الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

جامعة طاهري محمد بشار

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

سند بيداغوجي خاص بمقياس: إشكاليات الفلسفة العربية الإسلامية

المستوى: السنة الأولى ماستر فلسفة عامة

إعداد الدكتور: حمادي النوي

السنة الجامعية: 2022/2021

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
– لمحة تاريخية عن تطور الفكر الفلسفي عبر العصور	3 - 4
– التعريف بالفلسفة العربية الإسلامية	4 - 5
– نشأة الفلسفة العربية الإسلامية	5 - 11
– عواملها ومصادرها	11- 12
– العوامل الداخلية	12- 15
– العوامل الخارجية	15- 18
– إشكاليات استشراقية حول الفلسفة الإسلامية	18
– حول مفهومها وتسميتها	18- 20
– حول محورها وموضوعاتها	20- 25
– حول وجودها وأهدافها	25- 29
– الكندي ودوره الريادي في الفلسفة الإسلامية	29- 33
– تعريفه للفلسفة وموضوعاتها- مع الإشارة إلى اجتهاده في إبداع المصطلح العربي	33- 38
– مبحث الألوهية عند الكندي	38- 39
– أدلة وجود الله الفلسفية والكلامية عند الكندي	39- 40
– موقف الكندي من مسألة قدم العالم وحدوثه	40- 43
– آراء الكندي في النفس والعقل	41- 43
– التوفيق بين الفلسفة والدين و مدى تأثره بالمعتزلة	43- 45
– الفارابي	45
– تعريفه للفلسفة وأقسامها	45- 49
– مبحث الألوهية عنده(فلسفة ما بعد الطبيعة)	49- 53
– نظرية الفيض عنده	53- 54
– علاقة الوجود بالمعرفة من خلال نظرية الفيض	54- 55
– التوفيق بين الفلسفة والدين من خلال نظرية الفيض	55-57
– قيمة توسط الفارابي بين الحكيمين	57- 58
– مسألة النفس البشرية عند الفارابي	58- 64
– نظرية المعرفة	64- 69
– ابن سينا	69
– تعريفه للفلسفة وأقسامها	69- 73
– مبحث الألوهية عنده (ما بعد الطبيعة)	77- 79
– أبو حامد الغزالي والفلسفة	80- 83
– موقفه من الفلسفة والفلاسفة (مشروع المنطق)	83- 86
– أبو حامد الغزالي ومنهجه في المعرفة (الشك واليقين)	86- 89

- التصوف عند الغزالي ودورالعقل في الطريق الصوفي 97-90
- موقفه من العلية 97 -96
- ابن رشد 98
- ابن رشد الفيلسوف العقلاني 101 -98
- فلسفة ابن رشد 103 -101
- ابن رشد وموقفه من الحكمة والشريعة 105 -104
- تأثير وإسهامات ابن رشد في قضايا الفلسفة والمنطق والشريعة 109 -105
- ابن رشد وتصنيفه للعلوم الدنيوية والأخروية 113 -110
- ابن رشد ومسألة التأصيل للمشكلات الفلسفية 114 -113
- ابن رشد القاضي والشارح الأكبر 118 -115
- قائمة المصادر والمراجع 125 -119

أولا: لمحة تاريخية عن تطور الفكر الفلسفي عبر العصور:

إذا كانت الفلسفة تعني الحكمة والغاية منها هي السعادة الإنسانية التي تفضي إلى طمأنينة النفس فإنه، لا سبيل إلى إدراك حقيقة هذه السعادة إلا بإدراك الإنسان لنفسه، لقد كان لظهور الفلسفة والدين مع بداية ظهور الإنسان على الأرض، فكان يتساءل عن سبب وجوده ومصيره وعن القوة الغيبية المفارقة التي خلقت هذا الكون وأبدعته من العدم ، وقد سبق أن طرحت هذه التساؤلات المتعلقة بالإنسان والموجودات مع الحضارات الشرقية القديمة كمصر القديمة والهند والصين وبلاد فارس. **ومن باب التوضيح سوف أتناول فقط في هذه المحاضرات ما يرتبط بإشكاليات بالفلسفة العربية الإسلامية.**

من المعروف أن الفكر الفلسفي بدأ مع ظهور الدين والإنسان على وجه المعمورة، لذا كانت دهشة الإنسان وحيرته أمام ظواهر الكون المتغيرة والمتعاقبة على مر العصور، كانت دافعا قويا وحاسما في نشأة التفكير الفلسفي وقد عبّر الفيلسوف اليوناني سقراط عن ذلك في قوله: "أن الدهشة هي الأم التي أنجبت الفلسفة"، وهذا القول في حد ذاته قد يدفعنا إلى الوقوف على البدايات والأصول الأولى للفكر الفلسفي البنّاء الذي يقوم على التساؤل والنقد الذي يفترض وجود قدرة خارقة تفوق الموجودات الكونية بما فيها الإنسان العاقل.

لكن إذا حاولنا الوقوف على حقيقة هذا الأصل الثابت والذي يختلف من فلسفة ومن فيلسوف لآخر، "وقام هذا التفكير منذ بداياته على افتراض أصل ثابت وراء هذه الظواهر الكونية المتغيرة، واختلف هذا الأصل من فيلسوف إلى آخر"[1]. ولما كان جوهر الفكر الفلسفي رفض الحقائق المطلقة والتصديق المتسرع، فكل باحث سيكتشف حقيقة ذلك عبر العصور، "لاقت الفلسفة في كل العصور نقدا بلغ حد التجريح، لم يلبث كل باحث وكل فيلسوف أن عمل على تفنيدها. وعندما نتكلم عن الفلسفة نقصد الميتافيزيقا بوصفها فرع التخصص الوحيد الذي بدأت به الفلسفة والذي بقى لها من بين جميع الفروع الأخرى، وقد قوبلت الفلسفة أو الميتافيزيقا

1 – عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى، منشأة المعارف جلال حزى وشركاه، الإسكندرية، ص61.

خلال العصور المختلفة وحتى أيامنا هذه بألوان من النقد الذي لا رحمة له ولا هوادة فيه"[1].

ب/ حضور اليونان في النسق الفلسفي القديم:

إن المتأمل في تاريخ الفلسفة سيكتشف أن ثمة جملة من الإشكالات التي تم طرحها ووضعها على جادة البحث والتمحيص، وإن كان الفكر الشرقي القديم كان قد عرف هذا النمط الفكري الإنساني، الذي جمع بين أصناف من النماذج المعرفية ما أدى بالفلسفة إلى المضي قدما في البحث في هذه المسائل منذ ظهور الحضارة اليونانية، فظهر الفلاسفة الطبيعيون الأوائل، حين كان السؤال الفلسفي منصبًا حول أصل الموجودات وعللها الأولى، وعُرف هذا النسق الفلسفي بالفلسفة الطبيعية كالفيلسوف اليوناني طاليس الذي أرجع أصل إلى الكون الماء أو ما يعرف بالعناصر الأولى، وكانت هناك فلسفات كبرى لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو مما جعل أرسطو يعرف الفلسفة "أنها البحث في الوجود من حيث هو موجود"، أي البحث في العلل الأولى وهذا ما يعرف بالفلسفة الطبيعية.

وإذا كانت الفلسفة اليونانية عرفت تنوعا وتميزا عن الفلسفات الأخرى المجاورة لها، كالمصرية والفارسية التي جعلت من القضايا والمشكلات الماورائية جوهر البحث الفلسفي، كظهور الفلسفة الأبيقورية والرواقية والأفلاطونية المحدثة التي شكلّت بدورها نسقا فلسفيا متكاملا، ولكن الفلسفة باعتبارها تأمل عقلي نظري كانت فلسفة تعقل للأشياء ونظمها، تحولت إلى مشروع نقدي انكبت عليها عقول تناولتها في المشرق والمغرب والتي تؤمن بالديانات السماوية كاليهودية والنصرانية والإسلامية.

ثانيا: موضوع الفلسفة العربية الإسلامية:

أ/ التعريف بالفلسفة العربية الإسلامية:

تعد الفلسفة الإسلامية واحدة من أهم الحركات الفكرية التي نشأت في الدولة الإسلامية بمختلف الأساليب سواء بالتفلسف في العقيدة ذاتها أو التوفيق بين

---

1 – عبد الفتاح الديدي ، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985، ص 03.

الفلسفة الإسلامية والفلسفات الأخرى، وتنفرد الفلسفة الإسلامية بدعوتها إلى الاعتماد على العقل واستخدامه في الفلسفة، ويقابلها في الإسلام مصطلح "الحكمة".

كما يمكننا القول بأن الفلسفة الإسلامية هي تلك الفلسفة المنبثقة عن نصوص الشريعة الإسلامية، إذ يقدم الإسلام لنا نظريات وتصورات دقيقة وواضحة تتعلق بالكون والموجودات وخالقها، إلا أن هناك تصورات قد قدّمت مفهوما أشمل وأعم حول فلسفة الإسلام من خلال البحث العميق في أطر الثقافة العربية الإسلامية بعيدا عن النصوص الشرعية.

لقد بدأ اهتمام المسلمين وتفكيرهم نحو المعرفة النافعة والسعي لتحصيلها بتوجيه من الشريعة الإسلامية، والتي دعت إلى ترقية مكانة العلم والعلماء ورفعها، وكانت في بداية نشأتها عبارة عن مجموعة من التساؤلات تتمحور حول مدلول الآيات القرآنية الكريمة التي قد تتشابه في قراءتها وطريقة فهمها أحيانا، "كما كان العرب أهل علم الأخبار ومعدن معرفة السير والأمصار، ثم كانت لهم معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها، وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة أو احتياجهم إلى معرفة ذلك في سبيل المعيشة، لا على سبيل طريقة تعلم الحقائق، ولا على سبيل التدرب على العلوم، أما على الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه، ولا هيّأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب ابن اسحق الكندي وأبا محمد بن الحسن الهمداني"[1].

ب/ نشأة الفلسفة العربية الإسلامية:

لقد اختلف الباحثون في مسألة نشأة ومنزلة الفلسفة الإسلامية من التراث البشري، فذهب بعض المؤرخين إلى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة بالمعنى الصحيح، فكانت نظرتهم تكاد تكون مجحفة وغير موضوعية تجاه الفلسفة الإسلامية، على اعتبار أن العقل العربي الإسلامي لم تكن له القدرة على الإبداع الفلسفي والتعمق

1 – جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب ش.م.ل. دار الكتاب العالمي، الدار الإفريقية العربية، دار التوفيق، بيروت لبنان، ط3، 1995م–1415 هـ، ص15.

في حل ومعالجة المشكلات الفلسفية وسبر أغوارها وتأسيس فلسفة لها أصالتها للمساهمة في الفكر الإنساني العالمي، غير أن الاتجاه الأول لم يتخلص من النظرة الضيّقة التي تدين فلسفة الإسلام وتراثه وترجيح الفلسفة اليونانية وأسبقيتها في تنوير الإنسان والسمو إلى أعلى مراتب الكمال الفكري، والتي كان لها الفضل في تفسير الكون والتوجه نحو الإنسان، وهذا الموقف الاستشراقي له مبررات ودوافع حضارية تاريخية قائمة على أصول عرقية مسيحية، فتمثل دور المسلمين في نقل وترجمة التراث الفلسفي اليوناني، فتكون الفلسفة العربية الإسلامية هي عينها فلسفة يونانية لكنها مكتوبة بلغة عربية، وهي دعوة متعصبة تحمل في طياتها من التعصب العنصري والتشكيك في قدرة العقل العربي على التفلسف، وبذلك ينتفي دور المسلمين في إنتاج وابتكار فكر فلسفي أصيل.

لكن إذا حاولنا الوقوف على حقيقة هذا التباين والاختلاف، نجد أن طبيعة وصورة الخلاف القائم يتوقف على مشكلة تسمية هذه الفلسفة وتراثها، وذلك استنادا إلى اللغة العربية التي كانت أداة تعبير وإنتاج وكونها نابعة من أحضان الثقافة العربية المتمثلة في القرآن الكريم والعلوم العربية، فالتراث الفلسفي الإسلامي مدين للجنس العربي الذي حمل لواء الدين والثقافة الإسلامية، أما عن القائلين بإسلاميتها فيرجحون الأخذ والتسليم بأن سعة انتشارها وتقدمها لم يتوقف على العرب الأوائل فقط وإنما بمساهمة الشعوب الغير الناطقة بالعربية كالفرس والمصريين والأتراك، وكذلك لما قام به هؤلاء في الدفاع عن رسالة الإسلام وحمل لوائها، "على أن هذا الرأي القائل بأنها فلسفة عربية لا يثبت أمام النقد العلمي الدقيق، فعلى الرغم من أن العرب هم الرواد الأوائل للثقافة الإسلامية، إلا أن اطراد تقدمها وسعة انتشارها لم يتحقق إلا بفضل مساهمة الشعوب الإسلامية غير الناطقة بالعربية من فرس وخراسانيين ومصريين وأتراك، وقد كتب بعضهم بالعربية أو بلغاتهم الأصلية، هذا بالإضافة إلى مجهودات أفراد من المسيحيين واليهود ممن أظلتهم الحضارة الإسلامية في عهدها الزاهر"[1].

1 – محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات العامة– الفرق الإسلامية وعلم الكلام– الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، مصر، د. ط، د.س، ص 7.

فالحضارة العربية الإسلامية عرفت بثرائها وازدهارها الفكري والعلمي، لأنها لم المجاورة كاليونان وبلاد فارس تكن صحراء خالية من العلوم والمعارف حتى تم الاتصال بالحضارات والثقافات المجاورة كاليونان وبلاد فارس ، التي تبرز مدى أصالتها وتقدمها ونبوغ علمائها وفلاسفتها في مجالات عدة، كانت متنوعة في مكوناتها وأجناسها، تميز بعض علمائها بالثقافة الموسوعية، جمعوا بين العلوم الدينية والدنيوية، كحجة الإسلام أبي حامد الغزالي وجاء في قول الدكتور القرضاوي عنه: "سجل الغزالي قصة حياته الفكرية والنفسية بقلمه البليغ، تسجيلا مؤثرا بما فيه من وضوح وصدق في كتابه الفريد "المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال" الذي يعد على وجازته من أهم ما خطه قلم الغزالي، وما أنتجه فكره المعطاء، لأنه تجلت عبقريته في الجمع بين الدين والفلسفة والفقه والمنطق والتربية والأخلاق. "ولا ينبغي أن ندهش كثيرا لهذا التنوع الشديد في فروع الفلسفة الإسلامية، لأنه كان الطابع المميز للثقافة الموسوعية لدى علماء المسلمين، فقلما نجد واحدا منهم اقتصرت جهوده على مجال واحد، وإنما تنوعت في أكثر من مجال، ويكفي أن نستشهد في هذا الصدد بالغزالي (450هـ/1111م) الذي كتب في الفلسفة التقليدية، والمنطق، وعلم الكلام، والفقه، وأصول الفقه، والتصوف، والأخلاق، وكان ابن رشد (595هـ/1198م) طبيبا، وفيلسوفا، فقيها"[1].

وقد عُرف عن العرب في جاهليتهم النزاعات والصراعات القبلية المتكررة، حيث كان القوي منهم يسيطر على الضعيف، إلا أن ذلك لم يؤثر على الدفاع عن أمنهم واستقرارهم وصيانة شرفهم وأعراضهم التي تعد من الحقوق الطبيعية للإنسان على وجه المعمورة والتحلي ببعض القيم الأخلاقية كالكرم والشجاعة، "جرت العادة على تسمية ما قبل الإسلام بالجاهليّة، دلالة على أن العرب كان يسيطر عليهم الجهل والبداوة وأنهم كانوا متّخلفين عمّن عاصرهم من جيرانهم في الحضارة والتمدّن، وقد ساعد هذا الاعتقاد جهل المؤرخين الذي يكاد يكون مطبقا لما كانت عليه الجزيرة العربية قبل الرسالة المحمديّة، وللحضارات التي نشأت فيها منذ أقدم العصور. إلاّ

1 – حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، د.ط، د.س، ص 18.

أنّ الوثائق التي اكتشفت وتجمّعت منذ أقل من نصف قرن، من نقوش وكتابات وغيرها من المصادر التاريخية العربيّة وغير العربية تشهد بعكس ذلك"[1].

لكن ذلك لم يكن عائقا أمام إبداعهم في مجال الشعر والحكمة وفصاحة اللسان وبلاغته، الذي وجدنا في طياته بذورا فلسفية مكنتهم في التعبير عن بيئتهم ومحاولة التكيف معها ونمط معيشتهم الاقتصادية والاجتماعية، لكن لم نعرف عنهم نسقا فكريا وفلسفيا منظما، ما جعل حياتهم تميل إلى البداوة والقبلية والوثنية المقيتة، والزهد يتجلى في الواقع في قناعة البدوي الذي تقع ثروته دائما تحت رحمة مجاعة وقحط،أو غزو من القبائل المجاورة، وفي الكلمات التي نطق بها أبو طالب نفسه– بمناسبة خطبة (النبي) عن المتاع الذي لم يكن سوى وديعة تسترد آجلا أو عاجلاً– تتجلى روح الصحراء أكثر من روح الدير"[2].

فهذه الدائرة الضيقة التي كانوا يعيشونها في جاهليتهم كانت لهم بمثابة الدفعة القوية للمحاولات الفكرية والثقافية الجادة والهادفة، ومهما يكن من أمر فإنَّ عالم الأشخاص في المجتمع الجاهليّ قد انحصر في حجم القبيلة، فيما عالم أفكاره قد تمثل بوضوح في تلك القصائد المتألقة الشهيرة بالمعلقات، وهو بالإجمال– شأن عالم أشخاصه– عالم محدود يستقي منه الشاعر الجاهلي أبياته البراقة ليشيد بمجد قبيلته وانتصارها في أحد الفصول الملحميّة التي حفظتها ذاكرة التاريخ تحت اسم(أيّام العرب)، ويتغنى بذكرى حبيبته، أو يبكي كالخنساء، بطلا هوى، أو يسعى لتخليد اسم كاسم حاتم الطائي لجوده وحسن ضيافته"[3]. غير أن التحول الجذري الذي أعقب ذلك كان مع بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم، حين أحدث الإسلام تغييرا عميقا في عقيدتهم وحياتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، حيث أصبحوا على دين وعقيدة واحدة في إطار علاقات إنسانية تحكمها القيم الأخلاقية والروابط

---

1 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مقدمات عامة– الفلسفة الإسلامية، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993، ص128.

2 – مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، الظاهرة القرآنية، تر عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987، ص117.

3 – مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1ن1999، ص 39.

الاجتماعية المثالية السامية. "ويعتبر ظهور الإسلام أهم حدث تاريخي وديني وفكري عرفته الجزيرة العربية، بل من أهم الأحداث التي عرفها التاريخ الإنساني، وليس الإسلام دينا وحسب، بل هو دين وحضارة، فكل ما ظهر في العالم الإسلامي من آراء ومذاهب يحمل طابع الإسلام، ومن ثمّ لا يمكن فهم الفلسفة الإسلامية إلا بعد فهم الإسلام، لأنها تأثرت به إلى أبعد حد ممكن، فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدّت لها، وإسلامية أيضا في غاياتها وأهدافها، وإسلامية أخيرا بما جمعه الإسلام في باقتها من شتّى الحضارات ومختلف التعاليم"[1]. فكل ذلك لا محال كان له التأثير على إظهار قدرة العقل العربي الإسلامي على التعاطي والتفاعل مع مختلف المستجدات التي تحيط بهم، "وقد جاء في تعبير المفكر مصطفى عبد الرازق: "لا يزالون مختلفين في الوصف الذي يصفون به هذه الفلسفة، فمنهم من يقول "فلسفة عربية" لأن رجالها كانوا يكتبون آثارهم بالعربية كما فعل (موريس دي وولف 1947/1867م) الأستاذ بجامعة لوفان في كتابه "تاريخ فلسفة القرون الوسطى"... وكما فعل الأستاذ برهييه (1876/ م1952 الأستاذ بالسوربون في كتابه الكبير في "تاريخ الفلسفة" الذي ظهر أول أجزائه عام 1926م"[2]. "ومنهم من يقول "فلسفة إسلامية" مثل هورتن الألماني العالم بالإسلاميات ومحرر الفصل الذي عنوانه "فلسفة" في دائرة المعارف الإسلامية، ومثل دي بور في كتابه في" تاريخ الفلسفة الإسلامية" ومثل جوتييه والبارون كارا دي فو وغيرهم"[3].

وتشير الكتب التاريخية إلى أن المسلمين قد عرفوا الفلسفة بعد اختلاطهم باليونان القدامى، ودلالة ذلك أن كلمة الفلسفة هي مصطلح يوناني الأصل تم تعريفه، وهو بالأصل (فيلوصوفيا) ومعناه محبة الحكمة وفق ما جاء في كتاب

---

1 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مقدمات عامة– الفلسفة الإسلامية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 130.

2 – مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1363 هـ – 1944م ، د.ط، ص16.

3 – مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص17.

مفاتيح العلوم للخوارزمي عام 997م الموافق لـ387هـ. "ينقسم تاريخ الفلسفة العربية إلى دورين: أحدهما دور النقل، والآخر دور الإنتاج. أما دور النقل فلم يظهر فيه فيلسوف حقيقي. لأن النقلة، لكثرة اشتغالهم بالنقل، لم يؤلفوا إلا القليل من الكتب. ومع أنه لم يصل إلينا من كتبهم إلا النزر اليسير، فإن ما وصل إلينا منها لا يدل على أن لأصحابها مذاهب فلسفية خاصة يمتازون بها على غيرهم. وأما دور الإنتاج فقد بدأ في القرن التاسع للميلاد، وامتد إلى القرن الرابع عشر، من الكندي إلى ابن خلدون، وإذا أدخلنا متكلمي المعتزلة في تاريخ الفلسفة العربية أمكننا أن نقول: أن هذا الإنتاج قد بدأ في القرن الثامن للميلاد أو قبله بقليل، لأن أبا الهذيل العلاف. والنظام. والجاحظ مثلا لا يقولون إبداعا من الناحية الفلسفية عن بعض المشائين، وإن كانت آراؤهم الفلسفية مقيدة بالأغراض الدينية"[1].

ولما شهدت الفلسفة الإسلامية تطورا ملحوظا مع الفلاسفة المسلمين عند انتقالها في مرحلة ما إلى دراسة المسائل الدينية الإلهية والميتافيزيقية الفلسفية وذلك اعتمادا على الأدلة العقلية، لأن معرفة الله والإيمان بوجوده النقطة المشتركة مابين المرحلتين، ويعود الفضل إلى الفيلسوف ابن رشد في بلوغ التيار الفلسفي الإسلامي ذروته بعد أن تمسك بمبدأ الفكر الحر. "ليست الفلسفة العربية وليدة الفكر العربي وحده، فقد رأينا وسنرى، أن شعوبا عديدة أسهمت في تكوينها، وعملت على تركيزها وتطويرها، منها الفرس والهنود والأتراك والسوريون والمصريّون والبربر والأندلسيّون، وليست مدينة للإسلام وحده بأهّم مقوماتها فقد أخذت عن اليونان واليهود والنصارى من الذين اعتنقوا الإسلام وأدخلوا فيه، عن قصد أو غير قصد، عناصر عديدة غريبة عنه. ولا يمكننا القول بأنّ ثمّ حضارة إسلامية صافية، جاءت هذه الفلسفة وليدة لها، فقد نفدت إلى الإسلام تيارات ثقافية ودينية متعددة، تفاعلت فيه ومعه، فنشأ عن هذا التفاعل أفكار جديدة كان لها أثرها الفعّال في تطوّر الفكر البشري"[2].

---

1 – جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص129.

2 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مقدمات عامة– الفلسفة الإسلامية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ص 127– 128.

فوجد العرب في الإسلام دعوة إلى تطوير الإنسان وترقيته ماديا ومعنويا كما أنه حرص على تقديس العقل، والدليل على ذلك هو أن القرآن الكريم يحث على النظر العقلي لقوله تعالى:" فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ"[1]، وقوله تعالى أيضا: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ"[2]. كما أن الأحاديث النبوية تؤكد على دور العقل وفضل العلم لقوله صلى الله عليه وسلم:" لا دين لمن لا عقل له". يقول الدكتور موريسون:"إن الإنسان وحده هو الذي أوتي عقلا بلغ من التطور أنه يستطيع أن يفكر به تفكيرا عاليا. والغريزة ليست إلا كنغمة واحدة من الناي، نغمة جميلة ولكنها محدودة، بينما العقل البشري يحتوي على كل الأنغام التي لكل الآلات الموسيقية في أوركسترا، والإنسان يمكنه أ يوفق بين تلك الأنغام جميعها، وأن يقدم للعالم قطعا موسيقية متحدة النغم(سيمفونيات) تدنو من الإعجاز، وإلى أن خلق الإنسان لم تخرج العناية الإلهية كائنا حيا من بين الصخور الفطرية، وله عقل مرن كعقل الإنسان، والآن يمكننا أن نتصور تلقي قبسا من نور الله يجعله سيدا على الأرض، عجيبا في مقدرته، باقيا في مصيره !"[3].

ج/ عواملها ومصادرها:

تعد الفلسفة الإسلامية من أهم الحركات الفكرية التي أبدعها فلاسفة الإسلام وشيدوها عبر أنساق فلسفية تتميز بالاتساق والمعقولية، ما جعل مؤرخو الفلسفة يختلفون في التأريخ للفلسفة الإسلامية والعوامل التي ساعدت على نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، فذهب البعض منهم أن البيئة الداخلية والمحيط الفكري شكل بدورهما عاملا قويا ومنطلقا لحركة التفلسف والنظر العقلي في الإسلام كمحاولة فهم نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية ما وسع من دائرة التفلسف والتحرر الفكري، غير أن البعض منهم يرى أن العوامل الخارجية والتجاور الثقافي شجع المسلمون على استخدام العقل والمنطق في الدفاع عن الإسلام وعقيدته، وتشجيع

---

1 – سورة الحشر، الآية2.

2 – سورة آل عمران، الآية 120.

3 – حسين عباس الأنصاري، العلم في رحاب الله، الأدلة العلمية على وجود الله ووحدانيته، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط،د.س، 125–126.

الفلاسفة على البحث في المشكلات والقضايا التي أنتجها الواقع المتجدد لحياة المسلمين وتأسيس بيت الحكمة وازدهار حركة الترجمة، "اختلف العلماء اختلافا شديدا في شأن الفلسفة العربية، فمنهم من أنكر وجود فلسفة عربية، بحجة أن العرب لم يقيموا بناء فلسفيا خاصا، ولم يهتموا إلا للتعليق على كتب الفلاسفة، ولم يصرفوا جهودهم إلاّ إلى التوفيق بين الآراء وبين الفلسفة والدين الإسلامي، ثمّ بحجة أن أكثر من اهتم للفلسفة كان أجنبيا، بعيدا عن الصبغة العربية، بعيدا عن الأصالة العربية... ومن العلماء من نقض هذا الرأي وقال بفلسفة عربية صحيحة، بحجة أن الفلسفة لا تقوم إلاّ على تراث الأقدمين... وقد استفاد العرب من فلاسفة الإغريق كما استفاد غيرهم، واستفادوا من حكمة والهند الصين كما استفاد اليونان من قبلهم، ورفعوا بناء التوفيق بين آراء الفلاسفة الأقدمين وبين الفلسفة والدين على أسلوب مبتكر، وأتوا بالنظريات العميقة في قضايا فلسفية مختلفة، وكان لهم الأثر الفعّال في فلسفة العصر الوسيط، وهكذا كانوا حلقة حقيقيّة في وضرورية في سلسلة التيارات الفلسفية العالمية"[1]، ومنه ما هي العوامل التي ساعدت على نشأة الفلسفة الإسلامية؟

أ- العوامل الداخلية:

1/القرآن الكريم: جاء القرآن الكريم بفلسفة واضحة قائمة على الاعتبار والاستبصار ومنه الدعوة إلى الحكمة واستخدام الجدل في نشر تعاليم الإسلام، وأيضا وسائل الإقناع والحجج المنطقية السليمة للرد على المفكرين وإقناع الملحدين. كما انطوى القرآن الكريم على العديد من الآيات الكريمة التي تدعو الإنسان إلى عدم التهالك على الدنيا والزهد في متاعها، عندما أحلّ القرآن الكريم العقل منزلة ودرجة سامية وجعله نورا يهدي به الناس، ودعاهم لاستعماله والتحاكم إليه وسماه نورا، "جاء الإسلام والعرب في تشعب ديني وبوادر انبعاث إلى نهضة دينية، والقرآن هو أصدق مرجع في تصوير العرب من هذه الناحية، فإن القرآن هو

1 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مقدمات عامة– الفلسفة الإسلامية، الجزء الأول، مرجع سابق ص 4.

أقدم ما نعرفه من الكتب العربية، وهو بما لقي من العناية لحفظه على مر العصور أجدر المراجع بالثقة"[1].

"وإذا كان القرآن لا يجعل من أهدافه إثبات وجود الله، فإنه يجعل من أهدافه الكبرى إثبات التوحيد، والإسلام هو دين التوحيد، والله سبحانه وتعالى، واحد لا شريك، ويستدل القرآن بالمشاهدة الصادقة: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) "[2].

"وكان رواد الروح الأوائل في الإسلام يتعلقون بالمصطلح القرآني أو بالمصطلح الحديثي يعيشون فيه ويطلقونه على أنفسهم أو يطلق عليهم أو ينحتون مصلحتهم منه أو ينحت عليهم. ونحن نعلم أن أ,ل مصطلح أطلق على رواد الحياة الروحية الإسلامية الأولين كان مصطلح الصحابة. هؤلاء الذين تخلوا عن عبادة الأوثان ونأوا عن حياة الجاهلية– ملذاتها وآثامها وشرورها وأوضارها. آمنوا بالتوحيد– وأقبلوا يستمعون إلى القرآن ويتدبرونه"[3].

أجل إن القرآن يقدس العقل الحر والتفكير الجريء وينعى على كل التقاليد الجامدة والمعتقدات الموروثة، فقد أنكر على القوم محاكاتهم آباءهم فيها بغير علم ولا هدى ولا كتاب مبين، وجادلهم بالتي هي أحسن. وكما أشاد القرآن بالحكمة ولفت أنظارهم إلى أحداث العالم وحثهم على التفكير فيها. وبذلك فقد تبلورت الحقيقة الإنسانية عند العرب وعاد إليها اعتبارها بعد أن قضى القرآن على الأسباب والعوامل التي جمّدت روح الخلق والإبداع عندهم. لقد أكد القرآن وحدة الله وكرامة الإنسان وقوة عقله وسلطانه على جميع الموجودات"[4].

2/ السُنّة النبوية: كانت السُنّة النبوية بمثابة التطبيق العملي لما ورد في القرآن الكريم والتي تدعو إلى التأمل العقلي واستخدامه في المسائل الدينية والفقهية وحتى

1– مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 101.

2 – عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط2، د.س، ص 53.

3 – علي سامي النشار، الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين، الجزء الثالث، دار المعارف، القاهرة، ط 8، ص 61.

4 – عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، المجلد الأول، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت،2008، ص254–255.

المعاملات التي لم يأت فيها دليل قطعي انطلاقا من أن نصوص الشارع الحكيم منها ماهو قطعي الدلالة ومنها ماهو ظني الدلالة لقوله تعالى في سورة آل عمران: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ" [1].

3/ الفتوحات الإسلامية: كان لها الدور الأعظم في قبول الآخر والانفتاح الحضاري والثقافي والاعتماد على الإقناع العقلي والإجابة على مختلف التساؤلات المطروحة، نتيجة دخول الكثير من غير المسلمين والذين ينتمون إلى أجناس غير إسلامية، وتحريرهم من المعتقدات والأوثان الباطلة التي يحملونها عن أديانهم. "والحضارة العربية لا ينقصها ولا يقلل من شأنها أنها أفادت من الحضارات التي سبقتها، فذلك شيء طبيعي، إذ إن سمة التطور الحضاري أن تقتبس كل أمة من معارف الأمم التي سبقتها، ولولا ذلك لكان لزاما أن تبدأ كل أمة من معارف الأمم التي سبقتها، ولولا ذلك لكان لزاما أن تبدأ كل أمة مما بدأت به الأمم الأخرى السابقة عليها،ولسد باب التقدم أو التطور الحضاري.ولوجدنا أنفسنا اليوم في مستوى أقرب ما كان عليه الإنسان الأول في العصر الحجري، ولكن يكفي العرب فخرا أنهم لم يقنعوا بما تعلموه من غيرهم، وإنما بحثوا واجتهدوا وابتكروا، وأضافوا عناصر جديدة دفعت عجلة التطور الحضاري بعيدا إلى الأمام"[2].

4/ توحيد جميع الفرق والديانات التي كانت منتشرة خلال حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، من خلال نقض أقوالهم وتكذيبها وفقا للحجج والأدلة المنطقية، فسار المسلمون على نهج القرآن الكريم من حيث الردّ على المخالفين، بإنشاء ما يسمى بالفلسفة الإسلامية.

5/ محاولة إيجاد الحلول لمختلف المشكلات والقضايا المستجدة في الدولة الإسلامية بعد الاحتكاك الثقافي والفكري بالحضارات المجاورة، بالرغم من أن المجتمع الإسلامي عرف الكثير من المشكلات العقائدية والسياسية والاجتماعية،

---

1 – سورة آل عمران، الآية 7.

2 – محمد عبد القوي مقبل، مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية، دار جامعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى،2010 ، ص19.

6/ تشجيع العلماء والحكماء عند أهل الإسلام على تعاطي العلم والمعرفة، وأخذ الحكمة والنظر العقلي في العلوم الدينية أو في العلوم الدنيوية.

ب- العوامل الخارجية:

1/ انتشار حركة الترجمة وتأسيس بيت الحكمة في عهد الخليفة المأمون عام 215هـ: لقد أحدثت حركة الترجمة انقلابا فكريا وتغييرا جذريا في طريقة تعامل المسلمين مع حياتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وقد تجلى ذلك في مناظرات المعتزلة وعلماء الكلام لخصوم الإسلام من الملحدين والثنوية والمشبهة في استخدام القياس العقلي، عندما استطاع المجتمع الإسلامي أن يحظى بفلاسفة عقليين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، قال الدكتور ابراهيم مدكور:" لقد أدى هؤلاء للفكر العربي خدمات جليلة غير التي أدوها له بنقل الكتب، فرغبتهم في نشر المعرفة جملتهم على تأليف الكتب في موضوعات مختلفة كالطب والطبيعيات والكيمياء والفلك والرياضيات والفلسفة، وكانت هذه الكتب و الرسائل التي أطلق عليها أصحابها اسم المقدمات تواضعا أول شعاع أضاء الدراسات العقلية في الإسلام"[1]. وبما أن لفظ (الفلسفة) دخيل على العربية جاء عن اليونان، فإن هذا يمدنا بمغزى هام، وهو أن المسلمين منذ صدر الإسلام كان انصرافهم إلى العلوم الإسلامية من فقه، وحديث، وتفسير، وكانوا في اكتفاء ذاتي من حيث المنهج ومن حيث توحيد الله سبحانه، ومعرفة الكون والإنسان، لأن القرآن والسنة كانا المصدرين الأساسيين للعلوم بكافة الغيبيات، ومن ثم فإن المؤثرات الخارجية لم تحدث نتائجها إلا في مرحلة تالية"[2].

لذا حاول بعض المستشرقين الربط بين حركة الترجمة وظهور الفلسفة العربية الإسلامية، ويدعون أن عصر الترجمة وتأسيس بيت الحكمة هو الذي فتح الباب على مصراعيه للمسلمين حتى تظهر عبقريتهم الفلسفية وتشييد الفلسفة الإسلامية، لكنها مغالطة يجب قراءتها والانتباه لأبعادها الخطيرة على الحضارة العربية

---

1 – جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 113.

2 – مصطفى حلمي، فكر معاصر، الإسلام والمذاهب الفلسفية نحو منهج لدراسة الفلسفة، منتدى مكتبة الاسكندرية، ط2، 1985، ص 126- 127.

الإسلامية،"جرت عادة المؤرخين وخاصة المستشرقين على أن يربطوا بين حركة الترجمة التي بدأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي وبلغت قمة ازدهارها في عصر المأمون (218هـ) وبين ظهور الفلسفة في العالم الإسلامي مؤكدين من خلال ذلك أنه لولا حركة الترجمة ما ظهرت الفلسفة في الإسلام"[1].

2/ دخول الكثير من الأفراد الذين ينتمون لديانات مختلفة في الإسلام، من يهود ومجوس ونصارى، وصائبة وغيرهم، حيث عملوا على إظهار معتقدات دياناتهم السابقة على الشكل الديني الجديد لهم. ولما كان الجدل هو فن الدفاع عن الأفكار والعقائد وإثباتها بمنطق العقل لا الشرع بالحكمة والموعظة الحسنة، "ونذكر هنا أن الجدل فيما فهمت من آيات القرآن هو نقض حجة الخصم. فإذا تبين أن أساليب نقض حجة الخصم قد تعددت، وكثر فيها أسلوب اعتماد المقدمات الكاذبة للوصول إلى نتيجة تفحم الخصم وتنقض حجته (Reductio ad absurdum) عرفنا أن توجيه القرآن- خاصة في مجادلة أهل الكتاب- هي ألا نلجأ لهذا الأسلوب وإنما ننقض حججهم بحجج تقوم على مقدمات صادقة – تقوم على الحق، فالحق هو الذي أحسن. وذلك يعني أن نجادل من منطلق العلم وليس من أي منطلق آخر حتى إن كان يؤدي إلى النتيجة المطلوبة- أي دحض الخصم"[2].

3/ ظهور التعددية في الآراء والديانات في المجتمعات الإسلامية، فتولت الفرق الكلامية مسألة الدفاع عن الإسلام، "العلم من نوابع استبحار المدنية. حينما تزدهر البلاد سياسيا واقتصاديا...فالدين الإسلامي إذن واتساع الامبراطورية وحاجة العرب إلى ما عند الأمم من العلوم كانت من أقوى البواعث على طلب الفلسفة ونقل كتب العلم إلى اللغة العربية"[3].

---

1 – مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998، ص 91.

2 – إبراهيم أحمد عمر، العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط3، 1995 ، ص 37.

3 – عمر فروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، مكتبة منجنه، بيروت، ط1، 1947،ص 95.

3/ انتشار بعض الأفكار والآراء الشخصية للأفراد الذين اعتنقوا الدين الإسلامي بعد الفتوحات الإسلامية.

"لو نظرنا منذ بداية الإسلام في معنى كلمة "حكمة" نجد أنه يقصد بها: الاتجاه إلى الجانب السلوكي أو الفعلي الذي يجب أن يتسم بالسداد والتوفيق والإجابة بأيسر طريق ومن علماء المسلمين من ربط بينها وبين الشرائع الإسلامية مثل التفتازاني. ومن فسرها بأنها "القرآن" معتمدين في ذلك على ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه وصف: (القرآن بأنه حكمه الله عزّ وجل بين عباده فمن تعلم القرآن وعمل به، فكأنما أدرجت " النبوة" من جبينه إلا أنه لا وحي إليه)"[1]. "ويرى الإمام الغزالي أن حقيقة الحكمة هي معرفة الحق من الباطل في الاعتقادات والصدق والكذب في الأقوال، والحسن والقبح في الأفعال، ولهذا قال: (زاحم الحكماء فإن الله يحي القلوب الميتة بالحكم، كما يحي الأرض الميتة بوابل المطر)"[2].

"وحينما اشتد هجوم أصحاب الثقافات الفلسفية الوثنية على المسلّمات الدينية اضطر نفر من أرباب النظر من المؤمنين إلى التسلح بالمنطق للرد على المخالفين والمعترضين على العقيدة. وهكذا نشأ علم الكلام المسيحي، وكذلك علم الكلام الإسلامي، غير أن هؤلاء المتكلمين لم تتح لهم الحرية الكاملة في استخدام أسلوب التبرير العقلي لأركان العقيدة وقضايا الدين، بل كانوا يستندون أولا إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرسالات"[3].

"لم تكن الفلسفة في المجتمع الإسلامي ترفا فكريا، بل كانت منذ ميلادها خطابا ايديولوجيا مناضلا: كان الكندي، أول فيلسوف في الإسلام، منخرطا بشكل مباشر في الصراع الايديولوجي الذي كان محتدما في عصره بين المعتزلة...وبين أهل الغنوص وأهل السُنَّة معا من جهة أخرى، فناضل على الجبهتين: ضد

---

1 – الصاوى الصاوى أحمد، الفلسفة الإسلامية "مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها"، دار النشر للتوزيع والنشر، مصر، د.ط، 1998، ص 7.

2 – المرجع نفسه، ص 8.

3 – محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات العامة– الفرق الإسلامية وعلم الكلام– الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، مصر، د،ط، د.س، ص 4.

الغنوصية ينشر خلاصات مطالعاته في العلوم العقلية في شكل كراسات(رسائل) صغيرة مركزة قريبة المنال سهلة المآخذ تنقل إلى القارئ العربي، من الخاصة والعامة، ورؤى عقلانية عن الكون والإنسان في صيغة تحترم ثوابت الفكر الديني الإسلامي، من جهة، وضد الفقهاء المتزمتين من جهة أخرى. هؤلاء الذين يصفهم الكندي بأنهم"أهل الغربة عن الحق"، ناصبوا العداء للفلسفة ذبّاً عن كراسيهم التي نصبوها من غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين لأن من تجر بشيء باعه ومن باع شيئا لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا...". ويقيم الكندي نوعا من التوازي بين الدين والفلسفة يجعلهما يسيران بتوافق وانسجام نحو هدف واحد هو "الحق" أي المعرفة الحقة الصحيحة بالله والطبيعة والإنسان"[1].

ثالثا: إشكالات استشراقية حول الفلسفة الإسلامية:

أ/ حول مفهومها وتسميتها:

لم يكن حظ الفلسفة من التأليف شبيها بغيرها من المعارف والعلوم في تراثنا المدوَن بالعربية، الذي تكون فيه الأولوية والأسبقية إلى علوم التفسير وعلوم الحديث والفقه وأصوله، واللغة العربية وآدابها، وعلم الكلام وغيره، بينما لا نحصل على الكم الهائل من مدونات مستقلة تعنى بالفلسفة وقضاياها في فترات التدوين قديما وبالأخص حديثا، إذ تعد الكتابات ضئيلة جدا إذا ما قورنت بغيرها من العلوم الأخرى.

وعلى قلة التأليف فيها، فقد عانت الفلسفة الإسلامية كثيرا من القراءات المتعسفة والأحكام المسبقة فضلا عن الظلم والارتياب الذي لازم الكثير من أعلامها وموضوعاتها، فقد واجهت الفلسفة الإسلامية صعوبات جمة سواء من أهلها أو من غيرهم من الدارسين الغربيين وخاصة المستشرقين الذين أثاروا جملة من الشبهات تتعلق بالتسمية وأصالتها وأهميتها ومصدرها وظروف نشأتها بل بوجودها على العموم، فأصدروا في ذلك أحكاما جانبها الصواب، حيث انتهوا إلى نتائج لا تتسق

---

1 – محمد عابد الجابري، نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص37– 38 .

والمعطيات العامة لتلك الظاهرة الفلسفية المتميزة في تاريخ الفكر الإنساني. وسنحاول تحليل مفهوم الاستشراق والوقوف على حقيقته الذي يعني "اهتمام الغرب الأوروبي بالإسلام والحضارة الإسلامية أي شرقها وغربها.

1./مفهوم الاستشراق لغة واصطلاحا:

1.1-المفهوم اللغوي: إن كلمة "استشراق" مأخوذة من كلمة "شرق" ثم أضيف إليها ثلاث حروف وهي: الألف والسين والتاء ومعناها "طلب الشرق".

وجاء في المعجم الوسيط: "شرقت الشمس شرقا وشروقا إذا طلعت"، وفي لسان العرب شرق: "شرقت الشمس تشرق شروقا إذا طلعت"، لكن إذا رجعنا إلى اللغات الأوروبية فثمة تعريف آخر:" المقصود بالشرق ليس الشرق الجغرافي وإنما الشرق المقترن بمعنى الشروق أي "الضياء والنور والهداية" واللفظ (ORIENT) في الدراسات الغربية الأوروبية يقصد به منطقة الشرق المقصودة بالدراسات الشرقية والتي تعني في مدلولها بلاد الصباح ومن المعروف أن الصباح لا محالة تشرق فيه الشمس والذي يحمل معه النور واليقظة. وبذلك يتبين لنا أن مصطلح الاستشراق يشير في مدلوله إلى الجانب المعنوي الذي يفيد شروق الشمس التي هي مصدر العلم والمعرفة.

1.2-المفهوم الاصطلاحي: إن مفهوم "الاستشراق" (ORIENTALISME) يعني "علم الشرق أو علم العالم الشرقي" وهناك من عرّف "الاستشراق" أنه بمثابة التيار الفكري الذي يتمثل في الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي شملت خصائصه وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته" أو هو "ذلك العلم الذي تناول المجتمعات الشرقية بالدراسة والتحليل من قبل علماء الغرب".

"**الاستشراق** هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي وكلمة "مستشرق" بالمعنى العام تطلق على كل عالم غربي يشتغل بدراسة الشرق كله: أقصاه ووسطه وأدناه، في لغاته وآدابه وحضارته وأديانه"[1]. والذي يعني أيضا الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام.

[1] - محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، ج.م.ع، د.ط، د.س، ص 18.

"**إن قضية المجالات** التي تفرض نفسها على دارسي اليوم، لم تشغل بال المستشرقين، الذين سبقوا المسلمين إلى دراسة الفلسفة الإسلامية في القرن التاسع عشر، وذلك لسبب بسيط، هو أن هؤلاء المستشرقين قد اتجهوا مباشرة إلى مجال واحد، وهو مجال الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليوناني، لكنهم بالتدريج، ومع اكتشاف مخطوطات جديدة، بدأوا يدركون أهمية مجال "علم الكلام"، ثم كان "التصوف" أخيرا هو المجال الذي انتزع إعجابهم، ونال حظا وفيرا من عنايتهم وبحوثهم"[1]. ومرد هذا التعسف هو الأحكام التي تصدر عن تصور خاطئ في الرؤية وخلل في المنهج، فأكثر الأحكام المتعسفة والأخطاء التي عمّت دراسات المستشرقين ناجمة عن هذا الخلل المنهجي الذي يمكن تحديد خصائصه العامة والأفكار النظرية التي تشكل صلب الموضوع. "والاستشراق في نهاية الأمر دراسة مرتكزة على إعادة التفكير في الهوة الفاصلة بين الشرق والغرب"[2].

ب/ حول محورها وموضوعاتها:

1/ **نظرية المركزية الأوروبية:** التي ترى أن أوروبا هي مركز التاريخ والحضارة ورائدة العلم والفلسفة قديما وحديثا، والتي على ضوئها يقرأ تاريخ الإنسانية ويقاس تطور الحضارة، ويعد الفيلسوف الألماني هيجل (1831/1770م) من أبرز المبشرين بهذه النظرية، التي دعا فيها إلى شطب وحذف الفلسفة الشرقية من تاريخ الفلسفة لأنها مستندة إلى الدين وممزوجة به، وتاريخ الفلسفة لا يشمل عنده تاريخ الأديان، لأن الفلسفة تمثل المرحلة النهائية من خط تطوري صاعد يبدأ بالفن ثم الدين فالفلسفة في صورتها العقلية الخالصة التي لم تظهر إلا عند اليونان وفي الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة حديثا، وتظل أوروبا هي المركز العقلي في هذا العالم وهو تصور عرقي عنصري لا يرمز إلى الموضوعية والحياد في التعامل مع الفكر الفلسفي قديما وحديثا.

---

1 – حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، د.ط، د.س، ص20.

2 – إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1996، ص 132.

2/ النظرية العرقية: الذي يعد المستشرق الفرنسي أرنست رينان من أبرز روادها، حيث يصرح بأن الجنس السامي أدنى من الجنس الآري، ومنه ينفي أن يكون للجنس السامي أي أثر فلسفي، وما الفلسفة الإسلامية إلا اقتباس خارجي صرف من اليونانيين، لذا فالفلسفة الإسلامية هي الفلسفة اليونانية منقولة إلى العربية، وينفي كذلك أي أثر للعقيدة الإسلامية في نشأة هذه الفلسفة ويصرح رينان في كتابه "تاريخ اللغات السامية" بأنه أول من قرر هذا الرأي الذي يذهب إلى جعل الجنس السامي دون الجنس الآري. وبناء عليه فإن ما لدى العرب من فلسفة ليس إلا اقتباسا صرفا جديبا، وتقليدا للفلسفة اليونانية، وبمعنى آخر: إن الفلسفة العربية هي الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية"[1].

ومما ورد في كتاب رينان:"ابن رشد ومذهبه": ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروسا فلسفية، ومن عجائب القدر: أن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع مابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباسا صرفا جديباً وتقليداً للفلسفة اليونانية"[2].

وقد تابع "جوتييه" وغيره رينان في دعواه العنصرية. وقال جوتييه:" هذه هي عقلية الدين الإسلامي وروحه، في حقيقتها ودقائقها وما ظهر منها وما بطن؟ هو دين سام بحت: مفرق وموحد بأضيق المعاني، وغير عقلي، ولا يتفق والتفكير الحر، وقليل المسل إلى التصوف ولو في عهده الأول على الأقل، ومن ثم في روحه الحقة"[3]. وزعم رينان أن الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر، بل هو عائق لها. ويذهب "تتمان" أيضا إلى كتاب المسلمين المقدس يعوق النظر العقلي الحر"[4].

---

1 – محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مرجع سابق ، ص117.

2 –مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص10– 11.

3 – جوتييه، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد يوسف موسى، القاهرة، 1945، ص 176.(التحقق من المرجع والمقولة).

4 -محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مرجع سابق، ص118.

لقد كانت مثل هذه الأفكار سببا في الأخطاء التي وقع فيها المستشرقون، ومن هنا كان لزاما على المهتمين بالفلسفة الإسلامية التصدي لمثل هذه المواقف والتي تبرز أصالتها وهويتها وتفرد موضوعاتها، والمفكر زكي الميلاد أحد المشتغلين في تاريخ الفلسفة الإسلامية في القرن العشرين في المجال العربي، والتي أصبحت تمثل مراجع أساسية في موضوع تاريخ الفلسفة الإسلامية.

ومن أهم المؤلفات التي تناولت موضوع "الاستشراق" بالبحث والدراسة عند فلاسفة ومفكرين مسلمين أو مستشرقين أوروبيين نذكر منها على سبيل المثال:

1/ تاريخ الفلسفة في الإسلام للمستشرق الهولندي دي بور، الصادر باللغة الألمانية سنة 1901م، وفي طبعته العربية سنة 1938م.

2/ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق الصادر سنة 1944م.

3/ في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق للدكتور ابراهيم مدكور، الصادر سنة 1947م.

4/ ، للدكتور علي سامي النشار، الصادر سنة 1954م.

5/ تاريخ الفلسفة الإسلامية للمستشرق الفرنسي هنري كوربان، الصادر باللغة الفرنسية سنة 1964م، وفي طبعته العربية سنة 1968م.

6/ تاريخ الفلسفة الإسلامية للدكتور ماجد فخري، الصادر باللغة الانجليزية سنة 1970م وفي طبعته العربية سنة 1978م.

"إن الخلاف بين العلم والدين هو قضية غربية خاصة بالأوروبيين وموقفهم من الكنيسة وتفسيرات الدين، وقد نقلت هذه القضية إلى أفق الفكر الإسلامي نقلا باطلا وزائفا. وموقف الإسلام من العلم معروف، فليس في تاريخ الإسلام أو الفكر الإسلامي، ما يشير إلى أن هناك مناهضة بين العلم والدين وقعت، أو أن الدين ناهض العلم. إن علماء الغرب قد وجدوا في كتبهم المقدسة، ما يتعارض مع كشوف العلم فاختلفوا، أما القرآن وهو كتاب المسلمين المقدس، فليس فيه ما يخالف

أو يختلف أو يتعارض مع حقيقة ثابتة من حقائق العلم، بل على العكس من ذلك، إن كثيرا من المفاهيم العلمية الثابتة لها مدلول في القرآن"[1].

بمناسبة صدور "الاستشراق"، قال إدوارد سعيد: "بالنسبة إلى الغرب، انطوى فهم الإسلام على محاولة تحويل تنّوعه لإلى جوهر وجداني غير قابل للتطوّر، وقلب أصالته إلى نسخة منحطة من الثقافة المسيحية، ومسخ شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرعب...". ومثل أية سلعة ناجحة رائجة، كان الشرق المصنع ممنوعا من التبدّل. وإذا حدث ودخل جزء من تاريخه في تناقض مع خصائص السلعة كما رسمها المستشرقون فإن هذا الجزء سيُقمع ويُبطل ويُلغى. وكتب سعيد: "التاريخ والاقتصاد والسياسة ليست على قدر من الأهمية، الإسلام هو الإسلام، والشرق هو الشرق"[2].

ما يمكن استخلاصه هو أن مفهوم "الاستشراق" ظل رهينا لكتابات فلسفية غربية حاولت الترويج لبعض المواقف المتعصبة تجاه الإسلام ، والتي لم تميزت بنوع من التطرف الفكري والايديولوجي تجاه تاريخ الإسلام وحضارته، والذي بقي يمثل نوعا من الصراع الحضاري بين الغرب الأوروبي والعالم الإسلامي.

"ذلك أن الاستشراق في حقيقة الأمر كان ولا يزال جزءا لا يتجزأ من قضية الصراع الحضاري بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول: إن الاستشراق يمثل الخلفية الفكرية لهذا الصراع. ولهذا فلا يجوز التقليل من شأنه بالنظر إليه على أنه قضية منفصلة عن باقي دوائر هذا الصراع الحضاري. فقد كان للاستشراق من غير شك أكبر الأثر في صياغة التصورات الأوروبية عن الإسلام، وفي تشكيل مواقف الغرب إزاء الإسلام على مدى قرون عديدة"[3].

---

1 – عبد العزيز بن عثمان التويجري، مفهوم التنوير في الإسلام، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، الرباط، المغرب، ط2، 1436هـ– 2015م، ص 21.

2 – إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، نرجمة وتحرير صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنش، بيروت، ط1، 1996، ص 28.

3 – محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مرجع سابق، ص 11.

"ومن هنا يمكن فهم ما يزعمه المستشرق الاسكتلندي (وليم موير) (Muir) (1819 /1905 م) على حد تعبيره "من أن سيف محمد والقرآن هما أكثر الأعداء الذين عرفهم العالم حتى الآن عنادا ضد الحضارة والحرية والحقيقة". وهو موقف يحمل في مضمونه روح العدوانية للإسلام وخصوصا للقرآن الكريم والرسول صلى الله عليه وسلم.

وما يدّعيه (فون جرونيباوم) من أن الإسلام ظاهرة فريدة لا مثيل لها في أي دين آخر أو حضارة أخرى، فهو دين غير إنساني وغير قادر على التطور والمعرفة الموضوعية وهو دين غير خلاّق وغير علمي واستبدادي"[1].

"ولكن هناك حقيقة هامة يتجاهلها المستشرقون ببساطة، وهي أن الحضارة الغربية التي يصفونها باعتزاز بأنها حضارة مسيحية مبنية في الأصل على رجل شرقي وهو المسيح عليه السلام، وعلى ما نقلوه عن العرب من علوم عربية ومن تراث قديم تطور على أيدي العرب، وهذه حقيقة تحمل هذه التفرقة المبدئية إلى شرق وغرب والتي يعتمد عليه الاستشراق أمرا مخالفا للمنطق، فالمسيحية دين شرقي، والزعم أن الغرب متقدم لأنه يدين بالمسيحية، والشرق متخلف لأنه يدين بالإسلام زعم لا أساس له من العلم ولا من الواقع، فالتقدم الذي شهده الغرب اليوم في مجال العلم والتكنولوجيا لا علاقة له بالمسيحية كدين، والتخلف الذي يعاني منه الشرق لا يتحمل الإسلام وزره، "إنها لحظة الأفكار الميتة وبعد أن عاش المجتمع الإسلامي اللحظة المجيدة عند ولادة حضارته؛ لحظة (أرخميدس) لأفكاره المطبوعة في عهد الرسول،أو الخلفاء الراشدين، وأفكاره الموضوعة في الفترات المضيئة لدمشق وبغداد، فإن المجتمع الإسلامي يعيش فترة الصمت، إنه صمت الأفكار الميتة"[2].

فهذا التخلف الذي ورثه المجتمع الإسلامي يعود في أصله حسب المفكر الجزائري مالك بن نبي جاء نتيجة تخلي المسلمين عن إسلامهم والتقليد الأعمى الذي أصابهم من الغرب الأوروبي.

---

1 - المرجع نفسه، ص124.

2 – مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1،1999، ص74.

فهناك العديد من الكتاب الغربيين المعتدلين من يعترفون بتحميل الغربيين للجانب الأكبر من سوء الفهم في ذلك يقول (اميل دير مانجيم): "وحين اشتعلت الحرب بين الإسلام والمسيحية ودامت عدة قرون اشتد النفور من الفريقين، وأساء كل منهما فهم الآخر، ولكن يجب الاعتراف بأن إساءة الفهم كانت من جانب الغربيين أكثر مما كانت من جانب الشرقيين، وهذه حقيقة لا يجوز أن نتجاهلها عندما نتحاور. فلا بد من المصارحة أولا حتى يمكن أن نزيل سوء الفهم على كلا الجانبين، ونفتح صفحة جديدة على أساس من الاحترام المتبادل وتفهم كل طرف وجهة نظر الطرف الآخر.وعندما يتحقق ذلك سيحل الحوار المثمر محل الصراع المخرب للعلاقات بين الجانبين"[1].

ج/ حول وجودها وأهدافها:

1/ دوافع الاستشراق: كان الأوروبيون يشجعون على انتشار القوميات العرقية التي ما فتئت تفتك بوحدة الأمة وتمزق تاريخها ودينها ولغتها، وإن كانت في جوهرها تصبّ في الدائرة الضيّقة الحاقدة على الإسلام والمسلمين وتشويههم ووصفهم بالتخلف والجهل، لكنهم حملوا الرسالة إلى العالم وأقاموا بينهم وبين الشعوب روابط إنسانية وتاريخية وثقافية ازدادوا بها قوة وتحضرا.

1./الدافع الديني: لقد كانت الكتابات الاستشراقية تشكل موقفا متعصبا تجاه الإسلام والمسلمين نتيجة محاولات يائسة قادها المستشرقون لتشويه الإسلام والطعن في شخصية الرسول صلى الله عليه وسلّم، وتحريفهم لنصوص القرآن والأحاديث النبوية، ما جعل البعض يحمل العداء للإسلام والمسلمين اليوم وخصوصا محاربة المسيحية كدين سماوي. "لا نحتاج إلى استنتاج وجهد في البحث لنتعرف إلى الدافع الأول للاستشراق عند الغربيين وهو الدافع الديني. فقد بدأ بالبرهان – كما سنرى– وهؤلاء كان يهمهم أن يطعنوا في الإسلام ويشوّهوا محاسنه ويحرّفوا حقائقه ليثبتوا لجماهيرهم التي تخضع لزعامتهم الدينية أن الإسلام – وقد كان يومئذ الخصم الوحيد للمسيحية في نظر الغربيين– دين لا يستحق الانتشار، وأن المسلمين قوم

---

1 – محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، ج.م،ع، د.ط، د.س، ص 9– 10.

همج لصوص وسفاكو دماء، يحثهم دينهم على الملذات الجسدية، ويبعدهم عن كل سمو روحي وخلقي"[1].

كذلك لا يمكن إهمال الدور التبشيري الذي لعبته هذه الحملات الاستشراقية التي جاءت باسم المسيحية مناصرة لتعايش الأديان والحضارات ونشر العلم والمعرفة وبعث الطمأنينة في نفوس الأفراد، لكن هذه البعثات كانت في حقيقة الأمر ذريعة ومبررا استعماريا لاستنزاف ونهب ثروات الأمم والشعوب وطمس دينها وهويتها. والمعروف تاريخيا أن قيام الدولة العربية الإسلامية الذي شكل خطرا على أروبا مثّل كذلك مشكلة سياسة وحضارية عنيدة للغرب الأوروبي المسيحي كان عليه ن يجابهها عسكريا وعقائديا وأن يتعامل معها تجاريا وحضاريا.إن التراث العقيدي والفكر الأوربي لم يكن كافيا لمجابهة الإسلام كقوة عقيدية وفكرية وسياسية. لقد كانت الدولة العربية الإسلامية دولة قوية منتصرة"[2].

"وهنالك الهدف التبشيري الذي لم يتناسوه في دراساتهم العلمية، وهم قبل كل شيء رجال دين، فأخذوا يهدفون إلى تشويه سمعة الإسلام في نفوس رواد ثقافتهم من المسلمين؛ إدخال الوهن إلى العقيدة الإسلامية، والتشكيك في التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية وكل ما يتصل بالإسلام من علم وأدب وتراث"[3].

2./الدافع الاستعماري:

لما كانت الحروب الصليبية التي قامت بها الجيوش الأوروبية الغربية لتحقيق أطماعها وأهدافها الاستعمارية والاقتصادية الخالصة، والتي انتهت بهزيمة الصليبيين في ديار الإسلام وما تحمله من شعارات دينية، وهي في ظاهرها حروب دينية وفي حقيقتها حروب استعمارية، لذا اتجه الأوروبيون وفق كتابات استشراقية لم ييأس الغربيون من العودة لاحتلال بلاد المسلمين، فعكفوا على دراسة عقيدتها وعاداتها وقيمها وتاريخها والاطلاع على كنوزها وثرواتها المعنوية والمادية، وكذا

---

1 – مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (مالهم وما عليهم)، مرجع سابق، ص 20.

2 – فاروق عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى) دراسة مقارنة بين وجهة النظر الإسلامية ووجهة النظر الأوروبية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1998، ص32.

3 – مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (مالهم وما عليهم)، مرجع سابق، ص 21.

الوقوف على مواطن القوة والضعف لإضعاف مقاومتهم وزرع الشك والفوضى والعمل على ضرب وحدتهم وتحطيم قدراتهم وإمكاناتهم والقضاء على مكونات ثقافتهم وحضارتهم الإسلامية، "ولما تم لهم الاستيلاء العسكري والسيطرة السياسية كان من دوافع تشجيع الاستشراق إضعاف المقاومة الروحية والمعنوية في نفوسنا، وبث الوهن والارتباك في تفكيرنا وذلك عن طريق التشكيك بفائدة ما في أيدينا من تراث، وما عندنا من قيم إنسانية، فنفقد الثقة بأنفسنا، ونرتمي في أحضان الغرب نستجدي منه المقاييس الأخلاقية والمبادئ العقائدية، وبذلك يتم لهم ما يريدون من خضوعنا لحضارتهم وثقافتهم خضوعا لا تقوم لنا من بعد قائمة"[1].

3./الدافع العلمي:

إذا كانت الحضارة الغربية قد عرفت وأدركت قيمة وأهمية العلم والعمل في بناء حضارتها وازدهارها وتفوقها على الشعوب الأخرى، فإن المستشرقين حاولوا الاستثمار في البحث العلمي وتوظيف وسائل التكنولوجيا كآلية من آليات السيطرة وتغييب الآخر، والتقليل من أهمية الدين والثقافة واللغة في مجال تحضر الشعوب وتمدنها.

"ومن المستشرقين نفر قليل جدا أقبلوا على الاستشراق بدافع أن حب الإطلاع على حضارات الأمم وأديانها وثقافتها ولغاتها، وهؤلاء كانوا أقل من غيرهم خطأً في فهم الإسلام وتراثه، لأنهم لم يكونوا يتعمدون الدس والتحريف، فجاءت أبحاثهم أقرب إلى الحق وإلى المنهج العملي السليم من أبحاث الجمهرة الغالبة إلى المستشرقين، بل إن منهم من اهتدى إلى الإسلام وآمن برسالته"[2].

2/ أهداف الاستشراق ووسائله: ومن أهداف الاستشراق:

أ/ التشكيك بصحة رسالة النبي صلى الله عليه وسلم ومصدرها الإلهي، فجمهورهم ينكر أن يكون الرسول نبيًّا موحى إليه من عند الله- جل شأنه- ويتخبطون في تفسير مظاهر الوحي التي كان يراها أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أحيانا، وخاصة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، فمن المستشرقين من يرجع ذلك إلى

1 - المرجع نفسه، ص 22.

2 - المرجع نفسه، ص 24- 25.

"صراع" كان ينتاب النبي صلى الله عليه وسلم حينا بعد حين، ومنهم من يرجعه إلى تخيلات كانت تملأ ذهن النبي صلى الله عليه وسلم"[1].

"ويتبع ذلك إنكارهم أن يكون القرآن كتابا منزلا عليه من عند الله عز وجل، وحين يفحمهم ما ورد فيه من حقائق تاريخية عن الأمم الماضية مما يستحيل صدوره عن أمي مثل محمد صلى الله عليه وسلم، يزعمون ما زعمه المشركون الجاهليون في عهد الرسول من أنه استمد هذه المعلومات من أناس كانوا يخبرونه بها"[2].

ب/ "وما يتبع إنكارهم لنبوة الرسول وسماوية القرآن، إنكارهم أن يكون الإسلام دينا من عند الله وإنما هو ملفق- عندهم- من الديانتين اليهودية والمسيحية، وليس لهم في ذلك مستند يؤيده البحث العلمي، وإنما هي ادعاءات تستند على بعض نقاط الالتقاء بين الإسلام والدينين السابقين"[3].

ج/ "التشكيك في صحة الحديث النبوي الذي اعتمده علماؤنا المحققون، ويتذرع هؤلاء المستشرقون بما دخل على الحديث النبوي من وضع ودس، متجاهلين تلك الجهود التي بذلها علماؤنا لتنقية الحديث الصحيح من غيره، مستندين إلى قواعد بالغة الدقة في التثبت والتحري"[4].

د/ "التشكيك بقيمة الفقه الإسلامي الذاتية، ذلك التشريع الهائل الذي لم يجتمع مثله لجميع الأمم في جميع العصور، لقد سقط في أيديهم حين إطلاعهم على عظمة وهم لا يؤمنون بنبوة الرسول، فلم يجدوا بدّا من الزعم بأن هذا الفقه مستمد من الفقه الروماني، أي أنه مستمد منهم – الغربيين- وقد بيّن علماؤنا الباحثون تهافت هذه الدعوى، وفيما قرره مؤتمر القانون المقارن المنعقد بلاهاي من أن الفقه الإسلامي فقه مستقل بذاته وليس مستمدا من أي فقه آخر، ما يفحم المتعنتين منهم، ويقنع المنصفين الذين لا يبغون غير الحق سبيلا"[5].

---

1 - المرجع نفسه، ص 25- 26.

2 - المرجع نفسه، ص 26- 27.

3 - المرجع نفسه، ص 27.

4 - المرجع نفسه، ص 28 .

5 - المرجع نفسه، ص 29 .

2. 1- الأهداف الدينية والسياسية: ويمكن تلخيصها فيما يلي:

1/ تشكيك المسلمين بنبيّهم وقرآنهم وشريعتهم وفقههم، ففي ذلك هدفان: ديني واستعماري.

2/ تشكيك المسلمين بقيمة تراثهم الحضاري، يدّعون أن الحضارة الإسلامية منقولة عن حضارة الرومان، ولم يكن العرب والمسلمون إلا نقلة لفلسفة تلك الحضارة وآثارها، لم يكن لهم إبداع فكري ولا ابتكار حضاري، وكان في حضارتهم كل النقائص، وإذا تحدثوا بشيء عن حسناتها- ما يفعلون- يذكرونها على مضض كبير.

3/ إضعاف ثقة المسلمين بتراثهم، وبث روح الشك في كل مابين أيديهم من قيم وعقيدة ومثل عليا؛ ليسهل على الاستعمار تشديد وطأته عليهم، ونشر ثقافته الحضارية فيما بينهم، فيكونوا عبيدا لها، يجرهم حبها إلى حبهم أو إضعاف روح المقاومة في نفوسهم.

4/ إضعاف روح الإخاء الإسلامي بين المسلمين في مختلف أقطارهم عن طريق إحياء القوميات التي كانت لهم قبل الإسلام.

رابعا: الكندي ودوره الريادي في الفلسفة الإسلامية:

-**مدخل:** إذا كنا قد تتبعنا حركة انطلاق الفكر العربي وما سبق تلك الحركة من بواعث وما رافقها من تيارات فكرية، وقد تركز الفكر العربي مع المعتزلة والأشعرية وغلاة الشيعة في أهم قضايا الفلسفة، وأن العقل قد حاول تفسير مظاهر الوجود والموجود وراح يُنظر مع المعتزلة إلى الله تعالى في ذاته وصفاته واثقا أنه قادر من ذاته على معرفته تعالى، وقد اهتم العقل العربي بالقضايا الدينية اهتماما كبيرا، وراح يوّثق بين الدين والفلسفة، فقادته محاولة التوفيق إلى التمييز بين الباطن والظاهر، "وهكذا نرى أن معالم الفلسفة قد اتضحّت، وأن الأوضاع الفلسفية في طور الاستقرار، وفي تلك الغمرة من التيارات الفكرية ظهرا علمان من أعلام الفلسفة العربية الإسلامية هما أبو يوسف يعقوب الكندي وأبو نصر الفارابي"[1].

---

1 - حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993، ص63.

1/ من هو الفيلسوف الكندي: هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (185-256 هـ/805- 873م) الذي اشتهر "بلقب فيلسوف العرب" أو فيلسوف العرب وأحد ملوك أبنائها" علاّمة عربي مسلم، برع في الفلك والفلسفة والكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات والموسيقى وعلم النفس والمنطق الذي كان يعرف بعلم الكلام، عاش في البصرة في مطلع حياته، ثم انتقل إلى بغداد حيث أقبل على العلوم والمعارف على عهد المأمون والمعتصم، في جو مشحون بالتوتر العقائدي بسبب مشكلة خلق القرآن على مذهب الاعتزال وذيوع التشيع، وأكبّ على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها، أوكل إليه المأمون مهمة الإشراف على ترجمة الأعمال الفلسفية والعلمية اليونانية إلى العربية في بيت الحكمة.

"وقال سليمان بن حسان إنه لم يكن في الإسلام فيلسوف غيره! ولعلّه يقصد بذلك إلى أنه أول فلاسفة الإسلام.ثم إن الكندي احتذى في تآليفه حذو أرسطو، وفسر من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب وبسط العويص، وهذا لعلو كعبه في الترجمة؛ فقد ذكر شاذان في المذكرات عن أبي معشر، المشهور عند المصريين بكتاب في التنجيم:" إن حذاق التراجمة في الإسلام أربعة، بينهم يعقوب بن إسحق الكندي"[1].

له أطروحات أصيلة في الأخلاقيات وما وراء الطبيعة والرياضيات والصيدلة، كان اهتمامه في أعماله الفلسفية هو إيجاد التوافق بين الفلسفة والعلوم الإسلامية الأخرى وخاصة العلوم الدينية، تناول الكندي في الكثير من أعماله مسائل فلسفية دينية مثل طبيعة الله والروح والوحي، لكن أعماله لم ترق آنذاك إلى المرتبة التي بلغها الفارابي ولا يزال الكندي من أعظم الفلاسفة **ذي الأصل العربي،** لذا يلقب بأبي الفلسفة العربية، أو "فيلسوف العرب".

2/ مدرسته الفلسفية: يعد الكندي أول فيلسوف مسلم حقيقي وقد تأثر إلى حد كبير بالأفلاطونية المحدثة وأرسطو خصوصا والمعتزلة في مسألة توحيد الله، "ويكون قد عاصر المأمون والمعتصم، وشهد حركة الانطلاق الفكري وحركة النقل

1 – محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، 2012، ص 22.

والترجمة في أوج ازدهارها، واحتك بالناقل والمنقول مباشرة، وحصّل معارف واسعة، وأكبّ على الفلسفة في جوّ حافل بالنزاع الدينيّ والمذهبيّ، وفي بلاد عصفت فيها روح الاعتزال، وتمخّضت بآراء الشيعة وغلاتها، حتى قال عنه ابن النديم في شيء من الغلوّ: "أنه فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها"[1].

3/ مؤلفاته: من الصعب جدا أن نثبت ما صنّفه الكندي لسببين اثنين أوّلهما أن الروّاة والمؤرخين اختلفوا شديد الاختلاف في عدد كتبه فجعلها صاحب الفهرست وصاحب إخبار الحكماء نحوا من مائتين وثمان وثلاثين رسالة، وجعلها صاعد الأندلسي نحوا من خمسين، وان الكثير من رسائل الكندي قد ضاع، والسبب الآخر هو أن الرسائل الباقية منها يتضمن بعضها أجزاء بعضها الآخر، ومهما يكن من أمر عدد تلك الرسائل فمادتها موجزة لا تكوّن ذلك التأليف الضخم الذي نعرفه لكبار الفلاسفة، ثم أن تلك الرسائل متشعبّة الموضوعات منها ما هو في الفلسفة، ومنها ما هو في المنطق، ومنها ما هو في الموسيقى والحساب وغير ذلك ممّا يطول ذكره، زد على ذلك أن الكثير من رسائل الكندي لا يتناول إلا طرفا من القضايا ولا يتعرض للقضايا المعقدة ألتي أذابت أدمغة الفلاسفة على ممّر العصور، "فهو على حدّ قوله ينحصر عن الاتساع في القول المحلّل لعقد العويص الملتبس"(أنظر رسائل الكندي الفلسفية، ص 103).

"وليس في ذلك ما يحطّ من شأن الكنديّ وهو الرائد في ميدان تفسير كتب الأقدمين والتعليق عليها ومحاولة إبداء الرأي في بعض موضوعاتها، وهو أيضا من فقد الكثيرُ من رسائله واستحال إبداء الرأي الكامل في قيمته الفلسفيّة، وإن كان الكثير من تلك الرسائل في غير موضوع الفلسفة"2.

"ونجد أن الكندي شديد الاهتمام بالفلسفة وتحديد الألفاظ حتى تكون صادقة التعبير عن الحقيقة الفلسفيّة ولإيضاح طرق المعرفة التي توصل إلى الحقيقة، وهو بعد ذلك

---

1 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 64– 65.

2 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 66.

يعالج بعض قضايا الطبيعة وما وراء الطبيعة وما إلى ذلك، ويعلن على مذهب الفيثاغوريين، أن الرياضيات هي المقدمة الضرورية لعلم الفلسفة. وهو على كل حال يذهب مذهب التخيّر، فيعتمد في علم الطبيعة وما وراء الطبيعة الكثير من آراء أرسطو وإن خالفه في مسألة قدم العالم، وفي ما يتعلّق بالله وصفاته يأخذ الكندي ببعض تعاليم الوحي والإيمان"[1]، على حد قول إبراهيم مدكور:" لا تزال في طور التَّمهيد، وهي مفككة العرى غير متلاحمة، وقد نزع الكنديّ على كل حال نزعة معتزليّة تعتمد العقل وتلجأ إلى التأويل في تفسير الآيات القرآنية"[2]، ووفقا لابن النديم كتب الكندي بلغت 260 كتابا منها، 32 في الهندسة و229 في الفلسفة والطب و9 في المنطق، و12 في الفيزياء، بينما عدّ ابن أبي أصبيعة كتبه بمائتين وثمانين كتابا.

تناولت مواضيع مختلفة منها الفلسفة والمنطق والحساب والهندسة والفلك والطب والكيمياء والفيزياء، وعلم النفس والأخلاقيات وتصنيف المعادن والجواهر ومن **مؤلفاته في الفلسفة:**

الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد.

كتاب الحث على تعلم الفلسفة.

رسالة في أن لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات.

في المنطق: رسالة في المدخل المنطقي باستيفاء القول فيه.

رسالة في الاحتراس من بلوغ السوفسطائيين.

في الحساب: رسالة في تأليف الأعداد.

رسالة في الكمية المضافة.

رسالة في النسب الزمنية.

في الهندسة: رسالة في الكريات.

رسالة في أعراض إقليدس.

رسالة في تقريب وتر الدائرة.

---

1 – المرجع نفسه، ص 66.

2– المرجع نفسه، ص 66.

في الطب: رسالة في الطب الأبقراطي.

رسالة في وضع المعدة والنفوس.

في الفيزياء, رسالة في المد والجزر.

في الكيمياء: رسالة في كيمياء العطر.

أ/ الكندي وتعريفه للفلسفة وموضوعاتها:

اهتم الكندي لإيضاح حقيقة الفلسفة ووجوب الأخذ بها في رسالة وجهها إلى المعتصم بالله، وقد أعلن فيها أن الفلسفة أشرف العلوم وأعلاها مرتبة، وأنه من واجب المفكر أن يأخذ بها مشيرا بذلك إلى التيار الذي نشأ منذ العصور الأولى للإسلام وتنكّر للفلسفة على أنها علم وثنيّ وعلى أنها طريق الكفر والخروج على الدين، ومن الجدير بالذكر أن هذه القضية كانت عقدة في سبيل فلاسفة العرب وقد أثارت ضجّة صاخبّة ولا سيما مع ابن رشد كما سنرى ذلك فيما بعد، ومن الجدير بالذكر أيضا أن الكندي نفسه قد واجه مقاربات مختلفة لاشتغاله بالفلسفة، ومن تلك المقاربات ما ذكره أبن أبي أصيبعة من أن أبا معشر جعفر بن محمد البلخيّ في بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شرّه عنه. "فقد اغتنم الكندي فرصة تقديم كتاب في "الفلسفة الأولى" إلى الخليفة المعتصم (218هـ/227هـ) فكتب مدخلا لهذا الكتاب بيّن فيه موضوع الفلسفة ومنزلتها من العلوم والمعارف محاولا ترتيب العلاقة بينها وبين الدين مبينا قصور خصومها عن إدراك الحقيقة ومعرفة الحق. وهكذا فالفلسفة هي أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة" لأنها بالتعريف– علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان". ولأنّ غرض الفيلسوف في علمه: إصابة الحق، وفي عمله: العمل بالحق"[1].

والكندي ينظر إلى الفلسفة نظرة غيرية ونظرة ذاتية، وهو في نظره يحاول أن يتتبع كبار الفلاسفة ليستخلص من كتاباتهم ما يعنون بكلمة فلسفة، ومنه يقدم ستة حدود أكثرها أفلاطوني النزعة، وهو في نظرته الثانية يحاول أن يقدم لنا تحديدا شخصيّا يستقيه من تعاليم أفلاطون وأرسطو، ويشبّه في رسالته إلى المعتصم بالله

1 – محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، يونيو 1986، ص 417.

في الفلسفة الأولى ويقول: "الفلسفة هي علم الأشياء الأبدية إنياتها ومائيتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان"[1]، ونحن نعلم أن الفيلسوف، في نظر أفلاطون هو من تحلىّ بحب الحقيقة والميل إلى البحث، ومن فضّل طريق اليقين على طريق الظنّ.

وقد أضاف الكنديّ أن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبيّة، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضارّ والاحتراس منه"، ومنه يكون غرض الفيلسوف نظريا وعمليا، أما الغرض النظري فإصابة الحقّ، وأما الغرض العملي والعمل به، وهكذا يرجع الكندي إلى التقسيم الأرسطاليسي للفلسفة، وبقدر ما يسعى الإنسان وراء الحق ويعمل بقدر ذلك يكون كامل الإنسانية، ولما كان الأمر كذلك كان لابد من إيضاح مفهوم الحقيقة وطريق الوصول إليها. وقد أثبت أفلاطون أن الروح الفلسفية هي محبة ونظام ونور وتمجيد لقوى العقل والقلب، وقد أثبت الفيثاغوريون أن الطريق الرياضية هي طريق المعرفة الفلسفية، وقد حاول الكندي أن يطبّق الطريقة الرياضية والعددية في الفلسفة وتركيب العقاقير الطبيّة، وأنه ألف رسالة في " أنه لا تُنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات"، قال محمد أبو ريدة ملخصا فكرة الكندي في هذا الموضوع: " أما وجه الحاجة إلى المران في الرياضيات في نظر فيلسوفنا فهو أنه لمّا كان أول العلم هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها أعني الكم والكيف...إلخ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية للجواهر الأولى تحصل بتوسط الكم والكيف، وكانت معرفة الجواهر الثواني، أعني المعقولات، لا تتيسر إلا بعلم الجواهر الأولى، فإن من يعوزه علم الكم والكيف يجب ألاّ يطمع في العلم بالجواهر الأولى ولا في العلم بالجواهر الثواني ولا في شيء من العلوم الإنسانية جملة"[2].

وفي كلّ من علمي الكمية والكيفيّة صناعتان يوضحهما الكندي ويقصد بهما (العدد والهندسة)، "تلك هي الفلسفة، وتلك هي طريق الفلسفة: " وأشرف الفلسفة وأعلاها

---

1 – الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتصدير محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، د.ظ، 1369هـ– 1950، ص43.

2 – الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتصدير محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، د.ظ، 1369هـ– 1950، ص47.

مرتبّة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علّة كلّ حثّ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التامّ الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلّة أشرف من علم المعلول"[1]. ولما كانت الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها فلا خلاف بينها وبين الدين وهنا يعرض الكندي لقضية التوفيق بين الفلسفة والدين، ويظهر أن الفلسفة هي علم الحق، وان الدين أيضا علم الحق، وهنا تظهر نزعته الاعتزالية بكل وضوح، ويثبت في رسالته إلى أحمد بن المعتصم مقدرة العقل ويقول: "ولعمري أنّ قول الصادق محمد صلى الله عليه وسلم وما أدى عن الله عز وجل، لموجود جميعا، لموجودٌ جميعا بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرّم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس، وهو يقول أيضا في رسالته إلى المعتصم في الفلسفة الأولى:" في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه؛ واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسُلُ الصادقة عن الله جلّ ثناؤه، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها"[2].

وهكذا يعتقد الكندي بالاتفاق بين الفلسفة والدين، ويهاجم أعداء الفلسفة مهاجمة عنيفة، ويدافع عن الفلسفة دفاعا شديدا، ويقول:" وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنّا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بَخسُ الحق، ولا تصغيرٌ بقائله ولا بالآتي به: ولا أحد بخس بالحق، بل كلّ يشرفه الحق."[3].

---

1 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 69.

2 – الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتصدير محمد عبد الهادي أبو ريدة، مرجع سابق، ص 104.

3 – المرجع نفسه، ص103.

"والذي يتنكر للفلسفة في نظر الكندي يتنكر للحقيقة، وهو من ثم كافر قال الكندي: "إن المتنكرين للفلسفة هم من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوَّجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فِطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي، والاجتهاد في الأنفاع العامة الكلّ الشاملة لهم، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية... ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها... لأن من تَجَر بشيء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له؛ فمن تجر بالدين لم يكن له دين، وحق أن يتعرى من الدين من عاند قُنيَة علم الأشياء بحقائقها وسمّاها كفرا"[1].

"ويرى الكندي أنّ خصوم الفلسفة، بحاجة ماسّة إلى الفلسفة ليقيموا الدليل على وجوب التنّكر لها والابتعاد عنها، وهم من ثمّ في تناقض فاضح، وهو يقول: ""وذلك انه باضطرار يجب أن يقولوا أنّ اقتناؤها؛ وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا أنّ اقتناءها يجب أو لا يجب. فإن قالوا أنه يجب وجب طلبها عليهم. وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علّة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهانا. وإعطاء العلّة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها"[2].

"كان الكندي أوّل فيلسوف في الإسلام، وفوق ذلك كان عربي النسب، وإذن فلقد كان مؤهلا للقيام بالمحاولة الأولى في عملية التأسيس المطلوبة.وبما أن "البرهان" لم يكن قد اكتمل نقله في أيامه، وإنما نقلت منه علوم أو أقسام من علوم، وكتاب البرهان من كتب المنطق لم يكن قد ترجم بعد، فإن محاولة الكندي ستكون جزئية. وإذا عرفنا أنه كان ضعيف البضاعة في المنطق يسلك مسلكا غير برهاني فيما يكتب، وإذا أضفنا إلى ذلك كله أنّ الفلسفة كانت محلّ هجوم من طرف فقهاء عصره، فإننا لن نفاجأ إذا وجدناه يلجأ إلى السجال والجدال. وبما أن "الفلسفة الأولى هي العلم المؤسس للعلوم، حسب أرسطو نفسه، وبما أنّ الفقهاء خصوم الفلسفة إنما كانوا يستمدون سلطتهم من مناصرتهم للدولة والسير في ركابها، فإن

1- حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 70- 71.

2- المرجع نفسه، ص 71.

أنسب الفرص للدفاع عن الفلسفة ضد هؤلاء هي فرصة تقديم كتاب في "الفلسفة الأولى" إلى الخليفة: أمير المؤمنين"[1].

"ويختتم الكندي مرافعته عن الفلسفة وتأسيسه السجالي لها بذكر حجة عقلية جدلية سبق أن أدلى بها في المساجلات التي عرفها الفكر اليوناني في نفس الموضوع، فيقول إن تعلم الفلسفة واجب من كل جهة، وذلك أن خصومها " لا يخلون أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب. فإن قالوا إنه يجب، وجب طلبها عليهم. وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علّة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهانا، وإعطاء العلّة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها(=الفلسفة). فواجب طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسّك بها اضطرارا عليهم"[2].

"وخلاصة القول أنّه من الواجب، في نظر الكندي، اقتناء الفلسفة. ولذلك جدّ هو في طلبها، وكانت طريقته في اتبّاع أقوال القدماء وإيرادها على أقصد السبل وأسهلها سلوكا على أبناء هذا السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تامّا، على مجرى عادة اللسان وسنّة الزمام، وبقدر الطاقة، والابتعاد عن معالجة مالا يرتاح إلى معالجته أبناء عصره أو حد قوله" الانحصار عن الاتسّاع في القول المحلّل لعقد العويص الملتبسة، توقيّا سوء تأويل كثير من المتّسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق. وإن تتوّجوا بتيجان الحق من غير استحقاق"[3].

" فكان لزاما على الكندي أن يعرض لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة، شأنه في ذلك شأن المعتزلة، فالدارس للكتب التي تركها لنا المعتزلة، يجد أنهم بوجه عام، قد

---

1 –محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 416– 417.

2 – محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 418.

3 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، ص 72.

اهتموا بالبحث في هذا الموضوع، بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين، كما سبق القول"[1].

ب/ مبحث الألوهية عند الكندي:

يتناول الكندي فلسفة ما بعد الطبيعة في رسائل عدة ولا سيما في رسالتيه "في الفلسفة الأولى" "وفي وحدانية الله" "وتناهي جرم العالم" وهو يبحث في طبيعة الله ووجوده وصفاته.

"أما طبيعة الله فهي أنه "الإنيّة الحق" التي لم تكن ليس ولا تكون ليسا أبدا، لم يزل زلا يزال أيس أبدا". فالله هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجودٌ إلا به. وقبل تفصيل صفات الله نريد أن نبسط براهين وجوده كما وردت عند فيلسوفنا"[2].

لكي يبرهن الكندي على وجود الله يعمد إلى صفتيّ الحدوث والكثرة في الموجودات وإلى تدبير الكون ونظامه، وهكذا يقعد براهينه على وجود الحركة والكثرة والنظام، وذلك مماّ نجده عند أرسطو وغيره من الفلاسفة الاقدمين. وإليك كيف يفصّل هذه البراهين. يتساءل الكندي ويقول: "هل يمكن أن يكون الشيء علّة كون ذاته أم لا يمكن ذلك؟" ويجيب أنّ ذلك غير ممكن. وتفصيل ذلك أنّ العالم حادث، له بداية في الزمان، وذلك لأنه متناه، ومن ثمّ فلا بدّ له من محدث، قال الكندي:" يمتنع أن يكون جرمٌ لم يزل، فالجرم إذن محدث اضطرارا، والمحدَث محدَث المحدِث إذ المحدِث والمحدَث من المضاف، فلكل محدِثٌ اضطرارا عن ليس"[3].

ثم يبسط الكندي برهانا ثانيا قائما على الكثرة في الموجودات، فيقول أنه لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة، ولا وحدة بلا كثرة، في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس، ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة في الكثرة والوحدة، كان ذلك عن

---

1 – هناء عبده سليمان أحمد، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1425هـ– 2005م، ص 24.

2 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص84.

3 – المرجع نفسه، ص84.

علّة، لا عن صدفة، وهذه العلّة غير ذات الأشياء المشتركة في الوحدة والكثرة، لأنه لو كان اشتراك الوحدة والكثرة بعلّة من ذاتهما لكان هنالك لا نهاية بالفعل، أي علّة لعلّة، وعلّة لعلّة إلى ما لانهاية له، والحال أنه" لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية"، فلم يبق إلاّ أن يكون لاشتراكهما علّة أخرى غير ذاتهما، أرفع وأشرف منهما وأقدم، إذ العلّة قبل المعلول بالذات. قال الكندي:" فليست علّة اشتراك الكثرة والوحدة، مع الأشياء الكثيرة الواحدة، في جنس، ولا مشاكلة، بل هي علّة كونها وثباتها، أعلى وأشرف وأقدم منها [1]".

"فرغم تأثر الكندي بالفكر اليوناني، إلا أنه احتفظ بالمبادئ الأساسية من الإسلام كدين، فمثلا لم يأخذ الكندي بمفهوم أرسطو عن العالم والمادة؛ ويرجع السبب في ذلك إلى تأثير المعتزلة على تكوين ذهن الكندي الفلسفي"[2].

"ولو تأملنا نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن، واجتهاده في تفسيرها على مقاييس عقلية، لوجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي، وروحه الخاصة"[3].

"وأخيرا يقدّم الكندي برهانا ثالثا على وجود الله قائما على التدبير، ويقول:" العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلاّ بعالم لا يُرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلوما إلاّ بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه". وهذا البرهان هو برهان الغائيّة في الكون الذي فصّله أرسطو"[4].

ج/ أدلة وجود الله الفلسفية والكلامية عند الكندي:

1.صفات الله: "بقي أن نقول كلمة في موقف الكندي من صفات الله، وتلك قضية كانت موضوع جدال شديد في ذلك العصر. وقد ذهب الكندي فيها مذهب المعتزلة،

---

1 – المرجع نفسه، ص85.

2 – هناء عبده سليمان أحمد، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1425هـ– 2005م، ص 24. عن(طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط2، دمشق، 1971،ص264).

3 – المرجع نفسه، ص 24.

4 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 85.

فجعل الوحدة أخصّ صفات الله، ومن ثمّ فالله واحد بالعدد، واحد بالذات، لا يمكن أن يكون كثرة في جوهره، ومن ثم فالصفات هي أنّ الله عالم، وحيّ، وقدير وما إلى ذلك. ولما كانت الوحدة أخصّ صفات الله راح الكندي بطرق مختلفة يبرهن عن وجوب تلك الوحدة في الله، ويوضح أن الله لا تجوز فيه الكثرة لأنه "لا ذو هيولى، ولا ذو صورة، ولا ذو كميةّ، ولا ذو كيفيّة، ولا ذو إضافة، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات، ولا ذو جنس، ولا ذو فصل، ولا ذو شخص، ولا ذو خاصّة، ولا ذو عرض عام، ولا متحرك... فهو إذن وحدة فقط محض، أعني لا شيء غير وحدة..."[1].

د/ موقف الكندي من مسألة قدم العالم وحدوثه:

عرض الكندي للفلسفة الطبيعية في رسائل عدة منها رسالة إلى أحمد بن محمد الخراساني" في إيضاح تناهي جرم العالم"، ورسالته في مائية مالا يمكن أن يكون له نهاية له وما الذي يقال:" لا نهاية له" إلى علي بن الجهم " في وحدانية الله وتناهي جرم العالم"، ورسالته في الإبانة عن العلّة الفاعلة القريبة للكون والفساد"، ورسالته إلى أحمد بن المعتصم " في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزوجل"، ورسالته في أنه لا توجد جواهر ولا أجسام"، إلى غير ذلك من الرسائل، ويلاحظ أن الكندي ينحو في طبيعياته نحوا أرسطوطاليسيا وأفلاطونيا،

هـ/ آراء الكندي في النفس والعقل: إن ما يثبته الكندي عن طبيعة النفس، هو أنها "جوهر بسيط، إلهي روحاني"، لا طول له ولا عرض" ونور من نور الباري" وليس له كلام صريح في أصلها: هل وُجدت قبل البدن كما يعتقد أفلاطون، أم خلقت فيه وحلّت فيه حسب اعتقاد المسلمين؟ يقول الكندي:" وإنما يجيء في هذا العالم في شبه المعبر والجسر الذي يجوز عليه السيّرة، ليس لنا مقام يطول. وأمَّا مقامنا ومستقرنا الذي نتوقع فهو العالم الأعلى السري فالذي تنقل إليه نفوسنا بعد الموت". وفي هذا القول اعتراف صريح بخلود النفس، يدعمه ما جاء في آخر الرسالة:" فيا

1 – المرجع نفسه، ص 85.

أيها الإنسان الجاهل، ألا تعلم أنّ مقامك في هذا العالم إنما هو كلمة، قم تصير إلى العالم الحقيقي، فتبقى فيه إلى أبد الآبدين"[1].

أما قوى النفس فهي كثيرة، يذكر منها القوّتين العقليتين المتباعدتين: الحسية والعقلية، وقوى أخرى متوسطة بينهما هي القوة المصورّة والغذية والنامية والغضبيّة والشهوانية.

ويذكر تقسيم أفلاطون لقوى النفس فيقول:" ثمّ إنّ أفلاطون قاس القوّة الشهوانية التي للإنسان بالخنزير، والقوة الغضبية بالكلب، والقوة العقلية التي ذكرنا بالملك، وقال:" من غلبت عليه الغضبيّة، فقياسه قياس الكلب، ومن كان الأغلب عليه قوّة النفس العقليّة وكان دأبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء والبحث عن غوامض العلم، كان إنسانا فاضلا قريب الشبه من الباري سبحانه"[2].

1/ القوّة الحاسة:

"آلاتها الحواس الخارجية الخمس وهي التي تدرك صور المحسوسات "محمولة في طينتها" أي في هيولاتها ومادتها. وهي لا تقدر أن تركّب الصور التي تدركها، فالبصر مثلا " لا يقدر على أن يوجدنا إنسانا له قرن أو ريش أو غير ذلك ممّا للإنسان في الطبع"[3].

2/ القوى المتوسطة:

"منها القوّة المصوّرة "أعني القوة التي توجد صور الأشياء الشخصية، بلا طين، أعني مع غيبة حواملها عن حواسنا... فإنّ الفصل بين الحسّ وبين القوة المصوّرة أن الحسّ يوجدنا (يجعلنا ندرك) صور محسوساته محمولة في طينها، أما هذه القوة فإنها توجدنا الصور الشخصيّة مجردة، بلا حوامل بتخطيطها(بشكلها) وجميع كيفياتها وكمياتها"." وقد تعمل هذه القوّة أعمالها في حال النوم واليقظة" ومن ميزاتها أنها تستطيع التركيب فتركّب مثلا إنسانا برأس أسد.

---

1 – المرجع نفسه، ص 77.

2– المرجع نفسه، ص 78.

3 – المرجع نفسه، ص 78.

ومنها الحفظ أي القوّة الحافظة، لأنها تقبل الصور التي تؤديها بها إليها المصوّرة وتحفظها".

"ودون هاتين القوّتين القوّة الغضبية– ويسميها الكندي في "حدود الأشياء ورسومها القوة الغلبيّة وهي التي تتحرك على الإنسان في بعض الأوقات، فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم، والقوّة التي يغضب بها الإنسان غير النفس" التي تمنه الغضب أن يجري إلى ما يهواه"

والقوة الشهوانية وهي التي تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات، وهي أيضا غير النفس لأن النفس تمنعها أحيانا من نيل شهواتها" والمانع لا محالة غير الممنوع، لأنه لا يكون شيء واحد يضاد نفسه "[1].

3/ القوة العاقلة:

"هي التي تدرك صور الأشياء مجرّدة عن هيولاتها، أي تدرك الأنواع والأجناس ولا تدرك الأشخاص، كما تدرك مبادئ المعلومات مثل إدراكها مثلا أن لكل معلول علّة وأنّ الإيجاب والسلب لا يوجدان في موضوع واحد في آن واحد.

وللكندي رسالة في العقل رسالة بحث فيها قضيّة العقل متأثرا بأرسطو وشرّاحه ولا سيما اسكندر الأفروديشي. وقد عرضنا رأي أرسطو ورأي اسكندر وها نحن نذكر الآن رأي الكندي الذي يقسم العقل على الوجه التالي:

1– العقل الذي بالفعل أبدا.

2– العقل الذي بالقوة.

3– العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل.

4–العقل الظاهر".[2]

"ولا بد لنا لفهم مذهب الكندي في العقل أن نعود إلى هذا النص من كتابه في الفلسفة الأولى حيث يقول:" أنواع الأشياء... إذا اتحدت بالنفس فهي معقولة والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها. وقبل اتحاد الأنواع بها كانت عاقلة بالقوة. وكل شيء هو لشيء بالقوة فإنما يخرجه إلى الفعل شيء آخر هو ذلك

---

1 – المرجع نفسه، ص 79.

2 – المرجع نفسه، ، ص80.

المخرج من القوة إلى الفعل، بالفعل. والذي اخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل، أعني متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها، أعني كلياتها، هي الكليات أعيانها. فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة، أي لها عقل ما، أي بها كليات الأشياء فكليات الأشياء إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة، فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل [1]".

"ويختم الكندي رسالته في العقل بقوله:

فإذن العقل إمّا علّة وأول لجميع المعقولات والعقول الثواني، وإمّا ثان. وهو بالقوّة للنفس، وما لم تكن النفس عاقلة بالفعل. والثالث هو الذي بالفعل للنفس قد اقتنتهن وصار لها موجودا، متى شاءت استعملته، وأظهرته لوجود غيرها منها، كالكتابة في الكاتب، فهي له معدّة ممكنة، قد اقتناها، وثبتت في نفسه، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء. وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس، متى أخرجته، فكان موجودا لغيرها منها بالفعل. فإذن الفصل بين الثالث والرابع أن الثالث قنيّة للنفس، قد مضى وقت مبتدأ قنيتها، ولها أن تخرجه متى شاءت؛ والرابع أنه إمّا وقت قنيته أولا وإما وقت ظهوره ثانيا، متى استعملته النفس؛ فإذن الثالث هو الذي للنفس قنية، قد تقدمت، ومتى شاءت كان موجودا فيها، وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل"[2].

و/ التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي ومدى تأثره بالمعتزلة:

كان لزاما على الكندي أن يعرض لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة، شأنه في ذلك شأن المعتزلة، فالدارس للكتب التي تركها لنا المعتزلة، يجد أنهم بوجه عام، قد اهتموا بالبحث في هذا الموضوع، بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين، كما سبق القول.

ولنعرض الآن لمحاولة الكندي في لتوفيق بين الفلسفة والدين مبينين ما هي الأسباب التي دفعت الكندي إلى دراسة هذه المسألة؟ وكيف حاول التوفيق

---

1 – المرجع نفسه ، ص80.

2 – المرجع نفسه، ص81– 82.

بينهما؟ وكيف دافع عن الفلسفة وهاجم أعداءها؟(يجب التعليق على هذه الفقرة).

"لا شك أن الكندي قد بحث العديد من المشكلات الفلسفية وقد تأثر تأثيرا كبيرا بالآراء الدينية الإسلامية، إذ أنه يعد فيلسوفا من فلاسفة الإسلام، كما تأثر بآراء المتكلمين في عصره خاصة المعتزلة، فرغم تأثر الكندي بالفكر اليوناني، إلا أنه احتفظ بالمبادئ الأساسية من الإسلام كدين، فمثلا لم يأخذ الكندي بمفهوم أرسطو عن العالم والمادة؛ ويرجع السبب في ذلك إلى تأثير المعتزلة على تكوين ذهن الكندي الفلسفي"[1]. ومن الأسباب التي دفعت الكندي للتوفيق بين الفلسفة والدين: فإذا القرآن الكريم قد نهى عن الجدل في أمر العقيدة فهو لم يكن ضد التفكير والتأمل والنظر، الذي هو السبيل إلى معرفة الله تعالى، بالتأمل والاستدلال على وجوده في العالم المخلوق، ولذلك دعا القرآن دعوة صريحة إلى النظر في العالم. والواقع أننا نجد في القرآن آيات كثيرة في هذا المجال. مثل قوله تعالى: "فاعتبروا يا أولي الأبصار"[2].

"وهكذا نجد القرآن مليئا بالآيات التي تدعو إلى النظر في جميع الموجودات، والتعقل، والتفكير، والحكمة في القرآن الكريم بمعنى الفلسفة، وهذا ما جعل الكندي يعتقد بأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين. فقد حث القرآن الكريم الإنسان إلى إعمال عقله في سعي دائب لاكتشاف قوانين الخلق وآيات الإعجاز فيه، حتى يقف على عظمة الخلق، ومن ثم يقف على عظمة الخالق وقدرته.

وهذا يعني أن القرآن الكريم كان عاملا هاما في إثارة العقل، بالإضافة إلى ذلك، كان يدعو المسلم– قبل البحث في العالم وخلقه– إلى ضرورة تطهير عقله من الاعتقادات الباطلة والموروثة والتي سبقت نزوله، وجاءت في صورة تصورات تنزع إلى تفسير العالم وخلقه تفسيرا أسطوريا، أو تصورات ترمي إلى الوثنية والشرك..إلى غير ذلك من المنازع المادية في تفسير وجود العالم. ويمكن أن

1– هناء عبده سليمان أحمد، المكتبة الفلسفية، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مرجع سابق، ص 23– 24.

2– سورة الحشر، الآية 3.

نلمس هذا في دعوته الدائمة للإنسان إلى طرح التقليد الأعمى وتحرير عقله من الآراء السابقة الموروثة"[1].

خامسا: الفارابي:

أ/ تعريفه للفلسفة وأقسامها:

1./من هو الفارابي: هو أبو نصر بن محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي نسبة إلى مدينة فارب إلي ولد فيها نحو سنة (257هـ/ 870م)، فاراب هي مدينة أترار الحالية الواقعة في إقليم خراسان التركي، روى بن أبي أصيبعة أن أباه كان فارسي الأصل تزوج من إمرأة تركية وأصبح قائدا في الجيش التركي ، وذكر أن الفارابي اشتغل بالقضاء في بلدته قبل أن انكبّ على دراسة الفلسفة، وذهب ليون اللإفريقي إلى أنه كان شريف النسب، معدا لحياة البذخ، فعدل عنها راضيا ومال إلى حياة العزلة والتأمل كان يجيد العربية والفاريسية والتركية والكرديّة، وذلك ظاهر في مؤلفاته ولا سيما كتاب الموسيقى الكبير.

غادر الفارابي مدينة فاراب قاصدا بغداد عاصمة العلم والمعرفة، وتتلمذ على يد أبي بشر متىّ المتوفي سنة (328هـ/ 939م)، انصرف الفارابي في بغداد إلى دراسة المنطق ثم توّجه إلى حرّان حيث تابع دراسته على يد يوحنّا بن حيلان، وكان يدرس النحو على أبي بكر بن السّراج لقاء دروس في المنطق كان يلقيها إليه.

لم تكن إقامة الفارابي في حرّان مدة طويلة، فغادرها إلى بغداد حيث أكبّ على دراسة الفلسفة بعد إتقانه المنطق، وقد نبغ من تلامذته إذ ذاك الفيلسوف النصراني الشهير يحي بن عُدّي، وفي سنة (330هـ/941م) انتقل إل دمشق ثم اتصل بسيف الدولة الحمداني صاحب حلب فضمه إلى علماء بلاطه واصطحبه في حملته إلى دمشق حيث توفي الفارابي سنة (339هـ/ 950م) وله من العمر ثمانين عاما.

---

1 – هناء عبده سليمان أحمد، المكتبة الفلسفية، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مرجع سابق، ص 25.

2./ شخصية الفارابي الفكرية والفلسفية: لقد تميز الفارابي بشخصية فلسفية قوية على مستوى الحضارة العربية الإسلامية، مما ساعده على النبوغ في شتى أصناف العلوم النظرية والعملية، وكان فيلسوفا بارعا في الدفاع عن مكانة العقل والبحث عن السعادة الروحية، مما جعله زاهدا متصوفا، "يجمع مؤرخو الفلسفة **أن** الفارابي كان زاهدا في العالم، ميالا إلى العزلة وحياة التأمل، ويذكر ابن خلكان أنه كان يعيش عيشة قدامى الفلاسفة، ويروي القفطي أنه دخل على سيف الدولة الحمداني بحلب وأقام بكنفه مدة بزيّ أهل التصوف"[1].

"وكان الفارابي واسع الثقافة إلى حدّ بعيد، فلم يدع علما من علوم زمانه إلاّ برع فيه وألفّ، ولنا من كتبه التي وصلت إلينا ومن العناوين التي ذكرها المؤرخون وفقدت براهين ساطعة على تضلّعه في علوم اللسان والرياضيات والكيمياء والهيئة والعلوم العسكرية والطبيعيات والإلهيات والعلم المدني والفقه والمنطق، فلا عجب أن قال فيه ابن سبعين :" وهذا لرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير"[2].

ومنه يكون فيلسوفنا الفارابي قد شق طريقه نحو الفلسفة، وكان له الفضل الأكبر في نشر الفلسفة اليونانية بين العرب حتى أنه لُقب بالمعلم الأول، وقد جاء في تعبير المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (1962/1883م) واصفا الفارابي بأنه: " أول "مفكر مسلم كان فيلسوفا بكل ما للكلمة من معنى"، وقد جاء أيضا في قول الأديب والمؤرخ ابن خلّكان(608هـ/1211م-681هـ/1289م): "أمّا الفارابي وهو على حد- قول ابن خلّكان"° أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق"، فقد أنشأ مذهبا فلسفيا كاملا، وقام في العالم العربي بالدور الذي قام به أفلوطين في العالم الغربي، وهو الذي وهو الذي أخذ عته

---

1 - حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص91.

2 - المرجع نفسه، ص92.

°- شمس الدين بن خلّكان " يكنى أبو العباس " قاضي وأديب ومؤرخ يعد من أعلام مدينة دمشق، ولد في العراق(608هـ/1211م- 681هـ/1289م) بدمشق، صاحب كتاب وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان " أشهر كتب التراجم العربية.

ابن سينا وعُد أستاذا له، كما أخذ عنه ابن رشد وغيره من فلاسفة العرب، وقد لقّب بحق"المعلم الثاني"على أن أرسطو هو "المعلم الأول"[1].

3./ آثاره الفلسفية: كان الفارابي غزير الكتابة والتأليف في موضوعات مختلفة، إلا أنه لم يُتح لكتبه أن تنال من الانتشار الواسع ما نالته كتب ابن سينا، وإذا تصفحنا مؤلفات المعلم الثاني الفارابي وجدنا منها القسم الأكبر كان مجرد شروح وتعليقات على فلسفة أرسطو وأفلاطون، تناول فيها المعلم الثاني كتب المنطق والطبيعيات والأخلاق وما بعد الطبيعة.

"وهكذا اشتهر الفارابي كشارح لأرسطو، وقد روى ابن سينا انه طالع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أكثر من أربعين مرّة، ولكنه لم يفهمه حتى وقع أخيرا على كتاب للفارابي في "أغراض ما بعد الطبيعة" فلما قرأه فتح له ما كان مغلقا منه، واتضح ما كان مغمّضا، ومع ذلك فإن قيمة الفارابي الحقة تقوم على ما صنّفه من كتب، وأشهر كتبه المصنّفة :1- مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة 2- رسالة في إثبات المفارقات 3- شرح رسالة زينون الكبير اليوناني4- رسالة في مسائل متفرقة 5- التعليقات 6- كتاب الجمع بين آراء الحكيمين أفلاطون وأرسطو7- رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة8 - كتاب تحصيل السعادة 9- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة 10- كتاب السياسات المدنية11- كتاب الموسيقى الكبير12- إحصاء العلوم13- رسالة العقل14- تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة15 - رسالة فيما ينبغي أن يقّم قبل تعلم الفلسفة 16- عيون المسائل 17- رسالة في جواب مسائل سئل عنها 18- ما يصح ومالا يصح في أحكام النجوم"[2].

4./ الفارابي وتصنيفه للعلوم: من أشهر مصنفات الفارابي "رسالة في إحصاء العلوم" والتي سنحاول على أردنا أن نخصها ببعض التحليل لما فيها من دلالة

---

1 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص92.

2 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص92.

على سعة معارف فيلسوفنا ومن إشارة إلى مفهوم "علم" لذلك العهد, والرسالة صغيرة الحجم حدّد فيها صاحبها غرضه منها بقوله:" قصدنا من هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علمًا علمًا، وتعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ماله أجزاء، وجمل ما في كلّ واحد من أجزائه، وتجعله في خمسة فصول: الأول في علم اللسان وأجزائه، والثاني في علم المنطق وأجزائه، والثالث في علوم التعاليم، والرابع في العلم الطبيعي وأجزائه وفي العلم الإلهي وأجزائه، والخامس في العلم المدني وأجزائه وفي علم الفقه وعلم الكلام.

"فقد ذكر ابن النديم أن الفارابي ألف في الفلسفة والفلك والموسيقى والرياضة وغيرها. والفارابي "من المتقدمين في صناعة المنطق والعلوم القديمة، وله من الكتب: كتاب مراتب العلوم، كتاب تفسير قطعة من كتاب الأخلاق لأرسطاليس. وفسر الفارابي من كتب ارسطاليس مما يوجد ويتداوله الناس: كتاب القياس قاطيغورياس، كتاب البرهان أنالوطيقا الثاني، كتاب الخطابة أرطوريقا، كتاب المغالطين سوفسطيقا على جهة الجوامع. وله جوامع لكتب المنطق"[1].

"قصدنا النظر في صناعة المنطق وهي الصناعة التي تشتمل على الأشياء التي تسدّد القوة الناطقة نحو الصواب، في كل ما يمكن أن يغلط فيه. وتعرف كل ما يتحرّز به من الغلط في كل ما شأنه أن يستنبط بالعقل.ومنزلتها من العقل منزلة صناعة النحو من اللسان. فكما أن علم النحو يقوّم اللسان عند الأمة التي جعل النحو للسانها، كذلك علم المنطق يقوّم العقل حتى لا يعقل إلا الصواب، فيما يمكن أن يغلط فيه.فنسبة علم النحو إلى اللسان والألفاظ كنسبة علم المنطق إلى العقل والمعقولات. وكما أن النحو عبارة اللسان فيما يمكن أن يغلط فيه من اللسان من العبارة، كذلك علم المنطق عيار للعقل، فيما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات[2].

---

1 – ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، د.س، ص 368.

2 – أبو نصر الفارابي، المنطق عند الفارابي، نص التوطئة، الفصول الخمسة، ايساغوجي، كتاب المقولات، كتاب العبارة، تحقيق وتقديم توفيق العجم، الجزء الأول، دار المشرق، بيروت، 1985، ص55– 56.

وقال أبو الحسن القفطي أيضا في الفارابي:" وشرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرها وقّرب متناولها وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبّهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم وأوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة وأفاد الامتاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف يصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة ثم له بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه وله كتاب في أغراض أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة والتحقق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب أطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علما علما وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعض"[1].

ب/ مبحث الألوهية عنده (فلسفة ما بعد الطبيعة): إذا كان أبو نصر الفارابي عرف مجيئه زمنا أين كثرت فيه المشكلات والقضايا الفلسفية المعقدة والتي صادفت حلولا مختلفة ومتناقضة في آن واحد، بعدما كانت ماثلة أمام الفلسفة اليونانية، واستطاع فلاسفة اليونان أن يقدموا لها حلولا ناجعة وفق التأمل والنظر العقليين، وخصوصا ما تعلق منها بقضايا الميتافيزيقا التي شكلت جوهر الفلسفة اليونانية، وشيّد فلاسفتها نمادج فلسفية متماسكة من حيث البناء والتصور، لكن الفلسفة الإسلامية جاءت بتصورات ومواقف مناقضة لما كان سائدا في التراث اليوناني، لأن العقيدة الإسلامية قامت على عقيدة التوحيد، غير أن التعدد والتنوع الفكري ساعد على فسح المجال أمام الفلاسفة المسلمين لمعالجتها وايجاد الطرق والوسائط لاقتحامها والتصدي للمعارضة الشديدة من قبل لرجال الدين والفقهاء الذين هاجموا الفلسفة ورفضوها واتهموا أصحابها بالمروق عن الدين وعدم الاعتراف بها كتيار فكري عقلاني، غير أن علماء الكلام كانت له لهم مواقف وحجج مستمدة من روح الشريعة الإسلامية وفق منهج ومنطق العقل، ولم يكن بوسع الفارابي أن يظل بعيدا

---

1 – أبو الحسن علي الأشرف يوسف القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة السعادة، مصر، د.ط، 1326هـ، ص 182.

عن هذه المناقشات والمجادلات الكلامية التي نشأت في ظل هذا التعدد والتنوع الثقافي والعلمي الذي ساد عصر الفارابي كمسألة وحدانية الله وذاته وعلمه وعظمته. "نشأ التفكير الفلسفي، أول ما نشأ في الإسلام، في صلب التفكير الديني، وانتشر في مدارس المعتزلة قبل أن يتناوله الفلاسفة، فدار النقاش حول طبيعة الله وصفاته وعلاقته بالكون، ونشأت نزعتان متباينتان: نزعة عقلية يتزعمها المعتزلة ونزعة مادية تشبه الله بالمخلوقات"[1].

ولما كان الإسلام كدين وشريعة جاء بتشريع رباني وأخلاقي حمل معه أسمى معاني الرقي الفكري والأخلاقي والجمالي القيمي، وأشرق نور الهداية على البشرية جمعاء وسطعت الأنوار مبشرة بحياة جديدة يعيشها الناس على مستوى الفكر والسلوك لتبعث فيهم روح التعاون والمحبة والتسامح وتخرجهم من الدائرة المظلمة اللاإنسانية إلى حياة أفضل، تجعلهم قادرين على التعالي والتخلص من همجيتهم الدفينة ليصبحوا بشرا أكثر اعتدالا واستقامة وفي منظومة قانونية تزع بعضهم بعضا وتجعل منهم أمة موحدة قوية يحترم أفرادها بعضهم بعضا. "إن المُثل عندما تغزو الناس في بعض مراحل الإشراق من حياتهم وحين تتوفر لهم القيادة الصادقة والتوجيه السليم، تفتنهم وتقع في نفوسهم موقعا سحريا، حتى ليصبحوا وقد اعتنقوا هذه المثل شيئا آخر لم يكونوه قبل اعتناقها. لذلك فعرب ما قبل الإسلام ليسوا في نظري هم أنفسهم عرب ما بعد الإسلام، وكذلك الأمم المغلوبة وقد دخلت في الدين الجديد لم تظل هي نفسها كما كانت أن تدخل فيه. إنهم فئة من الناس ألهبتهم مثلُ جديدة فأصبحوا فئة جديدة. وهذا لا ينطبق على الإسلام وحده بل ينطبق على جميع الحركات الدينية والمذهبية والأيديولوجية، فالبشر إنما هم أوعية متحركة لمبادئ ومثُل وقيم تثيرهم وتغزو مشاعرهم"[2].

---

1 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 109.

2 – عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، المجلد الأول، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت،2008، ص 370.

1./ طبيعة الله: يرى أبو نصر الفارابي أن الله وجود بغير علة لأنه بريءٌ من جميع أنحاء النقص، وهو أفضل الوجود وأقدم الوجود، فهو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته ولا يحتاج إلى غيره، ولا يمكن القول أن يكون وجود يماثله في ذاته وقدرته وعظمته أصلا، "فالله إذن واحد لا شريك له، ولما كان الله بسيطا استحال علينا تحديده، لأن التحديد هو تركيب، فلما كان الله الوجود التام كان لا بد أن تكون معرفتنا له أوضح معرفة وأدقها، ولكن ذلك الوجود الإلهي مطلق الكمال وهو من ثم فوق قوانا الإدراكية، فهي من ثم لا تستطيع إدراكه إدراكا لا متناهيا، وهي المتناهية في إمكاناتها، وهو اللامتناهي في وجوده وكماله، فهو كالنور الذي يبهر العين، فبقدر ما نتخلص من كثافة المادة بقدر ذلك نستطيع التوصل المعرفة الله معرفة أوضح وأكمل"[1]. "الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو بريء من جميع أنحاء النقص، وكلّ ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص إما واحد وإما أكثر من واحد. وأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ولا يمكن أن يكون وجودٌ أفضل ولا أقدم من وجوده وهو فضيلة الوجود في أعلا أنحائه "[2].

2./صفاته: صفات الله لا تختلف عن جوهره لأنه واحد بسيط، واحد بالعدد، ومنّزه عن كل صفة يتصف بها خلقه، وأن الصفات التي وصف الله بها ذاته كالقدرة، والحياة،لا تدل على كثرة في ذاته لأنه سبحانه وتعالى واحد من كل وجه. "فهو إذن **عقل بالفعل،** وهو أيضا **معقول بجوهره،** فان المانع أيضا للشيء من أن يكون بالفعل معقولا هو المادة، وهو معقول من جهة ما هو عقل، لأن الذي هويته عقل ليس محتاج في أن معقولا إلى ذات أخرى خارجة عنه، بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا وعقلا بالفعل، وبأن ذاته تعقله معقولا بالفعل"[3].

---

1 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 110.

2 – المعلم الثاني أبي نصر الفارابي، كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1906، ص2.

3 – المصدر نفسه، ص 10.

يتبين لنا أن الله سبحانه وتعالى جلت قدرته وعظمته اللامتناهية، فهو الواحد الأحد الصمد، فهو الوجود بغير علة، والبريء من كل نقص، لذا نجد أن المعلم الثاني يهتم اهتماما كليا لإظهار وحدة الله وبساطته، وأن صفاته لا تخرج عن عظمته وجوهره، أما ما يتعلق بالأسماء الحسنى فيذهب الفارابي إلى أننا نستطيع أن نطلق على الله ما أردنا من الأسماء التي تدل على مختلف علاقاته مع مخلوقاته مما هو من جهة العظمة والكمال. تلك هي إذن نظرة الفارابي إلى الله تعالى، ويبدو أنه متأثر بفلسفة المعلم الأول في مسألة "ما بعد الطبيعة لأرسطو" والأفلاطونية المحدثة.

"وكذلك الحال في أنه عالم، فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلومها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا في أن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يَعلم ويُعلم، وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره، فانه يعلم ذاته وأنه معلوم، وأنه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد"[1].

"وكذلك في أنه حكيم. فإن الحكمة هي أن العقل فضل الأشياء بأفضل علم وبما يعقل من ذاته ويعلمه يعلم أفضل الأشياء.وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول وذلك هو علمه بذاته"[2].

3./علم ما وراء الطبيعة:

فيبتدئ وينظر في الموجودات التي هي بعد الطبيعيات ويسلك فيها الطرق التي سلكها في الطبيعيات، ويجعل مبادئ التعليم فيها ما يتفق أن يوجد من المقدمات الأولى التي تصلح لهذا الجنس، ثم قد برهن في العلم الطبيعي مما يليق أن يستعمل مبادئ التعليم في هذا الجنس[3].

"وكذلك في أنه حق فإن الحق يساوق الوجود والحقيقة قد تساوق الوجود فإن حقيقة الشيء هو الوجود الذي يخصه وأكمل الوجود الذي هو قسطه من الوجود وأيضا

---

1 – المصدر نفسه، ص11.

2 – المصدر نفسه، ص11.

3 – أبو نصر الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر،بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 44– 45.

فإن الحق قد يقال على العقول الذي صادف به العقل الموجود حتى يطابقه، وذلك الموجود من جهة ما هو معقول"[1].

ج/ نظرية الفيض عنده: تبين نظرية الفيض في نظر الفارابي كيفية صدور الموجودات عن الله الذي يعتبره السبب الأول، وهذه النظرية في حقيقتها مستمدة عن الأفلاطونية المحدثة، ومحتواها أن الله يعقل ذاته، وعقله بذاته علة صدور العالم عنه، فهو إذن ليس بحاجة في صدور العالم عنه إلى شيء غيره وحده، ولا عارض يطرأ عليه، ولا إلى قدرة أو حركة خارجة عن ذاته، فالعالم في نظره يفيض عن الله لذاته وبذاته. فهو واحد، فكيف صدرت عنه الموجودات عن الله؟

يجيب الفارابي عن هذا السؤال بقوله:" إن الموجود الذي يفيض عن الأحوال هو الموجود الثاني (أي العقل الأول)، وهو جوهر غير متجسم أصلا، وهو أَحديّ. "لأن الأول أحدّي الذات من كل جهة، ويقتضي الواحد من كل جهة واحدا، ويجب أن يكون هذا الأحدي الذات أمرا مفارقا"[2].

– **ما هو الفيض:** اختلفت أقوال الفلاسفة في إيضاح ماهية الفيض، أما المعلم الثاني الفارابي فقد استطاع أن يحدد الفيض بطريقة عقلية وذلك بقوله أن الله يعقل ذاته وأن العالم صدر عن علمه بذاته، قال: "وعندما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته، وبأنه مبدأ النظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه. فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه". فيكفي إذن أن يعلم الله شيئا حتى يوجد هذا الشيء، لأن علم الله هو علم بالفعل، ويكفي أن يعلم الله ذاته التي هي علة الكون لكي يكون الكون.... فليس إذن في صدور الموجودات عن الله حركة أو آلة لأن الفيض عملية عقلية. وهذا الوجود لا يفيد الله كمالا لأن الله ليس بحاجة إليه، قال الفارابي: " لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه...فالأول ليس

---

1 – المعلم الثاني أبي نصر الفارابي، كتاب أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص11–12.

2 – جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب ش.م.ل. دار الكتاب العالمي، مرجع سابق، ص150.

وجوده لأجل غيره ولا يوجد به غيره، حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء"[1].

د/ علاقة الوجود بالمعرفة من خلال نظرية الفيض: أثبت الفارابي كما أثبت أفلوطين قبله أن "اللازم عن الأول يجب أن يكون أَحَديَّ الذات، "يريد الفارابي أنه لا يمكن أن يصدر عن الواحد الكامل في أحديته إلا موجود أحدي، وذلك أن الفيض يصدر عن علم الله بذاته....ويريد الفارابي أن هذا الواحد الذي يصدر عن ذات الله يجب أن يكون مفارقا أي بعيدا عن المادة، لأن ذات الله بسيطة بعيدة عن المادة والجسم. وقد أثبت الفارابي أيضا أن " في تعقل الله والعقول قوة الفيض والخلق " ويكفي أن نعقل شيئا من تحرك قوى الجسم لإنجازه وعمله"[2].

"وهذا الموجود الأول الصادر عن ذات الله هو العقل الأول وهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالكائن الأول أي الله، وهذا يميز الفارابي في مادون الله بين الهوية والوجود، ويجعل الوجود في مادون الله عرضا يضاف إلى الهوية، وهكذا فالكائنات كلها ما عدا الله ممكنة الوجود الفعلي من جهة هوياتها، ولكي توجد بالفعل لا بد لها من علة فاعلة هي الله"[3].

"و بما أن التعقل والإبداع شيء واحد في العقول " يحصل من العقل الأول، بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر، ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه، ويحصل من ذلك العقل الأول بأنه على الوجود و بأنه يعلم ذاته، الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس"[4].

"ومن العقل الثاني يحصل عقل ثالث وسماء ثانية أعني كرة الكواكب الثانية، ويحصل من العقل الثالث عقل رابع وكرة زحل،.. وعلى هذا يحصل عقل وفلك من

---

1 – الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص9.

2 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 114.

3 – المرجع نفسه، ص 114.

4 – المرجع نفسه، ص 115.

عقل – ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعّلة إلى عقل فعّال مجرد من المادة، وهناك يتم عدد الأفلاك"[1].

هـ/ التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفارابي من خلال نظرية الفيض:

فلسفة الفارابي هي مزيج من أسطوطاليسية وأفلاطونية حديثة مع صبغة إسلامية واضحة ونزعة شيعية إمامية لاشك فيها، هو اسطوطاليسي في المنطق والطبيعيات، وأفلاطوني في الأخلاق والسياسة، أفلوطيني في فلسفة ما بعد الطبيعة، وهو قبل كل شيء فيلسوف الانتقاء والتوفيق، والمؤمن بوحدة الفلسفة المدافع عنها في كل حال.

"يرى "أفلوطين" أن تفكير الله في نفسه وكماله نشأ عن فيض، وهذا الفيض صار العالم... وأول شيء انبثق عن الواحد هو العقل وله وظيفتان: وظيفة التفكير في الواحد ووظيفة التفكير في نفسه. فهو يشدّ الكائنات نحو الواحد بحكم وظيفته الأولى، ويعطي هذه الكائنات نفسها وجودا أقل من وجوده بحكم وظيفته الثانية"[2].

1./ وحدة الفلسفة والنزعة التوفيقية: لقد كان لانتشار النزعة التوفيقية قبل الفارابي وكان لها التأثير المباشر على حركة التفلسف منذ اليونان وخصوصا منذ ظهور المدرسة الإسكندرانية التي أثرت تأثيرا عميقا، "والشائع أكثر أن من ذلك أنّ نظرية الفيض تعكس نزعة "الفارابي" الصوفية إلى وحدة الوجود التي هي نتيجة المؤثرات الهندية والمسيحيّة. والأظهر من ذلك كلّه هو أن نظرية الفيض، كما أعطاها "الفارابي"، مزيج من ثلاث نظريات يونانية عرفها "الفارابي" جميعها وهي: إلهيّات "أفلوطين" (وقد أخذها منسوبة إلى أرسطو) وطبيعيات "أرسطو"، وفلك "بطليموس"[3].

ومما هو ظاهر أيضا أن نزعة التوفيق كانت قريبة إلى الفكر العربي، والفارابي كان يميل فطريا إلى التقريب فيما بين هذه النظريات والتوفيق بين الآراء والخروج

---

1 – المرجع نفسه، ص 115.

2 – عبده الحلو، الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1995، ص 65.

3 – المرجع نفسه، ص127.

بمواقف معتدلة وراجحة تفك مشكلة الخلاف والتباين القائم بينها، والأمر الملاحظ في تاريخ العرب الديني والفكري أنهم كانوا منحازين إلى المذاهب المتوسطة، فقد ظهرت فرقة الأشعرية عندما حاولت التوفيق بين أنصار الجبر(الجبرية) وأنصار الاختيار (المعتزلة) أي بين أهل العقل وأهل النقل، وكذا المذهب الشافعي الذي لقي قبولا وانتشارا واسعا عند وفّق وتوسط الإمام الشافعي رحمة الله عليه بين المذهب الحنفي والمذهب المالكي، وبذل فلاسفة العرب جهدا كبيرا للجمع والتوفيق بين المذاهب الفلسفية المتقدمة، فقد كان الفارابي من الفلاسفة الذين أكدوا أن الفلسفة واحدة وأن الحقيقة الفلسفية غير متعددة مهما تعددت المذاهب، ولا عجب في ذلك أن الفارابي كان مفطورا على حب التخير والتوسط والتوفيق في نزعة شاملة بناءة، قال الدكتور إبراهيم مدكور: "كان الفارابي يريد أن يدرس كل شيء وكان يميل إلى النظر في الأمور من كل ناحية وإلى البحث في جميع الاحتمالات الممكنة، وكان يسعى إلى التوحيد والتعميم سعيه إلى التقسيم والتفصيل، وهذه الروح البنّاءة ظاهرة شديدة الظهور في أسلوبه الكتابي وفي عباراته"[1]. لكن الشيء المعروف لدينا أن الفارابي يهمل الحواشي أي الهوامش في سبيل القضايا الجوهرية. "وهكذا عمل على التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو، وبين معطيات العقل والوحي من جهة أخرى، وقد تسلح بسلاح التأويل الباطني"[2]

أما كيف وفقّ الفارابي بين أفلاطون وأرسطو، فيلاحظ أنه بين الحكيمين اليونانيين بعض الاختلاف، لكن هذا الاختلاف سطحيّ لا يمس القضايا الأساسية،"وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها.

---

1 – انظر ابراهيم مدكور، la place d'alfarabi، ص 15-16).

2 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 99.

وما يصدر عنهما في كل فنّ إنما هو الأصل المعتمد عليه، لخلوّه من الشوائب والكدر"[1].

"ونحن نجد الألسنة المختلفة متّفقة بتقديم هذين الحكيمين، وفي التفلسف بهما تُضرب الأمثال، وإليهما يُساق الاعتبار، وعندهما ينتهي الوصف بالحكَم العميقة، والعلوم اللطيفة، والاستنباطات العجيبة والغوص في المعاني الدقيقة، المؤدية في كلّ شيء على الحقيقة"[2]،

فمن الواضح إذن أن كل منهما أخذا من ينابيع الفلسفة التي تتميز بالوحدة والتماسك وعدم التعدد، والحال أن الفيلسوفين لم يختلفا في تحديد الفلسفة وأنّ كل من حاول الاطلاع على كتبهما وخصوصا في المنطق والأخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة وجد أن الفلسفة في نظرهما هي "العلم بالموجودات كما هي موجودة" ووجد أنّ الرجلين عملا بإخلاص على تفسير الموجودات من غير ما صراع ولا محاولة وتضليل، فلم يبق إذن القول أن الخلاف بين الرجلين وهمّي لا حقيقة له ويرى الفارابي أنّ الخلاف المزعوم بين أفلاطون وأرسطو لا يخلو من أن يصدر عن أحد أمور ثلاثة، عن نمط حياتهما أو عن طريقتهما في التأليف أو عن مذهبهما.

2./ قيمة توسط الفارابي بين الحكيمين: لاشك أن الفارابي قد أبدى في توسطه بين الحكيمين مقدرة حقيقية وبذل جهدا صادقا، فقد اتبع في توفيقه طريقة قائمة على مقارنة نصوص الحكيمين وعلى تقصّي الأفكار المنثورة هنا وهناك في كتبهما. ولم يعتمد في أقوال الناس في الحكيمين ولا على ما أثر عنهما بل راح يطلب المصادر وينهل من الينابيع في بحث وعمق نظر. إلا أن محاولة الفارابي قامت على أساس واه هو اعتقاده بوحدة الفلسفة، ومن ثمّ فقد كانت فاشلة لبعد بين أفلاطون وأرسطو في الرأي الفلسفي. والذي نستشعره من كلام الفارابي أنه ينظر إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو عن إمكان الوقوع في الخطأ، وهكذا يبدو لنا أن

---

1 – أبو نصر الفارابي ، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، قدّم وعلّق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق(المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، ط2، 1968، ص 80.

2 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 99.

الفارابي وفق بين الحكيمين بآراء يستخلصها من أعماق تفكيره ومن نزعته الشيعيّة لا من حقيقة مذهب الرجلين.

ومما لاشك فيه أن الفارابي في توفيقه كان باطني النزعة والهدف، وعمد إلى التأويل بل جعل التأويل مفتاح كل صعوبة، وتقلّب بين الأفلاطونية والأرسطاليسية، ولئن أخفق الفارابي في محاولته هذه فقد خطّ الطريق واضحة لفلاسفة العرب الاختيار والتوفيق، وفي التقريب بين أرسطو والمعتقدات الإسلامية، وفي جعل أرسطو في أصل الفلسفة الإسلامية، أما قضية التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي فقد عالجها كما عالج قضية التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، فالدين والفلسفة يصدران عن أصل واحد هو العقل الفعّال، ومن ثم فلا فرق جوهريّ بينهما. "وإذا كان كتابه: "الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو" .. يصور جهده وعمله العقلي في الجمع بين الِراء الفلسفية على العموم.فإن كتابه الآخر: "نصوص الحكم" .. يعطي المثل على توفيق الفارابي الخاص به، والذي يتميز عن طريقه: عن أي فيلسوف إسلامي آخر"[1].

و/النفس البشرية طبيعتها- أصلها- مصيرها:

1./ النفس: نجد الفارابي في موضوع النفس لا يختلف عن سابقيه أي فلاسفة اليونان، واعتقد وجود النفس يتعدى عالم الإنسان إلى غيره من الكائنات، "وإذا لكل من الكواكب نفس وللحيوان نفس والنبات أيضا. ومن الطبيعي أن تكون أنفس الأجسام السّماوية مباينّة لأنفس الحيوان والنبات في النوع،" وليس في الأجسام السماوية من الأنفس لا الحسّاسة ولا المتخيّلة بل إنما لها النفس التي تعقل فقط، وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة عند الإنسان، "فإن الحكمة هو أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم، وبما يعقل من ذاته ويعلمها بعلم أفضل الأشياء وبأفضل علم"[2].

---

1 – محمد النبي، الفارابي الموفق والشارح، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1981، ص6.

2 – أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، المُلقب بمبادئ الموجودات، حققه وقدم له وعلق عليه، فوزي ستري نجا، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1964، ص 43- 44.

قال الفارابي:" ولا يجوز وجود النفس قبل الجسد كما يقول أفلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول (التناسخيُّوس)، وللنفس بعد البدن سعادات وشقاوات، وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس وهي أمور لها مستحقّة"[1]، والنفس حسب الفارابي تفيض عن العقل الفعّال، واهب الصور لأنها صورة الجسد كما رأينا ويقول في الدعاوى القلبية":" وإنّ النفس الناطقة لها هذه القوّة (الإدراك) جوهر واحد هو الإنسان عند التحقيق...وإن النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن، وغنها لا يجوز أن تتكرر في أبدان مختلفة"، وإنه لا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان. وإنها مفارقة باقية بعد الموت، فليس فيها قوّة قبول الفساد"[2]. وقد اختلف مؤرخو الفلسفة حول رأي الفارابي في مصير النفس بعد الموت، فمنهم من أثبت اعتقاده بخلودها ومنهم من أنكر عليها ذلك، وفي الحقيقة نجد أنّ الفارابي لم يتخذ في هذا الموضوع موقفا صريحا لأنه لم يستطع التحرر من مذهب أرسطو في طبيعة النفس وخلودها ولم يستطع أن يخالف تعاليم الإسلام ، فهو في كلامه في أهل المدن الفاضلة، بعد أن يؤكد ضرورة المواطنة على أفعال الخير يقول" فإنها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها صيّرت النفس التي شأنها أن تُعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغني عن المادة فتحصل متبرّئة منها فلا تتلف بتلف المادة"[3]. والأفعال المقدّرة المسددة نحو السعادة تصير بالفعل وعلى الكمال، فيبلغ من قوّتها بالاستكمال الحاصل لها أن تستغني عن المادة فتحصل متبرئة منها فلا تتلف بتلف المادة إذا صارت غير محتاجة في قواها ووجودها إلى مادة فتحصل لها حينئذ السعادة، " والأسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا. منها ما يدل على ما هو له في ذاته، لا

1 – الفارابي، عيون المسائل، ص 21.

2 – أنظر محمد قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 73.

3 – الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 94.

من حيث هو مضاف إلى شيء آخر، مثل الموجود والواحد أشباه ذلك. ومنها مايدل على ما هو له بالإضافة إلى شيء آخر خارج عنه، مثل العدل والجوّاد"[1].

وقد جاء في مقدمة كتاب ابن طفيل "حي بن يقظان" أن الفارابي أثناء شرحه لكتاب أرسطو في "الأخلاق" يعلن أن الخير الأقصى يبلغه الإنسان في هذا العالم، وكل ما خالف ذلك فهو ضرب من الخرافة، وكذلك يؤكد ابن رشد في مخطوطة عنوانها "السعادة القصوى" التي ينالها الإنسان بالمعرفة وتحصيل العلوم النظرية كالفلسفة والمنطق، ويقول الفارابي:" رأى القدماء أنّه تتولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعّلة نفوس تكون تلك الباقية والنفوس الإنسانية ثانية"[2].

ومنه يقسم الفارابي النفس من حيث بقائها وفنائها إلى ثلاث أصناف، فئة عرفت السعادة وعملت على بلوغها، فهي خالدة في السعادة، وفئة عرفتها وعرضت عنها، فهي خالدة في الشقاء، وفئة لم تعرفها ولم تبلغ درجة العقل المستفاد، فظلّت بحاجة إلى المادة وفنيت بفناء أجسادها.

2/ قواها: يمكن تلخيص آرائه وأقواله التي وردت في كتب متفرقة التي يقسم فيها القوى منها المحركة ومنها المدركة والتي لخصها فيما يأتي ذكره:

قال الفارابي:" وللإنسان من جملة الحيوان خواص بأنّ له نفسا يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية، وله زيادة بان يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوة العقل، ومن تلك القوى الغاذية والمربيّة والمولّدة، ولكلّ واحدة من هذه قوّة العقل، ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والإحساس الباطن المتخيّلة والوهم والذاكرة والمفكّرة، والقوى المحرّكة الشهوانية والغضبيّة والتي تحرّك الأعضاء، وكلّ واحدة من هذه التي ذكرناها تحرك بآلة... ومن هذه القوى العقل العملي"[3].

---

1 – أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، المُلقب بمبادئ الموجودات، حققه وقدم له وعلق عليه، فوزي ستري نجا، مرجع سابق، ص49.

2 – أنظر الفارابي، التعليقات، ص14.

3 – أنظر الفارابي، السياسات المدنية، ص 4.

1- **القوى المحرّكة:** والتي تتفرع إلى القوى المنميّة والقوى النزوعية:

أ/ القوى المنميّة: وهي مشتركة بين النبات والحيوان والإنسان وغايتها العمل على نمّو الكائن الحيّ وحفظه في الوجود وتؤمَّن له حفظ النوع واستمراره أي بقاء النوع ، وتتفرع عنها القوى الغاذية والمربيّة والمولَّدة.

ب/ القوى النزوعيّة: وهي التي يكون بها النزوع الإنساني وتكوّن الإرادة، وتعني الميل نحو الشيء وطلبه أو اجتنابه، وبها تكون المحبّة والصداقة والعداوة والكراهية والرضا والرحمة، ومن هذه القوى القوة الشهوانية وهي التي تسعى وراء الصالح المفيد، والقوة الغضبية وهي التي تبتعد عن الضار المؤذي وتنفر منه.

2- **القوى المدركة:** ومنها: **أ/ القوى الحساسة:** أي الحواس الخارجية (الحواس الخمس) ومنها الحس الباطن الذي يدرك مالا تدركه الحواس الخارجية، أي إن الإدراك في الحقيقة إنما هو للنفس، وليس للحاسّة إلا الإحساس بالشيء"[1].

ب/ القوى المتخيلة: والتي تتمثل في استرجاع الصور الماضية بعد غياب الأشياء الحسية التي أحدثتها (التخيل الاسترجاعي)، أوالقدرة على تركيب صور جديدة وإعطائها معاني جديدة (التخيل المبدع)، كأحلام اليقظة والنوم، بعضها صادق وبعضها كاذب، وهي القوة التي يسميها الفارابي بالحس المشترك.

3- **القوة الناطقة:** وتتمثل في القوة العاقلة في الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية "التي بها يمكن أن يعقل المعقولات وبها تميز بين الجميل والقبيح وبها يحوز الصناعات والعلوم "ويميز الفارابي بعد أرسطو في الناطقة قوتين مختلفتين، إحداهما نظرية يحوز بها الإنسان المعرفة، وأخرى عملية وبها يحوز الصناعات والمهن"[2].

يتبين لنا مما سبق أن تصنيف الفارابي لقوى النفس لا يختلف كثيرا عن التصنيف الأفلاطوني والأرسطي لطبقات النفس وقواها الثلاث، ومنه يظهر تأثر أفلاطون برأي الحكيمين في هذه المسألة.

ج- وحدة النفس: هذه القوى متعددة ولكن النفس واحدة، وقد خصص الفارابي في كتابه: "آراء أهل المدينة الفاضلة" فصلا خاصا عنوانه: "كيف تصير هذه القوى

---

1 - انظر الفارابي، التعليقات ص3.

2 - انظر الفارابي، السياسات المدنية ص4.

والأجزاء نفسا واحدة؟ وقد بيّن الفارابي أن جميع قوى النفس مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لم دونها مادة.

وهذه القوى غير منفصلة عن الجسد، فهنالك علامة وثيقة تربط النفس بالجسد، وهي في نظر الفارابي أشبه بمدينة ذات نظام يقوم على كل قسم منه رئيس خاضع للرئيس الأعلى الذي هو القلب.

"سُئل أي الفارابي عن معنى القوى والملكات والأفعال الإرادية؟.

"فقال القوى والملكات والأفعال الإرادية التي إذا حصلت في الإنسان عاقت عن حصول الغرض المقصود بوجود الإنسان في العالم؛ هي الشرور الإنسانية. والقوى والملكات والأفعال التي إذا حصلت في الإنسان كان إنسانا لحصول الغرض المقصود بوجود الإنسان؛ هي الخيرات الإنسانية. فهذا حدّ الخير والشر الإنسانيين. وحدّ أرسطوطاليس إياهما في كتاب الخطابة فقال: الخير هو الذي يُؤثَر لأجل ذاته، وأنه هو الذي يؤثر غيره لأجله، وأنه هو الذي يتشوقه الكل من ذوي الفهم والحس. والشر حدّه عكس ذلك"[1].

د- العقل: "لعلّ قضية العقل عند الفارابي أهم قضية حاول معالجتها، فهي حجر الزاوية في نظامه كله، ولئن كان أرسطو هو أول من بحث في هذه القضية، فإنها ظلت عنده مشوّشّة غامضة؛ وقد عالجها شرّاحه من بعده، كما عالجها الكندي، لكن واحدا منهم لم يجعل منها مذهبا واضح المعالم، بعيد الأثر في العالمين العربي والغربي، كما فعل الفارابي"[2].

ويقسم الفارابي القوة الناطقة إلى قوتين أي عقلين، العقل العملي والعقل العلمي اللذان ينتميان في الأصل إلى أرسطو، وما يهمنا مفهوم العقل النظري الذي ينقسم بدوره إلى العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل المستفاد.

---

1 – الفارابي، رسالتان فلسفيتان، حققه وقدم له وعلّق عليه الدكتور آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1987، ص 105– 106.

2 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 128.

1-**العقل الهيولاني:** ويسميه أيضا عقلاً بالقوة، ويحدّه بقوله: "وهو نفس ما، أو جزء من نفس، أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدّة أو مستعدّة لأن تنتزع ماهيات الأشياء كلّها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها"[1]، ويقول في موضع آخر: "وأما العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع في أول مرة فإنه هيئة ما في مادة معدّة لأن تقبل رسوم المعقولات فهي بالقوّة عقل وعقل هيولاني"[2]. وإذا تأملنا جيدا النص السابق تتبيّن لنا فكرة هامة كون المعلم الثاني الفارابي يأخذ بالنموذج الأرسطي وذلك من خلال ترتيبه للعقل (العقل الهيولاني) أي المادي وهذا ناتج عن كون الإنسان كائن عاقل بالفطرة، فكل المعقولات حسب الفارابي أي ما يتعقله الإنسان بعقله (الأفكار النظرية) قبل أن تُعقل تكون معقولات بالقوّة (الوجود بالقوة عند أرسطو) ويكون العقل عقلا بالقوّة، وبعد أن تعقل وتدرك، تصبح معقولات بالفعل (الوجود بالفعل عند أرسطو) ، ومنها يصبح العقل بها عقلا بالفعل. وهذه الفكرة تحيلنا إلى فكرة أسبقية الماهية على الوجود. "وفعلا فالوصل المشائي الذي حققه الفارابي قد كان بدافع كلامي ومستندا إلى منزلة كلامية للكلي هي المنزلة الاعتزالية البهشمية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو الوجود المثالي وبما هو الوجود بالقوة مع ميل إلى هذا الأخير. والوصل الصفوي الذي تحقق في الرسائل قد كان بدافع صوفي ومستندا إلى منزلة صوفية للكلي هي المنزلة الاعتزالية الأشعرية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو الوجود بالقوة وبما هو المثالي مع ميل إلى هذا الأخير"[3].

2-العقل بالفعل أو العقل بالملكة: ويقصد بها أن المعقولات إذا حصلت فعلا للعقل أصبحت له ملكة وأصبح هو بالنسبة إليها عقلا بالفعل، قال الفارابي: "فإذا حصلت (أي في العقل الهيولاني) المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وكانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة،

---

1 – الفارابي، رسالة في العقل، ص 12.

2 – انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص63.

3 – أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1996، ص 49.

وهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل، وهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صورا لتلك الذات. وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات"[1]. ومنه فالمعقولات لها وجودان (وجود بالقوة في الأشياء)، أي قبل أن تعقل وتدرك، ووجود آخر في العقل.

3-العقل المستفاد: "هو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة وصار قادرا على إدراك الصور المفارقة، فلا يبلغ العقل بالفعل درجة العقل المستفاد" إلا بعد أن تحصل له المعقولات كلها معقولة بالفعل أو حلها وحينئذ لا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر".[2]

4-**العقل الفعّال:** "ويسميه الفارابي الروح الأمين، وروح القدس، وهو آخر العقول السماوية المفارقة، " لم يكن في مادة ولا يكون أصلا "[3]. لكن ما يلاحظ على الفارابي أنه أخذ نظرية العقل الفعّال عن أرسطو، ليعلل عملية الانتقال من القوة إلى الفعل، وقد أخذ الفارابي هذا التشبيه عن أرسطو: (وهو أي العقل الفعّال) الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل"[4].

"سُئل عن التصور بالعقل كيف يكون، وعلى أيّ جهة، وهل هو أن يتصور بالعقل الشيء الذي هو من خارج على ما هو عليه؟.

فقال: التصور بالعقل هو أن يحسّ الإنسان شيئا. من الأمور التي هي خارج النفس، ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء ويتصوره في نفسه. على أنّ الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوّره الإنسان في نفسه؛إذ العقل ألطف الأشياء؛ فما يتصوّره فيه هو إذن ألطف الصور"[5].

---

1 – الفارابي، رسالة العقل، ص15، 16

2– انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص85.

3 – حنا الفاخوري وخليل الجرن تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 130.

4 – المرجع نفسه، ص 131.

5 – الفارابي، رسالتان فلسفيتان، حققه وقدم له وعلّق عليه الدكتور آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1987، ص 11. ص 102– 103.

"إلا أن الفارابي يجعل من العقل الفعّال واهبا للصور، ويجعل المعقولات موجودة فيه، يهبها للعقل الإنساني، وهكذا يبتعد الفارابي عن أرسطو، ويقترب من أفلاطون، لأن هذه المعقولات الموجودة في العقل الفعّال هي كالمثل الأفلاطونية، والفرق بين أفلاطون والفارابي، أن الأول يعتبر المثل موجودة في ذاتها، خارجة عن الله، أما الفارابي فيعتبرها موجودة في العقل الفعّال لا خارجة عنه قائمة بذاتها[1].

"وقد لخص الدكتور إبراهيم مدكور نظرية الفارابي في العقل كالآتي:

وكان الفارابي قد تأثر بالمعلم الأول لأرسطو، تأثر به الانجليزي روجر بيكون لما قال:" إن العقل الفعّال ليس جزءا من النفس الإنسانية، ولكنه مفارق لها تماما ومختلف عنها في مادته اختلافا جوهريا"[2].

هـ/ نظرية المعرفة: ترتبط نظرية المعرفة عند الفارابي أشد الارتباط بنظرية المثل الأفلاطونية، لقد جعل أفلاطون من المعرفة تذكر وفي الجهل نسيان وذلك اعتقادا منه أن النفس كانت تعيش في العالم المثالي وترتبط بالبدن، لأن العالم المثالي هو عالم روحاني أبدي أزلي بينما العالم الحسي زائل وفان، وعالم المثل يمثل الصور المدركة والكمال والخير والسعادة وهو مطلق، أما الحواس الجزئية فهي متغيرة ومتبدلة ومنه فهي نسبية، لأن الأشياء الحسية الجزئية ندركها ونتذكرها كصور ومدركات عقلية، أي الذات العارفة تتذكر ما كانت تعيشه في العالم المثالي، فالنظرية الأرسطية تقوم على أن المعرفة هي نوع من التجريد المباشر للصور وتخليصها من طابعها الحسي المادي يقول الفارابي: "إنه لمن الوهم أن نجد تناقضا بين نظريتي الحكيمين في العلم والتعليم" ولئن قيل إنّ العلم عند أفلاطون تذكر ورجوع إلى صور المثل التي كانت في النفس قبل اتحادها بالجسد، وأن العلم عند أرسطو يأتي إلى النفس عن طريق الحواس والاختبار والتجريد، فإن الحكيمين

---

1 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق ص 131.

2 – عمر فروخ، أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية، منشورات مكتبة منيمنه، بيروت ، ط2، 1952، ص 11.

متفقان على مصدر الاختبار للمعرفة"[1]. من ذلك يضع الفارابي للصور ثلاثة أنواع من الوجود: أولها وجودا في الله، وثانيها وجودا في العالم الروحاني ،وثالثها وجودا في الأشياء.

والأمر الذي نلاحظه هو أن الفارابي لا يتوقف إلا عند نظرية التذكر الأفلاطونية التي تعتمد على مباشرة ما هو محسوس، والتجريد الارسطاليسي من كل ما هو حسي ولا يعطي أهمية لحياة النفس في عالم المثل قبل نزولها إلى هذه الأرض وسكونها الجسد، ويبدو أنه متمسك متمسك كثيرا بالنظرية الأرسطاليسية في هذه المسألة. "فالمعرفة تجريد من المحسوس واختبار"، فيقول الفارابي: "أن المعرفة تجريد لصور نضُمَّها في ذهننا إلى صور سبق لنا تجريدها، وهذه الصور السابقة التجريد كامنة فينا لا تظهر إلا عند تجريد صور أخرى تشبهها وتناسبها، وبضمّنا هذه إلى تلك تحصل فينا المعرفة، وما ذلك في نظر الفارابي، إلا نظرية أفلاطون في التذكر كما هي نظرية أرسطو، وما ذلك في الحقيقة إلا خروج واضح عن النظرية الأفلاطونية"[2].

و/ المنطق: اهتم الفارابي بالمنطق اهتماما خاصاً حتى لُقبَ "بالمعلم الثاني" بعد أرسطو، وقد ألف الكثير في مجال علم المنطق، شرح كتاب "العبارة" لأرسطو كما في كتاب "تحصيل السعادة" و"إحصاء العلوم" وقد تأثر الفارابي بأرسطو في موضوع المنطق.

1./علم المنطق عند الفارابي: يعرف الفارابي المنطق بقوله:"صناعة علم المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوّم العقل، وتسدّد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق، في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط، وذلك أنّ في المعقولات أشياء لا يمكن أن يكون العقل قد غلط فيها، وهي التي يجد الإنسان نفسه كأنها

---

1 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني ص104.

2 – المرجع نفسه، ص104.

فطرت على معرفتها واليقين بها مثل، أن الكل أكبر من جزئه...وهذه الصناعة تناسب صناعة النحو: وذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ"[1].

2./ فوائد المنطق: قال الفارابي: " هذه جملة غرض لمنطق، وتبين من غرضه عظيم غنائه: وذلك في كل ما نلتمس تصحيحه عند غيرنا، وفيما نلتمس تصحيحه عند نفسنا، وفيما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا "[2].

3./ موضوعات المنطق: قال الفارابي: " وأما موضوعات المنطق، وهي التي فيها تعطي القوانين، فهي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات "[3].

4./ أجزاء المنطق: قال الفارابي: " أما أجزاء المنطق فهي ثمانية: المقولات العشر أو فاطيغورياس، والعبارة أوباري أرمنياس، والقياس أو أنولوطيقا الأولى، والبرهان أو أنولوطيقا الثانية، والمواضع الجدلية، وسوفسطيقا، والخطابة أو ريطوريقا، والشعر أرفيوطيقا.

ومن أنواع القياس عند الفارابي فهي: القياس البرهاني وهو الذي من شأنه أن يفيد العلم اليقين في المطلوب الذي نلتمس معرفته، والقياس الجدلي، والقياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس الشعري. "وأما القياس بإطلاق فإنما يخصون به القول الذي يلزم عنه النتيجة اضطرارا. والضمائر تشتمل على ما هو قياس في الحقيقة، وعلى ما هو في الظاهر قياس"[4]. "حيث يرى الفيلسوف أنّ فضيلة العلم لا تتحقق إلاّ بإحدى ثلاث: إما بشرف الموضوع، وإما باستقصاء البراهين، وإما بعظم الجدوى

---

1 – أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، صححه ووقف على طبعه وصدّره بمقدمة مع التعليق عليه عثمان محمد أمين، مطبعة السعادة، مصر، 1952، ص 11–12.

2 – المصدر نفسه، ص13.

3 – المصدر نفسه، ص17.

4 – أبو نصر ، كتاب في المنطق الخطابة، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، مصر، 1976، ص 42.

التي في العلم المقصود .. وإذا قيس الأمر بالنسبة لعلم النجوم؛ فإنه يتميّز بشرف موضوعه بين هذه الثلاثة"[1].

ز/ العلم الطبيعي والعلم الإلهي:

"فالعلم الطبيعي ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام، ويعرّف الأشياء التي عنها والتي بها والتي لها توجد هذه الأجسام والأعراض التي قوامها فيها"[2].

"يلاحظ هنا أن الفارابي قد أتبع تقسيم أرسطو المشهور في العلم الطبيعي، قسم أرسطو العلل إلى أربعة أصناف: مادية، وصورية، وفاعلة، وغائية.

والعلة عنده هي كل ما هو ضروري لأحداث فعل ما: أ/ فالعلة المادية: هي المادة التي يصنع منها الشيء، وهي الحاملة لصورته.

ب/ العلة الصورية: هي هيئة الشيء، أو شكله، أو صيغته، أو ماهيته التي تجعل الشيء هو هو.

ج- العلة الفاعلة أو المحركة: هي المبدأ الذي صدر الشيء عنه كالفنان الذي صنع التمثال.

د- العلة الغائية: هي القصد أو الغرض الذي يرمي إليه الفاعل مما فعل في الأجسام تسمى مبادئ الأعراض التي في الأجسام"[3].

"والعلم الإلهي ينقسم إلى ثلاثة أجزاء:

أحدهما- يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات.

والثاني- يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص: مثل المنطق والهندسة والعدد وباقي العلوم الجزئية الأخر التي تشاكل هذه العلوم.

---

[1] – الفارابي، رسالتان فلسفيتان، حققه وقدم له وعلّق عليه الدكتور آل ياسين، مصدر سابق، ص 11.

2 – أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، صححه ووقف على طبعه وصدّره بمقدمة مع التعليق عليه عثمان محمد أمين، مصدر سابق، ص 52.

3 – أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، صححه ووقف على طبعه وصدّره بمقدمة مع التعليق عليه عثمان محمد أمين، مصدر سابق، ص 56.

ويفحص عن مبادئ علم المنطق ومبادئ علوم التعاليم، ومبادئ العلم الطبيعي ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها. ويحصي الظنون الفاسدة التي كانت وقعت للقدماء في مبادئ هذه العلوم مثل ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح انها جواهر وأنها مفارقة، والظنون التي تشاكل هذه في مبادئ سائر العلوم فينقحها ويبين انها فاسدة"[1].

خلاصة: قد توقفنا أمام فلسفة الفارابي، وقد تبين لنا مما ذكرنا أن ابن خلكان لم يكن مبالغا عندما سمى الفارابي" أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق " فالفارابي منشئ المدرسة الفلسفية في الإسلام، ترك لنا مذهبا متصل الحلقات، محكم البنيان، ذا وحدة عجيبة، ولم يدع مشكلة من المشكلات التي ستعترض فلاسفة المسلمين إلا عالجها قبلهم وقال كلمة فيها، ونحن، عند دراستنا لهؤلاء الفلاسفة سنحاول أن نظهر ما هم مدينون به للفارابي من آراء.

وقد وصف الدكتور إبراهيم مدكور مذهب الفارابي بأنه مذهب روحاني مثالي، " يرى الفارابي الروح في كل مكان، إلهه روح الأرواح، وعقوله المفارقة كائنات روحانية، ورئيس مدينته أو نيته هو إنسان تسيطر فيه الروح على الجسد، والروح هو الذي يسير العالم السماوي وينظم عالم ما تحت القمر، وهذه الروحانية هي من ناحية أخرى تعظيم للعقل وحنين للفكر. فالكائن الأول هو عند الفارابي معقول المعقولات وفكرة الفكر، وليست الكائنات الأخرى سوى امتداد لهذه العقول ومظهر من مظاهر هذا الفكر، ونحن لا نرتقي إلى العالم الروحاني ولا ننال السعادة القصوى إلا بالفكر والعلم والتأمل"[2].

وإن كان الفارابي أعطى للإسلام مذهبا فلسفيا قائما بذاته، ليس هو بالواقعية ولا بالمشائية ولا بالأفلاطونية الحديثة، بل هو شيء جديد تأثر بهذه المدارس ونهل من هذه الينابيع، وتغذى بروح الإسلام.

---

1 – المصدر نفسه، ص 60 –61.

2–Madkour(I) , la place d’al-farabi dans l’école philosophique musulmane,Paris,1934, p220.

سادسا: ابن سينا:

أ/ ابن سينا وتعريفه للفلسفة وأقسامها:إذا تتبعنا الفكر الإسلامي ورأيناه منصرفا، خلال ثلاثة قرون بكاملها، ومحاولة معالجة قضايا الفكر العربي الإسلامي المهمّة، وعرفت المدارس الفكرية المختلفة تنمو وتتطور وتحدّد موقفها من النقل والعقل، وبرز أمامنا المعلم الثاني الفارابي الذي اشتهر بعبقريته الفلسفية التي عرفت في الحضارة الإسلامية، محاولا التوفيق بين الفلاسفة من جهة، وبين الفلسفة والدين من جهة أخرى، وكان الفارابي يمثل العقل المُنّقب عن خصوصيات البحث الفلسفي العميق الذي يمثّل لحظة من الطفرات الفلسفية التي تتجلى فيها معالم التفكير الناجح، وإن كان في الغالب قد ضاع منها الكثير وقد وصلنا إلا الشيء القليل، حتى جاء ابن سينا فبسط فلسفته في مؤلفات ضخمة فكان النصيب الأوفر من الشهرة والبقاء أكثر من كتب الفارابي.

1./ابن سينا حياته ومؤلفاته:

من هو ابن سينا: هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا ولد عام (370هـ/980م) في قرية (أفشنة) بالقرب من بخارى، وكان أبوه رجلا فارسيا من أهل (بلخ)، قدم بخارى في أيام نوح بن منصور الساماني، اقتصرت ثقافة الفيلسوف الصغير في بادئ الأمر على حفظ القرآن، ودراسة ما يلزم لفهمه من علوم اللغة والأدب، استظهر ابن سينا القرآن وألم بجزء من العلوم الدينية ومبادئ الشريعة، وظل مكبّا على دراسة الرياضيات والطبيعيات والمنطق وعلوم ما بعد الطبيعة ويأخذ فن الطب عن أستاذ مسيحيّ اسمه عيسى بن يحي، وكان خلال دراسته للطب يعود بنفسه إلى العلوم العقلية فأحكم علم المنطق والعلم الطبيعي والعلم الرياضي، ثم عدل إلى العلم الإلهي، فوجده، كما يقول من العلوم الصعبة قال: "أعدت قراءة كتاب ما بعد الطبيعة أربعين مرة حتى صار لي محفوظا وأنا مع ذلك لا أفهمه" واستهوته الفلسفة إذ ذاك فخصّها بسنتين كاملتين من التحصيل، وتدل ظروف دراسة ابن سينا على أنه لم يقتصر على تعلّم العلوم النقلية بل تعلم معها جميع العلوم العقلية المستمدة من الترجمات اليونانية، ولعل لنشأة هذا الفيلسوف في بيئة اسماعيلية تأثيرا في تكوينه العقلي، وبعد أن بلغ درجة الكمال في

العلوم الطبيعيّة والمنطقية والريّاضيّة عكف على علم ما بعد الطبيعة فاستعصى عليه كتاب أرسطو في تلك المادة. وقد فرغ من هذه العلوم كلها وهو في ريعان الحداثة، وهو في ذلك يقول: كنت إذ ذاك للعلم أحفظ ولكنه اليوم معي أنضج، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء. وليس في هذا القول ما يدل على توقف ابن سينا عن تنمية ثقافته. وإنما فيه إشارة إلى أن العلوم التي حفظها في ريعان حداثته ظلت راسخة في ذهنه حتى زمان نضجه. والدليل على ذلك أنه لما بدأ بتأليف الكتب كان يكتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضرهن ولا أصل يرجع إليه، بل من حفظه وعن ظهر قلبه، يكتب كل يوم خمسين ورقة.

كانت حياة ابن سينا صاخبة حافلة بالعمل والتأليف، وحافلة باللهو والاستمتاع والسّهر والجهد، فأصابه من جرّاء ذلك داء القولنج ولم يقوّ على معالجته فتوفي به ودفن في همذان سنة 428هـ/1037م وله من العمر ثمانية وخمسون عاما وقد دون تلميذه الجرجاني ترجمته وهو المعروف عند الإفرنج باسم (جوجوروس)، ونقلت هذه الترجمة إلى اللغة اللاتينية وافتتحت بها عدة من مؤلفات الشيخ الرئيس التي نشرت في أوروبا.

2./مؤلفاته: لقد كان عصر الشيخ الرئيس عصرا غنيا بالرجال، حين عاش فيه الفردوسي والبيروني ومسكويه وغيرهم من العلماء، وما يميز هذا العصر هو ظهور مفكران كبيران هما ابن سينا والبيروني، على ما كان بينهما من اختلاف في الصفات والنزعات، إلا أنهما يقتربا في تلك الروح الذي تميز بها كل منهما التي كانت تدفع للبحث العلمي والتأمل وإلى تقدير الفكر الفلسفي السابق، لأن موقف أبي الغزالي من الفلاسفة واتهامهم بالتهافت وتكفيرهم مما جعله يلجأ إلى التصوف، فالشيخ الرئيس والبيروني كانا يمثلان الاتجاه العلمي والموضوعي الحرن في حين نجد الغزالي كان يمثل المدرسة السلفية في الفلسفة العربية الإسلامية.

"قال الدكتور الأب بولس مسعد:" كل فضلة من الزمان خصصّها للمطاعة والكتابة، والوقت الذي لم يحصل عليه في النهار يبحث عنه في الليل حتّى أنه لم

ينم ليلة بكاملها. كان يصرف أعمال الدّولة في النّهار ويجلس للتدريس والكتابة بالليل"[1].

هذا ولم تستطع الاضطرابات السياسية ومشاغل الحياة العملية أن تقلل عزيمته وإرادته على متابعة النشاط العلمي، كان ابن سينا من أعجب العبقريين، وأبلغ الكتاب؛ فإنه خلال قيامه بأعباء المناصب وشد الرحال إلى البلاد القصية، في مثار الحروب وثنايا الفتن الأهلية تمكن من وضع كتب كثيرة ممتعة يكفي أحدها لتأسيس مجده ووضعه في مصاف كبار حكماء المشرق. وقد دون أكثر من مائة كتاب تتباين في الإتقان وتشهد بفضله وإلمامه بسائر علوم عصره...ومعظم مؤلفاته لا تزال محفوظة إلى يومنا هذا. وكثير من كتبه الكبرى كالقانون والشفاء ترجمت إلى اللاتينية وطبعت عدة مرات وسنقصر الكلام بإسهاب في هذه العجالة على الشفاء والنجدة"[2].

ويمكن القول أن مؤلفات الشيخ الرئيس كانت متنوعة، فإنّ بعضها في المنطق وبعضها في الشعر واللغة، وبعضها في الطبيعيات، وبعضها في النفس، وبعضها في الطب، وبعضها في الفلك والرياضيات، وبعضها في الفلسفة والإلهيات، وبعضها في الأخلاق والسياسة والتصوف. أما كتبه الأخرى فأهمها كتاب القانون في الطب، وهكذا تعددت كتب ابن سينا:

1.1/كتاب الشفاء: هو من أهم مؤلفات ابن سينا في الحكمة، وفيه أربعة أقسام: المنطق، والطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات، والكتاب موسوعة ضخمة في ثمانية عشر مجلدا، فهو أشبه شيء بموسوعة فلسفية، قال ابن سينا في مقدمة هذا الكتاب:" تحريت أن أودعه أكثر الصناعة، وأن أشير في كل موضع إلى موقع الشبهة، وأحلّها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة، وأورد الفروع مع الأصول، إلاّ ما أثق بانكشافه لمن استبصر بما نبصره وتَحَقُّقٍ ما نصوره، أو ما عزب عن ذكرى ولم

1 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 160.

2 – محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، 2012، ص 72.

يلح لفكري، واجتهدت في اختصار الألفاظ جدا، ومجانبة التكرار أصلا، إلا مع يقع خطأ أو سهوا، وتنكبت التطويل في مناقضة مذاهب جلية البطلان، أو مكفية الشغل بما نقرره من الأصول، ونعرفه من القوانين"[1].

و"كتاب الشفاء وهو من موسوعات العلوم ودوائر المعارف في ثمانية عشر مجلدا، محفوظة منها نسخة كاملة بمدرسة أكسفورد الجامعة. والنجدة موجز الشفاء. وضعه الرئيس في إرضاء بعض أصفيائه، وقد طبع الأصل العربي بعد القانون في روما فيه القسم الخاص بالعلوم الرياضية التي أشار إليها المؤلف في فاتحة الكتاب، وقال بضرورة ذكرها في الوسط بين الطبيعيات وعلم ما وراء الطبيعة"[2].

1. 2/كتاب النجاة: وهو مختصر الشفاء، وهو يشتمل على المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات، إلا أن ابن سينا لم يكتب رياضياته بنفسه. وضعه ابن سينا لمن" يريد أن يتميز عن العامة، وينحاز إلى الخاصة، ويكون له بالأصول الحكميّة إحاطة"[3].

1. 3/ كتاب الإشارات والتنبيهات: والذي ألفّه في أواخر حياته، جمع فيه بين المنطق والطبيعيات والإلهيات والتصوف. يقول ابن أبي أصيبعة في "عيون الأنباء":" كتاب الإشارات والتنبيهات وهي آخر ما صنّف في الحكمة وأجوده"[4].

1. 4/ كتاب الحكمة المشرقية: فقد ذهب بعضهم إلى أنّه كتاب خاصّ بالتصوف وسموه "حكمة المشرقيين"، ويظهر أن كتاب الحكمة الشرقية أدل على فلسفة ابن سينا من الشفاء والنجاة، والمقصود بالحكمة المشرقية فلسفة الإشراق. بالإضافة لبعض كتبه النفسية وكتبه الإلهية والفلسفية وكتب السياسة والأخلاق والتصوف، وله أيضا تفسير بعض السور القرآنية بأسلوب فلسفي.

---

1 – جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 214.

2 – محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية، مرجع سابق، ص 72.

3 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 162.

4 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 162.

ب/ تعريف ابن سينا للفلسفة وأقسامها:

يعد ابن سينا من الفلاسفة المسلمين الذين وضعوا أسس ومعالم التفكير الفلسفي الإسلامي، عرف في مجال الطب والفلسفة والمنطق وغيرها، كان فيلسوفا وشاعرا وعالما وطبيبا، لكنه لم يشتهر عند الأوروبيين بشرح مذهب أرسطو كما اشتهر به ابن رشد، لأنه لم يقلد أرسطو في الإلهيات والطبيعيات والمنطق كما فعل الفارابي والكندي وابن رشد، لكن تأثيره في الفلسفة الإسلامية كان واضحا من خلال التنوع والتعدد في الآراء والمواقف الفلسفية البناءة، حيث لم يقيد نفسه بمذهب، وعمل على الجمع بين علم اليونان وحكمة الشرق، وانكب على التأليف وإقامة صرح فلسفي عظيم يمثل المذاهب القديمة، ويصرح في كتاب الشفاء أن ما قاله أرسطو في بعض المسائل لم يرضه، حتى لقد أدرك ابن طفيل حقيقة موقف ابن سينا إزاء أرسطو، فقال في كتاب حي بن يقظان:" وأما كتب ارسطوطاليس فقد تكفل الشيخ الرئيس أو علي عما فيها وجرى على مذهبه، وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك"[1].

قال الشيخ الرئيس: "إن العلوم كثيرة والشهوات لها مختلفة، ولكنّها تنقسم- أول ما تنقسم- إلى قسمين: علوم لا يصلح أن تجري أحكامها الدّهر كلّه، بل في طائفة من الزمان ثمّ تسقط بعدها... وعلوم متساوية النّسب إلى جميع أجزاء الدّهر. وهذه العلوم أولى العلوم بان تسمّى "حكمة". وهذه منها أصولٌ ومنها توابع وفروع. وغرضُنا ههنا هو في الأصول. وهذه التي سميّناها توابع وفروعا فهي كالطب والفلاحة وعلوم جزئيّة تنسب إلى التنجيم وصنائع أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها"[2].

يرى ابن سينا أن الأصول تقسم إلى قسمين: قسم هو آلة (وهو المنطق) الذي ينتفع من خلال تحصيله من العلم بالأمور الموجودة، وقسم ليس بآلة ينتفع بها في أمور العالم الموجودة.

---

1 – جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 218.

2 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 163- 164.

والقسم الثاني: أحدهما غايته تزكية النفس بالمعرفة، وهو(العلم النظريّ)، والثاني العمل وفقا لهذه المعرفة، وهو (العلم العمّلي)، فالأول يسعى إلى معرفة الحق والثاني يسعى إلى معرفة الخير.

1./علم المنطق: تعمق ابن سينا في دراسة المنطق، لكنه في الحقيقة لم يضف شيئا جديدا عن الفارابي، وقد تساءل كما تساءل غيره عن المنطق، هل هو جزء من الفلسفة أو لها، وحاول التوفيق بين المشّائين الذين يعدّون المنطق لآلة والرواقيين الذين يرون عكس ذلك ، فقال إن المنطق يمكن أن يُعدّ جزءا من الفلسفة أو آلة لها، ويعرف ابن سينا المنطق كما يلي: "المراد من المنطق أن يكون عند الإسان.

آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يظل في فكره"[1].

وقد جاء في تعريف ابن سينا للمنطق: "فالمنطق هو الصناعة النظرية التي تعرّفُ أنه من أيّ الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهانا وتُعرّف أنه عن أي الصور والمواد يكون الحدّ الاقناعي الذي يسمى بالحقيقة برهانا وتعرّف أنه عن أيّ الصور والمواد يكون الحدّ الاقناعي الذي يسمى رسما وعن أي الصور والمواد يكون القياس الاقناعي الذي يسمى ما قوّى منه وأوقع تصديقا شبيها باليقين جدليا وما ضعف منه وأوقع ظنا غالبا خطابيا وتعرّف أنه عن أيّ صورة ومادة يكون الحد الفاسد وعن أيّ صورة يكون القياس الفاسد الذي يسمى مغالطيا وسوفسطائيا وهو الذي يتراءى أنه برهاني أو جدليّ ولا يكون كذلك"[2]. وأيضا يقول في أهمية المنطق: "فهذه فائدة صناعة المنطق ونسبتها إلى الروية نسبة النحو إلى الكلام والعروض إلى الشعر لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض، وليس شيء من

---

1 – أبو علي بن سينا، الاشارات والتنبيهات، مع سرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، د.س، ص 117.

2 – أبو علي الحسين بن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الثانية، 1938، ص 4.

الفطر الإنسانية بمستغن في استعمال الروية عن التقدم بإعداد هذه الآلة إلا أن يكون إنسانا مؤيدا من عند الله تعالى"[1].

"ومهما يكن من أمر هذا الخلاف وفضه، فإن ابن سينا يرى أن المنطق ذو طابع نظري وعملي في آن واحد، فهو علم لما يشتمل عليه من قوانين وقواعد ودراسات نظرية، وآلة توصل إلى استخلاص المجهول من المعلوم. أو بعبارة أخرى هو عالم آلي، كما يسميه أحيانا. وهذا ما استقر عليه تقريبا رأي كبار فلاسفة الإسلام. فالفارابي يقول إن القوانين المنطقية تمتحن بها المعقولات، كما تقاس الأجسام بالموازين والمكاييل. والغزالي يسمى تارة علم الآلة وأخرى علم الميزان. وابن رشد، على نحو شبيه بابن سينا، يعده بين الصنائع المعينة والمسددة في الدراسات الفلسفية"[2].

2/نظرية المعرفة:

يبدو أن بن سينا قد تأثر بموقف المدرسة المشائية عندما ميز بين نوعين من الإدراك الإدراك الحسي والإدراك العقليّ. وحدّد الإدراك بقوله: "كلّ إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكا لشيء ماديّ فهو أخذ صورته مجردّة عن المادة تجريدا ما"[3]. وهكذا فالإدراك عموما هو أن تكون حقيقة (الشيء المُدرَك) متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يُدركُ"[4].

ومن ثَمَّ فالإدراك الحسيّ هو أن تتمثل صور المحسوسات في الحواس، والإدراك العقليّ هو أن تتمثّل صور المعقولات في العقل، فتكون الإحساسات دار المعاني الجزئية للحواس، والمعاني الكليّة للعقل. وفي كل تمثل، كما لا يخفى، نوع من

---

1 – المصدر نفسه، ص 5.

2 – ابن سينا، الشفاء، المنطق، المدخل، تصدير الدكتور طه حسين باشان مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق الأساتذة: الأب قنواتي– محمود الخضيري– فؤاد الأهواني، نشر وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952، ص 54.

3 – ابن سينا، الشفاء، المنطق، المدخل، تصدير الدكتور طه حسين باشان مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق الأساتذة: الأب قنواتي– محمود الخضيري– فؤاد الأهواني، مصدر سابق، ص59.

4 – ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، الجزء الأول، مع سرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، مصدر سابق، ص 130.

تجريد. وهكذا فالمعرفة تجريد كما قال أرسطو، وليست هي تذكرا كما ادعى أفلاطون. وإننا سنرى نوعيّة هذا التجريد في مختلف القوى الإدراكية الظاهرة والباطنة"[1].

"أما الإدراك العقلي فكلّه باطن كما سنرى، وأما الإدراك الحسيّ فنوعان: طاهر وباطن.وأننا سنتتبع الشيخ الرئيس في تفصيله لطريقة الإدراك والمعرفة مبتدئين بالإدراك الحسي الظاهر الذي هو أولى خطى المعرفة"[2].

1./ الإدراك الحسي الظاهر: الإدراك هو أن تنتقل إلينا حقائق الأشياء الخارجة عنّا، وأبواب هذا الانتقال هي الحواس الظاهرة التي ربها ابن سينا متدرّجا من الأبسط إلى المركّب، فكانت اللَّمس، والذَّوق، والشَّمُ، والسّمع، والبصر، وهي تدرك بتشبُّهها بالمحسوس. قال ابن سينا:" إنّ الحاسَّ في قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل، إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجرّدة عن مادته فيتصور بها الحاس"[3].

وإذا تأملنا جيدا مع تعريف ابن سينا للإحساس نجده لا يخالف كثيرا تعريف علماء النفس المحدثين، حين يقول ابن سينا: إن الإحساس وظيفة (أو ظاهرة) نفسيّة إدراكيّة تحدث نتيجة انفعال يقع على الحسّ من المحسوسات الخارجيّة.

2./ الإدراك الحسيّ الباطن: "بعد أن تبسّط الشيخ الرئيس في معالجة الإدراك الحسيّ الظاهر، وبعد أن بيّن لنا كيفية وصول المحسوسات الخارجية إلينا، انتقل إلى معالجة الإدراك الحسي الباطن، متتبَّعا تلك المدركات في طريق المعرفة.انه في معالجة الحواس قد استند إلى المصادر اليونانيّة الطبيّة والفلسفيّة.

3./ الإدراك العقلي: وهذه القوّة نسميها العقل، ووظيفتها أولا تجريد الصور العقلية، بحيث تحصل النفس على مبادئ التصوّر وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم.

---

1 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 194.

2 – المرجع نفسه، ص 194.

3 – ابن سينا، الشفاء، المنطق، المدخل، تصدير الدكتور طه حسين باشان مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق الأساتذة: الأب قنواتي– محمود الخضيري– فؤاد الأهواني، مصدر سابق، ص 63.

"وكل ما نذكره هو رأي الشيخ الرئيس في أمر الحدس أو العقل القدسيّ. فقد رأى أن لبعض الناس قوة يسميها الحدس، وهي استعداد للاتصال بالعقل الفعّال من غير حاجة إلى تعلّم، فكان هؤلاء الناس يعرفون كل شيء من أنفسهم. وهذه الحال من العقل الهيولانيّ تسمى عقلا قدسيا هو من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جدا لا يشترك فيه جميع الناس، بل قد يكون يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدّة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتغل حدسا أعني قبولا لإلهام العقل الفعّال من كل شيء... فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعّال... وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوة النبوّة، والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية"[1].

ج/ مبحث الألوهية عنده (ما بعد الطبيعة): إن فلسفة ابن سينا في ما بعد الطبيعة تستحق دراسة مفصّلة لما فيها من قوّة الإبداع والابتكار؛ فابن سينا في هذا المجال تلميذ الفارابي؛ لكن التلميذ فاق معلمه لما انطوت عليه فلسفته من دقة في العرض وقوة في البرهان. يقسم ابن سينا مع الفارابي الموجودات إلى نوعين الواجب الوجود والممكن الوجود وجعله ركنا من أركان فلسفته العامة.

"والواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وأن الممكن الوجود هو الذي متى فُرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أي لا في وجوده ولا في عدمه فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود وإن كان قد يعني بممكن الوجود ما هو في القوة ويقال الممكن على كل صحيح الوجود وقد فُصَّل ذلك في المنطق"[2].

ويقسم واجب الوجود أيضا إلى واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره. "ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته وقد لا يكون بذاته– أما الذي هو واجب

---

1 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 208– 209.

2 – أبو علي الحسين بن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مصدر سابق، ص 224– 225.

الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر أي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه– وأما الوجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود مثلا: أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوّة الفاعلة بالطبع والقوّة المنفعلة بالطبع، أعني المحرقة والمحترقة"[1].

"والواجب بذاته هو المبدأ الأول الذي عنه يحصل كل موجود.

وليس الواجب الوجود صفات إلا بالعرض؛ أما هذه الصفات فهي أنهّ واحد لأنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد، لأن كل متلازمين في الوجود متكافئين فلهما علّة خارجة عنهما فيكونان واجبي الوجود بغيرهما"[2].

"وواجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في ماهية ذلك الشيء لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لا مكان الوجود"[3].

1./ حقيقة الله وصفاته:

"إذا كان الله واجب الوجود بذاته لزم عن ذلك أن يكون هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات.

وهذا السبب الأول بريء من جميع أنحاء النقص، وله بذاته الكمال الأعلى، فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل، ولا أقدم من وجوده.

وهو موجود بالفعل من جميع جهاته، ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة، ولا حاجة به إلى شيء يديم وجوده، ولهذا كان أزليا دائم الوجود بجوهره وذاته"[4].

"وهو واحد لا شريك له، ولا ضد له، ولا ينقسم إلى أشياء يتم بها وجوده. دع أنّ قولنا انه واجب الوجود بذاته يتضمن البرهان على أنه واحد. لأنه لو كان هنالك

---

1 – المصدر نفسه، ص225.

2 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 224.

3 – ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ، الجزء الأول، مع سرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، مصدر سابق، ص 211.

4 – جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 148.

موجودان كل منهما واجب الوجود لكانا متفقين من وجه ومتباينين من وجه، وما به الاتفاق غير مابه التباين، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات"[1].

"والواجب الوجود بذاته في غاية الكمال والجمال والبهاء. وهو عقل محض، وعاقل محض، ومعقول محض،" لأن المانع للصورة من أن تكون عقلا، وأن تعقل بالفعل هو المادة.. فمتى كان الشيء في وجوده محتاج إلى مادة. كان ذلك الشيء بجوهره عقلا بالفعل، وتلك حال الأول، فهو إذن عقل بالفعل، وهو أيضا معقول بجوهره"[2].

"قال الفلاسفة: إن الواحد الذي ليس فيه حيثيات متعددة لا يصدر عنه إلا واحد، لأنه لا بد أن يكون بين العلة ومعلولها نوع من العلاقة والخصوصية، ولولا وجود العلاقة بينهما لما استدعت العلة وجود معلول معين، ولكان صدور الحرارة عن النار دون البرودة، وصدور البرودة عن الماء دون الحرارة ترجيحا بلا مرجَّح مادامت العلاقة مفقودة بين الطرفين[3]".

سابعا: أبو حامد الغزالي:

أ/ أبو حامد الغزالي ومنهجه في المعرفة (الشك واليقين):

لقد عرفنا سابقا كيف أن علم الكلام قد تطور بعد الأشعري حتى وصل إلى إمام الحرمين أستاذ الغزالي، وكيف أن جميع القضايا المهمّة المتعلقة بالعقيدة والشريعة عرفت حلولا جمّة، ولما جاء الإمام الغزالي أعاد النظر في جميع القضايا وقال فيها كلمته التي مازال علماء المسلمين يصغون إليها، فاستحق لقب "حجة الإسلام". ويعد الغزالي من أشهر المفكرين الذين عرفهم التاريخ الإسلامي، وتعد نشاطه إلى حقول مختلفة، من منطق وجدل وفقه وعلم الكلام وفلسفة وتصوف، حتى أصبح من الصعب الوصول إلى المؤلفات التي تركها بالعربية والفارسية.

---

1 – المرجع نفسه، ص 148.

2 – المرجع نفسه، ص 148.

3 – محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، دار ومكتبة الهلال، ودار الجواد، بيروت، الطبعة السادسة، 1993، ص 303.

كانت نشأة الغزالي في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري(الحادي عشر الميلادي) في العصر العباسي الثالث وهو عصر انحطاط وانحلال في الحقل السياسي والعسكري، وانحطاط وفوضى في الأخلاق وجمود في الفكر.

1./من هو الفيلسوف أبي حامد الغزالي:

ولد أبو حامد محمد بن أحمد سنة (450هـ/1058م) بمدينة طوس من أعمال خراسان، وهو فارسي الأصل والمولد، وكان أبوه رجل خير وصلاح يعيش من غزل الصوف وبيعه فسميّ بالغزالي نسبة إلى حرفته، ومنهم من يقول أن نسبته إلى "غزالة" وهي قرية من قرى طوس، بدأ أبو حامد الغزالي الدراسة بطوس وتابعها بجرجان سنة 465هـ/1073م ثم انتقل عام 470هـ إلى نيسابور حيث اتصل بالجويني المعروف بإمام الحرمين وجاوره حتى وفاته سنة 478هـ/1085م. حيث لم يقتصر نشاطه على دراسة الفقه بل درس المذاهب على اختلافها، وتعلم الجدل والمنطق وأصولهما وأساليبهما ودرس الفلسفة حتى تفوّق على جميع أقرانه.

وقد اشتغل الغزالي ببغداد بالتدريس، إلى جانب التفكير والتأليف في الفقه وعلم الكلام، وفي الردّ على الفرق المنتشرة من باطنية واسماعيلية وفلسفية، وفي الأول من حياته وقع في أزمة من الشك شملت معتقداته الدينية ومعارفه منها الحسية والعقلية، الشيء الذي جعله يتعمق في دراسة الفرق وعلم الكلام، وصنّف فيه وأكبّ على تحصيل الفلسفة من الكتب، وأقبل أيضا على التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، فألف كتابه "مقاصد الفلاسفة"، و"تهافت الفلاسفة"، و" كتاب فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية" وغيرها من كتب الفقه والكلام. ولندعه يقصُّ علينا ما جرى له بعد ذلك، قال:" ثمّ إني لماّ فرغت من هذه العلوم، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن معرفة طريقتهم لا تتم إلا بعلم وعمل... وكان العلم أيسر عليّ من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل "قوت القلوب" لأبي طالب المكي، وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات الماثورة عن الجنيد والشبلي وأبي زيد البسطامي وغير ذلك من كلام مشايخهم، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية... فظهر لي أنّ أخصّ خواصّهم ما لا يمكن الوصول غليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات... فعلمت يقينا أنهم أرباب الحال لا

أصحاب الأقوال، وأنّ ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصّلته، ولم يبق إلاّ ما لا سبيل إليه بالسماع والتعليم بل بالذوق والسلوك"[1].

فأراد اعتزال التدريس وسلوك طريق الصوفية، وصارت شهوات الدنيا تتجاذبه بسلاسلها إلى المقام ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل ! الرحيل !، ومرّ بأزمة عنيفة وصفها بقوله:" وفي هذا الشهر جاوز الأمر حدّ الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس... فكان لا ينطق بكلمة واحدة، ولا استطيعها البتّة، حتى أورثت هذه العُقلة في اللسان حزنا في القلب، بطُلت معه قوّة الهضم ومراءة الطعام والشراب، فكان لا ينساغ لي ثريد، ولا تنهضم لي لقمة، وتعدّى غلى ضعف اقوي حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا: وهذا أمر نزل بالقلب، ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل غليه بالعلاج، إلاّ أنّ يتروّح السر عن الهمّ الملمّ".

ثم لما أحسست بعجزي، وسقط بالكليّة اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له. فأجابني ... وسهّل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبّر في نفسي سفر الشام"[2]. "ثم دَخلتُ الشام وأقمت به قريبا من سنتين لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة، اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى، كما كنت حصلته من علم الصوفية. وكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق أصعد منارة المسجد طول النهار وأغلق بابها على نفسي"[3].

فارق الغزالي بغداد سنة 488هـ، ثم دخل الشام وأقام به قريبا من سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة، يعتكف مدّة في مسجد دمشق، يصعد منارة المسجد طول النهار ويغلق بابها على نفسه.

---

1 – أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققّه وقدّم له جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ط7، 1967. ص 34– 35.

2 – المصدر نفسه، ص 36– 37.

3 – أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الغزالي، وضع حواشيه وأخرج أحاديثه وقدّم له أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988، ص 61.

دامت هذه الحالة عسر سنوات ألّف فيها الغزالي أشهر كتبه، وخاصّة "احياء علوم الدين". وفي سنة 499هـ، خرج الغزالي من عزلته، وقصد نيسابور، حيث زاول التدريس في نظاميتها، وكان السبب في عودته إلى التدريس في نيسابور، ولم تطل إقامته حين ترك التدريس واعتزل في طوس، وكانت وفاته بطوس سنة (505هـ/1111م)، وله من العمر أربع وخمسون سنة.

2./ مؤلفاته: يعتبر الغزالي من أغزر مفكري الإسلام مادة وأطولهم نفَسًا في التأليف. وقيل إنه قد أُحصيت كتبه ووزّعت على عمره، لكل يوم منه أربعة كراريس. ومما لا ريب أنّ كثيرا من المصنّفات دسّت على الغزالي دسّا ونسبت إليه دون أن تكون له. ونحن في سياق ذكرنا لأشهر مؤلفاته، نحاول ترتيبها ترتيبا زمنيا، والإشارة إلى موضوعاتها: المنطق، تاريخ الفلسفة، وعلم الكلام، والفقه، والتصوف، والأخلاق، والتفسير، والآداب.

- مقاصد الفلاسفة.
- تهافت الفلاسفة ومحك النظر ومعيار العلم وميزان العمل.
- الاقتصاد في الاعتقاد وقواعد العقائد والرسالة القدسيّة.
- إحياء علو الدين.
- جواهر القرآن وكيمياء السعادة والدائرة الفاخرة.
- المنقذ من الضلال والمستصفى من أصول الفقه.
- مشكاة الأنوار وإلجام العوام عن علم الكلام ومعراج السالكين.

ب/ موقفه من الفلسفة والفلاسفة (مشروع المنطق):

1./ فلسفة الغزالي: يعد الإمام الغزالي من أهم فلاسفة الإسلام، تميز عن غيره بشخصية قويّة، وقد تجلت معارفه في حقول شتى، وأول ما يلفت انتباهنا عند دراسة فلسفة حجة الإسلام أبي حامد الغزالي هو الأثر العميق الذي تركه في تاريخ الفكر العربي الإسلامي والتبشير بفلسفة تدين للدين بقدرة العقل على التأمل والتفلسف الصحيح، واستلهام كل معاني الفلسفة الصحيحة والاقتراب أكثر من الدين وعدم الإفراط في التطاول على أصول الشريعة الإسلامية بما في ذلك القرآن الكريم والسنة النبوية، يقول الغزالي في تعريفه للفلسفة: "ثم إني ابتدأت، بعد الفراغ من علم

الكلام، بعلم الفلسفة، وعلمت أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في ذلك، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته؛ فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا. ولم أر أحدا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك"[1].

ولم يكن في كتب "المتكلمين" من كلامهم، حيث اشتغلوا بالرد عليهم، إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي، فضلا عمن يدعي دقائق العلوم.فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية. فشمرت عن ساق الجد، في تحصيل ذلك العلم من الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة باستناد، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، وأنا ممنو بالتدريس والإفادة لثلاث مائة نفر من الطلبة ببغداد، فأطلعني الله سبحانه وتعالى، بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة، على منتهى علومهم"[2]

2./ حياته الفكرية والروحية:"إن أول ما يسترعي انتباهنا في سيرة الغزالي ذلك التعطش إلى جميع أنواع المعرفة، وطلب الوصول إلى اليقين في كلّ أمر والوقوف على حقيقة الأشياء. قال في كتابه المنقذ من الضلال الذي ألفه في آخر حياته:" ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السنّ على الخمسين، أقتحم لجّة هذا البحر العميق... وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، واقتحم كلّ ورطة، وأتفحص عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار كلّ مذهب وطائفة، لأميّز بين كلّ محقٍّ ومُبطل، ومتفنّن ومبتدع، لا أغادر باطنيًّا إلا وأحبّ أن أطّلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلاّ وأريد أن أعلم حاصل طهارته، ولا فلسفيّاً إلا واقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلّما إلا واجتهد في الاطلاع على العثور على سرّ صفوته، ولا متعبَّدا إلا وارصد ما يرجع إليه حاصل

---

1 – أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققّه وقدّم له جميل صليبا وكامل عياد، مصدر سابق، ص 74.

2 – المصدر نفسه، ص 74.

عبادته، ولا زنديقا معطّلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبُّه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته"[1].

"لأن التعطش إلى درك حقائق الأمور كان فيه غريزة وفطرة، فلاحظ أوّل ما لاحظ أن كثيرا من معتقدات الإنسان تأتيه عن طريق التقليد إذ رأى: صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلاّ على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلاّ على التهوّد، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلاّ على الإسلام"[2]؛ وسمع الحديث المروّي عن الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال: كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه"[3].

أما الفطرة الأصلية فهي التي يعرّفها في أول "ميزان العمل" بأنها الحالة التي يكون فيها الإنسان مجرداّ عن العقائد الوراثيّة والآراء التلقينية القوميّة. وأما التقليد فهو ما يأخذه الإنسان عن الوالدين والأساتذة، ويقبل به دون أن يعرضه على محكّ عقله ونظره، وهو للعوام والجماهير، ولا يليق بالخاصة وطلبة العلم الذين عليهم بالنظر والاستدلال والبحث الحرّ والاستقلال الفكري"[4].

"إذن هناك الفطرة، وهناك التقليد؛ ولعلّ أهم ما توصّل إليه الغزالي في هذه المرحلة من مراحل حياته الفكرية الخصبة هو انعتاقه من روابط التقليد والتقاليد الموروثة العارضة، ويسعى إلى معرفة حقيقة العلم ماهي، وهو هنا يقول:" فظهر لي أنّ العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم" بل يصبح " مقارنا لو تجدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانان لم يورث شكّاً وإنكارا"[5].

---

1 – المصدر نفسه، ص 9.

2– حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 243.

3 – فتح الباري شرح صحيح البخاري ،"كتاب الجنائز ،ج3، ص292.

4 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 244.

5 – أبو حامد، الغزالي، المنقذ من الضلال، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققّه وقدّم له جميل صليبا وكامل عياد، مصدر سابق، ص 10.

ويضيف :"فإني إن علمت أنّ العشرة أكثر من الثلاثة"، فلو قال لي قائل:لا بل الثلاثة أكبر بدليل أني اقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلاّ التعجب من كيفيّة قدرته عليه.فأما الشك فيما علمته، فلا [1]!".

"ولندع الغزالي يقص علينا مراحل هذه الأزمة العقلية التي مرّ بها:" فانتهى بي طول التشكيك إلى إن لم تسمح نفسي بتسليم ألامان في المحسوسات أيضا وأخذ يتسع الشك فيها ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسّة البصر، ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة، تعرف أنه متحرك... هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكام، ويكذّبه حاكم العقل ويخوَّنه تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته. فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات فلعله لا ثقة إلاّ بالعقليات التي هي من الاوليّات كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما، موجودا معدوما، واجبا محالا. فقالت المحسوسات: بمَ تمن أن تكون ثقتك بالعقليآت كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بي، فجاء حاكم العقل فكذبّني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمرّ على تصديقي؟ فلعلّ وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى، كذّب العقل في حكمه، كما تجلىّ حاكم العقل فكذّب الحسّ في حكمه"[2].

ج/ منهجه في المعرفة (الشك واليقين):

"بدأ الشك عند الإمام الغزالي حين نظر إلى أمور الحياة نظرة تحليلية عميقة، باحثا عن مبادئها الأولى وعللها البعيدة، كما يفعل الفيلسوف حين يتوحش بسبب رتابة الحياة، فقد وجد الغزالي منذ كان صبيا أن الناس قد أخذوا أديانهم تقليدا عن الآباء والأجداد، وأن أبناء اليهود يولدون على دين آبائهم، وكذلك أبناء النصارى وأبناء المسلمين"[3].

---

1 – المصدر نفسه، ص 10.

2 – المصدر نفسه، ص 10.

3 –محمد سيّد أحمد عبد الفتاح، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 2000، ص 112.

"فتأمل هذه الأحوال وتساءل:لماذا يقبل الناس تلك الحقائق على أنها مسلمات يقينية موروثة لا يمكن الشك فيها، دون، دون أن يقبلوها على أساس من البرهان العقلي؟ لذلك شك في التقليد وأراد أن يبحث من جديد، وكأنه لم يتلق أي علم ولم يحصل على أية معرفة، وشك في جميع الحقائق المتعارف عليها وكل المعارف التي حصلها طول حياته لكي يتقصى الحقيقة بنفسه ويتوصل بجهده إلى اليقين ليصبح إيمانه قائما على الإقناع الذاتي دون الوراثة من الوالدين"[1].

ما هو اليقين الذي يبحث عنه الغزالي؟: يحدد اليقين الذي يبحث عنه فيقول: (انكشاف المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريبٌ ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم، بحيث لو تصدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا وإنكارا).

وإذا كان الغزالي قد ثار على التقليد وشك في العقائد الموروثة وجميع المعارف التي حصل عليها. فما هي وسيلة الإدراك والمعرفة؟ هل يمكننا بالحس أن نصل إلى معرفة حقيقية يقينية لا شك بعدها؟ وهل يمكن للعقل أن يصل بالإنسان إلى بر الأمان ؟ أم أن هناك وسائل أخرى للمعرفة الحقة اليقينية؟

لقد وجه الإمام الغزالي شكه المؤقت إلى ثلاثة مجالات أساسية، شك أولا في الحواس ورفضها، ثم شك ثانيا في العقل ورفضه أيضا، وأخيرا شك في الحياة الشعورية عامة ورفضها؛ وذلك بحثا عن نقطة ابتداء يقينية يؤسس عليها كل ما رفضه من حقائق سابقة.

1./الشك في الحواس:

"بدأ الغزالي باختيار الحواس مفترضا أن اليقين الذي يبحث عنه قد يكون موجودا في المعرفة الحسية، لكنه بعد بحث دائب ثبت له أن المحسوسات مليئة بالأخطاء والمخالفات المنافية لليقين؛ لذلك رفضها وطرحها جانبا"[2].

يقول الغزالي: "ثم فتشت عن علومي، فوجدت نفسي: عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة، إلا في الحسيات والضروريات...فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسات

---

1 – المرجع نفسه، ص 112.

2 – المرجع نفسه، ص 113.

والضروريات، وانظر: هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟، فانتهى بي طول التشكيك إلى أنه لم تسمح نفسي تسليم الأمان في المحسات أيضا، وأخذ يتسع هذا الشك فيها، ويقول: من أين الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل، فتراه واقفا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة- بعد ساعة- تعرف أنه متحرك"[1].

2./الشك في العقل:

"شرع الغزالي بعد ذلك في اختيار العقل واستدلالاته المنطقية والتي قد يكون فيها اليقين المطلوب؛ لأنها تقوم على أوليات عقلية بسيطة"، يقول الغزالي: فقلت قد بطلت الثقة بالمحسات أيضا، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات، التي هي الأوليات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما:موجودا معدوما ، واجبا محالا"[2]. لكن الغزالي شك فيها أيضا على لسان الحواس التي جعلها تخاطب الغزالي نفسه قائلة: لقد كنت من قبل تثق بمعرفتي الحسية إلى أن جاء العقل وجعلك تكذبني، فمن يدريك أن هناك قوة أعلى وأبعد من العقل. قد يأتي عليها وقت تظهر فيه، وتثبت لك خطأ ثقتك بالعقل؟[3].

3./الشك في الحياة الشعورية عامة:

"امتد شك الغزالي من عالم الحواس وعالم العقل إلى كل الحياة الشعورية للإنسان، فمن يدري من الناس أن حياتنا كلها قد تكون مجرد وهم وخيال؟

إننا نحلم كثيرا ونعتقد أثناء الحلم أن ما نراه هو حقيقة واقعة، ثم نستيقظ بعد ذلك ونعلم حينئذ أن ما عشناه في المنام كان وهما. وهذا ما أكده الغزالي بقوله:" فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا، وأبدت إشكالها بالمنام، وقالت: أما تراكَ تعتقد في النوم

---

1 – عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، دار المعارف، مصر، د.ط، د.س، ص 331.

2 – المرجع نفسه، ص 332.

3 – محمد سيّد أحمد عبد الفتاح، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، مرجع سابق، ص 114.

أمورا، وتتخيل أحوالا، وتعتقد لها ثباتا، واستقرارا، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل، وطائل؟"[1].

4./انتقال الغزالي من الشك إلى اليقين والإيمان:

ظل الغزالي يعاني من الشك مدة شهرين، كان فيهما شبه مريض يبحث عن العلاج ويصف حالته قائلا: "فأعضل هذا الداء، ودام قريبا من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى، من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة، موثوقا بها على أمن ويقين"[2].

لقد مر الغزالي في طريقه إلى اليقين بالخطوات الآتية:

1/ المجاهدة الصوفية وتوهج النور الإلهي في القلب: كان الغزالي بطبيعته أقرب إلى أهل التصوّف في حياته وفكره وسلوكه، وذلك أنه عندما بدا يعاني مرارة الشك سارع إلى الاعتكاف والخلود والزهد في الحياة وظل يمارس مجاهداته الصوفية طوال مدة اعتكافه وخلوته، حتى وصل إلى مرحلة عليا من الكشف ساعدته على أن يقذف الله تعالى في قلبه نور اليقين، حيث أصبح الحجاب مكشوفا عن الغزالي ليدرك بهذا النور الإلهي كل الحقائق اليقينية ويؤكد ذلك بقوله: "ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف: موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيّق رحمة الله الواسعة"[3].

2/ الحدس القلبي للحقائق اليقينية: إن النور الإلهي يساعد القلب على حدس الحقائق اليقينية التي تعجز عقولنا وحواسنا عن إدراكها، ويفسر الغزالي هذا المعنى بأن هناك حقائق يقينية أعلى من مستوانا البشري، ولا يدركها إلا من تصوف وخلع عن نفسه رداء الدنيا والحسد، وجاهد ليرقى إلى المستوى الروحاني العلوي، حيث يقذف الله تعالى حينئذ في قلبه ذلك النور الإلهي، وتلك النفحات الربانية التي تمثل

---

1 – عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص 332.

2 – المرجع نفسه، ص 333.

3 – المرجع نفسه، ص 333.

الحقائق اليقينية ويؤكد ذلك بقوله: "إن الله تعالى: خلق الخلق في ظلمة، ثم رش عليه من نوره". فمن ذلك النور: ينبغي أن يطلب الكشف. وذلك النور: ينبجس من الجود الإلهي، في بعض الأحايين، ويجب الترصد له، كما قال عليه السلام:"إن لربكم في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرضوا لها"[1].

3/ عودة اليقين والثقة فيما كان موضع شك سابق: وبعد أن توصل الإمام الغزالي إلى اليقين المنشود بواسطة النور الإلهي عادت طمأنينة القلب وراحة البال وشفى من مرض الشك، حيث أصبح متيقنا من وجود الله تعالى ووجود الله تعالى ووجوده هو نفسه ووجود العالم الخارجي بكل يقين ودون أدنى شك، لأن اليقين القلبي بوجود الله يجعل الإنسان متيقنا من صحة مخلوقات الله، ويجعل النور القلبي والحدس القلبي وسائل يقينية لإدراك مختلف حقائق الوجود التي كانت موضع شك سابق قبل التوصل إلى اليقين الإلهي، وكانت رحمة الله به واسعة فهداه إلى(نور على نور) النور الأول: نور العقل، والنور الثاني: نور البصيرة"[2].

د/ التصوف عند أبي حامد الغزالي ودور العقل في الطريق الصوفي:

يظهر دور العقل في المنهج الصوفي عند الغزالي من خلال وظيفتين: أما الأولى: أنه عن طريق العقل تستوفي الشروط المطلوبة للحصول على المعرفة الصوفية. وأما **الثانية:** فتتمثل في الحكم النافذ على التجارب الصوفية وتقويمها تقويما صحيحا. وهكذا كان العقل– للإمام الغزالي– هاديه ومرشده في سلوك طريق التصوف، فهو لم يقدم على سلوك طريق التصوف إلا بعد أن أتقن العلوم العقلية وأحكمها"[3].

هكذا مرّ الغزالي بأزمات نفسيّة وعقليّة ودينيّة عنيفة، وراح يشك في كلّ شيء. شكّ في الدين ففقد إيمانه به كما شهد هو بذلك عند كلامه في فئة من الناس لم تنفتح أمامهم طرق المعاني الروحانية في القرآن حين ذكر ساد عندهم اعتقاد باختلاف الظواهر، فبطل أصل اعتقادهم في الدين، وأورثهم ذلك جمودا باطنا في

---

1 – المرجع نفسه، ص 334.

2 – محمد سيّد أحمد عبد الفتاح، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، مرجع سابق، ص 116.

3 – المرجع نفسه، ص 118.

الحشر والنشر، والجنَّة والنَّار، والرجوع إلى الله تعالى بعد الموت، وأظهروها في سرائرهم، وانحلّ عنهم لجام التقوى.

وقد ذكر هذا الشكّ في "المنقذ من الضلال" حين قال: " وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني، من أوّل أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتّي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلّت عنّي رابطة التقليد، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد سّرة الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا يكون لهم نشوء إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام"[1].

لكنّ هذه الحال لم تدُم أكثر من شهرين، فيرى الغزالي أن التقليد لا يمكن لا يؤدي إلى اليقين "فالعلم اليقيني لا يمكن أن يحصل إلا إذا انجلت رابطة التقليد، وخضع البحث للبحث الحر المرتبط بالعقل"[2].

أما النور الذي قذفه اللّه في صدره، فهو هبة من الله لا يحصل عليها إلاّ من صفت مرآة قلبه، كما يقول الغزالي في إحياء علوم الدين، أي من سار على طريق الصوفيّة. لكنّ هذه الطريق " وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل؛ وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس، والتنزُّه من أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب من غير الله تعالى وتحليته بذكر الله"[3].

فلا شكَّ إذن في أن الأزمة النفسيّة التي مرّ بها الغزالي في بغداد، كانت نهاية مرحلة من مراحل حياته وبداية مرحلة جديدة، كان لها في تاريخ الفكر الإسلامي أثر عميق، لأنها جعلت للتصوّف وللحياة الروحية الباطنة في الإسلام، محلاً واسعا إلى جنب الفقه المتمسَّك بالحرف والكلام المستند إلى معطيات العقل، بل لأنها أحلّت محلّ الفقه والكلام، علمين آخرين، أعلى منهما مقاما، وأنفذ منهما إلى الحقّ، هما علم المعاملة وعلم المكاشفة، "وبالجملة فإذا يقول القائلون في طريق طهارتها–

---

1 – أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققّه وقدّم له جميل صليبا وكامل عياد، مصدر سابق ص 13.

2 – المصدر نفسه، ص 13.

3 – المصدر نفسه، ص 56 – 57.

هي أول شروطها- تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله، وهذا وآخرها بالإضافة إلى ما لا يكاد يدغل تحت الاختيار والكسب من أوائلها، وهي على التحقيق أول الطريقة، وما قبل ذلك كالهليز للسالك إليه. ومن أول الطريقة تبتدئ المشاهدات والمكاشفات"[1].

و"بعد معرفة الغزالي بحقيقة علم الكلام وأنه لا يوصل إلى اليقين، ولى وجهه بعد ذلك شَطر الفلاسفة ليبحث عندهم "عن الحقيقة" التي ينشدها. والفلاسفة هم أولئك الذين يحكمون العقل في مسالكهم العلمية. لقد تناول الغزالي بحوثهم التي تعرضوا فيها لموضوعات العقيدة، عله يجد لديهم من فنون المحاولات العقلية ما يقطع بصحة ما ذهبوا إليه بشأنها فوجدهم قد اختلفوا فيها اختلافا كبيرا"[2].

"مما تقدم يتضح لنا أن الإمام الغزالي عندما نظر في براهين الفلاسفة ورأى أنهم أقحموا العقل في غير مجاله، وأن ما زعموه من براهين عقلية وظنوا أنها توصل إلى اليقين دعوى لا تقوم على أساس؛ لذلك لم يسلم الغزالي مسلكهم، ولم يرض طريقهم للوصول إلى الحقيقة اليقينية. ومن هنا أقبل الإمام الغزالي على الفلسفة اليونانية التي يزعم أصحابها أنها الطريق الوحيد الذي يوصل إلى اليقين، وهي العلم المبنى على العقل والاستدلال، ورأى بعلو همته وما فطر عليه من الصراحة والجد، أنه لا يسوغ له الحكم عليها، وبث الرأي فيها، حتى يفهمها، ويحيط بمقاصدها وكلياتها."[3].

أخذ يدرس الفلسفة في جد وإخلاص، حتى وصل إلى أقصى ما يصل إليه عالم يتوفر على دراسة الفلسفة حيث يقول:"ثم إني ابتدأت- بعد الفراغ من علم الكلام- بعلم الفلسفة، وعلمت يقينا: أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه، ويجاوز

---

1 - المصدر نفسه، ص 62 - 63.

2 - محمد سيّد أحمد عبد الفتاح، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، ص 64.

3 - المرجع نفسه، ص 65.

درجته،فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غوره وغائله، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً"[1].

وبعد هذه الدراسة الشاملة العميقة التي أخلص فيها كل الإخلاص، وجدّ فيها كل الجد، يئس الغزالي من الفلسفة، ولكنه لم يستعجل ويسرع في إبداء رأيه فيها، ولم يظلم الفلسفة، ولم يشملها باللعن والتكفير في هذه الفترة، بل تناولها بالتحليل والتقسيم، وذكر أصناف الفلاسفة وأقسامهم وما لهم وما عليهم، وما يمس الدين من آرائهم وبحوثهم ويتصل به، وما لا يمسه ولا يتصل به، وما يستحقون به التكفير، وما ليس من الدين في قليل ولا كثير. لذا فإن الإمام الغزالي يعتبر أول عالم ديني يقوم بهذا التحليل العلمي، ويثبت هذا التثبت ويعرف تاريخ الفلسفة وطبقات رجالها، وأول عالم ينصف علومهم التجريبية النافعة في الحياة العملية، ويعترف بصحة بعضها وإفادته"[2].

"ويرى الغزالي أن طريق الصوفية هو المسلك الذي يوصل إلى الحق والذي يتم بالعلم والعمل حيث يقول: "ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، كان حاصل عملهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب من غير الله تعالى وتحليته بذكر الله"[3].

"طبق الإمام الغزالي منهج الصوفية على نفسه حتى طهرت وصقل قلبه. ومن هنا تجلت له الحقيقة التي كان ينشدها ويتلهف شوقا إليها، فهذأت نفسه وذهب قلقه، وأدرك أن طريق الصوفية هو الطريق الحق، فلن يعود بعد ذلك حائرا قلقا ظفر بما كان يبغي ووجد في الصوفية منهج اليقين ويرد الأمان.لقد ذاق الغزالي تجربة التصوف عن خبرة وممارسة، وحين مارسها تجرد لها عن متع الحياة الزائلة وعرف

---

1 – عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص341.

2 – محمد سيّد أحمد عبد الفتاح، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، مرجع سابق، ص 65.

3 – أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الغزالي، وضع حواشيه وأخرج أحاديثه وقدّم له أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1988،1، ص 56–57.

انه لا يستطيع أن يحكم على تجربة التصوف إلا من جرب أو ذاق وعرف"[1].
ويقول الإمام الغزالي في موضع آخر: "وهذه حالة يتحققها من سلك سبيلها.. فمن لم يرزق الذوق فَيتيقَّنها بالتجربة والتسامع إن أكثر معهم الصحبة حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقينا، ومن جالسهم استفاد منهم هذا الإيمان، فهم القوم لا يشقى جليسهم"[2].

"إذن عرف الغمام الغزالي كل ما كانت تتوق غليه نفسه ووجد بغيته في التصوف، وذلك بعد أن درس وبحث وعرف كل علوم عصره، فلم يترك كتابا في عصره إلا قرأه ولا مذهبا إلا وحاول الاطلاع عليه والوقوف على أسراره، ولا مشكلة من المشاكل إلا وبذل ما في وسعه لحلها، ولا موضوعا من مواضيع المعرفة إلا طرقه وحاول بحثه ومعالجته، وبعد أن طرف في آفاق المعرفة لم يرق سوى التصوف"[3].

وقد علل الدكتور سليمان دنيا اختيار الغزالي طريق التصوف سلوكا ومنهجا بالظروف المحيطة بالغزالي والبيئة التي كان يعيش فيها بقوله: "ليس في وسعنا أن نستهين بالظروف التي أحاطت بالغزالي، فالأب المتصوف، والعم المتصوف، والأخ المتصوف، والأساتذة المتصوفون ونظام الملك المتصوف- أو صديق الصوفية- والعصر المتصوف كله، وأخيرا نفس الغزالي المشرقة، ذات العاطفة المتدفقة، كل أولئك قد طبع الغزالي بطابع خاص، طابع التدين والحيطة ليوم الجزاء"[4].

"والتصوف عند الغزالي هو: عبارة عن تجرد القلب لله تعالى، واستحقار ما سوى الله، وحاصله يرجع إلى عمل القلب والجوارح. وهذا التعريف أتى به الغزالي في مجال حديثه عن النية وضرورة حضور القلب في الأعمال، ولكنه في مدخل كتاب الإحياء يستخدم التصوف مرادفا لعلم الآخرة فيقول: ثم إن علم المعاملة ينقسم إلى

---

1 - محمد سيّد أحمد عبد الفتاح، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، مرجع سابق، ص 81.

2 - عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص379.

3 - محمد سيّد أحمد عبد الفتاح، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، مرجع سابق، ص 81.

4 - سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص 51.

علم ظاهر؛ أعني العلم بأعمال الجوارح، وإلى علم باطن؛ أعني العلم بأعمال القلوب. والجاري على الجوارح: إمّا عبادة أو عادة.

والوارد على القلوب التي هي بجكم الاحتجاب عن الحواس من عالم الملكوت: إمّا محمودٌ، وإما مذمومٌ"[1].

وواضح من تعريف الإمام الغزالي للتصوف أنه يتجه إلى الجانب الأخلاقي وهذا الاتجاه شائع عند كثير من الصوفية، لذا جاء في قول أبي بكر الكناني عن التصوف :(التصوف خُلقُ، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف"[2].

"وقد علّق الدكتور عبد الحليم محمود على هذا الاتجاه الأخلاقي في تعريف التصوف بقوله: (إن هذا الاتجاه الأخلاقي في تعريف التصوف، شائع في الشرق والغرب وهو شائع في الزمن القديم والحديث ومع ذلك فإنه لا يعبر عن التصوف تعبيرا دقيقا) واستدل على ذلك بأن (هؤلاء الذين ذكروا هذه التعريفات الأخلاقية للتصوف ذكروا الجانب الأخلاقي في تحديد التصوف وتعريفه)"[3].

"وكان العلم أيسر عليّ من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي قدس الله أرواحهم، وغير ذلك من كلام مشايخهم، حتى على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقها بالتعلم والسماع، فظهر لي أن أخص خواصهم مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات"[4].

"وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار

---

1 – أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين، ربع العبادات، كتاب العلم، (المجلد الأول). دار المنهاج للنشر والتوزيع، السعودية، ط1،2011، ص 14.

2 – أبو حفص عمر السهروردي، عوارف المعارف، الجزء الثاني، تحقيق الإمام الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف ، مصر، د.ط، د.س، ص 62.

3 – محمد سيّد أحمد عبد الفتاح، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، مرجع سابق، ص 83.

4 – أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الغزالي، وضع حواشيه وأخرج أحاديثه وقدّم له أحمد شمس الدين، مصدر سابق، ص 57–58.

الغرور، والإبانة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى؛ وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعلائق"[1].

"ثم لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبر في نفسي سفر الشام حذرا أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي في المقام بالشام؛ فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم ألا أعاودها أبدا. واستهدفت لأئمة أهل العراق كافة، إذ لم يكن فيهم من يجوز أن يكون الإعراض عما

كنت فيه سببا دينيا؛ إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين وكان ذلك مبلغهم من العلم"[2].

"وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها. والقدر الذي أذكره لينتفع به؛ أني علمت يقينا أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق؛ بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه مما هو خير منه، لم يجدوا غليه سبيلا؛ فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة؛ وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"[3].

"وبالجملة فإذا يقول القائلون في طريق طهارتها- هي أول شروطها- تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله، وهذا آخرها بالإضافة إلى ما لا يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها، وهي على التحقيق أول

---

1 - المصدر نفسه، ص 59.

2- المصدر نفسه، ص 60-61.

3 - المصدر نفسه، ص 62.

الطريقة، وما قبل ذلك كالدهليز للسالك إليه. ومن أول الطريقة تبتدئ المشاهدات والمكاشفات"[1].

هـ/موقفه من العلية: قد تعرض الغزالي لمسالة مهمة في تاريخ الفلسفة، هي "السببية" أو "العلية" فيقول: "إن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس على ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر؛ مثل الري والشرب والشبع والأكل والشفاء وشرب الدواء، وهلّم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب، والنجوم والصناعات، والحرف"[2]. وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوي، لا لكونه ضروريّا في نفسه غير قابل للفرق"[3]، ثم يقول:"وليس لهم من دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار؛ والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به، وأنه لا علّة سواه"[4].

"وهذا ما حمل الغزالي على أن يوجّه لمبدأ السببية نقدا قاسيا، فيقول إنّ الاقتران بين ما يسمونه سببًا وما يظنُّونه مسبَّبا ليس اقترانا ضروريا، فليس الشرب مثلا سبباً للريّ، ولا لقاء النار سبباً للاحتراق، وطلوع الشمس سبباً للنور، بل ذلك كلّه ناتج عن إرادة الله التي خلقت بعض الأشياء على التساوق ونحن لا دليل لنا على أنّ الاحتراق يحصل عند ملاقاة النار، لا أنه يحصل به، والموجود عند الشيء لا يدلّ على أنه موجود به. أما اعتقادنا بالسببية فراجع إلى العادة، لأن استمرار العادة بهذه الأمور مرّة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها إلى وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه"[5].

---

1 – المصدر نفسه، ص 62 –63 .

2 – المصدر نفسه، ص 9.

3 – انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص65.

4 – انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص66.

5 – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 281.

أما العلم الإلهي فموضوعه أعم الأمور، وهو الوجود المطلق. والمطلوب فيه لواحق الوجود لذاته من حيث غنه وجود فقط، ككونه جوهرا وعرضا وكليا وجزئيا، وواحدا وكثيرا وعلّة ومعلولا وبالقوة والفعل، وموافقا ومخالفا وواجبا وممكنا وأمثاله، فإن هذه تلحق الوجود من حيث إنه، وجود، لا كالمثلثيّة والمربعية فإنها تلحق الوجود بعد أن يصير مقدارا، ولا كالزوجية والفردية إذ ملحقه بعيد أن يصير معدمان ولا كالبياض والسواد إذ يلحقه بعد أن يصير جسما طبيعيا"[1].

ثامنا: ابن رشد:

أ/ ابن رشد الفيلسوف العقلاني:

1./ من هو ابن رشد: هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد ابن رشد بقرطبة بالأندلس عام 520هـ/1126م، وتوفي بمراكش عام 595هـ في العاشر من ديسمبر1198م، نشأ في بيت اشتهر بالفقه والقضاء والعلم، وكانت له مباحث فلسفية وشرعية وله مجموعة فتاوى رتبّها ونقّحها أحد مريديه وأتباعه، تأثر ابن رشد بالمنهج الأشعري "درس ابن رشد الشريعة الإسلامية على طريقة الأشعرية، وتخرج في الفقه على مذهب الإمام مالك، ولهذا يوجد شبه بين آرائه الشرعية والفقهية وبين ميوله الفلسفية، أما المبدأ الفلسفي الذي خدمه فهو الذي اختطه لنفسه بإرادة حرة وقد يكون للطريقة التي درس بها الفقه والمذهب الذي تبعه أثر في أفكاره الفلسفية"[2].

"يحتل ابن رشد (595- 1198م) مكانا رفيعا في تاريخ العلم، فهو من جبابرة المفكرين في العصور الوسطى لما في فلسفته من قيمة ذاتية ولما أحدثت فلسفته من هزة في التفكير الإنساني. ولم يكن ابن رشد شارحا لكتب أرسطو فحسب " فكثيرا ما كانت شروحه على أرسطو في حقيقتها حجة لإبراز آرائه الشخصية أو

---

1 – حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، حققه وقدّم له محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، ط1، 2000، ص 64.

2 – محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د.ط، 2012، ص 134.

لتفسير الآراء القديمة تفسيرا صحيحا" لقد كانت تلك الشروح الوسيلة الوحيدة لفهم فلسفة أرسطو حتى أنها كانت تطبع مع كتب أرسطو نفسها"[1].

يُعد ابن رشد من الفلاسفة الذين اجتهدوا في دراسة فلسفة أرسطو وانكبوا عليها بالتحليل والتنقيح، فقد حصر جهده في قراءة مؤلفاته واشتهر بدراساته المستفيضة المعمقة حول هذا الفيلسوف، وعُرف بالنقد حتى إنه يستحق أن يسمى بالشارح الأكبر، يقول ابن رشد: "إن هذا العقل أو قوة في النفس الإنسانية، ولا هو مساوق للتخيل المتردد بين الحس والعقل"[2].

لقد ازدهرت الفلسفة بصورة مميزة خلال القرن الثاني عشر الميلادي في الأندلس بظهور عدد كبير من الفلاسفة الكبار، وكان لفلسفتهم تأثير على الفكر الأوروبي أكثر من تأثيرها في العالم العربي الإسلامي، ومن بين هؤلاء الفلاسفة نذكر بالخصوص الفيلسوف ابن باجة (487هـ/533هـ/1094م/1137م) المتوفى بمدينة فاس، حيث عُرف عنه أنه كان فيلسوفا وطبيبا ومفسرا لفلسفة أفلاطون، "وقد أثر في ابن رشد، وأهم كتبه (تدبير المتوحد) الذي يقول فيه، "أن غرض الفلسفة هو كمال النفس البشرية التدريجي الذي يحصل بالإتحاد مع الكائن الإلهي، وظهر تأثير فلسفة (ابن باجة) في الغرب الأوروبي في بعض نواحي (توما الإكويني)"[3].

2./ أهم مؤلفاته: معظم الباحثين يؤكدون أن كتب ابن رشد بلغت حوالي عشرة آلاف ورقة، جمعها في مؤلفات متعددة الاتجاهات والمضامين، بعضها فلسفي وبعضها طبي وبعضها فقهي، وقد روى أحمد ابن أبي أصبيعة أسماء هذه المؤلفات على النحو التالي: "كتاب التحصيل" جمع فيه اختلاف أهل العلم مع الصحابة والتابعين، و" كتاب المقدمات " وكتاب " نهاية المجتهد" وكتاب " تهافت التهافت "

---

1 – عمر فروخ، أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية، منشورات مكتبة منيمنه، بيروت، ط2، 1952، ص 16.

2 – ت،ج، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، د.س، ص 392.

3 – أحمد علي، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، سوريا، د.ط، 1997، ص 140.

وكتاب " تهافت الفلاسفة " لأبي حامد الغزالي وكتاب " منهاج الأدلة في علم الأصول"كتاب سماه كتاب المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"[1]، ورسالة في التوحيد والفلسفة الملاحظ على مؤلفاته في علوم الشرع أنها قليلة، ولكن مع قلتها تميزت بالجودة والقوة فكانت كافية في بابها واحتل بها صاحبها الصدارة والإمامة لما كان يتحداه فيها من حسن العرض والترتيب المنطقي للمسائل" من مقدمات وصولا إلى نتائج " مع الإيجاز والاقتصار فهو كما قال: ابن أبي أصبعية " جيد التصنيف حسن المعاني".

"فعلى الرغم من النهضة العلمية التي كانت موجودة بالأندلس، فعن الفلسفة بصفة خاصة كانت علما ممقوتا بهذه البلاد . فبينما تشجع العلوم كافة، يضيق الخناق على الفلسفة ورجالها. فالمشتغل بالفلسفة لا يستطيع أن يظهر ذلك، ولذلك تخفى تصانيفه. يقول المقري:" وكل العلوم لها عندهم حظ إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لها حظا عظيما عند خواصهم، ولا يتظاهر بهما خوف العامة، فإنه لهما حظا عظيما عند خواصهم، ولا يتظاهر بهما خوف العامة. فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان، وكثيرا ما يأمر سلوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت"[2].

"وكما كان جده من كبار الفقهاء، كان كذلك أبوه.إذ أن ابن رشد قد استظهر على أبيه الموطأ حفظا. ولم يأخذ ابن رشد الفقه عن أبيه فحسب، بل أخذه عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مسرة وأبي بكر بن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز وأبي عبد الله المازري"[3].

وإذا كان ابن رشد قد تعمق في دراسة الفقه إلى هذا الحد، وأخذ عن أكثر من معلم، فقد أداه هذا إلى وضع كتابه القيم "بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه " وقد

---

1 – علي عقلة عرسان، مجلة التراث العربي تصدر عن اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، العدد 74 ، 1999 ، ص 137.

2 – عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط 4 ،1984، ص 42.

3 – المرجع نفسه، ص 43.

أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل ووجهّ، فأفاد وأمتع به، ولا يعلم في فنه منه مساقا. وأصبح بذلك أوحد عصره في علم الفقه والخلاف، وقد عبر ابن فرحون عن اتجاهه في الفقه فقال:"وكانت الدراية أغلب من الرواية". وهذا يدل على غلبة منظر العقل عنده"[1].

أما من وجهة علم الكلام فقد تعمق في دراسته. ولا شك أن نقده لمذاهب علما الكلام وتفنيده لآرائهم- كما سيتبين فيما بعد- يكشف لنا عن دراسته العميقة لهذا العلم، تلك الدراسة التي تقارب تعمقه في دراسة مذاهب الفلاسفة، وشرحه لأرسطو، ودراسته للطب.وبهذا جمع ابن رشد بين هذه الميادين العديدة بعد دراسته الطويلة طيلة حياته، حتى نال عنه ابن الآبار:إنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة"[2].

ويمكن القول بأن نكبة ابن رشد ترجع إلى أسباب دينية وفلسفية ولا ترجع إلى أسباب سياسية، إذ أن فصل أي حادثة عن التيار العام الذي كان موجودا بالأندلس والذي تبين فيما سبق، لا يساعد إطلاقا على تفسير هذه النكبة. إذ يبدو لنا أن السبب الحقيقي في تلك النكبة هو تهويلات بعض الغلاة من الفقهاء، ومزاعمهم التي تصور لنا الدين بمظهر الشيء الذي يتنافى والفلسفة، فمرد تلك النكبة، الصراع بين المفكرين الأحرار وغلاة الفقهاء، إذ لا يعد الفقه مسئولا عما حدث لابن رشد لأنه في جملته لا يتعارض والنظر العقلي كما سيتبين، وكان ابن رشد نفسه فقيها، وكذلك لم تغفل دراسة للتوفيق بين العقل والشرع، القياسي الشرعي، بل اعتمدت عليه كمبرر للدفاع عن النظر العقلي ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين. ولكن ماذا نفعل حيال قوم اتخذوا من الفقه ستارا لأغراضهم التي يسعون إليها ويقطعون بها المسلك أمام خصومهم في المجال الفكري"[3].

---

1 – المرجع نفسه، ص 43.

2 – المرجع نفسه، ص 43.

3 – المرجع نفسه، ص 48.

ب/ فلسفة ابن رشد:

"ومع أن ابن رشد لم يكن أول شارح عربي لتآليف أرسطو، فإن طريقته في الشرح تمتاز على طريقة الشراح المتقدمين عليه. فبينا نحن نجد ابن سينا في كتاب الشفاء مثلا يعرض أفكار أرسطو عرضا عاما يمحو شخصية صاحبها، نجد ابن رشد يتناول النص الأرسطي بالتفسير والتعليق فقرة فقرة، وعبارة عبارة، ويستطرد في بعض الأحايين لايراد نصوص مستمدة من تآليف أرسطو الأخرى، يفسر ذلك كله تفسيرا دقيقا، ويحلل معانيه تحليلا عميقا، ويخرج بعض ألفاظه تخريجا لغويا واضحا وهذه الطريقة التي استمدها ابن رشد من علماء التفسير تختلف كل الاختلاف عن طريقة الشراح اليونانيين كثامسطيوس والاسكندر الأفروديسي وغيرهما وتباين كل المباينة طريقة الأفلاطونيين المحدثين الذين كانوا ينزعون إلى التجريد[1]".

"ومتى علمنا أن ابن رشد لم يقرأ أرسطو إلا في ترجماته العربية لجهله باللغة اليونانية، وأنه كابد كثيرا من المشقة في تفهم هذه الترجمات المتشابهة المعاني، علمنا أن نفوذه إلى غور فلسفة أرسطو، وتوغله في التفسير والشرح، وقدرته العجيبة على تنقية الفلسفة الأرسطية من شوائب الأفلاطونية المحدثة، كل ذلك لم يكن بالأمر السهل على رجل عاش في زمان كان علماؤه يجهلون أساليب دراسة النصوص الفلسفية دراسة علمية دقيقة"[2].

ومع ذلك فإن ابن رشد لم يقتصر على تفسير نصوص أرسطو، بل تجاوز طريقة التفسير والتلخيص والتعليق. وتصدى لمعالجة بعض القضايا الفلسفية والكلامية الهامّة، فصحح بعض أخطاء الفارابي وابن سينا، وردّ على علماء الكلام، وانتقد فلسفة الغزالي، وقد اختلف المؤرخون في الحكم عليه فقال (رينان): انه كان مثال المفكر الحر الذي يؤمن بما يكشف عنه العقل قبل ورود السمع، وقال آخرون انه يظهر بمظهر المدافع عن القرآن والسنة، وقال فريق أن موقفه لا يخلو من التناقض. ولسنا نحتاج إلى كبير مشقة في البرهان على أن مذهبه كان أقرب إلى

---

1 – جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص453.

2 – المرجع نفسه، ص453.

الاعتدال من مذاهب أسلافه، لا سيما في حرصه على التقيد بأحكام المنطق، وبعده عن الغلو، وقوله بوحدة الحقيقة، وإن كان لها مظهران مختلفان أحدهما ديني والآخر فلسفي"[1].

قال (دي بور): "ويشبه أن يكون قد قدر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تفنى بعد بلوغ هذه الغاية، كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل، والمفكر الأعظم، الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل، ولم يغير من رأي ابن رشد هذا ما كشف في الفلك والطبيعة من معارف جديدة، ويجوز أن خطئ الناس في فهم أرسطو، وكثيرا ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا فخالفهم، وكان فهمه خيرا من فهمهم. وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقدا أن مذهب أرسطو إذا فهم على حقيقته لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان، بل كان يرى أن الإنسانية في تطورها بلغت في شخص أرسطو درجة عالية لا يمكن أن يسمو عليها أحد"[2].

وبهذا يكون الفيلسوف ابن رشد قد جعل من التفكير الفلسفي الإسلامي تفكيرا يرقى إلى مستوى العالمية، عندما سطع نور الفلسفة في الغرب الأوروبين وتميزه بصناعة روح التفلسف البنّاء والتعبير عن حرية العقل والفكر، وقد ذاع صيته في ميدان الفلسفة والمنطق على مستوى الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، حتى نشأ ما يعرف بالمذهب الرشدي، لأنه استطاع ترجمة وشرح أرسطو حتى أصبح يُعرف بالشارح الأكبر، "إن فلسفة ابن رشد حلت عقال الفكر الأوروبي، ثم فتحت أمامه باب البحث والمناقشة والموازنة واسعا على مصراعيه، وخصوصا بما حملت معها من آراء مادية وطبيعية وشمولية. وقد أعجب مفكرو العصور الوسطى في أوروبا بشروح ابن رشد وبإصابة آرائه معاً فنشأ بينهم مذهب الرشدية للأخذ بالعقل عند البحث ولترك الاعتماد على الروايات الدينية"[3].

---

1 – المرجع نفسه، ص454.

2 – المرجع نفسه، ص454.

3 – عمر فروخ، أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية، منشورات مكتبة منيمنه، بيروت، ط2، 1952، ص 16.

ج/ ابن رشد وموقفه من الحكمة والشريعة:

لم تكن إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة من أهم الإشكالات التي ما زالت تثير جدلا فلسفيا بين المشتغلين في الفلسفة الإسلامية فحسب، بل كانت محورا رئيسيا في حقل الفلسفة بين معارض ومؤيد لعلاقة الحكمة بالشريعة، "ونحن رأينا رأيا جديدا هو أنه لا توجد إشكالية بين التوفيق بين الدين والفلسفة لا عند المتكلمين ولا عند معظم فلاسفتنا، ومنهم ابن رشد لأن الفيلسوف يعتمد في تبني فلسفة له على عقله، ومرجعيا قد يجد داعيا للاستئناس بالنص الديني، وخصوصا في بعض المواضع، ولكن هذا النص ليس مؤسسا رئيسيا وبالتالي كان الفيلسوف غير الرافض للدين إنما يعمل على قراءة النص من خلال فلسفته هو، وبالتالي فهو أن وفق ويوفق بين فلسفته ودينه !!

والمتكلم ليس طرفا موازيا للدين، بل هو الدين والإيمان، ولذلك يأخذ الفلسفة بقدر ما يقرأ فيها فكره الديني وهنا أيضا توفيق بين رأيه ورأيه أما رافضوا الفلسفة كليا أو الدين فالأمر واضح عندكم أو لا يوجد إلا طرف واحد بلا توفيق، ولا مشكلة"[1].

فلم يكن ابن رشد أول فيلسوف حاول التوفيق بين الدين والفلسفة، فقد سبقه إلى ذلك الكثير من الفلاسفة، ونذكر خصوصا الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي في المشرق وابن باجة وابن طفيل وابن رشد في المغرب، فالكندي يقول: "إن صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس معرفة لا ينكرها إلاّ الجاهل. والمعرفة العقلية والمعرفة الدينية عنده لا تختلفان إلا في الظاهر. حتى لقد وصفه البيهقي بقوله:" انه جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات"[2].

"والفارابي يقرر أن الحقيقة واحدة، وإن اختلفت الطرق المؤدّية إليها. وهذا الإيمان بوحدة الحقيقة هو الذي حمله على الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو، وبين معطيات العقل ومعطيات الوحي. وإذا كان قد بذل مجهودا عظيما في إثبات النبوة اثباتا عقليا وعلميا، فمرد ذلك إلى رغبته في الرد على الذين يحاربون جميع

---

1 – حسام محي الدين الألوسي، ابن رشد دراسة نقدية معاصرة، دار الخلود للتراث، ط1، 2006، ص117.

2 – جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص456– 457 .

الأديان، وينكرون النبوة، وكثيرا ما كان يؤول النصوص الدينية تأويلا موافقا لنظرياته الفلسفية".

وإذا ما تفحصنا فلسفة ابن رشد نجد أن هذا النسق من التفكير الفلسفي الإسلامي كان حاضرا بقوة، بعدما تعرضت الفلسفة لهزات عنيفة جعلت ابن رشد يتصدى لهذه الحملة العنيفة من طرف المتشددين في عصره وخصوصا علماء الدين أي الفقهاء. فقد سبقه الكثير من الفلاسفة للخوض في حل هذه المستجدات الفكرية التي شكلت مجالا خصبا لنصرة الدين والفلسفة. ومن هذا يتبين لنا من قول ابن طفيل وابن رشد مدى الصلة الوطيدة التي تجمع بين الدين والفلسفة.

"وابن طفيل يقول أن للدين والفلسفة غاية واحدة، وهي معرفة الخير المطلق، إلا أن لهذه المعرفة طريقين: أحدهما طريق العقل، وهو طبيعي وصريح وواضح، والآخر طريق الوحي الذي جاء مصحوبا بالرموز والأمثال. وإذا كان الأنبياء والرسل قد اعتمدوا على الرموز الحسية في تبليغ رسالتهم، فمرد ذلك إلى أن معظم الناس عاجزون عن إدراك الحقائق المجردة البعيدة عن الحس والخيال، وإذا كان هنالك خلاف بين الظاهر والباطن أمكن رفعه بطريقة التأويل"[1].

ونذكر أن ابن رشد كان قد خصص لهذا الموضوع كتابا خاصا سماه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، نتيجة تأثرة بالمحنة التي مر بها والتي جعلته ينهض ويزيل الضبابية التي سادت الموضوع والأذى الذي لحق بأصدقاء الفلسفة والفلاسفة. "أما ابن رشد فإنه لم يقتصر على التوفيق بين الحكمة والشريعة في بعض نظرياته الفلسفية فحسب، كما فعل أسلافه المشرقيون والأندلسيون، بل أفرد لدراسة هذا الموضوع كتابا خاصا سمّاه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". وتدل أضعاف هذا الكتاب على أن صاحبه كان يشعر بحزن شديد لما عرض للفلسفة من أذى ألحقه بها أصدقاؤها، فقال: أذية الصدق أشد من أذية العدو، ولعله يشير بذلك إلى إقبال الموحدين على فلسفة

1 – المرجع نفسه، ص457.

الغزالي صاحب" كتاب التهافت" الذي كان مع الأشاعرة أشعريا، ومع الصوفية صوفيا، ومع الفلاسفة فيلسوفا"[1].

د/ إسهامات وتأثير ابن رشد في قضايا الفلسفة والمنطق والشريعة:

من المصادر الفلسفية التي نالت اهتمام الفلاسفة والمنشغلين بدراسة فلسفة ابن رشد كتاب فصل المقال أي الحسم في قضية الجدال الفلسفي العقيم الذي أثير حول الدين والفلسفة، لذا نلمس الصدق والإخلاص عند ابن رشد في محاولة وضع الفلسفة بجانب الدين، فهناك من النوازل والمستجدات التي أملت على المسلم ضرورة الاجتهاد واعتماد القياس العقلي لإزالة الشبهات التي حيكت حول العقيدة الإسلامية، بعدما احتك المسلمون ثقافيا وحضاريا بالحضارات والثقافات المجاورة ونذكر خصوصا التراث اليوناني. فهناك من النصوص الفلسفية التي تبرهن على موقف ابن رشد من هذه المسألة المعقدة.

إن التساؤل الذي وضعه ابن رشد في بداية تحليله لمشروعية النظر الفلسفي وإزالة الغموض عن الدين وربطه بالنظر العقلي والتأمل الفلسفي العقلاني الصارم المؤسس على اليقظة الفكرية وتقصي الحقيقة التي يزول معها الخلاف، لأن فعل التفلسف لا يتجاوز أكثر من النظر في الموجودات كونها دالة على عظمة الخالق.

"فنقول:" إن فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحثّ على ذلك. فبيّن أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه.

فاما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلُّب معرفتها به، فذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله ، تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى" فاعتبروا يا أولي

---

1 – المرجع نفسه، ص458.

الأبصار" وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا"[1].

"فالحكمة – (عند ابن رشد) – هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان" ... والبرهان هو: النظر بالعقل في الموجودات"... فإن هذا النظر في الموجودات بالعقل هو السبيل الإسلامي لمعرفة الصانع الواحد لهذه الموجودات– وفي ذلك جوهر الدين وأولى فرائضه–، لأن ذلك هو سبيل الاعتبار في الموجودات، ودلالة الصنعة فيها. فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع"[2].

من هذا يتبين لنا أن النظر الفلسفي أمر محسوم فيه من جهة الشرع، فالاعتبار والاستبصار هو دلالة شرعية على معرفة الخالق وإدراك حكمته تجاه مخلوقاته وموجوداته كلها من حيث القدرة والبداية والنهاية والانتظام، "فإذا استطعنا أن نثبت أن الشرع قد حث على النظر في الموجودات واعتبارها بالعقل، أمكننا أن نستنتج من ذلك أن للنظر في الفلسفة مأمور به على جهة الندب، أو على جهة الوجوب"[3].

1./ المنطق:

لما كان المنطق هو علم التفكير الصحيح الذي يبين لنا صدق النتائج التي نستنبطها من المقدمات، وهو "أورغانون العلم عند أرسطو"، أي الآلة التي تعصم الذهن من التناقض والخطأ، فمجال المنطق في حضارتنا الإسلامية جلي وبَيّنٌ ولا اختلاف فيه من جهة القواعد الموصلة إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الإجمالية أو التفصيلية، لأن القياس هو رابع مصدر من مصادر التشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع، "وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط

---

1 – القاضي أبي الوليد بن أحمد بن رشد كتاب فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم وعلق له ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، د.س، ص 28.

2 – محمد عمارة، في التنوير الإسلامي 5، ابن رشد بين الغرب والإسلام، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د.ط، 2004 ، ص 7– 8.

3 – جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص458.

المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقليّ.

فثمة نصوص كثيرة دالة على استخدام البرهان العقلي وتحث على عدم مناقضتها، أي التقيد بظاهر النص دون تأويل أو ترجيح عقلي وضرورة الإلمام بشروط الاجتهاد العقلي من جهة أصلها وعللها الأولى وقوانينها المحددة لها من جهة الوجوب والنهي والتحريم والندب ."وبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحثّ عليه، هو أتمّ أنواع النظر بأتم أنواع القياس– وهو المسمّى" برهانا"– وإذا كان الشرع قد حثّ على معرفة الله تعالى (وسائر) موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل– أو الأمر الضروري– لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى، وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدّم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبما يخالف القياس البرهاني الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي"[1].

كذلك يظهر لنا من نصوص الوحي أن الدعوة قائمة لاستعمال القياس العقلي وفق المحددات الشرعية الضرورية اللازمة، "وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النطر في القياس العقلي وأنواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبيّن أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، حتى تكمل المعرفة به. فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك، وإن كان غيرُنا قد فحص عن ذلك"[2].

2./ الفلسفة والإلهيات:

لما كانت أهمية الفلسفة تكمن في النظر والتساؤل النقدي المشروع الذي دأب الفلاسفة على الخوض فيه دون منازع، من جهة معرفة وفهم طبائع الأشياء، وكونها حق "فالحق لا يضاد الحق في نظر ابن رشد بل يلازمه ويسايره"، فقد حثنا

---

1 – القاضي أبي الوليد بن أحمد بن رشد كتاب فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، مصدر سابق ، ص 29.

2 – المصدر نفسه ، ص31.

الشرع على التدبر في الكون واكتشاف أسراره وقوانينه المسيرة له، "إذا كان العقل هو الذي دلنا على معرفة الله تعالى عز وجل وعلى أن محمدا رسول الله حقا فأي معارضة تفرض بين العقل وبين ما جاء به الكتاب والسنة. أو رد خبر الله وخبر رسوله بحجة مخالفتهما للعقل، تعتبر مناقضة صريحة لما دل عليه العقل نفسه"[1].

غير أن الفلسفة الإسلامية كانت محددة المعالم، خصوصا عندما ما يتعلق الأمر بالأمور والقضايا التي تتجاوز حدود وممكنات العقل كالبحث في الماورائيات أي (الغيبيات)، "وقد أورد الطوسي في بيان أن وجود الله عين ماهيته، مقالة لأحد المحققين دون أن يسميه. وهي مقالة ارتضاها وامتدحها السيد الشريف. يقول فيها: كل مفهوم مغاير للوجود ممكن، فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب. وقد ثبت أن الواجب موجود، فهو عين الوجود، وهو الوجود المطلق المعرّى عن التقييد بغيره"[2].

فهناك من القضايا ما يفوق قدرة وطاقة العقل البشري، "وإذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"[3].

وأيضا ما يؤكد لنا أن السعادة الإنسانية قد تتحقق بمعرفة الخالق والارتقاء إلى نيل درجات الكمال الإلهي الذي لا يحده كيف ولا جهة ولا مكان ولا زمان، لأن شريعتنا قد حفزت المسلم على تحصيل هذه الفضائل الأخلاقية التي تجعل من الإنسان كائنا في أسمى معانيه، من جهة التصديق والإيمان بوحدانية الله سبحانه وتعالى، "وإذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حتى وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله (عز

1- محمد أمان بن علي الحامي، العقل والنقل عند ابن رشد، الطبعة الثالثة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السعودية،1404 هـ، ص 12-13.

2 – رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990، ص 97- 98.

3 – القاضي أبي الوليد بن أحمد بن رشد كتاب فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، مصدر سابق ، ص35.

وجل) وبمخلوقاته، فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق. وذلك أن طباع الناس متفاضلة من التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية"[1].

وما يثير الانتباه أيضا أن الدرس الفلسفي حسب فلاسفة الإسلام هو درس في الاجتهاد والرؤية الفكرية الثاقبة التي تزيد من قدرة العقل على إدراك اليقين والتيقن من المعارف والحقائق المكتسبة، فينبغي التمييز بين ما هو منقول وما هو معقول، أي (النقل والعقل) و(الظاهر والباطن) وهي مسألة في غاية الأهمية في الفكر الفلسفي الإسلامي، أي فهم النص الشرعي على ظاهره لا تأويله وفق الأهواء والميول الذاتية، التي صنعت طابع الخلاف بين علماء الدين والفلاسفة. "ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التاويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول.بل نقول أنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتُصُفَّحت سائر أجزائه وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد"[2].

هـ/ ابن رشد وتصنيفه للعلوم الدنيوية والأخروية:

بعد أن تبين لنا أن مسألة التلاقي بين الشرع والفلسفة حاضرة في الخطاب الرشدي، نأتي الآن لمناقشة قضية التمييز بين ما ينسب للعلم الدنيوي و ما ينسب للعلم الأخروي انطلاقا من رؤية فلسفية محددة الأهداف والغايات والقائمة على آليات وحجج منطقية جازمة تثبت لنا مكانة العقل على التقرب إلى الله تبارك وتعالى بالعلم الصحيح الذي يسعى كل مسلم لنيل السعادة الأبدية، فالشرع لم يعطل

---

1 – القاضي أبي الوليد بن أحمد بن رشد كتاب فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، مصدر سابق، ص 34.

2 – المصدر نفسه، ص36.

العقل الفلسفي على مناقشة جملة المشكلات التي واجهها المجتمع الإسلامي من جوائح ومشكلات اجتماعية واقتصادية ونوازل فقهية، انطلاقا من أن الفلسفة الرشدية اعتمدت في أصولها ومنهجها على منطلقات شرعية اعتقاد من أن منطوق العقل لا يخالف منطوق الشرع، والموصل إلى العلم اليقيني الذي يزول معه كل خلاف، "وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشفاء الأخروي...وهذه تنقسم قسمين: أحدهما أفعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى "الفقه"، والقسم الثاني أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر، وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها.والعلم بهذه هو الذي يسمى" الزهد" و"علوم الآخرة".وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه"[1].

كذلك نجد التداخل القائم بين العلم المنقول والعلم المعقول سواء على مستوى الموضوع أو المنهج، يتحدد من خلال التصور والتصديق، لأن العلم الأخروي قائم على التصديق والتأويل الظاهر، بينما العلم الدنيوي يتوقف على درجة الوعي والإدراك الذهني، أي التأويل العقلي الباطي، ومنه يمكن لنا أن نميز بين أقسام ثلاث للنظام المعرفي في بنية العقل العربي الإسلامي منها (البرهان والجدل والخطاب)، "فنقول: لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق، وكان التعليم صنفين: تصورا وتصديقا، كما بيّن ذلك أهل العلم بالكلام، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا: البرهانية، والجدلية، والخطابية، وطرق التصور اثنين: إما الشيء نفسه وإما مثاله، وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية، فضلا عن البرهانية، مع ما في تعلم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها، وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء التصوّر"[2].

---

1 – المصدر نفسه، ص40.

2 – المصدر نفسه، ص50.

4./عقلانية الدين ونقلية العقل:

إذا اتجهنا صوب هذه المسألة صار بإمكاننا تلمس بداية النظر العقلي لدى المسلمين وبالضبط في صدر الإسلام نفسه، فالإسلام لم يحد من استعمال العقل في القضايا التي تخص سلوك المسلم في العبادات أو المعاملات نظرا للمستجدات والتجدد الحضاري الذي طرأ على المجتمع الإسلامي، حينما أصبح الاجتهاد بالرأي أسلوبا ضروريا في تعميم أحكام الشرع على الوقائع الجديدة، حيث يرى ابن رشد "أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ودعا إلى معرفتها بالنظر العقلي"[1]، فثمة دعوة لتعقل الخطاب الديني لتجاوز إشكالية العلاقة بين النقل والعقل، ويؤكد الجابري هذه المسألة في قوله: "فكرة أن الحكم الشرعي قلما يخالف الحكم الوجودي وهي الفكرة التي عبر عنها ابن رشد بقوله: "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[2].

لذا يؤكد الجابري هذه الأطروحة الرشدية في قوله "أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين"[3].

وهنا يكون الجابري قد عمد إلى تفكيك بنية العقل العربي وقدرته على استيعاب كل القضايا والتحولات في الوطن العربي وبالخصوص المشكلات الفكرية التي تفلت من قبضة العقل لاكتساب رؤية جديدة واضحة المعالم حول القضايا التي تؤسس لفكر عربي يتماشى وخصوصية المجتمع العربي الإسلامي.

إن تأثر ابن رشد وإتباعه المذهب الموحدي في دولة الموحدين كان في غاية الأهمية، حيث استطاع أن يحدث هذه القطيعة الفكرية والمنهجية مع كل أشكال التعصب والتزمت والانغلاق الذي شهده عصره تجاه الفلسفة بالخصوص. "أنّ

---

1 – عبد الرحمان بدوي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المجلد الأول، الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1987، ص 123.

2 – محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، يونيو 2009، ص 125.

3– محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط5، مارس 1994، ص 154.

اختياره للمذهب الموحدي هو الذي يمكّننا من أن نفهم أن الفلسفة، لأول مرة في تاريخها، انتهت إلى عمل في غاية الأهمية على يد فقيه، هو رجل دين ورث القضاء عن سلالته، وواصل العمل في هذا الاتجاه نفسه. وبالمقابل، إذا بحثنا في ما قاد ابن رشد، كفرد، إلى الفلسفة، فإنه يجب أن نلتفت إلى العمل العلمي، مثلما هو الحال في أغلب أمثاله من الفلاسفة"[1].

فقد اشتهر الفيلسوف ابن رشد بكمال عقله وخلقه وعلمه، سمته التواضع الفكري والإخلاص للعلم والفلسفة، حذق الفلسفة والطب والفقه، اشتهر بدفاعه عن الفلسفة، ولم تعرف قرطبة نظيرا له حتى امتدت فلسفته إلى الغرب الأوروبي. "وذكر ابن الأبار فقال: لم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلما وفضلا، قال وكان متواضعا منخفض الجناح، عُزَّ بالعلم حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر والقراءة مذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة عرسه، وأنه سوّد فيما صنف وقيّد واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة.

وما إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره. وكان يفزع إلى فتياه في الطب كما يفزع إلى فتياه في الفقه مع الحظّ الوافر من العربية. قيل وكان يحفظ ديواني حبيب والمتنبي. وله من المصنفات كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، علّل فيه ووّجه، ولا نعلم في فنّه أنفع منه ولا أحسن مساقا. وله كتاب الكليات في الطب، ومختصر المستصفى في الأصول، وكتاب في العربية وغير ذلك"[2].

و/ ابن رشد ومسألة التأصيل للمشكلات الفلسفية:

إن أعظم المسائل التي شغلت حكيم قرطبة مسألة أصل الكائنات. وهو يرى في ذلك رأي أرسطو. فيقول: إن كل فعل يفضي إلى خلق شيء إنما هو عبارة عن حركة. والحركة تقتضي شيئا لتحركه ويتم بواسطتها فعل الخلق. وهذا الشيء هو رأيه المادة الأصلية التي صنعت الكائنات منها، ولكن ما هي هذه المادة؟ هل

1- دومينيك أورفوا، ابن رشد طموحات مثقف مسلم، تر محمد البحري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د.ط، د.س، ص 72.

2 - عبد الرحمن التليلي، ابن رشد في المصادر العربية، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2002، ص 110- 120.

الشيء قابل للانفعال ولا حد له ولا اسم ولا وصف. بل هي ضرب من الافتراض لا بد منه ولا غنى عنه"[1].

"وقد قال ابن رشد في صدر كتابه فصل المقال" إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها... والاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس".

وقال إن موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود خلافا لقول ابن سينا إن موضوع الفلسفة هو البحث في الموجود من حيث هو موجود"أي البحث في كنه الوجود".

مما سبق يظهر لنا أن ابن رشد يحاول أن يؤصل لمسألة شرعية ظلت قائمة منذ صدر الإسلام تتعلق بتبعية العقل للنقل (أي مسألة الأصل والفرع)، والفصل فيها من جهة ماهية وخصوصية التفلسف في الإسلام وتأسيسه على عقيدة التوحيد خلاف الفلسفات القديمة الوثنية القائلة بتعدد الآلهة، وقد كنا تعرضنا لموضوع نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، وتحديد مفهوم التوحيد والاعتبار كون الفلسفة ما هي إلا تعقل للخطاب الديني وإثبات ليونته مع المستجدات الشرعية والعلمية والفكرية وحتى الفلسفية.

"غير أن ابن رشد يقول إن الوصول إلى المعرفة إن تم لأناس بالكشف والرياضة الصوفية فتلك مزية خاصة وسائلها لا تعم جميع الناس، وإنما معرفة العقل هي المعرفة الإنسانية التي تسمو بالعارفين إلى منزلة الوصول وإدراك الحقائق والماهيات وهو أعلى ما يقدر للإنسان من مراتب الكمال، وعنده أن البرهان وحي إلهي ولكنه ليس كوحي النبوة، إذ كل نبي حكيم وليس كل حكيم معدودا من الأنبياء"[2].

"ومن هنا يبدو كتاب ابن رشد أقرب ما يكون إلى مشاغل عصرنا، إلى حال العقل العربي "المعاصر" الذي ما زالت تتحكم في كثير من حامليه تلك التصورات التي قررها المتكلمون حول الطبيعة والإنسان وعلاقة الله بهما والتي رآها ابن رشد

---

1 – فرح أنطون، فلسفة ابن رشد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، د.ط، 2012، ص8.

2 – عباس محمود العقاد، نوابغ الفكر العربي 1، ابن رشد، دار المعارف، مصر، ط6، د.س، ص47.

بالأمس أبعد ما تكون عن الحقائق العلمية الفلسفية بعدها عن مقصد الشرع ومن الغاية توخاها من الدين"[1].

"يتصدى ابن رشد إذن للرد على كل ذلك، مدافعا بقوة وإخلاص عن العلم والحرية وأيضا وبشكل لم يسبق إليه، على قضايا الدين الخاصة كالنبوة وكمال الشريعة الإسلامية قياسا على ما تقدمها من شرائع، مناقشا قضية الحرية الإنسانية ومسألة القضاء والقدر ومسألة السببية وما نسميه اليوم بالحتمية، مناقشة علمية عميقة أقرب إلى لفكر الحديث، خاصة نظرية "تلاقي سلاسل الأسباب" التي فسر بها كورنو مسألة الحتمية"[2].

ز/ ابن رشد القاضي والشارح الأكبر:

تعود البدايات الأولى للمنهج البرهاني كنظام معرفي إلى الفلسفة والتفكير العلمي عند اليونان قبل أرسطو، يشكل لبنة أساسية في مجال العلوم العقلية، لذا كان المنهج البرهاني كآلية منهجية ومنطقية في تفكيك منظومة التفكير في ثقافتنا العربية الإسلامية، لقد انكب ابن رشد على دراسة فلسفة "المعلم الأول" أرسطو بتحليلها وتفسيرها وتقديمها وفق أسلوب منهجي يختلف عن سابقيه كالفارابي وابن سينا. كانت طريقة ابن رشد في الشرح كما أسلفنا الذكر تختلف عن سابقيه في عرض النصوص وردها إلى أصحابها، وذلك من خلال تبيان مقاصدها والوقوف على أصولها الأولى، فكان يعرضها ويعلق عليها فقرة فقرة وعبارة عبارة بغية تحقيق أبعاد فلسفية وفكرية تكون أداة فعّالة وطريقة حاسمة في تبني الفلسفة الأرسطية.

من هذا المنطلق حدّد ابن رشد الغرض من كتابه "التهافت"، وبكلمات وجيزة، فكتب مقدمة من سطرين يقول فيها بعد الحمدلة:" فإن الغرض في هذا القول أن

---

1 – محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد:(2) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص 70.

2 – المرجع نفسه، ص 70.

نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها من رتبة اليقين والبرهان"

درس أرسطو أنواع الأقاويل أو كما نقول اليوم أصناف الخطاب، من زاوية درجة الصدق واليقين، ومنها: الأقاويل البرهانية (أو القياس البرهاني) وهي التي تفيد العلم اليقيني: وهو العلم الذي لا يمكن أصلا أن يكون خلافه، ولا يمكن أن يرجع الإنسان عنه ولا أن يعتقد فيه أنه يمكن أن يرجع عنه"[1].

لذا يعد ابن رشد من الفلاسفة الأوائل الذين حاولوا شرح مؤلفات أرسطو وإبراز قيمتها العلمية وتكييفها مع منطق الشرع الإسلامي الذي لم يكن عائقا أمام حركة التفلسف التي شهدها المجتمع الإسلامي، "ولذلك يقولون في الباري سبحانه وتعالى "إن الأخص به ثلاث صفات، وهي كونه: عالما، فاضلا، قادرا".

ابن رشد يقرر"أن الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية، وذلك أنه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل صناعة البرهان، وهو البرهان بعينه"[2].

لقد اعتمد ابن رشد على القياس البرهاني وأبرز قيمته المعرفية والمنهجية في تحقيق الاتصال بين الحكمة والشريعة، والذي يرى فيه أنه أشبه بالصناعة العملية وقرر أنه لا يمكن أن يكون مصرحا به، انطلاقا من أن بعض المسائل الدينية "كمسألة الله وصفاته" لا يجب أن تكون عامة بل تدرك بوجه مخصوص وهي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق، هي ما أشار إليها ابن رشد في قوله السابق: فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق؛ ولذلك لا يجب أن نثبت لا في كتاب إلا من الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني، وهي التي من شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم أخر

1- محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد:3 تهافت التهافت، انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص 49.

2- القاضي أبي الوليد محمد بن رشد، ذخائر العرب 37- تهافت التهافت، القسم الثاني تحقيق سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، مصر، د.س، ص 971.

يضيق على أكثر الناس النظر فيها، على النحو البرهاني..) "[1]. وهذا الأمر شبيه بمهمة الطبيب الذي يفحص المريض ويعينه على اكتشاف الداء وإزالة المرض.

"ابن رشد يسجل في كتابه "تهافت التهافت" أن كل ما جاء فيه ليس قولا برهانيا، وإنما هو أقوال غير صناعية، بعضها: أشد إقناعا من بعض".

"ابن رشد يقرر أنه "ليس كل ما سكت عنه الشرع يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور به وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة، على القدر الذي يوافق الأصحاء في حفظ صحتهم، والمرضى في إزالة مرضهم"[2].

ومنه نجد ابن رشد في الطريقة العلمية التي اتبعها أو اعتماد المنهج البرهاني كان ملازما لتوطيد العلاقة بين نصوص الوحي والحكمة العقلية بواسطة استدلال واستنتاج عقلي، فالقرآن الكريم جاء بمعقولية وخطاب عقلي يتلاءم وخاصية التعقل عند الإنسان، فالنظر العقلي هو جوهر الفكر الديني، فينبغي تصحيح المعارف والمفاهيم حتى نصبح في منأى عن كل فهم أو تأويل خاطئ، والذي قد يجرنا إلا الكثير من الانحرافات العقائدية والفكرية التي قد تدخل العربي الإسلامي في جدال عقيم لا نجني من ورائه المعرفة اليقينية، "فالنظر العقلي، والفحص في الموجودات بالبرهان: "حكمة إسلامية" أوجبها الشرع، لأنها هي طريق الوصول إلى جوهر الدين والتدين– معرفة الذات الإلهية–.. ومن هنا تأتي علاقة المؤاخاة بين هذه "الحكمة" وبين "الشريعة" في المنهاج الإسلامي، الذي صاغه ابن رشد.. ويأتي ضبطه، الذي يميز إسلامية الحكمة، إذا هي التزمت العدالة الإسلامية في النظر، والفضيلة والخلق الإسلاميين في صناعة البرهان.. وبعبارة ابن رشد "فمن كان أهلا للنظر.. هو الذي جمع بين أمرين: أحدهما : ذكاء الفطرة.

والثاني العدالة الشرعية، والفضيلة العلمية والخلقية.."[1].

1– القاضي أبي الوليد محمد بن رشد، ذخائر العرب 37– تهافت التهافت، القسم الأول تحقيق سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، مصر، د.س، ص 32.

2– القاضي أبي الوليد محمد بن رشد، ذخائر العرب 37– تهافت التهافت، القسم الثاني تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص 971.

فإذا كانت الفلسفة في مدلولها الاصطلاحي تعني "محبة الحكمة"، فالنظر العقلي يعد "حكمة إسلامية" أوجبها الشارع الحكيم بغية اكتشاف الحقائق الكامنة الخفية التي تتأتى شيئا فشيئا عن طريق التدرج في اكتساب المعارف الصحيحة ومراعاة الصدق المنطقي الذي يزول معه الاختلاف والتناقض، فالمؤاخاة القائمة بين "الحكمة والشريعة" تبرز طابع المعقولية في النسق الفلسفي الإسلامي، فيمكن لنا أن نكتشف العقلانية الرشدية في ذلك من خلال اعتقاده الراسخ على ضرورة تهذيب البرهان العقلي وصقله وفق قواعد منطقية صحيحة لإزالة الشك والتخمين، والقضاء على كل أشكال التزمت الديني والتعصب الفكري، الذي يثير الصراع والخلاف بين كل ماهو منقول وما هو معقول، فروح الشريعة وقوامها التسامح العقدي والتعايش الفكري، فقدرة ابن رشد على التعاطي مع نصوص الوحي كانت ظاهرة وعالية على مستوى الموضوع والمنهج.

فإذا كانت الروح العلمية تشترط الموضوعية والنزاهة الفكرية والإيمان بالسببية والحتمية، فإن النظر الفلسفي يتوقف على ذكاء العقل وصفائه والتحلي بمكارم الأخلاق، لأن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها.

---

1 – محمد عمارة، في التنوير الإسلامي 5، ابن رشد بين الغرب والإسلام، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د.ط، 2004 ، ص 8– 9.

قائمة المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم**
- **السنة النبوية**

1- عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى، منشأة المعارف جلال حزى وشركاه، الإسكندرية.

2- عبد الفتاح الديدي ، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985.

3- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب ش.م.ل. دار الكتاب العالمي، الدار الإفريقية العربية، دار التوفيق، بيروت لبنان، ط3، 1995.

4- حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مقدمات عامة- الفلسفة الإسلامية، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993.

5- حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في الشرق والغرب، الجزء الثاني، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993.

6- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات العامة- الفرق الإسلامية وعلم الكلام- الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، مصر، د،ط، د.س.

7- حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، د.ط، د.س.

8- مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ط، القاهرة 1363 هـ - 1944م ، د.ط.

9- الصاوى الصاوى أحمد، الفلسفة الإسلامية "مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها"، دار النشر للتوزيع والنشر، مصر، د.ط، 1998.

10- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات العامة- الفرق الإسلامية وعلم الكلام- الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، مصر، د، ط، د.س.

11- محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، ج.م،ع، د.ط، د.س.

12- عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط2، د.س.

13- جوتييه، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد يوسف موسى، القاهرة، 1945.

14- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، يونيو 1986.

15- هناء عبده سليمان أحمد، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1425هـ- 2005م.

16- أبو نصر الفارابي، كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1906.

17- أبو نصر الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر،بيروت، الطبعة الأولى، 1995.

18- الفارابي، رسالتان فلسفيتان، حققه وقدم له وعلّق عليه الدكتور آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1987.

19- أبو نصر ، كتاب في المنطق الخطابة، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، مصر، 1976.

20- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، صححه ووقف على طبعه وصدّره بمقدمة مع التعليق عليه عثمان محمد أمين، مطبعة السعادة، مصر، 1952.

21- محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، 2012.

22- أبو علي الحسين بن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الثانية، 1938.

23- أبو علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع سرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، ، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، د.س.

24- محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، دار ومكتبة الهلال، ودار الجواد، بيروت، الطبعة السادسة، 1993.

25- ابن سينا، الشفاء، المنطق، المدخل، تصدير الدكتور طه حسين باشان مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق الأساتذة: الأب قنواتي- محمود الخضيري- فؤاد الأهواني، نشر وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952.

26- محمد سيّد أحمد عبد الفتاح، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 2000.

27- أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الغزالي، المنقذ من الضلال، الأحاديث القدسية، قانون التأويل، وضع حواشيه وأخرج أحاديثه وقدّم له أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ،1988.

28- علي عقلة عرسان، مجلة التراث العربي تصدر عن اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، العدد 74، 1999.

29- عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط 4 ،1984.

30- القاضي أبي الوليد بن أحمد بن رشد كتاب فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم وعلق له ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، د.س.

31- القاضي أبي الوليد محمد بن رشد، ذخائر العرب 37- تهافت التهافت، القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، مصر، د.س.

32- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققّه وقدّم له جميل صليبا و وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ط7، 1967.

33- سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مصر دار المعارف، مصر، د.ط، 1965.

34- أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1996.

35- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1، 1999.

36- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، الظاهرة القرآنية، تر عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987.

37- إبراهيم أحمد عمر، العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط3، 1995.

38- علي سامي النشار، الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين، الجزء الثالث، دار المعارف، القاهرة، ط 8، د.س.

39- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998.

40- محمد عبد القوي مقبل، مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية، دار جامعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى،2010.

41- فاروق عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى) دراسة مقارنة بين وجهة النظر الإسلامية ووجهة النظر الأوروبية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1998.

42- أبو نصر الفارابي، المنطق عند الفارابي، نص التوطئة، الفصول الخمسة، ايساغوجي، كتاب المقولات، كتاب العبارة، تحقيق وتقديم توفيق العجم، الجزء الأول، دار المشرق، بيروت، 1985.

43- ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، د.س.

44- أبو الحسن علي الأشرف يوسف القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة السعادة، مصر، د.ط، 1326هـ.

45-عمر فروخ ، أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية، منشورات مكتبة منيمنه، بيروت ، ط2، 1952.

46- عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، المجلد الأول، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت،2008.

47- عمر فروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، مكتبة منجنه، بيروت ، ط1، 1947.

48- عبده الحلو، الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1995.

49- أبو نصر الفارابي ، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، قدّم وعلّق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق(المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، ط2، 1968.

50- حسين عباس الأنصاري، العلم في رحاب الله، الأدلة العلمية على وجود الله ووحدانيته، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، د.س.

51- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1996.

52- حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، ، مقاصد الفلاسفة، حققه وقدّم له محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، ط1، 2000.

53-عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، دار المعارف، مصر، ط5،1980.

54- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ربع العبادات، كتاب العلم، (المجلد الأول). دار المنهاج للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2011.

55- أبو حفص عمر السهروردي، عوارف المعارف، الجزء الثاني، تحقيق الإمام الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف ، مصر، د.ط، د.س.

56- أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، المُلقب بمبادئ الموجودات، حققه وقدم له وعلق عليه، فوزي ستري نجا، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1964.

57- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتصدير محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، د.ظ، 1369هـ- 1950.

58- محمد أمان بن علي الحامي، العقل والنقل عند ابن رشد، الطبعة الثالثة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السعودية،1404 هـ.

59-عبد الرحمان بدوي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المجلد الأول، الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1987.

60- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، يونيو 2009.

61- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، مارس 1994.

62- دومينيك أورفوا، ابن رشد طموحات مثقف مسلم، تر محمد البحري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د.ط، د.س.

63- ت،ج، دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 5، د.س.

64- عبد الرحمن التليلي، ابن رشد في المصادر العربية، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2002.

65- رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990.

66- فرح أنطون، فلسفة ابن رشد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، د.ط، 2012.

67- عباس محمود العقاد، نوابغ الفكر العربي 1، ابن رشد، دار المعارف، مصر، ط6، د.س.

68-محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد:(2) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

69- محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد:3 تهافت التهافت، انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

70- القاضي أبي الوليد محمد بن رشد، ذخائر العرب 37- تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، مصر، د.س.

71- محمد عمارة، في التنوير الإسلامي 5، ابن رشد بين الغرب والإسلام، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د.ط، 2004.

72- حسام محي الدين الألوسي، ابن رشد دراسة نقدية معاصرة، دار الخلود للتراث، ط1، 2006.