

نقد ابن رشد لعلم الكلام الاسلامي

م.م. مؤيد جبار رسن

الجامعة المستنصرية / كلية الآداب

moayadjabbar@uomustansiriyah.edu.iq

الملخص

يتناول هذا البحث نقد ابن رشد لعلم الكلام، وهو العلم الذي نشأ في الحضارة الإسلامية في نهايات القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة. وقد ظهر علم الكلام في إطار نشوء العلوم المختلفة في الحضارة الإسلامية، حيث بدأت حركة الحضارة تتسارع بعد دخول العلوم وانتشارها. انطلق المسلمون يمارسون النظر والاستدلال والاعتبار، مما أدى إلى نشوء علوم متعددة تفاوتت في أهميتها وزمن ظهورها ومدى انتشارها وقبولها بين الخاصة والعامة. إذ يعتمد علم الكلام في وجوده على العقل أو النقل أو المزج بينهما بهدف الدفاع عن الدين. ويمكن القول إن علم الكلام يمثل التأمل العقلي في الشريعة الإسلامية، حيث تنطلق رؤية الفيلسوف من العقل، إذ يتعقل ليؤمن، بينما ينطلق المتكلم من الإيمان، إذ يسعى لأن يتعقل. أما الصوفي، فهو مؤمن يطمح إلى المشاهدة، بل يتجاوز ذلك إلى التذوق والشرب والارتواء من كأس الحب الإلهي. لدى وجه ابن رشد نقدًا حادًا لعلم الكلام، معتبراً أنه لا يؤدي إلى اليقين العقلي، بل يبقى حبيساً في دائرة الجدل الكلامي الذي لا ينتج عنه إلا خلافات فكرية ونزاعات مذهبية. لأن ابن رشد يرى أن الاعتماد على الجدل الكلامي في إثبات العقائد الدينية يقوض من قوة البرهان العقلي، الذي يعتبره الطريق الأصدق للوصول إلى الحقيقة.

كلمات مفتاحية: (علم الكلام، الانسان، الجدل، عقائد، فلسفة).

Abstract:

This research addresses Ibn Rushd's critique of Ilm al-Kalam (Islamic theology), a science that emerged within Islamic civilization at the end of the first century and the beginning of the second century of the Hijra. Ilm al-Kalam arose within the context of the development of various sciences in Islamic civilization, as the movement of civilization accelerated following the introduction and spread of scientific knowledge. Muslims embarked on practicing reflection, reasoning, and contemplation, leading to the emergence of multiple sciences that varied in significance, time of origin, extent of dissemination, and acceptance among the elite and the public. Ilm al-Kalam relies on reason, revelation, or a combination of both to defend religion. It can be said that Ilm al-Kalam represents intellectual contemplation of Islamic law, where the philosopher's perspective originates from reason, as he seeks to understand in order to believe. In contrast, the theologian starts from faith, seeking to rationalize his belief. Meanwhile, the Sufi is a believer aspiring to witness the divine, going beyond that to taste, drink, and be spiritually nourished from the cup of divine love. Ibn Rushd directed sharp criticism at Ilm al-Kalam, considering it incapable of leading to intellectual certainty. Instead, it remains confined within the circle of theological debate, which produces nothing but intellectual conflicts and sectarian disputes. Ibn Rushd argues that relying on theological debate to establish religious beliefs undermines the power of rational proof, which he regards as the most reliable path to truth.

Keywords: (Kalam, Human, Debate, Doctrines, Philosophy).

المقدمة

يُعدُّ نقد ابن رشد لعلم الكلام إحدى المحطات الفكرية الفارقة في مسيرة الفلسفة الإسلامية، حيث تميزت رؤيته بعمقٍ فلسفيٍّ ومنهجٍ عقلائيٍّ رصين. في خضم تطور العلوم الإسلامية خلال القرن الأول والثاني للهجرة، نشأ علم الكلام استجابةً للحاجة الملحة إلى الدفاع عن العقائد الإسلامية بأساليب عقلية ونقلية تواكب متطلبات العصر وتحدياته الفكرية. ومع مرور الزمن، تطور علم الكلام ليصبح أداةً تجمع بين النقل والعقل، أو تعتمد على أحدهما دون الآخر، في مسعى حثيث لإثبات الإيمان والدفاع عنه بأسلوب جدلي. غير أن ابن رشد نظر إلى علم الكلام بعين ناقدة متبصرة، حيث رأى فيه افتقاراً للمنهج الفلسفي الدقيق، واعتماداً على أساليب الجدل التي تفتقر إلى اليقين العقلي والحسم البرهاني.

وقد تميز موقفه بالوضوح في التفرقة بين منهج الفيلسوف والمتكلم؛ إذ ينطلق المتكلم من الإيمان ساعياً إلى التعقل، بينما ينطلق الفيلسوف من العقل ليتوصل إلى الإيمان، في حين يتجاوز الصوفي كليهما، مستغرقاً في المشاهدة والتذوق الروحي والارتواء من معين الحب الإلهي. وقد انتقد ابن رشد أسلوب الإكراه العقلي الذي يتبناه علم الكلام في الدفاع عن العقائد، معتبراً أن الاعتماد على الجدل الكلامي يضعف من قوة البرهان العقلي، الذي يُعدُّ السبيل الأصدق للوصول إلى الحقيقة. لذا، يهدف هذا البحث إلى دراسة موقف ابن رشد من علم الكلام على نحو شامل، من خلال تحليل نقده لمواقف المتكلمين، مع التركيز على آرائه حول أدلة وجود الله وصفاته وكلامه، كما برزت في مناظراته مع فرقتي الأشاعرة والمعتزلة.

أولاً: انتقال علم الكلام من المشرق إلى المغرب

قبل الانتقال إلى المتن الرئيسي للبحث، لا بد من وقفة قصيرة لتسليط الضوء على عملية انتقال علم الكلام من المشرق إلى المغرب. عند دراسة موضوع انتقال الفكر العربي المشرقي إلى المغرب الأندلسي، نجد أن العلاقة بين الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب هي علاقة عميقة ومتجذرة من حيث التأثير الكبير لفلاسفة المشرق في فلاسفة المغرب. فقد اعتاد المؤرخون للفلسفة الإسلامية، وكذلك الباحثون في الثقافة العربية بشكل عام، على النظر إلى الفلسفة في المغرب والأندلس باعتبارها امتداداً طبيعياً للفلسفة في المشرق. فقد اعتبروا أن فلسفة ابن باجة

وابن طفيل وابن رشد تمثل استمراراً لفلسفات الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي، مع استعادة لموضوعاتها وإشكالياتها.

تتمتع الفلسفة المشرقية بخصوصية فريدة، كونها إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته، وارتبطت ارتباطاً وثيقاً به، إذ أن الإسلام لا يعبر عن ذاته من خلال علوم الدين والنقل فقط، بل يشمل أيضاً علوم الفكر والعقل. ومن أبرز مميزات الفلسفة المشرقية أنها قد عالجت بعضاً من أعظم المشكلات التقليدية التي شغلت الفكر الفلسفي، مثل مشكلة (الإله، والعالم، والإنسان)، وهو ما يعكس ارتباطها العميق بالدين. وعلى الرغم من الطابع الديني الذي يميزها، فإن الفلسفة المشرقية تظل فلسفة عقلية في جوهرها، حيث تعوّل على العقل في تفسير الظواهر وتقديم الحلول للمشكلات الكبرى. ومن هنا، تمثل هذه الفلسفة، رغم ارتباطها الوثيق بالإيمان الديني، مجالاً للتفكير العقلاني المنفتح على التفسير العلمي والفلسفي، وهي بذلك تشكل جسراً بين الدين والعقل، وتلعب دوراً أساسياً في تقوية العلاقة بين الفلسفة والعلم في العالم الإسلامي^(١).

تمت عملية انتقال هذه العلوم من المشرق إلى المغرب عبر عدة طرق ووسائل. من أبرزها فتح المغرب ودخول أهل الحديث، إضافة إلى استيراد الحاكم المستنصر للكثير من المؤلفات الفلسفية والعلوم المختلفة من المشرق إلى المغرب. كما لعب انتقال أهل المشرق إلى المغرب لأغراض الحج والتجارة دوراً كبيراً في هذه العملية. كل هذه العوامل ساهمت، بطريقة أو بأخرى، في تلاقح الثقافات والعلوم بين المشرق والمغرب، مما أسهم في إثراء الفكر والمعرفة في كلا المنطقتين. وهذا ما يؤكد (دي بور) قائلاً «كان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام؛ لذلك شرع الناس يرتحلون من الاندلس الى المشرق طلباً للعلم»^(٢).

(١) لاحظ ابن رشد أن البحث في علم الكلام، وخاصة مسألة خلق القرآن، كانت بدعة في الشرع، ولم يكن لها أي فائدة من حيث المضمون أو الطريقة. بل أن الضرر الذي نتج عنها كان كبيراً على الإسلام، حيث تم ترك هذا الموضوع بين أيدي الجماهير فأفسدوا بذلك معتقداتهم وأوقعوهم في الخلافات. ومن خلال هذه النقاط، يتضح أن ابن رشد كان يسعى لتقديم تفسير عقلاني ومنهجي في التعامل مع المسائل الدينية والفلسفية، بعيداً عن التفريقات والخلافات التي أثارها المتكلمون في عصره.

ينظر: محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣،

لم يكن الغرب الإسلامي بمعزل عن الخلافات الفقهية والعقائدية التي كانت تدور في المشرق، فقد أثارت بعض المسائل الكلامية منذ أواخر القرن الأول والثاني للهجرة. كما انتقلت التيارات العقدية الكبرى التي شهدتها المشرق إلى الغرب، حاملة الطابع الجدلي، ووجدت المسائل المشرقية صدى في الغرب الإسلامي مثل مسألة الإيمان، الذات والصفات، التشبيه، وخلق القرآن. وكان الخوارج والمعتزلة من أبرز من خاضوا فيها.

كما يشير ابن خلدون في مقدمته إلى أن أهل السنة، في ظل هذه الحركة الفكرية، اضطروا للانخراط في هذه المناقشات والتنافس مع أصحاب الآراء المختلفة، مما أدى إلى الخصام والتناظر، مع الاستدلال بالعقل إلى جانب النقل، ليصبح علم الكلام في الغرب الإسلامي مشابهاً لما انتشر في المشرق^(١).

من الكتب التي انتقلت من المشرق إلى المغرب كانت كتب الغزالي، التي لاقت اهتماماً كبيراً من رجال الدين والفقهاء، وراجت بشكل خاص في عصر ابن رشد. فقد كان خطاب الغزالي الفلسفي والكلامي حاضراً بقوة في تلك الفترة، خاصة من خلال كتابه "إحياء علوم الدين"، الذي كان محط مناقشات بين الفقهاء والمتصوفين، بالإضافة إلى كتابه "تهافت الفلاسفة"^(٢). وقد شكل هذا الخطاب الغزالي تحدياً لابن رشد، مما دفعه لتأسيس خطابه الخاص القائم على الحكمة والبرهان في مواجهة هجوم الغزالي، فكتب كتابه "تهافت التهافت" للرد عليه. في هذا السياق، كرّس ابن رشد جهوده لتوضيح العلاقة بين الدين والفلسفة، مؤكداً أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين بل تكملها وتدعمها من خلال العقل والبرهان^(٣).

ثانياً: أدلة وجود الله عند الفرق الإسلامية وموقف ابن رشد منها

يتناول ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة في عقائد الملة إحدى أبرز القضايا الفلسفية وعلم الكلام، وهي قضية التدليل على وجود الله من منظور فلسفي. في البداية، يشير ابن رشد إلى الأساليب التي اتبعتها الفرق الكلامية الكبرى في عصره، مثل المعتزلة، والأشاعرة، والباطنية، والحشوية. فالحشوية، وهم أهل الظاهر، رأوا أن معرفة وجود الله تثبت بالسمع فقط، دون الحاجة

(١) ابن خلدون : المقدمة ، دار القلم ، بيروت ، (ب . ط) ، ص ٤٦٠-٤٦٣

(٢) سارة زامل موسى، حضور الغزالي الطبيعي عند فلاسفة المغرب العربي، مجلة الآداب ، كلية الآداب ، الجامعة المستنصرية، مج ٤٨ ، العدد ١٠٦ ، ٢٠٢٤ ، ص ١٥٤

(٣) ينظر على سبيل المثال دي بور : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٠٨

للعقل، فالإيمان كافٍ لديهم ولا دور للعقل في ذلك. أما المعتزلة والأشاعرة، فقد اعتبروا أن التصديق بوجود الله لا يمكن إلا من خلال العقل، مستندين في ذلك إلى دليلي الحدوث والجواز. من جانب آخر، يرى الصوفية أن معرفتهم بوجود الله لا تأتي عبر مقدمات نظرية أو استدلالات عقلية، بل هي معرفة مباشرة تحصل عن طريق الكشف أو الذوق الصوفي، عندما يتجرد العقل عن العوارض الشهوانية ويتوجه بفكره إلى المطلوب.^(١) سنقتصر في هذا العرض على المعتزلة والأشاعرة نظرًا لأهميتهما الكبيرة وقوتهما البارزة في الفرق الكلامية.

١: المعتزلة

على الرغم من أن معظم كتب المعتزلة الأوائل قد ضاعت ولم تصل إلينا، فإن المتوفر منها يعد مصدرًا غنيًا للباحثين في الوقوف على آرائهم، خاصة فيما يتعلق بموقفهم من صفات الله والأدلة التي قدموها لإثباتها. فقد كانت المعتزلة تقدم تفسيرًا عقلانيًا لهذه الصفات، وتؤكد على أن {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}^(٢)، مستندة إلى الأدلة العقلية والمنطقية في محاولة لإثبات تميز الله وتنزيهه عن التشبيه أو المقارنة مع المخلوقات. ، وهو «ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعّض، وليس بذى ابعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وإمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالّة على حدثهم ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواسّ، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجرى عليه الآفات»^(٣).

على الرغم من الصفات السلبية التي تمنع الإنسان من تصور الله، بالإضافة إلى الصعوبة التي يواجهها في تقديم دليل قاطع على وجوده، فقد قدم رجال المعتزلة عدة أدلة لإثبات وجود الله.

(١) ينظر ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة : تحقيق محمود قاسم ، ط ٢، نشر مكتبة انجلو المصرية ، ص ١٣٢-١٣٥

(٢) الشورى: الآية: ١١.

(٣) ابي الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين ، دار الطلائع ٢٠١٧

وقد اعتمدوا في ذلك على الاستدلال العقلي. كما يقول القاضي عبد الجبار «يصل الإنسان بالعقل إلى إدراك وجود الله»^(١). وفي هذا السياق، يمكن حصر أدلة المعتزلة على وجود الله في الأدلة التالية:

أ: دليل الحركة: اكتفى العديد من الباحثين عند الحديث عن هذا الدليل بالإشارة إليه كدليل «الحركة» أو «المحرك الذي لا يتحرك» أو «المحرك الأول». إلا أن واقع الدليل يقتضي تلازم الأمرين معاً، حيث تُعد الحركة جزءاً سابقاً للاستدلال على المحرك الذي لا يتحرك، وهو الله تعالى الذي يُعتبر متأخراً في هذا السياق. لذا، أرى أن الاصطلاح الأدق لهذا الدليل هو «من المتحرك إلى المحرك الذي لا يتحرك»^(٢). يعد هذا الدليل من الأدلة المشتركة بين بعض متكلمي (معتزلة البصرة) و (الفلاسفة). وهو دليل قديم وله حضور بارز في الفلسفة، حيث إن أرسطو طاليس كان أول من ذكره في كتابه «الكون والفساد»، حيث قال: «المحرك الأول غير المتحرك هو المبدأ الوحيد للحركة العالمية»^(٣)، في فلسفة أرسطو، يُعتبر المحرك الأول هو الذي يحرك العالم دون أن يتحرك معه، وهو فعل محض لا يطرأ عليه التغيير.

ب : دليل الحدوث: يقال إن أول من حرر ولخص هذا الدليل هو «أبو الهذيل العلاف»، وتابعه في ذلك العديد من المعتزلة بعده. يركز الدليل على فكرة «الموجود الذي لوجوده أول» و«المحدث الذي لا بد له من محدث». باختصار، تتمثل فكرة المعتزلة هنا في أن تأثير قدرة الله يتجلى فقط في الوجود، حيث أن القادر يمنح الوجود للممكنات. أما الممكن في ذاته، فلا يحتاج إلى القادر إلا من جهة الوجود. وبالتالي، تكون وظيفة الفاعل (أي الله) محصورة في منح الوجود فقط للمعدومات (الممكنات). وفي حال منح الله ماهية المعدوم، فإن ماهيته تعالى، في نظر المعتزلة، ستصبح مشابهة لماهية المخلوقات، وهو ما يرفضه المعتزلة لتفادي أي شبه بين الله وخلقته.^(٤)

(١) القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، مج ١، تحقيق: الدكتور سامي النشار - الدكتور عصام الدين محمد، دار المطبوعات، ص ١٢٤.

(٢) ينظر القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، مج ١، ص ١٣٥.

(٣) أرسطو طاليس: الكون والفساد، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية: بارتلي سانتيلير، وترجمه من الفرنسية إلى العربية، أحمد لطفي السيد، طبعة الدار القومية في مصر، (ب. ت.)، ص ٢٠٦.

(٤) القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، مج ١، ص ١٣٥-١٣٧.

٢: الاشاعرة:

أ: دليل الحدوث، من أبرز القائلين بهذه الأدلة هو رأس الفرقة الأشعرية، أبو الحسن الأشعري، الذي ذكرها مجتمعة في نص واحد في كتابه «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»، حيث قال: «إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومديراً دبره. قيل الدليل على ذلك أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقه ثم مضغه ثم لحماً وعظماً ودماً. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال لأننا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصرًا ولا أن يخلق لنفسه جارحة يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز لأن ما قدر عليه في حال النقصان فهو في حال الكمال عليه أقدر وما عجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز. ورأينا طفلاً ثم شاباً كهلاً ثم شيخاً وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهزم لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهزم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال وأن له ناقلاً نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدير. مما يبين ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً، ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدير، ومن اتخذ قطناً ثم انتظر أن يصير غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجاً، وفي الجهل والجأ. وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصراً مبنياً فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلاً»^(١).

نقلنا النص كاملاً رغم طوله لأهميته في توضيح المعنى الذي تم شرحه أعلاه، حيث يرى أبو الحسن الأشعري الحدوث دليلاً عقلياً قوياً على وجود الخالق أو الصانع الذي يدبر الكون. ويوضح النص كيف أن الإنسان، رغم مروره بمراحل نمو متعددة (من نطفة إلى علقه ثم مضغة)، لا يستطيع أن ينقل نفسه من مرحلة إلى أخرى بنفسه. وعندما يصل الإنسان إلى مرحلة الكمال العقلي والبدني، لا يستطيع أن يحدث حواسه أو يخلقها، مما يشير إلى أن هناك قوة أو سبب خارجي هو الذي يتحكم في هذه التغيرات. فالنص يعد دليلاً على وجود خالق أو مدير لهذا الكون. التغيرات الطبيعية التي لا يستطيع الإنسان التحكم بها تبرهن على وجود قوة عليا تحرك وتدير هذا الكون، وأن الإنسان وغيره من الكائنات ليسوا إلا جزءاً من خطة أو تدبير إلهي.

(١) الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ط ١، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٥٠-١٦٠.

ب: الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ: من أشهر أدلة الأشاعرة، وهو كما أرى نتيجة منطقية أو تطور طبيعي، للقول بحدوث العالم، حيث ربطوا وجود الله بدراساتهم الطبيعية. يعتمد الأشاعرة في ذلك على دليل حدوث العالم^(١)، الذي استفاد منه أبو الحسن الأشعري في إثبات عدة قضايا، وقد تبعه تلاميذه في تبني هذا الدليل. ويقول أصحاب مذهب الجزء الذي لا يتجزأ «إن ما ندركه من العالم المحسوس هو أعراض، تظهر وتختفي كل لحظة؛ ومحل هذه الأعراض المتغيرة هو الجواهر (الجسمية)، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة، لأنها محل للمتغيرات في داخلها أو في خارجها؛ وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة (باقية)، لأن القديم لا يتغير؛ وإذا كان كل شيء في العالم متغيراً، فهو حادث ومخلوق لله»^(٢). النص يوضح أن كل ما نراه في العالم المحسوس هو «أعراض» تتغير باستمرار، وهذه الأعراض تحدث داخل «الجواهر» أو الأجسام المادية. بما أن الجواهر تتغير، لا يمكن اعتبارها ثابتة أو قديمة، لأن القديم لا يتغير. وبالتالي، إذا كان كل شيء في العالم يتغير، فهذا يعني أن العالم حادث (مخلوق) وليس أزلياً، مما يستلزم وجود خالق أو مسبب لهذا التغير.

٣: رد بن رشد على أدلة المعتزلة والأشاعرة :

بعد عرض أدلة المعتزلة والأشاعرة حول دليل الحدوث، تبني ابن رشد موقفاً نقدياً تجاه تلك الأدلة، حيث رأى أن كلا الفريقين قد وقع في أخطاء منهجية وفكرية تستدعي المراجعة والتصحيح. فقد انتقد المعتزلة لاعتمادهم المفرط على العقل المجرد وتجاهلهم للمعطيات الحسية، مما أدى إلى بناء تصورات فلسفية غير واقعية. أما الأشاعرة، فقد انتقدتهم لاعتمادهم الكبير على النصوص النقلية دون إعمال كافٍ للعقل في تفسيرها وفهمها. وقد رأى ابن رشد أن الجمع بين العقل والنقل هو السبيل الأمثل للوصول إلى الحقيقة، معتبراً أن العقلانية الفلسفية يجب أن تتماشى مع المبادئ الدينية دون تعارض، داعياً إلى تأسيس منهج نقدي يمزج بين البرهان الفلسفي والأسس الدينية لتحقيق الانسجام بين الفلسفة والشريعة. إذ يقول «فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها. وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن

(١) ينظر صالح مهدي صالح، أبو اسحاق النوبختي وأدلة وجود الله، بحث منشور في مجلة الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة

المستنصرية، العدد ٣٠، ٢٠٢٤، ص ١٨٦

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٢٠.

العالم حادث ، وانني عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وان الجزء الذي لا يتجزأ محدث ، والأجسام محدثة بحدوثه، وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم - كما يقولون أن يكون له ولا بد من فاعل محدث . ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه ، وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله ازليا ولا محدثا . أما كونه محدثا فلانه يفتقر إلى محدث ، وذلك المحدث إلى محدث ، ويمر الأمر إلى غير نهاية ، وذلك مستحيل^(١)

ينتقد ابن رشد منهج المعتزلة والأشاعرة في إثبات وجود الله، حيث يعتمدون على العقل في التصديق بوجوده، لكنهم يسلكون طرقاً غير شرعية تخالف ما نبه الله عليه في القرآن. يوضح ابن رشد أن المعتزلة يعتمدون على مفهوم «الجوهر الفرد» لإثبات حدوث العالم، إذ يعتبرون أن العالم مركب من أجزاء غير قابلة للتجزئة، وهذه الأجزاء محدثة، مما يجعل الأجسام محدثة أيضاً. ويرون أن حدوث العالم يستلزم وجود محدث أوجده. لكن ابن رشد يرى أن هذه الطريقة تؤدي إلى إشكالية منطقية تتمثل في استحالة التسلسل اللانهائي للفاعلين، حيث يتطلب كل محدث فاعلاً قبله بلا نهاية، وهو أمر مستحيل. لذا يعتبر ابن رشد أن منهج المعتزلة غير منطقي ويدعو إلى تبني منهج يوازن بين العقل والنقل دون تناقض.

من الجدير بالذكر أن نقد ابن رشد للدليل المعتزلة لم يكن واضحاً ومفصلاً كما كان نقده للأشاعرة، وذلك بسبب عدم توفر كتب المعتزلة في عصره، مما حال دون تمكنه من الإحاطة الكاملة بآرائهم ومناهجهم. ورغم ذلك، أشار إليهم بشكل مختصر، حيث قال: «وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء يمكننا من الاطلاع على طرقهم التي سلكوها في هذا المجال، ويبدو أن طرقهم مشابهة لطرق الأشاعرة»^(٢). يدل ذلك على أن ابن رشد كان يرى أن الفكر المعتزلي يتبع النهج العقلاني ذاته الذي سلكه الأشاعرة في العديد من القضايا الفلسفية والكلامية، على الرغم من وجود اختلافات جوهرية بينهما.

فند ابن رشد الرأي الثاني من أدلة وجود الله عند الأشاعرة، الذي يقوم على القول بالجزء الذي لا يتجزأ (الجوهر الفرد) وملحقات هذه النظرية، حيث قال: «وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل (علم الكلام)، فضلا عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة

(١) ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة : تحقيق محمود قاسم ، ط ٢، نشر مكتبة انجلو المصرية ، ص ١٣٦

(٢) ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد، ص ١٤٩

غير برهانية ولا مفضية يقيين إلى وجود الباري سبحانه، وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم، كما يقولون، أن يكون له ولا بد، فاعل محدث. ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه. وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محدثا. أما كونه محدثا. فلأنه يفتقر إلى محدث، وذلك المحدث إلى محدث، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل. وأما كونه أزليا فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا، فتكون المفعولات أزلية. والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث. اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل. وهم لا يسلمون ذلك. فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث^(١)، في النص السابق يتضح تأثر ابن رشد بفكر أرسطو ومفهوم قدم العالم، حيث سعى للرد على حجة الأشاعرة التي يعتبرها غير منطقية، فقدم أدلته الخاصة. ومع ذلك، قبل أن يستعرض أدلته على وجود الله، يشرع في نقد الأدلة الكلامية، حيث يرى أن أدلة المتكلمين، ولا سيما الأشاعرة، تعتمد على مقدمات غير برهانية في التدليل على وجود الصانع. ويشير إلى أن مقدمة دليل الحدوث تقوم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، أي الجوهر الفرد، والأعراض، وكلاهما محدث. ويرى أن هذا الأساس غير منطقي، مما دفعه إلى تقديم أدلته على وجود الله، وهي دليلان أساسيان:

١: دليل العناية «وهو طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها»^(٢)، وهذا الدليل الأول عند ابن رشد يقوم على مبدئين أساسيين الأول «أن جميع الموجودات التي هنا موافقة الوجود للإنسان، والثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك يريد؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان. وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضا، وهو الأرض. وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له و النبات والجماد و جز نيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء. وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء الإنسان و أعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده»^(٣) ومفاد هذا النص هو التأكيد على أن العناية الإلهية بالإنسان تتجلى في تسخير جميع الموجودات من أجله. ويستلزم هذا الدليل بالضرورة وجود فاعل ذي إرادة وقصد يهدف إلى تحقيق

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٦-١٣٧.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٥٠.

(٣) المصدر نفسه والصفحة

غاية محددة من أفعاله، إذ من المستحيل أن تكون هذه العناية ناتجة عن مجرد صدفة أو اتفاق.

٢: دليل الاختراع « وهو ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات كثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل وهذا هو دليل الاختراع »^(١)، ويقوم هذا الدليل على أصليين أساسيين يعتبرهما ابن رشد موجودين بالقوة في جميع الفطر البشرية، وهما إدراك النظام في الكون والشعور بحاجة كل موجود إلى غيره لتحقيق اكتماله، مما يؤكد على وجود عقل مدبر وقصد هادف وراء هذا التنظيم الدقيق. فيقول: « أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات ، كما قال تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ) ، الحج ٧٣ . فإننا نرى أجساما مادية ثم تحدث فيها الحياة ، فنعم قطعاً أن هنا موجدا للحياة ومنعماً بها ، وهو الله تبارك وتعالى . وأما السموات فنعلم ، من قبل حركاتها التي لا تفتر ، انها مأمورة بالعناية بماهتها ، و مسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة . واما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع . فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له ، وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات . ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة »^(٢)، وهذا يعني التأمل في مظاهر الإبداع التي تتجلى في خلق جواهر الأشياء، مثل إبداع الحياة في الجماد، وإيجاد الإحساس في الكائنات الحية، وإيجاد العقل في الإنسان. ويستلزم هذا الدليل وجود مخترع قام بإبداع الموجودات بشكل متسلسل، حيث أوجد الجماد الذي يُنبَت النبات والحيوان، كما أوجد السماوات التي تتجلى فيها العناية الإلهية بما يتصل بعالم الكون والفساد، وهي مسخرة لخدمة الإنسان ومنفعته.

ثالثاً: موقف ابن رشد من صفات الله عند المتكلمين

لم تكن مسألة صفات الله معروفة قبل ظهور المتكلمين، ولم تُثر في أي من الأبحاث الفقهية أو العقدية. فلم يرد في القرآن الكريم ولا في الحديث الشريف ذكر مباشر لكلمة «صفات الله»، ولم يُنقل عن أحد من الصحابة أنهم استخدموا هذا المصطلح أو تناولوا موضوع الصفات الإلهية بشكل صريح. وقد جاءت مناقشة الصفات لاحقاً ضمن سياق نشوء علم الكلام، حيث سعى المتكلمون إلى التوفيق بين العقل والنقل في فهم ذات الله وصفاته، ما أدى إلى نشوء مدارس

(١) ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة، ص ١٥٠

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥١

كلامية متعددة، مثل المعتزلة والأشاعرة، الذين قدموا رؤى متباينة حول كيفية إدراك صفات الله وتنزيه ذاته عن التشبيه والتجسيم.

مع ظهور المتكلمين وتسرب الأفكار الفلسفية إلى الفكر الإسلامي، نشب الخلاف بينهم حول صفات الله. فقد تبنى المعتزلة وجهة نظر تقوم على نفي الصفات الإلهية باعتبارها زائدة على الذات، مؤكدين أن إثباتها يؤدي إلى تعدد القدماء، مما يتعارض مع مبدأ التوحيد الخالص^(١). إذ قالت المعتزلة^(٢) «إن ذات الله وصفاته شيء واحد، فالله حي عالم قادر بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته»^(٣)، وهذا يعني أنه إذا كان الله عالماً بعلم زائد على ذاته، أو حياً بحياة منفصلة عن ذاته، على نحو ما هو الحال في الإنسان، لزم أن يكون هناك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه من خصائص الأجسام، في حين أن الله منزّه عن الجسمية والتجسيم. بالإضافة إلى ذلك، فإن القول بوجود كل صفة قائمة بذاتها يؤدي إلى تعدد القدماء، وهو ما يعني تعدد الآلهة، وهذا يتعارض مع مبدأ التوحيد. (لا هو ولا غيره)^(٤).

أما إثبات صفات الله، فيعود إلى ما ثبت من كونه عالماً وحيّاً وقادراً، وغير ذلك من الصفات الكمالية. ومن المعلوم أن كلاً من العلم والحياة والقدرة وغيرها يدل على معنى زائد على مجرد مفهوم الواجب الوجود، فهذه الصفات ليست مجرد ألفاظ مترادفة، بل تحمل معاني مميزة وثابتة. ولذلك لا يمكن قبول ما ذهب إليه المعتزلة من القول بأن الله عالم بلا علم أو قادر بلا قدرة، إذ يعد ذلك تناقضاً ظاهراً، يشبه قولنا «الأسود لا سواد له»، وهو محال. وقد جاءت النصوص الشرعية صريحة في إثبات علم الله وقدرته وسائر صفاته، كما أن إتقان الأفعال وإحكامها يدل بوضوح على وجود علمه وقدرته، وليس مجرد تسميته عالماً وقادراً دون حقيقة وراء ذلك.^(٥)

(١) مهند محسن علي، أركان علي حسن، العدل الإلهي من منظور نصير الدين الطوسي، مجلة كلية التربية، الجامعة

المستنصرية، العدد الثاني، ٢٠٢٢، ص ٥٢٩

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٢٦٦

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٧

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٨

تقسيم المعتزلة للصفات كما يذكر الإمام الإيجي^(١):

١- **الصفات النفسية**: عرّفها الجبائي بأنها أخص وصف للنفس، وهو الذي يُميّز بين التماثل والتخالف. وقد ذهب الجبائي إلى عدم جواز اجتماع صفتي النفس في آن واحد، بينما رأى الأكثرون أن الصفات النفسية هي الصفات اللازمة، وجوّزوا اجتماعها، وأثبتوا أنها تشمل كل من الموجود والمعدوم.

٢- **الصفات المعنوية**: ذهب بعض العلماء إلى القول بأنها الصفات المعللة، بينما رأى آخرون أنها الصفات الجائزة، وهي الصفات التي يمكن أن تكون تابعة لأسباب معينة أو علل.

٣- **الصفات الحاصلة بالفعل**: وهي الصفات التي تتعلق بالحدوث، ولا تُعد صفات نفسية لأنها لا تثبت في حال عدم، كما أنها ليست صفات معنوية لأنها لا تتعلل بصفة أخرى.

٤- **الصفات التابعة للحدوث ولا تأثير للفاعل فيها**: فمنها واجبة كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر، ومنها ممكنة تابعة للإرادة، ككون الفعل طاعة أو معصية، وغيرها ككون العلم ضرورياً، وبينهم خلاف في تبعية الإتيان للعلم، وفي الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوباً، أو بالإرادة.

يُثبت جمهور الأشاعرة سبع صفات وجودية تُعرف بصفات المعاني، والتي يُعرفونها بأنها «كل صفة قائمة بموصوف تُوجب له حكماً». وتشمل هذه الصفات: العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والكلام، والسمع، والبصر. وقد قرر الأشاعرة أن هذه الصفات السبع هي صفات حقيقية وكمالية لله تعالى، مؤكدين أنها تثبت له على وجه يليق بجلاله. واختاروا القول بأن صفات المعاني ليست عين الذات الإلهية ولا غيرها، مما يعني أن حقيقة الصفات تختلف عن حقيقة الذات من حيث المفهوم، دون أن يؤدي ذلك إلى التعدد أو الانقسام في الذات الإلهية. ^(٢) وقسموها إلى:

التقسيم الأول: تُقسّم صفات المعاني من حيث الدليل إلى صفات عقلية وصفات سمعية. الصفات العقلية: هي الصفات التي يتوقف عليها إثبات المعجزة، وهي القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة. وهذه الصفات لا يمكن الاستدلال عليها إلا بالدليل العقلي، حيث لا يكفي الدليل السمعي إلا على سبيل التأكيد والتوثيق فقط. ^(٣)

(١) عبد الرحمن بن أحمد الأيجي: **المواقف في علم الكلام**، الطبعة: (بدون طبعة)، الناشر: علم الكتاب بيروت، ص: ٩٦.

(٢) ينظر: منى زيتون: **صفات الله تعالى عند أهل السنة**: بحث منشور في مجلة الحوار المتمدن، العدد ٥١٨٦، في تاريخ ٢٠٢٠/١١/١٦، ص ٣.

(٣) ينظر: حمودة غرابه: **أبو الحسن الأشعري: نشر المطبوعات الإسلامية**، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٩٠ وما بعدها.

أما الصفات السمعية، فضابطها هو تلك الصفات التي لا يتوقف عليها إثبات المعجزة، وهي السمع، والبصر، والكلام. وهذه الصفات لا يمكن الاستدلال عليها إلا بالدليل السمعي. أما بالنسبة للمنع من الاستدلال بالدليل النقلي على الصفات العقلية مثل القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، فيعود إلى أن المعجزة التي تثبت صحة الرسالة تتوقف على هذه الصفات. فإذا استدل بالدليل النقلي لإثباتها، لكان ذلك بمثابة التوقف على الشيء نفسه، وهو ما يعد غير منطقي. (١). ابن رشد كان أول من أدرك أن الجدل في صفات الله بدعة لا تتوافق مع ما كان عليه المسلمون في بداية عهدهم، واعتبر بحث هذه المسألة مخالفاً للسابقين. وكان أكثر وضوحاً وحسماً من أبي منصور الماتريدي، الذي رغم اقتراحه لبعض الحلول، عجز عن الخروج من دائرة الخلاف حول الصفات. رغم قربيه من فكرة السلف، إلا أنه لم يكمل الخطوة اللازمة لتجنب الجدل في هذا الموضوع. بينما ابن رشد، رغم انتقاد الفقهاء والمتكلمين له واتهامهم له بالإلحاد، ظل ثابتاً في موقفه، معتبراً أن البحث في هذه المسألة ليس له داع. (٢).

لم يتردد ابن رشد في وصف الجدل حول صفات الله بالبدعة وضعف الحجة. في رأيه، الأوصاف الواردة في القرآن لا تشير إلى وجود أي نوع من التعدد في ذات الله، حتى لو كان التعدد لا ينافي بالوحدانية كما قال الأشاعرة. الصفات عنده تنقسم إلى نوعين: صفات ذاتية وجودية تنفي النقص عن الله، وصفات أفعال تحدد العلاقة بين الخالق والمخلوق. وكان من المفترض أن يلتزم المتكلمون بمبدأ التفرقة بين العالم الإلهي والبشري، إلا أن الأشاعرة خرجوا عن هذا المبدأ وقالوا بأن الصفات معنوية، وهو ما قد يؤدي إلى شبهة التجسيم، إذ ستصبح الذات موصوفة بصفات مشابهة للأعراض التي يمتلكها الجوهر (٣).

رأى ابن رشد في باقي الصفات الإلهية (وسأعرض رأيه باختصار)، حيث اعتبر أن الصفات المتعلقة بالذات الإلهية لا تؤدي إلى التعدد في الذات، بل هي صفات كمال تُثبت لله تعالى بلا تناقض. أما بالنسبة لصفة الحياة، فلم يختلف ابن رشد مع ما ذكره المتكلمون فيها، إذ أقر بأنها صفة لازمة لله، مؤكداً أنها تتوافق مع مفهوم الكمال الإلهي دون أن تؤدي إلى أي تشبيه أو نقص (٤).

(١) ينظر المصدر نفسه، ص ٩٢

(٢) ينظر: ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة، ص ٣٠-٣٥ دراسة المحقق

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥ دراسة المحقق.

(٤) ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة، ص ١٦١

أما بالنسبة للإرادة الإلهية، فقد أصر ابن رشد على نفي الإرادة كصفة قديمة لله تعالى، رغم أن متعلقاتها حادثة. وقد تبنى ابن رشد في ذلك طريقة الفلاسفة، حيث أرجع الإرادة إلى العلم، مؤكداً أن إثبات صفة العلم يغني عن إثبات صفة الإرادة. وزعم، كما هو عادته، أن القول بإثبات إرادة قديمة وإرادة حادثة في نفس الوقت هو أمر غير معقول، إذ يقول «فأما أن يقال إنه مريد للأمر المحدث بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء»^(١)، وزعم أن الواجب القول: «إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه»^(٢)، من هذا النص نصل إلى نتيجة هي نفي ابن رشد التعلق القديم للإرادة، رغم أن ظاهره قد يوحي بإثبات الإرادة كصفة قديمة، كما في صفة العلم. ومع ذلك، أشار إلى أن الفلاسفة يرجعون الإرادة إلى العلم والحكمة. وقال إنهم لا يثبتون الإرادة لله كما هي ثابتة للإنسان، بل على نحو أعلى. فإذا كان قصد ابن رشد أن الأشاعرة يثبتون الإرادة لله كما يثبتونها للإنسان، فهذا يتناقض مع قولهم، وفي هذه الحالة يكون قد أخطأ في معارضتهم. أما إذا كان يقصد أن الترجيح بين الضدين ينشأ من الإرادة الإلهية وليس من العلم وحده، فهذا صحيح؛ لأن العلم وحده لا يكفي للترجيح، بل الإرادة هي التي تُرجح أحد الضدين على الآخر. في هذه الحالة، لا يوجد سبب لمخالفة الأشاعرة، لأنهم لا يقولون بغير ذلك.

عارض ابن رشد المتكلمين في مسألة إثبات الإرادة القديمة كصفة زائدة على العلم، مع أن متعلقاتها حادثة بينما هي نفسها أزلية. وأوضح أن من يسلم بذلك يجب أن يقبل أن العالم المخلوق حادث، أي لم يكن ثم وحدث بعد ذلك، وهو ما يخالفه ابن رشد. كما أن هذا القول يقتضي أن الله تعالى لو أراد ألا يخلق العالم لما خلقه، وأنه لو أراد خلقه بصورة مختلفة لما تردد في فعل ذلك. لكن ابن رشد يخالف هذه التصورات، حيث أن الفلاسفة يرون أن الله هو العلة والعالم هو المعلول. ورغم محاولات نفي هذه الفكرة عن الفلاسفة، فإن ذلك لا يؤدي إلى نتيجة حقيقية في تصورهم.^(٣)

العلة لا تحدث إلا فعلاً واحداً وعلى نمط واحد. أما بالنسبة للكلام النفسي الذي يثبته الأشاعرة، فقد نفاه ابن رشد واعتبره راجعاً إلى العلم والقدرة، قائلاً: «ثبتت له - أي: صفة الكلام - من قيام صفة العلم به، وصفة القدرة على الاختراع فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٦٢

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٢

(٣) ابن رشد تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري مركز الدراسات الوحدة العربية، ط ١، ص ٤٤٧.

المتكلم فعلا يد به المخاطب على العلم الذي في نفسه أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه ، وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل^(١) والخلاصة أن ابن رشد يرى الكلام هو فعل وليس صفة. ويصرح بأن «القرآن الذي هو كلام الله قديم، ولكن اللفظ الدال عليه مخلوق لله سبحانه، وليس للبشر». وهو يرجع الكلام إلى العلم بدلاً من إثبات الكلام النفسي، مما يجعله يخالف الأشاعرة في هذا الرأي. ثم احتمل احتمالاً غريباً بأن يكون من كلام الله ما يُلقَى إلى العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء، عن طريق البراهين. ومن المعلوم أن الأصل هو أنه لا يُطلق على الدال أنه كلام.

رابعاً : ابن رشد ومشكلة خلق القرآن

تعد مسألة خلق القرآن الكريم قضية كلامية ترتبط بالعقيدة الإسلامية، وهي فرع من أصل التوحيد وصفات الله عز وجل. وقد أثارت هذه المسألة بشكل واسع خلال عقود طويلة في العصر العباسي، حيث بلغ الصراع ذروته في عهد الخليفة المأمون العباسي. وقد أحدث النقاش حول هذا الموضوع ضجة كبيرة وجدلاً واسعاً استمر لفترة طويلة، مما أدى إلى فتنة ومحنة شملت العلماء وأصحاب الرأي في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وفي هذا السياق، سنتناول محنة خلق القرآن عند كل من المعتزلة والأشاعرة، مع بيان موقف ابن رشد من هذه المسألة.

١ : المعتزلة

بدأت المعتزلة في مسألة خلق القرآن باللجوء إلى اللغة لتعريف الكلام. وقد ورد تعريفهم للكلام على لسان القاضي عبد الجبار في عبارة دقيقة وغاية في الإيجاز. إذ يقول « حد الكلام هو ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة ، فما اختص بذلك وجب كونه كلاماً ، وما فارقه لم يجب كونه كلاماً ، وإن كان من جهة التعارف لا يوصف بذلك ، إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد ، فلذلك لا يوصف منطلق الطير كلاماً ، وإن كان قد يكون حرفين أو حروفاً منظومة^(٢) نجد أن المعتزلة يردون حقيقة الكلام إلى الصوت فقط، موضحين أن الصوت قد يختلف في الأوجه التي يظهر عليها؛ فقد يكون مفيداً ومقاطعاً في بعض الأحيان، وقد يكون غير مقطع في أحيان أخرى، وقد يظهر بأشكال مختلفة مثل الحرق أو الصرير. المهم أن الحروف تكشف عن

(١) ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة، ص ١٦٢

(٢) القاضي عبد الجبار ، المغني في ابواب التوحيد والعدل ، ج ٧، تحقيق ابراهيم الابياري القاهرة ، ص ٦

حدوث الصوت في مخارج معينة مثل الفم. ويستند المعتزلة إلى أن الكلام لا يُعقل باسمه فقط، بل يجب أن يُعقل أولاً ثم يُتبع بالاسم. فإذا لم يُعقل الكلام، امتنعت تسميته. والعقل هنا يتعلق بالحروف التي تنتظم، لأنها هي المعقولة ونظامها كذلك. فإذا تحدث الإنسان بحرف ثم توقف لفترة قبل أن يُكمل، لا يعد فعله كلاماً. وعلى هذا، إذا نطق بحرف واحد فقط، لا يعد متكلماً ولا يُعتبر فعله كلاماً.^(١)

خلص المعتزلة بعد كل هذا إلى حقيقة الكلام في مذهبهم، وقد عبّر عنها القاضي عبد الجبار بقوله: « وإذا صح ما قلناه وعقلنا مفارقة الصوت الذي ليس بحرف لما هو حرف منه ، وعقلنا مفارقة الحرف للحروف ، ومفارقة الحروف المنفصلة للمتصل منها ، لم تمنع أن نلقب ما كان حروفا منظومة على وجه مخصوص بأن تترتب في الحدوث على وجه تتصل به ولا تنفصل ، بأنه كلام ، لبنينه من غيره من الأجناس ، ومن جنسه إذا وقع على غير هذا الوجه »^(٢) ، إذن، يعرف المعتزلة الكلام بأنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة، مما يعني أن الكلام عندهم يقتصر على اللفظ فقط، ولا يحمل حقيقة عقلية كغيره من المعاني، بل هو مجرد اصطلاح لا يتحقق إلا باللسان. وبناءً على ذلك، يكون المتكلم هو من يقدر على النطق، في حين يُعتبر العاجز عن ذلك أبكماً، حيث إن الكلام لا ينفصل عن الصوت يأخذ حكمه. ومن هنا، توصل المعتزلة إلى أن المتكلم هو من يصدر عنه الكلام في محل يُسمع فيه ويُعرف أنه كلامه بالضرورة.

لذلك لم يشترط المعتزلة قيام الكلام بالمتكلم، لأن ما يقوم بالمتكلم قد لا يكون كلاماً بالضرورة، مثل قيام القدرة بالقادر والعلم بالعالم. وبناءً على ذلك، فإن من ذهب إلى أن الكلام هو معنى نفسي غير مرتبط بالحروف المسموعة قد أخطأ في تقديره. فإذا كان هذا المعنى مثبتاً بالضرورة، كان ينبغي أن نعرفه، وإن كان مثبتاً بالدلالة، فيجب أن يتم ذكره. وفي جميع الأحوال، كان من الواجب ألا يمتنع وصف أحدنا بالسكوت. وعلى هذا الأساس، قال المعتزلة إن القرآن مخلوق، مستنديين في ذلك إلى أدلة عقلية ونقلية. أما الأدلة العقلية فهي:^(٣)

- يرى المعتزلة أن كلام الله (القرآن) مخلوق ومحدث، أنزله الله على نبيه ليكون علامة ودليلاً على نبوته، وجعله مرجعاً للأحكام الشرعية نعود إليه في الحلال والحرام، وبذلك استوجب الحمد والشكر والتقدير. وهذا القرآن الذي نسمعه اليوم وتتلوه هو كلام الله المخلوق.

(١) المصدر نفسه ، ص ٦-٧

(٢) القاضي عبد الجبار ، المغني في ابواب التوحيد والعدل، ص ٧-٨

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٢٥ وما بعدها

- يستدل المعتزلة على حدوث الكلام بأن الكلام لا يكون إلا حروفاً منظومة وأصواتاً مقطوعة، فإذا كان كلام الله من جنس هذا الكلام، فإنه يستحيل أن يكون قديماً، لأن القِدَم صفة من صفات النفس، وهي خاصة بالله تعالى وحده دون شريك، والاشتراك في صفة من صفات النفس يؤدي إلى التماثل.

- بالإضافة إلى ذلك، فإن الكلام، سواء كان عبارة عن الحروف والأصوات أو كان معنى قائماً بالنفس، لا يمكن أن يكون قديماً؛ لأن الأزل لم يكن فيه مأمور ولا منهي، ولو صدر الأمر أو النهي في غياب المأمور أو المنهي، لكان ذلك ضرباً من السفه والجنون. أما النقلية هي (١).

- أجمعت الأمة على أن القرآن هو كتاب الله ومعجزة للنبي محمد ﷺ، ويُستدل على ذلك بأن المعجزات يستحيل أن تكون قديمة، بل يجب أن تكون محدثة، وإلا لكانت المعجزة سابقة على الدعوة، وهذا غير معقول.

- وصف الله القرآن بقوله { اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا } (٢)، وقال { فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ } (٣). لا يجوز وصف كلام الله إلا بكونه حديثاً، لأن وصف الشيء بأنه حديث أدق وأبلغ في الدلالة على حدوثه ووجوده بعد أن لم يكن.

٢: الأشاعرة :

يعد الكلام عند الأشاعرة لفظاً مشتركاً يُطلق على ما في النفس وعلى الأصوات والألفاظ. فعلى سبيل المثال، عندما يقول القائل «اسقني ماء»، فإنه قبل التلفظ بهذا اللفظ يشعر في نفسه بطلب واقتضاء لذلك الفعل، وتكون ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية اللفظ نفسه. ويعود ذلك إلى أن ماهية الطلب تظل ثابتة دون تبدل باختلاف الأزمنة والأمكنة، بينما تتغير الألفاظ الدالة على هذا المعنى وفقاً للزمان والمكان. بناءً على ذلك، يُعرّف الأشاعرة الكلام بأنه «القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من العبارات» (٤). أما المتكلم فهو من قام به الكلام استند الأشاعرة في إثبات كلام النفس إلى دلالة الألفاظ، حيث يرون أن دلالة الألفاظ على أمر ما تختلف باختلاف اللغات، بينما تظل حقيقة ذلك الأمر وماهيته ثابتة لا تتغير من جهة،

(١) القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب التوحيد والعدل، ص ٨٥ وما بعدها

(٢) الزمر / ٢٣

(٣) الاعراف / ١٨٥

(٤) المصدر نفسه. والصفحة

وتكون زائدة على الألفاظ من جهة أخرى. وبناءً على ذلك قالوا: «الكلام جنس من الأجناس تحته أنواع كثيرة مثل: الإيجاب والندب والحظر والكرهية والإباحة، وهذه الأنواع حقائق مختلفة وأغراض متباينة، فلا تخلو هذه الحقائق المختلفة: إما أن ترجع إلى الحروف والأصوات لأنه يلزم من ذلك أن يفهم من قول القائل «افعل»، أن الإيجاب في كل حالة، وليس الأمر كذلك فإنها ترد والمراد بها الندب، وترد أيضاً والمراد بها الإباحة، ويستحيل أن يكون اللفظ هو الإيجاب بنفسه، فإن صورة اللفظة في إرادة الإيجاب كصورتها في إرادة الاستحباب، إذ هي أصوات متقطعة ضرباً من التقطع، وجاحد ذلك جاحد للضرورة. فإذا بطل رجوع هذه الحقائق المختلفة إلى الحروف والأصوات ثبت لا محالة أن هذه الحقائق معان زائدة على الحروف والأصوات، وهو المعبر عنه بكلام النفس»^(١)، بنى الأشاعرة تمييزهم بين القرآن بمعنى الكلام النفسي وبين القرآن بمعنى اللفظ المقروء على هذا التقسيم، فحكموا على الأول بالقدم وعلى الثاني بالحدث. ولأن الغالب في استعمال لفظ «القرآن» هو الإشارة إلى اللفظ المقروء المتعلق بالأمر والنهي والخبر والاستخبار، شددوا على تنزيه القرآن - بوصفه كلام الله الأزلي - عن الحدث، أي الوجود بعد العدم، معتبرين أنه ليس حادثاً بل هو صفة ذاتية لله تعالى. وقد قدم الأشاعرة أدلة عقلية وعقلية لإثبات أن القرآن غير مخلوق بل قديم، فالنقلية هي^(٢)

- قوله تعالى: {ألا له الخلق والأمر}^(٣)، فميز الله تعالى بين الخلق والأمر، وبين أن له الأمر والخلق وفصل بينهما. فإن كان الأمر محدثاً مخلوقاً لم يصح الفصل بينه وبين الخلق.
- قوله تعالى: {إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون}^(٤) وقوله: {وإنما قولنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون}^(٥)، فلو كان القرآن مخلوقاً لكان (كن) محدثاً، وكان محدثاً له بكون آخر، والقول فيه كالقول في هذا، فكان يجب من ذلك حدوث ما لا نهاية له، فإذا فسد ذلك، فالواجب أن يثبت أن (كن) غير محدثة ولا مخلوقة. فإذا وجب ذلك فيها وجبه في سائر كلام الله، لأن التفرقة بين جميع ذلك لا تصح، ولأن أحداً لم يفرق بين الأمرين، وهذا يوجب أن كلامه قديم.

(١) المكلاني: لبلباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق فؤاد حسين، القاهرة، ص ٢٦٠ (بالواسطة)

(٢) محمد رمضان: الباقلاني وآراؤه الكلامية، مطبعة الامة بغداد، ص ٥٢٨ وما بعدها

(٣) الاعراف/٥٤

(٤) يس/٨٢

(٥) النحل/٤٠

- أما النصوص الدالة في ظاهرها على حدوث القرآن مثل قوله: {وإنا أنزلناه في ليلة القدره} (١) وقوله: {إنا نحن نزلنا الذكر} (٢).

أما الأدلة العقلية (٣)

لو كان القرآن مخلوقاً، لكان لا بد أن يكون إما جسماً قائماً بنفسه أو عرضاً مفعولاً في غيره. ويستحيل أن يكون جسماً قائماً بنفسه، لأن الجسم لا يتعلق بغيره كما تتعلق الصفات، ولأن جميع الأجسام من جنس واحد، فإذا كان بعضها كلاماً لخالق أو مخلوق، لوجب أن تكون جميعها كذلك. ومن فساد هذا الاستدلال يظهر أنه لا يجوز أن يكون الكلام جسماً. كما يستحيل أن يكون عرضاً، لأنه إذا كان عرضاً، فلا يخلو أن يكون خلقه الله في نفسه أو في غيره أو في غير شيء. ولا يجوز أن يكون خلقه في غيره، لأنه لو كان كذلك، لكان ذلك الغير هو الإله الأمر الناهي، كما في قوله تعالى: {يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} (٤)، لأن ذلك يوجب أن يكون صفة وكلاماً لمن خلق فيه، كما أن العلم والإرادة المخلوقين في الأجسام صفتان لمن وجدا به دون الخالق لهما.

كذلك، لا يجوز أن يكون خلقه في غير شيء، لأنه يؤدي إلى وجود كلام دون متكلم، وهو أمر مستحيل. كما أنه لا يجوز أن يكون خلقه في غير شيء، لأنه في الواقع صفة من صفات ذاته، قديم بقدمه، موجود بوجوده، موصوف به في الماضي والحاضر. ولا يجوز أن يفارق ذاته، ولا أن ينفصل عنها، كما لا يمكن أن يحل في مخلوق.

لو كان القرآن مخلوقاً، وكان ليس من جنس الأجسام حسب مفهومي عندنا وعندهم، لكان يجب أن يكون عرضاً. وإذا كان عرضاً، لكان لا بد أن يكون فائياً في حالة حدوثه، وكان يجب ألا يكون الباري سبحانه في وقتنا هذا أمراً بشيء أو ناهياً عنه، ولا واعدًا ولا متوعدًا، ولا مخبرًا. وفي إجماع الأمة على أن الله تعالى أمر لخلق في هذا الوقت بطاعته ونهيه لهم عن معصيته، ومتكلم بالأمر والنهي، دلالة على أنه لا يجوز أن يكون الكلام عرضاً مخلوقاً. هذا الدليل يعتمد على قاعدة الأشاعرة بأن الأعراض لا تدوم زمانين، وهو ما لا يلزم المعتزلة، لأنهم لا يتفقون على ذلك بالنسبة

(١) القدر/١

(٢) الحجر/٩

(٣) محمد رمضان : الباقلاني وآراؤه الكلامية، ص ٥٣٩

(٤) النمل/٩

لجميع الأعراس، كما تم توضيحه في مبحث الأعراس. إضافة إلى ذلك، فإن عدم بقاء الأعراس زمانين لا يؤدي بالضرورة إلى النتيجة التي وصل إليها الباقلاني وهي أن الباري عز وجل لا يمكن أن يكون أمراً وناهياً في وقتنا هذا، لأن الأعراس تتجدد بتجدد الأمثال.

أما ابن رشد فيرى أن صفة الكلام لله تعالى ترتبط بصفات العلم والقدرة على الاختراع. فالكلام هو أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به على ما في نفسه، وإذا كان الإنسان يستطيع التعبير عن علمه بالكلام، فالله أولى بقدرته على ذلك. فبالنسبة لابن رشد، كلام الله (القرآن) قديم من حيث معناه، ولكن اللفظ الدال عليه مخلوق من الله سبحانه، وليس من البشر. ويكون ذلك إما بواسطة ألفاظ يخلقها الله في سمع من يريد أن يسمع كلامه، أو بواسطة وحي، أي من دون لفظ، (١). وقد عبر القرآن عن هذه الطرق الثلاث بقوله تعالى: { وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ } (٢).

الخلاف بين القائلين بقدوم القرآن أو خلقه هو خلاف لفظي في جوهره، حيث ينظر كل فريق إلى جانب واحد من المسألة. من يرى أن القرآن مخلوق يعتمد على اللفظ، بينما من يرى أنه قديم يستند إلى المعنى، معتبراً أن علم الله بكل شيء قديم وأن العاصفة مثلاً قديمة. وقد شرح ابن رشد سبب الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، حيث قال إن الأشاعرة يرون أن القرآن صفة قديمة كالعلم، وليس فعلاً من أفعال الله. وبناءً على هذا الرأي، اضطروا إلى إنكار حقيقة بديهية، وهي أن الإنسان هو فاعل لكلامه. (٣)

يلخص ابن رشد سبب الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في أن كل طرف نظر إلى جانب واحد فقط وأصر على فهمه الخاص. فالأشاعرة ترى أن الكلام صفة ذاتية قائمة بالمتكلم ويريدون به المعنى، بينما المعتزلة تقول إن الكلام ليس صفة قائمة بالمتكلم بل هو اللفظ. والحق يكمن في الجمع بين الرأيين، مع التفريق بين نوعين من الكلام. فكل طائفة ترى جزءاً من الحق وجزءاً من الباطل. لو أن الفريقين جمعاً بين الحق لديهما، لكان الباطل قد زال من تلقاء نفسه، دون أن تؤدي تلك الخلافات إلى تلك المحنة التي فرقت بين المسلمين، خصوصاً لأنها قامت على سوء تحديد وفهم المشكلة. (٤)

(١) ينظر ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة، ص ١٦٣

(٢) الشورى ٥١/

(٣) ينظر ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة، ص ١٦٤

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٦٤

لأنهم يرجعون الكلام إلى صفة قديمة كالعلم وغير ذلك ، ومن المعلوم أن مذهب الأشاعرة إرجاع الكلام إلى صفة الكلام النفسي لا إلى العلم وغير ذلك كما قرره ! وما ذكره بخصوص السمع والبصر لم يزد فيه على ما قرره المعتزلة والفلاسفة ، من إرجاعها إلى مفهوم الإدراك ^(١) ، وإلى كونه عالما بمدركات السمع وعالم بمدركات البصر ^(٢) .

يعترض ابن رشد على المعتزلة عندما يقولون إن الصفات هي عين الذات ، ويغلط عندما يزعم أن قول الأشاعرة بوجود صفة وموصوف هو قول بالجسمية ، لأن الجسم ليس مجرد صفة وموصوف ، بل هو موجود يمتد في الأبعاد الثلاثة ، وقد يكون مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ ، أو من مادة وهيولى ، أو من غير ذلك . فلا يمكن أن يكون مجرد موصوف اتصف بصفة كما زعم ! تعليق : لم يخرج ابن رشد في كلامه عن الصفات عما قرره الفلاسفة عموماً . وإن كان هناك وجه من الاتفاق بين المتكلمين والفلاسفة في بعض النقاط ، فقد اختار ابن رشد القول الذي قال به الفلاسفة . وهذا يدل على أنه كان يريد من كتاباته مجرد تقرير كلام الفلاسفة ، لا تقرير الأدلة القرآنية والمناهج الشرعية . ^(٣)

(١) ينظر ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة ، ص ١٦٥

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٥-١٦٦

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٥-١٦٦

الخاتمة

من خلال ما تم عرضه في هذا البحث، والغوص في تفاصيله، توصلنا إلى عدة نتائج نراها الأهم، والتي نلخصها في النقاط التالية:

١. وجدنا أن ابن رشد كان ناقدًا حادًا للمعتزلة والأشاعرة في موضوع تصورهم للعالم المعقول، حيث قاموا بقياس الغائب على الشاهد في العديد من المسائل مثل معرفة الله وصفاته، وكيفية الخلق، ومسألة القدم والحدوث، وغيرها من الموضوعات. كما أكد ابن رشد خطأ النتائج التي توصلوا إليها بناءً على هذا النوع من القياس.

٢. لم يفهم المتكلمون في نظر ابن رشد المقصد الحقيقي عندما وصف الله نفسه بأوصاف كالسمع والبصر، حيث أرجعوا هذه الصفات إلى العلوم والمعرفة، معتمدين على أن الله سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلم. وهذا فسر عندهم بطريقة خاطئة، حيث تم تأويل الصفات الإلهية لتناسب مع مفاهيم بشرية.

٣. تبين لنا أن ابن رشد كان له موقف خاص من التأويل، حيث حصره في أهل العلم الحقيقيين فقط، ورفض أن يعمم عقائد الشرع على الجميع كما فعل كثير من المنسويين إلى العلم بالشرعية. ربما كان يقصد بذلك الغزالي، الذي أظهر التأويل للعامة. كما أن ابن رشد انتقد المعتزلة والأشاعرة لاستخدامهم التأويل للكثير من الآيات، ما أدى إلى إحداث الحيرة والشكوك بين الناس، مما مزق الشرع.

٤. تركزت انتقادات ابن رشد بشكل خاص على الأشاعرة، حيث اعتبر أن كلامهم يحتوي على الكثير من السفسطة، خاصة فيما يتعلق بجحد الضروريات مثل ثبوت الأعراض والسببية، مما يؤدي إلى إشكالات فلسفية وعقائدية خطيرة.

المصادر والمراجع

- ابن خلدون : المقدمة , دار القلم , بيروت , (ب . ط) .
- ابن رشد :
- تهافت التهافت , اشراف محمد عابد الجابري مركز الدراسات الوحدة العربية , ط ١ .
- مناهج الادلة في عقائد الملة : تحقيق محمود قاسم , ط ٢ , نشر مكتبة انجلو المصرية .
- ابي الحسن الأشعري :
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع , ط ١ , بيروت , ٢٠٠٠ .
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين , تحقيق محمد محي الدين , دار الطلائع ٢٠١٧ .
- أرسطو طاليس : الكون والفساد , ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية : بارتلي سانتهيلير , وترجمه من الفرنسية إلى العربية , أحمد لطفي السيد , طبعة الدار القومية في مصر , (ب . ت) .
- الآن دي ليبيرا , فلسفة العصر الوسيط , ترجمة : مصطفى ماهر , دار شرقيات للنشر والتوزيع , القاهرة , ط ١ , ١٩٩٩ .
- حسن مجيد العبيدي : فلاسفة المغرب , مجيد العبيدي : فلاسفة المغرب , (خالي من المعلومات) .
- حسن محمود الشافعي : المدخل الى دراسة علم الكلام , ادارة القرآن والعلوم الاسلامية , باكستان , ط ٢ , ٢٠٠١ .
- حمودة غرابه : ابو الحسن الاشعري : نشر المطبوعات الاسلامية , القاهرة , ١٩٧٣ .
- دي بور : تاريخ الفلسفة الاسلامية , ترجمة عبد الهادي ابو ريده , دار النهضة , ط ١ .
- عبد الرحمن بن أحمد الأيجي : المواقف في علم الكلام , الطبعة : (بدون طبعة) , الناشر : علم الكتاب بيروت .
- عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية , منشورات عويدات , لبنان , ط ٢ , ١٩٦٢ .
- عبد المجيد ابن حمادة , المدارس الكلامية في افريقيا , ط ١ , نشر دار العرب , تونس .
- فخر الدين الرازي , الاربعون في اصول الدين , تحقيق طه عبد الرؤف سعد القاهرة .
- القاضي عبد الجبار :

- شرح الاصول الخمسة , تحقيق عبد الكريم عثمان , مكتبة وهبة
- المغني في ابواب التوحيد والعدل , ج٧, تحقيق ابراهيم الاياري القاهرة.
- المنية والأمل، مج ١، حقيق: الدكتور سامي النشار - الدكتور عصام الدين محمد , دار المطبوعات.
- محمد رمضان : الباقلاني وآراؤه الكلامية , مطبعة الامة بغداد.
- محمد صالح محمد السيد: مدخل إلى علم الكلام، (ب. ط)، القاهرة، ٢٠٠١م.
- محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءت معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٨.
- المكلاني : لبلباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الاصول , تحقيق فوقية حسين , القاهرة.
- منى زيتون : صفات الله تعالى عند أهل السنة: بحث منشور في مجلة الحوار المتمدن , العدد ٥١٨٦, في تاريخ ١٦/١١/٢٠٢٠.
- ياسين حسين لويسي: أثر الفلسفة الإسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية، دار نينوى للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨ سوريا.
- صالح مهدي صالح , ابو اسحاق النوبختي وادلة وجود الله, بحث منشور في مجلة الفلسفة, كلية الآداب, الجامعة المستنصرية, العدد ٣٠ , ٢٠٢٤.
- مهند محسن علي, اركان علي حسن, العدل الالهي من منظور نصير الدين الطوسي, مجلة كلية التربية , الجامعة المستنصرية, العدد الثاني, ٢٠٢٢.
- سارة زامل موسى, حضور الغزالي الطبيعي عند فلاسفة المغرب العربي, مجلة الآداب , كلية الآداب , الجامعة المستنصرية, مج ٤٨ , العدد ١٠٦ , ٢٠٢٤.