



الإيمان والعقل عند ابن سينا Faith and reason at Ibn Sina

د. المنجي الأسود *

المعهد العالي للغات المطبقة بالمكنين جامعة المنستير، تونس. mon.lass@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2022/06/21 تاريخ القبول: 2022/09/21 تاريخ النشر: 2022/09/30

Summary

This research paper attempts to probe into the relationship between faith and reason based on the prediction of contemporary philosophy to restore religion to the public sphere in modern times and beyond that. This approach calls on Ibn Sina's stance on this issue based on his highly significant related writings namely his Essay on the Secret of Fate and his Essay on Fate and Destiny. To illustrate this relationship, we have studied the issue of predestination in the two Essays by presenting Ibn Sina's position on the Mu'tazili current of thought, and his explanation of the concepts of will, self, society, absurdity and determinism, an explanation that highlights the relationship of all of these notions to his philosophical vision of fate and destiny. Let us conclude on the alien explanation of Ibn Sina, the goal of which aiming at displaying a mental vision of the faith,

الملخص

تحاول هذه الورقة البحثية طرق العلاقة بين الإيمان والعقل ضمن سياق ذهبت فيه الفلسفة المعاصرة إلى التنبؤ بعودة الديني إلى المجال العام في زمن الحداثة وما بعدها، باستدعاء موقف ابن سينا من هذه المسألة استنادا إلى ما كتبه فيها من مؤلفات عميقة الدلالة، وخصوصا رسالته في سر القدر ورسالته في القضاء والقدر. ولتجلية هذه العلاقة رأينا أن ندرس مسألة القضاء والقدر في الرسلتين بعرض موقف ابن سينا من الفكر الاعتزالي، وتفسيره لمفاهيم الإرادة والنفس والمجتمع والعبث والاحتمية، تفسيرا يبرز علاقة كل ذلك برؤيته الفلسفية للقضاء والقدر. لنقف ختاماً على تفسير سنيوي مغاير غايته تقديم رؤية عقلية للإيمان أو ما يمكن تسميته بعقلنة الإيمان.

الكلمات المفتاحية: الإيمان؛ العقل؛ القضاء؛ القدر؛

د. المنجي الأسود: mon.lass@yahoo.fr *



or what can be called the rationality of the faith.

الفلسفة الإسلامية.

Keywords : Faith; reason; fate; destiny; Islamic philosophy.

مقدمة:

يتنزل هذا المقال ضمن ما يمكن تسميته بالإشكاليات الفلسفية اللاهوتية التي حاولت أن تجيب عن طبيعة العلاقة بين الإيمان والعقل من زوايا متعددة، وهي تندرج اليوم ضمن السؤال الفلسفي عن الراهن الديني وتمثلاته الاستيمولوجية التي عبّرت عن سؤال الإيمان والعقل في ظلّ الإمكانيات المتاحة لعودة الديني عودةً قد تحمل في المنهج والتصور ما يجعل هذه العودة مختلفة عما سبقها من تمثلات الظاهرة الدينية. وفي سياق تنبؤ الفلسفة المعاصرة بهذه العودة وسؤالها عن التمثلات المعرفية الممكنة التي قد تتجلى فيه تصبح عودة الباحث إلى التربة الأولى التي تعالق فيها الإيمان والعقل ملحّة. ونقصد بذلك تربة اللاهوت والفلسفة في الفلسفة الإسلامية عموماً وفي الفلسفة السنيوية على وجه الخصوص.

في هذا الإطار نطرق موضوع الإيمان والعقل من خلال مسألة القضاء والقدر التي تطرح تشابكات بين مفاهيم فلسفية وأخرى كلامية منها السببية والعلية والحتمية والحرية والجبر والاختيار والإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية وغيرها من المفاهيم الأخرى التي حاول الفيلسوف ابن سينا أن يعالجها معالجة فلسفية عقلية. فكيف تمثل ابن سينا مسألة القضاء والقدر؟ وكيف دافع عن موقفه في بيئة هيمنت على هذه القضية مواقف كلامية وأصولية معادية؟ وهل يمكن القول إنّ موقف ابن سينا من القضاء والقدر وما تعلّق بها من مسائل أخرى كالسببية والحتمية والإرادة والحرية... إلخ كان لبنة جينية لعقلانية إسلامية ماتت في مهدها؟



إنّ الهدف من هذا المقال هو الإجابة عن هذه الإشكاليات مجتمعة التي سنحاول أن نخوض فيها استناداً إلى ما كتب ابن سينا في هذه المسألة متّبعين منهجاً وصفيّاً تفكيكياً مروراً إلى إعادة طرق كل مسألة على حدة بالتحليل والدعم لمختلف الآراء التي رصدناها في هذا الصدد.

1. ابن سينا ومسألة القضاء والقدر

إلى جانب اهتمام ابن سينا بتأكيد الأركان الإيمانية الخمسة [الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر]. (الأسود، 2016، ص 17-60) سعى أيضاً إلى البرهنة على إثبات القضاء والقدر برهنة عقلية فجّلّى المسألة في مختلف مؤلفاته عموماً وخصّها بمؤلفين هما: رسالة في سر القدر. (ابن سينا، 1354 هـ، ص 2-4)، ورسالة في القضاء والقدر. (ابن سينا، 2004 هـ، ص 45-63)

لقد اهتم فاروق أحمد الدسوقي في كتابه القضاء والقدر في الإسلام بعرض تصوّر ابن سينا لهذه المسألة بمختلف تمثلاتها من خلال التطرّق إلى علاقة القضاء والقدر بالعديد من المسائل الفلسفية الجوهرية مثل الفاعلية الإلهية ونظرية الفيض وقدم العالم وفاعلية الأفلاك وأثرها في الفاعلية الإلهية والحتمية الطبيعية والذات الإنسانية وعلاقة هذه المسائل بالقضاء والقدر. (الدسوقي، 1985، ص 364) ولعلّ أهمّ ما كتبه في هذا الصدد هو العنصر الرابع عشر من الفصل المذكور أدناه الذي وسمه بعنوان القضاء والقدر عند ابن سينا. (الدسوقي، 1985، ص 211) وعوّّل الدسوقي في تحليله لهذا العنصر على ما تضمنته الرسالة الأولى من تأكيد القدر بما هو أصل من أصول الإيمان في الإسلام، وأنّ هذا الأصل يجب أن يبقى سرّاً مكنوناً عن العامة. وقد قرّر الكاتب أنّه: إذا أخذنا الكلام على ظاهره بدا لنا متوافقاً مع عقيدة المسلمين في القدر لو لا أنّ



ابن سينا يسارع فيبين أنه يريد بهذه الأوصاف ما يصح في وصفه دون ما يعرفه المتكلمون. وما يصح عنده هو تفسير العلم والتدبير والتقدير من خلال مذهبه في الصفات وقدم العالم والفيض والصدور. (الدسوقي، 1985، ص 364)

فسّر الكاتب ما ورد مجملًا في رسالة في سرّ القدر بالاستناد إلى رسالة العرشية. (الدسوقي، 1985، ص 365) وبالرغم من أهمية ما ورد في هذه الرسالة على قصرها فإنّها لا تضاهي أهمية رسالة في القضاء والقدر التي سنتحدّث عنها لاحقًا. ولا ندري لماذا غفل فاروق الدسوقي عنها في حديثه عن القضاء والقدر عند متفلسفة الإسلام عموماً ولدى ابن سينا بالخصوص.

2. رسالة في سرّ القدر

هي رسالة قصيرة لم تكن غاية ابن سينا من كتابتها شرح نظريته في القدر كما ذهب إلى ذلك فاروق أحمد الدسوقي، وإنّما أراد أن يضع من خلالها أسسا مؤطرة تساعد على فهم هذا الركن الإيماني فهما صحيحا حسب رأيه وذلك بوضعه في إطاره المنهجي. ويمكن تلخيص ما تضمنته هذه الرسالة في النقاط التالية:

- القدر علم الخاصة وليس للعامة حق الاطلاع عليه.

- الله مدبّر القدر ومحدث له ومقدّر له بعلمه وإرادته.

- العالم مركّب من الخير والشرّ.

- المعاد والثواب والعقاب الأخروي للنفس وليس للبدن.

تأسيسا على هذه النقاط يمكن القول إنّ رسالة في سرّ القدر كانت تهدف إلى وضع تصوّر لرؤية غيبية لعالم ما بعد الموت قوامها العقل الذي بنى تصورات هذه المسألة بالاستناد إلى تحديد مفهوم النفس. والقدر وفق هذا التمشي المنهجي هو عنصر



فرعي من العناصر التي يتألف منها موضوع النفس. فهو من زاوية علم الأخلاق والسعادة أن يكون قدر النفس الإنسانية هو السعادة الأخروية. لأنّ الخيرات هي المقصودة من العالم، وأما الشرور فهي أعدام. (ابن سينا، 1353، ص 3)

الرسالة الأهمّ في نظرنا والتي يتجسد فيها الإيمان العقلي أو العقل الإيماني - إن صحّت العبارة - هي رسالة في القضاء والقدر. وتظهر أهميتها من زاويتين: من زاوية كونها رسالة ألّفها ابن سينا للردّ على مقالة كلامية عقلية في القضاء والقدر وهي المقالة الاعتزالية. ومن زاوية كونها تتضمن الرؤية العقلية الفلسفية التي صاغها ابن سينا صياغة عقلية ولكنها تختلف في المنهج والمنطلقات عن المقالة العقلية الاعتزالية، والتي سيوجّه ابن سينا نقده اللاذع لها في هذه الرسالة. فما هي خصائص المقالة الاعتزالية في القضاء والقدر؟ ولم عارضها ابن سينا إيماناً وعقلاً؟ وما مضمون تصوّر السينوي لهذا الركن الإيماني السادس.

3. رسالة في القضاء والقدر:

يمكن تأكيد وجود توجّهات أربعة في الرسالة: توجّهين حاضرين بالفعل وتوجّهين حاضرين بالقوة: فأما التوجّهان الأوّلان فهما المقالة الكلامية القدرية والمقالة الفلسفية العلميّة. وأما التوجّهان الثالث والرابع فهما التوجه الكلامي المرجئي، والتوجه الكلامي الأشعري. وإذا كان ابن سينا يرفض صراحة المقالة الاعتزالية فإنّ في رده عليها ما يوحي برفض المقاليتين الأخريين. وقد جلت رسالة ابن سينا في القضاء والقدر صراعاً فكرياً بين التوجّهين الأوّل والثاني: التوجّه الفلسفي الذي يروم عقلنة الإيمان من زاوية نظر فلسفية ومثله ابن سينا. والتوجّه الكلامي الذي يسعى إلى عقلنة الإيمان من زاوية نظر كلامية. ونُجِّلُ هذين التوجّهين في الرسالة بنيتها الحجاجية التي أقامها ابن سينا على



قسمين: قسم أوّل ضمّنه الديباجة وعرض فيه الموضوع ثم عرّف بالصدّيق، وقسم ثان استحضر فيه شيخا يُدعى حي بن يقظان، تلك الشخصية الرمزية التي خصّص ابن سينا للتعريف بها رسالة وسمّها بعنوان: رسالة حي بن يقظان، وقد أورد لها تعريفا ساقه على لسانها منه أنّ حي بن يقظان قال: أمّا اسمي ونسبي فحيّ بن يقظان، وأمّا بلدي فمدينة بيت المقدس، وأمّا حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم حتى أحطت بما خبرا ووجهي إلى أبي وهو حي وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها فهداني الطريق السالكة إلى نواحي العالم حتى زويت بسياحتي آفاق الأقاليم. (ابن سينا، 2004، ص 87)

وقد مكّنه في هذه الرسالة [رسالة في القضاء والقدر] من الاضطلاع بالردّ على الصدّيق. ويقطع النظر عن التشعّبات التي عرفتھا الرسالة نظرا إلى صعوبة فهمها معجما ومنهجيا فإنّه يمكن تلخيص أهمّ قضاياها في العناصر الحجاجية الثلاثة التالية:

- معارضة أطروحة المعتزلة في القضاء والقدر ببيان فساد أهمّ المبادئ التي قامت عليها وهي المبادئ المتعالية عن القوانين العلمية.
- تقديم أطروحة فلسفية للقضاء والقدر مستندة إلى تفسير العديد من المصطلحات الفلسفية ذات الصلة بالقدر تفسيراً علمياً قوامه الاستناد إلى قوانين الطبيعة.
- النتيجة التي انتهى إليها الحجاج في نهاية الرسالة وهي نتيجة تحمل في ظاهرها موقفا جبريا مناقضا للموقف القدري.

تجدر الإشارة قبل الولوج إلى المضامين الفكرية للرسالة تأكيد صعوبة أسلوبها ووصعوبة المعجم الذي اعتمده ابن سينا في صياغتها. فبالإضافة إلى كثرة التشابه وضرب الأمثال كان المعجم الذي تخيّره ابن سينا من غريب الألفاظ العربية التي يصعب



فهمها. ونحسب أنّ كل ذلك كان مقصودا لأنّه كان لا يريد لغير المتمرّسين أن يفهموا نصوصه الفلسفية، محققا بذلك ما أورده في رسالة في سرّ القدر من أنّ مسألة القضاء والقدر هي من المسائل التي لا تدوّن إلا مرموزة ولا تعلم إلا مكنونة لما في إظهارها من إفساد العامة. (ابن سينا، 1353هـ، ص 2) حسب رأيه، وهو يعكس موقفه من العامة التي تفتقد إلى الحسّ العقلي الذي من شأنه أن يمكّنها من فهم المسائل الفلسفية عموما وما تعلّق منها بالتصوّر الفلسفي للدين خصوصا.

4. موقف ابن سينا من التصوّر الاعتزالي للقضاء والقدر

بيّن ابن سينا في رسالة في سرّ القدر أنّ الأوصاف التي نسبها إلى الله بما هو سبب لوجود العالم وحدوثه وعلمه وإراداته هي ما يصحّ في وصفه دون ما يعرفه المتكلمون. (ابن سينا، 1353هـ، ص 2) في إشارة إلى فساد مذهب صديقه المتكلم الذي يأتيه الباطل بالأوهام وتغطيه الشبهات فقد حسب أن طريقه إلى الحقّ من الخصام والحرفة المسماة بالكلام مهّيع وأنّ سبيله إليه من المشاجرة والشغب في المحاورّة مؤثّاة. (ابن سينا، 2004، ص 45) ما يعني أنّ المنهج الكلامي في نظر ابن سينا منهج لا يرقى إلى المنهج العلمي لأنه مضمون بأعلافه معجوز عن لحاقه لا يخرقه إلا الخريت المشبع والمهدي الموفق في زمان ممطول. (ابن سينا، 2004، ص 51) ويزر ذلك أساسا في تحافت مبدأ قياس الغائب على الشاهد الذي احتفى به القاضي عبد الجبار. ويتجلّى فساد المنهج الاعتزالي أيضا في مبدأ الوعد والوعيد أحد الأصول الخمسة التي تأسّس عليها.



1.4. الموقف من قياس الغائب على الشاهد:

تطرقّ إليه ابن سينا أكثر من مرة في رسالة في القضاء والقدر، مبرزاً أنّ هذا القياس فاسد، ووجه فسادَه أنّه قياس ظنيّ لا يرقى إلى القياس العلمي كالقياس البرهاني، فهو أقرب إلى القياس السفسطائي بما أنّ السفسطة نوع من الاستدلال يقوم على الخداع والمغالطة. (مجمع اللغة العربية، ص 97) (صليبا، ص 207) وهذا النوع من القياس لا يستقيم في إثبات الصفات في رأي ابن سينا لأنّ صفات الربوبية التي تنتمي إلى عالم الكمال لا يمكن أن تقاس بالصفات الإنسانية المتنزلة في عالم النقص، لذلك يقول في هذا الصدد مخاطباً صديقه المعتزلي: إنّ خالقك ليس إنّما يفعل ويذر ويقدم ويؤخر مثل ما تفعل وتذر وتقدم وتؤخر، وإنّك إن استحبيت مقايضة صنيع رب العزة بصنيعنا اختلفت اللغتان وتفاوت اللفظان. (ابن سينا، 2004، ص 51) مؤكداً في هذا السياق أنّ الذات الإلهية منزّهة عن إسناد الصفات إليها.

لعلّ أهمّ ما يسترعي الانتباه في هذا الصدد هو نقد العقل المعتزلي في مواضع عدّة من الرسالة. إذ يشكّك في أن يكون ما يستعمله المعتزليّ في قياس الغائب على الشاهد عقلاً بالمعنى الفلسفي الدقيق للعقل، بل إنّ العقل الاعتزالي لا يحمل من العقل إلا التسمية كما سنبيّن لاحقاً.

2.4. الموقف من مبدأ الوعد والوعيد:

هو مبدأ متّصل بصفة العدل وقد فصله القاضي عبد الجبار بقوله: معنى الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل ويستوي في ذلك أن يكون الوعد مستحقاً أو تفضلاً والوعيد هو كلّ خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل. (المغربي، 1995، ص 253) (الشهرستاني،



1993، ص 57) والله وعد الحَيِّر بأن يجازيه خيرا مقابلا لصنيعه وتوعد الشرير بأن ينزل عليه ألوان عذابه جزاء ما فعله من شرور وفق التصور الاعتزالي. وعلى أساس ذلك فإن العلم بأن كل ما وعد الله به من الثواب لمن أطاعه وتوعدّه من العقاب لمن عصاه فسيفعله لا محالة لأنّه لا يبدّل القول لديه ولا يجوز عليه الخلف في وعده ووعيده ولا الكذب في الإخبار به بخلاف ما ذهب إليه المرجئة. (القاضي، 1998، ص 70) الأمر الذي يطرح مسألة العلاقة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية أهما متعارضتان أم تتبع ثانيتهما من الأولى؟

وسبب وقوع المعتزليّ في خطأ القول بالوعد والوعيد هو ما سمّاه ابن سينا العقل السُّوقي الذي من خصائصه التلفيق والخداع والتلبيس المتوكّل على اللسان المعوّل على اللفظ ذليل الأوهام المغفل، يقول في هذا الصّدّد: على قاعدة العقل السُّوقي بملفق من قوى لا تمرّ إلا على عجز، ومن درر لا تمخض إلا إلى ارتحان. فهو عقل يوقع صاحبه في الأوهام والتخليط، ومن مظاهر ذلك أنّه: ربما خدعت نفس نفسها فاشتبهت تلبيسا يكاد مخر نبق الندامة عنه ينباع. وما لم توطئ نفسه العشرة لم تقبض الخير يده عن لسانه فإذا أفاض فيه أفاض ووجهه خافر وقاحة أو أفاض ووجهه في قبائح نومه أو أفاض وهو على اللسان متوكّل وعلى اللفظ معوّل أو أفاض وهو مألوس الغريزة أدلّ للأوهام مغفل. (ابن سينا، 2004، ص 62) وهذه الصفات تنطبق انطباقا تاما على الكيفية التي يفكّر بها عموم الناس. والمعتزلة في رأي ابن سينا هم كذلك أيضا.

3.4. نقد العقل الاعتزالي:

أطلق ابن سينا تسميتين مختلفتين للعقل الاعتزالي كلتاهما تحمل نقدا لاذعا له. فعلاوة عن كونه عقلا يفتقد إلى المنهج الذي يهتدي به إلى كنه القضاء والقدر في



علاقته بقياس الشاهد على الغائب وإنفاذ الوعد والوعيد فإنه أيضا يتّصف بصفتين هما: السوقية، وهي كما يفسرها ابن منظور: السُّوقَة بمنزلة الرعية التي تَسُوسُهَا الملوك سُمُوا سُوقَة لأن الملوك يسوقونهم فينساقون لهم يقال للواحد سُوقَة وللجماعة سُوقَة (...) والسُّوقَة خلاف الملك (...). وفي حديث المرأة الجَوْنِيَّة التي أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يدخل بها فقال لها هَي لي نَفْسُكَ فقالت هل تَهَبُ الْمَلِكَةَ نَفْسَهَا للسُّوقَة ؟ السُّوقَة من الناس الرعية وَمَنْ دُونَ الْمَلِكِ (...). والسُّوقَة من الناس من لم يكن ذا سُلْطَان. (ابن منظور، ص 166) والشغزية وتعني: اعتقال المصارع رجله برجل رجل آخر، وإلقاؤه إياه شزراً، يقال: صَرَعَهُ صَرَعَةً شَغْزِيَّةً. وَمَنْهَلٌ شَغْزِيٌّ، أي: مُلْتَوٍ عن الطَّرِيق، (الفراهيدي، 1409 هـ، ص 459)، أما العقل السُّوقِي فمفاده أنه عقل يعتمد منهج التلفيق والخداع. ونسبته إلى السُّوقَة يفسّر طبيعة النتائج التي يُوصل صاحبها إليها من عجز فكري وخطأ بين الأمور، فهو عقل على اللسان متوكّل وعلى اللفظ معوّل. (ابن سينا، 2004، ص 61)

وأما العقل الشغزي فهو يتميز بالعناد في غير حق والمشاجرة والخصومة والالتواء على الخصم كما يلوي المصارع رجله على رجل خصمه فيسقطه في غلظة وخشونة. وآية التواء في مسألة القضاء والقدر عدم قدرته على رصد أحكام القدر لأنّها: أشدّ تواريا من أن تلحظه عين هذا العقل وخصوصا في ما يتعلق بالوعيد من آلام البطون الممزوقة والفرائص المفصولة والأعناق المفروسة. (ابن سينا، 2004، ص 61) فابن سينا يرفض القول بالوعيد من جهة تنزيه الذات الإلهية عن أفعال التشفي المادية المسلّطة على المخطئ في المعاد الأخروي. لأنّ الله في نظر ابن سينا أجلّ من أن يسلّط على النفوس



المخطئة عذابا ماديا يمثل ما صوّر ومن جهة إثبات الإرادة الإلهية المطلقة لأنّه: تعالى يثيب فضلا وابتداء لا إسقاط فرض وأداء إذ لا فرض عليه ولا حقّ.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ العقلين السّوقي والشغزي بتعبير ابن سينا ليسا عقليين بالمعنى الحقيقي. لأنّ المعتزليّ في نظره لم يرتق إلى مرتبة العقلاء، والأوصاف التي ألحقها بهذا العقل هي أوصاف قريبة جدّا من أوصاف عموم النّاس أو ما اتفق على تسميته فلاسفة الإسلام بالعامّة التي نزلوها في أغلب الأحيان في منزلة الجهل، أو في منزلة المضنون عليهم يمثل هذه المباحث الكلامية والفلسفية.

5. المفهوم الفلسفي السيني لمفهوم القضاء والقدر:

يمكن استعراض هذا الموقف من خلال التمشّي المنهجي الذي استند إليه ابن سينا. حيث أثبت في البداية فساد تصوّر الاعتزالي للقضاء والقدر، ثم أتى بنقيض ذلك التّصوّر، ليؤسّس تصوّرا جديدا لهذا المفهوم الديني من زاوية نظر عقلية. وتكمن هذه الرؤية في اعتبار القضاء والقدر أمرا علميا خاضعا إلى ما يمكن تسميته الحتمية الطبيعية. ولا يعني ذلك أنّ ابن سينا يجعل الطبيعة هي السيد المتحكّم في أفعال العباد.

1.5. الإنسان والإرادة الإنسانية والقضاء والقدر:

ورد في المعجم الفلسفيّ لجميل صليبا: الإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض، وهي في الأصل طلب الشيء أو شوق الفاعل إلى الفعل إذا فعله كف الشوق وحصل المراد. ويشترط في هذا الشوق إلى الفعل أن يشعر الفاعل بالغرض الذي يريد بلوغه وأن يتوقّف عن النزوع إليه توقّفا مؤقتا وأن يتصوّر الأسباب الداعية إليه والأسباب الصادّة عنه وأن يدرك قيمة هذه الأسباب ويعتمد عليها في عزمه وأن ينفذ الفعل في النهاية أو يكف عنه. (صليبا، 1982، ص 57)



عرّف ابن سينا الإرادة في كتاب النجاة بكونها كائنة بعد أن لم تكن. فهي إرادة حادثة، ومنشأ حدوثها سبب وعلة. وأسباب هذه الإرادة وعللها متناهية، وهي تنقسم إلى أسباب أرضية وأسباب سماوية. وباجتماع الأسباب السماوية والأرضية يجب وجود الإرادة. (النيسابوري، 1383هـ، ص 530) وأهم ما في هذا التصوّر الذي ورد مجملاً في كتاب النجاة هو تأكيد وجود الإرادة الإنسانية وبيان مصدرها الخارجي.

لقد فصل القول في ذلك في رسالة في القضاء والقدر، فبيّن أنّ كلّ إرادة تنتجها صورة والصورة تنتجها همّة والهمّة توجه الإرادة إلى قبلة. يقول ابن سينا: أعلم أنار الله قلبك وسنّ غرار ذهنك أنّه لا تنتهض فيك إرادة إلا وقد تمثّل قبلها في وهمك صورة شخصت بسببها منك همّة توجّهت بك إلى قبلة وربما كان الذي ضرب وهمّ فهرة عقلا رصينا وظنا مستحوذا وتخيّلا لازما وربما لم يكن كذلك بل كان سنحة غير مضبوطة ونفثة في روعك غير واصبة وخلجة غير محصلة وآخذه من الخواطر المضمحلّة إلى غايات نافرة باردة خداج لا يتلقّى منقوشها قوابل الذكر واعمل ما تكون هذه السحنات إذا شيعها من العادة أذعان أو كانت من أفنان شرح اللذة فوافها من الشهوة استيقاظ أو كانت من شرر سعيّر فقادها من السخط ابتهاج إلى مطابقات معان أخرى في سحنات أخرى ربما أعيا عدها وآذى التذكر استحضارها وهنالك إذا أومض من السحنات برق فكأنما أوقع ودقا فتنتهض إرادة لائثة بالأرض تحكي نهضة الطلاء الرابض رتعا ولو لا تلك المعاون المزعجة لجشم منها الواقع ونام الواقف ولو كان بدل ذلك الوميض ودق وبدل ذلك البرق صعق. (ابن سينا، 2004، ص 54) وهذه الأسباب التي تخضع لمفهومي الترابط والتتابع لا يعني أنّها موصولة إلى ما لانهائية بل منتهاهها وغايتها الذات الإلهية من جهة كونها قضاء. وقدرها أن توجه الأسباب إلى



مُسبباتها. ولئن كان قول ابن سينا يعتريه الغموض في ما سبق فإنه قد ذكر ذلك في كتاب النجاة على وجه الإجمال فقال: والقضاء من الله سبحانه هو الوضع الأول البسيط والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدرج. ومعناه أنّ القضاء هو الأسباب البسيطة والتقدير يوجّه تلك الأسباب إلى المسببات على التدرج باجتماع تلك البسائط. (النيسابوري، 1383هـ، ص 529)

2.5. النفس والمجتمع والقضاء والقدر:

يؤكد ابن سينا أنّ الفعل الانساني لا تتحكّم فيه الحتمية الطبيعية فقط كما بيّنا في العنصرين السابقين، بل إنّ النفس البشرية معمول فيها إعمالا متفاوتا بحسب تفاوت هذه النفوس في السجاياء والأخلاق والتربية والعادات. (ابن سينا، 2004، ص 57) أي إنّ ابن سينا يوسّع من دائرة مفهوم الحتمية ليشمل القانون الطبيعي والحتمية الاجتماعية والحتمية النفسية وهي ما يمكن إدراجه ضمن ما أسماه الأسباب الأرضية مضافة إلى الأسباب السماوية التي سيفصّل ابن رشد القول فيها جميعا في كتابه الكشف عن مناهج الأدلّة عندما يقرّر بأنّ في إنكار الأسباب إنكارا للصانع، مؤكداً أنّه: لما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود، لا تُخلّ في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فوجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود أعني أنّها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود، وإنّما كان ذلك واجبا لأنّ أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج. وكلّ سبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدّر. وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل ابداننا. (ابن رشد،



1998، ص 189) وعلى هذا الأساس يمكن تصنيف الأسباب الموجبة للإرادة الإنسانية وفق ثنائيتين:

- ثنائية الأرضي والسماوي: أي الأسباب الأرضية والأسباب السماوية كما سمّاها ابن سينا في كتاب النجاة
- ثنائية الداخلي والخارجي أو النفسي والاجتماعي: وقد أشار إليها ابن سينا في رسالة في القضاء والقدر عندما اعتبر السجايًا من الأسباب الداخلية أو النفسية المولدة للإرادة. أما الأسباب الخارجية فهي التربية والعادات وفق قوله. لكن هل يعني ذلك أنّ ابن سينا يقول بالجبرية استنادًا إلى هذا التصوّر؟

3.5. العبث والقضاء والقدر:

يُعرّف العبث لغة: عبث يعبث عبثًا فهو عبث بما لا يعنيه، وليس من باله أيّ لاعب. (الفراهيدي، 1409 هـ، ص 111) أمّا اصطلاحًا فهو: ما ليس فيه غرض لفاعله. (الجرجاني، 1983، ص 146) أو هو فعل لا يترتب عليه فائدة أصلاً أو فعل لا يترتب عليه في اعتقاد الفاعل فائدة. (التهانوي، 1996، ص 1245) فهو الباطل الذي لا أساس له ولا نتيجة له ولا نفع فيه. (صليبا، 1982، ص 52)

أما العبث عند المعتزلة بحسب ما ذكره ابن سينا في رسالة في القضاء والقدر فهو فعل غير مقصور بغاية. بينما يراه ابن سينا متّصلاً بالتخيّل حتّى وإن كان في ظاهره غير متّصل بغاية عقلية. أي إنّ له مسبباً له ناتجاً عنه. ومن أمثلة ذلك فعل النوم الذي يظهر فيه النائم فاقد الإرادة في الظاهر. لكن ابن سينا يعتبر الأفعال الإنسانية كلها تعود إلى الله فـ: الأسباب مستندة إلى واجب الوجود لذاته فإذا الكلّ من عنده. (النيسابوري، 1383 هـ، ص 529) فما: تذهب إليه من أنّ فعل العاثر والنائم



غير موصول بغاية ولا مسند إلى غرض ولا منزج إليه عن طارق ببال ولا معقود عليه قصد وهم بل إنّ العبث لفعل غير موصول بغاية عقلية أو غرض فكري إنما له من لمعان التخيل مبدأ ومن غاياته منتهى، فالنائم المنقوص في سبات الغرق هو أيضا في سباته متوهما وبتوهمه حاسّ نازع وبنزاعه متحرّك وإن كان نزاعا غير مخروط في سلك رأي قار أو ظن معقود إنما هو تلويح مجتاز المثير محلول المغزى والنائم قد يحسّ بالأذى إحساسا محلّه من الإحساس محلّ التلويح المنكر وإن لم يكن علنا أو راسخا مركوزا. (ابن سينا، 2004، ص 55)

4.5. الحتمية والقضاء والقدر:

تقول العرب في تعريف الحتم: الحتم القضاء قال ابن سيده الحتم إيجاب القضاء وفي التنزيل العزيز كان على ربك حتماً مقضياً وجمعه حُتُومٌ قال أُمَيَّةُ بن أَبِي الصَّلْتِ حَنَانِي رَبَّنَا وَلَهُ عَنُونًا بِكَفَّيْهِ الْمَنَايَا وَالْحُتُومُ فِي الصَّحَاحِ عِبَادُكَ يُخْطِئُونَ وَأَنْتَ رَبُّ بِكَفَّيْكَ الْمَنَايَا وَالْحُتُومُ وَحْتَمْتُ عَلَيْكَ الشَّيْءَ أَوْجَبْتُ ... وَالْحَتْمُ اللَّازِمُ الْوَاجِبُ الَّذِي لَا بَدَ مِنْ فَعْلِهِ وَحَتَمَ اللَّهُ الْأَمْرَ يَحْتَمُّهُ قَضَاهُ. (ابن منظور، ص 113)

والحتمية تعني من بين ما تعنيه: القول بوجود علاقات ضرورية ثابتة في الطبيعة توجب أن تكون كلّ ظاهرة من ظواهرها مشروطة بما يتقدّمها أو يصحبها من الظواهر الأخرى. (صليبا، 1982، ص 443) وهو المعنى ذاته عند ابن سينا فهو يرى أنّ أفعال الإنسان مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا محكما، مؤكدا أنّ تلك الأعمال تخضع في حدوثها لنظام كوني كلّّي دائم لا يشدّ عنه في الزمان والمكان. يقول في هذا الصدد: اعلم أنّ كلّ إرادة واختيار مبتدأ مستأنف وكلّ مبتدأ مستأنف فله سبب وكلّ سبب فإنّه ينبعث عنه من حيث هو بالفعل سبب وهو من حيث هو بالفعل سبب فهو



موجب وما لم يعقد عقدة الإيجاب انحلت عنه مسكة السببية وربما استرخص في إلباسه بزة الشرطية فالإرادات منشؤها أسباب مؤاخذه بالإيجاب (...) خضعت لها رقاب الإرادات صاغرة إليها منفذة أفعالها. (ابن سينا، 2004، ص 56) ولتأكيد هذا المعنى يستحضر ابن سينا تشبيه الإنسان الخاضع لهذه الحتمية بشخص قيّدت ساقه القيود وكثف يديه وثاق عجز لسانه عن الاستصراخ.

5.5: الإرادة الإلهية والقضاء والقدر:

يرى ابن سينا أن الإرادة الإلهية لا يمكن أن نقف لها على معنى دقيق فتحصيلها: خطب أغضى ليلاً وأنأى معنى وأغلى ثمناً مما نحن فيه مبرزاً أنه من غير المنطقي تشبيهها بالإرادة الإنسانية فهما لا تتشابهان إلا في التسمية. وهذا الشبه هو الذي أوقع المتكلمين في التناقض إذ لا يصح قياس إرادة الغائب على إرادة الشاهد لأن الإرادتين مختلفتان.

من مظاهر اختلافهما أن الإرادة الإلهية ليست مرتبطة بشئانية الجزاء والعقاب ارتباط وجوب. لأن المعتزلة ترى أنه من العدل أن: كل ما وعد الله به من الثواب لمن أطاعه وتوعده من العقاب لمن عصاه فسيفعله لا محالة لأنه لا يبدل القول لديه ولا يجوز عليه الخلف في وعده ووعيده ولا الكذب في الإخبار به. (القاضي، 1998، ص 70) و: أنه تعالى إذا كلّفنا الأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضّل به. (المعتق، 2001، ص 215)

يجيب ابن سينا معترضاً على تصور الإرادة والفعل الإلهيين في هذا الصدد: كلا إنه تعالى يشيب فضلاً وابتداءً لا إسقاط فرض وأداء إذ لا فرض عليه ولا حق يعلم ذلك من رزق



علمه وعرف حكمه، ما يعني أنّ الإرادة الإنسانية هي الخاضعة للتحتمية بينما لا تخضع الإرادة الإلهية لأي نوع من أنواع الضرورة.

لكن هل يعني أنّ إرادة الإنسان التي يقرّ بها ابن سينا ليست إلا قولاً بالجبرية وليس ابن سينا إلا مجبراً ولكن جبريته ليست جبرية متعالية بل هي جبرية علمية. وإذا كان كذلك فلماذا يصرّ ابن سينا على وجود الإرادة الإنسانية؟ فقد أكّد في أسلوب واضح وجليّ أنّ: الإرادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن، وكلّ كائن بعد ما لم يكن فله علّة، وكلّ إرادة لنا فلها علّة، وعلّة تلك الإرادة ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير النهاية، بل أمور تعرض من خارج أرضية أو سماوية، والأرضية تنتهي إلى السماوية، باجتماع ذلك كلّه يوجب وجود الإرادة. (ابن سينا، 1383هـ، ص 529)

إنّ الاستناد إلى هذا القول دون غيره قد يؤدّي إلى الحكم بأنّ ابن سينا يقول بالجبر، ولهذا السبب يكون من الطبيعي أن يرفض القول بالاختيار الذي هو رأي صديقه المعتزلي ومعتقده، وقد توصّل إلى الحكم بجبرية ابن سينا الكثير من الدارسين ليس فاروق أحمد الدسوقي أولهم ولا آخرهم. (ابن سينا، 1383هـ، ص 529) ولكنّ ابن سينا شرح مفهوم الإرادة الإنسانية في رسالة في القضاء والقدر من خلال تفسير الجبر والاختيار. فهو يرى أنّ اسم الإجبار ينطبق على معنى من الحمل المستكره. وأنّ الإرادة إن لم تكن موجبة فهي شبيهة بالموجبة ولكنها ليست بموجبة. وهذا هو الذي يدعو إلى ضرورة التمعّن بدقّة في الموقف الحقيقي الذي يعتمد عليه ابن سينا. فهو يرفض المقالة الاعتزالية وفي الوقت ذاته يؤكد وجود الإرادة. وهو يشبّه الإرادة المقيدة بالأسباب والعلل بالجبر، وفي الوقت ذاته يرفض المقالة الجبرية بتأكيد وجود الإرادة. فكيف يمكن أن نفهم هذا الموقف من القضاء والقدر؟



لابدّ من التأكيد أولاً أنّ المقابلة بين الموقف الفلسفي السينوي والموقف الكلامي بشقيه الاعتزالي والجبري من شأنها أن تحلّي طبيعة الاختلاف بين منهجيهما. فالمنهج الفلسفي عقلي علمي يبني تصوراتهِ للقضاء والقدر على أساس القوانين الطبيعية (علوم الطبيعة) والقوانين الاجتماعية (المجتمع) والقوانين النفسية (النفْس). أمّا ثانياً فإنّ المنهج الكلامي يعالج المسألة من زاوية علاقة الإنسان بالذات الإلهية أو العكس، وفي كلا الحالتين فإنّه يبقى منهجاً متعالياً لأنّه يبني نتائجه على علاقة عمودية بين الإنساني والإلهي صعوداً أو الإلهي والإنساني نزولاً. وأمّا المنهج الفلسفي السينوي فإنّه يبني نتائجه المجلّية لموقفه من القضاء والقدر على مقدّمات نجملها فيما يلي:

1. الله مدبّر العالم بما فيه من قضائه وقدره.
2. الإرادة الإلهية شاملة وليست مقيدة بالوعد والوعيد.
3. الإرادة الإنسانية موجودة.
4. الإرادة الإنسانية مقيدة بالأسباب والعلل.
5. الأسباب والعلل فيها ما هو حتمي كقوانين الطبيعة وفيها ما هو متغير كقوانين المجتمع والنفْس.

إنّ هذه النقاط الأساسية التي تلخّص تصوّر ابن سينا للقضاء والقدر يمكن أن توضّح الموقف من المقاتلين الاعتزالية والجبرية. فالقول بأنّ ابن سينا مجبر لا يستقيم منهجاً. أضف إلى ذلك أنّ مضمون التصور السينوي لم يتضمن ذلك لا صراحة ولا تضميناً. بل كرّر في غير مرّة أنّه لم يقل بالجبر وإن كان تصوّره شبيهاً به ولكنه ليس هو. فإذا اكتفينا بالقول إنّ الإرادة الإنسانية مقيدة بقوانين الطبيعة فإنّ ذلك يؤدّي إلى الإقرار بالجبرية الفلسفية. أمّا إذا أضفنا إلى ذلك تأكيد وجود الإرادة وارتباط حدوثها



بالتنشئة الاجتماعية والنفسية فلا يعني ذلك أننا بصدد جبرية اجتماعية ونفسية، لأنّ ابن سينا أظهر في مؤلفاته المتعددة أنّ الإنسان بإمكانه تهذيب سلوكه بل وتغييرها إلى الأفضل، لأنّ أصل حياة الإنسان الدنيوية السعي الدائم نحو تحصيل السعادة. ومن الأمثلة الدالة على ذلك عقده لعدة فصول في كتاب القانون في أدرجها ضمن باب شامل وسمه بعنوان التعليم الأول في التربية. ومن بين تلك الفصول:

- الفصل الأول: في تدبير المولود كما يولد إلى أن ينهض. (ابن سينا، 1999، ص 203، 204)

- الفصل الثاني: في تدبير الإرضاع والنقل (ابن سينا، 1999، ص 204، 205)

- الفصل الرابع: في تدبير الأطفال إذا انتقلوا إلى سن الصبا (ابن سينا، 1999، ص 220)

يمكن في هذا الصدد أن نتخيّر أخلاق الإنسان من خلال التدابير التي حدّدها ابن سينا منذ بداية الحمل إلى البلوغ.

تظهر الإرادة في أبسط أفعال الإنسان وهي الرياضة أو التمارين الرياضية التي عرفها بقوله: الرياضة هي حركة إرادية، وقد أعقب هذا التعريف المثبت للإرادة شرح لحركة متعلقة بالرياضة لكنها ليست إرادية وهي التنفس العظيم كما يظهر: الرياضة هي حركة إرادية تضطر إلى التنفس العظيم. (ابن سينا، 1999، ص 221) بالإضافة إلى ذكره أفعالا أخرى يفعلها الإنسان مثل الغذاء.

إنّ تصور ابن سينا للقضاء لا ينتمي البتة لا إلى القدرية ولا إلى الجبرية ولا إلى أي تصوّر كلامي آخر، لأنّ منطلقاته ليست كلامية. وهذا هو الفرق الجوهرى بين



الفلسفي والكلامي. وقد جلى ابن رشد هذا الفرق بالتمييز بين الاتجاهات الكلامية الرئيسية والاتجاه الفلسفي في تصوّر القضاء والقدر. فإذا كان ابن سينا قد أثبت الإرادة والقدر فقد يفهم من ذلك ثلاث فرضيات هي:

- أن يكون ابن سينا قدريا وهذا غلط واضح لأنّ رسالة في القضاء والقدر قامت أساسا على التصديّ إلى هذه الأطروحة وبيان فسادها.
- أن يكون ابن سينا مجبرا وهذا أيضا سوء فهم واضح لأنّ ابن سينا دافع عن إثبات الإرادة من زاوية علمية بحتة ليس لها علاقة بالجدل الكلامي.
- أما الفرضية الثالثة فقد يفهم من جمع ابن سينا بين إثبات القدر والإرادة يكون قد جمع بين الأمرين ليختار حلا وسطا بين المقاتلين الاعتزالية والجبرية. وهذا أيضا غير ممكن.

لعل ابن رشد قد أمكن له أن يعبر عن هذه الفرضيات الثلاث في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة منزها العقل الفلسفي منها من خلال قوله: من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ، كالمعتزلة والجبرية. وأما المتوسط الذي تروم الأشعرية أن تكون هي صاحبة الحقّ بوجوده، فليس له وجود أصلا. لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره. فإنّه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق إذا قالوا: إنّ الحركتين ليستا من قبلنا، لأنّه إذا لم تكونا من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منهما فنحن مضطرون. فقد استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبيّة في المعنى. (ابن رشد، 1998، ص 189) والمثالان اللذان ذكرهما ابن رشد (رعشة اليد وتحريكها) يشبهان إلى حدّ بعيد بين الحركة الرياضية الإرادية والحركة التنفسية العظيمة اللاإرادية اللتين ذكرهما ابن سينا أعلاه.



خاتمة:

نخلص في خاتمة هذا المقال إلى العديد من النتائج المهمة، نجملها في النقاط

التالية:

. حاول ابن سينا أن يوفق بين النصوص الدينية والمبادئ الفلسفية في طرق مسألة القضاء والقدر وهي مسألة عقائدية، فكان توفيقه منتصرا لما قرره العقل الذي فسر النقل تفسيراً قائماً على أسس عقلية.

. بنى ابن سينا نظريته الدينية في تصور القضاء والقدر بناءً عقلياً علمياً فأخضع هذا الركن الإيماني لقانون العلم الطبيعي الذي يقوم على مبدأي الحتمية والعلة بقوانينه الأساسية الثلاثة أي التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل على أنها قوانين حتمية ضرورية من زاوية العلوم الطبيعية القائمة على العقل الفلسفي مخالفاً بذلك الحجاج الكلامي الذي أنتجته فرق المعتزلة والجبرية والأشاعرة.

. استناداً إلى النتيجة الثانية قد يتهم ابن سينا بالجبرية، لكننا رأينا أنه لم يغلق الباب أمام الإرادة الإنسانية إذ لم يعتمد مبدأ الحتمية في كل العلوم. بل أثبت الإرادة بما ييسر للإنسان تغيير ظروف حياته نحو الأفضل، منذ بعث الروح فيه جنينا في بطن أمه. وهذا ما أثبتته الحضارة الغربية بما توصلت إليه من علوم إنسانية كعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم التربية وما بات يعرف بالدراسات الانتروبولوجية.

إذا كانت المباحث اللاهوتية والفلسفية قد عاجلت باقتدار مسألة الإيمان والعقل منذ نشأتها فإن السؤال الفلسفي اليوم يطرح المسألة نفسها ولكن في أرضية مغايرة هي أرضية الحضارة الغربية والعلمانية بعد أن قطعت أشواطاً في تأكيد التخلي عن الدين إلى درجة إعلان موت الإله ثم عودة المكبوت الديني ببروز صوت يعتبر الإيمان بموت الإله



ليس إلا وهما وجب التخلي عنه. ويحاول الصوت ذاته أن يثبت قوة الدين في المجال العام كما ذهب إلى ذلك يورغن هابرماس وتشارلز تيلر وجودث بتلر وكورنيل ويست في كتاب قوة الدين في المجال العام. (الهلاي، 2015) [أنظر أيضا: (Taylor, 2007) (كولينز، 1998)].

قائمة المراجع:

أ- باللغة العربية:

- ابن رشد، أ. (1998). الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ابن سينا، ح. (1353 هـ). رسالة في سرّ القدر. ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس. ط1. حيدر أباد: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية.
- ابن سينا، ح. (1999). القانون في الطب. ج1. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن سينا، ح. (2004). رسالة في القضاء والقدر. ضمن جامع البدائع. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن منظور، م. لسان العرب. ج10، ج12. ط1. بيروت: دار صادر.
- الأسود، أ. (2006). إسلام الفلاسفة. ط1. بيروت: دار الطليعة.
- التهانوي، م. (1996). كشف اصطلاحات الفنون. ج2. ط1. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- الجرجاني، ع. (1983). كتاب التعريفات. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الدسوقي، أ. (1985). القضاء والقدر في الإسلام. ج3. الرياض: دار الاعتصام.
- الشهرستاني، م. (1993). الملل والنحل. ج1. ط3. بيروت: دار المعرفة.
- صليبا، ج. (1982). المعجم الفلسفي. ج1، ج2. بيروت: دار الكتاب اللبناني.



- عربي، م. (1992). الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظور ابن سينا والغزالي. مقال ضمن: العقلانية العربية والمشروع الحضاري. ط1. الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية.
- الفراهيدي، أ. (1409 هـ). كتاب العين. ج4. ط2. إيران: مؤسسة دار الهجرة.
- القاضي عبد الجبار (1998). الأصول الخمسة. ط1. الكويت: لجنة التأليف والتعريب والنشر.
- كولنيز، ج. (1988). الله في الفلسفة الحديثة. القاهرة: دار قباء.
- مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- المعتق، ع. (2001). المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم. ط4. الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.
- المغربي، ع. (1995). الفرق الكلامية الإسلامية. ط2. مصر: مكتبة وهبة.
- النيسابوري، ف. (1383 هـ). شرح كتاب النجاة لابن سينا. طهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنگي.
- الهلالي، ع. (2015). أربعة مفكرين عالميين يناقشون قوة الدين في المجال العام العلمانية وجدل العلاقة بين المؤسسة الدينية والمجتمع. مجلة القدس العربي. العدد 29.

ب- باللغة الأجنبية:

- Butler, J. Habermas, J. Taylor, C. West, C. (2011). **The Power of Religion in the Public Sphere**. Edited by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen. Afterword by Craig Calhoun. SSRC Book. New York : Columbia University Press.
- Taylor, C. (2007). **The Secular Age**, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, England.