الفلسفة الإسلامية
في
المشرق والمغرب

الأستاذ الدكتور

صابر عبده أبا زيد

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف

كلية الآداب – جامعة جنوب الوادى

عميد كلية الآداب بأسوان الأسبق

٢٠٢٢

بيانات الكتاب الالكتروني

اسم الكتاب : الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب

المقرر على : الفرقة الأولى (انتظام وانتساب)

كلية الآداب جامعة جنوب الوادي

القسم : فلسفة

الترم : الثاني

عدد الساعات : اربع ساعات

أستاذ المادة ومؤلف الكتاب : أ . د / صابر أبا زيد

عدد الصفحات : ٢٣٨ صفحة

التخصص العام : الفلسفة

التخصص الدقيق : الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِى الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾

صدق الله العظيم

{ آل عمران الآية : ١٩٠ – ١٩١ }

إهـــداء

إلى روح أستاذي الكبير والمفكر الإسلامي أ.د / عاطف العراقي رحمه الله وغفر له ... اعترافًا بالجميل وتأكيدًا لقيمة الوفاء ، بمناسبة ذكرى وفاته العاشرة أسكنه الله فسيح جناته .

مقدمة

" الإنسان ذلك الكائن الغامض .. المحير .. المتشكك .. المتساءل المحب للإستطلاع .. عجيب هو .. يخرج إلى الحياة فيضمه الوجود حتى نهاية الحياة .. وقد يتساءل البعض .. كيف تكون حياة الإنسان بدون الوجود؟ وكيف يعيش الإنسان بدون أن يتعقل ذلك الوجود ؟

انه الأرض التى يخطو عليها ، والسماء التى تظلله ، والناس الذين يأنس بهم فى وحدته ليعيش معهم ويتفاعل ويتعامل ويتصارع معهم فالإنسان يحب ويكره ، يسر ويغضب ، يتألم ويتأمل .. وفى كل الأحوال فهو يتعقل .. ذلك الكون والوجود والعالم والإنسان.

وينظر إلى الآخر نظرة : إما حسنة إما قبيحة .

وينظر إلى الكون نظرة : إما متفائلة إما متشائمة.

وينظر إلى الوجود نظرة: إما هبة حياة إما عزل موت.

.. فالوجود قدر ومصير محتومان للبشر أجمعين.

.. وإذا كانت الحياة تهب الإنسان إلى الوجود

فالموت يعزل الإنسان من الوجود .

.. ومن هنا تكون مرحلة الإنسان من الميلاد إلى الموت مرحلة فى رحاب الوجود.

ويواجه الإنسان الوجود بأحساسه وشعوره ، بعاطفته وخياله بإرادته وعقله . وقد يشعر الإنسان بالخوف والرهبة ، بالقلق والحيرة ، ولكنه مع ذلك يسعى إلى البقاء والاستقرار والأمان.

ويلتحم الإنسان مع الوجود ، فهو خيط فى نسيجه ، أو نقطة فى قضائه ولحظة فى زمانه . إنه جزء لايتجزأ من الواقع ، مثل النبات والحيوان والشمس والقمر والنجوم .

ويرى الإنسان أن طواهر الوجود تتكرر ، كما أنها لاتتبدل ولاتتغير فالشمس تشرق صباحاً وتغرب مساءاً ، والقمر ضياء الليل ، والجبال رواسى والأنهار جارية ، والأرض تنبت زرعاً ، والإنسان كائن حى ، يولد ويموت.. تلك هى " طبيعة الأشياء ".

ولقد حاول الإنسان أن يعرف هذه الطبيعة منذ وجوده على الأرض وحتى يومنا هذا .

ولاشك أنه فى البداية كان حواسه وخياله وعاطفته ، فخلق الأسطورة ليقر بها الوجود ، وكانت الأسطورة هى المصدر الأول للمعرفة ، لدى جميع الشعوب . وبعبارة أخرى فإن الأسطورة هى التى عبرت عن حكمة الإنسان الأولى.

ولكن ، كان لابد وأن يستيقظ العقل وأن يعلو صوته ، ومن هنا نشأت الفلسفة لمعرفة الوجود والطبيعة . وإذا كانت وظيفة الخيال هى سرد القصص وخلق الصور ، فإن العقل على العكس بدأ يتساءل عن أصل الوجود وطبيعة الأشياء.

وجدير بالذكر ، أن يقظة العقل كانت قوية عند الأغريق ، فهم أول من طرح السؤال ، وآثار المشكلة ، وأول من حاول الإجابة عنه بصورة عقلية واضحة.

وإذا كنا نجد أن جميع شعوب الأرض قد عرفت طريقها إلى الحكمة بواسطة الأسطورة ، فإن اليونان هم واضعوا أصول الفلسفة ، أى " الحكمة العقلية " التى تخلصت من الخيال والأسطورة .

أما السؤال الفلسفى ، فله صيغة واحدة ، هى على الدوام البحث عن الأصل الواحد للوجود والطبيعة ، وهو بالتالى سؤال عن الأسباب والعلل من خلال تطور الفكر الفلسفى من العصر اليونانى حتى العصر الإسلامى ونشأة الفلسفة الإسلامية.

.. وعرفنا فى أثناء دراستنا للفلسفة الإسلامية خلال الأعوام السابقة مدى الإختلاف فى معنى الفلسفة الإسلامية وفروعها المختلفة من علم كلام وتصوف إسلامى وفرق إسلامية وفلاسفة إسلام ، وقلنا أن المعالجين للتراث العقلى الإسلامى اختلفوا فى معنى الفلسفة الإسلامية تبعاً لإختلافهم فى مواقفهم من العقلية العربية وأجملنا القول بأن هناك اتجاهين فى تحديد الفلسفة الإسلامية :-

إحداهما: يقوم على عدم الاعتراف باستقلال العقلية العربية بالإنتاج العقلى ويرى لذلك أن ما ينسب إليه من فلسفة لايخرج عما عرف من فكر بلاد الاغريق (الفلسفة اليونانية) تناولها العرب بالشرح والترديد وأحياناً بالنقد والتحليل.

والآخر: يرجع إلى الاعتراف بقيمة العقلية العربية وتساوية مع عقل أى شعب من الشعوب فى أنه يصح أن يكون له إنتاج عقلى يتسم بالابتكار فى أمور العقل والتفكير والمنطق.

ويجب أن لاننكر للعقلية العربية أسهاماته فى تطوير علم الكلام والتصوف بل أن له منطق عربى بخلاف منطق أرسطو القديم الصورى ومع اعترافنا بدور الفلسفة اليونانية فى التأثير على فلاسفة الإسلام إلا أننا نرى أن الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى أو ما يسمى بالفلسفة الإسلامية الإلهية ضرب من ضروب العقل العربى المسلم بعيداً على العقل اليونانى رغم أهميته. بعبارة أخرى يعرض مؤرخ الثقافة الإسلامية فيما يختص بالجانب الإلهى من التفكير الإسلامى فى المرحلة الثانية (وهى مرحلة ما بعد الاختلاط بالثقافات) بالآتى :

١- للآراء اليونانية التى نقلت إلى اللغة العربية (النقل والترجمة) وأشتغال علماء مسلمين فى الشرق والغرب ببسط المشاكل الفلسفية وتحديد عمل كل

فيلسوف وموقفه تجاهها إيجاباً وسلباً أو بالتأريخ للشخصيات الفلسفية الإسلامية وآرائها بالنسبة لكل مشكلة منها من خلال منهجين هما:-

المنهج الأول: منهج موضوعى . يرعى فيه تركيز الآراء المختلفة للفلاسفة حول موضوع معين.

المنهج الثانى: منهج تطورى تاريخى . يدخل فيه اعتبار الزمن الذى مر على المشكلة الفلسفية.

٢- يعرض لتطور علم العقيدة أو علم الكلام . موقف المدارس الكلامية المختلفة من هذا الدخيل الإغريقى وغير الإغريقى الطارئ على التفكير الإسلامى.

فى الحقيقة .. ونحن بصدد الكلام عن الفلسفة الإسلامية القديمة والوسيطة والمعاصرة لابد لنا أن نعرض لفترات التطور التى حدثت للفلسفة الإسلامية فى عصرها المشائى ، وسنرى أن الحديث عن التفكير الإسلامى الإلهى بصفة خاصة فى مرحلته الثانية (مرحلة ما بعد الاختلاط) يتطلب تقسيمها إلى فترات وتحديد هذه الفترات يرجع إلى الحوادث السياسية والاجتماعية والثقافية التى كان لها أثر بالغ فى تغيير مجرى الفلسفة الإسلامية كلها من القديم إلى الوسيط إلى المعاصر وهذه الفترات كمايلى:

١- فترة النقل والترجمة والجمع والشرح أو فترة التوفيق بين آراء الإغريق كما وردت وبين آراء الدين فى العقيدة ... ونجد خير ممثل لها هم : أبو يعقوب

الكندى (أول فلاسفة العرب المسلمين) ، وأبو نصر الفارابى (المعلم الثانى) ، وجماعة أخوان الصفا وخلان الوفا (جماعة فلسفية ظهرت سرية فى القرن الرابع الهجرى) وابن سينا (من أشهر فلاسفة الإسلام ومن شراح أرسطو) ، وأبو حيان التوحيدى (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء) وغيرهم من علماء القرن الرابع الهجرى وما بعدها.

٢- فترة ركود الفكر الفلسفى بتأثير آراء الفقهاء والمحدثين والاستعانة بالتوفيق فى تأييد العقيدة ويمثلها الإمام أبو حامد الغزالى.

٣- فترة رد الاعتبار للآراء اليونانية فى غرب الإمبراطورية الإسلامية، وفى نفس الوقت عدم الاستعانة بها فى تأييد العقيدة والتوفيق بين الفلسفة والدين على نمط آخر ويمثلها خير تمثيل الفيلسوف العقلانى التنويرى ابن رشد فقيه الفقهاء بالاندلس.

٤- فترة استمرار المناقشة لآراء الإغريق وشروح العقليين للعقيدة تحت تأثير كتاب " تهافت الفلاسفة " للغزالى والميل إلى تضيق العقل ونطاقه فى فهم العقيدة رغم وجود كتاب " تهافت التهافت " لإبن رشد ، ويمثلها عضد الدين الإيجى (صاحب كتاب المواقف فى علم الكلام) ، ونصير الدين الطوسى (صاحب كتاب تجريد العقائد) وسعد الدين التفتازانى وغيرهم.

٥- فترة متابعة النقد الجدل العقلى حول العقيدة ، وبالتالى نقد المذاهب الفلسفية والكلامية فى تأييد العقيدة ويمثلها الإمام الفقيه ابن تيمية ، وابن القيم الجوزية ومدرسة السلف فيما بعد.

٦- فترة متابعة النقد للجدل العقلى حول العقيدة واتباع مذهب معين فى الفهم ويمثلها الإمام محمد عبده (فى رسالة التوحيد) وأستاذه جمال الدين الأفغانى(فى الرد على الدهريين) ، وأيضاً تلميذ الإمام محمد عبده الشيخ رشيد رضا (صاحب مجلة المنار) ومكمل تفسير المنار للإمام محمد عبده ويعتبر هؤلاء المجددين والمصلحين هم الذين رفعوا لواء العقل فى الفكر الإسلامى منذ عصر أخوان الصفا وخلان الوفا إلى عصرنا الحاضر.

ونسأل الله العون والسداد لخدمة أبنائى الطلاب

الاسكندرية فى : ٢٠١٣/٦/١

أ.د. صابر أبا زيد

الفصل الأول

مدارس الفلسفة اليونانية وموقف الإسلاميين منها

أولاً: أهم مدارس الفلسفة اليونانية:

تمهيد ..

عرف المسلمون فلاسفة المدرسة اليونانية وتكلموا عن كل واحد منهم وسنجد فى تصورهم لفلسفة كل واحد منهم صورة مشوهة وصورة حقيقية أى صورتان لفلاسفة اليونان ولكنهم – أى مؤرخى الفلسفة الإسلامية – اختاروا الصورة المشوهة أو بمعنى أدق نقلت إليهم صورتان ، صورة واضحة للفيلسوف وصورة مختلفة لونها السوريان من قبل ، فاختاروا الصورة الثانية وكان فى الصورة المختلفة مجالاً لتفسير وعناصر دينية أضافها المزاج السوريانى أو المزاج الأفلاطونى الحديث المتأخر..

وسنوضح هنا بإيجاز مدارس الفلسفة اليونانية وموقف الإسلاميون منها. ويجدر بنا القول إنها تبلغ إحدى عشر مدرسة وسنذكر منها سبعة فقط حتى المدرسة التصورية ويمكن أن نوضحها فى النقاط الآتية :

١-المدرسة الطبيعية :

وهنا يمكن لنا أن نتحدث عن ثلاثة شخصيات تمثل المدرسة الطبيعية الأولى فى الفلسفة اليونانية . أما عن **طاليس** فقد عرفوا أنه أول فلاسفة أيونيا فهو أول من تفلسف فى ملطية وأنه أول من حاول أن يفسر أصل الوجود : من أين جاء ؟ وإذا جاء ، لم جاء ؟ وإذا انقلب إلى أين يكون إنقلابه ؟

ثم انتقلت إليهم فكرته الرئيسية : أن المبدع الأول هو الماء وأن الماء قابل لكن صورة ومنه أبدعت الجواهر كلها: السماء والأرض وما بينهما وهو علة كل مبدع وعلة كل مركب من العنصر الجسمانى ، وأنه حينما جمد الماء

تكونت الأرض وحين انحل تكون الهواء ، ومن صفو الهواء تكونت النار ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء ، ومن الأشتعال الحاصل من الأثير تكونت الكواكب ، وهذا هو مذهب طاليس حقاً .

ولكن سرعان ما مزج الإسلاميون آراؤه بأقوال أرسطو " فكرة دوران الأرض والكواكب حول المحرك الأول " فى حركة شوق يتجه فيها العاشق نحو المعشوق وقائمة على فكرة العلية الأرسطاليسية.

ثم ينقلون عنه قوله : والماء ذكر والأرض أنثى وهما يكونان سفلاً .

والنار ذكر والهواء أنثى وهما يكونان علواً .

ومنه نعلم أن طاليس لم يضع الموجودات فى نظام عددى كما سيفعل الفيثاغوريون ، ولكن الإسلاميون تنبهوا أن طاليس طبيعى ويتكلم عن الجسمانية لا عن الروحانية . وقد حاول الشهرستانى[1] أن يفسر قول طاليس " الماء هو المبدأ الأول " بحيث لايتعارض مع فكرة الألوهية فقرر أن الماء عند طاليس هو مبدأ المركبات الجسمانية لا المبدأ الأول فى الموجودات العلوية ، ثم يقارن الشهرستانى بين قول طاليس وبين ما ذكرته التوراه فى سفر التكوين: " مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ثم نظر إليه نظرة إلهية فذابت أجزاؤه فصارت ماءً ثم صار الماء بخار مثل الدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الأرض ثم أرساها بالجبال ".

---

[1] الشهرستانى: الملل والنحل – ج٢ – ١٣٦.

وبعد ذلك يحاول الشهرستانى أن يجد فى الكتب السماوية – وفى القرآن الكريم بالذات شبهاً بمذهب طاليس فالعنصر الأول عنده – منبع الصور – شديد الشبه باللوح المحفوظ الوارد فى الكتب الإلهية ، إذ فيه جميع أحكام المعلومات وصور الموجودات ، والخبر عن الكائنات والماء على القول الثانى شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش المذكور فى القرآن الكريم فى قوله تعالى : " وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء.. "[1] .

ولكن ما أبعد أقوال طاليس اليونانى عن كل هذا .. عن فكرة التوراة وعن فكرة القرآن . فالماء فى التوراه وفى القرآن مخلوق. كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر أول أعلى هو منبع الصور وعنصر يحاكيه فى عالم الأجسام هو الماء ، والأول هو اللوح المحفوظ والثانى هو مادة الموجودات .

أما عن **أنكسمندريس** فنجد مؤرخى الفلسفة الإسلامية يذكرون أنه من ملطية وأنه أستاذ فيثاغورس وعلمه الهندسة والمساحة والنجوم .

أما عن فلسفته فإن الشهرزورى (صاحب نزهة الأرواح) قد عرف قوله بالامتناهى على الرغم من أنه لم يصل إلى حقيقة مذهبه .

ولكن الشهرستانى جسم تصور مذهب انكسمندريس حين قال إن أصل الأشياء جسم موضوع الكل لا نهاية له . وأن الله أزلى لا أول له ولا أخر وهو مبدأ الأشياء .. لا بدء له . وهذا تعبير فى صورة إسلامية عن لامتناهى أنكسمندريس .

---

(1) سورة هود : جزء من آية ٧.

وإذا إنتقلنا إلى مدى معرفة المسلمين **بانكسيمانس** نجد نفس الأمر وصورة مشوهة وصورة حقيقية . أما الصورة المشوهة فهو أنه نسب إليه أيضاً القول بلا متناهى أنكسمندريس فى صورته الإسلامية واختلف معه فى أنها لامتعينة فذهب أنكسيمانس إلى أنها متعينة وأنها هى الهواء . أى أنه يقول إن أصل الوجود هو الهواء والمبدأ الأول هو الهواء وأوائل المبدعات هو الهواء ، ومنه يكون جميع ما فى العالم من الأجرام العلوية والسفلية .

٢- <u>المدرسة الفيثاغورية</u> :

أما عن فيثاغورس فقد عرف المؤرخون الإسلاميون حياته معرفة طيبة فنرى المبشر بن فاتك ترك لنا صورة مطولة لحياة فيثاغورس ودعوته فى كتاب " مختار الحكم ومحاسن الكلم " وكذا إبن أبى أصيبعه ترك لنا كتاب " عيون الأنباء " فيه معلومات عن فيثاغورس ومدرسته وجماعته ونظامها . وأحتفظ لنا ابن مسكويه بوصية فيثاغورس المعروفة بالذهبية وبها الأخبار القديمة للفيثاغورية التى وصلت إلى الإسلاميين من خلال كتب أرسطو الطبيعية .كان يرى أن المبادئ هى الأعداد والمعادلات وكان يسميها –هندسات– وأن المبادئ منها الواحدة وهى الإله والخير وأنها من طبيعة الواحد وهى العقل ، والثانية التى لاحد لها هى التى تسمى دوادا – وهى الشر وفيها الكثرة العنصرية والعالم المبصر ، والثالثة هى النفس المشاركة للمثل أو العقل.

أما تفسير الوجود بالأعداد فهو عمل رمزى ، ذلك أن اللغة لاتستطيع أبداً بوضوح – كما يرى مودراتس صاحب نظرية الحساب الميتافيزيقى – أن تنقل إلينا العناصر الأولى فلجأ الفيثاغوريون إلى الأعداد لتوضيح هذه العناصر

فاعتبروا العدد (١) علة الإجتماع والعدد (٢) علة الإنفصال . فالفيثاغوريون أذن لم يعرفوا العدد كعلم قائم بذاته وإنما كمهنج للتوصل إلى الحقيقة اللامحسوسة.

ولقد نسب لفيثاغورس آراء كثيرة لم يقل بها ولكن اختلطت المسائل عن التراث الفلسفى اليونانى لدى الإسلاميين ، فالنصوص التى تركت لنا أفلاطونية محدثة اختلطت بالفلسفة المشائية وظهرت فيها مصطلحات أرسطو.

وما يهمنا هنا أن الإسلاميين عرفوا جوهر المذهب الفيثاغورى القديم: أن الأعداد هى أصول الموجودات . انهم خلطوا بين الحساب والأعداد والهندسة والفلك والمكان والزمان والأبعاد الثلاثة وغيرها من الأفكار التى أثرت على فكر ورسائل أخوان الصفا وخلان الوفاء فى القرن الرابع الهجرى[1].

٣- **المدرسة الايلية** :

ومن رجالها نجد أكسا نوفان وبارمنيدس وزينون ومليسوس ، وهناك مصادر يونانية مترجمة وثيقة ومؤكدة عن كل من فلاسفة هذه المدرسة.

- أكسانوفان يقول أن المبدع الأول هويته أزلية دائمة ديمومية القدم. لاتدرك بنوع من أنواع الصفة المنطقية ولا العقلية لأنه مبتدع كل صفة.

---

[1] لمزيد من المعلومات والتفاصيل عن جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا – يراجع فى ذلك د. صابر أبا زيد – فكرة الزمان عند إخوان الصفا – دراسة تحليلية نقدية – مطبعة مدبولى – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٩٩– الفصل الأول والثانى..

- أمـا عـن بارمينـدس فهـو فيلسـوف الثبـات الأول فـى اليونـان فقـد عرفـه الإسـلاميون وعرفوا مذهبه فى الوجود ، ونقل إليهم كتاب الطبيعة لأرسطو فكرة بارميندس ومليسوس الرئيسية وهى " أن الوجود واحد غير متحرك " .
- أما عن زينون الإيلى فلا تقل معرفة الإسلاميين لـه عن معرفتهم لبارميندس ، ويروى لنا يحيى بن عدى فى تعليقه على كتاب الطبيعة لأرسطو حجة زينون " إن كانت الحرية موجودة لزم أن يقطع ما لانهاية له فى زمان متناه ، لأجل أن النقط التى على العظم بلا نهاية " وزينون يبطل الحركة أيضاً .
- وحجج زينون فى الحركة التى يعسر حلها أربع :

الأولى: منها قوله : " أنه ليس حركة من قبل أن المتنقل يجب أن يبلغ نصف الشئ قبل أن يصل إلى أخره ، وقد عرض أرسطو لهذه الحجة فى مواضع مختلفة من كتابه الطبيعة .

الحجـة الثانيـة : والتـى تعـرف بـأخلوس وهـى هـذه: أبطـأ بطيـئ إحضـاراً (أى حضر بطيئاً أو متأخراً زماناً) ولايمكن فى وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع إحضاراً لأنه يحب أن يكون الطالب يصل من قبل إلى الموضع الذى منه فضل الهارب .. وهكذا ..

وأما الحجة الثالثة : أن السهم ينتقل وهو ساكن ، وإنما لزمت من قبل أخذه أن الزمان مؤلف من الآنات فإن ذلك إن لم يسلم له ، لم يجب القياس.

والحجة الرابعة : هى التى جعلها فى الأمر ، الإعظام المتساوية التى تتحرك إلى جانب إعظام مساوية لها ضد حركتها – على أن تلك تتحرك من أخر الميدان وهذه تتحرك من وسطه – حركة مستوية السرعة ، فيرى زينون أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف مساوياً ... لضعفه ... وهكذا ... تناقل فلاسفة اليونان فكرة الزمان من خلال فكرة الحركة وكذا ربطوا فكرة الزمان بالمكان وقالوا أن الزمان مقياس الحركة فى مكان ، وتلك المسائل ناقشناها فى رسالة الدكتوراة بعنوان: فكرة الزمان عند إخوان الصفا – دراسة تحليلية نقدية "

ومن هنا يتبادر إلى الذهن تساؤل .. كيف تناول فلاسفة الإسلام زينون الإيلى وفلسفته وما مدى التأثير والتأثر ؟

نجد أن المبشر بن فاتك تكلم فى كتابه حياة زينون وقدم لنا وصفاً طيباً لهذه الحياة من الناحية التاريخية ، ثم يورد لنا بعض حكمته وآدابه ولكنه يعتبره مؤسس المدرسة الميغارية . ويرى أن مذهبه ومذهب بارمنيدس كان يطلق عليه " مذهب الغوامض ".

ويرى د. عبد الرحمن بدرى أن الغوامض تعنى هنا الديالكتيل أى (الجدل) ، وله دراسة مهمة أيضاً عن الزمان الوجودى تناول فيه هذا الجانب.

وكما يرى اليعقوبى (فى تاريخ الحكماء ج١) أن طائفة من أصحاب زينون هم السوفسطائية. ولعله هنا يقصد من ناحية الشك .

ونستطيع أن نصل إلى نتيجة حاسمة وهى أن الإسلاميين عرفوا إلى حد كبير فلسفة إيليا كما عرفوا أسماء رجالها ، ولكن اختلطت مذاهب هؤلاء الرجال أحياناً – فى كتب فلاسفة الإسلام – بالفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية المحدثة.

٤- <u>مدرسة التغير</u> : هرقليطس

يمكن القول إن المدارس السابقة كانت إرهاصات بظهور فليسوف التغير وهو " **هرقليطس** " أعظم فلاسفة اليونان قبل سقراط بل واحد من أعظم فلاسفة هذه الدنيا على الإطلاق بما تركه من أثر نافذ فى تاريخ الفكر الإنسانى ، ولكن هل وصلت آراء هرقليطس إلى الإسلاميين وعلى أية صورة وصلت وما تأثيرها؟

قدم لنا كتاب الطبيعة لأرسطو صورة متكاملة عن فلسفة هرقليطس وقدم للإسلاميون ما ظنه أرسطو مركز الدائرة فى هذه الفلسفة وهو أن أصل الوجود هو النار وأن الوجود جسمى ، وإن الأشياء كلها تصير فى وقت من الأوقات ناراً ، وأن كل شئ قد يتغير من الضد إلى الضد.

إن المنطق الإسلامى البحث المنبثق عن روح الإسلام وهو منطق حركى وهو يتشابه فى هذا مع منطق هرقليطس ولكن مع إختلاف كامل فى الوسائل والغايات .

هنا يمكن لنا أن نقول إن لهرقليطس أثر واضح فى المسلمين ومفكريهم.

أما الفكرة العامة للجسيمة ، فقد أثرت فعلاً فى دوائر مختلفة فى مفكرى الإسلام ، فمجسمة أهل السنة ومجسمة الشيعة قد آمنو بجسمية الوجود وقد تأثر هؤلاء الرواقية وأثر هرقليطس واضح فى الرواقية وفى جسميتها.

كما أن الأثر واضح لدى بعض الطوائف الصوفية الفلسفية التى تأثرت من ناحية بهرقليطس ، ومن ناحية أخرى بعبادة النار عند المجوس واعتناق الزرادشتية لهذا الأصل.

كما ظهرت لدى شاعر شعوبى خطير هو بشار بن برد ولدى الحسين ابن منصور الحلاج ثم لدى طائفة اليزيدية وهى مازالت معاصرة لنا ، كما أنها لدى السهروردى الفيلسوف المتصوف المقتول مثل الحلاج .

أما الأثر الظاهر لهرقليطس فى العالم الإسلامى فهو فكرته فى التغير من ناحية وما يتبع التغير من فكرة السنة الدورية أو السنة الكبرى . وقد أثرت هذه الفكرة فى فلسفة أخوان الصفا وخلان الوفا كممثلين لفلاسفة الإسلام فى القرن الرابع الهجرى ، على ما سنرى فيما بعد .

٥- <u>الطبيعيون المتأخرون</u> : (أنباذوقليدس – انكساغوراس – الذريون)

إذا إنتقلنا إلى فليسوف العناصر أنباذوقليدس والممثل الأول لمذاهب الجمع والتلفيق فى العالم اليونانى قبل سقراط ، نجد أن معرفة الإسلاميين به متباينة فى الصحة والخطأ يقول عنه الشهرستانى :

" من الكبار عن الجماعة ، دقيق النظر فى العلوم دقيق الحال فى الأعمال وكان فى زمن دواود النبى (عليه السلام) مضى إليه وتلقى منه وأختلف إلى نعمان الحكيم وأقتبس الحكمة ثم جاء إلى اليونان وأفاد " [1]

---

[1] أبو الفتح الشهرستانى: الممل والنحل – ج٢ – ص٣٣.

أما القفطى (فى أخبار الحكماء) فقد عدة من الحكماء الخمسة فهم: أنباذوقليدس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو.

أما المذهب العام لأنباذوقليدس كما صوره المؤرخون الإسلاميون أنه يرى الله لم يزل هوية فقط وهو العلم المحض وهو الإرادة المحضة ، وهو الجوهر ، والجود ، والعز ، والقدرة ، والعدل ، والخير والحق والجمال.

ويرى أن أصل الوجود يتكون من الأسطقسات (العناصر) الأربعة وهى: (الماء ، والنار ، والهواء ، التراب (الأرض)) وتتفاعل بقوتى المحبة والكراهية.

ونرى أن الإسلاميين عرفوا الأصول الأربعة لأنباذوقليدس حتى فى صورتها المثيولوجية (الأسطورية) المعروفة عند اليونان كما وردت عنه فى صورتين: الصورة الحقيقة والصورة الملفقة وأثرت فى طوائف فلسفية كثيرة وبخاصة الباطنية والصوفية.

أما **أنكساغوراس** : فهو لايقل أهمية عن أنباذوقليدس فى التراث الإسلامى من خلال الأثر الواضح له ولديه مبدأين للوجود وأصل الأشياء هى: العقل : ويمثل الوحدة ، والمادة وتمثل الكثرة.

أما وجهة نظر الشهرستانى فى هذه الشخصية فيذكر أن أصل الأشياء جسم واحد موضوع الكل لانهاية له ومنه يخرج جميع الأجسام والقوى الجسمانية والأنواع والأصناف ، وأن الأشياء كانت ساكنة ثم رتبها العقل ترتيباً على أحسن نظام فوضعها موضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ثم من متحرك ومن

ساكن ومن مستقيم فى الحركة ومن دائر ومن أفلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة.

كما أن انكساغوراس أول من قال بنظرية الكمون والظهور فقد اعتبر الأشياء كلها كامنة فى الجسم الأول.

ثم أن الإسلاميين عرفوا قول انكساغوراس بأن الطبيعة امتزاج أى كون وفساد وان النفس هوائية فثمة إذن صورة واضحة صحيحة لأنكساغوراس فى العالم الإسلامى – على حد قول الدكتور النشار[1].

- **المدرسة الذرية (لوقيبوس – وديمقريطس)**

ونصل إلى المدرسة الذرية وسنرى كيف أخذ المعتزلة والأشاعرة بالمذهب الذرى فعلى أى صورة عرف الإسلاميون هذا المذهب الذرى اليونانى ورجاله ؟؟

لقد عرف الإسلاميون لوقيبوس ، فيلسوف المذهب الأول وأستاذ ديمقريطس واضع المذهب فى صورته الكاملة ، أما عن ديموقريطس فيرى الدكتور النشار أن الشهرستانى لم يصل إلى معرفة حقيقته بل ينسب إليه مذهب أنباذوقليدس فى العناصر الأربعة.

---

[1] يراجع فى ذلك : د. على سامى النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ج١–ص٢٢٤ – دار المعارف – الاسكندرية – الطبعة الأولى – ١٩٦٩.

ومن أقوال ديمقريطس .. أن المبدع الأول هو الأخلاط الأربعة وهى الأسطقسات (العناصر) أوائل الموجودات كلها ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة.

أما الأشياء المركبة فإنها كانت دائمة دائرة إلا أن ديمومتها بنوع ودثورها بنوع ، ثم أن العالم بجملته باق لايفنى .. ولكن أين المذهب الذرى الديمقريطسى؟ بعض القائلين بمذهب الجزء الذى لايتجزأ ومنهم **الشهرستانى** لايتكلم عن ديمقريطس إلا وهو يعرض لمذهب ابيقورس ، **واليعقوبى** يصوره منكراً الألوهية والأديان ، كما أن **الغزالى** يصف مذهب ديمقريطس وأتباعه بالزنادقة لأنهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم .

وزعموا أن العالم قديم ، وعلى الرغم من ذلك فإن مذاهب مفكرو الإسلام ومذهب المتكلمين فى الجزء الذى لايتجزأ يعود إلى مذهب ديمقريطس فليسوف الذرة ، ولقد تأثرت فرقة الأشاعرة فى الفلسفة الإسلامية بهذا المذهب بشكل واضح .

٦- <u>السوفسطائية</u> :

عرف المسلمون أسم السوفسطائية كما عرفوا مذاهبها ووضعوا السفسطائيين تحت أسم " مبطلى الحقائق " وعرفوا شكهم فى العقليات والحسيات . واعتبارهم الوهميات هى مقياس المعرفة الإنسانية .

ولم يدرك الإسلاميون القدامى ما أدركه مؤرخو الفلسفة المحدثون[*] من أن السوفسطائية كانت تبشيراً بعصر تنوير حاسم فى الفكر الإنسانى وأنهم أول من شك فى قيمة المعرفة الإنسانية ونقدوا هذه المدرسة ووسائلها وكانت حركة السوفسطائية كما نعلم أول محاولة إنسانية لعودة العقل إلى ذاته وإنعكاسه على نفسه ، وأنتقل مركز التفكير الفلسفى إلى الإنسان ، ويرى الدكتور النشار أن أفلاطون ثم أرسطو شوها تاريخ السوفسطائية ، وكانا هما من مصادر المسلمين فعرف المسلمون مذاهبهما من خلال هذين الفيلسوفين وقسموها إلى ثلاثة أقسام أو مذاهب :

أ – **مذهب بروتاغوراس** (العفوية) ، وهو أكبر ممثل للحركة السوفسطائية تأثراً بفلسفة هيرقليطس وديمقريطس : الأول فيلسوف التغير والصيرورة ، والثانى فيلسوف الذرة .. وكان بروتاغوراس (٤١٦ ق.م) يعتقد أن كل شئ فى الوجود يتغير بلا هوادة وأننا نعرف هذا التغير عن طريق احساساتنا التى تتغير من لحظة إلى أخرى ومن إنسان إلى إنسان آخر. هذه الاحساسات هى المعيار الوحيد للحقيقة ، والإنسان لديه هو معيار كل شئ والوجود واللاوجود أى أن الحقيقة ليست مطلقة ولاثابتة بل هى نسبية . وكان فن البلاغة فى نظره يؤثر فى الإحساسات ويغيرها وهى الوسيلة القوية فى الإقناع. وكان السوفسطائيون

---

[*] من أمثال الفيلسوف هيجل الذى يذكر أن السوفسطائية إنما تمثل حركة التنوير الصغرى بإعتبار أن حركة التنوير الكبرى قامت فى القرن الثامن عشر الميلادى وتعتقد الدكتورة / نازلى إسماعيل أنه إذا كانت السوفسطائية قد نجحت فى النقد فإنها لم تنجح فى البناء . (راجع تفصيلاً : تاريخ الفلسفة اليونانية – د. نازلى إسماعيل – جامعة عين شمس ١٩٨١م ، وأيضاً: تاريخ الفلسفة اليونانية – يوسف كرم – دار المعارف ١٩٧٠م)

بصفة خاصة يعنون بدراسة اللغة عناية فائقة وصنفوا الأجناس الأدبية المختلفة فى اللغة اليونانية وقسموا المقال إلى : استهلال أو مقدمه ثم عرض للمشكلة ثم مناقشة الموضوع ثم تفنيده ثم نصل إلى النتيجة أو الخلاصة .

ولقد تأثر المسلمون بالسوفسطائية من خلال المنهج الجدلى عند المعتزلة والشك لدى الإمام الغزالى وكذا النظام والجاحظ فى اللغة ويرفض الدكتور النشار أن يكون النظام قريب من التأثر بالسوفسطائية ويقول إنه كان أبعد الناس عنهم .

ب- <u>مذهب جورجياس</u> (٣٧٦ق.م):

أو العنادية وهم الذين يقولون : ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة أو مقاومة مثلها فى القوة والقبول عند الأذهان.

وهم السوفسطائيين الأوائل ، واشتهر جورجياس بنزعة السلبية المتطرفة وكان يقول : إنه لاشئ موجود وإذا فرض أن شيئاً ما يكون موجوداً فإننا لايمكن أن يكون معلوماً لدينا وإذا علم لايمكن أن نوصله للغير.

جـ - <u>مذهب بيرون</u> (اللاأدرية) :

وهم الذين يقولون نحن شاكون ، وشاكون فى إنا – شاكون أى أننى أشك فى كل شئ وحتى وأنا أشك ، أشك فى أننى أشك .

صفة عامة يمكن القول إن منهج السوفسطائى هو التلاعب بالألفاظ من حيث اعتبارها لاتدل على ماهية ثابتة ، مما دعا سقراط إلى محاولة وضع منهج جدلى ليدافع عن الشباب فى أثينا ضد حركة السوفسطائيين الهادمة لأفكارهم.

- تلك كانت أهم آراء السوفسطائيين ويمكن تلخيصها فيمايلى:-

  - الإنسان هو معيار كل شئ فى مجال المعرفة والحقيقة.
  - المعرفة هى المعرفة الحسية التى تأتينا عن طريق الاحساسات.
  - المعرفة الحسية ذاتية وليست موضوعية.
  - الإحساس لا الفكر هو معيار الوجود.

- أما فى **مجال الأخلاق** ، فكانت تعاليم السوفسطائية على النحو التالى:

  - سلوك الإنسان نابع عن الطبيعة الإنسانية
  - الإنسان يسعى بطبيعته إلى اللذة.
  - الإنسان لايفعل إلا ما يكون نافعاً له.
  - النفعية الشخصية هى التى تحدد قيمة الأشياء.

ومن هنا يتضح لنا إلى أى مدى كانت فكرة النسبية فى المعرفة والنفعية فى الأخلاق من الأفكار السائدة بين الناس فى العصر الذى عاش فيه سقراط.

٧- **المدرسة التصورية** (سقراط – أفلاطون – أرسطو) :

وهذه المدرسة تمثل قمة النضوج الفكرى والفلسفى لدى اليونان ويمثل المثلث الفلسفى الشهير (سقراط – أفلاطون – أرسطو) التأثير الواضح لدى فلاسفة الإسلام مما حدا بهم لنشأة الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتصوف الإسلامى ، ومن المعلوم أن كل واحد منهم أستاذ للآخر .

- **سقراط (٤٦٩-٣٩٩ق.م) :**

أول الفلاسفة الكبار لدى اليونان ، عاصر السوفسطائيين فى القرن الخامس ق.م وأشتهر بنشاطه الفكرى فى هذه البيئة وبدأ فى نظر البعض واحداً منهم .

أشتهر أيضاً بنزعته الأخلاقية الخالصة وترفعه عن المادة ، وهو صاحب الشك المنهجى الذى يوصل إلى اليقين ، وعارض الشك المذهبى (الشك من أجل الشك) .

يعتبر سقراط الفيلسوف الوحيد الذى لم يترك لنا مؤلفاً واحداً مكتوباً ولكنه ترك وراءه قصة واسطورة ، فهو الحكيم الذى دافع عن الفضيلة والفيلسوف الذى ضحى بحياته من أجلها وهو المفكر الذى كان يحث الشباب على عمل الخير.

إتخذ سقراط لفلسفته شعار معبد دلف: أعرف نفسك بنفسك ويجب أن نؤكد هنا أن هذا الشعار السقراطى هو الذى يفصل بين مرحلتين فى تاريخ الفكر الإغريقى : ما قبل سقراط وما بعد سقراط ، فالفلسفة قبل سقراط كانت تهتم بدراسة الطبيعة الخارجية والوجود الخارجى ، أما بعد سقراط فقد وجه الفلسفة وجهة جديدة وأراد للفكر الفلسفى أن يغوص فى أعماق الطبيعة البشرية والنفس الإنسانية فهو بحق قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض .

أحتل سقراط مكانة كبرى لدى الإسلاميين ، لقد صوروه فى صورة نبى أو قديس يحدث أبناء أثينا عن الوعد والوعيد والثواب والعقاب والخطيئة والمغفرة بل كان يحدثهم عن التوحيد نفسه ، ثم ذكروا أنه من تلاميذ فيثاغورس .

دعوة سقراط للحب لأنه يسكن حباً والحب هو الدين وأنه هجر المنازل وسار فى الشوارع والأسواق والميادين يدعو الشباب إلى فلسفته الخالدة .

- وننتقل إلى تلميذه .. إلى **أفلاطون الإلهى** الروحانى هو من أكبر فلاسفة اليونان ، أثار الكثير من المشاكل الفلسفية التى مازال لها صداها حتى اليوم من حبه الأفلاطونى إلى جمهورية السياسة إلى مدينته الفاضلة وهو تلميذ سقراط وأستاذ المعلم الأول أرسطو. كان واسع الإطلاع متحمساً للعلم فلم يفتر طوال حياته وعنى عناية خاصة بعلوم الهندسة والفلك والمنطق واللغة والسياسة والقانون والأخلاق جمع بين روعة الأسلوب الأدبى ورقة التفكير المنطقى ، أنه أفلاطون العظيم الذى كان له أثره البعيد فى الغرب والشرق ولد حوالى سنة (٤٢٨ أو ٤٢٧ ق.م) ودرس فى شبابه على الفيلسوف هيرقليطس ثم اتصل بسقراط وترك أثينا بعد محاكمة سقراط وأنتقل إلى ميغارا ويقال أنه سافر إلى مصر وبقى ثلاثة سنوات ، وعرف كل ما توصلت إليه الحضارة المصرية من تقدم فى العلوم والفنون والسياسة والحكمة وتعرف على رجال الدين والكهنة والعقائد المصرية القديمة ، ثم عاد إلى قيروان ومنها إلى إيطاليا (اليونان الكبرى) وعاد إلى أثينا وأسس الأكاديمية أو المدرسة الأفلاطونية. أقام فيها المحاورات والمجادلات الأدبية والفلسفية التى أثرت كثيراً فى مفكرى الإسلام فيما بعد ، وقد وصلت آراء أفلاطون على العموم إلى الإسلاميين وبخاصة ملخصات ومترجمات جالنيوس وبعض محاوراته مثل المأدبة وفيدون والتفاحة والجمهورية والسياسى وغير ذلك كذا المذاهب الأخلاقية الأفلاطونية .

وثمة مدرسة فلسفية خالصة على طريقة الفلاسفة كانت أفلاطونية وهى مدرسة محمد بن زكريا الرازى قد تأثر الرازى بأفلاطون تأثراً كبيراً ولقد حاول الفارابى إخلاصاً منه للفلسفة المشائية أن يوفق فى كتاب الجمع بين رأى الحكيمين ... أفلاطون الإلهى وأرسطاطاليس الطبيعى ، أما أبن سينا فقد كان أفلاطونياً فى رسائله الصغيرة وأشاراته ومباحثها غير أن الأثر الأفلاطونى الأكبر إنما كان فى المدرسة الفلسفية الأصلية المعبرة عن روح الإسلام وهى مدرسة المعتزلة فى دوائر المتكلمين من الفلسفة الإسلامية .

- أما **أرسطو** المعلم الأول وصاحب انتصار العقل (٣٨٤ – ٣٢٢ ق.م) فقد نقلت كتبه كلها إلى العربية سواء على طريقة الترجمة أو الشرح ، ومن هنا كان أشهر فلاسفة اليونان أثراً على مفكرى الإسلام وبصفة خاصة أبن سينا وابن رشد ولأستاذنا الدكتور / عاطف العراقى (رحمه الله) جولات وصولات فى دراسة كل من ابن سينا وابن رشد[*] أوضح فيهما مدى تأثر فلاسفة الإسلام بأرسطو ، وأرجع الفضل لفلاسفة اليونان بكل صدق وموضوعية وبأسلوب عقلى تنويرى – فى كيفية التأثر والتأثير .

- أما أستاذنا الدكتور النشار (رحمه الله) فيقرر أنه لم يعد لأرسطو أذن بجانب أفلاطون من سلطان سوى سلطان المنطق ، وقد سبق القول بإن المسلمين لم يأخذوا بمنطق أرسطو فى القرن الخامس الهجرى وهاجمته جميع دوائر المسلمين الفلسفية . اللهم إلا طائفة الفلاسفة المشائين

---

[*] يراجع فى ذلك كتابين هما : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، والنزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقى – دار المعارف – مصر.

الإسلاميين من أمثال ابن سينا ، وابن رشد وكذا المعتزلة وأخوان الصفا وكلهم أخذوا من أرسطو ومن فلاسفة اليونان بشكل لايدع للشك مجالاً رغم اعتراض البعض حتى إذا ما أنتقلنا إلى فلاسفة ما بعد أرسطو نرى أن المسلمين تعلقوا بفيلسوفين من المشائين هما : الأسكندر الأفروديسى وجالنيوس الفيلسوف الطبيب .

ثانياً: العوامل الداخلية لنشأة الفلسفة الإسلامية:

قلنا من قبل أن القرآن بقى كقوة من الوحى الإلهى الآتى من مكة أتت معها بحضارة تقارعت وتصارعت وكونت وحددت ميتافيزيقاه وفيزيقاه ومذهبه الإنسانى العام ، ولم يطلب من المسلمين تجاوز هذا المذهب الفلسفى المتكامل .

وذكرنا من قبل بعض العوامل الخارجية لقيام فلسفة إسلامية فيجدر بنا أن نذكر عوامل داخلية لنشأة الفكر الإسلامى الفلسفى ، وأهم هذه العوامل وعلى أهيمتها فى الترتيب نجد :

١- العوامل اللغوية .

٢- العوامل السياسية .

٣- العوامل الاقتصادية .

وبنوع من الإيجاز يمكن لنا أن نتحدث عن هذه العوامل الثلاثة معتمدين فى ذلك على مؤلف هام لأستاذنا الدكتور / على سامى النشار[*].

١- <u>العوامل اللغوية</u> :

ونبدأ بسؤال مفاده .. هل محاولات المسلمين الفلسفية الأولى إنما هى كانت محاولات تفسيرية لغوية للكتاب والحديث ؟

نقول أنه حدث بلا شك إختلاف فى التفسير كان مرده إلى إختلافات لغوية تفسيرية حول تصورات قرآنية وحديثية . اختلفوا فى المفهوم اللغوى للآيات المحكمات وللآيات المتشابهات ، وبلا شك نشأ عن هذا التجسيم والتنزيه واختلفوا أيضاً فى تفسيرات لغوية فى القضاء والقدر .

فنشأت عن هذا قضايا الجبر والاختيار ، واختلفوا فى تفسيرات لغوية حول المؤمن والفاسق والكافر فنشأ عن هذا مشكلة المنزلة بين المنزلتين وهو أصل من أصول المعتزلة ينضاف مع أصل هام لدى المسلمين وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وتكونت الفرق الإسلامية والمذاهب الفقهية .

٢- <u>العوامل السياسية</u> :

ونبدأ بسؤال مفاده .. هل يمكن النظر إلى قيام فلسفة إسلامية من وجهة نظر سياسية ؟؟

---

[*] نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – جـ١ – طبع دار المعارف – الأسكندرية – ١٩٦٩.

نعلم تماماً أن المسلمين والرسول (ﷺ) مازال حياً لم يختلفوا فى أى شئ فقد كان يدبر أمر المسلمين بالحكمة البالغة سياسياً وفكرياً ووحياً قرآنياً وما كان ينطق عن الهوى .

فكان إذا إستعصى به أمراً يسأل ربه .. فينزل الوحى بالقول الفصل ولكن المسلمين بعد وفاة النبى(ﷺ) قد أختلفوا سياسياً ، ويمكن القول فقهياً ونحن نعلم ما دار فى سقيفة بنى ساعدة وحروب الردة فى خلافة أبو بكر الصديق ومضى الركب على ما كان عليه المسلمين منذ وفاة الرسول(ﷺ) حتى خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وفتوحاته وتوسعاته وعدله وعزمه وسياسته الرشيدة .

لعل الإختلاف كان كامناً حتى مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان(رضى الله عنه) وبموته أو قتله على الأصح – كماهو معروف – إنفجرت الخلافات السياسية وفى أثرها تكونت المذاهب والفرق .

وعلى سبيل المثال نجد ان الشيعة بفرقها المختلفة وبفلسفة هذه الفرق فلسفة عارمة متعددة النواحى والجوانب فى صورتها الإثنا عشرية أو الإسماعيلية أو الزيدية إنما نشأت وتطورت لأصل سياسى من الإمامة أو الخلافة ، وهذه قضية خطيرة شقت عصا الأمة الإسلامية حتى يوم الناس هذا وما نراه من تناحر وصدام بين السنة والشيعة فى أغلب بلدان الأمة العربية خير دليل على ذلك ، نسأل الله تعالى أن يهديهم إلى سواء السبيل ويجمع فرقتهم .

بل أن المذاهب اليونانية والتى سبق أن ذكرتها – والغنوصية والهندية والصوفية إنما إنقدحت من فلسفة الشيعة لتدعيم فكرة الإمام المعصوم واستخدمت كل حجة فلسفية من قبل وبعد لتدعيم أصل سياسى .

كما أن الخوارج والمعتزلة والمرجئة وغيرهم من الفرق قد أنشئت وتطورت عن عامل سياسى . ونعلم ما كان بين بنى أمية وبنى العباس وبنى هاشم من صراعات حول قضية الإمامة ومحاولة لتبرير وجودهم كمغتصبين للخلافة الإسلامية ،بل قيل إن الفلسفة المشائية نفسها قد جلبت إلى العالم الإسلامى لتدعيم طرز من السياسة ، والفارابى مثال صادق على هذا[*] .

وأغلب ما حدث فى تاريخ المسلمين من غزوات حيوية وفكرية أو ثورات حيوية فكرية إنما إنقلبت إلى ثورات سياسية على سبيل المثال الثورة الكيسانية وخليفتها ثورة القرامطة وثورة الحشاشين واصحاب جبل آلموت والحسن الصباح والشيعة الإسماعيلية وخليفتها الدولة الفاطمية والزيدية وخليفتها دول الزيود فى المغرب وفارس واليمن وإيران والعراق .

ولسنا هنا نخص أثر العامل السياسى فى قيام الفكر الإسلامى ، ولكن هذا العامل رغم أهميته كان عاملاً هاماً لقيام الفلسفة الإسلامية .

---

[*] وقد أفرد المؤلف فصلاً فى كتابه : قضايا السياسة والمجتمع – رؤية فلسفية إجتماعية عن الفكر السياسى الإسلامى عند الفارابى – فليراجع .

٣- **العوامل الاقتصادية** :

فقد كان الاقتصاد والتجارة من عوامل نشأة الفكر الإسلامى الفلسفى إلى حد كبير ، أو بمعنى أدق شعور الطبقات المحرومة فى عهد عثمان بن عفان داعياً إلى قيام التشيع كفرقة إسلامية ، والتفاف جماهير كبيرة من الفقراء حول الإمام على بن أبى طالب وتمثل هذا بصورة صادقة حين سوى على بن أبى طالب بين أغنياء الصحابة وفقراء المسلمين مما دعى الزبير بن العوام وطلحة بن عبد الله إلى الانتفاضة ضد الإمام على وأثارة الحرب الأليمة ضده سواء فى موقعة الجمل أو فى صفين .

ويقال أيضاً إن أساس قيام الكيسانية وهى حركة كبرى فى تاريخ الإسلام تفرع عنها ثورة القرامطة وثورة الزنج إنما كانت بسبب تسوية المختار بن أبى عبيده بين العرب والموالى فى العطاء وفى بعض النماذج التى وصلتنا عن نشأة المعتزلة القديمة إن أساس قيام المعتزلة كان عاملاً إقتصادياً هو عدم رعاية السلطان لأموال بيت المال وعدم توزيعها بين المسلمين بالتساوى أى إنعدام العدالة الاجتماعية بالمفهوم المعاصر.

ويعلل نشأة القدرية كفرقة نفس التعليل ، وسنذكر عبارة معبد الجهنى المشهورة " إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله " وكانت هذه العبارة أساس مذهب الحرية والإختيار فى العالم الإسلامى وهى التى نشأت عنها المعتزلة فيما بعد .

ونختم قولنا أن البنيان قد أقيم وأساسه إسلامى بحت ثم بدأ البنيان ينزو نزواته الحيوية ويثور ثوراته الداخلية وهبت عليه فى الآن نفسه أعاصير العوامل الخارجية خلال هذا تكونت الفلسفة المسلمة أو الفلسفة الإسلامية .

الفصل الثانى

موضوع الفلسفة الإسلامية وعلاقتها بالعلوم الأخرى

تمهيد ..

يدور موضوع الفلسفة الإسلامية حول البحث فى الكون والإنسان فى ضوء التعاليم الدينية التى نزلت مع ظهور الإسلام ، وقلنا من قبل إن ميتافيزيقا الإسلام (الله – العالم – الإنسان) قد تحددت ووضحت معالمها الأولية ، وقبل الخوض فى هذه الجزئية وقبل عرض المشاكل التى واجهتها هذه الفلسفة وحاولت تقديم الحلول لها ، يجدر بنا أن نفصل فى قضية هذه الفلسفة .. الفلسفة أهى فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية ؟ لما لهذا التمييز من أثر فى موضوع هذه الفلسفة ذاتها ، ثم نعرج لعرض علاقة الفلسفة الإسلامية بالعلوم الأخرى القريبة منها بل والمندرجة تحتها ومنها علم الكلام واختصاص كل منهما ومنهج كل علم من العلوم ثم التصوف الإسلامى بفروعه الثلاثة (السلفى – السنى – الفلسفى) وعلاقته بالفلسفة وموضوعه .

وبعد ذلك نوضح علاقة الفلسفة الإسلامية بالفقه وأصوله ، ونختم هذا الفصل بعلاقة الفلسفة بالعلم الخالص (الرياضى – الفلكى – الطبى – الجيولوجى .. إلخ) .

أولاً: الفلسفة .. إسلامية أم عربية ؟

لقد تعرض المؤرخون من القدماء لهذه القضية كما تعرض لها المحدثون طوال القرن التاسع عشر وأوائل العشرين وبخاصة بعد ظهور القومية العربية وشعور العرب بذاتهم وكيانهم ، فكان للقدماء رأى وللمحدثين رأياً آخر .

حين ظهرت الفلسفة فى الإسلام ، وجرت هذه اللفظة فى اللسان العربى ونمت وإزدهرت وبرز الفلاسفة من أمثال: الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم وألف المؤرخون الكتب التى تدون سيرهم وآرائهم ، أطلق هؤلاء المؤرخون عليهم إسم فلاسفة الإسلام . أو الفلاسفة الإسلاميين أو حكماء الإسلام ، فيما جرى على ألسنة الشهرستانى أو القفطى أو البيهقى وغيرهم من المؤرخين وكتاب الفرق والطبقات .

ومن أجل ذلك قال الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه : (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) : إن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها إسماً أصطلحوا عليه ، فلا يصح العدول عنه ولاتجوز المشاحنة فيه ثم يخلص من ذلك إلى قوله : " ونرى أن نسمى الفلسفة التى نحن بصددها كما سماها أهلها (فلسفة إسلامية) بمعنى أنها نشأت فى بلاد الإسلام وفى ظل دولته ، من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم " .

وعندما جاء الأستاذ المستشرق نللينو يلقى محاضراته فى الجامعة المصرية عقب افتتاحها ، ألقى دروساً فى (تاريخ علم الفلك عند العرب) وتعرض للتسمية وناقش الحجج التى تقال فى كلا الجانبين ، وهذا نص حجته :

" كلما يكون الكلام عن زمان الجاهلية أو أوائل الإسلام لاشك أن كلمة (عرب) مستعملة بمعناها الحقيقى الطبيعى المشير إلى الأمة القاطنة فى شبه الجزيرة المعروفة بجزيرة العرب " .

ولكن إن كان الكلام عن العصور التالية للقرن الأول من الهجرة إتخذنا ذلك اللفظ بمعنى إصطلاحى وأطلقناها على جميع الأمم والشعوب الساكنين فى

الممالك الإسلامية ، والمستخدمين اللغة العربية فى أكثر تآليفهم العلمية فتدخل فى تسمية العرب الفرس والهند والترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون وهلم جرا ، المتشاركون فى كتب لغة العلم وفى كونهم تبعة الدول الإسلامية ولو لم نطلق عليهم لفظ العرب كدنا ما نقدر أن نتحدث عن علم الهيئة عند العرب ، لقلة البارعين فيه من أولاد قحطان وعدنان .

من الواضح من هذا النص أن نللينو المستشرق الإيطالى يعتمد أولاً وقبل كل شئ على اللغة ، ولذلك قال العلوم عند العرب بمعنى أنها كتبت باللغة العربية ؛ ثم نقل رأى ابن خلدون الذى يذهب فيه إلى أن " حملت العلم فى الملة الإسلامية أكثرهم العجم " وناقش بعد ذلك الوجه المقابل لهذه القضية نعنى القول بفلسفة إسلامية أو علوم إسلامية وتولى الرد عليها : بأن لفظ المسلمين يُخرج النصارى والإسرائيليين والصابئة وأصحاب ديانات أخرى لهم نصيب غير يسير فى العلوم والتصانيف العربية ، وخصوصاً فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة ؛ وبأن لفظ المسلمين يستلزم البحث أيضاً عما صنفه أهل الإسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية – وهذا خارج من موضوعنا . وبذلك يخلص نللينو إلى هذه النتيجة بقوله : فالأرجح أن نتفق فيما كثر إستعماله عند الكتبة الحديثين ، ونتخذ لفظ العرب بالاصطلاح المذكور ، أى نسبة إلى لغة الكتب لا الأمة .

وقد ظهر بحث بمناسبة إنعقاد حلقة لدراسة الفلسفة الإسلامية فى كولونيا سنة ١٩٥٩م على حد قول د.توفيق الطويل ، حيث قام الأب قنواتى ونشر هذه الدراسة فى إحدى المجلات الفرنسية وهو عبارة عن استفتاء وجهه إلى

المشتغلين بهذه الفلسفة فى شتى أنحاء العالم وجمع الردود ونشرها ، فتبين منها الاختلاف الشديد على التسمية ، من فلسفة إسلامية إلى عربية ، إلى فلسفة الدول الإسلامية إلى الفلسفة فى العالم الإسلامى ، وغير ذلك . وسنعرض بعض هذه الآراء لما فيها من طرافة .

الإيرانيون والهنود والأتراك يؤثرون تسمية هذه الفلسفة بأنها الإسلامية وليس ذلك بمستغرب منهم فى الوقت الحاضر بعد إنقطاع صلتهم باللسان العربى إلا بالنسبة للمختصين فقط .

ويذهب الأستاذ مُعين بجامعة طهران إلى أن القول بالفلسفة العربية يخرج الإيرانين والأفغان والباكستانيين والهنود ، ويرى إختيار إسم مثل فلسفة إسلامية أو فلسفة الدول الإسلامية وما جاورها ويقول الأستاذ أشته : " إذا كان المقصود ذلك الفكر الفلسفى الذى إنتشر فى بقعة من الأرض بعد إمتداد رقعة الإسلام واللغة العربية والذى عبر عنه دائماً باللغة العربية وفى بعض الأحيان من نفس المؤلفين باللغة الفارسية ، فمن المصطنع عزل جزء من الفكر عن الآخر إعتماداً على أداة من أدوات التعبير عنهم ، أو على العقيدة الدينية للمؤلفين كيف نأخذ جزءاً من فكر الفيلسوف عبر عنه باللغة العربية ونغفل الجزء الآخر الذى عبر عنه بالفارسية ؟ كيف نستبعد فكر الفيلسوف لأنه يهودى ؟ وما الحال فى فكر السهروردى أو الرازى صاحب مخاريق الأنبياء ؟ لهذا إستبعد القول بفلسفة عربية أو إسلامية وأؤثر القول بالفلسفة بالعالم الإسلامى " .

ويـدافع المستشـرق الفرنسـى هنـرى كوربـان المخـتص بالإسـلاميات والإيرانيات عن فلسفة إسلامية بقولة " إذا أخذنا بفلسفة عربية لكانت ضيقة جداً بل خاطئة ، فأين نضع مثلاً فكر ناصر خسرو ، وأفضل كاشانى ، وغيرهم من فرس القرون من الحادى عشر إلى الثالث عشر والذين لم يكتبوا إلا بالفارسية .

أما مفهوم (عربية) فإنه يحمل اليوم مضموناً سياسياً ووطنياً له ما يبرره : ولكن ليس له الحق أن يعود بنا إلى الميدان العلمى أو الأدبى وأيضاً فإنى أرفض أن أربط بين مفهوم دينى وبين وطن أو جنس ، ولذلك كان أصدق عنوان هو (الفلسفة فى الإسلام) أو (الفلسفة الإسلامية) أو (الفلسفة فى الدول الإسلامية) ولو أن هذه التسمية الأخيرة طويلة ولاتصلح عنواناً وأنى لأرفض أن أسميها (مسلمة) Musulmane لأن فى هذا حكماً سابقاً على عقيدة الفيلسوف الشخصية . فلسفة إسلامية إذاً تشمل كل شئ وإذا شئنا أن نضيف المسيحيين واليهود فلنا أن نقول (الفلسفة فى الإسلام) كما فعل دى بور[1] من قبل .

ويعارض الهنود القول بفلسفة عربية ، وفى ذلك يقول الأستاذ تارا شاند : " فلسفة عربية عنوان غير ملائم ، أولاً لأن المشتغلين بهذه الصناعة لم يكونوا جميعاً عرباً ، بل كان معظمهم فرساً أو مواطنين فى بلاد أخرى كمصر ووسط أسيا والأندلس والهند .. إلخ .

---

[1] أنظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، تأليف دى بور وترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة. ويعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب التى كتبت فى تاريخ الفلسفة الإسلامية بالإضافة إلى كتاب المستشرك مونك كما سيرد فيما بعد.

ومع أن نسيج هذه الفلسفة كتب بالعربية ، فقد استخدمت لغات أخرى كالفارسية وغيرها واعتبار أهم من ذلك هو أن الفلسفة نشأت من حاجة الإسلام والجدل الدينى واهتمت فى أساسها إما بتوطيد دعائم العقيدة ، أو إلتماس أساس فلسفى لها ، أو تنمية الأفكار الدينية الكلامية ، ولايمكن إعتبار هذه الفلسفة نقدية أو مستغلة ، لأنها دارت حول الفكر الدينى .

أما النصارى واليهود الذين كتبوا مؤلفات فلسفية نقدية أو متأثرة بالإسلام فينبغى إدخالها فى جملة الفلسفة الإسلامية ، وأشهر من كتب فى ذلك الآب جورج شحاته قنواتى وابن ميمون وغيرهما .

وجاءت طائفة من الردود تأخذ الإسلام لا بمعنى الدين فقط بل بمعنى أهم وأوسع ، أى حضارة معينة ، كما فعل الأستاذ بوزانى من إيطاليا إذ يأخذ الفلسفة الإسلامية بمعنى الحضارة لا الدين . فضرب مثلاً بهنرى برجسون الفيلسوف الفرنسى اليهودى فإنه يدخل ضمن تاريخ الفلسفة المسيحية فى أوربا فى العصر الحاضر وإلى مثل ذلك ذهب د. إبراهيم مدكور فى كتابه عن الفارابى باللغة الفرنسية أيضاً د. الأهوانى حيث يقولان :

" ليس القول بفلسفة عربية أنها من عمل جنس أو أمة ومع ذلك أوثر تسميتها إسلامية ، لأن الإسلام ليس عقيدة فقط ، ولكنه أيضاً حضارة ، ولكل حضارة حياتها الأخلاقية والمادية والفكرية والعاطفية. والفلسفة الإسلامية تشمل إذن كل ما كتب من دراسات فلسفية فى أرض الإسلام سواء بأقلام المسلمين أو النصارى أو اليهود . ولست فى حاجة إلى ذكر النساطرة واليعاقبة والصابئة

الذين كانوا رواد هذه الدراسات . وأنت ترى أن ابن ميمون ليس إلا إستمراراً للفارابى وابن رشد " .

ويطول بنا الحديث لو نقلنا سائر ما ذكره المشتغلون بهذا الدرب من الفلسفة وأختتم د. أحمد فؤاد الأهوانى الموضوع بالرأى الذى ذهب إليه فى كتابه باللغة الانجليزية[1]عن الفلسفة الإسلامية حيث ذكر ما ترجمته "إن القائلين بفلسفة عربية يذهبون إلى أنها كتبت باللغة العربية وأنها ترجمت أولاً إلى العربية ثم ألف فيها الفلاسفة بعد ذلك وأضافوا إليها بالعربية ، ولكننا يجب أن نذكر أن ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية ليس سبباً كافياً للقول بأنها عربية لأن أئمة الفلاسفة لم يكونوا عرباً بل تركاً كالفارابى أو فرساً كإبن سينا : وإن بعض الفلاسفة ألفوا بالفارسية ، ومع ذلك يكون فكرهم جزءاً من هذه الفلسفة الإسلامية تسمى كذلك لأن العصر الجديد الذى أثر فى الفلسفة اليونانية والإسكندرانية وغيرها ، تلك الفلسفة التى نقلت إلى اللغة العربية هو الإسلام الذى كان على الفلاسفة أن يعملوا له حساباً ، وأن يُوفقوا بينه وبين هذا العصر الجديد ودون غيره من الأنظار الفلسفية " .

فلنسميها إذن الفلسفة الإسلامية ، ولا مشاحة فى الإصطلاح واللفظ طالما المعنى واحد كما يقولون.

---

(1) A.F. El Ehwany : Islamic Philosophy, Anglo- Egyptian Library, Cairo, 1957

ثانياً: الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام :

وقضية أخرى يجدر بنا أن نفصل فى أمرها كذلك قبل المضى فى سرد قصة هذه الفلسفة ، تلك هى التمييز بين الفلسة والكلام ، أتكون الفلسفة الإسلامية إذا شئنا إلتماسها هى الكلام عند المسلمين ، أو أن الفلسفة شئ وعلم الكلام شئ آخر مختلف كل الأختلاف أو أن الكلام فرع من فروعها ؟

وقد عرفت فى إبتداء هذا الحديث ما هى الفلسفة ، وأنها البحث فى الكون والإنسان . ولابد لنا أن نقدم بين يديك تعريفاً لعلم الكلام بقربة من الذهن لتكون على بينة من الأمر. فعلم الكلام هو تعضيد العقائد الدينية بالحجج العقلية ، وهو العلم الذى أنشئ خصيصاً للدفاع عن العقائد الدينية والايمانية بالأدلة والبراهين العقلية[1] ، ولو رجعت بضع صفحات إلى الوراء ، ونظرت إلى مناقشة الأستاذ الهندى تارا شاند لموضوع التسمية أى إسلامية أو عربية ، لرأيت أنه يأخذ الفلسفة الإسلامية بمعنى علم الكلام ، ولابأس من إعادة قوله مرة أخرى وهى أن الفلسفة " نشأت من حاجة الإسلام والجدل الدينى واهتمت فى أساسها إما بتوطيد دعائم العقيدة ، أو إلتماس أساس فلسفى لها أو تنمية الأفكار الدينية الكلامية". وإلى مثل هذا الرأى يذهب كثير من المؤرخين ولكنى أخالفهم فى ذلك لأسباب كثيرة نذكر منها :

---

[1] لمزيد من التفاصيل عن علم الكلام وتعريفاته وقضاياه ، أنظر فى ذلك : د. صابر أبا زيد – علم الكلام الإسلامى – دار دنيا الوفاء للطباعة والنشر – الطبعة الأولى – إسكندرية – ٢٠١٠ – ص١٧ وما بعدها.

١- لأن علم الكلام كما تبين لنا أساسه دينى ، فهو علم دينى ويقابله فى ذلك العصر فى أوربا علم اللاهوت ، أو الأثولوجيا Thsology فى المسيحية وبين اللاهوت المسيحى لانود الخوض فيها هاهنا ، وليس هذا مجالها ولانزاع أن الفلسفة ضرب من الدراسة يختلف عن اللاهوت أو علم الكلام منهجاً وموضوعاً . أما منهج الفلسفة فهو البرهان العقلى بحسب القدماء من الإسلاميين واليونانيين ، إما منهج الكلام فهو الجدل .

وأما موضوع الفلسفة فهو الكون والإنسان ، والنظر فى مبادئ الوجود وعلله ، ولابأس أن ينتهى الفيلسوف فى تفكيره إلى إثبات وجود علة أولى لهذا الكون وهى الله ، أو محرك أول للعالم كما فعل أرسطو وسمى الله المحرك الذى لايتحرك . وقد يذهب بعض الفلاسفة فى تفكيرهم كالماديين إلى إنكار وجود الله والقول بأن المادة قديمة هى أصل ذاتها ، ولكن موضوع الكلام أساساً هو الله وصفاته ، وصلة الله بهذا العالم والإنسان الذى يعيش على ظهر هذه الأرض طبقاً للشريعة التى أنزلها الله على عبادة فى كتبه المقدسة . ومن أجل ذلك يتخذ علماء الكلام من الإسلاميين العقيدة الإسلامية كما وردت فى محكم التنزيل وفى كتاب الله وهو القرآن أمراً مقرراً لاسبيل إلى الشك فيه ، مثل وجود الله ووحدانيته ، وعدله ، والبعث فى يوم الآخرة ثم يحاولون بحجة العقلية ، وفرق شديد بين من يقتحم ميدان الفكر حراً من كل رأى سابق ، وبين من يدخل هذا الميدان مقيداً بعقيدة سابقة لايستطيع عنها حولاً وإن استطاع أن يؤولها تأويلاً .

٢- الفلسفة اصطلاح يونانى دخيل فى اللسان العربى ، أجرى فى هذه اللغة كماهو . وقد نص الفارابى على ذلك فقال: " اسم الفلسفة يونانى ، وهو دخيل

فى العربية ، وهو على مذهب لسانهم فيلسوفياً ومعناه إيثار الحكمة وهو فى لسانهم مركب من " فيلا " ومن " سوفيا " ففيلا الإيثار وسوفيا الحكمة والفيلسوف مشتق من الفلسفة .

حقاً بعد القرن السادس الهجرى اختلطت الفلسفة بالكلام إلى الحد الذى ابتلع هذا العلم الأخير الفلسفة إبتلاعاً واحتواها فى كتبه حتى أصبحت كتب "التوحيد" وهى التى تبحث فى علم الكلام تبدأ بمقدمة فى منطق أرسطو على طريقة الفلاسفة ، فضلاً عن بسط الآراء الطبيعية والرياضية فى الزمان والمكان والحركة وغير ذلك ، كما يتبين من النظر لأحد كتب المتأخرين فى هذا العلم مثل كتاب " المواقف " للإيجى .

ثم على مر الزمن اصبح المسلمين يخشون الفلسفة لما وجه إليها من اتهامات تدمغها بالكفر والإلحاد ، فانصرف الناس عنها ، وأضحى الاشتغال بها والنظر فيها وتدريسها مما يحرم ، وظل الحال على هذا المنوال حتى القرن السابق ، إلى أن ظهرت الفلسفة مرة أخرى إلى الوجود ودبت فيها الحياة على يد علماء دينيين من زعماء الفكر على رأسهم جمال الدين الأفغانى ثم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده من بعده وثم مصطفى عبد الرازق وتلاميذه ومدرسته وبذلك عادت الفلسفة الإسلامية إلى الإنفصال مرة عن علم الكلام كسابق عهدها فى الدولة العباسية .

وهذا رأى ابن خلدون فى مقدمته يؤيد ما نذهب إليه ، ويوضح مرحلة الإنفصال بين الفلسفة والكلام ، ثم مرحلة إندماجهما ، ننقله بتمامه رداً على أؤلئك الذين يذهبون إلى أن الفلسفة الإسلامية هى علم الكلام قال ابن خلدون :

" وإعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون فى أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارى وصفاته وهو نوع استدلالهم غالباً : والجسم الطبيعى ينظر فيه الفيلسوف فى الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات ، إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم فهو ينظر فى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل . وكذا نظر الفيلسوف فى الإلهيات إنما هو نظر فى الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ، ونظر المتكلم فى الوجود من حيث أن يدل على الموجد . وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية ، فترفع البدع ، وتزول الشكوك والشبه من تلك العقائد . ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين وألتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لايتميز أحد الفنين عن الآخر ولايحصل عليه طالبه من كتبهم ، كما فعله البيضاوى فى الطوالع ، ومن جاء بعده من علماء الكلام ".

ثالثًا : الفلسفة والتصوف:

وإذا كان ذلك حال الفلسفة والكلام وانفصال أحدهما عن الآخر حتى القرن السادس الهجرى كما رأينا ، فهو أيضاً حال الفلسفة والتصوف ، بل الإنفصال بينهما أشد والفرق أعظم ، إنهما يختلفان منهجاً وموضوعاً .

فالفلسفة تنظر بعين العقل وتجرى على طريق الاستدلال والمنطق والتصوف يسلك طريق المجاهد والمشاهدة والمتصوفة أرباب أذواق ومواجيد .

وموضوع الفلسفة معرفة حقائق الأشياء من أى نوع كانت طبيعية أو رياضية أو ميتافيزيقية وراء الطبيعة ، وفى هذا النوع الأخير تدخل معرفة الله تعالى . وهذا الموضوع هو النظر فى الكون. أما النظر فى الإنسان فيشمل البحث فى سلوكه من جهة الأخلاق والسياسة ، وهذا النظر هو الذى سماه القدماء من الإسلاميين فلسفة عملية .

وموضوع التصوف أساساً معرفة الله سواء بطريق العبادة الشرعية أو بطريق الإلهام والذوق ، ولذلك سعى المتصوفة فى ابتداء أمرهم منذ أواخر القرن الثانى وطوال القرن الثالث بالعباد والزهاد والفقراء لأنهم زادوا فى العبادة وأحوال الزهد والورع من الحد الذى أمر به الشرع . وليس التصوف فى هذا الدور من أدواره سوى التخلق بالأخلاق الدينية .

ومن هنا جاء تعريف التصوف بأنه الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى. ثم انتقل بعد ذلك البحث فى التصوف من أن يكون نسكاً وعبادة وزهاده وفقراً ، إلى أن يكون تدرجاً فى أحوال ومقامات حتى يبلغ الصوفى الحال التى يكون فيها مع الحق ، وأصبح تجلياً ومشاهدة ومعاينة . لما كان التصوف حالاً شخصية ، ولاتتوقف على الصوفى نفسه بل على الفتوحات الربانية ، فلا يمكن أن تتوقع تعريفاً واحداً لهذا الفن مادام يخضع للمزاج الشخصى . ونحن ذاكرون أطرافاً من هذه التعاريف تجدها مثلاً فى كتاب " التعريفات للجرجانى " فالتصوف : تصفية القلب عن موافقه البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية ، وإخماد الصفات البشرية ومجانية الدعاوى النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعلق بعلوم الحقيقة ، واستعمال ما هو أولى على

السرمدية ، والنصح لجميع الأمة ، والوفاء لله تعالى على الحقيقة ، واتباع رسوله (ﷺ) فى الشريعة .

فإذا علمت أن ابن رشد توفى سنة ٥٩٥ هجرية أى فى أواخر القرن السادس ، تبين لك أن الفلاسفة كانوا فريقاً من المفكرين فى الإسلام يختلفون عن علماء الكلام وعن الصوفية . فليس إذن من الحق فى شئ أن نزعم أن علم الكلام هو الفلسفة وأن تخرج الفلسفة الإسلامية التى كان الإسلاميون يمثلونها بحجة أنهم نقلوها عن الفلسفات الأخرى ، ولا أن نزعم أن التصوف هو الفلسفة الإسلامية ، اللهم إلا فى العصور المتأخرة التى إمتزجت فيها هذه التعاليم كلها وأختلط بعضها ببعضها الآخر ، حتى أواخر القرن الماضى ، وذلك بسبب أن الفلسفة كان قد صدر ضدها فتاوى تحرم الاشتغال بها .

رابعاً : الفلسفة والفقه :

.. وإذا كان الفلسفة أجنبية فى أصلها الذى نقلت عنه ، ثم تطورت بعد ذلك على أيدى المتفلسفة من الإسلاميين ، وكان علم الكلام والتصوف الإسلامىعلمين تأثراً بعناصر أجنبية مسيحية وفارسية وهندية ، حتى ذهب كثيرون إلى أنهما كذلك دخيلان على الإسلام ، وكان بعض الباحثين يذهب على الرغم من ذلك إلى إلتماس الفلسفة الإسلامية الأصلية على علم الكلام مثلما نرى ذلك لدى أستاذنا د. على سامى النشار (فى كتابه نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام) ، وكذا فقد رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق أن علم أصول الفقه بذلك أولى ، ونادى فى كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)

بـأن علـم أصـول الفقـه قـد أبتكـره الإمـام الشـافعى إبتكـاراً ووضـعه وضـعاً ، وأن الناظر فـى الرسـالة للشـافعى يتبين مظـاهر التفكير الفلسفى ، وفـى ذلك يقول: " ورسالة الشافعى كما رأينا تسلك فـى سرد مباحثها وترتيب أبوابها نسقاً مقرراً فـى ذهـن مؤلفهـا قـد يختـل إطـراده أحيانـاً ويخفـى وجـه التتـابع فيـه ويعـرض لـه الاستطراد ، ويلحقه التكرار والغموض ، ولكنه على ذلك كله بداية قوية للتأليف العلمى المنظم فى فن يجمع الشافعى لأول مرة عناصره الأولى " .

وإذا كنا نلمح فى " الرسالة " نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام من ناحية العنايـة بضـبط الفـروع والجزئيـات بقواعـد كليـة ، وإن لـم يغفـل جانـب الفقـه أى اسـتنباط الأحكـام الشـرعية الفرعيـة مـن أدلتهـا التفصـيلية ، فإننـا نلمـح للتفكيـر الفلسـفى فـى الرسـالة مظـاهر أخـرى منهـا الإتجـاه المنطقـى إلـى وضـع التعـاريف والحدود أولاً .. إلخ .

حقاً لقد فتح لنا الشيخ مصطفى عبد الرازق باباً جديراً بالبحث والإلتفاف ولكـن الفقـه وأصـوله كلاهمـا مـن العلـوم الشـرعية لا مـن الفلسـفة بـالمعنى الاصـطلاحى ، هـذا إلـى أن علـم الأصـول نفسـه تـأثر فيمـا بعـد بـالمنطق الأرسطاليسى كما تبين من النظر فى اسم الأصل الرابع من أصول الفقه وهو القياس .

خامساً: الفلسفة والعلم :

الفقه والتصوف والكلام علوم دينية ، فلا عجب أن تتنازع مع الفلسفة وتحاول إبعادها من ميدان الحياة ، وكانت الغلبة فى نهاية الأمر للدين وأنتصر على الفلسفة وحرم الاشتغال بها وحكم على الفلسفة بالكفر واتهمهم بالإلحاد !

ولكن معظم الباحثين فى تاريخ الفلسفة الإسلامية أغفلوا المصدر الذى نبعت منه الفلسفة ، وغاب عنهم أنها استقامت على أساس من العلوم الرياضية والطبيعية ، لا على أساس من الدين على الأقل لدى فلاسفة اليونان ، ولكن من تأثر بهم كان يضع العقيدة الدينية نصب عينيه .

حقاً الفلسفة تنظر فى الموجودات الطبيعية لتهتدى منها إلى وجود الخالق ، ولكن هذا النظر هو تاج الفلسفة ، وأشرف جزء منها ، ولذلك سمى بالإلهيات أو بالعلم الإلهى كما ذهب إلى ذلك أرسطو ، وهذا الجانب لايشتغل به إلا من فرغ من النظر فى العلوم المختلفة ، وتدرب عليها ، وتمهر فيها ومن هذا الوجه كان كل فيلسوف عالماً بالعلوم الرياضية والطبيعة ، ولكن ليس كل عالم فيلسوفاً ، لأنه قد يقف عند حد علم معين يختص به ولايزيد عليه . وقد اشتهر بين العرب كثير من العلماء فى شتى فروع العلم ، ويكفى أن تقرأ كتاب الفهرست **لإبن النديم** مثلاً ، لترى أسماء المهندسين ، والمنجمين والأطباء وأصحاب الكيمياء ، والحساب ، وغير ذلك لتعلم إلى أى حد بلغ الاختصاص فى هذه الفروع ، وإلى جانب ذلك وجد الفلاسفة الذين كانوا مهرة فى العلوم أولاً ثم أرتفعوا منها إلى الفلسفة . وكان ذلك حال **الكندى** وهو فيلسوف العرب الذى

برع فى العلوم الرياضية ، وكان يعد من أعظم علماء الفلك ، قل مثل ذلك عن **ابن سينا** الذى طبقت شهرته كطبيب الآفاق ، أو **البيرونى** الذى نبغ فى علم الهيئة .

وظل الحال على ذلك المنوال ، نعنى لايشتهر بالفلسفة إلا من تبحر فى العلوم وبخاصة علم الطب حتى زمان **ابن رشد** الذى كان طبيباً له كتاب الكليات فى الطب ، وكان إلى ذلك فيلسوفاً .

حتى إذا قنع المتأخرون بعد القرن السادس الهجرى بالبحث فى المسائل الفلسفية التى آثارها القدماء دون أن يعتمدوا على الأساس العلمى الذى أقيمت عليه تلك المسائل انقطعت الصلة بين الفلسفة وبين الأرض التى كانت تغدوها بالماء وتُجْرى فى شرايينها الدماء ، وأصبحت رأساً بغير جسد وجسماً يخلو من الروح ، فماتت . ولم تبدأ تُبْعثُ من جديد إلا فى أواخر القرن الماضى عندما عاد الشرق إلى الأخذ بالعلوم مرة أخرى ، ولكن المعركة لم تعد بين الفلسفة والدين فى الوقت الحاضر ، بل أضحت معركة مريرة بين العلم والدين لاتزال ناشبة حتى الآن .

الدين والعلم والفن والأدب والصناعة والاقتصاد هى الأمور التى تميز حضارات الأمم ، وهى جميعاً متداخلة بعضها فى بعضها الآخر ، ويؤثر بعضها فى بعض ، وقد لعب الدين والعلم والفلسفة دوراً على مسرح الحضارة الإسلامية ، فكانت الفلسفة تتسلح فى صراعها بسلاح العلم وترفع رايته .

وحين أمكن التوفيق بين هذه الجوانب الثلاثة من المعرفة ازدهرت الحضارة الإسلامية وارتفع شأنها ، واشتد ساعد الدول الاسلامية واتسعت رقعتها وامتدت من أقصى الهند شرقاً إلى الأندلس فى المغرب ، وذلك فى وقت ازدهار الحضارة الإسلامية . فلما ابتعد الفلاسفة عن البحث فى العلوم واقتصر المتأخرون منهم على شرح كتب السابقين ، ضعفت الفلسفة الإسلامية واصبحت مدرسية جدباء إلى أن قضى عليها بالانزواء ولم يبق على المسرح سوى الدين .

الفصل الثالث

ثقافات الفلسفة الإسلامية وتصنيف العلوم

أولاً: الترجمة ومراكز الحركة الثقافية:

... والحق إن المسلمين فى صدر الإسلام لم يقصدوا إلى نقل الفلسفة ولم يكن يهمهم ذلك. بل هم لم يقصدوا إلى نقل أى علم من العلوم ، ولم يضعوا ذلك فى حسابهم . وإذا كان كل شئ من تلك العلوم الدخيلة قد تسرب إلى العرب ، فكان ذلك بحكم الضرورة المحتومة وثمرة إتصال العرب بغيرهم من الأمم المجاورة لهم . حدث ذلك الإتصال زمان الجاهلية ، ولكن على نطاق ضيق جداً ، فتعلم **الحارث بن كلدة الثقفى** الطب فى مدرسة جنديسابور بفارس حتى عرف بطبيب العرب. ويروى عن سعد بن أبى وقاص أنه مرض فعاده رسول الله (ﷺ) وقال له :

" إيت الحارث بن كلده ، فإنه رجل يتطبب " غير أن العلم الذى حصله الحارث لم يكن غزيراً كما أنه لم يكن محيطاً بأصول علم الطب وفروعه بطريقة علمية ، لأن ذلك يقتضى معرفة باللغة السريانية للإطلاع على المراجع الطبية التى نقلت إلى تلك اللغة وانتشرت فى جند يسابور حيث تولى الاضطلاع بهذا الفن أطباء من السوريان .

أما كيف إنتقل علم الطب إلى جند يسابور ولماذا ترجم من اليونانية إلى السريانية ، فلذلك قصة يحسن أن نرويها ، وهى قصة قديمة تضرب فى التاريخ إلى زمان أفلاطون وأرسطو وكان أولهما صاحب عناية بالرياضيات وثانيهما مهتماً بالطبيعيات والطب . وكان كلاهما إلى ذلك فيلسوف وصاحب مدرسة وقد نشأت كذلك منذ القديم فى القرن الثالث قبل الميلاد مدرسة أبقراط فى الطب

ولما أنشئت مدينة الاسكندرية اصبحت مقر الحضارة اليونانية ، واتجهت وجهة علمية أكثر منها فلسفية ، ونبغ فيها أقليدس وجاليوس وارشميدس وبطليموس وغيرهم من كبار العلماء الذين وضعوا اصول العلوم كالهندسة والفلك والطب وظلت الاسكندرية منارة تضيئ بالعلم حتى القرن السادس بعد الميلاد ، وظهر فيها علماء من الطبقة الثانية التى رتبت كتب علماء الطبقة الأولى وهذبتها وأعدتها للتعليم ، وعن هذه الطبقة الثانية نقل العرب العلوم المختلفة .

ولم تكن الاسكندرية تعنى بالعلوم فقط بل بجميع ألوان الثقافة من دينية وفلسفية وأدبية ففى القرون الأولى الثلاثة من الميلاد تجددت الفيثاغورية بنزعتيها الرياضية والاخلاقية وتجددت الأفلاطونية على يد أفلوطين المصرى النشأة والمولد الاسكندرى الثقافة . اليونانى اللغة ، وهو صاحب التاسوعات التى فصل فيها عملية الفيض عن الواحد ، وقد نقل جزء من كتابه إلى العربية بأسم الاثولوجيا ، وأثرت نظرية الفيض فى كثير من فلاسفة المسلمين .

ولم يكن تلميذه فرفريوس الصورى أقل منه أثراً فى الفلسفة الإسلامية ولاعجب فهو صاحب (إيساغوجى) الذى عرف عند العرب بهذا الاسم اليونانى حتى العصر الحاضر وايساغوجى يعنى المدخل وهو مدخل إلى مقولات أرسطو وهى مقولات عشرة كما هو معروف .

فالعلم والفلسفة اللذان إزدهرا فى الاسكندرية حتى القرن السادس بعد الميلاد يقعان تحت عنوان الفلسفة الاسكندرانية ومعظم ما أستقاه العرب كان عن طريقهما ولم تقتصر هذه الفلسفة على مدينة الاسكندرية فقط ولكنها لأسباب

تاريخية منذ القرن الرابع بعد الميلاد اتجهت صوب الشرق واستقرت فى مدن الشام مثل إنطاكية والرها ونصيبين ورأس العين ، وكانت المسيحية قد تم انتصارها على وثنية اليونان والرومان ، وإنتشرت فى مصر والشام والجزيرة واضطلع نصارى السريان بهذه الفلسفة الاسكندرانية ، ونقلوا معظمها إلى لسانهم على أن المسيحية لم يقدر لها الظفر منذ ظهورها فى القرن الأول بل ظلت ثلاثة قرون فى صراع مرير مع الفلسفة اليونانية .

وكانت الاسكندرية مسرحاً لهذا الصراع فيها نجد وثنية قدماء المصريين ووثنية اليونان متمثلة فى أساطيرهم ووثنية الرومان ثم اليهودية التى فلسفها فيلون السكندرى فى القرن الأول ، والمسيحية التى أخذت على يد كليمنت وأورجين تغزو الميادين المثقفة إلى جانب المانوية الوافدة من الفرس والتى أعتنقها القديس أوغسطين نفسه بعض الوقت فى صدر شبابه كما جاء فى اعترافاته ، ثم الفيثاغورية الجديدة (المحدثة) التى حاولت التوفيق بين شتى المذاهب والأديان هذا التوفيق الذى نجد صداه فى رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا[1] .

وهكذا يمكن القول إن الفلسفة الاسكندرانية كانت البوتقة التى انصهرت فيها شتى التيارات الفكرية والدينية من الشرق والغرب على السواء .

---

[1] د. صابر أبا زيد : فكرة الزمان عند اخوان الصفا – مكتبة مدبولى – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٩٩ (لمزيد من التفاصيل حول اخوان الصفا ونشأتهم ومصادر فلسفتهم ورسائلهم وغير ذلك) – يراجع الفصل الأول والثانى من الكتاب.

والحق ان العالم القديم لم يكن فى عزلة بعضه عن بعضه الآخر والفكر الإنسانى عالمى فى معظم العصور ، وتقدمه هو تقدم الانسانية نفسها . وقد أثرت المذاهب الهندية والفارسية فى الفلسفة الاسكندرانية ، كما أثرت الفلسفة اليونانية والاسكندرانية فى الشرق واستقرت فى قلب فارس فى مدينة جنديسابور .

ذلك أن الحروب بين الفرس والروم قديمة ، تمتد فى التاريخ إلى ما قبل الميلاد بخمسة قرون ، وكانت تتجدد بين حين وآخر ، وفى القرن الثالث أرسل فاليريان الامبراطور الرومانى إبنه جاليانوس لغزو فارس فإنهزم الرومان على مقربة من الرها ، وإنتشر جيش الفرس فى شمال الشام ونهبوا أنطاكيا ، ونقل شابور أسرى الرومان إلى مكان بالقرب من تستر أنزلهم فيه وسمى المكان جنديسابور أى معسكر شابور ، وأحسن معاملة الأسرى وترك لهم حرية العبادة وإقامة الكنائس لمن كان منهم نصرانياً ، وكان فيهم كثير من المهندسين والبنائين والأطباء ، وأصبحت جند يسابور منذ ٢٦٠ م تقريباً مهد العلم والطب اليونانيين حتى نهضت فيها العلوم والفلسفة عقب طرد الأمبراطور جستنيان لفلاسفة مدرسة أثينا فرحب بهم كسرى فى جنديسابور حيث نقلت معظم العلوم إلى السوريانية وبعضها القليل إلى الفارسية ، وقد قيل إن أبن المقفع نقل منطق أرسطو عن الفارسية .

ويبدوا أن أول ما نقله العرب فى الإسلام هو علم الطب ، وكان ذلك زمان زمن الخليفة الأموى مروان بن الحكم (٦٤ – ٦٥ هجرية) حيث قام الطبيب ماسرجوية بنقل كتاب أهرن بن أعين القس فى الطب من السوريانية إلى

العربية وظل الكتاب محفوظاً فى خزائن الكتب حتى تولى الخليفة عمر ابن عبد العزيز سنة (٩٩ – ١٠١ هـ) ، فاستخار الله فى إخراجه إلى المسلمين للأنتفاع به ووضعه فى مصلاه .

وأهرن هذا شخصية غامضة يقال أنه من الإسكندرية عاش فى القرن الخامس ، وألف كتاباً فى الطب فى ثلاثين كناشة ، وترجمه إلى السريانية ومنها إلى العربية .

ويقال فى رواية أخرى أن أول نقل فى الإسلام كان على يد خالد بن يزيد الأموى (٨٥ هـ) الذى أمر بنقل كتب الكيمياء إلى العربية أو كتب (الصنعة) بالاصطلاح المشهور عندهم .

وتذهب الروايات إلى أن خالد تعلم هذا العلم من شخص يسمى مارينوس ، أو ماريانوس ، كان قد أخذ الصنعة عن أصطفانوس الذى عاش زمان هرقل قبل الفتح الإسلامى مباشرة .

وكانت الكيمياء تستهدف غرضين : **أحدهما** تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب . **والثانى** إجراء العمليات الكيميائية الخاصة بالصناعات مثل عمل الصباخ وسبك المعادن وصناعة الأسلحة وغير ذلك مما يشيع فى المدن المتحضرة. ولم يكن من الغريب أن يجد العرب بعد الفتح ألواناً من الصناعات فى مدن فارس والشام ومصر ، وأن يشجع الخلفاء الصناع من جهة والعلماء الذين يبحثون فى أصول الكيمياء نظرياً من جهة أخرى .

ونرى مما تقدم أن المسلمين عرفوا كثيراً من العلوم فى أواسط الدولة الأموية ، وأن الخليفة عمر بن عبد العزيز فى أخر المئة الأولى للهجرة شرع يبيح هذه العلوم ويخرجها للناس ، وهى العلوم النافعة فى العمران مثل الطب والكيمياء والهندسة. وبدأت هذه العلوم الأجنبية تتسرب إلى العالم الإسلامى شيئاً فشيئاً حتى جاءت الدولة العباسية فأحدثت أعظم حركة ترجمة فى التاريخ حتى سُمى ذلك العصر بحق عصر الترجمة .

ثانياً:عصر الترجمة:

... وبعد سرد بدايات الترجمة ورجالها وتحديد مراكز الحركة الثقافية ودور بعض الخلفاء فى الثقافة والحضارة ، ولعلك تسأل عزيزى القارئ .. وأين الفلسفة من هذا كله ؟

نعم ، أين الفلسفة ؟ وتساءل الفارابى عن هذا السؤال وقال فى جواب – كما ذكرنا فى إبتداء هذا الكتاب – إن لفظ الفلسفة دخيل جاء عن اليونان ولم يكن العرب قد عنوا بعد فى القرن الأول للهجرة بنقل الفلسفة ، لأن عنايته كما أتضح لنا كانت بالعلوم فقط. وقد جاء نقل الفلسفة بالتبعية عرضاً لا أصالة ذلك أن الفلاسفة اليونان كانوا يجمعون بين الفلسفة والعلم ، وكان الناظر فى علومهم مضطر إلى معرفة فلاسفتهم الذين يجئ ذكرهم فى أثناء المباحث العلمية ، إذ كان يتردد من أسماء يعلمهم أمثال: سقراط وأفلاطون وأرسطو وأنبا ذقليس وديمقريطس وفيثاغورس وغيرهم فكان لابد لطالب العلم من الأستطراد إلى معرفة الفلسفة والإطلاع على مذاهبها وعلى سير الفلاسفة وما تكلموا فيه من صلة بين الفلسفة وبين العلم كما ذكرنا .

وقد بدأ عصر الترجمة بمعنى الكلمة زمان العباسيين فقد أنشأ المنصور العباسى مدينة بغداد التى قدر لها أن تكون عروس الشرق وقلب الإسلام فترة طويلة من الزمان ، ثم استدعى من جنديسابور جورجيس بن بختيشوع سنة ١٤٨هـ وعينه رئيس أطبائه فظل بها حتى توفى سنة ١٥٠هـ وإستدعى المهدى إبنه بختيشوع فخدمه وخدم الهادى والرشيد كما نبغ إبنه جبريل وأصبح طبيباً لجعفر البرمكى وإستمر حتى زمان المأمون وتوفى فى خلافته سنة ٢١٣هـ .

وهكذا إنتقل مركز الحركة الثقافية:الفلسفية والعلمية من جنديسابور إلى بغداد ، وأنشأ المأمون سنة ٢١٥هـ معهداً للترجمة ثم بيت الحكمة ، وعين له رؤساء يعاونوهم كتاب نحارير يعرفون اللغة السريانية واليونانية إلى جانب حذقهم بالعربية ، ومن أشهر من تولى رياسة بيت الحكمة حنين بن إسحاق الذى كان يجيد اليونانية وكان فيما يقال يحفظ شعر هوميروس ويتغنى به فى شوارع بغداد ، وعينه الخليفة المتوكل للترجمة ، ورتب له أعواناً مثل : إسطفن ابن بسيل ، وحبيش ، وموسى الترجمان وغيرهم يترجمون ويتصفح حنين ترجمتهم لتنقيحها ، وقد نقل كتب جالينوس فى الطب كما ألف هو نفسه مقالات فى الطب ، ونقل كذلك كتب أرسطو فى المنطق والفلسفة والنفس. وكانت طريقته فى الترجمة النقل بالمعنى لا باللفظ . ونبغ بعده ابن اسحاق فتولى كذلك أمر الترجمة .

وظلت حركة الترجمة مستمرة طوال القرن الثالث ، وترجمت كتب أكثر من مرة. إذ نقلت نقلاً أول لم يكن حسناً لأنه يلتزم الحرفية دون المعنى فينقل نقلاً ثانياً أفضل ، وفى بعض الأحيان ينقل نقلاً ثالثاً . وبذلك تم نقل معظم

التراث الأجنبى ، وكان الخليفة المأمون يكافئ المترجمين وزن الكتاب ذهباً وانتشر فى هذا العصر معظم ترجمات الكتب الفلسفية الكبرى .

ونحن ذاكرون طرفاً من امهات الكتب العلمية التى لعبت فى تاريخ الفلسفة الإسلامية دوراً هاماً ، وكذلك الكتب الفلسفية .

ثالثاً: أمهات الكتب العلمية :

... ونبدأ بالحساب والهندسة فنقول إن العرب اهتموا بكتاب "الأصول" من تأليف أوقليدس صاحب الهندسة الذى عاش فى القرن الثالث قبل الميلاد نبغ فى الأسكندرية زمان بطليموس الأول ، وألف كتابه فى ثلاث عشرة مقالة المقالة الأولى منها فى الهندسة ، والمقالات من السابعة إلى العاشرة فى الأرثماطيقى أو علم العدد . وظل هذا الكتاب عمدة الرياضيين من الإسكندرانيين حتى ظهور الإسلام ، وعندما نُقل وشُرح . بدأ نقله زمان الرشيد وأعيد نقله فى خلافة المأمون .

ويقول جورج سارتون فى كتابه : " العلم القديم والمدينة الحديثة "[1] بدأت دراسة الإسلاميين لكتاب الأصول للكندى أول فيلسوف عربى إسلامى مما يدل

[1] انظر الكتاب ص٧٨ وما بعدها معرفة شراحه من العرب.

علـى عنايـة الفلاسـفة بهذا الكتـاب وتـأثر الفلسـفة بـه . وأخـر مـن شـرح مقالاتـه الهندسية شرحاً مشهوراً هو نصير الدين الطوسى(*).

ولـيس مـن الغريـب أن تعـد الرياضـيات مـن الفلسـفة ، إذ كانـت الفلسفة تشتمل علـى سـائر العلـوم . انظـر إلـى كتـاب المـدخل إلـى علـم العـدد لنيقومـاخوس مـن علمـاء الاسكندرية فـى القرن الأول بعد الميلاد ، والذى نقلـه ثابت بن قرة نجد أنه يستهل كتابه بتعريف الفلسفة فيقول : " إن القدماء الأولين الذين سلكوا سبيل علم الحق اليقين ابتدءوا من لدن فيثاغورس أن يحدوا الفلسفة بأنها إيثار الحكمة ، وذلك على ما يوافق ما يدل عليه اسم الفلسفة فى اللغة اليونانية ... "(١) وعن هذا الكتاب استمد اخوان الصفا أول رسائلهم فى علم العدد ، فوصلوا بين هذا العلم الرياضى وبين الفلسفة .

وقد درج الاسكندانيون على تقسيم العلوم الرياضية – وكانوا يسمونها علوم التعاليم – أربعة أقسام هى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، وهى المجموعة التى اشتهرت فى العصر الوسيط باسم المجموعة الرباعية quadrivium والتى كان ينبغى على طالب العلم تحصيلها إلى جانب المجموعة الثلاثية trivium وهى النحو والبلاغة والمنطق ، ولكن العرب كان لهم نظر مختلف إلى المجموعة الثلاثية ، والتى سماها الفارابى علم اللسان ،

(*) بخصوص نصير الدين الطوسى " شخصيته–مؤلفاته–شروحه " أنظرد. صابر أبا زيد – من التراث الإسلامى – شرح القوشجى على تجديد العقائد للطوسى – دار الوفاء للطباعة والنشر – الاسكندرية – الطبعة الأولى – ٢٠٠٥م – الفصل الأول (تحقيق ودراسة).

(1) المدخل إلى علم العدد – الطبعة الكاثولوليكية – بيروت ١٩٥٨م.

وسنعرض لها عند الكلام عن الفارابى أو عند الكلام عن تصنيف العلوم ، أما فى علم الفلك فالكتاب الذى اشتهر عند العرب هو المجسطى من تأليف العالم بطليموس ، عاش بطليموس فى القرن الثانى بعد الميلاد ونقل العرب كتابه فى عصر الترجمة ونحتوا كلمة المجسطى من ألفاظ يونانية اختلف المحدثون فى أصلها[1] ، ولكن أوروبا اللاتينية أخذت اسم الكتاب عن العربية فقالوا Almagest يدل على ارتفاع شأن العرب فى الحضارة وبطليموس هو الذى ينسب إليه فكرة ثبات الأرض ودوران الشمس حولها إلى أن جاء كوبرنيق فخالفه وأحدث الثورة المشهورة فى تاريخ علم الفلك من أن الأرض هى التى تدور حول الشمس وهى الثورة المعروفة بأسم الثورة الكوبرنيقية ، والتى بلغ من شهرتها أن كانط الفيلسوف الألمانى شبه ثورته فى الفلسفة بها ، ولاجدال أن البحث فى هذه الأرض التى نسكنها ما موضعها من السماء ، وهل هى حقاً مركز الكون باعتبار أن الإنسان – هو الذى يسكنها – أشرف الكائنات ، وكل ذلك من المباحث التى تضرب من الفلسفة فى الصميم والتى تشغل البال حتى اليوم .

وقد امتدح القفطى فى أخبار الحكماء هذا الكتاب وجعله أحد كتب ثلاثة أحاطت بفنها إحاطة تامة ، فقال : " ولايعرف كتاب ألف فى علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم وأحاط بأجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب ، أحدها كتاب المجسطى هذا فى علم هيئة الفلك وحركات النجوم والثانى كتاب أرسطو طاليس فى علم صناعة المنطق والثالث كتاب سيبوية البصرى فى علم النحو العربى" .

---

[1] أنظر نلليتو فى كتابه : تاريخ الفلك عند العرب ومناقشته لهذا الاسم .

لم يكن بطليموس هو الذى ابتدع هذا العلم ابتداعاً بل كان حلقة فى تاريخ الفكر اليونانى يمثل تاجها ، ذلك الفكر الذى أعتمد فى أصوله على معارف قدماء المصريين والبابليين. ولما جاء العرب لم يأخذوا من بطليموس فقط ولكنهم أخذوا كذلك عن علم الفلك الهندى والفارسى . ذلك أن الخليفة المنصور العباسى بعد أن أسس بغداد عنى بعلم الفلك ، وحركة إلى ذلك أن أحد علماء الفلك كان ضمن وفد السند الذى وفد إلى بغداد سنة ١٥٤هجرية فكلفه المنصور أن يختصر كتاب " براهمسبهطسدهانت " وترجم الكتاب إلى اللغة العربية واشتهر فى اللسان العربى باسم " السندهند " وهو تحريف لآخر اللفظة الهندية " سندهانت " التى تعنى العلم أو المعرفة ، واستخرج الفزارى منه زيجاً ظل معمولاً به حتى زمان المأمون. " والزيج " لفظة فارسية تعنى الجداول الحسابية التى يستخدمها علماء الفلك فى ارصادهم .

وبعد زمن الخليفة المأمون ونقل المجسطى مزج علماء العرب بين الطريقتين الهندية واليونانية فلما كان القرن الرابع وأوائل الخامس الهجريين استقلوا على يد البيرونى بهذا العلم ، وأضافوا إليه مباحث ودراسات جديدة وكانت هناك مناظرات ومسجلات بين البيرونى وبين الشيخ الرئيس ابن سينا حول كثير من المسائل الفلكية الهامة .

أما فى الطب فقد ترجمت كتب أبقراط وجالينوس وكانت الأساس الذى اعتمد عليه أطباء العرب وفلاسفتهم ، كما تقدم العرب بالعلوم الرياضية وأضافوا إليها ، كذلك فعلوا بالطب وبخاصة على يد ابن سينا فى كتابه " القانون " فاضافوا تنظيماً جديداً لهذا العلم وابتكارات قامت على التجربة وكما أقام بعض

فلاسفتهم فلسفته على الرياضيات كالكندى والفارابى ، أقام بعضهم الآخر فلسفته على الطب كإبن سينا وإبن رشد ، ذلك أن الفلسفة كانت فى ذلك الزمان تحوى جميع العلوم ومن هنا أطلق عليها أم العلوم ، فلم يكن من الغريب أن يحيط فلاسفة العرب بسائر العلوم المتداولة فى عصرهم .

وبعد فإن الفلسفة ليست شيئاً آخر سوى منهج فى التفكير يسلكه المرء لبلوغ الحقيقة . ويكتسب المرء هذا المنهج من ممارسة العلوم ، فإذا اشتغل بالرياضيات سلك سبيل البراهين الرياضية .

وإذا عُنى بالعلوم الطبيعية كان طريقة المشاهدات والتجارب وملاحظة الوقائع وإستخلاص القوانين التى تحكمها ، ومن هنا اختلفت طرائق الفلاسفة باختلاف نزعاتهم العلمية ، فالكندى أو البيرونى لاعتمادهما على الرياضيات كانت فلسفتهما مصطبغة بهذه الصبغة ، وابن سينا أو ابن رشد وقد كانا من الأطباء اتجهت فلسفتهما وجهة طبيعية أكثر منها رياضية .

وهذا قول نرسله بوجه الإرسال والتعميم ، أما إذا شئنا الدقة والتفصيل فإننا قد نجد فيلسوفاً يجمع بين الطريقتين ، مثل ابن سينا الذى وضع أساس المنهج التجريبى وفصل قواعد التجريب فى مقدمة كتابه " القانون " ومع ذلك كان رياضياً كذلك ، بل إنتهى به الأمر إلى إصطناع منهج صوفى فى أخر حياته نراه واضحاً فى كتابه " الإشارات " كما سنرى ذلك فى عرضنا للنصوص المختارة .

رابعاً: أمهات العلوم الحكمية :

وقد ذكرنا كيف كانت الفلسفة فى ذلك الزمان تحوى جميع العلوم – والمقصود العلوم الرياضية – دون أن نفصل القول فى ذلك. ليس غرضنا أن نتناول فى حديثنا هذا تقسيم العرب للعلوم . فهذا موضوع ولو أنه داخل فى تاريخ الفلسفة الإسلامية غير أنه لايعنينا هنا إلا بمقدار ما يؤيد وجهة نظرنا التى ندافع عنها ، وهى أن هذه الفلسفة قامت أولاً وقبل كل شئ على العلم ونحن ذاكرون بعض ما جاء فى إحدى رسائل الشيخ الرئيس – وهو ابن سينا – المسماة " فى أقسام العلوم العقلية " ، وقال فيه: يُعرف الحكمة بأنها صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه ، وما عليه الواجب بما يجب أن يكسب فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل ، وتصير عالماً عقلياً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية " .

وهذا تعريف سينوى للفلسفة مشهور ، نقلناه كاملاً لأننا سنستفيد منه فى الفصول التالية . ومن الواضح أن ابن سينا يجعل الحكمة مرادفة للفلسفة وهى عادة تنقسم قسمين: نظرية وعملية ، النظرية غايتها الحق ، والعملية غايتها الخير ، وتنقسم الحكمة النظرية ثلاثة أقسام : الطبيعيات والرياضيات والإلهيات (وهذا العلم الأخير هو الذى يسمى باللغة الإفرنجية الميتافيزيقيا) وأقسام الحكمة العملية ثلاثة هى: الأخلاق ، وتدبير المنزل ، والسياسة .

والحكمة الطبيعية منها أصلية ومنها فرعية ، فالأصلية ثمانية أقسام كل قسم منها يشرحه كتاب يعد عمدة فى موضوعه وهى : سمع الكيان والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والجزء الأول من الآثار العلوية الذى يشرح ظواهر الشهب والسحب والرعد والزلازل وغير ذلك ، والمقالة الرابعة من كتاب الآثار العلوية وهى الخاصة بالمعادن وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ، وكتاب النفس .

والحكمة الفرعية الطبيعية هى الطب ، وأحكام النجوم (وهو خلاف علم الفلك أو الهيئة) وهو – كما يعرفه ابن سينا "علم التخمين الغرض منه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض وبقياسها إلى درج البروج وبقياس جملة ذلك إلى الأرض على ما يكون من أحوال وأدوار العالم والملك والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والتسابير " ، ثم علم الفراسة وعلم التعبير والغرض فيه الاستدلال فى المتخيلات الحكمية على ما شاهدته النفس من علم الغيب فخيلته القوة المخيلة بمثال غيره ، وعلم الطلسمات وعلم النيرنجيات وعلم الكيمياء .

وقد ذكرنا من قبل أقسام الحكمة الرياضية الأصلية وهى أربعة : الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ؛ ولها كذلك فروع كثيرة عددية وهندسية والعلم الإلهى – أو الميتافيزيقا – يبحث فى أصول الطبيعيين والرياضيين : وفى إثبات وجود الله ؛ وإثبات الجواهر الروحانية ، وغير ذلك مما يدخل فى علم ما بعد الطبيعة .

ومن الواضح أن ابن سينا يحذو حذو أرسطو وشراحه من الاسكندرانيين فى تقسيم العلوم واعتبارها فروعاً من شجرة الفلسفة .

وهو يحذو كذلك حذو ارسطو فى اعتبار المنطق آل للعلوم ، ولذلك أفرد له قسماً خاصاً فى أقسام الحكمة ، ولم يسلكه من جملة الحكمة النظرية .

ولكنه يختلف عن صاحب المنطق – أى أرسطو اختلافاً جوهرياً حين يجعل من فروع العلوم الإلهى معرفة نزول الوحى ، وعلم المعاد وما يتصل بذلك من سعادة وشقاوة أخروية والوحى والبعث والمعاد فى الآخرة من العلوم الدينية لا الفلسفية .

ونحسب أن الخوارزمى فى " مفاتيح العلوم " كان أصح فى تقسيمه للعلوم من الشيخ الرئيس ، ذلك أن الخوارزمى يفصل علوم الدين عن العلوم البحتة والفلسفية التى يسميها علوم العجم. وكذلك فعل الفارابى فى كتابه "إحصاء العلوم" وذهب إلى ذلك ابن خلدون فى " المقدمة " فقسم العلوم قسمين كبيرين: عقلية وهى علوم الحكمة والفلسفة قد حدا فيها حذو ابن سينا ، ونقلية أو شرعية أو دينية .

نحن إذن أمام نوعين أساسيين من العلوم قد يتباعدان إلى حد التنافر وقد يتقاربان إلى حد التوافق والاندماج ، وهما الفلسفة والدين .

وسنعرض لمشكلة التوفيق بين الدين الإسلامى والفلسفة فيما بعد لأن هذه المسألة تعد من المسائل الرئيسية فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ولكن الذى

يعنينا فى الوقت الراهن هو الفصل فى القضية التى بسطناها وحاولنا تأييدها ، نعنى على أى أساس قامت الفلسفة ، أعلى العلوم الطبيعية والرياضية ، أم على العلوم الدينية والشرعية ؟ ونحسب أن الجواب عن هذا السؤال من الواضح بحيث لايحتاج منا إلى مزيد من التدليل ، وهو أن الفلسفة قامت على العلوم بل أكثر من ذلك كان بين الفلسفة والدين عداء مستمر منذ ظهورها على المسرح الحياة الإسلامية ، وإنتهى الصراع بينهما إلى تغلب الدين فقضى على الفلسفة قضاء مُبرماً ، وحرم الاشتغال بها ، وعدت من حملة الزندقة والإلحاد حتى القرن الماضى ، ولم يرد لها اعتبارها إلا منذ أوائل هذا القرن فعادت إلى الظهور ، ولم تعد الفلسفة بدعة أو كفراً بل تُعد من أكثر العلوم والتفكير والتأمل دفاعاً عن الدين .

خامساً: أمهات الكتب الفلسفية :

... لم نتوسع فى الصفحات السابقة فى ذكر الكتب العلمية التى نقلت لأن غرضنا ليس البحث فى تاريخ العلم بل تاريخ الفلسفة ، وإنما ذكرنا طرفاً من أهم الكتب العلمية كذلك حركة ترجمة العلوم المختلفة بإعتبار أن هذه المعارف لم تكن منفصلة ، ولأن الفلسفة كانت تحوى فى طياتها العلوم وتُعدها فروعاً منها على اعتبار أنها كانت تُعد أم العلوم ، وكان من يطلق عليه فيلسوف أى أنه مُلم بجميع أطراف العلوم والمعارف .

ولكننا إذ نستعرض تاريخ الفلسفة فى الإسلام فلا مناص لنا من ذكر سائر الكتب الفلسفية ، وقد عنى العرب بنقل المذاهب المختلفة ، عن أفلاطون

وعن أرسطو ، وعن الرواقيين وعن فلاسفة الإسكندرية ، غير أن الفيلسوف الذى ظفر بالنصيب الأكبر من النقل والذى قدر له البقاء والتأثير فى الفكر الإسلامى أكثر من غيره وهو أرسطو ، وفلسفته تعرف بالمشائية .

وقبل أن نذكر كتبه المترجمة نقول أن هناك فرقاً بين الأرسطية وبين المشائية فالأرسطية مذهب ارسطو بخاصة لايتعداه إلى مدرسته ولا إلى شراحه والمشائية مذهب هذه المدرسة التى أسسها أرسطو وظل تآليف النبراس الذى يضيئ لها الطريق منذ القرن الرابع قبل الميلاد حتى زمان ابن رشد فى القرن الثالث عشر ، وسميت بالمشائية لأن أرسطو فيما يقال كان يدرس وهو يمشى وأتباعه يمشون حوله ، والواقع لم تكد هذه الطريقة خاصة بأرسطو وحده بل هى المأثورة كذلك عند سقراط وأصحاب الرواق ، ولكن المشائية إذا أطلقت لايقصد بها إلا مدرسة أرسطو .

وقد اتجهت المدرسة الإسلامية وجهة مشائية أكثر منها أفلاطونية والمعروف أن أرسطو ألف فى شبابه محاورات تشبه محاورات أفلاطون ثم عدل عنها إلى تأليف المرتب المنظم فألف فى جميع أبواب الفلسفة ، وقد أتم بعض كتب فى حياته ونشرها مثل كتاب الأخلاق ولكن كثيراً من كتبه الأخرى لم يكن سوى مذكرات يلقى منها دروسه ، ولم يكن قد أعدها للنشر ولم تكن مرتبة هذا الترتيب المعروف الآن من البدء بالمنطق ثم الطبيعيات ثم ما وراء الطبيعة فهذا النشر وهذا الترتيب من عمل أندرونيقوس بعد ثلاثة قرون من وفاة أرسطو وكان أندرونيقوس أميناً على مكتبة الاسكندرية .

والكتب المنطقية ستة هى : المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة . ثم أضاف العرب إليها ثلاثة كتب واحدة يعد " مدخلاً إلى المقولات " وإسمه باليونانية " إيساغوجى " بمعنى المقدمة أو المدخل وهو من عمل فرفريوس الصورى تلميذ أفلوطين ويبحث هذا الكتاب فى الكليات الخمس وهى: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام .

أما الكتابان الآخران فقد ألحق بآخر المنطق ، وهما الخطابة والشعر ذلك أن فلاسفة العرب لم يفهموا غرض أرسطو من هذين الكتابين الملائمين لطبيعة اليونانيين فى القرن الرابع قبل الميلاد حين كانت الديمقراطية أساس حياتهم السياسية بوجه خاص ، وكانوا فى حاجة إلى صناعة الخطابة للتغلب بها على الخصوم وتأييد الآراء السياسية والإجتماعية ولم تكن خطابتهم كخطابة العرب التى تعتمد على الفصاحة والبيان وتعتمد على ما يسميه العرب البلاغة وكان لها أغراض أخرى خلاف أغراض اليونانيين .

أضف إلى ذلك أن الخطابة اليونانية كانت تعد فناً بالمعنى الحقيقى لمعنى الفن . وكذلك الحال فى الشعر ، فهو عند أرسطو السمة التى تميز الفنون جميعاً سواء كان ذلك الفن نحتاً أم تصويراً أم موسيقى خالصة أو قصيدة غنائية أم ملحمة أم تمثيلية . بمعنى أخر كل فن جميل شعر. وأرقى الفنون هو التمثيليات من الكوميديا والتراجيديا وأرقاها جميعاً التراجيديا . ولم يعرف العرب هذا الفن التمثيلة وإنما وقفوا عند الشعر الغنائى على اعتبار أن الشعر ديوان العرب .

ثم نظر العرب فى كتاب الشعر من ناحية صلته بالفلسفة التى رأوا أنها طلب الحق ، وأن هذا الطلب قد يكون يقيناً إذا جاء عن طريق البرهان ، أو جدلياً إذا جاء عن طريق الجدل أو خطابياً إذا أعتمد على الآراء المشهورة الذائعة ، أو شعرياً إذا جاء عن الأخيلة والانتقال من الشبيه إلى الشبيه ، وهذا أضعف درجات الحجة . ومن هنا أضافوا كتابى الخطابة والشعر إلى المنطق وبذلك تمتت الكتب المنطقية عند متأخرى فلاسفة العرب تسعة . أما المتقدمون منهم فقد نوهوا بكتب أربعة فقط تعد أساس المنطق ، وهى المقولات والعبارة والقياس والبرهان ، من جهلها فقد جهل المنطق .

وجدير بالذكر أن العرب عرفوا هذه الكتب أول ما عرفوها بأسمائها اليونانية ، فقالوا إيساغوجى ، وقاطيغورياس وبارى أرميناس ، وأنالوطيقا الأولى وأنالوطيقا الثانية ، وطوبيقا ، وسوفسطيقا ، وريطوريقا ، وبويطيقا . وقد بقيت بعض هذه الأسماء إلى الوقت الحاضر . فلا يزال الأزهر مثلاً يدرس كتاب إيساغوجى ، ولو أن المقصود الأزهرى بهذا الأصطلاح خلاف المدخل فقط وانظر إلى لفظة السفسطة التى درجت فى اللسان العربى تجد أن أصلها ذلك المبحث اليونانى فى المنطق مما يدل على تأثير الفكر اليونانى فى الفكر العربى . ولاغرابة فى ذلك ، فإن العرب بحكم توسطهم بين الشرق والغرب قد أخذوا من هنا ومن هناك ، ونقلوا عن الحضارات المختلفة وحفظوا هذا التراث كله زمناً طويلاً ، ثم أضافوا إليه معارف جديدة وهكذا . ذلك أن الإنسانية كل لايتجزأ ، والحضارة التى بلغها الإنسان فى الوقت الحاضر ليست ثمر جهد أمة واحدة ، بل نتيجة تفاعل الحضارات المختلفة على مر العصور .

ونقل العرب من كتب أرسطو سائر كتبه الطبيعية ، ولاحاجة بنا إلى ذكرها مرة أخرى فقد أشرنا إليها عند الكلام عن تقسيم علوم الحكمة الطبيعية الأصلية بحسب ما ذكره ابن سينا . وقد نقلوا كذلك كتاب ما بعد الطبيعة . وهو المسمى بكتاب الحروف لأنه يقع فى عدة مقالات رتبت على الحروف الأبجدية اليونانية ، وأشهر هذه المقالات مقالة اللام التى تبحث فى الله وهو عند أرسطو المُحرك الذى لايتحرك ، وقام ابن رشد بشرح هذا الكتاب فقرة فقرة ومقالة ومقالة فى كتاب تفسير ما بعد الطبيعة .

ويحسن بنا أن نقف عند كتاب نسب خطأ إلى أرسطو وكان ذلك الخطأ سبباً فى كثير من اللبس فى الفلسفة الإسلامية ، ونعنى بذلك كتاب الأثولوجيا أو الربوبية ، الذى نقله ابن ناعمة الحُمصى ، وأصلحه يعقوب الكندى والكتاب فى الحقيقة لأفلوطين لا أرسطو ، وثمة فرق عظيم بين مذهب الفيلسوفين ، لأن فلسفة أرسطوا تقوم على الوجود وفلسفة أفلوطين تقوم على الواحد،وقد يفطن الفارابى إلى هذا الخطأ وشك فى نسبة الكتاب إلى أرسطو .

مهما يكن من شئ فإن براعة العرب فى التوفيق استطاعت أن تلائم بين هذين الأساسين ، فادمجت ميتافيزيقيا الوجود مع ميتافيزيقيا الواحد ، وخرجوا من ذلك بفلسفة جديدة تجمع بينهما ، مما يُعد إبتكار أصيلاً فى الفلسفة الإسلامية ، ومن هنا نجد كتاباً للفارابى الفيلسوف المُسلم بعنوان: " الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو " .

ولكن أين أفلاطون ، وأين فلسفته ، وأين محاوراته ؟

لقد نقل العرب بعضها ، نقلوا الجمهورية وسموها المدينة الفاضلة واقتبسوا منها وتأثروا بها ، كما نرى فى المدينة الفاضلة للفارابى ، ونقلوا كذلك كتاب النواميس وتأثروا به . وذكر القفطى أسماء محاوراته فقال وكان يسمى كتباً بأسماء الرجال الطالبين لها ، وهى فى فنون متعددة منها كتاب لاخوس فى الشجاعة ، وكتاب خرميدس فى العفة ... إلخ ، ويبدو أن طريقة الحوار فى التأليف لم تكن مألوفة عند العرب ، وبخاصة أن المحاورات الأفلاطونية لم تكن مجرد حوار بين أشخاص ، ولكنها كانت تمثل بالفعل حتى زمان شيشرون ، وفضلاً عن ذلك فهى مملوءة بالأساطير اليونانية التى تذكر الآلهة مما لايود العرب المسلمون ذكره ، ولهذا لم تُنقل معظم محاورات أفلاطون ولم تدرج عند فلاسفة الإسلام . ومن هنا آثروا المَشائية على الأفلاطونية ولكن نرى أن أشهر محاورة لأفلاطون عرفها العرب والمسلمون وترجمت أكثر من مرة هى محاورة الجمهورية وتدور حول السياسة .

على أن الفلسفة الإسلامية لم تقتصر على مشائية أرسطو فقط ، ولكنها أخذت أطرافاً من الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة ، ومن الفيثاغورية والفلسفة الهندية والفارسية ، وصاغت من هذا التراث كله فلسفة جديدة فى ضوء التعاليم الإسلامية . ولن يتسع المقام فى هذا الحيز الضيق أن نذكر جميع الكتب الفلسفية التى كان لها أثر فى الفكر الإسلامى ، مثل كتاب " الخير المحض " وكتاب " السماع الطبيعى " لارسطو وغيرهما ، ولطالب التوسع فى هذا الموضوع أن يرجع إلى المطولات .

وننتقل بعد ذلك إلى الكلام عن أعلام فلاسفة الإسلام الذين اشتهروا فى التاريخ قبل أن نتحدث عن المشاكل الرئيسية التى عالجوها ، وذلك من خلال عرض لأهم النصوص الفلسفية المختارة من خلال فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب لنرى فى تحليل ونقد هذه النصوص إلى أى مدى كان الأثر اليونانى فى آراء فلاسفة الإسلام ومتكلميهم ومتصوفيهم ، وخاصة فى قضايا الفلسفة الطبيعية التى تتصل بالزمان والحركة والخلاء والآن والأبدية ، وكذا دراسة العالم والألوهية والإنسان .

الفصل الرابع

نصوص مختارة

من أعلام فلاسفة الإسلام ومتكلميهم

(نماذج من المشرق والمغرب)

تمهيد:

... النص الفلسفى جامد ... جاد ... له دلالة خاصة ... عصى الفهم إلا لمن هو مدرب على فهم الألفاظ ودلالاتها ومعانيها وله خبرة ودراية بقراءة النصوص المخطوطة القديمة والمحققة والمحللة تحليلاً علمياً عقلياً ، والتعليق عليها ، والنص الفلسفى أيضاً مُحكم لايقبل التجزئة ولعلنا سنجد مؤلفات وكتب ومصادر يصعب أن نحذف كلمة واحدة منها وإلا لأنهدم البنيان كله .

ولعلى فى هذا الفصل ... من هذا الكتاب ... سوف أختار بعض النصوص لفلاسفة الإسلام وعلماء الكلام والصوفية حسب الترتيب التاريخى والأهم لعرضها والتعليق عليها ، وقد سبق وأن قمت بتحقيق أهم كتب نصير الدين الطوسى وهو عبارة عن شرح القوشجى لتجريد العقائد للطوسى ، وكذا تعاملنا مع نصوص باللغة الفرنسية للمستشرق الفرنسى لويس ماسينيون أثناء المهمة العلمية لجامعة باريس ، ورأينا كيف يتعامل المستشرقون مع النص الفلسفى الصوفى وخاصة إذا كان هذا النص لاصعب صوفية الإسلام وهو أبو منصور الحلاج .

وإذا كنا فى تاريخ الفلسفة الإسلامية نقسم الفلاسفة إلى: فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب فإن اختيارنا للنصوص سيكون على هذا التقسيم من خلال عرض قضايا فلسفية إسلامية من أمثلة الزمان والمكان وأبدية العالم والنفس ، وسنعرض نصوصاً لمصادر الكندى والغزالى وابن سينا من فلاسفة المشرق ، وابن باجة وابن رشد من فلاسفة المغرب .

أولاً: نصوص عن فكرة الزمان لدى الكندى والغزالى:

١- **الكندى أول فلاسفة الإسلام** والعرب لم يبحث فى موضوع الزمان بشكل مستقل أو فى فصل خاص أو فى رسالة خاصة من خلال مؤلفاته العديدة ولكن بالبحث عن كتبه ورسائله المحققه نجد له رسالة بعنوان:"مائية الزمان والحين والدهر" أو فى " مائية الزمان ومائية الدهر والحين والوقت" ، وفى رسالة أخرى بعنوان : " رسالة فى النسب الزمانية[١] " . إذن نحن لانستطيع القول إن الكندى قد تناول فكرة الزمان بشكل موسع فى رسائله المحققة ولكننا نجد أن الفكرة والمفهوم مبثوثة ومنثورة فى شتى مؤلفاته ، ومن هنا كان تناول الفكرة تناولاً غير مباشر ، هذا بخلاف رسالته فى الحدود الذى يقدم فيها تعريفاً محدداً للزمان والوقت[٢] . وإذا رجعنا إلى كل ما كتبه الكندى حول نظرية الزمان يمكن لنا تقسيم بحثه لهذه الفكرة إلى قسمين:

القسم الأول: وهو نقدى يبين فيه الكندى بعض الآراء المتعلقة بالبحث فى طبيعة الزمان وتعريفه متابعاً فى ذلك الفيلسوف ارسطو إلى حد كبير ، ومن المعلوم أن المعلم الأول يضع دراسة الزمان ضمن الفلسفة الطبيعية لديه .

---

(1) د. حسام الألوسى: فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه – دار الطليعة – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٨٤– ص٢٠٥.

(2) وقد تناول المؤلف تعريف فكرة الزمان بمفهومه بشكل موسع منذ اليونان وحتى العصر الحديث فى كتاب : " فكرة الزمان عند إخوان الصفا " الفصل الأول والثانى – فليراجع.

القسم الثانى: وهذا القسم إنتهى فيه الكندى إلى تقرير رأيه حول مشكلة حدوث العالم وقدمه مخالفاً فى ذلك رأى الفيلسوف اليونانى ارسطو[١] الذى يقول فيه ان العالم قديم .

ويمكن القول بداية إن الكندى كفيلسوف لايعتبر الزمان موجوداً قائماً بذاته بل يعتبره مدة وجود الجسم ، وقد عرف الزمان فى العديد من رسائله وعلى الرغم من كثرة هذه التعريفات وتعددها إلا أنها تدور حول معنى واحد ومفهوم واحد وهو ان الزمان عدد إلى الحركة ، أو على حد قول أرسطو ان الزمان مقياس الحركة.

ففى رسالته " فى حدود الأشياء ورسومها " يعرف الزمان بأنه مدة تعدها الحركة غير الثابتة الأجزاء[٢] ، كما نجد تعريفاً لمفهوم الوقت بأنه نهاية الزمان المفروض للعمل . ويمكن القول ان التعريف الأول أقرب إلى مذهب افلاطون أما التعريف الثانى أقرب إلى التصور الكلامى[٣] .

وفى نص آخر للكندى يوضح لنا فى رسالته " فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم " ويعرف الزمان بأنه عدد الحركة أى أنها مدة تعدها الحركة ، فإن كانت حركة كان زماناً وإن لم تكن حركة لم يكن زمانًا[٤] ، أى أن الزمان مرتبط

---

(1) د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – دار المعارف – مصر – ص٢٣٦.

(2) الكندى : رسالة فى حدود الأشياء ورسومها – تحقيق وتعليق: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة – دار الفكر العربى – ص٥٠ وما بعدها.

(3) د. حسام الألوسى: فلسفة الكندى .. مرجع سابق – ص٢٠٥.

(4) الكندى: رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم – تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة – ج١ – ص١٦١ ، أنظر أيضاً نصاً فى رسالته فى الفلسفة الأولى – ج١ – ص٥٠.

بالحركة والحركة مرتبطة بالزمان ، ومن هنا صدق قول الفيلسوف ارسطو بأن الزمان مقياس الحركة .

وفى نص آخر يذكر الكندى تعريفاً للزمان وهو عدد عاد للحركة[١] وكذلك نجده يختار التعريف الأرسطى للزمان وهو أن الزمان عدد حركة الفلك[٢] .

وإذا كان الكندى يقترب من ارسطو فى تحديده لمفهوم الزمان وبأنه عدد حركة الفلك ، فإن الحال كذلك بالنسبة لإبن سينا الذى يكاد يقترب أكثر من المدرسة الارسطية ، وإذا كان الكندى ومن بعده فلاسفة الإسلام المشائيين قد اهتموا بتعريف الزمان وقدموا له أكثر من تعريف فإننا نجد ان لفظة الزمان من المصطلحات القليلة المتداولة لدى المتكلمين ، ولقد استعملت كلمة وقت بدلاً منها ، وكما قلنا من قبل فى أحد مؤلفاتنا ان لفظة الزمان لم ترد فى القرآن الكريم وإنما وردت مرادفات لها مثل كلمة وقت وميقات ودهر وأبد ... إلخ .

٢- أما عن مفهوم الزمان عند **المتكلم والفيلسوف والفقيه والمتصوف أبو حامد الغزالى** ، حيث يذهب فى نص هام فى كتابه " المقاصد " بأن الزمان عبارة

---

(1) الكندى : رسالة فى الجواهر الخمسة – تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة – دار الفكر العربى – طبعة القاهرة ١٩٥٣ – ج٢ – ص٣٤.

(2) الكندى : رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد – ج١ – ص٢٢.

عن مقدار الحركة[1] ، وفى كتابه "تهافت الفلاسفة" يعرف الزمان بأنه مدة الحركة أى بإمتداد الحركة ولايمكن أن يكون الزمان إلا مدة الحركة المكانية ، ومن هنا يمكن القول بأننا حين ننتقل من الكندى إلى الغزالى فإننا نجد أن لفظة الزمان من الألفاظ التى ورد ذكرها كثيراً فى مصادر الغزالى ، أما بالنسبة لمفهوم الوقت فإننا نجد الغزالى يستخدمه كثيراً عندما يتحدث عن الأتجاه الصوفى لديه ، يمكن القول أيضاً أن نظرة الأشاعرة كفرقة كلامية ينتمى إليها الإمام الغزالى إلى حد ما هى نظرة ذاتية لأن الغزالى فى مذهبه الذاتى معلوم بالضرورة فيما يتعلق بالزمان وهى التى أدت إلى إنتقاد ابن سينا ورفض مذهبهم.

ومما سبق يتضح أن هناك حقيقة هامة وهى أن الاتجاهات الفلسفية فى تعريف الزمان وطبيعته قد عبرت عن تيارات متباينة بحيث يمكن القول بأن كل فيلسوف يمثل إتجاهاً خاصاً به حتى فى تعريفهم لطبيعة الزمان وعلاقته بالآن طبقاً للنصوص التى سنوردها فيما بعد

٣- أما عن طبيعة الزمان وعلاقته بالآن فنستطيع القول إذا كان البحث فى مسألة الآن قد شغل الفلاسفة الذين تبعوا ارسطو على وجه الخصوص فإن ذلك يرجع إلى أنهم جعلوا الزمان كماً متصلاً أى لايتألف من لحظات منفصلة كماهو الحال عند اصحاب مذهب الجوهر الفرد من علماء العقائد

---

[1] الغزالى : مقاصد الفلاسفة – تحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف – القاهرة – الطبعة الثانية ص ١٦٧ ، أنظر أيضاً تهافت الفلاسفة – دار المعارف – الطبعة السادسة – ١٩٨٠– ص ١١٦ .

الذين ذهبوا إلى أنه يتركب من آنات مفردة هم اصحاب نظرية الجواهر الفردة ومنهم بلاشك بعض علماء الكلام من الاشاعرة .

وتعد مشكلة الآن من أهم المشاكل المتفرعة عن المشكلة الزمانية أو على الأقل الداخلة فى إطارها العام ، ولقد اعتبره افلاطون عارياً عن الحركة والسكون ، وإذا كان كذلك فهو خارج عن الزمان كما ذهب إلى ذلك د. بدوى فى كتابه " الزمان الوجودى " ، ولقد اكتسبت المشكلة أهمية خاصة فى الفكر الإسلامى ودار حولها صراع بين الفلاسفة الذين اعتبروا الزمان (كماً متصلاً) وبين المتكلمين الذين نظروا إليه على أنه (كماً منفصلاً) .

ويذهب الكندى بإعتباره فيلسوفاً تأثر بالجانب الطبيعى من الفلسفة الأرسطية إلى أن الزمان كم متصل أو هو كمية متصلة تنقسم إلى ماض ومستقبل ، ومن فصل مشترك هو (الآن) الذى هو نهاية الزمان الماضى الأخير ونهاية الزمان الآتى الأول ، ويذكر فى نص هام فى رسالته فى الفلسفة الأولى " إن لكل زمان محدود نهايتان : نهاية اولى ونهاية آخره ، فإن إتصل زمانان محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منها الباقية محدودة معلومة[1] " .

---

[1] الكندى: رسالة فى الفلسفة الأولى .. ص٩٩.

ثانياً: مسألة حدوث العالم وقدمه :

مقدمة :

إذا كان الكندى القائل بحدوث العالم حاول إثبات حدوثه بالربط بين الجرم والحركة والزمان وإثبات تناهيها ، وأن لها بداية فإن الإمام الجوينى إذا كان أثبت تناهى الأجسام وتتناهى الزمان فهو أيضاً حاول إثبات حدوث الحركة ، ولكن تجب الإشارة إلى أن الحركة عند القائلين بالجوهر الفرد ليست كما نفهمها نحن اليوم وهى عبارة عن إنتقال الجسم من مكان إلى مكان كلا فإنه ليس ثمة مكان ، وإنما جواهر وخلاء ، إذن فالحركة هنا عبارة عن إنتقال الجوهر الفرد فى الغلاء من مجاورة جوهر فرد إلى مجاورة فرد آخر معنى هذا أن الحركة لاتتم بإتصال بل بإنفصال ، وبعبارة أخرى إن الحركة مثلها مثل الجواهر الفردة المكونة للأجسام تتألف هى الأخرى من أجزاء لاتتجزأ ، يفصل بينها السكون الذى هو عبارة عن أجزاء لاتتجزأ من سكونات .

وفى هذا يذهب الجوينى (عالم كلام أشعرى) إلى أن الحركة حقيقتها الانتقال ولو انتقلت من جوهر إلى آخر ألزم طريان حالة عليها لاتكون فيها إنتقالاً ، وذلك قلب لجنسها وإنقلاب الأجناس محال ، ولو انتقل الانتقال إلى انتقال فذلك يفضى إلى ما لايتناهى[1] .

ويقول الجوينى معبراً عن إرتباط الجسم والحركة والزمان : " إذا أستقر جوهر على جوهر ثم زال منه ، وتحرك فى جهة من الجهات وتتابعت له

---

[1] الجوينى : الأرشاد – ص٢٢.

الحركات ، وانتفت عنه الفترات ، فلا تتصور أن يقطع جزءاً من الجو إلا فى وقت ، إذ لانتصور أن يقطع مسافة فى حركاته إلا بأن يماس بكل حركة جزءاً فى جهة حركته ، أو إيجاده ، ثم لاتقع إلا فى وقت "[١] .

فالجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة ودل طروؤها على حدوثها ، وإنتفاء السكون بطروئها يقضى بحدث السكون[٢].

ويوجه الجوينى نقده إلى القائلين بكمون الحركة وظهورها بقوله:

" لو كان كذلك لاجتمع الضدان فى المحل الواحد ، وكما نعلم استحالة كون الشئ متحركاً ساكناً ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون[٣] .

ويمكن القول بأنه إذا كان الجوينى اثبت أن الحركة حادثة بعد أن لم تكن كما أنه وجه نقده إلى كمون الحركة وظهورها ، فهو هنا يختلف عن الكندى الذى أثبت حدوثها ولكنه لم يفعل ووجه نقده للقائلين بالكمون والظهور ويكشف عما فيها من أخطاء ، ولكن الكندى فى بحثه لجميع قضاياه يكتفى بعرض رأيه فقط. ولايشركنا فى عرض الرأى الآخر أو يكشف عما فيه من أخطاء .

لكن هذا لاينسينا أثر أقوال الكندى وآرائه فى العديد من القضايا التى ذهب إليها الجوينى وإن اختلف عنه فى القول بالجوهر الفرد ، والذى كان يؤمن به الجوينى وطبقه فى العديد من آرائه مثل تناهى الأجسام كذلك تناهى الزمان

---

(1) الجوينى: الشامل فى أصول الدين تحقيق د. النشار وأخرون – ص٤٣٥.

(2) الجوينى: الارشاد ، ص٢٠.

(3) الجوينى: المصدر السابق – ص٢٠ ، وأيضاً: الشامل فى أصول الدين –ص٨٦.

والحركة ، ولكن المبدأ الذى أتفقوا عليه هو إثبات فكرة التناهى ، سواء إثبات تناهى الزمان أو تناهى الأجسام – وهذا ما نجده واضحاً عند الغزالى المعارض الأول للفلاسفة بما قدمه من أدلة على حدوث العالم بالزمان .

١ – <u>خلق الزمان وتناهيه عند الغزالى</u>:

يمكن القول بأن الغزالى قد استخدم فكرة الزمان فى البرهنة على حدوث العالم ، إذ إنه جعل على عاتقه مهاجمة وتكفير الفلاسفة القائلين بالقدم حيث اعتبر هذا خروج عن الدين . من هنا كانت فكرة الزمان ذات أهمية خاصة عند الغزالى . وينقد الغزالى إلى الفلاسفة القائلين بأستحالة صدور حادث من قديم بقوله :

" إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر عليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث أبتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراداً بالإرادة القديمة " [١] .

ثم يحاول الغزالى أن يبين أن الضرورة العقلية تقضى بإستحالة قدم العالم بالزمان ، وذلك لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لانهاية لأعدادها ولاحصر لآحادها ، مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً ، فأن فلك الشمس يدور فى سنة وفلك زحل فى ثلاثين سنة ، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوارالشمس ... ثم أنه كما لانهاية لأعداد دورات زحل ، لانهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص٩٦.

ثلث عشره[1]. ويورد الغزالى الدليل نفسه بصيغة أخرى مستخدماً فكرة الزوج والفرد فيقول :

" أعداد هذه الدورات إما شفع أو وتر أو شفع ووتر جميعاً ، أو لاشفع ولاوتر ، فإن قلتم شفع فالشفع يصيروتراً بواحد ، وإن قلتم وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، وكيف يعوز ما لانهاية له واحد "[2] .

ونجد هذ الكلام أيضاً فى كتب الغزالى الكلامية ففى كتابه " الاقتصاد فى الاعتقاد" يقول :

" لو كان العالم قديماً مع أنه لايخلو من الحوادث لثبت حوادث لا أول لها . وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد وذلك محال ، لأن كل ما يفضى إلى المحال فهو محال "[3] .

ويذكر الغزالى ثلاثة أنواع من المحالات :

الأول : أن ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لانهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولافرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا تناهى ، فيلزم أن يقال تناهى ما لايتناهى وهذا محال أن يتناهى مالا يتناهى وينقضى مالا يتناهى .

الثانى: أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية فهى إما شفع وإما وتر ، وإما لا شفع ولا وتر ، وإما شفع ووتر معاً ، وهذه الأقسام الأربعة محال ، إذ

---

(1) الغزالى: تهافت الفلاسفة – ص٩٩.

(2) الغزالى: المصدر السابق ، نفس الصفحة.

(3) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ، تحقيق أ.محمد مصطفى أبو العلا – طبعة القاهرة – ص٣٢.

يستحيل عدد لاشفع ولا وتر ، أو شفع ووتر ، فإن الشفع هو الذى ينقسم إلى متساويين كالعشرة والوتر هو الذى لاينقسم إلى متساويين كالتسعة ، وإن قلتم شفعاً فالشفع يصير وتراً بواحد ، فكيف يعوز ما لانهاية له واحد ؟

الثالث: يلزم عليه أن يكون عددان كل واحد منهما لايتناهى ثم إن أحدهما أقل من الآخر ، ومحال أن يكون ما لايتناهى أقل مما لايتناهى ، لأن الأقل هو الذى يعوزه شئ ، لو أضيف إليه لصار متساوياً وما لايتناهى كيف يعوزه شئ[١].

ويمكن القول بأننا نجد الكلام السابق فى العديد من كتب الغزالى الكلامية حيث يذكره فى كتابه " الإحياء " المسمى " قواعد العقائد "[٢] ، كما يذكره فى كتابه " معراج السالكين "[٣].

وإذا كان الغزالى يحتج بدورات الفلك لإبطال فكرة اللاتناهى وإثبات حدوث العالم زمانياً ، فإن هذا الاحتجاج لم يبتكره الغزالى إنما هو موجود بكل كماله عند ابن حزم والجوينى[١] وكذا إخوان الصفا فى رسائلهم .

---

[1] الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد – ص٢٦ ، ص٢٧.

[2] الغزالى: إحياء علوم الدين – ج١ – قواعد العقائد – طبعة القاهرة – ص٧٩

[3] الغزالى: معراج السالكين – ضمن مجموعة رسائل الغزالى – دار الكتب العلمية – بيروت– ١٩٨٦م – ص١١٢ ، ص١١٣.

[1] د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين – ص١١٨.

فعند ابن حزم " إن ما لانهاية له فلا سبيل إلى الزيادة فيه ، فإن كان الزمان لا أول له يكون به متناهياً فى عدد الآن ، فإذن كل مازاد فيه ويزيد مما يأتى من الأزمنة منه فإنه لايزيد ذلك فى عدد الزمان شيئاً[٢] .

أما بالنسبة للجوينى فهو فى إيضاح استحالة حوادث لا أول لها يرى أن القائلين بأن العالم لم يزل على ما هو عليه فيذهبون إلى أنه لم تزل دورة الفلك قبل دورة إلى غير أول ، ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله وكل ولد مسبوق بوالد وكل زرع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة على سبيل المثال .

ويرد الجوينى عليهم بقوله " موجب أصلكم يقضى بدخول حوادث لانهاية لأعدادها ولاغاية لآحادها ، وذلك معلوم بطلانه[٣].

فالغزالى – دفاعاً منه عن حدوث العالم فى الزمان وابتدائه بعد أن لم يكن أزلاً – يرى أنه لابد أن يصدر الحادث عن قديم ، واستحالة أن تكون الحوادث لانهاية لها فى العدد .

" إنما العالم وجد حيث وجد ، وعلى الوصف الذى وجد ، وفى المكان الذى وجد بالإرادة ، والإرادة صفة من شأنها تمييز الشئ عن مثله "[١] .

---

[2] ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل – ص٥٩ ، ص٦١.

[3] الجوينى: الأرشاد – ص٢٥ ، ص٢٦.

[1] الغزالى: تهافت الفلاسفة – ص١٠٢.

وإذا كان الفلاسفة ذهبوا إلى استحالة تقدم الله على العالم بالزمان لأن الزمان مقدار الحركة ، والحركة تحتاج لتوجد إلى متحرك ، ولايمكن تصور زمان بدون حركة ومتحرك ، ولكن الله متقدم على العالم بمعنى آخر غير الزمان هو الذات . مثل تقدم الشخص ظله وتقدم اليد حركتها[٢] .

يحاول الغزالى تفنيد القول السابق مؤكداً حدوث الزمان وتناهية مما يترتب عليه حدوث العالم بقوله : " إن الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ، ومعنى قولنا إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولاعالم وجود ذات البارئ وعدم ذات العالم فقط. ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم ، وجود الذاتين معاً فنعنى بالتقدم انفراده بالوجود ، ولو قلنا كان الله ولاعيسى ثم كان وعيسى لم يتضمن إلا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وهو الزمان ، وإن كان الوهم لايسكت عن تقدير الزمان[٣] .

معنى هذا أن الزمان حادث بحدوث العالم وأن له بداية ، وأن تقدم الله على العالم والزمان معناه أنه كان وحده قبل خلقه إياهما ، ولكن ما نتخيله من وجود الزمان معهم فذلك من عمل الوهم ، فلا ينبغى أن تذعن له .

---

(2) الغزالى : المصدر السابق – ص١١٠.

(3) الغزالى : المصدر السابق – ص١١١ ، أن قول الغزالى " ليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث ، غير صحيح لأن الله وإن لم يكن ذا زمان مثل زمان العالم ، فإنما له زماناً مطلقاً هو مقياس وجوده الدائم ؟ وهو ما يمكن أن نطلق عليه زمان الله الثابت أو زمان وجوده الثابت .

وعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير قبل له وذلك " القيل " الذى لاينفك الوهم عنه ، نظن أنه شئ محقق موجود هو الزمان ، وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تناهى الأجسام فيتوهم أن وراء العالم مكاناً إما ملاء وإما خلاء[1] .

وإذا كان الغزالى قد أرجع وجود الزمان إلى أنه من عمل الوهم فإن هذه الفكرة قد مرت بنا – سابقاً – أثناء الحديث عند الجوينى حينما ذهب إلى أن الوهم لايرضى بفكرة الإنقضاء والانتهاء وإن دل هذا على شئ فإنما يدل على مدى الأثر الذى احدثه الجوينى فى فكر الغزالى .

وهذا التحليل لفكرة التقدم يهدم أصلاً مشكلة علاقة الزمان بالعالم ، فالله متقدم على العالم والزمان معاً ، لا كما يقول المشاءون بأن الله متقدم على العالم بالذات والرتبة والشرف والمعلولية فقط لا بالزمان[2].

ويوجه الغزالى حملته الكبرى إلى نظرية زمن مضى إلى غير نهاية ، فعند الغزالى لايوجد أى فرق منطقى بين مسائل اللانهائية فى الزمان وفى المكان ، وإذا كان الفلاسفة قالوا لايوجد وراء العالم المشغول بالعالم ملاء ولا خلاء ، قال الغزالى لايوجد وراء زمن حياة العالم قبل ولا بعد ولايوجد خارج

---

(1) الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص١١١.

(2) د. محمد جلال شرف : الله العالم والإنسان فى الفكر الإسلامى – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – سنة ١٩٨٩م – ص١٤٠.

العالم امتداد مطلقاً ، فالزمان مخلوق كالعالم ، ولايستطيع الخيال أن يمنع نفسه فى إطالة الزمان والمكان غير أنه لاينبغى للعقل أن يخضع لدواعى الخيال[١].

٢- موقف الغزالى من أبدية العالم والزمان:

إذا كان الغزالى قد أنكر القول بقدم العالم إنكاراً قاطعاً ووضع كل قوته النظرية فى إبطال القدم فإنه لايحيل أبدية العالم ويخصص لذلك مسألة وهى " فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والمكان " ، ولأهمية هذه المسألة ولأنها لاتقل أهمية عن مسألة أزلية الزمان يقول الغزالى : " ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى فإن العالم عندهم " أى الفلاسفة " كما أنه أزلى لابداية لوجوده ، فهو أبدى لانهاية لآخره ، ولايتصور فساده ولافناؤه بل لم يزل كذلك ولايزال أيضاً كذلك وأدلتهم الأربعة التى ذكرناها فى الأزلية جارية فى الابدية[٢] .

ويحصر الغزالى مسالكهم فى أربعة ويرى أنها محال ويحاول إبطالها وهذه المسالك هى :

المسلك الأول : قولهم إن العالم معلول وعلته أزلية أبدية وكان المعلول مع العلة ، وإذ لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ، وعليه بنوا منع الحدوث .

---

(1) كارادى لو : الغزالى – ترجمة عادل زعيتر – ص٦٦.

(2) الغزالى : " تهافت الفلاسفة " – تحقيق د. سليمان دنيا – ص١٢٤.

المسلك الثانى : إن العالم إذا عُدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له " بعد " ففيه إثبات الزمان .

ومسلكهم الثالث : إن إمكان الوجودلاينقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان.

ويتعرض الغزالى فى هذا المسلك للبحث فى مسألة هامة عند الفلاسفة تتعلق بفكرة إمكان الوجود الذى لاينقطع ، ويعترف بأن العقل عاجز عن إدراك هذه المسألة حيث يقول : " الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان إلا أن هذا الدليل لايقوى ، فإنا نحيل لن يكون أزلياً ولانحيل أن يكون ابدياً لو أبقاه الله تعالى أبداً ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول "[١] .

ويذهب الغزالى إلى أنه لم يوجب للعالم آخر إلا " أبو الهزيل العلاف " المتكلم الأشعرى حيث قال: " كما يستحيل فى الماضى دورات لانهاية لها ، فكذلك فى المستقبل" وهو قول فاسد ، لأن كل المستقبل لايدخل فى الوجود لا متلاحقاً ولامتساوقاً ، والماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوقاً ، وقد تبين لنا لانحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل بل نجوز إبقاءه وإفناءه ، فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالعقول[١] .

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص١٢٤.

[1] الغزالى : المصدر السابق – نفس الصفحة .

وهنا يتضح منهج الغزالى فى أنه يعتمد على العقل أحياناً وعلى الشرع أحياناً أخرى ، وهو فى هذه المسألة يعيب على العلاف استخدامه للعقل فى مسألة تتعلق بالمستقبل الذى لانستطيع الجزم فيه برأى نهائى ولكن نجوزه فقط ، ففناء العالم وبقاؤه متعلقان بإرادة الله ولذلك وجب الرجوع إلى الشرع فى هذه المسألة[٢].

والمسلك الرابع : كما يحكى الغزالى عنهم ويرى أنه محال ،. لأنهم يقولون إذا عدم العالم بقى إمكان وجوده ، إذ الممكن لاينقلب مستحيلاً وهو وصف إضافى، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة أو كل منعدم فيفتقر إلىمادة ينعدم عنها فالمواد والأصول لاتنعدم وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها[٣]

ويعرض الغزالى آراء المتكلمين فى كيفية إعدام العالم.

فالمعتزلة : قالوا فعله الصادر منه موجود وهو الفناء يخلقه لا فى محل فينعدم العالم كله دفعة واحدة ، وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لايحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل إلى غير نهاية ويذهب الغزالى إلى أن هذا الرأى فاسد ، لأن الفناء ليس موجوداً معقولاً ، حتى يقدر خلقه ، ثم إذا كان موجوداً فلم ينعدم بنفسه من غير معدم وفى هذا المذهب شناعة كبرى ، وهى أن الله تعالى لايقدر على إعدام بعض جواهر العالم دون بعض ، بل لايقدر على إحداث فناء بعدم جواهر العالم كلها .

---

[2] د. جلال شرف: الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى – ص٤٥.

[3] الغزالى: تهافت الفلاسفة – ص١٢٥.

أما الفرقة الثانية فهى " **الكرامية** " وذهبت إلى أن فعله الإعدام هو عبارة عن موجود يحدثه فى ذاته تعالى الله عن قولهم ، وهذا الرأى فاسد إذ فيه كون القديم محل الحوادث.

والفرقة الثالثة هى " **الأشعرية** " : إذ قالوا إن الأعراض تفنى بأنفسها ولايتصور بقاؤها ، لأنه لو تور بقاؤها ، لما تصور فناؤها ، وهذا معروف عند الأشاعرة من أن العرض لايقوم بالعرض والبقاء عرض ، فلا يمكن أن يقوم بالأعراض ، فلو بقيت الأعراض زمانين لكان بقاؤها بنفسها لا ببقاء زائد عليها . أما بالنسبة للجواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد عليها ، فإذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى لها البقاء انعدمت لعدم البقاء ، وهو أيضاً فاسد فى نظر الغزالى لأن الباقى إذا بقى ببقاء فذلك البقاء لكى يكون باقياً ، وهو أيضاً فاسد فى نظر الغزالى لأن الباقى إذا بقى ببقاء فذلك البقاء لكى يكون باقياً يحتاج إلى بقاء ويتسلسل إلى غير نهاية .

وقالت الفلاسفة : إذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه القول بجواز إعدام العالم وينتهى الغزالى إلى الرأى التالى : " عن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر فإذا أراد الله سبحانه وتعالى أوجد ، وإذا أراد أعدم ، وهذا معنى كونه سبحانه وتعالى قادراً على الكمال وهو فى جملة ذلك لايتغير فى نفسه وإنما يتغير الفعل "[1].

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص١٢٨ – ص١٣١.

ننتهى من ذلك إلى أن الغزالى أبطل القول بأبدية العالم وذلك من خلال طريقتين :

الأولى: أن يكون الدليل العقلى قد دل على ذلك.

والثانية: أن يكون الحصول على هذا الشكل واجب الدوام لا من جهة أهل الوقوع على الجملة وذلك لأن الغزالى يرى أن الأبدية حاصلة فى الجملة لا على هذا الشكل ، وإنما الحصول لأن الله أرادها باختياره لا لأنها واجبة الحصول بمقتضى أسباب استلزمتها[٢].

وعلى هذا الأساس لايستحيل – فى نظر الغزالى – من حيث العقل أن يبقى العالم بقاء الأبد ، بل يجوز أن يبقيه الله وأن يفنيه والمعول فى معرفة ذلك هو الشرع .

وإذا كان كل من الجوينى والغزالى ردا مسألة بقاء العالم وإبطال الأبدية فى النهاية إلى إرادة الله فإننا نجد أن هذا الموقف يتفق مع ما ذهب إليه الكندى فى ذلك .

هكذا فإن الكندى قد إتخذ موقفاً فى مشكلة قد عالجها معاصروه من المعتزلة والأشاعرة ورأيه هو رأى الجوينى والغزالى فى إبطال الأبدية ، وسبب تمسك الكندى بهذا الرأى وبما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول

---

[2] د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى – ص٢٤٩ – ص٢٥٠.

عقلية مخالفاً الفيلسوف اليونانى ارسطو إنما يرجع ذلك إلى ما جاءت به العقيدة الدينية الإسلامية التى تقرر أن وجود الشئ وإفنائه راجع إلى إرادة الله .

٣- <u>إبن رشد ومعالجته للمشكلة ونقده للغزالى</u>:

من المعلوم ان كتاب " تهافت الفلاسفة " للإمام محمد الغزالى كان بلا شك سبباً فى تأليف الفيلسوف إبن رشد للكتاب الموسوم بـ " تهافت التهافت " وتحول سُباب الغزالى للفلاسفة إلى سُباب إبن رشد للغزالى ، وإن تسمية إبن رشد كتابه " تهافت التهافت " يعنى إدعاءه تناقض أفكار الغزالى التى يعتقد أنه هدم بها آراء الفلاسفة ، وما بين دفتى الكتاب دليل على وجهة نظر إبن رشد على هذه الدعوى[١] .

وجدير بالذكر إن الغزالى أخذ إهتمام الباحثين والمفكرين شرقاً وغرباً بين مؤيد ومعارض بخصوص هجوم الفلاسفة ، وبالذات هجومه على إبن سينا وإبن رشد وإخوان الصفا فى بعض الأحيان ، وهم جميعاً تلاميذ أرسطو ومنهم من يلتمس للغزالى الأعذار فى إنه لم يكن يقصد هدم الفلسفة كمنهج من مناهج العقل وإسلوب من أساليب الفكر الإنسانى .

---

[1] أبو الوليد إبن رشد : تهافت التهافت – تعقيب د. سليمان دنيا – ص١٩ – المقدمة.

من التجنى أن نقول إنه حارب الفلسفة من حيث أنها فلسفة بدليل أنه يعتبر فيلسوفاً ومتكلماَ بالإضافة إلى أنه فقيه وصوفى – بل حارب التيار الهللينى الوثنى المجافى لروح الدين فى الفلسفة[١] .

وقد أفرد د. عاطف العراقى مقالة فى " المُشكاة " تحدث فيها عن أثر الإمام الغزالى فى مجال الفكر الفلسفى العربى ، سواء فى علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية أو التصوف الإسلامى قائلاً: " إن هذا الأثر لايبدو واضحاً لنا فى أكمل صورة وأدقها وأعمقها إلا من خلاف كتابه : " تهافت الفلاسفة " والكتاب يعبر عن إتجاه أشعرى أستفاد الكثير من أبعاده من الإمام الجوينى أستاذه والملقب بإمام الحرمين ، والكتاب أيضاً يمثل خلفية تاريخية غاية فى الأهمية حيث بين لنا الأختلافات بين الفلاسفة من ناحية وبين رجال الدين من ناحية أخرى[٢] .

وقد تأثر إبن تيمية بهذا الكتاب أيضاً فى هجومه على الفلاسفة كما أثر فى كتابات كثير من المفكرين الإسلاميين فى العصر الحديث من أمثال : جمال الين الأفغانى فى كتابه : " الرد على الدهريين ، والإمام محمد عبده فى كتابه: "رسالة التوحيد " .

---

[1] د. فتح الله خليف : مجلة عالم الفكر – مقال بعنوان : فكرة الخلق عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين– المجلد الثالث – العدد الرابع – ص ٦٢ – ١٩٧٣م.

[2] د. عاطف العراقى : المُشكاة (مجموعة مقالات فى الفلسفة والعلوم الإنسانية مُهداة لروح د. على سامى النشار – مقالة بعنوان: تهافت الفلاسفة وأثره فى مجال الفكر الإسلامى – ص١٠١–١٠٤ – دار المعرفة الجامعية – إسكندرية – ١٩٨٥م.

والواقع إن الإمام الغزالى قد أحدث أثراً كبيراً عن طريق هذا الكتاب الذى هاجم فيه الفلاسفة على الرغم من أن أكثر الآراء الذى قال بها الإمام الغزالى فى ثنايا هذا الكتاب تعد آراء غير صحيحة فيما يرى البعض ولاتستند إلى عقل أو برهان خلافاً لما جاء برسائل إخوان الصفا من حيث أنهم لايعادون علماً من العلوم ولايهاجمون أحداً ، بل إن رسائلهم تحتوى على كل العلوم وعلى كل المعارف حتى أصبحت بحق دائرة معارف فلسفية أخذت من كل حدب وصوب ، ومن هنا يمكن لنا أن نعتبرهم من اصحاب التنوير فى الفكر الإسلامى .

والإمام الغزالى فى بحثه عن مشكلة حدوث العالم وقدمه أى تلك التى تتناول بالبحث ... هل خلق الله تعالى العالم من مادة أولى يعد قديماً ؟ أم أن الله تعالى خلق من العدم بحيث يعد حادثاً ؟ ينكر على الفلاسفة قولهم بقم العالم وهو يعبر عن آراء المتكلمين وخاصة الأشاعرة منهم .

ويضاف إلى ذلك أن الإمام الغزالى قد إستقى بعض أراؤه وردوده من الإسلام فهو يرى أن أكثر ما ذكره فى كتاب " تهافت الفلاسفة " يعد تقريراً لكلام يحيى النحوى وذلك حين رد على برقلس الذى يقول فيه بقدم العالم ويقدم ذلك أدلة وحجج فى المسألة الرابعة من التهافت .

ومن المعلوم أن برقلس قدم حوالى تسع حجج ليبرهن بها على أن العالم أبدى ، وفى الحجة الخامسة يقرر أن السماء والزمان معاً وليس السماء ما لم يكن الزمان ولا الزمان ما لم تكن السماء[١] ... إلخ .

والإمام الغزالى يربط بين مشكلة حدوث العالم وقدمه ، وموضوع الأدلة على وجود الله – كما فعل من قبل الفيلسوف إبن طفيل (أندلسى مثل ابن رشد) – فهو يذهب فى كتابه التهافت إلى تقسيم الباحثين فى المشكلتين أو الموضوعين إلى ثلاثة فرق :

الفرقة الأولى: يسميها فرقة أهل الحق ، وهى التى ذهبت إلى القول بحدوث العالم ولما كان العالم مُحدثاً فله مُحدث أى هو الله تعالى .

الفرقة الثانية: وهى الدهرية ، وهى التى ذهبت إلى القول بأن العالم قديم كماهو عليه الآن ، ولم يثبتوا له صانعاً ومعتقدهم مفهوم فهم لايعترفون بوجود الله .

الفرقة الثالثة : هم الفلاسفة ، فقد رأوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك ، وهذا المذهب بوصفه متناقضاً لايحتاج إلى إبطال[٢] فالمتناقض يبطل نفسه بنفسه طبقاً لقواعد المنطق .

---

(1) د. عبد الرحمن بدوى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب – وكالة المطبوعات بالكويت – الطبعة الثانية – ص ٤٢ – ١٩٧٧م.

(2) الإمام الغزالى : تهافت الفلاسفة – مرجع سابق – المسألة الرابعة – ص١٥٥.

ومع ذلك حاول الفلاسفة تقديم الأدلة على وجود الله بداية من الكندى والفارابى وإبن سينا وغيرهم ، والفرقة الأولى لدى الغزالى على صواب فى الرأى ، ومن حق القائل بحدوث العالم أن يقول بوجود الله ، أى مُحدث لهذا العالم ، وهذا ما وجدناه فى رسائل إخوان الصفا ، وكما قلت فإنهم يدللون على حدوث العالم بصفات الله تعالى ، والفرقة الثانية لم تكن على صواب وإن خلا رأيهم من التناقض بمعنى أن القول بالقدم يؤدى إلى إنكار علة خالقة لهذا العالم ، والفرقة الثالثة هى الفرقة المتناقضة إذ كيف يكون العالم قديماً فى نفس الوقت ندلل على وجود الله تعالى ؟

ولم يكن إبن رشد فى نقده وهجومه على الإمام الغزالى أرحم من الغزالى فى هجومه على الفلاسفة بل وصل به الأمر إلى وصفه والحكم عليه بأنه شرير وجاهل ، والدليل على هذا نص من كتاب " تهافت التهافت " يقول فيه : " ... ولكن إذا تعدى الشرير الجاهل فسقى السُم من هو فى وصفه السُم على أنه غذاء فقد ينبغى على الطبيب أن يجتهد بصناعته فى شفائه ، ولذلك إستجزنا نحن التكلم فى هذه المسألة "[1]

وابن رشد بعد أن تحدث عن الزمان من قبل يقدم لنا دليلاً ثالثاً على قدم العالم ، ويرد على الإمام الغزالى قائلاً : " ... أما من يسلم أن العالم كان من

---

[1] إبن رشد : تهافت التهافت – تحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف – الطبعة الثالثة – ١٩٨٠ – القسم الأول – ص ٢٧.

قبل أن يوجد ممكناً إمكاناً لم يزل ، فإنه يلزم أن يكون العالم أزلياً وأن الإمكان فى الأمور الأولية ضرورى "[1].

وجدير بالذكر أن إبن رشد كفيلسوف عقلانى يؤكد على أن أكثر القائلين بحدوث العالم يقولون أيضاً بحوث الزمان ، وتلازم الحركة والزمان عنده صحيح ، حيث لا حركة بلا زمان ولازمان بلا حركة متفقاً فى ذلك مع إخوان الصفا رغم قولهم بحدوث العالم ، ويكرر إبن رشد قول أرسطو فى أن الزمان له حد وهو عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذى فيها ، وفى إلزام قدم الزمان يتفق إبن رشد مع إبن سينا فى طريقة إثبات الزمان ، وإذا كانت الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل لم يزل فاعلاً ولايزال أى لم يزل مخرجاً من العدم إلى الوجود ولايزال مخرجاً ، فإن هذه المسألة كانت قديماً ودارت بين أرسطو طاليس وأتباعه وأستاذه أفلاطون وأتباعه فى الفكر اليونانى ، وذلك أن أفلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن فى قوله شك فى أنه يخضع العالم صانعاً فاعلاً ، وأما أرسطو فلما وضع أنه قديم شكك عليه اصحاب أفلاطون بمثل هذا الشك ، وقالوا إنه لايرى أن ارسطو يرى أن للعالم صانعاً وفاعلاً[2] .

ولعل هذا ما يسمونه بالحدوث الذاتى للعالم فى معالجة المتكلمين للمشكلة وهذا موضوع مستقل ، وهذا التأويل فى رأى أفلاطون هو الذى جعل

---

(1) نفس المصدر السابق – ص ١٨٦

(2) إبن رشد : تهافت التهافت – ص ٢٩٠.

الغزالى يقول فى التهافت : " وحكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكون ومُحدث ثم منهم من أول كلامه وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له "[1].

نستطيع القول إن ابن رشد متأخر عن الغزالى ولكن هذا التأويل فى كلام أفلاطون لم يكن إبن رشد أول من قال به بل نجده فى كتب بعض الأشاعرة ، والفلاسفة لايرون إمكان وجود الشيئ وعدمه على السواء فى وقت واحد ، بل زمان إمكان الوجود غير زمان عدمه ، والوقت عندهم شرط فى حدوث ما يحدث وفى فساد ما يفسد ، ولو كان زمان إمكان وجود الشيئ وزمان عدمه واحداً لكان وجوده فاسداً لإمكان عدمه ، ولكان إمكان الوجود والعدم إنما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل ، فإذا لم يكن قبل وجود العالم زمان عند الفلاسفة فكيف يتصور تقدمه على الآن الذى حدث فيه العالم؟ من هذا التحليل نستطيع أن نقرر أنه لايمكن أن يتعين وقت حدوث العالم لأنه قبله ، إما أن لايكون زمان وإما أن يكون زمان لانهاية له ، وعلى كلا الوجهين لايتعلق به وقت مخصوص تختص به الإرادة ، وخاصة إذا كانت الإرادة الإلهية التى تقول للشيئ كُن فيكون .

وخلاصة القول إن إبن رشد يتميز عن فلاسفة الإسلام السابقين عليه بتصور مسألة القدم تصوراً لا لبس فيه ، فالعالم فى نظره كماهو عند أرسطو أزلى التغير (وأرسطو هنا متأثر بفيلسوف التغير هيرقليطس) وهو فى جملته واحد لايجوز عليه العدم ، وليس هناك إيجاد من عدم ولاعدم بعد وجود لأن كل

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص٨٨.

ما يحدث فهو خارج من القوة على الفعل ورجوع من الفعل إلى القوة كما قال بذلك أرسطو .

ومن هنا نجد أن ابن رشد يحذو حذو أرسطو فى مسألة قدم العالم لأن أزلية العالم عنده نتيجة ضرورية لأزلية المادة والصورة اللتين تتركب منهما الموجودات ، كما أن أزلية الحركة فى نظره متصلة بأزلية الزمان وجميع هذه المعانى متصلة بمفهوم أزلية الجواهر التى هى مبادئ سائر الموجودات[1].

وعلى الرغم من ذلك فقد دارت حول تفسير موقف ابن رشد من حدوث العالم وقدمه آراء عديدة سواء من المستشرقين أو الكتاب العرب من أمثال : كارادى فو وأرنست رينان ومونك وجيلسون وغيرهم كثيرون .

ومن هذا كله نرى أن ابن رشد ومن قبله ابن سينا ومن قبلهما أرسطو يقولون جميعاً بقدم العالم على نحو متقارب ، مما حدا بالإمام أبو حامد الغزالى للوقوف منهم موقف الخصم الألد على طول الخط مبتعداً عن الفلاسفة بقدر إقترابه من المتكلمين وخاصة الأشعرية منهم ، وهذا ما سنراه فى الجزئية القادمة .

---

(1) د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية – ص ٤٧٨ ،

أنظر أيضاً د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة إبن رشد – ص٩٤ وما بعدها .

٤- معالجة المتكلمين لمشكلة حدوث العالم وقدمه

تمهيد ...

ناقشت فى الجزئية الثالثة كيفية معالجة الفلاسفة لمشكلة حدوث العالم وقدمه ، ثم أفردت لجماعة إخوان الصفا الجزئية الرابعة بإعتبارهم أيضاً من الفلاسفة وأثبت إقترابهم من المتكلمين وبعدهم عن الفلاسفة فى هذه المشكلة التى نحن بصددها حيث تأكدت من خلال نقد نصوص رسائلهم أنهم من القائلين بحدوث العالم ولأنهم متأثرين بفلاسفة سبقوهم وأثروا على فلاسفة لاحقين لهم ، كان الحديث عن فيلسوفين من أهم فلاسفة الإسلام وهما : إبن سينا وإبن رشد ونقد الغزالى لهما وللفلاسفة بصفة عامة فى كتابه " تهافت الفلاسفة " ودفاع إبن رشد لصالح الفلاسفة فى كتابه " تهافت التهافت " وكانت الجزئية الخامسة ، وبما أن الصراع أصلاً كان قائماً بين الفلاسفة والمتكلمين فى هذه المشكلة ، فيجدر بنا الآن دراسة كيفية معالجة المتكلمين (نماذج من المعتزلة والأشاعرة من خلال النصوص) لتلك المشكلة حتى تكتمل الصورة بكل جوانبها مع التركيز دائماً على بيان أثر فكرة الزمان كفكرة محورية فى الفلسفة الإسلامية وخاصة فى الطبيعيات – فى المشكلة وحتى نستطيع فض الأشتباك القائم بين الفلاسفة والمتكلمين فى هذه المشكلة الهامة والتى أنطوت نظريتهم فى تفسير العالم مع التسليم التام بالقدرة الإلهية المطلقة للخالق .

فالمتكلمون يرون أن الوجود يشتمل على الألوهية والجواهر الفردة أى نظرية الجزء الذى لايتجزأ أو المذهب الذرى كما يحلو لمتكلمى الأشاعرة أن يطلقوا هذا الأسم على النظرية ، وسنرى أيضاً تصور المعتزلة ، وكذا إخوان

الصفا لهذه النظرية التى لعبت دوراً بارزاً فى مجال البعد الميتافيزيقى وفى فكرة الزمان فى الفكر الفلسفى الإسلامى بصفة عامة .

ونحن بصدد دراسة هذا البعد الميتافيزيقى لفكرة الزمان وهى تتصل إتصالاً مباشراً بمشكلة الحدوث والقدم يجب ألا ننسى الأبعاد الفيزيقية حيث أن هذا الأمر كالأوانى المستطرقة ومن أمثلة ذلك الحديث عن العالم الطبيعى ومشكلة السببية أو العلية وعلاقتها بالزمان حيث أننا سنجد أن الأشاعرة قد حطموا مبدأى الضرورة والمعقولية فى الطبيعة والتى قامت على أساسها حركة الأعتزال كما سنرى .

أ – <u>نظرية الجزء الذى لايتجزأ وأصولها</u> :

إن من أهم مباحث المتكلمين نظريتهم فى تفسير حدوث العالم وإرجاعه إلى نظرية الجزء الذى لايتجزأ ، أى الجوهر الفرد ، وهى نظرية مشتركة بين المتكلمين قال بها المعتزلة أولاً ثم توسع فيها الأشاعرة ، وإنقسم حولها الشيعة ورفضها البعض من أهل الظاهر وخاصة إبن حزم الأندلسى على ما سنرى .

ويرى د. أبو ريان أن المتكلمين استخدموا هذه النظرية للتدليل على مذهبهم فى العلية الإلهية المطلقة[1] ، وهم يرون أن العالم مؤلف من عدد لانهاية له من الذرات وهى تبدو لنا على هيئة أعراض متغيرة إذ أننا لانعلم شيئاً عن الأجسام فى ذاتها ، فالأعراض هى مصدر معرفتنا بها ، ومن ثم فما تقوم به الأجسام المؤلفة من الذرات لابد وأن يكون أيضاً متغيراً .

---

[1] د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – ص٢٥٣

وعلى هذا فهى حادثة ، وما هو حادث فهو غير قديم ، فالعالم إذن حادث ، ولكن هل لهذه النظرية جذور وأصول ؟ وكيف انتقلت المدرسة الذرية إلى الإسلام ؟

ما نود أن نقوله إن المسلمين عرفوا الفلسفة اليونانية وأستفادوا منها وكما وضحت ذلك فى الفصل الأول من هذا الكتاب ، ورغم هجوم البعض على ذلك التأثير اليونانى ، فلقد أخذ كل من المعتزلة والأشاعرة بمذهب الفيلسوف اليونانى ديمقريطس الذرى ، وقدعرف الإسلاميون لوقيبوس فيلسوف المذهب الأول وأستاذ ديمقريطس واضع المذهب فى صورته الكاملة[1] ، ولكنها كانت نظرية مادية آلية تؤمن بالمادة والحركة فحسب .

إذن مذهب المتكلمين فى الجزء الذى لايتجزأ يعود إلى مذهب ديمقريطس لدى رسائل إخوان الصفا ، بل نجدهم ينسبون إليه مذهب أنباذوقليدس فى العناصر الأربعة والأسطقسات وهى أوائل الموجودات كلها ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة بلا زمان .

وما نود أن نقرره أن مفكرى الإسلام من معتزلة وأشاعرة ربطوا نظريتهم فى الجزء الذى لايتجزأ بالمذهب الذرى لدى فلاسفة اليونان .

وقبل أن نتعمق فى البحث عن هذه النظرية التي كانت لها الأثر البالغ في قول المتكلمين (الأشاعرة والمعتزله) بحدوث العالم ، أود أن أقول إن مباحث المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة في المسائل الطبيعية ليست من أجل

---

(١) د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ج١ – ص١٦١ ، ص٤٧٥

تفسير الكون على نحو ما يفسره الفلاسفة ، وإنما لبيان القدرة الإلهية في أهم مقدور لها وهي العالم [١] . ولم يكن نظر المعتزلة من العالم نظرًا فلسفيًا خالصًا وتفسير الكون في ذاته وإنما فهم العالم بوصفه مخلوقًا لله تعالى [٢] .

ولنا الآن أن نرى كيف كان تصور فرقة المعتزلة ورجالها لإثبات حدوث العالم في إطار نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، ثم تصور فرقة الأشاعرة ورجالها ، وما هو مدى اهتمام جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا كممثلين لفلاسفة المشرق بهذه النظرية ؟؟ .

ب- <u>تصور المعتزلة للمشكلة من خلال النظرية :</u>

... لقد كان المعتزلة في الخط الأول دفاعًا عن الإسلام ضد الديانات الأخرى ، وحين ترجمت الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية ، واجه المعتزلة منذ أبي الهذيل العلاف نظريات فلسفية تفسر الكون ، ولا تتسق مع رأي الإسلام في بيان صلة الله بالعالم ، بل أنها تخالفهم وتتعارض معهم في أربع نظريات كما يلي :

الأولى : نظريات ما قبل **سقراط** والتي تقول بقدم المادة ، ولا مكان فيها لفكرة الألوهية .

---

[١] – د. أحمد صبحي : في علم الكلام – المعتزلة – مرجع سابق – ص ٢٨٠ .

[٢] – بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود – ترجمة د. أبو ريدة – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – مكتبة النهضة المصرية – طبعة أولى – ص (ج) سنة ١٩٤٦ م .

الثانية : نظرية **أفلاطون** في المثل وهو وإن أثبت الصانع ودلل على عنايته إلا أن المثل لديه قديمة ولا تتصل بمثال الخير صلة الخلق أو النشأة

الثالثة : نظرية **أفلوطين** التي تجعل ما يصدر عن الواحد إنما هو بالطبع ، فضلاً عن أن الإله مجرد نقطة بدء .

الرابعة : نظرية **ارسطو** وتقول بقدم الهيولى وتجعل الإله مجرد محرك للمادة القديمة [1] ، وهي كلها نظريات من المتعذر أن يقف أمامها المتكلمون مكتوفي الأيدي فماذا فعلوا تجاه ذلك ؟ كان لابد أن يصوغ المعتزلة نظرية تفسر وجود العالم وتتسق مع فكرة الخلق الإسلامية ، والإيجاد من عدمه وتقف أمام نظرية فلاسفة اليونان حيث تختلف الغاية التي يقصدها كلاً منهما (الفلاسفة والمتكلمون) مع الاختلاف في مفاهيم المصطلحات المستخدمة لدى كل من الفريقين ، فلم تعد معاني الجوهر والعرض والجسم لدى المتكلمين مثلاً ، مماثلة لمفهومها لدى فلاسفة اليونان وأرسطو على الخصوص ، بينما الجوهر عند إخوان الصفا هو القائم بنفسة القابل للصفات ، والصفة لديهم عرض حال في الجوهر ذلك الجزء الذي يتجزأ ، ويذكر إخوان الصفا في موضع آخر نصًا بهذا الخصوص : " ومن الأشياء التي لا يمكن إدراكها وتصورها

---

[1] – د. أحمد صبحي – في علم الكلام – المعتزلة – مرجع سابق – ص ٢١٠ / ٢١١ .

لخفائها ودقتها وصغرها نجد الجزء الذي لا يتجزأ ، وكذا الهيولى الأولى المجردة من الصور والكيفيات " [1] .

فالاختلاف بين إخوان الصفا كفلاسفة والأشاعرة كفرقة إسلامية هو أن الأشاعرة ينكرون الشيء القائم بذاته أو بنفسه بينما إخوان الصفا يعترفون بأن الجوهر قائم بنفسه أو بذاته ، وإن صفات حالة في الجوهر لا في الجزء الذي يتجزأ الذي وصفوه بالخفاء والدقة والصغر وشبهوه بالهيولى الأولى .

ج- <u>العلاف وأدلته النقلية والعقلية لتدعيم نظرية الجزء</u> :

لقد سجلت الوثائق الكلامية بعض المحاولات الفلسفية المبكرة للمنهج الاعتزالي لمحاولة إثبات حدوث العالم التي بدأها العلاف حيث اعتبر الحركة شرطًا لتكوين الأشياء وتشكيلها ماديًا ، ومع إقراره لحدوث العالم فإنه يقول بمبدئي الحركة والسكون ، وفي رأيه أنه لابد منهما كشرطين لازمين لإثبات خلق العالم [2] ، وجعلهما من الأوصاف الطبيعية للجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ متفقًا في ذلك مع جماعة إخوان الصفا ، وإن كان العلاف قد تأثر بارسطو الذي جعل مبدئي العالم : الهيولى والصورة ، بشرط وجود الحركة والسكون فلا يحدث كون ولا فساد ولا نمو ولا نقصان إلا بهما [3] ، ولكن الفرق بين أرسطو

---

[1] – إخوان الصفا : الراسائل – مصدر سابق – ج٣ – ص٣٨٥ (وهي الرسالة العاشرة في الحدود والرسوم – من النفسانيات العقلانيات) .

[2] – د. عبد الستار عز الدين الراوي : فلسفة العقل – رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية – دار الشئون الثقافية العامة – بغداد – طبعة ثانية – ص٤٢ – ١٩٨٣ م

[3] – يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية – مطبعة مصر – الطبعة الخامسة ١٩٤١ م – ص ٧٠

والفيلسوف المعتزلي هو أن الأول جعل الحركة تنتهي إلى محرك لا يتحرك بينما تفادى العلاف هذه النتيجة ، فجعل للحركة مبدأ فتكون الحركة – حركة نقلة – من مكان إلى مكان آخر – وأضاف إخوان الصفا على ذلك ... ومن زمان إلى زمان آخر (أو ثان) ، حيث ربطوا الزمان بالحركة .

ويمكن اعتبار محاولة أبي الهزيل العلاف أولى خطوات البحث الفلسفي ، والتي تولى وضع مقدمتها ، المعتزلة في اعتماد الفاعلة لإثبات خلق العالم وحدوثه ، وكذا البرهان على الوجود الإلهي ، والذي انتهى إلى إثبات محرك أول لا يحركة آخر ... هو الله .

... ونظرية الجزء عند العلاف هو أصغر اجزاء الجسم ، أو ما يتناهى إليه تجزئة الجسم ، فهي لديه متناهية ، إذ أن كل ما في الكون من موجودات فهي متناهية كمًا وكيفًا ، زمانًا ومكانًا ، واقسامًا وازديادًا .

وقد دعم العلاف نظريته بإدلة نقلية وأدلة عقلية طبقًا للآتي :

أما الأدلة النقلية فهي : متمثلة في قول الله تعالى : { لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا } [1] ، وأيضًا في قوله تعالى : { أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ ۗ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ } [2] ، والإحاطة هنا في الآيتين الكريمتين تقتضي التناهي .

---

[1] – سورة الجن – الآية رقم ٢٨ .
[2] - سورة فصلت – الإية رقم ٥٤ .

أما الأدلة العقلية : فإنه لو جاز أن تكون أبعاضًا أو أجزاءً لا كل لها جاز أن يكون الكل والجميع ليس بذي أبعاض ، فلما كان هذا محالاً فكان الأول محالاً مثله كما يقول الدكتور النشار [1] ، ويضيف د. أبو ريدة في مقدمته لكتاب " مذهب الذرة عند المسلمين : " إن المخلوقات حادثة متناهية ، وإن لها خلافًا للخالق " كل " " جميع " " غاية " " نهاية " بحسب اصطلاح ابي الهزيل نفسه ، ومعنى هذا أن الموجودات متناهية في مجموعها ، ومتناهية في عدد أجزائها ، فالأشياء لها أجزاء ، وهذا يُعد عند ابي الهزيل العلاف أمرًا واقعًا ومشاهد بالحس فلا بد أن يكون لها كل وجميع وغاية ونهاية " . [2]

ونرى أن هذه النظرية تبرز لنا دور القدرة الإلهية لتأليف الجواهر وتفريقها فضلاً عن أنها تثبت حدوث العالم ، وهذا هو ما يهمنا في هذا المجال والمقام ، وذلك انه إذا كانت الأجسام مؤلفة من جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ وكانت هذه حادثة فالأجسام بدورها حادثة إذن فالعالم حادث .

---

[1] – د. علي سامي النشار : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام – جزء ١ – ص ٤٧١ ، انظر أيضًا د. أحمد صبحي : في علم الكلام – المعتزلة – ص ٢١٤ .

[2] – د. محمد عبد الهادي ابو ريدة : مقدمة كتاب مذهب الذرة عند المسلمين – مرجع سابق – ص (د) .

ومصدر الذرات عند العلاف هو الله تعالى بخلاف الذرة عند الفيلسوف اليوناني ديمقريطس وتُعد آلية مادية بحته كما أن مصدر الذرات عند العلاف كائن روحي وعاقل له إرادة مطلقة ، يخلق الذرات ثم يتدخل في العالم لكي يقوم هو بتحريكها وتسكينها ، فقيام الحركة والسكون وحدوثها ثم إيجاد الجواهر وانعدامها يتبع الإرادة الإلهية أي يتبع كلمة التكوين ... كلمة " كن " ، فإذا اقتضت إرادته عدم الخلق انعدمت الجواهر ، وإذا كانت الجواهر أو الأجزاء التي لا تتجزأ قد وجدت في زمان ، وستنتهي في زمان ، والزمان حادث فهي أيضًا حادثة وأوجدها الله سبحانه وتعالى بل يخلقها دائمًا ، أي أننا أمام نوعًا من الخلق المستمر – وهي نظرية لدى النظام المعتزلي كما سنرى – يبقى ويدوم طالما اقتضت الإرادة الإلهية هذا الخلق ، فعمل الله باد ويتحقق في كل آن أي في كل وحدة زمنية ، وكما برز دور العناية الإلهية والقدرة الإلهية في مجال الجواهر ، فإنها تتضح أيضًا في مجال الأعراض ، إذ هي جنس مباين للجواهر كما يذكر استاذنا الدكتور النشار . [1]

ولما كانت الأعراض حادثة ذائلة ، وكانت الأجسام لا تنفك عنها فإن ما بنفك عن الحوادث فهو حادث ، ومن ثم فإن الأجسام حادثة ... فالعالم حادث .

ونصل الآن إلى تصور الأشاعرة لتلك المشكلة ، ولكن قبل عرض تصورهم يجدر بنا أن نحاور واحدًا من أبرز تلاميذ العلاف ألا وهو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري المعروف بالنظام توفي ٢٣١ هـ أكبر شخصية فلسفية

[1] – د. علي سامي النشار : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام – مرجع سابق – ص ٤٧٤ .

معتزلية في العالم الإسلامي ، أما عن محاولته في تصور تلك المشكلة فنود أن نقول وبإختصار أنه استعان بمقدمات أستاذه العلاف في مسالة حدوث العالم وتناهي موجوداته التي تقتضي باعتبار كل حركة هي حركة متناهية الأمر الذي يستدعي ضرورة حدوثها ولأن العالم متناهي ومحدود فهو محدث ، ولما كان محدثًا فلابد أن يكون له أول أو بداية ، أما اللامتناهي فلا أول له ، ولما كانت جميع الحركات مقايسة بالنسبة إلى زمان ومكان فهي إذًا متناهية ، وعلى ذلك منطقيًا فهي محدثة بالضرورة [1] .

ما نود أن نقوله إنه إذا كانت نظرية الجزء الذي لا يتجزأ لدى الفيلسوف العلاف تهدف إلى بيان قدرة الله في العالم ، فلا يعني ذلك أن إنكار هذه النظرية لدى بعض المتكلمين والفلاسفة كالنظام (في المشرق) وابن حزم (في المغرب) يعني إنكار القدرة الإلهية والانتقاص منها ، وإنما يمكن القول إن هذه القدرة يمكن أن تتصر مذهبًا آخر مخالفًا وربما على نحو أتم وأدق في رأي معارضي نظرية الجزء الذي لا يتجزأ .

والعالم لدى الفيلسوف النظام متناه في مساحته وزرعه لأن كل ما سوى الله فهو متناه ولكن الله كان قادرًا على أن يخلق أمثال هذه الدنيا لا إلى غاية والعالم متناه في جرمه وفي حركته ، إذًا العالم كلة حادث فلا قديم إلا الله تعالى .

---

[1] – د. محمد عبد الهادي أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية – مطبعة مصر – الطبعة الأولى – ١٩٤٦ م – ص ١٣١ ، ١٣٥ .

أما عن نقد النظام لنظرية الجزء ، فقد ذهب إلى أنه لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ولا نصف إلا وله نصف ... وهكذا [1] .

هناك عدة تصورات أملت على النظام هذه المعارضة ، منها تصورات ميتافيزيقية ومنها تصورات فيزيقية على النحو التالي .

فالأولى من الناحية الميتافيزيقية : وهي فيما يختص بقدرة الله وتصور القول بتناهي مقدورات الله ومعلوماته حتى يحصيها الله ويحيط بها علمًا ، إنما هو تصور للقدرة الإلهية أو العلم الإلهي على نحو إنساني ، فالله تعالى عند النظام كان قادرًا على أن يخلق أمثال هذا العالم لا إلى نهاية .

وابن حزم الأندلسي (الفيلسوف المغربي) يشرح رأي النظام (الفيلسوف المشرقي) ، ويعارض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ فماذا يقول ؟

يقول في نص هام : " كل جزء إلى الفعل فإن مجموعها أجزاء متناهية العدد بلا شك ، وإن الله تعالى قادر على الزيادة في الأشخاص وفي الأعداد وفي الأزمان وفي تجزئة الأجزاء ابدًا إلى ما لانهاية " [2] .

ومن هنا ... نقرر أن النظام كفيلسوف معتزلي جعل الأجزاء لا متناهية في القسمة الذهنية ووفقًا لتصورة لقدرة الله ، وأما فيما يتعلق بخلق الله العالم فإنه

---

[1] – أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين – مرجع سابق – جزء ٢ – ص ٢١٨ ، انظر أيضًا د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام – مرجع سابق – جزء ١ – ص ٤٩٦ .

[2] – ابن حزم الأنسدلسي : الفصل في الملل والأهواء والنحل – جزء ٥ – ص ٥٨ .

يلزم عن نظرية الجزء تصور الخلق على نحو لا يوافق عليه النظام ، وكأن الله قد خلق العالم أجزاءً مفككه متفرقه ، ثم قام الله بجمع الأجزاء من أجل إيجاد الأجسام ، فهل كانت أجزاء متفرقة ثم جمعها الله من أجل تفسير خلق الكون ؟ أم كانت أجسامًا ثم فرقها الله أجزءً من أجل تفسير الفساد ؟ ، وهذا ما قاله الفيلسوف اليوناني أرسطو قديمًا في مسألة الكون والفساد وقد أفرد لها كتابًا خاصًا ، وهذا خارج نطاق كتابنا هذا .

يقول ابن حزم منتقدًا نظرية الجزء في تفسيرها في كيفية الخلق : " لم تكن قط أجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل ، ومكن الله خلق العالم بكل ما فيه بأن قال " كن " فكان مصداقًا لقول الله تعالى : { إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ } [1] ، متفقًا في ذلك مع فلاسفة إخوان الصفا ، ومتفقًا أيضًا مع الفيلسوف الكندي أول فلاسفة الإسلام ، وهما من المشرق العربي .

وابن حزم الأندلسي عندما يقول : " لق أوهمتم العالم أن الله تعالى ألف العالم من أجزاء خلقها متفرقة " [2] ، فإنه يفصح عن إن نظرية الجزء بالرغم من أنها تثبت قدرة الله فإنه لا دليل عليها في القرآن الكريم ، أنها تعبر عن مفهوم الخلق وتفسيرة صحيح أنها لا تتعارض مع فكرة الخلق من حيث أنها تشير إلى قدرة الله من جهة وإلى حدوث العالم من جهة أخرى ، ولكنها ليست تابعة عن تصور القرآن الكريم لكيفية الخلق .

---

[1] – سورة يس – الآية رقم ٨٢ .

[2] – ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل – مرجع سابق – جزء ٥ – ص ١٠٧ .

والثانية : من الناحية الفيزيقية : حيث تدع نظرية الجزء انطباعًا عامًا بتفيكي العالم الطبيعي كما جعلت من الجسم كمًا منفصلاً ، والغاية من ذلك كما يقرر د . أحمد صبحي [1] معارضة القائلين بالطبع أو العقل التلقائي ، ولكن هل هذا يعني سلب الأجسام لخصائصها الذاتية ؟ ألا يمكن إيجاد توازن بين القدرة الإلهية والقوانين الطبيعية ؟ ذهب النظام إلى أن لكل جسم طبيعة خاصة من شأنه أن يخضع لها إذا خلا وما هو عليه ، فالماء شأنه السيلان ، والحجر الثقيل شانه الإنحدار ، واللهب شأنه الصعود إلى أعلى ... وهكذا .

د- الخلق المستمر وعلاقته بالزمان لدى النظام :

هناك نوعان من الخلق : الخلق الأول : وهو الإيجاد من العدم ، **والخلق الثاني** : هو الخلق المستمر وهو استمرار حفظ الوجود فصلة الله بالمخلوق لا تنتهي عند خلقه له وإنما يحفظه تعالى وترجيح وجودة على عدمه ، وقد حكى الجاحظ عن أستاذه النظام انه قال : إن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدعا ، كما ذكر الأشعري عنه أنه قال : إن الجسم في كل وقت يخلق ، ويوافق ابن حزم رأي النظام في الخلق المستمر ويشرحها بالتفصيل في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل [2] .

وعن علاقة فكرة الخلق المستمر بالزمان لدى النظام ، نجد أن هناك اتساقًا للفكرة مع فكرتين لهم وهما :

---

[1] – د. أحمد صبحي : في علم الكلام – المعتزلة – ص ٢٤٢ .

[2] – ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل – جزء ٥ – ص ٥٤ .

الأولـــى : الأجســام لا تبقــى زمــانين إذ لــيس لهــا مــن ذاتهــا مــا يحفــظ لهــا بقائها ، ومن ثم فإن بقائها يقتضي قدرة خارجية من الله يحفظ بها البقاء دومًا ، وكما أن الأجسام لا تبقى زمنين فإن الأعراض لا تبقى زمنين لأنها لوبقيت في الزمان الثاني من وجودها لامتنع زوالها في الزمن الثالث وما بعده ، وينتقض ابن حزم هذا القول ويصف هؤلاء بالجهال قائلاً : " وقال هؤلاء الجهال إن العرض لا يبقى وقتين أو زمانين وإنه لا يحمل عرضًا " [1] ، وحجتهم في ذلك قولهم إنه لو بقي وقتين لشغل مكانًا وهذه حجة فقيرة ودعوى كاذبة ينصر بها دعوى كاذبة ولا عجب في ذلك لأن ابن حزم ذكر كل هذا بعد أن ابطل قولهم في الجزء الذي لا يتجزأ .

الثانيـة : قهر الله للأجناس المتضادة على الاجتماع ، والقهر الإلهي المستمر للأجناس المتضادة لا يكون إلا بفعل مستمر (خلق مستمر) غير منقطع من الله مادام الجسم قائمًا وموجودًا [2] .

وإذا انتقلنا إلى **أبو علي الجُبائي** (ت ٣٠٣ هـ) بشكل مختصر ندجده وقد تبنى نظرية العلاف في الجزء الذي لا يتجزأ أو نظرية الجوهر الفرد لتفسير الأكوان أو المحدثات ، وهو لا يخالفه إلا في بعض التفصيلات ، ويذهب إلى أنه يجوز على الجوهر الفرد ما يجوز على الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة وغير ذلك ، ويقدم الجبائي براهين لحدوث العالم مؤكدًا ما ذهب

---

[1] – ابن حزم : الفصل ... جزء ٥ – ص ١٠٦ .

[2] – د. أحمد صبحي : في علم الكلام – المعتزلة – ص ٢٥٢ .

إليه المتكلمون مهم يعارضون الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، فالعالم محدث لدى المتكلمين وقديم لدى الفلاسفة سواء اكان هذا لدى الشرقيين أو الغربيين .

وهذه القضية أجمع عليها المتكلمون عامة والمعتزلة بخاصة إذ القدم صفة لله وحده فضلاً على أن الحدوث يتضمن الخلق ، فإذا كان العالم مخلوقًا لله فهو بالضرورة محدث ، ونذكر من البراهين التي قدمها الجبائي على حدوث العالم برهانين وهما :

البرهان الأول :

برهان الوصل والقطع أو الزيادة والنقصان وهو برهان منطقي ويستند إلى مقدمة منطقية كبرى مفادها :

كل ما يعترية الزيادة والنقصان فهو حادث	مقدمة كبرى
فإذا كان العالم ممن يعترية الزيادة والنقصان	مقدمة صغرى
إذن فالعالم حادث	نتيجة

البرهان الثاني :

ويسمى هذا البرهان برهان الأجسام والأعراض وهو من البراهين المشهورة لدى أغلب المتكلمين ، وعلاقة الجسم والعرض بفكرة الزمان مثبوته في أغلب كتاباتهم ، وهو أيضًا يستند إلى مقدمة منطقية كبرى مفادها :

أن ما ينفك عن الحوادث فهو حادث	مقدمة كبرى
وإذا كانت الأجسام لا تنفك عن الأعراض	مقدمة صغرى
والأعرض من صفاتها أنها عارضة وحادثة	استنتاج
إذن الأجسام حادثة وبالتالي فالعالم حادث	نتيجة

تعقيب :

... فالعالم لدى الفلاسفة قديم ، والقديم جائز اسناده إلى فاعل ، وهو لدى المتكلمين محدث ولا يجوز إسناد المحدث إلى فاعل ، وإذا كان حدوث العالم في نظر الفلاسفة محال فإن قدم العالم في نظر المتكلمين محال أيضًا إذن فنحن بين محالين ، وهكذا يقف الفريقان المتناظران على طرفي النقيض فيرى **أحدهما** القول بوجوب قدم العالم واستحالة القول بالحدوث ، ويرى **الآخر** القول بوجوب الحدوث واستحالة القدم ، وليس للقول بالإمكان نصيب في أعتبارها .

وبهذا نكون قد وصلنا إلى معالجة مشكلة أخرى ونحن بصدد دراسة البُعد الميتافيزيقي لفكرة الزمان وهي تتصل اتصالاً مباشرًا بمشكلة الحدوث والقدم للعالم ، ألا وهي مشكلة السببية أو العلية وعلاقتها بالزمان ، ولكن ليس هذا مجاله ، فقد أفردنا لها بحثًا مستقلاً في كتب عن إخوان الصفا وخلان الوفا كفلاسفة مشرقيين لمن يريد أن يتبحر أو يتوسع فيه ، أما الآن فنصل إلى موضوع الفصل الخامس وهو لا يبعد كثيرًا عن موضوع العالم وهو بعنوان :

" العالم عند الإمام أبو حامد الغزالي " كممثل لفلسفة الإسلامية في المشرق العربي وهو أشعري متكلم متصوف ، ثم نعقبه بالفصل الأخير وهو عن الفيلسوف ابن رشد العقلاني التنويري في نقده للمسائل الإلهية والميتافيزيقية لدى متكلمي الأشاعرة سواء كان ذلك في مسألة وجود الله ووحدانيته ومسألة الذات والصفات وعلاقتهما بالوحدانية والعلم الإلهي .

الفصل الخامس

العـــالـم عـنـد الغـزالـــى

(فيلسوف مشرقي أشعرى متصوف)

" دراسة تحليلية نقدية "

... <u>ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية</u> :

١- حياته ومؤلفاته .

٢- عناية الباحثين بالغزالى .

٣- الغزالى بين الفلسفلة والمنطق .

٤- كتاب التهافت فى الميزان .

٥- مذاهب الفلاسفة لدى الغزالى .

٦- تقسيم العلوم عند الغزالى .

٧- الإمام الغزالى ومشكلة حدوث العالم .

٨- إعتراض الغزالى على أدلة الفلاسفة .

٩- نقد وتقييم .

١- حياته ومؤلفاته :

... ولد أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالى الطوسى عام ٤٥٠هـ/١٠٥٩م بمدينة طوس من أعمال خراسان ، من أبوين فقيرين وكان والده غزالاً (يشتغل بغزل الصوف)[١] ، محباً لمجالسة العلماء والفقهاء ، وكان يتمنى أن يرزقه الله ابناً فقهياً واعظاً ، فاستجاب الله سبحانه وتعالى لدعوته ورزقه بولدين هما : أحمد ومحمد ، ووصى بهما والدهما إلى صديق له متصوف من أهل الخير لأنه كان أمياً وقال له :

إننى أتأسف تأسفاً عظيماً على عدم علمى وأريد أن أستدرك ما فاتنى فى ولدى فعلمهما ، ولاعليك أن تنفذ فى ذلك جميع ما خلفه لهما . ولم تكن تركة الرجل الصوفى إلا نذراً يسيراً ، فلما أنفق عليهما الرجل جميع ما خلفه أبوهما ، وتعذر عليه القيام بقوتهما أرسلهما إلى مدرسة يتلقيان فيها العلم وتصرف لهما بعض النفقات . وكان أبو حامد الغزالى يقول فى ذلك :

" طلبنا العلم لغير الله ٠ أى بسبب القوت فأبى أن يكون إلا لله " بدأ الغزالى حياته بدراسة الفقه على يد أحمد بن محمد الراذكانى وسافر إلى جرجان وأخذ عن الإمام أبى نصر الإسماعيلى ، وذهب إلى نيسابور ولازم إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى (ت ٤٧٨هـ) ودرس عليه علم الكلام.

---

[1] أو نسبة إلى بلد يسمى غزالة ، كما نقل عن السمعانى فى الأنساب – راجع فى ذلك ترجمة أبى الفتوح الغزالى أخو الإمام الغزالى ، فى الجزء الأول من وفيات الأعيان لأبن خلكان – ص٤٩ – طبعة القاهرة – ١٢٩٩هـ.

ثم وفد على نظام الملك (أبو على بن الحسن بن على بن اسحاق الطوسى تـ٤٨٥هـ) وزير السلطان السلجوقى آلب أرسلان ، وظل عنده حتى أسند إليه منصب التدريس فى بغداد عام ٤٨٤هـ – ١٠٩١م بالمدرسة النظامية ، وعكف على التدريس والإفتاء لمدة أربع سنوات[١] . وفى أثناء ذلك جد واجتهد

---

[1] لمزيد من التفاصيل عن حياة الإمام الغزالى وسيرته وحياته الفكرية وأسرته ، أنظر فى ذلك :

السبكى (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين) : طبقات الشافعية الكبرى – ج٤ – ص١٠٢ ، ١١٣ وما بعدها – طبعة القاهرة – ١٣٢٤هـ.

- د. بهى الدين زيان : الغزالى ولمحات عن الحياة الفكرية الاسلامية من ص ٣٣ وما بعدها – سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب – العدد (١٠) – طبع ونشر مكتبة نهضة مصر – بالفجالة – ١٩٥٨م.
- نجد أيضاً عن تاريخ حياة الغزالى وموقفه من ثقافات عصره صفحات هامة فى كتاب المستشرق دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام بترجمة الدكتور / محمد عبد الهادى أبو ريده من ٣٠٩ – ٣٣١ – طبعة القاهرة – ١٩٤٧م.
- أيضاً: هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية – ترجمة نصير مروة وحسن قبيس من صفحة ٢٧١ وما بعدها (أبو حامد الغزالى ونقد الفلسفة) – منشورات عويدات بيروت – طبعة ثالثة – ١٩٨٣م.
- وقد تعرضت السيدة م.سميث صاحبة كتاب : " الغزالى الصوفى " لأسرة الغزالى فقالت: إن الغزالى لم يكن الطالب المميز فى أسرته فقد كان هناك عم له يسمى أبو حامد الغزالى أيضاً وكان فقيراً وله شهرة كما كان كاتباً متميزاً ، أنظر فى ذلك:

- Smaith M. Al Ghazali the Mystic – London – 1944- P.10

- ونجد أيضاً المستشرق زويمر يتعرض لحياة الإمام الغزالى فى كتابه

- Awemer. S.A. : Moslem Shelken afger Gad. New York 1920.

- ولترجمة حياة الغزالى هناك وثيقة هامة كتبها هو بنفسه وترجم فيها لحياته الفكرية وتجربته الروحية وإنتقاله من الشك إلى اليقين ، ذلك هو كتاب " المنقذ من الضلال " ، بالإضافة

حتى برع فى الفقه وعلم الخلاف والجدل والكلام والمنطق والحكمة والفلسفة ، وصنف فى كل ذلك .

فأبو حامد الغزالى يمثل دائرة معارف متكاملة ، وكان فقهياً ومتكلماً وفيلسوفاً ثم انتهى به المطاف إلى التصوف حيث وجد الحق والحقيقة فيه فاطمأنت نفسه إليه وكان شافعياً فى الفقه ، اشعرياً فى علم الكلام والاصول وكان يرى أن الكلام لاينبغى أن تخوض فيه العوام ، ومن هنا نجده يصنف كتابين هما :

" إلجام العوام عن علم الكلام " ، والمضنون به على أهله (الكبير والصغير) .

ثم درس الفلسفة وتمثل هذه المذاهب حتى دخل فى بطون الفلاسفة وألف فى ذلك كتاب " مقاصد الفلاسفة " وهو فى هذا الكتاب يقرر الآراء الفلسفية تقرير الباحث العلمى الدقيق ويحكيها على وجهها غير متعرض لما فيها عن حق أو باطل فى رأيه ، وقد يلوح فيه شئ من الرضا عن مباحثها[١] على أن الغزالى يصرح فى أوله أنه لايريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقدمة لإبطالها[٢] ، ثم عاد ليرد عليهم وينقض دعاويهم ويهاجمهم ويؤلف

إلى ما جاء فى مقدمة كتاب " تهافت الفلاسفة " من ص٤٩-٧٠ للمحقق الدكتور / سليمان دنيا – أنظر الطبعة السادسة – دار المعارف مصر.

(1) دى بور وترجمة د. أبو ريدة : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ص ٣٢١.

(2) نفس المرجع : هامش ص ٣٢١.

فى ذلك " تهافت الفلاسفة "[٣] . ثم إنتهى به المطاف إلى التصوف – كما قلت – فكتب فيه : إحياء علوم الدين ومكاشفة القلوب ومشكاة الأنوار وكيمياء السعادة وغيرهما من الرسائل والكتب الصغيرة .

وذاع صيت الغزالى واشتهر اسمه اثناء فترة تدريبه فى المدرسة النظامية فى بغداد تشد إليه الرجال من كل جدب وصوب[١].

وفى سنة ٤٨٨هـ عزفت نفسه عن الشهرة والمجد والجاه وعرض الدنيا وترك كل ذلك وولى اخاه أحمد التدريس نيابة عنه ، وذهب إلى بيت الله الحرام ليؤدى فريضة الحج ، وفى سنة ٤٨٩هـ عاد إلى دمشق فلبث فيها أياماً قليلة بين الفقراء . ثم توجه إلى بيت المقدس فجاور به مدة ، ثم عاد مرة أخرى إلى دمشق ، واعتكف فى خلوته ثم عاد مرة ثانية إلى التدريس والفقه متردداً بين الشريعة والحقيقة[٢] ، وإنتهى به المطاف إلى طوس مسقط رأسه وبلدته واتخذ داره للفقهاء وخانقاه[*] للصوفية ووزع أوقاته بين المدرسة والخانقاه . فكان يقوم بتدريس الفقه لطلاب العلم فى مدرسته ، ويجالس أرباب القلوب والفتوحات فى

---

[3] بخصوص تفسيرات كلمة " تهافت " المتعددة سواء باللغة العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية : يراجع هامش ص ٣٢٢ من تاريخ الفلسفة فى الإسلام . فلقد أفرد لها المحقق والمترجم د. أبو ريدة شتى التفسيرات وترجمات الباحثون الأوربيون.

[1] د. فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام – ص ٢٠٤ – دار الجامعات المصرية – إسكندرية – الطبعة الأولى – ١٩٧٦م.

[2] أبو حامد الغزالى : المنقذ من الضلال – ص ٤٨ – طبعة القاهرة – بدون تاريخ .

[*] الخانقاة كلمة فارسية معناها بيت العبادة ، وقد إندثر هذا الإسم بمرور الزمن وأطلق عليها اسم " التكية " والتكايا أماكن لإقامة الدراويش من الأعاجم – يراجع فى ذلك : على مبارك : الخطط التوفيقية – ج١ – ص ٨٩ ، ٩٠ ، أيضاً : المقريزى فى الخطط – ج٤ – ص ٢٧١.

الخانقاه . وظل كذلك إلى أن وافته المنية عام ٥٠٥ هـ /١١١١ م . ودفن ببلدته تاركاً لنا مؤلفات عديدة كانت لها الأثر الأكبر فى الفكر الإسلامى والعالمى فهو من أكبر مفكرى الإسلام أصالة وإبتكاراً سواء فى هدمه للفلسفة أو فى بنائه لها وهو يهدم فقد كان يتفلسف وهو يهاجم الفلسفة .

٢- عناية الباحثين بالغزالى (اهتماماً ونقداً) :

احتل الإمام الغزالى منزلة عظيمة فى العلم والفكر ولقى عناية فائقة من الباحثين فى الشرق والغرب ، من المسلمين والمسيحيين قديماً وحديثاً فقد تتلمذ على مؤلفاته العديدة أجيالاً كثيرة من المسلمين فى التصوف والأصول والعبادات والمعاملات والأخلاق وعلم الكلام ونقد الفلسفة ، بل أصبح نقده للفلسفة هو النقد الكلاسيكى لكل من جاء بعده . ولعل الغزالى مسئول عن نكبة الفلاسفة والضربة التى وجهت إلى الفلسفة حين أعلن عن تكفير الفلاسفة فى أمور معينة فى كتاب " **تهافت الفلاسفة** " مما حدا بالفيلسوف العقلانى الكبير ابن رشد أن يرد عليه فى كتاب " **تهافت التهافت** " .

وترجمعت أهم مؤلفات الغزاتلى فى الفلسفة إلى اللغة اللاتينية لغة العلم والفلسفة فى العصر الوسيط ، فكانت مؤلفات الغزالى هى عماد فلسفة العصور الوسطى فى الغرب .

- تُرجم كتاب " مقاصد الفلاسفة " إلى اللغة اللاتينية عام ١٥٠٦م.

ثم تُرجم إلى اللغة الاسبانية القديمة ومنها إلى الأسبانية الحديثة مع مقدمة عن أثر الكتاب فى العالم اللاتينى ، وفلاسفة ومفكرى العصور الوسطى الغربية ، وذلك على يد الأب مانويل ألفونسو.

– تُرجم كتاب " تهافت الفلاسفة " إلى اللغة اللاتينية أيضاً عام ١٥٢٧م وطبع مرتين فى البندقية ، كما ترجم إلى اللغة العبرية ثم إلى اللغة الفرنسية فى العصر الحديث[١].

... هذا بالإضافة إلى ما ذهبت إليه البعض من ضرورة عقد مقارنات عدة بينه وبين مفكرين الغرب المحدثين والقدماء – ونرى أنه لا وجه لأى مقارنة بين الغزالى وغيره من المفكرين والفلاسفة ، وهذه المحاولات كلها لابد وأن تؤدى إلى الفشل وتعتبر تعسفاً لا مبرر له .

ومع ذلك فقد تعرض الغزالى لحملة قاسية من النقد والتجريح من :

أ– أهل السُنة المغاربة :

ويمثلهم أصحاب المذهب المالكى ، فهم أشد الناس كرهاً للغزالى وليس من قبيل المصادفة أو المفارقة يكون ابن رشد الفيلسوف المغربى الأندلسى متفقاً مع المغاربة المالكية فى تكفير الغزالى .

ب– كثير من الشيعة :

وهم شيعة الإمام على بن أبى طالب (بكل طوائفها) ونقدوا الإمام الغزالى فى فتواه بعدم رواية مقتل الإمام الحسين رضى الله عنه فى كارثة

---

[1] د. عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى – ص ٥٣ ، ٦٣ – طبع بتكليف من المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمناسبة الأحتفال بالذكرى المئوية لميلاد الغزالى فى مهرجان إقيم بدمشق – سوريا عام ١٩٦١م وهناك غير قليل من المستشرقين اهتموا بدراسة الإمام الغزالى فقد كتب عنه كل من : جوشو ومكدونالد وجولد تسيهر ، وجيرافر وماسينيون وكارادى فو وآسين بلاثيوس الذى بالغ فى تأثر الغزالى بالمسيحية حتى ليكاد يجعل منه شخصية مسيحية – يراجع فى ذلك : د. فتح الله خليف – فلاسفة الإسلام – ص ٢١١.

كربلاء (٦١هـ) وتحريمه (أى الغزالى) للعن وسب يزيد بن معاوية فى المساجد ، لذلك ثار الشيعه ضده ، ثم أنه لم يصح أو يثبت أن يزيداً أمر بقتل الحسين أو قتله بيده . وربما كان الباعث على القتل باعثاً شريفاً منها الخوف على المسلمين ، ونرى أن نزعة الشك والتردد متأصلة لدى الإمام الغزالى . وليس القتل كفراً يستحق اللعن ولكن معصية فى نظر الإمام الغزالى !! ونختلف معه فى هذه الجزئية ونقول إنه ليس بعد الكفر ذنب ، والقتل حد من حدود الله تعالى ، فكيف يستقيم كلام الغزالى وهو يجعل القتل مجرد معصية والله سبحانه وتعالى حرم القتل فى محكم آياته إلا بالحق حيث يقول : " والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً ، والذين لايدعون مع الله إلهاً آخر ولايقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً "[١].

... وهذا الموقف الغزالى أدى إلى ظهور كتاب لابن الجوزى أسماء : " الرد على المتعصب العنيد المانع من لعن يزيد "[٢].

ج- وبعض البقهاء :

... كذلك وجد الإمام الغزالى أعداء من بيئات أخرى غير المغاربة وغير الشيعة فلقد وجد عداء ونقد شديدين من بعض الصوفية ومن الفقهاء من أمثال : ابن تيمية وابن الجوزى ، وهما انكرا عليه صفات كثيرة وضعفوه وأكثر ما أنصب سخطهم عليه كان من خلال كتاب " إحياء علوم الدين " وأخذوا عليه أن فيه نقداً وتخبطاً وخلطاً وخوضاً فى مسائل الصوفية الجاهل بها ، وأن بالإحياء أحاديث موضوعة وضعيفة تحتاج إلى تنقية .

---

(1) سورة الفرقان : آيتان – ٦٧ ، ٦٨.

(2) د. فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام – ص ٢٢٤.

وألف بن الجوزى كتاباً باسم " إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء " وكتاب آخر بعنوان " الحجة البيضاء فى أحياء الإحياء " منصبة كلها على الحديث .

ويرى ابن الجوزى ان سبب تهاون الغزالى فى الحديث وعدم اكتراثه للتحرى عنه ، راجع إلى صحبة الغزالى للصوفية وإعجابه بهم وبكتبهم فأعماء هذا عن صحة الأحاديث المروية عنهم ، والصوفية أكثر الناس وضعاً للأحاديث .

وجدير بالذكر أن البيئة تفرض على الإنسان ألواناً من التفكير ، قد تختلف عن الألوان التى توجد فى بيئة أخرى . إذ أن البيئة عامل هام فى مد الإنسان بطائفة من الأفكار والمشاكل الخاصة بها والتى تتصل بها إتصالاً كبيراً وهى كذلك قد تنظم تفكير الإنسان وتجعله أقرب إلى طبيعتها وجوهاً وقد تتسلسل مشاكل البيئة وتترابط عصراً بعد عصر ، وقد تميز فى العصور الأولى فى محيط الحديث أو الفقه بيئتان :

الأولى: بيئة محافظة وهى بيئة الحجاز ، وقد عرفت بمدرسة أهل الحديث وهم أصحاب مالك بن أنس وأصحاب محمد بن إدريس الشافعى (ت ٢٠٤هـ) وأصحاب سفيان الثورى وأحمد بن حنبل وداود بن على بن محمد الأصفهانى ، وإنما سموا أصحاب الحديث لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص ولايرجعون إلى القياس الجلىّ أو الخفىّ ما وجدوا خبراً أو أثراً .

الثانية : بيئة العراق وقد عرفت بمدرسة أهل الرأى وهى متحررة وهم أصحاب أبى حنيفة النعمان بن ثابت ومن أصحابه محمد بن الحسن وأبو يوسف

يعقوب القاضى وزفر بن هزيل وبشر المريسى ، وإنما سموا أهل الرأى لأن عنايتهم بتحصيل وجه من القياس والمعنى المستنبط من الأحكام وبناء الحوادث عليه ، وربما يقدمون القياس الجلى على آحاد الأخبار.

ومن هنا قال أبو حنيفة : " علمنا هذا رأى وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأينا " .

وهذا إجتهاد فى الفقه الإسلامى ، ويقول دى بور أن أصحاب الحديث دائرتهم ضيقة والآخرون (أصحاب الرأى) أوسع مجالاً[1]

٣- الغزالى بين الفلسفة والمنطق :

وللغزالى مؤلفات فى المنطق كما فى الفلسفة والتصوف وعلم الكلام والإرتباط بينهم جميعاً إرتباط وثيق فلقد ألف كتب منطقية عديدة نذكر منها: معيار العلم ، ومحك النظر وميزان الإعتدال ، بالإضافة إلى مقدمة المستصفى فى علم الأصول[*] ، وهو علم يخرج من كتب أرسطو ولكن غَّير فى الإصطلاحات وفرق فى العبارات ، وقال إن آفاتها هى آفة الرياضيات[1] التى تركها لأصحابها فهو كان يلخص مذاهب الفلاسفة المردود عليهم فى المقاصد

---

[1] دى بور وترجمة د. أبو ريدة : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ص ٥٠ .

– أنظر أيضاً: الشهرستانى : الملل والنحل – ج٢ – ص ٤٥ – مطبعة الأدبية – القاهرة – طبعة أولى – ١٢٣٠هـ.

[*] طبعة القاهرة – عام ١٩٠٤م.

[1] الإمام أبو حامد الغزالى : تهافت الفلاسفة – تحقيق وتقديم الدكتور / سليمان دنيا – ص ١٠ – الطبعة السادسة – دار المعارف – مصر – سلسلة ذخائر العرب – العدد (١٥) – ١٩٨٠م

والتهافت ويرد على كل مسألة على حدة ، وقد استعمل القضايا المنطقية وحللها ، كما حلل قضايا الفلاسفة ، واستدلالاتهم وكان يناقش نظرياتهم ليرى إلى أى مدى يمكن أن تلزم هذه المقدمات . ثم يناقش المقدمات ليرى ما هو منها برهانى وما هو غير برهانى . وهو فى النهاية يعتمد على منطق اليونان ليحلل قضايا فلاسفة اليونان !!

كان الغزالى مطلعاً على الفلسفة اليونانية ، وقد ألف المقاصد تلخيصاً لها ، وكان مطلعاً أيضاً على أصحاب الديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية واستفاد منهما ، وهذه الإستعانة ظاهرة فى نقده لفلسفة الفلاسفة الإسلاميين من أمثال : الفارابى وابن سينا فهو على علم بكتابات يوحنا النحوى المعروف والإنجليز يشيرون إليه باسم جون دى جلو ميربور الذى رد على بروقلس فيما قاله عن قدم العالم فتأثر الغزالى به وأكثر مما أورده فى تهافت الفلاسفة عبارة عن تقرير كلام يوحنا هذا .

ضف إلى ذلك أن الغزالى ليس أول من هاجم وأنكر على الفلاسفة الإسلاميين واليونان – ما عدا أفلاطون – قولهم بقدم العالم بل سبقه أستاذه أبو المعالى الجوينى .

إذن الإمام الغزالى هاجم الفلاسفة بكلام الفلاسفة أنفسهم كما جادل المناطقة بمنطقهم بل عارض واضع المنطق نفسه وهو أرسطو . والغزالى أول من نقد العقل الإنسانى ، والفلسفة مملوءة بهذا وظهور التصوف والعلم الصوفى دليل على أن الناس لايرضون عن حلول العقل الإنسانى للمشاكل الوجودية الكبرى ، ومنها مشكلة قدم العالم أو العالم بين الحدوث والقدم ، حين يقول إن

العقل الإنسانى متصل بالعالم ، فمقولاته مستقاه من هذا الوجود . فهو محصور فى دائرة معينة هى مقولات الوجود ، كذلك يتكلم الفلاسفة أمثال ابن سينا وغيره عن إمكان إتصال العقل بقوة خارجية هى العقل الفعال . إما إتصالاً جزئياً فى هذا العالم أو إتصالاً كلياً عند إنفصال النفس عن البدن وعودتها إلى أصلها[1].

ونرى أن الغزالى يغالى كثيراً حين يذكر إنه درس الفلسفة فى أوقات فراغه من مهنة التدريس والإشتغال بالعلوم الشرعية ، وأنه وقف على مراميها وغايتها فى سنتين !! فكيف له هذا وهو مشغول بأمور كثيرة ؟ حتى وهو كذلك .. كيف له أن يتعلم الفلسفة فى هذه المدة الوجيزة ويقف على مراميها ويسبر أغوارها ؟ وكيف له أن يصل لغايتها وهى ذات مشاكل عويصة ومسائل عميقة وقضايا كبيرة ؟

من هنا نرى أن الغزالى لم يفهم الفلسفة كما يجب بل أخذ من كل بستان زهرة وفعل كما فعل إخوان الصفا وأراد أن يكون موسوعياً فألتجأ أخيراً إلى ملاذ التصوف. رغم دخوله فى دائرة الفلسفة وعدم قدرته على الخروج من هذه الدائرة إلا وفى عباءته " تهافت الفلاسفة " .

ونعلم أن الغزالى كتب مؤلفه " تهافت الفلاسفة " حوالى عام ٤٨٨هـ أى لم تصل سنه فى ذلك الوقت إلى الأربعين ، وكان قد قرأ الفلسفة وحصلها بنفسه بدون معلم ووضع فيها كتاب المقاصد وكانت غايته الرد على آراء الفلاسفة كما فهمها ولخصها .

---

[1] د. فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام – ص ٢٢٩.

ويصرح الغزالى فى التهافت أنه ليريد إلا هدم مذاهب الفلسفة – لا الفلسفة أياً كانت – وإظهار ما فيها من تناقض وعجز وسفسطة وقصور ويدلل على أنهم لم يلتزموا بشروط المنطق الذى يدينون به وعلى إفلاس العقل الإنسانى فى محاولة الوصول إلى الحقيقة[١] . وهو بذلك يمهد الدعوة إلى الرجوع إلى الدين وإلى التصوف والوصول إلى الله تعالى عن طريق الاعتقاد والعبادة والرياضة والكشف[٢] ، ونحى العقل جانباً . ونحن نتساءل .. ألم يوصل العقل أيضاً إلى معرفة الله تعالى الوصول إلى الحقيقة .

والله سبحانه وتعالى أمرنا فى كتابه العزيز بإعمال العقل والتفكير والتدبر والتذكر فى آيات متعددة ، ألم يكن أجدر بالغزالى أن يعمل بالعقل بجانب النقل كما فعل غيره من الفلاسفة والمتكلمين ، ويكفى المؤمنين شر القتال والجدال . ولكنه كان يحذر الناس من الإعتبار والإنخداع بالأسماء اليونانية مثل قوله : " وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة ، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو.. " [١] ، وحذرهم أيضاً من الإعتقاد بأن كل هؤلاء كانوا بمكانة واحدة ، فلكل واحد طابعه الخاص وتفكيره المتميز ، كما أن مؤلفاتهم كانت متزاوجة متفاوته ، فإن العلم الإلهى غير العلم الطبيعى غير العلم الرياضى .

وهذه العلوم مختلفة فى ميزان المنطق الغزالى وتقديره القياسى وكان هم الغزالى إظهار بطلان حجج الفلاسفة فى مسائل الإلهيات خاصة وما يتعارض

---

[1] الإمام أبو حامد الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٦.

[2] د. فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام – ص ٢٤٤.

[1] أبو حامد الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٧٤.

منها خاصة بمسائل الدين وأصوله كقولهم بقدم العالم وإنكارهم البعث وقولهم أن علم الله غير محيط بالجزئيات ، كما جاء فى التهافت[٢] .

٤- كتاب التهافت فى الميزان :

... يرى البعض أن كتاب تهافت الفلاسفة لايصلح إتخاذه مرجعاً لتصوير أفكار الغزالى التى يدين بها ويلقى الله عليها ، بل يجب أن تستمد هذه الأفكار من كتبه التى ألفها بعد أن اهدتى إلى نظرية الكشف الصوفى والتى سماها " المضنون بها على غير أهلها " فلا يصح اعتبار التهافت مصدراً لآراء الغزالى وأفكاره الخاصة ، فقد ألف الغزالى هذا الكتاب حين كان يطلب الجاه والشهرة وبعد الصيت ، فيناصر به المذهب الذى يجلب له كل ذلك لا المذهب الحق فى ذاته وذلك أن أهل السنة فى تلك الفترة كانوا يضيقون ذرعاً بالمعتزلة والفلاسفة ولكنهم كانوا واجدين بين صفوفهم من يجرؤ على مناوأة المعتزلة والرد عليهم ولم يكونوا واجدين من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ويرد عليهم بسلاح العلم والمعرفة حتى يعيش مذهب أهل السنة فى طمأنينة وأمان ، فكان المجال فسيحاً لمن يريد أن يتقدم لينال من ألقاب الفخار ما تصبوا إليه نفسه. مما لم يناله أحد قط ، فوجد " أبو حامد الغزالى " فى هذا المجال متسعاً لإشباع غروره !! وصب جام غضبه على الفلاسفة فحمل عليهم حملة عنيفة طيرت أسمه فى الآفاق وردت فى الخافضين ذكره[١] .

---

[2] يراجع فهرست المسائل التى أظهر فيها الغزالى تناقض مذاهب الفلاسفة بالتهافت – من ص ٨٦-٨٧ عددها فى عشرون مسألة بدعهم فى سبعة عشر وكفرهم فى ثلاثة مسائل منها قدم العالم .

[1] مقدمه د. سليمان دنيا للطبعة الأولى – ص ٦٩ – صدر الطبعة السادسة للتهافت.

ونجد أن الغزالى نفسه يعلن ويعترف أنه قد شمر عن ساق الجد لينشر العلم الذى به يكسبه الجاه !! ويرى البعض الآخر أن الغزالى قبل أن يؤلف كتابه " تهافت الفلاسفة " وقف موقفاً فى ذروة من ذرى العبقرية ، لقد أعلن أنه لايجوز لإنسان أن يفند رأياً قبل أن يبسطه بسطاً كافياً ، فألف كتاب " مقاصد الفلاسفة " وعرض فيه علوم الفلسفة (ماعدا الرياضيات) كما يحب أصحابها أن يعرضوها ، ولقد كان موفقاً فى عرض هذا حتى عُوتب فى ذلك وقيل له : إنه قد فهم الفلسفة وحببها إلى الناس أحسن مما يستطيع أصحابها أن يفعلوا !![٢] .

وينطلق الغزالى مع المسألة الأولى فى كتاب " تهافت الفلاسفة " فى إبطال قول الفلاسفة بقدم العالم[١] بأستعراض آراء الفلاسفة وبراهينهم على ما يقولون ثم يلجأ إلى طريقة عبقرية – على حد قول الدكتور فروخ – أنه لايحاول تفنيد القضايا نفسها لأنه يوافقهم فى عدد منها ، ولكنه يحاول تنفيد براهينهم ، والغزالى مصيب فى اعتقاده أنك إذا فندت البراهين التى نقوم عليها قضية ما ، فإن تلك القضية تبطل حينئذً من تلقاء نفسها .

وفى كتاب " تهافت الفلاسفة " مواقف عبقرية جمة :

---

[2] د. عمر فروخ : مقال بعنوان : " عبقرية الغزالى المتفاوتة " – ص ١٢٦ – ضمن كتاب : دراسات فلسفية مهداه إلى الدكتور إبراهيم مدكور بأشراف وتصدير د. عثمان أمين – الهيئة المصرية العامة – للكتاب – ١٩٧٤م.

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص٨٨.

أ – سفه الغزالى الفلاسفة القدماء (اليونان) فى أقوالهم أن السماء (مجموع الأجرام السماوية) بجملتها كجسم الحيوان الواحد وأن للسماء نفساً كلياً تحركها ، وأن الكواكب – بمالها من نفوس جزينة – مطلعة على العيب وأنها تدل ، على الحوادث الأرضية المقبلة .

ب– يرى الفلاسفة أن الحواس التى لها أعضاء ظاهرة (كالسمع والبصر) تضعف قواها بعد الأربعين بينما القوى العقلية فى أكثر الأحيان تقوى .

ج– مسألة السببية .

وأخذ الدكتور فروخ فى تعديد حسنات الكتاب وذكر مآثره دون أن يذكر مثالية وعيوبه ومآخذه رغم أنها كثيرة .

والعجيب فى الأمر أنه وهو يدرس أسباب تفاوت مصنفات الغزالى ظهر له إن الغزالى كان مريضاً ومرضه هذا وصفه الغزالى نفسه وأنه كان مصاباً بمرض مزاجى نفسى معاً هو الكنظ أو الغنظ Depression وهو هبوط فى القوى الجسمانية والعقلية ينتج عنه اضطراب نفسي ويتسم صاحبه بالقلق والسويداء وهذا المرض يظهر عادة بعد الثلاثين وخصوصاً بين الأربعين والخمسين[1] فلماذا لم يكن الكتاب قد كُتب فى أثناء مرضه ؟ وكتابات فترات الصحة تتفاوت عن كتابات فترات المرض ، وعلى كل حال فموضوع مرض الغزالى أو عدم مرضه لايهمنا هنا كثيراً ولكن الذى لاشك فيه أن الغزالى مر بفترات شك وقلق حتى رجع إلى اليقين .

---

[1] د. عمر فروخ : عبقرية الغزالى المتفاوته – ص ١٢٢ – ١٢٣.

عرضنا لوجهتى نظر : **الأولى** ترى أن تهافت الفلاسفة كتاب الشهرة وكسب الجاه ولايعتد بما جاء فيه فيصور لنا رأى الغزالى الحقيقى ، **والثانية** ترى أن فى الكتاب عبقريات جمة رغم إصابة الغزالى بمرض الكنظ .

ونصل الآن للرأى **الثالث** وهو ما نسير عليه ونؤيده ونراه موضوعياً فعن كتاب " تهافت الفلاسفة " للغزالى واثره فى مجال الفكر الفلسفى بكل جوانبه يقول أستاذى د. عاطف العراقى : " فإذا كان الغزالى فى هذا الكتاب يعبر عن إتجاه أشعرى أستفاد الكثير من أبعاده من الجوينى أستاذه ، فإنه من المنتظر إذن أن يصادف الكتاب قبولاً عند المفكرين ذوى الإتجاه الأشعرى ، والذين عاشوا بعد الغزالى "[٢].

وإذا كان الغزالى – وكما قلت من قبل – قد ترك لنا كتباً عديدة إلا أن أهم الكتب التى تمثل طابعاً فلسفياً هو كتابه " تهافت الفلاسفة " والدارس لفكر الغزالى فى أى مجال من المجالات الفكرية المتنوعة المتعددة يجد أنه لايمكن التجاوز عن الكتاب بأى حال من الأحوال بمعنى أنه الكتاب الرئيسى للغزالى وسبب شهرته إذ كان قد اشتهر بهجومه على الفلاسفة ، والإتجاه الذى نجده فى هذا الكتاب يكشف لنا عن أن الغزالى لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الدقيق لهذه

---

[2] د. عاطف العراقى : مقال بعنوان : " تهافت الفلاسفة للغزالى وأثره فى الفكر الفلسفى " – ص١٠٣ وما بعدها . ضمن مجموعة مقالات فى الفلسفة والعلوم الإجتماعية من خلال كتاب " المشكاة " مهداه إلى اسم المرحوم د. على سامى النشار – دار المعرفة الجامعية – إسكندرية – ١٩٨٥م.

الكلمة ، بل كان لايعدو كونه متكلماً يمثل الإتجاه الأشعرى على وجه الخصوص[١] بالإضافة إلى الإتجاه الصوفى.

وفى موضع آخر يذكر د. العراقى أن الغزالى حين يعلن كفر الفلاسفة يعتمد إلى حد كبير على الأسلوب الخطابى الذى نجد فيه مبالغة كبيرة وتهويلاً لا مبرر له بحيث كان بعيداً عن الأسلوب البرهانى الدقيق[٢].

ومن هنا نرى أن الفرق واضح بين الغزالى وابن رشد الذى يعتمد على الأسلوب البرهانى العقلى وهو الذى أنبرى للرد على كتاب التهافت بكتاب آخر مشهور وهو تهافت التهافت.

٥- مذاهب الفلاسفة لدى الغزالى

كتاب " تهافت الفلاسفة " كما سبق وأن عرضنا له ، ليس هو الوحيد من بين مؤلفات الغزالى الذى يعتبر كتاباً فلسفياً ، ولكننا نجد الغزالى من قبل فى " المنقذ من الضلال " يحصر الفلاسفة بحسب مذاهبهم ويصنفهم ويقسمهم إلى ثلاثة أقسام :

---

[1] نفس المرجع السابق : ص ١٠٨.

[2] د. عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية – ص ١٥٣ – الطبعة الخامسة – دار المعارف – مصر – ١٩٨٤م.

أ – الدهريون:

وهم طائفة جحدوا وانكروا الصانع المدبر القادر ، وزعموا أن العالم قديم لم يزل موجوداً بنفسه من غير صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان ، أى أنهم قالوا بقدم الأنواع الحيوانية وهؤلاء هم الزنادقة[1].

ب– الطبيعيون :

وهم طائفة الفلاسفة الطبيعين الذين صرفوا جهودهم وأكثروا البحث فى العالم الطبيعى ، وما فيه من عجائب وغرائب وطرائف الحيوان والنبات ، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطرهم إلى الاعتراف بقادر حكيم فأمنوا بصنع الله تعالى ، وبديع حكمته وقدرته فاعترفوا بالله تعالى القادر الحكيم المطلع على خواص الأشياء وغاياتها ، ولكنهم ذهبوا إلى أن النفس تموت ولاتعود ، وأن القوى العاقلة فى الإنسان تابعة لمزاجه تبطل ببطلانه ، فإذا إنعدم لم تعقل اعادته ، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب ، فانحل عنهم اللجام وأنهمكوا فى الشهوات والملذات إنهماك الحيوانات ، وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن الإيمان فى الأصل هو الإيمان بالله واليوم الآخر والخير والشر والثواب والعقاب والجنة والنار وهؤلاء أنكروا ذلك وإن كانوا اعترفوا وآمنوا بالله وصفاته[1].

---

[1] الغزالى : المنقذ من الضلال – ص ١٨ – تحقيق الدكتور / عبد الحليم محمود – طبعة القاهرة – ١٩٦٢م.

[1] نفس المصدر السابق : ص ١٩ ، ٢٠ ، أنظر أيضاً : دى بور وترجمة د. أبو ريدة ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام – هامش – ص ٣٢٨.

ج- **الآلهيون** :

وهم طائفة الفلاسفة الآلهيين أو المتآخرون من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وقد ردوا على الصنفين الأولين وكشفوا عن أخطائهم .

وأرسطو إذا كان فى نظر الغزالى هو الذى رتب المنطق وهذب العلوم وخمر لهم ما لم يكن مخمراً من قبل إلاَّ أنه لم يستطع التخلص من بقايا كفر الفلاسفة ، ومن هذا كفر الغزالى أرسطو ومن أتبعه من المتفلسفة الإسلاميين كإبن سينا والفارابى وغيرهما .

ويحصر الغزالى فلسفة أرسطوا كما نقلها كل من ابن سينا والفارابى فى ثلاثة أقسام :

- قسم يجب التكفير به .
- وقسم يجب التبديع به .
- وقسم لايجب إنكاره أصلاً .

٦- تقسيم العلوم عند الغزالى

ويفصل الغزالى هذه الأقسام العلمية بالنسبة للشرع بقوله :

" تنقسم علوم الفلاسفة بحسب الغرض منها إلى ستة أقسام :

" رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية "[١]

---

[1] الغزالى : المنقذ من الضلال – ص ١٩ ، ٢٠.

ونلاحظ أن هذا التقسيم لدى الغزالى يتفق إلى حد كبير مع تقسيم إخوان الصفا وخلان الوفا لرسائلهم وعلومهم .

ويمكن لنا تلخيص هذه العلوم ونرى مدى إتفاق وإختلاف الغزالى حولها على الوجه التالى :

العلوم الرياضية :

وهى تشمل الحساب والهندسة والهيئة وهى أمور برهانية لاسبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها ، ولا صلة لها بالعلوم الدينية الشرعية ، ولقد تولدت منها آفتان:

الأولى : أن الناظر فيها يعجب بدقائقها ووثاقة براهينها فيحسن اعتقاده فى الفلاسفة وفى كلامهم فى الإلهيات ناسياً أن كلامهم فى الرياضيات برهانى وفى الإلهيات تخمينى .

" وتلك آفة عظيمة ولهذا يجب أن يؤخذ بالزجر كل من يخوض فى علوم الرياضيات "[٢].

الثانى : نشأت من مغالاة بعض المسلمين الذين بلغ بهم الجهل حد إنكار جميع علوم الفلاسفة بما فى ذلك الرياضيات وما بنى عليها من الظواهر الفلكية فأنكر البعض مثلاً: الكسوف والخسوف لإعتقادهم إن ذلك

---

[2] المصدر السابق : ص ٢١ ، أنظر التهافت – ص ١٠ ، ١١.

يحدث فى العالم بخلاف الشرع فشككوا الناس فى الدين ، وجعلوهم يعتقدون إن الدين بنى على إنكار البراهين القاطعة[1].

Z **العلوم المنطقية :**

وهى التى تنظر فى طرق الأدلة والمقاييس والشروط والمقدمات البرهانية وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبها ، وأن العلم فيها إما تصوير وإما تصديق ، وكل هذه الأمور لايتعلق شئ فيها بالدين والشرع نفياً أو إثباتاً ، وليس فيهما ما ينبغى أن ينكر وهى شبيهة بما ذكره المتكلمون ، وأهل النظر فى الأدلة وإنما الفرق فى العبارات والاصطلاحات وأفاتها آفة الرياضيات.

Z **العلوم الطبيعية :**

وهى العلوم التى تبحث فى العالم – موضوع البحث – وما فيه من أجسام أرضية أو أجسام فلكية وكل ما يطرأ عليها من تغيير أو استحالة وليس من شرط الدين والشرع إنكارها إلا فى مسائل معينة محددة ذكرها الغزالى فى كتاب التهافت – كما أوضحنا – وأشار إلى أصلها فى المنقذ من الضلال مثل القول : بقدم العالم وأبديته وفكرتى الزمان والحركة .

ويجب على الإنسان أن يعلم أن الطبيعة كلها مسخرة لله تعالى لا شئ منها يفعل بذاته ، وأن التلازم بين الأسباب والمسببات غير حكمى لدى الغزالى . بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وقوانينها بإرادة الله الذى أوجدها ويمكن حصول المعجزات.

---

[1] المصدر السابق : ص ٢٣ ، أيضاً : الغزالى : مقاصد الفلاسفة – ص ٦ – الطبعة التجارية – القاهرة – طبعة ثانية – ١٩٣٦م.

Z **العلوم الإلهية (الإلهيات) :**

أو العلم الإلهى كما يطل عليه علماء الكلام ، وهو أشرف العلوم وفيه أكثر أغاليط الفلاسفة من وجهة نظر الغزالى ، الذى يقول إنهم لم يقدروا فيها على الوفاء بالشروط والبراهين التى اشترطوها فى المنطق ، ولذلك نجدهم يختلفون أشد الإختلاف فى العلم الإلهى ، ويحصرها الغزالى فى " التهافت " بمجموعة ما غلطوا فيه فى عشرين مسألة كما – قلت من قبل – ويكفرهم فى ثلاثة منها ، أما السبعة عشر مسألة الباقية فيعتبرها الغزالى بدع .

وما يهمنا هنا من المسائل الثلاثة الكبرى التى كفرهم الغزالى فيها وكفر كل من تابعهم فيها القول بقدم العالم وأزليته ، وهذا ما ورد أيضاً فى المنقذ من الضلال[١].

.. والمسائل الثلاثة باختصار هى :

أ – إنكار حشر الأجساد وقصر المعاد على المعاد النفسانى.

ب– القول بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ، فذلك كفر صريح لأن الله سبحانه وتعالى قال : " لايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض "[٢].

ج– القول بقدم العلم وأزليته وأبديته .

– فالغزالى حين يبحث فى مشكلة حدوث العالم وقدمه ، يضعنا أمام تساؤلين بصدد تلك المشكلة التى تتناول بالبحث :

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٨٨ وما بعدها ، المنقذ من الضلال – ص ١١.

[2] سورة سبأ : الآية ٣ وهناك آيات كثيرة فى القرآن بهذا الخصوص.

– هل خلق الله العالم من مادة أولى بحيث يعد قديماً ؟

– أم أن الله تعالى خلق العالم من العدم بحيث يعد حادثاً ؟

والإجابة عن هذين السؤاليين هو موضوع البحث ولكن بعد أن نستكمل بقية أقسام العلوم الفلسفية الستة لدى الغزالى .

Z **العلوم السياسية والخلقية** :

أو ما يسمى السياسيات والخلقيات وهى حِكم مصلحية دنيوية ومعارف خُلقية تهذِيبية أخذها الفلاسفة من كتب الله المنزلة ومن الحِكم المأثورة عن الأولياء ومن كلام الصوفية ، ومزجوها بكلامهم تروجياً لها . ولهذه العلوم لدى الغزالى آفتان أيضاً :

الأولى : ان الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء لأن قائليها مبطلون.

الثانى : أنه قد يرى الحكم النبوية والكلمات الصوفية الممزوجة بكلام الفلاسفة فيحسن اعتقاده فيهم .

لذلك يقول الغزالى إن على العاقل أن يمحص كلام الفلاسفة فيأخذ منه الحق ويترك الباطل عاملاً بوصية الإمام على بن أبى طالب كرم الله وجهه : لاتعرف الحق بالرجال أعرف الحق تعرف أهله[1].

---

[1] د. محمد عبد الهادى أبو ريدة – هامش – ص ٣٢٩ من كتاب دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام .

والآن وبعد أن عرضت لأقسام العلوم الفلسفية الستة لدى الغزالى سنقصر حديثنا عن **المسألة الثالثة** من أقسام العلوم الإلهية ألاَّ **وهى مسألة العالم بين الحدوث والقدم** ورأى الغزالى فى ذلك ومع من أتفق ومع من أختلف وأين وجه الصواب ؟

٧- الغزالى ومشكلة حدوث العالم وقدمه :

يبدأ الإمام الغزالى فى كتابه " تهافت الفلاسفة " بمناقشة وعرض آراء الفلاسفة فى مسألة قولهم بقدم العالم وأزليته ويفند أدلتهم ويتولى الرد عليهم ويقدم الاعتراضات والالزامات ويعرض لنا تصوره للعالم ، ونجده فى حصر المسائل العشرين يبدأ بالمسألة **الأولى** : فى إبطال مذهبهم فى أزلية العالم وقدمه .. والمسألة **الثانية** : فى إبطال مذهبهم فى أبدية العالم والزمان والمكان.

ويرى البعض أن مسألة أبدية العالم أخطر بكثير من مسألة قدم العالم وأزليته فى العالم الإسلامى ، وأكثر معارضة للعقيدة الدينية من قدم العالم[٢].

أ- البحث فى العالم :

العالم Le Monde بوجه عام ، مجموع الأجسام الطبيعية كلها من أرض وسماء ، والجرجانى فى تعريفاته :

" إن العالم هو كل ما سوى الله من الموجودات لأنه يعلم به الله من حيث أسماؤه وصفاته "[١].

---

[2] د. جلال شرف : الله والعالم والإنسان فى الفكر الإنسانى – ص ٤٢ ، ٤٣ – دار المعرفة الجامعية – إسكندرية – الطبعة الأولى – ١٩٨٤م.

ويطلق أيضاً عن جملة الموجودات المتجانسة مثال : عالم النبات وعالم الحيوان وعالم المثل والمعقولات Mondes des intelligibles .

وهناك العالم الخارجى Le Monde Exterieur

والعالم الداخلى Le Monde intgerieur

والعالم الحسى Le Monde Sensible

وهى مجموع الأشياء التى يمكن أن تدرك بالحواس ويقابل العالم الداخلى ، أو العالم العقلى Monde Rationnel وهو ما يتصل بالذهن والتفكير من ماهيات ومثل ، وهذا التقابل هو أساس الخلاف بين المثالية والواقعية[٢].

وهناك العالم الكبير والعالم الصغير لدى إخوان الصفا ورسائلهم[١] وعالم ما فوق القمر وعالم الكون والفساد لدى ابن سينا[٢].

---

[1] أبى الحسن الحسينى الجرجانى الحنفى : التعريفات – ص ١٢٦ – مطبعة الحلبى – القاهرة – عام ١٩٣٨م.

[2] مجمع اللغة العربية :المعجم الفلسفى – ص ١١٥ – ١١٩ – تصدير د./ إبراهيم مدكور – القاهرة – عام ١٩٧٩م.

[1] إخوان الصفا وخلان الوفا : الرسائل – المجلد الثانى – الرسالة الثانية – ص ٢٤ وما بعدها – دار صادر – بيروت – ١٩٥٧م . أنظر أيضاً : الرسالة الثالثة من المجلد الثالث فى معنى قول الحكماء إن العالم إنسان كبير – ص ٢١٢ وما بعدها .

[2] بخصوص موقفل إبن سينا من العالم – يراجع : د. عاطف العراقى – الفلسفة الطبيعية عند إبن سينا – ص ٣٤٧ وما بعدها – دار المعارف – مصر – الطبعة الثانية – ١٩٨٣م.

... ويذهب الحكماء إلى أن العالم كرة متناهية فى الامتداد والذرع ولكنهم يقولون إنها قديمة لانهاية لمدتها ، ويقولون إن العالم صدر عن الله تعالى منذ الأول ، كما أن المعلول مساوقة للعلة أى أن لكل معلول علة ولكل سبب مسبب غير متأخر عنها بالزمان ، وقد أتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم لم يزل موجوداً مع الله .

ب- <u>موقف الغزالى</u> :

يقول الإمام الغزالى فى المقدمة الثانية من التهافت : " وهذا لأن البحث فى العالم عن كونه حادثاً أو قديماً ، ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة أو بسيطاً (بمعنى مبسوطاً) أو مسدساً أو مثمناً وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة – كما قالوا – أو أقل أو أكثر متسعة النظر فيه (تفريعاً وتفصيلاً) إلى البحث الإلهى ، كنسبة النظر فى طبقات البصلة وعدد حب الرمان ، فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيفما كان "[٣].

يرى الغزالى أن العالم ليس بقديم ولكنه حديث أو محدث ، وأن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه فالله قديم وإرادة الله قديمة ، أما مفعول الإرادة فهو الحادث المتعلق بالزمان[١]. ويذكر دى بور أن الغزالى وهو يبطل نظرية الفلاسفة فى قدم العالم يعتمد كثيراً على شرح جون فيلوبون Johanne Philoponus النصرانى – على مذهب أرسطو وقد كتب

---

(3) الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٨١.

(1) نفس المصدر السابق – ص ٨٩

جون هذا فى إبطال نظرية قدم العالم رداً على برقلس Praklos الذى كان يقول بها[٢] . ويقال إن جون فيلوبون هو نفسه يحيى النحوى عند العرب.

وإن أكثر ما جاء فى تهافت الفلاسفة للغزالى تقرير كلام يحيى النحوى نفسه . وبيان مسألة قدم العالم وحدوثه تستغرق الكثير وهى من أكبر المسائل التى دار حولها الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة وقد شغلت فراغاً كبيراً من كتاب التهافت إن لم يكن أغلبه وما علينا إلا أن نتحدث عن هذه المشكلة باختصار من خلال تهافت الغزالى رغم كثرة الأدلة والافتراضات وتنوع الصور والاعتراضات.

قلنا من قبل إن الغزالى وهو يبحث فى هذه المشكلة يضعنا أم سؤالين :

- هل خلق الله العالم من مادة أولى بحيث يعد قديماً ؟
- أم أن الله خلق العالم من العدم بحيث يعد حادثاً ؟

ثم ما هى أدلة الحدوث وأدلة القدم ؟

نجد أن الغزالى ينكر على الفلاسفة اليونان ومن تابعهم من فلاسفة الإسلام أو ما يطلق عليهم المشائين قولهم بقدم العالم ، فنراه يذكر لنا فى المسألة (٤) فى بيان عجزهم عن الإستدلال على وجود الصانع للعالم ما ياتى :

يقسم " الناس فرقتان :

فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلموا ضرورة أن الحادث لايوجد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبهم فى القول بالصانع.

---

[2] دى بور وترجمة – د. أبو ريدة : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ص ٣٣١.

وفرقة أخرى هم **الدهرية** ، وقد رأوا أن العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعاً ، ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه.

وأما **الفلاسفة** فقد رأوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك . وهذا المذهب بوضعه متناقض لايحتاج فيه إلى إبطال[١].

وهنا نلاحظ أن الغزالى ربط بين مشكلة الحدوث أو القدم للعالم وموضوع الأدلة على وجود الله تعالى.

والناس ثلاثة فرق وليست فرقتان كما قال الغزالى إذا ضفنا الفلاسفة الذين قدموا الأدلة على وجود الله مع قولهم بقدم العالم كالفارابى وابن سينا ويقول عنهما الغزالى " فليعلم إنا مقتصرون على رد مذاهبهم[٢] بحسب نقل هذين الرجلين كى لاينتشر الكلام بحسب إنتشار المذاهب" ، ويطلق عليهما الغزالى " متفلسفة الإسلام " أبو نصر الفارابى والحسين بن سينا .

إذن بتحليل نص الغزالى يمكن القول إن **الفرقة الأولى** هى فرقة أهل الحق كما وصفهم هو نفسه حيث أثبتوا إن الله محدث للعالم ، **والفرقة الثانية** هم الدهرية الذين لايعترفون بوجود الله وهو ما يجب أن يكفرهم الغزالى . أما **الفرقة الثالثة** وهم الفلاسفة فقد أثبتوا أن للعالم صانع وقدموا الأدلة على وجود هذا الصانع وهو الله تعالى القادر ومع ذلك قالوا بقدم العالم فلا يجب على الغزالى تكفيرهم .

حيث أنهم لم يعجزوا عن الاستدلال على وجود الصانع المدبر للعالم فهم لم يصعدوا إلى سماء أهل الحق ولم يهبطوا إلى أرض الدهرية ، والذى قال

---

(1) الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ١٢٥.

(2) الغزالى : تهافت الفلاسفة – المقدمة الأولى – ص ٧٨.

الله سبحانه وتعالى فى وصفهم : " وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر "[1].

ج- <u>العالم بين الزمان والمكان</u> :

يرى الغزالى إنه لاتصح التفرقة بين الزمان والمكان كما فعل الفلاسفة ومعنى أن الله سبب لوجود العالم عنده أنه يخلقه بإرادته وقدرته كيفما يشاء فى أى وقت يشاء متأثراً فى ذلك بأستاذه الجوينى ، وينحصر رأى الفلاسفة فى أن تقدم البارى تعالى على العالم تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان ، وأدلتهم على هذا تنحصر فى الآتى :

أولاً: قولهم استحالة صدور حادث من قديم ، إستناداً على التلازم القائم بين العلة والمعلوم وهى علاقة مساوقة . فإذا فرض وجود القديم ، فإما أن يوجد عنه العالم على الدوام فيكون قديماً مثله ، وإما يتأخر عنه بالزمان وهنا إما ألا يتجدد مرجح لوجود العالم فيظل فى دائرة الإمكان ، وإما أن يتجدد مرجح فيؤدى ذلك إلى إشكالية جديدة تنطوى على عدة تساؤلات مفادها :

- من محدث هذا المرجح ؟
- ولم حدث الآن بالذات ؟
- ولماذا لم يحدث من قبل ؟

وبعبارة أخرى .. لماذا تأخر وجود العالم ؟

- ولمَ لم يحدث قبل زمان حدوثه هذا ؟

---

[1] سورة الجاثية : الآية ٢٤.

نقول إنه لا يمكن أن يكون ذلك لعجز فى البارى تعالى ، ولا لتجدد غرض أو وجدان آله بعد فقدانها ، أو تجدد طبيعة أو وقت وزمان أو حدوث إرادة لم تكن موجودة ثم وجدت.

ولأن كل هذا محال .. على الله تعالى ، إذ يؤدى إلى القول بتغير القديم ، وهو أيضاً محال .. ومهما كان العالم موجوداً وإستحال حدوثه ثبت قدمه لا محاله[1].

ولكن ما هو موقف الغزالى من هذه الإشكالية ؟

يرد الغزالى على هذا بنظرية إيجابية واقعية وليست مجرد معارضة كعادته ، فيقول " إن العالم حادث وحدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه (زمان) وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها (غائية) وأن يبدئ الوجود من حيث إبتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث ذلك فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟![1].

ولو سأل سائل :

لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟

مع الأخذ فى الاعتبار كون الأوقات متساوية فى تعلق الإرادة بها ؟

---

[1] د. أبو ريدة هامش تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور – ص ٣٣٢.

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٩٦.

يقول الغزالى : قبل وجود العالم كان المريد موجوداً والإرادة موجودة ونسبتها إلى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ولم تتجدد إرادة ولاتجدد للإرادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟

فإن كانت الإرادة القديمة فى حكم قصدنا إلى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود إلا لمانع ولايتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد فى اليوم إلى قيام فى الغد إلا بطريق العزم ، وإن كانت الإرادة القديمة فى حكم عزمنا فليس ذلك كافياً فى وقوع المعزوم عليه .

ثم يبقى لدى الغزالى عين الإشكال فى إن ذلك الإنبعاث أو القصد أو الإرادة – أو النية ، لم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك ؟ فإما أن يبقى حادثاً بلا سبب أو يتسلسل إلى ما لانهاية ، ونلحظ من جواب الغزالى أنه يريد أن يقول للفلاسفة بإستحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث أى شئ كان تعرفونه بضرورة العقل وعلى لغتكم فى المنطق ، تعرفون الإلتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط ، فإن أدعيتهم حد أوسط وهو الطريق النظرى فلابد من إظهاره ، والفرق المعتقدة لحدوث العالم – لدى الغزالى بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد .

وإلزامات الغزالى فى مسألة قدم العالم كثيرة ويقول فى أحدها للفلاسفة بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال لأنه يؤدى إلى إثبات دوران

الفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لأحادها مع أنه لها سدساً وربعاً ونصفاً فإن فلك الشمس يدور فى سنة وفلك زحل فى ثلاثين سنة وهكذا[1] ...

والغزالى هنا متأثر بالفيثاغورين وإخوان الصفا ويحاول ربط الزمان والفلك ويلزم الفلاسفة بالقول بحدوث العالم.

نعود ونقول قول الغزالى للفلاسفة متساءلاً :

- فإن قلتم : إن الإرادة خصصت ، فالسؤال على اختصاص الإرادة وأنها لم اختصت ؟
- فإن قلتم : القديم لا يقال له لم ، فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه وسببه لأن القديم لايقال فيه : لم .
- وإن قلتم : إن هذا السؤال غير لازم لأنه وارد على كان ما يريده البارى وعائد على كل ما يقدره.
- فنقول : لا ، بل هذا لاسؤال لازم ، لأنه عائد فى كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير.
- قلنا (أى الغزالى) : إنما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذى وجد ، وفى المكان الذى وجد بالإرادة ، والإرادة صفة من شأنها تمييز الشئ عن مثله ، ولولا هذا شأنها لوقع الإكتفاء بالقدرة[1] أى الإكتفاء بالقدرة الإلهية دون الإرادة ، هذا محال ، فالله سبحانه

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٩٨ ، ٩٩.
[1] نفس المصدر السابق : ص ١٠٢.

وتعالى قادر ومريد ، قادر على كل شئ ومريد لما يشاء فى أى وقت يشاء ، وفعال لما يريد فى أى وقت يريد لا يحده زمان ولا مكان.

ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص ولا معنى للسؤال فى تخصيصها ، لأن هذا هو شأنها كما أن شأن صفة العلم الإحاطة بالمعلوم . وتمييز الشئ عن مثله جائز ، وهو ممكن فى حقنا مادمنا أحرار نفعل بإرادة هى من عند الله. فقد يكون هناك أمران متساويين بالنسبة لنا ثم نفعل أحدهما دون الآخر وإنكار هذا حماقة!! والغزالى يقول فى هذا : " إن إثبات تمييز الشئ عن مثله غير معقول بل هو متناقض" مهاجماً الفلاسفة معترضاً من وجهين:-

الأول: أن قولكم : إن هذا لا يتصور ما عرفتموه ضرورى أو نظراً ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة .

الثانى: هو أنا نقول : أنتم فى مذهبكم ما أستغنيتم عن تخصيص الشئ عن مثله فإن العالم وجد عن السبب الموجود له على هيئات مخصوصة تماثل نقائصها ، فلم اختص ببعض الوجوه ؟ واستحالة تمييز الشئ عن مثله فى الفعل أو فى اللزوم بالطبع أو بالضرورة لاتختلف[1].

---

[1] نفس المصدر السابق : ص ١٠٤.

ويضرب لنا الغزالى مثالاً يؤكد فيه عدم تصور تمييز الشئ عن مثله بحال من الأحوال ، ويحقق هذا أن لفظ الإرادة مستعار عن ارادتنا ولا يتصور منا أن نميز بالإرادة الشئ عن مثله .. كيف ذلك؟

لو كان بين يدى العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه (الشكل واللون وحجم الماء وغرض العطشان) . لم يمكن أن يأخذ إحداهما دون الأخر بل إنما يأخذ ما يراه أحسن أو أخف أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك يده اليمنى أو سبب من هذه الأسباب إما سبب خفى وإما سبب جلىَّ وإلا فلا يتصور تمييز الشئ عن مثله بحال[٢].

ولكنا قلنا إن تمييز الشئ عن مثله جائز ما دمنا أحرار بفعل الإرادة وطالما إن هناك ممكنات أو بدلائل أو اختيارات فى هذا العالم ، قلنا نحن إرادة ولكنها غير إرادة الله تعالى ، – ولكن ما هو الموقف بالنسبة لمسألة العالم ؟

لقد حاول الغزالى أن يوضح إن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشئ عن مثله وذلك إنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك (إتجاهاً مكانياً) من المشرق إلى المغرب ، وبعضها الآخر من المغرب إلى المشرق ، مع تساوى الجهات وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هو عليه ، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء نقطتين ثابتتين هما : القطب الشمالى ، والقطب الجنوبى .

---

[2] نفس المصدر السابق : ص ١٠٣.

والسماء تتحرك مع هذين القطبين وكل نقطتين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين لأن السماء كرة بسيطة متشابهة الأجزاء ، لاسيما الفلك الأعلى الذى هو التاسع فإنه غير مركب أصلاً[1].

ولكن على أى أساس ألزم الغزالى الفلاسفة القول بصدور الحادث من القديم ؟ لقد ألزمهم الغزالى بدليل منطقى محكم وهو أن فى العالم حوادث كثيرة ولهذه الحوادث أسباب ، فإن أستندت الحوادث إلى حوادث وهذه الحوادث إلى حوادث إلى غير نهاية فهو محال لدخولنا فى الدور. وليس ذلك معتقداً لعاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود ، وهو مستند الممكنات.

وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه تسلسها فيكون ذلك الطرف هو القديم ، ومن هنا وعلى رأى الغزالى لابد من تجويز صدور حادث من قديم. وسواء قال الفلاسفة بهذا أو قالوا بأن المواد قديمة ، وإن الحادث حركة الأفلاك وكل ما يعرض لها من نسب وبعد وقرب وميل وما إلى ذلك ، وإن ما يقع تحت

---

[1] نفس المصدر السابق : ص ١٠٥ (ويذكر الدكتور سليمان دنيا فى هامش الكتاب إن الفلك التاسع غير مكوكب وليس " غير مركب " إستناداً على نسخة أخرى من كتاب (التهافت) وبخصوص السماء والعالم وأحكام الأفلاك لدى الفلاسفة . أنظر فى ذلك : د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – الباب الرابع من صفحة ٣٤٧ وما بعدها .
– رسائل إخوان الصفا – ج٢ ، الرسالة الثانية الموسومة بالسماء والعالم – ص ٢٤ وما بعدها – دار صادر بيروت – ١٩٥٧م.

فلك القمر حوادث تنتهى أسبابها إلى حركة السماء الدورية وهى قديمة فإن هذا كله..عند الغزالى وعلى حد تعبير د. أبو ريدة– تطويل لا يغنى لأنه ينتهى إلى القول بصدور الحادث عن القديم سواء أكانت الحركة الدورية أو موجوداً عن القديم[1] فلابد إذن – على أصل الفلسفة – من تجويز صدور حادث من قديم ، وهو المطلوب فى الرد عليهم حسب إعتراض الغزالى .

٨- اعتراض الغزالى على أدلة الفلاسفة :

<u>أولاً : اعتراض على الدليل الأول</u>:

ويتفرع عن دليل الفلاسفة الأول اعتراض فحواه ، أنه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته ، وهنا تبرر مسألة التساوق وما يجب من تلازم وتقابل بين العلة والمعلول والأسباب والمسببات. فإذا وجد المريد بجميع شرائطه وكان قديماً وكانت إرادته قديمة وجب حادثلا محدث له .

وهذا الحكم صحيح فى الأمور الذاتية والعرضية والوضعية وفى حالة أفعالنا الإرادية كما يقول الغزالى فى التهافت[1] ولكن ماذا عن حالة الأمور الطبيعية والعالم أصلها ، يرد الغزالى على هذا بأنه بعد تحليل الفكرة فى هذا الأعتراض وهى القول بإستحالة حصول شئ حادث بفعل إرادة قديمة فيتساءل:

- هل هى قضية بديهية ضرورة ؟

---

(1) د. أبو ريدة : هامش تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور – ص ٣٣٣ ، أنظر أيضاً د. جلال شرف : الله والعالم والإنسان – ص ٤٠ وما بعدها.

(1) الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ١٠٧.

- أم أنها قياسية استدلالية ؟

وهى ليست فى نظره قضية بديهية وإلا لما أمكن إنكارها.

وهى كذلك ليست فى نظره قضية إستدلالية لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل .

وهنا يبرر قرار الغزالى فى أن مقايسة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقايسة فاسدة ، فإن الفلاسفة . كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم – يجعلون الله تعالى فاعلاً على نحو فعل الطبيعة إذ هم يطلقون الفاعل على ماهو سبب فى الجملة.

ومن هنا نرى أن الغزالى يخالف الفلاسفة فى نظرية الفعل فهو يرى أن الطبيعة لاتفعل بنفسها ، بل هى مسخرة ومستعملة من جهة فاطرها[٢] وسبحان القائل فى محكم آياته : " الحمد لله فاطر السموات والأرض.."[٣] وإذا قيل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز ، لأن الفاعل عند الغزالى لا يسمى فاعلاً صانعاً لمجرد كونه سبباً ، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والقصد والإختيار مع العلم بالشئ[١].

وإذا كان هذا هو رأى الغزالى فى الفعل (فعل الطبيعة) فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحادث عن القديم بإرادة قديمة (على التراخى) أى

---

(2) الغزالى : المنقذ من الضلال – ص١١.

(3) سورة فاطر : الآية ١.

(1) الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٩٦.

بحيث يحصل الحادث بعد إرادته . أى بعد إرادة الله تعالى الذى يقول للشئ كن فيكون.

ثانياً : أما الدليل الثانى :

لدى الفلاسفة فهو يقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة[*] وزعمهم بأن العالم متأخر عن الله والله متقدم عليه بالذات والطبع لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين والعلة على المعلول ، وحركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، فإنها متساوية فى الزمان ولذلك وجب قدم

---

[*] وبخصوص مسألتى الزمان والمكان نود أن نوضح أن دور الزمان يأتى دائماً بعد دورة نظرية الحركة أو الزمان مقياس الحركة وأيضاً بإعتبارهما من لواحق الموجودات الطبيعية وللزمان علاقات بالحركة والمكان والخلاء والنفس أيضاً والزمان يمكن أن يبحث فى الإطار الطبيعى ويمكن ان يبحث فى الإطار الميتافيزيقى وهما يؤديان دوراً فى المجالين معاً ولبحث مشكلة الحدوث والقدم فى نظرية العالم يبرز دور الزمان جلياً ، ولقد بحث الفلاسفة قديماً منذ أرسطوا وما قبله فكرة الزمان وتأثر بها فلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى وإخوان الصفا وإبن سينا والغزالى وإبن رشد وغيرهم . أما المكان فهو الهيولى أو الصورة إذ أنه يقبل تعاقب الأجسام ، وإذا كان الفيلسوف ابن سينا أثبت أن كل جسم طبيعى فى هذا العالم لابد له من حركة وأن هذه الحركة تقع فى زمان معين فأنه ذهب إلى أنه لابد من استحقاقه مكاناً معيناً أو وضعاً خاصاً متعينين تقتضيهما طبيعته . والمكان مرتبط أيضاً بالخلاء أو الوضع أو الأبن ، وكلها مقولات تقع فيها الحركة . إذن هناك ثلاثية فى هذا العالم متمثلة فى : الزمان – المكان – الحركة – (بخصوص موقف إبن سينا النقدى من المذاهب الخاصة بالزمان) يراجع فى ذلك:- د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند إبن سينا – ص ٢٣٢ – ص ٢٦٠ وما بعدها.
– د. صابر عبده أبا زيد: فكرة الزمان عند إخوان الصفا وخلان الوفا – تقديم د. عاطف العراقى – مكتبة مدبولى – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٩٩م.

الزمان ووجب معه قدم الحركة ، والمتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته[١] أى العالم . أى أن العالم قديم .

ويقدم لنا الغزالى صيغة ثانية فى إلزام قدم الزمان ويذكر قول الفلاسفة فى أن الله كان قادراً على أن يخلق العالم قبل خلقه بقدر سنة ومائة سنة وألف سنة وما لانهاية له . وان هذه التقديرات متفاوتة فى المقدار والكمية ، فلابد من إثبات شئ – قبل وجود العالم – ممتد مقدر بعضه أمدّ وأطول من البعض[٢].

ولقد ترك الغزالى لفظ (السنين) وأورد لنا صيغة أخرى وقال:

إذا قدرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن ألف دوره مثلاً ، فهل كان الله سبحانه قادراً على أن يخلق قبله عالماً ثانياً مثله بحيث ينتهى إلى زماننا هذا بألف ومائه دورة ؟

ويواجه الفلاسفة ويقول لهم :

- فإن قلتم : لا .

فكأنه أنقلب القديم من العجز إلى القدرة أو العالم من الإمكان إلى الإستحالة.

- وأن قلتم : نعم.

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ١١٠.

[2] الغزالى : نفس المصدر – ص ١١٥.

- ولابد منه.

- فهل كان يقدر على أن يخلق عالماً ثالثاً بحيث ينتهى إلى زماننا بألف ومائتى دورة ؟

- ولابد من نعم .

- فنقول (أى الغزالى) : هذا العالم الذى سميناه بحسب ترتيبنا فى التقدير ثالثاً – وإن كان هو الأسبق – فهل أمكن خلقه مع العالم الذى سميناه ثانياً وهكذا .. وهما متساويان فى مسافة الحركة وسرعتها ؟

- فإن قلتم : نعم.

- فهو محال أن يستحيل أن يتساوى حركتان فى السرعة والبطء ثم تنتهيان إلى وقت واحد والأعداد متفاوتة.

... إذن نحن اذا أرتقينا من وقتنا إليه فى التقدير فيكون قدر إمكان هو ضعف إمكان آخر ولابد من إمكان آخر هو ضعف الكل بمعنى أن ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول هو ضعف ما يسبق به العالم الثانى العالم الأول ويمكن فرض عالم رابع يكون سبقه للعالم الأول ضعف ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول[1] .. وهكذا.

---

[1] د. سليمان دنيا : هامش التهافت – ص ١١٦.

... لهذا الإمكان المقدر بالكمية والذى بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم لا حقيقة له إلا بالزمان ، فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات البارى تعالى عن التقدير ، ولا صفة عدم العالم إذا العدم ليس شيئاً حتى يقدر بمقادير مختلفة ، وليس ذلك الحركة والكمية ليست إلا الزمان الذى هو مقدار الحركة.

فإذن قبل العالم عندكم شئ ذو كمية متفاوتة وهو الزمان ، فقبل العالم زمان ولكن هل لنا أن نتصور للزمان مبدأ أو نهاية ؟ .. يقول دى بور إذا كنا لانستطيع أن نتصور للزمان مبدأ أو نهاية فكذلك لانقدر أن نتصور للمكان مبدأ أو نهاية ، والذى يقول بعدم تناهى الزمان يلزمه أن يقول بعدم تناهى المكان . ولو قيل أن المكان متعلق بالحس الظاهر ، وأن الزمان يتعلق بالحس الباطن فهذا لايغير شيئاً من المسألة[1] لأنا مع هذا لا نخرج عن المحسوس وكما أن البعد المكانى تابع للجسم ، فالبُعد الزمانى تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة كما أن ذلك امتداد الجسم ، وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم ، منع من إثبات بعد مكانى وراءه ، فقام الدليل على تناهى الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه ، وإن كان الوهم تشبثاً بخياله وتقديره ولايرعوى عنه.

ولافرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه – عند الإضافة – إلى " قبل " و " بعد " ، وبين البعد المكانى الذى تنقسم العبارة عنه – عند الإضافة

---

[1] دى بور وترجمة د. أبو ريدة : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ص ٣٣٥.

– إلى " فوق " و " تحت " ، فإن جاز إثبات " فوق " لا فوق فوقه جاز إثبات " قبل " لاقبل قبله[٢] .

العالم عنده حادث ، أما إفتراض زمان قبل وجود العالم فهو عند الغزالى من أغاليط الوهم والأمور الفاسدة كما سبق القول.

الأعتراض على الدليل الثانى :

وينحصر هذا الإعتراض فى مشكلة الزمان ! والاجابة على هذا السؤال.

- هل هو قديم أم حادث ؟ فالزمان عند الغزالى كماهو عند المتكلمين حادث ومخلوق وليس قبله زمان ومعنى تقدم الله على العالم والزمان هو أنه سبحانه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم أى وجود ذاتين فقط . فالتقدم يعى انفراد البارى تعالى بالوجود فقط ، ولم يتضمن اللفظ إلاَّ وجود ذات وعدم ذات ولا اعتبار لتقدير شئ ثالث هو الزمان.

وهذا التحليل لفكرة التقدم تهدم مشكلة علاقة الزمان بالعالم أصلاً ، فالله سبحانه وتعالى متقدم على العالم والزمان معاً.

لا كما يقول المشاؤون وفلاسفة الإسلام بأن الله متقدم على العالم بالذات والطبع والمرتبة والشرف والمعلومية ، فقط لا بالزمان[١]. والغزالى يوجه حملته الكبرى إلى نظرية قدم العالم .. نظرية زمن مضى إلى غير نهاية فعند الغزالى

---

[2] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ١١٢.

[1] د. جلال شرف : الله والعالم والإنسان – ص ٤٠.

لا يوجد أى فرق بين مسائل اللانهائية فى الزمان والمكان ، فكما أن الفلاسفة قالوا لا يوجد وراء العالم المشغول بالعالم ملاء ولا خلاء ، قال الغزالى بأنه لا يوجد وراء زمن حياة العالم قبل ولا بعد ، ولا يوجد خارج العالم إمتداد مطلقاً.

فالزمان مخلوق كالعالم ، والعالم لدى الغزالى محدث كما أن الزمان محدث فالزمان والحركة والعالم كلها محدثة إذ لها نهاية وبداية ، وهذا القول يتفق فيه أغلب الفلاسفة الأوائل كالكندى والجوينى وغيرهما إلا إذا أستثنينا المشائين وإبن رشد الذى حاول التوفيق بين القول بحدوث العالم والقول بقدمه ولكن أظهر فى محاولته التوفيقية هذه ابتعاداً عن الموقف الأول بقدر ما سجل اقتراباً ظاهراً من الموقف المشائى ونرى أنه أقرب إلى القائلين بقدم العالم كالفارابى وإبن سينا أو مبتعداً عن الغزالى وأتباعه فى قولهم بأن العالم مخلوق محدث . وهو الذى سيطلع للرد على كتاب الغزالى فى هجومه على الفلاسفة بكتاب آخر هو **تهافت التهافت** .

... ويقدم لنا الغزالى **دليل ثالث** على قدم العالم لدى الفلاسفة الذين تمسكوا بأن قالوا إن وجود العالم ممكن قبل وجوده إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً. والدليل الرابع هو أنهم قالوا كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه إذ لايستغنى الحادث مادة فلا تكون المادة حادثة[1]...

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ١١٨، ١١٩.

... ولكنا نكتفى بما أوردناه من أدلة واعتراضات والزامات لضيق المقام ولإرتباط الأدلة بعضها ببعض فاكتفينا بالأهم.

٨- تقييم ونقد :

بعد أن عرضنا بإيجاز للإمام الغزالى ولكتابه الهام تهافت الفلاسفة وعرضنا لمذاهب الفلاسفة وتقسييم العلم لدى الغزالى ، وموقف الغزالى من العالم ومشكلة حدوثه وقدمه والعالم بين الزمان والمكان والإرادة والقدرة وغيرها.

نصل إلى إيراد **بعض النتائج وتقييم رأى الغزالى** فى هذه المشكلة:

أ – أن رأى الغزالى فى العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن ، وحدوثه بفعل إرادة قديمة ، وهى التى أحدثت العالم ، وهى التى تعدم العالم إن أرادت ذلك.

ب- إن الغزالى أنكر فعل الطبيعة كما رأينا ، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الألهية ، إلى جانب قوله بحدوث تلك الإرادة الإلهية وهو يجرد العالم من خصائصه عند الفلاسفة وهى القدم والبقاء والفعل الذاتى التلقائى.

ج- لقد ضحى الغزالى بإرادة الإنسان فى أفعاله لإثبات حدوث العالم ، وهذه الإرادة التى اتخذها أساساً لاستنباطه ولم يتنازل عنها بحال من الأحوال . وكل ذلك فى سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة وهى عنده الإرادة القديمة .

د- هذا العالم لدى الغزالى عالم ظلالات وخيالات ورسوم وأوهام تتلاشى كلها لإثبات إرادة الله وقدرته.

هـ- الغزالى رد على الفلاسفة القائلين بقدم العالم وأثبت حدوث العالم فى مؤلفاته الكلامية تمشياً مع الموقف الدينى احترازاً من الوقوع فى الشرك بإثبات قديمين : الله والعالم ، ورأى من الواجب عليه ان يحفظ عقيدة المسلمين من تشويش المبتدعة ، ومن هذه العقائد مسألة حدوث العالم ومن هنا وضع هذه المسألة فى كتبه الكلامية مثل إحياء علوم الدين والاقتصاد فى الاعتقاد وكان منهجه فى ذلك هو منهج أهل السنة والجماعة وبخاصة الأشاعرة . وسار على الطريقة الأفلاطونية حيث ذهب أفلاطون (وهو من استثناهم الغزالى من هجومه وتكفيرهم) إلى أن الصانع أحدث العالم متحذياً المثل وإلى الأسلوب الأسطورى الذى ألتزمه أفلاطون فى محاورة طيماؤس الذى خصصها لتفسير التكوين الطبيعى.

بالإضافة إلى العناصر الدينية من خلال استخدامه بعض المصطلحات فى إحياء علوم الدين فهو يرى أن هناك ثلاثة عوالم أوجدها الله وهى : عالم الملك والشهادة ، وعالم الغيب والملكوت وبينهما عالم الجبروت . **فالأول** هو العالم الحسى الجسمانى السفلى **والثانى** هو العالم الروحانى العقلى العلوى.

ونرى الغزالى هنا قد تأرجح بين الرمزية الصوفية وعالم المثل الأفلاطونية.

د- يتضح من خلال البحث أن هناك صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله تعالى . بمعنى أن العالم إذا كان حادثاً فلابد له من محدث ولقد ذهب إلى ذلك المتكلمون عامة كما ذهب إليه الكندى من قبل حيث يربط بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله بمعنى أن الإعتقاد بأن العالم حادث لابد أن يؤدى إلى القول بوجود علة خالقة للكون وللعالم .

ج- الإمام الغزالى فى كتابه التهافت قد ذهب إلى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين قالوا بقدم العالم وفى نفس الوقت قدموا أدلة على وجود الله تعالى : ومن هنا رأيت فى البحث أن الغزالى ما كان له أن يكفر الفلاسفة الذين قدموا أدلة على وجود الله رغم أنهم من القائلين بقدم العالم . مادامت فكرة الحدوث تفسد القول بأن القائلين بالقدم لم يثبتوا وجود الله .

وكل ما كان يجب على الغزالى هو تكفير الدهرية وليس الفارابى ولا ابن سينا فهما من فلاسفة الإسلام الذين قدموا أجل الخدمات فى مجال الفكر الإسلامى .

مصادر ومراجع الفصل السادس

أولاً: مصادر ومراجع عربية وترجمات ومقالات :

١- إخوان الصفا وخلان الوفا: رسائل إخوان الصفا – المجلدان الثانى والثالث – دار صادر – بيروت – سنة ١٩٥٧م .

٢- بدوى (د. عبد الرحمن): مؤلفات الغزالى – طبع بتكليف من المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئوية لميلاد الغزالى – مهرجان دمشق – سوريا – سنة ١٩٦١م.

٣- ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن إبراهيم) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان – تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد – مطبعة السعادة – القاهرة – سنة ١٢٩٩هـ.

٤- خليف (د. فتح الله) : فلاسفة الإسلام – دار الجامعات المصرية – إسكندرية – الطبعة الأولى – سنة ١٩٧٦م.

٥- دى بور (ت.ج.) : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة – لجنة التأليف والترجمة والنشر – الطبعة الثانية – القاهرة – سنة ١٩٤٧م.

٦- ريان (د. بهى الدين ...) : الغزالى ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب – العدد (١٠) – طبع ونشر مكتبة نهضة مصر – بالفجالة – سنة ١٩٥٨م.

٧- السبكى (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب) : طبقات الشافعية الكبرى – تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحى – ج١ ، ج٤ – طبعة القاهرة – ثانية – سنة ١٩٧٤م.

٨- شرف (د. محمد جلال أبو الفتوح) : الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى – دار المعرفة الجامعية – الطبعة الأولى – إسكندرية – سنة ١٩٨٤م.

٩- الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل – ج٢ – مطبعة الأدبية – طبعة أولى – القاهرة – سنة ١٣٢٠هـ.

١٠-العراقى ٠ د. محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – دار المعارف – مصر – الطبعة الثانية – سنة ١٩٨٣م.

١١- العراقى (د. محمد عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية – دار المعارف – مصر – الطبعة الخامسة – سنة ١٩٨٤م.

١٢- العراقى (د. محمد عاطف) : مقال بعنوان : كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى وأثره فى الفكر الفلسفى – ضمن مجموعة مقالات فى الفلسفة والعلوم الإجتماعية خلال كتاب " المنشأة " مهداه إلى اسم المرحوم / د. على سامى النشار – دار المعرفة الجامعية – إسكندرية – سنة ١٩٨٥م.

١٣-الغزالى (الإمام أبو حامد ...) : تهافت الفلاسفة – تحقيق وتقديم الدكتور/ سليمان دنيا – سلسلة ذخائر العرب العدد (١٥) – دار المعارف – مصر – الطبعة السادسة – سنة ١٩٨٠م.

١٤-الغزالى (الإمام أبو حامد ...) : مقاصد الفلاسفة – المطبعة التجارية – الطبعة الثانية – القاهرة – سنة ١٩٦٣م.

١٥- الغزالى (الإمام أبو حامد ...) : المنقذ من الضلال – متن الكتاب – طبعة القاهرة بدون تاريخ – أيضا : بتحقيق د. عبد الحليم محمود – طبعة القاهرة – سنة ١٩٦٢م.

١٦- الغزالى (الإمام أبو حامد ...) : إحياء علوم الدين – ج١، ج٤ – مطبعة دار الشعب – مصر – بدون تاريخ.

١٧- الغزالى (الإمام أبو حامد ..) : معيار العلم – تحقيق الدكتور/ سليمان دنيا – دار المعارف – مصر – الطبعة الأولى – سنة ١٩٦١م.

١٨- فروخ (د. عمر ...) : مقال بعنوان: "عبقرية الغزالى المتفاوته" ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداه إلى الدكتور / إبراهيم بيومى مدكور بإشراف وتصدير الدكتور / عثمان أمين – الهيئة المصرية العامة للكتاب – سنة ١٩٧٤م.

١٩-كوربان (هنرى ...) : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة نصير مروة وحسن قبيس – منشورات عويدات – طبعة ثالثة – سنة ١٩٨٣م.

٢٠-مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى – تصدير د. إبراهيم مدكور – الهيئة المصرية العامة للكتاب – طبعة القاهرة – سنة ١٩٧٩م.

ثانياً : المراجع الأجنبية :

1- Smith M.: Al Ghazali the Mystic – London – 1944.

2- Zwemer. S. Moslem Selken afrer God. New York. 1920.

الفصل السادس

الفيلسوف ابن رشد (المغربي)

ونقده للمسائل الإلهية لدى متكلمى الأشاعرة

(فيلسوف عقلانى)

٠٠ **<u>ويتضمن هذا الفصل على العناصر الآتية</u>** :

– تقديم عام

١– فى الموضوع

٢– فى المنهج

<u>أولاً:</u> نقد ابن رشد للإمام الغزالى (كمتكلم أشعرى)

<u>ثانياً:</u> نقد ابن رشد لمسألة وجود الله ووحدانيته

<u>ثالثاً</u>: نقد ابن رشد لمسألة تعطيل الصفات الإلهية

- الخاتمة وأهم نتائج الدراسة
- المصادر والمراجع

تقديم عام

١- <u>فى الموضوع</u> :

إذا كان الفكر الحر والنزعة النقدية والاستنارة العقلية تُحارب بشكل منظم من قِبل أناس لديهم نزعة انغلاقية تجميدية فى كل زمان ومكان ، فإن دور أصحاب العقل وأحرار الفكر وثوار التجديد يصبح بارزاً فى كل زمان ومكان أيضاً .

وإذا كان الإمام الغزالى وضع كتاباً وهو " تهافت الفلاسفة " قيل عنه قديماً : " إنه طعن الفلسفة طعنة لم تقم لها بعدُ فى الشرق قائمة " ، فإن الفيلسوف ابن رشد وضع كتاباً وهو : " تهافت التهافت "[1] والذى قيل عنه –

---

[1] لمزيد من التفاصيل عن حياة ومؤلفات الفيلسوف ابن رشد يراجع فى ذلك :-

- د. سليمان دنيا – مقدمه تهافت التهافت لابن رشد – سلسلة ذخائر العرب (٢٧) – دار المعارف – مصر – الطبعة الثالثة ١٩٦٨ – ص٨ ، ص١٣ وما بعدها.
- د. محمد عمارة – مقدمة فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال – مع ضميمة العلم الإلهى – سلسلة ذخائر العرب (٤٧) – دار المعارف بمصر – الطبعة الأولى ١٩٧٢ من ص٥-١٧.
- عباس محمود العقاد : نوابغ الفكر العربى – ابن رشد – دار المعارف بمصر ١٩٨٢ – الفصل الاول عصر ابن رشد من ص ٥ وما بعدها ، الفصل الثانى حياته من ص١٨ وما بعدها . ويمكن الرجوع إلى أحدث قائمة بمؤلفات ابن رشد وما كتب عنه إلى كتابات الأب جورج شحاته قنواتى بمناسبة مهرجان ابن رشد عام ١٩٧٨ – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، أنظر أيضاً د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – الطبعة الثانية – ١٩٨٤م – من ص ٢٨١:٢٨٣.

ومازال : " إنه أعاد للفلسفة هيبتها بعد أن أضاعها الإمام الغزالى " ، وإذا كانت تلك مفارقة زمانية بين متكلم صوفى وفيلسوف عقلانى فإنه من المفارقات المكانية أنه إذا كانت الفلسفة طُعنت فى المشرق فانها أعيدت بقوة فى المغرب على يد هذا المفكر العملاق الذى يقف على قمة الفلسفة العربية شرقاً وغرباً ممثلاً للنزعتين : " العقلية والنقدية " ،حتى إننا لانجد بعده فيلسوفاً عربياً أثار ضجةً وجدلاً مثلما أثار ابن رشد سواء فى المدرسة اللاتينية فى الغرب أو الفلسفة العربية الإسلامية فى بلاد الإسلام ، ومنذ ثمانية قرون ونحن فى القرن الواحد والعشرين فى أشد الحاجة إلى مثل هذا المفكر الذى لو بعث مرة أخرى لتغير الكثير والكثير فى ساحة الفكر والعقل والحوار .

ويجب أن نذكر بعض الآراء والأفكار لبعض المفكرين الفلاسفة فى البلدان العربية والإسلامية بدءً من رفاعة رافع الطهطاوى والكواكبى وانتهاءً إلى المفكر الكبير د. زكى نجيب محمود مروراً بالإمام السيد جمال الدين الأفغانى والشيخ الإمام محمد عبده وابن تومرت وابن باديس ... وغيرهم كثيرون ممن

- بالإضافة إلى دراسات كل من تايلر وولف وأرنست رينان وغيرهم :-

- Taylor (Q) : The Medieval Mind – Harvrd – 1962.
- Wulf (M) : History of Medieval Philosophy – London – 1935.
- Renam (A.R): Averroe's et L'Avrroisme – Paris – 1962.

- وبخصوص فلسفة العصور الوسطى وتأثيرات حضارة بلاد الإسلام ودور ابن سينا وابن رشد – يراجع فى ذلك مؤلف حديث بعنوان :-

- Akber. S. Ahmed : Islam to day – A short Introduction to the Muslim World – I.B. Touis – Publishers – London – New - York – 2000 – P.112-116

يمثلون دوراً هام فى إحياء وتجديد الفكر العربى الإسلامى والنزعة القومية فى البلدان العربية شرقاً وغرباً .

والفيلسوف إبن رشد يُعد رائداً من رواد التنوير فى العالم أجمع ، بل وعُرف فى بلدان غير عربية قبل أن يعرف فى بلدان العرب والإسلام وإشتغل بالقضاة وأهتم بالفقه واستفاد من دراسة الفلسفة اليونانية بصفة عامة وفلسفة أرسطو ومنطقه بصفة خاصة .

وهو يلجأ إلى القياس والإجتهاد والتأويل والجدل سواء فى المسائل الفقهيه أو الأخلاقية أو الإلهية ، أو فى موضوعات ومشكلات الفلسفة والمنطق ويُعد الشارح الأول لفلسفة أرسطو ، وهنا يتبادر إلى الذهن رأى أحد المستشرقين عند ذكر اسم (ابن رشد) تلك الشخصية القوية وذلك الفيلسوف الفذ الذى سمع عنه العالم الغربى قاطبة القليل أو الكثير ، ولكن المشكلة كما يقول هنرى كوربان فى هذا الأمر أن النظرية الغربية لم تكن واسعة الأفق وذلك ان القوم (يذكرها وهو يُعرب عن أسفه) – قد درجوا على النقل والترديد بان (ابن رشد) كان أبرز اسم وابرع ممثل لما يسمى بالفلسفة العربية وان هذه الفلسفة بلغت معه ذروتها ثم انقضى امرها عندما قضى الرجل ولقد غرب عن بالهم والأمر كذلك ما كان يحدث فى الشرق حيث مرت مؤلفات ابن رشد دون أثر

ملحوظ[1] (ونرى ان ذلك سببه مؤلفات الغزالى) . وكانت وفاته رحمه الله فى مراكش أول سنة خمس وتسعين وخمسمائة (٥٩٥هـ) الموافق تحديداً فى العاشر من ديسمبر ١١٩٨م وذلك فى أول دولة الناصر .

وموضوع هذا الفصل يدور حول نقد ابن رشد للمسائل الإلهية لدى متكلمى الاشاعرة برؤية معاصرة وذلك من خلال الدراسات النقدية لأهم مؤلفات ابن رشد ونذكر منها :-

١- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال . وهو يمثل جانب فلسفى يؤكد فيه على الصلة بين الفلسفة والدين وإن أنكر البعض ذلك بحجة التفرقة بين باطن النية وظاهرها أو ما يشبه التقية الشيعية .

٢- بداية المجتهد ونهاية المقتصد وهو يمثل الجانب الفقهى لديه .

٣- مناهج الأدلة فى عقائد الملة . وهو يكشف لنا عن الجانب النقدى لعلماء الكلام وعلماء الأصول .

---

[1] هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية – منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (١١٩٨م) بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى – ترجمة من الفرنسية نصير مروة وحسن قبيسى – راجعة وقدم له : الإمام موسى الصدر والامير عارف تامر – مطبوعات عويدات – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٩٨٣ م٠ص ٣٥٨. (وكوربان يُلمح بإيجاز إلى بعض الدلالات فى الكلام عن ابن رشد ويقول إن ذلك أمر صعب ومهيب لاسيما بعد أن اتجهت معظم آراء المؤرخين على ما يبدو الى الاعتقاد بان الرجل انما وجد المناخ الملائم له فى حقل الخلاف المستحكم بين الحكمة والشريعة " . ص ٣٦٠ ، ٣٦١) .

٤- تهافت التهافت وهو يمثل نقد منهجى عقلانى ورد على الإمام الغزالى فيما جاء بـه من مسائل كثيرة يكفر ويبدع فيه الفلاسفة . وقد قام الأب موريس بويج Mourice Bauyges بتحقيق الكتاب تحقيقاً ممتازاً كما فعل فى كل الكتب التى قام بتحقيقها وترجمه الإنجليزى Vouden Berges وعلق عليه تعليقات غأية فى الأهمية (لندن ١٩٥٤م) ، كما قام د. سليمان دنيا بتحقيق أخر مع مقدمة وافية ، ولقد كان ابن رشد – منهجياً – يعرض لرأى الغزالى ثم يقوم بالرد عليه .

٥- تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو بتحقيق د. عثمان أمين وقام موريس بويج أيضاً بتحقيق الكتاب فى ثلاثة مجلدات .

٦- تلخيص كتاب البرهان لأرسطو .

٧- كتاب التحصيل وفيه جمع اختلاف أهل العلم ، وكتاب المقدمات وكتاب الكلمات .. إلخ .

هذا بالإضافة إلى شروح ومقالات عديدة سنوردها فى البحث الأصلى ويعد كتاب " تهافت التهافت " لإبن رشد من أشهر الكتب ، ولقد بين لنا فيها مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب " تهافت الفلاسفة " للغزالى فى التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان .

٢- **<u>فى المنهج</u>** :

وقد قسم ابن رشد المسائل الإلهية طبقاً لما جاء فى تهافت الفلاسفة للغزالى إلى عدة أقسام ومسائل نذكر منها ثلاثة وهى :-

<u>المسألة الأولى</u> :

- فى إبطال قولهم أو مذهبهم فى أبدية العالم والزمان والحركة .

<u>المسألة الثانية</u> :

- فى إبطال قولهم بقدم العالم (نقد للفلاسفة) وقدم إبن رشد أدلة على قدم العالم . (نقد للغزالى)

<u>المسألة الثالثة</u> :

- **فى بيان تلبيسهم بقولهم : إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه ، وإن العالم فعله وصنعه وبيان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة .**

- ولقد أورد ابن رشد مقولات الغزالى التى يريد أن يرد عليها ثم أورد ردوده بعد ذلك

وجدير بالذكر .. **إن هذه المسائل الثلاثة تمثل جانب طبيعي فيزيقي بقدر ما تمثل جانب إلهي ميتافزيقى ، ويتمثل أيضاً نقد ابن رشد لإلهيات المتكلمين وخاصة الأشاعرة فيما يلي :-**

أ – مسألة وجود الله ووحدانيته (نقد موجه للأشاعرة والمعتزلة فى إستدلالهم على وحدانية الله بدليل التمانع) .

ب– مسألة تعطيل الصفات الإلهية (نقد موجه للأشاعرة والمعتزلة فى قولهم بصفات ليست هى الذات) .

ج– مسألة علم الله بالجزئيات (نقد موجه للأشاعرة وخاصة الإمام الغزالى).

د– مسألة صلة الله بالعالم (نقد موجه لنظرية الفيض أو الصدور) .

هـ–مسألة مجرى العادة والسببية (نقد موجه للأشاعرة) .

و– مسألة حدوث العالم (نقد موجه لكل القائلين بالحدوث مؤكداً من جانبه القول بالقدم) .

... ولايجب أن نتغافل ونحن فى السنوات الأولى للألفية الجديدة عن الأبحاث والدراسات الجادة التى ألقيت وكتبت فى الندوة التى أقامتها لجنة الفلسفة والإجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة منذ سنوات ليست بعيدة عن الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للإتجاه العقلى وصدرت هذه البحوث والدراسات (عن حياته وأفكاره ونظرياته الفلسفية) فى كتاب تذكارى بالقاهرة عام ١٩٩٣ م بإشراف وتصدير واف لأستاذنا د. عاطف العراقى أستاذ الفلسفة العربية بالجامعات المصرية والعربية وأكبر مدافع عن ابن رشد وأكثر من كتب مؤلفات ومقالات وأبحاث عن ابن رشد وكذا مؤتمر ابن رشد والتنوير الذى عقدته الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية فى الفترة من ٥ – ٨ / ٥ / ١٩٩٤

بالقاهرة ، وكذا ندوة الأبعاد التنويرية فى فلسفة ابن رشد خلال عام ١٩٩٨م بمناسبة الاحتفال بمرور ثمانمائة عام على وفاة الفيلسوف ابن رشد وذلك بكلية الآداب جامعة عين شمس ومن هنا سنتناول موضوع البحث بمنهج تحليل نقدى يختلف عن ما تم تناوله من قبل وبرؤية نقدية معاصرة لتجديد روح الثقافة العربية الإسلامية وللتأكيد على هوايتنا من خلال نشر أراؤه وأفكاره وفلسفته لعل وعسى ان نرى فى القريب العاجل مفكراً عربياً يملأ الفراغ الذى تركه الفيلسوف التنويرى العقلانى ابن رشد منذ أكثر من ثمانية قرون .

أولاً : نقد ابن رشد للإمام الغزالى (كمتكلم أشعرى) :-

يبرز أتجاه ابن رشد النقدى لمبحث الإلهيات بالنسبة للمتكلمين وخاصة الأشاعرة ، وفى نقده للإمام الغزالى كممثل للأشعرية فعلم الكلام والفيلسوف ابن سينا حين يقول بمقدمات جدلية من خلال إبراز وتوضيح ما فيها من أوجه الصواب والخطأ[١] ، فالإتجاه النقدى يعبر عن الحركة لا السكون ، عن التجديد لا التقليد ، عن الثورة لا الجمود[*] ، ومن هنا بين لنا ابن رشد مراتب الأقاويل المثبته فى كتاب التهافت لأبى حامد الغزالى فى التصديق والإقناع

---

[1] د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف بمصر – الطبعة الثانية – ١٩٨٤م – ص١٧.

[*] الثورات التنويرية والحركات التجديدية قديمة قدم الإنسان – وهذا ما نجده لدى السوفسطائيين وارسطو ومن قبل عند المدرسة الأيونية وافلاطون فى بلاد اليونان ولدى مارتن لوثر ، وكانط فى الفلسفة المسيحية والحديثة ، والمعتزلة فى الإسلام .

وقصور اكثرها عن رتبة اليقين والبرهان فى مسائل إلهية عديدة نذكر منها ثلاثة مسائل :-

المسألة الأولى : قول الفلاسفة بقدم العالم .

والمسألة الثانية: فى إبطال قولهم فى ابدية العالم والزمان والحركة[٢] .

والمسألة الثالثة: فى بيان تلبيسهم بقولهم ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وأن العالم من صنع الله وفعله ، ولقد بين ابن رشد ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة[٣] .

تلك هى المسائل الإلهية التى أوردها ابن رشد فى تهافت التهافت رداً على الغزالى فى تهافت الفلاسفة عارضاً ، فاكلام الغزالى محللاً وناقداً لآراؤه . وهناك **مسألة رابعة** فى تعجيزهم عن إثبات الصانع وتعجيزهم عن إقامة الدليل على إستحالة إليهية ، فالفلاسفة يعترفون بوجود الصانع للعالم ويقرون بإستحالة تعدد الإلهة ولكن كل ما هنالك هو العجز فى الإثبات .

١-أدلة ابن رشد على قدم العالم (نقده لأصحاب الحدوث)

ولقد أورد لنا ابن رشد ادلة الفلاسفة فى قدم العالم وأقتصر على ما له موقع فى النفس فقدم لثلاثة أدلة هى :-

---

[2] ابن رشد : تهافت التهافت – مرجع سابق – ص ٢١٤.

[3] المصدر السابق – ص ٢٥٤ .

الدليل الأول :

إستحالة صدور حادث من قديم مطلقاً لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فإنما لم يصدر لإنه لم يكن للوجود مرجح بل كان هو وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً[١].

ويرد ابن رشد على الغزالى مبيناً ان البرهان الذى ساقه الغزالى على لسان الفلاسفة لا يوصل إلى يقين قائلاً : " ... هذا القول هو قول فى أعلى مراتب الجدل وليس هو واصلاً موصل البراهين لان مقدماته هى عامة أى ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعها – والعامة قريبة من المشتركة ... "[٢].

ويستخدم ابن رشد المنطق فى رده على الإمام الغزالى عارضاً لمصطلحاتها سواء المحمول والموضوع والممكن والواجب والجوهر والعرض ... إلخ[١].

وعند رده على الأشاعرة وممثلهم الغزالى ينقد أقاويلهم ويذكر فى أكثر من موضع انها اقاويل ركيكة الأقناع[٢] ومعارضة سفسطائية[٣] ومعاندة خطابية ضعيفة[٤].

---

(1) ابن رشد : تهافت التهافت .. ص٦٠.

(2) المصدر السابق – ص ٦٤ .

(1) المصدر السابق : ص ٦٥ ، ٦٦ .

- وبخصوص حدوث العالم يقول ابن رشد فى " تهافت التهافت " إن اكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه ، فلذلك كان قوله : " إن مدة الترك لاتخلو من ان تكون متناهية أو غير متناهية – قول غير صحيح فإن ما لا إمتداد له لاينقضى ولاينتهى أيضاً ، فإن الخصم (الأشاعرة) لا يسلم ان للترك مدة (زمانين) وفرق ابن رشد بين الزمان وحدوثه والآن الذى نحن فيه[٥] .

ومن المعلوم ان مسألة قدم العالم أو حدوثه مسألة خلافية بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين ويقرر ابن رشد انه يكاد يكون راجعاً للإختلاف فى التسمية وبخاصة عند بعض القدماء وذلك انهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات .

- طرفان وواسطة بين الطرفين – فاتفقوا على تسمية الطرفين واختلفوا فى الواسطة .
- فإما الطرف الواحد فهو موجود من شئ غيره مساوياً سبب فاعله (من مادة والزمان متقدم على وجوده) .

---

[2] المصدر السابق : ص ٧٥ .

[3] المصدر السابق : ص ٧٩.

[4] المصدر السابق : ص ٩٢.

[5] المصدر السابق : ص١٠٠/١٠١.

- ومن أمثلة حال الأجسام – كما يذكر د. عمارة – المدركة بالحس مثل : الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك وكلها محدثة عند القدماء والأشاعرة.

- أما الطرف المقابل له فهو موجود من لا شئ ولا عن شئ ولا تقدمه زمان ، وهو ما اتفق الجميع على تسميته قديماً وهو مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه .

- اما الصنف من الموجود والذى بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شئ ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شئ أى عن فاعل (وهو العالم بأسره) .

والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فإن المتكلمين يسلمون ان الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم إذ الزمان عندهم شئ مفارق للحركات والأجسام ، وهم أيضاً متفقون مع القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل وإنما يختلفون فى الزمان الماضى والوجود الماضى ، فالمتكلمون يرون انه متناه وهذا مذهب افلاطون وشيعته وارسطو وفرقته الذين يرون انه غير متناه كالحال فى المستقبل . فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر بعضها ، فالآراء متقابلة كما

ظن المتكلمون فى هذه المسألة اعنى (قول ابن رشد) ان اسم القدم والحدوث فى العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا ان الأمر ليس كذلك[١].

ويعلق د. دنيا على هذه الجزئية قائلاً : " اى إن وجود الجسم والحركة مصحوب – دون ما فاصل – بوجود الزمان فليس هناك زمان سابق على الوجود ولاوجود سابق على الزمان مما يفضى إلى إلزام المتكلمين بأنه ليس هناك زمان متقدم على وجود العالم .."[٢].

وفى موضع أخر يوضح ابن رشد ناقداً الآراء التى قال بها المتكلمون بخصوص المتقدم والمتأخر لأن المتقدم والمتأخر فى الأنات إنما يتصوران بالإضافة إلى الآن الحاضر وإذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم (أى المتكلمين) زمان – فكيف يتصور ان يتقدم على الآن الذى حدث فيه العالم ؟ ولا يمكن ان يتعين وقت لحدوث العالم لأن قبله :-

- أما أن لايكون زمان .
- وإما أن يكون زمان لانهاية له .

وعلى كلاً الوجهتين لا يتعين له أو لا يتعلق به وقت مخصوص تتعلق به الإرادة[٣] ومع هذا فإن الآراء فى العالم ليست على ظاهر الشرع فإن ظاهر

---

(1) ابن رشد : فصل المقال بتحقيق د. عمارة – مصدر سابق – ص٤٠/٤١ .

(2) د. سليمان دنيا : هامش تحقيق تهافت التهافت لابن رشد – ص٤١.

(3) ابن رشد : تهافت التهافت – مصدر سابق – ص١٢٦.

الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الأنباء عن إيجاد العالم ان صورته محدثه بالحقيقية وان نفس الوجود والزمان مستمرين الطرفين (أى غير متقطع) وذلك ان قوله تعالى :- " وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء "[1] يقتضى بظاهره ان وجوداً قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان (أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك) . وقوله تعالى : " يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات .. "[2] ، يقتضى أيضاً بظاهره ان وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود ، وقوله تعالى : " ثم استوى إلى السماء وهى دخان"[3] يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شئ ، والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضاً – فى العالم على ظاهر الشرع بل هم متأولون فإنه ليس فى الشرع ان الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً فكيف يتصور فى تأويل المتكلمين فى هذه الآيات ان الإجماع انعقد عليه ؟! يقول ابن رشد ان الظاهر من الشرع فى وجود العالم قال به فرقة من الحكماء والمختلفون فى تأويل هذه المسائل أما مصيبون مأجورين وإما مخطئون معذورين ، فإن التصديق بالشئ من قبل

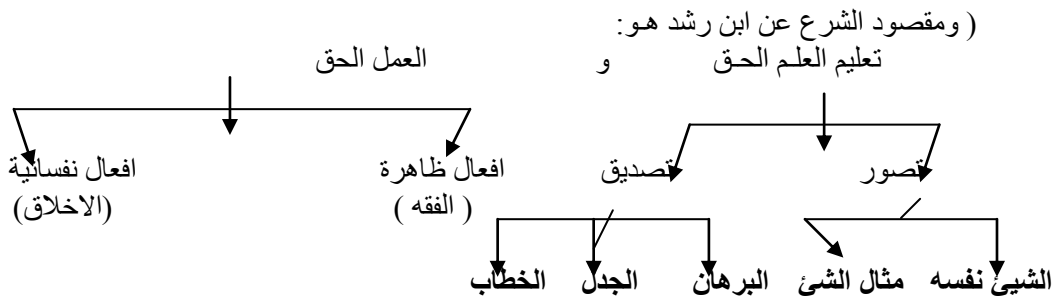
---

(1) سورة هود : آية ٧.

(2) سورة إبراهيم : آية ٤٨ .

(3) سورة فصلت : آية ١١٠ .

الدليل القائم فى النفس هو شئ إضطرارى لا أختيارى أعنى انه ليس لنا ان لا نصدق أو نصدق .."[٤]



ومن هنا ندخل إلى الدليل الثانى

الدليل الثانى : للمتكلمين فى مسألة قدم العالم ونقد ابن رشد :

وهو زعمهم ان العالم متأخر عن الله تعالى ، متقدم عليه ليس بخلو من : إما انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الأثنين فإنه بالطبع مع جواز أن يكون معه فى الوجود الزمانى ، وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشمس على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم فإنها متساوية فى الزمان وبعضها علة وبعضها معلول[١] .. وهكذا .

---

[4] ابن رشد : فصل المقال – ص ٤٣

[1] ابن رشد : فصل المقال : ص ١٣٨ .

ويورد ابن رشد قول الغزالى فى التهافت ... " ... فإن أريد بتقدم البارى تعالى على العالم هذا لزم ان يكون حادثين أو قديمين واستحال ان يكون احدهما حادثاً والآخر قديماً وان اريد ان البارى تعالى متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان . فإذا قبل وجود العالم والزمان – زمان كان العالم فيه معدوماً إذ كان العدم سابقاً على الوجود ، فإذن قبل الزمان زمان لانهاية له . وهو متناقض ، ومن هنا يستحيل القول **بحدوث الزمان** ، وإذا وجب قدم الزمان (وهى عبارة عن مقدار الحركة) وجب قدم الحركة وإذا وجب قدم الحركة وجب قدم المتحرك[١] .وينقد ابن رشد هذا الرأى قائلاً :-

" اما مساق القول الذى حكاه الغزالى عنهم (اى الفلاسفة) فليس ببرهان وذلك ان حاصله هو أن البارى تعالى ان كان متقدماً على العالم فاما أن يكون متقدماً بالسببية لا بالزمان وإما أن يكون متقدماً بالزمان ، وفى النهاية يثبت ابن رشد ان الزمان قديم والحركة قديمة والمتحرك قديم . ومن هنا فهو من القائلين بقدم العالم لا بحدوثه والمتقدم والمتأخر فى الحركة لايفهمان إلا مع الزمان[٢] ، والزمان كما قال ارسطو قديماً – مقدار الحركة .

وإذا كان حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة لدى ابن رشد هى : الممكن والضروري والممتنع – كذلك من يقول **بحدوث العالم** زمانياً ويقول ان

---

[1] الإمام الغزالى : تهافت الفلاسفة بتحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف – مصر – الطبعة الثالثة – ص ١٣٩ .

[2] ابن رشد : فصل المقال – ص ١٤٠ ، ١٥١ .

كل جسم فى مكان يلزمه ان يكون قبله مكان وذلك إما جسم ليكون حدوثه فيه واما خلاء[٣] .

الدليل الثالث : على قدم العالم :

والذى يقدمه ابن رشد فى نقده للإمام الغزالى ورد عليه فى قوله بأن الفلاسفة تمسكوا بأن وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً .. إلى آخر كلام الغزالى فى تهافت الفلاسفة .

يقول ابن رشد أما من يسلم إن العالم كان قبل أن يوجد – ممكناً إمكاناً لم يزل فإنه يلزم أن يكون العالم أزلياً لأن ما لم يزل ممكناً إن وضع أنه لم يزل موجوداً لم يكن يلزم عن انزاله محال . وما كان ممكناً أن يكون أزلياً فواجب أن يكون أزلياً لأن الذى يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسداً ، أى أن الإمكان فى الأمور الاولية هو ضروري .

ويعرض ابن رشد اعتراضات الغزالى واجوبته فى إمكان وجود امكانات للعالم قبل العالم غير متناهية بالعدد ناقداً لذلك لأن ذلك سيؤدى إلى الدور والتسلسل اللانهائى[١] .

وهذا الدليل يكمله **الدليل الرابع** عند ابن رشد فى نقده للمتكلمين فى ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه[٢].

---

[3] المصدر السابق – ص ١٧٢/١٧٣.

[1] المصدر السابق – ص ١٨٥ .

تلك كانت أدلة ابن رشد فى نقده لأصحاب دعوى الحدوث مؤكداً قدم العالم وننتقل الآن إلى المسألة الثانية من المسائل الإلهية ونقد ابن رشد لها.

٢- <u>فى إبطال القول بأبدية العالم والزمان والحركة</u> :

قلنا من قبل إن أبن رشد قسم المسائل الإلهية إلى عدة اقسام وقام بدارسة هذه الجزئية ضمن المسألة الثانية فى إبطال قولهم أو مذهبهم (أى الفلاسفة) فى أبدية العالم والزمان والحركة[١] تمشياً مع منهج الغزالى وكما جاء فى كتابه تهافت الفلاسفة عارضاً لها ثم محللاً وناقداً لهذه الآراء .

يرى ابن رشد ان الشرع اطلق لفظ الحدوث على العالم ولكن بمعنى غير المعنى الذى يريده الأشعرية فى قوله : " لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما اطلقه الشرع أخص به من اطلاق الأشعرية ، لان الفعل بما هو فعل فهو محدث وإنما يتصور القدم فيه لان الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا أخر "[٢] .

ومن هنا عسر على أهل الإسلام ان يسمى – العالم قديماً والله تعالى قديم وهم لايفهمون من القديم إلا ما لاعله له . أى إن ما لاعله له فهو قديم وما هو معلول فهو محدث ، ويبطل ابن رشد قول المتكلمين بأبدية العالم ،

---

[2] المصدر السابق – ص١٨٧ .

[1] المصدر السابق – ص ١٩٠/١٩١.

[2] ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٢١٤.

وبالتالى الزمان الذى وجد فيه هذا العالم ، وطالما أن الزمان مقدار الحركة كما ذهب إلى ذلك أرسطو فى الفكر اليونانى وأخوان الصفا فى الفكر الإسلامى فيجب ان يبطل القول بأبدية الحركة أيضاً .

٣- <u>فى بيان تلبيسهم بقولهم ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه</u> :

ويعرض ابن رشد رأى الغزالى والأشاعرة فى المسألة الثالثة فى بيان تلبيسهم بقولهم (أى الفلاسفة) ان الله تعالى فاعل العالم وصانع العالم وان العالم صنعه وفعله وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة[1].

ويقسم ابن رشد الأشياء الفاعله المؤثرة إلى صنفين :-

<u>الصنف الأول</u> : لايفعل إلاَّ شيئاً واحداً فقط وذلك (بالذات) . مثال : الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة وهى فاعلات بالطبع لدى الفلاسفة.

<u>الصنف الثانى</u> : أشياء لها أن تفعل الشئ فى وقت وتفعل ضده فى وقت آخر ، وهذه هى التى يسميها ابن رشد مريدة ومختارة وهذه أيضاً تفعل عن علم ودراية ورويـة ، والفاعل الاول سبحانه منزه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التى يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة وذلك ان المختار والمريد هو الذى ينقصه

---

[1] المصدر السابق - ص ٢٢٢.

المراد والله سبحانه لاينقصه شئ يريده[٢] . ويعلق د. سليمان دنيا على هذه الجزئية قائلاً إن هذا " تبرير لنفى الإرادة عن الله من وجهة نظر الفلاسفة وهو كلام غير وجيه لأنه يمكن أن يقال من وجهة نظر المتكلمين إن اقتضاء ذات الله تعالى يلزمه ان المقتضى ينقصه المقتضى والملزوم ينقصه اللازم[٣]... وهكذا .

ونرى ان ذلك لا يُعد تبريراً لنفى الإرادة عن الله تعالى لان الله لا يحتاج إلى تبريرات بل هو تنزيهاً لارادة الله لعدم احتياجه فى الأصل لشئ حتى يريده ، فهو سبحانه الذى يقول للشئ كُن فيكون مصداقاُ لقوله تعالى : إنما أمره إذا اراد شيئاً ان يقول له كُن فيكون[١].

يعود ابن رشد ويقرر انه المختار هو الذى يختار احد الأفضلين لنفسه ، والله لا يجوز فى ذاته ذاك ولاذاك ولايعوزه حالة فاضلة . والمريد هو الذى إذا

---

[2] المصدر السابق – ص ٢٥٤.

[3] المصدر السابق – ص ٢٥٥.

[1] المصدر السابق – هامش – ص ٢٥٥.

حصل المراد كفت إرادته ، وإرادة الله لا تكف . وبالجملة فالإرادة هى إنفعال وتغير والله سبحانه وتعالى منزه عن الأنفعال والتغير[٢].

ونرى ان ابن رشد هنا معتزلى حتى النخاع ، مدافعاً عن ارسطو والفلاسفة ناقداً للمتكلمين . ويقول انه معلوم من أمرهم انهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين أصلاً كما اتهمهم الغزالى وغيره من المتكلمين وخاصة الأشاعرة ولا فرق بين من يقول إن الله تعالى مريد بإرادة لاتشبه إرادة البشر وبين من يقول إن الله تعالىعالم بعلم لا يشبه علم البشر ، وانه كما لاتدركه كيفية علمه كذلك لا تدركه كيفية ارادته ، وابن رشد فى رده على الإمام الغزالى يورد ما قال به الفلاسفة وبالذات ارسطو فى العلل الأربعة للفعل ، والفعل عنده غير منفصل عن الفاعل ، ويستدل على الأسباب الأربعة : الفاعل / المادة / الصورة / الغاية . وهى بالطبع مساوقة للعلل الأربعة الأرسطية:العلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الصورية والعلة الغائية[١].

---

[2] سورة يس : آية ٨٢ ، أيضاً وبنفس المعنى سورة البقرة ١١٧ ، آل عمران ٤٧ ، ٥٩ ، النحل ٤٠ غافر ٦٨ ، مريم ٣٥ . أنظر : محمد فؤاد عبد الباقى – المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – دار الحديث – القاهرة – الطبعة الأولى ١٩٨٦ – ص ٦٤١.

[1] ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٢٥٦ .

وان الفاعل هو الذى يخرج غيره من القوة إلى الفعل ومن العدم إلى الوجود[٢] ، وابن رشد كفيلسوف إسلامى يقول بإرادة أزلية وإرادة حادثة[٣].

أما بخصوص العدم والوجود فهما عند الفلاسفة متماثلان بالإضافة إلى الإرادة الأزلية (الأولى) وتسليم المقدمة من الخصوم اعتراف بها وقولهم ان من شأن الإرادة انه لاترجح فعل أحد المثلين على الثانى إلا بمخصص وعلة توجد فى أحد المثلين ولا توجد فى الثانى وإلا وقع أحد المثلين عنها بالإتفاق فكأن الفلاسفة سلموا لهم فى هذا القول انه لو وجد للأزلى إرادة لأمكن ان يصدر حادث عن قديم ، فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجأوا إلى أن قالوا إن الإرادة القديمة صفة من شأنها أن تميز الشئ عن مثله من غير ان يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه . مثال:ان الحرارة صفة من شأنها أن تسخن[٤].

وإبن رشد رغم ذهابه إلى قدم العالم وهو فى هذا لايختلف عن ابن سينا وان كان يختلف مع الإمام الغزالى فى ذهابه إلى القول بحدوث العالم ومعالجة ابن رشد لمسائل الإلهيات ووقفاته النقدية موضوعية إلا أن المتأمل فى معالجته لهذه القضية وغيرها من القضايا وبالرغم من تأثره بالفلسفة اليونانية وارسطو

---

[2] لمزيد من المعلومات عن هذه الجزئية يراجع : د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – ص ١٥٧ وما بعدها .

[3] ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٢٥٩ – أنظر ايضاً : فصل المقال – ص ٢٥٨.

[4] ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٧٠ ، ٧١ .

تحديداً فى قوله بقدم المادة (أو الهيولى الاولى) والحركة والزمان إلا ان مفهوم قدم العالم عند ارسطو فيما نرى يختلف عن مفهوم قدم العالم عند ابن رشد . فإن رشد ابن حضارة عربية اسلامية وارسطو ابن حضاره يونانية ترى ان الله تعالى علة غائية ، اما ابن رشد فيرى ان الله تعالى علة غائية وفاعلة فى آن واحد والله هو الموجد للزمان القديم وللعالم أيضاً.

ثانياً : نقد ابن رشد لمسألة وجود الله ووحدانيته :-

قلنا من قبل أن المسائل الثلاثة التى تحدثت عنها تمثل جانب طبيعى فيزيقى بقدر ما يمثل جانب إلهى ميتافيزيقى ويتمثل فى نقد ابن رشد لإلهيات المتكلمين . ومن هنا نجد ان أولى المسائل الإلهية هى مسألة وجود الله ووحدانيته ، وسنرى كيف وجه ابن رشد نقده للأشاعرة وللمعتزلة أيضاً فى استدلالهم على وحدانية الله بدليل التمانع وأدلة اخرى .

ولقد كان ابن رشد حريصاً على إبراز الجانب النقدى فى مجال التدليل على وجود الله تعالى ، فلقد قام بنقد أدلة الصوفية وابن سينا وبعض المتكلمين من امثال : " أبو الحسن الأشعرى والإمام أبو المعالى الجوينى والباقلانى ، وأوضح اوجه النقد فى كثير من كتبه المؤلفة والمشروحة على فلسفة استاذه ارسطو وعرض لدليلين قال بهما المتكلمون هما : دليل الحدوث ودليل الممكن والواجب ، وينتقل إلى إثبات الجانب النقدى الإيجابى ويعرض لنا ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى وهى :-

أ – دليل العناية الإلهية (الغائية).

ب– دليل الأختراع .

ج– دليل الحركة .

ويركز نقد ابن رشد فى أدلة وجود الله تعالى على دليل الحدوث الذى يقوم على الأعتقاد بان العالم يُعد حادثاً أى (مخلوقاً) وليس قديماً أى (موجوداً من الأزل) كما يقول بذلك اكثر فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وهما من قام الغزالى بنقدهما فى تهافت الفلاسفة ودافع عنهما ابن رشد فى تهافت التهافت . هناك إذن صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله تعالى بمعنى ان العالم إذا كان حادثاً فلابد له من مُحدث وذهب إلى ذلك المتكلمون عامة ومن الفلاسفة الكندى فى تدليله على وجود الله[١].

وفى تحليل رائع يقدم استاذنا د. عاطف العراقى تخريج يثبت انه بالإمكان ان نقول بالقدم ومع ذلك نقدم أكثر من دليل على وجود الله كما فعل الفيلسوف ابن رشد الذى وجه النقد بدوره إلى أصحاب فكرة الحدوث التى يقوم عليها دليل الأشاعرة حتى يبين لنا انه ليس من الضرورى ان يقوم الأعتقاد بوجود الله على القول بحدوث العالم[٢] ، والأشاعرة غالباً ما يستندون إلى آراء الأسفراييني ويربطون بين الصعود من المُحدث إلى المُحدث والأنتقال من

---

[1] المصدر السابق – ص ١٠٣ .

[2] د. عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق – ص ٦٢

المخلوق إلى المخلوق ، وان المخلوق لابد لـه من خالق لان الإجسام لو كانت بأنفسها مع تجانس ذواتها لم تختلف بالصفات والأوقات والاحوال والمحال ، فلما اختلفت علمنا ان لها مخصصاً قدم ما قدم وأخر ما أخر وخص كل واحد منها بما اختص به من الصفات[١].

إذ ان الله موجود لأن العالم مُحدث ودليل الحدوث هو تركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ وهى بالطبع متغيرة وبالتالى فهى لاتعتبر قديمة إذ ان القديم لايتغير . اما ابن رشد فيرى انه لو فرضنا ان العالم مُحدث لزم ان يكون لـه فاعل مُحدث بيد ان هذا المبدأ يعرض لـه الشك إذ ان المُحدث لايمكن ان يكون أزلياً ولا مُحدثاً فمن جهة كونه مُحدثاً فلانـه يفتقر إلى مُحدث ، وهذا المُحدث إلى مُحدث إلى ما لانهاية وهذا مستحيل . اما كونه أزلياً فوجوده متعلق بفعل حادث كما المفعول لابد ان يتعلق به فعل فاعل[٢] .

ونلحظ ان نقد ابن رشد هنا يقوم على المنهج العقلى ومبررات سببية تُسأل على العلة وعلة العلة .. إلخ ، فهو يذهب إلى ان طريقة المتكلمين فى حدوث العالم وهم بصدد التدليل على وجود الله تعالى اعتمدت على مقدمات منطقية ثلاثة هى :-

---

(1) الاسفراييني : التبصير فى الدين – ص ١٣٦ وما بعدها .

(2) ابن رشد : مناهج الادلة فى عقائد الملة – ص ١٣٥ ، انظر ايضاً : جميل صليبا : من افلاطون إلى ابن سينا – ص ٦٢ ، تاريخ الفلسفة العربية – ص ٧٩ ، دى بور وترجمة د. محمد عبد الهادى ابو ريدة – تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ص ٩٤.

أ – الجواهر لا تنفك عن الاعراض .

ب– الاعراض حادثة .

ج– ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث .

والواقع ان نقد ابن رشد لهذه المقدمات تدل على تأثره بفلسفة استاذه أرسطو[1] ومنطقه أيضاً ، كما انها تقوم على عدم وضوح ويقين الاعراض الحادثة ، وتقوم على قياس الشاهد على الغائب ، وهذا يُعد دليلاً خطابياً للمتكلمين وليس برهانياً إذ ان المعقولية تتطلب استواء طبيعة الشاهد والغائب.

ومن خلاصة نقد ابن رشد للدليل الاول (دليل الحدوث) والذى قال به المتكلمون يتضح ذلك :–

أ – لا يمكن ان تكون برهانية (اى أنها خطابية) .

ب– لا تليق بالجمهور حيث ان ابن رشد يفرق منهجياً بين ما للنخبة وما للجمهور .

ج – لا تعدو كونها قياساً جدلياً (يفتقد شروط القياس المنطقى).

د – لا يرقى إلى مستوى البرهان واليقين .

---

[1] د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – مصر – الطبعة الثانية – ص ٥٩.

هـ- لا تؤدى إلى الاعتقاد بوجود الله تعالى اعتقاداً يقيناً[٢].

وابن رشد كفيلسوف يترسم خطى الفلاسفة – الذين قالوا بالمقولات العشرة مع اعتقادهم بقدم العالم – اثناء قيامه بنقد دليل المتكلمين لوجود الله (دليل الحدوث) معارضاً فى ذلك لآراء المتكلمين الذين ذهبوا إلى ان عدد المقولات ثلاثة وليس عشرة، والعالم قديم وليس محدث ، فهو ارسطى حتى النخاع .

- وننتقل الآن لنقد ابن رشد للدليل الثانى (دليل الممكن والواجب) وعلى عادة ابن رشد فهو يعرض لدليل المتكلمين أولاً ثم يقوم بالنقد ، فهم قد ذهبوا إلى ان الوجود ينقسم إلى ممكن وضروري والممكن لابد له من فاعل ولما كان العالم ممكناً وجب ان يكون الفاعل له واجب الوجود .

ومعنى ذلك ان دليل المتكلمين يقوم على التفرقة بين الممكن (العالم) والواجب (الله)[١] ، وقد ذهب كثير من المتكلمين إلى القول بهذا الدليل وهو مشهور وموجود فى اغلب مخطوطات وكتابات ومؤلفات ورسائل المتكلمين من قديم الزمان وخاصة الاشاعرة وبعض علماء الكلام ، ويرى ابن رشد ان هذا الدليل يعتمد على مقدمتين :-

الأولى : العالم بما فيه جائز ان يكون على مقابل ماهو عليه .

الثانى : الجائز محدث وله محدث .

---

[2] ابن رشد : تلخيص البرهان (مخطوط) – ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

[1] د. عاطف العراقى : المنهج النقدى – ص ٦٢.

وفى شرح المقدمة الأولى يقال مثلاً ان النار يمكن لها ان تتحرك إلى اسفل رغم خفتها وان يتحرك الجسم إلى أعلى رغم ثقلها . ويرى العراقى ان هذا راجع إلى إعتقاد الأشاعرة بعدم وجود ضرورة بين الأسباب والمسببات[١] وقد ذهب ابن رشد إلى تقرير العلاقة الضرورية بين الاسباب والمسببات فالمتوقع منه دحض ونقد ونقض كل من قال بهذا من امثال الإمام الغزالى وغيره من المتكلمين ؛ كما أنه يرى ان هذه المقدمة خطابية وليست برهانية ومن هنا يعتقد ابن رشد فى الغائية والسببية والعناية والعلاقة بين كل موجود والموجود الأخر[٢].

وفى موضع أخر يقول ابن رشد اثناء نقده للاشاعرة انهم لو علموا انه يجب من جهة النظام الموجود فى الافعال الطبيعية ان تكون موجودة عن صانع / عالم وإلاَّ يكون النظام فيها بالأتفاق لما احتاجوا ان ينكروا افعال الطبيعة[٣].

أما عن المقدمة الثانية فى دليل الأشاعرة وكما ذكرناه فهو ان الجائز محدث وله محدث أى فاعل باحدى الجائزين أولى منه بالأخر ، وذهب ابن رشد فى نقده إلى انها (أى المقدمة الثانية) ليست يقينية وليست بينه بنفسها إذ لا يوجد برهان قطعى عند الأشاعرة على استحالة قيام إرادة حادثة فى موجود

---

(1) المرجع السابق – ص ٦٢.

(2) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٥٨/٥٧.

(3) ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة – ص ٢٠٤ وما بعدها .

قديم من منطلق ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ومن هنا اختلف العلماء حولها فإذا كان الجوينى (استاذ الغزالى) قد أراد ان يبنى هذه القضية على ثلاث مقدمات ، فان ابن رشد تبعاً لمنهجه البرهانى حاول تفنيدها فالمقدمة الأولى تذهب إلى ان الجائز لابد له من مخصص يجعله باحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثانى (بالآخر) ، والمقدمة الثانية تذهب إلى ان هذا المخصص لايكون إلاَّ مريداً ، والمقدمة الثالثة تذهب إلى ان الموجود عن الإرادة حادث[١].

فالجائز عند أبى المعالى الجوينى يكون عن الإرادة أى عن فاعل مريد وذلك ان كل فعل أما أن يكون عن الطبيعة ، وإما عن الإرادة[٢] ... وهكذا .

ويتضح من نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين وخاصة الأشاعرة فى مسائلهم الإلهية وتحديداً لوجود الله تعالى سواء دليل الحدوث أو دليل الممكن والواجب انه يستند إلى مبادئ معينة محددة تكون نسقاً فلسفياً ، واتضح ان نقده لهذين الدليلين – كما يذكر د. العراقى – يقوم على الآتى :-

أ – اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات .

ب- اعتقاده بقدم العالم .

---

[1] المصدر السابق – ص ١٤٤/١٤٦ .

[2] لمزيد من المعلومات – يراجع كتاب الارشاد للجوينى – ص ٣٩ ، انظر ايضاً : كتاب المقولات لابن رشد بتحقيق الأب موريس بوينج – ص ١٤٧ .

ج- الارتفاع من الأدلة الخطابية والجدلية وتجاوزهما بحيث يصل إلى البرهان[٣].

إذ أن الفلسفة عنده هى النظر فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان[**] ومن هنا نقرر ان ابن رشد كان متوافقاً وصادقاً مع نفسه وحسب منهجه وتعريفه اساساً للفلسفة وبنى على ذلك كل منهجه فى نقده لمسائل المتكلمين الإلهية .

ثالثاً: نقد ابن رشد لمسألة تعطيل الصفات الإلهية :

وابن رشد هنا يوجه نقده للاشاعرة والمعتزلة معاً فى قولهم بصفات ليست هى الذات . ومن المعلوم ان مشكلة الصفات الإلهية من أقدم المشاكل التى تم تناولها فى مبحث الإلهيات لدى المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والصوفية فى الفكر الاسلامى ، ويرجع اهميتها لارتباطها بمشكلة التوحيد ومشكلة قدم

---

(3) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى – ص ٦٨/٦٧ .

(**)وبخصوص حُكم دراسة الفلسفة والإجابات عن بعض التساؤلات من امثلة : هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ؟ أم محظور ؟ ام مأمور به ؟ اما عن جهة الندب واما عن جهة الوجوب ! يرد ابن رشد : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً اكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع فإن الموجودات تدل على الصانع بمعرفة صنعتها . وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم والشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل (يراجع فى ذلك : ابن رشد – فصل المقال – مصدر سابق – ص٢٢). وهذا نص صريح لدى ابن رشد على وجوب استعمال القياس العقلى والشرعى معاً وتمثله بقول الله تعالى: " فأعتبروا يا اولى الأبصار " – سورة الحشر – جزء من آية ٢ .

العالم ومشكلة الجبر والإختيار ، وتلك هى المسائل التى تدخل فى صميم مباحث علم الكلام والفلسفة الإلهية . ومن هنا اهتم ابن رشد بهذه المشكلة فى حواراته مع فلاسفة امثاله ونقد المتكلمين السابقين عليه .

ومن أشهر الصفات التى دار حولها الجدل فى علم الكلام فى محيط الإسلام – ومازال – نجد الصفات السبع الآتية : العلم – الحياة – القدرة – الإرادة – السمع – البصر – الكلام . والغريب فى الأمر ان ابن رشد ينتقد الاشاعرة فى الصفات السبع التى اثبتها هو نفسه وابرز مدى اهتمامه وتأثره بنفس التقسيم لدى الاشاعرة على الرغم من نقده فيما يتعلق بتعطيل الصفات الإلهية سواء كان هذا بغرض التنزيه المطلق كما لدى المعتزلة أو هروباً من وصمة الصفاتية كما لدى اهل السنة أو تحاشياً من شبهه التشبيه والتجسيم كما لدى الشيعة . فماذا عن الصفات عند ابن رشد !!

١ – <u>صفة العلم :</u>

يصرح ابن رشد بان الاوصاف التى وصف بها القرآن الذات الالهية ليست سوى أوصاف الكمال الموجودة فى الإنسان ، وقال إنها اوصاف الكمال الموجودة للانسان وهى سبعة[١] . وركز ابن رشد على إثبات صفة العلم واستدل

---

[1] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة بتحقيق د./ محمود قاسم – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٥٥م – ص ١٦٠ ، وهنا طبعة دار الآفاق ببيروت لبنان ١٩٧٨م.

على ثبوتها فى آيات القرآن الكريم من قوله تعالى : " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير "[٢].

وصفة العلم عند ابن رشد قديمة إذا كان لا يجوز عليه سبحانه وتعالى ان يتصف بها وقتاً ما ، لكن ابن رشد ينبه إلى عدم التعمق فى ذلك ، أو مسايرة المتكلمين فى قولهم انه يعلم المُحدث فى وقت حدوثه بعلم قديم.. إلخ .

لأن هذا شئ لم يصرح به الشرع ، بل الذى صرح به الشرع أنه يعلم المُحدثات حين حدوثها فالله تعالى يقول فى محكم آياته : " وما تسقط من ورقة إلا يعلمها .. ، ولا حبة فى ظلمات الأرض.."[١].

ولقد اهتم ابن رشد بالعلم الإلهى ووضع ضميمة خاصة بها فى أخر كتاب فصل المقال فنجده يذكر صفة العلم قائلاً : " فاسُم العلم : إذا قيل على العلم المُحدث والعلم القديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات مثل :-

- الجلل ، المقُول على العظيم والصغير .
- والصريم ، المقول على الضوء والظلمة .

---

[2] سورة الملك : آية ١٤ .

[1] سورة الأنعام : آية ٥٩ .

ولهذا لا يوجد حد يشمل العلمين جميعاً كما توهم المتكلمون من أهل زماننا . والعلم منزه لدى ابن رشد عن ان يوصف بكلى أو بجزئى " فلا معنى للاختلاف فى هذه المسألة أعنى فى تكفيرهم أو لا تكفيرهم "[٢].

ومن خلال اثباته لصفة العلم كما جاء فى الشرع استدل ابن رشد على إثبات صفة الحياة .

٢- <u>صفة الحياة</u> :

ويستمر ابن رشد فى أغلب فصول كتبه فى تقديم تصورات نقدية تتفق ومستوى عقل الجمهور (العامة) ، وتصورات نقدية يراها تتفق ومقصد الشرع وهى (للنخبة) فكل ما عرضه فى التهافت مثلاً فى إطار من التنزيه والتجريد تجده معروضاً فى مناهج الأدلة على نحو من التجسيم والتشبيه رغم نقده لذلك المسلك مثل قضايا الصفات والجهة والكلام والرؤية ... إلخ .

ومن هنا لعل البعض يتساءل .. هل كان ابن رشد متناقضاً مع نفسه ؟ سؤال يطرحه أحد دراسى ابن رشد[١] ، ويرد قائلاً إن ابن رشد الشارح لأرسطو لايتناقض مع ابن رشد المؤلف ، وابن رشد فى التهافت لايتناقض مع ابن رشد فى مناهج الأدلة ، وإنما نحن بصدد ابن رشد الفيلسوف العقلانى المتسق مع

---

[2] ابن رشد : فصل المقال – ضميمة العلم الإلهى – ص ٣٩ ، ٤٠.

[1] د. محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف بمصر – ١٩٨٣م – ص٢٠.

فكره كما قلت من قبل ، ولعل مرجع هذا التعارض أو التناقض – القائم والذى لاينكره البعض[٢] – هو تعدد مستويات الخطاب ومدى الفهم للذين يكتب لهم ابن رشد وتنوع الكتب التى يودعها أراؤه ، فهو متسق مع منهجه والمحدد سلفاً فى فصل المقال ، ولكن الخطأ هنا تاريخى بقدر ما هو سلطوى ، فقد عانى ابن رشد كثيراً من جراء أراؤه فقهياً كانت أم فلسفياً أم كلامياً أم سياسياً .

نعود ونقول إن ابن رشد حين يبحث فى صفة الحياة يرتب القول فيها على النحو الذى نجده عند المتكلمين حين يقولون إن العالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات لايكون إلا حياً ، بل إنه فى تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو يذهب إلى ان الحياة والعلم هما أخص أوصاف الإله نظراً لأن اسم الحياة لا ينطبق على شيئ إلا على الإدراك(صفة العلم)[١] . وإذا كان فعل العقل هو الإدراك ففعل العقل أيضاً حياة ، وإذا كان **الأول** يمثل صفة العلم ، **فالثانى** يمثل صفة الحياة . فمن صفات واجب الوجود أنه حى لأن الحى هو المدرك الفعال ، مدرك لكل المعقولات ، فاعل لكل الممكنات جواد لأن الجود هو إفادة ما ينبغى لا لعوض تام لأن واجب الوجود بذاته واجب

---

[2] د. عبده الحلو : ابن رشد فيلسوف العرب – طبعة بيروت – ١٩٦٠م – ص ١٥ ،٥٨ ، ٦٩ (وهو ممن يعتقدون بتناقض ابن رشد).

[1] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو – بتحقيق الأب موريس يونج – بيروت – المطبعة الكاثوليكية – ٣ أجزاء (من عام ١٩٥٢/١٩٣٨م) – ج٣ ص ٦٢١ وما بعدها.

الوجود من كل جهاته[٢] . وما قام به ابن رشد فى شروح أرسطو يدخل فى إطار فكره ولايخرج عن منظومة نقده للأتجاه الكلامى الجدلى ، وما فعله فى صفة الحياة سنجده أيضاً فى نقده لصفة الإرادة وهى أيضاً من الصفات الذاتية .

٣- <u>صفة الإرادة</u> :

أما عن صفة الإرادة فهى الصفة الثالثة لدى ابن رشد كما هى لدى الإمام محمد عبده ، وهما معاً يمثلان الجانب الفلسفى / العقلى وهى من الصفات الوجودية / الذاتية ، ولدى المتكلمين صفة من الصفات الأزلية / الإلهية ومما يجب لواجب الوجود وهى صفة تخصيص فعل العالم بأحد وجوهه الممكنة أو المتقابلة التى لا تجتمع ، فإذا كان ابن رشد يذهب إلى ان الله تعالى مريد لأن من شرط صدور الشئ عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له[١] ، فإن الإمام محمد عبده جاء بعده ومتأثراً به قائلاً فى رسالة التوحيد : " بعد ما ثبت إن واهب وجود الممكنات هو الواجب وأنه عالم وإن ما يوجد من الممكن لابد أن يكون على وفق علمه ، ثبت بالضرورة أنه مريد لأنه يفعل على حسب علمه "[٢]

---

[2] د. أحمد صبحى : فى علم الكلام – ج٢ – الأشاعرة – دار المعرفة الجامعية – اسكندرية – الطبعة الرابعة ١٩٨٢م – ص ٧٧ ، ١٠٠ ، ١١٦ .

[1] ابن رشد : منهاج الأدلة – ص ١٦٢ وما بعدها .

[2] الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد – مكتبة الثقافة العربية – الطبعة الأولى – القاهرة – ب.ت – ص ٣٥ ، ٣٦ .

، وكما أن الله مريد بإرادة لدى المتكلمين فهو مريد لأن من شروط صدور الشئ عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له كما سبق القول .

أما التساؤل عن كونه مريداً للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة ، إذ أن هذا التساؤل يعد فيما يرى ابن رشد جدلياً نجده مثاراً عند المتكلمين ، إنه تساؤل جدلى لا يفيد العلماء ولا يقنع به الجمهور من كل ما ينبغى أن نقول به هو إنه تعالى مريد لكون الشئ فى وقت كونه غير مريد لكونه فى غير وقت كونه ، والله سبحانه وتعالى يقول :" إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كُن فيكون "[٣] .

وجدير بالذكر إن الفلاسفة يرون أنه لابد من التفرقة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية البشرية ، أنهم ينفون الإرادة عن البارى تعالى بمعنى الإرادة البشرية أى لا يثبتون له الإرادة البشرية لأنها تكون لوجود نقص فى المريد وإنفعال عن المراد ، فإذا وجد المراد له إرتفع من ذلك الإنفعال المُسمى إرادة[١]. فالله مريد لدى الفلاسفة ولكنه ليس مريداً بارادة الإنسانية ، فالله عالم ومريد عن علمه ضرورة . وهذا يدلنا على ان ابن رشد يدافع عن رأى الفلاسفة ، وهذا الإختلاف من جانبه عن الرأى الفلسفى يعد تعبيراً عن إختلافه ونقده لمسائل

---

(3) سورة النحل : آية ٤٠.

(1) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ١٠٨ .

ومسالك المتكلمين حول صفة الإرادة الإلهية[٢] ، بخاصة لدى الأشاعرة ويظهر هذا الإختلاف عندما نراجع آراء ابن رشد فى مشكلة السببية .

٤- <u>صفة القدرة</u> :

أما عن القدرة وهى صفة بها الإيجاد والإعدام وما يجب له القدرة والقدرة تأتى بسلطان العقل والفعل بعلم وإرادة ، وابن رشد بحث صفة القدرة ونقل رأى الأشاعرة وقام نقده على نفس الأسس المنهجية البرهانية التى أرادها لنفسه فى نقده للصفات الصادقة ، وهذا النقد من جانبه يقوم على نفس الأسس ويبين لنا أنه إذا كان من شرط صدور الشئ عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له ، فكذلك من شرطه أن يكون قادراً ، وهذا يتفق مع نظرة الفلاسفة التى تذهب إلى ان إيجاد الله للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه منه كما يتناقض مع نظرة المتكلمين التى تذهب إلى إن الله يصح منه إيجاد العالم وتركه وليس شيئ منهما لازماً لذاته[٣] ، فالله يفعل ما يريد .

وإذا كان ابن رشد قد آثر الموقف الفلسفى / العقلانى فى دراسته لصفة القدرة رافضاً الموقف الكلامى / الجدلى ، فماذا عن صفتى السمع والبصر ؟

---

[2] د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ٩٦ .

[3] ابن رشد : منهاج الأدلة – ص ١٦٤ .

٥-٦ <u>صفتى السمع والبصر</u> :

من المعلوم ان لفظة السميع وردت فى القرآن الكريم ٤٣ مرة ، ولفظة البصير وردت ٣٦ مرة ، وهما أيضاً من الصفات المذكورة شرعاً فى كتاب الله ، وابن رشد فعل نفس الشئ بالنسبة لهما ، ويذهب إلى ان الله تعالى إذا كان يوصف بصفات كالعلم والإرادة والقدرة والكلام وغيرها ، فإنه يوصف بالسمع والبصر أيضاً ، فالصانع عالم بمدركات البصر وعالم بمدركات السمع إذ هى مصنوعاته ، فهذه الصفات كلها منبهة على وجودها للخالق فى الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له. وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود يقتضى ان يكون مدركاً بجميع الإدراكات لأنه من العبث ان يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له[١].

وإذا كان الله قد وصف نفسه فى الشرع بأنه السميع والبصير أكثر من مرة تنبيهاً على أنه لا يفوته نوع من أنواع العلوم ، فإن تعريف ذلك للجمهور ليس بمستطاع – على حد قول ابن رشد – إلا بلفظى السمع والبصر ، ولذلك كان هذا التأويل خاصاً بالعلماء والراسخين فى العلم ، وهكذا ابن رشد دائماً عندما يصل إلى قضية التأويل يفصل منهجياً بين ما يقال للعامة من الجمهور وما يقال للنخبة والراسخين فى العلم ، ولكنه على كل حال أثبت هاتين الصفتين

---

[1] المصدر السابق – ص ١٦٥.

لله تعالى لأن الشرع أثبتهما من قبل ، وأستشهد بالآية القرآنية : " إذ قال لأبيه يا أبت لما تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً "[١] .

وقد أكد ابن رشد على ان هذه الصفات يجب أن يجرى فيها على مناهج الشرع فلا يصرح فيها بنفى ولا إثبات على الأقل فى جواب من سأل من الجمهور ، ويجاب بقوله تعالى : " ليس كمثله شئ وهو السميع البصير "[٢] ، وهى عين الآية التى تتخذها المعتزلة دليلاً على التنزيه المطلق لله تعالى.

وقد ربط ابن رشد فى التهافت بين صفتى السمع والبصر وصفة العلم ، كما ربط من قبل بين صفتى الإرادة والقدرة ، فلما كان العلم ليس فوقه شئ فى الشرف لم يجز أن يكون ما ليس بعالم إلا فيما هو عالم[٣].

٧- **صفة الكلام** :

يقول الله تعالى : " وما كان لبشر أن يكلم الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء "[٤] ، من منطلق هذا النص

---

(1) سورة مريم : آية ٤٢.

(2) سورة الشورى : آية ١١ (وقد وردت لفظتى السميع والبصير بمشتقاتها اللغوية حوالى ٧٩ مرة – يراجع فى ذلك : محمد فؤاد عبد الباقى – المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – دار الحديث بالقاهرة – الطبعة الأولى ١٩٨٦م – ص١٢١ ، ٣٢٧.

(3) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ١١٠.

(4) سورة الشورى : آية ٥١.

الإلهى أوضح ابن رشد ثلاثة أطوار للكلام ومثبتاً صفة الكلام لله تعالى :-

أ – فقد يكون الكلام باللفظ .

ب- وقد يكون وحياً (بغير لفظ يخلقه وبمعنى ينكشف).

ج- وقد يكون بواسطة رسول أو ملك يوحى إليه بإذن الله .

ويقول علماء الكلام من المسلمين إن القرآن تكلم عن الله تعالى بلسان بنى آدم ومعنى هذه العبارة إن الله تعالى كلم البشر على قدر عقولهم ، وذلك بأن مثل نفسه كإنسان – وما هو بإنسان – وخاطب البشر عن نفسه كما يخاطب بعضهم بعضاً عن نفسه ، وذلك ليقدر البشر على تصور ذات الله وصفاته ، وعلماء الكلام من المسلمين يطلقون على مشابهة صفات الله بصفات البشر لقب **المشاكلة** كما فى قوله تعالى : " ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين "[1] وليس الله بماكر على ما هو متعارف عليه بأنه مكر من لفظ المُكر على الحقيقة ... وهكذا . لأن الله يكلم الناس بلسانهم على قدر عقولهم وكل ما ينسب إلى الله تعالى هو مباين ومغاير لصفات البشر من كل جهة حتى لا يجمعها حد أصلاً[2] وهكذا أيضاً فى الصفات السبع لله تعالى والتى هى صفات ذاتية ، وكلام الله تعالى عند الأشاعرة يطلق على المعنى وحده ولذلك

---

[1] سورة آل عمران : آية ٥٤.

[2] الشيخ الإمام فخر الدين الرازى : خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة – بتحقيق د. أحمد حجازى السقا – دار الجيل – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٩٢ – ص ٦ ، ٧ .

هو صفة لله تعالى وصفة القديم قديمه ، والعبارات الدالة على الكلام الإلهى إنما تسمى كلاماً مجازاً لا حقيقةً ، أما المعتزلة فقد نفوا أصلاً صفة الكلام عن الحق عز وجل كشئ أو ذات قائمة بالله تعالى لأعتقادهم بأن هذا من شأنه أن يجر للقول بتعدد القدماء ، ولا قديم إلا الله وحده ، ومن المعلوم ان المعتزلة آثروا التنزيه المطلق فى كل شئ رغم قولهم إن القرآن مخلوق ومحدث ، وهذه الإشكالية كانت سبباً فى تدهورهم كفرقة كلامية زمن المأمون لفرضهم رأياً على الجمهور من وراء حجاب الخليفة ، وهنا يبرز منهج ابن رشد الذى كان خطابه للجمهور مخالفاً لخطابه للنخبة .

فأصل الخلاف إذن يمكن حصره فى الأسماء التى تطلق على المعنى فبينما يسميه الأشاعرة بالكلام النفسى ويعدونه صفة قائمة بذاته تعالى وزائدة على الإرادة والعلم ، يؤكد المعتزلة على ان المعنى لا يسمى كلاماً لا مجازاً ولا حقيقة ، والعجيب فى الأمر إن المعتزلة أصحاب عقل وتأمل وتأويل . ويقول ابن رشد لما أنكر الأشاعرة قول المعتزلة من ان يكون المتكلم فعلاً للكلام تخيلوا انهم إذا سلموا لهم بهذا الأصل أوجب أن يعترفوا بأن الله فاعل لكلامه ، ولما أعتقدوا ان المتكلم هو الذى يقول الكلام بذاته ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلاً للكلام بذاته ، فتكون ذاته محلاً للحوادث فقالوا : المتكلم ليس فاعلاً للكلام وإنما صفة قديمه لذاته كالعلم والإرادة وغيرهما ، وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذى يدل على ما فى النفس وهو

اللفظ كما يرى ابن رشد[1] . فالمشكلة أصبحت لغوية على حد قول البعض ، ونرى أنها ليست مثارة فى الوقت الحاضر إلا على ألسنة المتخصصين ، فقد أشار ابن رشد فى نقده لآراء المتكلمين (أشاعرة ومعتزلة) إلى ان ما توصل إليه الفريقان يشتمل على الحق والباطل قائلاً : " ... وأما فى الخالق فكلام النفس هو الذى قام به وأما الدال عليه فلم يقم به تعالى ، فالأشعرية لما أشترطت أن يكون الكلام بأطلاق قائماً أنكروا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بأطلاق ، والمعتزلة لما أشترطت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بأطلاق أنكرت كلام النفس ، وفى قول كل واحد من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل "[1] .

وهكذا تفرع الحديث عن صفة الكلام كأحدى الصفات الإلهية إلى كلام الله قديم هو أم مُحدث فى تناول علماء الكلام ، وهكذا كان نقد الفيلسوف ابن رشد يشكل خطاباُ عقلانياً تنويراً نحن فى أشد الحاجه إليه اليوم .

---

[1] ابن رشد : منهاج الأدلة – ص ٧٣ وما بعدها .

[1] المصدر السابق – ص ٧٤ وما بعدها ، أنظر أيضاً: د. الشفيع الماحى أحمد : مشكلة خلق القرآن بين المعتزلة والأشاعرة – بحث فى المجلة العربية للعلوم الإنسانية – مجلس النشر العلمى – جامعة الكويت – العدد ٦١ – السنة ١٦ – طبعة ١٩٩٨م – ص ١١٢ ، ١١٣.

رابعاً: مسألة الذات والصفات وعلاقتهما بالوحدانية والعلم الإلهى :

من المسائل التى قام ابن رشد بدراستها ونقدها موضوع الذات والصفات ، وكان حريصاً على نقد آراء المتكلمين وخاصة الأشاعرة ، ولا يخفى علينا ان المعتزلة أيضاً قامت بدارسة هذا الجانب الإلهى أثناء دراستهم لموضوع التوحيد كأصل ثابت من اصولهم الخمسة المعروفة ، كما درسوا مسألة الرؤية وخلق القرآن ومنها قاموا بدراسة الذات والصفات ، وهم لاينكروا صفات الله كما أوضحنا ولكنهم أنكروا كون الصفات قديمة وكونها زائدة على الذات ، وقد ذهبوا إلى رأيهم فى التوحيد بين الذات والصفات اعتماداً على تحديدهم لمعنى الوحدانية كما سنرى . وهذه الصفات الإلهية تعبر عن الذات بمعنى إن ذات الله وصفاته شئ واحد ، فالله تعالى حى / عالم / قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته .

والمعتزلة نزهوا ذات الله عن الجسمية ونفوا تعدد القدماء كأبى الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام وغيرهما وقالوا بنظرية الأحوال وهنا يذهب العلاف إلى أن الله تعالى عالم بعلم هو هو ، وقادر بقدرة هى هو ، وحى بحياة هى هو ، وقد أقتبس هذه الآراء من الفلاسفة الذين اعتقدوا إن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بل هى ذاته[1] .

---

[1] الشهرستانى : الملل والنحل – ج١ – ص ٤٤. ، أنظر أيضاً: الأسفراييني : التبصير فى الدين – ص ٥٧ ، د. على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف – دار الفكر الحديث للطبع والنشر

وقد قسم العلاف صفات الله إلى قسمين :-

أ – **صـفات ذات** : ولا يجـوز أن يوصـف البـارى بأضـدادها ولا بالقـدرة علـى أضدادها ، فقولنا الله عالم فإن هذا الوصف لا يوصف البارى بضده وهو الجهل ، وحى ولا يوصف بأنه ميت .. وهكذا .

ب- **صفات فعل**: ويجوز أن يوصف البارى سبحانه بأضدادها وبالقدرة على أضدادها كالإرادة وضدها الكراهية ، والحب وضدها البغض ... وهكذا .

وإذا كانت الصفات عين الذات لدى المعتزلة فإن العلاف هو أول من فصل القول فيها ، وأول من عمق فكرة نفى الصفات على أساس فلسفى وأول من وضع مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فى الإسلام ، بعد أن إطلع على المذاهب اليونانية والهندية ، وعلى الرغم من مظنة الدفاع عن العقيدة الإسلامية من قبل واصل بن عطاء زعيم المعتزلة الذى قال بنفى الصفات إلا أنهم وقعوا فى التعطيل . وإذا كان الشهرستانى يقرر إن مقولة نفى الصفات غير ناضجة فإن المستشرق ماكدونالد Macdonald يرى إن نظرية واصل فى نفى الصفات نظرية غامضة الأصل[1].

– الطبعة الثانية – القاهرة – ١٩٥٤م – ص ٣٩ ، د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – دار المعارف – مصر – ج١ – ص ٤٤٥ .

[1] يراجع تفصيل ذلك فى :-

وما فعله المعتزلة فى مسألة الذات والصفات فعله الأشاعرة ، فالقادر لديهم مثلاً ذو قدرة والعالم ذو علم وغير ذلك[٢] . ولقد حدث جدال بين المعتزلة الذين يوحدون بين الذات والصفات ويقررون إن الصفات عين الذات ، وبين الأشاعرة الذين يميزون بين الذات والصفات ويقررون ان الصفات ليست عين الذات .

المهم فى الأمر ان ابن رشد بحث هذه المسائل وأدلى برأيه ناقداً ومحللاً لرأى الأشاعرة تحديداً بادئاً بالتساؤل عن هذه الصفات هل هى الذات ؟ أم هى زائدة على الذات؟ أى هل هى صفة نفسية أم صفة معنوية ؟ فالنفسية هى التى توصف بها الذات لنفسها لا للقيام معنى فيها زائدة على الذات كقولنا واحد وقديم ، أى يعبر بها عن نفس الذات العلية ، أما الصفات المعنوية فهى التى توصف بها الذات لمعنى قائم فيها[١].

د. على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف – ص ٣٩ وما بعدها.

د. أحمد صبحى : فى علم الكلام – ج٢ – المعتزلة – ص ١٩٢.

الشهرستانى : الملل والنحل – ج٢ – ص ٤٦ .

د. أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته – ص ١٥٤ .

Macdonald (D.B.): Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory . Now -York 1926 – P. 135.

[2] د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ١١٠.

[1] ابن رشد : مناهج الأدلة – ص ١٦٥ ، أنظر أيضاً : السنوسى (محمد بن يوسف) – المقدمه فى أصول الدين – نشرة لوسياتى – الجزائر – ١٩٥٨م – ص ١٥٣م.

وينطلق ابن رشد فى تصوره الخاص للذات الإلهية من النقطة التى إنتهى إليها المفكرون المسلمون القائلون بالتوحيد والتنزيه والتجريد وخاصة المعتزلة وفلاسفة الإسلام الإلهيين .

أما بخصوص الشرعية التى يمكن عرضها للوصول من خلالها إلى هذا التصور فيقدمها لنا د. عمارة على النحو التالى :-

أ – يقدم ابن رشد الذات الإلهية على أنها عقل محض بمعنى انها ليست مادة ولا موجودة فى مادة وإنما هى عقل هذا الوجود[٢]. ومن هنا جاء نقد ابن رشد للأشاعرة وبالذات الإمام الغزالى الذى اعتبر تسمية الذات الإلهية والمبدأ الأول عقلاً (معنى سلبى وليس إيجابى) وقول ابن رشد للمبدأ الأول له تأثير أرسطى / يونانى .

ب- يتصور ابن رشد الذات الإلهية علماً محضاً وخالصاً لهذا الوجود .

ج- يتصور ابن رشد الذات الإلهية من خلال الدور الذى يؤدية المبدأ الأول فى الوجود (العقل / الإيجاد / النظام)[١].

... ومن مسألة الصفات تلك يحاول ابن رشد ان يكشف لنا عن الوحدانية من الأفكار الرئيسية فى الآيات القرآنية التى تبين لنا ان الله تعالى واحد لا شريك له ، ويحاول تأويل هذه الآيات تأويلاً فلسفياً لكى يبين لنا إن

---

[2] د. محمد عماره : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد – ص ٥٦ .

[1] المرجع السابق – ص ٥٧.

مدلول هذه الآيات تتفق مع ما يراه الفلاسفة ، ويعد نقطة إنطلاق لبيان ضعف آراء الأشاعرة فى هذا المجال[٢] . أى فى مجال البحث فى مسائل التوحيد والتدليل على وحدانية الله تعالى . ولو أردنا إبراز الجانب النقدى لدى ابن رشد نجده يركز على نقد دليل التمانع الذى يقول به الأشاعرة ، فهو يذهب إلى ان دليل الممانعة أو دليل التمانع لا يجرى مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية أى أنه لا يجرى مجرى الطبع لأنه لايعد برهاناً[٣]. كما لا يجرى مجرى الشرع لأن الجمهور لايفهم ما يقولون ولا يقع لهم إقناع بهذه الفكرة (فكرة الأشاعرة)[١].

ويدلل ابن رشد على وحدانية الله – بعد بيان أوجه الضعف فى دليل المتكلمين – بطريقة أخرى أكثر بساطة ويقيناً ويعتمد فى إتجاهه إلى الجانب الأرسطى وخاصة فى مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو[٢].

وقد حاول ابن رشد إبراز الدلالات الفلسفية فى كل آية من الآيات القرآنية التى تخبرنا بأن الله واحد أودعها كتاب مناهج الأدلة ويرى ان طريق الشرع بنى على ثلاث آيات هى :

---

(2) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ٧٩ .

(3) ابن رشد : مناهج الأدلة – ص ١٥٧ وما بعدها .

(1) بخصوص أدلة الأشاعرة يراجع : التمهيد للباقلانى – ص ٢٣٥ ، والمسائل الخمسون فى أصول الكلام للرازى – ص ٣٧٣ ، المواقف للإيجى – ج٨ – ص ٤٢ ، الأقتصاد فى الأعتقاد للإمام الغزالى – ص ٣٨ ، اللمع للإمام الأشعرى – ص ٢٠ .. إلخ .

(2) د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – ص ٢٣٩ ، أنظر أيضاً : المنهج النقدى – ص ٨٣ .

أ – " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون "[٣]

ب– " ما أتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون "[٤].

ج– " قُل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً "[٥].

وقد قام الفيلسوف العقلانى والفقيه البارع وقاضى قضاة قرطبة بتفنيد مدلولات الآيات الثلاثة فى مناهج الأدلة وتهافت التهافت ، وكان الأجدر به أن يبنى أدلة على سورة الإخلاص فهى تحتل مكانة هامة فى الخطاب الإلهى لمرجعية كمال الوحدانية لله تعالى .

- أما فيما يختص بنقده لمسألة **العلم الإلهى** فلقد بينا من قبل ان ابن رشد يثبت لله تعالى صفة العلم من خلال نصوص عديدة يدافع فيها عن إثبات هذه الصفة ، وقد سلك ابن رشد فى نقده مسلك الشرع والعقل واستند إلى الآيات القرآنية تارةً والأدلة الفلسفية تارةً أخرى من وجهة نظره . وقد أبرز الجوانب النقدية التى وقع فيها المتكلمون فى دراستهم لصفة العلم الإلهى ، ويذهب فى مؤلفاته ان القرآن الكريم قد نبه على وجه الدلالة على

---

(3) سورة الأنبياء : آية ٢٢ .

(4) سورة المؤمنين : آية ٩١ .

(5) سورة الإسراء : آية ٤٢ .

هذه الصفة بقول الله تعالى : " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير "[١] ووجه الدلالة هو إن المصنوع يدل من جهة الترتيب فى الأجزاء وصنع بعضها من أجل البعض ، ومن جهة الموافقة للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع ، فالله تعالى عالم بما يترتب ، وهنا نجد ابن رشد يضرب لنا مثالاً لذلك : " فالإنسان إذا نظر إلى بيت وأدرك أن الأساس قد صنع من أجل الحائط ، والحائط من أجل السقف تبين ان البيت إنما وجد عن عالم صناعة البناء "[٢]. وهذه الصفة كما يذهب ابن رشد صفة قديمة مخالفاً لما ذهب إليه المتكلمون بأنه يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم إذ يلزم عن هذا القول بإن العلم المحدث فى وقت عدمه وفى وقت وجوده علم واحد ، وهذا أمر غير معقول إذ من الضرورى ان يكون تابعاً للموجود ، ولما كان الموجود تارة فعلاً وتارة يوجد بالقوة وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً ، إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وجوده بالفعل[١] .

وهنا نلحظ ان التأثير الأرسطى واضح فى نقد ابن رشد للمتكلمين فيما يختص بنظرية القوة والفعل مع إقرار ابن رشد ان هذا شئ لم يصرح به الشرع وأتى بما صرح به الشرع ، وهو انه تعالى يعلم المحدثات حين حدوثها مستنداً

---

[1] سورة الملك : آية ١٤ .

[2] ابن رشد : مناهج الأدلة – ص ١٦٠ ، أنظر أيضاً : فصل المقال – ضميمة العلم الإلهى – ص ٢٩.

[1] المصدر السابق – ص ١٦١.

إلى قول الله تعالى : " وعندهُ مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين "[٢]. ويشير ابن رشد فى معرض نقده للأتجاه الكلامى إلى ان الخوض فى علم الله تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة ، فضلاً على أنه يثبت فى كتاب ، والكتاب مقدس وأفهام الجمهور لا تنتهى إلى مثل هذه الدقائق ويجب ان نفرق بين جليل الكلام ودقيق الكلام ، والخوض فى هذا العلم محرم عليها ، ولعل ابن رشد هنا يتفق ولأول مرة مَع الإمام الغزالى حيث ان الغزالى له تفرقة بين ما هو مباح لأهله وما هو مضنون لأهله أو لغير أهله وهكذا ابن رشد يحدث كل فرد حسب قدرته وكل فرد حسب طاقته العقلية حتى لو أتهم من قبل البعض بالأرستقراطية أو الطبقية ! ويُخطئ ابن رشد من يذهب مع الغزالى كمتكلم أشعرى فى قوله بأن الفلاسفة يرون ان الله لا يعلم الجزئيات أصلاً[١]. ومن المستحيل أن يكون علمه تعالى على قياس علمنا لأن علمنا **معلول** للموجودات وعلمه تعالى **علة** لها ، ولايصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث[٢] ، فضلاً على ان علم الله تعالى لا يقتسمه الصدق والكذب ، لأن هذا ينطبق على العلم

---

[2] سورة الأنعام : آية ٥٩ .

[1] ابن رشد : فصل المقال – ص ١٤ ، وضميمة العلم الإلهى – ص ٢٦ ، تهافت التهافت – ص ٢٨ .

[2] د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ٩٢ .

الإنسانى وعلم الله هو المؤثر فى الموجودات ، والموجودات هى التى تنفعل عنه وعلم الله واحد وليس معلولاً عن المعلولات بل هو علة له[٣].

وخلاصة القول إن تحليل ونقد ابن رشد لصفة العلم الإلهى كان المقصود منه تخطى طريق الخطابيين عند العامة أو الجمهور وتجاوز طريق أهل الجدل بما فيه من شكوك لايستطيع فهمها العامة ولايقبلها الفلاسفة ، وإذا تجاوزنا الطريقتين معاً فإننا نستطيع الوصول إلى البرهان[٤] ، وطريق البرهان هو طريق دلالات ابن رشد وخطابه الفلسفى لنقد المسائل الإلهية لدى المتكلمين وخاصة فرقة الأشاعرة .

---

[3] ابن رشد : تهافت التهافت – ص ١١٠ .

[4] د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ٩٥.

الخاتمة وأهم النتائج :

مما لاشك فيه أن نقد ابن رشد لمسائل الإلهيات ومسالك وطرق المتكلمين أتخذت طابعاً فلسفياً أرسطياً وهو يبرهن عقلياً وبرهانياً على أدلتهم ويعرض أدلتهم وأتخذت فى نفس المسار طابعاً شرعياً بأدلة الخطاب القرآنى وهو يبرهن نقلياً على أدلتهم فجمع ابن رشد بين العقل والنقل ووفق بينهم بطريقة مثالية وخير دليل على ذلك كتابه الموسوم فصل المقال .

المهم فى الأمر أن نقد ابن رشد كان بطريقة مباشرة أحياناً وغير مباشرة أحياناً أخرى ، فالنقد المباشر لكل من قال بقول الأشاعرة واتخذ الغزالى كمتكلم أشعرى .

أما النقد غير المباشر فهذا ما رأيناه فى عرضه للصفات الإلهية السبعة وبصفة عامة ابن رشد يدافع عن الإتجاه الفلسفى / النقدى / التنويرى ، وبصفته فقهياً مسلماً عاش فى زمن كانت فيه الصراعات على أشدها وما أشبه البارحة باليوم .

- ابن رشد لم يكن مدافعاً عن الفلاسفة (ابن سينا / الفارابى) بشكل تجريدى فهو يتفق معهم تارة ويختلف معهم تارة أخرى ، فإذا كان متفقاً فى قدم العالم فهو مختلف معهم فى نظرية الفيض الضرورية والحتمية وهو من خلال نقده لنظرية قياس الغائب على الشاهد (الكلامية) والتى أوقعت المتكلمون

فى إشكاليات لا حصر لها وخاصة عند معالجتهم لقضية الذات والصفات وحدوث العالم .

- ونراه رغم عقلانيته الصرفة سلفياً فى بعض الأحيان فى موقفه من قضية الصفات الإلهية وبصفة عامة كانت مواقفه النقدية متوازية ومتوائمة بين الشريعة والحكمة وكان متسقاً مع منهجه ، فهو بقدر ما كان فيلسوفاً كان فقيهاً.
- نوصى بدراسة الفيلسوف ابن رشد فى المدارس والجامعات المصرية لأننا اولى به من غيرنا لأن غيرنا اخذوا بآرائه وتقدموا خطوات إلى الأمام فى مجال الفكر والفلسفة والتنوير والعقل ، ونحن أهملناه فتأخرنا إلى الوراء خطوات عديدة .
- كما أننا فى اشد الحاجة إلى إعمال العقل والمنطق فى ظل ظروف سيطرة الخرافات والنكوص إلى الماضى دون ما تعقل .

مصادر ومراجع الفصل الخامس

أولاً : المصادر : (من مؤلفات الفيلسوف ابن رشد) :-

١- تهافت التهافت – بتحقيق وتقديم د. سليمان دنيا – سلسلة ذخائر العرب – العدد ٣٧ – دار المعارف بمصر – الطبعة الثالثة – ١٩٦٨م.

٢- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الأتصال مع ضميمة العلم الإلهى – بتحقيق د. محمد عمارة – سلسلة ذخائر العرب – العدد ٤٧ – دار المعارف – مصر – الطبعة الأولى ١٩٧٢م.

٣- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة – بتحقيق – د. محمود قاسم – مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة – الطبعة الأولى ١٩٥٥م. وهناك طبعة أحدث – دار الأفاق ببيروت – لبنان – ١٩٧٨م.

٤- تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو – بتحقيق الأب موريس يونج – بيروت – لبنان – المطبعة الكاثوليكية – ٣ أجزاء – ١٩٥٢م.

٥- تلخيص ما بعد الطبيعة بتحقيق د. عثمان أمين – الطبعة الثانية – القاهرة – ١٩٥٨م.

٦- تلخيص كتاب المقولات – تحقيق الأب موريس بوينج – المطبعة الكاثوليكية – بيروت – ١٩٣١م.

٧- تلخيص كتاب البرهان – مخطوط بدار الكتب المصرية – القاهرة .

ثانياً : من كتب التراث الإسلامى :

الأسفراييني (أبو المظفر – ت ٤٧١هـ) :

٨- التبصير فى الدين وبيان الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة – بتحقيق الشيخ زاهد الكوثرى – مطبعة الأنوار – الطبعة الأولى – ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٢م.

الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل – ت ٣٣٠هـ):

٩-مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين – جزآن فى مجلد واحد – بتحقيق محمد محى الدين عبد الحميد – مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦٩م.

١٠- اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع – نشر الأب ريتشارد مكارثى – ب.ت .

الإيجى (عضد الدين عبد الرحمن – ت ٧٥٦هـ) :

١١- المواقف فى علم الكلام – مكتبة المثنى – القاهرة – ب ت .

الباقلانى (أبو بكر بن الطيب) :-

١٢- التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة – تحقيق د. محمود الخضيرى – ود. محمد عبد الهادى ابو ريدة – دار الفكر العربى بالقاهرة – ١٩٤٧م.

الجوينى (ابو المعالى عبد الملك) :-

١٣- الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى صحيح الأعتقاد – تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم – القاهرة – ب. ت

الرازى (الإمام فخر الدين بن عمر – ت ٦٠٦هـ) :-

١٤- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين والفلاسفة والمتكلمين – المطبعة السلفية – ١٣٢٣هـ .

١٥- خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة – بتحقيق د. أحمد حجازى السقا – دار الجيل – بيروت – لبنان – ١٩٩٢م.

١٦- المسائل الخمسون فى أصول الدين – ضمن مجموعة رسائل – الطبعة الأولى – القاهرة – ١٣٢٨هـ.

السنوسى (محمد بن يوسف ...) :-

١٧- المقدمة فى أصول الدين – نشرة لوسياتى – الجزائر – ١٩٥٨م.

الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم – ت ٥٦٨هـ) :-

١٨- الملل والنحل – بهامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لأبن حزم الأندلسى – المطبعة الأدبية – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٣٢٠هـ .

الغزالى (الإمام ابو حامد محمد بن محمد الطوسى – ت ٥٠٥هـ) :

١٩- تهافت الفلاسفة – تقديم وتحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف بمصر – الطبعة السادسة – ١٩٨٠م.

٢٠-الاقتصاد فى الاعتقاد – نشر دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ١٩٨٣م

ثالثاً: المراجع العربية الحديثة والمترجمة :-

٢١- أحمد (د. الشفيع الماحى) : مشكلة خلق القرآن بين المعتزلة والأشاعرة – بحث فى المجلة العربية للعلوم الإنسانية – مجلس النشر العلمى – دامعة الكويت – العدد ٦١ – السنة ١٦ – طبعة ١٩٩٨م.

٢٢- التفتازانى (د. أبو الوفا الغنيمى) : علم الكلام وبعض مشكلاته – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة – الطبعة الثانية – ب.ت .

٢٣- الحلو (د. عبده ..) ابن رشد فيلسوف العرب – طبعة بيروت – ١٩٦٠ م.

٢٤- دى بور (المستشرق T.J. De Boer) : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٤٨م.

٢٥- صبحى (د. أحمد محمود) : فى علم الكلام – جزء ١ – المعتزلة ، جزء ٢ – الأشاعرة – دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية – الطبعة الرابعة ١٩٨٢م.

٢٦- صليبا (د. جميل ..) : تاريخ الفلسفة العربية – دار الكتاب اللبنانى – بيروت – طبعة أولى – ١٩٧٠م.

٢٧- عبد الباقى (محمد فؤاد ..) : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – دار الحديث – الطبعة الأولى – ١٩٨٦م.

٢٨- العراقى (د. عاطف ..) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – مصر – الطبعة الأولى – ١٩٦٨م.

٢٩- ،، ،، ،، : مذاهب فلاسفة المشرق – دار المعارف – مصر – الطبعة السادسة – ١٩٧٨م.

٣٠- ،، ،، ،، : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – مصر – الطبعة الثانية – ١٩٨٤م.

٣١- ،، ،، ،، : ثورة العقل فى الفلسفة العربية – دار المعارف – مصر – الطبعة الخامسة – ١٩٧٩م.

٣٢-،، ،، ،، : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – دار المعارف – مصر – الطبعة الثانية – ١٩٨٣م.

٣٣- العقاد (عباس محمود ..) : نوابغ الفكر العربى – ابن رشد – دار المعارف – مصر – ١٩٨٢م.

٣٤- عمارة (د. محمد ..) : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – مصر – ١٩٨٣م.

٣٥- الغرابى (د. على مصطفى) : ابو الهذيل العلاف – دار الفكر الحديث للطبع والنشر – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٥٤م.

٣٦- كوربان (المستشرق هنرى ..) : تاريخ الفلسفة الإسلامية – منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (١١٩٨م) – ترجمة من الفرنسية نصير

مروه وحسن قبيصى – مطبوعات عويدات – لبنان – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٨٣م.

٣٧- محمد عبده (الشيخ الإمام) : رسالة التوحيد – مكتبة الثقافة العربية – القاهرة – الطبعة الأولى – ب.ت.

٣٨- النشار (د. على سامى ..) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ج١ ، ج٢ – دار المعارف – اسكندرية – الطبعة الثالثة ١٩٦٥م.

رابعاً : المراجع الأجنبية :

1-Akber. S. Ahmed : Islam to day – A short Introduction to the Muslim World – I.B. Touris – Publishers – London – New – York – 1996.

2-Gardet (L) et Anaweti (G): Introduction la Theologic – Musulmane – Paris – 1940.

3-Renan (A.R) : Averroe's et L' Avrroisme – Paris – 1962.

4-Macdonald (D.B.):Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory. New-York 1926 5-Taylor (Q): The Medieval Mind – Harvrd – 1962.

5- Wulf (M): History of Medieval Philosophy – London – 1935.

6-Oliver (L) : An Introduction to Medieval Philosophy Cambridge – University – Press – U.S.A. 1995.

****

فهرس المحتويات

الموضـوع	رقم الصفحة
بيانات الكتاب	٢
المقدمة العامة	٣ – ٩
الفصل الأول مدارس الفلسفة اليونانية وموقف الإسلاميين منها	١٠
أولاً : أهم مدارس الفلسفة اليونانية	١١ – ٢٩
ثانيًا : العوامل الداخلية لنشأة الفلسفة الإسلامية	٢٩ – ٣٤
الفصل الثاني موضوع الفلسفة افسلامية وعلاقاتها بالعلوم الأخرى	٣٥
أولاً : الفلسفة ... إسلامية أم عربية ؟	٣٦ – ٤٢
ثانيًا : الفلسفة افسلامية وعلم الكلام	٤٣ – ٤٦
ثالثًا : الفلسفة والتصوف	٤٦ – ٤٨
رابعًا : الفلسفة واصول الفقة	٤٨ – ٤٩
خامسًا : الفلسفة والعلوم	٥٠ – ٥٢
الفصل السادس ثقافات الفلسفة الإسلامية وتصنيف العلوم	٥٣
أولاً : الترجمة ومراكز الحركة الثقافية	٥٤ – ٥٩

الموضـوع	رقم الصفحة
ثانيًا : عصر الترجمة وأشهر المترجمين	٥٩ – ٦١
ثالثًا : أمهات الكتب العلمية	٦١ – ٦٥
رابعًا : أمهات الكتب الحكمية	٦٦ – ٦٩
خامسًا : امهات الكتب الفلسفية	٦٩ – ٧٥
الفصل الرابع نصوص مختارة من أعلام الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب	٧٦
... تمهيد ...	٧٧
أولاً : نصوص عن فكرة الزمان لدى الكندي والغزالي	٧٨ – ٨٢
ثانيًا : مسألة حدوث العالم وقدمه (مقدمة)	٨٣ – ٨٥
١. خلق الزمان وتناهيه عند الغزالي	٨٥ – ٩١
٢. موقف الغزالي من أبدية العالم والزمان	٩١ – ٩٥
٣. ابن رشد ومعالجته للمشكلة ونقده للغزالي	٩٥ – ١٠٣
٤. معالجة المتكلمين لمشكلة حدوث العالم وقدمة	١٠٤ – ١٠٥
أ – نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وأصولها	١٠٥ – ١٠٧
ب– تصور المعتزلة للمشكلة من خلال النظرية	١٠٧ – ١٠٩
ج– أبو الهزيل العلاف وتدعيم النظرية	١٠٩ – ١١٦
د– نظرية الخلق المستمر لدى النظَام	١١٦ – ١٢٠

الموضـوع	رقم الصفحة
الفصل الخامس العالم عند الإمام الغزالي فيلسوف ومتصوف أشعري مشرقي	١٢١
١. حياته ومؤلفاته	١٢٣ – ١٢٧
٢. عناية الباحثين بالغزالى	١٢٧ – ١٣١
٣. الغزالى بين الفلسفلة والمنطق	١٣١ – ١٣٥
٤. كتاب التهافت فى الميزان	١٣٥ – ١٣٩
٥. مذاهب الفلاسفة لدى الغزالى	١٣٩ – ١٤١
٦. تقسيم العلوم عند الغزالى	١٤١ – ١٤٦
٧. الإمام الغزالى ومشكلة حدوث العالم	١٤٦ – ١٥٨
٨.إعتراض الغزالى على أدلة الفلاسفة	١٥٨ – ١٦٨
مصادر ومراجع	١٦٩ – ١٧١
الفصل السادس الفيلسوف ابن رشد (المغربي) ونقده للمسائل الإلهية لدى متكلمي الأشاعرة فيلسوف عقلاني	١٧٢
تقـديم عـام	١٧٣
١. في الموضوع	١٧٤ – ١٧٨

الموضـوع	رقم الصفحة
٢. في المنهج	١٧٩ – ١٨٦
أولاً : نقد ابن رشد للإمام الغمزالي كمتكلم أشعري	١٨١ – ١٩٦
ثانيًا : نقد ابن رشد لمسالة وجود الله ووحدانيته	١٩٦ – ٢٠٣
ثالثًا : نقد ابن رشد لمسالة تعطيل الصفات الإلهية	٢٠٣ – ٢١٥
رابعًا : مسألة الذات والصفات وعلاقتهما بالوحدانية والعلم الإلهى	٢١٦ – ٢٢٤
الخاتمة وأهم النتائج	٢٢٥ – ٢٢٦
المصادر والمراجع	٢٢٧ – ٢٣٢
فهرس الموضوعات	٢٣٣ – ٢٣٦

تم بحمد الله