جامعة الأزهر
كلية البنات
الأزهرية
بطيبة

المجلة

التنوير في فكر ابن رشد وصلته بقانون التأويل وتداعياته المعاصرة

Enlightenment in the ideas of Avemoes and its connection to interpretation and its contemporary impact

إعداد

د/محمد محمود محمد عبدالعال

مدرس العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية بأسوان

Abstract

Enlightenment: is a thought, similar to light, which dispel ignorance, that similar to darkness. It has been emerged in Europe due to certain conditions; therefore, it acquired special content and significance. Yet, as our contemporary reality suffers from loss of identity, as a result of the absence of vision and intellectual reference, some westernization advocates claim that it is necessary to put in mind the causes of the western culture which one of its important causes is the western enlightenment, claiming that, the western enlightenment has been based on thought and philosophy established by Ibn Rushed , despite the vast difference between the western enlightenment which gives the mind the absolute power over all powers even the power of religion and the enlightenment from the view of Ibn Rushed the magistrate (Al-kadi) and the scholar (Al-faqih) who did not go out the frame of the Islamic enlightenment which combining mind and religion .

As a consequence this research is titled (The Concept of Enlightenment from the View of Ibn Rushed and its connection to the Interpretation law and its contemporary implications)

It is comprised of five chapters:

Chapter One: Illustration of Enlightenment concept from a Western view and an Islamic perspective

Chapter Two: Contemporary Implications to Inspire the Innovative and Reformative experience of Ibn Rushed
Chapter Three and Four were reserved: to talk about the Bases of Enlightenment according to Ibn Rushed
Due to the Importance of the Idea of Interpretation according to Ibn Rushed the Fifth Chapter is reserved for it Then I mentioned the results of the research in the Conclusion.

ملخص البحث

التنوير هو : الفكر الشبيه بالنور الذى يبدد الجهل الشبيه بالظلام ،وقد نشأ في المحيط الأوروبى نتيجة ظروف معينة فاكتسب دلالة خاصة ، وأمام ما يعانيه واقعنا المعاصر الذى يعانى من أزمة فقدان الهوية غياب الرؤية ادعى بعض دعاة التغريب ضرورة الأخذ بمنهج التنوير الغربي مدعيين ان التنوير الغربي قام على اساس فكر ابن رشد مع الفرق الشاسع بين التنوير الغربي الذى رفع سلطان العقل فوق كل سلطان حتى سلطان الدين نفسه ، وبين مفهوم التنوير في فكر ابن رشد المسلم القاضى والفقيه ، والذى لم يخرج عن اطار التنوير الاسلامى الذى يجمع بين العقل والدين .

لذا فقد جاء البحث بعنوان " مفهوم التنوير في فكر ابن رشد وصلته بقانون التأويل وتداعياته المعاصرة " وقد اشتمل على خمسة فصول :

الفصل الاول : خصصته لبيان مفهوم التنوير بين المفهوم الغربى والتصور الاسلامى والفصل الثانى : تحدثت عن التداعيات المعاصرة لاستلهام تجربة ابن رشد الاصلاحية التجديدية .

وقد خصصت الفصل الثالث والرابع : للحديث عن أسس التنوير عند ابن رشد .

ولأهمية فكرة التأويل عند ابن رشد فقد خصصت لها الفصل الخامس .

ثم ذكرت أهم نتائج البحث في الخاتمة .

دكتور

محمد محمود محمد عبدالعال

المقدمة

الحمد لله وحده نحمده ونستعينه ونستهديه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادى له ، وأشهد أن لا اله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله أمام المرسلين وسيد النبيين ، اللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آله وأصحابه الطيبين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد

فإن الله شرف هذه الأمة حين بعث فيها نبيه صلى الله عليه وسلم ، وأنزل كتابه ، وجعلها خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، وكانت العقيدة هى الأساس الذى قامت عليه هذه الدعوة ، وقدمت الأمة فى سبيلها كل غال ونفيس وهى أيضا الهدف الأساسى لكل مريد لهذه الأمة شراً أو بهتان فمن متعمد لذلك وساع إليه بكل سبيل ، ومن مقلد ولاهث خلف كل ناعق أو متأثر ببعض ما يرد على ألسنة أهل الإفك من شبهات وأكاذيب وصدق الله إذ يقول : " وفيكم سمّاعون لهم " [1] ومن هذه الطوائف والتيارات التى سعت للمساس بأصول الدين وفروعه من يسمون أنفسهم بـ (دعاة التنوير) حيث لم يدعو أصلا من أصول الدين ولا فرعا إلا وجعلوه محلا للأخذ والرد باسم التجديد والتنوير ومسايرة العصر والتقدم والحضارة ومجاراة الواقع ، فلم تسلم العقيدة الإسلامية وثوابتها من دعواهم وحتى يعطوا الشرعية لدعواهم بحثوا عن جذور لها فى الفكر الإسلامي حتى زعموا ان فكر وفلسفته ابن رشد كانت هى البذرة التى أثمرت فلسفة الأنوار فى الغرب من باب منهج التدليس الذى درجوا عليه .. ومن هنا

---

(1) سورة التوبة من الآية رقم (47)

كانت هذه الدراسة تحت عنوان : (التنوير فى فكر ابن رشد وصلته بقانون التأويل وتداعياته المعاصرة) .

أسباب اختيار الموضوع :

هناك مجموعة من الأسباب كانت دافعاً وراء اختيار هذا الموضوع منها ما يتعلق بقضية التنوير بصفة عامة ومنا ما يتعلق بابن رشد بصفة خاصة ومن أهمها:

أولاً : تصدر الكثيرين ممن يسمون أنفسهم بالتنويريين الساحة الثقافية وتفشى دعوتهم عبر وسائل الإعلام المتعددة والموجهة .

ثانياً : تأثر الكثيرين من أوساط المجتمع بالعديد من الأفكار التى يبثها دعاة التنوير باسم ضرورة تجديد الخطاب الدينى .

ثالثا : ما يحيط مصطلح التنوير من غموض واختلاط مدلوله على كثير من الناس حتى المثقفين منهم .

أما فيما يتعلق بالدوافع الخاصة بابن رشد فهى :

أولاً : المكانة التى حظى بها هذا المفكر الفيلسوف الفقيه الطبيب فى كافة الأوساط الاسلامية والعربية والغربية على السواء .

ثانياً : ادعاء ان فكر ابن رشد كان مناهضا الدين وأنه كان يفصل بين الحقيقة الدينية والفلسفية ، وهذا ما جعل الغرب يعتد بفكره وفلسفته وكان من أهم أسس النهضة الغربية الحديثة ، وضرورة تأسيس تيار رشدى فى الشرق على غرار الرشدية اللاتينية فى الغرب .

ثالثا : محاولة اظهار الوجه الحقيقى لمفهوم التنوير فى فكر ابن رشد والذى تعرض للتشويه فى الغرب والشرق على السواء .

رابعاً : حالة الانقسام التى يعانى منها العالم العربى الإسلامي والتى تشبه الى حد ما واقع ابن رشد ومحاولة الاستفادة من منهجه فى مشروعه التنويرى الإصلاحي الذى جمع فيه بين الحكمة والشريعة وبين العقل والوحى كمرجعية وأساس لهذا المشروع تجتمع حوله كافة التيارات والفرق داخل البيئة الاسلامية.

خامساً: كثرة التيارات والمذاهب والفرق ذات الاتجاهات الدينية الجامدة والمتوقفة عند القراءة الحرفية للنص الدينى لا تبرحها باحثة عن حلول لكل مشكلاتها فى الماضى فى الوقت الذى تزداد فيه المعارف الانسانية والنظريات العلمية حتى أصبح التطور سمة أساسية من سمات العصر ، وبمنهجهم هذا ساعدوا على استمرار حالة الجمود وازدياد الفجوة الحضارية بيننا وبين الغرب .

منهجى فى البحث :

- طبيعة هذه الدراسة تقتضى سلوك المنهج الوصفى التحليلى النقدى والمنهج المقارن كلما دعت اليه حاجة البحث .

- الرجوع الى المصادر الرئيسية من كتب ابن رشد وكذلك معظم الكتابات التى كتبت عن هذا الموضوع او تناولت فكر ابن رشد بصفة عامة .

- اتباع الاسلوب العلمى فى توثيق المعلومات بذكر اسم المرجع او المصدر كاملا عند اول اقتباس ، بذكر اسم صاحبه ومكان الطبع وتاريخه ، والاكتفاء بعد ذلك بذكر اسم المرجع ورقم الصفحة .

- عزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة ورقم الآية

- تخريج الاحاديث النبوية بعزوها الى مصادرها من كتب السنة المعتمدة.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث ان يكون فى خمسة فصول تسبقها مقدمة وتتلوها خاتمة:

أما المقدمة : فقد بينت فيها سبب اختياري للموضوع وأهميته ومنهجى فى بحثه

وأما الفصل الاول : فقد جاء بعنوان التنوير بين المفهوم الغربي والتصور الإسلامي . وقد جاء فى مبحثين :

- المبحث الاول : تحدثت فيه عن معنى التنوير فى اللغة والاصطلاح ، والظروف والملابسات الفكرية والتاريخية التى أدت الى نشأت المصطلح ومضمونه فى الغرب .

- المبحث الثانى : تحدثت فيه باختصار عن مفهوم التنوير فى التصور الإسلامي .

وأما الفصل الثانى : فقد جاء تحت عنوان : الواقع المأزوم واستلهام تجربة ابن رشد التنويرية . وجاء فى مبحثين :

- الأول : تكلمت فيه عن الواقع المأزوم وتجربة ابن رشد التنويرية .

- والثانى : تحدثت فيه عن مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد .

وأما الفصل الثالث : فقد خصصته للحديث عن العقل واهميته عند ابن رشد وتحرره من التقليد بوضع اسس المنهج النقدى ورفض التقليد وضرورة الانفتاح على الاخر مع التمسك بالهوية الثقافية.

وأما الفصل الرابع : فتكلمت فيه عن وحدة الحقيقة عند ابن رشد والصلة بين الحكمة والشريعة.

واما الفصل الخامس : تحدثت فيه عن قانون التأويل وضوابطه ومبادئه عند ابن رشد .

وأما الخاتمة فقد ذكرت فيها أهم نتائج البحث والتوصيات .

وفى الختام : هذا بحث يوضح مفهوم التنوير وحقيقته فى فكر فيلسوف من أكبر وأهم فلاسفة الاسلام ، وقد بذلت جهدى فى بلوغ الغاية منه ، فإن كنت قد وفقت فيما سعيت اليه فلله الحمد والمنة ، وإن كانت الأخرى فعند الله أحتسب جهدى وعنائى ، وعزائى – يومئذ – أننى بذلت ما فى وسعى وطاقتى .

كما أننى لا أدعى أنه بلغ الكمال او برئ من العيب أو سلم من النقص ، فهو عمل بشري والبشر محل النقص بلا ريب فسبحان من جعل النقص فى عباده دليلا على كماله وجلاله ، وهذا يعنى الترحيب بملاحظات أساتذتي الكرام وتقبلها بكل تقدير واحترام لإكمال النقص واصلاح العيب .

والله تعالى أسال أن يتم نعمته بقبوله فهو خير مأمول وأكرم مسئول ، وصل اللهم وسلم وبارك على رسولنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين فى كل لمحة ونفس عدد ما وسعه الله ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الفصل الأول
التنوير بين المفهوم الغربي والتصور الإسلامي
المبحث الأول
التنوير لغة واصطلاحاً وفلسفة

لا بد لنا قبل تحديد معنى التنوير كمصطلح ثقافي أو فلسفي في اللغة العربية الحديثة، أن نتعرف أولاً على معنى التنوير في اللغة وفي التراث الإسلامي .

أولا : التنوير فى اللغة :

من حيث الدلالة اللغوية لكلمة التنوير جاء في معاجمنا : أن التنوير: مصدر الفعل المضعف (نوّر)، والفعل (نوّر ، وأنار ، واستنار) معناه : أضاء، ويقال : استنار الشعب أى : صار واعياً مثقفاً ، ونوّر الله قلبه: يعني هداه إلى الحق والخير.[1]

والتنوير هو : وقت إسفار الصبح ، أى وقت صلاة الصبح يقال: صلى الفجر في التنوير أي صلى الفجر في وقت الإسفار. وفى الحديث الشريف يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : " نوروا بصلاة الصبح فإنه أعظم للأجر "[2]: أى صلوها ساعة التنوير ساعة إسفار نور الصباح.

---

(١) انظر : لسان العرب لابن منظور (5 / 240) باب " نور " الطبعة الأولى دار صادر بيروت ، المعجم الوسيط لمجموعة من المؤلفين " باب النون " (2/ 962) ، تحقيق مجمع اللغة العربية ، دار الدعوة ، مختار الصحاح للرازى " باب النون مع الواو " (1 / 688) تحقيق محمود خاطر طبعة بيروت 1415 هـ – 1979 م .

(٢) رواه الدارمي فى سننه فى كتاب الصلاة (1217) دار الكتاب العربي – بيروت الطبعة الأولى ، 1407هـ

و" التنوير" كلفظ لم يرد في القرآن الكريم ، وإنما ورد مصدر التنوير، وهو النور، وتكرّر ثلاثاً وأربعين مرة. يقول صاحب كتاب "المفردات " :

النّور: الضوء المنتشر الذي يعين على الإبصار، وذلك ضربان: دنيويّ وأخروي . فالدنيويّ ضربان: ضرب معقول بعين البصيرة، وهو ما انتشر من الأمور الإلهية: كنور العقل و نور القرآن، ومحسوسٌ بعين البصر وهو ما انتشر من الأجسام النيّرة كالقمرين والنجوم .

فمن النور الإلهي قوله تعالى: (قد جاءكم من الله نورُ وكتاب مبين) [1] وقوله تعالى: (وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارجٍ منها)[2] ... ومن المحسوس الذي بعين البصر قوله تعالى: (هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نورا) [3] ... ومن النور الأخروي قوله : (يَسْعَى نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِم) [4] ...

ويُقال: أنار الله كذا ونوّره. وسمّى الله تعالى نفسه نورا من حيث إنّه هو المنوّر سبحانه، قال تعالى: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) [5] ، وتسميته تعالى بذلك لمبالغة فعله [6].

---

(١) سورة المائدة (15)

(٢) سورة الأنعام (122) .

(٣) سورة يونس (5) .

(٤) سورة الحديد (12) .

(٥) سورة النور (35) .

(٦) انظر : مفردات غريب القرآن ، للراغب الأصفهانى (2 / 508) دار القلم دمشق .

فالتنوير هو ما يحدثه النور من أثر يعين الإنسان على تكشف الأشياء بوضوح ويقين على حقيقتها سواء كانت هذه الأشياء حسية أو معنوية ، وهو ما يسميه القرآن الكريم بـ" الهداية " .

ثانياً : التنوير فى الاصطلاح :

التنوير فى اللغة العربية – كما قلنا – مشتقة من النور ، وهى كذلك فى اللغات الأوربية ،ففى اللغة الإنجليزية مثلاً : " انلايتمنت " وهى مشتقة من كلمة " لايت " بمعنى نور .

والنور فى الوجدان الإنسانى عكس الظلام ، ومن ثم فإن كلمة التنوير تعنى : " الفكر الشبيه بالنور الى يبدد الجهل الشبيه بالظلام " [1] .

فالمعنى المقصود عند استعمال كلمة التنوير عند المفكرين والمثقفين هو : تنوير العقول والقضاء على ما فيها من ظلام ، وكذلك تنوير الحياة الثقافية للمجتمع والقضاء على ما فيها من جهل ، وكذلك تنوير الحياة السياسية والقضاء على ما يشوبها من ظلم ودكتاتورية .

فالتنوير يعتمد على مجموعة من الأسس التى تتناول الحياة فى كافة المجالات : الثقافية والاجتماعية ، والسياسية أهمها :العلم ، العقل ، الحرية ، المساواة ، والعدل والديمقراطية . وهذه الأسس هى عمدة الإصلاح فى أى نهضة ، وسبل التقدم فى أى مجتمع .[2]

---

(١) انظر : فكر حركة الاستنارة وتناقضاته ، د / عبد الوهاب المسيرى ص (9) الطبعة الأولى سنة 1998 م ، دار نهضة مصر القاهرة .

(٢) فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي ، د / محمد السيد الجلنيد

فعلى المستوى الثقافى يكون معنى التنوير : هو تحرير العقل الإنسانى من كل القيود التى تعوق حركته كوسيلة من وسائل المعرفة وتعرقل مسيرته فى الوصول نحو الحقيقة ، ومن ثم نقل أى مجتمع من التخلف الحضارى الى التقدم الحضارى.

وهذه القيود التى يجب عل العقل أن يتخلص منها تختلف من مكان الى آخر ومن زمان الى آخر ومن فلسفة الى فلسفة ومن منهج الى آخر ،ومن دين الى دين وهذا ما يعطى للتنوير معنى الخصوصية التى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار عند دراسة هذا المصطلح .

حيث ان لمصطلح التنوير دلالات ومعانى متعددة فهناك دلالته العامة وهى ما سبق الحديث عنها وهى التى تتمثل في الدلالة المشتركة بين كل الفلسفات والمناهج بصرف النظر عن اوجه الاختلاف بينها .

وللتنوير دلالة خاصة تتمثل في تطبيق مفهوم التنوير العام المشترك في واقع اجتماعي معين زمانا ومكانا ، كمعنى التنوير في الغرب مثلا فانه يتضمن محصلة تطبيق مفهوم التنوير في المجتمعات الاوروبية .

ثالثا : مصطلح فلسفة التنوير :

إن مصطلح (التنوير أو الاستنارة)، بالمعنى الفكري والفلسفي الشائع ، هو ترجمة للمصطلح الغربي الذي يذكر عادة تحت عنوان : حركة الأنوار أو فلسفة الأنوار أو عصر الأنوار أو فكر الأنوار وقد ترجمت إلى العربية بحركة التنوير أو فلسفة التنوير .

ص (30 ، 31) ط 1999 م دار أنباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة .

وفلسفة التنوير كما جاء فى المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية أنها : (حركة فلسفية بدأت في القرن الثامن عشر الميلادي ، وتتميز بفكرة التقدم وعدم الثقة بالتقاليد ، وبالتفاؤل والإيمان بالعقل ، وبالدعوة إلى التفكير الذاتي المستقل، والحكم على أساس التجربة الشخصية) [1] ويقابلها نزعة التعمية ، وهي " نزعة تتعارض مع نشر المعارف والأخذ بالمبادئ العقلية ، وهو مصطلح قدحي ذمّي يعني النزعة الظلامية في مقابل حركة التنوير) [2]

والتنوير اتجاهٌ ثقافيٌّ نشأ فى ظل ظروف تاريخية وثقافية معينة عاشتها أوربا شرقاً وغرباً خضع فيها العقل الأوربي لسيطرة اللاهوت الكنسي سيطرة تامة وأصبحت الكنيسة هى المصدر الوحيد لثقافة الشعوب الدينية والدنيوية ، ووقفت مع الجهل محاربة العلم ، ومع الخرافة معادية الفكر، ومع الاستبداد والقهر والكبت خانقة للحريات ، ومع الملوك والإقطاعيين قاهرة الناس ، فسيطرت الخرافة وعم الجهل والتخلف الحياة الأوربية حتى باتت تعرف هذه الحقبة من تاريخ أوربا بالعصور المظلمة حتى ابتدأ الإنسان الأوربي يكشف مجالاً آخر يرى فيه استقلاله عن الكنيسة ، وهو مجال البحث الطبيعى وما ينتج عنه من اكتشافات علمية تزيد من السيطرة على الطبيعة وفك طلاسمها والاستفادة منها دون النظر الى ما يجب أو مالا يجب أن يكون ، وكلما زادت اكتشافاته العلمية شعر باستقلاله واعتزازه بنفسه ، وبعده عن سيطرة الكنيسة بل اخذ يوجه سهام النقد للكنيسة ورجالها والنيل من دينها ، كل ذلك محافظة على حريته فى حركة

(١) ص (139) طبعة القاهرة سنة 1403 هـ – 1983 م .

(٢) المصدر السابق ص (50) .

البحث وفى السلوك فى ظل دولة

قوية مستقلة عن الكنيسة ، وعن رجال الدين فيها . [1]

وقد قاد هذه الحركة الفكرية فى القرنين السابع عشر والسادس عشر العديد من المفكرين التنويريين أمثال : " جون لوك " [2] **فى انجلترا و " فولتير "** [3] **فى فرنسا ، و " كانت "** [4]

---

(١) الإسلام فى حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة . د/ محمد البهي ص (14 – 15) الطبعة الثالثة سنة 1403 هـ – 1983 م ، مكتبة وهبة القاهرة . وانظر أيضاً : تكوين العقل الحديث ، جون هرمان ، ترجمة د/ جورج طعمة ص (160 _ 161) دار الثقافة بيروت 1958 .

(٢)جون لوك " هو فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. ولد في 29 أغسطس عام 1632 في رنجتون وتعلم في كلية كنيسة المسيح في اكسفورد، دراسة الطب من مؤلفاته "بحث في العقل الإنساني"، توفى فى 28 أكتوبر 1704 انظر : (معجم الفلاسفة ، جورج طرابيشى ص (598) ط 3 (2006 م دار الطليعة بيروت .

(٣) فولتير : هو (فرانسو مارى آرويه) كاتب وفيلسوف فرنسى ولد في باريس عام 1694 م وتوفى عام 1778 م ، امن بالمنهج التجريبى فكان تلميذا لجون لوك ونيوتن من أشهر أعماله : مابعد الطبيعة . انظر : معجم الفلاسفة ص (471) وتاريخ الفلسفة الحديثة د / يوسف كرم ص (188) .

(٤) ايمانويل كانت : فيلسوف ألماني قيل عنه انه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها الى شطرين ، ولد في عام 1724م بمدينة كونجسنبرج وتوفى عام 1804م ، من اهم اعماله : " نقد العقل الخالص " و " أسس ميتافيزيقيا الأخلاق . انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة د/ يحيى هويدى ص (89) ط دار الثقافة للنشر والتوزيع 1995 .و معجم الفلاسفة ص (513) .

على وجه الخصوص فى ألمانيا .

وأصبح مفهوم التنوير فلسفة أوربية : (رافضة لتجاوز الكنيسة حدودها التى رسمها الإنجيل – خلاص الروح ومملكة السماء – ومدافعة عن النزعة الدنيوية – العلمانية – للفلسفة الأوربية ، وداعية الى العقل الذى استبعدته الكنيسة والرأى الذى قهره اللاهوت ، ومنادية بالتحرر من سلطة التقاليد الكنسية ... ففى مواجهة الفعل – الذى تمثل فى تحالف الكنيسة والإقطاع – كان رد الفعل التنويري ، الذى أعلن رفضه لسلطان الدين على الدنيا ، ولتدخل السماء فى العمران الأرضي رافعاً شعاره القائل " لا سلطان على العقل إلا العقل " [1] وسعت إلى تحرير الحضارة من الوصاية الكنسية والنزعات الغيبية والخرافات، وآمنت بتقدم الإنسانية عن طريق البحث العلمي . [2]

وهكذا نرى التنوير قضيةٌ أوروبيةٌ انبثقت في المحيط الأوروبي، نتيجة ظروف كانت تسود المجتمعات الأوروبية ، وكردّ فعل لهيمنة الكنيسة الغربية على الحياة العقلية والفكرية والثقافية في أوروبا.

فالتنوير الأوروبي إذا هو مجموع الدلالة العامة المشتركة لمفهوم التنوير والذى يعنى تحرر العقل من كل المعوقات من أجل الاصلاح والتقدم الحضاري المنشود لأى جماعة ، وفى هذا المعنى يلتقى التنوير الأوروبي مع غيره من أشكال التنوير الاخرى كالتنوير الإسلامي مثلا ، بالإضافة الى دلالته الخاصة والمنفردة في

---

(١) انظر : الإسلام بين التنوير والتزوير . د/ محمد عمارة ص(21) الطبعة الأولى سنة (1416 هـ – 1995 م) دار الشروق القاهرة .

(٢) الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار د/ البهي ص (298)

الغرب الأوروبي المتمثلة في فلسفة وتيار فكرى معين ظهر في مكان وزمان معينين وكان يهدف الى تحرير الإنساني الأوربي من طغيان الكنيسة والاقطاع ، مستندا الى فلسفة معينة تحول الى ثورة ضد تدخل الكنيسة في الحكم انتهى الى اقامة نظام علماني في موقفه من الدين فردى في موقفه من المجتمع رأسمالي في موقفه من الاقتصاد ليبرالي [1] في موقفه من الدولة كان محصلة عوامل ثقافية ونفسية وتاريخية وحضارية سادت أوروبا نحو سبعة قرون .

إذن التنوير في الفكر الأوروبي، يعنى التحرّر من التعاليم الموروثة التي تمَّ القبول بها على أساس سلطة ما، كما يعني إعادة صياغة الحياة على أساسٍ من النظر العقلي وإرادة العمل عن طريق العقل .

ويرجع الفضل إلى الفيلسوف الألماني (كانت) في استخدام مصطلح التنوير كتعبير عن الحركة العقلية التي بدأت في أوروبا في القرن السابع عشر وبلغت أوجها في القرن الثامن عشر، وقد امتدَّ تأثيره في الحضارة الأوروبية كلِّها، وفي الشعوب المتأثرة بالحضارة الأوروبية . [2]

فالتنوير إذن، كمصطلح شائع في الحياة الفكرية، هو مصطلحٌ أوروبيٌّ

---

(١) اللبرالية: فلسفة تستند الى فكرة القانون الطبيعي ذات جذور في الفلسفة اليونانية مضمونها : أن مصلحة المجتمع ككل تتحقق حتما من خلال عمل كل فرد من أفراده على تحقيق مصلحته الخاصة وهذه الفكرة هى الأساس للكثير من النظريات الغربية في الدولة والقانون والاقتصاد والاجتماع والأدب والأخلاق ومذاهب في الدين المسيحي انظر : (المعجم الفلسفي 1 / 461 : 465 – حكمة الغرب رسل 2/ 104 – اللبرالية وموقف الاسلام منها ص (8) وما بعدها) .

(٢) الدين والفلسفة والتنوير د / محمود حمدى زقزوق ص (79 – 80) دار المعارف القاهرة .

النشأة والمضمون والإيحاءات، بل إنه عنوانٌ على نسق فكري سَادَ في مرحلة تاريخية من مراحل الفكر الأوروبي الحديث، حتى ليقال كثيراً، في تقسيم مراحل هذا الفكر : "عصر التنوير". وهذا المفكر من عصر التنوير. وهذا الفكر من أفكار (عصر التنوير)، أو ضد أفكار ذلك العصر . [1]

إذن : فلسفة الأنوار فلسفة عقلانية متفائلة تريد الظهور علنا ، وتريد إنارة كل العقول ومحاولة تخليصها من النزعة الظلامية ، ونستطيع أن نجمل أهم معالمها في الغرب الأوروبي في أمرين أساسيين هما :

الاول : الهجوم على الدين وعلى السلطات القائمة والحط من شأنها .

الثانى : الإشادة بالعقل الطبيعي المنعزل عن توجيه السماء ، وشعارهم في ذلك أن أنوار العقل الطبيعي وحدها كافية وقادرة على قيادة الانسان الى كمال العلم والحكمة .

لذلك فإن فلسفة التنوير لا يمكن فهمها فهماً صحيحاً ، ومن ثم فهم الموقف الإسلامي منها إلا فى ضوء معرفة الملابسات الأوربية لنشأتها فى إطار الحضارة الغربية المسيحية ، بجذورها الفلسفية اليونانية ، وتراثها الرومانى القانوني والإضافات المسيحية لهذه الجذور وذلك التراث .

المبحث الثانى
التنوير في التصور الإسلامي

يعد الاسلام في حقيقته عقيدة وشريعة بحق رسالة تنويرية بكل ما تحمل

---

(١) الإسلام بين التنوير والتزوير د/ محمد عمارة ص (17) الطبعة الثانية 1423 هـ – 2002 م ، دار الشروق القاهرة .

الكلمة من معنى ، وإذا كان الإسلام يرفض التنوير الأوروبي بدلالته العامة والخاصة فإنه لا يرفض التنوير على إطلاقه فله تنويره الخاص به وهو الذى يجمع في طياته بين الدلالة العامة المشتركة للتنوير كمصطلح يعنى التحرر من كل ما يعوق العقل الإنساني أنه شرط لتحقيق التقدم والنهضة ، وله دلالته الخاصة به كدين وواقع اجتماعي معين فهو تنوير أعم وأشمل وأدق من التنوير بالمعنى الأوروبي لأنه تنوير يقوم على قاعدة راسخة من الإيمان والعلم ؛ فهو مفهومٌ مصطبغ بالصبغة القرآنية، منصرفٌ إلى حقيقة التنوير وطبيعته الأصلية، التي تجمع بين (تنوير العقل)، وبين (تنوير القلب)، بالإيمان باللَّه أولاً وابتداءً وفي المقام الأول، وبالعلم الذي لا ينفصل عن الإيمان، في تكامل وترابط وانسجام بين وظيفة كليهما. فليس المعوَّل عليه في التنوير بالمفهوم الإسلامي، هو العقل المجرد غير المهتدى بنور الإيمان، وبالقدر نفسه لا ينفع المرءَ إيمانُه إن لم يستخدم ما وهبه اللَّه من نعمة العقل، في التفكّر والتدبّر والتأمل وتصريف الأمور على الوجه الذي يحقق المصلحة العامة التي تنفع الناس وتمكث في الأرض.

والتنوير الإسلامي يقوم على استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر. يقول الشيخ محمد عبده أيضاً في هذا السياق : " ... بهذا وما سبقه، تمَّ للإنسان بمقتضى دينه؛ أمران عظيمان طالما حرم منهما، وهما : استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر، وبهما كملت له إنسانيتُه، واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيّأه اللَّه له بحكم الفطرة التي فطر عليها " [1] ثم يبن أن المدنية في أوروبا إنما

---

(١) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص (142) تحقيق د/ محمد عمارة الطبعة الاولى 1414هـ – 1994م ، دار الشروق .

قامت على هذين الأصلين وعلوُّ منزلة العقل في الإسلام جعل وظيفة الفكر تؤدّي رسالتها في الحياة العقلية والفكرية والعلمية في المجتمعات الإسلامية. وبذلك انتفت الأسباب التي تؤدي إلى طغيان أي مؤسسة من مؤسسات الدولة باسم الدين، وزالت كل المبررات التي يمكن أن تُستغل للحجر على الفكر وتقييد العقل وقهر العلماء والمفكرين . (1)

ويتضح ذلك من خلال موقف الاسلام من العقل ومحاربة كل معوقات الفكر من خرافة وجهل وتقليد ووضع أسس ومبادئ تشتمل على كل أسس التنوير الغربي من منظور منهجي يجمع ما بين نور العقل ووحى السماء .

ويمكن توضيح هذا المنهج ببيان موقف الاسلام الإيجابي من العقل والعلم ، وموقفه الحازم والحاسم من أنماط التفكير الأخرى التى تعتمد على الخرافة والاسطورة والجهل ، وتقف حجر عثرة فى سبيل التقدم والنهضة .

موقف الاسلام من العقل والعقلانية :

العقل في الاسلام هو مناط الأهلية للخطاب الإلهي تشريفا وتكليفا ومساءلة ، فإذا تخلف العقل سقط معنى الخطاب الإلهي لأنه الأداة التى يفهم بها النص الإلهي الذى يحمل الأمر والنهى والتكليف . من هنا كانت عناية الاسلام واهتمامه بالعقل الإنساني اهتماما كبيرا وعناية بالغة فهيأ له الظروف الملائمة وأزال من طريقه كل العقبات التى تحد من حريته حتى يستطيع أداء دوره كاملا في هذا الوجود . لذا فقد دعا الاسلام الى حرية الفكر وتخليص العقل من أنواع الحجر العقلى متبعا في ذلك أسلوبا ومنهجا عقليا نقديا يقوم على البرهان والحجة متسقا

(١) انظر: المصدر السابق ص (**143**)

مع العقلانية والمنطق وذلك من جوانب عديدة أهمها :

أولا : جعل الحجة والبرهان هما أساس الايمان الصادق ، وبين أن كل اعتقاد أو عمل يقوم على الخرافة ولا يقوم على الدليل الحق فهو مردود على صاحبه ، لذا فقد حذر الذين يجادلون في الله وفى آياته بغير علم قال تعالى :" ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه إنه لا يفلح الكافرون " [1]

وقال تعالى: " ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى، ولا كتاب منير، ثاني عطفه، ليضل عن سبيل الله، له في الدنيا خزي، ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق " [2] ومن هنا كانت ممارسة الوظائف العقلية واجبا دينيا في الاسلام ومسئولية حتمية لا يستطيع الانسان التفلت منها لأنها ترتبط بصدق الايمان .

وكم حذر الاسلام من اتباع الظنون والأوهام في بناء اليقين واصدار الأحكام سلبا أو ايجابا ، واعتبرها كذلك منشأ للضلال وخروجا على منطق العقل والعلم بقدر ما هو خروج عن صحة الاعتقاد . [3]

ثانيا : رفض التبعية الفكرية وأسر التقليد :

لقد عاب الإسلام على أسري التقليد إعراضهم عن الحق الذي جاء به أنبياء الله، ورسله، وجمودهم على إتباع ما وجدوا عليه آباءهم، وأجدادهم، وهم إذ يرتكبون الفواحش باسم الدين، فهم يفعلون ذلك تعصباً للجمود والتبعية العمياء

---

(١) سورة المؤمنون: آية (**117**).

(٢) سورة الحج: (**8 – 9**) .

(٣) رسالة التوحيد للإمام محمد عبده (**154**)

المخالفة للعقل والمنطق السليم. قال تعالى: " وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله، وإلى الرسول، قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون " [1]

والاسلام بذلك يخلص العقل من سلطان الماضى وتحكم الآباء واستعباد العرف والتقاليد ، وما ذلك إلا لأن التقليد الأعمى يميت مواهب الفكر والإبداع والابتكار، ويقف حجر عثرة في طريق النظر الواعي، والتفكير السليم، فهو يجمد قدرات الإنسان الفكرية، وطاقاته الإبداعية، ويجعلها راكدة، آسنة غير متحركة أو متطورة.

إنّ التقليد الأعمى يجعل الإنسان لا يميز بين الحق والباطل، ولا بين الصواب والخطأ، ولا يفرق بين التقليد في الخير والتقليد في الشر، ويحمل أهله على الإعراض عن الحق، ومعاداة أهله ، إنه يدعوهم إلى الوقوف في طريق الإصلاح والمصلحين، ويدعوهم إلى الجمود على العقائد، والمذاهب الموروثة، أضف إلى ذلك التعصب الجماعي لحمايتها، وذلك لأن قيام العقائد على أساس الوراثة، وتقليد الآباء والأجداد دون وعي وإدراك، يضفي عليها قداسة تستحوذ على عواطف الوارثين لها، وتصرفهم عن التفكير السليم في صحتها، أو بطلانها.

و قيام المذاهب والعقائد على أساس الوراثة والتقليد الأعمى، دون درس أو تمحيص، يضفي عليها هالة من التقديس الزائف، فالذي ينجم عن استحواذها على عواطف الوارثين، انصرافهم عن التفكير الواعي السليم في فسادها وبطلانها، وبالتالي يأتي تعصبهم الأعمى الجماعي من أجل حمايتها من

---

(١) سورة المائدة: آية (104) .

كل دعوة تخالفها، أو تنتقص من قداستها. [1]

ثالثا : رفع الوصاية عن العقل الإنساني :

أقر الاسلام مبدأ وعقيدة التوحيد وختم النبوة وبذلك رفع الوصاية عن العقل الإنساني وقضى على سلطة المتألهين والقادة الضالة المضللة، وخلع عنهم رداء القداسة التي انتحلوها لأنفسهم، وموهوا على الناس بأنها رفعتهم فوق النقد أو الجرح والتعديل، وأجرى عليهم من أحكام المسؤولية والجزاء ما أجراه على سائر الأفراد ، فليس هناك مكان لأحد بعد ذلك لادعاء الاتصال بالله وفرض تعاليم على الناس باسم الدين . [2]

رابعا : النقد الواعي الجريء :

لقد دعا الإسلام البشر جميعاً إلى أن ينظروا إلى ما يستمعون من أقوال نظرة الناقد الواعي البصير، الذي يستطيع أن يقيم الأمور تقييماً عقلياً سديداً، وعدم التسليم بكل ما يقال مهما كان القائل والتمييز بين الصواب والخطأ ، واتباع ما يدل على الحق ورفض ما عداه قال تعالى: " فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله، وأولئك هم أولوا الألباب " [3]

وهذه الروح النقدية حث عليها الإسلام هى أهم ما يميز التفكير العقلاني

---

(١) انظر : في الفكر الإسلامي د/ ابراهيم مدكور ص (**151**) و فلسفة التنوير ص (**46**) د/ محمد السيد الجليند ، والدين والفلسفة والتنوير د / محمود زقزوق ص (**22**)

(٢) انظر : الدين والفلسفة والتنوير د / محمود زقزوق ص (**22**) .

(٣) سورة الزمر: آية (**18**) .

الإسلامي كما في قوله– صلى الله عليه وسلم– : (لاَ تَكُونُوا إِمَّعَةً، تَقُولُونَ: إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنَّا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَلَكِنْ وَطِّنُوا أَنْفُسَكُمْ، إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحْسِنُوا، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلاَ تَظْلِمُوا) [1] أما التفكير الأسطوري فيقوم علي القبول المطلق لفكره

وبالتالي الرفض المطلق للأفكار الأخرى وهو ما رفضه الاسلام.

وفى هذا إشارة أيضا الى أهم ما يميز التفكير العقلاني الإسلامي من خاصية الشك المنهجي القائم على النقد والتمحيص وعدم التسليم لصحة فكرة معينة إلا بعد التحقق من كونها صحيحة . أما التفكير الأسطوري فيقوم علي الشك المطلق أي انكار إمكانية التحقق من صحة أي فكرة، من هذا النوع من الشك عبر عنه القرآن بمصطلح ريب (أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا) ([2]) أو النزعة القطعية أي التسليم بصحة فكرة دون التحقق من كونها صادقة أم كاذبة وهو الأمر الذي ذمه القرآن .

خامسا : الدعوة الى الاعتبار والنظر والتأمل :

لقد طلب الإسلام من كل ذي عقل، أن ينظر ويتأمل في عجائب الكون من أجل قيام العقل بوظيفته التى خلق من أجلها وهى التفكير الذى يعد حقا طبيعيا للإنسان وغريزة فطرية ، وضرب القران في ذلك أمثلة تتفتح لها الأذهان قال تعالى

---

(١)أخرجه الإمام الترمذي في سننه، كتاب (البر والصلة)، باب (ما جاء في الإحسان والعفو) 4/364ح 2007، وأخرجه الإمام البزار في مسنده 7/229 ح2802 .

(2) سورة النور أية (50)

: " أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شئ .." [1] ويقول تعالى: " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت " [2].

فضلا عن الآيات التى تدعو الى استنهاض العقول وايقاظ الحواس وذلك مثل

قوله تعالى: " إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون " [3] ، وقال تعالى: " إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون " [4] وقال : " إن في ذلك لآيات لأولي النهى"[5]

وإذا كانت وظيفة العقل على هذا النحو فإن محاولة تعطيله عن أداء وظيفته يعد تعطيلا للحكمة التى أرادها الله من خلق العقل وجعل صاحبه في مرتبة أحط من درجة الحيوان قال تعالى " لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون " [6][7] كل ذلك ليمهد الاسلام الطريق أمام العقل لأداء مهمته حتى عده فريضة دينية

---

(١) سورة الأعراف اية (185) .

(٢) سورة الغاشية: آيات (17 : 20)

(٣) سورة الروم : آية (24)

(٤) سورة الرعد : (3)

(٥) سورة طه : آية (54)

(٦) سورة الأعراف آية (179)

(٧) انظر : في الفكر الإسلامي د / ابراهيم مدكور ص (151) وأيضا : التفكير فريضة اسلامية ص (20) وأيضا : دور الاسلام في تطور الفكر الفلسفي د / محمود زقزوق ص (7) وما بعدها .

ومسئولية لا يستطيع الإنسان الفكاك منها . [1]

ومن هنا نستطيع أن نقول إن التفكير العقلي في الإسلام امتاز بعدة خصائص ميزته عن غير من أنواع التفكير الأخرى، فهو تفكير يقوم على المنطق السليم والنقد الواعي البصير والشك المنهجي وليس المطلق أو النزعة التيقنية ويجمع الى جانب العقل والحواس في عالم الشهادة ووسائل أخرى للمعرفة من أهما الوحى ومجاله عالم الغيب .

موقف الاسلام التفكير العلمى والخرافى :

جعل الإسلام طلب العلم فريضة من الفرائض التى لا تقل فى أهميتها عن الصلاة والصوم والزكاة ، وهذه خاصية امتاز بها الاسلام عن غيره من الأديان الأخرى فأعلى من قيمة العلم والبحث العلمى لأنه الوسيلة التى يستطيع من خلالها أداء دوره المنوط به في هذه الحياة ، ونصوص القران الكريم والسنة النبوية التى تحث على طلب العلم أكثر من أن تحصى يقول تعالى : " إنما يخشى الله من عباده العلماء " [2] وإذا كانت فلسفة العلم قامت على الفصل التام بين عالم الغيب وعالم الشهادة وانكار عالم الغيب واعتباره خرافة من الخرافات ، فإن فلسفة العلم في الاسلام تقوم على الربط التام بين عالم الشهادة باعتباره مسرحا للعلم ومجال تطبيق نظرياته ، وعالم الغيب الذى يتخذ من عالم الشهادة مقدمة ضرورية وآية للإيمان به والوصول اليه من خلاله عن طريق اعمال العقل والاعتبار وقد ربط الاسلام بين عالم الغيب وعالم الشهادة عن طريق :

---

(١) انظر : رسالة التوحيد للإمام محمد عبده (**140**) وما بعدها .

(٢) سورة فاطر آية (**28**)

أولا : اقرار مبدأ السببية : فالتفكير العلمى في الاسلام يقوم على الاقرار بان هناك قوانين حتميه تضبط حركه الأشياء والظواهر ومضمون الحتمية تحقق السبب بتوافر المسبب وانتفائه بانتفاء المسبب وهذا ما أقره الاسلام حين قرر القرآن أن حركة الكون خاضعة لسنن إلهية لا تتبدل يقول تعالى : " فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنه الله تبديلا ولن تجد لسنه الله تحويلا "[1]. فهذه الآية الكريمة أشارت الى الأصلين الذى يبني عليهما العلم في تطبيقه لقوانين التفكير العلمى في المنطق القياسى وهما :

الأول : عدم التناقض مطلقا بين الحقائق فليس من الممكن أن ينقض حق حقا فما ينقض حقا إذن فهو باطل وهذا يسمى بأصل التوافق .

الثانى : أصل اطراد الفطرة واستقلالها . فما ثبت أنه حق في وقت ما سيكون دائما حقا أو بعبارة أخرى ان الحق مستقل عن الزمان والمكان .

فهى آية صريحة في اطراد الفطرة وبقاء سنن الله فيها على مر الزمان كله من غير تحويل ولا تبديل ، في كل ما وجد في الكون من انسان وغيره فردا كان او جماعة مما لم يرتق العلم إليه الى الآن . [2]

ثانيا : تحديد خطوات منهج البحث العلمى في كشف الحقائق العلمية الصحيحة

---

(١) سورة فاطر: آية(43)

(٢) انظر : مناهج البحث في العلوم الانسانية بين علماء الاسلام وفلاسفة الغرب د/ مصطفى حلمى ص (52) دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، الطبعة الاولى 1426 هـ – 2005 م ، وايضا : الاسلام في عصر العلم د/ الغمراوى ص(37– 38) دار الانسان 1973 م

هذا المنهج الذى يبدأ بالملاحظة عن طريق النظر والاعتبار في الكون ، ثم فرض الفروض العلمية (أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون . أم خلقوا السماوات والارض بل لا يوقنون) [1] ثم تأتى مرحلة استنباط الحقيقة العلمية والسبيل إليها إنما هو العقل باستخدام الحواس ، فيصل الى الخالق لهذا الكون ، لأن الأسباب والمسببات في نهاية الأمر مخلوقات لله تعالى " ألا له الخلق والامر " [2] ومن خصائص التفكير العلمى التخطيط وله شرطين: عدم توقع تحقق غاية معينة دون تدخل إيجابي من الإنسان . وضرورة سبق الأحداث قبل أن تقع والتحكم في وقوعها طبقا لخطط معينه .

أما التفكير الخرافى فيناقض التخطيط وذلك لإلغائه شرطه الأول بالسلبية والتواكل والغائه شرطه الثانى بالتجريبية والمغامرة، والاسلام لا يعارض التخطيط لأنه يحث على التزام شرطه الاول بتقريره أن شيئا من الواقع لن يتغير ما لم يتدخل الانسان لتغييره يقول تعالى : " أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " [3] كما حث على التزام شرطه الثانى بنهيه عن التواكل .

اما التفكير الخرافى فيقوم على محاوله تفسير ظاهره عينيه جزئيه بقوه غيبي –كتفسير المرض بروح شريرة تقمصت جسم المريض – لا بالرجوع إلي القوانين الموضوعية التى تضبط حركتها ومن انماط التفكير الخرافي الكهانة والتنجيم والطيرة وضرب الرمل وقراءه الفنجان والسحر وكل هذه الانماط رفضها الاسلام :

---

(١) سورة الطور آية (35 – 36) .

(٢) سورة الاعراف أية (54)

(٣) سورة الرعد آية (11) .

يقول النبي – صلى الله عليه وسلم – (مَنْ أَتَى كَاهِنًا أَوْ عَرَّافًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ) [1] (مَنْ اقْتَبَسَ عِلْمًا مِنَ النُّجُومِ، اقْتَبَسَ شُعْبَةً مِنَ السِّحْرِ زَادَ مَا زَادَ) [2] .فالتنوير الإسلامي يجمع بين الإيمان والعلم، وبين العقل والدين، في إطار الفهم الرشيد لوظيفة الدين في الحياة، والموازنة الواعية بين مقتضيات الشرع، وبين متطلبات الحياة، دون إخلالٍ بقاعدة من قواعد الدين الحنيف، أو تنازل عن ثابتٍ واحدٍ من ثوابته الراسخة.

وهكذا يتبيّن لنا أن الذين يدعون إلى الأخذ بالتنوير الأوروبي بكل مفاهيمه المناهضة للدين، وسيلةً ومنهجاً للإصلاح في البلدان الإسلامية، إنما يمارسون ضروباً من التدليس والإحتيال على عقول الناس، لأن من يقول بالتنوير في مفهومه الغربي، إنما يقول بكل المبادئ التي قام عليها هذا المفهوم، وهي إسقاط الدين من الحساب، وإلغاؤه بالكامل. إن التنوير الذي يدعو إليه هؤلاء القوم، يناهض المفهومَ الإسلاميَّ للتنوير مناهضةً كاملة، ولا يعبّر، من قريب أو بعيد، عن طبيعة الاسلام.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده 15/331 ح 9536 .

(٢) أخرجه الإمام أبو داود في سننه، كتاب (الطب)، باب (في النجوم) 2/408 ح3905، والإمام ابن ماجة في سننه، كتاب (الأدب)، باب (تعلم النجوم) 2/1228 ح3726، وقال الألباني: حسن.

الفصل الثانى
الواقع المأزوم واستلهام تجربة ابن رشد التنويرية
المبحث الاول
الواقع المأزوم وضرورة التجديد:

إن أحداً ممن وهبه اللَّه فقهاً مستنيراً لواقع الأمة، لا يمكن أن ينكر أن هناك حاجةً شديدةَ الإلحاح إلى الإصلاح، وإلى التغيير الإيجابي، وإلى إعادة بناء أسس الحياة في المجتمعات الإسلامية. وليس من سبيل إلى ذلك، إلاَّ بالعمل الإسلامي الرشيد، في إطار ضوابط الشرع الحنيف، ومن خلال فهم مستنير بصحيح الدين، لمقتضيات الحركة في الاتجاه الصحيح، ولمتطلبات البناء على القواعد الراسخة. وهذا هو المعنى العمليُّ للتنوير الإسلامي.

والتنوير الإسلاميّ في مواجهته للواقع المعيش في العالم الإسلامي، لابد وأن يتجه الوجهة السليمة، حتى يؤدي الهدف منه، فهو ليس عملاً فكرياً ونشاطاً ثقافياً فحسب، ولكنه إلى ذلك كلِّه، حركةٌ وثَّابةٌ على طريق تصحيح المفاهيم تصحيحاً رشيداً عميقاً شاملاً، يردّ الحقَّ إلى نصابه، ويدرأ عن المعاني والدلالات ما شَابَهَا من تحريف وتزييف وتزوير، ومن غلوٍّ وتشدُّدٍ وتنطُّعٍ، وعقد العزم على إشاعة قيم الخير والسماحة والمحبة والتعاون والتضامن في المجتمعات الإسلامية، وإعلاء شأن العقل المهتدي بنور الإيمان ورفع منزلته، والحثّ على طلب العلم والعمل على اتخاذ مناهجه وأساليبه ووسائله سبيلاً إلى النهضة الحقيقية.

إنَّ العالم الإسلامي يقف على مفترق طرق، وقد آن الأوان لأن يجمع المسلمون شملهم ويوحدوا كلمتهم ويحدّدوا أهدافهم، لينطلقوا نحو الإقلاع الحضاري بالتخطيط المحكم، وبالأداة المناسبة والوسيلة الملائمة، والعمل الجادّ

على تطوير الأمة بمنهج رشيد وبعقل راجح، في ظلّ الثوابت العقدية، والضوابط الشرعية.

يقول د محمد عمارة راصدا هذا الواقع : (واليوم لا نغالى إذا قلنا إن اجماعا يكاد أن ينعقد على أن الفكر الإسلامي يعيش فى أزمة ، وعلى أن هذه الأزمة الفكرية قد أوقعت أمة هذا الفكر فى مأزق حضارى ... فأهل الفكر بتياراتهم المختلفة يسلمون بذلك مع اختلافهم فى تحديد أسباب هذه الأزمة ، وفى تعيين سبل الخروج منها .. وواقع الأمة يشهد على ذلك) [1]

وكذلك تبدو هذه الأزمة بصورة واضحة فى الآونة الأخيرة التى تعالت فيها الاصوات بالدعوى بما يعرف بضرورة تجديد الخطاب الدينى على كافة المستويات السياسية والفكرية والدعوية ، ومن المعروف بداهة أن الدعوة الى تجديد الخطاب هى فى الأصل دعوة إلى تجديد الفكر وأصوله ومنهجه على اعتبار أن الخطاب هو تعبير عن الفكر .

ويرى البعض [2] أن الفكر الإسلامي والذى يعبر عنه الخطاب الدينى شهد سبعة انحرافات :

---

(١) ازمة الفكر الإسلامي المعاصر د محمد عمارة ص (6 ،7) دار الشرق الاوسط للنشر.

(٢) الاستاذ احمد كمال ابو المجد فى مقال فى مجلة المستقبل العربي بعنوان " الدين والدولة فى الوطن العربى " الملف الاول مداخل الى اصلاح الخطاب الدينى المعاصر السنة 35 (406) كانون الاول / ديسمبر 2012 م ص (42 : 53)

1- الترهيب والتخويف .

2- الميل الى التشديد على النفس .

3- الغفلة عن مقاصد الشريعة والوقوف عند ظاهر النصوص وحروفها .

4- الغفلة عن ترتيب الأولويات ومراتب الواجبات الدينية .

5- الغفلة عن دور العقل وأهمية العلم فى بناء التصور الإسلامي .

6- مداومة الحديث عن الماضى والذهول عن الحاضر والخوف من المستقبل .

7- علاقة المسلمين بالغير .

وكذلك نادت وتنادى بعض الأصوات العلمانية بضرورة وضع خطه تنويرية شاملة فى محاولة لمسايرة ركب الحضارة الغربية والخروج من حالة الجمود والانغلاق على الذات . يقول د / عاطف العراقى : (لنعترف بصراحة أننا نمر بحالة من الكسل العقلى ، إننا نمر بحالة من جمود الفكر وضيق الأفق .. ونحن الآن أمام موقفين ويجب لينا أن نختار موقفا منهما إما أن نباعد بيننا وبين العقل والحضارة والعلم وهذا سيؤدى بنا الى التخلف والانهيار والاضمحلال ، أو أن نتمسك بأساليب العلم ونجعل العقل هو المعيار) [1]

وتتمثل أهم قضايا هذه الأزمة فى :

اولا : قضية العقل وضرورة تحريره .

ثانيا : قضية علاقة التجديد والتنوير بالتراث .

ثالثا : قضية الهوية الثقافية وعلاقتها بكل من الأصالة والمعاصرة .

---

(١) العقل والتنوير فى الفكر العربي المعاصر د/ عاطف العراقى ، ص (45) وما بعدها .

رابعا : قضية الموقف من الآخر الحضارى والحضارة الغربية على وجه الخصوص لإيمانها بالعلم على حساب الدين .

خامسا : وأهم قضايا هذه الأزمة هى انقسام العقل المسلم حول مرجعية مشروعه الحضارى . [1]

وحينما نتأمل واقعنا العربي والإسلامي نجد أن أهم مشكلة تعوق العقل هى مشكلة التقليد سواء أكان هذا التقليد الذى يري اصحابه ضرورة الرجوع الى الوراء ، أو التقليد الذى يري أصحابه ضرورة الأخذ بأسباب الحضارة الغربية على علاتها يقول د / محمود حمدى زقزوق راصداً هذا الواقع : (هناك تيارات فكرية تحاول أن تشد هذه المجتمعات الى الوراء متعامية عن مستجدات هذا العصر وما طرأ على العالم من تطورات جوهرية ، وهناك فى الوقت نفسه تيارات أخرى تحاول أن تجذبه من وهدته بقوة بطريقة قد تفقده توازنه وتقتلع معه جذوره ، بل وتفقده هويته ويبدو الامر كما لو أنه خيار بين تيارين متطرفين .. أو اختيارا بين تيارى الاصالة والمعاصرة) [2]

ومع اعتراف الجميع بالأزمة واعترافهم أيضا بضرورة وجود رؤية مستقبلية لمشروع حضارى عربي إسلامي إلا أن الخلاف على أشده حول مرجعية هذا المشروع الحضارى والذى يعكس بصورة واضحة الانقسام الحاد بين العقل العربي المسلم ما بين تيار الاصالة الذى يرى أن المرجعية لهذا المشروع يجب أن تكون فى محاكاة الموروث ،هذا التيار يقف عند ظواهر النصوص لا يبرحها باحثاً عن

---

(١) انظر : أزمة الفكر الإسلامي المعاصر د محمد عمارة ص (11)

(٢) الدين والفلسفة والتنوير ص (76)

حلول لكافة مشاكله فى الماضى فى الوقت الذى تزداد فيه المعارف الانسانية والنظريات العلمية حتى اصبح التطور والتغير سمة اساسية من سمات العصر فأصبح هذا التيار سببا فى اتساع الفجوة الحضارية بيننا وبين الغرب وفى تكريس حالة التخلف والجمود فى عالمنا العربى الإسلامي .

وبين تيار المعاصرة الذى يري وجوب الأخذ بأسباب الحضارة الغربية التى تجعل العقل والعلم هما نقطة الارتكاز .

يقول د/ عاطف العراقى : (ويبدو لي وقد وصلنا الى هذه الحالة الى يرثى لها أنه لا مفر من الاطلاع على الفكر الغربي بكل ما نملك من قوى وأدوات ونأخذ ما نأخذ دون خوف على شخصيتنا ، فمن يؤمن بطريقة النور والتنوير لا خوف عليه لأن هذا الطريق سيؤدى بنا حتما الى التقدم الى الامام) [(1)] .

ونستطيع أن نلخص مشاكل عالمنا العربى المعاصر فى ثلاث مشاكل رئيسية:

الأولى مشكلة الهوية .

الثانية : مشكلة المرجعية .

والثالثة : مشكلة وضوح الرؤية .

هذا الواقع المأزوم يشبه الى حد كبير واقع فيلسوفنا ابن رشد والذى كان من أهم الدوافع عنده الى وضع مشروعه التنويرى التجديدى منطلقا فيه من رؤية واضحة ملمة بواقع الحال وما ينطوى عليه من اشكالات وأزمات من جهة

---

(١) العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ص (46) .

وللحلول الاصلاحية الجديدة المطلوبة من جهة اخرى . [1]

حيث ركز على مفهومين جعلهما الاساس فى هذا المشروع والمدخل اليه وهما : مقصد الشارع وقانون التأويل . فى كتابين هما : فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، والكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة .

ويبدو أن معالم هذا المشروع الفكرى وخاصة قضية التأويل جعل كثير من مفكرى وباحثى هذا العصر أن يضعوا ابن رشد على رأس قائمة التنويرين في تاريخ الفكر الفلسفى كما أنه يمكن الاستفادة من تجربته الفكرية التنويرية واستثمارها واستلهامها من أجل اصلاح الفكر الإسلامي وتجديده .

يقول د / زقزوق : " يعد ابن رشد من أعظم رواد التنوير فى العالم وانه ليس هناك خلاف على زعامته للتنوير فقد كان لفكره التنويري دور بالغ فى دعم الحركة العقلية فى أوربا فى العصور الوسطى وحتى مشارف العصر الحديث " [2]

ويقول د محمد عمارة : "ويري د مراد وهبه أن ابن رشد هو رائد التنوير فى الفكر العربى والغربى وذكر أن التنوير هو عبارة عن " الا سلطان على العقل الا العقل ذاته " ثم يوضح علاقة ابن رشد بهذا الشعار التنويرى الكانتى حيث ان ابن رشد أقر مبدأ التأويل بين الحكمة والشريعة وخطأ الغزالى فى تكفيره لأصحاب التأويل من الفلاسفة ، ثم يتساءل : " ماذا يعنى تكفير الفلاسفة ، يعنى أن الذى يكفر الفلاسفة هو الذى يتوهم انه مالك للحقيقة المطلقة وهذا الوهم هو الذى

---

(١) انظر : مشروع التجديد الفكرى عند ابن رشد د/ عزمى طه السيد احمد ص (167)
(٢) الدين والفلسفة والتنوير ص (77 – 81)

يحد من سلطان العقل ، وقد أراد ابن رشد ازالة هذا الوهم بحث لا يبقى سوى سلطان العقل وهذا هو جوهر التنوير " [1]

ويقول : د عاطف العراقى واصفا ابن رشد : " يعد أصرح اتجاه عقلى تنويرى فى فكرنا الفلسفى العربى من مشرقه الى مغربه " [2]

وذلك لعدة أسباب لعل من أهمها:

السبب الأول: أن قيمة العقل في فكر ابن رشد مركزية وأساسية. والعقل عند ابن رشد هو العقل البرهاني الصارم وليس العقل الجدلي أو الخطابي اللذين قد تلبسا بموروث أصبح بحد ذاته عائقا للعمل النهضوي والتنويري فيما العقل البرهاني بقي الأقل تفعيلا وبالتالي فهو بشكل كبير متخلص من التراكمات المعيقة، ويبدو بكرا قادرا على العمل بطاقة وحيوية الشباب كما أنه قادر على العمل بفاعلية مع العقل العلمي ولن يقف عائقا أمامه.

السبب الثاني: أن شخصية ابن رشد مطمئنة للمتوَجِس الداخلي فهو الفقيه الكبير والقاضي المعتبر وصاحب المتن الفقهي الموثوق على المذاهب الأربعة "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" كما أنه رسم طريقا آمنة تسير فيها الشريعة آمنة بجانب أختها الحكمة "الفلسفة" بوصفهما حقين، والحق لا يعارض الحق. وابن رشد، كما يقول الجابري [3] هو الذي دافع عن الفلسفة ليس بالفلسفة بل دافع

---

(١) انظر : ملاك الحقيقة المطلقة ص (108 – 109)

(٢) العقل والتنوير في الفكر العربى المعاصر ص (53)

(٣) محمد عابد الجابرى مفكر وفيلسوف عربى من المغرب ولد 1936 م من اهم مؤلفاته " نقد العقل العربى " يعد من أكبر المتخصصين فى دراسة ابن رشد توفى عام 2010 م . انظر:

عنها بالفقه.

هذه المكانة التى جمع فيها ابن رشد بين التضلع الفقهى القرآنى ، والتمكن من النظر العقلى البرهانى ربما هى التى جعلت بعض الباحثين الى القول بأنه يعد: " حلقة وصل محورية تجمع أطراف الفجوة الحضارية ، فى محاولة لملئها أولاً ، ثم تجاوز الإشكالية المعرفية الناجمة عن مشكلة التواصل الحضارية المنبثقة عنها . فلم يعرف تاريخ الفكر الإنساني مفكرا وحد بين العصور على تباعدها ، ومزج بين الثقافات على تباينها ... كما فعل فيلسوف قرطبة المسلم أبو الوليد بن رشد (1) "

السبب الثالث: أن الفكر الرشدي قد أثبت فعاليته ونجاحا في البيئة الأوروبية من خلال الرشدية اللاتينية. (2) يذكر أن ابن رشد قد أسهم في تطوير التنوير في القرنين السابع والثامن عشر. وهو من الممهدين للرؤية العلمية الحديثة بحكم أنه قدم أرسطو لأوروبا مما سبب إشكالا في الفكر الوسيط الذي كانت تحمية الكنيسة في ذلك الوقت، ولا أدل على ذلك من أن كتب ابن رشد قد أحرقت بقرار من مجلس كنسي إقليمي في جامعة باريس ومنع تدريسها بين عامي 1210

حفريات على الذاكرة من بعيد ، مركز الدراسات الوحدة العربية بيروت ط (1) 1997 م .

(١) المنهج العقلى عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات د/ عبدالرازق قسوم (214) ضمن كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب .

(٢) "الحرية العقلية والعقلانية والتنوير" بول كيرتس ضمن المقدمة في المؤتمر الدولي الخامس الذي ترعاه الجمعية الفلسفية الافرو آسيوية عن "ابن رشد والتنوير" المنعقد سنة 1994م في القاهرة

و1215 وأعيد تدريسها في عام 1231 ولكن بعد تعديلها وتصحيح أخطائها الكثيرة، وذلك بقرار من البابا. ومن المعلوم عند مؤرخي الفكر الأوروبي في القرن الثاني والثالث عشر الميلادي أن الرشدية كان لها التأثير الكبير في تطوير الاسكلائية (المدرسية) ودفع العقل إلى الصدارة الرسمية في المسيحية. فهو إذن فكر مجرّب وأثبت فاعليته. (1)

كل هذه الأسباب وغيرها، ربما، جعلت من ابن رشد الفيلسوف الذي يمكن استلهام كثير من مقولاته في تأسيس وبناء فكر عربي نهضوي.

كذلك فان قانون التأويل بمفهومه وضوابطه الرشدية والذى فتح الطريق أما العقل لمحاولة فهم النص الدينى بشيء من الحرية الفكرية الخاضعة لضوابط شرعية فإنه يشكل فى عصرنا مخرجاٍ علميا ودينياً مناسباً فى للتخلص من الاتجاهات الواحدية الحرفية التى تحاول الجماعات الاصولية تبنيها منهجا ومذهبا والدفاع عنها معرضة عن مستجدات العصر وتطوراته العلمية من ناحية وناسية أو متناسية ذلك الأفق المفتوح لسيل المعانى التى يتضمنها النص الدينى وما يمكن أن يصل اليه فكر المجتهدين والحكماء ممن هم من أهل النظر فى نصوص الهية لا تنفد معانيها على مر السنين متسلحين فى ذلك بالعلم الصحيح وبالفكر المستنير.(2) ليس هذا كلاما نظريا فقط، بل إن هناك ما يمكن تسميته بمدرسة رشدية معاصرة في المغرب العربي، فقد قامت هذه المدرسة بتحقيق مؤلفاته من

(١) انظر: ابن رشد الفيلسوف الأندلسي فيلسوف العرب والمسلمين ، كامل محمد عويضة ص (157) وما بعدها ، الطبعة الاولى 1993 م دار الكتب العلمية بيروت لبنان .

(٢) انظر ابن رشد فيلسوفا معاصرا ص (155– 156)

جديد وتقديمها بمقدمات وشروحات حديثة، وذات عمق علمي كبير والمشرف على هذا المشروع هو المفكر المغربي محمد عابد الجابري.

ولكن هناك على الطرف الآخر من يخشى أن نقع في حبائل ابن رشد. بمعنى أن نقع في سلفية رشدية ، بينما المشروع التنويري مغاير إن لم نقل مضاد للسلفية في منطلقاته ومناهجه وأهدافه، فابن رشد، بحسب هذه النظرة، مهما علت قيمته يمثل فكر القرون الوسطى، ولا يمكن أن نستلهم فكر القرون الوسطى في عصر الحداثة وما بعد الحداثة. ومن وجهة نظري الخاصة أن القضية تتحدد في المنهج الذي نتعامل به مع فكر ابن رشد، فإن كان منهجا تسليميا متلقّيا بسلبية تحت تأثير الهالة ويعتقد أن ابن رشد يملك كل الحلول، فإنه السلفية التي أردنا الفكاك منها. أما إن تم التعامل مع تراث هذا الفيلسوف الكبير بروح النقد ورغبة التجاوز بحكم أنه يحتوي على بذور العقلانية التي يمكن من خلالها زراعة أشجار تخصنا نحن ونزرعها بأيدينا نحن، فإننا سنكسب في القريب حراكا فكريا وثقافيا عقلانيا تنويريا يحاول فك كثير من الاحتقانات الفكرية والثقافية التي تكاد توقف وتعطل كل عمل تنموي وتنويري خصوصا في قضايا العقل والعلاقة بين الدين والفلسفة .

المبحث الثانى
حقيقة التنوير الرشدى

اولا : ابن رشد بين الرشدية اللاتينية والعلمانيين العرب :

كان لأفكار ابن رشد التى تقوم على ضرورة التمسك بالعقل أثرها الواضح فى الشرق والغرب ووجد لها مؤيدون ومعارضون على مر العصور ولقد تعرض ابن رشد للظلم الشديد والاساءة فى الشرق والغرب حيث حملت أفكاره فى معظم الاحيان غير ما تحتمل من جانب المؤيدين والمعارضين على السواء .

فى الغرب المسيحى ذاعت فلسفته بين الأوربيين فى عصر سلطان محاكم التفتيش التى كانت تتعقب الفلسفة العربية الاندلسية وتحرم الاشتغال بها لأنها تخالف أصول الدين فى تقديرها فتم تشويه فلسفته وأفكاره يقول د/ محمد عمارة :

(لقد أرادت النهضة الغربية الحديثة، بالوضعية والعلمانية وعقلانية التنوير اللادينية، إقامة قطيعة معرفية مع اللاهوت النصراني، وحذف "جملته المعترضة" من سياق تطورها الحضاري، لتأسيس نهضتها الحديثة على التراث الإغريقي، فقدمت ، لذلك، نظرية الحقيقتين:

أ– الحقيقة العقلية العلمية الوضعية التي تؤسس عليها النهضة.

ب – والحقيقة الدينية التي لا تخضع لمناهج العلم، ولا ترقى إلى مستوى الحقيقة العلمية . ولقد نسبوا القول بالحقيقتين إلى ابن رشد ... وسمى فريق من رواد هذه الدعوة أنفسهم " بالرشديين ") [1] وشتان ما بين الفلسفتين ، فلسفة

---

(١) انظر: الموقع الفكرى لابن رشد بين الغرب والاسلام د / محمد عمارة ص (41) وما

ابن رشد كما فهمها الأوربيون فى القرون الوسطى، وفلسفته كما اعتقدها هو ، وكما هى واضحة جلية فيما ترك لنا من آثار ومؤلفات .

ويقول د مراد وهبة [1] : (لقد درست جيدا العلاقة بين الفلسفة الاسلامية والفلسفة المسيحية ووجدت أن الملك فريدريك فى القرن الثالث عشر طلب من العلماء المسيحيين واليهود أن يترجموا مؤلفات ابن رشد لأنه قيل له إن فلسفة ابن رشد تسمح بمقاومة سلطة الكنيسة فى أوروبا...وبعد ترجمت أعمال ابن رشد انقسم الفكر الفلسفى فى أوروبا الى تيارين: تيار يتبنى أفكار ابن رشد وتيار يقف ضده.)[2] ولقد كانوا هؤلاء الرشديين اللاتين ، في الحقيقة، منطلقين من الأرسطية – كما رأوها في شروح ابن رشد لأرسطو – وليس من الرشدية التي قدمها ابن رشد إبداعه الخاص. ومن هنا جاءت جناية النظرة الجزئية، وحيدة الجانب، لهؤلاء الذين لم يروا من ابن رشد سوى الشروح على أعمال فيلسوف اليونان .

فقد أخذت الرشدية اللاتينية من ابن رشد جانب العقل فقط لاستخدامه فى

بعدها ضمن أعمال الندوة التراثية الاولى عن : ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف المنعقدة في الكويت 1995 م .

(١) هو مراد وهبه جبران ولد في 13 أكتوبر 1926 م. في مدينة أسيوط في مصر. درس الفلسفة في جامعات القاهرة وعين شمس ،ونال الدكتوراة وعضو في مجموعة من الأكاديميات والمنظمات الدولية المرموقة كما أنه المؤسس ورئيس الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير العام 1994 م.

(٢) جرثومة التخلف د مراد وهبة ص (82 – 83) ، دار قباء لطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ضمن مطبوعات مهرجان القراءة للجميع 98 مكتبة الاسرة .

معركتها ضد الكنيسة ، ولم تأخذ بالوجه الاخر من فكر ابن رشد الدينى حتى تكتمل النظرة وربما لم تفعل ذلك لان ذلك ليس من مصلحتها فى معركتها مع السلطة الدينية " ومن هنا وجدنا أن ابن رشد قد اصبح فى فهم الرشدية اللاتينية واحدا من عمالقة الزنادقة ، وهكذا صار ابن رشد كبش الفداء الذى يحمله كل واحد رأيه الإلحادي " [1] وقد انتقل هذا الفهم السالف الى بعض الباحثين العرب، وبدلا من أن يرجعوا الى نصوص ابن رشد نفسه أخذوا بفهم الرشدية اللاتينية له .

يقول د / عاطف العراقى [2]: (كان ابن رشد معبرا عن أفكاره بعيداً عن مسألة التحريم والتكفير لأنه بالدرجة الاولى كان فيلسوفا عربيا ملتزما بالقول بان الفكرة انما تعد فكرة فلسفية صحيحة اذا كانت معبرة عن الالتزام بخصائص الفكر الفلسفى ، لقد كان يقدم افكاره بصرف النظر عن مدى اتفاقها أو اختلافها مع الدين .) [3]

ويقول د مراد وهبة : (أن ابن رشد صاحب مذهب مفتوح لأنه ميز بين الباطن والظاهر ووجد أنه لابد من اخضاع النص الدينى للعقل) [4] ويقول أيضا: (

---

(١) انظر: ابن رشد والرشدية ، ارنست رينان ص(307) ط 1957 القاهرة . وانظر ايضا: الدين والفلسفة والتنوير د / محمود زقزوق ص (86) .

(٢) هو محمد عاطف العراقي (ولد. 15 نوفمبر 1935) في محافظة الدقهلية. مفكر وفيلسوف مصري. يعمل أستاذاً بجامعة القاهرة، وله العديد من المؤلفات في مواضيع فلسفية معاصرة وفلسفية تراثية.

(٣) العقل والتنوير في الفكر العربى المعاصر د/ عاطف العراقى ص (53 – 54)

(٤) جرثومة التخلف ص (82)

انه بالبحث فى تاريخ الفلسفة فى أوروبا من القرن الثالث عشر الى القرن الثامن عشر يمكن القول إن فلسفة ابن رشد كانت من أهم جذور حركة التنوير الأوربية) (1)

ثم يذكر فى احدى كتبه أن بعض العلمانيين أخذ فكرة ضرورة فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية مستندا فى ذلك الى فلسفة ابن رشد . (2)

ويقول فرح انطون (3) **معلقا على رأى ابن رشد فى مسألة خلق العالم : (هذا ما يختص بخلق العالم وهو مذهب قريب من الماديين كما ترى) ثم يخلص الى نتيجة فيقول : (وبناء على ذلك تكون فلسفة صاحب الترجمة – ابن رشد – عبارة عن مذهب مادى قاعدته العلم)** (4)

والقس يوحنا قمير(5) **يقول : (إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب بعد**

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) انظر: كتاب مدخل الى التنوير ص (**150**) الطبعة الاولى دار العالم الثالث مصر **1994** م .

(٣) فرح أنطون (**1291** هـ / **1874** – **1340** هـ / **1922**)، صحفي وروائي وكاتب سياسي واجتماعي من أعلام النهضة العلمانيّة العربية. هاجر من طرابلس لبنان إلى القاهرة عام **1897**، اشتهر بدراساته عن حياة وفلسفة ابن رشد، رحل إلى أمريكا سنة **1907**م،ثم عاد إلى مصر وبقي بها حتى وفاته .

(٤) ابن رشد وفلسفته فرح انطون ص (**34** – **36**) طبعة الاسكندرية **1** مايو **1903** م.

(٥) يوحنا قمير (**1910** – **2006** م) هو أديب، من أهل لبنان. ولد في تنورين وتلقى تعليمه في جامعة القديس يوسف، ودرّس فيها لاحقاً الفلسفة والأدب، من آثاره: أصول الفلسفة العربية. فلاسفة العرب .

المعرى عن الاسلام) [1]

وهـذه نظـرة ا حاديـة جزئيـة الـى فكـر هـذا الفيلسـوف المسـلم خلـت مـن الانصـاف والموضـوعية العلميـة التى يجـب ان يلتـزم بهـا الباحـث ، لان الانصـاف يقتضى ان تكون النظرة متكاملة وأن نحكم على فكر الفيلسوف كله لا ان نقتطع جانبا منه ونهمل الجوانب الأخرى بناء على افتراضات وأحكام مسبقة خالية من الغرض والهوى ، خاصة اذا كنا نتحدث عن التنوير ومعوقاته فى العالم العربى والاسلامى

فهـؤلاء لـم ينظـروا الا الـى الافكـار التـى تؤيـد وتـدعم فكـرة التنـوير عنـدهم محـاولين اكتسـاب مشـروعيتها علـى حسـاب هـذا الفيلسـوف العمـلاق ، يقـول د محمد عمارة : (وإذا كان فرح انطون –وهو طليعة العرب الذين نقلوا هذه النظرة المغلوطة إلى اللغة العربية– إنما صنع ذلك وهو يؤسس –مع مجموعة المثقفين الموارنة الذين سعوا– تحت مظلة السلطة الاستعمارية في بلادنا – إلى إحلال النمـوذج الغربـي فـي النهضـة والتقـدم – أي النمـوذج الوضـعي العلمـاني – محـل النموذج الإسلامي الجامع، بشمولية منهاجه، بين الدين وسائر ميادين العمران الدنيوي) [2] ثم يبن السبب والدافع عند هؤلاء فيقول : (إذا كان فرح انطوان في فعله ذاك قد سعى إلى الاحتماء بفيلسوف مسلم، وهو يقدم الخيار الحضاري اللاإسلامي إلى الأمة المسلمة، فإن خلفاء فرح انطوان قد تجاوزوا "وضعيته المنطقية" التي جاورت بين "الدين" و "العلم"، مع الفصل بينهما إلى "الوضعية

---

(١) ابن رشد ، يوحنا قمير 2/ 31 طبعة بيروت المطبعة الكاثوليكية .

(٢) انظر : الموقع الفكرى لابن رشد بين الغرب والاسلام د / محمد عمارة ص (51) .

المادية" التي تتجاوز الدين فتخضعه للعلم والعقل إخضاع إلغاء، وليس وقوفا عند الفحص والنظر والفقه)[1].

وذلك تحت ستار من فكر ابن رشد وفلسفته حتى على حساب دينه وعقيدته فابن رشد كان فيلسوفا عقليا ومؤمنا فى الوقت ذاته دون أن يكون فى ذلك أدنى تناقض ، ودون أن يضطر الى تحقير عقله أو الانتقاص من شأنه . كذلك كان مؤمنا مخلصا لأنه حاول التوفيق بين دينه وبين فكرته الفلسفية . [2]

كذلك على المستوى العملى الواقعى ابن رشد الفقيه لا يقل اهمية عن ابن رشد الفيلسوف وابن رشد الطبيب . بل ان صفة القاضى التى هى احدى صفاته البارزة حتى صارت لقبا له ، تنبهنا الى انه كان فقيها بالدرجة الاولى وكان فقيها بالأصالة والاحتراف ، وكان الاساس الذى يحكم به وهو يجلس على كرسى القاضى فى قرطبة واشبيلية هو الشريعة الاسلامية .

ومما يؤكد مكانة الفقه والتأليف الفقهى عند ابن رشد ما أعلن عنه غير ما مرة من أنه يعتزم تأليف كتاب آخر فى الفقه المالكى بعد أن يفرغ من كتابة " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " ، قال رحمه الله : (ونحن نروم إن شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع فى مذهب مالك كتابا جامعا لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التى تجرى فى مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها ...) [3] ثم يقول فى

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٢) انظر كتاب : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد د / محمود قاسم ص (59) مكتبة الأنجلو المصرية .

(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (2 / 216)

موضع آخر : (وإن أنسأ الله فى العمر فنضع كتابا فى الفروع على مذهب مالك بن أنس مرتبا ترتيبا صناعيا ...) [1]

وكتابه هذا سالف الذكر يعد من أهم الكتب المعتبرة فى الفقه المالكى بل فى الفقه الإسلامي كله . وإن إلقاء نظرة على محتوى هذا الكتاب نجد انه لم يكتف بجانب العبادات فقط وإنما شمل ايضا جانب المعاملات على مستوى الفرد والجماعة ، كذلك تحدث فيه عن القضاء وكل ما يتعلق به مثل : من يجوز قضاؤه ، وفى معرفة ما يقضى به وفيه ، وفى معرفة من يقضى له أو عليه ، وفى كيفية القضاء وفى وقت القضاء ، وهذه كلها أمور تخص المجتمع وقد أصلها على الأصول الشرعية ولم يتركها لتشريع العقل وحده حتى ولو وصل الامر الى الاجماع فى مسألة من المسائل وفى ذلك يقول : (وليس الاجماع أصلا مستقلا من غير اسناده الى واحد من هذه الطرق " أى الطرق الشرعية " لأنه لو كان كذلك لكان يقتضى إثبات شرع زائد بعد النبى – صلى الله عليه وسلم – إذ كان لا

يرجع الى أصل من أصول الشريعة) [2]

كذلك تحدث بالتفصيل عن الجهاد وهذا موضوع يتعلق بقضية الحرب والسلام وهى قضية مصيرية فى كل أمة ، وكذلك تناول أمور الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث ..الخ ، وتناول كذلك أحكام البيع والشراء وما يندرج

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٢) انظر : بداية المجتهد (1 / 5) وايضا : الدين والفلسفة والتنوير د / محمود زقزوق ص (83) .

تحت الربا من المعاملات ، والإجارة والمساقاة والشركة والشفعة والغش والرهن والتفليس والصلح والوصايا والجنايات والحدود والقضاء وكل ذلك على أصول الشريعة الاسلامية .

ومن هنا يتضح لنا خطأ النظرة الأحادية المغلوطة للرشدية اللاتينية ومن سار على نهجها من المفكرين العرب ابتداء من فرح انطون وانتهاء بـ مراد وهبة ، والذين حاولوا تزييف مذهب ابن رشد في التأويل [1]، حتى لقد صوروا دعوتهم إلى إحياء فلسفة ابن رشد: دعوة إلى تبني الخيار الغربي العلماني في التقدم والنهوض، دون مواربة أو تأويل.

ويؤكد د/ محمد عمارة خطأ هذه الدعوى المغلوطة المتجنية على ابن رشد مبينا الهدف من وراءها وهو أن العلمانيين العرب اضطروا فى مواجهتهم لظاهرة الاحياء الإسلامي وتعاظمها الى الاستدعاء القسرى لابن رشد لجعله ساترا يتحصنون به فيقول مبينا الغاية من هذا الفعل :(وهم يحاولون إقامة قطيعة معرفية مع الاسلام ، وذلك بإحلال التنوير الغربي – والعلمانية الغربية اللادينية – محل الوحى والغيب والشريعة ، وعزلا للسماء عن الارض ، وإحلالا للدين الطبيعى محل الدين السماوى واستبدالا عاما وكاملا للنسبى بالمطلق وللعقل بالنقل ، وللسلطة البشرية بالسيادة الشرعية بحسبان هذه الثنائيات فى الاسلام كما هى فى الفكر الغربى من المتقابلات المتناقضات) [2] ونحن وان كنا نتفق معهم على ان ابن رشد هو من اهم رواد التنوير فى العالم الا اننا نختلف معهم فى مفهوم وحقيقة

---

(١) انظر : قضية التأويل عند ابن رشد من هذا البحث .

(٢) ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف ص (52)

التنوير بين فهمهم له على الطريقة الاوربية وبين مفهوم التنوير وحقيقته عند ابن رشد كما ارادها من خلال ما خلف لنا من تراث ، فالنظر إلى ابن رشد على أنه فيلسوف تنويري على النمط الفرنسي للقرن الثامن عشر شئ، والنظر إليه على أنه مؤثر بطريق مباشر وغير مباشر على فكر عصر التنوير شئ آخر. وفيما يلى نتحدث عن أسس مفهوم التنوير الرشدى المنبثق من عقيدته الاسلامية التى تجمع ما بين العقل والوحى او ما بين الحكمة والشريعة .

ثانيا: الاستنارة بين الذات والآخر :

ان الرؤية الاسلامية العقدية والفكرية ترى أن الأصل والسنة والقاعدة والقانون هو التنوع والتمايز والاختلاف ، وهذه التعددية هى سنة كونية وآية من آيات الله سبحانه وتعالى يقول فى كتابه الكريم : " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا .." [1]

وعرفت البشرية على مر التاريخ التعددية الحضارية مع الالتقاء والتفاعل فيما هو مشترك إنساني عام بين هذه الحضارات ، فمع تمايز كل حضارة بخصوصيات حضارية تميزها عن غيرها ، هناك ما هو مشترك إنساني عام بينها جميعا ، وخاصة فى المعارف والعلوم التى تشترك فى ثبات الموضوع ووحدة المناهج والحقائق والقوانين . " فالعلاقة بين " الأنا الحضارية وبين الآخر الحضارى يجب أن يحكمها قانون التفاعل والتبادل الحضارى ، لا التبعية بزعم الوحدة الحضارية ، ولا الانغلاق والعزلة بزعم الاختلاف الكامل والكلى " [2]

---

(١) سورة الحجرات آية (13)

(٢) الاسلام والآخر من يعترف بمن ومن ينكر من ؟ د / محمد عمارة ص (17) مكتبة

من هنا كانت الاستنارة الكاملة الفاعلة هى الوعى الحقيقى بالذات الحضارية وبالآخر الحضارى ، وإدراك وإعمال قوانين الاخذ والعطاء، والتفاعل الصحي

بين تيارات الفكر الإنساني، وثمرات العقول في مختلف الثقافات والحضارات.. فالذين يكتفون "بذاتهم" الثقافية والحضارية. لابد وأن يقودوا هذه "الذات" إلى الذبول والاضمحلال، مثلهم في ذلك كمثل المضرب عن الطعام، يعيش على الذات حتى يستهلك مكوناتها.

وكذلك الذين يتجاهلون أو يجهلون "الذات" الثقافية والحضارية لأمتهم، ويتقمصون "ذوات" الآخرين، لابد وأن تنتهي هذه "الذات" _التي فرطوا فيها _ إلى الذبول والاضمحلال! . فمعرفة النفس لا تغني عن معرفة الآخرين، والعكس صحيح [1]

ويكاد يكون هناك اجماع بين الباحثين المعاصرين على أن الاتصال بالثقافات المغايرة والانفتاح على الاخر للاستفادة مما عنده من أوضح أفكار ابن رشد التى تحمل الطابع التنويرى فى بيئته الخاصة وفى الخطابات اللاحقة عليه والتى أثرت بدورها فى حياتنا المعاصرة . فيقول : " يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك فى الملة ، فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كان فيها شروط الصحة وأعنى

الشروق بدون تاريخ .

(١) المصدر السابق و انظر أيضا : أزمة الفكر الإسلامي د/ محمد عمارة ص (38) .

بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام " . [1]

وقد استند ابن رشد فى دعوته للاطلاع على الفكر اليونانى وفلسفته على ركيزتين :

أولهما : الاستشهاد بما يوحى به ظاهر النص القرآني أو النبوي .

وثانيهما : ضرب الامثلة والاستشهاد بالوقائع التاريخية التي يمكن أن يستنبط منها حكم عقلى ، الأمر الذى يوضح أن فكره حيال هذه القضية وخطابه كان موجها الى العامة والخاصة على حد سواء .

والآخر الذى كان يطلبه ابن رشد لم يكن الغرب الأوروبي الذى كان مطلب الرشديين من بعده فى الثقافة العربية ، بل كان اليونانيون الذين يمثلون له الفكر العقلى والمنطقى الذى يساعده على تأسيس وتبرير دعوته لنقض الجمود والتقليد والتعصب .

ودعوة ابن رشد للانفتاح على الاخر والاستفادة منه دعوة عقلية نقدية انتقائية تطلب النافع لأمته أيا كان المصدر ويبدو ذلك واضحا فى قوله : " يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا فى الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم " [2]

---

(١) فلسفة ابن رشد ص (12) وانظر أيضا : الدين والفلسفة والتنوير د / زقزوق ص (89)

(٢) فلسفة ابن رشد (فصل المقال) ص (13)

فنظرة ابن رشد الى ثقافة الآخر المتمثل فى ثقافة اليونان لم تكن نظرة الأسير المتبع المقلد بل كانت نظرة الناقد الممحص الذى يملك قانون النقد وميزان التمييز بين ما يجب أن يؤخذ وبين ما يجب أن يترك وهو الحق .

فمع إعجابه الشديد بأرسطو حتى كان يلقبه بالفيلسوف الإلهي فلم يكن إمعة على حد تعبير د/ محمود قاسم يتقيد بآراء أرسطو أو يبذل جهده لإقحامها على الاسلام وعقائده كيفما أتفق ، بل احتفظ فيلسوفنا باستقلال رأيه دايماً وكثيرا ما عارض أرسطو فى مسائل عديدة كمسألة النفس .. وقد اعترف إرنست رينان بأن أبا الوليد لم يمح شخصيته فى شخصية أحم من سابقيه . (١)

ثم يبين أن مطلب الحكمة من الامم الاخرى هو مطلب وأمر لا يصد عنه الشرع بل هو أمر اوجبه الشرع وحث عليه فيقول : " ان النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع ، إذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه " (2) وهو الاعتبار الذى يعنى النظر بالعقل فى الموجودات للتوصل الى خالقها.

ثم يشير ابن رشد الى واقع الفلسفة والمنطق والاطلاع عليها مبينا أن ذلك كان مثار جدل واختلاف ما بين مؤيد ومعارض وما بين مجيز ومحرم الاطلاع والنظر فى هذه الثقافة ويرد على من نهى عن ذلك فيقول : " وأن من نهى عن النظر فيها ، من كان أهلا للنظر وهو الذى جمع أمرين : أحدهما : ذكاء الفطرة . والثاني : العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية فقد صد الناس عن الباب

---

(١) انظر : ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه ص (32)

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة .

الذى دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى " [1]

وهنا يضع ابن رشد مبدأ أساسيا وهو الدعوة الى البحث عن الحقيقة كحقيقة بصرف النظر عن كونها اسلامية أو غير اسلامية وأن نستفيد ممن سبقنا ، وهذه سنة كونية أن يستعين المتأخر بالمتقدم ليس فى الفلسفة والمنطق فحسب وانما فى كافة المعارف والعلوم ، لأنه لا يستطيع انسان من تلقاء نفسه الوصول الى أى علم بمفرده حتى ولو كان اذكى الناس طبعا الا بوحى أو بشبه وحى [2]

وما أحوجنا الى مثل هذه الدعوة من الانفتاح على الآخر للاستفادة والتفاعل لا من أجل التبعية والتقليد والمحاكاة كما يدعى دعاة التغريب الان .

---

(١) المصدر السابق ص (14)

(٢) المصدر السابق ص (11)

الفصل الثالث
العقل أهميته ودوره عند ابن رشد

إن التنوير الرشدى يختلف اختلافا أساسيا عن التنوير الأوربي فهو تنوير يتمسك بالعقل والدين معا بخلاف التنوير الأوربي الذى ركز على العقل الإنساني وسيادته وضرورة التمسك به وتحريره من كل اشكال السلطة حتى سلطة الدين ذاته ، وليس سلطة الكنيسة المتمثلة فى اللاهوتيين وان الفيلسوف التنويرى يعد تنويرا بقدر تمسكه بالعقل وسلطانه دون النظر الى أي اعتبار آخر .

فهل كانت مواقف ابن رشد الفكرية والعقلية تنويرية بهذا المعنى ؟ وماذا يعنى تحرير العقل عنده ؟

أولا :العقل وقيمته :

يمثل العقل ركيزة اساسية ومحورية فى فلسفة ابن رشد وكانت العقلانية هى الصبغة الأساسية التى يتصف بها مذهبه واتجاهه الفلسفى على مستوى الفكر الإسلامي خاصة والإنساني عامة .

إن مفهوم العقل، عند ابن رشد، مخالف لمفهومه عند فلاسفة التنوير الغربي. فعلى حين ترى المادية الغربية كما يقول: "دولباك" [1] : (ليس فى الكون سوى مادة متحركة بذاتها .. لا نفس فى الانسان ولكن الفكر وظيفة الدماغ) [2]. ويرى "كابانيس" [3] الذى اصطنع المذهب المادى فرد كل فعل من أفعال الانسان الى

---

(١) "دولباك" (**1723– 1789**م) كيميائى فرنسى ، وفيلسوف مادى من أصل ألمانى ، أقام فى باريس وهاجم المسيحية فى بعض كتبه .

(٢) مدخل الى التنوير ص (**56**)

(٣) "كابانيس" (**1757–1808**م): صاحب كتاب " العلاقات بين الطبيعى والمعنوى فى

عضو فيه فقال : "إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء"،[1]

نجد ابن رشد ملتزما بالرؤية الإسلامية التي رأت العقل "ملكة" و "لطيفة ربانية" وليس عضوا في جسد الإنسان فيقول مبيناً حقيقته : (العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة. إن العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان، وليس يكون قولنا في الإنسان إنه عالم كقولنا إنه بصير، فهو يبصر بعضو مخصوص. وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه فتبين أن قولنا فيه: عالم، ليس من قبيل أن جزء منه عالم. وذلك انه ليس يظهر أن ههنا عضوا خاصا من الأعضاء، كالحال في قوة التخييل والفكر والذكر، وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ" [2].

فالعقل ليس "الدماغ"، الذي يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء. وإنما هو –كما عند ابن رشد وعلى عكس التصور المادي الفلسفي التنوير الغربي – "ملكة إدراك الموجودات بأسبابها وهو الوسيلة والأداة التى يستطيع الانسان من خلالها ادراك الحقائق الدينية والطبيعية وفهمها فيقول :

(من المعروف بنفسه عند جميع الناس أن ههنا سبيلا يفضى بنا الى الحق وأن ادراك الحق ليس يمتنع علينا فى أكثر الأشياء ... ثم يسوق الدليل على امكان الحقيقة ودور العقل فى بلوغها فيقول : الدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاد يقين أننا قد وقفنا على الحق فى كثير من الأشياء ، وهذا يقع به اليقين لمن زاول

الانسان

(١) مدخل الى التنوير ص (63)

(٢) تهافت التهافت ص (123– 129 – 130)

علوم اليقين ومن الدليل على ذلك ما نحن عليه من التشويق الى معرفة الحق ، فإنه لو كان الحق ممتنعا لكان الشوق باطلا ومن المعترف به هاهنا شيء يكن فى أصل الجبلة والخلقة وهو باطل) [1]

كذلك يجعل ابن رشد من العقل الوسيلة التى يدرك بها الانسان أسمى درجات السعادة فضلا عن كونه المميز للإنسان عن سائر الحيوانات ولولاه لما كان لنا علم بوجودنا وما نصبو اليه من سعادة وكمال . [2]

وإذا كان الغرب قد عاد ويعود – بسبب الفيزياء المعاصرة التي نأت بالعلم عما كان يتسم به من اتجاه مادي في القرن التاسع عشر– إلى تبني النظرة الإسلامية لمفهوم العقل حيث يقول بعض علمائه: "فيا له من أمر مثير أن نكتشف أن العالم يستطيع، بدروه، أن يؤمن عن حق بوجود الروح، وإذا كان العقل والإرادة غير ماديين، فلا شك أن هاتين الملكتين لا تخضعان بالموت للتحلل الذي يطرأ على الجسم والدماغ كليهما." [3]

فهل نعود نحن– بالإدعاءات – إلى صب ابن رشد في القوالب الوضعية والمادية، التي يراجعها ويتراجع عنها اليوم الكثير من الفلاسفة والعلماء الغربيين؟.

ثانيا: التحرر من التقليد والنقد الجريء

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة 1 /5 ط بيروت 1967 م ، وايضا : ابن رشد فيلسوفا معاصرا ص (74) .

(٢) انظر : في النفس والعقل د/ محمود قاسم ص (304) .

(٣) الموقع الفكرى لابن رشد د/ محمد عمارة ضمن كتاب ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف ص (65) سلسة مطبوعات المنظمة الاسلامية الكويت 1995م .

إذا كان التقليد هو جوهر الأزمة الراهنة [1] التى تكبل العقل العربي والإسلامي وأدت به إلى حاله من الجمود الفكري والفقر فى الإبداع والتجديد ، سواء أكان هذا التقليد محاكاة للموروث الثقافي أو محاكاة للحضارة الغربية المهيمنة، فإننا نجد أن النزعة النقدية فى فكر ابن رشد من أهم السمات التى تجعل منه فيلسوفاً تنويرياً بالدرجة الأولى ، وأصالة هذا الركن الأساسي فى فلسفته هو محل اتفاق بين المفكرين والباحثين ، وهذا المحور يعد معلماً أساسيا جوهرياً من معالم الفلسفة الحديثة بدءً من كانط رائد التنوير فى التفكير الغربى الحديث .

وإذا نظرنا إلى مؤلفات ابن رشد جميعها ما عدا شروحه على أرسطو هى عبارة عن مقالات فى المنهج تبدأ بالنقد ويستخدمه بشكل أساسي فى تقديم الرؤية الفلسفية للمفكر [2] .

وانطلاقاً من هذا المبدأ لم ينظر ابن رشد إلى ثقافة الآخر نظرة تقديس أو تعصب أو جمود وإنما اهتم بنقد معظم الاتجاهات التى سبقته إن لم يكن كلها ، فمع دعوته الى الانفتاح على الآخر اليونانى لم يكن مقلداً مقدساً لما قالوه ، وإنما كان فاحصاً وبمهارة القاضى كان يدقق ويميز بين الحق وغيره فيقول : (ننظر فى الذى قالوه .... وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان موافقاً للحق قبلناه منهم .. وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه) [3] .

ومن هنا فليس غريباً أن يقف ابن رشد موقفاً نقدياً صارماً من كثير من الفرق

---

(١) انظر : أزمة الفكر الإسلامي المعاصر د / محمد عمارة ص (55)

(٢) انظر : ابن رشد فيلسوفا معاصرا د/ بركات محمد مراد ص (87) .

(٣) فصل المقال ابن رشد ص (28) .

والمذاهب والأشخاص فى عصره والتى يرى فيها مخالفة لما يذهب إليه ، فنراه ينقد مبادئهم ومسلماتهم قبل أن ينقد أفكارهم وأشخاصهم ومذاهبهم . فنقد الاتجاه الجدلى الكلامى ، والاتجاه الصوفى واتجاه الحشوية والاتجاه الصوفى ، كذلك اهتم بنقد أكثر الفلاسفة الذين وجدوا قبله سواءً فى المشرق أو فى المعرب .

يقول د/ محمود قاسم : " احتفظ فيلسوفنا – يقصد ابن رشد – باستقلال رأيه دائما وكثيراً ما عارض أرسطو فى مسائل عديدة كمسألة النفس ، كما خالف ابن سينا والفارابى والغزالى فى مسألة الفيض والتصوف " (١)

وإذا كان النقد الفلسفى يتميز بإحلال الحركة محل السكون والانفتاح محل التعصب والانغلاق ، فهذا ما يميز المذهب النقدى الرشدى أو النتائج الضرورية التى يؤدى إليها مذهبه حتى يجعله منهجاً تنويرياً من الطراز الأول .

ثالثا : منهج ابن رشد النقدى :

وقد استند ابن رشد على مجموعة من الأسس فى منهجه النقدى وهى :

أولاً : التأويل [2] :

فلم يقف عند ظاهر الآيات القرآنية بل قام بتأويلها لأنه كان يعلم تماماً أنه لن يكون بإمكانه الدعوة لفلسفة تنويرية بإمكانها أن تستوعب تيارات عديدة تخضع للتيار العقلى إلا إذا قام بهذا التأويل وهذا ما ساعده على التوفيق بين الدين والفلسفة من جهة ، و من جهة أخرى ساعده على نقد الحشوية الذين

(١) الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ص (32)

(٢) انظر التأويل وقانونه عند ابن رشد ص (59) من هذا البحث .

يقفون عند ظاهر الآيات ولا يسمحون بالقياس والتأويل فيقول : (أما الفرقة التى تدعى الحشوية فإنهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل ... وهذه الفرقة الضالة . الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع فى الطريق التى نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به)[١] .

وهذا هو وجه النقص عند هذه الطائفة وهو أنهم لم يأخذوا بطريق الشرع فى الحث على الدليل والنظر العقلى فيقول : (دعا – الشرع – الناس إلى التصديق بوجود البارى سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها منها مثل قوله تعالى : " يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون " [2] ومثل قوله تعالى : " أفي الله شك فاطر السماوات " [3] الى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى ، فابن رشد يرفض ما فى منهج هذه الطائفة من جمود وتحجر أما النص الدينى وعدم أخذها بالتأويل والتزامها بالظاهر التزاما مفرطا حتى إنها تحرم إعمال العقل فى شئ منه .

ثانيا : نقد المنهج الصوفى :

كذلك وجه ابن رشد سهام نقده إلى الصوفية مبينا ما فى طريقتهم من أخطاء وذلك راجع فى تقديره إلى أن الحكمة الصوفية تتقابل وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد ، نظرا لأن التجربة الصوفية ليست راجعة الى الحس ا والى العقل فيقول:

---

(١) مناهج الأدلة ص (101 – 102)

(٢) سورة البقرة آية (21) .

(٣) سورة إبراهيم آية (10) .

" وأما الصوفية فطرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية ، أعنى مركبة من مقدمات وأقيسه . وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شئ يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب " [1] ومع أنهم يلجئون إلى بعض الآيات القرآنية التى يحتجون بها لتبرير موقفهم مثل قوله تعالى : " واتقوا الله ويعلمكم الله " [2] وقوله تعالى : " والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا "[3] فهذه الطريقة لا تندرج تحت الفكر النظرى وبوضعها أمام دعوى القرآن الكريم الى النظر وإعمال العقل تصبح طريقتهم ليست هى المقصودة: " ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها فى الإنسان عبثاً . والقرآن كله دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر " [4] وابن رشد لا ينكر ما فى طريقة الصوفية من فائدة كشرط لصفاء الذهن وتمهيدا للنظر لكنها مع ذلك ليست هى التى تفيد المعرفة بذاتها . [5] ليس هذا فحسب وإنما طريقة الصوفية في تقدير ابن رشد تجربة فردية " وليست عامة للناس بما هم ناس " . [6]

وهكذا يكشف لنا ابن رشد في معرض نقده للطريق الصوفى كيف أن هذا

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (117) .
(٢) سورة البقرة آية (282) .
(٣) سورة العنكبوت من الآية (69) .
(٤) الكشف عن مناهج الأدلة ص (117) .
(٥) انظر : المصدر السابق نفس الصفحة .
(٦) المصدر السابق نفس الصفحة .

الطريق يتنافى مع الطريق العقلى ، إذ أن الطريق الصوفى في نهاية الأمر طريقا فردياً ذاتياً .

وقد نقد ابن رشد طريقة الصوفية في معرض دراسته لنظرية المعرفة وبحثه في مشكلة الاتصال وهذا النقد قائم أساساً على منهجه الذى يستند على العقل ، وينقد نقداً عنيفاً الاتصال الصوفى كطريق يزعمون أنه يؤدى إلى كمال الإنسان .

ويتصور ابن رشد كمالا يقوم على العقل أساسا فيقول : " وهذه حال من الاتحاد هى التى يرومها الصوفية بيد أنهم لم يصلوها قط ، إذا كان من الضروى في أصولها معرفة العلوم النظرية . ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان . فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم الملكات التى عددت في كتاب البرهان " [1] .

ثالثاً : الكشف عن أخطاء المتكلمين :

من الأسس البارزة في منهج ابن رشد النقدى أنه عمد إلى كشف أخطاء المتكلمين على مستوى المنهج والطريقة وكذلك على مستوى النظريات والآراء .

فمن حيث المنهج يرى ابن رشد أن طريقة المتكلمين ليس الهدف منها الوصول إلى الحق ، بل كان جل اهتمامهم الرد على الخصوم ، فآمنوا بآراء معينة بناءً على اعتقادات سابقة وجعلوا همهم نصرتها وتأييدها سواء تم لهم عن طريق الأقاويل السوفسطائية أو الأقاويل الجدلية أو الخطابية أو الشعرية ، بحيث صارت

---

(١) تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص (95) وانظر أيضا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، د/ عاطف العراقى ص (126) ، وأيضا : ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، د/ بركات محمد مراد ص (105) .

هذه الأقاويل عن من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها [1]. فلذلك لم تكن طريقتهم برهانية وغير نافعة لأنها لم ترق إلى درجة البرهان التي يرضى عنها الحكماء ، وكذلك هى فوق مستوى العامة أو الجمهور ، فيقول : " فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل. لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هى الطرق الشرعية التي نبه الله تعالى عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها " [2]

ومع أن ابن رشد وقف طويلا عند الأشاعرة إلا أن آراءه ونقده يشمل المعتزلة أيضا خاصة فيما يتعلق بالمنهج لان المنهج أيضا كان جدليا عن المعتزلة ولأنهم أيضا لم يوفقوا فى كثير من المسائل التى خاضوا فيها ولذلك كان نقده منطقيا للأشاعرة والمعتزلة على السواء لأنهم أساسا فرقة كلامية وطريقتهم جدلية وليست برهانية . ويمكن استخلاص أهم الآليات فى نقد ابن رشد للمتكلمين فى محورين :

الأول : رد قياس الغائب على الشاهد : أو ما يسميه الاستدلال بالشاهد على الغائب ، نقد ابن رشد هذا الاستدلال وبني نقده هذا على عدة اعتبارات منها أن الشاهد والغائب فى هذا المجال هو استدلال يجمع بين عالمين مختلفين تماما عالم الغيب وعالم الطبيعة والإنسان وهذا النوع من الاستدلال لا يصلح ،" إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها وذلك عند استواء طبيعة الشاهد والغائب "

(١) انظر : المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد ، د / عاطف العراقى ص (52) .
(٢) مناهج الأدلة ص (117) . وانظر أيضا : تهافت التهافت ص (105) تحقيق د سليمان دنيا .

[1] وهذا ما لم يتحقق في هذا الاستدلال .

كذلك يرى ابن رشد أن هذا القياس غير مبرر عند علماء الكلام وكان سبباً فى الانقسام بينهم عندما اعتمدوا عليه فى مسألة حدوث العالم واعتمادهم على مقدمات ليست برهانية كقولهم " الجزء الذى لا يتجزأ والجوهر الفرد والخلاء والأعراض التى تبقى زمانين ولذلك فابن رشد يرى أن القياس التمثيلي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارى سبحانه . [2]

وليس معنى هذا أن ابن رشد يرفض هذا القياس على الإطلاق وإنما يري أنه قد يصل إلى القياس البرهانى إذا روعى فيه وجود المثال وقرن بالتنبيه على الحق ، كذلك إذا استعمل في الشرع على المستوى التبليغى الخطابى للجمهور لمعرفة بعض مسائل الغيبيات .

ثانياً : رد مفهوم الإجماع لتعذر انعقاده في النظريات :

وذلك بوضع شروط له تقاس على النموذج الذى اتبع في صدر الإسلام . وفى هذا المجال نجد ابن رشد يشير إلى أن هذا المفهوم لا يندرج في العلم العقدي بل في البناء المعرفى الذى تواضع عليه العلماء والفقهاء لذلك يجوز خرقه ، ويجوز بالتالي اعتبار بعض التأسيسات التى نسبت إلى العقيدة وإلى كونها أصولا معرفية يجب ردها وعدم التقيد بها . وعليه فإن ابن رشد يطرح هنا نسبة المعارف

(١) فصل المقال تحقيق د عمارة ص (52) . وانظر أيضا : ابن رشد الفيلسوف والعالم ص (125) .

(٢) انظر الكشف عن مناهج الادلة ص (103)

التى لزمت عن العلوم الإسلامية وبالتالي عدم العقد عليها والركون إليها

ومن هنا نجد أن نقد ابن رشد للمتكلمين عامة والأشعرية بوجه خاص كان نقدا يمس الأصول التى بنو عليها مذهبهم وان طريقتهم غير متفقة مع شرائط البرهان ولا طريقة الشرع .

ومن هنا فلم يكن النقد كاشفاً فقط لأفكار ومذاهب تجمدت وتحجرت في عصور سابقة ومعاصرة لابن رشد ، بل وكاشفة أيضاً لأوجه من العقلانية العميقة عند هذا الفيلسوف ، ومنيرة لكثير من الأفكار الموجهة والمبادئ المتحررة التى نسعى الى امتلاكها في عصرنا .

فالنقد إذاً هو التنوير الذى يعنى في نهاية التحليل تحريراً لكل ما يصنعه الانسان واخضاعه لقدرته التى تتكشف جميعاً حول العقل بوصفه معيارا ودليلا ومرشداً .

الفصل الرابع
وحدة الحقيقة بين العقل والنقل

أولا : العلاقة بين الحكمة والشريعة

لقد أثارت مسألة العلاقة بين الحكمة والشريعة أو بين العقل والنقل خلافات كثيرة بين مؤرخى ودارسى الفلسفة العربية الاسلامية . ودارت المشادات الفكرية حول إشكالية مطابقة أو موافقة الحكمة للشريعة ، وبعبارة أخرى حول وحدة الحقيقة أو ازدواجيتها . إذ أن الاقرار بموافقة الحكمة للشريعة يؤدى الى الإقرار بوحدة الحقيقة ، أى أن ما يقره النص الدينى هو نفسه الذى يتوصل إليه عن طريق النظر العقلى . في حين أن الإقرار باختلاف نتائج البحث العقلى عما جاء به الشرع ، يودى إلى الإقرار بازدواج الحقيقة : حقيقة دينية منزلة من قبل الشارع ، وحقيقة فلسفية أو عقلية هى نتيجة لنشاط العقل المؤهل للقيام بهذه المهمة .

وأننا إذا تتبعنا تاريخ الفكر الإنساني، وجدنا لهذه المعضلة محلاً في الفكر الديني، وفي الفكر الفلسفي اليوناني والعربي. فقد عالجها فلاسفة اليونان قديماً، فاعتقدوا أن أفلاطون وأرسطو غير مختلفين في أفكارهما، وعالجها فيلون اليهودي ومدرسة الاسكندرية، كما عالجها مفكرو المسيحية وآباء الكنيسة، وكما عالجها مفكرو العرب وفلاسفتهم . [1]

وفي الواقع فإن مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين قد أثيرت قبل ابن رشد

---

(١) انظر : الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد ص (92) الكتاب التذكارى عن ابن رشد (ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى) القاهرة 1993 ، مطبعة الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية .

بزمن طويل، وعولجت بصور شتى، بالإشارة والتلميح تارة، وبالتفصيل والاستدلال والنظر تارة أخرى. فالمعتزلة، التي هي من أقدم الفرق الإسلامية وأشهرها ارتباطاً بالعقل والإيمان، ترى أن العقل والوحي من الله، يكمل أحدهما الآخر ولكنهما لا يتناقضان، وأن الوحي معقول لأنه من لدن إله حكيم، وإذا كان معقولاً فهو غير غريب عن العقل، وإذا كان الأمر كذلك وجب تأويل الوحي إن ظهر بمظهر غير معقول. [1] ولجوء الكندي إلى تأويل الآيات القرآنية إنما هي محاولة من الفيلسوف العربي لإيجاد الحلول للتناقضات الظاهرية بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية .

وهدف الفارابي، من رسالته "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو"، التوصل إلى فكرة الوحدة الفلسفية وبالتالي إلى التوفيق بين الفلسفة والدين ، وكذلك إخوان الصفا. وأما ابن طفيل فقد عرض لقضية التوفيق بين الفلسفة والدين، وبيّن أن ما وصل إليه حي بن يقظان بالنظر العقلي والتأمل لا يخالف تعاليم الدين المنزل . وكذلك في المغرب الإسلامي كان لها نصيب من البحث والدراسة .

وإذن فمنذ البواكير الاولى للفكر الفلسفى الإسلامي وقضية العلاقة بين الدين والفلسفة هى محل بحث ونظر .

وتضاربت الآراء حول مذهب ابن رشد في هذه القضية فالبعض يرى أنه من القائلين بازدواج الحقيقة والبعض الاخر يرى أنه من القائلين بوحدة الحقيقة ،

(١) راجع : "تاريخ الفلسفة العربية"، الفاخوري والجر، ص **643**، مؤسسة بدران وشركاه، بيروت لبنان.

وإذن : فما هى مقومات القول بإقرار ابن رشد ازدواجية الحقيقة وأين يكمن الخلاف بين النص والعقل ؟ وما هى مقومات الاقرار بتوافق المعقول والمنقول لدى ابن رشد وما هو مجال الاتفاق بين الحكمة والشريعة ؟

وقبل أن نجيب على هذه التساؤلات نورد مفهوم ابن رشد للحقيقة ومن هو مؤهل لاكتسابها .

ثانيا : الحقيقة عند ابن رشد :

الحقيقة عند ابن رشد لها وجودها القائم بنفسه ، وانه لابد من وجود طريقة ووسيلة للتوصل اليها والبحث عن هذه الوسيلة فهى الضالة التى يتوق الانسان بطبيعته العثور عليها لهذا يقول ابن رشد : " من المعروف بنفسه عند جميع الناس أن ها هنا سبيلا تفضى بنا الى الحق ، وأن ادراك الحق ليس يمتنع علينا في أكثر الاشياء ، والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاداً يقينيا أننا قد وقفنا على الحق ، وفى كثير من الأشياء ، وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين ، ومن الدليل أيضا على ذلك ما نحن عليه من التشوق الى معرفة الحق ، فإنه لو كان ادراك الحق ممتنعا لكان التشوق باطلا ، ومن المعترف به أنه ليس ها هنا شئ يكون في أصل الجبلة والخلقة وهو باطل " [1] فالحقيقة والبحث عنها أمرين طبيعيين مرتبطين بطبيعة الانسان وليسا أمرين يمتاز بهما فئة من الناس ، وإنما الحقيقة يطلبها كذلك كل إنسان وصل الى الادراك الكامل .

ويرى ابن رشد أن هناك أمورا لا يستطيع العقل وحده الوصول إليها ولابد له

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة ابن رشد نشره الأب موريس بويج ، المكتبة الكاثوليكية ، بيروت 1952 ، 1 / 10

من الاستعانة بالوحى فيها مثل معرفة الله والسعادة والشقاء الإنساني في هذه الحياة الدنيا والاخرة ، ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء . فسعادة الانسان التى هى الغاية المشتركة بين مباحث الفلسفة والدين تبنى على أسس أخلاقية وفضائل عملية ولا سبيل الى معرفتها الا بمعرفة الله وتعظيمه عن طريق ما أتت به الاديان من شعائر . ومثل هذه لا تعرف الا من الشرع والوحى الذى جاء حسب ابن رشد متمما لعلم العقل . فكل ما عجز عنه العقل أمد الله به الانسان عن طريق الوحى . هذه المعرفة الشاملة إذن هى الوظيفة الاساسية في نظر ابن رشد .

إذن هناك وسيلتان لبلوغ الانسان الحقيقة الوحى والعقل ، ويؤكد ابن رشد أنه لا يمكن الاستغناء بإحدى الوسيلتين عن الاخرى ، بل ان العقل وسيلة الى بلوغ السعادة والنفاذ الى كنه الشريعة : " وكل شريعة كانت بالوحى فالعقل يخالطها ومن سلم أنه يمكن أن تكون ها هنا شريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التى استنبطت بالعقل والوحى "[1] فالعقل الإنساني قاصر ومحدود ومن هنا كانت حاجته الى الدين والوحى .

ومع اشتراك الدين والفلسفة في الموضوع وهى بالأساس تكوين رؤية كونيه عن العالم وعلاقته بالله إلا أنهما يختلفان في المنهج وذلك لاختلاف فطر الناس وطبائعهم ، فيقول ابن رشد موضحاً ذلك : " نعتقد، معشر المسلمين، أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله عز وجل، وبمخلوقاته، وأن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق

(١) تهافت التهافت لابن رشد ص(384) ، تحقيق موريس بويج ، طبعة دار المشرق

الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية.

وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ، عم التصديق بها كل انسان ، إلا من يجحدها عنادا بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لإغفال ذلك من نفسه ، ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ... النحل:125﴾.[1]

فالحق واحد، والتعدد هو في طرق التصديق بهذا الحق الواحد. ولأن الحق واحد في ذاته، والمعاني واحدة في نفسها، ضربت للجمهور مثالات ليدرك هذا الحق الواحد وهذه المعاني الواحدة، دون تعدد للحق أو المعنى. فالمثالات سبل لإدراك الحقيقة الواحدة، التي يدركها البرهانيون دون مثالات: "وأنت إذا تأملت الشرع وجدته، مع أنه ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يكن تصورهم إياها دونها ،قد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضربت مثالاتها." فالمعاني واحدة، والحق واحد، والمثالات طرق وسبل للتصديق بالمعاني نفسها، التي يدركها الراسخون في العلم ويصدقون بها ذاتها دون مثالات.

ومبدأ وحدة الحقيقة هو في الاصل اتجاه إسلامي خالص فالمتأمل في

(١) فلسفة ابن رشد (15)

تعاليمه يدرك هذا المعنى بوضوح تام في كثير من آيات القران الكريم التى تدعو الانسان الى التفكر والتأمل في الكون بكل ما فيه من أجل التوصل الى خالقه وهذا عمل العقل الذى كرم الانسان به ، فمن هذه الآيات قوله تعالى : " وسخر لكم ما في السماوات وما في الارض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون " (1)

ويعلق د محمود زقزوق على هذه الآية بقوله : " فالتفكير الذى تنص عليه الآية هنا أمر جوهرى في الوعى بالكون ، ولا ينبغى أن يغيب عن أذهاننا أبداً ، فإنه إذا كان هذا الكون مسخرا بكل ابعاده مسخراً للإنسان فإنه لا يصح من هذا الانسان أن يقف موقف اللامبالاة . بل لابد من أن يتخذ حياله موقفا ايجابيا وايجابية الموقف تتمثل في تأمل الكون والنظر فيه بما يعود على البشرية بالخير ، فالاستفادة من هذه المسخرات في هذا الكون لا تكون الا بالعلم والدراسة والفهم والتأمل " (2)

ومن هنا نرى أن الحق تبارك وتعالى جعل الكون كله بارضه وسماءه كله مجالا للنشاط الفكرى للإنسان ، فالإسلام لا يمنع العقل البشرى من التفلسف واعمال العقل بل يأمره بذك لان الانسان في حاجة الى العقل والدين معا لانهما عنصرا متكاملان، وبالتالى فإنه من وجهة النظر الاسلامية لا توضع المسألة على أساس أن هناك تعارض او تناقض أو خصومة ، وهذا ما يبرر ما سبق وأن ذكرناه من أن هذه المسألة وهى التوفيق بين الدين والفلسفة من المسائل التى ناقشتها

---

(١) سورة الجاثية آية (13)

(٢) الدين والفلسفة والتنوير ص (28)

الفلسفة الاسلامية في المغرب والمشرق على السواء . ومن هؤلاء الفلاسفة ابن رشد .

ثالثا : الشريعة والنظر العقلى

من هذا المنطلق الإسلامي في وحدة الحقيقة نظر ابن رشد في العلاقة بين الفلسفة والدين أو الحكمة والشريعة – كفلاسفة الاسلام جميعا – غير أنه كان أدق من غيره ممن بحثوا هذه المسالة حيث لم يتناولها أثناء عرضه لقضايا فلسفية أخرى كما فعل الكندى والفارابى وابن سينا ، كما أنه لم يلجأ الى الرمزية في الاسلوب كما فعل ابن باجة وابن طفيل [1] ، وهذا أمر يتضح تمام الوضوح في كتابيه : " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " و" الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " ، ومما يؤكد تمسك ابن رشد بالأصول الاسلامية وهو يعالج هذه القضية أنه بدها ملتزما بمنهج شرعى عمد من خلاله الى اضفاء نوع من الشرعية على النظر العقلى وسيلة الفلسفة ، وذلك بعد أن سرت عدوى التناقض بين الحكمة والشريعة من المسيحين الى المسلمين في المجتمع الإسلامي في الاندلس في ذلك الوقت فتساءل وهو يبين الغرض من وضعه كتاب " فصل المقال " فيقول : " إن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة الشرع هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به ، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب " [2] فموقف ابن رشد هنا كان موقفا تصحيحيا اصلاحيا واجه به هذا الأثر السلبي الطارئ على مجريات الفكر العقلى

---

(١) انظر : ابن رشد الفيلسوف والعالم ص(163) وما بعدها

(2) فلسفة ابن رشد ص (9)

في الاسلام في الاندلس ، والإجابة على هذا السؤال السابق ضرورية لمن يريد ان يقوم بتصحيح فكرى في العالم الإسلامي يكون للفلسفة والمنطق دوروهما فيه ، ذلك أنه لو جاءت الاجابة بالتحريم ، اصبحت مهمة التصحيح المنشود هذه عسيرة ، أما إذا جاءت الاجابة بأنها مباحة يتساوى فيها الفعل والترك ، فعندئذ يمكن أن لا يكون لها دور في التصحيح والاصلاح الفكرى إذا ما اختير تركها ، ولو جاءت الاجابة بأنها أمر مندوب فسيكون دورها محدودا استحبابيا وليس دورا رئيسيا ، ولكن إذا كانت الاجابة بالوجوب فعندها سيكون للفلسفة والمنطق دور رئيسى في الحياة بصفة عامة وفى الاصلاح الفكرى بصفة خاصة .

وقبل الإجابة عن ذلك لا بد من طرح هذا السؤال: ما الدين، وما الفلسفة، بنظر ابن رشد؟ إن الكلمة التي يستعملها فيلسوف قرطبة للدلالة على الدين هي "الشريعة". وهذه الكلمة تعني القانون الإلهي أو الديني، أي أصول الدين الإسلامي التي في طليعتها القرآن والسنّة. وقد استعمل فيلسوفنا الكلمة، في أغلب الأحيان، للدلالة على القرآن فقط. أما الفلسفة، فإنما هي الحكمة التي تبتغي المعرفة المتعمقة

على طريق الاستدلال أو البرهان. وهذا البرهان "هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس " [1]

ومما يسترعي الانتباه أن قيمة الحقيقة المدركة على طريق النظر الفلسفي كبيرة إلى حد قد تكون مطلقة. يقول ابن رشد " ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع ، أعنى من

(١) راجع، المصدر السابق، ص (10)

جهة ما هى مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وإنه كلما كانت المعرفة بالصانع أتم " [1].

وكذلك فإن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وهذا ما هو ظاهر في كثير من الآيات القرآنية، ويسوق ابن رشد العديد من الآيات مثل قوله سبحانه: (فاعتبروا يا أولي الأبصار) [2] وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى ، أو العقلى والشرعى معا ، ومثل قوله تعالى : " أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والارض وما خلق الله من شئ " [3] وهذا نص بالحث على النظر في الموجودات جميعها .

ويقول ابن رشد : " واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه ، ابراهيم عليه السلام فقال تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض .. الانعام اية –75) وقال تعالى : (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت .. الغاشية آية 17) الى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى كثرة"[4]

وبهذه الآيات أراد ابن رشد أن ينجب القناعة لدى الفقيه بأنه في نظره العقلي يظل داخل الشرع ذاته. وأن يتقى شر الشبهة – التي هي لا محال واقعة عليه– شبهة الانحياز عن جادة الشريعة.

---

(١) المصدر السابق ص (9)

(٢) سورة الحشر اية (2)

(٣) سورة الاعراف آية (184)

(٤) فلسفة ابن رشد ص (10)

وهكذا لدينا حقائق عقلية في نظام متماسك، وحقائق دينية قرآنية منزلة. ولمعرفة هذين النوعين من الحقائق لا بد من اللجوء إلى القياس العقلي.

ولما كان القياس أنواعاً شتى، فلا بد مِن أن يكون القياس البرهاني هو الذي دعا إليه الشرع لأنه أتم أنواع الأقيسة وأصحها على الإطلاق، فهو يقوم على مقدمات يقينية ويرتكز على مبدأ أول من مبادئ العقل ، لذلك كانت نتائجه يقينية صادقة.

ودونه القياس الجدلي، وهو يقوم على مقدمات محتملة يقبلها الجميع أو الأكثرية أو جميع الحكماء، وتكون نتيجته محتملة. وهذا القياس لا يقوم مقام القياس البرهاني، ولا يصلح إلا لأن يكون آلة للتحري أو الجدل أو المناظرة أو ما إلى ذلك.

ودونه في الرتبة القياس الخطابي الذي يستند إلى مقدمات واهية موافقة لعقلية السامع واستعداداته النفسية والعاطفية بقصد إقناعه. ودونه أخيراً القياس المغالطي الذي يعتمد على مقدمات تبدو صادقة ولكنه ينتهي إلى نتائج غير مقبولة (1).

ولما كانت الدراسة النظرية المعمقة تتم على طريق القياس البرهاني، فلا بد من معرفة المنطق بشكل عام، لأنه آلة النظر فيقول ابن رشد : " يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التى تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على انواعها

(١) راجع المصدر السابق نفس الصفحة

، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى ونواعه " [1]

وهنا يرد ابن رشد على من يقول إن النظر في القياس العقلي بدعة لأنه لم يكن في الصدر الأول فيقول: " فإن النظر فى القياس الفقهي وأنواعه هو شئ استنبط بعد الصدر الأول. وليس يري أنه بدعة فكذلك يجب أن نعتقد في القياس العقلى " [٢]

ورداً من ابن رشد على قائلٍ قد يقول إنما المنطق أو البرهان أو القياس هي من ملة الغير يكتب ابن رشد قائلاً:

"وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه. كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبين إنه كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص القياس العقلي وأنواعه إنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأنه يستعين في ذلك. المتأخر بالمتقدم، حتى تكتمل المعرفة به. فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد" من الناس من تلقائه، وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك... وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا ذلك وسواء أكان الغير مشاركاً لنا أم غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، وإذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام"

---

(١) المصدر السابق ص (10– 11)

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة

كما لا بد من أن نستعين بما انتهى إليه القدماء حتى ولو كانوا على غير ملتنا، لأنه من العبث أن ننبذ ما كتبه القدماء ونستأنف البحث من جديد. وهكذا فإن الاطلاع على كتب الفلسفة وعلوم الأوائل واجب بالشرع.

فكما أنه لا حرج علينا في استعمال آلة القدماء التي هي المنطق في تصحيح تفكيرنا وعصمة أذهاننا عن الخطأ، فكذلك لا حرج علينا في الرجوع إلى حكمتهم والفحص عما انتهوا إليه في باب النظر في الموجودات. فما ينطبق على آلة النظر ينطبق على مادته ومضمونه. (1)

وابن رشد، وقد قدم من البراهين ما لا يقبل الرد، يختم كلامه في مسألة "ضرورة النظر" من كتابه "فصل المقال" بقوله: "فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومَقْصِدهُم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وإن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها – وهو الذي جمع أمرين: أحدهما، ذكاء الفطرة، والثاني، العدالة الشرعية، والفضيلة العلمية والخلقية، فقد صدَّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس، إلى معرفة الله، وهو

باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى ". (2)

وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان الدين نفسه هو الذي يأمر على سبيل الوجوب بالاشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل ضمن الشرائط والأحوال التي ذكرناها

---

(١) راجع المصدر السابق ص (11– 12)

(٢) المصدر السابق ص (13– 14) .

آنفاً، فما ذلك إلا لأن الفلسفة حق، وإلا لما أوجبها الشرع، وإذن فلا يمكن أن يكون هناك خلاف، بنظر ابن رشد، بين الشرع والحكمة، أي بين الدين والفلسفة، وهكذا لم يعترف فيلسوف قرطبة بوجود حقيقتين: الأولى مكتسبة بالنظر الفلسفي، والثانية بالوحي الإلهي، وإنما بوجود حقيقة واحدة فقط. فالنظر البرهاني لا يؤدي "إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له " [1] . أي أن العلم موافق للدين كما أن الدين موافق للعلم .

وقد كان ابن رشد منذ البداية على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية " ولم يشأ ابن رشد أن ينقص من أحدى الحقيقتين لحساب الأخرى ، ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى علاقة متزنة ترتفع فيها كل التناقضات " [2].

وما دام الأمر كذلك فإن أى عداوة تبدو بين الحكمة والشريعة ليس مرجعها الى الاختلاف والتناقض بينهما وإنما ترجع الى أسباب اخرى بعيدة عن طبيعة الحكمة والشريعة .

وهنا يشير ابن رشد الى جانب مهم في تناوله لهذه القضية وهو النظرة الواقعية في المجتمع في عصره ، فإن واقع الحال هو أن غالبية المتعلمين في عصره كانوا يرون أن الفلسفة والشريعة كل منهما مخالف للآخر وأن مرجع ذلك الى الافهام الفاسدة والاعتقادات المحرفة أو ترجع الى الاصدقاء الجهال . وهذا أورث في نفسه الحزن الشديد يقول ابن رشد في ذلك : " فإن النفس مما تخلل

(١) المصدر السابق ص (15)

(٢) الدين والفلسفة والتنوير د/ محمود زقزوق ص(60)

هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة ، والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة فإن الأذية من الصديق هى أشد أذية من العدو ،أعنى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة فالأذية ممن ينسب إليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة ، وقد أذاها أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها " [1] . وبذلك أيقن ابن رشد أن العقيدة الاسلامية الحقيقية لا بد وأن تتوافق مع معطيات العقل النقدى وتأسيسا على هذا رأى أن الأزمة التى تمزق الوعى العربى الإسلامي وقتئذ مردها الى أسباب داخلية وأنها من فعل البعض سواء كان بقصد وعن عمد أو بدون قصد. ومن هنا فإن عودة الامة الاسلامية الى الوحدة والتقدم والتجديد لابد وان تنبع من وحدة الثقافة والعلم .

لذلك أراد ابن رشد حرصا منه على اصلاح واقع أفسدته الأهواء إعادة ذلك الحوار الطبيعى والمفتوح بين كل من الشريعة والحكمة إيمانا منه بأنه لا حياة ولا تجديد ولا تقدم وسيادة للأمة العربية الإسلامية بدون هذا الحوار الذى عمل فيه على مطابقة الشريعة للحكمة إيمانا منه بعدم التعارض في كل القضايا . ولقد وجد ابن رشد في الشريعة الاسلامية ذاتها شريعة الحق [2]، الأسس الموضوعية لمثل تلك المطابقة وأدلته اليقينية على الطابع العقلانى الذى يجب أن تتسم به يقول ابن رشد : " الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث

(١) فلسفة ابن رشد (فصل المقال) ص (36) .

(٢) المصدر السابق ص (14) .

خواص دلت على الاعجاز:

أحدها : أنه لا يوجد أم اقناعا وتصديقا للجميع منها .

والثانية : أنها تقبل النصرة بطبعها الى أن تنتهى الى حد لا يقف على التأويل فيها – ان كانت مما فيها تأويل – إلا أهل البرهان .

والثالثة : أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق " [1].

والحقيقة أن ابن رشد قد استطاع عن طريق هذه الفكرة التعامل مع إشكالية العلاقة بين الشريعة والحكمة أو الدين والفلسفة، أو العقل والوحي، بطريق أفضل بكثير من طرق فلاسفة التنوير الغربيين ، إذ رفضوا الدين جملة وتفصيلاً وتمسكوا بالعقل وحده، ولذلك جاء تنويرهم نخبوياً فلسفياً.

وذلك لأن فلسفة التنوير كانت فلسفة وضعية مادية تقف عند معارف عالم الشهادة وحقائقه وحده ، تلك المعارف التى رأت أن العقل قادر على أن يستقل بإدراكها دون عون من الوحى والدين ولهذا قدمت الفلسفة على الشريعة الدينية أو احلال الفلسفة محل الشريعة ، واتخاذها شريعة عقلية بدلا من الشريعة السماوية والاستغناء عن الشريعة مصدرا للقانون برد القانون الى أصول فيزيقية تاريخية .

إذن فالحقيقة واحدة، والطرق المؤدية إليها مختلفة. وفي الواقع لا يوجد تناقض بين الحكمة والشريعة . ولكن عند الممارسة العملية، نلاحظ أن في الشرع عدداً من الأقوال التي تخالف في ظاهرها حقائق الفلسفة وتوهم أن الفلسفة تضادّ الشرع. وقد انتبه ابن رشد لهذا الأمر، فميز بين الحقيقة ذاتها واللفظ الذي يستعمل للتعبير عنها. فالحقيقتان متفقتان كلياً في مضمونهما، وأن كان ثمة خلاف

---

(١) المصدر السابق ص (34) .

أو فرق بينهما، فهذا يعود، لا إلى الحقيقتين أنفسهما، وإنما فقط إلى اللفظ المستعمل في التعبير عنهما. وعلينا في هذه الحالة تأويل اللغة المعبرة عن الحقيقة.

وهذا هو موضوع حديثنا في الصفحات التالية ، فما حقيقة التأويل عند ابن رشد وما هى ضوابطه ؟

الفصل الخامس
قانون التأويل وضوابطه

قضية التأويل من القضايا المهمة فى الفكر الإسلامي على كافة المستويات الفقهية منها والأصولية والكلامية والفلسفية والصوفية حيث تعددت المواقف بإزائها ما بين مؤيد ومعارض من ناحية ، وما بين درجات التأويل عند المؤيدين من ناحية أخرى ، ولعل ذلك مرده الى طبيعة التأويل والذى يعنى مجاوزة النص ويعد مظهرا لاستخدام النظر العقلى فى الدين .

وقد يكون ذلك هو الذى دعا بعض العلمانيين العرب والمسلمين فى العصر الحديث الى أن مقولة التأويل فى فلسفة ابن رشد هى التى جعلته رائداً من أعظم رواد التنوير فى العالم ، وأنها هى الأيقونة التى فجرت ينابيع التنوير الغربي فى العصور الوسطى وكانت البذرة التى أثمرت التنوير فى القرن الثامن عشر .

وذلك لأنه كما يري البعض منهم أن مقولة التأويل عند ابن رشد تقضى على الوهم الذى يعوق النظر الحر ويحد من سلطان العقل ويكبله بالكثير من القيود ، هذا الوهم المبنى على ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة وتأسيس فكرة التعدد والاختلاف فى طرق فهم المتشابه من نصوص الشريعة بالقياس الى اختلاف عقول الناس .

يقول د/ مراد وهبة فى كتابه " ملاك الحقيقة المطلقة " فى معرض حديثه عن الاجابة على سؤال : ما رأى ابن رشد فى سلطان العقل؟ [1]

ثم يجيب " أن ثمة مقولة محورية فى فلسفة ابن رشد هى مقولة التأويل وهو

---

(١) انظر ملاك الحقيقة المطلقة د مراد وهبة ص (108)

يعرفها بأنها اخراج دلالة اللفظ عن الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية وهو يقول ذلك فى شأن العلاقة بين الشريعة والبرهان العقلى " وانه يجب التأويل عند التعارض ويكون هذا التأويل من شأن الراسخين فى العلم ، ثم ينتهى الى أن مقولة التأويل عند ابن رشد تؤدى الى خرق الاجماع فيقول : " فإن التأويل يخرق الاجماع اذ لا يتصور فيه اجماع ولذا يمتنع تكفير المؤول . ولهذا فقد غلط – ابن رشد – الغزالى عندما كفر الفلاسفة من أهل الاسلام ... ولكن ماذا يعنى تكفير الفلاسفة ؟ يعنى أن الذى يكفر هو الذى يتوهم أنه مالك الحقيقة المطلقة . وهذا هو الوهم الذى يحد من سلطان العقل . وقد أراد ابن رشد إزالة سلطان هذا الوهم بحيث لا يبقي سوى سلطان العقل . وهذا هو جوهر التنوير " [1]

ثم يوضح – فى كتاب اخر – الفرق بين تأويل ابن رشد وغيره ممن قالوا بالتأويل من مفكرى المسلمين كالخوارج والمعتزلة والاشعرية والصوفية بقوله : " أن تأويل ابن رشد لا يزعم ملكية الحقيقة المطلقة ، واذا كانت ملكية الحقيقة المطلقة تعريفاً للدوجماطيقية فإن تأويل ابن رشد لا يفضى الى الدوجماطيقية " [2]

ثم يربط بين تنوير ابن رشد والتنوير الغربى بقوله : " ومن هنا يمكن القول بان مفهوم ابن رشد عن التأويل قد أحدث تأثيراً فى بزوغ حركتين فلسفيتين فى أوروبا هما الهرمنيوطيقا والتنوير" [3]

ومما يؤكد على ان د / مراد وهبة يخلط بين تنوير ابن رشد والتأويل الغربى

---

(١) المصدر السابق ص (109) .

(٢) انظر: مدخل الى التنوير ص (138)

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة

الذى يجعل العقل فى مقابل النص وعدم خضوع العقل للنص قوله : " ثمة فجوة حضارية بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة ليس فى الامكان عبورها من غير المرور بمرحلتين : إحداهما اقرار سلطان العقل . والأخرى : التزام العقل بتغيير الواقع لصالح الجماهير . بيد أنه ليس فى الامكان تحقيق هاتين المرحلتين من غير المرور بعصرين : عصر الاصلاح الدينى الذى حرر العقل من السلطة الدينية ، وعصر التنوير الذى حرر العقل من كل سلطان ما عدا سلطان العقل " (1)

وهذا ما دفعه فى كتبه وفى العديد من لقاءاته التليفزيونية الى الدعوة بضرورة نشات تيار رشدى عربى على غرار التيار الرشدى اللاتينى والذى فهم ابن رشد فهما أحاديا وكان سببا فى حركة التنوير الأوربية والتى كانت الأساس فى حركة التقدم ومن ثم النهضة الحديثة .

فيقول : " طالما أن التأويل عملية انسانية فهو يغذى باستمرار بمعطيات الواقع، وأنا أتصور الآن أنه من الممكن الأخذ بالأسس الفلسفية عند ابن رشد ولكن بتغذيتها بالثورة العلمية . وفى اعتقادى أن الفكر الفلسفى سيعرف منحى جديدا لو عرف هذا الاتجاه " (2)

لكن اذا علمنا أن ابن رشد كان يسوى بين التأويل والبرهان وأن هذا من شأنه أن يفتح النص الشرعى أمام الإنسان إلا أن هذا الانفتاح لم يكن فى حق اى انسان ولا بالنسبة الى أى نص – كما سنوضح ذلك بعد– بل هو لا يسمح به إلا للخاصة من الناس فقط ، وبالنسبة للنصوص المتشابهة . فضلا عن أن البرهان لا

---

(١) المصدر السابق ص (7)

(٢) انظر كتابه : جرثومة التخلف ص (82)

يسمح إلا بحقيقة واحدة لا مجال فيها للاختلاف او الالتباس ، وبالتالى تصبح دعوى الاختلاف غير مطلقة .

والذى يهدف اليه د/ مراد وهبة وغيره من المفكرين العلمانيين العرب هو جعل تأويل ابن رشد ذلك التأويل التنويري الوضعي الغربى ثمرة حركة الاصلاح الدينى الذي ينصب على وجود الله وعالم الغيب، والنبوات، ومبادئ الشريعة، والذي يهدف إلى إحلال "الدين الطبيعي" محل " الدين الإلهي، والذي يلغي "المنقول" لحساب "المعقول"، وصولا إلى إحلال النموذج الغربي في التقدم والنهوض محل النموذج الإسلامي في النهضة والإصلاح.

وحتى نبين مدى صحة هذه المقولة من عدم صحتها وما يترتب عليها نوضح حقيقة التأويل عند ابن رشد ودوافعه وضوابطه .

أولاً: التأويل فى اللغة والاصطلاح:

التأويل فى اللغة يعنى: الترجيع ، وآل بمعنى: رجع ، فالتأويل بمعناه اللغوى يعنى الرجوع والعودة. [1]

أما التأويل فى الاصطلاح : فقد استعمله كثير من المتكلمين فى الفقه وأصوله بمعنى : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به ، وأيضا بمعنى : الحقيقة التى يؤول إليها الكلام ، كما قال تعالى " هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق [2] فتأويل ما فى القرآن من أخبار المعاد ، هو ما أخبر الله به فيه من

---

(١) انظر مختار الصحاح (33) – القاموس المحيط (3 / 341) .

(٢) سورة الاعراف :(53)

القيامة وما فيها ، كما قال تعالى فى قصة يوسف لما سجد له ابواه واخوته : " قال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربى حقاً " [1] فجعل عين ما وجد فى الخارج هو تأويل الرؤيا . [2]

أما التفسير فيعنى فى الأصل : الكشف والإظهار، وفى الشرع يعنى توضيح معنى الآية وما يتعلق بها بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة .

ويقول الجرجانى موضحا الفرق بين التأويل والتفسير " وفى الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذى يراه موافقا للكتاب والسنة ، مثل قوله تعالى : " يخرج الحى من الميت " إن أراد به اخراج الطير من البيضة كان تفسيرا ، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا " [3]

ويعرف الامام الجوينى التأويل بأنه : رد الظاهر الى ما إليه مآله فى دعوى المؤول " [4]

ومعنى هذا اعطاء معنى يحتمل الظاهر ومعرفة المراد لكن هذا العدول والخروج عن الظاهر لابد فيه من قرائن وأسباب تدعو إليه وتؤيده بأن لا يخرج عن معانى اللغة وأن لا يكون مبهماً فيقول : " إنما يسوغ فى التأويلات ما يسوغه

---

(١) سورة يوسف (100)

(٢) الرسالة التدميرية ابن تيمية (37) .

(٣) انظر التعريفات للجرجانى ص (43 – 55)

(٤) انظر الجوينى كتاب البرهان ص (516)

الفصحاء ويرى عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ. [1]

ويقول الجوينى فى موضع آخر مبيناً الأساس الذى بنى عليه قانونه فى التأويل ، والذى سار عليه الإمام الغزالى ثم بقية الأشاعرة فيما بعد: " اعلموا – وفقكم الله – أن أصول العقائد تنقسم الى ما يدرك عقلا، ولا يسوغ تقدير ادراكه سمعاً ، والى ما يدرك سمعا ولا يتقدر ادراكه عقلا، والى ما يجوز إدراكه سمعا وعقلا" [2]

ثم يبنى على هذا الاصل بيان ما يجب اجراءه على ظاهره وما يجوز فيه التأويل فيقول : " يتعين على كل معتن بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية ، فإن صادفه غير مستحيل فى العقل وكانت الأدلة السمعية قاطعة فى طرقها ، لا مجال للاحتمال فى ثبوت أصولها ولا فى تأويلها ، فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به . وإذا لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة ولم يكن مضمونها مستحيلاً فى العقل ، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يجول فيها ، فلا سبيل الى القطع ، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعى على ثبوته وإن لم يكن قاطعاً . وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل فهو مردود قطعا فإن الشرع لا يخالف العقل " [3]

---

(١) انظر : البرهان الامام الجوينى ص (**516** ، **527**) وانظر أيضا: التأويل بين الأشعرية وابن رشد د / عبد الفتاح المغربى الكتاب التذكارى ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى ص (**203** : **210**) .

(٢) انظر الجوينى الارشاد (**1** / **35**)

(٣) المصدر السابق ص (**359** –**360**)

ثم جاء الامام الغزالى بعد ذلك فاقتفى أثر استاذه الجوينى موضحا هذه المعانى بصورة منظمة فهو يعد أول من تكلم فى التأويل من الأشاعرة بشكل منظم ووضع له قانوناً خاصاً [1] حيث قسم الخائضين فى التأويل الى خمس فرق فقال فى بيان الفرقة الخامسة والتى رآها على الحق الذين نهجوا منهجا قويما : " الفرقة الخامسة : وهى المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول ، الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهماً ، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقاً ومن كذب العقل فقد كذب الشرع ، إذ بالعقل عرف صدق الشرع ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبى والمتنبى ، والصادق والكاذب . وكيف يكذب العقل بالشرع ، وما ثبت الشرع إلا بالعقل " [2] ويفرق ابن الجوزى بين التفسير والتأويل فيقول : " التأويل العدول عن ظاهر اللفظ الى معنى لا يقتضيه لدليل عليه ، والتفسير : هو ابداء المعنى المستتر باللفظ " [3]

وهناك من وحد بين التفسير والتأويل وهو كشف المراد من المشكل ورد أحد المحتملين الى ما يطابق الظاهر وهو الغالب فى اصطلاح المفسرين . [4]

ثانيا: مفهوم التأويل عند ابن رشد ودوافعه :

---

(١) انظر : ابن رشد وقانون التأويل د / محمد السيد الجلنيد ص (213)

(٢) قانون التأويل للإمام الغزالى (19 – 20) تحقيق محمود بيجو الطبعة الاولى (1413 – 1993)

(٣) ابن الجوزى : نزهة الأعين النواظر فى علم الوجوه والنظائر ص (216) بيروت 1984 م .

(٤) انظر القاموس المحيط (2 / 114) والرسالة التدميرية ابن تيمية ص (37) .

يعد التأويل من أهم أفكار ابن رشد الفلسفية والتى تجعل من فلسفته فلسفة مفتوحة تتيح المجال للاختلاف والتعدد المبنى على مسوغات عقلية وعلمية وتقضى على الرؤية أحادية الاتجاه والتى تفرض على صاحبها الاستسلام الفكرى المطلق امام القراءة الحرفية للنص ، والتى تحكم من خلالها على صاحب اى محاولة مختلفة لقراءة النص بالزندقة والتحريف ، وهذا يعتبر من أهم دوافع ابن رشد الأساسية فى فلسفة التأويل وهى محاولة ايجاد مناخ ملائم للتعددية من ناحية ولإصلاح واقع الفلسفة والمنطق من ناحية اخرى .

حيث رأى ابن رشد أن التأويل استخدم كوسيلة لتبرير الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة فى زمانه ومن قبله ، حيث قام بعض المنتسبين الى الفلسفة الذين صرحوا للجمهور بتأويلات فاسدة تتعلق بأصول الشريعة كشفت عن اعتقادات فاسدة أدت الى اضرار بالغة ، حيث أدت هذه التأويلات الى تشويش عقائد العامة من الجمهور من ناحية ، ومن ناحية أخرى أدت الى تعميق العداوة بين الحكمة والشريعة ، فيقول ابن رشد موضحا ذلك :

" وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه للناس الى الكفر ، وهو ضد دعوى الشارع ، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة فى أصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا ، فإنا قد شهدنا منهم أقواماً ظنوا أنهم تفلسفوا وانهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه – أعنى لا تقبل تأويلاً – وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور ، فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور

وهلاكهم فى الدنيا والاخرة . " [1]

وحينما يجعل ابن رشد أن التأويل هو حق للخاصة من الراسخين فى العلم وعدم التصريح به للعامه او فى الكتب الموجه للجمهور فهو يري وجوب عدم اقامة الثقافة العامة والفكر الجمهورى وتأسيس النهضة الحضارية على التأويل كما حدث فى التنوير الاوروبي والنهضة الغربيه . [2]

عرف ابن رشد التأويل بقوله :" التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى " [3]

أشرنا سابقا الى وحدة الحقيقة عند ابن رشد ومقوماتها وتلك هى المقدمة التى بنى عليها مفهوم التأويل عنده بمعنى أن الحقيقة التى يؤدى اليها البرهان عبر النظر فى الموجودات هى عين تلك التى يؤدى اليها عبر نظره فى منطوق الشرع ، وحقائق البرهان لا تختلف بالضرورة عما سكت عنه الشرع او ما نطق به ، فإن بدا ظاهره مخالفا له كان ذلك الظاهر وحدة نصية منسجمة داخليا مع مقدماتها لا يجوز فيها تناقض ، لذلك كان الظاهر المؤول بصفته الجزء الغامض يجد تفسيراته وتأويلاته فى كلية النص ، فيقول : " أنه ما من منطوق به فى الشرع مخالفا بظاهره

---

(١) فلسفة ابن رشد (فصل المقال) ص (31)

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة 31 وانظر أيضا : ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف ص (73) .

(٣) فلسفة ابن رشد ص (16)

لما ادى اليه البرهان ، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد ، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل " وابن رشد بهذا –كما سنبين بعد – أعاد تحديد المؤول خارج الاجماع والتواتر اللذين طلبهما الغزالى دون أن يجعل منهما شرطاً للتأويل ، ولكن لابد ان يكون الاجماع من اهل البرهان لانهم هم المؤهلين لذلك .

وربما لجأ ابن رشد الى هذا حتى يسوغ لنفسه باعادة النظر فى ظاهر ما اجمعموا على تأويله وما أجمعوا أن يحملوه على ظاهره على اساس أن الاجماع فى مثل هذه الأشياء لم يثبت بطريق يقينى ، لذلك لم يكن خرقه مؤديا الى الكفر مستندا الى قول أئمة النظر فيقول :

" لذلك قال ابو حامد وأبو المعالى الجوينى وغيرهما من أئمة النظر أنه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع فى التأويل فى مثل هذه الأشياء " [1]

ومن هنا نستطيع ان نقول ان دوافع التأويل عند ابن رشد تتمثل فى:

- **النص القرآنى وما اشتمل عليه من النصوص المتشابهه**
- **وحدة الحقيقة فلا يوجد خلاف او تناقض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية.**

وبهذا يستطيع اصلاح واقع الفلسفة واعطائها نوع من الشرعية وعدم تناقضها

---

(١) فلسفة ابن رشد (فصل المقال) ص 16، 17 ، وانظر كتاب ابن رشد الفيلسوف والعالم ص (95)

مع الدين وأنه يجب الجمع بينهما وليس إحلال المعقول محل المنقول .

- اصلاح الواقع وتنقية الأجواء مما علق بها من التأويلات الفاسدة والتى صرح بها للعامة ممن هم ليسوا أهل للنظر العقلى وما أدى اليه ذلك من الضلال من ناحية ، ومن ناحية اخرى يهدف الى وضع اصل ثابت يجتمع عليه المسلمون بغية القضاء على حالة التفرق والانقسام داخل المجتمع الاسلامى .

- الإقتصاد فى التأويل والحد منه بتضييق دائرته ووضع قانون منضبط لا يمكن تجاوزه .

ولبيان حقيقة هذه القضية الاخيرة وهى تضييق دائرة التأويل والحد منه لجأ ابن رشد الى عدة خطوات يمكن لنا أن نسميها بقانون التأويل عند ابن رشد :

الاولى : وضع شروط ومبادئ للتأويل بصفة عامة .

الثانية : تحديد شروط من يقوم بالتأويل .

الثالثة : تحديد ما يؤول ومالا يؤول من النصوص بصورة اكثر دقة تميز قانونه عمن سبقه ممن قالوا بالتأويل .

ثالثا: مبادئ التأويل وشروطه :

يضع ابن رشد عدة مبادئ وشروط للتأويل :

أولا: أن يكون التأويل موافقا لمقصد الشارع والذى يحدده ابن رشد بقوله :

" وينبغى أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق . والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه وبخاصة الشريعة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية ، والشقاء الأخروى . والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء ، والمعرفة

بهذه الافعال هى التى تسمى العلم العملى ." [1] ثم يقسم هذا العلم الى قسمين : علم الفقه وعلم الأخلاق .

حيث جعل ابن رشد مقصد الشارع معيارا للتأويل وبه يفرق بين التاويل الصحيح والفاسد هذا من جهة ، ومن جهة أخرى جعل الغاية من التأويل الصحيح هى الحق الذى هو مقصد الشارع وفقا لكلا المفهومين : التأويل ومقصد الشارع وبيان ذلك : أن مقصد الشارع العام هو تعلم العلم الحق والعمل الحق ، والتأويل هو وسيلة لإظهار المعنى الحقيقى للنص الوارد فى الشرع ، أما إذا كانت غاية التأويل أمرا آخر غير الحق فحينئذ يكون التعارض والخلاف بين الناس لأن التأويل سيكون عدولا عن مقصد الشارع .

وهكذا فإن قانون التأويل الذى وضعه ابن رشد هو وسيلة وأداة لتحقيق مقصد الشريعة من ناحية ، كما أن مقصد الشريعة هو المعيار الذى ينضبط به التأويل من ناحية أخري .

ثانياً: احترام خصائص الأسلوب العربي بان يكون التأويل معتمداً على البرهان منضبطا بضوابط اللغة التى نزل النص الدينى بها بحث تتحقق فيه شروط اللغة العربية فى المجاز الذى تخرج فيه دلالات الألفاظ على حقيقتها الى مجازها ، متمشيا مع اجماع من قال بالتأويل من علماء الاشاعرة وغيرهم ، ممن رفض الرمزية فى التأويل كما عند غلاة الصوفية وغلاة الشيعة هذه الرمزية التى تؤدى الى فساد التأويل . [2]

---

(١) انظر: فصل المقال ص (28)

(٢) المصدر السابق ص (16)

وهذا الضابط فى غاية الاهمية لانه يبن مدي الفرق بين تأويل ابن رشد والتأويل الغربى ، وذلك لأن ابن رشد يعلم انه يتعامل مع النص القرانى الكونى الالهى لفظا ومعنى ، واللفظ بحد ذاته مقدس قداسة المعنى تماما ، فلابد وان يكون التأويل متمشيا مع لغة هذا النص محترما قواعدها ومراميها ، غير مخل بعادة لسان العرب .

أما التأويل فى الغرب المسيحى الكاثوليكى كان أما نص مقدس لا يمتلك قداسة اللفظ فالنص فى حد ذاته نتاج ترجمة ، وبالتالى كان التأويل هو الصلة الوحيدة تقريبا مع هذا النص ووسيلة النص الوحيدة للتواصل الكونى ، ومن هنا كان هذا التراث الضخم من التأويل وكذلك ضرورة استمراره .[1]

ثالثاً: أن لا يتصدى للتأويل إلا من كان أهلا له من العلماء والحكماء الراسخين فى العلم الذين توافرت فيهم أدوات المجتهد وشروط الاجتهاد أو من هم دونهم درجة وفقا لصنف النص الشرعى والتى سوف نذكرها بعد ان شاء الله .

رابعا: أن لا يصرح بالتأويل حتى ولو كان صحيحا للعامة ولا يثبت فى الكتب التى توجه للجمهور " ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه ... ونحن نعلم قطعا أنه لا يخل عصر من الأعصار من علماء يرون أن فى الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس " [2]

خامساً: أن يكون التأويل فى المواطن التى يقوم البرهان فيها على استحالة

---

(١) انظر: مغامرة التأويل د/عبدالواحد علواني ص (18) وأيضا: ابن رشد فيلسوفا معاصرا / بركات مراد ص (155)

(٢) فصل المقال (17- 18)

الظاهر ، وفى المقابل أن لا يكون فيما ثبت فيه اجماع بطريق يقينى على ان المراد هو ظاهر الالفاظ فيقول : " إن فى الشرع أشياء أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ،وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها " فما ثبت فيه الاجماع بطريق يقينى لم يصح تأويله . [1]

رابعا: قانون التأويل:

وهنا يعمد ابن رشد الى نقطة هامة من قانون التأويل وهى بيان ما يؤول ومالا يؤول والحدود التى يقف عندها التأويل حيث نراه – من خلال النص السابق – يقسم نصوص الشريعة الى ثلاثة أقسام :

الأول : نصوص أجمع المسلمون على حملها على ظاهرها ، فهذه لا يجوز تأويلها وهى عند ابن رشد النصوص التى تتعلق بأصول الشريعة ومبادئها مثلا : كوجود الله واليوم الآخر . [2]

الثانى : نصوص يجب تأويلها عند الراسخين فى العلم وهم اهل النظر البرهانى مثل آية الاستواء وحديث النزول .وقد يقع الاختلاف بينهم وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان . [3]

الثالث : نصوص وقع فيها الاختلاف فالبعض يؤولها والبعض الآخر يجريها على ظاهرها .ويعد ابن رشد من هذا القسم ما جاء فى صفات المعاد واحواله .

---

(١) المصدر السابق ص (17)

(٢) المصدر السابق ص (24)

(٣) المصدر السابق ص (25)

(1)

ويقدم ابن رشد تقسيما أكثر تفصيلا ودقة فى موضع اخر من كتبه فيقول : " إن المعانى الموجودة فى الشرع توجد على خمسة أصناف ، وذلك أنها تنقسم أولا الى صنفين ، وينقسم الآخر منها إلى أربعة أصناف " ثم يشرع فى بيان هذه الاصناف وموقع كل صنف من التأويل وحكمه :

الصنف الأول : أن يكون المعنى الذى صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه ، فهذا يؤخذ على ظاهره وتأويله خطأ بلا شك ، وهذا الصنف غير منقسم .

والصنف الثانى : لا يكون المعنى المصرح به هو المعنى الحقيقى وإنما عبر عنه على جهة التمثيل ، وهذا الصنف ينقسم إلى أربعة أقسام :

الأول : أن يكون المعنى الذى صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم فى زمان طويل وصنائع جمة ، ويعلم أنها مثال بما عنده من علم وصنعة ، وهذا الصنف يكون تأويله خاص بالراسخين فى العلم او كما يسميهم اصحاب الفطر الفائقة ولا يجوز التصريح به لغيرهم .

الثانى : وهو مقابل الأول وهو ما يعلم أنها مثال بعلم قريب ، ويعلم لماذا هى مثال بعلم قريب أيضاً ، وهذا الصنف فى نظر ابن رشد مطلوب تأويله والتصريح به واجب .

الثالث : هو ما يعلم بعلم قريب أنه مثال لشئ ، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد ، وهذا الصنف فى تأويله نظر : لانه أتى فيه بالمثال لتحريك النفوس اليه ، لا لبعد عن افهام الجمهور ، لذا يمكن أن يؤوله الخواص من العلماء وهذا مثل

(١) المصدر السابق ص (25 – 26)

قوله عليه الصلاة والسلام : " الحجر الاسود بمين الله فى الأرض "

الرابع : وهو عكس الثالث فيعلم أنه مثال بغلم بعيد ويعلم لماذا هو مثال بعلم قريب فهذا الصنف عند ابن رشد فى تأويله نظر : والأحفظ بالشرع عدم تأويله الا للراسخين فى العلم حتى لا تتفشى فينكرها الجمهور . [1]

وهنا نجد ان ابن رشد يحدد للتأويل معيارا من عنصرين مترابطين وهو معرفة أن النص الذى يعبر عن المعنى على جهة التمثيل وعندها سيكون لدينا أمران :

الاول : مثال هو ما يفصح عنه ظاهر ألفاظ النص .

والثانى : المعنى الحقيقي الذى تكون الالفاظ مثالا له .

وعليه فالذى يعلم أنه مثال بعلم قريب ، ولماذا هو مثال من خلال تحديد وجه المماثلة بعلم قريب أيضا ميسور للعامة فإن مثل هذا النص يجب تأويله ، وإن لم يكن المأول من الراسخين فى العلم .

وأما النص الذى يعلم انه مثال ولكن لا يعلم المماثلة فيه الا بعلم بعيد أو جملة علوم وهذه لا تتأتى الا فى زمن طويل ، فان هذا النص لا يؤوله الا الراسخين فى العلم فقط ويمنع غيرهم من تأويله .

ومن هذه التصنيفات كلها ذات الطابع المنطقى الواضح نستطيع أن ندرك أن ابن رشد لا يقصد بالتأويل اكتشاف أخرى غير تلك الحقيقة التى يتضمنها القول الدينى نفسه إما تصريحاً أو تلميحاً . [2]

---

(١) انظر : فلسفة ابن رشد (الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة) ص (155) وما بعدها .

(٢) انظر : ابن رشد فيلسوفا معاصرا ص (145)

ثم يعمد ابن رشد الى توضيح قضية اخرى يكمل بها قانونه التأويلى وهى بيان حكم المخطئ فى التأويل .

يرى ابن رشد أن طبيعة التأويل تعنى الاحتمال لا القطع فهى خاضعة لاجتهاد المأول وهذا يؤدى الى أن طبيعة التأويل تحتمل الاختلاف وعدم انحصار المفهوم فى معنى واحد متفق عليه من الجميع ، ويترتب على هذا عدم تكفير المخالف وان كان مخطأ ، فيصنف ابن رشد الخطأ الذى من الممكن أن يقع فى الشريعة على ضربين فيقول : " إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر فى ذلك الشئ الذى وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ فى صناعة الطب ... ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشئ " ثم يبين النوع الثانى فيقول: " وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس ، بل ان وقع فى مبادئ الشريعة فهو كفر ، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة ، وهذا الخطأ هو الخطأ الذى يكون فى الأشياء التى تفضى جميع أصناف طرق الدلائل الى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشئ بهذه الجهة ممكنة للجميع . وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى ، وبالنبوات ، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروى " [1]

من خلال حسم ابن رشد لهذه القضية تتضح لنا عدة امور :

أولها وأهمها : أن التأويل عنده يجعل النص لا يعرف القول الأخير فى معانيه بل تجعله مفتوحا لمعانى لا نهائية فى المستقبل غير محدودة بزمان او مكان او

---

(1) فصل المقال ص (23)

بشر ، ومن ناحية اخرى يجعل التأويل سبيلا الى الفهم المنفتح خصوصا إذا كان المجتهد ممن تتوفر فيه أدوات وشرائط الاجتهاد من اعمال النظر العقلى الصحيح فى فهم المعنى الباطنى للنص الدينى .

ثانيا : أنه من خلال تحديد أنواع الخطأ فى الشريعة المصفوح عنها من غيرها استطاع ان يدافع عن الفلاسفة وتبرئتهم من تهمة الكفر التى وصمهم بها الامام الغزالى على اعتبار ان المسائل التى كفرهم بسببها من المسائل التى تحتمل التأويل والاختلاف وأنها ليست من مبادئ الشريعة .

ثالثا : ان قواعد ومبادئ التأويل عند ابن رشد تنم عن فهم تام وكامل لمعنى التأويل والاجتهاد معا ، وهذا بدا واضحا عنده فى روح التسامح وسعة الأفق فى المعرفة الدينية والفلسفية . [1]

ومما تقدم نجد ابن رشد يعلن تجاوزه لكل الفرق والمذاهب الإسلامية التي أولت القرآن تأويلات هي في رأيه ناقصة ومشوهة لأن أصحابها لم يملكوا منطق البرهان، فمنطقهم إما جدلي أو خطابي كما أنه يتجاوز كل الفقهاء والمحدثين لكي يتصل مباشرة مع النص الديني النقي بدون واسطة فَهْمِ أي فقيه أو أي محدث أو أي زعيم لمذهب أو طائفة.

وعلى الرغم من أن التأويل عند ابن رشد يفتح الطريق أما العقل للاجتهاد وتعدد الرؤى الا انه لابد وان يلتزم بالضوابط التى وضعها والتى من أهمها الشرع

---

(١) انظر ابن رشد فيلسوفا معاصرا (152)

حتى يضمن البعد الموضوعى للتأويل والبعيد عن التأثير الذاتى .

ومن كل ما سبق يتضح لنا ان التأويل عند ابن رشد لم يخرج عن الاطار العام للنص الديني وكان محاولة منه لإفساح الطريق امام العقل فى شئ من الحرية لفهم المعنى الحقيقى للنص الدينى ، ومع ذلك لم يكن هذا التأويل مستساغا لكل العقول او فى كل الامور كما ادعى البعض ممن سارو على نهج الرشدية اللاتينية والتى تجعل من تأويل ابن رشد ذلك التأويل الوضعى الذى ينصب على مبادئ الشريعة ، والذى يهدف كما يقول الدكتور محمد عمارة [1] الى احلال الدين الطبيعى محل الدين الإلهي ، والذى يلغى المنقول لحساب المعقول ، وصولا الى احلال النموذج الغربى محل النموذج الإسلامي فى النهضة والاصلاح وهى مقاصد تقطع الطريق عليها ابداعات ابن رشد .

(١) انظر الموقع الفكرى لابن رشد بين الغرب والاسلام ص (74)

الخاتمة

وفى الختام أرجو أن أكون قد وفقت في تحقيق الهدف الأساسي من هذا البحث وهو محاولة بيان الوجه الحقيقي لمفهوم التنوير في فكر الفيلسوف والفقيه والقاضي ابن رشد وصلته بقانون التأويل ، تلك القضية التى جعلت البعض من العلمانيين العرب يدعون أن تنوير ابن رشد كان على غرار التنوير الأوروبي ، هذا وقد أسفر البحث عن النتائج التالية:

أولا : أن مصطلح التنوير في أبسط معانيه هو عباره عن : تحرير عقل الانسان من القيود التى تحد من فعاليته كوسيلة للمعرفة من التفكير القائم على التقليد والخرافة والاسطورة والقضاء على الجهل الشبيه بالظلام للوصول الى العلم والوعى الشبيه بالنور وذلك شرط نقل أى مجتمع من حالة التخلف الحضارى الى التقدم الحضارى . وحصيلة تطبيق هذا المفهوم العام في مجتمع معين له ثقافته ومنهجه تعطيه معنى اكثر خصوصية عن معناه في مجتمعات اخرى مختلفة .

ثانيا : ان التنوير الأوروبي نشأ في ظل ظروف وملابسات خاصه بالمجتمع الأوروبي فاصبح التنوير الغربي يعنى : تحرر العقل الإنساني من كل أشكال السلطة المقيدة لحرية هذا العقل بما في ذلك سلطة الدين ، ومن كل التعاليم التى كان مصدرها التقليد والوراثة ، وصياغة الحياة على أساس من النظر العقلى وإرادة العمل عن طريق العقل فهو مصدر القانون والقيم منعزلا عن وحى السماء .

ثالثا : أن الإسلام يدعو إلى إخراج الناس من الظلمات إلى النور، والتنوير الإسلامي تنوير شامل، تنوير للروح والجسد، للدين والدنيا، لعالم الغيب والشهادة. مصدره العقل والوحى وهما من الله .فهو تنوير من الله وبالله .

وحقاً؛ فإن العقول المفكرة في أوروبا عانت كثيراً من ظلمات النصرانية الثالوثية للدين والدنيا معاً. ولكن جهود أغلبهم أثمرت فقط في كشف الظلام عن متع الدنيا، بينما مضوا في عماء تام بالنسبة لعالم الروح .

رابعا : أن ابن رشد وان كان متقدما في الزمن على ظهور مصطلح التنوير إلا أنه بفكره يعد رائداً من أعظم رواد التنوير في الفكر الإنساني ،ولم يخرج عن الاطار العام للتنوير الإسلامي الذى يجمع بين العقل والدين على السواء .

خامساً : أن أهم انجاز في مسألة التنوير عند ابن رشد هو ارساء العقل النظرى في قلب الشريعة ، فهو بذلك وقف على الحل النظرى للعلاقة بين الأنا والآخر المختلفان في البعد الميتافيزيقي والأخلاقي من خلال مسعاه في بيان ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال فهما متحدان في الموضوع والجوهر مختلفان في الجهة فقط

سادسا : إنَّ العالم العربي الإسلامي اليوم وما يعانيه من التفرق وفقدان الرؤية وغياب الهوية الحضارية لفى أمس الحاجة الى مثل هذا اللون من التنوير الذى يجمع بين الفلسفة والدين ، وقد آن الأوان لأن يجمع المسلمون شملهم ويوحدوا كلمتهم ويحدّدوا أهدافهم، لينطلقوا نحو الإقلاع الحضاري بالتخطيط المحكم، وبالأداة المناسبة والوسيلة الملائمة، والعمل الجادّ على تطوير الأمة بمنهج رشيد وبعقل راجح، في ظلّ الثوابت العقدية، والضوابط الشرعية . ومحاولة استيعاب ما لا يناقضها من قيم واساليب وحلول من مجتمعات اخرى ومقاومه الافكار التى تحاول الغاء هذه القيم الحضارية (تحت دعوى التنوير) أو الابقاء على التخلف الحضارى (الذى يحول دون حدوث التنوير تحت دعوى الأصالة.

سابعا : ان دعوى التغريب المتمثلة فى الالتزام بالتطبيق الأوربي للتنوير فى مجتمع إسلامي هى دعوه فاشله فى تحقيق التنوير ، إذ أن الهدف الغربى من التنوير هو السيطرة والتحكم والسيادة والتفرد فى قيادة العالم، وفرض التخلف على الآخرين وجعله يتحول إلى تخليف ، أى (تخلف مؤبد) وتحول الفساد إلى إفساد أى (فساد أبدى)، لان التنوير لا يمكن ان يتم الا عندما لا يتناقض مع الهيكل الأساسي لحضارة هذه المجتمعات وهو الاسلام ، وجوهر هذه الدعوة هو ان تستبدل القيم والآداب والقواعد التى جاء بها الاسلام بالقواعد والآداب والقيم الأوربية المنعزلة عن الدين .

ثامنا : إن التنوير الإسلامي أشمل وأعمق وأرحب من أن ينحصر داخل حدود العلوم الشرعية، أو العلوم الإنسانية بوجه عام، ولكن التنوير الإسلامي عملية شاملة، تُعنى بكل مجالات النشاط العقلي والعلمي والثقافي في حياة المجتمعات الإسلامية. إن الإبداع في العلوم والتفوّق في التكنولوجيا، هما من صميم التنوير الإسلامي، لأن في ذلك إعمالاً لمَلَكَة العقل ولنعمة التفكير اللتين وهبهما الخالق سبحانه للإنسان. ولابد أن يكون العقل المسلم متفوقاً ومتألقاً ومبدعاً ومشاركاً في تطوير المجتمع ومعالجة مشكلاته وفي العمل على توفير أسباب التقدّم له. وكلُّ سعي يقوم به الإنسان في هذا الإتجاه، وكلُّ جهد يبذله في هذا المجال، هو من صميم التنوير الإسلامي، لأنه جهدٌ تنويريٌّ إسلاميٌّ، يهدف إلى تطوير وتقدم المجتمع بصورة عامة .

تاسعا : إن تقدم العلوم بمفهوم التنوير الإسلامي يستصحب معه قيما تحرس الإنجازات الإنسانية وتحافظ على روح المجتمع المعنوية وعقيدته كى يبقى التوازن

قائما بين ما هو مادى جسدى وما هو روحى معنوى دون طغيان أحدهما على الآخر كما وقع في الغرب .

عاشرا : أن ابن رشد بفكره الذى تخطى حدود المكان والزمان وكان موضوعا للكثير من الدراسات والابحاث على كافة المستويات الفكرية والثقافية الاسلامية وغير الاسلامية سيظل كذلك الى ما شاء الله محلا للدراسة والبحث والنظر وهذا ان دل على شئ فإنما يدل على سعة علم هذا الرجل ومكانته عند الله وعند الناس . رحمه الله رحمة واسعة .

هذه هى بعض النتائج التى أسفر عنها البحث والذى أرجو أن يكون خطوة على الطريق .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصل اللهم على سيدنا محمد في كل لمحة ونفس عدد ما وسعه علم الله وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا .

د/ محمد محمود محمد عبدالعال
مدرس العقيدة والفلسفة
كلية الدراسات الاسلامية بأسوان

قائمة المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم جل من أنزله .

2- كتب السنة (سنن الترمذى وسنن أبى داوود ومسند الامام أحمد)

3- ابن رشد الفيلسوف الأندلسي فيلسوف العرب والمسلمين ، كامل محمد عويضة ، الطبعة الاولى (1413 هـ- 1993 م) دار الكتب العلمية بيروت لبنان .

4- ابن رشد الفيلسوف والعالم د/ عبدالرحمن التليلى ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ط 1998 م تونس .

5- ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب (في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته)، المجلد الثانى مراجعة د/ مقداد عرفة ، منشورات المجمع الثقافى 1999 م تونس.

6- ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية د / عاطف العراقى المجلس الاعلى للثقافة 2002 م .

7- ابن رشد فيلسوفا معاصرا، بركات محمد مراد ، مصر العربية للنشر و التوزيع، القاهرة .

8- ابن رشد والرشدية ، ارنست رينان ط 1957 القاهرة .

9- ابن رشد وفلسفته فرح انطون ، طبعة الاسكندرية 1 مايو 1903 م

10- ابن رشد ، يوحنا قمير طبعة بيروت المطبعة الكاثوليكية

11- الارشاد الى قواطع الادلة للإمام الجوينى ، تحقيق محمد يوسف موسى مطبعة السعادة القاهرة 1950 م .

12- ازمة الفكر الإسلامي المعاصر د محمد عمارة ، دار الشرق الاوسط للنشر
13- الإسلام بين التنوير والتزوير د / محمد عمارة ،الطبعة الاولى 1416 هـ – 1995 م ، دار الشروق القاهرة .
14- الإسلام فى حل مشكلات الإسلامية المعاصر . د/ محمد البهى الطبعة الثالثة سنة 1403 هـ – 1983 م ، مكتبة وهبة القاهرة .
15- الإسلام فى مواجهة الأيدولوجيات المعاصرة : د / عبد العظيم المطعنى ، مكتبة وهبة ، مطبعة السعادة الطبعة الأولى 1407 هـ – 1987 م . القاهرة
16- الاسلام في عصر العلم د/ الغمراوى دار الانسان 1973
17- الاسلام والآخر من يعترف بمن ومن ينكر من ؟ د / محمد عمارة مكتبة الشروق الدولية بدون تاريخ .
18- الأصولية بين الغرب والاسلام د / محمد عمارة الطبعة الاولى (1418 هـ- 1998 م) دار الشروق .
19- البرهان الامام الجوينى تحقيق صلاح محمد عويضة الطبعة الاولى 1418 هـ – 1997 م دار الكتب العلمية بيروت لبنان
20- بداية المجتهد ونهاية المقتصد ابن رشد ، تحقيق محمد صبحى حسن ، الطبعة الاولى 1415 هـ الناشر مكتبة ابن تيمية القاهرة
21- التعريفات الجرجانى ، تحقيق عبدالمنعم الحفنى دار الرشاد القاهرة .
22- " تاريخ الفلسفة العربية"، الفاخوري والجر، ص 643، مؤسسة بدران وشركاه، بيروت لبنان.

23- تفسير ما بعد الطبيعة ،ابن رشد ط بيروت 1967 م
24- تكوين العقل الحديث ، جون هرمان ، ترجمة د/ جورج طعمة ، دار الثقافة بيروت 1958 .
25- تهافت التهافت تحقيق د سليمان دنيا ، الطبعة الأولى 1964 م دار المعارف 26- تهافت التهافت لابن رشد ص(384) ، تحقيق موريس بويج ، طبعة دار المشرق
26- جرثومة التخلف د مراد وهبة ، دار قباء لطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ضمن مطبوعات مهرجان القراءة للجميع 98 مكتبة الاسرة .
27- دور الاسلام في تطور الفكر الفلسفى د / محمود حمدى زقزوق ، الطبعة الأولى (1404هـ-1984 م) مكتبة وهبة القاهرة
28- الدين والفلسفة والتنوير د / محمود حمدى زقزوق ، دار المعارف القاهرة .
29- رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ، تحقيق د/ محمد عمارة الطبعة الاولى 1414هـ - 1994م ، دار الشروق .
30- سنن الدارمي دار الكتاب العربي – بيروت الطبعة الأولى ، 1407هـ
31- العقل والتنوير فى الفكر العربي المعاصر د/ عاطف العراقى ،.
32- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ابن رشد تحقيق د محمد عمارة ، الطبعة الثالثة دار المعارف .
33- فكر حركة الاستنارة وتناقضاته ، د / عبد الوهاب المسيرى الطبعة الأولى سنة 1998 م ، دار نهضة مصر القاهرة
34- الفكر الغربي دراسة نقدية : د / أنور الجندي ، الطبعة الاولى (147 هـ

– 1987 م) وزارة الاوقاف والشئون الاسلامية .
35– في الفكر الإسلامي د/ ابراهيم مدكور ، الناشر سميركو للطباعة والنشر الطبعة الاولى بدون تاريخ .
36– فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي ، د / محمد السيد الجلنيد ، ط 1999 م دار أنباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة
37– الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى (بحوث ودراسات) اشراف د/ عاط العراقي المطابع الاميرية 1993 القاهرة .
38– الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية د / عاطف العراقي الطبعة الاولى 1420 هـ – 2000 م دار الرشاد للنشر .
39– الفيلسوف المفتري عليه ابن رشد د / محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية
40– قانون التأويل للإمام الغزالى تحقيق محمود بيجو الطبعة الاولى (1413 – 1993)
41– قصة الفلسفة الحديثة . لجنة التأليف والنشر 1355 هـ – 1936 م . القاهرة
43– الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، ان رشد تحقيق د/ محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الاولى 1998 م بيروت .
44– لسان العرب لابن منظور الطبعة الأولى دار صادر بيروت
45– مجلة المستقبل العربي بعنوان السنة 35 (406) كانون الاول/ ديسمبر 2012 م

46- مختار الصحاح للرازي طبعة بيروت 1415 هـ - 1979 م .
47- مدخل الى التنوير، الطبعة الاولى دار العالم الثالث مصر 1994 م .
48- المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية ، طبعة القاهرة سنة 1403 هـ - 1983 م .
49- المعجم الوسيط لمجموعة من المؤلفين ، تحقيق مجمع اللغة العربية ، دار الدعوة
50- معركة المصطلحات ببين الغرب والاسلام د/ محمد عمارة ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع .
51- مفردات غريب القرآن ، للراغب الأصفهاني (2 / 508) دار القلم دمشق
52- ملاك الحقيقة المطلقة د/ مراد وهبه مهرجان القراءة للجمع (99) ضن سلسلة مكتبة الاسرة طبعة دار قباء القاهرة.
53- مناهج البحث في العلوم الانسانية بين علماء الاسلام وفلاسفة الغرب د/ مصطفى حلمى ، الطبعة الاولى 1426 هـ - 2005 م ، دار الكتب العلمية بيروت
54- المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد ، د / عاطف العراقى الطبعة الثانية 1984 م ، دار المعارف القاهرة .
55- الموقع الفكرى لابن رشد بين الغرب والاسلام د / محمد عمارة ، ضمن أعمال الندوة التراثية الاولى عن : ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف المنعقدة في الكويت 1995 م .

56- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد د/ عاطف العراقي الطبعة الرابعة 1984 م ، دار المعارف القاهرة .

List of sources and references

1- The Holy Quran is the one who brought it down.

2- The Sunnah (Sunan al-Tirmidhi, Sunan Abu Dawood and Musnad al-Imam Ahmad)

3- Ibn Rushd Andalusian philosopher and philosopher of Arabs and Muslims, Kamel Mohammed Aweida, first edition (1413 e - 1993) scientific book house Beirut Lebanon.

4- Ibn Rushd of the philosopher and the world Dr. Abdulrahman Al-Talili, Arab Organization for Education, Culture and Science, 1998, Tunisia.

5- Ibn Rushd, philosopher of the East and West (on the eighth anniversary of his death), Volume II Review of Dr. Mekdad Arafa, publications of the Cultural Academy 1999 Tunisia.

6- Ibn Rushd Arab philosopher in the spirit of Western Dr. Atef Iraqi Supreme Council of Culture 2002.

7- Ibn Rushd, contemporary philosopher, Barakat Mohamed Murad, Egypt for publishing and distribution, Cairo.

8- Ibn Rushd and Rashidiya, Ernest Renan, 1957 Cairo.

9- Ibn Rushd and his philosophy Farah Anton, Alexandria edition May 1, 1903

10- Ibn Rushd, John Cameron edition Beirut Catholic printing press

11- Guidance to the cutters of evidence for the Imam Jouini, the investigation of Mohammed Yousif Moussa Printing Press Cairo 1950.

12- The Crisis of Contemporary Islamic Thought Dr. Mohammed Amara, Middle East Publishing House

13- Islam between Enlightenment and Counterfeiting Dr. Mohammed Amara, First Edition, 1416 AH, 1995, Dar Al Shorouk Cairo.

14- Islam in solving the problems of contemporary Islam. Dr. Mohammed Al-Baha Third Edition, 1403 H - 1983, Wahba Library Cairo.

15- Islam in the face of contemporary ideologies: Dr. / Abdel-Azim Al-Muta'ani, library Wahba, printing happiness first edition 1407 AH - 1987 AD. Cairo

16- Islam in the age of science d / Ghamrawi House of man 1973

17- Islam and the one who recognizes who and who denies? Dr. Mohamed El Shorouq International Bookshop.

18- Fundamentalism between the West and Islam d / Mohamed Amara first edition (1418 e - 1998) Dar Shorouk.

19- Proof Imam Jouini investigation Salah Mohammed Oweidah first edition 1418 e - 1997 scientific book house Beirut Lebanon

20- The Beginning of Al-Mujtahid and the End of Al-Muqtasid Ibn Rushd, An Investigation by Muhammad Sobhy Hassan, First Edition, 1415H

21- The definitions of Gergany, the investigation of Abdel-Moneim Al-Hafni Dar Al-Rashad Cairo.

22- The History of Arab Philosophy", Al-Fakhoori and Al-Jarr, p 643, Badran and Partners Foundation, Beirut,

Lebanon.-

23- The interpretation of the post-nature, Ibn Rushd, Beirut,1967

24- Composition of the modern mind, John Herman, translated by George Tomeh, House of Culture Beirut 1958.

25- the rush of the rush to achieve the Solomon Dunya, the first edition 1964 Dar al-Maaref

26- rushing rush to Ibn Rushd (384), the investigation of Morris Bouij, edition of Orient House

27 - Bacteriology of underdevelopment d. Murad Wahba, Dar Qbaa for printing, publishing and distribution Cairo in the publications of the Reading for All Festival 98 Family Library.

28 - The Role of Islam in the Development of Philosophical Thought Dr. Mahmoud Hamdy Zaqzouq, First Edition (1404 H- 1984)

29- Religion, Philosophy and Enlightenment Dr. Mahmoud Hamdy Zaqzouq, Dar El Maaref Cairo.

30- Monotheism Letter of Sheikh Mohammed Abdo, investigation of Dr. / Mohamed Amara first edition1414 H -1994, Dar Shorouk.

31- Sanan Al-Darami Arabic Book House - Beirut First Edition,1407 H

32- Reason and Enlightenment in Modern Arab Thought Dr. Atef Al-Iraqi.

33- The article is separated between the wisdom and the Shari'a from the connection Ibn Rushd investigation by Dr. Muhammad Amara, the third edition Dar al-Ma'aref.

34- thought movement of enlightenment and contradictions, Dr. / Abdul Wahab Al-Misiri first edition in1998 , Dar Nahdet Misr Cairo

35- Western Thought Critical Study: Dr. Anwar Al-Jundi, First Edition (1987), Ministry of Endowments and Islamic Affairs.

36- In Islamic Thought Dr. Ibrahim Madkour, publisher of Smirko for Printing and Publishing, first edition without a date.

37- Philosophy of Enlightenment between the Islamic project and the Western project, Dr. Mohamed El-Sayed El-Gelayd,1999.

38- The philosopher Ibn Rushd is an Arab thinker and a pioneer of mental orientation (research and studies) Supervising Dr. Aat Al-Iraqi Al-Amiri Press1993 Cairo.

39- The philosopher Ibn Rushd and the future of Arab culture, Dr. Atef Al-Iraqi, the first edition,1420 H, 2000, Al-Rashad Publishing House.

40- The philosopher of Ibn Rushd, Dr. Mahmoud Kassem, the Anglo-Egyptian Library

41- Law of Interpretation of the Imam Ghazali Achieving Mahmoud Peugeot The First Edition(1413- 1933) .

42- The Story of Modern Philosophy. Committee of authorship and publication 1355 AH - 1936 AD. Cairo

43- Detection of the methods of evidence in the doctrines of the religion, the rationalization of the investigation of Dr. / Mohamed Abed Al-Jabri Center for Arab Unity Studies first edition 1998 Beirut

44- Journal of the Future Arab entitled the year 35 (406) December 2012

45- Mukhtar Al-Sahah for the Razi edition Beirut - 1979.

46- Introduction to Enlightenment, First Edition Third World House Egypt 1994.

47- The Dictionary of the Arabic Language Complex, Cairo edition 1403H - 1983.

48- The Intermediate Dictionary of a group of authors, the Arabic Language Complex, Dar Al Dawa

49- Battle of terms between the West and Islam Dr. Mohamed Amara, Nahdet Misr for printing, publishing and distribution.

50- The vocabulary of the stranger of the Quran, by Ragheb Al-Asfahani (2/508) Dar Al-Qalam Damascus

51- the owner of the absolute truth d / Murad Wahba Festival of reading for the collection (99) series of the family library edition of the House of Quba Cairo.

52- Research Methods in Human Sciences among the Scholars of Islam and Philosophers of the West Dr. Mustafa Helmy, First Edition, 1426H - 2005, Scientific Publishing House Beirut

53- The Critical Approach in Ibn Rushd's Philosophy, Dr. Atef Al-Iraqi, Second Edition, 1984, Cairo.

54- The intellectual site of Ibn Rushd between the West and Islam Dr. Mohamed Amara, within the work of the first heritage symposium on: Ibn Rushd doctor, jurist and philosopher held in Kuwait in 1995.

56- Mentalism in the philosophy of Ibn Rushd d / Atef Al-Iraqi fourth edition in 1984, Dar al-Maaref Cairo.