

إسهامات ابن رشد الفكرية في الحضارة العربية الإسلامية

الدكتور : عصام عبد الحفيظ

قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة 2. عبد الحميد مهري

Résumé :

Le présent article aborde l'œuvre d'un grand philosophe arabe maghrébin « Abou Elwalid Mohammed Ben Ahmed Ben Mohammed IBN ROSHD » (520-595/1126-1198) dit « AVERROES », considéré à juste titre comme l'un de nos grands penseur que recel notre glorieuse histoire. Or, le considéré également comme l'ombre d'ARISTOTE par ce qu'il était son imminent exégète n'altère en rien son authenticité et son originalité intellectuelle. Car sa représentation de la philosophie grecque n'était pas un simple mimétisme ou une reproduction tout court, mais belle et bien une étude savante bien outillée méthodologiquement : il examinait, analysait, critiquait puis ajouterais et omettrais ici et la quand cela est nécessaire. par conséquent, le transfert de la philosophie grecque opéré par « Averroès » n'était pas une simple traduction ou exégèse mais, une « Ijtihad » innovation originale et productive constituant un sanctuaire pluridisciplinaire en Philosophie, science et médecine.

الملخص:

نتناول في هذا المقال فيلسوفا عربيا كبيرا، إنه أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد (520-595هـ/1126-1198م) الذي يعد بحق أحد كبار مفكرينا الذين يزرهم تاريخنا المجيد، إن ربطه بأرسطو وحصر مزيته الكبرى في كونه شارحا مقتدرا لأراء أرسطو، لا يقلل من أهمية فكر ابن رشد ولا يبطل أصالة إبداعه الفكري، لأنه عندما تعرف على الفلسفة اليونانية كان عن طريق الفحص والتحليل والمناقشة، فكان يدرس وينتقد ويُعَدِّل ويُقَوِّم ويضيف حسب ما يتوصل إليه عقله واجتهاده، وبذلك فلم يكن نقله لفلسفة اليونان إلى العرب مجرد عملية تقنية تقتصر على الترجمة والشرح، إنما كانت عملية ابتكار فكري مكنه من تشييد صرح علمي متميز في مجال الفلسفة والعلم والدين، مما جعله يحظى بتلك المكانة المرموقة في حضارتنا العربية الإسلامية والإنسانية.

مقدمة:

إن المتتبع لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية منذ نشأتها وتطورها يجد أنها ظلت مزدهرة في بغداد والمشرق العربي الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين على أيدي الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم. رغم ما كان يحمله جمهور المسلمين للفلسفة والفلاسفة من مقت وكراهية. غير أنهم لم يستطيعوا أن يوجهوا هجوما عنيفا إلى الفلسفة حتى جاء إمام الحرمين الجويني، ثم عقبه تلميذه أبو حامد الغزالي الذي ألف كتابه "تهافت الفلاسفة" وكان ضربة قاضية على الفلسفة في المشرق. وما كان على الفلسفة أن تبقى على هذا الوضع دون أن تبحث عن موطن جديد تستقل فيه بعرشها وتتمتع بحريتها، ذلك الوطن الجديد الذي انتقلت إليه وناشدت فيه غايتها هو "الأندلس" الذي ازدهرت فيه حيناً من الزمن، فكان للفلسفة قادة أوفياء كابن باجة وابن طفيل وابن رشد الذي هو موضوع هذه الدراسة. فما هي إسهاماته الفكرية؟ وبالتحديد الفلسفية والطبية والفقهية في الحضارة العربية الإسلامية؟ لمعالجة هذا التساؤل ستكون الإجابة ضمن المباحث التالية:

أولاً: إسهامات ابن رشد الفلسفية:

يمكن حصر إسهامات ابن رشد الفلسفية في العناصر التالية:

أ- ابن رشد الشارح:

يرى محمد عاطف العراقي أن الدارس لفلسفة ابن رشد يجد أنه من المسائل التي تكتسي أهمية خاصة عنده شروحه على أرسطو، ذلك أن هذه الشروح قد تضمنت أهم وأكثر فلسفته⁽¹⁾ وهي تعد في حقيقة أمرها جزءاً لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية بحيث لا يمكن فهم نظرية من نظرياته إلا بفهم وتأويل تلخيصه وشروحه على أرسطو بوجه خاص، إذ أنه كثيراً ما يعتمد إلى عرض آرائه الخاصة في سياق هذه الشروح، فهو لا يقتصر على

تفسير كتب أرسطو والتعليق عليها، بل يتجاوز التفسير والتعليق، ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية واللاهوتية، ولا سيما في معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين بصفة عامة⁽²⁾.

كما نلمس في ثنايا شروحه كذلك دعوة إلى اللجوء إلى البرهان وتجاوز ما عداه من أساليب إقناعية، وخطابية وجدلية⁽³⁾ ومن هنا فإن شروح ابن رشد على أرسطو تعتبر من الجوانب التي تبرز لنا فلسفته، فهو يناقش، ويحلل، ويفند آراء بدت عنده خاطئة، كما يدخل في شروحه جانباً إيجابياً من مذهبه، ولا يقتصر على متابعة أرسطو⁽⁴⁾.

وتحتل الفلسفة عند ابن رشد مكانة خاصة، بل إنها: "تعتبر أهم النشاطات العلمية التي شغف بها حبا وأولاهها قلبه وجهده ونظر من خلالها نظرته إلى الوجود"⁽⁵⁾.

ويقسم الدارسون فلسفته إلى قسمين عامين: أحدهما تركيبي وهو الذي قصد به إلى الجمع بين الدين والفلسفة وألف فيه كتباً عديدة منها كتاب "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" وكتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" كما يندرج في هذا السياق أيضاً رسالة ألفها وسمّاها "ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون"⁽⁶⁾.

أما القسم الثاني من فلسفته فنقدي، تحليلي تمثله شروحه لكتب أرسطو، ولقد سلك طريقة خاصة في هذا القسم من فلسفته دلت على طول بابه، فهو يذكر كلام الخصم ثم يثني عليه بالتحليل والنقد، وينتهي من ذلك إلى الحكم عليه من كونه خطابياً أو جدلياً أو سفسطائياً. وبهذا المنهج ناقش شراح أرسطو من الذين سبقوه⁽⁷⁾ مراتب أقوالهم، ولقد عد أكثر البراهين عند هؤلاء جدلية لا تبلغ مبلغ البراهين اليقينية في التصديق والإقناع⁽⁸⁾. والواقع أن هذا القسم من فلسفته هو الذي امتاز به وجعله في عداد كبار الفلاسفة حتى قيل: "إن الطبيعة تفسر بأرسطو، وأرسطو يفسر بابن رشد"⁽⁹⁾. كما أن

هذا القسم من فلسفته هو الذي ذاع بأوروبا ونشأت عنه مدرسة فلسفية تنتسب إليه وتعرف "بالرشدية" وكان لأتباعه الذين أسسوا هذه المدرسة أثر امتد إلى مطلع العصر الحديث⁽¹⁰⁾. وأطلق عليه دانتي في الكوميديا الإلهية لقب الشارح الأكبر وهو اللقب الذي اشتهر به بين تلاميذه الأوروبيين⁽¹¹⁾.

والأمر الذي يمكن أنؤكد عليه هنا هو أن ابن رشد لم يكن مجرد شارح أو ناقل للفلسفة وإنما كان يجلي غوامضها بما يشرح، ويحذف من النص ويضيف إليه ولا يحوره تماما، ويصوّل من خلاله صولة العبقري الذي يسيطر سيطرة كاملة على ما يخوض فيه⁽¹²⁾.

وتدل شروحه جميعا على ما كان له من إطلاع واسع، فهو يورد أقوال جميع الفلاسفة وقد شرح كل كتاب من كتب أرسطو شروحا ثلاثة⁽¹³⁾، وكانت غايته من تنويع الشرح على هذا النحو غاية تعليمية تربوية تتمثل في التدرج بالقارئ من السهل إلى الصعب، وهي طريقة درجت عليها مناهج التعليم الإسلامية⁽¹⁴⁾.

ب- ابن رشد واتجاهه العقلي:

فالعقل عنده "ليس شيئا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة"⁽¹⁵⁾. أما عند ديكارت فالعقل هو: "قوة الإصابة في الحكم"⁽¹⁶⁾ أي تمييز الحق من الباطل والخير والشر، وهو عنده أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وبهذا يكون العقلي هو المنسوب إلى العقل، والعقل هو الناطق أي المتصف بالعقل⁽¹⁷⁾. أما العقلانية فهي المذهب القائل بفاعلية العقل، وتطلق على عدة معاني منها الإيمان بالعقل وبقدرته على إدراك الحقيقة⁽¹⁸⁾. وبهذا يكون المذهب العقلي هو الذي يؤمن صاحبه بقيمة العقل، وأنه يشتمل على مبادئ أولية على ضوءها يهتدي المرء في حياته الفكرية⁽¹⁹⁾ ويدعو المذهب العقلي إلى الثقة بالعقل، أي الوضوح والبرهان والاعتقاد بفعاليته⁽²⁰⁾. من خلال هذا التحديد المفاهيمي يمكن القول أن

الاتجاه العقلي هو دعوة لاتخاذ العقل كأداة وكمناهج كفيل بأن يقود الفكر إلى اليقين أي إلى الحقيقة وهذا ما عمل به ابن رشد وجسده في فكره عامة وفلسفته بوجه خاص.

لقد سائر ابن رشد بخطه هذا المسلك الذي رسم معالمه فلاسفة اليونان القدماء - خاصة أرسطو - والذين يعود لهم الفضل في وضع الشارة الأولى للتفكير العقلي، والتفكير المنهجي والتعليل المبني على المنطق والاستدلال، والبعيد عن كل سلطة غير سلطة العقل، فهم بهذا يعدون بحق رواد النزعة العقلية وطلائهم⁽²¹⁾ أما في فكرنا العربي فيعتبر ابن رشد بدون منازع صاحب اتجاه عقلاني، وعميد الفلسفة العقلانية التي بإمكانها أن تخرج العالم العربي من الظلمات إلى النور.

ج- ابن رشد واتجاهه النقدي:

إن الاتجاه النقدي يبدو جليا في كتابات ابن رشد، فهو يتناول الآراء ويمحصها مبنيًا أصولها وغايتها بشكل تحليلي منطقي، وكان ابن رشد من الفلاسفة القلائل الذين حاولوا أن يبنوا نظامهم الفلسفي انطلاقًا من نظرة نقدية لكل التيارات الفلسفية التي سبقتهم، وله آراء وانتقادات مختلفة للمذاهب الفكرية والفلسفية، وكان له الفضل أيضا في الكشف عن المغالط التي وقع فيها المشاؤون الإسلاميون⁽²²⁾.

فالمنهج النقدي الذي سار عليه ابن رشد يعد دعامة رئيسية وأساسية من دعائم مذهبه الفلسفي العقلي، لقد كان يتمتع بحس نقدي لا نجده عند الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه سواء عاشوا في المشرق العربي أو في المغرب العربي. نجد هذا واضحا في نقده للاتجاهات والمذاهب السابقة عليه؛ نقد اتجاه الأشاعرة، نقد الصوفية، نقد أهل الظاهر، الذين يريدون الوقوف عند ظاهر النص الديني، نقد آراء عند الفارابي وابن سينا، رأى أنها ابتعدت عن

الاتجاه العقلاني، نقد الغزالي الرافض إن لم نقل عدو الفلسفة والتفلسف⁽²³⁾.

صفوة القول أن الاتجاه النقدي عند ابن رشد جعله يحتل مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي، وتلك المكانة إنما ترجع أساسا إلى بروز الحس النقدي عنده من جهة، ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى، حتى أن فلسفته تعد تعبيرا عن ثورة العقل وانتصاره، ولهذا اعتبر فيلسوف العقل الإسلامي لأن آراءه كانت إلى حد كبير ردا على الآراء التي ابتعدت عن العقل بصورة أو بأخرى وخاصة آراء الغزالي في المشرق العربي⁽²⁴⁾.

د- ابن رشد واتجاهه التنويري:

لا يمكن تصوره بعيدا عن العقل والمعقول، معنى هذا أنه لا تنوير بدون عقل، وبهذا يمكن القول أن التنوير الثقافي هو الذي يقوم على تقديس العقل والإيمان بالثقافة الخالدة، التي هي الثقافة الإنسانية التي تتخطى حدود الزمان والمكان وبحيث تتحرر من العادات والتقاليد والرجعية، وهذا ما عمل به ابن رشد الذي كان فكره يمثل الانفتاح على كل التيارات، يأخذ منها ما يأخذ ويرفض منها ما يرفض، لقد أخذ من كل الثقافات وخاصة الثقافة اليونانية⁽²⁵⁾.

هـ- ابن رشد وموقفه التوفيقى:

يظهر جليا في معالجته لمشكلة العلاقة بين الوحي والعقل أي بين الحكمة والشريعة، بمعنى أوضح بين الفلسفة والدين. فإذا عدنا إلى العصر الذي عاش فيه فيلسوف قرطبة. وإذا تمثلنا الأثر الذي أحدثه الغزالي بكتابه "تهافت الفلاسفة" رأينا أن ابن رشد كان مضطرا لبذل غاية جهده لإماتة هذا الأثر أو إضعافه على الأقل. وذلك بعمل له أسسه ودعائمه، يُبين به العلاقة التي ينبغي أن تكون بين الدين والفلسفة. وقد أقبل ابن رشد على العمل الذي أحس ضرورته، وخصص للغاية التي أراد الوصول إليها كتابيه "فصل

المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال " و " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " ذلك، فضلا عما خصصه لها أيضا من كتابه " تهاافت التهاافت " ففي هذه المؤلفات يحدد ابن رشد العلاقة التي يراها بين الوحي والعقل وعلى أي أسس ينبغي أن تقوم. فمن المؤكد أن ابن رشد لم يعتد بالدين وحده دون العقل، ولا بهذا وحده دون ذلك، بل أنه سلك طريقا وسطا، وذلك ببيان أن كلا من الشريعة والحكمة في حاجة إلى الأخرى، فهو بذلك يتخذ موقفا توفيقيا⁽²⁶⁾.

فهو يرى أن الفلسفة أخت الشريعة فهي كما قال: " صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة"⁽²⁷⁾. وأصل هذه النظرة عنده أن الشريعة والفلسفة تتحدان في الغاية، فكل منهما يسعى إلى الحق، وبذلك فهما سبيلان لهدف واحد وبذلك فالعقل لا يقبل أن يكون أحدهما مناهضا للآخر، لأن الحق الذي هو مطلبهما واحد لا يتعدد. وهذا ما عبّر عليه بقوله: " وإذا كانت الشريعة حقا 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"⁽²⁸⁾.

خلاصة القول أن ابن رشد أكد على العلاقة الوثيقة التوفيقية بين الدين والفلسفة، تلك العلاقة التي تقوم في رأيه على أسس واضحة يقرها الدين والشرع، وتسندها براهين العقل والمنطق. ومن أجل هذا جاءت معالجته لهذه القضية أدق منهجا، وأوضح أسلوبا، وأكثر أصالة وابتكارا، من الفلاسفة الإسلاميين الذين سبقوه في معالجتها. ويتبدى هذا في الطريقة التي اتبعها في معالجته لهذه القضية⁽²⁹⁾.

مما تقدم يمكن القول أن المكانة الكبيرة التي يحتلها ترجع أساسا إلى إسهامه الفلسفي وذيوع فلسفته في أوروبا، فهو الشارح الأكبر وصاحب اتجاه

عقلاني، واتجاه نقدي، واتجاه تنويري وما تميز به بموقفه التوفيق بين الدين والفلسفة. إذا كان هذا بعض من إسهامه ومكانته الفلسفية فما هو يا ترى إسهامه ومكانته العلمية وبالتحديد الطبية؟

ثانيا: إسهامات ابن رشد الطبية:

سبق أن بينت إسهام ومكانة ابن رشد في الفلسفة، وما كان له من آثار فيها، وما كان لأرائه ونظرياته من التأثير على الناس، ولا يقل إسهامه ومكانته في العلم وبالتحديد في الطب عن مكانته في الفلسفة، والطب هو الميدان الثاني الذي صرف إليه عنايته وبلغ فيه المكانة المرموقة في عصره، ويقول عنه ابن أبي أصيبعة " وكان متميزا في علم الطب (...) ومن اشتغل بعلم التشريح ازداد إيمانا بالله" (30).

ولقد ألف ابن رشد كتبا كثيرة (31) في الطب، ويعتبر كتابه " الكليات " هو أهم كتبه كلها في هذا العلم وبه اشتهر، ولقد ظل هذا الكتاب معتمدا في الدراسات الطبية بجامعة أوروبا أثناء القرون الوسطى إلى جانب كتاب " القانون " لابن سينا (32).

ونجد ابن رشد يحدد صناعة الطب في هذا الكتاب، فيقول: " إن صناعة الطب فاعلة عن مبادئ صادقة يلتزم حفظ بدن الإنسان وإبطال المرض وذلك بأقصى ما يمكن في واحد من الأبدان فإن هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرئ ولا بد، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب، ثم تنتظر حصول غايتها" (33).

ويرى ابن رشد أن الطب فرع من علوم الطبيعة، وهذا ما عبّر عنه بقوله: "وينبغي أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعي يشارك الطبيب إذ كان بدن الإنسان أحد أجزاء صاحب العلم الطبيعي، لكن يفترقان بأن هذا ينظر في الصحة والمرض من حيث هي أحد الموجودات الطبيعية وينظر فيهما الآخر من حيث يروم حفظ هذه وإزالة تلك" (34).

ولقد نشأ علم الطب الحديث من نظرة ابن رشد هذه إلى الطب باعتباره جزءاً من الطبيعة وقد كان الغربيون ينظرون إليه على أنه متصل بعالم الأرواح، فتحوّلت نظرتهم من الوهم إلى العلم وأدركوا أن الأمراض والعلل ظواهر طبيعية تخضع للسببية وأنه يمكن معرفتها بالملاحظة والتجربة⁽³⁵⁾.

وبالرغم من أن ابن رشد جمع في كتابه هذا المبادئ الأساسية لعلم الأمراض فقد رأى أنه لا بد من تصنيف آخر يكمله ويتجه إلى الأحوال الجزئية التي تطبق عليها تلك النظريات العامة في الطب والتي شملها كتاب "الكليات" ولكن ابن رشد لم يجد متسعاً من الوقت لذلك، فقصد صديقه الطبيب مروان بن زهر وترجّاه أن يؤلف كتاباً في ذلك سماه "التيسير" وسلّمه إلى ابن رشد فوكل به من نسخه ونشره لينتفع به⁽³⁶⁾.

هذا بإيجاز جانب من جوانب إسهام ومكانة ابن رشد في العلم وبالتحديد في مجال الطب لتنتقل بعد هذا لنبين إسهامه ومكانته الدينية في المبحث الثالث والأخير من هذا الفصل.

ثالثاً: إسهامات ابن رشد الفقهية:

لم يكن إسهام ومكانة ابن رشد في الفلسفة والطب وحدهما وإنما كان عالماً من أعلام الفقه أيضاً. لقد ألف كتباً عديدة في الفقه⁽³⁷⁾. ويعتبر كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" من أعظم كتبه في الفقه وأنفسها وأشهرها، وبه اشتهر وعد من الفقهاء الذين يفرع إلى فتواهم، ونقد فيه آراء المذاهب الفقهية ولم يرجح مذهباً على آخر إلا ما كان ينحو منها منحنى النظر، ويتجه في الاتجاه الذي يلائم ثقافته ونزعتة الفلسفية، وقسمه إلى جزأين: الجزء الأول جعله لأحكام الطهارة والعبادات، وما يلحق بها من الجهاد، والإيمان، والندور وغيرها وقسمه إلى كتب، ثم قسم الكتب إلى أبواب، ثم قسم الأبواب إلى مسائل.

أما الجزء الثاني فقد خصه بأحكام المعاملات والحدود وبدأه بمسائل النكاح، وختمه بأحكام الأقضية والشهادات، وقسمه كذلك إلى كتب وأبواب ومسائل كما فعل في الجزء الأول. ولكنه أضاف في هذا الجزء الفصول والمطالب على نحو ما يسير عليه المصنفون اليوم في أبحاثهم العلمية⁽³⁸⁾.

أما الإطار العام لهذا الكتاب فهو "فقه الخلاف" الذي يعرف بأنه "علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية، ودفع الشبه، وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية"⁽³⁹⁾. أي أن "علم الخلاف" ذو طبيعة نقدية لأن إيراد الأدلة المتعارضة يعد نقدا للمذاهب فيما بينها، ولذلك كان هذا العلم يمثل قمة الفقه الإسلامي⁽⁴⁰⁾.

ونشير هنا إلى أن هناك فرق بين علم الخلاف والفقه، لأن علم الخلاف يبحث مذاهب المجتهدين وأدلتهم التي يستندون إليها في استنباط الأحكام، والأسباب التي جعلتهم يختلفون في اجتهاداتهم. أما الفقه فينصرف إلى ذكر الفروع دون الأدلة، وإن ذكر الفقه الدليل فإنما ليبين مستنده في أخذ الحكم، أما الخلافي فلا يكتفي بذلك بل يورد مختلف الاجتهادات بأدلتها⁽⁴¹⁾.

وبذكر ابن خلدون أن أكثر الذين ألفوا في "فقه الخلاف" كانوا من الحنفية لأنهم أهل نظر، ثم يليهم الشافعية وهم أهل جدل وحجاج، وأما المالكية فإن تأليفهم فيه كانت قليلة، لأنهم أصحاب أثر، ولذلك انتشر مذهبهم بين أهل المغرب والأندلس، فكانوا آخذين بالتقليد، كارهين للرأي⁽⁴²⁾.

لكن ما الذي جعل ابن رشد يهتم بهذا العلم من العلوم الشرعية ويؤلف فيه كتابه هذا؟ الجواب على ذلك، أن "علم الخلاف" ذو طبيعة منطقية، ومنزع عقلي وأنه مجال لمختلف الأنظار، وألوان الحجاج والجدل. وابن رشد فيلسوف قبل أن يكون فقيها، مفتن بالمنطق فوجد هذا العلم يلانم مزاجه، كما أنه كان يطمح إلى الاجتهاد ويدعوا إليه، وفقه الخلاف هو فقه المجتهدين أئمة المذاهب، وهذا ما أكد عليه ابن خلدون حين قال: "وهو لعمرى علم جليل الفائدة في معرفة مأخذ الأئمة وأدلتهم وميران المطالعين له على

الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه"⁽⁴³⁾. علما أن غاية هذا العلم لم تكن في الحقيقة الجدل والخصومة، وإنما عرض أنظار الفقهاء المجتهدين أو من قارب منزلتهم، على منهج المقارنة بين الأدلة، لينتهي الدارس من ذلك إلى الاجتهاد الصائب⁽⁴⁴⁾. ومن هنا نتبين أن "فقه الخلاف" مرتبط أساسا بالاجتهاد، واختلاف العقول في النظر، واستنباط العلل، فينتج عن ذلك الاختلاف في الأحكام⁽⁴⁵⁾. والواقع أن الخلاف بين الفقهاء اتجه عموما اتجاهين:

الأول اتجاه أهل الحديث تزعمه المالكية، وقد ساد في الحجاز ثم في شمال إفريقيا والأندلس وكان أتباع هذا المذهب ينفرون من الرأي.

والثاني اتجاه أهل الرأي فتزعمه الحنفية وساد في العراق. ولقد نظر ابن رشد إلى الاتجاهين وأخذ بهما معا. فشمّل كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" اختلاف الفقهاء جميعا سواء كانوا من أهل الرأي أو من أهل الأثر⁽⁴⁶⁾.

ولقد سلك ابن رشد في الفقه منهجا فريدا تسيطر فيه النزعة العقلية، وهو متأثر في ذلك بدراساته في الفلسفة والمنطق، فلا يكاد يفلت منه حكم دون تعليل، ويلتمس العلل المعقولة حتى بالنسبة للمسائل التي يرى الفقهاء أنها غير معقولة المعنى. ويقوم منهاجه على الأسس التالية:

1. يورد المسألة الفقهية مفصلة وفي أسلوب واضح لا تعقيد فيه، ثم يورد دليلها من الكتاب أو السنة، أو الاجتماع أو القياس وإذا كانت محل اتفاق بين الفقهاء فإنه ينص على ذلك فيقول: "اتفق العلماء" أو "اتفق علماء الأمصار" أو "اتفق الفقهاء".

2. إذا كان هناك خلاف بين الفقهاء أورده، ثم يورد سببه، ودليل كل مذهب فيما ذهب إليه بادئا في ذلك بالمذاهب المشهودة، ولا يترك أوجه الخلاف حتى بين الفقهاء المجتهدين في المذهب⁽⁴⁷⁾.

3. يأتي دور ابن رشد الذي يتلخص فيما يلي:

- لا يقبل من تلك المذاهب التي يعرضها قولا إلا بدليل. وهذا الاتجاه يعبر عما كان يتحلى به ابن رشد من نزعة علمية في منهجه، تلك النزعة التي

كانت شائعة بين علماء المسلمين. وهذا ما أكد على المستشرق الألماني روزنتال بقوله: "فكانوا يقولون (علماء الإسلام): لا ينبغي للعالم أن يبدي رأيا لا يستطيع إثباته بالأدلة"⁽⁴⁸⁾.

-رد الفروع إلى الأصول، هذه هي القاعدة الثانية من قواعد المنهج الذي اتخذه ابن رشد في كتابه. والواقع أن هذه القاعدة هي المسيطرة على منهج الكتاب كله، ولا تمر أي مسألة إلا ويردها إلى أصلها من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، أو غير ذلك من الأدلة الفرعية. مما تقدم يمكن القول بأن ابن رشد كان ينظر إلى المذاهب الفقهية كلها على أنها روافد لشرعية واحدة، وأن الفقه له أن يأخذ من كل المذاهب، دون التقيد بمذهب معين. علما أن ما قدمته في هذا المبحث لا يمثل إلا القليل مما قدمه ابن رشد في المجال الديني الذي هو أوسع وأغنى من كل ذلك.

خاتمة:

والنتيجة العامة التي نخلص إليها أن ابن رشد كان له إسهاما متميزا أصيلا في الفلسفة والطب والفقه، هذا ما جعله يحتل مكانة كبيرة في هذه المجالات المعرفية، شهد له بها التاريخ وأهل الاختصاص في العالم العربي الإسلامي، وخاصة العالم الغربي الذي احتضن فكره لينير به الطريق نحو التقدم والتطور الحضاري الذي تنعم به مجتمعاته في وقتنا الراهن.

الهوامش :

- (1) محمد عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص 58.
- (2) المرجع نفسه، ص 59.
- (3) المرجع نفسه، ص 58.
- (4) محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة 1979، ص 40.
- (5) حمادي العبيدي: ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1991، ص 22.
- (6) المرجع نفسه، ص ص 22-23.
- (7) من بينهم ابن سينا والفارابي والمتكلمين والغزالي.
- (8) جميل صليبا: دائرة المعارف الإسلامية، مادة ابن رشد، المجلد الأول، دار الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية، 1969، ص 292.
- (9) أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1957، ص 73.
- (10) جميل صليبا: المرجع نفسه، ص 293.
- (11) سعيد زايد: تحليل لكتاب "تهافت التهافت" ضمن كتاب "ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية" حمادي العبيدي، ص 23.
- (12) المرجع نفسه، ص 24.
- (13) وهي بالتحديد: الشرح الأصغر أو الجامع الذي يعني التعبير عن أفكار أرسطو بعبارة ابن رشد دون الفصل بين ما لأرسطو وما لابن رشد. أما الشرح الأوسط فهو يعني البداية بعبارة أرسطو ثم استكمالها بعبارات ابن رشد، فهذا يدل على مدى الاتفاق بين الفيلسوفين، فأرسطو يبدأ وابن رشد ينتهي، فأرسطو يضع المقدمات وابن رشد يستدل منها على النتائج. بينما الشرح الأكبر يعني ذكر نص أرسطو أولاً ثم شرح ابن رشد ثانياً مع الفصل بين الاثنين، النص والتفسير. بتعبير آخر يعني القدرة على البناء العقلي أولاً ثم إيجاد البرهنة عليه ثانياً. فنص أرسطو يحتوي على الحدس

- ونص ابن رشد يحتوي على البرهان. حسن حنفي: ابن رشد شارحا أرسطو، ج 1، مؤتمر ابن رشد، الجزائر، ط 1، 1978، ص ص 60-61.
- (14) بركلمان كارل: تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي، الجزء الخامس، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1961، ص 196.
- (15) ابن رشد: تهاافت التهاافت، تحقيق سليمان دنيا، الجزء الثاني، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 1971، ص 785.
- (16) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978، ص 86.
- (17) المرجع نفسه، ص ص 89-90.
- (18) Faulque Paul : Dictionnaire de la langue philosophique, 2ème édition P.U.F, Paris, 1969, PP 609-610.
- (19) محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، 1979 ص 42.
- (20) André Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie 7ème édition, P.U.F, Paris, 1959, P889.
- (21) محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات بيروت، الطبعة الأولى، 1970، ص ص 58-59.
- (22) محمد العريبي: ابن رشد وفلاسفة الإسلام (من خلال فصل المقال وتهاافت الفلاسفة)، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، 1992، ص 79.
- (23) محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى 1980، ص ص 13 وما بعدها.
- (24) محمد عاطف العراقي: الحس النقدي عند ابن الفيلسوف ابن رشد، مجلة عالم الفكر، المجلد السابع والعشرون، العدد الرابع، أبريل/يونيو 1999، ص ص 67 وما بعدها.
- (25) محمد عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع مصر، 1998، ص 10 وما بعدها.
- (26) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة، دار المعارف، مصر 1968، ص ص 98-90.
- (27) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، بيروت الطبعة الثالثة، 1973، ص 38.
- (28) المصدر نفسه، ص 35.

- (29) أحمد محمد جلي: العلاقة بين الدين والفلسفة في مذهب ابن رشد، مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته من 4-9 نوفمبر 1978 الجزائر، الجزء الثاني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1983، ص 356 وما بعدها.
- (30) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، المجلد الثالث، تحقيق نزار رضا، مكتبة الحياة بيروت، الطبعة الأولى، 1965، ص 50.
- (31) منها كتاب "تلخيص العلل والأمراض لجالينوس"، وكتاب "الحميات"، وكتاب "الأدوية المفردة"، وكتاب "الاستقصاء في الطب"، وكتاب "القوى الطبيعية". أما المقالات منها "مقالة في حفظ الصحة" و"مقالة في الترياق" و"مقالة في أصناف العلاج" و"شرح أرجوزة ابن سينا في الطب".
- (32) دائرة المعارف الإسلامية، الجزء الأول، ص 188.
- (33) أحمد سعيد الدمرداش: ابن رشد من القضاء إلى الطب، مجلة العلم المصرية، العدد 77 جويلية 1982، القاهرة، ضمن كتاب ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، ص 30.
- (34) المرجع نفسه، ص ص 30-31.
- (35) المرجع نفسه، ص 31.
- (36) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (37) يبدو أن أكثرها ضاع، أو ما يزال مجهولا في مختلف مكتبات العالم، ومن كتبه التي يذكرها المؤرخون في هذا العلم من بينها: كتاب "الدعاوي" وكتاب "مختصر المستقصى في الأصول" وكتاب "الدرس الكامل في الفقه" وغيرها.
- (38) حمادي العبيدي: ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، ص 37.
- (39) حاجي خليفة: كشف الضنون عن أسامي الكتب والفنون، المجلد الأول، مكتبة المثنى، بغداد، ص 721.
- (40) قولد زيهو: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، دار الكتب الحديثة مصر، الطبعة الثانية، 1959، ص 66.
- (41) محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، دار الأندلس، لبنان، الطبعة الثانية، 1979 ص 15.
- (42) ابن خلدون: المقدمة، دار الصحف، القاهرة، ص 320.

- (43) المرجع نفسه، ص 326.
- (44) محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقهاء المقارن ص 14
- (45) الشيخ علي الخفيف: أسباب اختلاف الفقهاء، معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1956، ص 7.
- (46) للمزيد من الإطلاع والتوسع في هذا الموضوع يمكن العودة إلى ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الأول، ص 2 وما بعدها.
- (47) حمادي العبيدي: الأصول العامة للفقهاء المقارن ، ص ص 64-65.
- (48) روزنتال فرانتر: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة أنيس فريجة، دار الثقافة بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ص 145.