

اشكاليّة وجدليّة المعقول والمنقول

في الفكر الإسلاميّ وأثره على الواقع المعاصر

د. فخري بصول - رئيس قسم اللغة العربية في كلية "كي" الأكاديمية للتربية

مقدّمة:

يتناول البحث قضيةً أصبحت خطيرة وذا صلة بالواقع الحيّ الراهن، لا سيّما إزاء ما نراه اليوم في العالمين العربيّ والإسلاميّ ومواجهتها لواقع معقّد مركب بأدوات وآليات فكريّة مختلفة، فهي بحاجة إلى تحديث ونخل كي تستطيع أن تساقق الواقع الحديث، وبإزاء هذه الحركة الفكرية تقف حركة أو حركات تباعد الفكر الإسلاميّ أو تنأيه على اختلاف بينها، فمن تيار إسلاميّ معتدل عقلايّ قد يعدّ امتدادا لحركة المعتزلة _ لا يرفض الإسلام _ بل يعمل على تحديثه وملاءمته للواقع المتغيّر، إلى حركات علمانيّة ترى الفصل التام بين الدين والدولة وتنادي بالدولة المدنيّة .

تمهيد

على مدى قرنين من الزمان وتحت تأثير صدمة الحضارة، انشغل العقل المسلم بمحاولات تقديم إجابات إسلاميّة على أسئلة وإشكاليات، لم تكن في يوم من الأيام نابعة من تفاعلات الإنسان والزمان والمكان في حوض الحضارة الإسلامية. فمطالعة ثمار النهضة الأوروبيّة ، وهي في طور الإقلاع المنطلق صوب العالميّة بكل أبعادها ومستوياتها ، يطبع في عقل المراقب بأنّ الأمم إذا أرادت النهوض والتقدّم لا بد لها من إيجاد وسائل تحقق الأهداف أو توفر أدوات كافية لتحقيق الحاجات الإسلاميّة للإنسان .

ونطرح السؤال التالي : " ما هو مفهوم العقل ومكانته ودوره في التيار النقلي _ السلفيّ _ وفي التيار العقليّ " ؟ وللإجابة عن هذا السؤال ، يمكن القول بأنّ الفكر الإسلاميّ

الحديث غارق في جدلية فيما بين العقل والنقل منذ زمن كانت فيه مدرستان: السلفية والعقلية؛ إذ الأولى امتداد للفكر السلفي القديم، والثانية امتداد للفكر العقلاني القديم، فالتيار الأول أقصى العقل واهتمّ بالنقل، وأما الحجية في إطار المدرسة العقلية يخلف باختلاف الاتجاهات والتيارات في كلّ إطار حيث التيار الإصلاحية، والتيار العلماني الليبرالي؛ والتيار الثاني التزم بحجية العقل والنقل مع نزعة عقلية، وآخر أقصى النقل، واكتفى بحجية العقل الذي يميّز به، ويعتمد على البرهنة والاستدلال .

جاء في القرآن الكريم حول الاستزادة بالعلم { وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا } (طه: 114)، تتضح حقيقة المعنى أنه ليس في القرآن الكريم أمر بطلب الاستزادة من شيء سوى العلم، وفي الحديث الشريف " طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة" (الترمذي، 1:51 ابن ماجه 2: 13952 ابن عبد البر 1: 422) و " وخذوا الحكمة ولو من أفواه المشركين، والعلم ضالة المؤمن فخذوه ولو من أيدي المشركين ولا يأنف أحدكم أن يأخذ الحكمة ممن سمعها منه" (ابن عبد البر، 2001) لذا فإننا نحتاج إلى تقديم إجابة عن سؤال قد يكون له ظلال على مجمل الدراسة وهو: كيف بدأت جدلية العقل والنقل؟ وهل تولدت من داخل العقل الإسلامي، أم هبطت عليه من الخارج فانفعل بها، إن الطبيعة الديناميكية الخارجية لأيّ فكر مودع في نصوصه _ أيّ فكر نصّي مقنن سواء كان قانوناً شرعياً أم قانوناً وضعياً _ لا بد أن تقترب منه إشكالية العقل، ولو على نحو الفرضية، حتّى وإن لم يكن لها مثير خارجي.

إذا كان النصّ الإسلامي، قابلاً للحركة، وفيه قابلية للاستجابة لكلّ التحولات والإجابة على كل الإشكاليات، فهو نصّ حيويّ قادر على التطور والنمو وهو المكوّن لذات العقل والتفكير. والتوفيق فيما بين العقل والنقل يظهر إشكالية دياكتيكية أزلية وجدت مع تشكل المجتمعات البشرية، وعند اعتناق البشرية للأديان؛ أصبحت النصوص المقدسة ركيزة أيّ دين، ولها أدوار مهمة وحيوية؛ فهي تمثل الشرع والمنهاج لأتباع تلك الأديان من جهة، وأداة للسلطة بيد رجال الدين من جهة أخرى. ولكن مع ظهور الفلسفة اليونانية برز التفكير النقدي، وظهر معه النقد لهذه النصوص؛ حيث آمنت الفلسفة اليونانية بأنّ العقل

هو الموقد الوحيد للمعرفة الصحيحة ، وبالمقابل اعتبرت أنه لا يمكن البرهنة بالمنطق على بعض المبادئ الإلهية والأخلاقية للنصوص الدينية الغيبية. وقد شكل هذا الطرح وقوداً لمعركة بين العقليين والنقلين التي كانت وما زالت إلى يومنا هذا .

إنّ السياق القرآني لمادّة "العقل" يتضح أنّ القرآن يستعمل "العقل" يستعمل مشتقاته الفعلية : تَعْقِلُونَ 23 مرة، يَعْقِلُونَ 22 مرة، عَقْلُوهُ مرة واحدة، يَعْقِلُهَا مرة واحدة، نَعْقِلُ مَرَّةً واحدة ، وكلّ ذلك في سياقات الإشارة بفاعلية العقل في النظر والتدبّر، ومعرفة الخير والشرّ، ما يسترعي الانتباه ؛ إنّ للفظ العقل، مشتقاته الفعلية يُلْمَح إلى أنّ القرآن ناظر إلى العقل باعتباره قوّة فاعلة وفعّالة، ووظيفته حيويّة، ينبغي أن تستثمر في محلّها والذي اعتبره الإسلام حكماً عدلاً، ومرجعاً لا يُخْتَلَفُ في حجّيته ونتائجهِ (ابن تيمية، 2001 ؛ الكتاني، 1992 ؛ الكردي، 1992).

تعريف العقل:

العقل لغة ؛ عقل الشيء فهمه فهو عقول . عقل : العَقْلُ: الحِجْر والنُّهْي ضدُّ الحُمُق، قال ابن الأنباري: رَجُلٌ عَاقِلٌ وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عَقَلْتُ البَعِيرَ إذا جَمَعْتُ قوائمه وسمي العقل عقلاً لأنّه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه (ابن منظور، 1965) ، "وأشار ابن حزم الظاهري أنّ العقل معناه " المنع" لما تَعَقَّلَهُ في فُؤادِكَ. ويقال: هو ما يُفْهَمُ من العَقْل (ابن حزم، د.ت) ويقول ابن تيمية (ت 728 هـ) والعقل في لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بنفسه (ابن تيمية، 1949). العقل اصطلاحاً : من الصعب وضع تعريف محدّد للعقل الإنسانيّ حتّى في الفلسفة الحديثة ، لا سيما أنّ العقل يعكس الخلاف بين التيارات الفلسفية سواء في مبحث الوجود أم المعرفة (جودة، 1992). والعقل ما يقع به التمييز، ويمكن الاستدلال به على ما وراء المحسوس (ابن كثير، 1965)؛ فهذا التعريف روعي فيه الدور الوظيفي للعقل في الاستفادة من معطيات الحواسّ والبناء عليها؛ لتحصيل العلم بالمجهول. والعقل ما يميّز به الصواب من الخطأ، والعقلي: ما كان منسجماً مع العقل، متفقاً مع نتائجه، تقبله النفس عن قناعة

بِحَقِّقَتِهِ، لاعتماده على مسلمات العقول، وأوليات البدء (مذكور، 1979). والبرهان والنظر المفضي بصاحبه إلى عين مطلوبه، (الجويني، 1982) وقد ورد في القرآن الكريم بالأمر بالتعقل والتدبر، وإطلاق التأمل الكوني، (الطنطاوي، 1971)، والعقل طاقة المعرفة ومرتكزها أو حامل المعرفة في مستوى الذات الإنسانية (الطباطبائي، 2000). قد تبوأ العقل مقاما رفيعا عند الإسلاميين عامّة، حيث يقول الفخر الرازي: "إنّ فضيلة الإنسان وكماله لا يظهر إلا بالعلوم والمعارف (الرازي فخر الدين، 1965ص95)".

والنقل لغة؛ نقل؛ التَّحْوِيلُ: تحويلُ الشيء من موضع إلى موضع، تَقْلَهُ يَنْقُلُهُ تَقْلًا فانتَقَلَ. و التَّنْقُلُ: التَّحْوِيلُ (لابن منظور، 1965). والنقل اصطلاحاً؛ ما انتقل عبر الأجيال من فكر ثقافي وحضاري إسلامي خاصة القرآن والسنة ويسمى النصّ أو الوحي أو الشرع. وله مفهومان؛ مفهوم إجمالي، باعتباره علماً على مصدري الإسلام الرئيسين: القرآن والسنة، وهو بهذا الاعتبار لا إشكال فيه بين الإسلاميين، ومفهوم تفصيلي؛ هو محور المعركة الجدلية في الفكر الإسلامي، وقد جابه ذلك الجدل الكثير من الإشكالات بسبب تأثر كلّ منهج من مناهج التفكير المختلفة بمسائل وموجهات صاغت مفاهيم تفصيلية متباينة لنقل القرآن والسنة في الفكر الإسلامي، وفي صياغة مفهوم القرآن في الفكر المعتزلي، ونظرية المعرفة الصوفية القائمة على الكشف والذوق، ونظرية العقل الفعّال في الفكر الفلسفي.

الجدل والإشكالية في الفكر الإسلامي القديم :

ظهر منذ بداية العصر الاسلامي الأول تضاداً في المتبنيات الفكرية بين تيارين عريضين أهل الرأي وأهل الحديث، ترأس أحدهما مالك بن أنس وتلامذته، مركزه المدينة المنورة، أما الآخر فترأسه أبو حنيفة النعمان وتلامذته، ومركزه العراق، وتبعه تضاداً من نوع آخر بين التيار المعتزلي المتمثل في واصل بن عطاء وأتباعه، والتيار المرجئي بزعامة الحسن البصري وتلامذته ثم انحدر الإشكال عند هذين التيارين إلى أن وصل للجبايين مثل أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي وقبله أبو الهذيل العلاف من

جهة المعتزلة، وأبو الحسن الأشعريّ من جهة الأشاعرة .

بظهور مفهومي القياس والإجماع ؛ تتضح لنا الصورة أكثر بعدا ، فالإجماع والقياس في التشريع الفقهيّ الإسلاميّ ما هما إلّا نتاج طبيعيّ لحركة العقل التعويضيّة لإجماليّة وثبات النصّ. لقد أدّى هذا التفاعل والتجاذب فيما بين النصّ والعقل إلى زيادة قدرة التشريع الإسلاميّ الذي احتوى التغيرات الاجتماعية ، الفكرية والسياسيّة في المجتمع الإسلاميّ المتكوّن .

ويظهر أنّ أسباب الانقسام في العقلية الإسلامية جاء من داخل النصّ، وكان هدفه الموازنة بين النصّ الدينيّ وبين العقل المتحرك. وأمّا الهدف من الوصول لتلك المعايير الموزونة فهو ببناء الأحكام الشرعية وذلك على يد المجموعات التالية:

يقوم الاتفاق عند الفقهاء على الأهميّة والاختلاف في الأسبقية مثل ظهور مدرسة الحديث والنقل بالحجاز وتقديم المنقول على المعقول إلى حدّ تقديم الأحاديث الضعيفة على الرأي، ونجد في المذهب المالكيّ القول بعمل أهل المدينة من مصادر التشريع التكميلية. وظهر مدرسة الرأى بالعراق وخاصة مع المذهب الحنفيّ والاكتفاء بالقرآن والأحاديث الصحيحة من المنقول ، وفسح المجال أكثر للرأى والاجتهاد، وتقديم المعقول على المنقول.

يقوم الإتفاق عند المتكلمين على أن علم الكلام علم يبحث في العقائد الدينية حيث سلك فيه أهله مسلكا مخالفا لمنهج القرآن سواء في المضمون ، وقد سمي هذا العلم بهذه التسمية لما يكثر فيه من الكلام والجدال في مسائل العقيدة بعيدا عن النصوص الشرعيّة، وقد عرفه عضد الدين الإيجي في "المواقف" بأنه " علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه " وهو الذي يقوم على إثبات العقائد الدينية عن طريق الأدلة العقلية، وأهل الكلام هم كلّ من سار على هذا المنهج في الكلام في مسائل العقيدة. وهذا الإثبات على طريقة أهل اليونان، وابن تيمية يقول: " إنما هو حقيقة عرفية فيمن يتكلم في الدين بغير طريقة المرسلين."

ويروى عن مالك قوله: " إياكم والبدع وأهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته

وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان (الأصفهاني، 2008، ص 104) ". ويقول القاضي أبو يوسف: "المعرفة بالكلام هو الجهل"، وأيضاً: "من طلب الدين بالكلام تزندق"، والنقل عن الشافعيّ وحده بلغ حد التواتر المعنويّ، والنصوص عنه في ذلك مشهورة، ومن أبلغها قوله: "حكمتي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادي بهم، هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام" (البيهقي، 1979). وأحمد بن حنبل يقول: "لا يفلح صاحب الكلام أبداً، لا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل (ابن تيمية، 1987). وقال في كتابه إلى الخليفة المتوكل: "لست بصاحب كلام ولا أرى الكلام في شيء من هذا (الأصفهاني، 2008)". ومع ذلك فقد أعطى العقل مساحة أوسع وصلاحيات أكثر في مجال الاحتجاج والاستدلال العقديّ على حساب حجّية النقل. على أنّ الخلاف بين الفكر السلفيّ وفكر المتكلمين ليس في حجّية العقل والنقل، فالكلّ متفقون على حجّيتهما من حيث المبدأ، ولكن الخلاف والجدل يكمن في أساس ومنهجية تلك الحجّية التي تختلف باختلاف الفكرين. ويمكن تحديدهما على النحو التالي:

- الاتجاه الأول: فهو ينظر إلى العقل والشرع باعتبارهما في توافق تامّ، وإذا حصل تعارض وجب تأويل المنقول ليوافق أحكام العقل، ويعبر عن هذا الإتجاه كلّ من المعتزلة ومتأخري الأشاعرة كالغزاليّ والفخر الرازيّ، الذي يرى في حال توهم وتعارض فيما بين النقل والعقل لزوم الرجوع إلى الدلائل العقليّة والعمل بمقتضاها. والايحيّ باعتماد الدليل النقليّ بقوله: "لا بدّ من العلم بعدم وجود المعارض العقليّ، إذ لو وجد لقدّم على الدليل النقليّ قطعاً (الايحيّ، 1979).
- الاتجاه الثاني: إذ يحدّد العقل ويفيّد في مجال الشرع ويجعل العقل تابعاً والنصّ الظاهر متبوعاً، وإذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعيّة، فيجب أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسمح النقل" (الشاطبيّ، 2008، ص 52) والعقل "إنّما ينظر من وراء الشرع"، (الشاطبيّ، 2008، ص 38) وهذا نهج الظاهريّة الذين أبطلوا القياس، لأنّ العقل "ليس بشارع". (ابن حزم، 2010) إنّ الأساس الذي هو

معرفة الله يتمّ عقلا باتفاق عامّ يشمل كلّ من المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة (قاسم، 1969).

شجّع هذا الجدل بعض الباحثين على تقسيم الفقه قسمة ثنائية ممثلة ب (مدرسة أهل الرأي) في العراق، و (مدرسة أهل الحديث) في الحجاز كما ذكر سابقا، وتلك القسمة الثنائية تستقيم وحقيقة المذاهب الفقهية التي تستند في النهاية إلى حجبة العقل والنقل في إطار حاجة الفقيه إلى كليهما في ضوء اجتهاده ونظرة في الأدلة العقلية والنقلية للوصول إلى الحكم الشرعيّ للمسألة أو النازلة برجوع للعقل أو النقل ، وهذا ما صورته القسمة الثنائية فيما بين المذاهب الإسلامية، والتي يمكن أن نراها عند كلّ من الحنابلة والمعتزلة والأشاعرة كما يلي:

يتلخّص موقفهم بما قاله الإمام أبو المظفر السمعانيّ: " اعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعاً للمعقول، وأما أهل السنة فقد قالوا: الأصل في الدين الاتباع والعقول تُبعّ، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء ، ولبطل معنى الأمر والنهي ، ولقال من شاء ما شاء ، ولو كان الدين بنيّ على المعقول وجب أن لا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا أشياء حتى يعقلوا. وقال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء:85) وقال تعالى : (أي أنّ الأسبقية للنقل.

إنّ الداعي لظهور المعتزلة هو ظرف حضاريّ تاريخيّ، لأنّ الإسلام عند نهاية القرن الأول، كان قد توسع ودخلت أمم عديدة، وشعوب كثيرة في الإسلام، ودخلت معها ثقافات مختلفة، وفلسفات جديدة، ولم يعد المنهج النصيّ التقليديّ النقليّ يفي حاجات المسلمين العقلية في جدالهم ومحاوراتهم . ويجمع الدارسون على أنّ الاعتزال يمثل محاولة لفهم العقيدة الإسلامية على ضوء العقل الإنسانيّ (العرويّ، 2001) ، والمنهج الذي يصلح لذلك هو المنهج الطبيعيّ العقليّ ، والذي سيصبح من أهمّ المذاهب الكلامية فهو أكثر المذاهب إغراقا وتعلقا بالمذهب العقلانيّ. إذا، عندهم، الأسبقية للعقل ليكون حجة على الناس، الاتجاه العقليّ عند المعتزلة قد شكّل الأرضية التي سمحت بتبلور الفلسفة

الإسلامية بالمعنى الدقيق فيما بعد في القرن الثالث الهجري ، فالمعتزلة تعتبر من أقدم الفرق الإسلامية وأشهرها ارتباطاً بالعقل والإيمان، وترى أن العقل والوحي من الله، يكمل أحدهما الآخر ولكنهما لا يتناقضان، وأن الوحي معقول لأنه من الله ، وإذا كان معقولاً فهو غير غريب عن العقل (الفاخوري والجر، 2004) . وما لجوء الفيلسوف الكندي إلى تأويل الآيات القرآنية إنما هي محاولة من الفيلسوف العربي لإيجاد الحلول للتناقضات الظاهرية بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية (فنيانس، 1982). وكان هدفه من رسالته "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو"، التوصل إلى فكرة الوحدة الفلسفية وبالتالي إلى التوفيق بين الفلسفة والدين (فنيانس، 1982) . وأما ابن طفيل فقد عرض لقضية التوفيق بين الفلسفة والدين، وبين أن ما وصل إليه حي بن يقظان بالنظر العقلي والتأمل وظهر نظرية المعرفة الأبيستمولوجية لا يخالف تعاليم الدين ، وبهذا المعنى هم أسلاف الفلاسفة في العالم الإسلامي ورواد النزعة الإنسانية التي سوف تبلغ ذروتها مع الفلاسفة أمثال الكندي وابن رشد، دون أن يترتب عن ذلك قطعة مع الدين، سواء عند الكلاميين أو عند الفلاسفة (فنيانس، 1982) .

لقد اختلفت الأحكام وتباينت حول موقف ابن رشد من الدين والعقل؛ فهناك من يقول إنه من دعاة المذهب العقلاني، وهناك من يقول إنه، على العكس، من دعاة المذهب الإيماني، وهناك من يقف موقفاً توفيقياً بين الرأيين، وهناك من يصفه بالمادية (فنيانس، 1982).

على أن محاولات ابن رشد قد اقتصرت على إثارة المشكلة دون أن تحددها أو تبرهن عليها، وأراد أن يعثر على حلّ منهجيّ منظم لها، ولا سيما أن الفقهاء وقفوا في عصره موقف التكرار للفلسفة، يساعدهم على ذلك انحياز الدولة الموحدية إلى الغزالي، وشيوع موجة التضيق في أمور الدين. ولهذا فقد أفرد فيلسوف قرطبة لهذه المسألة رسالتين، هما: (فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ، و(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلّة". كما وعالجها في ثنايا كتابه "تهافت التهافت". (ابن رشد، 1969) ما طرحه ليون جوتييه حول نظرية ابن رشد بشأن (علاقات الشريعة والفلسفة) الصادرة سنة 1909،

وحول عقلانيّة ابن رشد ميّزت بين ثلاث درجات من العقلانيّة: عقلانيّة ترفض الوحي الإلهي، وعقلانيّة ترفض ما هو فوق الطبيعيّ، وعقلانيّة تحاول فهم العقائد الدينيّة على طريق العقل. وأما عقلانيّة ابن رشد لا يمكن أن تكون لا من النوع الأول ولا من النوع الثاني، لأنه كان مسلماً مؤمناً بالوحيّ الإلهيّ وبالنبوة وبوجود عالم ما وراء الطبيعة. ولهذا لم يبق إلا أن يكون ابن رشد عقلانياً بالمعنى الثالث لهذه الكلمة، أي أنه كان لاهوتياً حاول فهم العقائد الدينيّة على طريق العقل، فجعل ابن رشد فيلسوف رائد التوفيق بين العقل والشريعة بدون منازع. فحملته بذلك مسؤوليّة كبيرة بإلزامها جميع الدراسات الرشدية طيلة قرن تقريباً (الغنوشي، 1999).

لقد قرأ جوتييه الفكر الرشديّ في ضوء رؤية مدرسيّة قروسطيّة، والتي وكان همّها الوحيد هو التوفيق بين المسيحيّة والفلسفة المشائيّة، ذلك ما أدّى به إلى إيجاد هذه القصدية اعتباراً عند ابن رشد فتبعه في ذلك جميع مؤرخي الفلسفة الإسلاميّة الشرقيين والمستشرقين على حد السواء. يظهر أن جوتييه لم يفهم عنوان الكتاب (فصل المقال) فقد ترجمه إلى الفرنسيّة سنة 1905 فأخطأ في أمرين مهمين (الغنوشي، 1999) أولاً: لأنه حرّف مفهوم الكتاب بعكس عنوانه وترجمه بالقول الفصل في حين أنه (فصل المقال) وهناك فرق شاسع بين المضمونين. ثانياً: لم يفهم كلمة (اتّصال) وترجمها خطأ، فأخذها عنه جميع المترجمين الأوروبيين للكتاب مرتكبين الخطأ نفسه (مجلة الجمعية الفلسفيّة المصريّة، العدد 8، سنة 1999، ص 25-26)، فكلمة (اتّصال) ليست تعني البتّة التوفيق وإنما تفيد العلاقة والصلة والنسبة، فيكون قصد ابن رشد التمييز في القول والفصل بين الأشياء اللامتجانسة أي التمييز بين الخطاب الشرعيّ والخطاب الفلسفيّ مع إثبات ما بينهما من صلة نسبة ورابطة. فإذا كان لابن رشد من خصوصيّة وإضافة في العلاقة بين الحكمة والشريعة، أي فيما بين (العقل/ النقل) فإنها تتجلى في هذا التمييز بين القولين. ذلك أن مصدر الحقيقة الشرعيّة يختلف عن مصدر الحقيقة الفلسفيّة لاختلاف أدواتهما ووسائلهما، فيترتب عليه أن تكون الحقيقتان مختلفتين مغايرتين لبعضهما البعض لا متناقضتين، إذ التناقض من صميم التجانس. في حين أنّ الأمر على عكس ذلك تماماً إذ للفلسفة عقلها الخاصّ، لذلك لا مجال للقول بالتناقض بل يجب الفصل والمغايرة كما

أقرّهما ابن رشد (الغنوشي، 1999).

يبدو الاتجاه نحو التفتيح والبحث العلميّ امتدادا طبيعيا للعقلانيّة، إذا ما نظرنا إلى الاهتمامات ذات الطابع التجريبيّ التي نجدها مثلا عند ابراهيم النظام أحد أقطاب المعتزلة في مجال علوم الطبيعة، إلى جانب ما أورده الجاحظ في كتاب "الحيوان" عن تجارب وملاحظات استقرائيّة في العلوم والحيوانات خاصة، والتي كان يقوم بها أعلام المعتزلة. أضف إلى ذلك أن المعتزلة كانوا أدباء وشعراء ورواة ونقادا وزهادا، مما يجعل منهم أبرز طبقة مثقفة عرفها الإسلام.

لذا نجد العصر الذي شهد ازدهار حركتهم، زمن المأمون والمعتصم والواثق، الخلفاء الذين تمذهبوا بمذهب المعتزلة ما هو في آن واحد العصر الذهبيّ للحضارة الإسلاميّة. لأنّ النزعة العقلانيّة رافقت الأطوار التي كان فيها المجتمع الإسلاميّ في حالة تقدم وقوّة، بينما التراجع كان يفرز الفكر المحافظ، فكر الانغلاق والجبر والتصوّف (حنفي ، 2009).

لقد كان ظهور الأشاعرة ردّ فعل على إطلاق المعتزلة للعقل ودوره في تفسير الوحي وأحكامه. فالمعارف عند الأشاعرة عقليّة والطاعة نقلية وتفويض أمر البحث في الغيبات للسمع والاكتماء بظاهر النصّ حيث جاء في تفسير القرآن للقرطبيّ " أنّ العقل لا يوجب ولا يحظر ولا يقبح ولا يحسن." (القرطبي، 1953). أي أنّ العقل لا يستقل بادراك الأحكام من الله قبل ورود السمع فلا يوجب هذا تكليفا، كما أنّ قبح الأفعال وحسنها ليس في ذاتها، إنّما حسب تقرير الشرع (جودة، 1992). ولايضاح موقف الأشاعرة الذين حددوا دور العقل في أمور الشرع، فإنهم انطلقوا من القول " إنّ إعطاء الأهميّة المطلقة للعقل لا يفضي الى دعم الدين، كما تزعم المعتزلة، وأن الإيمان بالغيب مبدأ أساسيّ في الحياة الدينيّة، وهو أمر يتجاوز حدود العقل (كوربان، 1966). يقول أبو ريّدة: " إنّ أقوال المعتزلة بالواجبات العقليّة الإعتقاديّة منها والخلفيّة لا يجعل للنبوة معنى " (أبو ريّدة ، 1950). ومن هنا فإننا نجد أنّ الفكر المعتزليّ مثل " الجانب المتطرّف" أثر العقل على النقل، ونجد أنّ النقل مثلّ الأساس الفلسفيّ والتشريعيّ الأوحد لدى المدرستين الظاهريّة والحنبليّة والتي تفرّعت منها الوهابيّة والإخوان المسلمين وحركات التكفير والهجرة وأمثالها

التي ترى أنّ لا مجال للعقل البشريّ أمام عصمة ونزاهة النصّ (الشيرازي، 1983)، والذين نادوا به هم فقهاء التابعين الذين نجد عندهم أنّ العلم لا يلزم بصفته محركا منتجا، إنما مثبتا مقلدا.

انتهى الفلاسفة بالنظر الفلسفيّ إلى تأليه العقل، مثلما نجده عند الفارابيّ وابن طفيل (العقل يعوّض النبوة) وعند ابن رشد في السعي للتوفيق بين العقل والنقل، فلا حياة دون نظر عقليّ وعمل بالشريعة، "فلا يؤدّي النظر البرهانيّ إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضادّ الحقّ بل يوافق ويشهد له". (دي بور، د.ت.) ويقول الشافعيّ "ما ناظرت أحدا قطّ إلا أحببت أن يُوفّق ويسدد ويعان، ويكون عليه رعاية من الله وحفظ، وما ناظرت أحدا إلا ولم أبال بيّن الله الحقّ على لساني أو لسانه (الأصفهاني، 1993) إذن، فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان بل متحدان (الراغب الأصفهاني، 1988).

فلا يمكن الحديث عن الفصل بين المعقول والمنقول أو عن التعارض مثلما فعل المتكلمون والفقهاء، لكن يمكن الاعتماد على العقل وإهمال النقل مثلما فعل الفلاسفة والتيارات التحديثيّة المنادية بإقصاء التراث والنقل، ولا يمكن الاعتماد على النقل وإهمال العقل مثلما فعلت التيارات السنّية لأن النصّ وجه آخر للعقل والعقل وجه آخر للنصّ، وإذا أعطينا النصّ معنى عامّا دون أن نعين طريق اتصاله بالإنسان، وهذا إنّ الموقف الإعتزاليّ لا يعدو أن يكون الفهم الإنسانيّ/ الفرديّ للنصّ، أو بعبارة مرادفة هو عقل النصّ بقوى بشريّة صرفة (العروي، 2001). وكلاهما من الوسائل المؤدية للحقيقة كما يقول محمد إقبال: في نظر الإسلام هي بعينها تبدو دينا إذا نظرنا إليها من ناحية وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى، وليس صحيحا أن يقال إنّ الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد فلاسلام حقيقة مفردة لا تقبل التّحليل (إقبال، 2007). وانطلاقا من هذا الفهم للتأويل يبدو التعارض المقام بين العقل والنقل وكأنّه ينطوي على قدر من الخداع والتّمويه، وهو أقرب إلى أن يكون تعارضا بين نمطين من أنماط العقل وبين منحيين من مناحي الفكر (علي حرب، 2000). ولا يمكن لأحد ادّعاء أنّه يحمل الناس على المعنى الحقيقيّ للنصّ فالكلّ متأولون إمّا بالفهم الظّاهريّ أو اللغويّ أو العقليّ أو

الباطني، لأنّ الاجتهاد في تأويل النصّ يعتمد على حركة العقل للنفوذ إلى أعماق النصّ (نصر حامد، 2005). وآلات الإدراك التي مُنِحَهَا الإنسان هي الأساس الفارق بينه وبين غيره من المخلوقات؛ فإنك إذا أردت أن تُعرّف الإنسان بما يميزه عن غيره لم تجد فارقاً أوضح من صفة التعقل والتفكير (الغزالي، 1987).

الحضارة الإسلامية حضارة مركزية مهما كان الرأي من المنقول فهي تدور حول أساليب القرآن الكريم ، تنتهي بالتوحيد بين الإنسانيّ النسبيّ و الإلهيّ المطلق، ويتجلى ذلك بوضوح في الكثير من الإجراءات التقديسيّة لعقول لا تعدو أن تكون إنسانيّة، ومن أهمّ العلوم الإسلاميّة النَّاشئة عن التّفاعّل مع النصّ نجد علم الكلام، الفلسفة، أصول الفقه، التّصوّف الحضارة العربيّة الإسلاميّة هي حضارة النصّ. ومهما كان الموقف من النقل فالنّص هو المصدر الأساسي لكل المذاهب والآراء لكن تختلف طرق النظر إليه(علي حرب، 2000).

إن العلاقة المتوازنة بين سلطة العقل وسلطة النقل، أو الإبداع و الإبتداع من دون الإخلال بالحرية الفردانية إنسانياً في التفكير و المساءلة و التأويل ضمن حالة الموازنة، إنما تجعل من الحاجة " للتمييز بين الإسلام باعتباره نصّاً دينياً مقدساً وبين التطبيق العملي للإسلام أو الخطاب الإسلامي " ولا يعتقد أحد أن فهمه وممارسته للإسلام هي الإسلام بذاته، ومن ثم شرعنه الاستبداد وتكريسه" باسم الحفاظ على الأصل، " باعتبار ذلك دينياً أو أمراً إلهياً " (غرابية ، 2010).

لقد لاقت وتلقى معظم الحركات الفكرية العقلية، التي تؤمن بدور العقل البشري في التشريع والتطبيق، حرباً شعواء من قبل الفريق الآخر المسمى بـ "النقليّ" السلفيّ الذي يستمد قوته وسلطته من النصوص المقدسة؛ فالفكر العقليّ يسعى دائماً إلى سحب البساط من تحت أقدام النهج النقليّ من خلال استدراجه إلى معركة الواقع والاحتكام إليه، فقد أدى دخول أقوام وبلدان لها تراثها الفلسفيّ والعقليّ المختلف والمغاير في المجتمع الإسلاميّ إلى تنشيط وتحديث العامل الفكريّ النقديّ داخل النصّ الدينيّ أو حتى ضده أحياناً، ولقد تصدّى ابن رشد للردّ على من شكك في جدوى استخدام فلسفة اليونان ومنطق أرسطو

في الدراسات الفقهيّة والعقائديّة الإسلاميّة، ولكنّ ابن تيميّة وقف ضد هذا النهج وألف كتابه "درء تعارض العقل والنقل" لدحض حجج المذهب العقليّ. ولقد مثّل هذا الكتاب بالإضافة إلى عدد من مؤلفات الغزاليّ ضربة قاسية لهذا النهج " معاداة الفلسفة" وعقّم عقول علمائها عن توسيع فهم النصوص لتشمل التوسعات والتمدّدات التي طرأت على حياة المسلمين .

الجدل والإشكالية في الفكر الإسلامي الحديث:

كما أسلفنا فإنّ الإسلام رَعَبَ في طلب العلم ، ومنع القيود على العقل، وشجّع البحث في أيّ موضوع، ولم يخف على عقائده ومبادئه من أيّ بحث علميّ؛ لأنّه على يقين من أن البحث العلميّ، والحقيقة لا تخشى البحث(حبكة، 1979) ،فلو كان النصّ جامداً وغير قابل للتحرّك بالعقل، والنصّ هو العقل يجب الإنطلاق من هذا المعطى التلقائيّ. لا بدّ أن نتذكّر أنّ ما يخطر على البال أول ما نواجه المسألة، هو أننا نعني بالعقل ما نعني بالرأي والفهم والتأويل، أي حضور معنى في ذهن الفرد بمجرد اشتغال الذهن دون الإستعانة بقوة خارجيّة طارئة (العروي، 2001) : إنّ الغرض من هذا الربط هو بيان علاقة العقل بالدين للوصول للحقيقة، وهي علاقة وظيفيّة دياكتيكيّة متبادلة تُفعل دور العقل في فهم وتطبيق النصّ، ودور النصّ في توسيع مدارك العقل، لا يمكن الحديث عن فصل بين المعقول والمنقول ولا يمكن الاعتماد على العقل وإهمال النقل مثلما فعل الفلاسفة والنتيارات التّحديثيّة المنادية بإقصاء التّراث والنقل، ولا يمكن الاعتماد على النقل وإهمال العقل مثلما فعلت النتيارات السّلفيّة لأنّ النصّ وجه آخر للعقل، والعقل وجه آخر للنصّ.

لقد تغيّرت نظرة المسلمين للإشكال بدخول عنصر جديد وهو الحضارة الغربيّة، حيث طرحت المسألة بشكل جديد تحت مسميات مختلفة ويمكن أن نلخصها بكلمتين ; التراث والحداثة، فالنّراث هو كلّ ما نقل إلينا عبر الأجيال، والحداثة هي العقلانيّة وبناء على ذلك فقد ظهرت مواقف أربعة من هذه الحركات كما يلي: السّلفيّة; التي تقوم على إقصاء

الحدائفة العقلانفة دفاعا عن الشرفعة والدفن والاعتماد الكلف على النقل. التّفدثفة; النفة تقوم على إقصاء النقل والتّفراث والاعتماد الكلف على الفكر العقلانف، فمئل هذا الموقف كلّ من سلامة موسى ولطفف السفد وطه فسفن وأمفر على. النزعة التوففقففة النفة طبعف كلّ محاولات بفل النهضة العربفة الذفن فقولون بضرورة التّفوفق بفن العقل والنقل بفن التّفراث والحدائفة لاتفاقهما فف المقاصد العامة; والنفة ترمف إلى الدفع والاندماف فف مكتسبات الحضارة المعاصرة بوصفها تعبفراف عن قفم وتعالفم واقعنا العملف. ولا وفود لما فدعو للصداف بفن قفم الحدائفة وقفم الأصلافة، فمئل هذه الدعوة عبد الرحمن الكواكبف فف "طباع الاستبداد"، وشكفب أرسلان فف "لماذا تأخر المسلمون وتقدّم ففرهم"، ورفاعة رافع الطهطاوف فف "تلففص الإبرفز فف تلففص بارفس"، كذلك نجد هذه الدعوة عند جمال الدفن الأفغانف ومحمد عبده وتلمفذه محمد رشفد رضا.

الموقف النقدف; والذي فقصد به إعادة النظر الدائمة فف القضافا والأفكار والقفم السائدة حول موضوع ما. وذلك باعتماد الشكّ المنهجف فف كلّ شفة من أجل الوصول إلى الفقفن، مع الإفمان بأن الحقفقة النفة تنشدها كلّ فلسفة لفسف مطلقة بل هف نسبفة دوماف. بهذا المعنى تكون الفلسفة عبارة عن حوار انتقافد فف يقوم على السّعي لتجاوز الإشكال من خلال الدعوة لنقد التّفراث والحدائفة بواقففة الوجود فف شكلفهما الحسّف والروحف، وقد تمثّلت بتولّد الإسلام ولادة "العقل الإسفقرائف" الذي فففح الفرصة لقفام ثقافة ذات نمط عصرف(العروف، 2001).

استنتاج

إذا، فعدّ الفكر الإسلامف الحدفث امتداد لجدلفة العقل والنقل فف الفكر الإسلامف القفم، ففث احتدام الجدل بفن المدرستفن: السلففة والعقلفة؛ إذ الأولى امتداد للفكر السلفف القفم، والثانفة، امتداد للفكر العقلانف القفم، إلا أن درجة حجفة العقل والنقل فف إطار المدرسة العقلفة تختلف باختلاف الاتجاهات والتفارات فف كلّ المدرسة، فالتفار الإصلاحف مع أصحاب إسلامفة المعرفة، والتفار العلمانف أصحاب عقلانفة المعرفة، جاء

الانقسام في العقلية الإسلامية من داخل النصّ، وعندما نشأ إشكال من داخل العقل الإسلاميّ قام فريق بالدعوة إلى الموازنة بين النصّ الدينيّ وبين العقل المتحرك. سبب الخلاف فهو المعايير والضوابط، والهدف من الوصول لمعايير موزونة مرهون ببناء الأحكام المعتمدة على النقل بتحرير من العقل في فهم التشريعات والتفريعات، وموافقتها ومطابقتها إلى الواقع الدلاليّ لتلك المفاهيم المنقولة المفسّرة بالرأي والفهم والتمثّل والتأويل. ونحن النزعة التوفيقية التي طبعت كلّ محاولات جيل النهضة العربية الذين يقولون بضرورة التوفيق بين العقل والنقل بين التّراث والحداثة لاتفاقهما في المقاصد العامّة؛ والتي ترمي إلى الدفع والاندماج في مكتسبات الحضارة المعاصرة بوصفها تعبيراً عن قيم وتعاليم واقعنا العمليّ. ولا وجود لما يدعو للصدام بين قيم الحداثة وقيم الأصالة.

ابن تيمية ، أ. (2001). *بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بال طول والإتحاد* ، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش. مكتبة العلوم والحكم.

ابن تيمية ، أ. (2001). *درء تعارض العقل والنقل*. الرياض: دار الكنوز الأدبية .

ابن تيمية ، أ. (1947) . *الردّ على المنطقيين* ، نشره عبد الصمد شرف الدين الكتبي . بمباي: المطبعة القيمة .

ابن حزم ، ظ. (1947). *الإحكام في أصول الأحكام* ، تحقيق أحمد شاکر . القاهرة: مطبعة العاصمة.

ابن رشد ، و. (1969) . *فصل المقال، فصل "حكم دراسة فلسفة"*، دراسة وتحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف بمصر .

ابن سينا ، أ. (1970). *كتاب الحدود تحقيق وترجمة فرنسية أن ماري غشيون (د.د.ن.)*.

ابن سينا ، أ. (1983). *الإشارات والتنبيهات* ، تحقيق : د. سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف . الطبعة الثالثة.

الأصفهاني ، أ. (1984). *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء* . دار الكتب العلمية ، ط2 .

ابن منظور ، م. (1965). *لسان العرب* ، (مادة عقل) .بيروت: دار صادر .

ابن حزم ، م. (1978) . *الإحكام في أصول الأحكام* ، تحقيق: وتقديم وتصحيح محمد

أحمد عبد العزيز . مصر: مطبعة الإمتياز، ج 1.

ابن ماجة ، ع. (1974). سنن ابن ماجه . بيروت: دار الفكر.

ابن عبد البرّ ، ع. (1993). مر يوسف بن عبد الله النمريّ الانتقاء. الرياض: دار
الوغيّ.

ابن عبد البر، ع. (2001). جامع بيان العلم و فضله ، 1 / 422 .مكة:مكتبة التوعية
الإسلامية .

أبو البقاء ،أ. (2001) . كتاب الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ،
تحقيق: عدنان درويش و محمد المصري . بيروت: مؤسسة الرسالة .

أبو ريّدة، م. (1950) .مقدمة / رسائل الكنديّ الفلسفيّة . هامش ص52 . مصر
:دار الفكر العربيّ.

أبو زيد، ن. (2005) . مفهوم النصّ دراسة في علم القرآن. بيروت: الدار البيضاء ،
المركز الثقافي العربي.

الشيرازيّ ،أ. (1968) . طبقات الفقهاء ، تحقيق إحسان عباس . بيروت: دار الثقافة .

الأصفهاني ، ح . (2002) . المفردات في غريب القرآن. سوريا: دار العلم الدار
الشامية .

الأصفهاني ، م.(2007) . الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة ، تحقيق:
محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي و محمد بن محمود أبو رحيم. الرياض.

الايحيّ، ع. (1979). المواقف في علم الكلام. بيروت : عالم الكتب .

- البيهقي، أ. (2008). مناقب الشافعي مكة المكرمة. مكتبة دار الباز.
- الترمذي، م. (2001). سنن الترمذي، ضبطه وراجع أصوله وصححه: عبد الرحمن محمد عثمان. بيروت: دار الفكر.
- الجويني، ع. (1980). البرهان في أصول الفقه. دولة قطر.
- البغدادي، أ. (1996). الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل العزازي. دمشق: دار ابن الجوزي.
- الرازي، ف. (، د.ت.). كتاب النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق محمدصغير حسن المعصومي. اسلام آباد: معهد الأبحاث الإسلامية.
- الراغب الأصفهاني، ق. (1988). تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تحقيق: عبد المجيد النجار. دار الغرب الإسلامي.
- السيوطي، ع. (د.ت.). معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق محمد إبراهيم عبادة. القاهرة: مكتبة الآداب للطباعة والنشر والتوزيع.
- الشاطبي، أ. (2008). الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دارز. مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
- الجرجاني، ع. (1969). التعريفات. بيروت: مكتبة لبنان.
- الغزالي، م. (1987). حمد بن محمد، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى. قبرص: الجفان والجابي، الطبعة الأولى.
- الرازي، م. (1981). مفاتيح الغيب تفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي القرآن وعلومه. مصر: طبعة دار الفكر، الطبعة الأولى.

القرطبي، م. (1951). تفسير القرآن المحقق : أحمد عبد العليم البردوني. القاهرة: دار الشعب، الطبعة الثانية.

الغنوشي، ع. (1999) . اتميز بين الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي ، في أعمال مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد 8 .

الفاخوري والجر، ح. (1995) . تاريخ الفلسفة العربية. بيروت لبنان: مؤسسة بدران وشركاه.

العروي ، ع. (2001) . مفهوم العقل . بيروت: الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

الكردي، ر. (1992). نظرية المعرفة بين القرآن . المدينة المنورة :مكتبة المؤيد.

الكتاني، م. (1992) . جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الاسلامي. الدار البيضاء، دار الثقافة.

الزاوي، أ. (1983) . مختار القاموس . بيروت : الدار العربية للكتاب.

الطباطبائي ، م. (1999) . الميزان في تفسير القرآن، 260/5. مصر :مكتبة العباس العقائدية.

إقبال ،م. (2007) . تجديد التفكير الديني في الإسلام. تونس .

بن سالم، ح. (1994). تجديد المنهج في تقويم التراث. القاهرة : المركز الثقافي العربي.

جودة، ن. (1992). المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة) .بيروت: دار الجيل.

حبنكة ، ع. (1979). *العقيدة الإسلامية وأسسها*. دمشق: دار القلم.

حنفي ، ح. (1987). *موسوعة الحضارة العربية الإسلامية*. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

دي بور، ت ج. (د.ت.). *تاريخ الفلسفة في الإسلام*. ت: محمد عبدالهادي أبو ريذة. القاهرة :

مكتبة النهضة المصرية.

عبد النبي، ع. (1966). *جامع العلوم دستور العلماء*. حيدر اباد الهند: مطبعة دائرة المعارف.

عبد النبي، ن. (2007). *جامع العلوم دستور العلماء*. حيدر اباد : مطبعة دائرة المعارف.

علي، ح. (2000). *الحقيقة والتأويل*. بيروت: الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

عبد الجبار، أ. (1972). *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*. مطبعة تونس.

غرايبة ، إ. (2010). *الديني والإنساني في فهم الإسلام وتطبيقه* ، جريدة الحياة العدد 17347 السبت 2 تشرين أول /أكتوبر.

فنيانس، غ. (1982). *تاريخ الفلسفة العربية*، القسم الثاني، البحث الأول "الكندي". دمشق : المطبعة الجديدة،.

قاسم ، م. (1969). *مقدمة في نقد مدارس علم الكلام* ، ضمن نشرة كتاب مناهج الأدلة قي عقائد الملة لابن رشد. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية .

كوربان ، هـ . (1966). *تأريخ الفلسفة الإسلاميّة*، ت : نصير مروة وحسن قببسي .
بيروت : منشورات عديّات ، ط 1 .

مدكور، إ. (1979) . *المعجم الفلسفيّ*. مجمع اللغة العربيّة. القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة.

منسيه ، م. (1999). موازنة بين ابن رشد بين القول بالظاهر والقول بالقياس . *مجلة الجمعية الفلسفية المصرية*، العدد 8.

مرحبا، م. (1980). *حمّد عبد الرحمن الموسوعة الفلسفيّة الشاملة من الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة الإسلاميّة*. القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية. (1999). العدد 8، القاهرة، مصر دوريّة الإصدار غير متوقّف الترقيم الدوليّ.

1. <http://isearch.avg.com/search?qshamela.ws/index.php/category/189>
2. http://www.dorar.net/enc/firq/421_end/2362
3. Fakhry, M. (1970). *A History of Islamic Philosophy*, New York & London : Columbia University Press.