حوليات آداب عين شمس المجلد 51 (عدد يناير – مارس 2023)
http://www.aafu.journals.ekb.eg
(دورية علمية محكمة)
جامعة عين شمس
كلية الآداب

فلسفة النقد عند ابن رشد وإمكانية الإحياء الحضاري الذاتي والموضوعي
دراسة تحليلية مقارنة

د/ محمد عبدالله السيد*

عضو الهيئة التدريسية بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية– أبوظبي – الإمارات العربية المتحدة
Mohamad.alsaied@mbzuh.ac.ae

تاريخ الاستلام: 2022/2/14
تاريخ قبول البحث: 2022/3/10
تاريخ النشر: 2023/3/31

المستخلص:

تناول هذا البحث مسألة مهمة في تاريخ الفكر الإسلامي من زاويتين:

الأولى، تتمثل في الكشف عن أهمية المشاريع الفكرية لهذه الأمة، والثانية تتمثل في كيفية الاستفادة منها راهنا، وهو ما أحاول رصده من خلال تتبع مشروع ابن رشد النقدي الذي تمثل أساسا في توطين المنهج العقلي داخل الفكر الديني، وذلك بتسويغ شرعية البراهين العقلية الفلسفية لسبر قيمة المعرفة الدينية، ثمّ من خلال العمل النقدي الكبير الذي واجه به هذا الفيلسوف الأصول الكلامية، في محاولة لاستعادة حضور الفلسفة في الحقل الفكري بعد أن وجّه إليها الغزالي طعنة قوية هزّت أسسها النظرية، وقد قسّمت هذا البحث إلى تعريف مختصر بابن رشد وثلاثة مباحث رئيسية تتمثل في:

ــ هيمنة الاتجاه الأشعري وظهور المدرسة النقدية لابن رشد.

ــ ابن رشد وتأسيس العقل الإسلامي.

ــ المشروع النقدي لابن رشد وإمكانات الإحياء الحضاري.

وفيها قمت برصد الذاتي والموضوعي في فلسفة ابن رشد النقدية، وقدرة الرجل على توطين المنهج العقلي داخل الفكر الإسلامي، ثم تساءلت عن إمكانات استلهام المنهج الرشدي لاستعادة إمكانات الإحياء الحضاري.

المصطلحات المفتاحية: المنهج العقلي – المشروع النقدي – الفكر الإسلامي – البراهين العقلية – الأصول الكلامية.

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لحولية كلية الآداب – جامعة عين شمس 2023.

مقدمة

إنّ عالما مثل ابن رشد الحفيد لا يمثّل فقط أحد أعمدة الفكر الإسلامي، بل هو حالة فارقة في تاريخ هذه الأمة، أوّلا لأنه آخر عظماء فلاسفتها، وثانيا لأنه آخر تمثلاتها العقلية، كما أنه آخر تجليات الاجتهاد العقلي الذي هو شرط أساسي في تطوّر المعرفة النقلية والعقلية على حدّ السواء.

إنّ انتكاسة الفكر الرشدي مثّلت انكسارا للثقافة الإسلامية وريادتها الحضارية، لكن مع ذلك سيبقى منهج الرجل ذلك الأنموذج الفريد خاصة من خلال المشروع النقدي الذي واجه به تيارا نقديا أسسه واحد من عباقرة الإسلام، وهو الإمام أبو حامد الغزالي، جارفا دونه ما لا يتشكّل وفق قواعده المرجعية، وقد ألف فيه فيما يشبه أقنومية الجوهر بين أضلاع الفكر الإسلامي الثلاثة الفقه والكلام والتصوف، لكن ابن رشد واجه بشجاعة واقتدار علمي فريد مشروع الغزالي السلفي، محاولا من خلال الحفر النقدي للمنهج الجدلي توطين المنهج العقلي بمرجعية أرسطية داخل الفكر الديني... ورغم العوائق، ورغم أنّ المشروع الرشدي انتقل إلى الغرب المسيحي فنبش في أسسه ومثّل حركة إحيائية تجلّت في قوّة المواجهة بين أنصار الرشدية وخصومها، إلاّ أنّ أثر المفاعيل النقدية لمشروع هذا الأخير بقي حيّا في ذاكرة المسلمين.

إنّ الصراع القائم بين الفكر السلفي والمنهج العقلي خاصة منذ ظهور رواد النهضة العربية الإسلامية في القرن 19هـــــ، ما هو إلاّ امتداد ينسُلُ من حركة عقلية انطلقت مع المعتزلة، ولم تنته مع ابن رشد رغم ما تضمّنته من أخطاء حديّة تهاجس ثوابت المرجعية النقلية، إلاّ أنّ اعتقادا سائدا بأنّ حركة إحيائية ممكنة في الفكر الإسلامي لا يمكن المجازفة بإعادة تحريكها دون العودة إلى المشروع النقدي الرشدي وأصوله التأسيسية للبناء عليه، إذ أنّ الفكر لا يتشكّل من فراغ، والتاريخ الفكري لهذه الأمة سواء بحمولته الدينية، أو مشاريعه العقلية وإن تنكّبتها مزالق الصراع الإيديولوجي، ما هي إلا مشروعية مكتسبة وأصيلة تسوّغ للمسلمين إعادة الرهان والدخول في حركة نقدية جديدة تراجع أصول معارفها، وتنخل مناهج الفكر الوافد عبر منافذ العولمة وتدفقاتها الضاغطة، حيث نجد أصول الحركة الفكرية وأسباب المواجهة بين تناقضاتها لا تكاد تختلف عن شروط مرجعيات الصراع السابق وإن اختلفت طبيعة المناويل العلمية وآليات المواجهة بينها.

وعليه نتساءل عن طبيعة التأسيس الرشدي لمدرسة من أهم المدارس النقدية في تاريخ الفكر الإسلامي؟، وكذلك عن منهجية ابن رشد في توطين المنهج العقلي في عملية توفيقية مع الفكر النقلي؟ ثم من خلال ذلك نطرح إشكالية تتمثل في إمكانية الإحياء الحضاري انطلاقا من تجربة أبي الوليد النقدية؟.

إطار البحث

البحث في طبيعة المشروع النقدي لابن رشد الحفيد وإمكانيات استثماره بوصفه ممثّلَ المشروعية المرجعية للعقلانية، وإمكاناته الإحيائية لصالح مشروع حضاري بآليات العصر تحصينا للهوية واحتراما للمشترك الإنساني.

المنهج المعتمد: المنهج التحليلي – المنهج المقارن.

الإشكالية

نتساءل عن طبيعة التأسيس الرشدي لمدرسة من أهم المدارس النقدية في تاريخ الفكر الإسلامي، وكذلك عن منهجية ابن رشد في توطين المنهج العقلي في عملية توفيقية مع الفكر النقلي؟ ثم من خلال ذلك نطرح إشكالية تتمثل في إمكانية الإحياء الحضاري انطلاقا من تجربة أبي الوليد النقدية؟.

من هو ابن رشد؟

وصفه صاحب سير أعلام النبلاء بأنه موسوعة فكرية جمع بين النقل والعقل، وفي وصفه تصريح وتلميح، تصريح يكشف عن سعة اطلاعه والشهادة له بغزارة المعرفة، وتلميح عن رفض واستنكار لجانب من حمولته العلمية، إذ قال فيه: هو "**أبو الوليد محمد بن أبي القاسم أحمد بن شيخ المالكية أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي مولده قبل موته بشهر سنة عشرين وخمسمائة عرض الموطأ على أبيه، وأخذ عن أبي مروان بن مسرّة، وجماعة، وبرع في الفقه، وأخذ الطب عن أبي مروان بن جريول، ثمّ أقبل على علوم الأوائل وبلاياهم، حتى صار يُضرب به المثل في ذلك**"[1]، لكن صاحب السير لم يُنكر على ابن رشد فضله في الأخلاق كما في المعرفة، فوصفه بأنه كان متواضعا ومجتهدا[2]، وقد وُلد ابن رشد إذن في قرطبة (الأندلس) سنة 520هـ، وتوفي سنة 595هـ في مراكش (المغرب)، وتربى في بيت علم وقضاء، حتى أصبح قاضيَ إشبيلية سنة 565هـ، ثمّ قاضيَ قرطبة سنة 537هـ[3].

ما ندركه خلال الفترة الأولى من نشأة ابن رشد هو انضباطه لعرف الأسرة وسلوكها الديني، رغم أنّه كان شغوفا بطلب العلوم العقلية، ممّا أهله لتكوين صداقة ومودّة بابن طفيل الذي قدّمه للخليفة الموحّدي أبي يعقوب يوسف، فطلب منه هذا الأخير شرحا لكتب أرسطو[4]، فأتقنها ليكون بعدها صديقا حميما للخليفة يعقوب بن المنصور بن يوسف، فتوفرت له المكانة العلمية والحماية السياسية، لكن تحت ضغط الجناح السلفي المناهض للمعارف العقلية وقع اضطهاده وحرق كتبه، ولعل ذلك كان المنعرج الذي انكسر فيه التيار العقلي، وأصبح علامة على انتكاسة تسببت في جمود حركة الاجتهاد مدى بعيدا، فليس الإشكال جزئيا متعلّقا بانحراف في التأويلات الدينية، بقدر ما كان منعا للنقد العلمي الذي لا يتأسس إلاّ على المواجهة الحديّة بين الأفكار والتصورات المختلفة، حتى يتمحّص الحق، أو على الأقلّ يتبيّن للناس التفاضل بين المعارف وأنجعها في تنظيم حياتهم وموافقة مقاصد دينهم، فيتكوّن لديهم حافز التطوير، ولعلّ ابن رشد قد حصّل من علوم الشرع أجلّها، ومن معارف العقل أوسعها، مع خلق كريم، حيث قيل فيه بأنّه "**مشهور بالفضل، معتن بتحصيل العلوم، أوحد في علم الفقه والخلاف (...)، وكان أيضا متميّزا في علم الطب، وهو جيّد التصنيف، حسن المعاني**"[5]، وكانت لفلسفته أثر في الشرق والغرب، وممّا يأسف له الباحث في فكر الرجل، هو أنّ اهتمام الغرب به كان أكبر، وتأثيره في توجيه فكر النهضة الأوروبية أعمق، فهو إلى جانب إتقانه لعلوم الشرع والطب خاصة، فقد تبحّر في الفلسفة بوصفه أكبر شرّاح أرسطو.

أثّر أرسطو في اتجاه ابن رشد الفلسفي تأثيرا بالغا، حتى كاد يغطّي على استحقاق ابن رشد لقب الفيلسوف، وذلك لاعتراف ابن رشد نفسه بأنّه ليس صاحب مذهب فلسفي، لكن مع ذلك لا يكاد الدارس المنصف إلاّ أن يعترف بجدارته واستحقاقه الفلسفي، حيث مثّل جلّ فكره مدرسة نقدية، أسس من خلالها منهجا توفيقيا بين النقل والعقل، بل أصبح بفضلها

رائدا للمنهج العقلي، والذي من آثاره نقده للمنهج الجدلي لدى المتكلمين خاصة في مواجهته الفكرية مع الإمام أبي الغزالي، كما لم تسلم آراء ابن سينا لديه من المراجعة والتمحيص والتصحيح خاصة فيما وافق فيه هذا الأخير المتكلمين، وهذا ما سيكون قاعدة في قراءة المشروع النقدي لابن رشد، واتخاذه أساسا لمقاربة إحيائية فكرية ممكنة في ظلّ هذا الارتخاء الكبير الذي تعرفه الحقول المعرفية العربية ولأسلامية. مع التنويه بأنني في هذا البحث لن أتطرّق لنقد ابن رشد للمنهج الصوفي الذي يختزله هو نفسه في طبيعته الذوقية التي تتأسّس على التجربة ولا تخضع للبرهان العقلي.

المبحث الأول

هيمنة الاتجاه الأشعري وظهور المدرسة النقدية لابن رشد

1 ــ ما قبل ابن رشد وهيمنة فكر الغزالي على العقائد السنية

أثر الغزالي في اتجاه المعرفة بضمانة سياسية في ظلّ حكم السلاجقة المتحكمين في سلطة العباسيين، واستطاع بعبقريته تذويب الصراع بين الفقه والكلام والتصوف، ليؤلف بين هذه الأضلاع الثلاثة تأليفا جوهريا احتضنه التيار الاجتماعي ورضيه بديلا للانقسامات السابقة التي أربكت المجتمع الإسلامي قبل الغزالي، لكن رواد المدرسة الغزالية والتيار الاجتماعي غفلوا عن تصور هذا النسق الفلسفي الذي يتطلب تأسيسا عقليا، بما أن الغزالي ابتكر منهجا في نظرته لمجتمع يقوم على المعرفة بكلّ مراتبها، إلا أنّ أغلب الدارسين لم يتنبّهوا إلى ذلك، وتناولوا فكر الغزالي جزئيا.

انتهى المطاف بالغزالي إلى طريقة التصوف، وكان قد أسس المجتمع على طبقة المتعلمين والعوام بحمولة تقليدية، تليها فئة العقلانيين من المجتهدين في الفقه والمتكلمين، وهكذا ألف الغزالي لأول مرة بين الفقه والكلام والتصوف بعد صراع مرير بين هذه الاتجاهات الثلاثة، وبالمنهج الكلامي واجه الغزالي الفكر المتأسس على المرجعية العقلية المشّائية المتمثلة أساسا في المدرسة السيناوية التي كانت أصلا للعقائد الباطنية، وكان قد اتخذ موقفا حاسما من آرائهم في الإلهيات، فكفّرهم في ثلاث مسائل: هي قولهم بأزلية العالم، وكذلك قولهم بعدم حشر الأجساد، وقولهم إنّ الله يعلم الكليات دون الجزئيات، كما بدّعهم في مسائل أخرى ذكر أنهم اقتربوا فيها من مذهب المعتزلة[6]. ولقد تمّ استقبال فكر الغزالي بحفاوة في الشرق وامتدّت أثاره إلى الغرب الإسلامي، كما أنه اصطدم بردّة فعل عنيفة مثّلها النقد الرشدي الحاد خاصة في الكلام والتصوف.

كتب الغزالي كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) الذي صرّح بعدائه لهذه الشريحة الفكرية، وكما هو معلوم، فالغزالي كان يريد تقويض الأسس النظرية للفلسفة السيناوية التي تأسست عليها أصول الفكر الباطني، وقد كان نقد الغزالي موجها أساسا لأرسطو الذي تحتل أراؤه حيّزا هامّا في فلسفة ابن سينا فقال: "**فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدّمهم الذي هو الفيلسوف المطلق، والمعلّم الأول، فإنّه رتّب علومهم وهذّبها بزعمهم، وحذف الحشو من أرائهم، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم، وهو (رسطاليس)**"[7]، ثمّ يُعرّض الغزالي بالفارابي دون إسهاب، لكنه ينتقي الممثل الأقوى للمشائية حتى عصره وهو ابن سينا، إذ هو على علم بميله إلى الاتجاه الباطني، وتأثر العقائد الباطنية بفلسفته، ذلك أن الإله عند هذا الأخير هو عقل خالص ليس له من النشاط إلاّ تعقّل ذاته التي فاضت عنها بقية العقول، وهو معطّل عن

جميع الصفات، وهو نفس رأي الإسماعلية الباطنية، "**فقيل فيهم أنّهم نفاة الصفات حقيقة، معطلة الذات عن جميع الصفات (...)، أبدع بالأمر العقل الأول الذي هو تام بالفعل ثمّ بتوسطه أبدع النفس التالي**"[8]، كما أن الوحي عند الإسماعيلية صورة مماثلة لما ذكره ابن سينا بما يفيضه العقل الفعّال على عقل الرسول من معارف حين يترقّى عقل الإنسان الكامل لتلقي النور الإلهي، إذ يعرّفونه بأنه: "**ما قبلته نفس الرسول من العقل، وما قبله العقل من أمر باريه ولم يخالفه علم في تؤالفه (هكذا في المصدر وربما يقصد 'يؤلفه') النفس الناطقة بقواها**"[9].

في كتب أخرى يقترب الغزالي من هذه الأفكار مثلما أورده في كتابه معارج القدس، خاصة في مسألة تلقّي الوحي من العقل المستفاد وهو طور النبوة، إذ يقول الغزالي عن آية النور في سورة النور[10]: "**ثمّ إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور، نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري، ثمّ هذه الأنوار مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة إليه، كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض، فتلك النار هي العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية**"[11]، لكن الغزالي كما نعلم متكلّم أشعري سني يؤمن بالنبوة ويثبت الكلام الإلهي المتمثل في الكلام النفسي، وكذلك سائر الصفات والمعاني مثل القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر، هذا إضافة إلى إثباتهم رؤية الآخرة وتأويل ما يوهم التشبيه، فهو على طريقة الأشاعرة خالف المعتزلة بإثباته للصفات الزائدة على الذات دون مغايرة، ووافقهم في تأويل الصفات الخبرية، وعليه سيتأسس نقد ابن رشد للمنهج الجدلي للمتكلمين عموما، وللغزالي خصوصا من خلال كتابه (تهافت التهافت) الذي ألفه ردّا على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة)، وكتابه (مناهج الأدلة)، وكتابه المنهجي (فصل المقال)، هذا إضافة إلى تبنيه المنهج العقلي الفلسفي وتسويغه شرعيا بما يفيد خطا فكريا تأسست من خلاله المدرسة النقدية لابن رشد الحفيد.

2 ــ ظهور المنهج العقلي لابن رشد

أ ــ ابن رشد ناقدا للمدرسة الكلامية:

ألّف الغزالي (تهافت الفلاسفة) الذي كفّر فيه الفلاسفة في ثلاث مسائل وبدّعهم في مسائل أخرى، وعنوان الكتاب يوحي بعملية تقويض الفلسفة من داخلها، بمعنى أن حجج الفلاسفة التي أسسوا بها آراءهم هي ذاتها التي ستكون حججا لتقويض الفلسفة ذاتيا، وكلمة التهافت "**ترجمت إلى الفرنسية بما يقابل: الانهيار والسقوط والدمار، وحديثا نُقِلتْ بمعنى عدم التلاحم**"[12]، وما يؤاخذ عليه الغزالي، هو أنه ينتصر للعقائد على حساب الحجج العقلية، أي أنه يعمل على "**تقويض يقين الفلاسفة وذلك عن طريق الجدل العقلي نفسه**"[13]، ومن خلال هذه التصور يبدأ ابن رشد في عمله النقدي، إذ ليس تتبع مؤاخذات الغزالي على الفلاسفة ما يهم هذا الأخير، بل ما يهمه هو خلخلة منهج الغزالي الذي اعتمده لنقد آراء الفلاسفة، "**لقد كان ابن رشد متنبّها لما في هذه القضية من نقض ذاتي، فإذا سلمنا بالعجز الكامل للعقل، فإن هذا العقل يمتد إلى فعل النفي بحد ذاته، ذلك النفي الذي ينفي به العقل ذاته**"[14]، وعليه سنجد أول مؤاخذاته على الغزالي هو إثبات استناده إلى المنهج الجدلي دون البرهان في نقده للفلاسفة، وسيقدم على هذا الإثبات بطريقة منطقية برهانية، يريد بذلك زعزعة الأصل النظري الذي واجه به الغزالي الفلاسفة، أي إنه يصادم مباشرة عقل الغزالي، حيث يعلّق ابن رشد على اتهام الفلاسفة بقولهم عن قدم العالم، بأنه "**قول في أعلى مراتب الجدل، وليس هو واصلا موصول البراهين، لأن مقدماته**

هي عامّة، والعامة قريبة من المشتركة، ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المتناسبة"[15]، وكما نرى هنا أنّ ابن رشد يؤكد على الخلل المنهجي، رغم ما في أفكار المتكلمين من جدّة ووجاهة، لكن ابن رشد يدرك أن دور الفيلسوف هو التقويم المنهجي بالأساس، بمعنى تصحيح النظر العقلي على أقيسة برهانية، إذ ما لم يتحقق بناء القياس على مقدمات صحيحة بديهية في العقل تقبلها العقل كمسلمات يقينية، فإنّ النتائج تكون غير مضمونة، وهو ما يعيبه ابن رشد على المتكلمين عامة وعلى الغزالي خاصة.

وافق ابن رشد المتكلمين في مسألة خلق العالم، وكان كثيرا ما يورد عبارة (صنع) العالم استعاضة منه عن عبارة (الخلق) التي تفيد الإحداث من عدم، بل ويخالف ابن رشد المتكلمين صراحة حين يصرح بالمادة القديمة، حيث يقول: "**فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان، وأنّه خلقه من شيء، إذ كان لا يعرف في الشاهد مكون إلا بهذه الصفة**"[16]، واستشهد ابن رشد ببعض أدلة القرآن مثل قوله تعالى: ﴿**وكان عرشه على الماء**﴾[17]، وقوله تعالى: ﴿**ثم استوى إلى السماء وهي دخان**﴾[18]، وإن كان هذا الاعتراض لا يبتعد كثيرا عن أدلة المتكلمين، فإنّ ردّه البرهاني تجلّى في اعتراضه على صفة الإدارة التي يعتقد حدوثها، مخالفا لقول الأشاعرة بقدمها، ومفترضا أنه حتى لو تراخى المفعول عن الإرادة، فإنه لا يتراخى عن الفعل، ويعترض على الغزالي بقوله: "**وذلك لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل، إذ كان فاعله مختارا، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفعل، وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز**"[19]، وكما نرى في هذا الموقف النقدي لابن رشد، أنه يشير إلى ضعف المنهج الجدلي للإمام الغزالي، فيبيّن أنه لم يتأسس على أدلة برهانية: بل أنه يقدّم له بقوله: "**هذا قول سفسطائي**"[20]، ومراد ابن رشد هنا أساسا هو نقض الأقيسة الجدلية التي يهتزّ بهدمها النسق الكلامي.

واجه ابن رشد المتكلمين من خلال مسارين، أي أنه قدّم الأدلة التي تصلح للجمهور وحافظ بذلك على الاتجاه الاجتماعي التقليدي في تقرير العقائد، وهذا نجده مبسوطا بكثرة في كتابه (مناهج الأدلة)، وكذلك فقد قدّم الأدلة التي يرى أنها برهانية وقوامها الأقيسة والتأويلات العقلية، إذ أننا نجد أنه حاول جهده الفصل بين أنواع الخطاب باعتبار تراتبية المعرفة بين الناس، إذ يقول: "**وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابية، كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية**"[21].

تبدو مسألة الإرادة من الإحراجات الغامضة بين المتكلمين والفلاسفة، إذ يجريها أهل الكلام على طبيعتها النقلية محاولين إثباتها بالتأكيد على قدم الصفات، أما الحكماء والذين جروا على تجريد الأول من كلّ ما يخلّ بشروط التنزيه المطلق على طرائقهم، فإنهم استبعدوا قدم الإرادة، وإذ يجد الغزالي في تعليق الطلاق على شرط بسقف زمني يمثّل به إمكان تعليق الفعل مع قدم الإرادة، فإن ابن رشد ينقض هذا الشاهد النقلي بجنسه، لكن بدليل عقلي، حيث يقول: "**ومن شبّه هذا الموضوع بالعقل من أهل الظاهر قال لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطليق المطلق، لأنه يكون طلاقا وقع من غير أن يقترن به فعل المطلق، ولا نسبة للمعقول من المطبوع في ذلك المفهوم إلى الموضوع المصطلح عليه**"[22].

إذا كان ابن رشد قد وافق الفلاسفة في المادّة، فإنه حاول تسويغ ذلك من خلال التفرقة بين أصناف المتأولين، إذ هم قد تفاضلوا في الخطاب (أي البرهاني والجدلي والوعظي)، فهو بذلك يؤسس مشروعه على عمل توفيقي بين النقل والعقل، وذلك أنه تفطن إلى ما أحدثه أبو حامد الغزالي من زعزعة للمعرفة العقلية، فاجتهد في إعادة التوازن بين هذين الاتجاهين للمعرفة، حيث يقول: "**وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه، فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعا للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء**"[23]. وهذا التسويغ الذي يسوّغ فيه أبو الوليد الخلاف بين أصناف العلماء، إنما يحاول من خلاله تقويض منهج المتكلمين، حيث إنه يؤسس لتوطين المنهج العقلي من خلال العمل على التوفيق بينه وبين الشرع، لكنه في الحقيقة يدفع بالعقل ليتصدّر واجهة البرهان، أو يجتهد ليدحض حجج المتكلمين والتلويح بتهافتها، وذلك حتى يرفع من شأن الحضور الفلسفي خاصة في مسألة السببية التي يرفضها الأشاعرة انتصارا لقولهم بالعادة، وهو الرأي الذي يمكّنهم من المحافظة على نشاط صفة (القدرة) والخلق المستمر، في مواجهة الحجر العقلي عليها بتقديم صفة (العدل) عند المعتزلة وما يترتب عليها من الإيجاب على الله بما لا يستسيغه العقل السني، لكن ابن رشد سيجد من خلال ترتيبه البرهنة على خلق العالم بدليل العناية المرتكزة على مبدإ السببية إعتراضا قويا على قول المتكلمين الأشاعرة بالجواز[24]، فيقول: "**وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قبل الجواز، أي من قِبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدّها**"[25]، ولسنا نريد أن نحصي مجمل انتقادات ابن رشد للغزالي وللأشاعرة عموما، ولكن المراد هو تتبع طريقة ابن رشد في نقض حجج المتكلمين، فهو يحاول تأصيل البرهان الفلسفي، وإثبات أصالته العقلية على حساب اضطراب المنهج الجدلي للمتكلمين الذي يتأسس على مقدّمات عامة انتصارا لظاهر العقائد حسب أبي الوليد، دون التأمل في مآلات التأويل، كانتصارهم لدليل الجواز للحد من الإيجاب العقلي على الله عند المعتزلة، أي إنقاذا لمطلقيّة القدرة على حساب الحكمة من السببية التي برهن عليها دليل الاختراع، وعليه سنرى رأي ابن رشد في التأويل العقلي في مقابل تأويلات المتكلمين.

ب ــ التأويل عند ابن رشد في مواجهة التأويل لدى المتكلمين:

إذا أخذنا التأويل عند الغزالي نيابة عن التأويل لدى المتكلمين، فهم ينطلقون أساسا من نصوص العقيدة، فهي سقفهم الاعتقادي وإليها مرجعهم، على خلاف الفلسفة التي تنطلق من العقل تنشد الاعتقاد، فالغزالي على هذا المسار كتب عدّة كتب تناول فيها مسألة التأويل لعل أهمها (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة)، و(إلجام العوام عن علم الكلام)، و(المضنون به على غير أهله)، و(قانون التأويل)، وهذا الكتاب الأخير كما صرّح به في التصدير هو بسبب سؤال عن حديث: "**إن الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم**"[26]، وما تعلق بذلك من أسئلة شائكة يكتنفها الغيب، فالغزالي وإن أراد وضع قانون كلّي للتأويل عوض الإجابة المقتصرة عن بعض الأسئلة الغامضة كما قال: "**أسئلة أكره الخوض فيها والجواب لعدّة أسباب، لكن إذا كرّرت المراجعة أذكر قانونا كليّا ينتفع به في هذا النمط**"[27]، وعليه فإنه لا يتجه إلى التأويل العقلي الذي يمكّنه من تفسير بعض القضايا عقليا لتتلاءم مع انشغالات الناس الواقعية، بل إنه يصرّح بأنه لن يغادر سياج الغيب، وهو في أقصى درجات التأويل يصرف معنى ظاهرا إلى آخر يسوّغه العقل داخل إطار النقل لا غير، والتأويل العقلي كما رآه الغزالي نجد أنه قد قسّم من خلاله الوجود إلى خمس مراتب: الوجداني الذاتي وهو الوجود

الحقيقي خارج الحس والعقل، والوجود الحسي وهو خاص بالحاسّ، والوجود الخيالي وهو صورة هذه المحسوسات، والوجود العقلي وهو معاني الأشياء، والوجود الشبهي فلا يكون موجودا لا في الحس ولا في العقل ولكن له ما يشبهه[28]، وعليه حاول أبو حامد تأويل عديد المسائل الغيبية تأويلا يتلاءم مع هذه المراتب، ومن هذه الأمثلة ذبح كبش بين الجنة والنار وهو يمثل الموت، وكذلك رؤية النبي صلى الله عليه وسلم للجنة في صورة حائط[29]، وغير ذلك مما نصّ عليه الأثر[30] من صور غيبية، أما في مسألة الإلهيات فتأويل المتكلمين معلوم حسب اتجاهات الفرق.

هكذا نرى أن تأويلات المتكلمين عموما وإن أقرّ أصحابها بالاستناد إلى العقل لإدراك معاني العبارات الملتبسة من اللفظ، لا تخرج عن حدود ما صرّحت به النصوص، بل هي في أغلبها تسويغات عقلية تفضي إلى قبول الجمهور بما أشكل من المنقول.

كان ابن رشد على وعي بطريقة المتكلمين، والأهداف التي ألزموا بها أنفسهم، وهي إثبات هذه العقائد والدفاع عنها بالحجج العقلية، والمتتبع لتأويلات المتكلمين خاصة الأشاعرة حسب ابن رشد يدرك أنهم أرادوا بها إقناع الناس بما ورد به النص، ومن خلال الضوابط التي حددها رواد المذاهب، وأن هذا المطلب يلزمهم بإخضاع العقل لما يرونه استجابة لشروط النقل، أما ابن رشد فإنه يتجه في التأويل اتجاهين، ويرى أنّ أحدهما يختص به أهل البرهان ولا يتأوله غيرهم، أما الثاني فهو المحافظة على عقائد العامة بما تقتضيه عقولهم، وفي هذا السياق يقول: "**إن الشريعة قسمان: ظاهر ومُؤوّل وإن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وإن المُؤوّل هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وإنه لا يحلّ للعلماء أن يفصحوا تأويله للجمهور**"[31]، مع أنّ ابن رشد يعلم أيضا أنّ التأويل إنما يتناول بالأساس مسائل غيبية وأغلبها قد يعجز العقل أمامها فيسلم بوجودها، لذلك فهو يصرّح بأنّ تأويل هذه الإشكالات لا تقوم على حجج عقلية، فيقول: "**مع أنّك إذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء تجدها كلّها غير برهانية، بل الظواهر الشرعية أقنع منها**"[32].

إن المتتبع لنقد ابن رشد للمتكلمين يدرك أنه يقف منهم موقف الرفض وعدم القبول، اي أنه يحاول مناقشة نصوصهم بطريقة علمية عقلية، لكنه أحيانا يبدو غير موضوعي وقد غلب عليه البعد الذاتي، فندرك نحن بعده أنه يسعى جاهدا لإيجاد موطن للعقل جنبا إلى جنب مع النقل، حيث إنه هو نفسه يلجأ إلى تأويلات عقلية مسيّجة إما بحدود النقل مثله مثل المتكلمين كما ذكرت سابقا تصريحه الذي يقرّ فيه بعجز العقل أمام أكثر المسائل الغيبية، أو هو يحتج أحيانا على المتكلمين ببراهين يتصور أنها عقلية، لكنها مجرّد تخمينات اعتبرها الفلاسفة مسلمات يقينية وهي ليست كذلك، بل كان المتكلمون أكثر علما بحقيقتها، إذ أنّ هؤلاء أكّدوا على أنّ كلّ العالم مخلوق بما فيه الأجرام السماوية، لكنّ ابن رشد جعل ذلك أمرا مشكوكا فيه لعدم معاينته، حيث يقول منتقدا قياس الغائب على الشاهد في العلم الإلهي مستشهدا بإمكانية قِدم الأجرام السماوية: "**وذلك أن الجسم السماوي وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، الشكّ في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه، لأنه لم يُحسَّ حدوثه، لا هو ولا أعراضه، ولكن ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته**"[33]، وذلك أنّ أبا الوليد رأى أنّ نقد المتكلمين يستوجب الانتقال من رأيهم في حدوث الأجسام، إلى البرهنة على مسألة الخلق من خلال الحركة بمفهوم فلسفي أرسطي يرفضه المتكلمون ابتداء، لأنه يؤدّي إلى القول بأزلية المادّة، وعليه نرى أنّ الطرق

البرهانية التي اتبعها ابن رشد، لا تبعد كثيرا عن حجج خصومه، لأنها كلّها متعلّقة بمسائل غيبية يثبت فيها الوجود وتعتاص فيها معرفة طبيعة هذا الوجود، وعليه وفي مثل هذه المباحث الإلهية لا يبعد قانون التأويل الرشدي عن غيره الذي كتب فيه الغزالي، وإن بدت نتائجه في بعض الأحيان أكثر واقعية ممّا عند المتكلمين، كما في استدلال ابن رشد على وجود الله بدليل العناية الذي يقودنا إلى تصوّر أكثر تجريبية وعلمية، إذ يؤدّي بسياقه إلى قانون السببية الذي تنتصر له المشائية ويستعين به العلم في كثير من مهماته.

المبحث الثاني

ابن رشد وتأسيس العقل الإسلامي

إنّ ابن رشد يمثّل ظاهرة التفكير العقلي مثل تلك التي أحدثتها المعتزلة في النصف الأول من القرن الثاني والقرن الذي يليه، وقد سجّلت مدرسة الاعتزال نجاحا مهما باستمرار شيوخها في نشر المذهب وتطويره، وربّما لولا تورط المعتزلة في الاندماج البراغماتي مع السلطة لمّا انتكس فكرهم في تلك المرحلة المبكّرة لصالح الفكر المدرسي الذي مثّلته نماذج المذاهب، سواء الفقهية منها أو الكلامية التي راحت تجترّ منتجات الأئمة الكبار، وعلى عكس الفكر المعتزلي الذي استمرّ في العطاء العقلي ما يزيد على القرن، فإنّ الظاهرة الرشدية لم تتجاوز حدود مرحلة حياة ابن رشد، حيث اصطدمت بردّة فعل سلفية قوية كسرت شوكتها، وكبّدت العقل الإسلامي خسارة فادحة، إذ أنّ محاكمة ابن رشد الفكرية كانت إيذانا حقيقيا بغلق باب الاجتهاد وتحنيط الفكر الإسلامي لصالح المدارس التقليدية على اختلافاتها المذهبية، وهذا لا يعني أنّ آراء ابن رشد كانت أكثر صوابا من آراء خصومه، أو أنّ أقيسته الفلسفية مثلت بديلا عن منهج الأصوليين والمتكلمين، إلاّ أنّ نبذ هذا العالِم وإحراق كتبه سجّل أكبر رفض للمعارضة العقلية التي كانت السبيل الوحيد لمواجهة الأرثودكسية الفقهية والكلامية، بما تمثّله من امتداد للقواعد التي أسس عليها الشافعي أصول الفقه، وكذلك للتحديد العقدي للمدرسة الأشعرية أساسا، وهذا كلّه مرتبط ارتباطا وثيقا بمدرسة الأثر التي انضبطت ملامحها مع أول تفسير شامل للقرآن الكريم على يد الإمام الطبري[34]، لكن مع هذه الانتكاسة الجديدة للعقل الإسلامي، هل تمثّل محاكمة العقل الرشدي حالة تحنيط مستمرّ لصالح المدرسة التقليدية؟، أم أنّ ما زرعه ابن رشد من بذور منهجية له القدرة الإحيائية لهذا العقل كلّما ازدحمت حوله رواسب النمطية واشتدّت الحاجة إلى استنهاضه؟.

1 ــ الأرثدوكسية الفكرية والعقل الرشدي المشاكس

إنّ العقل الرشدي ظهر في وقت بدأت فيه ملامح النمطية الفكرية تسود العالم الإسلامي تحت قوّة المدّ المذهبي الفقهي والمدرسية الأشعرية والطرق الصوفية، هذا إلى جانب تبلور المدرسة الشيعية وأذرعها المختلفة، لكن أشدّها حصانة على الاطلاق، هو ذلك التأسيس المدرسي الذي ألف فيه الإمام الغزالي المدارس السنية في الفقه والكلام والتصوف، هذا إلى جانب المدرسة السلفية التقليدية ومهاجستها لأي اتجاه ذي طبيعة تأويلية ولو كان جزئيا، مع محاكمة فكرية وأخلاقية قاسية لأصول الفلاسفة، وهو ما شكّل تهديدا قويا للمنهج العقلي، بل ولمدرسة الاجتهاد، فالانتصار لأصول الشافعي وتحديدات المتكلمين والتنميط الطرقي للفكر الصوفي كان بمثابة الضربة القويّة الموجهة إلى المرجعيات العقلية وحضورها الاجتماعي المتصالح أساسا مع النمطية السلفية، وحتى مع ظهور أشكال من التفكير الفلسفي الممزوج بعلم

الكلام بعد ابن رشد، فإنّ هذه المحاولات لم تتعدّ كونها تخفيّا للمصطلح الفلسفي ونماذج معيارية عقلية تحت عباءة المتكلّمين، إذ "**مهّدت المرحلة السابقة لظهور متكلمين فلاسفة مزجوا بين علم الكلام الأشعري والفلسفة الإسلامية مزجا منهجيا وموضوعيا، وكان من أبرزهم الإمام فخر الدين الرازي (606هـ) صاحب المتون الكلامية الفلسفية الكثيرة، وتبعه في نفس الطريق كلّ من الأئمة الآمدي (631هـ)، والأرموي (680هـ)، والإيجي (756هـ)، والتفتازاني (792هـ)**"[35]، لكن مع ذلك لم نجد فيهم من يتبنى الفكر الفلسفي بوضوح، وهو ما سيؤدي إلى التنميط السني أساسا، وبدرجة أقل الشيعي، سياقا مع الخط المنهجي التأسيسي للأرثدوكسية الفكرية، وأقصد بالأرثدوكسيات هنا الانضباط المنهجي لأنماط مذهبية ضُبطت أصولها سلفا، وأصبحت أية محاولة للتجاوز أو التفكير خارجها تهدّد بمحاكمة دينية واجتماعية صارمة، وهنا نستعيد طرح الإشكالية الرشدية من داخل الفكر التقليدي، لعلّنا نظفر بآليات النقد التي مكنت ابن رشد من الانسياب في مفاصل هذا الفكر ومحاولاته الجريئة لتوطين المنهج العقلي جنبا إلى جنب مع المنهج النقلي المتمكّن من طبيعة التفكير الشرقي ومجتمعاته المتدينة، وهو ما سيطرح السؤال مجددا عن إمكانات إحياء العقل الإسلامي، وإحداث ثورة منهجية تكسر القيود الصارمة التي مازالت تفرضها المدرسة التقليدية إلى يومنا هذا.

2 ــ ابن رشد والثورة العقلية داخل المدرسية الفقهية

نحن نعلم أن المدرسة الفقهية تشكّلت مع الإمام الشافعي مؤسّس علم الأصول، ولعلّه من غير المستغرب أن نجد إلى أيامنا هذه وبعد ما ينيف على أربعة عشر قرنا، كلّ طلاّب الفقه ومفكّريه يتمسّكون بالمناهج الأصولية التي انضبطت من خلال فكر هذا الإمام الكبير، إذ نجد في أحد الكتب الحديثة قولا منوّها بأصول الشافعي: "**كتاباه الجليلان: الأصولي (الرسالة)، والفقهي (الأم)، كانا ولا يزالان معينا يغترف منهما العلماء والبلغاء الأحكام والحِكم، ومصدران يجد فيهما الباحثون البغية والغاية**"[36]، وإذا كان هذا رأي أحد الكتاب المعاصرين، فكيف نتصور الأمر أيام أبي الوليد، إنه أمام هذا التسييج النمطي لمناهج التفكير التي أثرت حتى في المباحث العقلية من خلال المنهج الأصولي الذي فرض نفسه على كلّ المعارف الإسلامية، يجد ابن رشد نفسه أمام اعتياص وثوقي أرثدوكسي يصعب تجاوزه، ولقد أدرك أنّ تمزقا حدث في أمة المسلمين طال أمده، "**هذا التمزق يرجع أساسا إلى فوضى حدثت في الأذهان فينبغي وضع حدّ لها، أي الرجوع إلى بنية فكرية ثابتة، هذه الفكرة الأساس ظهرت مرّتين في التاريخ، وفي كلّ مرّة ظهرت مكتملة، في المرة الأولى صاغها أرسطو (...)، وفي المرة الثانية أوحى بها القرآن**"[37].

إذا كان ابن رشد تبنّى المنهج الأرسطي في مناقشته للمدرسة العقلية الإسلامية المتمثلة في علم الكلام، فإنه حاول توخي منهج عقلي آخر واجه به سلطة النمطية الفقهية، حيث إنه وجد كلّ مذهب قد انغلق على نفسه، وكلّ منظومة فكرية أصبحت تمثل أرثدوكسية خاصة لا تقبل التجاوز خارج حدودها، والمناهج الأصولية في المجتمع الفقهي بالمرصاد لكلّ مارق، هذا كلّه والعقل سجين نمذجة صارمة حصنتها المذاهب بقواعد ثابتة، وبأسماء روادها، وهو ما سيجعل من الهوامش التفسيرية منافسة لنصوص الوحي، بل ومانعة للحيوية الفكرية التي حفزت كبار الأئمة الأوائل على البحث والاستنباط، إذ أنّ تنميط القواعد الأصولية يصبح خطرا على النص ذاته، ويجعله رديفا مقدّسا ومسيِّجا للنص، لذلك بادر

ابن رشد من خلال كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) إلى توسيع دائرة الاستدلال من خلال مدارس متنوعة وعلماء مختلفين في الزمن والمكان والمناهج، "**حيث إنه لا يريد الانغلاق في نطاق المذهب الواحد، بل يريد أن يستشرف كلّ المذاهب الفقهية ذات الاتجاه العقلي والنقلي على حدّ السواء، بل إنه يحاول دائما أن يكون قارئا موضوعيا للتراث الخلافي عارضا مشكلياته بأمانة دون أن يقحم نفسه في خضم الخلافات، ودون أن يكون طرفا في القضية، وليس من المستبعد أن ينزع ابن رشد بسلوكه هذا إلى ضرب من نقد التراث الفقهي، وذلك بقراءته قراءة نقدية فاحصة، وبمحاولة عقلنة المجهود الذي قام به الفقهاء المسلمون قبله**"[38].

إنّ ابن رشد وهو يؤلف كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)، لم يكن فقط يجمع الاستنباطات الفقهية المنسوبة إلى الصحابة والتابعين والأئمة من بعدهم، بل لقد كان على وعي تام بأنه يعارض أصحاب المنهج النقلي بطريقة جدّ ذكية، وكأني به يقول لهم: أيها المنكرون على الفلاسفة أقيستهم العقلية واتهامكم لهم بكثرة الاختلاف، رغم أن أصولهم عقلية قائمة على الافتراض، فما بالكم أنتم تختلفون في استنباطات فقهية رغم أنها تنضبط إلى مرجعية ثابتة من القرآن والسنة، إذن فتأسيس ابن رشد لهذا النمط من فقه الخلاف إنما هو عمل عقلي فلسفي وإن كان غير معلن، ولو قمنا بنموذج تطبيقي بسيط لوجدنا ابن رشد في أول كتاب (بداية المجتهد)، وفي بابه الأول يذكر الإجماع على وجوب الطهارة، وأما في الباب الثاني الذي يتعلق بمعرفة فعل الوضوء، فإنه يذكر أن النظر فيه يستوجب إثنتي عشرة مسألة، وكلّ مسألة من هذه المسائل وقع الاختلاف فيها إلى اتجاهات عديدة، حتى يصل إلى مسألة –المسح على الخفين– ويرى أن النظر فيها أيضا يستوجب سبع مسائل أخرى[39]، وهكذا نجد أنّ كلّ أبواب الكتاب قد وضعت على هذه الطريقة، وهي نقد مبطّن لموقف الأصوليين من الاختلافات حول الأقيسة العقلية.

3 ــ ابن رشد وتوطين المنهج العقلي داخل الفكر الديني

أسس ابن رشد مشروعا نقديا ثوريا، حيث كانت أهم كتاباته الفكرية إما شرحا للمتن الفلسفي الأرسطي الذي يرى فيه المنهج المثالي للعقلانية الفكرية، أو موجها أساسا لنقد الفكر السلفي الإسلامي باتجاهاته الثلاثة (الفقه والكلام والتصوف)، ولئن ذكرت كيف حاول خلخلة الأصولية الفقهية من خلال تأليفه كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)، رغم أنه في ظاهره لا يختلف عن آليات التناول النمطي لمباحث الفقه الكلاسيكية، فإن ابن رشد في نقده للمتكلمين والمتصوفة كان أشد صرامة، فهو يقدّم صراحة العقل على النقل، وفي كلّ هذه المجالات التي تعامل معها فيلسوف قرطبة بأركيولوجية حديّة لن نتمكّن من فهم مشروعه الفلسفي النقدي خارج هذا الثالوث: "**كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة)، يتناول فيه مباحث العقيدة أو الفقه الأكبر، وكتاب (بداية المجتهد)، يتناول فيه فقه الفروع، أما كتاب (فصل المقال) الذي يعتبر كتابا منهجيا، فيقترح فيه طريقة تعتمد العقل للنظر في الدين عامة**"[40]، هذا إضافة إلى كتابه (تهافت التهافت) للردّ على الغزالي، وشروحه على أرسطو التي أفادت العقل العربي بدقة العبارة واختزالها للمضامين المعرفية، وقد "**قدّم أبو الوليد تلخيصات لكتب المنطق التقليدية من المقولات حتى الخطابة والشعر وألحق بها تلخيصا لإيساغوجي فورفوريوس**"[41]، والمعلوم أن كتب المنطق تضم المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة، وألحق بها الخطابة والشعر[42]، ونحن نعلم أن منطق أرسطو قد لقي منذ الفيلسوف الكندي اهتماما وُجد أثره حتى لدى النحاة والفقهاء،

ثمّ وقع ترسيم مشروعيته مع الغزالي، ويأتي ابن رشد بعد ذلك ليكون أحد أهم من وطّنه داخل المباحث العقلية الإسلامية، وهو ما جعل ردود الفعل المتحفظة حياله عاجزة عن الحيلولة دون تسرّب الأقيسة الفلسفية في مفاصل الفكر الديني الإسلامي، حتى لدى أعتى خصوم ابن رشد التاريخيين وهم الأشاعرة اللاحقين على الغزالي.

كان ابن رشد واع بمحاذير إدخال المنهج الفلسفي جنبا إلى جنب مع المباحث الدينية، وكانت مجازفة كبيرة منه حاول من خلالها شرعنة هذا المشروع، حيث اعتبر أنّ فعل الفلسفة هو النظر في الموجودات ودلالاتها على الصانع، وأن الشرع قد دعا إلى هذا الفعل المتردّد بين المندوب والواجب[43]، وقد استدلّ أبو الوليد على ذلك بنصوص شرعية منها قوله تعالى ﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾[44]، وكذلك قوله ﴿**أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء**﴾[45،46] وغير ذلك من الآيات التي جاءت في هذا السياق، بل وإنّ ابن رشد من جهة تأصيله الشرعي يضع القياس العقلي إلى جانب القياس الأصولي المستنبط بعد الصدر الأول[47]، خاصة وأن الناس متفاوتون في طريقة الاستدلال، "**وذلك انّ طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم يصدّق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنه من يصدّق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية**"[48].

إن المتتبع لمشروع ابن رشد الفلسفي يدرك أنه قام بعمل كبير، حتى وإن لم يكن في كثير منه على صواب خاصة في مباحث الإلهيات، وهذا باعترافه بأن الأدلة النقلية أكثر دقة من العقل في هذا المجال، لكنّ ابن رشد كسر كثيرا من الحدود النمطية الأصولية سواء في المباحث الفقهية أو الكلامية أو الصوفية، وذلك بنقده لأدلتهم وبيان الكثير من ضعفها، لكنه مع ذلك لم يحاول إقصاء الدين من الواجهة الفكرية، بل يُحْسب لابن رشد أنّه حمل لواء النقد من أجل التوفيق بين الحكمة والشريعة، وقد صرّح بذلك في (فصل المقال) بقوله: "**أنّ الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة**"[49]، لذلك نجد هذا المفكّر الكبير يوجّه نقده لا لرجال الدين فقط، بل إنّه تعرّض لكبار فلاسفة الإسلام بالنقد كالفرابي وابن سينا خصوصا في مسألة الإلهيات، وقد اعترض على ابن سينا في قسمة الواجب والممكن، حيث يقول: "**ولذلك كانت قسمة الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود قسمة غير معروفة إذا لم يرد بالممكِنِ المُمكِنَ الحقيقي**"[50]، فابن رشد كما نعلم قد سلك طريقة أرسطو في إثبات وجود موجود ليس بجسم من خلال الحركة والزمان، لذلك "**يقرّر ابن رشد أن قسمة الموجود إلى واجب وممكن غير معروفة بنفسها، وليست صحيحة ولا تحصر الموجود بما هو موجود**"[51]، هذا فضلا عن رفض ابن رشد لطريقة ابن سينا لنظرية الفيض وما يتعلّق بها صدور الواحد عن الواحد، وتولّد العقول بعضها عن بعض، وقد انتقد أبو الوليد رأي ابن سينا في قوله بأنّ الجسم السماويّ مركب من صورة وهيولي على خلاف القدماء الذين يروْن أنّه بسيط محض[52]، وكذلك في محض ردّه على اتهام الغزالي للفلاسفة بضعف موقفهم في مسألة وجود جرم الفلك الأقصى عن معلول ممكن الوجود، حيث يكون موقف ابن الوليد من ابن سينا قاسيا إذ يقول: "**أمّا هذه الأقاويل كلّها التي هي أقاويل ابن سينا، ومن قال بمثل قوله فهي أقاويل غير صادقة، ليست جارية على أصول الفلاسفة**"[53].

المبحث الثالث

المشروع النقدي لابن رشد وإمكانات الإحياء الحضاري

لاشكّ أنّ رهانات الإحياء الحضاري مؤرّقة لكلّ المهتمين بالفكر الإسلامي، ذلك أنّ محاولات متعدّدة ظهرت منذ ابن رشد إلى عصر رواد النهضة في القرن 19 وفي راهننا هذا، ولا نستطيع الجزم بالقول بأن كلّ هذه المشاريع قد فشلت، إذ أنّ ما نؤمّله في هذا الإحياء هو أنّه ينسل ويستمدّ حيويته من المحاولات الجريئة للسابقين، ولا ريب أنّ استنهاض المناهج العقلية هو الأولوية القصوى لمن أراد أن يحوز مكانه في هذا الرهان، وقد عمل ابن رشد جاهدا لبناء صرح العقل وتوطينه داخل الفكر الإسلامي، ولكن ما الذي يمكن أن يفيدنا به هذا العالم في عصرنا نحن، خاصة وأنّ مشروعه النقدي، بل وفلسفته برمتها والتي تبنى فيها فلسفة أرسطو أصبحت من الماضي، كما أنّ أكثر اعتراضاته النقدية على المتكلّمين لم تكن مصيبة في جملتها على أهميتها وخصوصا في مسألة الإلهيات، لكن مع ذلك فإننا لا ننكر أي جهد إحيائي للفكر الإسلامي، بل وللحضارة الإسلامية التي لا يمكن التفكير في استعادة حيويتها دون استلهام من التجارب السابقة، وما تحتويه من المبادئ العامة الموجهة لاتجاهاتنا العلمية بين تلك الرواسب الموروثة بعد قرون من التصلب والتقليد، رغم استفزازات الحضارة المجاورة بزخمها التقني، والتطور المذهل الذي شهده مجتمع المعرفة الجديد بكلّ محاميله الثقافية السائلة، وعليه فإنّ ابن رشد الظاهرة الكبرى والتجربة الرائدة في مزاحمة الفكر المحافظ والوثوقية الأصولية، تمكّن بحنكة من حيازة مكانة رائدة للعقل في سياق التيار النمطي السائد، خاصة بتبنيه للمنطق العلمي التجريبي المتمثل بقانون السببية، هذا القانون الذي لا يزال يمثّل قوّة منهجية تأسست عليها الثورة العلمية، خاصة وأنّه قد تبنى الفلسفة الأرسطية التي تنطلق من الحركة المادية للبرهنة على الوجود بما هو موجود، ثمّ كذلك قوّة ابن رشد في مواجهة التحديات النمطية التقليدية السائدة للعقلية الأصولية التي فرضها السلف، وعجز اللاحقون عن إبداع مناهج مبتكرة تحرّر الثوابت المرجعية من الهوامش التي تلبست بها، ولم تعد تقبل بغير القدسية التي تستمدها من النص الديني الذي تتعلق به بمشروعية سلفية واجتماعية مهيمنة.

1 ــ قانون السببية عند ابن رشد وإرهاصات بناء المنهج العلمي

هناك قاعدة أخرى أصّل بها ابن رشد مشروعه النقدي والعلمي في آن، هو تبنّيه لقانون السببية والدفاع عنه وردّه على المتكلمين في هذا الخصوص، وحتى نفهم موقفه هذا علينا أوّلا أن نعلم موقف المتكلّمين وخاصة الغزالي من هذه العلاقة، ولعلّ الحرج أمام صفة القدرة الإلهية وتعرّضها للإلزامات المعتزلية هو ما جعل متكلّمي أهل السنة أساسا يقفون من السببية خاصة المادية منها موقفا رافضا، إذ يقول الغزالي: "**الاقتران بينما يُعْتقدُ في العادة سببا، وبينما يُعْتقدُ مُسبَّبا، ليس ضروريا عندنا، بل كلّ شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمنا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر، (...)، مثل الريّ والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، (...) فإنّ اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه**"[54]، ورغم أنّ مبدأ إنكار السببية قال به من العصر الحديث ديفيد هيوم والبعض ممّن انتقد المنهج الاستقرائي مثل كارل بوبر، إلاّ أنّ هذا القانون مثّل مبدأ عاما لتطور العلوم، إذ يُعتبر أحد أقوى الدوافع للملاحظة ورصد طبيعة العلاقات في نشأة الأشياء، وذلك يُعتبر من أقوى الأساليب

اعتمادا لشرح الظواهر وتوقع النتائج وتعميم القوانين، وفي هذا السياق يقول ابن رشد ردّا على الغزالي: "**ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أنّ كلّ فعل لابدّ له من فاعل، وأما أنّ هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها، أو إنما تتمّ أفعالها بسبب من خارج: إمّا مفارق أو غير مفارق فأمر ليس معروفا بنفسه، وهو ممّا يحتاج إلى بحث وفحص كثير**"[55]، كما يبيّن ابن رشد أنّ إبطال قانون السببية نفي للفكر وإبطال للمعرفة، لأنّها هي التي تقوم عليها الأدلّة العلمية، "**فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعا أنّ ههنا أسبابا ومسببات وأنّ المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلاّ بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مُبْطل للعلم ورفع له**"[56]، وإذ يشير ابن رشد هنا إلى أن صناعة المنطق مركبة على قانون السببية فهو يعرّض بالغزالي الذي نوّه بمنطق أرسطو، لكنّه رفض أهم قاعدة يتأسس عليها هذا المنطق وهو أن ارتباط المقدّمات بعضها ببعض إنما هو ارتباط سببي.

إنّ تنبّه ابن رشد إلى أهمية فكرة السببية ونجاعتها في البناء العلمي مؤشر جدير بالاهتمام، وهو وعي بأنّ تطوّر العلم لا يقوم إلاّ بتأسيس العقل على الواقع لا خارجه، وليس غريبا أن يكون ابن رشد من مؤسسي الفلسفة المادية، كما أنه عالم طبيعي بإتقانه للطب، وهو الفقيه والخبير بعلم الكلام، فهو الأقدر على فهم الشروط الموضوعية لتطوير المعرفة وضمان استمرارية الإنتاج العلمي، وإذا كانت أصول القانون السببي الذي يتبناه ابن رشد ذات مرجعية أرسطية خارج دائرة المرجعية الدينية، فإنّ هذه دعوة صريحة للتعايش المعرفي مع الآخر، وليس إلغاؤه أو التعالي عن معارفه وأصوله، حيث يقول في معرض التسويغ للقياس العقلي: "**فبيِّنٌ أنّه إن كان لم يتقدّم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخّر بالمتقدّم**"[57]، إذن فمشروع ابن رشد قائم على مراجعة المناهج السائدة وتبني المناهج العلميّة، للاستفادة ممّا صحّ منها وتبيّنت نجاعته، بشرط أن يكون ذلك كلّه في خدمة العقل والشريعة معا.

2 ــ ابن رشد وإماكانات الإحياء الحضاري

إنّ عقلانية ابن رشد ومشروعه النقدي لا يكتسب أهميته من النتائج التي توصّل إليها فيلسوف قرطبة، إذ أنّ طبيعة البراهين الفلسفية في الإلهيات خاصة لا تختلف كثيرا عن جهود المتكلمين، حيث إنّ التعاطي مع العقائد في مستوى العلاقة مع الذات مسألة لن تكشف عن غموضها لمحدودية الذهن البشري، واستيفاء شروطها الإيمانية من خلال نصوص الوحي، وهو ما أكّده ابن رشد نفسه، وإنما تتجلى أهمية هذا المشروع الرشدي في كشفه عن عمق الأزمة الفكرية المتلبسة بالبنية المنهجية التي عجز الأصوليون عن تجاوزها، أو عن تجاوز سلطة السلف الذين قعّدوها وكأنهم ألزموا بها من جاء من بعدهم، وحسب ابن رشد أنّه بإدماج المرجعية العقلية داخل الفكر الديني يكون قد هيّأ العقل الإسلامي لإمكانية الحفر في التراث الديني ومناقشته من داخله، وأنه قد فرض سلطة معرفية مجاورة للخبر الديني المتمكن من خلال المكانة الروحية لعلماء الدين وهيمنتهم على قلوب العوام، ولعلّ قوّة ابن رشد تمثلت أساسا في أنّه قدّم نفسه فداء للروح العلمية التي دعا إليها النص الديني المؤسس وفجّر ينابيعها الأئمة الكبار، ثمّ صادرها من بعدهم اللاحقون في نماذج مذهبية وفروعية محنّطة، لكن ابن رشد بهذا الفداء العظيم الذي سجّله في محنته الكبرى حافظ على قضية العقل مهاجسة ومحفّزة على تخوم الوعي بالهزائم المتكررة، خاصة في العصور اللاحقة على محنته التي رسّمت أمل الإحياء منذ تاريخ بعيد.

شهد الفكر الإسلامي نهضته الأولى مع عصر التدوين، وانطلق بجموح ليؤسس مناهجه ويحدّد اتجاهات معارفه، لكنّ التحديدات الأصولية التي تناولته لاحقا أصّلته في قوالب ثابتة أصبحت متحجّرة، فيما عدا بعض الاختلافات الفرعية، حيث نؤسس للمرجعية الفكرية الإسلامية بعصر التدوين الذي التقط نصوص الوحي ليفجّر ينابيعها المعطاءة، فقد "**شهد عصر التدوين الإطار المرجعي للعقل العربي، نشاطات فكرية أخرى صاخبة وواسعة، شكّلت لنفسها دوائر متميّزة تارة، متداخلة تارة، تتقاسم الموروث وتحاول تكريس أو تسويد جوانب منه**"[58].

عاش ابن رشد في زمن تتجاذبه إديولوجيتان أساسيتان، الأولى متمثلة في السلفية الدينية بكلّ أشكالها الظاهرية والباطنية والمعتدلة، والثانية فلسفية على تنوعها وارتباطاتها الحضارية والدينية، ويكون ابن رشد بين هاتين المرجعيتين توفيقيا يحاول التأسيس لواقع فكريّ يحظى باستمرارية العطاء في المعارف الدينية والزمنية، وهو نفس ما نشهده في عصرنا الرّاهن من انقسام داخل دعاة الإحياء للفكر العربي الإسلامي، بين مواقف عصرانية تدعو إلى تبنّي النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجا للعصر كلّه، ومواقف سلفية على تنوعها تدعو إلى الارتكاز على الأصول الدينية، ومواقف انتقائية تدعو إلى التوسط والأخذ بأحسن ما في النموذجين[59].

هكذا نجد أن ابن رشد يمثّل سندا حاضرا لدعاة الإصلاح والتواصل والتوفيقية الحضارية، وقد لا نجزم بصوابِ كلّ ما قدّمه، خاصّة أنّي أرى أنّ الفكر الإسلامي يحتاج إلى مناهج مبتكرة تكسر الحواجز الوثوقية لمدرسية الأصولية الإسلامية، وإبداع هذه المناهج من داخل الأسس المرجعية للنصوص الدينية والمباحث العقلية على حدّ السواء، وتحرير الأصول والنصوص من الهوامش المهيمنة باسم قداسة الاتصال بالأصل، وهكذا يمكننا أن نراهن على مدرسة النقد الرشدي، لا بوصفها البديل التأسيسي للراهن الحضاري، ولكن باعتبارها نموذجا حضاريا محفّزا كأحد أهم الرهانات التاريخية لتكوين العقل الإسلامي وإدخاله إلى مجالات المنافسة الفكرية في عالم العولمة.

خاتمة

إنّ مشاريع الإصلاح الفكري في تاريخ هذه الأمة متعددة، لكنّ أكثرها تأثيرا تمثلت في تلك التي سجلت منعرجا قويّا فرض أثره على اللاحقين، ولعلّ من النماذج الملهمة نجد الأئمة، الشافعي والغزالي وابن رشد، وإذا كان هذا الأخير قد فرض على الفكر الديني حضوره العقلي سواء بالقبول أو بالرفض، فذلك لأهمية تجربته وعمق مشروعه النقدي الذي وضع بذوره في جذور الحركة الثقافية الأصولية، وإذ وقع نفي ابن رشد في محنته آخر حياته، فإنهم لم يقدروا على نفي عقله المهاجس مع كلّ حركة إحيائية في تاريخ الفكر الإسلامي، ولعمق التجربة الرشدية سواء في الفلسفة، أو في مواجهته النقدية للمتكلمين فإني قد خلصت في هذا البحث إلى نتائج وتوصيات أهمها:

النتائج:

ــ إنّ ابن رشد هو أحد عباقرة الفكر الإسلامي، ليس بالنتائج الفكرية التي توصّل إليها، بل بمنهجه الذي حاول من خلاله توطين العقل في المباحث الدينية.

ــ فرض ابن رشد بمشروعه النقدي حضورا قويا داخل الثقافة الإسلامية في عصره وبعده بالتبني أو بالرفض.

ــ كان ابن رشد مثالا للتعايش الفكري بين الشرق والغرب.

التوصيات:

ــ ضرورة إعادة قراءة المشاريع الكبرى لرواد الفكر الإسلامي مثل الغزالي وابن رشد لما يمثلانه من جدية منهجية مثلت منعطفات حقيقية في المباحث المعرفية.

ــ إعادة النظر في الفلسفة الإسلامية وإضافاتها المنهجية إلى جانب الموروث النقدي.

ــ العمل على نقد الفكر الديني برويّة، وضرورة عقلنة التعامل مع الهوامش المتلبسة بالنصوص المرجعية.

Abstract

The philosophy of criticism at Ibn Rushd and the possibility of civilized revival subjective and objective A comparative analytical study

By Mohammed Abdullah Al-Sayed

This research has dealt with an important issue in the history of Islam mainly from to angles. The first one is to reveal the importance of the intellectual projects this nation. The second is mainly concerned with the way in getting benefits from them at present. This is what I am trying to investigate by following Ibn Ruchd 's critical project. His project is mainly represented in the localization of rational approach within religious thought by justifying the legitimacy of philosophical rational proofs to explore the value of religious knowledge. Also, this philosopher has confronted theological principles through the great critical work as an attempt to restore the presence of philosophy in the intellectual field after Al Ghazali directed as a strong stab at it that shook its theoretical foundations. This study is devided into three major parts. In fact, after giving a brief definition of Ibn Rochd, I will deal not only with the dominance of the Ashaari trend and the emergence of critical school of Ibn Rochd but also I will concentrate on the establishment of the Islamic mind. In this work, I have dealt with objectivity and subjectivity in Ibn Rochd's critical philosophy and the man's ability to localize the rational approach with Islamic thought. Then, I wondered about the possibilities of drawing inspiration from the rational approach to restore the potential for civilized revival.

Key words: Mind cuuriculum – Critical project – Islamic thought – Mental proofs – Verbal origins.

الهوامش

[1]– شمس الدين الذهبي ، "سير أعلام النبلاء". مشرف على التحقيق: شعيب الأرناؤوط. (ط1. بيروت. مؤسسة الرسالة. 1984): 307:21-308.

[2]– انظر الذهبي. "سير أعلام النبلاء". 21 :308.

[3]– انظر، جورج طرابيشي ، "معجم الفلاسفة". (ط3. بيروت. دار الطليعة، 2006): 23.

[4]– انظر، طرابيشي ،"معجم الفلاسفة". 23.

[5]– موفق الدين ابن أبي أصيبعة، "عيون الأنباء في طبقات الأطباء". تحقيق: نزار رضا. (ط (د.ع). بيروت. دار مكتبة الحياة. (د.ت)): 530.

[6] – انظر، أبو حامد الغزالي، "المنقذ من الظلال". (ط1. دمشق. دار النفائس. 2009): 61-66.

[7] – أبو حامد الغزالي، "تهافت الفلاسفة". تحقيق، سليمان دنيا. (ط4. القاهرة. دار المعارف. (د.ت)): 76.

[8] – سليمان عبد الله السلومي، "أصول الإسماعلية"، (ط1. الرياض. دار الفضيلة، 2001). 1 :536-537.

[9] ــ السلومي، "أصول الإسماعلية"، 1 :580.

[10] – آية: (الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة...)، سورة النور، الآية 35.

[11] –أبو حامد الغزالي، "معارج القدس في مدارج معرفة النفس". (ط2. بيروت. دار الأفاق الجديدة. 1975): 55-56.

[12] – هنري كوربان، "تاريخ الفلسفة الإسلامية". ترجمة: نصير مروى و حسن قبيسي. (ط2. بيروت. عويدات للنشر والطباعة. 1998): 277.

[13] – كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية :278

[14] – كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية :287.

[15] – أبو الوليد بن رشد، "تهافت التهافت" . تحقيق: صلاح الدين الهواري. (ط (د.ت)، بيروت. المكتبة العصرية، 2002): 45- 46.

[16] – أبو الوليد بن رشد، "مناهج الأدلة في عقائد الملة". تحقيق: محمود قاسم. (ط2. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية (د.ت)) : 205.

[17] – سورة هود، آية 7.

[18] – سورة فصلت، آية 11.

[19]– ابن رشد، "تهافت التهافت":47.

[20]–ابن رشد، "تهافت التهافت":47.

[21]– أبو الوليد ابن رشد، "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، تحقيق: محمد عمارة. (ط3. القاهرة.دار المعارف. (د.ت):31.

[22]– ابن رشد، "تهافت التهافت":51

– ابن رشد، "فصل المقال": 40 [23]

[24] – دليل الجواز: قدمه إمام الحرمين الجويني للبرهنة على حدوث العالم.

[25]– الغزالي، "مناهج الأدلة" : 198-199.

[26]– رواه البخاري رقم 2035و2038 في الاعتكاف، ومسلم رقم 20185 في الإسلام، وقد ذكره الإمام الغزالي في مفتتح كتابه (قانون التأويل) كسبب لتأليف الكتاب.

[27]– أبو حامد الغزالي، "مجموعة رسائل الإمام الغزالي قانون التأويل"، تحقيق: إبراهيم أمين محمد. (ط (د.ع). القاهرة، المكتبة التوفيقية، القاهرة. (د.ت)): 624.

[28]– انظر،أبو حامد الغزالي، " فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة". تحقيق: أسعد جمعة. (ط2.تونس. دار كيرانيس. 2014): 48- 49.

[29] – المقصود بالحائط البستان.

[30]– انظر، الغزالي، "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" : 53-56

[31]– ابن رشد، "مناهج الأدلة" : 132-133.

[32]– ابن رشد، "مناهج الأدلة": 193.

[33]– ابن رشد، مناهج الأدلة: 140.

[34] – محمد بن جرير الطبري، (224هـ/310هـ)، من أهل آمل من طبرستان، كان شديد الذكاء، من مؤلفاته جامع البيان في تأويل آي القرآن وتاريخ الطبري، (انظر، الذهبي، "سير أعلام النبلاء". : 267/14).

[35]– محمد الأنصاري، "علاقة علم الكلام الأشعري بالفلسفة من المواجهة إلى الاستيعاب"، *مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية*. العدد 7. (2020):317

[36]– عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، "منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه وأصوله". (ط1. بيروت. دار ابن حزم، 1999): 39.

[37]– طراد حمادة، "ابن رشد في كتابه فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال". (ط1. بيروت. دار الهادي. 2002):137.

[38] – حسن القرواشي، "المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد". (ط (د.ع). تونس. الدار التونسية للنشر 1993) :52.

[39]– انظر أبو الوليد ابن رشد. "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". (ط8. بيروت. دار المعرفة. 1986) : 7–18

[40]– حمادي العبيدي، " ابن رشد الحفيد حياته علمه فقهه" . (ط (د.ع). تونس. الدار العربية للكتاب. 1984): 101.

[41]– فورفوريوس الصوري (233–301أو 305م)، فيلسوف سوري الأصل كتب باليونانية وتلميذا أفلوطين الأثير، وهو مؤلف أفلوطين، وقد دفع معلّمه إلى تأليف كتاب التاسوعات (انظر، طرابيشي، "معجم الفلاسفة": 466).

[42]– معن زيادة معن وآخرون، "الموسوعة الفلسفية العربية". (ط1. بيروت. معهد الإنماء العربي 1988). 2:595.

[43]– انظر، ابن رشد ، "فصل المقال"،: 22.

[44] – سورة الحشر، آية 2.

[45] – سورة الأعراف، آية 185.

[46]– انظر، ابن رشد ، "فصل المقال" : 22.

[47]– انظر، ابن رشد ، "فصل المقال" : 25.

[48]– ابن رشد ، "فصل المقال" : 31.

[49]– ابن رشد ، "فصل المقال":67

[50]– ابن رشد ، "تهافت التهافت": 153.

[51]– فيصل غازي مجهول ، "نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا". (ط2. بيروت. دار الهادي. 2008) :2008. 104.

[52]– انظر، ابن رشد، "تهافت التهافت": 174.

[53]– ابن رشد، "تهافت التهافت :180.

[54]– الغزالي، "تهافت الفلاسفة": 239

[55]– ابن رشد ، "تهافت التهافت": 333

[56]– ابن رشد ، "تهافت التهافت": : 335

[57]– ابن رشد ، "فصل المقال": 25

[58]– محمد عابد الجابري الجابري، "تكوين العقل العربي". (ط10. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. 2009): 175.

[59]– انظر محمد عابد الجابري ، "إشكاليات الفكر العربي المعاصر". (ط2. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. 1990): 15ــ16.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الكتب

1–ابن أبي أصيبعة، موفق الدين. "عيون الأنباء في طبقات الأطباء". تحقيق: نزار رضا. (ط (د.ع). بيروت. دار مكتبة الحياة. (د.ت)).

2–الجابري، محمد عابد. " إشكاليات الفكر العربي المعاصر". (ط2. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. 1990).

3–الجابري ، محمد عابد. "تكوين العقل العربي". (ط10. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. 2009).

4–حمادة، طراد. " ابن رشد في كتابه فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال". (ط1. بيروت. دار الهادي، 2002.)

5–الذهبي، شمس الدين. " سير أعلام النبلاء". مشرف على التحقيق: شعيب الأرناؤوط. (ط1. بيروت. مؤسسة الرسالة. 1984).

6–ابن رشد، أبو الوليد. " بداية المجتهد ونهاية المقتصد" (ط8. بيروت. دار المعرفة. 1986).

7-ابن رشد، أبو الوليد. " تهافت التهافت". تحقيق: صلاح الدين الهواري. (ط (د.ع). بيروت. المكتبة العصرية. 2002).

8-ابن رشد، أبو الوليد. " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". تحقيق: محمد عمارة. (ط3. القاهرة. دار المعارف.(د.ت)).

9-ابن رشد، أبو الوليد. " مناهج الأدلة في عقائد الملة". تحقيق: محمود قاسم. (ط2. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية،(د.ت)).

10- أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. "منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه وأصوله". (ط1، بيروت. دار ابن حزم+ مكة المكرمة. المكتبة الملكية. 1999).

11- السلومي، سليمان عبد الله. " أصول الإسماعلية". (ط1. الرياض. دار الفضيلة، الرياض. 2001).

12-طرابيشي ،جورج. "معجم الفلاسفة"، (ط3. بيروت. دار الطليعة. 2006).

13- العبيدي، حمادي. "ابن رشد الحفيد حياته علمه فقهه". (ط (د.ع). تونس. الدار العربية للكتاب. 1984).

14- الغزالي، أبو حامد "تهافت الفلاسفة". تحقيق: سليمان دنيا. (ط4. القاهرة. دار المعارف. (د.ت)).

15- الغزالي، أبو حامد. "فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة". تحقيق، أسعد جمعة. (ط2. تونس. دار كيرانيس. 2014).

16- الغزالي، أبو حامد. "مجموعة رسائل الإمام الغزالي (قانون التأويل)". تحقيق: إبراهيم أمين محمد. (ط (د.ع). القاهرة.(د.ت)).

17- الغزالي، أبو حامد. " معارج القدس في مدارج معرفة النفس". (ط2. بيروت. دار الأفاق الجديدة. 1975).

18- الغزالي، أبو حامد. "المنقذ من الظلال". (ط1. دمشق. دار النفائس. 2009.)

19- القرواشي، حسن. " المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد". (ط (د.ع). تونس، الدار التونسية للنشر، تونس. 1993).

20-كوربان، هنري. " تاريخ الفلسفة الإسلامية". ترجمة : نصير مروى و حسن قبيسي. (ط2. بيروت. عويدات للنشر. 1998).

21-مجهول، فيصل غازي. " نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا". (ط2. بيروت. دار الهادي، 2008). بيروت، لبنان، ط2، 1429هـــ/2008).

المجلات والموسوعات

22 ــ الأنصاري، محمد. " علاقة علم الكلام الأشعري بالفلسفة من المواجهة إلى الاستيعاب". *مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية* العدد 7. (2002).

23 ــ زيادة، معن. وآخرون: "الموسوعة الفلسفية العربية". (ط1. بيروت. معهد الإنماء العربي. 1988).