نقد النقد في الفلسفة الإسلامية
نقد ابن رشد لنقد الغزالي نموذجا

المدرس
نوال طه ياسين
جامعة البصرة / كلية الآداب

الملخص :

يعرف النقد (بأنه دراسة إجمالية ترمي الى إدانة عمل ما ، وهذا المعنى موجود في الفلسفة) ، ويرتبط النقد بحياة الفكر وعلاقته بالمجتمع ، وهكذا يكون النقد مفتاحاً لتقدم الفكر والمجتمع ، فالمفكر إذا أراد أن يقدم فكراً فلسفياً جديداً لابد أن يقوم هذا الفكر على النقد ، و لذلك نجد أكثر الفلاسفة الذين يتميزون بالحس النقدي يحتلون مكانة كبيرة في الفكر الفلسفي .

وعلى الرغم من أن النقد بوصفه منهجا لم يكن حكراً على ثقافة ما كالغربية مثلاً ، إلا أن بعض الباحثين العرب عند حديثهم عن النقد و تاريخه في الفلسفة لم يولوا أهمية للنقد في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي ، وقد يعود سبب ذلك أن القول الفلسفي العربي يضيق باستعمال مصطلح النقد و حيث يمكن أن نتوقعه نجد مصطلحات بديلة مثل (الرد ، النقض ، التهافت) .

وإذا لم نسلم كما لم يسلم الآخرون إن النقد لم يكن حكراً على الثقافة الغربية فاننا نؤمن أيضا إن الفكر الفلسفي العربي الاسلامي قد وظف منهجاً آخر هو (نقد النقد) ، وان اختلفت الآليات و المصطلحات كما في (تهافت التهافت) ، و يعرف نقد النقد بأنه (ضرب من القراءة المواجهة لقراءة أخرى لاتساع التأويل و الشروحات واختلاف الخلفيات الفكرية والمنهجية) ، إلا أن هناك من الباحثين من يفضل استعمال مصطلح الميتانقد بوصفه سمة اصطلاحية واضحة .

وفي الواقع إن الفلسفة الإسلامية حافلة بتوظيف هذين المنهجين كما في تهافت الفلاسفة للغزالي ، وتهافت التهافت لابن رشد هذا إذا أخذنا الموضوع على مستوى المصطلح ، أما إذا أخذناه على مستوى المضمون ، فابن رشد في مؤلفه هذا لم يكن يهدف لنقد الغزالي بالذات بل هدف أن ينقد النقد الذي وجهه الغزالي للفلسفة و الفلاسفة ، و منهجية ابن رشد هذه من الممكن أن نتتبعها في كتابيه الآخرين (فصل المقال) و (الكشف عن مناهج الأدلة) .

وإذا كان الغزالي قد وظف منهجاً فكرياً واحداً في تقييم الاتجاهات الفكرية فابن رشد قد وظف المنهجين معاً حينما استطاع أن يستقرىء الأحداث ويؤسس مناهج معرفية عالجت الكثير من مشكلات الواقع الاسلامي ففي كتبه نجد أبن رشد انه وظف المنهج النقدي فقط لنقد بعض التيارات كالمعتزلة و المتصوفة وابن سينا على سبيل المثال،أما نقد النقد فقد وظفه لكتاب تهافت الفلاسفة ومن أهم الموضوعات التأويل و الميتافيزيقا .

وبناء على ما تقدم ليس الغرض من هذا البحث أن نركز الاهتمام على ربط الأصيل بالمعاصر بل الغرض إبراز الجانب الأصيل في فكرنا حتى نستطيع أن نحرره من هيمنة فكر الآخر وهذا لا يعني إن التراث مازال يهيمن علينا وان هيمن فهو بالقدر الذي يحاول الآخر تهميشه لتظل ثقافته تمثل ثقافة المركز ولذا علينا أن نعيد قراءة التراث من جديد بتوظيف المناهج المعاصرة و التي لا تنفك اسس بعضهم منها عنه .

The Evaluation of Criticism in the Islamic Philosophy
Ibn – Rushd Criticism to Al – Ghazali Criticism As a sample

Lecturer
Nawal Taha Yasin
University of Basra –College of Arts

Abstract:

Critique is a general study, it's target refute any work, this meaning exist in philosophy associated with thought existence and it's relation with the society . So critique is the key of the society and the thought development . It the thinker wanted to produce a new philosophical thought, this must be based on critique, therefore most philosophers who are characterized by critical thinking occupied a prominent place.

Despite the critique as an approach not limited on specific culture as in western however, some Arab scholars didn't give any importance to criticism in the Islamic philosophical thinking and this may return to the Arabic philosophical speech which doesn't use critique term but we can find alternative terms as "contradict " and "inconherence" .

In fact Islamic philosophy full of these two approaches as in Al- Ghazali and Ibn Rushd incoherence. Al- Ghazali was employed one thought method into a voluble of opposite thought is " critique" but Ibn Rushd was employed two methods "critique and critique of critique"

المقدمـــة :

ليس هناك شك في أن فهم المصطلح يعد المفتاح الأول لفهم النص المقروء وهذا هو فحوى قول سقراط (حددوا مفاهيمكم) ، حين نعود في كل مرة الى المعاجم لتحديد مفاهيمنا ندرك أنه - أي المصطلح- يثير في الذهن موضوعاً معيناً يحيلنا الى الواقع .

لذلك نجد إن أغلب الدراسات حينما تطرح موضوعاً على طاولة النقاش تسعى أولاً الى تحديد المفاهيم المستعملة في ذلك الموضوع، فضلاً عن المنهج الذي يعتمد عليه في تحقيق تلك النتائج ، وحينما تتعدد مناهج المعرفة تتعدد إشكاليات القراءة وفقا لتنوع آلياتها ، ولكي تكون القراءة منتجة ينبغي أن نقرأ ما قرأ برؤية جديدة تتناسب مع مناهج العصر مع الأخذ بنظر الاعتبار هدف كاتب النص ، حتى نتلافى التكرار والرتابة ، وحتى ننتج فهماً جديداً للقديم علينا توظيف المناهج المعاصرة لننتجه أي - الفهم الجديد - ذلك أنه ليس المهم ما هو مكتوب على السطور بل إن الأهم ما لم يكتب و هنا تكمن أهمية القراءات الجديدة للتراث ، فمن الهموم الفكرية في الفكر العربي المعاصر هو كيف ننظر للتراث بعين معاصرة ؟ في حين إن ذلك لا يعني على الإطلاق إن هناك أزمة إبداع بالتراث بل هناك أزمة اكتشاف لذلك الإبداع وهذا ما تبديه اغلب الدراسات التي تنظر بنظرة جديدة الى التراث ، ولان التراث متنوع من حيث إبداعاته الفكرية كانت هذه الدراسة بمثابة محاولة لإبراز جانب فكري يتمثل في تكامل التجربة الإبداعية من حيث الموضوع والمنهج في نسقها الفلسفي وتتجلى فيما طرحه كل من الغزالي في تهافت الفلاسفة وابن رشد في تهافت التهافت، فمشكلة البحث لا تتعلق في استعراض ما وجهه الغزالي من نقد ودور أبن رشد في الرد عليه وان كان لذلك أهمية في البحث لكنه لا يقف عند هذا الحد بل تتعداها الى مسألة أخرى وهي المنهج الذي اتبعه كل منهما في تحديد رؤاهما الفلسفية وهما منهجان من أهم المناهج الأول (النقد) والثاني (نقد النقد) .

وفي الواقع إن الفلسفة الإسلامية حافلة بممارسة هذين المنهجين منذ أن نشأت التيارات الفكرية بيد إن هذه الممارسة أخذت مصطلحات بديلة مثل (الرد ، النقض ، التهافت) ، والمصطلح الأخير بمعناه النقدي هو ما أشارت اليه اغلب الدراسات التي تناولت الكتابين بالبحث والتحليل فكتاب (تهافت الفلاسفة) يعني (نقد الفلاسفة) ، أما كتاب (تهافت التهافت) فيعني (نقد النقد) ، وان كانت هذه الممارسة نتجت عنهم بغير وعي أي ليس بالمعنى المعاصر للمنهجين أو على الأغلب

استخدام مفردات أخرى نظراً لثراء اللغة العربية في مصطلحاتها ، هذا إذا أخذنا الموضوع على مستوى المصطلح ، أما على مستوى المضمون فأن ابن رشد في مؤلفه هذا لم يكن يهدف لنقد الغزالي بالذات وان كان في بعض الأحيان لا يتردد عن وصفه بأوصاف عديدة كالسفسطائي والخبيث ... الخ ، بل هدف أن ينقد النقد الذي وجهه الغزالي الى الفلسفة والفلاسفة وإلا كيف يمكننا أن نقول بأنه أقل الفلسفة من عثارها ؟

ومنهجية ابن رشد في (نقد النقد) من الممكن أن نتتبعها في كتابيه الآخرين (فصل المقال) ، و(الكشف عن مناهج الأدلة) ، فضلاً عن كتابه تهافت التهافت ، وقد أشار بعض الباحثين الى منهج ابن رشد هذا ومنهم (محمد لطفي جمعة في كتاب تاريخ فلاسفة الاسلام ، ويحيى هويدي في كتاب دراسات في علم الكلام والفلسفة ، وإدريس هاني في كتاب مابعد الرشدية) ، إلا أنها كانت إشارات مقتضبة و لم تسع الى تتبع الموضوعات التي وظف فيها أبن رشد هذا المنهج ، وهكذا يتحول النقد الى هدف لا في ذاته حين يكون هو محل النقد وهذا ما جعله - أي النص - يتحرر من مشكلة الهدم والبناء من الناقد الأول ، حين تتوفر الآليات الجديدة لنقد النقد وحين لا يفي الناقد الأول بحقوق النص ، وهذا ما دفع الباحث الى تتبع أهم تفاصيل القضايا التي أشار اليها ابن رشد ، حين قيد نفسه بمنقوده فكان يعرض نقد الغزالي في قضية قضية ثم ينتقل الى مرحلة ثانية هي نقد ما نقد بحيث ينتقل من مرحلة الى أخرى بصورة تراتبية .

ومما تقدم نلاحظ إن المنهجين (النقد ونقد النقد) قد مورسا في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي ولم يكونا حكراً على ثقافة الغرب (المركز) الذي ينظر اليه الكثير بأنه مركز الإبداع كل ما هو أصيل وتصدير كل ما هو جديد في الفكر ، ولذا ينبغي إبراز ما هو أصيل في ثقافتنا حتى تأخذ مكانها الصحيح مع فكر الآخر وليس منه ، وهنا تبرز هوية الفكر وأصالته و نمحي عنه وصمة التقليد التي ألصقت به وما عادت تفارقه ، وقد كان لتجربة أبن رشد في المنهج امتداد في الفكر العربي المعاصر فحينما نقد محمد عابد الجابري العقل العربي لم يكن للنقد حدود فاخذ جورج طرابيشي على عاتقه أن يقدم مؤلفه (نقد نقد العقل العربي) .

أولاً / تعريف النقد :-

لمفهوم النقد محمولات دلالية تختلف مضامينها بأختلاف السياق التاريخي واللحظة الفكرية والاهتمامات السوسيوسياسية ، فهو شك في المعرفة المكتسبة ومراجعة لأساسياتها (١) .

أ- المعنى اللغوي :- ويراد به (نقد الشيء نقدا ليختبره ، او ليميز جيده من رديئه ، ويقال نقد الشيء نقدا : أوقع فيه الفساد)(٢) .

ب- المعنى الاصطلاحي :- وله أكثر من معنى ولكن أخذنا المعنى الذي يتسق والحقل المعرفي الذي ننتمي اليه :

١- (يطلق على دراسة إجمالية ترمي الى إدانة او دحض عمل ما ، وهذا المعنى موجود في الفلسفة)(٣) .

٢- أما في المعجم الماركسي فيعرف بأنه (طريق في الكشف وتذليل الأخطاء والتناقضات في النظرية والممارسة)(٤) .

وفي الاستخدامات الكلاسيكية فأن مفردة النقد انتظمت في ثلاثة فضاءات محددة ، فقد استخدمت في إقامة العدالة واستخدمها ارسطو ليحيل الى القرار القضائي الذي يبت في أمر خصومة ما ، ثم تطور مفهوم طبي للمفردة وتعني اللحظة الحرجة في مرحلة المرض ، أما في العصر الهليني فقد اكتسبت معنى دراسة النصوص الأدبية(٥) .

أما الفكر النقدي فهو الفكر الذي لا يسلم بأي تقرير دون التساؤل أولا عن قيمة هذا التقرير فهو يحكم على المبدأ أو الظاهرة حكماً تقويمياً(٦) ، وقد ظهر في الفلسفة الغربية اتجاه (النقدية)(٧) ، اتخذ من النقد أداته الإجرائية الرئيسة في النظر والتفكير ، ويرجع مؤرخو تاريخ الأفكار الفلسفية نشأة هذا الاتجاه الى الفيلسوف الألماني كانت (Kant) الذي عمل على صياغة مفهوم النقد ضمن منظومة فكرية تميزت بقدرة كبيرة على تأطير الأسئلة الفلسفية التي كان يطرحها القرن الثامن عشر الميلادي في أوربا(٨) ، والنقد يعالج المعاني ، فهو يعطي الكلام المجرد لغة ، وهي لغة صنع العمل منها(٩) ، وهو - أي النقد - لا يطمح الى تزويدنا بقناعات جديدة ، بل مساءلتنا عن الطريقة التي كونا بها قناعاتنا ، وهو لا يحمل حقيقة مغايرة ، بل يجعلنا نفكر بطرية مغايرة(١٠) ، وبذلك يكون النقد (عبارة عن قراءة عميقة، وهو يكشف عن معقول معين، وانه بهذا ليفكك تأويلا ويشارك فيه)(١١) .

ثانياً / النقد في الفلسفة :-

إن النقد تيار يظهر في كل الحضارات ، حتى اشد الحضارات إيغالاً في الدين ، ويرتبط النقد بحياة الفكر وعلاقته بالمجتمع ، وذلك إن الفكر في طبيعته فكر حر حتى في أشد الظروف الاجتماعية والسياسية قهراً ، وهكذا يكون النقد مفتاح تقدم الفكر والمجتمع(١٢) ، فالمفكر إذا أراد أن يقدم فكراً فلسفياً جديداً ، فهذا الفكر لابد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء الآخرين ، ولذلك نجد الفلاسفة الذين يتميزون بالحس النقدي يحتلون مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة قديماً ووسيطاً وحديثاً(١٣) ، ونضيف اليها معاصراً(١٤) .

وعلى الرغم من أن النقد بوصفه منهجا لم يكن حكراً على حضارة ما إلا إن بعض الباحثين العرب(١٥) عند حديثهم عن النقد وتاريخه في الفلسفة لم يولوا أهمية للنقد في الفلسفة الإسلامية؟ وإذا أردنا تقصي تاريخ النقد في الفلسفة سنرى انه محدد بلحظات أربعة دون ذكر الفلسفة الإسلامية

أ- النقد من المعيار الى الذات(لحظة ارسطوAristotle):-

لقد ظل لمصطلح النقد شأن عظيم من الزمن دائر في فلك التعريف الأرسطي بأنه (علم المعايير التي بها يعرف الجيد من الرديء)(١٦) ، وهذا المعنى حاز من القبول ما جعله يبدو كمسلمة غير قابلة للنقض ، ففلسفة ارسطو تكاد تكون محصورة في منهجين ، منهج نقدي ومنهج تأسيسي ، والمنهج النقدي كان يعني به ارسطو إيضاح ما قد غمض من بعض نواحي فلسفة سابقيه(١٧) ، حين نقد نظرية المثل الأفلاطونية بل انه لم يدع قولاً لأستاذه إلا وتناوله بالنقد وهذا ما نلمسه من قوله (أحب أفلاطون وأحب الحق ، وأؤثر الحق على أفلاطون)(١٨) .

ب- النقد من الأداة الى النظام (لحظة كانت):-

من المعلوم إن القرن الثامن عشر الميلادي يعرف بـ(قرن النقد) هذا النقد الذي ارتبط بحركة دينية وفلسفية شاملة ابتدأت في انكلترا وفرنسا برفع شعار محاربة اللاهوت والخرافات التي تكبل العقل الأوربي ومن ثم نادت هذه الفلسفة بإعطاء الحرية للعقل والقيام بنقد شامل لكل الظواهر والمؤسسات وإخضاع كل هذه المواضيع للعقل (١٩) ، وهذا ما أعلن عنه كانت منذ عام (١٧٨١) إن عصرنا إنما هو عصر النقد ، وامتحان العقل الحر يتمثل عند كانت في الفحص عن المعارف جميعها وأما

النقد عنده فهو التمهيد الضروري لإقامة الميتافيزيقا كعلم إلا انه تبين فيما بعد ان جل النشاط الفلسفي الكانتي اقتصر على النقد ولم يتعده الى إقامة الميتافيزيقا فانحصرت فلسفته بالنقد ولعله أدرك ذلك منذ عام (١٧٨٣) عندما فضل أن يسمي مثاليته الخاصة المثالية النقدية(٢٠) ، وقد استخدم كانت مفردة النقد لا ليشير الى فلسفته الخاصة بل الى المنهج الشكي المحفز للنقد ، حين عد النقد مجرد تمهيد لسستام العقل وصونه من الخطأ لا لتوسيع معارفه ، حيث كان يعده الفكرة السستامية للفلسفة المتعالية(٢١) ، وقد وعى كانت إن كل الرؤى التي جاءت قي أثر ارسطو إنما أرادت بالنقد ما يشبه المبادئ العامة للحكم ، أي إنها فهمت النقد بوصفه أداة تتيح للعقل أن يقيس على أساس منها قيمة الأشياء والأفكار ، والنقلة التي أحدثها كانت كمنت في تحويل النقد من أداة في نظام نظر العقل الى نظام ينظر في العقل نفسه ويعين شروط إمكان المعرفة هل هي ممكنة؟ وما هي حدود إمكانها ؟ وكيف تكون ممكنة ؟(٢٢) .

ج – النقد من الفكر الى الواقع (اللحظة الماركسية):-

رام لوكاتش (lukacs)(٢٣) الى تحويل النقد الأدبي الى تشكيل جزئي ضمن دائرة النقد بمدلوله الفكري التي تستوعب مختلف الظواهر في إطار كلية اكبر هي التجربة الانسانية في تطوراتها التاريخية فأراد أن يعيد كتابة تاريخ النقد من وجهة انضواء كل أشكاله تحت مظلة النقد الفلسفي(٢٤) .

د- النقد من اللغة الى الثقافة (لحظة النظرية):-

إن التحولات التي حاقت بالمشاهد النقدية في العقود الأخيرة من القرن العشرين جعلت من انبثاق ما يعرف بـ(النظرية النقدية) مجالاً للإحاطة بأنواع النقد(٢٥) ، ويرتبط تأسيس النظرية النقدية بمدرسة رانكفورت(٢٦) وبالمفكرين الألمان أمثال هوركهايمر (Horkheimer)(٢٧) وهابرماس (habermas) (٢٨) .

إن النظرية النقدية (critical theory) تكونت انطلاقاً من نقد مفكرين آخرين ونصوص فلسفية أخرى غير إن ما يميزها هو أسلوب النظر الى الحداثة و البحث الدائم عن آفاق السؤال(٢٩) ، وهي - أي النظرية النقدية - تنطلق من قاعدة اساسية تتمثل في انه ليس هناك نظرية تدعي امتلاك الحقيقة ، وهذا الاعتبار تطبقه على نفسها وهي تنظر الى الفلسفة بوصفها تقوم بالدرجة الأولى بوظيفة

التحرر(٣٠) ، إن النقد بصورته هذه نقد مختلف عن النقد الذي تقترحه صيغة ارسطو المعيارية ، كما انه يتجاوز النقد الكانتي في بحثه عن شروط الإمكان ، والنقد الماركسي في بحثه عن شروط الوقائع التي توجد وراء النصوص(٣١) .

ولا نريد أن نجتهد و نتجاوز على ما حدده بعض الباحثين العرب حول مراحل تاريخ النقد في الفلسفة بل نريد أن نلفت الانتباه الى أن الفكر الفلسفي العربي الاسلامي قد مارس هذا المنهج وبشهادة باحثين عرب آخرين كما سيتضح لاحقا .

ثالثاً / النقد في الفلسفة الإسلامية :-

يبدو أن القول الفلسفي العربي يضيق باستعمال مصطلح (النقد) الفلسفي ، وحيث يمكن أن نتوقعه نجد مصطلحات بديلة مثل (التهافت والإبطال والنفي) وغيرها ، ولعل ذلك ما يفسر غياب مصطلح النقد الفلسفي عند الفلاسفة العرب ، اذ يقرر الفارابي أن الفلسفة واحدة ويعد ابن رشد بعض آراء ابن سينا غلطا ، إلا أن ذلك لايعني أن الممارسة كانت غير موجودة لكنها حملت المعاني القريبة منه كما اشرنا مسبقاً(٣٢) ، او مارسه المفكرون من غير وعي، فقد غلب على طابع التفكير في الفلسفة الإسلامية طابع النزاعات التعليمية والمذهبية والعقدية على الدراسات التي قدموها فما داخلها من صنوف تقليب آراء بعضهم بعضا والبحث في أصل مقالاتهم هو من قبيل الجدل في النقد، وهو الجدل الذي اتضح أكثر عندما اتجه الفكر التراثي بعد ذلك الى التعليل والتنظير نتيجة ما أشاعه المعتزلة والفلاسفة من مناخ عقلي منطقي(٣٣) ، وهذا ما يمكن أن نلمسه عن طريق أسماء بعض مؤلفاتهم :-

أ- الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم محمد المعتزلي) ، له كتب كثيرة في النقوض على ابن الراوندي (٣٤) .

ب- أبو جعفر الاسكافي وهو أيضا من رجالات المعتزلة له كتاب (نقض كتاب العثمانية للجاحظ) (٣٥) .

ج- كتب ابن تيمية في (الرد على المنطقيين) ، وكتاب آخر هو (السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية) .

د- كتاب الباقلاني (التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) .

هـ- كتاب الملطي (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع) .

و- فضلا عن كتابي (تهافت الفلاسفة) للغزالي و(تهافت التهافت) لأبن رشد .

وإذا كنا لا نعثر على النقد كمفهوم في الفلسفة العربية الإسلامية (فنحن لا نعثر على النقد كمفهوم في منطق هيغل (Hegel) لانه يقدم مفهوما بديلا هو(التهفيت و النقض) و يرى هيغل أن ثلاثة أنات في دراسة فلسفة من الفلسفات ومن هذه الأنات (التهفيت) أي إظهار تهافت الفلسفة موضوع الدراسة كما عند الغزالي وابن رشد بالمعنى اللغوي لمصطلح النقد)(٣٦) هذا على مستوى تحديد المعنى أي الجانب النظري ، أما من ناحية الجانب العملي (فقد برع المسلمون في نقد المناهج في الصراع بين منهج الجدل عند المتكلمين ومنهج البرهان عند الفلاسفة، فنقد ابن رشد مناهج الجدل عند المتكلمين دفاعاً عن مناهج البرهان عند الفلاسفة)(٣٧) .

رابعاً/ نقد النقد Critic of Critic:-

إذا لم نسلم كما لم يسلم الآخرون في إن المنهج النقدي لم يكن وقفا على الحضارة الغربية نؤمن أن الفكر الفلسفي العربي الاسلامي مارس النقد ولم يكن رهينا للإيمان والتسليم اللاادري، وبالنتيجة يكون قد طبق نقد النقد وان اختلفت المصطلحات والآليات كما في (تهافت التهافت) .

وفي الفكر الغربي ظهر أكثر من منهج يسعى لإعادة قراءة المقروء ولكن بأدوات جديدة فلا يفهم من تكرار المفردة مجرد توكيد المعنى كما في اللغة بل ذلك يعني إن هناك ممارسة جديدة للفكر للفكرة ذاتها بحيث يصبح النص رهينا لقراءات عديدة، فمنها ما تكون قراءة ذاتية فيكون النقد ذاتي فتنفي الفكرة نفسها (نفي النفي)(٣٨) ، او تكون هناك قراءة تأويلية تسعى لـ(فهم الفهم)(٣٩) ، او تكون قراءة نقدية متأتية من ناقد آخر كما هو في (نقد النقد) ، والدراسات العربية وغير العربية اهتمت بدراسة النصوص مركزة اهتمامها على الجانب الإبداعي وهذا ميدان النقد لكنها لم تهتم بدراسة النقد بحد ذاته(٤٠) ، وهنا أصبح للنقد وظائف جديدة انتهت الى غير ما بدأت به، فتحول النقد الى هدف في ذاته وليس مجرد وسيلة للتغير والتقدم، فما من شئ إلا ويمكن نقده حتى النقد ذاته في (نقد النقد)(٤١) .

أ- تعريف نقد النقد :-

(هو ضرب من القراءة المواجهة لقراءة أخرى ، لاتساع التاويل و الشروحات والتفاسير واختلاف التصورات والخلفيات الفكرية والمنهجية ، فيكون نقد النقد هنا حفرا في كيان (النص النقدي) ،

وإقامة من ثم في قلب الهرمينوطيقا)(٤٢) ، إلا أن هناك من الباحثين من يفضل استخدام مصطلح (الميتا نقد Metacritical) بوصفه سمة اصطلاحية واضحة فهو ليس مجرد إضافة لغوية لكلمة النقد الى نفسها كما انه ليس بعيدا عن حقل اللسانيات وعن مصطلحات (الميتافيزيقا Meta physical) و(الميتا لغة Meta language) وهذا المفهوم - أي الميتا نقد - واسع الدلالة لا ينحصر موضوعه في النقد الأدبي وانما يتفرع ليشمل أنواع النقد في الجوانب المعرفية الأخرى مثل المسرح ، الفلسفة ، علم الاجتماع، التاريخ .....الخ (٣٤) .

ب- ظهور مصطلح نقد النقد :-

تشير المعطيات التاريخية إن مصطلح نقد النقد كان معروفاً في بلاد الاغريق من دون أن تطلق عليه هذه التسمية (نظرياً) و كان ذلك في القرن الرابع قبل الميلاد ، فالتأملات الأولى حول الأدب و الفن كما جسدها اريستوفان في مسرحية الضفادع وكذلك نظرية ارسطو (المحاكاة) التي فصلها في كتابه الشعر تتضمن رداً غير مباشر على نظرية (المثل) الأفلاطونية التي وردت في كتاب الجمهورية و بذلك يمكن أن تعد نظرية ارسطو البذرة الأولى التي يمكن عده نوعاً من النقد النظري وإذا كان ذلك كذلك فان أي نظرية نقدية جديدة تتضمن صراحة او ضمناً على نقد لما سبقها من نظريات و بذلك من الممكن إرجاع البدايات الأولى لنقد النقد الى بواكير التشكل الأول للنقد(٤٤) .

أما في الفكر العربي الاسلامي و إن اقترنت في أكثر وجوهها بقضايا الإيمان البلاغة والأدب فان ذلك لم يزد الجدل بين النقاد سوى مشروعية بل ربما كان لالتقاء العوامل الكلامية والفلسفية كلها في إطار المجادلات النقدية ما شرع للناقد مراجعة أقوال النقاد الآخرين و الرد عليها(٤٥) ، ولهذا قد يعود سبب تحديد بعض الباحثين أولى الكتابات في نقد النقد في الحضارة العربية لحين ازدهار الحركة النقدية ذاتها في القرن الرابع الهجري(٤٦) ، أما في الفكر العربي الحديث فأول من استخدم هذا المصطلح هو العقاد في مقدمة ديوانه (بعد الأعاصير) ، وان كان العقاد وبعض مجايليه قد مارسوا نقد النقد من دون أن يفصلوه عن النقد(٤٧) .

أما في الحضارة الغربية فقد ظهرت الكتابات بموضوعه بعد ظهور الطباعة و النشر في القرن الخامس عشر الميلادي و انتشار ظاهرة التعليق على ما يكتبه النقاد الآخرون(٤٨) ، إلا أن ذلك لا ينفي أن هناك إشارة من بعض النقاد عن وجود المؤثرات الأجنبية في ظهور هذا المصطلح في

الثقافة العربية فبعضهم من يرى إن نقد النقد صورة عن مخاصمة اتجاهات الحداثة النقدية أما البعض الآخر فيعتقد أن علمنة النقد المهيئة لنقد النقد قد وسمت الثقافة الغربية في القرنين التاسع عشر والعشرين من قبل أن تظهر عندنا(٤٩)، وهذا من ضمن الأحكام الشائعة أن النقد والمنهج النقدي و الفلسفة النقدية و النظرية النقدية و نقد النقد لم ينشئوا إلا داخلها(٥٠) .

ج- نقد النقد ودواعي ظهوره :-

إن النزعة الى إنتاج معرفة بفلسفة النقد وآليته هي مشغل نقد النقد ومحوره خصوصاً بعد التطورات التي عرفها الفكر النقدي - العربي و الغربي - في دوامة الحداثة وما بعد الحداثة(٥١) ، فالنقد لا يتوقف وإلا وقع الفكر قي القطيعة فهو عملية تجديد مستمرة من اجل مواكبة الزمن مظاهر التغير(٥٢) ، والتجديد هنا معني باللغة التي يعبر بها عن الفكرة ، وقد يعود السبب في الحاجة اليه - أي نقد النقد - الى أسباب منهجية كان يرى الكاتب في نقد النقد إن منهج الناقد لم يوف النص المنقود حقه لقصور في مفهومه وفي آليات القراءة(٥٣) ، فبعض الدراسات النقدية تكون بحاجه الى قراءة نقدية ثانية وتكون هذه القراءة لنصين معاً لكنها تركز على النص الثاني(٥٤) وبالنتيجة فانه ينتج قراءة قصديه مغايرة(٥٥) ، وهكذا يصبح المنقود ناقداً ، والناقد منقوداً(٥٦) وهو - أي نقد النقد - بهذه الحال عبارة عن دائرة من دوائر الحوار يحل فيها محل المؤلف ناقد محاور للناقد ، وربما أصبح المؤلف نفسه هو ذلك الناقد المحاور للناقد الآخر المشتغل على نصه(٥٧) .

خامساً / الغزالي و التهافت :-

يتحدد الفكر الفلسفي العربي الاسلامي بثلاث اتجاهات رئيسه هي (علم الكلام والفلسفة الإسلامية والتصوف) ، ومنها تفرعت موضوعاته المختلفة ، وليس من الغريب أن يكون لكل اتجاه منهجه الخاص الذي انفرد به عن غيره إلا أن ذلك لايعني عدم وجود نقاط التقاء بين الاتجاهات الثلاث على صعيد الموضوع أما المنهج فكان هو فيصل الاختلاف .

وإذا كان لكل متكلم وفيلسوف وصوفي رؤيته الخاصة التي يتعارض بها وقد يتفق بها مع الآخرين ، فكيف من الممكن أن تكون هذه الرؤى مجتمعة في شخص واحد؟ فهل يتعارض و يتفق مع ذاته؟ قطعاً هذا غير ممكن فالغزالي قد مر بها بصورة متعاقبة وان اختلف بعضهم في الدور الثاني ولم يعده فيلسوفا إلا اضطراراً ومن هنا كانت نقطة البدء لنقده للفلسفة (والنهاية لها - أي الفلسفة - في

المشرق فلم يحاول احد أن يشن على جملة المذاهب الفلسفية التي قامت على أساس من الفلسفة اليونانية غارة)(٥٨) ، فكان ذلك على اثر تأليفه لكتاب تهافت الفلاسفة(٥٩) الذي كان له الأثر الكبير في تدهور الحركة الفلسفية في المشرق بعد القرن الثاني عشر للميلاد(٦٠) ، وقد ألف الغزالي كتابه عام (٤٨٨هـ) وقرأ كتب الفلسفة وحصلها بنفسه وكانت غايته من هذا الكتاب نقد آراء الفلاسفة كما فهمها وعرضها كل من الفارابي وابن سينا خصوصاً ، وبقي كتابه هذا يشن الغارة على الفلسفة قرابة المائة عام ولم يتقدم احد للرد عليه(٦١) ، إلا أن منهجه النقدي لم يقتصر على الفلسفة فقط وانما شمل الباطنية وعلم الكلام و حتى التصوف الذي اخذ بمنهجه أخيراً وأسماء كتبه دلالة واضحة على ذلك .

أ- المنهج النقدي عند الغزالي :-

لعل أهم ما يمكن التأكيد عليه في دراسة منحى الغزالي النقدي انه يعود في حقيقته الى ظهور الغزالي نفسه في مجتمع كثر فيه الانحلال فتعدى الانحلال الى كل جوانب الحياة(٦٢) ، فالغزالي نشأ في عصر سادته حرب العقائد و كثرت فيه المنازعات الفكرية و الكلامية وبدت الفرق يطعن بعضها بعضا ويكفر بعضها بعضا فطغت بدعة التكفير وأشربت طبيعة النقد(٦٣) .

و لا يخفى على الكثير أن السجال الذي كان قائما بين المتكلمين والفلاسفة يعد من أهم الدوافع التي ساعدت على تأجيج نقد الغزالي للفلاسفة وتكمن نقطة الخلاف الرئيسة في (المنهج) الذي يعتمدون عليه ، فالفلاسفة ينطلقون من دراسة معطيات الحس والارتقاء منه الى ما وراء الطبيعة وهم يتوخون اليقين الذي يتوقف على صدق المقدمات التي يعتمدونها وغرضهم البحث عن الحقيقة وبناء العالم ، أما المتكلمون فينطلقون من عالم الألوهية ثم يبنون معطيات الحس بالشكل الذي يمكنهم الاستدلال به على صحة تلك الأصول وهدفهم كسب الأنصار و ليس بناء العالم(٦٤) .

و تجدر الإشارة هنا الى الاختلاف بين (الجدل) و(البرهان) ، فالجدل في اصطلاح المنطقيين (هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة والغرض منه إفحام الخصم وإلزامه)(٦٥) ، وقد حدد ارسطو الجدلية فن سوق الحجج ودحضها ، وبذلك احتفظ بالوجه السلبي(٦٦) وموضوعه - أي الجدل - هو الاستدلال المبني على الآراء الراجحة او المحتملة(٦٧) ، أما البرهان فهو (قياس يقيني يفيد علم الشئ على ما هو عليه ويجب أن تكون مقدماته صادقه)(٦٨) .

ومن خلال التعريفين السابقين نلاحظ الفرق بين نوعي المنطق الجدلي والبرهاني وعلى الرغم من ذلك لم يخضع الغزالي المنطقيات الى النقد ذلك (أن أكثرها على منهج الصواب والخطأ فيها نادر ، وانما يخالفون فيها أهل الحق بالاصطلاحات دون المعنى)(٦٩) ، وقد يكون هناك سبب آخر لعدم نقده للمنطق وهو (أن الأخطاء التي في المنطق ليست مما يتعارض مع الدين مباشرة لكن خطورتها من حيث أن المنطق وسيلة لاستنباط العلوم الإلهية والطبيعية التي يوجد في مسائلها مع الدين)(٧٠) ، والغزالي لم يفرق بين نوعي المنطق على الرغم من انه يذكر نوع منهم في كتابه معيار العلم حيث يشير الى أن المنطق الحقيقي هو (ما يفيد اليقين الضروري الدائم الذي يستحيل تغييره)(٧١) .

ورأي الغزالي في المنطق البرهاني نراه واضحاً في توظيفه في علم الكلام (الأشعري) بان أيد قضاياه بالأسلوب البرهاني الذي أخذه عن مشايخ المعتزلة فتم له بذلك أن يرفع النقاش الجدلي الى صعيد الاستدلال ألبرهاني ويلخص احد المستشرقين الفكرة السابقة (أن الغزالي أرسى علم الكلام على قواعد فلسفية)(٧٢) ، وليس ذلك فحسب بل انه بذل كل ما اوتي من جهد لكي يبرهن للفلاسفة أن البرهان الفلسفي لا يبرهن على شئ ولكنه اضطر أن يبرهن على ذلك ببرهان فلسفي(٧٣) ، وهنا تكمن نقطة ضعفه وقوته في آن واحد ، ومن الممكن الاطلاع على آراءه الكلامية في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) حيث وظف المنطق الأرسطي في عرض عقائده .

وهناك من يرجح سبباً آخر لنقد الغزالي للفلاسفة غير اختلاف المناهج وهو أن رواد الفلسفة المشائية حاولوا عن طريق العقل البرهنة على وجود الله ومعرفة كيفية صدور العالم عنه فقالوا بنظرية الفيض ، فلعل هذه النظرية وغيرها من النظريات دفعت الاشاعرة بشكل عام والغزالي بشكل خاص الى الهجوم على الفلسفة(٧٤) ، إلا أن أخطاء الفلاسفة في تفسير صدور العالم عن طريق نظرية الفيض لم تكن سبباً كافياً تدفع الغزالي لنقد الفلاسفة (وانما أخطاء الفلاسفة التي تعارضت مع الدين)(٧٥) وحتى إن تعارضت أخطاء الفلاسفة مع الدين فإنها لم تدع أي فيلسوف مسيحي لتكفير الفلاسفة على الرغم من موقف العقيدة المسيحية المتشدد من الفلسفة ، أما الاسلام فهو دين نظرو اعتبار وهي حقيقة واضحة لدى الكثير .

ب-الهدف الأسمى (الحقيقة المتعالية):-

إذا كان الهدف السامي للغزالي هو دفاعه عن علم الكلام في نقده للفلاسفة فأن هناك هدفا أسمى هو (الانتقال الى اللامحسوس فسعى لاظهار فساد مذاهب الفلاسفة ليقرر إفلاس العقل ويمهد النفوس للإقبال على التصوف ليدركوا الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد تصفية النفس بالعبادات) (٧٦) ، فالعقل ليس مستقلا للإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفاً عن جميع الحقائق وهو بهذا سعى لإخضاع العلم والعقل للوحي ليصل الى الحقيقة العليا(٧٧) ، وهنا يكون النظام المعرفي للغزالي يبدأ من النص ليصل الى العالم ، والنص القرآني في نظره لا تنكشف دلالته (تأويله) إلا من خلال المعراج الصوفي ، اذ يتصل خيال الصوفي باللوح المحفوظ في عالم الملكوت فيستمد منه معرفة تكشف له جوهر النص ودلالته المستكنة وراء عرض اللغة(٧٨) .

سادساً / ابن رشد فيلسوف العقل :-

نقل اسمه الى اللاتينية الى (أفيروس) ، وأشهر ما عرف به بأنه شارح لأرسطو ، ويعد اكبر فيلسوف عربي دعا الى (عقلنة العقل) ، فضلاً عن انه احد كبار الفلاسفة على الإطلاق ، ولذلك يجب أن نضعه مع أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانت في صف واحد ، وان نرفع هؤلاء في الفلسفة العقلية فوق كل فيلسوف آخر (٧٩) ، وقد استطاع الغرب أن يوظفوا فلسفته أتم توظيف ، فهو من مؤسسي الفكر الحر ومن هنا كان له أثره في فكر العصور الوسطى و استمر الى مابعد ذلك فجعلوه في مصاف فلاسفتهم المعادين للعقائد الدينية؟(٨٠) ، ففلسفته فتحت امام العقل الأوربي باب البحث وهكذا نشا بينهم مذهب الرشدية(٨١) للأخذ بالعقل وترك الروايات الدينية(٨٢) .

أما في الفلسفة العربية الإسلامية فهو يقف على قمتها لما امتاز به من حس نقدي شامل لانجد له نظير لدى الفلاسفة السابقين له(٨٣) ، ومشروعه النقدي اكتسب صفة (موضوعية النقد) نظراً لخلوه من غائية خارج عالم الفلسفة(٨٤) ، فضلاً عن انه قدم البديل .

وله أهمية أخرى من حيث انه فيلسوف ديني في رسائله الجدلية وفيها نقده الجرئ لنقد الغزالي للفلاسفة ومن هنا كان الطابع الجدلي الذي ميز بعض كتاباته(٨٥) ، وأكثر كتبه التي امتاز بها بالحس النقدي الجدلي (تهافت التهافت ، فصل المقال ، الكشف عن مناهج الأدلة) والقارئ لها يستطيع أن يلمس حرص ابن رشد على الشريعة والحكمة معاً ، وان كان هو من دعاة الفكر الحر إلا

انه يعترف بحدود هذا الفكر (العقل) حين ينبغي أن يقف عندها في قراءة النصوص المتشابهة للشريعة وهذا ما دفعه أن يضع قانونا للتأويل حتى يواجه به تأويلات المتكلمين .

أ- لماذا الغزالي بالذات :-

إن طبيعة الخطاب الذي وجهه كل من الغزالي وابن رشد قد اختلف لاختلاف انتماءاتهم البيئية والفكرية ولهذا تجدر بنا الإشارة الى البيئة الأندلسية وطبيعة تكونها الفكري وأثرها في فكر ابن رشد وحيث يبدو أن مكونات الثقافة الأندلسية لها بعض الخصوصية عن ثقافة المشارقة ، فأقوى دولتين ظهرت في المغرب العربي بعد الأمويين دولتا المرابطين والموحدين(٨٦) ، ففقهاء وإيديولوجيي الدولة في المغرب العربي كانوا يقفون موقفاً متشدداً من التيارات الكلامية والفلسفية التي تفد من المشرق ، فعلم الكلام في المشرق حينما نشا كان كلاما في السياسة بمفاهيم دينية ، وهنا ندرك لماذا لم يكن من الممكن قيام مذهب كلامي في الأندلس إلا داخل الفقه أو بواسطته(٨٧) ، وبذلك لم تعرف البيئة الأندلسية الصراعات المذهبية التي نتجت عن تكون الفرق الكلامية فسلكت مسلكها الطبيعي وهو الذي عبر عنه أفلاطون (من لم يكن مهندسا فلا يدخلن علينا) وهذا يعني إن الفلسفة في هذه البلاد قد ظهرت كفلسفة برهانيه منذ البداية وهذا ما يبرزه أول فيلسوف في هذه البلاد ابن الطفيل(٨٨) ، وهكذا وجد فلاسفة المغرب أنفسهم متحررين مما يكبل الفلاسفة في المشرق ذلك السياق الديني الذي هيمن فيه علم الكلام حتى تأثر به بعض الفلاسفة كابن سينا و منهم من تحول عنه كالكندي .

و البيئة الفكرية الأندلسية وان رحبت بالفلسفة فذلك لفترة قليلة من الزمن فإذن كيف نفسر محنة ابن رشد و انقلاب الخليفة عليه؟(٨٩) ، وفي الواقع سعى كل اتجاه في الفلسفة العربية الإسلامية الى الحقيقة التي قدم كل اتجاه نفسه بالمنهج الذي تبناه الى الدرجة التي أدت أن ينصب كل اتجاه نفسه سيدا على غيره و يعطي لنفسه المشروعية من خلال المقاصد الشرعية فيسندون خطابهم بسند شرعي (وهذا ما نلاحظه مع عدد من المدارس الكلامية مثل المعتزلة والاشاعرة ، فلم تميز هذه المدارس بين النص الديني واجتهاداتها في النص و حتى اجتهاداتها التي لم يرد فيها نص)(٩٠) ، وهنا بالضبط يكمن الخطر الذي حاول أبن رشد القضاء عليه خطر أن يكفر الناس بـ(الحكمة) او أن يكفروا بـ(الشريعة) او أن يجمعوا بين الكفرين ، نتيجة لإشاعة التأويلات بين (الجمهور)

بالأدلة الجدلية ، و ينكشف هنا الضغط الذي مارسه خطاب الغزالي خاصة بعد أن سيطر وساد في المشرق وبدأ يمارس ضغوطه على خطاب ابن رشد في المغرب(٩١) ، فمن المعروف أن كل من ابن باجه و ابن الطفيل قد انتقداه - أي الغزالي - وقد تكون ابن رشد في هذا المناخ الفكري المرتبط بالغزالي المعترض عليه ، فضلا عن انه بدا يفكر في تصحيح الفلسفة مما شابها بسبب انسياق ابن سينا مع طريقة المتكلمين وما لحق الفلسفة من ضرر بسبب هجوم الغزالي عليها(٩٢) .

ب- المنهج النقدي عند ابن رشد وآليات القراءة :-

١ - المنهج النقدي :-

يبقى المنهج هو المحك الذي يفصل بين صدام الاتجاهات الفكرية المختلفة ، وهذا بالفعل ما آل اليه التهافتين ، فأعلن الغزالي في نقده للفلاسفة فساد مذهبهم ، بينما استطاع ابن رشد أن يكشف مواطن الزلل بمنهجا نقدياً رصيناً فتركزت قراءته على محورين أساسيين:-

أ- نقد آليات الخطاب المعرفي ومناهج المدارس الفلسفية السائدة في أيامه .

ب- نقد السلطة السياسية في العالم الاسلامي(٩٣) ، و لهذا وقفة خاصة لمواقفه السياسية والذي يعنينا هنا هو المحور الأول .

فالشاغل الأكبر الذي كان يؤطر تفكير ابن رشد لم يكن مجرد شاغل كلامي نظري وانما شاغل اجتماعي يتمثل في الأضرار التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية من التصريح للجمهور بتأويلاتها وما نتج عن ذلك من تفريق الناس وتفريق للشرع(٩٤) ، وبمعنى آخر إن استجابة ابن رشد لخطاب الغزالي أخذت منحى أكثر واقعية وعقلانية حين أدرك أن تلك المواقف الكلامية المتشنجة لم تقف عند حد الفلاسفة وعلماء الكلام بل تعدت الى الجمهور وهنا اخذ على عاتقه مسؤولية نقد التيارات السابقة علية .

إن منهج ابن رشد هذا يذكرنا بالمنهج الديكارتي الذي بدأه بكتابه مقال عن المنهج الذي هدم فيه كثيرا من مبادئ الفلسفات القديمة قبل أن يقوم ببناء الفلسفة الحديثة ، وقبل ذلك انه يشبه ارسطو الذي نقد نقداً منهجياً عميقاً لأفكار وفلسفات السابقين علية خاصة أستاذه أفلاطون(٩٥) ، فأول ما يلفت نظر القارئ لمؤلفات ابن رشد إن كتبه جميعا بأستثناء شروحه على ارسطو هي عبارة عن مقالات في المنهج تبدأ بالنقد ، تهافت التهافت يعتبر مقال مفصل بالمنهج هدفه بيان الأدلة التي

عارض بها الغزالي ، والأدلة التي ذكرها عن الفارابي وابن سينا لا ترقى الى مرتبة اليقين اذ أنها لا تعدو أساليب جدلية فهي غير برهانيه ، أما في فصل المقال فقد نقد أطروحة النصيين ومن حرموا التأويل ، وفي الكشف نقد أطروحة المتكلمين وخاصة الاشعرية(٩٦) ، وقد كان من الطبيعي أن يفيد ابن رشد من سنوات طوال خلت قضاها في مزاولة الشرح والتلخيص لأرسطو وهذا ما جعله يظهر بمظهر الناقد الحاذق(٩٧) ، فقد فهم فلسفة ارسطو أكثر من الفلاسفة المشارقة ذلك انه عرف عدداً من النقول لكتب ارسطو أكثر مما عرفه غير الفلاسفة(٩٨) ، لكن هذا المنهج الذي سار عليه لا يعني شيئاً غير الجانب العقلي فالعقلانية تعد من الأسس الأولى في منهجه النقدي والتي تنطلق من منطق ارسطو ألبرهاني الذي رأى فيه قمة التفكير العقلي(٩٩) ، وحينما يشير اغلب الباحثين الى أن ابن رشد قضى حياته في الشرح والتلخيص ومن ثم بدأ في فترة متأخرة كتابة كتبه والتي تحمل اسمه وحده، فذلك يعني استجابة للتحديات التي فرضها خطاب الغزالي عليه، وذلك واضح في كتبه الثلاثة(١٠٠) .

٢- آليات المنهج النقدي:-

لا يخفى على الكثير إن المرء لكي يحقق الغاية ، عليه أن يتبع الوسيلة المناسبة وهذا ما نعنيه بالآلية التي اتبعها ابن رشد في منهجه النقدي والتي تتألف من مراحل محكمه في تتابعها والفائدة من دراستها (فهم أهدافه) ، وقد تعددت آلياته بتعدد وسائل طرح خطابه الفلسفي ، ومن أهمها:-

أ- المنهج البرهاني الذي أخذه عن ارسطو .

ب- اشتغاله بالقضاء :- فالتحكيم الذي يقوم به القاضي بين الخصمين قد يكون مؤديا الى تنمية الروح النقدية وهذه الروح في عرضه وتحكيمه بين الآراء المختلفة .

ج- اهتمامه بالفقه :- فالدارس لكتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد يلاحظ حسا نقديا دقيقا ففي بداية كتابه هذا يبحث في القياس الشرعي وينادي بالاجتهاد والتأويل(١٠١) .

د- الاعتماد على القدرة التحليلية :- فهو يتناول موضوع البحث بالتحليل قبل نقده كما فعل في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة حينما ناقش آراء المتكلمين و حللها ثم رد عليها .

هـ- استثمار القدرة الجدلية :- لكن دون إن يأخذ شيئا من علم الكلام وقد وضفها الى أقصى حد متاح، فهو يسلم بصحة القاعدة مرة ثم ينفي صحتها مرة أخرى(١٠٢) ، و منهجه هذا يذكرنا بمنهج سقراط التهكم والتوليد .

سابعاً / التقييم العقلي للاتجاه العقلي (نقد ابن رشد للمتكلمين) :-

يبدو أن النقد الذي وجهه ابن رشد في كتبه الثلاث والتي طرحت وبوضوح حسه النقدي لم يخص الغزالي فقط و إنما عد كافة الفرق الكلامية من أهل الضلال ، و من الممكن أن نميز بين أربع لحظات في تاريخ علم الكلام يطلق على كل واحدة منها باسم الشخصية التي شكلتها :-

١- لحظة واصل بن عطاء .

٢- لحظة أبو الهذيل العلاف .

وهاتين اللحظتين تعودان الى علم الكلام الاعتزالي تقابلها في علم الكلام الأشعري :-

٣- لحظة أبو الحسن الأشعري .

٤- لحظة فخر الدين الرازي .

وهذه اللحظة الأخيرة تمثل مرحلة جديدة في تاريخ علم الكلام أطلق عليها ابن خلدون اسم (طريقة المتأخرين) تمييزاً لها عن (طريقة المتقدمين)(١٠٣) التي تشمل المراحل الثلاث الأولى ، وهي لحظة لم يدركها ابن رشد وبالتالي فان نقده لا ينطبق عليها ، وإن كان انتقاده لابن سينا يصدق عليها لكونها أسست على المفاهيم التي وضعها هذا الأخير في إطار مسعاه الجمع بين الفلسفة والدين (١٠٤) ، حيث سعى ابن سينا الى التماس الحلول لإشكاليات علم الكلام من داخل الفلسفة (١٠٥) ، وقد تبنى الرازي مفاهيم ابن سينا الفلسفية من الممكن والواجب والممكن بذاته و الواجب بغيره على صعيد علم الكلام ، ومن الطريف إن الرازي (٥٤٤-٦٠٦) كان معاصراً لابن رشد (٥٢٠-٥٩٥) فبينما كان الرازي يعيد تأسيس المذهب الاشعري باعتماد القياس الأرسطي و توظيف المفاهيم الفلسفية التي ابتدعها ابن سينا كان ابن رشد يفكك المذهب الاشعري وكان مشغولا للفصل ليس بين علم الكلام و الفلسفة بل بينهما وبين الدين اذ لم يكونا قد اندمجا بعد مؤكداً أنهما يلتقيان بالفضيلة(١٠٦) ، و إن رأى بعضا أن ابن رشد قد نقد علم الكلام بصورة عامة فليس من الممكن أن نقول انه انتقد

الرازي من خلال نقده لابن سينا وعلم الكلام لان ذلك وان حقق شمولية النقد لكنه يفقد النقد الدقة والموضوعية في مناقشة الأفكار .

و من ابرز الشخصيات الحاضرة في نقده لعلم الكلام فضلا عن الغزالي ابوالمعالي الجو يني الذي احتل موقع الصدارة ، فقد أشار الى رسالته (العقدة النظامية) و كتابه (الإرشاد الى قوطع الأدلة في أصول الاعتقاد) و من الممكن أن نقرا عنوان كتاب الجويني (الإرشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد) أما كتاب ابن رشد (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) ، فالمعنى وحد الإرشاد او الكشف عن الأدلة العقلية التي تثبت بها عقائد الاسلام غير أن هذا التطابق على مستوى العنوان الرئيس سيتحول الى تعارض عندما نكمل عنوان كتاب ابن رشد (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة و تعريف ما وقع فيها بحسب التاويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة) وبالتأكيد المعني هنا المذهب الاشعري(١٠٧) .

و ابرز نقد متكامل وجهه ابن رشد لعلم الكلام هو في كتاب الكشف و ينعتهم - أي علماء الكلام - بالزائغين ويشير الى انه تعالى اصطفى من يشاء من الفلاسفة لفهم حكمته (الحمد لله الذي اختص من يشاء بحكمته ووفقهم لفهم شريعته .... على ما استبان به عندهم من زيغ الزائغين من أهل ملته .... و الكشف لهم إن من التآويل ما لم يأذن الله و رسوله به)(١٠٨) ، و لا شك أن اختلاف المناهج بين الاتجاهين و تمسك ابن رشد بمنهج البرهان و إعلائه فوق أي منهج آخر يعد سبباً كافياً لنقده لعلم الكلام ، و الفلسفة تعتمد عليه في بحثها لمشكلاتها وهذا ما يصرح به في كتابه تهافت التهافت (أن الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان)(١٠٩) ، وبناء على ذلك اتجه الفلاسفة الى دراسة القضايا الفلسفية دراسة عقلية و لم يقتصروا كما فعل المتكلمون على حصر موضوعاتها في دائرة الجدل والتأويل(١١٠) ، أما الطرق التي سلكوها - كما يرى ابن رشد - (فهي طرق عويصة و متشعبة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام و الحكمة فضلا عن العامة ، و لو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق)(١١١) ، و لذلك فهو ينظر الى علم الكلام بنظرة التصغير لان هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكنه إثباتها بمناهجه(١١٢) ، بيد ان ابن رشد لا ينقد علم الكلام إلا عندما يتعرض الى النظر العقلي(١١٣) ، و هذا ما فعله الغزالي حين نقد الفلسفة .

ثامناً / التوافق بين الشريعة و الحكمة :-

هل فعلاً أن الفلسفة الإسلامية قد فشلت كما فشلت قبلها الفلسفة اليونانية حيث استخدمها الفلاسفة المسلمون الذين يحيون بحسب غريزة الجمهور الدينية ؟(١١٤) ، ولذلك سعى علماء الكلام و الفلاسفة الى (التوفيق) بين الشريعة و الحكمة مستعينين بالتأويل باستثناء ابن رشد الذي أدرك إن بين الشريعة و الحكمة (توافق) و لذلك لم يسع الى التوفيق بينهما ، ذلك أن هناك فرقا واضحا بين أن نقول إننا نسعى الى التوفيق بين شيئين او أن نظهر التوافق بينهما وهذا يتضح من خلال التعريفين التاليين:-

أ- التوفيق:- (هو الجمع بين الآراء المختلفة ومحاولة التأليف بينهما لتكوين مذهب واحد متماسك الأجزاء مثال ذلك مذهب الفلاسفة العرب الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية و الشريعة الإسلامية)(١١٥) .

ب- التوافق:- و المقصود به (أن لا يعد احد الطرفين اقلهما الأكثر)(١١٦) .

و ابن رشد قد اعتمد على المصطلح الثاني فقد رأى أن ما تدعو اليه الشريعة هو نفسه ما تدعو اليه الفلسفة الى حد التطابق لا التشابه (فنحن يا معاشر المسلمين نعلم انه لا يؤدي النظر ألبرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع : فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه و يشهد له)(١١٧) ، ولا ينفك ابن رشد عن وصف الغزالي بالجهل حين نقد الفلسفة حيث قال (إن الاذاية من الصديق اشد من الاذاية من العدو فالحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة و قد آذاهما كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم اليها)(١١٨) ، وهذا يعني أنهما يستمدان من مشكاة واحدة هي مشكاة الحقيقة والفارق بينهما إنما يكمن في طريقة التعبير (اللغة) المستخدمة في كل منهما(١١٩) ، و بذلك لم يضع ابن رشد العقل فوق الشرع .

أما التعارض الذي يبدو بينهما هو ما دعا بعضهم الى التوفيق بينهما و لذلك قرر ابن رشد اضهار ذلك التوافق أما ذلك التعارض فهو بين الفلسفة و ظاهر الشرع وبين تأويلات المتكلمين مؤكدا استقلال كل منهما في منهجه و التقائهما في الهدف و هو الفضيلة(١٢٠) ، و دعا البعض الآخر الى تكفير الفلاسفة كالغزالي الذي يقول (إني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب بمزيد من الفطنة و الذكاء قد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات ... وخلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الضنون يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله، و لا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي)(١٢١) ،

و ينفي ابن رشد (التقليد السماعي الجدلي) بدليل (سماعي شرعي) يسبقه بدليل (عقلي) (إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات وعدها من جهة دلالتها على الصانع فان الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، و كان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك بالفعل و ذلك بين في غير ما آية)(١٢٢) ، (فاعتبروا يا اولي الأبصار) (الحشر -٢) .

و يحدد الغزالي مصدر كفر الفلاسفة هو سماعهم أسماء هائلة كسقراط و ابقراط و افلاطن وارسطاليس ، فضلا عن أن تناقض كلمتهم - أي الفلاسفة - نابع من رأي مقدمهم وهو ارسطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على أستاذه الملقب عندهم افلاطن الإلهي(١٢٣) ، و قد اختصر الغزالي كل ما بذله الفلاسفة من جهود فكرية في شخص واحد (ارسطو) و ارتأى أن يظهر تناقض عقيدتهم من خلاله و هذا ما يوضح موقفه من فلسفة القدماء و لابن رشد موقف محدد من هذه القضية (بأننا ينبغي أن نضرب بأيدينا في كتب القدماء فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كله صواب قبلناه منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه) (١٢٤) ، أما الشرع فقد حثنا على ذلك لان مقصدهم هو المقصد الذي حثنا عليه و أن من نهى عن النظر فيها فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة(١٢٥) ، و حيث يثبت ابن رشد أن الشرع لم يحظره بل قد يوجبه و لكن ليس أي نظر و إنما النظر العقلي (فالاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم و استخراجه منه و هذا هو القياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي و هو أتم أنواع النظر باتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا)(١٢٦) ، و ليس لاحد أن يقول إن هذا النوع من القياس العقلي بدعه ، اذ لم يكن في الصدر الأول، فان القياس الفقهي هو شئ استنبط بعد الصدر الأول، و ليس يرى انه بدعه ، فكذلك يجب أن يعتقد في النظر في القياس العقلي (١٢٧) ، و ليس هذا فحسب بل انه يحدد إن العلماء - ولا ريب انه يقصد الفلاسفة - مصفوح عنهم إذا اخطئوا أما غيرهم فآثمون ، و الخطأ الذي يعنيه ما يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها ، أما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف فهو إثم محض و لذلك قال عليه السلام (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اخطأ فله اجر) وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا و ليس كذا ؟(١٢٨) .

و على الرغم من إيمان ابن رشد بالعقل و قياسه إلا أن هناك حدودا لإمكانياته - أي العقل - في الوصول الى المعارف فهناك أمور يعجز العقل الانساني بمفرده عن معرفتها ، (وهنا يأتي دور الوحي في النظام المعرفي ألرشدي الذي يعد مكملا لنشاط العقل و ليس فقط مترجما لنشاطه)(١٢٩) ، ولذلك يحدد ابن رشد ثلاثة مبادئ يجب أن يسلم الجميع بمعرفتها أي البرهانيون و الجدليون والخطابيون :-

أ- الإيمان بوجود الله .

ب- الأيمان بالرسل والأنبياء .

ج- الإيمان باليوم الآخر (١٣٠) .

و هذا يوضح مدى الاعتدال الفكري الذي امتاز به ابن رشد لما أبداه من تقييم عقلي متوازن لإمكانيات العقل فجعل له مجاله الخاص و الوحي مجاله الخاص ، فعلى الرغم من توافقهما إلا أن لكل موضوعه ولا شك إن موضوعا الوحي و حقائقه اشمل وأتم .

وان ما نلمسه من دفاع ابن رشد عن الفلسفة بل وما يميزه انه لم يدافع عنها بالفلسفة فقط كما فعل فلاسفة المشرق و المغرب بل دافع عنها بالفقه أيضاً ، و ابرز مثال على ذلك حين واجه الغزالي عندما نهى عن النظر في كتب القدماء و كفر الفلاسفة(١٣١) .

تاسعاً/ مواضيع نقد النقد عند ابن رشد :-

أ- التأويل Hermeneutique

وهي كلمة مشتقة من الأول وهو في اللغة يعني الترجيع و نقول أوله اليه يعني رجعه(١٣٢) ، ويفرق الجرجاني بين التاويل و التفسير على الرغم من أن علماء اللاهوت يعتبرونهما معنى واحد (ففي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة كقوله تعالى (يخرج الحي من الميت)(الأنعام – ٩٥) فان كان يراد به إخراج الطير من البيضه كان تفسيراً ، وان أراد به إخراج المؤمن من الكافر كان تأويلاً)(١٣٣) ، فالتفسير عادة يتعلق بشرح الألفاظ والمفردات، أما التأويل فانه ينصب على الجمل و المعاني(١٣٤) ، و بالجملة فان التأويلية (نظرية في تفسير الإشارات ، و هي تأمل فلسفي يتناول الرموز الدينية و كل صيغة

من صيغ التعبير البشري و هي مفهوم أساسي في الفلسفة الحديثة فالوجود إشارة يتعين على الفيلسوف البحث عن معناه)(١٣٥) .

وقد ارتبط التاويل في الفلسفة الإسلامية بمشكلة التوفيق بين الحكمة و الشريعة وهنا لابد للفيلسوف أن يلجا الى التاويل ولا يقف عند ظاهر النصوص (المتشابهات) منها ولا يقع تأويله على (المحكمات)(١٣٦) ، وعلى الرغم مما أظهره ابن رشد من التوافق بين الحكمة و الشريعة ألا أن ذلك لم يعنه عن الاستغناء عن التاويل فذلك التوافق قد لا يكون ظاهراً في الكثير من الأحيان و هذا ما دعاه وهو متبن للمنهج النقدي أن يطبق قانون التاويل بأحكامه التي وضعها و لتمييزه عن التأويلات الأخرى (الاشاعرة) ، ولا يعني تبنيه للمنهج النقدي ومنهج التاويل غير تمسكه بالجانب العقلي ، فأكثر المفكرين تمسكا بالتأويل أكثرهم تمسكاً بالعقل ، وبالتالي فان اقل المفكرين لجوءاً الى التاويل هم الذين لايسمحون للعقل بدور واضح .

وقد سعى ابن رشد أن يؤسس مشروعية التاويل على أساس فقهي كما أسس مشروعية النظر الفلسفي على الأوامر القرآنية(١٣٧) ، من هنا استطاع أن ينقد التاويل الاشعري حين رأى أن تأويلاتهم لا تقف على القياس البرهاني ، فالاشاعرة لا يحاربون التأويل ولكنهم يرون انه أذا تعارض النص مع العقل يجب التضحية بالعقل في سبيل النص الديني(١٣٨) ، وقد طبق ذلك ابن رشد على الآيات المحكمات أما المتشابهات فلابد من تأويلها و في هذه المسالة لم يكن أول من ذهب الى التأكيد أن في الشرع معنى ظاهراً وآخر باطناً لكنه كان على يقين من (أن كشف المعنى الباطن لأحكام الشريعة في غير أوانه (لغيراهله) ، إنما يؤدي الى أسوا المآسي النفسية والاجتماعية)(١٣٩) ، ولكي نسلط الضوء على دور التأويل في البنية الفلسفية الرشدية لابد أن نحدد الأسس التي يشيد عليها آرائه الفلسفية و هي :-

١- حدد ابن رشد مقصد الشرع وهو(تعليم الحق وعمل الحق و العلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه و معرفة السعادة و الشقاء الأخرويين)(١٤٠) ، فالمقصود بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل فما كان انفع في العمل فهو أجدر، و أما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعا العلم و العمل(١٤١) .

٢- طرق الشرع في التصديق طرق خطابية أساسا و لذلك فالطرق القرآنية هي أفضل الطرق لتعليم الجمهور(١٤٢) .

٣- قانون التاويل و من خلاله يحدد ما يؤول وما لا يؤول و أن التأويل لا خرق للإجماع فيه(١٤٣) و قد وضع ابن رشد تعريفا خاصا للتأويل و من خلاله حدد أهم قواعده فيعرفه بأنه (إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشئ بشبيهه اوبسببه اولاحقة اومقارنه اوغير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي)(١٤٤) ، ويبدو أن الجزءالأول من التعريف فيه نقد مباشر للتأويل عند الغزالي حيث يقول الأخير (أن ابعد التأويلات عن الحقيقة وأغربها أن تجعل الكلام مجازا)(١٤٥) ، و يثبت مشروعية التأويل من حيث النظر في إجماع الأمة حول مشروعيته و يعتقد ابن رشد (إن الإجماع في المسائل النظرية ، لو ثبت الإجماع بطريق يقيني فلم يصح و أما إن كان الإجماع فيه ضنيا فقد يصح و لذلك قال أبو حامد أنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في مثل هذه المسائل)(١٤٦) ، إلا إن الغزالي يخرق قانوناً وضعه هو ذاته حين كفر الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة ثم يصرح في كتابه فيصل التفرقة إن التكفير بخرق الاجتماع مسالة فيها احتمال(١٤٧) .

و الاحتمال عند الغزالي متأت من أن معرفة كون الإجماع حجة قاطعة فيه غموض يعرفه المحصلون في علم أصول الفقه(١٤٨) ، و الغزالي قد خرق الإجماع في نظر ابن رشد ووقع في تناقض (فهو إن كفر الفلاسفة بالتأويل يكون قد كفر نفسه ذلك انه اخذ بالتأويل و إن اختلف في المنهج، لكنه يكفرهم إذا خالفوا القانون الذي وضعه ذلك أن المتكلمون ليسوا على ظاهر الشرع بل متاولون له)(١٤٩) ، إلا إن الغزالي يعتقد أن المؤولين لايلزمهم الكفر ماداموا يلازمون قانون التاويل الذي وضعه، فما من فريق من أهل الاسلام إلا وهو مضطر اليه(١٥٠) ، و قانون التاويل عند ابن رشد أكثر اتقاناً من حيث القواعد التي وضعها لحماية الشريعة و فيما يلي الإشارة الى ذلك:-

أ – أصناف الناس :- حينما أيد ابن رشد التاويل بالدليل الشرعي لم يعن أن جميع الناس عليهم أن يعملوا به ، وضرورة التأويل متأتية من انقسام الشرع الى محكم و متشابه وان كانت أفضل الطرق لتعليم الجمهور هي الطرق الخطابية إلا أن الناس في فطرهم غير متساوين والشريعة موجهه الى الناس كافة ولذا لم يقنع بالتقسيم الذي قسمه الغزالي وهو :-

١- مقام عوام الخلق :- و الحق فيه الإتباع و الكف عن تغيير الظواهر .

٢- مقام خواص الخلق:- وينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة و ليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به(١٥١) .

أما ابن رشد فقانونه شرعي بمعنى أن رؤيته كانت مستقاة من الشريعة (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي أحسن)(-) و اعتمادا على هذه الآية قسم الناس الى :-

١- صنف ليس هو من أهل التاويل أصلا وهم ((الخطابيون)) .

٢- صنف هو من أهل التاويل الجدلي وهم ((الجدليون)) .

٣- صنف من أهل التاويل اليقيني وهم ((الحكماء))((١٥٢)) .

و يحدد ابن رشد موقف كل صنف من الآيات المتشابهات فيقول (أن من الآيات التي تتضمن الإعلام أن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذي هو اقرب الموجودات اليها فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة و الشك ، و المتشابه ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور لان هؤلاء هم الأصحاء إنما يعرض لأهل الجدل واشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف الأخير أنهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره و قالوا أن هذا التاويل هو المقصود به و إنما أتى الله في صورة المتشابه ابتلاء لعباده)(١٥٣) .

ب – أصناف النصوص وأحكام تأويلها :- و لما كان هناك اصناف للنصوص التي تمثل لنا بعضا من صور الوجود الذي لا يقع ضمن آلياتنا المعرفية، رأى أن للنصوص اصنافاً ، و لا يعني ابن رشد بأصناف النصوص المحكم و المتشابه فقط بل يعني أن للمتشابه اصنافاً ، فالمعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف منقسمة على نفسها بصنفين :-

الصنف الأول :- وهو الصنف غير المنقسم هو أن يكون المعنى الذي صرح به الشرع هو بعينه المعنى الموجود بنفسه.... و هذا تأويله خطا بلا شك(١٥٤) ، وهو المعنى الظاهر فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعه(١٥٥) .

الصنف الثاني :- وهو الصنف المنقسم وهو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود و إنما اخذ بدله على جهة التمثيل و هذا الصنف ينقسم الى أربعة أقسام و ما يعنينا هو القسم الثالث و مراده أن يكون يعلم بعلم قريب انه مثال لشئ و يعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد(١٥٦) ، و هذا الصنف هو ظاهر لكن يجب على أهل البرهان تأويله و حملهم إياه على ظاهره كفر ، و تأويل غير

أهل البرهان له و إخراجه عن ظاهره كفر و من هذا الصنف آية الاستواء(١٥٧) ، وقد جاء التمثيل لهذا الصنف من النصوص لتحريك نفوس الناس اليه(١٥٨) ، وهذا الصنف من الناس لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل ، فيعسر لهم التصديق بموجود ليس منسوبا الى شيء متخيل(١٥٩) .

الصنف الثالث :- و هناك من النصوص ما تتردد بين الصنفين الأول و الثاني فيقع بين الظاهر الذي لايجوز تأويله و بين الظاهر الذي يجب تأويله من أهل البرهان و على غيرهم حمله على ظاهره فالقول بتأويله وعدم تأويله موضع خلاف(١٦٠) ، و يدخل في هذا الصنف (المعاد) و المخطئ في هذه المسالة من العلماء معذور والمصيب مشكور و مأجور و ذلك إذا اعترف بالوجود و تأول فيه نحوا من أنحاء التأويل أي في صفة المعاد لا في وجوده ، إذا كان التاويل لايؤدي الى نفي الوجود لانه أصل من أصول الشريعة(١٦١) ، والأصناف الخمس التي عددها ابن رشد تقابل أصناف الوجود الخمس التي حددها الغزالي في كتابه فيصل التفرقة و من خلالها حدد ما يؤول و ما لا يؤول فالشئ الواحد له خمس وجودات(الذاتي ، الحسي ، الخيالي ، العقلي ، الشبهي)(١٦٢) ، والوجود الذاتي هو الوجود الذي لا يؤول كإخبار الرسول (صلى الله عليه و اله و سلم) عن العرش والكرسي.... اذ إن هذه أجسام موجودة في أنفسها أدركت بالحس و الخيال أم لم تدرك أما الوجودات الأخرى فهي خاضعة للتأويل(١٦٣) .

و يعتقد ابن رشد إن الغزالي لم يفصل الأمر في ذلك أي لماذا وضع الأمثلة لكل نوع من أنواع الوجودات تلك و هذا ما يجعل التاويل و عدمه يكون في غير موضعه .

و بقي قانون أخير متمم للقوانين السابقة وهو عدم إفشاء التأويل فمن افشي التاويل من أهل التاويل فقد دعا الى الكفر و الداعي الى الكفر كافر و لهذا يجب الاتثبت التأويلات إلا في كتب أهل البرهان لأنها إن كانت فيها لم يصل اليها إلا من هو من أهلها أما إذا أثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الجدلية كما فعل الغزالي فخطر على الشرع و الحكمة(١٦٤) ، والسبب في ذلك يعود الى أن التاويل يتضمن شيئا من إبطال الظاهر و إثبات المؤول فإذا بطل الظاهر عند أهل الظاهر و لم يثبت المؤول عنده أداه ذلك الى الكفر إن كان في أصول الشريعة(١٦٥) ، أما عن أهم نتائج التصريح به أي – التأويل - أن كفر بعضهم بعضاً فنشأت الفرق (١٦٦) .

ب:- الميتافيزيقا موضوع لنقد النقد

انتقل مصطلح ميتافيزيقا الى الفلسفة العربية الوسيطة و قد استعمله الفلاسفة العرب بصيغ متعددة وقد ترسخت صيغة مابعد الطبيعة باستعماله ابن رشد عنوانا لمجلده (تفسير مابعد الطبيعة) ، وترتبط الميتافيزيقا بثيولوجيا ارسطو التي دعاها العرب علم الربوبية و بمباحث ارسطو حول الكليات مثل(الجوهر، الماهية ، المادة ، الصورة)(١٦٧) ، والموضوعات الميتافيزيقية هي من أكثر الموضوعات التي تحفز الذهن على التفكير وفي بعض الأحيان تؤدي الى التكفير والكتاب الكريم فيه من هذه الموضوعات الكثير وهنا ندرك أن التأويل بذاته لم يكن داعيا لتكفير الفلاسفة من قبل الغزالي و إنما لارتباطه بمواقف فكرية متعددة فصلها الغزالي بعشرين مسالة كفر الفلاسفة فيها ثم أوجزها بثلاث مسائل وهي (أن بعض آراء الفلاسفة يتعلق النزاع فيها بأصل من أصول الدين كالقول بحدوث العالم و صفات الصانع وبيان حشر الأجساد و قد أنكروا جميع ذلك فهذا الفن هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه)(١٦٨) ، وقد عين الغزالي سبب إيجازه المسائل العشرين بثلاثة لان الأخيرة تمس أصول الدين و لذا فهو في تقسيمه لعلوم الفلاسفة في مقاصده يذكر أن علوم الفلاسفة الإلهية على خلاف الحق و الصواب فيها نادر(١٦٩) ، وسبب أخطائهم (إنهم يحكمون بضن وتخمين و يستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور علومهم الحسابية ، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية)(١٧٠) .

١- حدوث العالم: حتى يتيسر لابن رشد نقد الغزالي في نقده ابتدأ أولا بقضية مركزية أخذت مجالا واسعا قي نقد الغزالي للفلاسفة وهي (حدوث العالم) ، (ذلك أن المقدمات التي بنا عليها الاشاعرة استدلالاتهم في هذه المسالة تحكم استدلالاتهم للقضايا الأخرى و لهذا أولاها أهمية قصوى)(١٧١) ، فكانت على رأس القضايا التي دار حولها النزاع بين الفلاسفة و المتكلمين قبل الغزالي بنحو قرنين من الزمان(١٧٢) ، و قد اعتمد كل من المتكلمين و الفلاسفة في دعواهم على مبادئ فالمتكلمون اعتمدوا لإثبات حدوث العالم على نظرية الجوهر الفرد وهي تتألف من ثلاث مقدمات :-

أ- إن الجواهر لا تنفك عن الإعراض .

ب- إن الإعراض حادثة .

ج- إن ما لاينفك عن الحوادث فهو حادث(١٧٣) .

أما الفلاسفة فقد اعتمدوا على :-

أ- فكرة الترجيح :- إذا كان العالم حادثا فلماذا وجد في وقت دون وقت و لماذا اقتضت الإرادة الإلهية ترجيح ذلك الوقت ، فإذا كانت أحوال الله متشابهه فأما لايوجد شئ منه على الإطلاق وهذا محال لان العالم موجود بالفعل ، وأما أن يوجد على الدوام وهو المقصود بقدم العالم .

ب- استبعاد حدوث حادث عن قديم :- لان الحادث متناه و القديم لا متناه .

ج- كل حادث فهو من مادة تسبقه منها يكون و ليست المادة حادثة لان الحادث هو الصور و الأعراض والكيفيات دون المواد فالمادة إذن قديمة(١٧٤) .

و كان من الطبيعي أن يكون اختلاف المقدمات سببا لاختلاف النتائج و لذا نجد ابن رشد في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة يفند المقدمات العقلية التي تنبني عليها مبتدئا بمنهجهم الذي وصفه (انه بأعلى مراتب الجدل و ليس واصلا موصل البراهين لان مقدماته عامة –أي ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها - و العامة قريبة من المشتركة)(١٧٥) ، ثم يستطرد بنقد المقدمات كالآتي:-

أ- المقدمة الأولى (الجواهر لا تنفك عن الإعراض) :- و يقصدون بالجوهر (الجزء الذي لا يتجزأ) وهذا فيه شك فهم يستدلون على (أن الفيل أعظم من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة و هذا الغلط دخل عليهم من خلطهم بين الكمية المنفصلة و الكمية المتصلة فظنوا أن مايلزم المتصلة يلزم المنفصلة ففي الكم المتصل نقول أعظم واكبر أما في الكم المنفصل نقول أكثر واقل فإذن هذه الشكوك ليس في قوة الجدل حلها فلا يجعل هذا مبدا لمعرفة الله)(١٧٦) .

ب- المقدمة الثانية (جميع الإعراض محدثة) :- و خلاصتها إننا شاهدنا بعض الأجسام محدثة و كذلك بعض الأعراض فلا فرق في النقلة في كليهما الى الغائب و هذا أمر مشكوك فيه ذلك أن الجسم السماوي و هو المشكوك إلحاقه بالشاهد الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه لانه لم يحس حدوثه و لذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه في أمر حركته و هي الطريق التي تفضي بالسالكين الى معرفة الله بيقين و هي طريق الخواص(١٧٧) ، فإذن لابد أن يكون لحركة الأفلاك مبدا للحركة فالحكماء لا يجوزون أسبابا لانهاية لها لانه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب و متحرك من غير محرك لكن الحكماء أداهم البرهان الى أن هناك مبدءا محركا أزليا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وهذا ليس في أمثال الحركات المتصلة(١٧٨).

ج- المقدمة الثالثة (ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث):- فهي مقدمة مشتركة بالاسم و ذلك انه يمكن أن تفهم على معنيين احدهما مالا يخلو من جنس الحوادث و يخلو من آحادها، والمعنى الثاني ما لا يخلو من واحد منها مشار اليه ، و المفهوم الثاني هو الصادق فما لا يخلو عن عرض مشار اليه و ذلك العرض حادث انه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثا لانه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه خلا وهذا خلف، أما المفهوم الأول وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل لانه يمكن أن يتصور المحل واحد أي أن الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية(١٧٩) ، و يحاول ابن رشد أن يقارب بين آراء المتكلمين و الفلاسفة ذلك أنهم اتفقوا أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان و واسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين و اختلفوا في الواسطة و المقصود هنا (الأجسام) وهي محدثة و الطرف المقابل و هو القديم (الله) أما النصف المختلف عليه هو (العالم) ، بيد انه في النهاية يلخص ذلك الاختلاف انه اختلاف راجع الى الاختلاف في التسمية (١٨٠) ، فهذا الوجود قد اخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي و من الوجود القديم فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا و هو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا فان المحدث الحقيقي فاسد بالضرورة و القديم الحقيقي ليس له علة (١٨١) ، و هذا ما يجعلنا نستنتج انه لم يلتزم موقفا محددا من هذه القضية لكن تحديد موقفه يتضح عندما وقف الى جانب العقل الانساني الذي حاول الغزالي أن يشككنا فيه (١٨٢) ، أما الشرع فموقفه من هذه المسالة انه لم يفصل فيها فأما أن يقال للجمهور إن عقيدة الشرع في العالم هي انه محدث فذلك شئ لايمكن تصوره فان هذا التمثيل في خلق العالم هو غير موجود في سائر الكتب المنزلة (١٨٣) ، وقد ارتبط موقف الاشاعرة في هذه القضية بقضاياهم الفكرية الأخرى و منها وجود الله وصفاته .

٢- الاستدلال على وجود الله :-

قضيه ميتافيزيقية أخرى اختلف المتكلمون و الفلاسفة في اثباتهاعلى الرغم من يقينهم أنها مثبته إلا أن ابن رشد كان موقفه محددا ليس من أدلة سابقيه فحسب بل حتى من أدلته هو ، فطريق الشرع كان من أوضح الطرق الذي حددت رؤاه في هذه القضية و القضايا الأخرى إلا أن ذلك لم يثن ابن رشد أن يشبعها بحثا ودراسة .

فالاشاعرة بصورة عامة و الغزالي وهو المعني هنا يرون أن في إثباتهم لحدوث العالم إثبات لوجود خالق له فالحادث لا يوجد بنفسه فهو مفتقر الى محدث(١٨٤) ، ففي نقده للفلاسفة يقول (إن الفلاسفة رأوا أن العالم قديم ثم اثبتوا له مع ذلك صانعاً)(١٨٥) ، و يشيد ابن رشد نقد نقده على أساس العقل ، فيرى أن دليل الشاهد (الكون عند المتكلمين) كان أكثر وضوحا من أدلتهم أنفسهم فيرى إن الفاعل قد يكون على صنفين:-

أ- صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه ، و هذا إذا تم كونه استغنى عن الفاعل ، كوجود البيت عن البناء .

ب- صنف يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول لا بتعلق الفعل به ، وهذا الفاعل فعل مساوق للمفعول وهو اشرف من الفاعل الأول لانه يوجد ذلك المفعول ويحفظه و هذه حال المحرك مع الحركة، والأشياء إنما وجودها في الحركة ، ولما كان الفلاسفة يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة قالوا إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم و انه لو كف فعله طرفة عن التحريك لبطل العالم فعملوا قياسهم هكذا: العالم فعل ، وكل فعل لابد له من فاعل يوجده ، فانتجوا من ذلك إن العالم له فاعل موجود بوجوده(١٨٦) .

أما أدلة الشرع فرأى أنها تنحصر في جنسين : -

أ- دليل العناية :- و خلاصته إن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان وهذه الموافقة هي ضرورة من قبل قاصد مريد اذ ليس من الممكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (مصادفة) و من هذه الموافقة يتحصل اليقين بان جميع مافي هذا الكون مسخر للإنسان و لذلك وجب على من يريد أن يعرف الله أن يفحص الموجودات(١٨٧) .

ب- دليل الاختراع :- و خلاصته إن جميع الموجودات مخترعه و هذا معروف في النبات و الحيوان كما قال تعالى (إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا و لو اجتمعوا و إن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب و المطلوب)(الحج-٧٣) ، فانا نرى جمادات ثم تدب فيها الحياة فنعلم إن هاهنا موجودا للحياة هو الله ، وأما السموات فنعلم من حركتها أنها مأمورة بالعناية و مسخرة لنا و المسخر مأمور مخترع و كل مخترع له مخترع و لذلك كان على من يريد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي(١٨٨) ، (أولم ينظروا في ملكوت السموات و الأرض و ما خلق الله من شيء)(الأعراف- ٨٥) ، لذا نرى أن اسم الخالق

اخص بالله من اسم الفاعل ، لان اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة و لا بعيدة ، اذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر(١٨٩) ، ولذلك قال تعالى(الله خلقكم وما تعملون) (الصافات- ٩٦) .

٣- القول في الوحدانية :- كان من الضروري حينما اثبت المتكلمون إن هناك خالقاً للعالم أن يثبتوا انه واحدا، وقد دلل الشرع على ذلك في أكثر من آية :-

أ- (لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا)(الأنبياء - ٢٢) .

ب- (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذن لابتغوا الى ذي العرش سبيلا)(الإسراء _ ٤٢) .

ج- (ما اتخذ الله من ولد و ما كان معه من اله إذن لذهب كل اله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون)(المؤمنون - ٩١) .

و قد اتفق الاشاعرة على أن الله اله واحد فرد صمد لااله غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولداً(١٩٠) ومعنى واحد (سلب الشريك والنظير والانقسام)(١٩١) ، أما الوحدانية فهي صفة أزلية قائمة بذات الله غير منفصلة عنه، وقد اعتمد الغزالي لإثبات هذه الوحدانية على برهان الممانعة الذي هو جزء من دليل النظام الكوني و خلاصته (انه لو صح أن هناك أكثر من اله لتعددت الالهه و لامكن أن يكون بينهما تمانع في الخلق والإرادة)(١٩٢) ، و ابن رشد كعادته نقد هذا الدليل فهو يعتقد أن القدرة الآلهيه تشمل جميع المقدورات ، و لو فرضنا أن هناك الهين فأما أن يتفقا و أما أن يختلفا ولو كانا اثنين لكان العالم اثنين ، فإذن العالم واحد ، فالفاعل واحد ، ذلك أن الفعل الواحد يوجد واحد(١٩٣) .

و مما يدلل على موضوعية ابن رشد في نقده للنقد ، ذكره إشادة الغزالي من وصف مذاهب الفلاسفة في كون البارئ(واحداً) بأوصاف كثيرة منها انه (مبدأ ، أول ، موجود ، جوهر، واحد ، قديم ، عاقل ، معقول ، باق ، فاعل..... وكل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه)(١٩٤) .

٤- نقد النقد في تأويل الصفات :- هدف كل من المتكلمين والفلاسفة من إثبات وجود الله و وحدانيته للشعور بوجود قوة عادلة مسيطرة على الكون ، أما الهدف من البحث في الصفات الإلهية هو تنزيهها عن مماثلة المخلوق لاتصاف المخلوق بالصفات ذاتها لكن مع الاختلاف في جهة استحقاقها. ويعتقد الاشاعرة أن الصفات الإلهية قديمة و زائدة على الذات الإلهية و قائمة بها (١٩٥) ، والغزالي يلتزم موقف الاشاعرة في مسالة الصفات(١٩٦) ، أما ابن رشد فيرى قول الاشاعرة

بصورة عامة يلزمهم أن تكون الذات شرطا في وجود الصفات ، والصفات شرطا في كمال الذات ، و يكون المجموع من ذلك شيئاً هو واجب الوجود(١٩٧) ، ولا ريب أن ابن رشد رأى في قول الغزالي السابق انه يؤدي الى التركيب والمركب قابل الى الانحلال و هذا التركيب هو شان المخلوق و ليس الخالق في الجمع بين الصفة و الذات ومن ثم يؤدي الى التشبيه والتجسيم (فكل أجزاء مركب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا بالاشتراك مثل اسم اليد المقولة التي هي جزء من الإنسان الحي و اليد المقطوعة بل كل تركيب عند ارسطوطاليس فهو كائن فاسد)(١٩٨)، أما الصفات التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان و هي سبعة (العلم ، الحياة ، القدرة، الإرادة ، السمع ، البصر ، الكلام)(١٩٩) .

ا- صفة العلم :- و لنقد ابن رشد للغزالي في هذه الصفة أهمية ذلك أنها تتعلق بالمسالة الثانية التي كفر الغزالي الفلاسفة فيها و هي (إن الله لا يعلم الجزئيات) ، فالكتاب العزيز قد وجه الدلالة لصفة العلم في قوله تعالى (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)(الملك - ١٤) ، و الغزالي يرى إن صفة العلم تعني (إن الله عالم بجميع المعلومات الموجودات و المعدومات و المعلومات لانهاية لها و الموجودات أما أن تكون قديمة او حادثة و بعض الموجودات وإن كانت متناهية فان الممكنات في المستقبل لا نهاية لها)(٢٠٠) ، و يتفق ابن رشد مع الغزالي بان هذه الصفة قديمة (اذ لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتا ما فالله يعلم المحدثات حين حدوثها)(٢٠١) ، إلا انه يختلف معه – بوصفها صفة زائدة على الذات - (ذلك إن موقفه يدعو الى الكثرة و الفلاسفة نفوا هذه الكثرة و ليس يلزم عن نفي هذه الكثرة ، نفي كثرة المعلومات إلا على طريقة الجدل)(٢٠٢) ، و قول ابن رشد السابق يفضي الى القول إن الله عالم بنفسه و ليس كما يقول الغزالي (إن الله لا يعلم إلا ذاته)(٢٠٣)

أما علم الله بالجزئيات فابن رشد لم يعرها ذلك الاهتمام كما في المسألتين الثلاث الأولى والثالثة لكنه يورد لها نقدا موجزا في تهافت التهافت (إن هذا القول هو ليس من قولهم)(٢٠٤) ، ثم يفصل في رده في كتاب فصل المقال رافضا وصف العلم الإلهي بالكلي او بالجزئي ، فالفلاسفة يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل و إن ذلك العلم يحصل للإنسان قي النوم من قبل العلم الأزلي، و حينما يتهم الغزالي الفلاسفة بقولهم ذاك – أي عدم علم الله بالجزئيات - فالفلاسفة أيضاً يعتقدون أن الله لايعلم الكليات؟ و لكن ليس بصفة (الجهل) تعالى الله عن ذلك فالكليات المعلومة عندنا معلومة أيضا عن طبيعة الموجود و لذلك إن ما قد أدى اليه

البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي او بجزئي فلا معنى للاختلاف في هذه المسالة أي بتكفيرهم او عدم تكفيرهم(٢٠٥) ، وحينما ننزه العلم الإلهي عن الكلي يرتفع التعدد لكن تكييف هذا المعنى ممتنع على العقل الانساني تصوره ، لانه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله عقل البارئ و ذلك مستحيل و من فهم هذا فهم معنى قوله تعالى ((لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض)(سبا- ٣) .

و خلاصة القول (إن الفلاسفة يرون أن الله يعلم الجزئيات لكن بعلم غير مجانس لعلمنا بها و ذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه و علم الله بالوجود هو علة للمعلوم الذي هو الموجود)(٢٠٦) ، والعلم الإلهي هو الفاعل للموجودات لا الموجودات فاعلة لعلمه(٢٠٧) ، فلا شبه بين علم الخالق و المخلوق ولا يقاس احد العلمين على الآخر ذلك أن إدراك الإنسان للأشياء يكون أما بالحواس او بالعقل او بالحدس على خلاف العلم الإلهي .

ب- صفة الحياة :- و لا يختلف ابن رشد مع الغزالي في تأويل صفة الحياة(٢٠٨) .

ج- صفة الإرادة :- وهي أيضا من الصفات القديمة و الزائدة على الذات و معنى الإرادة أن الله مريد لأفعاله و الفعل الصادر عن الله يكون من الممكنات أي ممكن أن يوجد و ممكن أن لا يوجد ، و يرى ابن رشد إن وصف الإرادة الآلهيه بالقديمة بإرادتها للأمور المحدثة بدعة وشئ لا يعقله العلماء بل ينبغي أن يقال انه مريد بكون الشئ وقت كونه(٢٠٩) ، (إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)(النحل-٤٠).

د- صفتا السمع و البصر :- لا يزيد فيهما عما أثبته الشرع فلما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الادراكان .... لانه من العبث أن يعبد الأنسان من لا يدرك انه عابد له(٢١٠) ، كما قال تعالى (يا أبت لم تعبد مالا يسمع او يبصر ولا يغني عنك شيئاً)(مريم-٤٢) .

هـ - صفة الكلام :- ثبت الكلام لله من حيث قيام صفة العلم به والكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه(٢١١) ، و يربط الغزالي صفة الكلام بصفة الحياة (ذلك أن الكلام للحي كمال وكل كمال للمخلوق هو واجب للخالق)(٢١٢) ، و الغزالي يقسم الكلام الى نوعين:-

١- كلام نفسي قديم قائم بالذات .

٢- كلام لفظي مخلوق يتخذ الحروف كدلالات للأصوات(٢١٣) .

ولابن رشد تأييد جزئي لموقف الغزالي في هذه المسالة معبراً عن ذلك (أن في بعض قوله في هذا الباب جزءا من الحق ، إنكاره أن يكون المتكلم فاعلا للكلام فكلام النفس هو ما قام به)(٢١٤) ، ولكن كيف ينقل المتكلم علمه للسامع ؟

يقدم ابن رشد هنا فهما مختلفا لهذه الآية (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي بإذنه مايشاء)(الشورى-٥١) ، و حتى يمكنه استثناء استعمال اللفظ قدم هذا الفهم المختلف و هو أن كلام الله هو فعل من الله في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما إلا انه ليس يجب لفظاً و لابد أن يكون مخلوقاً له بهذه الطرق الثلاث :-

١- الوحي:- وهو وقوع المعنى في نفس الموحى اليه بغير واسطة لفظ يخلقه بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب كما قال تعالى (ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او أدنى فأوحى الى عبده ما أوحى)(النجم-٩) .

٢- من وراء حجاب:- هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في نفس الذي اصطفاه و هذا هو كلام حقيقي و هو الذي خص الله به موسى و لذلك قال تعالى (و كلم الله موسى تكليما)(النساء١٦٤).

٣- أما قوله تعالى (او يرسل رسولاً) فهذا هو القسم الثالث وهو الذي يكون منه بوساطة الملك جبرائيل(٢١٥) .

و قد اختلف ابن رشد مع الغزالي في النوع الثاني من أنواع الكلام حيث يعتقد الغزالي أن سماع موسى لكلام الله الذي هو ليس بصوت ولا حرف لان كيفية سمعه تختلف عن كيفية سمعنا فالسمع هو نوع من أنواع الإدراك(٢١٦) ، ويضيف ابن رشد نوعا رابعا من أنواع كلام الله (هو ما يلقيه الى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بوساطة البراهين وبهذه الحجة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله)(٢١٧).

و- لم يفصل ابن رشد في نقد صفة القدرة عند الغزالي وقد يكون وقع عليها ما وقع على صفة الحياة من موافقة .

٤- نقد النقد في نفي المماثلة

أ – التجسيم :- التجسيم و التجسيد يؤديان الى المماثلة بين الخالق و المخلوق فالله ليس بجسم لان كل جسم مؤلفا من جوهرين او أكثر(٢١٨) ، و ينقد ابن رشد هذا الرأي بان قول الاشاعرة بصورة عامة إن الصفات زائدة على الذات ألزمهم أن يكون الخالق جسما لانه يكون هناك صفة وموصوف و حامل ومحمول(٢١٩) ، وهم بذلك اثبتوا هذه الصفة أكثر من نفيها ذلك أن الطريق التي سلكوها أي أن كل جسم حادث، وان ما لا يتعرى عن الحوادث فهو حادث طريق غير برهاني(٢٢٠) ، و الطريق التي يفضلها ابن رشد هو طريق الشرع ، و الشرع قد سكت عن صفة التجسيم وهو الى التصريح بإثباتها اقرب من نفيها فصرح الشرع بأكثر من آية بالوجه و اليدين....الخ و هي صفات يشترك بها الخالق مع المخلوق إلا أنها في الخالق أتم وجوداً ، والواجب بهذه الصفة الايصرح بنفيها او إثباتها و يجاب من سال في ذلك من الجمهور(٢٢١)(ليس كمثله شئ وهو السميع البصير)(الشورى-١١) ، و يعود السبب في عدم تصريح الشرع للجمهور في هذه الصفة انه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم و لو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل في محاجة الكافر حين قال له (ربي الذي يحيي و يميت قال أنا احيي و أميت)(البقرة-٢٥٨)، كان يكتفي أن يقول له أنت جسم والله ليس بجسم لان كل جسم محدث كما تقول الاشعرية(٢٢٢) .

ب- الجهة :- بما إن الله ليس بجوهر فيستحيل أن يكون في جهة من الجهات وان قيل أن الله اختص بجهة فوق لأنها اشرف الجهات نجيب : إنما صارت الجهة جهة فوق لانه خلق العالم في هذا الحيز الذي خلقه(٢٢٣) ، وإن ما دعا الغزالي لنفي الجهة ذلك لاعتقاده أن إثباتها يوجب إثبات المكان و الأخير يوجب إثبات الجسمية التي نفاها سلفا و يورد ابن رشد مقارنه بسيطة بين الجهة والمكان خلاصتها (أن الجهة غير المكان ذلك أن الجهة هي أما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستة و الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه هي ليست مكان للجسم ، وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان ، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان ، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضا مكان للهواء ..... أما سطح الفلك الخارجي فقد تبرهن انه ليس خارجه جسم لانه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر ....الخ فإذن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا اذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم فإذن إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم لكن الذي يمتنع وجوده هناك هو عكس ما ضنه القوم وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم)(٢٢٤) .

ج- الرؤية :- وتتعلق بالمسالتين السابقتين مسالة ثالثة تكاد لا تنفك عنهما و هي مسالة الرؤية وقد رام الغزالي الى الجمع بين جواز الرؤية لما ليس بجسم وبين انتفاء الجسمية فعسر ذلك عليه(٢٢٥)، و يجوز الغزالي الرؤية لان الله مرئي لوجوده ووجود ذاته وان امتنع وجود الرؤية لأمر خارج عن ذاته تعالى كان يعجز الأنسان عن رؤية الله (لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار)(الأنعام- ١٠٣) و هذه الرؤية هي قوة يجعلها الله في الإنسان متى يشاء وبدون كيفية(٢٢٦) ، و يعتقد ابن رشد أن من الأفضل أن لا يصرح مثل هذه القضايا للجمهور، فوصف الله بأوصاف تقرب من قوة التخيل لهم مع تعريفهم انه لا يجانسه شئ من الموجودات المتخيلة ولما كان ارفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثل به وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا معاني الموجودات في المعاد التي مثلت بأمور متخيلة(٢٢٧) .

عاشراً / المشهد الأخلاقي واليوم الآخر :-

خلق الإنسان لغاية و هذه الغاية بينة فيه أكثر منها في جميع المخلوقات الأخرى و هذا ما نبه اليه الله سبحانه (أفحسبتم إنما خلقناكم عبثا و إنكم إلينا لا ترجعون)(المؤمنون - ١١٥)، و هذه الأفعال المقصودة هي خاصة به و هذا يوجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله والتي يفارق بها سائر الحيوانات وهي أفعال النفس الناطقة(٢٢٨) ، وليس للإنسان حياة دائمة في الدار الدنيا ولا في الآخرة إلا بالفضائل النظرية وانه لاواحد من هذين يتم إلا بالفضائل الخلقية(٢٢٩) ، والنفس الناطقة التي يتم بها تحصيل الفضائل(٢٣٠) ، ومما لاشك فيه أن الفضيلة في الدار الدنيا تقود الأنسان الى السعادة في الدارين ، ويعتقد الغزالي إن الفلاسفة قد أنكروا البعث وسائر ما وعد به الناس في اليوم الآخر(٢٣١) ، وابن رشد يقول (أن القوم –ويعني الفلاسفة - أنهم اشد الناس تعظيما لها والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحوا نحو تدبير النفس الذي به وجود الإنسان بما هو انسان)(٢٣٢) ، وهذا من وجهة النظر العقلية ، (أما الشرائع فقد اتفقت على وجود المعاد ولكنها اختلفت في صفة وجوده من قبل الشاهدات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة و ذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً ومنها من جعله للنفوس والأجسام معا والاتفاق في هذه المسالة مبني على اتفاق الوحي في ذلك و اتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع)(٢٣٣) ، والتمثيل بالمحسوسات هو اشد تفهيماً وتحريكاً للجمهور فالله يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيما

وهو مثل (الجنة) ، وانه تعالى يعيد النفوس الشقية الى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثل (النار) وهذه هي حال شريعتنا الإسلامية و التمثيل الذي فيها أتم فهما لأكثر الناس(٢٣٤) ، وكلام ابن رشد الأخير فيه نقد صريح لنقد الغزالي للفلاسفة حينما فهم أنهم أنكروا وجود الجنة و النار (٢٣٥) .

أما الأبدان إذا فسدت عادت الى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لاتحس ومن أقوى مايستشهد في هذا الباب أن العقل الهيولاني والعقل الفعال يعقلان أشياء لانهاية لها في المعقول الواحد و يحكم عليها حكماً كلياً(٢٣٦) ، إذن ليس كما قال الغزالي أن الفلاسفة يعتقدون أن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم((٢٣٧)) ، بل أن في النفس جزءا واحدا قابلا للمفارقة هو العقل الهيولاني والعقل الفعال أما سائر قواها الغاذية والحاسة والنزوعية والمخيلة فهي خاضعة للكون و الفساد(٢٣٨) ، بيدان قول ابن رشد أن التمثيل الجسماني أكثر تحريكاً لنفوس الجمهور يتضمن معنى باطن لهذا التمثيل العام لانه أكد في أكثر من موضع أن افضل طريق لتعليم الجمهور هو ظاهر النص أما الحكماء فلهم أن يتأولوا ذلك الظاهر الان ذلك لا يعني إنكارهم للبعث ودليل ذلك انه قال (إن التمثيل الروحاني اقل تحريكا لنفوس الجمهور من التمثيل الجسماني واقل خوفا منه)(٢٣٩) .

الخاتمـــة :-

١- ليس الغرض من هذا البحث أن نركز الاهتمام على ربط الأصيل بالمعاصر بل الغرض هو إبراز الجانب الأصيل في فكرنا حتى نستطيع أن نحرره من فكر الآخر، ولا يعني ذلك أن التراث مازال يهيمن علينا لان ذلك يعني التوقف عند حدود ماانجزوه وان كان يهيمن فهو بالقدر الذي يسعى الآخر الى تهميشه وإلغائه لتظل ثقافته تمثل ثقافة المحور الذي يدور حوله النقاش ولهذا علينا قراءة التراث وإعادة كتابته من جديد بتوظيف المناهج المعاصرة والتي لا تنفك أسس بعضهم منها عنه .

٢- إن الفكر يغير العالم بما له من آليات جديدة نعيد من خلاله النظر الى التراث و نكتشف مابه من مواطن الإبداع التي جعلت منه فكراً حياً منتجاً حينما استطاع أن يستقرى الاحداث و يؤسس مناهج معرفية عالجت الكثير من مشكلات الواقع الاسلامي وكان من تلك المناهج منهجي النقد و نقد النقد ،

والأول يتضح من خلال كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة أما الثاني فيتضح من خلال كتاب ابن رشد تهافت التهافت إلا أن ذلك لايعني أن ابن رشد لم يوظف منهج النقد لكن في بعض المواضيع .

٣- إن النقطة السابقة توضح أهمية القراءة الدقيقة لمنهجية ابن رشد و التي من خلالها طرح آراءه الفلسفية فكانت تنقسم الى قسمين :-

أ – النقد :- الذي وظفه لنقد التيارات الفكرية المختلفة مثل علم الكلام(معتزلة واشاعرة) و المتصوفة فضلاً عن نقده لفلسفة ابن سينا .

ب- نقد النقد :- وهو ما أعلن فيه ضمنا عن تدشين منهج جديد في الفلسفة الإسلامية وهو نقد النقد ، نقد فيه نقد الغزالي للفلاسفة ، و إلا كيف يمكننا أن نفهم أن فلسفة ابن رشد قد كان لها دور في تكوين العقل الأوربي ؟ وإذا كان علينا أن نقف ونشيد بانجازات الفكر الأوربي فعلينا وعليهم أن لا نبخس قيمة فكرنا.

٤- إن استعانة ابن رشد بالمنهج النقدي لم يكن بسبب الأزمة الفكرية بين الفلاسفة و المتكلمين في بلاد الأندلس بل هو دعوة الى إعادة النظر في المتغيرات و الثوابت سواء تعلق الأمر بأصول الاعتقاد او مناهج المعرفة و النقد بهذا المعنى يبشر بأفول أصنام الفكر وولادته من جديد و يدعو الى توكيد الهويتين الدينية و الفكرية معا .

٥- لم يطلع الغزالي على كتب ارسطو كما رأى ابن رشد ذلك، بل كان يذكر آراءه من خلال فهم الفارابي و ابن سينا له ، فلم يفهمها على حقيقتها و هو ما أدى الى إثارة النزاع بين الفلاسفة و المتكلمين على أوجه حينما ألف كتاب تهافت الفلاسفة .

٦- جمع الغزالي الفلاسفة من يونان ومسلمين في نقد واحد معللا ذلك بانبهار الفلاسفة المسلمين بسماعهم أسماء هائلة كابقراط و ارسطو طاليس إلا إن ذلك يلغي الدقة و الموضوعية للنقد فموضوعات الفلسفة الإسلامية أخذت على عاتقها معالجة بعض المشكلات التي طرحها المجتمع الاسلامي، ورأي الغزالي هذا جعل منه الشاهد عليها من أهلها وليس المستشرقين .

٧- حينما دخل الغزالي على الفلاسفة وسجل اعتراضاته عليهم فانه كان دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت و كأنه يريد أن يشير الى عدم انحيازه لمذهب معين ؟ في حين انه انحاز للمذهب الأشعري ولاتجاه فكري هو (التصوف) وهو بهذا المعنى يغلق أمامنا أبواب العقلانية و يفتح أبواب اللامعقول ؟ و هذا اللامعقول يعد تجربة فردية لايمكن تعميمها على المجموع وهذا ما دفع ابن رشد لنقد الغزالي الذي أسس مواقفه الكلامية على أسس جدلية أشعرية صوفية .

الهوامـــش

١- افاييه ، محمد نور الدين ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس ، بيروت، الطبعة الثانية ، ١٩٩٨، ص٢٨ .

٢-مصطفى ، إبراهيم ، وآخرون ، المعجم الوسيط ، مطبعة باقري ، إيران ، الطبعة الثاني ، ص٩٤٤.

٣-لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب خليل احمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت ، المجلد الأول، الطبعة الأولى ، ١٩٩٦، ص٢٣٨ .

٤-نخبة من المؤلفين الروس ، المعجم الفلسفي المختصر (رؤية ماركسية) ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، روسيا ، ١٩٨٦، ص٥١١ .

٥-الرويلي، ميجان، وآخرون، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لاكثر من سبعين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا) ، المركز الثقافي العربي ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٢، ص٣٠١ .

٦-لالاند، موسوعة لالاند، ص٢٣٨ .

٧-(يطلق مؤرخو الفلسفة لفظ نقدية على مذهب كانت الفلسفي بصورة خاصة و بصورة عامة على كل مذهب فلسفي يهتم بالمعرفة بمعزل عن موضوعات المعرفة)، معن،زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الثاني، (مادة الفلسفة النقدية،موسى وهبه)،مركز الإنماء القومي، بيروت الطبعة الأولى،١٩٨٦، ص١٣٦٧ .

٨-الموسوعة الفلسفية العربية ، (مادة الفلسفة النقدية، محمد نور الدين افاييه) ، ص١٣٩١ .

٩-بارت، رولان، نقد و حقيقة، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص١٠١ .

١٠ – الموسوعة الفلسفية، (مادة الفلسفة النقدية، موسى وهبه)، ص١٣٦٨.

١١- بارت، رولان، نقد و حقيقة، ص١٠٩.

١٢- حنفي، حسن، فلسفة النقد ونقد الفلسفة(أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، مصر، ص٨ .

١٣- العراقي، محمد عاطف، ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص٢٨ .

١٤- (يورغن هابرماس هو أكثر الأعضاء شهرة في الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت للبحوث الاجتماعية كتب أطروحة الدكتوراه عن النزاع بين المطلق و التاريخ في فكر شلينغ، إن ما يميز عمل هابرماس هو مناهضته للنزعة الوضعية في كتابات ماركس المتأخرة، و سعى الى تحويل العمل الى نقطة انطلاق لنقد داخلي ذاتي للمجتمع الرأسمالي، و كان هذا النقد يحمل الملامح التالية: رأى هابرماس أن العلم و حتى جوانب من الفلسفة لم يعد لها دور نقدي بل أصبحت عبدا للعقلانية الاداتية و لذلك سعى الى نقد وجهة النظر الاداتية للعلم السائدة في النظرية الرأسمالية لفترة ما بعد الحرب) ، ليتشه، جون، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية الى مابعد الحداثة، ترجمة فاتن حمدي، مراجعة محمد بدوي، المنظمة العربية للنشر، بيروت ، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ ، ص٣٧٧ .

١٥- ومن هؤلاء الباحثين (موسى وهبه ، محمد نور الدين افاييه ، محمد احمد البنكي) .

١٦- البنكي، محمد احمد، دريدا عربيا(قراءة التفكيك في النقد العربي)، المؤسسة العربية للدراسات و النشر،بيروت، الطبعة الأولى،٢٠٠٥، ص٢٣ .

١٧- بيصار،محمد، الفلسفة اليونانية (مقدمات و مذاهب)، الكتاب اللبناني، بيروت ، ١٩٧٣، ص١١٩ .

١٨- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، طبعة جديدة، ص١١٢ .

١٩- افاييه، محمد نور الدين، الحداثة و التواصل، ص٢٨ .

٢٠- الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة نقد، موسى وهبه) ، المجلد الأول، ص٨١٧ .

٢١- الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة الفلسفة النقدية، موسى وهبه)، المجلد الثاني، ص١٣٦٧ .

٢٢- البنكي، محمد، دريدا عربيا، ص٢٦ .

٢٣- (لوكاتش،جيورجى، فيلسوف و رجل سياسي يعتبر احد مفكري الماركسية الأكثر ابتكارا، كان أستاذا في جامعة بودابست، و شارك في معهد ماركس وانجلز، و من ابرز النقود التي وجهها الى الظاهراتية و الوجودية، له مؤلفات منها: الوجودية و الماركسية، تقويض العقل)، جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ترجمة فرانسوا أيوب، مكتبة انطوان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص٤٦٠ .

٢٤- البنكي، محمد، دريدا عربيا، ص٢٧ .

٢٥- البنكي، محمد، دريدا عربيا، ص٢٩ .

٢٦- (مدرسة فرانكفورت: مدرسة فلسفية ألمانية التفت حول معهد الدراسات الاجتماعية في مدينة فرانكفورت بين عامي(١٩٢٣-١٩٣٨) وانتقلت الى نيويورك لتعود مرة أخرى الى فرانكفورت عام ١٩٥٠ مع ماكس هوركهايمر وأفل نجمها عام ١٩٧١ برحيل هابرماس)،جوليا، ديدية، قاموس الفلسفة، ص٤٩٢ .

٢٧- ماكس هوركهايمر فيلسوف و سوسيولوجي ألماني مؤسس مدرسة فرانكفورت من مؤلفاته الأساسية (ديالكتيك التنوير، نقد العقل الاداتي، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية) .

٢٨- الرويلي، ميجان، دليل الناقد الأدبي، ص٢٩٩ .

٢٩- افاييه، محمد نور الدين، الحداثة و التواصل، ص١٧ .

٣٠- افاييه، محمد نور الدين، الحداثة و التواصل، ص٢٥ .

٣١- البنكي، محمد، دريدا عربيا، ص٣٠ .

٣٢- الموسوعة الفلسفية، (مادة نقد، موسى وهبه)، المجلد الأول، ص٨١٦ .

٣٣- القسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره، مجلة عالم الفكر، (مجلة دورية تصدر عن المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب)، الكويت، المجلد(٣٨)، ٢٠٠٩، ص٤٤ .

٣٤- الهمذاني،القاضي عبد الجبار بن احمد، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، دار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤، ص٢٩٧ .

٣٥- الهمذاني، القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص٢٧٤ .

٣٦- الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة نقد، موسى وهبه)، المجلد الأول، ص٨١٧ .

٣٧- حنفي، حسن، فلسفة النقد، ص١٥ .

٣٨- نفي النفي: قانون أساسي من قوانين الديالكتيك وأول من صاغ هذا القانون هو هيغل و لكن في قالب مثالي، أما في الفلسفة الماركسية ينكشف مضمون هذا القانون من خلال مفهوم النفي الديالكتيكي الملازم لتطور الفكر فهو النفي الذي يطور الظاهرة و الفكر و يحافظ على المضمون الايجابي للمراحل السابقة، والنفي بهذا المعنى لا تستدعيه عوامل خارجية بل هو يتولد من القانونيات الداخلية لهذه الفكرة التي تنطوي على نفيها الذاتي وعلى هذا النحو يظهر النفي المزدوج (نفي النفي)، نخبة من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي المختصر، ص٥٠٩ .

٣٩-(يقول غادامير Gadamer: لكي يفهم المرء ينبغي أن يفهم سلفا أن يكون لديه موقف، هذا هو ما يعرف (بدائرة الهرمينوطيقا)، فنحن لا يمكننا أن نقرا النص إلا بتوقعات معينة، فالمرء لا يمكنه أن يعرف العالم إلا من خلال الفهم المسبق بموقفه الخاص قبالة النص)، مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل الى الهرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون الى غادامير)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص١٨ .

٤٠- القحطاني، سلطان سعد، نقد النقد الآليات و الرؤى، المجلة الثقافية، العدد(١٧٠)،٢٠٠٦،
http://serch.suhuf.net.sa/culturre/11092006/fadaat.18.htm.

٤١- حنفي، حسن، فلسفة النقد، ص١٩ .

٤٢- القسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص٣٥ .

٤٣- باقر، محمد، نقد النقد أم الميتانقد(محاولة في تأصيل المفهوم)،مجلة عالم الفكر(مجلة دورية تصدر عن المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب)، الكويت، المجلد(٣٧)، العدد(٣)، ٢٠٠٩، ص١٢٢ .

٤٤- باقر، محمد، نقد النقد، ص١٠٧ .

٤٥- قسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص٤٤ .

٤٦-باقر، محمد، نقد النقد، ص١٨ .

٤٧- قسنطيني،نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص٤٨.

٤٨- باقر، محمد، نقد النقد، ص١٠٨ .

٤٩- قسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص٤٧ .

٥٠- حنفي، حسن، فلسفة النقد، ص٨ .

٥١- قسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص٣٥ .

٥٢- حنفي، حسن، فلسفة النقد، ص٢١.

٥٣- باقر، محمد، نقد النقد، ص١١٨ .

٥٤-القحطاني، سلطان، نقد النقد الآليات .

٥٥- قسنطيني،نجوى،في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص٣٩ .

٥٦-حنفي، حسن، فلسفة النقد، ص٢٠.

٥٧-قسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص٣٩ .
٥٨- بور، دي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في الاسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، ص١٩٧ .
٥٩- عين نظام الملك الغزالي عام(٤٨٤) للتدريس في النظامية ببغداد فكان فيها المتحدث باسم النظام يحركه في ذلك كما هو يقول طلب الجاه فألف في الرد على الفلاسفة و في تقرير المذهب الأشعري عقيدة رسمية للدولة .
٦٠- من مقدمة احمد شمس الدين لكتاب تهافت الفلاسفة، ص ٣٨ .
٦١- جمعة، محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق و المغرب، المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ص١٩٣ .
٦٢- الاعسم، عبد الأمير، الفيلسوف الغزالي(إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص٥٦ .
٦٣- آل ياسين، جعفر، فلاسفة مسلمون، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ص١٢٣ .
٦٤- الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١، ص١١٧ .
٦٥- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات،مؤسسة التاريخ العربي،لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣،ص٦٠ .
٦٦- جوليا ، ديديه ، قاموس الفلسفة ، ص١٦٧ .
٦٧- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، الجزء الأول، ١٩٧١، ص٣٩٢ .
٦٨- ابن رشد ، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، تلخيص منطق ارسطو، حققه الأب بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، المجلد الثاني، ١٩٣٢.
٦٩- الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة شمس تبريزي، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٢، ص٣٢ .
٧٠- من مقدمة سليمان دنيا لكتاب مقاصد الفلاسفة، ص١٤ .

٧١- الغزالي ، أبو حامد محمد، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٨، ص١٨٧ .

٧٢- سالم ، محمد رشاد ، مقارنة بين الغزالي و ابن تيمية ، دار القلم، الكويت ، ١٩٩٢، ص١١.

٧٣- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسين مروة، عويدات، بيروت، الجزء الأول، ١٩٦٦،(من مقدمة السيد موسى الصدر) .

٧٤-حمود، كامل، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩١، ص٢٣٢

٧٥- من مقدمة سليمان دنيا لكتاب مقاصد الفلسفة، ص١١ .

٧٦- بور، دي، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص١٩٧ .

٧٧- طوقان، قدري، مقام العقل عند مفكري العرب، دار القدس، القاهرة، ٢٠٠٢، ص١٦٣ .

٧٨ - أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص٤٧.

٧٩- فروخ، عمر، عبقرية العرب في العلم و الفلسفة، المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٥٢، ص١١٣ .

٨٠- جمعة، محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الاسلام، ص١١٢.

٨١- (تنسب الرشدية الى ابن رشد، و عرفت الرشدية اللاتينية كحركة فلسفية غربية بفضل كتاب ارنست رينان (ابن رشد و الرشدية)، إلا إن الدارس الحقيقي لهذا التيار هو(بيار ماندونيه)، الذي ألف كتابا لزعيم الرشديين وهو(سيجير البرينتي)، وهو أستاذ في جامعة باريس، وقد حورب هذا التيار في باريس فانتقل الى ايطاليا و أصبحت حركة سياسية راديكالية وكان دانتي من أنصارها)، الموسوعة الفلسفية، مادة الرشدية اللاتينية، جورج زيناتي، ص٦١٤.

٨٢- فروخ، عمر، عبقرية العرب، ص١١٤ .

٨٣- فقيه، شبر، ابن رشد بين حقيقتين الدين و الفلسفة، دار الهادي، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص٦٤.

٨٤- الهيتي، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي(ابن رشد نموذجا)، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص١٠٦.

٨٥- جي أو، ارمسون، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ص١٢.
٨٦- الهيتي، فوزي حامد، إشكالية الفلسفة، ص١٥٨.
٨٧- الجابري، محمد عابد، مقدمة تحليلية لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، ص٣٥.
٨٨- الجابري، محمد عابد مقدمة تحليلية لكتاب فصل المقال لابن رشد، ص٤٤.
٨٩- (قرب الأمير يوسف بن يعقوب ابن رشد اليه وان هذا التقريب أثار كيد خصومه من الفقهاء لأنهم كانوا يسعون للإطاحة بطبقة الفلاسفة وقد نجحوا في ذلك عندما جاء المنصور وأمر باعتقال ابن رشد ونفيه الى قرية خاصة باليهود واحرق كتبه)، الموسوي، موسى، من الكندي الى ابن رشد، الطبعة الأولى، ١٩٧٢، ص٢١٣.
٩٠- الهيتي، فوزي حامد، إشكالية الفلسفة، ص١٧٢.
٩١- أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص٤٢.
٩٢- الجابري، محمد عابد، ابن رشد، ص١٠٧.
٩٣- الهيتي، فوزي حامد، إشكالية الفلسفة، ص١٦١.
٩٤- الجابري، محمد عابد، مقدمة تحليلية لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة، ص٦٨ .
٩٥- مراد، بركات محمد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٨٨.
٩٦- العراقي، محمد عاطف، ابن رشد فيلسوفا عربيا، ص٨٧.
٩٧- هاني، إدريس،ما بعد الرشدية(ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص١٠٧.
٩٨- فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص٦٤٨.
٩٩-فقيه، شبر، ابن رشد بين حقيقتين، ص٦٧.
١٠٠- أبو زيد، نصر حامد، الخطاب و التأويل، ص٢٤.
١٠١- فقيه، شبر، ابن رشد بين حقيقتين، ص٦٦.

١٠٢- بشير، زكريا، الجدل بين ابن رشد و المتكلمين، راجعه،مقداد عرفه، المجلد الأول، تونس، ١٩٩٩، ص٤٠٩.

١٠٣- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دراسة احمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ص٤٣٩.

١٠٤- الجابري، محمد عابد، مقدمة تحليلية لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٦.

١٠٥- الجابري، محمد عابد، ابن رشد، ص١٠٧.

١٠٦- ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١، ص٣١

١٠٧- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١١٠ .

١٠٨- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص٩٩ .

١٠٩- ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، تهافت التهافت، تحقيق احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص١٠١.

١١٠- فقيه، شبر، ابن رشد بين حقيقتين، ص٧٣ .

١١١- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٠٥ .

١١٢- بور، دي، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص٢٥٩ .

١١٣- العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، ص٢١٣.

١١٤- فالترز، ريتشارد، الفلسفة الإسلامية و مركزها في الفكر الانساني، ترجمة محمد توفيق حسين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٨، ص٧٥ .

١١٥- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص٣٦٥ .

١١٦- الجرجاني، التعريفات، ص٥٥ .

١١٧- ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ص٩٦ .

١١٨- ابن رشد، فصل المقال، ص١٢٥.

١١٩- أبو زيد، نصر حامد، الخطاب و التأويل، ص٤٢.

١٢٠- الجابري، محمد عابد، من مقدمة كتاب فصل المقال، ص٥٠.

١٢١- الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠،ص٣٣ .

١٢٢- ابن رشد، فصل المقال، ص٨٥ .

١٢٣- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٤٣ .

١٢٤- ابن رشد، فصل المقال، ص٩١ .

١٢٥- ابن رشد، فصل المقال، ص٩٤ .

١٢٦- ابن رشد، فصل المقال، ص٨٧ .

١٢٧- ابن رشد، فصل المقال، ص٨٩ .

١٢٨- ابن رشد، فصل المقال، ص١٠٧ .

١٢٩- الهيتي، فوزي حامد، إشكالية الفلسفة، ص١٧٩ .

١٣٠- ابن رشد، فصل المقال، ص١٠٨ .

١٣١- الجابري، محمد عابد، مقدمة تحليلية لكتاب فصل المقال، ص٤٩ .

١٣٢- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص٢٣٤ .

١٣٣- الجرجاني، التعريفات، ص٤٠ .

١٣٤- الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة التأويل، محمد عاطف العراقي)، المجلد الأول، ص٢٠٧ .

١٣٥- جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ص ١١٩.

١٣٦- الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة التأويل، محمد عاطف العراقي)، الجزء الأول، ص٢٠٨ .

١٣٧- أبو زيد، نصر حامد، الخطاب و التأويل، ص٥٣ .

١٣٨- الموسوعة الفلسفية العربية،(مادة التأويل، محمد عاطف العراقي)، الجزء الأول،ص٢٠٩ .

١٣٩- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الجزء الأول، ص٣٦٢ .

١٤٠- ابن رشد، فصل المقال، ص١١٥ .

١٤١- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٤٩ .

١٤٢-ابن رشد، فصل المقال، ص١١٦ .

١٤٣-ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص٢٠٥ .

١٤٤- ابن رشد، فصل المقال، ص٩٧ .

١٤٥- الغزالي، أبي حامد، فيصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٦١، ص٨٣ .

١٤٦-ابن رشد، فصل المقال، ص٩٩ .

١٤٧- ابن رشد، فصل المقال، ص١٠١ .

١٤٨- الغزالي، فيصل التفرقة، ص٨٩ .

١٤٩- ابن رشد، فصل المقال، ص١٠٦ .

١٥٠- الغزالي، فيصل التفرقة، ص١٨٧ .

١٥١- الغزالي، فيصل التفرقة، ص١٨٨ .

١٥٢- ابن رشد، فصل المقال، ص١٠٦ .

١٥٣- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٤٨ .

١٥٤- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص٢٠٥ .

١٥٥- ابن رشد، فصل المقال، ص١١١ .

١٥٦- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص٥٠٥ .

١٥٧- ابن رشد، فصل المقال، ص١١١ .

١٥٨- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص٢٠٦ .

١٥٩- ابن رشد، فصل المقال، ص١١١ .

١٦٠- ابن رشد، فصل المقال، ص١١٢ .

١٦١- ابن رشد، فصل المقال، ص١١٣ .

١٦٢- الغزالي، فيصل التفرقة، ص١٧٦ .

١٦٣- الغزالي، فيصل التفرقة، ص١٧٨ .

١٦٤- ابن رشد، فصل المقال، ص١١٣ .

١٦٥- ابن رشد، فصل المقال، ص١١٩ .

١٦٦- ابن رشد، فصل المقال، ص١٢٢ .

١٦٧- الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة ما بعد الطبيعة، محمد الزايد)، ص٧١٤ .

١٦٨- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٤٥ .

١٦٩- الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص٣٢ .

١٧٠- الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص٤٣ .

١٧١- الجابري، من مقدمة تحليلية لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة، ص٧٦ .

١٧٢- شرف الدين، خليل، ابن رشد، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٧٩، ص٣٦ .

١٧٣- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٠٥ .

١٧٤- صبحي، احمد محمود، في علم الكلام(دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين)، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، الجزء الثاني، ١٩٨٥، ص١٨٨ .

١٧٥- ابن رشد، تهافت التهافت، ص٢١ .

١٧٦- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٠٦ .

١٧٧- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٠٧ .

١٧٨- ابن رشد، تهافت التهافت، ص٣٢ .

١٧٩- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١١٠ .

١٨٠- ابن رشد، فصل المقال، ص١٠٤ .

١٨١- ابن رشد، فصل المقال، ص١٠٥ .

١٨٢- هويدي، يحيى، دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة، القاهرة، ص١٧٥ .

١٨٣- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٧٢ .

١٨٤- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٢٢ .

١٨٥- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٢٠ .

١٨٦- ابن رشد، تهافت التهافت، ص١٧٦ .

١٨٧- ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة، ص١١٨ .

١٨٨- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١١٩ .

١٨٩- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٩٣ .

١٩٠- الأشعري، أبي الحسن، مقلات الإسلاميين و اختلاف المصلين، تحقيق نواف الجراح، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص١٧٠ .

١٩١- الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص٢٤٤ .

١٩٢- الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق انصاف رمضان، دار قتيبة، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ ، ص٦٢ .
١٩٣- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٢٦ .
١٩٤- ابن رشد، تهافت التهافت، ص٢٠٢ .
١٩٥- مشكور، محمد جواد، موسوعة الفرق الإسلامية، تقديم كاظم شانرجي، تعريب علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص١١٣ .
١٩٦- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٧٤ .
١٩٧- ابن رشد، تهافت التهافت، ص٢٠٨ .
١٩٨- ابن رشد تهافت التهافت، ص٢٠٩ .
١٩٩- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٢٩ .
٢٠٠- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٨٣ .
٢٠١- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٣٠ .
٢٠٢- ابن رشد، تهافت التهافت، ٢٢٨ .
٢٠٣- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص١٤٦ .
٢٠٤- ابن رشد، تهافت التهافت، ص٣٩٣ .
٢٠٥- ابن رشد، فصل المقال، ص١٠٤ .
٢٠٦- ابن رشد، فصل المقال، ص١٠٣ .
٢٠٧- ابن رشد، تهافت التهافت، ص١٣١ .
٢٠٨- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٣٠ .
٢٠٩- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١١١ .
٢١٠- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١١٦ .
٢١١- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٣١ .
٢١٢- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٩٢ .
٢١٣- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٠، ص٣٦٣ .

٢١٤- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٣٣ .

٢١٥- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٣٢ .

٢١٦- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٩٦ .

٢١٧- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٣٢ .

٢١٨- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٥٣ .

٢١٩- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٣٤ .

٢٢٠- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٣٩ .

٢٢١- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٣٨ .

٢٢٢- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٤١ .

٢٢٣- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٥٥ .

٢٢٤- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٤٥ .

٢٢٥- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٥٥ .

٢٢٦- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٦٥ .

٢٢٧- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٥٧ .

٢٢٨- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص٢٠٠ .

٢٢٩- ابن رشد، تهافت التهافت، ص٣٩٤ .

٢٣٠- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص٢٠٠ .

٢٣١- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص١٩١ .

٢٣٢- ابن رشد، تهافت التهافت، ص٣٩٣ .

٢٣٣-ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٩٩ .

٢٣٤- ابن رشد، تهافت التهافت، ص٣٩٤ .

٢٣٥- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٢٠٧ .

٢٣٦- ابن رشد، تهافت التهافت، ص٣٩٢ .

٢٣٧- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص١٧٥ .

٢٣٨- شرف الدين، خليل، ابن رشد، ص٦٠ .

٢٣٩- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص٢٠٣ .

قائمـــة المصـــادر

القران الكريم

١- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون ، دراسة احمد الزعبي ، دار الأرقم ، بيروت .

٢- ابن رشد ، محمد بن احمد بن محمد بن احمد ، تلخيص منطق ارسطو ، حققه الأب بويج ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، المجلد الثاني ، ١٩٣٢.

٣- ابن رشد ، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ، تحقيق محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٩.

٤- ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠١.

٥- ابن رشد ، محمد بن احمد بن محمد بن احمد ، تهافت التهافت ، تحقيق احمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية، بيروت ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠١.

٦- أبو ريان ، محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٠.

٧- أبو زيد ، نصر حامد ، الخطاب و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٠.

٨- الأشعري ، أبي الحسن ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين ، تحقيق نواف الجراح ، دار صادر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٦.

٩- الاعسم ، عبد الأمير ، الفيلسوف الغزالي (إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي) ، دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨١.

١٠- افاييه ، محمد نور الدين ، الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هابرماس) ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨.

١١- آل ياسين ، جعفر ، فلاسفة مسلمون ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى .

١٢- بارت ، رولان ، نقد و حقيقة ، ترجمة منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤.

١٣- باقر ، محمد ، نقد النقد أم الميتانقد (محاولة في تأصيل المفهوم) ، مجلة عالم الفكر (مجلة دورية تصدر عن المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب) ، المجلد(٣٧) ، العدد(٣) ، ٢٠٠٩.

١٤- بشير ، زكريا ، الجدل بين ابن رشد و المتكلمين ، مراجعة مقداد عرفة ، تونس، ١٩٩٩.

١٥- البنكي ، محمد احمد ، دريدا عربيا (قراءة التفكيك في النقد العربي) ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥ .

١٦- بور ، دي ، تاريخ الفلسفة الإسلامية في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة .

١٧- بيصار ، محمد، الفلسفة اليونانية (مقدمات و مذاهب) ، الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٣ .

١٨- الجابري ، محمد عابد ، ابن رشد سيرة و فكر، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠١ .

١٩- الجرجاني ، علي بن محمد ، التعريفات ، مؤسسة التاريخ العربي ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٣ .

٢٠- جمعة ، محمد لطفي ، تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق و المغرب ، المكتبة العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى .

٢١- جوليا ، ديديه ، قاموس الفلسفة ، ترجمة فرانسوا أيوب ، مكتبة انطوان ، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٩٩٢.

٢٢- جي ، او ، آرمسون ، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة .

٢٣- حمود، كامل، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩١ .

٢٤- حنفي، حسن، فلسفة النقد و نقد الفلسفة(أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية بجامعة القاهرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، مصر .

٢٥- الرويلي، ميجان وآخرون، دليل الناقد الأدبي(إضاءة لاكثر من سبعين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢ .

٢٦- سالم، محمد رشاد، مقارنة بين الغزالي و ابن تيمية، دار القلم، الكويت، ١٩٩٢ .

٢٧- شرف الدين، خليل، ابن رشد، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٧٩ .

٢٨- صبحي، احمد محمود، في علم الكلام(دراسة فلسفية لاراء الفرق الإسلامية في أصول الدين)، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، الجزء الثاني، ١٩٨٥ .

٢٩- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، الجزء الأول، ١٩٧١

٣٠- طوقان، قدري، مقام العقل عند مفكري العرب، دار القدس، القاهرة، ٢٠٠٢ .

٣١- العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر .

٣٢- العراقي، محمد عاطف، ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢ .

٣٣- الغزالي، أبو حامد، فيصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٦١ .

٣٤- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت،الطبعة الثانية، ١٩٧٨ .

٣٥- الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة شمس تبريزي، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ .

٣٦- الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ .

٣٧- الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق انصاف رمضان، دار قتيبة، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ .

٣٨- فالترز، ريتشارد، الفلسفة الإسلامية و مركزها في الفكر الانساني، ترجمة محمد توفيق حسين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٨ .

٣٩- فروخ، عمر، عبقرية العرب في العلم و الفلسفة، المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٥٢ .

٤٠- فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١ .

٤١- فقيه، شبر، ابن رشد بين حقيقتين الدين والفلسفة، دار الهادي، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ .

٤٢- القحطاني، سلطان سعد، نقد النقد الآليات و الرؤى، المجلة الثقافية، العدد(١٧٠)،٢٠٠٦.

http://search.suhuf.net.sa/culture/ 11092006/fadaat.18.htm

٤٣- القسنطيني، نجوى،في الوعي بمصطلح نقد النقد و عوامل ظهوره، مجلة عالم الفكر(مجلة دورية تصدر عن المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون و الآداب، الكويت، المجلد(٣٨)، ٢٠٠٩ .

٤٤- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، عويدات، بيروت، الجزء الأول، ١٩٦٦ .

٤٥- لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، المجلد الأول، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ .

٤٦- ليتشة، جون، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا(من البنيوية الى ما بعد الحداثة)، ترجمة فاتن حمدي، مراجعة محمد بدوي، المنظمة العربية للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ .

٤٧- مراد، بركات محمد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٢ .

٤٨- مشكور، محمد جواد، موسوعة الفرق الإسلامية، تقديم كاظم شانرجي، تعريب علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ .

٤٩- مصطفى إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مطبعة باقري، إيران، الطبعة الثانية .

٥٠- مصطفى، عادل، فهم الفهم(مدخل الى الهرمينوطيقا نظرية التاويل من أفلاطون الى غادامير)، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ .

٥١- معن، زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، المجلد الثاني، القسم الثاني، ١٩٨٦ .

٥٢- الموسوي، موسى، من الكندي الى ابن رشد، الطبعة الأولى، ١٩٧٢ .

٥٣- نخبه من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي(رؤية ماركسية)، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، روسيا، ١٩٨٦ .

٥٤- هاني، ادرس، مابعد الرشدية(ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ .

٥٥- الهمذاني، القاضي عبد الجبار بن احمد، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، دار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤ .

٥٦- هويدي، يحيى، دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة، القاهرة .

٥٧- الهيتي، فوزي حامد، إشكالية الفلسفة في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي(ابن رشد نموذجا)، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ .