نقد إبن رشد للمسائل الإلهية لدى متكلمى الأشاعرة

د. صابر عبده أبا زيد*

تقديم عام

1- فى الموضوع :

إذا كان الفكر الحر والنزعة النقدية والإستنارة العقلية تُحارب بشكل منظم من قِبل أناس لديهم نزعة إنغلاقية تجميدية فى كل زمان ومكان ، فإن دور أصحاب العقل وأحرار الفكر وثوار التجديد يصبح بارزاً فى كل زمان ومكان أيضاً.

وإذا كان الإمام الغزالى وضع كتاباً وهو " تهافت الفلاسفة " قيل عنه قديماً : " إنه طعن الفلسفة طعنة لم تقم لها بعدُ فى الشرق قائمة " ، فإن الفيلسوف ابن رشد [1]وضع كتاباً وهو : " تهافت التهافت " والذى قيل عنه - ومازال : " إنه أعاد للفلسفة هيبتها بعد أن أضاعها الإمام الغزالى " ، وإذا كانت تلك مفارقة زمانية بين متكلم صوفى وفيلسوف عقلانى فإنه من المفارقات المكانية أنه إذا كانت الفلسفة طُعنت فى المشرق فانها أعيدت بقوة فى المغرب على يد هذا المفكر العملاق الذى يقف على قمة الفلسفة العربية شرقاً وغرباً ممثلاً للنزعتين : " العقلية والنقدية " ، حتى إننا لانجد بعده فيلسوفاً عربياً أثار ضجة وجدلاً مثلما أثار ابن رشد سواء فى المدرسة اللاتينية فى الغرب أو الفلسفة العربية الإسلامية فى بلاد الإسلام ، ومنذ ثمانية قرون ونحن فى القرن الواحد والعشرين فى أشد الحاجة إلى مثل هذا المفكر الذى لو بعث مرة أخرى لتغير الكثير والكثير فى ساحة الفكر والعقل والحوار .

ويجب أن نذكر بعض الآراء والأفكار لبعض المفكرين الفلاسفة فى البلدان العربية والإسلامية بدءً من رفاعة رافع الطهطاوى والكواكبى وإنتهاءً إلى المفكر الكبير د. زكى نجيب محمود مروراً بالإمام السيد جمال

* رئيس قسم الفلسفة بآداب قنا، ووكيل الكلية لشئون التعليم والطلاب، جامعة جنوب الوادى.

الدين الأفغانى والشيخ الإمام محمد عبده وإبن تومـــرت وإبـــن بـــاديس .. وغيرهم كثيرون ممن يمثلون دوراً هام فى إحياء وتجديـــد الفكـــر العربـــى الإسلامى والنزعة القومية فى البلدان العربية شرقاً وغرباً .

والفيلسوف إبن رشد يُعد رائداً من رواد التنوير فى العالم أجمـــع ، بل وعُرف فى بلدان غير عربية قبل أن يعرف فى بلدان العرب والإســـلام ، وإشتغل بالقضاة وأهتم بالفقه وأستفاد من دراسة الفلسفة اليونانيـــة بصفـــة عامة وفلسفة أرسطو ومنطقه بصفة خاصة .

وهو يلجأ إلى القياس والإجتهاد والتأويل والجدل سواء فى المســائل الفقهيه أو الأخلاقية أو الإلهية ، أو فـــى موضوعات ومشـــكلات الفلســـفة والمنطق ويُعد الشارح الأول لفلسفة أرسطو ، وهنا يتبادر إلى الذهـــن رأى أحد المستشرقين عند ذكر اسم (ابن رشـــد) تلـــك الشـــخصية القـــويـــة وذلـــك الفيلسوف الفـــذ الذى سمع عنه العـــالم الغربـــى قاطبـــة القليـــل أو الكثير، ولكن المشكلة كما يقول هنرى كوربان فى هـــذا الأمـــر أن النظريـــة الغربية لم تكن واسعة الأفق وذلك ان القوم (يذكرها وهو يُعرب عن أسفه) - قد درجوا على النقل والترديد بان (ابن رشد) كان أبرز اســـم وابـــرع ممثل لما يسمى بالفلسفة العربية وان هذه الفلسفة بلغت معه ذروتـــها ثـــم انقضى امرها عندما قضى الرجل ولقد غرب عن بالهم والأمر كذلك ما كـــان يحدث فى الشرق حيث مرت مؤلفات ابن رشد دون أثر ملحوظ[٢] (ونـــرى ان ذلك سببه مؤلفات الغزالى) . وكانت وفاته رحمه الله فـــى مراكـــش أول سنة خمس وتسعين وخمسمائة (٥٩٥هـــ) الموافق تحديداً فى العاشر مـــن ديسمبر ١١٩٨م وذلك فى أول دولة الناصر .

وموضوع البحث يدور حول نقد ابن رشد للمســـائل الإلهيـــة لـــدى متكلمى الإسلام برؤية معاصرة وذلك من خـــلال الدراســـات النقديـــة لأهـــم مؤلفات ابن رشد ونذكر منها :-

١- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال . وهو يمثل جـــانب فلسفى يؤكد فيه على الصلة بين الفلسفة والدين وإن أنكر البعـــض ذلـــك بحجة التفرقة بين باطن النية وظاهرها أو ما يشبه التـــقـــية الشيعية .

٢- بداية المجتهد ونهاية المقتصد وهو يمثل الجانب الفقهى لديه .

٣- مناهج الأدلة فى عقائد الملة . وهو يكشف لنا عن الجانب النقدى لعلماء الكلام وعلماء الأصول .

٤- تهافت التهافت وهو يمثل نقد منهجى عقلانى ورد على الإمام الغزالى فيما جاء به من مسائل كثيرة يكفر ويبدع فيه الفلاسفة . وقد قام الأب موريس بويج Mourice Bauyges بتحقيق الكتاب تحقيقا ممتازا كما فعل فى كل الكتب التى قام بتحقيقها وترجمه الإنجليزى Vouden Berges وعلق عليه تعليقات غاية فى الأهمية (لندن ١٩٥٤م) ، كما قام د. سليمان دنيا بتحقيق أخر مع مقدمة وافية، ولقد كان ابن رشد – منهجيا – يعرض لرأى الغزالى ثم يقوم بالرد عليه .

٥- تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو بتحقيق د. عثمان أمين وقام موريس بويج أيضا بتحقيق الكتاب فى ثلاثة مجلدات .

٦- تلخيص كتاب البرهان لأرسطو .

٧- كتاب التحصيل وفيه جمع اختلاف أهل العلم ، وكتاب المقدمات ، وكتاب الكلمات .. إلخ .

هذا بالإضافة إلى شروح ومقالات عديدة سنوردها فى البحث الأصلى ، ويعد كتاب " تهافت التهافت " لإبن رشد من أشهر الكتب ولقد بين لنا فيها مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب " تهافت الفلاسفة " للغزالى فى التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان.

٣- فى المنهج :

وقد قسم ابن رشد المسائل الإلهية طبقا لما جاء فى تهافت الفلاسفة للغزالى إلى عدة أقسام ومسائل نذكر منها ثلاثة وهى :-

المسألة الأولى :

- فى إبطال قولهم أو مذهبهم فى أبدية العالم والزمان والحركة .

المسألة الثانية :

- فى إبطال قولهم بقدم العالم (نقد للفلاسفة) وقدم إبن رشد أدلة على قدم العالم
(نقد للغزالى)

المسألة الثالثة:

- فى بيان تلبيسهم بقولهم : إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه ، وإن العالم فعله وصنعه وبيان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة .
- ولقد أورد ابن رشد مقولات الغزالى التى يريد أن يرد عليها ثم أورد ردوده بعد ذلك

وجدير بالذكر .. إن هذه المسائل الثلاثة تمثل جانب طبيعى فيزيقى بقدر ما تمثل جانب إلهى ميتافزيقى ، ويتمثل أيضاً نقد ابن رشد لإلهيات المتكلمين وخاصة الأشاعرة فيما يلى :-

أ – مسألة وجود الله ووحدانيته (نقد موجه للأشاعرة والمعتزلة فى إستدلالهم على وحدانية الله بدليل التمانع) .

ب–مسألة تعطيل الصفات الإلهية (نقد موجه للأشاعرة والمعتزلة فى قولهم بصفات ليست هى الذات) .

ج– مسألة علم الله بالجزئيات (نقد موجه للأشاعرة وخاصة الإمام الغزالى).

د– مسألة صلة الله بالعالم (نقد موجه لنظرية الفيض أو الصدور) .

هـ–مسألة مجرى العادة والسببية (نقد موجه للأشاعرة) .

و– مسألة حدوث العالم (نقد موجه لكل القائلين بالحدوث مؤكداً من جانبه القول بالقدم) .

.. ولايجب أن نتغافل ونحن فى السنوات الأولى للألفية الجديدة عن الأبحاث والدراسات الجادة التى ألقيت وكتبت فى الندوة التى أقامتها لجنة الفلسفة والإجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة منذ سنوات ليست بعيدة عن الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للإتجاه العقلى وصدرت هذه البحوث والدراسات (عن حياته وأفكاره ونظرياته الفلسفية) فى كتاب تذكارى بالقاهرة عام ١٩٩٣م بإشراف وتصدير واف لأستاذنا د. عاطف العراقى أستاذ الفلسفة العربية بالجامعات المصرية والعربية وأكبر مدافع عن ابن رشد وأكثر من كتب مؤلفات ومقالات وأبحاث عن ابن رشد وكذا مؤتمر ابن رشد والتنوير الذى عقدته الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية فى الفترة من ٥–١٩٩٤/٥/٨ بالقاهرة ، وكذا ندوة الأبعاد التنويرية فى فلسفة ابن رشد خلال عام ١٩٩٨م بمناسبة الاحتفال بمرور ثمانمائة عام على وفاة

الفيلسوف ابن رشد وذلك بكلية الآداب جامعة عين شمس ومن هنا سنتناول موضوع البحث بمنهج تحليل نقدى يختلف عن ما تم تناوله من قبل وبرؤية نقدية معاصرة لتجديد روح الثقافة العربية الإسلامية وللتأكيد على هوايتنا من خلال نشر أراؤه وأفكاره وفلسفته لعل وعسى ان نرى فى القريب العاجل مفكرا عربيا يملأ الفراغ الذى تركه الفيلسوف التنويرى العقلانى ابن رشد منذ أكثر من ثمانية قرون .

أولا : نقد ابن رشد للإمام الغزالى (كمتكلم أشعرى):-

يبرز أتجاه ابن رشد النقدى لمبحث الإلهيات بالنسبة للمتكلمين وخاصة الأشاعرة ، وفى نقده للإمام الغزالى كممثل للأشعرية فى علم الكلام والفيلسوف ابن سينا حين يقول بمقدمات جدلية من خلال إبراز وتوضيح ما فيها من أوجه الصواب والخطأ[٣] ، فالإتجاه النقدى يعبر عن الحركة لا السكون ، عن التجديد لا التقليد ، عن الثورة لا الجمود[٣] ، ومن هنا بين لنا ابن رشد مراتب الأقاويل المثبته فى كتاب التهافت لأبى حامد الغزالى فى التصديق والإقناع وقصور اكثرها عن رتبة اليقين والبرهان فى مسائل إلهية عديدة نذكر منها ثلاثة مسائل :-

المسألة الأولى : قول الفلاسفة بقدم العالم .

والمسألة الثانية : فى إبطال قولهم فى ابدية العالم والزمان والحركة[٤] .

والمسألة الثالثة: فى بيان تلبيسهم بقولهم ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وأن العالم من صنع الله وفعله ، ولقد بين ابن رشد ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة[٥] .

تلك هى المسائل الإلهية التى أوردها ابن رشد فى تهافت التهافت ردا على الغزالى فى تهافت الفلاسفة عارضا ، فاكلام الغزالى محللا وناقدا لآراؤه . وهناك مسألة رابعة فى تعجيزهم عن إثبات الصانع وتعجيزهم عن إقامة الدليل على إستحالة إليهية ، فالفلاسفة يعترفون بوجود الصانع للعالم ويقرون بإستحالة تعدد الإلهة ولكن كل ما هنالك هو العجز فى الإثبات .

١-أدلة ابن رشد على قدم العالم (نقده لأصحاب الحدوث)

ولقد أورد لنا ابن رشد ادلة الفلاسفة فى قدم العالم وأقتصر على ما له موقع فى النفس فقدم لثلاثة أدلة هى :-

الدليل الأول : إستحالة صدور حادث من قديم مطلقاً لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فإنما لم يصدر لإنه لم يكن للوجود مرجح بل كان هو وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً[٦].

ويرد ابن رشد على الغزالى مبيناً أن البرهان الذى ساقه الغزالى على لسان الفلاسفة لا يوصل إلى يقين قائلاً:- " .. هذا القول هو قول فى أعلى مراتب الجدل وليس هو واصلاً موصل البراهين لان مقدماته هى عامة أى ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعها - والعامة قريبة من المشتركة.."[٧].

ويستخدم ابن رشد المنطق فى رده على الإمام الغزالى عارضاً لمصطلحاتها سواء المحمول والموضوع والممكن والواجب والجوهر والعرض .. إلخ[٨].

وعند رده على الأشاعرة وممثلهم الغزالى ينقد أقاويلهم ويذكر فى أكثر من موضع أنها اقاويل ركيكة الأقناع[٩] ومعارضة سفسطائية[١٠] ومعاندة خطابية ضعيفة[١١].

- وبخصوص حدوث العالم يقول ابن رشد فى " تهافت التهافت " أن اكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه ، فلذلك كان قوله : " إن مدة الترك لاتخلو من ان تكون متناهية أو غير متناهية - قول غير صحيح فإن ما لا إمتداد له لاينقضى ولاينتهى أيضاً ، فإن الخصم (الأشاعرة) لا يسلم أن للترك مدة (زمانين) وفرق ابن رشد بين الزمان وحدوثه والآن الذى نحن فيه[١٢] .

ومن المعلوم أن مسألة قدم العالم أو حدوثه مسألة خلافية بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين ويقرر ابن رشد أنه يكاد يكون راجعاً للاختلاف فى التسمية وبخاصة عند بعض القدماء وذلك أنهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات .

طرفان وواسطة بين الطرفين - فاتفقوا على تسمية الطرفين واختلفوا فى الواسطة .

- فإما الطرف الواحد فهو موجود من شئ غيره مساوياً سبب فاعله (من مادة والزمان متقدم على وجوده).

- ومن أمثلة حال الأجسام - كما يذكر د. عمارة - المدركة بالحس مثل : الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك وكلها محدثة عند القدماء والأشاعرة.
- أما الطرف المقابل له فهو موجود من لا شئ ولا عن شئ ولا تقدمه زمان ، وهو ما اتفق الجميع على تسميته قديما وهو مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه.
- أما الصنف من الموجود والذى بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شئ ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شئ أى عن فاعل (وهو العالم بأسره).

والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم إذ الزمان عندهم شئ مفارق للحركات والأجسام ، وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل وإنما يختلفون فى الزمان الماضى والوجود الماضى ، فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا مذهب افلاطون وشيعته وارسطو وفرقته الذين يرون أنه غير متناه كالحال فى المستقبل . فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر بعضها ، فالآراء متقابلة كما ظن المتكلمون فى هذه المسألة اعنى (قول ابن رشد) أن اسم القدم والحدوث فى العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك(١٣).

ويعلق د. دنيا على هذه الجزئية قائلا : " اى أن وجود الجسم والحركة مصحوب - دون ما فاصل - بوجود الزمان فليس هناك زمان سابق على الوجود ولاوجود سابق على الزمان مما يفضى إلى إلزام المتكلمين بأنه ليس هناك زمان متقدم على وجود العالم .." (١٤).

وفى موضع أخر يوضح ابن رشد ناقدا الآراء التى قال بها المتكلمون بخصوص المتقدم والمتأخر لأن المتقدم والمتأخر فى الإثنات إنما يتصوران بالإضافة إلى الآن الحاضر وإذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم (أى المتكلمين) زمان - فكيف يتصور أن يتقدم على الآن الذى حدث فيه العالم ؟ ولا يمكن أن يتعين وقت لحدوث العالم لأن قبله :-

- اما أن لايكون زمان .
- واما أن يكون زمان لانهاية له .

وعلى كلاً الوجهتين لا يتعين له أو لا يتعلق به وقت مخصوص تتعلق به الإرادة[١٥] ومع هذا فإن الآراء فى العالم ليست على ظاهر الشرع فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثه بالحقيقية وأن نفس الوجود والزمان مستمرين الطرفين (أى غير متقطع) وذلك أن قوله تعالى :- " وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء "[١٦] يقتضى بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان (أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك). وقوله تعالى : " يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات .. "[١٧] ، يقتضى أيضاً بظاهره أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود ، وقوله تعالى : " ثم استوى إلى السماء وهى دخان" [١٨] يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شئ ، والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضاً - فى العالم على ظاهر الشرع بل هم متأولون فإنه ليس فى الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً ، فكيف يتصور فى تأويل المتكلمين فى هذه الآيات أن الإجماع أنعقد عليه ؟! يقول ابن رشد أن الظاهر من الشرع فى وجود العالم قال به فرقة من الحكماء والمختلفون فى تأويل هذه المسائل أما مصيبون مأجورين وإما مخطئون معذورين ، فإن التصديق بالشئ من قبل الدليل القائم فى النفس هو شئ إضطرارى لا أختيارى أعنى أنه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق .."[١٩] ومن هنا ندخل إلى الدليل الثانى .

الدليل الثانى: للمتكلمين فى مسألة قدم العالم ونقد ابن رشد:

وهو زعمهم أن العالم متأخر عن الله تعالى ، متقدم عليه ليس بخلو من : إما أنه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الأثنين فإنه بالطبع مع جواز أنه يكون معه فى الوجود الزمانى ، وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشمس على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم فإنها متساوية فى الزمان وبعضها علة وبعضها معلول[٢٠] .. وهكذا .

ويورد ابن رشد قول الغزالى فى التهافت .. " .. فإن أريد بتقدم البارى تعالى على العالم هذا لزم أن يكون حادثين أو قديمين واستحال أن يكون احدهما حادثا والآخر قديما وأن اريد أن البارى تعالى متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان . فإذا قبل وجود العالم والزمان - زمان كان العالم فيه معدوما إذ كان العدم سابقا على الوجود ، فإذن قبل الزمان زمان لانهاية له . وهو متناقض ، ومن هنا يستحيل القول بحدوث الزمان ، وإذا وجب قدم الزمان (وهى عبارة عن مقدار الحركة) وجب قدم الحركة وإذا وجب قدم الحركة وجب قدم المتحرك[٢١]. وينقد ابن رشد هذا الرأى قائلا:-

" اما مساق القول الذى حكاه الغزالى عنهم (اى الفلاسفة) فليس ببرهان وذلك أن حاصله هو أن البارى تعالى أن كان متقدما على العالم فاما أن يكون متقدما بالسببية لا بالزمان وإما أن يكون متقدما بالزمان، وفى النهاية يثبت ابن رشد أن الزمان قديم والحركة قديمة والمتحرك قديم. ومن هنا فهو من القائلين بقدم العالم لا بحدوثه والمتقدم والمتأخر فى الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان[٢٢]، والزمان كما قال ارسطو قديما - مقدار الحركة. وإذا كان حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة لدى ابن رشد هى : الممكن والضروري والممتنع - كذلك من يقول بحدوث العالم زمانيا ويقول أن كل جسم فى مكان يلزمه أن يكون قبله مكان وذلك إما جسم ليكون حدوثه فيه واما خلاء[٢٣] .

الدليل الثالث : على قدم العالم:

والذى يقدمه ابن رشد فى نقده للإمام الغزالى ورد عليه فى قوله بأن الفلاسفة تمسكوا بأن وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا .. إلى آخر كلام الغزالى فى تهافت الفلاسفة .

يقول ابن رشد اما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد - ممكنا إمكانا لم يزل فإنه يلزم أن يكون العالم أزليا لأن ما لم يزل ممكنا إن وضع أنه لم يزل موجودا لم يكن يلزم عن إنزاله محال . وما كان ممكنا أن يكون أزليا فواجب أن يكون أزليا لأن الذى يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسدا ، أى أن الإمكان فى الأمور الاولية هو ضروري.

ويعرض ابن رشد اعتراضات الغزالى واجوبته فى إمكـــان وجـود امكانات للعالم قبل العالم غير متناهية بالعدد ناقداً لذلك لأن ذلك سيؤدى إلـى الدور والتسلسل اللانهائى(٢٣) .

وهذا الدليل يكمله الدليل الرابع عند ابن رشد فى نقده للمتكلمين فـى أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه(٢٤).

تلك كانت أدلة ابن رشد فى نقده لأصحاب دعوى الحدوث مؤكداً قدم العالم وننتقل الآن إلى المسألة الثانية من المسائل الإلهية ونقد ابـــن رشـد لها.

٢-فى إبطال القول بأبدية العالم والزمان والحركة:

قلنا من قبل أن ابن رشد قسم المسائل الإلهية إلى عدة اقسام وقـام بدارسة هذه الجزئية ضمن المسألة الثانية فى إبطال قولهم أو مذهبـهم (أى الفلاسفة) فى أبدية العالم والزمان والحركة(٢٥) تمشياً مع منـهج الغزالـى وكما جاء فى كتابه تهافت الفلاسفة عارضاً لها ثم محللاً وناقداً لـهذه الآراء. يرى ابن رشد أن الشرع اطلق لفظ الحدوث على العالم ولكن بمعنـى غـير المعنى الذى يريده الأشعرية فى قوله : " لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما اطلقه الشرع أخص به من اطلاق الأشعرية ، لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث وإنما يتصور القدم فيه لان الإحداث والفعل المحدث ليس لـه أول ولا أخر "(٢٦). ومن هنا عسر على أهل الإسلام أن يسمى - العـالم قديمـاً والله تعالى قديم وهم لايفهمون من القديـم إلا ما لاعله له . أى أن ما لاعله لـه فهـو قديم وما هو معلول فهو محدث ، ويبطل ابن رشد قـول المتكلميـن بأبديـة العالم ، وبالتالى الزمان الذى وجد فيه هـذا العـالم ، وطالمـا أن الزمان مقدار الحركة كما ذهب إلى ذلك أرسطو فى الفكر اليونانى وأخـوان الصفا فى الفكر الإسلامى فيجب أن يبطل القول بأبدية الحركة أيضاً .

٣-فى بيان تلبيسهم بقولهم ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه:

ويعرض ابن رشد رأى الغزالى والأشاعرة فى المسألة الثالثـة فـى بيان تلبيسهم بقولهم (أى الفلاسفة) أن الله تعالى فاعل العالم وصانع العالم وأن العالم صنعه وفعله وبيان أن ذلك مجاز عندهـم وليـس بحقيقـة(٢٧). ويقسم ابن رشد الأشياء الفاعله المؤثرة إلى صنفين :-

الصنف الأول : لايفعل إلاَّ شيئاً واحداً فقط وذلك (بالذات) . مثال : الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة وهى فاعلات بالطبع لدى الفلاسفة.

الصنف الثانى : أشياء لها أن تفعل الشئ فى وقت وتفعل ضده فى وقت آخر، وهذه هى التى يسميها ابن رشد مريدة ومختارة وهذه أيضاً تفعل عن علم ودراية وروية ، والفاعل الاول سبحانه منزه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التى يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة وذلك أن المختار والمريد هو الذى ينقصه المراد والله سبحانه لاينقصه شئ يريده[٢٨] . ويعلق د. سليمان دنيا على هذه الجزئية قائلاً إن هذا " تبرير لنفى الإرادة عن الله من وجهة نظر الفلاسفة وهو كلام غير وجيه لأنه يمكن أن يقال من وجهة نظر المتكلمين أن اقتضاء ذات الله تعالى يلزمه أن المقتضى ينقصه المقتضى والملزوم ينقصه اللازم[٢٩].. وهكذا .

ونرى أن ذلك لا يُعد تبريراً لنفى الإرادة عن الله تعالى لأن الله لا يحتاج إلى تبريرات بل هو تنزيهاً لارادة الله لعدم احتياجه فى الأصل لشئ حتى يريده ، فهو سبحانه الذى يقول للشئ كُن فيكون مصداقاً لقوله تعالى: إنما أمره إذا اراد شيئاً أن يقول له كُن فيكون [٣٠].

يعود ابن رشد ويقرر أنه المختار هو الذى يختار احد الأفضلين لنفسه، والله لا يجوز فى ذاته ذاك ولاذاك ولايعوزه حالة فاضلة . والمريد هو الذى إذا حصل المراد كفت إرادته ، وإرادة الله لا تكف . وبالجملة فالإرادة هى إنفعال وتغير والله سبحانه وتعالى منزه عن الأنفعال والتغير[٣١].

ونرى أن ابن رشد هنا معتزلى حتى النخاع ، مدافعاً عن ارسطو والفلاسفة ناقداً للمتكلمين . ويقول أنه معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين أصلاً كما اتهمهم الغزالى وغيره من المتكلمين وخاصة الأشاعرة ولا فرق بين من يقول أن الله تعالى مريد بإرادة لاتشبه إرادة البشر وبين من يقول أن الله تعالى عالم بعلم لا يشبه علم البشر وأنه كما

تدركه كيفيه علمه كذلك لا تدركه كيفيه إرادته ، وابن رشد فى رده على الإمام الغزالى يورد ما قال به الفلاسفة وبالذات ارسطو فى العلل الأربعة للفعل ، والفعل عنده غير منفصل عن الفاعل ويستدل على الأسباب الأربعة : الفاعل / المادة / الصورة / الغاية . وهى بالطبع مساوقة للعلل الأربعة الأرسطية:العلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الصورية والعلة الغائية(٣٢).

وأن الفاعل هو الذى يخرج غيره من القوة إلى الفعل ومن العدم إلى الوجود(٣٣) وابن رشد كفيلسوف إسلامى يقول بإرادة أزلية وإرادة حادثة(٣٤).

أما بخصوص العدم والوجود فهما عند الفلاسفة متماثلان بالإضافة إلى الإرادة الأزلية (الأولى) وتسليم المقدمة من الخصوم اعتراف بها وقولهم أن من شأن الإرادة أنه لاترجح فعل أحد المثلين على الثانى إلا بمخصص وعلة توجد فى أحد المثلين ولا توجد فى الثانى وإلا وقع أحد المثلين عنها بالإتفاق فكأن الفلاسفة سلموا لهم فى هذا القول أنه لو وجد للأزلى إرادة لأمكن أن يصدر حادث عن قديم ، فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجأوا إلى أن قالوا أن الإرادة القديمة صفة من شأنها أن تميز الشئ عن مثله من غير أن يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه . مثال:أن الحرارة صفة من شأنها أن تسخن(٣٥).

وإبن رشد رغم ذهابه إلى قدم العالم وهو فى هذا لايختلف عن ابن سينا وأن كان يختلف مع الإمام الغزالى فى ذهابه إلى القول بحدوث العالم ومعالجة ابن رشد لمسائل الإلهيات ووقفاته النقدية موضوعية إلا أن المتأمل فى معالجته لهذه القضية وغيرها من القضايا وبالرغم من تأثره بالفلسفة اليونانية وارسطو تحديداً فى قوله بقدم المادة (أو الهيولى الاولى) والحركة والزمان إلا أن مفهوم قدم العالم عند ارسطو فيما نرى يختلف عن مفهوم قدم العالم عند ابن رشد . فإن رشد ابن حضارة عربية اسلامية وارسطو ابن حضاره يونانية ترى أن الله تعالى علة غائية ، اما ابن رشد فيرى أن الله تعالى علة غائية وفاعلة فى آن واحد والله هو الموجد للزمان القديم وللعالم أيضاً.

ثانياً : نقد ابن رشد لمسألة وجود الله ووحدانيته :-

قلنا من قبل ان المسائل الثلاثة التى تحدثت عنها تمثل جانب طبيعى فيزيقى بقدر ما يمثل جانب إلهى ميتافيزيقى ويتمثل فى نقد ابن رشد لإلهيات المتكلمين. ومن هنا نجد ان أولى المسائل الإلهية هى مسألة وجود الله ووحدانيته، وسنرى كيف وجه ابن رشد نقده للأشاعرة وللمعتزلة أيضاً فى استدلالهم على وحدانية الله بدليل التمانع وأدلة اخرى .

ولقد كان ابن رشد حريصاً على إبراز الجانب النقدى فى مجال التدليل على وجود الله تعالى ، فلقد قام بنقد أدلة الصوفية وابن سينا وبعض المتكلمين من امثال: " أبو الحسن الأشعرى والإمام أبو المعالى الجوينى والباقلانى ، وأوضح اوجه النقد فى كثير من كتبه المؤلفة والمشروحة على فلسفة استاذه ارسطو وعرض لدليلين قال بهما المتكلمون هما : دليل الحدوث ودليل الممكن والواجب ، وينتقل إلى إثبات الجانب النقدى الإيجابى ويعرض لنا ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى وهى :-

أ - دليل العناية الإلهية (الغائية).

ب- دليل الأختراع .

ج- دليل الحركة .

ويركز نقد ابن رشد فى أدلة وجود الله تعالى على دليل الحدوث الذى يقوم على الأعتقاد بان العالم يُعد حادثاً أى (مخلوقاً) وليس قديماً أى (موجوداً من الأزل) كما يقول بذلك اكثر فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وهما من قام الغزالى بنقدهما فى تهافت الفلاسفة ودافع عنهما ابن رشد فى تهافت التهافت . هناك إذن صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله تعالى بمعنى ان العالم إذا كان حادثاً فلابد له من مُحدث وذهب إلى ذلك المتكلمون عامة ومن الفلاسفة الكندى فى تدليله على وجود الله[٣٦].

وفى تحليل رائع يقدم استاذنا د. عاطف العراقى تخريج يثبت انه بالإمكان ان نقول بالقدم ومع ذلك نقدم أكثر من دليل على وجود الله كما فعل الفيلسوف ابن رشد الذى وجه النقد بدوره إلى أصحاب فكرة الحدوث التى يقوم عليها دليل الأشاعرة حتى يبين لنا انه ليس من الضرورى ان يقوم

الاعتقاد بوجود الله على القول بحدوث العالم(٣٧) ، والأشـاعرة غالبـاً مـا يستندون إلى آراء الأسفراييني ويربطون بين الصعود مـن المُحـدث إلـى المُحدث والانتقال من المخلوق إلى المخلوق ، وان المخلوق لابـد لـه مـن خالق لان الأجسام لو كانت بأنفسها مع تجانس ذواتها لم تختلف بالصفـات والأوقات والأحوال والمحال ، فلما اختلفت علمنا ان لها مخصصاً قدم ما قدم وأخر ما أخر وخص كل واحد منها بما اختص به من الصفات(٣٨). إذ أن الله موجود لان العالم مُحدث ودليل الحدوث هو تركيب الأجسام مـن أجـزاء لا تتجزأ وهى بالطبع متغيرة وبالتالى فهى لاتعتبر قديمة إذ ان القديم لايتغـير . اما ابن رشد فيرى انه لو فرضنا أن العالم مُحدث لزم ان يكون له فـاعل مُحدث بيد أن هذا المبدأ يعرض له الشك إذ أن المُحدث لايمكـن أن يكـون أزلياً ولا مُحدثاً فمن جهة كـونه مُحدثـاً فلانـه يفتقر إلى مُحدث ، وهـذا المُحدث إلى مُحدث إلى ما لانهاية وهذا مستحيل . اما كونه أزليـاً فوجـوده متعلق بفعل حادث كما المفعول لابد ان يتعلق به فعل فاعل(٣٩) .

ونلحظ ان نقد ابن رشد هنا يقوم على المنـهج العقلـى ومـبررات سببية تُسأل على العلة وعلة العلة .. إلخ ، فـهو يذهـب إلـى ان طريقـة المتكلمين فى حدوث العالم وهم بصدد التدليل على وجود الله تعالى أعتمـدت على مقدمات منطقية ثلاثة هى :-

أ - الجواهر لا تنفك عن الاعراض .

ب- الاعراض حادثة .

ج- ما لا ينفـك عن الحوادث فهو حادث .

والواقع ان نقد ابن رشد لهذه المقدمات تدل علـى تـأثره بفلسـفة استاذه أرسطو(٤٠) ومنطقه أيضاً ، كما انها تقوم على عدم وضـوح ويقيـن الأعراض الحادثة ، وتقوم على قياس الشاهد على الغائب ، وهذا يُعد دليـلاً خطابيا للمتكلمين وليس برهانيا إذ ان المعقوليـة تتطلـب اسـتواء طبيعـة الشاهد والغائب.

ومن خلاصة نقـد ابن رشد للدليـل الأول (دليـل الحـدوث) والذى قـال به المتكلمون يتضح ذلك :-

أ - لا يمكن ان تكون برهانية (اى أنها خطابية).

ب- لا تليق بالجمهور حيث ان ابن رشد يفرق منهجيا بين ما للنخبة وما للجمهور .

ج - لا تعدو كونها قياسا جدليا (يفتقد شروط القياس المنطقى).

د - لا يرقى إلى مستوى البرهان واليقين .

هـ- لا تؤدى إلى الاعتقاد بوجود الله تعالى اعتقادا يقينا [٤١]

وابن رشد كفيلسوف يترسم خطى الفلاسفة - الذين قالوا بالمقولات العشرة ، مع اعتقادهم بقدم العالم - اثناء قيامه بنقد دليل المتكلمين لوجود الله (دليل الحدوث) معارضا فى ذلك لآراء المتكلمين الذين ذهبوا إلى ان عدد المقولات ثلاثة وليس عشرة، والعالم قديم وليس محدث، فهو ارسطى حتى النخاع .

- وننتقل الآن لنقد ابن رشد للدليل الثانى (دليل الممكن والواجب) وعلى عادة ابن رشد فهو يعرض لدليل المتكلمين أولا ثم يقوم بالنقد ، فهم قد ذهبوا إلى ان الوجود ينقسم إلى ممكن وضروري والممكن لابد له من فاعل ولما كان العالم ممكنا وجب ان يكون الفاعل له واجب الوجود .

ومعنى ذلك ان دليل المتكلمين يقوم على التفرقة بين الممكن (العالم) والواجب (الله)[٤٢] ، وقد ذهب كثير من المتكلمين إلى القول بهذا الدليل وهو مشهور وموجود فى اغلب مخطوطات وكتابات ومؤلفات ورسائل المتكلمين من قديم الزمان وخاصة الاشاعرة وبعض علماء الكلام ، ويرى ابن رشد ان هذا الدليل يعتمد على مقدمتين :-

الأولى: العالم بما فيه جائز ان يكون على مقابل ماهو عليه .

الثانى: الجائز محدث وله محدث .

وفى شرح المقدمة الأولى يقال مثلا ان النار يمكن لها ان تتحرك إلى اسفل رغم خفتها وان يتحرك الجسم إلى أعلى رغم ثقلها . ويرى العراقى ان هذا راجع إلى اعتقاد الأشاعرة بعدم وجود ضرورة بين الأسباب والمسببات[٤٣] ، وقد ذهب ابن رشد إلى تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات فالمتوقع منه دحض ونقد ونقض كل من قال بهذا من أمثال الإمام الغزالى وغيره من المتكلمين ؛ كما أنه يرى ان هذه المقدمة

خطابية وليست برهانية ، ومن هنا يعتقد ابن رشد فى الغائية والسببية والعناية والعلاقة بين كل موجود والموجود الأخر(٤٤).

وفى موضع أخر يقول ابن رشد اثناء نقده للاشاعرة انهم لو علموا انه يجب من جهة النظام الموجود فى الافعال الطبيعية ان تكون موجودة عن صانع / عالم وإلا يكون النظام فيها بالأتفاق لما احتاجوا ان ينكروا افعال الطبيعة(٤٥).

أما عن المقدمة الثانية فى دليل الأشاعرة وكما ذكرناه فهو ان الجائز محدث وله محدث أى فاعل باحدى الجائزين أولى منه بالأخر ، وذهب ابن رشد فى نقده إلى انها (أى المقدمة الثانية) ليست يقينية وليست بينه بنفسها إذ لا يوجد برهان قطعى عند الأشاعرة على استحالة قيام إرادة حادثة فى موجود قديم من منطلق ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ومن هنا اختلف العلماء حولها فإذا كان الجوينى (استاذ الغزالى) قد أراد ان يبنى هذه القضية على ثلاث مقدمات ، فإن ابن رشد تبعا لمنهجه البرهانى حاول تفنيدها ، فالمقدمة الأولى تذهب إلى ان الجائز لابد له من مخصص يجعله باحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثانى (بالأخر)، والمقدمة الثانية تذهب إلى ان هذا المخصص لايكون إلا مريدا ، والمقدمة الثالثة تذهب إلى ان الموجود عن الإرادة حادث(٤٦).

فالجائز عند أبى المعالى الجوينى يكون عن الإرادة أى عن فاعل مريد، وذلك ان كل فعل اما ان يكون عن الطبيعة ، وإما عن الإرادة(٤٧) ٠٠وهكذا .

ويتضح من نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين وخاصة الأشاعرة فى مسائلهم الإلهية وتحديدا لوجود الله تعالى سواء دليل الحدوث أو دليل الممكن والواجب انه يستند إلى مبادئ معينة محددة تكون نسقا فلسفيا ، واتضح ان نقده لهذين الدليلين - كما يذكر د. العراقى - يقوم على الآتى :-

أ - اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات .

ب- اعتقاده بقدم العالم .

ج- الارتفاع من الأدلة الخطابية والجدلية وتجاوزهما بحيث يصل إلى البرهان(٤٨).

إذ ان الفلسفة عنده هى النظر فى الموجودات بحسب مـــا تقتضيـــه طبيعة البرهان(**)ومن هنا نقرر ان ابن رشد كان متوافقا وصادقا مع نفســـه وحسب منهجه وتعريفه اساسا للفلسفة وبنى على ذلك كل منهجه فى نقـــده لمسائل المتكلمين الإلهية .

ثالثا: نقد ابن رشد لمسألة تعطيل الصفات الإلهية :

وابن رشد هـــنا يوجه نقده للاشاعرة والمعتزلة معـــا فـــى قولـــهم بصفات ليست هى الذات . ومن المعلوم ان مشكلة الصفات الإلهية من أقـــدم المشاكل التى تم تناولها فى مبحث الإلـــهيات لـــدى المتكلميـــن والفلاســـفة والفقهاء والصوفية فى الفكر الاسلامى ، ويرجع اهميتها لارتباطها بمشـــكلة التوحيد ومشكلة قدم العالم ومشكلة الجبر والإختيار ، وتلك هى المسائل التى تدخل فى صميم مباحث علم الكلام والفلسفة الإلهية . ومن هنا اهتـــم ابـــن رشد بهذه المشكلة فى حواراته مع فلاسفة امثاله ونقد المتكلمين الســـابقين عليه .

ومن أشهر الصفات التى دار حـــولها الجدل فـــى علـــم الكـــلام فى محيط الإسلام - ومازال - نجد الصفات السبع الآتيـــة : العلـــم - الحيـــاة - القدرة - الإرادة - السمع - البصر - الكلام . والغريب فى الأمر ان ابن رشـــد ينتقد الاشاعرة فى الصفات السبع التى اثبتها هو نفسه وابرز مدى اهتمامـــه وتأثره بنفس التقسيم لدى الاشاعرة على الرغم من نقده فيما يتعلق بتعطيـــل الصفات الإلهية سواء كان هذا بغرض التنزيه المطلق كما لدى المعتزلـــة أو هروبا من وصمة الصفاتية كما لدى اهل السنة أو تحاشيا من شبهه التشـــبيه والتجسيم كما لدى الشيعة . فماذا عن الصفات عند ابن رشد !!

١ - <u>صفة العلم :</u>

يصرح ابن رشد بان الاوصاف التى وصف بها القرآن الذات الالهيـــة ليست سوى أوصاف الكمال الموجودة فى الإنسان ، وقـــال إنـــها اوصـــاف الكمال الموجودة للانسان وهى سبعة(٤٩) . وركز ابن رشد على إثبات صفـــة العلم واستدل على ثبوتها فى آيات القرآن الكريم من قوله تعالى : " ألا يعلـــم من خلق وهو اللطيف الخبير "(٥٠).

وصفة العلم عند ابن رشد قديمة إذا كان لا يجوز عليه سبحانه وتعالى ان يتصف بها وقتا ما ، لكن ابن رشد ينبه إلى عدم التعمق فى ذلك، أو مسايرة المتكلمين فى قولهم انه يعلم المحدث فى وقت حدوثه بعلم قديم .. إلخ .

لان هذا شئ لم يصرح به الشرع ، بل الذى صرح به الشرع أنه يعلم المحدثات حين حدوثها فالله تعالى يقول فى محكم آياته : " وما تسقط من ورقة إلا يعلمها .. ، ولا حبة فى ظلمات الأرض.." (٥١)

ولقد اهتم ابن رشد بالعلم الإلهى ووضع ضميمة خاصة بها فى أخر كتاب فصل المقال فنجده يذكر صفة العلم قائلا : " فاسم العلم : إذا قيل على العلم المحدث والعلم القديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات مثل :-

- الجلل ، المقول على العظيم والصغير .
- والصريم، المقول على الضوء والظلمة .

ولهذا لا يوجد حد يشمل العلمين جميعا كما توهم المتكلمون من أهل زماننا . والعلم منزه لدى ابن رشد عن ان يوصف بكلى أو بجزئى " فلا معنى للاختلاف فى هذه المسألة أعنى فى تكفيرهم أو لا تكفيرهم "(٥٢)

ومن خلال اثباته لصفة العلم كما جاء فى الشرع استدل ابن رشد على إثبات صفة الحياة .

٢- <u>صفة الحياة</u> :

ويستمر ابن رشد فى أغلب فصول كتبه فى تقديم تصورات نقدية تتفق ومستوى عقل الجمهور (العامة) ، وتصورات نقدية يراها تتفق ومقصد الشرع وهى (للنخبة) فكل ما عرضه فى التهافت مثلا فى إطار من التنزيه والتجريد تجده معروضا فى مناهج الأدلة على نحو من التجسيم والتشبيه ، رغم نقده لذلك المسلك مثل قضايا الصفات والجهة والكلام والرؤية ... إلخ .

ومن هنا لعل البعض يتساءل .. هل كان ابن رشد متناقضا مع نفسه ؟ سؤال يطرحه أحد دراسى ابن رشد(٥٣) ، ويرد قائلا إن ابن رشد الشارح لأرسطو لايتناقض مع ابن رشد المؤلف ، وابن رشد فى التهافت

لايتناقض مع ابن رشد في مناهج الأدلة ، وإنما نحن بصدد ابن رشد الفيلسوف العقلانى المتسق مع فكره كما قلت من قبل ، ولعل مرجع هذا التعارض أو التناقض - القائم والذى لاينكره البعض[٥٤] - هو تعدد مستويات الخطاب ومدى الفهم للذين يكتب لهم ابن رشد وتنوع الكتب التى يودعها أراؤه ، فهو متسق مع منهجه والمحدد سلفا فى فصل المقال ، ولكن الخطأ هنا تاريخى بقدر ما هو سلطوى ، فقد عانى ابن رشد كثيرا من جواء أراؤه فقهيا كانت أم فلسفيا أم كلاميا أم سياسيا .

نعود ونقول إن ابن رشد حين يبحث فى صفة الحياة يرتب القول فيها على النحو الذى نجده عند المتكلمين حين يقولون إن العالم بجميع المعلومات ، والقادر على جميع المقدورات لايكون إلا حيا ، بل إنه فى تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو يذهب إلى ان الحياة والعلم هما أخص أوصاف الإله نظرا لأن اسم الحياة لا ينطبق على شيئ إلا على الإدراك(صفة العلم)[٥٥] . وإذا كان فعل العقل هو الإدراك ففعل العقل أيضا حياة ، وإذا كان الأول يمثل صفة العلم ، فالثانى يمثل صفة الحياة . فمن صفات واجب الوجود أنه حى لأن الحى هو المدرك الفعال ، مدرك لكل المعقولات ، فاعل لكل الممكنات جواد لأن الجود هو إفادة ما ينبغى لا لعوض تام لأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من كل جهاته[٥٦] . وما قام به ابن رشد فى شروح أرسطو يدخل فى إطار فكره ولايخرج عن منظومة نقده للأتجاه الكلامى الجدلى ، وما فعله فى صفة الحياة سنجده أيضا فى نقده لصفة الإرادة وهى أيضا من الصفات الذاتية .

٣- صفة الإرادة :

أما عن صفة الإرادة فهى الصفة الثالثة لدى ابن رشد كما هى لدى الإمام محمد عبده ، وهما معا يمثلان الجانب الفلسفى / العقلى وهى من الصفات الوجودية/ الذاتية ولدى المتكلمين صفة من الصفات الأزلية / الإلهية ، ومما يجب لواجب الوجود وهى صفة تخصيص فعل العالم بأحد وجوهه الممكنة أو المتقابلة التى لا تجتمع ، فإذا كان ابن رشد يذهب إلى ان الله تعالى مريد لأن من شرط صدور الشئ عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له[٥٧] ، فإن الإمام محمد عبده جاء بعده ومتأثرا به قائلا فى رسالة

التوحيد : " بعد ما ثبت إن واهب وجود الممكنات هو الواجب وأنه عالم وإن ما يوجد من الممكن لابد أن يكون على وفق علمه ، ثبت بالضرورة أنه مريد لأنه يفعل على حسب علمه "[٥٨] ، وكما أن الله مريد بإرادة لدى المتكلمين فهو مريد لأن من شروط صدور الشئ عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له كما سبق القول .

أما التساؤل عن كونه مريدا للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة ، إذ ان هذا التساؤل يعد فيما يرى ابن رشد جدليا نجده مثارا عند المتكلمين، إنه تساؤل جدلى لا يفيد العلماء ولا يقنع به الجمهور من كل ما ينبغى أن نقول به هو إنه تعالى مريد لكون الشئ فى وقت كونه غير مريد لكونه فى غير وقت كونه ، والله سبحانه وتعالى يقول :" إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون "[٥٩] .

وجدير بالذكر إن الفلاسفة يرون أنه لابد من التفرقة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية البشرية ، أنهم ينفون الإرادة عن البارى تعالى بمعنى الإرادة البشرية أى لا يثبتون له الإرادة البشرية لأنها تكون لوجود نقص فى المريد وإنفعال عن المراد ، فإذا وجد المراد له إرتفع من ذلك الإنفعال المسمى إرادة [٦٠]. فالله مريد لدى الفلاسفة ولكنه ليس مريدا بارادة الإنسانية ، فالله عالم ومريد عن علمه ضرورة . وهذا يدلنا على ان ابن رشد يدافع عن رأى الفلاسفة ، وهذا الإختلاف من جانبه عن الرأى الفلسفى يعد تعبيرا عن إختلافه ونقده لمسائل ومسالك المتكلمين حول صفة الإرادة الإلهية[٦١] ، بخاصة لدى الأشاعرة ويظهر هذا الإختلاف عندما نراجع آراء ابن رشد فى مشكلة السببية .

٤- <u>صفة القدرة</u> :

أما عن القدرة وهى صفة بها الإيجاد والإعدام وما يجب له القدرة ، والقدرة تأتى بسلطان العقل والفعل بعلم وإرادة ، وابن رشد بحث صفة القدرة ونقل رأى الأشاعرة وقام نقده على نفس الأسس المنهجية البرهانية التى أرادها لنفسه فى نقده للصفات الصادقة ، وهذا النقد من جانبه يقوم على نفس الأسس ويبين لنا أنه إذا كان من شرط صدور الشئ عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له ، فكذلك من شرطه أن يكون قادرا ، وهذا يتفق مع

نظرة الفلاسفة التى تذهب إلى ان إيجاد الله للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه منه كما يتناقض مع نظرة المتكلمين التى تذهب إلى إن الله يصح منه إيجاد العالم وتركه وليس شيئ منهما لازما لذاته[٦٢] ، فالله يفعل ما يريد .

وإذا كان ابن رشد قد آثر الموقف الفلسفى / العقلانى فى دراسته لصفة القدرة رافضا الموقف الكلامى / الجدلى ، فماذا عن صفتى السمع والبصر؟

٥-٦ صفتى السمع والبصر :

من المعلوم ان لفظة السميع وردت فى القرآن الكريم ٤٣ مرة ، ولفظة البصير وردت ٣٦ مرة ، وهما أيضا من الصفات المذكورة شرعا فى كتاب الله ، وابن رشد فعل نفس الشئ بالنسبة لهما ، ويذهب إلى ان الله تعالى إذا كان يوصف بصفات كالعلم والإرادة والقدرة والكلام وغيرها ، فإنه يوصف بالسمع والبصر أيضا ، فالصانع عالم بمدركات البصر وعالم بمدركات السمع إذ هى مصنوعاته ، فهذه الصفات كلها منبهة على وجودها للخالق فى الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له. وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود يقتضى ان يكون مدركا بجميع الإدراكات لأنه من العبث ان يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له[٦٣]. وإذا كان الله قد وصف نفسه فى الشرع بأنه السميع والبصير أكثر من مرة تنبيها على أنه لا يفوته نوع من أنواع العلوم ، فإن تعريف ذلك للجمهور ليس بمستطاع - على حد قول ابن رشد - إلا بلفظى السمع والبصر، ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء والراسخين فى العلم ، وهكذا ابن رشد دائما عندما يصل إلى قضية التأويل يفصل منهجيا بين ما يقال للعامة من الجمهور وما يقال للنخبة والراسخين فى العلم ، ولكنه على كل حال أثبت هاتين الصفتين لله تعالى لأن الشرع أثبتهما من قبل ، وأستشهد بالآية القرآنية : " إذ قال لأبيه يا أبت لما تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا "[٦٤] . وقد أكد ابن رشد على ان هذه الصفات يجب أن يجرى فيها على مناهج الشرع فلا يصرح فيها بنفى ولا إثبات على الأقل فى جواب من سأل من الجمهور ، ويجاب بقوله تعالى : " ليس كمثله شئ وهو السميع

البصير "[٦٥] ، وهى عين الآية التى تتخذها المعتزلة دليلا على التنزيه المطلق لله تعالى.

وقد ربط ابن رشد فى التهافت بين صفتى السمع والبصر وصفة العلم ، كما ربط من قبل بين صفتى الإرادة والقدرة ، فلما كان العلم ليس فوقه شئ فى الشرف لم يجز أن يكون ما ليس بعالم إلا فيما هو عالم[٦٦] .

٧- صفة الكلام :

يقول الله تعالى : " وما كان لبشر أن يكلم الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء "[٦٧] ، من منطلق هذا النص الإلهى أوضح ابن رشد ثلاثة أطوار للكلام ومثبتا صفة الكلام لله تعالى :-

أ - فقد يكون الكلام باللفظ .

ب-وقد يكون وحيا (بغير لفظ يخلقه وبمعنى ينكشف).

ج-وقد يكون بواسطة رسول أو ملك يوحى إليه بإذن الله .

ويقول علماء الكلام من المسلمين إن القرآن تكلم عن الله تعالى بلسان بنى آدم ومعنى هذه العبارة إن الله تعالى كلم البشر على قدر عقولهم، وذلك بأن مثل نفسه كإنسان - وما هو بإنسان - وخاطب البشر عن نفسه كما يخاطب بعضهم بعضا عن نفسه ، وذلك ليقدر البشر على تصور ذات الله وصفاته ، وعلماء الكلام من المسلمين يطلقون على مشابهة صفات الله بصفات البشر لقب المشاكلة كما فى قوله تعالى : " ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين "[٦٨] وليس الله بماكر على ما هو متعارف عليه بأنه مكر من لفظ المكر على الحقيقة ... وهكذا . لأن الله يكلم الناس بلسانهم على قدر عقولهم وكل ما ينسب إلى الله تعالى هو مباين ومغاير لصفات البشر من كل جهة حتى لا يجمعها حد أصلا[٦٩] وهكذا أيضا فى الصفات السبع لله تعالى والتى هى صفات ذاتية ، وكلام الله تعالى عند الأشاعرة يطلق على المعنى وحده ولذلك هو صفة لله تعالى وصفة القديم قديمه ، والعبارات الدالة على الكلام الإلهى إنما تسمى كلاما مجازا لا حقيقة ، أما المعتزلة فقد نفوا أصلا صفة الكلام عن الحق عز وجل كشئ أو ذات قائمة بالله تعالى لأعتقادهم بأن هذا من شأنه أن يجر للقول بتعدد القدماء ، ولا قديم إلا الله وحده ، ومن المعلوم ان المعتزلة آثروا التنزيه المطلق فى كل

شئ رغم قولهم إن القرآن مخلوق ومحدث ، وهذه الإشكالية كانت سببا فـــى تدهورهم كفرقة كلامية زمن المأمون لفرضهم رأيا على الجمهور مـــن وراء حجاب الخليفة ، وهنا يبرز منهج ابن رشد الذى كان خطابه للجمهور مخالفا لخطابه للنخبة . فأصل الخلاف إذن يمكن حصره فى الأسماء التـــى تطلـــق على المعنى فبينما يسميه الأشاعرة بالكلام النفسى ويعدونـــه صفـــة قائمـــة بذاته تعالى وزائـــدة على الإرادة والعلـــم ، يؤكـــد المعتزلة على ان المعنـــى لا يسمى كلاما لا مجازا ولا حقيقة ، والعجيب فى الأمر إن المعتزلة أصحـــاب عقل وتأمل وتأويل . ويقول ابن رشد لما أنكر الأشاعرة قول المعتزلة مـــن ان يكون المتكلم فعلا للكلام تخيلوا انهم إذا سلموا لهم بهذا الأصل أوجـــب أن يعترفوا بأن الله فاعل لكلامه ، ولما أعتقدوا ان المتكلم هو الذى يقول الكـــلام بذاته ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلا للكلام بذاتـــه ، فتكون ذاته محلا للحوادث فقالوا : المتكلم ليس فاعلا للكـــلام وإنمـــا صفـــة قديمه لذاته كالعلم والإرادة وغيرهما ، وهذا يصدق على كلام النفس ويكـــذب على الكلام الـــذى يـــدل على ما فى النفس وهو اللفظ كما يرى ابن رشد[٧٠] . فالمشكلة أصبحت لغوية على حـــد قـــول البعض ، ونـــرى أنـــها ليســـت مثارة فى الوقت الحاضر إلا على ألسنة المتخصصين ، فقد أشار ابن رشـــد فى نقده لآراء المتكلمين (أشاعرة ومعتزلـــة) إلـــى ان مـــا توصـــل إليـــه الفريقان يشتمل على الحق والباطل قائلا : " .. وأما فى الخالق فكلام النفـــس هو الذى قام به وأما الدال عليه فلم يقم به تعالى ، فالأشعرية لما أشـــترطت أن يكون الكلام بأطلاق قائما أنكروا أن يكون المتكلم فاعلا للكلام بـــأطلاق ، والمعتزلة لما أشترطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام بأطلاق أنكـــرت كـــلام النفس ، وفى قول كل واحد من الطائفتين جزء من الحق وجزء من البـــاطل "[٧١] .

وهكذا تفرع الحديث عن صفة الكلام كأحدى الصفات الإلهيـــة إلـــى كلام الله قديم هو أم محدث فى تناول علمـــاء الكـــلام ، وهكـــذا كـــان نقـــد الفيلسوف ابن رشد يشكل خطابا عقلانيا تنويرا نحن فى أشد الحاجـــه إليـــه اليوم .

رابعا: مسألة الذات والصفات وعلاقتهما بالوحدانية والعلم الإلهى:

من المسائل التى قام ابن رشد بدراستها ونقدها موضوع الذات والصفات ، وكان حريصا على نقد آراء المتكلمين وخاصة الأشاعرة ، ولا يخفى علينا ان المعتزلة أيضا قامت بدارسة هذا الجانب الإلهى أثناء دراستهم لموضوع التوحيد كأصل ثابت من اصولهم الخمسة المعروفة ، كما درسوا مسألة الرؤية وخلق القرآن ومنها قاموا بدراسة الذات والصفات ، وهم لاينكروا صفات الله كما أوضحنا ولكنهم أنكروا كون الصفات قديمة وكونها زائدة على الذات ، وقد ذهبوا إلى رأيهم فى التوحيد بين الذات والصفات اعتمادا على تحديدهم لمعنى الوحدانية كما سنرى . وهذه الصفات الإلهية تعبر عن الذات بمعنى إن ذات الله وصفاته شئ واحد ، فالله تعالى حى/عالم / قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته .

والمعتزلة نزهوا ذات الله عن الجسمية ونفوا تعدد القدماء كأبى الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام وغيرهما وقالوا بنظرية الأحوال وهنا يذهب العلاف إلى أن الله تعالى عالم بعلم هو هو ، وقادر بقدرة هى هو، وحى بحياة هى هو ، وقد أقتبس هذه الآراء من الفلاسفة الذين اعتقدوا إن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بل هى ذاته(٧٢) .

وقد قسم العلاف صفات الله إلى قسمين :-

أ - <u>صفات ذات</u> : ولا يجوز أن يوصف البارى بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ، فقولنا الله عالم فإن هذا الوصف لا يوصف البارى بضده وهو الجهل ، وحى ولا يوصف بأنه ميت .. وهكذا .

ب- <u>صفات فعل</u>: ويجوز أن يوصف البارى سبحانه بأضدادها وبالقدرة على أضدادها كالإرادة وضدها الكراهية ، والحب وضدها البغض ... وهكذا .

وإذا كانت الصفات عين الذات لدى المعتزلة فإن العلاف هو أول من فصل القول فيها ، وأول من عمق فكرة نفى الصفات على أساس فلسفى، وأول من وضع مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فى الإسلام، بعد أن

إطلع على المذاهب اليونانية والهندية ، وعلى الرغم من مظنة الدفاع عن العقيدة الإسلامية من قبل واصل بن عطاء زعيم المعتزلة الذى قال بنفى الصفات إلا أنهم وقعوا فى التعطيل . وإذا كان الشهرستانى يقرر إن مقولة نفى الصفات غير ناضجة فإن المستشرق ماكدونالد Macdonald يرى إن نظرية واصل فى نفى الصفات نظرية غامضة الأصل(٧٣).

وما فعله المعتزلة فى مسألة الذات والصفات فعله الأشاعرة، فالقادر لديهم مثلا ذو قدرة والعالم ذو علم وغير ذلك(٧٤) . ولقد حدث جدال بين المعتزلة الذين يوحدون بين الذات والصفات ويقررون إن الصفات عين الذات ، وبين الأشاعرة الذين يميزون بين الذات والصفات ويقررون ان الصفات ليست عين الذات.

المهم فى الأمر ان ابن رشد بحث هذه المسائل وأدلى برأيه ناقدا ومحللا لرأى الأشاعرة تحديدا بادئا بالتساؤل عن هذه الصفات هل هى الذات ؟ أم هى زائدة على الذات؟ أى هل هى صفة نفسية أم صفة معنوية ؟ فالنفسية هى التى توصف بها الذات لنفسها لا للقيام معنى فيها زائدة على الذات كقولنا واحد وقديم ، أى يعبر بها عن نفس الذات العلية ، أما الصفات المعنوية فهى التى توصف بها الذات لمعنى قائم فيها(٧٥).

وينطلق ابن رشد فى تصوره الخاص للذات الإلهية من النقطة التى إنتهى إليها المفكرون المسلمون القائلون بالتوحيد والتنزيه والتجريد وخاصة المعتزلة وفلاسفة الإسلام الإلهيين . أما بخصوص الشرعية التى يمكن عرضها للوصول من خلالها إلى هذا التصور فيقدمها لنا د. عمارة على النحو التالى :-

أ – يقدم ابن رشد الذات الإلهية على أنها عقل محض بمعنى انها ليست مادة ولا موجودة فى مادة وإنما هى عقل هذا الوجود(٧٦). ومن هنا جاء نقد ابن رشد للأشاعرة وبالذات الإمام الغزالى الذى اعتبر تسمية الذات الإلهية والمبدأ الأول عقلا (معنى سلبى وليس إيجابى) وقول ابن رشد للمبدأ الأول له تأثير أرسطى/ يونانى .

ب–يتصور ابن رشد الذات الإلهية علما محضا وخالصا لهذا الوجود .

ج- يتصور ابن رشد الذات الإلهية من خلال الدور الذى يؤدية المبدأ الأول فى الوجود (العقل / الإيجاد / النظام)(٧٧).

.. ومن مسألة الصفات تلك يحاول ابن رشد ان يكشف لنا عن الوحدانية من الأفكار الرئيسية فى الآيات القرآنية التى تبين لنا ان الله تعالى واحد لا شريك له ، ويحاول تأويل هذه الآيات تأويلا فلسفيا لكى يبين لنا إن مدلول هذه الآيات تتفق مع ما يراه الفلاسفة ويعد نقطة إنطلاق لبيان ضعف آراء الأشاعرة فى هذا المجال(٧٨) . أى فى مجال البحث فى مسائل التوحيد والتدليل على وحدانية الله تعالى . ولو أردنا إبراز الجانب النقدى لدى ابن رشد نجده يركز على نقد دليل التمانع الذى يقول به الأشاعرة ، فهو يذهب إلى ان دليل الممانعة أو دليل التمانع لا يجرى مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية أى أنه لا يجرى مجرى الطبع لأنه لايعد برهانا(٧٩). كما لا يجرى مجرى الشرع لأن الجمهور لايفهم ما يقولون ولا يقع لهم إقناع بهذه الفكرة (فكرة الأشاعرة)(٨٠).

ويدلل ابن رشد على وحدانية الله - بعد بيان أوجه الضعف فى دليل المتكلمين - بطريقة أخرى أكثر بساطة ويقينا ويعتمد فى إتجاهه إلى الجانب الأرسطى وخاصة فى مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو(٨١).

وقد حاول ابن رشد إبراز الدلالات الفلسفية فى كل آية من الآيات القرآنية التى تخبرنا بأن الله واحد أودعها كتاب مناهج الأدلة ويرى ان طريق الشرع بنى على ثلاث آيات هى:-

أ - " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون "(٨٢)

ب- " ما أتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا

بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون " (٨٣).

ج- " قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا "(٨٤)

وقد قام الفيلسوف العقلانى والفقيه البارع وقاضى قضاة قرطبة بتفنيد مدلولات الآيات الثلاثة فى مناهج الأدلة وتهافت التهافت ، وكان

الأجدر به أن يبنى أدلة على سورة الإخلاص فهى تحتل مكانة هامة فى الخطاب الإلهى لمرجعية كمال الوحدانية لله تعالى.

- أما فيما يختص بنقده لمسألة العلم الإلهى فلقد بينا من قبل ان ابن رشد يثبت لله تعالى صفة العلم من خلال نصوص عديدة يدافع فيها عن إثبات هذه الصفة ، وقد سلك ابن رشد فى نقده مسلك الشرع والعقل واستند إلى الآيات القرآنية تارة والأدلة الفلسفية تارة أخرى من وجهة نظره . وقد أبرز الجوانب النقدية التى وقع فيها المتكلمون فى دراستهم لصفة العلم الإلهى ، ويذهب فى مؤلفاته ان القرآن الكريم قد نبه على وجه الدلالة على هذه الصفة بقول الله تعالى : " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير "[٨٥] ، ووجه الدلالة هو إن المصنوع يدل من جهة الترتيب فى الأجزاء وصنع بعضها من أجل البعض ، ومن جهة الموافقة للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع ، فالله تعالى عالم بما يترتب ، وهنا نجد ابن رشد يضرب لنا مثالا لذلك : " فالإنسان إذا نظر إلى بيت وأدرك أن الأساس قد صنع من أجل الحائط ، والحائط من أجل السقف تبين ان البيت إنما وجد عن عالم صناعة البناء "[٨٦]. وهذه الصفة كما يذهب ابن رشد صفة قديمة مخالفا لما ذهب إليه المتكلمون بأنه يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم إذ يلزم عن هذا القول بإن العلم المحدث فى وقت عدمه وفى وقت وجوده علم واحد ، وهذا أمر غير معقول إذ من الضرورى ان يكون تابعا للموجود ، ولما كان الموجود تارة فعلا وتارة يوجد بالقوة وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا ، إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وجوده بالفعل[٨٧] .

وهنا نلحظ ان التأثير الأرسطى واضح فى نقد ابن رشد للمتكلمين فيما يختص بنظرية القوة والفعل مع إقرار ابن رشد ان هذا شئ لم يصرح به الشرع وأتى بما صرح به الشرع ، وهو انه تعالى يعلم المحدثات حين حدوثها مستندا إلى قول الله تعالى : " وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين "[٨٨]. ويشير ابن رشد فى معرض نقده للاتجاه الكلامى إلى ان الخوض فى علم الله تعالى بذاته وبغيره

مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة ، فضلا على أنه يثبت فى كتاب ، والكتاب مقدس وأفهام الجمهور لا تنتهى إلى مثل هذه الدقائق ويجب ان نفرق بين جليل الكلام ودقيق الكلام ، والخوض فى هذا العلم محرم عليها ، ولعل ابن رشد هنا يتفق ولأول مرة مع الإمام الغزالى حيث ان الغزالى له تفرقة بين ما هو مباح لأهله وما هو مضمون لأهله أو لغير أهله ، وهكذا ابن رشد يحدث كل فرد حسب قدرته وكل فرد حسب طاقته العقلية حتى لو أتهم من قبل البعض بالأرستقراطية أو الطبقية! ويخطئ ابن رشد من يذهب مع الغزالى كمتكلم أشعرى فى قوله بأن الفلاسفة يرون ان الله لا يعلم الجزئيات أصلا[٨٩]. ومن المستحيل أن يكون علمه تعالى على قياس علمنا ، لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه تعالى علة لها ، ولايصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث[٩٠] ، فضلا على ان علم الله تعالى لا يقتسمه الصدق والكذب ، لأن هذا ينطبق على العلم الإنسانى وعلم الله هو المؤثر فى الموجودات ، والموجودات هى التى تنفعل عنه وعلم الله واحد وليس معلولا عن المعلولات بل هو علة له[٩١].

وخلاصة القول ان تحليل ونقد ابن رشد لصفة العلم الإلهى كان المقصود منه تخطى طريق الخطابيين عند العامة أو الجمهور وتجاوز طريق أهل الجدل بما فيه من شكوك لايستطيع فهمها العامة ولايقبلها الفلاسفة ، وإذا تجاوزنا الطريقتين معا فإننا نستطيع الوصول إلى البرهان[٩٢] ، وطريق البرهان هو طريق دلالات ابن رشد وخطابه الفلسفى لنقد المسائل الإلهية للمتكلمين .

الخاتمة ونتائج البحث:

مما لاشك فيه ان نقد ابن رشد لمسائل الإلهيات ومسالك وطرق المتكلمين أتخذت طابعا فلسفيا أرسطيا وهو يبرهن عقليا وبرهانيا على أدلتهم ويعرض أدلتهم وأتخذت فى نفس المسار طابعا شرعيا بأدلة الخطاب القرآنى وهو يبرهن نقليا على أدلتهم فجمع ابن رشد بين العقل والنقل ووفق بينهم بطريقة مثالية وخير دليل على ذلك كتابه الموسوم فصل المقال .

المهم فى الأمر ان نقد ابن رشد كان بطريقة مباشرة أحيانا وغير مباشرة أحيانا أخرى ، فالنقد المباشر لكل من قال بقول الأشاعرة

واتخذ الغزالى كمتكلم أشعرى . أما النقد غير المباشر فهذا ما رأيناه فى عرضه للصفات الإلهية السبعة وبصفة عامة ابن رشد يدافع عن الإتجاه الفلسفى / النقدى / التنويرى ، وبصفته فقهيا مسلما عاش فى زمن كانت فيه الصراعات على أشدها وما أشبه البارحة باليوم .

- ابن رشد لم يكن مدافعا عن الفلاسفة (ابن سينا / الفارابى) بشكل تجريدى فهو يتفق معهم تارة ويختلف معهم تارة أخرى ، فإذا كان متفقا فى قدم العالم فهو مختلف معهم فى نظرية الفيض الضرورية والحتمية، وهو من خلال نقده لنظرية قياس الغائب على الشاهد (الكلامية) والتى أوقعت المتكلمون فى إشكاليات لا حصر لها وخاصة عند معالجتهم لقضية الذات والصفات وحدوث العالم .
- ونراه رغم عقلانيته الصرفة سلفيا فى بعض الأحيان فى موقفه من قضية الصفات الإلهية وبصفة عامة كانت مواقفه النقدية متوازية ومتوائمة بين الشريعة والحكمة وكان متسقا مع منهجه ، فهو بقدر ما كان فيلسوفا كان فقيها.

هوامش وتعليقات:-

(١) لمزيد من التفاصيل عن حياة ومؤلفات الفيلسوف ابن رشد يراجع فى ذلك :-

- د. سليمان دنيا – مقدمة تهافت التهافت لابن رشد – سلسلة ذخائر العرب (٢٧) – دار المعارف – مصر – الطبعة الثالثة ١٩٦٨ – ص٨ ، ص١٣ وما بعدها.
- د. محمد عمارة – مقدمة فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال – مع ضميمة العلم الإلهى – سلسلة ذخائر العرب (٤٧) – دار المعارف بمصر – الطبعة الأولى ١٩٧٢ من ص٥–١٧.
- عباس محمود العقاد : نوابغ الفكر العربى – ابن رشد – دار المعارف بمصر ١٩٨٢ – الفصل الاول: عصر ابن رشد من ص ٥ وما بعدها ، الفصل الثانى: حياته من ص١٨ وما بعدها . ويمكن الرجوع إلى أحدث قائمة بمؤلفات ابن رشد وما كتب عنه إلى كتابات الأب جورج شحاته قنواتى بمناسبة مهرجان ابن رشد عام ١٩٧٨ – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، أنظر أيضاً د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – الطبعة الثانية – ١٩٨٤م – من ص ٢٨١:٢٨٣.
- بالإضافة إلى دراسات كل من تايلر وولف وأرنست رينان وغيرهم :-

- **Taylor (Q) : The Medieval Mind – Harvrd – 1962.**
- **Wulf (M) : History of Medieval Philosophy – London – 1935.**
- **Renan (A.R): Averroe's et L'Avrroisme – Paris – 1962.**
- وبخصوص فلسفة العصور الوسطى وتأثيرات حضارة بلاد الإسلام ودور ابن سينا وابن رشد – يراجع فى ذلك مؤلف حديث بعنوان :-

- **Akber. S. Ahmed : Islam to day – A short Introduction to the Muslim World – I.B. Touis – Publishers – London – New-York – 2000 – P. 112-116**

(٢) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية – منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (١١٩٨م) بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى – ترجمة من الفرنسية نصير مروة وحسن قبيسى – راجعة وقدم له : الإمام موسى الصدر والامير عارف تامر – مطبوعات عويدات – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٩٨٣ م،ص ٣٥٨. (وكوربان يُلمح بإيجاز إلى بعض الدلالات فى الكلام عن ابن رشد ويقول إن ذلك أمر صعب ومهيب لاسيما بعد ان اتجهت معظم آراء المؤرخين على ما يبدو الى الاعتقاد بان الرجل انما وجد المناخ الملائم له فى حقل الخلاف المستحكم بين الحكمة والشريعة " . ص ٣٦٠ ، ٣٦١) .

(٣) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف بمصر – الطبعة الثانية – ١٩٨٤م – ص١٧.

(*) الثورات التنويرية والحركات التجديدية قديمة قدم الإنسان – وهذا ما نجده لدى السفوسطائين وارسطو ومن قبل عند المدرسة الأيونية وافلاطون فى بلاد اليونان ولدى مارتن لوثر ، وكانط فى الفلسفة المسيحية والحديثة ، والمعتزلة فى الاسلام .

(٤) ابن رشد : تهافت التهافت – مرجع سابق – ص ٢١٤.

(٥) المصدر السابق – ص ٢٥٤ .

(٦) ابن رشد : تهافت التهافت .. ص٦٠.

(٧) المصدر السابق – ص ٦٤ .

(٨) المصدر السابق – ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٩) المصدر السابق – ص ٧٥ .

(١٠) المصدر السابق– ص ٧٩.

(١١) المصدر السابق – ص ٩٢.

(١٢) المصدر السابق – ص١٠٠/١٠١.

(١٣) ابن رشد : فصل المقال بتحقيق د. عمارة – مصدر سابق – ص٤٠/٤١ .

(١٤) د. سليمان دنيا : هامش تحقيق تهافت التهافت لابن رشد – ص٤١.

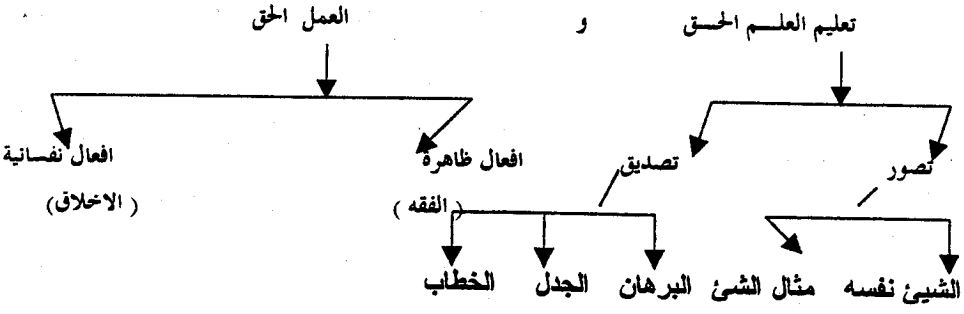
(١٥) ابن رشد : تهافت التهافت – مصدر سابق – ص١٢٦.

(١٦) سورة هـــود – آية ٧.

(١٧) سورة إبراهيم – آية ٤٨ .

(١٨) سورة فصلت – آية ١١٠ .

(١٩) ابن رشد : فصل المقال – ص ٤٣ (ومقصود الشرع عند ابن رشد هو



(٢٠) ابن رشد : فصل المقال : ص ١٣٨ .

(٢١) الامام الغزالى : تهافت الفلاسفة بتحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف – مصر – الطبعة الثالثة – ص ١٣٩ .

(٢٢) ابن رشد : فصل المقال – ص ١٤٠ ، ١٥١ .

(٢٣) المصدر السابق – ص ١٧٢/١٧٣.

(٢٤) المصدر السابق – ص ١٨٧ .

(٢٥) المصدر السابق – ص ١٩٠/١٩١.

(٢٦) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٢١٤.

(٢٧) المصدر السابق – ص ٢٢٢.

(٢٨) المصدر السابق – ص ٢٥٤.

(٢٩) المصدر السابق – ص ٢٥٥.

(٣٠) المصدر السابق – هامش – ص ٢٥٥.

(٣١) سورة يس : آية ٨٢ ، أيضاً وبنفس المعنى سورة البقرة ١١٧ ، آل عمـــران ٤٧ ، ٥٩ ، النحل ٤٠ غافر ٦٨ ، مريم ٣٥ . أنظر : محمد فؤاد عبد الباقى – المعجم المفهرس لألفـــاظ القرآن الكريم – دار الحديث – القاهرة – الطبعة الأولى ١٩٨٦ – ص ٦٤١ .

(٣٢) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٢٥٦ .

(٣٣) لمزيد من المعلومات عـــن هذه الجزئية يراجع : د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عنـــد ابن سينا – ص ١٥٧ وما بعدها .

(٣٤) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٢٥٩ – أنظر ايضاً : فصل المقال – ص ٢٥٨.

(٣٥) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٧٠ ، ٧١ .

(٣٦) المصدر السابق – ص ١٠٣ .

(٣٧) د. عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق – ص ٦٢.

(٣٨) المرجع السابق – ص ٦٣.

(٣٨) الاسفراييني : التبصير فى الدين – ص ١٣٦ وما بعدها .

(٣٩) ابن رشد : مناهج الادلة فى عقائد الملة – ص ١٣٥ ، انظر ايضاً : جميـــل صليبـــا : مـــن افلاطون إلى ابن سينا – ص ٦٢ ، تاريخ الفلسفة العربية – ص ٧٩ ، دى بـــور وترجمـــة د. محمد عبد الهادى ابو ريدة – تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ص ٩٤.

(٤٠) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – مصـــر – الطبعـــة الثانية – ص ٥٩.

(٤١) ابن رشد : تلخيص البرهان (مخطوط) – ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

(٤٢) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى – ص ٦٢.

(٤٣) المرجع السابق – ص ٦٢

(٤٤) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٥٧/٥٨.

(٤٥) ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة – ص ٢٠٤ وما بعدها .

(٤٦) المصدر السابق – ص ١٤٤/١٤٦ .

(٤٧) لمزيد من المعلومات – يراجع كتاب الارشاد للجوينى – ص ٣٩ ، انظر ايضاً : كتاب المقولات لابن رشد بتحقيق الأب موريس بوينج – ص ١٤٧ .

(٤٨) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى – ص ٦٧/٦٨ .

(**)وبخصوص حُكم دراسة الفلسفة والإجابات عن بعض التساؤلات من امثلة : هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ؟ أم محظور ؟ ام مأمور به ؟ اما عن جهة الندب واما عن جهة الوجوب ! يرد ابن رشد : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً اكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع فإن الموجودات تدل على الصانع بمعرفة صنعتها . وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم والشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل (يراجع فى ذلك : ابن رشد – فصل المقال – مصدر سابق – ص٢٢). وهذا نص صريح لدى ابن رشد على وجوب استعمال القياس العقلى والشرعى معاً وتمثله بقول الله تعالى : " فأعتبروا يا اولى الأبصار " – سورة الحشر – جزء من آية ٢ .

(٤٩)ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة بتحقيق د./ محمود قاسم – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٥٥م – ص ١٦٠ ، وهناك طبعة دار الآفاق ببيروت لبنان ١٩٧٨م.

(٥٠) سورة الملك : آية ١٤ .

(٥١) سورة الأنعام : آية ٥٩ .

(٥٢) ابن رشد : فصل المقال – ضميمة العلم الإلهى – ص ٣٩ ، ٤٠.

(٥٣) د. محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف بمصر – ١٩٨٣م – ص٢٠.

(٥٤) د. عبده الحلو : ابن رشد فيلسوف العرب – طبعة بيروت – ١٩٦٠م – ص ١٥ ،٥٨ ، ٦٩ . (وهو ممن يعتقدون بتناقض ابن رشد).

(٥٥) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو – بتحقيق الأب موريس يونج – بيروت – المطبعة الكاثوليكية – ٣ أجزاء (من عام ١٩٣٨/١٩٥٢م) – ج٣ ص ٦٢١ وما بعدها.

(٥٦) د. أحمد صبحى : فى علم الكلام – ج٢ – الأشاعرة – دار المعرفة الجامعية – اسكندرية – الطبعة الرابعة ١٩٨٢م – ص ٧٧ ، ١٠٠ ، ١١٦ .

(٥٧) ابن رشد : منهاج الأدلة – ص ١٦٢ وما بعدها .

(٥٨) الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد – مكتبة الثقافة العربية – الطبعة الأولى – القاهرة – ب.ت – ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٥٩) سورة النحل : آية ٤٠.

(٦٠) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ١٠٨ .

(٦١) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ٩٦ .

(٦٢) ابن رشد : منهاج الأدلة – ص ١٦٤ .

(٦٣) المصدر السابق – ص ١٦٥.

(٦٤) سورة مريم : آية ٤٢.

(٦٥) سورة الشورى : آية ١١ (وقد وردت لفظى السميع والبصير بمشتقاتها اللغوية حوالى ٧٩ مرة – يراجع فى ذلك : محمد فؤاد عبد الباقى – المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – دار الحديث بالقاهرة – الطبعة الأولى ١٩٨٦م – ص١٢١ ، ٣٢٧.

(٦٦)ابن رشد : تهافت التهافت – ص ١١٠ .

(٦٧) سورة الشورى : آية ٥١.

(٦٨) سورة آل عمران : آية ٥٤.

(٦٩) الشيخ الإمام فخر الدين الرازى : خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة – بتحقيق د. أحمد حجازى السقا – دار الجيل – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٩٢ – ص ٦ ، ٧ .

(٧٠) ابن رشد : منهاج الأدلة – ص ٧٣ وما بعدها .

(٧١) المصدر السابق – ص ٧٤ وما بعدها ، أنظر أيضاً: د. الشفيع الماحى أحمد : مشكلة خلق القرآن بين المعتزلة والأشاعرة – بحث فى المجلة العربية للعلوم الإنسانية – مجلس النشر العلمى – جامعة الكويت – العدد ٦١ – السنة ١٦ – طبعة ١٩٩٨م – ص ١١٢ ، ١١٣.

(٧٢) الشهرستانى : الملل والنحل – ج١ – ص ٤٤. ، أنظر أيضاً: الأسفراييني : التبصير فى الدين – ص ٥٧ ، د. على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف – دار الفكر الحديث للطبع والنشر – الطبعة الثانية – القاهرة – ١٩٥٤م – ص ٣٩ ، د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – دار المعارف – مصر – ج١ – ص ٤٤٥ .

(٧٣) يراجع تفصيل ذلك فى :-

- د. على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف – ص ٣٩ وما بعدها.
- د. أحمد صبحى : فى علم الكلام – ج٢ – المعتزلة – ص ١٩٢.
- الشهرستانى : الملل والنحل – ج٢ – ص ٤٦ .
- د. أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته – ص ١٥٤ .
- Macdonald (D.B.): Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory . Now -York 1926 – P. 135.

(٧٤) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ١١٠.

(٧٥) ابن رشد : مناهج الأدلة – ص ١٦٥ ، أنظر أيضاً : السنوسى (محمد بن يوسف) – المقدمة فى أصول الدين – نشرة لوسياتى – الجزائر – ١٩٥٨م – ص ١٥٣م.

(٧٦) د. محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد – ص ٥٦ .

(٧٧) المرجع السابق – ص ٥٧.

(٧٨) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ٧٩ .

(٧٩) ابن رشد : مناهج الأدلة – ص ١٥٧ وما بعدها .

(٨٠) بخصوص أدلة الأشاعرة يراجع : التمهيد للباقلانى – ص ٢٣٥ ، والمسائل الخمسون فى أصول الكلام للرازى – ص ٣٧٣ ، المواقف للإيجى – ج٨ – ص ٤٢ ، الإقتصاد فى الإعتقاد للإمام الغزالى – ص ٣٨ ، اللمع للإمام الأشعرى – ص ٢٠ .. إلخ .

(٨١) د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – ص ٢٣٩ ، أنظر أيضاً : المنهج النقدى – ص ٨٣ .

(٨٢) سورة الأنبياء : آية ٢٢ .

(٨٣) سورة المؤمنين : آية ٩١ .

(٨٤) سورة الإسراء : آية ٤٢ .

(٨٥) سورة الملك : آية ١٤ .

(٨٦) ابن رشد : مناهج الأدلة – ص ١٦٠ ، أنظر أيضاً : فصل المقال – ضميمة العلم الإلهى – ص ٢٩.

(٨٧) المصدر السابق – ص ١٦١.

(٨٨) سورة الأنعام : آية ٥٩ .

(٨٩) ابن رشد فصل المقال : ص ١٤ ، وضميمة العلم الإلهى – ص ٢٦ ، تهافت التهافت – ص ٢٨ .

(٩٠) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ٩٢ .

(٩١) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ١١٠ .

(٩٢) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ٩٥.

المصادر والمراجع:-

أولاً : المصادر : (من مؤلفات الفيلسوف ابن رشد) :-

١- تهافت التهافت – بتحقيق وتقديم د. سليمان دنيا – سلسلة ذخائر العرب – العدد ٣٧ – دار المعارف بمصر – الطبعة الثالثة – ١٩٦٨م.

٢– فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الأتصال مع ضميمة العلم الإلهى – بتحقيق د. محمد عمارة – سلسلة ذخائر العرب – العدد ٤٧ – دار المعارف – مصر – الطبعة الأولى ١٩٧٢م.

٣– الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة – بتحقيق – د. محمود قاسم – مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة – الطبعة الأولى ١٩٥٥م. وهناك طبعة أحدث – دار الأفاق ببيروت – لبنان – ١٩٧٨م.

٤– تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو – بتحقيق الأب موريس يونج – بيروت – لبنان – المطبعة الكاثوليكية – ٣ أجزاء – ١٩٥٢م.

٥– تلخيص ما بعد الطبيعة بتحقيق د. عثمان أمين – الطبعة الثانية – القاهرة – ١٩٥٨م.

٦– تلخيص كتاب المقولات – تحقيق الأب موريس يونج – المطبعة الكاثوليكية – بيروت – ١٩٣١م.

٧– تلخيص كتاب البرهان – مخطوط بدار الكتب المصرية – القاهرة .

ثانياً: من كتب التراث الإسلامى :

الأسفراييني (أبو المظفر – ت ٤٧١هـ) :

٨– التبصير فى الدين وبيان الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة – بتحقيق الشيخ زاهد الكوثرى – مطبعة الأنوار – الطبعة الأولى – ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٢م.

الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل – ت ٣٣٠هـ):

٩–مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين – جزآن فى مجلد واحد – بتحقيق محمد محى الدين عبد الحميد – مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦٩م.

١٠– اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع – نشر الأب ريتشارد مكارثى – ب.ت .

الأيجى (عضد الدين عبد الرحمن – ت ٧٥٦هـ) :

١١– المواقف فى علم الكلام – مكتبة المثنى – القاهرة – ب ت .

الباقلانى (أبو بكر بن الطيب) :–

١٢– التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة – تحقيق د. محمود الخضيرى – ود. محمد عبد الهادى ابو ريدة – دار الفكر العربى بالقاهرة – ١٩٤٧م.

الجوينى (ابو المعالى عبد الملك) :–

١٣– الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى صحيح الأعتقاد – تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم – القاهرة – ب. ت

الرازى (الإمام فخر الدين بن عمر– ت ٦٠٦هـ):–

١٤– محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين والفلاسفة والمتكلمين – المطبعة السلفية – ١٣٢٣هـ .

١٥- خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة - بتحقيق د. أحمد حجازى السقا - دار الجيل - بيروت - لبنان - ١٩٩٢م.

١٦- المسائل الخمسون فى أصول الدين - ضمن مجموعة رسائل - الطبعة الأولى - القاهرة - ١٣٢٨هـ.

السنوسى (محمد بن يوسف .....) :-

١٧- المقدمة فى أصول الدين - نشرة لوسياتى - الجزائر - ١٩٥٨م.

الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم - ت ٥٦٨هـ) :-

١٨- الملل والنحل - بهامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لأبن حزم الأندلسى - المطبعة الأدبية - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٣٢٠هـ .

الغزالى (الإمام ابو حامد محمد بن محمد الطوسى - ت ٥٠٥هـ):

١٩- تهافت الفلاسفة - تقديم وتحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف بمصر - الطبعة السادسة - ١٩٨٠م.

٢٠-الأقتصاد فى الاعتقاد - نشر دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ١٩٨٣م.

ثالثاً: المراجع العربية الحديثة والمترجمة :-

٢١- أحمد (د. الشفيع الماحى) : مشكلة خلق القرآن بين المعتزلة والأشاعرة - بحث فى المجلة العربية للعلوم الإنسانية - مجلس النشر العلمى - دامعة الكويت - العدد ٦١ - السنة ١٦ - طبعة ١٩٩٨م.

٢٢- التفتازانى (د. أبو الوفا الغنيمى) : علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة - الطبعة الثانية - ب.ت .

٢٣- الحلو (د. عبده ..) ابن رشد فيلسوف العرب - طبعة بيروت - ١٩٦٠ م.

٢٤- دى بور (المستشرق T.J. De Boer) : تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٤٨م.

٢٥- صبحى (د. أحمد محمود) : فى علم الكلام - جزء ١ - المعتزلة ، جزء ٢ - الأشاعرة - دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية - الطبعة الرابعة ١٩٨٢م.

٢٦- صليبا (د. جميل ..) : تاريخ الفلسفة العربية - دار الكتاب اللبنانى - بيروت - طبعة أولى - ١٩٧٠م.

٢٧- عبد الباقى (محمد فؤاد ..) : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - دار الحديث - الطبعة الأولى - ١٩٨٦م.

٢٨– العراقى (د. عاطف ..) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – مصر – الطبعة الأولى – ١٩٦٨م.

٢٩– ،، ،، ،، : مذاهب فلاسفة المشرق – دار المعارف – مصر – الطبعة السادسة – ١٩٧٨م.

٣٠– ،، ،، ،، : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – مصر – الطبعة الثانية – ١٩٨٤م.

٣١– ،، ،، ،، : ثورة العقل فى الفلسفة العربية – دار المعارف – مصر – الطبعة الخامسة – ١٩٧٩م.

٣٢–،، ،، ،، : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – دار المعارف – مصر – الطبعة الثانية – ١٩٨٣م.

٣٣– العقاد (عباس محمود ..) : نوابغ الفكر العربى – ابن رشد – دار المعارف – مصر – ١٩٨٢م.

٣٤– عمارة (د. محمد ..) : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – مصر – ١٩٨٣م.

٣٥– الغرابى (د. على مصطفى) : ابو الهذيل العلاف – دار الفكر الحديث للطبع والنشر – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٥٤م.

٣٦– كوربان (المستشرق هنرى ..) : تاريخ الفلسفة الإسلامية – منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (١١٩٨م) – ترجمة من الفرنسية نصير مروه وحسن قبيصى – مطبوعات عويدات – لبنان – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٨٣م.

٣٧– محمد عبده (الشيخ الإمام) : رسالة التوحيد – مكتبة الثقافة العربية – القاهرة – الطبعة الأولى – ب.ت.

٣٨– النشار (د. على سامى ..) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ج١ ، ج٢ – دار المعارف – اسكندرية – الطبعة الثالثة ١٩٦٥م.

رابعاً : المراجع الأجنبية :

1- Akber. S. Ahmed : Islam to day – A short Introduction to the Muslim World – I.B. Touris – Publishers – London – New – York – 2000

2- Gardet (L) et Anaweti (G): Introduction la Theologie – Musulmane – Paris – 1940.

3- Renan (A.R) : Averroe's et L' Avrroisme – Paris – 1962.

4- Macdonald (D.B.): Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory. New-York 1926 .
5- Taylor (Q) : The Medieval Mind – Harvrd – 1962.
6- Wulf (M) : History of Medieval Philosophy – London – 1935.
7- Oliver (L) : An Introduction to Medieval Philosophy Cambridge – University – Press – U.S.A. 1995.

****