



جامعة الأزهر
كلية البنات الإسلامية بأسسيوط
المجلة العلمية

منهج ابن رشد في الاستدلال

إعداد

د/ أنيسة بنت سليمان بن علي السعود
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية الشريعة، جامعة القصيم،
المملكة العربية السعودية.

(العدد الثاني والعشرون)

إصدار ٠٠٠٠ يونيو

الجزء الثاني

(١٤٤٦هـ / ٢٠٢٥ م)

أنيسة بنت سليمان بن علي السعود

قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية الشريعة، جامعة القصيم، المملكة العربية السعودية

البريد الإلكتروني: onaisa.sulaiman@gmail.com

ملخص البحث:

يعالج هذا البحث مسألة "الاستدلال في مسائل الاعتقاد" لدى الفيلسوف ابن رشد، ويهدف هذا البحث إلى إلقاء الضوء على مسائل، من أهمها: مسألة التوفيق بين الفلسفة والشريعة، والتي جادل فيها الفلاسفة كثيرًا منذ ابن طفيل حتى ابن رشد، وكذلك مسألة "العقل والنقل"، كذلك يناقش هذا البحث المنهج المعرفي لدى ابن رشد ورؤيته في الاتصال المعرفي التراكمي، كذلك يتناول البحث معالجة ابن رشد لمسألة التأويل إذ وضع قانونًا خاصًا في نهاية كتابه "مناهج الأدلة" كذلك يحاول هذا البحث استقصاء نظريات ابن رشد في تقسيم الخطاب الديني، وتقسيم الناس إلى طبقات، ووفق هذه الطبقات يتم فهم النصوص الدينية.

وقد استخدمت المنهج الوصفي التحليلي، وكذلك المنهج التاريخي بأدواته المتنوعة، ويتكوّن هذا البحث من: تمهيد، ومبحثين: الأول للحديث عن علاقة الفلسفة بالشريعة، والآخر يعالج العلاقة بين النقل والعقل.

وقد خلصت الباحثة إلى مجموعة من النتائج، والتي من أهمها: النظرة الاختزالية لدى ابن رشد في مفهوم البرهان سواءً في شقه "اللفظي" أو في شقه "المعرفي"، فجعل البرهان خاصًا بالقياس الشمولي، وأهل البرهان هم أهل الفلسفة وبالأخص "الفلسفة اليونانية"، كذلك احتكامه للنص كان وفقًا للتأويل الخاص بأهل البرهان، مع إيجابه الإيمان بالظاهر لجمهور الأمة، وإن كان الأصل -كما يرى هو- أن الباطن خلاف الظاهر، بل الواجب تأويل هذا الظاهر.

الكلمات المفتاحية: ابن رشد، الاستدلال، نظرية المعرفة، التوفيق، العقل والنقل.

Ibn Rushd's Methodology in Deductive Reasoning

Anisa bint Sulaiman bin Ali Al-Saud

Department of Creed and Contemporary Doctrines, College of Sharia,
Qassim University, Kingdom of Saudi Arabia.

E-mail: onaisha.sulaiman@gmail.com

Abstract

This study addresses the issue of "deductive reasoning in the issues of belief" according to the thought of the philosopher Ibn Rushd. It aims to shed light on several key topics, including the reconciliation between philosophy and Shari'a, being a subject that has been widely debated by philosophers from Ibn Tufayl to Ibn Rushd. It also explores the issue of "reason and revelation."

In addition, Ibn Rushd's epistemological methodology and his perspective on cumulative intellectual development, treatment of interpretation (ta'wil), wherein he established a specific framework at the end of his book *"Methods of Proof"* (*Manāhij al-Adillah*) were examined. The study also seeks to investigate Ibn Rushd's theories on the classification of religious discourse and his categorization of people into different intellectual levels determining their understanding of religious texts.

The descriptive-analytical, along with the historical methods using their various tools were utilized. The study consists of a preliminary section and two main chapters: the first explores the relationship between philosophy and Shari'a, and the second examines the relationship between reason and revelation.

The researcher came to several significant conclusions including what follows: Ibn Rushd's reductionist approach to the concept of demonstration, both in its verbal and epistemological aspects. He restricted demonstration to universal syllogism, considering its rightful practitioners to be philosophers, particularly those of Greek philosophy. His reliance on textual interpretation was reformulated according to the hermeneutics of demonstration, wherein he mandated belief in the outward (apparent) meaning for the majority of scholars, while asserting that the inner meaning differs from the outward, making interpretation (ta'wil) of the apparent meaning a necessary obligation.

Keywords: *Ibn Rushd, Deductive Reasoning, Epistemology, Reconciliation, reason and revelation.*

المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، **وبعد.**

يعدّ الاستدلال "من أهمّ المباني المعرفيّة الفطريّة، والتي يُحاول فيها كل فرد تبرير قوله المعرفي، فذلك كان لكل طائفة أو فرقة إبان العصور الإسلامية منهجًا خاصًا في الاستدلال، وداخل كلّ طائفة تمايز بين أفرادها، فكل فردٍ ما ينفرد به في تعاطيه مع العمليّة الاستدلاليّة الخاصة، فكان للمتكلمين بفرقهم المتنوعة كالأشاعرة والمعتزلة والماتريدية وغيرهم طرقهم الخاصة، كما كان للمتصوفة اتجاههم المبني على المعرفة الذوقية، كذلك كان للفلاسفة المنهج المتكأ على المباني الاستدلاليّة، والتي تتقارب وتتباعد مع الفرق الكلاميّة والفرق الصوفية، فالإشراقية لديها تقارب مع المتصوّفة، في حين أن المشائيّة لديها نوعٌ من التقارب المعرفي مع المتكلمين، وإن كان هناك خصام جلي وواضح بين ابن رشد والغزالي إلا أن المعرفة العقلية تتحدث بمنطق الفريقين (الأشاعرة والفلاسفة)^(١).

ففي هذه الورقات نعرض منهج ابن رشد في الاستدلال، وإن حصل بعض التعريض والتداخل لبعض الفلاسفة الآخرين لبيان التقارب المنهجي بين الفلاسفة بشكل عام، وقد أسلمت غالب بحثي لمراجع ابن رشد خاصّة، وإن عرجت إلى بعض المراجع التي تناولت ابن رشد لبيان مقصود، أو شرح لمبهم. وذلك وفق المنهج التحليلي الوصفي، والمنهج التاريخي بأدواته، ويتمثّل بتحليل آراء ابن رشد من خلال أقواله في كتبه، ثم أردفتها بعد ذلك بالمنهج النقدي.

وابن رشد هو من الفلاسفة العظام في التاريخ الإسلامي، والتخصيص له في هذا البحث كنموذج لما يتميز به ابن رشد عن غيره من كثرة للتأليف، والتي كانت ما بين شروح واختصارات ومؤلفات.

(١) على الرغم من المنحى الصوفي للغزالي إلا أن غالب المنهج الكلامي بشكل عام -حتى لدى الغزالي- الغزالي- يعتمد في منهجه: (النظر العقلي) الاستدلالي

ويمكن تلخيص إجراءات البحث فيما يأتي:

- ١ - حاولت الاعتماد على المصادر الأساسية للفيلسوف ابن رشد.
- ٢ - اعتمدت في تخريج الحديث على الصحيحين فقط.

أما خطة هذا البحث، فهي:

تمهيد: نبذة عن ابن رشد

المبحث الأول: الشريعة والفلسفة

- ١ - التوفيق بين الفلسفة والشريعة
- ٢ - "الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء"
- ٣ - التراكم المعرفي

المبحث الثاني: الدين والعقل

- ١ - مفهوم العقل، والصلة بينه وبين الوحي.
 - ٢ - تصنيف الخطاب، ونظرية المراتب
 - ٣ - قانون التأويل
- هذا ما منّ الله به عليّ، ثم ما وسعه الجهد، وتوصّل إليه الفهم، وحسبي أنني قد حاولت تجنب الخطأ والزلل، وبذلت الجهد ما استطعت بتوفيق الله تعالى.

تمهيد

نبذة عن ابن رشد

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن أبي الوليد بن رشد: الشهير بالحفيد الغرناطي الفقيه الأديب العالم المؤلف المتقن، أخذ عن أبيه واستظهر عليه الموطأ حفظاً، درس الفقه والأصول وعلم الكلام وكان يفرع إليه في الطب كما يفرع إليه في الفتوى في الفقه.

له تأليف تنوف عن الستين منها: بداية المجتهد أجاد فيه وأفاد، وكتابه الكليات في الطب جليل ترجم وطبع في بلاد أوروبا واختصر المستصفى في الأصول. وكتاب (تهافت التهافت)، وكتاب (مناهج الأدلة)، وكتاب (فصل المقال، فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)، كتاب (شرح القياس) لأرسطو، و(تلخيص الطبيعة)، و(تلخيص النفس) وغيرها من المؤلفات الفلسفية.

مولده: قبل موت جده بشهر، سنة عشرين وخمس مائة. وتوفي سنة ٥٩٥ هـ [١١٩٨م]^(١).

(١) انظر، سير أعلام النبلاء، (٣٠٩-٣٠٧/٢١)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، (٢١٢/١)، الأعلام، (٣١٩-٣١٨/٥).

المبحث الأول

العلاقة بين الشريعة والفلسفة

يرى فلاسفة الإسلام أن (أعلى الصناعات الإنسانية وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في عمله إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق)^(١).

أما حقيقة الفلسفة فهي كما يذكرها ابن رشد بقوله: (الفلسفة ليس أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع المعرفة صنعتها)^(٢).

فنرى أنه جعل الهدف من الفلسفة هي النظر ومعرفة الصانع، فإذا علمنا أن هدف الفلسفة عند ابن رشد الاستدلال على وجوده سبحانه وتعالى علمنا لم حاول هو والفلاسفة من قبله التوفيق بين الشريعة والحكمة!

ويمكن أن نجمل أهم منهج ابن رشد في موقفه من الفلسفة والشريعة في ثلاثة أمور، أهمها:

أولاً: التوفيق بين الشريعة والفلسفة

حاول العديد من الفلاسفة قبل ابن رشد التوفيق بين الشريعة والفلسفة كالكندي (ت ٢٥٦هـ) والفارابي (ت ٣٣٩هـ) وابن سينا (ت ٤٢٧هـ) وابن طفيل (ت ٥٨١هـ)، لكن هذه المحاولات لم تكن لها ذلك الصدى والنجاح كما هي عند ابن رشد. فالكندي الذي جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات^(٣). يصرح فيقول: (كل ما أداه النبي ﷺ عن الله عز وجل يمكن أن يفهم بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل)^(٤).

(١) رسائل الكندي الفلسفية، ت: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (ص ٩٧)

(٢) فصل المقال (٢٢)

(٣) انظر، الفهرست، ٣٦٢

(٤) رسائل الكندي الفلسفية، ت: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (٥٣)

ثم تبعه على ذلك محاولة ابن سينا الذي قال: (الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتي خيرا كثيرا)^(١). أما أكثر مؤثر في محاولة ابن رشد هو ابن طفيل^(٢).

فلذلك دأب هو والكثير من الفلاسفة يحاولون الجمع بين الفلسفة والشريعة، لكن هذا الجمع لا يتم إلا إذا عرفنا أن منهج غالب الفلاسفة يبنّي على تأويل النص الشرعي لتتم عملية المواءمة بينهما، فلذلك نرى تأويل الكندي لسجود النجم والشجر بالجريان والحركة^(٣)، كذلك رؤية الفلاسفة للنبوة أنها قوة تخيلية، وأن المعاد روحاني فقط، وغيرها من التأويلات للعقائد الدينية^(٤).

ومع اتفاق (فلاسفة الإسلام تقريبًا على وحدة الحقيقة الفلسفية والدينية فقد تباينوا من حيث تقديم أحد الجانبين على الآخر.

فالكندي مثلاً يصرح بتفوق الوحي على الفلسفة... بينما الفارابي وابن سينا يكادان يسويان بينهما، وابن رشد يرى استقلال كل منهما عن الآخر من غير أن يتعارضا بالضرورة)^(٥).

أما ابن رشد فقد كتب في بداية كتابه: "فصل المقال" هذا التساؤل: (هل أوجب الشرع الفلسفة؟) ثم أجاب عن هذا السؤال مبينا غرض تأليفه لهذا الكتاب: (إن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ابن سينا، تر حنين بن إسحاق، (ص ٣)

(٢) انظر، للحديث عن محاولة ابن طفيل: في الفلسفة الإسلامية، محمد كمال جعفر، (١٦٩-١٧٠)، والنزعة العقلية، (٢٩٣)

(٣) انظر، رسائل الكندي الفلسفية، ٥٤

(٤) تهافت التهافت لابن رشد، آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي (٧٦-٦٨)، الشفاء لابن سينا، ٢١٩، وغيرها، من كتب الفلاسفة.

(٥) في الفلسفة الإسلامية، (١٦٧).

بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة النذب، وإما على جهة الوجوب. فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك، فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه^(١).

إلى أن ذكر إيجاب الشرع للنظر العقلي، فقال: (إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس. فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه، وهو أتم أنواع)^(٢)

وقد استدلل ابن رشد على هذه القاعدة بعدة أدلة، فقال: (الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [سورة الحشر: ٢]. وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً.

ومثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الأعراف: ١٨٥]. وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات)^(٣).

وابن رشد يرى أن وجوب الفلسفة نابعاً من "إجماعها الإنساني" أو "المشترك الإنساني" لتحقيق السعادة، فيقول: (فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك

(١) فصل المقال، (ص ٢٢)

(٢) المرجع السابق، (ص ٢٣)

(٣) فصل المقال، (ص ٢٢)

للجميع، كانت واجبة عندهم. لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة. والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة. مع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور^(١).

ومن الملاحظ -كما يرى محمد كمال جعفر- (أن توفيق ابن رشد بين الدين والفلسفة، لا يعني التوحيد بينهما يجعلهما شيئاً واحداً، فهو لم يغفل عن إدراك استقلال الدين عن الفلسفة وإن كان لا يعني ذلك تناقضهما أو اختلافهما بالضرورة... فهو يستمد من الدين ظهيرا للفلسفة بما يوثق الصلة بينهما، ومشاركتها معا في إثراء الحياة الإنسانية)^(٢).

ويمكن تلخيص رؤية ابن رشد في التوفيق بين الفلسفة والشريعة، في أمور منها:

- الفلسفة ليست بأكثر من أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، فالفلسفة هي محاولة إيجاد دليل على وجود الإله.
- فلذلك -حسب رؤية ابن رشد- أن الشرع أوجب النظر العقلي، فالفلسفة إذاً، واجبة بوجوب هذا النظر.
- الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، فلذلك هي واجبة. وفي الحقيقة أنه ليس كل "اشترك إنساني" محمود^(٣)، فضلاً عن صحة اعتبار الفلسفة تتجه نحو تعريف السعادة. ولو جعل ابن رشد "الفطرة" هي المعيار وليس الاشتراك الفلسفي لكان أصوب.

(١) تهافت التهافت، (٥٥٥)

(٢) في الفلسفة الإسلامية، محمد كمال جعفر، (٢٦٣)

(٣) كاشترك قوم شعيب في بخس الأثمان، واشترك قوم لوط في الفاحشة، فليس كل "اشترك إنساني" في أمة من الأمم محمداً، بل يمكن القول أن الفطر التي فُطرت عليها البشرية هي القياس الصحيح.

وفي الحقيقة أن محاولة ابن رشد وغيره من الفلاسفة اعتراضها الكثير من الوهن والخلل، وذلك جلي في أمور، منها:

- الخلل في حد الفلسفة، والذي يعلم ابن رشد أن الفلاسفة وبالأخص -أرسطو- المعلم الأول -كما يُطلق عليه-، لم تكن الفلسفة مجرد النظر في الموجودات واعتبار دلالتها على الصانع، بل كانت مزيجاً من علوم الطبيعة كالفلك والطب، وغيرها، إلى العلوم العقلية كالمنطق والرياضيات، وكذلك ما يُطلقون عليه علوم ما بعد الطبيعة، المتعلقة بالعلوم الغيبية. فالفلسفة لم تكن يوماً محاولة "إيجاد دليل على وجود الله"، بل أن (كلامهم في واجب الوجود نفسه، فكلام قليل جداً مع ما فيه من الخطأ، وهم لا يسمونه واجب الوجود، ولا يقسمون الوجود إلى واجب وممكن، وإنما فعل هذا ابن سينا وأتباعه، ولكن يسمونه المحرك الأول والعلّة الأولى، كما قد بسط أقوالهم في موضع آخر. وعلم ما بعد الطبيعة عندهم هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه، وتلك الأمور كلية عامة مطلقة تتناول الواجب وغيره. وبعض كلامهم في ذلك خطأ وبعضه صواب)^(١). ولهذا: (كان أفضل علوم الفلاسفة هو علم ما بعد الطبيعة أعني بهم الفلاسفة المشائين الذين يتبعون "أرسطو" فإنه عندهم المعلم الأول الذي صنف في أنواع التعاليم من أجزاء المنطق والعلم الطبيعي كالحیوان والمكان والسماء والعالم والآثار العلوية وصنف فيما بعد الطبيعة - وهو عندهم غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم - وهو العلم الذي يسميه متأخرو الفلاسفة - كابن سينا: (العلم الإلهي) . وموضوع هذا العلم عند أصحابه: هو الوجود المطلق ولواحقه مثل الكلام في الموجود والمعدوم ثم في تقسيم الموجود إلى واجب وممكن. وقديم ومحدث وعلّة ومعلول وجوهر وعرض ونحو ذلك. ثم الكلام في أنواع هذه الأقسام وأحكامها)^(٢).

(١) الدرر، (٢٤٦/٦)

(٢) المجموع، (٨٣/٢-٨٥)

- الاختزال المنهجي، وذلك لاختزال التوفيق بين -الشريعة والفلسفة اليونانية تحديداً- بل وصل الأمر إلى اعتبارها معياراً للصواب دون الفلسفات الأخرى، رغم ما في هذه الفلسفة من قصور وخلل، وقد تنبّه لهذا الخلل ابن تيمية^(١)، ومحمد كمال جعفر الذي يقول: (ولا جدال في أن مشكلة العلاقة بين العقل والوحي، وبالتالي النبوة والحكمة أو الدين والفلسفة أو العقل والنقل، قد فرضت نفسها على المحيط الإسلامي، وقد حاول المفكرون فعلاً أن يظهروا توافق المصدرين، ولكن معظمهم قد ارتكب هذا الخطأ حينما ظن أن التوفيق بين الدين والعقل يعني التوفيق بين الإسلام والفلسفة اليونانية)^(٢).

- محاولة ابن رشد تطبيق الابتعاد عن (الأسلوب الأحادي البعد) في المبادئ التي تشترك فيها الأديان والفلسفة إلى ما يمكن تسميته بـ"التشابه العائلي"^(٣)، أو مصطلح "الجوهر المشترك"^(٤)، والمبادئ هي مثل: هل الله موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة؟^(٥)، ويقول في موضع آخر محدداً هذه المبادئ: (هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد؟ وأكثر من ذلك: هل هو موجود أو ليس بموجود؟ وكذلك يرون في سائر مبادئه: مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها. لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت، وإن اختلفت في

(١) انظر، الدرء ٦/٢١٠

(٢) في الفلسفة الإسلامية، (١٦٧)

(٣) (يُشَبَّه الفيلسوف لويديغ فتغنشتاين بالعائلة؛ مُستخدِماً مثلاً خاصاً على ذلك، كلمة: "لُعبة"، فأنت لا تستطيع أن تُعرّف اللُعبَ بأنه: ما يؤدي للتسلية، أو للتنافس، أو ما يتطلب مهارة، فهي بالفعل تعريفات عديدة لا يمكن أن يُنظر إليها من جهة واحدة. ويمكن تطبيق فكرة فتغنشتاين على كلمة "دين"، إذ ربما لا توجد خصائص موحدة لشيء يسمى "الدين"، بل "عائلة من المتشابهات". فلسفة الدين، جون هيك، ترجمة: طارق عسلي: (٥).

(٤) وهذا اقتراح اقترحه جون هيك، الذي اقترح أن يكون هذا الجوهر هي سمة منتشرة بين هذه العائلة من الظواهر، انظر، فلسفة الدين، (٥-٦)

(٥) انظر، تهافت التهافت، (٥٠٠)

صفة ذلك الوجود. كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله وإن اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأفعاله، بالأقل والأكثر. كذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة في الدار الآخرة، وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال^(١).

وهذه المبادئ تتميز بعدة خصائص، منها:

- أن هذه المبادئ لا يجب أن يتعرض للفحص عنها، وأنه لا يشك في وجودها، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة.^(٢)
- أن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال.^(٣)
- التسليم في هذه المبادئ، وأن يقلد فيها، الواضع لها. فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها، ولا يمكن تأويلها إلا للراسخين، وحتى وإن تأولها فلا يجب أن يصرح بها للجمهور^(٤).

وفي كلام أجمل فيه ابن رشد عن هذه المبادئ وقول الفلاسفة فيها، فيقول: (أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي: أن يتقلد الإنسان من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة، في ملة ملة. والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هي ما كان منها أحت للجمهور على الأعمال الفاضلة، حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها، مثل كون الصلوات عندنا: فإنه لا يشك في أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وأن الصلاة الموضوعية في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعية في سائر الشرائع)^(٥).

(١) تهافت التهافت، (٥٥٥)

(٢) انظر، المرجع السابق، (٥٠٠-٥١١)

(٣) انظر، تهافت التهافت، (٥٠٠) (٥٥٥)

(٤) انظر، المرجع السابق، (٥١٠-٥١١)

(٥) تهافت التهافت، (٥٥٧)

وهم -أي الفلاسفة- (يرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع -ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع- وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر)^(١). فهذه المبادئ يمكن أن يدخلها التأويل، ولكن ليس من قبل الجمهور، بل من لدن أهل البرهان فقط^(٢).

ويبقى السؤال: لم حاول هؤلاء الفلاسفة التوفيق بين الشريعة والدين؟ ولربما تكمن الإجابة في أن العديد من هؤلاء الفلاسفة كان متأثرًا بشكل قوي بالفلسفة اليونانية، فلما كان للفلسفة اليونانية تجاهل أو عدم اطلاع أو ربما أنه لم يصلهم شيء بخصوص بعض أمور الأديان، كالنبوة والمعجزات وغيرها، حاول هؤلاء الفلاسفة الربط بين الفلسفة والدين، فلما لم يكن لهؤلاء الفلاسفة القدمات حديث عن أهم مبادئ الدين، كالنبوة والصفات الإلهية وغيرها، حاول هؤلاء الفلاسفة التوفيق، فمنهم من جعل الدين ملاك على الفلسفة وحاكم لها، ومنهم من جعل الفلسفة أعلى رتبة من الدين، أما ابن رشد فقط حاول المواءمة بينهما، وإن لم تنجح هذه المواءمة، وقد صرح ابن رشد أن الفلاسفة القدمات لم يكن لهم أي حديث عن المعجزات، وأعوزها إلى أنهم يرونها من المبادئ^(٣). وقد تنبه ابن تيمية إلى أن أرسطو وأتباعه لم يكن لهم في مسائل الإلهيات التي لم يعرف لهم فيها كلام، وأما الإلهيات فكلامهم فيها قليل جداً^(٤).

ويقول: (وأما الإلهيات فكلام الرجل فيها وأتباعه قليل جدا إلى غاية ولكن ابن سينا وأمثاله خلطوا كلامهم في الإلهيات بكلام كثير من متكلمي أهل الملل فصار للقوم كلام في الإلهيات بكلام كثير من متكلمي أهل الملل فصار للقوم كلام في الإلهيات وصار ابن سينا

(١) تهافت التهافت ، (٥٥٥)

(٢) سيأتي بيانه عند الحديث عن التأويل.

(٣) انظر، تهافت التهافت، (٥١٠-٥١١)

(٤) انظر، الدرر، (٢٤٦/٦)، المجموع، (٨٣-٨٥)

وابن رشد الحفيد وأمثالهما يقربون أصول هؤلاء إلى طريقة الأنبياء ويظهرون أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية^(١)

فلذلك ذكر ليون جوتبيه أن (فلاسفة العرب بلا استثناء واحد منهم، لم ينجحوا نجاحًا تامًا في التوفيق بين المجالين. فالفيلسوف إما أن ينتهي به البحث في هذا المجال إلى رفع الدين على الفلسفة، وإما أن يرفع طريق البرهان على الطريق الخطابي، ومعنى هذا أننا لا نجد توفيقًا دقيقًا بمعنى كلمة "توفيق"، وابن رشد، وهو من أكثر الفلاسفة اهتمامًا بالتوفيق، لم ينجح في موضوع التوفيق نجاحًا تامًا)^(٢). وذلك ربما سببه أمرين: مخالفة الأديان بشكل عام، -والدين الإسلامي بشكل خاص- لكثير من أصول الفلسفة، والأمر الآخر هو جعل الفلسفة اليونانية "المشائية لدى ابن رشد" هي الممثل الأساس للفلسفة بشكل عام، وهي المعيار لهذه المواءمة.

٢- "الحكمة ليست شيئًا أكثر من معرفة أسباب الشيء (قانون السببية)

عرّف ابن رشد الحكمة بقوله: "الحكمة ليست شيئًا أكثر من معرفة أسباب الشيء"^(٣)، وعرفها في موضع آخر بقوله: "معنى الحكمة في موجود موجود معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به"^(٤)

ويستلزم في مبدأ السببية عند ابن رشد العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب، فيقول: (وبالجملة فكما أن من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم... لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب فأى حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟

(١) الصفدية، (٢٣٧/١)

(٢) النزعة العقلية عند ابن رشد، (٢٩٥)، نقلًا عن ليون جوتبيه.

(٣) مناهج الأدلة، (ص ١١٣)

(٤) المرجع السابق، (ص ١١٩)

وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب، لا يخلو من ثلاثة أوجه: إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطراب، كون الإنسان متغذيا، وإما أن يكون من أجل الأفضل، وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من الاضطراب، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بغير قصد، فلا تكون هناك حكمة أصلا، ولا تدل على صانع أصلا، بل تدل على الاتفاق^(١).

وذاً وشنع على من أنكر الأسباب وجعل فعله كفعل السوفسطائيين، فقال: (وأما إنكار الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد الشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك. ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل)^(٢).

بل إن رفض العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات يؤدي حسب ابن رشد، إلى إبطال العقل، فيقول: (وإبطال هذا - أي الأسباب والمسببات - إبطال المعقولات لأن العقل إنما يدرك الأشياء من جهة أسبابها)^(٣).

ثم يذكر أن إبطالها ليس فقط مبطلا للعقل بل يؤدي إلى إبطال العلم كله، فيقول: (والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعاً أنها هنا أسبابا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له)^(٤).

وبين أن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة (الفاعل والمادة والصورة والغاية. وأن الفاعل هو الذي يخرج غيره من القوة إلى الفعل، ومن عدم إلى الوجود)^(٥).

(١) مناهج الأدلة، (١٦٧-١٦٦)

(٢) تهافت التهافت (٥٠٥)

(٣) المرجع السابق، (٤٧٠)

(٤) تهافت التهافت، (ص ٥٠٧)

(٥) المرجع السابق، (٢٢٥)، وانظر كذلك، (٥٠٦)

٣- التراكم المعرفي:

يرى ابن رشد وجوب الأخذ بمقولات من قبلنا، إذ لا يمكن للإنسان أن يبدأ علماً ما، دون الأخذ بمن سبقه، فهنا لا بد لديه من التراكم المعرفي المسبق، وفي ذلك يقول: (علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام. - وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم. فتتظر فيما قالوه من ذلك: فإن كان له صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهنا عليه)^(١).

وقال عند حديثه أنه لا يمكن لفرد واحد إدراك كل العلوم، (وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، حتى تكمل المعرفة به. فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع، ما يحتاج إليه كل من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك، وأن كأن غيرنا قد فحص عن ذلك)^(٢)... إلى أن يقول: (ولو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ما عدا المغرب - فكان أهلاً أن يضحك منه، لكون ذلك ممتنعاً في حقه مع وجود ذلك مفروغاً منه. وهذا أمر يتن بنفسه، ليس في الصنائع العلمية فقط، بل وفي العملية)^(٣).

وقال في موضع آخر: (أنه يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من المقام السالفة نظراً في الموجودات واعتبار لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك

(١) فصل المقال، (ص ٢٦)

(٢) المرجع السابق، (ص ٢٧)

(٣) فصل المقال ، (٢٧-٢٨)

وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم^(١).

ثم بين أن النظر في كتب السابقين واجب من موجبات الشرع وليس اختياراً، فيقول: (النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية)^(٢).

ويمكن القول أن الإسلام لم يُحارب الأخذ من السابقين ولم يمنعه ويغلق دونه الأبواب بشكل قاطع، ولكن يمكن توضيح هذا الاستقاء في ثلاث نقاط رئيسية:

أولاً: ما يتعلق باستقاء "مسائل الدين" من قول الفلاسفة، فهذا مما يجب فيه الاكتفاء على ما ورد في الدين الإسلامي، إذ الاستقاء عن نصوص الدين في هذه المسائل والاستعاضة عنها بنصوص الفلاسفة تكذيب للنص الديني البين والجلي في نسبة الكمال لهذا الدين، ومن ذلك الحديث في مسائل "المعاد" و"الأسماء والصفات" و"العلم الإلهي" وغيرها.

ثانياً: الدور الذي تلعبه اللغة أو الاشتراك اللفظي، أو الترجمة، واستجلاب هذه الألفاظ بديلاً عن اللفظ الديني، إذ الاختلاف نوعان: (نوع في جنس اللغة كالعربية والفارسية والرومية واليونانية، إذ قد يكون في الألفاظ العرفية العامة والاصطلاحية الخاصة نظير ما في لغة العرب. ولغة هؤلاء المصنفين منهم كانت من هذا النمط.

فأما الألفاظ التي أنزل الله بها القرآن الذي تلاه رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين وأخذوا عنه لفظه ومعناه وتناقل ذلك أهل العلم بالكتاب والسنة، فهذه لا يجوز أن يرجع في معانيها إلى مجرد أوضاعهم، ولا ريب أن القوم أخذوا العبارات الإسلامية القرآنية والسنية فجعلوا يضعون لها معاني توافق معتقداتهم ثم يخاطبون بها ويجعلون مراد

(١) فصل المقال ، (ص ٢٨)

(٢) فصل المقال، (٢٨).

الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم من جنس ما أرادوا، فحصل بهذا من التلبيس على كثير من أهل الملة ومن تحريف الكلم عن مواضعه^(١).

وهذا خلل منهجي، لأنه ينبئ عن قصور اللغة الدينية، أو قصور اللغة العربية في إيصال المعنى، كذلك فيها مخالفة للمنهج القرآني الميسر للذكر، لقوله تعالى: (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) ومن ذلك: إطلاق لفظ "العقل المفارق" على الله، وغيرها من الألفاظ.

وسواءً في جانب "المسائل الدينية" أو "مسائل اللغة" يجب فيهما التمسك فيما كان وراثاً في النص الديني، وتفسيرات الصحابة رضي الله عنهم.

ثالثاً: ما يتعلق فيما سكت عنه الشرع، مما لا يخالف الشرع، فهذا لا بأس فيه أن يؤخذ من كتب القوم.

أما ما يتعلق في العلوم الطبيعية، فما كان فيها لا يخالف الشرع -معلوم السحر والكهانة- فالأصل هو الاستفادة مما فيه مصلحة للناس.

وما يؤخذ على ابن رشد هو احتكامه لأرسطو، ومحاماته عن آراءه، وهذا جلياً في نقده للغزالي في كتاب "تهافت التهافت" وإن كان الصواب في بعض المواضع مع الغزالي، كذلك يؤخذ على ابن رشد ولعه بالأخذ من السابقين، دون تمحيص لآرائهم أو محاكمتها للنص الديني، ويظهر جلياً في محاولته للتوفيق أو بالأحرى المواءمة بينها وبين الشريعة.

(١) بغية المرتاد، (٢٣٥)

المبحث الثاني

العقل والنقل عند ابن رشد

يقسم ابن رشد نظريته في المعرفة أو الإدراك إلى مدركين: الإدراك الحسي، والإدراك العقلي، (فالحس إنما يدرك الصور من حيث هي شخصية، وبالجملّة من حيث هي في هيولي ومشار إليها... وأما العقل فإن من شأنه أن ينتزع الصورة من الهيولي المشار إليها ويتصورها مفردة على كنهها)^(١)، فالعقل يدرك ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها، أعني الجواهر والأعراض^(٢).

١- مفهوم العقل، والصلة بينه وبين الوحي:

يبين ابن رشد ما تتميز به صور المعقولات، بأنها: ١- أنها موجودة بالفعل دائماً، ووجودها المعقول هو نفس وجودها المشار إليه. ٢- إدراكها غير متناهٍ، وسائر القوى إدراكها متناهٍ. ٣- الإدراك العقلي هو المدرك، فلذلك العقل هو المعقول بعينه، بخلاف المحسوس لأنه لا يمكن أن يحس ذاته حتى يكون الحس هو المحسوس. ٤- إدراك المعقولات لا يكون بانفعال كالحال في الحس. ٥- أن العقل يتزايد مع الشيخوخة، وسائر قوى النفس بخلاف ذلك.^(٣)

ويفرّق ابن رشد بين العقل العملي والنظري، فالعقل العملي لا نزاع فيه كبير، وهو مشترك بين جميع الناس، ويحصل التفاوت فيها بالأقل والأكثر. أما الثاني فيراها إلهية، ومخصوصة ببعض الأناسي^(٤).

والمعقولات العملية حادثة بوجود بالقوة أولاً، وبالفعل ثانياً، فالمعقولات الحاصلة منها إنما تحصل بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولاً، والتخيل ثانياً، فهذه المعقولات تستند في وجودها إلى الحس والتخيل، فهي

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة (٥٨)، وانظر، تهافت التهافت، (٢٧٢)، (٣٨٠)

(٢) انظر، تهافت التهافت، (٣٧٩)

(٣) انظر، تلخيص كتاب النفس ٧٥-٧٨

(٤) انظر، المرجع السابق، ٦٩

ضرورة حادثة بحدوثها، وفاسدة بفساد التخيل^(١).

فلما ميّز الأمور المعقولة من الأمور المحسوسة بين أن للمحسوسات طبيعتين: أحدهما قوة والأخرى فعل، فذكر أن الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدماً على المفعول^(٢) والعقل البشري هو علم للموجودات بالقوة لا علم بالفعل، والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل^(٣).

والعقل لدى ابن رشد (ليس شيئاً أكثر من الصور المتجردة من المادة. وإذا كان ذلك كذلك فيما كان من الصور ليس مجرداً في أصلي طبيعته، فالتّي هي مجردة في أصل طبيعتها أخرى أن تكون علماً وعقلاً)^(٤)

فالعقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات، وهو ليس هو شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها^(٥).

والعقل إذا صادف غير مادة (كفكرة الله مثلاً) (كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول، ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلاً، وإنما تصير عقلاً بتجريد العقل صورها من المواد)^(٦)

ويرى ابن رشد أن الوحي جاء متمماً لعلوم العقل، فكل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي.

(والعجز عن المدارك الضروري علمها في حياة الإنسان ووجوده، منها ما هو عجز بإطلاق أي ليس في طبيعة العقل أن يدركه بما هو عقل؛ ومنها ما هو عجز بحسب

(١) انظر، تلخيص كتاب النفس ٦٩ - ٧٠

(٢) تهافت التهافت، (٣٨١)

(٣) المرجع السابق، (٣٧٠)

(٤) تهافت التهافت، (٣٦٤-٣٦٥)

(٥) انظر، المرجع السابق، (٣٦٥)

(٦) المرجع السابق، (٣٦٥)، وانظر، (٥٥٧)

طبيعة صنف من الناس. وهذا إما أن يكون في أصل الفطرة، وإما أن يكون لأمر عارضاً من خارج: من عدم تعلم. وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف^(١). وأخطأ ابن رشد عندما ذكر أن "العقل هو المعقول" إذ يعدّ ذلك مخالفاً للعلوم الضرورية البديهية، والتجربة البشرية، إذ من المعلوم أن الحس غير المحسوس، والعقل ليس هو المعقول، فالعقل يدرك المعنى الكلي للحجر، فالعقل ليس هو "الحجر المعقول". كذلك أنه عندما قسم نظريته في المعرفة لم يجعل "الخبر" مصدراً من مصادر المعرفة، ومن الملاحظ على الرغم من تبنيّه المواءمة بين العقل والنقل، كما في النص السابق إلا أنه -كما سيأتي- سيرتكز على نظرية التأويل للنص الشرعي المخالف للعقل.

٢- تصنيف الخطاب، ونظرية المراتب

يُصنّف ابن رشد الخطاب الإنساني إلى جدلي وبرهاني وخطابي^(٢)، ووفق هذا التقسيم الخطابي تتباين أقسام الناس، (وذلك أن طباع الناس متفاوتة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية).

وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان^(٣)

وابن رشد يكثر من ذكر هذه الأقسام، ويفاضل بينها، ويذكر خاصية كل قسم، ويذكر أن هناك فئة من الناس لا يستطيعون قبول البراهين ولا الأقاويل الجدلية وهم عامة الناس، فيقول: (وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية، فضلاً عن البرهانية، مع ما في تعلم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول

(١) تهافت التهافت، (٣٠٢)

(٢) انظر، فصل المقال، (ص ٣١)

(٣) انظر، المرجع السابق، (ص ٣١)

الزمان لمن هو أهل لتعلمه وكان الشرع إنما مقصودة تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وإنحاء طرق التصور^(١).

وقال إن كان الشخص (من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة)^(٢).

والخطاب البرهاني هو الخطاب الفلسفي، والفلسفة الحقيقية (تنظر في الموجود نظرًا برهانيًا، والجدلية نظرًا مشهورًا، والسفسطائية فتفصل بالغرض المقصود بالحياة. فصناعة الفلسفة تنفصل بنوع العلم؛ لأن الجدلي يعلم ما يعلمه الفيلسوف، إلا أن الفيلسوف يعلم ما يعلم بالبرهان، والجدلي بالشهرة، والسفسطائي فليس عنده علم البتة)^(٣).

وهذا الدليل البرهاني هو منهج اعتماد الفلاسفة كلهم، وتعاقبوه بالشرح والتحليل^(٤)، فالأدلة البرهانية تفيد اليقين وهي العلم الذي لا يمكن خلافه، فهي (الأقاويل التي شأنها تفيد العلم اليقين في المطلوب الذي نلتمس معرفته ... فإنها في أحوالها كلها شأنها أن تفيد العلم اليقين، وهو العلم الذي لا يمكن أصلاً أن يكون خلافه، ولا يمكن أن يرجع الإنسان عنه، ولا أن يعتقد فيه أنه يمكن أن يرجع عنه، ولا تقع فيه شبهة تغطيه ولا مغالطة تزيله عنه، ولا ارتياب ولا تهمة له بوجه ولا بسبب)^(٥).

ويعرف ابن رشد البرهان بأنه: (قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود. والقياس البرهاني هو الذي من شأنه أن يفيد هذا

(١) فصل المقال ، (٥٥-٥٦)

(٢) المرجع السابق، (ص ٤٥-٤٦)

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة ج ١/ ٣٢٩-٣٣٠

(٤) انظر، الإشارات والتنبيهات ابن سينا، شرح نصير الدين الطوسي، (٤٦١-٤٧٥)، كتاب الجمع بين

رأبي الحكمين الفارابي، قدم له وعلق عليه البير نصري نادر، (ص ١٠٣-١٠٤)

(٥) إحصاء العلوم، الفارابي، (ص ١٧)

العلم، الذي هو العلم الحقيقي، فبين إنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة^(١) وذكر أن مقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية الذاتية المناسبة^(٢).

وذكر ما تتميز به الأدلة البرهانية فقال: (الأقويل البرهانية إنما تتميز من الأقاويل الغير البرهانية، إذا اعتبرت يجنس الصناعة الذي فيه النظر. فما كان منها داخلاً في حد الجنس، أو الجنس داخلاً في حده، كان قولاً برهانياً. وما لم يظهر فيه ذلك كان قولاً غير برهاني)^(٣).

ثم بين ابن رشد أن الدليل البرهاني يوافق الحق ولا يخالفه، فقال: (وإذا كانت هذه الشريعة، حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له)^(٤).

وقال في موضع آخر: (أن كل ما كان معروفاً عرفاناً يقيناً وعاماً في جميع الموجودات، فلا يوجد برهان يناقضه، وكل ما وجد برهان يناقضه فإنما كان مظلوناً به أنه يقين، لا أنه كان كذلك في الحقيقة)^(٥).

وجعل أن إدراك وجود الله سبحانه وتعالى يكون بالبرهان^(٦)، كذلك جعل العلم الخاص الذي ذكره الله مقروناً بشهادة الله والملائكة هو العلم بالبرهان، فقال: (إن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم فيجب أن يكون بالبرهان. إن كان بالبرهان فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل، لأن الله تعالى قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة، والبرهان لا

(١) شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، ابن رشد ت عبد الرحمن بدوي، (ص ٤٩)

(٢) انظر، تهافت التهافت (ص ١١٠)

(٣) المرجع السابق، (٤١٦)، وقال في موضع آخر: "وأصناف الأقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية. والغير برهانية لما كانت تأتي بغير صناعة ظن بالأقاول البرهانية أنها تأتي بغير صناعة، وذلك غلط كبير". التهافت، (٤٣٢)

(٤) فصل المقال، (ص ٣٢)

(٥) تهافت التهافت (ص ١٢٢)

(٦) انظر، فصل للمقال، (ص ٤١)

يكون إلا على الحقيقة. وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها إجماع مستفيض. وهذا بين بنفسه عند من أنصف^(١)

وعندما يتعارض الشرع مع البرهان يجب التأويل للنص الشرعي ليوافق البرهان، فيقول ابن رشد في ذلك: (ونحن نقطع قطعاً كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهرة لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد). ثم ذكر أن الناس متفاوتون في معرفة البرهان، وأنه لا يجوز إظهار البرهان إلا لمن كان من أهل البرهان فقال: (والسائل من المتخصصين في أمثال هذه الأشياء، ليس يخلو أن يكون من أهل البرهان أو لا يكون فإن كان من أهل البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان، وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان ... وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو أن يكون مؤمناً بالشرع أو كافراً به. فإن كان مؤمناً عرف أن التكلم في مثل هذه الأشياء حرام بالشرع، وإن كان كافراً به لم يبعد على أهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له)^(٢).

لذلك شنع على الغزالي تأليفه لكتابه (تهافت الفلاسفة) حيث إنه لام الغزالي كثيراً لإظهاره بعض عقائد أهل البرهان، فقال: (الكلام في علم الباري بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة، فضلاً عن أن يثبت في كتاب. فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق. وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلهية عندهم، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم إذ كان الكافي في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقتهم أفهامهم... فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق. ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوعة على الطريق

(١) انظر، فصل للمقال ، (ص ٣٨)

(٢) تهافت التهافت ٤٣٣

البرهاني، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم أخرى يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني، إذا كان ذا فطرة فائقة، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس.

فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات^(١).

فنرى أنه يرى حرمة إظهار البرهان لغير أهل البرهان، وذلك لتنوع مدارك الناس، وأن علم البرهان لا يناله إلا أولو العلم من الناس وهم الفلاسفة.

- ويمكن الخلل لدى ابن رشد في مسألة "البرهان" في عدة أمور اختزلها فيه، منها:
- اختزاله لفظ "البرهان" في القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية بزعمه، وهذا مخالف لمعنى "لفظ البرهان" في القرآن الكريم، والتي تشمل كل "حجة وبينة" حيث يقول الله تعالى عن القرآن: (قد جاءكم برهان من ربكم) النساء: ١٠٥، فليس المقصود في البرهان هنا "الفلسفة" ولا "أي نوع من الأقيسة" بل هو "الحجة والبينة"^(٢)

كذلك قوله: "لا تعلم إلا بالبرهان" أي: (لا يمكن تصورها إلا بالبرهان أولاً يمكن التصديق بها عقلاً إلا بالبرهان؟ فأما الأول فباطل فإن التصور سابق على التصديق فلو كان لا يمكن تصورها إلا بعد قيام البرهان على ثبوتها، والبرهان لا يمكن أن يقوم على التصديق إلا بعد التصور، لزم الدور، وإذا كان تصورها ممكناً بدون البرهان، فالرسول خبره يوجب التصديق وليس هو ملزماً لأن يقوم برهان خاص على كل ما يخبر به، فإذا كان تصورها ممكناً بلا برهان وخبره وحده كاف في التصديق لم يحتج إلى ماسماه برهاناً^(٣)

(١) تهافت التهافت ، (٣٧٨) وانظر كذلك، (٣٨١)

(٢) وورد هذا المعنى على لسان التابعين الأوائل كقتادة والسدي ومجاهد والربيع وابن جريج

انظر، تفسير الطبري، (٢/٤٢٩-٤٣٠)، (٧/٧١٠-٧١٢)

(٣) بيان تلبيس الجهمية، (٨٤/٢)

- اختزاله الأدلة العقلية بالبرهان الفلسفي، رغم أن القرآن مليء بالأدلة العقلية، التي يذكرها الله في كتابه والتي قال فيها: {ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل} الزمر: ٢٧، فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول، أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين^(١).

ومن المعلوم (أن الدليل مستلزم لصحة المدلول عليه، فإذا قدر بطلان المدلول عليه لزم بطلان الدليل، فإذا قدر عند التعارض أن يكون العقل راجحاً والشرع مرجوحاً، بحيث لا يكون خبره مطابقاً لمخبره، لزم أن يكون الشرع باطلاً، فيكون العقل الذي دل عليه باطلاً، لأن الدليل مستلزم للمدلول عليه، فإذا انتفى المدلول اللازم وجب انتفاء الدليل الملزوم قطعاً.

ولهذا يمتنع أن يقوم دليل صحيح على باطل، بل حيث كان المدلول باطلاً لم يكن الدليل عليه إلا باطلاً.

أما إذا قدم الشرع، كان المقدم له قد ظفر بالشرع، ولو قدر مع ذلك بطلان الدليل العقلي، لكان غايته أن يكون الإنسان قد صدق بالشرع بلا دليل عقلي، وهذا مما ينتفع به الإنسان، بخلاف من لم يبق عنده لا عقل ولا شرع، فإن هذا قد خسر الدنيا والآخرة.

فكيف والشرع يمتنع أن يناقض العقل المستلزم لصحته؟ وإنما يناقض شيئاً آخر ليس هو دليل صحته بل، ولا يكون صحيحاً في نفس الأمر^(٢).

ويقال أيضاً في حال أن الشرع ناقض (دليلاً خاصاً عقلياً يدل على صحته، فالأدلة العقلية الدالة على صحة الشرع متنوعة متعددة، فلا يلزم من بطلان واحد منها بطلان غيره، بخلاف الشرع المدلول عليه، فإن قدر بطلانه لزم بطلان جميع ما يدل عليه من المعقولات.

(١) انظر، الدرء، (٢٩/١)

(٢) انظر، الدرء، (٢٧٧/٥)

وحينئذ فلو قدر أن هذا الدليل صحيح، لم يلزم من عدم الاستدلال به بطلان الإيمان بالرسول، بل يمكن الاستدلال على صدق الرسول بالأدلة الأخرى، كالأدلة التي استدل بها السلف وجماهير الأمة.

وحينئذ فإذا قدر أن هذا المعقول المعين مناقض لخبر الرسول، لم يلزم من تقديم خبر الرسول عليه، القدح في أصل السمع الذي لا يعلم إلا به، فكيف إذا كان هذا الدليل باطلاً؟^(١).

- اختزاله البرهان في الفلسفة اليونانية والطرق العقلية، وهؤلاء الفلاسفة فقط، من لهم الأحقية في التأويل دون غيرهم، وتشنيعه لآراء المتكلمين، رغم أن المتكلمين في كثير من آرائهم أصوب وأقوم من آراء الفلاسفة اليونانيين^(٢).

ويكمن السؤال: من الذي جعل هذه الطائفة من اليونان وأتباعهم هم العلماء دون سائر الأمم وأتباع الأنبياء الذين لا يختلف من له عقل ودين أنهم أعلم منهم وأي برهان عندهم يتبين به هذه الحقيقة؟ ومن الذي خص هؤلاء بكونهم أهل البرهان؟

ولا (يلزم من كونهم أهل برهان في علم الحساب والطب والهندسة أن يكونوا أهل برهان في معرفة الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر كما أنه لا يلزم من كون الرجل ذا برهان في الهندسة والحساب أن يكون ذا برهان في الطب مع أن كليهما صناعة حسية)^(٣) و(كيف يستجيز مسلم أن يقول إن العلماء الذين أثنى الله عليهم في كتابه هم أهل المنطق مع علمه بأن أئمة الصحابة والتابعين وتابعيهم كانوا مرادين من هذا الخطاب قطعاً بل هم أفضل من أريد به بعد الأنبياء وقد ماتوا قبل أن تعرب كتب اليونان بالكلية، وإن أراد بذلك البرهان العقلي الذي لا يختص باصطلاح اليونان فلا اختصاص لهؤلاء به

(١) الدرر، (٢٧٨/٥)

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١٥٨/١

(٣) المرجع السابق، (٩٦/٢)

بل الصحابة والتابعون أحذق منهم في المعقولات التي ينتفع بها في الإلهية بما لا نسبة بينهما في ذلك^(١)

كذلك يمكن أن يقال: (إذا قدر أن التصديق بها لا يمكن إلا بالبرهان فإما أن يكون الرسول أخبر بها الخاصة مقروناً بالبرهان أو بلا برهان أو لم يخبر بها، ومعلوم أن هذه البراهين التي تثبت بها الفلاسفة -بعض عقائدها- لم تأت بها الرسل، فإما أن يكونوا تركوا الإخبار بها أو أخبروا بها بدون ما ادعاه من البرهان، وعلى التقديرين يظهر أن الرسول لم يسلك ما ادعاه فإنه يزعم أن الرسول علمها للخاصة دون العامة)^(٢)

- اختزاله فهم باطن النص لأهل البرهان، أما الجمهور فيجب عليهم الإيمان بظاهر النصوص، بل لا يجب إخبارهم بتأويلها. وفي هذا يصبح المتكلمون أنصح للعامة من الفلاسفة، حيث إن كثيراً من آراء المتكلمين فيها من الغموض والصعوبة ما يفوق بعض آراء الفلاسفة، ومع ذلك لم يبطنوها ولم ينادوا بتخصيصها، فإذا فهم العامة آراء المتكلمين فسيسهل عليهم فهم آراء الفلاسفة. فعلم أن ترك التصريح به إنما هو لما اشتمل عليه من الباطل المخالف للفطرة والشرعة والحق الذي صرحت به الشريعة^(٣).

كذلك يمكن أن يقال أن الله لو أراد إجمال أمر معين، أو عدم إيضاحه وتبيينه لأخبر بذلك صراحةً، كقوله تعالى عن نعيم الجنة: (فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ) [السجدة ١٧]^(٤) ومثله قوله صلى الله عليه وسلم: (أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ، مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ)^(٥)

(١) بيان تلبيس الجهمية ، (٦٠/٢-٦٢)

(٢) المرجع السابق، (٨٥/٢)

(٣) انظر، المرجع السابق، (٨٥/٢)

(٤) بيان تلبيس الجهمية ، (٨٦/٢-٨٧)

(٥) أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب قوله فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين، (٤٧٧٩)، ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها، (٢٨٢٤)، وكلاهما برواية أبي هريرة رضي الله عنه.

كذلك لو أن الله أراد إيهام أمر عن العامة، فلم لم يبينها للخاصة، ولا يترك الباب مفتوحاً لتأويلات المتأولين! خاصة وأن الفلاسفة والمتأولين غالباً ما يدعون صواب تأويلهم، فإن كان الشارع لم يبينه لا للعامة ولا للخاصة ألا يكون هذا تلبيساً وإضلالاً؟^(١)

٣- قانون التأويل

بعد أن قسم ابن رشد الناس إلى مراتب، جادل في مسألتين لهما علاقة في هذا التقسيم: الأولى منهما: تأويل النص الديني وتقسيمه كذلك هو الآخر إلى ظاهر وباطن، والثاني: الإجابة على سؤال: أحقية المراتب بالتأويل؟

فابن رشد يرى أن للنص جانبين: ظاهر وباطن، فد(الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان)^(٢)

أما التأويل فهو (إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه " أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي)^(٣) فأهل البرهان الفلاسفة - لديهم علم الباطن والذي لا يعلمه عامة الناس، ولا يجوز أن ينشر العلم الباطن في الكتب.

وتفرقة ابن رشد بين الباطن بأنه "الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان"، أو "هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان" (فهذا كلام باطل، إذ ضرب ابن رشد أمثلة في آيات الاستواء وحديث الجارية في العلو، فمن المعلوم أن هذه الأمور لا تخفى على أهل البرهان ولا الجمهور، فكلا الفريقين (يتصور أن الله قادر على المخلوقات قاهر لها أعظم مما يتصور استواءه عليها فلائي ضرورة يعبر عن المعنى الظاهر الواضح بلفظ يكون تصور ظاهره أخفى من تصور ذلك المعنى)^(٤)

(١) انظر، بيان تلبيس الجهمية، (٨٨-٨٩)

(٢) فصل المقال، (ص ٤٦)

(٣) المرجع السابق، (ص ٣٢)

(٤) بيان تلبيس الجهمية، (٨٩-٩٠)

ويتمثل منهج ابن رشد في مسألة التأويل في عدة نقاط، منها:

- نقل إجماع العلماء في جوب التأويل، فقد ذكر ابن رشد إجماع المسلمون في

سرف بعض النصوص عن ظاهرها^(١). فهل كل النصوص يرى ابن رشد تأويلها؟

ومن له الأحقية بالتأويل؟ وهل يجوز الكشف عن المؤول لكل الخليفة؟

ويمكن أن نجيب عن هذه الإشكالات بعدة نقاط، أهمها:

• تحديد النصوص التي يجب أن تؤول

يذكر ابن رشد ما يجب تأويله من النصوص فيقول: (إن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله)^(٢).

فنرى أن ابن رشد يرى أنه يجب تأويل ما يخالف الدليل البرهاني من الأدلة ليوافق ما توصل إليه الفلاسفة من البرهان، لكنه يرى أنه لا يجوز تأويل ما هو ظاهراً بالشرع فيقول: (وإذا تقرر هذا، فقد ظهر لك من قولنا إن ههنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وههنا أيضاً ظاهره يجب على أهل البرهان تأويله عليهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة. ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول. ولذلك قال عليه السلام في السوداء إذ أخبرته أن الله في السماء "اعتقها فإنها مؤمنة" إذ كانت ليست من أهل البرهان)^(٣).

(١) انظر، فصل المقال، (ص ٣٣)

(٢) المرجع السابق، (ص ٣٢)

(٣) فصل المقال، (ص ٤٨)

وفي استشهاد ابن رشد بحديث الجارية للتدليل على تصنيف الناس، وأن الجارية لم تكن من أهل البرهان، بل كانت من الجمهور الملزم بفهم النص الظاهر، فيه نظر، إذ من الممكن طرح عدة تساؤلات:

الأول: (هل كان الصحابة والتابعون وأئمة المسلمين من أهل البرهان الحق أم لا؟ فإن قلت لم يكونوا من أهله ولكن المتأخرين وفي الصابئين قبلنا من كان من أهله فهذا خلاف المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام، فالسابقون الأولون كانوا أعظم علمًا وإيمانًا من هؤلاء، وإن قلت كانوا من أهل البرهان فمن المعلوم بالاضطرار أنهم لو يؤولوه كما تأوله هؤلاء المتأخرون، بل هم متفقون على أن الله تعالى فوق العرش، وكلامهم في تحريم تأويل ذلك أعظم من أن يذكر هنا فكيف يكون واجبًا وأيضًا)^(١)

الثاني: (هب أن تلك الجارية ليست من أهل البرهان، فما الموجب لأن يخاطبها الرسول بخطاب الظاهر من غير حاجة إليه! فقد كان يمكنه تعرف إيمانها بأن يقول من ربك ومن إلهك ومن تعبدين؟ فتقول الله تعالى، فلم يعدل عن لفظ ظاهره وباطنه حق إلى لفظ ظاهره باطل، ثم يكلفها مع ذلك تصديق الباطل ويحرم عليها وعلى غيرها اعتقاد نقيض الباطل، فهل هذا فعل عاقل فضلا عن أن يكون هذا فعل بالكذب؟

ثم الله ورسوله يخاطب الخلق بخطاب واحد يخبر به عن نفسه، وقد فرض على طوائف أن يعتقدوا ظاهره وإن لم يعتقدوه كفروا، وعلى آخرين أن يعتقدوا نقيض ما اعتقده هؤلاء وإن اعتقدوه كفروا، ثم مع هذا كله لا يبين من هؤلاء ولا من هؤلاء، ولا يبين ما هو مراده به الذي خالف ظاهره، بل يدع الناس في الاختلاف والاضطراب!)^(٢)

فابن رشد يوجب تأويل مالم يكن دليلاً ظاهراً في الشرع، فيرى تأويل آيات الصفات والمعاد وغيرها، وغيرها من الآيات التي - يزعم أنها لم تكن ظاهرة، والتي يجب أن يدخلها التأويل. بل أنه يرى أن الأخذ بالظاهر كفر.

(١) بيان تلبيس الجهمية، (٩٤/٢)

(٢) المرجع السابق، (٩٦/٢)

• **تحديد من له الأحقية للتأويل.**

يذكر ابن رشد أن المخول بالتأويل هم الراسخون في العلم"، والراسخون في العلم عند ابن رشد هم الفلاسفة، فلذلك لا يرى الحق لغيرهم في التأويل فيقول: (لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل)^(١).

• **تحديد أولئك الذين يكشف لهم عن نتائج التأويل**

صنف ابن رشد الناس إلى أصناف، وجعل أهل البرهان الفلاسفة - هم فقط من يجب أن يُظهر لهم التأويل، وإن أظهر لغيرهم فهذا محرم وخطأ شنيع عنده، فيقول: (أما من كان من غير أهل العلم، فالواجب عليه حملها على ظاهرها وتأويلها في حقه كفر، لأنه يؤدي إلى الكفر. ولذلك ما نرى أن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر، لأنه يؤدي إلى الكفر. فمن أقشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر. ولهذا يجب ألا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان)^(٢).

وسبب ذلك برأيه أن أفهام الناس تتفاوت وأنه إذا أظهر التأويل لغير أهل البرهان فلربما يؤدي إلى كفرهم أو شكهم بهذا الدين، فلذلك عاب كثيراً على الغزالي إظهاره لكتابه تهافت الفلاسفة.

فابن رشد يرى أن الإفصاح عن التأويل للجمهور يُوجب (التخليط العظيم، فينبغي أن يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع: إذا هو

(١) فصل المقال، (ص ٣٨)

(٢) المرجع السابق، (ص ٥١-٥٢)

التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم^(١). ولذلك كان هذا التأويل خاصاً بالعلماء ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع^(٢).

وفي آخر كتابه مناهج الأدلة وضع قانوناً للتأويل يقول فيه: (المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف وذلك أنها تنقسم أولاً إلى صنفين، وينقسم الآخر منهما إلى أربعة أصناف.

فالصنف الأول: هو أن يكون المعنى المصرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه.

والصنف الثاني: هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل.

وهذا الصنف ينقسم إلى أربعة أقسام:

أولها: أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمّة. وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة.

والثاني: مقابل هذا، وهو أن يكون يُعلم بعلم قريب من الأمران جميعاً.

والثالث: أن يكون يُعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد.

والرابع: عكس هذا وهو أن يُعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد أنه مثال.

فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك.

وأما الصنف الأول من الثاني، وهو البعيد في الأمرين جميعاً، فتأويله خاص بالراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين.

وأما المقابل لهذا، وهو القريب في الأمرين، فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب.

وأما الصنف الثالث ففي تأويله نظر، وهذا مثل الحجر الأسود يمين الله في الأرض، مما

أشبهه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال. فإن

الواجب في هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء.

(١) تهافت التهافت، (٤٣٢)

(٢) انظر، المرجع السابق، (٤٥٠)

وأما الصنف الرابع، وهو المقابل لهذا، وهو أن يكون كونه مثلاً معلوماً بعلم بعيد، إلا أنه إذا سلم أنه مثال، ظهر عن قريب لماذا هو مثال
ففي تأويل هذا أيضاً نظر إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منها
اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور^(١).
وحتى "المبادئ" والتي يسميها ابن رشد "مبادئ الشرائع" فيجوز تأويلها للراسخين في
العلم، شريطة أن لا يصرح بذلك التأويل^(٢).

وتكمن عدة مشكلات في نظرية ابن رشد في "مسألة التأويل"، من أهمها:

- ابن رشد عندما أورد الإجماع على التأويل، لم يُحل إلى أي من العلماء أو السلف
قبله أكد على هذا الإجماع، رغم أن الجلي والواضح عكس ذلك، إذ المعهود على
الصحابة - رضي الله عنهم - كمثال والتابعين من بعدهم، كانوا الأكثر تمسكاً
بالنص، من دون صرف لظاهره.

- تقسيمه النصوص إلى ظاهر وباطن، فعلم الباطن لأهل البرهان، وللجمهور وجوب
الإيمان بظاهر النص، ولا يجوز في حقهم التأويل، بخلاف أهل البرهان، فهل
الحق في التأويل أو ظاهر النص؟ إن كان الحق في التأويل فلا يجوز كتمانها، بل
الأحرى تبينه، فهو يرى أن ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا
حقيقة له في نفس الأمر وإنما هو تخيل وتمثيل وأمثال مضروبة لتفهم العامة
ما ينتفعون به في ذلك - بزعمهم - وإن كان مخالفاً للحق في نفس الأمر، ويزعم
أن العقل دل على صحة أصول الفلاسفة^(٣)

ومن أسباب تقسيمه النصوص إلى ظاهر وباطن، هو قوله بتصنيف الناس ابتداءً إلى
مراتب متفاوتة، إذ الباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان، فإذا كان
إيجاب الظاهر على الجمهور، وهو خلاف الصواب، وللعلماء الباطن وتأويله واجب في

(١) مناهج الأدلة، (ص ٢٠٥-٢٠٨)، باختصار.

(٢) انظر، تهافت التهافت، (٥١٠-٥١١)

(٣) انظر، الصدفية، (٢٣٧/١)

حقهم، وهم العلماء في تأويله، فقد جعل فرض الجمهور اعتقاد الباطل الذي هو خلاف الحق إذا كان الحق خلاف ظاهره وقد فرض عليهم حمله على ظاهره، إذ لا يحل للعلماء إظهار تأويلهم للعامة^(١)

وابن رشد وغيره من الفلاسفة يقولون أن (الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذباً وباطلاً ومخالفة للحق، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة.

ثم من هؤلاء من يقول: النبي كان يعلم الحق، ولكن أظهر خلافه للمصلحة.

وأما الذين يقولون: إن النبي كان يعلم ذلك، فقد يقولون: إن النبي أفضل من الفيلسوف، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة، وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف، وابن سينا وأمثاله من هؤلاء. ابن رشد^(٢)

وابن رشد لا يرى التأويل إلا في العقائد، بخلاف العمليات، أو الأحكام الظاهرة، فهذه لا يأولها، بل يتبع ظواهر النص في غالبها^(٣).

ومنشأ النزاع أن ابن رشد يرى أن المعرفة الدينية لا تحصل إلا بالعقل أي البرهان الفلسفي، فلذلك أسرف في تأويل أمور المعاد والأسماء والصفات والعلم الإلهي وغيرها، ... مع أن كل منهم مستلزم صحة الآخر.

فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأدلة العقلية التي بها يعرف الله، وتوحيده، وصفاته، وصدق أنبيائه.

وسبب ذلك أن من يقول بالعقليات، ظنّه خلو الشرع أو النصوص الدينية من الأدلة عقلية، فلذلك طعنوا في النصوص وألزموا التأويل، ورجحوا العقليات عليها^(٤).

(١) انظر، بيان تلبيس الجهمية، (١١٥/٢)

(٢) الدرر، (١٠-٧/١)

(٣) انظر، تهافت التهافت، (٥٥٥)، وبيان تلبيس الجهمية، (١٦٩/٢)

(٤) الدرر، (٢٤/٨)

وفي الحقيقة أن -الطرق العقلية- (ليست أصلاً للعلم بالشرع كما أنها ليست أصلاً لثبوته في نفسه بالاتفاق، فبذلك بطل قول من يزعم أن القدح في هذه العقليات قدح في أصل الشرع، وهو المطلوب.

والمقصود الثاني أن هذه العقليات المعارضات للشرع باطلة في نفسها، وإن لم نقل إنها أصل للعلم به^(١).

أما التأويل فهو في الحقيقة يقع غالباً إذا كان الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها، وقد يكون قد عرضت له شبهات يعذر الله بها، فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ؛ فإن الله يغفر له خطأه كائنًا ما كان، سواء كان في المسائل النظرية أو العملية، هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ^(٢).

وكان لزاماً أن يتم التفريق بأن بعض النصوص في القرآن يفهمها العربي الذي لا يستطيع القراءة ولا الكتابة من سماع القارئ يقرأها، كالعديد من ألفاظ القرآن الكريم التي هي جليلة للعامي، وذلك من التيسير الإلهي للأمة، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [القمر: ١٧]؛ لذلك يقول ابن عباس: (التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله -والله سبحانه وتعالى أعلم^(٣)).

وتتجلى عناية العلماء بالتفسير بأن وضعوا شروطاً لتفسيره، ومن تلك الشروط شروط تأويل النص الغريب: أن يكون التأويل (سائغاً في لسان العرب، وكان له وجه في العلم)^(٤)؛ وأما (المعنى الباطن، فلا يكفي فيه الجريان على اللسان العربي وحده، بل لا بد فيه مع ذلك من نور يقذفه الله تعالى في قلب الإنسان يصير به نافذ البصر سليم التفكير،

(١) درة تعارض العقل والنقل، (٧/١)

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٣٤٦/٢٣).

(٣) تفسير الطبري، (٣٤/١).

(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر: (٣٠٤/١٢).

ومعنى هذا أن التفسير الباطن ليس أمراً خارجاً عن مدلول اللَّفْظ القرآني، ولهذا اشترطوا لصحة المعنى الباطن شرطين أساسيين:

أولهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب؛ بحيث يجري على المقاصد العربية.

وثانيهما: أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض... ولأنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان وله معارض صار من جملة الدعاوى التي تُدعى على القرآن، والدعوى المجردة عن الدليل غير مقبولة باتفاق العلماء. إذا توافر هذان الشرطان في معنى من المعاني الباطنة قُبِلَ؛ لأنه معنى باطن صحيح، وإلا رُفِضَ رفضاً باتاً؛ لأنه معنى باطن فاسد وتَقَوُّلٌ على الله بالهوى والتشهي (١).

ولذلك شنع العلماء على تأويلات الفرق الباطنية وغيرها من الفرق التي تتأول القرآن تأويلاً يخالف معهود العرب، وتفسير السلف، وعدّوه تحريفاً للكلم عن مواضعه، وتقولاً على الله بغير علم (٢).

فالأصل أن هناك مراتب للعملية التفسيرية بعضها فوق بعض، فالقرآن يفسره القرآن، وإذا لم نجد في القرآن ففي السنة، وإذا لم نجد في السنة، ففي قول الصحابة، وإن اختلف بعض الصحابة في قول لا يُخْرَج عن خلافهم باستحداث قول ثالث، ثم إن انعدم قول الصحابي فالتابعي، وهكذا، ثم علماء الأمة، ولو خالف عالم من العلماء نص القرآن أو تفسير السنة أو تفسير الصحابي فمردود عليه، وسبب الأخذ بقول الصحابة أنهم (أدرى بذلك؛ لما شاهدوه من القرآن، والأحوال التي اقتصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علمائهم وكبرائهم، كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين مثل عبد الله بن مسعود.

(١) التفسير والمفسرون، ص (٢٦٥-٢٦٦)، وانظر: في قواعد احتمال اللفظ أكثر من معنيين، مختصر في قواعد التفسير، خالد السبت، (٢٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٢٨٧/١٣)، العواصم والقواصم، ابن الوزير: (١٧٦/٤)، ابن الوزير، التفسير والمفسرون، (٢٦٦/٢).

إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، ولا عند الصحابة، فقد رجع كثيرٌ من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين، كمجاهد بن جبر؛ فإنه كان آية في التفسير^(١). والأصل أن (ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وذلك علم تأويل عربيته وإعرابه، لا يوصل إلى علم ذلك إلا من قبلهم. فإذا كان ذلك كذلك، فأحق المفسرين بإصابة الحق - في تأويل القرآن الذي إلى علم تأويله للعباد السبيل - أوضحهم حجةً فيما تأوّل وفسر، مما كان تأويله إلى رسول الله ﷺ دون سائر أمته من أخبار رسول الله ﷺ الثابتة عنه: إما من جهة النقل المستفيض، فيما وجد فيه من ذلك عنه النقل المستفيض، وإما من جهة نقل العدول الأثبات، فيما لم يكن فيه عنه النقل المستفيض، أو من جهة الدلالة المنصوبة على صحته؛ وأصحهم برهاناً فيما ترجم وبين من ذلك - مما كان مدرّكاً علمه من جهة اللسان: إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائناً من كان ذلك المتأوّل والمفسّر، بعد أن لا يكون خارجاً تأويله وتفسيره ما تأوّل وفسر من ذلك، عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة، والخلف من التابعين وعلماء الأمة)^(٢). فلذلك لا يجوز مخالفة اللسان العربي في التفسير، ولا حتى إنزال اللفظ الحادث مكان اللفظ المنزل به وقت تنزيله^(٣)، كألفاظ مثل: الذرة، وغيرها.

وقد كان السلف يعظّمون القول في القرآن وتفسيره، حتى أن بعضهم إذا سُئل عن تفسير آية يقول: "إنا لا نقول في القرآن شيئاً"، وكانوا يعظّمون القول في التفسير، ويترجّون من تفسير القرآن؛ مخافة أن يتقوّلوا على الله بغير علم^(٤).

فلا خلاف في أن هناك باطناً للنص يخفى عن أكثر الناس أو عن بعضهم

(١) مقدمة في أصول التفسير، (٤٠-٤٦) باختصار، وانظر: ابن كثير، (١/٧)، مختصر في قواعد التفسير، خالد السبت، (٧).

(٢) تفسير الطبري، (١/٩٢-٩٣)، باختصار، وانظر: مختصر في قواعد التفسير، خالد السبت، (٧).

(٣) انظر: مختصر في قواعد التفسير، خالد السبت، (٧).

(٤) وروى عن سعيد بن المسيّب أنه كان إذا سُئل عن تفسير آية سكت كأن لم يسمع، الطبري، انظر: مقدمة في أصول التفسير، (٤٩).

يحتاج إلى تفسير، ولكن هناك فرق بين نوعين من الباطن: أحدهما: باطن يخالف العلم الظاهر. والثاني: لا يخالفه^(١).

أما الادعاء بوجود علم باطن يخفى عن الناس وهو يخالف الظاهر (فباطل؛ فمن ادعى علمًا باطنًا أو علمًا بباطن وذلك يخالف العلم الظاهر كان مخطئًا إما ملحدًا زنديقًا وإما جاهلًا ضالًا. وأما الثاني فهو بمنزلة الكلام في العلم الظاهر قد يكون حقًا وقد يكون باطلًا، فإن الباطن إذا لم يخالف الظاهر لم يعلم بطلانه من جهة مخالفته للظاهر المعلوم، فإن علم أنه حق قبل وإن علم أنه باطل رَدُّه وإلا أمسك عنه، وأما الباطن المخالف للظاهر المعلوم فمثل ما يدعيه الباطنية القرامطة من الإسماعيلية والنصيرية وأمثالهم ممن وافقهم من الفلاسفة وغلاة المتصوفة والمتكلمين^(٢).

والناس متفاوتون في إدراك معاني النص الديني وإصابته، (فلا ريب أن الله يفتح على قلوب أوليائه المتقين وعباده الصالحين بسبب طهارة قلوبهم مما يكرهه واتباعهم ما يحبه ما لا يفتح به على غيرهم)^(٣).

فمن أخطأ في تفسير آية عن جهل فتأويله مغفور بإذن الله، أما ما كان متعمدًا كما تفعله بعض الفرق، (فالإمامية مع قولهم بالظاهر على ما به، قالوا بالباطن أيضًا، ولكنهم تعمدوا أن يُفسِّروا الباطن على ما يتفق وعقيدتهم الفاسدة.. والصوفية.. فقد اعترفوا بظاهر القرآن ولم يجحدوه، كما اعترفوا بباطنه، ولكنهم حين فسَّروا المعاني الباطنة خلطوا عملاً صالحًا وآخر سيئًا، فبينما تجد لهم أفهامًا مقبولة سائغة، تجد لهم بجوارها أفهامًا لا يمكن أن يقبلها العقل أو يرضى بها الشرع)^(٤).

(١) انظر: مجموع الفتاوى، (٢٣٥/١٣).

(٢) المرجع السابق، (٢٣٦/١٣)، وانظر: التفسير والمفسرون، (٢٦٤/٢).

(٣) مجموع الفتاوى، (٢٤٥/١٣).

(٤) التفسير والمفسرون، (٢٦٤/٢).

الخاتمة

هذا ما توصلت إليه في منهج ابن رشد، والذي كان له - غفر الله له - دور كبير في التاريخ الإسلامي على وجه العموم، وفي الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص. كذلك كان له الأثر البارز من بين الفلاسفة في الانتشار في العالم الغربي، بترجمة مؤلفاته، ودراسة فلسفته.

في ختام هذا البحث، تمّ استخلاص عدد من النتائج، الواردة في هذا البحث، والتي من أهمها:

١- كانت محاولة ابن رشد للتوفيق بين الشريعة والفلسفة امتدادًا لمحاولات الفلاسفة السابقين، وإن كان لكل فيلسوف طريقته في هذه المحاولة، ولكن ما يميّز ابن رشد أنه الأكثر معالجة لهذه المسألة، وإن كان ولا زال لم يصل إلى الطريق الصحيح والسليم في هذه المحاولة.

٢- يكمن منهج ابن رشد في نظريتين متناقضتين: فهو يختزل المعرفة الدينية بالعقل، أو بالبرهان، وأهل البرهان لهم الأحقية في التأويل، مما يلجئ إلى النظرية الأخرى المناقضة وهي: تعدد الحقيقة، أو نسبية الحقيقة، فمن الملاحظ أن لكل مؤول تأويله الخاص، بخلاف رؤية الصحابة والسلف من بعدهم في وحدة الحقيقة الدينية، فهي مأخوذة ابتداءً من النصوص الدينية بلا تأويل لها، ثم الاعتماد في تفسير ما استشكل على روايات الصحابة - رضي الله عنهم - ثم التابعين من بعدهم، وهكذا. من غير محاولة صرف للنص عن دلالاته الظاهرة.

٣- من الخلل المنهجي الذي وقع في ابن رشد هو اعتقاده برهانية الفلسفة اليونانية، وفي هجومه على الغزالي يتبين مدى اعتزاز ابن رشد بهذه الفلسفة، رغم الخلل الجلي في كثير من مسائل هذه الفلسفة، ولكن لا يعني عدم وجود جزء من الصواب في بعض أصولها كالعلوم الرياضية والطبية، وغيرها.

٤- أن التفرقة في اتباع النصوص بين العامة والعلماء يفضي إلى تجهيل العامة، واتباعهم الخطأ دون فهم للمقصود الأصلي من الشرع، وهذا مالم يردده الله ولا

النبي، إذ أن الله أرسل نبيه للخلق كافة عاميهم وعالمهم وأعجميهم وعربيهم، وأمرهم باتباع الوحي، ويسر هذا الوحي للذكر والفهم، فالأصل أن العربي يفهم من كتاب الله ظاهره، ولا يحتاج إلى ذلك الباطن إلا ما استشكل، وفي تفسير النبي ثم الصحابة حل لما أشكل.

وأرجو أن أكون قد وفقت، ووصلت إلى ما نصبوا إليه جميعاً من فهم واستخلاص لمنهجه. فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن فيه من خطأ أو نقص فتلك سنة الله في بني الإنسان، فالكمال لله وحده، فالقصور والنقص واختلاف وجهات النظر من صفات الجنس البشري، فأسأل الله أن ينفعني بذلك، وينفع به جميع المسلمين؛ فإنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير.

وصلى الله وسلم على نبيينا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله ب العالمين.

المصادر والمراجع

١. إحصاء العلوم، الفارابي، مركز الإنماء القومي، بيروت
٢. الإشارات والتنبيهات ابن سينا، شرح نصير الدين الطوسي، ت سليمان دنيا دار المعارف، ط: الثالثة
٣. بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط: الأولى، ١٤٢٦ هـ
٤. تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ابن سينا، ر حنين بن إسحاق، دار العرب، القاهرة، ط: الثانية.
٥. التفسير والمفسرون، الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة.
٦. تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ت: د عبد الله ابن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - القاهرة، مصر، ط: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م
٧. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ت: سامي بن محمد السلامة، دار طبية للنشر والتوزيع، الرياض - السعودية، ط: الثانية، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م
٨. تفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد، ت: روبرت موريس بيج.
٩. تلخيص كتاب النفس، ابن رشد، ت: أحمد فؤاد الأهواني، ط: الأولى، ١٩٥٠، مكتبة النهضة المصرية.
١٠. تلخيص ما بعد الطبيعة، ابن رشد، ت: عثمان أمين، ١٩٥٨، القاهرة.
١١. تهافت التهافت، ابن رشد، ت: الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: الأولى، ١٩٩٨
١٢. درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ت: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط: الثانية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

١٣. رسائل الكندي الفلسفية، ت: محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار الفكر العربي، ١٣٦٩ - ١٩٥٠
١٤. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م
١٥. شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان ابن رشد ت عبد الرحمن بدوي، قسم التراث العربي، الكويت، ط: الأولى، ١٩٨٤
١٦. الصفدية، ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط: الثانية، ١٤٠٦ هـ
١٧. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، المكتبة السلفية - مصر، ط: الأولى، ١٣٨٠ - ١٣٩٠ هـ
١٨. فصل المقال، ابن رشد، ت: محمد عمارة، دار المعارف، ط: الثانية
١٩. فلسفة الدين، جون هيك، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعارف الحكيمة، ط: الأولى، ١٤٣١-٢٠١٠
٢٠. الفهرست، ابن النديم، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط: الثانية، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م
٢١. في الفلسفة الإسلامية، محمد كمال جعفر، مكتبة الفلاح، الكويت، ط: الأولى، ١٤٠٧-١٩٨٦
٢٢. كتاب الجمع بين رأيي الحكمين الفارابي، قدم له وعلق عليه البير نصري نادر دار للمشرق، بيروت، ط: الثالثة
٢٣. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة - السعودية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م
٢٤. مختصر في قواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، دار ابن القيم - دار ابن عفان، ط: الأولى ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥

منهج ابن رشد في الاستدلال

٢٥. مناهج الأدلة، ابن رشد، ت: الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٨
٢٦. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، عاطف العراقي، دار المعارف، ط: الرابعة، ١٩٨٤