المبحث الخامس

الاتهام الرابع

obeikandl.com

obeikandl.com

زعم المستشرق أرنست رينان أن المسلمين لم تكن لديهم فلسفة، وما هم إلا نقلة للفلسفة اليونانية، وقد روج لهذا الزعم من خلال كتبه التى بثها ادعاءاته، فقال فى كتابه «التاريخ العام للغات السامية»: (من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعانى أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ فلسفة عربية)[1].

ولم يكتف رينان بذلك بل صرح فى كتابه «ابن رشد ومذهبه» بقوله: «ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامى دروسًا فلسفية ثم أضاف قائلاً: ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذى استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة فى أسمى درجاتها، لم يثمر أدنى بحث فلسفى خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباسًا حرفيًا جديدًا وتقليدًا للفلسفة اليونانية»[2].

فأرنست رينان يمضى فى مزاعمه محاولاً أن يؤكد أن المسلمين الذين هم حسب نظريته - ينتمون إلى الجنس السامى - ليس لديهم قدرة على التفلسف، وبالتالى لم ينتجوا فلسفة خاصة بهم بل كانوا عالة على الفلسفة اليونانية فى ذلك.

ويرى كذلك أن من الإفراط إعطاء اسم فلسفة إسلامية لعمل لم يكن إلا نقلاً عن اليونان، وليس له أى أصل فى 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 حكمى بأن مباحث العقائد الدينية لم يكن لها شأن كبير فى نشأة هذه الفلسفة العربية حكمًا جازمًا، وما صنع العرب شيئًا إلا أنهم تلقوا جملة المعارف اليونانية فى صورتها التى كان العالم كله مسلمًا بها فى القرنين السابع والثامن»[3].

---

(1) Renan: Histoire generale et systeme compare des langues semetiques, Paris, P. 10.

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

(٣) المرجع السابق.

والواقع أن التعصب الذى أصيب به رينان جعله يتضارب فى أقواله، وكان عداؤه للجنس السامى وخصومته للدين الإسلامى، قد دفعا به إلى التناقض فى كلامه، فتارة يقول: إن العرب الذين ينتمون للجنس السامى لم تكن لديهم فلسفة إطلاقا وإن دينهم لم ينتج لديهم نظراً أو فكراً فلسفيًا 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 دائمًا ذاتها، لذلك فلم يجد بدًا 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»(١).

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

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»(٣).

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 ريتر Ritter يصرح بأن للإسلام فلسفة من الممكن بالتأكيد أن تسمى فلسفة إسلامية.

---

(١) المرجع السابق، ص١١.

(٢) المرجع السابق، ص٨٩.

(٣) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٢.

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

والأستاذ برهبه الأستاذ بالسربون فى كتابه (تاريخ الفلسفة) وتابعهم فى ذلك الأستاذ لطفى السيد[٢].

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

ودى بور[٣] فى كتابه (فى تاريخ الفلسفة الإسلامية) وجوتيه وكاردای فو، ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق أن الرأى الصحيح فى هذا ما اصطلح 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 «المتأخرون» من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندى، وحنين بن إسحاق[٤]، 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، ص١٦.

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

(٤) الشهرستانى، الملل والنحل، ج٣، ص٢٧.

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

من ذلك كله نرى كما يرى الشيخ مصطفى عبد الرازق أن تسمى الفلسفة التى نحن بصددها كما سماها أهلها فلسفة إسلامية تكونت فى ظل الدين الإسلامى، وكأثر من آثاره[1] 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 منتشرة 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 القائمين 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[2]، 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 الرازق، تمهيد، ص٢٠.

(٢) د. توفيق الطويل، فى تراثنا العربى الإسلامى، ص٧١-٧٧، عالم المعرفة.

المعارف اليونانية كان فى العصر العباسى حين بدأت الترجمة فى عهد الخليفة المأمون، حيث يذكر ابن كثير أن علوم الأوائل دخلت إلى بلاد الإسلام فى القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم، لكنها لم تكثر فيها ولم تنتشر، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها[1]، والمقصود بعلوم الأوائل هنا العلوم الفلسفية اليونانية. ومن هذا النص نفهم أن المسلمين لم يتقبلوا أول الأمر الفلسفة اليونانية قبولا حسنًا، بل اعتبروها بدعة ومنعوا الناس من الاشتغال بها ونعوا على الحكام الذين عملوا على نشر العلوم اليونانية ورموهم بالكفر والإلحاد. واعتبروا الاشتغال بالعلوم اليونانية أمورًا مستحدثة لم يقبلها السلف ولم يقروها، ولذلك حرموا الاشتغال بها وحكموا عليها بالكفر والضلال.

وعلى الرغم من هذا الاتجاه المعادى للفكر اليونانى عامة والفلسفة اليونانية خاصة، فإن العلوم اليونانية وصلت إلى العالم الإسلامى وانتشرت فى جنباته، وقد أوضح ماكس مايرهوف أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت فتح العرب لمصر، وكانت هى المدرسة اليونانية الوحيدة فى البلاد المفتوحة، وقد عرف العرب من رجالها يحيى النحو، ويحيى فيلوبولونس، ويذكر ماير هوف أنه عن طريق هذه المدرسة انتقل العلم اليونانى والفلسفة اليونانية إلى المسلمين من الإسكندرية إلى إنطاكية، وبقى بها زمنًا طويلاً إلى أن بقى معلم واحد، فتعلم منه رجلان، أحدهما إبراهيم المروزى والآخر يوحنا بن حيلان، وتعلم من الحرانى إسرائيل الأسقف وقويرى، وسرالى بغداد، فتشاغل إسرائيل بالدين، وقويرى بالتعليم وذكر الفارابى أنه تعلم عن يوحنا بن حيلان[2].

ومما يؤكد رواية ماير هوف ما ذكره المسعودى من أن التعليم قد انتقل أيام عمر بن عبد العزيز من الإسكندرية إلى إنطاكية، ثم انتقاله إلى حران فى أيام المتوكل، انتهى ذلك فى أيام المعتضد إلى قويرى ويوحنا بن حيلان[3].

---

(١) السيوطى، صوت المنطق، ص١٢.

(٢) عبد الرحمن بدوى، التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ص٥٢.

(٣) المسعودى، التنبيه، ص١٢١.

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

وعن هذا الطريق تم اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية وتعرفهم عليها، وقد تلقى هذه الفلسفة أبو يوسف يعقوب الكندى بعد عام ٢٥٧هـ، ثم تلاه أبو أحمد الحسين بن أبى الحسن بن كرتيب، وأحمد بن الطيب السرخسى، وأبو زيد أحمد البلخى عام ٣٢٠هـ وكان هؤلاء كما يقول ابن تيمية فراخ اليونان وتلاميذه الروم. أى أنهم كانوا البذور الأولى للفكر اليونانى فى البيئة الإسلامية. ولكن للدكتور النشار رحمه الله رأى آخر فى هذا الصدد فيقول: «من الخطأ الشديد القول أن هؤلاء كانوا فلاسفة أمناء على الفكر اليونانى، لأنهم وجدوا فيه اختلافًا أصيلاً عن الدين الإسلامى؛ ولهذا لم يكتفوا بالشرح والنقل فقط»[1]. وهذا ما حاولت الأستاذة الدكتورة فوقية حسين بيانه فى بحثها عن أصالة المفكر المسلم، وقد حاولت فى هذا البحث أن تصد العدوان على الفكر الإسلامى، وأن تثبت كيانه وأصالته أمام هجوم أغلب الدارسين له السابقين من مستشرقين وعرب، ممن لم يروا فيه إلا ترديدًا لآراء المتقدمين عليه من اليونان، وقد أثبتت أن المفكر المسلم لم يصدر فى فلسفته عن الفكر اليونانى إنما صدر عن مفهوم إسلامى[2]، وإن كان قد استخدم بعض الألفاظ اليونانية التى انتشرت فى عصره لكى يدافع عن فكره، وذلك حين تقابل الإسلام مع فلسفة اليونان منذ بدء غزواته فى مختلف البلاد فعمد الفكر اليونانى إلى مقاومة الفكر الإسلامى ومفاهيمه، وأدرك نصارى المناطقة أن الفلسفة اليونانية متى انتقلت إلى المسلمين كانت عاملاً مهمًا فى هدم العقيدة الإسلامية وإفسادها؛ ولذلك سعوا إلى نشرها، وأدرك المسلمون ذلك فقاوموا هذا

---

(١) د. سامى على النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج١، ص٧٣.

(٢) د. فوقية حسين محمود، مقالات المفكر المسلم، المقدمة، ص٦.

الفكر الدخيل الغريب عن روح الإسلام ومضمونه، واجتهدوا فى بيان قصوره وعقمه، وكان المعتزلة والشيعة والإمامية المعتدلة خط الدفاع الأول للفكر الإسلامى ضد التيار اليونانى الذى حاول أن يجرفهم، ولذلك قاوموه فى أعماقه واضطروا إلى استخدام نفس أسلحة اليونان من ألفاظ ومصطلحات فى دفاعهم عن فكرهم وعقيدتهم، حتى خيل للبعض أنهم نقلوا عنهم وهم فى ذلك غير مصيبين، لأن جوهر الفكر الإسلامى يختلف عن طبيعة الفكر اليونانى، 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 اليونانى، حتى قام المتكلمون بنقده ومحاربة انتشاره وكان ذلك واضحًا فى موقف الباقلانى والجوينى من الفلسفة اليونانية والتى هاجمها الإمام الغزالى وقضى عليها فى كتابه «تهافت الفلاسفة».

وفى الحقيقة أن الفلسفة اليونانية التى وصلت إلى العالم الإسلامى، كان فيها كثير من الأخطاء الفنية والعلمية. وحرفت الترجمة واختلطت بمذاهب أخرى[1]. كانت منتشرة فى ذلك الزمان، ولم يكن المسلمون هم المسئولين عن ذلك بل كان السوريان الذين ورثوا العلم اليونانى فى منطقة الشرق حيث كانوا يجيدون اللغة اليونانية فقاموا بنقل التراث اليونانى 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 هى الفارسية واليونانية والسريانية، ومع ذلك وقع كثير من المترجمين السريان فى أخطاء فى عملية النقل إلى اللغة العربية، يقول فى هذا الصدد أبو حيان التوحيدى فى كتابه «المقامات»: «على أن الترجمة من لغة اليونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، قد أخلت بخواص المعانى فى إبدال الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد».

---

(١) د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج١، ص٧٧.

ويقول فى هذا الصدد الأستاذ الدكتور النشار رحمه الله: «من هذا الجو السوريانى شوهت المذاهب اليونانية وبخاصة التراث الأرسطوطاليسى فنسبوا إلى أرسطو كتبًا ليست له بل لأفلوطين، فأجزاء من تاسوعات أفلوطين باسم أثولوجيا قد أوضحت الاختلافات بين الآراء المشائية والأفلاطونية المحدثة»[1].

وظل فهم الفلاسفة الإسلاميين لأرسطو مشوبًا بالأفلاطونية المحدثة، ولم يخلص أرسطو من هذا اللبس إلا متأخرًا، على يد أكبر شراحه فى العصر الوسيط، وهو ابن رشد، الذى صحح كثيرًا 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 لأى[2].

وهكذا وصل التراث اليونانى إلى المسلمين مترجمًا إما من اليونانية إلى السوريانية ثم إلى العربية، وإما من اليونانية إلى العربية مباشرة، وأيا ما كان الأمر فقد عرف مفكرو الإسلام التراث اليونانى فلسفة ومنطقًا. وكان موقف المسلمين من هذا التراث متنوعًا فالبعض رفضه رفضًا تاما، وحرم الاشتغال به وأصدر الفتاوى ضده مثل ابن الصلاح وفتواه 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، ص٧٨.

(٢) د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج١، ص٧٨.

من الباحثين المنصفين بقولهم أن المسلمين استفادوا مما أخذوا من اليونان، ولم تكن هذه الإفادة نقلا أو اقتباسًا، بل زيادة علم ومعرفة، أى أن المفكرين المسلمين حينما تعلموا العلوم اليونانية، لم يسلموا لها ولم ينقلوا عنها نقلا تامًا بل قبلوا منها ما يتفق وشريعتهم الإسلامية، ثم أرادوا وأضافوا من فكرهم ما يحقق الأصالة فى فلسفاتهم لأنهم كانوا ينظرون بعين للثقافة اليونانية، وبالعين الأخرى إلى التعليم اليونانى ومحاولة نقده حينًا، والتوفيق بينه وبين الحكمة والشريعة أحيانًا، فكان الإنتاج الجديد للمفكر المسلم فى عصره الذهبى[1]. عصر صياغة المذاهب والفلسفات.

لقد قرر الأشعرى 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»[2]. وهذا القول من الأشعرى 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 فارقًا كبيرًا 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، ص٨٨، عالم المعرفة.

(٢) الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٤٨٣-٤٨٤.

قادر بقدرة، وقدرته ذاته، حى بحياة وحيـاته ذاته»، وإنما اقتبس هذا من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فـيها بوجه، وأن الصفات ليست وراء الذات معـانى قائمـة بذاته بل هى ذاته، وترجع إلى السـلوب واللـوازم والفـرق بين قول القـائل عالم لذاته، لا بعلم وبين قـول القـائل عـالم بعـلم هو ذاتـه، أن الأول ينفى الصفة والثـانى أثبت للذات صفة هى بعينهـا ذاته، وإن أثبت أبو الهزيل هذه الصفات ووحدها للذات فهى بعينها أقانيم النصارى أو أحـوال أبى هاشم»[1].

ويعلق الدكـتور النشـار بأن الشهـرسـتانى فى قـوله هذا إنما يذهب إلى أن العلاف أخذ فكرته من الفلاسفة اليونـان، والمصدر الذى يشير إليه هو الأفلاطونية المحدثة، وهى التى تقول أن الواحد على قمة الوجود لا كثرة فيه.

وقد اعتنق هذه الفكرة الأفـلاطونية الحديثة فلاسفـة الإسلام المشاؤون ابتداء من الكندى، على أن الشـهرستانى نفـسه يرى أن هناك فرقًـا دقيقًـا بين القولين: فالفلاسفة يقولون أن الله عالم بذاته لا يعـلم أى أنهم يعتبرون الذات والعلم شيئًا واحدًا، أى هذا القول ينفى وجود الصفة نفيًا تامًا، علاوة على أنه تقرر أن الله لا يعلم غيـر ذاته، ولا يعلم غيره من الموجـودات وقد أداهم هذا إلى إنكار علم الله بالجزئيات. أمـا أبو الهزيل فيقول بإثـبات ذات هو بعينه صفة أو إثبـات صفة هى بعـينها ذات، أى أن أبا الهـزيل العـلاف حاول إلى حـد مـا الإبقاء على وجـود الصفات، ولا يعنى هذا أنه جعل للصفة وجودًا مستقلاً، بل وحدها مع الله، أى جعـلها هى الذات وهذا بالطبع يتـفق مع النصـوص الدينية التى تثـبت الصـفات الإلهية، وليست هى أثرًا من آثار الفلـسفة اليونانية كما يزعم الزاعمـون. فالمعتزلة على الرغم من أنهم اطلعـوا على الفلسفة اليـونانية، إلا أنهم كـانوا يصدرون فى فكرهم الفلسفى عن عقيدة دينية إسلامية وأصالة تشهد بها مذاهبهم. وكان هدفهم إثبات التوحـيد لله عز وجل الذى دافعوا عنه، واتخذوه أصـلاً من أصولهم، فهل

---

(١) الشهرستانى، ج١، ص٦٧، 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 فى مذهبهم الفلسفى هو قولهم بالجوهر الفرد، وقد أخذها عنهم أيضًا بعض الأشاعرة، وهى تقترب كثيرًا من نظرية الجزء الذى لا يتجزأ التى قال بها الفلاسفة اليونان، ولكنها تختلف أيضًا من حيث إنها تصدر عن عقيدة إسلامية فى الذات الإلهية، فهى تصدر عن فكرة القدرة الإلهية، فإذا كان الله قادرًا على كل شىء، فهو قادر على أن يفرق الجسم حتى ينتهى إلى مقدار لا تأليف فيه، ولا اجتماع قط، أى ينتهى إلى جزء لا ينقسم، فلكى تثبت شمول القدرة الإلهية، ينبغى أن نثبت، كما يقول الدكتور أبو ريدة فى مقدمته لكتاب الذرة عن المسلمين «إن أبا الهزيل يريد -تمشيا مع القاعدة الكبرى للإسلام- إثبات أن المخلوقات حادثة متناهية، وأن لها خلافا للخالق، (كلا)، و(جمعًا)، و(غاية)، و(نهاية)، بحسب اصطلاح أبى الهزيل نفسه. ومعنى هذا أن الموجودات متناهية فى مجموعها، ومتناهية فى عدد أجزائها فالأشياء لها أجزاء، وهذا عند أبى الهزيل العلاف أمر واقع مشاهد بالحس فلابد أن يكون لها كل»[1].

ويرى الدكتور النشار أنه إذا كانت فكرة الجزء الذى لا يتجزأ فرع عند أبى الهزيل عن القدرة الإلهية فهى أيضًا فرع عن العلم الإلهى: إن العلم الإلهى يحيط بالموجودات إحاطة شاملة إلا بموجود متناه، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم فى نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ.

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

---

(١) د. عبد الهادى أبو ريدة، مذهب الذرة عند المسلمين، ليبنس، مقدمة، ص٤.

وبمه اختلاف 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 برهانًا على حدوث العالم، كما هو الحال عند غالبية المعتزلة وبعض الأشاعرة، والشهرستانى، ونفاه فلاسفة الإسلام النظَّام وابن حزم[1]، اللذان أثبتا حدوث العالم أيضًا 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، فالمفكر المسلم كما تقول الأستاذة الدكتورة فوقية حسين فى كتابها مقالات فى أصالة المفكر المسلم[2].

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 يدركه المرء فى المسافات التى يقطعها على أساس التماس الدائم بين القاطع والمقطوع[3].

وتذكر الدكتورة فوقية حسين فى نفس الموضوع أن الأشاعرة قد اهتموا لهذه الفكرة بالذات وعلى أساسها رفضوا القول بالطفرة[4]، وذكر الجوينى أن تصور

---

(١) ابن حزم، الفصل، ج٥، ص٩٢.

(٢) المقالة الثانية، المفكر المسلم والواقع، ص٣٤.

(٣) الجوينى، الشامل، ج١، لوحة ٣٩، ٤٠، ٤١.

(٤) المرجع السابق، لوحة ٧١، الإرشاد للجوينى، ص١٨.

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

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

وبذلك استطاع المتكلمون هدم ما هو يونانى، لبناء ما هو إسلامى، وهو كل ما يؤكده 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؛ فالفلاسفة اليونان صدروا عن عقلهم بينما صدر المفكر المسلم عن عقيدة إسلامية تؤمن بالتوحيد الخالص للذات الإلهية وبحدوث العالم بعد أن لم يكن، لذلك كانت فلسفتهم تعبيراً عن أصول عقيدتهم التى يؤمنون بها ويدافعون عنها، وقد ذكر البغدادى والخياط عن أبى الهزيل العلاف والنظَّام وغيرهم من شيوخ المعتزلة أنهم كتبوا فى نقض مذهب الدهريين الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركًا، وحركته محدثة، وأنهم صححوا التوحيد وثبتوا القديم واحداً فى الحقيقة[1].

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

(١) البغدادى، الفرق بين الفرق، ص١٠٤؛ الخياط الانتصار، ص١٧.

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

أى أن الأسس التى قام عليها الفكر الإسلامى تختلف عمقًا وجذورًا عن الأسس التى قام عليها الفكر اليونانى بل والفلسفة اليونانية.

وكذلك الحال بالنسبة لفلاسفة الإسلام الذين قال عنهم المستشرقون أنهم لم يفعلوا شيئًا أكثر من أنهم نقلوا دائرة معارف اليونان إلى اللغة العربية، وأن فلسفتهم ما هى 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 بينة من هؤلاء المستشرقين الذين سارعوا بإصدار الأحكام وقد اعترفوا أنفسهم بذلك، يقول دى بور فى كتابه (تاريخ الفلسفة فى الإسلام): «ولست أزعم أنى قرأت كل ما كتب فى هذا الموضوع من قبل، ولم يكن كل ما عرفت من الكتب فى متناول يدى، ولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات إلا نادرًا»[1].

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

(١) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريدة، ص١.

الفلسفة الإسلامية، ولم ينتفع إلا بالقليل القليل من المخطوطات الإسلامية فكيف يمكن [illegible] يستطيع أن يقول أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة». ولكن كان فى الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف، وهم وإن اتشحوا برداء اليونان، فإن رداء اليونان لا يخفى ملامحهم الخاصة وغير عسير علينا أن نستهين بشأنهم، إذا نظرنا إليهم بعين مدرسة فلسفية حديثة تفخر بفلسفتها، ولكن يحسن بنا أن نتعرفهم فى بيئتهم التاريخية[1].

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 يتريثوا فى حكمهم على فلاسفة الإسلام، حتى يتبينوا قيمة الفكر الإسلامى الحقيقى، ويعترفوا بأصالته، حقًا 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 بعيدًا فى الصين، فما بال اليونان، وهى على قرب خطوات من دولة الإسلام، وعلوم اليونان منتشرة 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 جميعًا، ولم يقتصر اهتمامهم على

---

(١) المرجع السابق، ص٣٤، 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 عيبًا 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 لأوربا علوم اليونان، ثم يضيف قائلاً: «ولما بدأت عقول ممتازة فى قراءة آثار الفلاسفة المسلمين، بدأت النهضة الحقيقية للفكر الأوربى»[1].

هذه سنة الحياة يأخذ اللاحق عن السابق، ويتعلم الناشئ عمن سبقه، وهذا التعلم والأخذ لا يعنى إطلاقًا 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 مميز لفلاسفة الإسلام بالرغم من اطلاعهم وإعجابهم وشرحهم وإصلاحهم لفلسفة اليونان، فلم يرفضوا الفلسفة اليونانية كلية، ولم يقبلوها كلية، وافقوها حينا واختلفوا معها أحيانًا كثيرًا، إذا ما اختلفت مع عقيدة الإسلام، وإذا كان لنا أن نحكم على الفلسفة الإسلامية والفلاسفة المسلمين، فلنتبين أولا طبيعة فلسفتهم وحقيقة أفكارهم، وجوهر نظرياتهم فى الله والعالم والإنسان.

ولنبدأ 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»[2].

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 الأوربى، ص٣٨، ص٤٠.

(٢) ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، نشر فؤاد السيد، ص٧٣، ٧٤.

عبد المسيح بن عبد الملك بن ناعمة الحمصى وأصلحه ابن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى.

أى أن الكندى فيلسوف العرب الأول اهتم بشرح الفلسفة اليونانية وإصلاحها وتفسيرها للخليفة العباسى، وقد أداه ذلك إلى الاهتمام الشديد بالمعانى اللغوية والاشتقاقية لمصطلحات الفلسفة حتى استطاع أن يبتكر المصطلح العربى المطابق»[1].

لذلك جاءت فلسفته تعبيرًا عن فكره الإسلامى وعقيدته الإيمانية، وإن تحدث الكندى عن العلة الأولى والجزء والكل، والمحدث والزمان والمكان والحركة وهى ألفاظ استخدمها فلاسفة اليونان فى صياغة فلسفاتهم، إلا أننا نجد الكندى 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 تمامًا عن تلك التى انتهى إليها فيلسوف اليونان. فإذا كان الكندى يرى أن هناك حركة أولى حادثة وأن للزمان بداية ينشأ عندها فها هنا يختلف مع أرسطو الذى ذهب إلى وجود حركة دائرية لا أول لها، وبالتالى فالحركة عند أرسطو لا بداية لها، وكذلك الزمان، والكندى على عكس ذلك يؤكد أن للزمان بداية، والجرم والحركة عنده لا يسبق بعضها البعض أبدًا[2]، 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 حادثًا أيضًا، ومن هذا كان الكل حادث الزمان الحركة المتحرك واحتاج ذلك إلى محدث أول

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى، دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، بيروت، ص١٤٣.

(٢) الكندى، الفلسفة الأولى، ص١١٩، ١٢.

غير محدث، وهذا أمر لا يختلف فيه عاقل على حد تعبير الكندى. لأن الضرورة العقلية المنطقيـة تقول لنا أن لكل معلول علة، ولكل سبب سببًـا، فإذا كان العالم حادثًا، من جهـة حدوث الأجسام كلها، وإذا كان الحـدوث يعنى البداية والابتداء فينبغى بالضـرورة أن نسلم بوجود مبدئ له، ووجود مـحدث أحدثه دون أن يكون هذا المحدث محدثًا، أنه يمتنع أن يكون جرمًـا لم يزل، فالجرم إذًا محدث اضطرارًا والمحـدث محـدث المحـدث، إذًا المحدث والمحـدث من المضـاف، فكل محـدث اضطرارًا عن ليس[1]، أى أن الكندى يتحدث عن حـدوث العالم بعد أن لم يكن أى بعد عـدم وهذا مفهوم إسـلامى وليس يونانيًا، لأن الكندى فيلسـوف مسلم له عقيدة إسـلامية يؤمن بها، إذن الوجود عند الكندى مـتناه، وأنه بالتالى حادث وله مبدع أى خالق خلقه وهو الله سـبحانه وتعالى، لأن الإبداع عنده هو الإيجاد عن ليس أى عدم محض، وليس عن مادة قديمة لا متعينة هى الهيولى عند أرسطو.

فالكندى فى فكره الفلسفى يصدر عن عقيـدة إسلامية تؤمن بحدوث العالم وخلقه من العدم أى من نص دينى لا من فلسفة اليونان.

وكذلك جـاء دليل الكندى الثانى على حدوث الـعالم مستـمدًا من عقـيدته الإسلاميـة وفكره الإسلامى، فدليل الإحكام والإتقان الموجـودان فى العالم بنظمه وترتيبه وكون بعضه علة للبعض الآخر، وكون هذا الآخر معلولاً للبعض يؤكد أن لكل شىء محـدثًا فى هذا العالم علة أولى مدبرة، وأن الكون بأحكامـه يشير إلى وجود علة عـاقلة مدبرة هو الله عند الكـندى فآيات الخلق تتحـدث عن العلة فى الكون كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور].

وهذا يتضح بصورة أكبر فى البـرهان الثالث برهان العلية يقول الكندى: إذا كان العالم علة نفسه، فـإنه لا يخلو من أن يكون أيسا وذاته، أو يكون ليسا وذاته أيس، أو يكون ليسا وذاته ليس، أو يكون أيسا وذاته أيس.

---

(١) السطور، ص٢٥.

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 نفسًا أو عقلاً كما هو الحال عند أرسطو، وكذلك ليس متزمتًا ولا متمكنًا ولا متحركًا، 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 والتأبيس، 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 موافقًا للإرادة الإلهية، وطبقًا 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، وتثبت قدرته على تناول الفلسفة اليونانية وصياغتها بمفهوم إسلامى قوى يزداد وضوحًا 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 معًا؛ فالنفس والبدن متلازمان فى هذا العالم الحسى

الواقعى، أما الموت فهو يتعلق بالبدن فقط، أى الجانب المادى الذى يفسد ويتحلل ويموت، أما النفس فهى باقية خالدة تنال الثواب والعقاب يوم البعث والحساب، وهذا يؤكد عقيدة الكندى الإسلامية، فهو يتابع الأصول الإسلامية لا الفلسفة اليونانية.

من هذه العناصر الثلاثة يتضح بجلاء أن محاولة الكندى الفلسفية لم تصدر عن الفلسفة اليونانية وشرحها وإصلاحها، بل عن العقيدة الإسلامية التى يؤمن بها، والتى شكلت مذهبه الفلسفى الذى جاء إسلامى الجوهر يونانى اللفظ والصياغة، حيث مستحيل أن لا يتأثر فكر ما بما قرأ أو درس، بل شرح وأصلح، فليس ثمة فلسفة خالصة المصدر، لأن العقل الواعى المدرك يتأثر بما يقرأ أو يدرس ولكنه يظل مستقلا بفكره مدركًا خصوصياته لا يقلد ولا ينقل إلا فى 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 فى مذهب أرسطو من النقص ولا نظير لأرسطو فى ضبط المعانى الجزئية، ولكنه لم يفلح فى تقدير نسق شامل للعالم كله معتبرًا فى ثناياه صورة ذهنية واحدة. فهو لم يرد جملة العالم إلى مبدأ واحد، وإنما هى أثينية تتفاعل فيها الهيولى القديمة والله). وذلك بخلاف جوهر الفكر الإسلامى الذى يرد جملة العالم إلى مبدأ أول خالق فاعل قادر لا شبه ولا مثيل له ولا شريك إنما هو الله الواحد الأحد.

بهذا الأصل الهام والجوهرى تميزت الفلسفة الإسلامية فى نَسقها الفكرى، وهذا ما يجعلها أصيلة المنبت، مميزة العناصر.

وإذا ما تناولنا فلسفة الفارابى بالدراسة والبحث نجد أن هذا الفيلسوف قد قام بعمل جبار فى الفكر الفلسفى، حيث درس الفلسفة اليونانية والمنطق اليونانى، وحاول شرحها وتقريب مضمونها ومحاولة التوفيق بين الفكر اليونانى من ناحية والدين الإسلامى من ناحية أخرى، وهذه المحاولات جميعها إنما تشهد له بالقدرة العقلية والإدراك التام لأدق المسائل الفلسفية وعمقًا فى النظر العقلى الفلسفى، وقد شهد الجميع للفارابى بذلك، حيث قال القفطى عنه: «بز على أقرانه، وأربى

عليهم فى التحقيق وشرح الكتب المنطقية، وأظهر غامضها، وكشف سرها، وقرب 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 أيضًا أنظار مبتدعة وأبحاث فى الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية، لم تتهيأ بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلاً وافيًا».

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 حسين 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 كثيرًا من ألفاظهم ومصطلحاتهم، إلا أنه كان يصدر فى ذلك كله عن مفهوم إسلامى، وعقيدة إسلامية شكلت صياغة مذهبه 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[1]. كلها غير معتادة فى الفكر الإسلامى، حيث يستهل مصنفه بقوله:

(١) د. فوقية حسين محمود، مقالات فى أصالة الفكر المسلم، المقالة الأولى، ص٤٢، ٤٣.

«القول في الموجود الأول»[1]، 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 أنحائها كلها ووجوده أفضل الوجود»[2].

وتذكر الأستاذة الدكتورة/ فوقية «أن الفارابى قد استعان فى حديثه عن الله تعالى بتعبيرات يونانية فى دفاعه عن مفهوم إسلامى هو أن وجوده أقدم وجود، وهذا المفهوم ليس له وجود فى الفكر اليونانى، لأن الموجود الأول عندهم لا يمثل وجوداً منفرداً بالقدم، فالهيولى 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»[3]، وتضيف قائلة بأن الفارابى لم يكتف بإثبات هذه الصفة الإسلامية لذات الله عز وجل، بل تراه يؤكد صفات أخرى مثل (نفى الشريك عنه)[4]، والقول فى أن وحدته عين ذاته، وفى أنه تعالى عالم وحكيم، وأنه حق وحى[5].

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

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

---

(١) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٣٨، ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٠.

(٣) المرجع السابق، ص٣.

(٤) المرجع السابق، ص٨.

(٥) المرجع السابق، ص١.

وتؤكد الأستاذه الدكتورة فوقية أن الحدوث لدى الفارابى من العدم المحض، لأنه يكون بعد أن لم يكن. وهذا مفهوم إسلامى آخر بقى فعل الخلق من أن يكون أحداثًا ويجعله إيجادًا من العدم، وبهذا يثبت القدم لذات الموجود الأول وهو الله سبحانه وتعالى ويثبت له صفاته التى تجعله خالقًا قادرًا على الإيجاد من العدم[1].

ومن هذا كله نرى أن المفكر المسلم فى بحثه الفلسفى وصياغة نظرياته إنما يصدر عن جذور إسلامية وأصول إيمانية لا نجدها عند المفكر اليونانى، وهذا يدل على أصالة الفلاسفة المسلمين فهم ليسوا مجرد نقلة أو شراح للفكر اليونانى، بل كان لهم مفهوم إسلامى يصيغون به نظرياتهم الفلسفية، حتى قال البعض أن الفلاسفة المسلمين حاولوا التوفيق بين الفكر اليونانى، والفكر الإسلامى، مما جعل أوليرى يقول «من المهم أن ينظر فى توفيق الفارابى بين الفلسفة والقرآن، أن توازن وتقابل بينه وبين التوفيق الذى تم فى اتجاه آخر على يد الأشعرى والمؤسسين الآخرين للمدرسة السلفية، ولا بد لنا أن نشير إلى بداية المدرسة كانت فى أيام الفارابى»[2].

أى أن الفارابى حاول أن يوائم بين مصطلحات الفلسفة اليونانية، وأن يستعملها ليصيغ فلسفة إسلامية مختلفة فى أصولها عن فلسفة اليونان، مما يؤكد أصالة الفكر الإسلامى.

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

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الفكر العربى ومكانته فى التاريخ.

اليونان وعقيدة الإسلام. بل استمد من اليونان ما أخذه اليونانيون عن الشرق وعلومه، يقول فى 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 تمامًا، وهضمت أرسطو الأفلاطونى[١].

هذا القول من الدكتور عبد الرحمن بدوى إنما يعنى أن الفلاسفة المسلمين لم ينقلوا نقلا 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 في التاريخ): «إن المسلمين لم يقبلوا مذهب أرسطو؛ لأنهم أدركوا أن هذا المذهب لا يمكن أن يتفق مع التوحيد السلفى»[٢].

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 طابعًا عالميًا، وظهر فيه ميل ظاهر نحو الفكر الشرقى»، ثم يضيف قائلاً: «وعلى الرغم مما كانت تدعيه الثقافة اليونانية القديمة من الأصالة»، فإنها لم تكن خالية تمامًا من المؤثرات الشرقية، ويمكن أن ترجع الكثير من مظاهر الحياة والفكر اليونانى إلى أصول مصرية وبابلية»[٣].

فالفلاسفة المسلمون لم ينقلوا دائرة المعارف اليونانية كما هى كما زعم المستشرقون إنما أضافوا وعَدَّلوا كثيرًا 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، ص٥ من المقدمة.

(٢) أوليرى، الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ص١٦٦.

(٣) أوليرى، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ص٢٣.

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 حدب 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 أحيانًا غير موفقة أحيانًا أخرى، ولكنها فى مجموعها تكشف عن أصالة إسلامية وعقلية عربية قادرة على النظر والبحث والاختيار، وكذلك التوفيق والمزج كلما كان ذلك ممكنًا، مدركًا مواطن الاختلاف والاتفاق، وهذا بالطبع لا يتوافر إلا لذوى العقول الفطنة والذكاء القادر الواعى.

ومع هذا نجد فيلسوفًا إسلاميًا 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 البغدادى[1]، الذى رفض هذه النظرية لأنها تحد من القدرة الإلهية بزعمها أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فأبو البركات البغدادى ينتقد تحديد الفيض فى اتجاه طولى تنازلى، أ علة ب، ب علة ج، ج علة و، لأن فى ذلك تحديداً للقدرة الإلهية التى تفترض أن عملية الخلق تتخذ اتجاهًا طوليا، لقد رفض أبو البركات هذا القول، وقال بالخلق المتعدد الأبعاد فى كل الاتجاهات، فالله يخلق خلقًا كثيراً، ويصرح بقوله: «كذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه والذى عنه منه لأجله ومنه لأجل ما عنه»[2].

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

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

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

وأنهم ميـزوا بين ما هو متفق مع أصـول العقيدة ومـا هو مخالف لها، وقـد كان لذلك أثره الواضح على تفكيـرهم وصياغـة فلسفتـهم، فأبو البركـات يصدر عن عقـيدة دينيـة لا عن تصور أفلوطينى لنظرية الفـيض، التى تحدد صـدور أو فيض الموجـودات واحـد عن واحـد. حتى الـعقل الـعاشـر الذى يصـدر عنه جـمـيع الموجودات.

لقد رفض أبو البـركات البغدادى هذه النظرية وقـدم تصورًا إسلاميا لـعملية الخلق يتفق تمامًا مع النصوص الدينية، وترفض نظرية الـفيض اليونانية لأنه ميز بين ما هو إسلامى وما هو يونانى، فـفتح بذلك فتحًا جديدًا أمـام رؤية جديدة لفلسفة المسلمين الذين أدركـوا الفارق الكبيـر بين النظر الإسلامى والتراث الـيونانى، فلم يأخذوا عن اليونان فلسفتهم بل نقدوها وبرهنوا على تهافت مذاهبها وفساد براهين فلاسفـتها، وقد ظهر ذلك بوضـوح فى موقف الغزالى من الفلسفـة، وقد عرض لذلك بالتفصـيل فى كتابه «تهافت الفلاسفـة» ليهدم الفلسفة اليـونانية ويهاجم من أخذ عنها أو تناول فكرها فى كتابه الذى هو الفيلسوف المطلق، والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذبهـا بزعمهم وحـذف الحشو من آرائهم، وانتقى مـا هو الأقرب إلى أصـول أهوائهم وهو أرسطوطاليس، وقـد رد على كل من قبله، حـتى على أستـاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهى. ثم اعـتذر عن مخالفـته أستـاذه بأن قال أفلاطون صـديق، والحق صديق، ولكن الحق أصـدق منه، وإنما نقلنا هذه الحكاية على أنه لا تثبيت ولا اتفاق لمذهبهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صـدق علومهم الإلهية، بظهور العلوم الحسـابية والمنطقية، ويستدرجون بها ضـعفاء العقول، ولو كانت علومهم الإلهية مـتقنة البراهين، نقية عن التخمين كـعلومهم الحسابية، لـما اختلفوا فيهـا كما لم يختلفوا فى الحـسابية، ولهذا دعى الغـزالى جميع الفـرق الإسلاميـة للوقوف فى وجـه الفلسفة اليـونانية والمتفلسفـة المسلمين فقال: «بل أجعل جـميع الفرق إلبا واحدا عليـهم، فإن سائر الفرق ربمـا خالفونا فى الـتفصـيل، وهؤلاء يتعـرضون لأصـول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد»[1].

(١) الغزالى، تهافت الفلاسفة، ص١٣، ١٤.

فالغزالى يهاجم الفلسفة اليونانية هجومًا عنيفًا وينتقدها نقدًا شديدًا، ويبين تهافت الفلاسفة الذين أخذوا عنها فيقول: «من الفلاسفة من ادعوا الذكاء، وأهملوا الشرائع، اقتداء بفلاسفة اليونان، ثم يضيف قائلاً، ونحن لم نلتزم فى هذا الكتاب إلا بتكدير مذهبهم والتعبير فى وجوه أدلتهم، مما يبين تهافتهم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين».

ويصرح الغزالى بقوله أنه لن يجادل جميع الفلاسفة لإظهار ضلالهم وتناقضهم بل يهدم كل ما يصدم أصلا من أصول الدين[1].

فالغزالى يشن حملة عنيفة على الفلسفة اليونانية والفلاسفة المسلمين الذين تناولوا هذه الفلسفة بالشرح والبيان، حتى كانت حملته هذه سببًا قويًا لانهيار الفلسفة، وضربة قاسية لها، ومظهرًا عنيفًا لحملة المتكلمين عليها، وقد ظهر ذلك بوضوح فى كتابه «تهافت الفلاسفة»، حينما جادل الغزالى الفلاسفة فى عشرين مسألة مقسمة على الوجه التالى: فى قدم العالم وأبديته من ١-٢ ومن ٣-١٣، ١-٧ فى الله، فى وجوده ووحدانيته، وبساطته وعلمه وفيض العالم عنه، وسببيته و١٤-١٦ فى حركة السماء، وعلم نفوس السموات.

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

يفند الغزالى هذا القول من الفلاسفة فيسألهم ما المانع من حدوث العالم عن إرادة قديمة وما المحيل له[2].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الغزالى، تهافت الفلاسفة، ص٤٦.

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

ويبرهن الغزالى 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 الغزالى 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 اليونانى 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 كَفَّر الغزالى الفلاسفة فى ثلاث مسائل: قولهم قدم العالم، وفى إنكارهم علم الجزئيات، وفى إنكارهم المعاد الجسمانى، وهذه كلها أمور أصيلة فى عقيدة المسلم لا يجوز إنكارها أو تأويلها.

وجملة القول أن الفلاسفة المسلمين لم يكونوا مجرد نقلة للتراث اليونانى، بل كانت لهم أصالة فى تفكيرهم ووضوح فى آرائهم، وفلسفة خاصة بهم تصدر عن عقيدة إسلامية قوية لا تنقل نقلا عن فلسفة اليونان كما زعم المستشرقون الذين لم يقرأوا الفلسفة الإسلامية قراءة فاحصة باحثة، إنما كانت أحكامهم سريعة مسبقة لا تتنق مع الموضوعية أو الروح العلمية التى لا بد أن تتوافر لدى الباحثين الذين يريدون أن يصدروا الأحكام على الفكر الإسلامى الأصيل، الذى خالف كل ما يتعارض مع عقيدة التوحيد، بل شن هجومًا على ما يمكن أن يكون مأخوذا من

اليونان حتى حكم عليهم الغزالى بالإعدام، فيقول فى هذا الصدد: «نقطع القول بكفرهم، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم»[1].

ويؤكد هذا الرفض التام لفلسفة اليونان بقوله: «فلما رأيت هذا العرف من الحماقة نابضًا على هؤلاء الأغبياء ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ردًا على الفلاسفة القدماء، مبينًا تهافت عقيدتهم، وتناقض كلمتهم، فيما يتعلق بالإلهيات وكاشفًا عن غوائل مذهبهم وعوراته، التى هى على التحقيق مضاحك العقلاء، وغيره عند الأذكياء، أعنى ما أخذوا به عن الجماهير الدهماء من فنون العقائد والآراء».

ثم يؤكد الغزالى أصالة المفكر المسلم وتمسكه بعقيدة الإسلام فى نظره وبحثه لفلسفة اليونان الحاوية على الكفر والضلال فيقول: «إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم، براء عما قذفوا به من جحد الشرائع، وأنهم مؤمنون بالله، ومصدقون برسله، وأنهم اختبطوا فى تفاصيل بعد هذه الأصول، قد زلوا فيها، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل»[2].

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

---

(١) الغزالى، تهافت الفلاسفة، ص٣٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠٧.

الأمـور كلها بيـد الله كـما جـاء فى القرآن الكـريم، وكذلك فى إنكارهم نشـور الجسم، وكلها مسائل رأى أهل السنة أنها لا تقل عن الكفر سوءًا[1].

ولهذا لم ينقل الفـلاسفة المسلمـون عن الفكر اليونانى إلا ما هو مـتفق مع تعاليم القرآن ونصوصه، ولقد تنبه لذلك عـدد من المستشرقين يقول ماكدونالد فى كتـاب «تطور علم الكلام فى الإسلام»: إن المسلمين تمسكوا فى فلسـفتهم بتـعاليم القرآن، وإن الفلاسـفة جاءوا بعنصر ثالث هو القرآن فى فلسفـتهم، ولا شك أنها أعجوبة خالدة وشهادة رائعة على براعة هؤلاء الفلاسفة وعبقريهم حتى أنهم وصلوا إلى ما وصلوا إليه، وأن الحركة الفلسفية لم تنته إلى جنون محقق، أما أن الفارابى كان كاتبا مدققًا، ومفكرًا وعالمًا واسع الأفق، وأن ابن سينا كان عالما ومنطقيا حاذقا وواضحًـا. إلى هذا الحد، وأن ابن رشد قـد عرف، وعرف بحق أرسطو وشـرحه كمـا فعل، فيـدل على أن العقل الإنسـانى عقل فتى سليم مـهمـا قيل عنه، وأنه بالسليقة قادر على أن يرفض وينقض عنه الهراء والأكاذيب[2].

فالمفكر المسلم قـرأ ودرس واستوعب وأفاد من ذلك كله فى تكوين فلسـفته الإسلامية التى تقـوم أساسا على عقيدته الإسلامـية التى لم تمنعه من العلم والنظر والبحث والعقل بل والتـفلسف، فكانت له فلسفة إسلامـية خاصة به متـميزة 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، ص٢٤٢.

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

المراجع

أولاً: المراجع العربية والمصادر:

* القرآن الكريم.

* كتب الصحاح.

* إبراهيم اللبان (دكتور)، المستشرقون والإسلام، ملحق بمجلة الأزهر، صفر، ١٣٩٠هـ.

* ابن تميم الحنبلى، 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، ج١، 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.

obeikandl.com

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

* المحلى فى الفقه الظاهرى، نشر الأستاذ أحمد شاكر وعبد الرحمن الجزيرى، القاهرة، ١٩٥٨م.

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

* ابن خلدون، المقدمة، دار الشعب.

* ابن سعد، الطبقات.

* ابن طاهر البغدادى، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، طبع القاهرة.

* ابن عساكر، تبيين كذب المفترى.

* ابن ملكا أبو البركات البغدادى، المعتبر فى الحكمة، حيدرآباد، الدكن، ١٣٥٨هـ.

* أبو الفضل التميمى، اعتقاد الإمام أحمد بتنزيل طبقات الحنابلة، أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (دكتورَ).

* 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)، الزمخشرى، الكشاف عن الحقائق، التنزيل وعيون الأقاويل، ج١، الحلبى، مصر، ١٣٨٢هـ.

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

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

* الإسفرائينى، التبصير فى الدين، تحقيق زاهر، طبعة ثانية، ١٣٧٥هـ.

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

* الأشعرى، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.

* الإيجى، المواقف، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٥هـ.

* أوليرى، الفكر العربى ومركزه فى التاريخ، ترجمة تمام حسان، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر.

* أوليرى، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٢م.

* البياضى، إشارات المرام من عبارات الإمام.

* بيسى، مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، ١٩٢٦م.

* التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتا، ١٨٦٢م.

* توفيق الطويل (دكتور)، فى تراثنا العربى الإسلامى، سلسلة عالم المعرفة.

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

* جوستاف ليبون، الآراء والمعتقدات، الترجمة العربية.

* الجوينى، الشامل فى أصول الدين، مخطوط مصور فى دار الكتب المصرية.

* الجـوينى، الإرشاد، تحـقيق د. مـحمـد يوسف وعلى عـبد المنعم، الخـانجى، ١٩٥٠م، لمع الأدلة، تحقيق د. فـوقية حسين محمـود، الدار المصرية للتاليف، ١٩٦٩م.

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

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

* رودى بارت، الدراسات الإسـلامية العربية فـى الجامعات الألمانيـة، ترجمة د. مصطفى ماهر، القاهرة، ١٩٦٧م.

* الزمخشرى، أساس البلاغة، مطبعة أولاد أورفاند، القاهرة، ١٣٧٢هـ.

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

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

* السيـوطى، الإتقان فى علوم القرآن، مطبـعة حجازى، القـاهرة، صوت المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام، تحـقيق د. على سامى النـشار، الإسكندرية، ١٩٧٠م.

* الشهرسـتانى، الملل والنحل، تحقيق مـحمد بن فتح الله بدران، مكـتبة الأنجلو المصرية.

* الشهـرستانى، نهـاية الإقدام فى علم الكلام، صوره وصـححه الفريد جـيوم، مكتبة المثنى ببغداد.

* عبد الرحـمن بدوى (دكتور)، التراث الـيونانى فى الحضارة الإسـلامية، ط٢، ١٩٤٦م، دار النهضة العربية.

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

* على سامى النشار (دكتـور)، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ط٤، ١٩٦٩م، دار المعارف.

* الغزالى (أبو حامد)، الاقتصاد فى الاعتقاد، مكتبة الحسين التجارية، مصر، ١٣٤٦هـ.

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

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

* الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة.

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

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

* الفخر الرازى، التفسير الكبير، مطبوع فى اثنين وثلاثين مجلدا، ميدان الأزهر، مصر.

* فوقية حسين محمود (دكتورة)، مقالات فى أصل المسلم الإسلامى، دار الفكر العربى، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.

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

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

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

* القاضى عبد الجبار، متشابه القرآن.

* القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، طبعة الشعب، ١٩٥١م.

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

* الشيخ محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية.

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

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

* محمد غلاب (دكتور)، نظرات استشراقية.

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

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

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

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

* المقريزى، تقى الدين أحمد، المواعظ والاعتبار تذكرة الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، مؤسسة الحلبى.

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

ثانيا: المراجع الأجنبية:

- 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'historie 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.

obeikandi.com