مجلة الحكمة للدراسات والأبحاث المجلد 06 العدد 01 (29) 2026/02/28
ISSN print/ 2769-1926 ISSN online/ 2769-1934

بسم الله الرحمن الرحيم

The Theological Rationalism

Dr. Mohammed Mchich, Researcher in Islamic Thought and Philosophy.
Abdelmalek Saadi University, Graduate of the Faculty of Religious Studies, Morocco
mchich.med83@gmail.com

Received:07/01/2026 Accepted : 12/02/2026

Abstract:

This paper examines the problem of rationality in Arab-Islamic thought through an analysis of kalām rationality. It argues that rationality is not a single absolute concept but a plurality shaped by historical and pragmatic contexts. The study raises the question of whether kalām rationality was merely defensive or fundamentally dialogical. Using an analytical and critical approach, it shows that kalām developed specific argumentative and dialogical methods distinct from Greek demonstrative logic. Debate, argumentation, and mutual rational engagement are presented as constitutive elements of kalām rationality. The paper concludes that kalām rationality should be understood as a historically situated dialogical rationality, open to renewal from within its own methodological foundations and oriented toward consensus within difference.

Keywords: Kalām Rationality, Dialogue and Debate, Argumentation and Pragmatics, Difference and Consensus, Renewal of Kalām.

مجلة الحكمة للدراسات والأبحاث المجلد 06 العدد 01 (29) 2026/02/28
ISSN print/ 2769-1926 ISSN online/ 2769-1934

في "العقلانية الكلامية"

د. محمد امشيش، باحث في الفكر الإسلامي والفلسفة.
جامعة عبد المالك السعدي، خريج كلية أصول الدين/المغرب
Mchich.med83@gmail.com

ملخص:

يعالج هذا البحث إشكالية العقلانية في الفكر العربي الإسلامي من خلال تحليل طبيعة العقلانية الكلامية وحدودها المنهجية. وينطلق من فرضية مفادها أن العقلانية ليست مفهومًا واحدًا مطلقًا، بل تتعدد بتعدد السياقات المعرفية والتداولية. وفي هذا الإطار، يطرح البحث سؤالًا محوريًا: هل تمثّل العقلانية الكلامية عقلانية دفاعية انحصرت في حماية العقيدة والرد على الخصوم، أم عقلانية حوارية تأسست على المناظرة والحجاج وبناء التوافق داخل الاختلاف؟

يعتمد البحث مقاربة تحليلية نقدية، تتبع تشكّل العقلانية الكلامية في سياقها التاريخي، وتبرز تمايزها عن العقلانية الفلسفية اليونانية، خاصة من حيث الأسس الميتافيزيقية وآليات الاستدلال. ويبيّن أن علم الكلام طوّر مناهج حجاجية خاصة به، تقوم على اللغة الطبيعية والتداول والمناظرة، أكثر من اعتمادها على البرهان الصوري. ويخلص البحث إلى أن العقلانية الكلامية لا يمكن اختزالها في بعدها الدفاعي، بل تتحدد أساسًا بوصفها عقلانية حوارية تاريخية، قابلة للتجديد من داخل مناهجها، ومفتوحة على أفق تكامل العقلانيات بدل منطق الإقصاء.

الكلمات المفتاحية: العقلانية الكلامية، الحوار والمناظرة، الحجاج والتداول، الاختلاف والتوافق، تجديد علم الكلام.

مقدمة:

يُعدّ سؤال العقلانية من أكثر الأسئلة إشكالية في الفكر الإنساني عامّة، وفي الفكر العربي الإسلامي على وجه الخصوص، نظرًا لتعدد دلالاته وتنوع تمثلاته واختلاف السياقات المعرفية التي تشكّل ضمنها. يكتسب البحث في العقلانية الكلامية أهمية خاصة، لكونها تشكّلت داخل علم الكلام باعتباره مجالًا اشتباكيًا جمع بين الدفاع العقدي، والنظر العقلي، والممارسة الحوارية. وكثر الحديث حول طبيعة هذه العقلانية: هل كانت مجرد عقلانية دفاعية هدفت إلى حماية العقيدة والرد على الخصوم، أم أنها عقلانية حوارية تأسست على المناظرة والحجاج والتداول، وسعت إلى بناء التوافق من داخل الاختلاف؟

يندرج هذا البحث ضمن هذا الأفق الإشكالي، معتمدًا مقاربة تحليلية نقدية تتتبع تشكّل العقلانية الكلامية في سياقها التاريخي والمعرفي، وتبرز تمايزها عن العقلانية الفلسفية اليونانية، خاصة على مستوى الأسس الميتافيزيقية وآليات الاستدلال. كما يسعى إلى تحليل المنهج الكلامي، والكشف عن الدور البنيوي للمناظرة والحجاج في إنتاج المعرفة الكلامية، تمهيدًا لإعادة النظر في موقع العقلانية الكلامية ضمن نقاشات تجديد الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

أولا: التفكير العقلاني في علم الكلام الإسلامي

1: الرؤية الميتافيزيقية كأساس للعقلانية الإسلامية

يخلص دعاة الأصالة إلى "حقيقة" مفادها، أن علم الكلام "بقي في جوهره العام حتى القرن الخامس إسلاميا بحثا" (علي، سامي النشار، 1977، ص، 54)، وهذه النتيجة المقررة تؤكد، أن الفكر الإسلامي –كما هو الحال في علم أصول الفقه– له أصالة ذاتية لم تتأثر بغيرها من النظريات الفلسفية، وبالأخص، الفلسفة اليونانية التي أثارت جدلا كبيرا في الوسط الثقافي الإسلامي، بسبب انفتاح المجال الإسلامي التداولي وفلاسفته، واستعمالهم لمبادئها المنطقية كما يظهر عند "الكندي" و"الفارابي" و"ابن سينا" و"ابن رشد"، غير أن "علي سامي النشار" يحاول توضيح أن أصالة الفكر الإسلامي لا تظهر عند هؤلاء الفلاسفة، إنما يجب البحث عن "العقلانية" الإسلامية في أصول الفقه، وعند علماء الكلام؛ أي قبل أن يُدخِل علماء الكلام المنطق الأرسطي ويعتمدون عليه في أبحاثهم ومرافعاتهم. ولتأكيد ذلك يعود "علي سامي النشار" إلى دراسة الأصالة العربية منذ دخول الإسلام، ويتتبع مسارها التاريخي معتمدا في ذلك على مجموعة من النصوص

التاريخية ومقارنتها بما تقرر عند الفلاسفة اليونانيين. فماهي مميزات وخصائص التفكير العقلاني في علم الكلام الإسلامي؟ ما الأسس الميتافيزيقية والمنهجية التي قامت عليها العقلانية الكلامية؟

الفكر الإسلامي الفلسفي قام على النظر في النص الديني وبأمر منه، ثم ما لبث أن ظهرت العقائد اليهودية والمسيحية تُجادل العقائد الإسلامية، فكان لزاما على مفكري و"فلاسفة الإسلام" بيان الموافق والمخالف للهوية الإسلامية في باب العقيدة، ورد كل الشبهات المثارة من طرف المخالفين، وفي المقابل؛ يقرّرون بـ "العقل" أحقية العقيدة الإسلامية كبديل على تهافت العقائد الأخرى. ظهر في خضم هذا "الصراع" نهج جدلي فكري عقلاني مبني على أساس التوحيد الإلهي، وتجادلوا في موضوعات ميتافيزيقية، فاصطبغ علم الكلام الإسلامي بالصبغة العقلانية الفلسفية، وكان "المنطق هو السلاح الذي أقاموا عليه عقائدهم. وقد اتهم المتكلمون الأولون بأنهم لجأوا أيضا إلى المنطق–الأرسطي– واتخذوه منهجا للبحث العلمي، غير أن الأبحاث الحديثة قد أثبتت أن متقدمي المتكلمين لم يستخدموا هذا المنطق حتى القرن الخامس وأنهم وضعوا منطقا يخالف في جوهره المنطق الأرسطاليسي"(علي سامي النشار، 1977، ص، 101)، بحسب هذا النقد.

استخدام علماء الكلام الأوائل لمنطق "أرسطو" جاء متأخرا، بالرغم من تعرّف المسلمين مبكرا على التراث اليوناني وتطور هذه المعرفة كثيرا بفعل "حركة الترجمة" في عهد المأمون (ق3هـ) حتى تأثر بعض الفلاسفة المسلمين بهذا التراث وبمنطقه الأرسطي على الأخص، سموا "بفلاسفة اليونان"؛ "الكندي"، و"الفارابي"، و"ابن سينا"، و"ابن رشد"، لكن هذا الوصف لا ينطبق على جميع المشتغلين في الحقل الفكري الإسلامي برمته، لوجود فئة من الفلاسفة المتكلمين، لم يستخدموا هذا المنطق رغم معرفتهم به، وأن هؤلاء تعرفوا على الفلسفة اليونانية وانكبوا على دراستها، بدءا بالمدرسة الطبيعية والفيتاغورية والمدرسة الإيلية، وتعرفوا على الفلاسفة الممثلين لكل مدرسة، كطاليس، وأنبادوقليس، وديمقريطس، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو، لكنهم لم يقبلوا بتلك الفلسفة، لأنها مبنية على اعتقاد مخالف لروح العقيدة الإسلامية المبنية على التوحيد الإلهي.

إن "الفلسفة الإسلامية هي شيء أعظم بكثير وأشد نضوجا من هذه الفلسفة السابقة، هي فلسفة كاملة في تعبيرها عن الإسلام الحقيقي، وأهلها مسلمون روحا وجسدا"(علي سامي النشار، 1977، ص، 184)، هذا الحكم لا يشمل جميع طبقات الفلاسفة، فهو يميّز بين فئتين من المشتغلين بالفلسفة في "دار

الإسلام"، فئة تأثروا تأثرا كبيرا بالفلسفة اليونانية، وهؤلاء لا يمثلون "الفلسفة الإسلامية" وإن سموا بـ "فلاسفة الإسلام" كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، هؤلاء ما عبّروا إلا عن روح الفلسفة اليونانية، وفئة أخرى مقابلة لهم أبدعوا "فلسفة مسلمة"(سامي النشار)، ويمثل لها بأبي الحسن الأشعري "واتباعه من أمثال الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي أو غرماؤهم من المعتزلة يعبرون عن روح الإسلام المنبثق من القرآن والسنة"(علي سامي النشار، 1977، ص، 184)، فهؤلاء هم فلاسفة الإسلام، لأنهم عبّروا عن روح "الإسلام الحقيقي" بتعبير علي سامي النشار، فما هو "روح الإسلام" في "الفلسفة المسلمة"؟

علماء الكلام إذاً، هم أصحاب "الفلسفة المسلمة"، لأنهم يعبرون عن مبادئها؛ ورؤيتها ضد الطوائف والمذاهب والفلسفات والعقائد غير التوحيدية، والغنوصية والمشككة. ففي علاقة انسجام الفكر بالنص يجب تلمّس "العقلانية الإسلامية" الكلامية، والبحث عن أصالة الإنتاج المعرفي الإسلامي ومنطلقاته تظهر وتنكشف، "فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه. ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام وفي النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق. ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة. ومن النطر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة"(علي سامي النشار، 1977، ص، 227)، من النص المقدس، ومن النظر فيه ككتاب، بدأ الفكر/العقل الإسلامي وتبلورت الرؤية الفلسفية، ولذلك لا غرابة أن يقول علي سامي النشار: "إن أول متكلم من أهل السنة هو أبو حنيفة النعمان، وأنه هو أول من وضع الفكرة الكلامية الفلسفية عن الإيمان"(علي سامي النشار، 1977، ص،242)، حيث تكلم في مسألة الصفات والقدر وغيرها من أمور الفلسفة الميتافيزيقية، ويكون الإمام مالك والشافعي وابن حنبل متكلمة بالاعتبار السابق، أي باعتبار كلامهم في العقائد الدينية وفي قضايا الميتافيزيقا والكلام الإلهي في الإيمان. فهل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد لم يتكلموا في العقائد والايمان وقضايا الميتافيزيقا؟ ماهي طبيعة "الفلسفة المسلمة"، أو لنقل؛ العقلانية الكلامية الإسلامية مقارنة؟

2: الفكر اليوناني في ميزان العقل الكلامي

الفكر الفلسفي الإسلامي ليس وليد العوامل الخارجية، بل هو مرتبط ارتباطا عضويا بظهور الإسلام، ومع وجود القرآن ككتاب يتبين السبب الرئيس في ظهور هذا الفكر على أصالته، أو لنقل؛ ما أخذ هذه الأصالة إلا لأنه انطلق من النص وبدأ معه، وبهذا وجد أصحاب القول بالأصالة الفلسفية الإسلامية سببا لنعت فلسفة المتكلمين بـ "الفلسفة المسلمة". لكن السؤال الذي يطرح هنا: هل الكندي أو الفارابي أو ابن

سينا وابن رشد لم ينطلقوا من النص أو خرجوا عن إطاره العام بما يجعل فلسفتهم لا تجد مكانا في دائرة "الفلسفة المسلمة"؟ وأن غيرهم من المتكلمين انطلقوا من النص الديني حتى استحقت فلسفتهم صفة "الفلسفة المسلمة"؟ كيف تمايزت عن العقلانية الفلسفية اليونانية، خاصة على مستوى المنطق وآليات الاستدلال؟

المتكلمين الأوائل، لم يتأثروا بـ "الفكر الخارجي"، فلم يتأثر المعتزلة الأوائل (واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد) بالتراث المسيحي أو اليوناني، وتكلموا في مسألة "القدر" ومسألة "خلق القرآن" و"مرتكب الكبيرة"... وغيرها من القضايا "الكلامية الفلسفية"، نجد مجموعة من معاصريهم يصفونهم بالثقاة وتروى عنهم الأحاديث، يتميّز مذهبهم بنزعة عقلية أكثر من فرق المتكلمين الأخرى، فقرّروا أسبقية العقل على النقل في قبول الأصول أو ردها، "وبهذا الموقف العقلي واجهوا النص، كما واجهوا الفلسفة اليونانية، وبهذا الموقف العقلي وفيه وضعوا الأصل الفلسفي سواء خالف النصوص الدينية أو وافقها، وسواء خالف الفلسفة اليونانية أو وافقها"(علي سامي النشار، 1977، ص، 420)، هل يقصد–علي سامي النشار– بمخالفة المعتزلة لبعض النصوص، تأويلهم للنص الديني إذا تعارض مع القطعيات العقلية؟ وإلا فإنهم لم يخرجوا عن الإطار العام لـ "عقل النص" وروحه، ولهم مقالات تميزهم في ذلك.

يبدو أن المعتزلة الأوائل رغم اطلاعهم على الفلسفة اليونانية لم يقبلوا بها، واعترضوا على الأفكار المخالفة لروح الإسلام وعقيدته، كالقول "بقدم العالم" و"المحرك الذي لا يتحرك"، وخالفوا نظرية المثل عند "أفلاطون" الذي قال بأن العالم مخلوق على مثال سابق، "لكن المعتزلة تُقرر في وضوح أن الله لم يخلق العالم على مثال سابق والصانع عند أفلاطون قد صور العالم شبيها بذاته"(علي سامي النشار، 1977، ص، 428)، رغم ما قد يظهر من التأثر الفلسفي والمنهجي بين الفكر الإعتزالي واليوناني في بعض القضايا والمقولات الفلسفية؛ حتى دفع بعض المؤرخين كالشهرستاني في "الملل والنحل"، إلى اتهام المعتزلة باتباعهم الفكر اليوناني في عدد من القضايا، منها مسألة "الجزء الذي لا يتجزأ"(**الجزء الذي لا يتجزأ**: نظرية للعالم قال بها قدماء اليونان ديموقريطس وأبيقور. قالوا إنّ: " الكون مؤلف من كتلة لا نهائية لعددها وأنواعها من الذرات، وهي أجسام صغيرة غير قابلة للانقسام، وهي قديمة أبدية لا تفنى، ومتشابهة في طبيعتها، وهي، غير متناهية لا في عددها ولا في شكلها، وإذا اتحدت بالشكل اختلفت بالمقدار أو من جهة الوضع والمكان، لهذا كان لابد من وجود خلاء تتحرك فيه، وحركتها هذه تؤدي إلى اصطدامها ويحدث عن ذلك العالم، والأجسام لا تختلف في

أصلها بعضها عن بعض إلا بالعناصر التي تتركب منها، وبوضع هذه العناصر وترتيبها"(محمد عيد نفيسة، 2010، ص، 101).

يستنتج علماء الكلام أن "الجواهر الفردة" لها صفة الوجود المسبوق بالعدم، تماشيا مع فكرة الخالق، ومع التوحيد العقدي في الإسلام، أن الله هو الخالق، وهو وحده القديم، فسياق استخدامها هنا مختلف تماما لسياقات وأنساق أخرى من حيث: المبدأ/الله، وحده القديم)، إلا أن هذا الرأي–عند علي سامي النشار– لا يثبت أمام النقد التاريخي لفكر المعتزلة العام، أو لفكر المتكلمين بصفة عامة المبني في أساسه على التوحيد الإلهي.

السياق العام والشمولي لفلسفة المعتزلة وأصولهم، مختلفة تماما عن غيرها من الفلسفات، بل ومغايرة لفلسفة نظرائهم من الفرق الكلامية في كثير من جوانبها ومبادئها، هي مغايرة للفلسفة اليونانية عامة كونها قائمة على مبدأ التوحيد، ومتباينة عن فلسفة الفرق الكلامية الإسلامية لأنها مفرطة في مبدئها العقلي. لقد كانت النظرية الفلسفية للمعتزلة "أكثر إيجابية من النظرية اليونانية في الله، وأكثر سلبية من النظرية الإسلامية السائدة حينذاك"(علي سامي النشار، 1977، ص،428)، وقالوا بالتنزيه المطلق للذات الإلهية، وبالحرية الإنسانية، وبالحسن والقبح الذاتيان، وبوجوب مراعاة الأصلح على الله، وبالمعرفة العقلية المتقدمة على السمع عامة (الشهرستاني، ص، 43)، ولهم مقالات كلامية في ذلك.

رغم محاولات إثبات أصالة التفكير العقلي الفلسفي الإسلامي وبخاصة عند أوائل المتكلمين، إلا أن علي سامي النشار، يقر –ضمنيا– تأثر الفكر الكلامي بما يسميه "روح الفلسفة" اليونانية، ويظهر ذلك التأثر عند "أبي الهديل" المعتزلي في استعماله لفكرة "الجزء الذي لا يتجزأ" والتي طوّرها الأشاعرة فيما بعد، وسبق استعمالها عند فلاسفة اليونان، خاصة ديمقريطس (ت 361ق.م) وأبيقور (ت 270 ق.م). يقول: "والحقيقة أن المشكلة لم تحل، وفي حاجة إلى بحث أدق، هل الفكرة أصيلة لدى هذا الفيلسوف الذي ظهر عدوا للغنوص؟ أو أنه أخذها من اليونان؟ أو من الغنوصية"(علي سامي النشار، 1977، ص، 475)، وعلى هذا الرأي انتهى المستشرق "دي بور"، أن أصل نشوء هذه الفكرة يبقى غامضا، رغم إقراره بأن العرب أخذوها عن اليونان الذي لم يعرف أصلها عندهم. ومهما يكن، فإن علماء الكلام الأوائل، تعاملوا بحذر شديد مع الفلسفة اليونانية، بل وتم رفضها والدعوة إلى إبعادها بدعوى قيام هذه الفلسفة على أساس عقدي وثني.

رغم ما قيل في أصالة التفكير العقلي عند المسلمين نعود لطرح السؤال السابق، لماذا تم اعتبار فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد فلسفة يونانية بلغة عربية؟ وهل الأمر يتعلق بالأساس العقدي الذي وقعت الفلسفة اليونانية على حكمه أيضا؟

يبدو أن "المحدد الأساس" للحكم على الفلسفة الإسلامية عند القائلين بالأصالة ليس هو مدى التأثر أو عدم التأثر بالفلسفة اليونانية، أو بالأفكار الخارجية عامة، وليس في تشابكها بالنص الديني من عدمه أيضا، ولكن تتحدد في علاقتها بالمنطق الأرسطي. هي "فلسفة مسلمة" لأنها لا تعتمد بالضبط على المنطق الأرسطي، وليست مسلمة لأنها اعتمدت على المنطق الأرسطي بالأساس، الحكم على فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد بأنها فلسفة يونانية يعود إلى اعتمادها واستخدامها للمنطق الأرسطي، ويبدو أيضا؛ أن الإمام الغزالي تفطن–أو أن الأمر كان متداولا– إلى هذا الحكم وعدم علميته، مما جعله ينظر إلى المنطق كآلة محايدة لا علاقة لها بالعقائد والأحكام، بل ذهب إلى أكثر من ذلك عندما اعتبر المنطق" محكا للنظر".

على هذه الأرضية تمت محاكمة فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد واعتبارها "فلسفة غير مسلمة"، رغم عدم خروج أصحاب هذه فلسفة عن "منطق النص" المحدد للعقيدة. ومن هذه الجهة، كان النظر إلى المتكلمين فلاسفة، ومقالاتهم "فلسفة مسلمة"، لذلك يحاول على سامي النشار أن يبين مخالفة منطق المتكلمين للمنطق الأرسطي ويبين مأصول الإنتاج العقلي الفلسفي في علم الكلام بناء على هذه المقالة أيضا. وهو ما نريد الوقوف معه من خلال عرض بعض القضايا والمسائل التي تساعدنا في معرفة التمايز بين المنطقين: الفلسفي الأرسطي والكلامي الأصولي، ونتعرف معه؛ كيف تبلورت "العقلانية الكلامية" الإسلامية في سياقاتها الابيستيمولوجية.

3: نقد المنطق الأرسطي في علم الكلام

نجد عند المتكلمين الأوائل آليات وأدوات منطقية متمايزة عن الأدوات المنطقية عند أرسطو، ومن المميزات الاستدلالية في "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" نذكر:

- مبدأ "قياس الغائب على الشاهد" ومعناه: أنه إذا ثبت شيء للشاهد فمن باب الأولى أو اللاّزم أن يثبت ذلك في الغائب، فإذا تبث أن العالِم لا يكون عالما إلا بعلم، وهذا موجود في الشاهد، فكيف لا نثبت ذلك للغائب وهو الله. واعتمد عليه الأشاعرة في إثبات الصفات. واستعملوا

كذلك "إنتاج المقدمات النتائج"، أي من مقدمة ضرورية نستخلص نتيجة نظرية أو العكس، من مقدمة نظرية نستخلص نتيجة ضرورية. مثال: الجوهر لا يخلو من الحوادث التي لا أول لها (مقدمة نظرية). أن ما لا يخلو عن الحوادث التي لا أول لها فهو حادث (نتيجة ضرورية).

- واستخدموا طريقا استدلاليا سموه؛ "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"، ومعناه: ما لا دليل عليه وجب نفيه، وهذا الطريق يقوم على نفي أدلة الإثبات حتى لا يوجد إلا غيرها، فينتج عن ذلك بطلان النتيجة، فإذا بطل الدليل بطل المدلول أيضا.
- واستعملوا كذلك، "الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه"، وطريق "الإلزامات"، وطريق "السبر والتقسيم"، وكلها طرق استدلالية استعملها علماء الكلام؛ المعتزلة والأشاعرة خاصة، نجدها في كتبهم (كتاب "الشامل"، وكتاب "البرهان" للجويني إمام الحرمين، وكتاب "المواقف" للإيجي عضد الدين...)، وأن هذه الطرق الاستدلالية لا توجد مثيلاتها في المنطق الأرسطي. هذا كله "يدعونا إلى القول بأننا أمام منطق يخالف منطق أرسطو في جوهره"(علي سامي النشار، 1984، ص، 140)، ما يزيد من تأكيد وضع منطق خاص عند المتكلمين الأوائل مخالف للمنطق الأرسطي هو انتقادهم للأساس الذي يقوم عليه المنطق الأرسطي، ونعني بذلك، "مبدا عدم التناقض"، "مبدأ الثالث المرفوع"، "مبدأ الجمع بين النقيضين".

بخصوص قانون "الجمع بين النقيضين"، فقد رأى المتكلمون أن "قدرة" الله يجوز أن تجمع بين النقيضين، أو أن تجمع "بين الوجود والعدم وتجمع بين القدرة والعجز وتجمع بين العلم والجهل، وبهذا قضوا على قانون الجمع بين النقيضين"(علي سامي النشار، 1984، ص، 134)، وأما قانون "عدم ارتفاع النقيضين معا"، فقد خالفه المتكلمون في مسألة الصفات الإلهية، خاصة عند القائلين بمقولة "الأحوال"، وهي: عبارة عن وجود صفات للموجود تقع بين الصفات الواجبة والمعدومة سموها حالا، كالقادرية والعالمية والمريدية، ويمكن أن نقول؛ الحال هو: الحد الوسط بين الطرفين النقيضين، لا هو موجود ولا معدوم، فمن كانت هذه "صورته" و"طبيعته" سموه حالا، ونظروا إليه كمبدأ يخرق مبدأ "عدم ارتفاع النقيضين معا"، كنوع من الإسقاط على "الوجود بالقوة" عند الفلاسفة.

رفض علماء الكلام للمنطق الأرسطي في "قانون العلية"، خاصة عند الأشاعرة، فقد أنكروها إنكارا وقالوا بـ "العادة"(يرى الأشاعرة أن العلاقة بين الصفة والاسم علاقة ضرورية عقلية، تماشيا مع إثباتهم للأسماء

والصفات، بينما لا يرون الترابط الضروري بين العلة والمعلول في الواقع الطبيعي، ولذلك قالوا بـ "العادة"(الأشاعرة؛ "هنا يقولون بالتلازم العقلي بين العلة والمعلول، فاقتضاء الصفة الوصف أمر عقلي لا ينفك، في حين قالوا بانتفاء التلازم بين العلة والمعلول في العلل الطبيعة، كاقتضاء النار الإحراق ليس بلازم، بل يجري ذلك مجرى العادة"(عبد الفتاح المغربي، 1986، ص، 24)، واعتبروا لمكان ذلك؛ أن مجموعة من النصوص القرآنية تبيّن فيها "خرق العادة"، وأن ارتباط السبب بالمسبب والعلة بالحكم ليس ضرورة، وإنما "جرت العادة" على ذلك، والجاعل هو الله في الحقيقة. فالنار ليست محرقة بذاتها ولكن الله جعلها كذلك، وهو قادر على سلب إحراقها إذا أراد، ويبدو أن هذا تحصيل حاصل، بناء على قدرة الله الأزلية المطلقة.

وعلى العموم فإن هذه المبادئ أو القواعد أو الآليات الاستدلالية تُظهر –بعامة– مخالفة علماء الكلام للمنطق الأرسطي، وليست هذه المبادئ محل وفاق تام أو اعتراف عند جميع المتكلمين، فهذا أمر آخر، لكن ما يهمنا هو تمايزها عن المنطق اليوناني، ولأنها كذلك، فهي تُعبّر عن أصالة التفكير العقلي الفلسفي عند المتكلمين. يقول مصطفى عبد الرازق: "فلما أخذ الأشعري في مناضلة المبتدعة بالعقل حفاظا للسنة، جاء أنصار مذهبه من بعده يثبتون عقائدهم بالعقل تدعيما لها ومنعا لإثارة الشّبه حولها، ووضعوا المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار مثل: إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلّتهم، وجعلوا هذه القواعد تبعا للعقائد في وجوب الإيمان بها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وهذه الطريقة هي المسماة بطريقة المتقدمين، ورأسها القاضي أبوبكر الباقلاني (ت 403هـ)، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت 478هـ) من بعده. ولم يكن المنطق يومئذ منتشرا في الملة لاعتباره جزء من أجزاء الفلسفة يجري حكمها عليه، ويتحرج منه كما يتحرج منها"(مصطفى عبد الرازق، 2020، ص، 326)، فهل استعمال المنطق الأرسطي يوجب الحكم على الفلسفة بالتقليد؟

إن ما يميز "الفلسفة المسلمة" وما يجعلها كذلك، هو رفضها للمنطق الأرسطي، وليس فقط ارتباطها بالدين ونظرة الإسلام القائمة على أساس التوحيد، المخالف لغيره، جانب أساس من هذا الاختلاف يظهر في "ميتافيزيقا المتكلمين"، عندما "لم يعتبروا العالم نظاما أزليا، بل اعتبروه مخلوقا حادثا زائلا، والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء، وينبغي أن يعتبر ويسمى "إلها" لا "علة طبيعية" ولا "محركا غير متحرك"، ومن أجل ذلك كانت نظرية الخلق مند الصدر الأول أكبر عقائد علم الإسلامي، لتكون شاهدا على رفض

المسلمين للمذهب الفلسفي الوثني القائل بقدم العالم وأفعال الطبيعة"(دي بور، 1954، ص، 104)،على هذا الأساس الميتافيزيقي لا على استعمال المنطق رفض المتكلمون الأوائل فلسفات غيرهم؛ وحاولوا وضع أساس استدلالي يلائم طبيعة النظر العقلي العقدي والمنافحة عنه، وبهذه المناهج وغيرها من الأصول لا بغيرها تعرف العقائد الكلامية ، وبهذا التقديم العام نخلص إلى التأكيد أن "العقلانية الكلامية" تنطلق من مسلمة "الخلق الإلهي" وهو أسها الميتافيزيقي؛ وبه تتمايز –من هذا الجانب– عن غيرها من العقلانيات. لكن هل يكفي ذلك للقول بوجود "عقلانية" كلامية ذات محددات خاصة بها تنفصل وتتمايز عن غيرها من العقلانيات؟ أم أنها عقلانية هلامية لا حدود ذاتية تختص بها؟

ثانيا: العقلانية كلامية: حدودها ومحدداتها

1: منطق المناظرة في بناء القول الكلامي

ما الذي يجعل المناظرة والحجاج والتداول عناصر بنيوية في العقلانية الكلامية؟

يتّصف "الخطاب الكلامي" بأنه خطاب ذي لغة طبيعية تفاعلية مع محيطها أولا ومع الخصائص اللّسانية لهذا المحيط ثانيا، ويعتمد هذا الخطاب على "الحجاج" كأداة منهجية استدلالية. وحد "الحجاج" أنه "فعالية تداولية جدلية"(طه عبد الرحمن، 2014، ص، 65)، لأنه يراعي المقام الاجتماعي للخطاب وللمخاطبين، ولأن هدفه أيضا؛ إنتاج معرفة مُوجّهة نحو العمل بالأساس، وما دام كذلك، فهو خطاب يعتمد على أسلوب "استدلالي جدلي" تتداخل فيه عوامل اجتماعية ومقامية وعقائدية مشتركة، وبـ "لغة طبيعية" تحمل في مكوناتها هذه العوامل مجتمعة لتجعل منه خطابا حواريا تشاركيا تفاعليا. الخطاب الكلامي إذاً: "سبيلٌ احتجاجي لا برهاني، يُقيّد فيه المقام التراكيبَ ويُرجّحُ فيه العمل على النظر"(طه عبد الرحمن، 2014، ص، 66)، فالغاية من هذه "المنهجية الاستدلالية"، التأثير الموجه نحو العمل، وليس صياغة تراكيب صورية مجردة تهدف إلى تقنين الخطاب رياضيا كما هو الحال في "الاستلال البرهاني"، الذي عبثا ما يحاول ذلك ما دام يستعمل في خطابه لغة طبيعية، إذ لا وجود للبرهان مع وجود لغة طبيعية.

إن "اللّغة الطبيعية" تحمل مقاصد ومعتقدات وأحوال اجتماعية وفردية لمستعملي الخطاب، وإذا كان ذلك كذلك؛ فالخطاب الطبيعي خطاب حجاجي، فضلا عن كونه؛ خطابا يؤمن بمبدأ "المغايرة"، التي تعني: "الاعتراف للغير بإمكانية مساهمته في بناء الحقيقة، وهذا مبدأ أقامت عليه الثقافة العربية الإسلامية لاعتناقها طرقا عديدة في النظر بقصد الوصول إلى الحقيقة في كافة مجالات الفكر الإنساني، فعوض النظر، اعتمدت

أسلوب المناظرة"(إبراهيم مشروح، 2009، ص،115)، فالمنهج الاستدلالي الحجاجي، واللّغة الطبيعية؛ من المقومات الأساس لـ "علم المناظرة"، وهي مقومات ضرورية لكل خطاب يهدف إلى القيام بالفعل والمفاعلة.

الخطاب الذي وظف الطرق الاستدلالية وأنتج قولا تداوليا تفاعليا حواريا هو: خطاب "علم الكلام الإسلامي" الذي انتهج طريق "المناظرة". وحد المناظرة أنها: "خطاب استدلالي يقوم على "المقابلة" و "المفاعلة" الموجهة"(طه عبد الرحمن، 2014، ص، 66)، المقابلة بين عارض لرأي ومعترض، وما يتبع ذلك من تدليل وحجاج متبادل مراعيا للخصائص المشتركة في المجال التداولي بُغْيةَ هدف عملي مقصود؛ هو عملية تفاعلية أو "مفاعلة" حجاجيه جدلية من التأثير والتأثر. لقد نشأت "المناظرة في فكرنا العربي الإسلامي على "التّحاور" و "التّحاجّ" الذي يأخذ باتساع صور الاستدلال الطبيعي واستلزاماته لطرق تفي بغاية المناظرة، وهي الخروج بـوحدة النظر وبناء المطابقة من الاختلاف، وهكذا يكون الفكر العربي الإسلامي حاملا لمظهر مخصوص يجعل الاختلاف يقيم داخل الوحدة"(إبراهيم مشروح، 2009، ص، 128)، ذلك لأن المتناظرين رغم اختلافهما؛ فإنهما في الحقيقة يبحثان عن وجوه التوافق والتقارب حتى تكون المناظرة هادفة وموجهة نحو بلوغ الحق، وهذه "المفاعلة" الاستدلالية الموجهة يمكن النظر إليها؛ إحدى المقومات الأساس لـ "العقلانية الكلامية"، ومع استعمالها للغة الطبيعية.

يتبين إذا، أن علم الكلام تميّز بخطابه الطبيعي وطريقته الجدلية الحوارية في عرض الآراء الكلامية وطرق الاستدلال، أو في الاعتراض والفحص، وهذا "التناظر"، و"التجادل"، و"التداول"، و"التحاور"؛ وهو ما يعطي لـ "علم الكلام" علميته، ويجعل من منهجيته أحد الروافد الأساس للثقافة العربية الإسلامية، وأحد المداخل الـضرورية لـ تحديد "العقلانية الكلامية"، وهي أيضا؛ المميزات والخصائص الطبيعية الذاتية لـ "العقلانية الكلامية".

وعطفا على ما سبق، أن المتكلم في الدين يجمع –أو يجب أن يجمع–بين كونه "معتقدا" و" ناظرا" و "محاورا".

كونه معتقدا: فإن المتكلم ينطلق من اعتقاد مبني على التسليم بما في الكتاب والسنة، ومدافعا عنهما، محاولا إثبات الحقائق الاعتقادية انطلاقا من هذه الأصول التي يعتقدها، "واعتبارا لهذا الجانب سمي علم الكلام "علم التوحيد" وعلم "الموجود بما هو موجود" على قواعد الإسلام"(طه عبد الرحمن،

2014، ص، 71)، فأي متكلم فهو ينطلق من معتقده الذي يعتقده وهو الذي يطرحه، أو يعترض على معتقد غيره.

وكونه ناظرا: فالمتكلم يستخدم الأدوات العقلية "ليعقلن" الاعتقاد، معتمدا على الوسائل الاستدلالية المناسبة.

وكونه محاورا: فالمتكلم يتحاور مع غيره أو يتكلم معه، فيعرض رأيه على غيره لينظر فيه، وقد "كانت هذه الصفة الحوارية للمتكلم داعيا إلى حمل الكلام على معنى "المكالمة" والمناظرة وإلى تسمية علم الكلام بعلم "المقالات الإسلامية"(طه عبد الرحمن، 2014، ص، 71)، وهي في حقيقتها تجسيد حي لروح "علم المناظرة".

يتفاعل "طه عبد الرحمن" مع الآليات الاستدلالية لعلماء الكلام الأوائل، وبعد فحصه لـ "قياس التمثيل"، أو طريقة "الاستدلال بالشاهد على الغائب"، خلص إلى نتيجة: أن آلية "القياس والمماثلة" في صياغتها المنطقية عند علماء الكلام تقارب بشكل كبير ما جاد به العلماء المعاصرون عند دراستهم وبحثهم لهذه الآلية. يكفي "لبيان تقارب هذين الاجتهادين العلميين: الإسلامي والمعاصر، أن نذكر أن مسألة "المماثلة" شغلت حيزا كبيرا من اهتمام الفلاسفة والمناطقة المحدثين مثل فريجه وراسل وفتجنشتاين وتشورش وجيش ووتجينس في تدبرهم للقانون المعروف بقانون لايبنتس الذي ينص على تماثل متحدي الأوصاف"(طه عبد الرحمن، 2014، ص، 131)، إن تماثل "متحدي الأوصاف"، منهجية فعالة في بناء المفاهيم والحدود، تجد في منهج المناظرة والحوار أفقا لها، وهي "العقلانية الكلامية"، أو لنقل؛ "العقلانية الحوارية".

بأي معنى يمكن الحديث عن وجود "عقلانية كلامية" حوارية؟

2: العقل الكلامي بين التعقل والتعاقل

الحديث عن ملامح عامة لـ "العقلانية الكلامية"، يدفعنا لتتبع سمات وخصائص المناظرة ومكوناتها، ومن أهمها: فعل التخاطب. والتخاطب "الذي هو على قانون "علم الكلام" ينبغي أن ينبني على أصلين أساسيين: أولهما: أن المتكلمين عاقلان. وثانيهما: أنهما "معاقلان"، أي أن الواحد منهما يُشرك الآخر في تعقيل المسألة المطروحة للمناقشة"(طه عبد الرحمن، 2014، ص،154). بخصوص الأصل الأول، فالخطاب الكلامي يكون بين ذاتين عاقلين على الأقل، فإن من خصائص هذه "العاقلية" أن تكون هادفة إلى العمل، إذ أفعال العقلاء منزهة عن العبث ومتصفة بالتَّعقُّل وبالقصدية الهادفة لطلب "الفعل الحسن" "بأنسب وأنفع" الطرق والوسائل. ومن خصائص "المعاقلة" -كأصل للعقلانية الكلامية-، تبادل الحقوق والواجبات بين المتكلمين، مع "تتبع نفس المعايير الأخلاقية والقواعد المنطقية التي يتبعها غيرك"(طه عبد الرحمن، 2014، ص، 155) لتكون العلاقة منتجة.

تنبني "العقلانية الكلامية" على ركنين أساسيين هما: "العاقلية" و"المعاقلة"، ومن خصائص المنهج العقلاني الكلامي أنه منهج يقوم على "المفاعلة" بين المتخاطبين أو المتحاورين أو المتناظرين الموجهة نحو القيام بـ "الفعل". العقلانية الكلامية بهذا المعنى؛ ليست "مجموعة من المضامين المعرفية مستقلة بذاتها مميّزة لأهل الكلام بقدر ما هي جملة من المناهج التي تتسم بـ "الفعل" و "المفاعلة" في تحصيل المعرفة"(طه عبد الرحمن، 2014، ص، 157). هكذا يبدو، أن "التّوجُّهَ المعلي من شأن الفكر المتحاور والمتعاقل مع غيره في بناء الأحكام وفي تقويمها توجه متحرر من أسر المقلاد أو البراديغم ذي الأصل الديكارتي الذي يهمل الطبيعة الاجتماعية للقواعد الأساس التي تقوم عليها مَقْبولية ومَسْموعية واستقامة أفعال التدليل والتداول، الاحتجاج والحجاج، الخطاب والتخاطب، إذ الغرض المتوخى والمطلوب من إنجاز هذه الأفعال هو تحصيل التوافق بين الأفراد في الأحكام والاعتقادات والاختيارات وتمكين كل فرد من اقناع غيره بصواب ما ذهب إليه في الحكم والاعتقاد والاختيار"(حمو النقاري، 2020، ص، 27)، وبهذا يبدو أن المخرجات ستكون فاعلة لتتحقق مطابقة المناظرة لأغراضها المقصودة.

تتحدد "العقلانية الكلامية" إلى الآن، بآلياتها الاستدلالية —وليس بمضامينها فقط- ذات طابع "العقلانية الحوارية"، المستمدة من منهج المناظرة وقواعد الخطاب وتطورات علوم الحديثة؛ في اللغة واللسانيات والمنطق...لذلك وضع العلماء لها شروطا ومبادئ أخلاقية من شأن الالتزام بها تحقيق النتائج العملية

المقصودة، هو طرح يحاور ويناظر نسقية الخطابات الأخرى ويتفاعل ويتعاقل معها. إن "منطق الفكر المتحاور والمتعاقل مع غيره، سيكون عامة منطق للحوار في أفق ابتغاء الكشف عن البنيات العقلية واللّغوية التي بالبناء عليها يكون حوارا جيّدا ومحمودا"(حمو النقاري، 2020، ص، 34)، منهج المناظرة الحواري بالشروط العلمية والمحددات التداولية السابقة أفقا تداوليا لـ "تجديد علم الكلام"، وبناء "العقلانية الكلامية" بوصفها عقلانية حوارية.

ثالثا: من العقلانية الدفاعية إلى العقلانية الحوارية

هل فعلا نحتاج إلى علم الكلام جديد أو إلى مقالات كلامية جديدة؟ إذا كان الجواب بالإيجاب فهل ينبغي تجديد مضمون علم الكلام، أم التجديد في أدواته وطرقه ومناهجه الاستدلالية؟ أم فيهما معا؟ بعبارة أخرى؛ هل تجديد علم الكلام هو يكفي فيه انفتاح "العقلانية الكلامية" على العلوم الحديثة والاستفادة من مناهجها؟

ماهي الأسس النظرية التي ينبغي الانطلاق منها كأرضية لهذا التجديد؟ وبأي معنى يمكن الحديث عن "عقلانية كلامية" حوارية؟ وهل يمكن اعتبار السياق الزمني محددا للعقلانية وللنص معا؟ أم هي تقنية عبقرية للقول بـ "العقلانية الحوارية" ما بعد العقلانية الدفاعية؟

كتاب "أصول الحوار وتجديد علم الكلام" رؤية نقدية تقويمية لعلم الكلام، لا يرى ضرورة "القطيعة الايبستيمولوجية" مع القديم، ولا بالأولى اعتباره شيئا مقدسا لا يقع عليه سؤال الفحص والنقد، ويبرز في المقابل منهجية: الحوار والمناظرة؛ بوصفها من المقومات الأساس التي تُميّز الكلام الإسلامي، وتعد مدخلا لتجديد مناهجه الاستدلالية، يحاول "طه عبد الرحمن" عرض "مداخل التجديد" في علم الكلام ومنهجيته. يهمنا أن نقف –بقدر ما يسمح به هذا البحث – مع مفاهيم وآليات "المنهجية الحوارية" لعلم الكلام، إن كانت فعلا توجد ضرورات ذاتية وأخرى موضوعية تستدعي قيام علم كلام جديد، فإن هذا العلم لن يكون قادرا على فهم الإشكالات التي يطرحها الآخر، مالم يضع من بين "الأولويات الأساس" معرفة أدوات المعترض أو العارض؛ وطريقة بناء الأقوال على الأدلة، والتمكن من أحدث الوسائل المنطقية الاستدلالية (حمو النقاري، 2020)، على أن هذه العملية –معرفة الدليل/ الاعتراض– من أهم أركانها "الاعتراض" و "المحاورة"، ولا يخفى أن هذين الركنين هما ما تميزت به منهجية "المناظرة الإسلامية"، وتطورت مبادئ الحوارية مع العلوم الحديثة ما يستدعي الانفتاح والاستفادة منها لتطوير وتجديد منهجية "علم الكلام".

يعتقد "طه عبد الرحمن"، أن المدخل إلى التجديد يبدأ من إعادة النظر في المنهجية التي ميّزت علم الكلام ودفعته إلى إنتاج خطاب استدلالي، له من القوة الحجاجية ما جعل منه قابلا للتأثير والدفع نحو "الفعل" و"المفاعلة"، وليست هذه المنهجية الكلامية إلا "المناظرة"؛ التي تُمكّن المتكلم من إنتاج قول فلسفي، وفي نفس الوقت تجعل منه قادرا على فحص الادّعاءات الأخرى بمنطق سليم ومتماسك، وهذا ما يدفع علم الكلام نحو تجديد نفسه، على أنه يمكن التمييز في علم الكلام بين المضمون وآليات انتاجه. فالمضمون يمكن ألا يتفق عليه الجميع، بينما آليات إنتاج المضمون، أو محددات "العقلانية" ينبغي التمكن منها وتطويرها بما جَدَّ من الوسائل العلمية الحديثة في إنتاج الخطاب الحواري، ولا يعني ذلك استيراد المناهج والأدوات، أو تقليد الآليات الحديثة، بل ينبغي أن تخضع الآليات والمناهج المستوردة إلى ضرورات ومحددات "المجال التداولي" كمحاولة لـ "إعادة إنتاجـ" ـها من جديد، وتأتي "المناظرة/الحوارية" أداة لفعل التجديد.

في أصول الحوار وتجديد علم الكلام تتيح لنا "المناظرة" التعرف على الأدوات الاستدلالية في إنتاج القول الفلسفي الكلامي، وهي من جانب آخر، لها من القابلية المنهجية والاستدلالية ما يسمح لها الدخول في حوار مع ما استجد في العلوم، خاصة في مجال الدراسات اللسانية والمنطقية التي تهتمُّ بتحليل الخطاب وتفكيكه، وبناءاته الاستدلالية. إن "طه عبد الرحمن" لا يرى ضرورة تجاوز علم الكلام منهجا ومضمونا ليكون للكلام صفة الجديد، ومع قوة هذا الطرح؛ فإن العقل الكلامي تعرض لانتقادات تبين التوترات الداخلية للعقلانية الكلامية وطبيعتها.

خاتمة:

خلص هذا البحث إلى أن العقلانية الكلامية لا يمكن اختزالها في كونها عقلانية دفاعية محضة، ولا في مجرد مضامين عقدية ثابتة، بل تتحدد أساسًا من خلال منهجها الاستدلالي وأفقها التداولي. وقد تبيّن أن علم الكلام بلور آليات حجاجية ومنطقية خاصة به، تمايزت تاريخيًا عن المنطق البرهاني الأرسطي، وانطلقت من رؤية ميتافيزيقية توحيدية تجعل الخلق الإلهي أساسًا للنظر العقلي.

كما أظهر البحث أن المناظرة والحجاج والتعاقل المتبادل تشكّل عناصر بنيوية في العقلانية الكلامية، بما يجعلها عقلانية حوارية تاريخية، قائمة على ‘‘المفاعلة’’ والسعي إلى التوافق داخل الاختلاف. غير أن هذه العقلانية، رغم إمكاناتها، تظل مشروطة بسياقها التاريخي وحدودها المنهجية، مما يستدعي التفكير في تجديدها من داخل آلياتها، لا عبر القطيعة معها.

وانطلاقًا من هذه النتائج، يقترح البحث جملة من الآفاق البحثية، من بينها: تعميق الدراسة التداولية للخطاب الكلامي في ضوء اللسانيات والمنطق الحجاجي المعاصر، ومقارنة العقلانية الكلامية بأنماط أخرى من العقلانيات الحوارية الحديثة، فضلًا عن بحث إمكانات توظيف منهج المناظرة في معالجة الإشكالات الفكرية والدينية الراهنة. وبذلك تظل العقلانية الكلامية إحدى الصيغ الممكنة للعقلنة في الفكر العربي الإسلامي، وأفقًا مفتوحًا لتكامل العقلانيات بدل منطق الإقصاء والاستبدال.

لائحة بالمصادر والمراجع:

1-إبراهيم مشروح، (2009)، طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت.

2-حمو النقاري، (2020)، محاضرة "علم الكلام الإسلامي العربي"، مركز "نهوض للدراسات"، بتاريخ الدخول، 2020/02م.

3-حمو النقاري، (2020)، من منطق النظر إلى منطق التناظر، المؤسسة العربية للفكر والابداع، لبنان.

4-دي بور، (1954)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، لبنان.

5-رزيقة عدناني، (2015)، تعطيل العقل في الفكر الإسلامي، أفريقيا الشرق، المغرب.

6-الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد محي الدين عبد المجيد، مصر، مطبعة المدني، مصر.

7-طه عبد الرحمان، (2014)، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب.

8-عبد الفتاح المغربي، (1986)، الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة، مصر.

9-علي سامي النشار، (1984)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، لبنان.

10-علي سامي النشار، (1977)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر.

11-محمد عيد نفيسة، (2010)، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، دار النوادر، المغرب.

14-مصطفى، عبد الرازق، (2020)، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار آفاق، مصر.

13-يمنى طريف الخولي، (2010)، الطبيعيات في علم الكلام، دار رؤية، مصر.