

مفهوم التعليل عند الفلاسفة
"ابن رشد نموذجاً"

Le concept de raisonnement pour les philosophes
"Ibn Rushd comme modèle"

البدالي المترجي *

جامعة مولاي السلطان بني ملال (المغرب)

boudali2015@gmail.com

ملخص:

تهدف هذه الدراسة لتسليط الضوء على مفهوم التعليل عند الفلاسفة " ابن رشد نموذجاً " واستعرضت في البداية مقدمة احتوت على أهمية الموضوع والصعوبات والعوائق ، وطرح الإشكالية ، ومنهجية البحث ، وخطة البحث ، كما تطرقت إلى مفهوم ومصطلحات كمفهوم التعليل عند الفلاسفة المسلمين المتقدمين وعند ابن رشد الحفيد وفيلسوف الغرب الإسلامي ، وتناولت الدراسة أيضاً : سياق ظهور التفكير الفلسفي في الإسلام ، ووضحت الدراسة أيضاً أمثلة تطبيقية كمرتكزات التعليل عند ابن رشد وتطبيقه له ، ثم ختمتها بأهم النتائج والخلاصات والنتائج كمفهوم التعليل من كونه مفهوماً جزئياً يرتبط بموضوعات معينة من موضوعات الوحي ، وابن رشد قد جمع بين النقل والعقل إلى غير ذلك .

كلمات مفتاحية: مفهوم. التعليل.. الفلاسفة. ابن رشد، الحفيد .

Abstract:

Cette étude vise à éclairer le concept de raisonnement pour les philosophes, «Ibn Rushd comme modèle» et au début a passé en revue une introduction qui contenait l'importance du sujet, des difficultés et des obstacles, posant le problème, la méthodologie de recherche et le plan de recherche. Elle a également abordé un concept et des termes tels que le concept de raisonnement chez les philosophes musulmans avancés et Ibn Rushd le petit-fils Philosophe de l'Occident islamique, et l'étude a également traité: le contexte de l'émergence de la pensée philosophique dans l'Islam, et l'étude a également clarifié des exemples appliqués tels que les fondements du raisonnement d'Ibn Rushd et son application à celui-ci, puis l'a conclu avec les constatations, les conclusions et les conclusions les plus importantes comme le concept de raisonnement d'être un concept partiel lié à certains sujets de la révélation, et Ibn Rushd avait Combinez transport et raison, etc.

Keywords: Concept, raisonnement, philosophes, Ibn Rushd, petit-fils.

1. مقدمة:

لا خفاء أن الناظر والدارس لفلسفة وفكر أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد المشهور بابن رشد الحفيد ، وفيلسوف الغرب الإسلامي ، الأندلسي القرطبي مولدا ومنشأ . والذي عاش في القرن السادس حيث توفي سنة 595 هـ . أقول بأن الناظر في فلسفته سيواجه مجموعة من العوائق والصعوبات ، والتي تختلف باختلاف أسبابها ، ومن تم تعدد مصدرها ومنشأها .

الصعوبات والعوائق :

ويمكن ارجاع هذه العوائق والصعوبات إلى أساسين كبيرين هما :
الأساس الأول: متمثل في الأسباب الموضوعية ، والأساس الثاني متمثل في الأسباب الذاتية الناتجة عن فلسفة ابن رشد نفسها .

بالنسبة إلى الأسباب الموضوعية يقصد بها السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي ، والذي يتميز باضطرابات سياسية واجتماعية . وما انبثق عن ذلك كله من تأثير على السياق المعرفي والفكري وما يعرفه من صراعات مذهبية وفكرية إطارها العام : "الصراع بين الفلسفة والدين" .

وهذا هو العنوان الأبرز الذي يعطيه مؤرخا الفكر الإسلامي لتلك الفترة .

أما فيما يتعلق بالأساس الثاني : الأسباب الذاتية ، والتي نعني بها الصعوبات المرتبطة بفلسفة ابن رشد ، والتي لا ترجع إلى جوهر الفلسفة الرشدية ذاتها بقدر ما ترجع إلى المهتمين بها والمؤولين لها تأويلات تصل إلى حد التناقض مما يترك الدارس أمام هذا التناقض حائرا في الحكم على الرجل وإنتاجه الفكري ، بل والشك وحتى في عقيدته كما يذهب البعض ، ذلك لأن أهمية الفلسفة الرشدية أو لنقل منهج ابن رشد وفهمه العميق للفلسفة الأرسطية ، جعلت كثيرا من المفكرين والفلاسفة الغربيين وغيرهم ينكبون على دراستها وفهمها وسبر أغوارها واكتشاف أسسها ، وهذا الاهتمام والانكباب ليس دائما بريئا ، بل إنه أحيانا ينبني على إيديولوجيات متحكمة ، وخلفيات مبطنة توجه فكر الرجل نحو تحقيق غرض مقصود سلفا ، وذلك حاضر عند بعض من يشارك ابن رشد عقيدته من المسلمين ، وعند بعض من يخالفوه فيها من الغربيين المسيحيين .

تكلم هي أسس الصعوبات والعوائق التي تقف أمام كل داخل على فلسفة ابن رشد لسبر أغوارها واكتشاف مرتكزاتها وغايتها .

بيد أنه في وسط هذه الصعوبات الناتجة عن ما ذكر ، يلوح الحل بتجاوزها وذلك باستخدام تلكم الصعوبات والعوائق وسيلة منهجية لتحليل فلسفة ابن رشد وفهمها واستنباط غايتها ، وتوضيح ذلك في الآتي:

لابد لأي دارس الفكر أو معرفة ما قصد الفهم والتحليل أن يؤخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي الذي تولد منه ذلك الفكر ، وكذا السياق المعرفي والعلمي الذي يعبر عنه بالنموذج المعرفي /البرادغم ، لأن ذلك يعطي أساس لفهم الإشكاليات التي تورق المفكرين والمثقفين الحاملين لتلك المعلافة ، ومن تم استنباط الغايات والمقاصد التي تهدف إليها . كما أن اختلاف التأويلات وتعدد القراءات لفكر معين يؤدي إلى تسليط الضوء عليه من زوايا مختلفة مما يعطي صورة كاملة عنه أو على الأقل صورة تقريبية ، بغض النظر عن الخلفيات والإيديولوجيات الموجهة لهاته القراءات .

وأود أن أشير هنا إلى أنني لا أقصد إلى استيعاب كل ما ذكر من الصعوبات والتوسل بها منهجا لتحليل فلسفة ابن رشد واستنباط النهج التحليلي لها ، فهذا ما لست مؤهلا له بعد ولم أمتلكه ، وغاية الأمر أنني لأقارب الموضوع جهد استطاعتي قصد الاستفادة . لهذا وذاك وفي إطار عنوان البحث " التعليل عند الفلاسفة " ابن رشد نموذجاً ، مشكلة البحث :

ما مفهوم التعليل عند أصحاب هذا المنهج الجديد في التفكير ؟ فبماذا تميز ابن رشد عن الفلاسفة وما هي إضافته في هذا المجال ؟

خطة البحث :

فقد جاء هذا البحث منحصرا في المباحث الآتية :

المبحث الأول : سياق ظهور التفكير الفلسفي في الفكر الإسلامي.

المبحث الثاني : مفهوم التعليل عند الفلاسفة المسلمين

المبحث الثالث : مرتكزات التعليل عند ابن رشد وتطبيقه لها

خاتمة :

قائمة المصادر والمراجع .

2. المبحث الأول : سياق ظهور التفكير الفلسفي في الفكر الإسلامي.

ثمة أمور تعتبر من المسلمات عند مؤرخي الفكر الإسلامي بصفة عامة ، وهذه الأمور يتأسس عليها تطور الفكر الإسلامي، ومن خلالها يبرز السياق الذي ظهر فيه التفكير الفلسفي عند المسلمين . ونذكر من المسلمات بعضها التي يمكن اعتبارها عامة وكلية بالنسبة إلى كل الأمور التي تبلور من خلالها هذا الفكر العظيم وتطور عبر تاريخه ، فمن هذه المسلمات :

. القرآن الكريم : يعتبر نزول القرآن الكريم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بداية انطلاق تشكل الفكر الإسلامي ، فمع بداية الدعوة الإسلامية وصدور النبي صلى الله عليه وسلم بأمرها . وبداية نزول هذا القرآن الكريم واعتباره مصدر الدعوة الجديدة . ومن ثم مصدر للمعرفة عند المؤمنين بها . وأن القرآن قدم من خلالها تأسيسه لهذه المصدرية للمعرفة ، رؤية متناسقة وتكاملية حول القضايا التي تؤسس لفكر جديد متماسك ومستقل لجميع القضايا المعرفية والممكنة للإنسان . فتناول الوجود بنوعية عالم الغيب المعبر عنه فلسفيا بعالم الميتافيزيقي وعالم الشهادة المعبر عنه بالعالم الطبيعي ، كما تناول الإنسان من جهة كونه مركبا من جسد وروح ، وباعتباره متميزا بالعقل حيث دفعهم إلى استعمال هذه الميوة العقلية ، التي ترقى به للفكر والوصول إلى معرفة الصحيحة ، كما قال محيي الدين عبد الحميد في مقدمته لمقالات الإسلاميين : " إن القرآن الكريم أقام الحجة فيهم . يعني العرب وأذاع سلطان العقل عندهم وحاكمهم إليه ودعاهم إلى نبذ التقليد ... وسلك هذا مسلكا لا يحدق على أذهان العامة ، ولا يرتفع على مستوى إدراكهم ارتفاعا يباعد بينهم وبين علم الحقيقة مما يدعوهم إليه ولا يسف حتى يستبدله الخاصة ويستنكروه"¹

كما تميز القرآن الكريم بالتفاعل مع الواقع الذي نزل فيه . وهذه من المسلمات أيضا . حيث إن مسألة التنزيل المنجم للآيات القرآنية تتحقق بها مجموعة من المقاصد ، أهمها التفاعل مع الواقع والمحيط الاجتماعي الذي نزل

فيه . حتى يبني من ذلك فكرا سليما قادرا على الوصول للمعرفة الصحيحة من خلال عملية التفكير كما قال الجابري في تفسيره لمفهوم الفكر: (فالفكر بوصفه أداة للتفكير ، أو بوصفه الإنتاج الفكري ذاته ، هو دوما نتيجة الاحتكاك مع المحيط الاجتماعي والثقافي خاصة ، وبالتالي أهمية خصوصية المحيط الاجتماعي والثقافي من تكوين حرية الفكر)²، وهذا الطرح يتوافق مع منهج القرآن الكريم في بناء الفكر الإسلامي من خلال ذلك التفاعل في تنازلاته .

على هذا نقول بأن الفكر الإسلامي انطلق من داخل الإسلام ، كما ذهب إلى ذلك سامي النشار حين قال : (إن القرآن والحديث أتى لهم . للعرب . بالأصل الميتافيزيقي ، ومنه اتجهوا الى البحث في العالم ، فهم لم يفعلوا كل هذا نتيجة لروم فلسفي حقيقي داخلي)³

ولكن هذا لا يعني أن الفكر الإسلامي ، لم يتأثر بعوامل خارجية عنه في تطوره ، وهذا من المسلمات المذكورة آنفا ، ونستطيع الحديث عن هذه النقطة في ثلاث عوامل رئيسية :

الأولى: تتمثل في أسباب داخلية وهي ما عرفه المجتمع الإسلامي من مشاكل سياسية واجتماعية بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما نتج عن ذلك من فتن واضطرابات خاصة بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه وموت أفرزه ذلك مما عرف بالفتنة الكبرى في التاريخ الإسلامي وتشكلت من ذلك كله مواقف مختلفة تطورت فيما بعد لتشكّل نواة لما عرف بعلم الكلام ونشأة الفرق الكلامية بعد تحول كل ما ذكر من مشاكل اجتماعية على مناقشات نظرية تعبر عن المواقف تجاه الأحداث ، وكان كل ذلك بداية جديدة في الفكر الإسلامي كان التحول الاجتماعي والسياسي أساسا له .

الثانية: هي أسباب خارجية ، فقد توسعت الدولة الإسلامية وضمت مجموعة من المناطق كانت تابعة لإمبراطوريتي العالم آنذاك ، الروم والفرس . وكان أهل هذه المناطق متشبعون بفكر وثقافات والفلسفة القائمة في تلك الإمبراطوريتين ، وبالطبع لم يدخل هؤلاء إلى الإسلام بمعزل عن ثقافتهم وفلسفتهم ، بل حملوا كل ذلك الإرث معهم فجعلهم يقارنون بينه وبين المعرفة الإسلامية بتصوراتهم ومنطقهم المتأصل عندهم ، بل هناك صنف من هؤلاء دخل تحت راية الإسلام كرها وليس إقناعا وحمل في نفسه حقدا ضد العقيدة الإسلامية التي هيمنت على كل ذلك الإرث ، فعملوا جهدهم لتخريب عقيدة المسلمين وإفسادها كما يقول ابن حزم في الفصل : (والأصل في أكثر خروج هذه الطوائف عن الإسلام ، إن الفرس كانوا من سعة الملك وعلوا اليد على جميع الأمم وجلالة الخطير في أنفسهم حتى إنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء ، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيد العرب ، وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطرا ، تعاضلهم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة ورموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى)⁴

وكل ذلك ما ذكر لا شك أسهم في تطور الفكر الإسلامي تطورا نوعيا ، لكنه لم يكن سببا مباشرا لظهور التفكير الفلسفي في الإسلام ، ذلك أن التفكير الفلسفي في الإسلام شكل نسيج وحده في منهجه وفي تناوله للقضايا المعرفية ، رغم انه يدخل في مفهوم الفكر الإسلامي وتفاعل مع قضايا الجوهرية . فقد قال الجابري في حديثه عن التفكير الفلسفي في الإسلام : (يتعلق الأمر بمنهج في التفكير وبتصور للعالم يختلفان تماما عن المنهج والتصور اللذين ثم إرساؤها في الثقافة العربية الإسلامية بمعطياتها)⁵ ، وأكد الأمر أيضا قول أحمد أمين في كتابه ضحى الإسلام في سياق حديثه وانتقاده لمنهج المتكلمين : (إن المتكلمين منهجا خاصا في البحث والتقرير والتدليل يخالف من جهة منهج القرآن الكريم ... ويخالف من جهة أخرى منهج الفلاسفة في بحثهم وتقديرهم ...)⁶.

ويمكن القول إذن ، إن السبب المباشر الذي أدى إلى ظهور التفكير الفلسفي في الإسلام يتمثل من العوامل الرئيسية في بناء الفكر الإسلامي . والحديث عن عملية الترجمة يكون على مرحلتين ، ذلك بأن العملية في عهد الأمويين تميزت بكونها عملاً فردياً جزئياً لم يظهر أثره واضحاً على الفكر ، عكس ما كان عليه أمرها في العهد العباسي الذي ازدهرت فيه .

بدأت عملية ترجمة الفكر القديم إذن في مرحلة مبكرة مع الأمويين قال أبو ريان : (أنها تمثلت في تشجيع خالد بن يزيد للنقلة لكي ينقلوا له كتب الصنعة)⁷، يؤكد هذا ما نقله الدكتور محمد مرحبا عن ما نقله الدكتور محمد مرحبا عن ابن النديم قال : (إن خالداً هذا خطر بباله الصنعة "الكيمياء" فأمر بإحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين ممن كانوا يزولون مدينة مصر وقد تفصح بالعربية ...)⁸ ، وأضاف قائلاً: (لكن أعمال الترجمة هذه في العصر الأموي ظلت على كل حال ، أعمالاً فردية تنتعش بالأشخاص القائمين بها وتموت بموتهم)⁹. ويدل هذا الكلام على محدودية التأثير عن طريق الترجمة في هذه المرحلة ، حيث كانت هامشية مرتبطة بأغراض شخصية محددة .

وتبقى المرحلة الثانية ، التي كانت في العصر العباسي عصر ازدهار الترجمة ونقل للفكر القديم إلى داخل الفكر الإسلامي ، وكان له تأثير كبير وواضح على مختلف للفكر القديم إلى داخل الفكر الإسلامي ، وكان له تأثير كبير وواضح على مختلف المستويات المعرفية والمنهجية خاصة في عهد الخليفة المأمون الذي أدى عملاً عظيماً فيما يتعلق بالترجمة ، ففي عهده (عرفت الترجمة انطلاقة حقيقية وازدهار كبيراً ، حيث أنشأ مدرسة للترجمة عرفت ببيت الحكمة وجمع فيها النقلة ، وأوفد الرسل للبحث عن الكتب في مظان الحضارات القديمة ...)¹⁰، كما تميزت هذه الفترة أيضاً بتوسيع مجالها " فشملت

مجموعة من العلوم كالأخلاق والفلسفة والنفسيات... بعد إن كانت قاصرة على كتب الكيمياء والطب " ¹¹، كما اهتم المأمون أيضاً بالترجمين كما قال حاجي خليفة في كشف الظنون عن طريق (اختياره للمهرة من الترجمة وكلفهم أحكام ترجمتها)¹².

وعموماً نستطيع إن نؤكد ما قاله أحمد أمين بأن الترجمة في هذه المرحلة (صارت عمل أمة لا عمل أفراد ، وإن شئت فقل: كانت في الدولة العباسية مدرسة كبيرة لا يضيرها موت فرد من أفراد منها)¹³.

واضح من خلال ما تقدم ، أن ظهور التفكير الفلسفي في فضاء الفكر الإسلامي يرجع إلى عوامل مختلفة شكلت عملية الترجمة سبباً مباشراً في توطينه داخل المجال التداولي كما أعطته شرعية نهائية ، مما مكن أهل هذا النوع من التفكير أن يقدموا وجهة نظرهم ويؤسسوا لمنهجهم .

والسؤال المطروح هنا هو: ما مفهوم التعليل عند أصحاب هذا المنهج الجديد في التفكير؟.

3. المبحث الثاني : مفهوم التعليل عند الفلاسفة المسلمين :

الحديث عن مفهوم التعليل عند الفلاسفة المسلمين ، يختلف عن معنى التعليل عند أهل علم الكلام والأصوليين ، ذلك بأن هذا المفهوم سيتحول من معنى جزئي مرتبط بالأحكام المتعلقة بأفعال المكلف من حيث أنه مكلف كما عند الأصوليين ، أو مرتبط بأفعال الله هل هي معللة أو غير معللة ، وما ينبني على هذا من إشكاليات عقدية كما عند علماء الكلام ، إلى معنى كلي شامل مرتبط بالمعرفة الإنسانية كلها وتعبير آخر ، إن مفهوم التعليل تحول إلى

منهج المعرفة عند الإنسان من جهة البحث فيها ومن جهة بنائها ، وبيان ذلك ينبني على توضيح أمرين اثنين أولا ، لما لها من دور حاسم في توجيه التفكير الفلسفي عند فلاسفة المسلمين .

. الأمر الأول: هو الممانعة التي لقيها التفكير الفلسفي من قبل المجتمع الإسلامي خاصة الفقهاء الذين مثلوا طرفا فيما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي بـ " الصراع بين الفقهاء والفلاسفة " ، تأسست هذه الممانعة على أن هذا التفكير وما ينتج عنه من المعارف غريب على المجال التداولي للمسلمين مناقض للعقيدة الإسلامية مخالف للقرآن الكريم ، يقول الجابري في كتابه نقد العقل العربي : (فاضطر الكندي أول فيلسوف في إسلام إلى أن يقدم كتابه "الفلسفة الأولى " إلى الخليفة المعتصم وذلك لأجل كسب المعركة سياسيا ، كما انه يتردد في مهاجمة خصوم الفلسفة في عصره)14

. الأمر الثاني : مرتبط بالأول باعتباره نتيجة له ، ويتعلق بالإشكالية التي شغلت الفلاسفة والمسلمين وتتلور من خلال تلك الممانعة وهي إثبات عدم وجود التناقض بين الدين وفلسفة ، وذلك ما شغل الفارابي بشكل خاص ، بعد الكندي. فقد قال الدكتور محمد مرحبا : (إن طابع فلسفة الفارابي هو التوفيق بين الفلسفة والدين ... فالفلسفة وقد أصبحت واحدة لا نشوز فيها ولا اختلاف في معانيها باختلاف الأشخاص إنما هي والدين شيء واحد)15.

ومن خلال هذين الأمرين نستنتج أن أسس التي يقوم عليها التفكير الفلسفي تخالف كلياً وجوهياً التي يقوم عليها المنهج السائد داخل الفكر الإسلامي بخاصة منهج علماء الكلام لأن مجالهم أقرب إلى مجال الفلاسفة ، ويتجلى ذلك في أن أصل المعرفة ومصدرها مختلف عند الفريقين ، فالفقهاء وعلماء الكلام يعتبرون أن الوحي هو المصدر الوحيد للمعرفة ، وأن دور العقل عندهم منحصر في تأويل نصوص الوحي . فأكثر الفرق جرأة في استعمال العقل هم المعتزلة ، وغاية أمرهم أنهم وسعوا دائرة التأويل للنصوص بما يتوافق مع التصور العقلي للمسائل الغيبية ، وبذلك لم يتجاوزوا ما يعبر عنه بالعقل الكلامي . بينما الفلاسفة قد اعتبروا العقل من مصادر المعرفة الحقة ، من ثم فمصدر المعرفة عندهم الوحي والعقل معا .

وعلى ضوء ما ذكر ، نتحدث عن التعليل عند الفلاسفة ، باعتباره منهجا في بحث المعارف وبنائها ، فنجد الكندي أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الذي عاش في القرن الثالث الهجري ولد : (256.185) ، والذي اعتبر أول فيلسوف في الإسلام ، ولقب بـ أبو الفلسفة العربية ومن بعده أبا ناصر الفارابي الذي عاش في أواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع : (339.260) ، الذي أعطى لقب المعلم الثاني ، وفاقت شهرته شهرة الكندي ، فهذا الأخير الكندي . أدخل الفلسفة في الفكر الإسلامي ، والفارابي وطنها وجعلها أكثر شهرة من ثم أكثر تداولاً.

نجد أنهما أسس المنهج التعليلي في البحث المعرفي داخل الفكر الإسلامي من خلال محاولة إثباتهما عدم التناقض بين المعرفة العقلية والنقلية / الوحي والعقل . ، ولكل منهما مرتكزات أساسية لبناء هذا المنهج .

فالكندي مثلاً ينبني المنهج عنده على نقطة أساس هي تصنيف العلوم وترتبط هذه المسألة عنده بثنائية مصدر المعرفة المتمثلة في الوحي والعقل ، لذلك صنف العلوم إلى علوم دينية وعلوم فلسفية إنسانية ، ويعبر عن ذلك بقوله : (العلوم الإنسانية التي بطلب وتكلف البشر وحلهم المقصورة المرتبة عن مرتبة العلم الإلهي بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ولا زمان كعلم الرسل صلوات الله عليهم...)16.

ومع هذا التمييز بين العلم الإلهي والعلوم البشري فإنه يؤكد على أن العلم الإنساني دون العلم إلهي ، وهذا لا يعني أن العلم الإنساني غير موثوق به ، لأنه يعتبر أن المعرفة الأشياء عن طريق العقل هي معرفة حقيقة يقول :

(الفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية لأن الجزئيات ليست بمتناهية ، وما لم يكن متناهيها لم يحط به علم ... فهي إذن إنما تطلب الأشياء الكلية المتناهية المحيط بها العلم كمال علم حقائقها)17.

وبالطبع المعرفة التي مصدرها العقل ، ليست سوى فلسفة ، فهي المعرفة البرهانية التي تساوي اليقين ، لذلك عرف اليقين بقوله : (سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان) 18، فمصدر المعرفة إذن أمران هما ، الوحي والعقل.

خلاصة القول في منهج الكندي ، أنه قصد إلى إثبات يقينية المعرفة العقلية . ومن ثم اعتباره مصدرا للمعرفة الفلسفية . لأنها لا تعني عنده إلا: (علم الأشياء بحقائقها بقدر الطاقة الإنسانية " ووظيفة العقل الرئيسية أنه مدرك للأشياء بحقائقها)19 .

وإذا كان هذا هو معنى الفلسفة وغايتها ، فإن أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى التي تعني علم الحق الأول ، الذي هو علة كل حق ، أو بتعبير الكندي "علم العلة الأولى" . ويقصد بها التوصل إلى معرفة الله تعالى والتصديق بألوهيته وربوبيته . وهنا نجد يصل إلى نقطة الالتقاء بين الدين والفلسفة ، فرغم أنه يعتبر الفلسفة التي هي من مصدر بشري من ثم فهي دون مرتبة المعرفة الإلهية مع ما تتميز به الأولى من كونها تأتي بعد التكلف والحيلة والطلب والزمان خلافا للمعرفة الإلهية مع ما تتميز به الأولى من كونها تأتي بعد التكلف والحيلة والطلب والزمان خلافا للمعرفة الإلهية . فإنهما لا يتضادان ولا يتناقضان .

وعلى ذلك يتضح كما يقول أن : (قول الصادق محمد صلوات الله عليه أدى عن الله عز وجل لموجود جميعا بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس)20. من خلال هذا النص معنى كون مفهوم العلة تعتبر منهجا عند الكندي وكيف أسس لها.

أما الفارابي فنجد أنه ينطلق من إثبات اتحاد الحقيقة الفلسفية ، ومن ثم إثبات التوافق بين الدين والفلسفة التي هي قضيته كما أسلفنا . فقد بدأ أبو نصر الفارابي علمه بالجمع بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو . وكان ذلك موضوع كتابه :

" الجمع بين رأيي الحكمين بين أفلاطون وأرسطو " رغم ما بينهما من تناقض جوهري وأساسي ، فقد استعمل لذلك وسيلة التأويل وقال بأن الفلسفة التي تقدم منظومة معرفية

ينبغي أن تحذو حذو أفلاطون وأرسطو ، وكما فعل الكندي ، فقد أسس الفارابي لمنهجه انطلاقا من نظرية المعرفة عنده أيضا ، ومفادها أن مصدر المعرفة الله والعقل ، والفيلسوف والنبي كلاهما يتلقى المعرفة وينقلها للآخرين ، فالنبي يتلقى الوحي من عند الله بواسطة جبريل ، والفيلسوف يتلقى المعارف بواسطة العقل.

لكن الذي شغل الفارابي أكثر هو إشكالية الاجتماعية والمساهمة في حل مشاكل الأمة ، فكانت كتبه في هذا المجال : الأخلاق والسياسة حيث ألف في السعادة كتابين وكتاب في السياسة هو : أراء أهل المدينة الفاضلة " كان موضوعه بيان كيفية بناء مجتمع فاضل يعيش أهله سعادة . وهدفه تجاوز الأمة لمعاناتها السياسية . وقد حاول ذلك بربطه السياسة بالأخلاق بجعله حاكم المدينة الفاضلة فيلسوفا ، لأنه هو الذي يدرك السعادة ويجعل الآخرين يعيشونها ، يقول في كتابه التنبيه على سبيل السعادة : (والناس منهم من له جودة الروية وقوة العزيمة على ما أوجبته الروية ، فذلك هو الذي جرت عادتنا أن نسماه الحرباستسهال ، ومن لم تكن له هاتان الصفتان

ففي عاداتنا أن نسميه الإنسان البهيمي ، ومن كانت له جودة الرؤية فقط دون قوة العزيمة سميناه العبد بالطبع وكثير ممن نسب العلم أو يتفلسف قد عرض لهم ذلك فصاروا في مرتبة من ليس له دون الأول في الرق وصارما ينسبون إليه عارا عليهم ومسبة إذ صار ذلك باطلا لا ينتفعون به (21 ، كما هو واضح في النص أن الفارابي يشير إلى أن سبب الاختلافات المذهبية وما ينتج عنها من صراعات سببها ليس العلم والمعرفة العقلية ، وإنما أن أولئك الذين تلبسوا بتلك المعرفة لم يكونوا من أهلها ولم يتحصلوا على شروطها . فلم ينتجوا المعرفة التي توصل إلى السعادة ووحدته المؤسس لها : (ولما كانت لسعادات إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية بصناعة الفلسفة ، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة ، فهذه هي التي تحصل لنا بجودة التمييز ،

وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب والصناعة التي تستفيد بها هذه القوة تسمى صناعة المنطق... فيلزم ضرورة أن تكون العناية بهذه الصناعة تتقدم العناية بالصنائع الأخرى(22) . رأينا إذا ، أن الفارابي يعتبر العقل مصدر الفلسفة مثلما الوحي مصدر المعرفة الإلهية ، كما اعتبر أن الفلسفة تؤدي إلى سعادة الإنسان إذا استخدمت من طرف أصحابها المتميزين بجودة الرؤية وقوة العزيمة . والسعادة الإنسانية أيضا هي هدف المعرفة الإلهية . والفلسفة لا تتأتى عنده إلا بصناعة المنطق ، فيلزم من ذلك أن نعتمد المنطق منهجا في إنشاء الفلسفة والنظر في الوحي .

هكذا حاول كل من الكندي والفارابي تأسيس مفهوم جديد لتعليل الوحي وقراءته قراءة عقلانية .

فماذا تميز ابن رشد عنهما وما هي إضافته في هذا المجال ؟

4. المبحث الثالث : مرتكزات التعليل عند ابن رشد وتطبيقه لها :

للحديث عن فلسفة ابن رشد ومنهجه العقلي في التعامل مع الوحي ينبغي التأسيس له من خلال توضيح نقطتين : النقطة الأولى تهم السياق الأندلسي الاجتماعي ، والنقطة الثانية تخص النظر في القراءات والتأويلات المتعددة لفكر ابن رشد وفلسفته تحت مسمى الرشدية أو الرشدية المعاصرة ،

فيما يتعلق بالنقطة الأولى : وهي العوامل التي تميز الأندلس عن المشرق . وقد لخصها الجابري في ثلاثة عوامل رئيسة قائلا :

(. غياب المورث الثقافي ، ويقصد به خلو المنطقة من أية ثقافة قبل مجيء الثقافة الإسلامية .

. استقلال الأندلس والمغرب الأقصى عن الشرق سياسيا ، ما ساهم في تباين المسار الفكري بين المنطقتين .

. تغلب الفقهاء على ميدان العلم والتعلم ، وحصر الفقهاء المالكية الذين بسطوا سيطرتهم على المنطقة مبكرا(23) ، وقبل مناقشة النص ، لابد من الإشارة على أن هدف الجابري هو إثبات أن الأندلسيين اتصلوا بالفلسفة اليونانية الحقيقية بعيدا عن اختلاطها بغيرها من الثقافات الأخرى كما وقع في المشرق .

وعلى فرض صحة هذه المسألة ، فإن ما قرره في النص لا يسلم له بإطلاق ، لأن منطقة الأندلس لم تكن خالية تماما من المورث الثقافي ، وإن كان ذلك الموروث أقل تأثيرا في الثقافة الإسلامية بالمقارنة مع التأثير الحاصل في الشرق الإسلامي ، وإلا كيف نفسر تميز الفكر الأندلسي وثقافته عن الفكر المشرقي . فلولا ذلك التأثير بالوسط والموروث الثقافي لكانت الأندلس نسخة طبق الأصل عن المشرق وهذا غير حاصل .

أما الاستقلال السياسي فلا يعني استقلال الفكري ، لكن التأثير السياسي على مسار الفكر صحيح كما ذكر ، مع الأخذ بعين الاعتبار أن أغلب العلماء المعروفين في الأندلس قاموا برحلة إلى المشرق .

لأجل العلم ، مما يعني حضورا قويا للتأثيرات الموجودة في المشرق الإسلامي . أما سيطرة الفقهاء المالكية على ميدان العلم ، فلم يكن عائقا أمام ابن رشد ، لأنه كان مالكي المذهب ، وإنما المسألة هنا ترجع إلى إشكالية الصراع بين الفلاسفة والفقهاء .

ومما يضاف في هذه النقطة ، أن المجتمع الأندلسي عرف حرية بشكل أكبر من المجتمع الشرقي ، مما أعطى للفكر الأندلسي نوعا من التميز في العطاء العلمي والفكري ، فأنتج لنا ابن رشد و الشاطبي وابن حزم وغيرهم ، ويتبين هذا إذا نظرنا إلى الصراع السياسي ، الذي عرفه الأندلس في عهد ملوك الطوائف ، حيث كان الصراع السياسي على أشده ، في حين كان العطاء الفكري في هذا الوقت أكثر مما كان عليه في وقت آخر ، بسبب التنافس بين ملوك الطوائف على استقطاب العلماء والعناية بهم ، حتى تحدث المؤرخون أن قرطبة فاقت بغداد .

وكان لهذا الجو المتسم بالحرية أثر كبير في تكوين ابن رشد وفي بناء ملكة النقد عنده كما أتاحت له الاشتغال بالفلسفة بكل أريحية ، بالرغم مما تعرض له من المحنة جراء ذلك والنتيجة عن كيد الحاسدين والحاquدين عليه .

أما النقطة الثانية المتعلقة بتعدد القراءات فيكفي الإشارة إلى بعض الأمثلة كقراءة الجابري التي تنطلق من فكرة أساسية وأوضحها في العنوان الذي أعطاه لكتاب ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " حيث أضاف الجابري على العنوان الأصلي قوله : " ضدا على الترسيم العقائدي ودعما لحرية الفكر والعقيدة " ، حيث أراد إثبات أن هدف ابن رشد هو التأصيل لحرية الفكر والعقيدة ضد منهج فرض المذهب الوحيد وهو المذهب الأشعري . واعتبر هذه الغاية تبريرا للهجوم الذي قام به ابن رشد في هذا الكتاب .

أوقراءة محمود قاسم في تحقيقه للكتاب السالف الذكر ، فقد قدم صورة مغايرة عن تلك التي يقدمها الجابري عن واقع الأندلس ، حيث أورد الباحث المغربي محمد ألوزاد قول محمود قاسم في تقديمه للكتاب قال : (القرآن السادس الهجري في المغرب والأندلس عصر فتن وتشتت سياسي ، وهو عصر الصراعات الدينية التي أوقدها أهل الفقه والكلام ، وهو عصر معاداة العلم والفلسفة التي أججها المتكلمون ... إن المغرب خلافا للمشرق شهد حربا ضد العقل ، فالبحث العقلي لم يحارب قط العنف الذي حورب به في المغرب) 24 .

إن محمود قاسم أراد من خلال اهتمامه بالرشدية إيجاد شرعية لفكره من خلال التراث ، والذي يهدف إلى إصلاح يقوم على تجاوز منهج علماء الكلام الذي نشأ منه خلافات ضررها بالحضارة الإسلامية أكثر من نفعها .

أما علي أومليل فينطلق من اعتبار أن رشد شكل قطيعة مع التراث الذي سبقه والرجوع إلى المنبع الذي هو الوحي لكن بالطريقة التي رسمها ، وغاية علي أومليل إثبات أن ابن رشد لم يكن لينجح لولا قطيعته مع الماضي ، وهذا بالضبط ما ينادي به في مشروعه الفكري القائم على الحداثة الديمقراطية .

من خلال هذه الأمثلة الثلاثة نرى تنوع واختلاف التأويلات الممكنة لفلسفة ابن رشد ناهيك عن ما لم يذكر من النماذج كالقراءة الغربية مثلا التي يذهب بعضها على اعتبار ابن رشد ملحا كما ذكر الغنوشي عن المستشرق " إرنست رينان " قال : إن علاقة المستشرقين بفلسفة ابن رشد كانت سلبية أكثر منها إيجابية ، فقد قدموا صورة مخالفة لفكر الرجل كما فعل إرنست رينان في أطروحته التي تضمنت لبسا صارخا بشأن معتقد ابن رشد ... فهي تبرر دون شك التباس موقفه وازدواجيته إزاء الشريعة 25 ، ورغم ذلك الاختلاف ، فإن كل ما قدم من طرف هؤلاء له مصداقية بالنظر إلى اعتبارهم مفكرين متخصصين .

والذي ينبغي توضيحه الآن هو: ما وقع ابن رشد ومنهجه منى بين كل هذا ؟

وستكتم الإجابة على هذا السؤال من خلال كتبه .

تنقسم كتب ابن رشد إلى صنفين : صنف عبارة عن الجوامع والتلاخيص والتفاسير يشرح فيها فلسفة أرسطو ، وصنف من إنشائه هو وهي ثلاثة : " فصل المقال " و " الكشف عن مناهج الأدلة " و " تهافت التهافت " ، ووصف علي أواميل هذه الثلاثة بأنها : (كتب نقدية يستعمل فيها كل المعارض المتضمنة في كتب الشروح) 26. ومن خلال هذه الكتب الثلاثة نستكشف منهج ابن رشد . يقول كتاب فصل المقال : (فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأموم به ، ... إن كل فعل الفلسفة ليس أكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ... فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه ...) 27 من البداية يوضح ابن رشد غايته من هذا الكتاب هو الأول من كتبه النقدية ، والمتمثلة في أنه يقصد إلى إيضاح الحكم الشرعي في التعامل مع الفلسفة ، ثم يقدم معنى الفلسفة الذي ليس أكثر من النظر في الموجودات بغرض معرفة موجودها / الصانع بتعبيره . ثم أكد أن هذا المعنى هو الذي دعا إليه الشارع بالأساس فقال : (فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلب معرفتها به فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله تعالى : " فاعتبروا يا أولي الأبصار " . فهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا) 28.

سخر ابن رشد معرفته الفقهية ليثبت شرعية النظر أو القياس العقلي ، بل وجوبه من ثم وجوب النظر في الفلسفة .

تبين المرتكز الأول إذن عند ابن رشد وهو أن القياس العقلي واجب بالشرع ، ثم إنه عرضه للمرتكز الثاني الذي تمسك به خصوم الفلسفة ، وهو أن المشتغلين بها قد زلوا وأصابتهم الغواية ، فقال : (وليس يلزم من أنه إن غوى غاوي بالنظر فيها وزل زال الذي هو أهل للنظر فيها ، فإن هذا النوع من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض بالذات ...) 29 ، ثم إنه لما كان سوء النظر يلحق بالفلسفة من جهة نقص في الفطرة ، فإنه أقر مبدأ آخر هو تصنيف الناس إلى ثلاث مراتب فقال : (الناس في الشريعة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً ، وهم الخطابيون ... وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو الطبع والعادة . وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والعادة) 30.

عموماً إن ابن رشد أسس لمنهجه التعليلي للوحي من خلال إقراره لمجموعة من المسلمات استغل في ذلك معرفته الفقهية ، فأقر شرعية الفلسفة التي لا تعني شيئاً غير النظر في الموجودات عن طريق العقل ، واعتماد القياس العقلي ، ثم أقر أيضاً ما يمكن أن نعبر عنه بعصمة هذا النظر ثم تصنيف الناس إلى مراتب ثلاثة .

كما نلاحظ أن ابن رشد حينما يتحدث عن الفلسفة والبرهان ، إنما يقصد حصراً فلسفة أرسطو ومنطقه ، فهو يقرر صحة منهج معين من الفلسفة ، وليس كل مناهج الفلسفة .

فحينما يتحدث عن البرهان فهو يقصد به مفهوم البرهان عند أرسطو ، ويقصد به أرسطو كما قال الجابري: (يقول أرسطو عن البرهان ، القياس العلمي ، وأعني بالقياس العلمي ، الذي بامتلاكه نمتلك العلوم ، والجاني العلمي في المنطق يحدده بقوله : إننا نمتلك العلم بالشيء علماً مطلقاً وليس بالعرض ... فحينما يتحدث ابن رشد عن البرهان فهو يحيل على العلم الطبيعي (أرسطي) 31، يحيلنا هذا الكلام على معنى البرهان على ما قرره الكندي والفارابي مما يعني أن المعرفة العقلية بهذا المعنى من ثوابت الفلسفة الإسلامية ، لذلك اعتبروا العقل من مصادر المعرفة .

لكن الذي ميز ابن رشد عن الكندي والفارابي أنه لم يعمد إلى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة فهو أمر محسوم بالنسبة إليه انطلاقاً مما ذكره من الأسس والمرتكزات ، فهو يبين أن هناك معرفيان أو نظامان معرفيان قائمان متقابلان ، واحد قائم على النقل وهي المعرفة الدينية التي تتسول بوسائل الخطابة والجدل لتوصل أمرها للناس بما هي تخاطب كل الأصناف فيلزم أن تتضمن كل أصناف الخطاب . ونظام آخر قائم على العقل وهي المعرفة الفلسفية ، التي تقوم على الاستدلال المنطقي والعقلي كما أنها معرفة تأسيسية استنتاجية .

فالفلسفة والشريعة متوافقتان غير متماهيتان أو بتعبير ابن رشد (الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة) 32 ، بمعنى أنهما متشاركتان في الهدف .

من خلال كتاب فصل المقال وضع ابن رشد أسس منهجه وبين أهمية ذلك المنهج في التأسيس للوحدة الاجتماعية ، التي تعاني الأمة من انعدامها ؛ خاصة مبدأ التصنيف الذي صنف من خلاله الناس إلى ثلاثة مراتب . وفي إطار تطبيقه لهذه المسألة أعني مسألة المنهج التعليلي في إطار التصنيف ، نجد أن ابن رشد اعتمد منهجا تصاعديا في كتبه الثلاثة ، حيث استعمل في كتاب فصل المقال ، أسلوبا واضحا سهل العبارة بسيط المعنى ، لأنه موجه إلى الجميع والمقصود منه

ذلك بالأساس ، أعني مطالبة الجميع باحترام مكانته وقدرته الذهنية ، فلا ينبغي للعامة ممارسة القول لبرهاني كما ليس يجوز العكس .

أما الكشف عن مناهج الأدلة فلأنه خصص لمناقشة المتكلمين الذين يعتمدون التأويل الجدلي ، لذلك دأب أسلوب جدلي وسطا بين الأسلوب الخطابي والأسلوب البرهاني ، أما كتابه تهافت التهافت ، فإنه موضع تطبيق البرهان عند تبين رشد ، لذلك ليس يفهم ما ورد في الكتاب إلا من كان من أهل البرهان ، وحاصل قوله في هذا الكتاب . أن اعتراضات الغزالي على الفلاسفة وتكفيره إياهم ليست تصح من جهة النظر البرهاني والغزالي ناقش أهل البرهان بأدلة جدلية من ثم فلا يصح ما قاله عنهم يقول : (وأبو حامد كفر الفلاسفة بثلاث مسائل . إحداها هذه . حر الأجساد . والثانية قولهم إنه لا يعلم الجزئيات ، وقد قلنا أيضا إن هذا ليس من قولهم ...) 33 .

وبناء على ما ذكر ، فإنه يركز في مؤاخذته على الغزالي أنه صرح إلى أنه صرح الجمهور بالتأويل البرهاني ، قال في فصل المقال : (والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه . الغزالي التي تتضمن هذا العلم من ليس من أهل العلم ، كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس من ليس أهلا لها) 34 ، وقال أيضا : (فالتأويل ليس ينبغي أن يصرح به الأهل الجدل فضلا عن الجمهور) 35 .

تبين إذا أن المفتاح لتطبيق المنهج التعليلي عند ابن رشد ، هو تصنيف الناس بحسب قدراتهم العقلية على ثلاثة أصناف ، والتزام كل صنف مرتبته التي وضعه الشارع فيه ، ولهذه المسألة مبرر اجتماعي يتمثل في أن ابن رشد يهدف إلى إنهاء الاختلافات التي تنتج صراعات بين الفئات الاجتماعية ، وذلك ينافي مقصود الشرع الذي يدعوا إلى الوحدة التي تكون إطارا جامعاً للاختلافات ، فيكون بذلك ابن رشد وضع أولى لبنة نحو التأسيس للنظر المقاصدي في الوحي .

لقد أشار إلى هذا المبرر الاجتماعي الموجه لفكر ابن رشد كل من الجابري وعلي أومليل حيث يقول هذا الأخير : (الذي يقرأ كتب ابن رشد النقدية يجدها جميعا تنطلق من فكرة واحدة : إن تمزقا حدث في أمة المسلمين طال به

العهد ، هذا التمزق يرجع أساسا على فوضى حدثت في الأذهان فينبغي وضع حد لها (36) ، والمعنى ذاته يستنتج من كلام الجابري في مقدمته لكتاب تهافت التهافت .

إن ما ذكر ، يدل على أن ابن رشد استوعب عمق الوحي الذي يضعه إطار للوحدة للاختلافات الناشئة عن الطبيعة الإنسانية ، " ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم " ، من ثم أسس لمنهج يتفق مع هذه المسلمة انطلاقا من الأسس والمبادئ التي ذكرت ، ويكون بذلك ابن رشد في تقديره ، قد فهم التعليل باعتباره منهجا لفهم الوحي الذي نبأ عنه والمتمثل في ربط كليات الوحي بجزئياته في إطار تناسقي يتوافق مع العقل مع العقل ومع الوجود بكليته ، فينبغي قراءة كتاب الله المنظور من ارتباطه بالكتاب المسطور بوسيلة العقل التي ميزت عن سائر المخلوقات .

لكن الذي يؤخذ عن ابن رشد في دفاعه عن الفلسفة الأرسطية هو ما يتعلق بشق الإلهيات ، لأن اليونانية مبنية على الوثنية في جوهرها ، لذلك من الصعب الخلاص من تناقضاتها في هذا الجانب مع الشريعة ، فكان من الصعب على المدعين عن ابن رشد قديم تفسير مقنع وواضح لموقفه في مسائل الإلهيات ، كما يقول ألوزاد في مقاله عن رشدية محمود قاسم : (يبدو أن رشدية محمود قاسم قد أخرجت سلفيتها هذا اللقاء بأرسطو على حساب العقيدة المنزهة) (37) ، ولعل هذا الجانب ، هو الذي دفع أولئك القائلين بازدواجية العقيدة عند ابن رشد و الحاد يته .

خاتمة : خلاصات واستنتاجات

إن كل ما تقدم من معطيات وما سطر من المعلومات يسمح لنا باستنتاج الخلاصات الآتية :
 . إن التفكير الفلسفي في الإسلام استطاع أن يحول مفهوم التعليل من كونه مفهوما جزئيا يرتبط بموضوعات معينة ، من موضوعات الوحي إلى مفهوم كلي شامل ، يرسم منهجا كاملا للتعامل مع الوحي تعاملًا عقلانيا يبنى جزئياته على كلياته .

إذا كان أصحاب التفكير الفلسفي في الشرق الإسلامي لم يستطيعوا وضع منهجهم بشكل كامل داخل فضاء الفكر الإسلامي وإعطائه شرعية تجعله مقبولا ، فإن ذلك يرجع بالأساس إلى الممانعة القوية التي جوبه بها الفكر الفلسفي في الإسلام ، مما جعل أهله يشتغلون برد التهم كالزندقة والتفكير ، ما حدا بهم عن الاشتغال بالمنهج العقلي ،

يمكن اعتبار محاولة ابن رشد أنجح محاولة بالنسبة للمشتغلين بالفكر الفلسفي من المسلمين لجعل المنهج التعليلي الفلسفي المبني على العقل منهجا مقبولا ، بل ومطلوبا شرعيا ، وذلك يرجع على طريقته التي سلكها للاستدلال على هذا المنهج والمبنية على أسس أهمها تصنيف الناس إلى مراتب في تعاملهم مع الوحي .

ويمكن اعتبار ابن رشد أيضا هو الذي أسس للتعليل المقاصدي ، الذي سيعرف أوجه مع الشاطبي ، ويظهر ذلك بوضوح في كتابه في الفقه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" كما فتح بابا لظهور مناهج جديدة تغني الفكر الإسلامي وتعيده إلى المنبع الأصلي الذي لا ينضب لاستخراج المعاني والمقاصد . فظهر ابن خلدون بعد ذلك الذي تتلمذ لابن رشد عن طريق كتبه فكلاهما شكل قطيعة في مجاله وأعادوا النظر في المناهج التقليدية .

لائحة المصادر والمراجع :

- أبوريان محمد : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط. 1973 ، دار النهضة العربية ، بيروت .

- ابن رشد أبو الوليد: فلسفة ابن رشد ط 1935.2، دار العلم للجميع سورا.
- الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، ط. 1999، تحقيق: محي الدين عبد الحميد المكتبة العصرية صيدا . بيروت .
- إسماعيل فاطمة: منهج البحث عند الكندي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، سلسلة الرسائل الجامعية (23)، ط 1998.1
- أومليل علي: في التراث والتجاوز المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء . بيروت ، ط 1990.1.
- أمين أحمد: ضحى الاسم، ط. 8، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة
- الجابري محمد: بنية العقل العربي المركز الثقافي العربي ، دار الطليعة ، ط 1991.2.
- الجابري محمد: تكوين العقل العربي دار الطليعة ، ط 1987.2.
- الجابري محمد: المثقفون في الحضارة العربية ، ط 1985.1 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت. خليفة حاجي : كشف الظنون عن أسامي الكتب "، 1994، دار الفكر ، بيروت .
- الفارابي أبو نصر: كتاب التنبيه على سبيل السعادة دار المعرفة ، ط 1975.2،
- ابن حزم علي: الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ط 1981.2، منشورات بحر المتوسط ، بيروت . باريس .
- مرحبا محمد : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ط 1981.2، منشورات بحر المتوسط ، بيروت باريس.
- مجلة مدارات فلسفية : مجلة الجمعية المغربية الفلسفية ، عدد : عدد: 14، صيف: 2006.

الهوامش :

- 1 أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين ، صيدا . بيروت ، المكتبة العصرية ، ط 5 ، 1999 ، ج 1 ، ص: 7 (مقدمة المحقق)
- 2 محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي الطليعة ، ط 1، 1885 ، ص 12
- 3 سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، القاهرة ، دار المعارف ط 1997، ج 7، ص 61.60
- 4 علي بن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ، بيروت ، دار المعرفة ، ط 1975.2، ج 2، ص 115
- 5 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، 1991، ط 2 ص 415
- 6 أحمد أمين: ضحى الإسلام ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ط 8، ص 11
- 7 محمد أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، بيروت ، دار النهضة العربية ، 1973 ، ط 2 ص 93
- 8 محمد مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، بيروت باريس ، منشورات البحر المتوسط ، 1981 ط 2 ص 93
- 9 نفسه ص 93
- 10 حنا فاخوري ، تاريخ الفلسفي في الإسلام (م، م) ص 21
- 11 أبوريان ، تاريخ الفكر في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية مصر ط 2007 ص 97
- 12 حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، بيروت ، دار الفكر ط 1994 ، ج 1 ص 48
- 13 احمد أمين، ضحى الإسلام ، (م، م) ص 270
- 14 الجابري: نقد العقل العربي بيروت ، المركز الثقافي العربي ، 1991، ط 2 ص 417

- 15 محمد مرجبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، (م،م) ص379
- 16 فاطمة إسماعيل : منهج البحث عند الكندي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، سلسلة الرسائل الجامعية (23) ، 1981 ص88
- 17 نفسه ص 68
- 18 نفسه ص 80
- 19 نفسه ص 70
- 20 نفسه ص 77
- 21 الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، دار المناهل ، بيروت ، لبنان ط،1987،1، ص 70
- 22 نفسه ص:7877
- أبو الوليد ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة . بيروت ، دراسات الوحدة العربية ، ط2، 2001 ص:3432(مقدمة 23الجابري)
- 24 محمد لوزاد ، مجلة مدارات فلسفية " في الرشدية العربية المعاصرة " ، عدد 14. صيف 2006 ص 8382
- ابن رشد ، فيلسوف الغرب والشرق "في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، (ابن رشد ازدواجية الحقيقة)أبو ظبي المجتمع الثقافي ط 1 199925 ج
- 26 علي أومليل : في التراث والتجاوز ، المركز الثقافي العربي ، ط 1. 1990 ، ص 23
- 27 ابن رشد : فلسفة ابن رشد ، "فصل المقال" دار العلم للجميع ، سوريا ، ط 2 . 1933 ، ص9
- 28 نفسه ص 9
- 29 نفسه ص 14
- 30 نفسه ص 30
- 31 محمد عابد الجابري ، المثقفون في الحضارة العربية ، بيروت ، مركز دراسات العربية ط 2 ، ص 1362000
- 32 فلسفة ابن رشد (م،م) ص 35
- 33 . ابن رشد ، تهافت التهافت ، بيروت منشورات دار المشرق ، ش ، م، م ، ط.2. 1992، ص587
- 34 نفسه ص 27
- 35 نفسه ص 31
- 36 . علي أومليل : في التراث والتجاوز ، (م،م) ص 23
- 37 . محمد ألوزاد: مدارات فلسفية ، (م،م) ص 87