

أستاذ الدكتور
أستاذ الدكتور

عبد الجبار عبدالواحد العبيدي
عبد الجبار عبدالواحد العبيدي

المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية
المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية

الجزء الأول
الجزء الأول

مدخل عام للفكر الفلسفي
مدخل عام للفكر الفلسفي

٢٠٢٣ م

١٤٤٤ هـ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۗ وَمَن كَفَرَ

﴿ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴾

لقمان: ١٢

مقدمة

الحمد لله الذي رضي لنا الإسلام ديناً، ونصب لنا الدلالة على صحته برهانا مبيناً، وأوضح السبيل إلى معرفته واعتقاده حقاً يقيناً، ووعد من قام بأحكامه وحفظ حدوده أجراً جسيماً، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيد الأخيار نبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحبه الأخيار ومن ولاه.

الفلسفة الإسلامية مصطلح عام يمكن تعريفه و استخدامه بطرق مختلفة ، فيمكن للمصطلح أن يستخدم على انه الفلسفة المستمدة من نصوص الإسلام بحيث يقدم تصور الإسلام و رؤيته حول الكون و الخلق و الحياة و الخالق . لكن الاستخدام الاخر الأعم يشمل جميع الأعمال و التصورات الفلسفية التي تمت و بحثت في إطار الثقافة العربية الإسلامية و الحضارة الإسلامية تحت ظل الإمبراطورية الإسلامية من دون أي ضرورة لأن يكون مرتباً بحقائق دينية أو نصوص شرعية إسلامية. في بعض الأحيان تقدم الفلسفة الإسلامية على أنها كل عمل فلسفي قام به فلاسفة مسلمون نظراً لصعوبة الفصل بين جميع هذه الأعمال وسنحاول في كتابنا هذا ان تقدم رؤية شاملة لكل ما يمت للفلسفة بصلة و التي تمت في ظل الحضارة الإسلامية.

وأقرب كلمة مستخدمة في النصوص الإسلامية الأساسية
(القرآن و السنة) لكلمة فلسفة هي كلمة (حكمة) ، التي تدعو إلى عبودية
الله سبحانه، وتوحيده، والاخلاص له جل شأنه، وترك عبادة ما سواه من
شتى الارباب. كما تهدف أن تكون بديلاً إسلامياً خالصاً عن الفلسفة التي
أنتجها العقل الانساني غير المهتدي بكتاب الله سبحانه ولا بسنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم (منذ العصور القديمة، مروراً باليونان والفلسفات
الوسيطة والحديثة والمعاصرة إلى اليوم)، وأن يلتحق بجملة العلوم الاسلامية
الأخرى من التفسير والحديث والفقہ والاصول واللغة والتاريخ وغيرها.

ولهذا نجد الكثير من الفلاسفة المسلمين يستخدمون كلمة (حكمة)
كمترادف لكلمة (فلسفة) التي دخلت إلى الفكر العربي الإسلامي كتعريب
لكلمة Philosophy اليونانية . و إن كانت كلمة فلسفة ضمن سياق
الحضارة الإسلامية بقيت ملتصقة بمفاهيم الفلسفة اليونانية الغربية ، فإن
عندما نحاول ان نتحدث عن فلسفة إسلامية بالمفهوم العام كتصور كوني و
بحث في طبيعة الحياة : لا بد أن نشمل معها المدراس الأخرى تحت
المسميات الأخرى : و أهمها علم الكلام و أصول الفقہ و علوم اللغة

و أهم ما يواجه الباحث أن كلا من هذه المدارس قد قام بتعريف
الحكمة أو الفلسفة وفق رؤيته الخاصة و اهتماماته الخاصة، و بأي حال
فإن لقب (فيلسوف/فلاسفة) ظل حصراً على من عمل في الفلسفة ضمن

سياق الفلسفة اليونانية و من هنا كان اهم جدل حول الفلسفة هو كتابي
(تهافت الفلاسفة للغزالي و تهافت التهافت لابن رشد.)

وإذا اعتبرنا تعريف الفلسفة على أنها محاولة بناء تصور و رؤية
شمولية للكون و الحياة ، فإن بدايات هذه الأعمال في الحضارة الإسلامية
بدأت كتيار فكري في البدايات المبكرة للدولة الإسلامية بدأ بعلم الكلام ، و
وصل الذروة في القرن التاسع عندما أصبح المسلمون على إطلاع بالفلسفة
اليونانية القديمة والذي أدى إلى نشوء رجيل من الفلاسفة المسلمين الذين
كانوا يختلفون عن علماء الكلام.

علم الكلام كان يستند أساسا على النصوص الشرعية من قرآن و سنة
و أساليب منطقية لغوية لبناء أسلوب احتجاجي يواجه به من يحاول الطعن
في حقائق الإسلام ، في حين أن الفلاسفة المشائين ، و هم الفلاسفة
المسلمين الذين تبنا الفلسفة اليونانية ، فقد كان مرجعهم الأول هو
التصور الأرسطي أو التصور الأفلوطيني الذي كانوا يعتبرونه متوافقا مع
نصوص و روح الإسلام . و من خلال محاولتهم لإستخدام المنطق لتحليل
ما اعتبروه قوانين كونية ثابتة ناشئة من إرادة الله ﷻ، قاموا بداية بأول
محاولات توفيقية لردم بعض الهوة التي كانت موجودة أساسا في التصور
لطبيعة الخالق بين المفهوم الإسلامي لله ﷻ و المفهوم الفلسفي اليوناني
للمبدأ الأول أو العقل الأول.

لقد تطورت الفلسفة الإسلامية من مرحلة دراسة المسائل التي لا تثبت إلا بالنقل و التعبد إلى مرحلة دراسة المسائل التي ينحصر إثباتها بالأدلة العقلية ولكن النقطة المشتركة عبر هذا الإمتداد التاريخي كان معرفة الله ﷻ و إثبات الخالق . بلغ هذا التيار الفلسفي منعطفًا بالغ الأهمية على يد ابن رشد من خلال تمسكه بمبدأ الفكر الحر وتحكيم العقل على أساس المشاهدة والتجربة . أول من برز من فلاسفة العرب كان الكندي الذي يلقب بالمعلم الأول عند العرب ، من ثم كان الفارابي الذي تبنى الكثير من الفكر الأرسطي من العقل الفعال و قدم العالم و مفهوم اللغة الطبيعية . أسس الفارابي مدرسة فكرية . وكان الغزالي أول من أقام صلحا بين المنطق و العلوم الإسلامية حين بين أن أساسيب المنطق اليوناني يمكن ان تكون محايدة و مفصولة عن التصورات الميتافيزيقية اليونانية . توسع الغزالي في شرح المنطق و استخدمه في علم أصول الفقه ، لكنه بالمقابل شن هجوما عنيفا على الرؤى الفلسفية للفلاسفة المسلمين المشائين في كتاب تهافت الفلاسفة ، رد عليه لاحقا ابن رشد في كتاب تهافت التهافت .

في إطار هذا المشهد كان هناك دوما اتجاه قوي يرفض الخوض في مسائل البحث في الإلهيات و طبيعة الخالق و المخلوق و تفضل الاكتفاء بما هو وارد في نصوص الكتاب و السنة ، هذا التيار الذي يعرف "بأهل الحديث" و الذي ينسب له معظم من عمل بالفقه الإسلامي و الاجتهاد كان

دوما يشكك في جدوى أساليب الحجاج الكلامية و المنطق الفلسفية . و ما زال هناك بعض التيارات الإسلامية التي تؤمن بأنه "لا يوجد فلاسفة للإسلام"، ولا يصح إطلاق هذه العبارة، فالإسلام له علماء الذين يتبعون الكتاب والسنة، أما من اشتغل بالفلسفة فهو من المبتدعة الضلال.

من الجدير بالذكر إن الفلسفة الإسلامية لم تحصر مواضع إهتمامها بموضوع الدين او فلسفة الدين فقط ولم يتم كتابته حصريا من قبل المسلمين ، بل كانت تحوي أيضا في طياتها فلسفة العلم و النواحي الغامضة في الدين مروراً بمدرسة التزهد و الصوفية. يرى البعض إن الفلسفة الإسلامية كانت محاولة لشرح و تحليل الفلسفة اليونانية وقد ساهم هذا التحليل و الشرح بالفعل في نشر افكار أرسطو في الغرب ولكنها على عكس الفلسفة اليونانية التي إعتبرت إن إستعمال التحليل المنطقي عملية غير مثمرة في محاولة فهم طبيعة الخالق الأعظم إعتبر الفلاسفة المسلمون إستعمال التحليل المنطقي في محاولة فهم طبيعة الله ﷻ ذروة التدين و العبادة. كان الفيلسوف المسلم على الأغلب متعمقا في الإسلام ولم يكن غايته الرئيسية دحض فكرة الدين بل الوصول إلى قمة فهم الدين وإزالة ما إعتبروه شوائب تراكمت على المفهوم الحقيقي للإسلام ولم يكن في قناعاتهم شك بوجود الله ﷻ بل كانوا يحاولون إثبات وجوده عن طريق التحليل المنطقي.

وعلى ماتقدم اقتضت طبيعة البحث ان يقسم الى جزئين / الأول مدخل عام للفكر الفلسفي، واشتمل على : الفصل الأول: أصل الفلسفة ومعناها لغة واصطلاحاً، موضوعات الفلسفة وغايتها ونشأة التفكير الفلسفي، صلة الفلسفة بالعلوم الاخرى ، وفيه : المبحث الأول:

أصل الفلسفة ومعناها لغة واصطلاحاً، والمبحث الثاني : موضوعات الفلسفة وغايتها ونشأة التفكير الفلسفي، و الثالث: صلة الفلسفة بالعلوم الأخرى.

اما الفصل الثاني فكان مدخل لدراسة الفلسفة اليونانية، وفيه :المبحث الأول : الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، وعند السوفسطائيون وسقراط ، وبعد سقراط، والمبحث الثاني: الفلسفة الأفلاطونية الحديثة.

والفصل الثالث: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية: ويشتمل على : المبحث الأول : نشأة التفكير الإسلامي وخصوصية العلوم الإسلامية المبكرة، و الثاني : تعريف الفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين، عوامل نشأة و تطور الفلسفة الإسلامية،و المبحث الثالث عن : حركة الترجمة وأسباب اهتمام المسلمين الأوائل بالترجمة، و الرابع الفائدة من دراسة الفلسفة الإسلامية ، وخصائصها، وأصالتها ، و المبحث الخامس : الفلسفة والدين، والسادس: أهم أسباب اهتمام المسلمين بالفلسفة اليونانية وتأثرهم بها، موقف أئمة وعلماء الإسلام من الفلسفة، و أسباب رفض المسلمين

الفلسفة اليونانية، و المبحث السابع : قدم العالم عند فلاسفة
المسلمين، وادلتهم على ذلك،، وأدلة السلف على حدوث العالم، و المبحث
الثامن: موقف الفلاسفة من الصفات الإلهية، والمبحث التاسع: عقيدة
البعث عند الفلاسفة.

والجزء الثاني / يتناول : أشهر فلاسفة الإسلام وآراؤهم الفلسفية

عبدالجبار

بغداد

الاحد/ رجب ٢١ / ١٤٤٤ هـ

شباط/ ١٢ / ٢٠٢٣ م

الجزء الأول

مدخل عام للفكر الفلسفي

الفصل الأول

أصل الفلسفة ومعناها لغة واصطلاحاً، موضوعات الفلسفة وغايتها

ونشأة التفكير الفلسفي، صلة الفلسفة بالعلوم الأخرى

المبحث الأول

أصل الفلسفة ومعناها لغة واصطلاحاً

المطلب الأول

أصل كلمة الفلسفة

يذكر المؤرخون أنّ أقدم سفر يوناني جاءت فيه كلمة فلسفة بمعنى الرغبة في المعرفة هو كتاب (هيرودوت) (المؤرخ حيث يروي أنّ (كريتس)قال لسولون- أحد الحكماء السبعة- : "إني سمعت أنك جبت كثيرا من الأقطار متفلسفاً (أي راغباً في المعرفة. كما يروي مؤرخو الفلسفة أنّ هذه الكلمة قد جرت على لسان بعض الفلاسفة حيث نسب هؤلاء المؤرخون إلى فيثاغورث أنّه قال: لا حكيم إلا الله، وإنّما

الإنسان.فيلسوف، كما عزوا إلى سقراط أنه أطلق على منهجه كلمة
(فلسفة (وإلى بريكليس أنه قال:نحن نتفلسف بدون هوادة (١).

المطلب الثاني

معنى الفلسفة لغة واصطلاحاً:

١. معنى الفلسفة لغة

لفظة الفلسفة يونانية قديمة، مركبة من مقطعين هما (فيلو (بمعنى حب أو
محبة، و"سوفيا (بمعنى حكمة. وهي فيلاسوفيا وتفسيرها: محبة الحكمة، وهو

رأي جزئي يقابله نصوصا كثيرة وردت في القران ،قال تعالى: ﴿يُؤْتِي

لِلْحِكْمَةِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا

(١) المعجم الفلسفي: (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية)، الدكتور جميل
صليبا (المتوفى: ١٩٧٦م)، الشركة العالمية للكتاب - بيروت، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م،
١٦٠/٢ وما بعدها، مبادئ الفلسفة: ا.بي.رابوبرت، ترجمة أحمد أمين، دار الكتاب
العربي - بيروت، ط/١، ١٩٦٩م، ص ١٨، وينظر في الفلسفة الإسلامية، وصلاتها
بالفلسفة اليونانية م، د، محمد السيد نعيم، ود، عوض الله حجازي، دار الطباعة المحمدية
بالأزهر بالقاهرة، ط/٢، ١٩٥٩م ص ٨ وما بعدها ، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب،
د. محمد بيسار، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط/ ١ ، ١٩٧٣م، ص ١٨.

أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿١﴾ ، وقال سبحانه: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ

مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ۚ آخِرَ فَنُلَقَّىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا ﴿٢﴾ ، وقال ﷺ: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ ۖ وَءَاتَيْنَاهُ

الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴿٣﴾ ، تتخذ من الحكمة والحكيم وتصف الكثير من

البشر او تصف فردا بانه حكيم وذلك يفي كلية الكلمة، أي انه يتمتع بالصوفيا

لكونه حكيما وليس محبا للحكمة فقط فلما عربت قيل :فيلسوف، ثم اشتقت

الفلسفة منه. ومعنى الفلسفة :علم حقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح (٤).

وكلمة فيلسوف مكونه من مقطعين هما : "فيلوس" بمعنى محب، و"سوفوس"

بمعنى حكمة، فالفيلسوف هو محب للحكمة .وقد أطلق على الفيلسوف اسم

الحكيم (ومحب الحكمة هو التعريف الاصطلاحي للفلسفة أما تعريفها بشكل

عام فقد عرفها افلاطون بانها علم الحقائق المطلقة التي توجد وراء الظواهر او

تمت الاشياء أي انه لايعطي أي قيمة للظواهر المرئية ويعتقد ان مهمة

الفلسفة هي البحث في الماهيات وجواهر الاشياء او معرفة المثل- التي هي

ثلاثة اعلاها مثال الخير وبعده يأتي الحق والجمال فالفلسفة هي البحث عن

(١) البقرة: ٢٦٩.

(٢) الإسراء: ٣٩.

(٣) ص: ٢٠.

(٤) مفاتيح العلوم، محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، الكاتب البلخي الخوارزمي

(المتوفى: ٣٨٧هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط/١٩٧٥، ٢م ، ص

١٥٣.

الحقائق والمثل العقلية الموجودة في عالم المعقولات ولقد تابع افلاطون في هذا التعريف استاذة سقراط، اما ارسطو فقط جعل معنى الفلسفة مرتبط بالميتافيزيقا بما انها بحث في الوجود بما هو وجود او معرفة اسباب الوجود العميقة والبعيدة.

واحيانا تعرف الفلسفة بانها التشبيه بالالة بقدر طاقة الانسان عن طريق التحلي بالفضائل وترك الرذائل وكذلك العناية بالموت كما يعرفها اقدمهم اذ ان الموت عندهم موت الجسد وعدم استعمال اللذات ومن ها سبيل تحقيق الفضيلة وكذلك عرفها اقدمهم معرفة الانسان نفسه او انها صناعة الصناعات او حكمة الحكم او انها علم الاشياء الكلية الابدية او كما يعرفها الرواقيون بانها معرفة الامور الالهية والانسانية وهي تعاريف تجدها عن فلاسفة الاسلام اخذ من الفلاسفة اليونان افلاطون او سقراط من قبله وكذلك عند ارسطو^(١).

وحكي إن فيثاغورس من أهل شاميا وهو أول ما سمي الفلسفة. والمقصود بالحكمة: المعرفة العقلية الراقية، والإدراك الكلي لحقائق الوجود وقد أطلق على الشخص المتأمل عقلياً لحقائق الوجود وقضاياها الكبرى اسم الفيلسوف ّ تمييزاً له عن غيره من عامة الناس.

(١) مبادئ الفلسفة: ا.بي.رابوبرت، ترجمة أحمد أمين، دار الكتاب العربي - بيروت، ط/١، ١٩٦٩م، ص ١٩، دراسات في الفلسفة: اليونانية - الإسلامية - الحديثة: د. عبد الفتاح الفاوي، دار الكتاب المصري - القاهرة، ١٩٧٩م، ص ٢٣، الفلسفة اليونانية لبصار، ص ١٠ وما بعدها، ١٨

إذا يطلق الفعل (تفلسف) (على الإنسان الذي يرى ظواهر الأشياء المختلفة فيتصورها ثم يُكوّن له فيها رأياً، ثم يجتهد في تعرف علل الظواهر الكونية، وعلاقة الكون بظواهره. فالذي يتفلسف هو الذي يفكر في شيء خاص ذاتاً كان أو معنى).^(١) وبعبارة أخرى معنى يتفلسف: الإنسان الذي يبحث في ماهية الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها ببعض. ولما كان الإنسان من طبيعته أن يفكر ويبحث على هذا النحو، فإن كلمة فيلسوف لم تطلق على كل إنسان، بل أطلقت على المرء الذي من أهم أهدافه في حياته دراسة طبائع الأشياء وتعلّقلها، وكانت لديه قدرة إدراك الأشياء بسرعة معتمداً على فكره الخاص، وزاول هذا العمل، وأصبح وكأنه مهنة أو صناعة له سيطرت عليه معظم حياته^(٢).

ولقد كان اليونانيون قبل ذلك يطلقون كلمة (سوفوس) (على كل من كمل في شيء عقلياً كان أو مادياً، حيث أطلقوها على النجار والنجار والطاهي وغيرهم من أرباب الحرف، ثم قصرت في الإطلاق على: من منح عقلاً راقياً وتفكيراً سامياً)^(٣).

وبعد انتقال الفلسفة إلى المسلمين، ودخول مصطلحي الفلسفة والفيلسوف في اللغة العربية، صاغ العرب من ذلك الفعل بأنواعه، فقالوا:

(١) ينظر مبادئ الفلسفة ص ١٥.

(٢) مبادئ الفلسفة، ص ٦١.

(٣) مبادئ الفلسفة الإسلامية، عبد الجبار الرفاعي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط/ ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ١ / ١٧ وما بعدها، ينظر: مبادئ الفلسفة ص ١٩، في الفلسفة الإسلامية: محمد السيد نعيم، ص ١٠ وما بعدها.

تفلسف، يتفلسف، ثمّ قالوا: هو متفلسف، وهم متفلسفة، كما جعلوا الحكمة مرادفة للفلسفة فقالوا: حكماء الإسلام، بمعنى فلاسفة الإسلام. وصفا لأولئك الراغبين في معرفة الحقائق الكلية^(١).

٢. معنى الفلسفة اصطلاحاً:

ان الحديث عن الفلسفة لا يرتبط بالحضارة اليونانية فحسب لكنه هو جزء من حضارة كل امه، لذا اختلفت أقوال الفلاسفة القدامى والمحدثين في تحديد معنى للفلسفة، فمعناها عند فيلسوف يختلف عن معناها عند فيلسوف آخر، ومعناها في عصر ما يختلف عن معناها في عصر آخر. وسبب ذلك:-

١. أن الفلسفة مرّت بعدة أدوار، اختلفت فيها موضوعاتها إلى حد بعيد.

٢. اختلاف مناهج الفلاسفة وطرائقهم في التفكير.

٣. اختلاف بيئة وعصر ومجتمع كل فيلسوف عن الآخر، ولأنّ الفلسفة تصطبغ بالتجارب الشخصية للفيلسوف وعاداته الفردية^(٢).

ونذكر هنا طائفة من تعريفات الفلسفة عند فلاسفة اليونان القدماء:

حسب العصور التي مرّت بها:

لقد استعمل اليونان كلمة الفلسفة منذ القرن السادس قبل الميلاد، ولم يكن معناها محددًا ولا مضبوطاً في أول الأمر، فكانوا يطلقون كلمة فلسفة على المعارف الإنسانية المعروفة في زمانهم، فشملت الطب والفلك والهندسة

(١) في الفلسفة الإسلامية محمد السيد نعيم ، ص ٨.

(٢) الفلسفة ومشكلات الإنسان: سماح رافع محمد ومحمد مصطفى البسيوني، دار الوطن -

الرياض، ط/١، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م ص ١٤ ، في الفلسفة الإسلامية، ص ١٣.

والكيمياء والطبيعة والتنجيم ثم قصرت في الإطلاق على من تأمل في الوجود تأملاً عقلياً. ومع ذلك فإنّ معناها كان يختلف من عصر إلى آخر ومن فيلسوف إلى آخر على النحو التالي:

١. عصر ما قبل سقراط: إنّ موضوع الفلسفة في هذا العصر يتناول الكون الطبيعي، ولذا فمحاولاتهم هي: معرفة الأصل الذي نشأ عنه هذا العالم الطبيعي المحسوس. فتعريف الفلسفة إذاً في هذا العصر: هو (البحث في الوجود الطبيعي، وغايته ومصيره وعلل ظواهر الأشياء)^(١).

٢. عصر السوفسطائيين وسقراط: إنّ موضوع الفلسفة في هذا العصر قاصر على الإنسان ومعرفة الحقيقة، والحق والعدل والخير، ودراسة هذه القيم مبنية على التصور العقلي وحده ولا علاقة للحواس بها. أي أن الفلسفة عند سقراط قد اشتملت على بيان وتوضيح معاني الحق الخير والعدل. فتعريف الفلسفة إذاً عند سقراط: "البحث عن الحقائق بحثاً نظرياً، وخاصة الحقائق والمبادئ الخلقية من خير وعدل وفضيلة"^(٢).

١. عصر أفلاطون وتلميذه أرسطو:

أ- موضوع الفلسفة عند أفلاطون: جواهر الأشياء وحقائقها الثابتة التي لا تتغير. ويطلق عليها أفلاطون (عالم المثل) (فتعريف الفلسفة عند أفلاطون

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط/١،

٢٠١٤، ص ٦٧ وما بعدها، مبادئ الفلسفة الإسلامية، عبد الجبار الرفاعي، ١/ ٢٢

وما بعدها.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٦٩ وما بعدها،

هي: "البحث عن الأمور الأزلية، أو معرفة حقائق الأشياء، ومعرفة الخير للإنسان" (١).

ب - موضوع الفلسفة عند أرسطو : يشمل كل المعرفة الإنسانية، أو بعبارة أخرى أصبحت الفلسفة مرادفة لمعنى العلم، فتحت الفلسفة تتدرج جميع العلوم من المنطق، والرياضة، والطبيعة، والأخلاق والسياسة. وتعرف الفلسفة عند أرسطو: "العلم بالمبادئ الأولى التي تفسر بها طبيعة الأشياء (أ. أو هي البحث عن علل الأشياء وأصولها الأولى. أي العلة الأولى التي هي علة العلة ، وانها عن الوجود بما هو وجود وسماها الفلسفة الاولى تميزا لها عن الفلسفة الثانية أي العلم الطبيعي، وساماها كذلك بالحكمة لانها تبحث في العلة الاولى اطلاقا، وساماها ايضا العلم الالهي، لان اهم مباحثها هو- الله - باعتباره الموجود الاول والعلة الاولى للوجود وأطلق ارسطو (الفلسفة) على العلم باعم معانية النظري من طبيعات ورياضيات والهيئات والعملي من اخلاق وسياسة واقتصاد واعتبر الفلسفة لمعناها الضيق هو ما نسمة الميتافيزيقا أي علم الموجودات الاولى او علم الموجودة بما هو كذلك مجردا من كل يقين (٢)

٢. عصر ما بعد أرسطو: في هذا العصر جمد موضوع الفلسفة، ولم يبتكر الفلاسفة شيئا بل كانوا مقلدين حاكين، وظهرت فيه مدرستا الأبيقوريين والرواقيين.

٣. موضوع الفلسفة عند الأبيقوريين والرواقيين :صارت المباحث عند هاتين المدرستين الفلسفية قاصرة على بعض جوانب الإنسان من ناحية أخلاقه

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ،ص٦٧ وما بعدها، ص٧٧ وما بعدها.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص٧٩ وما بعدها.

وسعادته وسلوكه في هذه الحياة، وقيمته فيها، وإن اختلفت المدرستان في تحديد الغاية التي تريد كل منهما الوصول إليها.

- أ- فالأبيقوريون مثلاً: كانوا يطلبون السعادة ويرونها في الحصول على اللذة . وتعريف الفلسفة عندهم: هي القدرة على السعادة بواسطة العقل والفتنة.
- ب- أما الرواقيين: فكانوا يطلبون الواجب لذاته مهما كلفهم عمل الواجب من تضحيات في المال أو النفس أو غيرهما، وقد توصلوا لذلك بعمل الفضيلة.. وتعريف الفلسفة عندهم: السعي وراء الفضيلة، وما يجب أن يسير عليها الإنسان في حياته.^(١)

المبحث الثاني

موضوعات الفلسفة وغايتها ونشأة التفكير الفلسفي

المطلب الأول

موضوعات الفلسفة

لكل حقل من حقول المعرفة هنالك مجال يبحث فيه او هنالك حقل خاص له فمثلا الفيزياء تبحث في الظواهر الفيزياء ونحاول ان نجد تفسير علمي لهذه الظواهر وبالتالي نتوصل الى صياغة القانون الذي يتحكم بهذه الظواهر كذلك الكيمياء فمجال اختصاصها هو تفاعل العناصر وما يترتب على هذا التفاعل من نتائج وقوانين كيميائية والشئ نفسه يقال عن الطب

(١) الفلسفة اليونانية: د. محمد بيسار ص ١٣ وما بعدها، في الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد نعيم ص ١٥ وما بعدها.

وعن علم الاحياء والجغرافية وعن أي لون من الوان المعرفة فاذا كانت هذه العلوم وان اطلقنا عليها تسمية العلوم التجريبية وقد اخذت كافة مجال العلوم تقريبا فماذا بقي للفلسفة ان تدرس؟

بعض المذاهب الفلسفية المعاصرة رفضت ان يكون هنالك موضوعا للفلسفة وقالت ان البحث الفلسفي هو بحث عقيم لأفائدة منه، اما المؤمنون برسالة الفلسفة مثلا يعتقدون بوجود موضوعات لايمكن للعلم ان يدرسها لانها لاتدخل ضمن نطاقه وعليه فهي من اختصاص الفلسفة لذلك تشكل هذه الموضوعات او المباحث الاساسية للفلسفة وهذه المباحث يمكن تقسيمها الى ثلاث اقسام رئيسية هي

١. مبحث الوجود (ontology) الانطولوجيا.

٢. مبحث المعرفة (Epistemology) الابستمولوجيا.

٣. مبحث القيم: وتدرس فيه ثلاث موضوعات رئيسية هي:

أ- المنطق Logic.

ب- الاخلاق Ethics.

ت- الجمال Aesthetics

الوجود الانطولوجيا (ontology)

وهو البحث في الوجود المطلق، والوجود وهو من المباحث المهمة في الدرس الفلسفي بل انه ظل يشكل المحور الاساسي العام المقرر من كل تحديد وتعيين للفلسفة اليونانية والعربية الاسلامية على حد سواء، وهو النظر في طبيعة الوجود والبحث في الاسباب والعلل الاولى للوجود، وذلك بتناول الوجود المطلق المجرد. أي بالحقيقة بلامحها الاوسع والاعمق والاكثر اساسية

بالشكل الذي يدركها العقل الانساني. وفلسفة الوجود تتعامل مع السمات الاكثر عمومية للواقع أي تتعلق بطبيعة الواقع بشكل تجريدي حين تستخلص صورة اللامادية من اشكاله الملحوضة المحددة. وتترك لبقية العلوم الخوض في تفصيلات الوجود وعناصر كل بحسب اختصاصه وموضوع فلسفة الوجود يبحث في الموجود الواجب وهو الله تعالى. والموجود الممكن الوجود وهو العالم والاحداث الكونية للوجود وهل حدثت ضمن ضوابط وقوانين طبيعية ام انها حدثت بالصدفة والاتفاق ام ان وراء ظهورها اسباب وعلل ضرورية هدفها اليجاد عن قصد وتدبير وهل ان هذه الاسباب مادية ام روحية او هي امترج ما بين ما هو مادي وما هو روحي؟ فظهرت جوابات على ذلك الفلسفة المثالية التي تزعمها افلاطون القائمة على اعتبار المثال هو الاصل وان كل الاشياء انعكاس له، وكذلك ظهرت بالمقابل الفلسفة المادية التي اعتبرت المادة الاصل وكل شيء هو انعكس للمادة، فالفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط وهم رواد هذا المذهب الذي امتد ليصل الى المادية الساذخه والمادية الجدلية التاريخية المتمثلة بالماركسة.

مبحث القيم السيولوجيا **Axiology**.

ان مبحث القيم من المباحث المهمة في موضوعات الفلسفة واذا ما رجعنا الى الاشتقاق اللغوي لهذا الاسم وجدنا اصله الاغريقي يدل على معنى (ما هو ثمين" او "جدير بالثقة" هذا يعني ان الاكسيولوجيا هي علم يبحث في ما هو ثمين بتقدير قيمته وتكون الفلسفة المتصلة به فلسفة قيم او نظرية القيم والفلسفة تدرس لقيم من حيث ماهيتها واصنافها ومقاييسها وتختلف هذه المقاييس باختلاف المذاهب والمدارس ولها شان في المنطق الذي هو معيار

الحق وعلم الجمال الذي هو معيار الجمال - ٠ وعلم الاخلاق - الذي هو معيار الخير وتشكل هذا العلوم المعيارية موضوعا هاما في الفلسفة يدعى بالاكسيولوجيا والقيم التي تبحثها اذن هي الحق والخير والجمال وعلومها هي:

١. علم المنطق او المعيار المنطقي logical criteria:

وهو العلم الذي يطلب ليكون اله (لانه يكون علما منبها على الاصول التي يحتاج اليها كل من يقتض المجهول من المعلوم وبمعنى اخر فهو العلم يضع القواعد التي بمراعاتها يعصم الذهن من الوقوع في الخلل والزلل وهو معيار الحق.

٢. علم الاخلاق او المعيار الاخلاقي Norm ative ethics:

ان لكل منا اخلاقه الخاصة ولكن علم الاخلاق يدرس ما ينبغي ان تكون عليه الخلق العليا والمثلى، ومن هنا كان المثال الاعلى الذي يجب على الانسان التطلع اليه.

٣. علم الجمال او المعيار الجمالي Beauty:

وهو يبحث في الشعور الذي ينبعث عن الشيء الجميل والذي يستحق الاعجاب وعكسه القبيح ويبحث في شروط الجميل ومقاييسه ونظرياته وله قسمان نظري وعمليين فالنظري يبحث في الصفات المشتركة بين الاشياء الجميلة التي تولد الشعور بالجمال فيحلل هذا الشعور تحليلا نفسيه ويفسر طبيعة الجمال تفسيراً فلسفياً، يحدد الشروط التي يتميز بها الجميل من القبيح واما القسم العلمي فيبحث في مختلف صور الفن وينتقد نماذجه المفردة ويطلق على القسم (النقد الفني).

٤. نظرية المعرفة الابستمولوجيا Epistemology

وتختص بالبحث في امكانية قيام معرفة ما عن الوجود بمختلف اشكاله ومظاهره.

ان نظرية المعرفة (الاستمولوجيا) موضوع مركزي في الفلسفة فكل فلسفة بمعنى من المعاني ترجع بنا الى السؤال: ما الذي نستطيع ان نعرفه؟ ومن هنا كانت اعتبارات هذا الفصل ذات اهمية لكل الموضوعات في الفلسفة وليس العلم المعرفة وحسب وقبل كل شيء يجب معرفة امر مهم وهو من اين تاتي معارفنا؟ وما هي المذاهب التي اجابت على هذا السؤال؟

١. المذهب العقلي Rationalism والذي يرى ان اساس معارفنا هو العقل.

٢. المذهب التجريبي Empiricism والذي يقر بان التجربة هي اساس المعرفة.

٣. المذهب الذرائعي او البراغماني Pragmatism فهي ترى ان المعرفة الحقيقية ما يعمل او بالاشياء التي تعمل.

٤. المذهب الحدسي او الالهامي Intuilion وهذا الاتجاه يرى ان المعرفة الصادقة تكون في الحدس وحدة ويمثل هذا الاتجاه الصوفية كالغزالي والفيلسوف الفرنسي هنري برغسون اما الاتجاه العقلي يمثله زينون حوالي ٤٧٠ ق.م وديكارت اما الاتجاه التجريبي فيمثله جون لوك وديفيد هيوم والاتجاه البرغماني يمثله وليم جيمس وجون ديوي.^(١)

(١) مبادئ الفلسفة، أس. رابوبرت، ص ١٢ وما بعدها، أضواء على الفلسفة العامة: د. عبد اللطيف محمد العبد، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط/١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٣- ١١.

ويتبين لنا من خلال المعاني المختلفة للفلسفة أنها لا تبحث في موضوع واحد بعينه، بل تبحث موضوعات متعددة، ومن هنا فإن موضوعها كان يشمل كل المعارف الإنسانية وموضوعات الوجود والحياة، كانت تضم موضوعات إلهية وإنسانية إلى جانب المنطق وعلم النفس والأخلاق... إنها تبحث في كل شيء يمكن للعقل أن يبحث فيه. فهي تبحث في أصل العالم ومن أين جاء، وما هو مصيره ونهايته، كما تبحث في موجد العالم وخالقه () الله (، وما يجب له من صفات، وتبحث في الكون كله بحثاً شاملاً يتناول كل جوانبه، و تعنى بالإنسان وسلوكه، ومبدئه ومصيره. فموضوعها إذاً: الله والكون والإنسان. (١)

وقد درس الفلاسفة هذه المعارف وبحثوا في هذه الموضوعات بواسطة الأسلوب الفلسفي ومن خلال منهج التأمل العقلي. والسبب أن المنهج التجريبي لم يكن معروفاً في تلك العصور الزمنية. (٢) ومع بداية عصر النهضة الأوروبية الحديثة واكتشاف المنهج التجريبي بدأت مجموعة من العلوم تنفصل تدريجياً لعدم ملائمة منهج الفلسفة مع تلك العلوم، فانفصلت العلوم الطبيعية واستخدمت المنهج التجريبي، واستقلت الرياضيات مستخدمة المنهج التحليلي الرياضي، وكذلك استقلت علوم أخرى كالفلك والموسيقى والاجتماع. واقتصرت

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية: د. محمد بيصار ص ١٦ وما بعدها، في الفلسفة

الإسلامية: د. محمد السيد نعيم، ص ٢٢ - ٢٧، الفلسفة ومشكلات الإنسان: سماح رافع محمد، ص ١٤ وما بعدها.

(٢) الفلسفة ومشكلات الإنسان: سماح رافع محمد، ص ١٥.

الفلسفة في الحديث على موضوعات رئيسية ثلاث، بالإضافة إلى مباحث فرعية كلها تتوافق مع المنهج العقلي التأملي.^(١)

أولاً: الموضوعات الرئيسية :

١. مبحث الوجود ومشكلاته: وهو يدرس الوجود عامة وفي صورته الكلية، وفي خصائصه الأساسية العامة فيحاول الفيلسوف كشف القوانين الكونية التي تفسر حقيقة الوجود وجوهره وأصله.

٢. مبحث المعرفة ومشكلاتها: وهو يدور حول مدى إمكانية معرفة الوجود ووسائل إدراكه والعلم به، ويدرس المعرفة الإنسانية وما يتعلق بها من وسائل ومشكلات، فيدرس مثلاً وسائل المعرفة من الحس والعقل والحدس والموازنة بينها

٣. مبحث القيم ومشكلاتها : يتعرض لدراسة المثل والقيم العليا، والكشف

عن ماهيات القيم التي يسعى الجميع إلى تحقيقها في حياتهم . وأهم

القيم التي تدرس في هذا المبحث وهي:

أ- قيمة الحق ويدرسها علم المنطق.

ب- قيمة الخير، ويدرسها علم الأخلاق.

ت- قيمة الجمال، ويدرسها علم الجمال^(٢).

ثانياً: الموضوعات الفرعية:

(١) الفلسفة ومشكلات الإنسان: سماح رافع محمد، ص ١٦ وما بعدها .

(٢) ينظر: الفلسفة اليونانية: د. محمد بيصار ص ١٨ وما بعدها، الفلسفة ومشكلات

الإنسان: سماح رافع محمد، ص ١٧ وما بعدها .

١. فلسفة الدين: وهدفها تدعيم العقائد الدينية بالأدلة والحجج العقلية المنطقية.

٢. فلسفة التاريخ: وتبحث في القوانين العامة والمبادئ الأساسية التي تحكم سير الأحداث التاريخية عامة ولا يهتم الفيلسوف بدراسة الوقائع والأحداث الجزئية.

٣. فلسفة القانون: وتهتم بدراسة الأسس العامة التي يقوم عليها القانون، وبيان علاقة القانون بمبادئ الأخلاق والعدالة، وارتباطه بفكرة الإلزام والحرية.^(١)

المطلب الثاني

غاية الفلسفة

ان هدف الفلسفة لا ينفك عن هدف العلم، فهي تسعى لارضاء النفس البشرية من خلال توجيهها لتحصيل المعرفة وكشفها الغوامض الكون ولمنجزات العقل البشري ولا يقتصر عمل الفلسفة على تعلمنا كيف نفكر وكيف نعمل على وجه اخر تدفعنا ايضا الى تذوق الجمال تذوقا افضل بسائق البحوث الجمالية والى تمييز العلم عن الايمان بنتيجة اجادة نقد المفاهيم الميتافيزيقية ثم ان الفلسفة تفتح باب التسامح والتعاطف الفكري مع شتى انماط التفكير فالفلسفة تفكير يتناول شؤون الحياة على نحو يجعلنا نعيش عيشا افضل ويترتب على دراستها من جراء ذلك ان تتيح فرص تقويم عقوله اخلاقنا وتحقيق تقدمنا بالاضافة الى

(١) الفلسفة ومشكلات الإنسان: سماح رافع محمد، ص ٩ وما بعدها .

ذلك فاننا ندرس الفلسفة لانها) تتصدى لأعم المشكلات واعقدتها وقد اشتهرت نظراتها باللايقين ولكننا نجد كل انسان يدلي بدلوه فيه وينجم عن ذلك تعدد المذاهب التي يعد جلها جلا غريبا) معنى ذلك ان كل امر فلسفي هو عرضة للجدال وكما قال ديكارت:(ان الذين زاولوا الفلسفة كانوا من افضل العقلاء وعلى الرغم من ذلك فليس فيها امر لاجدال فيه اذن فهي من هذه الناحية تدرب الفكر وتوسع مدراكه فالتفلسف) (بحث عن سبب الاشياء) ولكنه لا يتوخى تلبيه ظما الفضول وحسب بل يتطلع به خاص الى اخضاع حياتنا لهذا العقل فالممارسة توجه الفلسفة والفلسفة توجه الممارسة وربما يوجهنا تساءل هو الفلسفة لا تتمتع بالدقة كما هو الحال في العلم فالجواب هو ان الفلسفة تصنع قوانين عامة للعلوم وتترك لسائر العلوم الخوض في التفاصيل الدقيقة نتيجة استقلال العلوم الذي اتاح لكل علم ان يمضي وفق تخصصه الدقيق وان المشكلات التي تصادفه تحتاج الى منهج فلسفي في حلها لذلك تبقى الفلسفة ام العلوم والنواة الأولى لها (١).

المطلب الثالث

نشأة التفكير الفلسفي

اختلف الباحثون في نشأة الفلسفة ، ففي القرن الرابع ق.م، نشأة الفلسفة في اليونان، وانحدر بها الى(طاليس) في النصف الاول من القرن السادس ق.م وتابع في هذا الراي مجموعة من الباحثين ، وفي القرن الثالث ق.م وضع(ديوجين اللايري) كتابا ضمنه حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم وعرض

(١) ينظر: مبادئ الفلسفة، أ.س. رابوبرت، ص ١٣-١٥.

فيه للحديث عن فلاسفة مصريين وشرقيين، فارجع نشأة الفلسفة الى تراث الشرق القديم، وتابعه في الراي مجموعة من الباحثين (١).

ويكاد ينعقد الراي على ان الشرق القديم قد سبق اليونان الى ابتداع حضارات مزدهرة تقوم على علوم عملية ودراسات نظرية دينية، مثلا العلوم العملية، منها ابتداع المصريين للرياضيات والميكانيكا والكيمياء والطب، امام البابليين والكلدانيين اول من درس اجرام السماء وانشاوا علم الفلك اما في جمال التفكير الديني، ما خلفه لنا قدماء الشرق من وجهات النظر العقلي في الالهوية والبعث والخير والشر والمبدا والمصير الى غيرها من الافكار التي سبق الشرق فيها النظر قبل اليونان والغرب عموما حتى ان بعض الباحثين يجمعون على ان بعض الفلاسفة قد جاءوا بلاد الشرق امثال طاليس وفيثاغورس وديمقريطس، وقد اخذوا منها وتعلموا على يد ثقافتها.

ولكن جمهرة من المؤرخين المحدثين، ومع اعترافهم بفضل الشرق في تلك الجوانب الا انهم متفقون على ان الفلسفة اليونانية خلق عبقرى اصيل جاء على غير مثال سابق ودليلهم في ذلك ان اخص ميزة يمتاز بها العقل اليوناني التماس المعرفة لذاتها بمعنى ان يتجه العقل الى كشف الحقيقة بباعث من اللذة العقلية، بدون أي دوافع عملية او غايات دينية اذ انهم بحثوا في الوجود

(١) الفكر الفلسفي والاخلاقي عند اليونان (ارسطو نموذجا) ، د. محمد الجبر ، دار

دمشق ، دمشق ، ط/١ ، ١٩٩٤م ، ص ٦ - ٩ ، أضواء على الفلسفة العامة: د. عبد

اللطيف محمد العبد، ص ١٢ وما بعدها .

لمعرفة اصله ومصيره، وتاملوا موجوداته وتغيراتها بدافع من الرغبة في طلب المعرفة ومن غير ان تسوقهم اليها ظروف ملحة اما الشرق القديم فقد التمس المعرفة ليس بها حاجة عملية او يشبع بها عقيدة دينية.

ولم يعرف لفظ الفلسفة عند حكماء الشرق القديم وقيل ان تلاميذ سقراط مثل (أفلاطون وارسطو وسائر حواريينه من اليونان) كانوا اول من اطلق هذا اللفظ ويقال ان اول من استخدم لفظ الفلسفة هو فيثاغورس بمعنى **البحث عن طبيعة الاشياء** وروى عنه شيشرون انه قال من الناس ان يستبعدهم طلب الناس المجد، ومنهم من يذله طلب المال، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على (البحث في طبيعة الاشياء) واولئك هم الذين يسعون انفسهم بمجىء الحكمة أي الفلاسفة حتى انه يقول عن نفسه لست حكما لاتضاف لغير الالهة وما انا الا فيلسوف.

ولقد تمثلت فلسفة الشرق القديم في حكمته التي تضم العلوم العملية والتفكير النظري الديني، وهي تستهدف خدمة الحياة العملية وتوكيد المعتقدات الدينية.

اما عند اليونان فقد كان اتجاههم العام هو نحو تفسير الوجود والوقوف على طبيعته والمنهج العقلي القائم على التحليل المنطقي والبرهان العقلي ومع هذا سموا بالحكماء أي الباحثين عن طبائع الاشياء او حقائق الموجودات فأصبحت مهمة الفلسفة البحث عن طبيعة الموجودات^(١).

(١) الفكر الفلسفي والاخلاقي عند اليونان ، د. محمد الجبر ، ص ١٠ — ١٢، أضواء

على الفلسفة العامة: د. عبد اللطيف محمد العبد، ، ص ١٧ وما بعدها.

ومن هذا يتبين ان الباحثين في نشأة وبداية التفكير الفلسفي قد انقسموا إلى فريقين:

الأول: ذهب فريق من الفلاسفة والعلماء الباحثين والمستشرقين إلى أنّ التفكير الفلسفي في بلاد الشرق أقدم ظهوراً من بلاد اليونان إلى أن التفكير الفلسفي بدأ أولاً في بلاد الشرق قبل القرن السادس ق.م، حيث شهدت بلاد الشرق القديم مجموعة من أنماط التفكير الفلسفي مثل: الفلسفة المصرية والفلسفة الفارسية، والفلسفة البابلية، والفلسفة الهندية، والصينية. وعلى رأس هؤلاء المؤرخ الإغريقي "دبوجين لا إرس" الذي قال في كتابه (حياة الفلاسفة) : إن الفلسفة الإغريقية ليست إلاً تراثاً شرقياً متغلغلاً في القدم^(١). واستدلوا على ذلك بوجود كثير من النصوص والأساطير البابلية والمصرية التي جاء فيها حديث عن أصل العالم. فمثلاً قيل إن طاليس قال: بأن أصل العالم هو الماء، ولقد جاء في الأساطير والنصوص القديمة أنّ العالم في البدء كان ماءً وهذا يدل على أنّ طاليس قد استفاد قوله من تلك الأساطير.^(٢) ويؤكد هذا الرأي أنّه في مجال العلوم الكونية والرياضية وجدت بعض هذه العلوم عند القبائل الناشئة في بلاد الصين القديم على نحو ما هو موجود في بلاد اليونان. فمثلاً: الصينيون أسبق إلى معرفة المثلث القائم الزاوية وخصائص وتره.

(١) ينظر الفلسفة اليونانية: د. محمد بيصار ص ٤٩، وفي الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد

نعيم، ص ٢٥.

(٢) ينظر في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٧ وما بعدها، والفلسفة اليونانية حتى

أفلاطون: د. عزت قرني، جامعة الكويت، ١٩٩٣ ص ١٦ وما بعدها.

الثاني: وذهب فريق آخر إلى أن اليونان هم أول من ظهر فيهم التفكير، فأرسطو يرى أنّ طاليس اليوناني هو أول فيلسوف حاول أنّ يفسر الكون تفسيراً عقلياً. والخيال والبداهة، ولم يكن مسلكهم في التفكير خاضعاً لمنهج علمي أو أسلوب فلسفي معين . لكنّ اليونان هم أول من قدّم المنهج والمصطلح الذي سارت عليه الفلسفة حتى اليوم، والتفكير الفلسفي عند اليونان كان تفكيراً منظماً يعتمد على الاستدلال العقلي والتأمل الفلسفي والنظر المنطقي. (١)

التوفيق: وخروجاً من هذا الخلاف يمكن القول: بأنّ التفكير الفلسفي نشأ أولاً في حضارات الشرق القديم، ولكنه كان مجموعة من الأساطير أو الملاحظات التجريبية التي دفعتهم إليها حاجتهم إلى الشراب والطعام والمسكن، واعتمدوا فيها على الأوهام، ورغم اختلاف الباحثين في نشأة الفلسفة إلاّ أنّهم أجمعوا على أنّ الفلسفة اليونانية كانت أعمق الفلسفات بحثاً، وأوسعها موضوعاً، وأحسنها تنظيماً وترتيباً. (٢)

المبحث الثالث

صلة الفلسفة بالعلوم الأخرى

لقد اختلط مفهوم الفلسفة بمفهوم العلم في أذهان القدماء إذ لم يكن ثمة فروق بينهما، لقد كانت الفلسفة لدى القدماء عل ماً، حيث كان العلم والفلسفة

(١) ينظر الفلسفة اليونانية: مقدمات ومذاهب: د. محمد بيبسار، ص ٥١ وما بعدها.

(٢) في الفلسفة الإسلامية ص ٣٢.

يدلان على مفهوم واحد، ولم يكونوا يفرقون بين العلوم الفلسفية التي تقوم على التأمل العقلي المجرد، وبين العلوم التي تعتمد على الملاحظة والتجربة والمشاهدة. فالفلسفة شملت في القديم ألوان المعرفة البشرية كلها، فأول الفلاسفة طاليس كان عالماً رياضياً وطبيعياً، وفيثاغورس كان فيلسوفاً ورياضياً ومهندساً، وجعل أفلاطون الهندسة أساساً لمذهبه الفلسفي، وكتب على باب مدرسته: من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا (وكانت فلسفة أرسطو تضم مجموعة من العلوم، وهكذا الأمر بالنسبة للفلاسفة الإسلاميين فالفارابي كان فيلسوفاً وموسيقياً، وابن سينا كان فيلسوفاً وطبيباً.^(١) هذا بالنسبة للعلوم الطبيعية، أما العلوم الإنسانية: كالسياسة والاقتصاد والأخلاق وعلم النفس فقد كانت من أقسام الفلسفة وفروعها العامة إلى فترة قريبة، فلما انفصلت العلوم الطبيعية عن الفلسفة في العصور الحديثة، بدأت العلوم الإنسانية تسير نفس المنوال، ولكن ظهرت معارضة من بعض المفكرين خصوم النزعة الطبيعية، إذ رأوا أنّ العلوم الإنسانية لا تناسبها المناهج التجريبية. واستمرت هذه العلوم ضمن مباحث الفلسفة إلى أن استقل علم النفس عن الفلسفة وأصبح علماً مستقلاً بذاته وخاصة منذ زمن فونت (١٨٧٥ م) (الذي استطاع أن يوجد معملًا تجريبيًا يضم آلات ومقاييس تستخدم في دراسة الحالة النفسية، واستقل علم الاجتماع على يد (أوجست كونت" عام (١٨٥٧ م) حيث اتخذ صورة العلم التجريبي الوضعي^(٢)).

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية - مقدمات ومذاهب - د. محمد بيصار: ص ٢٤ وما بعدها.

(٢) ينظر: الفلسفة اليونانية - مقدمات ومذاهب - د. محمد بيصار: ص ٢٦ وما بعدها.

المطلب الأول

العلاقة بين الفلسفة والعلم

إذا كانت الفلسفة مرادفة للعلم قديماً فلقد أصبحت اليوم شيئاً آخر غير العلم لاستقلال كثير من المعارف والعلوم عنها، ويمكننا أن نبين أوجه العلاقة بين الفلسفة والعلم على النحو الآتي:

١. إنّ ميلاد الفكر الفلسفي كان يعني ميلاد العلم بمنهجه الدقيق ومفاهيمه البسيطة الواضحة ومنهجه العقلاني لطبائع الموجودات، وكان القصد من الفلسفة محاولة الإنسان مجاوزة التفسيرات الأسطورية والخرافية للظواهر الطبيعية الكونية، إلى تفسير يعتمد على الحدس العقلي والفرض العلمي والملاحظة الاستقرائية ومن ثم وجد قديماً تطابق بين مفهومي العلم والفلسفة.

لقد نشأت الفلسفة في أحضان العلم وكانت الدور الراقى من أدواره، ذلك أن العلوم لم تكد تنشأ وتستقر إلا وبدأ التفكير الفلسفي ينشأ على أعقابها ولذا فإن العلاقة وثيقة بين الفلسفة والعلم على الرغم من استقلال الكثير من العلوم عنها.

٢. إنّ الفلسفة تكشف للعلم عن طبيعة العقل الذي هو أداة من أدواته التي يستعين بها على ضبط المشاهدات والتجارب. فالعلماء يلتمسون المعرفة بالعقل وقيمه، ومقياسيه وأحكامه المستمدة من الفلسفة. إنّ كل علم من العلوم الخاصة يعتمد على المعاني الأولية التي تكشف الفلسفة عن حقيقتها، فمثلاً العلوم الإنسانية بحاجة إلى معرفة جوهر الإنسان وأصله ومصيره، وهذه أسئلة تجيب عنها الفلسفة.

٣. يعتمد العلم على البرهان، والفلسفة هي التي تكشف للعلماء عن مقدمات البرهان والأمور التي يقوم عليها وقوانينه، إنما هي التي تعرفهم كيف يحددون المعاني وينظمون الأدلة.

٤. إنَّ الفلسفة تقدم لكل علم ما يناسبه وما يصلح له من المناهج والطرائق التي تتناسب مع موضوعه. فمثلاً: العلوم الطبيعية (المادية) (تقدم لها الفلسفة المنهج الذي يقوم على الملاحظة والتجربة والاستقراء. فعلم الرياضيات مثلاً تقدم له الفلسفة المنهج الذي يتركب من الضروريات، والبدهيّات، ومبادئ الاستنباط. (١)

المطلب الثاني

الفرق بين الفلسفة والعلم

١. الفرق بينهما من حيث الموضوع:

إنَّ موضوع العلم هو الأحداث والقضايا المادية الجزئية والقوانين المعينة التي تنطبق على قسم معين من أقسام الكون وأجزائه، فعلي سبيل المثال: نجد أنّ علم الجيولوجيا يختص بالمسائل المتعلقة بطبقات الأرض، وعلم الجغرافيا يختص بأحوال العالم الطبيعية من مناخ و حرارة و تضاريس، وعلم الطبيعة يدرس الظواهر المادية المحدودة كالصوت والضوء والحركة والجاذبية ونحوها من الظواهر الجزئية، وعلم النحو يتعلق بالكلام وأقسامه وأحواله من حيث الإعراب والبناء... فالعلم موضوعاته جزئية معينة. بينما موضوع الفلسفة كليّ مطلق، يتناول الحقيقة الكلية العقلية المجردة عن المادة

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية - مقدمات ومذاهب - د. محمد بيبصار: ص ٢٨ وما بعدها.

وعلائق المادة، والحقيقة المطلقة، إنها تتناول جميع الأهداف، وتستوعب كل الظواهر الطبيعية ولكنها تفسرها تفسيراً كلياً دون النظر إلى قسم معين من أقسام العالم أو جزء من جزئياته.

كما أن موضوع العلم يكمن في الظواهر الطبيعية من سنن وقوانين. بينما موضوع الفلسفة يجيب عن أسئلة تتعلق بهذه السنن والقوانين. مثل: هل هذه القوانين يقينية أم ظنية؟ دقيقة أو غير دقيقة؟ وما هي النتائج المترتبة على هذه القوانين؟^(١)

٢. الفرق بينهما من حيث الغاية والهدف:

إذا كان موضوع الفلسفة ما هو كلي عقلي، فإنّ الهدف الذي يسعى إليه الفيلسوف: الوصول إلى العلل والأسباب البعيدة لمختلف الموجودات وهي علل عقلية مجردة. إنّ الفيلسوف يهدف من تأمله العقلي أن يجيب عن أسئلة منها ما هو أصل الكون؟ وما هو مصيره الذي ينتهي إليه؟ وما هو أصل الإنسان؟ وما هو مصيره؟ وما علاقة الإنسان بالكون الذي يعيش فيه.

بينما العلم يهدف إلى اكتشاف الأسباب المباشرة والعلل القريبة التي أدت إلى حدوث الظاهرة. إذاً فغاية العلم: وصف الأحداث الطبيعية والظواهر الكونية بما فيها الإنسان بصرف النظر عما يكون بين هذه الأحداث والظواهر وبين الإنسان من رابطة أو علاقة. فمثلاً: إن سقوط التفاحة من الشجرة إلى الأرض فسره العالم إسحاق نيوتن بالجاذبية الأرضية، وهو سبب قريب

(١) ينظر الفلسفة اليونانية - مقدمات ومذاهب - د. محمد بيصار: ص ٣١ وما بعدها.

مباشر. بينما الفيلسوف لا يقنع بذلك، إنه يهتم بمعرفة السبب البعيد الذي من أجله وجدت الجاذبية في الأرض.^(١)

٣. الفرق بينهما من حيث المنهج :

إنّ المنهج الذي يسلكه الفيلسوف في معرفة العلل والأسباب البعيدة هو المنهج العقلي الذي يعتمد على التأمل النظري والتحليل العقلي، إنّه يعتمد على العقل في تجريد المدركات من ماديتها واستخلاص ماهياتها الكلية الثابتة، ويعتمد على التحليل العقلي لأنّه ينفذ إلى الجذور الأصلية ويبحث عن العلل البعيدة الكامنة خلف الظاهرة موضوع الدراسة والتأمل، ويعتمد المنهج الفلسفي أيضاً على الضمير والشعور والوجدان كطرق لمعرفة وإدراك الخير والجمال. وأمّا العلم فإنّه يعتمد على المنهج الاستقرائي التجريبي وعلى المشاهد الخارجية التي تدرك بالحواس. وهذا المنهج يقوم على خمس خطوات. وهي :-

أ- الشعور بالمشكلة وتحديدها

ب- جمع المعلومات والبيانات الخاصة بالظاهرة أو المشكلة موضوع البحث.

ت- فرض الفروض المبدئية لتفسير الظاهرة

ث- اختبار صحة الفروض تجريبياً

ج- التوصل إلى قانون عام يفسر الظاهرة.^(٢)

(١) الفلسفة اليونانية ص ٣٢ وما بعدها، الفلسفة ومشكلات الإنسان، ص ١٨.

(٢) ينظر الفلسفة اليونانية، ص ٣٣ وما بعدها، الفلسفة ومشكلات الإنسان ص ٤، ١٨

وما بعدها .

٤. الفرق بينهما من حيث الذاتية:

والمقصود بالذاتية: ما يرجع إلى ذات الإنسان الفرد وحده، وتدخّل فيها مشاعر الإنسان وأحاسيسه وميوله الشخصية وظروف حياته الخاصة. ويقابل الذاتية الحقائق الموضوعية وهي كل حقائق الوجود خارج الذات البشرية، أي في الواقع الخارجي الطبيعي، والحقائق ثابتة لا تتغير، بعكس الذاتية التي تختلف من شخص لآخر. إنّ الفلسفة في جوهرها عبارة عن آراء ذاتية ومذاهب شخصية تعبر عن وجهة نظر خاصة بالفيلسوف نفسه، وبالتالي فإنّ الحقائق التي يتوصل إليها فيلسوف ما تختلف عن الحقائق التي يتوصل إليها فيلسوف آخر؛ لأنّ كل فيلسوف له ميوله الخاصة ومشاعره وأحاسيسه الخاصة.

بينما العلم الذي يتناول بالبحث الحقائق الموضوعية الثابتة فإنّه لا يتأثر بآراء العلماء وميولهم وذاتيتهم، فالحقيقة العلمية محل إجماع العلماء وإذا اختلف العلماء فيما بينهم دل ذلك على أنّ ما توصلوا إليه لم يصل إلى رتبة الحقيقة العلمية، إنّما هو ظنون أو فرضيات. (١)

وعلى ما تقدم يمكن ان نخلص للقول : تتفق الفلسفة مع العلم في سمات معينة وتختلف معه في اخرى، فمن اهم السمات العامة التي تتفق فيها الفلسفة مع العلم هي:

١. ان العلم والفلسفة يرفضان كل انواع السلطات الفكرية او اعتبارها مصدرا للحقيقة الا سلطتي العقل والتجربة.

(١) ينظر: الفلسفة ومشكلات الإنسان: سماح رافع محمد ص ١٩ وما بعدها .

٢. يتفق العالم والفيلسوف في صفات اهمها الحرص والدقة والمراجعة والتأني والدأب على البحث والتفكير النقدي.

٣. الموضوعية في البحث والابتعاد عن الذاتية المسرفة.

٤. كذلك اتقان الفيلسوف والعالم في الصفات الاخلاقية التي تتحدد في المحبة للحقيقة والنزاهة في طلبها والحرص على الدوافع عنها في شجاعة وامانة والتحرر من كل قيد تفرضه أي سلطة الاساسية العقل او سلطة التجربة.

وهناك حالات ترتبط بها الفلسفة مع العلوم في تفصيلاتها:

أ. فصلة الفلسفة بالعلوم الطبيعية تكمن في ان الفلسفة تدرس القوانين العامة في كل علم وتترك للعلوم الخوض في تفصيلات ذلك فان الفلسفة تدرس مثلا الوجود بصورة عامة وتترك للعلوم الطبيعية دراسة العناصر في الطبيعة وخصائصها اما الرياضيات فانه يتناول الوجود من حيث هو نوع وكم وعدد وابعاد واشكال وغير ذلك من التفصيلات. اما صلة الفلسفة في العلوم الانسانية فانها تتداخل معها بجوانب كثيرة ، حيث ان بعض الباحثين او المؤرخين يعتقد بان فلسفات العلوم تدخل ضمن الفلسفة ونقصد بفلسفات العلوم هي فلسفة علم الاجتماع وعلم القانون وعلم النفس والدين وعلم الاقتصاد....الخ

أ. وغيرها وان كنا نبعتها كل البعد عن مباحث الفلسفة الاساسية لكن مع هذا يمكن ان ندرس ضمن الفلسفة كونها كانت قديما جزء لا يتجزأ من فلسفة الفكر الفلسفي التقليدي والفلسفة تنتقد بشموليتها وهي تدرس الكون

كوحدة متماسكة و مترابطة فالنتائج واحدة بين العلم والفلسفة فالعلم يكون بقياسات بعيدة عن المزاج الشخصي وهو يعتمد على التجربة والنتائج الثابتة بطريقة الحسابات بينما الفلسفة تعتمد على الحكم الذاتي وحرية التفكير الخاص فهي تجربة ذاتية تعتمد على العلم وتقييم مناهجة وتوضح الحقائق التي يتركز عليها العلم او العلوم فتأخذ مبادئها من الواقع الملموسة التي يقدمها المذهب الفلسفي فالفلسفة:(هي حكم عقلي على الاشياء).

وان للعلم وظائف وقوانين يرتكز عليها فأهم تلك الوظائف :

١. الوصف Description

ان الطوائف المتعددة في الفلسفة الوصفية متفقه على ان الوصف هو مهمة المنهج العلمي الجوهرية ربما في ذلك التقليدية منها والحديثة وللوصف مستويات ثلاثة: الاول: التصنيف Classification والمستوى الثاني هو: التسلسل Seriaton والمستوى الثالث هو: الارتباط Correlation.

فالاول يتعلق باكتشاف روابط ثابتة نسبيا بين الصفات والخصائص كما يتعلق بترميز هذه الروابط عن طريق صوغ المفهومات واما الثاني فيتطلب مزيدا من المعرفة..واما الثالث فينتج عن اكتشاف تعلق سمتين او خصيصتين او اكثر وارتباط الواحدة بالآخرى وجودا وعدما وهو الذي يجيب عن سؤال (ماذا؟).

٢. التفسير Interpretation or Explanation

وهو اكثر وظائف المنهج العلمي اهمية وهو الذي يجيب عن سؤال (كيف" او هو العثور على الاسباب التي من اجلها تقع الحوادث وهو البحث عن الشروط والظروف المحددة التي تعين وقوع الحوادث وعلى حد قول (بروان وجيزيلي) وهم علماء فان (التفسير ببنائه) على خبرات الماضي يبسر لنا منهم خبرات الحاضر والمستقبل والمعرفة المستمدة من الماضي ينبغي ان تخضع للمحاكمة والتجربة ومن ثم يمكن تعديها وتحويلها على هيئة تفسير يخضع بدوره للاختبار التجريب ومن هنا تتقدم المعرفة العلمية، وتكسب ارضا جديدة. ويبدو ان الفرق بين التفسير والتنبؤ هو ان الاستنتاج المنطقي للحقيقة يكون في التفسير بعد وقوع الحادث اما في التنبؤ فيكون قبل وقوع الحدث، وهذا ما ذهب اليه (جون كيمن) حيث يعتبرها كليهما تفسيرا اذ يحتل التفسير دور الصدارة عنده، اذ يعتبره الوظيفة الرئيسية للعلم وان التنبؤ احد صورة.

٣. التنبؤ prediction:

يعتبر التنبؤ هو الحصار الاخير للوصف والتفسير اذ يجمع فلاسفة العصر الحديث على ان الهدف المباشر للتفكير العلمي هو اقامة

تبنؤات صحيحة لحوادث الطبيعي والمحك الوحيد لصحة النماذج العلمية التي يقدمها تاريخ العلم او مجالاته وهو التنبؤ الناضج والى ذلك ذهب (ووكر) بان العلم يتعلق اساسا بالتنبؤ في حوادث الكون في حين يرى (راشينباخ) وفيلسوف ان المعرفة العلمية هي أداة التنبؤ أي ان وظيفة العلم هي التنبؤ وهو يضم كافة وظائف العلم الى التنبؤ باعتباره الغاية التي تسعى اليها وظائف العلم الاخرى فالوصف والتفسير هما وسائل تحقيق المعرفة وترجمة الاحكام المتعلقة بالمستقبل من خلال اخضاعها للتجربة وامكان تحققها.

٤. التحكم: Control

اعادة بناء الظروف التي وقعت في نطاقها الظاهرة المدروسة ولا يلزم ان يكون التحكم فعليا في جميع الاحوال ويكفي ان يكون تحكما (فرضيا hypothetical) اذا ما يقدر بناء الظاهرة بصورة عملية وعلى اية حال موظفية التحكم تتعلق بقابلية معالجة موضوعات البحث التي تخضع للمنهج العلمي لاجراء المشاهدات والتجارب وتطبيق الاستدلالات المنطقية عليها.

اما قوانينه العلمية فتعتبر هي الاساس الذي تكتشف عن طريقة الحقائق العلمية ولكن السؤال الذي اختلف في جوابه الباحثون هو: ماهي طبيعة هذه القوانين؟ فقد ذهب الباحثون في ذلك الى اربعة اراء:

١. **الاول:** يرى ان القانون يعبر عن سمات وخصائص الاشياء في الطبيعة أي ان القانون يمثل نمط العلاقات المتبادلة الداخلية بين الاشياء فالقانون العلمي هو يعتبر عن خواص الاشياء وسمات الطبيعة.

٢. **الثاني:** يرى ان القانون مفروض على الطبيعة ويتحدث عن الصلات الخارجية بين الموجودات وقد اعتقد نيوتن مثلا ان قانون الجاذبية مفروض من قبل الله، وكذلك (ديكارت) الذي يقول (ان القانون هو طاعة لأرادة عليا) وهنا يعتبر القانون خضوع الطب لأرادة غيبية.

٣. **الثالث:** يرى ان القانون مجرد وصف لما تشاهد ومن تتلاشى الاشياء، اما هذا الراي فيتضمن ان تتبايع الاشياء في طبيعة ووصفنا لهذا التتابع يعد قانونا طبيعيا.

٤. **الرابع:** فيرى انه تفسير متفق عليه نتيجة التامل لطبيعة، أي انه عنصر مدخل الى الطبيعة من اختبارنا وابتكار وفي هذا الراي نجد ان اتفاقنا على تفسير معين لظواهر الاشياء نتيجة التامل يصبح قانونا علمياً. كما وان من اهم خصائص وسمات التفكير العلمي هي:

١. **التراكمية:** العلم هو معرفة تراكمية وهذه الطريقة التي يتطور بها العلم والتي يعلو بها صرحه وتكتشف لنا سمة التراكمية هذه عن خاصية اساسية للحقيقة العلمية هي انها نسبية فهي في تطور مستمر.

٢. **التنظيم:** فمن اهم صفاته التنظيم، أي اننا لانترك افكارنا تسير حرة طليقة، وانما، ترتبها بطريقة محددة.

٣. **المنهج العلمي** ويعتمد على الموضوعية ومعناه ابعاد الخبرة الذاتية في معرفة الاشياء.

٤. استقاء المعرفة من التجربة وفي البحث عن الاسباب فمن هذ الاسباب:

١. السبب المادي وكما تقول عن الخشب الذي يصنع من السرير انه سبب له.

٢. السبب الصوري أي ان الهيئة او الشكل الذي يتخذه السرير والذي يعطيه اياه صانعه هو ايضا سببا له.

٣. السبب الفاعل أي ان صانع السرير، او النجار هو سببه.

٤. السبب الغائي، أي الغاية من السرير وهي استخدامه في النوم سبب من اسبابه.

٥. الشمولية واليقين او النقل الشك المنهجي الارادي المؤدي الى اليقين اما المعرفة العلمية معرفة شاملة"واليقين في العلم مرتبط ارتباط وثيقاً"

٦. الدقة والتجريد والاعتماد، فمن دقة العلم نزوعة الى التكميم، ومن تجريد التزامه الموضوعية، ومن وتكون حقائق عامة تصلح في كل زمان تنشا فيه^(١).

(١) ينظر: التفكير العلمي، فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي سي أي س ، المملكة المتحدة، ٢٠١٧م، ص٧-١٥، ص١٧-١٩، مدخل الى الفلسفة العربية الإسلامية ، د. محمد عبدالقوي مقبل ، دار جامعة عدن للطباعة والنشر ، ط/١، ٢٠١٠م ، ص٣١ وما بعدها .

الفصل الثاني
مدخل لدراسة الفلسفة اليونانية

المبحث الأول

**الفلسفة اليونانية قبل سقراط، وعند السوفسطائيين وسقراط،
وبعد سقراط**

تمهيد :

اختلف مؤرخو الفلسفة في تحديد الموطن الأول لنشأة للفلسفة، حيث رأي فريق منهم أنّ الفلسفة اليونانية لم تستقد من غيرها من الفلسفات، بل كانت يونانية خالصة الأصل، بينما رأي الفريق الآخر أن هذه الفلسفة قد استفادت كثيرا من الفلسفات الشرقية التي سبقتها، والراجح بدأ التفكير الفلسفي عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد ورغم هذا الاختلاف إلا أنهم اتفقوا على أن الفلسفة اليونانية كانت أعمق الفلسفات بحثاً، وأوسعها موضوعاً، وأحسنها تنظيماً وترتيباً. ولما كانت الفلسفة الإسلامية قد تأثرت بالفلسفة اليونانية إلى حد بعيد وأنّ الفلاسفة اليونان كانوا أساتذة للفلاسفة الإسلاميين وخاصة الفارابي وابن سينا، فإنّه يجدر أن أخص الفلسفة اليونانية بدراسة موجزة نتعرف من خلالها على مراحل هذه الفلسفة، وأهم مدارسها وأشهر مفكريها وفلاسفتها، ونتعرف أيضاً على آرائها في الكون والحياة، ونر كز على الجانب الإلهي في تفكير أشهر فلاسفة اليونان خاصة سقراط وأفلاطون، ثم نخصّ بالدراسة الفيلسوف أفلوطين المصري مولداً، واليوناني تفكيراً وتقليفاً. وقد مرت الفلسفة اليونانية بعدة مراحل: مرحلة النشوء ومرحلة النضوج ومرحلة الذبول، تتميز كل مرحلة عن غيرها بسمات خاصة ومختلفة، من حيث الموضوعات التي تناولها الفلاسفة في كل مرحلة، وكانت المرحلة الأولى فيها وقتان: الوقت المسمى بما قبل سقراط، وهو يمتاز باتحاد وثيق بين العلم الطبيعي والفلسفة، ووقت السوفسطائيين وسقراط يمتاز بتوجه الفكر إلى مسائل المعرفة والأخلاق.

والمرحلة الثانية: يملؤها أفلاطون وأرسطو، اشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلها، ووجد نفسه في تمحيصها، ولكنه مزج الحقيقة بالخيال، والبرهان بالقصة، حتى إذا ماجاء أرسطو عالجها بالعقل الصرف، ووفق إلى وضعها الوضع النهائي..

والمرحلة الثالثة تمتاز بتجديد المذاهب القديمة وبالعود إلى الأخلاق والتأثر بالشرق، والميل إلى التصوف مع العناية بالعلوم الواقعية (١).

المطلب الأول

الفلسفة اليونانية قبل سقراط

١. موضوعها: وموضوع هذه المرحلة الكون الطبيعي لمعرفة الأصل الذي نشأ عنه . وقد مرّت الفلسفة في هذه المرحلة بعدة أدوار، تميّز كل دور بمميزات خاصة تميزه كلياً أو جزئياً عن الدور الآخر.
الأول: الذي تمثله المدرسة الأيونية على يد الفلاسفة الطبيعيين وعلى رأسهم طاليس.

الثاني: الذي تمثله المدرسة الفيثاغورية على يد الفيلسوف فيثاغورث.

الثالث: الذي يمثله الفلاسفة الإيليون ومن أشهرهم بارمنيدس.

الرابع: الذي يمثله الطبيعيون المتأخرون ومن أشهرهم ديمقريط (٢).

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٦٩ ، الفلسفة اليونانية :أ.د.عبدالجليل

كاظم الوالي ، الوراق للنشر والتوزيع ، ط/١ ، ١٩٩٨م ، ص ٥٦ .

(٢) ينظر: الفلسفة اليونانية:مقدمات ومذاهب د.محمد بيبصار ص ٥٤ .

ونبيّن في كل دور الطابع العام للتفكير الفلسفي فيه، ومميزاته، وأشهر فلاسفته.

الدور الأول: المدرسة اليونانية (الطبيعيون الأول)

تعدّ مدرسة الطبيعيين الأول أول مدرسة ظهر فيها التفكير الفلسفي المنظم في بلاد اليونان، وقد قامت هذه المدرسة في مقاطعة أيونيا بآسيا الصغرى على ساحل البحر الأبيض المتوسط، وزعمائها أربعة هم: طاليس، وأنكسمندر، وأنكسمنس، وهيراقليطس. نشأ الفلاسفة الثلاثة الأول في مدينة ملطية، والرابع في مدينة أفسوس، بحث هؤلاء الفلاسفة في الأصل الذي نشأ عنه العالم، واتفقوا أن هذا الأصل مادة موجودة في الطبيعة، ولكنهم اختلفوا في تعيين هذه المادة^(١).

٢. طاليس عاش ما بين (٦٢٤-٥٥٠ ق.م) مذهبه الفلسفي:

فيلسوف مالطي، من أوّل وأشهر فلاسفة اليونان، وهو أحد الحكماء السبعة^(٢)، درس العلوم دراسة عميقة، عمل مهندساً بحرياً، واستطاع أن

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي، ص ٦٦، في الفلسفة

الإسلامية، د. محمد السيد نعيم ص ٣٥.

(٢) الحكماء السبعة: هم أساطين الحكمة من مالطية وساميا وأثينا وهي بلادهم، وأما

أسماءهم فهي طاليس، أنكساغورس، أنكسيمانس، أنبادقليس، فيثاغورث، سقراط، ينظر:

الملل والنحل،: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى:

٥٤٨هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٤هـ، ٦٠/٢ وما

بعدها.

يضع تقويماً بحرياً للملاحين يحتوي على إرشادات وقواعد فلكية كانت لها
آثارها القيمة في تاريخ الملاحة البحري (١)

اما مذهبه الفلسفي فقد ذهب طاليس إلى أنّ الماء هو أصل الأشياء و
مبدأ الموجودات منه بدأ وإليه ينحل، وهو الجوهر الأساس الذي تولدت
عنه كل الموجودات، وأنّ الماء قابل لكل صورة، ومنه أبدعت الجواهر
كلها-السماء والأرض وما بينهما-وهو علّة كل مبدع، وأنه حين جمد الماء
تكونت الأرض، وحين انحل تكون الهواء، ومن صفوة الهواء تكونت النار،
ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء، ومن الاشتغال الحاصل من الأثير
تكونت الكواكب (٢).

وإنّما أراد بقوله الماء هو المبدع الأول، أي هو مبدأ التركيبات
الجسمانية لا المبدأ الأول في الموجودات العلوية، لكنه لما اعتقد أنّ العنصر
الأول هو قابل كل صورة ، أي منبع الصور كلها ، فأثبت في العالم
الجسماني له مثالا يوازيه في قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصراً على هذا
النهج، مثل الماء فجعله المبدع الأول في المركبات، وأنشأ منه الأجسام
والأجرام السماوية والأرضية (٣).

(١) ينظر الفلسفة اليونانية: بيصار ص ٥٤ - ٥٥ وما بعدها، في الفلسفة الإسلامية
ص ٣٦، الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ٥٩ .

(٢) الملل والنحل، ٢ / ١٢٠ وما بعدها ، وينظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : د
على سامي النشار، دار المعارف، القاهرة ، ط/٨ ، ١ / ١١٥ .

(٣) الملل والنحل ٢ / ١٢١ .

واستدلّ على ذلك بما يلي:

١. وجد جميع الحيوان من الجوهر الرطب الذي هو المنى، فأوجب أن يكون مبدأ جميع الأشياء من الرطوبة، وأنه ومتى ما عدمت الرطوبة جفت وبطلت، وأنّ النبات والحيوان والإنسان يتغذى بالرطوبة، ولا يستطيع الحياة بدونها، وإذا كانت الرطوبة تنشأ عن الماء كان من الطبيعي أن يكون الماء الأصل الذي تكون منه الإنسان والحيوان والنبات.
 ٢. أن النبات والحيوان يولدان من الجراثيم الحية، وهذه الأشياء رطبة، والرطوبة من الماء.
 ٣. أن التراب يتكون من الماء والماء يتحول شيئاً فشيئاً إلى التراب، كما هو مشاهد في كثير من الأنهار، كما في نهر بدينة ودلتا نهر النيل في مصر (١).
- ويمكن أن يقال إنّ فكرة طاليس الساذجة عن الكون ترجع إلى الخرافات والأساطير البابلية والمصرية، وهي ذات نزعة وثنية مادية (٢).
٣. أنكسمندر (أنكسماندريس) مذهبه الفلسفي:

(١) ينظر البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي (المتوفى: نحو ٣٥٥هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، ١ / ١٣٦، الفلسفة اليونانية: بيسار ص ٥٥، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون: د. عزت قرني ص ٢٤.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١ / ١١٨، الفلسفة اليونانية: بيسار ص ٥٦.

عاش هذا الفيلسوف المالطي ما بين (٦١١ - ٥٤٧ ق. م) وقد جاء بعد طاليس، فهو ثاني فلاسفة المدرسة (اليونانية).

وتمثل مذهبه الفلسفي إلى رفض رأي طاليس أنّ الماء هو أصل الكون، وذلك لسببين:

السبب الأول: أنّ الماء هو استحالة اليابس بالحرارة إلى المائع، فالجامد سابق على الماء، فليس الماء إذاً أصل الكون.

الثاني: أنّ الماء معين ومحدود، ويستحيل أن يكون المبدأ الأول معيناً محدوداً، وإلاّ لما تولّدت منه الأشياء المتميزة المحدودة.

وأصل الأشياء عنده: إنّ أنكسمندر يرى أنّ أصل الأشياء جسم موضوع الكل لا نهاية له، ولم يبين ماهيته، هل هو من العناصر، أم خارج عنها^(١). وبيان ذلك: أصل الكون المادة اللامتناهية أو (اللامحدود)، لا متناهية من جهة الكم ولا متناهية من جهة الكيف، بل هي مزيج من المتضادات من الطويل والقصير، والصغير والكبير، والحار والبارد، والحلو والمر، والحركة والسكون... وأن هذه الأشياء كانت في البدء شيئاً واحداً وجدت فيه هذه المعاني متعادلة متكافئة، وبفعل التطور والحركة حدثت انفصالات واجتماعات بين بعضها والبعض الآخر بنسب معينة وبمقادير متفاوتة فتكونت عنها الأشياء الطبيعية^(٢).

(١) الملل والنحل للشهرستاني، ٢/ ١٢٣.

(٢) ينظر الفلسفة اليونانية: د. بيسار ص ٥٧، الفلسفة اليونانية: أ. د. عبدالجليل كاظم الوالي، ص ٥٨.

والمادة اللامتناهية عنده ثابتة غير حادثة، إنها أبدية، والحركة الدائمة هي التي تعمل على تغيير الأشياء التي من صفاتها التحول والتغير. والتغيير يحصل بشكل آلي مجرد وبمحض الصدفة، فليس هناك علة فاعلة، وليس هناك غاية من وراء الفعل^(١).

٤. أنكسيمانس أو أنكزمينس (٥٢٨ – ٥٨٨ ق.م) و مذهبه الفلسفي:

قال إن الباري تعالى أزلي لا أول له ولا آخر، هو مبدأ الأشياء، ولا بدء له، هو المدرك من خلقه، أنه هو فقط، وأنه لا هوية تشبهه، وكل هوية فمبدعة منه، هو الواحد ليس كواحد الأعداد، لأنّ واحد الأعداد يتكرر وهو لا يتكرر، وكل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع، فقد كانت صورته في علمه الأول. وذهب إلى أنّ أصل الكون هو الهواء وهو المبدأ الأول للوجود، ومنه تكون جميع ما تكون في العالم من الأجرام العلوية والسفلية. وتتولد منه الأشياء عن طريق التخلل والتكاثف، فإذا تخلخل الهواء صار ناراً، ومن النار تولدت كل الأشياء النارية كالكواكب والنجوم مثلاً، وإذا تكاثف الهواء نشأت عنه الرياح والعواصف والسحب ثم الأمطار، ثم تتكاثف الأمطار فينتج عنها

(١) الفلسفة اليونانية: د. بيبصار ص ٥٨، وينظر في الفلسفة الإسلامية، د. محمد السيد

الأتربة والرمال والصخور^(١). وكان يقول: ما كَوّن من صفو الهواء المحض لطيف روحاني، لا يدثر ولا يدخل عليه الفساد، ولا يقبل الدنس والخبث، وما كَوّن من كدر الهواء كثيف جسماني، يدثر، ويدخله الفساد، ويقبل الدنس والخبث، فما فوق الهواء من العوالم فهو من صفوه، وما دون الهواء من العوالم فهو من كدره^(٢).

٥. هيراقليطس (٥٤٠ - ٤٧٥ ق. م) (مذهبه الفلسفي:

ذهب إلى أن أصل الكون هو النَّار، وهي المبدأ الأول للوجود، ولكنه لا يقصد النَّار المحسوسة الحارقة، إنما هي نار إلهية لطيفة جداً، نسمة حارة عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم^(٣). وعن كيفية صدور الموجودات عنها يقول: "إنّ مبدأ الموجودات هو النَّار ، فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض، وما تخلخل من الأرض بالنَّار صار ماء، وما تخلخل من الماء بالنَّار صار هواء، وما تخلخل من الهواء بحرارة النَّار صار نار، فالنَّار مبدأ، وبعدها

(١) ينظر الفلسفة اليونانية: مقدمات ومذاهب، د. بيسار ص ٥٨ وما بعدها ، في الفلسفة الإسلامية ، د. محمد السيد نعيم ص ٣٦ ، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ص ٢٧ وما بعدها.

(٢) الملل والنحل ٢/ ٢٥١ وما بعدها.

(٣) ينظر: الفلسفة اليونانية: د. بيسار ص ٥٩ ، وفي تاريخ الفلسفة اليونانية: د. محمد السيد نعيم ص ٥٧.

الأرض، ثم الماء ثم الهواء، وبعدها النار" (١). أو يقال إنَّ النَّارَ تتخلخل فتصير ناراً محسوسة، ثم تتكاثف فتصير هواءً، ثم يتكاثف الهواء فيصير ماءً، ثم يتكاثف الماء فيصير أرضاً، ثم يرتفع من الماء والأرض أبخرة تتراكم سحباً فتلتهب وتتقدح فتعود ناراً ثم يتخلخل اليابس إلى ماء، والماء إلى هواء، والهواء إلى نار ويعود الدور، وهكذا دواليك، فالتغير يجري في طريقين: طريق إلى أسفل، وطريق إلى أعلى، ومن تقابل هذين التيارين تتكون الموجودات من الحيوان والنبات، (٢) وأهم ما يميز مذهبه: قوله بالتَّغْيِيرِ الدائم في الكون (٣).

الدور الثاني: المدرسة الفيثاغورية ومذهبهم الفلسفي:

الفيثاغورثيون هم أتباع الفيلسوف الرياضي فيثاغورث بن منسارخس، ولد سنة (٥٧٢ ق.م) (في جزيرة ساموس من بلاد اليونان، سافر فيما بعد إلى مصر ثم استقر في جنوب إيطاليا وهناك أسس مدرسته (٤). وذهب الشهرستاني إلى أنه عاصر نبي الله سليمان بن داود عليهما السلام (٥).

(١) الملل والنحل: ٢ / ١٣٩.

(٢) ينظر تفاصيل مذهبه: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ص ٤٤ وما بعدها .

(٣) الفلسفة اليونانية: د. بيسار ص ٦٠، الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ٦٣ .

(٤) الفلسفة اليونانية: د. بيسار ص ٦٠، الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ٦٩ ..

(٥) الملل والنحل: ٢ / ١٢٣.

وفي مذهبهم الفلسفي: يرون أنّ أصل الكون هو: العدد، لأنّه أشبه بعالم الأعداد منه بعالم الماء أو النّار أو الهواء، فالعدد أوّل مبدع أبدعه البارّي تعالى، وأوّل العدد الواحد، وأن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات، لأنّ الموجودات أعداد، والعالم على هذا مرّكب من عدد ونغم، والموجودات ليست إلا محاكية لنماذجها الأولى اللازمة لها وهي الأعداد، وما يتصور من مفارقة بينها فإنما هي في ذهن فقط لا في الحقيقة والواقع، ولا يمكن للأشياء عندهم أن يتمايز بعضها عن بعض إلا بالعدد. فمثلاً الأطول يتميز عن الأقصر والأكبر عن الأصغر بزيادة وحدات وعدد فقط، لا بزيادة شيء خارج عن العدد، وكذا النغم الذي تتكون منه الفواصل الموسيقية، لا يتميز عن غيره إلا بتناسب بين وحداته المختلفة تجعل من مجموعها صوتاً ونغماً يألفه السمع^(١).

ثم إنّ لفيثاغورس رأياً في العدد والمعدود قد خالف فيه جميع الحكماء قبله وخالفه فيه من بعده وهو أنه جرد العدد عن المعدود تجريد الصورة عن المادة وتصوره موجوداً محققاً وجرد الصورة وتحققها وقال مبدأ الموجودات هو العدد، وهو أول مبدع أبدعه البارّي تعالى. فأول العدد هو الواحد، وميله الأكثر إلى أنه لا يدخل في العدد فيبتدىء العدد من اثنين، ويقول هو منقسم إلى زوج وفرد، فالعدد البسيط الأول اثنان والزوج البسيط الأول أربعة^(٢).

(١) الفلسفة اليونانية: د. بيبصار ص ٦٠ وما بعدها، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون

ص ٣٢ .

(٢) الملل والنحل: ٢ / ٧٦ .

وقالوا في بيان نظريتهم:العدد أصل لجميع الكائنات، فالواحد هو النقطة، والاثنين هما الخط، والثلاثة السطح، والأربعة الجسم، والخمسة هي الصفات المادية، والسته هي الحياة، والسبعة العقل..الخ^(١).

الدور الثالث:المدرسة الإيلية أو الإيليائية مذهبها الفلسفي:

نشأت هذه المدرسة التي في مدينة إيلياء على الشاطئ الجنوبي الغربي من إيطاليا وزعيمها هو (أكرينوفان) الذي أعلن أن الله واحد لا شريك له، وأنه يتصف بصفات الكمال ولا يتصف بشيء من الحوادث، وأن العالم في قبضته وأنه المحرك له، ولقد كان طابع هذه المدرسة عقلياً، وقد اهتمت في البحث عن أصل العالم الروحي، ولم تهتم إلا قليلاً بأصله المادي^(٢). ويعتبر بارمنيدس الذي عاش ما بين القرن السادس والنصف الأول من الخامس من أشهر فلاسفة هذه المدرسة، ومذهبه الفلسفي يتمثل في أن أصل الوجود هو الوجود نفسه، فليس في الكون كله إلا هذه الحقيقة، ألا وهي حقيقة الوجود.وإذا أردنا وصف هذا الوجود بشيء فلا نستطيع وصفه إلا بأنه موجود.

(١) في الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد نعيم ص ٣٧ ، الفلسفة اليونانية :أ.د.عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ٧١ وما بعدها .

(٢) في الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد نعيم ص ٣٨ ، الفلسفة اليونانية :أ.د.عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ٧٩ .

وعن هذا الأصل (الوجود) تنشأ وجودات الأشياء، ويتميز بعضها عن البعض بمقدار ما فيها من هذه الحقيقة الأولى^(١).

الدور الرابع: الفلاسفة الطبيعيون المتأخرون مذهبهم الفلسفي:

وهم الفلاسفة الثواني أو الذريون، وأشهر فلاسفتهم ثلاثة، نشأ هؤلاء متعاصرين في القرن الخامس قبل الميلاد، وهم: ديمقريطس، وأنبادقليس، أنكسجوراس،

ينحصر مذهبهم في القول بأن أصل العالم هو الذرة. ويفسرون الكون والفساد (الوجود، والعدم) في هذا العالم على هذا الأساس، وتتكون الأشياء نتيجة تجميع عدد من الذرات، وفساد هذه الأشياء نتيجة افتراق هذه المجموعة أو تلك من الذرات، وهكذا كل ما يجري في هذا الكون من تغيرات.^(٢)

ولقد أطلق على القائلين بهذا المذهب بالطبيين لأنه كان في البدء مذهباً مادياً صرفاً أي طبيعي بحت، ولكي يتميزوا عن الطبيعيين الأول (فلاسفة أيونيا) سُموا بالطبيين الثواني. ولما وجدت صعوبات في فهم حركات الذرات التي تتجه إلى تكوين الأشياء أو انعدامها، فإن بعض أتباع هذا المذهب ذهب إلى أن الحركة تلقائية وذاتية في الذرة قائمة على قانون

(١) الفلسفة اليونانية: د بيسار ص ٦١ وما بعدها، وينظر: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ص ٥٦ - ٥٩ .

(٢) الفلسفة اليونانية: د. بيسار ص ٦٢، في الفلسفة الإسلامية ص ٣٩، الفلسفة اليونانية: أ. د. عبد الجليل كاظم الوالي، ص ٨٦ ..

الاجتماع الذرات والمغناطيسية الذي يربط بعضها ببعض، وبالتالي يكون اجتماع الذرات وافتراقها على أساس هذا القانون وبمحض الصدفة. وقال آخرون: إنه لا بد بجانب كل ذرة من هذه الذرات ذرة أخرى روحية أو عقلية تأخذ خصائص المدبر والمحرك.

وذهب أحد الفلاسفة الذريين (أنكسجوراس) (٥٠٠ - ٤٢٨ ق م) إلى رفض ما ذهب إليه ديمقريطس من إرجاع أصل الكون إلى الذرات، قال إنّ مبدأ الموجودات هو: جسم أول متشابه الأجزاء، وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحس، ولا ينالها العقل منها: كون الكون كله العلوي منه والسفلي، لأنّ المركبات مسبوقة بالبسائط، والمختلفات أيضا مسبوقة بالمشابهات والمركبات كلها إنما امتزجت وتركبت من العناصر، وهي بسائط متشابهة الأجزاء، والحيوان والنبات وكل ما يغتذي فإنما يغتذي من أجزاء متشابهة أو غير متشابهة، فتجتمع في المعدة فتصير متشابهة، ثم تجري في العروق والشرابين فتستحيل أجزاء مختلفة مثل الدم واللحم والعظم. وحكى عنه أيضا أنه وافق سائر الحكماء في المبدأ الأول إنّّه العقل الفعال، غير أنّه خالفهم في قوله إنّ الأول الحق تعالى ساكن غير متحرك. وحكى فورفوريوس عنه أنّه قال إنّ أصل الأشياء جسم واحد، موضوع الكل لا نهاية له، ولم يبين ما ذلك الجسم أهو من العناصر أم خارج عن ذلك، قال: ومنه تخرج جميع الأجسام والقوة الجسمانية والأنواع والأصناف^(١). ورأى أنّ أصل الكون عناصر أساسية وأنواع أولية لم ينشأ أحدها عن الآخر، إنّما تتكون العناصر والأصول الأولى مما فيه من مواد، ومادة الكون ذرات لانهائية العدد، وهذه الذرات اللانهائية لا

(١) الملل والنحل للشهرستاني ٢ / ٦٥.

يمكن أن تتجمع في كتلة واحدة هي أصل كل شيء^(١). وذهب إلى وجود قوة عاقلة ذكية تدبر الكون وتحكمه، وتسير به إلى غاية وهدف^(٢).

المطلب الثاني

الفلسفة اليونانية عند السوفسطائيون وسقراط

تمهيد

السوفسطائيون وسقراط (من سنة ٤٨٠ إلى ٢٩٩ ق . م)

لقد تغير موضوع الفلسفة في هذه المرحلة، إذ أصبح هذا الموضوع هو الإنسان بدلاً من الكون الطبيعي المحسوس، وذلك أنّ السفسطائيين قد حوّلوا البحث الفلسفي من الطبيعة إلى الإنسان بعد أن رأوا عدم جدوى البحث في العالم الطبيعي.

أولاً : السوفسطائيون ومذهبهم الفلسفي:

(١) ينظر الفلسفة اليونانية: د.بيصار ص ٦٣ الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ٨٩ ..

(٢) ينظر الفلسفة اليونانية: د.بيصار ص ٦٤.

١. **السوفسطائي:** هو المتحكم الذي يذكر وجوه المغالطات، وكيفية التحرز منها، والسوفسطائيون هم الذين لا يثبتون حقائق الأشياء^(١).
٢. نشأتهم: بعد فلاسفة المدرسة الطبيعية الثانية طرأت على المجتمع اليوناني أحداث سياسية أدت إلى تطورات هامة تركت آثاراً سيئة في الحياة الدينية والأخلاقية والسياسية في بلاد اليونان. وأهم هذه التطورات: اعتداد الفرد بذاته واعتزازه بشخصيته، وظهور موجة من الإلحاد تجلت في إنكار الآلهة وأنها لا تستحق التقديس أو العبادة، كما تجلت في الثورة على قديم متعارف عليه، والإقبال على كل جديد مستحدث.
- ونتيجة اختلاف الفلاسفة في بيان أصل العالم، وتناقض أقوالهم في ذلك حدث ارتياب لدى الناس، وظهر جماعة من الفلاسفة يوجهون النقد والتشكيك لآراء الفلاسفة السابقين، ثم اتسعت دائرة النقد والتشكيك لتشمل بجانب النظريات الفلسفية: العقائد الدينية وسلوك الإنسان في حياته، وحقائق الأشياء. في هذا الجو المشحون بالتمرد والإلحاد واتساع دائرة النقد والتشكيك ظهرت جماعة السوفسطائيين الذين كانوا مرآة صافية انعكست فيها صورة هذا العصر.
٣. **مذهبهم الفلسفي** فقد ذهب السوفسطائيون إلى أنه ليست هناك قضايا عامة تتساوى العقول في إدراكها فالإنسان وحده

(١) مفاتيح العلوم: محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، الكاتب البلخي الخوارزمي (المتوفى: ٣٨٧هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط/٢، ص ١٧٦.

هو مقياس كل شيء، فما يراه حقاً فهو حق بالنسبة إليه، وما يراه باطلاً فهو باطل بالنسبة إليه. وهكذا هدم السوفسطائيون قواعد الأخلاق، وأنكروا الآلهة بالإضافة إلى إنكارهم حقائق الأشياء، وقالوا لا وجود لها إلا في الخيال، وهكذا صار الأمر فوضى وأصبح الناس أحزاباً متفرقة في آرائها^(١).

ولما ظهرت في عصر السوفسطائيين أسباب النزاع والخلافات أمام المحاكم في الجانب السياسي نشأ الجدل والخطابة وفنون الحوار والمحاورة، وأصبح التزود بمثل هذه الأمور ضرورة للتغلب على الخصوم في المناقشات والمحاورات ووسيلة للظهور والترقي في الحياة السياسية، بغض النظر عن تحري الحق في ذاته أو الوصول إلى الصواب.

٤. ميزاتهم : وأهم ما يميز السوفسطائيين أنهم كانوا يعلمون الناس بالأجر، يلقون الدروس للأغنياء مقابل أجراً زهيداً، وللعامّة بمبلغ أقل، وكانوا ينتقلون من مدينة إلى أخرى، ولهم قدرة فائقة في جلب التلاميذ، الذين يصطحبونهم أحياناً في تنقلاتهم. ولما كانت الخطابة من أهم العلوم التي تهين الإنسان للنجاح السياسي فقد اختص السوفسطائيون بتعليمها للشباب الأثيني الراغب في الوصول إلى السلطة والمشاركة في السياسة.

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية: أ.د. عبد الجليل كاظم الوالي، ص ٩٥ وما بعدها، في الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد نعيم ص ٤٠ وما بعدها.

ذهب السوفسطائيون إلى تعليم الناس موضوعات متفرقة لا تربطها فكرة، ولا يجمعها طابع مميز أو كيان معين. لقد اختص كل سوفسطائي بعمل معين اشتهر به، وكرّس حياته ونفسه له، فمثلاً: بروتاجوراس: خصص نفسه لتعليم قواعد النجاح في الأمور السياسية، والوصول عن طريقها إلى أرقى المناصب. وجورجياس خصص حياته لتعليم البلاغة وعلم السياسة، و"بروديكوروس (لتعليم قواعد النحو والصرف، والفيلسوف هيباس كان يعلم التاريخ والرياضة والطبيعة.

٥. أشهر فلاسفة السوفسطائيين:

أ- بروتاجوراس:

يعد بروتاجوراس من أشهر الفلاسفة السوفسطائيين، وتعد آراؤه مصدراً لمذهب هؤلاء الفلاسفة، ولد بروتاجوراس في مدينة أديرا حوالي (٤٨٠ ق.م). ولقد طاف في أنحاء اليونان، ثم استقر به المقام في أثينا، وضع كتاباً بعنوان (الحقيقة) شكك في وجود الآلهة، اعتبر الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، ولكون أفراد الناس كثيرين فإنّ إحساسات الناس متعددة ومتناقضة أحياناً، والحواس هي وسيلة الإدراك الوحيدة وما لا يدرك بها فليس موجوداً. جاء في أول كتابه: (لا أستطيع أن أعلم إن كانت الآلهة موجودة أم غير موجودة، فإنّ أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، أخصها غموض المسألة وقصر الحياة)، فاتهم بروتاجوراس بالإلحاد، وحكم عليه بالإعدام، وأحرقت كتبه علناً، ففر هارباً، ومات غرقاً أثناء فراره سنة (٤١٠ ق.م)^(١).

(١) ينظر الفلسفة اليونانية د. بيسار ص ٧٢ ، دراسات في الفلسفة: د. عبد الفتاح

وعلى ضوء ما ذهب إليه بروتاجوراس يتبين ما يلي:

١. إنّ الحقيقة المطلقة غير موجودة، لأن الحقائق تتعدد بتعدد الأشخاص واختلاف أحوالهم.
٢. يمتنع وقوع الخطأ، لأنه يمكن أن نتصور في شيء ما خلاف ما نتصوره عليه في وقت ما، فالحق يتعدد.
٣. إنّ الفرد مقياس الخير والشر، والعدل والظلم^(١).

ب- جورجياس (٤٨٠ - ٣٧٥ ق. م)

وضع جورجياس كتاباً في (اللاوجود) أورد فيه قضايا ثلاث:

١. لا يوجد شيء.
٢. إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه.
٣. إذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس^(٢).
٦. فرق السفسطائية: يمكن أن نميّز في السوفسطائيين

ثلاث فرق:

أ- اللأدرية: وهم الذين قالوا: نحن شاكون وشاكون في أنا شاكون، وهؤلاء هم الشكاك في الحقائق.

(١) الفلسفة اليونانية د. بيسار ص ٧٢، ينظر: مذهب بروتاجوراس مفصلاً: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ص ٩٢ - ٩٦ .

(٢) ينظر: الفلسفة اليونانية: بيسار ص ٧٤، دراسات في الفلسفة للفاوي ص ٥٢، وينظر مذهب جورجياس مفصلاً: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ص ٩٦ - ١٠٠.

ب- العنادية: وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة أو مقاومة لمثلها في القوة والقبول عند الأذهان.
ت- العندية: وسموا بذلك لأنهم يرون أن الحقائق حق عند من عنده حق، وهي باطل عند من عنده باطل، وأن مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرفا النقيضين حقاً بالقياس إلى شخصين، وليس في نفس الأمر شيء بحق^(١).

وقد ظهر فلاسفة نصبوا أنفسهم لمعارضة السوفسطائيين، وبيان ضلالهم ومن هؤلاء الفيلسوف اليوناني سقراط الذي ذاع صيته واشتهرت فلسفته.

ثانياً : سقراط بن سفرنيقوس

١. حياته الشخصية:

ولد سقراط في أثينا حوالي (٤٧٠ ق م)، كان والده يشتغل في صناعة التماثيل، وأمه كانت قابلة، اشتغل سقراط في صباه بصناعة والده، ثم توجه إلى الفكر الذي أغرم به، واشتغل بالجدل و الحوار، وإثارة المشاكل

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي - القاهرة، ١ / ٧ وما بعدها.

الفكرية، والشكوك في نفوس الناس حول القضايا التي أثارها
السوفسطائيون.^(١)

لقد ذاع صيت سقراط، واشتهر أمره في زمانه، ورغم ذلك تألب الناس
عليه لأنه نهى الرؤساء في زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان، فاتهموه بالإلحاد
وإنكار آلهة اليونان، والدعوة إلى آلهة جدد، وإفساد عقول الشباب، نتيجة ذلك
قُدِم للمحاكمة، فحكم عليه بالإعدام، ويقال أنّ إعدامه تم بسقايته السم في
شراب يحبه، وقد تجرّع الكأس راضياً مبتسماً، هلك وعمره ما بين السبعين
والرابعة والسبعين سنة ٣٩٩ ق. م.^(٢)

٢. منهجه في البحث والتفكير:

ابتدع سقراط منهجاً جديداً في التفكير والمحاورة يقوم على أمرين:
الأول : **التهمم السقراطي**: فقد كان يتصنع الجهل ويتظاهر بتسليم أقوال
محدثيه، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك شأن من يطلب العلم والاستفادة
بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها، ولكنهم لا يسلمونها؛ فيوقعهم
في التناقض، ويحملهم على الإقرار بالجهل، وهذا ما يسمى بالتهكم السقراطي

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٦٧ ، . الفلسفة اليونانية :أ.د. عبدالجليل

كاظم الوالي ، ص ١٠٥ وما بعدها

(٢) ينظر الملل والنحل للشهرستاني ٢ / ١٤١ ، في الفلسفة الإسلامية : محمد السيد نعيم

ص ٤٤ ، والفلسفة اليونانية:بيصار ص ٧٨ ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ،

ص ٦٩ وينظر تفاصيل محاكمته وإعدامه : الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ص ١٣٩ -

١٤١ .

أي السؤال مع تصنع الجهل أو تجاهل العالم، وغرضه منه تخليص العقول من العلم السوفسطائي - أي الزائف - وإعدادها لقبول الحق^(١) .

الأمر الثاني :التولد:أي تولد الحقيقة من نفوس الخصوم، - أي استخراج الحق من النفس - من خلال توجيه الأسئلة والاعتراضات إلى محدثيه في نسق منطقي وترتيب فكري^(٢)، ولم يكن حوارَه ينتهي إلى نتيجة معينة، وإنما كان القصد منه تنبيه الأذهان إلى ضرورة التزام الدقة في اختيار الألفاظ وإلى أن المعاني موجودة في النفس، ولا سبيل إلى استخراجها إلا بالحوار^(٣).

٣. فلسفة سقراط:

وأما في الفلسفة فكان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقته يكشفها العقل وراء العوارض المحسوسة ويعبر عنها بالحد، وأن غاية العلم إدراك الماهيات أي تكوين معان تامة الحد، فكان يستعين بالاستقراء، ويتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها، ويرد كل جدل إلى الحد والماهية، فيسأل: ما الخير وما الشر، ما العدالة وما الظلم، ما الحكمة وما الجنون، ما الشجاعة وما الجبن، ما التقوى وما الإلحاد؟ وهكذا، فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حداً جامعاً مانعاً، ويصنف الأشياء في أجناس وأنواع؛ ليمتنع الخلط بينها، في حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ، وإبهام

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٦٩ ، الفلسفة اليونانية :بيصار ص٧٩ .

(٢) الفلسفة اليونانية :بيصار ص٧٩ ، في الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد نعيم ص٤٧

وما بعدها ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٦٩ .

(٣) دراسات في الفلسفة: د.الفاوي، ص ٥٦ ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص

المعاني، ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة، فهو «أول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً وتوسل إليه بالاستقراء، وإنما يقوم العلم على هاتين الدعامتين، يكتسب الحد بالاستقراء، ويركب القياس بالحد»^(١).

ومما تقدم يتبين ان فلسفة سقراط تدور حول موضوع واحد هو الإنسان، وإذا ما تناولت الكون الطبيعي وموجوداته الحسية وظواهره، فإنما لكونها مركز الإنسان وبيئته، ومكان نشأته ونموه^(٢). ويمكن القول بأن الأساسيين الكبيرين لكل آرائه هما:

أ- اعتقاده بوجود الحقيقة، وبإمكان معرفتها.

ب- ربطه العمل بالعلم، أي جعله المعرفة أساساً للسلوك^(٣).

والذي يهمننا من فلسفة سقراط أمران:

الأول: تحديده لمنهج المعرفة لما يترتب عليه من تحول كبير في موضوع الفلسفة ومنهجها في تاريخ الفكر اليوناني.

الثاني: تحديده لمفهوم الفضيلة لما يترتب عليها من وجهة نظره الأخلاقية.

سقراط والمعرفة:

(١) ما بعد الطبيعة لارسطو طاليس ، ترجمة وتحقيق : جمال حسنين أبو طوق ، دار البراق ، بيروت ، ط/١ ، ٢٠٠٩م ، ص ٩٨٧ ، تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم ص ٥٢ .

(٢) الفلسفة اليونانية: د. محمد بيصار ص ٧٩ وما بعدها ، تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم ص ٥٢ .

(٣) الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ص ١٣٥ وما بعدها ، الفلسفة اليونانية: أ.د. عبد الجليل كاظم الوالي ، ص ١١٥ وما بعدها.

كان السوفسطائيون يرون أن المعرفة مقصورة على الإحساس، وهي لذلك تختلف باختلاف الأشخاص، فما يراه الشخص حقاً فهو عنده حق، وإن رآه الآخرون بخلافه، لأنّ الإحساسات تختلف باختلاف الناس. فلما جاء سقراط أنكر قولهم في المعرفة، وأثبت أنّ العلم إنما هو في المدركات العقلية، وأن المعرفة تتكون من حقائق كلية، يستخلصها العقل -لا الحواس- من الجزئيات المتغيرة، ولما كان العقل عنصراً مشتركاً لزم أن تكون الحقيقة عند شخص معين هي نفسها الحقيقة عند شخص آخر، وهكذا^(١).

٤. الفضيلة عند سقراط:

الفضيلة عنده أمر بديهي، في أساس تكوين الإنسان، لكن الإنسان حين يخطيء معاينة الفضيلة يظن الباطل حقاً والشر فضيلة. لهذا فإن الحقيقة التي يجب سقراط نقلها إلى الناس هو أنه عليهم إعادة فحص ما هم متيقنون من معرفته. وذهب سقراط إلى الربط بين الفضيلة والمعرفة، فالإنسان الذي يرغب أن يكون فاضلاً، فلا بد أن يكون عارفاً، وبمقدار ما يتحصل المرء من المعرفة، معرفة عن نفسه وما تشتمل عليه من ملكات وقوى، ومعرفته عن الكون بمقدار ما يكون المرء فاضلاً. إنّ معرفة الخير ستدفع إلى فعله، ومعرفة الشر تحض المرء على تركه، والإنسان يبتعد عن فعل الخير ويسلك الشر لأنه جاهل بالخير والشر. يرى سقراط أنّ الإنسان روح وعقل يُسيّر الجسم ويُدبره، وليس مركباً من الهوى والشهوة كما ذهب السوفسطائيون، وذهب إلى أن القوانين العادلة لا مصدر لها إلا العقل وهي متفقة مع القوانين غير المكتوبة التي رسمتها الآلهة في قلوب البشر، فمن

(١) ينظر الفلسفة اليونانية: د. بيبصار ص ٩٣.

يحترم القوانين العادلة إنّما هو في الواقع يحترم العقل والنظام الإلهي^(١).

٥. بحثه فيما وراء الطبيعة:

بحث سقراط فيما وراء الطبيعة فذهب إلى أنّ النفس ليست مجرد مبدأ الحياة، بل هي أهم من ذلك، هي (الذات الأخلاقية) ، وقال بخلود النفس، وأقام الأدلة على وجود الإله، وهو في نظره إله خير، لا يدركه العقل، ولا يحيط به الوصف، ولا يصدر عنه إلا كل صلاح، ولا يشبه الحوادث في قول أو فعل، وأنه واحد لا يتغير ولا يتبدل، والواجب على الإنسان أن يطيع أوامره مهما كلفه من مشقة وتعب^(٢).

وكان سقراط يتحدث كثيراً عن (الإله) المفرد أو عن الألوهية مخالفاً ما يتحدث به الآخرون بلفظ الجمع (الآلهة). وكان ينهى عن عبادة الأصنام، وشدّد في نهيه على الملك، وقال له مرة: "إنّ عبادة الأصنام نافعة للملك ضارة لسقراط، لأنّ الملك يصلح بها رعيته ويستخرج بها خراجه،

(١) ينظر الفلسفة اليونانية: ببيصار ص ٨٣ وما بعدها ، وفي الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد نعيم ص ٤٦ .

(٢) ينظر الفلسفة اليونانية : ببيصار ص ٨٤ وما بعدها ، الفلسفة اليونانية : أ.د. عبد الجليل كاظم الوالي ، ص ١١٨ وما بعدها ، وفي الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد نعيم ص ٤٧ .

وسقراط يعلم أنّها لا تضرّه، ولا تتفعه، إذا كان مقراً بأنّ له خالقاً يرزقه، وجزيه بما قدّم من سيئ أو حسن^(١).

المطلب الثالث

الفلسفة اليونانية بعد سقراط

في هذه المرحلة اتسع نطاق الفلسفة حيث صار موضوعها شاملاً لكل بحث إنساني، وامتاز هذا العصر بتبويب وتنظيم المسائل الفلسفية، وبلغت الفلسفة فيه كمالها، وكان ذلك على يدي: أفلاطون وتلميذه أرسطو من عام (٤٢٧ - ٣٢٢ ق.م).

اولاً : أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق. م):

١. حياته

هو أفلاطون بن أرسطن بن أرسطوقليس، ولد في أثينا (سنة ٤٢٧ ق.م) من أسرة عريقة غنية، ذات شأن في السياسية والملك والحكمة، تتقف ثقافة واسعة حيث تعلم الرياضة والشعر، واطلع على المذاهب الفلسفية، ولما بلغ سنّ العشرين تعرف على سقراط، فلزمه وتلمذ عليه مدة ثمانية أعوام،

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء:: أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي

موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة (المتوفى: ٦٦٨هـ)، تحقيق: الدكتور نزار

رضا، دار مكتبة الحياة - بيروت، ص ٧٠.

نقل خلالها الكثير من أفكاره وتعاليمه، والتي تركت بدورها أثراً كبيراً في حياة أفلاطون وتفكيره الفلسفي. وبعد موت أستاذه سقراط غادر أفلاطون أثينا إلى ميغاري، وأقام بها عند الفيلسوف أقليدس، الذي أسس مدرسة فلسفية في هذه المدينة، ثم غادرها إلى مصر التي درس فيها الرياضة دراسة وافية، واطلع على علومها ودياناتها، وفي (سنة ٣٧٠ ق.م). مغادراً مصر إلى إيطاليا، وهناك تعرف على الفيثاغورثيين واتصل بهم ودرس مذهبهم.

لقد جمع أفلاطون من خلال رحلاته وتنقلاته بين ثقافات الشرق والغرب. الأمر الذي أسهم في فلسفته التي جاءت متعددة الجوانب الفكرية، متعددة الموضوعات، ومما جعل فلسفته تمتاز عن فلسفة الذين سبقوه من اليونانيين، إذ تناول في فلسفته الطبيعة وما وراء الطبيعة، والإنسان والقيم والمثل والسياسة والمدنية وغير ذلك من موضوعات فلسفية. وفي (سنة ٣٧٨ ق.م) رجع أفلاطون إلى أثينا، وبها أنشأ مدرسته الفلسفية، التي تطل على حديقة (أكاديموس) أحد أبطال اليونان، فسميت لذلك بالأكاديمية، وقد جعلها دينية علمية تدرس فيها جميع العلوم وأقام فيها معبداً، وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة، وقد أقبل عليها الطلاب رجال ونساء، يونان وأجانب وظل فيها إلى أن توفي (سنة ٣٤٧ ق.م) (١).

٢. أسلوبه

المحاورة الأفلاطونية نوع خاص من أنواع الكتابة نجد فيها فنوناً ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة هي الدراما والمناقشة والشرح المرسل،

(١) ينظر: الملل والنحل ١٤٦/٢ ، الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ١٢١ وما بعدها، في تاريخ الفلسفة اليونانية: د. محمد السيد نعيم ص ١٠٩ - ١١١ .

أما إنها دراما فإن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف، ويعرض فيها أصنافا من الأشخاص يصورهم أدق تصوير، ويدمجهم في حوادث تستحث اهتمام القارئ، وتستتقي انتباهه إلى النهاية، ولا تخلو محاوره مهما كانت الدراما فيها ضعيفة من النكتة والهجو، وأهم الأشخاص سقراط يظهر في جميع أدوار حياته، ويظهر حوله بحسب المناسبات السوفسطائيون والفلاسفة والشعراء والشبان الموسرون والسياسيون مما يجعل كتب أفلاطون مرآة لعصره تعكسه في جميع جهاته، وأما المناقشة فهي نسيج المحاوره، هي بحث في مسألة ومحاولة لحلها بتمحيص ما يقال فيها، يسأل سقراط محدثيه رأيهم فيناقشه، فيتحولون إلى غيره فيناقشه أيضا، وهكذا، وقد ينتهي الحديث إلى نتيجة وقد لا ينتهي، ولكنه على كل حال طلب للحقيقة بخلاف الجدل عند السوفسطائيين؛ فإنه معارضة قولين لأجل المعارضة، ومناظرة خصمين كل منهما مصمم على موقفه. والشرح المتصل على نوعين في مؤلفات الدور الأول والثاني: هما الخطاب والقصة؛ الخطاب يؤيد قضية، ويصدر في الغالب عن محدثي سقراط يقلد به أفلاطون طريقة المتكلم ويغلو في التقليد؛ ليهزأ منه، والمتكلم سوفسطائي أو شاعر أو خطيب، غير أن أفلاطون استعمل الخطاب للتعبير عن فكره في محاورات الكهولة والشيخوخة مثل فيدون والجمهورية والقوانين، وكانت القصة في البدء

حلية يزين بها أفلاطون كلام السوفسطائي أو الخطيب، ولكنها وردت بعد ذلك ومنذ الدور الأول على لسان سقراط يسردها، لا مندمجة في خطاب؛ بل مستقلة بعد انتهاء المناقشة، ونحن نعلم أن القصة أول أسلوب اتخذها العلم عند قدماء الشعراء واللاهوتيين، فاصطنعها أفلاطون؛ ليصور بالرموز ما لا ينال بالبرهان، وليمثل الغيبيات^(١).

أما أسلوبه في الفلسفة فهو التوفيق والتنسيق: لم ير في تعارض المذاهب سبباً للشك مثل السوفسطائيين، وإنما وجد أنها حقائق جزئية، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء، وطريقة التوفيق حصر كل وجهة في دائرة، وإخضاع المحسوس للمعقول، والحادث للضروري، فنحن نجد عنده تغير هرقليطس، ووجود بارمنيدس، ورياضيات الفيثاغوريين وعقيدتهم في النفس، وجواهر ديموقريطس، وعناصر أنبادوقليس، وعقل أنكساغورس فضلا عن مذهب سقراط، وسندل على هذه الظاهرة كلما صادفناها، وثمة ظاهرة أخرى هي محاولته تحويل المعتقدات الأثرية آراء فلسفية؛ أي وضعها في صيغة عقلية ودعمها بالدليل، فهو لم يزد شيئاً من تراث الماضي، وأراد أن ينتفع بكل

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي، ص ١٢٥ وما بعدها، تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٨١-٨٤.

شيء، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص، وزاد فيه فتوسع وتعمق إلى حد لم يسبق إليه^(١)

٣. مميزات مؤلفات أفلاطون :

تمتاز مؤلفاته بتمثيلها لمراحل حياته الفكرية الثلاث - : فالمجموعة الأولى من مؤلفاته: هي التي كتبت في الفترة التي قضاها في أثينا، والتي أحاطت بموت أستاذه سقراط وقبل رحلاته خارج أثينا، وتمثل كتبه في تلك الفترة فلسفة أستاذه سقراط. أما المجموعة الثانية : فقد كتبها بعد رحلته إلى ميغاري وغيرها من البلاد، وآراؤه فيها خليط من آراء أستاذه سقراط وصديقه أقليدس الذي تعرّف عليه في ميغاري، وآرائه الشخصية التي تمثل فلسفته وتفكيره الخاص. وأما المجموعة الثالثة: فقد كتبها بعد استقراره في أثينا، ولما وصل درجة لنضج والصفاء الذهني، ويمكن أن تعبر عن استقلاله في التفكير الفلسفي^(٢).

٤. فلسفة أفلاطون:

شملت فلسفة أفلاطون موضوعات متعددة وأهمها ما يلي:

- أ- نظريته في المعرفة من حيث مراحلها وكيفية تحصيلها.
- ب- نظريته في المثل، وهي بحث عن الحقيقة المطلقة فيما وراء الطبيعة.

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٨٥ وما بعدها.

(٢) الفلسفة اليونانية: د. محمد بيسار ص ٩٠ وما بعدها ، وينظر: في تاريخ الفلسفة

اليونانية: د. محمد السيد نعيم، ص ١١ وما بعدها.

ت- نظريته في الطبيعة، وموضوعها الطبيعة، وتبحث في ظواهر الوجود من حيث هومادة يلازمها ملازمة ضرورية كل من المكان والزمان.

ث- الأخلاق وتبحث في واجبات الفرد نحو غيره

ج- السياسة وتبحث في واجبات الإنسان نحو المجتمع، وفيها وضع أفلاطون نظريته في الحكم الجمهوري، وفي المدينة الفاضلة، وهو ما يعرف بجمهورية أفلاطون^(١).

وبهذا يتبين أن أفلاطون تناول في فلسفته موضوعات شتى، وأنه تميز عن الفلاسفة قبله الذين كانوا يقصرون مباحثهم على موضوع واحد أو موضوعين. لقد شملت فلسفة أفلاطون: الطبيعة، وما وراء الطبيعة، المعرفة، والمثل والأخلاق والسياسة والمدينة الفاضلة، والنفس الإنسانية.

٥. منهجه الفلسفي:

سلك أفلاطون في منهجه الفلسفي التوفيق والتنسيق بين المذاهب الفلسفية التي سبقته، إذ لم ير في تعارضها سبباً للشك مثل السوفسطائيين، إنّ آراء السابقين عنده حقائق جزئية والحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كلٍ يجمع الأجزاء ويؤلفها. وطريقة التوفيق هي حصر كل وجهة في دائرة، وإخضاع المحسوس للمعقول، والحادث للضروري إنّه جمع بين تغيّر هرقليطس ووجود بارمنيدس، ورياضيات فيثاغورث وأصحابه وعقيدتهم في النفس، وجواهر ديمقريطس، وعناصر أنبادوقليس، وعقل أنكساغوراس، ومذهب سقراط. إنّه لم يرد شيئاً من تفلسف السابقين، بل انتفع بكل شيء ثم

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي، ص ١٢٨ وما بعدها،

الفلسفة اليونانية: د. محمد بيسار ص ٧٩،

طبع هذا التفلسف بطابعه الخاص وزاد فيه، فتوسع وتعمق إلى حدّ لم يسبق إليه^(١).

٦. جوانب من فلسفته :

أ- الجانب الإلهي في فلسفة أفلاطون:

١. الله تعالى عند أفلاطون:

يربط أفلاطون بين العلة ومعلولها ربطاً دقيقاً محكماً، فالعلة الحقّة للوجود لا بد أن تكون عاقلة تدرك معلولها قبل وقوعه، وتضع كل ما يحتاج إليه من الوسائل مرتبة ترتيباً منطقيّاً وفعله لا بد أن يكون لغاية^(٢). والاعتقاد في الألوهية واجب على كل إنسان، وهذا الاعتقاد ليس طارئاً ولا مكتسباً، إنه مغروز في طبيعة النفس الإنسانية، فالإنسان طبع على التدين، والاعتقاد بوجود إله أمر مركوز في طبيعة الإنسان التي خلقت مع فطرته التي فطره الله عليها. ولذا فإن معرفة الله واجبة، وعبادة الله وتعظيمه فرض على كل إنسان^(٣). لقد قاد أفلاطون تفكيره إلى إدراك الألوهية والاعتراف بوجود إله لهذا الكون مدبر له ومهيمن عليه. وحكى عنه تلامذته: أنه كان يقول: إنّ للعالم محدثاً مبدعاً، أزليّاً واجباً بذاته عالم بجميع معلوماته على صفة

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي، ص ١٣٧ وما بعدها، في

تاريخ الفلسفة اليونانية د. محمد السيد نعيم ص ١١٤ وما بعدها .

(٢) ينظر: الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي، ص ١٣٩ وما بعدها، في

تاريخ الفلسفة اليونانية د. محمد السيد نعيم ص ١٠٧ .

(٣) ينظر: الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي، ص ١٤٣ وما بعدها، في

تاريخ الفلسفة اليونانية د. محمد السيد نعيم، ص ١٠٩.

الأسباب الكلية، كان في الأزل ولم يكن في الوجود رسم ولا ظل إلا مثلاً عند الباري تعالى، ربما يعبر عنه بالهيولي، وربما يعبر عنه بالعنصر^(١). (يشير هنا إلى صور المعلومات في علمه تعالى (قال: أبدع الباري العقل الأول، وبتوسطه النفس الكلية، وقد انبعث عن العقل انبعث الصورة في المرآة، وبتوسطهما (توسط العقل والنفس) أبدع العنصر . وليس المقصود بهذا العنصر الهيولي التي هي موضوع الصور الحية إنما عنصر آخر^(٢)).

٢. أدلة وجود الله تعالى عند أفلاطون:

يثبت أفلاطون وجود الله تعالى بدليلين:

الدليل الأول : دليل الحركة

الدليل الثاني: دليل النظام

وهو يستمد هذين الدليلين من ظاهرتي الحركة الجارية في الوجود والمتعاقبة على كل موجوداته، وظاهرة النظام البادي في كل جزء من أجزاء الوجود.^(٣)

٣. صفات الله ﷻ عند أفلاطون:

(١) الملل والنحل الشهرستاني، ٢ / ١٤٦ .

(٢) ينظر المصدر السابق ١٤٧/٢ .

(٣) ينظر: الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ١٤٥ وما بعدها: في

تاريخ الفلسفة اليونانية د. محمد السيد نعيم، ص ١١٠ .

وصف أفلاطون الله بالوجود والوحدة، ثم أضاف إليه من الصفات ما يجعله موجوداً منفرداً عن كل ما سواه، وبما استحق به أن يكون فوق قمة الموجودات، وأن يكون مدبرها وصانعها. فمن صفات الله أنه: روح عاقل منظم، متصف بالجمال والخير والعدل والكمال والبساطة، ثابت لا يعتريه تغير، صادق لا يعرض له الكذب، لا يخضع للزمان، يكون وحده في حاضر مستمر، يتجه إلى العالم بعنايته التي لا تقتصر على كلي دون جزئي أو جزئي دون كلي^(١).

ب- آراء أفلاطون في الطبيعة :

يفسر أفلاطون الكون على أساس نظريته في المثل وثنائية العالم، فالعالم كان في المبدأ مادة مبهمة غير معينة، ولا يعرف عنها غير صلاحيتها لتقبل الصور، وأن هذه المادة تحركت أولاً حركة اتفافية باستمرار حتى اتحدت ذراتها المتشابهة بالشكل وكونت العناصر الأربعة، وبعد أن وصلت تلك المادة إلى هذا النظام عين الصانع لكل منها مكاناً. ولا يقصد أفلاطون بالحركة الاتفافية ما قصده الطبيعيون من القول بالصدفة والاتفاق، بل قصد أن الصانع المبدع المدبر وضع الروح فوق المادة فألّفت الانسجام والنظام الحاصل بين الأشياء، والكمال الموجود بين الكائنات نظمته قوة عاقلة هي التي تدير العالم إلى غاية. ويبدو من كلام أفلاطون أن العالم مكون محدث، مما جعل أرسطو يعتبره مخالفاً للفلاسفة الأقدمين.

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية: د. محمد بيصار ص ١٠٥ وما بعدها، الفلسفة اليونانية: أ. د.

عبدالجليل كاظم الوالي، ص ١٤٧ وما بعدها.

وقد اختلف شرّاح فلسفة أفلاطون في الحدوث الذي ذهب إليه أفلاطون، هل هو المراد منه الحدوث الحقيقي أي سبق العدم على الوجود، أم أن المادة ليست أصلاً بذاتها بل هي متغيّرة بفعل النفس العامة التي خلقها الصانع ليتكون من المادة الأولى المبهمة هذا النظام الكامل^(١).

ت- نظرية المثل عند أفلاطون :

وصف أفلاطون العالم المعقول بأنه إلهي لاشتراكه مع الإله في الروحية والعقل لكنه يصنف العالم العقلي في مراتب مختلفة أعلاها وفوق قمتها جميعاً **الله عَزَّ وَجَلَّ**^(٢). وكان كثيراً ما يطلق اسم الإله أو الإلهي على بعض المثل : كمثال الخير ومثال الجمال، وآلهة الكواكب، وآلهة الجن... وكل ما عدا الله من مجردات هي مبادئ للتدبير آلهة باشتراك الاسم فقط، لأن كل واحد منهم يمثل قمة نوع أو مقولة، ولا يأخذون كل خصائص الله، وإنما يستمدون منه وحدة وجودهم وخلودهم^(٣).

و يرى أفلاطون أن المعاني الكلية المجردة لها وجود وتحقق ذاتي فيما وراء الطبيعة، وهذه المعاني أو الجواهر المجردة لا تدركها الحواس ولا يطرأ

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية ص ١٢٧ وما بعدها، وينظر في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٢، تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٨٥ وما بعدها، ص ٨٧- ٩٠.

(٢) ينظر: الفلسفة اليونانية :أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ١٤٩ وما بعدها،

الفلسفة اليونانية د.محمد بيسار ص ١١٣ .

(٣) ينظر الفلسفة اليونانية د.محمد بيسار ص ١٠٤، تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٨٥ وما بعدها، ص ٩٢ وما بعدها .

عليها الفساد والفناء، ووجودها هو موضوع العلم اليقيني، ولولا وجود هذه الجواهر ما استفدنا العلم، وما استطعنا العلم بشيء علماً يقينياً، إنها العلم المعقول الذي هو أصل العالم المحسوس ومثالاً له، فالكليات هي الموجود الحقيقي. أما هذا الموجود المادي فليس إلا ظلاً وخيالاً له. فالوجود في مذهب أفلاطون طبقتان متقابلتان: طبقة العقل المطلق، وطبقة المادة الأولية أو الهيولي، والقدرة كلها من العقل المطلق، والعجز كله من الهيولي.. وبين ذلك كائنات على درجات، تعلو بمقدار ما تأخذ من العقل، وتسفل بمقدار ما تأخذ من الهيولي. وهذه الكائنات المتوسطة، بعضها أرباب، وبعضها أنصاف أرباب، وبعضها نفوس بشرية. وقد ارتضى أفلاطون وجود تلك الأرباب المتوسطة، ليعلل بها ما في العالم من شر ونقص وألم، فإن العقل المطلق كمال لا يحده الزمان والمكان، ولا يصدر عنه إلا الخير والفضيلة. فهذه الأرباب الوسطى هي التي تولت الخلق، لتوسطها بين الإله القادر والهيولي العاجزة. فجاء النقص والشر والألم من هذا التوسط بين الطرفين. (١)

مما سبق يتبين لنا أن أفلاطون يرى أنّ هناك عالمين اثنين:

العالم الأول: عالم الحس المشاهد، دائم التغير، عسير الإدراك، ليس جديراً بأن يسمى موجوداً، ولا يسمى إدراكه علماً، بل هو شبيه بالعلم لأنه ظل وخيال للموجود الحقيقي.

العالم الثاني: عالم المجردات، فيه أصول العالم الحسي وهو مثاله الذي صيغت عليه موجوداته كلها، ففي عالم المثل يوجد لكل شيء مثال هو في الحقيقة الموجود الكامل لأنه مثال للنوع لا للجزء المتغير الناقص. ففي عالم

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية ص ١٢٩ وما بعدها، في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٤.

المثل إنسانية الإنسان وحيوانية الحيوان، وخيرية الخير، وشكلية الشكل.. وهكذا^(١).

ومثال ذلك:أنا إذا نظرنا في أفراد الإنسان الممثلة في إبراهيم وزيد وعلي وجدنا كلاً من هذه الأفراد جسماً نامياً ومتحركاً بإرادته، وهي ما نعبر عنه بقولنا:حيوان، ووجدناها تشترك أيضاً في التفكير بالقوة المعبرة عنه بـ (النطق) وبقوار هذه الصفات الجوهرية المشتركة بين جميع الأفراد توجد صفات عارضة كالنوم والمرض والمشي، فنستبعد الصفات العارضة ونبقي الصفات الجوهرية، مرتبين إياها في جنس وفصل، فيصبح التعريف حينئذ تعريفاً بالحد التام، حيث يكون تعريف الإنسان (حيوان ناطق) وكل من الحيوان والناطق مدرك عقلي منتزع من أفراد الإنسان الحسية بعد تجريده من المادة، فهو صورة عقلية مجردة عن المادة^(٢). وهذه الصورة العقلية المجردة لها حقيقة خارجية مجردة عن المادة، لها كيان خارجي مستقل بحيث تكون تلك الصورة مرآة لها ومنطبعة عليها. هذه الحقيقة الخارجية المجردة التي تنطبق عليها الصورة العقلية الكلية هي ما يسميها أفلاطون(مثال الإنسان)^(٣).فمثال الإنسان: هو تلك الحقيقة المجردة الكائنة في العالم المعقول وهو عالم المثل، نظر إليه

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ١٥٢ وما بعدها، الفلسفة اليونانية د. محمد بيصار ص ١٠٠ وما بعدها.

(٢) ينظر: في الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد نعيم ص ٥٨ وما بعدها .

(٣) ينظر: المرجع السابق ص ٥٩.

الصانع وصنع على شكله أشخاص الإنسان المحسوسة^(١). وبين العالم الحسي وعالم المثل يوجد العقل الإنساني الذي تتحقق فيه معرفة حالة من حالات تلك المعاني الكلية والجواهر المجردة.

وعلى هذا فإن الأشياء لها ثلاث وجودات:

الأول: أعلاها وجود المجردات في عالم المثل.

الثاني: أوسطها وجودها الذهني غير الخارجي، وبواسطتها يمكن الحكم على المحسوسات ومعرفة المجردات في عالم المثل.

الثالث: أدناها وأحطها وهو وجودها المشاهد في عالم الحس^(٢).

أما صفات المثل عند أفلاطون فتتمثل في:

١. أنها عناصر: ومعنى ذلك أن وجودها في نفسها لم يصدر عن شيء آخر، إنها أساس الأشياء، ولا شيء أساس لها، وأنها لا تعتمد على غيرها، وغيرها يعتمد عليها.

٢. أنها عامة لا خاصة: فمثال الإنسان مثلاً ليس إنساناً خاصاً، وإنما هو الحقيقة العامة لكل إنسان، وكل مثال وحده لا يتعدد، وإنما يتعدد أفراده.

٣. هذه المثل ليست مادية، بل هي مجردة عن المادة، وجودها في نفسها مستقل عن كل عقل، وما في العقل صورة لها. هي أزلية أبدية لا تفنى، وإنما يفنى أفرادها، وأنها لا يحدّها زمان ولا مكان وإلا كانت شخصية.

(١) ينظر: المرجع السابق ص ٦٠.

(٢) ينظر: الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي، ص ١٥٨ وما بعدها،

الفلسفة اليونانية: بيسار ص ١٠١.

٤. إنها معقولة، بمعنى أن العقل في إمكانه أن يدركها بالبحث والاستنباط^(١).

ث- السياسة (المدينة الفاضلة)

السياسة عند أفلاطون العدالة في المدينة،^(٢) كما أن الفضيلة العدالة في الفرد؛ لذلك يفتح القول في (الجمهورية) بالرد على السوفسطائيين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة لا على العرف، وغرضه أن يبني مدينته على أساس من العدالة متين، ثم ينظر في الاجتماع فيقرر أنه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده، تألف الناس أولاً جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والمسكن والملبس، ثم تزايد العدد حتى ألفوا مدينة، فلم تستطع أن تكفي نفسها بنفسها، فلجأت للتجارة والملاحة، هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة، مثال البراءة السعيدة، ليس لها من حاجات إلا الضرورية وهي قليلة ترضيها بلا عناء، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضر والثمار والخمر الخفيفة فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب. ولكن هذا العصر الذهبي انقضى يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن

(١) ينظر : الفلسفة اليونانية ص ١٢٩ وما بعدها، في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٤، في الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد نعيم ص ٦٣ وما بعدها، تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٩٤ وما بعدها.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ١٢١ - ١٢٤.

فنبئت فيهم حاجات جديدة واستحدثوا صناعات لإرضائها، وضافت الأرض
بمن عليها، فنشبت الحروب وتألقت الجيوش، هذه المدينة الثانية هي المدينة
المتحضرة وهي عسكرية، فعلى أية صورة نبنى مدينتنا لنحقق فيها العدالة؟
يجب أن نشخص بأبصارنا إلى (المدينة بالذات:) نجد أن بينها وبين النفس
شبهاً قوياً، فإن للمدينة ثلاث وظائف: الإدارة والدفاع والإنتاج، تقابل قوى
النفس الثلاث: الناطقة والغضبية والشهوانية، وهذه الوظائف متباينة، فلا يمكن
أن تتركب المدينة من أفراد متساوين متشابهين، وإنما يجب أن تتركب من
طبقات متفاوتة لكل منها وظيفة وكفاية خاصة لهذه الوظيفة، وأن يؤلف
مجموعها وحدة تشبه وحدة النفس في قواها الثلاث، فترتب الطبقات فيما بينها
كترتب القوى النفسية والفضائل الخلقية وإلا توزعت الجهود وبذلت اتفاقاً وفات
الناس الغرض من الاجتماع، هذه الطبقات الثلاث هي: الحكام والجند
والشعب، والطبقتان الأولى والثانية حراس المدينة، فكيف نحصل على حراس
أشداء فضلاء؟ يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يميزوا من
بين الأحداث أصحاب الاستعداد الحربي، فيفصلوهم طائفة مستقلة ويتعهدوهم
بالتربية، عليهم أن يرتبوا لهم رياضة بدنية تنشئهم أصحاباً أقوياء، وعليهم أن
يغذوا نفوسهم بالآداب والفنون، فتكون التربية واحدة للجميع إلى حوالي الثامنة
عشرة، وتكون سهلة لذيدة؛ لأن الإكراه لا يكون الرجال الأحرار، وتكون
فاضلة: تبدأ بالقصص الجدية البريئة الحائثة على الخير، وتستبعد منها
قصص هوميروس وهزيود ومن نحا نحوهم من الشعراء؛ فإنها مرذولة من
حيث المادة ومن حيث الصورة، أما من حيث المادة فقد سممت عقول
اليونان وأفسدت ضمائرهم بما تروي عن الآلهة والأبطال من أخبار

الخصومات وقبيح الأفعال، وبما لا تفتأ تردده من أن الرجل العادل يعمل لخير غيره وشقاء نفسه، وبما تصف من هول الموت وتفاهة الحياة الأخرى مما يوهن العزيمة، ويقعد عن الجهاد في سبيل الوطن، وأما من حيث الصورة فإن الفن يقوم بالمحاكاة ويخلق المحاكاة، والشعر بألفاظه وأوزانه يحاكي كل شيء: القوى الطبيعية والحيوانات والبشر والنزعات الرفيعة والشهوات الدنيئة، فيبعث في النفس مثل ما يصف من العواطف والأفعال، والمحاكاة المتصلة تصير عادة، فتلقين الحراس القصص القديمة يفسد طبيعتهم، فنحن مع إعجابنا بمحاسن هذا الشعر ننعته بأنه معلم وهم، ونعمد إلى صاحبه فنضع إكليلا على رأسه ونشيعة إلى حدود المدينة فننفيه منها ونحن نترنم بمدحيه، ولا نستبقي غير الشاعر عف اللسان سديد الرأي هادئ النسق يحاكي الخير ليس إلا^(١).

ثانياً: أرسطو طاليس: (٣٨٥ — ٣٢٢ ق.م)

١. مولده وحياته:

ولد أرسطو (سنة ٣٨٥ ق.م) في مدينة أسطاغيرا التي سميت أخيراً أسطافرو وهي مدينة يونانية قديمة على ساحل بحر إيجه، في الشمال الشرقي من شبه جزيرة خلقيدية في تراقية على حدود مقدونية، وفي عهده وقد اشتهرت أسرة أرسطو بالطب فأبوه كان طبيباً لأحد ملوك مقدونيا توفي

(١) جمهورية أفلاطون، أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،

ط/١، ٢٠١٧م، ص ٣٦٩ وما بعدها.

والده وهو صغير. التحق أرسطو وهو في سن الثامنة عشرة بأكاديمية أفلاطون بأثينا، فتفوق على زملائه، وأظهر من الذكاء والفطنة والإطلاع الواسع ما جعله يكسب إعجاب أستاذه أفلاطون، فكان يسميه تارة العقل، وتارة القراء. (١) لقد استمر أرسطو ملازماً لأفلاطون في أكاديميته عشرين عاماً، قضى بعضها في التعليم والبعض الآخر في التدريس، فلما مات أفلاطون ترك الأكاديمية نهائياً. (٢) غادر أرسطو أثينا متوجهاً إلى آسيا الصغرى، وبها تزوج، وبعد بضع سنوات عاد إلى أثينا وأسس مدرسة في أحد ملاعبها الرياضية، وقد اعتاد أرسطو إلقاء دروسه على تلاميذه وهو ماشياً يسير على الأقدام بجوار الملعب، فعرفت مدرسته الفلسفية (المدرسة المشائية)، وسمي أتباعه (بالمشائين)، وعرفت فلسفته "بالفلسفة المشائية" (٣).

لقد اتهم أهل أثينا أرسطو بالإلحاد - كما اتهموا سقراط من قبل - مما اضطره إلى مغادرة أثينا بعد أن أوكل أمر المدرسة إلى تلميذه ثاوفرا أسطوس، استقر أرسطو في مدينة (خلقيس) (أو) (خلسيس) (في جزيرة أوبا إحدى الجزر

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ص ١٣٥- ١٣٨ ، الفلسفة اليونانية

:بيصار ص ١١٥.

(٢) ينظر: الفلسفة اليونانية ص ١١٦ ، في الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد نعيم

ص ٦٥ ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ص ١٣٨ وما بعدها .

(٣) ينظر الفلسفة اليونانية:بيصار ص ١١٦ ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ص .

١٣٩ وما بعدها .

اليونانية، وبها توفي نتيجة إصابته بمرض معوي وهو في سن الثالثة والستين وذلك (سنة ٣٢٢ ق. م) (١)

٢. مؤلفات أرسطو:

لقد دَوّن أرسطو في مختلف فروع الفلسفة، فله مؤلفات في المنطق، وفيما وراء الطبيعة وفي الطبيعة، والأخلاق والسياسة والفن والخطابة والشعر، وأشهر كتبه في المنطق، وقد عرفت باسم "الأورغانون" ومعناه الآلة الفكرية. وتتميز فلسفة أرسطو في كتبه بمنهجين:

الأول: منهج نقدي تحليلي: حيث قام أرسطو بإيضاح فلسفة السابقين وتحليلها ونقد ما لا يعجبه منها أو تزيفه (٢). ولم يسلم من النقد أستاذه أفلاطون، وخاصة نظريته في المثل، حيث لم يعترف فيها أفلاطون بعالم المحسوسات. وإذا كان أفلاطون يرى أنها أوهام وخيالات فإن أرسطو يرى أن الوجود الخارجي في حقيقته ليس إلا هذه المحسوسات. وأن مفاهيم الأشياء المحسوسة ومعانيها الكلية لا وجود لها في الخارج مستقلة عن وجود أفرادها الحسية الجزئية (٣).

(١) ينظر الفلسفة اليونانية: بيسار ص ١١٧، تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ص ٤٠ وما بعدها ، وفي الفلسفة الإسلامية : د. محمد السيد نعيم - ص ٦٦.

(٢) ينظر الفلسفة اليونانية: بيسار ص ١١٩، تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ص ٤١ وما بعدها.

(٣) ينظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ص ٤٣ وما بعدها ، في الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد نعيم ص ٦٨ وما بعدها .

الثاني:منهج تأسيس بنائي: وضع أرسطو أسساً لمذهب فلسفي جديد خاص به، وقد جاء هذا المذهب نتيجة محاولات فكرية وإطلاع واسع على فلسفة من سبقوه^(١).

٣. منطق أرسطو:

ذهب أرسطو إلى أن المنطق قانون للفكر منظم لعملياته، وهو ميزان للبحث العقلي، وضابط لصحيحه من فاسده، وهو الذي يصلح كرباط أو آلة ارتباط بين عالمي الحس والعقل، وبه ترتبط كليات هذا الوجود بجزئياته وكلياته، وجزئياته بعضها ببعض. ويعتبر أرسطو أول من نَظَّم المنطق كعلم له موضوع معين يتميز به عن سائر العلوم، فكان أول من بَوَّب أبوابه وفصَّل فصوله، ووضع أجزاءه على النحو الذي نراه اليوم، ولعمله هذا سُمِّيَ أرسطو بالمعلم الأول^(٢).

٤. فلسفة أرسطو:

أ- فلسفته فيما وراء الطبيعة: وتسمى الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة، وموضوع هذه الفلسفة هو الوجود الثابت الذي لا يتغير^(٣).

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي، ص ١٦٢ وما بعدها،

الفلسفة اليونانية: بيسار ص ١١٩.

(٢) ينظر: الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي، ص ١٦٤ وما بعدها، الفلسفة

اليونانية: بيسار ص ١٢٣ وما بعدها.

(٣) السماح الطبيعي، أرسطو، ترجمة وتحقيق: عبدالقادر قنيني، إفريقيا الشرق،

ط/١، ١٩٩٨، ص ١٩٢.

يرى أفلاطون أستاذ أرسطو أن الموجودات الطبيعية ليست إلا ظلالاً للمثل، أما أرسطو فقد عارض أستاذه فقرر أنّ الموجودات الحقيقية هي الموجودات المحسوسات، وأما المثل التي هي الكليات فليس لها إلا الوجود العقلي فحسب. والعقل ينتزع المثل (المفاهيم) من الموجودات الحقيقية، وهذه الموجودات تدرك بالمشاهدة لا بالفكر^(١). وإذا كان وجود الأجسام الطبيعية حقيقياً فإن أرسطو أخذ في تفسيرها وقال إنها مركبة من مبدئين: الهولي والصورة.

* **فالهولي**: كلمة معربة عن اليونانية معناها مادة غير معينة أصلاً، وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً، وهي الموضوع الذي تقوم به الصفات، وهي في ذاتها لا توصف ولا تحد، ويمكن أن توصف إذا خلعت عليها الصورة.

* **وأما الصورة**: فهي المبدأ الذي يعين الهولي ويعطيها ماهية خاصة، ويجعلها شيئاً واحداً وهي ما نتعقله في الأجسام من الصفات كاللون والخفة والثقل، والجمال واللمعان، والانطفاء والحلاوة^(٢).

(١) يمظر: تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم ص ١٦٨، في الفلسفة الإسلامية د. محمد

السيد نعيم ص ٦٨، الفلسفة اليونانية: أ.د. عبد الجليل كاظم الوالي، ص ١٦٧ وما بعدها.

(٢) ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم ص ١٦٦، الفلسفة اليونانية: أ.د. عبد الجليل كاظم الوالي، ص ١٦٩ وما بعدها، في الفلسفة الإسلامية د. محمد السيد نعيم ص ٦٧.

وتعتمد فلسفة أرسطو فيما وراء الطبيعة على نظريته في العلة، والتي يمكن تلخيصها على النحو الآتي: يفسر أرسطو عن طريق العلة العناصر الميتافيزيقية المسببة للتغيرات المختلفة في الكائنات، ويقسم أرسطو العلة إلى أربعة أنواع:

١. العلة المادية: هي المادة التي تتكون منها الأشياء كالبرنز للتمثال، والخشب للكرسي.
٢. العلة الفاعلة أو المحركة: وهي ما يؤثر في إيجاد الشيء كالصانع للتمثال أو الكرسي.
٣. العلة الصورية: وهي الأوصاف والمميزات التي بها تكون حقيقة الشيء وماهيته، وهو ما به أصبح التمثال تمثالاً والكرسي كرسيًا.
٤. العلة الغائية^(١): وهي التي تشكل الغاية من وجود الشيء وهو المقصد والهدف من إقامة التمثال^(٢).

(١) يرى أرسطو أن الطبيعة لا تسير بغير قصد، بل تسير لغاية معينة، وأنها حية في السماء والأرض وحكيمة في الإنسان والحيوان والنبات، وكل ما يجري من أفعالها فلا بد أن يكون ذا مغزى ظاهري أو خفي، فلا يصدر عنها فعل عابث أو مظهر بلا نتيجة، وبهذا يكون أرسطو قد خالف الفلاسفة السابقين الذين نفوا القصد والغاية في الطبيعة وزعموا أن أفعال الطبيعة إلى الضرورة الآلية أو المصادفة الهوجاء. ينظر في الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد نعيم ص ٧٣.

(٢) ينظر الفلسفة اليونانية: د. محمد بيصار ص ١٢٥ وما بعدها، تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم ص ١٦٩ وما بعدها.

وقد اختصر أرسطو العلل الأربع في علتين فقط هما: العلة المادية والعلّة الصورية لاعتقاده بأن العلة الغائية ترجع إلى الصورة والعلّة الفاعلة ترجع إلى المادة، ثم أطلق على ما أسماه العلة المادية بالهيولي، وما أسماه بالعلّة الصورية بالصورة، وعلى الهيولي والصورة يعتمد أرسطو في تفسيره لتغيرات هذا الوجود وما يحدث فيه من كون وفساد^(١).

وعلاقة الهيولي بالصورة: إنّ الهيولي لا تشكل موجوداً ما إلا بعد أن تأخذ صورته، فهي في الخارج لا توجد مستقلة عن صورة ما، وإنما وجودها فيه يكون بحلول صورة الشيء الموجود في تلك الهيولي المطلقة، فإن حلت في الهيولي صورة نبات وجد النبات في الخارج بمادته وصورته. وإن حلت فيه صورة حيوان وجد في الخارج حيوان بصورته ومادته، وهكذا تتعاقب الصورة على المادة فتتشكل منها مختلف الأنواع والأجناس على اختلاف مراتبها في عالم الموجودات.

فإن حلت في المادة صورة موجودٍ أدنى كنبات أدنى مثلاً أخذ الموجود مرتبة نبات، وإن حلت صورة أرقى قليلاً كصورة حيوان مثلاً أخذ الموجود مرتبة الحيوان، وهكذا ترقى الموجودات برقي صورها من مرتبة إلى أخرى، وتتدانى الموجودات بدنو صورها من مرتبة إلى أخرى في طريق عكسي. وفي أثناء ذلك تتصارع الصورة والهيولي، فالهيولي تحاول أن تجذب الصورة إلى موجود أدنى لأن طبيعتها مادة صرفة، والصورة تحاول أن تجذب الهيولي إلى

(١) ينظر الفلسفة اليونانية :د. بيسار ص ١٢٧ ، وفي الفلسفة الإسلامية :د. محمد السيد نعيم ص ٧١ وما بعدها.

موجود أرقى لأن طبيعتها المعنى المجرد عن المادة الذي هو غاية الموجودات في حركاتها إلى أعلى، أي قد تتجح الصورة في جذب المادة إلى أعلى. ويعلّل أرسطو وجود شواذ المخلوقات في عالمنا هذا وحالات الإجهاض في الحيوانات بأنه مظهر إخفاق الصورة في تشكيل موجود كامل من الهولي. إنّ المادة في نظر أرسطو هي وجود الشيء بالقوة، وأن الصورة عبارة عن وجود الشيء بالفعل، فوجود الأشياء هو خروجها من القوة إلى الفعل وإعدام ما يعدم منها ليس إلا رجوعاً من الفعل إلى القوة^(١).

ب- الإله عند أرسطو :

١. وجود الله تعالى عند أرسطو:

اعتمد أرسطو على الحركة في إثبات وجود الله فقال: إنّ كل متحرك لابد له من محرك، وهذا المحرك لا يمكن أن يحتاج إلى محرك آخر يستمد حركته من غيره، وإلا لتسلسل الأمر إلى غير نهاية، فلا بد من أن ينتهي الأمر إلى محرك أولي أزلِي يُحرِّك ولا يتحرك، أو يفعل في غيره ولا يفعل بغيره، وإلا لَمَا كان أولاً، وذلك المحرك الأول هو الله^(٢). فالله عند أرسطو هو العلة الأولى، أو المحرك الأول. يقول : فلا بد لهذه المتحركات من محرك، ولا بد للمحرك من محرك آخر متقدم عليه . وهكذا حتى ينتهي العقل إلى محرك بذاته، أو

(١) ينظر الفلسفة اليونانية:بيصار ص ١٢٦ وما بعدها ، تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف

كرم ص ١٧١ وما بعدها.

(٢) ينظر الفلسفة اليونانية:بيصار ص ١٢٨ وما بعدها ، تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف

كرم ص ١٧٥ وما بعدها.

محرك لا يتحرك، لأنّ العقل لا يقبل التسلسل في الماضي إلى غير نهاية. (١)

٢. الله تعالى وصفاته في نظر أرسطو:

قال أرسطو: "الله هو الكل، وقال أيضاً: الله عقل وعقل ومعقول، فالله في نظر أرسطو ذات أزلية ليس جسماً، وهو معقول ومعشوق، ليس في مكان، تحريكه للموجودات ليس عبثاً أو خبط عشواء، وإنما هو لقصد وغاية. وهو بسيط لا كثرة فيه بوجه من الوجوه، وإلا لكان ممكن الوجود جائز الانحلال" (٢). يقول أهل الفلسفة في شرح هذه العبارة، إنّّه إذا جردت الذات تجريداً تاماً، كانت عقلاً وماهية مجردة. وهذه الماهية المجردة، إذا نظرنا إليها من حيث هي كذلك، فهي عقل ومن حيث هي مجردة لشيء فهي معقولة. وذات الله مجردة فهي عقل ومجردة لذاته فهي معقولة لذاته وباعتبار أن ذاته ماهية مجردة لذاته فهو عاقل لذاته. وبيان ذلك: أن واجب الوجود لذاته عقل لذاته، وعاقل ومعقول لذاته، عقل من غيره أو لم يعقل أما أنه عقل فلأنه مجرد عن المادة، منزّه عن اللوازم المادية، فلا تحجب ذاته عن ذاته، وأمّا أنّه عاقل لذاته فلأنه مجرد لذاته، وأمّا أنه معقول لذاته فلأنه غير محجوب عن ذاته بذاته أو بغيره، قال الأول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شيء

(١) ينظر الفلسفة اليونانية: بيبصار ص ١٣١ وما بعدها، تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف

كرم ص ١٧٨ وما بعدها

(٢) ينظر: في الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد نعيم ص ٧٤، الفلسفة اليونانية: أ.د.

عبدالجليل كاظم الوالي، ص ١٧٢ وما بعدها،

فهو يعقل العالم العقلي دفعة واحدة من غير احتياج إلى انتقال وتردد من معقول إلى معقول وأنه ليس يعقل الأشياء^(١).

وذهب أرسطو إلى أن الأول (الله) لا يعقل إلا ذاته، وينفي علم الله بالعالم لأن في ذلك سقوطاً يجب تنزيه الله عنه، وأنه لا يليق بالله المتصف بالكمال أن يعلم العالم وهو أقل منه، فلو علمه كان ناقصاً مثله، ومن ثم اتهم أرسطو بالإلحاد، وإذا كان الله عنده لا يتصل بالعالم من جهة الخلق والتدبير، ولا من جهة العلم فما قيمة هذا الإله ؟ وما منزلته؟ وما الفائدة من الإيمان بوجوده ووحدانيته، وكونه محركاً للعالم؟

إنّ هذا الرأي الذي نادى به أرسطو (أنّ الإله لا يعقل إلا ذاته) يستلزم أنّ الله لا يعلم العالم بحجة أن العالم شيء دنيء بالنسبة إلى الله، وأنّ الأشياء توجد وتتعدم دون أن يريد الله لها ذلك أو يعلم من أمرها شيئاً. فالإله في نظر أرسطو سيكون منطوياً على نفسه، غير عالم بشيء من الكون، ولا مريداً لما يجري فيه من أحداث، فهو إذاً ينفي التدبير الإلهي للعالم^(٢). ولقد تعرض أرسطو نتيجة هذا الرأي لحملة من الهجوم من قبل تلاميذه، وغيرهم من الحكماء^(٣).

(١) ينظر: الملل والنحل ١٣١/٢.

(٢) ينظر في الفلسفة الإسلامية ص ٧٦، الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي، ص ٤١٧ وما بعدها،

(٣) ينظر في الفلسفة الإسلامية ص ٧٧، الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي، ص ١٧٦ وما بعدها.

٣. وحدانية ذات الله تعالى عند أرسطو:

*إن واجب الوجود لذاته واحد بالكلمة والعدد، أي واحداً بالاسم والذات، وأما كونه واحداً لأنه لو كان كثيراً لحمل واجب الوجود عليه وعلى غيره بالتواطؤ فيشملها جنساً، ويفصل أحدهما عن الآخر نوعاً، فتتركب ذاته من جنس وفصل، فتسبق أجزاء المركب على المركب سبباً بالذات، فلا يكون واجباً بذاته.

*واجب الوجود حي بذاته، باق بذاته، نافذ الأمر في كل شيء.

*الأول مبتهج بذاته، أي الأول مغتبط بذاته ملتذ بها لأنه يعقل ذاته على كمال حقيقتها وشرفها.

*الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ويصدر عنه فقط العقل الفعال، لأنه لو صدر عنه أكثر من واحد لحصل تكثر في ذاته، والدليل قام على أنه واحد من كل وجه والعقل الفعال له في ذاته وباعتبار ذاته إمكان الوجود، وباعتبار علته وجوب الوجود، فتتكرر ذاته لا من جهة علته، بل من جهة فعله أي ما يصدر عنه، فيصدر عنه شيان - لعلهما الهولي والصورة^(١).

ت- قدم العالم : إن القول في قدم العالم وأزلية الحركات بعد إثبات الصانع والقول بالعلة الأولى إنما شهر بعد أرسطو لأنه خالف القدماء صريحاً، وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهاناً ، فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه مثل :الإسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس، وفورفوريوس^(٢).

(١) الملل والنحل للشهرستاني، ١٢٤/٢

(٢) الملل والنحل للشهرستاني، ١٤٩/٢

يقول أرسطو: "وهذا المحرك الذي لا يتحرك لابد أن يكون سرمداً، لا أول له ولا آخر، وأن يكون كاملاً منزهاً عن النقص والتركيب والتعدد، وأن يكون مستغنياً بوجوده عن كل موجود . وهذا المحرك سابق للعالم في وجوده، سبق العلة لا سبق الزمان، كما تسبق المقدمات نتائجها في العقل، ولكنها لا تسبقها في الترتيب الزمني. لأن الزمان حركة العالم، فهو لا يسبقه . أو كما قال: (لا يُخلق العالم في زمان. (وعلى هذا يقول أرسطو بقدم العالم على سبيل الترجيح الذي يقارن اليقين. إلا أنه يقرر في كتاب (الجدل) أن قدم العالم مسألة لا تثبت بالبرهان^(١)).

أما عن براهينه في قدم العالم، حيث يرى أرسطو أنّ إحداث العالم يستلزم تغييراً في إرادة الله تعالى . والله تعالى منزّه عن الغير . فهو إذا أحدث العالم، فإنّما يحدثه ليبقى الله جلّ جلاله كما كان . أو يحدثه لما هو أفضل . أو يحدثه لما هو مفضل . وكل هذه الفروض بعيدة عما يتصوره أرسطو في حق الله . فإذا حدث العالم وبقي الله كما كان، فذلك عبث . والله منزّه عن العبث . وإذا أحدثه ليصبح أفضل مما كان، فلا محل للزيادة على كماله . وإذا أحدثه ليصبح مفضولاً، فذلك نقص ينتزه عنه الكمال! ويضيف: (وإذا كانت إرادة قديمة لا تتغير، فوجود العالم ينبغي أن يكون قديماً كإرادة الله . لأنّ إرادة الله هي علة وجود العالم . وليست العلة مفتقرة إلى سبب خارج

(١) ينظر الفلسفة اليونانية: بيسار ص ١٣٤ وما بعدها ، تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف

كرم ص ١٨٨ وما بعدها

عنها فلا موجب إذن لتأخر المعلول عن علته، أو لتأخر الموجودات عن سببها الذي لا سبب غيره. فالإنسان يجوز أن يريد اليوم شيئاً ثم يتأخر إنجازه، لنقص الوسيلة، أو لعارض طارئ، أو لعدول عن الإرادة. وكل ذلك ممتع في حق الله تعالى!

وقد أفرط أرسطو في هذا القياس، حتى قال: إن الله جل وعز لا يعلم الموجودات، لأنها أقل من أن يعلمها. وإنما يعقل الله أفضل المعقولان. وليس أفضل من ذاته، فهو يعقل ذاته، وهو العاقل والعقل والمعقول. وذلك أفضل ما يكون^(١)

ث - النفس عند أرسطو:

يرى أرسطو أنّ القوة الخفية التي تنظم الشيء وتحقق له الانسجام في سيره من الهولي إلى الصورة هي نفسه، فنفس النبات هي القوة السارية فيه التي تهئ له الجسمية النامية على وجه أكمل ونفس الحيوان هي القوة السارية فيه التي تهئ له الجسمية النامية الحاسة على وجه أكمل، وهكذا كلما ترقى رتبة الموجود ارتقت نفسه لرقبه. والنفس الإنسانية عند أرسطو في أعلى مراتب النفوس في العالم الطبيعي، وهي فيما دون فلك القمر^(٢). وقد جعل أرسطو للنفس الإنسانية قوى مختلفة هي وجوه مختلفة لشيء واحد مع بساطة جوهرها، وبكل واحدة منها يؤدي وظيفة معينة، وهذه القوى :

(١) ينظر الفلسفة اليونانية: بيصار ص ١٣٦ وما بعدها ، تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف

كرم ص ١٨٩ وما بعدها

(٢) الملل والنحل للشهرستاني، ٢ / ١٤٩ - ١٦٨.

١. الحاسة: وهي التي تدرك المحسوسات بما لها من صفات وعوارض حسية.
٢. الحس المشترك: وهي التي تدرك التشابه والتضاد بين الأشياء المحسوسة ووجوه كل منهما، إذ لا يمكن إدراك سواد إلا بإدراك نقيضه وهو البياض، وهذا الإدراك المشترك هو وظيفة الحس المشترك.
٣. المخيلة: وهي القوة التي تنقل إلينا صور الأشياء بعد مرورها بالحس المشترك.
٤. الحافظة: وهي القوة التي تحصل بها صور الأشياء مع إدراكها بأن هذه الصور حصلت عن إحساس سابق.
٥. الذاكرة: وهي القوة التي تستعاد بها صور الأشياء وتستحضر بعد غيابها ونسيانها.
٦. القوة العاقلة: وهي التي تدرك المعاني الكلية لصور الأشياء جميعها فموضوعها الفكر والمعقولات، وتنقسم إلى: العقل القابل الذي هو استعداد القوة لأن تعقل، وإلى العقل الفاعل الذي هو عقلها بالفعل، ومجموع هذه القوى هي النفس الإنسانية. وإذا كانت النفس الإنسانية هي وظيفة الجسم وعمله، فإن وجودها لا يكون إلا بوجود الجسم، إذ لا توجد مستقلة عنه، والنفس والجسم قديمان ذلك أن الهولي والصورة قديمان^(١).

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية: د. بيسار ص ١٣٧ وما بعدها، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، محمد عبدالرحمن مرحبا، دار عويدات، بيروت، ١٤٢٠هـ

اما عن اتصال النفس بالبدن : فيرى أرسطو أن النفس تتصل
بالجسم اتصال تدبير وتصرف، وأنها حدثت مع حدوث البدن، وأنها
تبقى بعد مفارقة البدن بعوارض معينة له، لم توجد تلك العوارض قبل
اتصالها بالبدن. وإذا استكملت النفس قوتي العلم والعمل تشبهت
بالإله ووصلت إلى كمالها، وهذا التشبه بقدر الطاقة ويكون بحسب
الاجتهاد أو بحسب الاستعداد، وإذا فارقت البدن اتصلت بالروحانيين
(عالم العقل) وتم لها الالتذاد والابتهاج . فأرسطو إذ يزعم المعاد
للنفس البشرية، ولا يثبت حشراً ولا نشرأ^(١). ولقد أخذ الفلاسفة
الإسلاميون أمثال الفارابي وابن سينا هذا الاعتقاد عن أرسطو،
وزعموا أنه المذهب الحق، وأولوا نصوص القرآن الكريم التي تثبت
المعاد الجسماني والنعيم والعذاب الحسيين بما يتلائم مع ما أخذوه
عن أرسطو الفيلسوف اليوناني الوثني^(٢).

- ٢٠٠٠م ، ص ١٩٥ ، الموجز في تاريخ الفلسفة ، كمال اليازجي ، الدار
المتحدة ، ط/١ ، ١٩٧٥ ، ص ١٢٩ .

(١) الملل والنحل : ٢ / ١٩٣ وما بعدها .

(٢) ينظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، محمد عبدالرحمن مرحبا ، ص
١٩٨ وما بعدها ، الموجز في تاريخ الفلسفة ، كمال اليازجي ، ص ١٣٢ ، تاريخ الفلسفة
اليونانية: يوسف كرم ص ١٩٢ - ١٩٨ .

المبحث الثاني

الفلسفة الأفلاطونية الحديثة

المطلب الأول

فلسفة مدرسة الإسكندرية

أصبحت الإسكندرية في عصر الدولة الرومانية مركزاً ومقراً للفلسفة اليونانية الرومانية، وكان من الطبيعي أن يفد إليها الفلاسفة اليونانيون والرومانيون والمصريون، وقد أهلها لذلك موقعها الممتاز على البحر الأبيض المتوسط، ولقد أطلق على الفلسفة السائدة في تلك الفترة (الفلسفة الانتخابية) وهي الفلسفة المأخوذة من فلسفات مجموعة من الفلاسفة، فهي ليست فلسفة رومانية صرفة، ولا يونانية صرفة، بل هي خليط من تلك الفلسفات القديمة^(١).

وقد حمل لواء الفلسفة الانتخابية الفيلسوف اليهودي: فيلون المولود من أحد الأمريكيين في الإسكندرية (٢٥ ق.م - ٥٠م)، كان فيلون يؤمن بالديانة اليهودية وبكتابها المقدس التوراة، كما كان يؤمن بالفلسفة اليونانية، وهو يرى أن التوراة وحي مشوب بالوضوح والجلاء، والفلسفة وحي مشوب بالعمق والغموض، وكل منها يهدف إلى تجلية الحقيقة وشرحها للناس ولهذا قيل إن

(١) ينظر الفلسفة اليونانية بيصار ص ١٥٠، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية

، محمد عبدالرحمن مرحبا ، ص ٢٠١ وما بعدها

فيلون هو المسؤول الأول عن خلط الفلسفة اليونانية بالوحي والإلهام، وقد أثر عنه شرح للتوراة على نمط فلسفي عميق^(١).

المطلب الثاني

المدرسة الأفلاطونية الحديثة

تأسست الأفلاطونية الحديثة في مدرسة الإسكندرية، وهي تنسب إلى الفيلسوف اليوناني أفلاطون مع أنها ظهرت بعد اليونان، وسبب ذلك أنها في جملتها كانت أميل إلى الأخذ عن مذهب أفلاطون والنزوع إلى اتجاهه وفلسفته، فهي وليدة فلسفة أفلاطون ومذهبه، وإن كانت لم تحافظ عليها بل خلطتها بالإلهام الشرقي^(٢). ومن أشهر فلاسفة هذه المدرسة :

١. أمونيوس سكاس ولد من أبوين مسيحيين، وتوفي سنة (٢٤٢ م) ، يعده البعض المؤسس الأول للفلسفة الأفلاطونية الحديثة، حاول التوفيق بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو^(٣).

٢. أفلوطين:

أ- ولادته:

(١) ينظر الفلسفة اليونانية بيصار ص ١٥٢، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، محمد عبدالرحمن مرحبا ، ص ٢٠٣ وما بعدها.

(٢) ينظر الفلسفة اليونانية بيصار ص ١٥٣، وفي الفلسفة الإسلامية ص ٩٣.

(٣) الفلسفة اليونانية: بيصار ص ١٥٣، الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ١٨٦ وما بعدها.

ولد أفلوطين سنة (٢٠٥ م) في مدينة (ليقويوليس) وهي مدينة أسيوط حالياً، ولما بلغ سن الثامنة والعشرين رحل إلى الإسكندرية وتلمذ لأمينوس سكاس الحمال سنة(٢٣٣م) ، وقد رحل أفلوطين إلى سوريا والعراق ثم إلى روما حيث استقر بها وأسس مدرسته الفلسفية، وظل بها حتى مات سنة (٢٧٠م) عرف أفلوطين بغزارة العلم، كان يجتمع إليه في مجلسه العلماء والكبراء وتلمذ له كبار الساسة. أطلق العرب على مذهبه مذهب الإسكندرانيين، وأطلق عليه الشهرستاني(الشيخ اليوناني)^(١)، و يُعد المؤسس الحقيقي للمدرسة الأفلاطونية الحديثة، ويعتبر أهم مجدد لبنائها وأكبر حامل للوائها.

ب- مؤلفات أفلوطين:

بدأ أفلوطين كتابة مؤلفاته وهو في سن الخمسين تقريباً، وكان يعهد إلى تلميذه (فورفوريوس) (مراجعة ما يكتب. وقد ترك أفلوطين مجموعة من الرسائل الفلسفية، لكنها لم تقدم عرضاً منظماً ومرتباً لفلسفته، بل كانت مجرد شروح لنصوص أفلاطونية أو أرسطية أو رواقية، أو أجوبة لأسئلة وردت على واحد منها. جمع فورفوريوس رسائل أستاذه أفلوطين بعد وفاته في ستة أقسام،

(١) الملل والنحل للشهرستاني: ٢/٢٠٣ وما بعدها. وينظر: في الفلسفة الإسلامية: د. محمد

السيد نعيم ص ٩٣ وما بعدها، الفلسفة اليونانية: بيسار ص ١٥٣ وما بعدها .

وفي كل قسم منها تسع رسائل وقدم لها بترجمة له، ولهذا عرفت بالتاسوعات^(١).

ت- مذهب أفلوطين الفلسفي:

إن فكرة أفلوطين في الوجود عامة تجمع بين مزيج من آراء السابقين في إطار أفلاطون، ويتميز بالجمع بين الديانات الشرقية وبين الفلسفة اليونانية بمذاهبها ونظرياتها. فالوجود في نظر أفلوطين يتكون من أربعة جواهر أولية مرتبة ترتيباً تنازلياً على النحو التالي:

١. الواحد.

٢. العقل.

٣. النفس.

٤. المادة^(٢).

المرتبة الأولى: الواحد أو الوجود الأول:

وهو لا يشبه شيئاً من الموجودات، يتعذر وصفه بصفات إيجابية، ولكن يمكن وصفه بصفات سلبية، كأن يقال: إنه ليس حركة، وليس في مكان أو زمان وليس صفة، وليس ذاتاً، وغير ذلك من صفات السلوب^(٣). وهو واحد

(١) ينظر الفلسفة اليونانية: د. محمد بيسار ص ١٥٤ ، وفي الفلسفة الإسلامية: د. محمد

السيد نعيم ص ٩٣ وما بعدها ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، محمد عبدالرحمن مرحبا ، ص ٢٠٥ وما بعدها.

(٢) ينظر الفلسفة اليونانية: د. محمد بيسار ص ١٥٤ ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة

الإسلامية ، محمد عبدالرحمن مرحبا ، ص ٢٠٨ وما بعدها.

(٣) ينظر الفلسفة اليونانية: د. محمد بيسار ص ١٥٧ وما بعدها، الفلسفة اليونانية: أ.د.

عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ١٨٨ وما بعدها.

من جميع الوجوه، واحد في التصور الذهني، وواحد في الواقع، لا توجد فيه كثرة بأي اعتبار، والتركيب لا يتطرق إليه بأي وجه من الوجوه، لذا فهو بسيط كل البساطة وهو واحد في الذات وحدة مطلقة. ولكونه واحد فلا يقال عنه: عقل ولا معقول، لأننا إذ وصفناه عقلاً يجب أن نتصور في دائرته ومرتبته معقولاً معه. كما لا يوصف بأنه جوهر ولا بأنه عرض لأنهما من الأمور النسبية. وقد وصف أفلوطين الأول بأنه خير لا على أن معنى الخيرية وصف قائم به، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته، وذاته وخيريته شيء واحد^(١). ومبالغة أفلوطين في نفي الكثرة عن الأول جعلته يلتزم القول بأن صدور العالم عنه يكون بالطبع، لا بالإرادة، لأن إضافة الإرادة له في نشأة العالم تستلزم مراداً، وهذا يقتضي تكثراً في التصور على الأقل والفرض أنه واحد من كل وجه^(٢). إنّه لا يتعين ولا يتنوع لبساطته، ولما كان هو مبدأ الوجود كله فإنّه يحوي كل ما فيه من أشياء بالقوة، دون أن يصير هو واحداً متعيناً، إلا

(١) ينظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، محمد البهي ، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، مصر ، ط/٤ ، ١٩٦٦م، ص ١١٨ وما بعده، الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ١٩١ وما بعدها.

(٢) ينظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، محمد البهي ، ص ١٢ وما بعدها.، الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ١٩٣ وما بعدها.

أنه فياض، وعن فيضه يوجد العقل^(١). فالواحد الأول (الله تعالى) ليس خالقاً ولا صانعاً عند أفلوطين، لكن الموجودات تفيض عنه دون أن يعلمها أو يعنى بها، والعالم المادي صادر عن النفس الكلية وهي علة نظامه وحركاته، وغاية الإنسان الفناء في الله على ما يقرب من عقيدة الهنود^(٢).
المرتبة الثانية:العقل:

صدر العقل مباشرة عن الأول وهو في المرتبة الثانية بعده، ووحدة الأول من كل وجه تتكثّر في العقل الآن بالاعتبار، لأن مقتضى كونه عقلاً يستلزم معقولاً أي يستلزم موضوعاً للتعلّق، فهنا اثنتان في التصور حدثت بعد (وحدة) مطلقة كانت للأول. وقد صدر العقل عن الأول لا في وقت وزمن، وصدوره عنه مباشرة لا يقلل من جوهره ولا يسبّب له ضعفاً ولا نقصاً، وصدوره عن الأول بالطبع لا بالإرادة والاختيار^(٣). ولما يوجد بينه وبين الواحد من شبه فإن قوته تفيض شيئاً غيره، وهو النفس الكلية^(٤).

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية:د.محمد بيصار ص١٥٧ وما بعدها، الفلسفة اليونانية:أ.د.عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ١٩٥ وما بعدها.

(٢) ينظر: في الفلسفة الإسلامية:د.محمد السيد نعيم ص٩٥، الفلسفة اليونانية:أ.د.عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ١٩٨ وما بعدها.

(٣) ينظر: الجانب الإلهي:د.محمد البهي ص١٢٤ وما بعدها.

(٤) ينظر: الفلسفة اليونانية:د.محمد بيصار ص ١٥١ وما بعدها، الفلسفة اليونانية:أ.د.عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ٢٠١ وما بعدها.

المرتبة الثالثة: النفس الكلية:-

وهي في المرتبة التالية للعقل، وهي آخر الموجودات في عالم المجردات عنده، وبها تتحقق الصلة والرابطة بين العالم المحسوس والعالم غير المحسوس أو العالم الإلهي^(١)، وهي مشغولة بتأمل الأول (الواحد) كمصدر أو علة لها، وبتدبير الثاني(العقل) كما تمدد لتأملها الأول^(٢)، وتفيض هذه النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر ونفوس الأجسام^(٣). وهي في جملتها لها قوة التدبير والإيجاد فيما تحتها نيابة عن (العقل) فوقها فالعقل موكل عن الأول بدوره في الإيجاد لما تحته والتأثير فيه، ولأنها نائبة فقط في إيجاد هذا العالم المحسوس وتدبيره فرض أفلوطين على هذا العالم الشكر (للعقل) دونها على نعمة الوجود^(٤).

وأما النفس الإنسانية: فإنها إحدى النفوس الجزئية المنبثقة عن النفس الكلية والموزعة على الكائنات الموجودة فيما أسماه أفلوطين ب (الطبيعة)

(١) ينظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: د. محمد البهي ص ١٢٥.

(٢) ينظر: الفلسفة اليونانية: د. محمد بيصار ص ١٥٦، الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ٢٠٣ وما بعدها.

(٣) ينظر: في الفلسفة الإسلامية: د. محمد السيد نعيم ص ٩٤ وما بعدها ، الفلسفة اليونانية: أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ٢٠٥ وما بعدها.

(٤) ينظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: د. محمد البهي ص ١٢٧ .

أي العالم المادي وهذه النفوس الجزئية هي أدنى مراتب العالم الروحاني أو عالم العقل^(١).

المرتبة الرابعة:المادة:

المادة تأتي في آخر مراتب الوجود، وهي أصل هذا العالم المشاهد، وهو ما تحت النفس الكلية، ووجوده كشعاع لها فقط، إذ المادة التي هي أصله تحد من الحقيقة فيه، لأنها نقص، بينما العالم المجرد أو العالم المعنوي كله حقائق محضة فهذا العالم ليست له حقيقة ذاتية، وبالتالي ليس له كمال ذاتي، وما فيه من حقيقة أو كمال صورة لعالم المجردات أو شعاع لضوئه^(٢).

ويرى أفلوطين أنّ وحدة الوجود بين أجزاء العالم ومراتبه المختلفة تتم بالتعقل الذي يرد الكثرة إلى الوحدة، والمتعدد إلى الواحد، وما دامت وحدة العالم تتم بالتأمل والفكر فإن الوجود الحقيقي للأشياء لا يكون شيئاً سوى هذا التأمل.^(٣)

وعلى هذا فإن أفلوطين يقرر بأن الموجود الأدنى (الطبيعة) إنما يحصل على صورة الأعلى (النفس) بتأمله له فيتحد به، وهكذا يكون ما بين

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية: د. محمد بيسار ص ١٥٦ وما بعدها ، الفلسفة اليونانية :أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ٢٠٨ وما بعدها.

(٢) ينظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: د.. محمد البهي ص١٢٨.

(٣) ينظر: الفلسفة اليونانية: د. محمد بيسار ص ١٥٨ وما بعدها ، الفلسفة اليونانية :أ.د. عبدالجليل كاظم الوالي ، ص ٢١٠ وما بعدها.

النفس والعقل ثم ما بين العقل والواحد المطلق الذي لا توجد فيه كثرة ما^(١). وهكذا: تتكون من الأول، والعقل، والنفس الكلية، والمادة سلسلة الموجودات كلها عند أفلوطين. وبصدر العقل عن الأول، وصدر النفس الكلية عن العقل، واتصال النفس الكلية بالعالم المحسوس، وصدر المادة التي هي أصل العالم المحسوس عن هذه النفس الكلية يصور أفلوطين وحدة الوجود عنده، كما يصور بها نشأة الكثرة المطلقة عن الواحد من كل وجه.

وخلاصة القول: إنّ الأفكار الأفلاطونية الحديثة اشتركت في بنائها: الأفلاطونية والأرسطوطاليسية، وبعبارة أخرى إنّ أفلوطين مزج في مذهبه بين هذه المدارس الإغريقية الثلاث^(٢).

أما عن علاقة النفس الإنسانية بالواحد الأول فيرى أفلوطين أنّ النفس الإنسانية يلحقها من النقائص والشرور بمقدار اتصالها بالمادة وتعلقها بها. ويمكن أن تكمل النفس بالخالص من علائق المادة ولواحقها، والوسيلة الوحيدة التي تستعين بها النفس في هذا الخالص وفي صعودها في مراتب الرقي حتى تصل إلى الواحد الأول هي الفلسفة، والنفس لا تصل إلى الواحد عن طريق التفكير العقلي، لأن الأول غير معين، وغير المعين لا يصلح أن يكون موضوعاً للإدراك، وإنما تصل النفس إلى الأول بنوع من الإدراك لا يمكن وصفه ولا يقال إنه معرفة، إنه اتحاد تام وفناء كلي، وهذه الحال - كما يقول أفلوطين - لا يستطيع ن يعرفها إلا من ذاقها، وهم قلة من الناس، وذكر

(١) ينظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: د. محمد البهي ص ١٥٥ وما بعدها.

(٢) ينظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: د. محمد البهي ص ١٣٢.

أفلوطين أنه نفسه لم يصل إليها ولم يبلغها في حياته على طولها إلا أربع مرات فقط^(١).

لقد جمع أفلوطين في فلسفته وخاصة في الجانب الإلهي طائفة من المتناقضات لتي نشأت عن اعتماده على التمثيل والتخيل والتعبير الإشاري أو الاستعاري أكثر من اعتماده على الحقيقة والواقع. وإذا كان أفلوطين يرى أن الفلسفة هي السبيل الوحيد للوصول النفس إلى الواحد والاستغراق كلية فيه والفناء في ذاته، فإنه ينكر صلاحية الحدس أو المنهج العقلي لبلوغ هذه الغاية، وفي هذا تناقض واضطراب لأن الفلسفة تعتمد على العقل وقضاياها والاستدلال ومقدماته^(٢).

المطلب الثالث

جمود التفكير الفلسفي بعد أفلوطين

لقد جمد التفكير الفلسفي بعد أفلوطين، وأخذ نمط التقليد والترديد لآراء السابقين، وغلب عليه التعمق في الإلهامات، والعناية بالسكر والتصرف بالأسماء والطلاسم، أي جانب العقل والمنطق، وبذلك انتهت الفلسفة اليونانية. وفي سنة (٥٢٩م) أغلق الإمبراطور جوستنيان مدارس الفلسفة في

(١) ينظر الفلسفة اليونانية: د. محمد بيبصار ص ١٥٧ ، وفي الفلسفة الإسلامية د. محمد السيد نعيم ص ٩٥ .

(٢) ينظر: الفلسفة اليونانية: د. محمد بيبصار ص ١٥٨ ، الفلسفة اليونانية: أ. د. عبد الجليل كاظم الوالي ، ص ٢١٣ وما بعدها.

أثينا، فنزح بعض رجالها إلى الشرق، وبذلك انتهت الفلسفة اليونانية في بلاد اليونان، واتجهت نحو الشرق والغرب حيث ترجمت كتب أرسطو إلى السريانية والعربية. وفي القرن الثاني عشر ترجمت الكتب العربية إلى اللاتينية، فذاعت واشتهرت كتب أرسطو عند الغربيين، وكانت أساساً لظهور فلسفة حديثة لدى الغربيين عرفت بفلسفة عصر النهضة، ولكنها فلسفة على نمط جديد وفي اتجاه آخر جديد^(١).

الفصل الثالث

مدخل لداسة الفلسفة الإسلامية

المبحث الأول

نشأة التفكير الإسلامي وخصوصية العلوم الإسلامية المبكرة

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية: د. محمد بيسار ص ١٥٨ وما بعدها.

المطلب الأول

نشأة التفكير الإسلامي

أسهمت جملة من العوامل في نشوء الحضارة الإسلامية، ومن أهمها: القرآن الكريم. فقبل نزوله كانت العرب قبائل متناحرة، ولم تكن أمة ولا دولة واحدة، وكانت الجزيرة العربية تموج بمختلف المعتقدات؛ سواء ما كان منها محرفاً من الكتب السماوية السابقة، أو اعتقادات وثنية، أو تأليهاً للكواكب. ولم تكن الدول المتاخمة للجزيرة العربية بأحسن حال على هذا الصعيد. وإذا كانت الجزيرة العربية قد شهدت جملة من المعارف الطبية والفلكية وغيرها، فإنها لم ترق إلى مستوى العلوم، وكانت الظروف الاجتماعية والسياسية وفساد المعتقدات السائدة داخل الجزيرة العربية وخارجها تُرهصُ لميلاد عهد جديد في تاريخ الإنسانية، وانقلاب على كل المعتقدات السائدة، خاصة بعد أن بلغت الإنسانية مرحلة الرشد واستقلال الفكر. وكان أن نزل القرآن الكريم على محمد ﷺ ليكون دستوراً ومنهج حياة للبشرية ورحمة للعالمين، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ومن ثم فهو ليس كتاب علم أو فلسفة.^(١)

وأعلن القرآن الكريم اختتام النبوة، وأنه لن يكون بعد نبي الإسلام ﷺ نبي آخر، وأن عهد المعجزات والخوارق قد ولى، وتدرج المسلمون في طلب المعرفة، فأقبلوا في صدر الإسلام على علوم القرآن والسنة، وحذقوا مباحثها،

(١) الفلسفة في الفكر الإسلامي، قراءة منهجية ومعرفية، رائد جميل عكاشة، محمد علي

الجندي، مروه محمود خرمه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندين، فرجينيا،

الولايات المتحدة الأمريكية، ط/١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، ص ١٢٧.

وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية، وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنه في وجه خصومهم، فنشأ علم الفقه وعلم أصول الفقه، وعلم الكلام، بعيداً عن أي تأثير خارجي في نشأة هذه العلوم. (١)

وقد انكبَّ المسلمون على القرآن تفسيراً وتدبراً وفهماً. وبتأثير القرآن من جهة، وتأثير السنة بوصفها مصدراً ثانياً للتشريع الإسلامي من جهة ثانية، أخذت العلوم الإسلامية النقلية، تشق طريقها في استقلالية، وخصوصية، من حيث طبيعة التفكير الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية، والنشأة المستقلة المبكرة للعلوم الإسلامية، وفي ما يأتي بيان لذلك:

أولاً: طبيعة التفكير الإسلامي

لقد شهدت الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام طوائف ونحلاً متعددة، وصراعاً عقائدياً. فكان الجدل يدور بين اليهود والنصارى في المسائل الميتافيزيقية: الألوهية، والنبوة، والبعث والآخرة، والملائكة، إلخ.

وقد صور القرآن الكريم ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ ۗ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۗ ﴾ (٢)

واتجهت الصابئة إلى عبادة الكواكب اعتقاداً منها أنها وسائط ضرورية لمعرفة الله وعبادته. وكان المجوس يؤمنون بالهين: إله النور والخير، وإله الظلام والشر. أما المشركون من العرب فكانوا طوائف متباينة في اعتقاداتهم،

(١) الفلسفة في الفكر الإسلامي، ، رائد جميل عكاشة، وآخرون، ص ١٢٩ .

(٢) البقرة: من الآية: ١١٣ .

فمنهم من اتخذ الأوثان وسائط بين الله والإنسان، وزعموا أنها تقربهم من الله زلفى (١).

ومنهم من أنكر البعث واليوم الآخر، وهو ما بيّنه قوله تعالى ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ، قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ (٢)

ومنهم من وقع في الدهرية أو المادية المطلقة، قال تعالى : ﴿ وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ (٣) ، ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُونَ ﴾ (٤)

وإزاء هذا الصراع العقائدي الذي كان سائداً داخل الجزيرة العربية وخارجها، اتجه فريق من العرب إلى عقيدة التوحيد. وكان عدم الاستقرار العقائدي يصحبه أيضاً عدم الاستقرار السياسي داخل الجزيرة العربية وخارجها، خاصة عند مشارف الحدود بين الدولتين الكبيرتين؛ فارس والروم، فأضحت الحاجة ضرورية لظهور الإسلام، لا لمصلحة العرب وحدهم، وإنما للناس كافة (٥). قال ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَئِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٦)

(١) الفلسفة في الفكر الإسلامي، رائد جميل عكاشة، ص ١٣٠ .

(٢) يس: ٧٨ .

(٣) الأنعام: ٢٩ .

(٤) الجاثية: ٢٤ .

(٥) الفلسفة في الفكر الإسلامي ، رائد جميل عكاشة، ص ١٣٣ .

(٦) سبأ: ٢٨ .

كان نزول القرآن الكريم على محمد ﷺ أهم وأعجب حادث في التاريخ البشري فلأول مرة من بين الكتب السماوية الأخرى يظهر على الأرض كتاب ذو كلمات وحروف إلهية لم يكتب سطرًا من سطوره بشر ولم يخط حرفاً من حروفه إنسان قال تعالى: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآرْتَابِ الْمُبِطُونَ ﴾ (١) ، وأعلن الكتاب الإلهي إعلاناً لا محيص عنه أنه آخر وحي من السماء، وأن رسالة السماء اكتملت به، وأن الدائرة الإلهية التي هبطت منها الألواح والصحف والكتب الإلهية الأخرى قد أقفلت نهائياً. وآمن أبناء إسماعيل بهذا الكتاب، وانطلقوا في سنوات قليلة يصوغون حياتهم طبقاً لقواعده، ويغيرون الراسخات من العادات والتقاليد في نفوسهم، ويرسمون لأنفسهم في ضوءه طريقاً جديداً لم يألفوه من قبل (٢) .

وبتأثير القرآن الكريم والسنة النبوية شهدت الحياة الإسلامية نشأة مبكرة للعلوم الإسلامية، ومن ثم (فالتفكير العربي المتناثر وقتئذٍ والذي لم ينتج من قبل علماء أو فكرياً متناسقاً بدأ يتجمع ويتركب، وهو بسبيل التخلص من تفكير الجاهلية الشارد) (٣)

(١) العنكبوت: ٤٨ .

(٢) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : د. على سامي النشار، ٣١/١.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، ٣١/٣.

كان الخطاب القرآني موجهاً إلى الناس كافة، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (١)

وكانت دعوة القرآن إلى الإيمان بالله (رب العالمين) الذي خلق السموات والأرض وما بينهما، لا شريك له ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ (٢) لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝ (٤) ﴾ (٢) ومن ثم فليس هناك إله للخير وآخر للشر كما كان يعتقد المجوس . وليس هناك إله للجمال وإله للشمس وما إلى ذلك كما كان يعتقد اليونان، وليس هو محركاً أولاً كما اعتقد الفيلسوف اليوناني أرسطو إذ كان الدين اليوناني في مجموعه ديناً مختلفاً ؛ . وأساطير غامضة، وتصورات مريضة (٣) .

وعندما ترجمت علوم اليونان إلى اللسان العربي، وانكب علماء العرب والمسلمين على دراستها، نظر هؤلاء العلماء إلى تلك العلوم بحذر شديد، لارتباط العلوم اليونانية بالفلسفة، التي كانت تحوي في طياتها مضامين ميتافيزيقية (٤) تختلف في كثير من الأحيان عن ميتافيزيقا القرآن . فالله تعالى

(١) سبأ: ٢٨ ..

(٢) الإخلاص: ١ - ٤ .

(٣) في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ)، دار الشروق - بيروت - القاهرة، ط/١٧ ، ١٤١٢ هـ، ٣/ ٦٠٠ وما بعدها.

(٤) الميتافيزيقا: (ما بعد الطبيعة) أحد أقسام الفلسفة ، وقد اختلف مدلوله باختلاف

العصور تبعاً لقصره على مشكلة الوجود أو المعرفة ، ينظر: المعجم الفلسفي ، مجمع

من منظور (ميتافيزيقي) قرآني، واحد لا شريك له، خلق الكون من العدم، وهو دائم الاتصال به، وقد أحاط بكل شيء علماً، بينما لا شيء من العدم من منظور ميتافيزيقي يوناني، والإله في نظر أرسطو لا يأبه بهذا الكون ولا يتدخل فيه. (١)

يقول الله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَىٰ

السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (٢)

ويقول تعالى : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ

وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي

كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ (٣)، ويتجه الخطاب القرآني إلى أهل الكتاب يدعوهم إلى كلمة

سواء، إلى عبادة الله وحده وعدم الإشراك به، وألا يتخذ الناس بعضهم بعضاً

أرباباً من دون الله، لا نبياً ولا رسولا، فكلهم لرب العالمين عبيد، وإنما

اصطفاهم الله للتبليغ عنه، لا لمشاركته في الربوبية والألوهية. يقول تعالى :

﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ

اللغة العربية . مصر ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ،

ص ١٩٧ وما بعدها ، المعجم الفلسفي ، الدكتور جميل صليبا ، ٢ / ٣٠٤ وما بعدها .

(١) الفلسفة في الفكر الإسلامي ، رائد جميل عكاشة، ص ١٤٠ .

(٢) البقرة: ٢٩ .

(٣) الأنعام: ٥٩ .

بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا
مُسْلِمُونَ ﴿١﴾.

كانت دعوة القرآن إلى الدخول في طور جديد من حياة الإنسانية، يتسم بتوديع عهد النبوات واستقبال عصر جديد يتطلب قيام كل إنسان باستغلال طاقته الفكرية، وتنظيم حياته الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية تنظيمًا يستند إلى قواعد التشريع الإسلامي ومبادئه؛ إذ (اندفع القرآن الكريم إلى الإنسان يمجدته في طوره الأخير، ويدفعه إلى اكتناه الآفاق الكونية. وقد عدّه مسؤولاً عن كل فعل من أفعاله، وعن كل سكرة من سكراته، فوضع المسؤولية الفردية، سمة الحياة الحديثة، في أقوى أسلوب^(٢)) ولعل من أبرز مظاهر الانقلاب الذي أحدثه الإسلام إعلان القرآن صراحة أن قيادة العالم سوف تكون من الآن؛ أي من وقت اكتمال الوحي فصاعداً بيد الإنسان، الذي لم يعد كائناً تحت الحضانة، وأنه أصبح إنساناً راشداً، وعليه الاسترشاد بالمبادئ القرآنية، ثم انطلاقه بعد ذلك معتمداً على نفسه أو عقله في مواجهة خضم الحياة. وهذا هو جوهر فكرة (اختتام النبوة) التي جاء بها الإسلام، ودعا الإنسان عن طريقها إلى تكوين مجتمع إنساني، واستعمار الأرض التي استخلفه الله فيها^(٣).

(١) آل عمران: ٦٤.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، ١/ ٣٣.

(٣) ينظر: الفلسفة في الفكر الإسلامي، رائد جميل عكاشة، ص ١٤٥، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، ١/ ٣٦.

يؤكد الفيلسوف محمد إقبال أن (النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو، إن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأوليين من مصادر المعرفة الإنسانية، كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة) (١)

ولما كان القرآن قد جاء يخاطب الناس جميعاً (فهو لا بد أن يرسم للناس قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية (الشريعة أو الفقه)، وأن يصور لهم الألوهية في صورتها النهائية (الميتافيزيقا)، وأن يعرفهم حقائق الطبيعة وقوانينها (لفيزيقا)، وأن يضع قواعد السلوك الإنساني (الأخلاق)، وألا يترك جانباً من جوانب الفكر والعمل أو الدين والشريعة إلا وأن يملأ الفجوة، وأن يضع الصورة الكاملة) (٢)

ولقد كانت تلك القواعد والمبادئ القرآنية في العقيدة والتشريع اللبنة الأساسية في انطلاقة التفكير الإسلامي، ومن ثم النشأة المبكرة للعلوم الإسلامية، وجاء

(١) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ترجمة: عباس محمود، لجنة التأليف

والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٢/ ١٩٦٨م، ١٤٤.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، ٣٢/١.

هذا التفكير ليجيب عن الأسئلة التي طرحتها الفلسفة التقليدية من جهة، وعن كثير من الأسئلة المتعلقة بالمسائل الفيزيائية من جهة أخرى^(١)

ثانياً: (الوحي القرآن والسنة) مصدراً في الفكر الإسلامي

ما من شك في أن التفكير الإسلامي يستند أساساً إلى القرآن والسنة، ومن ثم فإن العلوم الإسلامية المبكرة ستمحور حول هذين الأصلين أو المصدرين، و"لم يكن القرآن الكريم لدى الصحابة كتاب مواظ أخلاقية وحسب، أو تاريخاً أنزل للعبارة عن قرون ماضية، وإنما كان دستوراً ومنهج حياة للبشرية، وكتاب (ميتافيزيقياً" وفيزيقي وإنساني وأخلاقي وعملي وضع الخطوط الرئيسة للوجود كله، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه، وكان لا بد للمؤمنين بهذا القرآن أن يتلمسوا فيه أصول تفكيرهم، وأن يطمئنوا إلى أحكامه الكلية، وأن يجتهدوا ما شاء لهم الاجتهاد في محيطه الواسع"^(٢)

وإلى جانب القرآن وجدت السنة، وهي ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وقصد به التشريع ووجوب الالتزام به. والتمس المسلمون في هذا الأصل (مادة فكرهم وعملهم. وسار الأصناف متعاونين يرسمان الحياة الجديدة ويرسخانها في جميع قواعدها)^(٣).

"ولقد جاء القرآن مشتملاً على (إشارات" أو (لغات علمية"، وهي حقائق مطلقة لم يتوصل العلم إلى بعضها إلا حديثاً. وقد وجه القرآن العقل إلى

(١) ينظر: الفلسفة في الفكر الإسلامي، رائد جميل عكاشة، ص ١٤٧، نشأة الفكر

الفلسفي في الإسلام، النشر، ١/ ٣٦.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشر، ١/ ٣٢ وما بعدها.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشر، ١/ ٣٤.

ارتيادها، ومن ثم (اندفع العقل في نطاقها فأبدع (العلم" وأقام الحياة^(١)) «
وهذا لا يعني أن القرآن كتاب علم أو نظريات في العلم، لأن الحقائق العلمية
التي يكتشفها العلماء توصف من منظور (إبستمولوجي)^(٢). بأنها حقائق
نسبية لا مطلقة ، يقول الله تعالى : ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾^(٣) وَفِي أَنْفُسِكُمْ
أَفَلَا بُصُرُونَ ﴿٢١﴾ (٣) .

فالقرآن الكريم ليس كتاب نظريات علمية أو نفسية، لكنه يحوي التوجيهات
الكاملة الكافية، ويثير الطاقة الإنسانية لإنشاء هذه النظريات. إنه كتاب تربية
وتوجيه (وفي سبيل هذا التوجيه يكشف الإنسان عن بعض أسرار نفسه
وأسرار الكون من حوله، ويدعوه إلى دراسة هذه وتلك، ليعرف ويتعلم، ومن ثم
يتجه الاتجاه الصحيح في هذه الحياة. إنه منهج التربية العقلية الذي يوجه
العقل إلى اكتشاف أسرار الكون والاستفادة منها في جميع مناحي الحياة"^(٤))

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، ١ / ٣٥.

(٢) الإبستمولوجيا: هي نظرية المعرفة أو فلسفة العلم، وهي قدرة الإنسان على معرفة
الواقع، ومصادر المعرفة، ومناهجها الحقيقية، ووسائل بلوغها، ينظر: المعجم الفلسفي
، مجمع اللغة العربية . مصر ، ص ١٠٢ وما بعدها ، المعجم الفلسفي ، الدكتور جميل
صليبا ١ / ٩٥ وما بعدها.

(٣) الذاريات: ٢٠ - ٢١.

(٤) دراسات في النفس الإنسانية، د. محمد قطب إبراهيم حسين شاذلي، دار الشروق ،
القاهرة ، ط/٩ ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ ، ص ٨.

والقرآن يحث على إعمال العقل واكتساب المعارف المتعلقة بمختلف جوانب الوجود. يقول الله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَنِيتٌ ءانَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ۗ﴾ (١)، فالإنسان يولد ولا يعلم شيئاً، لكن الله وهبه أدوات المعرفة من سمع وبصر وفؤاد، يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (٢) (وبذلك يكتسب الإنسان المعارف بثلاث طرق: التعليم بالوحي؛ على لسان الرسل، والحواس، والعقل بالتفكير والاستقراء" (٣)

والقرآن ينهى المؤمنين عن الإكثار من الظن؛ لأن بعض الظن إثم، ولأن الظن لا يغني من الحق شيئاً، وفي ذلك توجيه ودعوة إلى تبني المعارف بعد التثبت من صحتها ويقينيتها. يقول تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (٤)، ويقول ﷺ: ﴿يَتَأَيُّبُ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ (٥)

(١) الزمر: ٩.

(٢) النحل: ٧٨.

(٣) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت،

ط/٤، ١٩٨٣م، ص ١٨١.

(٤) يونس: ٣٦.

(٥) الحجرات: من الآية: ١٢.

والقرآن في دعوته إلى طلب المعرفة يطلب الاحتكام إلى الحجة والبرهان واستخدام الحوار المنهجي المثمر، والتزام أصوله الفكرية والأخلاقية. ويطلق على هذا الحوار (الجدال بالتي هي أحسن) (فيقول تعالى: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(١)، كما يثير القرآن طاقة العقل الإنساني ويوجهه إلى مشاهدة مختلف ظواهر هذا الكون، وإدراكها، فيقول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ (٢) كَانَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾ وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٣١﴾ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ ﴿٣٢﴾ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ (٣) ويقول ﷻ: ﴿سَرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(٤) ويلفت القرآن الأنظار إلى ما في هذا الكون من نظام وتوازن وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(٥)

(١) النحل: ١٢٥ .

(٢) الفلسفة في الفكر الإسلامي ، رائد جميل عكاشة، ص ١٤٨، نشأة الفكر الفلسفي

في الإسلام، النشار، ١/ ٣٨ وما بعدها.

(٣) الأنبياء: ٣٠ - ٣٣ .

(٤) فصلت: من الآية: ٥٣ .

(٥) القمر: ٤٩ .

وإذا كانت الفلسفة بمعناها اللغوي التقليدي تعني طلب الحكمة ومحبته أو أن الحكمة هي المعرفة الشمولية المتعلقة بالإنسان والكون والحياة، وأن غايتها الوصول إلى الحقيقة، فإن التفكير الإسلامي المستند إلى القرآن والسنة قد التزم بالتوجيهات الإلهية المتعلقة بالبحث عن المعارف اليقينية من جهة، والوقوف عند الإجابات أو الحقائق القرآنية المطلقة المتعلقة بالإنسان والكون والحياة والإيمان بها من جهة ثانية^(١) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، حَيْثُمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا)^(٢) ، وفي رواية : (الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، حَيْثُمَا وَجَدَهَا أَخَذَهَا)^(٣) وَعَنْ عَلِيٍّ الرَضِيِّ أَنَّهُ قَالَ فِي كَلَامٍ لَهُ: (الْعِلْمُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَخُذُوهُ وَلَوْ مِنْ أَيْدِي الْمُشْرِكِينَ وَلَا يَأْنِفُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْخُذَ الْحِكْمَةَ مِمَّنْ سَمِعَهَا مِنْهُ" ، وَعَنْهُ أَيْضًا أَنَّهُ قَالَ: (الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ

(١) الفلسفة في الفكر الإسلامي ، رائد جميل عكاشة، ص ١٥٥ ، الثقافة الإسلامية :

مفهومها، مصادرها، خصائصها، مجالاتها، عزمي طه السيد، كايد قرعوش، ابراهيم الدبو، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، ط/٢، ١٩٩٧م، ص ١٧٢.

(٢) سنن ابن ماجه، ابن ماجه ، برقم (٤١٦٩) ١٣٩٥/٢ ، كِتَابُ الزُّهُدِ ، بَابُ الْحِكْمَةِ ، الجامع الكبير - سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاک، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٨ م ، أَبْوَابُ الْعِلْمِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْفَقْهِ عَلَى الْعِبَادَةِ ، برقم (٢٦٨٧) ٣٤٨/٤ وقال : (هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ الْفَضْلِ الْمَخْرُومِيُّ يُضَعِّفُ فِي الْحَدِيثِ مِنْ قَبْلِ حِفْظِهِ).

(٣) مسند الروياني، أبو بكر محمد بن هارون الروياني (المتوفى: ٣٠٧هـ)، تحقيق: أيمن

علي أبو يمانى، مؤسسة قرطبة - القاهرة، ط/١، ١٤١٦، ٧٥/١.

الْمُؤْمِنِ يَطْلُبُهَا وَلَوْ فِي أَيْدِي الشُّرَطِ" (١) ، وفي رواية أَنَّ كَعْبًا، كَانَ يَقُولُ:
(وَأَعْلَمُوا أَنَّ الْكَلِمَةَ مِنَ الْحِكْمَةِ ضَالَّةٌ الْمُؤْمِنِ فَعَلَيْكُمْ بِالْعِلْمِ قَبْلَ أَنْ يُرْفَعَ ،
وَرَفَعُهُ أَنْ تَذْهَبَ رُوَاتُهُ" (٢).

فقد التزم التفكير الإسلامي بالحقائق القرآنية المتعلقة بالإجابة عن الأسئلة
التالية: ما الإنسان؟ وما وظيفته؟ ما دوره في هذه الحياة؟ ما حدود علمه (٣)
والإنسان من منظور قرآني قبضة من طين الأرض، ونفخة من روح الله. يقول
تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلِيقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي
فَقَعُوا لَهُ، سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾ (٤) والإنسان مستخلف في الأرض، قال ﷺ: ﴿ وَإِذْ
قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (٥) .

ولقد زود الله سبحانه الإنسان بالأدوات التي تساعد على النهوض بمهمة
الخلافة، والخلافة عن الله في هذه الأرض معناها الإنشاء والابتكار والتعمير

(١) جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن
عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن
الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط/١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م برقم (٦١٨)
٤٢١/١ .

(٢) أحاديث الشيوخ الثقات (المشيخة الكبرى) محمد بن عبد الباقي بن محمد الأنصاري
الكعبي، أبو بكر، المعروف بقاضي المارستان (المتوفى: ٥٣٥هـ)، تحقيق: الشريف حاتم
بن عارف العوني، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط/١، ١٤٢٢ هـ ، برقم (١٠٢٤)
٥٩٦ /١ .

(٣) دراسات في النفس الإنسانية ، محمد قطب ، ص ١١ .

(٤) ص: ٧١ - ٧٢ .

(٥) البقرة: من الآية: ٣٠ .

والتبديل والتغيير . وكلها من عمل الله الذي أعطى قبسة للخليفة الذي استخلفه فيها، وزوده كذلك بالإمكانات . والإمكانية الكبرى هي المعرفة .. هي العلم (١)

وقد جاء خلق الإنسان في أحسن تقويم، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (٢) والإنسان لم يخلق عبثاً كما قال ﷺ في كتابه الكريم : ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (١١٥) فَتَعَلَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ (١١٦) (٣) فالإنسان مخلوق لغاية وهي العبادة . قال ﷻ : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٤) .

ولقد أودع الله في الإنسان القدرة على المعرفة والارتقاء بها، لكن هذه القدرة محدودة، فمجال العلوم الإنسانية والطبيعية هي بمثابة بحر لا ساحل له والله تعالى يقول : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (٥) (ولو كنا نطلب العلم لنبلغ غايته لكنا قد بدأنا العلم بالنقيصة، ولكننا نطلبه لننقص في كل يوم من الجهل، ونزداد في كل يوم من العلم" (٦) ، ويقول الإمام الشافعي :

(١) ينظر: دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب ، ص ٣٠ .

(٢) التين : ٤ .

(٣) المؤمنون : ١١٥ - ١١٦ .

(٤) الذاريات : ٥٦ .

(٥) الإسراء : ٨٥ .

(٦) الثقافة الإسلامية : مفهومها، مصادرها، خصائصها، مجالاتها، عزمي طه السيد،

ص ١٧٤ .

كلما أدبني الدهم — رُ أراني نقص عقلي
وإذا ما ازددتُ علماً زادني علماً بجهلي (١)

والإنسان مخلوق ضعيف .يقول الله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وُخُلُقَ الْإِنْسَانِ ضَعِيفًا ﴾ (٢) ، إنه مخلوق يشتمل على نقطة ضعف وهي حبه للشهوات ونسيان العهد والهدى والكفر بآيات الله، لكنه مزود بالقدرة على الإفاقة من هذا الضعف بالتوجه إلى الله، ومن ثم فهذا الضعف ليس أبدياً، فهو يملك أن يفيق من زلته .يقول الله تعالى: ﴿ فَلَنَقَّيْءَ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ (٣) إنه مخلوق ذو طبيعة مزدوجة، فهو يملك القدرة على الارتفاع إلى أقصى مدى، والقدرة على الهبوط إلى الحضيض (٤) يقول تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿١٠﴾ ﴾ (٥) ،ويقول سبحانه تعالى: ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ (١)

(١) ديوان الإمام الشافعي ، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، المسمى الجوهر النفيس في شعر الإمام محمد بن ادريس ، جمع وتحقيق ودراسة ، د. مجاهد مصطفى بهجت ، دار القلم ، دمشق ، ط/١ ، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م ، ص ٩٠ .

(٢) النساء: ٢٨ .

(٣) البقرة: ٣٧ .

(٤) دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب ، ص ٣٤ - ٤١ .

(٥) الشمس: ٧ - ١٠ .

وإذا كانت الفلسفة التقليدية - خاصة عند فلاسفة الطبيعة الذين أدهشهم الكون فتساءلوا عن أصله ومصيره - قد تمحورت حول الكون أو الوجود والمعرفة والقيم، فالتفكير الإسلامي قد جاء ليستجيب للوحي الإلهي المتعلق بتلك القضايا الميتافيزيقية. فالكون بسماواته السبع وأراضيه ليس أزلياً وليس أبدياً، خلقه الله من العدم، وسخره لهذا الإنسان الذي استخلفه في هذه الأرض واستعمره فيها (٢). قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ ۗ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ۗ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (٣)، وقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (٤)، وقوله تبارك تعالى: ﴿ مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴾ (٥)، والكون بسماواته وأراضيه سخره الله لهذا الإنسان . فيقول الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَهُ وَبَاطِنَهُ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ

(١) البلد: ١٠.

(٢) الفلسفة في الفكر الإسلامي ، رائد جميل عكاشة، ص ١٤٩، نشأة الفكر الفلسفي

في الإسلام، النشار، ١/ ٣٨.

(٣) يونس: ٣ .

(٤) البقرة: ٢٩ .

(٥) الكهف: ٥١ .

﴿ (١) والله تعالى هو الأعم بحقيقة الإنسان، فيقول سبحانه : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (٢) وإذا كان الإله في نظر أرسطو المحرك الأول الذي لا يتحرك، ولا يأبه بهذا الكون، فإن التفكير الإسلامي قد جاء ليستجيب للنداء الرباني القائل: ﴿ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (٣) .

إذن، هناك حقائق توقيفية اشتمل عليها القرآن الكريم وهي التي لا مجال للعقل أن يرتادها (٤) ، وإذا حاول العقل الإنساني بحثها أو ارتيادها فإنه - لا محالة - سيقع في التناقضات ولن يصل إلى الحقيقة؛ لأنها خارج نطاق هذا العقل وطاقته .ومن هنا فقد كان على التفكير الإسلامي في مرحلة نشوئه المبكرة أن يقف عندها مسلماً بها فلا يتجاوزها .فمما يروى في ذلك أن مالك بن أنس - رضي الله عنه سئل عن كيفية استواء الرحمن على العرش، فأطرق برأسه ثم قال : (استواؤه مجهولٌ والفعل منه غير معقولٍ والمسألة عن هذا بدعة) (٥)

(١) لقمان: ٢٠ .

(٢) الملك: ١٤ .

(٣) يونس: ٦١ .

(٤) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، ١/ ٣٢ وما بعدها .

(٥) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣ هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب،

المطلب الثاني

خصوصية العلوم الإسلامية

كان القرآن أولاً هو الذي حقق التأثير الأعظم في نشوء العلوم الإسلامية المبكرة في العصور الإسلامية. وقد امتدت آفاق الدراسات القرآنية وأثرت - ولا تزال تؤثر - في مختلف مناحي الفكر الإسلامي فما من تيار فكري في تاريخ حضارتنا إلا وقد برز فيه جانب من جوانب الموضوعات القرآنية التي قامت حولها المدارس والمذاهب والآراء. وتلا الاهتمام بالحديث والسنة الاهتمام بالقرآن، فنشأت علوم القرآن وعلوم الحديث وعلوم اللغة تلبية لحاجة الفكر العربي المسلم إلى تفهم العقيدة وتنظيم التشريع^(١) وهكذا نجد أنه من (النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ علم الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق. ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة، إلخ. وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق: في النطاق القرآني نشأت، وفيه نضجت وترعرعت، وفيه تطورت، وواجهت علوم الأمم تويدها أو تنكرها في ضوءه^(٢)) وسنحاول هنا التركيز أولاً على العلوم النقلية خاصة، لما لها من

١٣٨٧ هـ، ١٥١/٧، وينظر: ضحى الإسلام، أحمد. أمين، مكتبة النهضة

المصرية، القاهرة، ط/٧، ١٩٣٦، ١٥/٣.

(١) التجربة الفلسفية، د. عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، ط/٢،

١٩٦٢م.، ص ١٠٦

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام النشار، ١/٢٢٧.

خصوصية وارتباط عميق بالتفكير الإسلامي، والرؤية الإسلامية، والنص الديني، ومن ثم نتناول الامور النقلية .

أ- العلوم النقلية:

١. علم التفسير:

لما كان القرآن عند نزوله محور اهتمامات المسلمين فقد اتجهوا إليه يقرأونه ويتدبرونه؛ لغوياً، وبلاغياً، وتاريخياً، واجتماعياً، واقتصادياً...، ولمعرفة الأحكام الشرعية الواردة فيه لغايات تطبيقها، فاستلزم ذلك تفسير القرآن، ومن ثم نشأ علم التفسير؛ إذ دعا إليه عاملان أساسيان، هما:

العامل الأول : شرح المضمون الديني للنص اللغوي .فقد حمل القرآن الكريم اللغة العربية مضامين جديدة لم تكن تحملها من قبل، سواء على مستوى الشريعة أو السلوك العملي.

العامل الثاني : دخول جماعات غير عربية في الإسلام، تجهل اللغة العربية، حتى وإن تعلمتها فإنها تظل بحاجة إلى من يفسر لها لغة القرآن وشرح ما تحمله آياته من مضامين .فكيف كان يمارس هذا التفسير؟

كان من الضروري أن يتناول التفسير في آن واحد اللفظ والمضمون الديني للآيات القرآنية؛ أي لا بدّ من معرفة المعنى اللغوي أولاً، وهذا ما كانت تحتاج إليه القبائل العربية، وكل من دخل الإسلام من غير العرب .كما كان من الضروري شرح المضمون الديني للغة القرآن؛ إذ إن مضمون الآيات القرآنية كان يرتبط -في الغالب- بالظروف التي

نزلت فيها الآيات؛ أي بأسباب النزول. فكانت الآية القرآنية تجيب عن سؤال أو عن وضعية، أو ترد على اعتراض من المشركين، أو تُثبت حكماً... الأمر الذي يعني أن فهم كثير من الآيات القرآنية كان يتوقف على إيضاح المناسبات التي نزلت فيها الآيات، وتطلب الأمر كذلك البحث في الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم؛ أي إن هناك آيات جاءت تقرر حكماً معيناً، وأخرى تقرر حكماً يختلف عما تقررره الأولى، فالثانية ناسخة لما تقررره الأولى. ومعرفة الناسخ والمنسوخ أمر ضروري لإقرار الأحكام، فتطلب ذلك معرفة السابق واللاحق من الآيات القرآنية. ومثل ذلك نشوء علم المحكم والمتشابه، ففي القرآن الكريم آيات محكمات وأخر متشابهات قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ ۗ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۗ﴾^(١) وهنا يتفاوت الناس في استقبال هذه الآيات. فأما الذين في قلوبهم زيغ وانحراف- ميل عن الهدى إلى الضلال -فيتركون الأصول الواضحة التي تستند إليها العقيدة والشريعة، ويتبعون المتشابه منه؛ لأنهم يجدون فيه مجالاً لإيقاع الفتنة بتأويلاتهم المزلزلة للعقيدة، فيوهمون أتباعهم بأنهم يبتغون تفسير كلام الله، ولا يعلم تفسير المتشابه ومعناه الحقيقي إلا الله. لكن الراسخين في العلم الذين بلغ من علمهم أن يعرفوا مجال العقل وطبيعة التفكير البشري، وحدود المجال الذي يملك العمل فيه بوسائله الممنوحة له،

(١) آل عمران: ٧.

يؤمنون بكل من المحكم والمتشابه لأنه كلام الله (١) أما الأصول الدقيقة للعقيدة والشريعة فهي (مفهومة المدلولات قاطعة الدلالة، مدركة المقاصد - وهي أصل هذا الكتاب، وأما السمعيات والغيبيات - ومنها نشأة عيسى عليه السلام ومولده - فقد جاءت للوقوف عند مدلولاتها القريبة والتصديق بها لأنها صادرة من هذا المصدر (الحق" ويصعب إدراك ماهياتها وكيفياتها، لأنها بطبيعتها فوق وسائل الإدراك الإنساني المحدود" (٢)

لقد فرضت المعطيات السابقة قيام علم التفسير منذ العصر الإسلامي الأول وقد تطلب ذلك الرجوع إلى عهد النبي ﷺ والصحابة الذين عاشوا فترة الوحي، والذين يعرفون مناسبات نزول الآيات القرآنية، والناسخ والمنسوخ منها، والآيات المحكمات والآيات المتشابهات وكان من الضروري ظهور طريقة في التفسير تعتمد الرواية؛ أي ما قيل في آية أو موضوع معين زمان النبي ﷺ وما رواه الصحابة عنه فيما بعد. لكن ذلك لم يكن ليغني عن استعمال العقل لفهم المضمون الديني للآيات. ومن هنا فقد كان الاجتهاد ضرورياً. ومن المفسرين من غلب الجانب الأول: الرواية، وهم في الغالب ممن كانوا يسكنون المدينة؛ إذ كان يسهل عليهم الرجوع إلى ما قاله النبي ﷺ وما أقره الصحابة لوجودهم هناك. أما من غلبوا الرأي: استعمال العقل، فقد كانوا يقطنون المراكز

(١) ينظر: النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام، أحمد محمد بن علي بن محمد الكرجي القصاب (المتوفى: نحو ٣٦٠هـ)، تحقيق: علي بن غازي التويجري، دار القيم - دار ابن عفان، ط/١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، ٢٧/١ وما بعدها، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشر، ٢٢٧/١ وما بعدها.

(٢) في ظلال القرآن، سيد قطب، ٥٤٣/٣.

الإسلامية الحضارية بصفة خاصة؛ إذ قلَّ فيها وجود الصحابة، الذين يمكن أن ينقل عنهم المعنى الذي أعطي للآية، وكان هؤلاء - أصحاب الرأي - يوجدون في العراق (١)

٢. علم القراءات

وإلى جانب علم التفسير نشأ علم القراءات لضبط القراءات الصحيحة التي قرئ بها القرآن زمن النبي ﷺ أما الدافع إلى نشأة هذا العلم فهو (أن القرآن وإنزل بلغة قريش فقد استعمل صياغات لغوية مما تستعمله قبائل أخرى. ومعلوم أن اللغة الواحدة تختلف من منطقة إلى أخرى في الشعب الواحد. ولقد كان هذا العقلية الاختلاف أكبر وأوسع بالنسبة للقبائل العربية التي كان لكل منها لهجة خاصة تختلف عن اللهجات الأخرى، فكان لا بد من ضبط هذه القراءات التي حصرت في سبع قراءات. وهناك من رفع عددها إلى عشر قراءات (٢).

(١) ينظر: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: ٨٠٨هـ)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط/٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ٥٦٤ وما بعدها.

(٢) ينظر: المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي المعروف بأبي شامة (المتوفى: ٦٦٥هـ)، تحقيق: طيار آلتى قولاج، دار صادر - بيروت، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م، ص ٣٥، ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٤٣٧.

ومع كون علم القراءات قد ساعد المفسرين على فهم النص القرآني، وحصر لمدلولات التي يمكن أن يتضمنها، إلا أن التفسير ظل دوماً أمراً ليس سهلاً، حتى عندما يتعلق الأمر باعتماد الرواية في التفسير، كان لا بد من الاجتهاد. كما أن القرآن له طابعه الخاص، فتراكيبه وبلاغته، وسحر جمال صياغة آياته، إلخ، كل ذلك يجعل من التفسير على أساس الاجتهاد عملية صعبة أيضاً، «خاصة والجملة القرآنية غالباً ما تستعصي على التقنين، فهي جملة مفتوحة تقبل عدة تقسيمات، وتحتمل وضع الفواصل بشكل مختلف بين أجزائها»^(١).

٣. علم اللغة:

وتطلب تفسير القرآن الكريم الاهتمام باللغة، فظهر فريق من العلماء تركزت اهتماماتهم حول جمع مفردات اللغة العربية، وحصر الألفاظ الدخيلة عليها من لغات أخرى. فلما اتسعت الفتوحات الإسلامية واختلط العرب بالأعاجم ورأوا اختلاف الآراء وانتشار المذاهب، وتطرق الفساد إلى اللغة، آل الأمر إلى التدوين والتحسين^(٢)، عن أنسٍ قال: قال رسول الله ﷺ: (قِيدُوا الْعِلْمَ

(١) ينظر: مباحث في علوم القرآن، مناع بن خليل القطان (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط/٣، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص ١٠ وما بعدها، دراسات في علوم القرآن، محمد بكر إسماعيل (المتوفى: ١٤٢٦هـ)، دار المنار، ط/٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ص ١٦ وما بعدها، مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ط/٢٤، ٢٠٠٠م، ص ٦٦ وما بعدها.

(٢) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١م، ص. ١٤٩.

بالكتاب^(١)، وفي رواية عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (قَيِّدُوا الْعِلْمَ) قُلْتُ: وَمَا تَقْيِيدُهُ؟ قَالَ: (كِتَابَتُهُ)^(٢)

ومعلوم أن اللغة هي أولى الوسائل لفهم القرآن الكريم وقد انطلقت عملية جمع اللغة العربية في عصر التدوين، بعد أن بدأ اللحن تفتش

(١) المخلصيات وأجزاء أخرى لأبي طاهر المخلص، محمد بن عبد الرحمن بن العباس بن عبد الرحمن بن زكريا البغدادي المخلص (المتوفى: ٣٩٣هـ)، تحقيق: نبيل سعد الدين جرار،

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة قطر، ط/١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، برقم (١٥٦٥) ٢/٢٩٠، مسند الشهاب، أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي بن حكمون القضاعي المصري (المتوفى: ٤٥٤هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة - بيروت،

ط/٢، ١٤٠٧ - ١٩٨٦، برقم (٦٣٧) ١/٣٧٠، جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط/١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، برقم (٣٩٥) ١/٣٠٦

(٢) المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/١، ١٤١١ - ١٩٩٠، برقم (٣٦٢) ١/١٨٨، المدخل إلى السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجِرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخفاء للكتاب الإسلامي - الكويت، برقم (٧٦٣) ص ٤١٧.

فيها، فساعد ذلك على استمرار التعامل مع القرآن بكيفية مباشرة فهماً وتفسيراً. ولما كان الاختلاط الذي حصل في الحواضر سبباً للحن فقد كان طبيعياً أن تطلب اللغة الصحيحة في البوادي، ومن القبائل التي ظلت منعزلة ومحافظة على الفطرة والسليقة وسلامة النطق^(١).

وكان ابتداء المسلمين بالتصنيف والتدوين في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة. وحينما ابتدأ المسلمون في تدوين اللغة وتقييد شواردها، وضبط أوابدها، في الأمصار التي نشأ العلماء بها؛ البصرة والكوفة والحيرة، ثم بعد ذلك بغداد، وغيرها من الأمصار، فكانت هذه الأمصار مقراً للعلماء الذين اشتغلوا بالتقييد والتعليم من جهة، ومهبطاً لفصحاء الأعراب الوافدين عليها من البادية حاملين إلى سكان الأمصار صحيح اللغة وفصيحتها، الذي لم يتطرق إليه الفساد بالاختلاط بالأعاجم من الأمم الأخرى من جهة ثانية. وكان هؤلاء الوافدون يلقون فيها الدروس لمن يستمع لهم، ويتنافس العلماء في الأخذ والرواية عنهم فهؤلاء الأعراب الذين وفدوا من صميم جزيرة العرب على الأمصار، هم الذين نقلوا فصيح اللغة، وهم الذين عول العلماء في التدوين على آرائهم.^(٢)

(١) التراث والحدائثة، محمد عابد الجابري، ص ١٥٣ .

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي (المتوفى: ١٤٠٨هـ)، دار الساقى، ط/٤، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ١٦/١٩٤ وما بعدها، السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي،

عبد الشافى محمد عبد اللطيف، دار السلام - القاهرة، ط/١، ١٤٢٨ هـ، ص ١٨.

ولم يكتف العلماء في الأمصار (في تدوين اللغة بما يسمعون من الأعراب الذين يفدون إليهم عند تحقيق أمر من أمور اللغة، بل كانوا هم أنفسهم ينزلون البادية للتحقيق والتمحيص، ويسمعون بأذانهم منطوق العرب الفصحاء فيما أشكل عليهم لفظه، أو ارتابوا في حقيقته (١) وهكذا كان علماء اللغة يحرصون أشد الحرص على أخذ اللغة من مصادرها والتحقق منها قبل تدوينها.

لقد تحولت رواية اللغة إلى صناعة واحتراف مع بداية القرن الثاني الهجري، ونشطت حركة التدوين اللغوي خلال القرنين: الثاني والثالث للهجرة، فظهر رجال جندوا طاقاتهم المادية والفكرية لهذا الغرض فكثرت التأليف اللغوية (٢).

ومن مشاهير علماء اللغة على سبيل المثال لا الحصر: الخليل بن أحمد الفراهيدي (المتوفى ١٧٠هـ) الذي كان الغاية في تصحيح القياس واستخراج مسائل النحو وتعليقه. وقد أخذ عن أبي عمرو بن العلاء (المتوفى ١٥٤هـ)، كما أخذ عنه الأصمعي (المتوفى ٢١٦هـ) وسيبويه (المتوفى ١٨٠هـ) وغيرهما، والفراهيدي مقنن اللغة العربية، وواضع علم العروض، وواضع أول معجم لغوي عربي، بل هو أول من ابتكر

(١) التراث والحدائث، محمد عابد الجابري، ص ١٥٨ .

(٢) التراث والحدائث، محمد عابد الجابري، ص ١٥٩ .

المعاجم اللغوية في العالم غنيمات^(١)، ومن أصحاب المدونات اللغوية الأصمعي (المتوفى ٢١٦هـ) الذي امتدحه الشافعي بقوله: (مَا رَأَيْتُ بِذَلِكَ الْعَسْكَرِ أَصْدَقَ لَهْجَةً مِنَ الْأَصْمَعِيِّ" وَقَالَ أَيْضًا (مَا عَبَّرَ أَحَدٌ مِنَ الْعَرَبِ بِأَحْسَنَ مِنْ عِبَارَةِ الْأَصْمَعِيِّ)^(٢).

فبتأثير القرآن الكريم نشأت علوم القرآن واللغة نشأة مستقلة عن أي تأثير خارجي^(٣)

٤. علم الحديث:

إذا أطلقت السنة في الشرع، فإنما يراد بها ما أمر به النبي ﷺ ونهى عنه وندب إليه قولاً وفعلاً مما لم ينطق به الكتاب العزيز، ولهذا يقال

(١) الحضارة والفكر العالمي، د. مصطفى عبد القادر غنيمات، دار الوراق، عمان، ٢٠٠٩، ص ٩٨.

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/٢، ١/١٣٩٢، ص ٨٦.

(٣) التصاريح لتفسير القرآن مما اشتبهت أسمائه وتصرفت معانيه، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، التيمي بالولاء، من تيم ربيعة، البصري ثم الإفريقي القيرواني (المتوفى:

٢٠٠هـ)، قدمت له وحققتها: هند شلبي، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٩ م، ص ٦٥ وما

بعدها، دليل الحيران على مورد الظمان، أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن سليمان المارغني التونسي المالكي (المتوفى: ١٣٤٩هـ)، دار الحديث - القاهرة، ص ٨. مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح، ص ١٢١ وما بعدها.

في أدلة الشرع: الكتاب والسنة، أي القرآن والحديث^(١)، و السنة النبوية في اصطلاح علماء الحديث النبوي هي أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته وصفاته الخلقية والخالقية^(٢).

ولما كانت السنة النبوية الأصل الثاني للتشريع الإسلامي، وهو لا يقل عن الأصل الأول في حقيقته الإلهية استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ (٤) ﴾^(٣)، فقد كان لا بد للمسلمين أن يتلمسوا في هذا الأصل مادة تفكيرهم وعملهم^(٤)

وإذا كان القرآن الكريم قد تم تدوينه زمن النبي ﷺ فإن الحديث لم يكتب تجنباً للخطأ؛ إذ لم يبدأ جمع الأحاديث الشريفة وتدوينها إلا في أواخر العصر الأموي، ولم تكتمل عملية الجمع إلا في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. فالأمر يتعلق بجمع ما صدر عن النبي ﷺ من

(١) تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، أبو ياسر محمد بن مطر بن عثمان آل مطر الزهراني (المتوفى: ١٤٢٧هـ)، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص ١٥، حجية السنة النبوية ومكانتها في التشريع الإسلامي، عبد القادر بن حبيب الله السندي، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، ط/٨، العدد الثاني ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، ص ٩٠.

(٢) كتابة السنة النبوية في عهد النبي ﷺ والصحابة وأثرها في حفظ السنة النبوية، أحمد بن عمر بن إبراهيم بن إسماعيل بن محمد بن هاشم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ص ٧ وما بعدها.

(٣) النجم: ٣ - ٤ .

(٤) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، ١ / ٣٢ .

أحاديث. ولكن، بعدّ مدة زمنية تتراوح ما بين "١٠٠- ١٥٠ سنة"، وهذه المدة الزمنية الطويلة تطرح بلا شك مشكلة أمام عملية جمع الأحاديث، وهي أنه كلما بُعد العهد من زمن النبي ﷺ ازداد عدد الأحاديث؛ الأمر الذي يعني أن الحديث قد تعرض للوضع، لا سيما بعد نشأة المذاهب والفرق الإسلامية.

إن مشكلة الأحاديث الموضوعية قد فرضت وجود عملية نقدية تخضع لها عملية جمع الأحاديث. والنقد بالنسبة إلى ما يروى يجب أن يتناول جانبين أساسيين هما: نقد الرواية ونقد الرواة. ولكن، كيف يمكن للباحث أن ينقد مضمون الحديث وهو المصدر الثاني للتشريع الإسلامي؟ لذلك تولى معظم المهتمين بهذا العمل عن نقد المضمون، وانصرفوا إلى نقد الرواة في ضوء مفهومي التعديل والتجريح.

ولقد حاز حديث النبي ﷺ لدى أمة الإسلام، من الوقاية والمحافظة ومن التثبيت بهديه، ما لم يكن لحديث نبي من الأنبياء قط. لكن الخصوصية الكبرى لهذه الأمة في نقلها للحديث النبوي كامنة في عنايتها العظمى بصيانة الحديث من التحريف فيه والدخيل عليه، وذلك بما توصلت إليه من قوانين للرواية، هي أصح وأدق طريق علمي في نقل الروايات واختبارها، حتى كان علم النقد التاريخي الحديث مديناً للمسلمين، بل إنه مقتبس عن أصول مصطلح الحديث الإسلامي^(١).

(١) معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: ٦٤٣هـ)، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص ٥،

إن إدخال كثير من الإسرائيليات في الحديث أدى إلى قيام علم إسلامي جليل هو علم مصطلح الحديث، والبحث في الأحاديث بحثاً منهجياً، رواية ودراية؛ أي من ناحية تطبيق قواعد نقد النص الداخلي والخارجي^(١) وفي ضوء ما سبق يمكننا القول إن المنهج الاستقرائي في الاصطلاح المعاصر قد استخدم في نقد الحديث النبوي.

ومع تطور المجتمع الإسلامي أخذت تبرز مشكلات وقضايا جديدة، ولم يكن الحديث يغطي جميع المستجدات التي أفرزها هذا التطور، فأصبح من الضروري إعمال الرأي أو الفكر؛ أي محاولة إيجاد حلول للمسائل المستجدة، تستوحى من الدين الإسلامي نفسه وروحه العامة، وهذا هو الاجتهاد. وحتى خلال الفترة التي كان فيها الحديث يستجيب لمعظم الوقائع، فإن جماعة من المفكرين كانوا يفضلون استعمال الرأي، إما لبعدهم جغرافياً عن المدينة، وإما لأنهم كانوا ذوي نزعة معينة وهي نزعة أهل الرأي^(٢).

وهكذا تخصص فريق من العلماء من كبار الصحابة والتابعين في البحث عن أجوبة للوقائع السلوكية المستجدة، وذلك عن طريق جمع

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، ٧٠/١، السنة النبوية وحي من الله محفوظة كالقرآن الكريم، أبو لبابة بن الطاهر حسين، مطبعة الملك فهد، ص ١٥ وما بعدها.

(٢) اختصار علوم الحديث، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/٢، ص ١٧، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، ٧٣/١.

الروايات والأحاديث، وهذا ما سمي بـ(التفقه بالدين)، ثم أصبح يطلق عليه (الفقه) (١)

٥. علم الفقه:

ومع تطور المجتمع الإسلامي -مع الأمويين والعباسيين- أصبحت الحاجة ماسة إلى استخلاص الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة ومما أجمع عليه الصحابة، ثم أضيف إلى هذه المصادر القياس أو الاجتهاد أو إعمال الرأي، وبذلك تحدد معنى الفقه (وأصبح صناعة وعلماً " (٢) وعلومُ الشريعة الإسلامية علومٌ متنوّعة ينبغي على المسلم أن يُحيط بأحكامها، وأن يعرف دينه وشرع ربه من خلال فهم مصادر التشريع الرئيسية وهي القرآن الكريم، ويكون هذا الفهم من خلال ما يُسمّى بالفقه، والفقه الإسلامي من أهمّ علومِ الشريعة؛ لأنّ فهمَ النصوص ومعرفة الأحكام التشريعيّة لا يكون إلا بالفقه، أما تعلّم هذا العلم يُعتبر بمثابة فرض عين على كلّ مسلمٍ مُكلّفٍ إذا لم يُقْم أحدٌ من عامة المسلمين بالقيام بهذا الواجب، خصوصاً أنه علمٌ يمس طريقة فهم العبادات والفرائض الأساسية التي يقوم بها المسلم مثل أحكام الصلاة والصيام والوضوء وغيرها، كما أن علم الفقه متخصصٌ بالأحكام الشرعية المختلفة، لهذا فإن المعرفة به واجبة ويجب أن يعرف كل مسلم أحكام

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، ١/٧٥.

(٢) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن

الأكبر، ابن خلدون، ص ٤٤٦.

دينه وأن يسأل عنها فقهاء أمته المتخصصين بهذا العلم، وسنقدم تعريف الفقه لغة واصطلاحاً

١. الفقه لغة: الفَهْمُ للشيء والعلم به، وفهم الأحكام الدقيقة والمسائل الغامضة، وهو في الأصل مطلق الفهم، ومنه قول الله تعالى عن قوم شعيب: ﴿ قَالُوا يَشْعِيبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ ﴾ (١) وقوله ﷺ: ﴿ تَسِيحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسِيحُ بِمُجَدِّهِ وَلَكِنْ لَا نَفَقَهُونَ تَسِيحَهُمْ ﴾ (٢)، وغلب استعماله في العرف مخصوصاً بعلم الشريعة؛ لشرفها على سائر العلوم (٣).

٢. الفقه في الاصطلاح: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية. وقد يطلق الفقه على الأحكام نفسها (٤). ولقد صار يعني اصطلاحاً: العلم بالأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية؛ القرآن والسنة والإجماع والقياس (١). وسبق ان

(١) هود: من الآية: ٩١.

(٢) الاسراء: من الآية: ٤٤.

(٣) مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي

الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار

النموذجية، بيروت - صيدا، ط/٥، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، ص ٢٤٢، لسان العرب، محمد

بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي

(المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر - بيروت، ط/٣، ١٤١٤هـ، ١٣ / ٥٢٢.

(٤) الفقه الميسر في ضوء الكتاب والسنة، مجموعة من المؤلفين، مجمع الملك فهد

لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٤هـ ص ١٨.

عرفه ابن خلدون بأنه (معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكرهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة) (٢).

فهو مصطلح يطلق على العلم الذي يُعنى بفهم أحكام الشريعة الإسلامية واستنباطها من أدلتها التفصيلية في القرآن الكريم والسنة النبوية في كل مناحي حياة المسلم بما عليه من أفعال وعبادات مكلف بها، وهو العلم الذي يقرّر حكم الشيء بحلاله وحرامه ووجوبه وندبه وكرهيته. والفقهاء الإسلاميّ نظرياً يشتمل دراسة علوم أساسية فيه، ألا وهي علم فروع الفقه، وأيضاً علم أصول الفقه، وعلم الاستدلال، وغيره.

وتخصيص اسم الفقه بهذا الاصطلاح حادث، واسم الفقه يعم جميع الشريعة التي من جملتها ما يتوصل به إلى معرفة الله ووحدانيته وتقديسه وسائر

(١) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط/٧،

٢٠٠٠م، ص ٨.

(٢) ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص ٤٤٥.

صفاته، وإلى معرفة أنبيائه ورسله عليهم السلام، ومنها علم الأحوال والأخلاق والآداب والقيام بحق العبودية وغير ذلك. (١)

يقول الإمام الغزالي : (اللفظ الأول الفقه فقد تصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل إذا خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوي والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها وحفظ المقالات المتعلقة بها فمن كان أشد تعمقاً فيها وأكثر اشتغالاً بها يقال هو الأفقه ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقاً على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب) (٢) وعند الفقهاء: حفظ الفروع وأقله ثلاث مسائل. وعند أهل الحقيقة: الجمع بين العلم والعمل لقول الحسن البصري: (إنما الفقيه

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٥٧٩٤هـ)، دار الكتبي، ط/١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ٣٠/١ وما بعدها .

(٢) إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، دار المعرفة، بيروت، ٣٢/١، وينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ) تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط/١، ١٩٩٦م، ص ٤٠ وما بعدها.

المعرض عن الدنيا، الزاهد في الآخرة، البصير بعيوب نفسه)^(١)، وعرفه أبو حنيفة بأنه: (معرفة النفس مالها وما عليها)^(٢) وعموم هذا التعريف كان ملائماً لعصر أبي حنيفة الذي لم يكن الفقه فيه قد استقل عن غيره من العلوم الشرعية^(٣). وعرف الشافعي الفقه بأنه: (الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمَكْتَسَبُ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ)^(٤)

-
- (١) نقلاً عن البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ط/٢، (د.ت) ٦/١، (٢) رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين دمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ)، دار الفكر-بيروت، ط/٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ٦١/١
- (٣) الفقه الإسلامي وأدلته الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها) أ. د. وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر - سورية - دمشق، ط/٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ٢٩/١.
- (٤) الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنكي (المتوفى: ٩٢٦هـ)، المطبعة الميمنية، (د.ط، د.ت) ٨/١، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ٩٣/١، فتح المعين بشرح قررة العين بمهمات الدين (هو شرح للمؤلف على كتابه هو المسمى قررة العين بمهمات الدين)، زين الدين أحمد بن عبد العزيز بن زين الدين بن علي بن أحمد المعبري المليباري الهندي (المتوفى: ٩٨٧هـ)، دار بن حزم، ط/١، ص ٣٤، فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب = القول المختار في شرح غاية الاختصار (ويعرف بشرح ابن قاسم على متن أبي شجاع)، محمد بن قاسم بن محمد بن محمد، أبو عبد الله، شمس الدين الغزي، ويعرف بابن قاسم وبابن الغرابيلي (المتوفى:

وفي اصطلاح علماء أصول الفقه: (الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ، عَن أدَلَّتْهَا النَّفْصِيَّةِ بِالِاسْتِدْلَالِ) (١)

٦. علم أصول الفقه :

أصول الفقه من العلوم التي أنشأها العقل المسلم على غير مثال ، غير مقلد لأي أمة سبقته في هذا المضمار (١).

٩١٨هـ)، بعناية: بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي للطباعة والنشر، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م، ص ٢٢. (١) شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (المتوفى: ٧١٦هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة، ط/١، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ١/١٣٣، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين الأصفهاني (المتوفى: ٧٤٩هـ)، تحقيق: محمد مظهر بقاء، دار المدني، السعودية، ط/١، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، ١/١٨، الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة ٧٨٥هـ)، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، ١/٢٨، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٧٧٢هـ) دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، ص ١١، الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط/١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، ١/٢٤.

فأصول الفقه منهج للتعامل مع النص الشرعي ، حيث عرفه الرازي بقوله:

(أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية

الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها) (٢)

لما كان أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه والطريق هو الذي يكون

النظر الصحيح فيه مفضيا إما إلى العلم بالمدلول أو إلى الظن به والمدلول

هنا هو الحكم الشرعي (٣)

وعرفه البيضاوي : بقوله (معرفة دلائل الفقه جمالاً وكيفية الاستفادة منها

وحال المستفيد) (٤)

فإن هذا العلم يضع قواعد لتفسير النصوص الشرعية ويلزم وصفه بعلم أصول

الشرعية، لاعتماد غيره من العلوم الشرعية الأخرى على قواعده ومنهاجه. وأول

مصنف في أصول الفقه وهو كتاب الرسالة للشافعي إحدى الخطوات الأولية

في وضع الأصول العلمية والضوابط الفكرية للعلوم الإسلامية، فكان علم

(١) علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية ، علي جمعة محمد ، المعهد العالمي

للفكر الإسلامي ، القاهرة ، ط/١ ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م ، ص ٧ وما بعدها .

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، أبو عبد الله محمد

بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري

(المتوفى: ٦٠٦ هـ) ، راجعه وقدم له : طه عبدالرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ،

القاهرة ، ١٣٦٣ هـ ، ١/٨٠ .

(٣) المحصل للرازي ، ١/٨٢

(٤) منهاج الوصول إلى علم الاصول : ، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن

محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥ هـ) ، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل ، دار ابن حزم ،

ط/١ ، : ١٤٢٩ - ، ٢٠٠٨ ، ص ١

أصول الفقه حسب وصف السمعاني (أصل الأصول وقاعدة كل العلوم) (١) .
حين نثبت أن أصول الفقه منهاج فكري إسلامي الأصل قبل اتصاله بالفلسفة
اليونانية فإن الهدف من وراء ذلك البحث عن وظائفه في تكوين العقل المسلم،
وترسيخ العقلانية العربية الإسلامية، فإن هذا العلم يضع قواعد لتفسير
النصوص الشرعية ويلزم وصفه بعلم أصول الشريعة، لاعتماد غيره من العلوم
الشرعية الأخرى على قواعده ومنهاجه. وأول مصنف في أصول الفقه وهو
كتاب الرسالة للشافعي إحدى الخطوات الأولية في وضع الأصول العلمية
والضوابط الفكرية للعلوم الإسلامية، وأشاد محمد عبد السلام عوام بجهود
الشافعي في (الرسالة) أنها تمثل الأصول العلمية والضوابط المنهجية التي
تحكم الفروع المخرجة على تلك الأصول وتضبطها، لأنه لا بد من إتقان
الأصل أولاً وإحكامه، لتنضبط الفروع المنضوية تحته. يقول الغزالي: (ولا
مطمع في الإحاطة بالفرع وتقريره والاطلاع على حقيقته إلا بعد تمهيد
الأصل وإتقانه إذ مثار التخبط في الفروع ينتج عن التخبط في الأصول) (٢).

(١) قواطع الأدلة في الأصول المؤلف: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن
أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ) تحقيق: محمد
حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/١، ١٤١٨هـ
- ١٩٩٩م، ٤٤/١ وما بعدها

(٢) المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى:
٥٠٥هـ)، حققه وخرج نصه وعلق عليه: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر -
بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية، ط/١٤١٩، ٣هـ - ١٩٩٨م، ص ٥٩،
وينظر: الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، محمد عبد السلام عوام، المعهد العالمي

ويصف محمد عابد الجابري مساهمات الشافعي والأصوليين بعده على أنه قانون التفكير العربي الأول، حيث اعتبر القواعد التي وضعها صاحب الرسالة بمثابة الأساس والهيكل العام لهذا العلم المنهجي. يقول: (إن القواعد التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي، عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة، والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة)^(١).

ورغم أن علم أصول الفقه لم يطلق عليه هذا اللقب في الصدر الأول حتى وقت التدوين، فإنه كان فنا موجودا في تصرفات الصحابة رضوان الله عليهم عامة، والفقهاء منهم على وجه الخصوص، وقواعده موجودة ليست غائبة، فقد كان الاستنباط منهم مبنيا على قواعد وأسس لحظها العلماء استقراء، فعرفوا خلالها منهجهم الاستنباطي والقوانين الفكرية الأصولية التي التزموها، فإن الفكر يسبق التكوين والتأسيس^(٢)، ومن هنا يجدر الإشارة إلى أهم تجليات أصول الفقه في إثراء العقل المسلم وتكوين الفكر الاجتهادي:

١. أصول الفقه تشريع للعقل العربي: بما أن أصول الفقه قواعد منهجية يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، كانت مهمته تمتد

للفكر الإسلامي ، هرندين، فرجينيا ، الولايات المتحدة الامريكية ، ط/١، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤م، ص ٢٠.

(١) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط/٣، ١٩٨٨م، ص ١٠٠.

(٢) علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية ، علي جمعة محمد ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، القاهرة ، ط/١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م ، ص٧ وما بعدها، تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص ١٠٣.

من تكوين العقل الفقهي لدى الفقيه إلى تكوين العقل العربي لأن الأصول بوصفه منهاجا اعتمد بعد نضجه في مجالات الثقافة العربية المختلفة سواء في الفقه أو النحو أو الكلام^(١)، (وليس لأن الأصوليين جمعوا من العلوم المختلفة ما يرجع إلى غرضهم ويختص ببحثهم فألفوه وصيروه علما، بل وأيضا لأن علم أصول الفقه قد استعارته بدورها - بعد أن صار طريقة ناضجة مقننة - تلك العلوم المختلفة التي كانت أصلا لها)^(٢).. كما أن علم أصول الفقه بوصفه تشريعا للعقل العربي أعطى حولا جذرية لأزمة المنهاج ما أطلق عليها الجابري (أزمة الأسس) في جميع العلوم الإسلامية، حيث كان الصراع في علم الكلام على أشده من قبل الهجمات الخارجية على العقيدة فتأخرت مرحلة وضع الأسس له إلى فترة أبي الحسن الأشعري، وكان الصراع في علم اللغة محصورا في داخله لا يمس مباشرة الدين عقيدة أو شريعة فلم يكن ثمة حاجة إلى فرض النظام. لكن في جانب الشريعة فإن الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث لو لم يوجد منهاج عاصم لوصل الخلاف إلى القطيعة بينهما وسوف تترتب على ذلك نتيجة جسيمة! بل جنح كل طائفة من أهل الحديث وأهل الرأي إلى شيء من التطرف والغلو، (فكان الحديث يتضخم بالوضع تحت ضغط الحاجة

(١) الفلسفة في الفكر الإسلامي، قراءة منهجية ومعرفية، رائد جميل عكاشة، محمد علي

الجندي، مروه محمود خرمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط/١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، ص ١٢٧ وما بعدها.

(٢) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص ١٠٥.

إلى تغطية المسائل المستجدة واقعياً والتي كانت تغذي الفروض النظرية وتبررها.. وكان الرأي يتضخم هو الآخر بالذهاب بعيداً عن الفروض النظرية تلك، والعدول أحياناً كثيرة عن استحياء النصوص وسيرة السلف إلى الاستحسان العقلي المحض. فكان لا بد من تأسيس البحث على قواعد يراعيها الجميع... (١) ويرى عبد الوهاب أبو سليمان أن هذا النزاع الفكري بين فقهاء الحديث وأهل الرأي ساهم مساهمة فعالة في إيجاد تصور للقوانين والنظريات الأصولية الاستنباطية على أسس علمية لدى كل من الفريقين حسب الأجواء العلمية التي يعيشونها، ثم كان لاحتكاك فقهاء الأمصار الإسلامية بعضهم مع البعض الآخر... ووقوف كل جماعة ما لدى الجماعة الأخرى من أحاديث وآثار واستنباط الأحكام دور في تثبيت كل جماعة أصولها وتحديد مناهجها... (٢).

٢. أصول الفقه يفتح مجال الفكر وحرية التأمل: تمثل حركة الاستنباط والتعليل للأحكام بدءاً من الصدر الأول حتى يومنا مساحة مفتوحة لتجول الفكر المسلم في فضاء التشريع الإسلامي الواسع، حيث

(١) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص ١٠٦، و ينظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي (المتوفى: ١٣٧٦هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط/١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ١ / ٣٨٣.

(٢) ينظر: الفكر الأصولي - دراسة تحليلية، أ.د. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، دار الشروق - جدة، ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م، ص ٤٥ وما بعدها.

يخاطب الشارع أرباب العقول ويندبهم إلى التبصر والتأمل في حقائق الوجود الكوني والوجود التشريعي، فعمل بالنص أحكاما غير محصورة خاصة في مجال الإيمان بالله والغيبيات وما يتبع ذلك، وأفسح المجال أمام العلماء أن يجابوا الوقائع المستجدة من تصرفات الناس، المسؤولة وغير المسؤولة عنها، بالنظر والتعليل وإعمال العقول، وأطلق عليهم أهل الاستنباط والذكر والبيان، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (١) ، وقال ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٤٣) بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكُّوْنَ﴾ (٤٤) (٢) ، فجاءت قواعد أصول الفقه لتؤكد هذا المبدأ وتحكم هذه النصوص بالتقنين وفتح مجال الاجتهاد، ومنع التقليد إلا في حيز الضروريات. والإمام الشافعي حدد كيف أطلق أصول الفقه عنان التفكير في بدايات كتابه حيث ناقش أنواع البيان في التشريع الإسلامي، وكانت غايته تأصيل منهاج تفسير النصوص الشرعية. عالج هذا البيان في محورين، المحور الأول تأسيس الفصل بين حدود العقل، والمحور الثاني بيان علاقة اللفظ بالمعنى. قرر في المحور الأول - أنه لا يكون الرأي إلا بالقياس لا غير، والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب

(١) النساء: من الآية: ٨٣.

(٢) النحل: ٤٣ - ٤٤.

أو السنة،^(١) ، وهذه الموافقة تثبت بين الفرع والأصل، وذلك إما
باشتراكهما في معنى واحد وإما بوجود شبه بينهما. يقول الشافعي: "ولا
يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن،
وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب. ولا يكون له
أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرّق بين المشتبه، ولا
يَعَجَلَ بالقول به دون التثبيت"^(٢)، وأما من جهة علاقة اللفظ بالمعنى
في البيان القرآني العربي، فإن الشافعي يحددها تحت البيان
الخامس المتعلق بما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه. فإن
الشارع راعى فيه اتساع لسان العرب.. فكان منه عاما ظاهرا، يراد به
العام، الظاهر، وعاما ظاهرا يراد به العام، ويدخله الخاص، وعاما
ظاهرا، يراد به الخاص. وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير
ظاهره... وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى، دون الإيضاح باللفظ، كما
تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل
علمها به، دون أهل جهالتها. وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة،
وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة^(٣)، وهذه القاعدة تكمن أهميتها
في التوجيه المعرفي الذي كرسه الشافعي وتحكم في العقل العربي من

(١) ينظر: الرسالة، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد
المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد شاکر،
مكتبه الحلبي، مصر، ط/١، ، ١٣٥٨هـ/١٩٤٠م ، ص ٣٤.

(٢) الرسالة، للإمام الشافعي، ص ٥٠٩ .

(٣) ينظر: الرسالة، للإمام الشافعي، ص ٥٠.

زمانه إلى يومنا هذا، (لقد وجه العقل العربي أفقياً إلى ربط الجزء بالجزء، الفرع بالأصل = القياس، وعمودياً إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ.. هكذا وجد العقل العربي ما يشبع فضوله في التحرك بين هذين المحورين فكان ولا يزال عقلاً فقهياً..)^(١).

٣. عاصم الذهن من الخطأ والزيغ: وتميز علم الأصول كذلك في إثرائه للعقل المسلم وتبيين مبادئ التفكير النقدي والاستدلالي بعيداً عن الهوى والتشهي، وهذا ما نص عليه الشافعي بعد بيانه لمجمل إطار كتابه الرسالة حول البيان في التشريع الإسلامي، فألفت بقوله: (وكانت هذه الوجوه - من البيان - التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها.. معرفة واضحة عندها، ومستكراً عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب، وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بفضله. ومن تكلف ما جهل، وما لم تثبته معرفته: كانت موافقته للصواب - إن وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمودة، والله أعلم؛ وكان بخطئه غير معذور، وإذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه.)^(٢). فكان علم أصول الفقه منهج بحث ومعرفة لطرق البيان والتصرف في تفسير نصوص الشريعة وتعقل معانيها.

(١) تكوين العقل العربي، ص ١٠٨، الفلسفة في الفكر الإسلامي، رائد جميل عكاشة،

وآخرون، ص ٣٠ .

(٢) الرسالة، للإمام الشافعي، ص ٥١.

٤. بناء التفكير الاستدلالي: لما كانت الغاية المتوخاة من علم أصول الفقه

هو التوصل إلى الحكم الصحيح وطرق إثبات ذلك من المصادر الموجودة، وهي الأدلة الشرعية، وإمداد المجتهدين بطريق الاستنباط كان أصول الفقه أشبه بالمنطق حيث يبحث الأخير مصادر البحث وطرقه وشروطه، وكان التفكير المنطقي لمن يريد الحق هو التأكد مما تقوم به الحجة، فذلك يساعد الأصول الإنسان على التفكير الممنهج لإدراك الفرق بين ما تقوم به الحجة من الدليل، وإبانة ما يبلغ اليقين القاطع من النصوص أو الحكم من أجل العمل به، وما ليس كذلك مما يحتمل النظر والاستدلال والخلاف. كما يزود الفكر بمبادئ وضوابط الاعتراض والاستدلال^(١) من ذلك: (صحة الدليل تستلزم صحة الحكم، بينما لا يستلزم صحة الحكم صحة الدليل)^(٢)، (تغيير

(١) ينظر: تكوين العقل العربي، ص ١١٣، الفلسفة في الفكر الإسلامي، رائد جميل عكاشة، وآخرون، ص ١٣٧،

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ٥٧٤/١، التقرير والتحبير، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج ويقال له ابن الموقت الحنفي (المتوفى: ٨٧٩هـ)، دار الفكر بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، ٣/ ٢٣٤، غاية الوصول في شرح لب الأصول، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (المتوفى: ٩٢٦هـ)، دار الكتب العربية الكبرى، مصر (أصحابها: مصطفى البابي الحلبي وأخويه)، ص ١٢٥.

العبارات لا ينتج تبديل الحقائق^(١)، (الأصل بقاء ما كان على ما كان)^(٢)، و(الأصل في الكلام الحقيقة)^(٣)، (عدم العلم ليس علماً بالعدم)^(٤)، (الحكم يوجد بوجود سببه وشرطه وانتفاء موانعه)^(٥)، (لا ينسب لساكت قول ولكن السكوت عند الحاجة للبيان بيان)^(٦)، (إن كنت ناقلًا فالصحة، أو مدعيًا فالدليل)^(٧) وقاعدة: (تغيير العبارات لا

(١) الكافية في الجدل ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني ، ابو المعالي ، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى ٤٧٨هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق :د. فوقية حسين محمد ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة، ط/١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ص ٩٠ وما بعدها

(٢) شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا [١٢٨٥هـ - ١٣٥٧هـ]، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم - دمشق / سوريا، ط/٢، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، ص ٨٧.

(٣) شرح القواعد الفقهية، الزرقا، ص ١٠٦.

(٤) كتاب الجدل على طريقة الفقهاء أبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي (المتوفى في بغداد سنة ٥١٣هـ)، مكتبة الثقافة الدينية بمصر، (د.ط، د.ت) ص ١٤٠.

(٥) منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد. د. عثمان علي حسن، دار إشبيليا للنشر والتوزيع بالرياض، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٦) شرح القواعد الفقهية، الزرقا، ص ٣٣٧.

(٧) المعونة في الجدل، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى:

٤٧٦هـ)، تحقيق: د. علي عبد العزيز العميريني، جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، ط/١، ١٤٠٧هـ، ص ١٢٤.

ينتج تبديل الحقائق) ^(١) إلى غيرها من القواعد الكثيرة التي قررها علماء الجدل في كتبهم ، وإن الحقائق المذكورة عن أصول الفقه المجردة من علم الفلسفة تؤكد ضرورة العناية به من أجل تسديد العقل المسلم والتماسه المنهاج الصحيح في التصور والحكم، ولا شك أن هذا العلم حين يفهم منهاجه فإنه يساهم في تقليل شذوذ الفكر وغلواء التكفير والتبديع في قضايا يتسع فيها الاختلاف ^(٢).

ونتيجة استمرار تطور المجتمع الإسلامي أصبح القياس يزداد أهمية لكثرة الحوادث والوقائع المستجدة، فأخذ الفقهاء يشعرون بأنهم في حاجة إلى طريقة مقننة أو منهاج يتبعونه عند إعمال الفكر؛ أي عند استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها لما يستجد من وقائع. وكان الإمام الشافعي أول من وضع -بكيفية صريحة وواعية- الأسس المنهجية للبحث الفقهي، فنشأ علم منهجية البحث الفقهي، وسمي بـ(علم أصول الفقه)، وهو بالنسبة إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة. فالأصول إذن منهج البحث عند الفقيه أو هو منطق مسأله،

(١) آداب البحث والمناظرة حمد الأمين بن المختار الشنقيطي. تحقيق: سعود بن

عبدالعزیز العریفی، دار عالم الفوائد بالرياض، ص ١٢٤.

(٢) ينظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الثعالبي ، ١ / ٣٨٣، الفكر

الأصولي - دراسة تحليلية ، أ. د. عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان، ص ٢٩.

أو بمعنى واسع هو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ في الاستدلال على الأحكام^(١) .

وعلم أصول الفقه بذلك هو (إدراك القواعد التي نتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، أو هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام. وبمعنى أدق هو منهج الفقه أو منطق، مقابلاً في ذلك لمنهج الفيلسوف ومنطقه، ويسمى أصحابه الأصوليين أو علماء أصول الفقه)^(٢)

إن مدار البحث في أصول الفقه بوصفه منهاجاً منطقياً للفقه هو ما يسميه علماء الفقه بالقياس. ولما كان كثير من الوقائع والمستجدات التي أنتجها تطور المجتمع الإسلامي بعد النبي ﷺ لم تتدرج في النصوص الثابتة فقد قاسوها (بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه، وهو القياس، وهو رابع الأدلة. واتفق جمهور العلماء على أن القرآن والسنة والإجماع والقياس، هي أصول الأدلة^(٣)).

والقياس في اصطلاح الأصوليين هو إلحاق واقعة أو حادثة لا نص

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي،

علي سامي النشار، دار المناهج، القاهرة، ط/٤، ١٩٧٨م ص ٦٥

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، ١/ ٤٨ .

(٣) المقدمة، ابن خلدون، ص ٥٤٣ .

على حكمها بواقعة ورد نص في حكمها لاشتراكهما في العلة. إنه تمديد حكم الأصل إلى الفرع لاشتراكهما في العلة. وأركان القياس هي:
الأصل: وهو ما ورد نص بحكمه.
الفرع: وهو ما لم يرد نص بحكمه، ويراد تحديد حكم الأصل إليه، ويسمى بالمقيس.

الحكم: وهو الحكم الشرعي للأصل، ويراد تعديته إلى الفرع.
العلة: وهي الوصف المنضبط الثابت المبرر عقلياً، والموجود في الأصل، وعلى أساسه يبني حكم الأصل. (١) فالإسكار وصف في الخمر بني عليه تحريمه، ويعرف به وجود التحريم في كل نبيذ مسكر، والاعتداء وصف في ابتياع الإنسان على ابتياع أخيه بني عليه تحريمه، ويعرف به وجود التحريم في استئجار الإنسان على استئجار أخيه. وهذا هو مراد الأصوليين بقولهم: العلة هي المعرفة للحكم، وتسمى مناط الحكم، وسببه وأمارته (٢).
إن أهم موضوع يتناوله القياس الفقهي ومن ثم علم أصول الفقه هو العلة.

ومما تجدر الإشارة إليه أن مفهوم العلة يختلف عن دلالاته في الفلسفة.

(١) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط/٧،

٢٠٠٠م، ص ١٩٤ وما بعدها.

(٢) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، ط/١١، ١٩٧٧م، ص

٦٣ وما بعدها.

فالعلة هنا وصف لشيء؛ أي خاصية من خصائصه، فليست علة مادية أو صورية أو غائية أو فاعلة. إنها وصف أراد به الشارع الحكم، فإذا صرح الشارع بهذا الوصف أو أمكن إدراكه عقلياً سمي هذا الوصف علة. فتحريم الخمر مثلاً يمكن تسويغه عقلياً لكونه مسكراً، والمسكر يفقد العقل، وفقدانه يسقط التكليف الشرعي.

فالقياص الفقهي يستلزم وجود علة يبني عليها حكم الأصل. فلكي نقيس النبيذ على الخمر يجب البحث عن علة تحريم الخمر. ومن هنا فالعلة هي إحدى الموضوعات الأساسية التي يتناولها علم أصول الفقه. فإذا كان النص يدل عليها صراحة ويسميتها باسمها فلا مشكل عندئذ، ولكن إذا لم ينص عليها أصبح من الواجب استخراجها. ولعلماء الفقه طرقهم في استخراج العلة والوصول إليها^(١)، ولا يتسع المقام هنا لذكرها وتفحصها؛ إذ ليس ذلك من هدف الدراسة.

كان القياص الأصولي الفقهي منهاجاً إسلامياً خالصاً توصل إليه مفكرو الإسلام بعيداً عن أي تأثيرات خارجية، وانتقل هذا المنهاج العلمي إلى دوائر العلوم التجريبية، واستخدمه العلماء المسلمون استخداماً مثمراً، فأدى بهم إلى خصوبة في النتائج.

فلقد أرجع الأصوليون القياص إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين هما: فكرة أو قانونٍ العلية؛ أي لكل معلولٍ علة. ثم قانونٍ الاطراد في وقوع الحوادث؛ أي إن العلة الواحدة

(١) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٦٥ وما بعدها. الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٧ وما بعدها..

إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً. فإذا وجدنا الإسكار في الخمر، ووجدنا التحريم، ثم وجدنا الإسكار في أي شراب آخر أيقنا بوجود التحريم فيه. وإذن، فهناك (نظام في الأشياء واطراد في وقوع الحوادث) (١).

٧. علم الكلام

علم الكلام يسمى أيضاً بعلم التوحيد، وعلم أصول الدين وعلم الفقه الأكبر، بالإضافة إلى تسميته بعلم الإيمان، وعلم الأسماء والصفات، وعلم أصول السنة، هو من أهم العلوم الإسلامية وأكثرها بروزاً، حيث يهتم بمنهجية العقائد الإسلامية، من أجل العمل على إثبات صحتها والدفاع عنها من خلال إظهار الأدلة والبراهين العقلية والنقلية القاطعة، كما يعنى علم الكلام بمعرفة الله ﷻ والإيمان به، ومعرفة ما يجوز عمله وما لا يجوز في الدين الإسلامي، وبقية الأركان الإسلامية (٢)، وهو علم يعنى بمعرفة الله تعالى والإيمان به، ومعرفة ما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز، وسائر ما هو من أركان الإيمان الستة ويلحق بها، وهو أشرف العلوم وأكرمها على الله تعالى، لأن شرف العلم يتبع شرف المعلوم لكن بشرط أن لا يخرج عن مدلول الكتاب، والسنة

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، النشر، ص ٩١ .

(٢) بحوث في علم الكلام ، سعيد فودة ، دار الرازي ، ط/١ ، ٢٠٠٤م ، ص ١٣ ،
دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، د. جمال المرزوقي ، دار الآفاق العربية ،
مصر، ط/١ ، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م ، ص ٢٥ .

الصحيحة، وإجماع العدول، وفهم العقول السليمة في حدود القواعد الشرعية، وقواعد اللغة العربية الأصيلة^(١).

ويقوم علم الكلام على بحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية بإيراد الأدلة وعرض الحجج على إثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها، وإثبات بطلانها، ودحض ونقد الشبهات التي تثار حولها، ودفعها بالحجة والبرهان. فمثلا إذا أردنا أن نستدل على ثبوت وجود خالق لهذا الكون، وثبوت أنه واحد لا شريك له، نرجع إلى هذا العلم، وعن طريقه نتعرف على الأدلة التي يوردها العلماء في هذا المجال. وذلك أن هذا العلم هو الذي يعرفنا الأدلة والبراهين والحجج العلمية التي باستخدامها نستطيع أن نثبت أصول الدين الإسلامي، ونؤمن بها عن يقين. كما أنه هو الذي يعرفنا كيفية الاستدلال بها وكيفية إقامة البراهين الموصلة إلى نتائج يقينية. وهكذا إذا أردنا أن نعرف وجوب نبوة النبي وصحتها، فإننا نعد إلى أدلة هذا العلم التي يستدل بها في هذا المجال، وندرسها، ثم نقيم برهاننا على ذلك. وأيضا إذا أردنا أن ننفي شبهة التجسيم عن الذات الإلهية، نرجع إلى هذا العلم، وعن طريقه نستطيع معرفة ما يقال من نقد لإبطالها. ولا بد في الأدلة التي يستدل بها على إثبات أي أصل

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي، بدر الدين (المتوفى: ٧٣٣هـ)، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار السلام للطباعة والنشر - مصر، ط/١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص ٧.

من أصول الدين، وأي مسألة من مسائل هذا العلم وقضاياها من أن تكون مفيدة لليقين. فمثلاً لو أقمنا الدليل على ثبوت المعاد (أي البعث بعد الموت) لآبد في هذا الدليل من أن يؤدي إلى إثبات المعاد بشكل يدعونا إلى الاعتقاد الجازم والإيمان القاطع بثبوته، أي اليقين بمعاد الناس وبعثهم من القبور وحشرهم يوم القيامة، وعرضهم للحساب، ومن بعد مجازاتهم بالثواب أو العقاب^(١).

وهو علم إقامة الأدلة على صحة العقائد الإيمانية، فقد عرف علماء الكلام ذلك العلم بأنه: علم يُقْتَدَر به على إثبات العقائد الدينية مُكْتَسَبَةً من أدلتها اليقينية: القرآن والسنة الصحيحة لإقامة الحجج والبراهين العقلية والنقلية ورد الشبهات عن الإسلام^(٢).

ويعرّف ابن خلدون علم الكلام بأنه (علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف وأهل السنة)^(٣)، أو هو (علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، وإبراز الحجج، ودفع الشبه) على حد تعبير عضد الدين

(١) ينظر: خلاصة علم الكلام، عبدالهادي الفضلي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)، إيران، قم المقدسة، ط/٣، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ٢١ وما بعدها.

(٢) تحفة المرید، إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيجوري (المتوفى ١٢٧٧هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠٠٧م، ص ٣٦.

(٣) ديوان المبتدأ والخبر، ص ٤٥٨.

الإيجي^(١). وعرفه الفارابي في كتابه (إحصاء العلوم) بقوله: (وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقويل)^(٢).

وهناك تعريفات أخرى للكلام تحدده بموضوعه لتفصل بينه وبين العلوم الأخرى الناظرة في الإلهيات، منها تعريف الشريف الجرجاني له بقوله: (علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام)^(٣). فهو علم عظيم الشأن، يعالج أهم قضايا الإنسان، مثل: قضية الألوهية، وقضية الرسالة، وقضية الجزاء في اليوم الآخر، وغير ذلك. فعلم الكلام، وعلم أصول الدين، وعلم التوحيد والصفات، ثلاثة أسماء مترادفة

(١) كتاب المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (المتوفى ٧٥٦هـ) ،

تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، ط/١، ١٩٩٧م، ٤٧/١.

(٢) إحصاء العلوم، أبو نصر الفارابي (المتوفى: ٣٣٩ هـ)، قدم له وشرحه وبوبه، د.

علي بو ملح، دار ومكتبة الهلال ، بيروت، ط/١، ١٩٩٦ م، ص ٤١.

(٣) التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)،

ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان،

ط/١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م، ص ١٨٥.

لمسمى واحد، وسُمِّي بعلم التوحيد؛ لأن مبحث الوجدانية أشهر مباحثه، وسمي بعلم أصول الدين؛ لابتداء الدين عليه^(١).

وقد تعددت أسباب تسمية هذا العلم بهذا الاسم، منها أن أشهر المباحث الكلامية وأكثرها نزاعاً بين الباحثين في المسائل الاعتقادية هي مسألة (كلام الله ﷻ). وقد قال سعد الدين التفتازاني في بيان أسباب تسمية هذا العلم، باسم: علم الكلام، فقال: (لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا؛ ولأن مسألة الكلام كان أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق؛ لعدم قولهم بخلق القرآن)^(٢).

وذهب الشهرستاني في كتابه الملل والنحل إلى أن سبب تسميته بهذا الاسم: (إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان)^(٣). ويعلل عضد الدين الإيجي تسمية علم الكلام بأسباب مماثلة بقوله: (إنما سمي كلاماً إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، أو

(١) في علم الكلام، د. أحمد صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط/٤،

١٩٨٢م، ص ٢٢، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، د. جمال المرزوقي،

دار الآفاق العربية، مصر، ط/١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١، ص ١٢.

(٢) شرح العقائد النسفية، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (المتوفى

٧٩١هـ)، تحقيق: علي كمال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٣٦هـ -

٢٠١٤م، ص ١٠.

(٣) الملل والنحل، الشهرستاني، ٣٠/١.

لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى
كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه، أو لأنه يورث القدرة على الكلام في
الشرعيات ومع الخصم)^(١).

والأرجح أن علة تسميته بالكلام وعلم الكلام، راجعة لاشتهاره بالخوض في
موضوع كلام الله تحديداً.

وقد عرف علم الكلام الكثير من العلماء والفلاسفة المسلمين، وهذه التعريفات
وإن تباينت في ألفاظها إلا أنها كلها تكاد تتفق على معنى واحد. فهي مجمعة
على أن علم الكلام من شأنه أن يساعد المسلم على نصره الآراء الدينية
الواردة في القرآن والسنة بالعقل. وهذه التعريفات تبين أن علم الكلام علم
يستطيع المرء من خلاله أن يثبت العقائد الإيمانية إثباتاً صحيحاً وأن يرد كل
الشبهات والإنحرافات عن هذه العقائد. كذلك تتفق هذه التعريفات على أن
موضوع علم الكلام هو الذات الإلهية: صفاتها وأفعالها وعلاقتها بالكون
والإنسان. وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن هناك شرطين لابد من توافرهما
لكي يكون البحث مندرجاً تحت علم الكلام:

١. الشرط الأول أن يبدأ عقيدته من كتاب الله ﷺ وسنة رسوله ﷺ.
٢. والشرط الثاني أن يكون هدف الباحث والغاية من دارسته هو الدفاع عن
هذا الإيمان بالعقل، أي لابد له من أن يؤكد الشريعة بالعقل.

(١) كتاب المواقف، عضد الدين الإيجي ، ٤٨ / ١ وما بعدها.

فبدون هذين الشرطين لن يكون البحث بحثاً كلامياً أو مندرجاً تحت علم الكلام. فعالم الكلام لا بد أن يستمد موضوع بحثه ودارسته من النص الديني، من النقل لا من العقل، من الشريعة الدينية لا من الأحكام العقلية. ولا بد أن تكون غايته الدفاع عن هذه الشريعة سواء بشرح نصوصها الدينية أو بتفسيرها والتعليق عليها أو بإيراد الحجج العقلية المؤيدة لها^(١).

ومن هذه التعريفات يمكننا أن نستخلص أن علم الكلام يقوم على إثبات العقيدة الدينية عن طريق الأدلة العقلية، فهو بذلك يقوم بتوضيح أصول العقيدة وشرحها وتدعيمها بالأدلة العقلية وبذلك يستكمل المؤمن نوران: نور العقل ونور القلب، وتزول الشكوك والوساوس التي قد تعتريه. ولعلم الكلام مهمة دفاعية تتمثل في رد دعاوى الخصوم المنكرين للعقيدة الإسلامية، وهؤلاء هم أصحاب الديانات الشرقية القديمة أو أصحاب الديانات السماوية المخالفة للإسلام وهي اليهودية والمسيحية، ويقوم علم الكلام بتقويض أدلة أصحاب تلك الديانات وبيان بطلانها، وذلك عن طريق إيراد الأدلة العقلية التي تبين تفاهتها وسقوطها، وأيضا الرد على الشبه التي يوردها أصحاب تلك الديانات على العقيدة الإسلامية. فعلم الكلام له دور إيجابي في إثبات صحة العقيدة بالعقل، ودور دفاعي يقوم بالدفاع عن العقيدة ضد الخصوم المنكرين لها، وقد تلازم الدوران

(١) علم الكلام ومدارسه، د. فيصل بدير عون، مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠١٤،

٤٨ وما بعدها .

عبر مراحل نشأة علم الكلام وتطوره، وليس صحيحاً ما يذكر بأن مهمة علم الكلام كانت دفاعية فقط ولم يهتم بتوضيح العقيدة وشرحها^(١) نشأ علم الكلام في الحياة الإسلامية، استجابة لحاجة ملحة في الواقع الحضاري العربي، قبل حركة الترجمة والتأثر بالفلسفة اليونانية؛ إذ انبثق نتاجاً لمكوناتها وصراعاتها، وواصل نموه وتطوره حتى تمخض، بفعل عوامل أخرى متعددة، عن الفلسفة الإسلامية. وبعبارة موجزة: نشأت الفلسفة الإسلامية تطوراً طبيعياً لعلم الكلام^(٢)

لذا يعد سبب نشأة علم الكلام هو الرد على المبتدعة، الذين أكثروا من الجدل مع علماء المسلمين، وأوردوا شُبهاً على ما قرره علماء السلف الأوائل، فاحتاج العلماء إلى مقاومتهم ومجادلتهم ومناظرتهم حتى لا يلبسوا على الضعفاء أمر دينهم، وحتى لا يُدْخِلُوا في الدين ما ليس منه، ولو ترك العلماء هؤلاء الزنادقة وما يصنعون؛ لاستولوا على كثير من عقول الضعفاء وعوام المسلمين، والقاصرين من فقهاءهم وعلمائهم، فأضلّوهم وغيّروا ما عندهم من الاعتقادات الصحيحة. وقبل تصدي هؤلاء العلماء لهم لم يكن أحد يقاومهم، وسكوتهم هذا أدى إلى نشر كلام هؤلاء الزنادقة حتى اعتقده بعض الجاهلين، فكان لزاماً على علماء المسلمين أن يقوموا بالرد على هؤلاء من خلال تعلمهم

(١) مذاهب الإسلاميين ، د. عبدالرحمن بدوي ، دار العلم للملايين ، بيروت ،

١٩٩٧م، ١/١٤.

(٢) الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، يمى طريف الخولي، دار

قباء، القاهرة: ط/٢، ١٩٩٨، ص ١٦٣ وما بعدها.

هذا العلم ونبوغهم فيه؛ لأن إfachامهم بنفس أدلتهم أدعى لانقطاعهم، وإلزامهم الحق، فردوا عليهم وأبطلوا شُبُههم، وكانت طريقتهم في الرد هي إثبات العقائد الإسلامية، والاستدلال عليها بما هو من جنس حُجج القرآن، يقول الدكتور محمد الزحيلي في كتابه (الإمام الجويني إمام الحرمين) ما نصه: (كان الدافع لدراسة أصول الدين أولاً، وتأكيده بدراسة الفلسفات المتنوعة، هو الحرص على الإسلام والدعوة إليه، ورد شبهات الأعداء عنه، وتفنيد حجج الطاعنين به من الكفار والمشركين خارج الدعوة الإسلامية، والملحدين الذين انضوا تحت لواء المسلمين، وتستروا بالباطنية وغيرها من الفرق الضالة، للدس على الإسلام، والتشكيك فيه، وإثارة الشبه بين المسلمين... فصار دراسة أصول الدين وعلم الكلام وتدريسه والتأليف فيه السبيل القويم أمام المسلمين، فانكب العلماء على دراسته وتدريسه والتصنيف فيه، وهو ما سلكه إمام الحرمين الجويني)^(١).

لذا يمكن القول ان نشأ علم الكلام نشأة إسلامية تلبية لحاجات المجتمع الإسلامي، ولما كان علم الكلام هو العلم الذي يبحث في الأصول أو الأحكام الاعتقادية، مقررأ إياها بالحجج والبراهين النقلية وتوكيدها بالعقل بعد الإيمان بها بالقلب والوجدان، ومدافعأ عنها ضد شبهات الخصوم، الأمر الذي حدا بالمتكلمين إلى دراسة هذه الشبهات والاعتراضات، وذلك حتى يتيسر الرد عليها ودفعها. ولعل هذا هو الذي أدى بالمتكلمين إلى دراسة عقائد الأديان السماوية الأخرى، وكذلك

(١) الإمام الجويني إمام الحرمين ، محمد الزحيلي دار القلم ، ١٤١٢ - ١٩٩٢ ،

أصحاب الملل والنحل المختلفة وما أثاروه من شبهات واعتراضات ضد الإسلام، وذلك حتى يتيسر عليهم رد اعتراضاتهم وشبهاتهم. ولقد أنتج المتكلمون دراسات في مقارنة الأديان تشهد بسعة اطلاعهم ومعارفهم، كما تشهد أيضاً بمنهجهم العلمي في الدفاع عن الإسلام ضد المخالفين. ومن هنا اختلط بعلم الكلام بعض المباحث، استعانوا بها في عملية الرد على شبهات الخصوم. وكان ذلك أمراً ضرورياً لأن أفضل وسيلة لدفع الخصوم هو أن يكون هذا الدفع بوسائل الخصوم التي اعتادوها.

وإذا كانت علوم القرآن والحديث والتفسير واللغة والفقه وعلم أصول الفقه قد نشأت بتأثير القرآن والسنة، فإن علماء آخر قد شق طريقه إلى النشوء مبكراً إلى جانب هذه العلوم، واستمد مادته من القرآن، لكن هذا العلم الذي نشأ من طبيعة الدين الإسلامي ذاته كان في جوهره بحثاً ميتافيزيقياً؛ إنه علم الكلام^(١).

لقد تعددت أسباب تسمية هذا العلم بهذا الاسم، منها أن أشهر المباحث الكلامية وأكثرها نزاعاً بين الباحثين في المسائل الاعتقادية هي مسألة (كلام الله". وقد قال سعد الدين التفتازاني في بيان أسباب تسمية هذا العلم، باسم: علم الكلام، فقال: (لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا؛ ولأن

(١) اصالة علم الكلام، د. محمد صالح محمد السيد دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط/١،

١٩٨٧م، ص ١١٢.

مسألة الكلام كان أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق؛ لعدم قولهم بخلق القرآن" (١).

وذهب الشهرستاني في كتابه الملل والنحل إلى أن سبب تسميته بهذا الاسم: (إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان" (٢). ويعلل عضد الدين الإيجي تسمية علم الكلام بأسباب مماثلة بقوله: (إنما سمي كلاماً إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، أو لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه، أو لأنه يورث القدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم) (٣).

والأرجح أن علة تسميته بالكلام وعلم الكلام، راجعة لاشتهاره بالخوض في موضوع كلام الله تحديداً.

وتتفق هذه التعريفات مع المنهج القرآني؛ إذ إن القرآن الكريم بجانب دعوته إلى التوحيد والنبوة وما إليهما، عرض لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد النبي ﷺ، فكان طبيعياً أن ينهج علماء الملة هذا المنهج فيردوا على المخالفين في الهجوم ويجددوا الحجج في الرد كلما

(١) شرح العقائد النسفية، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (المتوفى

٧٩١هـ)، تحقيق: علي كمال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٣٦هـ -

٢٠١٤م، ص ١٠.

(٢) الملل والنحل، الشهرستاني، ١/٣٠.

(٣) كتاب المواقف، عضد الدين الإيجي، ١/٤٨ وما بعدها.

جدد المخالفون الحجج في الطعن، فكان هذا من أسباب نشوء علم الكلام^(١)

ولقد ألمحنا إلى جانب من التصوير القرآني للصراع العقائدي الذي كان سائداً داخل الجزيرة العربية وخارجها. فمن الجدل الذي كان يدور بين اليهود والنصارى حول المسائل الميتافيزيقية؛ كالألوهية والنبوة والبعث والملائكة، إلخ، إلى طوائف من المشركين ممن ألهوا الكواكب واتخذوها شريكة الله. كما عرض القرآن الكريم لمسائل التكليف والجبر والاختيار، وأبان الحجة فيها. كما استخدم القرآن الأسلوب الجدلي مع معارضيه، وأوصى بضرورة بقاء الجدل ضمن آداب الحديث والاستماع إلى آراء الخصم، وذلك في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(٢) استخدم القرآن الأسلوب الجدلي مع اليهود والنصارى مبيناً لهم أنهم كانوا يفتخرون على المشركين بأنهم أهل نبوة وكتاب، فهم قد أعرضوا عن كتبهم وحرفوها فلا مسوغ لهذا الافتخار. فحينما زعموا أنهم شعب الله المختار، وأنهم أبناء الله وأحباؤه، رد عليهم القرآن بأسلوب جدلي مقنع في آن واحد، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّوهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ

(١) ضحى الإسلام، أحمد أمين، ١ / ٣.

(٢) النحل: ١٢٥.

بَشْرٍ مِّمَّنْ خَلَقَ ﴿١﴾ ولا قيمة للجدل العقائدي إن لم تكن الغاية منه الوصول إلى الحقيقة واتباعها. ولذلك ينهى القرآن عن مجادلة كل سفسطائي، أو كل من لا يرغب في البحث النزيه عن الحقيقة، قال تعالى عن أمثال هؤلاء في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاءُنَا وَلَا حَرَمًا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿٢﴾ أو كان من الطبيعي أن يستخدم علماء الكلام أو علماء أصول الدين

المنهج الجدلي في دفاعهم عن العقائد الإيمانية في وجه الخصوم. ومن ثم تأصل موقف الدفاع والمناظرة في الفكر الإسلامي. وقد لجأ المتكلمون إلى مجادلة كثير من المسلمين (الجدد)؛ لأن كثيراً ممن دخلوا في الإسلام بعد الفتح كانوا من ديانات مختلفة؛ يهودية ونصرانية ومانوية وزرادشتية وبراهمة وصائبة ودهريين وغيرهم. وكانوا قد نشأوا على تعاليم دياناتهم السابقة، وكان ممن أسلم علماء في هذه الديانات. فلما اطمأنوا وهدأت نفوسهم، واستقرت على الدين الجديد أخذوا يفكرون في تعاليم دينهم القديم، ويثيرون مسائل من مسأله، ويلبسونها لباس الإسلام. وهذا ما يعطل ما نرى في كتب الفرق من أقوال

(١) المائة: ١٨.

(٢) الأنعام: ١٤٨.

بعيدة كل البعد عن الإسلام^(١) وإذا أضفنا إلى ما سبق نشوء الفرق الإسلامية؛ الخوراج والمرجئة، يتبين لنا ان في أصلها سياسياً. ولكن هذه الفرق اصطبغت صبغة دينية، فكان أتباعها يتحاجون بالفكر والإيمان والجنة والنار، ومن ثم اختلفوا في مفهوم الإيمان والكفر والكبائر والصغائر، وحكم مرتكب الكبير ونحو ذلك.^(٢) وكانت لهم حججهم وأدلتهم العقلية. وكان لبروز الاختلافات حول الخلافة وظهور الفرق أثره في محاولة كل فريق أن يسوغ موقفه، مما دعا إلى الاجتهاد في البحث عن الأدلة التي يدعم بها كل فريق موقفه^(٣).

لقد اعتقد المتكلمون قواعد الإيمان، وأقروا بصحتها وآمنوا بها، ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها... ومنهج المتكلمين إقامة البرهان بعد أن آمنوا بالقواعد الأساسية للإسلام. فموقف المتكلمين موقف من اعتقد صحة قضية وتولى الدفاع عنها، يصوغ لها من الحجج والأدلة ما يؤيدها ويثبت ما اعتقد من صحتها^(٤)، وهذا ما يؤكد ابن خلدون بقوله: (فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها

(١) التجربة الفلسفية، العوا، ص ١١٧.

(٢) المدخل لدراسة الفرق الكلامية، عبد الجبار عبدالواحد صالح العبيدي، مكتبة مرمز، بغداد، ط/١، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م، ص ١٧٤ وما بعدها، ٢٤٨ وما بعدها.

(٣) مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي، أنور الزعبي، دار الرازي، عمان، ٢٠٠٧م، ص ١٢٦.

(٤) ضحى الإسلام، أحمد أمين، ١٨/٣.

صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية)^(١)

وهكذا نشأ علم الكلام نشأة إسلامية، فصدر عن المجتمع الإسلامي، وظل في جوهره العام إسلامياً بحتاً حتى القرن الخامس الهجري. وبعد ذلك (شابهته عناصر يونانية، ومزج بالعلوم الفلسفية. ولكن فقهاء المسلمين لم يوافقوا على هذا المزج، وقاوموه مقاومة عنيفة، واعتبروا من قام بهذا العمل من المتكلمين مبتدعة. ومما لا شك فيه أيضاً أن متكلمي الإسلام تكلموا في الميتافيزيقا أو المسائل الميتافيزيقية... ولكن دعاهم إلى هذا حاجات ملحة وأخطار كانت تهدد مجتمعهم)^(٢). لقد كان تأثير القرآن واضحاً في نشوء علم الكلام وارتباطه في نمائه وتطوره بظروف الحياة العربية الإسلامية، ومن ثم كانت الحاجة ملحة إلى ظهور فريق من مفكري الإسلام يتعللون الدين ويدافعون عنه في وجه خصومه^(٣).

ويتضح مما سبق أننا إزاء علوم نقلية شقت طريقها إلى النشوء مبكراً، ومنهج علمي اكتشفه مفكرو الإسلام، وكان ذلك قبل اتصال المسلمين بعلوم الأوائل في الحضارات الأخرى.

وحين يحدثنا ابن خلدون عن العلوم النقلية يذكر أنها (كثيرة لأن

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم ، ص ٤٦٦.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، ١ / ٥٤.

(٣) اصالة علم الكلام ، د. محمد صالح ، ص ١١٥، خلاصة علم الكلام، عبدالهادي

الفضلي ، ص ٢١ وما بعدها .

المكلف يجب أن يعرف أحكام الله المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق. فلا بد من النظر بالكتاب ببيان ألفاظه أولاً وهذا هو علم التفسير، ثم بإسناد نقله وروايته إلى النبي ﷺ الذي جاء به من عند الله، واختلاف روايات القراء في قراءته، وهذا هو علم القراءات، ثم بإسناد السنة إلى صاحبها، والكلام في الرواة الناقلين لها، ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارهم بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك، وهذه هي علوم الحديث. ثم لا بد من استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط، وهذا هو أصول الفقه. وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين، وهذا هو الفقه).^(١)

كما أن الحجاج عن العقائد الإيمانية المتعلقة بالذات الإلهية والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر بالأدلة العقلية هو علم الكلام. كما أن النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلوم اللسانية؛ لأنه متوقف عليها، وهي أصناف، فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان... وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها^(٢). نشأت العلوم النقلية في القرن الأول الهجري، وتحددت موضوعاتها خلال القرن الثاني الهجري. وترجع هذه العلوم في معظمها إلى القرآن

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم، ابن خلدون، ص

٥٥٠.

(٢) المصدر السابق نفسه.

والسنة. فهي مقيدة بنص إلهي مقدس، وموضوعها (النص اللغوي) فعلم النحو موضوعه الكلام، وكذلك العلوم الأخرى من بلاغة وعروض. كما أن علوم الشريعة - علوم القرآن والحديث والفقهاء وأصول الفقه - موضوعها (النص الشرعي) - القرآن والسنة - وهو نص لغوي وكلام عربي^(١).

فالأمر يتعلق بحركة علمية نشطة شهدها المجتمع الإسلامي منذ القرن الأول للهجرة على صعيد البحث والتأليف واكتشاف المنهج العلمي من طرف مفكري الإسلام، وكل ذلك قبل احتكاك المسلمين بالحضارات الأخرى^(٢).

ب- العلوم العقلية

بعد ان اتسعت الفتوحات الإسلامية، واطمأنت النفوس بعد الفتح، وبدأ الحوار الحضاري يشق طريقه، وذلك من خلال اتصال المسلمين بحضارات اليونان والفرس والهنود وغيرها، فنشطت حركة ترجمة المؤلفات العلمية والفلسفية التي استجلبت من مختلف الأصقاع، وتم استيعابها وشرحها ونقدها بالإضافة إليها، ومن ثم تدوين المؤلفات المهمة في شتى مناحي المعرفة العلمية والفلسفية^(٣) ويطلق على العلوم التي نشأت وتطورت في المجتمع الإسلامي بعد الاتصال بالحضارات الأخرى (العلوم العقلية) لاعتمادها أساساً على العقل، وعدم تقيدها

(١) التراث والحداثة، الجابري، ص ١٥١ - ١٥٧.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، النشار، ص ٢٧٥ وما بعدها.

(٣) التراث والحداثة، الجابري، ص ١٥١ - ١٥٧، مناهج البحث عند مفكري الإسلام،

النشار، ص ٢٧٥ وما بعدها.

بنص إلهي مقدس كما هو الحال في العلوم النقلية .والمعرفة هنا تكتسب بالبحث الحر في الطبيعة باستخدام منهجية علمية، أو تكتسب بالتأمل العقلي الخالص وهي الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب والأندلس ، وقد مثلت قصور الخلفاء والأمراء ومنازل العلماء والمساجد والمكتبات والمدارس مراكز إشعاع علمي، وخاصة بعد استجلاب الكتب من مختلف بقاع العالم آنذاك وترجمتها إلى اللسان العربي^(١) ومن العوامل الأساسية في تطور العلوم عند العرب والمسلمين أنهم قابلوها بروح نقدية في البحث، فكانت سبباً مهماً في تطوره ودفعه دفعة قوية إلى الأمام .ومما أسهم في تطور العلوم عند علماء العرب والمسلمين وجود المنهج العلمي الاستقرائي بين أيديهم، والذي اكتشفه مفكرو الإسلام واستخدموه في دراساتهم وأبحاثهم وتآليفهم في العلوم النقلية، ثم انتقل هذا المنهج إلى دوائر العلم التجريبي فاستخدمه علماءنا في أبحاثهم الفيزيائية والكيميائية والنباتية والطبية والفلكية والفلاحية^(٢).

وهكذا اجتمع علم آتٍ من الخارج، وعلى الأخص من اليونان والفرس والهنود، مع منهج علمي موجود في الداخل فالتحم الداخل مع دوائر العلوم الآتية من الخارج، وسارا سوياً .واستخدم المنهج العلمي استخداماً مثمرًا فترتب على ذلك خصوبة في النتائج مما أسهم في ظهور حضارة جديدة متكاملة تسندها روح علمية جديدة لم يعرفها العالم من قبل^(٣) .

(١) تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، عبد الحليم منتصر، دار المعارف،

مصر، ط/٦، ١٩٧٥م ، ص ٥١.

(٢) تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، عبد الحليم منتصر، ص ٢٥٨ وما بعدها.

(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، النشار، ص ٢٥٩ وما بعدها.

وفي ضوء ما سبق يمكننا القول إنه إذا كان لليونان فضل في ميدان الفلسفة فقد كان للعرب الفضل في ميدان العلم والمنهج، الأمر الذي جعل جورج سارتون في كتابه (مدخل إلى تاريخ العلم) وفي مواضع متعددة منه، يشيد بالإنجازات العلمية لعلماء العرب والمسلمين، مؤكداً أن معظم النتائج العلمية لمدة أربعة قرون إنما صدرت عن العبقرية الإسلامية، وأن معظم الأبحاث العلمية الممتازة خلال تلك القرون إنما تمت بلغة العلم الكبرى وهي اللغة العربية، مشيراً إلى المناخ الذي تهيأ لسطوع الحضارة العربية الإسلامية، مما أتاح للأمة العربية والإسلامية أن تقدم لأوروبا زاد نهضتها^(١) فالحضارة العربية الإسلامية كانت أصيلة، نشأت وانطلقت من الجزيرة العربية- والقرآن الكريم أهم مصادرها -لتغمر بلاداً واسعة وممالك مترامية الأطراف، فتلتقي بثقافة اليونان فلسفة وعلومًا -التي كانت مبعثرة وعلى وشك الضياع، ومنزوية في بعض المراكز. فترجمها العرب في عواصمهم، ونفضوا عنها غبار الإهمال، وحفظوها من الضياع، واستوعبوها، وقابلوها بروح نقدية، وأضافوا إليها من إبداعهم. ومن ثم كان نقلهم عن اليونان نقل الأعلى عن الأدنى، والأقوى عن الأضعف، خلافاً للأوروبيين حينما نقلوا عن العرب؛ إذ لم تكن

(١) مدخل إلى تاريخ العلم، جورج سارتون؛ إشراف الدكتور إبراهيم بيومي مذكور؛ ترجمة محمد خلف الله، دار المعارف، مصر، ١٩٩١، ص ١١٥ وما بعدها، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، النشر، ص ٢٦٠.

لديهم حضارة، فكان نقلهم عن العرب نقل الأذنى عن الأعلى والأضعف عن الأقوى^(١).

ويمكن القول بأن علم الكلام ليس فقط واحداً من العلوم الشرعية بل هو رئيس العلوم الشرعية قاطبة، ذلك لأن سائر العلوم الشرعية مستندة إليه استناد الفرع إلى الأصل، لأن فيه تثبت موضوعاتها، طالما كان موضوعه متعلقاً بالعقائد واثباتها. فيقول عضد الدين الإيجي في بيان مرتبة علم الكلام من العلوم الشرعية بناء على موضوعه وغايته: (إن موضوعه أعم الأمور وأعلاها وغايته أشرف الغايات وأجداها ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة، وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو أشرف العلوم... وهو العلم الأعلى فليست له مبادئ تبين في علم آخر، بل مبادئه إما بيّنة بنفسها أو مُبيّنة فيه، فهي مسائل له، ومبادئ لمسائل آخر منه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور، فمنه تستمد العلوم، وهو لا يستمد من غيره، فهو رئيس العلوم على الإطلاق)^(٢).

ويفصل محمد علي التهانوي هذا القول فيقول: (والكلام هو الأعلى إذ تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها، فليست له مبادئ تبين في علم آخر شرعياً أو غيره بل مبادئه إما مبيّنة بنفسها أو مبيّنة فيه، فهي أي فتلك المبادئ المبنية فيه مسائل له من هذه الحيثية ومبادئ لمسائل آخر

(١) تمهيد في علم الاجتماع، عبد الكريم النياقي، مطبعة الجامعة السورية، دمشق،

ط/٣، ١٩٥٧م، ص ١٢٧.

(٢) المواقف، عضد الدين الإيجي، ص ٨.

منه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور، فلو وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد أصلاً، ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيراً للفائدة في الكتاب، فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره أصلاً، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق بالجملة. فعلماء الإسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علماً يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها، ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً، فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد، سواء أكان توقفها عليها مواد أدلتها، أو باعتبار صورها، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا، فجاء علماً مستغنياً في نفسه عما عداه، ليس له مبادئ تبين في علم آخر^(١).

ولعلم الكلام صلة وثيقة بالعلوم التي نشأت في البيئة الإسلامية وقت ظهوره أو التي سبقت ظهوره، وعندما نقرأ في كتب الطبقات والتراجم التي صنفت لترجمة حياة المتكلمين وكتبهم، فإننا نجد عبارة تتكرر كثيراً عند التعرض لترجمة المتكلم أنه قد حاز على العلوم المليية والحكمية، وهذه العبارة تشير إلى ثقافة المتكلم الواسعة بحيث يلم بالعلوم المليية - أي نشأت تبعاً للملة الإسلامية - كعلوم القرآن والحديث والتفسير والفقه وأصول اللغة، وأيضاً بالعلوم الحكمية وهي العلوم العقلية من منطق وفلسفة، وهذا يعني ارتباط هذه العلوم بالمباحث الكلامية التي هي موضوع علم الكلام، وأنه لأهمية تلك

(١) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهاتوي، ص ٤٥ وما بعدها

الصلة بين علم الكلام والعلوم الأخرى كان لا بد للمتكلم من أن يحصل تلك العلوم. ومن ناحية أخرى، إذا كان علم الكلام يقوم على التوفيق بين العقل والنقل فلا بد من معرفة المتكلم بالعلوم العقلية والعلوم النقلية، ولا بد من صلة بين هذه العلوم وعلم الكلام. وعلم الكلام هو الأساس الذي تقوم عليه العلوم الشرعية، إذ أنه ما لم يثبت وجود إله خالق قادر عليم أنزل رسله بالتكليف - وهذه موضوعات علم الكلام - لم تكن العلوم الشرعية - من فقه وحديث وتفسير - سارية وقائمة لأنها مبنية على تلك الموضوعات التي يبحثها علم الكلام، فهو أساس تلك العلوم وتستمد منه أصولها وتستعين به في مباحثها وتأخذ منه^(١).

المطلب الثالث

الفرق بين علم الكلام والفلسفة

علم الفلسفة موضوعه دراسة المسائل التي ينحصر إثباتها بالأدلة العقلية، لكن علم الكلام موضوعه دراسة المسائل التي لا تثبت إلا عن طريق النقل، أي القرآن والسنة الصحيحة. وبالرغم من وجود نقاط مشتركة بين علم الكلام وعلم الفلسفة إلا أن هناك نقاط افتراق بينهما، فهناك مسائل مشتركة بينهما تثبت بالتعقل، كما أن هناك مسائل خاصة بكل منهما، فالخاصة بعلم الفلسفة لا تثبت إلا بالتعقل، والخاصة بعلم الكلام لا تثبت إلا بالنقل والتعبّد، ومن

(١) الفرق الكلامية الإسلامية، د. علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهيبة، ط ٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ص ١١٤.

وجوه الاتحاد بين هذين العلمين المسائل التي تتعلق بمعرفة الله وإثبات الخالق. وبعبارة أخرى فإن علم الكلام أسلوبه التوفيق بين العقل والنقل، أما الفلسفة أسلوبها الاعتماد الكلي على العقل والأدلة العقلية^(١). ولذلك فإن الفلاسفة يعتمدون على البراهين وحدها، ويؤلفون البرهان تأليفاً منطقياً، من مقدمة صغرى، وكبرى ونتيجة، ويستعملون ألفاظاً واصطلاحات للأشياء: من جوهر وعرض ونحوهما، ويثيرون المشاكل العقلية، ويبئون عليها بناءً منطقياً لا بناءً حسياً أو واقعياً. أما منهج المتكلمين الإسلاميين في البحث فيُعاير ذلك، لأنَّ المتكلمين بنوا علم الكلام على الإيمان بالله ورسوله، وصدّقوا بالقرآن، فأرادوا أن يبرهنوا على ذلك بالأدلة العقلية المنطقية^(٢).

وقد أشار ابن خلدون إلى التمييز بين علم الكلام والفلسفة من ناحية الموضوع والمنهج والغاية، فيقول: (واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته وهو نوع استدلالهم غالباً، والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف فيالطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته،

(١) موقع مركز الإشعاع الإسلامي: ما هو الفرق بين علمي الفلسفة والكلام؟ ٢٠١٨، على موقع واي باك مشين.

(٢) معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، سميح عاطف الزين، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، ط/٢، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ص ٤٧٧.

ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد، وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد وإذا تأملت حال الفن في حدوثه، وكيف تدرج كلام الناس فيه صدرًا بعد صدر وكلهم يفرض العقائد الصحيحة، ويستنهض الحجج والأدلة علمت حينئذ ما قررناه لك في موضوع الفن وأنه لا يعدوه" (١). ولا شك أن هناك خلافاً واضحاً بين علم الكلام والفلسفة اليونانية يستحيل معه الخلط والامتزاج، فعلم الكلام هو من العلوم الإسلامية الأصيلة؛ لأنه ولد قبل عصر الترجمة؛ أي أنه لم يكن متأثراً في انطلاقاته بالثقافة والفلسفة اليونانية، بل إن التاريخ يؤكد أن هذا العلم قد وقف موقفاً حذراً إلى حد بعيد من التوجّهات الفلسفية التي استقت أسسها ومنطلقاتها وبنائها التحتية من الفكر اليوناني بالخصوص، وهو ما سبّب أو كان على الأقل أحد أسباب الخلاف الفلسفي الكلامي في التاريخ الإسلامي سيما القرون الخمسة الأولى (٢). ومن الجدير بالذكر أن هناك بعض الفلاسفة المسلمين الذي تأثروا بالفلسفة اليونانية

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم ، ابن خلدون، ص ٤٦٦.

(٢) علم الكلام الجديد، عبد الجبار الرفاعي ٢٠٠٢ دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ايران، ٢٠٠٢، ص ١٢٥، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، عبد الجبار الرفاعي، معهد المعارف الحكمية ، ايران ، ٢٠١٦م، ص: ٨٦.

وحرصوا على التوفيق بينها وبين العقائد^(١). ويعد نصير الدين الطوسي من أهم من قام بمزج الكلام بالفلسفة وألبس مشاكل علم الكلام ثوب الفلسفة^(٢). وهناك فروق بين علم الكلام والفلسفة أدرجها ابن خلدون في المقدمة، ومن هذه الفروق فروق تتعلق بالموضوع والمنهج والغاية.

١. ناحية الموضوع:

موضوعات علم الكلام تتعلق بالأصول الدينية كالبحث في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله. وفي أحكام الشريعة من بعثة الرسل ونصب الأئمة والتكليف والثواب والعقاب. يتناولها بحسب ما وردت في الشريعة أمراً مقررراً لا مدخل فيه للشك، محاولاً أن يؤيدها بالأدلة العقلية حتى يكون الإيمان بها أشد وثوقاً وأكثر تأكيداً لإجماع النقل والعقل معاً، فضلاً عن أن الدليل العقلي هو السبيل إلى إثبات هذه الأصول على المخالفين من أصحاب الديانات المخالفة^(٣). أما الفلاسفة المسلمين فإن أبحاثهم تدور حول الوجود والمعرفة والقيم، وما تشمله هذه المباحث الرئيسية من البحث عن الله، والعالم، والإنسان، وتبحث في مبادئ الوجود وعمله، وفي وسائل المعرفة، وطبيعتها، وأدواتها،

(١) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، د. إبراهيم مذكور، سميركو للطباعة و النشر، ط/٢، ١٩٧٥م، ١/١٩ وما بعدها.

(٢) الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، د. عبد الأمير الأعسم،: دار الأندلس، بيروت، ط/٢، ١٩٨٠م، ص٢٧

(٣) أصالة علم الكلام، د. محمد صالح محمد السيد، ص ١٨٧.

ومشكلة اليقين، وفي القيم: الحق، والخير، والجمال، ويتوخى فلاسفة الإسلام أن يكون بحثهم الفلسفي من منظور ديني عقائدي بمعنى أنهم يحرصون أن يكون بحثهم يؤيد الدين ويؤكدده. ومن هنا يقرر ابن خلدون حذف موضوع الطبيعيات والإلهيات من نطاق علم الكلام فيقول: (وأما النظر في مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطلان فليس موضوع علم الكلام، ولا من جنس أنظار المتكلمين، فأعلم ذلك لتمييز به بين الفنين (يقصد علم الكلام والفلسفة) فإنهما يختلطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف، والحق معايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل^(١)).

٢. ناحية المنهج:

ف نجد الفلاسفة يغالون في استخدام العقل، فحرروا العقل من كل قيد، وأخذوا بأحكامه، ورفضوا ما عداها، ونظروا في النصوص الدينية فإن وجدوها على وفاق معهم قبلوها، وإن وجدوها على خلاف ما انتهوا إليه صرفوها عن ظاهرها، وحملوها على المعنى الذي انتهى إليه بحثهم. وهناك خلاف واضح بين منهج المتكلمين ومنهج الفلاسفة وهو في درجة استخدامهم للعقل في مجال القضايا الدينية. ولقد عبر طاش كبرى زاده عن ذلك بقوله: (المتكلم يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات، ثم يلتمس الحجج العقلية التي تدعمه، أما الفيلسوف فيبحث بعقله، ويرى حقاً ما توصل إليه من دليل،

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم، ابن خلدون، ص ٤٣٧، وينظر: علم الكلام وبعض مشكلاته، ابو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط/١، ١٩٩٦م، ص ٢٦.

المتكلم يعتقد ثم يستدل، أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد^(١). ويقول ابن خلدون: (فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أنه نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل، ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك، نفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه)^(٢). على أن هناك فرقاً ثالثاً يتعلق بالمادة: فمادة الفلاسفة - في معظمها - مادة استمدوها من الفلسفة اليونانية التي اعتمدوا عليها اعتماداً كبيراً. أما مادة المتكلمين، فمصدرهم الأول هو القرآن ثم الحديث النبوي، والنقاش العقلي الذاتي حولهما، ولا يعولون على المصادر الأجنبية والدخيلة إلا قليلاً، وفي مواضع لا تتعارض مع العقيدة، بل تكون وسيلة للدفاع عنها، وهذا يدل دلالة قاطعة على أصالة علم الكلام^(٣).

المطلب الرابع

الفرق بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين

-
- (١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، طاش كبرى زادة، أحمد بن مصطفى، (المتوفى ٩٦٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ٢/١٥٠.
- (٢) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم، ص ٦٥٤، وينظر: علم الكلام وبعض مشكلاته، د. أبو الوفا التفتازاني، ص ٢٥ وما بعدها.
- (٣) أصالة علم الكلام، د. محمد صالح محمد السيد، ص ١٨٩ وما بعدها.

اعتمد المتكلمون علم المنطق أساساً لتفكيرهم فكان منهجهم يقوم على ما يلي: (١)

١. أقر المتكلمون بصحة قواعد الإيمان، وامنوا بها، ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها، فهم يعتمدون البحث العقلي بالأسلوب المنطقي لإثبات صحة عقيدتهم.

٢. إن أبحاث المتكلمين محصورة فيما يتعلق بالدفاع عن عقيدتهم، ودحض حجج خصومهم، سواء أكانوا مسلمين يخالفونهم في الفهم، من قدرية ومرجئة وخوارج وغيرهم، أم كانوا غير مسلمين كالنصارى واليهود وغيرهم.

أما منهج الفلاسفة فإنه يتلخص فيما يلي: (٢)

١. إن الفلاسفة يبحثون المسائل بحثاً مجرداً. ومنهاج بحثهم هو النظر في المسائل، كما يدل عليها البرهان. ونظرتهم بشأن الذات الإلهية نظرة في الوجود المطلق، وما يقتضيه لذاته. وهم يبدأون النظر في المسألة، ثم ينظرون إلى ما يؤدي إليه البرهان، في سيرهم للوصول إلى النتيجة، كائنة ما كانت، فيعتقدون بها. وهذا يعني أن بحثهم بحث فلسفي محض لا علاقة له بالإسلام. والفلاسفة المسلمون كانوا في كثير من أبحاثهم يسلمون بالأشياء الغيبية التي لا يمكن إقامة البرهان العقلي على صحتها أو بطلانها، كالبعث والنشور والمعاد

(١) معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، سميح عاطف الزين، ص ٤٨٠.

(٢) معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، سميح عاطف الزين، ص ٤٨٢-٤٨٢.

الجسماني. وكثيرا ما كانوا يحاولون التوفيق بين بعض قضايا الفلسفة والقضايا الإسلامية، ولكن ليس عندهم تأثير فكري يجعل الإسلام أساسا، كما هي الحال عند المتكلمين. إنما تأثيرهم تأثر يشبه إلى حد بعيد تأثير الفلاسفة المسيحيين بالمسيحية، والفلاسفة اليهود باليهودية، وهو تأثير، بالديانتين، ضعيف. أما الفلاسفة المسلمون فقد كان تأثيرهم الحقيقي بالفلسفة اليونانية، ولذلك لم يكتبوا أفكارهم الفلسفية إلا بعد تعمقهم في الفلسفة اليونانية.

٢. لم يكن كل هم الفلاسفة المسلمين الدفاع عن الإسلام لأنهم كانوا يقفون عند تقرير الحقائق ثم يبرهنون عليها، ولا يدخلون في حكاية الأقوال المخالفة والرد عليها، دفاعا عن الإسلام، وإن كانوا قد تأثروا بها بعض التأثر. ولذلك كان البحث العقلي هو الأصل وهو الموضوع، ولا يوجد غيره في بحوثهم.

٣. إن كثيرا من أبحاث الفلاسفة المسلمين أبحاث غير إسلامية، بل هي أبحاث فلسفية، لا علاقة للإسلام بها.

ويصرح سميح عاطف الزين برأيه فيقول: (هذا هو الفرق بين منهج المتكلمين المسلمين ومنهج الفلاسفة المسلمين. ومن الظلم والدرس على الإسلام أن تسمى الفلسفة، التي اشتغل فيها من أطلقت عليهم تسمية (الفلاسفة المسلمين" أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، وغيرهم.. فلسفة إسلامية، لأنها لا تمت إلى الإسلام بصلة. بل هي تتناقض مع الإسلام تناقضا تاما، من حيث الأساس، أو من حيث التفاصيل الكثيرة. أما من حيث الأساس فإن أولئك الفلاسفة المسلمين قد بحثوا فيما وراء الكون،

أي في الوجود المطلق، بخلاف الإسلام الذي يحصر البحث في صفات الكون وتراكيبه، وفي المحسوسات. وأما من حيث التفاصيل فإن لدى أولئك الفلاسفة المسلمين أبحاثاً كثيرة، يعتبرها الإسلام ضلالاً كالقول بقدم العالم، وأنه أزلي، وأبحاثاً تقول إن نعيم الجنة روحاني لا مادي، وأبحاثاً تقول: إن الله يجهل الجزئيات، وغير ذلك، مما هو كفر صراح في نظر الإسلام" (١)

المبحث الثاني

تعريف الفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين، عوامل نشأة و تطور

الفلسفة الإسلامية

المطلب الأول

تعريف الفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين

الفلسفة الإسلامية تتفاوت التعريفات لمصطلح الفلسفة الإسلامية وأساليب استخدامها، وتعرف بأنها تلك الفلسفة المنبثقة عن الشريعة الإسلامية، وأنها تلك الفلسفة التي تقدم تصوراً كاملاً ورؤيتها حول ما يتعلق بالكون والحياة والخلق والخالق، إلا أن الاستخدام الأكثر شيوعاً هو ما يشمل الأعمال والتصورات الفلسفية التي تشمل إطار الثقافة العربية الإسلامية والحضارة الإسلامية، وترتبط الفلسفة بالحقائق الدينية والنصوص الشرعية الإسلامية.

(١) معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، ص ٤٨٣.

تُعتبر الفلسفة في الإسلام بمثابة حكمة، وتعتبر كلمة الفلسفة يونانية الأصل ولكنها اندمجت بالفكر العربي الإسلامي مؤخراً، وتفاوتت تعريفاتها لدى فلاسفة المسلمين، وتعتبر بمثابة تصوّر كوني وبحث عميق في الطبيعة المحيطة والحياة، ومن أهم علوم الفلسفة علم الكلام وأصول الفقه وعلوم اللغة. نشأة الفلسفة الإسلامية يعتبر مفهوم الفلسفة الذي ظهر كتيارٍ فكريّ عند حداثة الدولة الإسلامية التي تمثل بعلم الكلام بأنه عبارة عن محاولات متعاقبة على بناء التصور والرؤية الشمولية لما يحيط بالإنسان في الكون، ويُشار إلى أن الفلسفة قد بلغت الذروة عندما اندمجت بالفلسفة اليونانية واطلعت عليها في القرن التاسع. يُعتبر علم الكلام التيار الفكري الأول في الفلسفة الإسلامية القائم على النصوص الشرعية ما بين أدلة قرآنية وسنة نبوية شريفة وأساليب منطقية لغوية سعياً لبناء أساليب احتجاجية للوقوف في من يحاول التشكيك بالإسلام وحقائقه الفلسفة تعني من الناحية الاشتقاقية (محبّة الحكمة) ، وتعني بالمعنى العام لها النظرة الشاملة الى الكون أو الوجود ، وبها المعنى العام يمكن القول ان لكل عصر فلسفة خاصة ، وبهذا المعنى تدل على خلاصة للخبرة انسانية في كل مرحلة من مراحل التاريخ البشري (١) ، ومن

(١) ينظر : المصطلح الفلسفي عند العرب ، دراسة وتحقيق ، د. عبدالامير الأعسم ، مكتبة الفكر العربي، بغداد ، ط/١ ، ١٩٨٥م ، ص ٤٠ وما بعدها ، الفلسفة الإسلامية ، نعمه محمد ابراهيم ، مكتبة المواهب ، النجف الأشرف ، ١٩٩٠م ، ص ٥ وما بعدها .

حيث التعريف هناك تعريفات كثيرة للفلسفة من وجهة نظر فلاسفة الإسلام
منها :

١. الكندي : (١٨٥ هـ - ٨٠٥ م / ٢٥٦ هـ - ٨٧٣ م)

عرف الكندي الفلسفة بأنها : علم الأشياء بحقائقها^(١) ، ويرى الكندي ان هذه الحقائق كليّة ، يؤكد على أحد خصائص الجوهرية وهي الكليّة . إذ الفلسفة لا تطلب معرفة الجزئيات باعتبار أن الجزئيات غير متناهية و اللامتناهي لا يحيط العلم به. و يرى أن الفلسفة تتميز عن غيرها من العلوم الانسانية أن تبحث عن الكلي^(٢) ، كما ويسمى الفلسفة (العلوم الإنسانية) ، لكن الكندي يفرد

لاسم الفلسفة فقرة من معجمه الفلسفي المفترض ، حيث يقّم بضع تعريفات للفلسفة لقدماء الفلاسفة .فالفلسفة هي حب الحكمة، أو هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان أو العناية بالموت، أو هي صناعة الصناعات وحكمة الحكم، أو هي معرفة الإنسان نفسه، أو هي « علم الأشياء الأبدية الكليّة ... بقدر طاقة الانسان.^(٣) إنها تعاريف تصبّ كلها على تشوف

(١) رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق : محمد عبدالهادي ابوريدة ، دار الفكر العربي ، مطبعة الاعتماد مصر ١٩٥٠ م ، ص ٩٧ .

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخري ، دار المشرق العربي ، بيروت ، ط/١ ، ٢٠٠٠ م ، ص ١٥ وما بعدها .

(٣) رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق : عبد الهادي أبو ريدة ، ص ٣٧٣ .

الإنسان إلى الكمال الإنساني، الإنسان إمّا محبٌ للحكمة النظرية وإمّا متشوف إلى الفضيلة العملية بأن تترك نفسه استعمالَ البدن لتلحق بالعالم العقلي^(١).

٢. الفارابي : (٣٣٩ هـ - ٢٦٠ م / ٨٧٤ هـ - ٩٥٠ م)

لقد تتبع الفارابي انتقال الفلسفة من أمة إلى أخرى، إلى أن وصلت إلى العرب المسلمين، جاهزة متكاملة، على حد تعبيره. فقد كان هذا العلم «في القديم في الكلدانيين وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين ثم إلى العرب، وكانت عبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم اللسان اليوناني ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربي^(٢)، حيث ترجمت المؤلفات الفلسفية واعتني بها كل العناية، بتأسيس بيت الحكمة في عهد المأمون

و هكذا لم تكن الفلسفة في نظر الفارابي تراثا يونانيا فقط، وإنما هي تراث إنساني، لم تختص به أمة دون أخرى أو شعب دون آخر بل تضع كل أمة بصماتها وطابعها الخاص عليه، الأمر الذي يزيد ثراء وتنوعا. كما أشار الفارابي إلى أن مجالات الفلسفة واسعة و مواضيعها كثيرة، (حتى أنه لا

(١) ينظر: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: عبد الهادي أبو ريذة، ص ٣٧٣، المصطلح الفلسفي عند العرب ، د. عبدالامير الأعمش ، ص ٤٧ وما بعدها ، الفلسفة الإسلامية ، نعمه محمد ابراهيم ، ص ٩ وما بعدها.

(٢) تحصيل السعادة، أبو نصر الفارابي ، ضمن مجموعة رسائل الفارابي الفلسفية ، حيدر آباد :مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٥ هـ ، ص ٨٨)

يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية (١)

وعرف الفارابي الفلسفة بأنها : العلم بالموجودات بما هي موجودة)

(٢)، فهي (علم)، لأنها معرفة يقينية، تقف على علة الشيء، وهي (علم بالموجودات)، في عمومها لا في تفاصيلها، لأن العلم بالتفصيل يرجع إلى العلوم الجزئية. وهي إنما تفحص عن الجسم بالإجمال، فتشمل في حكمها كل جسم وكل حي. والفلسفة هي العلم الوحيد الذي يقدم لدارسه صورة شاملة للكون، وهي تتمكن من ذلك لأنها تتصل بالعلوم الأخرى وتشملها. سواء كانت (إلهية و إما طبيعية و إما منطقية و إما رياضية أو سياسية و صناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه و المخرجة لها (٣)

(١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ابو نصر الفارابي، تحقيق و تقديم ألبير نصري نادر، المطبعة الكاتوليكية، بيروت، ط/١، ، ١٩٦٠م، ص ٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٨١

(٣) المصدر السابق نفسه.

وهذا التعريف لا يختلف عن تعريف (أرسطو) بل يتفق معه في الغاية من التفلسف. إن طلب المبادئ الأولى للأشياء و العلل الأولى أو علّة العلل^(١).

٣. ابن سينا : الرّئيس ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ = ٩٨٠ - ١٠٣٧

(م

الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والالهيات. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى.

ونشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همذان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته،

(١) ينظر: الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، عبدالمتعال الصعيدي ، مكتبة الجامعة الأزهرية ، ط/٥ ، ١٩٩٨م ، ص ٥٢ ، الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد ، عرفان عبدالحميد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط/٢ ، ٢٠٠١م ، ص ٤٥ ، الفلسفة الإسلامية ، عمر كحالة ، مطبعة الحجاز ، (د.ط، د.ت) ص ١٠٤ ، تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ، مصر، ط/١، ٢٠١٣م، ص ٣٣ .

فتواری. ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه (١) وعاد في أواخر أيامه إلى همذان، فمرض في الطريق، ومات بها. قال ابن قيم الجوزية: (كان ابن سينا - كما أخبر عن نفسه - هو وأبوه، من أهل دعوة الحاكم، من القرامطة الباطنيين) (٢).

يقول ابن سينا : لكون الفلسفة هي محبة الحكمة ، فالحكمة عنده هي : (استكمال النفس الانسانية بتصوّر الأمور و التصديق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة الانسانية.) و الحكمة بهذا المفهوم هي المفهوم نفسه الذي كان يفهمه الإغريق و المجتمع الاغريقي ، إذ كان الحكيم هو كل من كمل في مهنة أو حرفة أو صناعة دون تمييز فكرية كانت أو يدوية (٣).

(١) ينظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة ، ص ٤٣٧ وما بعدها، الأعلام ،خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ط/١٥، ٢٠٠٢ م ، ٢ / ٢٤١.

(٢) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ٢ / ٢٦٦.

(٣) ينظر: الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، عبدالمتعال الصعيدي ، ص ٧٢، الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد ، عرفان عبدالحميد ، ص ٦٦، الفلسفة الإسلامية ، عمر

٤. ابن رُشد (الحفيد): (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ = ١١٢٦ - ١١٩٨ م)

محمد بن أبي القاسم أحمد بن أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، يكنى أبا الوليد . وهو حفيد أبي الوليد قاضي الجماعة بقرطبة، الفيلسوف. من أهل

قرطبة عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، وزاد عليه زيادات

كثيرة، وصنف خمسين كتابا، منها (فلسفة ابن رشد - ط) وتسميته

حديثه وهو مشتمل بعض مصنفاته، و (التحصيل) في اختلاف مذاهب

العلماء، و (الحيوان) و (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من

الاتصال - ط) و (الضروري) في المنطق، و (منهاج الأدلة)

في الأصول، و (المسائل - خ) في الحكمة، (وتهافت التهافت - ط

) في الرد على الغزالي، و (بداية المجتهد ونهاية المقتصد - ط) في

الفقه، و (جوامع كتب أرسطاطاليس - خ) في الطبيعيات والإلهيات، و

(تلخيص كتب أرسطو - خ) و (علم ما بعد الطبيعة - ط) و (

الكليات - ط) بالتصوير الشمسي، في الطب، ترجم إلى اللاتينية

والإسبانية والعبرية، و (شرح أرجوزة ابن سينا - خ) في الطب، في

خزانة القرويين (الرقم ٢٧٨٦) بفاس، و (تلخيص كتاب النفس - ط)

ورسالة في (حركة الفلك) . وكان دمث الأخلاق، حسن الرأي. عرف

كحالة ، ص ١٢٥ ، تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، مؤسسة هنداوي للتعليم

والثقافة، القاهرة ، مصر، ط/١، ٢٠١٣م، ص٤٢،

المنصور (المؤمنى) قدره فأجله وقدمه. واتهمه خصومه بالزندقة والإلحاد، فأوغروا عليه صدر المنصور، فنفاه إلى مراكش، وأحرق بعض كتبه، ثم رضى عنه وأذن له بالعودة إلى وطنه، فعاجلته الوفاة بمراكش، ونقلت جثته إلى قرطبة، قال ابن الأبار: كان يفرع إلى فتواه في الطب كما يفرع إلى فتواه في الفقه. ويلقب بابن رشد (الحفيد) تمييزاً له عن جدّه أبى الوليد محمد بن أحمد (المتوفى سنة ٥٢٠) ومما كتب فيه: (ابن رشد وفلسفته - ط (لفرح أنطون، و (ابن رشد - ط (ليوحنا قمير، و (ابن رشد الفيلسوف - ط (لمحمد بن يوسف موسى، و (ابن رشد - ط (لعباس محمود العقاد (١).

والفلسفة عنده هي : (فعل الفلسفة ليس إلا النظر في الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها. وأنه كلما كانت المعرفة

(١) تاريخ قضاة الأندلس ، أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن النباهي المالقي الأندلسي، تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة ،دار الآفاق الجديدة - بيروت / لبنان ، ط/٥، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص ١١١، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح (المتوفى: ١٠٨٩هـ)، تحقيق: محمود الأرناؤوط ، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط/١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ٦/ ٥٢٢، الأعلام للزركلي، ٥/ ٣١٨.

بصنعها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ^(١) و النظر و الاعتبار هو التفكير في الموجودات من حيث أنّها مصنوعات. إذ يرى أنّ كلّ ما كانت لمعرفة بالمصنوعات أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ^(٢).

٥. إخوان الصفا وخلان الوفا :

هم جماعة من فلاسفة المسلمين من أهل القرن الثالث الهجري والعاشر الميلادي بالبصرة اتحدوا على أن يوفقوا بين العقائد الإسلامية والحقائق الفلسفية المعروفة في ذلك العهد فكتبوا في ذلك خمسين مقالة سموها "تحف إخوان الصفا". وهناك كتاب آخر ألفه الحكيم المجريطي القرطبي (المتوفى ٣٩٥ هـ) وضعه على نمط تحفة إخوان الصفا وسماه (رسائل إخوان الصفا).

أثر فكر الإخوان في مذهب الإسماعيلي في البصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. وكانت اهتمامات هذه الجماعة متنوعة وتمتد

(١) فصل المقال، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥ هـ)، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، الناشر: دار المعارف، ط/٢، ص ٢٢ وما بعدها.

(٢) ابن رشد الفيلسوف، محمد يوسف موسى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ، مصر، ط/١ ، ٢٠١٤ ، ص ٣٥ وما بعدها، تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، ص ١٣١ وما بعدها ، فلسفة ابن رشد، فرح أنطون، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ، مصر، ط/٢، ٢٠١٢، م ١ ، ص ٧ - ١٢.

من العلم والرياضيات إلى الفلك والسياسة وقاموا بكتابة فلسفتهم عن طريق ٥٢ رسالة مشهورة ذاع صيتها حتى في الأندلس. ويعتبر البعض هذه الرسائل بمثابة موسوعة للعلوم الفلسفية. كان الهدف المعن من هذه الحركة (التضافر للسعي إلى سعادة النفس عن طريق العلوم التي تطهر النفس". من الأسماء المشهورة في هذه الحركة كانت أبو سليمان محمد بن مشير البستي المشهور بالمقدسي، وأبو الحسن علي ابن هارون الزنجاني ، ومحمد بن أحمد النهرجوري، والعموي، وزيد بن رفاعة^(١).

تأثر إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية والفارسية والهندية وكانوا يأخذون من كل مذهب بطرف ولكنهم لم يتأثروا على الإطلاق بفكر الكندي^(٢) واشتركوا مع فكر الفارابي والإسماعيليين في نقطة الأصل السماوي لأنفس وعودتها إلى الله وكان فكرتهم عن منشأ الكون يبدأ من الله ثم إلى العقل ثم إلى النفس ثم إلى المادة الأولى ثم الأجسام والأفلاك والعناصر والمعادن والنبات والحيوان. فكان نفس الإنسان - من وجهة نظرهم - جزءا من النفس الكلية التي بدورها سترجع إلى الله ثانية يوم المعاد. الموت عند إخوان الصفاء

(١) الإمتاع والمؤانسة: أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس (المتوفى: نحو ٤٠٠هـ)

الناشر: المكتبة العنصرية، بيروت، ط/١، ص ١٦٣.

(٢) الكندي فيلسوف العرب، د. أحمد فؤاد الأهواني،: ص ٢٥ وما بعدها،: الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، عبدالمتعال الصعيدي ، ص ٧٩، الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد ، عرفان عبدالحميد ، ص ٧٥.

يسمى (البعث الأصغر"، بينما تسمى عودة النفس الكلية إلى الله (البعث الأكبر" (١). وكان إخوان الصفا على قناعة إن الهدف المشترك بين الأديان والفلسفات المختلفة هو أن تتشبه النفس بالله بقدر ما يستطيعه الإنسان (٢). كانت كتابات إخوان الصفا ولا تزال مصدر خلاف بين علماء الإسلام وشمل الجدل التساؤل حول الانتماء المذهبي للجماعة فالبعض اعتبرهم من أتباع المدرسة المعتزلية والبعض الآخر اعتبرهم من نتاج المدرسة الباطنية وذهب البعض الآخر إلى حد وصفهم بالإلحاد والزندقة (٣) ولكن إخوان الصفا أنفسهم قسموا العضوية في حركتهم إلى ٤ مراتب :

١. من يملكون صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور.
ولا يقل عمر العضو فيها عن خمسة عشر عامًا؛ ويُسمَّون بالأبرار والرحماء، وينتمون إلى طبقة أرباب الصنائع.

(١) الفلسفة الإسلامية ، عمر كحالة ، ص ١١٩ ، تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، ص ٤٨ .

(٢) إخوان الصفا: درس، عرض، تحليل، د. عمر فروخ، مكتبة منيمنة - بيروت، ط/٢، ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م، ص ٢٨، إخوان الصفا .. فلسفتهم وغايتهم : د. فؤاد معصوم، دار المدى للثقافة والنشر ، سوريا ، دمشق، ط/١، ١٩٩٨ م ص ٤٥ وما بعدها.

(٣) إخوان الصفا: درس، عرض، تحليل، د. عمر فروخ، ص ٤١ وما بعدها.

٢. مَنْ يملكون الشفقة والرحمة على الأخوان. وأعضاؤها من عمر ثلاثين فما فوق؛ ويُسمَّون بالأخيار الفضلاء، وطبقتهم ذوو السياسات.

٣. مَنْ يملكون القدرة على دفع العناد والخلاف بالرفق واللطف المؤدِّي إلى إصلاحه. ويمثل هؤلاء القوة الناموسية الواردة بعد بلوغ الإنسان الأربعين من العمر، ويُسمَّون بالفضلاء الكرام، وهم الملوك والسلاطين.

٤. المرتبة الأعلى هي التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً. وهي قوة الملكية الواردة بعد بلوغ الخمسين من العمر، وهي الممهّدة للصعود إلى ملكوت السماء؛ وإليها ينتمي الأنبياء (١).

وتمثلت أهداف إخوان الصفا التقريب بين الدين والفلسفة، في عصر ساد فيه الاعتقاد أن الدين والفلسفة لا يتفقان ، لهذا فهم يعرفون الفيلسوف على أنه الحكيم، وأن الفلسفة هي التشبُّه بالإله على قدر الطاقة البشرية، وبالاستشهاد بأقوال الفلاسفة، كسقراط وأرسطوطاليس وأفلاطون وفيثاغوراس وغيرهم، التي تصبُّ في نهر الحكمة الواحد الدافق، بما يتوافق مع أقوال الأنبياء كافة، التي استهاننت بأمر الجسد ودَعَتْ إلى خلاص النفس من أسر الطبيعة وبحر الهيولى بالعلوم وأولها علم الإنسان بنفسه، ثم علمه بحقائق الأشياء. وقد أكدوا

(١) اخوان الصفا .. فلسفتهم وغايتهم : د. فؤاد معصوم، ص ٦٥ وما بعدها

أن علومهم التي طرحوها في الرسائل هي مفاتيح للمعرفة، لا ينبغي التوقف عندها، بل الترقّي في سلّم الصعود إلى الحالة الأخيرة الملكية^(١)، لذا فهم قالوا:
الفلسفة أولها محبة العلوم، و أوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة البشريّة ، وآخرها القول و العمل بما يوافق العلم، الملاحظ أن الفلسفة مرتبة بطلب المعرفة و لكن من أجل الوصول إلى حقيقة الموجودات من أجل سعادة الانسان^(٢).

و من هنا نقول أن الفلسفة عند المسلمين يطلق عليها اسم علم الكلام، و قد تبلورت النواة الأولى لعلم الكلام في فضاء بعض الاستفهامات، وما اكتنفها من جدل وتأمل في مدلولات بعض الآيات القرآنية المتشابهة، التي تتحدّث عن الذات والصفات والقضاء والقدر، ثمّ اتسع بالتدرّج إطار هذه الأسئلة والتأملات فشملت مسائل أخرى تجاوزت قضية الألوهية والصفات إلى الإمامة، فور التحاق النبي الكريم ﷺ بالرفيق الأعلى، وما

(١) الفلسفة الإسلامية ، عمر كحالة ، ص ١٣٥ ، تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، ص ٧٩ ، اخوان الصفا .. فلسفتهم وغايتهم : د. فؤاد معصوم، ص ٧٨ وما بعدها.

(٢) ينظر: الفلسفة الإسلامية ، عمر كحالة ، ص ١٣٧ ، تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، ص ٨٣، اخوان الصفا .. فلسفتهم وغايتهم : د. فؤاد معصوم، ص ٨٦ وما بعدها.

فتت قضية الإمامة تستأثر باهتمام العقل الإسلامي وقتئذٍ، حتى أضحى من أهم مسائل التفكير العقائدي في حياة المسلمين^(١).

وما يسمى عند الكثيرين بالفلسفة الإسلامية فإن أصله من المشركين ومبدلة الصابئة من الهند واليونان وأهل الكتاب فهو لا يمت إلى الإسلام بصلة.

يقول ابن القيم في الصواعق المرسلّة: فيا للعقول التي لم يخسف بها أين الدين من الفلسفة؟! و أين كلام رب العالمين إلى آراء اليونان والمجوس وعباد الأصنام والصابئين؟! وأين المعقولات المؤيدة بنور النبوة إلى المعقولات المتلقاة عن أرسطو وأفلاطون والفارابي وابن سينا وأتباع هؤلاء ممن لا يؤمن بالله ولا صفاته ولا أفعاله ولا ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر؟! وأين العلم المأخوذ عن الوحي النازل من عند رب العالمين من الشبه المأخوذة عن آراء المنهوكين والمتحيرين؟! فإن أدلوا بالعقل فلا عقل أكمل من عقول ورثة الأنبياء وإن أدلوا برؤسائهم وأئمتهم كفرعون ونمرود وبظليموس و أرسطاطاليس ومقلداتهم وأتباعهم فلميزل أعداء الرسل يعارضونهم فهؤلاء وأمثالهم يقدمون عقولهم على ما جاءوا به. وبالله العجب كيف يعرض قول الرسول بقول الفيلسوف، وعلى الفيلسوف أن يتبع الرسل وليس على الرسل أن تتبع الفيلسوف، فالرسول مبعوث والفيلسوف مبعوث إليه، والوحي حاكم والعقل محكوم عليه، ولو كان العقل يكتفي به لم يكن

(١) مدخل الى الفلسفة العربية الإسلامية ، د. محمد عبدالقوي مقبل ، دار جامعة عدن

للطباعة والنشر ، ط/١ ، ٢٠١٠ م ، ص ١٧ - ٢٢.

للوحي فائدة^(١). ، و هذه الفلسفة دخلت على المسلمين في أواخر المائة الثانية من الهجرة حيث اجتلبت إلى ديار الإسلام كتب اليونان وغيرهم من الروم من بلاد النصارى وعربت وانتشرت فتأثر بها بعض المنهزمين من أبناء الإسلام فبرزت الفرق وثار الجدل وانتشر علم الكلام.^(٢)

ولقد أخذت الفلسفة مسميات عدة، من قبيل (الحكمة) و"العرفان". وعُدَّت بعض المسميات محاولةً من أصحابها للابتعاد عن دائرة التشوش والممانعة التي لفت مصطلح الفلسفة، ونوعاً من المقاربة مع المفاهيم الإسلامية المتسالم عليها، كمصطلح (العرفان) الذي يجد قبولاً عند المدارس الإسلامية أكثر من مصطلح (الفلسفة)، نتيجة لتراكم مفاهيم مغلوبة عن الفلسفة بخاصة، والفلسفة الإسلامية بعامة - ما أوجد شرحاً غير صغير بين علماء المسلمين أنفسهم عن أصل الفلسفة ومنشئها ومسارها. وقد زادت دراسات المستشرقين من رقعة هذا الشرح من خلال محاولات بعضهم والبعض ممن تأثر بهم من الفلاسفة العرب والمسلمين، اختزال قرون عدة من الإبداع العربي والإسلامي^(٣).

(١) الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعطلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/١، ١٤٠٨هـ ، ٨١٧/٣ وما بعدها.

(٢) دراسات في الفلسفة اليونانية والإسلامية، د. صالح الرقب، دار ابن حزم، ط/٢، ١٤٢٦ هـ .. ٢٠٠٥م، ص ٢١ وما بعدها .

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، د. علي سامي النشار ، ١ / ٤١ .

المطلب الثاني

عوامل نشأة و تطور الفلسفة الإسلامية

ان نشأة الفلسفة في الحضارة العربية، نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، منذ الربع الأخير من القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي)، وطول القرنين التاليين (الثالث والرابع للهجرة = التاسع والعاشر للميلادي).

على أن البقعة التي انتشرت فيها الحضارة العربية، بفضل الفتوحات الإسلامية منذ الربع الثاني من القرن الأول (الربع الثاني من القرن السابع الميلادي)"^(١)

ولم تكن هذه الفلسفة عبثاً، ولم تأت من فراغ لدى المسلمين، ولم تكن ترفاً عقلياً، بل طاقة مبدعة لها حق التوجيه والريادة. ذلك أن الفلسفة تفكير ونظر، وعلم ومعرفة. وقد وجه الإسلام المسلمين من أول يوم إلى التفكير وتحصيل المعرفة النافعة، ورفع من شأن العلم والعلماء.

ان ابرزعوامل نشأة و تطور الفلسفة الإسلامية هو دور القرآن الكريم في صياغة العقلية الإسلامية، بحيث أصبحت هذه العقلية مهياًة للنظر والإبداع الفلسفي". فالعقلية الإسلامية، ثمرة للمنهج القرآني الذي حثَّ على النظر والاعتبار والتأمل

(١) ينظر: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية ، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية

للدراسات والنشر، ط/١، ١٩٨٧، ص ١١-٩.

في آفاق الكون ومكنونات النفس". حيث ان القرآن الكريم لا يحرم النظر العقلي ، ولا يمنع البحث والتفكير الفلسفي ، بل انه على العكس من ذلك يحث على النظر ويأمر بالتفكير والبحث عن حقائق الاشياء ، انه يدعو الى النظر في ملكوت السموات والارض ، ويطلب من العقول المستتيرة والقلوب الواعية ان يتدبروا حقائق الاشياء ، وينظروا في الكون طلبا لمعرفته ، والتوصل الى معرفة خالقه ومبدعه، يقول ﷻ :

﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ {٦} وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ {٧} تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ {٨} وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ {٩} وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ﴿ (١) ، ويقول سبحانه وتعالى : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بَلِيلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ لَوْ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (٣) ، الى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تحض على النظر ، وتدعو الى التفكير والتدبر والبحث في هذا الكون ، لمعرفة ، ومعرفة خالقه ومدبره .

و قد كثر البحث في العصر العباسي في العقائد و اتخذ ألواناً لم تكن أيام النبي ﷺ ولا الأولين من صحابته، وأخذت هذه البحوث تتركز ليتكون

(١) ق: ١٠.

(٢) القصص: ٧٢.

(٣) الذاريات: ٢١ .

منها علم جديد يسمى علم الكلام. ولنشأته أسباب داخلية وأخرى خارجية)^(١).

وإن علم الكلام تحكمت في نشأته وتطوره مجموعة ظواهر سياسية واجتماعية وثقافية، كانت سائدة في المجتمعات الإسلامية آنذاك، فأمدت عقل المتكلم بعناصر وأدوات خاصة، هي نتاج تلك البيئة، ولذلك تجلّت البيئة التاريخية للمتكلم وأبعادها المعرفية في تراث الكلام الإسلامي. وظلّت البنية الأولى للفكر الإسلامي تمون التفكير الكلامي، وتقوده في نسقها المحدد، فتكررت في المؤلفات الكلامية منذ نضوج علم الكلام الأفكار ذاتها، وأنماط الاستدلال، و الموضوعات، ودخل هذا العلم مساراً مسدوداً، دأب فيه على العودة إلى نفس المشكلات والتحديات التي بحثها السلف، ومكث يتحرك في مداراتها، يبدأ دائماً من حيث انتهى، وينتهي من حيث بدأ، من دون أن يتقدم في حركته خطوة إلى الأمام. ومع وفرة ما ألف في هذه الحقبة، غير أنه لم يكن سوى شروح وهوامش على المتون التقليدية.

أولاً : العوامل الداخلية:

١. لقد كان للحروب الداخلية في المجتمع الإسلامي أثر هام في تطوير النقاش في الموضوعات العقائدية، وتوالد أسئلة جديدة تتمحور حول حكم مرتكب الكبيرة، وخلق أفعال العباد، وحرية واختيار المكلف.. وغيرها. كذلك عملت الفتوحات على إدخال شعوب عديدة في الإسلام، لبثت مدة طويلة في نحل كتابية أو وثنية، ولم تستطع حركة الدعوة

(١) مدخل الى الفلسفة العربية الإسلامية ، د. محمد عبدالقوي مقبل ، ص ١٧-٢٢.

العاجلة تحرير وعي هؤلاء المسلمين من ترسبات أديانهم ونحلهم السابقة، فنجم عن ذلك شيوع مناخ فكري مضطرب يموج برؤى متقاطعة، و سجالات صاخبة، غدتها في فترة لاحقة أفكار ومقولات المنطق والفلسفة، والتي تدفقت من مراكز الترجمة خاصة في عصر المأمون العباسي.

٢. تعرض القرآن بجانب دعوته إلى التوحيد لأهم الفرق والديانات التي كانت منتشرة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فرد عليهم ونقض أقوالهم. فكان طبيعياً أن يسلك علماء المسلمين مسلك القرآن في الرد على المخالفين، وكلما جدد المخالفون وجوه الطعن جدد المسلمون طرق الرد.

٣. كاد ينتهي العصر الأول في إيمان خالص من الجدل، ولما فرغ المسلمون من الفتح واستقروا أخذوا ينظرون ويبحثون، فاستتبع هذا اختلاف وجهة نظرهم فاختلفت الآراء والمذاهب.

٤. خلافتهم في المسائل السياسية كان سبباً في الخلاف الديني. و أصبحت الأحزاب فرقا دينية لها رأيها: فحزب (علي) تكون منه الشيعة، ومن لم يرض بعلي تكون منهم الخوارج، ومن كره خلاف المسلمين كون فرقة المرجئة وهكذا.

ثانياً : العوامل الخارجية:

١. كثير ممن دخل الإسلام بعد الفتح كان من ديانات مختلفة يهودية ونصرانية ومجوسية وصابئة وبراهمة وغيرها وقد أظهروا آراء دياناتهم القديمة في لباس دينهم الجديد.

٢. جعلت الفرق الإسلامية الأولى وخاصة المعتزلة همها الأول الدفاع عن الدين، والرد على المخالفين، وكانت البلاد الإسلامية معرضاً لكل الآراء والديانات، يحاول كل فريق تصحيح رأيه وإبطال رأي غيره، وقد تسلحت اليهودية والنصرانية بالفلسفة فدرسها المعتزلة ليستطيعوا الدفاع بسلاح يماثل سلاح المهاجم.

٣. حاجة المتكلمين إلى الفلسفة اضطرتهم إلى قراءة الفلسفة اليونانية والنطق والتكلم في شأنها والرد عليها^(١).

المطلوب من الفكر العقائدي أن يعالج المشاكل التي تحدث في الأمة متعلقة بالأسس العقائدية العامة دون الفروع الجزئية من التطبيقات السلوكية التي تهتم بها ألوان أخرى من الفكر، ومن ثمة تكون مهمته ذات طابع أصولي كلي. وذلك هو المبرر الذي يدرج به ضمن الفكر الفلسفي بالمعنى العام. والمتأمل في الوضع العقائدي الراهن للمسلمين يجد أن المشاكل التي تنتابه ترجع في معرض تعددها وتنوعها إلى مشكلتين رئيسيتين تولدتا من عهد الانحطاط الذي تجمد فيه الفكر الإسلامي وانفصل عن مجريات الواقع، ومن التحدي الثقافي و الحضاري الغربي الذي واجه الأمة الإسلامية منذ قرنين من الزمن. أما المشكلة الأولى فهي الانفصال أو شبه الانفصال الذي وقع بين المرجعية العقدية وبين المظاهر

(١) ينظر: مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية ، د. محمد عبدالقوي مقبل ، ص ٢٤ - ٣١ ، الفلسفة الإسلامية (مدخل وقضايا) د. حامد طاهر ، دار الفكر، بيروت، ط/١ ، ٢٠٠١ ، ص ١٧ وما بعدها .

التطبيقية في مختلف وجوه الحياة. فالدين الإسلامي هو عقيدة تتفرع عنها شريعة تشمل كل أوجه التصرف الإنساني بحيث يكون كل حكم من أحكام السلوك متفرعاً من أصل من أصول العقيدة التي تستجمعها حقائق أساسية ثلاث: الألوهية، والنبوة، والبعث، بحيث يكون كل منشط من مناشط المسلم، وكل اجتهاد من اجتهاداته في شؤون الحياة مستمداً من أصول العقيدة، جارياً بحسب مقتضياتها.

ولكن مجريات الواقع الإسلامي خلال عهد التراجع الحضاري أفضت إلى تراخ في الصلة بين أصول العقيدة وبين مناشط الحياة المختلفة، قلم تعد مظاهر السلوك المختلفة تندفع في تلقائية ووضوح في مرجعيتها العقدية. وغدت حقائق العقيدة تشبه أن تكون تصديقات ذهنية غايتها في ذاتها، وضعف الشعور بغايتها السلوكية. وقد أدى هذا الوضع إلى ما يشبه الانفصال بين الاجتهادات الفرعية و بين مرجعيتها العقدية. وخذ إليك مثلاً في ذلك حقيقة التوحيد التي كانت في عهود الازدهار الإسلامي تطبع حياة المسلمين كلها تشريعاً وآداباً وفنوناً و عمارة، ثم أصبحت بعد ذلك منحسرة في أذهان المسلمين إلى بعد واحد تجريدي هو وحدانية الذات الإلهية، وتقلص أثرها في مناحي الحياة العملية.

وقد استفحل هذا الوضع لما انفتح المسلمون على الحضارة الغربية بمنجزاتها الباهرة، وجعلوا يقتبسون منها ويقلدون فيها خبط عشواء على غير هدى من مرجعية عقدية ترشد ذلك الاقتباس، وتجعله في إطار من الدين. وقد ظهر ذلك فيما اقتبس المسلمون من آداب وفنون وعلوم إنسانية

وطرز عمرانية، حتى إنه ليتمكن القول إن الواقع الإسلامي اليوم يجري على غير هدى عقدي، ويصدر على غير قاعدة إيديولوجية إسلامية واضحة.

وأما المشكلة الثانية فهي الغزو الإيديولوجي الغربي الذي استهدف منذ زمن العقيدة الإسلامية أساساً، ومظاهرها السلوكية في مختلف مظاهر الحياة. وقد كان هذا الغزو الإيديولوجي شبيهاً بالغزو الإيديولوجي الذي حدث في القرن الثاني من قبل أهل المذاهب و الأديان إلا أنه صادف من المسلمين ضعفاً حضارياً و فكرياً، واستعدى عليهم بمنجزات العلم، و قوة الحضارة فإذا به غزو شامل للمنظومة الإسلامية كلها، تسخر فيه الفلسفة و العلم والإعلام جميعاً، بل و التكنولوجيا المادية أيضاً.

و قد أحدث هذا الغزو الإيديولوجي أثره البين في حياة المسلمين ليس على مستوى السلوك فحسب، ولكن على مستوى الاعتقاد أيضاً، وهو ما يبدو في المذهبية المادية التي تسربت إلى الشباب الإسلامي، وفي العلماني التي أصبحت مذهباً لكثير من النخب المثقفة في العالم الإسلامي، وهي التي تسيطر على الحظوظ التربوية والاقتصادية والثقافية والسياسية للأمة، فانطبعت هذه المظاهر كلها بطابع الإيديولوجيا الغربية إن قليلاً أو كثيراً.

وبين هاتين المشكلتين تضافر وتآزر بحيث يهتئ ضعف الرابطة بين الحياة العملية للمسلمين و بين مرجعيتهم العقدية للتأثير الإيديولوجي الغربي، كما أن هذا التأثير الإيديولوجي يوسع الشقة بين تلك الحياة و مرجعيتها العقدية سواء على المستوى الفكري الثقافي أو على المستوى السلوكي العام، فإذا بواقع المسلمين يجري على غير إيديولوجية إسلامية بينة، بل إن تلك

الإيديولوجية في صياغتها الفلسفية التي تستطيع بها أن تواجه التحدي،
وتهدي الحياة تكاد تكون غائبة^(١).

المبحث الثالث

حركة الترجمة وأسباب اهتمام المسلمين الأوائل بالترجمة

المطلب الأول

حركة الترجمة

رغم إن العرب مهبط الإسلام، وحاملين رايته التي بسطوها في مشارق الأرض
ومغربها، لكن الدين الجديد بالقدر الذي يحثهم على العبادة والتسامح مع
الأديان الأخرى، فإنه يحثهم أيضاً على طلب العلم والمعرفة. فالأمة مهما
كانت تتمتع بميزات معينة، بيد إنها لا تصل إلى مستوى حضاري راقى دون
الإحتكاك والإطلاع على ثقافات وعقليات الأمم المتقدمة عليها مديناً
وحضارياً. حيث إن عملية التطور الإنساني هي نتاج تمازج وتلاقح لأفكار
وفلسفات وعلوم وآداب وفنون بين مختلف الأمم والشعوب.

(١) الفلسفة الإسلامية (مدخل وقضايا) د. حامد طاهر ، ص ٢٠ - ٢٥، مدخل الى

الفلسفة العربية الإسلامية ، د. محمد عبدالقوي مقبل، ص ٣٥ - ٤٠، دراسات في الفلسفة

اليونانية والإسلامية، د. صالح الرقب، ص ٢٦ وما بعدها ، نشأة الفكر الفلسفي في

الإسلام ، د. علي سامي النشار ، ١ / ٤٥ وما بعدها.

وهكذا كانت حركة الترجمة والنقل في حضارة العرب الإسلامية بمثابة شريان حيوي هام. حيث مدها بحكمة الصين والهند وإيران، وثقافة اليونان والرومان. علاوة على مذاهب التصوف الشرقية القديمة، وعقائد الرهبانية المسيحية وغيرها. ومن خلال هذا التلاقح المتنوع إنفردت الحضارة العربية الإسلامية بطابعها الخاص. فقد حافظت على عقيدتها الدينية، وقدمت للإنسانية حضارة إسلامية مميزة^(١).

١. نشأة الترجمة في الحضارة الإسلامية

هناك رأيان مختلفان حول نشأة حركة الترجمة في الحضارة الإسلامية: الرأي الأول: أنها ترجع إلى أوائل العصر الأموي، ويقول هذا الرأي أن الجذور الأولى لحركة الترجمة إلى العربية في أوائل العصر الأموي، حيث ذكر في المصادر أن خالد بن يزيد بن معاوية والملقب بحكيم آل مروان، أرسل إلى الإسكندرية في طلب بعض الكتب في الطب وعلم الصنعة (الكيمياء)؛ لترجمتها إلى العربية، وذلك بعدما تنازل عن الخلافة طواعية. وقد حاول بعض الباحثين الأوروبيين المحدثين أن يشككوا فيما نسب إلى خالد بن يزيد من جهود في الترجمة إلى العربية مستهدفين غمس الإسلام وطمس دوره في ظهور أعظم حضارة عرفت البشرية في العصور الوسطى^(٢)، وفي ذلك شككوا -أيضاً- في شخصية جابر بن حيان الكوفي الذي يعتبر

(١) ينظر: حركة الترجمة في حضارة العرب الإسلامية ، د. عماد الدين أحمد الجبوري، دار الفكر العربي، بيروت ، ط/١، ٢٠٠٢م ، ص ١٥-١٧.

(٢) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، د. علي سامي النشار ، ١/ ٤٨ وما بعدها، حركة الترجمة في حضارة العرب الإسلامية ، د. عماد الدين أحمد الجبوري، ، ص ٢٢-

أباً لعلم الكيمياء، وأيضاً شككوا في قسطنطين الأفريقي الذي ينسب إليه ترجمة مؤلفات العرب في الطب إلى اللاتينية؛ مما مهد لظهور مدرسة سالرنو الطبية. وليس هذا الصنيع بمستغرب على هؤلاء المستشرقين، فأغلبهم مشحون بأحقاد دينية عميقة ضد الأمة الإسلامية، حتى إن المستشرق لوتسيان في كتابه (لم يكن هناك محمد إطلاقاً)^(١) كاسيموفتش شكك في شخصية محمد

ومن الخلفاء الأمويين الذين استكملوا جهود الترجمة بعد خالد بن يزيد؛ عمر بن عبد العزيز (٩٩- ١٠١ هـ) حيث اصطحب معه -عند ذهابه إلى الخلافة في المدينة- أحد علماء مدرسة الإسكندرية (ابن أاجر)، بعد أن أسلم على يديه، واعتمد عليه في صناعة الطب. وقد قام الخليفة عمر بن عبد العزيز -أيضاً- بنقل علماء مدرسة الإسكندرية إلى مدرسة أنطاكيا سنة ١٠٠ هـ. لكن هذا لا يعني أن مدرسة الإسكندرية أغلقت، بل ظلت قائمة في العصر العباسي، ومن أشهر أطبائها: بليطان الذي اعتمد عليه هارون الرشيد

٢٤.، موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط/٤، ٢٠٠٣م، ص ٩٧.

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبدالرزاق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ط/٣، ١٣٨٦، ص ٨٧ وما بعدها، القرآن في الدراسات الاستشراقية الألمانية - دراسة نقدية: د. محمد غزوي، دار الخليج، ٢٠٠٨م، ص ١٠٨ وما بعدها.

(١٧٠-١٩٤ هـ) في علاج جوارى القصر، وسعيد بن توفيل كان طبيب أحمد بن طولون (٢٥٤-٢٧٠ هـ) (١).

الرأي الثاني: أن حركة الترجمة ترجع إلى صدر الإسلام في عهد الرسول الكريم ﷺ وبتكليف منه، ومن أشهر من تعلم السريانية في عهد الرسول ﷺ هو: زيد بن ثابت رضي الله عنه، فقد ورد عنه انه قال: (أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ أَتَعَلَّمَ لَهُ كَلِمَاتٍ مِنْ كِتَابِ يَهُودَ قَالَ: (إِنِّي وَاللَّهِ مَا آمَنُ يَهُودَ عَلَى كِتَابٍ) قَالَ: فَمَا مَرَّ بِي نِصْفُ شَهْرٍ حَتَّى تَعَلَّمْتُهُ لَهُ قَالَ: فَلَمَّا تَعَلَّمْتُهُ كَانَ إِذَا كَتَبَ إِلَى يَهُودَ كَتَبْتُ إِلَيْهِمْ، وَإِذَا كَتَبُوا إِلَيْهِ قَرَأْتُ لَهُ كِتَابَهُمْ) (٢)،

وأقدم بردة في الإسلام تعود إلى سنة ٢٢هـ، وعليها نص باسم عمرو بن العاص، وبه ثلاثة أسطر باليونانية والترجمة بالعربية تحتها، وبالتالي الترجمة

(١) الترجمة ومدى تأثيرها في تحوُّل الجدل الديني إلى اهتمام بالبحث العلمي والفلسفي، عبدالرحمن مرحبا، ص: ٣٣٨، تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية، عبدالرحمن بدوي، ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية بمناسبة مرور ألف عام على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرين قرناً على وفاة أرسطو. ، ص ٣٥- ٣٧ .

(٢) الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٨م، أَبْوَابُ الْعِلْمِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، باب ما جاء في تعليم السريانية، برقم (٢٧١٥) /٥ / ٦٧ ، قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح.

ظهرت في صدر الإسلام وليس منذ العصر الأموي. وهذا هو الرأي الأصح والأرجح والمتماشي مع روح الإسلام وطبيعته العلمية والحركية^(١). الأسباب التي دعت المسلمين إلى اللجوء إلى حركة النقل والترجمة من الثقافات الأخرى إلى اللغة العربية:

هناك مجموعة متعددة من الأسباب والعوامل التي دعت المسلمين إلى اللجوء إلى حركة النقل والترجمة من الثقافات الأخرى إلى اللغة العربية، بعض هذه العوامل فكرية بحتة، وبعض منها تخطى مرحلة الفكر إلى الشغف بفكر الغير من قبيل التنافس، ومحاولات الوصول إلى المكنون في الثقافات الأخرى. ومن العوامل ما هو تجاري تسويقي، نشأ عن ملاحظة توجُّه السلطة، من خلفاء وولاة وأفراد، إلى التعرف إلى ما لدى اليونان والهنود من حكمة وعلم^(٢) فكان بعض النقلة والمترجمين متكسبين، لا همَّ لهم إلا المال في وقت كانت الخلافة الإسلامية فيه تغدق على المؤلفين والنقلة والمترجمين. وقد أدى هذا أيضًا إلى شيء من ضعف الأمانة العلمية في النقل والترجمة؛ إذ لجأ بعض النقلة إلى ترجمات لآثار هزيلة غير معروفة المؤلفين، ونسبها إلى مفكرين كبار؛ أمثال: أفلاطون وأرسطو، أو إلى شخصيات أسطورية مثل

(١) تاريخ العلوم عند العرب، عمر فرُّوخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط/٤،

١٩٨٤م، ص ٨٠.

(٢) ينظر: الترجمة ومدى تأثيرها في تحوُّل الجدل الديني إلى اهتمام بالبحث العلمي

والفلسفي، عبدالرحمن مرحبا، ضمن أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند

العرب، منشورات جامعة حلب، ط/١، ١٩٨٤م، ص ٣٢٨ - ٣٧٤.

هرمس، أو بليناس، أو نقلت بعض الآثار دون ذكر للأشخاص التي يراد إصاقها بهم على سبيل الانتحال^(١)، ويؤكد عمر فرُّوخ على ما مر ذكره، من أن هذا الكلام كلّه من أوهام الرواة، ومن خرافات الشعوب، وليس من التاريخ في شيء، مثله في هذا مثل ما ينسب إلى موسى بن عمران عليه السلام من الاشتغال بالصنعة، وكذا كليوباترا^(٢)، وذكره علي بن يوسف القفطي على أنه هرمس الثالث^(٣)، ومثل ذلك ما حصل للتراث العربي الإسلامي، فقد تعرّض للانتحال من قبل النقلة والمترجمين من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية، واللغات الأوروبية الأخرى، مما يخرج نقاشه عن مجال هذه الدراسة^(٤).

(١) تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية، عبدالرحمن بدوي، ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية بمناسبة مرور ألف عام على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرين قرنًا على وفاة أرسطو، من ٢١ إلى ٢٤ جمادى الآخرة ١٤٠٠هـ، ٧ إلى ١٠ مايو ١٩٨٠م كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م - ص: ١٩ - ٢٦.

(٢) تاريخ العلوم عند العرب، عمر فرُّوخ، ص ٨٠.

(٣) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: ٢٢٧ - ٢٢٩.

(٤) ينظر: ترجمة الكتب الطبية، أحمد بن ميلاد، قسطنطين الإفريقي الحكيم، وغيره

ممن تولى الترجمة. في: أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب؛ ص: ٣٧٥ - ٣٨٠، ففيه نقاش لانتحال قسطنطين الإفريقي لبعض الكتب والمترجمات العربية.

وليس صحيحًا أن العرب هم الذين نحلوا هذه الآثار؛ مثل: نسبتهم كتاب (التفاحة) وكتاب (الربوبية) إلى أرسطو - مثلاً - بسبب عدم إمامهم بحياة اليونان، وكونهم غير مهينين لتذوق هذه الحياة^(١) - وإنما السبب في هذا يرجع إلى اندفاع النقلة والمترجمين إلى هذه الطريقة في نسبة بعض الآثار، التي قد تكون موضوعة لعلماء كبار، قصدًا إلى الطمع في تقديمها إلى الخلفاء والأمراء والولاة لتزيد الأعطيات بقدر مكانة الحكيم العالم الذي نسبت إليه.

ويمكن أن ترجع دوافع النقل والترجمة إلى اللغة العربية من الثقافات الأخرى المجاورة؛ مثل: اليونانية، والهندية، والفارسية، والمصرية، إلى الجوانب الآتية:

أ- حثُّ القرآن الكريم على التفكير: ففي القرآن الكريم آيات وصلت إلى ثماني عشرة (١٨) آية فيها دعوة أو لفظة إلى التفكر: (تتفكرون، يتفكرون، تفكروا، يتفكروا)، وفيه آيات وصلت إلى تسع وأربعين (٤٩) آية فيها دعوة ولفظة إلى التعقل: (يعقلون، تعقلون، تعقل، عقلوه)، وفيه أربع (٤) آيات فيها إشارة إلى التدبر: (يتدبرون، يدبروا)^(٢)، وغيرها

(١) أرسطو بين مكفره والمعجبين به، راضي حكيم، المجلة العربية؛ المملكة العربية

السعودية، الرياض، العدد/٣٩٦، محرم، ١٤٣١، ص: ١٠٥ - ١٠٧.

(٢) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب المصرية،

١٣٦٤ هـ، ١٩٤٥م، ص: ٢٥٢، ٤٦٨، ٤٦٩، ٥٢٥.

من الآيات التي تحثُّ على التفكير في خلق السموات والأرض،
وتركيبات جسم الإنسان والأنعام والكون كله^(١).

فلم يمضِ سوى نصف قرن من نزول القرآن الكريم على رسول الله ﷺ
حتى بدأت (العلوم المختلفة تأخذ طريقها إلى عقول هذه الأمة خاصتها
وعامتها، وأخذ العقل العربي ينمو ويخصب وينتج إلى أن أصبح موردًا عذبًا
ومنهلاً صافياً للأمم والشعوب كافة"^(٢).

والمقصود بالعقل العربي هنا هذا العقل الذي تمثل الآيات والأحاديث التي
لفتت إلى استخدام التفكير والتدبر والعقل، في النظر إلى ما حولها^(٣).

ولعل هذا لا يعني، بالضرورة، تزامن مدة النقل والترجمة مع مدة النضج
والإبداع، إذ هما مرحلتان تقوم أولاهما على الأخرى، وإن كانت هناك علوم

(١) أول جسر عبرت منه ثقافة الروم والفرس إلى العرب ، يوسف أيوب برصوم، المجلة
العربية العدد /٣٩٦، محرم، ١٤٣١، ص: ٨٨ - ٩٢.

(٢) أثر الترجمة في الحضارة العربية، عارف تامر، أبحاث المؤتمر السنوي السادس
لتاريخ العلوم عند العرب، ص ٢٥٥.

(٣) حنين بن إسحاق، أحمد بن محمد بن عبد الله الديبان ، مجلة التعريب، الرياض، العدد/
٧ (ذو الحجة ١٤١٤ هـ - حزيران ١٩٩٤ م) ص: ١٣٣ - ١٥١.

ظهر فيها النضج والإبداع، لأنها كانت علومًا إسلامية أصيلة، لم تنتظر وقتًا للنقل، لتستفيد منه^(١).

كما أنه لا بد من التنويه إلى أن العرب، قبل الإسلام، تكونت لديهم القابلية لحمل الرسالة المحمدية، بخلاف من يريد أن يعتز للإسلام، عندما يقول: إنه لم يكن للعرب حضارة تُذكر، وإنهم لم يكونوا في جاهليتهم أمة، ولا شيئًا مذكورًا قبل الإسلام^(٢).

ويُدافع عن هذا التوجُّه في النظرة إلى العرب في الجاهلية، كمال شحادة من المتخصصين في تاريخ العلوم، حيث يقول: (يدَّعي كثير من الأجانب أن العرب قبل الإسلام كانوا من البدو الرُّحَّل، لا يعرفون سوى حياة الصحراء، القلقة، غير المستقرة، بعيدين عن كل حضارة، ومجرِّدين من أي جذور حضارية^(٣)).

والباحث المنصف لا يسعه إلا أن يجد هذا الاتهام ظالمًا، ومجافيًا للحقيقة، فقد كان في شمالي الجزيرة العربية، وفي جنوبها، مراكز ناشطة في مجالات

(١) أثر الترجمة في الحضارة العربية، عارف تامر، ص ٢٥٧.

(٢) شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، أنور الجندي، المكتب الإسلامي،

دمشق، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، ص: ٨٩.

(٣) الترجمة وتراثنا، كمال شحادة، أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند

العرب، ص ٢٣١ - ٢٤٢.

التجارة الداخلية والدولية، كمكة، ويثرب (المدينة)، والطائف، ومأرب،
وصنعاء، ونجران وصرواح، وظفار. فكانت تتم في هذه المدن مبادلات تجارية
مهمة، ما بين عرب الجزيرة والدول المجاورة لهم في الشمال كدولة الغساسنة
(في جنوبي سورية)، ودولة المناذرة (في جنوبي العراق)، وما بينهم وبين
الهند وشمال أفريقيا عن طريق اليمن^(١).

ويطول المقام لو أُريد التفصيل في هذا، وعمد الباحث فيه إلى الوقوف على
حالة العرب قبل الإسلام، وتفصيل الآراء فيها، بين مبالغ في سمات الحضارة،
وناف لأي شكل من أشكالها، ولذلك سمّي ذلك العصر بالعصر الجاهلي،
ولكنه لم يكن، بالضرورة، كله جاهلياً^(٢)، بحيث يفهم، من هذا الإطلاق، أن
العرب في ذلك العصر لم يكونوا شيئاً يُذكر، إلا أنه كان هناك تحولٌ كبيرٌ،
دفع إلى النقل والترجمة من الثقافات والحضارات الأخرى. ولقد أسهب الأستاذ
عبدالرحمن مرحبا في هذه النقطة، إسهاباً يحسن الرجوع إليه، لما فيه من
وضع للأمور في موضعها الصحيح^(٣).

(١) الترجمة وتراثنا، كمال شحادة، ص ٢٣٥ - ٢٤٧.

(٢) ينظر : الأخلاق عند العرب قبل الإسلام وبعده، أحمد جلال التدمري، مركز

الدراسات والوثائق، رأس الخيمة ، ط/١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص ٣١٣.

(٣) الترجمة ومدى تأثيرها في تحول الجدل الديني إلى اهتمام بالبحث العلمي

والفلسفي، د. محمد عبدالرحمن مرحبا، أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند

العرب، ص ٣٤٥ - ٣٥٢.

ب- نظام العلاقة المستمرة بين العبد وربّه من خلال الإسلام، تتطلب التعرّف إلى علوم تعين على تنظيم شؤون العبادات، والمعاملات المالية والشخصية الاجتماعية، وضبط الحسابات، وتوقيت الصلوات، وتحديد القبلة، وتقويم الأيام والشهور، وترتيب الخراج والزكاة، فاستعان المسلمون بالأمم المجاورة للتعرف إلى ما لديها مما يعين على هذا التنظيم^(١).

ت- بعد حثّ القرآن الكريم على التفكّر والتعلّل والتدبّر، وبعد الامتداد في نشر الإسلام، بدا للعرب المسلمين أن المد العسكري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، الذي وصلوا له لن تقوم له قيمة، أو قائمة، إن لم يقترن بالمجد العلمي والنضج العقلي، فنزل القلم إلى ميدان العلم والفكر^(٢)، واستقت الأمة من الأمم الأخرى، بعد أن تبدلت نظم الحياة، ونشأ مجتمع جديد، له احتياجات وتطلعات وآمال وأهداف جديدة، ومسؤوليات ومشكلات جديدة، بل ومبادئ ومثل جديدة، في صياغتها، وفي ترسيخها، وفي منبعها.

ث- بدأ نتيجة الاحتكاك بالثقافات الأخرى، والفكر الآخر، نقاشٌ وجدّالٌ، حول كُنه الله تعالى، في توحيده بربوبيته، وألوهيته، وأسمائه وصفاته، سبحانه وتعالى، فلجأ علماء الكلام والمتفلسفة من المسلمين إلى

(١) الأخلاق عند العرب قبل الإسلام وبعده، أحمد جلال التدمري، ص ٣١٤.

(٢) الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، د. محمد عبدالرحمن مرحبا، دار الكتاب اللبناني،

بيروت،، ط/٣، ١٩٨١، ص ٨٦.

النظريات اليونانية، لكي يسهل عليهم الدفاع عن عقيدتهم، أمام المخالفين، أو المفكرين الذين سبقوهم في الحضارة، فلجأوا إلى وسائل الفلاسفة في الردّ عليهم، فكان لا بد لهم من أن يطلّعوا على علومهم العقلية، التي لم يكن للعرب المسلمين عهد بها من قبل،

ج- بدأ التفكير الإسلامي يأخذ طريقه موثقًا منذ البعثة المحمدية، مرورًا بعصر الخلفاء الراشدين، ودولة بني أمية، إلى دولة بني العباس، وقد احتاج هذا الإنتاج الفكري العلمي الثقافي إلى شيء من التصنيف والتنظيم، بعد مرحلة الكتابة والتدوين. وقد بدا هذا واضحًا، بادئ الأمر، مع الحديث النبوي الشريف^(١)، حيث رُتبت الأحاديث، وفق مضمونها، في أبواب، منذ سنة ١٢٥هـ (القرن الثامن الميلادي)، ثم رُتبت وفق أسماء الصحابة - رضي الله عنهم - في كتب المسانيد، وذلك مع أواخر القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. ثم سرى هذا التنظيم أو التصنيف على بقية العلوم، كالسير والمغازي والتاريخ، والعلوم الأخرى، واستفاد المسلمون من غيرهم في هذا المجال^(٢).

ح- كان للخلفاء، والولاة والأفراد تأثير واضح على حركة النقل والترجمة، إذ كانوا موقّفين في الوقوف مع هذه الحركة، يدعمونها دعمًا منقطع النظر، حتى من اشتهر منهم بالحرص الشديد على المال، كالخليفة

(١) تاريخ التراث العربي ، فؤاد سزكين ، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، ص ١٥١ وما بعدها .

(٢) تاريخ التراث العربي ، فؤاد سزكين، ص ١٥٣ وما بعدها .

العبّاسي أبي جعفر المنصور^(١)، فكان لا يتردد في الإنفاق الجزيل على العلوم، التي رأى أنها سوف تعين على الدفاع عن العقيدة، ونشر العلم.

ولا تترك هذه الفقرة دون ترديد المقولة، التي طالما رُددت، من أن الخلفاء كانوا يُغدقون على المؤلفين والمترجمين، إلى درجة أن يُعطى المؤلف، أو الناقل، أو المترجم، وزن عمله العلمي ذهبًا^(٢). وكان هؤلاء الخلفاء والأمراء أنفسهم علماء، أحبوا العلم وأهله، وأقبلوا عليه، إلى درجة أن نموذجًا منهم قد طغى اتجاهه للعلم على تسيير الأمور، كالخليفة الأموي خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان^(٣)، في الدولة الأموية، وكذا الحال في الدولة العباسية.

(١) عبدالله بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس: أبو جعفر المنصور، ثاني خلفاء بني العباس، ويقال: إنه أول من عني بالعلوم من الخلفاء المسلمين، وفي هذا مبالغة، فيها غمط لحقوق من قبله. وكان محبًا للعلماء. وبنى مدينة بغداد، وغيرها وعمل أول أسطرلاب في الإسلام، وكان شجاعًا. توفي محرّمًا بالحج، ببئر ميمون، من أرض مكة المكرمة، سنة ١٥٨هـ - ٧٧٤م. ينظر: تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط/١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ٣٤٤/١١.

(٢) في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية؛ عامر النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م، ص ٥٣.

(٣) خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان: يسمى حكيم آل مروان وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحبة للعلوم خطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في

ولا يعني هذا بالضرورة انقطاع هؤلاء الخلفاء، وأمرائهم وولاتهم، للعلم، كما فعل الخليفة الأموي خالد بن يزيد بن معاوية، ولكنهم غلبوا الاهتمام بالعلم والحكمة، على جوانب إدارية أخرى، كانت الخلافة بحاجة إليها، مما يمكن أن يقال: إن له تأثيراً على الضعف، الذي حلَّ بالخلافة، حتى أدى إلى زوالها، بعد حين، وكانت مجالسهم لا تخلو من العلماء، حياً بالنقاش، وما نسميه اليوم بالندوات والمحاضرات، بل والمناظرات والمساجلات العلمية والأدبية (١). وكان يحضر هذه المجالس العلماء من الثقافات الأخرى، ممن استخدموا نقلة ومترجمين أو اختيرت أعمالهم للنقل والترجمة.

الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة ثم نقل الديوان وكان باللغة الفارسية إلى العربية في أيام الحجاج. وقد اشتغل بالكيمياء والطب والعلوم، وألف فيها رسائل. وأمر بنقل الكتب من اليونانية والقبطية. توفي سنة ٨٥ هـ - ٧٠٤ م، وقيل سنة ٩٠ هـ - ٧٠٨ م؛ ينظر: الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (المتوفى: ٤٣٨ هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت - لبنان، ط/٢، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م ص ٣٠٠، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الانصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١ هـ)، تحقيق: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق - سوريا، ط/١، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٤ م، ٣٤ / ٨ - ٣٧.

(١) الترجمة: بداياتها - أطوارها - وجهاتها - بعض نتائجها - شهادة كرزون، أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب، ص ٣٠١ - ٣١٣.

خ- احتك المسلمون من العرب، وغير العرب، بالعناصر المثقفة في البلاد المفتوحة على أيديهم، (مما أيقظ عقولهم، وقلب نظام تفكيرهم، وترك آثارًا عميقة بعيدة المدى في أذهانهم، وأعدَّهم لقبول اللقاح الجديد والتماس كتبه"^(١)).

وكان هؤلاء المثقَّفون ممَّن آثروا البقاء على دينهم، فلم ينالوا من إيثارهم هذا إلا التقدير من القيادة الإسلامية، التي تحترم المعتقدات السماوية، وتتيح لأهلها الاستمرار عليها، بل لقد وصل التساهل ببعض الخلفاء، أو الأفراد، أو الولاة، إلى التوكيد على مبدأ التسامح في الإسلام، بحيث وجد المناخ الذي أوحى بإقرار المجوس^(٢) على مجوسيتهم، وأوحى كذلك بإقرار الفرق والطوائف الأخرى، الموجودة بين المسلمين، كالصابئة^(٣)، كذلك على نحلتهم، ما داموا لم يدخلوا معتقداتهم فيما يصدر عنهم من آثار^(١).

(١) الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، د. محمد عبدالرحمن مرحبا، ص ٧٠.

(٢) المجوس: ذكرهم الشهرستاني تحت عنوان: من لهم شبهة كتاب، ويقال لها: الدين الأكبر، اختصت بالثنائية أصليين مدبرين قديمين، يقتسمان الخير والشر، والنفع والضرر، والصلاح والفساد، أحدهما: النور، والآخر: الظلمة، ينظر تفصيل هذه الملة في الملل والنحل، الشهرستاني، ١ / ٢٣٢ وما بعدها.

(٣) الصابئة: من صبا الرجل إذا مال وزاغ. وتتركز نحلة الصابئة على الروحانيات، التي تقول بوسائط بين الله والعالم. وهم جماعة المندانيين، أتباع يوحنا المعمدان، وصابئة حران، ويقولون: إن للعالم صانعًا فاطرًا حكيمًا مقدسًا عن سمات الحدثان،

د- يمكن أن يقال: إن الدولتين الأموية والعباسية قد تسلمتا الخلافة من الخلفاء الراشدين، وقد توطدت أطنابها في مساحة كبيرة، وإن كانت الدولتان لم تتوقفا في حركة نشر الإسلام إلا أن الجهود لم تكن هي الجهود التي خاضها الخلفاء الراشدون على أي حال، وقد أوجد هذا الوضع جواً من الاستقرار، جرّ إلى الدّعة والترّف، ووفرة أوقات الفراغ النسبي - مع التوكيد على الفراغ النسبي - وأدّى هذا إلى الانشغال بحياة عقلية وروحية لم يعهدها من قبل، فسعوا في طلب العلم، وجدّوا في البحث، ليس على المستوى الرسمي فحسب، ولكن أيضاً على المستوى الشعبي كذلك، مع الميل إلى الدّعة والترّف، واستتباب الأمن من جهة، والرغبة في التوسّع الحضاري والعمراني من جهة أخرى، ومثل هذا التوسّع يحتاج إلى العلم^(٢).

ذ- يذكر أن انتقال الخلافة من الأمويين إلى العبّاسيين لم يكن مجرد انتقال السلطان من بيت إلى بيت، أو من دمشق إلى بغداد، بل قيل: إنه نقل الخلافة الإسلامية من عالم إلى عالم، ومن عقلية إلى عقلية، فقد كانت الخلافة الأموية تصبّ جل اهتمامها على العرب والأعراب، وأصبحت

ويوجبون على أنفسهم معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله، ويُتقرب إليه بالمتوسّطات المتضرعين إليه، وهم الروحانيون المطهرون المقدسون جوهرًا وفعالًا وحالة؛ ينظر: الملل والنحل للشهرستاني، ٢: ٤.

(١) حركة الترجمة العلمية وتوسّعها في العصر العباسي، محمد مروان السبع، أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب؛ ص ١٨٥ - ١٩١.

(٢) الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، د. محمد عبدالرحمن مرحبا، ص ٦٩.

الخلافة العباسية ذات مشاغل وهموم ثقافية حضارية^(١).
ومثل ما قيل عن الخلافة الراشدة يمكن أيضًا أن يصدّق شيء منه على
الخلافة الأموية، إذا ما قورنت بالخلافة العباسية؛ من أن الأمويين كانوا
امتدادًا للخلافة الراشدة في توطيد أطناب الدولة الإسلامية - نسبيًا فقط -
ولعل هذا يعلل اختلاف الدولتين؛ من حيث النظر إلى الحضارة والعلم.

ولا يفهم من هذا قصور الخلافة الأموية أو تقصيرها في هذا، ومن قبلها
الخلافة الراشدة، ولكن ظروف الدولة الإسلامية هي التي صبغت كل خلافة
بصبغة تميّزها، فتميزت الخلافة العباسية بأنها أكثر انفتاحًا على الثقافات
الأخرى، لا سيما أن أولي الأمر، من بني العباس، كانوا في مجملهم قد نشؤوا
في أحضان الثقافات الأخرى، رغم ما كان يجري في عروقهم من دماء عربية،
وبدا هذا واضحًا أيام الخليفة أبي جعفر المنصور الذي استعمل الفرس، واعتمد
عليهم، والخليفة هارون الرشيد^(٢) الذي استعمل البرامكة^(١)، وأحوال الخليفة

(١) الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، د. محمد عبدالرحمن مرحبا، ص ٧١.

(٢) هارون الرشيد بن محمد المهدي بن المنصور العباسي، خامس الخلفاء العباسيين، ولد
بالري، وكان عالمًا بالأدب وأخبار العرب والحديث والفقهاء، يزور العلماء في ديارهم،
وكان يغزو عالمًا ويحجّ عالمًا، جنى عليه بعض المغرضين، ونسبوا إليه ما لا يليق به،
توفي سنة ١٩٣هـ - ٨٠٨م؛ ينظر: البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن

عبدالله المأمون^(٢) فرس، وهكذا كانت الحال عليه إلى زمن الخليفة المعتصم^(٣)، حيث حلَّ الأتراك مكان الفرس، والتوكيد هنا ينصبُّ على أثر الخلفيات

كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، دار الفكر، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م، ١٠: ٣١٢.

(١) البرامكة: ينسبون إلى برمك بن جاماس بن يشتاسف، وكان برمك من مجوس بلخ، وتمكن ابنه خالد في خلافة بني العباس، منذ بداية الخلافة، وذكر منهم ممن خدم الخلافة العباسية: خالد بن برمك، ويحيى بن خالد، والفضل بن يحيى، وجعفر بن يحيى، ومحمد بن يحيى، وموسى بن يحيى، وغيرهم من أبنائهم، نعم الرشيد على البرامكة، بسبب توغُّلهم في الخلافة، فنكبهم؛ ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: ٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١: ١٠٦.

(٢) المأمون: هو عبدالله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور، الإمام العالم المحدث النحوي اللغوي، ولي الخلافة سنة ١٨٩هـ، فتَمَّ ما بدأه جده الخليفة أبو جعفر المنصور من مسيرة النقل والترجمة، وجمع المخطوطات، وقرب العلماء، وقال بخلق القرآن - أو شجع عليه - توفي سنة ٢١٨هـ - ٨٣٣م، وكانت ولادته سنة ١٧٠هـ - ٧٨٦م؛ ينظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١٠ / ١٨٣.

(٣) المعتصم: أبو إسحاق محمد بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور العباسي، ولد سنة ١٨٠هـ - ٧٩٦م، وتولى الخلافة سنة ٢١٨هـ - ٨٣٣م، امتحن الناس بفتنة خلق القرآن، وفي زمنه امتحن الإمام أحمد بن حنبل، وضرب بالسياط، بنى مدينة سامراء، وغزا عمورية، وتوفي سنة ٢٢٧هـ - ٨٥١م؛ ينظر: سير أعلام النبلاء، شمس

الثقافية والعقدية لهؤلاء ممن بقي منهم على عقيدته؛ كالمجوس والصابئة ونحوهم^(١)، إضافة إلى كون العاصمة بغداد في العراق، والعراق كان حلقة الوصل بين الثقافتين اليونانية والفارسية.

ر- دخلت تحت ظل الإسلام أمم، سواء أعلنت إسلامها أم بقيت على عقيدتها السابقة، إلا أن جزءًا من هؤلاء لم يترك موروثاته مستغنيًا بالإسلام عنها، فلجئوا إلى نقل آثارهم الفكرية، وشيء من آدابهم على سبيل المباهاة؛ وليبرزوا للعرب ما كانوا عليه من حضارة ورُقِيٍّ^(٢)، ولعل كتاب (كليلة ودمنة)^(٣) المنقول عن الفهلوية، أو البهلوية

الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائمَز الذهبِي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، دار الحديث- القاهرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ٨ / ٣٨٥ وما بعدها.

(١) الثقافات الأجنبية في العصر العباسي (١٣٢ - ٣٣٤هـ)، صالح آدم بيلو، المديرية العامة للمطبوعات، مكة المكرمة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص ١١ وما بعدها.

(٢) الثقافات الأجنبية في العصر العباسي (١٣٢ - ٣٣٤هـ)، صالح آدم بيلو، ص ١٤ وما بعدها.

(٣) كليلة ودمنة: كتاب في إصلاح الأخلاق، وتهذيب النفوس، وضعه بيدبا الفيلسوف الهندي، وهو كتاب على السنة البهائم والطيور، وجاء على أربعة عشر بابًا، نقله من الهندية إلى الفارسية برزويه، ومن الفارسية إلى العربية عبد الله بن المقفع، وجعلت له ترجمات أخرى بين الفارسية والعربية والتركية؛ ينظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو

إلى العربية يعبر عن هذا التوجُّه، وهو مثال فقط لمجموعة من الآثار المنقولة، ويُذكر أن عبدالله بن المقفَّع^(١) قد أسرف في ترجمته لكتاب كليلة ودمنة في التحرُّر من الأصل.

وهذا ضرب من ضروب النقل والترجمة، قد يدخل في مفهوم التعريب، أكثر من دخوله في مفهوم النقل والترجمة^(٢).

ز- غلب على الخلافة العباسية فتح أبواب الفكر لكل من يلجُّها، فتركت الحريات في التأليف، والردود على المؤلفين، وبدا هذا واضحًا مع

الحاج خليفة (المتوفى: ١٠٦٧هـ)، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١م، ٢: ١٥٠٧ - ١٥٠٩.

(١) عبدالله بن المقفَّع: من أئمة الكُتاب، وأول من عني بترجمة كتب المنطق، ولد بالعراق سنة ١٠٦هـ - ٧٢٤م، وكان مجوسياً فأسلم، وترجم كتب أرسطوطاليس الثلاثة في المنطق، وكتاب المدخل إلى علم المنطق المعروف بإيساغوجي، وترجم عن الفارسية كتاب كليلة ودمنة، وله الأدب الكبير، والأدب الصغير، والصحابة، واليتيمة، وقتل متهمًا بالزندقة سنة ١٤٢هـ - ٧٥٩؛ ينظر: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (المتوفى: ٦٤٦هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١/١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص: ١٤٨ لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: دائرة المعارف النظامية - الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان، ٢/٢، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م، ٣: ٣٦٦

(٢) ينظر: الترجمة الأدبية ومشكلاتها، عبدالحكيم حسَّان عمر، مجلة الفيصل، القاهرة، العدد/ ٢٣٩، جمادى الأولى ١٤١٧هـ - سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٦م، ص ٣٩ - ٤٤.

استفحال الجدل حول الجوانب العقدية، وما ظهر حولها من فرق، ثم إن الأمر تعدَّى ذلك إلى أن تفتح الأبواب لغير المسلمين ليردُّوا على المسلمين في ديار المسلمين، فهذا يوحنا الدمشقي^(١) يؤلف كتبه في الرد على المسلمين؛ مثل: محاورة مع مسلم وإرشادات النصارى في جدل المسلمين^(٢)، والخليفة عبدالله المأمون يستقبل بعض أقطاب المانوية^(٣)، ويجادلهم، ويدلون بأرائهم عنده، ويجادلهم أهل الكلام من المسلمين، وكان من نتيجة هذا أن نقلت بعض المقالات والكتب في الزندقة وصنوف الانحراف العقدي^(٤)؛ فكان هذا من دوافع لجوء أهل الكلام إلى المنطق، وصناعة الجدل، لحماية الدين من رواسب الدخيل

(١) القدّيس يوحنا الدمشقي: حفيد سرجون، كاتب عند معاوية، أُلّف في اللاهوت، والفلسفة والخطابة والتاريخ والشعر؛ ينظر: المنجد في الأعلام؛ الراهب الأب لويس معلوف، المطبعة الكاثوليكية في لبنان، دار المشرق بيروت، ط/٢٣، ١٩٦٤، ص ٥٦٤.

(٢) ينظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠م ١: ٧٢.

(٣) المانوية: أصحاب ماني بن فاتك، أحدث دينًا بين المجوسية والنصرانية، كان يقول بنبوة عيسى ابن مريم عليهما السلام، ولا يقول بنبوة موسى بن عمران عليه السلام، ويزعم أن العالم مصنوع من أصلين قديمين؛ أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزليان؛ ينظر: الملل والنحل؛ الشهرستاني، ١/ ٢٤٤ - ٢٤٩.

(٤) ذكر النديم في: الفهرست (ص ٣٩٩ - ٤٠٨) مجموعة من آثارهم المنقولة إلى العربية، منها كتب ماني ورسائله.

(١).

ولقد كانت الخلافة العباسية ربما تمارس على أسواق الورّاقين وحوانيتهم شكلاً من أشكال الرقابة على المنسوخ بما فيه المنقول والمترجم، بحيث تمنعهم من نقل بعض كتب لا تتناسب في موضوعاتها والتوجّه الديني أو الاجتماعي العام^(٢)، بل إنه ربما استُحلف الورّاقون - ومنهم النقلة والمترجمون - على ألا يورّقوا بعض الكتب الممنوعة من التداول؛ لما تشكّله من خطر على الفكر العام، وخشية الفتنة والانحراف عن الدين، (فكانوا يجمعون الورّاقين، ويحلفونهم ألا يبيعوا أو ينسخوا هذه الكتب"، ويروي ابن الأثير^(٣) في حوادث سنة ٢٧٩هـ / ٨٩٢م أنه: (حُلف الورّاقون ألا يبيعوا كتب الكلام والجدل

(١) ينظر: حنين بن إسحاق، أحمد بن محمد بن عبد الله الدبيان، ٤٠/١.

(٢) الوراقة: دراسة في المفهوم والمصطلحات، يحيى بن محود بن جنيد، صناع المخطوط العربي الإسلامي من الترميم إلى التجليد، مركز جمعة الماجد، دبي، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ص ١٣٥.

(٣) علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، ابن الأثير، مؤرخ من العلماء بالنسب والأدب، تجول واستقر في الموصل، وتوفي بها، له من التصانيف: الكامل، وأسد الغابة في معرفة الصحابة، واللباب، وتاريخ الدولة الأتابكية، وغيرها، توفي سنة ٦٣٠هـ - ١٢٣٢م؛ ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٣٤٧/١.

والفلسفة، وكذلك لما قُتل الحلاج أُحضر الوراقون وأُحلفوا ألا يبيعوا شيئاً من كتب الحلاج، ولا يشتروها^(١).

س- كانت اللغة العربية وسيلة لحفظ الآداب والآثار الأخرى، وذلك عندما أحس أصحاب هذه الآداب والآثار أنها تتراجع أمام المد اللغوي العربي، وظهرت أجيال فارسية ونصرانية، لا تجد لغتها بعد غلبة العربية عليها، فكان النقل والترجمة وسيلة لتذكير هذه الأجيال بموروثاتها، ولو بلغة العصر العربية.

وإن يكن لبعض اللغات فسحة في المجتمع المسلم فإن اللغة العربية هي لغة الدولة، وما يتبع هذا من تغليبها، بل التوكيد عليها في الدواوين وفي المكاتبات^(٢)، وفي شؤون الحياة، على مثل ما مر بيانه في حادثة الحجاج، التي مر ذكرها، ويدخل في هذا رغبة المسلمين في نشر اللغة العربية، والعمل على جعلها لغة العلم والفكر والثقافة^(٣).

ش- كان من الجوانب غير المحببة أن يتوسع الناس في المأكل والمشرب، وأن يتأثروا بأطعمة الفرس والروم من حولهم، لا سيما أن جزءاً من هؤلاء قد دخل في دين الله، فنقل معه موروثاته الشعبية، التي لم يرَ فيها

(١) الكتاب في الحضارة الإسلامية، يحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط/١، ١٩٩٨م، ص ١٠١.

(٢) ينظر: حنين بن إسحق، أحمد بن محمد بن عبد الله الديبان، ٣٨/١

(٣) ينظر: أثر حركة الترجمة في رقد الحضارة العربية الإسلامية، فاضل محمد الحسيني، مجلة تاريخ العرب والعالم، بيروت، العدد/ ١٨٠ لسنة ١٩٩٩م، ص ٤٨.

تعارضًا مع الدين الجديد، وكانت النتيجة أن زادت الأمراض، وتطلب الأمر تطورًا في طرق الوقاية والتشخيص والعلاج، فكان أن استعان المسلمون العرب بتجربة من سبقهم، بالإضافة إلى ما لديهم في مجالات الطب والصيدلة والكيمياء، وغيرها من مستلزمات الاستطباب. هذا إذا ثبت أن المنقول إلى العربية يعبر عن حب الآخرين لثقافتهم، وحرصهم على نشرها^(١).

وهناك من يقول إنه: (لا وجه لهذا الزعم؛ لأن الكتب المنقولة (لا سيما ما يختص منها بالسُريان) لم تكن سريانية مسيحية، بل وثنية يونانية أو هندية، ثم إن هؤلاء النقلة لم ينقلوا هذه الكتب تطوعًا وابتداءً من عند أنفسهم، ولا هم نقلوا الكتب التي أحبوا نقلها، بل كانوا ينقلون ما يطلب منهم نقله بأجر"^(٢).

ص- على أن هناك بواعث أخرى للنقل والترجمة، يذكرها من يريد التوكيد على تأثير أمة من الأمم على الأمة الإسلامية، يقول عبدالرحمن مرحبا: (ينبغي لنا ألا نغلو في تقدير أثر النقلة السُريان، كما يفعل بعض الباحثين لحاجة في نفس يعقوب، فلا يجحد الأهمية الكبيرة التي يتمتعون بها في تاريخ الفكر العربي إلا جاهل أو مكابر، ولكن هذه

(١) ينظر: أثر حركة الترجمة في رقد الحضارة العربية الإسلامية، فاضل محمد الحسيني، ص ٥١..

(٢) تاريخ العلوم عند العرب، عمر فرُّوخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط/٤، ١٩٨٤م، ص ٨٣.

الأهمية لها حدودها المقررة التي لا يجوز أبدًا تخطيها، سواء في الحضارة الإسلامية أو في أي حضارة أخرى"^(١)، ومنها ما ذكره أحدهم، من أن السُريان والنساطرة والكلدان كانوا بحاجة إلى ما يتقربون به إلى الملوك والولاة، فكرسوا حياتهم لخدمة العرب والفكر الشرقي^(٢)، ومنها إمكانية الردّ على الحركات العنصرية^(٣).

وكان من الدوافع المشجعة على النقل والترجمة مادياً التوجُّه نحو جلب الورق وصناعته^(٤)، وتطوير هذه الصناعة، وانتشارها في الأمصار الإسلامية^(١)،

(١) الترجمة ومدى تأثيرها في تحول الجدل الديني إلى اهتمام بالبحث العلمي والفلسفي، د. محمد عبدالرحمن مرحبا، ص ٣٣٨.

(٢) المراكز الثقافية المهمة بالترجمة والتي أثرت في الحضارة العربية، يوسف أيّوب برصوم، أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب، ص ٤٢.

(٣) أثر الترجمة في رقد الحضارة العربية الإسلامية، فاضل محمد الحسيني، ص ٤٤ - ٦٠.

(٤) نشأ أول مصنع للورق مجلوباً من سمرقند سنة ٢٣٥هـ - ٨٤٩م، في محلة ببغداد، اسمها دار القز، ثم نشأ مصنع بالقاهرة سنة ٢٤١هـ - ٨٥٥م، ثم انتقلت الصناعة إلى الأندلس، بعد ذلك؛ ينظر: حركة الوراقين في الحضارة العربية الإسلامية، ربحي مصطفى عليان، مجلة الهداية العدد/ ٢٠١، مجلد/ ١٧ (ذو القعدة ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م) ص ٨٤ - ٩٥؛ الحياة العلمية في نيسابور خلال الفترة ٢٩٠ - ٥٤٨هـ - ٩٠١ - ١٠٥٣م -، محمد ألفا جالو، اطروحة دكتوراه - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ١٤٢٠هـ - ص ١٧٦.

ووجود الوراقين بكثرة، بحيث كانوا جزءاً من المكتبات، أو دور الحكمة، أو خزانات الكتب، على اختلاف في التسميات^(٢)، وكذا وجود أسواق خاصة بهم في الحواضر الإسلامية.

ض- توافر مدارس الترجمة: فعندما فتح المسلمون أقاليم الإمبراطورية الفارسية والرومانية؛ وجدوا عنصرى الترجمة الأساسيين، ممثلة في وجود العديد من المدارس القديمة التي تمثل عصر ازدهار الثقافة اليونانية ومما نتج عن ذلك تفعيل حركة الترجمة في عاصمة الخلافة العباسية بغداد، كان سبباً خارجياً غير مباشر، وآخر داخلي مباشر. فالأول كان نتيجة إلى وجود تلك المدارس القديمة من جهة. ودور السريان الذين يمثلون حلقة الوصل بين العرب وبين لغة اليونان من جهة أخرى. حيث كانت اللغة اليونانية شائعة التداول في مدارس السريان. وعندما فتح العرب المسلمين بلاد العراق والشام ومصر، وإحتكاكهم بثقافات تلك المدارس المسيحية، طلبوا من السريان أن ينقلوا التراث العلمي والفكري اليوناني إلى اللغة العربية، وكانت هنالك بضعة مدارس كانت تصدر مستوى التعليم لفترات زمنية طويلة. و (ان شاء الله تعالى) سوف نسردها بإيجاز وبحسب تسلسلها الزمني، كون بعضها قد تأسس نتيجة خروج

(١) ينظر: مدرسة آل حنين وأثرها في التراث العلمي والعربي، محمد أحمد زيود، الحضارة العربية الإسلامية في العصور الإسلامية ودورها في بناء الحضارة العالمية، اتحاد المؤرخين العرب، القاهرة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م. ص ٢٩٤ - ٣٦٥.

(٢) ينظر: الوراقة وأشهر أعلام الوراقين: دراسة في النشر القديم ونقل المعلومات، علي بن إبراهيم النملة، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ص ١٨٨.

كبار معلميهـا من مكان إلى آخـر.

١. مدرسة الإسكندرية: وهي معقل (الأفلاطونية المحدثـة" التي تعود إلى مؤسسها فيلون الإسكندري (٢٠ ق.م - ٥٠ م)، ولقد سار على نهجه إنكلمندس الإسكندري (١٥٠-٢١١) ثم أفلوطين (٢٠٤-٢٧٠). حيث تميزت بالتوفيق بين الفكر اليوناني والفكر الديني.

وقد انغمست هذه المدرسة في الجدل الديني و أخذ عنها العرب

الفلسفة الإشرافية، التي تعتبر مصدر كثير من الشرور والانحرافات التي وقعت في العقيدة الإسلامية لدى العديد من الطوائف بالأمة الإسلامية.

٢. مدرسة الرها: يرجع تأسيسها إلى القرن الثاني الميلادي، وتعتبر من أقدم

المدارس اللاهوتية المسيحية. ومن كبار معلميهـا وقتذاك: ططيانس (-

١٧٠) وبرديصان (-٢٢٢). ولقد نالت رعاية مار أفريم السرياني (-

٣٧٥) قبل سقوط مدينة الرها بيد الفرس الساسانيين في العام ٣٦٣.

حيث كانت ضمن حدود الدولة البيزنطية التي تقع شمال العراق. تم

إغلاقها بأمر إمبراطور القسطنطينية زينون (٤٧٤-٤٩١) عام ٤٨٩،

نتيجة تصاعد الإختلافات والمشاحنات الداخلية حول إتباع النهج

الإسكندراني أو الأنطاكي. كانت لغة التعليم فيها سريانية ويونانية، وتم

فيها نقل بعض مؤلفات أرسطو إلى السريانية.

٣. مدرسة أنطاكية: يعود تأسيسها إلى أواخر القرن الثالث الميلادي في

بلاد الشام. ولقد تميزت بالفكر الإفلاطوني المحدث. كانت لغة التعليم

فيها اليونانية والسريانية.

٤. مدرسة نصيبين: ولقد تأسست عام ٣٢٠ بفضل الأسقف يعقوب أفراهاط، وتقع ضمن حدود الدولة البيزنطية، شمال سوريا. كانت لغة التعليم فيها سريانية، تختص بعلوم: اللاهوت، الفلسفة، الطب؛ واستمرت حتى القرن السابع الميلادي.

٥. مدرسة قنسرين: ويعود تأسيسها إلى القرن السادس الميلادي في جنوب حلب، لكنها وصلت إلى أوج ازدهار في القرن السابع، كونها مركزاً مهماً للدراسات اليونانية: الأدب، اللغة، الفلسفة، المنطق، الطبيعة، اللاهوت، الفقه. وكان التعليم فيها باللغتين السريانية واليونانية. ولقد نافست مدرستي الرها ونصيبين، واستمرت تحت الحكم الإسلامي حتى القرن التاسع الميلادي.

٦. مدرسة جنديسابور: ولقد أسسها كسرى الأول أنوشروان (٥٣١-٥٦٧) الذي كان معجباً بثقافة اليونان والرومان. ولذلك أستقبل وأستقطب الفلاسفة عندما أغلق الأمبراطور الروماني جوستينيان الأول مدارس أثينا الوثنية عام ٥٢٨. ورغم أن جنديسابور في الأحواز كانت في بدايتها مستشفى وتدرس الطب، لكنها أصبحت أيضاً من أهم المدارس الفكرية. وكانت لغات التعليم فيها تضم الفارسية والسريانية والهندية. واستمرت بالتواصل في العهد الإسلامي.

٧. مدرسة حرّان: تأسست في القرن السابع الميلادي، بعد فترة من إغلاق مدرسة أثينا الفلسفية. وتميزت بالعلوم الرياضية والفلكية، بالإضافة إلى الإفلاطونية المحدثّة. كانت لغة التعليم فيها السريانية. واستمرت بنهجها

الأكاديمي في ظل الإسلام^(١).

المطلب الثاني

أسباب اهتمام المسلمين الأوائل بالترجمة

ومن اهم الاسباب التي دفعت بالعرب المسلمين إلى نقل كُتب العلوم والفلسفة والآداب إلى لغتهم، فإنه يرتبط بواقع الفتوحات المتوالية والسريعة. مما جعلهم أن يراعوا أهمية الإوضاع الجديدة، ومنها:

أ- حاجة العرب إلى العلوم والمعارف. فالإسلام قد خلق مجتمعاً جديداً له عقليته ونمط تفكيره الحياتي الذي نقل عرب الجزيرة إلى مستوى مدني يتطلب منهم التوجه نحو آفاق ومصادر حضارية متقدمة.

ب- الوضع المستقر والرفاه المعيشي. إذ أن المجد العسكري والسياسي والإقتصادي الذي شيده العرب المسلمين لا يكتمل إلا بالمجد العلمي والفكري.

ت- لغة القرآن الكريم. فبعد الفتوحات إنتشرت اللغة العربية في جميع البلدان الإسلامية، كونها لغة النظام السياسي الرسمي للدولة. ومن بين

(١) ينظر: المدارس الفلسفية ، د. أحمد فؤاد الاهواني ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، مصر ، ١٩٦٥م ، ص ٨٤-٩٦ ، ١١٥-١٢٣ ، أثر الترجمة في الحضارة العربية، عارف تامر، ص: ٨٣ - ٩٥ ، حركة الترجمة العلمية وتوسعها في العصر العباسي، محمد مروان السبع، أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب؛ ص ١٨٥ - ١٩١ ، الثقافات الأجنبية في العصر العباسي، صالح آدم بيلو، ص ٣٦-

ما يمتاز به القرآن هو حث المسلمين على البحث والتفكير، وفي مدح العلم ومنزلة العلماء.

ث- حاجة العرب إلى فكر نظري حر. حيث إن الفرق والملل الدينية قد كثرت وتعددت بين المسلمين، وإزداد الجدل فيما بينها. مما أوجب على علماء الكلام أن يطلعوا على نظريات الفكر اليوناني لكي يتمكنوا من الرد العقلي والمنطقي على المغالين في الدين.

ج- نفوذ المثقفين الأعاجم. حيث تأثر العرب ببعض المفكرين والأعلام من الأعاجم. خصوصاً من الذين نقلوا وترجموا تراثهم إلى اللغة العربية.

ح- إهتمام الخلفاء بالعلم والمعرفة. إذ لم يكن إنتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين لمجرد قيادة دولة المسلمين، بل كان أيضاً إنتقالاً إلى عقلية حضارية راقية. وكان المنصور والرشيد من أكبر الخلفاء تشجيعاً لنشر المعرفة، والخليفة المأمون نفسه كان عالماً؛ حتى إن إنتصاره على ملك الروم تيوفيلوس عام ٨٣٠ ميلادية، كان من بين شروطه على وقف القتال الحصول على كُتب الفلسفة والعلوم كجزء أساسي من غنائم الحرب. وكذلك بالنسبة إلى حاكم قبرص عندما طلب الهدنة، فقد فرض عليه المأمون أن يسلم (خزانة كُتب اليونان". كما ذكر ابن النديم. ناهيك بالقول عن إنشاء (بيت الحكمة" عام ٨٤٠ ميلادية في عهد الرشيد ووصل إلى ذروته في عهد أبنة المأمون، حيث جمع فيه عشرات المترجمين من بلدان عدة ليعملوا ضمن جامعة علمية كبرى^(١).

(١) ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرزاق، ص ٨٩ وما بعدها، التفكير الفلسفي في الإسلام ، عبدالحليم محمود، ص ٩٣ وما بعدها، الفلسفة

٤. حركة الترجمة في العصرين الأموي والعباسي

أ- حركة الترجمة في عصر الدولة الأموية

لم تكن عملية الترجمة والنقل في ظل الدولة الأموية علامةً ظاهرةً ، ولم يكن لهم شغل بالعلوم الفلسفية ، إلا ما ذُكر عن خالد بن يزيد بن معاوية ، فقد ذكر ابن النديم أن (خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان ، وكان فاضلاً في نفسه ، وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من الفلاسفة ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تصفح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي ، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة ، ثم نقل الديوان وكان باللغة الفارسية ...) (١) .

ويتبين من هذا أنّ حركة الترجمة لم تتعدّ كتب الصنعة ، والذي حمل خالدًا على ذلك دوافع نفسية ورغبات شخصية ، حيث نقل ابن النديم أيضًا أنه (قيل له : لقد جعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة ، فقال خالد : ما أطلب بذلك إلا أنه أغني أصحابي وإخواني ، وإني طمعتُ في الخلافة فاخترت دوني فلم أجد منها عوضًا إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة فلا أحوج أحدًا

الإسلامية ، عمر كحالة، ص ٧٧-٨٣، أثر حركة الترجمة في رُفد الحضارة العربية

الإسلامية فاضل محمد الحسيني، ص ٦٣-٧٦.

(١) الفهرست، ص ٣٣٨ . وينظر : كشف الظنون، ٦٨١/١ ، أبجد العلوم أبجد العلوم:

أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (المتوفى: ١٣٠٧هـ)، دار ابن حزم، ط/١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م ، ٢٥٢/٢ ، والتفكير

الفلسفي في الإسلام لعبد الحلّيم محمود ص ٢٧٧ .

عرفني يوماً أو عرفته إلى أن يقف بباب السلطان رغبةً أو رهبةً (١) .
وربما يكون السبب في ذلك أنّ خالدًا رأى جده معاوية قد اتخذ من ابن
أثال النصراني طبيباً ، فأراد أن يتصل مثله برجال الطب والفلسفة والكيمياء
... (٢) .

وأما عمر بن عبدالعزيز فقد ترجم في عهده كتب الطب ، وقرب إليه من
الفلاسفة عبدالملك بن أبجر الكناني ، وكان طبيباً ماهراً أسلم على يد عمر بن
عبدالعزيز (٣) .

فمما سبق يتبين لنا أنّ الترجمة في هذا العصر الأموي تناولت جانبين في
هذه المرحلة :

الأول : ترجمة العلوم الطبيعية ، كالطب والكيمياء ، دون أن تتجاوزها إلى
العلوم العقلية ، كالمنطق وما وراء الطبيعة ، وذلك لحاجتهم لهذه العلوم مع
عدم معارضتها للإسلام في الجملة .
الثاني : حركة التعريب للدواوين (٤) .

ومما ينبه إليه في هذه المرحلة أنّ الاهتمام فيها لم يكن اهتماماً بالفلسفة
كعلم ، وما نقل عن أطباء وغيرهم فإنما هو معمول به كصناعة من الصناعات

(١) الفهرست ص ٤٩٧ .

(٢) ينظر: الوسيط في تاريخ الفلسفة ، عبدالمتعال الصعيدي ص ٩ .

(٣) ينظر: الوسيط في تاريخ الفلسفة ، عبدالمتعال الصعيدي ص ١٢ ، في الفلسفة

الإسلامية ، محمّد السيد نعيم ص ١٢٢ .

(٤) ينظر: أثر حركة الترجمة في رقد الحضارة العربية الإسلامية . د. فاضل الحسيني

، ص ٧٨ ، الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة للجندي ص ٤٩ .

، وهذا لا يطعن فيما نقول من أنّ العلم الشائع في هذا العصر هو العلم الشرعي الديني (١) .

ب- حركة الترجمة في عصر الدولة العباسية

أخذت حركة الترجمة إلى العربية تتسع وتزداد قوة في العصر العباسي الذي رأى في حركة الترجمة جزءاً من شرعية الدولة ونفوذها وهيمنتها على الحياة الثقافية، ومدعماً لسلطتها كراعية للعلوم والفنون والأنشطة العلمية، ولكن ثمة عوامل أخرى في زيادة وتيرة حركة الترجمة في العصر العباسي الأول حتى غدت الحضارة الإسلامية في هذه الفترة من أزهى وأرفع فترات الحضارة الإسلامية والإنسانية عموماً، فقد جاءت الدولة العباسية وكانت سياستها تختلف عن السياسة في الدولة الأموية ، فالثانية تميزت بالعصبية القبلية ، فكان خلفاؤها ووزرائها من العرب . أما الدولة العباسية فقامت على أكتاف الفرس من أهل خراسان الذين لهم ثقافات قديمة قد تمسكوا بها ، زد على هذا أنّ كثيراً من خلفاء بني العباس كانت نشأتهم غير عربية ، مما جعل عندهم مرونة في الانفتاح على غيرهم ؛ لذا أخذ خلفاء بني العباس يطلبون العلم بجميع أنواعه ، ويكلفون النقلة والمترجمين بنقل العلوم الحكيمة - طب وهندسة وفلك - ويغدقون عليهم الإموال (٢) .

وكان أبو جعفر المنصور - ثاني خلفاء بني العباس - قد عني بنشر هذه العلوم الفلسفية ، ولكن ليس جميع العلوم ، (.. فبعث أبو جعفر إلى ملك الروم يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمةً ، فبعث إليه بكتاب أوقليدس وبعض

(١) ينظر: مبادئ الفلسفة ، أ.س. رابوبرت ، ترجمة أحمد أمين ص ١٤٢ .

(٢) ينظر: في الفلسفة الإسلامية ، محمّد السيد نعيم ص ١٢٤ .

كتب الطبيعيات ، وقرأها المسلمون واطلعوا على ما فيها ... (١) .
ولم تترجم في هذه المرحلة جميع علوم اليونان ، بل كانت بعض العلوم لم
تترجم ؛ لما فيها من الضرر ، والذي تُرجم في عهد المنصور هي كتب الطب
والمنطق ، فأما الطب فقد بدأت الترجمة فيه في عهد بني أمية ، وأما المنطق
فالمعروف أنّ أبا جعفر هو أو من ترجمه .

وأما السبب الذي لأجله قام المنصور بالاهتمام بكتب الطب وتشجيع
المترجمين على ترجمتها : ما حُكي من أنه أصيب بمرض في معدته
فاستعصى على أطبائه علاج هذا المرض ، فدل على جورجيس بن يختشوع
رئيس أطباء جنديسابور ، فعالجه ، فاتخذه طبيباً له ، ثم جاء هارون وجعله
طبيباً له وأمره أن ينشئ في بغداد بيمارستاناً (مدرسة طب) ، فقام بذلك
واستحضر أطباء جنديسابور ... (٢) .

وهي التجربة الأولى التي ابتدأت على يد العباسيين وخاصة على يد المأمون،
وكان المسلمون في البداية يعتمدون على طريقة الترجمة الأمانة؛ أي الترجمة
الحرفية التي تركز على الشكل كثيراً، والمعنى ينساب منها. وكانت آنذاك
الكتب المنقولة كتباً فلسفية في الأساس، على اعتبار أنّ التخصص وفطام
العلوم عن الفلسفة لم يتم إلا ابتداء من القرن الخامس عشر، فكان المسلمون
قد اهتموا بنقل علوم اليونان وترجمتها بواسطة علماء السريان، ممّا جعل
النصوص تأخذ صبغة غامضة، لأنّ الوسط الذي نشأت فيه هو غير الوسط

(١) ينظر: كشف الظنون لحاجي خليفة ٦٧٩/١ .

(٢) ينظر: قصة المنصور مع جورجيس كاملة في عيون الأنباء في طبقات الأطباء

ص ١٨٣ ، الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٣ .

الإسلامي، وبالتالي فلغتها وشواهدنا وحتى الأمثلة التي سترد فيها ستكون غريبة عن الجو الإسلامي، ممّا سيشكل عسر الفهم. وأعتقد أنّه السبب نفسه الذي دفع ابن الصلاح إلى إطلاق قولته الشهيرة: «من تمنطق تزدق»، التي كانت نتيجة لمحنته الطويلة في محاولته فهم المنطق التي انتهت بالفشل. فكان الفارابي . ولو من ناحية فلسفية . هو أول من تجاوز الترجمة الحرفية إلى الترجمة التقريبية، وهناك من يعتبر ترجمات الفارابي مؤلفات في حد ذاتها، لأنّ الرجل هضم كتب أرسطو وأعاد ترجمتها إلى اللغة العربية بصيغة تحفظ منطق المعنى كما ورد عند اليونان، وتصون منطق الفهم كما هو وارد في اللغة العربية (١)

وما يسوّغ إمكان هذا الطرح هو قول أحد كبار المترجمين باعتماد مبدأ التقريب التداولي، وهو ابن حزم الأندلسي الذي كتب يقول: (فإن من سلف من الحكماء، قبل زماننا، جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي

يقع بها التعبير) (٢) بذلك تصبح الترجمة هي محاولة الاقتراب من الشيء باقتصاد في القول واستغناء عن اللغو، باستعمال ما هو متداول بين الناس، لأنّ كلّ ما يلحق الترجمة من سوء فهم ويجعلها تُتعت بالفساد، إنّما هو آتٍ

(١) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، محمّد عبدالرحمن مرحبا ٣٠٢/١.

(٢) رسائل ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي

القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية

للدراسات والنشر، بيروت - لبنان - ط١، ١٩٨٣، ٩٨ / ٤.

من إيراد المعاني (بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال،^(١) فيما الترجمة
التداولية تقتضي توظيف مصطلحات سهلة وبسيطة يستوي في فهمها العامة
والخاصة من الناس، كما يقدر على استيعاب معانيها العامي والعالم.
إنَّ الأندلس حين فتحت من طرف المسلمين ساد فيها علم الفقه واللغة،
باعتبارهما من أساسيات الدين الإسلامي، وكانا هما مقياس العلم ومعيار
العالم، وليس لغير المتمكن منهما أن يكون عالماً، إذ كان للفقيه سلطة، وابن
حزم كان فقيهاً، فخولت له سلطته الإطلاع على كتب اليونان وعلومهم
وتحديداً المنطق الأرسطي، بالرغم من أنه يُعتبر زندقة، وذلك بهدف التمكن
من مجال اشتغاله وحاجته إلى تطوير نظرية العدالة التي شغلت التفكير
الديني الإسلامي، وستستمر على الحال نفسها إلى حدود ابن رشد، الذي
عُرف بالمترجم أو الشارح الأكبر لأرسطو، فإنَّ ترجمته إلى لغة الغرب قد
بعثت فيهم نهضة غربية^(٢).
وأما المنطق فأول من اشتهر بترجمته عبدالله بن المقفع كاتب أبي جعفر
المنصور . يقول ابن النديم : (وقد كانت الفرس نقلت في القديم شيئاً من
كتب المنطق والطب إلى اللغة الفارسية ، فنقل ذلك إلى العربية عبدالله بن
المقفع وغيره^(٣) .

(١) الموجز في تاريخ العلوم عند العرب؛ محمد عبدالرحمن مرحبا. ص ٨٦.

(٢) ينظر: الموجز في تاريخ العلوم عند العرب؛ محمد عبدالرحمن مرحبا. ص ٨٨.

(٣) الفهرست ص ٣٣٧ ، وينظر : كشف الظنون ٦٨١/١ ، أجد العلوم ٢٥٢/٢ .

وللمزيد والتوسع في أخبار ابن المقفع وأعماله ، طبقات الأمم ، صاعد الأندلسي ،

وما ينبغي التنبيه إليه أنّ الترجمة في عصر المنصور لم تقتصر على العلوم اليونانية ، بل شملت غيرها من العلوم (١).

الفرع الأول : أسباب ترجمة المنطق :

بعض الكتاب يرى أنّ هناك أسباباً دعت أبا جعفر إلى ترجمة المنطق ، منها :

١. كثرة المناظرات والجدل الديني بين المسلمين مع بعضهم ، وبينهم وبين أصحاب الديانات الأخرى ، فالمسلمون اختلطوا بكثير من أرباب الديانات القديمة ، وكان المسلمون يجادلونهم ، وكان المجادلون من غير المسلمين لهم دراية وعلم بالمنطق اليوناني ، فاضطرّ المسلمون إلى استعمال هذا المنطق الأرسطي لمقابلة حجج الخصوم الذي كان سلاحهم في المناظرة هو المنطق اليوناني .

٢. دخول كثير من عقائد الفرس الدينية في الجماعة الإسلامية ، وقد سلك الفرس في تأييد عقائدهم مسلك الأقيسة المؤسسة على المنطق اليوناني ، فحمل علماء الإسلام على أن يسلكوا نفس طريقته بعد إتقانها ، ولكي يتمكنوا من إجادتها عمدوا إلى المنطق اليوناني يستمدون حاجتهم منه .

٣. ضعف الإيمان وقلة الوثوق بكتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ .

٤. ميل بعض العلماء والوزراء إلى علوم الفلسفة والمنطق (١) .

ص ٦٨ ، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب ، دي لاسي اوليري ترجمة: د. وهيب كامل راجعه: زكي علي ، مكتبة الهضة المصرية ، مصر ، ١٩٩٤م ، ص ٢١٣

(١) ينظر: الموجز في تاريخ العلوم عند العرب؛ محمد عبدالرحمن مرحبا. ص ٩١.

ثم جاء عصر يحيى بن خالد البرمكي وأكمل وزاد في ترجمة الكتب ، حيث إنه بعث إلى ملك الروم بالهدايا الكثيرة ، حتى طلب منه كتب اليونان التي قد بنى عليها النصارى ولم يخرجوها إلى شعوبهم ، فوافق ملك الروم على ذلك وبعث بها إليه ، فلما وصلت جمع عليها كل زنديق وفيلسوف^(٢) .

وفي عصر المأمون^(٣) انفتح الباب للترجمة على مصراعيه ، وعمل ما لم يعمله سابقوه بأن قام بترجمة الفلسفة الإلهية فلسفة أرسطو وغيره ، واتسم عصره بأخذ الثقافة من مواردها الأصلية والبحث عنها في منابها القاصية ، وشجع على ترجمة أمهات الكتب الأجنبية في مختلف اللغات في الفلسفة

(١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، محمد البهي ، ص ٦٧ وما بعدها ، في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢٩ ، الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد لعرفان عبد الحميد ، ص ٥٣ ، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ، محمد عبدالستار احمد نصار .، دار الانصار للطباعة و النشر و التوزيع ، ١٩٧٩ . ، ص ١٢٦ .

(٢) صون المنطق و الكلام في فني المنطق و الكلام ، الامام عبد الرحمن بن أبي بكر ، جلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١هـ) ، تحقيق :الدكتور علي سامي النشار ، سعاد علي عبدالرزاق ، مجمع البحوث الاسلامية بالازهر ، القاهرة ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م ، ص ٧ . وينظر موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة : عرضا ونقدا ، د. سليمان بن صالح بن عبدالعزيز الغصن ، دار العاصمة للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط/١ ، ١٤١٦ هـ . - ١٩٩٦ م ، ٥١/١ .

(٣) ينظر : طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ، ص ٦٤ ففيه كلام مهم عن المأمون ، المقدمة لابن خلدون ، ص ٤٨٠ وما بعدها ، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ، محمد عبدالستار احمد نصار . ص ١٣٠ .

والطب والطبيعة والفلك والرياضة ... ولم يدّخر المأمون وسعاً في ذلك ، فقد وثّق علاقاته بملوك الروم وأتحفهم بالهدايا الثمينة ، وسألهم صلته بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو ... وكان من شروط عقد الصلح بينه وبين الإمبراطور البيزنطي ميخائيل الثالث أن يعطيه مكتبةً من مكتبات الأستانة ... وازدهرت مكتبة بيت الحكمة التي أنشأها الرشيد وطورها المأمون تطويراً كبيراً عما كانت عليه ، وعمل فيها كثير من النقلة عن اللغة اليونانية والسريانية والفارسية والقبطية ...

هذا ؛ ولم يكن التشجيع على النقل في هذا العصر مقصوراً على الدولة ، بل كان لبعض الأفراد من أهل اليسار مشاركات قوية احتذوا فيها ما احتذاه المأمون ، ومن هؤلاء بنو موسى المنجم^(١) . يقول ابن القيم : (وولي على الناس عبدالله بن المأمون ، وكان يحب أنواع العلوم ... فأمر بتعريب كتب اليونان ، وأقدم لها المترجمين من البلاد ، فعربت واشتغل بها الناس ...) (٢) .

الفرع الثاني :أسباب ترجمة الفلسفة الإلهية

كانت حركة الترجمة في بداياتها محتشمة كان الغرض منها استقصاء التراث العلمي للأمم القديمة ، ولذلك عمدوا إلى الفلسفات الطبيعية والرياضية وأعرضوا عن نقل :

(١) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، محمد عبدالرحمن مرحبا ١/٣٠٣-

٣٠٥ . وينظر مبادئ الفلسفة ، أ.س. رابوبرت ص١٤٥ .

(٢) الصواعق المرسله ٣/١٠٧٢ .

١. الآثار الدينية .

٢. الملاحم والأساطير .

وذلك بسبب التضاد التام بين الديانتين في توحيد الله المنطلق الأساسي

للتفكير الإسلامي

كما أنّ الآداب اليونانية تقوم على الأساطير والخرافات ، ومبنية على الإلحاد والإباحية ، مما يستهجنه الذوق العربي الإسلامي ، فلذلك أعرضوا عنه .

أما في الموجة الأخيرة في عصر المأمون ترجمت هذه الألوان من العقائد والآداب والفنون من الفلسفة اليونانية ، وترجمت عقائد الفرس أيضًا وأفكار الصوفية الهندية (١) .

ولقد استتبط البعض أهم الأسباب التي حملت المأمون على ترجمة الفلسفة

الإلهية :

١. ما ذكره ابن النديم من أن الرؤيا التي رآها المأمون في منامه ، حيث إنه رأى أرسطو في صورة رجل أبيض اللون ... فقال له : من أنت ؟ قال : أرسطو ، فقال المأمون : ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل ... قلت : زدني . قال : عليك بالتوحيد (٢) .

وهذه الرؤيا - إن صحت - فهي أشبه بالرؤيا الشيطانية ، وكيف يأمر أرسطو بالتوحيد وهو من كبار الوثنية ؛ لكن الله أعلم بالسبب .

٢. نشأته الاعترالية وتأثره بالمذهب المعتزلي ، فقد كان تلميذًا ليحيى بن

(١) الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة لأنور الجندي ص ٥٣

(٢) الفهرست ص ٣٣٩ .

المبارك اليزيدي المعتزلي ، ثم صديقاً لثمامة بن أشرس الزعيم المعتزلي ،
وقرب مشيخة الاعتزال.

٣. تكوينه الشخصي ورغبته في حرية الفكر إلى مدى بعيد ، وحسن ظنه
بالفلاسفة وأنهم صفوة الخلق !! ولذا يجب على الناس الاستفادة منهم والتثقف
بعلمهم ، فالمأمون أشبه بالمستغربين من المسلمين من بني زماننا ، الذين
أعجبوا بكل ما هو غير إسلامي ما دام أنه من الغرب (١).

الفرع الثالث :آثار ترجمة الفلسفة الإلهية على العقيدة

كان من أكبر الآثار على العقيدة الإسلامية ترجمة كتب الإلهيات التي
تضاد بالدرجة الأولى صفاء العقيدة الإسلامية ، فكان ترجمة علم المنطق
والفلسفة الإلهية خاصة من أهم أسباب دخول الفلسفة في العقائد الإسلامية
بدلاً من النصوص الشرعية ، فحينما تتصفح كتاباً من كتب المعتزلة أو
الأشاعرة - خاصة المتأخرين منهم - فإنك تجد أنها تتميز بالمقدمات المنطقية
الطويلة والصعبة ، ثم تجد الصفحات الطويلة في الاستدلال على العقائد
بالعقل ، مع إغفال النصوص الشرعية ، ناهيك عن الفلاسفة المنتسبين إلى
الإسلام وما أحدثوه على العقائد الإسلامية من ويلات .

وهنا بعض الأمور التي تلفت الانتباه في هذه الترجمة :

١. التضاد التام بين العقيدة الإسلامية والديانات التي ترجمت كتبها خاصة

(١) ينظر التفكير الفلسفي في الإسلام ص ٢٨١ ، الجانب الإلهي للبهي ص ١٦٩ ، في

الفلسفة الإسلامية

ص ١٣٣ .

اليونانية (١) .

٢. الخلل في هذه الترجمات ودقتها ، مما ينتج عنه عدم الدقة في المعلومات المنقولة والشك في مصداقيتها إن كان فيها حق (٢) .

٣. أن معظم هؤلاء النقلة كانوا نصارى ، وبعضهم يهود ، ومن كان منهم مسلماً فهو فاسد العقيدة في الغالب (٣) ، من أمثال : يعقوب الرهاوي النصراني ، يوحنا بن ماسويه النصراني ، حنين بن إسحاق وابنه إسحاق وهم نصارى ، وقسطا بن لوقا ، وأبو بشر متى بن يونس ، وابن المقفع ، وغيرهم كثير .

يقول د. سليمان الغصن : (والأمر الذي يلفت الانتباه في أمر هؤلاء المترجمين أن أكثرهم - بل كلهم - فيما اطّعت عليه كانوا منحرفي العقيدة ، فهم ما بين زنديق حاقد ، ونصراني متربص ، ومرترق متهاك ، ومن نظر في أسمائهم وسيرهم تبين له حقيقة حالهم) (٤) .

(١) ينظر الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة ص ٧٩ .

(٢) ينظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مصطفى عبدالرزاق ، ص ٤٢ ، فقد نقل نقولات عن العلماء القدماء لإثبات ذلك ، الفلسفة الإسلامية لعرفان عبدالحميد ص ٥٨ ، التفكير الفلسفي في الإسلام ، ص ٢٨٣ .

(٣) ينظر أسماء جملة منهم وأخبارهم في : الفهرست لابن النديم ص ٣٤٠-٣٤٢ ، طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ٦٨ ، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب ، دي لاسي أوليري ، ترجمة وهيب كامل ص ٢١٢ ، الفلسفة الإسلامية عمر كحالة ص ٦ ، الموجز في تاريخ الفلسفة ، كما اليازجي ص ٣٧ ، دراسات في الأهواء والفرق والبدع للعقل ص ٣٧٧ ، الفلسفة الإسلامية لعرفان عبدالحميد ص ٥٥ .

(٤) موقف المتكلمين ٥٠/١ .

ويقول محمد عبدالرحمن مرحبا : (كان القسم الأكبر من الذين عُنوا بالنقل والترجمة من السريان الذي كان معظمهم نصارى نساطرة ويعاقبة ، وقليل منهم من أتباع المذهب الأرثوذكسي ، والقليل الأقل من اليهود) (١) .

ومما تقدم نستنتج بايجاز الآتي:

١. أن حركة ترجمة علوم الأوائل من اليونانية، أو السريانية إلى العربية

كانت في غاية النشاط في القرنين الثالث، والرابع للهجرة (التاسع

والعاشر الميلاديين"، بحيث شملت معظم التراث اليوناني في

الفلسفة والطب، والفلك والرياضيات والطبيعات، ولا نعرف لهذه

الحركة نظيراً في أية حضارة أخرى، حتى ولا في القرنين الثاني

عشر والثالث عشر، أو في عصر النهضة في أوروبا.

٢. أن الترجمات توافرت لها شروط النقد التاريخي، والفيلولوجي الدقيق؛

٣. أن نفوذ العلوم اليونانية في العالم العربي، قد تم على أوسع نطاق،

وبفضل علماء إنسانيات من الطراز الأول، لا نكاد نجد لهم نظراء

إلا في القرن التاسع عشر في أوروبا.

٤. أن هذه الترجمات قد حفظت لنا الكثير من النصوص، والكتب

اليونانية التي فقدت أصولها اليونانية، ولم يبق لنا منها غير هذه

الترجمات العربية.

(١) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٣٠٥ .

٥. كان للعرب فضل عظيم جدًا في تكوين التراث اليوناني: الصحيح منه والمنحول، وفي تحقيق النصوص الصحيحة الباقية لنا من هذا التراث باللغة اليونانية، وفي استرداد شيء مما فقد من هذا التراث ... (ولهذا ف" إن فضل العرب على التراث اليوناني -من كل نواحي الفضل- أكبر من فضل أية أمة أخرى ... لقد كان العقل العربي منفتحًا لكل ألوان الثقافات العالمية، فعني بالتراث الإيراني، والتراث الهندي وتراث حضارات قديمة كبيرة، إلى جانب دوره العظيم هذا في تكوين الفكر اليوناني، وكان هذا التفتح الواسع - الذي لا يحده شيء، ولا يقف في سبيله أي تزمّت، ولا تعصب ولا ضيق نظر - هو العامل الأكبر في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، هذا الازدهار الشامل الرائع الذي أضاء العالم في العصر الوسيط"^(١).

المبحث الرابع

الفائدة من دراسة الفلسفة الإسلامية ، وخصائصها، وأصالتها

المطلب الأول

(١) دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، عبد الرحمن بدوري، القاهرة، ط/٢، ١٩٦٧، ص ١٦٠ وما بعدها .

الفائدة من دراسة الفلسفة الإسلامية

يقول علي حسين صاحب أبجد العلوم: إن العلم وإن كان مذموماً في نفسه كما زعموا فلا يخلوا تحصيله من فائدة: أقلها ردّ القائلين به، والنظر والمطالعة في علوم الفلسفة يحل بشرطين: أحدهما أن لا يكون خالي الذهن عن العقائد الإسلامية، بل يكون قوياً في ذهنه راسخاً على الشريعة الإسلامية، والثاني أن لا يتجاوز مسائل الفلاسفة المخالفة للشريعة، وإن تجاوز فإنما يطالعها للردّ لا غير، هذا لمن ساعده الذهن والسن والوقت^(١).

وان دراسة الفلسفة من قبل الباحثين فيها فوائد ابرزها :

١. توضيح القضايا الدينية التي تناولها فلاسفة الإسلام بالبحث والدرس، وتبين المنهج الذي سلكوه في دراسة هذه القضايا،؟ وتبين طريقتهم فيما سموه توفيقاً بين الإسلام وبين ما أنتجه العقل الإنساني من تصورات في مسائل الألوهية والعالم^(٢).

٢. ان دراسة الفلسفة الإسلامية تهيئ لنا الفرصة للإطلاع على مشاكلها ومسائلها، ومدى تأثيرها بالفلسفات الدخيلة، تلك التي اعتمد عليها كثير من علماء الكلام في شروحهم لمسائل العقيدة الإسلامية، مما أدى إلى تفرقهم أحزاباً متنازعة، وإلى تعصب كل فريق لرأيه بإزاء شرح المسائل

(١) أبجد العلوم ، ص ١٣٥ وما بعدها.

(٢) دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، اد. صالح الرقب- د. محمود الشوبكي، الجامعة الإسلامية- غزة، كلية أصول الدين، ط/١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص ٢٠٩.

الإلهية، ومن ذلك موقف الفرق الإسلامية إزاء مسألة صفات الله
... وغيرها من القضايا الاعتقادية التي احتدم الخلاف فيها بين فرق
المسلمين^(١).

٣. دراسة الفلسفة الإسلامية تمكّن العلماء المسلمين من الرد على انحرافات
وضلالات الفلاسفة الإسلاميين وكشف زيوفهم، وإبعاد تأثيراتها السيئة
عن أبناء الإسلام، وتخليص العقيدة الإسلامية من أدران الفلسفة
وركامها^(٢).

٤. دراسة الفلسفة تمكّن الباحث المسلم من معرفة أوجه التباين والاختلاف
بين الدين الحق والفلسفة^(٣).

٥. يتعرف منها على بيان المبررات الشرعية التي جعلت علماء الإسلام
يحكمون بتضليل وتكفير وإلحاد الفلاسفة.

٦. ظروف دخول الفلسفة اليونانية بلاد المسلمين، ذكر السيوطي قصة
دخول الفلسفة اليونانية إلى المسلمين، فقال: إن يحيى بن خالد البرمكي -
وهو من الفرس الذين كانت لهم صولة ودولة في حكم العباسيين - هو
الذي جلب كتب الفلسفة اليونانية إلى أرض الإسلام من بلاد الروم،
حيث أرسل البرمكي إلى ملك الروم يطلب منه هذه الكتب، وكان الملك
يخاف على الروم أن ينظروا في كتب اليونان فيتركون دين النصرانية
ويرجعون إلى الوثنية ديانة اليونانية، ومن ثمّ تتفرق كلمتهم وجمعهم،

(١) ينظر: في الفلسفة الإسلامية: محمد السيد نعيم ص ١٦٩ - ١٧١ .

(٢) ينظر: دراسات في التصوف والفلسفة، ص ٢١٠ .

(٣) ينظر: دراسات في التصوف والفلسفة ص ٢١٢ .

فجمع الكتب اليونانية ووضعتها في بئر وأغلق عليها بالحجر والجص، فلما علم يحيى بن خالد البرمكي بها أرسل لملك الروم في طلبها، ولقد فرح ملك الروم لهذا الطلب، فجمع بطارقته وقال لهم: ما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها، وإنّ القوم الذين يطالعون هذه الكتب سيهلك دينهم وستبدد جماعتهم، وأنا أرى أن نرسلها للمسلمين حتى يبلتونها بها ونسلم نحن من شرها، وإنّي لا آمن أن يأتي من بعدي من يخرجها للناس فيقعوا فيما أخاف منه، فقات البطارقة نعم الرأي أيّها الملك فأرسلها للمسلمين الذين طلبوها، فبعث الكتب اليونانية إلى يحيى بن خالد البرمكي، فلما وصلت إليه جمع عليها كل زنديق وفيلسوف. وبدأ التعريب والنقل على يد البرمكي، وأكمل ذلك الخليفة العباسي المأمون، ويقال أنّ أول بدأ بتعريب الكتب اليونانية هو خالد بن يزيد بن معاوية لما أولع بكتب الكيمياء. (١) ومن المسلم به أنّ فلسفة أرسطو نُقلت إلى العربية، إمّا مباشرة من اليونانية، وهذا هو

(١) ينظر: صون المنطق و الكلام في فني المنطق و الكلام، الامام عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١هـ)، تحقيق: الدكتور علي سامي النشار، سعاد علي عبدالرزاق، مجمع البحوث الاسلامية بالازهر، القاهرة ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٧م، ص ٧-٩.

شأن كتاب المقولات الذي نقله حنين بن إسحاق^(١)، وإمّا عن طريق السريانية التي طبعتها أساليب اليونان في التعبير. وكانوا يؤثرون الترجمة الحرفية باعتبارها تمثل الأسلوب العلمي الصحيح للنقل، كما كانت معرفة هؤلاء المترجمين بالعربية غير متينة، بل كانت أحيانا لا تتجاوز معرفة العامية، وأمّا معرفتهم بال فلسفة، فلم تكن حقاً معرفة المختصين، ولم تكن مقصودة لذاتها، بل كانت عندهم وسيلة لإتقان الترجمة، وربما اكتسبوها عن طريق التمرس على نقل النصوص الفلسفية. وهؤلاء المترجمين كانوا في غالبيتهم على دين النصارى، ومنهم من هو على دين الصابئة، وليس فيهم مسلم واحد، ممّا ترّتب عليه أنّهم تركوا تعاطي الاحتكاك بالنص القرآني. فكانت الترجمة الحرفية، والنقص في إجادة العربية الفصحى، والضعف في التكوين الفلسفي، و سيطرة المعتقد غير الإسلامي، ممّا أدّى إلى وضع لغوي جداً معقد لا تفيد معه

(١) وهو معرف بأبو زيد طيبب ومترجم، وترجم عن اليونانية إلى السريانية والعربية، اتصل بالخليفة المتوكل وخدمه بالطب، عين له المتوكل كتاباً للترجمة، يترجمون ويراجع هو ترجماتهم، ذكر القفطي كتبه المؤلفة والمترجمة في كتاب : أخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (المتوفى: ٦٤٦هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ٢١ وما بعدها.

معرفة قواعد اللسان العربي ولا أساليب الكتابة العربية. كما أدى إلى دخول العقائد الكفرية إلى الفكر الإسلامي^(١).

المطلب الثاني

الخصائص العامة للفلسفة الإسلامية

عالجت الفلسفة الإسلامية المشاكل التقليدية الكبرى، وهي مشكلة الإله، والعالم، والإنسان، وفصلت القول فيها، متأثرة أولاً ببيئتها والظروف المحيطة بها، ومستعينة ثانياً بما وصل إليها من دراسات فلسفية سابقة، شرقية كانت أو غربية. وانتهت إلى طائفة من الآراء التي إن اختلفت في بعض التفاصيل باختلاف رجالها، فإنها تلتقي في مذهب شامل ونظريات مشتركة^(٢). وتمتاز بوجه عام بالميزات الآتية:

١. فلسفة دينية وروحية:

تقوم الفلسفة الإسلامية على أساس من الدين، وتعول على الروح تعويلاً كبيراً. هي فلسفة دينية لأنها نشأت في قلب الإسلام، وتربى رجالها على تعاليمها، واشربوا بروحه، وعاشوا في جوّه. وهي إنما جاءت امتداداً لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة. ومن الخطأ أن يظن أن الفكر الفلسفي الإسلامي لم يولد إلا في القرن الثالث للهجرة على أيدي الكندي فيلسوف

(١) ينظر: دراسات في التصوف والفلسفة ص ٢١٣ وما بعدها .

(٢) ينظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، محمد البهي ، ص ٢٨ وما بعدها ،

نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، د. علي سامي النشار ، ١ / ٣٤ .

العرب ، بل سبقه في مدرسة المعتزلة مكفرون آخرون ذوو مذاهب فلسفية مكتملة، أمثال النظام (٨٤٥) وأبي الهذيل العلاف (٨٤٩) ، والدراسات الكلامية في صميمها باب من أبواب الفلسفة، والكندي نفسه يمكن أن يعدّ بين جامعة المعتزلة، وكثراً ما يحاول فلاسفة الإسلام بوجه عام- شأن المفكرين الإسلاميين الآخرين- أن يدعموا آراءهم بأسانيد من الكتاب والسنة.

والفلسفة الإسلامية دينية في موضوعاتها، تبدأ بالواحد ، وتحلل فكرة الإلهية تحليلاً شاملاً دقيقاً لم تسبق إليه. وكأنما كانت تباري المدارس الكلامية المعاصرة من معتزلة وأشاعرة، فتتدارك نقصها، ومع في تصوير البارئ جل شأنه تصويراً أساسه التجريد والتنزيه، والوحدة المطلقة والكمال التام، وعن الواحد صدر كل شيء، فهو المبدع والخالق، أبداع من لا شيء، وخلف العالم في الأزل، ونظمه وسيّره، فالعالم معلول له في وجوده وبقائه، أبداعه بمحض فضله، ووعاه بعنايته، وأخضعه لقوانين ثابتة ونظم محكمة. وعلى هذا فالطبيعة والكسولوجيا مرتبطتان في الفلسفة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً بالمتافيزيقا. ولا يخرج علم النفس والخلاق عن ذلك كثيراً، فالنفوس البشرية، مهما اختلف فلاسفة الإسلام في حقيقتها وخلودها، يسلمون جميعاً بأن فيها شيئاً نورانياً وإلهياً^(١).

فهي لا تستطيع الكشف عن الحقائق الكلية إلا بمدد ساوي وفيض علوي، وبعبارة أخرى إلا بمعونة العقل الفعّال إن شئنا أن نستعمل لغة الفارابي وابن سينا. وكمالها في أن تسمو عن طريق النظر والتأمل إلى مرتبة الاتصال

(١) ينظر : نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، د. علي سامي النشار ، ١ / ٣٧ وما

بعدها .

بالعالم العلوي، ويسلم فلاسفة الإسلام جميعاً، بين مشاركته ومغاربه، بهذا الاتصال، حتى ابن رشد الذي يبدو عليه أنه يربط النفس بالجسم برابط أوثقن على نحو ما صنع أرسطو. وللفضائل قيم ذاتية، والحلال بين، والحرام بين، وفي وسع العقل البشري أن يكشف عن ذلك، ولكن الوحي يدعم العقل ويؤيده^(١).

وما من فلسفة دينية إلا وللروح فيها نصيب ملحوظ، والأديان تخاطب عادة قبل أن تخاطب العقول. ويرى فلاسفة الإسلام أن الروح مصدر الحياة والحركة والإدراك. وسيلة البهجة والسعادة. ففي الكائنات الحية نفوس تغذيها وتحركها ، وتُعد بعضها بالعلم والمعرفة، فهناك نفوس نباتية، وأخرى حيوانية، وثالثة إنسانية، ولكل فلك من الأفلاك السماوية نفس خاصة به. مملوءة شوقاً ورغبةً في الكمال ، فتتحرك وتحرك فلكها، ورئيس المدنية الفاضلة أو الجمهورية المثلى بشر سمت نفسه وتخلصت من شوائب البدن، وأضحى نبياً فيلسوفاً يسوس الناس بالحكمة، ويدير شؤونهم بالعدل والقسطاس فعالم السماء وعالم الأرض محكومان عند فلاسفة الإسلام بالنفوس الفاضلة ونزعتهم الروحية أوضح من أن نطيل الحديث فيها^(٢).

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة نصير مروة- بيروت،

١٩٦٦م، ص ١٠٧. التفكير الفلسفي في الإسلام ، عبدالحليم محمود ، دار الكتاب العربي اللبناني ، ط/١، ١٩٧٤، ص ٤٨ .

(٢) ينظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، د.زكريا بشير إمام ، الدار السودانية للكتب ، ط/١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ص ١١ وما بعدها .

بهذا الطابع الديني والروحي استطاعت الفلسفة الإسلامية أن تقترب من الفلسفة المدرسية، بل وأن تتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة. وما كان لرجال الدين في القرون الوسطى أن ينكروا فلسفة تقول بالخلق والإبداع، وتبرهن على خلود الروح، وتؤمن بالجزاء والمسؤولية والبعث والسعادة الأخروية. ولقد وصل الأمر بروجر بيكون (١٢٩٤) أنه كان معجباً (بنظرية الخلافة والإمامة الإسلامية () ، على نحو ما شرحها ابن سينا في كتاب الشفاء، إلى حد أنه شاء أن يطلق على البابا لقب (خليفة الله في أرضه)^(١).

٢- فلسفة عقلية:

وبرغم هذا الطابع الديني والروحي تعتدّ الفلسفة الإسلامية، بالعقل اعتداداً كبيراً، وتعولّ عليه التعويل كله في تفسير مشكلة الإلهوية، والكون، والإنسان . فواجب الوجود عقل محض، بعقل ذاته بذاته، فهو عاقل ومعقول في آن واحد. وعنه صدر العقل الأول ، فهو أول شيء خلقه الله وفي سلسلة متلاحقة صدرت العقول الأخرى التي تدير شؤون السماء، فيما عدا العقل العاشر، أو العقل الفعّال، الذي يرعى شؤون الأرض. وليس بغريب أن تكون شؤون السماء أنظم وأحكم، لأن العقول المفارقة والنفوس الفلكية هي التي تشرف عليها. ولعالم السموات قداسة عرفها اليونان من قديم، وأيدتها الأديان السماوية. وعن العقل العاشر صدر عالم الكمون والفساد، فمنه استمدت العناصر الأولية، التي نشأ عنها المعدن ، والنبات ، والحيوان ، ثم الإنسان

(١) ينظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، د.زكريا بشير إمام ، ص ١٤ وما بعدها.

الذي هو أشرف الكائنات قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ

وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (١)

والعقل البشري قوة من قوى النفس ويسمى النفس الناطقة. وهو ضربان : عملي يسوس البدن، وينظم السلوك، ونظري يختص بالإدراك والمعرفة. فهو الذي يتقبل المدركات الحسية، ويستخلص منها المعاني الكلية بعون من العقل الفعّال، الذي هو من نفوسنا بمثابة الشمس من أبقارنا، وفي وسع العقل البشري أن يسمو إلى مرتبة يستطيع أن يتصل فيها مباشرة بالعقول المفارقة، فتكشف له المعقولات دفعة. ويخلص إلى عالم القدس واللذة العليا، وهذه هي السعادة التي ليست وراءها سعادة (٢).

بالعقل نعلل ونبرهن، وبه نكتشف الحقائق العلمية فهو باب هام من أبواب المعرفة، وليست المعارف كلها منزلة، بل منها ما يستتبطه العقل ويستخلصه من التجربة. وفي منطق أرسطو ما يرسم طرائق الحدّ والبرهان، وقيمة البرهان فيما يعتمد عليه من مقدمات يقينية يقرأها العقل ويسلم بها جميع الناس. وكم أعجب فلاسفة الإسلام بهذا المنطق وعنوا بشرحه وتلخيصه، وسموا صاحبه (المعلم الأول) لأنه بحق (المنطقي الأول). أفادوا من منطقته كثيراً في درسهم وبحثهم وطبقوه في جدلهم ومناقشاتهم ، واستعانوا به في إثبات كثير من القضايا الدينية على نحو ما صنع المعتزلة والأشاعرة. وقد

(١) الإسراء: ٧٠ .

(٢) ينظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، د.زكريا بشير إمام ، ص ١٦ وما بعدها.

عرف من الأشعري ، أنه كثيراً ما لجأ إلى القياس الأرسطي في برهنته الدينية^(١).

والواقع أن فلاسفة الإسلام بنزعتهم العقلية يلتقون بوجه خاص مع المعتزلة الذين سبقوهم إلى تعظيم العقل والنزول عند حكمه، وقد سماوا (مفكري الإسلام الأحرار) . حكموا العقل في أمور كثيرة، فاتفقوا على أن الإنسان قادر بعقله على التمييز بين حسن الأشياء وقبحها، وعلى التفرقة بين الخير والشر قبل ورود الشرع، وقالوا بالصلاح والأصلح ، فلا يخلو فعل من أفعاله تعالى من الخير والصلاح. وقرروا حرية الإرادة وقدرة العبد على خلق أفعاله، كي يكون للثواب والعقاب معنى. وتأولوا النصوص الدينية التي لا تتماشى مع العقل، ولا يقرها المنطق. وأتوا بحجج عقلية بارعة في دفاعهم عن الدين وردهم على خصومه، ولهم في ذلك مجالس ومناظرات كانت مضرب المثل. وبالجملة يعد المعتزلة في مقدمة العقليين في الإسلام. وهم أقرب الفرق الإسلامية إلى الفلاسفة. ويقترب منهم في هذا أيضاً جماعة الإسماعيلية وبعض المتصوفين الفلاسفة ، أمثال السهروردي المقتول (المتوفى ١١٩١)، وابن عربي (المتوفى ١٢٤٠) ، وابن سبعين (المتوفى ١٢٧٠). واستطاع هؤلاء

(١) ينظر : الفلسفة الإسلامية ، عمر كحالة ، ص ١٠٧ ، في الفلسفة الإسلامية ، محمد السيد نعيم ، ص ١١٥ .

جميعاً أن يبرزوا التيار العقلي في الإسلام، وإن يدعموه ويؤيدوه، ووجدوا في الكتاب والسنة ما يتمشى معه ويغذيه^(١).

وقد انتقل هذا التيار إلى الفلسفة المسيحية وكان فلاسفة الإسلام بوجه خاص حملة رايته وأثاروا في القرن الثالث عشر حركة فكرية قوية، فأيدهم بعض المدرسين وعارضهم آخرون. ونمت الدراسات العقلية نمواً كبيراً، وكانت الدراسات الفلسفية في القرون السابقة أقوى وأغلب. ويوم ان يتقابل العقل والنقل تقابلاً واضحاً في بيئة دينية، تثار الخصومة بينهما، وتمس الحاجة إلى تغليب احدهما على الآخر أو التوفيق بينهما. ويمتاز القرن الثالث عشر بكثرة ما صدر فيه من قرارات كنسية تحرم كتباً فلسفية أو دراسات عقلية بعينها، وإن لم تمنع عشاق هذه الدراسات من التعلق بها. ولا نزاع في أن ازدياد سلطان العقل يعدو على نفوذ الكنيسة، ويفسح السبيل لبحث حقوقها وواجباتها، وأمر آخر يمكن لاحظته، وهو أن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين لم تثر من قبل في الفلسفة المسيحية مثلما أثرت في القرن الثالث عشر على أثر اتصال اللاتينيين بالفلسفة العربية^(٢).

٣- فلسفة توفيقية:

(١) ينظر: تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، ص ٩١، الفلسفة والفلاسفة في

الحضارة العربية، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،

ط/١، ١٩٨٧م، ص ٢٧

(٢) ينظر: تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، ص ٩٣، الفلسفة والفلاسفة في

الحضارة العربية، عبد الرحمن بدوي، ص ٣٤.

توفق بين الفلاسفة بعضهم وبعض، وقد عرف العرب شيئاً من الفلسفات الشرقية القديمة، كما عرفوا شيئاً عن السابقين لسقراط، والسفسطائيين، والسقراطيين، وأنصاف السقراطيين، والرواقيين والأبيقوريين، وجماعة الشكاك، ورجال مدرسة الإسكندرية. ولكنهم عنوا خاصة بأفلاطون وأرسطو، فترجموا لأول أهم محاوراته، وهي: الجمهورية، والنواميس، وطيمائوس، والسوفسطائي، والسياسي، وفيدون، واحتجاج سقراط. وترجموا للثاني مصنفات الكهولة كلها تقريباً، من منطقية وطبيعية وميتافزقية، وأخلاقية، وكانت الخطابة والشعر، وهما كتابان فنيان، يعدّان عندهم بين الكتب المنطقية. ولم يفتحهم إلا كتبه السياسية، وقد احلوا محلها جمهورية أفلاطون، وبعض كتبه الأخلاقية. وأضافوا إل هذا مؤلفات منحولة ليست من عمل أرسطو، مثل السماء والعالم، وكتاب الربوبية، ولم يقنعوا بترجمة الكتب الأرسطية وحدها، بل حرصوا ما استطاعوا على أن يترجموا معها شروحاً، وكانت لهذه الشروح شأن كبير في نظرهم، وعرفوا من الشرائح تاوفرسطس (المتوفى ٢٨٧ ق.م) خليفة أرسطو الأول، والإسكندر الأفروديسي (المتوفى ٢١١) الذي كان يسميه ابن سينا (فاضل المتأخرين). وعرفوا من شراح مدرسة الإسكندرية عدداً غير قليل، أمثال: أمونيوس سكاس (أوائل القرن الخامس)، ويحيى النحوي (المتوفى ٦٤٣). وربما كان هؤلاء أعظم أثراً من المشائين الأول، لأنهم كانوا إلى العرب أقرب، وفي نظريتهم الدينية ما يلائم بين فلسفتهم والفكر الإسلامي، وهم على كل حال مصدر هام من مصادر الأفلاطونية والافلوطينية في العالم العربي^(١).

(١) ينظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، محمد عبدالرحمن مرحبا،

فعرّف العرب إذن أفلاطون وأرسطو معرفة مباشرة، عن طريق مؤلفاتهما، إلى جانب ما نقله عنهما المؤرخون، أمثال فلوطوخس (المتوفى ١٢٥) وجالينوس (المتوفى ٢٠٠)، وما نقله عنهما حنين بن إسحق (المتوفى ٨٧٧) في كتابه نواذر الفلاسفة والحكماء. وقد أثر تأثيراً كبيراً في كثير من المدارس الإسلامية وحولهما بوجه خاص دار التوفيق بين الفلاسفة. وللفارابي في هذا موقف واضح، فهو يؤمن بوحدة الفلسفة، وأن كبار الفلاسفة يجب أن يتفقوا فيما بينهم، ما دامت الحقيقة هدفهم جميعاً. ولا شك في أن أفلاطون وأرسطو هما زعيما الفلسفة، وضعا أصولها، وفضلا القول فيها، وبلغا بها الغاية، ولا سبيل لأن يتصور خلاف بينهما^(١).

ولا يمكن أن ننتظر نجاح محاولة أساسها خاطئ، فالأفلاطونية شيء والأرسطية شيء آخر. ولكن لهذه المحاولة شأناً كبيراً في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فهي نقطة بدء سار عليها الفلاسفة اللاحقون. ونلاحظ أن ابن سينا لم يعن بالترقية بين أفلاطون وأرسطو، وفي فلسفته جانب أفلاطوني واضح.. ونلمح لدى ابن باجة (المتوفى ١١٣٨) وابن طفيل (المتوفى ١١٨٥)، اتجاهات أفلاطونية وأفلوطينية قوية، وإذا كان ابن رشد قد اخذ على عاتقه العودة إلى

ص ٢١٣ ، الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، عبدالمعتال الصعيدي ، ص ٧٩.

(١) ينظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، محمد عبدالرحمن مرحبا ، ص ٢١٨ وما بعدها ، الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، عبدالمعتال الصعيدي ، ص ٩٣.

أرسطو وتخليص أرسطية مما لحق بها من عناصر أجنبية، فإنه لمن سليم هو نفسه من هذه العناصر، وبدت فلسفته في جملتها استمراراً للفلسفة التي قال بها الفارابي وابن سينا. وعلى هذا تربط الفلسفة الإسلامية الأفلاطونية بالأرسطية، وتوفق بينهما وتتسقهما وتضيف إليهما أموراً أخرى، وبذا أصبحت هي نفسها مذهباً جديداً ذا شخصية مستقلة^(١).

إذ كان التوفيق بين أفلاطون وأرسطو يعد أساساً من الأسس التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، فإن أساسها الثاني هو التوفيق بينها وبين الدين. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أنها فلسفة ذات طابع ديني واضح. حاولت في جد التوفيق بين النقل والعقل. ونستطيع أن نقرر أن فلاسفة الإسلام دون استثناء شغلوا بهذا التوفيق، من الكندي إلى ابن رشد، وبذلوا فيه جهوداً ملحوظة، وأدلو بأراء لا تخلو من جدة وطرافة. وكان لمجهودهم أثر في انتشار الفلسفة، ونفوذها إلى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى.

والتوفيق تقريب بين جانبين، وجمع بين طرفين، وفي الفلسفة نواح لا تتفق مع الدين، وفي بعض النصوص الدينية ما قد لا يتمشى مع وجهة النظر الفلسفية، لذلك عني فلاسفة الإسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية، وأن

(١) ينظر: الفكر الإسلامي وتراث اليونان ، د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية

العامة للكتاب ، ط/١ ، ١٩٩٦م ، ص ٩ وما بعدها ، الحضارة العربية طابعها

ومقوماتها العامة ، د. محمد عبدالسلام كناني ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ص

يسكوا بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفي ويكاد يدور توفيقهم حول هذين البابين (١).

ولاشك في أن التوفيق الذي حاوله الفلاسفة المسلمون يعد وشيجة من وشائج القربى بين الفلسفة العربية والفلسفة واللاتينية. ففي أخذ العرب عن أفلاطون ما قربهم من الأوغسطينيين ورجال المدرسة الفرنسيسكانية بوجه خاص، وقد رأى هؤلاء في بعض النظريات الإسلامية ما يتلاقى مع آراء ألقوها منت قبل، فاستساغوها واطمأنوا إليها. وفي تعلق فلاسفة الإسلام بأرسطو ما وجه إليه أنظار المسيحيين، وحملهم على ترجمة كتبه، ودفع كثيرين من رجال القرن الثالث عشر إلى درسه والتعليق عليه وبخاصة القديس توما الأكويني (المتوفى ١٢٧٤)، الذي يعتبر في هذه الناحية بين اللاتينيين بمثابة ابن رشد بين العرب (٢).

وإذا كان المسيحيون في القرون الوسطى قد حرصوا الحرص حله على التفرقة بين الفلسفة والدين، فإن فلسفتهم في أساسها دينية، ولم يترددوا في أن يستعينوا بالعقل والمنطق على إثبات كثير من القضايا اللاهوتية، ويرى ألبير الكبير (المتوفى ١٢٨٠) أن التعاون بين الفلسفة واللاهوت ممكن ونافع، وأن العقل والنقل لا يتعارضان، وإن كان للنقل أمور خاصة به، وتلميذه القديس

(١) ينظر: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، دي لاس أوليري: نقله العربية وعلق عليه: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٢م، ص ٧٨-٨١، بين الدين والفلسفة، محمد يوسف موسى، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، ط/١، ٢٠١٧م، ٤٣ وما بعدها.

(٢) ينظر بين الدين والفلسفة، محمد يوسف موسى، ص ٤٧ وما بعدها.

توما الأكويني في آن واحد شيخ الفلاسفة وشيخ اللاهوتيين في القرن الثالث عشر، وقد سار على نهج أستاذه في التوفيق بين الفلسفة والدين، فهو يرى أن كثيراً من الحقائق النقلية يزداد وضوحاً بالأدلة العقلية، وليس بلازم أبداً أن يكون كل ما فوق الطبيعة مخالفاً للعقل^(١).

٤ - الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم:

منذ العصور القديمة بذل الفلاسفة جهداً كبيراً في تفسير ظواهر العالم وماهيته وأصله ووجوده، وكان لا بدّ من وضع أسس وقواعد معيّنة للبحث عن الأجوبة، لذلك لا يمكن الفصل بين العلم والفلسفة، فالنظريات العلمية هي الأساس الذي يعتمد عليه الفلاسفة لتفسير وإجابة تساؤلاتهم، وغالباً ما يكون العالم فيلسوفاً والعكس، الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم تغذيه ويغذيها، وتأخذ عنه ويأخذ عنها، ففي الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة، وفي البحوث العلمية مبادئ ونظريات فلسفية والواقع أن فلاسفة الإسلام كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة، وقد عالجوا مسائل في الطبيعة كما عالجوا مسائل في الميتافيزيقيا. ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب الشفاء، أكبر موسوعة فلسفية عربية، فإنه يشتمل على أربعة أقسام: ينصب أولها على المنطق والثاني على الطبيعيات، والثالث على الرياضيات، والرابع على الإلهيات. وفي قسم الطبيعيات يدرس ابن سينا علم النفس، والحيوان، والنبات، والجيولوجيا. وفي قسم الرياضيات يدرس الهندسة والحساب والفلك والموسيقى.

(١) ينظر بين الدين والفلسفة، محمد يوسف موسى، ص ٥٢ وما بعدها، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، محمد عبدالرحمن مرحبا، ص ٢٢٨ وما بعدها.

وفلاسفة الإسلام علماء، ومن بينهم علماء مبرزون، فالكندي عالم قبل أن يكون فيلسوفاً، عني بالدراسات الرياضية والطبيعية، وكان يرى - كما رأى أفلاطون من قبل - أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً قبل أن يدرس الرياضة. واجتهد في تطبيق الرياضيات في الفلك والطبيعة والطب، بل في الميتافيزيقا حيث حاول أن يبرهن على وجود الله برهنة رياضية، وعوّل على التجربة، واستخدمها في بعض دراساته الكيميائية وكان في مقدمة الإسلاميين الذين أبتلوا دعوى صنع الذهب والفضة من غير معدنيهما، وعد في عصر النهضة واحداً من اثني عشر قطباً من أقطاب الفكر في العالم. وللفارابي بحوث في الهندسة وعلم الحيل (الميكانيكي)، وهو دون نزاع أكبر موسيقي الإسلام، عرض الموسيقى في عدة كتب وخاصة في كتاب الموسيقى الكبير، وأدخل على الموسيقى اليونانية إضافات جديدة. وابن سينا حجة في الطب بقدر ما هو حجة في الفلسفة، تعلم الطب في سن مبكرة، وزاوله عملاً ولما يجاوز العشرين، وأحرز فيه شهرة فائقة، وتوسع فيه درساً وبحثاً، وكتابه القانون من أهم المؤلفات الطبية العربية، وقد بقي يتدارس في جامعات أوروبا إلى القرن السادس عشر، وفي بعض المعاهد الإسلامية إلى أوائل هذا القرن، ولم يخرج الأمر في الأندلس عن ذلك كثيراً، فقد كان فلاسفته الثلاثة الكبار: ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد أطباء وإن تفاوتت رتبهم، وكتاب الكليات في الطل لابن رشد، الذي ترجم إلى اللاتينية في منتصف القرن الثالث عشر مثال جيد لعرض القضايا الكلية والمبادئ العامة^(١).

(١) ينظر : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، محمّد عبدالرحمن مرحبا ، ص ٢٥٧ - ٢٥٩ ، ينظر: التفكير العلمي، فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي سي آي س ،

والواقع أن العلوم الطبيعية والرياضية وثيقة الصلة بالدراسات الفلسفية في الإسلام، ولا يمكن أن يفهم أحدهما بدون الآخر، ويوم أن ضعف البحث الفلسفي ضعفت معه الدراسات العلمية، وإذا كنا قد أشرنا إلى الفلاسفة العلماء، فإننا نستطيع أن نضيف إليهم العلماء الفلاسفة. ويمكن أن نذكر أن من بينهم محمد بن زكريا الرازي (المتوفى ٩٣٢) وهو دون نزاع أكبر طبيب في الإسلام، بل في القرون الوسطى على الإطلاق، ويمتاز بالأصالة ودقة الملاحظة، واستطاع أن يكشف عن أمراض لم تكن معروفة من قبل، وكتابه الحاوي في مقدمة كتب الطب العربية، التي عول عليها اللاتين. وقد منح الكيمياء قسطاً كبيراً من عنايته، وهو في طبه وفلسفته واثق من نفسه كل الثقة، ينتقد جالينوس، ولا يتردد في أن يهاجم أرسطو، وأبو الحسن بن الهيثم (المتوفى ١٠٣٩) من أعظم الرياضيين والطبيين في القرون الوسطى، انتهى في البصريات إلى آراء ونظريات أكبرها المدرسيون، وسبق بها علماء عصر النهضة والتاريخ الحديث، وشاء أن يطبق هندسته في مجرى النيل بمصر، وينظم الري، ويحول دون الفيضانات الطاغية، وأولع كذلك بالفلسفة، لأنها في رأيه أساس ينبغي أن تقوم عليه العلوم جميعها، وكان معجباً بأرسطو شأن المشائين العرب، فدرس كتبه وعلق عليها^(١).

المملكة المتحدة، ٢٠١٧م، ص ٩-١٧، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، دي لاس أوليري، ص ٩٣-٩٨،

(١) ينظر: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، دي لاسي أوليري، ترجمة وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، ص ١٢٢، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية

ويمكن أن يلاحظ أن الحركات العلمية في الإسلام سبقت الدراسات الفلسفية، ولابد لنا أن نعيش قبل أن نتفلسف، ويوم استقر العرب في بلاد فارس ومصر، لفتت نظرهم حركات علمية في جنديسابور وحران والإسكندرية، فحاولوا أن يفيدوا منها، وشغلوا أولاً بما تقتضيه ظروف الحياة، وإنا لنرى خالد بن يزيد الأموي (المتوفى ٧٠٤) يعنى في عهد مبكر بالكيمياء والطب والنجوم، ودعا في أثناء ولايته على مصر بعض المتخصصين لترجمة رسائل فيها عن اليونانية، أو القبطية، ويوم اتجه المنصور (المتوفى ٧٧٥) نحو مدرسة جنديسابور، التي أسسها كسرى أنوشروان، إنما كان يبحث عن أطباء لا عن فلاسفة، وقد اهتدى إلى بني بختيشوع الذين كان لهم شأن في نشأة الدراسات الطبية العربية، وإسهام في حركة الترجمة الكبرى، وهذه الحركة مدينة بوجه خاص لرجال الصدر العباسي الأول، فقد جعلوا من بغداد مركزاً لحركة أكبر حركات الترجمة في التاريخ، والمترجمون أنفسهم رواد في ميدان البحث العلمي، فحنين ابن اسحق (المتوفى ٨٧٧) شيخ المترجمين في الإسلام طبيب، وطبيب عيون بوجه خاص، وقد تخصص في ترجمة كتب أبقراط (المتوفى ٣٧٠ ق.م.) ، وجالينوس (المتوفى ٢٠٠)، وجمع منها أكبر عدد ممكن، وثابت بن قرّة (المتوفى ٩٠١) رياضي مترجم، ويكاد يتخصص في ترجمة كتب إقليدس (المتوفى ٢٨٥ ق.م.) وأرشميدس (المتوفى ٢١٢ ق.م.) وبطليموس (المتوفى ١٦١)، ولم يكن غريباً أن يعنى الكندي، أول مشائي

، محمد عبدالرحمن مرحبا ، ص ٢٥٩ - ٢٦٥ ، التفكير العلمي، فؤاد زكريا، ص ٢٨- ٣٢ ، الفكر الإسلامي وتراث اليونان ، د. أميرة حلمي مطر، ص ١٤ وما بعدها.

العرب، بالرياضية والفلك والكيمياء. كما بينا من قبل فقد عاصر هؤلاء المترجمين وعاش معهم.

وقد أسهمت بعض الجماعات السياسية في الحركات العلمية الناشئة، وللشريعة بوجه عام والإسماعيلية بوجه خاص شأن في تاريخ العلم والفلسفة في الإسلام، ففي أخريات القرن الثامن الميلادي، ظهرت في الكوفة حركة علمية ترمي إلى البحث عن خصائص المعادن والنبات، وقد تزعمها جابر بن حيان الكوفي (المتوفى ٧٧٦) ويعد (أبو الكيمياء العربية) وإليه تعزى مجموعة كبيرة من الرسائل ترجمت كلها إلى اللاتينية، وقد عمرت مدرسته من بعده، وعززت التجربة واستخدمت الأجهزة والآلات، وإخوان الصفا الذين ظهوروا في النص الأخير من القرن العاشر جماعة سرية سياسية ولهم صلة بالإسماعيلية، وقد مزجوا العلم بالفلسفة، ورسائلهم نموذج من الثقافة العامة السائدة، وجملتها ٥١ رسالة، وتنقسم إلى أربعة أقسام: رياضيات، وطبيعيات، وعقليات، وإلهيات. عدا الرسالة الحادية والخمسين التي تسمى (الجامعة)، وهي توضح هدفهم وتجمل ما ورد في الرسائل الأخرى^(١).

ولا نزاع في أن أرسطو قد غدّى الثقافة الإسلامية بعلمه، بقدر ما غذاها بمنطقه وفلسفته، وكان له ولوع كبير بعلم الأحياء إلى حد أنه أعد متحفاً خاصاً لبقايا الحيوانات، ترجمت كتبه الطبيعية إلى العربية، وكانت مدداً للفلاسفة والعلماء على السواء، ولم يقف العرب عندما وضعه بنفسه، بل

(١) ينظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، محمّد عبدالرحمن مرحبا، ص ٢٦٨ وما بعدها، التفكير العلمي، فؤاد زكريا، ص ٢٨ - ٣٢.

أضافوا إليه كتباً من صنع آخرين، مثل كتاب النبات (De plantis) الذي هو بيقين من تأليف تلميذه تاو فرسطس، وكتابه العالم (Du mondo) الذي يصعد في الغالب إلى بوزيد ونيوس ، من أواخر رؤساء المدرسة المشائية، وفي تقسيم أرسطو المعروف للعلوم يضع الطبيعيات إلى جانب الرياضيات والإلهيات، فيربط العلم والفلسفة برباط وثيق تأثر به فلاسفة الإسلام وعلماءه^(١).

وكان لهذا التأخي صداه في الفلسفة المسيحية في القرن الثالث عشر، يدرس العلم مع الفلسفة جنباً إلى جنب، ويغذيان بغذاء أرسطي عربي، ومن مفكري هذا القرن من يعد فيلسوفاً وعالماً على السواء، فألبير الكبير يدعو إلى دراسة العلم والفلسفة معاً، ويفسح لهما المجال في دراساته اللاهوتية، ويدفع البحث العلمي دفعة قوية، ويعنى مثل كثير فلاسفة الإسلام بالفلك والجغرافيا، والحيوان والنبات، والكيمياء والطب. وصبغ روبرج جروسيت (المتوفى ١٢٥٣) الدراسات اللاهوتية في جامعة أكسفورد بصبغة علمية قوية، ولعله هو الذي وجهها هذه الوجهة منذ البداية، وله آراء هامة في الفلك والطبيعة، والبصريات والسمعيات، وعلى نهجه سار تلميذاه روجر بيكون الذي كان معجباً بمفكري العرب، وحذا حذوهم في الأخذ بالملاحظة ودراسة الطبيعة ووضع دعائم المنهج التجريبي، وكتابه الهام (Opus Majus) محاكاة لشفاء

(١) ينظر: الحضارة العربية طابعها ومقوماتها العامة ، د. محمد عبدالسلام كناني ، ص

١٢٤، تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، ص ١٠١، الفلسفة والفلاسة في

الحضارة العربية ، عبد الرحمن بدوي، ص ٥٤.

ابن سينا الذي كان يعرفه جد المعرفة، ففيه دراسات علمية متنوعة رياضية وطبيعية إلى جانب دراساته الفلسفية واللاهوتية^(١).

المطلب الثالث

أصالة الفلسفة الإسلامية

ان الحياة العقلية في أمة من الأمم هي أساس من أهم أسس الرقى والنهوض بها وقد كان للمفكرين المسلمين أفكاراً عقلية أصيلة أخذوها من نصوص دينهم إلا أن بعض المنستشرقين حالوا من زمن بعيد اتهام الءقريين الشرقيين او المسلمين على وجه الخصوص بانهم أقل من الغربيين في جميع ميادين الحضارة وان يحطوا من شأن الفلسفة الإسلامية وذلك بالقول بانها ليست إلا فلسفة اليونان ، وعلى الاخذ فلسفة ارسطو ، مكتوبة باللغة العربية ، وان الفلاسفة المسلمين لم يبنكروا شيئاً في الفلسفة ولم يأتوا فيها بجديد ، وقد دفعهم إلى النيل من الفلسفة الإسلامية ذلك العداء المستحکم بين الشرق والغرب ،ومحاولة الغرب السيطرة على الشرق سواء من الناحية المادية او الفكرية ،

(١) ينظر :من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، محمد عبدالرحمن مرحبا ، ص ٢٧١ وما بعدها، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية ، عبد الرحمن بدوي، ص ٥٩ وما بعدها ، الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، عبدالمتعال الصعيدي ، ص ٩٨ .

وقد تأثر بفكرة اتهام الشرقيين بأنهم أقل من الغربيين في ميادين الحضارة بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية ، فكتبوا في الفلسفة الإسلامية على انها مجرد تقليد او ترجمة للفلسفة اليونانية

وان شاء الله سأتناول ذلك من خلال المحورين :

المحور الأول : أقوال الباحثين في انكار اصالة الفلسفة الإسلامية

اختلفت أقوال الباحثين حول الفلسفة الإسلامية هل هي من ابداع عقول الفلاسفة المسلمين ام مجرد نقل ومحاكاة للفلسفة اليونانية او هي الفلسفة اليونانية مكتوبة باللغة العربية وهذا اختلاف قام على أساس إثبات قدرة العقلية العربية على التفلسف او نفيها ، وهذه الشبهة أثارها البعض قديما وحديثاً وساذكر نماذج من هذه اقوال والرد عليها .

أولاً: من اقوال القدماء :

استند بعض الباحثين القدماء في رفضهم لاصالة الفلسفة الإسلامية إلى ان هؤلاء العرب عموماً كانوا أمة بدوية تسكن الصحراء ، وأمة على هذا النحو يكون شغلها الشاغل البحث عن المأكل والمشرب والانتقال والرحيل هنا وهناك من أجله ، فكيف يمكن للعرب الرحل الباحثين عن القوت أن يتأملوا في الكون ويتجاوزوا المحسوس إلى المعقول خاصة وان الفلسفة وليدة نظرة عابرة او

خاطر يجول في العقل ، وإنما هي نتاج فكر متأن ونظرة فاحصة في الكون
لا تتحقق إلا بالهدوء واستقرار .

وفيما يلي نماذج لأقوال هؤلاء الباحثين :

أولاً أقوال القدماء :

١. الجاحظ يقول في المقارنة بين العرب وغيرهم من الاقوام الأخرى :
(وجملة القول أنا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس. فأما الهند فإنما
لهم معان مدونة، وكتب مخلدة، لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى
عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة، وآداب على وجه الدهر سائرة
مذكورة.

ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق، وكان صاحب المنطق نفسه بكّي
اللسان، غير موصوف بالبيان، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله
ومعانيه، وبخصائصه. وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس، ولم
يذكروه بالخطابة، ولا بهذا الجنس من البلاغة، وفي الفرس خطباء، إلا
أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة وعن
اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكير
ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني،
حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم. وكلّ شيء للعرب فإنما هو
بديهية وإرتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجمالة

فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، وإلى رجز بوم
الخصام، أو حين يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة
أو المناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى
جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني إرسالا ،
وتنتال الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيدده على نفسه، ولا يدرسه أحدا من ولده.
وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكفون، وكان الكلام الجيد عندهم
أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أقهر، وكل واحد في نفسه أنطق،
ومكانه من البيان أرفع، وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل،
وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ، ويحتاجوا إلى تدارس، وليس
هم كمن حفظ علم غيره، واحتذى على كلام من كان قبله، فلم يحفظوا إلا
ما علق بقلوبهم، والتحم بصدورهم، واتصل بعقولهم، من غير تكلف ولا
قصد ... (١)

أما ابن خلدون فيقول: (من الغريب الواقع أنّ حملة العلم في الملة
الإسلامية أكثرهم العجم لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا في
القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبه فهو أعجمي في لغته ومرباه
ومشيخته مع أنّ الملة عربية وصاحب شريعته عربي. والسبب في ذلك أنّ

(١) البيان والتبيين، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان،
الشهير بالجاحظ (المتوفى: ٢٥٥هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣ هـ، ٢٠/٣ .

الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداءة وإتاما أحكام الشريعة التي هي أوامر الله ونواهيه كان الرجال ينقلونها في صدورهم وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه. والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين ولا دفعوا إليه ولا دعتهم إليه حاجة. وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين وكانوا يسمون المختصين بحمل ذلك. ونقله إلى القراء أي الذين يقرءون الكتاب وليسوا أميين لأن الأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة بما كانوا عربا فليل حملة القرآن يومئذ قراء إشارة إلى هذا. فهم قراء لكتاب الله والسنة الماثورة عن الله لأنهم لم يعرفوا الأحكام الشرعية إلا منه ومن الحديث الذي هو في غالب موارد تفسيره له وشرح. قال ﷺ: (تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ ﷺ). (١). فلما بعد

(١) الْمُوطَّأ ، مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ بْنِ مَالِكِ بْنِ عَامِرِ الْأَصْبَحِيِّ الْمَدَنِيِّ (المتوفى: ١٧٩هـ) ، تحقيق : محمد مصطفى الأعظمي ، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات ، ط/١ ، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م ، كِتَابُ الْقَدْرِ ، باب النَّهْيِ عَنِ الْقَوْلِ بِالْقَدْرِ رَقْمُ الْحَدِيثِ (٣٣٣٨) ١٣٢٣/٥ ، جامع بيان العلم وفضله ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ) ، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري ، دار ابن الجوزي ، المملكة العربية السعودية ، ط/١ ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م ، بَابُ مَعْرِفَةِ أَسْوَاقِ الْعِلْمِ وَحَقِيقَتِهِ وَمَا الَّذِي يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ الْفِئَةِ وَالْعِلْمِ مُطْلَقًا ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (١٣٨٩) ٧٥٥/١ ، ترتيب الأمالي الخميسية للشجري ، مؤلف الأمالي: يحيى (المرشد بالله) بن الحسين (الموفق) بن إسماعيل بن زيد الحسني الشجري الجرجاني (المتوفى ٤٩٩ هـ) رتبها: القاضي محيي الدين محمد بن أحمد القرشي العبشمي (المتوفى: ٦١٠هـ) ، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل ، دار الكتب

النقل من لدن دولة الرشيد فما بعد احتيج إلى وضع التفسير القرآني وتقييد الحديث مخافة ضياعه ثم احتيج إلى معرفة الأسانيد وتعديل الناقلين للتمييز بين الصحيح من الأسانيد وما دونه ثم كثر استخراج أحكام الواقعات من الكتاب والسنة وفسد مع ذلك اللسان فاحتيج إلى وضع القوانين النحوية وصارت العلوم الشرعية كلها ملكات في الاستنباط والاستخراج والتنظير والقياس واحتاجت إلى علوم أخرى وهي الوسائل لها من معرفة قوانين العربية وقوانين ذلك الاستنباط والقياس والذّب عن العقائد الإيمانية بالأدلة لكثرة البدع والإلحاد فصارت هذه العلوم كلها علومًا ذات ملكات محتاجة إلى التعليم فاندرجت في جملة الصنائع. وقد كنا قدّمنا أنّ الصنائع من منتحل الحضرة وأنّ العرب أبعد الناس عنها فصارت العلوم لذلك حضريّة وبعد عنها العرب وعن سوقها. والحضرة لذلك العهد هم العجم أو من هم في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف لأنهم أقوم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من

العلمية، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، في فضل أهل البيت عليهم السلام كافة وما يتصل بذلك رقم الحديث (٧٥٤) ٢٠٣/١

بعدهما وكلّهم عجم في أنسابهم. وإتّما ربّوا في اللّسان العربيّ فاكتسبوه بالمربي ومخالطة العرب وصيروه قوانين وفنّا لمن بعدهم. وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللّغة والمربي لآتساع الفنّ بالعراق. وكان علماء أصول الفقه كلّهم عجمًا كما يعرف وكذا حملة علم الكلام وكذا أكثر المفسّرين. ولم يبق بحفظ العلم وتدوينه إلاّ الأعاجم. وظهر مصداق قوله ﷺ: (لَوْ كَانَ الْعِلْمُ بِالنُّثْرَى لَتَنَاولَهُ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ فَارِسَ) (١). وأمّا العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداوة فشغلّتهم الرّئاسة في الدّولة العبّاسيّة وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم، والنظر فيه، فإنّهم كانوا أهل الدّولة وحاميتها وأولي سياستها مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصّنائع. والرّؤساء أبدا يستنكفون عن الصّنائع والمهن وما يجزّ إليها ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولّدين. وما زالوا يرون لهم حقّ القيام به فإنّه دينهم وعلومهم ولا يحتقرون حملتها كلّ الاحتقار. حتّى إذا خرج الأمر من العرب جملة وصار للعجم صارت العلوم الشرعيّة غريبة النّسبة عند أهل الملك بما هم عليه من البعد عن نسبتها وأمتهم حملتها بما يرون أنّهم بعداء عنهم مشغولين بما لا يغني ولا يجدي عنهم في الملك والسّياسة كما ذكرناه في نقل المراتب الدّينيّة. فهذا الذي قرّناه هو السّبب

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط/٢، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، رقم الحديث (٩٤٤٠) ٢٦٠/١٥.

في أنّ حملة الشريعة أو عامتهم من العجم. وأمّا العلوم العقلية أيضا فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميّز حملة العلم ومؤلفوه. واستقرّ العلم كلّه صناعة فاخصّصت بالعجم وتركتها العرب وانصرفوا عن انتحالها فلم يحملها إلا المعربون من العجم شأن الصنائع كما قلناه أوّلا. فلم يزل ذلك في الأمصار الإسلامية ما دامت الحضارة في العجم وبلادهم من العراق وخراسان وما وراء النهر. فلما خربت تلك الأمصار وذهبت منها الحضارة التي هي سرّ الله في حصول العلم والصنائع ذهب العلم من العجم جملة لما شملهم من البداوة واختصّ العلم بالأمصار الموفورة الحضارة. ولا أوفر اليوم في الحضارة من مصر فهي أمّ العالم وإيوان الإسلام وينبوع العلم والصنائع. وبقي بعض الحضارة في ما وراء النهر لما هناك من الحضارة بالدولة التي فيها فلهم بذلك حصّة من العلوم والصنائع لا تنكر^(١).

٢. ويقول الشهرستاني في حديثه عن الفلسفة : (ومنهم حكماء العرب : وهم شردمة قليلون لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات^(٢)، وعن اتجاه الحكماء المسلمين قال : (قد سلخوا

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: ٨٠٨هـ)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط/٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ٧٤٧ - ٧٤٩.

(٢) الملل والنحل، الشهرستاني، ٥٧/٢ .

كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع مآذهب إليه وانفرد به سوى
كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين (١)
٣. ويذهب صاعد بن أحمد الأندلسي إلى أن نفراً من ملوك العرب كان
مهتماً ببعض العلوم التي كانت تساعد على مصارعة الطبيعة كرسد
النجوم والكواكب وأماكن نزول المطر واتجاهات الرياح ، ومعرفة العرب
بهذه العلوم كان على حسب ما دركوه بفرط العناية وطول التجربة ،
لأعلى طريقة تعلم الحقائق والتدريب في العلوم ، أي ان الحاجة الملحة
، (في رأي صاعد الانلسي) هي التي جعلت العرب يهتمون ببعض
العلوم دون غيرها ، لذلك ذهب إلى أن الدراسة النظرية وعلى رأسها
الفلسفة لم يكن لها نصيب من تفكيرهم للاعتبارات السابقة ، ولم يشتر
بالتفلسف منهم إلا الكندي وابو الحسن الهمداني (٢)

ثانياً اقوال المخذين :

ذهب بعض المخذين إلى القول بأن الفلسفة الإسلامية مجرد نقل او
شرح للفلسفة اليونانية ومن هؤلاء (دي بور) ويظهر ذلك في قوله :
(وظلت الفلسفة الإسلامية طوال حياتها فلسفة انتخابية قوامها الاقتباس

(١) المصدر السابق ، ١٥٧/٢ .

(٢) ينظر: طبقات الامم ، القاضي ابو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الاندلسي
(المتوفى ٤٦٢هـ) ، تحقيق حياة العيد بوعلوان ، دار الطليعة للنشر ، بيروت ، ط١ ،
١٩٨٥ ، ص ٤٥ وما بعدها ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٣١ وما بعدها .

مما ترجم من كتب الاغريق ومجرى تاريخها أدنى أن يكون استمداداً
من معارف السابقين لا ابتكار ، ولم تتميز عن الفلسفة التي سبقتها
بافتتاح أبحاث جديدة ، ولا هي انفردت بجديد فيما حاولته من معالجة
المسائل القديمة ، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن
نسجلها لها ، والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان ،
ونكاد لانستطيع ان نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه
العبارة ، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا
أنفسهم عن التفلسف ، وهم وإن اتشحو برداء اليونان ، فإن رداء اليونان
لا يخفي ملامحهم الخاصة ، وغي عسير علينا ان نستهيين بشأنهم إذا
نظرنا إليهم بعين مدرسة فلسفية حديثة تفتخر بفلسفتها ، ولكن يحسن
بنا ان نتعرفهم في بيئتهم التاريخية)^(١)
هذه ابرز بعض اقوال العلماء القدامى والمحدثين التي تشير إلى مواقفهم
من طبيعة العقلية العربية القديمة وعدم قدرتها على التفلسف.
وعلى ضوء ما تقدم يمكن الرد على هذه الأقوال فيما يأتي :

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ت.ج. دي بور ، ترجمة : د. محمد عبد الهادي ابو ريده
، مكتبة النهضة المصرية ، ص ٣٤ وما بعدها .

١. إن هذه الأقوال وصفت العقلية العربية بالذكاء وسرعة البديهية والحكمة وذلك واضح في كلام الشهرستاني والجاحظ ومعن ذلك أن قدرة العربي العقلية على التعلم والفهم واستيعاب الامور العقلية أمر لا يرب فيه .

٢. الامر الآخر الذي اثبتته الأقوال السابقة هو أن تحصيل العلوم وتدوينها والنظرة المتأنية في الكون تحتاج إل بيئة مستقرة ومدارس علمية يلحن فيها الاساتذة والعلماء للطلاب خبرتهم الإنسانية ولم تكن هذه البيئة العلمية الضرورية متوفرة لدى العربي قديما ، فالعربي القديم لم يعرف الاستقرار ، ولم تضمن له الظروف الطبيعية لقمة العيش ، ولذلك كان بعيداً عن تحصيل العلوم والمعارف وذلك لكثرة الترحال ، وقد تغيرت هذه الحالة تغييراً كبيراً بعد الفتوحات الإسلامية وبناء الدولة الإسلامية وبناء المدارس كدور للعلم والمعرفة فلو ان العقلية العربية غير صالحة للتعلم واكتساب المعارف لما استطعنا أن نفسر هذه التغيرات الجديدة التي طرأت عليها نتيجة لتغير الظروف وتكيفها مع البيئة .

المحور الثاني : تقسيم الجنس البشري إلى ساميين وآريين^(١)

(١) تقسيم الناس إلى ساميين وآريين هو من صنع علماء اللغات في القرن التاسع عشر الميلادي ، والسامي نسبة إلى سام بن نوح عليه السلام فقد ورد في التوراة أنه كان لنوح عليه السلام ثلاثة أبناء ، سام ، وحام ، ويافت ، فسام أبو الاسرائيليين ، وحام أبو الزنوج ، ويافت ابو بقية البشر ، أما الآري فمنسوب إلى آريا وهو شعب كان مهده النجد الفارسي من بلاد الأفغان وما إليها ، ثم انحدر إل الشمال الغبي من الهند ومعه دين جديد من اديان

قسم علماء اللغات الغربيين في القرن التاسع عشر الميلادي الجنس البشري إلى نوعين : النوع الآري ويتمثل على الاخص في سكان اوربا وفي شمالها على التحديد ، والنوع السامي ويتمثل في سكان الشرق الاوسط والجنس العربي ، ثم أخذ الغربيون يضعون خصائص ومميزات لكل نوع ، وانتهى الامر بهم إلى أن الجنس (الآري) مبدع مبتكر ، مخترع ، وأن الجنس (السامي) تابع ، مقلد وو بطبيعته كذلك وهو كذلك الآن ويكون كذلك أبداً .

والنتيجة لهذه المقدمات الزائفة أنه لم يكن للشرق الاوسط فلسفة في الماضي ، لان الفلسفة ابداع واختراع وتنسيق ، وذلك من خصائص الجنس الآري ، وليس للشرق فلسفة في الحاضر ، ولن يكون له فلسفة

الشرك هو دين (الفيديين) وله كتاب مقدس هو مجموع مزامير موجهة إل الآلهة تسم (فيدا) وقد كان لمزامير هذا الدين أثر كبير في حياة قارة آسيا العقلية ، ووصل صد ذلك إلى اوبا منذ القدم ، لذلك لم يستقر الاستعمار الاوربي في بعض انحاء الهند حتى أقبل علماء اوربا على دراسة (الفيديا) وقد راعهم ما لاحظوا من التشابه بين اللغة (السنسكريتية) التي هي لغة (الفيديا) وبين اللغات الاوربية ، وهكذا نشأ علم اللغات فصنفت اللغات اصنافاً وردت كل مجموعة منها إلى أصل واحد ، ثم جعل العلماء هذه الأنساب اللغوية انساباً للامم التي تتكلم بها ، وظهرت في القرن التاسع عشر فكرة أن الشعب الآري هو أصل للامم الاوربية ولبعض الامم الاسيوية ممن ترجع لغتهم إلى أصل واحد . ينظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مصطفى عبدالرزاق ، ص ١٣ وما بعدها .

في المستقبل. ومما سمي فلسفة إسلامية إذا ليس إلا تقليد ومحاكاة لليونان ، وتبنى (أرنست رنان) هذه الفكرة في أواخر القرن التاسع عشر وتزعم الدعوة لها^(١) ، وقد صرح في كتابه (تاريخ اللغات السامية) بأنه اول من قرر أن الجنس السامي دون الجنس الآري في عمق الفكر ودقة التأمل في قضية تتعلق بفهم الفلسفة الإسلامية فهماً جديداً، والخروج بها من ضيق دائرة التقليد والاتباع إلى أفق التجديد والإبداع.

ولما كانت هذه الإشكالية تقتضي التطرق إلى عدة أمور مهمة لبيان ما ترمي إليه، فقد سلكت لعرض القضية عدة محاور تتلخص في بيان الأحكام الخاطئة والمسبقة على الفلسفة الإسلامية، ومن هذه الأخطاء: خطأ العقل، وخطأ نزعة التأثير والتأثر، ثم خطأ الخلط في التوثيق والنقل عن الآخر، ثم حكم الخطأ بالتبعية لليونان والامتداد للمشائية. وستعالج الدراسة ظاهرة التشكل الكاذب، التي تخضع للجدل الثلاثي بين اللفظ والمعنى والشيء .

أولاً: أحكام خاطئة على علوم الحكمة (الفلسفة الإسلامية)

ذاعت عدّة أحكام خاطئة وسمت بها علوم الحكمة منذ تسميتها الفلسفة الإسلامية، ومن أبرز هذه الأخطاء ما يأتي:

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام ، د. عبد الحليم محمود(المتوفى ١٣٩٨ هـ)،

دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع،، ١٩٨٥ ، ص ١٨٧.

١. خطأ الحكم بالنقل

أخطأ بعض الباحثين في الحكم على الفلسفة الإسلامية بأنها امتداد لعلوم اليونان، وأن الحكماء؛ أي الفلاسفة ما هم إلا أتباع المعلم الأول (أرسطو)، وأن

الحكمة ما هي إلا شروح على متون، الشرح لفظاً بلفظ، وعبارة بعبارة، وفقرة بفقرة، وفصلاً بفصل، وباباً باب، وكأن المسلمين قد استبدلوا بنص الوحيّ نص

أرسطو. فالأنا يدور في فلك الآخر، والآخر هو الأصل، والأنا الفرع. تمثل أقصى إبداع للحضارة الإسلامية في شروحها على أرسطو، وقد نقل ذلك إلى الغرب، الذي استفاد منه أولاً لتأييد الدين، ثم لفظه ثانياً عندما اكتشف عورته وهو بصدد نشأة العلم الحديث إبان الفصل بين الفلسفة والدين، والعلم والإيمان وقد أصدر هذا الحكم بعض المستشرقين، وتابعهم فيه بعض العرب المقلدين من محرري الكتب المقررة ومدعي التجديد؛ إحياء برفض المحلية، وتبنياً لمحلية الثقافة اليونانية، مستنكفاً من حضارة الأنا ومدعيها ثقافة الآخر، إحساساً بالدونية.

وبالإضافة إلى عيوب الاستشراق العامة المنهجية والموضوعية، التي كانت وراء كثير من أحكامه، يخطئ هذا الحكم ليس فقط بالنسبة للحضارة الإسلامية

في التقائها مع الحضارات المجاورة، بل بالنسبة لالتقاء الحضارات بعضها ببعضها الآخر. فلا توجد حضارة ناقلة لأخرى (١).

فالحضارات كائنات حية، لكل منها استقلالها الذاتي، وحياتها الخاصة، وشخصيتها المتميزة، ولكل منها جوهرها وبؤرتها ومحاورها وتصورها للعالم وقيمها، ولكل عمرها ودورتها ودورها في تاريخ الحضارات البشرية. وعلاقتها بالحضارات المجاورة تحكمها قوانين التقاء الحضارات ومنطقه، الذي حاول الغرب صياغته في علم «أنثروبولوجيا الثقافة». وهذا الأمر إن لم يعرفه التابع العربي؛ نظراً إلى عدم اطلاعه على الثقافة الغربية والعلوم الإنسانية، فإن المستشرق لا عذر له؛ لأن الثقافة الغربية ثقافته، والعلوم الإنسانية علومه وعادة ما يكون المستشرق لغوياً مؤرخاً لا شأن له بتطورات الثقافة العربية ولا علومها، فهو عالم داخل حضارته من الدرجة الثانية. وقد يكون على علم بها ولكنه بها ضنين، فهي إبداعات الحضارة المتميزة الحديثة؛ إذ لا تطبق إلا في الموضوعات المتميزة الحديثة، والحضارة الإسلامية ليست كذلك، فهي تنتمي إلى الحضارات اللأوروبية؛ أي حضارات الأطراف التي وظيفتها النقل عن المركز. تنتمي إلى الحضارة السامية بما فيها من تناقض وسحر وتسلط في مقابل الحضارة الآرية التي تقوم على العقل والعلم والحرية. وهي نظرة عنصرية قديمة سادت الاستشراق الأوروبي في القرن الماضي.

(١) التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، د، حسن حنفي، بيروت: المؤسسة

الجامعية للدراسات والنشر، ط/٤، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ص. ٧٧-٨٢.

والواقع أن كل حضارة تتفاعل مع غيرها من الحضارات المجاورة، تأخذ منها طبقاً لاختيارها الخاص، وتتمثل منها ما تريد، وتعيد توظيفه من منظورها طبقاً لاحتياجاتها. لا يوجد نقل حرفي أو تقليد فردي من حضارة إلى أخرى، فهذا افتراض نظري لا وجود له، يدل على عقلية الرائي وأهدافه أكثر مما يكشف الموضوع المرئي وتكوينه. فهذه العقلية تقوم على التفرقة بين المركز والمحيط، والأصل والفرع، والمبدع والناقل، والعبقري والمجدب، والأبيض والأسود، والسيد والعبد، واليوناني والبربري. هذا ما كانت عليه علاقة اليونان بغيرهم من الشعوب المجاورة، وهي نموذج لعلاقة الغرب الحديث بالشعوب اللأوروبية في إفريقيا وآسيا بعد القضاء على الشعوب الأصلية في أمريكا اللاتينية.

٢. خطأ الحكم بالتأثر

قد يخف الحكم الخطأ من النقل الآلي، والنسخ المطابق، والتقليد الأعمى إلى حكم خطأ آخر، هو: الأثر والتأثر؛ أثر الفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية، وتأثر الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية. هنا على الأقل يوجد تمايز بين حضارتين، وهو تمايز وجود، وإن كان هناك فيض من المركز إلى المحيط في الثقافة والعلوم. فهناك أثر ميتافيزيقا أرسطو في إلهيات ابن سينا في العلة الأولى، والمحرك الأول، وأثر فيض أفلوطين في تصور الفارابي للصلة بين العقل الأول والعقول العشرة، وأثر أفلاطون في أنصار الحكمة الإشرافية مثل إخوان الصفا،

وأثر أرسطو في ابن رشد في كل شيء في المنطق والطبيعات
والإلهيات. فأقسام النفس وقواها عند ابن سينا من أرسطو، والمدينة
الفاضلة عند الفارابي من جمهورية أفلاطون. ويرجع خطأ الحكم بالأثر
والتأثر إلى السرعة والحكم بظاهر اللغة، بالإضافة إلى عموم استعمال
لفظي: الأثر والتأثر. فاللغة ثوب الفكر بتعبير القدماء، وهي شكل دون
مضمون، ولفظ دون معنى، وبدن دون نفس، وصوت بلا دلالة.
واستعمال علوم الحكمة ألفاظ الفلسفة اليونانية ومصطلحاتها لا تعني
تبنّي معانيها وتصوراتها، أو وصف نفس الأشياء التي تحيل إليها هذه
الألفاظ وتفيد المعاني نفسها. فاللفظ ليس إلا أداة ووسيلة، وليس غاية أو
قصدًا.

إن الحكم بالأثر والتأثر، إذن، حكم متسرع لا يذهب أبعد من مستوى
الألفاظ بدعوى أنه حكم على المضمون، ينطلق من اللغة، ويمتد إلى
الفكر، ومن العرض إلى الجوهر، ومن الظاهر إلى الحقيقة. وكان
المستشرق قد تربي على أن أصول الحضارة موجودة عند اليونان كما
تدل على ذلك الحضارة الغربية في عصورها الحديثة. كما أن المستشرق
عنصري الحضارة، مركزي الثقافة، أبيض اللون، ومتفوق العصر كما
يبدو في الأعمال السينمائية. وبناء عليه يحيل موضوعه في الأطراف
إلى أصوله في المركز فيحكم بالأثر والتأثر.

إن الغير عندها يُرد إلى الأنا لديه. في رد كل شيء إليه، وتصب

الخيرات والثروات والسكان والعلوم والثقافات في المركز من المنابع التي خرجت منها: ذهب جنوب إفريقيا، عبيد إفريقيا، قطن مصر، توابل الهند، مطاط الملايو، ثقافة العالم القديم وعلومه. حضارة اليونان خلق عبقرى على غير منوال، أثرت في حضارات الشعوب المجاورة؛ مصر وفارس وفينيقيا وكنعان وبابل وآشور، ولم تأخذ منها شيئاً مع حداثة اليونان وقدم شعوب الشرق القديم (١).

والحقيقة أن لفظ أثر لفظ متشابه؛ ذلك أن الأثر متعدد المستويات: **المستوى الأول: اللغة؛** وهو ما حدث في علوم الحكمة؛ إذ إنه المستوى الظاهري الشكلي الخارجي. وهو ليس أثراً بالمعنى الدقيق بعد عصر الترجمة؛ بعد أن أصبحت اللغة مشاعاً عند الجميع، لا فرق بين واد وموروث. إنما الخلاف بين اللفظين المتشابهين هو خلاف فقط في علم الأصوات، في طريقة النطق مثل (عقل NOUS) (الله) (THEOU) (طبيعة، PHUSIS) (نفس PSYCHE) أو في الأصل الاشتقائي الحسي، الذي غالباً ما يشابه أيضاً - سواء في الصوت مثل (عقل، LOGOS) (صراط STRATA) أو في المعنى مثل (روح)

(١) ينظر: الفلسفة في الفكر الإسلامي، قراءة منهجية ومعرفية، تحرير: رائد جميل عكاشة، محمد علي الجندي، حسن حنفي، مروه محمود خرمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندين، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط/١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، ص ٤٠٠.

PNEUMA وكلاهما من معنى الريح أو الهواء^(١).

المستوى الثاني: المعنى؛ والمعنى لا يُستورد ولا يَفد لأنه يفيد الشيء.
والشيء واحد، وهو يفيد معنى واحداً؛ وإن اختلفت التصورات والمفاهيم،
وهو المعنى الخاص للعالم (COSMOS وللإنسان ANTHROPOS
في كل حضارة ولدى كل شعب.

المستوى الثالث: الشيء المفيد للمعنى والمعبر عنه باللفظ؛ وهذا أيضاً
لا استيراد فيه ولا إيفاد. فالأشياء لا تنقل.

المستوى الرابع: هو الذي قد يحدث فيه تفاعل والتقاء بين حضارتين؛
مستوى التصورات والمفاهيم الخاصة بكل حضارة، التي قد تتراحم
وتتداخل وتتبادل لمصلحة الحضارة الناشئة التي في طور التكوين.
فالعلة الأولى في علوم الحكمة خالق، والمحرك الأول يعتمي بالعالم.
وهي تصورات جديدة على التصورات اليونانية التي جعلت العالم يشارك
العلة القديمة في بعض مظاهر قدمها، سواء في الفكر أو في المادة، التي
جعلت العالم يتحرك نحو المحرك الأول عشقاً دون تدبير أو عناية.
ويتم التأثير باستمرار لمصلحة الألفاظ في الحضارة الوافدة؛ إذ تدخل
فيها تصورات جديدة لم تكن فيها من قبل، وليس لمصلحة الحضارة
الناشئة التي لا تستعمل الألفاظ المشاعة بعد عصر الترجمة؛ حرصاً

(١) ينظر: آلهة مصر العربية، علي فهمي خشيم، الدار الجماهيرية، مصراته، ليبيا ،

ط/١، ١٩٩٠، ١/١٢٥.

على وحدة الثقافة، وثقة بالمعاني والتصورات والأشياء. ولا مشاحة في الألفاظ (١)

٣. خطأ الحكم بسوء الفهم والخلط والتوثيق

قد يتعدى الحكم الخطأ النقل والأثر إلى سوء الفهم والخلط والتوفيق الهجين بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي، وبين الحكمة والشريعة، وبين العقل والإيمان، وبين الفيلسوف والنبى، وبين أرسطو ومحمد ﷺ إن أقصى إبداع لعلوم الحكمة هو الشروح والملخصات على أرسطو خاصة، صائبة أحياناً وخاطئة في معظم الأحيان، وهي تخلط بين أفلاطون وأرسطو، وبين أفلوطين وأرسطو، من عقلية لا تعرف النقد التاريخي أو الموضوعية العلمية. وهو أيضاً حكم عام ومبتسر يحكم على ظاهر الأشياء.

ويرجع الخطأ في هذا الحكم إلى سببين: ذاتي يتعلق بعقلية المستشرق، وموضوعي خاص بطبيعة العمليات الحضارية التي تحدث في حالة التقاء الوافد والموروث في حضارة واحدة. فعقلية المستشرق عقلية

(١) ينظر: الفلسفة في الفكر الإسلامي، رائد جميل عكاشة، محمد علي الجندي، حسن حنفي، مروه محمود خرمة، ص ٤٠١ وما بعدها، الفلسفة الإسلامية في المشرق، د. فيصل بديرعون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٣٩ وما بعدها.

مفرقة، تقوم على التمييز والفصل ورصد الاختلاف أكثر من رؤية التشابه
إثر تجربة العصور الحديثة التي كشفت أخطار الخلط بين الكنيسة
وأرسطو، وبين الإيمان والعقل، وبين الدين والفلسفة، وبين الكتاب
المقدس المغلق وكتاب الطبيعة المفتوح. ولما كان المستشرق ابن
حضارته، فقد حكم على كل نتاج حضارة يقوم على الجمع بين الثقافات
والتزاوج بينها، ورؤية العالم من منظور الوحدة أكثر من منظور
الاختلاف، بأن ذلك خلط وتلفيق وتوفيق، ويقوم على سوء فهم لأحد
الطرفين، هو الغالب الوافد، لتقريب المسافة بينه وبين الموروث.
فأرسطو هو الفيلسوف النبي، وحكيم اليونان، والمعلم الأول، وسقراط
أحد صوفية المسلمين، وهرمس هو النبي إدريس، وأفلوطين هو الشيخ
اليوناني، فتقريب الوافد إلى الموروث أكثر من تقريب الموروث إلى
الوافد؛ لأن الوافد يمكن تأويله بسهولة، في حين أن الموروث له قواعده
وأصوله. وقد أمكن تقريب الوافد إلى الموروث عن طريق نسبة أعمال
إلى أرسطو، وتاسوعات أفلوطين، حتى يبدو كاملاً، ومن ثم يصبح
نموذج الفيلسوف الكامل، خاتم الأنبياء. كما أمكن تقريب الموروث إلى
الوافد عن طريق التأويل العقلي للنصوص، خاصة أن علوم الحكمة قد
وحدت بين الفلسفة والدين، وبين الحكمة والشريعة، وبين الوحي والعقل)

(١)، استثناءً للاعتزال في جعل العقل أساس النقل، وتأكيداً لموقف الفقهاء، أن من قدح في العقل فقد قدح في النقل، وأن الاتفاق مع بداهة العقل وشهادة الحس والوجدان، هو أحد شروط التواتر.

٤. خطأ الحكم بالتبعية لليونان والامتداد للمشائية (٢)

وهناك حكم آخر شائع يجعل الفلاسفة المسلمين دوائر منعزلة عن قلب الحضارة الإسلامية، تابعين لليونان، امتداداً للمشائية (٣) وهو مثل حكم المستشرقين مع اختلاف الدوافع. إن دافع المستشرق هو إثبات جذب الحضارة الإسلامية وخلوها من الإبداع. ودافع الممثل الجديد للأشعرية التقليدية في مصر والوطن العربي هو الدفاع عن علم الأصول بشقيه؛ علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، موطن الإبداع في الحضارة الإسلامية. وهو أيضاً موقف بعض الفقهاء من المدرسة السلفية القديمة والحديثة من

(١) ينظر: الفلسفة الإسلامية، مدخل وقضايا، د. حامد طاهر، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط/١، ١٩٩١، ص ٤١، الفلسفة في الفكر الإسلامي، ص ٤٠٢.

(٢) المشائية: مذهب فلسفي أسسه أرسطو، وسمي بذلك لأن أرسطو كان يمشي أثناء إلقاء محاضراته، ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ١٠٠/٢، الفلسفة، مرتضى المطهري، ترجمة: حسن علي الهاشمي، راجعه وأعد أسئلته حسين بلوط، دار الولاء للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط/٢، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ص ١١٣

(٣) هذا هو رأى علي سامي النشار، ينظره: مناهج البحث عند المفكرين الإسلاميين ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي، علي سامي النشار، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧م، ص ٦٨.

ابن حنبل وابن القيم ورشيد رضا^(١).

والحقيقة أن ذلك حكم ديني مسبق يقوم على الرد على المستشرقين وأخطائهم، كما فعل مصطفى عبد الرازق، من أجل الوقوع في خطأ مضاد، وهو إثبات الأصالة على حساب التبعية بنفس سلاح المستشرقين، وهو إخراج الفلاسفة المسلمين من الدائرة. وهذا إغفال لوظيفة الفلسفة بعد عصر الترجمة في التوحيد بين الموروث والوفاة. فمن حيث طبيعة الحضارة الناشئة فإنها بعد أن انتشرت فوق رقعة الأراضي المفتوحة نقلت ثقافات شعوبها إلى العربية، فأصبحت مزدوجة الثقافة، بين الموروث القديم والوفاة الجديد، بين الأصل والفرع، وبين الأنا والآخر. وكان من الطبيعي أن يخرج من بين المتكلمين المعتزلة من يتجرأ على الوفاة باسم الموروث، ويحاول الجمع بينهما في ثقافة واحدة، درءاً للتعارض بين النقل والعقل. وتأكيداً على وحدة الثقافة بين الداخل والخارج، وبين التراث والتجديد بلغتنا، وبين السلفية والعلمانية بلغة العصر، وبين الأزهر والجامعة بلغة مناهج التعليم. علوم الحكمة، إذن، ليست دوائر منعزلة على هامش الحضارة الإسلامية، لا تمثل قلبها، أو منفصلة عن الموروث، تابعة للوفاة، ولم تبدع كما أبدع علم الأصول بشقيه؛ علم أصول الدين وعلم أصول الفقه. بل هي علوم

(١) ينظر: لمحات من : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، د. زكريا بشير إمام ، الدار السودانية للكتاب ، السودان، الخطوط ، ط/١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م، ص ٥٣، الفلسفة في الفكر الإسلامي، ص ٤٠٣.

تؤدي وظيفة حضارية محددة: وحدة الثقافة ضد ازدواجيتها.
علوم الحكمة أشبه بالثغور للدفاع عن الحدود، في حين أن علم أصول الدين أشبه بالزوايا لتقوية الإيمان. الحكماء وزراء خارجية يتعاملون مع الخارج لمصلحة الداخل في ميدان العلاقات الدولية، مهمتهم الحفاظ على الأمن الخارجي وسلامة أرض الوطن. والمتكلمون وزراء داخلية مهمتهم الحفاظ على النظام والأمن الداخلي. ولا تعارض بين المهمتين؛ إذ إن كليهما ضرورية لسلامة الدولة في الخارج والداخل. إن علوم الحكمة هي جزء من كل، ووظيفتها التمثيل والإخراج، والنقل والإبداع، واستيعاب الوافد في الموروث، ليس فقط من جانب الحكماء باسم الوافد، بل أيضاً من جانب بعض الفقهاء باسم الموروث. فقد كتب ابن حزم، وهو الفقيه الظاهري المتشدد في علم الكلام «التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه من أجل إرجاع أقيسة اليونان إلى أقيسة القرآن وأقيسة الرسول ﷺ». وقد استعمل بعض الحكماء الوافد من أجل نقد الموروث كما فعل ابن رشد في (تفسير ما بعد الطبيعة) في استعمال النص الأرسطي من أجل نقد علم الأشعرية. أما وظيفة النقد والرفض والإبداع الموازي فإنها وظيفة علوم أخرى^(١).

(١) ينظر: لمحات من : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، د. زكريا بشير إمام ، ص ٥٦ ،
الفلسفة في الفكر الإسلامي، ص ٤٠٥ .

إن النقل إبداع للمصطلحات وقراءة للنص المنقول وإعادة كتابة له،
والشرح إبداع عن طريق تفتيت النص ومعرفة مكوناته العقلية.
والتلخيص إبداع عن طريق إعادة تركيب النص، والقدرة على رؤية
بؤرته، والغوص في قلبه وإعادة التعبير عن قصده الرئيس وحده
الأول. والتعليق إبداع لأنه نقل للوافد داخل الموروث، ومضغ الوافد لقمة
لقمة حتى يسهل ابتلاعها قبل هضمها وتمثلها.
والعَرَضُ إبداع لأنه تأليف في الوافد دون نصوصه وعرض لموضوعاته
مباشرة دون توسط النص. والتأليف إبداع لأنه يتجاوز النقل، ويتوجه
إلى الأشياء ذاتها، ينظرها نظراً مباشراً بالاعتماد على المصدرين
الرئيسيين للعلم؛ الموروث والوافد^(١).
ومن ثم كان الحكم بالنقل والتأثير والخلط والتوفيق، من جانب
الاستشراق، أو بالتبعية لليونان، وامتداداً للمشائية عند المسلمين من
جانب الأصوليين المعاصرين، حكماً يكشف عن عقلية الحاكم وثقافته
ودوافعه وأهدافه، ولا يقوم على تحليل موضوعي لظاهرة الالتقاء بين
الثقافات، وتفاعل الحضارات، ومحاولة إخضاعها لمنطق علمي دقيق^(١)

(١) الفلسفة الإسلامية ، مدخل وقضايا ، د. حامد طاهر ، ص ٤٥.

(١).

التحول (من النقل إلى الإبداع)، إذن، موجه ضد فريقين؛ الأول:
المستشرقون وأتباعهم من العرب الذين يرون علوم الحكمة نقلاً فحسب
لفلسفة

اليونان، وامتداداً للتراث اليوناني داخل التراث الإسلامي، حكماً على
ظاهرة

اللغة، وتأثراً بالحضارة الغربية التي ترى أن اليونان هم الأصل، وبدافع
النظرة

الدونية للمركز إلى الأطراف. فالإبداع لا يكون إلا في المركز،
والأطراف ليس لها إلا التعليق والشرح. وإن كان لذلك فضل فهو في
حفظ تراث الأصل اليوناني ونقله في العصر الوسيط إلى الغرب
الحديث قبل أن ينقله الغرب بنفسه مباشرة، بعد أن اكتشف نقص النقل
الأول، زيادة ونقصاناً، أو سوء فهم وخطأ. والثاني: الفقهاء القدماء
والمحدثون، فهم الذين يعدون فلاسفة الإسلام دوائر منعزلة فحسب على
هامش الحضارة الإسلامية، ويكفرونهم، ولا يرون لهم أي دور إلا في
تبعية اليونان، بل والتأمر على العقيدة من الفلاسفة الباطنيين والانحراف

(١) ينظر: الإسلام والمذاهب الفلسفية، د. مصطفى حلمي، منشورات محمد علي بيضون،
دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ص ١٩ وما بعدها، الفلسفة
في الفكر الإسلامي، ص ٤٠٧.

بها عن فهمها الصحيح عند متكلمي أهل السنة^(١).
يقوم (من النقل إلى الإبداع) على فرض عمل مغاير، هو أن الحكماء
لم يكونوا تابعين للنقل ولا نقلة عنهم بل كانوا مبدعين؛ نقلوا أولاً من
أجل التمثّل، ثم أبدعوا ثانياً تأكيداً على وحدة الثقافة. وهم ليسوا دوائر
منعزلة على هامش الحضارة الإسلامية، بل هم مفكرون على التخوم
مزدوجو الثقافة يد في الموروث ويد في الوافد، يدّ تبني ويدّ تحمل
السلاح. يقوم (من النقل إلى الإبداع) على فرض أن الحكماء كانوا
ضد التغريب، فاليونان القديم أصل الغرب الحديث. لقد وقف الحكماء
أمام الوافد بطريقة المحاور، النّد للند، من أجل استيعابه وتمثّله؛ إذ
الأوسع نظراً يستوعب الأضيق أفقاً، والأكمل تصوراً يحتوى الأنقص
رؤية. وهم جمعوا بين الموروث والوافد على عكس المتكلمين الذين
يتعاملون مع الموروث فحسب، باستثناء المعتزلة وأصحاب الطبائع
خاصة، وطوروا علم الكلام من علم داخلي إلى علم داخلي وخارجي،
مدافعين ليس عن الأمن في الداخل فقط، بل عن الأمن في الخارج
أيضاً. فالمتكلمون نصف فلاسفة، والفلاسفة متكلمون كاملون.
إن (من النقل إلى الإبداع) قراءة داخلية لتفاعل الوافد مع الموروث،
ورد الوافد إلى وظائفه الداخلية بصرف النظر عن مصدره الخارجي،

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية ، د. عبداللطيف محمد العبد ، مكتبة النهضة المصرية
للنشر والتوزيع ، القاهرة، ط/١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ، ص ٣-٦.

وشدّه إلى الموروث بدلاً من شدّ الموروث إليه. فالمياه في المصب لا تعود إلى المنبع^(١).

ثانياً: جدل اللفظ والمعنى والشيء

إن ظاهرة التشكل الكاذب تخضع لمنطق جديد، يقوم على جدل ثلاثي بين اللفظ والمعنى والشيء، يحكم الالتقاء بين الحضارات. فالحضارة ثقافة، والثقافة فكر، والفكر خطاب، والخطاب لغة؛ شفهية أو مدونة. وقد كانت الثقافات القديمة التي وجدت على الأراضي المفتوحة نصوصاً مدونة وليست فقط محادثة شفاهية تم نقلها من السريانية؛ لغة نصارى الشام، إلى العربية؛ لغة الفاتحين الجدد، أولاً، ثم من اليونانية إلى العربية ثانياً؛ إككاماً للنقل، ومنعاً للتوسط من لغة ثالثة، وحتى يكون الخطأ في النقل احتمالاً واحداً، من اليونانية إلى العربية، وليس احتمالين، من اليونانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية. وتدل حركة النقل على عدة أمور:

١. الثقة بالنفس وعدم الخوف على الدين الجديد من الديانات القديمة، بل والإقبال على الثقافات السابقة، في وقت لم تملك فيه الحضارة الناشئة ثقافة إلا الشعر والديانات العربية القديمة، والعادات والأعراف القبلية. كما تدل على الانفتاح على الآخرين،

(١) ينظر: الإسلام والمذاهب الفلسفية، د. مصطفى حلمي، ص ٥٩، الفلسفة في الفكر الإسلامي، ص ٤٠٩.

وأن فتوح البلدان لا تعني القضاء على ثقافتها، كما حدث في الاستعمار الغربي الحديث، بل الحفاظ عليها، والتعرف على مضمونها، ونقلها إلى لغة الفاتحين، وتقديرها واحترامها واستخدامها أدوات للتعبير، بل والدفاع عنها ضد سوء تأويلها والطعن فيها والنيل منها، وإكمال أوجه نقصها والجمع بين شتاتها، وضمها كلها في منظومة واحدة، ورؤية شاملة تعبّر عن صورتها للعالم، وإعطائها نسقاً متكاملًا، ومثالا خالداً على إبداع الثقافات.

فتأكيد الهوية لا يمنع من الاختلاف، وإثبات الأنا لا ينفي الآخر، وتأصيل الذات لا يكون على حساب الغير، وليس كما يحدث هذه الأيام من انغلاق للأنا على ذاتها باسم الدفاع عن الهوية والأصالة، والخصومة مع الغير والعداء للآخر باسم تأكيد الأنا وإثبات الذات. فانغلق الأنا وانعزل الآخر، وحدث الشقاق في الأمة، وازدوجت الثقافة، ونشأ الصراع بين الأخوة الأعداء؛ بين السلفية والعلمانية، بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والتجديد، بين العقيدة والثورة. إن ظاهرة (التشكل الكاذب) افتراض عقلي قادر على تفسير جدل اللفظ والمعنى والشيء في حالة الالتقاء الحضاري بين ثقافتين، وظاهرة لغوية لا تمس الإحساس، أو الوجدان، أو الفكر والنظر، أو الممارسات العملية مثل تحويل

لفظ ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى إلى إلهيات، أو تحويل الله إلى عقل فعال^(١).

٢. القدرة على الحوار مع الآخر، والتعامل معه من موقف الندية مع

الاحتكام للعقل والطبيعة والتجربة الإنسانية. لم تأخذ الحضارة الناشئة دور العقيدة الجديدة المتعالية على ثقافات الآخرين، وهي عقيدة الفاتحين المنتصرين بناءً على مَرَكَب عظمة، ولم تنظر إلى حضارات الشعوب المفتوحة نظرة دونية بناءً على مَرَكَب نقص، بل بدأت الحضارة الناشئة بتقدير المعلم واحترام العلماء، فهي وريث الديانات القديمة وحاملة لواء الفتح الجديد.

ولا فرق بين الوحي والعقل، وبين النبي والفيلسوف. لذلك وزن الخلفاء ثقل المخطوطات اليونانية القديمة ذهباً لإحضارها من بلاد الروم إلى عاصمة الخلافة. وانتسب النصارى إليها، وقاموا بخدمتها وترجمة التراث اليوناني من لغتهم السريانية إلى اللغة العربية. كانوا نصارى ديناً، وعرباً لغة، ومسلمين ثقافة. ولأول مرة في تاريخ التقاء الحضارات تُحدث هذه الندية المتبادلة بين ثقافة الفاتحين وثقافة المفتوحين، بل وأحياناً لحساب ثقافات المفتوحين

(١) ينظر: الفلسفة الإسلامية في المشرق، د. فيصل بديرعون، ص ٦٣، الفلسفة في

الفكر الإسلامي، ص ٤٠٧.

لغة ومثلاً وتصورات، اعترافاً بفضل الآخر على الحضارة الإنسانية؛ إذ تأخذ البدن منه وتعطيه الروح^(١).

٣. الوعي المستتير بالصلة بين اللفظ والمعنى والشئ، بين اللغة والفكر والعالم. فاللفظ أداة للتعبير فحسب، وليس جوهر المعنى؛ إذ إن المعنى مستقل عنه. واللغة شكل خارجي لمضمون الفكر، ويمكن التعبير عن المعنى نفسه بألفاظ متعددة. فالله هو الجوهر، والماهية، وواجب الوجود، والعلة الأولى، والمحرك الأول، والغاية القصوى، والخير المحض، والصورة الخالصة بألفاظ اليونان. وهو الكمال، والمثال، والمطلق، والسيرورة، والدافع الحيوي، والتطور الخالق، والحرية، والوجود، والمستقبل بلغة المعاصرين. فاللفظ متغير والمعنى ثابت. والألفاظ تأتي من لغات متعددة، وتنطق بأصوات متغايرة. أما المعنى فلا يتغير من لفظ إلى لفظ أو من لغة إلى لغة. وقد تتغير التصورات والمفاهيم والرؤى التي هي تأويل للمعاني طبقاً لنوعية الثقافات وخصوصية الحضارات، والتحويلات الدلالية للمعنى طبقاً لطبائع الشعوب وأمزجتها. أما الشئ فهو الموضوع القصدي؛ فالعالم أصل

(١) ينظر: الإسلام والمذاهب الفلسفية ، د. مصطفى حلمي، ص ٦٦، الفلسفة في الفكر

الإسلامي، ص ٤٠٧.

الأشياء، لا خلاف عليه بين لفظ ولفظ، وتصور وتصور. العالم أصل اللغة، والأشياء منشؤها.

٤. الاعتراف بحدود اللفظ القديم الذي استعمله علماء الكلام، وأنه أصبح غير قادر على مواجهة الخارج وإن كان قادراً على مواجهة الداخل، وأن مواجهة الخارج تتطلب ألفاظاً من نوعه، وأسئلة مستمدة منه، وليس ألفاظاً محلية تقليدية قديمة لا تقوى على الحداثة، وتعجز عن المعاصرة. هي ألفاظ دينية ارتبطت بدين معين، وبتراث خاص لا تقوى على رحابة العقل، وإطلاق الفكر في الوافد اليوناني. هي ألفاظ اصطلاحية مغلقة على ذاتها، يصعب الخروج منها أو الدخول إليها؛ ألفاظ شرعية يصعب معها الحوار والأخذ والعطاء، والتفاعل مع ألفاظ أخرى. المعنى الشرعي الاصطلاحي هو ركيزة المعنى الاشتقاقي والعرفي، وهو المعنى الثابت، والعرفي هو المتحول، والاشتقاقي هو جذره الحسي في عالم الأشياء. هي ألفاظ نشأت من ثنايا الوحي، لها قدسيته وإطلاقها، ولا يمكن تعجيلها أو تنظيرها أو حتى تأويلها. ليست ألفاظاً عقلية عامة يمكن الحوار معها واستبدال بعضها بالآخر. هي ألفاظ خاصة لوحى خاص؛ الوحي الإسلامي، وليست ألفاظاً عامة تنطبق على الوحي وعلى غيره من مراحل الوحي السابقة أو من الاجتهادات البشرية المستقلة.

ولا تتمتع بقدر كاف من العموم لمخاطبة الناس جميعاً، فكل حضارة تنشأ إنما تبدأ من خصوصية المصطلحات^(١).

٥. التسليم بعجز المصطلحات القديمة عن التعامل مع الثقافات الوافدة. لقد انتشرت هذه المصطلحات في علم الأصول وهو في مواجهة الداخل، ونجحت في كسب معاركها، ولكنها عاجزة عن مواجهة الخارج الذي يعتمد على العقل وحده، ويقدم مصطلحات عقلية صرفة. لقد تمت التضحية بالألفاظ القديمة وقصرها على علم الكلام وتبني الألفاظ الجديدة، وإنشاء علم بأكمله هو علوم الحكمة. فقد تجددت الحياة الثقافية، وانتشرت الثقافات الأجنبية، وأصبحت تمثل الآخرَ المطلق السراح تحدياً للذات. لم تعد الألفاظ الاصطلاحية الخاصة قادرة على التصدي للغزو الثقافي الجديد، فنشأت مصطلحات جديدة أكثر اتساعاً وعقلانية، وأقدر على الحوار مع الثقافات الوافدة^(٢).

٦. الاعتراف بفضل المصطلحات الجديدة لما تتسم به من عقلانية وطبيعية وواقعية وإنسانية. وهي من السمات الرئيسة للوحي وأساسه في العقل والطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ، والجرأة

(١) ينظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية ، د. عبداللطيف محمد العبد، ص ٨ وما بعدها، الفلسفة في الفكر الإسلامي، ص ٤٠٩.

(٢) لمحات من : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، د. زكريا بشير إمام، ص ٥٧ وما بعدها،

على استخدامها، وترك الألفاظ القديمة بالرغم من هجوم الفقهاء
واتهام الحكماء بالتبعية والتقليد، والخروج على الموروث، والمروق
عن الدين. كانت المصطلحات والألفاظ اليونانية بالمصادفة
التاريخية عقلانية طبيعية إنسانية متفقة مع مضمون الألفاظ
القديمة، فسهل انتشارها، والتعبير عن المعاني العقلية الطبيعية
الإنسانية بألفاظ جديدة مطابقة لها، وبعضها ألفاظ مشتركة بين
القديم والجديد مثل: العقل والنفس، والروح، والإنسان، فلماذا يُحكم
على هذه الألفاظ المشتركة بأنها وافدة من الخارج وليست نابعة
من الداخل؟

الأقرب أن تكون هي الألفاظ القديمة بمعان جديدة لا ترفضها
المعاني الاصطلاحية، فالتجديد اللغوي إنما يحدث في حالة
عجز الألفاظ القديمة عن التعبير عن المعاني الجديدة فقط. أمّا
في حالة القدرة فتبقى الألفاظ التي يتطابق فيها القديم مع الجديد.
٧. كان من الطبيعي بعد عصر الترجمة وانتشار ثقافات جديدة

بألفاظها أن تنشأ عملية تجديد عن طريق تغيير الألفاظ، وإسقاط
الألفاظ القديمة لعجزها عن التعبير عن المعاني الجديدة،
فاستعملت الألفاظ الجديدة أدوات للتعبير لكونها أكثر قدرة على
الحوار والتفاعل بين الموروث والوافد. والألفاظ هي ثوب الفكر،
والفكر بطبيعته متعدد الأثواب. وإذا ما كبر الثعبان غير من جلده

وإلا ضاق عليه ومات. ودون هذه العملية تقع الأمة في ازدواجية الثقافة؛ إذ تعجب الخاصة بالجديد فتتصل به وتتقطع عن القديم. فالفكرأولى بالحرص عليه من اللغة، والمضمون له الأولوية على الشكل. فتمسك العامة بالقديم كرد فعل على الخاصة، وتتصل به وتتقطع عن الجديد^(١).

وبناء عليه تقع الأمة في صراع بين العلمانية الجديدة والمحافظة القديمة، بين اختيار الصفوة وثقافة الجماهير.

إن ظاهرة (التشكل الكاذب) وهو الافتراض الذي يقوم عليه «من النقل إلى الإبداع من أجل إعادة بناء علوم الحكمة، التي تقوم على تحليل لغة الخطاب؛ الموروث والخطاب الوافد من أجل معرفة كيف نشأ الخطاب الفلسفي الثالث، وكيف تكون عن طريق عملية الاستبدال اللفظي مع الإبقاء على المعاني ثم التنسيق بينها في التعبير عن تصور للعالم يجمع بين أصالة الموروث وحدثاثة الوافد^(٢). أمّا الأشياء ذاتها فإن التعبير عنها يمثل مرحلة الانتقال من النقل إلى الإبداع. فجدل اللفظ والمعنى أقرب إلى منطق النقل، في حين أن جدل المعنى والشئ أقرب

(١) ينظر: الإسلام والمذاهب الفلسفية ، د. مصطفى حلمي، ص ٦٩، لمحات من :

تاريخ الفلسفة الإسلامية ، د. زكريا بشير إمام ، ص ٥٨ - ٦٢.

(٢) ينظر: التراث والتجديد، د.حسن حنفي، ص ١٩٣ - ١٩٦.

إلى منطق الإبداع. وفي التأليف الخالص الذي يتجاوز النقل والتعليق والشرح والتلخيص والعرض يظهر الإبداع بالتعامل مع الأشياء مباشرة والتنظير لها، والتعبير عنها دون تمييز بين موروث ووافد على مستوى اللفظ أو المعنى، بعد أن تم التوحيد بينهما في عملية التشكل الكاذب. التأليف تنظير مباشر للواقع دون توسط نص قديم أو نص جديد، بل تحويل الواقع إلى نص إبداعي مستقبلي مضافاً إلى النصين السابقين؛ النص الماضي القديم والنص الحاضر الجديد، وبناء عليه يحدث التراكم المعرفي الضروري، ويظهر الإسهام الحضاري لكل ثقافة في تراكم حضاري للإنسانية جمعاء.

إن معظم الأحكام الخاطئة الخاصة بالنقل والتأثر والخلط والتوفيق إنما ترجع إلى أنها تتعامل مع النقل أكثر من تعاملها مع الإبداع، وتتنظر إلى النقل نظرة خارجية محضة دون وعي بظاهرة التشكل الكاذب. وتغفل الإبداع بادعاء أن التأليف حكر على اليونان. أما تأليف الشعوب الأخرى المجاورة السابقة على اليونان مثل شعوب الشرق القديم، أو التالية لها مثل الشعوب الإسلامية فإنه تأليف ديني أخلاقي سياسي، وليس تأليفاً فلسفياً ميتافيزيقياً نظرياً منطقياً خالصاً، وهو ما يميز التأليف اليوناني القديم والتأليف الغربي الحديث، فالغرب وحده، في مصدره

اليوناني القديم أو في تطوره الحديث هو الوحيد القادر على
التنظير. أما الشعوب اللأوروبية فليس لها إلا النقل والترجمة
والتعليق والشرح والتلخيص والعرض، والتهميش على المتون. إن
هذه الادعاءات ما هي إلا أحكام خاطئة لا تعبر عن حقيقة
الأمر^(١).

ومن كل ما تقدم يمكننا ان نستنتج أن الفلسفة الإسلامية تشكلت،
وصارت واحدة من الإبداعات المعرفية للحضارة الإسلامية، و انخرطت في
دراستها وتدريسها والتأليف فيها قطاع كبير من العلماء المسلمين، منذ نهاية
القرن الهجري الأول، وبلغت ذلك ذروتها في القرن الرابع، وصار تنوع الأقوال
في الفلسفة الإسلامية هو الأساس لوجود الفرق و الاتجاهات المختلفة في
الإسلام.

المبحث الخامس

الفلسفة والدين

المطلب الأول

النباين بين الفلسفة والحقيدة الإسلامية

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق ، د. فيصل بديرعون، ص ٩٣ وما بعدها ، الفلسفة
الإسلامية ، مدخل وقضايا ، د. حامد طاهر، ص ٥٥- ٥٧، الإسلام والمذاهب الفلسفية
، د. مصطفى حلمي، ص ٦٥- ٦٨.

إنَّ أوجه الخلاف والتباين الجوهرية بين الدين والفلسفة تكون موجودة بين الدين السماوي المنزل من الله ﷻ وبين الفلسفة التي هي ابتكار إنساني وصنعة بشرية، ولعل أهم أوجه الخلاف والتباين الجوهرية بين الدين والفلسفة ما يأتي :

١. العقيدة الإسلامية ربانية في مصدرها، فهي من عند الله المتصف بالكمال المطلق، خالق الكون والإنسان، "فهي تصور اعتقادي موحى به من الله سبحانه ومحصورة في هذا المصدر لا يستمد من غيره.. وذلك تمييزاً عن التصورات الفلسفية التي ينشئها الفكر البشري حول الحقيقة الإلهية، أو الحقيقة الكونية، أو الحقيقة الإنسانية، والارتباطات القائمة بين هذه الحقائق وتمييزاً له كذلك من المعتقدات الوثنية، التي تنشئها المشاعر والأخيلة والأوهام والتصورات البشرية" (١) ، ومادامت ربانية متكاملة شاملة، فإنَّ الخير والبركة وكذا السعادة

(١) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذري الصالحي الدمشقي (المتوفى: ٧٩٢هـ)، تحقيق: أحمد شاکر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ط/١، ١٤١٨ هـ، ص ٢٥، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/١٤١٦، ٣ هـ - ١٩٩٦ م، ٣٣/١ - ٤٦،

ووفرة الإنتاج من بركات الالتزام بها، وما دامت ربانية من عند الله ﷻ وتلبي أشواق الروح البشرية فإنّها مبرأة من النقص وخالية من العيوب، وبعيدة عن الظلم وبالتالي فإنّها وحدها تشبع الفطرة الإنسانية^(١).
بينما الفلسفة بشرية في مصدرها؛ أي هي من تفكير العقل البشري وحده، مع اعتماده على الخيال الذهني والتفكير المجرد، وهي أيضاً صدىً كبيراً للبيئة التي يعيش فيها الفيلسوف إذ يتأثر بها إلى حد كبير، لذا فإن هذه الفلسفة تعيش في أذهانهم فقط، أي لم تتفاعل مع مشاعر الناس ونفوسهم، ولم تترك أثراً إيجابية في سلوك الناس وحياتهم ولكون الفلسفة بشرية فإن النقص والاضطراب وعدم الشمول من سماتها وميزاتها الجوهرية، ولكونها بشرية لم تنفع البشرية، ولن تتقدم بها خطوة واحدة إلى الأمام^(٢).

٢. العقيدة الإسلامية ثابتة : ليست نظريات وضعها البشر، وإنما هي حقائق ثابتة كاملة وضعها الله تعالى، فهي لا نقص فيها ولا أخطاء،

(١) ينظر: خصائص التصور الإسلامي، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى:

١٣٨٥هـ)، دار الشروق" القاهرية، ط/١٠، ١٩٨٨م، ص ٦ وما بعدها، دراسات في

التصوف والفلسفة الإسلامية، اد. صالح الرقب- د. محمود الشوبكي، ص ٢٠٥.

(٢) القرآن والفلسفة، د. محمد يوسف موسى، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب

اللبناني - دار الكتاب المصري - مكتبة الإسكندرية، ط/١، ٢٠١٢م، ص ٣٩، الأسس

المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، د. يحيى هاشم حسن فرغل، دار الفكر العربي، بيروت

، ط/١، ٢٠١٠م، ص ٢٢.

فلا تحتاج إلى إتمام أو تعديل أو تطوير أو تصويب، وهي ثابتة بثبات مصدرها، وثبات مبادئها وثبات غايتها، قال تعالى: **﴿ قَالَ تَعَالَى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾** (١)، وقال تعالى: **﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ﴾** (٢) وقال **﴿ وَأَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ يَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا ﴾** (٣) وثبات العقيدة لكونها من عند الله، ولقد انقطع الوحي بالتحاق الرسول **﴿ بِالرَّفِيقِ الْأَعْلَى ﴾**، وبقيت نصوص الدين ثابتة إلى يوم الدين، وإذا كان الإنسان يتحرك ويتطور وينمو، وتتبدل حاجاته ومتطلباته وتتغير، فإن ذلك يكون داخل إطار العقيدة الثابتة التي تتسع لحركة الإنسان وتطوره (٤).

(١) الروم: ٣٠.

(٢) الأنعام: من الآية: ١١٥.

(٣) الكهف: ٢٧.

(٤) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، دار عمر بن الخطاب، مصر، الاسكندرية، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م، ص ٥٣، دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، اد. صالح الرقب - د. محمود الشوبكي، ص: ٢٠٦.

أما الفلسفة فإنّ أنماطها مختلفة ومتغيرة ومتطورة أو كل فيلسوف تختلف
فلسفته عن غيره، كما أن فلسفة فترة زمنية معينة تختلف عن فلسفة الفترة التي
سبقتها أو التي تليها^(١).

٣. العقيدة الإسلامية يرتضيها العقل ، ويطمئن لها القلب وتستقر في
الوجدان وتتفاعل مع المشاعر والأحاسيس البشرية، وبالتالي تنعكس
على سلوك الإنسان وتصرفاته في واقع الحياة؛ وتاريخنا الإسلامي
يشهد كيف غيرت العقيدة حياة الناس و أنماط سلوكهم وواقعهم
الاجتماعي والخلقي والثقافي، فلقد أحدثت العقيدة نقلة كبيرة وتغيراً
شاملاً في حياة الإنسانية، وبدراسة واقع المجتمع الجاهلي ثم واقع
المجتمع الإسلامي ندرك ذلك ببساطة وبكل وضوح^(٢).

إنّ هناك فرقا شاسعاً وكبيراً بين من يعبد الله (الإله) (الخالق المتصف
بصفات الكمال المتصرف في الوجود كله، وبين من يعبد إلهاً مجرداً عن
الصفات ليس له صلة بالعالم، وفرق بين التصور الاعتقادي الرباني المستمد

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، ١// ٢٣٨ ، قصة النزاع
بين الدين والفلسفة ، د. توفيق الطويل ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط/١ ، ١٩٤٧م،
ص ١٣٢.

(٢) دراسات في التصوف والفلسفة، صالح الرقب ، ص ٢٠٧.

من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وبين التصور الفلسفي الذي يقوم على التخيلات والأوهام والذي يعتمد على مناهج التفكير الوثني اليوناني (١) .

٤. إنَّ الدِّينَ كمال مطلق ويمتاز بالثبات في أصوله ومبادئه، والصدق في أحكامه، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، بينما الفلسفة في كل صورها ومذاهبها على اختلاف الدهور والعصور هي نتاج العقل الإنساني المحدود القاصر القابل للتغيير والتبديل والتحول، وقد يقترب من الحق، وقد لا يقاربه أبداً. ولذا فإنَّ التخالف والتعارض والتفاوت من سمات المذاهب الفلسفية، التي هي فبمجموعها فروض وتقديرات وآراء واجتهادات تدور في فلك الإمكان والاحتمال، وقد تقترب من دائرة الأسطورة والخيال كما في الفلسفة الهندية والصينية واليونانية القديمة (٢).

٥. ومن أوجه التباين بين الفلسفة والدين : الاختلاف في طبيعة المنهج : فمنهج الدين مبني على الإيمان والتسليم، والمتابعة والانقياد لجملة أصوله وأركانه، والتطبيق العملي لتشريعته وأحكامه (٣). أما الفلسفة فبحث عقلي صرف قوامه الحجة والمنطق والاستدلال سواء أدى إلى

(١) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، د. يحيى هاشم حسن فرغل، ص ٢٣،

القرآن والفلسفة، محمد يوسف موسى، ص ٥٢-٦٤.

(٢) دراسات في التصوف والفلسفة، صالح الرقب، ص ٢٠٩.

(٣) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، د. يحيى هاشم حسن فرغل، ص ٢٥،

إثبات جملة من قضايا الفطرة - ومنها مبادئ أساسية أثبتتها الدين -
أم أدى إلى إنكار جملة ما ثبت من الدين بالضرورة، فالفلسفة عبر
تاريخها شهدت مذاهب مؤمنة بوجود الإله الخالق البارئ، ومذاهب
ملحدة تنكره وتتكلم ما وراء المادة كالروح والبعث^(١).

٦. إن العقيدة الإسلامية تعتمد في تقريرها على الأدلة السمعية والعقلية
المأخوذة من القرآن والسنة، وهي أدلة قطعية الثبوت والدلالة توصل
إلى المطلوب ببسر وسهولة، وهي شفاء لما في الصدور، شفاء من
ألوان الشبه والشكوك والشبهات^(٢)، قال تعالى: ﴿يَتَأَيَّأُ النَّاسُ قَدْ

جَاءَ تَكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣)
، وقال تعالى: ﴿وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤).

بينما تعتمد الفلسفة في تصوراتها على الآراء العقلية البشرية القاصرة، كما
تعتمد على المصطلحات الغامضة والقضايا الذهنية المجردة التي يصعب
فهمهما، وإن تيسر فهمهما للبعض فإنها لا تروي غليلاً ولا تشفي عليلاً، لا
تقيد علماء ولا عمالاً، لا توصل من يدرسها إلى الحق واليقين، ولن تسلمه من
الشكوك والشبهات والأهواء، بل جعلتهم محلاً للطعن والإسقاط، وأدت ببعضهم

(١) قصة النزاع بين الدين والفلسفة، د. توفيق الطويل، ص ١٣٦.

(٢) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، د. يحيى هاشم حسن فرغل، ص ٢٧،

(٣) يونس: ٥٧.

(٤) الإسراء: من الآية: ٨٢ .

إلى الضلال، لقد استطاع الشيطان أن يتناول على الفلاسفة وأن يتخذهم مطية إلى الضلال والإضلال من جهة أفرادهم بمعتقداتهم ومعقولاتهم، وقولهم بالظن، واعتمادهم على الخيال الذهني في مجال العقيدة دون التفات منهم إلى مسلك الأنبياء وأتباعهم في إثبات العقيدة وتقريرها^(١).

إنّ الحجج والبراهين التي تسوقها العقيدة الإسلامية يستفيد منها جميع الناس: عامهم وعلماؤهم، بينما براهين وحجج الفلسفة فإنّ فهمها مقصور على طائفة معينة من الناس وهي قليلة، وهي تكلف العقل البشري العنت والمشقة، فلا تكاد تخلو من التعقيد والتكليف والتطويل، لذا فإنّها ولدت لبعض الناس أمراض الشبه المفسدة للعلم، والمفسدة للإدراك والتصور^(٢).

٧. الواقعية: العقيدة الإسلامية تمتاز بالواقعية، فهي تصور يتعامل مع الحقائق الموضوعية ذات الوجود الحقيقي المستيقن، والأثر الواقعي الإيجابي^(٣). لا كالفلسفة التي تتعامل مع تصورات عقلية مجردة، أو مع مثاليات لا مقابل لها في عالم الواقع، أو لا وجود لها في عالم الواقع. ثمّ إنّ التصميم الذي تضعه العقيدة للحياة البشرية يحمل طابع

(١) القرآن والفلسفة، محمد يوسف موسى، ص ٦٥، دراسات في التصوف والفلسفة، صالح

الرقب، ص ٢١٢.

(٢) دراسات في التصوف والفلسفة، صالح الرقب، ص ٢١٣.

(٣) خصائص التصور الإسلامي، سيد قطب، ص ٩ وما بعدها.

الواقعية، لأنه قابل للتحقيق الواقعي في الحياة الإنسانية، ولكنها في الوقت ذاته واقعية مثالية، أو مثالية واقعية، لأنها تهدف إلى أرفع مستوى وأكمل نموذج، تملك البشرية أن تصعد إليه. ولا يضرب العقل البشري في التيه كما في الفلسفة ليتمثلها على هواه، في سلسلة من القضايا المنطقية المجردة على طريقة (الميتا فيزيقا" التي لا تفيد شيئاً، لا علماً ولا إيماناً^(١).

المطلب الثاني

التوفيق بين الفلسفة والدين عند بعض فلاسفة الإسلام

حاول الفلاسفة الإسلاميون التوفيق بين الدين والفلسفة، وذلك لاعتقادهم أنّ الدين والفلسفة يساند كلّ منهما الآخر في كلّ المسائل الجوهرية. وإنّ بدا بينهما تعارض فإنّه ليس حقيقياً، وإنّما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما، و نوّد أن نشير هنا إلى أنّ عملية التوفيق بين الدين والفلسفة لم يبتدعها الفلاسفة الإسلاميون، بل سبقهم إليها فلاسفة ينتسبون إلى الديانتين اليهودية والنصرانية. ومن هؤلاء: فيلون اليهودي (٢٠ ق.م - ٥٠ م) الذي افتتن بالفلسفة اليونانية، وجعل هدفه في الحياة التوفيق بين الكتاب المقدّس عند اليهود والفلسفة اليونانية،

(١) دراسات في التصوف والفلسفة، صالح الرقب، ص ٢١٤ وما بعدها.

وخاصة فلسفة أفلاطون^(١). ومنهم: كليمنتس الأسكندري النصراني (٧٠-١٥٠م) الذي زعم أنّ الفلسفة في ذاتها ليست شراً، وأن المعرفة نوعان، الأولى: عن طريق الوحي، وبدأت في العهد القديم، واكتملت في العهد الجديد، والثانية: عن طريق العقل الطبيعي، وهي التي جاء بها فلاسفة اليونان^(٢)، ومنهم: أوريجنس ٢٥٤-١٨٥ م وهو أول نصراني يرسم الحدود بين العقل والوحي، وحاول جاهداً أن يؤيد العقيدة المسيحية ببيان اتفاقها مع الفلسفة اليونانية، فكان بذلك واضح الأساس لفلسفة العصور الوسطى^(٣).

وأما بالنسبة للفلاسفة الإسلاميين: فلقد احتلت ظاهرة التوفيق بين الفلسفة والدين مكانة هامة بالنسبة لفلاسفة المشرق غير أنّها كانت أكثر أهمية بالنسبة لفلاسفة المغرب، ولعل هذا يظهر بالخصوص في أنّ فلاسفة المشرق لم يفرد

(١) ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص ٢٥١ وما بعدها، تاريخ الفلسفة

العربية، جميل صليبا، دار الكتاب العالمي، بيروت، ١٩٨٩، ٤٥٤/٢.

(٢) ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم ص ٢٥٣ - ٢٥٧، تاريخ الفلسفة العربية

: حنا الفاخوري، وخليل الجر، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٢،

١٠٤/١ وما بعدها.

(٣) بنظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٢٦٥، تاريخ الفلسفة العربية،

جميل صليبا، ٤٥٦ / ٢، دراسات في التصوف والفلسفة، صالح الرقب، ص ٢١٧.

منهم أحد هذه المسألة بكتاب خاص في حين أننا نجد من فلاسفة المغرب كابن طفيل الذي أفرد لهذا الموضوع كتاباً خاصاً هو قصته المشهورة (حي بن يقظان) كما خصص ابن رشد لنفس الموضوع كتابين هما: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) ويضاف إلى هذا ما أورده في كتابه (تهافت التهافت) وفي بعض شروحه لكتب أرسطو. ولقد أدّت محاولات الجمع بين الشرائع السماوية السابقة وبين الفلسفة من جانب هؤلاء إلى زيادة تحريف للدين والعقيدة التي جاء بها رسل الله تعالى، وكانت سبباً قوياً في تسرب الإلحاد إلى أتباعها. وفلاسفة الإسلام شغلوا بهذا التوفيق، وقد بدأه الكندي، لأنه أول الفلاسفة وتبعه غيره من فلاسفة المشرق كالفارابي وابن سينا وغيرهما، وكذلك فلاسفة المغرب اهتموا بهذا الموضوع اهتماماً كبيراً وفي مقدمتهم ابن طفيل وابن رشد. لقد بدأت عملية التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة مع حركة النقل والترجمة للكتب الفلسفية اليونانية، فقد ترجمت كتب كثيرة من المنطق والفلسفة من السريانية واليونانية والفارسية إلى اللغة العربية، وكان أكثرها لأرسطو، وكان لترجمتها إلى العربية الأثر الأكبر في زعزعة عقائد بعض أهل البدع، وإدخال الفكر الدخيل في حياة المسلمين الفكرية^(١).

(١) ينظر: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، د. توفيق الطويل، ص ١٣٩، نشأة الفكر

الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، ١ / ٢٤٠

ويعتبر التوفيق بين الفلسفة اليونانية من جهة وبين الإسلام من جهة أخرى تعبيراً قوياً عن قبول فلاسفة الإسلام للفلسفة اليونانية وإيمانهم بها، فمحاولة الفلاسفة الإسلاميين دفع التعارض بين الدين والفلسفة يدلّ على تمسّكهم بالفلسفة تمسكاً يزيد عن تمسكهم بالإسلام، وعن قوة منزلتها في نفوسهم، ولو لم يكونوا من المؤمنين بها لضحّوا بالرأي الفلسفي الذي يتعارض مع مبادئ الإسلام، ولم يلجئوا إلى ردم الهوة السحيقة بينهما، ومحاولة التوفيق بين الحق والباطل، على حساب الدين وتحريف نصوصه الشرعية^(١). إنّ المحاولة الفكرية التي قام بها الفلاسفة الإسلاميون من أجل التوفيق بين قضايا العقيدة الإسلامية والفكر اليوناني الذي انتهى إليهم كانت محاولة تنمّ عن سذاجة كبيرة، وجعل بطبيعة الفلسفة الإغريقية، وعناصرها الوثنية العميقة، وعدم استقامتها على نظام فكري واحد، وأساس منهجي واحد، مما يخالف العقيدة الإسلامية ومنابعها الأصيلة. فالفلسفة الإغريقية نشأت في وسط وثني مشحون بالأساطير، فلقد استمدت جذورها من الوثنية ومن هذه الأساطير، ولم تخل من العناصر الوثنية والأسطورية قط، فكان من السذاجة والعبث محاولة التوفيق بينها وبين التصور الإسلامي القائم على أساس التوحيد المطلق العميق التجريد^(٢). ولذلك فإنّ هذه الفلسفة صارت لا تعبّر عن فلسفة إسلامية حقة)

(١) ينظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي د. محمد البهي ص ٢٠٧.

(٢) ينظر: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته: سيد قطب ص ٢١.

(١) ذلك أنّ التراث الفكري المتمثل فيما كتبه الفارابي وابن سينا وابن رشد وأضرابهم، قليل الصلة بالإسلام كعقيدة وتصورٍ روحي له خصائصه ومميزاته، إذ على الرغم من كل الجهود التوفيقية التي بذلها هؤلاء المتفلسفة من أجل تقريب الفلسفة اليونانية، أو الشرقية التي آمنوا بها واستسلموا لقيادها، تلك الجهود التي تمثل عنصر الطرافة والجدّة في التراث الفلسفي بقيت هذه الفلسفة غريبة عن التصور الإسلامي، بعيدة عن هذا الدين، رغم ما اتشحت به من رداء مستورد، لقد نظر هؤلاء إلى الإسلام من خلال الفلسفة اليونانية، كما يقول المفكر الهندي محمد إقبال: "ولو أنهم عكسوا الآية لانتهت جهودهم بفكر أفضل وتراث أقرب إلى روح الإسلام وعقيدته في الوجود والإنسان" (٢). يقول الدكتور راجح الكردي في كتابه (نظرية المعرفة بين القرآن والسنة): إنّ قضية التوفيق في حد ذاتها قضية لا يحتملها الدين، وليست من منهجه، لأنّه جاء ومهمته الأساسية تغيير كل التصورات والعقائد البشرية التي شكلها الناس بمنهج العقل والتقليد والهوى، بعيداً عن دائرة الدين. فلا يمكن أن يجعل الدين الحق في خليط من عقائده الربانية والفلسفة البشرية، لأنّ حقائق الدين هي

(١) الفلسفة الإسلامية - دراسة ونقد. د. عرفان عبد الحميد ص ٢٦، دراسات في التصوف والفلسفة، صالح الرقب ص ٢٢٦، الفلسفة الإسلامية، عمر كحالة، ص ١٠٩.

(٢) تجديد الفكر الديني في الإسلام، ١٤٧.

الحقائق البديلة فهي الحق وغيرها الباطل، والحق أحق أن يتبع . ولا يفهم من هذا أن حقائق الدين تتعارض معها العقول، ولكن العقل السليم إنما هو مخلوق لله، وقد جعل الله في منهجه ما يستطيع هذا العقل أن يفهمه ويتجاوب معه ويسلم بوجوده من خلال قوانين العقل في عالم الشهادة . وأن يسلم بما بعد ذلك للدين نفسه، لأنّ العقل والدين كلاهما من الله سبحانه وأن يسلم بما بعد ذلك للدين نفسه لأنّ العقل والدين كلاهما من الله سبحانه. وإذا كان الإسلام ناسخاً للديانات السابقة، وهي في أصلها من عند الله أفلا ينسخ الفلسفات البشرية التي شكلتها مدارس بعيدة عن هدى الله ومنهجه (^١). ويقول الدكتور طه الرحمن في كتابه (فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة) (إذا بطل أن يكون التوفيق بين الفلسفة والشريعة الذي جاء به الفلاسفة(المتأغرقون)تجديدا مقبولا في الفلسفة كما هو مقبول ذلكم التجديد الذي أتى به بعض علماء المسلمين

(^١) نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، راجح عبد الحميد الكردي ، دار الفرقان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ، الرياض، ط/١، ١٤٢٤-٢٠٠٤م، ص ١٠١.

بشأنه، وجب إذن أن يكون تلفيقاً مردوداً أو ابتداءً مذموماً، وبيان ذلك من الوجه الآتية:

١. إنَّ حفظ الفلسفة على مقتضاها اليوناني، مجتمعا إلى حفظ الشريعة على مقتضاها الإسلامي، هو كالجمع بين نقيضين كلاهما جلي وحقيقي، إذ ما يثبت في حق الأولى، ينتفي عن الثانية، والعكس بالعكس، ولا أدلّ على ذلك من تمسك الأولى بالانفصال عن المعرفة التي لا تستند إلى (العقل النظري)، وتشبث الثانية بالاتصال بالمعرفة المستندة إلى "العقل الديني (كما يتجلى في نصوص الوحي، فلا يكون الجمع بينهما من الوصل في شيء، إذ هو أشبه ما يكون بحشد لمتباينات يحتفظ كل منها باستقلاله، ولا يقوى على الارتباط مع غيره في الحشد الذي دخل فيه.

٢. إنَّ محاولة توفيق الفلسفة اليونانية مع الشريعة الإسلامية، هو كالجمع بين نقيضين أحدهما جلي، والآخر خفي؛ إذ تلبس فيه بعض معاني وأحكام الشريعة رداء المقولات والتصديقات الفلسفية اليونانية الوثنية.

٣. إنَّ حفظ الفلسفة على مقتضى اليونان، مجتمعا إلى تأويل الشريعة على هذا المقتضى، هو كالجمع بين نقيضين أحدهما حقيقي والآخر مجازي، إذ تصير المعاني والأحكام الشرعية التي يكون ظاهرها مخالفا للمقتضى اليوناني مجرد مجازات أو مثالات ينبغي صرفها إلى

معان غير المعاني الموضوعية إزاء ألفاظها، وهذا الصرف المجازي لا يمكن قبوله .مع العلم بأن ما يتعبد به أهل الشريعة هو الظاهر، وليس هذا البديل بوجهه المجازي، وبما أنّ ظاهر الفلسفة وظاهر الشريعة متناقضان، فحمل الشريعة على المجاز يوجب أن تكون معانيها المجازية عند هؤلاء نقائص لمعانيها الحقيقية، حتى تحصل موافقتها للمعاني الحقيقية للفلسفة^(١).

المبحث السادس

**أهم أسباب اهتمام المسلمين بالفلسفة اليونانية وتأثرهم بها،
موقف أئمة وعلماء الإسلام من الفلسفة، وأسباب رفض المسلمين
الفلسفة اليونانية**

المطلب الأول

أهم أسباب اهتمام المسلمين بالفلسفة اليونانية وتأثرهم بها

الأول: دخول الفلسفة اليونانية عن طريق الروايات التي نسبت كذباً وزوراً إلى رسول الله ﷺ، وقد دخلت هذه الفلسفة -بالروايات -عن طريق المسلمين الذين كانوا من أهل الكتاب، ومن تأثر بهم من المسلمين؛ فمن هذه الفلسفة التي

(١) ينظر: فقه الفلسفة -الفلسفة والترجمة، د.طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي،

المغرب، الدار البيضاء، ط/١، ١٩٩٥م، ص ٢٠٩- ٢١٤.

شكلت بعد ذلك عقائد عند المسلمين، ولدخول المرويات اليهودية والنصرانية- وهي نسخة من الفلسفة اليونانية .

الثاني: المكائد المدبرة للمسلمين من قبل أهل الكتاب لنسف عقائد الإسلام وتمير عقائدهم المحرفة المنسوخة من فلسفة اليونان والإغريق، بمعنى أنّ هناك كيد من قبل أهل الكتاب لتمير عقائدهم، وهذا واضح من الاستقراء التاريخي، ويؤيده قوله ﷺ: **كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ** (١)

الثالث: الانبهار بما عند أهل الكتاب: قد انبهر المسلمون بما عند أهل الكتاب منذ فترة متقدمة جداً، وقد لمع هذا الانبهار في فترة جمع الروايات، مما دخل الكم الهائل منها في كتب السنة عند المسلمين.

الرابع: محاولة الدفاع عن عقائد المسلمين ضد العقائد الوافدة سواء مباشرة من خلال أطروحات اليهود والنصارى العقائدية، أو من خلال الروايات المدسوسة، ولما كانت في حقيقتها هي صدى للفلسفة اليونانية لزم أن يستخدم نفس

(١) المائة: من الآية: ٦٤.

المنهج في الردّ عليهم، إلا أنّ هذا العمل كرّس في الوقت نفسه الانبهار والتأثر بالفلسفة اليونانية إلى حدّ الأخذ بكثير من مفاستها وضلالاتها^(١).

المطلب الثاني

موقف أئمة وعلماء الإسلام من الفلسفة

وجدت الفلسفة اليونانية مقاومة في المحيط الإسلامي، لا باعتبارها تمثل فكراً حراً منزهاً، بل لأنها تباين الروح الإسلامية، ونجد هناك من تابعها وجعل لها اليد الطولى، ومن أعجب بها وسعى إلى التنسيق بينها وبين الدين، ولقد عرف علماء الإسلام الفلسفة من خلال الترجمة والنقل من اللاتينية والهندية والصينية والفارسية، وشكّل دخول الفلسفة اليونانية إلى الفكر الإسلامي، حدثاً فكرياً هائلاً، جُوبه بردود فعل متفاوتة من علماء المسلمين. لأنّ تلك الفلسفة حملت آراء ونظريات متعارضة مع الفكر الإسلامي، لاسيّما

(١) ينظر: شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، أنور الجندي. المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، ص ٨٩، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، محمّد عبدالرحمن مرحبا، ص ١٩٨ وما بعدها، الموجز في تاريخ الفلسفة، كمال اليازجي، ص ١٣٢، تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم ص ١٩٢ - ١٩٨، دراسات في التصوف والفلسفة، صالح الرقب، ص ٢٢٩.

في مجال العقيدة، مع أنها رفدت الفكر الإسلامي بمنهج جديد حول طرق الاستدلال والبرهان.

ولقد هاجم علماء وأئمة الإسلام الفلسفة اليونانية كما هاجموا ما يسمى بالفلسفة الإسلامية، وذهبوا إلى تحريم الاشتغال بها وتعلمها وتعليمها، وحكموا بضلال أو بكفر وإلحاد رؤسائها أمثال: الفارابي وابن سينا، ومن سلك نهجهم. ومن هؤلاء العلماء: الإمام الشافعي، وأبو حامد الغزالي، وابن الصلاح، وابن الجوزي، وابن القيم، والذهبي والإمام النووي، والسيوطي، وعبد الرحمن بن خلدون وغيرهم كثير. ونذكر هنا نماذج من تلك المواقف.

١. يقول الإمام الشافعي: ما جهل الناس، ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب إلى لسان أرسطاطاليس^(١).

٢. وقال الإمام الذهبي: "ذم علماء السلف النظر في علم الأوائل فإن علم الكلام مولد من علم الحكماء الدهرية فمن رام الجمع بين علم الأنبياء عليهم السلام وبين علم الفلاسفة بذكائه لا بد وأن يخالف هؤلاء وهؤلاء ومن كف ومشى خلف ما جاءت به الرسل من إطلاق ما أطلقوا ولم يتحذلق ولا عمق فإنهم صلوات الله عليهم أطلقوا وما عمقوا فقد سلك

(١) صون المنطق و الكلام في فني المنطق و الكلام ،جلال الدين السيوطي، ص ١٥.

طريق السلف الصالح وسلم له دينه ويقينه نسأل الله السلامة في الدين"
(١).

٣. أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي: ألف الغزالي كتابين في
مهاجمة الفلسفة والفلاسفة، وهما (مقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة
)، أبان في (مقاصد الفلاسفة) آراءهم وكلامهم، وقد حكى الغزالي قصة
هذا الكتاب في مقدمته، حيث يقول: "أما بعد فإني التمسيت كلاماً شافياً
في الكشف عن تهافت الفلاسفة، وتناقض آرائهم، ومكامن تلبسهم
وإغوائهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم وإعلامك
معتقده... من غير تطويل بذكر ما يجري الحشو والزوائد الخارجة عن
المقاصد... وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية، مقروناً بما اعتقده
أدلة لهم، ومقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة"^(٢). ثم يذكر الغزالي

(١) ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان
بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي ،دار المعرفة للطباعة
والنشر، بيروت - لبنان ، ط/١، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م ، ٤ / ٢٤٢.

(٢) مقاصد الفلاسفة ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) ،
تحقيق : أحمد فريدالمزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت ، ٢٠٠٨م ، المقدمة، المنفذ من
الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق د. جميل
صليبا ود. كامل عياد، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٠ هـ ، ص ٩٤ وما بعدها.

أوجه الانحراف والزلل والمخالفة من الفلاسفة للدين فيقول: "إنّ مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبعيدهم في سبعة عشر، ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين، صنفتنا كتاب التهافت." (١)

حيث يرى الغزالي في (تهافت الفلاسفة) أنّ الفلسفة ابتعدت كثيراً عن حقيقة النص الشرعي، فوقع الفلاسفة الإسلاميون في مغالطات جوهرية لعقائد الإسلام، وأخذ أبو حامد الغزالي يتتبع هذه المغالطات ويرد عليها واحدة واحدة، بداية قدم العالم وحقيقة الألوهية، وعلم الله تعالى، وانتهاء بالنفس الإنسانية، والبعث وحشر الأجساد.

أما المسائل الثلاث التي خالفوا فيها كافة المسلمين وهي:

أ- إن الأجساد لا تحشر، وإنما الثواب والعقاب يكون فقط الأرواح المجردة من الجسمية، فالثواب والعقاب إذن روحاني لاجسماني.

ب- إن الله تعالى يعلم الكلّيات دون الجزئيات.

ت- القول بقدوم العالم ووجوده مع الباري أزلاً. (٢)

٤. ابن الصلاح الشهر زوري، مِنْ فَتَاوِيهِ أَنَّهُ سُئِلَ عَمَّنْ يَشْتَغِلُ بِالْمَنْطِقِ

وَالفَلْسَفَةِ، فَأَجَابَ: الفَلْسَفَةُ أَسُّ السَّفِّهِ وَالانْحِلَالِ، وَمَادَةُ الحَيْرَةِ

(١) المنقذ من الضلال للغزالي ص ١٠٦.

(٢) ينظر: تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)،

تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة - مصر، ط/٦، ص ٢٨٧ وما بعدها

وَالضَّلَالِ، وَمَثَارُ الزَّيْغِ وَالزَّنْدَقَةِ، وَمَنْ تَفَلَسَفَ، عَمِيَتْ بَصِيرَتُهُ عَنِ
مَحَاسِنِ الشَّرِيعَةِ الْمُؤَيَّدَةِ بِالْبِرَاهِينِ، وَمَنْ تَلَبَّسَ بِهَا، قَارَنَهُ الْخِذْلَانُ
وَالْحَرِمَانُ، وَاسْتَحْوَذَ عَلَيْهِ الشَّيْطَانُ، وَأَظْلَمَ قَلْبُهُ عَنِ نُبُوءَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ،
وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال به
مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة
والمجتهدين والسلف الصالح، والواجب على السلطان أن يدفع عن
المسلمين شر هؤلاء الفلاسفة، ويخرجهم من المدارس، ويبعدهم ويعاقب
على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على
السيف أو الإسلام^(١).

٥. الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، فقد كشف عن تلبس عدو
الله إبليس على الفلاسفة من جهة أنهم انفردوا بآرائهم ومعقولاتهم،
وتكلموا بمقتضى الظنون من غير التفات إلى ما جاء به الأنبياء. يقول
في كتابه (تلبس إبليس): "وقد لبس إبليس على أقوام من أهل ملتنا فدخل

(١) فتاوى ورسائل ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين
المعروف بابن الصلاح (المتوفى: ٦٤٣هـ)، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلجعي، دار
المعرفة- بيروت، ١٤٠٦هـ، ١ / ٢٠٩-٢١١، ونقلها الذهبي في سير أعلام النبلاء،
شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)،
دار الحديث- القاهرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ١٦ / ٣٦١.

عليهم من باب قوة ذكائهم وفطنتهم، فأراهم أنّ الصواب اتباع الفلاسفة لكونهم حكماء قد صدرت منهم أفعال وأقوال دلت على نهاية الذكاء وكمال الفطنة". وذهب ابن الجوزي إلى أنّ اليهود والنصارى أعذر منهم لكونهم متمسكين بشرائع دلّت عليها المعجزات، والمبتدعة في الدين أعذر منهم لأنهم يدعون النظر في الأدلة، وهؤلاء لا مستند لكفرهم إلا علمهم بأنّ الفلاسفة كانوا حكماء أتراهم ما علموا أنّ الأنبياء كانوا حكماء وزيادة (ويبين ابن الجوزي ما يؤدي إليه مذهب الفلاسفة من ضلال فيقول: "وقد رأينا من المتفلسفة من أمتنا جماعة لم يكسبهم التفلسف إلا التحير فلا هم يعملون بمقتضاه، ولا بمقتضى الإسلام، بل فيهم من يصوم رمضان ويصلي، ثم يأخذ في الاعتراض على الخالق، وعلى النبوات، ويتكلم في إنكار بعث الأجساد" (١).

٦. - وذهب الإمام النووي: إلى تكفير الفلاسفة لقولهم بقدم العالم، وإنكارهم صفات الباري ﷻ (٢).

(١) تلبس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط/١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، ص ٥١.

(٢) روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط/٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، ١٠/٦٤.

٧. وذهب ابن قيم الجوزية الى تحريم الاشتغال بالفلسفة، والحكم على أساطينها بالضلال والإلحاد، وخاصة الفارابي وابن سينا. فعن الفارابي يقول ابن القيم: (ثم وسع الفارابي الكلام في صناعة المنطق، وبسطها وشرح فلسفة أرسطو وهذبها، وبالغ في ذلك، وكان على طريقة سلفه: من الكفر بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر) (١). وعن ابن سينا يقول: (إنَّ ابن سينا من ملاحدة الفلاسفة المنتسبين إلى الملل) (٢). كان ابن سينا، كما أخبر عن نفسه قال: أنا وأبي من أهل دعوة الحاكم، فكان من القرامطة الباطنية، الذين لا يؤمنون بمبدأ ولا معاد، ولا رب خالق، ولا رسول مبعوث جاء من عند الله تعالى (٣).. وابن سينا قرّب مذهب سلفه الملاحدة من دين الإسلام بجهد، وغاية ما أمكنه أن قرّبه من أقوال الجهمية الغالين في التجهم (٤).

ووصم ابن القيم الفلاسفة الإسلاميين بالكفر، ونسبهم إلى الزندقة والإلحاد.. فقال ولعلّ الجاهل يقول: (إنّا تحاملنا عليهم في نسبة الكفر بالله

(١) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ٢٠٢٠/٢.

(٢) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، ٢٠٢٦/٢.

(٣) المصدر السابق، ٢٠٢٦/٢.

(٤) المصدر السابق، ٢٠٢١/٢.

وملائكته وكتبه ورسله... وليس هذا من جهله بمقالات القوم، وجهله بحقائق الإسلام ببعيد (١).

٨. ابن خلدون: تحدث عن أتباع أرسطو من الفلاسفة الإسلاميين فقال: (ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها راية حذو النعل بالنعل إلا في القليل، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي، تصفحها كثير من أهل الملة وأخذ من مذهبهم من أضله الله تعالى من منتحلي العلوم، وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل من تفاريعها، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا.) (٢)، ويضيف: (وضررها في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها، وعلل بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل، وهؤلاء يسمون فلاسفة) (٣).

(١) المصدر السابق، ٢/٢٦٠.

(٢) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ص ٥١٥.

(٣) ديوان المبتدأ والخبر، ٤١٥.

٩. الحافظ ابن كثير: (أبو نصر الفارابي التركي الفيلسوف وكان من أعلم الناس بالموسيقى بحيث كان يتوسل به وبصناعته إلى الناس في الحاضرين من المستمعين إن شاء حرك ما يبكي أو يضحك أو ينوم وكان حاذقاً في الفلسفة ومن كتبه تفقه ابن سينا، وكان يقول بالمعاد الروحاني لا الجسماني، ويخصص بالمعاد الأرواح العالمة لا الجاهلة، وله مذاهب في ذلك يخالف المسلمين والفلاسفة من سلفه الأقدمين، فعليه إن كان مات على ذلك لعنه رب العالمين.. ولم أر الحافظ ابن عساكر ذكره في تاريخه لنتته وقباحته) (١).

١٠. قال أبو عبد الله الذهبي: كان ابن سينا آية في الذكاء، وهو رأس الفلاسفة الإسلاميين الذين مشوا خلف العقول، وخالفوا الرسول ﷺ (٢). وقال في شأن الفارابي: (له تصانيف مشهورة من ابتغى الهدى منها

(١) البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط/١، ١٤٠٨، هـ - ١٩٨٨ م، ١١/٢٤.

(٢) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (المتوفى: ٨٧٤هـ)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، ٢٥/٥.

ضلّ وحرار، منها تخرج ابن سينا، نسأل الله التوفيق).^(١) وقال: (من ابتغى الهدى فكتب الفلاسفة أمثال الفارابي أضله الله تعالى)^(٢).

المطلب الثالث

أسباب رفض المسلمين الفلسفة اليونانية

قد يُعتقد أنّ المسلمين رفضوا الفلسفة اليونانية لمجرد اشتغال الأمم الكافرة بها وهذا ظنّ خاطئٍ لأنّه يستلزم أن يرفض المسلمون كل ما أتى من غيرهم من علوم صحيحة كالطب والحساب والهندسة ونحوها. وإنّما رفض المسلمون الفلسفة اليونانية لأسباب شرعية وعقلية، نذكر منها:

أولاً: الأسباب الشرعية لرفض الفلسفة اليونانية^(٣)

١. إنّه لم يؤثر عن الصحابة والتابعين الاشتغال بالفلسفة، ثم إنّ الشريعة الإسلامية ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين أصلاً،

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ١٥ / ٤١٦.

(٢) العبر في خبر من غير، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ٢ / ١٩٨٤م، ٢٥٧.

(٣) ينظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، د. عثمان بن علي بن حسن، مكتبة

الرشد، الرياض بالسعودية، ط/١ ١٤١٢ هـ. ١٩٩٢ م، ٢ / ٦١١ - ٦١٧.

وإن كانت طريقاً صحيحاً، فكيف إذا كانت فاسدة أو متضمنة للفساد،
بل متضمنة الكفر والإلحاد .

٢. إنَّ الفلسفة نشأت في بيئة وثنية، كان أصحابها أهل شرك وإلحاد.

٣. قصور البرهان الفلسفي عن الوصول بالإنسان إلى اليقين، وذلك عند
تطبيقه في الإلهيات، يقول الغزالي: "لهم نوع من الظلم في هذا العلم،
وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة،
لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط،
بل تساهلوا غاية التساهل" (١).

٤. لقد سببت الفلسفة اليونانية التفرق والاختلاف والتناذب، وما زال أهلها
والمشتغلون بها على هذه الحال، بل لا تكاد تجد اثنين منهم يتفقان
على مسألة، حتى في البديهيات أو اليقينيّات. وقد صدق الملك
النصراني على قبرص - زمن الدولة العباسية لما طلب من العباسي
المأمون كتب الفلاسفة - عندما قال: فما دخلت هذه العلوم على دولة
شرعية إلاّ أفسدتها، وأوقعت بين علمائها (٢).

٥. يلزم عن الاشتغال بالفلسفة عدة لوازم فاسدة، تناقض العلم والإيمان،
وتفضي إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال.

ومن ذلك:

(١) المنقذ من الضلال ص ٩٣.

(٢) صون المنطق والكلام للسيوطي، ص ٩.

أ- القول بقدوم العالم، وذلك لأن الإله لا يسبق العالم في الوجود الزمني، وإن كان يسبقه في الوجود الفكري، مثلما تسبق المقدمة النتيجة في الوجود الفكري^(١) وهذا مما أنكره الغزالي على الفلاسفة وكفرهم به في كتابه: تهافت الفلاسفة^(٢).

ب- إنكارهم الصفات الثبوتية لله تعالى، بل يصفونه بالاسلوب المحض، أو بما لا يتضمن إلا السلب، ولهذا قالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لأنه لو صدر عنه اثنان لكان ذلك مخالفاً للوحدة، وبهذا نفوا أن يكون الله فاعلاً مختاراً فنفوا الصفات عن الله تعالى هروباً من تشبيهه بالنفوس الفلكية أو الإنسانية، ثم شبهوه بالجمادات.^(٣)

ت- إنكار علم الله تعالى بالجزئيات، وهذا هو المشهور عنهم، وهو مما أنكره عليهم العلماء، ومنهم الغزالي في بعض كتبه^(٤). وذلك لأن هذه الجزئيات في تغير، فلو تعلق علم الله تعالى بها للزمه التغير بتغير

(١) ينظر: الغزو الفكري في المناهج الدراسية، علي لبن، دار الوفاء، ط/١٩٩٨، ص ٣٢.

(٢) ينظر: ص ٨٨ وما بعدها.

(٣) تهافت الفلاسفة، ص ٥٠٦.

(٤) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندق، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى:

٥٠٥هـ)، تحقيق: اللجنة العلمية بمركز المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، دار

المنهاج، الرياض، ١٩٢٠.

المعلوم، فيلزم من ذلك التغير في ذات الله تعالى، وهو الواحد الأحد.^(١)
وهذا تكذيب للقرآن الكريم و لصريح العقل، وفيه فتح لباب
الزندقة، والخروج على الشريعة جملة وتفصيلاً، وأعظم منه إساءة الظن
برب العالمين. ومن المعلوم أن من يعتقد عدم علم الله بالجزئيات فقد
أضاف إلى إليه تعالى معرفة ناقصة بالعالم، وأبطل عنايته وتدبيره
بأفراد المخلوقات والموجودات^(٢).

د- إنكار الوحي والنبوة ومعجزات الأنبياء: لما رأى الفلاسفة اشتراك النفوس
في كثير من الأحوال عادة، جعلوا ذلك أمراً عاماً و كلياً وملزماً لكل النفوس،
ورأوا لبعض النفوس قوة حدسية، وتأثيراً في بعض الأمور، وأموراً متخيلة، فلما
بلغهم من أمر الأنبياء كالمعجزات ونزول الوحي ورؤية الملائكة وغير ذلك،
جعلوا ما يحدث للأنبياء على نحو ما يكون لتلك النفوس، فليست النبوة هبة

(١) دراسات في التصوف والفلسفة، صالح الرقب، ص ٢٣٩.

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد، عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العنمي
اليمني (المتوفى: ١٣٨٦هـ) تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط/٣،
١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، ص ١١٤، ابن سينا بين الدين والفلسفة تأليف: حمودة غرابة
تقديم: د. محمد البهي سلسلة: مشكلة الفكر والعقيدة، دار الطباعة والنشر الإسلامية -
القاهرة (د.ت) ص ١٨٣.

الله، ومنته على بعض عباده، بل هي أمر مكتسب تستعد له النفوس بأنواع الرياضات، والمجاهدة^(١).

هـ- إنكارهم عالم الغيب مثل: الحشر والنشر، والصراط والميزان، والجنة وما فيها من نعيم مقيم، والنار وما فيها من عذاب وشقاء مقيم، حيث يعدونها رموزاً وأخيلة، بغرض تفهيم العوام وتقريب الأمر الروحي إلى الأذهان بضرب الأمثلة من المحسوسات^(٢).

ثانياً: الأسباب العقلية لرفض الفلسفة اليونانية:

١. الفلسفة اليونانية تجريدية، لا صلة لها بالواقع، فهي تبحث في عالم الكليات، وهذا العالم ليس له وجود في الخارج، بل وجوده في الذهن، فالفلسفة تتجاهل البحث في الجزئيات والأعيان المشخصة^(٣).

(١) ينظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، د. عثمان بن علي بن حسن، ٢/ ٦١٨ وما بعدها .

(٢) معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، حافظ بن أحمد بن علي الحكمي (المتوفى : ١٣٧٧هـ)، تحقيق : عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم - الدمام، ط/١ ، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، ٢/ ٧٧٦ وما بعدها .

(٣) ينظر: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون ص ٤٨٣ وما بعدها ، المنطق الحديث ومناهج البحث ، د. محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية ، ط/١٣٢٢، ٢هـ - ١٩٥٣م، ص ٨.

٢. إن كثير من العلوم - كالهندسة والطب والفلك - تتقدم تقدماً كبيراً دون أن يكون كبار الباحثين فيها ممن تخرجوا على الفلسفة اليونانية^(١)، ولا يوجد أحداً من أهل الأرض حقق علماً من العلوم وصار إماماً فيه بفضل الفلسفة، لا من العلوم الدينية ولا غيرها، فالأطباء والمهندسون وغيرهم يحققون ما يحققون من علومهم بغير صناعة الفلسفة، وقد صنف في الإسلام علوم النحو والعروض والفقهاء وأصوله وغير ذلك، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى الفلسفة، بل عامتهم كانوا قبل أن تُعرف الفلسفة اليونانية^(٢). وإخفاق الفلسفة راجع لجهلهم بالدين والوحي الإلهي الذي يمدنا بحقائق عالم الغيب التي تريح العقل عنت ومؤنة تكلف البحث فيها، وتبعده عن الخرافات والأساطير^(٣).

٣. إنّ هذه الفلسفة كان لها أكبر الأثر في تخلف اليونان عن ركب المدنية، حيث انزوت بالفكر والجهود العلمية نحو عالم الميتافيزيقا-عالم ما وراء الطبيعة-معرضة عن الحياة المدنية، والعلوم التطبيقية الواقعية. يقول الأستاذ علي أبو لبن: "يكاد يتفق مؤرخو الفلسفة على أن العلم لم ينهض في مطلع العصر الأوربي الحديث إلا بعد الثورة المزدوجة على السلطة

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث ،د. محمود قاسم، ص ٥ وما بعدها.

(٢) دراسات في التصوف والفلسفة، صالح الرقب ص ٢٤١.

(٣) ينظر: منهج البحث ، النشار، ص ٩٠.

العلمية ممثلة في المنطق الأرسطي، والسلطة الدينية ممثلة في رجال الكنيسة" (١).

٤. طرق هؤلاء الفلاسفة فيها فساد كثير من جهة المقاصد والوسائل: أمّا المقاصد: فإنّ الحاصل منها بعد التعب والمشقة خير قليل، فهي ك (نَحْمُ جَمَلٍ غَثٍّ، عَلَى رَأْسِ جَبَلٍ: لَا سَهْلٍ فَيُرْتَقَى وَلَا سَمِينٍ فَيُنْتَقَلُ).^(٢) وأما الوسائل: فطريقها كثير المقدمات، طويلة المسالك، يتكلفون فيها العبارات البعيدة والطرق الوعرة، وليس فيها من فائدة سوى تضييع الأزمان وإتاعب الأذهان، وكثرة الهذيان، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان (٣).

المبحث السابع

- (١) الغزو الفكري في المناهج الدراسية ، ص ٤٢ .
- (٢) جزء من حديث أم زرع في الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (المتوفى: ٢٥٦هـ) ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط/١، ١٤٢٢هـ، كِتَابُ النِّكَاحِ، بَابُ حُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ مَعَ الْأَهْلِ، برقم (٥١٨٩) ٧/٢٧ ، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ = صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، كتاب فَضَائِلِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ، بَابُ ذِكْرِ حَدِيثِ أُمِّ زَرْعٍ، برقم ١٨٩٦/٤ (٢٤٤٨)
- (٣) دراسات في التصوف والفلسفة، صالح الرقب ، ص ٢٤٢ .

قدم العالم عند فلاسفة المسلمين ، وادلتهم على ذلك، وأدلة

السلف على حدوث العالم

المطلب الأول

قدم العالم عند الفلاسفة

ذهب جمهور الفلاسفة الإسلاميين إلى القول بقدم العالم ووجوده أزلاً مع خالقه ﷺ ، فلا بداية عندهم لوجوده، وإذا كان الله تعالى، أزلياً قديماً بحسب الزمان، فإنّ العالم وجد أزلاً مع الله تعالى، ولم يسبق العدم وجوده، وهو ليس بحادث في وقت ما، أي بحسب الزمان، وفكرة قدم العالم أخذها الفلاسفة الإسلاميون عن أساتذتهم من الفلاسفة اليونانيين، وخاصة أرسطو الذي يعد من أوائل القائلين بها، وتابعه عليها أمثال ثامسطيوس^(١) والإسكندر الإفريديوي^(٢) وبرقلس^(١)

(١) ثامسطيوس: فيلسوف يوناني ولد سنة ٣١٧ م، وتوفي سنة ٣٨٨ م، كان من شراح كتب أرسطو مع أنه من زعماء المدرسة الأفلاطونية الجديدة، عاش في القسطنطينية، أيد الإمبراطور جوليان في بعثه للوثنية. ينظر ترجمته في: الفهرست لابن النديم، ص ٣٦٦ ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، :جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي (المتوفى: ٦٤٦ هـ) تحقيق: إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ، ط/١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م ، ص ١٠٧ ، الملل والنحل، ص ٤٠٨ وما بعدها.

(٢) الإسكندر الإفريديوي: فيلسوف يوناني ولد في أفروديسيا من أعمال آسيا الوسطى، يعد من أعظم شراح فلسفة أرسطو، درس فلسفة أرسطو في أثينا ما بين عامي ١٩٨ - ٢١١ م

ولعلّ الذي دفع هؤلاء الفلاسفة إلى القول بقدّم العالم هو ظنهم بأنهم ينزهون الله تعالى عن التعطيل إذ لم يستطيعوا أن يتصوروا وجود ذات واجبة الوجود معطّلة عن الفعل. و لكنّ ظنهم باطل وكذلك تصورهم، لأنّه يمكن إثبات ذات فاعلة وهو نقيض تصورهم. وفي ذلك تنزيه لله تعالى دون الوقوع في مخالفة خطيرة للنصوص الدينية، أو مناقضة للعقل الصريح^(٢). ومن أشهر الفلاسفة الإسلاميين القائلين بالقدّم الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن طفيل والسهروردي المقتول. فالفارابي يبين في كثير من رسائله أن ما يوجد عن الله تعالى غير متأخر عنه بالزمان، وإنما يتأخر عنه بالذات والرتبة. يقول: (فلذلك صار وجود سائر ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً، إنما يتأخر عنه سائر أنحاء التأخر)^(٣). ويقول: (مثل إرادة الله وكون الشيء بالذات، فإنّهما يكونان معا لا يتأخر كون الشيء عن إرادة الله في الزمان، لكنه يتأخر حقيقة الذات، لأنك تقول أراد الله فكان الشيء، ولا تقول كان

ينظر ترجمته: عيون الأنبياء في طبقات الأطباء ، ابن أبي أصيبعة، ص ١٠٦ وما بعدها ، الفهرست لابن النديم ص ٢٥٢ وما بعدها، الملل والنحل ص ٤٠٩ وما بعدها. (١) برقلس :هو ديدوخس برقلس، فيلسوف يوناني من زعماء مدرسة الإسكندرية الفلسفية، ومن فلاسفة المدرسة الأفلاطونية الجديدة. ولد بالقسطنطينية سنة ٤١٢ م، وتوفي سنة ٤٨٥ م وهو من أشهر فلاسفة عصره في القول بقدّم العالم. ينظر: ترجمته وآراءه: الفهرست، ص ٣٥٣ ، الملل والنحل، ص ٤٠٤ - ٤٠٨.

(٢) ينظر: دراسات في التصوف والفلسفة، صالح الرقب، ص ٦٩.

(٣) السياسات المدنية ، ابو النصر محمد الفارابي، مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض، ١٩٢٧، ص ١٩.

الشيء فأراد الله^(١). ويبين الفارابي أن الله تعالى خلق العالم لكن لا في زمان، إذ لم يسبق العالم زمان لم يكن العالم فيه، وأن وجود العالم كان بعد وجود الله تعالى بالذات^(٢).

وأما ابن سينا فهو يوضح فكرة القدم بأسلوب يقارب فيه أسلوب أستاذه الفارابي يقول: (العالم محدث الذات، قديم بحسب الزمان خلاف الملاحظة الذين زعموا أنه قديم الذات، وخلاف زعم المتكلمين وغيرهم من أنه محدث بحسب الزمان، فهؤلاء هم المعطلة، إذ جعلوا قبل العالم زماناً ممتداً لم يخلق الله فيه، ثم بعد انقضائه خلق العالم)^(٣). ويقول ﷺ والله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان، فإنه لم يبدع في زمان سابق، ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان)^(٤). ويقول: (ولكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده أقدم منه، لأن كل علة أقدم من وجود الذات من المعلول، وإن

(١) فصوص الحكم، الفارابي، مطبعة المعارف، بغداد، ط/١، ١٩٧٤، ص ٢١

(٢) رسالة الدعوى القلبية، الفارابي محمد بن محمد بن طرخان (المتوفى ٣٣٩ هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند، ط/١، ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٦ م، ص ٧.

(٣) كتاب الهداية: ابن سينا، أبي علي الحسين بن عبد الله، تحقيق: محمد عبده، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط/٢، ١٩٧٤، ص ١٦٤.

(٤) الاشارات والتنبيهات، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨ هـ)، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف - مصر، ط/٣، ١٩٨٣، ص ٢٢٥.

لم يكن في الزمان.. وأيضاً فإنّ ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير، ومتوقف عليه) (١).

وأما ابن رشد فإنّه ينتقد المتكلمين القائلين بالحدوث، ويقف مع خصومهم الفلاسفة أصحاب القول بالقدم. وكتابه "تهافت التهافت" ألفه في الرد على الغزالي الذي رد على الفلاسفة، وأبطل كثيراً من معتقداتهم ومنها عقيدة قدم العالم، وفي هذا الكتاب نجد ابن رشد ينتصر لمذهب الفلاسفة في القدم، ويحاول جاهداً إبطال رأي القائلين بالحدوث.

وقد لاحظ أحد الباحثين المعاصرين (٢) في تراث ابن رشد الفلسفي أنّ ابن رشد كان صريحاً في القول بقدم العالم، ويبرّر هذا الباحث رأيه بما لاحظته من موقف ابن رشد الهجومي من الغزالي الذي فنّد أدلة الفلاسفة القائلين بالقدم، بالإضافة إلى دفاع ابن رشد الشديد عن هؤلاء الفلاسفة. ويمكن أن يضاف إلى ذلك اجتهاده في تقرير أدلة الفلاسفة في القدم مع بسطها، وحل الإشكاليات عنها. (٣) وقد أدى به اجتهاده إلى القول الصريح بقدم العالم، وذلك وذلك عندما أنكر تقدم الخالق تعالى على العالم تقدماً زمنياً، لأن المعلول لا

(١) النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية الإلهية، ابن سينا، الشيخ الرئيس الحسين

بن عبد الله بن سينا، أبو علي، (المتوفى ٤٢٨ هـ) تقديم د. ماجد فخري، ط ١، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٥، ص ٣٧٠.

(٢) ينظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، د. عاطف العراقي، دار المعارف، القاهرة،

ط/٤، ١٩٨٤م، ص ١٣٧ - ١٩٠

(٣) ينظر: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، د. عاطف العراقي، دار المعارف،

القاهرة، ط/٢، ١٩٨٤م، ص ٥ وما بعدها.

يتأخر عن علته متى استوفت شروط العلة^(١). وأيضاً زعمه أن في القرآن الكريم ما يدل على أن وجود العالم والزمان مستمر من الطرفين غير منقطع، وأن قول المتكلمين بالحدوث ليس على ظاهر الشرع، بل هم متأولون، وليس في الشرع إن الله تعالى كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً ابداً^(٢).

وأما السهروردي المقتول فيعلل رأيه في قدم العالم بقوله: إذا كان المرجح دائماً لوجوب وجوده فيدوم الترجيح، فتكون الممكنات موجودة قديماً بقدمه ويضرب مثلاً بالشمس فإن شعاعها دائم بدوامها^(٣).

وأما ابن طفيل فإنه يتابع الفارابي وابن سينا في قولهما بالقدم، وهو يذكر أن العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والأفلاك هو من خلق الله تعالى وفعله لكنه متأخر عنه لا بحسب الزمان. ويؤيد مذهبه بقوله: إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ثم حرّكت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة

(١) ينظر: تهافت التهافت ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى ٥٩٥هـ) تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف ، القاهرة ، ط/١، ١٩٦٤م، ١/ ١٤١.

(٢) ينظر: فصل المقال، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)، دراسة وتحقيق: محمد عمارة ، دار المعارف، ط/٢، ص ٤٣.

(٣) ينظر: هياكل النور، يحيى بن حبّش بن أميرك، أبو الفتوح، شهاب الدين، السهروردي (قتل ٥٨٧ هـ)، تحقيق: أحمد عبدالرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية ، ٢٠٠٩م ، ص ٦٦ وما بعدها.

يتحرك تابعا لحركة يدك، متأخرة عن حركة يدك تأخرا بالذات، لا بحسب الزمان فابتدأوهما معا. والعالم كذلك، فهو معلول للفاعل بغير الزمان^(١). والفلاسفة يستخدمون لفظة الحدوث ليطلقوها على العالم، فيقولون:العالم محدث، ويبيّنون المراد من الحدوث عندهم، فالفارابي يوضح أنّ المراد بأنّ العالم حادث أي كونه مخلوقا وأثرا عن خالقه الله تعالى، ولكن بلا زمان، أي أنّه قديم لم يسبق بعدم، وقد أوجده الله تعالى، ووجود العالم مقارن لوجوده تعالى، فليس الحدوث عنده بمعنى أنه حدث أي كان بعد أن لم يكن^(٢). ويوضح لنا هؤلاء الفلاسفة معنى الإبداع والإيجاد، وهو معنى لا يخرج عن فكرة القدم التي آمنوا بها. فالإبداع والإيجاد ليس معناه الإيجاد من العدم بل معناه:حفظ إدامة وجود الشيء إدامةً لا تتصل بشيء من العلل، غير ذات المبدع تبارك وتعالى^(٣).

وإذا كان الفلاسفة يقولون بتقدم الله تعالى على العالم، وتأخر العالم عن الله تعالى فإنّ التقدم والتأخر له معنى خاص عندهم، وهو:التقدم والتأخر بالرتبة والشرف والذات والعلية، وليس المراد من ذلك التقدم والتأخر الزماني المرتبط بفكرة حدوث العالم.فالأب مثلاً يتقدم على الابن بالشرف والرتبة،

(١) ينظر: حي بن يقظان، محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي

الأندلسي، أبو بكر (المتوفى: ٥٨١هـ)، تقديم و تحقيق: فاروق سعد، الدار العربية للكتاب، تونس، ط/٤، ١٩٨٣، ص ٩٠ وما بعدها.

(٢) عيون المسائل، ابو نصر الفارابي، ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تحقيق وتقديم عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط/١، ٢٠١٢م، ص ٦.

(٣) ينظر عيون المسائل - ص ٦، النجاة لابن سينا ص ٢١٣.

والابن يتأخر عن الأب في ذلك، إذ هو تال له، وكذلك الأمر بالنسبة لله تعالى والعالم^(١).

المطلب الثاني

أدلة الفلاسفة على قدم العالم

لعل أشهر الأدلة التي اعتمدها الفلاسفة في قولهم بقدم العالم هي:
الدليل الأول : دليل العلة التامة :

هذا الدليل من أقوى أدلة الفلاسفة وأعظمها حجة في قدم العالم^(٢) وقد اهتم به ابن سينا إذ رده في معظم مؤلفاته وبصيغ مختلفة. ويعرض الفارابي دليل العلة التامة بإيجاز هكذا: (الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذي عن الذات، قبل الأمر الذي ليس عن الذات وللماهية المعلولة ألا توجد، بالقياس إليها قبل ألا توجد فهي محدثة، لا بزمان متقدم)^(٣). وهو في مؤلف آخر نجده يبين أن المعلول لا يتأخر بحال

(١) ينظر: رسالة السياسات المدنية من المجموع للفارابي ص ١٩ ، الإشارات

والتنبيهات لابن سينا، ٣ / ٨٤ - ٨٨.

(٢) ينظر: تهافت الفلاسفة للغزالي، ص ٩٦ ، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في

علم الأصول، ابو الحجاج يوسف بن محمد المكلاطي المالكي (المتوفى ٦٢٦هـ) ،

تحقيق: فوقية حسين محمود ، دار الانصار ، القاهرة ، ط/١ ، ١٩٧٧ ، ص ٩٥ ، الذخيرة

للمحاكمة بين الغزالي والحكماء ، علي بن محمد بن علاء الدين الطوسي ثم الرومي

الحنفي (المتوفى ٨٨٧ هـ) . مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن .

الهند، ص ١٤ .

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٩ .

عن علته، ما دامت العلة استجمعت شروط كونها علة تامة. فالعالم الذي هو معلول مستحيل أن يتأخر بالزمان عن الله العلة التامة^(١).

في حين أن ابن سينا يعرض الدليل بصورة أوضح من الفارابي ففي كتابه (النجاة) يوضح أن شروط إيجاد المعلول عن العلة موجودة أزلاً، فالله تعالى مرید للإيجاد أزلاً، وعالم بإيجاده أزلاً، وقادر على الإيجاد أزلاً، يقول: (إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته... إن الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة، ولا طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة)^(٢). (إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن... إن العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول، فإن دامت أوجبت المعلول دائماً)^(٣).

ولقد أقام ابن سينا دليل العلة على مقدمتين اثنتين، وهما:-

١. أن ترجيح الممكن لأبد له من مرجح تام، لأن الترجيح بلا مرجح، والحدوث بلا سبب باطل.

٢. أن الترجيح لو حدث لزم عنه التسلسل في الحوادث.

وقد قرّر هاتين المقدمتين من خلال عرضه للدليل على النحو التالي: إن العلة متى استجمعت شروط كونها علة تامة أزلاً وجد عنها معلولها أزلاً، لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها. وإذا تأخر المعلول عن علته بحسب

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) النجاة، ص ٢٢٨ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق ص. ٢٥٢.

الزمان، لزم أن يكون حادثاً، ومعنى كونه حادثاً أي تجدد له سبب، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، أو حدث الحادث بلا سبب وهذا باطل، وإذا قيل بوجود السبب أو المرجح وجب أن يكون حادثاً، وهذا الحادث يقتضي حادثاً، وعندها يحدث التسلسل في الحوادث لأن القول في هذا الحادث كالقول في الحادث الأول، وبذلك يكون العالم قديماً لا حادثاً^(١).

ولكي يوضح ابن سينا فكرة قدم العالم وكونه موجوداً أولاً مع الله تعالى جاء بمثال ظن أنه يقرب للذهن ما أراده في تقرير هذه الفكرة، يقول: (فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود، ووصل إليه الحصول.. وهذا مثل ما تقول: تحركت يدي فتحرك المفتاح، أو ثم تحرك المفتاح، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي، أو ثم تحركت يدي، وإن كان معاً في الزمان فهذه بعدية بالذات)^(٢).

١. دليل قدم الزمان.

٢. دليل قدم الإمكان والهيولي.

٣. دليل الجود الإلهي.

وقد وردت هذه الأدلة مفصلة وموضحة في مؤلفات ابن سينا، بينما ذكرت عند غيره من الفلاسفة بإيجاز وإجمال وقد اهتم بعرضها وبيانها كثير من العلماء الذين انتقدوا فكرة القدم وأبطلوا حجج الفلاسفة في الاستدلال لها.

الدليل الثاني: قدم الزمان:

(١) ينظر: النجاة ص، ٢٥٤ وما بعدها، الإشارات ٣/ ١٠٩ وما بعدها.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ٣/ ٨٥-٨٨.

إنّ من الأدلة التي يستند إليها الفلاسفة في إثبات مذهبهم القائل بقدوم العالم ما يعرف بدليل (قدم الزمان)، فالقول بحدوث الزمان و أنّ له بداية وأول مستحيل في نظرهم، وإذا وجب قدم الزمان، فقد وجب قدم الحركة، لأنّ الزمان عبارة عن مقدار الحركة. والزمّان حدث حدوث إبداع، لا حدوث بعد عدم لأنّه ما من عدم إلاّ والزمّان موجود فيه، والباري تعالى محدث الزمان لا يتقدم عليه، لأنّ الزمان لو وجد بعد أن لم يكن، لكان هناك زمان متقدم عليه، فلا يتصور وجود زمان إلاّ وقد سبقه زمان، وإذا كان الزمان قديماً، فإنّ العالم أيضاً قديم، لأنه لا يتصور قدم الزمان دون قدم العالم الذي يعتبر الزمان منه^(١).

يلاحظ أنّ الدليل الفلسفي كما قرره ابن سينا يكتنفه الغموض و الصعوبة، و إنّنا لنعجب كيف يقضي نفر من المسلمين جزءاً من أعمارهم في دراسة الضلال الفلسفي وتدريسه^(٢).

إنّ غموض الفلسفة على جمهور المسلمين من الأدلة على عدم فائدتها، وانعدام الحاجة إليها في تقرير العقيدة أو الدفاع عنها. ونظراً لصعوبة فهم الدليل على غير المتخصصين في دراسة الفلسفة فإننا نلجأ لأحد تلاميذ ابن سينا ممن شرحوا أقواله بتوضيحها وتبسيطها، ألا وهو فخر الدين الرازي الذي يعرض دليل قدم الزمان على النحو التالي (قالوا كل محدث فإنّه لا بد وأن

(١) ينظر: النجاة لابن سينا ص ١٩٠، تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١١٠

(٢) لقد كانت - مع الأسف - كتب ابن سينا ضمن المقررات الدراسية في قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالأزهر الشريف، كما أشار بذلك الدكتور سليمان دنيا في مقدمته كتاب (تهافت الفلاسفة للغزالي) ص ٢٦.

يكون عدمه قبل وجوده، ولا يجوز أن تكون القبلية نفس ذلك العدم، لأنّ العدم الحاصل قبل والعدم الحاصل بعد يتشاركان في كونهما عدماً، ولا يتشاركان في معنى القبلية والبعدية، فإذا المفهوم من القبلية أمر زائد على ذات العدم، وذلك الزائد لأبد وأن يكون أمراً موجوداً ثم ذلك الزائد محدث، فيكون مسبقاً بقبل آخر، فإذا لكل قبل قبل لا إلى نهاية، وما ذلك إلا الزمان، فإذا الزمان قديم، وثبت في أصول الحكمة أنّ الزمان من لواحق الحركة، والحركة من لواحق الجسم، فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة، ومن قدم الحركة قدم الجسم^(١).

الدليل الثالث: قدم الإمكان:

المراد بالإمكان: إمكان وجود الممكن، والمراد بكونه قديماً: أنّ إمكان الممكن لا أول له. والإمكان أمر معنوي مقرّر في الذهن لا وجود له في الخارج، إذ قبل وجود الممكن يكون ممكناً أن يوجد، وإمكانه في الذهن لا في الواقع الخارجي، والفلاسفة يستدلون بقدم الإمكان، أي قدم إمكان الممكن على ضرورة افتقاره إلى مادة يقوم بها لأته لا يتصور قيام الإمكان بنفسه، إذاً لأبد له من موضوع يقوم به ويضاف إليه، وهذا الموضوع هو المادة، وينتهي

(١) الأربعة في أصول الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط/١، ١٩٨٦، ص ٥٠ وما بعدها، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، راجعه وقدم له: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٦٣هـ، ٢/٢٣٢ وما بعدها.

الفلاسفة من قدم الإمكان إلى قدم المادة التي هي المحل الذي يفتقر إليه، ومن ثم يقررون القول بقدم العالم.

نص الدليل:

يقول ابن سينا: إنهم يريدون أن يبينوا أن كل حادث مسبوق بموضوع أي مادة. وهم يقررون الدليل هكذا: أن كل حادث فهو قبل وجوده: إمّا ممتنع الوجود، و إمّا ممكن الوجود. وكونه ممتنع الوجود محال، فإذا كان الحادث ممكن الوجود فإن له إمكان وجود، قبل أن يوجد، وليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه، لأن المحال غير مقدور عليه لكونه غير ممكن في نفسه. وهذا الإمكان ليس شيئاً معقولاً بنفسه، لأنه لا سبيل لقيامه بنفسه، بل هو أمر إضافي، أي لا بد له من مادة يقوم بها ويضاف إليها، وكونه محتاجاً لمادة لأنه عرض، والعرض لا يتصور وجوده إلا في مادة يقوم بها. فإذا المادة قديمة لقدم إمكان الممكن^(١)، وإذا كانت المادة قديمة إذا العالم قديم.

وفي كتابه (النجاة) يعرض ابن سينا دليل قدم الإمكان بصورة أوضح وأكثر تفصيلاً ومما جاء في سياق تقريره لهذا الدليل: (إن كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد، أو محالاً أن يوجد. والمحال أن يوجد لا يوجد. والممكن أن يوجد قد سبق إمكان وجوده، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً، ومحال أن يكون معنى معدوماً، وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو إذاً معنى موجود، وكل معنى موجود فإما قائم لا في موضوع، أو قائم في موضوع. وكل ما هو قائم لا في

(١) ينظر: الإشارات والتنبيهات ٧٨/٣ وما بعدها.

موضوع، فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً. وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له، فليس إمكان الوجود جوهرًا لا في موضوع، فهو إذاً معني في موضوع، وعارض لموضوع، ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولي ومادة، وغير ذلك، فإذا كل حادث فقد تقدمته المادة^(١).

و ناقش المتكلمون هذا الدليل بقولهم:

١. إنَّ الإمكان ليس أمراً وجودياً أو حقيقة ذاتية يمكن أن تتحقق في الواقع الخارجي، إنّما هو وصف يقدره الذهن فحسب، وكونه أمراً ذهنياً لا يستدعي مادة يضاف إليها أو يقوم بها كما ذهب إليه الفلاسفة^(٢). فالبياض مثلاً في نفسه ليس ممكناً، وليس له نعت الإمكان. و إنما الممكن هو الجسم، والإمكان مضاف إليه، وعندما نسأل: ما حكم نفس السواد في ذاته أهو ممكن، أو واجب، أو ممتنع؟ فالجواب: أنه ممكن.

(١) النجاة ص ٣٥٧ وما بعدها .

(٢) ينظر تهافت الفلاسفة ، ص ١٢٠، الأربعين في أصول الدين، ص ٥٢ ، المحصل ، ص ٥٧ ، نهاية الإقدام في علم الكلام ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد المشهور بالشهرستاني (المتوفى ٥٤٨هـ) ، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/١، ١٤٢٥ هـ، ص ٣٤ ، غاية المرام في علم الكلام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، ١٣٩٠هـ، ص ٢٧٢ ، الذخيرة ، ص ٥٦.

فدلّ ذلك على أنّ الإمكان وصف عقلي لا يحتاج إلى مادة يقوم بها أو لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة يضاف إليها الإمكان^(١).

٢. إنّ الإمكان لو كان صفة موجودة، لكانت قائمة بالشيء الممكن الوجود قبل حدوثه، أو قائمة بغيره، ومن المحال أن تكون قائمة به لأنّه قبل حدوثه معدوم، وأيضا من المحال أن يقوم بغيره، لأنّه صفة الشيء لا تقوم إلا به، فالإمكان إذا صفة ليست موجودة^(٢).

٣. إنّ اتصاف الماهية بإمكان الوجود سابق على اتصافها بالوجود، فلو كان الإمكان صفة موجودة، لزم أن يكون اتصاف الماهية بوجود شيء آخر سابقا على اتصافها بوجود نفسها، وهذا غير متصور^(٣).

٤. لو كان الإمكان صفة موجودة لكان ثابتا حال العدم، لأنّ الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية، ولما لم تكن كذلك فلا يمكن أن يكون الإمكان صفة لها^(٤).

ويلاحظ ممّا سبق أنّ النزاع بين الفريقين منحصر في الإمكان، هل هو صفة وجودية لأبد لتحققها في الواقع من محل تقوم به، أو هو وصف عقلي مفتقر إلى الذهن البشري فحسب الذي يقدره ويحكم به.

الدليل الرابع: الجود الإلهي:

(١) ينظر: تهافت الفلاسفة، ص ١٠٠.

(٢) ينظر: الأربعين في أصول الدين، ص ٥٢.

(٣) ينظر: المصدر السابق نفسه

(٤) ينظر: المحصل، ص ٥٧.

يرى الفلاسفة أنّ الجود صفة كمال، وهي تجب لله تعالى أزلاً، والقول بأنّ العالم حادث، أي خلق بعد أن لم يكن، يعني أنّ الله لم يكن جواداً، لأنّه وجدت مدة زمنية غير متناهية لم يكن فيها تعالى خالقاً، وأما القول بأزلية العالم وقدمه، أي بوجوده مع خالقه أزلاً، فيتضمن أنّ الخالق ﷻ جواد أزلاً. ويمكن عرض الدليل الفلسفي بصورة أخرى وهي: أنّ الجواد هو الذي يخلق، ولو كان العالم حادثاً لم يكن الله جواداً، لتركه الجود مدة غير متناهية، وهي المدة التي لم يكن العالم فيها موجوداً. فالقول بأنه تعالى جواد أزلاً يقتضي إثبات قدم العالم وأزليته.

يلاحظ أنّ الفلاسفة قد ربطوا بين الجود والخلق. فالله تعالى عندهم جواد لأنّه منح الموجودات وجوداً دون أن يستفيد من إيجاده لها كمالاً. وإذا كانت صفاته أزلية، ومنها صفة الجود، فهذا يعني أنه منح الموجودات وجوداً منذ الأزل، فالعالم إذا قديم^(١).

يبدأ المتكلمون مناقشتهم هذا الدليل ببيان معنى الجود. فالجود كما يرون ليس صفة ذاتية زائدة على الذات، بل هو صفة فعلية، وهو كونه تعالى موجداً وفاعلاً لا لغرض أو منفعة تعود إليه^(٢). والجود صفة إضافية على

(١) ينظر دليل الجود الإلهي عند الفلاسفة في المصادر التالية: النجاة لابن سينا، ص ٢٥٧، الإشارات والتبهيّات، ٥٤٧/٣، الأربعين في أصول الدين، ص ٥٠، نهاية الإقدام ص ٤٥-٤٨، غاية المرام للأمدي ص ٢٦٦، الذخيرة، ص ٥١ وما بعدها، ابن سينا بين الدين والفلسفة د. حمودة غرابة ص ١٣٠-١٣٣.

(٢) ينظر: نهاية الإقدام، ص ٤٦، غاية المرام، ص ٢٧٠.

مذهب الفلاسفة في الصفات، كصفة المبدئ والعلّة الأولى، ولا فرق بين معنى الجود ومعنى المبدئ، فمعناها عند الفلاسفة الفاعل الصانع، فكأنهم قالوا: صانع لذاته، وهذا محل الخلاف، وهو مصادرة على المطلوب لأن خصومهم المتكلمين لا يسلمون كونه فاعلاً لذاته، وفعله ليس قديماً^(١).

ثمّ يقال للفلاسفة: إنكم جعلتم معنى كونه جواداً متوقفاً على كونه خلق العالم أزلاً، وبذلك جعلتم الله تعالى قد استفاد صفة الجود من غيره، أي أن كماله ليس بذاتي، وهذا لا يوافقكم عليه أحد من العقلاء، وإذا كان الله كماله بذاته لا من غيره بطل قولكم بأن معنى الجود يقتضي قدم العالم^(٢).

وإذا كان الفلاسفة يرون أنّ الإيجاد إحسان وجود، وهذا يقتضي أن يكون العالم موجوداً في الأزل، وإلا لكان تاركاً للجود والإحسان، فإنّ الرازي يردّ عليهم هذا الزعم بقوله: إن هذا منتقص بإيجاد الصور والأعراض الحادثة، وإيجاد هذه جود، ولا يقتضي القول بقدم العالم^(٣)، ويمكن أن نضيف أن هذا منتقص أيضاً بقولهم أن النفوس البشرية حادثة. ومما يردّ به على الفلاسفة أن يقال أنّ الله - تعالى - مؤصوفٌ بأنّه "الرّبُّ" قبل أن يُوجدَ مرئوبٌ، ومؤصوفٌ بأنّه "خالقٌ" قبل أن يُوجدَ مخلوقٌ^(٤)، وإذا كان متصفاً بذلك أزلاً، فلم لا يكون الله عز وجل جواداً أزلاً، ولا يترتب على ذلك القول بقدم العالم.

(١) ينظر: نهاية الإقدام، ص ٤٦ .

(٢) ينظر: نهاية الإقدام، ص ٤٦ وما بعدها ، غاية المرام، ص ٢٧٠

(٣) الأربعين في أصول الدين، ص ٥٣ .

(٤) ينظر: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن

محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي (المتوفى: ٧٩٢هـ)، تحقيق :

المطلب الثالث

أدلة السلف على حدوث العالم

وقال السلف بحدوث العالم

١. بما نص عليه القرآن الكريم في هذا الأمر منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)، قَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ هَذِهِ الْآيَةُ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْمَعْدُومَ شَيْءٌ لِأَنَّهُ يَقُولُ لِمَا أَرَادَهُ: كُنْ فَيَكُونُ فَهُوَ قَبْلَ الْقَوْلِ لَهُ كُنْ لَا يَكُونُ وَهُوَ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ شَيْءٌ حَيْثُ قَالَ: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا وَالْجَوَابُ أَنَّ هَذَا بَيَانٌ لِعَدَمِ تَخَلُّفِ الشَّيْءِ عَنِ تَعَلُّقِ إِرَادَتِهِ بِهِ، فَقَوْلُهُ: (إِذَا) مَفْهُومٌ/ الْحِينِ وَالْوَقْتِ وَالْآيَةُ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ شَيْءٌ حِينَ تَعَلَّقَ الْإِرَادَةُ بِهِ وَلَا دَلَالَةَ فِيهَا عَلَى أَنَّهُ شَيْءٌ قَبْلَ مَا إِذَا أَرَادَ وَحِينَئِذٍ لَا يَرِدُ مَا ذَكَرُوهُ لِأَنَّ الشَّيْءَ حِينَ تَعَلَّقَ الْإِرَادَةُ بِهِ شَيْءٌ مَوْجُودٌ لَا يُرِيدُهُ فِي زَمَانٍ وَيَكُونُ فِي زَمَانٍ آخَرَ بَلْ يَكُونُ فِي زَمَانٍ تَعَلَّقَ الْإِرَادَةَ، فَإِذَا الشَّيْءُ هُوَ الْمَوْجُودُ لَا الْمَعْدُومُ لَا يُقَالُ كَيْفَ يُرِيدُ الْمَوْجُودَ وَهُوَ مَوْجُودٌ فَيَكُونُ ذَلِكَ إِيجَادًا لِمَوْجُودٍ؟ نَقُولُ هَذَا الْإِشْكَالُ مِنْ بَابِ الْمَعْقُولَاتِ وَنُجِيبُ عَنْهُ فِي مَوْضِعِهِ، وَإِنَّمَا غَرَضُنَا إِبْطَالُ تَمَسُّكِهِمْ بِاللَّفْظِ، وَقَدْ ظَهَرَ أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّهُ يُرِيدُ

أحمد محمد شاكر، وكالة الطباعة والترجمة في الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ص ٧٥.

(١) يس: ٨٢.

مَا هُوَ شَيْءٌ إِذَا أَرَادَ، وَلَيْسَ فِي الْآيَةِ أَنَّهُ إِذَا أَرَادَ مَا كَانَ شَيْئًا قَبْلَ تَعْلُقِ الْإِرَادَةِ.

وَقَالَتِ الْكِرَامِيَّةُ لِلَّهِ إِرَادَةٌ مُحَدَّثَةٌ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: إِذَا أَرَادَ وَوَجْهٌ دَلَالَتِهِ مِنْ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا: مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ جَعَلَ لِلْإِرَادَةِ زَمَانًا، فَإِنَّ إِذَا ظَرَفُ زَمَانٍ وَكُلُّ مَا هُوَ زَمَانِيٌّ فَهُوَ حَادِثٌ وَثَانِيهِمَا: هُوَ أَنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ إِرَادَتَهُ مُتَّصِلَةً بِأَمْرِهِ وَأَمْرُهُ مُتَّصِلٌ بِقَوْلِهِ: كُنْ وَقَوْلُهُ: كُنْ مُتَّصِلٌ بِكَوْنِ الشَّيْءِ وَوُقُوعِهِ لِأَنَّهُ تَعَالَى قَالَ: فَيَكُونُ بَقَاءَ التَّعْقِيبِ لَكِنَّ الْكَوْنَ حَادِثٌ، وَمَا قَبْلَ الْحَادِثِ مُتَّصِلٌ بِهِ حَادِثٌ، وَالْفَلَسَفَةُ وَافْقُوهُمْ فِي هَذَا الْإِشْكَالِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ فَقَالُوا إِرَادَتُهُ مُتَّصِلَةٌ بِأَمْرِهِ وَأَمْرُهُ مُتَّصِلٌ بِالْكَوْنِ وَلَكِنَّ إِرَادَتَهُ قَدِيمَةٌ فَالْكَوْنُ قَدِيمٌ فَمُكَوِّنَاتُ اللَّهِ قَدِيمَةٌ، وَجَوَابُ الضَّالِّينَ مِنَ التَّمَسُّكِ بِاللَّفْظِ هُوَ أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْ قَوْلِهِ: إِذَا أَرَادَ مِنْ حَيْثُ اللَّغَةُ إِذَا تَعَلَّقَتْ إِرَادَتُهُ بِالشَّيْءِ لِأَنَّ قَوْلَهُ: أَرَادَ فِعْلٌ مَاضٍ، وَإِذَا دَخَلَتْ كَلِمَةٌ إِذَا عَلَى الْمَاضِي تَجَعَّلَهُ فِي مَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ، وَنَحْنُ نَقُولُ بِأَنَّ مَفْهُومَ قَوْلِنَا أَرَادَ وَيُرِيدُ وَعَلِمَ وَيَعْلَمُ يَجُوزُ أَنْ يَدْخُلَهُ الْحُدُوثُ، وَإِنَّمَا نَقُولُ لِلَّهِ تَعَالَى صِفَةٌ قَدِيمَةٌ هِيَ الْإِرَادَةُ وَتِلْكَ الصِّفَةُ إِذَا تَعَلَّقَتْ بِشَيْءٍ نَقُولُ أَرَادَ وَيُرِيدُ، وَقَبْلَ التَّعْلُقِ لَا نَقُولُ أَرَادَ وَإِنَّمَا نَقُولُ لَهُ إِرَادَةٌ وَهُوَ بِهَا مُرِيدٌ، وَلَنَضْرِبَ مِثَالًا لِلْأَفْهَامِ الضَّعِيفَةِ لِيُزُولَ مَا يَقَعُ فِي الْأَوْهَامِ السَّخِيفَةِ، فَنَقُولُ قَوْلُنَا فَلَانَ خِيَّاطٌ يُرَادُ بِهِ أَنَّ لَهُ صَنْعَةَ الْخِيَّاطَةِ فَلَوْ لَمْ يَصِحَّ مِنَّا أَنْ نَقُولَ إِنَّهُ خَاطٌ ثَوْبٌ زَيْدٍ أَوْ يَخِيطُ ثَوْبَ زَيْدٍ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ نَفْيُ صِحَّةِ قَوْلِنَا إِنَّهُ خِيَّاطٌ بِمَعْنَى أَنَّ لَهُ صَنْعَةً بِهَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ عِنْدَ اسْتِعْمَالِهِ تِلْكَ الصَنْعَةَ فِي ثَوْبِ زَيْدٍ فِي زَمَانٍ مَاضٍ خَاطٌ ثَوْبَهُ، وَبِهَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ عِنْدَ اسْتِعْمَالِهِ تِلْكَ الصَنْعَةَ فِي ثَوْبِ زَيْدٍ فِي زَمَانٍ مُسْتَقْبَلٍ يَخِيطُ ثَوْبَهُ، وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فَافْهَمُ أَنَّ الْإِرَادَةَ أَمْرٌ ثَابِتٌ إِنْ تَعَلَّقَتْ

بُجُودِ شَيْءٍ نَقُولُ أَرَادَ وُجُودَهُ أَيْ يُرِيدُ وُجُودَهُ، وَإِذَا عَلِمْتَ هَذَا فَهُوَ فِي الْمَعْنَى
مِنْ كَلَامِ أَهْلِ السُّنَّةِ تَعَلَّقَ الْإِرَادَةُ حَادِثٌ وَخَرَجَ بِمَا ذَكَرْنَا جَوَابُ الْفَرِيقَيْنِ.
وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْكَرَامِيَّةُ كَلَامُ اللَّهِ حَرْفٌ وَصَوْتٌ وَحَادِثٌ لِأَنَّ قَوْلَهُ: كُنْ كَلَامٌ
وَكُنْ مِنْ حَرْفَيْنِ، وَالْحَرْفُ مِنَ الصَّوْتِ، وَيَلْزَمُ مِنْ هَذَا أَنَّ كَلَامَهُ مِنَ الْحُرُوفِ
وَالْأَصْوَاتِ، وَأَمَّا أَنَّهُ حَادِثٌ فَلَمَّا تَقَدَّمَ مِنَ الْوَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ زَمَانِيٌّ وَالثَّانِي:
أَنَّهُ مُتَّصِلٌ بِالْكُونِ وَالْكُونُ حَادِثٌ، وَالْجَوَابُ يُعْلَمُ مِمَّا ذَكَرْنَا، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْكَلَامَ
صِفَةً إِذَا تَعَلَّقَتْ بِشَيْءٍ نَقُولُ قَالَ وَيَقُولُ فَتَعَلَّقَ الْخِطَابُ حَادِثٌ وَالْكَلامُ قَدِيمٌ
فَقَوْلُهُ تَعَالَى: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فِيهِ تَعَلُّقٌ وَإِضَافَةٌ
لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: يَقُولَ لَهُ بِاللَّامِ لِلِإِضَافَةِ صَرِيحٌ فِي التَّعَلُّقِ / وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ
قَوْلَهُ لِلشَّيْءِ الْحَادِثِ حَادِثٌ لِأَنَّهُ مَعَ التَّعَلُّقِ، وَإِنَّمَا الْقَدِيمُ قَوْلُهُ وَكَلَامُهُ لَا مَعَ
التَّعَلُّقِ وَكُلُّ قَدِيمٍ وَحَادِثٍ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى مَجْمُوعِهِمَا لَا تَجِدُهُمَا فِي الْأَزْلِ وَإِنَّمَا
تَجِدُهُمَا جَمِيعًا فِيمَا لَا يَزَالُ فَلَهُ مَعْنَى الْحُدُوثِ وَلَكِنَّ الْإِطْلَاقَ مُوَهِّمٌ، فَتَفَكَّرْ
جِدًّا وَلَا تَقُلِ الْمَجْمُوعُ حَادِثٌ مِنْ غَيْرِ بَيَانٍ مُرَادِكَ، فَإِنَّ ذَلِكَ قَدْ يُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ
الْجَمِيعَ حَادِثٌ، بَلْ حَقَّقِ الْإِشَارَةَ وَجُودَ الْعِبَارَةِ وَقُلْ أَحَدُ طَرَفَيْ الْمَجْمُوعِ قَدِيمٌ
وَالْآخَرُ حَادِثٌ وَلَمْ يَكُنِ الْآخَرُ مَعَهُ فِي الْأَزْلِ، وَأَمَّا قَوْلُهُ: كُنْ مِنَ الْحُرُوفِ،
نَقُولُ الْكَلَامُ يُطْلَقُ عَلَى مَعْنَيْنِ أَحَدُهُمَا: مَا عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ وَالثَّانِي: مَا عِنْدَ
السَّمِيعِ، ثُمَّ إِنَّ أَحَدَهُمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ هُوَ الْآخَرُ وَمِنْ هَذَا يَظْهَرُ فَوَائِدُ. أَمَّا
بَيَانُ مَا ذَكَرْنَاهُ، فَلِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ عِنْدِي كَلَامٌ أُرِيدُ أَنْ أَقُولَهُ لَكَ غَدًا،
ثُمَّ إِنَّ السَّمِيعَ أَتَاهُ غَدًا وَسَأَلَهُ عَنِ الْكَلَامِ الَّذِي كَانَ عِنْدَهُ أَمْسٍ، فَيَقُولُ لَهُ إِنِّي
أُرِيدُ أَنْ تَحْضُرَ عِنْدِي الْيَوْمَ، فَهَذَا الْكَلَامُ أَطْلَقَ عَلَيْهِ الْمُتَكَلِّمُ أَنَّهُ كَانَ عِنْدَكَ
أَمْسٍ وَلَمْ يَكُنْ عِنْدَ السَّمِيعِ، ثُمَّ حَصَلَ عِنْدَ السَّمِيعِ بِحَرْفٍ وَصَوْتٍ وَيُطْلَقُ عَلَيْهِ

أَنَّ هَذَا الَّذِي سَمِعْتَ هُوَ الَّذِي كَانَ عِنْدِي، وَيَعْلَمُ كُلُّ عَاقِلٍ أَنَّ الصَّوْتَ لَمْ يَكُنْ
عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ أَمْسٍ وَلَا الْحَرْفِ، لِأَنَّ الْكَلَامَ الَّذِي عِنْدَهُ جَازٌ أَنْ يَذْكُرَهُ بِالْعَرَبِيِّ
فَيَكُونُ لَهُ حُرُوفٌ، وَجَازٌ أَنْ يَذْكُرَهُ بِالْفَارِسِيَّةِ فَيَكُونُ لَهُ حُرُوفٌ أُخْرَى، وَالْكَلامُ
الَّذِي عِنْدَهُ وَوَعَدَ بِهِ وَاحِدٌ وَالْحُرُوفُ مُخْتَلِفَةٌ كَثِيرَةٌ، فَإِذَا مَعْنَى قَوْلِهِ هَذَا مَا كَانَ
عِنْدِي، هُوَ أَنَّ هَذَا يُؤَدِّي إِلَيْكَ مَا كَانَ عِنْدِي، وَهَذَا أَيْضًا مَجَازٌ، لِأَنَّ الَّذِي
عِنْدَهُ مَا انْتَقَلَ إِلَيْهِ، وَإِنَّمَا عَلِمَ ذَلِكَ وَحَصَلَ عِنْدَهُ بِهِ عِلْمٌ مُسْتَفَادٌ مِنَ السَّمْعِ أَوْ
الْبَصْرِ فِي الْقِرَاءَةِ وَالْكِتَابَةِ أَوْ الْإِشَارَةِ، إِذَا عَلِمْتَ هَذَا فَالْكَلامُ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ
وَصِفَةٌ لَهُ لَيْسَ بِحَرْفٍ عَلَى مَا بَانَ، وَالَّذِي يَحْصُلُ عِنْدَ السَّمْعِ حَرْفٌ وَصَوْتٌ
وَأَحَدُهُمَا الْأُخْرَى لِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْمَعْنَى وَتَوَسُّعِ الْإِطْلَاقِ، فَإِذَا قَالَ تَعَالَى: (يَقُولُ
لَهُ) حَصَلَ قَائِلٌ وَسَامِعٌ. فَاعْتَبَرَهَا مِنْ جَانِبِ السَّمْعِ لِكَوْنِ وُجُودِ الْفِعْلِ مِنْ
السَّمْعِ لِذَلِكَ الْقَوْلِ فَعَبَّرَ عَنْهُ بِالْكَافِ وَالنُّونِ الَّذِي يَخْدُثُ عِنْدَ السَّمْعِ وَيَخْدُثُ
بِهِ الْمَطْلُوبُ^(١).

(١) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين
التمي الرزازي الملقب بفخر الدين الرزازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دار إحياء
التراث العربي - بيروت، ط/٣، ١٤٢٠هـ، ٢٦/٣١٠ وما بعدها، وينظر: الكشف
عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن
أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب
العربي - بيروت، ط/٣، ١٤٠٧هـ

، ٣٤/٤، البحر المديد، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني
الأنجري الفاسي الصوفي (المتوفى: ١٢٢٤هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/٢،
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢ م، ٦/٢٤٩، فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله

ويفهم من هذه الآية انها تشير إلى أن الله يكون ما يشاء تكوينه، فإذا كونه، فإنّه يكون عقب تكوينه متصلاً به لا يكون مع تكوينه في الزمان، ولا يكون متراخيا عن تكوينه بينهما فصل في الزمان، بل يكون متصلاً بتكوينه كاتصال أجزاء الحركة والزمان بعضها ببعض، وهذا دليل على أن كل ما سوى الله حادث بعد أن لم يكن.

وقوله تعالى: ﴿ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾^(١) تدل هذه الآية على أنه تعالى خلق الإنسان وأوجده بعد أن لم يكن، وإذا كان مخلوقا محدثا فلا يقارن خالقه بالزمان^(٢).

الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب ، دمشق، بيروت، ط/١، ١٤١٤ هـ ، ٤/٤٤١.

(١) مريم: ٩.

(٢) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن ، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ، ط/١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ١٨/١٥١، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، الزمخشري ، ٧/٣ ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط/١، ١٤٢٢ هـ، ٤/٦، زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط/١، ١٤٢٢ هـ ، ٢/١٢١، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، فخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، ٢١/٥١٤،

وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ (١) ، هذه الآية صريحة في إثبات حدوث السماوات والأرض، لأنّ القديم الأزلي لا يكون خلقه في أيام (٢)، وقد أشارت الكتب السماوية إلى ما أشار إليه القرآن الكريم من خلق السماوات والأرض في ستة أيام. (٣)

٢. لقد استقر في فطر الناس أن السماوات مخلوقة مفعولة، وقد أحدثها خالقها بعد أن لم تكن. ولم يخطر بالفطرة السليمة أنها معلولة لفاعل قديمة معه، والفطرة تقر أيضا أن الشيء المفعول المخلوق معناه: أنه

(١) هود: من الآية ٧ .

(٢) تفسير مقاتل بن سليمان ، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (المتوفى: ١٥٠هـ)، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث - بيروت، ط/١، ١٤٢٣ هـ ، ١٠٩/٢ ، تفسير عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: ٢١١هـ) دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/١٤١٩هـ ، ١٨٢ /٢ ، جامع البيان في تأويل القرآن ، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط/١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ٢٤٥ /١٥ ، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، ٣٦١ /٢ (٣) الكتاب المقدس ، التكوين ١/١ ، القرآن الكريم، والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة الكتب السابقة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢م، ص١٥٨، دراسات في الاديان اليهودية والنصرانية ، سعود بن عبدالعزيز الخلف ، اضواء السلف - الرياض، ط/٥ ، ١٤٢٧ هـ ، ص ٢٤١ .

أرسطو، وهو أول الفلاسفة الذين ابتدعوا هذا المذهب، واشتهر في العالم الإسلامي من قبل الفلاسفة أمثال ابن سينا والفارابي وابن رشد.^(١) .

المبحث الثامن

موقف الفلاسفة من الصفات الإلهية

لقد اعتقد الفلاسفة بساطة المبدأ الأول وتجرده، ونفوا عنه كل الصفات الوجودية الثابتة له، ولم يثبتوا له إلا السلوب والإضافات، وأثبتوا له صفات ابتدعوها من أنفسهم، فقالوا: هو عقل وعقل ومعقول. وعشق وعاشق ومعشوق، وغير ذلك من الصفات التي يجب تنزيه الله تعالى عن الاتصاف بها، وهي صفات لا برهان عليها من الكتاب والسنة. وان شاء الله تعالى نتناول تحت عنوان: (نفي الفلاسفة للصفات) المطالب التالية:-

المطلب الأول

القول بنفي الصفات

ذهب الفلاسفة إلى القول بأنّ ذات الله تعالى واحدة لا كثرة فيها ولا تتعدد، ولا تتركب بوجه من الوجوه، وأن الصفات ليست معاني قائمة بذاته بل

(١) مصارعة الفلاسفة، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨هـ)، تحقيق وتقديم وتعليق: سهير محمد مختار، مكتبة قطر الوطنية، ط/١، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، ص ٩٧، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، ٢/ ٢٧٦، لباب العقول للمكلائي ص ٦١.

هي ذاته وإثبات هذه الصفات يؤدي إلى إثبات ذات قديمة متعددة في ذاته تعالى، وهذا يوجب التكثر في ذاته، كما يوجب أن تكون ذاته مركبة، والتكثر والتركيب في حقه مستحيل وقد دل الدليل على كونه عالماً قادراً حياً، ولم يدل على العلم والقدرة والحياة. وقد شرح هؤلاء الفلاسفة ذات الله تعالى بما لا يخرج عن كونه عقلاً وعلماً، وقد أدى بهم بحثهم في موضوع الذات وعلاقة الصفات بها إلى أن يقرروا أن الله تعالى هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، حيث جردوه من كل صفة ثبوتية، وكل فعل اختياري، وسموا نفي الصفات توحيداً مثلما سمت المعتزلة نفيها للصفات توحيداً^(١).

(١) ينظر فصوص الحكم، ص ٢١، النجاة، ص ٢٣٠-٢٥٠، رسالة أضحوية في أمر المعاد، الحسين بن عبد الله، ابن سينا (المتوفى ٤٢٨هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، القاهرة (د.ط، د.ت)، ص ٤٤-٤٩، التعليقات ابو نصر الفارابي، تحقيق: د. جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط/١، ١٩٨٨م، ص ٥١، الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ٢٨١/٣-٢٨٥، لباب الإشارات، والتنبيهات، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تحقيق: د. احمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط/١، ١٩٨٦م، ص ٩٣-٩٥، ١١٠، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ابن قيم الجوزية، ٢/٢٧٩ وما بعدها، شرح القصيدة النونية المسماة (الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، شرح: الدكتور محمد خليل هراس (المتوفى: ١٣٩٥هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/٢، ١٤١٥هـ، ٤٤٣/٢، إخوان الصفاء، جبور عبد النور، دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٣، ص ٣٥.

ونذكر هنا بعض أقوال الفلاسفة التي توضح إنكارهم لصفات الكمال الواجبة لله. يقول الفارابي: (فهو ينال الكل من ذاته، فعلمه بالكل بعد ذاته، وعلمه نفس ذاته،

فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل وحده، فهو الحق) (١). ويقول: (ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير متناهية بحسب كثرة المعلومات الغير متناهية) (٢).

ويقول ابن سينا: فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود إنه إن وموجود، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع السلب، وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة ألبيته ولا مغايرة. وإذا قيل: عقل وعقل ومعقول لم يعن بالحقيقة إلا أن هذا الوجود مسلوباً عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما. ويقول: (ثم من المعلوم الواضح: أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن: الكم والكيف، والأين، والتمت، والوضع، والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو أن يكون لها جزء وجودي: كمي أو معنوي، ولا يمكن أن يكون خارج عن العالم ولا داخله، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها

(١) فصوص الحكم، ص ٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١.

هناك^(١) . يتبين من كلامه هذا أنه تعظيم لله تعالى، ومراده أنه ليس لله علم ولا قدرة، ولا إرادة، ولا كلام، ولا محبة، وأنه لا يرى، ولا يباين المخلوقات^(٢).

ويقول ابن مسكويه: إنّ الله تعالى ليس له وصف ذاتي ولا غير ذاتي، ولا يمكن أن يبرهن عليه بطريق الإيجاب بالبرهان المستقيم، ولكن ببرهان السلب الذي هو أليق الأشياء بالأمور الإلهية، وأشبهها بأن تستعمل فيها. وإذا قلنا: هو عالم وليس كالعالمين، وقادر وليس كالقادرين، ونحن مضطرون إلى حرف السلب لمباينته تعالى مباينة تامة لجميع الخلق عن أي نوع من أنواع الاشتراك^(٣).

ويقول إخوان الصفا: إنّ الله لا يتصف بالصفات الثبوتية لأن العقل البشري قاصر عن الإحاطة بأمرها، فالإنسان لا يقدر إلا على ذكر صفات الكائنات المؤلفة من المادة والصورة، والخالق يتنزه عن الأمور الجسمية. وإذا نسبت إليه بعض الصفات فما ذلك إلا عن طريق التقريب والمجاز ليتقرر وجوده في عقول الجسمانيين. والله منزّه عن الكم والكيف والمكان والزمان واللحم^(٤) . (٥)

(١) رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٤٤ وما بعدها.

(٢) دراسات في التصوف والفلسفة، صالح الرقب، ص ٣١٨.

(٣) الفوز الأصغر، ابو علي، أحمد بن محمد بن يعقوب الملقب مسكويه (المتوفى

٤٢١هـ)، مطبعة السعادة بمصر - ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م. ص ٣١ وما بعدها.

(٤) اللحم: معناه السؤال بلم .

(٥) إخوان الصفاء، جبور عبد النور، ص ٣٥.

تلك هي بعض أقوال الفلاسفة التي يصرحون فيها بإنكار الصفات بزعم أنها تؤدي إلى التكثر والتركيب في ذات الله، وهو منزه عن التكثر والتركيب.

المناقشة:-

١. إن في نفي الفلاسفة للصفات جحوداً ونكراناً لرسالة محمد ﷺ وفيه رد لما جاءت به الرسل عليهم السلام من الله ﷻ ، ولما علموه لأممهم.
٢. وأيضاً هو إلحاد في أسماء الله وآياته، وتمثيل له تعالى بالمعدوم والموات الذي لا صفة له.
٣. إن التوحيد الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم لا يتضمن شيئاً من هذا النفي، بل هو يتضمن إثبات ألوهية الله وحده، وإثبات صفات الكمال لله ﷻ ، فصفات العلم القدرة والحياة والسمع والبصر والكلام ونحوها صفات كمال، والله ﷻ يجب أن يتصف بكل كمال، وهو أحقّ به.
٤. كما أنّ شهادة أن لا إله إلا الله تتضمن إثبات ما أثبتته لنفسه من الأسماء والصفات^(١). وإذا كانت الفلاسفة نفت عن واجب الوجود كل صفات الكمال التي جاء بها السمع والعقل، وزعمت أنه الوجود المطلق بشرط الإطلاق. فإنه يقال لهم إن الموجود المطلق يستحيل وجوده في

(١) دراسات في التصوف والفلسفة، صالح الرقب، ص ٣١٩.

الخارج، بل هو أمر يقدره الذهن فحسب، لأن الموجود في الخارج يجب أن يكون متعينا^(١). ولا يتم تعينه إلا بصفاته الواجبة له.^(٢)

٥. أن نفي صفات الكمال عن الله هو انتقاص لحقه تعالى، ودليل على جهلهم بالله ﷻ وما يستحقه من الكمال، كما أنه يؤدي إلى وصفه بالنقائص التي يأبى العقلاء أن تطلق على من هو أقل منه رتبة ومنزلة، فكيف بالله تعالى صاحب العظمة والجلال . فمن لم يتصف بصفات الكمال من الحياة والعلم والسمع والبصر والقدرة والكلام وغير ذلك، فإما أن يكون قابلاً للاتصاف بذلك ولم يتصف به، أو غير قابل للاتصاف به، فإن قبله ولم يتصف به كان موصوفاً بصفات النقص كالموت والجهل والعمى والصمم والعجز والبكم باتفاق العقلاء... وإن قيل : إنه لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات كان أنقص من القابل الذي لم يتصف بها. فالحيوان الذي يكون تارة سمياً وتارة أصم، وتارة بصيراً وتارة أعمى وتارة متكلماً وتارة أخرس، أكمل من الجماد الذي لا يقبل أن يكون لا هذا ولا هذا. فمن لم يصفه بصفات الكمال لزمه إما أن يصفه بهذه النقائص أو يكون أنقص ممن وصف بهذه النقائص^(٣).

(١) ينظر : التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية، فالح بن مهدي بن سعد بن مبارك آل مهدي، الدوسري (المتوفى: ١٣٩٢هـ)، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط/٣، ١٤١٣هـ، ٤٤/١ وما بعدها، ، إغاثة اللهفان، ٢/٢٧٩ وما بعدها ،، شرح القصيدة النونية . ، ٢/٤٣٣ - ٤٣٦ .

(٢) دراسات في التصوف والفلسفة، صالح الرقب، ص ٣٢٠ .

(٣) ينظر: :التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية ، ١/١٢٧

إنّ نفي صفات الكمال الواجبة لله تعالى هو في الحقيقة تعطيل للرب، وتفضيل للمخلوق على الخالق، والفلاسفة بذلك يبرهنون على أنهم أضل من اليهود والنصارى ومشركي العرب. فمشركو العرب مثلاً كانوا يؤمنون بوجود الله الخالق الحي الرازق القادر، وهؤلاء الفلاسفة يثبتون واجب الوجود ويقولون هو الوجود المطلق، وليس له صفة ولا نعت، ولا فعل يقوم به^(١). . وإله الفلاسفة هذا الذي أطلقوا عليه اصطلاح الواحد، وسمّوا نفي صفاته توحيداً— يستحيل وجوده، لأنّه لا وجود لإله لا سمع له ، ولا كلام ولا مشيئة له ولا اختيار، ولا حياة له ، ولا قدرة . يقول ابن القيم:(وهذا الواحد الذي جعلوه حقيقة رب العالمين يستحيل وجوده، فلما اصطلحوا على هذا المعنى في التوحيد وسمعوا قوله تعالى ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(٢) وقوله تعالى ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(٣) ، نزلوا لفظ القرآن على هذا المعنى الاصطلاحي، وقالوا :لو كان له صفة أو كلام، أو مشيئة، أو علم، أو حياة، أو قدرة، أو سمع، أو بصر، لم يكن واحداً. وكان مركباً مؤلفاً. فسموا أعظم التعطيل بأحسن الأسماء، وهو التوحيد، وسموا أصلح الأشياء وأحقها بالثبوت، وصف صفات الرب بأقبح الأسماء، وهو التركيب والتأليف، فتولد من هذه التسمية الصحيحة للمعنى الباطل جحد حقائق أسماء الرب وصفاته، بل وجحد ماهيته وذاته، وتكذيب رسله، ونشأ من نشأ على اصطلاحه، مع إعراضه عن استفادة الهدى والحق من الوحي، فلم يعرف سوى الباطل الذي اصطلحوا عليه فجعلوه

(١) ينظر: إغاثة اللهفان ، ٢/٢٨٨.

(٢) البقرة: من الآية ١٦٣.

(٣) المائدة: من الآية: ٧٣.

أصلاً لدينه. فلما رأى أن ما جاءت به الرسل يعارضه قال: إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل (١).

٦. لقد شرح الفلاسفة الإسلاميون وحدانية الله تعالى بما شرح به أفلوطين، وغيره من فلاسفة الإغريق وحدة واجب الوجود، ونقل هؤلاء الفلاسفة في شرحهم خصائص واجب الوجود الإغريقية، وطبقوها على مفهوم الوحدانية لله، وقد اضطرتهم المحافظة على مفهوم الوحدة بخصائص واجب الوجود الإغريقية إلى نفي صفات الرب ﷻ. فالفيلسوف أفلوطين يرى أنه لا يجوز إطلاق صفة من الصفات على واجب الوجود، لأن في ذلك تشبيها له بالأفراد (٢).

يقول الدكتور راجح الكردي: (أما فلاسفة المسلمين فقد سلّموا للفلسفة الإغريقية بنفس الحماس الذي سلّموا به للدين—إن لم يكن أكثر— وهم حاولوا أن يوفقوا بين خصائص واجب الوجود الإغريقية وبين مفهوم الوحدانية في الإسلام مع صحة إجراء الصفات على الله تعالى، مما جعلهم يثيرون هذه القضية العقلية (٣) التي لا علاقة لها بطبيعة الدين، ولا يترتب عليها إيمان بهذا الدين أو عمل) (٤).

(١) الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/١، ١٤٠٨هـ، ٣/٩٣٠.

(٢) ينظر: علاقة صفات الله تعالى بذاته، د. راجح عبدالحميد كردي، دار المأمون للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ط/٣، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ١١١.

(٣) يقصد بقولهم: بساطة واجب الوجود، ونفي الكثرة عن ذاته.

(٤) علاقة صفات الله تعالى بذاته، د. راجح عبدالحميد كردي، ص ١١٣.

٧. إن توحيد هؤلاء الفلاسفة يقوم على الاعتقاد ببساطة الذات الإلهية وتجردها من الصفات، والشرك عندهم هو إثبات صفات الكمال للذات، وهذا يقتضي-كما يزعمون- وجود ثلاثة أشياء متغايرة هي : الذات، والصفات، والوجود. وذلك يؤدي إلى الكثرة ويصطدم مع مفهوم البساطة من كل وجه، ولذا نفت الفلاسفة الذات والصفات، ولم يبقوا إلا الوجود من غير إضافة شيء إليه حتى لا يصير وجوداً ممكناً. وقد أدى بهم هذا إلى القول بالوجود المطلق بشرط الإطلاق، وغاية هذا القول عدم وجود إله في الواقع الخارجي لأن المطلق- كما سبق بيانه- أمر كلي لا يوجد إلا في الذهن فقط. لأن الإله الذي في الخارج متعين متصف بصفات الكمال، وهذا لا يؤمنون بوجوده^(١).

المطلب الثاني

موقفهم من الصفات الواردة في الكتاب والسنة

سبق أن بينا ان الفلاسفة ينكرون صفات الكمال اللازمة لله ﷻ بدعوى أن إثباتها يؤدي إلى التكثر والتركيب في ذاته تعالى، والتكثر والتركيب محال في ذاته تعالى، ووضحنا بطلانها وفسادها.

وإذا كان الفلاسفة ينفون الصفات، فما موقفهم من الصفات الواردة في الكتاب والسنة؟. وللإجابة عن هذا نقول: إن الفلاسفة لهم موقف من هذه الصفات بحسب معناها. فالصفات الذاتية- وهي الملازمة للذات الإلهية ولا

(١) ينظر : شرح القصيدة النونية ، ٢ / ٤٣٦ .

تتفك عنه-إن كانت سمعية عقلية كالقدرة والإرادة والحياة والسمع والعلم، فإن الفلاسفة يردونها تارة إلى صفتي الإرادة والعلم، وتارة إلى صفة العلم، ثم يقولون علمه هو ذاته، وتارة يقولون:الصفة هي عين الصفة الأخرى، وليست صفته سوى جوهره، وهو جوهر واحد وذات واحدة.

وأما إذا كانت صفاته سمعية فقط كاليدين والوجه والعين والساق، فإنهم يزعمون أن هذه الصفات جاءت في القرآن الكريم على سبيل المجاز والاستعارة وأن ظاهرها غير مراد، لأن ظاهرها التشبيه، والله منزه عن التشبيه والجسمية.

وأما الصفات الفعلية -وهي المتعلقة بإرادته تعالى ومشيئته، التي يفعلها متى شاء، وإذا شاء، وكيف شاء، فإن كانت سمعية عقلية كالرزق والإعطاء والمنع والكلام، فإنهم يؤولونها تأويلاً غريباً هو أقرب إلى النفي من الإثبات، وأما إذا كانت سمعية فقط كالنزل والاستواء والمجيء، فإنهم يزعمون أنها جاءت في القرآن الكريم على سبيل الحقيقة لا المجاز، ولكن لا يؤمنون بها، لأن إثباتها يؤدي إلى التكثر والتركيب في ذاته تعالى، والله واحد من جميع الجهات فلا يتكثر لأجل تكثر صفاته، فإثباتها ينافي وحدته المحضة.

ذلك إجمال موقف الفلاسفة من الصفات التي جاءت في الكتاب والسنة، وفي الصفحات التالية نعرض ذلك بشيء من التفصيل كما جاء في مؤلفاتهم ومؤلفات غيرهم من المطلعين على مؤلفات الفلاسفة والعارفين بحقيقة مذهبهم. ثم نتناول موقف الفلاسفة بالمناقشة والنقد.

أ- زعم الفلاسفة أن الصفة عين الأخرى:

يقول ابن سينا: (الأول لا يتكرر لأجل تكثر صفاته، لأن كل واحد من صفاته إذا حقق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته، وحياته قدرته، وتكونان واحدة، فهو حي من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو حي، وكذلك سائر صفاته)^(١).

ب- زعم الفلاسفة أن الصفة هي نفس الذات:

ذهب الفلاسفة إلى أنّ الصفة هي الموصوف، فكونه تعالى حياً أي الحياة نفسها ذاته، قالوا: وإذا قلنا هو قادر، فمرادنا أن القدرة هي ذاته، فالصفة هي عين الذات^(٢). وليست الصفات-عندهم-معاني زائدة على الذات أو مستقلة، وقد اتبع الفارابي وغيره من الفلاسفة الإسلاميين الفيلسوف اليوناني أرسطو الذي قال: إنّ الله عقل محض، وأنه يفكر في ذاته^(٣).

يقول ابن سينا: (بل هو (أي واجب الوجود) ذات، وهو الوجود المحض والحق المحض، والخير المحض، والعلم المحض، والقدرة المحضة، والحياة المحضة من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ

(١) التعليقات ص ٤٩.

(٢) التعليقات ص ١٩.

(٣) ينظر: ابن رشد وفلسفته الدينية، د. محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠١٧، ص ١٣٧

على معنى مفرد على حدة، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحدة^(١).

وذهب ابن رشد إلى أن القول بأن العلم هو العالم، وجعل أحدهما هو الآخر. هو من البدع التي تضلل جمهور المسلمين، وأن الفلاسفة ليس معهم برهان أو دليل يثبت صحة ما ذهبوا إليه. وقال: إنهم زلّوا كالنصارى الذين أرجعوا الصفات إلى صفتي العلم والحياة، وقالوا إن الإله ثلاثة من جهة أنه موجود وحي وعالم، وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد^(٢).

ت- رد الفلاسفة الصفات الذاتية إلى صفة العلم:

أرجع الفلاسفة الصفات الذاتية السمعية العقلية كالإرادة والقدرة والحياة والحكمة إلى صفة العلم.^(٣) وقد شرحوا هذه الصفات بمعنى يؤول إلى صفة العلم، لأن هذه الصفات-في نظرهم- لا يتطلبها واجب الوجود الذي يؤمن به هؤلاء الفلاسفة^(٤)

(١) رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعات- الرسالة النيروزية في معانى الحروف الهجائية ، أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٣، ص ٩٣

(٢) ينظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ) ، تقديم وتحقيق : د. محمود قاسم ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ط/٢ ، ١٩٦٤، ص ١٦٦ وما بعدها.

(٣) ينظر: التعليقات ص ١٩ وما بعدها.

(٤) ينظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٥٣٩ - ٥٤٢ ، ابن سينا بين الدين والفلسفة ١٨٤ - ١٨٦.

فمن صفة الحياة، يقول الفارابي: (وكذلك في أنه حي وأنه حياة، فليس يدل بهذين على ذاتين بل على ذات واحدة، فإن معنى الحي أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم، كما أنه إنما يقال لنا أحياء أو لا إذا كنا ندرك أحسن المدركات بأحسن إدراك). (١)

ونودّ أن نضيف هنا أن ابن سينا ابتدع للباري عز وجل صفات من تلقاء نفسه وحسب ما أملاه عليه هواه، واتباعاً منه لفلاسفة اليونان، ومن هذه الصفات: عاقل ومعقول وعقل، ثم قام بإرجاع هذه الصفات إلى صفة العلم، كشأنه في إرجاع جميع الصفات الذاتية إلى العلم. (٢)

المناقشة:

وللردّ على زعم الفلاسفة نقول: إن العقل يجزم بوقوع التغيرات في معاني الصفات، وكل أحد يعلم أن صفة القدرة ليست هي صفة العلم، وأن صفة الحياة ليست هي صفة العلم، فقد يوصف الشيء بالحياة ولا يوصف بالعلم، وقد يوصف بالعلم ولا يوصف بالقدرة، وأقوال الفلاسفة-في ردهم الصفات الذاتية للعلم - يردّها القرآن الكريم والفطرة والبديهة، وينقضها سائر أصحاب العقول، فأقوالهم ليست سوى مغالطات وسفسطة. فالقرآن الكريم-على سبيل المثال- أثبت في أكثر من آية أن الله يفعل ما يشاء ويختار، ومن هذه الآيات قوله تعالى: (لَلَّوْرُبُّكَ يُخْلُقُ مَا يَشَاءُ ُ وَيَخْتَارُ) سورة القصص: ٦٨

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢.

(٢) ينظر: الهداية ص ٢٦٤.

وقوله ﷻ: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (١) وقوله ﷻ: ﴿ نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا ﴾ (٢)، وقوله ﷻ: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ (٣)، ومن المعلوم أنّ الإرادة غير العلم.

وقد اعترف ابن رشد أحد حذاق الفلاسفة بأن ردّ الصفات المتعددة إلى معنى واحد هو من الأمور التي يصعب فهمها جداً. (٤)

د- زعم الفلاسفة أنّ الصفات الخبرية وردت على سبيل المجاز لا الحقيقة: وأن ظاهرها يقتضي التشبيه والتجسيم، وهو غير مراد، وأن القرآن الكريم ذكرها على سبيل التفهيم للجمهور ليتقرر وجوده في عقولهم، ولم يذكرها من أجل الاعتقاد بظاهرها. (٥)

(١) النحل: ٤٠ .

(٢) الإنسان: ٢٨ .

(٣) يونس: ٩٩ .

(٤) ينظر: مناهج الأدلة ص ١٦٦ .

(٥) ينظر: رسالة أضحوية في أمر المعاد، ص ٤٤ - ٥٠ ، إخوان الصفا للدكتور جبور

عبد النور، ص ٣٥ - ٣٦ ، درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أبو العباس أحمد بن

عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي

الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ) تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط/٢، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ٥ / ١١ - ١٤ ،

مختصر الصواعق المرسله ١ / ٨٠ ، تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور، ص ٢٠٩ ،

المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في التفكير الفلسفي ص ١٤٤ .

مناقشة دعوى المجاز في صفات الله التي جاءت في القرآن والسنة:

لقد ناقش كل من ابن تيمية وتلميذه ابن القيم دعوى المجاز في القرآن الكريم فيما يتعلق بصفات الله وأسمائه،^(١) (أوبينا أنه لا مجاز في القرآن الكريم. وأن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز اصطلاح مبتدع لم يعرفه أهل القرون الثلاثة المفضلة.

ونذكر هنا بعض ردود ومناقشات شيخ الإسلام وتلميذه على هذه الدعوى:

١- إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز اصطلاح محدث مبتدع، لم يرد في كلام أهل القرون الثلاثة الأولى من الصحابة والتابعين، ولم يتكلم به أئمة السلف، ولا الأئمة الأربعة المشهورون^(٢) وهذا التقسيم مصدره نفاة الصفات من المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم.^(٣)

٢- إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز اصطلاح خاص بمن ابتدعه وأحدثه في اللغة، إذ لم يكن اصطلاحاً لغوياً، فهو لم يرد عن أحد من أئمة اللغة والنحو المشهورين.

٣- إن أصحاب هذا الاصطلاح ومناصري دعوى المجاز لم يستطع أحد منهم أن يبين الفروق الدقيقة بين كل من الحقيقة والمجاز، حيث أن كل

(١) الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز، ضمن مجموع الفتاوى، لابن تيمية - ٣٧٤

٦ / ٣٥١، والحقيقة والمجاز، ضمن مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٠٠ - ٤٩٩، ولابن القيم، كسر الطاغوت الثالث وهو طاغوت المجاز في مختصر الصواعق المرسله ٢ - ٧٦.

(٢) الأئمة الأربعة المشهورون هم: أبو حنيفة النعمان بن ثابت، مالك بن أنس الأصبحي، محمد بن إدريس الشافعي، أحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى جميعاً.

(٣) ينظر مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٥١ - ٤٥٣.

معنى خصّوا به اسم الحقيقة وجد فيما سموه المجاز. فعلى هذا يكون التقسيم جانباً للصواب وغير صحيح.

٤- إنّ دعوى المجاز في القرآن الكريم توهم المعاني الفاسدة للألفاظ التي زعم فيها إرادة المجاز، كما تؤدي إلى نفي ما أثبتته الله عز وجل من المعاني الثابتة، والقول بالمجاز فيه تعطيل لصفات الله عز وجل، والحاد في آياته وأسمائه^(١)

٥- إنّ صرف الصفات الواردة في الكتاب والسنة عن ظاهرها وحقيقتها المفهومة منها إلى المجاز المراد لا بد له من أربعة أشياء:-

أحدها: أنّ ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى، لأنّ الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي. ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب أو خلاف الألسنة كلها، فلا بد أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن لكل مبطل أن يفسر أيّ لفظ بأيّ معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المعنى المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلا بد له من دليل قاطع عقلي أو

(١) ينظر مجموع الفتاوى ص ٤٥١-٤٥٨ ، الإيمان لابن تيمية ص ٩٢-١٠٣ ،

مختصر الصواعق المرسلّة ٢/ ٥-٨.

سمعي يوجب الصرف. وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل مرجح للحمل على المجاز.

الثالث: إنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل - الصارف - عن معارض، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصاً قاطعاً لم يلتفت إلى نقيضه. وإن كان ظاهراً فلا بد من الترجيح.

الرابع: إن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه، سواء عينه أو لم يعينه لاسيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، دون عمل الجوارح، فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نوراً وهدىً وبيانا للناس وشفاءً لما في الصدور، وأرسل الرسل ليبين للناس ما نزل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

ويحسن هنا أن ننقل بعضاً من كلام ابن سينا الذي يتعلق بموضوع الصفات ثم نأتي بمناقشة وردود ابن تيمية عليه:-

يقول ابن سينا: إن النبي ﷺ لم يبين ما هو الحق في نفسه من معرفة الله ﷻ وتوحيده. وإنما ذكر ذلك على سبيل التخييل والإيهام كي ينتفع به جمهور الناس لأنه مناسب لمستواهم العقلي. (١)

رد ابن تيمية عليه:-

(١) ينظر: رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٤٤ - ٤٦.

إن قول ابن سينا زعم باطل، فالقرآن الكريم مملوء بالآيات التي تبين أن الرسول ﷺ قد هدى الخلق وبين لهم الحق فيما يجب عليهم من العلم بالله وتوحيده وعبادته. وأنه عليه الصلاة والسلام أخرجهم من الظلمات إلى النور، ومن الجاهلية إلى الإسلام، ومن هذه الآيات قوله تعالى ﷻ: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (١)، وقوله ﷻ: ﴿الرَّكِيبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (٢) وقوله ﷻ: ﴿يَتَأَهَّلَ الْكِتَابَ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾﴾ (٣)، وقوله ﷻ: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ أَلَا إِلَى اللَّهِ

(١) التوبة: ٣٣ .

(٢) إبراهيم: ١ .

(٣) المائدة: ١٥ - ١٦ .

تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴿١﴾ ، وقوله ﷻ: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (٢)

، وقوله ﷻ: ﴿وَيَوْمَ نَبَعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ﴾ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيِّنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ

لِّلْمُسْلِمِينَ ﴿٣﴾ ، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصَدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (٤)

، وقوله ﷻ: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ (٥) وقوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (٦) ، وقوله

(١) الشورى: ٥٢ - ٥٣.

(٢) البقرة: ٢ .

(٣) النحل: ٨٩ .

(٤) يوسف: ١١١ .

(٥) النساء: ١٧٤ .

(٦) الأعراف: ١٥٧ .

﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ^ع
إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (١) (٢) .

وأيضاً: إنّ من المعلوم أن الرسول ﷺ لم يتكلم مع أحد بما يناقض ما أظهره للناس، ولا كان خواص أصحابه يعتقدون فيه نقيض ما أظهره للناس، بل كل من كان به أخص وبجالة أعرف، كان أعظم موافقة له وتصديقاً له على ما أظهره وبينه، فلو كان الحق في الباطن خلاف ما أظهره، للزم: إما أن يكون جاهلاً به، أو كاتماً له عن الخاصة والعامة، ومظهر خلافه للخاصة والعامة. وكلّ من كان عارفاً بسنته وسيرته علم أن ما يروى خلاف هذا فهو مختلق كذب مثل ما يذكره بعض الرافضة (٣) عن علي رضي الله عنه علم خاص باطن يخالف هذا الظاهر. (١)

(١) التوبة: ١١٥.

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط/٢، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ٥ / ٢٤ وما بعدها.

(٣) الرافضة: تسمية تطلق على الشيعة الذين قالوا بإمامة علي رضي الله عنه بعد رسول الله ﷺ نصاً ووصية، وهي ثابتة في ذريته، ولا تخرج منهم إلا تقية من عندهم، أو بظلم من غيرهم. وسموا رافضة لكونهم رفضوا إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، أو لكونهم رفضوا زيد بن علي بن الحسين عندما أراد الخروج على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، لأن زيدا ترحم على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فقالوا له

٢- يقول ابن سينا: (إنَّ في القرآن الكريم من الألفاظ ما لا يحتمل إلا معنى واحداً ولا يمكن فيها استعمال المجاز والاستعارة، مثل قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾^(٢)، وقوله ﷻ: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِكَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انظُرُوا إِنَّا مُنظِرُونَ ﴾^(٣). (٤)

رد ابن تيمية:-

إنَّ ابن سينا يعترف هنا أنَّ المجاز والاستعارة غير واردة هنا، بل المعنى المطلوب هو حقيقته الظاهرة من اللفظ الوارد في الآية، وهذا الاعتراض حجة عليه وعلى أمثاله من نفاة الصفات، وموافقة النفاة له لا تتفعهم ولا تنفعه، فإن ذلك حجة جدلية وليست علمية، وإذا ثبت أن العقل الصريح يوافق النقل الصحيح دل هذا على فساد قوله وقولهم.^(٥)

رفضناك، فقال لهم: رفضتموني، فسموا رافضة. ينظر: الملل والنحل، ص ١٤٦ ، مقالات الإسلاميين ١ / ٨٨ - ٨٩ ، التبصير في الدين ص ١٧ / ١٨ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٥٢ ، منهاج السنة النبوية. وما بعدها، ١ / ٣٤.

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٢٥ .

(٢) البقرة: ٢١٠ .

(٣) الأنعام: ١٥٨ .

(٤) ينظر رسالة أضحوية في أمر المعاد، ص ٤٧ .

(٥) درء التعارض، ٥ / ٣٠ ، وما بعدها.

٣- زعم ابن سينا أن القرآن الكريم لم ترد فيه إشارة إلى التوحيد.^(١)
رد ابن تيمية:-

إنّ هذا كلام صحيح فالقرآن الكريم ليس فيه إشارة إلى توحيد ابن سينا وإخوانه من نفاة الصفات، وهذا دليل على بطلان توحيدهم وفساده، وأن من وافقهم عليه فهو جاهل ضال.^(٢)

٤- يقول ابن سينا: (ثمّ هب أنّ هذه كلها (أي النصوص) مأخوذة على الاستعارة، فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض، الذي يدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة".^(٣)

رد ابن تيمية -

(كلام صحيح، لو كان ما قالته النفاة حقاً، فإنّه حينئذ على قولهم لا يكون التوحيد الحق قد بيّن أصلاً، وهذا ممتنع، وهو أضلّ منهم حيث زعم أن الرسل أيضاً لم تبين التوحيد، بل ذكروا ما يناقض التوحيد، لينقاد لهم الجمهور في صلاح دنياهم).^(٤) ويضيف: (إن توحيد ابن سينا وأمثاله من أفسد الأقوال التي يعلم بصريح العقل فسادها).^(٥)

(١) ينظر رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٤٥.

(٢) درء التعارض، ٥/ ٣٠.

(٣) رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٤٨.

(٤) درء التعارض ٥/ ٣١.

(٥) المصدر السابق - بتصرف -.

ويمكن أن نردّ على ابن سينا بقولنا: إن التوحيد المحض الذي يقوم على تجريد الذات الإلهية من صفات الكمال الواجبة لها، هو توحيد الفلاسفة الوثنيين من أهل اليونان وغيرهم وهو توحيد الفلاسفة أمثالك. وهذا التوحيد لم تتعرض الكتب السماوية إلى الإشارة إليه، لأنه لا صلة بين الوثنية التي جاءت بالتوحيد المحض، والكتب السماوية التي جاءت بالتوحيد الحق الذي من أنواعه توحيد الأسماء والصفات. وهذا التوحيد لا يتحقق إلا بإثبات الصفات التي جاءت في الكتاب والسنة دون تشبيه أو تمثيل أو تكييف أو تحريف.

٥- يقول ابن سينا: (وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المستندة إلى علم التوحيد، مثل: إنه عالم بالذات، أو عالم بعلم، قادر بالذات، أو قادر بقدرة، واحد على كثرة الأوصاف، أو قابل لكثرة، تعالى الله عن ذلك بوجه من الوجوه، متحيّز بالذات، أو منزّه عن الجهات).^(١)

رد ابن تيمية:

تضمن رد ابن تيمية على قول ابن سينا النقاط التالية:

أ- إنّ خطاب ابن سينا الذي بدأ به قوله السابق هو لمن وافقه على إلحاده وضلاله من نفاة الصفات، حيث ظن أن تعطيل الصفات هو التوحيد، وأنّ الله عز وجل لا علم له ولا قدرة، ولا إرادة، ولا أي صفة من الصفات الثبوتية. وأمّا أهل الإثبات فإنهم يعلمون أنّ القرآن الكريم بين دقائق التوحيد الذي بعث الله به رسله عليهم السلام وأنزله في كتبه المقدسة. ففي القرآن كثير من

(١) رسالة أضحوية في أمر المعاد، ص ٤٨، وما بعدها

الآيات التي أخبرت عن صفات الكمال اللازمة لله، فصفا العلم مثلاً ذكرها
الله ﷻ في أكثر من آية. فقال تعالى: ﴿ اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا
تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا
بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ
كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ (١) ، وقال ﷻ :
﴿ لَنْ يَكُنَّ اللهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَكُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى
بِاللهِ شَهِيدًا ﴾ (٢) ، وقال ﷻ : ﴿ إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرٍ مِّنْ
أَكْمَامٍهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَاءِى قَالُوا
ءَاذَنَّاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ ﴾ (٣) وأخبر الله تعالى عن قوته بقوله ﷻ : ﴿ إِنَّ اللهَ
هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ (٤) ، وقال تعالى : ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ
﴿ (٥) والأيد هي القوة ، وقال تعالى ﴿ فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ
وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أُولَئِكَ بَرُوا رَبَّكَ اللهُ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا

(١) البقرة: ٢٥٥ .

(٢) النساء: ١٦٦ .

(٣) فصلت: ٤٧ .

(٤) الذاريات: ٥٨ .

(٥) الذاريات: ٤٧ .

يَجْحَدُونَ ﴿١﴾، وقد صح عن الرسول ﷺ أنه قال : (لَلَّهِمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ
بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ). (٢).

ب- إذا كان يظن ابن سينا أن قوله :عالم بالذات أو عالم بعلم، معناه أن
الذات التي لا تكون إلا عالمة قادرة، يمكن وجودها مجردة عن صفتي
العلم والقدرة كما يزعم النفاة، فإن قوله هذا قول ضال متناقض، لأن إثبات
عالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، وحي بلا حياة، وسميع بلا سمع، أي إثبات
موصوف بلا صفة، مما يعلم فساده وبطلانه فإنه لا طريق إلى معرفة الحق
العقل والسمع لا يدلان على فساده وبطلانه فإنه لا طريق إلى معرفة الحق
من الباطن. وأما إذا كان يظن ابن سينا أن قوله السابق معناه وجود ذات
مجردة عن العلم، وأن صفة العلم زائدة عليها، فهذا ظن فاسد، لأن الذات
المجردة عن الصفات لا وجود لها إلا في الذهن لا حقيقة لها في الأعيان،
لأن الذي في الخارج ذات لها صفات. (٤)

ج- وأما قول ابن سينا : (واحد على كثرة الأوصاف، أو قابل لكثرة، تعالى
الله عن ذلك بوجه من الوجوه). فإنه يرد عليه بأن القرآن الكريم مملوء
بالآيات التي تثبت الصفات لله تعالى، ولم ينازع اثنان من العقلاء أن
النصوص القرآنية ليست دالة على نفي الصفات، بل النصوص دالة على

(١) فصلت: ١٥ .

(٢) الحديث رواه جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، وأخرجه البخاري، كِتَابُ الدَّعَوَاتِ،

بَابُ الدَّعَاءِ عِنْدَ الإِسْتِخَارَةِ، برقم (٦٣٨٢) / ٨ / ٨١ .

(٣) ينظر درء التعارض ، ٤٩/٥ . بتصريف .

(٤) - المصدر السابق، ٣٤/٥، بتصريف .

إثباتها، وغاية ما يزعمه الفلاسفة نفاة الصفات أن ظاهر هذه النصوص غير مراد، وأنه يمكن تأويله للدليل المعارض لهذا الظاهر. (١)

إنّ العلم بإثبات الصفات لله تعالى علم ضروري دلت عليه النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وهذا العلم أبلغ وأوضح من العلم بكثير من الأحكام المعلومة عند الخاصة دون العامة، مثل ميراث الجدة، وتحريم المرأة على عمته وخالتها، وسجود السهو، والعلم بإثبات صفاته تعالى هو من العلم العام الذي يشترك فيه الخاصة والعامة، وأن نفاة الصفات لا يعتمدون في التدليل على مذهبهم على الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة والتابعين، وأقوال أئمة المسلمين، وإنما ينقلون أقوالهم في النفي عن أصحاب البدع وأهل التقليد أو المعروفين بإلحادهم وفساد معتقداتهم. (٢)

د- وأما قول ابن سينا: (أو قابل لكثرة تعالى الله عن ذلك بوجه من الوجوه) فيرد عليه ابن تيمية بقوله: إنّ كان يقصد كثرة صفاته تعالى التي دلت عليها آيات القرآن وأسماء الله تعالى، فإنّ تنزيه ابن سينا وإخوانه الفلاسفة الله عنها مثل تنزيه المشركين لله أن يدعى ويعبد بدون واسطة، أو تنزيههم له أن يرسل رسولا من البشر، أو تنزيههم له عن أن يكون إلهاً واحداً. (٣)

وأيضاً: إن الذات المجردة عن الصفات لا وجود لها إلا في الذهن، ولفظ ذات تأنيث ذو، ولا تستعمل إلا مضافة، و(ذات) معناها: صاحبة، قال

(١) المصدر السابق، ٥٠ / ٥٠، بتصريف.

(٢) درء التعارض، ٥١ / ٥٠، وما بعدها.

(٣) درء التعارض، ٥٢٥.

تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (سورة آل عمران: ١١٩ ، وقال: ﴿فَأَنْتُمْ وَاللَّهُ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ سورة الأنفال: ١ ، ثم استعمله أهل الكلام بالتعريف فقالوا: (الذات) أي صاحبة، والمعنى صاحبة الصفات. وعلى هذا فيكون تقدير الذات المستلزم لإضافة الصفات دون إضافتها ممتنع، وهذا ما أثبتته ابن سينا وأمثاله من ملاحدة الفلاسفة، الذين جعلوه وجوداً مطلقاً إما بشرط النفي، وإما بشرط الإطلاق، ومن المعلوم إن المطلق بشرط الإطلاق موجود في الأذهان فقط ولا وجود له في الخارج، فكيف بالمطلق المشروط بالنفي؟ إنه أبعد في الوجود من المطلق بشرط الإطلاق (١).

هـ- وأما قوله: متحيز بالذات أو منزه عن الجهات، فيرد عليه ابن تيمية بقوله: هذا من الحجج على نفاة الصفات، فالكتب الإلهية وصفته بالعلو والفوقية، ولم تنف أن يكون الله فوق العالم كما يزعم نفاة الصفات. فالقرآن الكريم مملوء بالآيات التي تبين علو الله على خلقه واستواءه على عرشه، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَبَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾^(٢)، وقوله ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾^(٣)، وقوله ﴿لَا يَلْبَسُ ثِيَابًا﴾^(٤) من كان يريد العزة فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ

(١) درء التعارض، ٥ / ٥٤. وما بعدها.

(٢) الحج: ٦٢.

(٣) الشورى: ٤.

السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ ﴿١﴾ وقوله ﷻ: ﴿تَعْرُجُ
 الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ ﴿٢﴾، وقوله ﷻ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ
 ﴾ ﴿٣﴾، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ﴿٤﴾
 وقوله ﷻ: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ ﴿٥﴾، وقوله
 ﷻ: ﴿وَيَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْغَمِّمْ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا﴾ ﴿٦﴾، وقوله ﷻ: ﴿طه
 ١ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ٢ إِلَّا نَذِيرًا لِمَنْ يَخْشَى ٣ تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ
 الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى ٤ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ٥﴾ ﴿٧﴾، هذه الآيات
 وغيرها في القرآن كثير تثبت أن الله تعالى هو العلي الأعلى، وأنه يصعد
 إليه الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه، وأن الملائكة والروح تعرج إليه،
 وأن القرآن الكريم منه منزل، والملائكة تنزل من عنده، وأنه مستو على

(١) فاطر: ١٠.

(٢) المعارج: ٤.

(٣) البقرة: ١٧٦.

(٤) الحجر: ٩.

(٥) الإسراء: ١٠٥.

(٦) الفرقان: ٢٥.

(٧) طه: ١-٥.

عرشه بائن من خلقه. فالقرآن الكريم بين علوه تعالى ومباينته لخلقه أتم بيان وأوضحه.(١)

ثالثا: إثباتهم صفات لم يرد بها الشرع ولم يدل عليها العقل:

لقد أطلق الفلاسفة على الله عز وجل صفات من تلقاء أنفسهم، لم يصف الله تعالى بها نفسه في كتابه العزيز، ولا وصفه بها رسوله ﷺ، ولم يرد على لسان أحد من الصحابة والتابعين، ولم يقل بها أحد من الأئمة والعلماء. وتبدو هذه الصفات -وبصورة واضحة - أنها مشعرة بالضعف والنقص، والعقلاء من الناس ينزهون أنفسهم عن الاتصاف بكثير من هذه الصفات. ومن هذه الصفات:

أ- البساطة : ويريدون بها عدم تركبه من أي معنى من معاني التركيب، فلا يتركب من الأجزاء، ولا من جنس أو فصل، ولا من مادة أو صورة، وليس هو جسم ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، وهو مقدس عن الكم والكيف والمكان والزمان، والتغيير والوضع.(٢)

ب- تام وليس له حالة منتظرة:

(١) درء التعارض ٥/٥٥.

(٢) ينظر: آراء هذه المدينة الفاضلة ص ٣ ، النجاة - ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ، الهداية ص

٢٦٣ - ٢٦٤ ، الفوز الأصغر لابن مسكويه ص ٣٢ ، درء التعارض ١/ ٢٨٣ - ٢٨٤

، فلاسفة الإسلام د. فتح الله خليف ص ٥١.

ومراد الفلاسفة من ذلك أنه كمال كله، وهو تام كامل، وفعله ليس ناقصاً. ولا مقوم له، ولا موضوع، ولا عوارض له، وهو الكل وحده. (١) وفي كتاب النجاة وتحت عنوان (فصل في إن الواجب تام وليس له حالة منتظرة). (٢) يقول ابن سينا: "إن واجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة، ولا طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة". أي أن ابن سينا يرى أن صفات الله تعالى ثابتة له أزلاً، وكل ماله دفعه واحدة، وإرادته فعلت كل ما يريد أزلاً، وكذلك علمه تم له في الأزلى، فلا إرادة له متجددة، ولا علم له متجدد، ولا صفة من صفاته متجددة أو حادثة. (٣)

ج- عقل وعقل ومعقول:

ذهب الفلاسفة إلى أنّ هذه الصفات ثابتة له لأنه واجب الوجود، ولأنه خلو من الإمكان، أي خلو من المادة وعلائقها وهو غير محتاج إليها ألبتة. يقول ابن سينا: (مادام واجب الوجود خلوّاً من المادة فهو عقل صرف، وإذا كان عقلاً بالفعل فهو عاقل ومعقول، هو عاقل لأن من طبيعة العقل أن

(١) - ينظر: فصوص الحكم للفارابي ص ٤ - ٥.

(٢) - كتاب النجاة: ابن سينا ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٣) ينظر فلاسفة الإسلام ص ٥٢.

يكون عاقلاً، وهو معقول لأنه يعقل ذاته. وهذه المعاني كلها فيه بمعنى واحد، وذات واحدة وجوهر واحد^(١).

د- عشق وعاشق ومعشوق:

قالت الفلاسفة الله عشق، والعشق هو صريح الذات والوجود، وليس هو صفة زائدة على الذات وليس صفة متكررة ولا متغايرة، والله عاشق من حيث كونه عاقلاً لذاته. (٢) ولابن سينا رسالة بعنوان (رسالة في العشق)^(٣) يشرح فيها معنى العشق، ويبين الفرق بين العشق الغريزي الموجود في الإنسان والعشق الذي هو صفة لله تعالى. (٤)

هـ- ملتذ ولذيد ولاذ: ومن صفاته عند الفلاسفة أنه لذيد بذاته، واللذة- عندهم- هي إدراك الخير الملائم، ولذته ليست انفعالية بل لذة فعلية كمالية. (٥)

تلك هي الصفات التي ابتدعتها الفلاسفة لواجب الوجود، وهذه الصفات وغيرها هي ووجوده تعالى شيء واحد، بل هي نفس وجوده مع إضافة أو سلب، أو إضافة وسلب معاً، فليست صفات ثبوتية زائدة على الذات، أو شيئاً

(١) ينظر آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠ ، عيون المسائل ص ٢٣ - ٢٤ ، السياسة

المدنية ص ٣٥ ، النجاة ص ٢٤٥ ، الهداية، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ ، عيون الحكمة ص ٥٨ ، فلاسفة الإسلام ص ٥٤ ، ثورة العقل في الفلسفة الإسلامية ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٢) ينظر آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٨ ، عيون المسائل ص ٢٣ - ٢٤ ، الهداية

ص ٢٦٤ - ٢٦٥ ، النجاة- ص ٢٤٥ ، ثورة العقل في الفلسفة الإسلامية ص ١٠٥ .

(٣) ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية ٣ / ١ - ٢٧ .

(٤) ينظر رسالة في العشق ص ١٨ - ٢٧ ، الهداية: ابن سينا، الحاشية - ص ٢٦٤ .

(٥) ينظر النجاة: ابن سينا ص ٢٤٥ - ٢٤٦ ، الهداية ص ٢٦٤ .

غير الذات وصفاتهم السلبية مثل قولهم: ليس بجسم ولا متحيز، وليس بمحدث ولا متحرك، ولا بمتكرر. وغير ذلك من الصفات المسبوقة بحرف السلب. (١) والملاحظ كثرة صفات السلب عند الفلاسفة، وقد زعموا أن حرف السلب أليق الأشياء بالأمور الإلهية، وأشبهها بأن تستعمل فيها (٢) وهم في ذلك كالمعتزلة الذين نفوا الصفات وزعموا أن هذا هو التوحيد الحق. وأما صفاته على سبيل الإضافة مثل قولهم: إنه مبدأ الكائنات وعلّة الموجودات، وأما صفاته المركبة من السلب والإضافة مثل قولهم: عقل وعقل ومعقول. ومنتهى قول الفلاسفة في الصفات: أن وجود الله تعالى مشروط بسلب كل أمر ثبوتي، أي هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق.

المناقشة:

أ- إن الصفات التي ابتدعتها الفلاسفة الإسلاميون لله ﷻ. إنما جاءوا بها من الفكر الفلسفي اليوناني الذي يدينون له بالتبعية والولاء. وهذا يدل على أن التصور الإسلامي لدى هؤلاء الفلاسفة-مع كونهم منتسبين للإسلام- ليس خاطئاً فحسب بل هو تصور مليء بالأوهام والأكدار. وفي اعتقادنا أن الفلاسفة الإسلاميين لم يخوضوا في أسماء الله وصفاته عن جهل بما يستحقه الله ﷻ من التقديس والكمالات، إنما جاء خوضهم نتيجة انتمائهم لمذاهب فاسدة بعيدة عن هدى الإسلام، فابن سينا مثلاً ينتمي

(١) ينظر: عيون المسائل ص ٥ ، النجاة ص ٢٢٨ ، نهاية الإقدام للشهرستاني ص ١٢٨ ، الرسالة التدمرية ص ١٢ ، درء التعارض ١ / ٢٨٣ - ٢٨٤ ، مجموع الفتاوى ١٢ / ٣٥١ ، شرح القصيدة النونية لهراس ٢ / ٤٣٣ .

(٢) ينظر الفوز الأصغر ص ٣٢ .

للمذهب الإسماعيلي الباطني الذي ما فتى يكيد للإسلام عن طريق تشويه العقائد الإسلامية وإثارة الشبهات الإلحادية فيها.

ب- إنَّ المسلم يؤمن بأنَّ أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية، وليست خاضعة للأهواء والتخيل، ولا مجال فيها للاختراع والابتداع، ولا يمكن بحال من الأحوال أن نطبق ما في الفكر الوثني سواء كان يونانياً أم عربياً على عقائدنا الإسلامية. يقول الله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١)، وقد وردت أسماء الله وصفاته في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، والتزيد على هذين المصدرين في تحديد الأسماء والصفات أمر لا يقره الدين الإسلامي.

ج- إنَّ إطلاق الفلاسفة صفات السلوب على الله ﷻ التي تتضمن نفى الصفات المماثلة للمخلوقين مع كثرة هذه الصفات يخالف طريقة الكتاب والسنة. فإن الكتاب والسنة جاء فيهما النفي بصورة إجمالية، وإنما جاء التفصيل في إثبات الصفات لله ﷻ وقد سلك سلف الأمة هذا المنهج، فأثبتوا الصفات إثباتاً مفصلاً، ونفوا نفيّاً مجملاً مما لا يليق بالله ﷻ من الصفات.^(٢) إنَّ الصفات السلبية التي أطلقها الفلاسفة على الله مثل قولهم: لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يشار إليه، ولا هو جسم، ولا هو في جهة وغيرها هي من

(١) الأعراف: ١٨٠ .

(٢) ينظر : الرسالة التدمرية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨ هـ)، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ط/٢، ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م، ٤/٢ .

صفات الممتنع التي تستلزم عدم وجود الموصوف بهذه الصفات وأمثالها،
والفطرة السليمة والعقل الصريح يعلم أن هذه الصفات لا يوصف بها الموجود
بل هي صفات المعدوم الممتنع وجوده. (١)

إنّ وصف الله ﷻ بالصفات السلبية والإضافية وحدها فيه تكذيب ببعض
ما جاء به الرسل عليهم السلام، وفيه أيضاً موافقة لصنيع فرعون زعيم الكفار
الذي أنكر وجود الله ﷻ ، لأنّ نفي الصفات الثبوتية اللازمة لله تعالى مع
وصفه بالسلوب والإضافات معناه في النهاية إنكار وجوده تعالى. فالفلاسفة
موافقون لفرعون الذي كذب موسى عليه السلام في أنّ الله ﷻ فوق
السموات. قال تعالى: **قَالَ تَعَالَى: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ** ﴿٣٦﴾ **وَقَالَ فِرْعَوْنُ**

يَهْمَنُ ابْنُ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾ **أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ**

فَأَطَاعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَذِبًا ﴿٣٦﴾ **وَكَذَلِكَ زَيْنٌ**

لِفِرْعَوْنَ سَوْءَ عَمَلِهِ، وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي

تَبَابٍ ﴿٣٧﴾ (٢)، إنّ وصف الله تعالى بالبساطة وأنه تام، وليس له حالة

منتظرة، أخذه الفلاسفة من أرسطو وأفلوطين وأتباعهما من الفلاسفة اليونانيين
فاله عند أرسطو فعل محض، ولا تخالطه قوة، لأن القوة دليل النقص، والله

(١) ينظر مجموع الفتاوى ١٣ / ١٤٩ - ١٥٠ ، مجموع الرسائل الكبرى - رسالة الفرقان

ص، ١١٦.

(٢) غافر: ٣٦ - ٣٧.

كله كمال وكله فعل. (١) ووصف الله بالسلوب والإضافات مع نفي الصفات الثبوتية عنه انتهى بالفلاسفة إلى أن جعلوه وجوداً مطلقاً لا تعين له في الخارج، فقالوا هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وهذا الوجود المطلق لا يمكن وجوده في الخارج، لأن الذي في الخارج لا يكون إلا متعينا بالصفات، أي لا وجود له إلا في الذهن فقط. (٢).

د- إنَّ ابتداء الفلاسفة صفات من تلقاء أنفسهم وإثباتها لله تعالى يوقعهم في التركيب الذي فروا منه بنفيهم للصفات الثبوتية، فهم نفوا العلم والإرادة والقدرة وغيرها، لأنها تستلزم التعدد والتكثر في ذات الله، ولكونها تقتضي التركيب، ثم أثبتوا صفات أخرى مثل العقل والعامل والمعقول، والعشق والعاشق والمعشوق، واللذذ والملتذ، فيقال لهم: إثباتكم لهذه الصفات يستلزم التركيب الذي فررتم منه، لكونها صفات متعددة متغايرة. (٣).

وإنَّ لفظ العشق والعقل واللذة الذي أطلقه الفلاسفة على الله فيه من التشبيه بالمخلوق، واحتمال النقص والضعف ما لا يخفى على عاقل، وإن هذه الصفات لم تأت بها الكتب السماوية التي أنزلها الله على رسله عليهم السلام. (٤) ومعاني هذه الألفاظ في اللغة العربية قد نفاه الشرع والعقل، لأن معانيها تدل على باطل في حق الله عز وجل، وتنزيهه عَلَيْهِ السَّلَامُ وتعظيمه أمر مطلوب

(١) ينظر شرح القصيدة النونية ٢/ ٤٣٣ ، فلاسفة الإسلام ص ٥٢.

(٢) ينظر التدمرية ٢/ ١٠، شرح القصيدة النونية ٢/ ٤٣٣ ، ٤٣٦ ، درء التعارض

١/ ٢٨٦-٢٨٨، شرح العقيدة الأصفهانية ص ٥١.

(٣) ينظر التدمرية ٢/ ٢٧ وما بعدها.

(٤) ينظر درء التعارض ٥/ ٨٢.

شرعاً وعقلاً، فلفظ العقل مثلاً معناه في اللغة يدل على عرض، إمّا مسمي مصدر عقل يعقل عقلاً، وإمّا قوة يكون لها العقل، وهي الغريزة والفلاسة يريدون به غير ذلك، فالعقل عندهم جوهر مجرد قائم بذاته. والقائم بذاته ليس هو القائم بغيره، وليس هو العرض. (١)

وما ذهب إليه الفلاسة من أنّ العقل والعاقل والمعقول بمعنى واحد وهو عين ذاته، هو من الأمور الباطلة لغة وعقلاً. فلفظ العقل مصدر، ولفظ العاقل اسم فاعل، ولفظ المعقول اسم مفعول، وكذلك بالنسبة للعشيق والعاشق والمعشوق، والتمييز بين معاني هذه الألفاظ أمر معروف في لغات الأمم جميعاً ويدركه أصحاب الفطر السليمة. فالعقل مسمى مصدر، والعاقل مسمى الفاعل، والمعقول مسمى المفعول. (٢) والفلاسة أنفسهم يرون أن استعمال هذه الألفاظ فيه من البشاعة ما يجب تنزيه الله عنه. (٣) وإذا كانوا يقرون بذلك فكيف يلجئون لاستعمالها في حق الله ﷻ، ثم يزعمون أن هذا هو التوحيد على الحقيقة.

رابعاً- دراسة لموقف الفلاسة من صفتي العلم والكلام:

لقد اخترنا الحديث عن موقف الفلاسة من صفتي العلم والكلام لأن الفلاسة ردّوا جميع الصفات إلى صفة العلم، وتفرع عنها قولهم: إن الله لا يعلم الجزئيات وأما صفة الكلام فلعلقتها بالقرآن الكريم المصدر التشريعي الأول.

(١) ينظر درء التعارض ١/ ٢٢٢ - ٢٢٣، ٢٨٥.

(٢) ينظر: المصدر السابق ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٣) ينظر: النجاة لابن سينا ص ٢٤٥.

أ- صفة العلم عند الفلاسفة:

عرفنا فيما سبق أن الفلاسفة ينفون الصفات الثبوتية الواجبة لله عز وجل، ومن هذه الصفات صفة العلم، وإذا وردت في مؤلفاتهم صفة العلم فليس مرادهم به أنه صفة قائمة بذاته تعالى، وليس صفة زائدة عليه، بل علمه تعالى هو عين ذاته. فالصفة هي الموصوف فالعلم هو العالم، ويتحقق علمه تعالى عن طريق تعقله لذاته وللأشياء ولنظام الخير الصادر عنه.

ويفرّق الفارابي بين علم الله بذاته، وعلمه بالكل، فعلمه بذاته ليس مفارقاً لذاته بل هو ذاته، وأما علمه بالكل فهو صفة لذاته، وليست هي ذاته، بل لازمة لذاته، وهذه الصفة فيها الكثرة غير المتناهية بحسب كثرة المعلومات غير المتناهية.^(١) وقد قصد إلى هذا التفريق فجعل علمه تعالى بالكل ليس هو ذاته، لوجود الكثرة فيه، فلو كان علمه بالكل هو ذاته كعلمه بذاته لحدثت في ذاته كثرة، والكثرة في ذاته محال.

وذهب كلُّ من الفارابي وابن سينا إلى أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات، لأنَّ علمه بالكون علم كلي لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل، وهو يعلم الجزئيات بنوع كلي^(٢) فالله عَزَّ وَجَلَّ لا يعلم دعاءنا ولا دعاءه، ولا يسمع نداءنا ولا نداءه، ولا يعرف زيدا منا، إذ نحن من الجزئيات،

(١) فصوص الحكم ص ٢١.

(٢) ينظر السياسة المدنية للفارابي ص ٣٤ ، الهداية لابن سينا ص ٢٦٦ - ٢٦٧ ،
تهافت الفلاسفة، ص ٢٠٦ ، الرد على المنطقيين ص ١٠٤ ، ١٣٨ ، ٤٦٣ - ٤٦٤ ،
الصفدية ١ / ٧ ، منهاج السنة ٢ / ٥٤٦ ، ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٨٣ ، ثورة
العقل في الفلسفة الإسلامية ص ١٠٢ ، ١٠٣ مقدمة منهاج الأدلة ص ٥٥.

ولكن يعرف الإنسان بشكل كلي، أما أشخاصه فلان وفلان فلا، لأن فلان جزئي، وفلان جزئي. (١)

ويقول ابن سينا: (فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتى يدخل فيه: الآن، والماضي، والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر). (٢)

ويرى ابن سينا أن الجزئي الذي يعلمه الله تعالى هو كل جزئي بنوع كلي، أما الجزئي المعين المخصص بالإشارة إليه فلا يعلمه. فمثلاً لو قيل هل يعلم الله تعالى جلوس زيد هذا في هذا الوقت المعين، فإنه عند ابن سينا لا يعلم ذلك لأنه جزئي مشار إليه، أو مستند إلى مشار إليه. (٣)

حجة الفلاسفة في إنكارهم علم الله بالجزئيات:

تعتبر حجة التغير عمدة الفلاسفة في القول بعدم علم الله بالجزئيات وملخص هذه الحجة: إن العلم بالجزئيات يتغير بتغيرها، لأن العلم بالمتغيرات يستلزم أن يكون علمه بأن الشيء سيكون غير علمه بأنه قد كان، والتغير في واجب الوجود محال، لأنه علمه هو ذاته. (٤)

(١) ينظر: الرد على المنطقيين ص ١٠٤.

(٢) - الإشارات والتبهيئات ٣ / ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٣) ينظر: المصدر السابق نفسه، التعليقات - ص ١٣ - ١٤.

(٤) ينظر: مصارعة الفلاسفة للشهرستاني ص ٨٣ - ٩٥، الرد على المنطقيين ص

ويذكر ابن سينا عدة أمثلة توضح مذهبه، ومن أشهر هذه الأمثلة: مثال الكسوف الذي يتكرر في معظم مؤلفاته. ^(١) إن ابن سينا في مثاله هذا يريد أن يقول: إن علم الله تعالى بالكون علم كلي فالكسوف يعلم وقوعه، بسبب توافر أسبابه الجزئية، وعلمه بالوقوع علم كلي يتناول ظاهرة الكسوف بشكل عام، أما الكسوف المعين المشار إليه في زمان معين مشار إليه فلا يحيط الله علماً بوقوعه. فعلم الله عند ابن سينا شامل لظاهرة الكسوف بمعناها وأسبابها، أي علمه تعالى الكلي قاصر على معرفة القوانين العامة والأسباب التي تخضع لها والأحداث الكونية، أما حصول الأمور الجزئية في أوقاتها وما يطرأ عليها من تغيرات وأحوال مرتبطة بالزمان فلا يعلمه الله ^(٢).

ويوضح ابن سينا مذهبه بمثال آخر: إن الله لا يعلم أن زيداً من الناس بشخصه يكون في هذا الوقت غير موجود، وغداً يكون نفسه موجوداً. لأن علمه به في هذا الوقت غير موجود، وعلمه به غداً موجود، قد تغير لتغير المعلوم، وهو وجود زيد. أي أن جزئيات المخلوقات لا يعلمها، أما المخلوقات بوجه كلي فهو يعلمها. ^(٣) ولقد أشار الفخر الرازي إلى نحو هذا المثال فقال: " واحتجوا بأنه لو علم كون زيد جالساً في هذا المكان فبعد خروج زيد عن هذا المكان، إن بقي ذلك العلم فهو الجهل، وإن لم يبق فهو التغير." ^(٤) (

^(١) ينظر: الإشارات ٣ / ٢٩٥ - ٢٩٦ ، التعليقات ص ١٣ - ١٤ ، النجاة ص - ٢٤٩

٢٤٨ ، الهداية ص ٢٦٧ ، ٢٦٨ .

^(٢) ينظر: الهداية - هامش - ص ٢٦٦ ، وهو من كلام المحقق.

^(٣) ينظر: التعليقات ص ١٣ - ١٤ .

^(٤) - أصول الدين ص ٥١ .

فاذاً على مذهب الفلاسفة لا يعلم الله الأشياء الموجودة في العالم بأعيانها، فلا يعلم ما يطرأ على هذه الأعيان من الأحوال والتغيرات، فلا يعلم أعداد الأفلاك والنجوم، ولا منازل الشمس والقمر، ولا يعلم أشخاص الناس، ولا أحوالهم على التفصيل الذي يتناول جزئيات حياتهم وأمور معاشهم، ولا يعلم الأوراق المتساقطة من الأشجار، لأن هذه الأمور وأمثالها من الجزئيات المتغيرة، التي لو علمها الله تعالى لكان علمه متغيراً. (١)

المناقشة:

١- إن لفظ التغير الوارد في حجة الفلاسفة لفظ مجمل، واستخدام الفلاسفة له يوهم السامع لهم أن الله يتغير ويستحيل من حال إلى حال، كالإنسان الذي تطراً على حالته تغيرات بفعل مرض وغيره، أو كالشمس إذا أصفر لونها والحقيقة أن الفلاسفة يستعملون لفظ التغير في غير محله، فهم يزعمون أن سخط الله على العصاة تغير، وسماع دعاء عباده يسمى تغيراً، وهكذا بالنسبة لأمثال هذه الأمور. (٢)

٢- وقول الفلاسفة إن الله لا يعلم الجزئيات إلا على وجه كلي، دليل على جهلهم بالله تعالى خالق كل شيء وموجده، فالعقل يوجب أن خالق الأشياء كلها وواضع سننها هو العالم بها. (٣) ثم إن الموجودات في الخارج موجودة على وجه معين جزئي، فالأفلاك والعقول والنفوس التي يثبتونها، والعناصر

(١) ينظر: شرح القصيدة النونية ٢ / ٤٣٤ - ٤٣٥.

(٢) ينظر: منهاج السنة النبوية ٢ / ٥٤٦ - ٥٤٧.

(٣) ينظر: أصول الدين للرازي ص ٥١ ، مقدمة منهاج الأدلة ص ٥٥ - ٥٦.

والمولدات التي يؤمنون بوجودها كلها توجد في الواقع الخارجي بشكل معين جزئي، وإذا كان الله تعالى لا يعلم هذه الموجودات وأمثالها إلا على وجه كلي - كما يقول الفلاسفة - فإنه بالتالي لا يعلم نفسه، لأنه تعالى موجود واجب معين بصفاته الثبوتية، ولا يعلم شيئاً من الموجودات الصادرة عنه. وهذا دليل على تناقض هذا القول مع مذهبهم الذي يقرر علم الله بذاته وبغيره الصادر عنه. (١)

٣- وأيضاً فإن هذا القول دليل على عدم التعظيم لله ﷻ ، وسلب الكمال عنه فجعله بالجزئيات والمتغيرات، واقتصار علمه على الأمور الكلية في الكون صفة ضعف ونقص لا صفة كمال. (٢)

٤- إن القول بعدم علمه بالأمور الجزئية يتناقض تماماً مع موضوع الثواب والعقاب. فالإنسان سيثاب أو يعاقب يوم القيامة بناء على أفعاله في الحياة الدنيا فكيف يحاسب الله تعالى الإنسان ما لم يكن عالماً بسلوكه وأعماله، وهي تصرفات جزئية، ومنها أمور دقيقة جداً لا يعلمها إلا من يعلم السر وأخفى. (٣)

وذهب ابن رشد إلى أن قول الفلاسفة بعدم علم الله بالجزئيات من البدع المستحدثة التي نحن في غنى عنها، وأن الفلاسفة وقعوا في هذا الخطأ

(١) ينظر: الصفدية ١ / ٧ - ٨ ، الرد على المنطقيين ص ١٢٥ - ١٢٦ ، ١٣٨ ،

مجموع الفتاوى ٥٩٦ / ١٢ . ٥٩٥ -

(٢) ينظر أصول الدين ص ٥١ .

(٣) ينظر ثورة العقل في الفلسفة الإسلامية ص ١٠٣ ، الفلسفة الإسلامية في المشرق د:

فصيل بدير عون ص ٣٣٠ .

الشنيع لأنهم قارنوا بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، وأرادوا تطبيق علم الإنسان المحدود بمدرجات محدودة على علم الله الشامل الغير محدود. (١)

وإذا كان الفلاسفة قد أنكروا علم الله بالجزئيات المتغيرة، لأن تغير المعلوم يوجب تغير العلم، فإنه يلزمهم إما أن يقولوا: أن تكثر المعلوم يوجب تكثر العلم حتى يلزم أن تتكثر الذات بتكثر المعلومات، أو يقولوا إن معلومه واحد.

٥- إن علمه تعالى ليس بزمني، فهو الأول الذي ليس قبله شيء وهو الآخر الذي ليس بعده شيء، والزمان بالنسبة لعلمه سواء، فهو يعلم ما كان، وما هو كائن، وما سيكون، دون أن يقيد هذا العلم بالزمان كما توهم الفلاسفة، وما دام علمه تعالى غير زمني فلا يتغير بتغير الزمان. وإذا كان هناك سؤال عن علمه تعالى: أهو كلي أم جزئي؟ فإنّ الجواب: أن يقال: إن علم الله ﷻ فوق القسمين وأعلى من الوجهين، وأنّ الكليات والجزئيات والأزمنة المتغيرة والأمكنة المختلفة نسبتها جميعا إلى علمه نسبة واحدة. وعلمه ﷻ يختلف عن علم الإنسان، فهو محيط شامل لكل جزئية في هذا الكون، والعقل لا يجوز بحال من الأحوال أن لا يعلم الله الأشياء الذي هو خلقها وأصل وجودها، قال تعالى:

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (٢)، ومن الأولى للمسلم أن يعدل عن التقسيمات والتفريعات، وعن الجدل والشبهات، وعن التأويل والتخييل، وغير ذلك مما يثيره الفلاسفة ومن شاكلهم من أهل الكلام، لأن علم الله الخالق أجل من أن يحيط به المخلوق الذي علمه يختلف تماما عن علم خالقه، ويكفي أن يؤمن المرء بأن الله تعالى يحيط بكل شيء علما، وأنه يعلم الجهر والسر

(١) ينظر: تهافت التهافت ٢ / ٧٠٠، مقدمة مناهج الأدلة ص ٥٥ - ٥٦.

(٢) الملك: ١٤.

وأخفى، ولا يعزب عن علمه شيء في السماوات أو في الأرض، وهو اللطيف الخبير. (١)

ويردّ على زعم الفلاسفة السابق بأن القرآن الكريم أخبر في كثير من الآيات بأن الله عز وجل يعلم ما كان وما هو كائن، وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون كقوله تعالى: ﴿بَلْ بَدَأْتُمْ مَا كَانُوا يَخْفَوْنَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (٢)، والقرآن الكريم لم يذكر الجزئيات إلا مقترنة بالزمان سواء في الحاضر أو الماضي أو المستقبل، فالأمم السابقة كقوم نوح وعاد وثمود ولوط كانوا ثم أهلكوا، والرسول ﷺ ومن معه من المؤمنين يخاطبهم الله تعالى بما ينبئ عن علمه بحضورهم وقت خطابهم. ومن أخبار المستقبل التي حكاها القرآن الكريم: ﴿سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيَوْلُونَ الدُّبُرَ﴾ (٣) وقوله ﷻ: ﴿فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ (٤) (٥) ولقد قدر الله ﷻ مقادير الخلائق كلها، وكتب ذلك قبل أن يخلقها، وعلم ما سيخلقه علماً يتناول جزئيات ما كتب وما خلق.

ومن الآيات الدالة على علمه بالأمور الجزئية الواقعة في الكون قوله

تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا

(١) ينظر: مناهج الأدلة - المقدمة للمحقق ص ٥٥ - ٥٦.

(٢) الأنعام: ٢٨.

(٣) القمر: ٤٥.

(٤) الروم: ٣.

(٥) ينظر: الرد على المنطقيين ص ٤٦٥ - ٤٦٦، درء التعارض ٣ / ١٨٦، ابن سينا

بين الدين والفلسفة ص ١٨٣.

تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿١١﴾. وقوله ﷻ: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ﴿٨﴾ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ ﴿٩﴾﴾ (٢) وقوله ﷻ: ﴿لَا جَرَمَ أَنْتَ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ﴾ (٣) ، وقوله ﷻ: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ (٤) ، وغير ذلك من الآيات التي تتحدث عن إحاطة علمه بكل صغيرة وكبيرة. (٥)

ب- صفة الكلام:

ذهب الفلاسفة إلى أنّ كلام الله تعالى ليس صفة قائمة بذاته تعالى، وليس له وجود خارج نفوس العباد، فليس لله كلام أنزله بواسطة جبريل عليه السلام على أنبيائه الذين اصطفاهم برسالاته. وزعم الفلاسفة أنّ الكلام هو ما يفيض على نفس النبي من العقل الفعّال، أو من غيره، وأنّ الله تعالى لم يكلم موسى عليه السلام تكليماً، إنما كلمه من سماء عقله بما -أحدثه في نفسه من كلام، لم يسمعه موسى عليه السلام من خارج نفسه. فالمتكلم عندهم - حقيقة هو النبي، أما الله تعالى فهو متكلم مجازاً بما

(١) (الأنعام: ٥٩ .

(٢) (الرعد: ٨ - ٩ .

(٣) (النحل: ٢٣ .

(٤) (غافر: ١٩ .

(٥) ينظر درء التعرض ٣/١٨٦ .

خلقه في نفس النبي من أَلْفَاظ. فإله لم يتكلم بصوت يسمعه النبي من خارج نفسه، أي لا حقيقة لكلام الله في الخارج.^(١)

ولتوضيح معنى كلام الله عند الفلاسفة ننقل بعض أقوالهم التي جاءت في مؤلفاتهم ومؤلفات العلماء المطلعين على المذهب الفلسفي.

يقول ابن سينا: فوصفه بكونه متكلماً لا يرجع إلى ترديد العبارات، ولا إلى أحاديث النفس والفكر المتخيلة المختلفة التي العبارات دلائل عليها، بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة القلم النقّاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب هو كلامه. فالنبي يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك، وقوة التخيل تتلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة، وتجد لوح النفس فارغاً فتنقش تلك العبارات والصور فيه فيسمع منها كلاماً منظوماً، ويرى شخصاً بشرياً فذلك هو الوحي، لأنه إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان، فيتصور في نفسه الصافية المُلَقِّي المُلَقَى، كما يتصور في المرآة المجلوة صورة المقابل، فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية، وتارة بعبارة العرب، فالمصدر واحد والمظهر متعدد، فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها.^(٢)

(١) ينظر: الرسالة العرشية - ابن سينا - ص ١٢ ، رسالة في النبوات له ص ٧٥ ،

الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٨٤ ، نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٢٩٣ ،

مجموع الفتاوى ١٢ / ١٤ ، ٢٣ ، ١٦٣ ، ٣٥٣ ، منهاج السنة النبوية ٢ / ٣٥٩ ،

الصفدية ١ / ٢٠١ - ٢٠٤ ، مجموع الرسائل والمسائل ٣ / ٣٨ ، إغاثة اللهفان لابن

القيم ٢ / ٢٨١ ، مختصر الصواعق له ٢ / ٢٨٨ ، ٣٢٩ ، شرح القصيدة النونية

١ / ١٣١ ، شرح العقيدة الطحاوية ٢ / ٤٠٢ - ٤٠٣

(٢) الرسالة العرشية ص ١٢ .

يتضح لقارئ أقوال ابن سينا أنه ينكر صفة الكلام لله تعالى كما جاءت في الكتاب والسنة، وهو أنه تعالى قد تكلم بصوت وحرف مسموع، وأن ابن سينا يرجع الوحي والنبوة إلى قوة التخيل لدى النبي، وأن الرسول يسمع أصواتاً من داخل نفسه لا يتكلم الله ﷻ له مشافهة كتكليمه لموسى ﷺ، ولا بواسطة الملك جبريل ﷺ الذي ينزل بكلامه تعالى على المختار لرسالته، كما حصل للنبي محمد ﷺ. (١)

وجاء في رسالة (النبوات) لابن سينا: (أن إفاضة العقل الكلي على نفس النبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية، وفيضات العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة العقل الفعال والملك المقرب، هو كلامه). (٢)

ويصوّر ابن قيم الجوزية مذهب الفلاسفة في كلام الله تعالى فيقول: مذهب الفلاسفة المتأخرين أتباع أرسطو- وهم الذين يحكي ابن سينا والفارابي والطوسي قولهم: إنّ كلام الله فيض فاض من العقل الفعّال على النفوس الفاضلة الزكية بحسب استعدادها، فأوجب لها ذلك الفيض من تصورات وتصديقات بحسب ما قبلته منه، ولهذه النفوس عندهم ثلاث قوى، قوة التصور، وقوة التخيل، وقوة التعبير. فتدرك بقوة تصورها من المعاني ما يعجز عنه غيرها، وتدرك بقوة تخيلها شكل المعقول في صورة المحسوس، فتتصور المعقول صوراً نورانية تخاطبها وتكلمها بكلام تسمعه الأذن، وهو عندهم كلام

(١) ينظر : النبوات لابن تيمية ص ١٧٠ ، ابن تيمية السلفي للدكتور محمد خليل هراس ص ١١٤ .

(٢) ينظر: رسائل في الحكمة والطبيعات- رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم- ص ٨٤ وما بعدها.

الله ولا حقيقة له في الخارج، وإنما ذلك كله من القوة الخيالية الوهمية. قالوا: وربما قويت هذه القوة على إسماع ذلك الخطاب لغيرها، وتشكيل تلك الصور العقلية لعين الرائي، فيرى الملائكة ويسمع خطابهم، وكل ذلك من الوهم والخيال لا في الخارج.^(١)

حجة الفلاسفة في نفي صفة الكلام:

استدلّ الفلاسفة على نفي صفة الكلام بحجة داحضة وهي: أنّ إثبات صفة الكلام لله تعالى يوجب إما أن يكون كلامه من جنس كلام البشر، أو لا يكون من جنس كلامهم، فإذا كان من جنس كلام البشر كان مشاركاً له من جهة الإمكان والعرضية، أي كونه ممكناً ومحلاً للأعراض، وهذا متعذر في حقه تعالى، ويلزم أن يكون الله تعالى جرمًا لأن الكلام غير متصور دون حروف وأصوات، والحروف عبارة عن تقطيع الأصوات، وهذا لا يكون إلا للجرم، والصوت لا يكون إلا عن احتكاكات الأجرام. وإذا كان كلامه ليس من جنس كلام البشر فهو غير معقول، وغير المعقول محال.^(٢)

وإذا قيل للفلاسفة إنّ نفي صفة الكلام يقتضي إنكار أمره ونهيه عنه، وهذا يؤدي إلى عدم تحقيق معنى الطاعة له تعالى، وعدم صحة الرسالة. قالوا: إن معنى الطاعة لا يتحقق عن طريق الأمر والنهي، بل تستند إلى التسخير على وجه الطواعية والإذعان على وفق الإرادة والاختيار، وأن تسخيره تعالى للمخلوقات وإبداعه للكائنات دون آلات وأدوات، وتقليبه الخلائق بين المرغبات والمنفرات على وجه الطواعية حالة تنزل منزل القول بالأمر

(١) مختصر الصواعق المرسلّة ٢/ ٢٨٨.

(٢) غاية المرام في علم الكلام للآمدي - بتصرف - ص ٩٢.

والنهي وإلى ذلك أشار الله تعالى بقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا
وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (١) ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ
دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) سورة:
فصلت ١١، فخطابه للسماء والأرض متعذر وكذلك قولهما، وليس ذلك منهما
إلا على سبيل الانقياد والتسخير. (٢)

المناقشة:-

تتضمن المناقشة النقاط التالية:

أولاً: إثبات صفة الكلام لله ﷻ :

الكلام من صفات الكمال، فمن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، كمن يعلم
ويسمع فهو أكمل ممن ليس كذلك، ومن يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن
يكون الكلام لازماً لذاته، ليس له عليه قدرة ولا له فيه مشيئة واختيار. والكلام
يكون صفة كمال للمتكلم إذا كان الكلام قائماً به، صادراً عنه بمشيئته وقدرته،
لا كونه أمراً مباحيناً له منفصلاً عنه. (٣)

ولقد جاءت نصوص الكتاب والسنة تقرر صفة الكلام لله، وتثبت أنه
متكلم حقيقة بكلام حقيقي هو صفة له، وهذه النصوص لا يملك المسلم أمامها
إلا الإيمان بما أثبتته دون تأويل أو تكييف أو تمثيل، ولا يستطيع أن يعطلها
أو يحرفها، وإلا دخل إيمانه ما يشوبه ويكرهه، والقرآن الكريم زاخر بالآيات
التي تثبت أنه تعالى تكلم ويتكلم، وكلم ويكلم وقال ويقول، ونادى وينادي،

(١) فصلت: ١١.

(٢) غاية المرام في علم الكلام للأمدي- بتصرف - - ص ٩٣ - ٩٤.

(٣) ينظر شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧٣، مجموعة الرسائل والمسائل ٤٤ - ٤٥.

وأخبر وأنبأ، وغير ذلك من الألفاظ التي تدل صراحةً على أنه تعالى متكلم بكلام حقيقي. ^(١) ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ^ع ^(٢) ، وقوله ﷻ: ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ ^ع ^(٣) ، وقوله ﷻ: ﴿ قَالَ يَمُوسَىٰ إِنِّي أُصْطَفِيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي ^ع ^(٤) ، وقوله ﷻ: ﴿ وَبِكَلِمَةٍ فَخُذْ مَاءً آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ ^ع ^(٥) ، وقوله ﷻ: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ^ط ^(٦) ، وقوله ﷻ: ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي آلِهَتَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِيٰ أَن أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ^ع ^(٧) ، وقوله ﷻ: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَأِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ

^(١) ينظر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات للدكتور أحمد ناصر الحمد ص ٢٥٧ - ٢٥٨ ،

القائد إلى تصحيح العقائد لعبد الرحمن المعلمي ص ٢٢ .

^(٢) النساء: من الآية: ١٦٤ .

^(٣) الأعراف: من الآية: ١٤٣ .

^(٤) الأعراف: ١٤٤ .

^(٥) التوبة: ٦ .

^(٦) البقرة: من الآية: ٣٠ .

^(٧) المائدة: ١١٦ .

فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَأَسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿١﴾ ، وقوله ﷻ:

﴿ وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ ﴿٢﴾ ، وقوله ﷻ:

وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنْ أُنْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٣﴾ ، وقوله ﷻ: ﴿ وَنَدَيْنَاهُ أَنْ

يَتَّيَّبِرْهُمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ ﴿٤﴾ ، وقوله ﷻ:

﴿ يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَأْنَا اللَّهُ

مِنْ أَخْبَارِكُمْ وَسَيَرَىٰ اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ

وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٥﴾ ، وقوله ﷻ: ﴿ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّي

غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ

إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٦﴾ .

ومن الأحاديث الشريفة: ما رواه عدي بن حاتم، قال: قال النبي ﷺ: (مَا مِنْكُمْ مِنْ

أَحَدٍ إِلَّا وَسَيَّكَلُمُهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَهُ تَرْجُمَانٌ، ثُمَّ يَنْظُرُ فَلَا يَرَىٰ شَيْئًا

قُدَّامَهُ، ثُمَّ يَنْظُرُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَتَسْتَقْبِلُهُ النَّارُ، فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَّقِيَ النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ

(١) البقرة: ٣٤ .

(٢) البقرة: من الآية: ٦٠ .

(٣) الشعراء: ١٠ .

(٤) الصافات: ١٠٤ - ١٠٥ .

(٥) التوبة: ٩٤ .

(٦) الزمر: ٧ .

تَمْرَةٍ^(١). ومنها: ما رواه عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَنَيْسٍ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: (يَحْشُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ، فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعْدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قُرْبَ: أَنَا الْمَلِكُ، أَنَا الدِّيَانُ)^(٢)

ثانيا: مناقشة حجة الفلاسفة:

إنَّ صفة الكلام من صفات الكمال التي يجب إثباتها لله تعالى على الوجه الذي يليق بجلاله وكماله، ولا يعني بالضرورة أن إثباتها يقتضي أن يكون من جنس كلام البشر، فالقرآن الكريم والسنة جاء فيهما إثبات الكلام والنطق لبعض المخلوقات والجمادات، ومن المعلوم أن كلام هذه المخلوقات ليس من جنس كلام البشر، فليس لها آلات ولا أدوات قال تعالى مخبراً عن قول جهنم يوم القيامة ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ

﴿^(٣)، وأخبر عن السماء والأرض أنهما قالتا ، قال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿^(٤)، وأخبر الله ﷻ عن نطق أعضاء الإنسان يوم القيامة، شاهدةً على أعمال صاحبه قال

(١) رواه البخاري، كِتَابُ الرِّقَاقِ، بَابُ: مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ عُذِبَ، برقم (٦٥٣٩) ١١٢ /٨، ومسلم نحوه، كِتَابُ الزَّكَاةِ، بَابُ الْحَبِّ عَلَى الصَّدَقَةِ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ، أَوْ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ وَأَنَّهَا حِجَابٌ مِنَ النَّارِ، برقم (١٠١٦) ، ٢٠ / ٧٠٣ .

(٢) - رواه البخاري، كِتَابُ التَّوْحِيدِ، بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿لَوْلَا تَنَفَّعُ الشَّفَاعَةِ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنِ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣]، " وَلَمْ يَقُلْ: مَاذَا خَلَقَ رَبُّكُمْ ، برقم (٧٤٨٠) ٩ / ١٤١ .

(٣) ق: ٣٠ .

(٤) فصلت: ١١ .

تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٠﴾
 وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ
 مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢١﴾ (١).

وجاء في السنة أنه عليه الصلاة والسلام كان يسمع تسليم الحجر والشجر عليه، وهو بمكة المكرمة، عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (إِنِّي لَأَعْرِفُ حَجْرًا بِمَكَّةَ كَانَ يُسَلِّمُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُبْعَثَ إِنِّي لَأَعْرِفُهُ الْآنَ) (٢) وسمع أصحابه تسبيح الحصى بين يديه. (٣) وبهذه الأخبار وغيرها أصبح معلوماً لدى الناس أن الكلام والتكلم بالحرف والصوت ليس موقوفاً على الأدوات والآلات التي يتكلم بها الإنسان، بل قد يتكلم المخلوق بدونها فكيف بالخالق ﷻ الذي لا

(١) فصلت: ٢٠ - ٢١.

(٢) رواه مسلم، كتاب الفضائل، بَابُ فَضْلِ نَسَبِ النَّبِيِّ ﷺ، وَتَسْلِيمِ الْحَجَرِ عَلَيْهِ قَبْلَ
 النُّبُوَّةِ برقم (٢٢٧٧) ، ٤ / ١٧٨٢ .

- (٣) ينظر ما رواه البزار في كشف الأستار للهيتمي، برقم (٢٤١٣)، ٣ / ١٣٥ - ١٣٦ ،
 في علامات النبوة، باب تسبيح الحصى - قال الهيتمي: رواه البزار باسنادين، ورجال
 أحدهما ثقات، وفي بعضهم ضعف، ٨ / ٢٩٩، وذكر رواية في مجمع الزوائد ومنبع
 الفوائد ٥ / ١٧٩، ثم عقب عليها بقوله: وله طريق أحسن من هذا في علامات النبوة،
 وإسناده صحيح، وينظر: دلائل النبوة لأبي نعيم ٣٦٩ - ٣٧٠، وشرح اعتقاد أصول
 أهل السنة والجماعة للالكائي ٤ / ٤٠٦ - ٤٠٧.

يمائله المخلوق، فلا يلزم إذاً أن يكون الله تعالى جرمًا إذا اتصف بالكلام كما زعم الفلاسفة. (١)

وأما ما جاء في الدليل من الزعم بأن الكلام إذا كان من غير جنس كلام البشر فغير معقول، وغير المعقول محال. فيرد عليه بأن كلام الله لا يماثل كلام البشر، وغير المعقول أن يكون من جنس كلام البشر، إذ لو كان من جنسه لدخل الله تعالى تحت جنس البشر وهذا محال. فذاته تعالى لا تماثل ذات أحد من المخلوقات لا بشر ولا غيرهم، وكذلك صفاته تعالى، وإذا كان الفلاسفة لا يتصورون كلاماً من غير جنس البشر فهذا راجع لقصور عقولهم، وعدم إيمانهم بالقرآن الكريم وغيره من الكتب السماوية التي أثبتت كلاماً للجمادات. وأهل الإيمان لا يلزمهم التسليم بكل ما يقرره من يحدد في أسماء الله وصفاته.

وأما ما زعموه من معنى الطاعة وتحقيق الرسالة فإنّ الأمدي يبين بطلانه بقوله: وأما ما أشاروا إليه في معنى الطاعة وتحقيق الرسالة فتمويه لا حاصل له، وإلا لزم أن يكون كل تسخير بفعل شيء ما أمراً وتركه نهياً، وأن يكون الانقياد إلى ذلك التسخير طاعة، كان ذلك في نفسه عبادة أو معصية. ولا يخفي ما في طي ذلك من المحال، فإنّه ليس كل ما يسخر به

(١) - ينظر شرح العقيدة الطحاوية ١/ ١٧٥ - ١٧٦ ، قطف الثمر في عقيدة أهل

الأثر لصديق حسن خان ص ٧٩ - ٨٠ ، القائد إلى تصحيح العقائد ص ٢٢٠.

مأموراً، ولا كل ما انقاد العبد إلى فعله يكون طاعةً، على ما لا يخفي. وإذا كان الأمر على هذه المثابة لم يصح معنى التبليغ والرسالة عن الله. (١)

ثالثاً: مناقشة معنى كلام الله عندهم :

وأما قول الفلاسفة بأن كلام الله عبارة عن فيض من العقل الفعّال على نفس النبي فيرد عليه بالآتي :-

١- لو كان كلام الله هو ما يفيض به العقل الفعّال على نفس النبي، لكان آحاد الناس مشاركاً للنبي في هذا الأمر، فمن الناس من يرى في المنام أن الملائكة تخاطبه وتكلمه، وأنه في السماوات.

٢- لو كان كلام الله ليس له وجود في الخارج، إنما يسمعه الرسول من نفسه بما يفيض فيها من العقل الفعّال، لما عاندت قريش رسول الله ﷺ وكذبتة في دعواه أنه رسول من رب العالمين أنزل الله عليه القرآن، ليكون للناس هادياً ومبشراً ونذيراً. (٢)

٣- قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ مُّبِينٍ ﴾ (٣) ، وقال تعالى: ﴿ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ (٤)، وهذه الآيات ونحوها أثبتت كلام الله تعالى لبعض رسله

(١) غاية المرام في علم الكلام ص ١٠١.

(٢) ينظر: الصفدية ١ / ٢٠١.

(٣) الشورى: ٥١.

(٤) النساء: ١٦٤.

تكليماً، وتكليم الله لبعض عباده تكليماً خارجاً عن جنس الفيض - الذي زعمه الفلاسفة - الذي هو ضرب من الإيحاء العام^(١).

٤- قال الله تعالى : ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴾^(٢) ، أثبتت الآية الكريمة التنزيل صفةً للكتاب الذي هو كلام الله، والمنزل من الله تعالى لا يكون فيضاً من العقل الفعال على نفس النبي ﷺ .^(٣)

خامساً: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد:

ويدخل في مسمى التوحيد عند الفلاسفة ما زعموه : **الواحد لا يصدر عنه إلا واحد**. ذلك أن الله تعالى - في نظرهم - واحد محض بسيط من جميع الوجوه وصدور الكثرة عنه يوجب في ذاته تعدداً وتكثراً، وهذا ينافي وحدته، ولذا لا بد من القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لتسلم له الوحدة من كل وجه.

ولبيان كيف صدر العالم المتكثر بما فيه من مخلوقات كثيرة متعددة، لجأ الفلاسفة الإسلاميون إلى نظرية الفيض التي تقوم على فكرة الوساطة.

نظرية الفيض عند الفلاسفة الإسلاميين :

نظرية الفيض يونانية المنشأ، فصاحبها الفيلسوف أفلوطين. ولقد ظن بعض الفلاسفة أنّ صاحب هذه النظرية الفيلسوف أرسطو، والذي أوقعهم في

(١) ينظر: الصفدية ١/ ٢٠٤ وما بعدها.

(٢) (الأنعام: ١١٤).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى ١٢/ ١٢٠.

هذا الظنّ اعتقادهم أنّ كتاب "الربوبية" أو "أثولوجيا" الذي جاءت فيه هذه النظرية هو من تأليف أرسطو وقد أثبتت الدراسات الحديثة حول الكتاب أنه منحول على أرسطو، وأنّ صاحبه الحقيقي هو أفلوطين.^(١)

ويبدو أنّ المتأثرين بهذه النظرية الأفلوطينية من الفلاسفة الإسلاميين هم: الفارابي^(٢) وابن سينا^(٣) وإخوان الصفا^(٤) وابن مسكويه^(٥) ودعاة الإسماعيلية مثل حميد الدين الكرمانى^(٦)، والسهروردي^(١)، أما الكندي فإن

(١) ينظر أفلوطين عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوي - المقدمة ص ٢ وما بعده.

(٢) ينظر آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٤ ، ٢٥ ، عيون المسائل ص ٧-٨ ، السياسة المدنية ١٧-١٩ .

(٣) ينظر : مثلاً النجاة ص ٢٧٦-٢٧٨ ، الهداية ، ص ٢٧٤-٢٧٩ ، الرسالة النيروزية ص ٩٣-٩٤ ، التعليقات ص ٤٨ ، ٩٣-٩٤ ، ٩٤-١٠٠ ، ١٠٠-١٧٦ .

(٤) ينظر رسائل إخوان الصفا ٣ / ١٧٨-٢٠٨ ، وإخوان الصفا هم : جماعة من الشيعة الإسماعيلية الباطنية، عاشوا بالبصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، ألفوا عدة رسائل يشرحون فيها اعتقادهم الباطني الخبيث، بلغت إحدى وخمسين رسالة، عرفت برسائل إخوان الصفا. وقد مزجوا في رسائلهم بين الإسلام والفلسفة الوثنية اليونانية، ينظر تاريخ الحكماء لابن القفطي ٨٢-٨٨ ، المقابسات لابن حيان التوحيد، ص ٤٦ .

٤٨ ، رسالة جامعة الجامعة لإخوان الصفا وخلان الوفاة تحقيق عارف تامر، ص ٥٥٧ ، الموسوعة العربية الميسرة ١ / ٦٦ .

(٥) ينظر: الفوز الأصغر ص ٢٧ / ٢٨ ، ٣٢-٣٣ ، ٥٧ ، ٧١-٧٣ ، ٨٧ .

(٦) ينظر: راحة العقل - المقدمة - ص ٢٦ . وحميد الدين الكرمانى هو : أحمد بن عبد الله الكرمانى، حميد الدين، يلقب بحجة العارفين، ولد في القاهرة سنة ٣٥٢ هـ وتوفي في إيران بعد سنة ٤١٢ هـ، من دعاة الشيعة الإسماعيلية وكتابهم، وكان داعي الدعوة للحاكم الفاطمي في مصر، ألف عدة رسائل يشرح فيها مذهبه الباطني الخبيث. ينظر

رسائله المطبوعة تظهر بعده عن التأثر بهذه النظرية (٢) ، ولا ندري كيف ذهب بعض الباحثين إلى أن الكندي قد تأثر بهذه النظرية كغيره من الفلاسفة الإسلاميين. (٣)

وملخص نظرية الفيض عند أفلوطين: أنّ الموجودات صدرت عن الأول على هيئة فيض بتوسط العقل الأول الصادر عنه مع بقية العقول التي صدرت بعضها عن بعض. وأن الأول - الذي هو الواحد الحق يفعل بعض أفعاله بذاته وبعضها بتوسط أشياء وأن هناك خمس مراتب للموجودات وهي:-
١-الأول الواحد : من كل جهة، وهو واحد محض بسيط لا كثرة فيه، وهو فوق التمام والكمال.

٢-العقل : وهو من إبداع الأول الواحد، وقد صدر عنه من غير توسط، وبعد أن أبدع الأول العقل التفت هذا العقل إلى الأول مبدعه، فوقع بصره عليه فامتلاً منه نوراً وبهاءً، فأفاض عليه الأول الواحد المحض قوى كثيرة

الأعلام للزركلي ١ / ١٤٩ ، معجم المؤلفين ١ / ٢٩٧ - ٢٩٨ ، مقدمة كتابا لكرماني

الرياض في الحكم بين الصادين صاحبي الإصلاح والنصرة " تحقيق وتقديم عارف تامر، تاريخ الدعوة الإسماعيلية ص ١٦٩ - ١٧٢.

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ١٣٨ ، الله والعالم والإنسان للدكتور محمد جلال شرف ص ٩

(٢) ينظر حكمة الإشراق ص ١٣٨ وما بعدها.

(٣) ينظر رسائل الكندي الفلسفية - المقدمة للمحقق الدكتور محمد أبو ريدة ص ٦٢ ،

تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور - الهامش للمحقق الدكتور محمد أبو ريدة ص ٢١٢ ،

ثورة العقل في الإسلام :د. محمد عاطف العراقي ص ١١٠.

عظيمة. ثم صدرت عن الأول جميع الأشياء التي في العالم العلوي والسفلي،
ولكن بتوسط العقل - الصادر عنه من غير توسط- والعالم العقلي.
٣- النفس الكلية : وقد صدرت عن العقل الأول لما صار قوة عظيمة . وهي
أقل مرتبة من العقل، لأنها مبدعة عنه، وفي الإبداع نقصان.
٤ -الطبيعة : وقد صدرت عن النفس الكلية لما تحركت علواً نحو علتها
فامتلات نوراً وقوةً، وتحركت سفلاً، فكان صدور الطبيعة عنها.
٥- الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد : وهي العالم السفلي بما فيه من
النبات والحيوان والجماد وهي آخر الأشياء صدوراً وأدناها مرتبة، وقد صدرت
بتوسط الطبيعة.^(١) وإذا كان الفلاسفة الإسلاميون قد تأثروا بنظرية الفيض
الأفلوطينية فإنهم لم يأخذوا بكل تفصيلاتها، فمراتب الموجودات مثلاً في
نظرية أفلوطين خمسة، وعند الفارابي وأتباعه ستة، ثم إن نظام صدور
الموجودات عن بعضها فيه بعض الاختلاف. وقد لاحظ الدكتور محمد البهي أنّ
الفارابي في نظريته أقرب شبيهاً بالفيلسوف برقلس منه بأفلوطين.^(٢)
وإذا كان العالم قد فاض عن الله تعالى بتوسط العقل الأول - حسب ما
تقرره نظرية الفيض- فهل يستفيد الله تعالى من فيض الموجودات ؟ وهل يزيده
فيضها عنه كمالاً بالإضافة إلى كماله ؟ يجيب الفارابي عن هذا السؤال
فيقول: "والأول هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم

(١) ينظر أفلوطين عند العرب، الميمر الأول ص ٦ ، الميمر العاشر ص ١٣٤ وما بعدها،

ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ص ١٨٧-١٨٨.

(٢) ينظر الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٤٢٠-٤٢١.

ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره". (١)

وأقسام الموجودات كما جاء في نظرية الفيض التي ابتدعها الفلاسفة الإسلاميون كما

يلي:-

أولاً: الله الواحد المطلق : وهو الأول، واجب الوجود بذاته، واحد لا كثرة في ذاته ولا تعدد، مبدع المبدعات ومنشئ الكل.

ثانياً: العقل الأول : وهو أول المبدعات التي تفيض عن الأول، وهو جوهر غير متجسم أصلاً، ولا هو في مادة، وهو ممكن الوجود في ذاته، ويعقل ذاته الممكنة، ويتعقله لذاته يلزم عنه فلك ذو جرم، ونفس هي صورة الفلك، وهو يعقل وجوبه عن الأول، ويتعقله هذا يلزم عنه العقل الثاني.

ثالثاً: العقول الثمانية: وهو العقول التي تصدر عن العقل الأول، فالعقل الثاني منها هو أيضاً جوهر، لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبتعقله لذاته يلزم عنه فلك ذو جرم، ونفس هي صورته، ويتعقله للأول يلزم عنه عقل ثالث. وهكذا بالنسبة لبقية العقول الأخرى، فهي تصدر تبعاً بعضها عن بعض، وكل عقل منها تصدر عنه ثلاثة أشياء عقل، وجسم هو جرم الفلك، ونفس هي صورته. والعقل لا يستطيع تحريك الجسم بغير واسطة،

(١) يقصد أن وجود الأشياء عن الله تعالى لا بإرادته ومشئته كما تصدر بعض الموجودات عن الإنسان بإرادته واختياره، كصدور الحركات والكلام ونحوه.

والنفس هي الواسطة التي تؤثر العقل في الجسم بتوسطها. والعقول التسعة)^(١)مجتمعة هي التي تسمى ملائكة السماء.

رابعاً: العقل الفعّال : وهو آخر العقول، وهو يلزم (يصدر) عن العقل التاسع، ووجوده لا في مادة أيضاً، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، لكن عنده تنتهي العقول والمعقولات، أي ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً . وعن هذا العقل تصدر مادة الأشياء الأرضية، والصور الجنسية، والنفوس الإنسانية. وهو يدبر هذه الأمور كلها، ويصل العالم العلوي بالعالم السفلي وهو المسمى بروح القدس أو بالروح الأمين، ومنه يفيض الوحي والعلم على الأنبياء وغيرهم.

خامساً: الأفلاك التسعة: وهي الأفلاك التي تصدر عن العقول التسعة، وكل فلك منها يدبره ويحركه عقل من هذه العقول. وهي لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر .والفلك التاسع من هذه الأفلاك هو العرش الذي جاء ذكره في قوله تعالى: ﴿ وَالْمَلِكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمِذٍ ثَمَنِيَّةٌ ﴾^(٢) وهو نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية السماوية.

سادساً: النفوس السماوية : وهي النفوس التي صدرت عن العقول التسعة، وبواسطة كل نفس منها يحرك العقل الفلك الذي صدر مع النفس عنه. وإذا

(١) العقول التسعة عند الفلاسفة هي العقل الأول زائد العقول الثمانية، ويلاحظ أن عدد

العقول عندهم تسعة، وربما يكون هذا نتيجة فهمهم لقوله تعالى: "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية". سورة الحاقة ١٧ : فأضافوا إليها العقل الأول الذي زعموه.

(٢) الحاقة: ١٧.

أردنا ترتيب الموجودات من الأعلى إلى الأدنى كما جاءت في نظرية الفيض،
فتكون على الترتيب الآتي:-

أولاً: المراتب العقلية:-

الأولى: الله الواحد المطلق، مبدع المبدعات ومنشئ الكل.

الثانية: العقول التسعة.

الثالثة: العقل الفعال.

الرابعة: النفس. والعقل الفعّال والنفس يتكثران بتكثّر أفراد الإنسان.

الخامسة: الصورة.

السادسة: المادة.

وهذه المراتب ليست أجساماً، ولكنها تلبس الأجسام.

ثانياً: المراتب الجسمية: بعد المراتب الستة السابقة تأتي أجناس الأجسام
الستة التي منشؤها القوة المتخيلة في العقل. وهي: الأجسام السماوية، والحيوان
الناطق، والحيوان غير الناطق، وأجسام النبات، والمعادن، والأركان
الأربعة: الماء والهواء والنّار والتراب.^(١)

(١) ينظر نظرية الفيض الفلسفية في المصادر التالية: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي،
ص ٢٤٢٥-، عيون المسائل له ص ٧-٨، النجاة لابن سينا ص ٢٧٤-٢٧٨،
الهداية له ص ٢٧٤-٢٧٨، الرسالة النيروزية له ص ٩٣-٩٤، المعبر في الحكمة
الإلهية للبغدادي ٣/ ١٤٨-١٥١، تهافت الفلاسفة للغزالي ١٤٣-١٤٦، تهافت
التهافت ١/ ٢٨٨-٣٠٥، تاريخ الفلسفة الإسلامية لدي بور ص ٢١٠-٢١٥، ٢٥٦،
، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي للدكتور محمد البهي - ص ٤٢٩ وما بعدها، ابن
تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي للدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد ص ١٨٧-١٩٠.

وإذا كانت نظرية الفيض تقرر صدور ثلاثة أشياء عن العقل الأول وهي العقل الثاني، ومادة الفلك الأقصى (السماء الأولى) ، والنفس وتعتبر هذه الأشياء كثرة فإن الفلاسفة يرون بأنها كثرة حصلت بعد وجوده الحقيقي، وبسبب ما فيه من كثرة اعتبارية فقط، فالعقل الأول واحد بالذات، ومتكثّر بالاعتبار فقط، وسبب الكثرة الاعتبارية راجع إلى اعتبار وجوده مرة، وإلى اعتبار علمه مرة أخرى. (١)

مناقشة نظرية الفيض:

١- إنّ زعم الفلاسفة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وما ترتب عليه من القول بنظرية الفيض باطل شرعاً وعقلاً، فلا يدل عليه نص شرعي أو دليل عقلي، بل جاء الشرع والعقل بخلافه.

٢- إنّ في زعم الفلاسفة بأن العقول والنفوس قد صدرت عن الله تعالى موافقة لزعم الكفرة والمشركين من أهل مكة الذين خرقوا لله تعالى بنين وبنات بغير علم، بل مشركو مكة أفضل حالاً من الفلاسفة، فالمشركون لم يجعلوا شيئاً مما خرقوه مُبدعاً لما سواه من المخلوقات، والفلاسفة جعلوا العقل الأول مبدعاً لكل ما سواه، وجعلوا العقل كالذكر، والنفس كالأنثى والمشركون من العرب كانوا يقولون بربوبية الله للسموات والأرض، ولم يكونوا يقولون ما قالته الفلاسفة .

وقد ردّ الله ﷻ على المشركين زعمهم وبين ضلالهم وانحرافهم، قال تعالى ﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ اَنۡىۤ يَكُوۡنُ لَهُۥ وَلَدٌۭ وَلَمۡ تَكُنۡ لَهُۥ صَحِیۡبَةً وَخَلَقَ كُلَّ

(١) ينظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٤٢٩ - ٤٣٠.

شَيْءٌ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ (١) (٢)

٣- لقد ضاهى الفلاسفة في كفرهم النصارى، فالنصارى زعموا أن المسيح- وهو حادث - تولد عن الله تعالى، وهؤلاء الفلاسفة يزعمون أن العقول والنفوس متولدة عن الله تولداً قديماً وأزلياً لذاته، وأن العالم متولد عن ذلك أزلاً وقديماً. فنفت الفلاسفة عن الله تعالى المشيئة والاختيار والإرادة، ونفت ربوبيته لكل ما سواه، وأثبتوا الربوبية للعقل الأول، فهم في ذلك أشد ضلالاً وأعظم كفرًا من النصارى واليهود، وقد رد الله تعالى على ضلال اليهود والنصارى في كثير من آيات الكتاب العزيز، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾ وقوله ﷻ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾﴾ (٤) (٥)

٤- إن المخلوقات المعلومات صدرت عن اثنين، وأما واحد وحده فإنه لا يصدر عنه شيء، ولقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك، قال تعالى: ﴿وَمِنْ

(١) الأنعام: ١٠٠ - ١٠١ .

(٢) ينظر الرد على المنطقيين ص ٢١٩ ، شرح العقيدة الأصفهانية ص ٥٤ ، الصنفية ٢١٥-٢١٦ .

(٣) الأنعام: ١٠١ .

(٤) الإخلاص: ١ - ٤ .

(٥) ينظر العقيدة الأصفهانية ص ٥٤ ، الصنفية ١ / ٢١٥ - ٢١٦ ، مجموع الفتاوى ١٧ / ٢٩٠ - ٢٩١ ، دراسات في الفلسفة الإسلامية د. محمود قاسم ص ٢٢١ ، الغزو الفكري في المناهج الدراسية لعلي لبن ص. ٦٦ .

كُلِّ شَيْءٍ حَلَفْنَا زَوْجَيْنِ لِعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١﴾ وقال عَجَلٌ: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ

كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢﴾ . (٣)

يقول ابن تيمية: "ليس في الوجود واحد يصدر عنه واحد، بل كل صادر في الوجود فهو عن اثنين فصاعداً، فلا حادث من المخلوقات إلا عن أصلين كالولد بين أبوين، والتسخين والتدبير والإحراق والإغراق وغير ذلك، لأبد فيه من اثنين، والشعاع المنبسط لأبد فيه من اثنين، فإذا لم يكن في الوجود واحد لا يصدر عنه واحد، كان قول القائل: ليس كل واحد يصدر عنه إلا واحد أصح في العقل والقياس من قولهم، بل لو قال: الواحد الذي ذكره لا يصدر عنه شيء أصلاً لكان قوله أصح في العقل والقياس من قولهم، وكذلك إذا قيل: الواحد الذي ذكره لا يصدر عنه شيء إلا م ع غيره لكان قوله أصح من قولهم". (٤)

وأما ما ذكره من أنّ الشمس يصدر عنها الشعاع، والنّار يصدر عنها الإحراق وأن الحرارة تصدر عن الحار، والبرودة تصدر عن البارد، وغير ذلك من الأمثلة، فإن هذا الصدور صدور أعراض لا صدور أعيان، ومع ذلك فلا بد من وجود أصلين اثنين. فالإحراق مثلاً لا يصدر عن النّار وحدها، بل لأبد من محل قابل للإحراق، فالإحراق مثلاً لا يصدر عن النّار في السمندل

(١) الذريات: ٤٩.

(٢) يس: ٣٦.

(٣) ينظر: الصفدية ٢١ / ٢١٦ ، مجموع الفتاوى ١٧ / ٢٨٩ - ٢٩٠.

(٤) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٥٤.

والياقوت،) (١) ونحوهما من الأجسام التي لا تقبل الإحراق كما أن الإحراق له موانع تمنعه فهو موقوف على وجود الشرط وانتفاء المانع، وهذه أمور غير النار، وكذلك الحال بالنسبة للشمس مع الشعاع، فإنه لا بد من أصلين اثنين، وهما الشمس التي تجري مجرى الأب، والأرض التي تجري مجرى الأم القابلة وإن حصل حاجز من سحاب أو سقف لم يحصل الشعاع تحته، ثم إن هذا يختلف عما زعموه من صدور العقول والنفوس والأفلاك، التي هي في نظرهم جواهر قائمة بنفسها صدرت عن جوهر واحد بسيط، فأين إذاً التوافق بين صدور الأعيان عن الأعيان، وصدور الأعراض عن الأعيان. (٢)

إن قول الفلاسفة: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد دعوى كلية ليس معهم برهان أو دليل يثبتها، ولا يعلم أصلاً وجود حجه تدل عليها. (٣) فإنَّ عللَ الفلاسفة ذلك بقولهم: باستقراء الآحاد، أو بقياس بعضها إلى بعض. قيل لهم: هذا استقراء ناقص، وهو تمثيل، ولا يفيد عندكم اليقين. وقياس التمثيل قد يكون من أفسد القياس لأنه يقتضي تشبيه الله تعالى بخلقه. (٤)

(١) السمندل: طائر لا يحترق بالنار، وقيل: إذا انقطع نسله وهم ألقى نفسه في الجمر فيعود إلى شبابه، ينظر تهذيب اللغة للأزهري ١٣ / ١٥٩، لسان العرب لابن منظور ١١ / ٣٤٨، الياقوت من الأحجار الكريمة، وهو معروف.

(٢) ينظر مجموع الفتاوى ١٧ / ٢٨٩ - ٢٩٠، شرح العقيدة الأصفهانية ص ٥٣، الرسالة التدمرية ص ١٣٢، الإسلام والمذاهب الفلسفية د. مصطفى حلمي ص ١٤٣.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى ١٧ / ٢٨٨.

(٤) ينظر: المصدر السابق ١٢ / ٢٤٤.

٥- لقد زعم الفلاسفة أنّ العقل الأول هو المبدع لكل ما سوى الله، وأنّ العقل الفعّال هو المبدع لكل ما تحت فلك القمر من هواء وسحاب وجبال وحيوان ونبات ومعدن، وهذا الزعم مردود بالدلائل الذي يثبت أنّ الحوادث تصدر عن حركات حي مختار، وهي الملائكة التي أخبرت بها الأنبياء عليهم السلام، وليست الملائكة هي العقول التي جاءت في نظرية الفيض الفلسفية.

ثمّ إنّّه من المعلوم بالاضطرار من دين الرسل عليهم الإسلام أنه لا أحد غير الله تعالى خلق جميع الكائنات والمبدعات، ولم يثبت أنّ أحداً من الملائكة أبدع ما تحت السماء لا العقل الفعّال ولا غيره. والملائكة عباد الله المكرمون ليسوا متولدين عنه، وليس فيهم من هو مستقل بإحداث جميع الحوادث، فضلاً أن يكون مبدعاً لكل ما سوى الله وسواه، والملائكة لا يتصرفون إلا بإذن الله. ولا يسبقونه بالقول، وهم يفعلون ما يؤمرون. يقول الله تعالى في وصف الملائكة: ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُۥٓ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا

يَسْبِقُونَهُۥٓ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِّنْ خَشِيَّتِهِۦ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾ (١). ويقول: ﴿ لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَن عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴿٢﴾ (٢) ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٤٩﴾ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّنْ فَوْقِهِمْ

(١) (الأنبياء: ٢٦ - ٢٨ .

(٢) (النساء: ١٧٢

وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٥٠﴾ قَالَ تَعَالَى: ائْتُوا بِالْبُرْهَانِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٥١﴾ وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي
السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي عَنْهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى ﴿٥٢﴾ ، إِنَّ
هذه الصفات التي ذكرها الله تعالى للملائكة تخالف الصورة التي رسمتها
نظرية الفيض للعقول المبدعة. (٣)

إنّ الموجودات التي فاضت عن الله تعالى بواسطة العقل الأول، وهي
العقول والأفلاك والأنفس، ليس مع الفلاسفة دليل شرعي أو عقلي على
حصرها وبيان وصفها وعملها، وكل ما معهم هو من الظن، والظن لا يغني
عن الحق شيئاً. (٤)

لقد زعمت نظرية الفيض أنّ العقول العشرة متولدة عن الله أولاً وهي
قديمة لازمة لذاته تعالى، ويردّ على هذا الزعم بالقول: كيف نفسر حدوث
الحوادث؟ ذلك أن الحوادث لا بد لها من محدث، ولا يمكن أن يكون واحد من
العقول العشرة محدثاً، لأنها قديمة أزلية ومعلولها يقارنها أولاً، فلا حوادث
تحدث عنها، وبذلك يمتنع أن يكون شيء من الحوادث قد صدر عن واجب

(١) النحل: ٤٩-٥٠

(٢) النجم ٢٦ .

(٣) - الصغدية - بتصرف / ١ - ١٥٦ - ١٥٧ - ٢١٤ .

(٤) - مجموع الفتاوى ٦ / ٥٤٥ وما بعده، لابن تيمية بحث بعنوان (الرسالة العرشية

(ضمن مجموع الفتاوى ٦ / ٥٤٥ - ٤٨٤ يرد فيه على مزاعم الفلاسفة في هذا الموضوع

الوجود بواسطة أو بغير واسطة، فتكون الحوادث ولا محدث لها، وهذا باطل.
(١)

إنّ الواحد الذي قرره الفلاسفة، وزعموا أنّه لا يصدر عنه إلا واحد إنّما يوجد في الأذهان لا في الخارج، لأنّهم قالوا : إنّهُ وجود مطلق، والمطلق لا يوجد إلا في الذهن، فلا يوجد في الأعيان ألبته. (٢)

إنّ الواحد الذي قرروه وزعموا أنّه يلزم من كونه واحداً أن يصدر عن ه واحد فقط، لا بد أن يكون ما صدر عن معلوله (العقل الأول) واحد أيضاً، وكذلك عن هذا الواحد واحد، وهلمّ جراً، وهذا يوجب عدم وقوع الكثرة في المعلومات والعالم، ولكن ما نراه أن نظرية الفيض الفلسفية تقول بوقوع الكثرة عن كل معلول، كما أن تكثر الموجودات وتعددتها مما يشهد به الواقع ويكذب رأي الفلاسفة الذي هو ضحكة وسخرية العقلاء وأولى الألباب. (٣)

(إنّ صدور الكثرة عن المعلول (العقل الأول) إما أن تكون وهو متحد أو متكثر، فإن كان واحداً فقد ناقض قولكم إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فهلا قلتم بصدور الكثرة عن واجب الوجود، وإن كان واحداً، كما قلتم بصدور الكثرة عما صدر عنه واحد. وإن قلتم : إن ما صدر عنه الكثرة متكثر، فقد قلتم

(١) ينظر: الصفدية ١/ ١٥٧ - ١٥٨.

(٢) المصدر السابق ص ١٥٩.

(٣) ينظر: غاية المرام في علم الكلام للأمدي ص ٢٠٨ ، الصفدية ١/ ١٥٩ ، إغاثة

اللفهان من مصائد الشيطان لابن القيم ٢/ ٢٨٢.

بصدور الكثرة عن واجب الوجود، وأفسدتم ما ظننتم إحكامه، وما رمتم إتقانه،
وذلك سخف القول والفعال).^(١)

إنّ ابن رشد أحد أساطين الفلسفة قد أنكر القول: أن الواحد لا يصدر
عنه إلا واحد، وذهب إلى أنّه أمر مبتدع في الفلسفة، حيث لم يقل به الفلاسفة
القدماء، فالفارابي وابن سينا هما أول من قال به . وهذا القول من الخرافات
والأقاويل الضعيفة، والدخيلة على الفلسفة، وليست جارية على أصول
الفلاسفة، ولا تبلغ مرتبة الإقناع الخطابي فضلاً عن الإقناع الجدلي، وهو
يعجب كيف خفي هذا على الفارابي وابن سينا.^(٢)

ومما يدل على فساد نظرية الفيض التي قال بها الفارابي وابن سينا، أن
متأخري الفلاسفة- من أتباعهم - اضطربت أقوالهم فيها، فأبو البركات
البغدادي جعل منها مادة للسخرية والتهكم، وابن رشد رأى أنها أضاعت هيبة
الفلاسفة، وهي من الخرافات،^(٣) وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى
اضطراب أقوال الفلاسفة المتأخرين فقال رحمه الله: (ولهذا اضطرب
متأخروهم، فأبو البركات صاحب المعبر أبطل هذا القول ورده غاية الرد).^(٤)

(١) غاية المرام ص ٢٠٨.

(٢) ينظر: تهافت التهافت ١ / ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٧ ، وينظر: نقده

لنظرية الفيض: المصدر السابق ص ٣٠٦-٤٢١.

(٣) ينظر: الغزو الفكري في المناهج الدراسية ص ٦٧.

(٤) ينظر: المعبر في الحكمة الإلهية ٣ / ١٥٦ - ١٦٦.

وابن رشد الحفيد زعم أن الفلك بما فيه صادر عن الأول. (١) والطوسي وزير الملاحظة يقرب من هذا، فجعل الأول شرطاً في الثاني، والثاني شرطاً في الثالث، وهم مشتركون في الضلال، وهو إثبات جواهر قائمة بنفسها أزلية مع الرب لم تنزل ولا تزال معه، لم تكن مسبقة بعدم، وجعل الفلك أيضاً أزلياً، وهذا وحده فيه من مخالفة المعقول، والكفر بما جاءت به الرسل ما فيه كفاية، فكيف إذا ضم إليه غيره، ذلك من أقاويلهم المخالفة للعقل والنقل. (٢)

إنّ نظرية الفيض دخيلة على الفكر الإسلامي، فالإسلام يقرر بوضوح أن الخالق للعالم وما فيه من موجودات هو الله عز وجل، بينما تقرر هذه النظرية أنّ ثمة خالقاً مع الله تعالى يشاركه في الخلق، كحركات الكواكب والأفلاك، والعقول التسعة، والعقل الفعال الذي أسندت إليه كل ما في عالم الكون والفساد من الصور والأعراض.

ويرى بعض الباحثين أنّ نظرية الفيض ترجع إلى مصدرين اثنين:-
أحدهما: مدرسة أفلوطين التي قالت بصدور الموجودات عن الأول على هيئة فيض من العقول الصادر بعضها عن بعض صدوراً يتفق ونظام الأفلاك عند بطليموس، ونظرية الفيض عند أفلوطين تعبر عن الجاهلية الوثنية، هذه الجاهلية التي أضفت الحياة والعقل على الكواكب، وهذا الإضفاء فكرة وثنية جاءت من مذهب الصابئة عبدة الكواكب.

ثانيهما: المعلمون النصارى الذين تتلمذ عليهم الفارابي، ويؤكد هذا الأمر التقسيم الثلاثي الذي قامت عليه النظرية، وتسمية العقل الفعال بالروح القدس،

(١) ينظر: تهافت التهافت ٢ / ٧٠٩.

(٢) مجموع الفتاوى ١٧ / ٢٨٩.

والقول بتولد العقول العشرة، وهو شبيهه زعم النصارى بتولد الكلمة عن الذات.
(١)

ولقد حدّثنا الفارابي نفسه عن التأثير الأفلوطيني والنصراني في فلسفته، فقال : انتقل التعليم بعد ظهور الإسلام من الإسكندرية إلى إنطاكية،^(٢) وبقي بها زمناً طويلاً إلى أن بقي معلم واحد، فتعلم منه رجلان، وخرجا ومعهما الكتب، فكان أحدهما من حران،^(٣) والآخر من أهل مرو،^(٤) وكانت مرو عاصمة خراسان فأم الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان، أحدهما إبراهيم المروزي،^(٥) والآخر يوحنا بن حيلان،^(١) وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف،

(١) ينظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، ص ٢١٥ ، جوانب من التراث الفلسفي في الإسلام، د محمد عبد الفضيل القوصي ص ٦٦ - ٦٧، الغزو الفكري في المناهج الدراسية ص ١٠٣ - ١٠٤

(٢) أنطاكية: مدينة كانت من الثغور الشامية، بينها وبين حلب مسيرة يوم وليلة، ينظر معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع للبكري ٤ / ١٢١٦ ، معجم البلدان لياقوت الحموي ٥ / ١١٢ .

(٣) حران :مدينة على طريق الموصل والشام، كانت منازل الصابئة الحرانيين، فتحت في أيام خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ينسب إليها كثير من أهل العلم. ينظر: معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع ٢ / ٤٣٥ ، معجم البلدان، ٢ / ٢٣٥ . ٢ / ٢٣٦ .

(٤) مرو :من أشهر مدن خراسان ببلاد فارس، ينظر :معجم ما استعجم ٤ / ١٢١٦ ، ومعجم البلدان ٥ / ١١٢ .

(٥) إبراهيم المروزي :أبو يحيى، فيلسوف وطبيب سرياني، كان أستاذاً لمتى بن يونس وابن كرنيب، وكل مصنفاة في المنطق وغيره بالسريانية، كان حياً في الربع الأول من

(٢) وقويري، (٣) وساروا إلى بغداد فتشاغل إسرائيل أيضاً بدينه، وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها، وتعلم المروزي من متى بن يونان، (٤) وتعلمت (٥) من يوحنا بن حيلان، وقرأت عليه إلى آخر كتاب البراهين التحليلات الثانية. (١) وقد ذكر المسعودي أن ~ انتقال تعاليم فلسفة مدرسة

القرن الرابع الهجري. ينظر: الفهرست ص ٣٦٨ ، عيون الأنبياء ص ٣١٧ ، تاريخ الحكماء ص ٤٣٥ ، التنبيه والإشراف ص ١٠٥ .

(١) يوحنا بن حيلان :فيلسوف ومنطقي نصراني أصله من حران، أخذ عنه المنطق أبو نصر الفارابي، توفي بمدينة بغداد في أيام خلافة المقتدر العباسي. ينظر :التنبيه والإشراف للمسعودي ص ١٠٥ ،طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ٧٢ .

(٢) إسرائيل الأسقف :لم تذكر المصادر المتوافرة بين أيدينا شيئاً عنه، ويظهر لي أنه منطقي وفيلسوف وراهب نصراني.

(٣) قويري :هو أبو إسحاق، إبراهيم قويري، فيلسوف، قرأ عليه متى بن يونس، كان حياً سنة ٣٢٨ هـ، من مصنفاته :تفسير كتاب قاطيغورياس، وكتاب بارير مييناس، وكتاب أنا لوطيقا. ينظر :الفهرست ص ٣٦٧ ، عيون الأنبياء ص ٣١٦ - ٣١٧ ، تاريخ الحكماء ص ٧٧ ، التنبيه والإشراف ص ١٠٥ .

(٤) متى بن يونان :هو متى بن يونس، أبو بشر من أهل ديرقني، قرأ على قويري، ودوفيل، وبنيامين، وابن كرنيب، توفي في بغداد في خلافة الرازي بعد سنة ٣٢٠ هـ وقبل سنة ٣٣٠ هـ، وانتهت إليه رئاسة المنطقيين اليونان في عصره. له مصنفات في المنطق وغيره، ينظر الفهرست :ص ٣٦٨ - ٣٦٩ ، عيون الأنبياء ص ٣١٧ ، التنبيه والإشراف ص ١٠٥ ، تاريخ الحكماء ص ٣٢٣ .

(٥) - يعني الفارابي نفسه.

الإسكندرية إلى أنطاكية كان في خلافة عمر بن عبد العزيز رحمه الله، ثم انتقلت إلى حران في فترة خلافة المتوكل العباسي، وانتهت في أيام الخليفة المعتضد، إلى قويري ويوحنا بن حيلان ثم إلى إبراهيم المروزي، ثم إلى محمد بن كرنيب،^(٢) وأبي بشر متى يونس تلميذي إبراهيم المروزي، ثم إلى الفارابي تلميذ يوحنا بن حيلان.^(٣)

وأخيراً فلقد تركت نظرية الفيض الفلسفية آثاراً سيئة في الفكر الإسلامي، يقول الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي: (وربما كانت هذه النظرية التي وضع الفارابي أسسها فيما يتعلق بالعقول وإناطة التأثير في عالما الأرضي بآخر هذه العقول هبوطاً، وهو العقل العاشر، وهي السر في انزلاق الفلسفة الإسلامية وعلم الفلك معها إلى صناعة التنجيم بالمعنى الذي جعل من بعض الأفلاك مصدراً للسعادة، ومن بعضها الآخر مصدراً للنحوسة. ولع لها أيضاً إحدى الأسباب الهامة التي انزلت بالعلم الطبيعي الإسلامي إلى علم

(١) عيون الأنباء في طبقة الأطباء - بتصرف - لابن أبي أصيبعة ص - ٦٠٥.

٦٠٤

(٢) - محمد بن كرنيب: أخطأ المسعودي في اسمه ولقبه، حيث ذكر أنه محمد أبو محمد بن كرنيب، والصواب ما ذكرته المصادر الأخرى، فهو الحسين بن إسحاق بن إبراهيم بن يزيد أو زيد الكاتب، أبو الحسن، وقيل أبو أحمد، المعروف بابن كرنيب، متكلم وفيلسوف بغدادي يذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين، قرأ عليه متى بن يونس، وتتلذذ على إبراهيم المروزي كان حياً في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، له كتاب الأجناس وكتاب الرد على ثابت بن قرّة، ينظر: عيون الأنباء ص ٣١٧، تاريخ الحكماء ص ١٦٩

الفهرست ص ٣٦٧، التنبيه والإشراف ص ١٠٥.

(٣) - التنبيه والإشراف، المسعودي ص ١٠٥ - ١٠٦.

في تأثيرات الأفلاك والبروج ومعرفة المطالع، إلى غير ذلك مما راج لدى
جمهرة المسلمين ونأى بها رويداً رويداً عن الموضوعية العلمية التي كان
ينبغي أن تسير فيها أشواطاً بعيدة المدى).^(١)
ومما يؤسف له أنّ نظرية الفيض وغيرها من الأفكار الفلسفية تدرس
لتلاميذ الثانوية العامة في مصر بشكل تقريري، دون أيّ نقد يفندها، ويبين
مدى انحرافها وضلال أصحابها.^(٢)

البحث التاسع

مقيدة البحث عند الفلاسفة

المطلب الأول

الإيمان بالبعث:

إنّ من أصول العقيدة الإسلامية الإيمان بالبعث وبالحساب والجزاء،
وبالخلود في حياة قادمة إمّا في الجنة أبداً، أو في النّار أبداً، وإنّ إنكار البعث
كان حجة كفار قريش، كما كان حجة الكفار والمتشككين عبر التاريخ في
نبتهم للدين، كفراً برب العالمين، وجهلاً بطلاقة قدرته التي لا تحدّها حدود، أو
قياساً للقُدرة الإلهية بقدرات البشر المحدودة ظلماً وعدواناً. وجهلاً بمدلول
الألوهية الحقّة، ومن ثمّ عجز الكافرون عن تصور إمكانية البعث، وما يتبعه

(١) جوانب من التراث الفلسفي في الإسلام ص ١٠٦.

(٢) ينظر: الغزو الفكري في المناهج الدراسية ص ٦٨ - ٦٩.

من الحساب والجزاء، وفي التشكيك في ذلك، وهذا من صلب الدين الذي جاء به الأنبياء، والمرسلون، وتكامل الحديث عنه فيما جاء به النبي الخاتم والرسول الخاتم صلى الله وسلم وبارك عليه وعليهم أجمعين.

ومن أجل التأكيد علي حقيقة البعث بعد الموت وما يتبعه من حساب وجزاء ابتدأت آيات القرآن الكريم باستتكار تساؤل الكافرين عنه تساؤل المنكر له أو المتشكك في إمكانية وقوعه، وألمحت بالتهديد القاطع لكل منكر أو متشكك في تلك الحقيقة الربانية الحاسمة، ثم أوردت عدداً من البراهين والآيات الدالة علي كمال القدرة الإلهية في إبداع الخلق، لكي تكون شاهدة علي أنّ الخالق المبدع قادر علي إفناء خلقه وعلي إعادة بعثه..، ولذلك أكدّت سورة القرآن الكريم علي حقيقة يوم البعث وأهواله، وسمته بأسماء متعددة. ثم ذكر لنا القرآن الكريم بعض صور العذاب الذي أعده الله تبارك وتعالى للطاغين من الكفار والمشركين من المنكرين لدين الله، والمكذبين بآياته، والغافلين عن حسابه، وذلك بإدخالهم إلي جهنم وبئس المصير، التي تترصد بهم، وتستعد لاستقبالهم وفيها من صور العذاب المهين.

قال بعض العلماء: إن الله تعالى أكثر في ذكر البعث، وأدلته، ومن القرائن التي تدل عليه والمعجزات والآيات والبراهين، وكذلك ما بعده من الجزاء علي الأعمال ومن الحشر، والنشر وما إلي ذلك.

ولعلّ الحكمة من المبالغة في ذلك إقناع المشركين، وذلك لأنّ المشركين من العرب كانوا ينكرون أشد الإنكار بعث الأجساد، فضلاً عن حساب عليها أو عذاب، فهم يقولون - مثل ما حكى الله عنهم هم والأولون أيضاً بقوله

تعالى: ﴿ وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾^(١) ، وكذلك حكى الله عنهم قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ ﴿٦٩﴾ فَهُمْ عَلَىٰ آثَرِهِمْ يُهْرَعُونَ ﴿٧٠﴾ ﴾^(٢) ، فلما وجدوا آباءهم على هذا الأمر الذي هو إنكار البعث، تبعوهم في ذلك، وحكى الله تعالى عنهم قولهم: ﴿ أءَاذَا مِنَّا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَيْنَا لَمَبْعُوثُونَ ﴿١٦﴾ أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ ﴿١٧﴾ قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ ﴿١٨﴾ ﴾^(٣) ، أي تبعثون وأنتم ذليلون مهينون. قال مجاهد وعكرمة وعروة بن الزبير وقتادة: «جاء أبي بن خلف إلى رسول الله ﷺ وفي يده عظم رميم وهو يفتنه بيده ويذروه في الهواء ويقول: **أتزعم يا محمد** أن الله يبعث هذا؟ قال ﷺ (نعم يميئك الله ثم يبعثك ثم يحشرك إلى النار) ، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿ أَوْلَمَرَيرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴾^(٤) ، ذكره بخلقه من نطفة، ومع ذلك أصبح خصيماً مبيناً، ثم قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ﴾^(٥) نسي بدء خلقه الذي كان معدوماً، ثم خلق، ثم أوجد، تذكيره بالبعث وبالآيات الدالة عليه بعد البعث^٦.

(١) الأنعام: ٢٩.

(٢) الصافات: ٦٩-٧٠.

(٣) الصافات: ١٦-١٨.

(٤) يس: ٧٧.

(٥) يس: ٧٨ - ٧٩.

(٦) ينظر: تفسير هذه الآيات في: تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: ١٣٧١هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر،

اختلاف الناس قديما في المعاد:-

فالدهرية أنكروا البعث، وقالوا: الإنسان ينعدم بموته ولا يكون له عود إلى الوجود. وهؤلاء الذين أشار إليهم القرآن الكريم بقوله ﷻ: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (١)

وذهب جمهور الفلاسفة وأتباع المشاءين إلى أنه روحاني فقط، لأنّ البدن ينعدم بصورته وأعراضه، فلا يعاد، والنفس جوهر باق لا سبيل إليه للفناء، فيعود إلى عالم المجردات لقطع التعلّقات بالموت الطبيعي. ويذهب أكثر الفلاسفة إلى إنكار المعاد بتأويلات بعيدة، فهم يزعمون أنّ المعاد هو أن تلتحق روح الإنسان بعد موته بالملكوت فتكون سعيدة، فتلك هي الجنة، أو تلتحق بالشيطان، فتكون شقية، فتلك هي النار، أما أن تعاد الأجسام من جديد فذاك في اعتقادهم من المستحيلات، فهم بذلك ينكرون أن الذي يحييها هو الذي أنشأها أول مرة، وهم يتساءلون ﴿ وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَّرَفْنًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴾ (٢).

ط/١، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م، ٣٦ / ٢٣ وما بعدها ، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط/٥، ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٣ م، ٤ / ٣٩٣ وما بعدها، صفوة التفاسير محمد علي الصابوني، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ط/١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، ٣ / ٢٢.

(١) الجاثية: ٢٤.

(٢) الإسراء: ٤٩.

ويعد أرسطو واحداً من هؤلاء الفلاسفة المشاءين القائلين أن المعاد روحاني وليس جسماني، يتقل الشهرستاني عن أرسطو قوله: (إنّ النفوس الإنسانية إذا استكملت قوتي العلم والعمل تشبهت بالإله سبحانه وتعالى ووصلت إلى كمالها، وإتّما هذا التشبه بقدر الطاقة، يكون إما بحسب الاستعداد، وإما بحسب الاجتهاد فإذا فارق البدن اتصل بالروحانيين، وانخرط في سلك الملائكة المقربين، ويتم له الالتذاد والابتهاج، وليس كل اللذة فهي جسمانية، فإنّ تلك الذات لذات نفسانية عقلية، وهذه اللذة الجسمانية تنتهي إلى حد، ويعرض للملته سامة وكلال وضعف وقصور، إن تعدى عن الحد المحدود، بخلاف الذات العقلية فإنّها حيثما ازدادت ازداد الشوق والحرص والعشق إليها، وكذلك القول في الآلام النفسانية فإنّها تقع بالضد مما ذكرنا، ولم يحقق المعاد إلا للأنفس، ولم يثبت حشراً ولا نشراً، ولا انحلالاً لهذا الرباط المحسوس من العالم، ولا إبطالاً لنظامه كما ذكره القدماء).^(١)

وكان بعض العرب في الجاهلية يؤمنون بوجود الروح بعد موت الجسد، ولكنهم ينكرون بعث الأجساد وحشرها، ويزعمون إنّ روح المقتول تبقى تنوح على قبره حتى يؤخذ بنّاره، كما هو معروف في أشعارهم، ولعل إلى هؤلاء الإشارة في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُكُمُ عَلَىٰ رَجُلٍ يَبْتَئِكُمُ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمْرِقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿٧﴾ أَفَتَرَىٰ عَلَىٰ اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ ﴿٨﴾ (٢) (٣).

(١) الملل والنحل: الشهرستاني ١٣٤/٢-١٣٥.

(٢) سبأ: ٧ - ٨.

(٣) ينظر: القائد إلى تصحيح العقائد: للشيخ المعلمي ص ١٥٥.

وأما الفلاسفة الإسلاميون فقد ذهبوا إلى إنكار المعاد الحسي الأخرى، وقالوا إن ما أخبرت به الرسل من أمر المعاد أمثال مضروبة، لتفهيم المعاد العقلي واللذة والألم العقليين^(١) وأخذوا في تأويل نصوص وأخبار وأحوال المعاد من الجنة مثل قصور وأنهار وطيور وثمار في الجنة وزعموا أنها أمور معقولة قد عبر عنها الأنبياء بصورة خيالية جسمانية، من باب ترغيب للعوام بما تميل إليه طباعهم، وأما ما في النار من سلاسل وأغلال وخزي ونكال فترهيبات للعوام بما تنزجر عنه طباعهم، وإلا ففي العالم العلوي لا يتصور أشكال جسمانية وصور جرمانية.^(٢)

وصار هؤلاء الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد، وينكرون العقوبات واللذائذ الحسية في الجنة والنار بظنون وأوهام واستبعادات، من غير أن يكون معهم برهان قاطع، وزعموا أن من يعتقدون حشر الأجساد فلقصور عقولهم عن فهم المعاد العقلي الروحاني.^(٣)

طوائف المنكرين للبعث:

إن إنكار المعاد وعدم الإيمان بالبعث أمر قديم في تاريخ البشرية، ولعلّ الذي جعل هؤلاء الناس ينكرون البعث أنّ عقولهم لم تتصور إعادة الحياة للأجساد بعد تفرقها وتحللها. والناس في إنكارهم للبعث طوائف.

(١) بيان تلبيس الجهمية: ابن تيمية ٧٤/١.

(٢) ينظر: الملل والنحل ٤/٢.

(٣) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية في الرد على المتفلسفة

والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد: ابن تيمية ٣٣٥/١.

١- الفلاسفة الدهرية والطبائعية: أنكروا المبدأ والمعاد، وزعموا أنّ الأكوان تتصرف بطبيعتها، توجد وتعدم بنفسها، فليس لها رب يتصرف فيها كما يشاء، بل مجرد أرحام تدفع وأرض تبلع.ومن هؤلاء الشيوعيون وغيرهم من الملاحدة، الذين يعتقدون أن لا حياة إلا الدنيا.

٢- طائفة من الدهرية(الدورية): ينكرون الخالق عز وجل، ويزعمون أنّ في كل ستة وثلاثين ألف سنة يعود كل شيء إلى ما كان عليه، وزعموا أنّ هذا قد تكرر مرات لا تتناهى.

٣- مشركو العرب: هؤلاء أقروا بالرب الخالق المبدىء، ولكنهم استبعدوا البعث والمعاد، وأن تحشر أجسادهم، وكانوا يقولون: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا مَوْتُنَا الْأُولَى وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ﴾^(١).

٤- طائفة الفلاسفة المنتسبة للإسلام: الفارابي وابن سينا وابن رشد ونحوهم. وهؤلاء - كما سيأتي بيانه- يثبتون البعث الروحاني فقط، وينكرون أن يبعث الإنسان بجسده وروحه معاً، وقد حكموا عقولهم القاصرة عن إدراك الغيب والتسليم به، وتركوا الشرع، وأخذوا يتأولون نصوصه، فضلوا سواء السبيل، وأضلوا.

٥- النصيرية والدروز: وهما من الفرق الباطنية الكافرة، وهؤلاء ينسبون أنفسهم زوراً وبهتاناً للإسلام، وقد أنكرتا البعث والقيامة، وآمنتا بالتناسخ والتقمص، وهو انتقال الروح من جسد إلى جسد آخر، (إنسان أو حيوان)، واعتبرت ذلك هو المعاد من النعيم أو الحساب والعذاب.^(٢)

(١) الدخان: ٣٥.

(٢) ينظر أصناف المنكرين للبعث: معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد: الشيخ حافظ حكيم، تحقيق سيد عمران وعلي محمد علي، دار الحديث- القاهرة- ١٩٩٩م-١٤٢٠هـ ١٥٩/٢.

المطلب الثاني:

إنكار الفلاسفة الإسلاميين للبعث الجسماني وادّعتهم، ونقض مزاعمهم، وحكم الإسلام في منكر البعث الجسماني :

أنكر الفلاسفة الإسلاميون أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد البعث الجسماني وأثبتوا البعث الروحاني (العقلاني)، واعتبروا أن الأدلة المثبتة للبعث الجسماني ما هي إلا أمثلة ضربت لتفهيم العوام، وهذا كما لو أريد إفهام الصبي أو العنين لذة الجماع، لم يسهل ذلك إلا بأن يمثل للطفل باللعب وللعنين بلذة الأكل الطيب مع شدة الجوع.^(١)

واعتبروا أنّ: ما ورد في الشرع، من الصور الحسية فالقصد به ضرب الأمثال لقصور الإفهام عن درك اللذات فمثل لهم ما يفهمون.^(٢) استدللّ الفلاسفة بالأدلة السابقة من القرآن والسنة ليثبتوا البعث الروحاني وبالتالي اعتمدوا عليها في إنكار البعث الجسماني، ولذلك ردّ عليهم الإمام الغزالي مبيناً أنّ هذه الأدلة لا تعني عدم وجود البعث الجسماني.

* فاستدلّ لهم بالآية القرآنية: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ سورة السجدة: ١٧. ردّ عليه الإمام الغزالي بقوله "أي لا يعلم جميع ذلك".^(٣) لأنّ

(١) ينظر: النجاة ص ٣٢٧، وينظر: رسالة أضحوية ص ٥٠، ينظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢٨٣.

(٢) ينظر: النجاة ص ٣٠٥، وينظر: رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٥٠، تهافت الفلاسفة - الغزالي ص ٢٨٧.

(٣) تهافت الفلاسفة ص ٢٨٩.

ما أخبرنا الله به من النعيم قليل بالنسبة لما أخفاه سواء كان نعيماً روحانياً أو جسمانياً.

* وأما استدلالهم بالحديث المروي عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (قَالَ اللهُ: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ)^(١) ، ردّ عليه بقوله: (فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة، لا يدل على نفي غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل، والموعود به أكمل الأمور، وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع).^(٢)

ولمّا كان ابن سينا وابن رشد من أكثر الفلاسفة الإسلاميين توضيحاً لنظرية المعاد، التي تتضمن إنكارهم المعاد الجسماني، وقولهم بالمعاد الروحاني العقلي رأينا تخصيصهم بشيء من التفصيل.

(١) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: {يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ} [الفتح: ١٥]، برقم (٧٤٩٨) / ٩ / ١٤٤، ومسلم، بلفظ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: (قَالَ اللهُ صلى الله عليه وسلم: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، مُصَدِّقٌ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللهِ: {فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مِمَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [السجدة: ١٧] " كتاب الجنّة وصفة نعيمها وأهلها، برقم (٢٨٢٤) / ٤ / ٢١٧٤.

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٩٠.

المطلب الثالث

معتد الفلاسفة في إثباتهم للبعث الروحاني دون

الجسماني:-

إنّ إنكار الفلاسفة لبعث الأجساد وسائر أمور المعاد، وقولهم إنّ كلّ ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهم الثواب والعقاب الروحانيين، وهما أعلى رتبة من الجسمانية.

وأنتهم قالوا: أن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً: إمّا في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها، وأمّا في ألم لا يحيط الوصف به لعظمة. ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً، وقد ينمي على طول الزمان. ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة تفاوتاً غير محصور، كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتاً غير محصور. واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الذكية، والألم السرمدية للنفوس الناقصة الملطخة. والألم المنقضي للنفوس الكاملة الملطخة، فلا تنال السعادة المطلقة إلاّ بالكمال والتزكية والطهارة، والكمال بالعلم، والذكاء بالعمل.

إذاً إنّ إنكار الفلاسفة للبعث الجسماني مبني أمرين:-

١- نظرة فلسفية لماهية الإنسان:-

تقرّر هذه النظرة أنّ الإنسان جسم وروح، وأن الجسم مادة كثيفة مظلمة، أمّا الروح فهي نور، وهما العلم والمعرفة، والروح في البداية بحاجة إلى الجسم لتساعد حواسه المتصلة بالكون اتصالاً مباشراً، حيث تنقلها من حالة الاستعداد للمعرفة إلى المعرفة بالفعل، ولكنّ الروح بعد ذلك تصبح في استغناء عن هذا الجسم، وذلك بعد تحصيلها للمعرفة والعلم، أي أنّ الروح تصاحب

الجسم إلى حد محدود، ثم تتخلص منه، وهي ترقى لكونها جوهر لا يتفكك ولا يتحلل، فهي لا تفنى. (١)

٢- اللذة العقلية أفضل من اللذة الجسمانية:-

إنّ الفلاسفة يرفعون من شأن اللذة العقلية، ويبرهنون على أنها أفضل من اللذة الجسمانية في الآخرة، ويزعمون أن اللذة العقلية ليست واضحة في الدنيا لتعلقنا بالبدن وشهواته، بحيث تكون النفس أسيرة البدن، أما إذا انفصلت نفس الإنسان عن البدن فإن النفس تتنبه لكمالها في السعادة بعد أن كانت غير منتبهة لها بسبب انشغالها بالبدن. (٢)

ويزعم هؤلاء الفلاسفة أنّ كمال الروح الخاص بها هو أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، سالكة الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثمّ الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالأبدان، ثمّ الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالماً معقولاً. (٣) ويزعم ابن سينا أنّ واضعي الشرائع في الترغيب والترهيب اضطروا أن يقولوا أنّ السعادة الأخروية تكون باللذة الحسية، والشقاوة الأخروية بالألم الحسي وذلك لتقريب الفهم للناس. (٤)

ويبرّر هؤلاء الفلاسفة موقفهم هذا باعتبار أنّ اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية لسببين:-

(١) ينظر: المصدر السابق ١٣٩/٢

(٢) الشفاء لابن سينا ٤٢٧/٢.

(٣) ينظر: الشفاء ٤٢٥/٢ - ٤٢٦، والنجاة ص ٢٩٣.

(٤) ينظر: رسالة أضحية ص ٩٥ - ٩٧.

أولهما: أنّ حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير ومن البهائم، وليست لها لذات جسمانية كالجماع والأكل والشرب، وإنما لها لذة الشعور بجمالها وجمالها.

ثانيهما: إن الإنسان قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية، حيث أنّ من يتمكن من غلبه عدوه والشماتة به يهجر في تحصيلها ملاذ الأنكحة والأطعمة وبهذا تكون اللذات العقلية الأخروية أفضل من اللذات الجسمية والدينيوية. (١) واستدلوا على ذلك بقول الله ﷻ: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (٢) وبقول الرسول ﷺ " (قَالَ اللَّهُ: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا أَعَيْنُ رَأَتْ، وَلَا أَدُنُّ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ) . (٣)

المطلب الرابع

نقض مزاعم المنكرين للبعث الجسماني:

يمكن مناقشة المنكرين للبعث الجسماني من خلال الوجوه التالية:-
أولاً: بيان فساد المنهج الذي اعتمده في إنكار البعث الجسماني، ويتمثل ذلك بما يلي:-

(١) ينظر: الإشارات والتبهيئات ٧٥٢/٣، وينظر: الشفاء ٤٢٧/٢، وينظر: النجاة ص

٢٩٤، وينظر: تهافت الفلاسفة ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٢) السجدة: ١٧.

(٣) سبق تخريجه .

١- اعتمادهم على المنهج العقلي المجرد عن الوحي، وهو منهج المناطقة والفلاسفة في أمور الغيب، ومعلوم أنّ أمور الغيب يجب الاعتماد فيها على الوحي وحده، لأنّه غيب عن الحس والمشاهدة. فحكموا عقولهم القاصرة عن إدراك الغيب والتسليم به، وتركوا الشرع، وأخذوا يتأولون نصوصه، فضلّوا سواء السبيل، وأضلّوا.

٢- تجاوزوا المحسوسات وهي مدار حكم العقل إلى الغيبات، إذ استخدموا العقل في الحكم على الغيبات، والتي ليست من دائرة اختصاصه، بل وظيفة العقل التدبير والتسليم للوحي.

٣- لقد رفعوا العقل فوق مكانة حيث جعلوه يبحث في كل شيء، حتى في الأمور التي يعجز العقل عن البحث فيها، وهي الأمور الغيبية التي لا تقع تحت الحواس، وإنّما يؤكّد إثباتها الوحي الإلهي.

٤- جعلوا العقل المنقطع عن الوحي أساساً لفهم القرآن الكريم في أمور لا علاقة له بها، والصواب أن العقل ملزم بأنّ يتبع ما جاء في القرآن والسنة.

٥- تأويل نصوص القرآن والسنة بعيداً عن اللسان العربي المبين، وبعيداً عن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وفهم السلف الصالح، بل هؤلاء الفلاسفة على الهوى المجرد والخيال الفلسفي الذي حاكوا فيه تفكير وخيال الفلاسفة أساتذتهم من فلاسفة اليونان.

٥- إنّ قول الفلاسفة بأنّ الظاهر من نصوص المعاد هو خطاب الجمهور والعامّة حتى يصل أحدهم إلى معرفة الحقيقة. مناقض لما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم، ويؤدي إلى أن يسقط المرء عنه طاعة أمره، ويسوغ له تكذيب خبره، ومن المعلوم لعامّة المسلمين أنّ قول هؤلاء الفلاسفة الباطنية الذي

يتضمن مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم فيما أخبر به عليه السلام في المعاد- مثل قولهم قام الدليل العقلي على نفي المعاد مطلقاً، أو نفي الأكل والشرب والنكاح ونحو ذلك في الجنة، أو على نفي معاد البدن- معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام. ولو لم يكن المعاد حقاً لزم إما جحد كون الرسول أخبر به وإما جحد صدقه فيما أخبر وكلاهما ممتنع وإلا فمن علم أن الرسول أخبر به وعلم أنه لا يخبر إلا بحق علم بالضرورة أن المعاد حق. (١)

إنّ اتهام الأنبياء بالكذب على الجمهور هو من المعلوم من الدين بالاضطرار بطلانه، بل هو من الكفر الصريح، فالفلاسفة لم يقدرُوا الله تعالى حق قدره، ولم يقدرُوا رسوله عليه السلام حق قدره، وفتحوا الباب على مصراعيه لكل الزنادقة والملحدة لإنكار كل ما جاءت به الأنبياء والمرسلون من العقائد والشرائع بحجة أنّ ظواهرها غير مرادة، وإتّما وردت على سبيل التمثيل والتخييل.

٦- قال الله تعالى: ﴿ أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا ۗ (٧٧) أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمْ آتَخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ۗ (٧٨) كَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا ۗ (٧٩) وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا ۗ (٨٠) وَأَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا ۗ (٨١) كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ۗ (٨٢) أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا ۗ (٨٣) فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَذَابًا ۗ (٨٤) يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا ۗ (٨٥) وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًّا ۗ (٨٦) لَا يَمْلِكُونَ الشَّفْعَةَ إِلَّا مَنْ آتَخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ۗ (٨٧) وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ۗ (٨٨) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا

(١) درء تعارض العقل والنقل لبين تيمية ٥ / ٣٠١.

﴿٨٩﴾ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَنْ دَعَوْا
لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾ وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾ إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
إِلَّا آتِيَ الرَّحْمَنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴿٩٤﴾ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
فَرَدًّا ﴿٩٥﴾ ﴿١﴾، ذكر سبحانه في هذا الكلام الرد على من أنكر المعاد. (٢)

ثانياً: وأما إنكارهم للبعث الجسماني فإن فيه تكذيب لصريح القرآن الكريم
والسنة النبوية حيث جاء فيهما كثير من النصوص الكريمة التي تدلّ وبكل
صراحة على البعث الجسماني، وأن العذاب في الآخرة والنعيم فيها إنّما هو
للروح والجسم معاً.

ثالثاً: اتهامهم الأنبياء والمرسلين بأنهم يلجئون إلى الكذب من أجل تفهيم
جمهور المسلمين بما أعدّه الله تعالى لهم من النعيم، وما أعدّه للكفار
والمجرمين من الجحيم. يقول ابن تيمية: (لا ريب أن هذا الذي ذكره هو من
أصول الفلاسفة القرامطة الباطنية في ردهم ما أخبر به الرسول من المعاد
وغيره إلى أمثال مضروبة، لكن أهل الملل يعلمون بالاضطرار أن هذا باطل
وأن هذا نسبة للأنبياء إلى الكذب الصريح). (٣)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومعلوم أنّ هذا نسبة للرسول إلى
التلبيس وعدم البيان، بل إلى كتمان الحق وإضلال الخلق، بل إلى التكلّم بكلام
لا يعرف حقه من باطله، ولهذا كان حقيقة أمرهم الإعراض عن الكتاب

(١) مريم: ٧٧ - ٩٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ٣٨٧/٧.

(٣) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ٣٢٠/١.

والرسول فلا يستفيدون من كتاب الله ﷺ وسنة رسوله ﷺ شيئاً.. وصار ذلك الكلام سبباً للشر بينهم والفتن والعداوة والبغضاء، مع ما فيه عندهم من فساد العقل والدين، فحقيقة أمرهم أنه أفسد دينهم ودنياهم، وهذا مناقض لقولهم إنّه أعقل الخلق وأكملهم أو من أعقلهم وأكملهم، وإنّه قصد العدل ومصلحة دنياهم، فهم مع قولهم المتضمن للكفر والإلحاد يقولون قولاً مختلفاً يؤفك عنه من أفك، متناقض غاية التناقض فاسد غاية الفساد). (١)

رابعاً: إنّ في إنكار البعث الجسماني إبطال لعقيدة الثواب والعقاب في الإسلام.

خامساً: إنّ في إنكار البعث الجسماني تكذيب لجملة من أحوال يوم القيامة: كالبعث، والنشر والحشر، والحساب، والصراط، والميزان، والحوض، وكلّ ما أخبر الله تعالى عنه ممّا يكون في يوم القيامة.

سادساً: إنّ أقوال الفلاسفة: إنّ الجنّة والنار وما فيهما من ألوان النعيم والعذاب هي أمثال ضربت لتقريب الفكرة إلى أذهان العوام ولتفهيمهم لا يحتمل إلاّ الكفر، لكونه تكذيب صريح لعشرات من النصوص الدينية التي وصفت الجنة والنار-وما فيهما من أنواع النعيم الحسي، وجملةً من أنواع العذاب الحسي- بما لا يحتمل التأويل، وكلّ ما أخبر الله تعالى به فهو داخل في قدرته تعالى، وقد أخبر به ﷺ، وإذا أمكن تأويل هذه النصوص مع كثرتها وصريح ألفاظها وعباراتها، وما تدلّ عليه من المعاني فإنّه يمكن تأويل غيرها من الحقائق.

سابعاً: إنّ الأدلة التي ذكرها ابن سينا لإنكار المعاد الجسماني واهية متهافئة لا تصلح للاحتجاج فيما ذهب إليه، ومن أدلته:-

(١) درء تعارض العقل والنقل ٥/٢٤٠-٢٤١.

أ-قوله: (أنّ المادة الموجودة للكائنات لا تفي بأشخاص الكائنات الخالية إذا بعثت). (١)

الجواب: إنّ استدلاله مبني على قوله بقدم العالم وإنكاره وجود حوادث متعاقبة -وقد سبق أن أبطنا وبيننا فساد- ومعلوم عند المسلمين أن العالم حادث، والحوادث فيه متعاقبة. ثمّ يقال لابن سينا: من الذي أحاطك علماً بأنّ المادة الموجودة للكائنات لا تفي بالأشخاص؟ ولماذا الحجر على قدرة وإرادة الخالق وحكمته، وهل يعجزه عز وجل أن يخلق ويوجد لكل مادة نفساً، أو لكل نفس مادة، إن النفوس ليست بأكثر من المواد الموجودة.

ب-قوله: (إنّ الفعل الإلهي واحد لا يتبدل عن مجراه المضروب له). (٢)

الجواب: إنّ هذا الدليل كسابقه مبني على اعتقاد قدم العالم. ثمّ إنّ الفعل الإلهي راجع إلى إرادة الله وقدرته، وفعله عز وجل ومفعوله ليس واحداً لا يتبدل، فلقد أخبرنا عز وجل عن تبدل السماوات والأرض، وأخبرنا رسوله صلى الله عليه وسلم أنّ الناس يبعثون شباباً وعلى صورة أبيهم آدم، وأنّ المؤمنين منهم يتعمون في الجنة بأجسام غير أجسامهم في الدنيا، من حيث أشكالهم وأطوالهم، وأنّ طرق النعيم وكيفياته غير التي في الدنيا.

ج- (إنّ السعادة الحقيقية للإنسان يضادها وجود نفسه في بدنه، وأن اللذات البدنية غير اللذات الحقيقية، وأن النفس في البدن عقوبة له). (٣)

(١) رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ١٠٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق ص ١٠٥.

الجواب: هذا القول يتضمن تكذيب الشرع الذي أخبر عن جملة من اللذات الحسية في الجنة، ويتضمن الرجم بالغيب، إذ كيف عرف أنّ النفس إذا فارقت البدن كانت لذتها أكمل، إنّ الشرع لم يخبر بذلك، بل أخبر بخلافه، ولم يجرب ابن سينا ولا غيره من الفلاسفة السعادتين الدنيوية والأخروية ليحكما بخلاف ذلك، ثم إنّ اللذة النفسية باجتماعها مع اللذة الجسمية هي الأفضل والأكمل.

إنّ تقديس العقل في أمور الغيب ومسائله أمر مستتكر، والمؤمن الصادق يؤمن إيماناً جازماً بعالم الغيب كما أخبر عنه الشرع الحكيم، وعلى عقله أن يسلم بذلك، وأن لا يخوض فيه، فحدود العقل لا تتجاوز الواقع المشاهد، إلى عالم الغيب إلا بمقدار ما أذن به الشرع، ولقد أخبرنا الشرع بجملة من أحكام الغيب وعوالمه، وعلينا أن لا نخوض فيها، وأن لا نتعمق في بحثها، وإلا فقد تجاوزنا حد التسليم والإيمان.

د- إنّ ما أخبر به الشرع من البعث إذا اخذ على حقيقته وظاهره، لزم منه محال وأمور شنيعة،^(١) وذلك بعث المجذوع والمسلوخ والمقطوع يده في سبيل الله على صورته تلك، وهذا قبيح.^(٢)

الجواب: إنّ المحال والشنيع من الأمور إنكار ما أخبر بالشرع من خلال التلاعب بالنصوص تأويلاً وتعطيلاً، ثم إن الله تعالى يعيد الإنسان على أحسن صورة، فلو بترت يد إنسان في سبيل الله فإنّ الله قادر على إعادتها له يوم القيامة، وقد تجلت حكمته على بعث المقطوعة يده في سبيل الله يوم القيامة على هذه الصورة لتكون له وسام شرف وعز، يراه أمام الخلائق جميعاً،

(١) المصدر السابق ص ١٠٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٠٧.

وأما المتكبرون فيبعثه الله تعالى على صورة الذر، ويطأهم الناس بأقدامهم لإذلالهم والنكال بهم أمام الخلائق جزاءً وفاقاً لما كانوا عليه في الدنيا.
هـ- وأما زعمه بأنّ الإنسان ستنقل أجزاؤه عبر تغذي الحيوان والنبات فضل الإنسان وبدنه، وأنه لو أكل إنسان إنساناً فمن الذي سيبعث، وأنّ الأرض ملئت بجثث الموتى، وتغذى منها الأشجار، وعلى الأشجار تغذى الحيوان، وعلى الحيوان تغذى إنسان آخر، فكيف يكون بعث للأبدان؟ (١)

الجواب: إنّ قدرة الله ﷻ لا تقف أمامها العقبات التي ذكرها ابن سينا، ثمّ إنّ الإنسان فيه أجزاء أصلية باقية في أوّل العمر إلى آخره، والمعاد يكون للأجزاء الأصلية الباقية، وهي في الأكل فضل، والإنسان باق مدة عمره، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه. (٢) وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: (مَا بَيْنَ النَّفْخَتَيْنِ أَرْبَعُونَ) قَالَ: أَرْبَعُونَ يَوْمًا؟ قَالَ: أَبَيْتُ، قَالَ: أَرْبَعُونَ شَهْرًا؟ قَالَ: أَبَيْتُ، قَالَ: أَرْبَعُونَ سَنَةً؟ قَالَ: أَبَيْتُ، قَالَ: (ثُمَّ يُنَزَّلُ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيَنْبُتُونَ كَمَا يَنْبُتُ النَّبْلُ، لَيْسَ مِنَ الْإِنْسَانِ شَيْءٌ إِلَّا يَبْلَى، إِلَّا عَظْمًا وَاحِدًا وَهُوَ عَجْبُ الذَّنْبِ، وَمِنْهُ يُرَكَّبُ الْخَلْقُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) (٣).

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) المواقف للإيجي ص ٣٧٣.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب {يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا}

[النبأ: ١٨]: زُمَرًا، برقم (٤٩٣٥) / ٦ / ١٦٥ ومسلم، كتاب الفتن وأشرط الساعة، باب ما

بَيْنَ النَّفْخَتَيْنِ، برقم (٢٩٥٥) / ٤ / ٢٢٧٠.

المطلب الخامس

حكم الإسلام في منكر البعث الجسماني:

إنّ القرآن الكريم حكم على منكري البعث بالكفر، وحبط العمل والخلود في النار، قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَزَنًا﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَمْ آءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ﴾^(٣).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (يجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع كالذي ينكر حشر الأجساد، وينكر العقوبات الحسية في الآخرة، بظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع. فيجب تكفيره قطعاً، إذ لا برهان على استحالة ردّ الأرواح إلى الأجساد، ورد ذلك عظيم الضرر في الدين، فيجب تكفير كل من تعلق به، وهو مذهب أكثر الفلاسفة).^(٤)

(١) الكهف: ١٠٥.

(٢) الرعد: ٥.

(٣) التغابن: ٧.

(٤) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ١/٣٣٥.

ويضيف: (وأما إثبات المعاد بنوع عقلي مع نفي الآلام واللذات الحسية وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل الأمور، فهي زندقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء، وظاهر ظني والعلم عند الله أن هؤلاء هم المرادون بقوله صلى الله عليه وسلم: "ستفترق أمتي نيفا وسبعين فرقة كلهم في الجنة إلا الزنادقة). (١)

إذا منكرو البعث الجسماني يحكم بكفرهم وزندقتهم، لأنهم بإنكارهم جسمانية البعث ينكرون الكثير من الآيات القرآنية التي تقرّر وتثبت عقيدة البعث الجسماني، وما بعده من النعيم الحسي في الجنة أو العذاب الحسي في النار. ومنه الإيمان بالبعث والحشر والحساب ووزن الأعمال. والإيمان بالجنة بأنها دار النعيم للمؤمنين خالدين فيها أبداً بأرواحهم وأجسادهم. والإيمان بالنار بأنها للكافرين خالدين فيها أبداً بأرواحهم وأجسادهم، وهذه من الأمور المعلومة بالدين بالضرورة، التي يعد إنكارها كفراً يخرج صاحبه من الملة. نسأل الله تعالى العفو والعافية.

(١) المصدر السابق ٣٣٦/١.

❖ القرآن الكريم

١. أبجد العلوم أبجد العلوم: أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنّوجي المتوفى: ١٣٠٧هـ، دار ابن حزم، ط/١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م .
٢. ابن رشد الفيلسوف، محمد يوسف موسى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط/١، ٢٠١٤ .
٣. ابن رشد وفلسفته الدينية، د. محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٧ .
٤. ابن سينا بين الدين والفلسفة، حمودة غرابة تقديم: د. محمد البهي سلسلة: مشكلة الفكر والعقيدة، دار الطباعة والنشر الإسلامية - القاهرة د.ت.
٥. الإبهاج في شرح المنهاج منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة ٧٨٥هـ، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م
٦. أثر حركة الترجمة في رقد الحضارة العربية الإسلامية، فاضل محمد الحسيني، مجلة تاريخ العرب والعالم، بيروت، العدد/١٨٠ لسنة ١٩٩٩م.
٧. أحاديث الشيوخ الثقات المشيخة الكبرى محمد بن عبد الباقي بن محمد الأنصاري الكعبي، أبو بكر، المعروف بقاضي المارستان المتوفى:

- ٥٣٥هـ، تحقيق: الشريف حاتم بن عارف العوني، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط/١، ١٤٢٢ هـ .
٨. إحصاء العلوم، أبو نصر الفارابي المتوفى: ٣٣٩ هـ، قدم له وشرحه وبوبه، د. علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال ، بيروت، ط/١، ١٩٩٦ م.
٩. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفى: ٥٠٥هـ، دار المعرفة، بيروت.
١٠. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي المتوفى: ٦٤٦ هـ تحقيق إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ، ط/١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
١١. أخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي المتوفى: ٦٤٦هـ، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
١٢. أخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي المتوفى: ٦٤٦هـ، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
١٣. اختصار علوم الحديث، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي المتوفى: ٧٧٤هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/٢.

١٤. الأخلاق عند العرب قبل الإسلام وبعده، أحمد جلال التدمري، مركز الدراسات والوثائق، رأس الخيمة ، ط/١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
١٥. اخوان الصفا .. فلسفتهم وغايتهم : د. فؤاد معصوم، دار المدى للثقافة والنشر ، سوريا ، دمشق، ط/١، ١٩٩٨م.
١٦. إخوان الصفا: درس، عرض، تحليل، د. عمر فروخ، مكتبة منيمنة - بيروت، ط/٢، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م.
١٧. إخوان الصفاء، جبور عبد النور، دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٣.
١٨. آداب البحث والمناظرة، حمد الأمين بن المختار الشنقيطي. تحقيق: سعود بن عبدالعزيز العريفي، دار عالم الفوائد بالرياض.
١٩. الأربعين في أصول الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري المتوفى: ٦٠٦هـ، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط/١، ١٩٨٦.
٢٠. أرسطو بين مكفره والمعجبين به، راضي حكيم، المجلة العربية؛ المملكة العربية السعودية ، الرياض ، العدد /٣٩٦، محرم ، ١٤٣١.
٢١. الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، د. يحيى هاشم حسن فرغل، دار الفكر العربي، بيروت ، ط/١، ٢٠١٠م.
٢٢. الإسلام والمذاهب الفلسفية ، د. مصطفى حلمي، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط/١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٢٣. الاشارات والتنبيهات، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس المتوفى: ٤٢٨هـ، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف - مصر، ط/٣، ١٩٨٣.
٢٤. اصالة علم الكلام، د. محمد صالح محمد السيد دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط/١، ١٩٨٧م.
٢٥. أضواء على الفلسفة العامة: د. عبد اللطيف محمد العبد، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط/١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
٢٦. الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي المتوفى: ١٣٩٦هـ، دار العلم للملايين، ط/١٥، ٢٠٠٢ م.
٢٧. إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية المتوفى: ٧٥١هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية.
٢٨. آلهة مصر العربية، علي فهمي خشيم، الدار الجماهيرية، مصراته، ليبيا، ط/١، ١٩٩٠.
٢٩. إلى الفلسفة الإسلامية، محمد عبدالرحمن مرحبا، دار عويدات، بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٣٠. الإمام الجويني إمام الحرمين، محمد الزحيلي دار القلم، ١٤١٢ - ١٩٩٢.
٣١. الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس (المتوفى: نحو ٤٠٠هـ)، تصحيح وشرح أحمد أمين، أحمد الزين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٢.

٣٢. أول جسر عبرت منه ثقافة الروم والفرس إلى العرب ، يوسف أيوب برصوم، المجلة العربية العدد /٣٩٦، محرم ، ١٤٣١ .
٣٣. أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط/٥، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
٣٤. إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي، بدر الدين المتوفى: ٧٣٣هـ، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار السلام للطباعة والنشر - مصر، ط/١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
٣٥. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري المتوفى: ٩٧٠هـ، دار الكتاب الإسلامي، ط/٢، د.ت.
٣٦. البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي المتوفى: ٧٩٤هـ، دار الكتبي، ط/١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م .
٣٧. البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي المتوفى: ٧٩٤هـ، دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٣٨. البحر المديد ، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي المتوفى: ١٢٢٤هـ، دار الكتب العلمية . بيروت، ط/٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م .
٣٩. بحوث في علم الكلام ، سعيد فودة ، دار الرازي ، ط/١، ٢٠٠٤م.

٤٠. البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي المتوفى: نحو ٣٥٥هـ،
مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد.

٤١. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري
ثم الدمشقي المتوفى: ٧٧٤هـ، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث
العربي، ط/١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م .

٤٢. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري
ثم الدمشقي المتوفى: ٧٧٤هـ، دار الفكر، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦ م .

٤٣. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبد الرحمن أبي
القاسم ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين الأصفهاني المتوفى:
٧٤٩هـ، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط/١، ١٤٠٦هـ
/ ١٩٨٦ م.

٤٤. البيان والتبيين، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو
عثمان، الشهير بالجاحظ المتوفى: ٢٥٥هـ، دار ومكتبة الهلال، بيروت،
١٤٢٣ هـ.

٤٥. بين الدين والفلسفة، محمد يوسف موسى، مؤسسة هنداوي سي أي سي،
المملكة المتحدة، ط/١، ٢٠١٧ م .

٤٦. تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، نقله إلى العربية محمود فهمي
حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٣هـ -
١٩٨٣ م.

٤٧. تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، عبد الحليم منتصر، دار
المعارف، مصر، ط/٦، ١٩٧٥ م.

٤٨. تاريخ العلوم عند العرب، عمر فرُّوخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط/٤، ١٩٨٤م.
٤٩. تاريخ العلوم عند العرب، عمر فرُّوخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط/٤، ١٩٨٤م.
٥٠. تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط/٤، ١٩٨٣م.
٥١. تاريخ الفلسفة الإسلامية، د. زكريا بشير إمام، الدار السودانية للكتب، ط/١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
٥٢. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري، دار المشرق العربي، بيروت، ط/١، ٢٠٠٠م.
٥٣. تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة نصير مروة - بيروت، ١٩٦٦م.
٥٤. تاريخ الفلسفة العربية: حنا الفاخوري، وخليل الجر، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٢.
٥٥. تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا، دار الكتاب العالمي، بيروت، ١٩٨٩.
٥٦. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط/١، ٢٠١٤.
٥٧. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. دي بور، ترجمة: د. محمد عبد الهادي ابو ريدة، مكتبة النهضة المصرية.

٥٨. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي
الخطيب البغدادي المتوفى: ٤٦٣هـ، تحقيق: الدكتور بشار عواد
معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط/١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
٥٩. تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، مؤسسة هنداوي للتعليم
والثقافة، القاهرة، مصر، ط/١، ٢٠١٣م.
٦٠. تاريخ فلاسفة الإسلام، محمد لطفي جمعة، مؤسسة هنداوي للتعليم
والثقافة، القاهرة، مصر، ط/١، ٢٠١٣م.
٦١. تاريخ قضاة الأندلس، أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن النباهي
المالقي الأندلسي، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق
الجديدة، دار الآفاق الجديدة - بيروت / لبنان، ط/٥، ١٤٠٣هـ -
١٩٨٣م.
٦٢. تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ترجمة: عباس محمود،
لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط/٢، ١٩٦٨م.
٦٣. التجربة الفلسفية، د. عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، ط/
٢، ١٩٦٢م.
٦٤. تحصيل السعادة، أبو نصر الفارابي، ضمن مجموعة رسائل الفارابي
الفلسفية، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٥هـ.
٦٥. تحفة المرید، إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيجوري المتوفى
١٢٧٧هـ، دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠٠٧م.

٦٦. التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية، فالح بن مهدي بن سعد بن مبارك آل مهدي، الدوسري المتوفى: ١٣٩٢هـ، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط/٣، ١٤١٣هـ .
٦٧. تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، أبو ياسر محمد بن مطر بن عثمان آل مطر الزهراني المتوفى: ١٤٢٧هـ، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
٦٨. التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، د، حسن حنفي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط/٤، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.
٦٩. التراث والحداثة، محمد عبد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١م.
٧٠. ترتيب الأمالي الخميسية للشجري، مؤلف الأمالي: يحيى المرشد بالله بن الحسين الموفق بن إسماعيل بن زيد الحسن الشجري الجرجاني المتوفى ٤٩٩ هـ رتبها: القاضي محيي الدين محمد بن أحمد القرشي العبشمي المتوفى: ٦١٠هـ، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
٧١. الترجمة الأدبية ومشكلاتها، عبدالحكيم حسّان عمر، مجلة الفيصل، القاهرة، العدد/ ٢٣٩، جمادى الأولى ١٤١٧هـ - سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٦م.
٧٢. الترجمة وتراثنا، كمال شحادة، أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب منشورات جامعة حلب، ط/١، ١٩٨٤م.

٧٣. الترجمة ومدى تأثيرها في تحول الجدل الديني إلى اهتمام بالبحث العلمي والفلسفي، د. محمد عبدالرحمن مرحبا، أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب منشورات جامعة حلب ، ط/١، ١٩٨٤م.
٧٤. الترجمة: بداياتها - أطوارها - وجهاتها - بعض نتائجها - شهادة كرزون، أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب منشورات جامعة حلب ، ط/١، ١٩٨٤م.
٧٥. التصاريح لتفسير القرآن مما اشتبهت أسمائه وتصرفت معانيه، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، التيمي بالولاء، من تيم ربيعة، البصري ثم الإفريقي القيرواني المتوفى: ٢٠٠هـ، قدمت له وحققته: هند شلبي، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٩ م.
٧٦. التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني المتوفى: ٨١٦هـ، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٧٧. التعليقات ابو نصر الفارابي ، تحقيق : د.جعفر آل ياسين ، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع ، ط/١، ١٩٨٨ م .
٧٨. تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: ١٣٧١هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط/١، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م.

٧٩. تفسير عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري
اليمني الصنعاني المتوفى: ٢١١هـ دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده،
دار الكتب العلمية - بيروت، ط/١٩٤١، ١هـ .
٨٠. تفسير مقاتل بن سليمان ، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير
الأزدي البلخي المتوفى: ١٥٠هـ، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار
إحياء التراث - بيروت، ط/١، ١٤٢٣ هـ .
٨١. التفكير العلمي، فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي سي أي س ، المملكة
المتحدة، ٢٠١٧م.
٨٢. التفكير العلمي، فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي سي أي س ، المملكة
المتحدة، ٢٠١٧م.
٨٣. التفكير الفلسفي في الإسلام ، د. عبد الحلیم محمود المتوفى ١٣٩٨ هـ،
دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥.
٨٤. التفكير الفلسفي في الإسلام ، عبد الحلیم محمود ، دار الكتاب العربي
اللبناني ، ط/١، ١٩٧٤.
٨٥. التقرير والتحبير، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف
بابن أمير حاج ويقال له ابن الموقت الحنفي المتوفى: ٨٧٩هـ، دار الفكر
بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٨٦. تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية، عبدالرحمن
بدوي، ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية بمناسبة مرور ألف عام على
ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرين قرناً على وفاة أرسطو، من ٢١ إلى ٢٤

- جمادى الآخرة ١٤٠٠هـ، ٧ إلى ١٠ مايو ١٩٨٠م كلية الآداب والعلوم
الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
٨٧. تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ،
بيروت، ط/٣، ١٩٨٨م.
٨٨. تلبس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد
الجوزي المتوفى: ٥٩٧هـ، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،
ط/١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
٨٩. تمهيد في علم الاجتماع، عبد الكريم اليافي، مطبعة الجامعة السورية ،
دمشق ، ط/٣، ١٩٥٧م.
٩٠. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مصطفى عبدالرزاق، مطبعة لجنة
التأليف والترجمة ، ط/٣، ١٣٨٦.
٩١. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد
الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المتوفى:
٤٦٣هـ، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ، محمد عبد الكبير البكري، وزارة
عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٣٨٧ هـ.
٩٢. تهافت التهافت ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد
القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد المتوفى ٥٩٥هـ تحقيق : د. سليمان
دنيا، دار المعارف ، القاهرة ، ط/١، ١٩٦٤م.
٩٣. تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفى:
٥٠٥هـ، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة - مصر،
ط/٦.

٩٤. الثقافات الأجنبية في العصر العباسي ١٣٢ - ٣٣٤ هـ ، صالح آدم بيلو، المديرية العامة للمطبوعات، مكة المكرمة ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٩٥. الثقافة الإسلامية :مفهومها، مصادرها، خصائصها، مجالاتها، عزمي طه السيد، كايد قرعوش، ابراهيم الدبو، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، ط/٢، ١٩٩٧ م.
٩٦. جامع البيان في تأويل القرآن ، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري المتوفى: ٣١٠ هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط/١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٩٧. جامع البيان في تأويل القرآن ، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري المتوفى: ٣١٠ هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ، ط/١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٩٨. الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى المتوفى: ٢٧٩ هـ، تحقيق : بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٨ م.
٩٩. الجامع الكبير - سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى المتوفى: ٢٧٩ هـ، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٨ م .
١٠٠. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي المتوفى: ٢٥٦ هـ ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة

مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط/١،
١٤٢٢هـ.

١٠١. جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن

عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المتوفى: ٤٦٣هـ، تحقيق: أبي

الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط/١،

١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م .

١٠٢. الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، محمد البهي، مكتبة وهبة

للطباعة والنشر، مصر، ط/٤، ١٩٦٦م.

١٠٣. الجدل على طريقة الفقهاء أبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن

عقيل البغدادي الحنبلي المتوفى في بغداد سنة ٥١٣هـ، مكتبة الثقافة

الدينية بمصر، د.ط، د.ت.

١٠٤. الجمع بين رأيي الحكيمين، ابو نصر الفارابي، تحقيق و تقديم

ألبيير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط/١، ١٩٦٠م،

١٠٥. جمهورية أفلاطون، أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسسة

هنداوي للتعليم والثقافة، ط/١، ٢٠١٧م.

١٠٦. حجية السنة النبوية ومكانتها في التشريع الإسلامي، عبد القادر

بن حبيب الله السندي، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، ط/٨، العدد

الثاني ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

١٠٧. حركة الترجمة العلمية وتوسعها في العصر العباسي، محمد

مروان السبع، أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند

العرب، منشورات جامعة حلب، ط/١، ١٩٨٤م

- ١٠٨ . حركة الترجمة في حضارة العرب الإسلامية ، د. عماد الدين أحمد الجبوري، دار الفكر العربي، بيروت ، ط/١، ٢٠٠٢م.
- ١٠٩ . حركة الوراقين في الحضارة العربية الإسلامية، ربحي مصطفى عليان،مجلة الهداية العدد/ ٢٠١، مجلد/ ١٧ ذو القعدة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤ م .
- ١١٠ . الحضارة العربية طابعها ومقوماتها العامة ، د. محمد عبدالسلام كناني ،دار النهضة العربية ، بيروت.
- ١١١ . الحضارة والفكر العالمي، د. مصطفى عبد القادر غنيمات، دار الوراق ، عمان ، ٢٠٠٩.
- ١١٢ . حنين بن إسحاق، أحمد بن محمد بن عبدالله الديبان ، مجلة التعريب، الرياض، العدد/ ٧ ذو الحجة ١٤١٤هـ - حزيران ١٩٩٤م .
- ١١٣ . حي بن يقظان، محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي، أبو بكر المتوفى: ٥٨١هـ، تقديم و تحقيق: فاروق سعد، الدار العربية للكتاب، تونس، ط/٤، ١٩٨٣.
- ١١٤ . الحياة العلمية في نيسابور خلال الفترة ٢٩٠ - ٥٤٨هـ - ٩٠١ - ١١٥٣م -، محمد ألفا جالو، اطروحة دكتوراه - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ١٤٢٠هـ.
- ١١٥ . خصائص التصور الإسلامي ، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي المتوفى: ١٣٨٥هـ ، دار الشروق" القاهرية، ط/١٠، ١٩٨٨م.

١١٦. خلاصة علم الكلام ،عبدالهادي الفضلي ،مؤسسة دائرة معارف
 الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، ايران ، قم ،
 ط/٣ ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
١١٧. درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن
 عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي
 (المتوفى: ٧٢٨هـ) تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود
 الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط/٢، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م
١١٨. دراسات في الاديان اليهودية والنصرانية ، سعود بن عبدالعزيز
 الخلف ، اضواء السلف - الرياض ، ط/٥ ، ١٤٢٧ هـ.
١١٩. دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، اد. صالح الرقب - د.
 محمود الشوبكي، الجامعة الإسلامية - غزة، كلية أصول الدين، ط/١،
 ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
١٢٠. دراسات في الفلسفة: اليونانية - الإسلامية - الحديثة: د. عبد
 الفتاح الفاوي ،دار الكتاب المصري - القاهرة، ١٩٧٩ م.
١٢١. دراسات في الفلسفة الإسلامية ، د. عبداللطيف محمد العبد ، مكتبة
 النهضة المصرية للنشر والتوزيع ، القاهرة، ط/١، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
١٢٢. دراسات في الفلسفة اليونانية والإسلامية، د. صالح الرقب، دار
 ابن حزم، ط/٢، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
١٢٣. دراسات في النفس الإنسانية، د. محمد قطب إبراهيم حسين شاذلي،
 دار الشروق ، القاهرة ، ط/٩ ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣.

١٢٤. دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، د. جمال المرزوقي ، دار الآفاق العربية ، مصر، ط/١ ، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
١٢٥. دراسات في علوم القرآن، محمد بكر إسماعيل المتوفى: ١٤٢٦ هـ، دار المنار، ط/٢، ١٤١٩ هـ-١٩٩٩ م.
١٢٦. دليل الحيران على مورد الظمان، أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن سليمان المارغني التونسي المالكي المتوفى: ١٣٤٩ هـ، دار الحديث- القاهرة.
١٢٧. دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، عبد الرحمن بدوري، القاهرة، ط/٢، ١٩٦٧.
١٢٨. ديوان الإمام الشافعي ، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي المتوفى: ٢٠٤ هـ، المسمى الجواهر النفيس في شعر الإمام محمد بن إدريس ، جمع وتحقيق ودراسة ، د. مجاهد مصطفى بهجت ، دار القلم ، دمشق ، ط/١ ، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
١٢٩. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي المتوفى: ٨٠٨ هـ، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط/٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
١٣٠. الذخيرة للمحاكمة بين الغزالي والحكماء ، علي بن محمد بن علاء الدين الطوسي ثم الرومي الحنفي المتوفى ٨٨٧ هـ . مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن . الهند.

١٣١. رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر
بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي المتوفى: ١٢٥٢هـ، دار الفكر -
بيروت، ط/٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
١٣٢. رسالة أضحوية في أمر المعاد ، الحسين بن عبد الله، ابن سينا
المتوفى ٤٢٨هـ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث
العربي، القاهرة د.ط، د.ت .
١٣٣. الرسالة التدمرية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد
السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي
(المتوفى: ٧٢٨ هـ)، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ط/٢، ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧
م.
١٣٤. رسالة الدعاوى القلبية ، الفارابي محمد بن محمد بن طرخان
المتوفى ٣٣٩هـ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد
بالهند، ط/١، ١٣٤٥هـ - ١٩٢٦م.
١٣٥. الرسالة، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن
شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي المتوفى:
٢٠٤هـ، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، ط/١،
١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م.
١٣٦. رسائل ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن
حزم الأندلسي القرطبي الظاهري المتوفى: ٤٥٦هـ، تحقيق: إحسان

- عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان - ط/١،
١٩٨٣.
١٣٧. رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعات - الرسالة النيروزية في
معاني الحروف الهجائية ، أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، مطبعة
لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٣.
١٣٨. رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق : محمد عبدالهادي ابوريدة ، دار
الفكر العربي، مطبعة الاعتماد مصر ١٩٥٠م.
١٣٩. روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن
شرف النووي المتوفى: ٦٧٦هـ، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب
الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط/٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
١٤٠. زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن
بن علي بن محمد الجوزي المتوفى: ٥٩٧هـ، تحقيق: عبد الرزاق المهدي،
دار الكتاب العربي - بيروت، ط/١، ١٤٢٢ هـ
١٤١. السماع الطبيعي ، ارسطو ، ترجمة وتحقيق : عبدالقادر قينيني ،
افريقيا الشرق ، ط/١، ١٩٩٨.
١٤٢. السنة النبوية وحي من الله محفوظة كالقرآن الكريم، أبو لبابة بن
الطاهر حسين، مطبعة الملك فهد.
١٤٣. سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني،
وماجة اسم أبيه يزيد المتوفى: ٢٧٣هـ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط -
عادل مرشد - محمّد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله، دار
الرسالة العالمية، ط/١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

- ١٤٤ . السياسات المدنية ، ابو النصر محمد الفارابي ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض، ١٩٢٧.
- ١٤٥ . سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفى: ٧٤٨هـ، دار الحديث- القاهرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- ١٤٦ . السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، عبد الشافي محمد عبد اللطيف، دار السلام - القاهرة، ط/١، ١٤٢٨ هـ.
- ١٤٧ . شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، أنور الجندي، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- ١٤٨ . شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح المتوفى: ١٠٨٩هـ، تحقيق: محمود الأرنؤوط ، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط/١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .
- ١٤٩ . شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأزرعي الصالحي الدمشقي المتوفى: ٧٩٢هـ، تحقيق : أحمد محمد شاكر، وكالة الطباعة والترجمة في الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
- ١٥٠ . شرح العقائد النسفية ، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى ٧٩١هـ، تحقيق : علي كمال، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٤م.

١٥١. شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي المتوفى: ٧٩٢هـ، تحقيق: أحمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ط/١، ١٤١٨ هـ.
١٥٢. شرح القصيدة النونية المسماة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية المتوفى: ٧٥١هـ، شرح: الدكتور محمد خليل هراس المتوفى: ١٣٩٥ هـ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/٢، ١٤١٥ هـ.
١٥٣. شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم - دمشق / سوريا، ط/٢، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
١٥٤. شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين المتوفى: ٧١٦هـ، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط/١، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
١٥٥. صفوة التفاسير محمد علي الصابوني، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ط/١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
١٥٦. الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية المتوفى: ٧٥١هـ،

تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/١، ١٤٠٨هـ.

١٥٧. صون المنطق و الكلام في فني المنطق و الكلام، الامام عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المتوفى ٩١١هـ ، تحقيق :الدكتور علي سامي النشار ،سعاد علي عبدالرزاق ، مجمع البحوث الاسلامية بالازهر ، القاهرة ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.

١٥٨. ضحى الإسلام، أحمد. أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط/٧، ١٩٣٦.

١٥٩. طبقات الامم ، القاضي ابو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الاندلسي المتوفى ٤٦٢هـ ، تحقيق حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٥.

١٦٠. الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، يمني طريف الخولي، دار قباء، القاهرة: ط/٢، ١٩٩٨.

١٦١. العبر في خبر من غبر، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْمَاز الذهبي المتوفى: ٧٤٨هـ، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت ، ط/٢، ١٩٨٤م.

١٦٢. علاقة صفات الله تعالى بذاته ،د. راجح عبدالحميد كردي ، دار المأمون للطباعة والنشر ،عمان ، الاردن، ط/٣، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

١٦٣. علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية ، علي جمعة محمد ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، القاهرة ، ط/١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

- ١٦٤ . علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت،
ط/١١، ١٩٧٧م.
- ١٦٥ . علم الكلام الجديد، عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي للطباعة
والنشر والتوزيع ، ايران، ٢٠٠٢.
- ١٦٦ . علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، عبد الجبار
الرفاعي، معهد المعارف الحكمية ، ايران ، ٢٠١٦م.
- ١٦٧ . علم الكلام وبعض مشكلاته، ابو الوفا الغنيمي التفتازاني ، دار
الثقافة للنشر والتوزيع ، ط/١، ١٩٩٦م.
- ١٦٨ . علم الكلام ومدارسه، د. فيصل بدير عون، مكتبة الأنجلو
المصرية ، ٢٠١٤ .
- ١٦٩ . علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب ، دي لاسي أوليري ،
ترجمة وهيب كامل ، مكتبة النهضة المصرية. ، مصر ، ١٩٩٤م،
- ١٧٠ . عيون الأنباء في طبقات الأطباء:: أحمد بن القاسم بن خليفة بن
يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة المتوفى:
٦٦٨هـ، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة - بيروت.
- ١٧١ . عيون المسائل، ابو نصر الفارابي، ضمن كتاب الثمرة المرضية
في بعض الرسائل الفارابية، تحقيق وتقديم عماد نبيل، دار الفارابي،
بيروت، لبنان، ط/١، ٢٠١٢م.
- ١٧٢ . غاية المرام في علم الكلام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي
علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي المتوفى: ٦٣١هـ، تحقيق: حسن

محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة،
١٣٩٠هـ.

١٧٣. غاية الوصول في شرح لب الأصول، زكريا بن محمد بن أحمد بن
زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي المتوفى: ٩٢٦هـ، دار
الكتب العربية الكبرى، مصر أصحابها: مصطفى البابي الحلبي وأخويه.
١٧٤. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، زكريا بن محمد بن أحمد بن
زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي المتوفى: ٩٢٦هـ،
المطبعة الميمنية، د.ط، د.ت .

١٧٥. الغزو الفكري في المناهج الدراسية، علي لبن، دار الوفاء ، ط/١،
١٩٩٨.

١٧٦. فتاوى ورسائل ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو،
تقي الدين المعروف بابن الصلاح المتوفى: ٦٤٣هـ، تحقيق: د.عبد
المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة- بيروت، ١٤٠٦ هـ.

١٧٧. فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني
المتوفى: ١٢٥٠هـ، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب ، دمشق، بيروت،
ط/١، ١٤١٤ هـ.

١٧٨. فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب = القول المختار في
شرح غاية الاختصار ويعرف بشرح ابن قاسم على متن أبي شجاع، محمد
بن قاسم بن محمد بن محمد، أبو عبد الله، شمس الدين الغزي، ويعرف بابن
قاسم وبابن الغرابيلي المتوفى: ٩١٨هـ، بعناية: بسام عبد الوهاب الجابي،

- الجفان والجابي للطباعة والنشر، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م.
١٧٩. فتح المعين بشرح قرّة العين بمهمات الدين هو شرح للمؤلف على كتابه هو المسمى قرّة العين بمهمات الدين، زين الدين أحمد بن عبد العزيز بن زين الدين بن علي بن أحمد المعبري المليباري الهندي المتوفى: ٩٨٧هـ، دار ابن حزم، ط/١.
١٨٠. الفرق الكلامية الإسلامية، د. علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهيبة، ط ٢، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
١٨١. فصل المقال، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد المتوفى: ٥٩٥هـ، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، ط/٢.
١٨٢. الفصل في الملل والأهواء والنحل: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري المتوفى: ٤٥٦هـ، مكتبة الخانجي - القاهرة.
١٨٣. فصوص الحكم، الفارابي، مطبعة المعارف، بغداد، ط/١، ١٩٧٤.
١٨٤. الفقه الإسلامي وأدلته الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها أ. د. وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر - سورّيّة - دمشق، ط/٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

- ١٨٥ . فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط/١، ١٩٩٥م.
- ١٨٦ . الفقه الميسر في ضوء الكتاب والسنة، مجموعة من المؤلفين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٤هـ.
- ١٨٧ . الفكر الإسلامي وتراث اليونان، د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/١، ١٩٩٦م .
- ١٨٨ . الفكر الأصولي - دراسة تحليلية، أ. د. عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان، دار الشروق - جدة، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م.
- ١٨٩ . الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي المتوفى: ١٣٧٦هـ، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط/١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ١٩٠ . الفكر العربي ومركزه في التاريخ، دي لاس أوليري: نقله العربية وعلق عليه: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٢م .
- ١٩١ . الفكر الفلسفي والاخلاقي عند اليونان ارسطو نموذجاً، د. محمد الجبر، دار دمشق، دمشق، ط/١، ١٩٩٤م.
- ١٩٢ . الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، محمد عبد السلام عوام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندين، فرجينيا، الولايات المتحدة الامريكية، ط/١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

١٩٣. الفلسفة ،مرتضى المطهّري ، ترجمة : حسن علي الهاشمي ،
راجعه وأعد استلته حسين بلوط، دار الولاء للطباعة والنشر ، بيروت ،
لبنان ، ط/٢ ، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م .
١٩٤. فلسفة ابن رشد، فرح أنطون، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،
القاهرة ، مصر ، ط/١، ٢٠١٢م .
١٩٥. الفلسفة الإسلامية ، عمر كحالة ، مطبعة الحجاز ، د.ط، د.ت
١٩٦. الفلسفة الإسلامية ، مدخل وقضايا ، د. حامد طاهر ، دار
الثقافة العربية ، القاهرة ، ط/١ ، ١٩٩١ .
١٩٧. الفلسفة الإسلامية ، نعمه محمد ابراهيم ، مكتبة المواهب ، النجف
الأشرف ، ١٩٩٠م .
١٩٨. الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد ، عرفان عبدالحميد ، مؤسسة
الرسالة ، بيروت، ط/٢ ، ٢٠٠١م .
١٩٩. الفلسفة الإسلامية في المشرق ، د. فيصل بديرعون ، دار الثقافة
للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
٢٠٠. الفلسفة اليونانية :أ.د عبدالجليل كاظم الوالي ، الوراق للنشر
والتوزيع ، ط/١، ١٩٩٨م .
٢٠١. الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون: د. عزت قرني، جامعة الكويت ،
١٩٩٣ .
٢٠٢. الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، د. محمد بيسار، دار الكتاب
اللبناني ، بيروت ، ط/ ١ ، ١٩٧٣م .

٢٠٣. الفلسفة في الفكر الإسلامي، قراءة منهجية ومعرفية، رائد جميل
عكاشة، محمد علي الجندي، مروه محمود خرمة، المعهد العالمي للفكر
الإسلامي، هرنندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط/١،
١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
٢٠٤. الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، عبد الرحمن بدوي،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط/١، ١٩٨٧.
٢٠٥. الفلسفة ومشكلات الإنسان: سماح رافع محمد ومحمد مصطفى
البيسوني، دار الوطن - الرياض، ط/١، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.
٢٠٦. الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا د. حامد طاهر، دار الفكر،
بيروت، ط/١، ٢٠٠١.
٢٠٧. الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي
المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم المتوفى: ٤٣٨هـ، تحقيق: إبراهيم
رمضان، دار المعرفة بيروت - لبنان، ط/٢، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٢٠٨. الفوز الأصغر، ابو علي، أحمد بن محمد بن يعقوب الملقب
مسكويه المتوفى ٤٢١هـ، مطبعة السعادة بمصر - ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.
٢٠٩. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، د. إبراهيم مذكور، سميركو
للطباعة و النشر، ط/٢، ١٩٧٥م.
٢١٠. في الفلسفة الإسلامية، وصلاتها بالفلسفة اليونانية م، د، محمد
السيد نعيم، ود، عوض الله حجازي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر
بالقاهرة، ط/٢، ١٩٥٩م.

٢١١. في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية؛ عامر النجار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٧م.
٢١٢. في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي المتوفى: ١٣٨٥هـ، دار الشروق - بيروت - القاهرة، ط/١٧ ، ١٤١٢ هـ.
٢١٣. في علم الكلام، د. أحمد صبحي ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، ط/٤ ، ١٩٨٢م.
٢١٤. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندق، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفى: ٥٠٥هـ، تحقيق: اللجنة العلمية بمركز المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، دار المنهاج، الرياض.
٢١٥. الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، د. عبد الأمير الأعسم،: دار الأندلس، بيروت، ط/٢، ١٩٨٠م .
٢١٦. القائد إلى تصحيح العقائد ، عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العتمي اليماني المتوفى: ١٣٨٦هـ تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي. ط/٣، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
٢١٧. القرآن الكريم، والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة الكتب السابقة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢م.
٢١٨. القرآن في الدراسات الاستشراقية الألمانية - دراسة نقدية: د. محمد غزوي، دار الخليج، ٢٠٠٨م.

٢١٩. القرآن والفلسفة، د. محمد يوسف موسى ، تقديم :محمد حلمي عبد الوهاب ، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري - مكتبة الإسكندرية، ط/١، ٢٠١٢م.
٢٢٠. قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، د. توفيق الطويل ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط/١، ١٩٤٧م.
٢٢١. قواطع الأدلة في الأصول المؤلف :أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي المتوفى: ٤٨٩هـ تحقيق :محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي ،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٩م .
٢٢٢. الكافية في الجدل ، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني ، ابو المعالي ، الملقب بإمام الحرمين المتوفى ٤٧٨هـ، تقديم وتحقيق وتعليق :د. فوقية حسين محمد ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة، ط/١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
٢٢٣. الكتاب في الحضارة الإسلامية، يحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، ط/١، ١٩٩٨م.
٢٢٤. كتابة السنة النبوية في عهد النبي ﷺ والصحابة وأثرها في حفظ السنة النبوية، أحمد بن عمر بن إبراهيم بن إسماعيل بن محمد بن هاشم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.
٢٢٥. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله المتوفى: ٥٣٨هـ،

تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ، دار الكتاب العربي - بيروت، ط/٣،

١٤٠٧ هـ

٢٢٦. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله

كاتب جبلي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة

المتوفى: ١٠٦٧ هـ، مكتبة المثنى ، بغداد، ١٩٤١ م.

٢٢٧. لباب الإشارات، والتنبيهات، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن

بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري

المتوفى: ٦٠٦ هـ، تحقيق: د. احمدحجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ،

القاهرة ، ط/١، ١٩٨٦ م .

٢٢٨. لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ابو

الحجاج يوسف بن محمد المكلاطي المالكي المتوفى ٦٢٦ هـ ، تحقيق:

فوقية حسين محمود ، دار الانصار ، القاهرة ، ط/١، ١٩٧٧ .

٢٢٩. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين

ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي المتوفى: ٧١١ هـ، دار صادر -

بيروت، ط/٣، ١٤١٤ هـ.

٢٣٠. لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن

حجر العسقلاني المتوفى: ٨٥٢ هـ، تحقيق: دائرة المعارف النظامية -

الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان، ط/٢، ١٣٩٠ هـ

١٩٧١ م.

٢٣١. لمحات من : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، د. زكريا بشير إمام ،
الدار السودانية للكتاب ، السودان ، الخطوم ، ط/١ ، ١٤١٨ هـ -
١٩٩٨ م.
٢٣٢. ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس ، ترجمة وتحقيق : جمال
حسنين أبو طوق ، دار البراق ، بيروت ، ط/١ ، ٢٠٠٩ م.
٢٣٣. مباحث في علوم القرآن ، صبحي الصالح ، دار العلم للملايين ،
ط/٢٤ ، ٢٠٠٠ م.
٢٣٤. مباحث في علوم القرآن ، مناع بن خليل القطان المتوفى :
١٤٢٠ هـ ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ، ط/٣ ، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
٢٣٥. مبادئ الفلسفة الإسلامية ، عبد الجبار الرفاعي ، دار الهدى
للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط/١ ، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م .
٢٣٦. مبادئ الفلسفة : ا.بي.رابوبرت ، ترجمة أحمد أمين ، دار الكتاب
العربي - بيروت ، ط/١ ، ١٩٦٩ م
٢٣٧. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، أبو محمد عبد الحق بن
غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي المتوفى :
٥٤٢ هـ ، تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد ، دار الكتب العلمية -
بيروت ، ط/١ ، ١٤٢٢ هـ .
٢٣٨. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء
والمتكلمين ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي
الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري المتوفى : ٦٠٦ هـ ، راجعه

وقدم له : طه عبدالرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الازهرية ، القاهرة ،
١٣٦٣هـ.

٢٣٩. مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد
القادر الحنفي الرازي المتوفى: ٦٦٦هـ، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة
العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط/٥ ، ١٤٢٠هـ /
١٩٩٩م.

٢٤٠. مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر:، محمد بن مكرم بن علي، أبو
الفضل، جمال الدين ابن منظور الانصاري الرويفي الإفريقي المتوفى:
٧١١هـ، تحقيق: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع،
دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق - سوريا، ط/١، ١٤٠٢ هـ -
١٩٨٤م.

٢٤١. المخلصيات وأجزاء أخرى لأبي طاهر المخلص، محمد بن عبد
الرحمن بن العباس بن عبد الرحمن بن زكريا البغدادي المخلص المتوفى:
٣٩٣هـ، تحقيق: نبيل سعد الدين جرار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
لدولة قطر، ط/١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

٢٤٢. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي
بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية المتوفى: ٧٥١هـ،
محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي ، بيروت، ط/١٤١٦، ٣،
١٩٩٦م.

٢٤٣. المدارس الفلسفية ، د. أحمد فؤاد الالهواني ، الدار المصرية
للتأليف والترجمة ، مصر ، ١٩٦٥م

- ٢٤٤ . المدخل إلى السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى
 الخُسْرُوْجْردي الخراساني، أبو بكر البيهقي المتوفى: ٤٥٨هـ، تحقيق: د.
 محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي - الكويت،
 ٢٤٥ . مدخل الى الفلسفة العربية الإسلامية ، د. محمد عبدالقوي مقبل ،
 دار جامعة عدن للطباعة والنشر ، ط/١، ٢٠١٠م .
- ٢٤٦ . مدخل الى الفلسفة العربية الإسلامية ، د. محمد عبدالقوي مقبل ،
 دار جامعة عدن للطباعة والنشر ، ط/١، ٢٠١٠م .
- ٢٤٧ . مدخل إلى تاريخ العلم، جورج سارتون ؛ إشراف الدكتور إبراهيم
 بيومي مذكور ؛ ترجمة محمد خلف الله، دار المعارف، مصر، ١٩٩١ .
- ٢٤٨ . المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، د. عبد الكريم زيدان ، دار
 عمر بن الخطاب ، مصر ، الاسكندرية ، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م .
- ٢٤٩ . مدخل لدراسة الفرق الكلامية، أ.د. عبدالجبار عبدالواحد صالح
 العبيدي، مكتبة مرمز ، بغداد ، ط/١، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م .
- ٢٥٠ . مدرسة آل حنين وأثرها في التراث العلمي والعربي، محمد أحمد
 زيود، الحضارة العربية الإسلامية في العصور الإسلامية ودورها في بناء
 الحضارة العالمية، اتحاد المؤرخين العرب، القاهرة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م .
- ٢٥١ . المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ، محمد
 عبدالستار احمد نصار.، دار الانصار للطباعة و النشر و التوزيع .
- ٢٥٢ . مذاهب الإسلاميين ، د. عبدالرحمن بدوي ، دار العلم للملايين ،
 بيروت ، ١٩٩٧م .

٢٥٣. المراكز الثقافية المهمة بالترجمة والتي أثرت في الحضارة العربية، يوسف أيوب برصوم، أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب منشورات جامعة حلب ، ط/١ ، ١٩٨٤م.
٢٥٤. المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي المعروف بأبي شامة المتوفى : ٦٦٥هـ، تحقيق : طيار آلتى قولاج، دار صادر - بيروت، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
٢٥٥. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع المتوفى: ٤٠٥هـ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/١ ، ١٤١١ - ١٩٩٠ .
٢٥٦. المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠م.
٢٥٧. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني المتوفى: ٢٤١هـ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط وآخرون ، مؤسسة الرسالة، ط/٢ ، ١٤٢٠ هـ ، ١٩٩٩م.
٢٥٨. مسند الروياني، أبو بكر محمد بن هارون الروياني المتوفى: ٣٠٧هـ، تحقيق: أيمن علي أبو يمانى، مؤسسة قرطبة - القاهرة، ط/١ ، ١٤١٦.
٢٥٩. مسند الشهاب، أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي بن حكيمون القضاعي المصري المتوفى: ٤٥٤هـ، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة - بيروت،

٢٦٠. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله
 ﷺ = صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري
 المتوفى: ٢٦١هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي
 - بيروت.
٢٦١. مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي، أنور الزعبي،
 دار الرازي، عمان ، ٢٠٠٧م.
٢٦٢. مصارعة الفلاسفة، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر
 أحمد الشهرستاني المتوفى: ٥٤٨هـ، تحقيق وتقديم وتعليق : سهير محمد
 مختار، مكتبة قطر الوطنية، ط/١، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
٢٦٣. المصطلح الفلسفي عند العرب ، دراسة وتحقيق ، د. عبدالامير
 الأسم ، مكتبة الفكر العربي، بغداد ، ط/١، ١٩٨٥ م .
٢٦٤. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في
 التوحيد: الشيخ حافظ حكيم، تحقيق سيد عمران وعلي محمد علي،
 دار الحديث- القاهرة- ١٩٩٩م-١٤٢٠هـ.
٢٦٥. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، حافظ بن
 أحمد بن علي الحكمي المتوفى : ١٣٧٧هـ، تحقيق : عمر بن محمود أبو
 عمر، دار ابن القيم - الدمام، ط/١، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م .
٢٦٦. المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية . مصر ، الهيئة العامة
 لشؤون المطابع الاميرية ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢٦٧. المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية،
الدكتور جميل صليبا المتوفى: ١٩٧٦م، الشركة العالمية للكتاب -
بيروت، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.
٢٦٨. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار
الكتب المصرية، ١٣٦٤ هـ، ١٩٤٥م.
٢٦٩. معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، سميح عاطف الزين،
دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، ط/٢، ١٤١١هـ -
١٩٩١م.
٢٧٠. معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، عثمان
بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح المتوفى:
٦٤٣هـ، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر
- بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.
٢٧١. المعونة في الجدل، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف
الشيرازي المتوفى: ٤٧٦هـ، تحقيق: د. علي عبد العزيز العميريني،
جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، ط/١، ١٤٠٧هـ.
٢٧٢. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين،
محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي المتوفى: ٩٧٧هـ، دار الكتب
العلمية، ط/١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤م.

٢٧٣. مفاتيح العلوم: محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، الكاتب
البلخي الخوارزمي المتوفى: ٣٨٧هـ، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب
العربي، ط/٢، ١٩٧٥م.
٢٧٤. مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن
الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري
المتوفى: ٦٠٦هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/٣، ١٤٢٠ هـ .
٢٧٥. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، طاش
كبرى زادة، أحمد بن مصطفى، المتوفى ٩٦٨هـ، دار الكتب العلمية،
بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٢٧٦. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي
المتوفى: ١٤٠٨هـ، دار الساقى، ط/٤، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
٢٧٧. مقاصد الفلاسفه ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي
المتوفى: ٥٠٥هـ ، تحقيق : أحمد فريدالمزيدي، دار الكتب العلمية،
بيروت ، ٢٠٠٨م .
٢٧٨. الملل والنحل،: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد
الشهرستاني المتوفى: ٥٤٨هـ، تحقيق : محمد سيد كيلاني ،دار المعرفة -
بيروت ، ١٤٠٤هـ.
٢٧٩. مناهج الأدلة في عقائد الملة ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن
أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد المتوفى: ٥٩٥هـ ، تقديم
وتحقيق : د. محمود قاسم ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ط/٢،
١٩٦٤.

٢٨٠. مناهج البحث عند المفكرين الإسلاميين ونقد المسلمين للمنطق
الأرسطاطاليسى، علي سامي النشار، القاهرة: دار الفكر العربي،
١٩٤٧م.
٢٨١. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في
العالم الإسلامي، علي سامي النشار، دار المناهج، القاهرة، ط/٤،
١٩٧٨م.
٢٨٢. المنجد في الأعلام؛الراهب الأب لويس معلوف، المطبعة
الكاثوليكية في لبنان،دار المشرق بيروت ، ط/٢٣، ١٩٦٤.
٢٨٣. المنخول من تعليقات الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي
الطوسي المتوفى: ٥٠٥هـ، حققه وخرج نصه وعلق عليه: د. محمد حسن
هيتو، دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية،
ط/١٤١٩، ٣هـ - ١٩٩٨م.
٢٨٤. المنطق الحديث ومناهج البحث ،د. محمود قاسم، مكتبة الانجلو
المصرية ، ط/١٣٢٢، ٢هـ - ١٩٥٣م.
٢٨٥. المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي
المتوفى: ٥٠٥هـ، تحقيق د. جميل صليبا ود. كامل عياد، دار الكتب
العلمية ، بيروت ، ١٤١٠هـ.
٢٨٦. منهاج الوصول إلى علم الاصول: ، ناصر الدين أبو سعيد عبد
الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي المتوفى: ٦٨٥هـ،تحقيق: شعبان
محمد إسماعيل، دار ابن حزم، ط/١، ١٤٢٩ - ٢٠٠٨ .

٢٨٧. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى: ٦٧٦هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/٢، ١٣٩٢.
٢٨٨. منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، د. عثمان بن علي بن حسن، مكتبة الرشد، الرياض بالسعودية، ط/١ ١٤١٢ هـ. ١٩٩٢ م.
٢٨٩. منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد. د. عثمان علي حسن، دار إشبيليا للنشر والتوزيع بالرياض، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
٢٩٠. المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، د. عاطف العراقي، دار المعارف، القاهرة، ط/٢، ١٩٨٤ م.
٢٩١. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي المتوفى: ٧٩٠هـ، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط/١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م.
٢٩٢. المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى ٧٥٦ هـ، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، ط/١، ١٩٩٧ م.
٢٩٣. الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، د. محمد عبدالرحمن مرحبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط/٣، ١٩٨١.
٢٩٤. الموجز في تاريخ الفلسفة، كمال اليازجي، الدار المتحدة، ط/١، ١٩٧٥.

٢٩٥. موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط/٤، ٢٠٠٣م.
٢٩٦. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي المتوفى: بعد ١١٥٨هـ تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط/١، ١٩٩٦م.
٢٩٧. الْمُوطَّأ ، مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ بن مالك بن عامر الأصبحي المدني المتوفى: ١٧٩هـ ، تحقيق : محمد مصطفى الأعظمي ، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات، ط/١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
٢٩٨. موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة : عرضا ونقدا ، د. سليمان بن صالح بن عبدالعزيز الغصن، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط/١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م.
٢٩٩. ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفى: ٧٤٨هـ. تحقيق: علي محمد البجاوي ،دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان ، ط/١، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م.

٣٠٠. النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية الإلهية ، ابن سينا ، الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي ، المتوفى ٤٢٨ هـ تقديم د. ماجد فخري ، ط ١ ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٨٥.
٣٠١. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين المتوفى: ٨٧٤هـ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.
٣٠٢. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، د.عاطف العراقي ، دار المعارف، القاهرة ، ط/٤ ، ١٩٨٤م.
٣٠٣. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : د. على سامي النشار دار المعارف ، مصر، ط /٢ ، ١٩٦٤م ،
٣٠٤. نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، راجح عبد الحميد الكردي ، دار الفرقان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ، الرياض، ط/١، ١٤٢٤-٢٠٠٤م.
٣٠٥. النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام، أحمد محمد بن علي بن محمد الكرجي القصاب المتوفى: نحو ٣٦٠هـ، تحقيق: علي بن غازي التويجري، دار القيم - دار ابن عفان، ط/١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
٣٠٦. نهاية الإقدام في علم الكلام ،أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد المشهور بالشهرستاني المتوفى ٥٤٨ هـ ، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/١، ١٤٢٥ هـ .

٣٠٧. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي
الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين المتوفى: ٧٧٢هـ دار الكتب
العلمية - بيروت - لبنان، ط/١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٣٠٨. الهدايه :ابن سينا،ابي علي الحسين بن عبد الله ،تحقيق : محمد
عده، مكتبة القاهرة ، القاهرة ، ط/٢، ١٩٧٤.
٣٠٩. هياكل النور، يحيى بن حَبَش بن أميرك، أبو الفتوح، شهاب
الدين، السهروردي قتل ٥٨٧ هـ، تحقيق: أحمد عبدالرحيم السايح،
توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية ، ٢٠٠٩م.
٣١٠. الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، بيروت: مؤسسة الرسالة،
ط/٧، ٢٠٠٠م.
٣١١. الوراقة وأشهر أعلام الوراقين: دراسة في النشر القديم ونقل
المعلومات، علي بن إبراهيم النملة، مكتبة الملك فهد الوطنية،
الرياض، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٣١٢. الوراقة: دراسة في المفهوم والمصطلحات، يحيى بن محود بن جنيد،
صناع المخطوط العربي الإسلامي من الترميم إلى التجليد ، مركز جمعة
الماجد، دبي، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٣١٣. الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، عبدالمتعال الصعيدي ،
مكتبة الجامعة الأزهرية ، ط/٥ ، ١٩٩٨م

٣١٤. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد

بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي المتوفى:

٦٨١هـ، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت