AL-QANATIR
INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES
eISSN: 2289-9944
Vol. 16. No. 3. (2019)

AVERROES: FOUNDING REASON AND ROOTING TRADITION IN ISLAMIC THOUGHT

ابن رشد بين تأسيس العقل وتأصيل النقل في الفكر الإسلامي

Mabrouk Mansouri[i]

[i] (*Corresponding author*) Head of Islamic Sciences Department, Sultan Qaboos University. mabroukmansouri@squ.edu.om

Abstract

This paper tackles the problematic relationship of reason and tradition in the Islamic thought by analyzing one of the prominent Muslin thinkers in the 6th/ 12th century, namely Ibn Rushd (Averroes). It focuses on the integrative approach of reason and tradition that Ibn Rushd has established in Islamic theology, philosophy and jurisprudence principles. It deciphers the ways that Ibn Rushd has drawn to re-establish the rational thinking in Islam on strong legal foundations, in interaction with Greek rational methodologies. The findings include: the characteristic of the rational thinking in Islam related to its legal tenet; rational sciences are important supports for the rooting of ijtihad and innovation in the Islamic thought; and knowledge production is a dialectical-reciprocal process. The awareness of such a fact may enhance the development of contemporary Islamic thought.

Keywords: *Thought, Ibn Rushd, Reason, Tradition, Islamic.*

ملخص البحث

يعالج هذا البحث إشكالية الصلة بين العقل والنقل بين التأسيس والتأصيل في الفكر الإسلامي عند واحد من أهمّ فلاسفة المسلمين هو ابن رشد الحفيد، وفي فترة تاريخية تُعتبر من أخصب فترات الفكر الإسلامي وهي القرن الهجريّ السادس. وسيركّز البحث على الكيفيّات التكامليّة التي أرسى ابن رشد دعائمها تأصيلا النقل وتأسيسا للعقل أصول الفقه وأصول الدين وأصول الحكمة. وسيبيّن البحث كيف أن ابن رشد قد أعاد تأسيس النظر العقلي في الإسلام على ضوابط شرعية متينة برؤية تفاعليّة واصلة بين "علوم الأوائل" وضوابط الشرع. وقد توصّل البحث إلى جملة من النتائج منها أن تأسيس العقل في الإسلام يستند إلى ضوابط شرعية متينة وليست دعوة هجينة لا تراعي الأصول، وأنّ العلوم العقلية داعم مهمّ لتأصيل الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، وأنّ المعرفة سمة إنسانية تتبادل التأثير والتأثّر، مما يؤصّل لإمكانية توظيف المنهج الرّشدي في تطوير الفكر الإسلامي المعاصر.

eISSN: 2289-9944

الكلمات المفتاحية: الفكر، ابن رشد، العقل، النقل، الإسلامي.	

مقدمة

عاش أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد في القرن الهجري السادس (٥٢٠-٥٩٥ هـ/١١٢٦-١١٩٨م). وقد أثّر فكره في بعض العرب القدامى، وفي كثير من فلاسفة اليهود والنصارى طوال القرون الوسطى. واستمرّ تأثيره خلال فترة النّهضة الأوروبيّة بين القرنين السابع عشر والتّاسع عشر إلى أن كتشفه العرب من جديد في أواخر القرن التّاسع عشر. وتواصل الجدل حوله بين التّوظيف والنّقد طوال القرن العشرين. وظلّ ابن رشد فيلسوفا وأصوليّا وفقيها ونحويّا وسياسيّا بارعا كلّ من يقرأ فكره يجد فيه عناصر قوّة كثيرة اعترفت له بها بحوث ومقالات موسوعيّة عالميّة كثيرة بيّنت ريادته العلميّة وأثره في النّهضة الأوروبيّة الحديثة.[١]

نشأ ابن رشد في أسرة عالمة بقرطبة وحفظ من صغره موطأ مالك وديوان المتنبّي ودرس الفقه والكلام والطبّ والرّياضيّات والفلك والفلسفة. وقد كانت هذه العلوم مزدهرة في بلاد الأندلس في أواسط القرن الهجريّ السّادس في عهد الموحّدين. وكان من أبرز أعلام تلك الفترة ابن باجة المتوفّى سنة (٥٣٣هـ/١١٣٨م) صاحب كتاب "تدبير المتوحّد" و"رسالة الوداع"، وابن طفيل المتوفى سنة (٥٨١هـ/١١٨٥م) مؤلف كتاب "حي بن يقظان" وهو كتاب حاول فيه التوفيق بين الفلسفة والدين وهو "ينتسب إلى الأدب الكوني وقد بيّن أنّ العلم المتحصّل عليه بالسّبل الطّبيعيّة هو في توافق تامّ مع الوحي القرآني".[٢] وأغرم ابن رشد في صغره بعلم الفلك وقد أدته ملاحظاته إلى اكتشاف نجم جديد لم يسبقه إليه أحد. وناقش، هو في سنّ الخامسة والعشرين نظريات بطليموس، وبيّن بعض أخطائه في حركة الكواكب وأعطى وصفا دقيقا للقمر وقدّم أوّل التفسيرات العلميّة لما يسمّى اليوم "البقع الشمسيّة".[٣]

لابن رشد شروح ومصنّفات كثيرة في أربعة اختصاصات كبرى هي العلوم والفلسفة والدّين والأدب. واختص بشرح أغلب التراث الأرسطي. وقد أحصى له جمال الدين العلوي مائة وثمانية مؤلّفات، وصلنا منها ثمانية وخمسون بنصها العربي.[٤]

---

[١] انظر عن ذلك مثلا مقال "ابن رشد" في الموسوعة البريطانية. وقد جاء فيها "أنّه قد أثّر بشكل كبير في العالم الإسلامي وأوروبا وأنّ الشروح الّتي كتبها قد أثّرت بشكل بالغ في الفكر اليهودي والمسيحي لقرون طويلة".

[٢] علي الشنوفي. صدى نظريات ابن رشد في أوروبا الغربية القروسطيّة. ٣٠١. (الإحالات المفصلة تكون في آخر البحث).

[3] Francis J. Carmody. 1952. *The Planetary Theory of Ibn Rushd*. Osiris, The University of Chicago Press. Vol. 10. 556-586.

[٤] علي الشنوفي. صدى نظريات ابن رشد في أوروبا الغربية القروسطيّة. ٣٠٢.

eISSN: 2289-9944

وإذا ما أردنا أن نحلّل الفكر الرّشدي لنستجلي مكانة العقل فيه ونسبة النّقل منه يمكن أن نستند إلى كثير من الرّؤى الّتي اعتبرت الفكر الرّشدي في مجمله يقدّم إجابات لأسئلة فكريّة كبرى لا زالت مطروحة على العقل الإنسانيّ منذ عصره. وقد لخّصها الأستاذ عبد الرزاق قسوم في جملة من النّقاط، تتّصل منها ببحثنا نقطتان اثنتان:

١- ما الضّروريّ من المعرفة العلميّة لبلوغ العقل الإنسانيّ أعلى مستوى من النّضج والكمال؟

٢- إلى أيّ حدّ نستطيع الاعتماد على عناصر التّراث بمختلف مكوّناته الفقهيّة والكلاميّة والفلسفيّة وحتّى السّياسيّة لصياغة فكر إسلاميّ متكامل يقوم على البرهنة والإقناع في تناسق وتناغم كاملين بين العقل والنّقل؟[٥]

فما الأسس المعرفية لفكر ابن رشد؟ وما مستنداته في الأصول الثلاثة: أصول الفقه وأصول الدين وأصول العقل؟

بداية المجتهد في تأسيس العقل وتأصيل والنّقل في أصول الفقه

يعتبر ما نحا إليه ابن رشد في كتابه "الضّروريّ في أصول الفقه" تكميلا للمشروع الحزميّ في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" من جهة، وتلخيصا مباشرا لكتاب الغزالي "المستصفى في أصول الفقه" من جهة أخرى[٦]. ورغم أنّ ابن رشد مالكيّ فإنّ الكتاب الأصوليّ لأبي الوليد الباجي المالكي "إحكام الفصول في أحكام الأصول" لم يلق عنده اهتماما كبيرا لاختلاف المنهج الّذي سلكه أبو الوليد الباجي عن المنهج الّذي سلكه أبو الوليد بن رشد، وإن كان الباجي قد نحا منحى جدليّا عقليّا في كتابه "المنهاج في ترتيب الحجاج" فإنّه لم يرْقَ إلى عمق الفكر الّذي اتّسم به ابن حزم رغم أنّهما عاشا في نفس الفترة التاريخيّة بالضبط وهي أواسط القرن الهجريّ الرابع.

ولنفهم المنزع التأصيلي والتأسيسي في الفكر المغربيّ في أصول الفقه وأصول الدّين وأصول العقل لا بدّ من العودة إلى ابن حزم وتبيين السّبيل الّتي سلكها لأنّه سيكون لها تأثير مباشر في كلّ الّذين جاؤوا بعده بدءا بأبي بكر بن العربي صاحب "أحكام القرآن" ووصولا إلى الشاطبي في "الموافقات" وابن خلدون في "المقدّمة".

---

[٥] عبد الرّزاق قسوم. المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات. ٢١٦- ٢١٧.

[٦] محمّد عابد الجابري. ١٩٨٧. بنية العقل العربيّ، دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثّقافة العربيّة. ط٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

ولعلّ أوّل ما يشدّ الانتباه هو انفتاح كتاب ابن حزم "الإحكام في أصول الأحكام" بمقدّمة بحث فيها "حجج العقول" وحدّ فيها جميع مصطلحاته. وهذا تمشّ منهجي منطقي في فاتحة كتاب تأسيسيّ.[٧] وجملة هذه المصطلحات هي: "الحدّ" و"الرّسم" و"العلم" و"الاعتقاد" و"البرهان" و"الدّليل" و"الحجّة" و"الدّلالة" و"الإقناع" و"التّقليد" و"الإلهام" و"الإبانة" و"التّبيين" و"الحقّ" و"الأصل" و"الفرع".[٨] وعلى جملة هذه المصطلحات سينبني كلّ فكر ابن حزم في ترتيباته وتفريعاته، وسيتبعه ابن رشد في ذلك.

وقسّم ابن حزم القوى الإنسانيّة إلى "جاهلة" و"شهوانيّة" و"تمييزيّة" و"عاقلة". وبما أنّ القوتين الأولى والثّانية بعيدتان عمّا كان بصدد تأصيله فقد ارتكّز بحثه أساسا على القوّتين الثّالثة والرّابعة. وسعيا منه إلى تأصيل المنهج المنطقي العقليّ بصفته داعما للفكر الشّرعي ذهب إلى أنّ "قوّة التّمييز" عنده، وعند من يسميّهم "الأوائل"، هي المنطق. وأهميّة هذه القوّة اعتباريّة إذ "جعلها الله السّبيل إلى فهم خطابه وإلى معرفة الأشياء على ما هي عليه وإلى إمكان التفهّم الذي به ترتقي درجة الفهم وتتخلّص من ظلمة الجهل. فبها تكون معرفة الحقّ من الباطل".[٩]

في هذا التّعريف عنصران مركزيّان: أمّا الأوّل فهو أنّ القوّة التّمييزيّة، أو قوّة المنطق، بما هي سبيل إلى "معرفة الأشياء (الموجودات عند ابن رشد) على ما هي عليه"، ليست سوى وجه آخر من وجوه العلم. وقد عرّف ابن حزم العلم بأنّه "تيقّن الشّيء على ما هو عليه إمّا عن برهان ضروري موصل إلى تيقّنه كذلك إمّا أوّل بالحسّ أو ببديهة العقل وإمّا حادث عن أوّل".[١٠]

أمّا العنصر الثّاني فهو تمييزه النّظري بين "الفهم" و"التفهّم"[١١] عبر مصطلح الارتقاء. وصيغة الفعلين دالة من جهة أنّ الفهم هو الفعل البسيط الذي قد يتاح لأي كان. أمّا التفهّم الذي يقتضي التدرّج للوصول إلى مراتب الحق فهو من صفة العلماء. وتمييز ابن حزم بين المصطلحات ذات الجذر الاشتقاقي الواحد، كما فعل عند تمييزه بين "الإبانة" و"التّبيين"، دليل على عمق تفكّر ابن حزم في كلّ مصطلحاته من جهة كيفيّة استعمالها، ومن جهة دلالاتها.

ولكنّ الطّريف هو إلحاق ابن حزم القوّة الرّابعة بالثّالثة. فقوّة العقل ليست سوى تابع للقوّة التّمييزيّة. فهي "تعين النّفس المميّزة على نصر العدل وعلى إيثار ما دلّت عليه صحّة الفهم وعلى اعتقاد ذلك علما".[١٢] وإذا رمنا تبسيط هذه المصطلحات الحزميّة قلنا: إنّ من ميّز بين الحقّ والباطل واختار الحقّ،

---

[7] P. Heath, Knowledge. 2000. The Literature Of Al-Andalus. In "M. R. Menocal, R. P. Scheindlin, M. Sells (Ed)". Cambridge University Press. 96-124.

[٨] ابن حزم. ١٩٨٣. الإحكام في أصول الأحكام. ط٢. بيروت: دار الآفاق الجديدة. ١/٣٥-٥١.

[٩] المرجع السابق. ١/٤.

[١٠] المرجع السابق. ١/٣٦.

[١١] المرجع السابق. ١/٣٥-٥١.

[١٢] المرجع السابق. ١/٤-٥.

نصر العقلُ والشّرعُ اختيارَه. ولم يُورد ابن حزم هذا التّأصيل المعمّق عفوا. بل هو نتيجة اختيار واع ودقيق لازمه كلّما فكّر وأنتج، إذ صرّح بأنّه قد أثبت هذه القاعدة العقليّة في ثلاثة من كتبه الأمّهات: "التّقريب لحدّ المنطق" و"الفصل" و"الإحكام".

عمادُ كتاب "التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهية"، باعتباره كتابا في المنطق، البحثُ في كيفيّة الاستدلال وإثبات أنواع البراهين التي بها يتميّز الحقّ من الباطل في كلّ مطلوب. وعماد كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنّحل" استثمار ما كان قد أصّله في كتاب التّقريب لتحديد صواب ما اختلف فيه النّاس من الملل والنّحل. وعماد كتاب "الإحكام في أصول الأحكام"، خاتمة هذا المشروع المتكامل، التّشريع للاجتهاد.[١٣]

وختم ابن حزم، إذا، مشروعه بكتاب الإحكام وختم كتاب الإحكام بـ"باب الكلام في الاجتهاد". وعاد فيه إلى إبطال التّقليد، بعد أن كان أبطل القول بالتّقليد والقول بالخبر والقول بالإلهام والقول بالإمام المعصوم والقول بالتّأويل الباطن، في مبتدإ الكتاب.[١٤] فالدّين عند ابن حزم، كما عند كثير من المغاربة "ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سرّ تحته... وكلّ من ادّعى أنّ لله ديانة سرّا وباطنا فهي دعاوى ومخارق، ولا كان عنده سرّ ولا رمز ولا باطن غير ما دعا النّاس كلّهم إليه، ومن قال هذا فهو كافر"[١٥].

ورغم أنّ التّشريع للاجتهاد هو خاتمة مشروع ابن حزم فقد أصّله تأصيلا معمّقا في كلّ مفاصل كتابه. وأهمّ ما ركزّ عليه هو "حجّة العقول" باعتبارها الموصل إلى اليقين العقلي والقلبي كليهما: أي "السّعادة" التي يسعى إليها المؤمن حسب اصطلاح ابن رشد. ومن هنا "فقد صحّ أنّ المرجوع إليه حجج العقول وموجباتها وصحّ أنّ العقل إنّما هو مميّز بين صفات الأشياء الموجودات وموقف للمستدلّ به على حقائق كيفيّات الأمور الكائنات وتمييز المحال منها".[١٦]

فالعقل عند ابن حزم ينظر في الشّرع ولكنّه لا يشرّع: أي إنّه لا يحرّم أو يحلّل. وهو بهذا يؤسّس لحدّ بيّن في عمل الفقهاء والمفتين.[١٧] وهذا الحدّ ينسجم مع ما كان قد أصّله في مقالاته الكلاميّة من عدم إمكانيّة إطلاق أسماء على الله لم ينصّ الشّرع عليها مثلا. فمن "ادّعى أنّ العقل يحلّل ويحرّم أو أنّ العقل يوجِد عللا، أو أن يكون للعقل رتبة في تحريم شيء أو تحليله أو تحسينه أو تقبيحه. فهو بمنزلة من أبطل

---

[١٣] المرجع السابق. ١/٨.

[١٤] المرجع السابق. ١/١٣ وما بعدها.

[١٥] المرجع السابق. ٢/٢٧٤-٢٧٥.

[١٦] المرجع السابق. ١/٢٨. وعن علاقة الفلسفة بالسعادة في الفكر الرشدي انظر:

Oliver Leaman. 1980. *Ibn Rushd on Happiness and Philosophy*. Studia Islamica. No. 52. 167-181.

[17] Mansouri, M. 2018. *Holy Time and Popular Invented Rituals in Islam: Structures and Symbolism*. Al-Jami'ah. 56(1). 123-156.

eISSN: 2289-9944

موجب العقل جملة".[١٨] ولكنّ العقل والشّرع لا يتعارضان كما لا تتعارض القوّة التّمييزيّة والقوّة العقليّة لأنّ العقليّة هي السّبيل لنصرة التّمييزيّة، وهو وجه آخر من قوله إنّ الشّريعة لم تحسّن إلا ما حسّنت العقول ولا تقبّح إلا ما قبّحت".[١٩] وهنا يتّضح دور العقل في هذه النّظريّة: إنّ العقل لا يوجب على الله حكما لأنّه خالقه وليس من طبيعة المخلوق حدّ الخالق. فهو "مفهم عن الله تعالى مراده ومميّز للأشياء التّي قد رتبها الباري تعالى على ما هي عليه فقط".[٢٠] وأبو الوليد الباجي وابن رشد يوافقان ابن حزم في هذه القضيّة موافقة كليّة، وإن كانت عبارة ابن رشد في فصل المقال أوضح وأدقّ على ما سيتبيّن لاحقا.

وبعد حدّ القوى الإنسانيّة وحدّ قوى العقل يصير ابن حزم إلى حصر طرق العلم في سلسلة مقاليّة مترابطة يؤدّي السّابق منها إلى اللّاحق ويتولّد عنه تولّدا منطقيّا. وطرق العلم عند ابن حزم اثنان لا مزيد عليهما: أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحسّ والثّاني مقدّمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحسّ[٢١]. وتلازم بديهة العقل وأوائل الحسّ وتجنّب غوائص العقل وغوامض الحسّ مقالةٌ عمرانيّةٌ هدفها التّيسير على المسلم حين نظره في الكون أو في الشّرع، وفيها ردّ على من أوجب الاستدلال. وابن حزم وابن رشد من أكبر معارضي الفكر الأشعري في بلاد المغرب. وهنا تتمّ الدّيباجة الحزميّة ليشرع بعد ذلك في تأصيل الأصول وتفريع الفروع والقرآن منطلقه.

هذا هو أسّ المشروع التّجديدي لابن حزم في العقيدة والشّريعة كلتيهما. وهو مشروع عقلي مترابط ينطلق فيه من العقل أوّلا فيثبت "بالدّليل القطعي" وجود الله ووحدانيّته ونبوّة محمّد عليه السلام وصدق رسالته حتّى إذا تمّ له ذلك يكون قد أثبت صدق القرآن والسنّة فيعتمد عليهما وحدهما ويأخذ بظاهر نصوصهما جاعلا من اللّغة إطاره المرجعي في فهم مضمونهما ولا يبيح صرف كلمة من المعنى اللغوي الظّاهر المعروف إلى معنى آخر إلا إذا أوجب ذلك نصّ أو إجماع أو بديهة حسّ أو عقل[٢٢]. وهذا موطن أوّل من مواطن تأثير ابن حزم في ابن رشد.

ولكنّ ابن حزم قد تجاوز هذا الإطار الشّرعي ليؤّسّس لمستوى جديد في النّظر قوامه المنطق. فمن لم يعرف المنطق "لم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدّمات

[١٨] ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام. ١/٢٨.

[١٩] المرجع السابق. ١/٥٧.

[٢٠] المرجع السابق. ١/٦٩.

[٢١] المرجع السابق. ١/٦٥.

[٢٢] الجابري. ١٩٨٧. تكوين العقل العربيّ. ط٣. الدّار البيضاء: المركز الثّقافي العربي. ٣٠٩.

eISSN: 2289-9944

وإنتاج النّتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبدا أو يميّزها من المقدّمات التي تصدق مرّة وتكذب مرّة أخرى".[٢٣]

وهذه أولى الدّعوات إلى الاعتماد على المنطق في التّفكير الإسلامي العقدي والأصولي والفقهي. وسنرى أنّ هذه الدّعوة قد لقيت صدى واسعا عند اثنين من الأصوليّين الكبار في القرن السّادس وهما الغزالي وابن رشد، وإن بكيفيّتين مختلفتين. وكتاب ابن حزم دال من عنوانه فهو "التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهيّة". ويمثّل هذا الكتاب أولى الدّعوات إلى تبيئة المنطق في الثّقافة العربيّة بتبسيط العبارة واستعمال الأمثلة الفقهيّة المأخوذة من الحياة العامّة.[٢٤] وهو عمل واصله أبو حامد الغزالي عبر التّمثيل لقواعد المنطق بأمثلة من الفقه والكلام.[٢٥]

فصدّر المستصفى بمقدّمة في المنطق قال عنها إنّها "مقدّمة العلوم كلّها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا". وقد حلّت هذه المقدّمة المنطقيّة مكان المقدّمة الكلاميّة التي كان الأصوليّون يعتمدون عليها. وسعى الغزالي إلى جعل المنطق هو الذي يؤسّس لأصول الفقه وليس علم الكلام. فصدّر المستصفى بهذه المقدّمة ليتمكّن من لا يعرف المنطق من الاطّلاع على الكيفيّة التي يجب أن تُسبر بها الأدلّة وتُختبر. وذهب الجابري إلى أنّ المدى الذي بلغه ابن حزم في الدّعوة إلى تبيئة المنطق أبعد ممّا ذهب إليه الغزالي فابن حزم لا يقتصر على الدّعوة إلى الاعتماد على المنطق الأرسطي في العقليّات وحدها بل يدعو إلى الاعتماد عليه في الفقهيّات أيضا[٢٦]. وهذا موطن تأثير ثان لابن حزم في ابن رشد على ما سيتبيّن لاحقا.

أما موطن التّأثير الحزميّ الثالث في ابن رشد فهو دعوته إلى الأخذ بعلم عصره: طبيعيّات أرسطو، واتّخذه أساسا لتشييد رؤيته الجديدة.[٢٧] والدّعوة إلى اعتماد النّظر الفلسفي في الموجودات، باعتبار الفلسفة خطابا عقليّا كونيا يهدف إلى نفس ما تهدف إليه الشّريعة: الفضيلة وحُسن السّياسة، من أهمّ ما يميّز مشروع ابن حزم. فـ"الفلسفة على الحقيقة إنّما معناها وثمرتها والغرض المقصود نَحْوُهُ بتعلّمها ليس شيئا آخر

---

[٢٣] ابن حزم. د.ت. التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: مكتبة الحياة. ١٠.

[٢٤] ذكر طه عبد الرّحمان أنّ هذا الكتاب لا يزال يحتاج إلى من يقوم بتحليل وجوه التّحويل المضمونيّة التي أحدثها صاحبه في المحتوى المنطقي ويقوم باستنباط الآليّات الصّوريّة التي استخدمها في هذا التّحويل. ومن شأن ذلك أن يبيّن كيف يمكن تجديد الفكر المنقول تجديدا لغويّا متى كان المراد الخروج عن التّقليد الأعمى والدّخول في إنشاء لغة فكريّة على مقتضى التّبليغ العربيّ. طه عبد الرّحمان. د.ت. تجديد المنهج في تقويم التّراث. ط٢. بيروت: المركز الثقافي العربي. ٣٣١-٣٣٢.

[٢٥] محمّد عابد الجابري. بنية العقل العربيّ. ٤٣٧.

[٢٦] المرجع السابق. ٥٢٢.

[٢٧] عبد المجيد التّركي. ١٩٨٦. مناظرات في أصول الشّريعة بين ابن حزم والباجي. تعليق: عبد الصبور شاهين. ط١. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ٣٢٤، ٤١٥، ٤٣٥.

eISSN: 2289-9944

غير إصلاح النّفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السّيرة المؤدّية إلى سلامتها في المعاد وحسن السّياسة للمنزل والرّعيّة. وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشّريعة". ثمّ يتساءل ابن حزم: أليست الفلسفة بإجماع من الفلاسفة مبيّنة للفضائل من الرّذائل موقفة على البراهين المفرّقة بين الحقّ والباطل"[٢٨]. وسيبلغ ابن رشد بهذه الدّعوة مداها في "تهافت التّهافت" وفي "فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من اتّصال" على ما سيتبيّن لاحقا.

ونقطة الالتقاء الرابعة بين ابن حزم وابن رشد هي موقفهما من التّقليد والمقلّدين. فرغم التّأصيلات المعمّقة لهذه الأسس الفكريّة عند ابن حزم فإنّها لا تمثّل سوى تمهيد لخاتمة هذا المشروع التّجديدي أي تأصيل مقالة الاجتهاد في الفكر الإسلامي. والتّأسيس للاجتهاد يقتضي نقض التّقليد. والبيّن أنّ ابن حزم لم يفصل بين التّقليد والاتّباع، لا مفهوميّا، وإنّما في صلتهما بالاجتهاد باعتبار كليهما نقيضا له وإن اختلف حدّ كلّ واحد منهما.[٢٩] ومثلما ختم ابن حزم كتابه بإبطال التّقليد والتشريع للاجتهاد، كتب ابن رشد في آخر أيّامه كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" ليعلن أنّ السّبيل الوحيد لتجدّد الفكر الإسلامي وتطوّره هو فتح باب الاجتهاد.

كان ابن حزم قد صدّر المحلّى بإبطال التّقليد إبطالا كليّا بل إنّه حرّمه تحريما شاملا لكلّ البشر على اختلاف أصنافهم.[٣٠] والغايةُ من إبطال التّقليد والاتّباع تأسيسيّةٌ. إنّها دعوة إلى التّشريع للاجتهاد وفق قواعد وقوانين تؤدّي الغرض الذّي يرمي إليه ابن حزم وسيتبعه فيه ابن رشد. وقد انطلق في التّشريع للاجتهاد من تفكيك دلالات المصطلح ثمّ حدّه حدّا تأسيسيّا. والسّبب في ذلك، حسب رأيه، الجهل بأسّ المصطلح وقوامه ومبتغاه عند المتكلّمين فكيف بالفقهاء!

ارتكز تعريف الاجتهاد على مصطلحين أساسيّين اختزلا بنيته وقوامه وهما "الجهد" و"الإدراك" فقال إنّ "حقيقة بناء لفظة الاجتهاد أنّه افتعال من الجهد وحقيقة معناها أنّه استنفاذ الجهد في طلب الشّيء المرغوب إدراكه حيث يرجى وجوده فيه أو حيث يوقن بوجوده فيه"، في حين اقتصر الباجي في تعريفه على أنّه "بذل الوسع في بلوغ الغرض".[٣١] وفي استعمال ابن حزم لمصطلح الإدراك وعي عميق بجملة الإشكاليّات التي تحيط بالمصطلح. وفيه أيضا مماثلة للشّريعة بالطّبيعة. فالسّبيل إلى وجود الشّيء في الكون هو إدراكه. وما يقع خارج حدود الإدراك معدوم إلى أن يتمّ إدراكه. والشّيء موجود في الطّبيعة كما أنّ الحكم في النّازلة موجود في الشّريعة. فإذا أدركنا الأوّل صار موجودا فسمّيناه. وإذا أدركنا الثّاني صار معروفا

[٢٨] ابن حزم. ١٩٨٥. الفصل في الملل والأهواء والنّحل، تحقيق: محمّد إبراهيم نصير وعبد الرّحمان عميرة، بيروت: دار الجيل، ١/١٧١.

[٢٩] ابن حزم. ١٩٨٣. الإحكام في أصول الأحكام. بيروت: دار الآفاق الجديدة. ط٢. ٦/٦٠.

[٣٠] ابن حزم. المحلّى. ١/٦٦. وابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام. ١/٩٩-١٠٠.

[٣١] الباجي. ١٩٧٨. المنهاج في ترتيب الحجاج. تحقيق: عبد المجيد التركي. باريس: ميزوناف إي لاروز. ١٣.

eISSN: 2289-9944

فحكمنا به. وهكذا فكما أنّه لا شيء خارج الكون فكذلك لا حكم خارج الشّريعة، وطاقة الإدراك هي كشف هذا بذاك. هذا هو بُعْد نظريّة ابن حزم وعمقها الكوسمولوجي والأنطولوجي معا. من يراها بعين غير منفتحة على مختلف آفاق علوم عصره لا يبصر منها سوى خارجها ليقول إنّ فيها تكبيلا للفكر الاجتهاديّ وحصرا لأحكام النّوازل.

ولكنّ من يقرأ ابن حزم من خلال مجمل فكره يدرك أنّه خرج من الدّين إلى الكون. وماثل الأول بالثاني. فكما أنّ الله قد خلق كلّ شيء منذ أمد وأتمّ خلقه وما على الإنسان إلا اكتشافه فإنّه قد أودع في الشّريعة كلّ حكم ولم يبق للإنسان، بما ركّب فيه من طاقات، والعقل أوّلها، إلا أن يكتشفه أيضا. ومعرفة أسرار الكون غير متاحة لكلّ البشر وكذلك أحكام الشّرع. فمثلما أنّ في الكون خوافيَ فكذلك في الشّرع ما لم يكلّفنا معرفته. وما يدعم مقاربة الفكر الاجتهادي الحزمي هذه المقاربة هو استعماله لعدد من المصطلحات الطّبيعيّة. وقد اعتبر القرآن والسّنّة "معادن" العلم الشّرعي، مثلما أنّ المعادن مادّة العلم الطّبيعيّ.

والمجتهدون حسب تصوّر ابن حزم صنفان: مصيب ومخطئ لأنّ الحقّ لا يكون في قولين مختلفين في حكم واحد في وقت واحد في وجه واحد. والمسبار للقطع بإصابة المصيب وخطأ المخطئ هو ما سمّاه "البراهين الضّروريّة القاطعة"،[٣٢] وهو مصطلح عقليّ مركّب. وقد أوجبت هذه البراهين اعتبار قسم ثالث تقصر عنه هذه البراهين فلا تميّز إصابته من عدمها. وهذا الصّنف متوقَّف فيه إلى أن يتيسّر من الدّلائل والبراهين ما يجوّز إرجاعه إلى أحد القسمين المركزيّين، لأنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، عند ابن حزم، تماما كما هو عند ابن رشد، بل يوافقه ويشهد له.

وسيستثمر ابن رشد جملة هذه الأصول الحزميّة ويوظّفها في تشييد نظرة تكامليّة بين العقل والنّقل لا في أصول الفقه فقط، بل في أصول الدّين وأصول العقل أيضا. وسيؤثّر ابن رشد بذلك في كلّ الفكر الإنسانيّ، وعلى فكره ستنبني نهضة أوروبا في كثير من أبعادها، وإن كانت قد أخذت من ابن رشد علقه وتركت نقله. والمشكلة في كثير من الأبحاث العربيّة اليوم أنّها تنظر إلى المفكّرين المسلمين القدامى وكأنّهم جزر منعزلة لا صلة فكرية بينهم وهذا ما يحدّ من اكتشاف ثراء فكرهم ومن إمكانيّة توظيفه والبناء عليه. والحقيقة أنّه لا يمكن صياغة أي بحث يعالج تكامل العقل والنّقل عند ابن رشد دونما تحليل آراء ابن حزم والغزالي على الأقل ودونما تبيّن الصّلات المعرفيّة بين أصول الفقه وأصول الدّين وأصول العقل وإدراك الوشائج التّفاعليّة بينها. ويتأكّد ذلك بالنّظر في أهمّ ما يميّز التّفكير الأصولي الرّشدي.

قد يكون من أهمّ ما يميّز التفكير الأصوليّ عند ابن رشد هو سعيه إلى تأكيد وجوب العودة إلى الأصول: "المعادن" حسب العبارة الحزميّة، بعيدا عن الرّأي والتّأويل المفضيين إلى الفرقة والاختلاف. وقد

[٣٢] ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام. ١٣٦/٨.

eISSN: 2289-9944

أجمل الفقيه أبو بكر الحافظ بن الجدّ هذا التّوجّه قائلا "لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب (٥٥٨-٥٨٠هـ/١١٦٣-١١٨٤م) أوّل دَخْلَة دَخَلْتُها عليه وجدت بين يديه كتاب ابن يونس (في الفقه المالكيّ) فقال لي: يا أبا بكر، أنا أنظر في هذه الآراء المتشعّبة التي أُحْدِثَتْ في دين الله، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا، فأي هذه الأقوال هو الحقّ؟ وأيّها يجب أن يأخذ بها المقلّدُ؟ فافتتحت أبيّن له ما أشكل عليه من ذلك فقال لي وقطع كلامي: يا أبا بكر ليس إلا هذا، وأشار إلى المصحف، أو هذا، وأشار إلى كتاب سنن أبي داود وكان على يمينه، أو السّيف".[٣٣]

وأصل الفكر الرّشدي كامن في كتابين اثنين منشورين حديثا هما "الضّروري في النّحو" و"الضروري في أصول الفقه"،[٣٤] وهما من أوّل ما ألف ابن رشد حوالى منتصف القرن الهجريّ السّادس، وأغلب ما جاء بعدهما مثل "الكشف عن مناهج الأدلّة" و"بداية المجتهد"، يستبطن ذلك البعد.[٣٥]

ف"الضّروري في أصول الفقه" اختصار المستصفى على نحو طريف بما أنّه ليس اختصارا بالمعنى الحرفي للكلمة، بل هو اشتغال على فكر الغزالي المبثوث في المستصفى ومجادلة له وتعميق لكثير من المحاور والإشكاليّات التي يطرحها الكتاب. وهدفه هو إبراز طريقة جديدة في التّعامل مع أصول الفقه هي "طريقة الفلاسفة" في مقابل "طريقة المتكلّمين" و"طريقة الفقهاء" المعهودتين.[٣٦] والمقارنة بين النصّ الرّشدي ومتن الغزالي تبيّن أنّ نصّ ابن رشد ليس مجرّد تلخيص للمستصفى، بما أنّ ابن رشد قد خالف الغزالي في جملة من المحاور أهمّها صلة المنطق بأصول الفقه.

ويقترب ما سطّره الغزالي ممّا صبا إليه ابن حزم في قضيّة تبيئة المنطق في الثّقافة العربيّة أوّلا ووصله بأصول الفقه ثانيا. إلا أنّ ابن حزم قد خصّص لذلك كتابا مستقلّا هو كتاب التّقريب واعتمد على بعض نتائجه في كتابه الإحكام في أصول الأحكام تصريحا أو تلميحا، على ما بيّننا سابقا. أمّا أبو حامد فقد صدّر كتابه بمقدّمة منطقيّة استعاض بها عن المقدّمات الكلاميّة المعهودة. وخالفه ابن رشد في هذا التوجّه الجديد المتمثّل في إدخال المنطق في أصول الفقه، دون أن يقلّل من أهميّة المنطق، قائلا إنّ أبا حامد "قد قدّم قبل ذلك مقدّمة منطقيّة زعم أنّه أدّاه إلى القول في ذلك نظر المتكلّمين في هذه الصّناعة في أمور

---

[٣٣] المراكشي. ١٩٩٤. المعجب في تلخيص أخبار المغرب. تحقيق: محمّد زينهم محمّد عزب. القاهرة: دار الفرجاني. ٨١/١.

[٣٤] وقد ذكر المرّاكشي أنّ له كتابا آخر عنوانه "الضّروري في المنطق" ممّا يؤكّد أنّ ابن رشد امتهن تأصيل الضّروري من العلوم في العصر الموحّدي. المرّاكشي، الذّيل والتّكملة، السّفر السّادس، فهرس الكتب.

[٣٥] عبد المجيد الصغيّر. ١٩٩٤. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشّريعة. ط١. بيروت: المؤسسة الجامعية.

[٣٦] ابن رشد. ١٩٩٤. الضّروري في أصول الفقه. تحقيق: جمال الدين العلوي. ط١. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط١.

eISSN: 2289-9944

منطقيّة. ونحن فلنترك كلّ شيء إلى موضعه فإنّ من رام أن يتعلّم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلّم ولا واحدا منها".[٣٧]

وهذا توجّه تبسيطي هامّ قوامه عدم الخلط بين العلوم إذ أنّها تختلف مادّة ومنهجا. فللمنطق موضعه ولأصول الفقه موضعها. و"ليس ينبغي أن نفحص عن كلّ شيء ولا عن أشياء كثيرة في موضع واحد بل ينبغي أن يفرد بالقول كلّ واحد منها في الموضع اللائق به والذي يحمل على هذا حبّ التّكثير بما ليس يفيد شيئا".[٣٨] والبيّن أنّ ما قام به ابن رشد راجع إلى سببين اثنين: أمّا أوّلهما فمبنيّ على مصادرة قوامها أنّ التفكير المنطقي ليس متيسّرا لكلّ البشر من حيث ضوابطه ومناهجه، ومن ثمّ فاعتماده قاعدة للبحث الأصوليّ قد يؤدّي إلى التّشويش أو الاضطراب.

أمّا ثاني الأسباب فهو أنّ ما قام به ابن رشد مضمّن في عمل الغزالي في حدّ ذاته. فالغزالي لم يذهب إلى أنّ هذه المقدّمة المنطقيّة لصيقة بأصول الفقه على الإطلاق بل إنّها قابلة للحذف. وربّما هذا هو ما دفع ابن رشد إلى سلوك هذه السّبيل. يقول الغزالي "وليست هذه المقدّمة من جملة علم الأصول ولا من مقدّماته الخاصّة بل هي مقدّمة العلوم كلّها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا. فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدّمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأوّل فإنّ ذلك هو أوّل أصول الفقه".[٣٩]

فيصير "الضّروري في أصول الفقه" اختصارا تبسيطيّا للمستصفى، لا على نحو ما عهدنا في الشّروح والاختصارات العربيّة القديمة والحديثة، بل هو قراءة ثقافيّة لنموذج من النّماذج الأصوليّة الفقهيّة التي أُنتجت في بيئة مختلفة عن البيئة المغربيّة، فاكتفت من هذا العلم بالضّروري فيها؛ أي ذاك الذي ينسجم مع عمرانها وحاجاتها وحذفت منه كلّ ما لا صلة وثيقة له بأسس هذا العمران. وقد حرص فيه ابن رشد على خلق انسجام وتوافق بين بنية الفكر الإسلامي، عقيدة وشريعة، وعلم الأصول. وهذا ما يجعل مركز عمل ابن رشد هو العنوان الأصلي لا العنوان الفرعي أي: "الضّروري في أصول الفقه" لا "مختصر المستصفى"، ويجعل التّفكير العقليّ الرّشديّ تفكيرا متأنّيا يسعى إلى إيفاء العلوم حقّها ووضعها مواضعها السّليمة والمفيدة، بدل المداخلة بينها مداخلة قد لا تفضي إلّا إلى التّشويش الفكري والاضطراب العقليّ.

وعلينا أن ندرك أنّ هذا المختصر يفتح بابا فريدا في التّراث العربي في التّعامل مع المتون الأصول كان بإمكانه أن يثمر نتائج تجديديّة كثيرة تعوّض ما أنتجه الشّرّاح والمحشّون في القرون اللاحقة. وهنا تصير القضيّة المركزيّة في جدوى ما قام به ابن رشد أوّلا وفي قيمته المعرفيّة والمنهجيّة ثانيا ثم في الآفاق التي يفتتحها في التّعامل مع المتون الأصول التي يعتبر القارئ نفسه، وابن رشد مثالنا هنا، ممتلكا لها امتلاكا كليّا يعيد

[٣٧] المرجع السابق. ٣٧-٣٨. وليد خوري. مدخل إلى مناقشة مختصر المستصفى لابن رشد. ١٣٠.

[٣٨] ابن رشد. الضّروري في أصول الفقه. ٥٢.

[٣٩] الغزالي. ١٩٨٣. المستصفى من علم الأصول. ط٢. بيروت: دار الكتب العلمية.

eISSN: 2289-9944

فهمها وترتيب مفاصلها وإنتاجها وفق همومه الفكريّة ومشاغل عصره ومقاصده ورؤاه ومنطلقاته المعرفيّة والفكريّة .

ولعلّ ابن رشد كان يهدف، من خلال تبسيط أصول الفقه والاقتصار على الضّروري منها، إلى التّمهيد لـ"بداية المجتهد": كتابا، وتوجّها فكريا، وإلى تبيئة الاجتهاد والتّجديد في الفكر الإسلاميّ.[٤٠]

لنضف إلى ذلك أنّ ابن رشد لم يسع إلى تخليص أصول الفقه من المقدّمة المنطقيّة فقط، بل من كلّ ما لم يكن له بهذا العلم وثيق اتّصال، ولذلك كثيرا ما يردّد "والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن في سبيله". وقد استعملها كلّما تطلّب السّياق النّظر في بعض المطالب الكلاميّة والفروع الفقهيّة والقضايا اللّغويّة والمسائل النّحويّة. ومثلما "اطّرح التّداخل الخارجي بين المعارف فكذلك اطّرح التّداخل الدّاخلي بينها مستندا إلى ثلاث حجج: تربويّة وعلميّة وإجرائيّة".[٤١]

وبهذا فقد سعى ابن رشد إلى تجريد هذا العلم من الهوامش المعرفيّة التي علقت به وإلى تقرير تباين العلوم فيما بينها بتباين موضوعاتها[٤٢]. فقسّم المنظومة الأصوليّة إلى أربعة أجزاء: الأوّل يتضمّن النّظر في الأحكام والثّاني في أصول الأحكام والثّالث في الأدلّة المستعملة في استنباط حكم حكم عن أصل أصل وكيفيّة استعمالها. وكانت جملة هذه الأقسام تمهيدا للقسم الرّابع الذي أصّل فيه مقالة الاجتهاد وتضمّن النّظر في شروط المجتهد وهو الفقيه.[٤٣]

قسّم أبو حامد العلوم إلى عقليّة ودينيّة، والدّينيّة إلى كليّة وجزئيّة. وكان علم الكلام هو العلم الكلّي أمّا بقيّة العلوم، بما فيها أصول الفقه، فهي علوم جزئيّة. أمّا ابن رشد فذهب إلى تقسيم ثلاثيّ: علوم نظريّة وهي علوم الاعتقاد، وعلوم عمليّة، وعلوم آليّة. وأصول الفقه علم آلي منطقيّ. وأضاف قائلا "وهذه فلنسمّها مسبارا وقانونا. فإنّ نسبتها إلى الذّهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحسّ في ما لا يؤمن أن يغالط فيه".[٤٤] وهي علوم يُحتاج إليها لحوط الذّهن وليس الاعتماد عليها من البدع في الدّين لسببين اثنين يتفرّع ثانيهما عن الأوّل.

- الأوّل هو الاختلاف الزّماني بين القرن السّادس وأهل الصّدر الأوّل. فأهل الصّدر الأوّل لم يكونوا محتاجين إلى هذه الصّناعة كما لم يكن الأعراب محتاجين إلى صناعة النّحو والعروض مع تأكّد استعمالهم لها. وهذا الدليل يماثل دليله في الدّفاع عن القياس الفلسفي في فصل المقال. فعدم

[40] Maribel Fierro. 1999. *The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidayat Al-Mujtahid*. Journal of Islamic Studies. 10(3).

[٤١] المرجع السابق. ١٢٨-١٢٩.

[٤٢] المرجع السابق. ١٣٢.

[٤٣] وليد خوري. مدخل إلى مناقشة مختصر المستصفى لابن رشد. ١٣٠.

[٤٤] ابن رشد. الضّروري في أصول الفقه. ٣٥.

eISSN: 2289-9944

الاعتماد عليه في الصّدر الأوّل ليس دليلا على عدم مشروعيّته لأنّ العقول آنذاك لم تكن محتاجة لقوانين الاستنباط.

- والثّاني هو الاختلاف المكاني والزماني. فيجب مراعاة أحكام الزّمان والمكان وشروط العمران الأساسيّة، دون التّنصّل من السّلطة المرجعيّة للثّقافة التي نزل الوحيّ بلسانها ولهذا فكثير "من المعاني الكليّة الموضوعة في هذه الصّناعة إنّما صُحّحت بالاستقراء من فتواهم مسألة مسألة".[٤٥]

وكما ختم ابن حزم مشروعه الأصولي بباب خصّصه للاجتهاد وشروطه وأحكامه كذلك فعل ابن رشد متأثّرا بتأصيلات ابن حزم وتفريعاته ومراميه جميعا. ومثلما مال ابن حزم إلى التّيسير على المجتهد من جهة عدم اشتراطه ما يعسّر الفعل الاجتهادي كذلك فعل ابن رشد وإن اختلفا في بعض القواعد مثل اعتبار ابن حزم أن المعادن الشّرعيّة اثنان فقط: القرآن والسّنّة في حين أضاف ابن رشد الإجماع. ومن ثمّ فالأصول الواجب معرفتها ثلاثة فقط: القرآن والسنّة والإجماع[٤٦]. وليس على المجتهد سوى معرفة آيات الأحكام وهي نحو خمسمائة آية فقط وما اتّصل بها من علوم القرآن خاصّة علم النّاسخ والمنسوخ. وليس عليه من معرفة الأحاديث سوى تلك التي تتضمّن الأحكام. وليس عليه أن يبحث في أسانيدها وإنّما يكفيه النّظر في ما صحّ عنده من المتون كالبخاري ومسلم. وليس على المجتهد أن يكون عارفا بالكلام وفنونه، مخالفا الأصوليّين في ذلك. وليس عليه معرفة تفاريع الفقه لأنّه هو الذي يولّدها، بل إنّه لا حاجة له فيها أصلا، مخالفا الفقهاء في ذلك.[٤٧]

ولهذا انقسم النّاس إلى صنفين اثنين عند ابن رشد: مجتهد عالم ومقلّد عاميّ. والطّريف عنده أنّه ألحق الفقهاء بالصّنف الثّاني وجعل بعضهم وسطا بين العوامّ والمجتهدين. ومرتبتهم لا تربو عن مرتبة العوامّ المقلّدين. وما يميّزهم عن العوام هو أنّهم يحفظون آراء المجتهدين وينقلونها إلى العوامّ. ولكنّهم لا يقصرون دورهم على مجرّد النّقل بل يتعدّون بأن يقيسوا ما لم يحفظوا له حكما عمّا حفظوا "فيجعلون أصلا ما ليس بأصل ويصيّرون أقاويل المجتهدين أصولا لاجتهادهم وكفى بهذا ضلالا وبدعة".[٤٨]

وهنا يصير ابن رشد إلى قانون حكم نظرته إلى إشكاليّة الاجتهاد انطلاقا من شروط المجتهد وأصناف النّاس: فإذا كان ذلك كذلك فلم يبق إلا واحد من ثلاثة: إمّا أن نجعل أقاويل من سلف من

[٤٥] المرجع السابق. ٣٦.

[٤٦] المرجع السابق. ١٣٨.

[٤٧] المرجع السابق. ١٣٨-١٣٩.

[٤٨] المرجع السابق. ١٤٤-١٤٥.

eISSN: 2289-9944

المجتهدين فيما أفتوا فيه أصولا يستنبط عنها. وإمّا أن يتعطّل كثير من الأحكام. وكلا الوجهين ممتنع فلم يبق إلا الوجه الثّالث وهو ألا يخلو زمان من مجتهد".[٤٩] فهل ينطبق ذلك على ابن رشد؟

فصل المقال في تأسيس العقل وتأصيل النّقل في العقيدة والفلسفة

ينطلق ابن رشد في "فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من اتّصال" من إثبات الغاية من تدوين الكتاب وهي، كما حدّدها قائلا "أن نفحص، على جهة النّظر الشّرعي هل النّظر في الفلسفة وعلم المنطق مباح بالشّرع أم محظور أم مأمور به إمّا على جهة النّدب وإمّا على جهة الوجوب".[٥٠] ويعرّف في البدء الفلسفة بكونها "ليست شيئا أكثر من النّظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. فإن الموجودات إنما تدل على الصّانع بمعرفة صنعتها وإنّه كلّما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتم".[٥١] ويستدلّ على ذلك بأغلب آيات التدبّر والتّفكّر والاعتبار في القرآن الكريم ويعتبرها من أهمّ الأدلّة على أنّ "الشّرع قد أوجب النّظر بالعقل في الموجودات".[٥٢]

١- فابن رشد يحدّد "الموجودات" مناطا للبحث العقلي للاستدلال بها على وجود الصانع، (ملكوت السماوات والأرض/ الإبل/ السماء). ولكنّ كثيرا ممّن قرأوا كتب ابن رشد تغافلوا عن هذه الحقيقة الأولى وذهبوا إلى أنه يوجب النّظر العقلي في الشّرع دونما ضابط لا شرعيّ ولا عقليّ، وهذا ما لم يقله ابن رشد في حدود الكتب التي وصلت إلينا. فمناط النّظر العقليّ عند ابن رشد "الموجودات" وليس "الغيبيّات" كما يذهب إلى ذلك المتكلّمون. ولهذا نجده يقرّر أنّ "من لا يعرف الصّنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع".[٥٣]

والقاعدة التي يخلص إليها هي: "وإذا تقرّر أنّ الشّرع قد أوجب النّظر بالعقل في الموجودات (ليس في الغيبيّات كما يفعل المتكلّمون) واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه (أي الصنعة: وهي السماء والأرض والجبال والإبل= المعلوم: تدلّ على الصانع) وهذا هو القياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات (لاحظ أنّه قال حرفيّا "في الموجودات": أي الإبل والسماء والجبال، ولم يقل "الغيبيّات: الذّات والصّفات عند المتكلّمين") بالقياس العقلي. وهذا القياس العقلي يسمّى عنده البرهان. وهو "أتمّ أنواع القياس".

---

[٤٩] المرجع السابق. ١٤٥-١٤٦.

[٥٠] ابن رشد. فصل المقال. ٨٥.

[٥١] المرجع السابق. ٨٥-٨٦.

[٥٢] المرجع السابق. ٨٦.

[٥٣] المرجع السابق. ٩١.

eISSN: 2289-9944

٢- ومن أراد أن يسلك هذا الطريق البرهاني، حسب ابن رشد، عليه أن يعلم أوّلا "أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي (أي السوفسطائي)". وذلك يستلزم معرفة أنواع القياس وشروطه وقيوده لأن هذه المقدّمات "تتنزّل من النّظر منزلة الآلات من العمل".[٥٤] ويؤصّل القياس العقليّ تأصيلا شرعيّا قائلا "إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى "فاعتبروا يا أولي الأبصار" وجوب معرفة القياس الفقهي، فكم بالحريّ والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي"[٥٥]، مع الإشارة إلى أنّ الآية الكريمة تشير لفظيّا إلى ذوي الأبصار= أي الذين يُبصرون الموجودات التي مناطها النظر العقلي للاستدلال بها على وجود الصانع، لا إلى البصائر التي مناطها النظر الشّرعيّ للاستدلال بها على حكم غير موجود: أي هي أكثر مناسبة للقياس العقلي منها للقياس الشّرعي، حسب منطوق كلام ابن رشد ومفهومه.

٣- يبطل ابن رشد القول ببدعيّة هذا النوع من القياس لكونه لم يكن موجودا في عهد الصحابة، بكون القياس الفقهي أيضا قد استُنبط بعد عصر الصّحابة واستُدلّ عليه أصوليّا بداية من رسالة الشافعي. يقول "وليس لقائل أن يقول إنّ هذا النّوع من النّظر في القياس العقليّ بدعة إذ لم يكن في الصّدر الأوّل فإنّ النّظر أيضا في القياس الفقهيّ وأنواعه هو شيء قد استُنبِط بعد الصّدر الأوّل وليس يُرى أنّه بدعة"،[٥٦] ولا يتوسّع في شرح هذا الدّليل ليقينه بصحّته التّاريخيّة، فأنواع القياس الفقهيّ وتفريعاتها قد جرّدت في كتب أصول الفقه بداية من أواسط القرن الهجريّ الرابع تحديدا.

٤- يقرّر ابن رشد قاعدة معرفيّة (ابيستيمولوجيّة) مهمّة في المعرفة الإنسانيّة وهي قاعدة التراكم المعرفي في العلوم البشريّة وأخذ السابق عن اللاحق وإكماله له، وهو ما يبني المعرفة الإنسانيّة ولذلك أخذ الإغريق عن الفراعنة وطوّروا معارفهم وأخذ العرب عن الإغريق وأخذ الغربيّون عن العرب وأخذ الصينيون واليابانيّون عن الغرب، وهكذا تنتقل المعرفة الإنسانيّة من أمّة إلى أمّة كلّما تهيّأت أسبابها. يقول ابن رشد "وأن يستعين في ذلك المتأخّر بالمتقدّم حتى تكتمل المعرفة به، فإنّه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من النّاس من تلقائه وابتدائه على جميع ما يُحتاج إليه من ذلك".[٥٧] وسنرى مدى انطباق هذا الكلام على الفكر الرّشديّ وتأثيره في تشكّل النّهضة الغربيّة، فكأنّه كان واعيا بمدى تكامل المعرفة البشريّة بين الأمم والشّعوب. وكما أخذ هو عن اليونانيين ما صحّ عقلا ولم يخالف نصّا أخذ عنه الأوروبيّون ما صح من علومه وبنوا عليه نهضتهم.

ويضيف إلى ذلك مثالا هو أنّه ليس من شروط تذكية الحيوان أن تكون الآلة من صنع مشارك لنا في الملّة، وعلى هذا الاستعانة بجميع الوسائل التي تثبت فائدتها في حياة الإنسان سواء كانت آليّة

[٥٤] المرجع السابق. ٨٨.

[٥٥] المرجع السابق. ٨٩.

[٥٦] المرجع السابق. ٨٩.

[٥٧] المرجع السابق. ٩٠.

eISSN: 2289-9944

كالسيارات والهواتف، أو كانت علمية كالطب والهندسة والرياضيات. بل إنّ الرياضيات والهندسة والفيزياء اليوم تقوم على مبادئ المنطق الأرسطي والشّكلاني فكيف السّبيل برفض المنطق الذي بانت فائدته في هذه العلوم. وإنكار فائدة المنطق وأهميّته في هذه العلوم يستتبع إنكار أهميّة الرّياضيات والهندسة والفيزياء اليوم، وهذا ما لا يقول به عاقل اليوم.

ومن الضّروريّ أن ننبّه في هذا المجال تنبيها قاطعا على أنّ ابن رشد قد اشترط في الاستفادة من علوم من تقدّمه، سواء كان مخالفا في الملّة أو موافقا، أن يوافق الحق. فإذا كان قد اشترط هذا الشرط في العقليات الناظرة في الموجودات، فكيف به في الشّرعيات والسّمعيات، وهذا أكبر دليل على خطإ كثير ممّن لم يفهوا ابن رشد وقالوا إنّه اعتمد على علوم القدامى في الشّرع دونما ضابط شرعيّ ولا عقليّ، وحكم عليه بعضهم بالبدعة والضّلال من هذا المنطلق، دونما أن يقرؤوا قول ابن رشد "وإذا كان هذا هكذا فيجب علينا إن ألفينا لمن تقدّمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم"[٥٨]. وهو هنا يبيّن ثلاث مراتب: "التنبيه على خطئه" وهذا واجب علقيّ و"التّحذير منه" وهذا واجب شرعيّ و"التماس المعذرة لهم" وهذا واجب إنساني، لأن العقل ليس معصوما من الخطإ. وابن رشد فريد في هذا التّصوّر، عكس الّذين يهجمون على المخالفين بالتكفير والتّضليل والتخطئة دونما ضابط.

٥- ويعترف ابن رشد بوجود زلل وخطإ من بعض الناس في الاعتماد على علوم الأوائل وكتبهم ولكن ذلك لا يؤدّي بالضرورة إلى وجوب منعها وتحريم الاشتغال بها تحريما قطعيا على جميع الناس، فهذا ما لم يقم دليل عليه من الشرع، يقول "وليس يلزم من أنّه إن غوى غاو بالنّظر فيها وزلّ زالّ... أن نمنعها عن الذي هو أهل للنّظر فيها".[٥٩] وهو في هذا المجال يكاد يساير رأي الغزالي في كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام"، ولكنّ ابن رشد يبيّن الأمر تبيانا دقيقا قائلا "إنّ من منع النّظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أنّ قوما من أراذل الناس قد يّظنّ بهم أنّهم ضلّوا من قبل نظرهم فيها، مثلُ من منع العطاشى من شرب الماء البارد العذب حتى ماتوا من العطش لأنّ قوما شرقوا به فماتوا، فإنّ الموت عن الماء بالشّرق أمر عارض وعن العطش أمر ذاتي وضروريّ".[٦٠]

ويصل ابن رشد من أولى نتائج استتباعه التحليلي إلى قاعدة كان ابن حزم قد وصل إليها أيضا وهي أنّ "الحق لا يضادّ الحق بل يوافقه ويشهد له". يقول "وإذا تقّرر هذا كلّه، وكنّا نعتقد معشر المسلمين أنّ شريعتنا هذه الإلهيّة حقّ. وإذا كانت هذه الشّريعة حقّا وداعية إلى النّظر المؤدّي إلى معرفة الحقّ، فإنّا

[٥٨] المرجع السابق. ٩٣.

[٥٩] المرجع السابق. ٩٤

[٦٠] المرجع السابق. ٩٥.

معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النّظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشّرع: فإنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له".[٦١]

وبما أنّ دلالة اللفظ على الأصل ظاهريّة ومجازيّة، فإنّه يتمّ اللجوء إلى المجاز إذا خيف من التشبيه أو التجسيم أو التعطيل، ولذلك يقول ابن رشد "أجمع المسلمون على أنّه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشّرع كلّها على ظاهرها ولا أن تُخرج كلّها عن ظاهرها بالتّأويل. واختلفوا في المؤوّل منها وغير المؤوّل".[٦٢] وقد أدّى هذا التّوجّه بابن رشد إلى تحديد التّأويل بشكل بيّن فقال "ومن قبل التّأويلات والظّنّ بأنّها ممّا يجب أن يصرّح بها في الشّرع للجميع نشأت فرق الإسلام حتّى كفّر بعضهم بعضا، وبدّع بعضهم بعضا، وبخاصّة الفاسدة منها. فأوّلت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرّحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعريّة، وإن كانت أقلّ تأويلا، فأوقعوا النّاس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ومزّقوا الشّرع وفرّقوا النّاس كلّ التّفريق. بل كثير من الأصول الّتي بنت عليها الأشعريّة معارفها هي سوفسوطائيّة، فإنّها تجحد كثيرا من الضّروريّات".[٦٣]

ويستنبط بعد نقد التأويل قاعدة مهمّة في فهم الدّين وهي القاعدة الإيمانيّة التّي تجعل "الطّرق القرآنيّة أفضل الطّرق لتعليم الجمهور" فيقول "فإن قيل: فإذا لم تكن هذه الطّرق الّتي سلكتها الأشعريّة ولا غيرهم من أهل النّظر (يقصد المتكلمين) هي الطّرق المشتركة الّتي قصد الشّارع تعليم الجمهور بها وهي الّتي لا يمكن تعليمهم بغيرها، فأيّ الطّرق هي هذه الطّرق في شريعتنا هذه؟"[٦٤]. ويجيب على هذا السّؤال قائلا "قلنا هي الطّرق الّتي تثبت في الكتاب فقط. فإنّ الكتاب العزيز إذا تؤمّل وُجدت فيه الطّرق الثلاث: الموجودة لجميع النّاس (الخطابيّة)، والطّرق المشتركة لتعليم أكثر النّاس (الجدليّة) والخاصّة (البرهانيّة)، وإذا تؤمّل الأمر فيها (هذه الطّرق) ظهر أنّه ليس يُلفى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطّرق المذكورة فيه (كتاب الله العزيز)".[٦٥]

وبهذا يصير القرآن أوّل المصادر لتلقّي الأصول العقديّة وأهمّها عند ابن رشد دونما اعتماد تأويل أو نظر عقليّ (كلاميّ أو فلسفيّ) مخالفا في هذا التّوجّه المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة، رغم أنّه قد اُتُّهم، خطأ، من بعض من لم يفهموا كلامه، وربّما لم يقرؤوه أصلا، بأنّه ينزع في أصول الدّين منزعا كلاميّا أشعريّا ومنزعا فلسفيّا عقليّا، وما هذا بصحيح بصريح اللفظ في اعتباره أفضل الطّرق هي الطّريق الإيمانيّة القرآنيّة. ولكنّ

[٦١] المرجع السابق. ٩٦.

[٦٢] المرجع السابق. ٩٨.

[٦٣] المرجع السابق. ١٢٢.

[٦٤] المرجع السابق. ١٢٣.

[٦٥] المرجع السابق. ١٢٣.

القوم خلطوا بين عالم الطّبيعة: الموجودات التّي دعا الشّرع ذاته إلى تدبّرها والتّفكّر فيه بالعقل، عالم الغيب: الإيمانيّات الّتي سبيلها النّقل والسّماع.

ويستدلّ على هذا المذهب بحال الصّدر الأوّل ونأيهم عن التّأويل فيقول: "وذلك ظاهر جدّا من حال الصّدر الأوّل وحال من أتى بعدهم. فإنّ الصّدر الأوّل إنّما صار إلى الفضيلة الكاملة والتّقوى باستعمال هذه الأقاويل (القواعد = المقالات) دون تأويلات فيها. وأمّا من أتى بعدهم فإنّهم لما استعملوا التّأويل قلّ تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبّتهم وتفرّقوا فرقا. فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشّريعة أن يعمد إلى كتاب الله العزيز، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء ممّا كُلّفنا اعتقاده ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأوّل من ذلك شيئا إلا إذا كان التّأويل ظاهرا بنفسه: أعني ظهورا مشتركا للجميع".[٦٦]

ويزيد موقفه من استعمال الطّرق الكلاميّة في العقيدة بيانا من خلال تخطئته للمعتزلة والأشاعرة كليهما فيقول "فإنّ الأقاويل الشّرعيّة المصرّح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلّت على الإعجاز: إحداها أنّه لا يوجد أتمّ إقناعا وتصديقا للجميع منها...وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعريّة ولا في مذاهب المعتزلة: أعني أنّ تأويلهم لا يقبل النّصرة ولا يتضمّن التّنبيه على الحقّ ولا هو حقّ، ولذلك كثرت البدع".[٦٧]

وقد لخّص عبد الرزاق قسوم هذا المنهج العقليّ عند ابن رشد في أربع نقاط هي:

١- ربط التأمّل العقلي في الإسلام بالأمر الإلهيّ الوارد في آيات الاعتبار والنّظر

٢- مطابقة "النّظر العقليّ في الموجودات" أي الحكمة لما أمر به الشّرع الإسلاميّ

٣- اعتبار المنطق آلة، أي أداة للنظر العقليّ، وليس عقيدة.

٤- تعدد طبائع العقول وتفاضلها بحسب طريقة التّصديق: البرهانيّة أو الخطابيّة والجدليّة. وهي الواردة في قوله تعالى ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. الحكمة= البرهان. والموعظة الحسنة= الخطابة. وجادلهم= الجدل.[٦٨]

ويذهب ابن رشد في تعريف العلم المدني في كتاب الضروري في السياسة[٦٩] وهو مختصر لجمهورية أفلاطون إلى أنّ هذا العلم المدني "يباين بجوهره العلوم النّظريّة، فهذا ممّا لا شكّ فيه ولا جدال، إذ كان

---

[٦٦] المرجع السابق. ١٢٤. انظر أيضا: المنصوري، المبروك؛ وآخرون. ٢٠١٨. البدعة في الأديان التوحيدية: دراسة مفهومية مقارنة بين الإسلام والنصرانية واليهودية. مجلة الإسلام في آسيا. ١٥(١).

[٦٧] المرجع السابق. ١٢٤.

[٦٨] عبد الرّزاق قسوم. المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات.

[69] Erwin I. J. Rosenthal. 1953. *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. 15. Issue 02. June 1953.

eISSN: 2289-9944

موضوعه يختلف عن موضوع من موضوعات العلوم النّظريّة (المنطق والرياضيات)، ومبادئه تختلف عن مبادئها. وذلك لأنّ موضوع هذا العلم هو الأفعال الإراديّة الّتي تصدر عنّا، ومبادئها الإرادة والاختيار، كما أنّ موضوع العلم الطّبيعي هو الأشياء الطّبيعيّة ومبادئها الطّبع والطّبيعة، وموضوع العلم الإلهيّ الأمور الإلهيّة ومبدؤه الله سبحانه وتعالى".[٧٠]

ويبيّن أنّ هذا العلم المدني تتكامل فيه الشّعوب لأنّه علم مدنيّ ولأنّ الإنسان مدنيّ بالطّبع ولأنّ الله خلق البشر مختلفين ليتعارفوا ويتقاربوا ويتكاملوا. وقد أطلق على ذلك مصطلح الكمالات وبيّن أنّ الكمالات الإنسانيّة "هي في الجملة أربعة أنواع: فضائل نظريّة (عقليّة) وفضائل علميّة (فكريّة) وفضائل خلقيّة، وصنائع عمليّة".[٧١] وقد توفّرت هذه الفضائل في اليونانيّين حسب ابن رشد انطلاقا مما خلّفوه من كتب، فشرحها العرب المسلمون واستفادوا منها، كما توفّرت بعدهم في العرب انطلاقا ممّا خلّفوه من كتب فترجمها الغربيّون وشرحوها واستفادوا منها.

وجود الله يثبت بالعقل وصفاته تثبت بالنّقل، وخطأ المتكلّمين أنّهم استعملوا العقل في غير موضعه فحاولوا أن يستدلّوا على صفات الله استدلالا عقليّا فلم يصلوا إلى يقين في ذلك لأنّ مجال العقل هو الموجودات: الطبيعيات والإنسانيات والمدنيات. والخطأ ليس من العقل في حدّ ذاته، بل من وضعه في غير موضعه من طرف المتكلّمين. وهذا يؤكّد أنّ وجود الله يثبت بقانون السّببية مثلا (وهو قانون عقلي طبيعي) أما صفات الله (السمع/ البصر) فمجالها النّقل: ولما حاول المتكلمون فهم صفة السمع، مثلا، عقليا، اختلفوا في ذلك أيّما اختلاف. وركّبوا استتباعات منطقية افتراضيّة ناتجة عن استعمال البرهنة العقليّة في الأمور الغيبيّة التي لا تثبت إلّا بالنّقل. وأطلق ابن رشد على هذا الفعل عبارة السفسطة. فوجود الله يثبت بقوانين عقليّة منها قانون الحركة وقانون الحتمية وقانون الاختراع قانون السببية رادّا به على الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي حينما أنكروا الضرورة بين الأسباب والمسببات. أما إثبات وجود الله بالنقل فقط فإثبات تسليمي ويجنح إلى التقليد عند ابن رشد، وهو ولا يفيد في الدعوة إلى الله في عالم اليوم.

انعكست هذه المنهجيّة الفكريّة في كتاب رشديّ مهمّ جدّا هو كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وهو من آخر ما كتب ابن رشد. وقد بيّن الأستاذ عبد الرزاق قسوم قيمة هذا التوجّه قائلا "لقد أحدث ابن رشد بمدرسته الفقهية العقلانيّة المغمورة هذه تجديدا لم يألفه الفقه الإسلامي، ويتمثّل هذا التّجديد في المرونة الّتي انتهجها ابن رشد إزاء المسائل الفقهية. فالملاحظ أنّه لا يقدّم إجابات نهائيّة للمسائل الفقهيّة الخلافيّة وإنّما يقدّم مجموعة من الإجابات المحتملة، وهي طريقة نعتقد أنّ تكوينه الفلسفيّ هو الذي أملى عليه ذلك".[٧٢]

---

[٧٠] ابن رشد. فصل المقال. ٧١- ٧٢.

[٧١] المرجع السابق. ٧٤.

[٧٢] عبد الرّزاق قسوم، المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات، ٢٣١- ٢٣٢.

eISSN: 2289-9944

وأثمر هذا المنهج التّجديدي مع علَمَين اثنين هما الشاطبي وابن خلدون وإن بكيفيّتين مختلفتين. فكان ابن رشد بهذا رائدا في الفكر الإسلامي، وبرز على يده تكامل العقل والنّقل على مقتضى ضوابط الشّرع وترسّخت المصالحة بين الحكمة والشريعة في تلك الجملة التي يعرفها كلّ من عرف ابن رشد وهي أنّ الحكمة "هي صاحبة الشّريعة والأخت الرّضيعة... وهما المصطحبتان بالطّبع المتحابّتان بالجوهر والغريزة".[٧٣]

خاتمة

هكذا يتبيّن لنا أن ابن رشد كان رائدا في فكره الأصولي والفقهي والفلسفي. وقد أسّس للتكامل المعرفي في الفكر الإسلامي تأسيسا عقليا منبنيا على قواعد وضوابط مستقاة من النّصّ القرآني. فأغلب أدلّته، حتى البرهانيّة منها، ذات صلة مباشرة بالإطار المرجعي للفكر الإسلامي. فتجاوز المداخلة بين المنطق وأصول الفقه كما أسس لها الغزالي. ثمّ استدلّ على شرعية الاعتماد على الحكمة والنظر البرهاني الفلسفي، باعتباره منهجا في التفكير، مجرّدا عن الميتافيزيقا الإغريقية، ووجّهها إلى النظر في الموجودات لا في الغيبيّات على ما كان يفعل المتكلمون في جليل الكلام. وختم ذلك بالتأسيس لانطلاق جديد للنظر الاجتهادي في الشرعيات في بداية المجتهد. فتكاملت في فكره الأنظمة المعرفية الإسلامية تكاملا منهجيا وفكريا منتظما تجاوز صداه الفكر الإسلامي فكان عمادا من أعمدة نهضة الفكر الأوروبي فيما أُصطُلح على تسميته بالرشدية اللاتينية.

المصادر والمراجع

ابن حزم، أبو علي محمد. ١٩٨٣. الإحكام في أصول الأحكام. بيروت: دار الآفاق الجديدة.

ابن حزم، أبو علي محمد. د. ت. التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: إحسان عباس. بيروت: مكتبة الحياة.

ابن حزم، أبو علي محمد. ١٩٨٧. الرّسائل، تحقيق: إحسان عبّاس. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر.

ابن حزم، أبو علي محمد. ١٩٨٥. الفصل في الملل والأهواء والنّحل، تحقيق: محمّد إبراهيم نصير وعبد الرّحمن عميرة. بيروت: دار الجيل.

ابن حزم، أبو علي محمد. د.ت. المحلّى، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي. بيروت: دار الآفاق الجديدة.

ابن خلدون، عبد الرّحمن. ١٩٩٦. كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشّأن الأكبر. نشر خليل شحادة وسهيل زكار. بيروت: دار الفكر.

[٧٣] ابن رشد. فصل المقال. ١٢٥.

ابن عبد البر، أبو عمر. ٢٠٠٠. الإستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمّنه الموطّأ من معاني الرّأي والأثار وشرح ذلك كلّه بالإيجاز والإختصار. نشر سالم محمّد عطا ومحمد علي معوّض. بيروت: دار الكتب العلميّة.

ابن عبد البر، أبو عمر. ١٩٨٨. التّمهيد لما في الموطّإ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمّد بن عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة.

ابن رشد، أبو الوليد. ١٩٣٥. فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من إتّصال والكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة وتعريف ما وقع فيها بحسب التّأويل من الشّبه المزيغة والعقائد المضلّة. سوريا: المكتبة المحموديّة.

ابن رشد، أبو الوليد. ١٩٩٤. الضّروري في أصول الفقه، تحقيق: جمال الدين العلوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الباجي، أبو الوليد. ١٩٧٨. المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد التركي. باريس: ميزوناف ولاروز.

التّركي، عبد المجيد. ١٩٨٦. مناظرات في أصول الشّريعة بين ابن حزم والباجي، تعليق: عبد الصبور شاهين. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الجويني، أبو المعالي. ١٩٥٠. الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الإعتقاد، تحقيق: محمّد موسى وعلي عبد الحميد. مصر: مكتبة الخانجي.

الجابري، محمّد عابد. ١٩٨٧. بنية العقل العربيّ: دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثّقافة العربيّة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

الجابري، محمّد عابد. ١٩٨٧. تكوين العقل العربي. الدّار البيضاء: المركز الثّقافي العربي.

خوري، وليد. ١٩٩٩. مدخل إلى مناقشة مختصر المستصفى لابن رشد. مجلة الفكر العربي المعاصر.

الشنوفي، علي. ١٩٩٩. صدى نظريات ابن رشد في أوروبا الغربية القروسطيّة. ضمن مقداد عرفة منسية (نا). ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب". تونس: المجمع الثقافي.

الصغيّر، عبد المجيد. ١٩٩٤. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشّريعة. بيروت: المؤسسة الجامعية.

عبد الرّحمن، طه. د.ت. تجديد المنهج في تقويم التّراث. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

الغزالي، أبو حامد. ١٩٨٣. المستصفى من علم الأصول. بيروت: دار الكتب العلمية.

قسوم، عبد الرّزاق. ١٩٩٩. المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات. ضمن مقداد عرفة منسية (نا). ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب. تونس: المجمع الثقافي.

eISSN: 2289-9944

المرّاكشي، عبد الواحد. ١٩٩٤. المعجب في تلخيص أخبار المغرب. تحقيق: محمّد عزب. القاهرة: دار الفرجاني.

المنصوري، المبروك؛ وآخرون. ٢٠١٨. البدعة في الأديان التوحيدية: دراسة مفهومية مقارنة بين الإسلام والنصرانية واليهودية. مجلة الإسلام في آسيا. ١٥(١).

REFERENCE

Abd Al-Rahmān, Taha. N.d. *Tajdīd Al-Manhaj fī Taqwīm Al-Turāth*. Casablanca: Al-Markaz Al-Thaqāfiyy Al-ᶜArabiyy.

Al-Bājiyy, Abu al-Walid. 1987. Al-Minhāj fī Tartīb Al-Ḥijāj. Tahqiq: Abd al-Majid Al-Turkiyy. Paris: Maisonneuve et Larose.

Chejne, A. G. 1974. Historia de la Hispaña Musulamana. España: Cátedra.

Francis J. C. 1952. *The Planetary Theory of Ibn Rushd.* Osiris: The University of Chicago Press, 10. p 556-586.

Al-Ghazāliyy, Abu Hamid. 1983. *Al-Mustasfā Min Ilm al-Usul*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Heath, P. 2000. *Knowledge*. In "M. R. Menocal, R. P. Scheindlin, M. Sells" (Ed). The Literature Of Al- Andalus. Cambridge: Cambridge University Press, p 96- 124.

Ibn Abd Al-Barr, Abu Umar. 2000. *Al-Istidhkār al-Jami' Li Madhahib Fuqaha' al-Amsar Wa Ulama' al-Aqtar Fima Tadammanahu al-Muwatta' Min Ma'ani al-Ra'y Wa al-Athar Wa Sharh Dhalika Kullihi Bi al-Ijaz Wa al-Ikhtisar*. Nashr Salim Muhammad Ata Wa Muhammad Mu'awwad. Beirut: Dār Al-Kutub Al-ᶜIlmiyyah.

Ibn Abd Al-Barr, Abu Umar. 1988. *Al-Tamhīd Li Ma Fi al-Muwatta' Min al-Ma'ani Wa al-Asanid*. Tahqiq: Mustafa bin Ahmad al-Alawiyy Wa Muhammad bin Abd al-Kabir Al-Bakriyy. Morocco: Wizārat Al-Awqāf Wa al-Shu'un al-Islamiyyah.

Ibn Hazm, Abu Aliyy Muhammad. 1985. *Al-Fasl fi Al-Milal wa Al-Ahwā' wa Al-Niḥal*. Tahqiq: Muhammad Ibrahim Nasīr Wa Aabd al-Rahman Umayrah. Beirut: Dār Al-Jīl.

Ibn Hazm, Abu Aliyy Muhammad. 1983. *Al-Iḥkām fī Usūl Al-Aḥkām*. Beirut: Dār Al-Afāq Al-Jadīdah.

Ibn Hazm, Abu Aliyy Muhammad. N.d. *Al-Muhalla*. Tahqiq: Lajnah Ihya' al-Turath al-Arabiyy. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.

Ibn Hazm, Abu Aliyy Muhammad. 1987. *Al-Rasā'il*. Tahqiq: Ihsaan Abbas. Beirut: Al-Mu'assasat Al-Arabiyyah Li Al-Dirasāt wa Al-Nashr.

Ibn Hazm, Abu Aliyy Muhammad. N.d. *Al-Taqrīb Li Ḥadd Al-Mantiq Wa al-Madkhal Ilayh Bo al-Alfaz al-Ammiyyah Wa al-Amthilat al-Fiqhiyyah*. Ed. Ihsaan Abbas. Beirut: Maktabat Al-Ḥayāh.

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman. 1996. *Kitāb Al-ᶜIbar Wa Diwan al-Mubtada' Wa al-Khabar Fi Tarikh al-Arab Wa al-Ajam Wa al-Barbar Wa Man Asarahum Min Dhawi al-Sha'n al-Akbar.*. Nashr Khalil Shaḥadah Wa Suhayl Zakkar. Beirut: Dār Al-Fikr.

Ibn Rushd, Abu al-Walid. 1994. *Al-Darūriyy fī Usūl Al-Fiqh*. Tahqiq: Jamal al-Din Al-Alawiyy. Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmiyy.

Ibn Rushd, Abu al-Walid. 1953. *Fasl Al-Maqāl Fi Ma Bayna al-Hikmah Wa al-Shari'ah Min Ittisal Wa al-Kahsf An Manahij al-Adillah Fi Aqa'id al-Millah Wa Ta'rif Ma Waqa'a Fiha Bi Hasab al-Ta'wil Min al-Shubah al-Muzayyighah Wa al-Aqa'id al-Mudillah*. Syria: Al-Maktabat Al-Maḥmūdiyyah.

Al-Jābiriyy, Muhammad Abid. 1987. *Bunyat Al-Aql Al-Arabiyy Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah Li Nuzum al-Ma'rifah Fi al-Thaqafat al-Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirasāt Al-Wiḥdat Al-ᶜArabiyyah.

Al-Jābiriyy, Muhammad Abid. 1987. *Takwīn Al-ᶜAql Al-ᶜArabiyy*. Casablanca: Al-Markaz Al-Thaqāfiyy Al-Arabiyy.

Al-Juwayniyy, Abd al-Ma'aliyy. 1950. *Al-Irshād Ila Qawati' al-Adillah Fi Usul al-I'tiqad*. Tahqiq: Muhmmad Mūsa Wa Aliyy ᶜAbd Al-Ḥamīd. Egypt: Maktabat Al-Khānjiyy.

Khūriyy, Walid. 1999. *Madkhal Ilā Munaqashah Mukhtasar Al-Mustasfā Li Ibn Rushd*. Majallat Al-Fikr Al-Arabiyy Al-Mu'asir. (108-109).

Leaman, O. 1980. *Ibn Rushd on Happiness and Philosophy.* Studia Islamica, (52).

Mansouri, M. 2018. Holy Time and Popular Invented Rituals in Islam: Structures and Symbolism". *Al-Jami'ah*, *56*(1).

Al-Mansuriyy, al-Mabruk Wa Akharun. 2018. *Al-Bid'ah Fi al-Adyan al-Tawhidiyyah: Dirasah Mafhumiyyah Muqaranah Bayna al-Islam Wa al-Nasraniyyah Wa al-Yahudiyyah*. Majallat al-Islam Fi Asiya 15(1).

Al-Marrākushī, Abd al-Wahid. 1994. *Al-Muᶜjib Fi Talkhis Akhbar al-Maghrib*. Tahqiq: Muhammad Azab. Cairo: Dār Al-Firjāniyy.

Maribel Fierro, I. 1995. *Gershom and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century*. The Jewish Quarterly Review. (1-2).

Maribel Fierro, I. 1999. *The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidayat Al-Mujtahid*. Journal of Islamic Studies, 10 (3).

Qassum, Abd al-Razzaq. 1999. *Al-Manhaj Al-Aqliyy Inda Ibn Rushd Wasl Fi Ḥiwār Al-Hadhārāt*. In Miqdad Arafah Mansiyyah (Ed.) Ibn Rushd Faylasūf Al-Sharq wa Al-Gharb. Tunis: Al-Majmaᶜ Al-Thaqāfiyy.

Rosenthal, E. 1953. *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 15 (02).

Al-Shannūfiyy, Aliyy. 1999. *Sada Nazariyyāt Ibn Rushd fī Urūba Al-Gharbiyyah al-Qarawustiyyah*. In. Miqdad Arafah Mansiyyah (Ed.) *Ibn Rushd Faylasūf Al-Sharq wa Al-Gharb*. Tunis: Al-Majma' Al-Thaqāfiyy.

Al-Sughayyar, Abd al-Majid. 1994. *Al-Fikr Al-Usūliyy Wa Ishkaliyyat Al-Sultat Al-Ilmiyyah fī Al-Islām Qira'ah Fi Nash'ah Ilm al-Usul Wa Maqasid al-Shari'ah*. Beirut: Al-Mu'assasat Al-Jāmi'yyah.

Al-Turkiyy, Abd al-Majid. 1986. *Munāzarāt fī Usūl Al-Sharī'ah Bayna Ibn Hazm Wa al-Bajiyy.* Ta'liq: Abd al-Sabur Shahīn. Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmiyy.

إنكار

الآراء الواردة في هذه المقالة هي آراء المؤلف. القناطر: مجلة الدراسات الإسلامية العالمية لن تكون مسؤولة عن أي خسارة أو ضرر أو مسؤولية أخرى بسبب استخدام مضمون هذه المقالة.