مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية

اسم المقال: ومضات تنويرية من الفلسفة الرشدية
اسم الكاتب: د. عبد الله سيف الدين
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/index.php/library/2902
تاريخ الاسترداد: 2026/05/13 01:28 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

ومضاتٌ تنويرية من الفلسفة الرشدية

د. عبد الله سيف الدين*

الملخص

يشكل التراث الفلسفي مرتكزاً لمعظم المبادئ والمقولات الحضارية، يمكن للعقل أنْ يستثمرها في مسعى تحرره من السلطات الاستبدادية، نحو مزيدٍ من الإبداع والتطوير. وإنَّ فلسفة ابن رشد قد أسهمت– بما حوته من ومضات تنويرية– في إرشاد العقل الأوربي نحو الصواب في مضمار المعرفة؛ فماذا يمنع من الوقوف على بعضها؟ إذا كانت الغاية هي السعي لتنوير العقل العربي. لاسيما وأن معيقات تحرره من وصاية قوى الظلام والتسلط.. كثيرة، وترسخها السياسات الاستبدادية في كل مجال؛ محاولة إغلاق جميع نوافذ الحرية أمامه.

هذا البحث محاولة متواضعة للقيام بتلك الغاية، وفند محتواه على عدة نقاط هي: مصطلح التنوير، ثم بعض مرتكزات التنوير في الفلسفة الحديثة. فبيان لماذا ابن رشد؟ فالاستفاضة في شرح بعض الومضات التنويرية عنده. وأخيراً تم الوقوف على بعض النتائج اللازمة عن البحث.

الكلمات مفتاحية: التنوير – الومضة – المرتكزات –الوصاية – الاستبداد – الحكمة – العقلانية – المنهجية – التحرر – النقد البناء.

* أستاذ مساعد– قسم الفلسفة– كلية الآداب والعلوم الإنسانية– جامعة تشرين.

Des flashs précurseurs de la philosophie d'Averroès

Dr. Abdallah Seif Elddine*

Résumé

L'héritage philosophique constitue une base pour la plupart des principes et affirmations de la civilisation humaine, base dans laquelle la raison humaine peut investir dans ses efforts de libération des pouvoirs tyranniques pour accéder à plus de créativité et de progrès. La pensée d'Averroès a contribué - avec ses flashs lumineux et précurseurs- à guider la raison européenne et à l'inspirer dans le domaine de la pensée. Il est utile de s'arrêter sur certains d'entre eux puisque l'objectif est d'œuvrer pour illuminer l'esprit arabe sachant que les obstacles qui l'affrontent dans sa délivrance des tutelles de l'obscurantisme et de la tyrannie sont nombreux et sont davantage ancrés par les politiques autoritaires dans tous les domaines, et essaient de murer toute ouverture de libération devant la raison.

Cette recherche est une tentative modeste sur cette voie. Elle porte sur les points suivants: la notion d'illumination, certaines bases de la philosophie moderne de lumière, pourquoi Averroès ? Suivis d'une exposition développée des étincelles d'illumination chez lui, enfin, des conclusions de la recherche.

Mots clés :

Illumination, étincelles, bases, tutelle, tyrannie, sagesse, rationalisme, méthodologie, libération, critique constructive.

illumination, florescence, flashs, bases, tutelle, autoritaire, sagesse, rationalisme, méthodologique, libération, critique constructive.

---

* Professeur-assistant au département de philosophie, Université de Tishreen, Lattaquié, Syrie.

المقدمة:

إنَّ مشروعية العودة إلى التراث الفلسفي العربي يُفترَض أن ترتكز إلى حاجة الحاضر الموضوعية، لا إلى سلطة الماضي المزعومة كما يتوهم بعضهم. وإنَّ حاجة الحاضر وإنْ نبعت من الواقع القائم والحال الراهنة، فتقديرها الموضوعي يلزم إعمال العقل بالضروري والمفيد الآن، ومقاربة متطلبات المستقبل على الوجه الأفضل للاحتمالات الممكنة الحدوث غداً. فالعودة أشبه باستعداد ذي الخبرة من اللاعبين المهرة للقفز عندما يرجع تلك الخطوات المعدودة للخلف ليأخذ منها دفعاً قوياً نحو الأمام، حيث الهدف المنشود..!

وإنَّ هذه العودة بخصوص الفكر الفلسفي بالذات، كانت تحدث دوماً بغية تصحيح مسار الفكر وإعادة ربطه بقيمٍ إنسانية واجتماعية وأخلاقية..، تستوجبها مدنيّة الإنسان ورقيه من مختلف النواحي، وكما يُلزمُ العقل وتُفضلُ العاطفة (بما يناسبهما) لإحداث تغيير يصلح الحال الكائنة وبتوجيه من الحال الواجبة. وقد كانت غاية الرواد في كل فلسفةٍ تنويريةٍ[1] شهده تاريخ الفكر والفعل البشريين، هي التأثير بالمجتمع والعصر وتوجيه التغيير الحاصل بهما لامحالة ،وجهة مناسبة، تظهر فيها إنسانية الإنسان وفاعليته على نحوٍ رفيع الشأن، يحقق تلك القيم أو جزءاً منها. من أجل ذلك وجِدَت انعطافات متلاحقة في خط المسار الفكري عبر التاريخ الفلسفي الطويل، منذ سقراط حتى اليوم على الأقل.

لقد رجع سقراط من خلال شعاره "أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك "لكي يوجه الفاعلية الفكرية نحو قضايا إنسانية ملحة، بعدما انحرفت مع السفسطائيين لجهة المادة متخذة من العقل وسيلة لغايات متعددة، لم يكن البحثُ عن الحقيقة من بينها غالباً. وقد رجع ابن رشد إلى فكر أرسطو واستند لمبدأ التأويل ليعلن الأخوة بين الحكمة والشريعة، ورجع ديكارت إلى مبدأ الشك وبيكون إلى منهج التجريب وأسس هيغل جدليته على مبدأ التناقض الداخلي وفلسفة الصيرورة ليؤسسوا فلسفة الحداثة، وهكذا كانت العودة دوماً إما إلى فكرة أو مبدأ فلسفي أو إلى طريقة فيلسوفٍ بلور بفكره ذلك المبدأ؛ إنها عودة إلى

---

[1]–الفلسفة التنويرية التي نعني هي كل دعوة فكرية إصلاحية نهضوية، تمثل الرقي والتحضر بمختلف مظاهره، وتنطلق من رؤية تنويرية إنسانية توظف العقل في بناء الإنسان المتحضر قبل الحضارة أو التقدم التقني، التي قد يساء استخدامها من قبل الإنسان غير المتحضر..! وبالمقابل فإن كل فلسفة تضحي بالإنسان من أجل أيّة قيمة أخرى، ليست تنويرية، حتى وإن اعتمدت العقل، الباحث.

ومضات نورٍ معرفية أو مرتكزات عقلية وإنسانية تعيد ترسيخ المبدأ وتوجهه نحو الغاية الأكمل وهي تحقيق إنسانية الإنسان.

أولاً: غرض البحث:

لن يكون حديثنا في هذا البحث، عن إيجابيات وسلبيات التنوير والحداثة فقد كتب حول ذلك الكثير، ولاعن إنجازاتهما في المجتمعات الأوربية ولا غيرها؛ وقد أصبحت واقعاً راهناً فرض رؤيته على كل ذي عقل مؤيداً كان أم معارضاً. ولكن الحديث سيتناول مفهوم التنوير ويعرض بعض القواعد المبدئية التي استندت عليها فلسفة التنوير الأوربية بالذات، من إنسانية وعقلانية وحرية ووضعية وتجريبية.. وغيرها. وسيكون ذلك العرض على منحيين الأول يتم فيه ذكر بعض مرتكزات التنوير كما ظهرت في أوربا عصر النهضة والتنوير، والثاني ما وجد عند فيلسوف العقلانية العربي "ابن رشد "من إشارات صريحة أو ضمنية سابقة إلى تلك المرتكزات؛ وفي هذا المنحى وما سيلحق به من تفاصيل واستنتاجات، يكمن غرض البحث ومنه تستمد أهميته.

أما الغرض البعيد والذي يعني الحاضر العربي– من جهة الحاجة– فهو السعي لتوضيح بعض تلك الومضات التنويرية وتأصيلها في البيئة الثقافة العربية الإسلامية، انطلاقاً من السؤال البديهي عن المناسب لها لتحقيق التنوير اللازم فيها. وهنا لابد من الإشارة إلى وجود أبحاث ومؤلفات كثيرة تعرضت لهذا السؤال من قبل، وغالبيتها على درجة كبيرة من الأهمية. ولكن في رأينا لابأس من المحاولة مجددا، ذلك على أمل التوسع في بعض معطيات الحاضر في ضوء متطلبات المستقبل(حاجته) في سبيل تحقيق التنوير فالإصلاح فالنهوض المأمول.

ثانياً: أهمية البحث:

تكمن أهمية أي بحث فلسفي في أهدافه ومعاصرته ،ففي الأهداف تكمن الجديّة والأصالة، وفي المعاصرة تكمن الراهنية والمواكبة. والحديث عن التنوير كمفهوم فلسفي تبرره عناية المفكرين به في كل عصر ومصر، واشتراط تفعيله وتوجيهه لإصلاح المجتمعات وضمان ازدهارها. فأهمية هذا البحث مستمدة مبدئياً من:

أولاً: أهمية التنوير وضرورة تفعيل مبادئه لضمان استمرار الأصلح للمجتمع والإنسان.

ثانياً: مشروعية البحث عن الأفضل ،كردِ فعلٍ على تعاسة الواقع العربي والإسلامي.

ثالثـاً: استقصاء الحلول الممكنة واستنباط مقترحات جديدة لمشكلة غياب بواعث الإصلاح والتنوير ونشر الوعي الصحيح واللازم بين أبناء المجتمع، سواء كان ذلك في

نظريات الفلاسفة العظام كابن رشد أم من خلال الاطلاع على التجارب الاجتماعية الناجحة للأسلاف والأقران؛ تلك هي فحوى محاولتنا وغايتها.

ثالثاً: منهجية البحث:

إن موضوع هذا البحث وتعدد ارتباطاته يفرض استخدام منهجين للإحاطة به، هما المنهج التاريخي النقدي والمنهج الوصفي التحليلي (طريقة تحليل المحتوى). وبيان ذلك أنه لتحديد معنى التنوير ودلالات مبادئه فلسفياً واجتماعياً عند ابن رشد، سوف نستخدم المنهج الوصفي، وذلك من أجل تحليل بعض ما تضمنته مؤلفاته من نصوص تخص تلك المبادئ ونتائج سيادتها ثقافياً. أما دراسة التطور التاريخي لقيمة بعض تلك المبادئ وانعكاساتها في مجالات الحياة الاجتماعية، وبيان أثر ذلك في تحقيق السلم والتطور الاجتماعيين، وإمكان استثمار ذلك في المجتمع العربي المعاصر.. وغيره، فسنستخدم لأجلها المنهج التاريخي النقدي.

أولاً: مصطلح التنوير:

أ- كلمة التنوير في اللغة العربية:

أورد معجم لسان العرب حول كلمة "نَوَرَ" ما يزيد عن خمس صفحات، عرضت بعض أبرز معانيها وموارد استعمالها في اللغة العربية، فأظهرت اتصاف الذات العليّة وأفعالها الجلية بها، وكذلك اتصاف الكتب السماوية والرسل، فهي صفة للأقوال والأفعال والأحوال. حيث نقرأ أن «في أسماء الله تعالى: النُّورُ، قال ابن الأثير: هو الذي يُبصِر بنوره ذو العماية ويُرشِد بهداه ذو الغواية. وقيل الذي به كل ظهور والظاهر لنفسه المظهر لغيره يسمى نوراً. قال أبو منصور: والنور من صفات الله عز وجل ﴿الله نور السموات والأرض..﴾[2] قيل في تفسيره هادي أهل السموات والأرض..، والتنوير وقت إسفار الصبح، يقال نوّر الصبح تنويراً، والتنوير الإنارة والتنوير الإسفار..»[3]. فالتنوير إذاً اسم لظاهرة، وصفة لعمل، وكلاهما أفضل مما سبقهما.

وإنَّ الإسهاب في الحديث عن كلمة النور في هذا المعجم، يظهر لنا مقدار العناية بعملية التنوير مع التأكيد أنها هنا ليست أكثر من الهداية لسبل الرشاد وفق الشرع. فهي

---

[2]- القرآن الكريم، سورة النور،الآية 35.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، وزارة الشؤون الإسلامية، الرياض، الجزء السابع، د.ت. ص99.

التي يفترض أن تنقل النفوس إلى حال الرشد والصلاح، بعرف الاجتماع واقعاً ووجد الإمتاع خيالاً (تصوفاً)، وذلك يكون بهدي الشرع والأخلاق لوميض إبداع الخالق.

ب- الدلالة الفكرية لمصطلح التنوير:

إنَّ كلمة التنوير بدلالتها المعاصرة والمرتبطة عضوياً بالحداثة والإصلاح، من الألفاظ التي انتشرت في الأوساط الثقافية بين المفكرين العرب في العصر الحديث، وهي تشير من حيث المعنى إلى مشروع نهضوي تطويري، مستوحى من التجربة الأوربية في هذا الشأن. ذلك أنَّ مصطلح التنوير بالمعنى الفلسفي الشائع اليوم، هو إشارة إلى ما عرف في الفلسفة الأوربية الحديثة بحركة الأنوار أو فلسفة الأنوار بالإنكليزية"Enlightenment"وبالفرنسية "La Philosophiedelumières" وترجم إلى العربية بحركة التنوير. تلك الحركة الفلسفية التي سادت الأوساط الثقافية الأوروبية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تقريباً، والتي كانت من نتاج المذهب الإنساني وحركة النهضة الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر من التاريخ الأوربي الحديث. وقد امتازت هذه الحركة بتعويم لافت جداً لفكرة التحديث والتقدم رافقه وبشكلٍ متزمّت وعدائي أحياناً، عدم ثقةٍ بالقيم والأعراف والتقاليد القديمة وحتى السائدة اجتماعياً لصالح الفردية والتفكير الذاتي المستقل عن كل أنواع الوصاية، والحكم على أساس التجربة الشخصية؛ أي ظهر التفاؤل والإيمان بالعقل والتجربة العملية (بالمعنى الحسي) فقط، دون الاستناد إلى غيره أو حتى الاسترشاد بالميتافيزيقا واللاهوت وربما الأخلاق كقيمٍ عليا أو مثل مفارقة للمادة، عند بعض المنورين من الفلاسفة الأوربيين في العصر الحديث[4].

لكن محاولة نقل التجربة التنويرية الأوربية إلى البيئة الاجتماعية العربية من قبل بعض المفكرين العرب (في القرنين التاسع عشر والعشرين) حملت في طياتها أفكار صحيحة وأخرى مغلوطة؛ فمقولة التنوير كأية مقولة حضارية أخرى (كالعِلمانية والديمقراطية والمواطنة مثلاً) تحتمل عدة وجوه، والإشكال لا يكون بها لذاتها، بل فيما يروَّج حولها من أفكار وما ينفذ أحياناً من مشاريع أو تشرَّع من دساتير وقوانين لأجلها. أي فيما يربطه مُنَظِّروها بها من الشروط في الأقوال والأحوال. وإن وفودها العصري كان من الآخر، الأوربي ــ وما أدراك ما الأوربي! بالنسبة لأعداء التغيير وكارهي التنوير سواء كانوا من الإسلاميين أو من التغريبيين ولنقل المتطرفين من كل الاتجاهات وعلى حدٍّ سواء ..!

---

[4] - المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بمصر، 1983، ص 139، بتصرف بسيط.

إنَّ مطلب التنوير كمقولة أو مستلزم حضاري، ما يزال له صداه الواسع والتباساته الكثيرة في الثقافة العربية المعاصرة. وإن التباسه آتٍ من مشكل مدلوله ومبناه لا من معناه، فظاهر التنوير ومعناه كما حددته بعض الكتابات العربية والإسلامية الحديثة (مثلاً كتابات رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبدو) هو الاسترشاد بالعقل الموجه من قبل الوحي نحو مزيد من العلم و المعرفة التي تنير درب الإنسان في سعيه للرقي وتمكينه في الأرض .«..وكان الشيخ محمد عبدو والأفغاني يتكلمان عن إصلاح الأزهر والحكومة..، فقد حاول كلٌّ منهما أن يوجد اتصالاً بين الشريعة والحكمة»[5]. والجدير ذكره أنّ الدعوات التنويرية لهؤلاء وأقرانهم من رواد النهضة العربية، إن لم تسمِّ التنوير مباشرة أحياناً، فقد كانت تتضمنه بشكل غير مباشر غالباً، من خلال دعوات النهوض واليقظة والإصلاح والتمدن والتقدم والرقي.. وغيرها، وذلك بالنظر إلى توظيفات التنوير ومعطياته ومظاهره ونتائجه وحتى مستلزماته، كوسيلة ضرورية للإصلاح وليس كغاية بحد ذاته.

ثانياً: مرتكزات التنوير في الفلسفة الحديثة:

إنَّ ظهور مصطلح التنوير في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا ،كان تعبيراً عن بدء انتشار الفكر الليبرالي البورجوازي ومحاولة دعاته امتلاك زمام الأمور في مجتمعاتهم الحديثة التكوين أو التي كانت في طور التكوين آنئذٍ. ذلك الفكر الذي استند إلى النزعة الإنسانية في البناء الاجتماعي والنظام السياسي، وانطلق من دعوات كالعقلانية والعلمية والتجريبية في البناء المعرفي والثقافي. وقد تضمن هذا الفكر نزعةً ماديةً واضحةً، تجلت في دعوته العنيفة أحياناً لإقصاء سلطة اللاهوت، وذلك انطلاقاً من ضرورة إحلال قوى الطبيعة والعقل والتجريب ،محلَّ الفكر الغيبي والخرافي في تفسير ظواهر العالم ووضع قوانينه[6]. أي محاولة نشر مبادئ وعي جديد يحفظ مكانة الإنسان، ويعزز الثقة بفاعلية العقل وقدرته على بناء حياة كريمة للإنسان في مجتمع أرقى وأفضل، تليق بإنسانيته. وهذه الغاية تظهر لنا أهمية الفلسفة وعظمة تأثيرها في توجيه الوعي، وبالمقابل يظهر أيضاً صعوبة تطبيق توصيات الفلاسفة على المستويين الفردي والاجتماعي، تلك التوصيات التي لم تكن يوماً عند فيلسوف رفيع الشأن إنسانياً (كابن رشد مثلاً) إلاّ كانت دعوة للإصلاح والتحرر من مثبطات التعقل وتعزيز دور العقل في

[5] –موسى، سلامة: حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، ص193. .Pdf

[6] – انظر: موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 2000، ص 169 ، بتصرف.

البحث عن الأفضل الممكن للمستقبل والأنسب للحاضر، استجابة لما يفترض أن يكون عليه المستقبل[7]، بهذا المستوى كان التنوير هو السبيل الأجدى للإصلاح والتغيير نحو الأفضل.

أمّا الفلسفة التنويرية أو فلسفة التنوير: فدعوة فكرية قام بها الفلاسفة والمصلحون لترسيخ فاعلية العقل الإنساني الحضارية باتجاه حياة أرقى للإنسان في المجتمع ،تخلصه من معيقات الاستثمار الأمثل للعقل فتبدد الجهل والظلام، وترسخ كل فعل معرفي هادف للنهوض والتغيير الإيجابي باتجاه تحقيق إنسانية الإنسان، إنها دعوة لامتثال الرقي أو التحضر المادي والمعنوي معاً؛ أي الصلاح. والصلاح إنما يحصل شرطاً بالإصلاح اللازم لمكونات الحاضر تحقيقاً لمتطلبات الغد الأفضل وفق توجيهات العقل، بشرط مراعاة الحكمة والنبالة؛ وهذا المعنى الفلسفي والاجتماعي للتنوير يجعله وسيلة ضرورية للإصلاح عموماً، وشرط لازم لكل صلاح حقيقي.

إنَّ التوظيف الإيجابي لمعنى التنوير ذاك تمثل في تفعيل مبدأ العقلانية، وكان هذا في أوربا العصور الحديثة بمثابة دعوة لتحرير العقل من كل القيود التي فرضتها أنواع السلطات الظلامية أو المستبدة[8]. حيث ظهر أبشعها في تحالف المصلحة بين الاستبداد السياسي للإقطاع والتسلط الديني لرجالات الكنيسة على امتداد القرون الوسطى الأوربية. تلك السلطات التي عرقلت بوصايتها المقيتة كل محاولة تنويرية تحض الإنسان على ضرورة استخدام عقله للخلاص منها أو الخروج من مأساته التي وجد فيها نفسه نتيجة جبنه في مواجهة التسلط. لأجل هذا نجد كانط في مقاله المشهور وجواباً عن سؤال "ما هو التنوير؟" يقول: إنه «تحرر الفرد من الوصاية التي جلبها لنفسه، ليس القصور العقلي سبباً في جلب الوصاية، بل السبب انعدام الإقدام والشجاعة على استخدامه(العقل) دون توجيه الآخر. تَشَجَّعْ لِتَعْلَمْ!»[9]. وهذا برأينا ما جعله يعدّ أنّ شرط التنوير الأول هو الحرية والتربية العقلية النقدية، وأنّ السبيل الأفضل لخروج الإنسان من حالة الوصاية هو الشجاعة على استخدام العقل بحرية ودون توجيه من ذي سلطة، ولم يكتفِ كانط بذلك، بل نجده يشير صراحة إلى طبيعة وأنواع وغايات تلك السلطات

---

[7] – انظر: ياسبرز، كارل: عظمة الفلسفة، ترجمة :عادل العوا، منشورات عويدات ، بيروت، ط4،1988، ص36–38.

[8] –انظر: هنا، غانم: النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، العدد3، المجلد29، يناير– مارس2001. ص17.

[9] – كانط، إيمانوئيل، ما التنوير؟، ترجمة: حسين إسماعيل، تم تحميل هذا الملف من مدوّنة الإحيائية الجديدة: NeoRevivalism.com.

وتحالفها لإنجاز فعلها الشنيع في مصادرة الحريات كافة ومعارضة كل تنوير محتمل وممارسة كل أشكال التضليل في المجتمع. حيث نجدها لذلك تضغط على الإنسان وترعبه فلا يعود يجرؤ على استخدام عقله بالشكل الصحيح. يقول في ذلك: «ليس هناك إلا طريقة وحيدة لنشر الأنوار هي الحرية، ولكن ما أنْ ألفظ هذه الكلمة، حتى أسمعهم يصرخون من كل حدب وصوب: لا تفكروا حذارِ من التفكير، الضابط يقول: لا تفكروا تمرّنوا، وجابي الضرائب يقول: لا تفكروا ادفعوا، والكاهن يقول: لا تفكروا آمنوا..»[10]. فالتنوير وعي ضد كل سلطة تفرض مصالحها على الإنسان وتستغل أي شكل من فاعليته كأداة، دون النظر إلى حقه في حياة كريمة كإنسان، ضد العسكر والساسة والكهنة..، عندما يكونون طغاة، فيطلبون الواجب كما يرونه هم ولا يقرون بالحق الذي يترتب عليهم تجاه مجتمعهم.

لأجل ذلك، لا غرابة بأن تتخذ حركة التنوير الأوربية «شكل ثورة على التزمت والتركيز الإيجابي على استخدام العقل والأساليب التجريبية في الكشف عن الحقيقة وتأمين السعادة وإعادة تشكيل مؤسسات قادرة على توفير التقدم والنهوض»[11]. وذلك من خلال توطين شروطه في بيئاتها الاجتماعية الخاصة، لكن وفق حاجاتها هي، والفعلية بالذات، لا تقليداً لغيرها، صديقاً كان أم عدواً..!

لأجل هذا كانت مضامين التنوير برأي فولتير «تتحقّق في انحسار نفوذ الكنيسة، وهيمنتها على الدولة والعقول في آن واحد، وتفكيك الأفكار الطائفية والمذهبية، والخرافات الدينية، وانبثاق إيمان جديد مضاد للإيمان القديم، قائم على فكرة التسامح وحرية الاعتقاد، وتوسيع دائرة الجمهور المثقّف، وأخيرًا نشر الفكر العقلاني»[12]. أما كون دروسيه فيرى أن المهم هو: كيف يمكن أن نصل إلى التنوير؟ لذلك نجده يؤكد أنه لا يمكن التوصّل إلى التنوير إلا عن طريق «عقلية التفحص والشك في كل ما ورثناه عن القديم، ولا يمكن التوصل إلى ذلك إلا عن طريق الثقة بالعقل، لماذا؟ لأن العقل هو الوسيلة الوحيدة التي نمتلكها من أجل التوصّل إلى الحقيقة. والتنوير يعني الحقيقة، يعني نور الحقيقة الذي يبدّد ظلمات الجهل والتعصّب والأحكام السابقة. ولكن كيف يمكن لنا

---

[10]- كانط، إيمانوئيل، ما التنوير؟، مرجع سبق ذكره.

[11]– رحيم، سعد محمد: حول مفهومي الإصلاح والتنوير، 2015/11/23 .https://middle-east-online.comعن الكيالي، عبد الوهاب وآخرون: الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت.، جزء2، ص 226 .227.

[12] – موريس أبو ناضر، التنوير يعني تحقيق الرقي لواقعنا العربي، مجلة الفيصل، نوفمبر 6، 2016.

التأثير في عقول البشر وإخراجهم من ظلمات الجهل؟. عن هذا السؤال يجيب المفكر الفرنسي بأن هناك ثلاث طرائق: إما الكتب، وإما التشريع، وإما التربية»[13].

وخلاصة الكلام، إنَّ فلاسفة التنوير الأوربيين كان هدفهم تحرير فعل المعرفة من سلطة كل قديم ومقدس، ففي الوقت الذي كان يكفي أن تقول: قال أرسطو، أو قال القديسون أو آباء الكنيسة لكي يصدّقك الناس ويتبعوك، أصبحتَ في عصر التنوير ملزماً أن تبحث عما يقوله العقل وتظهره التجربة؛ أي إنَّ مرجعية المعرفة تغيرت لصالح المنهجية العلمية ومنطق بيكون الجديد. يعبر تودوروف في كتابه "روح التنوير" عن ذلك، بقوله: إن التنوير هو« انتصار العقلانية العلمية في المجتمع، .. انتصار دولة القانون والمؤسسات الحديثة، .. انتصار الديمقراطية الليبرالية وحقوق الإنسان»[14]. وهذه العبارة تؤكد وجود مرتكزات أساسية أو منطلقات للحداثة والتنوير ومن ثمَّ التطوير، وهي كما يلاحظ ثلاث: عقلانية بمنهجية علمية ودولة قانون ونظام ديمقراطي، ويشترط تكاملها وفي مختلف المجالات. وإن المجتمعات المعاصرة لم تزل تجنى ثمار تحققها فيها لكن بنسب متفاوتة تبعاً لدرجة ذلك التحقق. وهي الثمار التي حظيت بها أوربا منذ مطلع العصور الحديثة، وما تزال تنعم بمكتسباتها على صعيد الدولة المدنية ومبدأ المواطنة وسيادة القانون..، وشيء لابأس به من الديمقراطية سياسياً واجتماعياً، والأهم من ذلك كله علمياً وتقنياً. فمثلت المنارة التي تتجه إليها أنظار الآخرين وفي مقدمتهم العرب، الذين انبهروا بها أكثر مما يجب؛ فمنذ مطلع القرن التاسع عشر وحتى الآن لم نزل نحاول وبمختلف السُبل اللحاق ما أمكن بتلك المدنية، ولكن بلا جدوى..! لأنه ببساطة لن يكون هناك تنوير دون ترسيخ تلك المرتكزات الأساسية في مجتمعاتنا، ومن ثمَّ لا إصلاحٌ حقيقي ولا نهوض.

ثالثاً: لماذا ابن رشد؟

سؤال بديهي ومشروع ،لماذا العودة إلى اب نرشد اليوم وقد مضى على وفاته ما يقارب الثمانية قرون ونيف،توفي1189م[15]؟ والجواب يكمن في الغَرَضِ من هذه العودة،

---

[13]- المرجع نفسه.

[14]- المرجع نفسه، بتصرف بسيط.

[15] - لا نجد ضرورة للحديث عن حياة ابن رشد ومؤلفاته على الرغم من أهمية ذلك، إذ يكاد لا يخلو من ذلك كتاب تناول فكره، انظر مثلاً:

[1]-الجابري، محمد عابد: ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2001، ص23-39.

[2]-العقاد، عباس محمود، بوابغ الفكر العربي(1)، ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط6، د.ت.، ص18-26.

وأهمية أفكار ذلك الفيلسوف العربي وجدِّيتها، وإمكانية استثمارها إغناءً لمعطيات الحاضر ونزولاً عند حاجة المستقبل طبعاً. وهذا لا يعني مطلقاً أن مشكلات اليوم هي ذاتها مشكلات الأمس، ولا أن رجالات السلف بعبقريتهم المشهودة قد وضعوا الحلول النهائية حتى لما عايشوه من مشكلات، فما بالك فيما توقعوه أو استشرفوه من مشكلات الذين من بعدهم، وهذا بخصوص العقول الرصينة أمر بديهي، نظراً لمحدودية القدرة وفقر المعرفة ونسبية الحقيقة.

وإنه لما كان حديثنا عن أفكار التنوير ومنهجيته، أي من الناحية الفلسفية والبحث فيما وجد لدى الرشدية من ومضات تنويرية، وانطلاقاً من مقولة هيدجر« إنَّ كل فلسفة أصيلة هي وحيدة عصرها، وإنما هي كذلك فحسب [لأن] لها القدرة على أن تعيد نفسها من أجل عصر ما وأن تفعل، وذلك بحسب الروح والقوة اللذين من شأن ذلك العصر »[16]. فإن الأمل يحذو بنا لمحاولة لفت انتباه المعنيين لا إلى قامة ابن رشد العلمية الشامخة، بل لعميق ما وجد عنده من ومضاتٍ تنويرية، كان يفترض استثمارها عربياً منذ زمن ولكن ذلك لم يحصل حتى الآن. إنها محاولة للإجابة عن تساؤل أحد المفكرين العرب المعاصرين «..من ابن رشد منظوراً إليه كواقعة فلسفية كونية لها من الخطورة الفلسفية ما يجعلها في معاصرة جوهرية مع هيغل وهيدغر؟»[17]؛ والخطورة _في رأينا_: ماهي إلاَّ الأهمية التنويرية لفيلسوفنا.

وهكذا فالغرض هو لفت الأنظار إلى ما وجد عند فيلسوف العقل في الفلسفة الإسلامية من تراث إنساني تنوير يتبلور على شكل مبادئ فكرية عامة وركائز بنيوية خاصة، احتواها مذهبه الفلسفي الرصين ،كان لها شأنها في التأسيس للتوجه العقلاني في مجال المعرفة والاجتماع والسياسة.. وغيرها. وهي التي استلهمت من قبل عدد لابأس به من رواد الفكر والنهضة والتنوير الأوربيين في العصور الحديثة، حيث كانت المدرسة الرشدية هي المنبع الأغزر الذي استقت منه الأفكار الحرة في الانفتاح والتسامح و العقلانية والإصلاح وحتى الإنسانية ،طوال عصر النهضة الأوربي.

أي أنَّ بحثنا–كما يوضح عنوانه–هو دعوة للاستثمار في التراث الفلسفي العربي، وتحديداً رؤية ابن رشد التنويرية؛ فهو بحث موجه نحو غرض محدد يتلخص في بيان السبق الفلسفي لعبقرية عربية إسلامية استطلعت ،وبمنهجية عقلانية رائدة، أفق الحاجة

---

[16]– المسكيني، فتحي: الهوية والزمان، دار الطليعة بيروت، 2001، ص107.

[17] – المرجع نفسه، ص108.

الموضوعية لإصلاح الحال الفاسدة لأوضاع المجتمع الذي عاشت فيه، واستطاعت رسم الصورة بواقعية المتبصر وتقدير الحاجة بموضوعية الخبير، وتشخيص الداء ووصف الدواء بلسان الطبيب الحاذق، وإطلاقا لأحكام بتحليل القاضي وعدالة القانون، ووصف السبل لبلوغ الغرض بحنكة السياسي المجرب؛ من أجل كل ذلك بقيت أفكاره التنويرية حية فاعلة يمكن أن تُستلهم ويوجد فيها الكثير ليقال عن الحال اليوم والمآل غداً.

وإن كنَّا نجد في عبارات الجابري قدراً لابأس به من المبالغة، في حديثه عن أهمية فلسفة ابن رشد، كقوله مثلاً:« يبقى التعريف بسيرته وفكره، خطوة ضرورية في استنبات رشدية عربية إسلامية، هي وحدها القادرة في نظرنا على أن تعطي لحياتنا الثقافية ما هي في حاجة إليه من القدرة الذاتية على التصحيح والتجديد..، إن ترشيد" الإسلام السياسي" والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم دون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية»[18]. فإن عذره_ في رأينا _هو أنَّ أفكار الرجل عميقة وأنَّ حال القوم (العرب والمسلمون) اليوم محزنة ومقلقة للغاية، وإن استفادتهم من الأفكار (الومضات) الرشدية ومن معطيات التنوير الفكري عموماً، لم تزل محدودة جداً..!

فالحال صعبة والمآل مخزٍ إن بقيت على ما هي عليه، وإنَّ الأمل ضعيفٌ في فاعلية الأساليب التقليدية التي اتبعها المفكرون العرب المعاصرون. وخصوصاً المنظرين الأيديولوجيين منهم، لبعض السياسات والأحزاب والحركات، الموجهة بدورها للواقع العربي بكل مظاهر الاجترار وفي كل محاولات النهوض وانتكاساتها؛ فهي لم تحقق الخلاص من مسببات الركود فضلاً عن متطلبات النهوض. وهكذا فإنَّ «سؤال النهضة في مختلف تجلياته التي جسدت بكثير من القوة، ملامح المشروع الإصلاحي العربي طوال القرنين الماضيين، مازال قائماً في لحظتنا التاريخية الراهنة، ومعنى هذا أن محصلة ما يزيد على قرن كامل من الزمان بمختلف اختباراته ومِحَنِهِ التاريخية، بل ومنجزاته أيضاً في الوعي والمجتمع والتاريخ، لم تمكن المجموعة العربية من بلوغ المرامي التي صوبت النظر نحوها طوال الزمن المذكور»[19]. لابل حتى المرامي لم تعد واضحة ولا مشتركة لعناصر هذه المجموعة نوعاً ما. وعليه فإن العودة إلى الجذع المشترك بين تلك العناصر وهو التراث الثقافي اليوم، ربما تكون ملحة وذات فائدة لا

---

[18]- الجابري، محمد عابد: ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، المقدمة: ص11.

[19]-عبد اللطيف، كمال: أسئلة النهضة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص9.

يزهد بها فكرياً ذوو الألباب. ولما كان التراث الفلسفي الإسلامي واحداً من أبرز مكونات ذلك الجذع عربياً، وكانت فلسفة ابن رشد من أعمق ما وجد في هذا التراث؛ كان السؤال: ماذا نجد لدى ابن رشد من ومضات تنويرية تخدم حاضرنا؟ مُلِحَّاً برأينا؛ وهو موضوع الفقرة الآتية.

رابعاً: بعض ومضات التنوير لدى ابن رشد

يفترض بالفكر الفلسفي عندما يسبر أغوار الواقع متأملاً بطريقته الشمولية مظاهر الخلل في بنى الأنظمة الاجتماعية السائدة في مجتمع ما(الثقافي والسياسي والتربوي والتعليمي والديني والأسري..)، ألاّ يغرق في الجزئيات، وأنْ يبحث عن المبادئ العامة والركائز الأساسية لبنية تلك الأنظمة ،مسترشداً بالعقل والتاريخ ومنطلقاً من إنسانية الإنسان فقط. وإنَّ الفيلسوف الحق إذا ما التزم بذلك وصرف هواه باتجاه الحقيقة فقط، مبتعداً عن كل تطرف، جاءت مخرجات نظريته الفلسفية صحيحة وصريحة إلى حدٍ ما، وكانت أفكاره أشبه بومضاتٍ تستنير بها طرق الإصلاح وتُرشد إلى سُبل الفلاح في كل حين لتجاوز ما تسوء به الأحوال؛ ذلك أنها ومضات مقتبسة من وهج الحقيقة ونور الحق السرمدي. فهل كان عند ابن رشد شيء من ذلك؟ وهل حملت فلسفته بعض الومضات التنويرية للمجتمعات الإنسانية والأجيال اللاحقة؟ هذه الفقرة محاولة للإجابة عن هذين السؤالين قدر الإمكان.

إن الومضات التي سوف نسردها لا ندعي أننا نحن من اكتشفها بل يعود فضل الإشارة إلى كثيرٍ منها لأولئك الباحثين في فكر الرجل منذ وفاته حتى اليوم، وهم كثرٌ وخصوصاً في الفكر العربي المعاصر. كذلك لا ندعي أن هذا هو كل ما لدى ابن رشد، ففكره الفلسفي أوسع وأعمق من أن نحيط به، والمسائل التي عالجها تقصر حدود بحثنا عن عرضها. وأهم من ذلك أننا لا ندعي أيضاً أن ما توصلنا إليه حول ما سنعرض من مسائل فكرية، يمثل مبلغ القول فيها حتى، إنها مجرد محاولة للفهم ولفت الانتباه لبعض ما وجدنا عند الرجل، ليس إلاَّ.

لذلك سيتناول حديثنا بضعاً من الومضات التنويرية في فلسفة ابن رشد، وهي مبادئ أو مسائل فلسفية تطرق إليها الرجل في بعض مؤلفاته أو شروحه لغيره. وهذه الومضات تتمثل _من وجهة نظرنا_ في عدد من القواعد المترابطة تكاملياً والمتلازمة تطبيقياً؛ وهي تمثل بمجملها ركائز لمشروع تنويري يرشد العقول ويوجه الهمم نحو الأفضل في سلم التمدن والرقي الحضاري الذي يجمع بين المادي والمعنوي (الروحي). ونحن لا ندعي أن ابن رشد كان صاحب مشروع تنويري بالمعنى العصري لمثل هكذا مشروع؛إنما غايتنا

لفت الانتباه إلى ما وجد عند هذا الفيلسوف العربي المسلم من أصول أو مبادئ إصلاحية محكمة الدلالة، تستطيع باعتقاده (ونظنها كذلك) لما بها من تأصيل للفضائل، أن توجه سلوكيات الناس المعنيين (قادة السلطة والرأي) في المجتمع الإنساني وبالأخص الإسلامي، إلى النهج السليم الذي يخلصهم من الطغيان والتردي وربما الضلال عن طرق الهدى وسبل الرشاد التي يتحقق بها خيرا الدنيا والآخرة. وقد أوردناها تبعاً لشموليتها، وأهمية مدلولاتها _في رأينا_ وهي:

1- وحدة الحقيقة وتكامل المعارف:

إنَّ أولى ومضات التنوير عند ابن رشد وأهمها برأينا، هي وحدة الحقيقة. فعلى الرغم من أنَّ سُبل معرفتها والوصول إلى كُنهِ مظاهرها وملامسة أطرافها ورسم حدودها، هي فعلاً متعددة، لكن ذلك لتعدد العقول وطرق الوصول ليس إلاَّ. يقول العقاد في ذلك: «أما مسألة الحقيقتين فخلاصتها أن حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر، وقد صرح ابن رشد بأنَّ "الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان، وكان ذلك أتم في المعرفة.."»[20]. ولابن رشد موقفه المبدئي من ذلك، يستشف من قوله في مطلع كتابه فصل المقال: «إنّ الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها.. [من جهة دلالتها على الموجد] .. والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس»[21]. إذاً فالحقيقة التي تصل إليها العقول الرصينة بالبحث أو تُرشد إليها الشرائع السماوية من خلال الوحي، يفترض أن تكون واحدة. وبهذا قد أوصد الباب تماماً في وجه كل إدعاء بالازدواجية أو التعارض بين الحقائق.

والجدير بالذكر هنا، هو أنَّ قول ابن رشد بوحدة الحقيقة، مسألة باتت محسومة بتصورنا، ولن نخصص لها قولاً يزيد عن قول الجابري، وهو: «إن ابن رشد لا يقول بـ"حقيقتين" إحداهما للخاصة والأخرى للعامة كما يزعم بعض الكتاب، بل إنه يؤكد أن الحقيقة واحدة، ولكن إدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن إدراك الجمهور لها، وهذا الاختلاف في إدراك الحقيقة والوعي بها يرجع فقط إلى المستوى المعرفي للشخص لا إلى شيء آخر»[22]. فالحق واحدٌ في الموضوع ذاته، على الرغم من تعدد سبل

---

[20] -العقاد، عباس محمود، ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص46، ونص ابن رشد هو من كتاب تهافت التهافت.

[21] - عن: المرجع نفسه، ص47، ونص ابن رشد هو من كتاب فصل المقال.

[22] - الجابري، محمد عابد: ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص180.

الوصول إليه؛ والباطل متعددٌ حتى في الموضوع ذاته، أما سببه فهو واحدٌ على الرغم من تعدد مظاهره، إنه الجهل لا شيء غيره.

وإنَّ الذي نرمي إليه من عرض وحدة الحقيقة، هو محاولة بيان مدلولاتها في سبيل التنوير، وإظهار أهميتها في توحيد الجهود لفهم قضايا التنوير وبلورة أبعاده والاقتراب من غاياته. وبيان ذلك أنه لمّا كان جوهر التنوير هو تمكين العقل من التمحيص في أي شيء وبكل مجال من أجل الوقوف على الحقيقة فيه، أي إظهار حقيقة الشيء على الوجه الأكمل الذي يقره العقل ويؤكده المنطق، فإن الحقيقة عندها تكون مرتكزة ومن جهة المنهج، إلى دراية عقلية بواقع ذلك الشيء وكيفية حدوثه وربما بغاية وجوده..، وكل ذلك وفق قواعد الاستدلال المنطقي الصحيحة. وهذا من شأنه أن يوحد الجهود المعرفية متعددة السُبل حول غاية واحدة تخدم المهتمين من مختلف المشارب، والأهم أنها تفرض عليهم جميعا رؤية وأبعاد واحدة لكل ما قد يصفونه بأنه حقيقة، فـ«الحق لا يضاد الحق بل يوافقه يشهد له»[23] كما يقول ابن رشد على لسان أرسطو.

فالتناقض في المجال الواحد لا يمكن أن يحدث في الشيء ذاته ومن الجهة ذاتها، وهنا تظهر مكاسب القول بوحدة الحقيقة، وذلك من خلال ضرورة البحث عن تكامل المعارف حول الشيء ذاته على الرغم من تعدد مصادرها أولاً؛ ومن خلال البحث النقدي أو التحقق من البراهين المُساقة من قبل كل طرف وتفنيد إدعاءاته وتقويم اعوجاجها ثانياً؛ والبحث عن سبل التوفيق بين المختلف أو المتشابه من الآراء والمشارب وحتى التوجهات المتباينة عندما تكون صحيحة جميعها، كما فعل ابن رشد نفسه من خلال منهج التأويل الذي استخدمه في مسعى التوفيق بين الحكمة والشريعة ثالثاً. والأهم من ذلك كله باعتبارنا، أنه لما كانت الحقيقة واحدة وكانت المساعي الموفقة لتحصيلها من قبل الفلاسفة والعلماء كلٌّ في مجاله، متعددة ومتكاملة؛ فلابد من الاعتراف باستمرارية تقدم المعرفة البشرية وبتراكمها التطوري. وهذا يفضي لزوماً للقول بنسبية الحقيقة بحيث لا يحق لأحدٍ أن يدعي امتلاكها أو انتهاء القول عنده في أي مجال كان، وإنه يمكن لأي مجتهدٍ أن يتجاوز سابقيه بحسن طويته وسعة علمه، وإنه لا لوم على السابقين في أخطائهم إن لم يكونوا متعمدين ذلك للتضليل. «فالوضع الطبيعي للمتقدم على المتأخر، أن يكون سبباً لاستخراج الحق والوقوف عليه»[24]. فالجهود متكاملة وليس هناك قول

---

23 – ابن رشد، فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص96.

24 –ابن رشد، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1983، ص160. وكذلك أوردها الجابري، ابن رشد سيرة وفكر ،ص178.

نهائي تجاه أي مسألة أو موضوع معرفي ولا حدود لتقدم المعرفة، إلاّ حدود قدرة العقل البشري على البحث.

2- العقلانية والواقعية:

ولما كانت الحقيقة إنما تدرك بالعقل وحده، فإن الومضة الثانية في الفلسفة الرشدية هي العقلانية بمعنى الاحتكام للعقل في كل شأن. وهي تظهر جلية من خلال الحديث عن قيمة العقل ودوره المعرفي عند ابن رشد. ومعلوم أن العقلانية هي أُولى مبادئ التنوير وربما أهمها، وأكثرها فاعلية في إحداث التغيير التطوري في فلسفة المناهج للمعرفة الحديثة. التي مكنت الإنسان من امتلاك زمام العلم الحديث، ووجهت نحو تطبيقاته التقنية في مختلف المجالات. لكن الحديث عن عقلانية ابن رشد لا ينحصر في إظهار أهمية العقل ومكانته، ونحن نكاد نجزم أنه ما من باحث في فلسفة الرجل إلا وتحدث عن تلك الأهمية، حتى وجدنا من يصفه بفيلسوف العقل. فما الجديد في ذلك إذاً؟ الجديد _في رأينا_ أنّ العقلانية عند ابن رشد هي مرتكز علاقة الاتصال بين الحكمة والشريعة، وذلك على مستوى الوسائل والغايات. حيث نجده يؤكد ذلك من عدة وجوه، فيقول مثلاً: «إنَّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع..»[25]. فكلتاهما من حيث المبدأ اعتمدتا العقل كوسيلة للبيان والبرهان، وكانت غايتهما النظر في سُبل تحصيل الإنسان لتلك السعادة بالمطلق. يقول في ذلك: «.. وإذا تقرر هذا كله، وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها التي نبهت على هذه السعادة ودعت إليها، التي هي [=السعادة] المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته، وأن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جِبِلَّتُه وطبيعته في التصديق»[26].

لكن اختلاف المجال فيما بين الحكمة والشريعة جعل اختلاف أدواتهما وارداً، فاعتمدت الفلسفة على القياس العقلي- البرهاني فقط لأنها موجهة لأهل البرهان فحسب. وقابله اعتماد الشريعة على القياس الخطابي والبرهاني والجدلي معاً، وذلك حسب الحاجة والإمكان عند المتلقين لها، فكونها (الدعوة الإسلامية) للناس كافة وجب أن تراعي شأن الناس في طرق التصديق والإيمان المتوفرة عندهم كافة. وحجته في هذا واقعية ترتبط بغاية الشرع «ذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان،

25-ابن رشد: فصل المقال، ضمن كتاب "فلسفة ابن رشد"، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، ط1935،2، ص15.

26 -ابن رشد، فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص95.

ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل [الخطابية] كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية، وأنه لما كانت شريعتنا، هذه الإلهية، قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عمَّ التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عناداً بلسانه، [أو لم] تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى [لإغفال] ذلك من نفسه»[27].

وإن هذا القول لم يصدر عن ابن رشد باعتباره فيلسوفاً فقط، ولا باعتباره عالماً دينياً كذلك، أي ليس هو انتصاراً للفلسفة على حساب الشريعة ولا للشريعة على الفلسفة، بل إظهار لتكاملهما وإنصاف للحقيقة وانتصار لها في وجه كل مضللٍ أو مبطلٍ يمنعه هواه من إقرارها. فليس أبلغ قولاً في وصف العلاقة بين الشريعة والحكمة من عبارته المشهورة «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة..، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة» [28]. وهذه العلاقة أو ذلك الاتصال ليس فقط بين الشريعة والحكمة (وإن كانت هي القضية الأبرز في عصر ابن رشد) بل إنها العلاقة ذاتها الموجودة بين كل أشكال المعرفة وفي كل المجالات وخصوصاً في المجال العلمي. إذ إنه ولمَّا كان العقل بصرامته هو الحَكَمُ في الحق والباطل، ولمّا كانت الحقيقة واحدة في ذات المجال، فإنَّ الاختلاف الوارد بين الباحثين عن الحق هو فقط في طريقة التصديق أو القبول، وإنَّ التقويم والتقييم هو فقط بواسطة العقل ومن اختصاصه، ليس إلاّ.

وإذ يحدد ابن رشد جوهر العقل من خلال وظيفته المعرفية بقوله: «العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها»[29]، فإن فعل العقل الخاص به والذي يظهر تميّزه كملَكةٍ، يكون عبر عمليتين متكاملتين لا تقوم بهما مَلَكة غيره، هما التصور والحكم. أما التصور فهو إدراك المفهوم أو تجريده من اللواحق المادية، أي تعرفه كصورة رمزية مجردة، فـ«العقل ليس شيئاً أكثر من الصورة المجردة عن المادة»[30]. وأمَّا الحكم فهو إدراكٌ للعلاقة ما بين الأشياء وتعميمها بعد تحديد نوعها، سببيةٌ أم غائية؟ وبذلك يقترن معنى «الحكمة بمعنى العلم، وهو معرفة الأسباب، ليس الفاعلة وحسب، بل

---

[27] –المرجع نفسه، ص96، بتصرف. كذلك وردت عند الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص272–273.

[28] – ابن رشد: فصل المقال، ضمن كتاب "فلسفة ابن رشد"، مرجع سبق ذكره، ص35–36.

[29]– الجابري، محمد عابد، ابن رشد– سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص195.

[30]–ابن رشد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص365.

والغائية كذلك. فالحكمة عند ابن رشد هي ماله معنى في العقل ويصدر عن قصد أخلاقي»[31]، أي توافق وانسجام بين القول والفعل.

3- ضرورية المعرفة وفرضيتها:

ينبه ابن رشد على عدم الزهد في تحصيل المعارف وتصنيف العلوم في كل المجالات الممكنة للعقل البشري، وبحسب طبيعة وحدود قدرته. مشيراً إلى كون ذلك ضرورة شرعية قبل أن تكون صنعة دنيوية، جاعلاً من «البحث عن الحقيقة أشرف المهن، والمعرفة هي عبادة للخالق»[32]. وعليه فإن أهمية العقل نابعة من أهمية دوره وعظيم فعله في كشف الحقيقة وتحصيل العلم والدراية، أي من المعرفة بجوهر العقائد ومقاصد الشرائع وأسرار الصنائع وترابط الأشياء ومآل الأحوال.. وغيرها. وفي رأيه «إن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذا كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه، على الحقيقة، الذي هو أشرف الأعمال وأحظاها لديه. جعلنا الله وإياكم ممن استعمله بهذه العبادة التي هي أشرف العبادات، واستخدمه بهذه الطاعة التي هي أجل الطاعات»[33]. فكيف لها ألاّ تكون ضرورة؟ وألاّ تكون فريضة؟ لا بل هي أوجب الفرائض على العاقل لعظيم مرادها ومؤداها بالنسبة للشخص العارف ولمنْ تنقل لهم تلك المعرفة ممن حوله أو سيأتون بعده، الطالبين معرفة الحقيقة.

وهكذا فإن هذه المعرفة التي يحصلها العقل بالصانع الخالق من خلال صنائعه في خلقه، وحسب ما يفهم من أقوال ابن رشد، هي فرض عين على كل إنسان لكن بحسب حظه من العقل وحاجته للمعرفة وقدرته على تحصيلها[34]. بل وأبعد من ذلك، نجده يقرر أنَّه وكما «الجوع والعطش إفراغ للجسم وفراغ يعرض له، كذلك الجهل وعدم المعرفة إفراغ للنفس وفراغ لها.. والملء الحقيقي هو الشيء الأشرف، وهو العقل. أشرف شيء في الوجود، وهو الأكثر حضوراً والأكثر حقيقة..»[35]. فالمعرفة والوعي ومن ثمَّ التنوير حاجة ماسة للنفوس كما الطعام والشراب للأجساد، والفراغ المعرفي حالة منتفية

---

[31]- الجابري، محمد عابد، أخلاقيات الحوار عند ابن رشد، www.aljabriabed.net/maj10_ibnrushd1.htm.

[32]- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق. موريس بويج، دار المشرق، بيروت، 1990،ج1، ص10.

[33]- المرجع ذاته، ص10. كذلك: الجابري، محمد عابد، ابن رشد- سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص180.

[34]- وهو ما يستنبط من تقسيمه للناس في موضوعي: البراهين والتأويل ولمن يكون التصريح به، انظر: فصل المقال، ص-9695. كذلك: الجابري: محمد، سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص273.

[35]- ابن رشد، الضروري في السياسة، نقله عن العبرية د. أحمد شحلان ، مرجع سبق ذكره، ص206.

الإمكان أو غير مسموح بها حسب طبيعة الأنفس؛ فلا بد من الملء الذي إن لم يكن بالمعارف الصحيحة، كان بالأوهام والخرافة، أي إن لم يكن بالحق كان بالباطل حتماً..!

4– مبادئ تحصيل العلم: (المنهجية، والموضوعية، ومراعاة السببية).

تبين لنا مما سبق، أنَّ ابن رشد كان يعي تماماً أهمية المعرفة الحقة وتعدد سُبل تحصيلها، وأنّ الاختلاف بين أصحاب النظر فيها، هو في تلك السُبل ليس إلاَّ، ولا يجب أنْ يحرفها عن مسارها التنويري للعقول، أي إنه اختلاف في منهجية البحث عنها وجهة النظر إليها. وكان على يقينٍ أنَّ كل السبل والاتجاهات الباحثة عن حقيقة موضوعٍ واحدٍ، إن تجردت من الهوى المضلل وتحررت من وصاية التسلط، أدت حتماً للحقيقة ذاتها. فمثلاً، يذهب الجابري بصدد حديثه عن العلاقة بين كتابي ابن رشد "تهافت التهافت" و"فصل المقال" إلى أنّ الرجل وإن كان «يعمل.. على إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة، وبيان عدم تعارضهما، وفي الوقت نفسه استقلال كلٍّ منهما بمبادئه وأصوله ومنهجه، فإنه يتجاوز المجال الذي ينتمي إليه القول في "مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها" إلى مجال آخر يمكن التعبير عنه بـ"تصحيح وضع الفلسفة" في الفكر العربي الإسلامي، بالفصل في النزاع بين الغزالي وابن سينا»[36]. أي إنَّ اختلاف الفلاسفة والعلماء هو (بلغة عصرنا) في المناهج المتبعة أو بالطرق الاستدلالية الصحيحة لاستخدام العقل وبما يناسب الموضوع من حيث الخصوصية والحاجة الفعلية.

وفي ذلك يقول ابن رشد: «ولما رأوا [الفلاسفة] أيضاً النظام هاهنا، في الطبيعة وفي أفعالها، يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي، علموا أن هاهنا عقلاً، هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل، فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض، هو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها. وعلِموا من هذا كلّه أنّ عقله ذاته هو عقلُه الموجودات كلّها»[37].إنَّ هذا القول عن طريقة الفلاسفة في البحث والتمحيص حول الموجودات والموجد أو الصانع، ربما هو الذي جعل الجابري يستنتج أنَّ نظام الطبيعة ونظام العقل متطابقان عند ابن رشد[38]، ونحن لا نستبعد ذلك لأننا على يقين أنَّ الصانع واحدٌ للأشياء الطبيعة وللعقل، فكيف سيكون النظامان مختلفين ومهمة نظام العقل هي كشف

---

[36]– الجابري، محمد عابد: ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص135. كذلك انظر النصوص في المرجع نفسه، ص319.

[37] – ابن رشد تهافت التهافت، مرجع سبق ذكره، ص 438.

[38] –انظر: الجابري، سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص319.

حقيقة نظام الكون. وربما كانت هذه سبب تعريف ابن رشد للفلسفة أنها: «النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع»[39].

وبيان ذلك، أنَّ النظر في الموجودات يكشف للعاقل نظامها فيندهش ويتساءل عن المنظِّم، ويهديه عقله إلى ضرورة الالتزام بشروط إدراك نظام الإتقان الدقيق، ثم يكتشف الإبداع وروعة الخلق فيها على غير مثال سابق، فيحصل له التعظيم اليقيني للمُوجِد المنظم أي الخالق؛ وهذا منهج الفلاسفة. ثم يبحث عن سُبل الاستثمار الأمثل لقوانين ذلك النظام بعد معرفتها ومعايشتها، أي يبحث مستخدماً العقل والتجربة في سبل تحسين الصناعات والأحوال، وهذا بدوره منهج العلماء العاملين. فالفيلسوف والعالم والعامل كلٌّ له غايته من الموضوع ذاته، ومن ثمَّ له منهجه وأدواته ومعرفته المناسب لتلك الغاية، ولا بد من تكامل الجهود وتوافر التنسيق.

كذلك فإنه وبالضرورة العقلية، سوف تنتفي لديهم جميعاً فاعلية المصادفة ويكتشفون أهمية القول بمبدأ السببية ولزوم العمل به. حتى إنَّ ابن رشد، وبرأي عاطف العراقي قد ذهب إلى أبعد من ذلك، فقرر «أن من يلغي الأسباب ولا يؤكد وجودها فإنه يلغي العقل الذي يدلنا على أسباب الموجودات، إذ إنّ العقل ليس أكثر من إدراك المجودات بأسبابها، ومن رَفَعَ الأسباب فقد رفع العقل»[40]. لا بل تجاوز ذلك ليؤكد أنّ الفلسفة أو الحكمة، ليست إلاَّ جهداً معرفياً غايته كشف أسباب الموجودات، «.. فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على مبدأ العقل..»[41]. وهذا يبرز دور العقل وفاعليته في كشف الحقيقة وتوجيه الفاعلية البحثية للإنسان نحو الحق في كل مجال أو موضوع معرفي أي كان، ولكن بالمنهج المناسب.

إن الاعتبار السابق، لعلاقة شكل البرهان بالمنهج والموضوع يستدعي الحديث عن أدوات البحث المعرفي والتي تتمثل بعدة مبادئ، أهمها المنهجية، والموضوعية، ومراعاة السببية، التي تستند بدورها للزوم المنطقي. وإنْ كان الأصل بتوجه بحث ما نحو منهج معين هو موضوع ذلك البحث، فإنَّ المنهج المناسب لموضوع البحث مرتبط حتماً بإمكانيات الباحث المعرفية وأدوات البحث وأغراضه، وقبل ذلك بموضوعية الباحث أو

---

[39]- الصالح، عبد الحميد: مبادئ الفلسفة، المطبعة الجديدة، دمشق، 1988، ص9.

[40]-العراقي، عاطف، "حقيقة مذهب ابن رشد من منظور الفلسفة العربية"، ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة، أعمال الندوة العربية، سلسلة المائدة الحرة43-أ، مراجعة: د.عبد الأمير الأعسم، ج1، بيت الحكمة، بغداد،1998، ص366.

[41]-المرجع ذاته، ص366.

أمانته العلمية وبحدود ذلك الموضوع وارتباطاته بأنواعها. وإنّ منهج ابن رشد في شرح وتقديم أبحاث غيره وتقويمها، وكذلك في بحث موضوعات مؤلفاته الأصلية والمبتكرة، لم يخرج عن هذه الأصول التي بها يطلب الحق عن طريق العقل. فمثلاً نراه يؤكد ضرورة توفر الأمانة العلمية والموضوعية وهي ما عرفت عنده "بالعدالة الشرعية"، التي يجب أن تتوافر عند كل مشتغل بالعلم، إنها مطلب النُبل والتواضع في البحث عن الحقيقة. فعندما أخذ الغزالي في مناقشة آراء بعض الفلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) صرح أنَّ غرضه ليس تقديم البديل، فقال: « وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد فعلنا». كان رد ابن رشد عليه، وفي كتابه (تهافت التهافت) قائلا: «إن هذا لا يليق بالعلماء، لأن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول»[42]. ومن كان قصده طلب الحق لا يشغل نفسه إلاَّ بخواص الحقيقة وسبل تحصيلها على الوجه الأكمل.

5– الواقعية والنسبية:

يعرِّف ابن رشد العلم، بقوله: «إنه معرفة الوجود على ما هو عليه»[43]. والوجود حادثٌ فعلاً، وما هو عليه يعني كما هو بالواقع الكائن بالفعل والقائم بالهيئة، أي لا وجوداً بالقوة ولا تصوراً بالخيال، وهو مكونٌ من جملة المجودات. والعقل الذي هو وسيلة المعرفة، لا يمكنه أن يعرف الموجودات على حالها القائمة مباشرة، إذ لابد له من وساطة أدوات الحس والتجريب. فيدرك من خلالها آثار الموجودات وخواصها حتى يعرفها حقيقة، أي بما هي عليه وليكشف ارتباطاتها المسببة لها والناتجة عنها. لهذا نجد ابن رشد يؤكد أن وجود الأشياء هو سبب معرفة العقل البشري بها؛ وهنا تظهر أُولى ملامح واقعيته. ويذكر الرجل هذا المخرج القياسي في مقارنته بين علم الله بالأشياء وعلم الإنسان بها، فيؤكد أن طبيعة الاختلاف بين العلمين جوهرية ولا يمكن المقارنة بينهما لا من حيث المنهج ولا من حيث البنية والتكوين. حيث يقول: «إن علم الله بالأشياء يختلف عن علمنا بها: إن وجود الأشياء هو علَّة وسبب لعلمنا بها، بينما علم الله بالأشياء هو علَّة وسبب لوجودها»[44].

إن هذا المخرج المنهجي للمسألة جعلها تحل ليس على حساب الفلسفة لصالح الشريعة أو لصالح النقل على حساب العقل، كما يُظَنُّ للوهلة الأولى، بل إن هذا المخرج

---

[42]–ابن رشد: تهافت التهافت، مرجع سبق ذكره، ص302. كذلك انظر: الجابري، محمد عابد، ابن رشد– سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص145، الهامش(16).

[43] –ابن رشد، فصل المقال، تقديم: ألبير نصري نادر، دار الشرق، بيروت، ط2، 1986. ص25، مقدمة تحليلية.

[44] –المرجع نفسه، ص29.

المنطقي (قياساً على مزية العَالِم بالأشياء) منح الإنسان جدارة البحث بالموجودات، وسوغ إمكانية إصابة أو إخفاق العقل البشري في سعيه لكشف الحقيقة، حسب استعداده لذلك من جهة فطنته وجدارته وجدية مسعاه، وهذه واقعية تعترف بمحدودية العقل الإنساني ولا تقرر أبداً عجزه أو تعيبه على تلك المحدودية ولا حتى دونيته أو نقصه، إنها تعكس فقط نسبية معرفته بالأشياء وضرورة تكامل العلوم والاستفادة من التراكمية المعرفية في تحصيل تقدم مستمر ومتوازن باتجاه الحقيقة، دون إمكانية بلوغها بالكلية من قبل عقل أيٍّ منَّا، بما نملك من قدرات معرفية محدودة الأبعاد طبيعةً، إنها تكامل جهودنا جميعاً. إذ «لابد أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق»[45].

لا بل يمكن الذهاب مع ذلك المخرج إلى ما هو أبعد، حيث نجد فيه إشارة إلى أن فيلسوفنا يستنكر أي نوع من احتكارية الحقيقة، ومن قبل أي شخص أو سلطة يمكن أن تدعي ذلك، ويدحضه بالحجة والبرهان. فإن كان العلم هو بما هو عليه الوجود فعلاً، وإن كان سبب وجوده هو وجود الموجودات واقعاً، وإن كانت حال تلك الموجودات من التبدل والتشكل ما نرى ونعلم؛ فمن هو العاقل الذي يجرؤ على ادعاء امتلاك الحقيقة النهائية أو احتكارها في أيِّ مجال وهي بهذه النسبية والظرفية؟ فالحقيقة بالنسبة للإنسان قيد الإنجاز وليست منجزة تماماً.

6-النقد البناء وإنصاف المخالفين بالآراء:

إنَّ الغرض الأهم برأينا، من كتاب ابن رشد "تهافت التهافت" هو الدفاع عن الحقيقة والباحثين عنها في ميادين المعرفة المتعددة، وليس مجرد الرد على كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي أو غيره. ذلك أنَّ مقتضيات الحوار الفكري المنصف أو النقد البناء في مجالات المعرفة، أو مبادئ الفكر الحر؛ قد صنفت من قبل ابن رشد في ذلك الكتاب واشتملت على ضرورة الإصغاء لحجة من يخالفنا الرأي وألاّ يكون انتصارنا أو تأييدنا لمن يوافقنا بغير حجة مقنعة، فلا نرفض زعماً أو نقبله إلاّ ببرهانٍ صحيح وحجة مقنعة أو استناداً لقولٍ (نصٍ) صحيح؛ «ففي الحالتين يجب إرجاع الحكم إلى سلطة العقل، سواء في بيان الدليل أو في فهم النص لاستعمال التأويل وإسناد التعليل. فلا قبول لرأي، ولا ترجيح لقول بمجرد ظنٍ أو محض اعتقادٍ، أو مصدر انتماءٍ أو جبروت سلطةٍ، إلاّ من خلال اللزوم المنطقي المبرر من العقل، وبه وحده؛ «فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه

[45] - ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سبق ذكره، ص204.

ويشهد له..»[46]، وذلك قائم بالضرورة من جهة كونه حقاً فقط، وإلاّ فهو باطلٌ يقيناً لا محالة، وإن تَلَبَّس مخادعة بلباس الحق»[47].

وفي هذا السياق يمكن أنْ نفهم موقف ابن رشد من أقوال مَنْ سبقه أو عاصره من المفكرين، سواء من شرح لهم أو نقل عنهم ونقد حججهم أو دحضها، وفي مقدمتهم أرسطو الذي خصه بتقدير مميز، فهو عندما يثني علمياً على المعلم الأول ويخصه "بالكمال البشري"؛ لم يكن ذلك من باب تقديس القدماء ولا آثارهم، بل هو لما وجد عند أرسطو من روح علمية وصرامة منطقية ميزته عن كثير من الفلاسفة. فنراه يقول في تسويغ ذلك: «وإنما اعتمدنا هذا الرأي من بين آراء القدماء، أن كان قد ظهر للجميع أنه أشدها إقناعاً وأثبتها حجة»[48]. أي أن تقديره لأرسطو ليس إلاّ «تقديراً جاء نتيجة تعامل علمي ومعانقة منهجية، ومن ثمَّ نتيجة ارتفاعه هو إلى مستوى أرسطو، المستوى الذي يقرأ فيه ثغراته "حسب ما يقتضيه مذهبه"»[49] ليس إلاَّ. إذ لم يدخر جهداً من الاعتماد على عبقريته الفلسفية وإبداعه العلمي لتجاوز مواقف أرسطو أحياناً، خصوصاً في تلك القضايا التي تركها الرجل معلقة.

وإنَّ حِرْصَ ابن رشد على مناقشة أرسطو وإبداء رأيه ببراهينه وتقويمها أحياناً، دليل على أنه لم يكن ليحابي أحداً على حساب الحق. فقد أسند النظر في أقوال السابقين إلى أصولٍ أخلاقية من النقد البناء (الذي تراعى به الموضوعية) من خلال الثناء على الموافقين بالرأي والإنصاف للمخالفين والشكر للمرشدين للحقيقة. فنجده يقول: «.. يجب علينا، إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة، نظراً في الموجودات واعتباراً لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه عن ذلك، وما أثبتوه في كتبهم: فما كان موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم عليه»[50]. مؤكداً أن ذلك مرده من حيث المبدأ إلى قيمة العدل والإنصاف في مناظرة الأنداد والخصوم، إذ يقول على لسان أرسطو: «ومن العدل

---

[46]– ابن رشد، فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص96.

[47] –سيف الدين، عبد الله: مبادئ العدل ومجالاته عند ابن رشد، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد175، يوليو– سبتمبر، 2018، ص35–54.

[48] –الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سيق ذكره، ص174.

[49] – الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سيق ذكره، ص175–176.

[50]–ابن رشد، فصل المقال..، مرجع سبق ذكره، ص92–93.

كما يقول الحكيم، أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه»[51].

وإنَّ اِلتزام ابن رشد وتطبيقه لتلك القاعدة، كان واضحاً في محاججته للإمام الغزالي في اعتراضاته على بعض الفلاسفة وتشويشه عليهم أو تكفيرهم. إذ استهجن صدور ذلك من رجل عاقل له درايته بالمنطق كالغزالي، لا بل نفى أن يكون ذلك القول معبراً حقيقة عن إرادة الغزالي، وما ذلك إلاَّ لقناعته برجاحة عقل الرجل وحسن طويته، فنراه يلتمس له عذراً من إكراه أو ضرورة. حيث قال في ذلك: «..ويظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين، إما رجل جاهل وإما رجل شرير.. وأبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين، ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي، ومن غير الشرير قول شريري من جهة الندرة، ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات»[52]. وفي موقع آخر يبرر للغزالي بكل صراحة، بعض هفواته، مؤكداً أن الضرورة قد تدفع صاحب العقل إلى السذاجة ولأن يقول ما ليس بقناعته ولا هو من حقه، وذلك بعبارته :«.. أو نقول هناك ضرورة داعية لذلك!»[53]، وهذه إشارة إلى ضغوط مكونات البيئة الاجتماعية كسلطة الأعراف والتقاليد أو متطلبات السياسة الظرفية، على الناس في كنفها، والتي قد يجاريها المفكرون والعلماء في قناعاتها دون أن يكونوا مقتنعين بها.

خامساً: النتائج: قيمة تنويرية ابن رشد.

وهكذا فإن دعوة ابن رشد في تلك المواقف جملة، هي أشبه ما تكون اليوم، بمطلب حرية الرأي والتعبير واحترام مرجعيات الآخرين ومعتقداتهم، كشرط أساسي لنفهمهم ويفهموننا. أي كي يحدث التأثير المتبادل وبشكل تكاملي، ويتم البِنَاء الصحيح للفكر المتنور بالعقل المتحرر من مختلف أنواع الوصاية والاستبدادية المقيتة؛ وما أشد حاجتنا اليوم لمثل هذه الدعوات..!. وكما يقول الجابري: «فإن استعادة ابن رشد الفقيه، وابن رشد الفيلسوف، وابن رشد العالم، ضرورة تمليها علينا، ليس فقط تلك المكانة المرموقة التي يتبوؤها هذا الرجل في تاريخ الفكر الإنساني والتي غابت في تاريخ فكرنا العربي، بل تمليها علينا كذلك حاجتنا اليوم إلى ابن رشد ذاته: إلى روحه العلمية النقدية

---

[51]–ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سبق ذكره، ص280.

[52]–المرجع ذاته، ص476.

[53]–المرجع ذاته، ص409. للتوسع في هذا الموضوع، انظر: الجابري، محمد عابد، ابن رشد– سيرة وفكر،ص149–150.

الاجتهادية، واتباع أُفُقه المعرفي، وانفتاحه على الحقيقة أينما تبدّتْ له، وربطه بين العلم والفضيلة على مستوى الفكر ومستوى السلوك سواء بسواء»[54].

لقد بدا لنا أن تنويرية ابن رشد كان لها وجهان متلازمان: ديني وفلسفي، وكلاهما مكملٌ وضروري للآخر وللمعرفة التي يمكن أن تستثمر في بناء الإنسان ورقي المجتمع عموماً. لذلك فإنَّ نجاح أي من التنويرين الديني أو الفلسفي إن كان يعتمد العقل يسهم في نجاح الآخر، وهو في المجتمع الإسلامي متوقف عليه، وتلك خصوصية لهذا المجتمع. لذلك فإن «ابن رشد بالأنموذج الذي قدمه من خلال نشاطه الفكري، ودوره في القضاء والفقه، مع ما يمتاز به من موسوعية علمية وصبر على البحث والشرح، وإزاحة العقبات (السلطوية أساساً) عن طريق العقل، قد أصبح رمزاً للتنوير الذي قد نحتاج إلى وصفه بالشرقي»[55]. وعليه فإن تنوير ابن رشد وتجدده أو إصلاحه بالجملة كان مختلفاً من حيث الأهداف والوسائل عن التنوير الأوروبي في العصر الحديث. فإضافة لاختلاف ظروف البيئة الاجتماعية، هنا كاختلاف الغايات والوسائل، حيث إنَّ «التنوير الأوروبي اتخذ طريق العقل بعيداً عن الدين، فيما انصهر الدين في بوتقة العقل عند ابن رشد، في تآخ منقطع النظير..، فالدين عُرِف بالعقل ولا بد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معاً حتى نستطيع أن نواجه المسائل الجديدة في المدنية الجديدة »[56]. كذلك وجدناه يدعو إلى موقف منفتح على ثقافات الآخرين، فالحكمة عنده هي حقاً كما قيل عنها، ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها. فالتنوير الإسلامي _ إن كان أو سيكون _ هو بالضرورة تنويرٌ للعقل والقلب معاً، في توازن دقيق وانسجام متكامل، قائم على مبدأ استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر. لكن اتفاق غاية الدين والفلسفة أو العقل والقلب في كشف الحق وإظهاره على غيره في سبيل تحصيل سعادة الإنسان، لا يتم بلا ضوابط دقيقة عند ابن رشد، ووفق سُبل واضحة؛ لهذا قال بالتأويل وحدد شروطه صنعة ونشراً. «إذ التأويل يأتي لتيسير علاقة العقل بالنقل..، فإنه يضع احترازين: الأول أن القياس العقلي ليس عقيدة موازية للشرع أو متعارضة معه، بل هو آلة ووسيلة مع أن استخدامها عنده واجبةٌ [واجباً] شرعياً. والثاني أن احتمال الخطأ قائم، ولكن الخطأ ليس ذنباً القياس

---

[54] –الجابري، سيرة مفكر، ص10

[55]–دحبور، أحمد: مع ابن رشد في دائرته المتصلة من فقه النخبة إلى منطق التنوير، ضمن كتاب: "ابن رشد فيلسوف المشرق والمغرب" في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، مرجعة: مقداد عرفة منسبة، المجمع الثقافي (أبو ظبي) المجلد1999،2، ص565.

[56] –موريس أبو ناضر، التنوير يعني تحقيق الرقي لواقعنا العربي، مجلة الفيصل، نوفمبر 6، 2016.

العقلي، بل ذنب من اشتغل بهذا القياس فخانته فطرته أو خبرته»[57] أو غرّته سطوته واتبع هواه فانحرف بجهله عن الحق. وكما يقول: «..الشيء الذي مبدأ ليس يلزم أن يكون أعظم من الشيء الذي هو له مبدأ، وذلك أن الإرادة مبدأ الخير، وفعل الخير أعظم من الإرادة»[58]. فالعقلانية مبدأ التنوير، والتنوير سبيل الإصلاح، والإصلاح يكون من أجل رقي الإنسان في مجتمع تعلو فيه الإنسانية كل القيم الأخرى؛ وكلُّ شيء يفترض أن تكون غايته سعادة الإنسان، الدين والعلم والمجتمع..، لأن إرادة الله الحقيقية تتلخص في تحقيق هذه السعادة في الدنيا والآخرة..!

الخاتمة:

إنَّ فاعلية الفكر الفلسفي اقترنت عبر التاريخ، بعظمة دوره الإصلاحي تنويراً وتبصيراً، والذي وُظِّفت دعوات المفكرين العظام لإحداثه في المجتمعات البشرية. وإنَّ مبادئ تلك الدعوات تتجاوز كل ظرف وخصوصية لدى الأقوام والعصور؛ لأن طبيعتها كقيمٍ شمولية وانطلاقها من أنبل الغايات وهي تحقيق إنسانية الإنسان، وإسنادها إلى الحق المنبثق عن العقل؛ جعل منها ومضات تنويرٍ تصلح لتبديد ظلمات الجهل أيّاً كان مصدرها. فالتيه والضلال لا يولدان إلاَّ الخرافة ولا يُجنى منهما إلاَّ الخِزي، أما المجد والرفعة فلا يُجنيان إلاَّ بالرشد والجد ومن بذور المعرفة والنبالة حصراً، ومن استثمار الحقيقة واقعياً وبصدقٍ، ذلك في كلِّ مجال..!.

حاولنا من خلال بحثنا المتواضع وعبر تفرعاته، أن نتلمس معالم تلك الفاعلية عند قاضي الفلاسفة المسلمين وفقيههم المجتهد ابن رشد. وقد عددنا بعضاً من المسائل الفكرية المهمة، لزعمنا أنها ومضات تنويرية أسهمت بالأمس في إرشاد زمرة من رجالات التنوير الأوربي. ونأمل أن تسهم اليوم ومن جديدٍ في تبديد شيءٍ من ظلمات الجهل التي ما برحت تعيق انطلاقة العقلين العربي والإسلامي على حدٍ سواء. هذا طبعاً، إن أتيحت لها فُرَصُ الاستثمار المناسبة على يد الباحثين الجادين عن الحقيقة والمترفعين عن الهوى، وليسوا هم بالقليل.

فإن كنَّا قد أصبنا فنِعمةٌ هيَ، وإن كان غير ذلك فيكفي أننا حاولنا الفائدة ما استطعنا.

---

[57]- دحبور، أحمد: مع ابن رشد في دائرته المتصلة من فقه النخبة إلى منطق التنوير، مرجع سبق ذكره، ص562.

[58]-العقاد، عباس: ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص52.

المصادر والمراجع:

1. ابن رشد: فصل المقال، ضمن كتاب "فلسفة ابن رشد"، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، ط1935،2.
2. ابن رشد، الضروري في السياسة، نقله عن العبرية د. أحمد شحلان، مرجع سبق ذكره، ص206.
3. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ج1990،1.
4. ابن رشد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
5. ابن رشد، فصل المقال، تقديم: ألبير نصري نادر، دار الشرق، بيروت، ط2، 1986.
6. ابن رشد، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1983.
7. ابن منظور: لسان العرب، وزارة الشؤون الإسلامية، الرياض، الجزء السابع، د.ت.
8. الجابري، محمد عابد: ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2001.
9. الجابري، محمد عابد: أخلاقيات الحوار عند ابن رشد. www.aljabriabed.net/maj10_ibnrushd1.htm.
10. دحبور، أحمد: مع ابن رشد في دائرته المتصلة من فقه النخبة إلى منطق التنوير، ضمن كتاب: "ابن رشد فيلسوف المشرق والمغرب" في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، مرجعة: مقداد عرفة منسبة، المجمع الثقافي (أبو ظبي) المجلد1999،2.
11. رحيم، سعد محمد: حول مفهومي الإصلاح والتنوير. https://middle- east-online.com .2015 /11/ 23
12. سيف الدين، عبد الله: مبادئ العدل ومجالاته عند ابن رشد، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد175، يوليو–سبتمبر، 2018.
13. الصالح، عبد الحميد: مبادئ الفلسفة، المطبعة الجديدة، دمشق، 1988.
14. عبد اللطيف، كمال: أسئلة النهضة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ب– ابن رشد، فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

15. عبد الوهاب وآخرون: الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت.، جزء2.
16. العراقي، عاطف: "حقيقة مذهب ابن رشد من منظور الفلسفة العربية"، ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة، أعمال الندوة العربية، سلسلة المائدة الحرة43-أ، مراجعة: د. عبد الأمير الأعسم، ج1، بيت الحكمة، بغداد،1998.
17. العقاد، عباس محمود: نوابغ الفكر العربي (1)، ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط6، د. ت.
18. كانط، إيمانوئيل: ما التنوير؟، ترجمة: حسين إسماعيل، تم تحميل هذا الملف من مدوّنة الإحيائية الجديدة: .NeoRevivalism.com
19. المسكيني، فتحي: الهوية والزمان، دار الطليعة بيروت، 2001.
20. المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بمصر، 1983.
21. موريس أبو ناضر، التنوير يعني تحقيق الرقي لواقعنا العربي، مجلة الفيصل، نوفمبر 6، 2016.
22. موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 2000.
23. موسى، سلامة: حرية الفكر وأبطالها في التاريخ. .Pdf
24. هنا، غانم: النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، العدد3، المجلد29، يناير – مارس2001.
25. ياسبرز، كارل: عظمة الفلسفة، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط 4،1988.