

المبحث الخامس



الادغام الرابع



## الفلسفة الإلهامية

زعم المستشرق أرنت رينان أن المسلمين لم تكن لديهم فلسفة، وما هم إلا نقلة للفلسفة اليونانية، وقد روج لهذا الزعم من خلال كتبه التي بشها ادعاءاته، فقال في كتابه «التاريخ العام للغات السامية»: (من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ فلسفة عربية)<sup>(١)</sup>.

ولم يكتف رينان بذلك بل صرح في كتابه «ابن رشد ومذهبه» بقوله: «ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية ثم أضاف قائلاً: ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها، لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً حرفياً جديداً وتقليداً للفلسفة اليونانية»<sup>(٢)</sup>.

فأرنت رينان يمضى في مزاعمه محاولاً أن يؤكد أن المسلمين الذين هم حسب نظريته - يتمون إلى الجنس السامي - ليس لديهم قدرة على التفلسف، وبالتالي لم يتجوا فلسفة خاصة بهم بل كانوا عالة على الفلسفة اليونانية في ذلك.

ويرى كذلك أن من الإفراط إعطاء اسم فلسفة إسلامية لعمل لم يكن إلا نقلاً عن اليونان، وليس له أى أصل في شبه الجزيرة العربية بالرغم من أنها كانت تموج بالأديان وأن ما يسمى فلسفة عربية أو إسلامية ليس إلا فلسفة يونانية كتبت بحروف عربية فيقول: «لا يزال حكى بأن مباحث العقائد الدينية لم يكن لها شأن كبير في نشأة هذه الفلسفة العربية حكماً جازماً، وما صنع العرب شيئاً إلا أنهم تلقوا جملة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن»<sup>(٣)</sup>.

---

(1) Renan: Histoire generale et systeme compare des langues semetiques, Paris, P.

(2) Renan: Averoes et d'auroisme preface, P. 7, 8.

والواقع أن التعصب الذي أصيب به رينان جعله يتضارب في أقواله، وكان عداؤه للجنس السامى وخصومته للدين الإسلامى، قد دفعا به إلى التناقض فى كلامه، فتارة يقول: إن العرب الذين يتمون للجنس السامى لم تكن لديهم فلسفة إطلاقاً وإن دينهم لم ينتج لديهم نظراً أو فكراً فلسفياً ثم يعترف هو نفسه بعد ذلك بفلسفة عربية وإن كانت فى جملتها صورة للفلسفة اليونانية.

ولكن رينان لم يستطع أن يمضى فى إنكاره للفلسفة الإسلامية واتهامه لها بأنها صورة للفلسفة اليونانية؛ لأن الحقيقة تفرض نفسها وتؤكد دائماً ذاتها، لذلك فلم يجد بداً من أن يقول فى كتابه «ابن رشد ومذهبه»: «اتخذ العرب من تفسير آراء أرسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة، المخالفة جد المخالفة لما كان يدرس عند اليونان»<sup>(١)</sup>.

لقد بدأ رينان يتنبه لوجود فلسفة خاصة للعرب كان لها عناصرها الخاصة بها، وأيضاً كان لها أصالة فى مضمونها المخالفة كل المخالفة لما كان لمضمون فلسفة اليونان، ولهذا قال: «إن الحركة الفلسفية الحقيقية فى الإسلام ينبغى أن تلتصق فى مذاهب المتكلمين»<sup>(٢)</sup>.

أى اعترف رينان فى النهاية بوجود فلسفة إسلامية حقيقية لدى المتكلمين.

وقد عقب على ذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه «تمهيد» بقوله: «لقد كان رينان أول من استعمل فى الغرب كلمة فلسفة إسلامية»<sup>(٣)</sup>.

ومن ذلك نستطيع أن نقرر أن رينان هو نفسه قد اعترف بوجود فلسفة عربية، بل وفلسفة إسلامية لها سماتها الخاصة بها، ومميزاتها التى انفردت بها مما جعل الأستاذ ريتز Ritter يصرح بأن للإسلام فلسفة من الممكن بالتأكيد أن تسمى فلسفة إسلامية.

(١) المرجع السابق، ص ١١.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٩.

(٣) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٢.

ويقول الشيخ مصطفى عبد الرازق عن المستشرقين: ولا يزالون مختلفين في الوصف الذي يصفون به هذه الفاسفة، فمنهم من يقول: فلسفة عربية لأن رجالها كانوا يكتبون آثارهم بالعربية كما فعل موريس دى ولف الأستاذ بجامعة لوفان في كتابه (تاريخ فلسفة القرون الوسطى)<sup>(١)</sup>.

والأستاذ برهبة الأستاذ بالسربون في كتابه (تاريخ الفلسفة) وتابعهم في ذلك الأستاذ لطفى السيد<sup>(٢)</sup>.

ومنهم من يقول (فلسفة إسلامية) مثل هورتن الألمانى العالم بالإسلاميات الذى كتب عن الفلسفة فصلا عن دائرة المعارف الإسلامية.

ودى بور<sup>(٣)</sup> فى كتابه (فى تاريخ الفلسفة الإسلامية) وجوتيه وكارداى فو، ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق أن رأى الصحيح فى هذا ما اصطلى عليه أهلها الذين وضعوا لها أصولها وصاغوا نظرياتها ولا يصح العدول عنه، ولا يجوز المشاحة فيه، فابن سينا نفسه يقول عنهم فى كتابيه (الشفاء) و (النجاة): المتفلسفة الإسلامية، والشهرستانى استعمل كلمة فلاسفة الإسلام فى مواضع عدة مثل قوله «التأخرون» من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندى، وحنين بن إسحاق<sup>(٤)</sup>، فهؤلاء المشتغلون بالفلسفة فى ظل الإسلام من مسلمين وغير مسلمين يسمون فلاسفة الإسلام، وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية بالمعنى الاصطلاحى، وهذا يرفع اعتراض الأستاذ نيلتو عن التعبير بالمسلمين بدل العرب، ويدخل فى هذه التسمية ما كتبه الإسلاميون من الفلاسفة بلغات غير العربية كالفارسية والهندية والتركية.

---

(1) Maurice: Histoire de la philosophie medieval.

(٢) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٦.

(٣) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة.

(٤) الشهرستانى، الملل والنحل، ج ٣، ص ٢٧.

ولقد جاءت كلمة فلاسفة الإسلام وحكماء الإسلام فى كتابه «أخبار الحكماء» ومقدمة ابن خلدون، وكذلك كان كتاب «تاريخ حكماء الإسلام» لليهقى، وكتاب السهروردى (نزهة الأرواح وروضة الأفرح فى تواريخ حكماء المتقدمين والمتأخرين).

من ذلك كله نرى كما يرى الشيخ مصطفى عبد الرزاق أن تسمى الفلسفة التى نحن بصدددها كما سماها أهلها فلسفة إسلامية تكونت فى ظل الدين الإسلامى، وكأثر من آثاره<sup>(١)</sup> إلى جانب عوامل أخرى دخيلة ظهرت نتيجة انتشار الإسلام، واتساع فتوحاته واحتكاك الإسلام بأهل البلاد المفتوحة وجدال المسلمين مع أهل الأديان الأخرى وخروجهم عن عزلتهم الفكرية وتعرفهم على علوم وثقافات الدول الأخرى التى دخلها الإسلام وانتشر بين ربوعها، ومعلوم أن الثقافة والعلوم اليونانية كانت متشرة فى العراق والشام ومصر أثناء الفتح الإسلامى لها، كما أن الكنائس والأديرة فى تلك البلاد كانت أشبه ما تكون بمجامع علمية تدرس فيها علوم اللاهوت والفلسفة والمنطق، وقد كفل الإسلام لهذه المدارس حرية الرأى والمناقشة، ولما استتب للإسلام الأمر، واستقرت أحواله، وانتشر الرخاء فى بلاده أقبل المسلمون على طلب العلم والتعرف على فنونه، وكانت بداية هذه اليقظة العلمية حركة الترجمة الواسعة النطاق التى أثرت فى الفلسفة الإسلامية، وقد بدأت الترجمة فى عصر الأمويين على يد خالد بن يزيد بن معاوية، ولكن الترجمة كانت فى عهد الأمويين فردية تموت بموت القائمى بها، بينما كانت فى عصر العباسيين عمل أمة أو مدرسة كبيرة لا يضيرها موت فرد أو أفراد منها، وكذلك كانت الترجمة فى عصر الأمويين مقتصرة على العلوم العلمية كالصناعة والطب والنجوم<sup>(٢)</sup>، أما ترجمة العلوم العقلية من منطق وفلسفة وهندسة وغيرها، فكانت من عمل الدولة العباسية، وأصبح من المقرر أن تحديد بدء علم المسلمين بدائرة

(١) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد، ص ٢٠.

(٢) د. توفيق الطويل، فى تراثنا العربى الإسلامى، ص ٧١-٧٧، عالم المعرفة.

المعارف اليونانية كان في العصر العباسي حين بدأت الترجمة في عهد الخليفة المأمون، حيث يذكر ابن كثير أن علوم الأوائل دخلت إلى بلاد الإسلام في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم، لكنها لم تكثر فيها ولم تنتشر، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها<sup>(١)</sup>، والمقصود بعلوم الأوائل هنا العلوم الفلسفية اليونانية. ومن هذا النص نفهم أن المسلمين لم يقبلوا أول الأمر الفلسفة اليونانية قبولاً حسناً، بل اعتبروها بدعة ومنعوا الناس من الاشتغال بها ونعوا على الحكام الذين عملوا على نشر العلوم اليونانية ورموهم بالكفر والإلحاد. واعتبروا الاشتغال بالعلوم اليونانية أموراً مستحذة لم يقبلها السلف ولم يقروها، ولذلك حرّموا الاشتغال بها وحكموا عليها بالكفر والضلال.

وعلى الرغم من هذا الاتجاه المعادي لفكر اليوناني عامة والفلسفة اليونانية خاصة، فإن العلوم اليونانية وصلت إلى العالم الإسلامي وانتشرت في جنباته، وقد أوضح ماكس مايرهوف أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت فتح العرب لمصر، وكانت هي المدرسة اليونانية الوحيدة في البلاد المفتوحة، وقد عرف العرب من رجالها يحيى النحوي، ويحيى فيلوبولونس، ويأكر ماير هوف أنه عن طريق هذه المدرسة انتقل العلم اليوناني والفلسفة اليونانية إلى المسلمين من الإسكندرية إلى إنطاكية، وبقي بها زمناً طويلاً إلى أن بقي معلم واحد، فتعلم منه رجلان، أحدهما إبراهيم المروزي والآخر يوحنا بن حيلان، وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف وقويري، وسرالي بغداد، فتشاغل إسرائيل بالدين، وقويري بالتعليم وذكر الفارابي أنه تعلم عن يوحنا بن حيلان<sup>(٢)</sup>.

ومما يؤكد رواية ماير هوف ما ذكره المسعودي من أن التعليم قد انتقل أيام عمر بن عبد العزيز من الإسكندرية إلى إنطاكية، ثم انتقله إلى حران في أيام المتوكل، انتهى ذلك في أيام المعتضد إلى قويري ويوحنا بن حيلان<sup>(٣)</sup>.

(١) السبوطي، صوت المنطق، ص ١٢.

(٢) عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ٥٢.

(٣) المسعودي، التنبيه، ص ١٢١.

وكما وجدت مدارس علمية وفلسفية في الإسكندرية، وإنطاكية وحران لم يمها المسلمون بسوء، وجدت مدارس فلسفية في الرها، ونصيبين والمدائن، وجنديسابور، يشرف عليها أساتذة نسطوريون ومدارس في إنطاكية وآمد يشرف عليها يعاقبة.

وعن هذا الطريق تم اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية وتعرفهم عليها، وقد تلقى هذه الفلسفة أبو يوسف يعقوب الكندي بعد عام ٢٥٧هـ، ثم تلاه أبو أحمد الحسين بن أبي الحسن بن كرتيب، وأحمد بن الطيب السرخسي، وأبو زيد أحمد البلخي عام ٣٢٠هـ وكان هؤلاء كما يقول ابن تيمية فراخ اليونان وتلاميذه الروم. أي أنهم كانوا البذور الأولى للفكر اليوناني في البيئة الإسلامية. ولكن للدكتور النشار رحمه الله رأى آخر في هذا الصدد فيقول: «من الخطأ الشديد القول أن هؤلاء كانوا فلاسفة أمناء على الفكر اليوناني، لأنهم وجدوا فيه اختلافاً أصيلاً عن الدين الإسلامي؛ ولهذا لم يكتفوا بالشرح والنقل فقط»<sup>(١)</sup>. وهذا ما حاولت الأستاذة الدكتورة فوقية حسين بيانه في بحثها عن أصالة الفكر المسلم، وقد حاولت في هذا البحث أن تصد العدوان على الفكر الإسلامي، وأن تثبت كيانه وأصالته أمام هجوم أغلب الدارسين له السابقين من مستشرقين وعرب، ممن لم يروا فيه إلا ترديداً لآراء المتقدمين عليه من اليونان، وقد أثبتت أن الفكر المسلم لم يصدر في فلسفته عن الفكر اليوناني إنما صدر عن مفهوم إسلامي<sup>(٢)</sup>، وإن كان قد استخدم بعض الألفاظ اليونانية التي انتشرت في عصره لكي يدافع عن فكره، وذلك حين تقابل الإسلام مع فلسفة اليونان منذ بدء غزواته في مختلف البلاد فعمد الفكر اليوناني إلى مقاومة الفكر الإسلامي ومفاهيمه، وأدرك نصارى المناطق أن الفلسفة اليونانية متى انتقلت إلى المسلمين كانت عاملاً مهماً في هدم العقيدة الإسلامية وإفسادها؛ ولذلك سعوا إلى نشرها، وأدرك المسلمون ذلك فقاوموا هذا

(١) د. سامي على النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٧٣.

(٢) د. فوقية حسين محمود، مقالات الفكر المسلم، المقدمة، ص ٦.



الفكر الدخيل الغريب عن روح الإسلام ومضمونه، واجتهدوا في بيان قصوره وعقمه، وكان المعتزلة والشيعة والإمامية المعتدلة خط الدفاع الأول للفكر الإسلامي ضد التيار اليوناني الذي حاول أن يجرفهم، ولذلك قاموه في أعماقه واضطروا إلى استخدام نفس أسلحة اليونان من ألفاظ ومصطلحات في دفاعهم عن فكرهم وعقيدتهم، حتى خيل للبعض أنهم نقلوا عنهم وهم في ذلك غير مصيبين، لأن جوهر الفكر الإسلامي يختلف عن طبيعة الفكر اليوناني، وأن ما قدمه المتكلمون المسلمون من مذاهب ونظريات، إنما تختلف عن مذاهب اليونان، وكان موقف أهل السنة وفقهائها من الفلسفة اليونانية ورفضهم لها، خير دليل على موقف المسلمين من الفكر اليوناني، حتى قام المتكلمون بنقده ومحاربة انتشاره وكان ذلك واضحاً في موقف الباقلاني والجيوني من الفلسفة اليونانية والتي هاجمها الإمام الغزالي وقضى عليها في كتابه «تهافت الفلاسفة».

وفي الحقيقة أن الفلسفة اليونانية التي وصلت إلى العالم الإسلامي، كان فيها كثير من الأخطاء الفنية والعلمية. وحرفت الترجمة واختلطت بمذاهب أخرى<sup>(١)</sup>. كانت منتشرة في ذلك الزمان، ولم يكن المسلمون هم المستولين عن ذلك بل كان السوريان الذين ورثوا العلم اليوناني في منطقة الشرق حيث كانوا يجيدون اللغة اليونانية فقاموا بنقل التراث اليوناني إلى السريانية، ثم إلى اللغة العربية، وكان حنين ومدرسته خير من قام بهذه المهمة وقدمها إلى قراء العربية، لأنه كان يجيد ثلاث لغات غير العربية هي الفارسية واليونانية والسريانية، ومع ذلك وقع كثير من المترجمين السريان في أخطاء في عملية النقل إلى اللغة العربية، يقول في هذا الصدد أبو حيان التوحيدي في كتابه «المقامات»: «على أن الترجمة من لغة اليونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، قد أخلت بخواص المعاني في إبدال الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد».

(١) د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٧٧.

ويقول فى هذا الصدد الأستاذ الدكتور النشار رحمه الله: «من هذا الجو السورى شوهت المذاهب اليونانية وبخاصة التراث الأرسطوطاليسى فنسبوا إلى أرسطو كتباً ليست له بل لأفلوطين، فأجزاء من تاسوعات أفلوطين باسم أثولوجيا قد أوضحت الاختلافات بين الآراء المشائية والأفلاطونية المحدثه»<sup>(١)</sup>.

وظل فهم الفلاسفة الإسلاميين لأرسطو مشوباً بالأفلاطونية المحدثه، ولم يخلص أرسطو من هذا اللبس إلا متأخراً، على يد أكبر شراحه فى العصر الوسيط، وهو ابن رشد، الذى صحح كثيراً من الآراء التى نسبت لأرسطو. كما أن دراسته المنطق الأرسطى كانت قد توقفت عند حد معين أى إلى نهاية التحليلات الثانية التى هى بحث فى الحق المطلق، وقد رأى الآباء المسيحيون أن فى تدريسه خطورة على عقول التلاميذ فحرموا دراسته، وقد رفض يوحنا بن حيلان أن يدرس للفارابى ما بعد الأشكال الموجودة أول الأمر، ثم ما لبث أن أقنعه الفارابى أن يقرأ له ففعل بعد لآى<sup>(٢)</sup>.

وهكذا وصل التراث اليونانى إلى المسلمين مترجماً إما من اليونانية إلى السورىانية ثم إلى العربية، وإما من اليونانية إلى العربية مباشرة، وأيا ما كان الأمر فقد عرف مفكرو الإسلام التراث اليونانى فلسفة ومنطقاً. وكان موقف المسلمين من هذا التراث متنوعاً فالبعض رفضه رفضاً تاماً، وحرّم الاشتغال به وأصدر الفتاوى ضده مثل ابن الصلاح وقتواه الشهيرة: من تمنطق تزندق، والبعض الآخر حاول أن يقرأه ويستفيد منه ويأخذ منه ما يتفق مع أصول العقيدة الإسلامية، ويرفض ما لا يتفق وكان معظم المفكرين المسلمين من هذا الفريق، وقليل منهم من أعجب بالفكر اليونانى وعمل على شرحه وتعليمه وهم فى عملهم هذا لم يكونوا مجرد شراح أو نقلة، بل كانوا فى شروحهم للنصوص التى ينقلونها يضيفون إليها من نتاج خبراتهم، وخلاصة تأملاتهم ما يثبت أصالتهم الإسلامية، وقد شهد بذلك كثير

(١) المرجع السابق، ص ٧٨.

(٢) د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج ١، ص ٧٨.

من الباحثين المنصفين بقولهم أن المسلمين استفادوا مما أخذوا من اليونان، ولم تكن هذه الإفادة نقلاً أو اقتباساً، بل زيادة علم ومعرفة، أى أن المفكرين المسلمين حينما تعلموا العلوم اليونانية، لم يسلموا لها ولم ينقلوا عنها نقلاً تاماً بل قبلوا منها ما يتفق وشريعتهم الإسلامية، ثم أزدادوا وأضافوا من فكرهم ما يحقق الأصالة فى فلسفاتهم لأنهم كانوا ينظرون بعين للثقافة اليونانية، وبالعين الأخرى إلى التعليم اليونانى ومحاولة نقده حيناً، والتوفيق بينه وبين الحكمة والشريعة أحياناً، فكان الإنتاج الجديد للمفكر المسلم فى عصره الذهبى<sup>(١)</sup>. عصر صياغة المذاهب والفلسفات.

لقد قرر الأشعري أن المعتزلة أخذوا عن المتفلسفة وأنهم قد تأثروا بفكر أرسطو فى القول بنفى الصفات عن البارى تعالى، وأن أبا الهزيل العلاف أخذ عن أرسطو قوله: «أن البارى علم كله، وقدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، وعبر عن ذلك فى مذهبه الإلهى بقوله هو هو وقدرته هى هو»<sup>(٢)</sup>. وهذا القول من الأشعري فيه مغالطة كبيرة وسوء فهم لمذهب المعتزلة، ربما ليبرر خروجه عنهم، فهل كان مذهب المعتزلة فى الصفات وقولهم عنها أنها هى هو لإثبات التوحيد وتنزيه الله عن الشرك، يماثل قول أرسطو أن البارى «علم كله بمعنى أن الله لا يعلم الموجودات فى أنفسها بل يعلمها فى ماهيتها فالله علم كله».

الحقيقة أن هناك فارقاً كبيراً بينهما لأن أبا الهزيل العلاف كان يصدر فى فكره عن عقيدة التوحيد الخالص التى ترفض أية إضافة أو تعدد فى ذات الله، وقول أرسطو يعنى أن الله كله علم، فليس قول أبى الهزيل هو قول أرسطو ولا هو أخذه عنه؛ لأن التوحيد الذى هو جوهر العقيدة الإسلامية هو أصل من أصول المعتزلة الذين دافعوا عنه بكل ما أوتوا من فكر وعقيدة، ونجد الشهرستانى يورد أصل التوحيد عند أبى الهزيل فيقول: «إن البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته،

(١) د. توفيق الطويل، فى تراثنا العربى الإسلامى، ص ٨٨، عالم المعرفة.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٤٨٣-٤٨٤.



قادر بقدره، وقدرته ذاته، حتى بحياة وحياته ذاته»، وإنما اقتبس هذا من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وأن الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته، وترجع إلى السلوب واللوازم والفرق بين قول القائل عالم لذاته، لا يعلم وبين قول القائل عالم يعلم هو ذاته، أن الأول ينفى الصفة والثانى أثبت للذات صفة هى بعينها ذاته، وإن أثبت أبو الهزبل هذه الصفات ووحدها للذات فهى بعينها أقانيم النصرى أو أحوال أبى هاشم<sup>(١)</sup>.

ويعلق الدكتور النشار بأن الشهرستانى فى قوله هذا إنما يذهب إلى أن العلاف أخذ فكرته من الفلاسفة اليونان، والمصدر الذى يشير إليه هو الأفلاطونية المحدثة، وهى التى تقول أن الواحد على قمة الوجود لا كثرة فيه.

وقد اعتنق هذه الفكرة الأفلاطونية الحديثة فلاسفة الإسلام المشاؤون ابتداء من الكندى، على أن الشهرستانى نفسه يرى أن هناك فرقاً دقيقاً بين القولين: فالفلاسفة يقولون أن الله عالم بذاته لا يعلم أى أنهم يعتبرون الذات والعلم شيئاً واحداً، أى هذا القول ينفى وجود الصفة نفيًا تاماً، علاوة على أنه تقرر أن الله لا يعلم غير ذاته، ولا يعلم غيره من الموجودات وقد أداهم هذا إلى إنكار علم الله بالجزئيات. أما أبو الهزبل فيقول بإثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة هى بعينها ذات، أى أن أبا الهزبل العلاف حاول إلى حد ما الإبقاء على وجود الصفات، ولا يعنى هذا أنه جعل للمصفة وجوداً مستقلاً، بل وحدها مع الله، أى جعلها هى الذات وهذا بالطبع يتفق مع النصوص الدينية التى تثبت الصفات الإلهية، وليست هى أثرًا من آثار الفلسفة اليونانية كما يزعم الزاعمون. فالمعتزلة على الرغم من أنهم اطلعوا على الفلسفة اليونانية، إلا أنهم كانوا يصدرون فى فكرهم الفلسفى عن عقيدة دينية إسلامية وأصالة تشهد بها مذاهبهم. وكان هدفهم إثبات التوحيد لله عز وجل الذى دافعوا عنه، واتخذوه أصلًا من أصولهم، فهل

(١) الشهرستانى، ج ١، ص ٦٧، ٦٨.

بعد ذلك نستطيع أن نقول أن المسلمين نقلوا عن اليونان أم كانت لهم فلسفة خاصة بهم صادرة عن دين يؤمنون به وكتاب يسلمون بكلامه .

ومثال آخر على أصالة المعتزلة في مذهبهم الفلسفي هو قولهم بالجواهر الفرد، وقد أخذها عنهم أيضاً بعض الأشاعرة، وهي تقترب كثيراً من نظرية الجزء الذي لا يتجزأ التي قال بها الفلاسفة اليونان، ولكنها تختلف أيضاً من حيث إنها تصدر عن عقيدة إسلامية في الذات الإلهية، فهي تصدر عن فكرة القدرة الإلهية، فإذا كان الله قادراً على كل شيء، فهو قادر على أن يفرق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه، ولا اجتماع قط، أي ينتهي إلى جزء لا ينقسم، فلكي تثبت شمول القدرة الإلهية، ينبغى أن نثبت، كما يقول الدكتور أبو ريدة في مقدمته لكتاب الذرة عن المسلمين «إن أبا الهزيل يريد -تمشياً مع القاعدة الكبرى للإسلام- إثبات أن المخلوقات حادثة متناهية، وأن لها خلافاً للخالق، (كلا)، و(جمعاً)، و(غاية)، و(نهاية)، بحسب اصطلاح أبي الهزيل نفسه. ومعنى هذا أن الموجودات متناهية في مجموعها، ومتناهية في عدد أجزائها فالأشياء لها أجزاء، وهذا عند أبي الهزيل العلاف أمر واقع مشاهد بالحس فلا بد أن يكون لها كل»<sup>(١)</sup>.

ويرى الدكتور النشار أنه إذا كانت فكرة الجزء الذي لا يتجزأ فرع عند أبي الهزيل عن القدرة الإلهية فهي أيضاً فرع عن العلم الإلهي: إن العلم الإلهي يحيط بالموجودات إحاطة شاملة إلا بوجود متناه، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ.

فنظرية الجزء الذي لا يتجزأ التي قال بها الفلاسفة اليونان، أي أن العالم عندهم مكون من ذرات تتحرك وتجتمع، فيحدث الكون وتنفصل عن بعضها فيحدث الفساد، والزمان هو حركة هذه الأجزاء، والمكان هو تحقق الأناات المنفصلة فيه. والعالم مكون من هذه الجواهر أو من هذه الأجزاء، وهذه الأجزاء تتحرك في خلاء ولم يتحدث المعتزلة عن الخلاء، ولم يتكلم الأشاعرة عنه كذلك، حتى أدخله محمد بن زكريا الرازي في بحثه عن الجوهر الفرد.

(١) د. عبد الهادي أبو ريدة، مذهب الذرة عند المسلمين، ليبينس، مقدمة، ص ٤.

ومم اختلافاً آخر بين الفكر اليونانى والفكر الإسلامى فى مذهب الذرة حيث تتحرك الذرات بذاتها عند الفلاسفة اليونان بينما نجد عند المسلمين أن الله هو الذى أوجد الحركة فيها والسكون فهى لا تتحرك ولا تسكن بذاتها. بل يحركها الله. واتخذ بعض المتكلمين المسلمين من هذه النظرية برهاناً على حدوث العالم، كما هو الحال عند غالبية المعتزلة وبعض الأشاعرة، والشهرستاني، ونفاه فلاسفة الإسلام النظم وابن حزم<sup>(١)</sup>، اللذان أثبتا حدوث العالم أيضاً وإن أبطلا الجواهر المفردة.

إذن لم ينقل المسلمون الفلسفة اليونانية كما وضعها اليونان إنما اطلع المسلمون على الفكر اليونانى كعلم من العلوم الوافدة إليهم حيث أشبعوا فى نفوسهم حب العلم والمعرفة والتطلع إلى المجهول، ومع ذلك كانت لهم فلسفتهم الخاصة بهم الصادرة عن عقيدتهم الإسلامية. والمختلفة فى مضمونها عن الفلسفة اليونانية، فالفكر المسلم كما تقول الأستاذة الدكتورة فوقية حسين فى كتابها مقالات فى أصالة الفكر المسلم<sup>(٢)</sup>.

فى تقسيمه للوجود إلى جوهر وعرض قد حرص على الإبقاء للواقع مما جعله لا يتقبل فكرة التجزئة إلى ما لا نهاية وجعل التجزئة فى الواقع الحسى أى أن المقصود بالتجزئة عندهم هى التجزئة فى الواقع المحسوس بعكس اليونان الذين يرون أن التجزئة أو القسمة إلى جوهر وعرض قسمة عقلية أصلاً، أما المسلم فيجعل فكرة التناهى واقعية مبنية على الانقضاء الذى يدرکه المرء فى المسافات التى يقطعها على أساس التماس الدائم بين القاطع والمقطوع<sup>(٣)</sup>.

وتذكر الدكتورة فوقية حسين فى نفس الموضوع أن الأشاعرة قد اهتموا لهذه الفكرة بالذات وعلى أساسها رفضوا القول بالطرفة<sup>(٤)</sup>، وذكر الجوينى أن تصور

(١) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٩٢.

(٢) المقالة الثانية، الفكر المسلم والواقع، ص ٣٤.

(٣) الجوينى، الشامل، ج ١، لوحة ٣٩، ٤٠، ٤١.

(٤) المرجع السابق، لوحة ٧١، الإرشاد للجوينى، ص ١٨.

قطع المسافة دون أى نوع من الاتصال المستمر بين القاطع والمقطوع خرج سما يمكن أن يتصوره العقل. وأن من المستحيل أن تتصور طفرة تنقضى فى لا زمن، ولا انقضاء دون إنهاء فى لا زمن، وأكد أن هناك زمناً ينقضى مهما قصر.

وتؤكد الدكتورة فويرة حسين أن المتكلم لم يكتف بتقديم التعريفات وبيان صفات شطرى الموجود العيى، بل قدم أصولاً أربعة تربط شطرى الموجود العيى وهى إثبات العرض، إثبات حدوث العرض، إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض، وإثبات استحالة موجودات لا أول لها. وبالتالي أثبتوا أن ما لا يسبق الحادث حادث فقد أنبوا حدوثه، ثم أثبتوا استحالة انفصاله أو تعرى الجوهر عن العرض، فصار ما لا يسبق الحادث حادثاً.

وبذلك استطاع المتكلمون هدم ما هو يونانى، لبناء ما هو إسلامى، وهو كل ما يؤكد الواقع فى واقعيته الخارجية وحدوثه كموجود مخلوق بقدرة الله سبحانه وتعالى.

وإذا كان هذا هو مذهب المتكلمين المسلمين الذين اطلعوا على الفلسفة اليونانية، وتعلموا منها إلا أنهم لم يأخذوا أو ينقلوا عنها مباشرة حيث التباين الواضح والفرق الظاهر بين المصدرين اللذين استقيا منهما فلسفتهما؛ فالفلسفة اليونان صدروا عن عقلهم بينما صدر المفكر المسلم عن عقيدة إسلامية تؤمن بالتوحيد الخالص للذات الإلهية ويحدث العالم بعد أن لم يكن، لذلك كانت فلسفتهم تعبيراً عن أصول عقيدتهم التى يؤمنون بها ويدافعون عنها، وقد ذكر البغدادي والخياط عن أبى الهزيل العلاف والنظام وغيرهم من شيوخ المعتزلة أنهم كتبوا فى نقض مذهب الدهريين الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركاً، وحركته محدثة، وأنهم صححوا التوحيد وثبتوا القديم واحداً فى الحقيقة<sup>(١)</sup>.

كان هذا هو موقف المتكلمين المسلمين من الفلسفة اليونانية هدم لمعظم أفكارها وتعديل لبعضها لتستقيم مع الفكر الإسلامى الأصيل. وقد صدروا فى

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٠٤؛ الخياط الانتصار، ص ١٧.

ذلك كله عن نص ديني يؤمنون به ونظر عقلي واضح وضوح عقيدتهم الإسلامية التي أثرت تأثيراً قوياً في مباحثهم الفلسفية ومذاهبهم التي عرضنا لها فيما يخص الذات الإلهية من صفات وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر التي انشغل بها المسلم ودافع عنها وأقام فلسفته على أساسها وعلى مفهوم الإيمان قامت كثير من المذاهب الكلامية التي سبق أن عرضنا لها وأبنا عن جذورها الإسلامية الصادرة عن الكتاب والسنة. فمذهب المتكلمين مختلف كل الاختلاف عن الفلسفة اليونانية التي انشغلت بالبحث في الوجود بما هو موجود ومادة هذا الوجود والمصدر الذي صدر عنه الوجود وفيه انتهوا إلى قدم العالم لقدم المادة الأولى وقدام الزمان والمكان للذين هما حادثان عند معظم مفكري الإسلام الذين يؤمنون بحدوث العالم ويخلقه بقدرة الله تعالى الذي أكد الخلق من العدم.

أي أن الأسس التي قام عليها الفكر الإسلامي تختلف عمقاً وجذوراً عن الأسس التي قام عليها الفكر اليوناني بل والفلسفة اليونانية.

وكذلك الحال بالنسبة لفلاسفة الإسلام الذين قال عنهم المستشرقون أنهم لم يفعلوا شيئاً أكثر من أنهم نقلوا دائرة معارف اليونان إلى اللغة العربية، وأن فلسفتهم ما هي إلا فلسفة اليونان صيغت بحروف عربية.

حقيقة أن الحكم على فلاسفة الإسلام بهذا إنما هو حكم جائر ومتعسف، وسريع وغير متأن؛ لأنه صدر دون دراسة أو بيئة من هؤلاء المستشرقين الذين سارعوا بإصدار الأحكام وقد اعترفوا أنفسهم بذلك، يقول دى بور في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام): «ولست أزعم أني قرأت كل ما كتب في هذا الموضوع من قبل، ولم يكن كل ما عرفت من الكتب في متناول يدي، ولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات إلا نادراً»<sup>(١)</sup>.

فالمستشرقون الذين يصدرون الأحكام على الفكر الإسلامي يعترفون بأنهم لم يدرسوا الفلسفة الإسلامية دراسة وافية؛ فهي هو دى بور - لم يقرأ إلا القليل عن

(١) دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريده، ص ١.

الفلسفة الإسلامية، ولم يتفجع إلا بالقليل القليل من المخطوطات الإسلامية فكيف  
بالعلماء الذين كانوا يترجمونها إلى العربية، سننتج في هذا الكتاب عن تلك الفلسفة سلامة  
بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة. ركن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا  
أن يردوا أنفسهم عن التفلسف، وهم وإن اتشحوا برداء اليونان، فإداء اليونان  
لا يخفى ملامحهم الخاصة وغير عسير علينا أن نستبين بشأنهم، إذا نظرنا إليهم  
بعين مدرسة فلسفية حديثة تفخر بفلسفتها، ولكن يحسن بنا أن نتعرفهم في بيئتهم  
التاريخية<sup>(١)</sup>.

أى أن دى بور على الرغم من اعترافه بأنه لم يدرس الفكر الإسلامى دراسة  
واسعة فاحصة، إلا أنه يحكم عليه بالتخلف والتقليد والأخذ عن اليونان كان  
الأجدر بهؤلاء الذين يصدرون الأحكام أن يترثوا في حكمهم على فلاسفة  
الإسلام، حتى يتبينوا قيمة الفكر الإسلامى الحقيقى، ويعترفوا بأصالته، حقاً لقد  
أقبل مفكرو الإسلام على دراسة الفلسفة اليونانية وشرحها وإصلاحها بل  
والإعجاب بها لأن الإسلام دين العلم والمعرفة، وقد حض رسول الله ﷺ على  
طلب العلم والتزود بالمعارف، وقال عليه الصلاة والسلام: «العلم فريضة على كل  
مسلم ومسلمة». وقال كذلك: «اطلبوا العلم ولو فى الصين» فقد أمر الرسول ﷺ  
بطلب العلم حتى ولو كان بعيداً فى الصين، فما بال اليونان، وهى على قرب  
خطوات من دولة الإسلام، وعلوم اليونان مستشرة فى البلاد التى فتحها الإسلام  
وحضارة اليونان معروفة ذائعة الصيت، وآثارها واضحة وعلومها واسعة، فما  
يضير المسلم إذا تعرف على علوم اليونان، وفى قلبه ترسخ عقيدة الإسلام.

إن المسلم القوى لا يخاف ولا يتردد فى الاطلاع على ثقافات غيره والتعرف  
عليها والأخذ بثمينها ودحض غثها الذى لا يتفق مع عقيدته ولا يستقيم مع إيمانه.  
وكان هذا هو موقف فلاسفة الإسلام، فقد أقبلوا على دراسة علوم اليونان وعلوم  
غيرهم من بلاد الهند وفارس، واستفادوا منها جميعاً، ولم يقتصر اهتمامهم على

(١) المرجع السابق، ص ٣٤، ٣٥.

علوم اليونان مثلهم فى ذلك مثل جميع شعوب الدنيا التى تسعى للتعرف على علوم غيرها، وهذا نفسه قد حدث بالنسبة لفلاسفة اليونان الذين زاروا الشرق للتعرف على علومه، وأخذوا من المصريين القدماء الكثير من العلوم والفنون.

إذن ليس عيباً أن يقبل المسلمون على علوم اليونان ليتعلموا منها ويشرحوها ويصلحوها، كما فعل فلاسفة الإسلام، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى عن دور العرب فى تكوين الفلسفة الأوربية أنه دور مزدوج دور الفاعل المؤثر بما ابتكر وأنتج ودور الناقل لأوروبا علوم اليونان، ثم يضيف قائلاً: «ولما بدأت عقول ممتازة فى قراءة آثار الفلاسفة المسلمين، بدأت النهضة الحقيقية للفكر الأوربي»<sup>(١)</sup>.

هذه سنة الحياة يأخذ اللاحق عن السابق، ويتعلم الناشئ عن سبقه، وهذا التعلم والأخذ لا يعنى إطلاقاً عدم الأصالة والتجديد؛ لأن لكل فكر خصائصه المميزة له ومشاكله التى يعالجها وموضوعاته التى يبحثها والتى تصدر عن حاجاته وأهدافه؛ ولذلك كان هناك فكر إسلامى يميز لفلاسفة الإسلام بالرغم من اطلاعهم وإعجابهم وشرحهم وإصلاحهم لفلسفة اليونان، فلم يرفضوا الفلسفة اليونانية كلية، ولم يقبلوها كلية، وافقوها حيناً واختلفوا معها أحياناً كثيراً، إذا ما اختلفت مع عقيدة الإسلام، وإذا كان لنا أن نحكم على الفلسفة الإسلامية والفلاسفة المسلمين، فلتتين أولاً طبيعية فلسفتهم وحقيقة أفكارهم، وجوهر نظرياتهم فى الله والعالم والإنسان.

ولنبداً بفيلسوف العرب الأول الكندى الذى درس الفلسفة اليونانية وشرحها، بل بسطها وأصلحها، حيث ذكر عنه ابن جلجل فقال: «وترجم (الكندى) من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب، وبسط العويص»<sup>(٢)</sup>.

كذلك قال ابن النديم فى فهرسه: «إن الكندى أصلح كتاب أثولوجيا لأرسطو وفسره حيث تذكر جميع النسخ الخطية لأثولوجيا، وقد نقله إلى العربية

(١) د. عبد الرحمن بدوى، دور العرب فى تكوين الفكر الأوربي، ص ٣٨، ص ٤٠.

(٢) ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، نشر فؤاد السيد، ص ٧٣، ٧٤.

عبد المسيح بن عبد الملك بن ناعمة الحمصي وأصلحه ابن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي .

أى أن الكندي فيلسوف العرب الأول اهتم بشرح الفلسفة اليونانية وإصلاحها وتفسيرها للخليفة العباسي ، وقد أداه ذلك إلى الاهتمام الشديد بالمعاني اللغوية والاشتقاقية لمصطلحات الفلسفة حتى استطاع أن يستكر المصطلح العربى المطابق<sup>(١)</sup> .

لذلك جاءت فلسفته تعبيراً عن فكره الإسلامى وعقيدته الإيمانية، وإن تحدث الكندي عن العلة الأولى والجزء والكل، والمحدث والزمان والمكان والحركة وهى ألفاظ استخدمها فلاسفة اليونان فى صياغة فلسفاتهم، إلا أننا نجد الكندي فى استعماله لهذه الألفاظ أعطاها دلالة إسلامية صادرة عن عقيدة إسلامية تؤمن بالله وبوحدانيته وبخلقه وبقدرته، ويظهر ذلك بوضوح من خلال براهينه على وجود الله، حيث يقوم البرهان الأول على ذكر تناهى جرم العالم سواء فى الحجم أو الزمان والمكان، فهو وإن كان قد بدأ عرضه لهذه المفاهيم بصورة تقترب من تعريف أرسطو لها، إلا أنه انتهى إلى نتيجة مختلفة تماماً عن تلك التى انتهى إليها فيلسوف اليونان . فإذا كان الكندي يرى أن هناك حركة أولى حادثة وأن للزمان بداية ينشأ عندها فما هنا يختلف مع أرسطو الذى ذهب إلى وجود حركة دائرية لا أول لها، وبالتالي فالحركة عند أرسطو لا بداية لها، وكذلك الزمان، والكندى على عكس ذلك يؤكد أن للزمان بداية، والجرم والحركة عنده لا يسبق بعضها البعض أبداً<sup>(٢)</sup>، أى أن الزمان لا يمكن أن يوجد بلا حركة وأن الحركة لا توجد بلا زمان، والحركة تعنى وجود أجسام متحركة، فإذا ثبت أن الزمان حادث كان ذلك معناه أن الحركة بدورها حادثة، ومن ثم يكون المتحرك وهو الجسم حادثاً أيضاً، ومن هذا كان الكل حادث الزمان الحركة المتحرك واحتاج ذلك إلى محدث أول

(١) د. عبد الرحمن بدوى، دور العرب فى تكوين الفكر الأوربي، بيروت، ص ١٤٣ .

(٢) الكندي، الفلسفة الأولى، ص ١١٩ ، ١٢ .

غير محدث، وهذا أمر لا يختلف فيه عاقل على حد تعبير الكندي. لأن الضرورة العقلية المنطقية تقول لنا أن لكل معلول علة، ولكل سبب سبباً، فإذا كان العالم حادثاً، من جهة حدوث الأجسام كلها، وإذا كان الحدوث يعنى البداية والابتداء فينبغي بالضرورة أن نسلم بوجود مبدئ له، ووجود محدث أحدثه دون أن يكون هذا المحدث محدثاً، أنه يمتنع أن يكون جرمًا لم يزل، فالجرم إذاً محدث اضطراراً والمحدث محدث المحدث، إذاً المحدث والمحدث من المضاف، فكل محدث اضطراراً عن ليس<sup>(١)</sup>، أى أن الكندي يتحدث عن حدوث العالم بعد أن لم يكن أى بعد عدم وهذا مفهوم إسلامي وليس يونانياً، لأن الكندي فيلسوف مسلم له عقيدة إسلامية يؤمن بها، إذن الوجود عند الكندي متناه، وأنه بالتالى حادث وله مبدع أى خالق خلقه وهو الله سبحانه وتعالى، لأن الإبداع عنده هو الإيجاد عن ليس أى عدم محض، وليس عن مادة قديمة لا متعينة هي الهيولى عند أرسطو.

فالكندي فى فكره الفلسفى يصدر عن عقيدة إسلامية تؤمن بحدوث العالم وخلقته من العدم أى من نص دينى لا من فلسفة اليونان.

وكذلك جاء دليل الكندي الثانى على حدوث العالم مستمداً من عقيدته الإسلامية وفكره الإسلامى، فدليل الإحكام والإتقان الموجودان فى العالم بنظمه وترتيبه وكون بعضه علة للبعض الآخر، وكون هذا الآخر معلولاً للبعض يؤكد أن لكل شىء محدثاً فى هذا العالم علة أولى مدبرة، وأن الكون بأحكامه يشير إلى وجود علة عاقلة مدبرة هو الله عند الكندي فأيات الخلق تتحدث عن العلة فى الكون كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور].

وهذا يتضح بصورة أكبر فى البرهان الثالث برهان العلية يقول الكندي: إذا كان العالم علة نفسه، فإنه لا يخلو من أن يكون أيساً وذاته، أو يكون ليساً وذاته أيس، أو يكون ليساً وذاته ليس، أو يكون أيساً وذاته أيس.

(١) السطور، ص ٢٥.

فالكندى يستخدم البرهان القائم عن النظر الدينى الذى بموجب علة أولى أو خالق لهذا الوجود وهو الله . فهذا العالم محدث عن طريق الله الذى هو العلة الفاعلة الخالقة . ولا يمكن أن يحدث بدون محدث أو خالق قادر عظيم .

وبعد أن أثبت الكندى وجود الله أثبت وحدانيته، التى تعنى عنده أنه فريد فى وجوده، ليس كمثله شىء لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار . أن الوحدانية لا أن يكون لله شبيه أو ضد أو جنس، وليس هو نفساً أو عقلاً كما هو الحال عند أرسطو، وكذلك ليس مترمماً ولا متمكناً ولا متحركاً، أى أن الكندى يرفض المشابهة أو المماثلة لله الخالق القادر .

والعلاقة بين العالم والله، عند الكندى تؤكد عقيدته الإسلامية، لأن الله عنده له الخلق والإبداع والتأسيس، بخلاف أرسطو الذى ذهب إلى أنه ليس ثمة علاقة بين الله والعالم؛ لأن حركة الإله للعالم ليست مقصودة مرادة .

أما الكندى فيرى أن الفاعل الحق له القدرة على إيجاد الشىء من العدم وله القدرة على خلق هذا العالم دفعة واحدة، لا فى زمان، ولا فى مكان سابق، ودون أى مواد أو هيولى سابقة .

فكل شىء عند الكندى يأتى موافقاً للإرادة الإلهية، وطبقاً لمشيئتها أن الصلة بين الله والعالم، صلة خالق بمخلوق، وفاعل بمنفعل، وقادر بمقدور لا عاشق بمعشوق كما هو الحال عند أرسطو .

وهكذا جاءت نظرية الكندى فى الله وصفاته وأفعاله وحدوث العالم تؤكد عقيدته الإسلامية، وثبت قدرته على تناول الفلسفة اليونانية وصياغتها بمفهوم إسلامى قوى يزداد وضوحاً فى مذهبه فى الإنسان وتعريفه للنفس وعلاقة النفس بالجسد؛ فقد قسم الكندى الوجود الإنسانى إلى وجودين، والإنسان عنده مكون من جوهرين رئيسيين جوهر مادى، وآخر لا مادى، وهما مخرجان إلى الوجود عن طريق الخلق الإلهى، وهذا يؤكد أن الجسم والنفس عند الكندى لم يسبق أحدهما الآخر، بل خلقا معاً؛ فالنفس والبدن متلازمان فى هذا العالم الحسى

الواقعي، أما الموت فهو يتعلق بالبدن فقط، أي الجانب المادي الذي يفسد ويتحلل ويموت، أما النفس فهي باقية خالدة تنال الثواب والعقاب يوم البعث والحساب، وهذا يؤكد عقيدة الكندي الإسلامية، فهو يتابع الأصول الإسلامية لا الفلسفة اليونانية.

من هذه العناصر الثلاثة يتضح بجلاء أن محاولة الكندي الفلسفية لم تصدر عن الفلسفة اليونانية وشرحها وإصلاحها، بل عن العقيدة الإسلامية التي يؤمن بها، والتي شكلت مذهب الفيلسوف الذي جاء إسلامي الجوهر يوناني اللفظ والصياغة، حيث مستحيل أن لا يتأثر فكر ما بما قرأ أو درس، بل شرح وأصلح، فليس ثمة فلسفة خالصة المصدر، لأن العقل الواعي المدرك يتأثر بما يقرأ أو يدرس ولكنه يظل مستقلاً بفكره مدركاً خصوصياته لا يقلد ولا ينقل إلا في إطار ما يسمح له به نظره الخاص وعقيدته الإيمانية، وقد اعترف المستشرق هورتن نفسه بوجود فلسفة إسلامية ذات ملامح خاصة فقال: (ولتقدير ما للفلسفة الإسلامية من الشأن يجب البدء ببيان ما في مذهب أرسطو من النقص ولا نظير لأرسطو في ضبط المعاني الجزئية، ولكنه لم يفلح في تقدير نسق شامل للعالم كله معتبراً في ثنائه صورة ذهنية واحدة. فهو لم يرد جملة العالم إلى مبدأ واحد، وإنما هي اثنتان تتفاعل فيها الهيولى القديمة والله). وذلك بخلاف جوهر الفكر الإسلامي الذي يرد جملة العالم إلى مبدأ أول خالق فاعل قادر لا شبه ولا مثيل له ولا شريك وإنما هو الله الواحد الأحد.

بهذا الأصل الهام والجوهري تميزت الفلسفة الإسلامية في نسقها الفكري، وهذا ما يجعلها أصيلة المنبت، مميزة العناصر.

وإذا ما تناولنا فلسفة الفارابي بالدراسة والبحث نجد أن هذا الفيلسوف قد قام بعمل جبار في الفكر الفلسفي، حيث درس الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني، وحاول شرحها وتقريب مضمونها ومحاولة التوفيق بين الفكر اليوناني من ناحية والدين الإسلامي من ناحية أخرى، وهذه المحاولات جميعها إنما تشهد له بالقدرة العقلية والإدراك التام لأدق المسائل الفلسفية وعمقاً في النظر العقلي الفلسفي، وقد شهد الجميع للفارابي بذلك، حيث قال القفطي عنه: «بز على أقرانه، وأرى

عليهم فى التحقيق وشرح الكتب المنطقية، وأظهر غامضها، وكشف سرها، وترب متناولها وجمع ما يحتاج إليه منها فى كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة».

وكذلك نجد ابن سينا يصرح بأنه لم يفهم أغراض أرسطو فى كتابه (ما بعد الطبيعة) إلا من خلال الفارابى، أى أن الفارابى كانت له المقدرة فى الشرح والبيان والتوضيح لأغراض أرسطو وفلسفته بصورة جعلت ابن سينا يشهد له بذلك، وهذا يدل فى الواقع على عقلية صافية ووضوح فى الرؤية، وقد يكون ذلك هو السبب فى تسمية الفارابى بالمعلم الثانى، حيث قام بالشرح والبيان لفلسفة اليونان ومحاولته الجمع بين رأى الحكيمين أرسطو وأستاذه أفلاطون، وهذا يؤكد سعة باعه فى الفلسفة وقدرته العقلية الممتازة حتى قال عنه الشيخ مصطفى عبد الرازق: «ولا ينتهى فضل الفارابى عند تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية فى الإسلام التى تكاملت من بعده... بل له أيضاً أنظار مبتدعة وأبحاث فى الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية، لم تنهياً بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلاً وافياً».

من هذا النص نفهم أن الشيخ مصطفى عبد الرازق يقدر فلسفة الفارابى حق قدرها، ويرى أن الحكم عليها بأنها مجرد شرح أو نقل لفلسفة اليونان حكم غير سليم حيث لم تدرس دراسة وافية واعية تفرق بين الشرح والأصالة الموجودة فى فلسفته، وهذا ما حاولت الأستاذة الدكتورة فوقية - حنين بيانه فى بحثها عن أصالة المسلم فقد بينت أن الفارابى بالرغم من أنه تناول الفلسفة اليونانية بالشرح والبيان، وأنه قد تأثر فى صياغته لمذهبه الفلسفى باليونان واستخدم كثيراً من ألفاظهم ومصطلحاتهم، إلا أنه كان يصدر فى ذلك كله عن مفهوم إسلامى، وعقيدة إسلامية شكلت صياغة مذهب الفلسفى إذ تقول: «فإذا ما استقرأنا بعض النصوص الفلسفية، ولتكن للفارابى فى كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)، نجد أن المفكر المسلم - كفيلسوف قد استقى فى كتاباته قدرًا أكبر من الألفاظ والتقسيمات اليونانية<sup>(١)</sup>. كلها غير معتادة فى الفكر الإسلامى، حيث يستهل مصنفه بقوله:

(١) د. فوقية حنين محمود، مقالات فى أصالة الفكر المسلم، المقالة الأولى، ص ٤٢، ٤٣.

«القول في الموجود الأول»<sup>(١)</sup>، ولم يقل الله سبحانه وتعالى، ويقول عن هذا الموجود الأول، أنه السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها... ولم يقل أنه الخالق لكل شيء، ثم يتحدث عنه ويصفه بأنه برىء من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، ثم يقول: «وأما الأول فهو خلو من أنحاءها كلها ووجوده أفضل الوجود»<sup>(٢)</sup>.

وتذكر الأستاذة الدكتورة/ فوقية «أن الفارابي قد استعان في حديثه عن الله تعالى بتعبيرات يونانية في دفاعه عن مفهوم إسلامي هو أن وجوده أقدم وجود، وهذا المفهوم ليس له وجود في الفكر اليوناني، لأن الموجود الأول عندهم لا يمثل وجوداً منفرداً بالقدم، فالهيوولي لديهم قديمة بقدم موجودها». ثم عاد وأكد معنى القدم لذات الموجود الأول دون غيره من الموجودات فقال: «ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده»<sup>(٣)</sup>، وتضيف قائلة بأن الفارابي لم يكتف بإثبات هذه الصفة الإسلامية لذات الله عز وجل، بل تراه يؤكد صفات أخرى مثل (نفي الشريك عنه)<sup>(٤)</sup>، والقول في أن وحدته عين ذاته، وفي أنه تعالى عالم وحكيم، وأنه حق وحى<sup>(٥)</sup>.

ولذلك تؤكد الدكتورة فوقية أن الفارابي يتحدث عن الموجود الأول الأرسططاليسي بمفاهيم إسلامية حيث حرص على بيان أنه وحده يتفرد بالقدم، فلا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلاً «فالعدم يستحيل أن يتحقق في القديم، ويثبت أن القدم من شأنه أن يرتبط بما يوجد بعد أن لم يكن».

إذن فالفارابي يفرق بين وجود قديم هو وجود الموجود الأول، أو الله، ووجود غير قديم، وهو وجود من شأنه أن يوجد بعد أن لم يكن، أي وجود مخلوق حادث.

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣٨، ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١.

(٣) المرجع السابق، ص ٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٨.

(٥) المرجع السابق، ص ١.

وتؤكد الأستاذة الدكتورة فوقية أن الحدوث لدى الفارابي من العدم المحض؛ لأنه يكون بعد أن لم يكن. وهذا مفهوم إسلامي آخر بقى فعل الخلق من أن يكون أحدًا ويجعله إيجابًا من العدم، وبهذا يثبت القدم لذات الموجود الأول وهو الله سبحانه وتعالى ويثبت له صفاته التي تجعله خالقًا قادرًا على الإيجاد من العدم<sup>(١)</sup>.

ومن هذا كله نرى أن الفكر المسلم في بحثه الفلسفي وصياغة نظرياته إنما يصار عن جذور إسلامية وأصول إيمانية لا نجدتها عند المفكر اليوناني، وهذا يدل على أصالة الفلاسفة المسلمين فهم ليسوا مجرد نقلة أو شراح للفكر اليوناني، بل كان لهم مفهوم إسلامي يصيغون به نظرياتهم الفلسفية، حتى قال البعض أن الفلاسفة المسلمين حاولوا التوفيق بين الفكر اليوناني، والفكر الإسلامي، مما جعل أوليري يقول «من المهم أن ينظر في توفيق الفارابي بين الفلسفة والقرآن، أن توازن وتقابل بينه وبين التوفيق الذي تم في اتجاه آخر على يد الأشعرى والمؤسسين الآخرين للمدرسة السلفية، ولا بد لنا أن نشير إلى بداية المدرسة كانت في أيام الفارابي»<sup>(٢)</sup>.

أي أن الفارابي حاول أن يوائم بين مصطلحات الفلسفة اليونانية، وأن يستعملها ليصيغ فلسفة إسلامية مختلفة في أصولها عن فلسفة اليونان، مما يؤكد أصالة الفكر الإسلامي.

تمحاولة الفلاسفة المسلمين التوفيق بين النقل والعقل، أو بين الفلسفة والدين، تلك المحاولة التي قام بها الكندي والفارابي، وابن سينا وابن رشد، إنما تؤكد أن المسلمين قد وقفوا على الاختلاف الأصيل بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي، وإن كان ابن سينا يرى أن الحقيقة واحدة، وهي موضوع كل من الفلسفة والدين، ولذلك جاءت فلسفته توفيقًا بينهما، فأخذ من الفكر اليوناني ما هو متفق مع الروح الإسلامية فلم ينقل نقلاً عن اليونان إنما طابق ووافق بين فلسفة

(١) المرجع السابق.

(٢) الفكر العربي ومكانته في التاريخ.

اليونان وعقيدة الإسلام. بل استمد من اليونان ما أخذه اليونانيون عن الشرق وعلومه، يقول في هذا الصدد الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية»، استرد ما أخذته الروح اليونانية منها، ولهذا لم تهضم أرسطو بل هضمت الأفلاطونية تماماً، وهضمت أرسطو الأفلاطونى<sup>(١)</sup>.

هذا القول من الدكتور عبد الرحمن بدوى إنما يعنى أن الفلاسفة المسلمين لم ينقلوا نقلاً عن اليونان، إنما قبلوا فقط العناصر الشرقية التى أخذتها الفلسفة اليونانية عن الشرق من قبل. فحينما اطلع الفلاسفة المسلمون على الفلسفة اليونانية لم يقبلوا منها إلا ما هو متفق مع الروح الإسلامية. وقد أخذوا ما هو متفق مع العقيدة الإسلامية والتوحيد الخالص، يقول أوليرى فى كتابه (الفكر العربى ومكانته فى التاريخ): «إن المسلمين لم يقبلوا مذهب أرسطو؛ لأنهم أدركوا أن هذا المذهب لا يمكن أن يتفق مع التوحيد السلفى»<sup>(٢)</sup>.

ويظهر هذا الاتجاه بصورة أكبر فى قول أوليرى فى كتابه «علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب» فى قوله: «فالمحيط اليونانى فى الإسكندرية فقد الأصالة التى كان يمتاز بها الفكر الأثينى، واتخذ طابعاً عالمياً، وظهر فيه ميل ظاهر نحو الفكر الشرقى»، ثم يضيف قائلاً: «وعلى الرغم مما كانت تدعيه الثقافة اليونانية القديمة من الأصالة»، فإنها لم تكن خالية تماماً من المؤثرات الشرقية، ويمكن أن ترجع الكثير من مظاهر الحياة والفكر اليونانى إلى أصول مصرية وبابلية»<sup>(٣)</sup>.

فالفلاسفة المسلمون لم ينقلوا دائرة المعارف اليونانية كما هى كما زعم المستشرقون إنما أضافوا وعدّلوا كثيراً فيها ولم يقبلوا منها إلا ما هو متفق مع عقيدتهم الإسلامية، وجاءت معظم محاولتهم متمثلة فى قبولهم ما يتفق مع دينهم الإسلامى ورفضهم لكل ما هو مخالف لهذه العقيدة.

(١) د. عبد الرحمن بدوى، التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ص ٥ من المقدمة.

(٢) أوليرى، الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ص ١٦٦.

(٣) أوليرى، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ص ٢٣.

فابن سينا مثلاً لم يقبل آراء أرسطو كلية ولم يتيد نفسه بمذهب واحد بعينه من مذاهب فلاسفة اليونان، بل كان يأخذ من كل مذهب ما يلائم عقيدته الإسلامية، ويجمع مادة بحثه من كل حذب وصوب، ويمزج علم اليونان بحكم الشرق، وساعده هذا الجمع والتوفيق والمزج على إقامة صرح فلسفى عظيم يصور المذاهب القديمة تصويراً جديداً، حيث جمع ومزج بين علوم اليونان وحكمة الشرق، وعقيدة الإسلام، فكانت محاولته هذه ناجحة أحياناً غير موفقة أحياناً أخرى، ولكنها فى مجموعها تكشف عن أصالة إسلامية وعقلية عربية قادرة على النظر والبحث والاختيار، وكذلك التوفيق والمزج كلما كان ذلك ممكناً، مدركاً مواطن الاختلاف والاتفاق، وهذا بالطبع لا يتوافر إلا لذوى العقول الفطنة والذكاء القادر الواعى.

ومع هذا نجد فيلسوفاً إسلامياً لم يعجبه اتجاه ابن سينا والفارابى، ولم يرقه قولهم بنظرية الفيض أو الصدور الأفلاطونية، بل نقدهما نقداً شديداً، وهدم هذه النظرية لمخالفتها للعقيدة الإسلامية، ذلك هو الفيلسوف ابن ملكا أبو البركات البغدادي<sup>(١)</sup>، الذى رفض هذه النظرية لأنها تحد من القدرة الإلهية بزعمها أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فأبو البركات البغدادي يتتقد تحديد الفيض فى اتجاه طولى تنازلى، أعله ب، بعله ج، جعله و، لأن فى ذلك تحديداً للقدرة الإلهية التى تفترض أن عملية الخلق تتخذ اتجاهها طويلاً، لقد رفض أبو البركات هذا القول، وقال بالخلق المتعدد الأبعاد فى كل الاتجاهات، فالله يخلق خلقاً كثيراً، ويصرح بقوله: «كذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعماء عنه والذى عنه منه لأجله ومنه لأجل ما عنه»<sup>(٢)</sup>.

فهذا النقد من جانب أبو البركات البغدادي لنظرية الفيض الأفلاطونية إنما يؤكد أن المسلمين كانوا على وعى تام بمخالفة الفكر اليونانى لعقيدة الإسلام،

(١) هو ابن ملكا أبو البركات البغدادي فيلسوف مشرقى ولد سنة ٤٦٧هـ وتوفى سنة ٥٥٠هـ، وكان موضوع بحثنا للماجستير والذى أثبتنا فيه موقف ابن ملكا من الفكر والفلسفة اليونانية.

(٢) أبو البركات البغدادي، المعتبر فى الحكمة، ج٣، ص١٥٦-١٥٩.

وأنهم ميزوا بين ما هو متفق مع أصول العقيدة وما هو مخالف لها، وقد كان لذلك أثره الواضح على تفكيرهم وصياغة فلسفتهم، فأبو البركات يصدر عن عقيدة دينية لا عن تصور أفلوطيني لنظرية الفيض، التي تحدد صدور أو فيض الموجودات واحد عن واحد. حتى العقل العاشر الذى يصدر عنه جميع الموجودات.

لقد رفض أبو البركات البغدادى هذه النظرية وقدم تصوراً إسلامياً لعملية الخلق يتفق تماماً مع النصوص الدينية، وترفض نظرية الفيض اليونانية لأنه ميز بين ما هو إسلامي وما هو يوناني، ففتح بذلك فتحاً جديداً أمام رؤية جديدة لفلسفة المسلمين الذين أدركوا الفارق الكبير بين النظر الإسلامي والتراث اليوناني، فلم يأخذوا عن اليونان فلسفتهم بل نقدوها وبرهنوا على تهافت ما ذهبها وفساد براهين فلاسفتها، وقد ظهر ذلك بوضوح فى موقف الغزالي من الفلسفة، وقد عرض لذلك بالتفصيل فى كتابه «تهافت الفلاسفة» ليهدم الفلسفة اليونانية ويهاجم من أخذ عنها أو تناول فكرها فى كتابه الذى هو الفيلسوف المطلق، والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم وحذف الحشو من آرائهم، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم وهو أرسطوطاليس، وقد رد على كل من قبله، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهي. ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال أفلاطون صديق، والحق صديق، ولكن الحق أصدق منه، وإنما نقلنا هذه الحكاية على أنه لا تثبت ولا اتفاق لمذهبهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية، بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون بها ضعفاء العقول، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسابية، ولهذا دعى الغزالي جميع الفرق الإسلامية للوقوف فى وجه الفلسفة اليونانية والمتفلسفة المسلمين فقال: «بل أجعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلتتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد»<sup>(١)</sup>.

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٣، ١٤.

فالغزالي يهاجم الفلسفة اليونانية هجوماً عنيفاً ومنتقدها نقداً شديداً، ويبين تهافت الفلاسفة الذين أخذوا عنها فيقول: «من الفلاسفة من ادعوا الذكاء، وأهملوا الشرائع، اقتداءً بفلاسفة اليونان، ثم يضيف قائلاً، ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا بتكدير مذهبهم والتعبير في وجوه أدلتهم، مما يبين تهافتهم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين».

ويصرح الغزالي بقوله أنه لن يجادل جميع الفلاسفة لإظهار ضلالهم وتناقضهم بل يهدم كل ما يصدم أصلاً من أصول الدين<sup>(١)</sup>.

فالغزالي يشن حملة عنيفة على الفلسفة اليونانية والفلاسفة المسلمين الذين تناولوا هذه الفلسفة بالشرح والبيان، حتى كانت حملته هذه سبباً قوياً لانهايار الفلسفة، وضربة قاسية لها، ومظهراً عنيفاً لحملة المتكلمين عليها، وقد ظهر ذلك بوضوح في كتابه «تهافت الفلاسفة»، حينما جادل الغزالي الفلاسفة في عشرين مسألة مقسمة على الوجه التالي: في قدم العالم وأبديته من ١-٢ ومن ٣-١٣، ٧-١ في الله، في وجوده ووحدانيته، وبساطته وعلمه وفيض العالم عنه، وسببته و١٤-١٦ في حركة السماء، وعلم تقوس السموات.

ولقد احتلت مسألة قدم العالم مكان الصدارة في نقد الغزالي، وقد بدأ كتابه «التهافت» ببيان فساد من زعمها، وكأنه يبدأ بأعسر مسألة وأخطر دعوى، فيورد الغزالي للفلاسفة أربعة أدلة، ويرد عليها دليلاً دليلاً، ويبين تهافت أدلة الفلاسفة وتناقضها، ويهدمها من أساسها، الذي يزعمونه بقولهم أن إرادة الله للعالم قديمة وبالتالي فالعالم قديم.

يفند الغزالي هذا القول من الفلاسفة فيسألهم ما المانع من حدوث العالم عن إرادة قديمة وما المحيل له<sup>(٢)</sup>.

(١) المرجع السابق.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٤٦.

إن هذا القول من الفلاسفة لا يثبت قدم العالم، ولا يقوم حجة عليه، إنما العالم حادث أحدثه الله وخلقته حين أراد ذلك وقت ما شاء، لا معقب على حكمه ولا راد له.

ويبرهن الغزالي كذلك على فساد قول الفلاسفة، باستحالة اختيار وقت لإحداث العالم فيه.

ويرد هذا الزعم بقوله: «إن الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، إن إرادتنا تستطيع هذا التمييز. فما بال الإرادة الإلهية، ويبرهن كذلك الغزالي على فساد زعم الفلاسفة باستحالة تقدم الله على العالم بالزمان، بقوله الزمان حادث مع العالم، مخلوق فلم يكن قبل الزمان زمان كما ليس فوق العالم مكان، كان الله، ولم يكن العالم ولا كان زمان، ثم كان العالم، وكان الزمان.

هكذا تصدى المفكرون المسلمون للفكر اليوناني ورفضوا منه ما هو مخالف للعقيدة الإسلامية وأخذوا منها ما هو متفق مع الروح الإسلامية فاستردوا منها ما أخذته الفلسفة اليونانية عن الشرق وأصالته.

ولهذا كَفَّرَ الغزالي الفلاسفة في ثلاث مسائل: قولهم قدم العالم، وفي إنكارهم علم الجزئيات، وفي إنكارهم المعاد الجسماني، وهذه كلها أمور أصيلة في عقيدة المسلم لا يجوز إنكارها أو تأويلها.

وجملة القول أن الفلاسفة المسلمين لم يكونوا مجرد نقلة للتراث اليوناني، بل كانت لهم أصالة في تفكيرهم ووضوح في آرائهم، وفلسفة خاصة بهم تصدر عن عقيدة إسلامية قوية لا تنقل نقلا عن فلسفة اليونان كما رعم المستشرقون الذين لم يقرأوا الفلسفة الإسلامية قراءة فاحصة باحثة، إنما كانت أحكامهم سريعة مسبقة لا تتفق مع الموضوعية أو الروح العلمية التي لا بد أن تتوافر لدى الباحثين الذين يريدون أن يصدروا الأحكام على الفكر الإسلامي الأصيل، الذي خالف كل ما يتعارض مع عقيدة التوحيد، بل شن هجوماً على ما يمكن أن يكون مأخوذاً من



اليونان حتى حكم عليهم الغزالي بالإعدام، فيقول في هذا الصدد: «نقطع القول بكفرهم، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم»<sup>(١)</sup>.

ويؤكد هذا الرفض التام لفلسفة اليونان بقوله: «فلما رأيت هذا العرف من الحماسة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ابتدأت بتحرير هذا الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء، مبيناً تهافت عقيدتهم، وتناقض كلمتهم، فيما يتعلق بالإلهيات وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراتهم، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء، وغيره عند الأذكياء، أعنى ما أخذوا به عن الجماهير الدهماء من فنون العقائد والآراء».

ثم يؤكد الغزالي أصالة المفكر المسلم وتمسكه بعقيدة الإسلام في نظره ويحثه لفلسفة اليونان الحاوية على الكفر والضلال فيقول: «إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم، براء عما قذفوا به من جحد الشرائع، وأنهم مؤمنون بالله، ومصدقون برسله، وأنهم اختبأوا في تفاصيل بعد هذه الأصول، قد زلوا فيها، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل»<sup>(٢)</sup>.

فالغزالي يرفض الفكر اليوناني والفلسفة اليونانية ويبين فساد مذاهبها وبطلان أقوالها ومخالفتها لعقيدة الإسلام، وتخبطها وبعدها عن سواء السبيل، أي أن الفلاسفة المسلمين لم يرضوا كل الرضا عن الفلسفة اليونانية؛ لأن من درسها وجد فيها ما يخالف العقيدة الإسلامية؛ ولذلك كانوا على وعي تام وإدراك الفارق الجوهرى بين فلسفة اليونان وعقيدة الإسلام؛ ولهذا جاءت محاولتهم لصياغة فلسفة إسلامية ذات طابع خاص متميز عن الفكر اليوناني فيها الأصالة والإضافة التي تؤكد قدرة العقلية العربية على النظر والتفلسف والتمييز بين ما هو حق وما هو باطل، حيث وجدوا أن الفلسفة اليونانية ليست كما يشتهون خصوصاً في نظرية أزلية الكون التي تناقض تعاليم القرآن وأصول عقيدة الإسلام، فيما يختص بخلق العالم، وفي نظرية إنكار العناية الإلهية الخاصة، التي تتضارب مع فكرة أن

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٠٣.

الأشور كلها بيد الله كما جاء في القرآن الكريم، وكذلك في إنكارهم نشور الجسم، وكلها مسائل رأى أهل السنة أنها لا تقل عن الكفر سوءاً<sup>(١)</sup>.

ولهذا لم ينقل الفلاسفة المسلمون عن الفكر اليونانى إلا ما هو متفق مع تعاليم القرآن ونصوصه، ولقد تنبه لذلك عدد من المستشرقين يقول ماكدونالد في كتاب: «تطور علم الكلام فى الإسلام»: إن المسلمين تمسكوا فى فلسفتهم بتعاليم القرآن، وإن الفلاسفة جاءوا بعنصر ثالث هو القرآن فى فلسفتهم، ولا شك أنها أعجوبة خالدة وشهادة رائعة على براعة هؤلاء الفلاسفة وعيرهم حتى أنهم وصلوا إلى ما وصلوا إليه، وأن الحركة الفلسفية لم تنته إلى جنون محقق، أما أن الفارابى كان كاتباً مدققاً، ومفكراً وعالمًا واسع الأفق، وأن ابن سينا كان عالماً ومنطقياً حاذقاً وواضحاً. إلى هذا الحد، وأن ابن رشد قد عرف، وعرف بحق أرسطو وشرحه كما فعل، فيدل على أن العقل الإنسانى عقل فتى سليم مهما قيل عنه، وأنه بالسليقة قادر على أن يرفض وينقض عنه الهراء والأكاذيب<sup>(٢)</sup>.

فالفكر المسلم قرأ ودرس واستوعب وأفاد من ذلك كله فى تكوين فلسفته الإسلامية التى تقوم أساساً على عقيدته الإسلامية التى لم تمنعه من العلم والنظر والبحث والعقل بل والتفلسف، فكانت له فلسفة إسلامية خاصة به متميزة عن غيرها من الفلسفات الأخرى، تقف بجانبها لتؤكد ذاتها وتثبت وجودها وأصالتها. وتكون خير رد على من حاول النيل منها أو تجاهلها فى سلسلة الفكر الإنسانى.

---

(١) أوليرى، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ص ٢٤٢.

(2) D.B. Macdonald: Development of Muslim Theogy, P. 163.

## المراجع

### أولاً: المراجع العربية والمصادر:

- \* القرآن الكريم.
- \* كتب الصحاح.
- \* إبراهيم اللبان (دكتور)، المستشرقون والإسلام، ملحق بمجلة الأزهر، صفر، ١٣٩٠هـ.
- \* ابن تميم الحنبلي، عقيدة الإمام أحمد من طبقات الحنابلة.
- \* ابن تيمية، الحسين ومسئولية الحكومة الإسلامية.
- \* الرسائل الكبرى، المطبعة الشرقية بالقاهرة، ١٣٣٢هـ.
- \* الفرقان بين الحق والباطل.
- \* مجموعة الفتاوى المشتمل على التسعينية والسبعينية، ١٣٢٩هـ.
- \* منهاج السنة فى نقد كلام الشيعة والقدرية، ج ١، طبعة أولى، بولاق مصر، ١٣٢١هـ.
- \* ابن جلجل، طبقات الحكماء، نشر فؤاد السيد.
- \* ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد.
- \* ابن حزم.
- \* الإحكام فى أصول الأحكام، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز مطبعة الامتياز، ١٩٧٨م.
- \* رسالة الرد على ابن النغريلة اليهودى، نشر الدكتور إحسان عباس، ١٩٦٠م.
- \* رسالة فضل علماء الأندلس، منشورة ضمن كتاب تاريخ الأدب العربى، عصر سيادة قرطبة، للدكتور إحسان عباس، ١٩٥٩م.

❖ الفصل فى الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.  
١٩٦٩م.

❖ المحلى فى الفقه الظاهرى، نشر الأستاذ أحمد شاكرو عبد الرحمن الجزيرى،  
القاهرة، ١٩٥٨م.

❖ مراتب العلوم، نشر دكتور إحسان عباس، ضمن كتاب رسائل ابن حزم،  
١٩٥٤.

❖ ابن حلدون، المقدمة، دار الشعب.

❖ ابن سعد، الطبقات.

❖ ابن طاهر البغدادى، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد،  
طبع القاهرة.

❖ ابن عساکر، تبين كذب المقتري.

❖ ابن ملكا أبو البركات البغدادى، الاعتبار فى الحكمة، حيدرآباد، الدکن،  
١٣٥٨هـ.

❖ أبو الفضل التميمى، اعتقاد الإمام أحمد بتنزيل طبقات الحنابلة، أبو الوفا  
الغنىمى التفتازانى (دكتور).

❖ علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر، الفجالة، ١٩٧٩م.

❖ الإنسان والكون فى الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، الفجالة، ١٩٧٥م.

❖ أحمد أمين، فجر الإسلام، النهضة المصرية، ١٩٦٥م.

❖ أحمد الحوفى (دكتور)، الزمخشري، الكشاف عن الحقائق، التنزيل وعيون  
الأقاويل، ج ١، الحلبي، مصر، ١٣٨٢هـ.

❖ أحمد بن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية السلفية، القاهرة، ١٩٩٣م.

\* إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان.

\* الإسفرائيني، التبصير في الدين، تحقيق زاهر، طبعة ثانية، ١٣٧٥هـ.

\* الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، نشر وتحقيق د. فوقية حسين محمود، القاهرة، ١٩٧٧م.

\* الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

\* الإيجي، المواقف، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٥هـ.

\* أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة تمام حسان، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر.

\* أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٢م.

\* البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام.

\* بيسي، مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة دكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة، ١٩٢٦م.

\* التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتا، ١٨٦٢م.

\* توفيق الطويل (دكتور)، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة.

\* جوتييه، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية، القاهرة، ١٩٤٥م.

\* جوستاف لبيون، الآراء والمعتقدات، الترجمة العربية.

\* الجويني، الشامل في أصول الدين، مخطوط مصور في دار الكتب المصرية.

\* الجوينى، الإرشاد، تحقيق د. محمد يوسف وعلى عبد المنعم، الخانجى،  
١٩٥٠م، لمع الأدلة، تحقيق د. فوقية حسين محمود، الدار المصرية للتأليف،  
١٩٦٩م.

\* الخياط أبو الحسن عبد الرحيم محمد، تحقيق ليبزج، القاهرة، ١٣٢٥هـ.

\* دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده،  
لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧م.

\* رودى بارت، الدراسات الإسلامية العربية فى الجامعات الألمانية، ترجمة د.  
مصطفى ماهر، القاهرة، ١٩٦٧م.

\* الزمخشري، أساس البلاغة، مطبعة أولاد أورفاند، القاهرة، ١٣٧٢هـ.

\* زهدى جار الله، المعتزلة، مطبعة مصر، ١٩٤٧م.

\* سليمان دنيا (دكتور) التفكير الفلسفى فى الإسلام، الخانجى، مصر، ١٩٦٣م.

\* السيوطى، الإلتقان فى علوم القرآن، مطبعة حجازى، القاهرة، صوت المنطق  
والكلام عن فنى المنطق والكلام، تحقيق د. على سامى النشار، الإسكندرية،  
١٩٧٠م.

\* الشهرستانى، الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الأنجلو  
المصرية.

\* الشهرستانى، نهاية الإقدام فى علم الكلام، صوره وصححه الفريد جيوم،  
مكتبة المشنى ببغداد.

\* عبد الرحمن بدوى (دكتور)، التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ط ٢،  
١٩٤٦م، دار النهضة العربية.

\* دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٥م.

\* على سامى النشار (دكتور)، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ط ٤، ١٩٦٩م،  
دار المعارف.



\* الغزالي (أبو حامد)، الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الحسين التجارية، مصر، ١٣٤٦هـ.

\* الغزالي (أبو حامد)، تهافت الفلاسفة تحقيق الدكتور سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٥٨م.

\* الغزالي (أبو حامد)، المنقذ من الضلال، تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، ١٣٨٧هـ.

\* الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة.

\* الفارابي، إحصاء العلوم، حققه د. عثمان أمين، الأنجلو المصرية، ط٣، ١٩٦٨م، القاهرة.

\* الفارابي، نصوص الحكم، نشر محمد حسن آل يس، بغداد، ١٩٧٦م.

\* الفخر الرازي، التفسير الكبير، مطبوع في اثنين وثلاثين مجلدا، ميدان الأزهر، مصر.

\* فوقية حسين محمود (دكتورة)، مقالات في أصل المسلم الإسلامي، دار الفكر العربي، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.

\* فيصل بدير عون (دكتور)، علم الكلام ومدارسه، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٧٨م.

\* فيصل بدير عون (دكتور)، الفلسفة الإسلامية في المشرق، مكتبة الحرية الجديدة، ١٩٨٢م.

\* القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، نشر وتحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٦٥م.

\* القاضي عبد الجبار، مشابه القرآن.

\* القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، طبعة الشعب، ١٩٥١م.



\* الكندى، رسائل الكندى الفلسفية، حققها د. محمد عبد الهادى أبو ريذة،  
الاعتماد، ١٩٥٠ م.

\* الشيخ محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية.

\* محمد البهى (دكتور)، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، القاهرة،  
١٩٦٢ م، الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٦٢ م.

\* محمد عبد الهادى أبو ريذة (دكتور)، إبراهيم بن سيار النظام، القاهرة،  
١٩٤٦ م.

\* محمد غلاب (دكتور)، نظرات استشراقية.

\* محمود حمدى زقزوق (دكتور)، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع  
الحضارى.

\* مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٩٥٦ م،  
فيلسوف العرب المعلم الثانى، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٠ م،  
القاهرة.

\* نجيب العفيفى، المستشرقون، ثلاثة أجزاء، دار المعارف، ١٩٨٠ م.

\* يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة،  
١٩٧٩ م.

\* المقرئى، تقى الدين أحمد، المواعظ والاعتبار تذكرة الخطط والآثار، المعروف  
بالخطط المقرئية، مؤسسة الحلبي.

\* الملطى، التنبيه فى الرد على أهل الأهواء والبدع، اسطنبول، ١٩٣٦ م.

- Dugat: L'Histoire des orientalistes, Paris, 1868-1870.
- Edward W. Said: Orientalism, Pantheon N.Y.NY.
- Macdonald (DB): Bierut, Lebanon, 1978.
- Development of Muslim: Theology - Lahore, 1903.
- Mourice: Histoire de la philosophie medievale, 1924.
- Munk: Melanges de philosophie juive et Arabe, Paris, 1857.
- Renan: Nuroes et D' auroisme preface 9eme, Paris.
- Renan: Historie Generale et systeme compare des langues semetiques.  
Paris (1228 8eme ed).
- Tennman: Manuel de l'histoire de philos. Paris, 1899.
- Watt M. Watt: L'influence de l'islam sur L'Europe au college de France  
en Decembre, 1970.
- Watt, M. Watt: Free will and predestination in early Islam, Luzac, 1948.  
Islamic philosophye and theology, University of Edinburg,  
1964.  
Encyclopeadia of Islam, Vol. III.  
Encyclopeadia of Religion and Ethich, Vol. II.