

تاريخ الفلسفة الإسلامية

قراءة ثانية

دكتور / جمال الدين فالح الكيلاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿أَمِنْ هُوقَانِ أَنْاءِ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا
يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَسْجُودُ لِرَبِّهِ قُلْ هَلْ
يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا
يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

صدق الله العظيم

سورة الزم، من الآية: 9

والإسراء

إلى

من ملجئتي بالعلم والإيمان وكل القيم الجميلة في حياتي

والدي العزيز

إلى

العتاء بلا حدود والحناء بلا نهاية

والدي الحنون

إلى

من أهدى سعادي ونفسي بفرحهم

زوجتي وأولادي

"جمال الدين"

على سبيل التمهيد

معنى الفلسفة

الفلسفة لفظة يونانية مركبة من جزأين "فيلو"، بمعنى "محبة"، و"صوفيا"، بمعنى "حكمة"، أي أنها تعني، في الأصل اليوناني، "محبة الحكمة وليس امتلاكها".
وتستخدم كلمة الفلسفة في العصر الحديث للإشارة إلى السعي وراء المعرفة بخصوص مسائل جوهرية في حياة الإنسان ومنها الموت والحياة والواقع والمعاني والحقيقة. وتستخدم الكلمة ذاتها أيضاً للإشارة إلى ما أنجبه كبار الفلاسفة من أعمال مشتركة.

إن الحديث عن الفلسفة لا يرتبط حصراً بالحضارة اليونانية، لأن الفلسفة جزء من حضارة كل أمة، لذا فإن سؤال "ما الفلسفة؟" لا يقبل إجابة واحدة. لقد كانت الفلسفة في بادئ عهد لها أيام طاليس تبحث عن أصل الوجود، والصانع، والمادة التي أوجد منها، أو بالأحرى العناصر الأساسية التي تكون منها. وطال هذا النقاش فترة طويلة حتى أيام زنتون والفسطاطيين الذين شاع عنهم أنهم استخدموا الفلسفة في التزليل والتغليب من أجل تغليب وجهات نظرهم. لكن

الفترة التي بدأت من أيام سقراط، الذي وصفه شيشرون بأنه "أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض"، من حيث إنه حول التفكير الفلسفي من التفكير في الكون وموجده وعناصر تكوينه إلى البحث في ذات الإنسان، أدت إلى تغيير كثير من معاملها، بنحويل نقاشاتها إلى طبيعة الإنسان وجوهرة، والإيمان بالخالق، والبحث عنه، واستخدام الدليل العقلي في إثباته. واستخدم سقراط الفلسفة في إشاعة الفضيلة بين الناس والصدق والمحبة، وجاء سقراط وأفلاطون معتمدين الأدوات العقل والمنطق، كأساسين من أسس التفكير السليم الذي يسير وفق قواعد تحدده صحنه أو بطلانه.

سؤال: "ما الفلسفة؟" سؤال أجاب عنه أرسطو بالقول إنه يرتبط بماهية الإنسان التي تجعله يرغب بطبيعته في المعرفة. وعلى هذا فحديثنا لم يعد ضرورياً. إنه منه قبل أن يبدأ، وسيكون الرد الفوري على ذلك قائماً على أساس أن عبارة أرسطو عن ماهية الفلسفة لم تكن بالإجابة الوحيدة عن السؤال. وفي أحسن الأحوال إن هي إلا إجابة واحدة بين عدة إجابات. ويستطيع الشخص - بمعونة التعريف الأرسطي للفلسفة - أن يمتثل وأن يفسر كلا من التفكير السابق على أرسطو وأفلاطون والفلسفة اللاحقة لأرسطو. ومع ذلك سيلاحظ الشخص

بسهولة أن الفلسفة، والطريقة التي لها أدركت ماهيتها قد تغيرا في الألفي سنة
اللاحقة لأرسطو تغييرات عديدة.

وفي الوقت نفسه، ينبغي ألا يجهل المرء أن الفلسفة منذ أرسطو حتى نيشه ظلت
- على أساس تلك التغيرات وغيرها - هي نفسها، لأن التحولات هي على وجه
الدقة احتفاظ بالنماذج داخل "ما هو نفسه" (...). صحيح أن تلك الطريقة نتج
بمقتضاها على معارف متنوعة وعميقة، بل نافعة عن كيفية ظهور الفلسفة في مجرى
التاريخ، لكننا على هذا الطريق لن نستطيع الوصول إلى إجابة حقيقية أي شعية
عن سؤال: "ما الفلسفة؟" أما اليوم، وبالنظر إلى ما هو منوف من المعارف وعلى
ما هو مترآك من أسئلة وقضايا مطروحة في العديد من المجالات إلى التدمير الذي
حققه الفكر البشري في مختلف المجالات، فلم يعد دور الفيلسوف فقط "حب
الحكمة" أو طلبها والبحث عنها بنفس الأدوات الذاتية وفي نفس المناخ من الجهل
الهائل بالخطط الكوني وتخلياته الموضوعية كما كانت عليه الحال سابقا، إن
الفيلسوف الآن بات مقيدا بالكثير من المناهج والقوانين المنطقية وبالمعطيات
المكتسبة في إطار من التراكمات المعرفية وتطبيقاتها التكنولوجية التي لا تترك
مجالا للشك في مشروعيها. في ظروف كهذه، وأما تلك المعطيات لم يعد تعريف

الفلسفة متوافقة مع الدور الذي يمكن أن يقوم به الفيلسوف المعاصر والذي
تختلف كثيراً عن دور سلفه من العصور الغابرة

لا شك أن دراسة الفلسفة الإسلامية على طريقة القدماء واتباع مناهجها
القديمة أصبح أمراً غير مرغوب فيه لدى كثيرين من المسلمين، وقد
حاول بعض الدراسيين للفلسفة الإسلامية إيجاد منهج جديد لدراسة
الفلسفة الإسلامية، فمنهم من اقترح المنهج الوضعي ومنهم من دعا إلى
منهج واقعي ومنهم من قال بالمنهج العقلاني ومنهم من يرى غير ذلك
ويدعو إلى منهج إسلامي خالص جديد.

إن البحث عن منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية أصبح أمراً
ضرورياً للغاية، ولكن أين نبدأ محاولتنا في البحث عن المنهج الجديد؟
إن من الضروري تحديد مجالات الفلسفة الإسلامية وهذا يتطلب معرفة
واسعة للتراث الفلسفي الإسلامي التي تركها لنا أولئك المفكرون
الأجلاء.

إن القدماء من متفلسفة الإسلام لم يريدوا بأساً في أن يأخذوا من
الفلسفات الأجنبية، واعتقدوا أن الحق ضالة المسلم، فأينما وجدته النقطه
ولا يهمهم من أين أتى، وهذه النظرة أخذوا الفلسفة اليونانية بما فيها من
عيوب ومخالفة لعقيدتهم، فهل نحن ملزمون اليوم أن نرد كل ما جاءنا من
الفلسفات الغربية الحديثة ولا نأخذ منها شيئاً؟ هذا ما يجيب عنه الفريق
الثالث من المشغولين بالفلسفة في العالم الإسلامي.

والأمر الآخر الذي ينبغي أن نشبه إليه هو أهمية تراثنا الفلسفي لقضية
الجديد وإذا أردنا أن نأتي بجديد فلا بد أن ندرس مشكلات
الفلسفة القديمة وسماها أولاً، ثم ننظر مناهج متفلسفة المسلمين لحل هذه
المشكلات، فما كان صحيحاً أخذناه وما كان سقيماً تركناه، ثم نبني نحن
على ما وجدنا لديهم من أفكار صحيحة، للوصول إلى منهج جديد
لدراسة الفلسفة الإسلامية، فالمنهج الجديد يجب أن يأتي من الداخل
أعني داخل الفلسفة الإسلامية الموجودة لدينا الآن، وكل محاولة للخروج
عليها ما هي إلا شعور بالفشل وهروب من الواقع المر.

فالقول بالبحث عن فلسفة جديدة من مصادر جديدة يعني البحث عن نوع جديد من الفلسفة وهذا غير ممكن وغير واقعي، ولا تختلف هذه الدعوة تلك التي نادى بها بعض العلماء الطبيعيين في الإسلام، ومفادها البحث عن علم طبيعي إسلامي جديد، وذلك لأهم عجزوا عن متابعة الركب العلمي في الغرب.

صحيح أن الفلسفة ليست كالعلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء وغيرها، ولكن هناك جوانب لا تختلف كثيراً عن العلوم الطبيعية في دقتها وثباتها كالمقولات المنطقية والرياضية وهي لا تزال مجالاً للفلسفة.

أما مجال الإلهيات فلا شك في أنه مختلف تماماً عن بقية الفلسفات الغربية وغيرها، وهذا الجانب هو الذي ينبغي أن نجعل له منهجاً خاصاً به يتميز عنه من بقية المناهج الشائعة، وبعد ذلك فلا بأس على الفلسفة الإسلامية أن تستفيد من الفلسفات العالمية الأخرى كما يمكن أن تستفيد هذه الفلسفات منها كما حصل في القرون الوسطى لفلسفة ابن رشد وابن سينا وغيرهم.

وبناء على هذه النظرة فلا بد أن ننظر أولاً كيف عالج القدماء مواضيع الفلسفة وعلى أي منهج اعتمدوا عليه لإصلاح ما رأوه فاسداً، فقد بذلوا جهوداً جبارة لإيجاد منهج قوي في دراسة الفلسفة، فقسموا الوجود إلى مراتب ثلاثة، الطبيعيات وهي تحت المرتبة الدنيا وتتضمن جميع الموجودات المادية، والمرتبة المتوسطة تحتها الموجودات التي ليست بأجسام، ولكنها في أجسام كالهندسة والرياضيات، والمرتبة العليا تحتها الموجودات التي ليست بأجسام ولا هي في أجسام، كالله والملائكة أو العقول المفارقة للمادة، ثم سلكوا طريقة فلاسفة اليونان في دراسة هذه القضايا الفلسفية، واعتمد المسلمون في دراسة الفلسفة المنهج الذي وضعه الفارابي وابن سينا إلى أن جاء الغزالي (ت 505هـ) ووجه نقده العنيف لإلهيات ابن سينا والفارابي، ووصفها بالنهافت، بعد أن قسمها إلى قسمين، قسم "قريب من مذهب أرسطو طاليس فيها من مذاهب الإسلاميين، على ما نقله الفارابي وابن سينا" [الغزالي 1985: 104]، ويبدو أن هذا القسم هو الذي كثر به

الفلاسفة، وقسم "قريب من مذهب المعتزلة ولا يجب تكفير المعتزلة
يمثل ذلك" [الغزالي 1985: 107]، وهذا القسم هو الذي بدعهم فيه.

ثم جاءت إصلاحات ابن تومرت (٤٧٣هـ-٥٢٤هـ)، وابن
مرشد (ت ٥٩٥هـ)، للإلهيات وهي عبارة عن محاولة لتجديد هذا
العلم، وقد استندت هذه المحاولة إلى أمور أهمها:
I- نقد الكلام الأشعري وتقنيده أدلته وتوضيح ما فيه من تناقض
داخلي، وكذلك نقد موقف الحشوية والصوفية من الإلهيات.

2- الاقتراب من مذهب المنكلمين القدماء ولا سيما المعتزلة، في البحث
عن مسائل العقيدة، عن طريق الاعتماد على العقل وأدلة من القرآن
والسنة كما يظهر من كتابي ابن مرشد "فصل المقال" و "الكشف عن
مناهج الأدلة" ومن كتاب "آراء ابن تومرت الفلسفية" [دويش 1989
:103].

3- الابدعاد عن البحث في القضايا الفلسفية الميتافيزيقية الخالصة، كالبحث في الجوهر والهيولا والصورة وغير ذلك، والميل إلى المسائل الإلهية الخالصة، كالبحث في وحدانية الله وصفاته، وعدله، والمعاد، والنبوات، وفي النفس، والقدر والقضاء وما شاكلها .

4- تأويل المسائل الإلهية التي تقدمها الغزالي، وتبين أنها غير مخالفة للشع بل الأقرب أنها موافقة له، وذلك عن طريق دعمها بأدلة من العقل والنقل، كما فعل ابن رشد في القضايا التي كفرها الغزالي الفلاسفة .

5- إعادة النظر في مناهج البحث في الإلهيات بصفة عامة، وتقديم منهج جديد هو في حقيقة الأمر منهجين أحدهما للعامة والآخر للخاصة .

6- القول بضرورة تأويل النصوص إذا تعارضت مع العقل، وقد دافع ابن تومرت عن هذا المبدأ دفاعاً مرياً، ولكن الأقدار شاءت أن يشهر به ابن رشد وابن عربي، فابن تومرت هاجم المعارضين للتأويل

ومرفض موقفهم منه، وذلك أن مسلكهم هذا يؤدي إلى فصل الحكمة من الشريعة، ولأن القياس والاجماع داخلان في الشريعة، ثم إن التأويل في نظره وسيلة للفهم والمعرفة وتطبيق الدين وهو أيضا وسيلة لتحقيق العدالة عند تطبيق الشريعة، والرد على المخالفين [ديش 1989: 106]. وبناء على ما ذكرناه فإن مقومات هذا المنهج الجديد في نظرنا ينبغي أن يوضع على النحو التالي:

أولاً. تحديد المجالات التي تتناولها الفلسفة الإسلامية، ونقترح أن تكون هذه المجالات: اللغة والإنسان والإلهيات.

I. فنكون دراستها للغة عن طريق تحديد ما يتجاوز استخدام في اللغة من معان وما لا يتجاوز وذلك على غرار ما فعلته الفلسفة الوضعية في الغرب، ولكن الفلسفة الإسلامية وهي تدرس اللغة لا تأخذ كل ما جاءت به الوضعية المنطقية، فقد قسم الوضعيون اللغة إلى قسمين، قسم يدل على معان لها ما يمثلها في الواقع المادي، وقسم ليس له ما يمثله في الواقع المادي، ثم قسموا القسم الأخير أيضا إلى قسمين، ما كان يمثل صورا

منطقية أو رياضية وما لم يكن كذلك، فأخرجوا النوع الأخير من حظيرة العلم، وجوزوا استخدام اللغة فقط في المجالين الآخرين، أي أن الكلمة يمكن أن تمثل شيئا ماديا قائما في الواقع، ويمكن أيضا أن تمثل صورة من صور الذهن، كأن تكون صورة رياضية أو منطقية، وما عدا ذلك فزيف وضلال.

أما الفلسفة الإسلامية فلا تذهب مذهب الوضعيين في دراسة اللغة، بل يمكن أن تقسم القضايا إلى ثلاثة، قضايا تركيبيّة، وقضايا صوريّة أو تحليليّة وقضايا تسليميّة، والفلسفة الإسلامية تثقّق مع الوضعيّة فيما يتعلق بالقضيتين التركيبية والتحليلية، فصدق الأولى يرجع إلى مطابقتها للواقع وقد قاله المسلمون هذا قديما، أما القضية التحليلية فصدقها يرجع إلى تناسق أجزائها وقد قالها المسلمون أيضا قديما، أما القضية الثالثة وهي موضع الخلاف بين الفلسفة الإسلامية والفلسفات الغربية فمحل صدقها ينبغي أن يكون في النصوص لا في الواقع ولا في نسقها المنطقي.

2. أما دراستها للإنسان فتكون عن طريق دراسة حرية الإنسان وكافة حقوقه الأخرى على ضوء ما جاء به الإسلام، ومن هنا يمكن أن نتيج فلسفة إنسانية إسلامية متميزة عن غيرها من الفلسفات الإنسانية كالوجودية وغيرها.

وينبغي أن تستند دراسة الإنسان في الفلسفة الإسلامية إلى الواقع والمنطق لا إلى النصوص مباشرة، وذلك أن اللجوء إلى دراسة النصوص بعيدا عن واقع الإنسان يؤدي غالبا إلى وصول نتائج إما غير صحيحة أو صحيحة ولكنها غير عملية.

3. وأخيرا دراسة مجال الإلهيات وهو من أهم المجالات، وينبغي أن يتناول هذا الجانب من الفلسفة الإسلامية، دراسة العقيدة، لا على ما كانت عليه في المجتمعات الإسلامية قديما، بل على ما هي عليه الآن في مجتمعاتنا، فندرس مثلا تصورنا لله وللملائكة واليوم الآخر والجزاء والعقاب وغير ذلك من القضايا الإلهية التي يظن أن معانيها لا تتغير من جيل إلى جيل آخر ولكنها في الحقيقة تنجدد مع العصور والدهور،

فنصورنا لله اليوم قد لا يكون نفس النصور الذي كان موجودا في المجتمع الإسلامي قبل قرن أو قرنين أو أكثر.

تحديد المصادر

وهي الوحي والعقل والكون، ويعطى الأولوية للوحي ويليه العقل ثم الواقع عند خشنا في القضايا الإلهية، ونعطي العقل الأولوية ويليه الواقع ثم الوحي عند خشنا في القضايا الإنسانية، ثم نعطي الأولوية للواقع ويليه العقل ثم الوحي عند خشنا في الكون.

فمصادر الفلسفة الإسلامية ليست محصورة في الوحي فقط ولا في العلوم العقلية بل تتجاوز هذه الحدود التي تبدو في كثير من الأحيان قاصرة من متطلبات الفلسفة الإسلامية، فالفلسفة الإسلامية لا تلزم نفسها مصدرا واحدا، كالعقل أو الواقع أو الوحي، وإنما تستفيد من جميع هذه المصادر، ومن هنا كان من أهم سمات الفلسفة الإسلامية الجديدة الشمولية، إنها

فلسفة شاملة تتبع من مصادر متعددة، وهي أيضا شاملة لأنها تدرس مجالات متعددة للوجود، وجود الله، والكون والإنسان.

إذا الفلسفة الإسلامية ليست عملا عقليا صرفا فقط كما قالها الدكتور عبد الرحمن بدوي، وليست معرفة الله والاتصال به كما يرىها الدكتور الشيخ عبد الحليم محمود، كما أنها ليست منهجا للدراسة ما تجوز في الاستعمالات اللغوية كما يقولها أصحاب الفلسفة التحليلية الوضعية.

إن إطار الفلسفة الإسلامية أوسع من ذلك، فهي فلسفة دينية من جهة، أنها تستفيد من المصادر الدينية، ولأنها تجعل دراسة الدين أحد مجالاتها، وهي كذلك فلسفة عقلية لأنها تعتمد على العقل ولأنها تعتبر العلوم العقلية كالمنطق والرياضيات داخلة ضمن مواضيعها، وهي كذلك فلسفة إنسانية وواقعية لأن الإنسان والواقع هما من أهم مجالاتها.

والمصادر هنا لا تعني الوسائل التي نتوصل لها هذه العلوم وإنما نعني هنا المصادر الأصلية التي نعتبرها مصادر قائمة مستقلة عن الفلسفة نفسها، فالحقائق الدينية والكونية والعقلية حقائق ينبغي أن نعتبرها ثابتة ومستقلة عن إدراكنا ووسائل معرفتنا المحدودة، فالقوانين الكونية والحقائق المنطقية أو الرياضية والنصوص الدينية الثابتة كلها أمور ينبغي لدارس الفلسفة الإسلامية أن يثبتها .

ولعل يقول قائل، إن إثبات أمور لم تثبت بعد بالدليل العقلي أمر مخالف للفلسفة، ولكن ينبغي أن لا ننسى أن عدم إثبات هذه المبادئ يؤدي إلى إبطال العلم كله، لأننا نعلم مسبقاً أن إنكار وجود الله مثلاً يترتب عليه محالات لا سبيل إلى النجاة عنها .

1. مبدأ التسليم

ومصدر هذا المبدأ الوحي وهو القرآن دون بقية النصوص، وذلك يعني أن النصوص التي تستحق أن يسلم ما جاء فيها هي نصوص القرآن، وذلك

إذا تعذر فهمها أو كانت مفهومة ولكنها غير محكمة الدلالة. أما
مجال هذا المبدأ الذي يدور فيه ولا يخرج عنه هو مجال الإلهيات.
ويشترط لهذا المبدأ الإيمان، أي أن الذي يسلم به لابد أن يعتقد بصحته
ويؤمن به.

2. والمبدأ الثاني من مبادئ المنهج الجديد التحليل ومصدره العقل،
لأن العقل يصل إلى الحقائق عن طريق تحليلها وربط بعضها ببعض،
ومجاله اللغة وشرطه العلمية. فمبدأ التحليل يمكن الفلسفة الإسلامية
دراسة اللغة دراسة تحليلية لمعرفة استخداماتها في مختلف المجالات
الفلسفية، وكذلك دراسة القضايا الرياضية والمنطقية، وشرط هذا المبدأ
العلمية، أي أن تكون ننتيجة علمية ولا يشترط أن تكون واقعية
لأنها قد تكون علمية ولكنها غير واقعية كأن تكون حقائق
رياضية أو منطقية.

3. المبدأ الثالث من مبادئ المنهج الجديد ينبغي أن يكون العقل،
ومصدره الكون، كما أن مجاله الإنسان، وشرطه الشمولية. فالعقل
مبدأ يمكن من الفلسفة الإسلامية معالجة القضايا غير العلمية أو القضايا

التي لا يمكن إثباتها بطريقة علمية، بطريقة تكون مقبولة لدى العقل
الإنساني، ذلك أننا ندرك الوجود إذا كانت معقولة، أما إذا كانت غير
معقولة فقد ينعذر فهمها وإن كانت حقاً. فشرط هذا المنهج، كما بينا،
هي:

أولاً: أن يكون منهجاً إيمانياً يعترف بوجود الله سبحانه وتعالى وكذلك
الوحي الإلهي والنبوة وذلك تبعاً لمنهج التسليم الذي اخترنا لمجال الإلهيات،
وهذا معلم من معالم الفلسفة الإسلامية، فإذا كانت الفلسفة اليونانية
والفلسفة الغربية الحديثة قد تميزت من غيرها بإنكارها لله ولا يسلم
الفيلسوف عندهم بوجود حقيقة من الحقائق، فإن من ميزات الفلسفة
الإسلامية أنها خلاف ذلك فهي تسلم بوجود خالق للكون، وكذلك تسلم
وجود هذا الكون كحقيقة من الحقائق التي لا يمكن إنكارها
وذلك أن التسليم مبدأ مهم جداً للتفسير وجود الكون والحياة وذلك أننا
نسلم بوجود إله قادر على كل شيء، وعالم بكل شيء، وكذلك ثبت
جميع الصفات التي جاءها القرآن التي ينبغي أن ينصفها خالق كهذا.

وهذا الأمر مهم جداً لأننا والحالة هذه لا نسلم فقط بما جاء في ديننا الحنيف من الحقائق بل نستطيع أن نغلب على المشكلات التي واجهها الفلاسفة المسلمون، ومن هذه المشكلات مشكلة صدور الخلق عن الله، وذلك أنهم اعتقدوا أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، فكيف تصدر المادة عن الجوهر الذي ليس بمادة، وكيف تصدر هذه الكثرة عن الواحد الذي لا يوجد فيه أي نوع من أنواع الكثرة، وللجواب على هذا السؤال اخترعوا نظرية العقول العشرة وهي التي يعرف بنظرية الفيض، وملخصها أن العقل الأول المفارق للمادة يصدر عنه عقل آخر، وهذا الأخير بما أنه مشتق فهو مركب، ويتميز ببعضه بالمبدأ وبعضه بوجوده هو من جهة أنه إمكان وبعضه لذاته، ومن هذه الأطوار الثلاثة تنولد موجودات ثلاثة وهي عقل ومادة ونفس، ومن هذا العقل الأخير تنولد موجودات ثلاثة أخرى، وهكذا إلى أن نصل إلى العقل العاشر.

فهذه النظرية الوثنية التي لا تمت بصلة إلى الإسلام تجب أن يرفضها العقل المسلم، وإذا أردنا أن نجد حلاً للمشكلات السابقة، فإنه يكفي أن نقول إن ما توهمه هؤلاء أنه مشكلة ليس بمشكلة

إطلاقاً لأن مجرد اعترافنا بوجود إله قادر، عالم . . إلخ، تخلق ما توهمه هؤلاء بأنه مشكلته، ذلك أنه لا معنى من الناحية المنطقية أن نسأل كيف تخلق الله المادة وهو نفسه ليس بمادة بعد أن اعترفنا بأنه قادر على كل شيء، وأنه عليم بكل شيء، فإذا كان الله قادراً على كل شيء، فليس هناك ما يمنع منه أن يجعل الروح مادة أو المادة روحاً .

ثانياً . أن يعتمد على الوحي بالإضافة إلى العقل والكون، والاعتماد على الوحي لا يعني أن يسلم الفيلسوف المسلم بكل ما يظن أنه وحي بل ينظر في المبادئ التي يقررها الوحي ويحاول تحديدها وتفسيرها معطياً الأولوية المنهج الذي يكون وثيق الصلة بموضوع البحث على ما قرأناه آنفاً، ويستخلص منها آراء فلسفية تتلاءم مع العقيدة الإسلامية الصحيحة، وهذا النوع من الدراسة يمكن أن يكون كدراسة مفهومي الزمان والمكان في القرآن، وكذلك مفهوم الحركة، ومفهوم الإنسان، وحرية الفكر إلخ، وقد كانت هذه المفاهيم من أهم القضايا التي أوقعت الفلاسفة المسلمين في تناقضات وحيرة لأهم اعتمدوا على التعريف الأرسطي لهذه المفاهيم، فالزمان هو عدد حركات المادة على رأي أرسطو، وقد أخذ ابن رشد هذا التعريف للزمان مما جعله

عاجزاً عن فهم أصل الوجود وما إذا كان هذا الكون قديماً أو محدثاً، وكذلك فشل كل الذين سبقوه في تصور مفهومي الزمان والمكان كالفارابي وابن سينا مما جعلهم يؤمنون بنظرية الفيض المستمدة من الفلسفة الرواقية في أصل الخليفة، فمفهومي الزمان والمكان واضحان في القرآن، فهناك زمانان ومكانان، زمان ومكان مؤقتان وزمان ومكان دائمان وكلاهما مخلوق لله سبحانه وتعالى وقد خلق الله العالم في زمانه وليس في زماننا نحن، فلا يتجاوز خلق هذه الأمور.

ثالثاً . أن يكون هذا المنهج منهجاً واقعياً يبحث في الأمور الواقعية التي تخص حياة المسلمين وأن لا يثبت في الفرضيات ودراسة النظريات العقيمة التي لا تنبع شيئاً، وهذا ما نعني به دراسة الإنسان وحقوقه وحرياته..

إلخ.

وهذه الطريقة تستطيع الفلسفة الإسلامية تشكيل نظريات ومعتقدات سليمة مستمدة من المصادر الأصلية للإسلام.

هل من الممكن أن تُعرّف الفلسفة الإسلامية تعريفاً مانعاً شاملاً،
حيث تكون علماً له معالم ومميزات خاصة به، حيث يكون متميزاً
من العلوم الأخرى، بل من الفلسفات الأخرى كالفلسفات الغربية
وغيرها؟

إن تعريف الفلسفة تعريفاً محدداً أمر مخالف لما جرت عليه دراسة
الفلسفات قديماً وحديثاً، وذلك أن الفلسفة ليست كالعلوم الأخرى التي
تدرس عادة مجالات محددة وتعتمد منهاجاً محدداً. فالفلسفة ليست
علماً كما هو معلوم، وهي ليست كذلك ديناً سماوياً، وإنما هي
طريقة أو منهج للبحث، وبناء على ذلك، فإن من الصعب تعريفها
بصورة محددة، ولكن هذا لا يمنع من أن نعرف الفلسفة الإسلامية
بوصفها منهجاً أو طريقة لدراسة قضايا إنسانية وإلهية محددة.
وبناء على هذا فالفلسفة الإسلامية طريقة لدراسة تصورات الإنسان
للكون والإله وعلاقة الإنسان بهما بمنهج فلسفي مدعوم بمصادر
ومبادئ وشروط مدروسة محددة مسبقاً.

فهي طريقة لدراسة تصورات الإنسان للكون والإله ونؤكد هنا
على قولنا "دراسة تصورات الإنسان" فالفلسفة الإسلامية لا تدرس
الكون أو الله بصفتهما موجودات مستقلة عن وجودنا، وإنما تدرس

تصوراتنا للكون والله والعلاقة التي ننصورها بأنها موجودة بيننا وبين الله والكون.

فالفلسفة الإسلامية ينبغي أن لا تبحث في وجود الكون أو الله لأن ذلك مضیعة للوقت واستثفاذا للطاقة العقلية فيما لا طائل تحنه، ويكفينا أن ننظر في تصوراتنا لهذه الموجودات لأننا نعلم يقينا أن لدينا تصورات لهذه الموجودات، وهذه التصورات هي التي تلعب دورا أساسيا في حياتنا، فحياة الإنسان معتمدة في الغالب طريقة تصور الإنسان لهذه الوجود، وإذا كان الأمر كذلك، ينبغي أن توجه الأنظار إلى هذه التصورات.

ف لدينا تصورات عن هذا الكون، ولدينا أيضا تصورات عن الله، هذه التصورات نشأت عن خبرات مترأكمة أكنسها الإنسان وتوارثها على مر الدهور والأزمان، وليس من شأن الفلسفة الإسلامية في البحث عن صحة هذه التصورات أو عدم صحتها، فهذا شأن العلوم الفرعية، لأننا نكنسب هذه التصورات عن طريقها، فهذه التصورات تجد مصداقها في المصادر التي أكنسبت منها، فإذا كانت تصورات دينية فمصداقها تكمن في المصادر الدينية، وإذا كانت علمية فمصداقها تكمن في العلوم وإذا كانت عقلية فمصداقها تكمن

في العلوم العقلية كالمنطق والرياضيات، ومن هنا كان من الضروري
للفلسفة الإسلامية أن تقبل كل هذه المصادر، لأن ذلك لا يضربها بل
ينفعها ويمدها بنصيرات مشوعة الأشكال والمصادر وهي الموضوع
الحقيقي للفلسفة الإسلامية ومن هنا كان من الأنسب أن نسمي
الفلسفة الإسلامية الجديدة "فلسفة النصيرات" لأنها تدرس مواضيعها
من خلال نصيرات الإنسان فقط.

آليات الفلسفة الإسلامية الجديدة

إذا لا ينبغي للفلسفة الإسلامية الجديدة أن تضع وقفها في البحث
عن الحقائق أيًا كان نوعها، وإنما هدفها الأول دراسة تصوراتنا
للوجود والله والعلاقة المنصورة بين الإنسان وبينهما، والإنسان يعبر
تصوراته بلغة منعارف عليها أو رمز قد لا يكون من السهل ترجمته
إلى لغة مفهومة أو سلوك وتصرف قد يكون من المستحيل فهمه
بصورة كاملة مما تخملنا على تأويله بإحدى اللغات المفهومة.
وإذا عبر الإنسان تصورات بصورة مخالفة للغات المنعارف عليها
فلا مفر من تأويل هذه النصيرات إلى لغة مفهومة حتى يتمكن
دارس الفلسفة من فهمها.

فإذا اللغة هي الوسيلة التي ينبغي أن يعبر عنها الإنسان تصوراته للوجود، وإذا لجأ الإنسان إلى أسلوب آخرى للتعبير عن تصوراته لسبب أو لآخر فلا بد من تأويل هذه النصوص إلى لغة مفهومة قبل دراستها دراسة فلسفية.

ومن هنا ينبغي أن الوسيلة الناجعة لعرض تصوراتنا بطريقة واضحة هي استخدام اللغة، والإنسان يستخدم اللغة ليعبر عن تصورات، وهذه النصوص إما أن تكون رياضية ومنطقية أو تصورات مادية أو تصورات تسليمية.

دراسة في الفلسفة الإسلامية

١. المنهج:

للفلسفة الإسلامية الحديثة بعدان، الأول منهما يركز في دراسة تصورات الإنسان من جهة ألفا تصورات مفهومته معقولة، ويندر هذا عن طريق إرجاع هذه التصورات إلى مصادرها اعتماداً على مناهج محددة، فإذا عبر إنسان تصوراتاً إما أن يعبر عنها بطريقة مفهومته أو يعبر عنها بطريقة غير مفهومته، فإذا كانت مفهومته إما أن تكون تصورات منطقية ورياضية، أو تصورات مادية واقعية تشير إلى أشياء موجودة في الواقع المحسوس، أو تصورات دينية غيبية، فمنهج الأولى التحليل، ومنهج الثانية التعقيل والتجريب ومنهج الثالثة التسليم وذلك بعد التأكد من موافقتها لمصادرها الأصلية.

وأما إذا كانت التصورات غير مفهومته فلا بد من تأويلها أو الاعراض عنها، فليس من شأن الفلسفة الإسلامية أن تضع وقتها في دراسة أمور يستحيل على الإنسان فهمها.

٢. الإنسانية

وبعد الثاني الذي تهم به الفلسفة الإسلامية هو دراسة تأثير هذه
النظريات على الإنسان، فالإنسان لا ينصور شيئاً عادة إلا إذا اعتقد
أن بينه وبين هذا المنصور علاقة قد تكون علاقة تأثير أو تأثر أو
كلاهما، والفلسفة الإسلامية ليس من شأنها أن تحدد ما إذا كان هذا
التأثير أو التأثير المنصور من قبل الإنسان موجوداً أو غير موجود،
وإنما الذي يهمها هو البحث في مدى تأثير هذا الاعتقاد نفسه في حياة
الإنسان.

فالفلسفة الإسلامية ينبغي أن تنطلق من المسلمة القائلة إن
الإنسان حيوان مفكر أو ناطق، وأن حياة الإنسان ينحصر عليها
نوعان من العلل، النوع الأول من هذه العلل أو الأسباب مصدره
تصوراتنا وطرق تفكيرنا وفهمنا للحياة. وأما النوع الثاني فقد
تكون مصادره غير معروفة لنا، وهي الأسباب والعلل التي تكون
غالباً وراء الحوادث الخارجة عن طاقاتنا وإدراكاتنا.

معظم الفلاسفة ما قبل سقراطيين كانوا يعتمدون على الطبيعة في فهم الحياة،
والكلمة "فلسفة" كلمة يونانية قديمة تعني حب الحكمة. الفلسفة إذاً محاولة
الوصول إلى الحقيقة بطرائق مختلفة لكل شيء وفي كل ميدانٍ كان. لذلك نجد

عدة مجالات تطرقت لها الفلسفة، لحاجتنا لخلق نظريات نعيش تبعاً لها كما في موضوع علم النفس وعلم الاجتماع وغيرها .

• العَصَصُ المَعْلُومَاتِي: نَحْتُ عَنْ مَاهِيَةِ الْأَشْيَاءِ مِنْ خِلَالِ الْمَعْلُومَاتِ وَالْأَفْكَارِ.

لا يوجد أي تعريف موحد للفلسفة. المحاضرة ترى أن الفلسفة منمثلة بالسؤال لماذا؟ عن كل شيء، وكل موضوع تمت معالجته ونحته في جميع مجالات العلوم التي بدأت من الفلسفة. مثلاً بدأ السؤال عن جسم الإنسان حتى انتهى نحته إلى علم الأحياء. طريقة البحث عن إجابات "لماذا" أثار الفلسفة حتى إذا وصلنا إلى الإجابة تخرج الموضوع من حيز البحث إلى ميدانه العلمي كما سبق وذكرنا في المثال السابق.

في العَصَصِ السَّابِقِ كَانَتِ الْفَلَسَفَةُ شَامِلَةً لِنَجْمِ الْكِيمِيَاءِ وَالطَّبِّ وَالشَّعْرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. الْيَوْمَ لَا يُمْكِنُنَا الْبَحْثُ فِي مَجَالِ الْفَلَسَفَةِ بِشُمُولِهِ لِاتِّسَاعِ الْحَيْزِ الْمَعْلُومَاتِي. إِشْكَالِيَّةٌ فِي التَّسْمِيَةِ (فَلَسَفَةٌ).

هناك خلاف حتى اليوم بشأن تسمية الموروث الفلسفي. بعض الباحثين يسمون كل الناتج الذي وصلنا بالفلسفة العربية. قسم آخر يسميها فلسفة إسلامية.

في مقدمة كتابه يذكر آدمونز منوها "نحن قد تعرفنا إلى هذه الأفكار باللغة العربية" مما يجعله يسمي هذا الموروث بالفلسفة العربية، وعملنا من كتب هذه الفلسفة في البداية لم يكونوا من المسلمين. كانت هناك مؤلفات ترجمت لليونانية. يقول المحرران للكتاب: من نقل الحكمة والفلسفة كانوا من المسيحية، وقد كتب المسلمون لذلك تعليقاتهم على الفلسفة. لم يأخذوا المادة المترجمة كما هي ونقلوها إنما عالجوها. أبو بيش منى وتحيى بن عدي وغيرهما قاموا بترجمة الفلسفة اليونانية ونقلها إلى العربية. تحيى بن عدي وأبو بيش منى عملا معا مع فيلسوف باسم الفارابي، أما الأخير فلم ينلق الفلسفة بصورة سليمة إنما علق وعقب على المادة المترجمة. اليهود أيضاً كانوا مشاركين في تطوير الفلسفة اليونانية وجعلها تتناسب مع متطلبات الحياة منهم إسحاق إسرائيلي، ريمار-موسى بن ميمون وغيرهما.

اهتم المسلمون بالفلسفة بهدف إيجاد حلول لمشاكل عقائدية دينية، كما فعل المسيحيون واليهود أيضاً. بدأ المسيحيون واليهود بالترجمة قبل الإسلام. بعض الطوائف المسيحية تصلي باليونانية، مما يعني أنهم أقتنوا اليونانية وبالتالي لا تشكل اللغة عائقاً أماهم. في العصر العباسي ترجمت المادة إلى العربية بعد ترجمتها إلى السريانية.

لماذا اهتم المسيحيون بالفلسفة؟ كي يكتسبوا المهارات والأدوات المنطقية للمناقشة والمحاورة والإقناع. استمدت هذه التقنيات من الفلسفة اليونانية، واستعان بها المسلمون لاحقاً. إذا عدنا إلى جمهورية أفلاطون نستطيع أن نسندل على وجود إله واحد، والمسيحيون استغلوا هذا المرجع كي يبرهنوا فكرة التوحيد، وتبعهم المسلمون في ذلك كما سبق وأسلفنا. في القرن التاسع اتخذ المسيحيون واليهود والمسلمون في هذا الطريق واستغلوا الفلسفة والمنطق لفهم الكون والحياة، دون الاعتماد المقصور على الكذب السماوية.

في العودة إلى إشكالية التسمية: الفلسفة إذاً نتاج جهد تراكمي ثقافي، كتبت بالعربية، لذا يفضل البعض تسميتها الفلسفة العربية. إذا عدنا إلى أصل الفلاسفة المسلمين لا نجد إلا الكندي من أصل عربي، لكن الآخرين كتبوا بالعربية، لذلك اقترحوا تسميتها بالعربية. أيضاً، لا يمكننا إيجاد فلسفة إسلامية طاهرة، وسنجد حينها تأثيراً للفلسفة اليونانية. لذا وجب علينا تسميتها عربية. القومية العربية التي بدأت في القرن التاسع عشر في لبنان خصوصاً رأت من الجديس نسب كل الموروث الضخم للفلسفة إلى العرب لتجميل صورهم بخضارهم أمام الغرب، كما أنها تعلي من قيمة الأمة التي تعلي القومية على الدين.

باحث آخر اسمه إبراهيم يومي مذكور، كتب مقالا بالإنجليزية حول الفلسفة الإسلامية يقول: الفلسفة نسبت إلى الإسلام لأنها نبعت وأُنجت على يد المسلمين دون الالتزام بانبعائها من العرب (مفهوم الأمة).

إرنست رينان: فرنسي كتب عن تاريخ اللغات السامية، وتبعه الكثيرون الذين درسوا الفلسفة العربية أو الإسلامية. حسب رأيهم كل الشعب السامي لا يفهمون إلا الأجزاء من الأمور، وخاصة المحسوسة، ولا يملكون العقل الآري الذي يستطيع بناء نظرية مفصلة وبالتالي غير مجدٍ أن نبحث عندهم عن فلسفة، وكل الذي وصلنا ترجمة سلبية للفلسفة الأرسطوطاليتية. برأيهم: كل الفلسفة تعريب للفلسفة اليونانية، وإن أردتم أن تتحدثوا عن فلسفة إسلامية فهي فقط في مجال علم الكلام.

• علم الكلام مهد لنشوء الفلسفات المتضاربة عند المفكرين العرب المسلمين.

هناك مقولة لأرسطو: على الإنسان أن يشبع ثم يتفلسف. اهتم الأمويون بنوطيد الحكم لذلك اعتشوا بشأن السياسة وتلهوا عن الفلسفة. في العصر العباسي نجد انفتاحا على ثقافات عديدة، وصار فرضا أن يطلع العباسي على الثقافات

والعقائد الأخرى بطبيعة ميل الإنسان للتعرف على الآخر . معظم أمنيات الخلفاء
كن أعجبيات مثققات، وليس غريباً على ذلك أن نجد أبناء الخلفاء مطلعين على
الثقافة الأخرى لطبيعة هويتهم . الواقع البيئي والسياسي إذاً فرض الانفتاح الذهني
الليبرالي على الفلسفة اليونانية . عرف العصر العباسي بالثراء أيضاً، وباتساع الحيز
المكاني للحكم . كل هذه العوامل أدت إلى تقرب الشعب للفلسفة .

إن السؤال عن الحرية يسبق الحديث عنه، ولكن إذا ما التزمنا تعرفه الضيق نرى
أن العصر العباسي لم ينسجم بالحرية بدليل إلزام المأمون بجعل الشعب اعترالاً
بأكمله .

علم الكلام أحد الدوافع والأسس للفلسفة التي ظهرت في العصر الإسلامي،
ولكن كل الترجمات أيضاً قد ساعدت في الإنتاج الفلسفي، ولا بد أن للدور
السياسي العباسي الذي مهد لإنشاء فلسفي حر وخلاق دور في ذلك.

هل واجهت اللغة العربية صعوبات في نقلها لكل هذا التراث الإنساني الفلسفي
المأخوذ عن الترجمات اليونانية وغيرها؟ وكيف؟!

الترجمة

أولاً: الوضع السياسي والاجتماعي في العصر العباسي دعم الترجمات لأن المسلمين
العرب كانوا على ثقة تامة بلسانهم، ثم إن اللغة العربية كانت لغة المؤسسات
العربية.

ثانياً: لم ينلق الفلاسفة الترجمات بشكل سلب، بل هضموا هذه الأفكار
واسنوعوها وحاولوا صياغتها من جديد بلغتهم.

ثالثاً: الطابع المرن للغة العربية، فهي لغة ثرية غنية بمفرداتها، وخوها يساعد في
تطويع اللغة، وإيجاد صيغ جديدة. لذلك، ظهرت مصطلحات جديدة في العصر
العباسي إما معربة، أو منقولة كما هي عن اللغة الأجنبية لكن بخلاف عربية
مثل كلمة موسيقى. إضافة إلى ذلك استعمال فعل الكون (بمعنى الكينونة

والكون) بطرق حديثة تتناسب مع نشوء الفلسفة. استخدم الفعل المبني للمجهول والجمل الاعتراضية، وكلمات اعتمدت على ياء النسبة (مروحي، إنساني) مأخوذة عن السيرياتية والمصادر الصناعية (إنسانية، وجودية)، وصيغ جديدة في النفي (اللاموجود، اللاإنساني) جميعها أمثلة تدل على تطور اللغة من مفردات أولية. كلمة الماهية، الكمية أمثلة على إيجاد كلمات منظورة من مفردات أولية. هذا يقودنا إلى القول بأن الاصطلاح الجديد في جميع المجالات استوجب وضع معاجم تظهر وتبين الفرق بين اللفظ الأصلي واللفظ المجدد الذي يتناسب مع مجال علمي معين. الجرجاني - كتاب التعريفات، كليات أبي البقاء للمعجم النصوفي وغيرها أمثلة على ذلك.

النسجات إذا أدت إلى تطور العلوم والفلسفة مقابل كساد العمل الأدبي ولو لفترة معينة. وبذلك استطاعت العربية مواجهة الصعوبات والانحسار عليها مما يدل على مرونتها ومقدرتها. هذا التطور قد أدنى إلى وجود صعوبة عند الأعراب في استيعاب لغة المحدثين العباسية.

في علم الكلام

نشأ في أواخر الفترة الأموية وتطور في الفترة العباسية لينفجر بعدها على شكل فلسفة. هناك عدة آراء حول التسمية:

أولاً: محاولة ترجمة المصطلح اليوناني: **Logous- logic** (كلمة، نطق).

ثانياً: علماء الكلام قد عالجوا قضايا جديدة لم يرثها السلف. هذه القضايا فكرية جدلية (كلامية). المنكلم إذاً: مفكّر عني بالجدليات والبرهنة المنطقية في كلامهم.

ثالثاً: مردّ الاسم يرجع إلى اختلاف المسلمين في كلام الله: هل هو أزل أم حدث في زمانٍ ما، وهي المسألة المعروفة بخلق القرآن (هل القرآن أزل أم مثل الله أم لا - قضية جدلية بين علماء المسلمين).

علم الفقه يختلف عن علم الكلام لوضعه القوانين والأحكام الشرعية عن طريق استنباطها من أصولها المختلفة. الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" يقول: الفرق بين علم الكلام وعلم الفقه هو الفرق بين الأصول والفروع. ويضيف: "الأصول معرفة الباري تعالى بوحدياته وصفاته، ومعرفة الرسل بأيانهم وبيناتهم، ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسماً إلى معرفة وطاعة، فالمعرفة أصل

والطاعة فرع، ومن تحدث في الأصل منكلم". استخدم المؤلف للأصول منسوب
بشكل واضح للمكلم.

القضايا الفكرية التي عالجهما علم الكلام

من حيث تطور العلم نجد أن المسلمين في عهدهم الأول قد قبلوا النص الديني كما
هو بمعناه الواضح دون أن يسألوا عما وراء المعنى. بعد دخول الأعاجم وبعد
اتساع رقعة الدولة أدى إلى خلق مشاكل كلامية أولية شبه فلسفية مما أدى إلى
ظهور الفرق الكلامية المنعددة مثل الجبرية والقدرية والملاحية، بعد ذلك وصل
علم الكلام إلى أوجه عند المعتزلة. تعد المعتزلة المذهب العقلاني في الدين،
مقابلهم ظهرت الأشعرية (محاولة التوفيق بين من يفهم النص خرفته كما هو وبين
من يريد إعطاء مفهوم عقلاني جديد للنص الديني).

قضية خلق القرآن: عند المعتزلة القرآن مخلوق لأننا إذا قلنا بأن القرآن أزلي مع
الله، معنى ذلك فصل إلى وجود قديمين وهذا إشراك لا يقبله العقل المؤمن. أي
أن القرآن حادث (غير موجود مع الله منذ البداية) في زمن شاء الله.

القرآن حسب العقيدة الإسلامية قديم أي أنه أزلي - والله لا هائي أزلي، ومن
حيث الفلسفة لا يمكن وجود أزليين في آن واحد.

الأشعرية والمعتزلة تلخص ما يسمى بعلم الكلام. بدأنا الحديث عن المعتزلة وقضية خلق القرآن وسجلها في ذلك مع أهل السنة. ادعاء المعتزلة يعتمد على العقل بنأثير الفلسفة اليونانية وعلم اللاهوت المسيحي واليهودي. اعتبرت المعتزلة افتراض قديمين: الله والقرآن مما يدل على الشرك.

الأشعرية مذهب توفيق بين المغالاة في حرقية المعاني القرآنية، والمغالاة باستخدام العقل لتحليل النص الديني.

المقال الأول الإجماري

مقال جيمس بافليم

Theology – اللاهوت

حسب الكاتب: كل الجدل ما بين أهل السنة وعلماء الكلام يتركز حول الطبيعة الإلهية وصفات الله، وهذا الأمر بدوره يؤذي بنا إلى الجدل حول قضية خلق القرآن أو أزليته، العالم وقدمه مقابل إحداثه، وقضية الإرادة الإلهية. نستطيع أن نشجع أن القضايا التي عالجها علماء الكلام والفلاسفة قضايا دينية هامة جداً نذكر منها:

١- صفات الله:

في القرآن عدة صفات لله جل وعلا . بالنسبة للسلفيتين هذه الصفات أزلية تخص الله سبحانه ولا تجوز أن تنفي هذه الصفات عنه . عند المعتزلة لا نستطيع أن نقول: الله قادر، عليم . لهذه البساطة التي يستخدمها السلفيون، لأن كل صفة تزااد على الله كأنك تشرك به، ولذلك تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية لأنهم قد آمنوا بكمال الله وعدم القدرة على تجزيه فنسب صفاتٍ دون أخرى له، لذلك الله هو القدرة وهو العليم . . أي جميع الصفات قائمة في الذات الإلهية، ولذلك سميت المعتزلة بالمعظلة لنتيها صفات الله الجسمانية والنجزيدية .

أفلاطون: الوصول للخير المطلق والجمال المطلق معناه الله ! لذلك لا غرو أن نجد لهذه الصورة ترددا في فكرة المعتزلة .

٢- خلق القرآن:

أحمد بن حنبل يقول: القرآن كلام الله ولكنه قد عالج هذه النظرية بمنطق أيضاً . يقول القرآن كمحسوس ليس أزلياً، إنما المضمون هو كلام الله . المشكلة السجلية في تفسير الآية ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات وأخر منشاها . . ﴾ (آل عمران، ٧) . هذه الآية حسب رأي كاتب المقال

هامة لما فيها من قضايا شغلت بال المتكلمين . تبدأ السجلية في قضية الوقف بين كلمتي الله والراسخون . كثير من أهل السنة يجعل من هذه الآية دليلاً لمنع التأويل خشية وقوع المخاصمات والكفر . مثلاً: مالك بن أنس حين سئل ما رأيك بعبارة: استوى على العرش، فشرحها بمعناها الحرفية دون علم بكيفية الجلوس وعلى المسلم قبول ذلك .

اعتبر بعض أهل السنة كل اجتهاد منطقي لتفسير القرآن الكريم بدعة غير مقبولة لتأثير الفلسفة اليونانية فيه، ومن هنا نبع القول: من منطلق فقد تردّد .
يركز كاتب المقال على ابن حزم الأندلسي (١٠٦٤م) وهو من المدافعين عن المبدأ السني العام، استخدم البرهنة والعقل ليقنعهم بوجهة نظره، وهذا هو المثال الثاني الذي يؤكد فهمهم للأسلحة الكلامية التي تؤذي إلى الإضرار .

مثلاً: سئل ابن حزم كيف نفس حاجتنا إلى المنطق في القرن العشر؟ قال لهم: الأوائل قد كانوا قريبين من الوحي، ولذلك أخذ العلم الإلهي مباشرة، بينما في القرن العاشر قد ابتعدوا عن ذلك، وعلى ضوء هذا الواقع خناج إلى العقل ليقوي إيماننا وفهمنا للدين، ويقارن ذلك مع كذب النحوي، فقد وجدت كذب النحوي في العهد

العباسي بعد دخول كثير من الأخطاء اللغوية، والابتعاد عن اللغة العربية الطاهرة التي كانت قبل عهد النبي وفي صدر الإسلام.

حسب رأي ابن حزم لا يمكن أن نستخدم المنطق مع الوحي (الروحانيات) لذلك يعتقد بمحدودية العقل في حضور الطاقة الروحية. ابن حزم أيضاً يعالج قانون السببية: العلة والمعلول. هذا القانون لا يمكن أن ينطبق على الله، ولا يمكن الخوض في قضية الكيفية لأن المنطق لا يستطيع الوصول إلى فهم ظاهرة تختص بقدرات الله ومشئته. يعتقد ابن حزم بوجود فجوة بين وجود الكون وسمدية الله.

٣- الإرادة الإلهية

حسب المعتزلة: القرارات الأخلاقية تجب أن تركز على العقل حتى لو كانت على حساب عبارات من القرآن. إذا بين العقل بأن سلوكاً معيناً هو خير أو شر عندها يكون السلوك الخلقى مطلق على الجميع حتى لو أدى ذلك إلى تحديد أفعال الله.

المعتزلة: القرارات الأخلاقية يجب أن تركز على العقل، فإذا تبين العقل أن سلوكاً معيناً هو خير أو شر، عندها نحن كبشر نختر السبل الذي نريده، إما سبل الخير أو سبل الشر. هذا القانون الأخلاقي (التمييز بين الخير والشر) لا يطبق على الإنسان فحسب بل على الله أيضاً. وبما أن المعتزلة تعتبر أن الله خير مطلق فيمكن أن يصدر عن الله الخير فقط، بينما الشر يأتي من الإنسان، وهذا يعني أن الله فقط يعمل ما هو خير، أما الشر فبسيبنا. معنى قول المعتزلة: كأن حريتنا أوسع من حرية الله.

• يعتمد المعتزلة على التأويل لشرح الآيات التي تعارض فكرهم

وقواعدهم.

ابن حزم: في الأدلس قام يدافع عن أهل السنة، وقد استخدر المنطق ليرد على ادعاءات المعتزلة. حسب رأيه: لا يمكننا أن نفهم الإرادة الإلهية، ويمكن لله أن يثيب الشريد، ويعاقب الخي، فقدر الإنسان معتمد على الله! من هنا نفهم أننا عاجزون عن إدراك حكمة الله، بينما المعتزلة ينكلمون عن الإرادة الإلهية بنفس الطريقة التي يعاملها الإنسان، وهذا الرأي (ابن حزم) مقبول عند المحاضرة.

كانت (أحد الباحثين الغربيين): يرى أن هناك طريقة معينة في التفكير، وليس غريباً وجود تشابه في الآراء والفلسفات ويمكننا أن نصل إلى فكرة وصلها السابقون لنا. كانت يؤمن بما يسمى الحقيقة الملزمة: أي - أسلك بطريقك، وفي نفس اللحظة تشاء أن ينحول سلوكك إلى قانون عام شامل. يسمى هذا بالواجب الكانتياني - وهذا القانون يطبق على الله والإنسان. هذا الرأي متأثر بالمسيحية، بقضية الاختيار أولاً، وقضية وظائف الله ثانياً، ذلك أن الله قد تجسد على شكل إنسان حسب المعتقد المسيحي.

الفارابي وابن سينا حاولوا تبرير أن ما يأتي من الله خير بسبب المبنى الذي صورته للكون. نظام الكون الذي بدأ به الفارابي وابن سينا

النص الأول - الكندي

الكندي: (٨٠١-٨٦٨). الملقب بفيلسوف العرب الأول، من قبيلة كندة. أول مفكر أراد أن يوفق بين الفلسفة والشرعة الإسلامية. نقطة الانطلاق عند الكندي أن الحقيقة واحدة لكن تتعدد الأساليب والطرق وتباين للوصول إليها. ولذلك حسب رأيه لا يوجد اختلاف بين النهج الفلسفي والشرعة الإسلامية. الكندي أول من نشط في وضع المصطلحات الفلسفية، وأهم كتاب خاص بالفلسفة كُتب للخليفة المعنصر. يعتقد أن الكتاب في الفلسفة الأولى ضاع معظمه، فلم يبق إلا كتيب صغير يقال إنه ما وصلنا عن كتاب ضخم ضاع معظمه. طريقة الكندي طريقة شمولية تجمع ما بين العلوم والطب والموسيقى والبصريات وغير ذلك حتى نصل إلى نتيجة معينة.

شرح النص: الفلسفة في المرتبة الأولى من حيث الفعالية البشرية، لذا على الإنسان أن يفلسف، ويشرح الكندي قوله معللاً بالنعريف فيقول "الفلسفة علم الأشياء لخصائنها بقدر طاقة الإنسان" أي البحث عن جواهر الأمور بقدر ما يستطيع عقل الإنسان أن يعمل. نستنتج أن هناك حدوداً للعقل البشري.

• الصناعات: هنا يقول بأن هناك مجالات مختلفة يقدر العقل على إنتاجها .

هناك مجالات بالفلسفة، ولكن أشرفها مرتبة الفلسفة الأولى، وهي السعي في الطريق إلى الله .

عند الكندي: دراسة العلم الإلهي هو البداية، وبعدها البحث في المحسوسات، بينما الفارابي وابن سينا يسرون بالعكس . نخت المحسوسات حتى الوصول إلى نخت الطريق إلى الله .

السطر الخامس: لسنا نجد مطلوباتنا: لكل وجود علم، وعلة وجود الشيء هو الحق. هذا يقول بأن الله سبب كل شيء، وكل شيء قد يكون علة لأشياء أخرى .

الجر جاني في كتاب التعريفات يرى أن كلمة آتيا تحقق الوجود العيني الحسي من حيث مرتبة الذاتية (سلم المدلولات) - هذا يعني بأن الله خالق آدم وحواء مثلا وكلاهما سبب لوجود الناس، والناس لوجود الآلات .

إن تعريف الكندي للفلسفة كأعلى الصناعات الإنسانية يقودنا إلى الاستنتاج بأن الفلسفة أعلى من العلوم الطبيعية ومن كل الميادين التي تدرس الوجود بخوابه الظاهرية، والفلسفة عند الكندي ترتفع وترتقي إلى مستوى دراسة جوهس

الأشياء، وعلته وجودها . الفلسفة هي بحث عن العلة الكونية الأولى وعن الحقيقة المطلقة، وليست بحثاً عن المسببات الخاصة التي ميدها بلغة عصرنا الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا وعلوم أخرى . إذًا: الفلسفة الإلهية التي تتناول المبادئ الأولى تضم في طياتها سائر العلوم لأنها تعالج مصدر الكائنات والجواهر الأولية في حين تعالج العلوم الأخرى بظواهرها الأولية وأغراض الزائلة .

في السطر الخامس يؤكد الكندي على الفكرة السابقة (تعريف الفلسفة) حين يقول: لا يمكن أن نجد حقيقة ما نبحث عنه بدون أن نعرف علته، وعلته الوجود واسم امرئته كل شيء يعتمد على معرفة الله، أي الحق الأول . إذًا: حقيقة الشيء تستمد أساساً من العلة الأولى التي هي الله . عند الكندي نبدأ من الفلسفة الأولى أو دراسة الحق أو الإلهيات . نبدأ من هناك لنصل إلى فهم عميق لكل موجود عيني وفي ذلك مخالف ما قاله الفارابي وابن سينا فيما بعد ، إذ يدعيان بأن الفلسفة تبدأ بدراسة الموجود العيني لكي نصل فيما بعد إلى الإلهيات (الحق الأول) .

سطر ١١: قلنا إن العلة الأولى توصل إلى أصل الشيء، والكندي هنا يميز بين نوعين من العلل: الفاعلة وهي مبدأ الحركة، والعلة المنتمية وهي ما من أجله كان الشيء .

الفاعلة: متعلق بالحرك الأول. المادة بدون تركيب ولا صورة تسمى هيولي عند أرسطو، وبعد ذلك تتحد هذه العناصر لتصبح صورة، وهذه الصورة فاعلة أي مبدئة ومنطورة. (سبب للأشكال العينية).

منممة: الغاية التي جاءت منها الأشياء على إثر علتة أذنت إلى وجود ذلك. مثلاً: غاية خلق الإنس والجن هي للعبادة. في العودة إلى سطر ٢: علم الأشياء... إذا توصلت إلى الوجود الإلهي عندها يتقن أنك وصلت إلى علتة الأولى، وعلى ذلك تنوقف عن البحث لأنها (أي علتة الأولى) تعطيك كل المعلومات التي تبحث عنها. وهذا يدكرنا بنظرية الإمام الغزالي التي تقضي بأن اليقين بوجود علتة أعلى لقيام الموجودات هي التي تثير القلب لما تخفى عنه.

الفيلسوف النامر الأشرف: من حيث خلقه هو المطلع على حقيقة الله، ولذلك هو النامر الشريف كل الشرف.

يقول الفارابي: "فأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي النسبة بالخالق بقدر طاقة الإنسان" أي الإنسان الذي لا يعمل وفق المعايير والسجايا السليمة؛ لا ينشرف باطلاعه على ذات الله الأعظم.

سطر ١٤-١٨: عقل الإنسان قاصر لا يمكنه البحث عن برهان لكل أمر،
فمثلاً: بعد اكتشافنا لحقيقة الله لا يمكننا أن نخوض بالسؤال عنها لأن الشك ناقص
سيكشف عن نواقص لا يمكن أن تكون في تامر.

للتلخيص نقول: إن الكندي يدرك المحدودية العقلية، لذا يقول "ينبغي ألا
نطلب..". "هذه النقطة يهملها فيما بعد الفارابي وابن سينا، بينما تشكل بالنسبة
للغزالي أمراً هاماً لأنها تشير إلى محدودية المجال الفلسفي مقابل الوحي.

يؤكد الكندي بأن المطالبة بالبرهنة على وجود كل شيء يؤدي إلى اعتداد
وتكرار لا نهائي. لذا علينا أن نقبل حدود البرهنة، لكن في الرياضيات
بشكل ظني احتمالي لا علمي وهو من فوض. يشير الكندي إلى أن الموضوع
المطلوب دراسته يتخذ طريقة ومنهج دراسته. من هنا يميز بين الأساليب
المستخدمة للوصول إلى الحقيقة فيذكر الإقناع والاعتماد على الأمثال، شهادات
الأخبار، الإسناد، الإدراك الحسي (المحسوسات) والبرهان وهو الأعلى مرتبة في
الأساليب والطرق.

قد يستخدم أحد الباحثين أكثر من أسلوب، وذلك إما لأنه وجد أن اتباع أسلوب واحد فيه تقصير وإما لأنه يعشق الكثير، ويريد أن يصل إلى الحق (الحقيقة) ويثبت ما يريد بعدة أساليب.

الفقرة الأولى تلخيص لما قاله في الصفحة السابقة. يقول: البرهان من مجال الرياضيات مثلاً هام وليس الإقناع (معالجة رياضية لا تحتاج إلى إقناع بثوابت)، ولكن في العلم الإلهي لا يجب أن تطلب حسناً ولا تمثيلاً أي لا يوجد برهان حسني ولا تمثيلي.

أوائل العلم الطبيعي: البديهيات التي تبدأ عليها العلوم (البيولوجيا والكيمياء وليس الرياضيات)

البلاغة أيضاً لا تخمد البرهان: فمجال البلاغة لا يمكن أن ينقيد بمنطق، بل بذائقة فنية إبداعية. لذلك كلمة برهان خاطئة جداً في هذا المجال.

ولا في أوائل البرهان برهاناً: البديهيات مسلمات تعتبر بداية للبرهان، والافتراضات المسبقة لإيجاد البرهان قائمة على هذه البديهيات (تابع لفكرة أوائل العلم الطبيعي وهنا يقصد مجال الرياضيات لأنه قائم على براهين).

إذا قبلنا هذه الشروط (بتحديد مجال البحث أولاً، وثانياً وجود المنهاج الصحيح للبحث) حينها فقط سنجد طريق البحث سهلاً.

قوله: فإذا تقدمت هذه الوصايا .. يعني أن للفلسفة الإلهية قوانين خاصة أولية؛ على الفيلسوف إدراكها للبدء بهذا المضمار.

إن الأزلي هو الذي لم تجب ليس هو مطلقاً: المقصود: لم للنفي وليس كذلك ونفي النفي يساوي الإيجاب. لذلك تحاول الكندي أن يقول: الأزلي هو الذي تجب أن يكون موجوداً. فهم من هنا: قبل أن تدرس الفلسفة الأولى التي هي الإلهيات تجب أن تعرف من هو الأزلي.

الأزلي لا قبل كوني: قبله لم يكن أي شيء.

لا قوامه من غيره: موجود لذاته.

الأزلي لا علت له: لا سبب له

الموضوع له: لا يوجد لله موضوع خارج عنه يفكر به. (أي هو الكمال التام).

المحمول له: إذا قضيت الصفات التي تحملها الله مغلوطه تجزئ الله، فالله يعقل ذاته ويفكر في ذاته لأنه الكل. وكأن الله تحوي كل شيء. الله على ذلك هو الرحمة وليس الرحيم وهكذا.

ما من أجله كان: الله قائم لذاته.

إذا: انعدام الأزلي بوجود العلة والفاعل والحمل والوضع، وجد لداع وهو ليس قديما.

الكلمة أزلي لغويًا: لا جنس له، لأنه لو كان جنسا لكان نوعا أيضا. الإنسان مثلا نوع تحمل جنسا (مدّكر مؤنث)

نلخص: الأزلي هو الدائم أبدا، ليس له قبل، كينونه وقوامه الأزلية لا تحتاجان إلى عامل خارجي، لذا لا علة للأزلي. كذلك لا موضوع للأزلي ولا محمول ولا فاعل ولا سبب. باختصار هو مبدأ وجوده وهو وحدة واحدة غير مجزأة. ليس للأزلي جنس (مدّكر، مؤنث) وإلا كان علينا أن نفترض وجود نوع. إن الأزلي لا يفسد لأن الفساد معناه تغيير في المحمول (أي مثلا: رحمن ورحيم هي صفات بينما الله لا تجزأ فتشبه له الرحمة لأنه الرحمة كاملا). ويقول: "أما الحامل الأول..". يعني كل تبدل يحدث يكون تبدله بضده. مثال: الحرارة تتبدل بالبرودة، لذلك الأزلي

يبقى في حالٍ ثابتة لا تبدل لأنه لا يوجد له ضد، وبذلك يتميز عن كل الموجودات. كذلك لا ينتقل الأزلي من نقصان إلى النمام لأنه النمام المطلق، ولا يمكن أن يغير إلى حالٍ أفضل، وإلا أدى ذلك إلى افتراض نقصان فيه.

النتيجة النهائية: الأزلي تام اضطرارا. أي واجب النمام بالضرورة. يقول الفارابي: ويلزم أن يكون وجوده أول وجود، وأن ينزه عن جميع أخطاء النقص.

السطر الثالث (العامود الثاني ص ٢) تأسيس آيسنه: هذه الكلمة عربية قديمة تعني الوجود. ويقال: إنها وصلتا بصورة أخرى "ليس" بمعنى غير موجود.

إسهامات الكندي

الكندي يلخص مشروعه الفلسفي بأنه افئاح على الآخر المختلف وإتمام لعلوم سابقه حتى أنه على استعداد للأخذ من حضارات غير إسلامية لكن بشرط أن يعيد الفيلسوف هذا التراث الفكري بما يتناسب مع مقومات اللغة العربية وعادات الشعب في عصر ما.

أبو بكر الرازي: يعتبر في التراث الفكري العربي الإسلامي طبيباً مشهوراً، إلا أنه اضطلع كـفيلسوف لاعتباره ملحدًا بسبب آرائه التي تخالف الدين. كتب ما يقارب ٢٠٠ كتاب في الفلسفة والعلوم. الجزء الخاص بالعلوم والطب بقي، بينما

معظم ما كتبه في المجال الفلسفي أحرق. بقيت أجزاء قليلة من مؤلفاته الفلسفية
جمعها المستشرق باولوس كراوس؛ جمعها في كتاب بعنوان "رسائل فلسفية لأبي
بكر محمد بن زكرياء الرازي" وصدر الكتاب في طهران عام ١٩٦٠م. يعود
الفضل لكراوس فيما نعرفه عن كتابات الرازي الفلسفية، حيث قام بالبحث عن
مخطوطات قديمة في مكاتب مختلفة، جمع هذه الرسائل ولكنه لم يكف بذلك،
بل بحث في كتب أخرى تابعة لحصوم الرازي. راجع المخطوطات ووضعها ضمن
الكتاب الذي ذكرناه. كما وجد أن بعض مؤلفات الرازي قد وصلنا باللغة
الفارسية فقام كراوس بترجمتها إلى العربية.

بالنسبة للطب: اعتبر الرازي من أفضل وأنبغ أطباء عصره، ألف كتاباً ضخماً خلال
١٥ سنة بعنوان "الحاوي". هذا الكتاب عبارة عن موسوعة طبية ترجمت إلى
اللاتينية وبقيت المعتمدة في تدريس الطب في جامعات أوروبا حتى القرن السابع
عش. في هذا الكتاب كان يذكر في كل مسألة طبية آراء اليونانيين والعرب في
مجال الطب، بعد ذلك يكتب عن النتائج التي توصل إليها من خلال تجاربه في مجال
الطب. ويقال إن الرازي أول من طبق الكيمياء في العلاج، ففي رأيه ليس من
الضروري أن يعالج الطبيب المريض بمادة واحدة شافية، بل يمكن أن يستخدم
الطبيب مادتين إذا تفاعلنا في الجسم ننتج مادة ثالثة تؤدي إلى علاج أسرع وأضمن.

بالنسبة لطريقة تفكير الرازي فميز الرازي بأنه إنسان مستقل (ليبرالي) وهو غير
مسند أن يقبل بأي رأي إن لم يتشع منطقياً به. وصف بالملحد لأنه لم يقبل
الوحي أو النبوة في نسقه الفلسفي، وفي رأيه: العقل يوصلنا إلى فهم الوجود الإلهي
دون حاجةٍ للأنبياء، كما أنه رفض جميع الديانات لأنها -حسب رأيه- تؤدي إلى
اختلافات طائفية وإلى سفك دماء.

أعلام النبوة - أبو حاتم الرازي (إسماعيلي شيعي): تجلب كراوس مقطعاً ذكر فيه
أبو حاتم جداله مع أبي بكر الرازي. سمى كراوس الفصل "المناظرات بين
الرازيين"؛ يقول:

"وفيما جرى بيني وبين الملحد أنه ناظرني في أمر النبوة وأورد كلاماً فحوماً رسمه
في كتابه الذي ذكرناه (يقصد كتاباً باضاع بعنوان مخاريق الأنبياء أو حيل المشبهين)"
فقال أبو بكر: من أين أوجبتم أن الله اخضع قومًا بالنبوة دون قومٍ وفضلهم على
الناس وجعلهم أدلة لهم وأوجههم إليهم، ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم
أن تختار لهم ذلك ليوكد العدوات بينهم ويكش المحاريبات ويهلك بذلك الناس؟
قلت: فيكيف تجوز عندك في حكمته أن يفعل؟ فقال: الأولى بحكمة الحكيم
ورحمته الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم
وآجلهم، ولا يفضل بعضهم على بعض حتى لا يكون بينهم اختلاف فيهلكوا".

ص ٦ - معظم الأفكار التي وصلنا عن أبي بكر الرازي جاءت من أعدائه،
وأول النصوص لليروني.

لب في ذكر المدة والزمان بالإطلاق وخلق العالم وفنائ.

القدماء الخمسة: حسب ما وصلنا عن البيروني والأصفهاني وغيرهما: تقوم فلسفة
الرازي على أساس أن هناك خمسة مبادئ قديمة (أزليّة) هي الباري، النفس
الكلية، الهيولي الأولى (المادة الأولى)، المكان المطلق، والزمان المطلق. هذه
المبادئ موجودة بصورة متلازمة وخالدة. أما العالم (الذي نعيش فيه) فمحدث
مخلوق. يقدم الرازي حججه وإثباته على أن العالم محدث معتبراً أن تفسيره مردّ
أكيد على الدهرنة التي قالت بقدم العالم.

من بين المناظرات بين الرازيين: "والعلّة في إحداث العالم أن النفس الكلية
اشتهت أن تنجبد في هذا العالم، وحركتها الشهوة لذلك ولم تعلم ما يلحقها من
الوبال؛ إذا تجلبت فيه وحركت المادة الأولى حركات مضطربة مشوشة على غير
نظام وعجزت عما أرادت فرحما الباري جلّ وتعالى وأعانها على إحداث هذا
العالم وحملها على النظام والاعتدال رحمة منه لها. وعلمنا أنها إذا ذاقت وبال ما
أكسبته عادت إلى عالمها وسكنت اضطرابها وزالت شهوتها واستراحت".

- هناك مقال عن تناقض الرازي للبرغوثي ي تناول جميع الأسئلة التي تناه حول فلسفة الرازي .

شرح النص:

السطر الأول: فهم من هناك أن هذه الفكرة (القدماء الخمسة) من أصل يوناني. كراوس كتب ملاحظة هامة في الهامش معلقا على السطر الأول، فمن خلال دراسته أكشف أن الرازي هو من وضع نظرية القدماء الخمسة، ولكنه نسبها إلى الحرائين أو الحرائين، ولا نعرف هل المقصود مكان لاسم حرائن أو اسم رجل (حرائن). ظهرت فرقة الحرائية أو الحرائية زمن الرشيد والمأمون وأطلقت على نفسها اسم الصابئة (فرقة دينية مذكورة في القرآن). هذا الكلام موجود عند ابن التديم في "الفهرست".

كراوس يقول: إذا درسنا مذهب الحرائين ومذهب الرازي لا نجد فرقا بينهما، لكنه يعتقد مقابل ذلك بأن الرازي لم يتأثر بهذه الفرقة إنما نسب أفكاره إليها. فدراسته قد أظهرت أن فكرة القدماء الخمسة لم تظهر قبل الرازي. وهناك الكثير من المؤلفين قد قاموا بتقليد الرازي بذلك.

حسب النص هل يمكننا أن نتكلم عن نوعين من الزمان؟ ما هما؟ وما الهدف
المرجو من التمييز بين هذين النوعين؟

السطر ٥: تمييز نوعي الزمن: مشروع في قول المرزوقي الأصفهاني - إن المفهوم
الزمني عند الإنسان مصطلح يساهم في تسهيل مفهوم الوقت الحاضر، بينما الزمن
نخيقته الفلسفية المجردة خارج عن حدود البداية والنهاية.

السطر ٦: الأمور الخمسة الأزلية موجودة اضطراباً. بعد حديثه عن المطلق
ينحدث عن النسبي، فالتأخذ الهولي شكلاً يجعلها موجودة بالمنطق، ولأنها متمكنة
تأخذ حيزاً مكائياً فلا بد أن المكان قديم. إذ تبدلت الأمور المحسوسة فهذا
يعني أن وجودها مفهوم وفق القبلي والبعدي، وبذلك يرتبط الزمان بالمواد
أيضاً. نجد ضمن الموجود أحياء مشتقة من النفس الكلية. هذا يعيدنا إلى نظرية
دي كارت حين آمن بثنائية التركيب البشري من نفس وجسد.

وفيه عقلاء (بفعل الله) - بغاية ما أمكن: لايبينس قال: هذا الكون أفضل
عالم كان بإمكان الله أن يوجد به بعد الخراف النفس عن مجازها واختيارها بناء
عالم مشوه حاول الله تعالى تخليصها بإيجاد العقل (وهو القادر على تخليص العالم
بالعقل، ولكن ليس بشكل تام حتى يعطي الإنسان فرصة النجاة).

للتلخيص: يميز الفلاسفة ومن بينهم الرازي بين الزمان المحدود الذي يقاس بالساعات والدقائق . . والزمان غير المحدود أو المطلق أو اللاهائي. البعض يسمي الزمن الثاني الدهر بينما يطلق على الزمن المحدود اسم المدة.

إن الهيولي حين تتخذ شكلاً أو صورة تتحول إلى شيء محسوس يُدرك عن طريق الحواس. "هذا المحسوس منمكن" أي تتخذ شيئاً مكانياً، لذا يجب أن يكون هناك مكان. كما هو معلوم المدرك الحسي يتبدل ويتغير، هذا يؤدي إلى وجوب الزمان. فكل حالةٍ مُبدلة تشير إلى أن هناك حالة أخرى قد سبقتها وحالة قد تلتها. بواسطة الزمان ندرك ونميز بين القديم والحديث، بين الأقدم والأحدث وكذلك قد ندرك المنزاً من. إذاً هناك زمان بالضرورة. ثم هناك موجودات حية. أيضاً: هناك نفس على اعتبار أن النفس هي التي تمنح الحياة للجسد المادي. أخيراً هناك عقلاء ينتقون صنعهم. إذاً: هناك خالق حكيم عليم مثقن "بغاية ما أمكن" - الفكرة الأخيرة تدركنا برأي الفيلسوف **leibnitz** الذي قال بأن الكون الذي نعيش فيه هو العالم الأفضل الممكن الذي كان بإمكان الله أن يخلقه. العبارة الأخيرة في النص ١-ص ٦: يقصد بأن العقل قد نشأ عن الله لهدف تخليص البشرية وتطهيرها من الجهل، فاتباع العقل ينبغي الإنسان من مآزق الهوى والشهوات. هذه الفكرة تتشاور مع فكرته التي وردت

في الطب الروحاني ص ٣- عن ضرورة التوازن بين الأنفس الثلاثة عن طريق جعل النفس الناطقة والإلهية هي المسيطرة. هذه الفكرة تعود أيضا إلى أفلاطون.

- تختلف الرازي مع جون لوك، إذ يعتقد الأخير بأن الإنسان يولد صفحة بيضاء، وكل ما يملكه من الصفات يكتسبه من تجاربه ومن محيطه. أبو بكر الرازي يعتقد بأن الموجودات قائمة على أساس ثابت لا بداية له ولا نهاية (أزلي).

هذا النص هو المقدمة، يضع فيها الفيلسوف الفرضيات التي تلخص بوجد زمان ومكان مطلقتين. هنا يكرر ما ذكره عن قضية الزمان والمكان. يقول المرزوقي ويقصد بكلامه الرازي هناك من يزعم أن الزمان ليس فقط الذي يقاس بتوالي الساعات وتغير الليل إلى نهار ودوران الفلك بل هناك زمن مطلق لا لهائي بينما الزمن الذي يقاس بالساعات والفصول والسنين هو الزمن الفيزيائي الجزئي المحصور. إن من يعتقد بوجود الزمان المطلق يدعم رأيه بأنه لا يمكن إيجاد شيء أو خلق شيء بدون الاعتراف بزمان ويمكن وإلا ننج عن ذلك وجود أشياء خارج الزمان والمكان. لذا، يقول ويفترض الرازي بأن المكان والزمان المطلقتين موجودان منذ الأزل.

. توهمهم قوم أن الخلاء هو المكان وأن الزمان ..: وحسب الرازي الخلاء هو المكان المطلق. واضح أن المرزوقي لا يوافق بقوله: ليس الأمر كذلك. الخلاء حسب المرزوقي هو الحيز الذي يبقى خاليا بعد ترك المادة أو ابتعادها عنها، ولكن الرازي يعتقد بأن الخلاء يأخذنا إلى ما يسمى المكان المطلق. أما المكان فهو مساحة محددة تقوم على وجود حاي ومحيي. أما الزمان فمحدد أيضاً ببداية ونهاية. ويقول: يدعي بعض الملاحدة أن قوانين المكان والزمان المضافين تطبق على الزمان والمكان المطلقين: وهذا غير موجود، وأن هذا الكلام سخيّف.

يوضح المرزوقي ما يقوله الرازي وينقده. حسب المرزوقي لا مكان مطلق، هناك فقط مكان مضاف، وكذا الحال في الزمان. ويعرض المرزوقي تعليل الرازي لوجود الزمان المطلق بأنه خارج عن مجال الحركة. أي أن حركة العالم لا تعتبر شرطاً لدوام المكان والزمان لأنهما جوهران، ومجرد وجودهما في عقل الإنسان فهذا يعني أن الإنسان بفكره منبسط لهما وليس العكس

للتلخيص: يوضح المرزوقي نظريته الرازي بإبراز الفرق بين المكان الجزئي والمكان المطلق، كذلك بين الزمان الجزئي المضاف والمكان المطلق فيقول "هناك مكان لشيء، منمكن. إذاً هناك مكان محدود نستطيع أن نقيسه،

وهناك زمان محدود يقاس بالحركة. لذلك لا يفهم المرزوقي كيف استدل الرازي
وغيره من الملاحدة وجود مكان وزمان مطلقتين، واعتبارهما جوهرين لا
عرَضين. في نهاية هذا النص يبدو رفض المرزوقي بشكل جلي لكل ما قاله
الرازي فيقول: "وابن زكرياء المطيب تخوم في هذيانه".

الفارابي - (٨٧٠-٩٥١)

أبو النص بن أوزلخ من مدينة فاراب، من أصل تركي. يعرفه الأجانب باسم الفارابيوس، ويسمى أيضاً باسم أبي نص. أقتن الفارابي عدة لغات، الفارسية، الكردية، التركية والعربية. من أعظم الفلاسفة العرب في علم المنطق، تعلم على أسناده يوحنا بن حيلان، فتميز على كل أقرانه. في كتاب ابن خلكان "وفيات الأعيان" اعتبر الفارابي أكبر فلاسفة المسلمين، ولقب بالمعلم الثاني على اعتبار أن أرسطو هو المعلم الأول. أيضاً في العالم اللاتيني عظم الفارابي، وقد أخذ عنه المسيحيون تحليله لمواضيع مختلفة تناولت وجود الله، الصفات الإلهية، مشكلة الكلّيات، وموضوع الوجود الممكن والواجب. هذه المواضيع قد تأثر بها المسيحيون وهناك دراسات لروبرت هاموند يثبت فيه أن توما الإكويني (١٢٧٤) قد اطلع على كتب الفارابي وأخذ ببعض آرائه. دارس آخر باسم هنري فارمن يقول: مئات الرسائل ترجمت من العربية إلى اللاتينية وتحولت إلى كتب تدريس في مدارس في أوروبا الغربية، ويضيف فارمن بأن ما كتبه الفارابي عن الموسيقى العربية يمكننا من اكتشاف مدى تعليم العرب الطلاب الأعاجم بالشؤون المختلفة.

كتاب لسيد شيخ باسمر "الفلسفة الإسلامية" يقول: نظرية الفارابي أثرت على وروسو، اسينوزا وغيرهما من الفلاسفة مما يشي بقدره في الحقل الفلسفي.

ص - ٨: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

يشح الفارابي الدافع الذي دفعه لكتابة هذا الباب في المقدمة. وينطلق من ملاحظة أبناء عصره، إذ يعتقد كل فيلسوف أمورا تختلف عن غيره، محاولين إظهار الاختلاف بين الحكيمين مثل: قدر العقل، النفس والعقل، الشئ والخير، المنطق، السياسة وغير ذلك. الفارابي يحاول أن يوضح بأن الاثنين مثقتان من حيث الجوهر. والواقع أن الفارابي أخيراً لم ينجح في التوفيق بينهما. الفارابي قد اطلع على كتاب أثولوجيا أرسطو (الربوبية) فاعتقده لأرسطو فقراءه، والواقع أنه تخنوي أفكار تشابه أفكار أفلاطون. اطلع الفارابي أيضاً على كتاب بعنوان "الناسوعات" لأفلوطين وليس لأرسطو ظناً بأنه لأرسطو. هذا يعني بأن الأساس الفارابي لهذه النظرية خاطئ.

بالنسبة لكتاب الأثولوجيا - بيير دو هير - مصادر الفلسفة العنيتية: ترجمة أبو يعرب المرزوقي يقول: في العهود الأخيرة من الفلسفة اليونانية (القرن ٢-٣ م) وجد مفكر مجهول الهوية قد حاول إيجاد تلازم بين مذهب بيركليس ذو النزعة

الأفلاطونية وبين مذهب دونيس المسيحي مع مينافيزيقيا أرسطو، ووصل هذا العمل منحولا باسم أثولوجيا أرسطو. لسوء الحظ فإن النص اليوناني قد فقد، لكن إحدى الترجمات التي قام بها العرب موجودة في المكتبة الوطنية الفرنسية، في النميد يدرك بأن شخص باسم عبد المسيح هو الذي ترجمه، والكندي هو الذي راجعها، ومن يقرأ هذا الكتاب يلاحظ مدى التناسب بين الفكر المسيحي وبين المضمون الذي يطرحه كتاب أثولوجيا أرسطو". لما قرأ الفارابي هذا الكتاب اعتقد بأن نظرية أرسطو ملخصة فيه.

ص ٩- الشق الأول:

١- لا يرى الفارابي بين أفلاطون وأرسطو اختلافاً، فالاثان قد حدثا ماهية الفلسفة بأنها العلم بالموجودات بما هي موجودة، وينخيل الفارابي ثلاثة أمور قد توهم بالخلاف بين هذين الحكيمين. أولاً: إما أن يكون هذا الحد (العرف) المميز ماهية الفلسفة غير صحيح. ثانياً: إما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً ثالثاً: إما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الأصول وتقصير.

٢- تين هذه القطعة وثبت صحة تحديده للفلسفة، وأن نظرة الفيلسوفين
واحدة. يقول: إذا درسنا أصول الفلسفة نجد بأنها تتناول المواضيع التالية:
الإلهيات، الطبيعة، الرياضيات، المنطق والسياسية، وصناعة الفلسفة هي التي
تؤدي ذلك كله، فبعد الاطلاع على كل هذه العلوم علينا الخروج بنظرية
تنظر لمبادئ علمية، وإيجاد حلول للمشكلات التي قد تنبع من أي مجال
فلسفي قد ذكرناه سابقاً .

- المعرفة .

ما علاقة مثل أفلاطون بالمعرفة الإنسانية: هل صدق الفارابي في وصفه موقف
أرسطو من المعرفة ومساواة المعرفة واللا- معرفة في النفس البشرية؟
في المرة السابقة ذكرنا بأن الفارابي في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين" قد
حاول التوفيق بينهما وقد اختار قضايا فلسفية مختلفة لكي يثبت اتفاق الاثنين:
أفلاطون وأرسطو. ذكرنا بأن اختيار موضوع المعرفة الإنسانية (كيف تتم)
مهمة. وذكرنا أن أفلاطون تختلف تماماً مع أرسطو في هذه القضية مع ذلك تحاول
الفارابي أن يوفق بينهما .

• الكهف في كتاب "الجمهورية": أخذوا الناس ووضعوهم داخل كهف، كبلوهم ووجهوا وجوههم لجدار، والضوء يأتي من الخلف. كان هؤلاء يرون صوراً وأشباحاً تنعكس على الجدار. بالنسبة لهم: كل الحقيقة تكمن فيما يرونه منعكساً على الجدار من صور وخيالات وأشباح. أحد هؤلاء الجالسين فكّت قيوده وسمح له بالنظر إلى الضوء الخارجي (الحقيقي). الحالة الأولى التي قد تصيب الإنسان هي عدم القدرة على النظر لشدة الضوء. بعد أن تعاد عيناه الرؤية في الضوء يرى الأمور بشكل أوضح وينمغ حقيقة الأشياء. هذه القصة اليجورية (رمزية). حسب أفلاطون: نحن في هذه الحياة نشبه الناس المكبلين داخل الكهف، لا يرون إلا الظلال، بينما تجربة الرؤية في الحقيقة تُشعر بمنعة أكبر، لإدراكنا الأعماق والأوفى للأمور. هذا يعني بأننا نعيش ونجرب الظلال في حياتنا (السطح). هذه الظلال هي انعكاسات لعالمٍ أرقى (عالم المثل). لذلك بالنسبة لأفلاطون: حينما نولد، بما أن نفسنا قد أتت من عالم المثل فإنها مثلك ذاكرة، إلا أنها قد ارتكبت إثماً وكان عقابها أن تعيش داخل جسد مكبلتة مقيدة. لذلك نحن لا ندرك الأمور دفعة واحدة على حقيقتها، بل بشكل تدريجي عن طريق تذكر ما كنا نعرفه في العالم المثالي. هذه

الحكاية تشابه حكايات أبي بكر الرازي الذي اعتبر النفس مخطئة
حينما تجلبت بالمادة واختارت الدنيا .

في حوار "مينون" ينكلم أفلاطون عن موضوع المعرفة البشرية: سقراط يناقش
شخصا باسم مينون . مينون يسأل سقراط: أريد أن أعرف هل كل ما تقول
صحيح، وكل عملية الإدراك هي مجرد تذكر؟ يقول سقراط: وظيفتي شبيهة
بوظيفة المولدة، وأنا أحاول أن أستخرج منك أفكارا فأساعدك بذلك .
الألمان بنأثير هيجل بالمقابل لم يعنادوا الحوار، بل اعتمدوا أسلوب الثلقين
والضبط.

سقراط يطلب من مينون أن يختار أحدا من عبيده ليثبت له بأن التعلم هو
التذكر: فقال له: يا عبد هل تعلمت شيئا في حياتك بأجاب بلا . فرسم عدة
أشكال وسأله: هل تستطيع أن تدلني على المربع إذا رسمته . فأشار العبد
إلى الشكل الصحيح . يرسم أفلاطون وتريين ويسأله: أينساوى القطران؟
فيجيب: نعم . . ويستمر في الأسئلة حتى يثبت أن معلومات الإنسان موجودة
داخل الإنسان، ولا حاجة للتجربة اليومية حتى نستنجها .

¹ يتجدر الذكر أن أفلاطون قد رفض إدخال الشعراء والفنانين في عالم الفلسفة، لاعتبار الفن محاكاة

أرسطو: عالميولوجيا . يرى أرسطو عالم المثل واستقلاله بذاته عن الواقع مجرد وهم، وما نعرفه هو ما خبرته نخواسنا وطرق تفكيرنا . إنه يعتقد بأن خلاصة العلم والإدراك تابعة لما خبئ به في حياتنا اليومية والعملية . ومن المهم جدا قضية الحواس في ذلك فجميعها أدوات وآلات تساعدنا على تجربة الأشياء الواقعية، ومن تجربة الأشياء الجزئية في الحياة تقوم بالوصول إلى الكلية (تجريد) .

كيف يكذب الفارابي عنهما ؟

فكرة المساواة حسب رأي أفلاطون: أنت كطالب لا تحتاج إلى معلم يعلمك المساواة (١=١ مثلا) وذلك لأن المساواة كفكرة كلية مجردة موجودة في أنفسنا . حسب أرسطو: الرجولة، الأمومة . . هي كليات مصنوعة على يد البشر من الجزئيات (رجل ورجل ورجل) بينما عند أفلاطون: هذه الكليات موجودة سابقا في الذاكرة القديمة . لذلك يقول: المعرفات متقدمة الوجود، ثم قال: بعض الأشياء علمها قديم، ولكن لا يمكن إدراكها إلا بواسطة الحواس . ويرى الفارابي أن الإنصاف يقتضي بقول ما قاله .

الخطأ عند الفارابي: حين زعم أن أفلاطون يؤكّد على الإدراك الحسي كي
نصل إلى المعقولات والمثاليات.

ص ١٠- رأي الفارابي في المعرفة وفي النفس

هذا النص موافق لواقعنا اليوم، وتفكيرنا فيه. يقول الفارابي بأن الطفل
قادر على استيعاب المادة بشكل سريع. وهناك معرفة مقصودة (عن طريق
النجربة) والنجربة الأولى تعيننا على إدراك الأمور، وأخرى غير مقصودة
(عن طريق التدكير). وليس الإنسان (كما يقول لوك) صفحة بيضاء إنما يولد
بقدرات ومواهب وميول، وأنت كوالد قد تساعد الطفل في تنمية الموهبة أو
إماتها.

يؤكد الفارابي على أوائل المعارف ومبادئ البرهان التي سبق وتحدثت عنها
الكندي بما يعرف اليوم باسم البديهيات.

• الكليات هي النجارب على الحقيقة: أي لا وجود للكليات في النجربة.

عند أفلاطون: التعلم يأتي بشكل تدريجي، والفارابي يدعي بأن أفلاطون قال
إذا نسيت النفس شيئاً مما تعلمتها قبل دخولها إلى الجسد فإن النجربة والواقع

سنساعدنا على التفكير. بالمقابل يؤكد الفارابي بأن العلم جميعه يكون
بالدرج لعدم قدرة الإنسان على استيعاب كل المادة دفعة واحدة.

ويضيف: بما أن العلم تدريجي ينسى البعض ذلك ويعتقد أنها أمور موجودة في
النفس وأنت تخرجها إلى الخارج عن طريق الحواس والنجاسة. وكلما ازدادنا
تجربة ازدادت النفس تعقلا، وإذا ما وقع الإعجاب لموضوع دون غيره ازداد المرء
مرغبة في البحث عن كل ما له علاقة به للتوسع بالمعرفة. هذا الوله في موضوع
والرغبة في التوسع فيه أمر موجود في نفسنا. حتى نعرف إذا كان هذا الشيء ميت
أو حي فيجب أن تكون فينا مفاهيم الحي وعدمه والنجاسة تساعد على بلورة
الفكرة وصلها بإدراكات واضحة.

يدعي الفارابي: أفلاطون يقول العقل يكفي لبلوغ الحقيقة، وعند أرسطو
الحواس كافية للوصول إلى الحقيقة. عند الفارابي يمكن الاستعانة بالحواس
وبالعقل للوصول إلى الحقيقة (وهو أقرب إلى النظرية العلمية الحديثة).

التفكير تكلف العلم: أي التفكير قد يهدف إلى معرفة الأمر الذي استعصى
علينا. وليس للعقل فعل محض به دون الحس: هذا يعني أن العقل والحس
مكملان لبعضهما البعض.

يضيف الفارابي: بأن بلوغ الكلّيات يحتاج إلى فهم الجزئيات، فالكلّيات غير موجودة في العقل، بل منكوّنة إثر إدراك الجزئيات.

• عند الفارابي هناك ثلاث وسائل للحصول على المعرفة:

١- الإدراك الحسي

٢- العقل

٣- الإشراق (من الوحي الصوفي التي تميز الأنبياء والصالحين). ١٠

لنلخص نظرية الفارابي:

كما فهم نظرية المعرفة عند الفارابي يجب أن نوضح موقفه من مسألة الكلّيات وهي قضية مناقشة في الفلسفة حتى يومنا هذا. كلمات مثل الوجود، الأمومة، الياض، السواد هي مفاهيم موجودة في ذهننا، ولكنها ذات علاقة بالجزئيات. حسب نظرنا المعاصرة لهذه المسألة نصل إلى المفهوم الكلي المجرد من تجرّد الكثير من الجزئيات. على سبيل المثال من أشياء كثيرة لوها أبيض نستنتج فكرة الياض. هذا الموضوع داخل في موضوع المينافيزيقا. عند أفلاطون: الكلّيات لها وجود قائم بذاته ومستقل عن وجود الجزئيات، أما عند أرسطو فلا وجود للمثل الأفلاطونية، ويؤكد على وجود الجزئيات. بالنسبة للفارابي الذي اهتم بالترتيب

بين رأيي أفلاطون وأرسطوفله وجهة نظر خاصة بالنسبة للمعرفة عند الإنسان. عند الفارابي: ليس للكلي وجود مستقل عن الفردي، أو بدونه. الكلي بحاجة إلى الجزئي كي يوجد. للكلي وجود فعلي في الجزئي. الكلي يوجد بعد وجود الجزئي عن طريق التجريد، وهذا يناسب النظرة الحديثة للمعرفة عند البشر، لكن الكلي موجود في العقل الفعال فقط، وهذا قبل أن يوجد الجزئي. وكما ذكرنا بسبب النظام الكوني المشترك عند الفارابي وابن سينا: العقل الفعال تحوي كل المعقولات المجردة (البياض، السواد، الإنسائية) حيث تتواجد في العقل الفعال قبل عالم المحسوس أو عالم الجزئيات. عند الفارابي: العقل الفعال يمنح الكليات للعقل الإنساني. وهو بمثابة النور للعقل الإنساني، كما أن الإبصار يحدث عن طريق العينين والنور معاً، هكذا تحدث المعرفة عند البشر عن طريق إدراك الأمور الجزئية ومن ثم تجريد هذه الجزئيات. عند الفارابي هناك ثلاث وسائل للحصول على المعرفة:

أولاً: الإدراك الحسي

ثانياً: العلم العقلي: أي عملية التجريد والاستدلال المنطقي

ثالثاً: الإشراق (وفي ذلك بعد صوفي لا يمكن إدراكها عن طريق العقل والمنطق).

تهافت الفلاسفة للغزالي: حاول الغزالي في هذا الكتاب لكل الفلاسفة الذين سبقوه وعاصروه مظهراً أخطاءهم، مستخدماً المنطق في إثبات فكريته. باختصار تهافت وتداعي الفلاسفة هو هجوم صاعق على كل الفلاسفة على الأخص الفارابي وابن سينا في مسائل معددة كمسألة العالم وقدمه، ومسألة العلم الإلهي: مثلاً عند ابن سينا: يعلم الله الكلّيات دون الجزئيات بينما الغزالي يدحض هذه الفكرة لأنها لا تناسب الشّرع الديني.

تهافت النّهات: هو ردّ على الغزالي. تحاول أن يقول فيه بأن ما قاله الغزالي متداع، فيأخذ كل مسألة كتبها مسنّع ضالّة فلاسفة قد هاجمهم الغزالي ثم يأتي ابن مرشد لخله الفلسفي المنطقي للإشكالية الفلسفية. هذا يعني أن الكتاب دفاع عن الفلسفة ودراستها.

ابن سينا

يلقب ابن سينا بالشيخ الرئيس، عاش ٩٨٠-١٠٣٧. ولد في أفشينا (قريبة من مدينة بخارى) والده من فرقة الإسماعيلية، وكان دائماً يشارك في الجلسات والمناقشات التي يقيمها أبوه. درس عدة علوم منها الفلسفة، الرياضيات، الهندسة وتفوق بالطب. ويقال في عمر ١٨ سنة كان من أهم وأشهر أطباء عصره.

ديفيد رايسمان وجون ماغينيس: قاما بترجمة مقتطفات من الفلسفة العربية إلى الإنجليزية. ولم ينقص عملهما على الترجمة بل قاما بكتابة بعض التعليقات الهامشية. يقولان عن ابن سينا: لا نبالغ إذا قلنا بأن فلاسفة القرون الوسطى اللاحقين إن كانوا مسلمين أو يهوداً أو مسيحيين هم في الواقع قد تبنوا وعدلوا أو بمعنى من المعاني مرجعوا إلى ابن سينا. هذا يعني أن كل فلاسفة القرون الوسطى قد اطلعوا على أفكار ابن سينا وتبنوها.

نظام بناء النص ص ١٧: يطرح الموضوع ثم يقدم البراهين. هناك خمسة براهين يقدمها بغية إثبات اعتبار النفس ذات جوهر مخالف لجوهر وطبيعتها طبيعة روحانية.

أنا لا تساوي البدن كما اعتقد الناس، بل تساوي النفس . والمعادلة البسيطة هي:
النفس = الأنا، ولذلك يعترض على كل أولئك الذين يزعمون ان الذات تدل
على الجسد المشاهد المحسوس، وينبني مذهب العلماء الرابانيين، إلى جانب أرباب
المكاشفة والرياضة في هذه النظرية .

مذهب الحكماء الإلهيين: إن الحكماء الإلهيين يعتبرون النفس المحرك لآلة
الجسد، وهي التي تكسبه الحياة . إن النفس تتخذ من الجسد أداة كي تدرك
المعارف والعلوم وذلك بواسطة الإدراك الحسي، إلا أن طريق الإدراك الحسي
في اكتساب العلوم هو الدرجة الأولى فقط في سلم المعارف . لذا فإن النفس لا
تكفي بما يصل إليها عن طريق الحس، فعندها ميل ونزوع إلى استكمال
جوهرها، وذلك عن طريق إدراك الربط . عندها تشعر النفس باكتمالها وتسعد
للرجوع إلى حضرة نصير ملاكا من ملائكته وتعيش في سعادةٍ لاهائية . حسب
رأي ابن سينا نجح أصحاب المكاشفة (الصوفيين) في إثبات روحانية النفس بعد
أن فلقوا في الانسلاخ عن بدنه والاتصال بالنور الإلهي .

البرهان الأول: يعتمد البرهان الأول على الذاكرة كخاصية في النفس، وعلى
استمرار الحياة الوجدانية كميز للنفس . النفس مثلك الذاكرة؛ هي ثابتة ومستمرة
مهما تقلب الإنسان في العم ومهما اختلفت أحواله، أما البدن فغير ثابت، فاسد

ينبغي مع العمر . ولذلك جوهر النفس متعلق بالحواس ، بل مخالف لطبيعة البدن ،
فالإنسان يستمر بإدراك أنه "هو" في كل مراحل عمره .

البرهان الثاني: الإدراك الذاتي ومراجعة أمور همك يعود إلى قوة النفس . حين
يفكر الإنسان يغفل عن جميع أجزاء بدنه ، ويبقى هو فقط .

البرهان الثالث: يمكن أن نقول بأن هذا البرهان يعتمد على فكرة أن النفس
هي القوة الموحدة لمختلف أحوال الإنسان الفكرية الوجدانية والإرادية . كل
هذه الأفعال والإدراكات لا تنبع البدن ، لذا يجب أن تنبع شيئاً آخر ألا وهو النفس
التي هي جوهر روحاني وهي شبيهة بالنور الذي يفيض على الجسد .

نشأة علم الكلام:

نتيجة لاتساع رقعة المسلمين واختلاطهم بغيرهم؟ كان هناك انعكاس فكري
على المسلمين، مهد للازدهار الفلسفي الذي حدث في العصر العباسي، ومن ذلك
ظهور علم الكلام الذي نشأ أول ما نشأ للدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية
والرد على المنحرفين .

وقد سلك التفكير الديني منذ العصر الأموي مسلكين أساسيين:

1. من يستند إلى النص وأقوال أهل العلم (أهل الحديث).

2. من يستند إلى العقل في إثبات الاعتقاد (أهل الرأي).

وفي ظل هذين المسلكين نشأت كثير من الفرق الإسلامية كالخوارج والمعتزلة

وغيرهم.

ثالثاً: الفكر الإسلامي في العصر العباسي وفي ظل الحكم الإسلامي بالأندلس:

جاءت الدولة العباسية (132 - 656 هـ) فزادت رقعة العالم الإسلامي اتساعاً،

وزادت فرص التفاعل مع الثقافات الأخرى، مما جعل المناخ الفكري أكثر ملائمة

وأصبح الطريق ممهداً أمام نقل أوسع للعلم والفلسفة اليونانية، وكان للكثير من

الخلفاء والأمراء ولع بالعلوم العقلية عامة.

من أبرز ما يشار إليه في هذه الفترة: حركة ترجمة الكتب اليونانية إلى العربية،

وكان من أبرز الحكام الذين قادوا هذه الحركة: أبو جعفر المنصور،

وهارون الرشيد، والمأمون.

تجذرت الترجمة في بداية الأمر على العلوم التي تنصل بالجانب العلمي دون

الأخلاق حتى جاء المأمون فأمر بترجمة كل ما وراء الطبيعة.

ومن أهم كتب أفلاطون التي ترجمت "كتاب السياسة".

ومن كتب أرسطو التي تُرجمت، كتابه "في الخطابة" وكتاب "في الشعر".

الماخذ الرئيسية على الفلسفة المنقولة:

I/ ضعف الترجمة .

2/ أنها لا تمثل الفلسفة اليونانية في أصلها اليوناني المباشر ولا في صفاتها، بل كانت

تلفيقاً من آراء أفلاطون ومن منطق أرسطو ومن تعليم الرواقين في الأخلاق.

ولكن بالرغم من الانتقادات التي وجهت للنقول العربية فإن كثيراً من الباحثين

المنصفين أشادوا بقيمتها بالنسبة للفكر العربي والفكر الانساني عامة،

ملاحظين أن الأصول اليونانية قد ضاع معظمها .

* لم يقف المفكرون الإسلاميون على الترجمة فقط، بل عمدوا إلى التأليف

والإضافة.

ومن أشهر الفلاسفة المسلمين الذين برزوا في العالم الاسلامي: الفارابي، ابن

سينا، ابن باجه، ابن رشد.

رابعاً: عصر الركون الفلسفي في العالم الاسلامي ثم ظهور بوادر النهضة الفلسفية

فيه:

بعد الازدهار الكبير الذي حققته الحركة الفلسفية في العالم الاسلامي أخذت هذه الحركة في الانحدار ثم آل أمرها إلى الاهيار النام تقريباً ولم تعد لها الحياة من جديد إلا في فترة متأخرة من القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين، وقد أخذ ركون الحركة الفلسفية يظهر واضحاً جلياً بعد موت ابن مرشد مباشرة.

ومن أهم أسباب ذلك:

1. الغزو التركي.

2. انقسام المسلمين في كل من المشرق والمغرب.

3. انشغالهم بمواجهة مشاكلهم السياسية عن الانشغال بأمور الفلسفة وانشاء الجهد في المجتمع ونفسي الامية بين أفراد.

وكان من أشد هذه الحملات ضد الفلسفة هي الحركة التي قادها أبو حامد الغزالي، وكان من أبرز كتبه: "مقاصد الفلاسفة"، و"تهافت الفلاسفة" وهو من أشدها تأثيراً.

ويمكن تلخيص ما أخذ الغزالي على الفلسفة في قسمين:

1. قسم لا يلائم الاسلام بوجهه ويتطوي على تكذيب الانبياء ومن ثم فإنه

يقضي تكفير الفلاسفة القائلين به.

2. وقسم ينصل أساساً بفروع الدين لا بأصوله، ويؤدي الاعتقاد به إلى

البدع.

هل بإمكان الله العلم بالجزئيات؟

من وجهة نظر الدين فإن الإسلام واضح في موقفه، فالله عالم بكل شيء في هذا

العالم (ويعلم الكلّيات والجزئيات) وعلمه هامر من أجل حسم مصير الانفس

البشرية بعد الموت. الفكرة التي تقول إن الله قد خلق العالم ثم أهمله وتجاهله

ليست فكرة مقبولة ولا جذابة بالنسبة للإسلام السني.

من الواضح أن هناك اختلافا جوهريا بين علمنا نحن البشر وبين العلم الإلهي. لهذا

الأمس أبعاد ودلالات بالنسبة لمضمون العلم الإلهي، من وجهة نظر فلسفية.

بالنسبة لنا كبشر، لدينا الحواس والمخيلة؛ عن طريقهما نكتسب العلم. كل ذلك

منجذرين في تركيبات فيزيائية كمخلوقات لها أعضاء خاصة تتأثر سببها بما تحيطها من

أشياء في العالم. هذه الأشياء هي في تغير مستمر، ولذلك فإن أحكامنا عنها تتغير

بالضرورة. وليست أحكامنا دقيقة أو حاسمة لأن إدراكنا لهذه الأشياء إدراك

جزئي، فنحن محكومون دومًا لوضع مكاني وزماني وحتي لأسلوب معين في
الشئثة. على النقيض من ذلك، فإن علم الله أبدي لا يتعلق بزمان، وهو علم عام
شمولي بمعنى أنه لا يغيب شيئاً في الله، لأن الله واحد غير معدّد، ولو كانت مواضع
علمه معدّدة^٢.

^٢ هذه القضية قد وضّحها ابن رشد عندما مرّ على الغزالي في كتابه قهافت النهافت. الغزالي قد اعترض
على الفلاسفة الذين نسبوا لله العلم بالكلّيات فقط، معتبراً عملهم هذا استصلاً للشرعة الدينية واقتلاعا
لأصولها. فالله في الشرعة يعلم الكلّيات والجزئيات جميعاً. قال تعالى: ﴿وما يعزب عن ربك مثقال ذرّة
في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين﴾ (يونس، ٦١). يقول الغزالي: "ثمّ
وهذه قاعدة اعتقدوها واسنأصلوا الشرائع بالكلّية، إذ مضمونها أن زيداً لو أطاع الله أو عصاه لم يكن
الله عالماً بما ينجذ من أحواله، لأنّه لا يعرف زيداً بعينه، فإنّه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن.
وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله، بل لا يعرف كهر زيد أو إسلامه، وإنما يعرف كهر
الإنسان أو إسلامه مطلقاً كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص". أنظر: ابن رشد، قهافت النهافت (بيروت:
المكتبة العصرية، ٢٠٠١)، ٢٩٤. راجع أيضاً: نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية (الخاصة بالدورة
٣٨-٤٠). لقد مرّ ابن رشد في الصفحات المذكورة على الغزالي بشكل منمحر ولاذع، وقد بين الجدال
بينهما الصعوبات التي تواجه وجهة النظر الدينية بخصوص العلم الإلهي، والتي يمثّلها الغزالي ضدّ أمرسطو.
اعتبر ابن رشد أن الأصل في معادّة الغزالي للفلاسفة قائم على أساس فاسد، لأن الغزالي انطلق من
فكرة تشبيه علم الله بعلم الإنسان وقياس أحدهما على الآخر.

يدعي الأرسطوطالين بأنّه كي نرى، نسمع، نشعر، نذوق وما إليه فمن
الضروري امتلاك جسد. لكن، بما أن الله لا جسد له، فإنّه لا يملك الحواس أو
أي علم يتعلق بالحواس.

السؤال: كيف نفسر الآيات القرآنية التي تتكلم عن الإدراكات الحسية لله والتي
تجسم الصفات الإلهية؟ يقترح ابن رشد تفسيراً يقول: غن القانون ينسب السمع
والرؤية لله كي يذكرنا بأن الله لا يسمع عليه أي علم أو فهم، وأن الرعاع (الجمهور
الواسع من الناس) لا يفهمون ذلك إلا باستخدام كلمات مثل "السمع والرؤية" لذا
فإن هذا التأويل مقصور على العلماء.

إن المحرك الأول لدى أرسطو ثابت وغير قابل للتغير، ولا يتأثر بالمادة. إنه
التحقق الخالص بدون أي نوع من الوجود بالقوة. غنه لا يفكر ولا يهتم بعالم
المتغير، حتى لو كان الشاغل والنظام الجيد لهذا العالم يعتمد بشكل أساسي على
الله كمصدر للمحاكاة.

إذا كان علم الله ينضمّن العناصر الفاسدة لعالمنا، عندها يكون العالم أيضاً فاسداً
ويملك قدرات حسية مثلنا. مثل هذا الادعاء لا يمكن أن يقبله أي مسلم.
لكن، في هذه الحالة تبقى مع مفهوم الله غير المهتم بخواص عالمنا. لذلك، فكل

صلواتنا بدون جدوى. نعيد القول بأن إله أرسطو المنعالي (الحرك الأول) لا يفكر بنا ولا يهتم بنا مطلقاً.

تحاول ابن سينا إيجاد حل لهذه المسألة حفاظاً، في نفس الوقت، على وحدة الله ومضمناً الفكر الإلهي الشوع، وذلك من خلال مفهومه عن العلم الإلهي على أنه يدرك ذاته بشكل جوهري. كل ذلك من خلال نظام الخلق عند، وهو الفيض الإلهي. ينفي ابن سينا عن الله تعالى إدراك الجزئيات مباشرة. فأنه عند يعقل كل شيء على نحو كلي. مع ذلك، يقر ابن سينا كي لا يخالف الدين واستناداً إلى الآية ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض﴾ بأن الله عقل يعقل بذاته ويعقل أنه مبدأ كل موجود، وبذلك يعقل أوائل الموجودات عنه، وما ينولد عنها، فلا شيء من الأشياء يوجد إلا صار، من جهة ما، واجباً لسيبه. فيثبت الله معرفة المستنبات بمعرفة السبب والقوانين العامة، ويرى أن العناية الإلهية ظاهرة في سن الله للطبيعة نظاماً بديعاً ثابتاً، فيخالف بذلك المنكلمين الذين يرون أن الله يدرك الجزئيات كيف شاء ويعنى لها عناية مستمرة³. بالنسبة لابن سينا: الله يعرف كل شيء دفعة واحدة

³ عن مذهب الفيض الإلهي عند ابن سينا أنظر: عبد الشامي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية،

الإسلامية وآثار رجالها (بيروت: دار صادر، ١٩٦٥)، ٣٦٤-٣٦٥.

يميز ابن سينا بين نوعين من التعدد

- ١- تعدد مواضع المعرفة مثل الأنواع والأجناس، وهي موجودة دائماً.
- ٢- تعدد ناتج عن الحوادث اليومية، وهي أمور تحدث في العالم. حاول ابن سينا أن يشرح انبثاق التعدد من الواحد والمادة من الروح فقال: إن الله واجب الوجود بنفسه يعقل نفسه ضرورة، فيكون عقله سبباً لوجود العقل الأول الكلي ضرورة، ودون تراخ في الزمان. وهذا العقل ممكن بذاته واجب بغيره، وهو يدرك واجب الوجود ويدرك نفسه. ومن إدراكه واجب الوجود ينشأ بالفيض العقلي الثاني، ومن إدراكه نفسه واجبا بغيره تنشأ نفس الفلك، ومن إدراكه صفة الإمكان في نفسه ينشأ موضوع الفلك. فالتعدد: العقل، النفس، الفلك ينشأ بعد واجب الوجود بنفسه، وهذا ما يسمى قانون العقلات الثلاثة.

يقتبس **oliver leaman** من كتاب ابن سينا "إلهيات" (ص ٣٢٦-٣٥٩) ما مفاده: يفكر الله في جوهر ذاته ويدرك بذلك بأنه أساس كل شيء موجود. إنه يفكر في المبدأ وراء الموجودات التي انبثقت عنه والأشياء التي صدرت عن الموجودات. لذا، لا شيء موجود غلا بسبب الله ضرورة. يدرك الأول والأسباب

ونأجها، وما نبع عنها ضرورة. مع أن الله واع للعلاقات الزمنية بين حوادث العالم، غلا أن فهمها لها ليس حادثاً عبر الزمن، بل إن الله يدرك الطبيعة وتركيبها (بنية) الواقع معاً (في نفس اللحظة). يشبه هذا النوع من الإدراك الحدس (Intuition) عندما نقوم بخل القياس المنطقي (syllogism). مفهوم الله عند ابن سينا هو الذي يعقل ذاته ويعقل خليفته دفعة واحدة. عند ابن سينا يدرك الله الجزئيات حتى تلك العارضة والقابلة للفساد، ولكن بشكل كلي. لا يدرك الله الجزئيات في حالاتها الطارئة العارضة الحادثة، إنما هو يدرك جوانبها المجردة العامة الكلية. يفعل ابن سينا ذلك لأن معرفته الأشياء الفردية الفاسدة يتطلب جهاز إحساس، وهذا بالطبع يتقص من كمال الله، فالإدراك عن طريق جهاز الإحساس يتطلب منا زمناً من أجل الوصول إلى المعلومات الخاصة بمواضع العالم المتغيرة والمختلفة.

See leaman, An Introduction to Classical Islamic, 133. ⁴

⁵ قتل ابن مرشد موقف ابن سينا من العلم الإلهي في صياغة الغزالي لها، حيث ميز الغزالي بين فئتين من الفلاسفة: فئة تقول إن الله لا يعلم إلا نفسه مثل أرسطو، وفئة تقول: إنه يعلم غيره علماء كليا مثل ابن سينا. ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره، وهو الذي اخبره ابن سينا فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماء كليا لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن. ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. لأنه يعلم الكلّيات بنوع كلي. أنظر: ابن مرشد، لهافت النهافت

يوضح **oliver leaman**: إن علم الله بالكون هو سبب وجود الكون. هذا النوع من المعرفة (العلم) يتركز على إرادة الله في الخلق. إن الله يعرف تماماً ما يريد ولا شيء يقف أمام تحقيق إرادته. لذلك، فإنه يستطيع أن يعرف كل واقعة لمخلوقاته بدون أن تحتاج إلى علم من خلال الحواس،. في رأي **lemaman** كان الغزالي على حق حين انتقد الفلاسفة لأنهم منعوا عن الله علمه بالجزئيات، لأن ذلك سيمنعهم بالضرورة من إعطاء أحكامه على أفعال البشر. إن هجوم الغزالي على الفلاسفة نابع من رغبته في إثبات أن وجود الله يغيّر من النظرة إلى العالم ومن البشر في هذا العالم؛ بمعنى أنه يريد إثبات تأثير وجود الله على العالم ومجرياته وعلى الأشخاص في العالم. في وصف الغزالي لموقف الفلاسفة، فإن الله عندهم لا يمثل الخيار في خلق العالم. وهو لا يستطيع معرفة أفكارنا وأفعالنا.

(بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠١)، ٢٩٣. وذلك لأن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس، وإدراك الموجودات العامة بالعقل، والعلة في الإدراك هو المدرك نفسه، فلا شك في تغيير الإدراك بتغيير المدركات، وفي تعدده بتعددتها؛ أنظر: ن. مر. ٢٩٧.

يرى ابن رشد أن حل إشكالية العلم الإلهي تكون بالتمييز بين إدراكنا وإدراك الله. نحن كائنات متغيرة في الزمن ونعبر عن موضوع ما في علمنا بجملة تتلوها جملة أخرى. بينما لا ينطبق ذلك على الله.

ولذلك لا يستطيع أن يكافئنا أو يعاقبنا بعد الموت. هذا يظهر بأن تفسير الفلاسفة
لأرسطو قد أذنّى إلى آراء ومواقف لا تناسب الإسلام.

يضيف **leaman** إن الفكرة التي تصف العالم كسلسلة من العلاقات السببية التي
هي ضرورية وواجبة ومعتمدة على العلة الأولى عندما تتحقق. والفكرة التي
تقول بأن سلسلة انبثاقات تفيض عن العلة الأولى وتتصل بها - تنكس دلالة
الالوهية. قد يكون هذا النكران غير ظاهر إلا أنه يسيء إلى حماس الغزالي
للدين. لقد أراد الغزالي أن يؤكد مكانة الله في الإسلام وتأثيره الحقيقي على
مخلوقاته.

النزعة التأريخية :

المذهب التأريخي (Historicism) أي التأريخ كمبدأ وحيد للتفسير، تفسير كل الظواهر المرتبطة بالإنسان (حتى الديانات) عن طريق شروطها التأريخية، فالأريخ يكفي نفسه بنفسه، ولا علاقة له بأي مبدأ آخر للتفسير، لأن التأريخية تنفي كل المبادئ الأخرى كالغيب والوحي والرسالات... الخ، مثلاً فلسفة الأريخ عند (هيجل) والمادية التأريخية والمادية الجدلية عند (ماركس).
فالتأريخية ليست مجرد منهج بل هي مذهب يرى بأن كل حقيقة مهما كانت النتيجة للشروط التأريخية. كما تجدر الإشارة إلى أن التأريخية شيء والاعتماد على التأريخ في تفسير بعض الظواهر الاقتصادية والسياسية شيء آخر وهنا يوجد الفرق المنهجي بين القراءة الإسلامية للتأريخ البشرية وبين قراءة هيجل المثالية. فإذا كانت التأريخية تنفي كل مبدأ للتفسير خارج التأريخ فإن الدراسة التأريخية (التأريخية أي الاعتماد على التأريخ) لا تنفي هذا المبدأ.
فالتأريخية دراسة علمية فهي لا تنفي الغيب التأريخية كالنزعة الاجتماعية (الاجتماعية) (Sociologie) أي تفسير كل الظواهر والحقائق بالاعتماد على الشاعلات الاجتماعية أي الشروط الاجتماعية، وهذا ما ينفيه الفلاسفة المثاليين،

فالنزعة الاجتماعية تنفي الغيب وترى بأن علم الاجتماع يكفي نفسه بنفسه . ،
وفي ذات السياق الاجتماعي يرى د. برهان غليون أن مراحل ثابتة في تاريخ
موسومة في ترسيمة تاريخية كونية سابقة ، أو مقدرات مجتمعية ثابتة أو نموذجية
(أنني لا أعتقد بوجود مراحل ثابتة في تاريخ موسومة في ترسيمة تاريخية كونية
سابقة على قيامها فأنا لا أعتقد أيضا بوجود مقدرات مجتمعية ثابتة أو نموذجية .
فالمجتمعات هي ثمرة عمل أبنائها في شروط يثبتهما المحلية والإقليمية والعالمية .
ونظرية المراحل التاريخية الماركسية الخماسية المعروفة تجريد عمومي محض .
ولذلك قلنا عنها إنها ترسيمة فحسب ولا علاقة لها بالتاريخ الفعلي لأي مجتمع من
المجتمعات)

أما الدراسة الاجتماعية فهي شيء آخر . فالدراسة الاجتماعية أو
السيوسولوجية: أي الاعتماد على علم (الاجتماع) ليست مذهباً كالنزعة
الاجتماعية بل هي منهج . وقد اعتمد منظر ونظرية المعرفة في كل كتابا تهم على
الدراسة الاجتماعية ورفض من الأساس كلا من التاريخانية والنزعة
الاجتماعية ، لذا يمكننا القول بأن التاريخانية هي فلسفة التاريخ .
ونشأة مذهب التاريخانية ترجع إلى أقدم العصور التاريخية كما يرى فيكو
والذي يرى أن مباحث التاريخانية أو فلسفة التاريخ ترجع إلى أقدم العصور منها

كتاب (مدينة الله) للقديس أوغسطين، ومقدمة بن خلدون، وكتاب الأمير
مليكاكلي (I532)، وكتاب الجمهورية (I577) لجان بودن، وخطبة في التاريخ
العالم (I68I) لبوسيه، والحكومة المدنية (I690) لجون لوك، ومن الذين غنوا
في فلسفة التاريخ مونشيكو صاحب (روح القوانين).

فلسفة التاريخ من منظور إسلامي:

لا يمكن صياغة رؤية عقلانية إلى التاريخ إلا باخذ موقع من التاريخ والنظر
إليه ككل. هذه النظرة إلى التاريخ من الخارج هي التي تمكن فيلسوف
التاريخ من النظر إلى الحوادث في تربطها، وتمكنه من إسقاط العلاقات السببية
بين الحوادث في المستقبل. ثم يسنم فيلسوف التاريخ في هذه العملية فينجاو
حدود توقع المستقبل وينتهي إلى طرح مشكلة غاية التاريخ أو (لهاية التاريخ).
إن هذه الطريقة لصياغة فلسفة التاريخ وفي طرح مشكلة لهاية التاريخ وغاينه
تعتمد على تعالي مزيف ما دامت عملية التظير تنم من منظور وضعي وفي
التاريخانية وفي كلنا الحالين فإن الفكر المنظر لا يملك مقومات التعالي على
الحاضر، ليسمح لنفسه بالنظر إلى التاريخ نظرة كلية تمكنه من تظيره وتصوير
غاينه.

"هذا العائق الذي يقف أمام الفكر في مجال الشظير يعبر عن أزمة قاتلة للعقل
تختلف عن أزمة العقل المنتجة للمعرفة".

وهكذا فإن الإشكال المطروح هو كالتالي: ما هي المقومات المعرفية، التي
تسمح للفكر بنأمل التأريخ من أعلى أي من خارج التأريخ حيث يتمكن
الفكر من التحليق فوق حركة التأريخ فيكشف مصدرها ومعناها ولهايتها؟
لذلك يمكن القول: بأن الفكر غير المرتبط بالعالى هو فكر مستغرق في الزمان
(في الزمان الحاضر) فالفكر هنا لا يتجاوز حدود الحادثة التاريخية، وزمانه
تشكل محدوديته. لا يستطيع هذا الفكر إذاً أن يعي نفسه خارج التأريخ.

التاريخانية وفلسفة العالى:

لكن القول بعلاقة الفكر بالعالى في مجال تنظير فلسفة التأريخ لا يعني أن
الفكر ينحصر على التأريخ بالمعنى الكلي (*) لهذه الكلمة. أي أن التأريخ لا
يؤثر في الفكر. فالفكر يحدد بنعاليه وبناريخه في نفس الوقت، فنعاليه لا يتغير
تاريخه، وتأريخه لا يتغير تعاليه. وفي المفهوم الإسلامى لفلسفة التأريخ نجد
أن العالى هنا يعني الأعلى (Transcendant) أي الذي يسمو إلى العلا.
حتى يتجاوز كل حد معلوم معتمداً في ذلك على البعد الغيبي الواقعي للحال

التاريخي، وهذه هي الحقيقة لأن مصدر المعرفة هو الله فهو الأعلى وله جميع الكمالات، لا تحده شيء. وهذا السمو يستلزم في الارتقاء إلى غير نهاية. إن فلسفة التاريخ من حيث هي نظرة شمولية إلى التاريخ في حاضره وماضيه ومستقبله تحتاج إلى العالي، إلى مصدر من عالي يمكن الإنسان من إعطاء معنى للتاريخ والنظر إليه نظرة كلية نسبياً. والنظرة العلمية إلى التاريخ لا تتناقض مع العالي إلا إذا فهم (العالي) خارج النزعة الغيبية أي بمفهومه المبندل أي خارج جدلية الغيب والإنسان.

(*) مفهوم العالي هو :

(I) القول أن وراء الظواهر الحسية المتغيرة جواهر ثابتة، أو حقائق مطلقة، قائمة بذاتها.

(2) أو القول أن هناك علاقات ثابتة، محيطة بالحوادث ومستقلة عنها.

- نستخدم العالي هنا بمعنى "المفارق الذي ليس فوقه شيء"، فالله تعالى، هو المنعالي، والعالي، والعلي، والأعلى، وذو العلا الذي ليس فوقه شيء.

وفي هذا السياق، فإن فلسفة التأريخ من منظور إسلامي تختلف عن فلسفة التأريخ التي بدأت في الظهور بالغرب في القرن الثامن عشر والناسع عشر والتي تشكلت ضد اللاهوت. فلسفة التأريخ في الفكر الغربي تنفي نفيًا قليلاً كل علاقة مع الغيب، والنظرة الإسلامية للتأريخ تسند ملاحظتها من غير فكاهة مع الطبيعي المطلق والذاتي المطلق.

استحالة النعالي بدون (الله) تعالى :

الأزمة المنجدة للمعرفة (أو الأزمة الانعكاسية) هي التي تأتي نتيجة لمواقف نقدية تجاه فكرة معينة أو نظرية معينة، فشك ما كان ينظر إليه على أنه من البديهيات، فنصبح النظرية غير صالحة لتفسير المشاكل المطروحة (سواء في مجال المادة أو في مجال العلوم الإنسانية). فالأزمة هنا تطرح سؤالاً، وهو سؤال ملزم لكل معرفة جديدة. (إن كل معرفة علمية هي جواب عن سؤال، فإذا لم يكن هناك سؤال فلا وجود لمعرفة علمية) كما يقول غاستون باشلار (Gaston Bachelar). أما الأزمة بمعناها السلبي فهي أزمة الاصطدام بعائق العجز الناتج من الشاقص: إذ كيف ينصرون الفيلسوف التأريخ من أعلى (أي

فوق التاريخ) وينتقع حركته في المستقبل ويسمى معالم هذه الحركة أو مراحلها إذا كان يجهل، أو لا يعترف بقدرته العقل على العالي؟ وحتى لو قال الفيلسوف بالعالي، فإنه لا يكون تعالياً صحيحاً إلا إذا تم من موقع الإيمان بوجود الله، لأن العالي الذي تفرحه كثير من الاتجاهات في الفكر الغربي هو تعالي من صنع الإنسان، هو تعالي مزيف مثله مثل الذي يريد أن يقفز فوق ظله ويسبقه. إن تحليل التاريخ لا بد أن ينتم من موقع فلسفي يصل إلى مستوى المذهب في ميدان المعرفة التاريخية. فنحن مطالبون بخل مشكلة السببية، ومشكلة القانون، ومشكلة معنى التاريخ ومشكلة التقدم. ونرى أن كل هذه المفاهيم تحتاج إلى تحليلها في إطار نسقي يعبر عن مذهبنا وتصورنا في ميدان فلسفة التاريخ. وهذا الميدان يتميز عن المذاهب الغربية بخلاف جوهري: وهو إن المذهب الفلسفي في التاريخ الذي نراه ليس مجرد انعكاس للظروف الاجتماعية والتاريخية كما تحددها الماركسية أو المادية الجدلية فقط بل هو محكم إلى مرجعيتنا (القرآن الكريم)، والتي تجعل أفكارنا تنمى بالعالي أو على الأقل بروح المبادرة تجاه مؤثرات المرحلة التاريخية التي نعيش فيها. أي المرحلة المعاصرة. ونحن ننطلق من الدين كمطلق كوني بثلاثية هي جدل الإنسان والغيب والطبيعة، إذ هي المحددات المنطقية لقراءة تاريخية منسجمة مع الطرح

الإسلامي ، وهذه ليست محاكاة سينمائية لما طرحه أوغست كونت كمر احل
لتطور الفكر الإنساني .

ثنائية الفكر الغربي:

على الرغم من أن بعض اتجاهات فلسفة التأريخ في الغرب تربط نظرهما بالنعالي،
على الرغم من ذلك، فإن الثنائية هي الطابع العام الذي تنصف به كل مدارس
الفكر الغربي . إن مرجوع الفكر الغربي إلى الروحانية في هذه العشرينات أم
مشكوك فيه، لأن الروحانية التي تربطها بعض مدارس فلسفة التأريخ،
مؤدنها هي روحانية صورية ومن صنع الإنسان . أما الروحانية التي ننظر لها
إلى التأريخ فهي روحانية مصدرها الوحي (القرآن كريم)، ولذلك فهي
روحانية حقيقية وتعالها على مؤثرات العوامل التاريخية هو تعالي حقيقي .

مصدر النعالي وأثره النعري:

إن النعالي بمنظوره الإسلامي يستمد معناه من النوحيد الذي سيظل مبدأ ثابتاً،
لأنه أصل الوجود كله، وأصل كل نظرة مستقبلية تسعى إلى تحرير الإنسان من
الوضعية، خاصة ألوهية المفاهيم كالعقل المطلق في التأريخ عند هيجل أو المجتمع

الشيوعي عند ماركس أو نهاية النأريغ عند فرانسيس فوكوياما (Francis

.. (Fukuyama

إن مبدأ العلاقة بين العالي والنأريغ، في نظرنا، ليس مجرد مبدأ منهجي ومعرفي بل هو كذلك مبدأ تحرري. فعلاقة العالي بالنأريغ تنبع عنها عملية تسريعية (حركة النأريغ) تفجر الطاقات الكامنة في إنسان العالم الإسلامي وتعيد الفعالية للأمة الإسلامية لاستعادة مكانها في العالم وفي النأريغ. إن قطع النأريغ عن العالي يؤدي إلى واقعية تبريرية (الخضوع لثقل الواقع الفاسد) عكس الواقعية النغيرية، التي هي واقعية تحويل وتجاوز عوائق الأمر الواقع.

سنن الله:

وهكذا يمكن القول: بأن علاقة النأريغ بالعالي لا تشكل عائقاً أبستمولوجياً (معرفياً) أمام الشظير الفلسفي للنأريغ. فالعالي والقدر والإمداد الغيبي سنة من سنن الله. هذه المفاهيم القرآنية لا تتناقض مع العلاقة السببية التي تخضع لها الحوادث النأرتخية. إن خضوع النأريغ لسنن الله يعني ربط عالم الشهادة بعالم الغيب، من جهة. وربط الحوادث النأرتخية بعضها ببعض، من جهة أخرى

من هذا المنطلق لابد من نفي اللاهوتية الدخيلة على الفكر الإسلامي
(اللاهوتية على غرار الفكر المسيحي في العصور الوسطي). وفي تبيننا المنهج
العلمي نرى بأن هناك سناً تسود الطبيعة والمجتمع والتاريخ. وهذه السنن تجسد
إرادة الله. ومن هنا نتجاوز العائق الابستمولوجي الذي يفصل بين التفكير
اللاهوتي والتفكير العلمي. وقد تمّ هذا التجاوز بفضل مفهوم قرآني (سنن
الله).

إن تجاوز هذا العائق يفتح الباب واسعاً للفكر الإسلامي، لتظير رؤية فلسفية
إلى التاريخ في أفق علاقة التاريخ بالعالَم: التدخل الإلهي في حركة التاريخ ينمّر
عن طريق سنن الله في الكون. وينمّر هذا التدخل كإمداد غيبي لما تتوفر الشروط
الموضوعية للتغيير.

دور الإنسان:

فالإنسان عامل أساسي في التغيير، لأنه مسئول عن توفير شروط التغيير، ومعنى
هذا أن السببية وموضوعية الحوادث التاريخية لا تحدث قطيعة مع الجانب الغيبي
على غرار الفكر اللاهوتي المسيحي في العصور الوسطي. وتنتج عن هذه النظرة
أن الإنسان ينحصر في مصيره، وأنه لا تخضع خضوعاً كلياً للحمية الاجتماعية

والتأريخية. فالإنسان يربط الحتمية بالأهداف التي يرسمها وبالقيم الأخلاقية والدينية.

هذا الموقف يختلف عن الفلسفة الوضعية، التي بُنت صياغة فلسفة التأريخ في إطارها. حيث إن الفلسفة الوضعية ليست لها مراكز فكرية تسمح لها بالقول: بأن الإنسان لا تخضع لحتمية مطلقة، لأن هذه الفلسفة لا تعترف بالنعالي، بل ترى أن كل معرفة مرتبطة بالنعالي هي معرفة غير علمية قد تجاوزتها حكمة التأريخ.

إن نفي النعالي في المجال المعرفي وفي المجال العملي يؤدي إلى حتمية مطلقة وقاهرة للإنسان. وعلى عكس الفكر الوضعي فإن فلسفة التأريخ من المنظور الإسلامي تقنح أمام الإنسان آفاقاً لا حدود لها للتغيير أو ضاعه.

إن منطق فصل التأريخ عن النعالي يكشف عن زيف الأرضية المعرفية، التي يتنطق منها الفكر الوضعي. ثم إن إلغاء إرادة الله من التأريخ يؤدي إلى تناقض، حيث يصبح التأريخ هو الذي ينمغ بصفة مباشرة أو غير مباشرة بصفات الألوهية. ومعنى هذا أن فصل التأريخ عن النعالي له نتائج سلبية على الصعيد المعرفي (تحويل النسبي إلى مطلق) وعلى الصعيد الاجتماعي (تأليه البشر للبشر).

الفلسفة الوضعية جزء من التأريخ لا فوقه:

والوضعية كمذهب ترى أن المعرفة اليقينية في الظواهر التجريبية، وتنكر وجود معرفة مطلقة "إلغاء العالي"، وترى أن التقدم يبدأ في العلوم الطبيعة، وبدأ ينتقل للعلوم الاجتماعية، وأن العقل البشري يتقدم من المرحلة اللاهوتية الدينية إلى المرحلة المينافيزيقية، لكي يصل إلى المرحلة الوضعية.

إن النظرة إلى حركة التأريخ من الزاوية الوضعية أمر مشكوك فيه من الناحية المنهجية، إذا فموقف فيلسوف التأريخ في المجال المعرفي ليس موقفاً متعالياً على حركة التأريخ، بل موقفه تاريخي ومستغرق في التأريخ. ومعنى هذا أن فلسفة التأريخ هنا هي مجرد ظاهرة تاريخية.

إن النسق العقلي أي المعرفة التاريخية كنسق فكري، لكي يتمكن بالمشوعية في الميدان العلمي يجب أن يكون متعالياً على التأريخ أي غير مستغرق في التأريخ إلى درجة أن يصبح مجرد رد فعل على ظروف المرحلة التاريخية، التي يعيش فيها فيلسوف التأريخ. وهذا العالي مسخيل إذا تم الاعتماد على النظرية الوضعية وحدها.

سلبية الإنسان في التفسير الوضعي:

إن التفسير الوضعي للتأريخ ينضمن اللجوء الكلي إلى الضميمة وإلى القوانين وإلى النظم الخطي والحلزونى لحركة التأريخ. هذه المفاهيم السابقة تصبح وحدها مبادئ وأدوات لتفسير التأريخ، فنحول هذا الأخير إلى منطق خارج الزمان ويصبح التأريخ. نتيجة لذلك. خاضعاً إلى حتمية مطلقة وقاهرة تنتهي إلى اعتبار الإنسان مجرد عنصر ثانوي من عناصر التأريخ، واعتبار المجتمعات البشرية مواضيع للدراسة كسائر المواضيع والأشياء الأخرى، التي تدرسها العلوم الطبيعية. فليس الإنسان إذاً هو الذي يعيش التأريخ، بل التأريخ هو الذي يشمل الإنسان في كل جوانبه إلى درجة أن الزمان هو الذي يعيش الإنسان.

وإتجاهينه في التفسير الإسلامي :

هذا الموقف مع التفسير الذي تقدمه لنا الآية الكريمة: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم). حيث إن هذه الآية تتضمن التأريخ والزمان كما يعيشهما الإنسان. فنحددنا لحركة التأريخ تختلف اختلافاً جذرياً عن التحديد الوضعي. فنحن نريد أن نحدد التأريخ كدراسة لنشاط الإنسان عبر الزمان، نشاط تجسد خلافة الإنسان لله في الأرض أي: تأثير الإنسان في الطبيعة وفي المجتمع. هذا التحديد يجعل الإنسان هو الفاعل الأساسي في التأريخ لا الوقائع التأريخية، لأن هذه الأخيرة لا تستمد معناها إلا من الإنسان.

عقلانية النأريغ:

عقلانية النأريغ. وهي عقلانية تستمد مصدرها من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والروحية المؤثرة في سير الحوادث وترابط بعضها ببعض. غير أن هذه العوامل ليست من قبيل الحتمية المطلقة، لأن الإنسان يؤثر فيها ويؤثر في قوانين النأريغ، وهو لا تخضع لقوانين النأريغ خضوعاً سلبياً، لأنه يتجاوز عن طريق وعيه. العوامل المؤثرة في النأريغ. وبدون هذا التجاوز لا يمكن أن يكون هناك نأريغ. ، فالإنسان هو الذي يصنع النأريغ (من النأريغ) ، وليس النأريغ هو الذي يصنع الإنسان كما ترى المدرسة الوضعية. مع العلم بأن هذا لا يعني بأن خلل حركة النأريغ من موقع مجرد ومثالي. فإذا كان النأريغ لا يصنع الإنسان، فإن الإنسان لا ينطور ولا تجسد خلافته لله، وإن الأمة لا تحقق خلافاتها وشهادتها إلا في النأريغ وبفضل النأريغ.

إن عقلانية النأريغ فكرة واضحة في المنظور الإسلامي. فالمجتمعات الإنسانية ليست مستقلة أو منفصلة عن النأريغ. إنها تعيش في الطبيعة وفي المجتمع وترتبط بشروط مادية ومعنوية. وهذا الارتباط يشكل عقلانية النأريغ. غير أن هذه العوامل ليست تأثيراتها مطلقة كما يرى أصحاب النظرة النارتخانية. بل هي

شروط الحركة التاريخ. إنها شروط ضرورية ولكنها غير كافية. كما يمكننا القول "إن الرؤية التاريخية لا يمكن أن تشكل كلية داخل التاريخ، لأنها سوف تبقى مجرد ظاهرة تاريخية هي الأخرى. لكن ربط الرؤية التاريخية بمصدر خارج عن التاريخ (التاريخ والعالى) لا يعنى نفى العقلانية والسياسة في سير الأحداث ونفى قوانين التاريخ. فربط التاريخ بالعالى. كما أشرنا فيما سبق. يدعم عقلانية سير الحوادث.

فالسنن التاريخية هي من هذا المنظور، جانب من جوانب علاقة التاريخ بالعالى. ومعنى هذا أن حركة الأمت، وهي حركة تنمى في إطار الاستخلاف والنسخير، لا يمكن أن تتحقق إلا بمعرفة السنن المحركة للتاريخ. فالنظرة إلى التاريخ التي لا تعتمد على ربط الحوادث ربطاً سببياً أي سننياً، هي نظرة لا تاريخية وغير علمية وهذا يعنى ربط أن التاريخ بالغيب لا ينفي تدخل العقل في قراءة وتفسير الظواهر التاريخية، بل على العكس يدعمه ويدفعه إلى البحث عن الحقيقة، فهو يوفى له المصدر اليقيني الذي يؤسس لعلاقة تفاعل وليست علاقة انفصال، فليس من المعقول أن تبنى عشا في الهواء أو يبنأ على الماء، أو تتساءل لماذا يطير الطائر بخناحيه؟ أو لماذا يمشى الرجل على رجليه؟!

العقلانية في إطار فلسفة التاريخ من منظور إسلامي:

لقد أوجب الإسلام النظر العقلي كوسيلة للإيمان الصحيح ، وندد في العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة بالتقليد والمقلدين ، وأثنى على العلم وأهله "إنما يخشى الله من عباده العلماء" 27 فاطر - وليس المقصود بالعلم العالم الديني الفهمي على وجه الخصوص كما يراه الغزالي بل العلم المرادف للمعرفة ، " ويشكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً " 91 آل عمران ، فأينما نظرنا إلى الكون وما فيه من أسرار وحكمة ونظام ، تأخذنا الدهشة ونسأل : من أين هذا العلم والصنع المحكم ؟ وكيف حدث ؟ ولئن هذه القدرة الخارقة ؟ ، والعاقل ، وخاصة إذا كان من أهل الفكر ، لا يعطي حكم الخاص للعامة والجزء للكل ، والإسلام كعقيدة جاء ليفعل النظر العقلي في والمنهج العلمي في التربة البشرية ، وبذا يمكننا أن نطرح مشروع فلسفة التاريخ من منظور إسلامي لأن يقس الإسلام كل ما فيه من خير وصلاح ، ويبارك كل جديد مفيد ولو لم يرد فيه نص ، ولا يسوغ خيال أن ينسب إليه أي شيء يناقض العقل فلا مفس من التفكير .

والعقلانية في إطار الفكر الإسلامي هي "عقلانية إيمانية" أي قراءة تاريخ الفكر الإسلامي وقراءة الأحداث والعارضات التي حدثت في التاريخ الإسلامي قراءة موضوعية تأخذ في الحسبان دورنا ووجودنا ، ولكي نكون أكثر علمية

نريد أن نطرح قراءتنا لكلمة التاريخ الإسلامي فقد ارتبط الحديث عن الفكر الإسلامي بالحال التاريخي والوضعي والذي ارتبط بدوره في ذهنية البعض بالدين الإسلامي، وهو فهم خاطئ وخطسي، لأن تاريخ الدين ليس هو الدين نفسه!، وقد يشهد التاريخ الاضطراب ويسوء وينخذ مساراً مغايراً للدين ذاته، ولهذا لا ينحمل الدين الخطأ التاريخي ولا يملك التاريخ أن يمس جوهر العقيدة، وهذا ما يجعلنا نؤكد ونقول بأن الدين هو غير التاريخ ولكن جرى الفهم على أن التاريخ الإسلامي هو الدين الإسلامي وأن المشهد والواقعة التاريخية هي لب العقيدة! وهنا تنبذ ضرورة إنشاء فلسفة للتاريخ من منطلق علمي إسلامي، فهل الإسلام عاجز عن البحث العلمي والتجريب؟ وهذا أيضاً السبب الرئيسي في غياب الوعي، وبالتالي قد يدفع هذا الفهم الموءن به إلى اتخاذ موقف خاطئ وربما إلى الإساءة إلى الدين وتشويش صورته في أذهان الكثيرين.

وحسني في مجال العلوم وكما كتب روجيه غارودي في كتاب النظرية المادية في المعرقة ترجمة إبراهيم قرط "لقد أكتمل المفهوم الحديث للطبيعة بخطوطه الكبرى - فصار منحللاً كل ما كان صلباً ومنحرجاً كل ما كان ثابتاً وفانياً كل ما كان أزلياً - وثبت أن الطبيعة تتحرك في سيالة ودائرة أبدتين".

وهذه النظرية الحديثة هي التفسير الصحيح الصريح لقوله تعالى (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي من السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء أنه خير بما تفعلون) "88 النمل". فهل هذا ما قاله النظرية النسبية أمر من بيئة وفطرة محمد (ص) ؟

وليست دعوتنا للعقلانية **Rationalisme** كما يفهمها (رينيه ديكارت 1596-1650) والذي يعتمد المنهج العقلي لإثبات الوجود عامة ويرى فلسفة التاريخ الطبيعي غير قابلة للشك (أنا أفكر فأنا إذن موجود)، كما أن ديكارت أوصل العقل إلى نهايته الفلسفية، عبر استقلال (الكوجينو) [=أنا أفكر] عن المحيطين الطبيعي والكوني، وتحول الاثنين إلى ميدانين للأول، مما عنى وصول (الفرد)، كذات عارفة، إلى وضعية من المركزية العارفة تجاه المحيط الامتدادي، أو كما يفهمها شارحها الكبير (لينتز 1646-1716) بأن "الحنمية في الفكر تحمل درجة تميز الإدراك"، أما توما كويني (ت1274)، والذي ارتبط لديه مفهوم (العقلانية) مع فعالية (الذات)، معرّفاً وعلى صعيد الممارسة أيضاً، وامنداداً يأخذ أشكالاً متعددة: (النص-الكون-الطبيعة-المدى الجغرافي-الاقتصاد-المجتمع-التاريخي)، فهم لهذا الطرح يعتبرون العقل هو المرجع الوحيد في تفسير كل شيء في الوجود وهنا توجد القطيعة المعرفية مع البعد الأساس وهو

الوحي في فكرنا الإسلامي ، فالمعرفة التي نفهم هي إدراك جزئي والعلم إدراك كلي ، وإن المعرفة تستعمل في النصوص والعلم في النصديقات ، فآزمة الفكر الغربي إلغاء دور الروح بمفهومها الإسلامي وتبني رؤية (تأليه العقل البشري) ، وفي مفهومنا الإسلامي نرى العقل وسيلة وليس غاية ، فقد حشرت العقيدة الإسلامية العقل من القيود التي تأسس ، أطلقته إلى الأمام وهي توجه طاقاته من خلال الإلفات والتدبر في الكون والحياة ، من أجل بناء متكامل ديناً ودنياً ..

ل قال تعالى (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الألباب * الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً) .

أي تجعل منه معمل لحل إشكالية الجدال القائم حول الغيب والإنسان - ولسنا نستعمل جدلية المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد جدلية (الغيب والطبيعة والإنسان) ، على الرغم من ثورية النظرية القائلة بالجمع بين القراءتين ، وهي النقطة المفصلية في تطبيق قراءة إسلامية لفلسفة التاريخ من واقع الاشتباك مع القراءة الأولى للكون والقراءة الثانية والتي نحن نعيشها الآن ، وحتى تخرج الكلام من الإطار النظري لا بد أن نبدأ بنهيز أنفسنا لبسط مفهومنا الإسلامي حول كل العلوم الإنسانية (علم التاريخ وهو ما نحن بصددده في هذه الورقة ، نحنأ في

الوقائع والحوادث الماضية، واستقصاء للحقائق وإبراز رؤيتها بل وريادتنا لمثل هذا الضرب من العلوم وفلسفة التاريخ لا يملكها (هيجل)، أو (سينوزا)، أو (راسل) أو (لوك)، بل تحملها القرآن الكريم بإخباره إيانا الحقائق التي حدثت وسنحدث، وعبر منهجيه التي نحن مطالبون بفهمها وشرحها وارتداد آفاقها قبل وبعد، ونقول بإسلامية الفكر أي الروح الإسلامي ثقافة ومجتمعاً وتاريخاً ممارسين فعل النقد والقراءة والتحليل، وفي أسلمة علم النفس، وموضوعه نشاط النفس وأحوالها وصفاتها الذاتية، وعلم الاجتماع، ويتناول الحياة الاجتماعية وما تخضع له من قوانين، وعلم الأخلاق، وهو مجموعة من المبادئ التي ينبغي أن تجري السلوك البشري على مقتضاها، وعلم الاقتصاد، ويدرس في إنتاج الثروة وتوزيعها واستهلاكها، إلى غير ذلك مما ينصل بالحياة البشرية كالشريع والسياسة).

والمفكر الإسلامي والذي هو في الأساس (باحث في العلوم الوضعية والنقلية) يحتاج أن يخلق منه باحث مفكر لتقضي على صفة البنيكية وقيمة البحث والتعليم الحوارية الذي يعتمد على الحوار في إثراء الموضوع ووحدة وبذلك تؤسس لعقلية جديدة ولكن من داخل حدود النص القرآني.

والدعوة إلى العقل في سبيل مشروع (فلسفة تاريخ) إسلامية من هون بقاء خبرتنا الحضارية متفاعلة مع العالم الذي نعيش فيه، ولكن محافظين على خصائص

العهد الذي قطعه الله معنا " بأننا خير أمة أخرجت للناس " ، فالقضايا التي تمس مجتمعاتنا تحتاج منا وبلا موارد أن نشور وليس الثورة مروح تناب شباب الفكر ولكن الفكر ينحرك إلى أعلى إذا وجد من يأخذ بيده، وكما قال سينوزا "إذا غاب العقل ظهرت الخرافة" والعقل كما يحدد ابن خلدون أنه يورث ولا يكشف وإنما يكشف بالنجربة المنجدة. أي أنه دوما عقل مشخص، محدود ومحدود دائما بظروف الممارسة. لكن هذا الشخص بالضبط هو الذي سيحدد منظور صاحبه إلى العقل، والإسلام يرى "أن من لا عقل له لا دين له".

نقد فلسفة النأريخ الغربية:

كثيرون ينادون بنقد الفكر الغربي وأكثهم من ينحرك من موقع المنافع عن مذهبه بلا موضوعية، والمهاجم الرافض للفكر الغربي بلا اعتماد عقلي نقدي بين وممنهج، وذري أنه وإذا أردنا نقد الفكر الغربي عموما وفلسفة النأريخ عند الفلاسفة الغربيين فحناج إلى أن نشاول بموضوعية ذات الطرح المعرفي الذي ينطلق منه المفكر الغربي أو الفيلسوف الغربي، أي أن ندرس المناهج التي يعتمد عليها الفكر الغربي والنسق المفاهيمي الذي ينحرك فيه باطر وحاته ونظريات، ولأن الرؤية الإسلامية إلى النأريخ وما تتضمنه من مشروع حضاري بديل لا

يمكن أن تتركب صياغتها إلا عن طريق نقد فلسفات التأريخ الغربية. وقد تم هذا النقد بالفعل، وهو نقد له نوعيته، لأنه تم خارج النموذج المعرفي الغربي، وبصورة منحرفة من ثقل الواقع الذي تعيشه الأمة (واقع البعية والنخلف وسيادة العقلانية الغربية)، فالفكر الغربي، له هوية واحدة وأساس واحد إنه فكر منقطع عن الله.

خطأ هيغل

هيغل ينسج في الاستنتاج، وينسج في التعمير وفي صياغة مذهبه الفلسفي. فهيغل، من هذا المنظور تخلص المشاكل بكل بساطة وبكل سهولة: فالعقل الكوني يسير العالم وكل واقعي معقول وكل معقول واقعي، ونايليون هو الروح على جواد... الخ. فهيغل يبني رؤيته الفلسفية إلى التأريخ على أسس لم تختبر صحتها.

إن هيغل عندما جعل التأريخ هو المرجعية التي تكفي نفسها بنفسها كان أمام خيارين:

الخيار الأول: إما أن يترك التأريخ مفتوحاً وعدم اعتماده كمرجعية مطلقة، لأن النظر إلى أن التأريخ مفتوح يعني أن فيلسوف التأريخ لا يعرف من التأريخ إلا

جزءاً صغيراً ألا يسمح له بإعطاء معنى لحركة التأريخ ككل، ويتوقع معالم هذه الحركة.

والخيار الثاني: هو أن تختبر هيجل التأريخ بظهور نابليون، الأمر الذي يجعله يقول بنهاية مصطنعة للتأريخ. ، إن هيجل لم يتردد تجاه مشكلة الاختيار هذه، فلجأ إلى خنم التأريخ بدلاً من فتحه للمجهول والحركة لانهاية لها .

كما أن القول بنهاية التأريخ لهذه الطريقة جعل هيجل يقدس الحادثة التأريخية ويسلم لها . وهذا ما أدى إلى استعالة أية نظرية معيارية إلى التأريخ، لأن التأريخ هو المعيار الوحيد ولا معيار غيره . إن المعيار (القيمة) لا ينحصر في مسار الحوادث، بل مسار التأريخ هو القيمة العليا . فليس المؤرخ هو الذي تحكم على التأريخ ويقيمه، بل التأريخ هو الذي تحكم على المؤرخ باستثناء هيجل في نظر هيجل .

إن الإسلام يثير طريق البحث عن طريق القيم والمفاهيم كأدوات استكشافية . وهذه هي نقطة الاختلاف الجذرية بين الفهم الإسلامي وفلسفة التأريخ الغربيين الذين لا تتجاوز نظرهم معطيات المرحلة التأريخية ، أما المنهج

الإسلامي فينجاوز هذه المعطيات نحو نظرة مستقبلية تنير مسيرة الأمة نحو المثل الأعلى، وذلك من خلال ربط التاريخ بالعالى .

ولأن التاريخ هو كل متفاعل منجاس بفضل الفصل المنطقي بين النسق والعلامة أي لسنا بحاجة إلى ممارسة تفسير غائي للحالة التاريخية ، أو العمل بموجب أننا نبحث في التاريخ باعتبارها مسارينجه نحو تحقيق الوعي الذاتي ، وهيكل ينحرك في ذات الاتجاه الذي نسعى إليه ولكن ولاختلافات في النسق المعرفي بل وعلى مستوى المصطلح والدلالة تنبذ الاختلافات الجوهرية بين وعي (الذات) ووعي (الروح) ، والذي يجعل هيجل مثقلاً إلى حد كبير مع رؤيتنا التي نطرح هو "أن حركة التاريخ تبدأ بغاية عامة ضمنية تتحقق عن طريق الأفعالات والمصالح الجزئية ، فالمجموعة الهائلة من الإرادات والمصالح هي الأدوات والوسائل التي تستخدمها الروح لبلوغ هدفها ، وهذا ما يطلق عليه هيجل "دهاء العقل" إذن هيجل يعتمد على العقل المطلق ، والنجربة الحسية المطلقة (مثالية موضوعية - و - مثالية مطلقة) ولأن هيجل يقول بوجود فكرة مطلقة (صوفية) سابقة للطبيعة والإنسان ، والتي هي أساس العالم وهي تخكم جوهرها مبدأ فاعل (أي في عملية الفكر والتفكير) ، ومنهج المعرفة الإسلامي يرفض إسناد الجدل المطلق

(الله تعالى) لأن النصوص التزيهية لله تعالى ينفي عنه الأضداد وهي أساس الجدل كما في المثالية.

لقد سارت كل من الماركسية وبعض الاتجاهات الوجودية في طريق هذا المذهب، الذي يركز على نزعة تارخية (التاريخانية) لا أخلاقية لمميز بين القيمة وحركة التاريخ. إن هذا الموقف يعتبر من أخطر المواقف في حياة الإنسان وحركة الشعوب لأنه ينهي مباشرة (هيجل)، أو غير مباشرة (الفلاسفة الآخرون) إلى تبرير الواقع مهما كان فاسداً، وإلى غلق كل إمكانية للطور أمام الشعوب المتخلفة.

أما في الرؤية الإسلامية فالمعيار يوجد خارج التاريخ، لأنه ذو مصدر منعال يؤثر في التاريخ ولا يتأثر به.

إن التاريخانية أو فلسفة التاريخ كما تنجلي عند هيجل تحلل كل حوادث التاريخ. حتى الجرائم والحروب. وتعتبرها حوادث معقولة، لأنها واقعية يمكن البرهنة عليها عن طريق المنهج الجدلي. إن حكم القيمة. في هذا السياق. في ميدان التاريخ أمر مسخيل، لأنه لا يمكن وضع القيمة مقابل الواقع فما هو كائن هو واقع وهو القيمة: هو المعقول وهو القيمة.

ويمكن أن ننسأل!

باسم أي مبدأ علمي بنى هيغل . بصورة قبلية . العالم والتأريخ حسب قوانين
ضرورية ومعروفة مسبقاً ؟

فما بالذات لا يعلل ، فالأوليات الفطرية كل ما يدركه الإنسان تلقائياً بلا دليل
ولا مقدمات ، بل يؤمن به بمجرد النصور دون رؤية وتأمل ، والأمثلة على ذلك
كثيرة من أن تخصي ، " فعلى الجاهل بشيء أن يسأل العالم به ، وعلى المريض أن
يراجع الطبيب وعلى صاحب الحاجة أن يسعى في قضاء حاجته " ومنهجنا في
الحكم على القيمة في ميدان التأريخ ، وهي قيمة العالي الموضوعي بإدراجنا
الغيب ضمن منظومة فلسفة التأريخ ، لا نحتاج إلى قوانين ضرورية (فمن أين لنا
نها ؟) ، وذلك لأن دلالها ذاتية ، أي يستدل لها على غيرها ولا يستدل بغيرها
عليها ، وإذا كان هيغل يرى أن البديهيات والمعطيات الأولية لا تنحصر في العقل
الفطري فقط ، بل وأن الحس أيضاً من هذه المعطيات ؟

نقول : أن العقل الفطري شرط أساس لسلامة الحس وصحة التجربة حتى الوحي
لا يكون حجة ملزمة ، وسيلة للإثبات إلا أن تحكم العقل بإمكانه

و صدقه ...

إن رؤية هيجل إلى التاريخ لا تخضع لمبررات معرفية. فهذه الفلسفة لا تمنع بمشروعية طالما تقوم على العقل النظري، وهذه الخرافة أن نترك البديهيات وننتقل بالحس مباشرة من مجهول غائب إلى معلوم حاض بل بالعكس.

تياران في الفكر الديني المستقبلي

المشكل الرئيسي الذي يطرح على كل فكر يتركز على مرجعية دينية هو كئالي: هل هذا الفكر مستقبلي؟

عندما يطرح هذا السؤال بالنسبة للفكر الإسلامي نلاحظ، على العموم وجود تيارين:

- تيار يرجع إلى الماضي وإلى أصول الإسلام بصورة غير واعية.
- وتيار آخر يستوعب متطلبات الحاضر وثوابت الإسلام من موقع وعي لحركة التاريخ.

فالنيار الأول ليست له نظرة مستقبلية. فهذه الأخيرة توجد في النيار الثاني. غير أن وجود النظرة المستقبلية في هذا النيار ما زال إلى أيامنا هذه ولدى كثير من المفكرين لم يصل بعد إلى مستوى الطرح الفلسفي.

وبذا فإن مثل القول بأن إسقاطات الفكر الغربي على عقلية المفكر المسلم هي استخدام مناهج (غربية) في قراءة أي حالة من حالات الوعي العربي والتأثير كما سئلها مروح لفكرة وعجتها وتقيد بقائها ليؤسس المفكر منهج يقوم على مروح منهج آخر، وهذا يعتبر حديث تعوزه الدقة المنطقية، لأن أدوات المنهج لا تعبر عن مروح الفعل المنهجي، فالأداة لا تعمل في غير محيط قابليتها.

وفي طر حنا لفلسفة تاريخ بوعي عالمي إسلامي طرح قراءتين للحالة التاريخية:

- قراءة الحالة في سياق نشأتها، وتكونها انطلاقاً من استقراءها استقراءاً من الجزئي إلى الكلي أي الانطلاق من البنية إلى الكيان.

• قراءة الظاهرة في موقعها بين الكيانات المختلفة والحالات المنشأته، وهنا ينمر

الانطلاق من الكلي للجزئي مما يعد محاولة فاشلة للاستقراء المنطقي أو

الاستنتاج الموضوعي.

الفكر الإسلامي معصور نسبياً ومرتبط بالغيب:

إن علاقة النأريغ بالنعالي تعصر الفكر الإسلامي . من الناحية المعرفية . من الوقوع في الأخطاء الكبيرة على أقل تقدير . فالفكر الإسلامي فكر معصوم نسبياً . وهذا ما يبينه لنا الواقع والنأريغ: فكل المفكرين المسلمين مثل جمال الدين الحسيني (الأفغاني) وسيد قطب وغيرهم لم يترجعوا عن أسس الفكر الإسلامي ومعالمه الرئيسية في المجال الثقافي والاجتماعي والسياسي . فهم قد انتقدوا كلا من الماركسية والليبرالية من موقع ثوابت الفكر الإسلامي ومعالم مسار الأمة المستقبلية .

وعلى الصعيد الفردي يبين لنا النأريغ بأن رجال الإصلاح في الفكر الإسلامي كانوا قد ربطوا في وعيهم ومواقفهم النامر تخية بالغيب إلى أقصى درجة، وهذا ما منحهم القدرة والقوة في الوقوف ضد محاولات التغريب والتزييف والاستعمار المادي الذي حاول الغرب أن يطوق به العالم الإسلامي ولا تزال آثاره باقية حتى الآن تحت مسميات مختلفة (العلمانية - الليبرالية بشكها الإسلامي - اليسار الإسلامي - اليمين الإسلامي) فكل هذه إفرازات النعطيل الغربي للعقلية الإسلامية، ولكنهم لم يرضخوا للأمر الواقع المتمثل في الفهم المنحرف والمحرف للعقيدة الإسلامية، بل قاوموا خطأ الاخراف إلى أقصى حد من المقاومة والجهاد والرفض الجذري.

فلسفة السياسة عند الفلاسفة المسلمين (ابن مرشد نموذجاً)

إن تقسيم العلوم وتصنيفها من الأمور المهمة التي لا يستغني عنها الفلاسفة والعلماء من أجل تنظيم بناهم الفكرية وآرائهم، مثلما تحتاج إليها كتاب الموسوعات لكي يدونوا العلوم ليستفيد منها الآخرون، وذلك لأن التنظيم والتقدير والتأخير وإعطاء الأولوية لبعض الأمور، بما في ذلك العلوم والمعارف البشرية، من الأمور المطلوبة والمنطقية.

لذلك حرص ابن مرشد على تقسيم وتصنيف العلوم واهتم بتحديد موضوع السياسة والأسس التي يقوم عليها.

فهو يرى أن هناك اختلافاً جوهرياً بين العلوم العملية والعلوم النظرية، ذلك أن موضوع العلم العملي الذي يتضمن السياسة والأخلاق هو الأفعال الإرادية التي تصدر عن البشر ومبادئه التي تتمثل في الإرادة والاختيار، أما موضوع العلم النظري فيشتمل على علم النعالم بأقسامه، كذلك يشمل الفلك وكل ما يتعلق

بالأمور الطبيعية^(٦). هذا يعني أن الاختلاف يشمل كل من الموضوع والمنهج. لذلك يوضح ابن رشد الحدود الفاصلة بين العلمين على مستوى المواضيع والمناهج. وأيضا هناك اختلاف في القواعد الموضوعية بين علم السياسة وسائر العلوم الأخرى النظرية والعملية. بعد ذلك يتناول الفرق بين العلمين على مستوى الغاية والهدف، فيرى أن غاية العلم النظري هي العلم لأجل العلم^(٧)، والذي تخطط لهذا العلم غير مطالب بأن يمس به إلى مستوى ممارسته أما غاية العلم العملي فإنها تتمثل في العمل والممارسة.

ويذكر ابن رشد انقسام هذه العلم إلى قسمين: يفحص في الأول عن العادات والشير المكشبة والأفعال الإرادية بالجملة، وفيما يتعلق بعضها ببعض، وكيف يؤثر بعضها ببعض، وفي الثاني ينم الفحص عن كيفية غرس هذه العادات في

(٦) ابن رشد، الضموري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية أحمد شحلان، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٨، ص ٤١. نود الإشارة إلى أن أول ترجمة لاتينية لتلخيص "الجمهورية" لابن رشد ظهرت سنة 1489. ثم تلتها ترجمة لاتينية أخرى ظهرت سنة 1539م. أما الترجمة العبرية، فقد ظهرت سنة 1321م ونشرت مع ترجمة الجليلية قدمها المستشرق الإنجليزي روزنثال سنة 1956م. وظهرت ترجمة عربية للنسخة الإنجليزية سنة 1998م على يد الباحثين حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي (دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان). وظهرت في سنة 1998م أيضا أول ترجمة عربية للنص العبري الجزها الأستاذ أحمد شحلان، تحت عنوان: الضموري في السياسة، مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

(٧) ينظر، ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٦٤-٦٥. كذلك انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٨، ص ١٩٤. وللشصيلات، انظر: تعليق الأستاذ أحمد شحلان على كتاب "الضموري في السياسة"، ص 221. 222.

النفوس، وأي منها هي الحاكمة، وأي الملكات تؤثر في غيرها، والقسم الثاني يفحص فيه عن الكيفية التي ترسخها هذه الملكات في النفوس، وأي منها هي الحاكمة. لكي يكون ناتج الفعل عن العادة المطلوبة في غاية النمار، وهذا الجزء ينظر لكي يكون ناتج الفعل عن العادة المطلوبة في غاية النمار، وأي العادات تعيق الأخرى. ويضيف ابن رشد أن هذا الجزء ينظر في الأشياء التي تقبل الإدراك، أن كانت قائمة على مبادئ عامة^(٨). ويرى ابن رشد إن الجزءين الأول والثاني يقفان فيما بينهما من علاقة على مستوى واحد، كما هو الحال في صلة كتاب الصحة والمرض بكتاب تدبير الصحة ودفع المضار في علم الطب. وعلى هذا الأساس يبنى رأيه في خصوصية كل واحد من العلمين، فيرى أن الجزء الأول من علم السياسة منضمّن في كتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، غي حين ينضمّن الجزء الثاني منه كتاب السياسة لأرسطو. لكن ابن رشد يدّكر بأن كتاب السياسة لأرسطو غير منوف لديه، لذلك يلجا إلى تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون^(٩). وهكذا نجد أن كلا العلمين الأخلاق لأرسطو والسياسة

(٨) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ص ٦٦. وقارن هذا الخصوص: أرسطو، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩، ص ١٧٥. وللثصيلات ينظر: ابن باجة، تدبير المنوح، تحقيق ماجد فخري، بيروت، دار النهار للنوزع والنش، ١٩٦٨، ص ٣٩.

(٩) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٦٦. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م، ص ٣٧٩. وللثصيلات ينظر: توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، لجنة التأليف والترجمة والنش، القاهرة، ط ١، ١٩٦٠م، ص ٥٢-٥٣.

لأفلاطون إنما يشكلان جزأين مكملين لبعضهما البعض في العلم السياسي كما
صح بذلك ابن مرشد نفسه.

وإذا كان أساس علم السياسة هو الأخلاق فإن ما يؤسس علم الأخلاق هو علم
النفس، وهو جزء من العلم الطبيعي، لأن النفس لا تفعل ولا تفعل إلا بالجسم^(١٠).
مثال ذلك الفرح والحزن والغضب وغيرها من الأحوال النفسية المرتبطة بالجسم.
بعد ذلك يمهّد ابن مرشد لموضوع "التدبير" فيرى أن الغرض من التدبير هو تدبير
أهل المدينة من جهة ألهم نفوس تسعى إلى الحصول على الكمال^(١١). وإذا كان
علم الأخلاق لهذا النحو هو علم تدبير نفس الفرد، فإن السياسة هي تدبير نفوس
الجماعة. معنى هذا أن السياسة تستمد جوهرها من علم الأخلاق وغايتها هي
دائماً تأسيس مدينة فاضلة يكون على رأسها الفيلسوف، ولا ينبغي القول أنها
تنطلق من الأخلاق إلى السياسة في ذاتها، ذلك أن ما تحرك السياسة وتخرجها من
القوة إلى الفعل هو الأخلاق.

(١٠) ينظر، ابن مرشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٦٩. كذلك: ابن مرشد، تلخيص كتاب النفس،
تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١٢. وقارن:
أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، ط ٣، القاهرة، ١٩٢٩، ص ١٠٦. ومن الملاحظ أن الفضاء
السياسي الأفلاطوني هو هنا أنسب فضاء لابن مرشد فلعله وجد فيه مناسبة لمعالجة إشكال التدبير
الذي أقره: تدبير المدينة الفاضلة كما سنرى. وهو الأمر الذي تخلو منه كتاب السياسة لأرسطو الذي
لا يناسب الحساسية الثقافية الشديدة في كثير من أمور. ينظر: محمد عابد الجابري، ابن مرشد (سيرة
وفكر)، ص ٢٤٣-٢٤٢.

(١١) ابن مرشد، الضميري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٦٣.

ومن الواضح أن الكثير من أفكار ابن رشد السياسية لا تزال محافظة على قيمتها كنقد للجور والاستبداد، ودعوتها إلى النظر في الشأن السياسي من منظور العقل^(١٢). وعندما تلقى نظرة على ما تحدث اليوم في البلدان الإسلامية من انتشار التكفير وغياب التسامح وتفتيش الطائفية، نستذكر واقعية الخطاب الرشدي الذي ينحرك ضمن دائرة النصور الغائي، فالغاية هي التي تحرك إلى الفعل. وهذا فهو يفضل الوجود المعقول على المحسوس والنظر على العمل. ثم إن هذا التلازم بين الفلسفة والسلطة هو نتيجة التلازم في نفس ابن رشد بين المعرفة والفضيلة. فالأقدر على المعرفة هو في نظرة الأقدم على الحكم؛ لأن المعرفة الحق تؤدي في نظرة بالضرورة إلى العمل الحق والحكم الحق. وتفسر لنا هذه النظرة لماذا رفع ابن رشد علم السياسة لأعلى منزلة بين العلوم، فهو يتناول تدبير شؤون المجتمع الإنساني، وحكم الناس على وجه العموم. وهو جدير بأن يدعى العلم الملكي، أو الفن الملكي، لما ينطوي عليه من العناية بجميع الناس، ولما يتطلبه من المعرفة بسائر العلوم والفنون؛ التي ينولى رجل الدولة العناية بذويها. وهو لصعوبته لا ينأى إلا لأقلية من الناس. بقيت الإشارة إلى أن إتيان الأخلاق للسياسة، كما يرى ابن رشد، يعود إلى أن السياسة لا تبحث فقط عن

(١٢) ينظر: المقدمة التحليلية التي قدمها حسن مجيد العيادي في: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٣٤-٣٧.

العلوم الضرورية لبقاء المدينة، بل هي التي تبين أيضا العلوم التي تجب على أهل المدينة أن يتعلموها . وعند نخته في الكيفية التي يمكن أن ينأسس لها علم السياسة، يعمد إلى تناول الأرضية التي يمكن أن يقوم عليها، ملاحظا أنها تتمثل في علم الأخلاق الذي ينأسس بدوره على علم النفس، مما يعني أن علم الأخلاق وعلم السياسة يتحدان في علم النفس أساسهما المشترك باعتبارهما ينتميان إلى علم واحد هو العلم المدني، ولذلك فإنه عندما يعرض للمدينة الفاضلة يشبهها بخسر الإنسان تارة ونظام الكون تارة أخرى

إن المنحى التجريبي في العلوم قد مورس من قبل علماء الحضارة الإسلامية قبل صدور كتاب فرنسيس بيكون "الأورغانون الجديد" بنحو تسعة قرون وقد سماه بالجديد ليفرقه عن كتاب أرسطو المسمى أيضا "الأورغانون" مضيفا أن ما فعله بيكون ومن لف لفه لا يعدو عن كونه تجميعا للأفكار التي قالها ومارسها علماء المسلمين من قبله مشددا على أنها لم تكن أفكارا فقط وإنما

نبت عنها معرفة علمية منضبطة في كل فرع المعرفة سواء في الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك والرياضيات أو علم الاجتماع والتاريخ وغير ذلك، وقال إن كتاب يكون لم ينطق إلى أية فكرة جديدة لم ينطق إليها من سبقوه من العلماء بل إن معاصريه من العلماء البارزين كانوا يمارسون المنهج العلمي التجريبي وقد مارس علماء اليونان مثلاً نوعاً من التجريب مثل بطليموس في الفلك وأبقراط في الطب.

ويؤكد محبوب أنه بالرغم من أن أساليب علماء الحضارة الإسلامية أمثال جابر بن حيان وابن الهيثم والبيروني والزهرراوي وابن النفيس وابن تيمية يدرك بما لا يدع مجالاً للشك أن يكون لم يكن أول من نقد المنطق الأرسطي ولم يكن أول من نادى بالمنهج التجريبي في الوصول إلى المعرفة الحقة.

إسهامات علماء المسلمين

وأورد البروفيسور محبوب شهادات بعض علماء الغرب المنصفين عن إسهامات علماء الحضارة الإسلامية في تقدم العلم التجريبي مشيراً إلى قول روبرت برنولت «أنه لا ينسب إلى فرنسيس بيكون أو روجر بيكون أي فضل في اكتشاف المنهج التجريبي في أوروبا، إن ما يدين به علمنا للعرب ليس ما قدموه لنا من اكتشافات

مبتكرة غير ساكنة، أن العلم مدين للثقافة الإسلامية بأكثر من هذا وقد أبدع اليونانيون المذاهب وعمموا الأحكام لكن طرق البحث وجمع المعرفة الوصفية وتركيزها ومناهج العلم الدقيقة والملاحظة المفصلة العميقة والبحث التجريبي كلها كانت غريبة على المزاج اليوناني. وأكد برنغولت إن ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا نتيجة لروح جديدة في البحث وبطرق جديدة في الاستقصاء طريقة التجربة والملاحظة والقياس لنظور الرياضيات بصورة لم يعرفها اليونان وهذه الروح وهذه المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي.

وأشار البروفيسور محبوب إلى المزيد من شهادات العلماء الغربيين حيث نقل عن غوستاف لوبون "إن العرب أدركوا أن التجربة والمشاهدة خير من أفضل الكذب ولذلك سبقوا أوروبا إلى هذه الحقيقة التي تعزى إلى فرنسيس بيكون الذي زعموا أنه أول من أقام التجربة والاختبار اللذين هما ركن من المناهج العلمية الحديثة فالمسلمون أسبق إلى نظام التجربة في العلوم" ويعترف دارين بفضل المسلمين في كتابه "النزاع بين العلم والدين" بقوله: كان الأسلوب الذي توخاه المسلمون سبب تفوقهم في العلم فإنهم حققوا أن الأسلوب النظري لا يؤدي إلى التقدم وأن الأمل في معرفة الحقيقة معقود بمشاهدة الحوادث ذاتها ومن هنا كان شعارهم في أخاتهم هو الذي أدى إلى اكتشاف علم الجبر وغيره من علوم

الرياضة والحياة وإنا لندهش حين نرى في مؤلفاتهم من الأراء العلمية ما كنا نظنه من ثمرات العلم في هذا العصر، ويضيف محبوب: وقد تحدث مروجيه غارودي عن مميزات علم المسلمين قائلًا: إن العلوم العربية تتميز أولاً عن العلوم الإغريقية على صعيد الملاحظة لأن منهجها تجريبي في جوهره فقد شيد المأمون في بغداد مرصداً لمعاينة حركات الكواكب بصورة منهجية وأجريت بإدارة يحيى بن أبي منصور قياسات دقيقة مراقبها من كز جند نيسابور ثم دققها بعد ثلاث سنوات من صدقاسيون قرب دمشق ووضع فلكيو المأمون الجداول المأمونية التي صححت جذرياً جداول بطليموس.

وتحدث البروفيسور محبوب عن أهم ما اتصف به العلماء المسلمون بالاتجاه العلمي حيث عدم النسخ في إصدار الأحكام ويؤيد ذلك ما جاء في قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فنيئوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين»، كذلك اتصف هؤلاء بسعة الأفق الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما سبقه مشيراً إلى أن المثال المشهور في كتب الفقه يصلح دليلاً معضداً لذلك وهو «لا تحكم لشخص جاءك وقد فقت إحدى عينيه قبل أن يمثل أمامك المتهم فلعله قد فقت عيناه الاثنان» ومن صفات علماء المسلمين - والحديث ما زال للبروفيسور محبوب - عدم التحيز ويؤيد ذلك ما جاء في قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا كونوا

قوامين لله شهداء بالقسط ولا يخرجنكم شأن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو
أقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خير بما تعملون» ،، أيضا الذهن المفتح ويؤيد ذلك
قول سيدنا عم المشهور: ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعته فيه رأيك
فهديت إلى رشدك أن تراجع فيه الحق: الحق قديم لا يبطله شيء ومراجعة الحق
خير من النماذج في الباطل وينمى هؤلاء العلماء أيضا بالنصر من الخرافة ويؤيد
ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم عند وفاة ابنه إبراهيم "إن الشمس والقمر
لا تخسفاً لموت أحد ولا لحياته ولكنهما آيتان من آيات الله فإذا رأيتموهما
فصلوا" وينصف علماء المسلمين كذلك بإعلاء قيمة المشاهدة وتحفل القس أن الكريم
بكثير مما يؤيد ذلك يقول الله تعالى "إن في خلق السماوات والأرض واختلاف
الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من
ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون»، وطالب البروفيسور محبوب في
خاتمة حديثه بنضمين المناهج الدراسية في الدول الإسلامية إسهامات علماء
المسلمين في الحضارة الإنسانية حتى لا يظن النشء أن العلوم شأن غربي الموطن
والمصير حيث تصور الكذب المدرسية الحالية أن العلم الحديث نتاج غربي الأمر
الذي يتطلب تصحيح الصورة وإبراز دور علماء المسلمين أينما وكيفما كان ذلك

مناسبا وهذا أمر مهم لأنه يقدح في أذهان الناشئة إن آباءهم قد أسهموا في بناء الحضارة ونش العلم، كما طالب بإبراز دور علماء المسلمين في ابتكار المنحى التجريبي في العلوم وذلك في مناهج العلوم في كليات المعلمين إضافة إلى إدخال إسهامات علماء الحضارة الإسلامية في مطلوبات الجامعة في البلاد العربية والإسلامية وتصحيح كثير من إسهامات المسلمين التي نسبت خطأ لغيرهم.

فلسفة الشك بين الغزالي وديكارت

هي إحدى الفلسفات التي كان يروج لها عصر النهضة الأوروبية وقد كانت تياراً جارفاً تحاول هدم الأصول الثابتة والمبادئ المقررة في شتى مناحي العلم والفلسفة، وفلسفة الشك هذه التي سرت في ذلك العصر كانت أثراً من آثار الحرية والاستقلال في الرأي اللذين بدأ يشعر بهما الإنسان بعد طول حرمان، وقد أدى التركيز المفرط على الجانب المنطقي عند فلاسفة العصر الوسيط الذين اتخذوا من

القياس المنطقي الأرسطي^{١٣} - سيلا إلى تأيد المذاهب والأراء وهو منهج لا يؤدي في رأي معارضيه إلى علم جديد، لأن الأخذ به رينيه ديكارت سيضطر إلى التسليم بمقدّماته - إلى حدوث رد فعل مناهض له، وأضحى المناخ العام على استعداد لقبول الحديث عن عنصر مهم في المنهج التجريبي^{١٤}، وهو عنصر الملاحظة التي بدونها يظل مثل هذا البحث عقيماً، وقد أصبح هناك اقتناع بأن منهج القياس الأرسطي لم يعد صالحاً لتحقيق التقدم المأمول في ميادين العلم^{١٥}

^{١٣} - قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها لذاها قول آخر غيرها ضرورة، فماهية القياس عنده في لزوم النتيجة من المقدمات. انظر دراسات في الفلسفة الحديثة ص 29

^{١٤} - المنهج التجريبي: هو طريقة دراسة الظواهر العلمية في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ويتقوم هذا المنهج على الاستقراء عن طريق الملاحظة والتجربة، ومجاله: المعرفة التي مصدرها الحس، أما خطواته فكالآتي:

أ - تحديد المشكلة موضوع البحث. ب - صياغة الفرضية، وهي مقولة مؤقتة عن صلة بين حادثين أو أكثر

ج - إجراء الملاحظة أو التجربة. د - النتيجة.

^{١٥} - انظر قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين، وزكي نجيب / 6I القاهرة 1959 م، وحكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة

فؤاد زكريا 2 / 57، 58، طبعة الكويت 1983 م.

وقد كان فرنسيس بيكون " I626-I564 " من الرواد الأوائل الذين تناولوا هذه الموضوعات بالبحث، وأكد ليكون الحاجة الملحة إلى منهج جديد أو إدارة جديدة للكشف كي تحل محل نظرية القياس الأرسطية، فجعل من الشك نقطة انطلاق فكرية تهدف الوصول إلى اليقين، لكنه لم يتخذ من الشك منهجاً منظماً يشمل على خطوات مندرجة تسلم كل خطوة منها إلى الأخرى على غرار ما فعل ديكارت الذي اقترن اسمه بالشك المنهجي أو الشك الديكارتي، فقد عرض ديكارت منهج الشك عرضاً نموذجياً، وسار به خطوة خطوة إلى أن صار في نهاية المطاف شكاً ميثافيزيقياً، ثم انتهى الأمر إلى يقينٍ ميثافيزيقي. وقد أصبح هذا المنهج الديكارتي علامة بارزة ومنعطفاً جديداً في تاريخ الفلسفة جعل من ديكارت رائداً للفكر الفلسفي الحديث.

خلاص من هذا إلى أن يكون هو المهد لهذا التيار التجريبي، في حين أرسى ديكارت دعائمه¹، والواقع أن الاستقراء كفكرة لم تكن في ذاتها جديدة فقد استخدمها أرسطو من قبل، غير أن استخدامها لها كان مقتصرًا على ما يسمى بالاستقراء الصوري، وهو الحكم على الكلي بما يوجد في أجزائه جميعها .

¹ - انظر دراسات في الفلسفة الحديثة ص 30

وقد عرف المسلمون المنهج الاستقرائي منذ قرون وارتفعت أصوات العديد من المفكرين المسلمين ضد منهج القياس الأرسطي وأثبتت البحوث الحديثة أن المسلمين هم الذين وضعوا جميع عناصر المنهج الاستقرائي، وأن هذا المنهج قد انتقل إلى أوروبا عن طريق العلماء الأوروبيين الذين تعرفوا عليه وأذاعوه بين أقوامهم.^{١٧}

فديكارت أبو الفلسفة الحديثة لم يخترعها اختراعاً، فقد سبق إلى كثير من أفكاره، أما المنهج التجريبي الذي يعتبر فن نسيب يكون مؤسساً له يرجع في الواقع إلى روجر بيكون في القرن الثالث عشر^{١٨}، وهذا بدوره قد استقى أصوله من العرب^{١٩}.

^{١٧} - انظر تجديد الفكر الديني في الإسلام / د. محمد إقبال ص 149، ومناهج البحث العلمي / د. محمود

قاسم ص 52.

^{١٨} - انظر المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت / د. محمود حمدي الزرقوق، ص: 41، دار المعارف -

القاهرة،

ودروس في تاريخ الفلسفة ص 86

ولد ديكارت بمدينة "لاهاي" من أعمال مقاطعة تورين بفرنسا، ومما بلغ الثامنة أدخل مدرسة للآباء اليسوعيين في لافليش في إنجلترا، وكانت من أشهر المدارس في أوروبا فمكث لها ثماني سنين حتى أتم دراسته فيها، وكانت الفلسفة تحتل في هذه المدرسة مكاناً فسيحاً، ثمند على مدار السنوات الثلاث الأخيرة، وكان تدريسها عبارة عن شرح كتب أرسطو موزعة إلى مجموعات.

I- مجموعة كتب المنطق.

2- كتب الطبيعيات وإلى جانبها الرياضيات

3- كتاب علم النفس وكتاب ما بعد الطبيعة.

أعجب ديكارت بوضوح الرياضيات ودقتها وإحكام برهانها أما الفلسفة فتركزت في نفسه أثراً سيئاً لكثرة ما فيها من أخذ ورد واعتقد أن اختلاف الفلاسفة مدعاة للشك في الفلسفة.

تعرف ديكارت على طيب شاب يدعى "إسحاق بكمان" أيقظه من سباته على حد قوله، إذ عرض عليه عدداً من المسائل الرياضية والطبيعية وكانا يعالجانها معاً.

هذه المرحلة، مرحلة مهمة في حياة ديكارت، ذلك أن فكره قد تكون في الوقت الذي كان العلم الطبيعي الحديث يتكون بتطبيق المنهج التجريبي والاسند لال الرياضى على الظواهر الطبيعية.

ترك ديكارت الخدمة العسكرية بعد أن تطوع فيها لمدة سنة، وخلا بنفسه وإذا بنشوة علمية غريبة تعمه إذا استكشف في حلم ذات ليلة بل ثلاثة أحلام تلت في الليلة ذاتها اعتقد أنها آتية من عل "أسس علم عجيب" هذا العلم يدلنا على شدة استغراق ديكارت في تفكيره، وكانت الأحلام كما يلي:

الحلم الأول: حلم أن زوجة كبيرة أمسكت به، وراحت تدفعه حتى قلبت جسمه رأساً على عقب، الأمر الذي أجهل إلى مدرسته ليحمي نفسه من العاصفة، حيث التقى هناك بصديق قديم حاول أن يعطيه بطيخة مسنودة من بلد أجنبي، وعندما استيقظ أمضى ساعتين كاملتين في رعب حيث اعتقد أن هذه الرؤيا الغريبة قد رسخت في ذهنه بفعل شيطان خبيث.

الحلم الثاني: لم يكن حلمه الثاني يختلف عن سابقه، حيث سمع قصفاً مدوياً كالعد، ووجد نفسه مسجوناً في غرفة مليئة بالنار والشو.

الحلم الثالث: كان حلمه الثالث هادئاً بعض الشيء، فقد كان ينظر إلى مجموعة من الكنب بخوار فرائشه، حيث كان هناك موسوعة ومجموعة مختارة من

الشعر، وقد أدرك أن هذه الكذب تدعوه لنكريس بقية حياته للعلوم
والفلسفة أكثر من الجندية²⁰

عدل ديكارت من المهمة العسكرية سنة 1619م وراح يطوف أنحاء
أوروبا تسع سنين حتى هبط بباريس سنة 1628م، تسع سنين لم ينقطع في أثنائها
عن معالجة المسائل الطبيعية بالطريقة الرياضية، أي بنجريدها من المبادئ
الفلسفية التي كانت لاصقة لها عند أرسطو، ولهذا يرجع سبب اكتشافه للهندسة
التحليلية أي تطبيق الجبر على الهندسة.

لم ترق له الحياة في باريس وأراد أن ينشغل لوضع فلسفته فقصد إلى هولندا وفيها
دون رسالة قصيرة في وجود الله ووجود النفس، وشرع في تحرير كتابه "العالم"
وإذ بالجميع المقدس يدين جاليليو لقوله بدوران الأرض، وكان ديكارت
قد قال هو الآخر بدوران الأرض فعدل عن مشروعه وطوى كتابه لأنه
كان شديد الحرص على هدوئه وعلى احترام الكنيسة.

²⁰ - انظر: أقدم لك ديكارت/ ديف روبنسون، كريس جارمات- ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ص:

رأى ديكارت أن يهد الطريق لمذهبه وتجس النبض من حوله وأراد أن يعرض مذهبه على اللاهوتيين أملاً منه في أن يقدروا آراءه فعاد إلى ما في المقال من آراء فلسفية حيث توسع في شرحها وتأيدها فكان له من ذلك كتاب أسماه "تأملات في الفلسفة الأولى" وفيه البرهان على وجود الله وخلود النفس.

خطر لديكارت أن ألجج وسيلة لإذاعة فلسفته وعلمه الطبيعي أن يلخصها في كتاب مدرسي سهل التداول فألف كتاب مبادئ الفلسفة^{٢١} أعمال ديكارت:

١- العالم

وهو أول مؤلفات ديكارت، استغرقت كتابته عدة سنوات (١٦٢٩ - ١٦٣٣ م) كان من أثر عزلة ديكارت في هولندا . الذي استغرق منه عدة سنوات لاجزاه، ولما انتهى منه، وعزم على ان يعث بمخطوطته إلى أحد

^{٢١} - انظر تاريخ الفلسفة الحديثة / يوسف كرم ص 62 - دار المعارف ط 6

أصدقائه، الأب مرسن لكي يدي رايا فيها كانت محكمة التفتيش في روما
تدين غاليليو، لنشره عام ١٦٣٢م، كتاباً، يتنقض فيه الرأي الأرسطي
والبطليمي السائد، الذي يقول: إن الأرض ثابتة وهي مركز الكون، والفلك
يدور حولها (أرسطو، بطليموس) فكان أن فزع فزعاً عظيماً وامتنع عن ذلك
وصرف النظر عن نشر كتابه لأن شعاره الدائم ودثاره، كان "عاش سعيداً
من أحسن في الاخفاء" وكان يهدف ديكارت إلى بناء الفلسفة على أساس
جديد يكفل لها النضدي لتيارات الفلسفات القديمة ويصونها من التردّي في
مهاوي الشك وضلالات الوهم وتصر من اعائها الذهن من الوقوع في الخطأ.
علي عبد المعطي (١٩٩٥: ٥)

٢- خطاب في المنهج (١٦٣٧م):

وهو كتاب صغير الحجم، أبان فيه ديكارت، القواعد التي ينبغي على العقل
أن ينبعها في بحثه عن الحقيقة في مختلف العلوم. وقد أثنى النقاد على هذا
الكتاب ورأى بعضهم، أنه كان وراء نشأة كل العلم والحضارة الغربية
الحديثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فإميل بوترو مثلاً، يقول إن

الثورة الفرنسية كانت وليدة المقال فن المنهج ، وذلك لأن المجمع الفرنسي في سنة ١٧٨٩ م كان قد تجدد بفعل وإسم مبدأ اليقين العقلي الديكارتي ، كما يرى ذلك ، بول بورجيه .

٣- تأملات مينا فيزيقية في الفلسفة الاولى (١٦٤١م):

وفيه يبرهن ديكارت على وجود الله وتميز الروح عن الجسد وخلود النفس . وهو كناية عن سنة تأملات :

النأمل الاول : في الأشياء المشكوك فيها .

النأمل الثاني : في طبيعة النفس الإنسانية وسهولة معرفتها .

النأمل الثالث : في حقيقة الإله وإثبات وجوده .

النأمل الرابع : في التمييز بين الخطأ والصواب .

النأمل الخامس : في بيان ماهية الأشياء المادية ووجود الإله وحقيقته .

النأمل السادس : في وجود الأشياء المادية والتميز بين النفس والجسد .

وقد بعث به قبل نشره إلى الفيلسوف الإنكليزي هوبز وكذلك إلى كل من غاسندي وأرنو والأب مرسن (فرنسيين) لإبداء رأيهم، ورد على ما أثاروه من اعتراضات على براهينه تلك .

يعرف ديكارت الفلسفة بأنها دراسة الحكمة، وليس المقصود بالحكمة مجرد الفطنة في الأعمال، بل المعرفة الكاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه بالإضافة إلى تدبير حياته وصيانة صحته، واستكشاف الفنون، والمعرفة المقصودة هنا لا بد وأن تكون مستبطة من العلل الأولى، والتي يشترط فيها شيطان:-

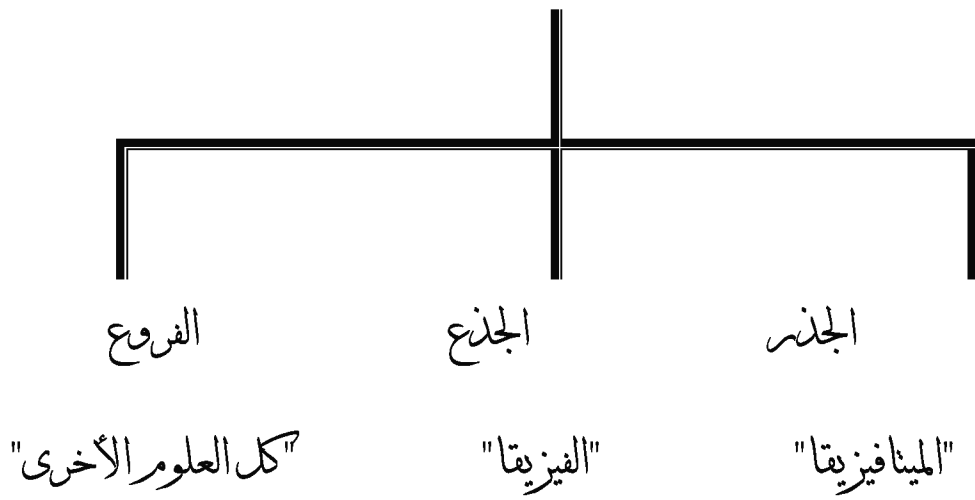
الأول:- أن تكون العلل الأولى واضحة وضوحاً تاماً فلا ينطرق إليها الشك
نخال من الأحوال .

الثاني:- أن تعتمد عليها معرفة الأشياء الأخرى²²

.

.

يقسم ديكارت الفلسفة إلى ثلاثة أقسام:-

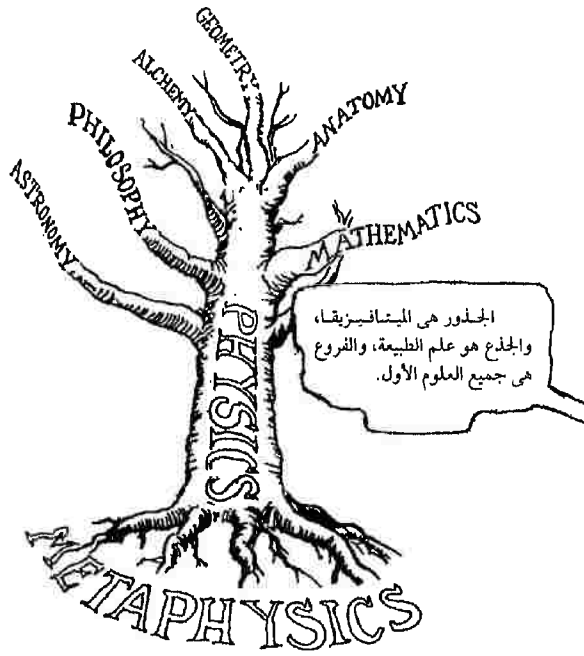


فجذر الفلسفة عنده هو الميتافيزيكا وهي التي تزودنا بالمبادئ الأولى للأشياء إذ أنها تحتوي على مبادئ المعرفة، ومن بينها كما يقول ديكارت - تفسير أهم صفات الله، وروحانية نفوسنا وجميع المعاني الواضحة المتميزة الموجودة فينا، أما

²² - انظر مبادئ الفلسفة لديكارت ص 46 وما بعدها / ترجمة وعثمان أمين دار الثقافة القاهرة 1975م

الجذع فهو الفيزيكا، وهي التي يبحث فيها على العموم كالبحث عن ماهية الكون وبوجه خاص عن طبيعة هذه الأرض، وطبيعة جميع الأجسام التي توجد حولها مثل الهواء والماء والنار والمعادن.

وأما الفروع:- فهي التي تخرج من الجذع وهي كل العلوم الأخرى والتي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي:- الطب والميكانيكا والأخلاق.^{٢٣}



^{٢٣} - انظر مبادئ الفلسفة ص 69 وما بعدها، وتاريخ الفلسفة الحديثة ص 63، 62.

منهج الفلسفة عند ديكارت ينمثل في حدس^{٢٤} المبادئ البسيطة، واستبطان قضايا جديدة من هذه المبادئ لكي تكون الفلسفة جملة واحدة، أما الاستقراء المعروف فلا يصل بصاحبه إلا إلى معارف مشرقة، إذا جمع بعضها إلى بعض ألفت علماً مهلهلاً ملفقاً لا ندري من أين نلتمس له اليقين، وعلامة اليقين وضوح المعاني وتسلسلها كما هو الحال في الرياضيات التي تمضي من البسيط الواضح إلى المركب الغامض بنظام محكم، فهذا المنهج هو المنهج الوحيد المشروع.

مرينيه ديكارت (1656 - 1695) تأخر عمره الثقافي عن يكون برع قرن، ولذلك اعتبرت نشاطاته الفكرية من نصيب القرن السابع عشر. ذهب ديكارت إلى مساواة الناس في العقل واختلافهم في مدى استثماره، والسير به في الطريق الصحيح. لذلك رأى أن أفضل خدمة تسدى إلى العلم هي وضع منهج صحيح له ودعوة الناس إليه. فما هو هذا المنهج؟

^{٢٤} - الحدس: supposition مصدر حدس، ومعناه الظن أو سرعة الانتقال في الفهم والاستنتاج، أو إدراك الأمور الحقيّة من غير دليل ملموس، وهو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب، ويتقابله الفكر الذي هو أعمال العقل بالمعلوم للوصول إلى المجهول. انظر معجم لغة الفقهاء / د. محمد مرواس قلعة جي، د. محمد صادق قتيبي ص 176، 349، دامر النفائس، والعريفات ص 116.

إذا كان مقدار العقل واحدا عند الناس جميعا، فلا بد أن يكون الذي ينبع
العقل، ويسير فيه أيضا واحدا. وبالتالي يجب ألا يكون هناك أي فرق بين
العلوم المختلفة في المنهج، فأى منهج موحد يجب أن تسير فيه العلوم جميعا؟ إنه
منهج الرياضيات الذي يبحث عن الكم، لأنه منهج محدد وواضح. لذلك يجب بحث
جميع العلوم حتى الطبيعيات في ضوء هذا المنهج. وهكذا أدخل ديكارت
القياسات الكمية في العلوم الطبيعية ونحن اليوم نعرف ببساطة كيف نحول المرض
والقوة والحرارة وما أشبه إلى أمور مقاسة بالكم (درجة الحرارة)، لكنه في
ذلك اليوم كان أمرا جديداً.

وشرح ديكارت طبيعة منهج الرياضيات، وحاول سحبها إلى كل حقول العلم،
اعتقاداً منه بأنه هو ذلك المنهج الواحد الذي يصلح لهداية العقل فما هو منهج
الرياضيات؟

- افترض حلاً مسبقاً لمشكلتك ثم عدد النتائج التي قد تترتب على هذا الحل على
افتراض صحته، ثم فنش عن هذه النتائج لترى هل هي موجودة فعلاً أم لا. مثلاً،
لو كانت المسألة العملية هي: هل الحديد ينمدد بالحرارة؟ نفترض حلاً للمسألة
بأنه (نعم الحديد ينمدد بالحرارة) فما هي أولى النتائج المترتبة على ذلك؟ أولى
النتائج أنه من غدد الحديد لا بد أن تنعوج السكة الحديدية أو تنكسر أيام

الحل لأنه حديد ممند، أو لا بد أن يكون بين قطع الحديد فيها فواصل تظهر أيام الشتاء، وتختفي أيام الصيف، فهذه هي النتيجة المترتبة على الحل المفترض، ثم نلاحظ الواقع الخارجي فنرى صحة النتيجة خارجاً، فنعرف صحة الفرضية. واقعاً هذا هو منهج الرياضيات الذي يقترحه ديكارت للعلوم.

يبدأ ديكارت هجوماً عنيفاً على المنطق الأرسطي الذي يعنقه بالعقم، بسبب أنه لا يزيدنا علماً جديداً. فيقول: (إن النتيجة في هذا المنطق ليست سوى صيغة أخرى للمقدمة، فإن كانت المقدمة صحيحة فإن النتيجة معلومة بصورة آلية. وإن كانت إحدى المقدمات باطلة، فإن المنطق ليس سوى وبال). هكذا يكون منطق أرسطو عقيماً عند ديكارت.

ومفادها: - يجب ألا أعتقد إلا بما يكون لدي واضحاً لا ريب فيه، هذا وتجزئ ديكارت القاعدة الأولى إلى أربعة بنود هي:-

I- بما أن العلم حضور للأشياء عند النفس، فإن معرفة الإنسان بالأشياء تتم بصورة مباشرة، مثل رؤية العين للأشياء، فليس العلم قائماً بصورة عن الأشياء في الذهن كما كان ينصور القدماء وإنما هو إحاطة كشف وشهود، فكلما كان واضحاً عند النفس وضوحاً شديداً كان معلوماً، حتى ولو لم يكن واضحاً عند

القدماء، إذ أن اتباع الآخرين في العلم يشبه الأعمى الذي يقوده الناس إذا البند الأول هو رفض أفكار السابقين إذا خالفت العلم.

2- يجب ألا أتوسع في الحكم على شيء.

3- كما أن أفكار القدماء تأس قلب المعلم حتى يكاد لا يبص الحقائق، كذلك أهواء النفس قد تأس القلب ولا تدعه يكشف الحقائق. لذلك يجب التخلص من الأهواء الداخلية.

4- وأخيراً أجعل وجداني حكماً على الأشياء، بحيث لا أقبل أي شيء إلا إذا كان واضحاً ماثلاً أمام وجداني تماماً.

خلاصة القاعدة أن ديكارت يريد ألا يسلم بشيء إلا بعد أن يعلم أنه حق، ومصادره في ذلك هو الإدراك بالحدس المباشر، وغير المباشر "الاستبطان" وهذا يقتضي بأن نقصي من دائرة العلم جميع الوقائع التاريخية، وكل معنى يستلزم تفسير الظواهر الطبيعية ولا نمثله أو نخيله، وقد تذرع الكثيرون بهذه القاعدة لنبد الدين لما يعول عليه من أحداث تاريخية تتعلق بنزول الوحي.

بما أن علم الإنسان أوضح بالبسائط منه بالتركيبات، فلا بد أن نلتزم بالقاعدة
الثالثة:- "تحليل الحقيقة إلى أكبر قدر ممكن من البسائط". وتأتي أهمية
التحليل من الغموض الذي يكشف عادة المسألة المركبة، بسبب وضوح جزء
منه، وعدم وضوح جزء آخر بحيث يظل الفكر مترددا بينهما والتحليل يتقده
من هذا التردد ويضع لكل جزء من المسألة ما يناسبه، دون اختلاطه بالجزء
الآخر.

ومعناها أن أقسم كل مشكلة تصادفني ما وسعني التفسير وما لزم حلها على
خير وجه، ذلك بأن من يطلب الوضوح عليه أن يذهب من المركب إلى بسائطه
ومن الكل إلى أجزائه وهذا هو التحليل والغرض من هذا هو الوصول إلى
المعرفة الحقة.

الذي يريد ديكارت من خلال هذه القاعدة هو:- ترتيب الفكر والتدرج
في البحث عن الواقع الأبسط فالأبسط، بمعنى أن أسير بأفكاري بنظام، فابدأ
بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة وأرتقي بالتدرج إلى معرفة أكثر
الموضوعات تركيباً، وهذه قاعدة التركيب بعد قاعدة التحليل، ولها فرعان:-

الأول:- التدرج من المبادئ إلى النتائج، وذلك بالنظر أولاً في حد من حدود المسألة ثم في حد آخر، ثم في النسبة بينهما وهكذا حتى نأتي على جمع الحدود.

الثاني:- وهو افتراض النظام حين لا يبين نظام الحدود والمقصود بالنظام "نظام الأسباب" الذي بموجبه تلزم معرفة حدٍ معرفة سابقة لزوماً ضرورياً وإذا لم ينتج النظام المفروض افتراضنا نظاماً آخر إلى أن نصل إلى النظام الملائم وهنا يتدخل العقل إذ لا يقوم العلم إلا بالنظام.

والمقصود بها القيام بإحصاءات كاملة ومراجعات شاملة في كل مسألة. هذه القاعدة تمكن من تحقيق القاعدة السابقة، فإنها ترمي إلى استيعاب كل ما ينصل بمسألة معينة وترتيب العناصر التي ينوصل إليها، وهي قيد في التحقق من صدق النتائج فإذا مرتبنا الحدود وانقلنا بنظام من حد إلى آخر قام هذا الانتقال مقام حدس العلاقة بين نتيجة ومبدئها، وهنا نستقصي عن كل ما يكشف أي جزء من المسألة من غموض حتى نشبعه غنى وتنقياً فلا ننحول إلى الجزء الثاني إلا بعد أن ننهي من الجزء الأول في البحث.

المهم في منهج ديكارت انه اخنار الطريقة الرياضية وخصوصاً طريقة الجبر لمعرفة جميع العلوم. وكان في ذلك تسهيل جديد سبب اكتشافات علمية هائلة، ولكن بالرغم من ذلك ومن اكتشافات ديكارت العلمية التي تمت على ضوء منهجه الجديد لم ينزل في منهج ديكارت العديد من النواقص التالية²⁵:

I- لم يركز ديكارت في منهجه على دور التجربة في فهم الحقائق، مما صبغ منهجه بالصبغة الصورية. واليوم يعد هذا المنهج من المناهج الصورية التي أضيت إليها منمنات كثيرة وأكملها.

2- لا شك أنه من الأفضل تبسيط المسائل إلى درجة يسهل علينا البحث عنها، لكنه بالرغم من ذلك قد يوصلنا إلى طرق مسدودة.. فمثلاً، لو أردنا البحث عن حقيقة الوجود أو العدم، لا نصل إلى نتيجة.. فليس الأمر كما ذكر ديكارت دائماً بأنه في سبيل البحث عن الحقائق لا بد من تبسيطها إلى آخر درجة ممكنة، لأن العلم بالبساطة أسهل من العلم بالمركبات. كلا فبعض البساطة العلم لها مستصعب.

²⁵ - انظر المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه / محمد تقي الدين المدرسي، دار البيان بيروت لبنان.

3- ثم إن العلوم في لحظة وحدتها في جهة تختلف في جهات عديدة، وليس من الصحيح وضع منهج واحد لجميع العلوم، كما تحاول ذلك ديكارت، ولقد تنبه المتأخرون إلى مدى الفرق في العلوم عن بعضها البعض، فوضعوا لكل واحد منها منهجاً بعد الإشارة إلى المنهج العام الذي يشمل جميع العلوم.

الشك بين الغزالي وديكارت

هذه هي مرحلة ديكارت مع الفلسفة، وهذا هو المنهج الديكارتي الذي يبين القواعد العملية التي يجب اتباعها لإقامة العلم، وعلى اعتبار أننا لن ننتج جميع أفكار ديكارت فإننا سنركز على نقطة أساسية هي:-

ينمثل هدف الفلسفة الرئيس في النوصل إلى الحقيقة ومعرفتها معقنة، مطلقة وبالغم من أنه لا يوجد شيء أقدم من الحقيقة كما يقول ديكارت إلا أنها لا يمكن أن تؤخذ ببساطة عن طريق التقليد، وقد اتخذ ديكارت الشك المنهجي طريقاً للوصول إلى الحقيقة، والشك المنهجي يختلف عن الشك المذهبي أو الإرتيابي في أنه لا ينكر الحقيقة كما ينكرها الشك الإرتيابي، والشك المنهجي كطريقة فلسفية ليس مفروضاً بالورود واليا حين، إنما هو طريق مملوء بالعقبات والصعاب.

إذن فلا بد من تحقق شروط معينة قبل السير في هذا الطريق حتى يأمن المرء
العنابر أثناء سيره فيه.

هذه الشروط هي:-

* الاستقلال العقلي.

* اليقين المطلق.

حرص ديكارت على إزالة كافة العقبات التي تحول بينه وبين الرؤية الفلسفية
المعتمدة على نور العقل الفطري، وفي ذلك يقول "...فإنني تعلمت ألا اعتقد
اعتقاداً جازماً في شيء ما بحكم التقليد أو العادة وبذلك خلصت شيئاً فشيئاً
من كثير من الأوهام التي تستطيع أن تخمد فينا النور الفطري وتتقص من
قدراتنا على التفكير.

يوصي ديكارت كل باحث عن الحقيقة برفض كل علم لا يكون واضحاً
وضوحاً مطلقاً، وهكذا بدأ ديكارت بفحص كل الآراء التي لديه بهدف
البحث عما إذا كان يوجد بين هذه الآراء معارف حقيقية لا يمكن أن ينطرق

إليها الشك نخال من الأحوال وهنا تجب النخلي عن كل معرفة يكون فيها
للشك مجال فلا يبتقى في النهاية إلا المعارف اليقينية، ويشبه ديكارت ذلك بما
يفعله المهندس عندما يريد أن يقيم بناءً ثابتاً حيث يعتمد إلى الحفر في المكان
المطلوب إقامة البناء عليه، ويقوم بإزالة كل الرمال والمخلفات حتى يصل في
النهاية إلى الأرض الصلبة فيقيم عليها بناءً الراسخ^{٢٦}
تتمثل حركة الشك عند ديكارت في المراتب التالية:-

- 1- الشك في المعارف الحسية.
- 2- الشك في المعارف العقلية.
- 3- الشك في الواقع بصفة عامة، وما ينصل بذلك من حجة المناور وتصور
شيطان ماهر أو إله
مضل.

انه الشك المطلق الذي لا يفتي في أثناء الشك إلا على الشاك نفسه فقط.^{٢٧}

^{٢٦} - انظر المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت / د. محمود حمدي الزقزوق، ص 70-73 دار القلم /
الكويت 1983م.

^{٢٧} - انظر تأملات في الفلسفة الأولى / مرييه ديكارت، ترجمة عثمان أمين ص 70 مكتبة الإجلو مصرية
1951م.

وهكذا بدأ ديكارت شكه المنهجي بالمعارف الحسية وفي ذلك يقول:
"كل ما تلقينهُ حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد أكتسبته من
الحواس غير أنني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة، ومن
الحكمة ألا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة، وينسأل
ديكارت: ولكن هل في وسعي أن أشك في أنني جالس هنا على مقربة من
النار من قديماً عباةتي؟

تجيب ديكارت على ذلك بالإيجاب، لأنه تخلم أحياناً أثناء نومه أن يجلس تلك
الجلسة، بينما هو في الواقع يكون نائماً في فراشه.

أما عن شكه في المعارف العقلية فينسأل ديكارت عما إذا كانت توجد
هناك معارف عقلية صادقة سواء كان الإنسان نائماً أم مستيقظاً؟

تجيب قائلاً: إنه لا يمكن أن يقال: شيء يقيني عن الوجود العيني للأشياء وبذلك
يكون علم الطبيعة والفلك والطب معرضة للشك القوي فيها، لكن الحقائق
الرياضية تبدو لديكارت أنها مشتملة على يقين لا سييل إلى الشك فيه.

أما عن شكه في الواقع كله وما ينصل به من حجة المنام وتصور شيطان
مأكس أو إله مضل، فإذا كان التأمل في موضوع النوم واليقظة قد أبقى

ديكارت على يقينه في القضايا الرياضية فإن هذا اليقين يهتز وينعش للشك

القوي عندما يفكر ديكا رت في أن الله قد ينسب في أن أخطئ عندما
أشغل بال رياضيات، ولكن إذا كان هذا لا يتفق مع كرم الله ورحمته ويتفق
الخطأ فربما كان هناك شيطان ماكر يستخدم كل ما أوتي من قوة لإضلالني.
ولهذا يكون ديكا رت قد وصل إلى ما يسمى بالشك المينافيزيقي الذي انتهى
به إلى الشك في كل شيء، فقد أصبح يشك في كل ما كان يعتبر قبل ذلك صادقاً.^{٢٨}
ولكن ديكا رت يرفض أن يظل قانعاً راضياً بشكه فقد شعر وكأنه
مسافر ضل طريقته في الغابة وعليه إن لم يتمكن من الوصول إلى النقطة التي
يرغب في الوصول إليها بالضبط فعليه على الأقل أن ينتهي إلى موضع أفضل من
وسط الغابة.

وهكذا أخذ ديكا رت من شكه بداية إنجائية لا نهاية سليية وسيوضح لنا
ذلك من خلال الحل الذي تغلب به ديكا رت على الشك.
على الرغم من أن ديكا رت قد سار في كل دروب الشك إلى أن انتهى إلى
الشك المطلق، إلا أنه قد توصل في النهاية إلى اليقين المطلق الذي لا يمكن أن
يساويه الشك بأي حال من الأحوال، ويمثل هذا الأمر في اليقين النام بأنه

^{٢٨} - انظر المنهج الفلسفي ص 81

موجود، وفي ذلك يقول: "أنا كائن وأنا موجود، هذا أمر يقيني، ولكن إلى

منى؟

أنا موجود ما دمت أفكر، فقد تحصل أنني منى انقطعت عن التفكير تماماً

انقطعت عن الوجود...، وإذا ما أنا على الدقيق إلا شيئاً مفكراً".^{٢٩}

ينضح لنا من هذا النص أن وجود الذات ليس شيئاً آخر غير الفكر والفكر بدورته هو العقل أو الروح، هذه المعرفة التي توصل إليها ديكاكارت ولخصها في صيغة "أنا أفكر فأنا موجود" يسميها بالمعرفة الأولى.

يبين ديكاكارت أن للمعرفة الأولى علامة بارزة تدل عليها، هذه العلامة هي الوضوح والتميز، وبناءً على ذلك يعتقد ديكاكارت أنه يستطيع أن يقر قاعدة عامة تتمثل في أن كل ما ينصوره واضحاً جداً فهو صادق.^{٣٠}

لكن بالرغم من ذلك فإن هذه القاعدة لم تجد بعد التبريد الميتافيزيقي وهو احنواؤها على مبادئ المعرفة (الوضوح والتميز) ومن هنا فإن التأمل في هذه

^{٢٩} - انظر التأملات ص 96.

^{١82} - انظر التأملات ص 124.

القاعدة التي وضعها ديكرت لم يصل إلى نهايتها، إذن فهو لم يصل بعد إلى المبدأ الأول الذي يؤسس المعرفة ويمنحها اليقين .

وهكذا يظهر الشك المينافيزيقي من جديد في مركز التأمل، ويعمل ديكرت من جديد للتغلب عليه، فينجه إلى نخت مشكلة الإله المضل لكي يدفع الشك المينافيزيقي عن نفسه دفعاً تاماً، لذلك نجده يقول: "... ولكن يلزم مني لكي ينسني لي أن أدراه - الشك المينافيزيقي - دراهاً تاماً أن أنظر في وجوده عندما تسنح الفرصة لذلك، فإذا وجدت أن هناك إلهاً فلا بد من أن أنظر: هل من الممكن أن يكون مضلاً؟ بدون معرفة هاتين الحقيقتين لا أرى سبيلاً إلى اليقين في شيء أبداً.^{٣١}

يرى ديكرت أن فكرة الله قد غرست في الإنسان عندما خلقته، وفي ذلك يقول: "... والحق أنه لا ينبغي أن أعجب من أن الله حين خلقتني غرس في هذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته..."^{٣٢}

١٨٣- أنظر التأملات ص ٩٦ .

١٨٤- التأملات ص ١٥٥ .

فإذا تحققت للإنسان معرفة الذات بصورة تامة، وأدرك أن أخص خصائص الإنسان يتمثل في الدافع نحو الكمال، فإنه حينئذ يعرف حقيقتين في وقت واحد:
الأولى:- تتمثل في أنه شيء ناقص ويعتمد على غيره.

الثانية:- أن هذا الموجود الذي يعتمد عليه يملك بالفعل - إلا ما لا نهاية - كل الكمال.

وهكذا ينضح لنا أن معرفة الذات على هذا النحو تتضمن معرفة وجود الله.
يقول ديكارت: "... وإني أتصور هذه المشاهدة المتضمنة لفكرة الله بعين الملكة التي أتصورها نفسي، أي أنني حين أجعل نفسي موضع تفكيري لا أتبين فقط أنني شيء ناقص، غير تام، ومعتمد على غيري، ودائم النزوع والاشتياء إلى شيء أحسن وأعظم مني، بل أعرف أيضاً وفي الوقت نفسه أن الذي اعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التي أشتاق إليها، والتي أجد في نفسي أفكاراً عنها، وأنه يملكها لا على نحو معين أو بالقوة فحسب، بل ينمغها في الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية، ومن ثم أعرف أنه هو الله".^{٣٣}

يرى ديكارت أن معرفة الله معرفة حقة لا يستطيع أن يتوصل إليها إلا فكر
منحصر من الأحكام السابقة، ومن الصور الحسية، وفي ذلك يقول: "أما فيما
يتعلق بالله، فلو لم يكن فكري مشغولاً بأحكامه السابقة ولو لم يكن
فكري منصفاً على الدوام إلى صور الأشياء الحسية، لم يكن هناك شيء
أعرفه بأسرع ولا أيسر مما أعرف الله"^{٣٩}، والشك المنهجي - في كل علم لا ينصف
بالوضوح المطلق - إذا أجرى بكل خطواته، وما يترتب عليها من نتائج، فإنه لا
مناص له من أن يقف في خطوته الأخيرة أمام ذات المتأمل نفسه، تلك الذات التي
إذا عرفت في تناهيها وفي سعيها نحو الكمال فسينضح أن فكرة وجود الله
مطبوعة فيها، هذا الشك هو وحده الذي يمكن أن يقود إلى مكان المعرفة
الحقيقية التي تعلم أنها مؤسسة في الله الحق الذي هو مصدر كل نور.^{٤٠}

١٨٦- التأملات ص ٢٠٤ .

١٨٧- انظر المصدر السابق ص ١٥٧ .

دور الكندي في الفلسفة

أول مسلم حاول إسعمال (873 - 805) يعقوب بن إسحاق الكندي كان ، كانت أفكار الكندي متأثرة نوعاً ما القرآن في دراسة المنطقي المنهج من عدة نواحي . نشأ الكندي أرسطو ومعارضاً لفكر المعتزلة بفكر كانت ، المأمون وحضي برعاية الخليفة العباسي بغدادو إسفتر في البصرة في لكن إهنماهم فلسفتهو ال العلم و الرياضيات إهنما مات الكندي مشوعة منها الدين الرئيسي كان

بسبب تأثره بالمعتزلة كان طرحه الفكري دينياً وكان مقتشعاً بأن حكمة تغطي على إدراك وتحليل الإنسان الوحي النابعة من محمد الرسول هذا الرأي الذي لم يشاركه فيه الفلاسفة الذين ظهروا بعده . لم فيلسوفال فقط بل كان يحاول الوصول إسلام يكن إهنما الكندي منصبا على دين ال إلى الحقيقة عن طريق دراسة الأديان الأخرى وكانت فكرته هو الوصول إلى كان الخط الفكري الحقيقة من جمع المصادر ومن شنى الديانات والحضارات الرئيسي للكندي عبارة عن خط ديني إسلامي ولكنه إختلف عن علماء وإنما خطى خطوة إضافية نحو سنتو ال القرآن الكلام بعدم بقاء في دائرة دراسة الفلسفة اليونانية وقام بإسعمال فكرة أرسطو والتي كانت مفادها ان وإن كانت تبدو عملية لا مشاهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه حركات

الكيونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى حركة فقام الكندي بطرح فكرة مشاهة ألا وهي إن لا بد من وجود كيونة ثابتة وغير منحركة لبدأ نقطة إنطلاق حركته ما . كان الكندي لحد هذه النقطة موافقا لأرسطو ولكنه ومن لكلمة فكرته عن القرآن هذه النقطة أدار ظهره لفكر أرسطو ولجأ إلى لكن هو الثابت وإن كل المتغيرات نشأت بإرادته الله الخلق والنشوء وإقترح بأن الفلسفة التقليدية اليونانية كانت لاتعترف لهذه الفكرة على الإطلاق وعليه فإن الكندي حسب تعريف المدرسة الفكرية اليونانية لا يمكن وصفه حاول الشاعر فكري حقيقي ولكنه كان ذو تأثير على بداية تيار فيلسوف وفي عصره (عصر المعنصر) سيجاول الكندي مينا فيزيقيا بين الحقيقة الدينية وال الأفلاطونية و الهرمسية أن ينخرط في معركة "نصرة العقل" ضد أفكار لذلك سنجده يؤلف "الرد على المانية والمشوية" و سيرفض نظرية المحدث الهرمسية و الأفلاطونية المحدث عن وجود جملة من العقول السماوية (و هي الطريقة التي تجعل لها الهرمسية وسائط بين العقل الكلي أو العقل العاشر الفعال التي تجعل معرفة الإنسان قابلة للحصول نظرية الفيض و الإنسان) و هي أساس يرفض الكندي هذا الاتصال و يميز بين "علمر .^[2] الفيض أو الغوص عن طريق الرسل" الذي تحدث عن طريق الوحي (الوسيلة الوحيدة بين الله و الإنسان) و "علمر سائر البشر" الذي لاتحدث إلا عن طريق البحث و الاستدلال و الاستنتاج . في مجال الوجود و على عكس الفلاسفة اللاحقين سيبنى الكندي فكرة

"حدوث العالم" مستندا إلى مجموعة من المفاهيم الأرسطية: فجرم العالم مثالا و الزمان مثالا أيضا و الحركة مشاهية، إذا العالم مثالا و محدث: حسب تعبير الكندي: "الله هو العلة الأولى التي لا علة لها الفاعلة التي لا فاعل لها المنتمية التي لا منتم لها، المؤيس الكل عن ليس و المصير بعضه لبعض سببا و علة". و واضح هنا أن أثر الثقافة الإسلامية واضح في كلام الكندي الذي لم يصله الكثير بعد من ترجحات كتب أرسطو.

إضافة لذلك يقرر الكندي أن الحقيقة الدينية و الحقيقة الفلسفية واحدة فلا تناقض بينهما، غير أن ظاهر النص قد يوحي ببعض الاختلاف إذا لم يعمل العقل في مجال تأويل معقول.

و الحليفة المعنصر بالمقابل سيؤلف الكندي "رسالة في الفلسفة الأولى" ليهديها إلى هي بمجملها تحطئة لموقف الفقهاء و المنكلمين من علوم الأوائل (الفلسفة) و الدعوة إلى الاستفادة لما ورد في علوم الأوائل من علوم مفيدة. الرسالة بمجملها تعتبر دفاعا عن الفلسفة وسط حالة الرفض لكل ما هو أجنبي لكنها لا ترقى إلى تأسيس فهم و ترسيخ الفكر الأرسطي بشكل واضح.

دور الرازي في الفلسفة

أبو ، فكان مراديكاليت بصفة أكثر حزماً و الكندي مُميز الجليل الذي ظهر بعد الذي وصف بكونه ذو تيار فكري مرفض (923 - 864) بكر الرازي

ومرفض في نفس الوقت عقل في شؤون ال دين إقحام ال

الغنوصية أو وكان فكرة أقرب إلى مينا فيز يتي الل أرسطو نظرة

عبارة مادة حيث قال الرازي إن من المستحيل أن يكون منشأ ال ((العارفية

ومرفض الرازي أيضاً فكرة والتي كانت مفادها أن الحركة روحية عن كينونة

وإن كانت تبدو عملية لا مشاهية فإن مصدرها الثبات ومرفض في نفس الوقت

و النبوة وحي تخايل علماء الكلام عن ال

هي الطريقة الوحيدة للوصول المنطقي كان الرازي مقتنعا إن التحليل العقلي و

وعليه فإن الكثير من المؤرخين لا يعتبرون الرازي مسلماً بالمعنى المعرفة إلى

ويرى الكثيرون أنه كان الإنعطافة الحقيقية الأولى نحو للمسلم التقليدي

و الفيلسوف كما كان يعرف في الحضارة اليونانية. كان الرازي طبيباً فلسفة ال

وكان جريئاً في مناقشة النيار الفكري ايران بارعا ومديراً لمستشفى في الري في

الذي سبقه وكان مؤمناً إن الفيلسوف الحقيقي لا يستند على تقاليد دينية بل تجب

عليه التفكير بمنأى عن تأثير الدين وكان مقتنعا إن الإعتماد على الدين غير

مشم لإخلاف الأديان المختلفة في وجهات النظر حول الخلق وماهية الحقيقة

أكبر نقد تم توجيهه إلى الرازي كان نقدا عميقا جدا بالرغم من بساطته
البسيط العميق كان إذا كانت الفلسفة الطريقة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة النقد و
فماذا عن عامة الناس أو الناس البسطاء الغير قادرين على التفكير الفلسفي هل
يعني هذا بأنهم تائهون للأبد ، يأتي أهمية هذا النقد بسبب كون الفلسفة في المجتمع
الإسلامي ولحد هذا اليوم مرتبطة بطبقة النخبة وبأشخاص إتسموا بذكاء عالي
وهذا كان مناقضا لمفهوم الأمة الإسلامية الواحدة والأفكار الروحية المفهومة
من قبل الجميع وليس البعض

دور الفارابي في الفلسفة



كازاخستان كما يظهر على عملة الفارابي

وللفلسفة بصورة عامة وكان للرازي بدأ الفارابي من من نقطة الإنتقاد الموجهة
للإنسان البسيط الذي يرى فائدة الفلسفة في تنظيم الحياة اليومية النقد عبارة عن
الفلسفة شيئا بعيدا كل البعد عن مستوى أسئعابه ولا نجد في ذلك النوع من
أبرنص محمد المناقشات أي دور عملي ملموس في حياته اليومية . حاول
تضييق حجم الفجوة تسكنان الفيلسوف من (950 - 874) الفارابي
ويعتبره البعض رائدا في هذا المجال حيث حاول في الفلسفة البسيط و المسلم بين

كتابہ "آراء أهل المدينة الفاضلة" النطرق إلى

المنعلقة بالإسلام. في كتاب "الجمهورية" السياسية و الإجتماعية القضايا
فكرة إن المجتمع المثالي يجب أن يكون قائده فيلسوفاً تحكم أفلاطون طرح
وتبسيطها لتصبح مفهومة من قبل الإنسان البسيط منطق وال عقل حسب قوانين ال
. من هذه الفكرة حاول الفارابي أن يطرح فكرته حول إن
كان بالضبط ما حاول أفلاطون أن يوضحه عن صفات قائد "المجتمع محمد الرسول
عليها وإيصالها إلى روحية الفاضل" لقدسرت حسب تعبير الفارابي من تبسيط تعاليم
البسيط إنسان ال

هذه النظرة إبداع الفارابي كلياً عن مفهوم الخالق في الفلسفة اليونانية الذي كان
بعيداً كل البعد عن هموم الإنسان البسيط والذي لم يتخاطب الإنسان يوماً،
في نقطة إن قرار الخلق لم يكن أرسطو ولكن الفارابي ضد ملتقى مع فكر
عشياً ولا منسجماً. إستخدم الفارابي فكرة النشوء اليونانية التي كانت تختلف عن
فحسب النظرية اليونانية فإن النشوء يبدأ من النوحيدية فكرة الخلق في الديانات
كينونة أولية ثابتة ولكن سلسلة النشآت تخضع لقوانين طبيعية ختة وليست
من النظرية النوحيدية الفكرة حاول الفارابي تطويع هذه إلهية لقوانين دينية أو
فإنه إمتداد لسلسلة الأرض للخلق فقال إن الإنسان بالرغم من منشأه على هذه
من أطوار النشوء التي بدأت من المصدر إلى السماء العلى إلى الكواكب
وإن الإنسان له القدرة بأن يزيد أثره هذه التراكبات من القمر و الشمس و

النشوء لكي يرجع إلى الخالق الأولي وكان هذا التحليل بالطبع مخالفا

عن خلق الإنسان القرآن لفكرة

الكثير من الدراسات تعتبر الفارابي أهم من استطاع إيصال و شرح علوم
المنطق بالعربية ، بالمقابل سنجد أن الفارابي كان يشغله هاجس الوحدة و
التوحيد في ظل دول و إمارات إسلامية مفرقة في عهد الدولة الحمدانية ، كان
الفارابي ينطلق لتوحيد الملة عن طريق توحيد الفكر لذلك سنجدة تحاول التوحيد
و سيحاول ان تجمع بين رأي كتاب الحروف بين الأمة (الشيعة) و الفلسفة في
و سنجدة أيضا ، الجمع بين الحكيمين الحكيمين : أفلاطون و أرسطو في كتاب
تحاول أن يدخل العرفان أو الغنوص في منظومته الفكرية الكندي عكس
فيقبل نظرية العقول السماوية و الفيض لكن العرفان لا ينحقق عند الفارابي
بنتيجة النفس و التأمل بل المعرفة و السعادة (الصوفية العرفانية) هي نتيجة المعرفة
عن طريق البرهان . و كما في نظرية الإفلاطونية المحدثه : العقل الأول الواجب
الوجود لا يحتاج شيئا معه بل يفيض وجوده فيشكل العقل الثاني فالثالث حتى
العقل العاشر التي يعطي الهيولى و المادة التي تشكل منها العناصر الأربعة
للطبيعة : الماء و الهواء و النار و التراب . و الدين و الفلسفة تخبرنا الحقيقة
الواحدة فالفلسفة تبحث و تقرر الحقائق و الدين هو الخيالات و المثالات التي
تتصور في نفوس العامة لما هي عليه الحقيقة ، و كما تنوحد الفلسفة مع الشيعة و
على غرار تركيب الكون و العالم المدينة الفاضلة الملة كذلك يجب أن تبنى

نحيث تحقق النظام والسعادة للجميع . هذا كان حلم الفارابي المقتبس من فكرة
المدينة الفاضلة لأفلاطون

كتاب الحروف

للفارابي أهمية خاصة بين أعماله ويعتبر الكتاب نخثا في كتاب الحروف تخذل
الفلسفة الأولى ، إضافة إلى نقاش علماء اللغة والكلام حول الكثير من
الإشكاليات التي كانت تتعلق أساسا بعلاقة اللغة والمنطق وإشكالية
و تشريع الكلي اللفظ/المعنى عن طريق محاولة استنتاجية منطقية لتأسيس مفهوم
في البيئة الإسلامية التي كانت رافضة لها . تحاول الفارابي بداية المنطق دور
شرح كيفية تكون المعرفة بدءا من الإحساس فالنجرية فالندكر فالفكرة من ثم
وبين الفكرة ونشأة العلوم يضع الفارابي مرحلة . نشأة العلوم العملية والنظرية
نشوء اللغة : فبعد تولد الفكرة عند الإنسان تأتي الإشارة ثم النصوت (إخراج
أصوات معينة) ومن تطور الأصوات تنشأ الحروف والألفاظ (وتختلف النطق
حسب الجماعات البشرية وفيولوجيتها وبيئتها) وهكذا تتشكل الألفاظ و
الكلمات : المحسوس أو لا ثم صورته في الذهن ثم اللفظ المعبر عنه . في مرحلة
لاحقة تتكون العبارات والنعاير من دمج الكلمات والألفاظ لتعبر ليس فقط
عن الأشياء بل عن العلاقات التي تربط بينها . الفارابي هنا يستخدم أسلوب
برهاننا ليحدد العلاقة بين اللفظ والمعنى ويقرر أسبقية المعنى على اللفظ (مخالف

بذلك مدرسة أهل الكلام الذين يعطون الأسبقية للفظ على المعنى). و بنفس السياق أيضا يقرر أن نظام الألفاظ (اللغة) هي محاولة لمحاكاة نظام الأفكار (في الذهن) و ما نظام الأفكار في الذهن إلا محاولة لمحاكاة نظام الطبيعة في الخارج إضافة إلى ذلك فقد تقرر نتيجة تحليل من علاقات بين الأشياء الفيزيائية المحسوسة الفارابي أن هناك نظامين: نظام للألفاظ تحاول محاكاة ترتيب العلاقة بين المعاني في النفس، و نظام آخر مستقل للمفاهيم و المعقولات تحاول محاكاة ترتيب الأشياء الحسية في الخارج الفيزيائي. و من هنا ضرورة وجود علمين: علوم اللغة أو علم اللسان الذي يعنى بص ألفاظ اللغة و علاقاتها مع مدلولاتها و معانيها. و علم المنطق الذي يعنى بترتيب العقل للمفاهيم و طرق الاستنتاج السليم للقضايا. من البدهيات أي قواعد التفكير السليم.

يلي ذلك حسب ترتيب الفارابي مرحلة جمع اللغة و صون الألفاظ من الدخيل و الغريب ثم تقنين اللغة عن طريق وضع القواعد التي تضبط طريقة كتابتها و نطقها. (نشأة علوم النحو)، و هكذا تنطور ما يمكن تسميته بالعلوم العامة.

يترافق ذلك مع تطور للعلوم العملية من قياس و تقنية، و من ثم سينتقل ذلك نشأة العلوم القياسية التي تعرف بالعلوم الطبيعية، هي العلوم الخلق ضمن المفهوم الأرسطي الذي يبناه الفارابي أيضا أي علوم الرياضيات و المنطق و الأسلوب القياسي الاستنتاجي. فنتميز الطرق الاستدلالية: الخطية و الجدلية و السفسطائية و النعالية (الرياضية) و أخيرا البرهانية و ينضح أن المعرفة اليقينية

لليها بعد ذلك الفلسفة تنحصر في الطرق البرهانية ، وهكذا تتشكل
فحسب الفارابي : الفلسفة تجب الملة أو الدين أو بمصطلح الفارابي نشأة الشريعة
أن تسبق الملة وما الملة (الشريعة) إلا وسائل خطية للجمهور والعوام لنقل
الحقائق التي نوصل لها عن طريق الفلسفة

لكن في بعض الحالات (و يقصد هنا حالة الأمة الإسلامية) لا تتشكل الفلسفة
في مرحلة مبكرة بل ينشكّل الدين بشكل مسبق و من هنا تحصل التعارض
بين تأويلات الدين و تأويلات الفلسفة و واجب الفلاسفة تبين الحقائق بحيث يبدو
ما تقرره الملة ليس إلا مجرد مثالات لما تقرره الفلسفة

إخوان الصفا



في النصف البصرة في إخوان الصفا تحت تأثير الفكر الإسماعيلي إنبثقت جماعة
الثاني من القرن الرابع الهجري وكانت إهنمات هذه الجماعة مشروعة و منذ من
وقاموا بكتابة فلسفتهم عن طريق سياسة و ال فلك إلى ال رياضيات و علم ال

ويعتبر البعض هذه الرسائل الأندلس ٥٢ رسالة مشهورة ذاع صيتها حتى في
مكتبة موسوعة للعلوم الفلسفية، كان الهدف المعلن من هذه الحركة "النظاف
للسعي إلى سعادة النفس عن طريق العلوم التي تطهر النفس" للإطلاع على نبذة
من الأسماء المشهورة في هذه . مختصة من رسائل إخوان الصفا إقأ هذا الرابط
الحركة كانت أبو سليمان محمد بن مشير البستي المشهور بالمقدسي، وأبو الحسن
علي ابن هارون الزنجاني

تأثرت رسائل إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية والفارسية والهندية وكانوا
يأخذون من كل مذهب بطرف ولكنهم لم يثأروا على الإطلاق
والإسماعيليين في نقطة الأصل الفارابي وإشتركت مع فكر الكندي بفكر
يبدأ من الله كونه كان فكرهم عن منشأ الـ الله السماوي للنفس وعودتها إلى
ثم إلى النفس ثم إلى المادة الأولى ثم الأجسام والأفلاك والعناصر عقل ثم إلى الـ
فكان نفس الإنسان من وجهة نظرهم جزءاً حيوان والـ نبات والمعادن والـ
عند موت من النفس الكلية التي بدورها سترجع إلى الله ثانية يوم المعاد . والـ
إخوان الصفاء يسمى البعث الأصغر، بينما تسمى عودة النفس الكلية إلى الله البعث
وكان إخوان الصفا على قناعة إن الهدف المشترك بين الأديان و . الأكبر
الفلسفات المختلفة هو أن تشبه النفس بالله بقدر ما يستطيع الإنسان
كانت كتابات إخوان الصفا ولا تزال مصدر خلاف بين علماء الإسلام وشمل
الجدل المسائل حول الإنماء المذهبي للجماعة فالبعض اعتبرهم من أتباع

وذهب باطنية والبعض الآخر إعتبرهم من نتاج المدرسة ال المعتزلية المدرسة
ولكن إخوان الصفا أنفسهم زندقة البعض الآخر إلى حد وصفهم بالإلحاد وال
قسموا العضوية في حركتهم إلى ٤ مراتب

- من يملكون صفاء جوهش نفوسهم وجودة القبول وسرعة النضور. ولا
يقتل عم العضو فيها عن خمسة عشر عاماً؛ ويُسمَّون بالأبرار والرحماء،
وينتمون إلى طبقة أرباب الصنائع.
- من يملكون الشفقة والرحمة على الأخوان. وأعضاؤها من عم
ثلاثين فما فوق؛ ويُسمَّون بالأخيار الفضلاء، وطبقتهم ذوو السياسات
- من يملكون القدرة على دفع العناد والخلاف بالرفق واللفظ المؤدي
إلى إصلاحه. ويمثل هؤلاء القوة الناموسية الواردة بعد بلوغ الإنسان الأربعين
من العمر، ويُسمَّون بالفضلاء الكرام، وهم الملوك والسلاطين
- المرتبة الأعلى هي التسليم وقبول التأيد ومشاهدة الحق عياناً. وهي
قوة الملكية الواردة بعد بلوغ الخمسين من العمر، وهي الممهدة للصعود إلى
ملكوت السماء؛ وإليها ينتمي الأنبياء.

كتاب الإشارات لابن سينا

(980 - 1037) ابن سينا وصلت الفلسفة الإسلامية إلى إحدى قممها على يد

وتأثر منذ صغره بفلسفة "نخاري" الذي ولد لعائلة خراسانية في إحدى قرى

نخاجة إلى الناقل فلسفة أدرك ابن سينا إن ال . الإفلاطونية المحدثه الفارابي و
مع منغيرات الإمبراطورية الإسلامية الذي أصبح فيه الخليفة بعيداً كل البعد عن
مطابقة الفارابي وإعبرها أفلاطون صفات قائد المدينة الفاضلة التي دعى إليها
كان ابن سينا مقتنعا ان الرسول محمد هو أرفع شأنًا من . محمد لصفات الرسول
الفيلسوف لكونه معنمدا على الإتصال المباشر بالمعرفة الإلهية ولكنه وفي نفس
الوقت كان معاديا لفكرة الأيمان الأعمى حيث كان ابن سينا متأثرا
والأدلة للوصول إلى ماهية الخالق منطق وال عقل باستعمال ال أرسطو بفكر
لكي تحرر مسلم بل إعتبر ابن سينا استعمال هذه الوسائل واجبا على كل
ومن الجدير بالذكر ان ابن سينا لم يكن عابدا أساطير فكره من الخرافة وال
متزهدا حيث ان هناك مصادر تشير إلى وفاته وهو في الثامنة والخمسين من
 . نبذ العمر لإفراطه في شرب ال

طرح ابن سينا فكرته في الإثبات العقلي على وجود الخالق التي تجب ان تبدأ
لنوضح الشجرة أولا وأعطى مثال إنسان حسب رأيه بفهم طريقة تفكير ال
فكرته . فالشجرة وحسب مثال ابن سينا تتألف من جذر وجذع وأوراق
ولحاء وعندما نحاول الإنسان فهم موضوع معين فيجب عليه تقسيم الموضوع إلى
هذه لحد النوصل إلى جزء غير قابل تقسيم عدة أقسام ثانوية وينتوقف عملية ال
للقسمة وسوف يساعد هذه الطريقة حسب رأي ابن سينا في الوصول إلى جوهر
المسألة التي قد تم تعقيدها لأسباب خارجية

وإن كانت تبدو عملية لا حركات كان ابن سينا موافقا لفكر أرسطو بأن ال
مناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى
كلمة عبارة كون حركات وأضاف ابن سينا بأن إنعدام المحرك الأولي معناه أن ال
ولكن الكون ليس بفوضى وعليه فإن خلقه من الأساس كانت فوضى عن
منظمة ورجع ابن سينا إلى فكرة تبسيط الأشياء إلى أجزاءها الأولية البسيطة
غير فكرة هي البساطة نفسها حيث أن ال الله لغرض فهمها فقال أن الله فكرة
قابلة للتقسيم أو تفرع أكثر

قدم ابن سينا طرحه الفكري عن الخلق والنشوء الذي كان مشابها لفكرة
الإفلاطونية المحدثه عن الفضاءات العشرة أو السماوات العشرة المنسلسلة لنشوء
الكون التي تفصل الإنسان عن الله ومركز على الطبقة الأخيرة أو الجس الربط
بين الحياة الدنيا والسماء العلى وقال أن هذا الجس عبارة عن الوحي
إلى الرسول محمد . في سنواته الأخيرة إنكب ابن سينا على كتابة جبريل من
كتابه المشهور كتاب الإشارات حيث كان هناك في هذا الكتاب توجه واضح
وكان لهذا الكتاب الإشراق وفيه ذكر مصطلح الفلسفة المشرقية وصرح نحو
تخبي السهروردي أعظم الأثر في نشوء المدرسة الفكرية الإشراقية على يد

الغزالي والإسماعيليين



ملصق لفيلم وثائقي عن الغزالي

النعمة في فائدة (1111 - 1058) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي بدأ من الأساس في إثبات أو نفي الخالق، كان فلسفة وال العقلي و المنطقي التحليل الغزالي باحثاً من الطراز الرفيع حيث تولى وهو في الرابعة والثلاثين من عمره إدارة نظام السلجوقي وكان الهدف الرئيسى للوزير بغداد المدرسة النظامية في لكن طموح الإسماعيلي من هذا النعنع هو قيام الغزالي بالنصدي للفكر المملك الغزالي لم ينوقف عند هذه الرغبة الضيقة للوزير السلجوقي حيث أن نخته عن اليقين المطلق عن طبيعة الخالق دفعه إلى النعمق في دراسة جميع المذاهب الفكرية والنوجهات الفلسفية وإنهى به البحث إلى الإستنتاج إن جميع الفلسفات والمدارس الفكرية السابقة قد فشلت في إثبات وجود الخالق لكون فكرة

الخالق غير خاضعة للقياس من الأساس وأعلن في كتابه "هافت الفلاسفة" فشل الفلسفة في إيجاد جواب لطبيعة الخالق وصرح إن الفلسفة يجب أن تبقى مواضع و الرياضيات و طب إهنما ماها في المسائل القابلة للقياس و الملاحظة مثل ال وإعتبر الغزالي محاولة الفلاسفة في إدراك شيء غير قابل للإدراك خواس فلك ال الإنسان منافيا لمفهوم الفلسفة من الأساس

كان لنعمق الغزالي في دراسة النيارات الفكرية و الفلسفية السابقة دور سلبي فبدلاً من إقترابه نحو اليقين بالخالق زاد إقترابه من الشك وإنهى به الأمر وترك مهنة التدريس وكان في تلك الفترة من حياته مقشعا كاتب بإصابة مرض ال ان الدليل الوحيد للوصول إلى اليقين بشأن وجود الخالق هو ملاقاته وجهها لوجه للخروج من هذه الأزمة بدأ الغزالي تدريجياً يقتنع إن هناك . موت بعد ال لا يمكن تجاهله وبغض النظر عن منشأ إنسان غير ملموس في ال روح جانباً هذا الجانب فإن هناك فصلاً واضحاً بين ما أسماه "عالم الشهادة" و "عالم الملكوت" مع الجزء المعنوي الغير فيزياء ويقصد به الجزء الظاهر المحسوس والخاضع لقوانين الملموس

الجزء المرنى من قوانين إستخلص الغزالي إلى فكرة أنه من المستحيل تطبيق الإنسان لفهم طبيعة الجزء المعنوي وعليه فإن الوسيلة المثلى لفهم الجانب الروحي للوصول إلى اليقين النصوف يجب أن ينم بوسائل غير فيزيائية وإختار الغزالي طريق بوجود الخالق أثناء الحياة بدلاً من الإنتظار إلى ما بعد الموت للوصول إلى الحقيقة .

يظهر الطابع الصوفي للغزالي جلياً في كتابه مشكاة الأنوار من خلال تفسيره للآية
اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ " والتي تنص على سورة النور ٣٥ من
كَمْشَكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ
شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارُ
نُورٍ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ
وَالْي كُلِّ جَسَمٍ اللَّهُ شَيْءٌ عَلِيمٌ" حيث قال الغزالي إن النور المقصود هنا يشير إلى
المستشير عقل مضيئ آخر مثل المشكاة والنجوم وحنى العقل المستشير لأن ضوء ال
قادر على عبور حاجز الزمن والفضاء وكان الغزالي يقصد بالعقل المستشير العقل
القادر على التخيل والصور وإدراك إن الجانب الروحي يتطلب نظرة غير
حرفية وغير فيزيائية لفهمها

هذه النظرة ألغى الغزالي أي دور للفلسفة في إثبات أو عدم إثبات وجود الخالق
في الوصول إلى اليقين فلسفة من خلال طرحه الفكري بأنه لا يمكن إسعمال ال
الذي لا يقبل الجدل حول ماهية الله ففكرة الله كانت حسب نظره واقعة خارج
نطاق التفكير المنطقي ولكن هذا التصريح الخطير لم تكن لهاية الفلسفة حيث
حيث الله بإحياء دور الفلسفة في الوصول إلى معرفة قريبة من ابن مرشد قام
إعتبر ابن مرشد الفلسفة أعلى مراتب الدين



أحد أهم الفلاسفة المسلمين، اشتهر في الغرب، (1126-1198 ابن رشد
أرسطو خصوصا بشروحاته لكتب وفلسفة.

هو إختلاف (1126 - 1198) ابن رشد من المفارقات التاريخية حول
له، فقد الغرب وجهات النظر حوله بين المسلمين المعاصرين له وبين وجهة نظر
إعتبره الغرب من أهم الفلاسفة المسلمين على الإطلاق حيث ترجمت أعماله إلى
وأثرت أفكاره بشكل واضح على كتابات على عبرت وال لاتينية
(1225 - توماس أكويناس ومنهم بالتحديد يهود وال المسيحيين الفلاسفة
1135) موسى بن ميمون و (1206 - 1280) ألبرت الكبير و (1274
بينما لم يلق ابن رشد نفس (1823 - 1892) أينست مرينان و (1204 -
تحيي الإهتمام من المعاصرين له حيث فضل الفيلسوفان المعاصران له،
بدلاً من منهج ابن ابن سينا و مؤيد الدين العربي إتباع منهج السهروردي
مرشد .

نحکم منصبه الشریعة الإسلامية كان ابن مرشد منعمًا في
وحاول التقريب بين فلسفة أرسطو والعقيدة الإسلامية حيث إشيلية كفاضي
و دين كان ابن مرشد مقتنعا انه لا يوجد تناقض على الإطلاق بين ال
ولكن بأسلوبين مختلفين وقام حقیقة وإن كلاهما يبحثان عن نفس ال فلسفة ال
بالرد على كتاب لها فت الفلاسفة للغزالي في كتابه المشهور "لها فت النها فت" وأص
على قدرة الفلسفة بإیصال الإنسان إلى یقین الذي لا یقبل الغزالي على عكس
. الله الجدل حول ماهیة

شدد ابن مرشد على نقطة في غاية من الأهمية كانت غائبة عن بال من سبقوه
وغيرها من النیارات باطنية وال صوفية وال علم الكلام وهي إن الفلسفة و
الفكریة تشكل خطرا على الأشخاص الذين ليس لهم القدرة على التفكير
سوف ینعرض فكرة الفلسفی وان الشخص الغير المنعمق او الذي يأخذ بقشرة ال
إلى صراعات نفسیة و فكریة تؤدي به إلى الشك و النشنت بدلا من یقین و
الشور

ابن في محاولة من ابن مرشد لتضييق الفجوة بين الدين و الفلسفة طرح
فكرته حول افضل وسیلة لتفسير الدين و الخالق من وجهة نظر فلسفیة مرشد
فقال إن على الفیلسوف القبول ببعض الأفكار الدینیة لكي یصبح فعلا في
الوصول إلى طبیعة الخالق ومن هذه الأفكار

■ الله وجود

- وحدانية الله
- كون الله فريدا من نوعه
- عدالة الله
- موت الحياة بعد ال
- كون خلق الله لل

على سبيل المثال قد ذكر ان القرآن قام ابن رشد بنوضح فكرته أكثر قائلا ان الله قد خلق الكون ولكنه لم يوضح كيف تم هذا الخلق ومنى تم هذا الخلق و عقل وهذا فإن القرآن قد فتح الباب على مصراعيه للفيلسوف بان يستعمل ال قيمة دين للتعلم في هذه النقطة وهذا إعتبر ابن رشد التحليل الفلسفي منطق ال الندين وليس منافيا لمفهوم الدين

بعد انتهاء العصر الذهبي للإمبراطورية الإسلامية ، يمكننا ان نقول بشكل عام انه قد ساد نوع من الخمول في الحركة الفكرية والفلسفية . سادت في المناطق الإسلامية بين معظم الأوساط الدينية فلسفات أكثر ارتباطا بفلسفة الإشراق التي (الملا صدرا) و حكمة المتعالمين (محي الدين بن عربي و السهروردي) كانت أساسا تشكل الثقافة والعلم للطرق الصوفية النعبدية التي انتشرت بين . سائر الناس .

لكن عودة الاتصال بالغرب بعد بدء الحملات العسكرية الأوروية على البلدان الإسلامية أعاد من جديد ضرورة التفكير الفلسفي و طرح . بين مفكرين كانوا يحاولون الإجابة عن سؤال سبب النخلف النهضة مفهوم سؤال النخلف سيسيطر على الساحة الفكرية وسيطر حدها بداية بعض رجال شكيب و مرشيد رضا و محمد عبده و جمال الدين الأفغاني : الدين مثل شيلي : إضافة لمفكرين أكثر علمانية أهمهم رفاعة الطهطاوي و أرسلان و سيقى هذا السؤال مطروحا بسبب فشل المحاولات . ساطع الحصري ، شميل الحديثة و التجارب العلمانية للحكومات العربية بعد الاستقلال في تجربة تحديث البلدان العربية و الإسلامية . سيبقى السؤال مطروحا بأساليب مختلفة . ماذا خسر العالم بنخلف المسلمين ؟ كتاب أبو الحسن الندوي فمثلا سيؤلف

لكن كل هذه المحاولات يمكن ان نقول انها كانت تندرج في خاصة أكثر منها محاولات فلسفية عميقة الفكر السياسي عامة و الفكر إطار ، فأسئلة مثل : ما معنى الوجود و ما هي ماهيته ؟ من النادر أن تبحث فيما . تعاني أمة ما من مشكلة وجود حقيقة و مشكلة إثبات ذات

النادرة لمسلم في العصور الحديثة هي الفلسفة ربما تكون إحدى المحاولات الذي صاغ معظم فكره تقريبا بشكل قصائد محمد إقبال تجربة الشاعر المفكر إضافة لبعض محاضرات في الفكر السياسي . و الأردية الفارسية باللغتين . تجديد الفكر الإسلامي ، و كتاب فريد من نوعه يدعى

محاولات إعادة قراءة التراث

عربيا ، منذ منتصف الثمانينات و طوال عقد التسعينات سنشهد الساحة الثقافية محاولات جديدة لحل سؤال النهضة المطروح دائما و أبدا و سنأخذ هذه المرة بغية إيجاد إعادة قراءة التراث الإسلامي شكلا فلسفيا أكثر عن طريق محاولة حلول للسؤال العصي عن الحل . قد يرى البعض في هذه المحاولات تجارب لإعطاء الفكر العلماني الغربي جذور تراثية إسلامية و بالنالي إعطاء الفكر الغربي نوعا من المشروعية في الساحة الثقافية الإسلامية ، و قد يراه آخرون محاولة لاستجداء حلول حقيقية و ليس مجرد تليفق و ذلك من روح الأمة نفسها بحيث تكون النهضة منابعة لنجربنها الحضارية .

إحدى أهم و أوائل هذه التجارب ستكون مشروع عابد الجابري الذي بدأ من نقد العقل و آخر السبعينات في كتاب "نحن و التراث" لكنه سينكامل في مشروع الذي تألف من أربعة أجزاء : تكوين العقل العربي ، بنية العقل العربي ، العربي العقل السياسي العربي ، و أخيرا العقل الأخلاقي العربي . بالمجمل سيحاول الجابري أن يعيد تفكيك و تركيب التراث الإسلامي ليعين محددات العقل العربي : في الجزء الأول سيدرس ظروف تشكيل العقل العربي و الأنظمة الفكرية التي تشكله ، ثم يتابع في الجزء الثاني لينابع دراسة الأنظمة الفكرية الثلاث التي و سيسنم الجابري في البرهان و العرفان و البيان : حدها في الجزء الأول تحليل البنى و الإشكاليات في هذه الأنظمة المعرفية و صداماتها الفكرية و

السياسية منحيزا دوما للنظام البرهاني (و هو بشكل أساسي الفكر الفلسفي الأبرز في تقديم المشروع البرهاني ابن رشد اليوناني تحديدًا الأرسطي) معتبرا في الحضارة العربية لكن هذا المشروع البرهاني لم يكن له النجاح في الأرض الإسلامية لكنه سينجح تقدمه في الغرب الذين سيقبلون فكر ابن رشد وهو . فكر أرسطي أصيل .

الأهمية الأساسية لمشروع الجابري ستكون في أنه سيكون شرارة تشعل هذه الساحة الفكرية والنقدية في قراءة التراث الفلسفي الإسلامي ، و سينعز الجابري لدود من كافة الاتجاهات ، فالإتجاهات العلمانية سيعتبرون أن الجابري بدأ ميل نحو الإسلاموية ، في حين سترد عليه محاولات أخرى بأنه بنجيله . لابن رشد تحاول فقط أن يثبت النظام الأرسطي أي الفكر الغربي

، لكن دمشق في جورج طرايشي سيكونه تقد نقد العقل العربي الذي يعتقد أن ابن رشد طه عبد الرحمن موطن الجابري سيرد عليه المغرب في لم يكن سوى مقلدا لأرسطو و شارحا جيدا لأفكاره وليس له في الإبداع تحديد المنهج في الأساسية ستكون في كتابه طه عبد الرحمن نصيب . محاول قراءة التراث .

إصلاح العقل في الفيلسوف التونسي بعنوان المرزوقي سنظهر أيضا دراسة تجليات الفلسفة العربية: منطق تأريخها من خلال منزلته و كتاب الفلسفة العربية المرزوقي تحاول رسم نموذج يوضح به حركات الفكر في ظل الثقافة : الكلي

الإسلامية وكيف أثرت على الفكر اليوناني و الفلسفة اليونانية . يعتبر المبرزوقي من الكلي أهم ما تم إجازة في إطار الثقافة العربية الإسلامية هو تحرير مفهوم إطار الواقعية إلى إطار الإسمية . وهذا هو ما ساعد لاحقاً على تطوير العلوم و المعارف من رياضيات و فلك و ميكانيك . فواقعية الكلي في إطار الفلسفة الأفلاطونية أو الأرسطية تجعل نتائج الفلسفة حقائق واقعية لا شك فيها و بالتالي الفلسفة كانت جامدة غير قابلة للتطوير . لكن نماذج تجربة تثقيف العلوم الثقيلة أي وضعها في إطار قوانين ، و تجربة تثقيف العلوم الفلسفية الفكرية اليونانية و ترجمتها قد فكك تدريجياً فكرة واقعية الكلي النظرية و العملية : هذا ، لكن ابن سينا و الغزالي التفكير سينم بداية عن طريق فقد سيقوم به . ابن خلدون و ابن تيمية قدشين الإسمية سينم على يدي .

هذه الأفكار سترسم صورة مغايرة تماماً عن نموذج الجابري الذي يدين الغزالي و ابن سينا معبراً إياهم من أنصار و ناشري المنهج العرفاني (العقل المستقل) ، كلاعب أساسي في الساحة الفلسفية و هو ابن تيمية كما سيعيد طرح شخصية كثيراً ما كان يعتبر مجرد فقيه حنبلي سلفي منعصب . و لهذا سيكون مقترداً في هذه النظرية

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أ- المصادر العربية:

- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني (ت 630هـ/1232م).

١- الكامل في التاريخ، ج (٩، ٨)، مطبعة الاستقامة، (القاهرة، لا.ت).

٢- الكتاب الباهر في الدولة الأتابكية، تحقيق عبد القادر أحمد طليمات، دار الكتب

الحديثة، (مصر، ١٩٦٣م).

- - الاسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن (ت ٧٧٢هـ/١٣٧٠م).

٣- طبقات الشافعية، ج (٢، ١)، دار الكتب العلمية، ط ١، (بيروت، ١٩٨٧م).

- الاصبهاني، محمد باقر الموسوي الخوانساري (ت لا.ت هـ/ لا.ت م).

٤- مروضات الجنات، تحقيق أسد الله أسما عيل، مطبعة مهر اسنوار، (قمر، ١٩٣٢م).

- الأصفهاني، الفتح بن علي بن محمد البنداري (ت 643هـ/1245م).
- ٥- تاريخ دولة آل سلجوق، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، ط ٢، (بيروت، ١٩٨٧م).
- الأصفهاني، عماد الدين (ت 597هـ/1200م).
- 6- خريدة القص وجريدة العصور.
- قسم العراقي، ج 1، حققه محمد نهجته الأثري، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد، 1955م).
- قسم الشام، حققه د. شكري فيصل، المطبعة الهاشمية، ج 1، (دمشق، 1955م)، ج 2، (دمشق، 1959م).
- مج 1، ج 3، حققه وشرحه محمد نهجته الأثري، دار الحرية للطباعة، (بغداد، 1976م).
- ٧- سنا البرق الشامي، القسم الأول، تحقيق رمضان شلش، ط ١، (بيروت، ١٩٧١م).
- ابن الأنباري، أبي البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد (ت 577هـ/1181م).
- ٨- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، (القاهرة، ١٩٩٨م).
- ابن الأجب، صائن الدين محمد (ت 659هـ/1260م).

٩- مشيخة النعال البغدادي، تحقيق ناجي معروف وبشار عواد، مطبعة المجمع العلمي

العراقي، (بغداد، ١٩٧٥م).

- البخاري، محمد بن اسماعيل أبو عبد الله (ت ٢٥٦هـ/ ٨٧٥م).

١٠- صحيح البخاري، دار الفكر، (بيروت/ ١٩٨٦م).

- بدران، عبد القادر النعيمي (ت ٣٤٦هـ/ ٩٥٨م).

١١- تهذيب تاريخ دمشق الكبير، دار الميسرة، (بيروت، ١٩٧٩م).

- البغدادي، اسماعيل باشا (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م).

١٢- هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار العلوم الحديثة، (بيروت،

١٩٨١م).

- البيهقي، أحمد بن الحسين علي بن موسى (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م).

١٣- سنن البيهقي الكبرى، تحقيق عبد القادر عطا، دار الباز، (مكة المكرمة/

١٩٩٤م).

١٤- سنن الترمذي، تحقيق مصطفى محمد حسين الذهبي، دار الحديث، ط١،
(القاهرة/١٩٩٩م).

١٥- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج٥، مطبعة دار الكتب المصرية، القسم
الادبي، (القاهرة، ١٩٣٥م)، ج٦، مطبعة دار الكتب المصرية، القسم الادبي،
(القاهرة، ١٩٣٦م).

- ابن الجزري، شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد (ت 833هـ/1429م).

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت 597هـ/1200م).

١٨- المنظم في تاريخ الملوك، ط١، ج٩، (حيدر آباد- الدكن، ١٣٥٩هـ)، ج١٠، (الدكن،

١٣٥٨هـ).

- حاجي، خليفة (ت١٠٦٧هـ/١٦٥٦م).

١٩- كشف الظنون عن اسامي الكنب والفنون، دار العلوم الحديثة، (بيروت، لا.ت).

- الحسني، ابي بكر بن هداية (ت١٠١٤هـ/١٦٠٥م).

٢٠- طبقات الشافعية، تحقيق عادل نوهي، دار الافاق الجديدة، ط١، (بيروت،

١٩٧١م).

-

- ياقوت الحموي، شهاب الدين ابو عبد الله، ياقوت بن عبد الله (٦٢٦هـ/١٢٢٨م).

٢١- معجم الادباء، ج (١٣، ١١، ١٠، ٨)، مطبوعات دار المأمون، الطبعة الاخيرة، (مصر،

لا.ت).

٢٢- معجم البلدان مج١، دار صادر، (بيروت / ١٩٩٥م)، مج (٨، ٧، ٢)، صححه

ورثه محمد أمين الخالجي، مطبعة السعادة، ط١، (مصر، لا.ت).

- الحنبلي، ابي الفلاح عبد الحي بن العماد (ت١٠٨٩هـ/١٦٨٧م).

٢٣- شذرات الذهب في اخبار من ذهب، جزء، دار الكتب العلمية، (بيروت، لا.ت).

- الخطيب البغدادي، الحافظ ابو بكر احمد بن علي (ت 463هـ/1070م).

٢٤- تاريخ بغداد لمدينة السلام، مج ١، دار الكتاب العربي، (بيروت، لا.ت).

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808هـ/1405م).

٢٥- مقدمة ابن خلدون، مطبعة الكشافة، (بيروت، لا.ت).

- ابن خلكان، شمس الدين ابو العباس احمد بن محمد (ت 681هـ/1282م).

٢٦- وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، حققه وعلق على حواشيه ووضع فهرسه، محمد

محي الدين عبد الحميد، جزء ٢، مطبعة السعادة، (القاهرة، لا.ت)، ج ٦، ٤، ١، ط ١،

مطبعة السعادة، (مصر، ١٩٨٤م).

- الداودي، الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن احمد (ت 954هـ/1538م).

٢٧- طبقات المفسرين، مراجع لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط ١، (بيروت،

١٩٨٣م).

- ابن الديني، الحافظ ابي عبد الله محمد بن سعيد (ت 637هـ/1239م).
 ٢٨- ذيل تاريخ مدينة السلام بغداد، مج ١، تحقيق بشار عواد معروف، مطبعة دار السلام، (بغداد، ١٩٧٤م)، مج ٢، دار الرشيد، (بغداد، ١٩٧٩م).
- ابن الدهان، ابو الفرج مذهب الدين عبد الله بن اسعد الموصللي (ت 581هـ/1185م).
 ٢٩- ديوان ابن الدهان، حققه واعدتكملة عبد الله الجبوري، مطبعة المعارف، (بغداد، ١٩٦٨م).
- الذهبي، الحافظ شمس الدين محمد بن احمد (ت 748هـ/1347م).
 ٣٠- دول الاسلام، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، (بيروت، ١٩٨٥م).
- ٣١- سير اعلام النبلاء، ج (١٢، ١٣)، اعشى به محمد بن عبادي بن عبد الحليم، دار البيان الحديث، ط ١، (القاهرة، ٢٠٠٣م).
- ٣٢- العبر في خبر من غير، ج ٤، تحقيق صلاح الدين المنجد، سلسلة تصدرها وزارة الارشاد والانباء، (الكويت، ١٩٦٣م).

٣٣- المخلص المحتاج اليه من تاريخ الحافظ ابي عبد الله محمد بن سعيد بن محمد ابن

الديشي، مج ٢، تحقيق مصطفى جواد، مطبعة الزمان، (بغداد، ١٩٦٣م)، مج ٣،

مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد، ١٩٧٦م).

٣٤- تاريخ الاسلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط ٢،

(بيروت، ١٩٩٨م).

٣٥- معرفة القراء الكبار على الطبقات والاعصار، حققه وفهرسه وعلق عليه محمد

سيد جاد الحق، ط ١، (القاهرة، ١٩٦٧م).

٣٦- تذكرة الحفاظ، ج ٤، دار الاحياء العربي، ط ١٧، ١٦، ١٥، (لا.م، ١٣٧٧م).

٣٧- النيسير والمفسرون، مطبعة دار الحكمة، ط ١، (بيروت، ١٩٨٧)

- الراوندي، محمد بن علي بن سليمان (ت599هـ/1202م).
 ٣٨- راحة الصدور وآية السرور، نقله الى العربية، ابراهيم أمين الشواربي وعبد المنعم محمد حسنين وفؤاد عبد المعطي الصياد، راجعه ونش مقدماته ابراهيم أمين الشواربي، (القاهرة، ١٩٦٠م).
- ابن مرجب، زين الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين احمد البغدادي الحنبلي (ت795هـ/1392م).
 ٣٩- الذيل على طبقات الحنابلة، ج١، وقف على طبعه وصححه، محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، (القاهرة، ١٩٥٢م).
- سبط بن الجوزي، شمس الدين ابو المظفر يوسف بن قزواغلي (ت654هـ/1256م).
 ٤٠- مرآة الزمان في تاريخ الاعيان، ج٨، ق١، ط١، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، (الباك، ١٩٥٢م).
- السبكي، تاج الدين ابو نص عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت771هـ/1369م).
 ٤١- طبقات الشافعية الكبرى، ج٤، ط٢، دار المعرفة للطباعة والنشر والنويع، (بيروت، لا.ت).

- السمعاني، الامام ابي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور النيمي
(ت 62هـ/II66م).

٤٢- الانساب، تحقيق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، ط ١، (بيروت، ١٩٨٨م).

- السلامي، ابي المعالي بن رافع (ت774هـ/1372م).
 ٤٣- تاريخ علماء بغداد المسمى المنتخب المختار ذيل على تاريخ ابن النجار، صححه
 وعلق على حواشيه عباس العزاوي، الدار العربية للموسوعات، (بيروت،
 ٢٠٠٠م).
- السيوطي، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن ابن ابي بكر (ت911هـ/1505م).
 ٤٤- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج١، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، مطبعة
 عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، (لا.م، ١٩٦٤م).
 ٤٥- طبقات الحفاظ، تحقيق علي محمد عمر، ط١، (لا.م، ١٩٧٣م).
 ٤٦- الاتقان في علوم القرآن، (بيروت، لا.ت).
 - ابوشامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل المقدسي (ت665هـ/1266م).
 ٤٧- الروضين في اخبار الدولتين النورية والصلاحية، ج١، ق١، نشر وتحقيق محمد
 حلمي محمد أحمد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (القاهرة، ١٩٥٦م).
 - ابن شداد، نهاد الدين (ت632هـ/1234م).
 ٤٨- سيرة صلاح الدين، تحقيق جمال الشيال، مطبعة السنة المحمدية، ط١، (القاهرة، ١٩٦٢م).

- ابن شداد، عز الدين ابي عبد الله محمد بن علي بن ابراهيم (684هـ/1285م).
٤٩- الاغلاق الخطيرة في ذكر امراء الشام والجزيرة، نشره وحققه دومنيك سورديل، (دمشق، ١٩٥٣م).

- بن حنبل، احمد (ت 241هـ/855م).
٥٠- مسند الامام احمد بن حنبل، مؤسسة قبطية، (القاهرة، لا.ت).
- ابن الصابوني، جمال الدين حامد محمد بن علي المحمودي (ت 680هـ/1281م).
٥١- تكملة اكمال الاكمال، تحقيق مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد، ١٩٥٧م).

- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت 764هـ/1362م).
٥٢- نكت الهميان في نكت العميان، وقف على طبعه، أحمد زكي بك، المطبعة
الجمالية، (مصر، ١٩١١م).

٥٣- الوافي بالوفيات،

- ج1، الاعشاء هلموت مريتر، دار فرانز شتاينز، ط2، (فيسبادن، 1962م).
- ج2، اعشاء س ديدرلينغ، مطبعة وزارة المعارف، (استانبول، 1949م).
- ج3، اعشاء س ديدرلينغ، مطبعة الهاشمية، (دمشق، 1953م).

- ج4، مطبعة الهاشمية، (دمشق، 1959م).
- ابن طولون، شمس الدين (ت953هـ/1546م).
- ٥٤- قضاة دمشق (الشعر البسامي في ذكر من ولي قضاء الشام)، تحقيق صلاح الدين المنجد، مطبوعات المجمع العلمي العربي، (دمشق، لا.ت).
- ابن العديم، كمال الدين أبو القاسم عم (ت660هـ/1261م).
- ٥٥- بغية الطلب في تاريخ حلب، نشره وعلق عليه، علي سويهر، مطبعة الجمعية التاريخية التركية، (أنقرة، 1976م).
- ٥٦- زبدة حلب في تاريخ حلب، حققه ووضع فهرسه سامي الدهان، (دمشق، 1968م).

- ابن عساکر، أبو القاسم بن الحسن بن هبة الله (ت 571هـ/1175م).
 ٥٧- تاريخ دمشق الكبير، أعداد من مركز الخطيب للإنتاج، إشراف من مركز التراث للأبحاث
 الكتاب العلمي، (نسخة مصورة على قرص مدمج)، (دمشق، ١٩٩٧م).
- أبو الفداء، عماد اسماعيل بن محمد بن عمر (ت 732هـ/1331م).
 ٥٨- تقويم البلدان، اعتناء وتصحيح رينودو البارون ماك كوكين ديسلان، طبع دار
 الطباعة السلطانية، (باريس، ١٨٤٠م).
- ٥٩- المختصر في أخبار البشر، دار الكتاب اللبناني، (بيروت، ١٩٦٠م).
- ابن الفرات، ناص الدين محمد بن عبد الرحيم (ت 807هـ/1404م).
 ٦٠- تاريخ ابن الفرات، عنى بنحري نصه ونشره حسن محمد الشماع، (البصرة، ١٩٦٧م).
- ابن الفوطي، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن تاج الدين أحمد الشيباني الحنبلي
 (ت 732هـ/1323م).
- ٦١- مجمع الاداب في معجم الالقباب، حققه مصطفى جواد، مطبوعات مديرية احياء التراث
 القديم، (دمشق، ١٩٦٥م)، ج٤، ق ٣.
- الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ/1414م).
 ٦٢- القاموس المحيط، دار الفکر، (بيروت، لا.ت).

- ابن قاضي شہبہ، بدر الدین (ت874ھ/1469م).
 ٦٣- الکواکب الدریۃ فی السیرۃ النوریۃ، تحقیق محمود زاید، ط١، دار الکتاب
 الجدید، (بیروت، ١٩٧١م).
- ابن قاضي شہبہ، تقي الدين الاسدي (ت85١ھ/1447م).
 ٦٤- طبقات النحاة واللغويين، تحقیق محسن عیاض، مطبعة النعمان، (النجف، ١٩٧٤م).
- ابن قطلوبغا، الشیخ ابی العدل زین الدین قاسم (ت879ھ/1474م).
 ٦٥- تاج التراجم فی طبقات الحنفیۃ، مطبعة العاني، (بغداد، ١٩٦٢م).
- القفطي، جمال الدين ابی الحسن علی بن یوسف (ت646ھ/1226م).
 ٦٦- انباء الرواة علی انباء النحاة، تحقیق، محمد ابو الفضل ابراهيم، ج٢، مطبعة دار الکتاب
 المصریۃ، (القاهرة، ١٩٥٢م).
- ابن القلانسی، ابی یعلی حمزة (ت555ھ/1160م).
 ٦٧- ذیل تاریخ دمشق، مطبعة السويعين، (بیروت/١٩٠٨م).
- الکنی، محمد بن احمد بن شاکی (ت764ھت/1362م).
 ٦٨- عیون النواریع، تحقیق، فیصل السامی ونبیلة عبد المنعم داود، ج١٢، دار الحریۃ
 للطباعة، (بغداد، ١٩٧٧م).

٦٩- فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق احسان عباس، مج ٣، دار الثقافة، (بيروت،

لا.ت).

- ابن كثير، ابو الفداء الحافظ اسماعيل بن عمر الدمشقي (ت ٧٧٤هـ/١٣٧٢م).

٧٠- البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٢، مطبعة السعادة (مصر، لا.ت).

- الماوردي، ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت ٤٥٠هـ/١٠٥٨م).

٧١- الاحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، (بيروت، لا.ت).

- ابن المسنوي، شرف الدين ابي البركات المبارك بن احمد اللخمي الاربلي

(ت ٦٣٧هـ/١٢٣٩م).

٧٢- تاريخ اربل المسمى (بناهة البلد الخامل بمن وردة من الاماثل)، تحقيق سامي

خماس، وزارة الثقافة والاعلام، (بغداد، ١٩٨٠م).

- المنذري، زكي الدين ابو محمد عبد العظيم عبد القوي (ت ٦٥٦هـ/١٢٥٨م).

٧٣- النكلمة لوفيات النقلة، مج ١، حققه وعلق عليه، بشار عواد معروف، مطبعة

الاداب، (النجف، ١٩٦٨م).

- ابن منظور، جال الدين محمد بن مكرم الانصاري (ت ٧١١هـ/١٣١١م).

٧٤- لسان العرب المحيط، مج ٢، اعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، (بيروت،

١٩٨٠ ت)، ج ٣، تصحيح امين محمد عبد الوهاب ومحمد صادق العبيدي، دار احياء

التراث العربي، ط ٣، (بيروت، ١٩٩٩ م).

- النعيمي، عبد القادر محمد (ت ١٩٢٧ هـ / ١٥٢٠ م).

٧٥- الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق جعفر الحسيني، ج ١، ج ٢، مطبعة الترقى،

(دمشق، ١٩٤٨ م).

- النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١ هـ / ٨٧٤ م).

٧٦- صحيح مسلم، دار المعرفه، (بيروت/ ٢٠٠٥ م).

- ابن واصل، جمال الدين محمد بن سالم (ت ٦٩٧ هـ / ١٢٩٧ م).

٧٧- مفرج الكروب في اخبار بني أيوب، ج ١، ضبطه وحققه وعلق على حواشيه وقدم

له ووضع فهرسه، جمال الدين الشيال، مطبوعات ادارة احياء التراث القديم،

(القاهرة، ١٩٥٣ م).

- ابن الوردي، زين الدين عمر (ت ٧٤٩ هـ / ١٣٤٨ م).

٧٨- تاريخ ابن الوردي، ج ٢، المطبعة الحيدريه، (النجف، ١٩٦٩ م).

- اليافعي، ابو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سلمان، (ت 768هـ/ 1366م).
٧٩- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، مؤسسة الاعلمي

للمطبوعات، ط ٢، (بيروت، ١٩٧٠م).

- وليمر، الصوري.

٨٠- تاريخ الحروب الصليبية، نقله الى العربية سهيل مرزكار، مطبعة دار الفكر،)

بيروت، ٢٠٠٣م).

ب- المراجع العربية والمعرفة:

- ارزنت، بامركن

٨١- الحروب الصليبية، نقله الى العربية السيد الباز العريني، دار النهضة العربية، ط ٢،

(بيروت، لا.ت).

- اسماعيل، محمود

٨٢- تاريخ الحضارة العربية الاسلامية، مطابع القس، ط ٢، (الكويت، ١٩٩٠م).

- الاعظمي، حمدي

٨٣- المرشد في علم اصول الفقه وتاريخ الفقه الاسلامي، مطبعة المعارف، (بغداد،

١٩٤٩م).

- الالباني، محمد ناص الدين

٨٤- صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، اعداد المكتبة الشاملة، الاصدار الاول،

(نسخة مصورة على CD).

- امين، حسين

٨٥- تاريخ العراق في العصر السلجوقي، مطبعة الارشاد، (بغداد، ١٩٦٥م).

- ابوبدر، شاكر أحمد

٨٦- الحروب الصليبية والاسرة الزنكية، مطبعة الجامعة الاردنية، (بيروت، لا.ت).

- بدوي، احمد احمد.

٨٧- الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية لمص والشام، مطبعة النهضة، (مصر،

لا.ت).

- بن ومار، يوشع.
- ٨٨- عالم الصليبيين، ترجمة وتعليق قاسم عبدة قاسم وآخرون، مطبعة روثا برنت، ط١، (لا.م، ١٩٩٩م).
- بروكلمان، كارل.
- ٨٩- تاريخ الادب العربي، نقله الى العربية د. يعقوب بكر ومراجعة د. رمضان عبد الثوب، دار المعارف، (لا.م، ١٩٧٧م).
- النكريتي، محمود ياسين احمد.
- ٩٠- الايوبون في شمال الشام والجزيرة، مطبعة دار الرشيد، (بغداد، ١٩٨١م).
- الجليبي، بسام ادريس.
- ٩١- موسوعة اعلام الموصل، وحدة الحداثة للطباعة، (الموصل، ٢٠٠٤م).
- جواد، مصطفى.
- ٩٢- في التراث العربي، قدم له واخرجه ونصهته وفهرسته محمد جميل شلش وعبد الحميد العلوجي، دار الحرية للطباعة، (بغداد، ١٩٧٥م).
- حسن، حسين ابراهيم وآخرون.
- ٩٣- النظم الاسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، (القاهرة، ١٩٥٩م).

- حسنين، محمد عبد النعيم.

٩٤- سلاجقة ايران والعراق، مطبعة السعادة، ط ٢، (القاهرة، ١٩٧٠م).

- حمزة، عبد اللطيف.

٩٥- تطور الحركة الفكرية في مصر، دار الفكر العربي، ط ١، (القاهرة، ١٩٤٧م).

- الحميدة، سالم محمد

٩٦- الحروب الصليبية عهد الجهاد المبكر، دار الشؤون الثقافية آفاق عريية، ط١،

(بغداد، ١٩٩٠م).

- حكمت، حسين يونس.

٩٧- الحديث الضعيف والموضوع، مطبعة الحوادث، ط١، (بغداد، ١٩٩٤م).

- الحلبي، محمد راغب بن محمود.

٩٨- اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، المطبعة العلمية، ط١، (حلب، ١٩٢٤م).

- خليل، عماد الدين.

٩٩- عماد الدين زنكي، مطبعة الزهراء الحديثة، (الموصل، ٢٠٠٤م).

- الدجيلي، عبد الصاحب.

١٠٠- اعلام العرب في العلوم والفنون، المطبعة العلمية، ج٣، (النجف، ١٩٥٦م)، ج٢،

مطبعة النعمان، ط٢، (النجف، ١٩٦٦م).

- الديوة جي، سعيد.

١٠١- الموصل في العهد الاتابكي، مطبعة شفيق، (بغداد، ١٩٥٨م).

- مرجب، محمد.
- ١٠٢- الشطار والعيارين في التراث العربي، (لا.مر، ١٩٨٩م).
- مرفسيان، سنيڤيس.
- ١٠٣- تاريخ الحروب الصليبية، نقله الى العربي الباز العريبي، دار الثقافة، ط١، (بيروت، ١٩٦٨م).
- الزركلي، خير الدين.
- ١٠٤- اعلام قاموس التراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب المسلمين والمسيحيين، ط٢، (لا.مر، لا.ت).
- الزيات، احمد.
- ١٠٥- تاريخ الادب العربي، دار النهضة، ط٢، (بغداد، لا.ت).
- السامرائي، كمال.
- ١٠٦- مختص تاريخ الطب العربي، دار الحرية للطباعة، (بغداد، ١٩٨٥م).
- سلام، محمد زغلول.
- ١٠٧- الادب في العصر الايوبي، دائرة المعارف، (مصر، ١٩٦٨م).
- السوداني، عبد الزهر.

- ١٠٨- الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، دار الرشيد، (بغداد، ١٩٨٠م).
- الطاهر، علي جواد.
- ١٠٩- الشعر العربي في العراق وبلاد العجم، دار الرائد العربي، ط٢، (بيروت، ١٩٨٥م).
- عاشور، سعيد عبد الفتاح.
- ١١٠- الحركة الصليبية، دار الكنب، ط٢، (القاهرة، ١٩٧١م).
- عباس، احسان.
- ١١١- تاريخ بلاد الشام في عهد الاتابكية والايوبيين، مطبعة الجامعة الاردنية،
- (عمان، ١٩٩٨م).
- العاني، محمد شفيق.
- ١١٢- الفقه الاسلامي ومشروع القانون المدني الموحد في البلاد العربية، مطبعة لجنة
- البيان العربي، (لا.م، ١٩٦٥م).
- عبد الحميد، محسن.
- ١١٣- تطور تفسير القرآن، بيت الحكمة، (بغداد، لا.ت).

- فروغ، عمس.

١١٤- تاريخ الادب العربي، دار العلم للملايين، ط١-٢، (بيروت، ١٩٧٩-١٩٨٤م).

- الفضلي، عبد الهادي.

١١٥- القراءات القرآنية تاريخ وتعريف، دار القلم، (بيروت، ١٩٨٠م).

- قاسم، قاسم عبدة.

١١٦- ماهية الحروب الصليبية، (الكويت، ١٩٩٠م)

- القس، صائغ سليمان

١١٧- تاريخ الموصل، ج١، المطبعة السلفية، (مصر، ١٩٢٣م)، ج٢، المطبعة

الكاثوليكية، (بيروت، ١٩٢٨م).

- القمي، عباس.

١١٨- الكني واللقاب، المطبعة الحيدرية، ط٣، (النجف، ١٩٦٩م).

- كحالة، عمس.

١١٩- معجم المؤلفين، مطبعة الترقى، (دمشق، ١٩٥٧م).

- كزدي، محمد علي.

١٢٠- خطط الشام، مطبعة الترقى، (دمشق، ١٩٢٦م).

- مؤنس، حسين.

١٢١- نور الدين محمود، سيرة مجاهد صادق، الشركة العربية للطباعة، (القاهرة،

١٩٥٩م).

- المحامي، باقر أمين الورد.

١٢٢- بغداد خلفائها، ولائها، ملوكها، رؤسائها، (بغداد، لا.ت).

- مصطفى، شاكر.

١٢٣- التاريخ العربي والمؤرخون، دار العلم للملايين، مج ١، (بيروت، ١٩٧٩م).

١٢٤- المدن في الاسلام في العصر العثماني، دار السلاسل للطباعة، ط ١، (لا.م،

١٩٨٨م).

- مصطفى، ابراهيم وآخرون

١٢٥- المعجم الوسيط دار الدعوة، (اسطنبول، ١٩٨٩).

- المعاضدي، خاشع.

١٢٦- الحياة السياسية في بلاد الشام خلال عصر الفاطميين (٣٥٩-٥٦٧هـ/١١٦٩-

١١٧١م)، دار الحرية للطباعة، ط ١، (بغداد، ١٩٧٦م).

١٢٧- الوطن العربي والغزو الصليبي، مطبعة جامعة الموصل، (الموصل، ١٩٨١م).

- معروف، ناجي.

١٢٨- عروبة العلماء المنسوبين الى البلدان الاعجمية في بلاد الروم والجزيرة وشهرزور

واذريجان، دار الحرية للطباعة، (بغداد، ١٩٧٨م).

المنجد، صلاح الدين.

١٢٩- اعلام التاريخ والجغرافيا، مؤسسة التراث العربي، (بيروت، ١٩٦٠م).

١٣٠- المؤرخون الدمشقيون من القرن الثالث الى نهاية القرن العاشر الهجري، مطبعة

شركة مصرية، (القاهرة، ١٩٥٦م).

- موسى، محمد يوسف.

١٣١- الفقه الاسلامي، مطابع دار الكتب العربي، ط٢، (بغداد، ١٩٥٦م).

- الوردى، علي

١٣٢- لمحات من تاريخ العراق الحديث، (لا.م/١٩٦٩م)

- الوزنت، يحيى حمزة عبد القادر.

١٣٣- الدولة السلجوقية في عهد السلطان سنجر، ط١، (القاهرة، ٢٠٠٤م).

ج- الرسائل الجامعية والاطاريح:

- الاسدي، سالي علي بدر.

١٣٤- الحياة العلمية في دمشق في عهد نور الدين محمود من خلال كتاب دمشق لابن

عساكر، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة الى كلية التربية، (جامعة البصرة،

٢٠٠٥م).

- جرجيس، مها سعيد.

١٣٥- الدور التعليمي للأس العلمية في الموصل من القرن الخامس الى نهاية القرن السابع

الهجري، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة الى كلية الاداب، (جامعة الموصل،

٢٠٠١م).

- الجميلي، حسين حليس جاسر.

١٣٦- عصر الخليفة المسترشد بالله (٥١٢هـ/ ١١١٨م - ٥٢٩هـ/ ١١٣٤م)، اطروحة

دكتوراه غير منشورة، مقدمة الى كلية الاداب، (جامعة الموصل، ١٩٩٩م).

- خلف، غانم عبد الله.

١٣٧- الحياة العلمية في بلاد الشام في عهد الايوبيين، اطروحة دكتوراه غير منشورة،

مقدمة الى كلية الاداب، (جامعة الموصل، ١٩٩٥م).

سلطان، سلطان جبر.

١٣٨- الدور السياسي للعلماء المسلمين ابان الحروب الصليبية (٤٩٠-٦٩٠هـ/١٠٩٦-

١٢٩١م)، اطروحة دكتوراه غير منشورة، مقدمة الى كلية الاداب، (جامعة

الموصل، ١٩٩٩م).

- الصباغ، لمياء عز الدين.

١٣٩- الرحلات العلمية بين المغرب والمشرق حتى القرن السابع الهجري، اطروحة

دكتوراه غير منشورة، مقدمة الى كلية الاداب، (جامعة الموصل، ١٩٩٦م).

- افطوني، يوسف جرجيس.

١٤٠- جهود العراقيين الحضارية في بلاد الشام ومصر، اطروحة دكتوراه غير منشورة،

مقدمة الى كلية الاداب، (جامعة بغداد، ١٩٩٠م).

د-الدوريات:

- احمد، رمضان.

١٤١- (المسجد الأموي بدمشق بين الحقيقة والأسطورة) كما جاء في تاريخ دمشق لابن

عساكر، نخت منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على

ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- احمد، عبد الجبار حامد.

١٤٢- (ابناء الشهزوري ودورهم السياسي والقضائي والعلمي في القرن السادس

الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، مجلة اداب الرافدين، العدد ١٨٥، كلية الاداب،

جامعة الموصل، (الموصل، ١٩٨٨م).

- اليطار، امينه.

١٤٣- (التعليم في دمشق في القرن السادس الهجري)، نخت منشور في مجلة اداب

الرافدين، العدد ١١٥، كلية الاداب، جامعة الموصل، (الموصل، ١٩٧٩م).

- جحا، فريد.

١٤٤- (كتاب ابن عساكر وابن شداد عن دمشق)، نخت منشور في ندوة بمناسبة

الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام،

(دمشق، ١٩٧٩م).

- حسين، محمد عبد الغني.

١٤٥- (ابن عساكر في تقدير المؤرخين والباحثين في التقدير والحديث)، نخت منشور في

ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة

السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- الحموي، محمد فاروق.

١٤٦- (كلمة مدينة دمشق)، منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة

عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- داود، نبيل عبد المنعم.

١٤٧- (اثر علماء الموصل على الحركة الفكرية في أربل)، نخت منشور في ندوة الموصل

في التراث العربي، مطبعة التعليم العالي، (الموصل، ١٩٩٠م).

- مرشيد، ناظم.

١٤٨- (التعليم في ظل الدولتين الزنكية والايوية في الشام)، نخت منشور في مجلة اداب

الرافدين، العدد ١٠٥، كلية الاداب، جامعة الموصل، (الموصل، ١٩٧٩م).

١٤٩- (الحياة الادبية في القرنين السادس والسابع الهجريين)، نخت منشور في موسوعة

الموصل الحضارية، ط١، مج٣، دار الكنب للطباعة والنشر، جامعة الموصل،

(الموصل، ١٩٩٢م).

- مرتخاوي، عبد القادر.

١٥٠- (خط مدينة دمشق عند المؤرخ ابن عساكر)، نخت منشور في ندوة بمناسبة

الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام،

(دمشق، ١٩٧٩م).

- الزبيدي، كاسد ياس.

١٥١- (علوم الفقه)، نخت منشور في موسوعة الموصل الحضارية، ط١، مج٣، دار الكنب

للطباعة والنشر، جامعة الموصل، (الموصل، ١٩٩٢م).

- الصواف، فائق بك.

١٥٢- (ابن عساكر مؤرخاً)، نخت منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور

تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- طريشي، مطاوع.

١٥٣- (من تاريخ التاريخ الكبير)، نخت منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى

مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- العابدي، سيد بدر الحسن.

١٥٤- (الحافظ أبو القاسم بن الحسن بن هبة الله)، نخت منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال

بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق،

١٩٧٩م).

- عاشور، سعيد عبد الفتاح.

١٥٥- (بعض أضواء جديدة على ابن عساكر والمجتمع الدمشقي في عصره)، نخت منشور في

ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة

السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- كوركيس، عواد.

١٥٦- (مؤلفات ابن عساكر)، نخت منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور

تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام (دمشق، ١٩٧٩م).

- مصطفى، شاكر.

١٥٧- (مدرسة الشام التاريخية من قبل ابن عساكر ومن بعده)، نخت منشور في ندوة

بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة

السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- معاذ، خالد.

١٥٨- (دمشق في أيام ابن عساكر)، نخت منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور

تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- معروف، بشار عواد.

١٥٩- (ابن عساكر في بغداد اخذ وعطاء)، نخت منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى

مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- اليسوعي، لويس بوزيه.

١٦٠- (مصاهرات ابن عساكر)، نخت منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور

تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

هـ- المصادر الاجنبية:

161 - Lewis and the others, the Encyclopaedia of Islam,
(London, 1971), Volume : III

سيرة الباحث الدكتور جمال الدين فالح الكيلاني

د. د. إبراهيم خليل العلاف

أستاذ التاريخ الحديث - جامعة الموصل

صديق عزيز، أتابع منذ فترة طويلة، نشاطاته العلمية، وإيمعه علاقة تبادل علمي... هو جمال الدين بن فالح بن نصيف بن جاسم بن أحمد الحجية بن عبد الكريم بن عبد الرحيم بن خميس بن ولي الدين محمد بن عثمان بن يحيى بن حسام الدين بن نور الدين بن ولي الدين بن زينو الدين الكبير بن شمس الدين بن شرف الدين بن محمد الهناك بن عبد العزيز بن البار الأشهب الشيخ عبد القادر الكيلاني بن أبي صالح موسى بن عبد الله الجيلي بن يحيى الزاهد بن محمد المدني بن داود أمير مكة بن موسى الثاني بن عبد الله الصالح بن موسى الجوني بن عبد الله المحض بن الحسن المشني بن الحسن المجتبي بن أسد الله الغالب علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ورضي الله عنهم اجمعين، من الأسرة الكيلانية، ذرية (الشيخ عبد القادر الجيلاني).

من مواليد 1972، ومنذ طفولته ألع بحب التاريخ، وقراءة الكتب المتنوعة، تأثر بوالده الأستاذ فالح الحجية الكيلاني -الأديب والشاعر، وأخذ عنه حب الأدب والمعرفة وتذوق الشعر، وبحكم نشأته في الخالص وعلاقة القرابة التي تربطه بالعلامة سالم عبود الالوسي، تعرف بالعلامة مصطفى جواد وتراثه، واهتم منذ بواكير حياته العلمية بالتراث القادري والذي بات تخصصه الدقيق، وبعد نفسه من تلاميذ الأستاذ الدكتور عماد عبد السلام رؤوف ومدرسته التاريخية، مارس التدريس في التعليم الابتدائي والمتوسط والثانوي، كما حضر في جامعة بغداد والجامعة المستنصرية واتحاد المؤرخين العرب وجامعات القادسية والبصرة وواسط.

حصل على شهادة البكالوريوس في التاريخ من كلية التربية - ابن رشد جامعة بغداد . كما نال شهادة (دبلوم) في اللغة الانكليزية من معهد المعلمين.

لم يقف عند هذا الحد ، بل غد السير ، وأكمل دراسته وحصل على شهادة (دكتوراه) فلسفة في التاريخ الإسلامي من جامعة سانت كلمنتس العالمية . ولجبه التاريخ والدراسات التاريخية انتمى إلى معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا التابع لاتحاد المؤرخين العرب ببغداد " ، وحصل على شهادة ماجستير آداب في التاريخ والحضارة العربية الإسلامية . حصل على لقب " باحث علمي " من مركز دراسات التاريخ والوثائق والمخطوطات سنة 1998

والدكتور الكيلاني عضو اتحاد المؤرخين العرب 1996 وعضو الهيئة العربية لكتابة تاريخ الأنساب 1998 وعضو جمعية المؤرخين والآثارين في العراق 1995 وعضو (شرف) لجنة الدراسات القادرية المغرب 1997 . مشرف مركز دراسات الإمام عبد القادر الجيلاني المتخصص بالتراث والتاريخ والأنساب القادرية 2011

كرم بالعديد من الشهادات التقديرية من الجمع العلمي العراقي 1996 والهيئة العربية لكتابة تاريخ الأنساب 2000 ، والهيئة العامة للآثار 1997 وجامعة بغداد 1999 وغيرها

اهتم بتاريخ الأنساب وشغل نفسه بهذا اللون المهم من الدراسات التي تحتاج المعرفة بأمر كثيرة . وقد أجزى في مجال دراسة وتدقيق الأنساب من ثلة من الأساتذة العراقيين المعروفين أمثال الدكتور عماد عبد السلام رؤوف والأساذ سالم عبود الالوسي والأساذ اللواء احمد خضر العباسي والأساذ الشيخ خليل الدليمي والأساذ جمال الراوي . ومنذ قام الدكتور الكيلاني بدراسة وتدقيق العشرات من شجرات النسب ومن كافة أنحاء العراق وعموجب كتب رسمية من الهيئة العربية لكتابة تاريخ الأنساب وغيرها ، ويفخر بأنه حضر عدة جلسات للعلماء الأعلام كل من الشيخ العلامة عبد الكريم محمد المدرس - مفتي الديار العراقية - والعلامة الدكتور حسين علي محفوظ والعلامة الدكتور علي الوردي والعلامة الدكتور حسين أمين

كما أن لديه العديد من البحوث والدراسات والكتب . من كبة المنشورة : كتاب الإمام عبد القادر الجيلاني - تفسير جديد مراجعة الأساذ الشاعر فالح الحجية الكيلاني ، مكتبة المصطفى ، القاهرة ، 2009 . وكتاب الشيخ عبد القادر الكيلاني رؤية تاريخية معاصرة تقديم الدكتور عماد عبد السلام رؤوف ، مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي - بغداد 2011 . وهو بالاصل رسالة

باشراف الدكتور لقاء الطائي والدكتور رؤوف وكتاب "بهجة الأسرار ومعدن الأنوار للشطنوفي، دراسة وتحقيق"، تقديم الدكتور حسين أمين شيخ المؤرخين - نشر على نفقة السيد احمد الكيلاني، الجزائر 2011. وكتاب "أصول التاريخ الإسلامي"، مراجعة الدكتور حسين علي محفوظ (مخطوط) 1999. وكتاب "تنقيحات دراسة تحليلية لنسب الإمام عبد القادر الجيلاني"، مراجعة الدكتور عبد القادر المعاصيدي (نشر محدود) منه نسخة محفوظة في المكتبة القادرية 1996. (وكتاب "دراسات في التاريخ الأوربي"، تقديم الدكتور كمال مظهر احمد (معد للنشر

ومن مبحثه ودراساته: عرض كتاب الإمام عبد القادر الجيلاني - تفسير جديد في مجلة فكر حر 2009. وعرض مخطوطة مهجة الهجة ومحجة الهجة (كتاب) منشورة في جريدة الصباح 2005. ومقالة مصطفى جواد ومخطوطة نادرة عن الكيلاني جريدة الصباح 2006. ومقالة رشيد عالي الكيلاني ابن ديا المشورة في جريدة العراق 2002. ومقالة المقدادية أصل التسمية المنشورة في جريدة العراق 2002. ومقالة "الشرق الأوسط وأصل التسمية" المنشورة في مجلة كلية الآداب جامعة عين شمس 2009. ومقالة عن "براغماتية السيد عبد الرحمن الكيلاني النقيب"، مجلة فكر حر 2009. ومقالة عن "الشيخ عبد القادر الكيلاني: جيلان العراق لا جيلان طبرستان"، مجلة كلية الآداب جامعة عين شمس 2009. وتفسير الجيلاني - دراسة في نسبة التفسير للمؤلف، مجلة رؤى 2010. و"المؤرخ هشام جعيط - دراسة في رؤيته للسيرة النبوية"، مجلة رؤى 2010.

هذا فضلا عن عشرات المقالات المنشورة على شبكة الانترنت وضمن مواقع كثيرة ومن الموضوعات التي كتبها موضوعات، عن عصر الرسالة وعصور الراشدين والأمويين والعباسيين والعثمانيين والعصر الحديث والمعاصر والشخصيات العربية والإسلامية وبعض الشخصيات الغربية، مثل مقالات تدور حول الشيخ عبد القادر الجيلاني وذريته في العالم، وأهمية ثورة الحسين في التاريخ العربي الإسلامي، وإبان عثمان المؤرخ المبكر، والإمام الغزالي، والإمام الرفاعي، والإمام أبو مدين، والإمام البخاري، والشيخ ابن تيمية وقوميته، والشريف البعقوبي، الأمين والمأمون والميكافلية، والطريقة القادرية المبكرة، ومعنى البان الأشهب، والتراث الصوفي - دراسة أولية والإمام أبو إدريس البعقوبي، والمغول، وجنكيز خان، وهولاكو خان، وتيمورلنك، والدولة الفاطمية وخلفاءها، وبغداد، وسمرقند، وكابل، ودلهي، والمقدادية أصل التسمية، والناصرية العراقية، والصورة العراقية، والعزيمية العراقية، والبابان، والسعدون، ومحمد الفاتح، وسليمان القانوني، ومراد الرابع، وعبد الحميد الثاني، والشرق الأوسط، والمكنا كارتا، وعبد القادر الجزائري، وجمال الدين الأفغاني، وعبد الكريم قاسم، والحبوبي الشاعر والإمام، والسيد محمد باقر

الصدر، والمؤرخ الدروبي وجهوده في تدوين تاريخ الأسرة القادرية في العهد العثماني، والرينسانس، ومترنيخ، ويسمارك، وهنر، وميكافلي والميكافلية، ونستون تشرشل، وجان جاك روسو، والثورة الفرنسية، ولويس الرابع عشر، ولويس السادس عشر، وماري انطوانيت، و نابليون الأول، ونابليون الثالث، وقراءة في كتاب لينيي خطوة إلى الإمام خطوات إلى الوراء، وتلخيص كتاب قصة الفلسفة للمؤرخ ويل ديورانت، وتاج محل، والأزهر، والقرويين، وبدر شاكر السياب، و"الصراع السياسي والديني في اليمن قبل الإسلام فنحن نؤمنا".

درس التاريخ على أيدي العديد من أساتذة التاريخ في العراق منهم الأساتذة الدكتور عماد عبد السلام رؤوف وكمال مظهر احمد وفاروق عمر، وعبد الرزاق الانباري وعبد القادر المعاضدي وخاشع المعاضدي وعبد القادر الشيعلي وجعفر عباس حميدي ويقظان سعدون العامر وحمدان الكبيسي وقحطان عبد الستار الحديشي وهاشم يحيى الملاح وعبد الامير العكام وصادق ياسين الحلوم وفيد كاصد الزبيدي ومحمد احمد الشحاذ وعبد الامير دكسن وعبد الجبار ناجي وفاروق عباس وهيب وخضير الجميل وطارق نافع الحمداني ومحمد جاسم المشهاني ومحمد باقر الحسيني ومن احم علي عيشيش البعاج وناهض عبد الرزاق القيسي ومحي هلال السرحان.

من آراءه "أن التاريخ لا يعرف اليوم والأمس والغد وإنما هو نهر الحياة يمضي إلى الأجل المضروب الذي قدره علام الغيوب، فالتاريخ كله تاريخ معاصر، نعم له تقسيمات علمية، ولكنه يعيش معنا ويهنا علينا أن نستفاد منه في حياتنا كلها ويستند في هذا الرأي على أن استقراء التاريخ خير من التجارب، وأن اختيار سنة بعينها أو حدث بذاته لتحديد نهاية عصر من عصور التاريخ أو بداية عصر آخر، يبدو، أمرا بعيدا عن الحقيقة والواقع لأن التطور التاريخي يمتاز دائما بالدرج والاستمرار وتداخل حلقاته بعضها ببعض، وأن وقائع التاريخ الكبرى عاثمات جليد طرفها ظاهر فوق الماء، وكلماتها الرئيسية تحت سطحه ومن يريد استكشافها عليه أن يغوص في الأعماق، والفرق بيننا وبين الغرب أننا نعيش في التاريخ فقط وهم يفهمونه ويستغلونه لتحقيق مصالحهم، والتاريخ هو طريق الإنسانية الحضارة، لأنه ضوء ينير الماضي لرؤية الحاضر والمستقبل، فجذور أنظمتنا السياسية، والاقتصادية والاجتماعية والدينية والعلمية، تمتد عميقا في تربة الأجيال الماضية.