الفصل الرابع

الصلة بين الدين والفلسفة عند الإسلاميين

بقى أمر الصلة بين الفلاسفة والدين فى رأى فلاسفة الإسلام وغيرهم من المؤلفين الإسلاميين، وهو الأمر الذى جعله بعض الغربيين مناط الابتكار فى الفلسفة الإسلامية، وجعله بعضهم سببًا لانقلاب فلاسفة الإسلام مبشرين بالدين الإسلامى ودعاة له.

أ- رأى الفلاسفة:

يقول ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ (١٠٦٣م) فى كتابه «الفِصَل فى المِلَل والنِّحل»: «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها، والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئًا غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد، وحسن سياستها للمنزل والرعية. وهذا نفسه، لا غيره، هو الغرض فى الشريعة. هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة»[1].

ودعوى ابن حزم أنه لا خلاف بين أحد من الفلاسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة على أن ما ذكره هو غرض الشريعة والفلسفة جميعًا ليست دعوى مُسلَّمة. فإن معنى كلام ابن حزم هو أن غرض الفلسفة والشريعة غرض عملى، وليس ذلك بمذهب الفلاسفة ولا هو بمذهب الدينيين.

قال ابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥هـ (١١٩٨م) فى كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»: «وينبغى أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم

---

(١) ج١ ص٩٤ من طبعة القاهرة سنة ١٣١٧.

العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى؛ والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الأفعال هو الذى يسمى العلم العملى»[١].

وقال الشهرستانى فى كتاب «الملل والنحل»:

«قالت الفلاسفة: ولما كانت السعادة هى المطلوبة لذاتها، وإنما يكدح الإنسان لنيلها والوصول إليها، وهى لا تنال إلا بالحكمة، فالحكمة تطلب إما ليعمل بها، وإما تعلم فقط، فانقسمت الحكمة قسمين: علمى وعملى... فالقسم العملى هو عمل الخير، والقسم العلمى هو علم الحق»[٢].

وبهذا تتشابه غاية الدين وغاية الفلسفة، وإن لم يكن هذا التشابه على الوجه الذى قرره ابن حزم، فكلاهما يرمى إلى تحقيق السعادة من طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير. بل موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة، وذلك رأى الفارابى فى كتابه «تحصيل السعادة» إذ يقول: «فالملة محاكية للفلسفة عندهم، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطى المبادئ القصوى للموجودات، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات، وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان، وهى السعادة القصوى والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الأخر... وكل ما تعطى الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطى فيه الإقناعات. والفلسفة تتقدم بالزمان الملة»[٣].

والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعال، إذ المعارف كلها صادرة عن واجب

---

(١) «فصل المقال» طبع القاهرة ١٣٥٤/ ١٩٣٥ص٢٨.

(٢) «الملل والنحل» على هامش «الفصل» لابن حزم، طبع القاهرة سنة ١٣١٧، ج٢ ص١٥٦ - ١٥٧.

(٣) «تحصيل السعادة» طبع دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، سنة ١٣٤٥ ص٤٠ - ٤١.

الوجود بواسطة العقل الفعّال، وحيًا كانت تلك المعرفة أم غير وحى. فلا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتهما، ولا من جهة مصدرهما وطريق وصولهما إلى الإنسان. والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابى هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية، أما طريق الدين فإقناعى. ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الأشياء كما هى، ولا يعطى الدين إلا تمثيلا لها وتخييلا. وقد ذكر الفارابى ذلك فى مواضع مختلفة من كتبه، منها قوله فى كتاب «تحصيل السعادة»: «وتفهيم الشىء على ضربين: **أحدهما**: أن يعقل ذاته، **والثانى**: أن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه. وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين: إما بطريق البرهان اليقينى، وإما بطريق الإقناع. ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن عقلت معانيها أنفسها ووقع التصديق بها عن البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة؛ وإن علمت بأن تخيلت بمثالاتها التى تحاكيها، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية، كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء ملة»(١).

ويرى ابن سينا أن بين الدين والفلسفة فرقًا آخر، هو أن وجهة الدين عملية أصالةً، ووجهة الفلسفة بالأصالة نظريةٌ، وهو يقول فى رسالة «الطبيعيات»:

«مبدأ [الحكمة العملية] مستفاد من جهة الشريعة الإلهية وكمالات حدودها تتبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات. ومبادئ [الحكمة النظرية] مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية، على سبيل الحجة»(٢).

ويقول الشهرستانى فى كتاب «الملل والنحل» فى معنى قول ابن سينا ما

---

(١) «تحصيل السعادة»، ص٤٠. وقد صححنا آخر كلمة فى هذا النص وهى فى الأصل المطبوع «ملكة».

(٢) الطبيعيات من عيون الحكمة، وهى الرسالة الأولى من «تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات» ص٢-٣ من طبعات بمبى وقسطنطينية والقاهرة.

يأتى: «والأنبياء أُيِّدوا بأمداد روحانية لتقرير القسم العملى، وبطرف ما من القسم العلمى، والحكماء تعرضوا لأمداد عقلية تقريراً للقسم العلمى، وبطرف ما من القسم العملى. فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون، ويتشبه بالإله الحق تعالى بغاية الإمكان، وغاية الدين أن يتجلى له نظام الكون فيقدِّر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم، وينتظم مصالحَ العباد، وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخييل. فكل ما وردت به أصحاب الشرائع والملل مقدَّر على ما ذكرناه عند الفلاسفة، إلا من أخَذَ علمه من مشكاة النبوة فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم، وحسن الاعتقاد فى كمال درجتهم»[1].

والتشكيل والتخييل فى كلام الشهرستانى خاص بالأمور العلمية. فالفلاسفة يقولون، كما يذكره ابن تيمية المتوفى سنة ٧٣٨هـ (١٣٢٧م) فى كتابه «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»: «إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر فى نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله تعالى جسم عظيم، وأن الأبدان تعاد، وأن لهم نعيمًا محسوسًا، وإن كان الأمر ليس كذلك فى نفس الأمر، لأن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذبا فهو كذب لمصلحة الجمهور؛ إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذا الطريق. وهؤلاء يقولون: الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر وإن كانت الظواهر فى نفس الأمر كذبا وباطلا ومخالفة للحق، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب وبالباطل للمصلحة. ثم إن من هؤلاء من يقول: النبى كان يعلم الحق، ولكن أظهر خلافه للمصلحة. ومنهم من يقول: ما كان يعلم الحق كما يعلمه نظار الفلاسفة وأمثالهم وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبى. . . وأما الذين يقولون: إن النبى كان يعلم ذلك فقد يقولون: إن النبى أفضل من

(١) ج٢ ص١٥٧ من طبعة القاهرة سنة ١٣١٧هـ.

الفيلسوف، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة، وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف»[١].

وقول ابن تيمية تقرير واضح لآراء الفلاسفة، وإن كان فى أسلوبه وألفاظه ما لم تَجْرِ به عادةُ الحكماء.

هذه خلاصة رأى الفلاسفة الإسلاميين فى العلاقة بين الدين والفلسفة. وإذا كان الفلاسفة يحاولون غالبًا التوفيق بين الشريعة والحكمة فى أسلوب ليس فيه عنف ولا نزوع إلى كبرياء، فإن لبعضهم أساليب تكاد تكون مهاجمة للدينيين أوْ دفاعًا بعنف.

نقل أبو حيان التوحيدى، المتوفى سنة ٤٠٣هـ (١٠١٢ - ١٣م) على ما استظهره السندوبى طابع كتاب «المقابسات»، وفى «معجم المطبوعات العربية» لسركيس أنه توفى سنة ٤٠٠هـ (١٠٠٩ - ١٠م)، عن المقدسى الفيلسوف أنه قال: «الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء؛ والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية فقط، وأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلاً؛ وبين مدبر المريض وبين مدبر الصحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف، لأن غاية تدبير المريض أن ينتقل به إلى الصحة، هذا إذا كان الدواء ناجعًا، والطبع قابلاً، والطبيب ناصحًا. وغاية تدبير الصحيح أن يحفظ الصحة، وإذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل، وفرّغه لها، وعرّضه لاقتنائها. وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى وقد صار مستحقًا للحياة الإلهية، والحياة الإلهية هى الخلود والديمومة [والسرمدية][٢]. وإن كسب من يسراً من المرض بطب صاحبه الفضائل أيضًا، فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل، لأن إحداهما

---

(١) «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» على هامش كتاب «منهاج السنة النبوية» طبع بولاق سنة ١٣٢١، ج١ ص٣-٤.

(٢) زيادة من «الإمتاع والمؤانسة».

تقليدية والأخرى برهانية، وهذه مظنونة وهذه مستيقنة، وهذه روحانية وهذه جسمية، وهذه دهرية وهذه زمانية»[١].

ب ـ رأى علماء الدين:

أما علماء الدين فمنزعهم غير ذلك المنزع، وهم فى أكثر الأمر خصوم للفلسفة فى غير هوادة ولا رفق. ونقول فى أكثر الأمر لأن بعض الدينيين ممن كان للفلسفة فى عقولهم أثر لا يخلو طعنهم على الحكمة من رفق. وفى كتاب «اللطائف» لأحمد بن عبد الرزاق المَقْدِسى أن أبا عثمان الجاحظ مدح الفلسفة وذمها فيما مدحه وذمه من العلوم، معربًا عن قدرته على الكلام وبُعْدِ شأوه فى البلاغة. قال فى الفلسفة مادحًا: «قيل: ما الفلسفة؟ قال: أداة الضمائر، وآلة الخواطر، ونتائج العقل، وأداة لمعرفة الأجناس والعناصر، وعلم الأعراض والجواهر، وعلل الأشخاص والصور، واختلاف الأخلاق والطبائع والسجايا والغرائز»[٢]. وفى باب الذم: «قيل: ما الفلسفة؟ قال: كلام مترجم وعلم مرجتم، بعيد مداه، قليل جدواه، مخَوف على صاحبه سطوةُ الملوك وعداوة العامة»[٣]. والجاحظ من المعتزلة بل هو رأس فرقة من فرق المعتزلة تنتسب إليه، وتسمى: «الجاحظية»؛ والصلة بين الفلسفة وبين مذاهب الاعتزال معروفة.

وفى العلماء الدينيين من لا صلة لهم بالاعتزال ولكنهم مع ذلك ليسوا غرباء عن الفلسفة، وليس فى كلامهم عن الصلة بينها وبين الدين تلك الجفوة التى نجدها فى أساليب المتأخرين؛ ومن هؤلاء العلماء أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهانى، المتوفى سنة ٥٠٢هـ (١١٠٨ - ٩م)، المعتبر من أئمة السنة، وصاحب كتاب «الذريعة إلى مكارم الشريعة» الذى قيل إن الغزالى كان يستصحبه دائمًا ويستحسنه لنفاسته.

---

(١) «تاريخ الحكماء» وهو مختصر الزوزنى المسمى «المنتخبات الملتقطات» من كتاب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» لجمال الدين أبى الحسن على بن يوسف القفطى ص٨٨ طبع ليبسك؛ وانظر هذا النص فى كتاب «الإمتاع والمؤانسة» لأبى حيان التوحيدى الذى نشره سنة ١٩٤٢ الأستاذان أحمد أمين بك وأحمد الزين، الجزء الثانى ص١١.

(٢) ص ١٧. (٣) ص١٩.

يقول الراغب الأصفهانى فى كتاب «تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين»: «واعلم أن العقل بنفسه قليل الغَناء، لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الأشياء دون جزئياتها، نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطى الجميل وحسن استعمال العدالة وملازمة العفة، ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك فى شىء شىء. والشرع يعرّف كليات الأشياء ويبين ما الذى يجب أن يعتقد فى شىء شىء، وما الذى هو مُعَدٌّ له فى شىء شىء؛ ولا يعرفنا العقل مثلاً أن لحم الخنزير والدَّمَ والخمر محرم، وأنه يجب أن يُتحامى من تناول الطعام فى وقت معلوم، وأن لا تنكح ذوات المحارم، وأن لا تجامع المرأة فى حالة الحيض؛ فإن أشباه ذلك لا سبيل إليها إلا بالشرع. فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة، والدال على مصالح الدنيا والآخرة، ومن عدل عنه فقد ضل سواء السبيل»[1].

والغزالى المتوفى سنة ٥٠٥هـ (١١١١م)، مع شدته فى الرد على الفلاسفة ومعاداة الفلسفة، لم يبلغ فى ذلك مبلغ من رد الفلسفة جملة وحرم الاشتغال بها من غير تفصيل. وهو يذكر فى كتاب تهافت الفلاسفة: «أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام: قسم يرجع النزاع فيه إلى اللفظ؛ وقسم لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين؛ والقسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول فى حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان». ثم يقول: «فهذا الغش ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه»[2].

ويرسم رأى الغزالى فيما بين الدين والفلسفة من الصلة قولُه فى كتاب «المنقذ من الضلال» عند الكلام عن الإلهيين من الفلاسفة: «الصنف الثالث: الإلهيون، وهم المتأخرون، ومنهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون، وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس، وأرسطاطاليس هو الذى رتب لهم المنطق وهذب العلوم،

(١) ص٦٧.
(٢) ص٩-١٣، طبع بيروت.

وخمر ما لم يكن مخمراً من قبل، وأنضج لهم ما كان فجًا من علومهم؛ وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا فى الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم ﴿وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ﴾ (الأحزاب: ٢٥) بتقاتلهم. ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الإلهيين رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ من جميعهم؛ إلا أنه استبقى أيضًا من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها، فوجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابى وأمثالهما. على أنه لم يقم بنقل علم أرسطاطاليس أحدٌ من المتفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم. وما لا يُفهم، كيف يرد أو يقبل؟!

ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس بحسب نقل هذين الرجلين ينحصر فى ثلاثة أقسام: قسم يجب التكفير به؛ وقسم يجب التبديع به؛ وقسم لا يجب إنكاره أصلاً فلنفصّله»[١].

وقد يعتبر كلام الغزالى، على ما فيه من قسوة أحيانًا، رفيقًا إذا قيس إلى كلام كثير من المتأخرين.

ويقول الشيخ محمد عبده فى «رسالة التوحيد» فى وصف موقف الدينيين من الفلاسفة منذ عهد الغزالى: «وجاء الغزالى ومن على طريقته فأخذوا جميع ما وجد فى كتب الفلاسفة مما يتعلق بالإلهيات، وما يتصل بها من الأمور العامة أو أحكام الجواهر والأعراض، ومذاهبهم فى المادة وتركيب الأجسام، وجميع ما ظنه المشتغلون بالكلام يمس شيئًا من مبانى الدين، واشتدوا فى نقده، وبالغ المتأخرون منهم حتى كاد يصل بهم السير إلى ما وراء الاعتدال»[٢].

ومبالغة المتأخرين فى معاداة الفلسفة تظهر فيما جاء فى «فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد». وابن الصلاح هو أبو عمرو عثمان بن

---

(١) ص٨٥ - ٨٨ من طبعة دمشق الثانية.

(٢) ص١٣ الطبعة الأولى سنة ١٣١٥هـ.

عبد الرحمن تقى الدين الشهرزورى المتوفى سنة ٦٤٣هـ. وقد جاء فى «فتاواه» ما نصه: «مسألة فيمن يشتغل بالمنطق والفلسفة تعلمًا وتعليمًا، وهل المنطق جملة وتفصيلاً مما أباح الشرع تعلمه وتعليمه، والصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ذكروا ذلك أو أباحوا الاشتغال به أو سوغوا الاشتغال به أم لا؟ وهل يجوز أن تستعمل فى إثبات الأحكام الشرعية الاصطلاحات المنطقية أم لا؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك فى إثباتها أم لا؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهرًا به؟ ما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره؟ وإذا وجد فى بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروفًا بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها وهو مدرس فى مدرسة من مدارس العلم، فهل يجب على سلطان تلك البلدة عزله وكفاية الناس شره؟ أجاب رضي الله عنه: «الفلسفة أُسّ السَّفَه والانحلال ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليمًا وتعلمًا قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان. وأى فن أخزى من فن يُعمى صاحبه ويظلم قلبه عن نبوة نبينا محمد ﷺ كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل عن ذكره غافل، مع انتشار آياته المستبينة ومعجزاته المستنيرة، حتى لقد انتدب بعض العلماء لاستقصائها فجمع منها ألف معجزة، وعددناه مقصرًا؛ إذ فوق ذلك بأضعاف لا تحصى، فإنها ليس محصورة على ما وجد منها فى عصره ﷺ، بل تتجدد بعده ﷺ على تعاقب العصور؛ وذلك أن كرامات الأولياء من أمته، وإجابات المتوسلين به فى حوائجهم وإغاثاتهم عقيب توسُّلهم به فى شدائدهم، براهينُ له قواطع، ومعجزات له سواطع، ولا يعدّها عادّ ولا يحصرها حادّ. أعاذنا الله من الزيغ عن ملته، وجعلنا من المهتدين الهادين بهَدْيه وسنته. وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه من إباحة الشارع، ولا استباحه أحدٌ من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين، وسائر من يُقتدى به من أعلام الأمة وساداتها، وأركان الأمة

وقادتها. قد بَرَّأ الله الجميعَ من معرّة ذلك وأدناسه، فطهّرهم من أوصابه. وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية، والحمد لله، افتقار إلى المنطق أصلاً. وما يزعمه المنطقى للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع[١] قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن، لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية. ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة. ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به؛ فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم[٢] ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام لتخمد نارهم وتمحى آثارها وآثارهم. يسر الله ذلك وعجله! ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها، ثم سجنه وإلزامه منزله. وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم، فإن حاله يكذبه، والطريق فى قلع الشر قلع أصوله. وانتصاب مثله مدرسًا من العظائم حمله. والله تعالى ولى التوفيق والعصمة، وهو أعلم»[٣].

ومن أمثلة ذلك أيضًا قول المولى أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٢هـ (١٥٥٤ - ٥٥م) فى كتاب «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» فى موضوعات العلوم: «وإياك أن تظن من كلامنا هذا أن[٤] تعتقد كل ما أطلق عليه اسم العلم حتى الحكمة المموهة التى اخترعها الفارابى وابن سينا، ونقحه نصير الدين الطوسى، ممدوحًا. هيهات هيهات! إن كل ما خالف الشرع فهو مذموم، سيما طائفة سموا أنفسهم حكماء الإسلام عكفوا على دراسة

(١) قعاقع: جمع قعقعة، وهى حكاية صوت السلاح ونحوه. (٢) لعلها المشائيم.
(٣) «فتاوى ابن الصلاح» ص٣٤ - ٣٥؛ طبع القاهرة سنة ١٣٤٨.
(٤) لعلها أو . . .

ترهات أهل الضلال وسموها الحكمة، وربما استجهلوا من عرى عنها، وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه ورسله والمحرفون كلم الشريعة عن مواضعه، ولا تكاد تلقى أحداً منهم يحفظ قرآنا ولا حديثًا، وإنما يتجملون برسوم الشريعة حذراً من تسلط المسلمين عليهم، وإلا فهم لا يعتقدون شيئًا من أحكام الشرع، بل يريدون أن يهدموا قواعده وينقضوا عراه عروة عروة. قيل:

وما انتسبوا إلى الإسلام إلاّ لصونِ دمائهم عن أن تُسالا
فيأتونَ المناكرَ فى نشاط ويأتون الصلاةَ وهم كُسالى

فالحذرَ الحذرَ منهم! وإنما الاشتغال بحكمتهم حرامٌ فى شريعتنا، وهم أضرُّ على عوام المسلمين من اليهود والنصارى، لأنهم يتسترون بزِيِّ أهل الإسلام. نعم إن من رسخ قواعدُ الشريعة فى قلبه، وامتلأ قلبه من عظمة هذا النبى الكريم وشريعته، وتأيد دينه بحفظ الكتاب والسنة، وقَوِى مذهبه فى الفروع، يحل له النظر فى علوم الفلسفة، لكن بشرطين: أحدهما أن لا يتجاوز مسائلهم المخالفة للشريعة، وإن تجاوزها فإنما يطالعها للرد لا لغيره؛ وثانيهما أن لا يمزج كلامهم بكلام علماء الإسلام. ولقد حصل ضرر عظيم على المسلمين من هذه الجهة لعدم قدرتهم على تمييز الجيد من الردىء، وربما يستدلون بإيرادها فى كتب الكلام على صحتها، وما كان هذا إلا منذ ظهر نصير الدين الطوسى وأضرابه، لا حياهم الله! وإنما السلف، مثل الإمام الغزالى والإمام الرازى، مزجوا كتب الكلام بالحكمة، لكن للرد كما تراه فى تصانيفهم. ولا بأس بذلك، بل ذلك إعانة للمسلمين وحفظ لعقائدهم. ثبتنا الله وإياكم على الصراط المستقيم! إنه جواد كريم»[1].

ومن المتقدمين قبل الغزالى من كانوا حربًا على الفلسفة لا يعرفون هوادة ولا لينًا، وجل هذا الصنف ممن لم يتذوقوا طعم الفلسفة ولم يتنسموا ريحها، وفى كلامهم من الخلط ما يدل على أنهم لا يتكلمون عن علم فيما عالجوا من

(١) ج١ ص٢٦ - ٢٧.

أمور الفلسفة؛ ومن أمثلة ذلك ما جاء في كتاب «مفيد العلوم ومبيد الهموم» للشيخ جمال الدين أبي بكر محمد ابن العباس الخوارزمي المتوفى سنة ٣٨٣هـ (٩٩٣م): «الباب الثالث في الرد على الفلاسفة»: «وهم قوم من اليونانيين تحذلقوا[١] في المعقولات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخُباط[٢]، وتحيروا في الإلهيات، وبنوا مقالاتهم على التشهي المحض والدعاوى الصرف. ويزعمون أنهم أكيس خلق الله، وسياق مذهبهم يدل على أنهم أجهل خلق الله وأحمق الناس، وأساس الإلحاد والزندقة مبني على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شعبهم. وكانوا يترهبون لقطع النسل، ورئيسهم أفلاطون الملحد، لعنه الله، قال لموسى بن عمران رسولِ الله وكليمه: «كل شيء تقوله أصدقك فيه إلا قولك: «كلمني علةُ العلل» انظر إلى اعتقاد هذا الخبيث كان يكذب رسول الله ويعتقد أن الله تعالى لا كلام له البتة، تسميته[٣] توجب بنفسها من غير اختيار، ويعتقد أن العالم قديم. وإخوانه كأرسطاطاليس وسقراط وبقراط وجالينوس كلهم ملاحدة العصر وزنادقة الدهر يقينًا، فإن هذا تعرفه العلماء دون الأمراء. ثم إن الله سبحانه وتعالى علم خبث سرائرهم فأرسل الله عليهم سيلاً ففرقهم. وعلومهم المشئومة عربتها أقوام في عهد المأمون الخليفة بإذنه ووصيته. ثم اعتقاد الفلاسفة أن الآلهة ثلاثة: المبدأ، والعقل، والنفس؛ وقضوا بكون العقل والنفس أزليين؛ وينفون الصفات، ولا يقولون إن الله حَيّ عالم قادر مريد سميع متكلم البتة. وزعموا أن الحركات أزلية سرمدية، إلى غير ذلك؛ فهم مشركون ملحدون، لعنهم الله!»[٤].

أما الفقهاء من علماء الدين المتأخرين فالظاهر أنهم لا يرون بين الفلسفة

---

(١) تحذلق الرجل: إذا أظهر الحذق وادعى أكثر مما عنده. «مختار الصحاح».

(٢) الخباط بالضم كالجنون وليس به. «مختار الصحاح».

(٣) لعلها «إنيته»، أو «نفسه».

(٤) الخوارزمي: «مفيد العلوم ومبيد الهموم»، ص٦١ - ٦٢، طبع المطبعة الشرقية سنة ١٣٢٨هـ.

وبين الشعبذة[١] والسحر[٢] والكهانة[٣] فرقًا. يقول النووى محيى الدين أبو زكريا يحيى المتوفى سنة ٦٧٧هـ (١٢٧٨م) فى كتاب «المجموع شرح المهذب»: «فصل - قد ذكرنا أقسام العلم الشرعى، ومن العلوم الخارجة عنه ما هو محرم أو مكروه ومباح، فالمحرم كتعلم السحر فإنه حرام على المذهب الصحيح، وبه قَطَع الجمهورُ. وفيه خلاف نذكره فى الجنايات، حيث ذكره المصنف إن شاء الله تعالى؛ وكالفلسفة والشعبذة والتنجيم وعلوم الطبائعيين[٤]، وكل ما كان سببًا لإثارة الشكوك، ويتفاوت فى التحريم»[٥].

ويقول صاحب كتاب «الدر المختار شرح تنوير الأبصار» علاء الدين محمد ابن على الحصكفى المتوفى سنة ١٠٨٨هـ (١٦٧٧م): «واعلم أن تعلم العلم يكون فرض عين، وهو بقدر ما يحتاج لدينه؛ وفرض كفاية، وهو ما زاد عليه لنفع غيره؛ ومندوبًا، وهو التبحر فى الفقه وعلم القلب؛ وحرامًا، وهو علم الفلسفة والشعبذة والتنجيم والرمل وعلوم الطبائعيين والسحر والكهانة»[٦].

وقد يصح أن يعد من الفقهاء شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر المعروف بابن قيم الجوزية الحنبلى المتوفى سنة ٧٥١هـ (١٣٥٠م) وليس ابن قيم الجوزية ولا أستاذه شيخ الإسلام تقى الدين أبو العباس أحمد المعروف بابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ (١٣٢٧م) من أنصار الفلسفة، لكنهما ممن اتصل

---

(١) الشعوذة: خفة فى اليد وأخذ كالسحر يرى الشىء بغير ما عليه أصله فى رأى العين، والمشعبذ: المشعوذ؛ وقد شعبَذ يُشعبِذ. «القاموس المحيط».

(٢) السحر: هو فعل يخفى سببه ويوهم قلب الشىء عن حقيقته، والمشهور عند الحكماء منه غير المعروف فى الشرع. والأقرب أن المعروف فى الشرع هو الإتيان بخارق عن مزاولة قول أو فعل محرم فى الشرع أجرى الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاء. «كشف الظنون».

(٣) الكاهن: الذى يتعاطى الخبر عن الكائنات فى مستقبل الزمان ويدعى معرفة الأسرار. «لسان العرب».

(٤) يطلق الطبيعيون على فرقة يعبدون الطبائع الأربع أى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لأنها أصل الوجود إذ العالم مركب منها، وتسمى هذه الفرقة الطبائعية. «كشاف اصطلاحات الفنون».

(٥) ج١ ص٢٧. (٦) ج١ ص٣٠ - ٣٢.

بها، وألمّ بعلومها فيما ألمّا به من مختلف العلوم، وأسلوبهما فى النقد والجدل عنيف، غير أن نفحات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لذع أسلوبهما.

وقد عرض ابن قيم الجوزية فى كتاب «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة» لنقد العلوم الفلسفية، فقال مبينًا ما فى المنطق من تهافت وقلة جدوى، ومشيرًا إلى صلته بالدين وحكم الشرع فى تعلمه: «وأما المنطق فلو كان علمًا صحيحًا كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها. فكيف وباطله أضعاف حقه، وفساده وتناقض أصوله واختلاف مبانيه توجب مراعاتُها للذهن أن يزيغ فى فكره، ولا يؤمن بهذا إلا من قد عرفه وعرف فساده وتناقضه ومناقضةَ كثير منه للعقل الصريح. وأخبر بعض من كان قد قرأه وعُنى به، أنه لم يزل متعجبًا من فساد أصوله وقواعده، ومباينتها لصريح المعقول، وتضمنها لدعاوى محضة غير مدلول عليها، وتفريقه بين متساويين، وجمعه بين مختلفين، فيحكم على الشىء بحكم، وعلى نظيره بضد ذلك الحكم، أو يحكم على شىء بحكم ثم يحكم على مضاده أو مناقضه به. قال: إلى أن سألتُ بعض رؤسائه وشيوخ أهله عن شىء من ذلك، فأفكر فيه ثم قال: هذا علم قد صقلته الأذهان، ومَرّت عليه من عهد القرون الأوائل، أو كما قال؛ فينبغى أن نتسلمه من أهله، وكان هذا من أفضل ما رأيت فى المنطق. قال: إلى أن وقفت على رد متكلمى الإسلام عليه، وتبيين فساده وتناقضه، فوقفت على مصنف لأبى سعيد السيرافى النحوى فى ذلك، وعلى رد كثير من أهل الكلام والعربية عليهم كالقاضى أبى بكر بن الطيب، والقاضى عبد الجبار، والجبائى وابنه، وأبى المعالى، وأبى القاسم الأنصارى، وخلق لا يحصون كثرةً. ورأيت استشكالات فضلائهم ورؤسائهم لمواضع الإشكال ومخالفتها ما كان ينقدح لى كثير منه؛ ورأيت آخر من تجرد للرد عليهم شيخَ الإسلام قدس الله روحه، فإنه أتى فى كتابيه الكبير والصغير بالعجب العجاب، وكشف أسرارهم وهتك أستارهم، فقلت فى ذلك:

واعجبًا لمنطقِ اليونان ... كم فيه من إفك ومن بهتان

مـخـبِّط لـجـيِّـد الأذهان ومُـفْـسـد لفطرة الإنـسـان
مضطـرب الأصول والمبـانى على شـفـا هارٍ بـناه البـانى
أحـوج مـا كان إليـه العـانى يخـونه فـى السـر والإعـلان
يمشى به اللسـانُ فى الْمَيدان مـشى مـقيـد على صَـفْـوان
مـتـصل العِـثـار والتـوانى كـأنه الـسـراب بالقِـيـعـان
بدا لعـين الـظَمِئ الحـيـران فـأمّـه بالظن والحـسـبـان
يرجـو شـفـاء غُـلة الظمـآن فلم يجـد ثَمَّ سوى الحـرمان
فـعاد بالـخيـبـة والخسـران يقـرع سنَّ نادمٍ حـيـران
قد ضاع منه العمر فى الأمانى وعـاين الخِـفّة فى الـمـيـزان

وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلاً أولى منه بأن يكون علمًا، تعلمه فرض كفاية أو فرض عين. وهذا الشافعي وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم، وسائر أئمـة العربية وتصانيفهم، وأئمة التفسـير وتصانيفهم، لمن نظر فيها، هل راعوا فيهـا حدود المنطق وأوضاعه؟ وهل صح لهم علمهم بدونه أم لا؟ بل هم كانوا أجل قدرًا وأعظم عقولاً من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين. وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغيّر أوضاعه وشوّش قواعده»[1].

هذا وقد بدأنا حـديثنا فى الصلة بين الدين والفلسـفة عند الاسلامـيين بذكر آراء الفلاسفة فى الغرض من الدين والغرض من الفلسفة ، فيحسن ان نختم هذا البـحث بيـان آراء الدينيين فى الـغرض من الدين اسـتكمـالاً لجـميع جـوانب الموضـوع . وابن قيم الجـوزية يبسط الآراء المـختلفة فى بيـان المقـصود من الشرائع عند المـسلمين من فلاسـفة وغيرهم، مع رد مـا لا يرضاه واختيـار ما يرتضيه، وذلك فى كـتاب «مفتاح دار السـعادة» فيقول: «فصل ـ وأمـا ما ذكره الفلاسفة من مقصود الـشرائع، وأن ذلك لاستكمال النفس قوى العلم والعمل، والشرائع ترد بتـمهيـد ما تقرر فى العـقل بتعبيـره . . . إلخ، فهذا مـقام يجب

(١) «مفتاح دار السعادة» ص١٧١ – ص١٧٢، القاهرة ١٣٥٨هـ ١٩٣٩م؛ مع تصحيح بعض التحريفات.

الاعتناء بشأنه، وأن لا نضرب عنه صفحًا، **فنقول**: للناس فى المقصود بالشرائع والأوامر والنواهى أربعة طرق: **أحدها**: طريق من يقول من الفلاسفة وأتباعهم من المنتسبين إلى الملل: إن المقصود بها تهذيب أخلاق النفوس وتعديلها لتستعد بذلك لقبول الحكمة العلمية والعملية؛ ومنهم من يقول لتستعد بذلك لأن تكون محلاً لانتقاش صور المعقولات فيها. ففائدة ذلك عندهم كالفائدة الحاصلة من صقل المرآة لتستعد لظهور الصور فيها، وهؤلاء يجعلون الشرائع من جنس الأخلاق الفاضلة والسياسات العادلة، ولهذا رام فلاسفة الإسلام الجمع بين الشريعة والفلسفة كما فعل ابن سينا والفارابى وأضرابهما. وآل بهم إلى أن تكلموا فى خوارق العادات والمعجزات على طريق الفلاسفة المشائين، وجعلوا لها أسبابًا ثلاثة: **أحدها**: القوى الفلكية، **والثانى**: القوى النفسية، **والثالث**: القوى الطبيعية. وجعلوا جنس الخوارق جنسًا واحدًا، وأدخلوا ما للسحرة وأرباب الرياضة والكهنة وغيرهم مع ما للأنبياء والرسل فى ذلك، وجعلوا سبب ذلك كله واحدًا وإن اختلفت بالغايات. والنبى قصده الخير، والساحر قصده الشر. وهذا المذهب من أفسد مذاهب العالم وأخبثها، وهو مبنى على إنكار الفاعل المختار وأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، ولا يقدر على تغيير العالم، ولا يخلق شيئًا بمشيئته وقدرته؛ وعلى إنكار الجن والملائكة ومعاد الأجسام. وبالجملة، فهو مبنى على الكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

وليس هذا موضوع الرد على هؤلاء وكشف باطلهم وفضائحهم. إذ المقصود ذكر طرق الناس فى المقصود بالشرائع والعبادات. وهذه الفرقة غاية ما عندها فى العبادات والأخلاق والحكمة العلمية[1] أنهم رأوا النفس لها شهوة وغضب بقوتها العملية، ولها تصور وعلم بقوتها العلمية، فقالوا: كمال الشهوة فى العفة، وكمال الغضب فى الحلم والشجاعة، وكمال القوة النظرية بالعلم.

---

(١) لعلها العملية.

والتوسط فى جميع ذلك بين طرفى الإفراط والتفريط هو العدل. هذا غاية ما عند القوم من المقصود بالعبادات والشرائع، وهو عندهم غاية كمال النفس وهو استكمال قوتيها العلمية والعملية؛ فاستكمال قوتها العلمية عندهم بانطباع صورة المعلومات فى النفس؛ واستكمال قوتها العملية بالعدل. وهذا مع أنه غاية ما عندهم من العلم والعمل، وليس فيه بيانٌ خاصية النفس التى لا كمال لها بدونه البتةَ، وهو الذى خلقت له، وأريد منها، بل ما عرفه القوم لأنه لم يكن عندهم من معرفة مُتَعَلَّقه إلا نزر يسير غير مُجْدٍ ولا مُحَصِّل للمقصود، وذلك معرفة الله بأسمائه وصفاته، ومعرفة ما ينبغى لجلاله، وما يتعالى ويتقدس عنه، ومعرفة أمره ودينه، والتمييز بين مواقع رضاه وسخطه، واستفراغ الوسع فى التقرب إليه، وامتلاء القلب بمحبته، بحيث يكون سلطان حبه قاهرًا لكل محبة، ولا سعادة للعبد فى دنياه ولا أُخْراه إلا بذلك، ولا كمال للروح بدون ذلك البتة.

فليس فى حكمتهم العلمية إيمان بالله ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا لقائه، وليس فى حكمتهم العملية عبادته وحده لا شريكَ له، واتباع مرضاته واجتناب مساخطه. ومعلوم أن النفس لا سعادة لها ولا فلاح إلا بذلك.

فليس من حكمتهم العلمية والعملية ما تسعد به النفوس وتفوز، ولهذا لم يكونوا داخلين فى الأمم السعداء فى الآخرة، وهم الأمم الأربعة المذكورون فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1].

الطريق الثانى: طريق من يقول من المعتزلة ومن تابعهم إن الله سبحانه عرضهم بها للثواب واستأجرهم بتلك الأعمال للخير، فعاوضهم عليها معاوضة. قالوا: والإنعام منه فى الآخرة بدون الأعمال غير حسن لما فيه من تكرير منة العطاء ابتداءً، ولما فيه من الإخلال بالمدح والثناء والتعظيم الذى لا يستحق إلا بالتكليف. ومنهم من يقول: إن الواجبات الشرعية لطف فى الواجبات العقلية. ومنهم من يقول: إن الغاية المقصودة التى يحصل بها الثواب

هى العمل، والعلم وسيلة إليه، حتى ربما قالوا ذلك فى معرفة الله تعالى، وأنها إنما وجبت لأنهـا لطف فى أداء الواجبات العملية. وهذه الأقـوال تصوُّرُ العاقل اللبيب لهـا حق التصور كاف فى جـزمه ببطلانها، رافع عنه مؤونة الرد عـليها، والوجوه الدالة على بطلانها أكثر من أن تذكر ههنا.

الطريق الـثـالث: طريق الجبرية ومن وافقهم، أن الله سبـحانه امتحن عباده بذلك وكلفهم، لا لحكمـة ولا لغاية مطلوبة له، ولا بسببٍ من الأسـباب، فلا لام تعليل ولا باء سبب، إن هو إلا محض المشيئة وصِرف الإرادة كما قالوا فى الخلق سواء. وهؤلاء قابلوا من قبلهم من القدرية والمعـتزلة أعظم مقابلة، فهما طرفا نقيض لا يلتقيان.

والطريق الرابع: طريق أهل العلم والإيمان الذين عقلوا عن الله أمره ودينه، وعرفـوا مراده بما أمـرهم به ونهاهم عنه، وهى أن نفس مـعرفـة الله ومحبـته، وطاعتـه والتقـرب إليه، وابتغـاءَ الوسيلة أمـر مقصـود لذاته، وأن الله سبـحانه يستحـقه لذاته، وهو سبحانه المـحبوب لذاته، الذى لا تصلح العبادة والمـحبة والذل والخضـوع والتأله إلا له؛ فهـو يستحق ذلك لأنه أهل أن يعـبد، ولو لم يخلق جنة ولا نارًا، ولو لم يضع ثوابًا ولا عقابًا، كما جاء فى بعض الآثار: «لو لم أخلق جنة ولا نارًا، أمـا كنت أهلاً أن أُعبد؟!» فـهو سبـحانه يستـحق غاية الحب والطاعة والثناء والمجد والتعظيم لذاته ولما له من أوصاف الكمال ونعوت الجلال.

وحبه والرضـا به، وعنه، والذل له، والخضوع، والتعبد، هو غـاية سعادة النفس وكمالها»[1].

* * *

بيّنا سبيل الباحثين الغربيين فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ استقرت النهـضة الحديثـة لتاريخ الفـلسفة إلـى أيامنا هذه، وهؤلاء الباحـثون يعـرضون للفلسفـة الإسلامية فى مـصنفاتهم فى التاريخ العـام للفلسفة، كمـا صنع تنمان

(١) «مفتاح دار السعادة»: ص٤٥٥ - ٤٦٠ من الطبعة المذكورة.

وبرهنيه، أو فى مصنفاتهم فى تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى كما فعل وولف، وقد أخذ المستشرقون يعرضون لدراسات خاصة بتاريخ الفلسفة الإسلامية مثل رنان فى كتابه «ابن رشد ومذهبه» ودى بور فى كتابه «تاريخ الفلسفة فى الإسلام»[١].

وقد صورنا أيضًا منازع المؤلفين المسلمين فى الكلام على الفلسفة الإسلامية، تلقفنا ذلك من كتبهم فى الموضوعات المتفرقة، فإن تاريخ الفلسفة بالمعنى الحديث لم يوجد فى الإسلام، والذى عرفه المسلمون من دراسة تاريخ الفلسفة هو كتب الطبقات والتراجم؛ وقد ذكر صاحب كتاب «كشف الظنون» مما يدخل فى هذا الباب الكتب الآتية:

١- «تاريخ حكماء» للإمام محمد بن عبد الكريم الشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨هـ (١١٥٣ - ٥٤م).

٢- «صوان الحكمة»[٢] لأبى جعفر بن بويه ملك سجستان، ذكره الشهرزورى فى تاريخ الحكماء.

٣- «صوان الحكم فى طبقات الحكماء» للقاضى أبى القاسم صاعد بن أحمد القرطبى، وقد ذكر فى «كشف الظنون» فى موضع آخر باسم طبقات الحكماء المسمى بصوان الحكمة، وفى موضع ثالث باسم تاريخ الحكماء لصاعد وتاريخ صوان الحكمة.

٤- كتاب للأمير محمد الشهير بالسنانى مات سنة ٥٤٨هـ (١١٥٣ - ٥٤م) والظاهر أن اسمه (طبقات الحكماء» ويسمى «صوان الحكمة» كما يُشعر به كلام «كشف الظنون».

٥- «طبقات الحكماء وأصحاب النجوم والأطباء» للوزير على بن يوسف القفطى المتوفى سنة ٦٤٦هـ (١٢٤٨ - ٤٩م) واختصره ابن أبى حمزة وعبد الله بن

---

(١) De Boer فى كتابه The History of Philosophy in Islam.

(٢) الصوان بضم الصاد وكسرها ما يصان فيه الشىء (المصباح المنير). والذى جاء فى كتاب كشف الظنون طبعة دار السعادة: صنوان، وكذلك ورد فى كتاب مفتاح السعادة، والصنوان: جمع صنو، وهو الغصن الخارج عن أصل الشجرة، والظاهر أنه تحريف، فإن توجيهه محوج إلى تكلف.

سعد الأردى، هكذا ورد فى كشف الظنون، وهو نفسه الكتاب المسمى إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ويسمى تاريخ الحكماء، وتذكرة الحكماء، وأسماء الحكماء وتراجمهم، واختصره الشيخ محمد بن على بن محمد الخطيبى الزوزنى، والمطبوع فى ليبسك وفى مصر باسم كتاب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» هو مختصر الزوزنى.

٦- كتاب «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» للشيخ موفق الدين أحمد بن قاسم الخزرجى المعروف بابن أبى أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨هـ (١٢٦٩ - ٧٠م) قال فيه: «رأيت أن أذكر فى هذا الكتاب نكتًا وعيونًا فى مراتب المتميزين من الأطباء القدماء والمحدثين، ومعرفة طبقاتهم على توالى أزمنتهم، ونبذًا من أقوالهم وحكاياتهم، وذكر شىء من أسماء كتبهم؛ وقد أودعت فيها أيضًا ذكر جماعة من الحكماء الفلاسفة ممن لهم نظر وعناية بصناعة الطب وجملاً من أحوالهم، وأما ذكر جميع الحكماء وغيرهم من أرباب النظر فإنى أذكر ذلك مستقصًى فى معالم الأمم وأخبار ذوى الحكم. انتهى».

هذا ما جاء فى كشف الظنون، وفيه إشارة إلى كتاب فى تاريخ الحكماء لابن أبى أصيبعة يسمى «معالم الأمم وأخبار ذوى الحكم».

٧- كتاب ابن جُلْجُل، ويذكره صاحب «كشف الظنون» بما يفيد أن اسمه «طبقات الأطباء» إذ يقول:

«طبقات الأطباء المسمى بعيون الأنباء للشيخ موفق الدين... ولابن جلجل داود ابن حسان، وقيل: سليمان بن حسن الطبيب الأندلسى».

وفى كتاب «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» نقل عن هذا الكتاب، فهو يقول فى مواضع كثيرة: قال سليمان بن حسان المعروف بابن جلجل.

٨- «نزهة الأرواح وروضة الأفراح فى تاريخ الحكماء» للشيخ شمس الدين الشهرزورى، وهو مشتمل على مائة وإحدى عشرة ترجمة من المتقدمين والمتأخرين اليونانيين والمصريين. وشمس الدين الشهرزورى هو محمد محمود الشهرزورى.

٩- «تاريخ حكماء الإسلام» لظهير الدين أبى الحسن البيهقى. ولم يرد هذا الكتاب فى كشف الظنون. وقد طبع حديثًا فى لاهور بالهند.

وينقل ابن أبى أصيبعة فى كتاب «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» عن حنين ابن إسحاق المتوفى سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣ - ٨٧٤) فى كتاب «نوادر الفلاسفة والحكماء» وينقل كذلك عن مبشر بن فاتك فى كتاب (مختار الحكم ومحاسن الكلم» وقد ذكر هذا الكتاب صاحب كشف الظنون فقال: «اختار الحكم ومحاسن الكلم، لأبى الوفاء مبشر بن فاتك الأمير».

وتوجد طبقات للمتكلمين كطبقات أبى بكر محمد بن فورك المتوفى سنة ٤٠٦هـ (١٠١٥ - ١٦م) وللقاضى عياض بن موسى اليَحْصُبى كتاب فى طبقات المتكلمين سماه «تزتيب المدارك» وللمرزبانى أخبار المتكلمين. وتوجد طبقات للمعتزلة كطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الحمدانى الاسترابادى المتوفى سنة ٤١٥هـ (١٠٢٤ - ٢٥) ظنّا.

وللصوفية والنساك طبقات كثيرة ذكرت فى «كشف الظنون».

وما يكون لنا أن نغفل الإشارة إلى أبحاث فى تاريخ الفلسفة عالجها من تعرضوا لتاريخ العلوم والتأليف فى الإسلام مثل المسعودى فى «مروج الذهب» ومحمد بن إسحاق النديم فى كتاب «الفهرست» وصاعد بن أحمد فى كتاب «طبقات الأمم» وابن خلدون فى «المقدمة» والمولى أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده فى كتاب «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» وكتاب «كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون» لملا كاتب جلبى المعروف بحاج خليفة.

ولا تخلو كتب الملل والنحل والمقالات من موضوعات تتصل بتاريخ الفلسفة الإسلامية، كما نجد ذلك فى كتاب «مقالات الإسلاميين» للأشعرى، وكتاب «الفرق بين الفرق» لأبى منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩هـ (١١٣٤ - ٣٥م) «ومختصر كتاب الفرق بين الفرق» الذى ألفه عبد الرزاق بن رزق الله ابن أبى بكر بن خلف الرَّسْعَنى، وكتاب «الفِصَل فى الملل والنحل» لابن حزم، وكتاب «الملل والنحل» للشهرستانى.

وفى بعض الكتب الدينية الصرفة مسائل ذات علاقة بهذا الموضوع كما فى بعض كتب الغزالى، وابن الجوزى، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية.

هذا وكلام الإسلاميين فى الفلسفة الإسلامية، مع قصوره عن تكوين منهج تاريخى، هو فى غالب الأمر يعنى ببيان نسبة هذه الفلسفة إلى العلوم الشرعية، وحكم الشرع فيها، ورد ما يعتبر معارضًا للدين منها.

وليس بين العلماء نزاع فى أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية، ومذاهب الهند، وآراء الفرس، ولعل هذا هو الذى يجعل الباحثين فى تاريخ التفكير الإسلامى والفلسفة الإسلامية من الغربيين، يقصدون فى دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التى قامت الفلسفة الإسلامية على أسامها، أو تأثرت بها فى أدوارها المختلفة؛ يجعلون ذلك همهم، ويتحرون على الخصوص إظهار أثر الفكر اليونانى فى التفكير الإسلامى واضحًا قويًا.

وليس من العدل إنكارُ ما لهذه الأبحاث من نفع علمى، برغم ما قد يلابسها من التسرع فى الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامى وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها.

والعوامل الأجنبية المؤثرة فى الفكر الإسلامى وتطوره، مهما يكن من شأنها، فهى أحداث طارئة عليه، صادفته شيئًا قائمًا بنفسه، فاتصلت به لم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محوًا.