

نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين على وجود الله والصفات الإلهية



محمد الشبة
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

تحاول هذه الدراسة الكشف عن طبيعة النقد الذي وجهه الفيلسوف أبو الوليد ابن رشد إلى المتكلمين، حول مسألتين رئيسيتين؛ هما إثبات وجود الله وعلاقة ذاته بصفاته. وقد ركز ابن رشد في نقده هذا على طبيعة الأدلة التي قدمها المتكلمون، ولاسيما الأشاعرة منهم، للدفاع عن تصورهم المتعلق بإثبات وجود الله، وتحديد طبيعة العلاقة بين الذات والصفات، حيث رام إبراز تهافت تلك الأدلة التي استخدمها المتكلمون؛ لأنها ذات طبيعة خطابية وسفسطائية، وغير مطابقة لا للبرهان ولا لظاهر الشرع، مع العلم أن البرهان عند ابن رشد لا يتعارض مع ظاهر الشرع.

وتبين هذه الدراسة تحكم الخلفية العلمية البرهانية في حوار ابن رشد مع المتكلمين ونقده لأدلتهم، وهي خلفية تمتح أدواتها وأدلتها من الفلسفة والعلم الأرسطيين. كما ارتكز موقف ابن رشد النقدي على ما جاء به الشرع من حقائق، تبين له أنها لا تخالف ما جاء به البرهان. ومن أهم الدوافع التي جعلت أبا الوليد يتوجه بنقده إلى المتكلمين هي الأضرار التي ترتبت عن تأويلاتهم الفاسدة للشرع، والتي مزقت الأمة كل ممزق، وكانت لها تداعيات سلبية على المستويات الفكرية والسياسية والاجتماعية. كما جاء ذلك النقد بسبب طرقهم الجدلية المموهة ذات الطابع الخطابي والسفسطائي، والمخالفة للطرائق البرهانية الصحيحة في النظر والاستدلال.

كما تجدر الإشارة إلى أن فيلسوف قرطبة لم يكن يكتفي بنقد مواقف المتكلمين، بل كان ينتقد مواقفهم ويأتي بالبدائل، وهي بدائل حاول أن يجعلها مطابقة للنظر البرهاني من جهة، ولظاهر الشرع من جهة أخرى. وهو وإن تبنى موقف الفصل بين الحكمة والشريعة للمحافظة على خصوصية كل واحدة منهما في التعبير عن الحقيقة، فإنه مع ذلك تبنى موقف الوصل بينهما على مستوى الغاية النهائية، وهي غاية ذات بعدين نظري وعملي، متمثلة في إدراك الحق والعمل به معاً. فمن دواعي النقد الرشدي للتأويلات الكلامية هو أنها حادت عن هذه الغاية وأضرت بها، لا سيما على المستوى العملي إذ خالفت ظاهر الشرع الذي لم يكن يستهدف في العمق سوى جعل الناس يتحلون بالفضيلة الأخلاقية، ويجسدونها على مستوى السلوك والعمل.

لقد دخل ابن رشد الحفيد في حوار نقدي مع المتكلمين، ولاسيما في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» الذي كان القصد منه عند أبي الوليد هو الفحص «عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها»؛ ذلك أنه يميز في الشريعة بين ظاهر موجه إلى الجمهور يفهمونه كما هو على مستوى الظاهر دون تأويله، وباطن موجه إلى «العلماء» يفهمونه عن طريق تأويله دون أن يحل لهم الإفصاح عن هذا التأويل للجمهور. و«العلماء» عند ابن رشد هنا هم الفلاسفة أصحاب الإدراك البرهاني، في مقابل الجمهور الدال على أصحاب الإدراك الحسي، والتمييز بينهما هو تمييز معرفي فقط، وهو تمييز في الدرجة لا في النوع؛ ذلك أن الجمهور يقتصرون «على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان»². وهذا ما يجعل المعرفة البرهانية أعمق وأوسع من المعرفة الحسية، وإن كانت الأولى لا تلغي الثانية بل تزيدها تدعيماً وتعميقاً في الفهم والإدراك. فهناك توافق بين ما جاء به الشرع وما يأتي به البرهان، «فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»³.

لكن إذا كانت معرفة الجمهور الحسية التي تقف عند ظاهر الشرع لا تطرح مشكلاً بالنسبة إلى ابن رشد، ولا تختلف إلا في الدرجة مع معرفة الفلاسفة القائمة على التأويل البرهاني، فإن هناك معرفة أخرى حول الشرع أنتجها المتكلمون بتأويلاتهم الكلامية الجدلية، والتي لا هي مطابقة للظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ولا هي مطابقة للباطن من العقائد التي تدرك من قبل العلماء أهل البرهان، بل هي معرفة ظنية ناتجة عن تأويلات فاسدة وغير صحيحة، أدت إلى تحريف معاني الشرع وإشاعة «من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به»⁴.

من هنا، سينبري ابن رشد بأسلحته النقدية المستمدة أساساً من الفلسفة والعلم الأرسطيين، لإبطال دعاوى المتكلمين المتعلقة بفهم وتأويل النص القرآني، وذلك بالكشف عن مواطن الخلل والنقص والضعف في الأدلة التي استخدموها من أجل الدفاع عن تلك الدعاوى، ولكي يبين أنها أدلة خطابية وسوفسطائية، لا ترقى إلى مستوى الأدلة المنطقية البرهانية. وسنقتصر في مقالنا هذا على نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين المتعلقة بإثبات وجود الله من جهة، ونقده لتصورهم لعلاقة الذات بالصفات من جهة أخرى، حيث سنعمل أساساً على الكشف عن مبررات هذا النقد وأسسها وآلياته.

1- أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2007، ص.99

2- المصدر السابق، ص.122

3- أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2002، ص.96

4- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، نفس المعطيات السابقة، ص.99

أولاً- في إثبات وجود الله

1- أدلة المتكلمين على وجود الله

يتحدث ابن رشد عن أربع فرق كلامية رئيسة هي الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية، ويذهب إلى أنها جميعاً ضلت الطريق وحادت عن مقاصد الشرع، وراحت كل واحدة منها تبذع الفرق الأخرى وتكفرها، وتدعي بالمقابل أنها هي الفرقة الناجية التي تسير على هدي الشريعة الأولى زمن النبي. والواقع أنه إذا تأملنا تأويلات المتكلمين وأقوالهم، وجدناها بحسب ابن رشد تأويلات غير صحيحة لأن «جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة»⁵.

إذا كان المتكلمون قد تجاوزوا ظاهر الشرع الذي يمثل المعرفة الحسية التي نجدها عند الجمهور من الناس، وقدموا تأويلات فاسدة للنص الشرعي، هي في نظر فيلسوف قرطبة أقل قيمة معرفية من معرفة العوام، فإنه سيعمل على نقد تلك التأويلات، وسيحاول أن يبين تهاافتها من الناحية المنطقية والعلمية. ومادام أن وجود الله هو أول معرفة يجب أن يحصلها المكلف، فإن ابن رشد سيبدأ بنقد أدلة المتكلمين على وجود الصانع، وسيسعى إلى تبيان الطريق الصحيح المفضي إلى وجوده.

أول فرقة عرض ابن رشد موقفها من مسألة وجود الله هي **الحشوية**، وهي فرقة مشبهة ومجسمة وتتمسك بظاهر الشرع، ولذلك رأى أصحابها أن الطريق المؤدي إلى معرفة الله هو طريق السمع وليس العقل، مما يعني في نظرهم أننا نعرف الله بما ذكره عن نفسه في القرآن، كما نعرف أحوال القبر واليوم الآخر، إذ لا يمكن للعقل أن يدرك مثل هذه الأمور.

بعد ذلك، قدم ابن رشد موقف فرقة ثانية هي **الأشعرية** التي تأسست طريقها في إثبات وجود الله على القول بحدوث العالم؛ وذلك من منطلق قولهم أن الأجسام تتكون من أجزاء لا تتجزأ، ومادام الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد محدث، فإن الأجسام محدثة بحدوثه. ومادام العالم بأجسامه وجواهره محدث، فإن له فاعل محدث هو الله سبحانه وتعالى، كما جاء على لسان الباقلاني: «يجب أن يعلم أن العالم محدث [...] وإذا صح حدوث العالم، فلا بد له من محدث أحدثه [...] وإذا ثبت أن للعالم صانعاً صنعه، ومحدثاً أحدثه، فيجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون مشبهاً للعالم المصنوع المحدث [...] وإذا ثبت أن صانع الموجودات ومحدثها لا يجوز أن يكون يشبهها، فيجب أن تعلم أن محدث العالم قديم، أزلي لا أول لوجوده. ولا آخر لدوامه»⁶.

5- المصدر السابق، ص. 100.

6- أبو بكر الباقلاني، الإصناف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، 2000، ص. 29-32.

أما الفرقة الثالثة، فهي فرقة الصوفية⁷ التي لا تعتمد على الأقيسة والاستدلالات العقلية في معرفة الله وإثبات وجوده، وإنما تعتمد في ذلك على نوع من الحدس الروحي والكشف الوجداني، فهم «يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب»⁸. وبطبيعة الحال، سيرفض ابن رشد كفيلسوف ينحاز إلى البرهان العقلي هذه الطريقة الصوفية في المعرفة، وذلك من منطلق أنها ليست هي الطريقة التي قصد الشرع دعوة الناس إليها، بل إنه دعاهم إلى طريقة النظر العقلي المفضي إلى الاعتبار. ولهذا، فابن رشد وإن سلم للصوفية بوجود هذه الطريقة، فإنه اعتبر أنها «ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، وكان وجودها في الإنسان عبثاً. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبية على طرق النظر»⁹.

وأما الفرقة الرابعة، فهي فرقة المعتزلة التي لم يعرض ابن رشد لأي رأي لها بصدد وجود الله وصفاته، ذلك أنه لم تصل كتبهم إليه في المغرب والأندلس، بل فقط وصلت إليه آراؤهم من خلال كتب الأشاعرة بالأساس، ولذلك لا يمكنه أن يدخل في حوار نقدي معهم في غياب نصوصهم الأصلية. لكن ابن رشد مع ذلك يذهب إلى أنه «يشبه أن تكون طرقهم [المعتزلة] من جنس طرق الأشعرية»¹⁰. ولهذا، سيكون نقده للأشعرية نقداً أيضاً للمعتزلة، خصوصاً إذا علمنا أن آراء الأشاعرة هي في معظمها مجرد ردود على آراء المعتزلة، مما يجعل الفرقتين تشتركان معاً في استخدام نفس الآليات الاستدلالية والطرائق الجدلية.

إذا كان فيلسوف قرطبة يصرح أن المعتزلة «لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها»¹¹ في إثبات وجود الله وصفاته، وإذا كان قد رفض طريقة الصوفية وطريقة الحشوية، من منطلق أنهما طريقتان تشتركان في إقصاء العقل واستبعاد النظر العقلي، حيث تركز الأولى على السمع والثانية على الوجدان والقلب، فإن حوار ابن رشد النقدي سينصب على الخطاب الأشعري، باعتبار أنه يتضمن طرائق استدلالية في الإثبات، مما سيسمح لأبي الوليد بالكشف عن جوانب الضعف والخلل الموجودة فيها من الناحية العقلية والمنطقية.

7- ينبغي الانتباه إلى أن ابن رشد يتحدث هنا عن الصوفية، في حين أنه تحدث في بداية كتاب «الكشف» عن الباطنية، مما يعني أن الصوفية يدخلون في عداد الباطنية كفرقة أو كطائفة

8- ابن رشد، الكشف، ص. 117.

9- نفس المصدر والصفحة.

10- المصدر السابق، ص. 118.

11- نفس المصدر والصفحة.

2- نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين على وجود الله

لقد انبنت طريقة الأشاعرة في إثبات وجود الله على قولهم بحدوث العالم، باعتبار أن القول بهذا الحدوث يفضي بالضرورة إلى القول بوجود فاعل أحدث العالم هو الله سبحانه. وقد ارتكز قولهم بحدوث العالم على القول بأن العالم مركب من جواهر فردة، هي عبارة عن أجزاء لا تتجزأ، وحيث إن الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ محدث، فإن الأجسام المكونة منه هي الأخرى محدثة، مما يعني أن العالم المكون من هذه الأجسام هو محدث أيضا.

لكن ابن رشد سيتوجه بالنقد إلى هذه الطريقة الأشعرية في القول بحدوث العالم وإثبات وجود الله، انطلاقا من القول أولا بأنها ليست من «الطرق الشرعية التي نبه الله تعالى عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها»¹²، وهو ما يعني أنها مخالفة لظاهر الشرع ولمعرفة الجمهور به، وانطلاقا من القول ثانيا بأنها «طريقة معتادة، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلا عن الجمهور»¹³، فهي إذن مستعصية الفهم ليس على العوام من الناس فقط وإنما على المتكلمين المهرة أيضا، وانطلاقا من القول ثالثا بأنها ليست من الطرق البرهانية المفضية إلى وجود الله تعالى. من هنا، فالطريقة التي سلكها الأشاعرة في القول بحدوث العالم لا تصلح للجمهور مادامت لا تناسب طباعهم ومستوى إدراكهم العقلي، كما لا تصلح للفلاسفة مادامت لا ترقى إلى مستوى البرهان الذي يميز مسالكهم في النظر.

لقد ميز ابن رشد بين طريقتين سلكهما الأشاعرة في القول بحدوث العالم؛ الطريقة الأولى هي طريقة عامة استخدمها معظمهم، تنبني على ثلاث مقدمات تتمثل الأولى في القول إن الجواهر لا تخلو من الأعراض، والثانية في القول إن الأعراض حادثه، والثالثة في القول إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.¹⁴ أما الطريقة الثانية فهي طريقة الجويني، وهي التي عبر عنها في رسالته المعروفة بالعقيدة النظامية، نسبة إلى الوزير السلجوقي المسمى نظام الملك، وتنبني على مقدمتين تتمثل إحداها في القول بالجواز، أي أنه جائز أن يكون العالم على كيفية أخرى غير التي عليها الآن، وتتمثل الأخرى في القول إن الجائز محدث، ولذلك فهناك «فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر»¹⁵ مما يعني أن طريقة أبي المعالي الجويني انبنت على القول بالجواز كأساس لإثبات وجود الفاعل الإلهي، وسيتصدى ابن رشد بالتحليل والنقد لهذه الطريقة الثانية التي تنبني على القول بالجواز، كما سيفعل نفس الشيء مع الطريقة الأولى التي تنبني على القول بنظرية الجوهر الفرد وبعوالم، لكي يكشف عن تهافتها الاستدلالي وضعفها المنطقي.

12- ابن رشد، الكشف، ص. 103.

13- نفس المصدر والصفحة.

14- المصدر السابق، ص. 105.

15- المصدر السابق، ص. 112.

2-1 نقد الطريقة الأولى المبنية على قول المتكلمين بحدوث العالم

تعتبر قضية «حدوث العالم» قضية أساسية عند المتكلمين، سواء عند الأشاعرة أو المعتزلة؛ لأنها تتعلق باعتقادهم في أن الله خلق العالم من عدم، وهو مبدأ عقدي ديني دافعوا عنه بقوة وبطرق استدلالية مختلفة، ضدا على الموقف الفلسفي القائل بقدم العالم وبالخلق من شيء، ولأنها تنبني على مقدمات عقلية «هي التي تؤسس وتحكم استدلالاتهم، وبالتالي وجهات نظرهم، في القضايا الأخرى. وهذا ما أدركه ابن رشد بعمق، ولذلك نجده يولي أهمية قصوى لهذه القضية فيحلل أدلة الأشاعرة ويناقشها ويبين مواطن الخلل والوهن فيها إضافة إلى النتائج المتناقضة، أو المشكوك فيها، التي تترتب عنها»¹⁶.

يرى ابن رشد، كما ألمحنا سابقا، أن قول الأشاعرة بحدوث العالم ينبني على ثلاث مقدمات؛ «إحداها أن الجواهر لا تنفك من الأعراض أي لا تخلو منها، والثانية أن الأعراض حادثه، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث»¹⁷، وسيعمل على نقد هذه المقدمات الثلاث كل واحدة على حدة.

2-1-1 النقد الرشدي للمقدمة الأشعرية الأولى القائلة بأن الجواهر لا تخلو من الأعراض

يرى الأشاعرة أن الجواهر لا تنفك من الأعراض، وهم إن كانوا يقصدون بالجواهر الأجسام المحسوسة المدركة بالحواس، فإن ما يقولونه صحيح في نظر ابن رشد، إلا أنهم في الواقع يعنون الجوهر الفرد الذي هو الجزء الذي لا يتجزأ، مما يجعل قولهم هذا موضع شك وتمحيص. والسبب في هذا الشك، هو أن القول بوجود جوهر فرد غير قابل للقسمة إلى أجزاء هو قول لا يؤكد الإدراك الحسي، كما أنه ليس بديهية عقلية مسلم بها، بل هو نتيجة استدلالات عقلية تنبثق عنها نتائج متضادة ومتعارضة، ليس بمكنة الصناعة الكلامية الحسم فيها، وإنما يتم هذا الحسم باستخدام آليات الصناعة البرهانية، وهو الأمر الذي لا يقوى عليه المتكلمون ولا يتجسد في أقاويلهم وإثباتاتهم التي تظل في مجملها إثباتات خطابية وليست برهانية.

هكذا، تتجلى خطابية الاستدلال الكلامي في ما يخص القول بالجواهر الفرد، في اعتمادهم على ضرب المثل، والمثال المشهور في هذا الأمر هو مثال الفيل والنملة؛ ذلك أن الفيل ليس جسما واحدا بسيطا، بل هو مكون من أجزاء أكثر عددا من النملة، مادام أعظم منها، وهذه الأجزاء بسيطة غير قابلة للانقسام منها يتركب الفيل وإليها ينحل. وإذا كان قول الأشاعرة بوجود الجوهر الفرد ينبني على هذا القول الخطابي المجسد في هذا المثال، فإن ابن رشد سيبين تهافت هذا الاستدلال من خلال وقوع أصحابه في غلط الخلط بين الكم المنفصل الذي هو العدد وهو موضوع للحساب، والكم المتصل الذي هو الخطوط والسطوح التي هي موضوع للهندسة؛ ذلك أننا في الكم المنفصل حيث توجد الأعداد والوحدات نقول إن هذا العدد أكثر

16- محمد عابد الجابري، ابن رشد وتصحيح العقيدة، مقدمة تحليلية لكتاب «الكشف»، مصدر سابق، ص. 76.

17- ابن رشد، الكشف، ص. 105.

من هذا العدد. أما في الكم المتصل، فلا يمكننا الحديث عن أكثر أو أقل بل نتحدث عن أعظم وأكبر؛ فالقلة والكثرة تنطبق على الأعداد ولا تنطبق على الأجسام، بل ينطبق على هذه الأخيرة الصغر والكبر. فالفيل ككم متصل ينطبق عليه القول إنه أكبر من النملة أو أعظم منها، ولا ينطبق عليه القول إنه أكثر أو أقل منها، مما يجعل هذا التمثيل الخطابي لا يكفي لإثبات وجود الجوهر الفرد الذي يقول عنه المتكلمون أنه لا يخلو من الأعراض. فالمتكلمون وقعوا هنا في اشتراك المعنى، بحيث خلطوا بين معاني الكبر والصغر من جهة، ومعاني الكثرة والقلة من جهة أخرى، مما يجعل أقوالهم خطابية وسوفسطائية، ولا ترقى إلى مستوى القول الفلسفي البرهاني الذي يركز على المعنى المتواطئ والدقيق وليس على المعنى المشترك والملتبس.

وإذا كانت الجواهر لا تخلو من الأعراض حسب منطق الأشاعرة، فإن ابن رشد يثير هنا مشكلة مستعصية مطروحة أمامهم، وتتعلق بالقابل أو الحامل لحدوث الجوهر؛ ذلك أنه لكي يحدث هذا الجوهر يلزم أن يكون هناك حامل هو بمثابة موضوع سابق على الجوهر ويجعل حدوثه ممكناً، وهذا أمر يتناقض مع قول الأشاعرة بالخلق من عدم.

2-1-2 النقد الرشدي للمقدمة الأشعرية الثانية القائلة بأن جميع الأعراض محدثة

يشكك ابن رشد في هذه المقدمة التي ارتكز عليها الأشاعرة في القول بحدوث العالم، من منطلق أن هؤلاء المتكلمين لم يعملوا على استقراء كل الأعراض وكل الأجسام لكي يقولوا عنها أنها محدثة، بل استقروا فقط بعضها، وهذا ما يجعل استقراءهم ناقصاً لا يفضي إلى نتائج يقينية. كما أن الانطلاق من الحكم على حدوث الشاهد من الأعراض إلى الحكم على حدوث الغائب منها، يسمح لنا أيضاً بالانطلاق من الحكم على حدوث الشاهد من الأجسام إلى الحكم على حدوث الغائب منها، غير أن هذا يجعلنا «نستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام»¹⁸ وهو ما يخالف منطق الأشاعرة الذين ينطلقون من إثبات حدوث الأعراض من أجل إثبات حدوث الأجسام.

من ناحية أخرى، فهناك مشكلة تتعلق بالأجسام السماوية التي هي مباينة للأجسام الأرضية، بحيث لا يمكن أن نحكم عليها كأجسام ولا على أعراضها بأنها حادثّة، مادامت أنها غير قابلة للمشاهدة والإدراك الحسي. لهذا السبب، لا يمكن معرفة الأجسام السماوية انطلاقاً من قياسها على الأجسام الأرضية، لأنها تختلف عنها من حيث طبيعتها الأثرية وغير قابلة للإدراك الحسي مثلها، وبالتالي لا يمكن لمنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب المعتمد من قبل المتكلمين أن يجعلنا نحصل معرفة صحيحة عنها، بل علينا الاعتماد في تحصيل مثل هذه المعرفة على الفحص عنها انطلاقاً من حركتها، لأن هناك علاقة بين حركة السماء وحركة الأرض، وهذا أمر يدركه الفلاسفة والعلماء الذين يمثلون ما سماه ابن رشد بطريق الخواص، وهو يختلف تماماً عن طريق العوام والمتكلمين.

18- المصدر السابق، ص. 108

نفهم من هذا أن ابن رشد ينتقد منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب؛ لأن الأجسام السماوية تختلف من حيث طبيعتها عن الاجسام الأرضية، وبالتالي فإن الانتقال من حكم على هذه إلى حكم مماثل على الأخرى هو انتقال غير مشروع، ولا يؤدي سوى إلى الظن مادامت طبيعة الشاهد تختلف عن طبيعة الغائب. من هنا، تنتهي أدلة المتكلمين «على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو دليل خطابي إلا حيث النقلة معقولة بنفسها. وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب».¹⁹

2-1-3 النقد الرشدي للمقدمة الأشعرية الثالثة القائلة بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

يتمثل النقد الذي وجهه ابن رشد إلى هذه المقدمة الثالثة المتعلقة بحدوث العالم عند الأشاعرة، والقائلة بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، في القول بأنها مقدمة مشتركة الاسم؛ لأنها «يمكن أن تفهم على معنيين، أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت: ما لا يخلو عن هذا السواد المشار إليه».²⁰ وقد اعتبر ابن رشد أن المعنى الثاني صادق، لأنه إذا كان العرض المشار إليه كالسواد مثلاً حادثاً، فإن الموضوع الحامل له يكون هو الآخر حادث بالضرورة، لأنه إذا كان قديماً فإنه يكون خالياً من ذلك العرض، بينما نحن فرضنا أنه لا يخلو منه. أما المعنى الأول، القائل ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها، وهو المعنى المقصود عند المتكلمين الأشاعرة، فإنه لا يلزم عنه حدوث المحل أو الجسم، لأنه لا يمكن أن تتعاقب على هذا الأخير أعراض غير متناهية، متضادة كانت أو غير متضادة. وقد أحس الأشاعرة المتأخرون بضعف هذه المقدمة، فحاولوا تقويتها بالقول إنه لا يمكن أن تتعاقب على جسم واحد أعراض لا متناهية؛ لأنه لا يوجد منها في هذا الجسم عرض مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها، وهذا يؤدي إلى امتناع وجود العرض المشار إليه، مادام أن وجوده يستدعي انقضاء ما لا نهاية له من الأعراض السابقة عليه، والحال أن هذه الأعراض لا تنقضي ما دامت لا نهائية، مما يستلزم عدم وجود وتحقق هذا العرض المشار إليه. إلا أن ابن رشد اعتبر أن قولهم الأخير هذا صحيح فقط بالنسبة للحركة المستقيمة، وغير صحيح بالنسبة للحركة الدائرية التي يمكن أن يحدث فيها العرض قبل انقضاء ما لانهاية له من الأعراض. ويقدم ابن رشد مثلاً على ذلك بقوله: «إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق»²¹، وهذا يعني أن الحركة الدائرية، أو بتعبير ابن رشد تلك التي توجد على جهة الدور، لا يلزم فيها انقضاء ما لانهاية له من الأعراض قبل حدوث عرض معين.

كان هذا هو نقد ابن رشد للمقدمات الثلاث التي أسس عليها الأشاعرة قولهم بحدوث العالم، الذي كان الغرض منه هو إثبات وجود الله كمحدث لهذا العالم. غير أن الأدلة التي قدمها هؤلاء المتكلمون لا ترقى

19- المصدر السابق، ص. 109.

20- المصدر السابق، ص. 109.

21- المصدر السابق، ص. 111.

في نظر أبي الوليد إلى مستوى البراهين العقلية الفلسفية، كما أنها ليست من البراهين البسيطة التي تليق بالجمهور. من هنا، فطريقتهم في الاستدلال «ليست برهانية صناعية ولا شرعية».²²

بعد نقد ابن رشد للمقدمات الثلاث التي انبنت عليها الطريقة الأولى التي رام من خلالها المتكلمون إثبات وجود الله عن طريق القول بحدوث العالم وبنظرية الجوهر الفرد، سينتقل إلى نقد مقدمتين تتأسس عليهما الطريقة الثانية التي سماها طريقة الجويني القائلة بالجواز؛ وذلك لكي ينتقل بعد ذلك إلى تقديم الطريقة الشرعية الصحيحة التي اعتمدها القرآن الكريم في نظر ابن رشد، والتي قصد الشرع حمل الناس عليها، في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى.

2-2 نقد الطريقة الثانية المبنية على القول بمبدأ الجواز

يتخذ الأشاعرة من مبدأ الجواز أو التجويز طريقة أخرى للقول بحدوث العالم وإثبات وجود الله. وقد استقرأ ابن رشد هذه الطريقة انطلاقاً من رسالة أبي المعالي الجويني، الذي صاغها في رسالته المعروفة بالعميقة النظامية. وتنبني هذه الطريقة على مقدمتين؛ الأولى تقول إنه من الجائز أن يكون العالم بخلاف ما هو عليه الآن، حيث يكون «عدد أجسامه غير العدد الذي هي عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية».²³ أما المقدمة الثانية، فتقول إن الجائز محدث، وله محدث فاعل هو الذي جعله على هذا النحو ولم يجعله على نحو آخر.

سلط ابن رشد نقده لمبدأ الجواز الأشعري، واعتبره ناتجاً عن قول خطابي، إذا دققنا فيه النظر وجدنا أنه كاذب وغير صحيح؛ لأنه مبطل لحكمة الصانع التي تقتضي أن تكون للأشياء أسباب ضرورية تقتضي أن يكون وجودها على صفة محددة، لكي تدل على حكمة الصانع وتسمح بالتعرف على بديع صنعه. لهذا، نجد ابن رشد يتساءل قائلاً: «أي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق، أو بغير عضو؟ حتى يكون الإبصار مثلاً يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف! وهذا إبطال للمعنى الذي سمي (=الله) به نفسه حكيمًا، تعالى وتقدس أسماؤه عن ذلك».²⁴ هكذا يؤدي القول بالجواز إلى إلغاء الضرورة الطبيعية والقول بإمكانية قلب الطبايع، والواقع أننا نرى الأشياء تحافظ على طبيعتها ولا تنقلب عليها، لأن انقلاب طبايع الأشياء يؤدي إلى اختلال الوجود وفقدانه لتماسكه. كما أن القول بالجواز يؤدي إلى نفي السببية والنظام الذي يحكم العالم، ويفتح المجال للقول بالصدفة والاتفاق. والواقع أن وجود السببية والضرورة في الطبيعة هو الذي يدل على وجود فاعل حكيم، أما «من

22- نفس المصدر والصفحة.

23- المصدر السابق، ص. 112.

24- المصدر السابق، ص. 113.

جدد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جدد الصانع الحكيم». ²⁵ لهذا يرى ابن رشد أن الطبيعة مصنوعة بترتيب وإتقان، وهذا الترتيب المتقن والمحكم وفقا لنظام السببية هو الذي يعتبر من أهم الاستدلالات على وجود الصانع العالم عز وجل.

وإذا كان الأشاعرة قد انطلقوا من مبدأ الجواز، وقالوا إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات دال على وجود فاعل مريد هو الله، فإن ابن رشد يرى أن القول بالجواز يتماشى مع القول بالاتفاق والصدفة، بينما تتطلب الإرادة فعل السببية؛ «إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق». ²⁶ من هنا، فقول المتكلمين الأشاعرة بالجواز هو في نظر ابن رشد نفي للحكمة الإلهية، المتجسدة في الترتيب والنظام البديع الذي خلق عليه العالم، كما أن القول بالجواز «هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده». ²⁷

هكذا، انتهى ابن رشد من نقده لأدلة الأشاعرة على وجود الله إلى القول إن طرقهم في الاستدلال ليست برهانية يقينية، لأنها غير مطابقة للاستدلالات الموجودة عند العلماء أهل البرهان، كما أنها في الآن ذاته ليست شرعية يقينية، لأنها غير مطابقة لظاهر الشرع الذي يفهمه الجمهور من الناس. لكن إذا كان فيلسوف قرطبة قد بين أن طرق المتكلمين في إثبات وجود الله غير صحيحة من الناحية الشرعية، تتخللها الكثير من المشاكل المستعصية وتعترئها العديد من التناقضات غير السليمة من الناحية المنطقية، فما هو البديل الذي سيفقده في هذا الإطار؟ أو ما هو الطريق الشرعي والسليم لإثبات وجود الخالق عز وجل؟

3- أدلة ابن رشد على وجود الله

سلك ابن رشد طريقة في إثبات وجود الله، اعتبرها هي الطريقة التي قصد الشرع حمل الناس عليها، ونبه الكتاب العزيز عليها، وهي طريقة تركز على دليلين اثنين في إثبات وجود الباري سبحانه؛ أحدهما هو دليل العناية والآخر هو دليل الاختراع.

3-1 دليل العناية:

دليل العناية هو طريق يجعلنا نقف على عناية الله بالإنسان، من خلال تبين أن جميع الموجودات خلقت مسخرة من أجله. وينبني هذا الدليل على مقدمتين تفضيان إلى نتيجة محددة؛ تتمثل المقدمة الأولى في «أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان» ²⁸، وتتمثل المقدمة الثانية في «أن هذه الموافقة هي

25- المصدر السابق، ص. 167

26- المصدر السابق، ص. 168

27- المصدر السابق، ص. 169

28- المصدر السابق، ص. 118

ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مرید»²⁹، إذ إنها غير ناتجة عن المصادفة والاتفاق، وهذا ما يؤدي إلى نتيجة تتمثل في وجود فاعل مرید هو الله الذي جعل تلك الموجودات موافق لوجود الإنسان.

وتظهر يقينية المقدمة الأولى من دليل العناية من خلال تأملنا في التوافق الحاصل في الكون، إذ نجد توافقاً بين وجود الإنسان وبين ما يوجد في الكون من ليل ونهار وشمس وقمر، وفصول وحيوانات وأرض وماء ونار وهواء. فمعرفة الله تتأتى من خلال معرفة المنافع التي يجنيها الإنسان من الموجودات المسخرة بدقة وعناية لمصلحته. أما المقدمة الثانية فتظهر يقينيتها من خلال أن وجود هذا التوافق والتناسق لا يمكن أن يكون وليد الصدفة والاتفاق، بل هو دال على وجود الله كفاعل مرید هو الذي رتب أشياء الوجود وجعلها خاضعة لقوانين وأسباب ضرورية. من هنا تقضي هاتان المقدمتان، القائمتان على التوافق والضرورة أو على الموافقة والسببية، إلى القول بالعناية الإلهية وبوجود الله سبحانه. وقد عبر أحد الباحثين عن القياس المتضمن في دليل العناية على النحو التالي: «العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان والكائنات (مقدمة صغرى). كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع (مقدمة كبرى). العالم مصنوع ضرورة وله صانع (النتيجة)»³⁰.

3-2 دليل الاختراع:

ينبني هذا الدليل على مقدمتين يقينيتين تقضيان إلى نتيجة يقينية؛ فالمقدمة الأولى تتمثل في «أن هذه الموجودات مخترعة»³¹، إذ هناك قطعاً فاعل هو الذي يهب الحياة للجماد، ويمنح الحركة الدائمة للكواكب ويسخرها لخدمة الإنسان، إذ «إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له». (الحج، الآية 73). أما المقدمة الثانية، فتتجلى في «أن كل مخترع فله مخترع»³²، وهذا ما يؤدي إلى نتيجة يقينية تتمثل في «أن للموجود فاعلاً مخترعاً له»³³. ولهذا يجب النظر في الموجودات من أجل معرفة حقيقتها التي تجعلنا نقف عند طبيعة الاختراع الموجود فيها، والذي يدلنا على وجود المخترع، وهذا هو دليل الاختراع. كما يجب معرفة السبب الذي من أجله خلقت الموجودات، والغاية التي وجدت من أجلها، مما يدل على وجود العناية الإلهية، وهذا هو دليل العناية.

وقد اعتبر ابن رشد أن هذين الدليلين هما الدليلان الموجودان في الشرع، لذلك نجده يستشهد بآيات قرآنية تعزز قول الشرع بهما. فهناك آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، مثل قوله تعالى: «ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً. وخلقناكم أزواجاً. وجعلنا نومكم سباتاً. وجعلنا الليل لباساً. وجعلنا النهار معاشاً. وبنينا

29- نفس المصدر والصفحة.

30- عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة 1984، ص. 273.

31- ابن رشد، الكشف، ص. 119.

32- نفس المصدر والصفحة.

33- نفس المصدر والصفحة.

فوقكم سبعا شدادا. وجعلنا سراجا وهاجا. وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا. لنخرج به حبا ونباتا. وجنات ألقافا». (النبا 6-16) وهناك آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، مثل قوله تعالى: «فلينظر الإنسان مم خلق. خلق من ماء دافق» (الطارق 5-6). وقوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» (الغاشية 17). كما أن هناك آيات تجمع بين الداليتين معا، العناية والاختراع، مثل قوله تعالى: «يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون. الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون» (البقرة 21-22). فقوله تعالى «الذي خلقكم والذين من قبلكم» هو تنبيه على دلالة الاختراع، وقوله تعالى «الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء» هو تنبيه على دلالة العناية.

مما سبق، انتهى ابن رشد إلى أن إثبات وجود الصانع ينحصر في دليل العناية ودليل الاختراع، وهما دليلان لهما سند في الآيات القرآنية، كما يتوافقان مع المعرفة العقلية البرهانية، حيث يدركهما الجمهور عن طريق المعرفة الأولى المبنية على الحس، ويدركهما العلماء عن طريق البرهان فضلاً عن إدراكهم لها عن طريق الحس. أما الطريق الذي اتبعه المتكلمون، طريق الجدل والسفسطة، والحدوث والقدم، فهو طريق يقوم على الخطابة والظن ولا يتأسس على المعرفة البرهانية اليقينية، فضلا عن أنه طريق مستعلق ويثير العديد من الشكوك، وليس له سند في القرآن؛ «فليس في القرآن لفظ «قدم» ولا لفظ «حدوث» وليس فيه أن الله «خلق العالم من عدم»³⁴.

ثانيا- في الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية

يتبنى ابن رشد فكرة التنزيه التام للذات الإلهية ونفي المماثلة عنها، ومن الآيات التي أوردها على ذلك قوله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» (الشورى 11)، وقوله: «أفمن يخلق كمن لا يخلق» (النحل 17). في هذا السياق، ذهب أبو الوليد إلى أن هناك صفات نقص يتصف بها المخلوق ولا يجوز أن يتصف بها الخالق، مثل الموت والنوم والنسيان، وهناك صفات كمال يتصف بها الخالق والمخلوق معا، إلا أنها «موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق»³⁵، وهي صفات الكمال التي سيأتي الحديث عنها كالعلم والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك؛ ومعنى ذلك أن هذه الصفات الأخيرة موجودة عند الله بشكل أتم وأفضل ما هي موجودة عند الإنسان.

ونحن نجد أن ابن رشد يعزز تصوره هذا بأدلة نقلية وأخرى نقلية؛ فيثبت اتصال الله بصفات الكمال عن طريق الاستشهاد بآيات قرآنية، وفي نفس الآن يعتبر أن ما ورد في الآيات القرآنية هو مطابق لما هو

34- الجابري، ابن رشد وتصحيح العقيدة، مقدمة تحليلية لكتاب «الكشف»، ص. 81

35- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص. 137

موجود في العلم البرهاني أو ما سماه بالعلم الضروري. ولعل وراء هذا توجد رغبة من ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة، أو بين العقل والنقل.

1- صفات الكمال السبع

ذهب ابن رشد إلى أن القرآن الحكيم صرح بأوصاف سبعة لله هي بمثابة «أوصاف الكمال الموجودة للإنسان»³⁶، وهي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام. وقد وقف أبو الوليد عند كل صفة من هذه الصفات، وقدم رأيه فيها مدعماً إياه إما بحجج عقلية وأحياناً بحجج نقلية، كما كان يستحضر مواقف المتكلمين، والأشاعرة منهم على وجه الخصوص، من هذه الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية، لكي يحاور موقفهم حواراً نقدياً، فيثمن بعض أقوالهم فيها حيناً ويكشف عن مواطن الضعف والوهن فيها حيناً آخر.

هكذا، اعتبر ابن رشد صفة العلم قديمة، وعزز اتصاف الله بها بدليل قرآني مثل قوله تعالى: ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ (المالك 14)، كما قدم دليلاً عقلياً يثبتها يتجلى في الترتيب البديع لأجزاء الكون الذي يدل على وجود فاعل صنعها متوافقة ومتناسقة من أجل تحقيق غاية مقصودة، إذ لا يمكن أن يحدث ذلك بفعل الطبيعة وحدها ومن تلقاء ذاتها. وعزز موقفه هذا بمثال توضيحي يتعلق بصنع البيت، إذ نجد ترابطاً بين الأساس والحائط والسقف، مما يدل على وجود فاعل عالم بصناعة البناء. وإذا ابن رشد يرى أن صفة العلم صفة قديمة، فإنه يرفض قوله المتكلمين بأن الله «يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم المحدث، في وقت عدمه وفي وقت وجوده، علماً واحداً. وهذا أمر غير معقول: إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعا للموجود»³⁷. وتماشياً مع المفاهيم الفلسفية الأرسطية، استخدم ابن رشد مفهومي الوجود بالقوة والوجود بالفعل لكي يقول بأن العلم بالموجود بالقوة يختلف عن العلم بالموجود بالفعل، لأن زمن وجوده بالقوة يختلف عن زمن وجوده بالفعل. ولهذا فقول المتكلمين بعلم الله القديم بالمحدثات مخالف للمنطق الفلسفي العقلي من جهة، كما أنه مخالف للمنطق الشرعي الديني أيضاً، لأن الذي صرح به الشرع في نظر أبي الوليد هو أن الله يعلم المحدثات أثناء حدوثها، مستدلاً بذلك بالآية الكريمة: ﴿وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ (الأنعام 59) وهذا النوع من الفهم الشرعي المتعلق بعلم الله بالمحدثات أثناء حدوثها هو الفهم المناسب لإدراك الجمهور من الناس، «لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى»³⁸. أما قول المتكلمين إن علم الله بالمحدثات وقت حدوثها سيجعل علمه متغيراً، انطلاقاً من مقدمة يؤمنون بها مفادها أن «ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث»، فقد بين ابن رشد بطلان عن المقدمة كما بينا ذلك في نقده للمقدمة الأشعرية الثالثة المتعلقة بطريقتهم الأولى في إثبات وجود الله، والقائمة على القول بالحدوث وبنظرية الجوهر الفرد.

36- المصدر السابق، ص. 129.

37- المصدر السابق، ص. 129-130.

38- المصدر السابق، ص. 130.

بالنسبة إلى صفة الحياة، نجد ابن رشد يربطها بصفة العلم؛ لأنه من شرط العالم أن يكون حيا. واعتبر ابن رشد أن ما قاله المتكلمة من انتقال ارتباط شرط الحياة بالعلم لدى الشاهد إلى ارتباطه لدى الغائب، هو قول صائب ولا خلاف حوله.

نفس الشيء يقال عن صفتي الإرادة والقدرة من حيث ارتباطهما بالفاعل العالم، مادام من شرط صدور الفعل عن الله أن يكون مريدا له وقادرا عليه. لكن مثلما رفض ابن رشد قول المتكلمين بأن الله يعلم المحدثات بعلم قديم، فإنه رفض قولهم بأن الله مرید للأمر المحدث بآراء قديمة، ورأى أن ذلك بدعة وغير معقول لدى العلماء، كما أنه غير مقنع للجمهور. والصحيح عنده هو القول «إنه مرید لكون الشيء في وقت كونه، وغير مرید لكونه في غير وقت كونه»³⁹، معززا رأيه هذا بالآية الكريمة: «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» (النحل 40).

بالنسبة لصفة الكلام، أثبت ابن رشد لله سبحانه انطلاقا من صفتي العلم والقدرة، لأن الكلام لا يعدو أن يكون فعلا يقوم به المتكلم ليعبر به عن علم يريد أن يبلغه إلى المخاطب. وإذا كان الإنسان يقوم بفعل الكلام على هذا النحو من حيث هو عالم قادر، فبالأحرى أن ينطبق ذلك على الفاعل الحقيقي الذي هو الله تعالى. وقد صح عند العلماء، حسب ابن رشد، أن القرآن كلام الله وأنه قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه، أما الحروف الموجودة في المصحف فهي من صنع البشر. ويجب تعظيم هذه الحروف؛ لأنها تدل على «اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق»⁴⁰. هكذا، ذهبت المعتزلة إلى القول إن القرآن مخلوق لأنها نظرت إلى اللفظ فقط، وذهبت الأشاعرة إلى القول إنه غير مخلوق؛ لأنها نظرت إلى المعنى فقط. أما ابن رشد، فإنه يرى أنه يجب الجمع بين الرأيين معا، عن طريق النظر إلى اللفظ والمعنى معا.

من ناحية أخرى، نفت الأشعرية أن يكون الله فاعلا للكلام، لكي لا تكون ذاته حادثة أو محلا للحوادث، واعتبروا أن صفة الكلام هي صفة قديمة لذاته، مثلها مثل صفة العلم. إلا أن ابن رشد ذهب إلى أن ما قالته الأشعرية هنا يصدق على كلام النفس، ولا يصدق على اللفظ الذي يدل على ما في النفس، لأن كلام النفس هو الذي قام به الله سبحانه، أما اللفظ الدال عليه فلم يقم به. أما المعتزلة، فاعتبرت أن الكلام هو اللفظ فقط وأنكرت كلام النفس، ولذلك قالت إن القرآن مخلوق. لهذا السبب، رأى ابن رشد كل واحدة من الفرقتين تعبر عن جزء من الحق، مما يقتضي الجمع بين رأييهما في مركب جديد، يقضي بالقول إن كلام الله قديم وإن اللفظ الدال عليه مخلوق.

بقيت صفتا السمع والبصر، وهما من صفات الكمال التي ذكرناها أعلاه والتي وصف الله نفسه بها، ولهذا فقد أثبت الشرع اتصاف الصانع عز وجل بالإدراك السمعي والبصري؛ لأنه من شروط الصانع أن

39- المصدر السابق، ص. 131

40- المصدر السابق، ص. 132

يكون مدركا لمصنوعاته، كما أنه لا يمكن للإنسان أن يعبد من لا يكون له هذان الإدراكان، مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾. (مريم 42) ويرى ابن رشد أنه ينبغي التوقف عند هذا القدر من المعرفة التي قصد الشرع تعليمها للجمهور، في ما يخص ما وصف الله به نفسه هنا من سمع وبصر، ولا ينبغي الذهاب أكثر إلى ما وصل إليه المتكلمون من جدالات خطابية وسوفسطائية، ظنية وغير يقينية، خصوصا ما تعلق منها بمسألة علاقة الذات بالصفات.

2- علاقة الذات بالصفات؛ الصفات النفسية والصفات المعنوية

من الإشكالات التي طرحت في علم الكلام الإسلامي نجد إشكالا يتعلق بعلاقة الذات الإلهية بالصفات التي وصفها الشرع بها، من علم وحياة وسمع وبصر وغير ذلك، حيث تم التساؤل هل هذه الصفات هي الذات نفسها أم زائدة على الذات؟ بمعنى هل هي صفات نفسية أم صفات معنوية؟ والمقصود بالصفات النفسية هي «التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات، مثل قولنا واحد وقديم، والمعنوية (=هي) التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها».⁴¹

في معرض إجابتهم عن هذا الإشكال، ذهب الأشاعرة إلى القول إن الصفات معنوية وزائدة على الذات، بحيث قالوا مثلا إن الله عالم بعلم زائد على ذاته، وحي بحياة زائدة على ذاته، و«القديم تعالى عالم بعلم قديم، قادر بقدره قديمة، حي بحياة قديمة»⁴²، أو كما «قال أبو الحسن: الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدره، حي بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر [...] وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى».⁴³ لكن ابن رشد انتقدهم في هذا الرأي، لأنهم بموقفهم هذا يجعلون الله جسما مادام هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول، كما هو الأمر بالنسبة للأجسام. كما أن قولهم هذا يؤدي إلى القول بالتعدد بدل الوحدانية، «ذلك أن الذات، لا بد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، أو يقولوا إن كل واحد منها قائم بنفسه: فالألوهة كثيرة»⁴⁴، مادام أن القول بقدّم الصفات الإلهية يلزم عنه القول بتعدد القدماء. أما إذا قالت الأشاعرة إن الذات الإلهية قائمة بذاتها والصفات قائمة بهذه الذات، فإنهم يجعلون الذات هنا جوهرًا لأنها قائمة بذاتها، ويجعلون الصفات أعراضًا لأنها قائمة بغيرها، وبذلك يجعلون الذات الإلهية جسما، مادام أن المركب من الجوهر والعرض هو جسم بالضرورة.

انتقد ابن رشد أيضا موقف المعتزلة القائل إن الذات والصفات شيء واحد، واعتبره مخالفا للمعرفة البديهية الأولية التي تنص على أن لا تكون الصفة هي نفسها الذات، كأن يكون العلم هو العالم مثلا. فمثل

41- المصدر السابق، ص.134

42- أبو المعالي الجويني، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فوقية حسين محمود، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1987، ص.99

43- أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، الجزء 1، دار صعب، بيروت، 1986، ص.95

44- ابن رشد، الكشف، ص.134

هذا القول المعتزلي «بعيد عن أفهام الجمهور، والتصريح به بدعة، وهو أن يضل الجمهور أخرى منه أن يرشدهم».⁴⁵

بعد أن قام ابن رشد بنقد موقف الأشاعرة وموقف المعتزلة من علاقة الذات بالصفات، انتهى إلى التمييز بين ثلاثة مذاهب من هذه المسألة؛ أولهما هو القائل بالوحدة من خلال اعتبار أن الصفات هي نفس الذات، والثاني هو القائل بالكثرة مع جعل الكثرة قائمة بذاتها، والثالث هو القائل بالكثرة مع جعل الكثرة قائمة بغيرها. وكل هذه المذاهب هي في نظره مخالفة لمقصد الشرع، لأن ما يجب أن يعلمه الجمهور عن هذه القضية هو ما صرح به ظاهر الشرع، وهو المتمثل في الاعتراف بوجود الصفات الإلهية دون الدخول في التفاصيل التي جاء بها المتكلمون في هذا الشأن، لأن من شأن هذه التفاصيل أن تضلل الناس ولا تؤدي إلى أي معرفة يقينية، ذلك أنه «ليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا».⁴⁶ مع العلم أن ابن رشد يعني بالجمهور هنا كل من لا يشتغل بالصناعة البرهانية الفلسفية، سواء كان من العوام الذين لا يشتغلون بعلم الكلام أو من المتكلمين الذين يشتغلون بالصناعة الكلامية، ذلك أن صناعة الكلام هي في حقيقتها حكمة جدلية وليست حكمة برهانية.

3- صفة الجسمية:

تساءل فيلسوف قرطبة عن صفة الجسمية هل نفاها الشرع عن الخالق أم سكت عنها؟ وأجاب إنها من الصفات المسكوت عنها، إلا أن الشرع قد أثبتها ولم ينفيها. وهذا واضح في غير ما آية من كتاب الله عز وجل، مثل قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ (الفتح 10)، وقوله تعالى: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ (البقرة 115). وإذا كانت بعض الفرق الكلامية، كالحنابلة ومن تبعهم، يثبتون لله الجسمية ويعتبرونه جسماً لا يشبه سائر الأجسام، بمعنى أن الجسمية عندهم صفة مشتركة بين الله والإنسان إلا أنها موجودة عند الله على أكمل وجه وأتمه، فإن ابن رشد يرى أنه لا يجب أن نصرح لا بإثبات الجسمية ولا بنفيها، ولا ينبغي السؤال عنها، وإذا سأل أحد من الجمهور عنها نجيبه بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (الشورى 11).

إن عدم السؤال عن الجسمية يعود حسب ابن رشد إلى ثلاثة أسباب: أولها أن المتكلمون اختلفوا في إثباتها أو نفيها، وسلكوا في ذلك طرقاً خطابية وغير برهانية، لا تؤدي سوى إلى تمزيق الشرع والتشويش على إيمان العامة. أما السبب الثاني فيمكن في أن الجمهور من الناس يميزون في الموجود بين المتخيل والمحسوس، وما ليس متخيلاً ولا محسوساً فهو عدم. ولهذا، إذا قيل لهم إن الله ليس بجسم، لم يستطيعوا أن يتخيلونه فأصبح عندهم من قبيل المعدوم.⁴⁷ وأما السبب الثالث، فيتجلى في أن نفي الجسمية يؤدي إلى شكوك

45- المصدر السابق، ص. 135.

46- المصدر السابق، ص. 136.

47- المصدر السابق، ص. 139.

كثيرة تتعلق بالمعاد ورؤية الله في اليوم الآخر، وانتفاء الجهة والحركة عن الله. لهذا السبب، رأى ابن رشد أنه ينبغي أن لا يتم التصريح بالتأويلات الكلامية المتعلقة بالجسمية والجهة والحركة وما شابهها من ظواهر النص؛ لأن هذه التأويلات تؤدي إلى تمزيق الشرع وتبطل الحكمة المقصودة من ظاهره. هذا فضلا عن أن تأويلات المتكلمين غير برهانية، وظواهر الشرع أكثر إقناعا منها.

إذا كان ابن رشد يرى أن الشرع لم يصرح لا بإثبات الجسمية ولا بنفيها، فإنه يتساءل مع الجمهور ماذا عسى أن يكون الله؟ مادام هذا السؤال طبيعيا، ومادام أنه لا يمكن أن تكون الذات الإلهية بدون ماهية محددة. وفي معرض إجابته عن هذا السؤال، ذهب ابن رشد إلى أن جواب الشرع عن ذلك هو القول إن الله نور، لأنه الوصف الذي وصفه الله به نفسه في قوله: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ (النور 35)، كما أنه نفس الوصف الذي جاء على لسان نبيه حينما سئل عليه السلام: هل رأيت ربك؟ فأجاب: «نور أنى أراه».

4- صفة الجهة:

ذهب ابن رشد إلى أن السلف الصالح أو ما سماهم أهل الشريعة الأوائل أثبتوا صفة الجهة لله، ورأى ابن رشد بالمثل أن «ظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة»⁴⁸، مدعما رأيه هذا بنصوص من القرآن الحكيم، مثل قوله تعالى: ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ (الحاقة 17)، وقوله تعالى: ﴿أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾ (الملك 16). غير أن المعتزلة ومتأخري الأشعرية مثل أبي المعالي الجويني نفوا صفة الجهة على الله، وأولوا الآيات المتعلقة بها تأويلات مخالفة لظاهر الشرع الذي يثبتها. ولذلك نبه ابن رشد إلى خطورة هذه التأويلات الكلامية التي من شأنها أن تجعل الشرع كله مؤولا، أو تجعله كله متشابها إن قيل إن تلك الآيات تخص الجهة من المتشابهات. فضلا عن استحضار ابن رشد لبعض الآيات التي تثبت الجهة، فإنه ذهب أيضا إلى القول إن كل الشرائع ترى أن الله في السماء، وأن الملائكة تنزل بالوحي من السماء إلى الأرض، وأنه أسري بالنبي ﷺ من الأرض إلى السماء حيث النبيين والملائكة وسدرة المنتهى، بل إن قول الحكماء مطابق لقول الشرائع بأن الله والملائكة في السماء.⁴⁹

إن من الأسباب التي جعلت بعض الفرق الكلامية تنفي الجهة عن الله، هي خوفهم من إثبات الجسمية له، وذلك لاعتقادهم أن إثبات الجهة يقتضي إثبات المكان الذي سيتحيز فيه الجسم. غير أن ابن رشد يخالفهم في هذا الاعتقاد، ويرى أن القول بالجهة لا يوجب القول بالمكان، فالجهة ليست هي المكان بل «هي إما سطوح الجسم نفسه، المحيطة به، وهي ستة. وبهذا نقول إن للحيوان فوق وأسفل، ويمينا وشمالا، وأمام وخلف. وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم، ذي الجهات الست. فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا. وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان،

48- المصدر السابق، ص 145.

49- نفس المصدر والصفحة.

وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضا مكان للهواء».⁵⁰ انطلاقا من هنا، نجد ابن رشد يلجأ إلى علم الفلك الأرسطي لكي ينفى أن يكون الله متحيزا في مكان أو محاطا بأجسام، لأنه قد تمت البرهنة على أنه لا يوجد جسم خارج سطح الفلك الخارجي، وإذا وجد فيه شيء فهو ليس بجسم. من هنا، إذا ثبت أن الله يوجد في هذه الجهة، فإنه ليس جسما. وهذا ما يسمح حسب ابن رشد بالقول بالجهة، دون الخوف من القول بالجسمية؛ لأن الجهة التي يوجد فيها الله مخالفة للجهات التي توجد فيها الأجسام. فالله والملائكة يوجدون في موضع هو مسكن الروحانيين، إنه موضع ليس بالمكان ولا يشمل الزمان ولا الكون ولا الفساد. فالله هو أشرف الموجودات، ولذلك فهو يوجد في الجزء الأشرف الذي تمثله السماوات، وهذا ما يدركه الفلاسفة وعلماء الطبيعة حسب ابن رشد، وما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿الخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (غافر 57). ومن كل هذا ينتهي ابن رشد إلى القول: «أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل».⁵¹ أما تأويلات المتكلمين، أهل الجدل والكلام، فليست بالبرهانية ولا المطابقة لظاهر الشرع، ولا تحقق الغايات العملية والأخلاقية التي يسعى ظاهر الشرع إلى تحقيقها في أفعال الناس، لأن الغاية القصوى من العلم عند الجمهور هو أن يترك أثرا طيبا على سلوكهم وأفعالهم، أما الجدالات الكلامية العقيمة فلا تفيد على هذا المستوى العملي السلوكي، بل تمزق الشرع وتخلق الفوضى والنزاع وتشوش على العوام إيمانهم واعتقادهم.

لهذا السبب الأخير، تصدى ابن رشد للتأويلات الكلامية التي أفسدت في نظره عقول الناس وأمزجتهم. وشبه حال المتكلمين مع الشريعة بحالهم مع دواء جيد وصفه طبيب ماهر لحفظ صحة الناس؛ بحيث جاء رجل رديء المزاج فغير ذلك الدواء لأنه لم يلائمه، ووضع بدله دواء آخر قائلا للناس هذا هو الدواء الذي قصده الطبيب، فاستعمله الناس ففسدت به أمزجة أكثرهم، فجاء أحد آخر فبدل الدواء الأول أيضا بدواء آخر لأنه أحس أنه أفسد أمزجة الناس وألحق بهم المرض، فجاء بعده شخص ثالث فقدم تأويلا للدواء الأصلي الأول مخالفا للتأويلين الأول والثاني، فأصيب الناس بمرض آخر غير المرضين السابقين، وهكذا الأمر بالنسبة للتأويل الرابع وما بعده، لتكون النتيجة هي الابتعاد عن الدواء الأصلي الصحيح وانتشار الكثير من الأمراض بين الناس. وهذا هو حال الفرق الكلامية مع الشريعة في نظر ابن رشد، لأن كل واحدة منها قدمت تأويلا للشرع غير التأويل الذي قدمته الأخرى، زاعمة أن تأويلها هو الصحيح والمطابق لمقصد الشريعة، إلا أنها في الواقع ابتعدت جميعها بتأويلاتها الكثيرة عن ما قصد الشرع حمل الجمهور عليه، وبالتالي مزقت الشرع كل ممزق. وقد ذهب أبو الوليد إلى القول إن «أول من غير هذا الدواء الأعظم (الشرع) هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد فطمَّ الوادي على القرى. وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه».⁵² ونحن نعلم أن ابن رشد يرفض أن يتم

50- المصدر السابق، ص 145-146

51- المصدر السابق، ص 147

52- المصدر السابق، ص 150

خلاصة

التصريح للجمهور بالتأويل الذي يبلغه الفلاسفة، لأن مداركهم العقلية غير مؤهلة لفهم نتائج البرهان، ولذلك يكفيهم أن يفتقروا عند ظاهر الشرع دون الخوض في التأويل؛ لأن ذلك أصلح لهم وأنفع.

تبين لنا في هذه الدراسة أن فيلسوف قرطبة أبا الوليد ابن رشد خاض حواراً نقدياً صادقاً ومعقفاً مع الفرق الكلامية، حول مسألتين رئيسيتين هما إثبات وجود الله وعلاقة ذاته بصفاته. والقارئ يعلم أن ابن رشد انتقد تلك الفرق في مسائل أخرى لم نخصها بالدراسة هنا، مثل المسائل المتعلقة بالسببية والحرية وبعث الرسل والنبوة وغيرها. وقد كان نقد ابن رشد موجهاً بصفة خاصة إلى فرقة الأشاعرة، مادام أنه لم يطلع حينها على كتب المعتزلة، إذ تعرف فقط على بعض آرائهم من خلال مؤلفات المتكلمين الأشاعرة، خصوصاً وأن أتباع أبي الحسن الأشعري كانوا دوماً في سجال وردود مع المعتزلة، فينبون دعاوهم باستحضار دعاوى خصومهم من المعتزلة والعمل على هدمها وإبطالها. وقد كان نقد ابن رشد مركزاً على طبيعة الأدلة التي قدمها الأشاعرة للدفاع عن تصورهم المتعلق بإثبات وجود الله، وتحديد طبيعة العلاقة بين الذات والصفات. وقد رام أبو الوليد إبراز تهاافت تلك الأدلة التي استخدمها المتكلمون، لأنها ذات طبيعة خطابية وسوفسطائية، وغير مطابقة لا للبرهان ولا لظاهر الشرع، مع العلم أن البرهان عند ابن رشد لا يتعارض مع ظاهر الشرع، وإذا حصل تعارض وجب تأويل هذا الظاهر للكشف عن باطنه الذي لا يتعارض حتماً مع الحكمة البرهانية؛ ذلك أن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع، والحق لا يضاد الحق، كما جاء على لسان ابن رشد في «فصل المقال».⁵³

هكذا، فقد تحكمت الخلفية العلمية البرهانية في حوار ابن رشد مع المتكلمين ونقده لأدلته، وهي خلفية تمتح أدواتها وأدلتها من الفلسفة والعلم الأرسطيين، إذ إن «ابن رشد مجرد النقاش، ويطرحة على مستوى فلسفي، ولا يعترف بالأراء الشخصية لأنها لا ترقى إلى مرتبة الحجة والعلم»⁵⁴، وهو إذ «ينقد هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي تعرض لها، إنما كان يضع نصب عينيه، العقل، والعقل دوماً».⁵⁵ كما ارتكز موقف ابن رشد النقدي على ما جاء به الشرع من حقائق، تبين له أنها لا تخالف ما جاء به البرهان. ولهذا يبدو أن فيلسوف قرطبة كان معجباً بفلسفة أرسطو، ولم يكن يتفوق على هذا الإعجاب إلا إعجابه بالقرآن الحكيم. ولذلك، فإن انكبابه على نقد المتكلمين جاء بسبب الأضرار التي ترتبت عن تأويلاتهم الفاسدة للشرع، والتي مزقت الأمة كل ممزق، وكانت لها تداعيات سلبية على المستويات الفكرية والسياسية والاجتماعية وغيرها. كما جاء ذلك النقد بسبب طرقهم الجدلية المموهة ذات الطابع الخطابي والسوفسطائي، والمخالفة للطرق

53- ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، نفس المعطيات السابقة، ص. 96

54- محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1988، ص. 105

55- عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1984، ص. 13

البرهانية الصحيحة في النظر والاستدلال. لهذا السبب لم يكن ابن رشد يستهدف في نقده الدفاع عن فرقة معينة هي الفرقة الناجية، كما هو الحال بالنسبة إلى الجدل الذي كان يمارسه المتكلمون، والذي كان الهدف منه هو إبطال رأي الخصم الآخر وإثبات رأي الذات، بكل الوسائل والطرق المموهة والملتوية، بل كان أبو الوليد يمارس عمل الفيلسوف فيتحرى الدقة في الاستدلال، ويستخدم ما كان يسعفه من الأدلة العلمية والبرهانية السائدة في عصره، من أجل الانتصار للحقيقة والتصدي لأشباهاها، مظهرا إماما عميقا بآليات البرهان الفلسفي من جهة، ومعرفة ثاقبة بمقاصد الشريعة الإسلامية من جهة أخرى.

كما تجدر الإشارة إلى أن فيلسوف قرطبة لم يكن يكتفي بنقد مواقف المتكلمين، بل كان ينتقد مواقفهم ويأتي بالبدايل. وهذا ما لاحظناه في نقده لأدلة المتكلمين على وجود الله، حيث انتقد دليلين كلاميين أحدهما ينبني على القول بالحدوث والآخر ينبني على القول بالجواز، لكنه لم يكتف بذلك بل قدم دليلين بديلين أحدهما هو دليل العناية والآخر هو دليل الاختراع. ونفس الأمر في ما يخص مسألة علاقة الذات بالصفات، إذ انتقد ابن رشد موقف الأشاعرة القاضي بأن الصفات زائدة على الذات، كما انتقد أيضا موقف المعتزلة القائل إن الذات والصفات شيء واحد، واعتبره مخالفا للمعرفة البديهية الأولية التي تنص على أن لا تكون الصفة هي نفسها الذات، وقدم ابن رشد بديله القائل بأن ما يجب أن يعلمه الجمهور عن هذه القضية هو ما صرح به ظاهر الشرع، وهو المتمثل في الاعتراف بوجود الصفات للذات دون الدخول في التفاصيل التي جاء بها المتكلمون في هذا الشأن، لأن من شأن هذه التفاصيل أن تضلل الناس ولا تؤدي إلى أي معرفة يقينية؛ ذلك أن صناعة الجدل غير قادرة على معرفة الحقيقة المتعلقة بهذه المسألة.

وإذا كانت الأقاويل الكلامية وتأويلات المتكلمين قد ضللت الناس ومزقت الشرع كل ممزق، ولم تهتد إلى الحقيقة، إذ ليس المتكلمون سوى «أهل الجدل والشغب»⁵⁶، فإن أبا الوليد قد جعل هذه الحقيقة رهينة بالنظر البرهاني من جهة، وبظاهر الشرع أو بالتأويل البرهاني لباطنه من جهة أخرى، غير أنه مع ذلك تبنى موقف الفصل بين البرهان والوحي، أو بين الحكمة والشريعة للمحافظة على خصوصية كل واحدة منهما في التعبير عن الحقيقة من جهة، وتبنى الوصل بينهما على مستوى الغاية النهائية من جهة أخرى. هذه الغاية ذات البعدين النظري والعملي، والمتمثلة في إدراك الحق والعمل به. ولعل من دواعي النقد الرشدي للتأويلات الكلامية هو أنها حادت عن هذه الغاية وأضرت بها، لاسيما على المستوى العملي إذ خالفت ظاهر الشرع الذي لم يكن يستهدف في العمق سوى جعل الناس يتحلون بالفضيلة الأخلاقية، ويجسدونها على مستوى السلوك والعمل. ألم تكن الغاية من النبوة سوى إتمام مكارم الأخلاق؟

56- مجموعة من المؤلفين، آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة، الطبعة الأولى، 2013، ص. 530

المصادر والمراجع

1- المصادر:

- القرآن الكريم

- الباقلائي أبو بكر، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، 2000
- ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة 2002
- ابن رشد أبو الوليد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2007
- الجويني أبو المعالي، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فويزة حسين محمود، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1987
- الشهرستاني أبو الفتح، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، الجزء 1، دار صعب، بيروت، 1986

2- المراجع:

- عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1984
- عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة 1984
- مجموعة من المؤلفين، آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة، الطبعة الأولى، 2013
- محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1988

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

info@mominoun.com
www.mominoun.com