الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد

بحث مقدم من

د . جمال سعد محمود جمعة

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة

كلية أصول الدين - القاهرة

إلى

حولية أصول الدين - القاهرة - جامعة الأزهر

٢٠٠١ - ٢٠٠٢

وإذا ألقينا نظرة سريعة على تاريخ الفكر الفلسفى، بدءاً من الفلسفة الشرقية التى وجدت لدى الأمم القديمة، التى استوطنت بلاد الشرق وانتهاء بإحداث النظريات والآراء الفلسفية التي لا يزال المداد الذى كتبت به حياً يجرى على صفحات الكتب والمجلات الدورية، ويلقى فى المنتديات والمؤتمرات العلمية، فسنلاحظ مدى التقارب بين بعض هذه الآراء والنظريات حيناً، والتباعد والتنافر حيناً آخر، ولكن الملاحظ أن لكل عصر من عصور التفلسف سمته البارزة وطابعه الخاص، وإن كان هذا لا يمنع من أن تتعاصر نظريات وآراء قد تتعارض أشد التعارض، كما قد يباعد الزمن بين نظريات وآراء قد تكون اللاحق منها صورة جديدة للسابق. والمهم فى ذلك ألا يتوقف الفكر لأن فى هذا دعوة للعقل إلى الاستنامة.

ولقد توارت خلف أسوار الإهمال والنسيان تلك المحاولات التى كانت تجذب أنظار مؤرخى الفلسفة فى القرن الماضى، والتى كانت تستهدف معرفة مدى تأثير الفلسفات السابقة فى الفلسفات اللاحقة وأصبح الهدف الواضح لدى المؤرخين المعاصرين محصوراً فيما أفاده الفكر المتأخر من الفكر المتقدم ، وما عسى أن يكون قد أضافه ، ومدى تفاعله بحيث يشكل هذا كله روحاً جديدة تبعد به عن أن يتسم بالتقليد المحض والاتباع خطوة خطوة ، وإذا أخضعنا الفلسفة الإسلامية لهذا النوع من التقويم فإننا سنرجع فى النهاية بالحكم عليها حكماً موضوعياً، مؤداه أن هذه الفلسفة قد مثلت دوراً بارزاً فى تاريخ الفلسفة العام، وهى وإن كانت - فى أغلب الأحيان - قد أثارت نفس المشكلات التى أثيرت من قبل لدى أصحاب الفلسفات السابقة من شرقية فى بيئاتها المختلفة أو إغريقية فى أطوارها ومناهجها المتعددة، إلا أنها لا تخلو - فى كثير من الأحيان أيضاً - من الجدة والطرافة، وهذا ما شهد به المستشرق الفرنسى "البارون كارادفو" فى كتابه عن "ابن سينا" حيث قرر أن شخصية ابن سينا لا يمكن ألا تكون مبدعة فى مجال الفلسفة(١).

وقد عالجت فى هذا البحث قضية هامة من القضايا التى تتصل بالفكر الفلسفى فى الإسلام ألا وهى قضية أصالة الفلسفة عند الإسلاميين،

(١) فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات – د . محمد عبد الستار نصار – جـ١ – ص ٣ ، ٤ – الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية – ط الأولى ١٩٨٢م.

وقدرتهم على الإبداع العقلى، ولئن كانت الفلسفة الإسلامية تشتمل على الفلسفة الإسلامية التقليدية وعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه كما ذكر بعض الباحثين - وعلى رأسهم الشيخ مصطفى عبد الرازق - فإننى أثرت فى هذا المقام أن أقتصر فى تناولى على فرع واحد منها فقط وهو فلسفة الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابى وابن سينا وابن رشد، أما بقية الفروع الأخرى فإنها من وجهة نظرنا تحتاج إلى أبحاث مستقلة، ولقد تناولت فى بحث لى بعنوان "فى رياض التصوف الإسلامى" موقف المستشرقين من التصوف والرد عليهم وهو جانب له من الأهمية بمكان فى أصالة التفكير الفلسفى فى الإسلام، أما هنا فقد اقتصرت كما قلت على الفرع الأول وأعنى به أصالة الفلسفة الإسلامية لدى الفارابى وابن سينا وغيرهما، وترجع أهمية هذه القضية إلى أنها تتصل بوجودنا كأمة عريقة لها ماضيها التليد وتراثها العريق، ذلك أن الفكر يعتبر أهم مقوم من مقومات الشخصية، سواء كان ذلك على مستوى الأفراد أو على مستوى الأمم، فكما أن قوة الشخصية عند الفرد تقاس بما له من فكر متميز ورأى مستقل فكذلك تقاس شخصية الأمة بمالها من فكر مستقل أصيل، فالأمة التى تتمتع بفكر أصيل مستمد من عقيدتها وتقاليدها وقيمتها تكون أمة ذات كيان خاص ، وشخصية قوية مستقلة، ومثل هذه الأمة ترفض أن تكون تابعة لأحد ، وتأبى أن تكون ذيلاً لغيرها من الأمم، وإذا نزلت بها نازلة، أو عدت عليها عادية الليالى فإنها لا ترضى بالضيم، ولا تفرط فى شخصيتها وكرامتها، ولا تفنى فى غيرها، بل تظل تعمل بعزيمة وإصرار حتى تنهض من كبوتها وتستعيد كيانها واستقلالها، أما الأمة التى ليس لها فكر خاص أصيل فإن شخصيتها تكون ضعيفة متهافتة، يمكن أن تتخلى عنها بسهولة، وتنساق فى ركاب غيرها من الأمم.

ومن هنا فإن القضاء على شخصية أمة ما، وإهدار ذاتيتها يتوقف - إلى حد كبير - على سلخها من فكرها الذى تكمن فيه عقيدتها وقيمها وتقاليدها، فإذا نجحت أمة من الأمم فى إبعاد أمة أخرى عن مقوماتها الأصيلة التى تكمن فى فكرها استطاعت أن تسيطر عليها، وأن تجعلها تابعة لها، ولكن النجاح فى إبعاد الأمة عن مقوماتها وسلخها عن فكرها، لابد له من تمهيد يعمل على تشكيك هذه الأمة فى قدراتها وأصالتها الفكرية.

وفـــى ضوء ذلك نستطيع أن نفسر موقف المستشرقين المتعصبين من الفلسفة الإسلامية، وندرك المغزى الحقيقى لهذا الموقف، والأبعاد التى ينطوى عليها.

إن الغـــرب المستعمر بعد أن تم له الاستيلاء على العالم الإسلامى أدرك أن الاســـتعمار المادى لا بقاء له إلا بالاستعمار أو الغزو الفكرى ، لأن ذلـــك هـــو السبيل - فى نظره - إلى القضاء على مقومات الشخصية الإســـلامية، فجـــند المستشرقين من أبنائه ليعملوا على تحقيق ذلك، ورأى هـــؤلاء أن تحقـــيق الغـــزو الفكـــرى يتطلب تشكيك المسلمين فى قدراتهم وأصـــالتهم الفكـــرية، فـــزعموا أن المســـلمين ليس لهم قدرة على الإبداع الفلســـفى، وأن ما لديهم من فلسفة ليس إلا صورة من الفلسفة اليونانية، بل مـــن فلســـفة أرســـطو بوجه خاص. وهذا يرجع من وجهة نظرهم إلى أن العقلـــية الإســـلامية - وهـــى عقلـــية ســـامية - لا قدرة لها على الابتكار والتفلسف، وإن القرآن الكريم قد حال بينهم وبين التفكير العقلى الحر.

ولـــيس حقاً ما زعمه بعض المستشرقين من أمثال "رينان" من أن العـــرب لـــم يكن لديهم ميول فلسفية بطبيعتهم، حيث أن العقلية الشرقية أو الســـامية، بعيدة عن الغوص وراء النظريات والحقائق، وهى المادة الأولى للـــبحوث الفلسفية. ولا يستطيع أحد من الذين وصفوا اليونان بالتفلسف، أن يـــنكر أن هـــؤلاء لـــم يـــتأثروا بالشعوب الشرقية من مصريين وكلدانيين وغـــيرهم. ومن خصائص التفكير الإنسانى إنه واحد فى كل مكان، كما إنه ينتقل من حضارة إلى حضارة.

وقـــد أصـــبح ضرباً من الأساطير فى عصرنا الحديث، أن يفرق باحـــث بين عقلية سامية وعقلية آرية، ففى مقدرة كل شعب أن يبتكر فكراً فلسفياً إن أتيحت له الظروف الملائمة، وصار من مسلمات هذا العصر أن الأجناس لا تختلف بحال فى التركيب البيولوجى والعقلى، مع اختلافها فى اللغة والظروف التاريخية والاجتماعية.

فلمـــا ظهر الإسلام بنوره الوهاج أتيحت الفرصة للعرب أن يكونوا ورثـــة الإغريق، وأن يضيفوا ويبتكروا ويتفلسفوا. وليس هذا إدعاء، فهذا تراث العرب شاهد على صدق هذه الفكرة وما زالت آثاره شديدة الوضوح فى الفلسفة الأوربية فى العصور الوسطى وفى العصر الحديث.

وكـــان لآيـــات الكتاب العزيز تأثير فى نفوس الناس، بحيث بهرت بفصاحتها قبائل العرب، كما أبرزت المناهج الضالة للوثنيين وغيرهم، مع الإرشـــاد إلى المنهج الصحيح والطريق السوى. وبذلك كان القرآن الكريم مبعث حركة فكرية بين العرب وغيرهم من الأجناس الأخرى.

وكـــان لاســـتقرار المســـلمين فى البلاد المفتوحة، أثر فى تسرب الأفكـــار الفلســـفية الأجنبـــية إلى الفكر الإسلامى، وكان لابد من مجابهة الشاكين والضالين. ومن هنا تدرج المسلمون إلى التفكير الفلسفى المنطقى. ولـــيس هـــناك ما يمنع من تسمية هذه الفلسفة "فلسفة إسلامية" باعتبار أن الإسلام دين وحضارة معاً.

ولـــم تكن هذه الفلسفة من ابتكار عقول المسلمين وحدهم، حيث إن الإســـلام قد ضم تحت لوائه شعوباً وقبائل وأجناساً شتى، وكان لها جميعاً فضـــل المســـاهمة فـــى نشـــأة الفكـــر الإسلامى. ولم تنقطع صلة الفلسفة الإسلامية بالدين، لأنه إذا تآخى الدين والفلسفة صار ذلك أدعى إلى تمكنه فـــى النفس. وبذلك حاولت هذه الفلسفة التوفيق بين العقل والشرع، وبحثت الصـــلة بين الخالق والمخلوق، والواحد والمتعدد. كما نظرت إلى الوجود بأكملـــه نظـــرة كلية نتج عنها الخوض فى مسائل: العقل والنفس والزمان والمكـــان والمادة والحياة والمعرفة والسعادة ولم تقتصر الفلسفة الإسلامية على ما سبق، بل اقتحمت ميادين العلوم العملية كالسياسة والطب والكيمياء والفلـــك والموسيقى، كما بحثت مسائل علم الكلام والأخلاق وأصول الفقه والتصوف. وكان للفلسفة الإسلامية كذلك رجال عظماء، فكروا وابتكروا، ومـــن أبـــرزهم: الفـــارابى، والكـــندى، وابن سينا، وابن رشد، وأبو بكر الـــرازى، والغـــزالى. وهـــذا يوجب علينا نحن الأحفاد أن نتحلى بفكرهم ونحافظ عليه ونطوره ونزيد عليه، وأن نعتبر هذا الفكر الفلسفى الإسلامى أمانة فى أعناقنا.

هذا وقد اشتمل موضوع البحث على مقدمة وثلاثة مباحث.

فأما المقدمة: فقد تناولت فيها أهمية موضوع البحث وأسباب اختيارى له وبيان خطة البحث.

وأمـــا المبحـــث الأول: فقد وضعته بعنوان "الفلسفة الإسلامية، المفهوم والتسمية"، وفيه تحدثت عن مفهوم الفلسفة فى اللغة ثـــم مفهومهـــا فـــى الاصـــطلاح من حيث التطور الـــتاريخى بـــدءاً من الفلسفة اليونانية حتى الفلسفة المعاصرة.

وأمـــا المبحث الثانى: فقد تناولت فيه بالحديث موقف المستشرقين من قضية أصالة الفلسفة الإسلامية والرد عليهم .

وأمـــا المبحث الثالث: فقد أفردته بعنوان "نماذج تطبيقية لبيان الأصالة فـــى الفلســـفة الإســـلامية"، وفيه أوردت نموذجين لإبـــراز ملامـــح الأصـــالة فى الفلسفة الإسلامية، الـــنموذج الأول: يتعلق بمشكلة الوجود، والنموذج الـــثانى: ويـــتعلق بـــنظرية الصدور، وقد اخترت الفارابى وابن سينا كممثلين لفلاسفة المسلمين.

والله أســـأل أن يجعـــل هذا البحث المتواضع خالصاً لوجهه الكريم وأن يـــنفع بـــه المسلمين والناس أجمعين إنه نعم المولى ونعم النصير إنه سميع الدعاء. وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

المبحث الأول
الفلسفة الإسلامية، المفهوم والتسمية

أولاً: مفهـــوم الفلسفة:

أ- تمهيـــــد:

"يتمـــيز الـــنوع الإنسانى على ما سواه من الكائنات بميزات كثيرة مـــنها شوقه الدائم إلى المعرفة، ورغبته فى معرفة حقيقة وجوده ، وغاية هـــذا الوجـــود، وتطلعه المستمر إلى كشف أسرار الكون وخفايا الطبيعة، ولعـــل هذا كان أثراً من آثار ذلك القبس الإلهى الذى أودعه الله تعالى فى آدم أبـــى البشـــر حيـــن علمه الله - تعالى - الأسماء كلها، وأودع فيه تلك الـــبذرة الـــتى انتقلـــت منه إلى ذريته ، فلم ينقطع سعيها إلى العلم والفهم وكشف الحقائق والأسرار.

والفلســـفة ضـــرب مـــن هذا السعى الإنسانى الدائم إلى المعرفة، ويمكـــن القـــول بأن التفلسف - بمعناه العام - قد ظهر فى كل الحضارات، وإنه كان صورة من صور التطور الإنسانى، اختلط بالدين أحياناً، واختلط بالأســـطورة فـــى بعض الأحيان، ولم ينج - شأنه فى ذلك شأن كل ما هو إنســـانى - مـــن أوجـــه القصور والنقص التى كان العقل نفسه قادراً على اكتشافها وتجاوزها، والبحث عما هو أكثر كمالاً وسداداً منها.

وعلـــى الرغم من أن الاتجاه إلى التفلسف قديم فإن ظهور الفلسفة بوصـــفها علماً منهجياً له خصائصه ومناهجه ومشكلاته قد تأخر إلى وقت مـــتأخر نســـبياً إذا قـــورن بتاريخ الانسانية الطويل. وأسهمت الحضارات الإنسانية فى تحديد هذا العلم، وكان للحضارة اليونانية نصيب كبير فى هذا المجـــال، ولذلـــك كـــان لهـــا أثر واضح فى الفلسفات التى ظهرت بعدها، واســـتمر هـــذا التأثير فى بعض المجالات إلى وقت قريب، بل إنه لا يزال مستمراً إلى عصرنا الحاضر فى بعض الأحيان"(١).

وقبل أن ندخل فى دراسة تفصيلية لبعض قضايا الفلسفة الإسلامية ومشكلاتها يحسن بنا أن نتوقف لنحاول تحديد معنى الفلسفة ومدلولها.

---

(١) دراسات فى مصادر الفلسفة – د. عبد الحميد عبد المنعم مدكور – ص ٣- ٤ – ط/ العمرانية للأوفست – ١٩٨٣م.

فـتعريف الشئ تحديد معناه وذلك لأن الألفاظ قوالب المعانى، ولذا نرى لزاماً علينا أن نبين معنى كلمة فلسفة.

"حيث ينفر بعض الفلاسفة ودارسوها من محاولة التعريف الخاص بالفلسـفة ولاسـيما إذا أريد لهذا التعريف أن يرسم الحدود والمعالم الدقيقة لهذا النشاط الفكرى المتميز ومع اتفاقهم على النفور من مثل هذه المحاولة فهم يختلفون فى تبرير هذا النفور.

فهـناك فلاسـفة يعترضون على بذل أى جهد نحو تعريف الفلسفة قـبل الشروع فى استقصاء مشكلاتها واستعراض مسائلها، باعتبار أن هذا الـتعريف يتوقف فى الواقع على الفلسفة التى نتبناها، أو نضعها فى دائرة معرفتنا وصميم خبرتنا.

وهـناك آخرون يعزفون عن تعريف الفلسفة انطلاقاً من عدم الثقة فى غناء التعريف من إعطاء صورة صحيحة ودقيقة عن الشئ المعرف ، مهمـا بذل المفكر من جهد فى سبيل إحكام تعريفه، ومنحه درجة التعريف الجامع المانع كما يقول المناطقة فى هذا المقام"(١).

"ومن أصحاب الاتجاه الأول الفيلسوف "برتراند رسل" الذى اكتفى فـى بعض كتبه للتعريف بالفلسفة بأن نبه إلى أن ثمة طائفة من المشكلات الـتى يجـد الناس فى بحثها لذة، ومع ذلك فهى ليست مما تبحثه العلوم - وبخاصـة فـى العصر الحاضر على الأقل - هذه المشكلات - تتميز كلها بأنهـا تثير الشك فيما يقع عند عامة الناس موقع التسليم، فإذا أردت إزالة هـذه الشـكوك لم يكن لك بد من دراسة خاصة هى التى نطلق عليها اسم الفلسفة"(٢).

"ومن هنا يتضح أن أول خطوة فى تعريف - الفلسفة فى نظره هى أول خطـوة فـى هـذه الدراسة التى يجب أن تبدأ باستعراض المشكلات المشار إليها وما يحوم حولها من شكوك، وما يجرى مجراها.

---

(١) فى الفلسفة، مدخل وتاريخ – د. محمد كمال جعفر ، د. حسن عبد اللطيف – ص ١-٢ – الناشر: مكتبة العروبة بالكويت – ١٩٨١م.

(٢) الفلسفة بنظرة علمية – برتراند رسل – ترجمة وتلخيص وتقديم: د/ زكى نجيب محمود – ص ١ – ط/ لجنة التأليف والترجمة والنشر – الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية – ١٩٦٠م.

والواقـع رغـم نفـوره من إطلاق تعريف للفلسفة، فإنه فيما يبدو يـربط ربطاً وثيقاً بين الفلسفة والمعرفة ذاتها إلى درجة تكاد توحد بينهما ولا شـك أن فـى هـذه النظرة قدر لا بأس به من الحقيقة، من حيث أن الفلسفة فى سعيها الدائب لحل لغز الكون مادة وروحاً، إنما تمثل فى الواقع موقفاً إنسانياً خاصاً من هذا الكون.

وذلـك بمعنى أن هذه الفلسفة ليست إلا ثمرة للعمليات العقلية التى تؤثـر فـى تحصـيل المعرفة كماً وكيفاً، ولكن هذه النظرة لا تحملنا على التسـليم بـأن نظرية المعرفة وحدها تصلح أن تكون الميدان الفسيح الذى يستوعب الفلسفة بشتى جوانبها وقضاياها"(١).

ومـن أصـحاب الاتجاه الثانى الذين عزفوا عن التعريف للفلسفة "الفيلسـوف جـورج إدوار مور" الذى نبه إلى أهمية الخلاف بين الفلسفة والـذوق العـام. وقد حاول فى كتابه "مشاكل الفلسفة الأساسية" أن يوضح العلاقـات المتـبادلة بيـن نظرة الفيلسوف وبين الذوق العام ذاكراً أن من الغالـب أن تكون آراء الفلاسفة مخالفة للذوق العام بدرجاته المختلفة، كما تكون مخالفة لآراء العامة. وهذا بالرغم من التسليم بأن كل فرد فى العامة له - ولا شك - آراء عن الكون وعن الأشياء التى يتضمنها.

وقد بين "مور" أن الذوق العام قد يعتقد أن العالم نوعين على الأقل مـن الأشـياء: عدداً كبيراً من الأشياء المادية، وعدداً مماثلاً من الأعمال العقلـية أو الشعورية، لكن الذوق العام له طريقته الخاصة وآراؤه المعينة فـى فهم نوع العلاقة التى تربط بين هذين النوعين. ويريد "مور" بذلك أن ينـبه إلى أن أهمية الخلاف بين الفلسفة والذوق العام إنما تكمن فى تكييف أو تبرير أو تفسير هذه العلاقة بين النوعين سالفى الذكر.

علـى أن هـناك من تبرع بتقديم التعريف الموجز المركز ، الذى حسـبه أكمـل الـتعريفات الممكنة فى الكشف عن حقيقة الفلسفة - وسيلة وطبـيعة وهدفـاً. ومن ذلك قول بعضهم: "إن الفلسفة هى محاولة لتكوين فكـرة عامـة عن العالم والإنسان والعلاقات المتبادلة بينهما، والكشف عن القوانيـن الكلية التى تسيطر على الطبيعة، سيطرتها على الفرد والمجتمع،

---

(١) فى الفلسفة، مدخل وتاريخ – د. محمد كمال جعفر – ص ٣.

كمـا أنها أيضاً محاولة العثور على المبادئ الكلية التى تطلق على الوجود بصفة عامة".

ولا جدال فى أن مثل هذا التعريف يكشف عن الحرص على تأكيد جانـب العمـوم والشـمول والكلية للنظرة الفلسفية، كما يكشف عن نزعة إنسـانية واضـحة. ولكـن هـذا التعريف لا يتعدى حد المجال النظرى، ويلاحـظ على هذا التعريف أيضاً إنه يمس جوانب تعتبر أكثر اتصالاً الآن بالنظرة العلمية لا بالنظرة الفلسفية.

ومن هذه التعريفات العامة أيضاً ما ينسب إلى "شيشرون" من قوله إن الفلسـفة هى: العلم بأفضل الأشياء، والقدرة على الانتفاع به بكل وسيلة ممكنة"(١).

والواقـع أن هذه التعريفات أيضاً مع هذا تبتعد عن بعضها إلى حد مـا - بعداً كبيراً لدرجة لا تجعل بينها أى شكل من أشكال الاتفاق الأمر الـذى لا يكاد يدع بينها رباطاً أو قاسماً مشتركاً - يجمعها. ومع ذلك فكلها تطلق على نفسها مصطلح فلسفة.

ولعـل الصـعوبة فى العثور على تحديد أو تعريف للفلسفة متفق عليه يرجع إلى الأسباب الآتية:

١- إن تـاريخ الفلسـفة - بمعناه الإصطلاحى - يرجع إلى بضعة آلاف مـن السـنين. وقـد التقت الفلسفة فى رحلتها التاريخية بعوامـل كثيرة - دينية وحضارية - كان لها تأثير واضح فيها، وأدت تلك العوامل إلى تضييق نطاق مدلولها أو اتساعه أحياناً، كما أدت إلى انكماشها أو ازدهارها فى بعض الأحيان.

٢- إن الطـابع الشخصى يبدو واضحاً فى الفلسفة، فكل فيلسوف له الحـق فـى أن يـبدى ما يشاء من الآراء ما دامت هذه الآراء مصـحوبة بالدليل والبرهان، وليس الفيلسوف مطالباً أو ملزما باتـباع آراء السـابقين مـن الفلاسفة، بل إنه - بحسب المنهج الفلسـفى ذاتـه - مطالـب بالنظر إلى تلك الآراء نظرة نقدية فاحصـة لـتقويمها ومعـرفة ما هو صحيح منها وما هو غير

(١) المدخل إلى الفلسفة - أوزفلد كولبه - ص ١٠٥ - ترجمة د. أبو العلا عفيفى - نقلاً عن المرجع السابق - ص ٤-٥.

صـحيح، فإذا تبينت له بعض جوانب الضعف فيها فلا حرج عليه ولا لوم إذا رفضها. وليس فى الفلسفة - إذن - أمور تعلو على المناقشة، أو تسمو على النقد، لأن الفلسفة بحث عقلى حر لـيس فيه مسلمات، ولعل مما يوضح لنا ذلك أن نرجع إلى ما هـو معـروف من تاريخ الفلسفة اليونانية، فلقد حاول فلاسفتهم القدامـى تفسير وجود الكون، واختلفت آراؤهم فى ذلك التفسير اخـتلافاً بيناً، فمن قائل إن أصل الكون هو الماء "طاليس" ومن قـائل إنه الهواء "أنكسيمانس" ومن قائل إنه النار "هيراقليطس" ومن قائل إنه مبدأ غير متناه "انكسمندريس" ومن قائل إن أصل الكـون ليس واحداً ولكنه متعدد، ومن هؤلاء "أنباذوقليس" الذى قال إن الأشياء ترجع إلى الماء والهواء والنار والتراب وهكذا. وقد كان لكل واحد من هؤلاء ما يؤيد به وجهة نظره، ولم يكن أى واحد منهم ملزماً باتباع آراء السابقين عليه.

ولا شـك أن تلـك الحرية - التى تقوم عليها الفلسفة - تؤدى إلى كـثرة المذاهـب وتنوعها ويترتب على ذلك - ضرورة - أن تتعدد زوايا الـرؤية للفلسـفة، وأن يختلف مدلولها، وأن تكثر التعريفات التى تقدم لها حـتى إنـه يمكـن القـول بأن لدينا من تعريفات الفلسفة بقدر ما لدينا من الفلاسفة"(١).

"وكـان من نتائج تلك الكثرة الواضحة لتعريفات الفلسفة أن بعض المؤرخين للفلسفة عدلوا عن تعريف الفلسفة لأنهم وجدوا أن من الصعوبة أن يتوصـلوا إلـى وضع تعريف جامع مانع أي جامع لخصائص الفلسفة وعناصـرها وغاياتهـا، مـانع لدخول مناهج أخرى غريبة عنها، وذهب آخرون إلى أن تلك التعريفات - على كثرتها - لا تقدم تصوراً دقيقاً شاملاً للفلسفة بسبب الطابع الشخصى الواضح فيها، لأن الفيلسوف يعرف الفلسفة بحسب مذهبه الفلسفى الذى يؤسسه أو ينتمى إليه، فصاحب المذهب المثالى فـى تفسير الوجود والمعرفة والأخلاق يختلف تحديده للفلسفة عن فيلسوف آخـر يفسـر هذه الأشياء من وجهة نظر مادية أو تجريبية، ورأى بعض هؤلاء ألا نبدأ فى حديثنا عن الفلسفة بتعريفها بل ينبغى أن نؤخر ذلك إلى

(١) دراسات فى مصادر الفلسفة - د. عبد الحميد مدكور - ص ٤ -٦ .

ما بعد الحديث عن موضوعاتها ومنهجاً وخصائص الموقف الفلسفى الذى يميز الفلسفة عن سواها من المناهج الأخرى، وربما كان فى ذلك عون لدارس الفلسفة على أن يحدد موقفه من الفلسفة وأن يختار - بنفسه - تعريفاً لها، فكأننا نساعده على أن يتحول من دارس للفلسفة إلى أن يقترب من أن يكون فيلسوفاً، ولكن ذلك ليس أمراً ميسوراً دائماً، بل إنه يتسم بالصعوبة ولاسيما لدى المبتدئين من دارسى الفلسفة، الذين يحتاجون إلى بعض الأضواء الكاشفة، التى تعينهم على كشف غموض ومجاهيل هذا العلم الذى يقدمون على دراسته، ومن أجل ذلك اتجه بعض مؤرخى الفلسفة إلى تقديم بعض التعريفات لها مع إقرارهم بعجز هذه التعريفات عن الإحاطة والشمول"(١).

أضف إلى ذلك أن من أهم الأسباب التى أدت إلى صعوبة وضع تعريف متفق عليه يرجع إلى: "أن مفهوم الفلسفة ذاته يعد موضوعاً فلسفياً. ومن هنا لا نعجب إذ ذهبت وجهات النظر فى شأنه مذاهب شتى شأنه فى ذلك شأن أى موضوع فلسفى آخر"(٢).

ومع ذلك فكلها تطلق على نفسها مصطلح فلسفة، وهكذا نجد أنه ليس من السهل إعطاء تعريف للفلسفة يتفق عليه الجميع.

ولذا نرى أنه من الواجب علينا أن نبدأ حديثنا عن معنى كلمة فلسفة فى جانبها اللغوى والاصطلاحى على النحو التالى:

ب- مفهوم الفلسفة فى اللغة:

إننا إذا ما حاولنا استخلاص تعريف للفلسفة من خلال تحليل هذا اللفظ من الناحية اللغوية "وجدنا كلمة الفلسفة Philosophy تتألف فى اليونانية من مقطعين فيلو Philo ومعناها حب أو محبة، وسوفيا Sophia ومعناها حكمة، وعلى هذا فإن الفلسفة "فيلوسوفيا" هى حب أو محبة الحكمة"(٣).

(١) المرجع السابق - ص ٦-٧.
(٢) تمهيد للفلسفة - أ.د. محمود حمدى زقزوق -ص ٤١ - الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية - ط /الثالثة - ١٩٨٦م.
(٣) المعجم الفلسفى - د. جميل صليبا - جـ٢ - ص ١٦٠ - ط/ دار الكتاب اللبنانى - بيروت - لبنان - مكتبة المدرسة - بيروت ١٩٨٢م.

"والفيلسوف هو محب الحكمة، أما الحب فهو ميل فطرى يعبر عن حاجة للنفس وعن مطلب تفتقده فتتجه إلى طلبه وتحقيقه، وقد وضح هذا ما ذكره الفيلسوف الألمانى "شوبنهور" من أن الإنسان حيوان ميتافيزيقى بالطبع، أى يميل بفطرته دائماً إلى البحث فى مشكلة وجوده، والتساؤل عن الأصل والمصير، وطبيعة الحياة وكيفية الخلق، وما إلى ذلك من التساؤلات التى يثيرها الذهن حتى قبل أن يتثقف وأن يتعلم"(١).

وأما الحكمة فقد اتخذت مدلولات شتى، فعند القدماء اتخذت معنى عام يتلخص فى الحذق والمهارة فى شئون الحياة العملية نتيجة لاكتساب الخبرات الحيوية، وعلى هذا فإن الحكيم الحق هو الشخص المتزن الذى يزن الأمور بميزان العقل ولا يندفع وراء شهواته، هذا هو المعنى العام للحكمة والحكيم.

ثم اتخذت الحكمة على يد فلاسفة اليونان معنى خاصاً يتلخص فى التأمل والنظرة المتعمقة التى تسبر أغوار الحقيقة ومن ثم فقد اصطبغت الحكمة إي الفلسفة بطابع استدلالى، وترتب على هذا أنها أصبحت ذات تقاليد ومصطلحات معينة ومحددة تختلف عن مصطلحات العلوم الأخرى"(٢).

وقد ذهب بعض الذين يؤرخون للفلسفة إلى القول: "بأن فيثاغورث، ت -٤٩٧ق.م هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى "البحث عن طبيعة الأشياء" وقد روى عنه شيشرون ت ٤٣ق.م، أنه قال: من الناس من يستعبدهم التماس المجد، ومنهم من يستلذه طلب المال، ومنهم

وقارن أيضاً: المعجم الفلسفى - د. عبد المنعم الحفنى - ص ٢٤٠ - ط/ الدار الشرقية - ط/ الأولى - ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.
(١) الفلسفة ومباحثها مع ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا - د . محمد على أبو ريان - ص ٤٩-٥٠ - ط/ المعرفة الجامعية - ط/ الرابعة - ٢٠٠٠م.
(٢) المرجع السابق - ص ٥١.

قلة تستخف بكل شئ وتقبل على "البحث في طبيعة الأشياء" وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبى الحكمة أي الفلاسفة"(١).

"ولكن الباحثين يميلون إلى الشك فى هذه الرواية، ويرون أن الأقرب إلى الصواب أن يكون "سقراط" ت ٣٩٩ق.م" أول من استخدم هذه الكلمة وأطلق على نفسه كلمة فيلسوف، كإسم متواضع يميز به نفسه عن طائفة السوفسطائيين، وسمى طلاب الحقيقة فلاسفة، وصرح بأنه لن يسميهم حكماء، لأن الحكمة لا تضاف إلا لله وحده وإنما يسميهم محبى الحكمة - وقد استخدم أفلاطون الكلمة أيضاً ليميز بها حُب الحكمة عند أستاذه سقراط من ادعاء الحكمة عند السوفسطائيين"(٢).

"ولكن هناك من المؤرخين من يذهب إلى أن أول من استعمل كلمة "يتفلسف" بالمعنى الاصطلاحى كان "هيرودوت"، الذى يروى لنا أن "كريزوس" قال لـ "صولون" إنه سمع أنه - أى صولون - قد جاب كثيراً من الأقطار "يتفلسف" وأن الذى دفعه إلى ذلك رغبته فى المعرفة.

وهنا تبدو عبارة "رغبته فى المعرفة" كأنها تعبير عن كلمة "يتفلسف" أو مرادف لها. ونجد مثل هذا المعنى فى قول "ثيوكيديس" على لسان "بيركليس" فى خطبة رثاء الأثينيين: نحب الجمال فى غير سرف، ونميل إلى الحكمة - أى نتفلسف - فى غير ضعف أو تخنث.

وقد كان التفلسف فى أول أمره مقصوداً دون النظر إلى غايات عملية يحققها. فقد كان الدافع إليه هو الرغبة الطبيعية فى المعرفة لذاتها من غير أن تكون هناك فائدة مباشرة من نتائجه تعود على الفيلسوف أو الجماعة التى ينتمى إليها"(٣).

---

(١) أسس الفلسفة - د. توفيق الطويل - ص ٤٥ - ط دار النهضة العربية - ط/ السادسة - ١٩٧٦م.

(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة - د. عبد الرحمن بدوى -ص ٨ - الناشر: وكالة المطبوعات - توزيع دار القلم - ط/ الثانية - ١٩٧٩م.

(٣) تمهيد للفلسفة - أ.د. محمود حمدى زقزوق - ص ٤٥، وقارن: مدخل إلى الفلسفة - أزفلد كولبه - ترجمة د. أبو العلا عفيفى - ص ٨ - ط/ لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط/ الرابعة - ١٩٦١م.

وإذا كنا قد رأينا أن الفلسفة فى معناها اللغوى هى محبة الحكمة وفقاً لما نقلناه عن المعاجم الفلسفية فماذا تعنى الحكمة فى معاجم اللغة العربية؟ وما العلاقة بينها وبين الفلسفة؟.

نستطيع الجواب عن هذا السؤال فنقول: إن الحكمة فى اللغة تطلق ويراد بها المعانى الآتية:

١- الإتقان فى القول والفعل.
٢- معرفة ما هو حق من حيث ذاته.
٣- العلم المقترن بالعمل.
٤- الكلام الذى يوافق الحق فى لفظه ومعناه.
٥- الكلام المعقول الذى لا حشو فيه.

ففى المعنى الأول: يقول التهانوى: "الحكمة بالكسر فى الأصل هى: إتقان الفعل والقول وإحكامهما"(١).

أما عن باقى المعانى: فيقول الجرجانى: "الحكمة فى اللغة هى العلم مع العمل، وقيل الحكمة يستفاد منها ما هو الحق فى نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان وقيل كل كلام وافق الحق فهو حكمة وقيل الحكمة هى الكلام المعقول المصون عن الحشو"(٢).

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون - محمد على الفاروقى التهانوى - جـ ٢ - ص ١٣٢ - حققه د. لطفى عبد البديع - ترجم النصوص الفارسية د. عبد النعيم محمد حسنين - راجعة الأستاذ أمين الخولى - ط/ وزارة الثقافة والإرشاد القومى - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - ١٣٨٢هـ ١٩٦٣م - ملتزم الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية.

(٢) التعريفات - السيد الشريف على بن محمد بن على السيد الزينى أبى الحسن الحسينى الجرجانى الحنفى - ص ٨١ - ط/ مصطفى البابى الحلبى - ١٣٥٧هـ ١٩٣٨م.

ولـــو أنـــنا نظرنا إلى هذه المعانى اللغوية للحكمة فسوف نجد أنها معـــان تـــدور كلها حول وصف الحكمة بالصفات الراقية التى تجعلها ذات مكانة عالية، بحيث تجعل من يتصف بها يكون فى أعلى درجات السمو.

ومـــن هـــنا نستطيع أن نقول إن الحكمة بالنسبة للشخص المتصف بهـــا أى الحكيم هى عبارة عن: "ملكة تكسب صاحبها جودة الحكم وحسن التصرف"(١).

وبهـــذا المعـــنى تقريـــباً فسرها اليونانيون فى مبدأ الأمر فأطلقوا وصـــف الحكيم على كل من كمل فى شئ عقلياً كان أو مادياً فأطلقوه على الموسيقى والطاهى والنجار إلى جانب إطلاقه على المشرعين والمصلحين الاجتماعييـــن الذين دعوا بالحكماء ومنهم - صولون - واضع دستور أثينا غـــير أن الحكمـــة فسرت بعد ذلك بمعنى خاص وهو العلم الكامل بحقائق الأشـــياء علـــى مـــا هى عليه فى نفس الأمر، أو المعرفة اليقينية الكاملة، وبذلـــك تكون الحكمة هى أرقى أنواع المعرفة وأسمى درجات العلم، ولكن لمـــا كـــان هذا النوع من المعرفة خارجاً عن طاقة الإنسان المحدودة فإن الحكمة بهذا المعنى الكامل والشامل تكون خاصة بالله وحده، وهذا ما قرره كـــبار الباحثين والفلاسفة كما تبين فيما سبق مع - فيثاغورث - وأنه قال: إنمـــا للإنســـان أن يجد ليعرف وفى استطاعته أن يكون محباً للحكمة تواقاً إلى المعرفة باحثاً عن الحقيقة.

وقـــد ســـبق أن أوردنا عن سقراط أنه رفض تسمية الباحثين عن الحقـــيقة حكمـــاء معلـــلاً ذلك بأن هذا الوصف عظيم لا يتصف به إلا الله وحـــده، وإنمـــا الجديـــر بهم أن يسموا - محبى الحكمة - وذلك بمعنى أن الحكمة من الله تعالى تقوم على معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام والإتقان ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات.

وهـــذا القـــول - بأن الفلسفة هى محبة الحكمة، وأن الحكمة نفسها خاصـــة بـــالله وحده - لا يعنى أن دور الفلسفة يقف عند مجرد الرغبة فى المعـــرفة والـــتطلع إليها فقط، وإنما يعنى أن ذلك الدور يتطلب جهداً عقلياً متواصـــلاً قائمـــاً على الفكر والنظر، وبحثاً ذاتياً مستمراً فى سبيل الكشف عن حقائق الوجود وأسرار الكون والحياة على قدر الطاقة الإنسانية، وعلى

---

(١) أضواء على الفلسفة اليونانية - أ.د. صلاح عبد العليم إبراهيم - ص ٨ - ط/ دار الطباعة المحمدية - بدون تاريخ.

هـــذا فالفلســـفة هـــى محبة الحكمة الإنسانية وذلك بمعنى وضع الشئ فى موضعه، وهى أرقى معرفة مقدورة لبنى البشر بوسائلهم الخاصة التى هى العقـــل ومناهجه. وهنا تكون مساوية لمدلول لفظ الحكمة، حيث أن الحكمة فى اللغة تعنى العلم مع العمل كما سبق أم ذكرنا ذلك آنفاً.

ولـــذا نجد إخوان الصفا، فى تفسيرهم لا يقفون عند مجرد الرغبة والمـــيل العـــاطفى إلـــى المعرفة وإنما يجعلون ذلك بداية للطريق الفلسفى وبـــادرة للبحـــث العقلـــى، فقد جاء فى رسائلهم قولهم:"الفلسفة أولها محبة العلـــوم، وأوســـطها معـــرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية، وأخرها القول والعمل بما يوافق العلم"(١).

هـــذا ونـــود أن نشـــير إلى أن ("الحكمة" وردت فى القرآن الكريم بمعـــنى الســـنة أحياناً وقد أجمع السلف على ذلك)(٢). فى مثل قوله تعالى: "**ويعلمهـــم الكتاب والحكمة**"(٣)، وقوله تعالى: "**واذكرن ما يتلى فى بيوتكن مـــن آيـــات الله والحكمـــة**"(٤)، ووردت أحـــياناً بمعنى العقل والفقه والعلم والإصـــابة فى غير نبوة(٥)، وذلك فى مثل قوله تعالى: "**يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيرا**"(٦)، وقوله تعالى: "**ولقد آتينا لقمان الحكمة**"(٧).

وأيـــاً ما يكن فإن القرآن الكريم قد حث على الحكمة ورغب فيها، ومـــا ذلك إلا لأنها سبيل الاستقامة، وطريق السعادة، ومصدر الخير، كما

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - الشيخ مصطفى عبد الرازق - ص ٥٤ ، ٥٥ - ط/ لجنة التأليف والترجمة والنشر - الثالثة - ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م

(٢) الروح - الإمام أبو عبد الله محمد بن أبى بكر الدمشقى الشهير بابن قيم الجوزية - ص ١٣١ - تحقيق ودراسة د. السيد الحميلى - ط/ الفتح - بدون تاريخ.

(٣) سورة الجمعة - من الآية ٢.

(٤) سورة الأحزاب - من الآية ٣٤.

(٥) أخلاق العلماء - أبو بكر بن الحسين بن عبد الله - ص ١٠ - ط/ دار الكتاب العربى - بيروت - بدون تاريخ.

(٦) سورة البقرة - من الآية ٢٦٩.

(٧) سورة لقمان - من الآية ١٢.

اهتمـت السنة النبوية بالحكمة اهتماماً كبيراً حيث إنها قد وردت فى كثير من الأحاديث وذلك على النحو التالى:

١- وردت الحكمـة فى السنة بمعنى تقوى الله والخوف من ارتكاب معاصـيه، يشـير إلـى ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "**رأس الحكمة مخافة الله**"(١).

٢- وقد تكون الحكمة بمعنى المعرفة والبحث عن الحقيقة، يشير إلى ذلـك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "**الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها**"(٢).

٣- وقد تطلق الحكمة ويراد بها مطلق العلم والحكم بين الناس، يشير إلـى ذلـك قـول الرسول صلى الله عليه وسلم "**لا حسد إلا فى أثنتين : رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته فى الحق، ورجل آتـاه الله الحكمة هو يقضى بها ويعلمها**"(٣). ونحن بعد عرض هذه المعانى للحكمة فى السنة النبوية نستطيع أن نستنتج ما يأتى:

---

(١) الحديث أخرجه البيهقى فى دلائل النبوة – باب ما روى فى خطبته صلى الله عليه وسلم بتبوك – جـ/٥ – صـ٢٤١-٢٤٢، عن عتبة بن عامر الجهنى مرفوعاً من حديث طويل جداً – وقال محققه نقله الحافظ ابن كثير فى البداية والنهاية – جـ/٥ – ص ١٣-١٤ / عن المصنف وقال هذا حديث غريب وفيه نكارة وفى إسناده ضعف – ط/ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – تحقيق د. عبد المعطى قلعجى.

(٢)الحديث أخرجه الإمام الترمذى فى سننه – كتاب العلم – باب ما جاء فى فضـل الفقه على العبـادة – جـ٥ – ص ٥١ – حديث ٢٦٨٧ – وقال أبـو عيسى هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه وإبراهيم بن الفضل المدنى المخزومى يضعف فى الحديث من قبل حفظه – تحقيق إبراهيم عطوة – ط/ مصطفى الحلبى.

وأخرجه الإمام ابن ماجة فى سننه – كتاب الزهد – باب الحكمة – جـ٢ – ص ١٣٩٥ – حديث ٤١٦٩ عن أبى هريرة بنفس طريق الترمذى ولفظه – تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى – ط/ عيسى الحلبى.

(٣) الحديث أخرجه الإمام ابن ماجة فى سننه – كتاب الزهد – باب الحسد – جـ٢ – ص ١٤٠٧ – حديث ٤٢٠٨ عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه – تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى – ط/عيسى الحلبى– وأخرجه الإمام أحمد =

أ- إن النـبى صـلى الله عليه وسلم قد اهتم بأمر الحكمة ورفع من شأنها.

ب- إن الحكمـة قد يكون لها طابع عملى كما أشار إلى ذلك الحديث الأول"**رأس الحكمة مخافة الله**" كمـا يكـون لها طابع نظرى كما أشار إلى ذلك الحديث الثانى "**الحكمة ضالة المؤمن**".

هـذا هو التعريف اللغوى للفلسفة، ويبدو أن كثيراً من الباحثين لم يقـنعوا بهـذا التعريف، لأنه فى نظرهم لا يكفى فى الوقوف على مفهوم الفلسـفة وتقريـبها للأذهـان، ومـن ثم فإنهم حاولوا أن يقدموا تعريفات اصطلاحية تكشف عن حقيقة الفلسفة وهو ما نتحدث عنه الآن.

= فى مسنده – جـ١ – ص ٤٣٢ عن عبد الله بن مسعود – ط/ بيروت – لبنان ، بدون تاريخ .

جـ- مفهوم الفلسفة فى الاصطلاح:

اختلف التعريف الإصطلاحى للفلسفة باختلاف العصور، وتعدد الفلاسفة فليس هناك تعريف واحد جامع مانع للفلسفة متفق عليه فى كل العصور، ولدى جميع الفلاسفة، وهذا أمر طبيعى ما دامت الفلسفة فى واقع أمرها ليست إلا آراء ومذاهب خاصة وذاتية بحيث يخضع الفيلسوف غالباً فى تفسيره للكون والحياة لميوله ومعتقداته ومستواه الفكرى، ويتفاعل تأثراً وتأثيراً مع ما يحيط به من تطور فى الفكر، وما يضطرب حوله من تغيرات اجتماعية، وثقافية وسياسية وغيرها. وعلى ضوء هذه الحقيقة فإننا نورد فيما يلى نماذج من تعريفات الفلسفة فى مختلف العصور.

١- مفهوم الفلسفة فى العصر اليونانى:

يعرف "أرسطو" الفلسفة بمعناها العام الواسع بما يجعلها مرادفة للعلم بأشمل معانيه "فهى كل بحث علمى يراد به الوصول إلى الحقيقة أيا كان نوع هذا البحث". فالفلسفة بهذا التعريف تشمل العلوم النظرية من الإلهيات والرياضيات والطبيعيات، كما تشمل العلوم العملية من الأخلاق والسياسة والاقتصاد، وأرسطو بهذا التعميم والتقسيم يتابع أستاذه أفلاطون.

أما الفلسفة بالمعنى المحدود فيراد بها: علم الموجودات بعللها الأولى أى البحث عن المبادئ الأولى والجواهر الأساسية والعلل الفاعلة للأشياء حتى ينتهى إلى العلة الأولى. والفلسفة بهذا المعنى عند أرسطو تسمى الفلسفة الأولى، لأن موضوعها هو العلل الأولى والمبادئ الكلية، كما تسمى بالفلسفة الإلهية، لأنها تبحث فى الله الموجود الأول والعلة الأولى، ولأن البحث فى الله عبارة عن البحث فى الموجود من حيث هو موجود، إذ أن الطبيعة الحقة إنما تتجلى فيما هو دائم لا في ما هو حادث[١].

وأما الفلسفة عند الرواقية فتحدها بأنها: "فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية"، وعند أبيقور هى: "السعى إلى حياة السعادة

(١) أسس الفلسفة – د. توفيق الطويل – ص ٤٧، وقارن أيضا: تاريخ الفلسفة اليونانية – يوسف كرم – ص ١٧١ – ط/ دار القلم – بيروت – لبنان – بدون تاريخ.

باستعمال العقل"[١]، ومن الواضح أن هذين التعريفين يضيقان دائرة الفلسفة ويركزان على الناحية العملية، وهذا يرجع إلى أن الفلسفة قد انصرفت عند الرواقيين والأبيقوريين عن التفكير فى الوجود إلى البحث فى الأخلاق والسلوك، ومن هذه التعريفات التى ركزت على جانب العمل والسلوك قولهم: "إنها التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان"، ومنها قولهم: "إنها العناية بإماتة الشهوات"[٢].

٢- مفهوم الفلسفة فى العصر الإسلامى:

لا يكاد يوجد خلاف يذكر بين فلاسفة الإسلام فى تعريف الفلسفة، وحسبنا أن نورد فى هذا الصدد تعريف الفارابى، وابن سينا وابن رشد.

فأما عن الفارابى: فإننا نجده يعرف الفلسفة بقوله: "الفلسفة جوهرها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة"[٣].

ويرى أن الفلسفة على الحقيقة هى القسم الإلهى، وهذا ما يؤكده الفارابى فى مواضع كثيرة فيقول مثلاً: "الحكمة – ويعنى بها الفلسفة – معرفة الوجود الحق" كما يعتبر أن غاية الفلسفة ومقصدها هو هذه المعرفة. وفى ذلك يقول: "وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى، وإنه واحد غير متحرك، وإنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وإنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله"[٤].

وأما ابن سينا فإننا نرى أنه لا يكاد يختلف فى تعريفه للفلسفة عن تعريف الفارابى، فقد ذكر أن الفلسفة أو الحكمة هى: "استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية، فالحكمة المتعلقة بالأمور التى لنا أن نعلمها وليس لنا أن

(١) أسس الفلسفة – د. توفيق الطويل – ص ٤٧.
(٢) المعجم الفلسفى – د. جميل صليبا – جـ٢ – ص ١٦٠ .
(٣) تمهيد لتاريخ الفلسفة – الشيخ مصطفى عبد الرازق – ص ٤٩.
(٤) المرجع السابق – ص ٥٣-٥٤.

نعمل بها تسمى حكمة نظرية، والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية"(١).

وعلى الرغم من اختلاف التعريفين فى الألفاظ والعبارات فإنهما يتفقان فى أن الفلسفة أو الحكمة تشمل العلم النظرى بفروعه، والعلم العملى بفروعه، كما يتفقان فى اعتبار العلم الإلهى هو أشرف العلوم وهو الفلسفة على الحقيقة، فقد جرى ابن سينا مجرى الفارابى فى هذا وقرر أنه الفلسفة الأولى والحكمة المطلقة لأنه: "العلم بأول الأمور فى الوجود وهو العلة الأولى"(٢).

وأما ابن رشد فقد ذهب فى تعريفه للفلسفة إلى ما ذهب إليه الفارابى وابن سينا فنجده يعرف الفلسفة بأنها: "النظر فى الوجود بما هو موجود"(٣).

٣- مفهوم الفلسفة فى العصور الحديثة:

"ونريد بالعصور الحديثة الفترة من القرن السابع عشر الميلادى إلى العصر الحاضر، وفى هذه الفترة خضع تعريف الفلسفة للتطورات العلمية وحركة انفصال العلوم عن الفلسفة واستقلالها، وهى التى ظهرت باكورتها خلال عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وكان من أبرز العوامل التى أثرت فى تحديد مفهوم الفلسفة فى العصور الحديثة عاملان اثنان هما:

١- الثورة على المنطق القديم الذى وضعه أرسطو على يد كل من: "فرنسيس بيكون" الانجليزى، و "رينيه ديكارت" الفرنسى، فقد نقده كلاهما وهاجمه، ووضع بيكون المنهج التجريبى الموصل إلى معرفة العلوم الطبيعية كما وضع ديكارت منهجه العقلى

(١) رسالة الطبيعيات – ص ٣٧ – من تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات – الشيخ الرئيس أبو علي الحسين ابن سينا – ط/ كردستان – القاهرة – ١٣٢٨هـ.

(٢) المرجع السابق – ص ٤١.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة – محمد ابن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي – جـ١ – ص ١٠ – تحقيق بويج – ط/ بيروت – لبنان – ١٩٣٨، وقارن أيضاً: أسس الفلسفة – د. توفيق الطويل – ص ٥٠.

الذى رأى إنه يصلح للبحث فى الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا وهو منهج رياضى يقوم على الوضوح والتميز.

٢- ثم ظهور وانتشار الاتجاهات الفلسفية المادية التى استبعدت ما وراء الطبيعة من مجال البحث العقلى وقصرته على الواقع المحسوس أو الوجود الإنسانى والواقعى المشخص كما هو شأن الفلسفة الوضعية والمادية الجدلية الماركسية والفلسفات الوجودية"(١).

هذا ولا يتسع المجال فى هذه العجالة إلى استعراض كل تعريفات الفلسفة فى العصر الحديث، فحسبنا كما تقدم فى العصرين السابقين أن نورد بعض النماذج منها لتلقى لنا الضوء على معنى الفلسفة فى هذه الفترة.

يعرف "بيكون" الفلسفة بأنها: علم وليد العقل أو القوى العاقلة فى الإنسان يقدم لنا تفسيراً للكون عن طريق الملاحظة والتجربة، ويرى أن الفلسفة تتناول ثلاثة موضوعات هى الله والطبيعة والإنسان، وبذلك قسم الفلسفة باعتبار موضوعها إلى الفلسفة الإلهية، والطبيعية، والإنسانية.

أما عن الفلسفة الطبيعية فتنقسم إلى: ما بعد الطبيعة، أو علم العلل الصورية والغائية، والى الطبيعة أو علم العلل الفاعلية والمادية، وهى تنقسم إلى الميكانيكا والسحر.

وتنقسم الفلسفة الخاصة بالإنسان إلى ما يتناول الجسم، وما يتناول النفس، علم العقل أو المنطق، وعلم الإرادة أو الأخلاق، وما يتناول العلاقات الاجتماعية والسياسية.

وأخيراً الفلسفة الإلهية أو اللاهوت الطبيعى، يمهد له بعلم الفلسفة الأولى أو علم المبادئ الأولية، مثل أن الكميات المتساوية إذا أضيفت إلى كميات غير متساوية نتجت كميات غير متساوية، وأن الحدين المتفقين مع

(١) أضواء على الفلسفة اليونانية – أ.د. صلاح عبد العليم إبراهيم – ص ١٢-١٣، وقارن أيضاً: قصة الفلسفة الحديثة – د. زكى نجيب محمود، أحمد أمين – جـ١ – ص ٣٤-٣٥ – ط/ المركز الإسلامى للطباعة والنشر – الناشر: مكتبة النهضة المصرية – ط/ السادسة – ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

حد ثالث فهما متفقان، وأن كل شئ يتغير ولكن لا شئ يفنى، وما إلى ذلك، وهذا العلم هو الجذع المشترك بين علوم العقل"(١).

وأما ديكارت الفيلسوف الفرنسى، وهو الذى يلقب بأبى الفلسفة الحديثة فإنه يعرف الفلسفة بأنها: "دراسة الحكمة" ولسنا نعنى بالحكمة مجرد الفطنة والمهارة فى الأعمال فحسب، بل هى معرفة بكل ما فى وسع الإنسان معرفته، بالإضافة إلى تدبير أموره، وصيانة صحته، واستكشاف الفنون جميعاً، ولكى تكون هذه المعرفة كما وصفناها فمن الضرورى أن تكون مستنبطة من العلل الأولى بحيث يلزم لاكتسابها أن نبدأ بالفحص عن هذه العلل، أى الفحص عن المبادئ".(٢).

إذن: فالفلسفة عنده هى: العلم بالمبادئ الأولى والعلم الكلى الشامل، ولذا فديكارت: " يشبه الفلسفة كلها بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعى، وفروعها باقى العلوم ومرجعها إلى ثلاثة علوم كبرى هى: الطب، والميكانيكا، والأخلاق.

ونلاحظ هنا أن ديكارت قد جعل الميتافيزيقا أصلاً ومدخلاً إلى العلوم الطبيعية وغيرها، وهذا على عكس أرسطو الذى جعل ما بعد الطبيعة علماً لاحقاً ينتهى إليه الفيلسوف بعد دراسة العلوم الطبيعية(٣).

"وقد أحدثت فلسفة "كانت" النقدية هزة عنيفة فى التصورات التى كانت سائدة حينذاك بالنسبة لمفهوم الفلسفة ودورها. وذلك حين بين كانت، استحالة المعرفة الميتافيزيقية، وبذلك ضيق مجال الفلسفة، فأصبح أمرها قاصراً على تأمل العقل لذاته تأملاً نقدياً"(٤).

هذا وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة رأينا أنها فى مجموعها تنزع إلى اتجاهين أساسيين:

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة – يوسف كرم – ص ٤٦ – ط / دار المعارف – ط/ السادسة – بدون تاريخ.

(٢) مبادئ الفلسفة– ديكارت –ص ٤٢– ترجمة د . عثمان أمين – ط/ القاهرة الحديثة – سنة ١٩٦٠م، وقارن أيضاً : تاريخ الفلسفة الحديثة – يوسف كرم – ص ٦٢.

(٣) مدخل جديد إلى الفلسفة – د. عبد الرحمن بدوى – ص ١٠.

(٤) تمهيد للفلسفة – أ.د. محمود حمدى زقزوق – ص ٥٥.

الاتجـــاه الأول:

"يقر أصحابه بالجانب الميتافيزيقى ويبقون على مهمة الفلسفة بغايتها النظرية فى كشف الحقيقة لذاتها، والعملية فى تحقيق سعادة الإنسان، ويعبر عن هذا الاتجاه الفيلسوف الانجليزى المعاصر "سنكلير" الذى يعرف الفلسفة بأنها: محاولة يراد بها فهم الوجود ومعرفة أنفسنا وإدراك مكاننا من الوجود لأسباب عقلية نظرية أو أغراض عملية مادية. فالفلسفة بهذا المعنى هى مجرد محاولة عقلية لفهم الكون والإنسان ومكان الإنسان من الوجود، وهدفها قد يكون إشباع اللذة العقلية وحب الاستطلاع الفطرى فى الإنسان، وقد يكون الهدف مع ذلك الانتفاع بثمار ونتائج هذا المجهود العقلى فى المجال الواقعى"(١).

الاتجـــاه الثانى:

"لا يعترف أصحابه إلا بالواقع المحسوس الذى يخضع لمناهج البحث التجريبى، ويستبعدون الميتافيزيقا وفكرة الوجود العام من مجال البحث العقلى، فهم ينكرون مهمة الفلسفة الميتافيزيقية ومجالها بزعم أن كل ما يمكن معرفته عن العالم وعن الإنسان ومكانه منه، قد تكفلت به العلوم الطبيعية التى تدرس الكون والعلوم الإنسانية التى تدرس الإنسان، ويتزعم هذا الاتجاه أصحاب الفلسفة الوضعية والماركسية، وبذلك لا يكون للفلسفة مجال اللهم إلا أن تكون مجرد منهج للبحث يهدف إلى التحليل المنطقى للغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية، أو يستخدمها العلماء فى مباحثهم العلمية فليست مهمة الفلسفة إذاً تفسير حقائق الأشياء والكشف عن طبيعة الموجودات كما هو شأنها عند الإلهيين من الفلاسفة.

ويعبر عن هذا الاتجاه تعريف "فتجنشتياين" للفلسفة بأنها: توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً، أى شرح القضايا العلمية وإزالة غموضها للوقوف على حقيقة معانيها"(٢).

"ومعنى هذا أن الفلسفة عند هؤلاء - أصحاب المذهب الوضعى الذى أسسه الفيلسوف الفرنسى "أوجست كونت" - فلسفة تحليلية لأنها لاتعدو أن تكون مجرد تحليلات لتركيبات لغوية، إذ أنهم لا يؤمنون بغير الواقع المحسوس، ولهذا فإنهم استبعدوا الفلسفة الميتافيزيقية وأنكروها لأنها

---

(١) أسس الفلسفة – د. توفيق الطويل – ص ٥٥.

(٢) المرجع السابق – ص ٥٦–٥٧.

تبحث فيما ليس له وجود حسى فى عالم الواقع، وقضاياها لا تشير إلى مدلولات تخضع للتجربة الحسية حتى يمكن التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الواقع"[١].

ومنهم من نظر إلى الفلسفة على أنها منهج لاختبار فاعلية الأفكار فى الحياة، ولهذا فقد عرفها بأنها: "ليست إلا رجلاً يفكر ليحقق منفعة عملية يبتغيها"[٢].

وأصحاب هذا الاتجاه من البرجماتيين أو العلميين يقيسون الأفكار بما يترتب عليها من نفع فى الحياة العملية، فالحق مرتبط بالمنفعة، وكل فكرة حققت نفعاً كانت حقاً، ومن هنا فإنهم لم ينكروا القضايا الميتافيزيقية كما أنكرها الوضعيون، ولكنهم ذهبوا إلى قبول المعانى الميتافيزيقية متى أدت إلى قبول منفعة عملية.

وهكذا اختلفت اتجاهات الفلسفات المعاصرة فى تحديد مفهوم الفلسفة، وقد لاحظنا أن معظم هذه الاتجاهات حاولت أن تضيق مفهوم الفلسفة وتقصره على البحث فى الإنسان وتسيير حياته.

هذه بعض التعريفات التى قدمت للفلسفة فى عصورها المختلفة ومذاهبها المتباينة ، وقد لاحظنا خلافاً كبيراً بين هذه التعريفات ، إلا أننا لا نستطيع أن ندعى بأن واحداً منها يمكن أن يكون هو الحق وحده ، وإنه يعتبر تعريفاً جامعاً مانعاً، كما أننا لا نستطيع أن نجزم بأن أحدها باطل أو خاطئ، لأن كلاً منها قد أصاب جانباً من الحقيقة ، وإذن فمن المغالاة القول بأن كل أو بعض التعريفات قد أخطأ تماماً كل الحقيقة، ونشير فى هذا الصدد إلى ما ذكره أبو حيان التوحيدى نقلاً عن أفلاطون فى قوله: "إن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه، ولا أخطأوه فى كل وجوهه، بل أصاب كل إنسان جهة، ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل وأخذ كل واحد منهم جارحة منه فجسها بيده، ومثلها فى نفسه، فأخبر الذى مس الرجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة، وجذع النخلة، وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة، وأخبر الذى مس أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره، فكل واحد منهم قد أدى بعض ما

(١) المرجع السابق – ص ٥٧.
(٢) المرجع السابق – ص ٦٥.

أدرك، وكل يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق الفيل"[١].

وعلى هذا فلا ينبغى أن يسيطر علينا الجهل ونحكم على واحد من التعريفات السابقة بالكذب والخطأ لمجرد أنه أغفل جانباً من الحقيقة.

وأياً ما يكن فإن اختلاف الفلاسفة فى تعريف الفلسفة وعدم قدرتهم على التوصل إلى تعريف جامع مانع، جعل البعض يعرضون عن محاولة تقديم تعريف لها، ولعل هؤلاء ينطلقون فى إعراضهم هذا من عدم الثقة فى غناء التعريف وقدرته على إعطاء صورة صحيحة ودقيقة عن جوهر الفلسفة وحقيقتها مهما بذل الباحث من جهد فى سبيل إحكام تعريفه.

وربما يكون من الأجدى - فى نظر البعض من هؤلاء الفلاسفة - التنبيه إلى المشكلات والمسائل التى تدرسها الفلسفة، لأن استعراض هذه المشكلات واستقصاء تلك المسائل يعتبر أول خطوة فى تعريف الفلسفة، وهذا ما ذهب إليه الفيلسوف الانجليزى المعاصر "رسل" "فقد اكتفى فى تحديده لمفهوم الفلسفة بالتنبيه إلى أن ثمة طائفة من المشكلات التى يجد الناس فى بحثها لذة، ومع ذلك فهى ليست مما تبحثه العلوم، هذه المشكلات تتميز بأنها تثير الشك فيما يقع عند الناس موقع التسليم، ومن هذه المشكلات مشكلة الأصل والمصير، وطبيعة الحياة، وحقيقة الموت وما إلى ذلك من المشكلات التى لا تدخل فى نطاق العلم، فإذا أردت إزالة هذه الشكوك لم يكن لك بد من دراسة خاصة هى التى نطلق عليها اسم الفلسفة"[٢].

ومهما يكن من أمر فإننا نرى أن تقديم تعريف للفلسفة لا يخلو من فائدة، وإذا كنا نسلم بأن أى تعريف لا يستطيع أن يصيب الحقيقة كاملة فإنه كما قلنا لابد وأن يمس جانباً منها، ومن اجتماع هذه الجوانب نضع أيدينا على الحقيقة.

(١) المقابسات – أبو حيان التوحيدى – ص ٢٥٩ – ط/ الرحمانية بالقاهرة – ١٩٢٩م.
(٢) الفلسفة بنظرة علمية – برتراند رسل – ص ١ – ترجمة وتلخيص وتقديم د. زكى نجيب محمود.

د- موضـــوع الفلسفة ومباحثهـــا:

لعـل ما سبق أن عرضناه حتى الآن قد أعطى للقارئ فكرة عامة وتصـوراً إجمالياً عن الموضوعات التى تهتم بها الفلسفة، ولكننا نريد هنا أن نـزيد هـذا الموضوع إيضاحاً وتحديداً من خلال حديثنا عن موضوع الفلسـفة، والسـؤال الـذى يفـرض نفسه علينا الآن هو: ما هو موضوع الفلسـفة؟ أو ما هى الموضوعات التى تناولها الفلاسفة بالبحث فى مختلف العصـور؟ وعلى هذا السؤال توجد هنا إجابة واحدة وهى: "أن الفلاسفة قد بحـثوا فـى كل شئ، فليس هناك فى حقيقة الأمر شئ لا يمكن أن يكون موضـوعاً للفلسـفة أو التفلسف، فمن أعظم المسائل إلى أصغرها أو أقلها أهمـية ومـن نشأة العالم وتكوينه إلى السلوك الصحيح فى الحياة اليومية، ومـن الاهتمام بالمشكلات الكبرى مثل الحرية والموت والخلود .. إلخ إلى الأكل والشرب .. كل هذه الأمور يمكن أن تكون موضوعاً للتفكير الفلسفى إذ أنه ليس لدى التفكير الفلسفى العميق شئ لا أهمية له.

ويتضـح لـنا ذلك أيضاً من نصيحة بارمنيدس لسقراط بألا يحتقر الفيلسوف شيئاً ولو بلغ من ضآلة الشأن مبلغ الشعر والطين"(١).

ولكننا نستطيع أن نحدد هذه المسألة بصورة أكثر دقة حتى تتضح أهم مباحث الفلسفة التي اشتغل بها الفلاسفة على مر العصور .

فموضـوع الفلسـفة حسـب الاتجاه الشائع لدى جمهور الباحثين ومؤرخى الفلسفة يتناول مباحث ثلاثة هى:

١- مبحث الوجود أو أنطولوجيا:

"وفـى هـذا المبحث يدرس الوجود على الإطلاق مجرداً من كل تحديـد وتعييـن، ويبحث في طبيعة الوجود هل هو مادى فقط؟ أم روحى فقط؟ وهل يتألف من عنصر واحد أم أكثر؟ وهل الكثرة مادية أم روحية ؟ وهـل تسـير الأحـداث الكونـية فيه على نظام ثابت؟ أم تخضع للصدفة والاتفـاق؟ وهل هذه الأحداث تصدر عن علل ضرورية أم تظهر من تلقاء نفسها؟ وهل تهدف إلى غاية؟ أم تجرى عفواً عن غير قصد وتدبير؟

وكذلك يدرس فى هذا المبحث مصدر الوجود كله وهو الله وصفاته وعلاقـته بمخلوقاتـه، ومن الواضح أن الفلسفة قد تركت ظواهر الوجود

---

(١) تمهيد للفلسفة – أ.د. محمود حمدى زقزوق – ص ٥٩.

وجزئـياته للعلوم الطبيعية والرياضية. وقد اختلف الفلاسفة فى تناول هذه المشكلات الفلسفية، وتعددت المذاهب التى حاولت أن تقدم حلولاً لها"(١).

٢- مبحث المعرفة أو الأبستمولوجيا:

"وهـذا المبحـث وثـيق الصلة بالمبحث السابق، لأن المعرفة هى إدراك الوجـود كلـياً وجزئـياً، بل إن بعض المؤرخين وحد بين ما بعد الطبـيعة ونظـرية المعـرفة، وتتـناول نظرية المعرفة البحث فى طبيعة المعـرفة البشرية وتفسير ماهيتها، كما تشمل البحث فى منابعها ووسائلها من الحس، والعقل، والحدس أو البصيرة وإلى جانب ذلك تبحث فى إمكان المعرفة أو الشك فى وجودها، وهل هى ظنية أو يقينية؟ ، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التى تدركها؟"(٢).

٣- مبحث القيم أو الأكسيولوجيا:

"والفلسفة تدرس فى هذا المبحث المثل العليا أو القيم المطلقة وهى الحـق والخير والجمال، وتحاول أن تتعرف على حقيقتها، هل هى مجرد معانى فى العقل تقوم بها الأشياء؟ أم أن لها وجوداً مستقلاً عن العقل الذى يدركهـا؟ وما هى المعايير التى تقاس بها. إلى غير ذلك من المباحث التى تتصـل بهـذه القـيم. وتقـوم بدراسـة هذه القيم علوم المنطق والأخلاق والجمـال، وهذه العلوم بمعناها التقليدى علوم معيارية تبحث فيما ينبغى أن يكون.

فعلـم المـنطق يبحـث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم، ويضع القواعد والقوانين التى تعصم مراعاتها الذهن من الوقوع فى الخطأ والـزلل، ويدرس أمثل الطرق للفكر والاستدلال القياسى والاستقرائى، وما يرتبط بذلك من تحليل أو تركيب.

وعلـم الأخلاق يدرس ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى، ويضـع المـثل العليا لهذا السلوك، ويحدد المقاييس التى يقوم على أساسها أفعـال الإنسـان مـن حيث كونها خيراً أو شراً، كما يحدد مفهوم السعادة ويبحـث عـن أسـلم الوسائل والسبل لتحصيلها باعتبارها الهدف الأسمى للإنسـان، وعلـم الجمـال يـدرس ما ينبغى أن يكون عليه الشئ الجميل

---

(١) أسس الفلسفة – د. توفيق الطويل – ص ٨٧.

(٢) المرجع السابق – ص ٨٨، وقارن أيضاً: أضواء على الفلسفة اليونانية – د. صلاح عبد العليم إبراهيم – ص ١٨-١٩.

الحسن، ويضع المعايير التى يمكن أن يميز على أساسها بين الحسن والقبيح، وما إلى ذلك من القضايا التى تدخل فى نطاق هذا العلم"[١].

هذه المباحث الثلاثة: الوجود، والمعرفة، والقيم، هى التى تشكل موضوع الفلسفة ومجالها لدى جمهرة الفلاسفة، "ولم يشذ عن هذا الاتجاه السائد إلا طوائف الماديين ، وخاصة في المذاهب الفلسفية المعاصرة حيث استبعدوا الميتافيزيقا من مجال البحث على زعم أن قضاياها فارغة لاتحمل معنى، ورأوا أن الفلسفة منهج بغير موضوع، إنها مجرد منهج للبحث هدفه التحليل المنطقى للغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية، أو يصطنعها العلماء فى مباحثهم العلمية"[٢].

وهناك من مؤرخى الفلسفة من يضيف إلى هذه المباحث دراسات أخرى يجعلها فروعاً للفلسفة أو ملحقات لها، ومن هذه الفروع :

١- فلسفة القانون:

وهى تحاول أن تدرس فكرة العدالة التى تتمثل فى مجموعة من القوانين التى تفرضها الدولة على مواطنيها، ولكنها لا تهتم بالنظر فى الحقائق القانونية الجزئية وإنما تهتم بدراسة المبادئ الأساسية للقوانين الوضعية، وإلى جانب هذا فإنها تضطلع بوضع نظرية عامة فى طبيعة القانون.

٢- فلسفة الدين:

تبحث فى المفاهيم الكلية التى يستخدمها علم اللاهوت - الذى يسميه المسلمون علم الكلام - ويدرسها دراسة نقدية كمفهوم الله والوحى والنبوة والمعجزة والعقيدة والعبادة والخلود.

٣- فلسفة التاريخ:

وهذه الفلسفة لا تعنى بسرد الوقائع التاريخية الجزئية وتفسيرها ولكنها تعنى بتفسير مجرى التاريخ موحداً فى كل غير مفصل إلى أحداث،

(١) المعجم الفلسفى - د. جميل صليبا - جـ٢ - ص ١٦١ بتصرف.
(٢) أسس الفلسفة - د. توفيق الطويل - ص ٨٦-٨٧.

وذلك لأنها ترى أن الإنسانية تسير بمقتضى قوانين ثابتة تتخطى الزمان والمكان ولا تجرى وفق الأهواء أو المصادفات، ولهذا كانت مهمة هذه الفلسفة أن تكشف عن هذه القوانين التى تفسر تاريخ البشرية موحداً فى كل. وتتميز فلسفة التاريخ عن علم التاريخ باصطناع منهج عقلى يقوم على فرض الفروض وتأييدها بأدلة تتمشى مع منطق الواقع، وبالاستدلال بأحداث الماضى على ميول الإنسان وأفكاره التى كانت حوادث التاريخ تطبيقاً لها، وتأويل الحوادث التاريخية فى ضوء نظرية فلسفية[١].

ونود أن نشير إلى أن هذه الفروع وغيرها من فلسفات العلوم الأخرى تعتبر دراسات خاصة فرعية نشأت من البحث فى المسائل الرئيسية لهذه العلوم، ومن ثم فمن الأقرب إلى الصواب أن تلحق هذه الفلسفات بالعلوم التى تعزى إليها، بدلاً من أن تعتبر فروعاً مستقلة للفلسفة.

هـ- الغاية من دراسة الفلسفة:

تعددت الآراء حول تحديد الغاية من الفلسفة تبعاً لاختلاف العصور وتعدد الفلاسفة وإيضاح ذلك فيما يلى:

١- غاية الفلسفة فى العصر اليونانى:

اتخذت غاية الفلسفة فى العصر اليونانى اتجاهين أساسيين.

الاتجاه الأول: "يرى أصحابه أن غاية الفلسفة نظرية محضة حيث تهدف إلى كشف الحقيقة لذاتها، وقد بدأ هذا الاتجاه فى موقف الطبيعيين الأولين من الكون، ورغبتهم فى معرفة المبدأ الذى صدر عنه، والمصير الذى ينتهى إليه"[٢].

وقد ظهر بصورة جلية واضحة لدى "أرسطو" الذى جعل غاية الفلسفة والبحث العقلى: كشف الحقيقة لذاتها، والمعرفة لذات المعرفة، أى بباعث اللذة العقلية وحدها، وبقطع النظر عما يترتب عليه من نتائج وآثار عملية، وفى هذا المعنى يقول أرسطو: "أليس العلم الذى يدرس لذاته، وليس لدراسته غاية إلا المعرفة، هو أكثر دخولاً فى باب الحكمة الخالدة،

(١) المدخل إلى الفلسفة - كولبه - ترجمة د. أبو العلا عفيفى - ص ١٣١-١٣٢، وقارن أيضاً: أسس الفلسفة - د. توفيق الطويل - ص ٩٠-٩٢.
(٢) أسس الفلسفة - د. توفيق الطويل - ص ١١٥-١١٦.

مـــن العلوم التى تدرس لغايات نفعية، ونتائج عملية؟ إن العلوم الأخرى قد تكون أكثر ضرورة من الناحية النفعية، ولكن لا يوجد علم أكثر فضلاً من الفلسفة"(١).

وأمـــا الاتجاه الثانى: فهـــو اتجاه أخلاقى، ونلمسه عند سقراط "الذى لم يحفـــل بالطبيعـــيات والرياضـــيات، وآثر النظر فى الإنسان"(٢)، ولذا قال المؤرخون عن سقراط: "إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض" ومن ثم كانت الحكمة القائلة: "اعرف نفسك بنفسك" هى ما اتخذه سقراط شعاراً له، وقاعدة لفلسفته"(٣).

وفـــى العصر الهلينستى الذى يبدأ بعد موت أرسطو أخذت الفلسفة اليونانـــية تـــتجه إلـــى تحقيق غايات علمية، ويظهر هذا الاتجاه جلياً لدى المدرســـة الرواقـــية التى أسسها زينون الرواقى والمدرسة الأبيقورية التى أســـسها أبـــيقور، فهاتـــان المدرستان قد انصرفتا عن الدراسات النظرية الخالصـــة، واستخفتا بالحقيقة لذاتها، واتجهتا نحو الحياة العملية ممثلة فى الأخـــلاق، وهذا يتضح مع نظرتهما للفلسفة، ذلك أن الرواقية "نظرت إليها علـــى أنهـــا مـــن الفضـــيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية واهتم الرواقيون بالأخلاق حتى اقتصر بعضهم على دراستها فقال إن الفلسفة هى البحث عن الفضيلة بالفضيلة نفسها.

أمـــا الأبـــيقورية فقد رأت أن الفلسفة هى السعى إلى حياة السعادة باستعمال العقل واعتبرت الأخلاق غاية الفلسفة"(٤).

وهكـــذا اتفقـــت الرواقـــية والأبيقورية - واتفق معهما غيرهما من مـــدارس ذلك العصر - فى الاهتمام بالناحية العملية، والاستخفاف بالنظر العقلـــى المجرد، ورأت أن غاية الفلسفة تقوم فى كمال الحياة الخلقية بوجه عام.

---

(١) الفلسفة الإغريقية - أ.د. محمد غلاب - جـ ٢ - ص ١٨ - ط/ لجنة البيان العربى - الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية - ط/ الثانية - بدون تاريخ.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم - ص ٥٣.

(٣) المرجع السابق - صـــ٥١ بتصرف.

(٤) الأخلاق بين الفلسفة والإسلام - د. عبد المقصود عبد الغنى - ص ٩١ بتصرف - الناشر: مكتبة الزهراء - ط/ الأولى - ١٤٠٦هـــ.

٢- الغاية من الفلسفة فى العصر الوسيط:

كـــان مـــن الطبيعى فى هذه الفترة أن يكون للدين أثره فى تحديد الغاية من الفلسفة، وبيان موقفها مما جاء به الدين من حقائق تتعلق بالكون والحـــياة، ولذلك نجد أن الاتجاه الغالب لدى فلاسفة الإسلام والمسيحية هو استخدام الفلسفة أداة للتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة أو بين حقائق الوحى، ومقررات العقل.

كمـــا استخدم المنطق - وهو جزء من الفلسفة أو مقدمة ضرورية لهـــا - فى الدفاع عن العقيدة كما هو الشأن لدى علماء الكلام، بل استخدم فى مهاجمة الفلسفة الإلهية، على نحو ما نجده عند الإمام الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة".

أمـــا غايـــة الفلســـفة نفسها فيما يقرره فلاسفة الإسلام فهى تحقيق الســـعادة، وهـــى كما يقول الفارابى فى كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة": "الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر، وليس وراءها شئ أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان"(١).

والســـبيل إلـــى تحصيل السعادة إنما هو استكمال النفس الإنسانية علمـــاً وخلقـــاً، وهـــو ما تؤدى إليه الفلسفة والنظر العقلى، فمن جمع بين الفضيلتين العلمية والعملية فهو العارف العابد، وهو السعيد المطلق.

ويقول ابن سينا "الحكمة: صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل مـــا علـــيه الوجـــود كله فى نفسه، وما الواجب عليه عمله مما ينبغى أن يكتسب فعله. لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل، وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعلـــم الموجـــود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية"(٢).

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلـــة - أبو نصر الفارابـــى - قدم له وعلـــق عليه د. ألبير نصرى نادر - ص ١٠٦ - ط/ دار المشرق - بيروت - ط/ السادسة - ١٩٩١.

(٢) المعرفة عند مفكرى المسلمين - د. محمد غلاب - ص ٢٣٨ - ط/ الدار المصرية للتأليف والترجمة - ١٩٦٦م.

وفـــى إطار التوفيق بين الدين والفلسفة نجد "ابن رشد" أحد فلاسفة الإسلام فى المغرب "يوحد فى الغاية بين الحكمة والشريعة، فكلاهما يهدف إلـــى العلم الحق، والعمل الخير، فمقصد الفلسفة هو مقصد الشرع والحكمة هـــى صـــاحبة الشـــريعة، والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهرة والغريزة"(١).

وفـــى هـــذا المقام أيضاً يقول ابن حزم: "الفلسفة على الحقيقة إنما معـــناها وثمـــرتها والغرض المقصود بتعلمها، ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستخدم فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية وهذا نفسه لا غير الغرض فى الشريعة"(٢).

ويقـــول الشهرســـتانى: "حـــول غاية الفلسفة إن كانت السعادة هى المطلوبـــة لذاتها .. وإنما يكدح الإنسان لنيلها والوصول إليها وهى لا تنال إلا بالحكمـــة. فالحكمة إما ليعمل بها، وإما للتعلم فقط فانقسمت الحكمة إلى قسمين علمى وعملى"(٣).

وعلـــى هذا تتضح غاية الفلسفة الإسلامية بأنها نظرية وعملية معا لتحصـــيل الســـعادة فى الجانب النظرى بمعرفة الحق وفى الجانب العملى بعمل الخير لتزكو به النفس بنور المعرفة الدينية وتوظيفها فى قضايا الفكر والسلوك، وهذه هى الخصوصية التى انفرد بها الفكر الفلسفى الإسلامى.

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال – محمد بن أحمد بن محمـــد بـــن أحمد بن رشد الأندلســـى – صححه وراجعه د . مصطفى عبد الجواد عمران – ص ٢٨ وما بعدها – ط/ العربية – الناشر: المكتبة المحمودية – ط/ الثالثة – ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م.

(٢) الفصل فى الملل والأهواء والنحل – ابن حزم – جـ١ – ص ٧٩ – مكتبة التراث العالمية – بدون تاريخ.

(٣) الملل والنحل – محمد بن عبد الكريم الشهرستانى على هامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل – ابن حزم – جـ ٢ – ص ١٢٣.

٣- الغاية من الفلسفة فى العصر الحديث:

فى هذا العصر اتجه التفكير الفلسفى فى معظمه إلى الحياة العملية، وقـــد بـــدأ هذا الاتجاه فى عصر النهضة الذى شغل القرنين الخامس عشر والســـادس عشـــر حيث كانت بادرة الاتجاه إلى العلم الطبيعى وفى مطلع القـــرن السابع عشر الميلادى - وهو بداية العصر الحديث - ظهر الاتجاه العملى فى أوضح صوره حيث أخذ رواد الفكر يحررون العقل من قيوده، فثاروا على نزعة اليونان إلى دراسة العلم لذاته كما رفضوا اتجاه الفلاسفة الدينيين إلى ربط الفلسفة بالدين.

وكـــان مـــن مظاهـــر الروح الجديدة فى هذا العصر، نقد الفلاسفة المحدثيـــن لمنطق أرسطو الصورى لأن مقياس الصواب فيه صدق النتائج بالقـــياس إلـــى المقدمـــات الـــتى تفـــترض صحتها مجرد افتراض فدعا التجريبـــيون منهم إلى منطق جديد يقوم على الاستقراء حيث يرتبط صدق النتائج بالواقع، وأهم الاتجاهات فى الفلسفة الحديثة اتجاهان اثنان:

الاتجاه التجريبى:

ويمـــثله الفيلســـوف الإنجليزى "فرنسيس بيكون" وأنصار المدرسة الإنجلـــيزية، وقـــد رأى "بـــيكون": "أن العلم لا يتقدم إذا اعتمد على النظر العقلـــى الخـــالص، وأن هدفـــه ينبغى أن يكون معرفة الظواهر الطبيعية للســـيطرة عليها، واستغلالها لصالح الإنسان والتجربة هى الطريق الوحيد الـــذى يمكننا من تحقيق هذه الغاية وبذلك رأى بيكون أن الفلسفة علم وليد العقل أو القوى العاقلة فى الإنسان، وهى تقدم لنا تفسيراً ومعنى للكون عن طـــريق الملاحظـــة والـــتجربة، وغاية الفلسفة السيطرة على قوى الطبيعة والتحكم فى مواردها لتحقيق سعادة الإنسان"(١).

الاتجاه العقلـــى:

ويمـــثله الفيلسوف الفرنسى "رينيه ديكارت" وأنصاره من المدرسة الديكارتية، اتفق ديكارت مع بيكون فى رفض المنطق الصورى الأرسطى والرغـــبة فـــى ربـــط الفلسفة بالحياة العملية ولكنه خالفه حيث اعتمد على العقل دون التجربة الحسية.

ويحـــدد "ديكارت" الغاية الرئيسية للفلسفة بأنها: "تحصيل علم كامل بكـــل مـــا يمكن العلم به وهذا يتطلب الكشف عن مبدأ أول أسمى يمكن أن تســـتنبط مـــنه حقائق المعرفة بواسطة العقل، وكمال العلم لا يكون بالنظر

---

(١) أسس الفلسفة – د. توفيق الطويل – ص ١٢٤.

العقلى المحض وابتعاده عن المنفعة العملية كما ذهب أرسطو، وإنما يكون بإتصاله بالحياة العملية حتى يسود الإنسان الطبيعة ويهيمن عليها، يقول ديكارت فى مقدمة كتابه "مبادئ الفلسفة" "إن غرض الفلسفة هداية سلوك الإنسان فى حياته والمحافظة على صحته، واكتشاف الفنون"، ويقول أيضاً: "والإنسان يفتقر إلى التفلسف ليهذب به أخلاقه، ويسترشد به فى حياته، ويهتدى به إلى الخير الأسمى"(١).

ويلاحظ المتأمل فى تاريخ الفكر الفلسفى "أن هذه النزعة العملية قد اشتدت فى المدارس الفلسفية المعاصرة كالوضعية والماركسية والبرجماتية، وأصبح الفكر بذلك يرزح - فى العصر الحديث - تحت ضغط الحياة العملية بعد أن كان لدى القدماء يسمو بمقدار تحرره وبعده عن مطالب الحياة العملية، وصار العلم وسيلة لغاية هى العمل والنفع بأوسع معانيه"(٢).

"ومجمل القول أن غاية الفلسفة فى الفكر الحديث هى تحقيق سعادة الإنسان، وارتباط التفكير النظرى بالحياة العملية، وهذا الموقف يشبه بصورة عامة موقف سقراط والرواقية والأبيقورية فى العصر اليونانى، ولكنه يختلف عن هؤلاء، لأن نظرة المحدثين إلى الحياة العملية نظرة أشمل وأعم من الناحية الخلقية التى اتجهت إليها غاية الفلسفة عند فلاسفة اليونان المذكورين، كما أن المحدثين رأوا أن العمل يسبقه ضرورة نظر عقلى قد يكون ميتافيزيقياً مجرداً أو تجريبياً محضاً"(٣).

ومهما يكن من أمر اتصال الفلسفة بالحياة العملية فإن هذا لا ينفى القول بأن الغاية المباشرة للتفلسف نظرية خالصة تتجلى فى كشف الحقائق ولكن هذه الحقائق لا تطلب لذاتها، وإنما ليفاد منها فى دنيا العمل، وتكون نتائجها أداة لتحقيق غاية بعيدة، هى خدمة البشرية ورفاهية أبنائها.

---

(١) المرجع السابق - ص ١٢٤-١٢٥، وقارن أيضاً: تاريخ الفلسفة الحديثة - يوسف كرم - ص ٦٢-٦٣.
(٢) أسس الفلسفة - د. توفيق الطويل - ص ١٣٠.
(٣) المرجع السابق -ص ١٢٣-١٢٤.

و- الفائدة من دراسة الفلسفة:

تناولنا فى الصفحات السابقة مفهوم الفلسفة وموضوعها وغايتها، واستيفاء للبحث فى هذا المقام نعقب بكلمة نبين فيها فائدة دراسة الفلسفة بصفة عامة وبيان وجه الحاجة إليها فيما يلى:

١- توضيح الحقائق وخاصة تلك الحقائق الكبرى التى يتطلع العقل الإنسانى إلى معرفتها، ولا يستطيع العلم أن يدلى فيها بدلوه، لأنها لا تدخل فى دائرته، ومن ذلك معرفة حقيقة الكون، وأصل الحياة وغايتها، وحقيقة الإنسان وصلته بالكون، وأصل الوجود كله - وهو الله وصفاته وعلاقته بمخلوقاته. ولا شك أن هذه الحقائق تؤثر فى حياة الناس وسلوكهم وعلاقاتهم بعضهم ببعض.

٢- تحرير العقل من قيوده، وتخليصه من الخضوع لأى سلطة، فلا ينبغى أن يقبل شيئاً قط - كما قال ديكارت - على أنه حق إلا إذا عرف يقيناً إنه كذلك، ولا ينبغى أن يقلد أحداً من السابقين مهما كان شأنه تقليداً أعمى، وما عدا الأنبياء صلوا ت الله وسلامه عليهم، ولذا فإنها تحررنا كما يقول "رسل": من وجود الأحكام السريعة المبتسرة وتعصمنا من الالتواء الذى ينشأ عن ضيق النظرة"(١).

٣- تربية الروح النقدية فى الإنسان، فلا يأخذ الآراء والأقوال على أنها مسلمات بل لابد أن يقف منها موقف تشكك من أجل أن يصل إلى اليقين بعد تمحيصها، فروح الفلسفة روح نقدية فى جوهرها، لا تأخذ الموروث والشائع والمتداول من الأفكار والآراء كما هو، ولا تسلم بشئ إلا بعد البرهان العقلى الدقيق، وقد قال أحد المفكرين فى ذلك "إن روح الفلسفة وصميم عملها، يفترض أن كل القيم والمفاهيم معرضة من حيث المبدأ للنقض، ولا ينصرف هذا فحسب إلى نقد الفلاسفة بعضهم لبعض بصورة لم تتوقف، ولا إلى نقد المصطلحات والمعانى

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية - برتراند رسل - ترجمة د. فتحى الشنيطى - جـ١ ص ١١ - ط/ الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة - ١٩٧٧م.

والتصورات التى لا تستغنى عن استخدامها، وإنما يصدق أيضاً على الظواهر والمشكلات التى نصادفها فى حياتنا اليومية"(١).

وهذه الروح النقدية تساعد الإنسان على سعة أفقه والتسامح الفكرى فلا يتعصب لآرائه، ولا يقف من آراء غيره موقف الرفض المطلق الذى لا يقوم على أساس.

٤- رسم المثل العليا التى ينبغى أن يتحلى بها الإنسان فى سلوكه وإبراز الفضائل والقيم الأخلاقية، وتوضيح الطريق إلى التحلى بالفضائل والسبيل إلى تجنب الرذائل، وقد وضح فلاسفة الأخلاق ذلك كله، ووضحوا الغاية العليا التى تعتبر مقياساً يميز على أساسه بين الخير والشر وهى السعادة التى تطلب لذاتها "وليست تطلب أصلاً ولا فى أى وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر، وليس وراءها شئ أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان .. والفضائل ليست خيراً بذاتها، بل لما تجلب من سعادة والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور"(٢).

وباختصار فإن الفلسفة تدعم القيم الإنسانية فى الحياة، قيم الحق والخير والجمال.

٥- دعم الإيمان وتأكيد الحقائق الدينية ، ففلاسفة العصور الوسطى فى الغرب والمتكلمون المسلمون قدموا الأدلة العقلية التى تؤكد الحقائق الدينية التى جاء بها الوحى، وذلك لدعم الإيمان وتثبيته فى النفوس من ناحية والدفاع عن هذه العقائد فى وجه خصومها من ناحية أخرى.

٦- هداية الإنسان فى تدبير حياته وتحقيق رفاهية البشر وسعادتهم، وهذا ما يفهم من تصريح ديكارت بأنه "لا يقصد من الحكمة التحوط فى تدبير الأمور فحسب بل يقصد بها المعرفة الكاملة بكل ما يستطيع المرء معرفته، إما لتدبير حياته، أو لحفظ صحته، أو لاستكشاف الفنون جميعاً"(٣).

(١) لم الفلسفة – د. عبد الغفار مكاوى – ص ٧٥ – ط/ منشأة المعارف بالإسكندرية –١٩٨١م.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة – أبو نصر الفارابى – ص ١٠٦.

(٣) مبادئ الفلسفة – ديكارت – ترجمة د. عثمان أمين – ص ٤٢.

وفضل التفلسف لا يقتصر فى نظره - على سمو النظرة وشرف المرتبة بل إنه مع هذا منفعة عملية جليلة "والإنسان يفتقر إلى التفلسف ليهذب به أخلاقه ويسترشد به فى حياته ويهتدى به إلى الخير الأسمى"(١).

٧- الترغيب فى دراسة الفلسفة عملاً بالتوجيه القرآنى إلى النظر العقلى للتوصل إلى سر الكائنات وتسخيرها.

٨- ولأن دراسة الفلسفة تكشف عن سماحة الإسلام وموقفه من العقل الذى جعله الإسلام مناط التكليف فكل الأبواب والنوافذ مفتوحة أمامه لأن الإسلام لا يخشى الحقيقة لأنها عندما يكشفها العقل لا تتعارض مع الإسلام بل تؤيده.

٩- ثم هى تعطى للدارس حصانة من الوقوع فى براثن الأفكار الفلسفية المنحرفة وتربى لدى الإنسان الملكة التى يستطيع بها رد هذه الأفكار فتقوى بذلك عقيدته ويزداد يقينه ونحن أحوج ما نكون إلى دراسة التيارات المعاصرة التى تواجه الإسلام وتتحداه(٢).

(١) أسس الفلسفة – د. توفيق الطويل – ص ١٢٥.

(٢) مدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية – أ. د. عبد المعطى محمد بيومى – ص ٢٣ – ط/ الثانية – ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.

١٠- وهى تبين إلى أى حد انتشل الإسلام عقل الإنسان من التيه فى أوهام الفلسفات والضلالات، ولا يقدر نعمة الإسلام حق قدرها إلا من اطلع على قدر كبير من هذه الفلسفات، وكشف زيفها وضررها على الحياة الإنسانية، فالإسلام بحق أراح الإنسان من التخبط، واختصر له الطريق وقدم له الحقيقة صافية، ومن مصدر لا يرقى إليه شك.

١١- وكما أن دراسة الفلسفة تنقذ العقل وتكشف عن رحمة الله به، فهى رياضة للعقل تعطيه أفقاً أوسع، ففى كل مشكلة من المشكلات الفلسفية حلول متعددة واحتمالات شتى يتعلم الإنسان من طول ممارستها كيف يواجه المشكلات؟ وكيف تتكشف له وجوه الاحتمالات الممكنة وغير الممكنة فيختار منها حينئذ ما يشاء، وفى ذلك إثراء للعقل البشرى والحياة الإنسانية..

ولكن لكى تؤتى دراسة الفلسفة ثمارها لابد من: "سلامة العقيدة وقوتها، والتحرر من تقديس الآراء الفلسفية والإعجاب بها، والإيمان بأن العصمة لله وحده ولرسله"[١].

١٢- "تساعدنا الفلسفة على فهم روح العصر، ذلك أن الفلسفة هى عصرها ملخصاً فى الفكر كما يقول الفيلسوف الألمانى "هيجل" أو هى التعبير عن روح العصر، ومن هنا فإن من الواجب على من يريد أن يفهم عصراً معيناً أو ظروف أمة بعينها أن يفهم أولاً فلسفة هذا العصر أو تلك الأمة، ولكى يفهم هذه الفلسفة أو تلك فلابد أن يكون فيلسوفاً إلى حد ما، حتى يستطيع تفسير وتحليل ومناقشة وتقييم تلك الأفكار الفلسفية المراد فهمها.

وينبغى أن ننبه إلى أن الفلسفة إذا كانت كما يقول هيجل هى روح العصر، الذى تنتسب إليه فإننا لا نرى أنها مجرد تعبير تلقائى عن روح العصر، لأن الفيلسوف قد يعبر عن عصره، وقد يثور عليه ويسبح ضد التيارات السائدة فيه، فكانت مثلاً أعلن الثورة على عصره، وقام بنقد العقل فى عصر ساد فيه تمجيد العقل، بل

(١) المرجع السابق – ص ٢٣-٢٤.

وعبادته على يد فولتير وزملائه من فلاسفة التنوير فى فرنسا الذين كانوا طليعة الثورة الفرنسية"[١].

١٣- تقوية النزعة الإنسانية، والدفاع عن حقوق الإنسان فى الحرية والعدل والمساواة، ونشر المحبة والصداقة بين الشعوب، والدعوة إلى السلام الدولى على أساس من الحق والاحترام.

ولا شك أن تأثير الفلسفة فى ذلك كله يتم غالباً بطريق غير مباشر، وذلك عن طريق تأثير شخصيات الفلاسفة أنفسهم باعتبارهم مثلاً وقادة، وفى دفاعهم عن الحرية الفكرية، ودعوتهم إلى القيم الإنسانية.

هذه هى أهم الفوائد التى يمكن أن تحققها الفلسفة فى الحياة، ولاجدال فى أنها تبرز جانباً هاماً من الجوانب التى تشير إلى أهمية الفلسفة وقيمتها فى الحياة، ولعلنا نستطيع بعد هذا كله أن نؤكد القول بأن للفلسفة قيمة كبرى فى حياة الإنسان، وحضارة الأمم، ورفاهية الشعوب.

(١) ...ضواء على الفكر الفلسفى – د. عبد المقصود عبد الغنى – ص ٤٤-٤٥ – ...شر: مكتبة الزهراء – بدون تاريخ.

ثانياً: آراء الباحثين فى تسمية الفلسفة هل هى إسلامية أم عربية؟

آثار الباحثون فى الفلسفة الإسلامية مشكلة تسميتها، أتسمى فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية، أم الفلسفة فى بلاد الإسلام؟ كما يرى البعض، "فالذين يؤثرون تسميتها بالفلسفة الإسلامية، يرون أن الإسلام ليس عقيدة فحسب ولكنه بجانب ذلك مشتمل على نواحى الحضارة المختلفة، وفى نطاق هذه الحضارة انبثقت الأفكار فى الإله والكون والإنسان، وكان الإسلام عاملاً مهماً فى دفع الفكر خطوات متلاحقة إلى الأمام، وفى ظل النظام الإسلامى التقت أفكار الباحثين، بغض النظر عن لغتهم ودينهم وبيئاتهم، فظهرت مباحث فلسفية فى غير اللغة العربية ولفلاسفة ليسوا مسلمين وفى بيئة غير البيئة العربية، وكانت هذه المباحث تحت تأثير ظهور الإسلام.

وقد ضرب خلفاء بنى العباس أروع الأمثلة فى وحدة العمل الفلسفى تحت رايتهم دون التعصب للجنس أو اللغة أو الدين أو البيئة[١].

"وهذا الرأى قد أخذ به من الباحثين الغربيين كل من "هورتن" الألمانى، محرر فصل الفلسفة فى دائرة المعارف الإسلامية، و "دى بور" صاحب كتاب "تاريخ الفلسفة فى الإسلام"، و "البارون كارادى فو" فى كتابه "مفكرو الإسلام"[٢].

كما اعتنق هذا الرأى أيضاً من الباحثين الإسلاميين: "المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق" ويعلل هذه التسمية بأن أهلها سموها هكذا بقوله: "من أجل ذلك كله نرى أن تسمى الفلسفة التى نحن بصددها كما سماها أهلها فلسفة إسلامية على أنها نشأت فى بلاد الإسلام وفى ظل دولته من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم، ولا نرى فى هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير فى تبديلها"[٣].

---

(١) فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات– فى المشرق – د. محمد عبد الستار نصار– جـ١– ص ١١– الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية – ط/ الأولى – ١٩٨٢م.

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرازق – ص ١٧.

(٣) المرجع السابق –ص ١٧.

ويوافقه في هذا الرأي الدكتور إبراهيم مدكور ويعلل هذه التسمية بأن الإسلام دين وحضارة وقد تأثرت به الفلسفة الإسلامية يقول: "فأنا أميل لتسمية هذه الدراسات "فلسفة إسلامية" لاعتبار واحد هو أن الإسلام ليس ديناً فقط بل هو دين وحضارة، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية فهى إسلامية فى مشاكلها والظروف التى مهدت لها وإسلامية أيضاً فى غاياتها وأهدافها، وإسلامية أخيراً بما جمعه الإسلام فى باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم"[١].

كما أرتضى هذا الرأي أيضاً الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، ويعلل هذه التسمية بأن العنصر المؤثر فى هذه الفلسفة هو الإسلام يقول: "الفلسفة الإسلامية تسمى كذلك لأن العنصر الجديد الذى أثر فى الفلسفة اليونانية والاسكندرانية وغيرهما تلك الفلسفة التى نقلت إلى اللغة العربية هو الإسلام الذى كان على الفلاسفة أن يعملوا له حساباً وأن يوفقوا بينه وبين هذا العنصر الجديد وبين غيره من الأنظار الفلسفية"[٢].

وأما الفريق الذى يؤثر تسميتها "بالفلسفة العربية" فحجته فى ذلك: "أن رجالها كانوا يكتبونها باللغة العربية، ولأن تسميتها بفلسفة إسلامية تؤدى إلى أن يخرج من تعريفها أولئك الذين ساهموا بجهد غير قليل فى بناء صرح هذه الفلسفة ولم يكونوا على دين الإسلام كالتراجمة المسيحيين الذين كانت لهم فلسفة، قل قدرها أو كثر، وغيرهم من الفلاسفة المسيحيين الذين نشأوا فى بلاد الإسلام مثل "أبى بشر متى بن يونس" وغيره، وكذا الفلاسفة اليهود "كابن ميمون" و "ابن جبرول"، ومن المتعصبين لهذا الرأى من الباحثين الغربيين "موريس دى ولف" صاحب كتاب "تاريخ فلسفة القرون الوسطى" و "إميل برهييه" صاحب كتاب "تاريخ الفلسفة" ومن الباحثين العرب الأستاذ "لطفى السيد" والدكتور جميل صليبا الذى دافع عن رأيه دفاعاً حاراً فى بحثه الذى تقدم به لنيل درجة الدكتوراه فى الفلسفة من

---

(١) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه – د . إبراهيم مدكور – ص ١٥ – ط/ دار إحياء الكتب العربية – عيسى الحلبى ١٣٦٧هـ ١٩٤٧م.

(٢) الفلسفة الإسلامية – د. أحمد فؤاد الأهوانى – ص ١٧–١٨ – ط / الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٨٥.

جامعة السوربون وعنوانه: "الفلسفة الإلهية عند ابن سينا" وكذا فى بحثه الذى ظهر بعد ذلك بعنوان "من أفلاطون إلى ابن سينا"(١).

وعلى ضوء ما سبق نستطيع أن نلخص أدلة هذا الفريق فيما يلى:

١- إن الفلسفة العربية نشأت فى أحضان الثقافة العربية التى تمثلت فى القرآن وفى العلوم العربية التى صدرت عن الجنس العربى، فالعرب هم الدعامات الأولى للحضارة العربية بما فيها من أنشطة مادية ومعنوية، ومن ثم فإن التراث العقلى الفلسفى العربى إنتاج عربى مدين بوجوده للجنس العربى من حيث أن العرب هم الذين حملوا لواء الدفعة الأولى للدين وللثقافة الإسلامية"(٢).

٢- "إن القول بفلسفة إسلامية يخرج الفلاسفة غير المسلمين من النصارى واليهود وغيرهم ممن لهم إسهام فى هذه الفلسفة.

٣- إن القول بفلسفة عربية يعتمد على أن مؤلفات الفلاسفة إنما كانت باللغة العربية(٣).

أما الفريق الذى يرمى إلى تسمية "الفلسفة الإسلامية العربية" فيمثله بعض المؤلفين المعاصرين مثل "عبده الشمالى" فى كتابه "تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية "، وأصحاب هذا الاتجاه يحاولون الجمع بين أن الفلسفة كتبت باللغة العربية وفى ظل الإسلام(٤).

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرازق – ص ١٦-١٧.

(٢) تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – د . محمد على أبو ريان – ص ٧ – ط/ دار المعرفة الجامعية – ١٩٩٦م.

(٣) مدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية – أ .د. عبد المعطى محمد بيومى ، ص ٢٨.

(٤) مدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية – أ .د. عبد المعطى محمد بيومى – ص ٢٨ ، وقارن أيضاً: دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها – عبده الشمالى – ص ٩ – ط دار صادر – بيروت – ط/ الخامسة – ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

وأما الذين يرون أن التسمية المختارة هى " الفلسفة فى بلاد الإسلام"، "فأعتقد أنهم لجأوا إلى ذلك خروجاً مما تسببه التسمية الأولى "الفلسفة الإسلامية" وكذا التسمية الثانية "الفلسفة العربية" من مشاكل تتجلى فى عدم دقة كل من التعريفين، وبهذا التعريف الأخير يكون أى عمل فكرى فلسفى مندرجاً تحته، بغض النظر عن اللغة التى كتب بها أو الدين الذى يعتنقه الفيلسوف وهذا الرأى وإن كان يرضى الطرفين أو على الأقل يرضى الباحث المحايد إلا أنه لم يبرز العامل الأساسى فى ظهور الفلسفة فى البيئة الإسلامية وصبغها بصبغة خاصة خالفت فى كثير من الأحيان الصبغة التى كانت عليها لدى الأمم السابقة شرقية كانت أم غربية وهذا العامل هو الدين الإسلامى نفسه(١).

ويمكننا الرد على أصحاب الرأى الثانى الذى يرى تسمية الفلسفة بأنها "عربية" فنقول: "إن أصحاب هذا الرأى لا يستطيعون تقديم حجة قوية أمام الواقع الذى يمليه علينا تاريخ الفكر الإسلامى عامة، والفكر الفلسفى بوجه خاص، وإلا فماذا يقولون إذا اعترض عليهم بأن أكثر الفلاسفة فى الإسلام لم يكونوا عرباً بل إن أكثر حملة العلم كذلك، إن ابن سينا والغزالى، وابن مسكويه وكثيرين غيرهم ليسوا من أصل عربى، وهؤلاء وإن كانت مباحثهم قد كتبت باللغة العربية - أى لغة كانت - ليست سوى وسيلة للتعبير عن المعانى والأفكار ولا يمكن أن ترقى إلى أن تكون السبب والدافع إلى ظهور نوع من التفكير هى جديرة بأن ينسب إليها"(٢).

وأما من يرى تسمية الفلسفة بأنها "إسلامية عربية" فنستطيع الرد عليه "بأنه على الرغم مما يبدو على ظاهره من أنه يجمع بين التسميات ويتلافى بعض الانتقادات فهو غير دقيق على الأقل عند إطلاق هذه التسمية على إنتاج فلاسفة غير عرب كتبوا بلغة عربية فلا يمكن تسميتها بفلسفة عربية لأن أصحابها ليسوا عرباً وليست لغة الكتابة عربية وحينئذ تكون التسمية الصحيحة لهذا الانتاج فلسفة إسلامية، وتصبح كلمة عربية بعدها حشواً لا مضمون له اللهم إلا إذا قلنا إن العرب هنا معنى

---

(١) فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات – د . محمد عبد الستار نصار – جـ١ – ص ١٢-١٣.

(٢) المرجع السابق – جـ١ ص١٣ .

اصطلاحى يطلق على الحضارة العربية كما يذهب "تللينو" وذلك تمحل فعل لا داعى له لأن كلمة الإسلام كنظام دولة وحضارة تكفى هنا لتشمل مثل هذا الإنتاج كما تشمل غيره"[١].

وأما من يرى تسمية الفلسفة بأنها "الفلسفة فى بلاد الإسلام" أو "الفلسفة فى الإسلام" فإنها تسمية طويلة إلى جانب كونها غير دقيقة فضلاً عن أنها محاولة للهروب من تسميتها إسلامية وما يترتب عليه من إهمال غير المسلمين من تسميتها عربية وما يترتب عليه من اغفال المؤلفات الفلسفية غير العربية[٢].

والرأى الذى نميل إليه ونرجحه من بين هذه الآراء هو الرأى الأول الذى ينص على تسمية الفلسفة بأنها "إسلامية" وذلك:

١- لأن كونها إسلامية لا ينفى كونها عربية، لأن هذه التسمية شاملة لكل ما كتب بالعربية وغيرها مما دار حول الإسلام من علوم ولكل الكتابيين فى هذه الفلسفة من عرب وعجم، بل هى شاملة أيضاً لما كتبه الفلاسفة غير المسلمين من ألوان الفكر التى دارت حول الإسلام وفلسفته.

٢- ثم إن الإسلام يشكل فى هذه الفلسفة لا العنصر المؤثر فقط أو نظام الدولة، وإنما كان الإسلام مكوناً من مكونات هذه الفلسفة، ألم تتكون من التفكير اليونانى ومناهجه، وبعض نظرياته والاسلام، وكون اللغة العربية هى أداة التعبير الإسلامية لهذه الفلسفة فلولا الإسلام ما كانت هذه اللغة هى لغة العلم للفلاسفة.

وإذا كان من سموها بفلسفة عربية يعتمدون على أن العروبة حضارة، فإن الأولى أن تسمى إسلامية، لأن جوهر هذه الحضارة العربية - كما يسمونها - هو الإسلام، ولولا الإسلام ما وجدت هذه الفلسفة فكيف

---

(١) مدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية – أ.د. عبد المعطى محمد بيومى – ص ٢٩ ، وقارن أيضاً : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – د . مصطفى عبد الرازق – ص ١٨.

(٢) مدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية – أ .د. عبد المعطى محمد بيومى – ص ٢٨-٢٩.

تسمى الحضارة أو الفلسفة بأداة التعبير فيها دون أن نسميها بجوهرها نفسه[١].

كما أن أهلها قد وضعوا لها اسماً اصطلحوا عليه فلا يصح العدول عنه ولا يجوز الخلاف فيه ، فابن سينا يعبر بكلمة المتفلسفة الإسلامية ، والشهرستاني بكلمة فلاسفة الإسلام ، وغيرهما قد استخدم كلمة حكماء الإسلام ، لذا تسمى فلسفة إسلامية كما سماها أهلها حيث أنها نشأت في بلاد الإسلام وفي ظل دولة ، من غير نظير له . [٢]

ثالثاً: فروع الفلسفة الإسلامية:

"تعددت وجهات النظر إلى الفلسفة الإسلامية من حيث فروعها، وربما كان هذا التعدد سبباً فى الحكم عليها، فمن الباحثين من يحصرها فى دائرة أعمال أولئك المفكرين الذين عالجوا نفس المشاكل التى عالجها السابقون من اليونانيين وغيرهم، ويخصون منهم أمثال: الفارابى وابن سينا وابن رشد، وبناء على هذه النظرة أصبح مجال الفلسفة الإسلامية ضيقاً، لأنه محصور فى جانب ضيق من جوانب الفكر الإسلامى العام، وبهذا التحديد يسقط من دائرة الفلسفة أعمال كل من الكندى والغزالى وغيرهما من المتكلمين وعلماء أصول الفقه والصوفية، وذلك باعتبار أن المنطلقات الأساسية لأعمالهم العقلية لا تتفق من منطلقات أولئك الذين نشطوا فى البحث على غرار ما قرره السابقون.

ولا شك أن هذه النظرة لا ترقى إلى مستوى العموم والشمول لمعنى الفلسفة، كما أن هذا التحديد يعتبر فى نظر العقل تحكم لا مبرر له، وإلا فأى معنى يمكن أن نطلقه على أعمال أولئك الذين أبدعوا فى النواحى الأخرى للفكر الإسلامى، لقد عالج المتكلمون كثيراً من المشاكل بمنهج عقلى لا يخلو من الجدة والطرافة، كما ابتكر المفكرون الاسلاميون علماً أدق ، علم ظهر فى الأرض الإسلامية وهو علم أصول الفقه، وهو علم يشكل بالنسبة للباحث فى علم الفقه منهج البحث فى هذا العلم كما يعتبر المنطق منهج الفيلسوف، كما كان لعبقرية المسلمين أثر واضح فى

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرازق – ص ١٩.

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٠ .

التصوف حيث توصلوا إلى نظريات دقيقة فى معرفة أحوال النفس وآفاقها ورعوناتها، مما يحاول أن يكشف عنه علم النفس الحديث والمعاصر، هذا بالإضافة إلى أنهم ارتادوا نطاق علمين يعتبرهما كثير من الباحثين من مبتدعات العصور الحديثة وهما: علم الاجتماع، وفلسفة التاريخ اللذان وضع لبناتهما المفكر الإسلامى العظيم "ابن خلدون"(١).

لكل هذا الذى تقدم كان على المنصف أن يوسع دائرة النظر إلى الفكر الإسلامى وألا يقصره على بعض جوانبه وأعتقد إنه بهذه النظرة الواسعة يمكن أن نلتمس بحق مواطن الابتكار والإبداع فى الفكر الفلسفى الإسلامى، وهذه النظرة قد حمل لواءها المرحوم الشيخ مصطفى عبدالرازق، ويعتبر بحق صاحب مدرسة فى البحث الفلسفى الإسلامى الحديث وقد تجلى عمله الرائع لتأكيد هذه الفكرة فى كتابه النفيس "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" حيث أثبت بالدليل القاطع الصلة الواضحة بين كل من الفلسفة وعلم الكلام والتصوف وعلم أصول الفقه(٢).

ويذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق - نقلاً عن كتاب "كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون" لحاجى خليفة - فروع الفلسفة الإسلامية واتصال بعضها ببعض، وبيان ذلك: "أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هى معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال فى النشأة الأولى والآخرة، وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد، والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين: أحدهما: طريقة أهل النظر والاستدلال، وثانيهما: طريقة أهل الرياضة والمجاهدات، والسالكون للطريقة الأولى إن التزموا ملة من ملل الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - فهم المتكلمون، وإلا فهم الحكماء المشاءون، والسالكون إلى الطريقة الثانية إن وافقوا فى رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون(٣).

---

(١) فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات - د . محمد عبد الستار نصار - جـ١ ، ص ١٩-٢٠.

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - الشيخ مصطفى عبد الرازق - ص ٧٤-٧٦.

(٣) المرجع السابق - ص ٦٩.

ولقد تحدث "ابن خلدون" عن الصلة بين العلوم الفلسفية، وعلم الكلام، وعلم التصوف وكذلك علم أصول الفقه. فلقد ذكر اختلاط علم الكلام بالفلسفة فقال: "ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوى فى الطوالع ومن جاء بعده(١).

وذكر أيضاً عن التصوف وصلته بالفلسفة، "أن المتأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس توغلوا فى ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة ... ويقول فى موضع آخر "والذى يظهر من كلام ابن دهقان فى هذا المذهب أن حقيقة ما يقولونه فى الوحدة شبيه بما تقوله الحكماء فى الألوان، من أن وجودها مشروط بالضوء فإذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه"(٢).

وهناك ما يعرف بالتصوف الفلسفى الذى يقابل التصوف السنى، ولقد تأثر هذا الاتجاه كثيراً بالفلسفة ومن ممثليه ابن عربى وابن سبعين وغيرهما.

كما كان لعلم أصول الفقه اتصال وثيق بالفلسفة حيث إنه مثل المنطق، فهو يعنى بالأحكام الكلية العامة ووضع قواعد الاستنباط لهذه الأحكام الشرعية الكلية فهو ميزان يضبط العقل ويمنعه من الخطأ فى التفكير(٣).

ولقد ذكر ابن خلدون صلته بالفلسفة حيث إنه يضم علم الجدل والخلافيات، وهما علمان لا ينكر صلتهما بالمنطق(٤).

---

(١) مقدمة ابن خلدون - عبد الرحمن بن محمد بن خلدون - ص ٤٦٦ - منشورات مؤسسة الأعلمى للمطبوعات - بيروت - لبنان - بدون تاريخ.

(٢) المرجع السابق - ص ٤٧٢-٤٧٣.

(٣) منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل - ابن الحاجب - ص ٢ - ط/ السعادة - ١٣٣٦هـ.

(٤) مقدمة ابن خلدون - ص ٤٥٢.

وبعـد هذه الإشارات يمكن القول بأن فروع الفلسفة الإسلامية تضم: فلاسفة الإسلام، والمتكلمين والمتصوفة والأصوليين، أى أنها تشمل فلسفة الفلاسفة، وعلم الكلام، والتصوف، وأصول الفقه.

المبحث الثانى
موقف المستشرقين من قضية أصالة الفلسفة الإسلامية والرد عليهم

تمهيـــــد:

لا يستطيع باحث منصف أن ينكر ما للمستشرقين من فضل فى العناية بالدراسات الإسلامية والعربية عامة، والدراسات الفلسفية خاصة، فقد أنشأوا مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الإسلامية فى برلين، ولندن، وباريس، وروما، وألفوا جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة الإسلامية، وعقدوا مؤتمرات من حين لآخر، وكان لذلك كله ثماره الطيبة فى نشر مخطوطات قيمة، وطبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها، وترجمة طائفة من نفائس المكتبة الإسلامية وذخائرها إلى اللغات الأوربية الحية، وكان للدراسات الفلسفية من هذه الجهود نصيب، فنشرت مؤلفات لفلاسفة الإسلام بقيت مخطوطة زمناً طويلاً، وقوبلت أصولها بما عرف لها من ترجمات لاتينية، وعلق عليها بما يشرح غامضها ويعين على فهمها، وحاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية فى الإسلام، وأرخوا لها جملة وتفصيلاً، فشرحوا الآراء والمذاهب وترجموا للأشخاص والمدارس، ولا شك أن هذا كله قد وجه نظر كثير من العرب والمسلمين إلى الاهتمام بهذه الدراسات.

ولكن على الرغم من تقديرنا لجهودهم المشكورة فى تحقيق التراث الإسلامى والكشف عنه فإننا نأخذ على كثير منهم ما حاولوا به تشويه هذا التراث والنيل من الإسلام والعقل الإسلامى.

إن فريقاً من المستشرقين قد أساءوا إلى الفلسفة الإسلامية بقدر ما أحسنوا إليها فى التعريف بها ونشر مخطوطاتها، فأصدروا آراءاً وأحكاماً متسرعة عليها محاولين إنكار أصالتها والتشكيك فى أصالة الأمة الإسلامية وذاتيتها، وذلك لأن الفلسفة أو الفكر هو المعيار الصحيح أو الميزان الذى توزن به الأمة، وشخصيتها تتوقف على ما لها من فكر أصيل متميز، فإذا لم يكن لها فلسفة أصيلة أو فكر خاص متميز لم يكن لها كيان خاص ولا ذاتية مستقلة.

وخلاصة هذه الآراء "إن المسلمين لم يبدعوا شيئاً فى مجال الفلسفة وكل ما لديهم لا يعدو أن يكون مجرد محاكاة وتقليداً لأرسطو، وضرباً من التكرار لآراء وأفكار يونانية كتبت باللغة العربية"(١).

وقد أشار هذا الفريق من المستشرقين الذين ينكرون وجود فكر فلسفى أصيل لدى المسلمين إلى ملاحظات يرون أنها تؤيد زعمهم، وتتلخص هذه الملاحظات فيما يلى:

١- عدم وجود فكر فلسفى فى المراحل الأولى فى الإسلام.
٢- ظهور الفكر الفلسفى بصورة واضحة بعد ترجمة الفلسفة اليونانية.
٣- وبعد الترجمة كانت فلسفة المسلمين مجرد تقليد للفلسفة اليونانية.

ونعتقد أن دوافع هؤلاء المستشرقين الغربيين فى النزوع إلى الرأى القائل بأن المسلمين لم يبدعوا شيئاً فى مجال الفلسفة وأن كل ما لديهم هو مجرد محاكاة وتقليد لأرسطو، يرجع إلى "الاغترار بأنفسهم وأصولهم الحضارية، ونظرتهم غير الموضوعية إلى الشعوب الأخرى وميلهم إلى اعتبار أوربا مركز العالم وأم الحضارة، ويستطيع المرء أن يحس بهذا الشعور من وراء السطور أحياناً ويجده صريحاً سافراً فى أحيان أخرى، فالفلسفة اليونانية كما يعبر أحدهم: "إنتاج فكرى لا مثيل له وهو من السمات الجوهرية التى تميز العبقرية الأوربية"(٢).

كما عزا هؤلاء المستشرقون عدم وجود فلسفة أصيلة لدى المسلمين إلى طبيعة الإسلام نفسه وطبيعة القرآن التى لا تشجع على التفكير والابتكار، ولا تسمح بالنظر العقلى الحر، كما عزوها إلى طبيعة العقلية السامية وقصورها عن الاستيعاب والشمول والتأليف والتركيب شأن العقليات الفلسفية.

(١) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه – د. إبراهيم مدكور – ص ١١.
(٢) اتجاهات فى الفلسفة – إميل برييه – صـ١٨ نقلاً عن فى الفلسفة مدخل وتاريخ – د. محمد كمال جعفر، د. حسن عبد اللطيف – صـ١٠٥.

وعلى هذا يمكن القول بأن آراء هؤلاء المستشرقين قد صدرت عن نزعتين:

نزعة التعصب الدينى، ونزعة التعصب الجنسى، وهاك الحديث عن هذا التيار بقسميه بشئ من التفصيل.

أولاً: أصحاب التعصب الدينى:

لقد ظهرت نزعة التعصب الدينى بصورة أوضح عند بعض المستشرقين من أمثال المستشرق الألمانى " تنمان " والفيلسوف الفرنسى "كوزان"، "أما عن تنمان فإنه يعتبر – كما يذكر الباحثون – من أوائل الذين كتبوا عن الفلسفة الإسلامية فى كتابه "المختصر فى تاريخ الفلسفة" الذى نشر باللغة الألمانية سنة ١٨١٢م، إلا أن نزعة التعصب الدينى قد سيطرت عليه إلى حد كبير لدرجة أنه هاجم الإسلام ورماه بأنه دين شهوانى، ومع ما نلحظه من سيطرة روح التعصب الدينى، فإننا نلحظ روح التعصب الجنسى.

لقد زعم تنمان أن دين محمد – صلى الله عليه وسلم – دين شهوانى وعقلى معاً، وأن اختلاط العرب بالأمم المجاورة المتقدمة هو الذى ولد فيهم شهوة متأججة إلى تحصيل المعارف، وقد عاون الخلفاء العباسيون هذه النزعة فأمروا بنقل كتب اليونانيين إلى العربية وأنشأوا المدارس ودور الكتب الحافلة"(١). .. ثم قال "يكاد يكون أرسطو مع شراحه من بين سائر الفلاسفة، هو الذى استرعى أنظار العرب، وقد تلقوا جملة ما ألفه أرسطو ولكنهم تلقوها على الحقيقة عن تراجم ناقصة جداً بواسطة المذهب الأفلاطونى الجديد .. لكن هناك عدة عقبات سبطت تقدمهم فى الفلسفة، وهذه العقبات هى:

١- كتابهم المقدس الذى يعوق النظر العقلى الحر.
٢- حزب أهل السنة، وهو حزب قوى متمسك بالنصوص.
٣- إنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم، ذلك إلى ما يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات.
٤- ما فى طبيعتهم القومية من الميل إلى التأثر بالأوهام.

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يضعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذى تطلب إيماناً أعمى وكثيراً ما

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرازق – ص ٤.

أضـعفوا مذهب أرسطو وشوهوه، وبذلك نشأ بينهم فلسفة تشبه فلسفة الأمم المسـيحية فى القرون الوسطى، تعنى بالبراهين الجدلية، وتقوم على أساس من النصوص الدينية"(١).

ثـم يقـول: "علـى أن الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضـئيلة جـداً لا تجعـل علمـنا بها مكتملاً وكان يوجد غالباً عند العرب طائفـتان من الفلاسفة عظيمتان إحداهما: طائفة الفلاسفة على الحقيقة وهم من القائلين بالوجود المثالى، يعتقدون تبعاً للمذهب الأفلاطونى الإسكندرى أن العـالم قديـم، ويدخـل فى هذا القسم الزهاد الذين هم الصوفية، الثانية طائفـة فلاسـفة جدليين أهل نظر عقلى هم المتكلمون الذين تقوم عقائدهم علـى الأصول الدينية الواردة فى القرآن، ثم يحاولون أن يبينوا مبدأ العالم علـى وجه فلسفى .. وعلمنا بأمر الفريقين لا يزال علماً ناقصاً، ثم يعدون طائفة ثالثة هي طائفة الأشعرية المؤلفة من جبريين لا يرون للأشياء عللا إلا بإرادة الله"(٢).

ولعلـنا نلاحظ أن أقوال تنمان لا تخلو من روح التعصب الجنسى الـذى يـبدو فى زعمه إن ما فى طبيعة العرب القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام كان من العقبات التى حالت دون تقدمهم فى الفلسفة.

وإذا كان التعصب الدينى مشوباً بالتعصب الجنسى عند " تنمان "، فإنـنا نلاحظ التعصب الدينى طاغياً على المفكر الفرنسى "فيكتور كوزان" والذى يقول فى محاضراته فى الفلسفة بجامعة باريس: "المسيحية هى آخر مـا ظهر على الأرض من الأديان، هى أيضاً أكملها، والمسيحية تمام كل ديـن سـابق. وغايـة الثمرات التى تمخضت عنها الحركات الدينية وبها ختمت، ثم يستطرد فيقول: "الدين المسيحى ناسخ لجميع الأديان، كذلك كان الديـن المسـيحى إنسـانياً واجتماعياً إلى أقصى الغايات، ومن أراد دليلا فليـنظر ماذا أخرجت المسيحية وجماعة المسيحيين للناس أخرجت الحرية المدنية والحكومات النيابية ثم لننظر من دون المسيحية ماذا أخرجت سائر الأديان؟

(١) المرجع السابق – ص ٥.
(٢) المرجع السابق – ص ٧.

مـاذا أنـتج الديـن البرهمى والدين الإسلامى وسائر الأديان التى لاتزال فوق ظهر الأرض.

أثمـر بعضها انحلالاً موغلاً. وبعضها أثمر استبداداً ليس له مدى. أما أوربا المسيحية فهى وحدها مهد الحرية"(١).

ونخلـص مـن هذا إلى أن المسيحية هى التى أرست قواعد الفكر الفلسـفى، وأن القـول بوجود فلسفة إسلامية قول باطل .. وإن كانت لهم فلسـفة فهـى تعـنى بالبراهيـن الجدلـية التعسفية وتقوم على أساس من النصوص الدينية.

وإذا كـان هـذا هـو حـال الفريق الأول، فإن الفريق الثانى أى أصـحاب التعصـب الجنسـى ساروا فى نفس الطريق ولكنه بوجهة نظر أخـرى ومـا ذلك إلا للتشكيك فى قدرة العقلية الإسلامية والفكر الإسلامى على الإبداع والابتكار كما قلنا.

ثانياً: أصحاب التعصب الجنسى:

إذا كـان التعصـب الديـنى قـد دفع أصحابه إلى تشويه الفلسفة الإسـلامية وتجريدها من عنصر الأصالة والابتكار، فإن التعصب الجنسى لا يقـل سـوءاً عـنه، ذلك أن أصحابه حاولوا أن يضفوا على هذا الزعم طابعـاً علمـياً، وأن يفسروا عدم إبداع المسلمين فى مجال الفلسفة تفسيراً يرجع إلى قصور مادى أو فسيولوجى فى الجنس السامى.

ونـزعة الاسـتعلاء أو التعصب الجنسى قد رأينا بوادرها لدى " تـنمان " ولكـن المفكر الفرنسى "رينان" هو الذى تبنى هذه النزعة وحمل لواءها، وحاول أن يوجد لها سنداً علمياً، وكان مدخله إلى ذلك تقسيم الناس إلـى سـاميين وآريين، وهى فكرة لا ترقى إلى مستوى القانون الثابت، بل افتراض يمكن أن يكون خاطئاً.

"والساميون ينسبون إلى "سام بن نوح" والآريون ينسبون إلى "آريا" وهـو اسم شعب كان يقطن النجد الفارسى من بلاد الأفغان وما تاخمها، ثم انحدرت سلالات منه إلى الشمال الغربى لبلاد الهند في حوالى سنة ٢٠٠٠ ق.م، حاملـة معهـا ديـناً وثنـياً هو دين "الفيديين" ولهذا الدين كتاب هو

(١) المرجع السابق – ص ٨-٩.

مجموعة من المزامير "الأدعية" التى كانوا يتوجهون بها إلى الإله، وهذه المزامير كانت ملهمة للعقلية الآسيوية، وقد كان لصدق هذا الإلهام أثره البالغ فى العقلية الأوربية منذ القدم، فأنتجت الفكر والفن فى أرقى صوره وشموله.

وهكذا يقرر "رينان" أن العقلية السامية عقلية بسيطة ساذجة وأن من أخص خصائص النفس السامية أنها تتساق بفطرتها إلى التوحيد من جهة الدين، والى البساطة فى اللغة، والصناعة والفن والمدنية وهذا بخلاف العقلية الآرية التى جبلت على التفلسف والتعمق والنظر إلى الأشياء نظرة جزئية تعقبها نظرة جامعة تربط بين الجزئيات برباط داخلى هو علة ما بينها من تشابه"(١).

وإنه ليشر إلى رأيه فى كتابه عن ابن رشد فيقول: "ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامى دروساً فلسفية، ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذى استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة فى أسمى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفى خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جدبياً وتقليداً للفلسفة اليونانية"(٢).

كما يقول أيضاً: "إذا كان العرب قد فطروا على إدراك المفردات وحدها فلا قبل لهم باستخلاص قضايا أو قوانين ولا بالوصول إلى فروض ونظريات ومن العبث أن نلتمس لديهم آراءاً علمية أو دروساً فلسفية خصوصاً وقد ضيق الإسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظرى"(٣).

وساير رأى "رينان" فى التفرقة بين الساميين والآريين واعتبار الفكر الفلسفى وقفاً على الآريين قول "سانتلانا" المستشرق الإيطالى فى

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرازق – ص ٩-١١.
(٢) المرجع السابق – ص ١١، وقارن أيضاً: ابن رشد والرشدية – أرنست رينان – ص ١٤-١٥ ترجمة عادل زعيتر – ط/ عيسى الحلبى – ١٩٥٧م.
(٣) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه – د. إبراهيم مدكور – ص ١١، وقارن أيضاً: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – د. محمد على أبو ريان – ص ١٠.

محاضراته عن الفلسفة التى ألقيت بجامعة القاهرة "حيث بدأ محاضراته بالحديث عن الفلسفة اليونانية، فاستعرض مدارسها وشرح قضاياها حتى إذا فرغ من ذلك كله وأوشك العام الدراسى على الانتهاء زعم لطلابه إنه لا يوجد ما يمكن أن يسمى فلسفة إسلامية، وإنما هى نفس هذه الفلسفة اليونانية كتبها المسلمون باللغة العربية"(١).

وما دام الجنس السامى غير قادر على التفلسف فى رأى رينان فإنه يكون من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعانى - كما يقول - أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ "فلسفة عربية" مع إنه لم يظهر لهذه الفلسفة فى شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات، فكل ما فى الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية ثم هى لم تزدهر إلا فى النواحى النائية عن بلاد العرب مثل أسبانيا، وسمرقند، ومراكش وكان معظم أهلها من غير الساميين"(٢).

ويتحرك التعصب الدينى فى نفس رينان فيظهر لنا فى إشارته إلى أن القرآن الكريم كان يقف حجر عثرة أمام حرية الفكر، وهذا ما نلمسه من قوله فى وفاة ابن رشد: "فقدت الفلسفة العربية فيه آخر ممثل لها، وضمن انتصار القرآن على الحرية الفكرية لستة قرون على الأقل"(٣).

ثم تخف حدة التعصب شيئاً ما عند رينان فيقول: "اتخذت العرب من أرسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة، المخالفة جد المخالفة لما كان يدرس عند اليونان وكذلك فعل فلاسفة القرون الوسطى، كما يقول: "إن الحركة الفلسفية الحقيقية فى الإسلام ينبغى أن تلتمس فى مذاهب المتكلمين"(٤).

هذه هى أهم آراء الفريقين اللذين يرى أصحابهما أن العرب ليس لهم نصيب يذكر فى مجال التفكير الفلسفى فى الإسلام، وأن الفلسفة

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام – أ.د عبد الحليم محمود – جـ٢ – ص ٢٥٩ – ط/ دار الكتاب اللبنانى – بيروت – لبنان – ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.
(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرازق – ص ١١.
(٣) ابن رشد والرشدية – رينان – ص ٢٣، وقارن أيضاً: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية – جوتييه – ص ٣٥ – ترجمة د. محمد يوسف موسى – ط/ دار الكتب الأهلية – ط/ الأولى – ١٩٤٥م.
(٤) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرازق – ص ١٢.

الإسلامية على وجه الخصوص ما هى إلا تقليد للفلسفة اليونانية وهذا يرجع بحسب زعم هذا الاتجاه إلى التعصب الدينى والتعصب الجنسى، وسنناقش هذا الاتجاه بقسميه فيما يلى:

ثالثاً : الرد على موقف المستشرقين من أصالة الفلسفة الإسلامية :

قبل القيام بالرد على المستشرقين والخوض فى مناقشتهم فى تلك المزاعم التي أثاروها فيما يتعلق بالفلسفة الإسلامية بوجه خاص وادعائهم بأنها لم تكن سوى تقليداً للفلسفة اليونانية وحملهم حملة شعواء على العرب والمسلمين بصفة عامة إذ أنها من الجنس السامى الذى لم يبتكر ولم يبدع شيئاً.

قبل الخوض فى مناقشات مع أصحاب التعصب الدينى والتعصب الجنسى، وقبل أن نرد على هؤلاء وأولئك يطيب لنا أن نحدد المراد بالأصالة والتقليد من حيث المفهوم حتى نكون منصفين فى الحكم على أولئك المستشرقين، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الحكم على الشئ فرع عن تصوره كما يقول المناطقة، ثم بعد ذلك نقوم بالرد على الفريقين ويتجلى ذلك فى النقاط التالية:

١- مفهوم الأصالة والتقليد.
٢- الرد على أصحاب التعصب الدينى.
٣- الرد على أصحاب التعصب الجنسى.
٤- تناقض المستشرقين مع أنفسهم.

١- مفهوم الأصالة والتقليد:

نستطيع أن نقول كما يقول بعض الباحثين "إنه ليس معنى أصالة الفكر أن يخرج أحد المفكرين بنظرية جديدة لا نجد لها أساساً فى آراء من سبقه، لأننا إذا حددنا أصالة الفكر بهذا المفهوم، وفهمنا ابتكار النظر بهذا المفهوم فسوف لا نجد أى نظرية مبتكرة ولا أى فكر أصيل ولا أى فيلسوف ذى فكر أصيل لم يستفد من آراء السابقين فى تكوين أفكاره، واستنباط نظرياته الفلسفية والعلمية، وذلك لأن سنة تلاحق الأفكار الإنسانية واتصال حلقات المعارف البشرية اتصالاً محكماً، تقتضى بطبيعة الحال أن تكون جذور النظريات الجديدة فى المعارف البشرية السابقة، وأن

يكون المفكرون كرواد الفضاء يواصل أحدهم السير إلى حد معين، ليمهد الطريق للاحق به ليتجاوز عن ذلك الحد، ويقترب بأكثر منه إلى تحقيق الهدف المنشود والغاية المقصودة.

وهكذا يتابع اللاحق السابق فى السير ويتجاوز حد سيره، ولذلك نرى كثيراً من النظريات العلمية والفلسفية تتكون على مر العصور، وتتكامل بعد قرون، ليس هذا فحسب بل وهناك تجارب فلكية لا تتم إلا بعد مليون سنة أو أكثر، ومن هذا المنطلق نادى بعض المفكرين أن أصول العلوم ومبادئها من نبع النبوة ومعين الوحى، لأن التجارب العلمية وحدها لا تكفى لذلك لقصر عمر الإنسان"(١).

"إن الأفكار كالطيور تهاجر من مكان إلى مكان آخر، وليست ملكاً لإنسان كالأشياء المادية وهكذا النظريات الفلسفية والعلمية ليست نتيجة فكر شخص واحد أو جيل واحد، بل إنها تتكافل بتضامن أفكار الأجيال ولذلك تعتبر النظريات الفلسفية محاولات بشرية تقوم بها أجيال للوصول إلى الحق ، ولكل جيل من تلك المحاولات دوره ولكل مفكر فيها إسهامه في تقريب النظريات إلى الحق ، فالذى أسهم فى تلك المحاولات بأن أقام البرهان على نظرية سابقة غير مبرهنة أو دافع عن برهانها بإزالة الشبه وتوضيح المقدمات ودفع الإيرادات، أو بين الخطأ ونقاط الضعف فيها، أو أدخل التعديل عليها، أو يستنبط منها نظرية فرعية أخرى، أو أضاف إليها ما يزيد فى المعارف البشرية، فإنه يعتبر ذا فكر أصيل موفقاً فى الأصالة والمساهمة فيما يقربنا من الحق"(٢).

---

(١) الكندى وآراؤه الفلسفية – د. عبد الرحمن شاه ولى – ص ٤٦٦ نقلاً عن مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات – أ.د سامى عفيفى حجازى – ص ٦٥-٦٦.

(٢) الكندى وآراؤه الفلسفية – د. عبد الرحمن شاه ولى – ص ٤٦٧ نقلاً عن المرجع السابق – ص ٦٦.

وأمـا التقليد فمعناه: "اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً الحقـيقة فـيه، من غير نظر إلى دليل كأن هذا المتبع جعل قول "الغير" أو فعله قلادة فى عنقه أو هو قبول قول "الغير" بلا حجة ولا دليل"(١).

"والمقلـد هو من أخذ فكرة غيره من البشر ففهمها بأدلتها دون أن يدافـع عـنها بإيضاح ما تشتمل عليه من قوة أو ضعف أى دون أن يوجه إلـيه الـنقد فى الجانب السلبى أو يضيف إليها الجديد فى الجانب الإيجابى ويسـتنبط مـنها المـزيد، بل أخذها جملة وتفصيلاً ببراهينها فإن مثل هذا الإنسان مقلد أو محصل لا حظ له من أصالة الفكر وابتكار النظر"(٢).

وقـد أورد أسـتاذنا الدكتور عبد الحليم محمود فى مناهج البحث الدقيقة شروطاً للقول بتقليد اللاحق للسابق هى:

١- أن يثبـت بطـريقة لا لبس فيها أن الأخير قد تلقن مباشرة سواء بالتلمذة أو بواسطة المراجع والمؤلفات عن السابق.

٢- ألا تكـون الأصالة أو العبقرية متوفرة فى اللاحق، أى أن يكون فـى اللاحـق طبـيعة التقليد فإذا ما خرج عن طبيعة التقليد إلى الأصـالة أو العـبقرية فقد خرج عن شبهة المحاكاة وعن شبهة التقليد(٣).

أضـف إلـى ذلك: أن مقياس الأصالة فى فلسفة ما إنما يكون بما جاءت به من فكر وآراء ونظريات مبتكرة أو مسبوقة، ولكنها مصوغة فى صـورة جديدة تميزها عن غيرها من الفلسفات وتتسق مع طابعها الفكرى الخاص. ليس هذا فحسب بل مقياس الأصالة فى الفيلسوف، إنما يكون بما أوتـيه مـن ملكـة البحـث والموازنة بين الانطباعات الحاصلة فى ذهنه والظروف المحيطة به، وهذا ما يمكنه من الإبداع والابتكار.

---

(١) المعجم الفلسفى – د. جميل صليبا – جـ١ – ص ٣٢٧.

(٢) الكندى وآراؤه الفلسفية – د. عبد الرحمن شاه ولى – ص ٤٦٧ نقلاً عن مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية – قضايا ومناقشات – د. سامى عفيفى – ص ٦٦-٦٧.

(٣) التفكير الفلسفى فى الإسلام – أ.د عبد الحليم محمود – جـ٢ – ص ٢٥٤-٢٥٥.

والسـؤال الـذى يفرض نفسه علينا هنا فى هذا المقام بعد أن بينا مفهـوم الأصـالة والتقلـيد هـل يمكن للمستشرقين أن يدعوا أن الفلسفة الإسـلامية هـى تقليد للفلسفة اليونانية؟ وأن العرب ليس لهم إبداع فكرى لأنهم ينتمون إلى الجنس السامى؟

نعـتقد أن المستشـرقين لو فهموا المراد من الأصالة والتقليد لما تمخـض عنهم هذا الهراء ولم تصدر عنهم هذه الترهات، ونحن نعتقد أن الذى حملهم على ذلك هو التعصب والهوى.

وبعـد هـذه المقدمة التى حددنا فيها المراد بالأصالة والتقليد يبقى معـنا فى هذه القضية الرد على المستشرقين من أصحاب التعصب الدينى والتعصب الجنسى، وهاك الحديث عن ذلك بشئ من التفصيل.

٢- الرد على أصحاب التعصب الدينى:

إن الذى ينبغى أن نتوقف لنناقشه، المزاعم التى وردت فى أقوال " تتمان " وخاصة:

أ- زعمه بأن القرآن الكريم يعوق النظر العقلى الحر ولا يشجع على التقدم فى الفلسفة.

ب- وإن حزب أهل السنة هو حزب قوى متمسك بالنصوص.

ج- وزعمه بأن العرب أو المسلمين جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً علـى عقولهـم فلـم يستطيعوا أن يضعوا أكثر من شرحهم لمذهبه وكثيراً ما أضعفوا مذهبه.

د- وزعمـه أيضـاً بـأن طبيعة العرب القومية تميل إلى التأثر بالأوهام.

فأمـا مـا يتعلق بالزعم الأول الذى يقول: إن القرآن الكريم يعوق النظر العقلى الحر ولا يشجع على التقدم فى الفلسفة فإننا نستطيع أن نقول: إن من يتدبر القرآن الكريم يجد أن الأدلة على أنه لا يمكن أن يقف عقـبة فـى طريق النظر العقلى الحر لا تنحصر ولا يمكن أن يكون حجر عـثرة فـى سـبيل الفكر الإنسانى من حيث هو فكر، وإنما هو فى جملته دعـوة صـريحة إلـى التأمل الهادف الذى يملأ العقل والقلب ويدفع إلى تصـحيح السـلوك، إنه ملئ بالدعوة إلى النظر والتذكر والتعقل والتدبر، والـتفكر، والاعتـبار، ومـن ذلك قول الله تعالى: **"فانظر إلى آثار رحمة**

الله"[١]، وقوله تعالى: "**قل انظروا ماذا فى السموات والأرض**"[٢]، ولقوله صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى: "**إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب**"[٣]، قال: "**ويل لمن لاكها بين لحييه** "أى **بين فكيه ولم يتفكر فيها**" يعنى ويل لمن مضغ لقمة بين أضراسه ولم يتفكر فيها من أين أتته؟ ومن الذى أخرجها من الأرض حتى يهتدى بها إلى وجود صانعها الحقيقى، والأمر ههنا للوجوب لأنه صلى الله عليه وسلم توعد على ترك الفكر فى دلائل معرفة الله تعالى ولاوعيد على ترك غير الواجب[٤].

كما نجد أن أول آية نزلت من القرآن الكريم فيها إشادة بفضل القراءة والكتابة والعلم، يقول تعالى: "**اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم**"[٥]. ففى هذه الآيات التى افتتح الله تعالى كلامه إلى رسوله إخبار بأن كمال كرم الله لعباده هو أن منحهم ملكة القراءة والكتابة والعلم، ونقلهم من ظلمة الجهل إلى نور العلم، وإشارة إلى ما يدل على معرفته تعالى عقلاً، وتنبيه إلى فضل علم الكتابة لما فيه من المنافع العظيمة، يقول الزمخشرى فى تفسيره لهذه الآيات "إن الله تعالى نبه على فضل علم الكتابة لما فيه من المنافع العظيمة التى لا يحيط بها إلا هو، وما دونت ولا قيدت الحكم ولا ضبطت أخبار الأولين ومقالاتهم ولا كتب الله المنزلة إلا بالكتابة ولولا هى

---

(١) سورة الروم – من الآية ٥٠.
(٢) سورة يونس – من الآية ١٠١.
(٣) سورة آل عمران – الآية ١٩٠.
(٤) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التاويل – الإمام محمود بن عمر الزمخشرى – رتبه وضبطه وصححه مصطفى حسين محمود – جـ١ – ص ٤٥٣ – الناشر: دار الريان للتراث بالقاهرة – دار الكتاب العربى – بيروت – لبنان – ط/ الثالثة – ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، وقارن أيضاً: التفسير الكبير – الإمام فخر الدين الرازى – جـ٩ – ص ١٠٩ – ط/ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – ط الأولى ١٤١١هـ ١٩٩٠م.
(٥) سورة العلق – الآيات من ١–٥.

لما استقامت أمور الدين والدنيا، ولو لم يكن على دقيق حكمة الله ولطيف تدبيره دليل إلا أمر القلم والخط لكفى به"[١].

ويرى الإمام محمد عبده: "إن فى هذه الآيات التى هى أول خطاب إلهى وجهه إلى النبى صلى الله عليه وسلم تنبيه إلى المسلمين بالنظر وتمزيق الحجب التى حجبت عن أبصارهم نور العلم وكسد تلك الأبواب التى غلقها رؤسائهم وحبسوهم بها فى ظلمات من الجهل"[٢].

كما نجد أن الآيات القرآنية التى ورد فيها ذكر العقل والإشادة به والتنبيه إلى وجوب إعماله والرجوع إليه تند عن الحصر، وقد ورد ذكر العقل فى القرآن فى صيغ عديدة فتارة بلفظ القلب أو الفؤاد، وتارة فى صيغة أفعال بلفظ المفرد أو بلفظ الجمع مثل يعقلون – يفقهون – يتفكرون – ينظرون – يبصرون – يعتبرون – يتدبرون – يعملون – يتذكرون، وتارة أخرى فى صيغة: أولى الألباب أو أولى الأبصار، أو أولى النهى، فقد أراد القرآن أن يعبر بذلك عن الوظائف العقلية التى أراد الله للعقل الإنسانى أن يمارسها فى هذا الوجود"[٣].

وورود هذه الصيغ العديدة للعقل فى القرآن إشارة إلى استخدام ملكاته ووظائفه المتعددة وعدم إهمالها أو تعطيلها.

كما أمر الله تعالى باتباع حجة العقل، واستخدام القياس والحكم بالنظائر واستخراج النتائج من المقدمات والموازنة والترجيح بين الأشياء واستعمال البراهين اليقينية فى جدال الخصوم، وما كان للقرآن أن يكون على خلاف ذلك وهو دستور الدين الإسلامى الذى جاء ليعود بالإنسانية إلى فطرتها الرشيدة، وما العقل إلا قبس من قبساتها وشعاع من نورها، وفى القرآن الكريم كثير من الصور العقلية التى يمكن أن توضع فى قوالب

---

(١) تفسير الكشاف – الزمخشرى – جـ٤ – ص ٧٧٦ .
(٢) تفسير جزء عم – الإمام محمد عبده – ص ١٢٣ – ط/ صبيح القاهرة – ١٩٦٧م .
(٣) دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى – د. محمود حمدى زقزوق – ص ٧ – مكتبة وهبة – ١٩٨٤م.

منطقـية صارمة، وذلك مثل قوله تعالى فى معرض تحديد المؤثر فى خلق الإنسان "**أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون**"(١).

وقوله فـى معـرض الاستدلال على إمكان البعث: "**قال من يحى العظام وهى رميم. قل يحييها الذى أنشأها أول مرة**"(٢).

وفى معرض الاستدلال على الوحدانية قوله تعالى: "**لو كان فيهما آلهـة إلا الله لفسدتا**"(٣)، وقوله تعالى: "**ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض**"(٤).

ولسـنا الآن بصدد توضيح هذه الآيات بما يربطها بقوالب المنطق الصـورى، ومـن أراد أن يعـرف ذلك فعليه بالرجوع إلى ما ذكره حجة الإسلام الإمام الغزالى فى كتابه "القسطاس المستقيم"(٥).

فقـد اسـتخلص مـن بعض الآيات القرآنية الموازين العقلية التى تدحض شبهات الخصوم، مما يؤكد أن القرآن كتاب يخاطب العقول قبل أن يخاطب الحواس.

وهكـذا يدعـو القـرآن الكريم الإنسان لاستخدام ملكاته الفكرية، وممارسـة الوظـائف العقلـية، فلقد منحه الله العقل، وتعطيله يعد تعطيلا للحكمـة الإلهـية التى أرادها الله من خلق العقل، فهو كسائر الحواس التى خلقـت كـل حاسـة مـنها من أجل وظيفتها ولا يجوز تعطيلها عن أداء وظيفـتها، فكذلـك العقل لا يجوز تعطيله أو تخليته عن وظيفته وعلى هذا فإن ممارسة الوظائف العقلية هى فريضة فى الإسلام.

ولقد رفع الله تعالى درجات العلماء الذين يستخدمون عقولهم وحط من درجات أولئك الذين يعطلونها، يقول الله تعالى فى شأن ارتفاع الإنسان بفضيلة العلم: "**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**"(٦).

---

(١) سورة الواقعة – الآيتان ٥٨-٥٩.
(٢) سورة يس – الآيتان ٧٨-٧٩.
(٣) سورة الأنبياء – من الآية ٢٢.
(٤) سورة المؤمنون – من الآية ٩١.
(٥) القسطاس المستقيم – الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالى – ص ١٢ وما بعدها – كتاب ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى – ط/ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.
(٦) سورة المجادلة – عجز الآية ١١.

ويقـول فـى شـأن أولـئك الذين يعطلون عقولهم وأنهم فى أدنى الدرجـات، بـل أحط درجة من الحيوان: "**لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعيـن لا يبصـرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل**"(١).

وهذا يعنى ضرورة استخدام الإنسان لعقله، بل إن فضله إنما يكون بمـدى استخدامه لعقله، فإذا كان الناس متساوون من حيث الخلقة إلا أنهم متفاضـلون مـن حيـث استخدامهم للعقل، بل إن ذلك الاستخدام هو الذى يحقـق معنى إنسانيتهم بل وجعلهم كالحيوانات التى لا تعقل بل هم أضل، لأن الحـيوانات لا تملـك العقل فتستخدمه، أما أولئك فهم يملكون العقول ولايستخدمونها.

حقـاً إن القـرآن الكريم يرشدنا إلى المعرفة بأوسع معانيها وأبعد حدودهـا ويـنهج نهجاً علمياً واقعياً بعيداً عن النظريات والفروض الظنية الـتى تخـتلف فـيها العقـول وتتعارض فيها الأفهام وهو بهذا ينشد خير البشرية ويجنبها مزالق الأوهام.

ومنهج القرآن العملى يقوم على دعامتين قويتين:

أولاهمـا: أن نستفيد من تجارب غيرنا سواء كانوا سابقين لنا أم معاصرين بالاستماع إليهم والانتفاع بهم.

وثانـيهما: أن نستعمل عقولنا وتجاربنا فى طلب الحقيقة لنهتدى إلى ما لم يهتد إليه غيرنا وعبر عن الدعامة الأولى بالسماع وعن الدعامة الثانـية بالعقل. قال تعالى: "**إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد**"(٢).

فالمقصـود بالقلـب هنا العقل والمقصود بالشهيد المميز(٣). فروح القرآن تتطلب من الفكر أن يكون واضحاً وهادفاً وإيجابياً، ولذا فإن القرآن حـرص علـى توجـيه الفكر حتى يكون فكراً إيجابياً بناءاً مثمراً، وحتى

---

(١) سورة الأعراف – من الآية ١٧٩.
(٢) سورة ق – الآية ٣٧.
(٣) فلسفة المعرفة فى القرآن الكريم – د/ على عبد العظيم – ص ٢٢-٢٣ – ط/ مجمع البحوث الإسلامية – ١٩٧٣م.

لاتتبدل طاقاته فى أمور لا تنفع ولا تثمر، ذلك أن مجالات التفكير يمكن أن تقع فى قسمين:

القسم الأول: يسمى الميتافيزيقا، وهى مشكلات ما بعد الطبيعة أو الحقائق الغيبية، وقد عالج القرآن الكريم هذه الأمور بطريقته الواضحة البسيطة التى تتلاءم مع العقل الإنسانى السليم، وعرضها بأدلتها العقلية البديهية المقنعة للعقل والقلب حتى يكون إيمانه بها عن اقتناع وليس إيماناً أعمى كما زعم " تنمان " ثم طالب القرآن الكريم العقل باسترشاده فى التفكير بما عرضه فى هذه الأمور والوقوف عندها وعدم الخوض فيما وراءها من تفصيلات دقيقة حتى لا يضل ولا تتبدد طاقاته، والواقع أن العقل فى مجال الميتافيزيقا يعتريه بعض القصور حيث يعجز بطبيعته أن يصل إلى نتائج حاسمة فيها، ومن ثم كانت الحكمة فى صرفه عن البحث الدقيق فى المسائل الميتافيزيقية، وهذا لا يعيبه ولا يقلل من شأنه، يقول ابن خلدون:

"صرف الإنسان عن العلل الأولى والمهايا الميتافيزيقية ليس بقادح فى العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وطبيعة الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع فى محال"(١).

إذن فهناك بعض القضايا التى لا يمكن للعقل بطبيعته أن يصل إلى الحق فيها وذلك مثل ذات الله سبحانه من حيث طبيعتها، وكذا صفاته جل شأنه، ومثل الروح، وطبيعة ما أعد الله لعباده الصالحين فى الجنة، إلى غير ذلك مما ورد النص الصحيح مبيناً عدم جدوى السؤال عنه لمعرفة كنهه وطبيعته، وفى قوله تعالى: "**ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا**"(٢)، إشارة إلى موقف التسليم والإذعان والإيمان بهذه المسائل وأمثالها، دون محاولة لمعرفة حقيقتها. وهذا التسليم قائم على قصور العقل البشرى من ناحية وعلى طبيعة العلم الإلهى من ناحية أخرى، هذا العلم الذى يمتاز بالعموم والشمول، ولا يمكن فى نظر العقل الصريح أن يتساوى العلمان، من ثم رأينا القرآن الكريم يقرر قضية الإيمان والتسليم لأولئك الذين رسخوا فى العلم بالنسبة لما تشابه من آيات

(١) مقدمة ابن خلدون – ص ٤٦٠.
(٢) سورة الإسراء – الآية ٨٥.

القرآن الكريم، قال تعالى: "**فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب**"(١).

إنه فى ظل الحضارات التى اتخذت البحث العقلى الحر منهجاً لها، لم نعثر على رأى موحد فى قضية من القضايا المطروحة، وما زالت ساحات الفكر الفلسفى منذ القديم حتى عصورنا الحاضرة مليئة بغبار التجادل والتناحر، ولم نر حلاً يرضى العقل والقلب لأمهات المشاكل الفلسفية، فإذا كان القرآن الكريم قد أوصد الباب فى وجه هذا اللون من البحث فإن ذلك راجع إلى احترام القرآن للعقل وإرشاده إلى نطاق بحثه والمجال الذى يمكن أن يعمل فيه، وهذا فى الواقع ليس عقبة كما يزعم " تنمان " إن الذى يمكن أن يطلق عليه هذا الوصف "عقبة" هو الذى يمنع الفكر من ارتياد مجالات فى إمكانه أن ينتج فيها، وإن عالم المشاهدة فى التصوير القرآنى مقابل بعالم الغيب والعالمان معاً واقعان تحت علم الله "**عالم الغيب والشهادة**"(٢).

وأما الإنسان وعقله وحواسه، فليس أمامه إلا عالم الشهادة، وفى هذه الدائرة الضيقة نسبياً، يلاحظ أن علم الإنسان قاصر(٣)، "**وما أوتيتم من العلم إلا قليلا**"(٤).

والقسم الثانى: وهو الفيزيقا أو الكون وما فيه من مخلوقات وظواهر، وقد حث القرآن الكريم فى كثير من آياته الإنسان إلى النظر والتأمل والتفكير فى هذا المجال، لأنه المجال الذى يستطيع العقل فيه أن ينتج وأن يثمر وأن يحقق التطور والتقدم، ولاشك أن كل ما تتمتع به البشرية اليوم من وسائل الرفاهية والراحة إنما هو ثمرة لتفكير العقل فى الكون وظواهره، وإذا كان القرآن الكريم قد صرف عن البحث فى الماهيات الأولى - باعتبار أن ذلك مما يتصل علمه بالخالق جل شأنه وباعتبار أن ذلك لا يفيد الإنسان كثيرا -

(١) سورة آل عمران – عجز الآية ٧.
(٢) سورة السجدة – من الآية ٦.
(٣) فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات – أ.د محمد عبد الستار نصار – جـ١ – ص ٢٢-٢٣.
(٤) سورة الإسراء – من الآية ٨٥.

فليس فيه تضييق على العقل البشرى أو حجر عليه، وإنما هو حسن توجيه للفكـر وطاقاتـه إلى اكتشاف خصائص الظواهر الكونية وحسن استغلالها لتحسين واقع الإنسان فى هذه الحياة، ولتحقيق التقدم البشرى الخلاق[1].

وهكـذا فإن القرآن الكريم لم يحجر على العقل ولم يضيق الخناق عليه وليس فى صرفه للفكر عن الكنه أو الماهية شئ من ذلك، ومن الأدلة الحاسـمة الـتى تؤكد ذلك أن القرآن الكريم كان مركز الدائرة لكل باحث، إليه يلجأ فى تدعيم آرائه مهما بلغت، وهذا كله يدحض ما زعمه تنمان من أن القرآن قد عاق النظر العقلى الحر.

وأمـا فيما يتعلق بالزعم الثانى الذى اعتبره " تنمان " عقبة أخرى هـو ظهـور حزب أصل السنة المتمسك بظاهر النصوص والذى حارب الفكـر الفلسفى، "فإن الأمر ليس بهذه الصورة التى ذكرها، فهذا الحزب لم يكـن له مـن الصولة والسيطرة على زمام الأمور ما يجعله خطراً على الفكـر الفلسفى، ولما عاد سلطان هذا الحزب فى بعض فترات التاريخ - وهـى فـترات قصيرة نسبياً - كانت المذاهب الفلسفية قد نفذت إلى عقول كثـير مـن دوائـر المفكرين، كما ينبغى ألا ننسى فى هذا المقام أن الفكر الفلسـفى قد أخذ بألباب كثير من الخلفاء والأمراء لأنه فى نظرهم مرتبط بالناحـية الحضـارية للأمة، وفيما فعله خلفاء بنى العباس فى شأن ترجمة كتب الأوائل وبخاصة العلوم الفلسفية أكبر الأمثلة، بل إن أرسطو قد طغى علـى أفئدة بعض الخلفاء - المأمون -حتى رآه فى منامه مثالاً للحكيم الذى تؤخذ منه كل أنواع الحكمة.

إن أهل السنة لم يشكلوا سلطة دينية تحارب الفكر باسم الدين، كما رأيـنا ذلـك عـند المسيحيين فى العصور الوسطى، بل كان غاية فعلهم اسـتنكار أن يكـون للفكـر الفلسفى المنزلة الرفيعة لدى أولى الأمر، وأن يكـون للفلاسفة من المكانة مالا يمكن أن ترقى إليها مكانة الفقهاء، هذا من ناحـية ومـن ناحية أخرى، لقد خشى هؤلاء على عقائد المسلمين أن تؤثر عليها هذه الفلسفة - وبخاصة ذات الصبغة اليونانية - وهى فى جملتها ذات

(١) دراسات فلسفية وأخلاقية - د. محمد كمال جعفر - ص ١٥٥ - ط/ دار مرجان للطباعة - الناشر: مكتبة دار العلوم - ١٩٧٨م.

تصـور للكون والإله يخالف ما عليه الدين الإسلامى، فإذا أضفنا إلى ذلك العـامل النفسى الذى يجعل الإنسان يقع غالباً تحت تأثير ما هو جديد، كان لموقفهـم هذا ما يبرره، حيث إنه لم يكن محاربة للفكر فى حد ذاته، وإنما كان رصداً لأنماط منه تتعارض مع الدين"[1].

"كمـا أن حزب أهل السنة لا يتمسك بالنصوص فقط كما يدعى " تـنمان " بل إن هذا الحزب هو الذى استخدم المناهج العقلية بجانب القرآن الكـريم، وإذا كان هذا الحزب هو الذى عاق النظر العقلى فكيف وجد إذن أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم"[2].

وأمـا فيما يتعلق بالزعم الثالث الذى أورده " تنمان " وحاصله أن المسلمين قد جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم فلم يستطيعوا أكثر مـن شرحهم لمذهبه، وكثيراً ما أضعفوا مذهبه وشوهوه، نستطيع أن نقول إن هـذا الكـلام يحـتوى علـى مغالطات شنيعة، ذلك أن فلاسفة الإسلام المشائين لم يجعلوا لأرسطو هذا السلطان المطلق على عقولهم، وإذا كانوا قـد مالوا إلى الفلسفة وأخذوا من أفكاره أكثر من غيره فذلك يرجع إلى أن اتجاهـه التجريبى كان أقرب إلى طبيعتهم، ومع هذا فإنهم قد رفضوا كثيراً مـن أفكار أرسطو وفضلوا عليها أفكار أفلاطون، ومعنى هذا أن المسلمين قـد أفـادوا من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة، كما أفادوا من أرسطو فقد أخـذوا عن هذا الأخير الاتجاه الواقعى، وأخذوا من أفلاطون والأفلاطونية المحدثـة الاتجاه الروحي المثالى. وهذا دليل على أنهم لم يتابعوا أرسطو - ولا غـير أرسـطو - مـتابعة عمياء. ومن جهة أخرى فإن المسلمين لم يضعفوا مذهب أرسطو ولم يشوهوه بل إنهم شرحوه وأضافوا إليه إضافات هامـة، ومـن المكابرة الممقوتة أن يقال إن الشروح التى قام بها ابن رشد علـى فلسـفة أرسـطو عمل لا قيمة له، وهل من المنطق أن تكون هذه الشـروح التى استغرقت عدة مجلدات لا أهمية لها أو لا تمثل أية إضافات إلى ما قاله أرسطو؟

(١) فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات - أد. محمد عبد الستار نصار - جـ١ - ص ٢٤.

(٢) مدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية - أ.د عبد المعطى محمد بيومى - ص ١١٨.

لـم يقتصـر عمل المسلمين على مجرد الشرح والتعليق، بل إنهم عملـوا علـى تلافـى ما فى مذهب أرسطو من النقص باختيار آراء من مذاهـب أخـرى وبالتخريج والتأويل، وبهذا استطاع المسلمون أن يؤلفوا نسقاً فلسفياً متكاملاً قائماً على أساس من مذهب أرسطو، ومتضمناً عناصر أخرى يونانية بل وعناصر آخرى شرقية.

ونحـن نقـول لـ " تنمان " ولمن معه من المستشرقين إن فلاسفة العرب وإن أحبوا أرسطو لكنهم لم يتبعوه فى جميع أقواله كما شغفوا بغيره من الفلاسفة ولذا فإن إنكار الأصالة فى الفلسفة على المسلمين أمر يدحضه ما أخرجه المسلمون بالفعل من إنتاج فلسفى يتميز بطابع فريد؛ فقد تناولوا مـا نقل إليهم من تراث اليونان بالدراسة، وصبغوه بالصبغة الإسلامية بعد هضمه واستيعابه"(١).

وفـى هذا المقام يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق نقلاً عن هؤلاء المستشـرقين: "أصـبح فى حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كياناً خاصاً يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه فإن فيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية .. ثم إن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت فـى تأليـف نسق فلسفى، قائم على أساس من مذهب أرسطو مع تلافى ما فـى هـذا المذهـب من النقص باختيار آراء من مذاهب أخرى بالتخريج والابتكار وظهرت أيضاً فى أبحاثهم فى الصلة بين الدين والفلسفة"(٢).

"وقـد أدرك المستشرق "دوجا" مدى ما وقع فيه "رينان" أيضاً من التـناقض وحسبنا ما جاءت به قرائح المنصفين من الأوربيين يقول "دوجا" رداً علـى أحكام المتعصبين - فيما نقله عنه الشيخ مصطفى عبد الرازق - هـذه أحكـام تذهـب فـى البحث إلى حد الشطط ومصدرها سوء التحديد للفلسـفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شرح أرسطو وما أسوق إلا شـاهداً واحداً، فهل يظن ظان أن عقلاً كعقل ابن سينا لم ينتج فى الفلسفة شـيئاً طـريفاً وإنه لم يكن إلا مقلداً لليونان؟ وهل الآراء الفكرية للمعتزلة والأشاعرة ليست ثماراً بديعة أنتجها الجنس العربى؟"(٣).

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام - د. محمد على أبو ريان - ص ١٢.
(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - الشيخ مصطفى عبد الرازق - ص ٢٥.
(٣) المرجع السابق - ص ١٣.

ويقول: "فيلنت" عن "ابن خلدون" إن أفلاطون وأرسطو وأوجستين ليسـوا نظراء لابن خلدون وكل من عداهم غير جدير حتى بأن يذكر إلى جانبه"(١).

لـيس هـذا فحسب بل نقول كما قال إقبال فى كتابه "تجديد التفكير الدينى فى الإسلام"، "إن هذه الثورة العقلية على الفلسفة اليونانية لتتجلى فى كـل مـيدان مـن ميادين الفكر .. وهذه الثورة واضحة كل الوضوح فى التفكـير الفلسفى للأشاعرة ولكنها تبدو أوضح ما يكون التجديد وأوفاه فى نقـد المسلمين للمنطق اليونانى"(٢)، لا التسليم به على ما هو عليه على أنه لا يفوتـنا فـى هـذا المقام أن نذكر "إنه ظهر فى نطاق الفكر الإسلامى فلسـفات نقدية اتجهت إلى تقويم المشائية الإسلامية تقويما دقيقا وتجلى هذا بشكل واضح فى عمل جليل قام به فيلسوف أتى بعد ابن سينا بقليل، ونعنى بـه "هـبة الله ابـن ملكـا الـبغدادى" صاحب كتاب "المعتبر" فى الحكمة والإلهـيات، والذى يعد بحق وثيقة هامة تبين قمة الفكر المشائى الأرسطى عموماً والمشائى الإسلامى على وجه أخص.

كمـا لا يفوتنا أيضاً أن نذكر بالتقدير والاحترام ذلك العمل الممتاز الـذى ظهر لدى الإمام الغزالى والذى يضاف إلى عمل "البغدادى" وهذا قد بينه حجة الإسلام فى كتابه "تهافت الفلاسفة"(٣).

وأمـا فـيما يتعلق بالزعم الرابع والأخير وهو أن الطبيعة القومية للعـرب تمـيل إلى التأثر بالأوهام فتلك نزعة عنصرية بشر بها " تنمان " وأن غـيره تلقفها وجعلها أساساً لآراء وأفكار عن الفلسفة الإسلامية وهكذا كـان " تنمان " متعصباً ضد الإسلام وكتابه، وضد الطبيعة القومية للعرب،

---

(١) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - محمد إقبال - ترجمة عباس محمود العقاد - ص ١٦٢، راجع مقدمته والفصل الأول منه المرحوم عبد العزيز المراغى وراجع بقية الكتاب د. مهدى علام - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٥٥م.
(٢) المرجع السابق - ص ١٤٧.
(٣) فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات - أ.د محمد عبد الستار نصار - جـ١ - ص ٢٥.

أضـف إلى ذلك أن هذا الحكم قائم على التعصب والواقع يكذبه، إن الأمة الـتى أبدعـت فـى كل مجال المعرفة الإنسانية لا يمكن أن تكون كذلك، والفكـر الإسـلامى والـدور الـذى مثله لا يمكن أن ينكر لدى كل باحث منصف، وهذا لا يتأتى من أمة تتأثر بالأوهام والأباطيل، وحسبه رداً على مـزاعمه اعترافه بأن الفكر الإسلامى لم يدرس عنده من كل جوانبه، وإن معرفته به تعتبر معرفة ناقصة.

وقـبل أن ننـتهى من ردنا على أصحاب التعصب الدينى نود أن نشـير إشـارة خفـيفة إلـى أن ما ادعاه "فكتور كوزان" زوراً وبهتاناً إن المسـيحية هـى أكمل الأديان، وإنها ناسخة لجميع الأديان هو زعم باطل "ولاشـك إنـنا نلاحظ مغالطات كبيرة فى كلامه يحاول من خلاله إضفاء هالـة كبيرة على المسيحية وتسخر من الأديان الأخرى وخاصة الإسلام، كمـا نلاحظ إنه صاغ مزاعمه فى أسلوب ينأى عن طبيعة البحث الفلسفى الحـر الـذى لا يعـترف بالأحكام الذاتية الشخصية، ونحن لن نناقش هذه المـزاعم الواهـية وحسبنا أن نقول إن الواقع التاريخى لكل من المسيحية والإسـلام يكـذب هذه المزاعم ويدحضها، وكذلك لا يعنينا هنا الرد على فيكـتور كـوزان من وجهة نظر دينية ولن ندخل فى مقارنة بين الإسلام والمسـيحية وموقفهمـا مـن العلـوم والفلسفة بقدر ما نريد أن نسجل هنا خروجه شخصياً عن الطابع العام للدين المسيحى فهذا الدين فى حقيقته دين سـمح لـيس من طابعه إعلان الحرب على الأديان الأخرى، وإنما طابعه "علـى الأرض السـلام" على أن فيكتور كوزان قد نسى أن انبعاث العلوم والآداب والفلسفة إنما كان بعد أن تحررت أوربا من الإرهاب الدينى الذى كان يقوم به رجال الدين ضد كل فكر ومحاكمة "جاليليو" و "كوبر نيكوس" وغيرهما مشهور فى تاريخ الفكر الأوربى"[1].

أمـا القول بأن الإسلام لم ينتج فلسفة فهو أبعد ما يكون عن روح الإسلام وكتابه، وقد أفضنا من قبل فى بيان موقف الإسلام والفلسفة والعقل على وجه العموم، فإدعاء أن الإسلام لم ينتج فلسفة بعد ذلك إدعاء لا يستند إلا إلى التعصب على أن التعصب خرج بعد ذلك من كونه تعصباً دينياً إلى

(١) مدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية – أ.د عبد المعطى محمد بيومى – ص ١١٩-١٢٠.

تعصـب جنسـى مثله أرنست رينان وهو ما سنقوم بمناقشته الآن وسنرد عليه.

٣- الرد على أصحاب التعصب الجنسى:

لعـل أهم ما يمكن أن يوجه - إلى ما ذهب إليه أصحاب التعصب الجنسـى - من نقد هو أنه يحمل الطابع التعصبى وليس نظرية يقبلها العقل فضلاً عن أن يكون قانوناً عاماً، ومن الأمور التى يرفضها المنهج العلمى التعمـيم الـذى لا يقوم على أساس مقرر، وإلا فما هى المبررات المقبولة التى تجعله يعطى هذا الحكم العام، إنه فى هذا الحكم لا يتعامل مع ظواهر طبيعية تجمعها خصائص يمكن أن تشكل قانوناً عاماً لها، ولكنه يتعامل مع كائـن يفكر ويريد، وليس للفرد أو المجموعة من الأفراد يقطنون موطناً ما من الخصائص التى بها يتميزون عن سواهم إلا فى حيز ما تمليه العوامل البيئية والوراثية وذلك فى نطاق ضئيل جداً.

والإنسـان بحكـم مـا ركب فيه من العقل يمكن أن يتوجه به إلى المشـاكل التى أمامه لحلها، يستوى فى ذلك من يقيم فى الشرق ومن يقيم فـى الغـرب، والخلاف بين هذا وذاك إنما يكون فى وسيلة التفكير لا فى مواجهة المشكلة.

" والواقـع أن هـذه الـتفرقة بين الجنس السامى والجنس الآرى لايقـرها عقـل ولا منطق ، لأن العقل واحد فى الناس جميعاً وهو أعدل الأشـياء قسـمة بين الناس ، فلا يمكن إذن أن نستخلص صفات أى شعب العقلـية ومميـزاته الفكـرية من الجنس الذى ينتمى إليه لأن الصفات أو الخصـائص الفطـرية فـى العقـل البشرى واحدة ، لا اختلاف فيها بين الشعوب والأجناس ، وهذا لا يمنع من أن يكون هناك اختلاف فى الصفات المكتسبة من البيئة "[1].

" وقـد ورد فـى دائرة المعارف البريطانية تحت كلمة "عرب" ما يؤكـد هـذا ويفند مزاعم رينان، ورد فيها: إنه ليس من صواب الرأى ما فعلـه رينان وولسن بإضافتهما صفات خاصة إلى الجنس السامى هى فى الواقـع ناشـئة عـن عوامل خارجية، فهى نتيجة البيئة التى عاشوا فيها

(١) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه – د. إبراهيم مدكور – ص ١١.

والأحوال التى اكتنفتهم، ولو أنهم عاشوا فى بيئة أخرى وفى أحوال مغايرة لكانت لهم صفات جديدة"(١).

"وقد هوجمت فكرة الجنس الذى يتصف بخصائص ثابتة، فمن الناحية الفسيولوجية نجد أن العلماء قد دللوا على نسبية المقاييس التشريحية التى وضعت لتحديد أنماط الأجناس المختلفة اعتماداً على لون الشعر ولون العينين ومقياس الجمجمة مثال ذلك التجربة التى أجريت على شعب الباسك فى شمال أسبانيا، وكذلك فإنه لا يمكن اعتبار الجنس وحدة سيكولوجية، فقد أشارت أبحاث علم النفس للجماعات وعلم النفس الاجتماعى إلى أن التزاوج والغزو والهجرات وما يتبعها من انتشار ثقافى يجعل من العسير بل من المستحيل أن نتكلم عن جنس نقى مغلق يعيش تحت ظروف جغرافية ومكانية ثابتة، ذلك أن صفات الأمم كما يقول: "جبريل تادر" تتغير تبعاً للتطور التاريخى، ويصبح التعليل الذى يستند إلى الطبيعة الثابتة للأجناس عنواناً على جهلنا بحقائق الأشياء وكسلنا عن تحرى الأشياء الأخرى"(٢).

وكذلك قد أثبت علماء البيولوجيا بالأدلة العملية بطلان الدعوى العنصرية، وإمكان وجود جنس نقى ذى خصائص ثابتة عبر التاريخ، فقد تمخضت أبحاث علماء الوراثة عن أن وحدة الموروثات "الجينات" فى التوائم التى خرجت من بويضة واحدة لا تستلزم وحدة النتائج فى اختبارات الذكاء، فى حين أن وحدة البيئة الحضارية وظروفها تستلزم ذلك، بل إن الموروث الواحد يتخذ تعبيرات مختلفة متنوعة، وهذه التعبيرات تتأثر فى الفرد الواحد بعوامل مختلفة"(٣).

ولعل هذا كله يسمح لنا بالقول إن فكرة رينان وأتباعه ليست إلا مجرد دعوى أرسلت على علاتها دون سند واضح ولا دعامة قوية، ومثل هذه الدعاوى يمقتها العلم وينكرها ولا يحترمها. وإذن فلا يمكننا أن نسلم بأن عدم الإبداع الفكرى لدى المسلمين فى مجال الفلسفة مرجعه إلى سبب

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرازق – ص ٢٢.
(٢) تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام– د. محمد على أبو ريان – ص ١٠-١١.
(٣) المرجع السابق – ص ١١.

مادى أو فسيولوجى فى الجنس العربى أو الجنس السامى كله ولا نستطيع أن نقبل عزو أى تصور فكرى إلى طبيعة أى جنس من الأجناس، فالعلم قد أثبت بطلان فلسفة استعلاء بعض الأجناس على بعض.

وبعد أن أثبتنا وأكدنا بطلان نظرية رينان فى التفرقة العقلية السامية والعقلية الآرية، فإن آراءه فى الفلسفة الإسلامية تصبح آراءاً واهية لأن الأساس الذى أقامها عليه واه وباطل ولا نصيب له من الصحة، ويمكن أن نشير إلى بعض الملاحظات التى تتعلق بهذه الآراء.

الملاحظة الأولى:

التى يستطيع الباحث أن يلاحظها على آراء رينان أنها تعتبر ترديد للآراء التى أدلى بها تنمان من قبله، فلا تكاد تختلف عن آراء سابقة فى القول بأن القرآن قد عاق النظر العقلى الحر، أو إنه حارب العلم والفلسفة، والقول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا تقليداً مشوهاً للفلسفة اليونانية، والقول بأن المسلمين لم تكن لديهم القدرة على الإبداع الفلسفى لأن عقليتهم سامية لا تقدر على التفلسف، هذا هو جوهر آرائهم وإن اختلفت فى التفاصيل والعبارات من أحدهما للآخر.

الملاحظة الثانية:

إن هذه الآراء كانت متسرعة وغير دقيقة ولم تقم على دراسة شاملة للفلسفة الإسلامية، ولذا فإنها كانت محلاً للاعتراض عليها والطعن فيها، من ذلك حكمه على هذه الفلسفة بأنها عقيمة، وتعليله لذلك بأن الجنس السامى الذى أنتجها ليست له القدرة على التفلسف، وقد اتضح أن معظم فلاسفة الإسلام كانوا من الجنس الآرى، ولم يكونوا من الجنس السامى، وهذا ما أكده الأستاذ برهييه فى كتابه "تاريخ الفلسفة" بقوله: "كان فلاسفة العرب ممن اعتنقوا الإسلام، وكانوا يكتبون آثارهم باللغة العربية، لكن جمهرتهم لم تكن من أصل سامى، بل من أصل آرى لذلك التمسوا موضوعات تفكيرهم من الكتب اليونانية"(١).

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرازق – ص ٢٢-٢٣.

فكيف نفسر ذلك إذا كان تعليل رينان لعقم الفلسفة الإسلامية صحيحاً. ثم إن الأجناس من شأنها أن تختلط، ويصعب علينا أن نجد جنساً نقياً محافظاً على سلالته.

الملاحظة الثالثة:

إن رينان يتناقض فى آرائه، فقد رأيناه ينكر وجود فلسفة عربية معلناً أن العرب لم يصنعوا شيئاً أكثر من أخذ المعارف اليونانية ثم عاد فنقض ما قرره مؤكداً أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة وأن العرب عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة، وأن الحركة الفلسفية الحقيقية فى الإسلام ينبغى أن تلتمس فى مذاهب المتكلمين"[1].

الملاحظة الرابعة:

ثم إنه إذا كانت دعوى العنصريين صحيحة من الناحية العلمية فلماذا يشتد الهجوم على نوع واحد من الساميين وهم العرب وعلى الدين الإسلامى وحده، ويغفل المهاجمون أمر اليهود ودينهم وتراثهم وهم أيضاً ساميون؟

وليس أدل على تهافت دعواهم من أن الفلسفة الإسلامية لم تكن وليدة الفكر العربى وحده، بل لقد أسهم فى إنتاجها أفراد من شعوب غير عربية أى غير سامية مثل الفرس والروم والخراسانيين وغيرهم، وهذا ما يوقعهم فى تناقض ظاهر.

ومهما يكن من أمر فإننا قد بينا فيما سبق أن القرآن الكريم لم يناهض النظر العقلى الحر، ولم يحارب الفلسفة والعلم كما زعم رينان وغيره، كما بينا أن المسلمين لم يكونوا مقلدين لليونانيين يتابعونهم فى كل شئ، وإنما وقفوا منهم موقف النقد والانتقاء يختارون من فلسفة أرسطو ما يروق لهم ويرفضون منها مالا تقبله عقولهم، وكذلك فعلوا مع أفلاطون وغيره. والواقع إننا لا ننكر تأثير المسلمين وخاصة فلاسفة الإسلام - من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وأمثالهم - بالفلسفة اليونانية، ونرى أن إنكار ذلك نوع من المكابرة، ولكننا نرى من جانب آخر أن القول بأن المسلمين لم يفعلوا شيئاً أكثر من محاكاتهم لليونانيين، فيه

(١) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - د. إبراهيم مدكور - ص ١٣.

إجحاف كبير لفلاسفة الإسلام وغيرهم، فمع أننا لا ننكر أن من فلاسفة الإسلام من تابع إلى حد كبير الفلاسفة اليونانيين فيما ذهبوا إليه ، فإننا نرى من جانب آخر أن فلاسفة الإسلام كان لهم موقفهم المستقل وشخصيتهم المتميزة فى تمحيص الآراء ومعالجة المشاكل، وفضلاً عن هذا فإنهم قد ناقشوا موضوعات لا وجود لها فى الفلسفة اليونانية، وهى الموضوعات التى اقتضاها دينهم وبيئتهم. كموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين النقل والعقل، وموضوع الوحى والنبوة، وموضوع القضاء والقدر، وموضوع البعث وما إلى ذلك من الموضوعات والمباحث التى لا نظير لها عند اليونانيين. على أن الفلسفة الإسلامية لا تتمثل فقط فى فلسفة الفلاسفة الذين تأثروا كثيراً بالفلسفة اليونانية، وإنما تتمثل أيضاً فى ميادين أخرى مثل علم الكلام والتصوف وأصول الفقه، ولا يمكن القول بأن هذه المجالات كانت تقليداً للفلسفة اليونانية، بل إنه إذا كان بعض روادها قد تأثر قليلاً بهذه الفلسفة فإن الكثير منهم قد نقدها وهاجمها وهاجم فلاسفة الإسلام المتابعين لها، ولا يغيب عن أذهاننا الصراع الذى دار فى المحيط الإسلامى بين المتكلمين والفلاسفة، هذا الصراع الذى بلغ ذروته عند الغزالى ونقده للفلاسفة فى كتابه "تهافت الفلاسفة".

فمن أراد أن يحكم على الفلسفة الإسلامية حكماً صحيحاً فليبحث أولاً فى مجالاتها المختلفة، وليتعرف على طبيعتها، ثم يحكم عليها بموضوعية وحيدة دون تسرع ودون شطط، ولكن أحكام المستشرقين المتعصبين السابقة لم تلتزم بهذه المبادئ، ومن ثم فقد نأت عن الحقيقة وجانبت الصواب.

٤- تناقض المستشرقين مع أنفسهم:

تناولنا فيما سبق موقف المستشرقين الذين أنكروا أصالة الفلسفة الإسلامية وادعوا بأنها لم تكن إلا تقليداً للفلسفة اليونانية وقد كان على رأس القائلين بهذا الرأى من المستشرقين تنمان وكوزان وغيرهما ، والذين ذهبوا إلى أن المسلمين لم يكن لهم من الإبداع الفكرى أى نصيب يذكر وهؤلاء عزوا ذلك كله إلى التعصب الدينى ، وهناك من المستشرقين أمثال رينان الذى ادعى بأن الجنس السامى - وبالأخص العرب والمسلمين - لاحظ له من الإبداع والتجديد، وقد سبق أن أوردنا آراء كلاً من هؤلاء وأولئك وناقشنا كلاً من أرباب التعصب الدينى والتعصب الجنسى، وأبطلنا مزاعمهما، وإذا كان هذا التيار بقسميه ينكر ما للفلسفة الإسلامية من

أصـــالة وتجديد فإن هناك تياراً آخر من أرباب المستشرقين يناقض التيار الســـابق تماماً وكأنه بهذا يرد على مزاعم بعض المستشرقين الذين أنكروا أصـــالة الفلسفة الإسلامية، والفضل ما شهدت به الأعداء وسنسوق بعض الـــنماذج التى تعد بحق رداً صريحاً على أولئك الذين يدعون زوراً وبهتاناً بـــأن العرب والمسلمين ليس لهم حظ يذكر من الابتكار والتجديد فى مجال الفلسفة الإسلامية.

ويقـــول أســـتاذنا الدكتور/ محمد غلاب فى كتابه "الفلسفة الشرقية" "إن المـــؤرخ الشـــهير "ديوجين لا إرس" الذى عاش فى القرن الثالث قبل الميلاد يحدثنا فى كتابه حياة الفلاسفة، ويرد نشأة الفلسفة إلى الشرق القديم بحديـــثه عن فلسفة الشرق بما يثبت أن الشرق قد سبق الغرب إلى البحث الفلسفى والنظر العقلى وإنه كان أستاذه وملهمه"(١).

ويســـتند أصـــحاب هذا الاتجاه من المستشرقين المنصفين إلى أن جمـــيع القضـــايا الفلسفية أو معظمها قد أثيرت فى الشرق وتناولتها عقول الشـــرقيين بالبحـــث والدراسة، فقد نظروا فى أسمى المسائل مثل الوجود والتغـــير والخـــير والشـــر والأصـــل والمصير .. ولا تكاد تخرج الفلسفة وقضاياها عن هذه النظريات الكبرى.

والقـــول بـــأن الفلســـفة الشرقية لا تستحق اسم الفلسفة لأنها كانت ممـــزوجة بالديـــن، ليس له ما يبرره فإن كبار فلاسفة اليونان منهم من لم يســـلم مـــن الـــتأثر بالعقائد الدينية ليس هذا فحسب بل والخيال والأساطير كأفلاطون وفيثاغورث .. ومع هذا لم يخرجهم ذلك عن كونهم فلاسفة وفى هـــذا المعنى يقول الأستاذ "ماسون أورسيل" "ليس ثمة اليوم إنسان يعتقد أن الـــيونان والـــرومان وشـــعوب أوربا فى عصورها الوسطى والحديثة هم وحدهـــم أهل التفكير الفلسفى فإن فى مناطق أخرى من البشرية قد سطعت أنـــوار التفكـــير المجرد، ولا يطعن فى هذا أن يقال إن الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالاً بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفى الخالص فقـــد امتزج التفكير الفلسفى بالتفكير الدينى فى شتى عصور الإنسانية حتى

(١) الفلسفة الشرقية – أ.د محمد غلاب – ص ١٥ – ط لجنة البيان العربى – الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية – ط/ الثانية – بدون تاريخ .

يمكـــن القول بأن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما تنتهى لا محالة إلى العجز عن فهم كليهما"(١).

والحـــق أن التفكـــير الفلسفى كما تبين فيما سبق وكما يقول بعض الباحثيـــن المنصفين " لم يكن فى يوم من الأيام وقفاً على قوم دون قوم أو شـــعب دون شـــعب ولو أننا أطلقنا معنى الفلسفة على أى حكمة إنسانية أو أى صـــورة يكونهـــا الإنسان لنفسه عن العالم أو أى وعى بشرى يحصله الإنســـان مـــن الواقع لكان أن نقول إن التفكير الإنسانى حق لكل إنسان .. ولا علاقـــة له بمســـائل الجنس والدين واللون"(٢). كما وقفنا على ذلك فيما ســـبق. ومـــما يؤيـــد ذلك أن هناك روايات تقول: "إن طاليس وفيثاغورث وأفلاطـــون قـــد رحلـــوا إلى مصر وغيرها من بلاد الشرق واقتبسوا من معارفها"(٣).

"إن كثـــيراً مـــن فلاسفة اليونان الذين قالوا إن الفلسفة نشأت على أيديهـــم كطالـــيس وفيثاغورث وديموقريطس قدموا إلى بلاد الشرق القديم واتصلوا بثقافاتها ونهلوا من معينها باتفاق بين المؤرخين"(٤).

ولـــيس أدل على ذلك من "أن الفكرة الفلسفية التى قال بها طاليس وهـــى أن أصل الكون هو الماء بينها وبين أنشودة خلق الكون الدينية عند الكلدانيين شبه كبير، فقد صرحت هذه الأنشودة بأن كل شئ فى الكون نشأ مـــن الماء. وبما أن هذه الأنشودة سابقة على نظرية طاليس، وأنه قد رحل إلى الشرق فيرجح أنه اقتبس فكرته من تلك الأنشودة"(٥).

(١) أسس الفلسفة – د. توفيق الطويل – ص ٤٣.
(٢) مشكلة الفلسفة – د. زكريا إبراهيم – ص ١٩ – ط/ دار مصر للطباعة – الناشر: مكتبة مصر – بدون تاريخ.
(٣) الفلسفة الشرقية – أ.د محمد غلاب – ص ١٨-١٩.
(٤) أسس الفلسفة – د. توفيق الطويل – ص ٣٦.
(٥) الفلسفة الشرقية – أ.د محمد غلاب – ص ١٧-١٨.

"إن الباحثين الأثريين قد عثروا على كلمات العدالة والفضيلة والنفس والحياة الأخرى في الشرق قبل وجودها في الغرب بقرون طويلة"(١).

وقد ذكر الفيلسوف الفرنسي "دوجا" في كتابه "تاريخ الفلاسفة والمتكلمين المسلمين" ما قرره رينان وغيره من أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا تقليداً لفلسفة اليونان، ثم عقب عليها بقوله: "هذه أحكام تذهب في البت إلى حد الشطط، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو .. وما أسوق إلا شاهداً واحداً، فهل يظن ظان أن عقلاً كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئاً طريفاً، وإنه لم يكن إلا مقلداً لليونان؟ وهل مذهب المعتزلة والأشعرية ليست ثماراً بديعة أنتجها الجنس العربي"(٢).

"وقد أدرك "دوجا" - مدى ما وقع فيه رينان - من التناقض. فقد وقف على نص له يثبت فيه أن المسلمين عارضوا أرسطو، وكونوا فلسفة بها عناصر مختلفة عما كان يدرس بالمدرسة المشائية، مع أن رينان هو رأس القائلين بعجز العقلية العربية عن الإنتاج الفلسفي، واكتفائها بتدوين آراء فلاسفة اليونان"(٣).

"ثم أورد "دوجا" رأى "منك" لأنه - كما يقول - أدنى إلى السداد وهذا الرأى هو "يمكننا أن نقول في الجملة إن الفلسفة لدى العرب لم تتقيد بمذهب المشائين صرفاً، بل هي توشك أن تكون قد تقلبت في كل الأطوار التي مرت بها في العالم المسيحي، ففيها مذهب أهل السنة الواقفين عند النصوص، ومذهب الشك، ومذهب التولد، بل فيها مذاهب شبيهة بمقال "اسبينوزا" ومذهب وحدة الوجود الحديث"(٤).

---

(١) المرجع السابق – ص ١٨.
(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرازق – ص ١٣.
(٣) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام – د. محمد على أبو ريان – ص ١٢.
(٤) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرازق – ص ١٤.

ومع أن رأى "منك" فيه شئ من الصواب إلا أننا لا نسلم به على إطلاقه لأن فيه كثيراً من التجاوز ولا يمثل حقيقة الفلسفة الإسلامية أو العربية في مجالاتها المختلفة.

ولا يفوتنا هنا في هذا المقام قبل أن نختم حديثنا عن هذه المسألة أن نذكر رأى اثنين من أبرز المستشرقين المنصفين أحدهما هو المستشرق الألماني "ديلتاى" فقد قرر: "أن الغرب مدين للعقلية العربية الإسلامية في توسيع نطاق الجبر اليونانى، وإلى هذه العقلية يرجع الفضل في نشأة العلم الطبيعي الحديث، فقد توسع المسلمون فيه عما وصل إليهم من مدرسة الإسكندرية، وأوجدوا عدة مستحضرات كيماوية، كما تقدموا في الرياضة واستخدموها كآلة للتقدير الكمى "المساحة"، والثانى المستشرق "مونى" الذى يذكر أن الفلسفة الإسلامية وإن كانت في مبدئها وجوهرها أرسطية، لكن بالرغم من ذلك ليست صورة مكررة للأفكار الإغريقية، فالمسلمون - وإن أبدوا احتراماً نحو الإغريق - فقد فهموا كيف يحتفظون حقاً بطابع الأصالة والابتكار في فهمهم وتصويرهم لتعاليمهم، ذلك الطابع الذى جعل لكتبهم ورسائلهم جدة خاصة"(١).

هذان هما الرأيان المتعارضان في الحكم على الفلسفة الإسلامية يترددان بين الأصالة والتقليد، وقد يبدو في إبرازهما نوع من المصادرة على المطلوب كما يقول المناطقة وكان الأولى من ذلك أن يتأخر الحكم عليها حتى ندرس مسائلها أو بعضها على الأقل مقارنة بما سبقها من فلسفات لنعرف وجه الابتكار والأصالة أو التقليد والمحاكاة، فيكون حكمنا عليها حينئذ قائماً على التصور الصحيح لها. ولكنى آثرت هذا المنهج، ليس جرياً وراء طريقة التأليف التي يلجأ إليها كثير من المؤلفين، ولكن أردت من ذلك أن أشد ذهن الدارس سلفاً إلى قيمة هذه الفلسفة فيظل انتباهه قائماً ليتأكد له - عند عرضنا لبعض النماذج التطبيقية التي تبرر لنا أصالة الفلسفة الإسلامية - مدى ما في هذا الحكم من صدق، وكأنى أردت بذلك إعطاء النتيجة، وأنا مطمئن إلى صدق المقدمات التي أنتجتها، وإذا

---

(١) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى – د. محمد البهى – ص ١٥-١٦ – ط/ دار غريب للطباعة – الناشر: مكتبة وهبة – ط/ السادسة – ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

رجـــع القـــارئ بغير هذا الحكم فعليه حينئذ أن يقدم الدليل على ذلك، لأن القابل والرافض على السواء كل منهما مطالب بالدليل.

المبحث الثالث
نماذج تطبيقية لبيان ملامح الأصالة فى الفلسفة الإسلامية

١- تمهيـــــــد:

لقـد قلـنا أكـثر من مرة إن الفلسفة الإسلامية على الرغم من أن نشـأتها تـرجع إلى تأثير الفلسفة اليونانية فإنها لم تكن صورة مطابقة أو نسـخة مكـررة مـن تلك الفلسفة، وإنما تميزت فى كثير من موضوعاتها بطـابع خـاص أصيل، لأن روادها لم يكونوا مجرد ببغاوات يرددون ما تلقونـه عـن فلاسفة اليونان، ولم يكونوا مجرد نقلة أو شراح أو معلقين، وإنمـا أثبـتوا فـى هذا المجال شخصيتهم العلمية والدينية المستقلة بهم ، وتـركوا بصماتهم على إنتاجهم، واتخذوا موقفاً نقدياً متميزاً إزاء كثير من الآراء والأفكـار اليونانـية. صـحيح أن تأثير الفلسفة اليونانية كان بارزاً وذلـك شـئ لا ينكره العلم، لكن الذى نريد أن نتوصل إليه: أن هناك فرقاً بين النقل والتأثر، فالفلسفة الإسلامية فيها أثر يونانى لا ينكر، لكن لا يمنع ذلك من أن تكون هذه الفلسفة قد استوعبت فكر اليونان وهضمته، وأنتجت شـيئاً جديداً، قد يوافق أو يخالف فى كثيز من فروعه أفكار اليونان، يقول الدكـتور محمـد عبد الرحمن: "ولئن قفزت إلى الثقافة الإسلامية تيارات مختلفة اجتمعت فيها وتفاعلت إلا أنها مع ذلك أنبتت نباتاً جديداً طيباً لا هو بالـيونانى، ولا هو بالفارسى، ولا هو بالهندى، إنه نبات عربى إسلامى له طابعـه الخاص الذى لا يقلل من شأنه إنه يسير فى تيار الفكر اليونانى أو الفارسـى أو الهندى، لأن الفلاسفة الإسلاميين يخالفون اليونان فى المفاهيم والأدلـة والغاية .. ويقول: وليس هذا الخلاف من وجهة نظر الدين وحده، بـل هـو فـى بعـض المسـائل الكبرى خلاف عقلى فلسفى من الطراز الأول"(١).

وكـيفما كانت الأفكار الأجنبية التى تسربت إلى المسلمين فإنهم قد اسـتطاعوا أن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم، وينشئوا لأنفسهم حياة فكرية

---

(١) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – ص ٣٥٢ – نقلاً عن مدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية – أ.د عبد المعطى محمد بيومى – ص ١٢٦.

مستقلة ليست هى حياة اليونان، أو الفرس أو الهنود إنها شئ من ذلك ولكنها أيضاً شئ فوق ذلك.

" وقد حاول أحد الباحثين الغربيين الوقوف على أصالة الفلسفة الإسلامية ، فرأى أن مفتاح الأصالة فى هذه الفلسفة يمكن أن نحصل عليه ونفهم سره فى ضوء ما أطلق عليه الفيلسوف الألمانى " كانت - ت ١٨٠٤م " تناقضات العقل "(١).

وقد قال هذا الباحث: "إن أفضل مدخل لفهم الفلسفة الإسلامية هو فهم كتاب "كانت" "نقد العقل الخالص" الذى صيغت وتحددت فيه متناقضات العقل للمرة الأولى فى الفلسفة الحديثة.

وفكرة "كانت" فى هذا الصدد تقوم على أساس أن القضايا المتناقضة قد تكون فى بعض الأحيان صادقة ، وقد قدم فى هذا الصدد أربعة أمثلة ، كل مثال يتضمن قضيتين متناقضتين - إحداهما سالبة والأخرى موجبة - مع أنهما صادقتان بناء على القانون العقلى الصارم، وأقام "كانت" البراهين المقنعة التى تشهد بصدق كل قضية على حدة، وكمثال نذكر القضيتين الآتيتين:

الأولى: العالم له ابتداء، ومن ثم فهو محدود بالمكان.

الثانية: العالم ليس له ابتداء، ولا حدود له فى المكان.

وفى البرهنة على القضية الأولى يمكن أن يقال: إذا ادعينا أن العالم لا بدء له فى الزمان، وحددنا نقطة ما فى هذا الزمان - ولتكن الآن - فمعنى ذلك أن فترة من الأزل أو اللانهائى قد مضت، أى أن سلسلة متتابعة من الحالات اللانهائية للأشياء قد مرت فى الكون، ونحن نعلم أن لانهائية سلسلة ما تتمثل فى هذه الحقيقة، وهى أنها لا يمكن أن تتم فى حلقات متتابعة تركيبية، ومعنى ذلك إنه من المستحيل لحلقات ماضية متباينة أن تكون لا نهائية، ومن ثم فإن تصور بدء العالم يعتبر ضرورياً لوجود هذا العالم.

أما القضية الثانية: فيمكن البرهنة عليها على هذا النحو: دعنا نفترض أن العالم له بدء، والبدء وجود العالم، هذا الوجود نفسه مسبوق

(١) دراسات فلسفية وأخلاقية - د. محمد كمال جعفر - ص ١٦٠، وقارن أيضاً: تأملات فى الفكر الإسلامى - د. محمد كمال جعفر - ص ١١٤ - ط/ دار مرجان للطباعة - الناشر: دار العلوم - ١٩٨٠م.

بزمان لم يكن فيه العالم موجوداً - وقد نسمى هذا الزمن الحالى - والآن يبدو من المستحيل وجود شئ فى زمن حال، لأنه ليس فى أجزاء هذا الزمن الخالى ما يرجح الوجود على عدمه، إن فى العالم نفسه مجموعات كثيرة من الأشياء التى يمكن أن يكون لها بدء، ولكن العالم نفسه لا يمكن أن يكون له بدء، لما ذكرنا من عدم وجود مرجح للوجود على العدم فى الزمن الخالى الذى يسبق البدء، ولهذا فالعالم لا نهائى بالنسبة للزمن أى لا بداية له"(١).

ثم يخلص هذا الباحث إلى القول بأن الموقفين المتعارضين اللذين يمثلهما المتكلمون والدهرية ينطبقان تمام الانطباق على وجهتي النظر التى عبر عنهما "كانت" فى نظريته فى تعارض أو تناقضات العقل.

ويمثل المتكلمون وجهة النظر المثبتة لابتداء العالم ومحدوديته، بينما يمثل الدهرية النقيض، أى عدم ابتداء العالم بالزمان، وعدم محدوديته بالمكان، ولكل أدلة رياضية وجدلية على السواء، والفكرة التى يتأسس عليها رأى المتكلمين تتلخص فى "عدم الاستمرار أو التغير" وهى فكرة تساعد على وجود نظرية متماسكة لشرح حقيقة العالم، ولكن من الناحية الأخرى نجد أن فكرة الاستمرار والثبات التى يتبناها الدهرية لتفسير حقيقة العالم لا ينقصها بعض الوجاهة"(٢).

وإذا كان الأمر كذلك فما حقيقة العالم إذن؟ أهو مستمر ثابت أم حادث متغير؟ "يذهب هذا الباحث إلى أن حل هذا الإشكال يعتبر المسألة الأولى للفلسفة الإسلامية، وقد حاول الفارابى أن يحل هذا الإشكال، ويبدو إنه اتخذ موقفاً معارضاً لموقف المتكلمين الذين يؤيدون بدء العالم فى الزمان وفى المكان.

ثم ينتهى هذا الباحث إلى القول بأنه حقاً ترك لابن سينا أن يحل هذا الإشكال عن طريق تبنيه للمبدأ الذى يبدو متناقضاً فى نفسه - كما

(١) دراسات فلسفية وأخلاقية - د. محمد كمال جعفر - ص ١٦١-١٦٢، وقارن أيضاً : تأملات فى الفكر الإسلامى - د. محمد كمال جعفر - ص ١١٥.

(٢) دراسات فلسفية وأخلاقية - د. محمد كمال جعفر - ص ١٦٢-١٦٣، وقارن أيضاً: تأملات فى الفكر الإسلامى - د. محمد كمال جعفر - ص ١١٧.

شـرح فـى تناقضات العقل على يد "كانت" وبناء على ذلك أمكن أن يقال: "إن العـالم والزمان مخلوقان، ومع ذلك فهما أزليان وقديمان، ثم تبع ذلك التفرقة فى الوجود بين ما هو واجب وما هو ممكن"(١).

"إن تصـور هـذه التفرقة فى الوجود بين الواجب والممكن يعتبر تصـوراً إسـلامياً لـم يسبق إليه اليونانيون كما يشير إلى ذلك الدارسون، وهـذه التفرقة فى حد ذاتها روح العقيدة الإسلامية التى تفرض التمييز بين الله والكـون، ولـيس ببعـيد أن تكون هذه التفرقة فى الوجود بالمرتبة قد ظهـرت أولاً فى ميدان علم الكلام، ثم التقطها الفلاسفة المسلمون وعدلوا فـى مفهومهـا، وأوغلـوا فـى اسـتقلالها فى بناء مذهبهم الميتافيزيقى والطبيعى.

ويشير مبدأ التفرقة فى الوجود بين الواجب والممكن إلى أننا ندرك "واجـب الوجـود" إدراكاً فطرياً من حيث تحقق الوجود الذى لا يمكن أن يسـبقه أو يلحقـه عدم. وهذا الإدراك يجعلنا نتحقق من وجوده على وجه اليقيـن لأنـه لا سـبيل إلـى الظن بأن ، واجب الوجود، يمكن ألا يكون موجوداً، لما فى ذلك من تناقض صارخ لا يمكن تحققه فى الواقع.

أمـا سـائر الموجـودات سوى واجب الوجود فيجمعها كلها حكم واحـد، وهو أنها بالنسبة لوجودها فى أنفسها ممكنة الوجود، لذا قد يلحقها العدم أو يستوى بالنسبة لها طرفا الوجود والعدم، ومعنى ذلك أنها قد توجد وقد لا توجد على حد سواء، وليس معنى ذلك إنكار حقيقة وجود العالم، إذ أن العـالم حقيقى الوجود، لأنه يوجد بالفعل، لكن سبب وجوده ليس راجعاً إلـى ذاتـه، لأنه فى ذاته ممكن وليس بواجب، ونتيجة لذلك أمكن أن يقال عقلـياً إن وجوده لابد أن يكون أثر لغيره وهو "واجب الوجود" لأن واجب الوجـود يقتضـى ضرورة الوجود فى حد ذاته، كما يقتضى منح الوجود لغيره باعتباره المصدر الوحيد لهذا الوجود.

وعـندما نـربط بين هاتين الفكرتين: فكرة واجب الوجود، وممكن الوجـود، وبين ما عليه الوجود فى الواقع بالنسبة لما سوى واجب الوجود يمكنـنا على رأى ابن سينا أن نلاحظ أن ما سوى واجب الوجود إذا نظر

(١) دراسات فلسفية وأخلاقية – د. محمد كمال جعفر – ص ١٦٣، وقارن أيضاً: تأملات فى الفكر الإسلامى – د. محمد كمال جعفر – ص ١١٧.

إليه فى نفسه كان "ممكن الوجود" وإذا نظر إلى حقيقة وجوده بالفعل وتعلق هـذا الوجـود "بواجـب الوجود" كان واجب الوجود بغيره، تمييزاً له عن واجب الوجود بنفسه "(١).

وهكـذا يعـترف هذا المفكر الغربى المنصف بجانب من جوانب الأصـالة فـى الفلسفة الإسلامية ومع تقديرنا لما ذكره ذلك الباحث، فإننا نـرى أن هـناك ملامـح أخرى من الأصالة فى هذه الفلسفة، وتتمثل هذه الملامـح فـى موضوعات تعتبر جديدة خاض فيها فلاسفة الإسلام، تحت تأثير البيئة الإسلامية وظروفها التى دفعتهم إلى معالجة هذه الموضوعات، وسـنكتفى بإيراد نموذجين فقط من هذه الموضوعات وتتمثل هذه النماذج فى القضايا التالية:

١ – مشكلة الوجـــود.
٢ – نظرية الصدور.

وسنقتصـر فـى تناولـنا لهذه النماذج على عرض آراء الفارابى وابـن سينا وذلك لأنهما يعتبران أكبر ممثلين للفلسفة الإسلامية، ولأنهما – فيما يظن بهما – قد تأثرا تأثيراً شديداً بالفلسفة اليونانية، ومن ثم فإننا أثرنا عـرض آرائهما لنبين أنهما مع ذلك لم يفقدا استقلالهما ولم يكونا متابعين متابعة عمياء، وإنما كمان لهما تفكيرهما الأصيل، وآراؤهما المتميزة.

النموذج الأول: مشكلة الوجود:

إذا أردنـا أن نـتعرف علـى رأى الفارابى وابن سينا فى مسألة الوجـود، لابـد لـنا أولاً وقبل كل شئ أن نعرض رأى كلاً من أفلاطون وأرسطو فى هذه المسألة باعتبارهما ممثلين للفلسفة اليونانية ثم نورد رأى الفـارابى وابـن سـينا بعـد ذلك كممثلين للفلسفة الإسلامية ليتبين لنا هل الفلسـفة الإسـلامية تقلـيد للفلسفة اليونانية؟ أم أنها تتميز بطابع الأصالة والتجديد؟

هذا ما سنعرفه من خلال هذه الدراسة.

(١) تأملات فى الفكر الإسلامى – د. محمد كمال جعفر – صـ١١٨-١١٩.

رأى أفلاطون فى مشكلة الوجود:

يرتبط رأى أفلاطون فى الوجود بنظرية المثل، ذلك أنه قسم الوجود إلى قسمين: وجود حسى منظور يمكن إدراكه عن طريق الحواس، ووجود عقلى لا يمكن إدراكه إلا بالعقل. ثم قسم كل واحد من هذين القسمين إلى قسمين آخرين: فالوجود الحسى المنظور ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: هو الأشياء والكائنات الموجودة فى الكون أو على الأرض.

وثانيهما: هو صور وظلال تلك الأشياء والكائنات، ويعنى بذلك أن هذه الأشياء توصف بنوع من الوجود عندما تنعكس على مرآة أو على سطح الماء، أو عندما يوجد لها ظل فى حالة وجودها فى الشمس أو الضوء مثلاً، فهذه الظلال والصور تشير إلى نوع ضعيف من الوجود.

أما الوجود العقلى فينقسم أيضاً إلى قسمين:

أحدهما: يتمثل فى البديهيات والمسلمات الرياضية والهندسية التى يفترض العلماء صحتها ويستنبطون منها النتائج، وهذه البديهيات والمسلمات لا تدرك بالحواس وإن كانت وثيقة الصلة بالمحسوسات.

وثانيهما: يتمثل فى حقائق الأشياء، وهى المثل التى توجد فى العالم الحقيقى، وهذه المثل هى كما قلنا المهايا الحقيقية للأشياء الموجودة فى عالم المحسوسات، وإذا كانت الأشياء الحسية الكثيرة ترى ولا تعقل فإن المثل تعقل ولا ترى[1].

رأى أرسطو فى مشكلة الوجود:

ينكر أرسطو أن يكون الوجود راجعاً إلى مادة واحدة كالماء أو الهواء أو النار، كما قال الفلاسفة الطبيعيون السابقون، لأنه من غير المعقول أن ترجع الموجودات الطبيعية - التى تختلف فيما بينها اختلافاً جوهرياً - إلى أصل واحد.

ويرى أن هذه الموجودات مركبة من مبدأين:

أحدهما: الهيولى أى المادة.

وثانيهما: الصورة التى تحدد الهيولى وتعينها.

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم - ص ٨٠ وما بعدها.

فالتمثال مثلاً يتكون من شيئين: مادة خام هى الحجر أو الرخام الذى صنع منه هذا التمثال، وصورة أو شكل حدد هذه المادة وعينها وميزها عما سواها من الصور أو الأشكال التى يمكن أن تكون عليها هذه المادة.

والمادة والصورة فى نظره متلازمتان فى عالم الواقع بحيث لايمكن الفصل بينهما مطلقاً، لأن الفصل بينهما معناه أن يتحطم الشكل الذى تظهر فيه المادة.

وإذا كانت المادة والصورة هما الركنان الأساسيان فى وجود الأشياء، فإن أرسطو يضيف إليهما عنصرين آخرين يتمثلان فى الفاعل أو الصانع، وفى الغاية، وبذلك توجد علل أربعة هى: المادة والصورة والفاعل والغاية.

فالكرسى مثلاً مادته الخشب، والشكل الذى هو عليه الصورة، والنجار هو الفاعل والجلوس عليه هو الغاية التى من أجلها اختار النجار الصورة التى هو عليها.

وفى رأى أرسطو أن الصورة معقولة ومتحددة بالمادة وليست مفارقة لها، فهى التى تعطى الهيولى الوجود بالفعل فى ماهية معينة، وباتحاد هذين المبدأين اتحاداً جوهرياً يتكون كائن واحد، من حيث أن كلاً منهما ناقص فى ذاته مفتقر للآخر ومتمم له، فهما يتميزان بالفكر ولاينفصلان فى الحقيقة ولكن هناك صور مفارقة أصلاً، كالله والعقول المحرك للكواكب"[1].

وإذا كان أرسطو قد فسر العالم أو الوجود الطبيعى بأنه مكون من الهيولى والصورة فإنه لم ير حاجة هذا الوجود إلى علة فاعلة أو إلى صانع ينظم المادة ويطبع فيها الصور، ولكنه رأى أن حركة هذا الوجود هى التى تحتاج إلى علة أسمى من الطبيعة أو إلى محرك أول وهو الله.

وبهذا يمكن القول بأن أرسطو ينظر إلى الوجود نظرة ثنائية تفرق بين طرفيه وتميز بينهما فى الماهية ، فالطرف الأول وهو الله صورة مجردة ، أما الطرف الثانى وهو العالم الطبيعى مكون من مبدأين لاينفصلان وهما الهيولى والصورة.

---

(١) المرجع السابق - ص ١٣٦.

رأى الفارابى فى مشكلة الوجود:

لقد اطلع الفارابى على آراء السابقين فى الوجود وتأثر بها ولكن بدون أن يلغى ذاتيته، فقد نظر إلى الوجود نظرة ثنائية، إذ أنه فرق بين نوعين من الوجود: نوع يسميه الواجب بذاته، والنوع الآخر يسميه الممكن، النوع الأول وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى علة، والثانى لا غنى لوجوده عن علة وقد عبر الفارابى عن ذلك بأسلوبه فقال: "إن الوجود على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا إنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره.

وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل، وإما أن يكون فى وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شئ واجب، وهو الموجود الأول"(١).

وإذا كنا نلاحظ فى هذا النص أن الفارابى قد ميز بين نوعين هما: واجب الوجود، وممكن الوجود، فإننا نلاحظ أيضاً إنه يقسم الممكن إلى قسمين: ممكن بذاته وهو الشئ قبل وجوده، وواجب الوجود بغيره وهو الشئ بعد وجوده. ومعنى هذا أن الفارابى يقول بنوعيين من الثنائية: الأول ثنائية بين واجب الوجود بذاته وهو الله موجد الأشياء، وممكن الوجود وهو عالم الأشياء، والنوع الثانى ثنائية بين حالى الممكن: حال بقاءه فى حيز الإمكان وعدم انتقاله إلى الوجوب ، وحال وجوبه أو وقوعه ، وقد يعبر الفارابى عن النوع الثانى بالثنائية بين الماهية والهوية، أو بين المفهوم والمشخص، أو بين العام والخاص.

وعلى أى حال فإن الممكن قبل انتقاله من حيز الإمكان الصرف إلى حيز الوجود، عام، لأنه قابل للتصور وللتشكل بأى شكل، ووجوده ذهنى فقط، وجوهر مستقل قائم بنفسه، ولكن فى حيز التصور الذهنى، وفى هذه الحال يأخذ اسم "الماهية" أو اسم "المفهوم" وفى هذه الحال أيضاً يساوى "المثال" عند أفلاطون.

---

(١) عيون المسائل – ضمن كتاب "المجموع" – الفارابى – ص ٦٦ – ط/السعادة – ط/ الأولى – ١٣٢٥هـ ١٩٠٧م.

وبعد أن ينتقل الممكن إلى الوجوب أو إلى الوقوع بالفعل يصبح خاصاً أو جزئياً أو مشخصاً، ويلحقه اسم الهوية، لأن الوجوب تحديد وتعيين، ويصبح وجوده خارج الذهن والتصور العقلى ويدرك الآن بالحس، بعد أن كان لا يدرك إلا بالعقل فى الحال الأولى، وفى هذه الحال وهى حال الوقوع بالفعل يساوى "ظل" المثال عند أفلاطون.

ويرى الفارابى أن ثنائية الممكن بين حاليه: حال التصور الذهنى "الماهية" وحال الوجود الخارجى "الهوية" تتحول بعد وقوعه إلى وحدة فى الخارج ولكن هذه الوحدة لا تلغى المغايرة بين حاليه أو بين الماهية والهوية، فالماهية المعنى العام القابل للتحديد، والهوية نوع من التحديد بالفعل وإذاً فهما مختلفان ولذلك نجد الفارابى قد ميز بين الهوية والماهية، بين الوجود المادى المحسوس وبين الوجود الكلى المجرد، حيث أوضح أن تعقل الوجود أو الآنية شئ وتعقل الماهية شئ آخر، ولا يعنى البتة أن يدرك المرء الوجود أنه قد أدرك الماهية، كما لا يعنى من جهة أخرى إدراك الماهية إدراك الوجود ذاته، وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أن الآنية مختلفة عن الماهية، فعلى سبيل المثال يرى الفارابى أن تعقلنا للإنسانية يختلف عن تعقلنا لإنسان معين، لأننا نميز فى داخل الإنسان بين ماهيته المعقولة وبين وجوده المحسوس المشار إليه. ونحن كثيراً ما ندرك أحمد، على، دون أن ندرك أو نعقل إدراك الإنسانية.

وهذا يوضح لنا أن الماهية متميزة عن الهوية، كذلك فإننا نعقل الماهية دون أن نعقل كل إنسان على حدة فمعنى هذا أنه فى عالمنا المحسوس نجد أن الآنية أو الهوية متميزة عن الماهية يقول الفارابى مقرراً ذلك: "الأمور التى قبلنا لكل منها ماهية وهوية. وليست ماهيته هويته ولا داخله فى هويته، ولو كانت ماهية الإنسان هويته لكان تصورك ماهية الإنسان فعلمت وجوده، ولكان كل تصور للماهية يستدعى تصديقاً ولا الهوية داخلة فى ماهية الأشياء وإلا لكان مقوماً لا يستكمل تصور الماهية دونه ويستحيل رفعه عن الماهية توهماً، وكان قياس الهوية من الإنسان قياس الجسمية والحيوانية"(١).

---

(١) فصوص الحكم – الفارابى – ص ٤٧ – ط / بغداد – نشرها محمد حسن آل ياسين – ط/ ١٩٧٦م.

ومعنى هذا أن الوجود الفردى، الوجود العينى، الوجود الشخصى ليس داخلاً البتة فى حد الماهية، ومن ثم لا يكون مقوماً لها، وإلا لو كان مقوماً لها لما استطعنا أن نتعقل الماهية دون أن نتعقل ما صدقاتها، وهذا غير جائز، فالماهية إذاً متميزة عن الهوية، وتأتي أهمية هذا التمييز من جهة أن الفارابى يعتمد عليه فى إثبات الوجود الإلهى، لأنه إذا كانت الماهية متميزة عن الهوية أو الآنية، لكان معنى هذا أن وجود الماهية للهوية، أى وجود الماهية داخل الوجود الحسى ليس لذات الوجود الحسى، وإنما هو من جعل جاعل إن صح التعبير أو من فعل فاعل آخر .. ويستمر التسلسل إلى أن نصل إلى فاعل أول لا ينبغى أن تكون هويته متميزة عن ماهيته "إذا لم تكن الهوية للماهية التى ليست هى الهوية - عن نفسها، فهى لا عن غيرها. فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقدمات لماهيته فهويته عن غيره، وتنتهى إلى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية"(١).

ومعنى هذا أن الممكن يحتاج إلى علة تخرجه من الإمكان أو الوجود الذهنى إلى الوجود الخارجى، لأن وجوده ليس من ذاته، وهذه العلة قد تحتاج إلى علة فوقها، ثم هذه تحتاج إلى غيرها وهكذا تتسلسل العلل إلى أن تصل إلى العلة الأولى التى يكون وجودها من ذاتها وهو الله سبحانه وتعالى الذى أوجد الأشياء كلها.

وبعد أن أوضحنا رأى الفارابى فى الوجود ينبغى أن نبين علاقته برأى أفلاطون، وأرسطو، والواقع أن الثلاثة يكادون يتفقون فى التفرقة بين طرفى الوجود.

فأفلاطون: يفرق بين المثل والظلال.

وأرسطو: يفرق بين الماهية أو الصورة والهوية أو المادة.

والفارابى: يفرق بين الماهية والهوية.

كذلك يتفق الفارابى مع أرسطو فى التفرقة بين واجب الوجود أى الله، وممكن الوجود، ولكننا نلاحظ أن الفارابى مع هذا قد اختلف مع أفلاطون، كما اختلف مع أرسطو، أما اختلافه مع أفلاطون: فيتمثل فى أن الفارابى قد ذهب إلى أن الماهية والهوية "وهما المثل وظلالها بتعبير أفلاطون، يتحولان فى الخارج إلى "وحدة" فلا يدرك فى الحس إلا شئ

(١) المرجع السابق - ص ٤٩-٥٠.

واحد هو الهوية، قامت به الماهية بينما أفلاطون كان يرى أن للمثل التى هى الماهيات عند الفارابى وجوداً خارجياً مستقلاً.

وأما اختلافه مع أرسطو فيتمثل فى إنه ذهب إلى القول بأن للممكن صلة بواجب الوجود ، لأن وجوب الممكن من غير ذاته، وهويته تطرأ عليه بفعل فاعل أو بإيجاد موجد، وهذا الموجد هو واجب الوجود أو الله تعالى، وباختصار فإن الفارابى يرى أن وجوب الممكن ليس من ذاته، بينما أرسطو يرى أن وجوب الممكن من ذاته. ولا شك أن ذلك يدل على نوع من الأصالة عند الفارابى.

رأى ابن سينا فى مشكلة الوجود:

نهج ابن سينا منهج القائلين بانقسام الوجود إلى واجب وممكن، والفارابى هو أقرب الفلاسفة الذين تأثر بهم فى هذه المسألة، إنه عبر عن "الله" بواجب الوجود، وعن العالم بممكن الوجود، وليس بين الفارابى وابن سينا من مفارقة إلا فى إيضاح الأخير لفكرته إيضاحاً يعبر عن هضمه لمسارها.

يقول ابن سينا: "لا شك أن هنا وجوداً، وهذا الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، أما الواجب فهو الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال، وأما الممكن الوجود فهو الذي متى فرض غير موجوداً أو موجوداً لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضرورى الوجود، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه .. ثم واجب الوجود قد يكون واجباً بذاته وقد لا يكون بذاته، أما الذى هو واجب الوجود بذاته فهو الذى لذاته لا لشئ آخر أى شئ كان، يلزم محال من فرض عدمه. وأما واجب الوجود لا بذاته فهو الذى لو وضع شئ مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلاً: إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين اثنين"(١).

ويقول فى نص آخر: "كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أو لا

(١) النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية - ابن سينا - ص ٢٢٤ ، ٢٢٥- نشره: محى الدين الكردى - ط/ الثانية - ط/ مصطفى الحلبى - ١٩٣٨م.

يكـون، فـإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته، وهو القيوم، وإن لم يجب لم يجز أن يقال إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً، بل إن قـرن باعتـبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً أو مثل شرط وجـود علـته صـار واجباً، وإن لم يقرن بها شروط لا حصول علة ولا عدمهـا، بقـى له فى ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لا يجب ولا يمتنع"[١].

ومـن النصـين السابقين نفهم أن ابن سينا يرى أن ممكن الوجود ليس له من ذاته شئ وراء مجرد الاستعداد والقبول للوجود أو العدم، وأن المؤثـر الحقيقى فى إيجاده أو إعدامه هو شئ خارج عن ذاته، وقد وضح هذه الفكرة بقوله: "ما حقه فى نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنـه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهمـا أولـى فالحضور شئ أو غيبته، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره"[٢].

والعـالم بجمـيع أجـزاءه ممكن، ووجوده على هذه الصورة ليس لذاتـه وإنمـا بفعل قوة خارجة عنه هى واجب الوجود، وإلى هنا يمكن أن نقـول إن ابـن سـينا لم يزد شيئاً فى جوهر الفكرة على ما قاله أرسطو والفارابى من بعده.

ويتفق ابن سينا أيضاً مع الفارابى فى ثنائية الممكن، فيذهب إلى أن الممكن فى حال تجرده من التشخص، أى قبل وجوده فى الواقع الخارجى، يكون متصوراً عقلاً فحسب، أو حقيقة ذهنية فقط.

" فـلا كلى عام فى الوجود الخارجى بل وجود الكلى عاماً إنما هو فى العقل، وهى الصورة التى فى العقل التى نسبتها بالفعل أو القوة إلى كل واحـد، واحـدة، بيـنما فى حال تشخصه يكون واقعاً بالفعل وموجوداً فى

(١) الإشارات والتنبيهات – ابن سينا – مع شرح نصير الدين الطوسى – القسم الثالث – الإلهيات – النمط الرابع فى الوجود وعلله – الفصل التاسع – تنبيه – ص ١٩ – تحقيق د. سليمان دنيا – ط/ دار المعارف – ط/ الثالثة – بدون تاريخ .

(٢) المرجع السابق – القسم الثالث – الإلهيات – النمط الرابع – الفصل العاشر – إشارة ص ٢٠.

الأعـيان"[١]. ومعـنى أن "حقيقة الممكن ليست عين "وجوده" ووقوعه فى الخارج وبعبارة الفارابى أن "ماهية الممكن ليست عين "هويته" ووقوعه فى الخـارج، فحقـيقة الممكـن أو ماهيته ذهنية متصورة عقلاً ومجردة عن التشخص، بينما وجوده أو هويته متشخصة تدرك بالحواس. وتغاير طرفى الممكـن على هذا النحو لا يمنع أن يكون وجوده فى الخارج ممثلاً لحقيقته الذهنـية، وبذا يكون الممكن صاحب وحدة فى الخارج، وصاحب ثنائية فى الاعتبار، ومعنى هذا أن ماهية الممكن وهويته يتحدان فى الخارج ويكونان وحدة، وإذاً فابن سينا يرى أن حقيقة الممكن أو ماهيته ليست مستقلة تماماً مـن كل وجه، إذ استقلالها إنما هو فى التصور الذهنى فحسب، ولا يتعدى دائرة الذهن إلى نطاق التحقق والوقوع، بل عند الوقوع فى الخارج يذهب فيه استقلال الحقيقة فى التصور، ويكون الوجود الخارجى للحقيقة هو نفس وقوع الممكن وتشخصه.

وابـن سـينا بهذا يتابع الفارابى فى خلافه مع أفلاطون الذى كان يـرى أن وجـود المـثل "وهـى الحقائق أو المهايا الكلية عندهما" وجود خـارجى وليس ذهنياً، كما يتابعه فى اتفاقه مع أرسطو فيما ذهب إليه من أن وجـود المـادة "وهى تعنى الحقائق والمهايا عندهما" وجود ذهنى، وأن هـذه المـادة تتحد مع الصورة "وهى تعنى الهوية أو الوجود عندهما" فى الوجود الخارجى.

وإذا كانـت الماهـية أو المعـنى تـتحد فى الخارج مع الهوية أو الوجـود، فهذا لا يعنى أنهما شئ واحد، ولو كانت ماهية الشئ وهويته، أو معـناه ووجـوده شـيئاً واحـداً، لكان تصور الإنسان للمعنى كافياً فى أن يتصـور وقوعـه فـى الخارج، ومانعاً من الشك فى الوقوع، فالشك من الإنسان ينبئ عن التغاير بينهما.

بقـى أن نشـير إلى أن ابن سينا – شأنه شأن الفارابى – قد خالف أرسطو فيما ذهب إليه من أن خروج الممكن من حال إمكانه الصرف إلى حـال وقوعه يرجع إلى ذاته ويكون بتحريك واجب الوجود له ، وقرر هو أن خروج الممكن إلى حيز الوجود الخارجى إنما يرجع إلى واجب الوجود أو الله الـذى يوجده ويخلقه، فوقوع الممكن وحصوله أثر من آثار فعله، أو

(١) النجاة – ابن سينا – ص ٢٢١ .

هـو عبارة عن خلقه وإيجاده، لأن وجوده ليس من ذاته، إذ أن وجوده من ذاتـه لـيس بأولى من عدمه، من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فالحضـور شـئ أو غيبـته، فوجود كل ممكن الوجود هو من غير، فكل ممكن الوجود بذاته فهو إنما واجب الوجود بغيره"(١).

كمـا أن هـناك فرقاً آخر بين ابن سينا والمعلم الأول ويتمثل فى كيفـية تأثـير الواجـب فـى الممكن، فأرسطو يقرر أن التأثير لا يتجاوز الحـركة الأولـى التى تخرج الممكن من حيز العدم إلى الوجود والتحقق، وأمـا ابن سينا "فقد فسر الحركة الأرسطية بمعنى يتفق مع الخلق والإبداع والفعـل والتأثير، وهو هنا يظهر إخضاع الفلسفة للدين وإن كان لا يتنازل عـن اصطلاحات المعلم الأول، كما يقول فى ذلك: "ووجود ما يوجد عنه على سبيل اللزوم لوجوده وتبع لوجوده، لأن وجوده لأجل وجود شئ آخر غـيره وهـو فـاعل الكل، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مباينا لذاته"(٢).

النموذج الثانى: نظرية الصدور:

قـبل أن نتـناول رأى كلاً من الفارابى وابن سينا فى هذه النظرية لابـد لـنا أن نشـير إلـى أن هذه النظرية من النظريات التى قالت بها الأفلاطونية المحدثة ليتبين لنا هل أخذ فلاسفة الإسلام هذه النظرية برمتها مـن المدرسـة الأفلاطونية المحدثة؟ أم إنهم قد أضافوا وعدلوا فى بعض الأمـور؟ وخاصة إننا لا ننسى أنهم مسلمون أصحاب دين وعقيدة. هذا ما سـيتبين لنا بعد أن نتحدث عن هذه النظرية عند أفلوطين ثم نتحدث عنها عـند الفارابـي ثم أخيراً نبين موقف ابن سينا من هذه النظرية ثم بعد ذلك نوضـح مـن خلال الدراسة المقارنة بين الأفلاطونية المحدثة وبيان رأى الفارابى وابن سينا فى هذه النظرية - إلى أى مدى قد تأثر فلاسفة الإسلام بالأفلاطونـية المحدثة، وإذا كان ذلك كذلك فهل أضافوا شيئاً جديداً؟ أو قل بتعبـير آخـر هل كان رأى فلاسفة الإسلام فى هذه النظرية متميزاً بطابع

(١) الإشارات والتنبيهات - ابن سينا - القسم الثالث - الإلهيات - النمط الرابع - الفصل العاشر - إشارة ص ٢٠، وقارن أيضاً: النجاة - ابن سينا - ص ٢٢٦.

(٢) النجاة - ابن سينا - ص ٢٧٤-٢٧٥.

الأصـالة والـتجديد علـى الـرغم من إنهم قد تأثروا كما سبق أن ذكرنا بالأفلاطونية المحدثة؟ هذا ما سيتبين لنا فيما يلى:

نظرية الصدور عند أفلوطين:

لسـنا فـى حاجـة إلى الخوض فى تفاصيل المذهب الأفلاطونى المحـدث فهذا ليس موضوعنا وإنما الذى يعنينا هنا أن نشير بإيجاز شديد إلـى خلاصـة هـذه النظرية: "يرى أفلوطين أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحـد، ولما كان العالم الحسى عالم يحتوى على أشياء كثيرة فلا يمكن أن يصـدر عـن الله وهـو واحد من كل وجه، ومن هنا فإن أفلوطين لم يقل بالخلق المباشر، وإنما قال بالفيض أو الصدور غير المباشر، بمعنى أن الله تعـالى قد فاض عنه العقل الأول، وفاض عن العقل النفس، ثم فاض العالم عن هذه النفس.

ويذكر أفلوطين أن هذا الفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون أن تتغـير الشـمس، وكمـا يصدر الماء عن الينبوع دون أن يتغير الينبوع"(١).

وإذا كـان أفلوطيـن قـد أنكر الخلق المباشر، وقال بالفيض غير المباشـر، لأنـه لا يمكن - فى نظره - أن يصدر العالم الذى يحتوى على أشياء كثيرة عن الواحد وحدة مطلقة، فإننا نجد أن فلاسفة الإسلام وخاصة الفـارابى وابـن سينا قد تأثروا بهذه النظرية، وذلك لأنهم يرون أن واجب الوجـود أو الله بسـيط، وأن البسيط لا يصدر عنه إلا بسيط مثله. وهذا ما قـال بـه كلاً من الفارابى وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام وهاك الحديث عن هذه النظرية عند الفارابى.

نظرية الصدور عند الفارابي :

سبق أن ذكرنا أن الفارابى قد قرر أن تحقق الممكن ووجوبه ليس من ذاته، بل من الله، الواجب الذى لم يسبق وجوبه بإمكان، وكما يذكر هو صـريحاً فى قوله: "ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يوصل أثر

(١) خريف الفكر اليونانى - د. عبد الرحمن بدوى - ص ١٠٦ وما بعدها - ط/ لجنة التأليف والترجمة والنشر - الناشر: مكتبة النهضة المصرية - ط/ الثانية ١٩٤٦م، وقارن أيضاً: تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم - ص ٢٩١ وما بعدها.

وجـوده إلـى الأشـياء فتصير موجودة، والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده"(١).

إذا تقـرر هـذا وهو متقرر بالفعل من حقنا أن نتساءل: على أى وجـه يصـل أثـر وجـوده إلى الأشياء فتصير موجودة؟ أتوجد عنه هذه الأشـياء الجزئية جميعها دفعة واحدة، وهى كثيرة كثرة غير متناهية، وهو واحـد وحدة مطلقة لا يشترك معه فى تصور وجوبه غيره، فضلا عن أن يكـون صـنواً له فى واقع الأمر؟ أم إنه يصل أثره إليها بطريق التدرج، حـتى تكـون الكـثرة التى لا تحد، بعيدة فى التصور العقلى عن منطقته؟

الفـارابى يخـتار الوجـه الثانى: ويعبر عنه فى كتاب "فصوص الحكـم" بقوله: "لحظـت الأحدية نفسها فكانت قدرة، فلحظت القدرة فلزم "العلم الثانى"(٢)، المشتمل على الكثرة، وهناك أفق عالم الربوبية يليها - أى يلى الأحدية - عالم الأمر، يجرى به القلم على اللوح فتتكثر الوحدة، حيث يغشـى السـدرة مـا يغشـى، ويلقى الروح والكلمة"(٣). وهناك أفق عالم الأمـر(٤). "فعن الأحدية المطلقة، وهى الذات المقدسة، كانت "القدرة" بتأمل الأحديـة نفسـها، وعنها أيضاً كان العلم الثانى، المشتمل على الكثرة عن طريق تأمل الأحدية القدرة.

ومـن مجمـوع الثلاثة: الواحد، القدرة، العلم الثانى يتكون "عالم الربوبـية" وفيه يوجد الله الواحد المطلق، الذى لم ينشأ عنه إلا واحد أيضاً هو القدرة، ثم نشأ واحد آخر فى ذاته متكثر بالاعتبار هو العلم الثانى لأنه نتـيجة تـأمل أمرين: نتيجة تأمل الواحد لذاته، وتأمله لقدرته وينتهى عالم الربوبـية ويلـيه عالم "الأمر" وهو عالم متكثر فى ذاته ومتصل من أعلى بطـرف فى عالم الربوبية متكثر بالاعتبار وهو العلم الثانى، ومتصل من أدنـى بعالم متكثر أيضاً على سبيل الحقيقة، كثرة غير متناهية وهو "عالم الخلـق" فالواحد المطلق، وهو الله لم تنشأ عنه الكثرة مباشرة، بل الذى نشأ

(١) عيون المسائل - ضمن كتاب المجموع - الفارابى - ص ٦٧.
(٢) العلم الأول هو علم الله تعالى بنفسه.
(٣) الروح هى الروح الإنسانية، والكلمة هى الوحى.
(٤) فصوص الحكم - الفارابى - ص ١٦٠، وقارن أيضاً: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى - د. محمد البهى - ص ٢٩٨.

عنه واحد بالذات ثم آخر له كثرة اعتبارية متناهية ثم كانت الكثرة الحقيقية غـير المتناهـية. وإذا كـان عالم الربوبية تكون على التوالى عن الواحد مباشـرة، وكانـت موجـودات عالم الأمر نشأت عن العلم الثانى فى ذلك العـالم، فوظيفة موجودات عالم الأمر هذه هى نقل أثر الله الواحد إلى عالم الخلق المتكثر كثرة لا نهاية لها"(١).

وهكذا يرى الفارابى أن الموجودات جميعاً تصدر عن علم الواحد، هـذا العلـم الذى هو بالفعل دائماً فالله يعقل ذاته وصدور العالم هو نتيجة حتمـية لعلمه بذاته، فعلمه تعالى هو علة وجود الشئ الذى يعلمه فيكفى أن يعلم الله شيئاً حتى يكون هذا العلم الإلهى تأسيساً وتشييداً لهذا الشئ، أو أن علـم الله هو علم بالفعل ذلك الفعل الذى لا تشوبه شائبة من القوة، وبمعنى آخـر ذلـك الفعل الذى لا يكون قد خرج من القوة هو بالفعل إلى الفعل أو هو ذلك الفعل المحض. ولهذا فإن عملية صدور الموجودات عن الله لا تتم فـى حركة. فالفيض عملية عقلية آلية وليس الوجود غاية الواحد أو كمالاً له، فهو ليس بحاجة إليه ومعنى ذلك أن الله لا يصدر عنه الوجود غائباً بل فعل الصدور تلقائى نتيجة لخصوبة الواحد وسعة جوده وغناه المطلق.

وقـد أوضـح لنا الفارابى إنه ما دام الأول واحد، فيجب أن يكون الصـادر عـنه أحـدى الذات، وهذا الصادر الأول يجب أن يكون مفارقاً معقولاً فلا يجب أن يصدر عن الواحد الكامل إلا واحد، وذلك لأن صدور أكـثر من واحد عن ذات الله، يعنى تعدد الذات الإلهية أى وجود كثرة فى ذاته تعالى وهذا محال.

وعملـية الصدور تقوم أصلاً على فعل التعقل وبمعنى آخر أن قوة الفيض تستند إلى تعقل الله وصدور العقول عنه فى ترتيب تنازلى"(٢).

والسـؤال الـذى يفـرض نفسه علينا هنا كيف نشأت الموجودات المتكثرة عن الواحد؟ يجيب الفارابى بقوله: "إن الله تعالى أو واجب الوجود قد فاض عنه العقل الأول، وهو يشابه الله فى وحدته، لكنه ليس مماثلاً له،

(١) فصوص الحكم - الفارابى - ص ١٦٤.
(٢) تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام - د. محمد على أبو ريان - ص ٢٣٧-٢٣٨.

لا فـــى وحدتـــه ولا فى وجوده ولا فى شرفه لأن هذا العقل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهو الله.

ومـــن تأمل العقل الأول فى الله صدر عنه العقل الثانى، ومن تأمله فـــى نفســـه باعتـــبار أنه واجب الوجود بغيره صدر عنه نفس الفلك، ومن تأملـــه فى نفسه باعتباره ممكن الوجود بذاته صدر عنه جرم الفلك، وهذه الكثرة كثرة بالعرض.

والعقـــل الـــثانى إذا تأمل فى العقل الأول صدر عنه العقل الثالث، وإذا تأمل فى نفسه باعتبار أنه واجب الوجود بغيره صدر عنه نفس الفلك، وإذا تأمل فى نفسه باعتبار إنه ممكن الوجود بذاته صدر عنه جرم الفلك.

والعقـــل الثلث يصدر عنه كذلك عقل ونفس وجرم وفلك .. وهكذا حتى تصل إلى العقل العاشر الذى يسمى العقل الفعال"(١).

وهـــذه العقول متفاضلة فيما بينها، وأفضلها العقل الأول لقربه من الله وفيضه مباشرة عنه، ثم العقل الثانى ثم الذى يليه وهكذا حتى نصل إلى العقـــل العاشـــر الـــذى يتوسط العالمين: العقلى، والمحسوس، فهو مصدر للموجـــودات الأرضية، ومنبع للمعارف، يقول الفارابى "وليس حصول هذه العقـــول، بعضها عن بعض، متسلسلاً بلا نهاية، والعقل الأخير منها سبب وجـــود الأنفس الأرضية من وجه، وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر"(٢).

"ولكـــن العقـــل العاشر - مع إنه مصدر وجودنا المادى والذهنى - ليســـت له القدرة على الإبداع الموجود فى العقول السابقة عليه، بمعنى إنه ليست لديه الطاقة لكى يولد بدوره عقلاً واحداً ونفساً واحدة"(٣).

ونـــزيد هـــذه المسألة إيضاحاً فنرى أن الفارابى يحدد ستة مراتب للوجـــود" المرتبة الأولى: يصدر فيها العقل الأول وهذا ممكن الوجود بذاته بالنســـبة إلـــى الأولـــى وهـــو واجب الوجود بالأول. ويأتى بعد هذا العقل

(١) عيون المسائل - ضمن كتاب المجموع - الفارابى - ص ٦٨، وقارن أيضاً: آراء أهل المدينة الفاضلة - الفارابى - ص ١٨-١٩.
(٢) عيون المسائل - الفارابى - ص ٢٧.
(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنرى كوربان - ص ٦١ - راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر - ترجمة نصير مروة، حسن قبيسى - ط/ عويدات للنشر والطباعة - بيروت - لبنان - ط/ الثانية - ١٩٩٨م.

المرتبة الثانية وهى عقول الأفلاك، وهى العقول التى تصدر عنها الأجرام الســـماوية وهـــى التى تسمى فى الدين بعالم الملائكة، وفى المرتبة الثالثة يوجـــد العقل الفعال المسمى فى الدين "روح القدس" وهو الذى يصل العالم العلـــوى بالعـــالم السفلى، ثم تأتى النفس فى المرتبة الرابعة، وفى المرتبة الخامســـة توجد صور الكائنات المادية، وفى المرتبة السادسة توجد المادة نفسها.

وابـــتداء مـــن المرتبة الثالثة - العقل الفعال - لا يظل الشئ على وحدته، فالعقل والنفس يتكثران بنفس تكثر أفراد الإنسان.وهكذا تنشأ الكثرة مـــن الوحـــدة دون اصـــطدام بمشكلة صدور الكثير عن الواحد مباشرة. والمراتب الثلاث الأولى وهى: الله، وعقول الأفلاك، والعقل الفعال، ليست أجســـاماً ولا هـــى فـــى أجسام، أما المراتب الثلاث الأخيرة وهى: النفس، والصورة، والمادة، فهى تلابس الأجسام وإن لم تكن ذواتها أجساماً"(١).

والقـــول بتعدد العوالم، وتكثرها بعد مصدر الفيض "الله" له أساس فلســـفى وأســـاس ديـــنى، أمـــا الأساس الفلسفى فهو المدرسة الأفلاطونية المحدثـــة، وأفلوطين زعيم الاتجاه القائل بفكرة الصدور والوساطة، ولكن يـــبدو أن الفـــارابى هـــنا كان أقرب إلى الأخذ برأى "برقلس" لأن مراتب موجـــودات ما بعد الطبيعة عند الفارابى تكاد تكون نفس المراتب التى قال بها "برقلس"(٢).

وأما الأساس الدينى فهو تلك النصوص التى تتحدث عن الله الواحد المجرد عن المادة، وعن عالم الملائكة، ثم القلم، واللوح ... إلخ.

ولكـــن الـــذى ينـــبغى أن نقف عنده قليلاً هو: أى الأساسين غلب تطبـــيقه علـــى الآخر. الأساس الفلسفى أم الأساس الدينى. الذى يدقق فى المســـألة يلاحظ أن الفارابى هنا يغلب الأساس الأول على الثانى،لأنه يفسر الاصـــطلاحات الدينية بما تقابله من اصطلاحات الفلسفة، غير أنه لم يغفل

(١) فصوص الحكم - الفارابى - ص ١٦٤، وقارن أيضاً: تاريخ الفلسفة فى الإسلام - دى بور - ص ٢١٠-٢١١ نقله إلى العربية وعلق عليه د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - ملتزم الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية - بدون تاريخ.
(٢) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى - د. محمد البهى - ص ٣٠٠-٣٠١.

إنــه مفكــر صاحب دين، ومن المعروف فى هذا الدين أن الله سبحانه قد جعــل الملائكة متوسطات فى تبليغ أوامر الله إلى خلقه، يقول تعالى: "**ينزل الملائكــة بالــروح مــن أمره على من يشاء من عباده**"(١). وهداية البشر بتطبــيق هذه الأوامر قد تكون على أيدى من يختارهم للقيام بمهمة الدعوة إلــيه من الرسل والأنبياء، فهم أيضاً داخلون فى إطار الواسطة بين الحق والخلق.

وكأن الفارابى يقارن "عالم الملائكة" بعالم العقول أو النفس الكلية، للقــيام بمهمــة الوساطة، ولم يكن فى استطاعته أن يفعل غير هذا حتى لا يصــطدم بظاهر النصوص، ومحاولة إيجاد المقابل من الدين لمصطلحات الفلسفة هو مظهر عمله فى هذا المقام.

غــير أن الفارابى يقرر فى نص آخر أن الوسيط إلى العالم السفلى هــو الأفلاك وليست الملائكة باعتبارهم منفذين للإرادة الإلهية، وهنا يبعد الفــارابى عن روح الدين، ويتمثل تحليل الفلاسفة للعلاقة بين العالم العلوى والعــالم الســفلى، يقول فى ذلك: "إن أول المبدعات هو شئ واحد بالعدد، وهــو العقل الأول، وتحصل فى المبدع الأول الكثرة بالعرض، لأنه ممكن الوجــود بذاته، ولأنه يعلم ذاته ويعلم الأول، وليست الكثرة فيه من الأول، الواحــد، لأن إمكــان الوجــود هو لذاته، وله من الأول وجه من الوجود، ويحصــل مــن العقــل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر، وتكــون فــيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه. ويحصل من ذلك العقل الأول بأنــه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته، الفلك الأعلى بمادته وصورته، والتى هى النفس، والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعنى الفلك والنفس. ويحصل من العقل الثانى عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى، وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض. ونحن لا نعلم كمية هــذه العقــول والأفلاك إلا عن طريق الجملة إلى أن تنتهى العقول الفعالة إلــى عقل فعال مجرد عن المادة، وهناك يتم عدد الأفلاك. وليس حصول هــذه العقــول بعضها عن بعض متسلسلاً بلا نهاية، وهذه العقول مختلفة الأنــواع، كــل واحد منها نوع على حدة، والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفــس الأرضــية مــن وجــه، وسبب وجود الأركان الأربعة "العناصر

(١) سورة النحل – من الآية ٢.

الأربعــة – المــاء – الــتراب – النار – الهواء" بواسطة الأفلاك من وجه آخر"(١).

وبعــد أن أوردنا هذا النص من حقنا أن نتساءل هل يمكن أن نقول إن الفــارابى هــنا غــير متــناقض مع ما نقلناه عنه قبلاً من أن الوساطة للملائكــة لأن هــناك تقريراً لرأيه فى المسألة وهنا يصور رأى الفلاسفة قبله، أو أن نقول إنه متأرجح بين الدين والفلسفة وإن كان ميله إلى الأخيرة أكــثر؟ الحــق أن الثانى هو الأقرب إلى الصحيح، ويعلل بعض الباحثين قديمــاً وحديــثاً لظاهرة إيثار الفارابى للحل الفلسفى لهذه المسألة وبيانه أن عــالم الأفــلاك هــو الوســيط بين ما فوقه وما تحته من مخلوقات العالم الأرضــى، فيرون أن وجود الفارابى فى "حران" وهى مهد الصابئة الذين كــانوا يعظمون الكواكب كان له الأثر الواضح فى حل هذه المشكلة" فإبن تيمــية يذكــر هــذا فى كتاب "بغية المرتاد" وغيره من كتبه الأخرى التى تعــرض فــيها لــنقد الفلاسفة"(٢). كما يذكر هذا الرأى أيضاً من المحدثين الدكتور جبور عبد النور"(٣).

ونحــن مــن جانبنا نستبعد ما قاله الباحثون – بأن الفارابى قد تأثر بالصابئة الحرانيين فى نظرية الصدور. ونستطيع الرد على هذا الرأى فيما يلى:

١- إن المذهــب الصابئى كان مذهباً وثنياً قائماً فى حقيقته على تأليه الكواكب وعبادتها وإسناد التأثير فى وقوع الأحداث الطبيعية لها.

٢- إن هــناك بعــض الموافقــات فى تصوير الفارابى لعالم العقول بتصوير الصابئة لآلهتهم الروحانية من الكواكب. ولكن أيكون كل ذلك مبرراً لأن نقول إن الفارابى صابئى المذهب؟

الحــق أنــنا كمــا نرى نسبة التأثير فى أحداث الكون إلى مصادر مــتعددة مظهر من مظاهر الوثنية الصابئية، كذلك نجده مظهراً من مظاهر الوثنــية الإغريقية والعقيدة الشعبية الإغريقية التى كانت تنسب التأثير فى

(١) عيون المسائل – الفارابى – ص ٦٨.
(٢) فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات – د. محمد عبد الستار نصار – جـ١ – ص ٩٥.
(٣) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى – د. محمد البهى – ص ٣٠٩-٣١٠.

أحداث الكون إلى آلهة متعددة أخذتها الفلسفة الإغريقية وألبستها مسحة من العقل والمنطق وأطلقت عليها اسم العقول بدل الآلهة، كذلك نجد أن من الثابت أن بطليموس فى القرن الثانى بعد الميلاد فى الإسكندرية قد أثبت بالرصد تسعة أفلاك أبعدها الفلك المحيط وأقربها فلك القمر.

ومن الأمور الشائعة كذلك والمعروفة معرفة أكيدة فى تاريخ الفكر الإنسانى أن الأفلاطونية الحديثة كان من أهم أهدافها خلط المذهب الأفلاطونى بالديانة الشعبية وأبرز رجالها فى ذلك "برقلس"، ومن المعروف كذلك أن كتاب "برقلس، وهو الكتاب المعروف باسم "كتاب الإيضاح فى الخير المحض" المنسوب خطأ إلى أرسطو كان أول مصدر عرفه الفلاسفة الاسلاميون عن الأفلاطونية الحديثة.

فهل بعد كل هذا ينسب الفارابى إلى الصابئة على سبيل القطع فى قوله بعقول الأفلاك، ولم لا يكون متأثراً أيضاً فى عدد العقول بما أثبته بطليموس للأفلاك عن طريق الرصد؟

قد يكون الحرانيون المتفلسفون عندما اطلعوا على الفلسفة الإغريقية منقولة إليهم عن طريق الأفلاطونية الحديثة وقد أعجبهم فيها فكرة عقول الأفلاك لأنها توافق مذهبهم الدينى مع صبغتها الفلسفية فتدارسوها وحرصوا عليها وعنهم أخذ الفارابى ولكن ذلك كله لا يكون مبرراً لأن يكون الحرانيون هم أصل هذه الفكرة. وأن الفارابى صابئى المأخذ ثم بعد ذلك كله أحقاً أن فى نظرية الفارابى ما يؤدى إلى الوثنية؟ الحق أن الفارابى ينسب التأثير فى الكون كله إلى إله واحد مطلق وفكرة العقول عنده إنما هى معبر فقط لنقل أثر هذا الواحد المطلق إلى هذا العالم المشاهد وأن قوله بها لم يكن راجعاً إلى اعتراف منه بتأثير خاص لكل منهما صادراً عن ذاته وإنما كان الدافع الأول والأخير للقول بهذه النظرية هو قيام ذلك الإشكال الذى عرض للفكر الفلسفى وهو توهمه بقيام صعوبة ذهنية فى تصور صدور الكثرة الكثيرة عن الواحد من كل وجه"[1].

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام – دى بور – ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة – ص ٢١١-٢١٢، وقارن أيضاً: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى – د. محمد البهى – ص ٣١٠-٣١١.

ومنطق هؤلاء الباحثين ربما يوصلهم إلى الحكم، كذلك بناء على استنتاجاتهم السابقة والتى يروا فيها أن فكرة الملائكة أيضاً وثنية لأن هناك وجوهاً عديدة للمشابهة بين الملائكة والعقول، والحق أن فكرة العقول كفكرة الملائكة لا تؤدى إلى اعتقاد شركة فى التأثير فى العالم ولا تقوم على اساس الشرك فى نسبة التأثير فيه إلى مصادر متعددة إذ مرد الأمر كله مع الإيمان بها إلى الله وحده. وعقيدة الوثنية اعتقاد ما يؤدى إلى الشرك وعبادة غير الله من قوى كونية مع الله أو دونه وقل ألا يكون الله معبود فى الديانة الوثنية .

وفكرة العقول كما يصورها الفارابى تنتهى بإسناد التأثير من خلق وقضاء وقدر ... وغير ذلك من أنواع التأثير إلى الله الواحد وحدة مطلقة "لأن الله الواحد هو الذى أوجد العقل الأول وهيأه لأن يوجد غيره وهذا العقل عن طريق القوة التى منحها الله إياه أوجد العقل الثانى وهيأه بتلك القوة أن يوجد غيره وهكذا فالموجد الأول لكل موجود سواه هو الله تعالى وإليه أو عنده ينتهى مصير كل موجود غيره"[1].

وهنا نستطيع أن نقول إن الدكتور جبور وغيره لم يستطيعوا فهم نظرية العقول عند الفارابى الفهم الحقيقى لها.

نظرية الصدور عند ابن سينا:

لقد رأى ابن سينا أن فى مذهب أرسطو عيباً ظاهراً من ناحيتين على الخصوص ، فقد أمسك أرسطو عن الكلام فى أصل الكون ، ثم إنه لم يتحدث إلا حديثاً موجزاً عن الله وعلاقاته بالعالم والإنسان . ولقد أراد ابن سينا أن يكمل هذا النقص ، فأدلى بنظرية عن الله والعالم ، مقتبسة من الأفلاطونية الجديدة ، وحاول الفيلسوف الإسلامى بنظريته تلك أن يوفق بين العقل والنقل ، بين الفلسفة والدين ، وقد كان ذلك التوفيق مما يشغل أذهان المسلمين فى ذلك الحين "[2].

(١) الجانب الإلهى من التفكير الفلسفى – د. محمد البهى – ص ٣١٢.
(٢) شخصيات ومذاهب فلسفية – د. عثمان أمين – ص ٥٢-٥٣ – ط/ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة – بدون تاريخ.

وقد تبين لنا كيف أن الموجودات تصدر عن واجب الوجود عن طريق الإبداع وأن هذا الصدور ليس مادياً ولا زمنياً بل هو كالفيض الذى يتكلم عنه أفلوطين فى التاسوعات.

"وكذلك يستعير ابن سينا - كما فعل الفارابى - فكرة أفلوطين فى اتحاد فعل المعرفة وفعل الإيجاد فيكفى أن يتجه العقل إلى ذاته حتى يصدر عنه موجود آخر يبدأ فى التسلسل من الواحد، فعن الواحد لا يصدر إلا واحد، فلو صدر عنه اثنان، لاقتضى ذلك ثنائية، فى ذات الواحد. وهذا الصادر الأول هو العقل الأول الذى يسمى بالعقل الكلى عند أفلوطين. ثم تصدر نفس جرم السماء، ثم مواد العناصر الأربعة .. وبذلك تتكون العوالم الأربعة: العالم العقلى، والعالم النفسى، وعالم الطبيعة، والعالم الجسمانى"(١).

والملاحظ أن ابن سينا فى فلسفته الإلهية قد احتذى حزو أستاذه الفارابى فى تسلسل أفكاره ، فتحدث عن الفيض بعد دراسته للصفات الإلهية وتدليله على وجود الله، وابن سينا لا يختلف عن الفارابى فى القول بالصدور وكيفية حدوث العالم إلا فى بعض التفصيلات البسيطة ونذكر من هذه التفاصيل، إنه بينما تكون عملية الفيض عند الفارابى ثنائية، فهى عند ابن سينا ثلاثية بمعنى أنه بينما يذهب الفارابى إلى القول بنوعين من التعقل عنهما يصدر عقل آخر وكرة فلك ، يذهب ابن سينا إلى القول بأنه يصدر عن كل عقل: عقل ونفس وجسم، إذ يلزم عن العقل الأول وجود عقله تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس، ولعل مرجع عدم الاختلاف بين الفارابى وابن سينا فى القول بالصدور وكيفية حدوث العالم راجع إلى اشتراكهما فى المصدر الذى استقيا منه هذه النظرية، وأعنى به كتاب التاسوعات لأفلوطين.

والقاعدة عند الفارابى وابن سينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فلا يصدر عن الله إلا شئ واحد، ثم عن هذا الواحد تصدر عند الفارابى أثينية، أما ابن سينا فيجعل هذه العملية ثلاثية. وما يعنينا الآن هو معرفة: كيف فسر ابن سينا وجود الموجودات عن الأول بطريق الفيض؛

(١) تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – د. محمد على أبو ريان – ص ٤١٠.

لقد أقام ابن سينا نظرية فيض العالم عن الله على ثلاثة مبادئ رئيسية هى:

١- انقسام الموجود إلى واجب وممكن، وافتقار الممكن فى وجوده إلى الواجب.

٢- الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

٣- الإبداع التعقل.

وطبيعة الذات الإلهية عند ابن سينا طبيعة خيرة، والله سبحانه عقل محض لا تلابسه المادة بأية حال، وفعله الأول يقوم على تعقل نظام الخير فى الوجود وكيف ينبغى أن يكون، ولما كان التعقل علة للوجود كان من الضرورى أن يصدر من تعقل الإله لذاته معلول أول هو أيضاً عقل، يقول ابن سينا فى ذلك: "إن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا فى مادة فليس شئ من الأجسام ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام معلولاً قريباً لذاته، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا فى مادة، هو أول العقول المفارقة التى عددناها ويشبه أن يكون هذا المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق"(١).

وهكذا يرى ابن سينا أن الله يعقل ذاته فيفيض عنه عقل واحد بالعدد ممكن بذاته واجب الوجود بغيره وعندما يعقل هذا العقل مبدأه يفيض عنه عقل ثانى هو العقل الكلى، وعندما يعقل ذاته واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس الفلك الأقصى، وعندما يعقل ذاته بأنه ممكن، يكون عنه جرم ذلك الفلك.

وعلى هذا فإن العقل الكلى يفيض عنه ثالوث مؤلف من عقل ونفس وجرم فلكى.

تستمر سلسلة الفيض حتى تصل إلى العقل الأخير وهو العقل الفعال وهو عقل فلك القمر وتحته عالم العناصر، عالم الجزئيات الخاضعة للكون والفساد، يقول ابن سينا: "هذا العقل - أى العقل الكلى - له ثلاث تعقلات أحدها أن يعقل خالقه تعالى، والثانى إنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى، والثالث إنه يعقل كونه ممكناً بذاته. فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر عقلى آخر، كحصول السراج من سراج آخر، وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس، هى أيضاً جوهر روحانى كالعقل، إلا أنه

(١) النجاة – ابن سينا – ص ٢٧٥.

فـــى الترتيب دونه، وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر جسمانى هو الفلك الأقصى"[١].

وهكـــذا يستمر فيض العقول والنفوس والأجرام المتعلقة بها - على هذا النحو حتى تنتهى هذه السلسلة عند العقل الفعال وهو العقل العاشر.

ويلاحـــظ أن فكرة العقل الأول قد حلت مشكلة صدور الكثير عن الواحـــد فـــى نظر الفلاسفة، إذ واجب الوجود لم يصدر عنه إلا واحد مثله هـــو هـــذا العقـــل الأول، ومنه بدأت الكثرة، ويسقط الاعتراض القائل: إن مشـــكلة صـــدور الكثرة عن الواحد ما زالت قائمة، لأن العقل الأول صدر عنه عقل ثانى، ونفس الفلك الأول، وجرمه، ذلك لأن الكثرة هنا بعدت عن واجب الوجود، وكأن الفلاسفة إنما يعنون بالمشكلة: استحالة صدور الكثير عن الواحد المطلق وهو واجب الوجود.

والكـــثرة الـــتى حدثت بعد واجب الوجود والعقل الأول إنما ترجع إلى مبدأ التعقل الذى أشرنا إليه.

ولمـــا كان العقل الأول قد تعددت نواحى تعقله فقد لزمه عن ذلك صدور الكثرة عنه.

ونظرية الفيض عند ابن سينا - كما سبق أن ذكرنا - تقف بالعقول عـــند العقل العاشر، وهذا مما يمكن أن يتوقف العقل فى قبوله، وقد حاول ابـــن ســـينا أن يقدم دليلاً على هذا العدد، ولكنه دليل غير مقنع، لأنه يقرر تعدد العقول فقط تبعاً لتعدد مراتبها، بالنسبة لواجب الوجود، كما يقرر عدم تسلســـلها، وذهابها فى العدد إلى مالا نهاية ولا يفهم منه أن يكون حاصراً لعددها.

يقول ابن سينا فى ذلك: "إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من الكثرة وقولنا هذا لا ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هـــذه الكثرة فتلزم كثرة هذه المعلومات، ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً"[٢].

ولمـــا كان أمر عدد العقول بهذه المثابة فقد توجه إلى هذه النظرية من خلال حصر العقول فى هذا العدد كثيراً من الطعون، لعل أدقها ما جاء

---

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة - ابن سينا - تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى - ص ١٨٩ - ط/ ١٩٥٢م.

(٢) النجاة - ابن سينا - ص ٢٧٨.

علـــى لسان كلاً من ابن تيمية وابن خلدون، فالأول يوجه إليها نقده اللاذع الـــذى يقـــوم على تقرير أن حصر العقول فى العدد المذكور تحكم لا دليل عليه وليس من قبيل التقسيم العقلى المحصور"[١].

والـــثانى يرى: "أن هذا الذى ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه، فأما إســـنادهم الموجـــودات كلها إلى العقل الأول، واكتفاؤهم به فى الترقى إلى الواجـــب، فهـــو قصـــور عما وراء ذلك من رتب خلق الله فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك، ويخلق مالا تعلمون"[٢].

تلـــك محاولـــة ابن سينا لتفسير الخلق، وتحديد العلاقات بين العالم والإنسان والله، وللإنسان مكانه فى الكون الذى يتصوره ابن سينا - ومكانه علـــى حـــدود عالمين، عالم الأجسام وعالم الأرواح، ويشبه أن يكون هذا مطابقاً لما قال به أرسطو، ولكن الجديد عند ابن سينا هو أن الكون يصدر مـــن الواحـــد الأول بطريق العلة الخالقة المؤثرة. وإذاً فللعالم تاريخ، والله مبدأ الكون كله.

صحيح أن ذلك التاريخ أزلى عند ابن سينا: لأن العالم معلول لإله أزلـــى، وصحيح أيضاً أن نوع العلة الذى يفترضه ابن سينا هو الفيض أو الصـــدور أو الخلق بالوسائط، وهو مالا يتفق مع الظاهر من تعاليم الإسلام ولكن يبقى مع ذلك أن نظرية ابن سينا قد سدت الثغرة التى أشرنا إليها فى مذهـــب أرســـطو، بصدد الثنائية، ثم إنها جاءت حاملة نفحات من نظريات الصوفية التى ألفها المسلمون.

هذه فكرة موجز عن نظرية الصدور أو الفيض، وقد تعرضت هذه الـــنظرية لمـــآخذ وانـــتقادات كثيرة، وقد ذكرنا أهمها، ولسنا الآن بصدد الحديـــث عـــن مـــا وجه لهذه النظرية من مآخذ وانتقادات فهو خارج عن موضـــوع البحـــث الذي نحن بصدده ، وإنما الذى نود أن نوضحه هنا فى بحثـــنا الذى يعالج قضية الأصالة فى الفلسفة الإسلامية هو الإشارة إلى أن

---

(١) بغية المرتاد - ابن تيمية - ص ٢٤٠ - ط/ القاهرة - ١٣٢٩هـ، وقارن أيضاً: الرد على المنطقيين - ص ٢١٤ - تحقيق د. محمد عبد الستار نصار، د. عماد خفاجى - ط/ القاهرة ١٩٧٦م.

(٢) مقدمة ابن خلدون - ص ٥١٦.

المسلمين القائلين بنظرية الفيض لم يكونوا مجرد محاكين للسابقين، وإنما كان لهم إبداعهم الخاص الذى يتمثل فيما يلى:

١- إن المسلمين أسندوا التأثير كله إلى الله وحده، سواء كان هذا التأثير مباشراً أو من خلال العقول، وقد خالفوا بذلك أفلوطين وغيره من القائلين بنظرية الفيض، ذلك أن أفلوطين قد نسب الإيجاد والتدبير إلى صاحب المرتبة الثانية فى الوجود عنده وهو "العقل" وهذا يرجع إلى تأثير الفلسفة اليونانية بوثنية الإغريق الذين كانوا يسندون الفعل فى الكون إلى آلهة متعددة، لكل إله منها تأثير خاص ومنطقة معينة لهذا التأثير، إلا أن الفلاسفة جعلوا من آلهة الإغريق عقولاً، ولكن المسلمين رفضوا الأخذ بهذه الوثنية، وجعلوا التأثير كله لله من خلال العقول المختلفة، وقد دفعهم إلى قبول فكرة الفيض والعقول أنهم لم يستطيعوا أن يتصوروا نشأة الكثرة المطلقة مباشرة عن الواحد من كل وجه.

٢- إن المسلمين لا يذهبون مذهب أفلوطين وأتباعه فى القول بوحدة الوجود، ذلك أن أفلوطين جعل للموجودات كلها قمة عليا، وطرفاً أدنى، ونظر إليها على أنها سلسلة متصلة الحلقات، فى نهايتها العليا "الأول" أو ما سماه "الطبيعة الأولى" أو "الواحد" وفى نهايتها "المادة" وبين الأول والمادة بقية الموجودات، أما المسلمون فقد تمسكوا بالتفرقة بين واجب الوجود لذاته وهو الله وبين الممكن.

٣- إن فلاسفة الإسلام وإن أخذوا فكرة الوساطة بين واجب الوجود لذاته وبين عالم الخلق من أفلوطين وأتباعه فإنهم خالفوه فى درجات الوساطة، ذلك أن أفلوطين يرى أن أول مخلوق يحدث عن العلة الأولى بطريق الفيض يشبه الخالق، وهو صانع العالم، مشابهة كبيرة فى كماله وصفاته ويسمى العقل، وهو بدوره يوجد النفس الكلية، ثم ينتقل أفلوطين من النفس الكلية إلى المادة، والكائنات الحسية التى تتألف منها، أما الفارابى وأتباعه فيرون أن العقل الأول يصدر عن العلة الأولى "الله" ويصدر عن هذا العقل عقل ثان، ثم ثالث وهكذا إلى العقل العاشر الذى يربط بين العالم الروحى والعالم المادى"[1].

(١) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى – د. محمد البهى – ص ٣٠٩.

وهذه العقول هى الملائكة فى نظر فلاسفة الإسلام، وإذا كانت النفس الكلية عند أتباع الأفلاطونية المحدثة هى نقطة الاتصال بين العالم الروحى والعالم الحسى وكذلك العقول أو الملائكة عند الفارابى وأتباعه، فإن النفس الكلية تتصل بكل إنسان، أما الملائكة فإن اتصالها بعالم الحس يكون عن طريق التقائها بالأرواح القدسية فيه خاصة، وهى أرواح الأنبياء والرسل من البشر، والذى نريد أن ننتهى إليه بعد أن فرغنا بحمد الله تعالى من إتمام هذا البحث هو أن الفلسفة الإسلامية على الرغم من أن نشأتها ترجع إلى تأثير الفلسفة اليونانية فإنها لم تكن صورة مطابقة أو نسخة مكررة من تلك الفلسفة، وإنما تميزت فى كثير من موضوعاتها بطابع خاص أصيل، لأن روادها لم يكونوا مجرد ببغاوات يرددون ما تلقونه عن فلاسفة اليونان، ولم يكونوا مجرد نقلة أو شراح أو معلقين، وإنما أثبتوا فى هذا المجال شخصيتهم العلمية والدينية المستقلة بهم وتركوا بصماتهم على إنتاجهم ، واتخذوا موقفاً نقدياً متميزاً إزاء كثير من الآراء والأفكار اليونانية .

إن فلاسفتنا المسلمين لم يتخلوا عن أصالتهم فى الموضوعات التى تحدثنا عنها، والتى تعد من أشد الموضوعات صلة بالفلسفة اليونانية، فقد لمسنا كثيراً من الملامح الأصيلة فى تلك الموضوعات، وتبين لنا أن الفارابى وابن سينا لم يتابعا أفلاطون أو أرسطو فى موضوع الوجود متابعة عمياء، بل إنهما صاغا نظرية متكاملة فى الوجود استمدا بعض عناصرها من أفلاطون والبعض الآخر من أرسطو وطبعاها بطابع إسلامى وجعلا للقدرة الإلهية الفاعلية والتأثير الكامل فى الوجود.

وتبين لنا أيضاً أن فلاسفتنا الذين أخذوا بنظرية الفيض، لم يتابعوا أفلوطين الذى تنسب إليه هذه النظرية متابعة عمياء، بل كان لهم إبداعهم الأصيل فى هذه النظرية، إذ ردوا التأثير كله إلى الله تعالى وحده، سواء كان تأثيراً مباشراً أم غير مباشر، ولم يذهبوا إلى حد الوقوع فى القول بوحدة الوجود، كما فعل أفلوطين، بل حرصوا على التفرقة بين واجب الوجود لذاته وهو الله وبين الممكن لذاته وهو ما سوى الله.

وهكـذا فإن الفلسفة الإسلامية - كما رأينا فى الموضوعات السابقة - لا تخلـو مـن ملامـح الأصالة - وإن كانت هذه الملامح غارقة وسط الاقتباسات الكثيرة من الفلاسفة اليونانيين، ولهذا فإن الوقوف عليها يتطلب من الباحث جهداً كبيراً فى التنقيب والفحص والتمحيص.

فهرس المصادر المراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: مراجع السنة النبوية:

١- دلائـل النبوة - الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقى - تحقيق د. عـبد المعطـى قلعجى - ط/دار الكتب العامة - بيروت - لبنان - بدون تاريخ.

٢- سـنن ابن ماجة - الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزوينى - تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى - ط عيسى البابى الحلبى - ١٣٧٣هـ.

٣- سـنن الترمذى - الإمام محمد بن عيسى بن سود - تحقيق إبراهيم عطوة - ط/ مصطفى البابى الحلبى - بدون تاريخ.

٤- مسـند الإمام أحمد - الإمام أحمد بن حنبل - ط/ بيروت - لبنان - بدون تاريخ.

ثالثاً: مراجع التفسير:

٥- التفسـير الكبـير أو مفاتـيح الغيب - الإمام فخر الدين الرازى - ط/ دار الكتـب العلمـية - بـيروت - لبنان - ط الأولى - ١٤١١هـ ١٩٩٠م.

٦- تفسـير جـزء عـم - الإمام محمد عبده - ط/ صبيح - القاهرة - ١٩٦٧م.

٧- الكشـاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه الـتأويل - الإمـام محمـود بـن عمر الزمخشرى - رتبه وضبطه مصـطفى حسـين محمد - الناشر دار الريان للتراث - القاهرة - دار الكتاب العربى - بيروت - لبنان - ط/ الثالثة - ١٤٠٧هـ ١٩٨٧.

رابعاً: المراجع الفلسفية والإسلامية الأخرى:

٨- ابـن رشد والرشدية - أرنست رينان - ترجمة د. عادل زعيتر - ط/ دار إحـياء الكتـب العربـية - عيسـى البابى الحلبى - القاهرة - ١٩٥٧م.

٩- أخلاق العلماء - أبو بكر بن الحسين بن عبد الله - ط/ دار الكتاب العربى - بيروت - بدون تاريخ.

١٠- آراء أهل المدينة الفاضلة - أبو نصر الفارابى - قدم له وعلق عليه د. ألبير نصرى نادر - ط/ دار المشرق - بيروت - لبنان - ط/ السادسة - ١٩٩١.

١١- أسس الفلسفة - د. توفيق الطويل - ط دار النهضة العربية - ط السادسة - ١٩٧٦م.

١٢- أضواء على الفلسفة اليونانية - أ.د. صلاح عبد العليم إبراهيم - ط/ دار الطباعة المحمدية - بدون تاريخ.

١٣- أضواء على الفكر الفلسفى - د. عبد المقصود عبد الغنى - الناشر مكتبة الزهراء - بدون تاريخ.

١٤- الأخلاق بين الفلسفة والإسلام - د. عبد المقصود عبد الغنى - ط/ إخوان مورافتلى - الناشر مكتبة الزهراء - ط/ الأولى - ١٤٠٦هـ.

١٥- الإشارات والتنبيهات - الشيخ الرئيس أبو على بن سينا - مع شرح نصير الدين الطوسى - تحقيق د. سليمان دنيا - ط/ دار المعارف - ط/ الثالثة - بدون تاريخ.

١٦- بغية المرتاد - الإمام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - ط/ القاهرة - ١٣٢٩هـ.

١٧- تأملات فى الفكر الإسلامى - د. محمد كال جعفر - ط/ دار مرجان للطباعة - الناشر دار العلوم - ١٩٨٠م.

١٨- تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنرى كوربان - راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر، والأمير عارف تامر - ترجمة نصير مروة، حسنى قبيسى - ط/ عويدات للنشر والطباعة - بيروت - لبنان - ط/ الثانية - ١٩٩٨م.

١٩- تاريخ الفلسفة الإسلامية - دى بور - نقله إلى العربية وعلق عليه د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - ملتزم الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية - بدون تاريخ.

٢٠- تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم - ط/ دار القلم - بيروت - لبنان - بدون تاريخ.

٢١- تاريخ الفلسفة الحديثة - يوسف كرم - ط/ دار المعارف - ط/ السادسة - بدون تاريخ.

٢٢- تاريخ الفلسفة الغربية - برتراند رسل - ترجمة د. فتحى الشنيطى - ط/ الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة - ١٩٧٧م.

٢٣- تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام - د. محمد على أبو ريان - ط/ دار المعرفة الجامعية -١٩٩٦م.

٢٤- تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - محمد إقبال - ترجمة عباس محمود العقاد - راجع مقدمته والفصل الأول منه المرحوم عبد العزيز المراغى بك - وراجع بقية الكتاب د. مهدى علام - ط/ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٥٥م.

٢٥- التعريفات - السيد الشريف على بن محمد بن على السيد الزينى أبى الحسن الحسينى الجرجانى الحنفى - ط مصطفى الحلبى - ١٣٥٧هـ ١٩٣٨م.

٢٦- تفسير ما بعد الطبيعة - محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي - تحقيق بويج - ط/ بيروت - ١٩٣٨م.

٢٧- التفكير الفلسفى فى الإسلام - أ.د. عبد الحليم محمود - ط/ دار الكتاب اللبنانى - المكتبة المدرسية - بيروت - لبنان - ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

٢٨- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - الشيخ مصطفى عبد الرازق - ط/ لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط/ الثالثة - ١٣٨٦هـ ١٩٦٦م.

٢٩- تمهيد للفلسفة - أ.د. محمود حمدى زقزوق - الناشر مكتبة الأنجلو المصرية - ط/ الثالثة ١٩٨٦م.

٣٠- الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى - د. محمد البهى - ط دار غريب للطباعة - الناشر مكتبة وهبة - ط/ السادسة - ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

٣١- خريف الفكر اليونانى - د. عبد الرحمن بدوى - ط/ لجنة التأليف والترجمة والنشر - الناشر مكتبة النهضة المصرية - ط/ الثانية - ١٩٤٦م.

٣٢- دراسات فلسفية وأخلاقية - د. محمد كمال جعفر - ط/ دار مرجان للطباعة - الناشر مكتبة دار العلم ١٩٧٨م.

٣٣- دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها - عبده الشمالى - ط/ دار صادر بيروت - ط/ الخامسة - ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

٣٤- دراسات فى مصادر الفلسفة - د. عبد الحميد عبد المنعم مدكور - ط/ مطبعة العمرانية للأوفست - ١٩٨٣م.

٣٥- دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى - أ.د. محمود حمدى زقزوق - مكتبة وهبة - ط/ ١٩٨٤.

٣٦- الرد على المنطقيين - الإمام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - تحقيق د. محمد عبد الستار نصار، د. عماد خفاجى - ط/ القاهرة - ١٩٧٦م.

٣٧- رسالة الطبيعيات - من تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات - ابن سينا - مطبعة كردستان - القاهرة ١٣٢٨هـ.

٣٨- رسالة فى معرفة النفس الناطقة - ابن سينا - تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى - ط/ ١٩٥٢م.

٣٩- الروح - الإمام عبد الله محمد بن أبى بكر الدمشقى الشهير بابن قيم الجوزية - تحقيق ودراسة د. السيد الجميلى - الناشر دار الريان للتراث - ط/ الفتح للطباعة - بدون تاريخ.

٤٠- شخصيات ومذاهب فلسفية - د. عثمان أمين - ط/ دار الكتاب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة - بدون تاريخ.

٤١- عيون المسائل ضمن كتاب المجموع - أبو نصر الفارابى - ط/ السعادة بالقاهرة - ط/ الأولى - ١٣٢٥هـ ١٩٠٧م.

٤٢- الفصل فى الملل والأهواء والنحل - الإمام ابن حزم - مكتبة التراث العالمية - بدون تاريخ.

٤٣- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الأندلسى - صححه وراجعه د. مصطفى عبد الجواد عمران - ط/ المطبعة العربية - الناشر المكتبة المحمودية التجارية - ط/ الثالثة - ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م.

٤٤- فصوص الحكم - الفارابى - ط/ بغداد - نشره محمد حسن آل ياسين - ط/ ١٩٧٦م.

٤٥- الفلسفة الإغريقية - أ.د. محمد غلاب - ط/ لجنة البيان العربى - الناشر مكتبة الأنجلو المصرية - ط/ الثانية - بدون تاريخ.

٤٦- الفلسفة بنظرة علمية - برتراند رسل - ترجمة وتلخيص وتقديم د. زكى نجيب محمود - ط/ لجنة التأليف والترجمة والنشر - الناشر مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٦٠م.

٤٧- الفلسفة الشرقية - أ.د. محمد غلاب - ط/ لجنة البيان العربى - الناشر مكتبة الأنجلو المصرية - ط/ الثانية - بدون تاريخ.

٤٨- الفلسفة ومباحثها مع ترجمة إلى الميتافيريقا - د. محمد على أبوريان - ط/ دار المعرفة الجامعية - ط/ الرابعة - ٢٠٠٠.

٤٩- فلسفة المعرفة فى القرآن الكريم - د. على عبد العظيم - ط/ مجمع البحوث الإسلامية - ١٩٧٣م.

٥٠- فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - د. إبراهيم مدكور - ط/ دار إحياء الكتب العربية - عيسى الحلبى - ١٣٦٧هـ ١٩٤٧م.

٥١- فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات - د. محمد عبد الستار نصار - الناشر مكتبة الأنجلو المصرية - ط/ الأولى - ١٩٨٢م.

٥٢- فى الفلسفة مدخل وتاريخ - د. محمد كمال جعفر، د. حسن عبداللطيف - الناشر مكتبة العروبة - الكويت - ١٩٨١م.

٥٣- القسطاس المستقيم - الإمام أبو حامد الغزالى - كتاب ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى - ط/ دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

٥٤- قصة الفلسفة الحديثة - د. زكى نجيب محمود، أحمد أمين - ط/ المركز الإسلامى للطباعة والنشر - الناشر مكتبة النهضة المصرية - ط/ السادسة - ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

٥٥- كشاف اصطلاحات الفنون - محمد على الفاروقى التهانوى - حققه د. لطفى عبد البديع - ترجم النصوص الفارسية د. عبد النعيم محمد حسنين - راجعه الأستاذ أمين الخولى - ط/ وزارة الثقافة والإرشاد القومى المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - ملتزم الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية - ١٣٨٢هـ ١٩٦٣م.

٥٦- لم الفلسفة - د. عبد الغفار مكاوى - ط/ منشأة المعارف بالإسكندرية - ١٩٨١م.

٥٧- مبادئ الفلسفة - ديكارت - ترجمة د. عثمان أمين - ط/ مكتبة القاهرة الحديثة - ١٩٦٠م.

٥٨- المدخـــل إلى الفلسفة - أزفلد كولبه - ترجمة د. أبو العلا عفيفى - ط/ لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط/ الرابعة - ١٩٦١م.
٥٩- المدخـــل لدراســـة الفلسفة الإسلامية - جوتييه - ترجمة د. محمد يوسف موسى - ط/ دار الكتب الأهلية - ط/ الأولى - ١٩٤٥م.
٦٠- مدخـــل جديد إلى الفلسفة - د. عبد الرحمن بدوى - الناشر وكالة المطبوعات - توزيع دار القلم - ط/ الثانية - ١٩٧٩م.
٦١- مدخـــل إلـــى دراسة الفلسفة الإسلامية - أ.د. عبد المعطى محمد بيومى - ط/ الثانية - ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.
٦٢- مدخـــل لدراســـة الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات - د. سامى عفيفى حجازى - ط/ دار الطباعة المحمدية - ط/ الأولى - ١٤١١هـ ١٩٩١م.
٦٣- مشـــكلة الفلســـفة - د. زكـــريا إبراهيم - ط/دار مصر للطباعة - الناشر مكتبة مصر - بدون تاريخ.
٦٤- المعجـــم الفلســـفى - د. جميل صليبا - ط/ دار الكتاب اللبنانى - بيروت - لبنان - مكتبة المدرسة - ١٩٨٢م.
٦٥- المعجـــم الفلســـفى - د. عبد المنعم الحفنى - ط/ الدار الشرقية - ط/ الأولى - ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.
٦٦- المعـــرفة عـــند مفكرى المسلمين - أ.د. محمد غلاب - ط/ الدار المصرية للتأليف والترجمة - ١٩٦٦م.
٦٧- المقابسات - أبو حيان التوحيدى - طبع السندوبى - ط/ الرحمانية بالقاهرة - ١٩٢٩م.
٦٨- المقدمـــة - عبد الرحمن بن خلدون - منشورات مؤسسة الأعلمى للمطبوعات - بيروت - لبنان - بدون تاريخ.
٦٩- منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل - ابن الحاجب - ط/ السعادة - ١٣٣٦هـ.
٧٠- الـــنجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية - ابن سينا - نشره محى الدين الكردى - يطلب من مكتبة مصطفى الحلبى - ط/ الثانية - ١٩٣٨م.