إسلامية الفلسفة الإسلامية

د. إبراهيم موحان تايه

كلية الآداب ـ جامعة واسط

مقدمة:

لسنا معنيين في بحثنا هذا بالبحث في حقول الفلسفة الإسلامية المتعددة (1) لان كل حقل من هذه الحقول يحتاج إلى بحث منفصل، ولا في إرجاع كل قولة أو نظرية فلسفية إسلامية قال بها أو تبناها الفلاسفة المسلمون إلى القران الكريم والسنة النبوية الشريف لبيان مدى صحة انطباق عنوان الفلسفة الإسلامية عليها أم لا، إنما الغرض من هذا البحث بيان ان بعض الفلاسفة المسلمين من مشارقة ومغاربة لم يلتزموا بالثوابت الإسلامية التي كان ينبغي ان يلتزموا بها إنما تعدوها بان طرحوا نظريات لا تمت إلى الإسلام بأي صلة أو إلى تبني حلول ونظريات غير إسلامية ومع هذا أطلق على هؤلاء الفلاسفة اسم فلاسفة الإسلام، وواقع الأمر ان نظرياتهم لا تمت إلى الإسلام بأي صلة تذكر إنما هي العكس من ذلك فلم يطرح الإسلام مثل هذه النظريات التي سوف نناقشها، لذلك يجب ان يطلق على هؤلاء الفلاسفة مع كل التقدير والاحترام للمجهود الفكري الذي قدموه اسم (فلاسفة = حكماء) فقط من دون نسبهم إلى دين ما، أي فلاسفة فقط وليس فلاسفة إسلام، لأنهم لم يلتزموا بقواعد الانتساب إلى الإسلام ، لذلك سوف يوجه البحث إلى الفلاسفة المسلمين وذلك من خلال التنقيب في طروحاتهم ونظرياتهم للوقوف على اسلامية الفلسفة الإسلامية من خلال ثلاث محاور رئيسة هي:

1. الفلسفة العربية الإسلامية ... سؤال النشأة والريادة.
2. الأطروحات اللا اسلامية في الفلسفة الإسلامية.
3. البعد المذهبي وأثره على الفلسفة الإسلامية.

1. الفلسفة العربية الإسلامية ... السؤال عن النشأة والريادة.

تاريخياً الفلسفة هي نتاج غير عربي ولا إسلامي، إنما هي من ابتكار شعوب أخرى حيث يذهب المؤرخ ابن خلدون(ت 808هـ) إلى ان الفلسفة من حيث الأصل هي يونانية ولقد انتحلها العرب والمسلمون من اليونان عن طريق ترجمة الكتب اليونانية بقوله: أنّ قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله،الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقسية العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل، وهؤلاء يسمون فلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة، وإمام هذه المذاهب أرسطو(384 - 322 ق. م) تلميذ أفلاطون(427-347ق.م)، أي ان الفلسفة من حيث المصدر يونانية، وقد انتقلت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين عن طريق ترجمة كتب هؤلاء الفلاسفة إلى العربية، ثم كان في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي (ت339هـ) وأبو علي بن سينا(ت428هـ) (2).

ورغم هذه الحقيقة التاريخية المسنودة بكثير من النصوص، الا ان الباحثين قد اختلفوا أيما اختلاف في تحديد الشعب الذي استطاع ان ينتج الفلسفة والسبب في بعض الأحيان مقنع نظراً للدلائل التاريخية والبعض الأخر غير علمي لأنه مبني على أساس من التعصب الأعمى للعرق او للقومية التي ينتمي لها الباحث او المؤرخ، ولقد تنوعت الآراء في هذا الباب ولكن أقواها هو الرأي القائل بان الفلسفة هي من إنتاج العقلية اليونانية، ولكن هناك من ينسب الفلسفة إلى شعوب وأقوام غير اليونان من هنود وصينيين ومصريين، حتى ان الفيلسوف المسلم ابو نصر الفارابي يرى ان الفلسفة في أصلها عراقية لأنها من إنتاج الكلدانيين والكلدان عراقيون لذلك فالفلسفة عراقية بقوله:" وهذا العلم كما يقال: إنه كان في القديم في الكلدانيين، وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين، ثم إلى العرب. وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربي. وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق، والحكمة العظمى، ويسمون اقتناءها العلم وملكته الفلسفة ويعنون به إيثار الحكمة العظمى ومحبتها، ويسمون المقتني لها

فيلسوفاً، ويعنون المحب والمؤثر للحكمة العظمى، ويرون أنها هي بالقوة الفضائل كلها، ويسمونها علم العلوم وأم العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات، ويعنون بها الصناعة التي تستعمل الصناعات كلها، والفضيلة التي تستعمل الفضائل كلها والحكمة التي تستعمل الحكم كلها، وذلك أن الحكمة قد تقال على الحذق جداً وبإفراط في أي صناعة كانت، حتى يرد من أفعال تلك الصناعة ما يعجز عنه أكثر من يتعاطاها، ويقال حكمة بشريطة، فإن الحاذق بإفراط في صناعة ما يقال إنه حكيم في تلك الصناعة، وكذلك النافذ الروية والحثيث فيها قد يسمى حكيماً في ذلك الشيء الذي هو نافذ الرؤية فيه، إلا أن الحكمة على الإطلاق هي هذا العلم وملكته (3)، وهذا الأمر وان كان فيه شي من الصحة الا انه لا يمكن ان يعمم منه حكم كلي، لان الباحث المدقق يجد في تراث الشعوب المغايرة لليونان أفكاراً ونظريات فلسفية ولكنها ممزوجة بأفكار أسطورية وخرافية ودينية، اما فلسفة اليونان ممثلة بطاليس الملطي (627-546ق.م) فهي أول فلسفة علمية منهجية اصطلاحية في تاريخ الفكر الإنساني لان طاليس يعد أول من تسائل فلسفياً وأجاب بالكيفية نفسها(4).

اما الشطر الثاني والمتعلق بريادة الفلسفة العربية الإسلامية فهناك شبهُ إجماع بين الباحثين العرب والمسلمين والمستشرقين على عد الكندي أول فلاسفة العرب والإسلام، وله ترجع ريادة الفلسفة العربية الإسلامية (5)، ومنطلق الباحثين في إصدار هكذا حكم على الكندي متأتي من جهات عدة منها:

1. السبق الزمني باعتبار إن يعقوب بن إسحاق الكندي عراقي وهو سليل ملوك كندة وهو بصري او واسطي (6) ولد سنة (185هـ) وتوفي في بغداد سنة (252هـ) أو (260هـ) أو (264هـ) في ابعد الأحوال (7)، لذلك فهو أول الفلاسفة العرب والمسلمين لأنه أكبرهم عمراً.

2. عُد الكندي رائداً للفلسفة العربية والإسلامية لأنه أول من اشتغل بالفلسفة بين العرب والمسلمين وله قدم السبق في وضع أول رسالة فلسفية في:(حدود الأشياء ورسومها) وهي تضم تعريفات كثيرة لمفهومات شتى من ميادين مختلف العلوم وتشمل هذه الرسالة على مائة تعريف من علوم المنطق والرياضيات والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق وغيرها وأهمها بطبيعة الحال هي التعريفات الفلسفية الخالصة التي نجد بينها تعريف النفس والجوهر، والصورة، والمعقولات،

والفلسفة... الخ، ولهذا السبب يرى الدكتور محمد جبر إن هذه المجموعة من التعريفات هي على الأرجح أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب (8).

3. الكندي أول مسلم عربي اشتغل بالفلسفة التي كانت إلى عهده وقفاً على غير المسلم العربي (9).

إذن هذه الأسباب الثلاث وربما غيرها، هي التي دفعت المؤرخين والباحثين إلى عد الكندي رائداً للفلسفة العربية الإسلامية، ولكن هذه الأسباب غير دقيقة تاريخياً وقابلة للنقد والنقض من خلال ما توفر لنا من نصوص وأساس (دعوانا = نقضنا)، لأطروحة ريادة الكندي الفلسفية مبنية على دعوانا بريادة (جابر بن حيان الكوفي)، الذي يعد في نظرنا رائداً للفلسفة العربية الإسلامية لأسباب هي:

أ . ان أبو عبد الله جابر بن عبد الله الكوفي، اسبق زماناً من أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، لان الأول توفي حوالي(190هـ) (10)، بينما الثاني توفي حوالي(252هـ) أو (260هـ) أو(264هـ) (11)، لذلك فان جابر بن حيان اكبر الفلاسفة المسلمين عمراً واسبقهم، فهو لهذا أول الفلاسفة وله ريادة الفلسفة الإسلامية.

ب . جابر بن حيان الكوفي أول فيلسوف مسلم له مؤلفات فلسفية ومنطقية فلقد ذكر أبن النديم (ت385هـ) في (الفهرست) بان قوم من الفلاسفة زعموا أن جابر منهم وله في المنطق والفلسفة مصنفات (12)، وذكر خير الدين الزركلي (ت 1970م) في (الإعلام) إن جابر بن حيان فيلسوف من أهل الكوفة له تصانيف كثيرة قيل (232) أو (500) كتاباً ضاع أكثرها (13).

ويرى ابن خلدون عند حديثه عن علم الكيمياء بان هذا العلم ثمرة الحكمة فجابر بن حيان (حكيم = فيلسوف) بقوله" وما زال الناسُ يؤلفون فيها قديماً وحديثاً، وربما يعُزى الكلامُ فيها إلى من ليس من أهلها، وإمام المدونين فيها جابر بن حيان حتى إنهم يخصونها به فيسمونها: علم جابر، وله فيها سبعون رسالة كلها شبيهة بالألغاز. وزعموا أنه لا يفتح مقفلها إلا من أحاط علماً بجميع ما فيها، والطغرائي من حكماء المشرق المتأخرين له فيها دواوين ومناظرات مع أهلها وغيرهم من الحكماء، وكتب فيها مسلمة المجريطي من حكماء الأندلس كتابهُ الذي سماه رتبة الحكيم، وجعله

قريناً لكتابه الآخر في السحر والطلسمات الذي سماهُ غاية الحكيم، وزعم أن هاتين الصناعتين هما نتيجتان للحكمة وثمرتان للعلوم، ومن لم يقف عليهما فهو فاقد ثمرة العلم والحكمة أجمع"(14).

إذن جابر بن حيان هو أول مصنف فلسفي في الإسلام، إما قول الدكتور محمد جبر على ان رسالة الحدود للكندي تعد أول قاموس وصل ألينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب، فهذا القول مردود لان لجابر بن حيان أول رسالة في (التعريفات = الحدود)، وهي مؤلفة من :(فاتحة الكتاب) جاء فيها تذكير من قبل جابر بن حيان بان له كتب في الحدود بقوله: "اعلم أن لنا كتباً في الحدود ذوات أفانين ومتصرفات متباينة بحسب طبقات العلوم التي قصد بها قصدها، وأم بها نحوها فأما هذا الكتاب، فمنزلته من الشرف كمنزلة العلوم التي اختصت بها هذه الكتب وما يمر بك فيها، إن كنت تعقل ما نقوله، مغن عن وصفها ومدحها عندك، ويسهل عليك إدراك فضلها وإن لم تفهم ما يمر بك فيها، فما منزلتك ان نمدحها، ولا أن نقر لك بشئ منها، فضلا عن أن تراها وتلمسها وتقرأها" (15)، و(توطئة في الحد) ذكر فيه تفصيلات كثيرة متعلقة بالحد منها قوله: "واعلم ان الغرض بالحد هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة، حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه، لذلك صار لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً، اذ كان مأخوذاً من الجنس والفصول المحدثة للنوع، الا ما كان من الزيادات من آثار فصوله المحدثة لنوعه بالكل لا بالجزء، كالضحاك للإنسان وذي الرجلين فيه، وأشباه ذلك" (16)، و(تقسيم العلوم)، في هذا القسم صنف جابر بن حيان العلوم إلى قسمين هما: علم الدين وعلم الدنيا، و"كان علم الدين منقسماً قسمين: شرعياً وعقلياً، وكان العلم العقلي منها منقسماً قسمين: علم الحروف وعلم المعاني، وكان علم الحروف منقسماً قسمين: طبيعياً وروحانيا، وكان العلم الروحاني منقسماً قسمين: نورانياً وظلمانياً وكان العلم الطبيعي منقسماً أربعة أقسام: حرارة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة، وكان علم المعاني منقسماً قسمين: فلسفيا وإلهياً..." (17)، و(حدود العلوم) ذكر فيها جابر علوم عديدة وحدها منها: حد العلم العقلي الذي هو ما غاب عن الحواس وتحلى به العقل الجزئي من أحوال العلة الأولى، وأحوال نفسه وأحوال العقل الكلي، والنفس الكلية والجزئية، فيما يتعجل به الفضيلة في عالم الكون ويتوصل به إلى عالم البقاء (18)، وحد العلم الفلسفي من انه العلم بحقائق الموجودات المعلولة، وحد العلم الإلهي انه العلم بالعلة الأولى وما كان عنها بغير واسطة او بوسيط واحد فقط (19)، و(حدود

الأشياء) ذكر فيها جابر حدود الأشياء أنفسها مثل: حد العقل أنه الجوهر البسيط القابل لصور الأشياء ذوات الصور والمعاني على حقائقها كقبول المرآة لما قابلها من الصور والإشكال ذوات الألوان والإصباغ... وان حد الفلسفة أنها العلم بالأمور الطبيعية، وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى والقريبة والبعيدة من الطبيعة من أسفل. وان حد العلوم الإلهية أنها علوم ما بعد الطبيعة، من النفس الناطقة، والعقل، والعلة الأولى وخواصها (20)، و(حدود أشياء أخرى) منها: "حد النفس أنها كمال للجسم الذي هو آلة لها في الفعل الصادر عنها، وهذا الحد لها من جهة التركيب، وإنما ذكرناه لأنه مجانس لما ذكره أرسطو طاليس فيها، إذ يقول: ان النفس كمال لجسم طبيعي إلي، ذي حياة بالقوة.

وقد بينا ما في هذا الحد من الفساد والقبح، ونقصان منزلة المعتقد به، في ردنا على أرسطو طاليس كتابه في(النفس). ولكننا نضع الكتب لكل محبي هذه العلوم على اختلاف طبقاتهم، ليأخذ منها كل فهيم بمقدار عقله ومبلغ فهمه. فلهذا ذكرنا هذا الحد في النفس. فأما الحد لها، على رأينا، فإنها جوهر الهي محي للأجسام التي لابستها، متضع بملابسته إياها. فانظر، يا أخي، كم بين الحدين من الفرقان، في الدلالة على جوهر النفس" (21).

وهذا النص الذي ذكره الفيلسوف جابر بن حيان مهماً جداً لأنه يؤكد فيه على قضيتين هماً:

الأولى: ان جابر بن حيان سباق في وضع الحدود الفلسفية.

الثانية: ان جابر بن حيان لم يكن مهموماً بوضع كتباً في حدود العلوم والمصطلحات الفلسفية بدون دراسة وتمحيص، لا بل انه كان ناقداً ان اقتضى الأمر، وما نقدهُ لأرسطو طاليس الا خير مثال على هذا الزعم لأنه نقد أرسطو وفند حده في النفس في وقت كان كثير من العرب والمسلمين لم يسمع باسم أرسطو طاليس.

وأيضا ذكر جابر بن حيان حدود أشياء أخرى مثل: الطبيعة والحركة والمتحرك والحس والمحسوس والفاعل والمنفعل (22)، وختم جابر بن حيان هذه الرسالة بـ(خاتمة) بيّن فيها السبب الذي دفعه في استخدام لفظ الحد على جميع ما استخدمه في هذا الكتاب (23).

ج . إما قول البعض بان الكندي أول عربي اشتغل بالفلسفة، لذلك عُد أول فيلسوف عربي، فهذا القول أيضا متأرجح لانهُ" ليست العربية بأب ولا أم إنما العربية اللسان" (24)، ولسان جابر وقلمه عربي، وما وصل من أثاره يدل على ذلك، لذلك فيمكن عُد جابر بن حيان الكوفي أول الفلاسفة العرب والمسلمين.

وهنا أجدني مضطراً إلى التساؤل: لماذا يعد الفارابي وأبو بكر الرازي (ت 313هـ) وإخوان الصفاء (القرن الرابع الهجري) وابن مسكويه (ت 421هـ) وابن سينا وغيرهم فلاسفة عرب وهم ليس بعرب ؟ وتدفع عن جابر بن حيان هذه الصفة، فإذا كان معيار الانتساب والتصنيف واحد فلابد ان يلحق جابر بن حيان الكوفي بقائمة الفلاسفة العرب وإلا فيجب إخراج كل الفلاسفة الذين ذكرنا أسمائهم من الفلاسفة العرب وألحقهم إما إلى الإسلام بان يقال فلاسفة الإسلام أو إلى أعراقهم كان يقال الفلاسفة الأعاجم أو الفلاسفة الترك او الفرس وكل حسب عرقه وقوميته او بلدته.

2. **الأطروحات اللا اسلامية في الفلسفة الإسلامية**.

قُدمت في دائرة الفلسفة العربية الإسلامية عديد من الأطروحات الغير إسلامية، ويمكن تتبعها ما بعد جابر بن حيان الكوفي مروراً بفلاسفة المشرق والمغرب، ويمكن عرض هذه الأطروحات من خلال النظريات التي لا تمت إلى الإسلام بصلة تذكر وهي عديدة مثلاً ما نسب إلى أبي بكر محمد بن زكريا الرازي من إيمانه بتناسخ الأرواح حيث ذكر هذا الأمر ابن حزم (ت 456هـ)في كتابه: (الفصل في الملل والأهواء والنحل) حيث قال:"افترق القائلون بتناسخ الأرواح على فرقتين فذهبت الفرقة الواحدة إلى أن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخر وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقت، وهذا قول ... محمد بن زكريا الرازي الطبيب" (25).

والتناسخ كما يرى الجرجاني (ت816هـ) هو"عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلل زمان بين التعلقين للتعشق الذاتي بين الروح والجسد" (26).

اما ابو ريحان البيروني(ت 440هـ) فيرى ان التناسخ عقيدة هندية وقد ذكر تفصيلاتها في كتابه: (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة) بقوله: " كما أنّ الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين والتثليث علامة النصرانيّة والإسبات علامة اليهوديّة كذلك التناسخ علم النحلة الهنديّة فمن لم ينتحله لم يك منها ولم يعدّ من جملتها فإنّهم قالوا: إنّ النفس إذا لم تكن عاقلة لم تحط بالمطلوب إحاطة كلّيّة دفعة بلا زمان واحتاجت إلى تتّبع الجزئيّات واستقراء الممكنات وهي وإن كانت متناهية فلعددها المتناهي كثرة والإتيان على الكثرة مضطرّ إلى مدّة ذات فسحة ولهذا لا يحصل العلم للنفس إلّا بمشاهدة الأشخاص والأنواع وما يتناوبها من الأفعال والأحوال حتّى يحصل لها في كل واحد تجربة وتستفيد بها جديد معرفة، ولكنّ الأفعال مختلفة بسبب القوى وليس العالم بمعطّل عن التدبير وإنّما هو مزموم وإلى غرض فيه مندوب فالأرواح الباقية تتردّد لذلك في الأبدان البالية بحسب افتنان الأفعال إلى الخير والشرّ ليكون التردّد في الثواب منبها على الخير فتحرص على الاستكثار منه وفي العقاب على الشرّ والمكروه فتبالغ في التباعد عنه ويصير التردّد من الأرذل إلى الأفضل دون عكسه لأنّه يحتمل كليهما ويقتضي اختلاف المراتب فيهما لاختلاف الأفاعيل بتباين الأمزجة ومقادير الازدواجات في الكمّيّة والكيفيّة، فهذا هو التناسخ" (27).

نخرج بنتيجة مفادها ان الإسلام لم يقر بعقيدة التناسخ الا ان الرازي قد اخذ بها وتبناها لأسباب فلسفية بحتة، لان الإسلام الذي ينسب إليه الرازي لم يأتِ بمثل هذه النظرية الهندية الوثنية.

وقوله بالقدماء الخمسة حيث ذكر هذا الأمر في كتابه (في القدماء الخمسة)، وكتابه (في العلم الإلهي)، ولقد ذكر البيروني وابن حزم وابن تيميه (ت 728هـ) والفخر الرازي (ت 606هـ) وأبو حاتم الرازي(ت322هـ) ان الرازي كان يعتقد بوجود خمسة قدماء هي الله والهيولى والنفس الكلية والزمان المطلق والمكان او الخلاء، ويرى ابن حزم ان المجوس تقول بخمسة لم تزل وهي:" البارئ تعالى وهو أرمز، وإبليس وهو أهرمن، وكام وهو الزمان، وجام وهو المكان وهو الخلاء أيضاً، وهوم وهو الجوهر وهو أيضاً الهيولى وهو أيضاً الطينة والخميرة خمسة لم تزل، وأن أهرمن هو فاعل الشرور وأن أورمز فاعل الخيرات، وأن هوم هو المفعول فيه كل ذلك. وقد أفردنا

في نقض هذه المقالة كتاباً جمعناه في نقض كلام محمد بن زكريا الرازي الطبيب في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي" (28).

اذن عقيدة أبو بكر محمد بن زكريا الرازي في القدماء الخمسة هي عقيدة المجوس وليس عقيدة الإسلام كما يرى ابن حزم ونشاطره الرأي فيما ذهب، إما إذا انتقلنا إلى البيروني فانه يذكران الرازي يقول:"قد حكي محمد بن زكريا الرازي عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء منها البارئ سبحانه ثم النفس الكلية ثم الهيولى الأولى ثم المكان ثم الزمان المطلقان. وبني هو على ذلك مذهبه" (29).

ومن قول البيروني هذا نخرج بقضيتين هما:

الأولى: ان عقيدة الرازي في القدماء الخمسة (الله والنفس الكلية والهيولى والمكان والزمان المطلقان) متأتي من أوائل اليونانيين.

الثانية: حسب هذا النص الذي يذكره البيروني عد الله تعالى شيئاً بقوله: قدمة خمسة أشياء، والله عند المسلمين{ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ }(30).

وأيضا قول الرازي في النبوة غريب وفيه خروج على اعتقاد المسلمين بختم النبوة بالنبي العربي الخاتم محمد (صلى الله عليه واله وسلم)، حيث يرى بتواتر النبوات في كل وقت وان في كل نوع من أنواع الحيوان أنبياء (31).

ولم يكتفِ الرازي بهذا القول في النبوة لا بل شكك في صحة اتصال الأنبياء بالسماء بقوله:"إن نفوس الأشرار التي صارت شياطين تتجلى لبعض الناس في صورة الملائكة وتأمرهم أن اذهب وقل للناس إنه قد جاءني ملك فقال لي إن الله أعطاك الرسالة وإني الملك (المبعوث إليك)، حتى وقع الاختلاف بين الناس بسبب ذلك وقُتل خلقٌ كثير نتيجة تدبير تلك النفوس التي أصبحت شياطين" (32).

وقوله في المناظرة التي حصلت بينه وبين أبي حاتم الرازي بخرافة معتقدات الأنبياء حيث ذكر ابو حاتم الرازي هذا السؤال "ما تقول فيمن نظر في الفلسفة وهو معتقد لشرائع الأنبياء هل تصفو نفسه وهل ترجو له الخلاص من كدورة هذا العالم؟

قال: كيف يكون ناظراً في الفلسفة وهو معتقد لهذه الخرافات مقيم على الاختلافات مصر على الجهل والتقليد!" (33).

ومقولة الرازي في النبوة من الوضوح لا تحتاج إلى مقارنة ورد لإثبات مدى خروجها عن الثوابت الإسلامية المتمثلة بختم النبوة.

وأيضا قوله: ان الفلسفة هي السبيل الوحيد للوصول إلى الحق والخروج من الباطل لان" الأنفس لا تصفو من كدورة هذا العالم ولا تتخلص إلى ذلك العالم إلا بالنظر في الفلسفة، فإذا نظر فيها ناظر وأدرك منها شيئاً ولو أقل قليل صفت نفسه من هذه الكدورة وتخلصت. ولو أن العامة الذين قد أهلكوا أنفسهم وغفلوا عن البحث نظروا فيها أدنى نظر لكان في ذلك خلاصهم من هذه الكدورة وإن أدركوا القليل من ذلك" (34).

وموقف الرازي هذا تجسيد واضح لموقف بعض الفلاسفة المتعالي الذي يرى بان الحق فقط هو ما يأتي عن طريق الفلسفة، إما كل ما عداها فهو لا يمت إلى الحقيقة بشئ وان الفيلسوف هو وحده من يسبح بالنور وخلافه الناس في العماء والجهل والكدورات متناسين الأنبياء والرسل والمصلحين والكتب السماوية العديدة التي ساهمت في إخراج الناس من الظلمات إلى النور والتي كان هدفها تحقيق السعادة للإنسان في حياته الأرضية.

وأيضا قوله: ان حدوث العالم ليس من قبل الله ابتداءً، إنما الله تعالى اضطر لذلك بقوله: "انّ الخمسة قديمة وانّ العالم محدث. والعلّة في إحداث العالم أن النفس اشتهت أن تتجبّل في هذا العالم وحرّكتها الشهوة لذلك ولم تعلم ما يلحقها من الوبال إذا تجبلّت فيه واضطربت في إحداث العالم وحرّكت الهيولى حركات مضطربة مشوشة على غير نظام وعجزت عمّا أرادت. فرحمها البارئ جلّ وتعالى وأعانه على إحداث هذا العالم وحملها على النظام والاعتدال رحمة منه لها وعلماً أنها إذا ذاقت وبال ما اكتسبته عادت إلى عالمها وسكن اضطرابها وزالت شهوتها واستراحت. فأحدثت

هذا العالم بمعاونة البارئ لها. ولولا ذلك لما قدرت على إحداثه ولولا هذه العلة لما أحدث العالم" (35).

وموقف الرازي هذا خطير لأنه يؤكد فيه قضيتين:

الأولى: ان النفس هي العلة الأولية في إحداث العالم، وما دور الله تعالى إلا المعاونة في إحداث العالم فقط.

الثانية: لولا النفس التي تحركت لإحداث العالم لم يحدث العالم.

إما أبو نصر الفارابي فله عدد من الأطروحات اللا اسلامية ومنها موقفه تجاه النبوة، فالإسلام وفق ما نصت عليه الشريعة المقدسة يرى ان النبوة والرسالة منصب الهي وان النبي"من أوحي إليه بملك أو ألهم في قلبه أو نبّه بالرؤيا الصالحة، فالرسول أفضل بالوحي الخاص الذي فوق وحي النبوّة، لأن الرسول هو من أوحى إليه جبرائيل خاصة بتنزيل الكتاب من الله" (36).

اما الفارابي فيرى ان النبوة تتحصل عن طريق المخيلة بتوسط عدد من العقول بقوله:" الله عز وجل يوحي إليه بتوسّط العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات" (37).

وهو بهذا قد ساوى بين الإنسان النبي والرسول وبين الإنسان الحكيم والفيلسوف، وواقع الأمر وتقصي سير الفلاسفة السابقين يؤكد أنهم لم يدعوا هذه الدعوة التي ابتدعها الفارابي في الملة وفي الفلسفة أيضا.

ويرى الفارابي ان أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة هي القول في الوحي ورؤية الملك بقوله: "وذلك ان القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا أخدمتها للقوة الناطقة، بل كان فيها، مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهما في وقت النوم، ولما كان كثير من هذه

التي يعطيها العقل الفعّال، فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية، فان تلك المتخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة، فإذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة انفعلت عن تلك الرسوم القوةُ الباصرة، فارتسمت فيها تلك، فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المُضيء المواصل للبصر المنجاز بشعاع البصر، فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء، فيرتسم من رأس في القوة الباصرة في العين، وينعكس ذلك إلى الحاس المشترك والى القوة المتخيلة. ولان هذه كلها متّصلة بعضها ببعض، فيصير ما أعطاه العقل الفعّال من ذلك، مرئياً لهذه الإنسان، فإذا اتّفقت التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء محسوسات، في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يرى ذلك ان لله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلا. ولا يمتنع ان يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، او محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات، نبوةُ بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة" (38).

وأيضا قوله: ان" الفلسفة تتقدم بالزمان الملة" (39)، وهذا القول فيه خروج واضح على قصة (الملة = الشريعة) الإسلامية التي ترى ان لله تعالى مشروع خلافة ارضي وقد خلق له ادم وحواء وهما يمثلان الخلافة الإلهية في الأرض بقوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً}(40) ولقد أمدهم الله تعالى بالملة وزودهم بالكتب السماوية التي من خلال تعاليمها صلحت الأرض وعمرت.

علماً إني لم أجد هكذا طرح من الباحثين والفلاسفة المسلمين او غير المسلمين، إنما القضية كانت تطرح على الشكل الأتي: أيهما اسبق الأديان السماوية ام الأديان الوضعية، والإجابة عن هذا السؤال تعتمد على توجه الشخص واتجاه الديني فان كان موحد مسلم مثلاً فانه يقدم الأديان السماوية على الأديان الوضعية لقوله تعالى: { وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً }(41)، وان الأديان الوضعية هي تحريف لتعاليم الأديان السماوية، إما من لم ينطلق من وجهة نظر توحيدية فيرى العكس من هذا التوجه.

وأيضا قد ورد في الملة ان الحكمة تعليم وإنزال وإيتاء من الله وان نبيه يعلمها لمن شاء من الناس بقوله تعالى: {رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ}(42)، وقوله تعالى:{كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ}(43)، وقوله تعالى:{وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ}(44)، وقوله تعالى:{وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ}(45)، وقوله تعالى:{يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ}(46)، وقوله تعالى:{وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ}(47)، وقوله تعالى:{لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ} (48)، وقوله تعالى:{أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكاً عَظِيماً}(49)، وقوله تعالى: {وَأَنزَلَ اللّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ} (50)، وقوله تعالى: {إِذْ قَالَ اللّهُ يَا عِيسى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ} (51)، وقوله تعالى:{ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ} (52)، وقوله تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ} (53)، وقوله تعالى:{هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ } (54).

ومن الأطروحات اللا اسلامية للفارابي موضوع النفس ومصيرها، فله فيها قول فيه خروج عن ما أقرته الملة ولقد آثر في مقولته هذه على كل من تبنى نظرية الفيض او الصدور من الفلاسفة المسلمين وخاصة الشيخ الرئيس أبو علي سينا (55)، والسبب في ذلك منهجي لان النظرية مقامة على أساس وبناء لابد ان يخرج التوجه في الأطروحات على هذا النسق ومنها موضوع النفس، ولا يعنينا في هذه الجزئية معرفة الموقف النهائي للفارابي من معاد الأنفس ومصيرها لان الفلاسفة والباحثين قديماً وحديثاً قد تكفلوا في تبيان هذه الجزئية، ويعد ابن طفيل من الرواد الذين لفتوا الأنظار إلى موقف الفارابي من هذا الموضوع فقد ذكر في كتابه (رسالة حي بن يقظان) في بيان عرض كتب الفارابي:" فهي كثيرة الشكوك... فقد أثبت في كتابه (الملة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها، وبقاء لا نهاية له. ثم صرح في (السياسة المدنية) بأنها

منحلة وسائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة. ثم وصف في شرح (كتاب الأخلاق) شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار. ثم قال عقب ذلك، كلاماً هذا معناه: وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز. فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى، وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة، إذ جعل مصير الكل إلى العدم. وهذه زلة لا تقال، وعثرة ليس بعدها جبر" (56).

ويعننا في المقام الإشارة إلى ان الفلاسفة والباحثين قديماً وحديثاً قد غفلوا عن أصل القضية المتعلقة بالنفس الإنسانية عند الفارابي وهي القول ان العقل الفعال هو عنصر وجودي ومعرفي بالنسبة إلى الإنسان وهو مبدأ للموجودات ومنها النفس، والكمال الأقصى إنما يحصل للإنسان عن طريق هذا العقل، وفعل هذا العقل العناية بالعقل البشري وإخراجه من القوة إلى الفعل وإبلاغه السعادة بما يفيض عليه من معلومات، وكل ما يتركب من مادة وصورة فهو فائض عنه، وغير هذه من الصفات، أي ان الله ليس خالق الأنفس وهو غير مسؤول عنها، إنما العقل الفعال لأنه رب هذا العالم منه تصدر الأنفس البشرية التي تصور الأجسام، وهذه الأنفس تكتسب خلودها بقدر ما تدرك من الحقائق الموجودة في العقل الفعال، إما الكائن الأول، فانه بعيد كل البعد عن ان يدرك بواسطة العقول البشرية، لذلك لا نستطيع وصفه ولا تحديده، ولكن العقل الفعال لا ينفك يتأمل هذا الكائن الأول، وسعادة الأنفس البشرية تكون في هذا العقل الفعال الذي هو مصدرها، إما الأنفس التي لم تدرك الحقائق الأزلية التي يحملها العقل الفعال، فمصيرها مصير الحيوانات والنباتات الزوال (57).

وطرح الفارابي هذا يتناقض مع الطرح الإسلامي الذي يرى ان الله هو خالق الأنفس ومنشئها لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء} (58)، وقوله تعالى في ان مصير النفس الإنسانية إليه وليس إلى العقل الفعال بقوله: {يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً} (59)، وقوله تعالى في ان العلم والإلهام منه وليس من العقل الفعال بقوله تعالى: {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا*فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا} (60)، وقوله تعالى: {فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ

وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ} (61)، وقوله: {وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ} (62)،وقوله: {وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ}(63)، وقوله: {عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى }(64).

ومن الأطروحات اللا اسلامية التي تبنها الفارابي أيضا قوله: ان الحساب والعقاب والجزاء في الدار الأخرى كلها من باب الحيل والمكايد وهو بذلك قد خرج على ما تناقلته الشريعة المقدسة من الثواب والعقاب في الدار الأخرى، فيرى الفارابي في كتابه (أراء أهل المدينة الفاضلة) وفي تقريره للقول في الخشوع " وإما الخشوع فهو ان يقال ان إلهاً يدبّر العالم، وان الروحانيين مدبرون مشرفون على جميع الأفعال، واستعمال تعظيم الإله والصلوات والتسابيح والتقاديس، وان الإنسان إذا فعل هذا وترك كثيراً من الخيرات المتشوقة في هذه الحياة، وواظب على ذلك، عوّض عن ذلك وكُوفي بخيرات عظيمة يصل إليها بعد موته. وان هو لم يتمسك بشيء من هذه، واخذ الخيرات في حياته عوقب عليها بعد موته بشرور عظيمة ينالها في الآخرة. فان هذه كلها أبواب من الحيل والمكايدة" (65).

إما إخوان الصفاء وخلان الوفاء فلهم عديد من الآراء الجريئة وفيها فهم مغاير لما نصت عليه الشريعة الإسلامية ومنها قولهم: ان الإنسان إذا ارتقى نفساً صار ملكاً وذلك بعد ان يسلك في مذهب نفسه مثل ما سلك في خلق جسده، فإنه سيبلغ أقصى نهاية الإنسانية مما يلي رتبة الملائكة، ثم بعد الموت تكون نفسه ملكاً سماوياً روحانياً أبدي الوجود، ملتذاً مسروراً فرحاً باقياً سرمداً أبداً (66).

وأيضا قولهم بان المعاد روحاني فقط بقولهم: واعلم أن الأنبياء وأتباعهم وخلفاءهم، ومن يرى مثل رأيهم من الفلاسفة الحكماء يتهاونون بأمر الأجساد إذ تبعث الأنفس، لأنهم يرون أن هذه الأجساد حبي للنفوس، أو حجاب لها أو صراط أو برزخ، أو أعراف... وإنما تُشفق النفس على الجسد ما لم تنبعث، فإذا انبعثت هانت عليها مفارقة الجسد. ومما يدُل على صحة ما قلنا إحراقُ البراهمة أجسادهم وهم حكماء الهند... وذلك أنهم يرون ويعتقدون أن هذه الأجساد لهذه النفوس الجزئية بمنزلة البيض للفرخ أو المشيمة للجنين، وأن الطبيعة حضنتها وهي تُشفق عليها ما لم تستتم الخلقة أو تستكمل الصورة. فإذا تمت الخلقة وكمُلت الصورة تهاونت ولا تبالي إن انشقت

البيضة أو انخرقت المشيمة، إذا سلم الفرخ أو الطفل، فهكذا حال النفس مع الجسد إنما تُشفق على الجسد وتصونه وتحن عليه ما لم تعلم بأن لها وجوداً خلواً من الجسد، فإذا عرفت النفس حقيقتها هانت عليها مفارقة الجسد (67).

إما ابن طفيل فله رأي قد بثه في قصته الذائعة الصيت (حي بن يقظان)، يعد في وقته والى ألان رأي فيه كثير من الجراء وهو يخالف نظرية الخلق الإسلامية المتعلقة بنشوء الإنسان فهو يتبنى الرأي القائل بإمكانية وجود الإنسان عن طريق التولد الذاتي، أي ان الإنسان تولد عن الأرض بقوله: إن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مرّ السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد، والرطب باليابس، امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى، وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً، وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفخات الغليان لشدة لزوجتها. وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل، إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم... فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة، خضعت له جميع القوى، ومن ثم تكونت الأعضاء القلب والدماغ والشرايين والعروق بحسب ما تدعو إليه الضرورة إلى ان كملت الأعضاء فلما كمل الإنسان انشقت عنه تلك الأغشية بشبه المخاض وتصدع باقي الطينة، إذ كان قد لحقه الجفاف فخرج الإنسان كامل الاعظاء تام البدن بفعل التولد الذاتي عن الأرض (68).

3. البعد المذهبي وأثره على الفلسفة الإسلامية.

ما يميز الفلسفة الإسلامية أن هذه الفلسفة لم تبقَ خالصة تعبر عن ما وصلت له البشرية من خلال التأمل والتفكير العقلي من جهة، ومن جهة أخرى أنها لم تقدر او توفق بالكامل إلى إنتاج فلسفة خالصة، ولعل السبب في ذلك من وجه نظري يتعلق بقضيتين أساسيتين هما:

الأولى: هوس الكثير من الفلاسفة المسلمين بقضية التوفيق ما بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية إلى حد إلا معقولية أحيانا، وهذا الأمر جعل كثير من القضايا والنظريات التي طرحت في دائرة الفلسفة الإسلامية هي عبارة عن هجين للأفكار والنظريات اليونانية، وكثير من الفلاسفة المسلمين في هذه النقطة تعوزهم الشجاعة العلمية فما الإشكال من تبني نظريات يونانية كما هي من غير ان تلبس عنوة ثوب إسلامي، وإذا كانت هذه النظريات لا تنسجم مع الشريعة الإسلامية فأمام الفيلسوف المسلم ثلاث خيارات وهي إما الترك او استنباط نظريات نابعةً مع الشريعة الإسلامية ولا تتقاطع معها، او التصريح من قبل الفيلسوف المعجب بالنظرية الغير اسلامية بأنه لا يعبر عن الفلسفة الإسلامية إنما هو فيلسوف حر وغير مندرج تحت أي عنوان عقائدي او ديني.

القضية الثانية: اثر المذاهب والفقهاء على الفلسفة الإسلامية، ويمكن ان نميز هنا جانبين هما الجانب الايجابي والسلبي، فلقد لعبت المذاهب الإسلامية بفعل الفقهاء دور كبير ومؤثر على الفلسفة الإسلامية بصورة عامة بين الترحاب بها وتبني أطروحاتها مع توجيه هذه الأطروحات وصبغها بصبغة طائفية ومذهبية ودينية والدفع بها والترويج لها بكل الحول والقوة، او رفضها واستبعادها من وجهة نظر طائفية ومذهبية وعقائدية ومحاولة تسقيطها بمعونة الفقهاء وتحريمها على المسلمين وتكفير كل من يتبني أطروحاتها، والأمثلة على ما تقدم كثيرة جداً منها موقف أبو حامد الغزالي (ت505هـ) الذي كفر بعض الفلاسفة المسلمين إذ يصرح في كتابه (تهافت الفلاسفة) بكفرهم، والسبب في تكفيرهم هو ناتج من تبني هؤلاء الفلاسفة أراء فلسفية رأى فيها الغزالي خروج على الدين بقوله:" فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء، افتقطعون القول بتكفيرهم، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم، قلنا: تكفيرهم لابد منه في ثلاث مسائل: إحداها: مسألة قدم العالم، وقولهم: إن الجواهر كلها قديمة. والثانية قولهم:إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص. والثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها، فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامة وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين، فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة، ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرح به المعتزلة في التولد وكذلك جميع

ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الإسلام إلا هذه الأصول الثلاثة. فمن يرى تكفير أهل البدع، من فرق الإسلام يكفرهم أيضاً بها، ومن يتوقف عن التكفير، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث. وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض، في تكفير أهل البدع" (69).

ومن خلال هذا النص يتبين الدور الذي لعبه الفقهاء وهو دور سلبي من تكفير الفلاسفة انطلاقاً من وجه مذهبية وطائفية والنص واضح فالغزالي يقول بتكفير الفلاسفة في ثلاث قضايا، بمعنى إعطاء حكم شرعي بذلك ولا يعطي الحكم الشرعي إلا فقيه، وهو بذلك قد أباح دماء الفلاسفة أو من ينتحل أرائهم في قدم العالم وان الله لا يحيط علماً بالجزئيات وإنكارهم بعث الأجساد وحشرها وهو في حكمه هذا يرى بان معتقد الفلاسفة هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين.

اذن الغزالي قد حاكم الفلاسفة من جهة نظر المذاهب الإسلامية وفرق المسلمين وكفرهم على أساس هذا التوجه وليس على أساس فلسفي مبني على تقديم القضية وتبيان زيفها وبطلانها.

ولقد تكفل الفقيه الفيلسوف ابن رشد (ت 595هـ) برد فتوى الغزالي بتكفيره الفلاسفة على مستوين: الأول من خلال كتابه (تهافت التهافت) الذي ذكر فيه ان الغرض من كتابه هذا هو تبيان"مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب (التهافت) لأبي حامد، في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان" (70).

أي اعتمد ابن رشد الطرق المنطقية والفلسفية والتأكد من أقوال الفلاسفة أنفسهم والتحقق من ما نسبه الغزالي إليهم.

إما المستوى الثاني الذي نهجه ابن رشد للدفاع عن الفلاسفة، إصداره فتوى شرعية في كتابه (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) ينتصر فيها للفلسفة والفلاسفة ويرد الكفر والتهافت الذي نسبه الغزالي إليهم بقوله: ان الفلسفة وعلوم المنطق مباحُ بالشرع (71)، وان تكفير الغزالي الفلاسفة مسألة فيها نظر(72).

نخرج بنتيجة مفادها ان الغزالي من جهة انه فقيه قد لعب دور سلبي وتكفيري تجاه الفلسفة، وان موقفه من الفلسفة والفلاسفة كان مبني على أساس مذهبي.

اما ابن رشد وهو فقيه وفيلسوف فان له موقف ايجابي وداعم للفلسفة والفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا وغيرهم، وهو بذلك قد أعطى غطاء شرعي لأفكارهم ونظرياتهم الفلسفية مقابل ما قدم من هدم لها من جهة الغزالي.

ومن الصور الأخرى التي تبين ما وصلت له النخبة الإسلامية هو (المناظرة = المصارعة) بين مجموعة من الأشخاص حول موضوع ما والخروج بنتيجة هي عاداً لا تتجاوز المذهبية والطائفية وان ادعوا خلاف ذلك ومنها ما جرى بين محمد بن عبد الكريم الشهرستاني(ت 548هـ) مؤلف كتاب (مصارعة الفلاسفة) (73). ونصير الدين الطوسي (ت 672هـ)مؤلف كتاب (مصارع المصارع) (74).

ومن الصور الأخرى التي تبين اثر الفقهاء والمذاهب في الفلسفة الإسلامية مدرسة الحكمة المتعالية الشيعية، فهذه المدرسة الفلسفية قد ساهمت في أغناء الفلسفة الإسلامية وتطوير مباحثها المتعددة من خلال المؤلفات الفلسفية العديدة، او تدريس الفلسفة دراسة منهجية ومنظمة، او جعل الدرس الفلسفي درس أساسي في الدراسات الحوزوية والدينية ابتداءً من صدر الدين الشيرازي (ت1050هـ) (75)، مروراً بهادي السبزواري (ت 1289هـ) (76). ومن ثم حلقة قم الفلسفية ممثلة بالفقيه ولفيلسوف محمد حسين الطباطبائي (ت 1402هـ) (77)، وتلامذته (78).

ساهمت هذه المدرسة بتقبل الفلسفة في الأوساط الدينية وإعطاء مباحثها مشروعية فقهيه، حتى ان العلامة الطباطبائي اصدر فتوى شرعية على وجوب تعلم الفلسفة على المسلمين في سبيل التصدي لشبهات الملحدين والمنكرين (79).

وهو يرى "حقاً، إنه لظلم عظيم أن يفرق بين الدين الإلهي، وبين الفلسفة الإلهية.. فهل الدين ـ على اختلاف الأديان سعة وضيقاً ـ إلا مجموعة معارف اعتقادية إلهية، يعّبر عنها بالأصول، وأخرى فقهية وأخلاقية، يعبّر عنها بالفروع ؟.

وهل الأنبياء إلا رجال يهدون ـ بأمر الله ـ المجتمع البشري إلى الحياة الفضلى، والسعادة الحقيقية ؟ وهل السعادة البشرية الحقيقية إلا أن ينال الإنسان حقائق المعارف، بما منحه الله من جهاز، دقيق لفهمها، وإدراكها، جهاز مرتبط بأصل خلقة الإنسان وهو جزء من وجوده. وإن يسير ـ بعد نيله تلكم المعارف ـ في حياته العملية، على طريق العدل والاستقامة ؟ .. وهل له مناص في تحصيل تلك المعارف عن الالتجاء إلى الاستدلال، وإقامة البرهان ؟ ." (80).

ومن الصور الواضحة والجلية التي تبين اثر المذاهب الإسلامية على الفلسفة الإسلامية ان هناك عدد من الباحثين في الفلسفة الإسلامية لم يستطيعوا قراءة الفلسفة الإسلامية بحيادية وموضوعية إنما كانت على أساس مذهبي واضح ومنهم الباحث المغربي محمد عابد الجابري (ت2010م) الذي يرى ان الفكر والفلسفة الشيعية هي غنوصية عرفانية وقد انتقلت إلى الدائرة العربية من الموروث الثقافي السابق على الإسلام، وان منهج هذا الفكر والفلسفة يعتمد منهجاً في إنتاج المعرفة يقوم على العرفان أي الاتصال الروحاني المباشر بالموضوع والاندماج معه في وحدة كلية (81).

ومن تحليل نص الجابري نرى انه قد شطح كثيراً في مقولته ووقع في فخ التعميم الذي طالماً ذكره فلاسفة ومناطقة الشيعة من ان التعميم بهذا الصورة غير صحيح ولا ينطبق على كل فلاسفة الشيعة ومنهم العلامة الطباطبائي الذي" لم يكن يخرج عن إطار البرهان، وكان يفصل بشكل جيد بينه وبين مواضع المغالطة والجدل والخطابة والشعر ويميز بينها وبين الاقسية البرهانية، بحيث لم يكن يرفع يده عن المسالة حتى يعود بها إلى الأوليات ونظرائها، كما لم يكن يخلط أبدا بين المسائل الفلسفية والمسائل الشهودية والعرفانية والذوقية، فإذا درس الفلسفة لا يخلطها بمسالة شهودية وهو في هذا يختلف بشكل عام عن صدر المتالهين والحكيم السبزواري.

كان يعجبه أيما إعجاب ان يتم البحث في كل علم من العلوم من خلال مسائل ذلك العلم بحيث يبقى في إطار موضوعاته وإحكامه، حتى لا تختلط العلوم فيما بينها ويعود ذلك لاضطراب البحث ووقوع الخلل، كما يتألم كثيراً من أولئك الذين يخلطون بين الفلسفة والتفسير والإخبار وعندما

يعوزهم ويعتورهم الضعف في إقامته، يتوسلون في إثبات المسالة بالرواية والتفسير، فيحاولون إتمام البرهان واستكماله من خلال الضرب من الاشتهاد (82).

وهناك قضية أخرى تجاهلها الجابري وهي ان الفكر والفلسفة الشيعية ليست نمط واحد وفكر أحادي حتى نحكم عليها مجتمعة بحكم واحد، إنما في الفكر والفلسفة الشيعية مدارس واتجاهات متعددة ولكل اتجاه او نمط له حكم معين، والشيعة أيضا فرق عديدة (83) فلا يمكن ان يعمم عليهم حكم واحد سطحي وغير علمي.

هوامش ومصادر البحث

(1). ينظر بحثنا الموسوم: الملامح الصوفية في قصة حي بن يقظان لابن طفيل، مجلة دراسات الأديان في بيت الحكمة ـ بغداد ، العدد 26، 2013م، الهامش (2)، ص70.

(2). ينظر، مقدمة ابن خلدون، اعتناء ودراسة، أحمد الزعبي، (ب ـ ط) الجزائر، 2001م، ص589 - 590.

(3). الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، شرح وتقديم: د. علي بو ملحم، ط1، بيروت، 1995م، ص86 - 87.

(4). ينظر، برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة، د.فؤاد زكريا، ج 1، عالم المعرفة، الكويت، 1983م، ص21، وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة، مجاهد عبد المنعم مجاهد، (ب ـ ط)، القاهرة، 1974- 1984م، ص30، ومحمد جديدي: الفلسفة الإغريقية، ط1، بيروت، 2009م، ص109، وأحمد امين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ط 2، مصر، (ب ـ ت)، ص20، ود.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، طبعة جديدة، القاهرة، 1998م، ص50، ود.عباس حربي عطيتو: الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، (ب ـ ط)، مصر، 1999م، ص73، و د.ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (585ق م) إلى أفلوطين (270م) وبرقلس (485م)، ط1، بيروت، 1991م، ص16، ود.عبد الغفار مكاوي: الحكماء السبعة، (ب ـ ط)، مصر، 1990م، ص11- 19، ود.عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى

أفلاطون، (ب ـ ط)، الكويت، 1993م، ص24، ود.يحيى هويدي: قصة الفلسفة الغربية، (ب ـ ط)، القاهرة، 1993م، ص11.

(5). ينظر، ابن أبي اصيبعة: عيون الإنباء في طبقات الأطباء، ضبطه وصححه ووضع فهارسه: محمد باسل عيون السود، ط 1، بيروت، 1998م، ص 260، ود. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، د.كمال اليازجي،(ب ـ ط)، بيروت، 1974م، ص107، و دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام،ترجمة وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط4، القاهرة، 1957م ، ص177، ود. جمال المرزوقي: علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط 1، القاهرة، 2001م، ص57، ود. محمد عبد الرحمن مرحبا: الكندي فلسفته ـ منتخبات، ط 1، بيروت ـ باريس، 1985م، ص5، ود. احمد فؤاد الاهواني: الكندي فيلسوف العرب، (ب ـ ط)، القاهرة، 1964م، ص9، ود. محمد الجبر: منزلة الكندي في الفلسفة العربية، ط 1، دمشق، 1993م، ص9، ود. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج 2، ط1، القاهرة، 1947م، ص78، و هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، نصير مروه وحسن قبيسي، مراجعة وتقديم: موسى الصدر وعارف تامر، ط2، بيروت، 1998م، ص235، و د. ارثور سعدييف، د. توفيق سلوم: الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف، ط1، بيروت، 2000م، ص115، وحسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، بيروت، 1979م، ص46.

(6). ينظر، ابن أبي اصيبعة: عيون الإنباء في طبقات الأطباء، ص260 ـ 261.

(7). ينظر، د. خالد احمد حربي: المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي (1) الكندي والفارابي رؤية جديدة، (ب ـ ط)، الإسكندرية، 2003م، الهامش(1)، ص19.

(8). ينظر، د. محمد جبر: منزلة الكندي في الفلسفة العربية، ط1، دمشق، 1993م، ص52.

(9). ينظر، انطوان سيف: الكندي مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، ط1، بيروت، 1985م، ص14.

(10). ينظر، محمد بن شاكر الكتبي: فوات الوفيات، مج1، تحقيق الدكتور إحسان عباس، (ب ـ ط)، بيروت، ص275.

(11). ينظر، د. خالد احمد حربي: المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي (1) الكندي والفارابي رؤية جديدة، الهامش (1)، ص19.

(12). ينظر، ابن النديم: الفهرست، ص498 ـ 499.

(13). ينظر، خير الدين الزركلي: الإعلام، (ج2)، (ب ـ ط)، بيروت، 1980م، ص19.

(14). مقدمة ابن خلدون، ص580.

(15). الحدود لجابر بن حيان، ضمن كتاب الدكتور عبد الأمير الاعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب، ط1، بغداد، 1985م، ص164 ـ 165.

(16). المصدر نفسه، ص165.

(17). المصدر نفسه، ص167 ـ 168.

(18). المصدر نفسه، ص171.

(19). المصدر نفسه، ص173.

(20). المصدر نفسه، ص179.

(21). المصدر نفسه، ص183.

(22). المصدر نفسه، ص184.

(23). المصدر نفسه، ص185.

(24). ينظر، د. ناجي معروف: الفارابي عربي الموطن والمربي، بحث ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، بغداد، 1975م، ص456.

(25). ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، تعليق: احمد شمس الدين، ط1، بيروت، 1416، ص109.

(26). الجرجاني: التعريفات، وضع حواشيه وفهارسه: محمد باسل عيون السود، ط3، بيروت، 2009م، ص72.

(27). أبو ريحان البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ط 2، بيروت، 1403هـ، ص39 - 40.

(28). ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص49.

(29). أبو ريحان البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص244.

(30). الشورى: الآية 11.

(31). ينظر، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: رسائل فلسفية مضاف إليها قطعاً من كتبه المفقودة، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، ط4، بيروت، 1980م، ص170.

(32). المصدر نفسه، ص178.

(33). المصدر نفسه، ص303.

(34). المصدر نفسه، ص302.

(35). المصدر نفسه، ص308.

(36). الجرجاني: التعريفات، ص235.

(37). أبو نصر الفارابي: كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق: د. ألبير نصري نادر، ط3، بيروت، 1986م، ص125.

(38). المصدر نفسه، ص114 - 115.

(39). الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، تقديم وشرح: د. علي بو ملحم، ط1،بيروت، 1995م، ص90.

(40). البقرة: الآية 30.

(41). الإسراء: الآية 15.

(42). البقرة: الآية 129.

(43). البقرة: الآية 151.

(44). البقرة: الآية 231.

(45). البقرة: الآية 251.

(46). البقرة: الآية 269.

(47). إل عمران: الآية 48.

(48). إل عمران: الآية 164.

(49). النساء: الآية 54.

(50). النساء: الآية 113.

(51). المائدة: الآية 110.

(52). الإسراء: الآية 39.

(53). لقمان: الآية 12.

(54). الجمعة: الآية 2.

(55). ينظر، ابن سينا ومذهبه في النفس دراسة في القصيدة العينية، بقلم: د. فتح الله خليف، (ب ـ ط)، بيروت، 1974م، ص63 ـ 171. وابن سينا: ألمبدأ والمعاد، اهتمام عبد الله نوراني، ط1، طهران، 1404هـ، ص91 ـ 125: رسالة اضحوية في أمر المعاد، ضبط وتحقيق: سليمان دنيا، ط1، مصر، 1949م، ص98 ـ 125، ومبحث عن القوى النفسانية او في النفس على سنة الاختصار، ضبط وتصحيح: ادوارد ابن كرنيليوس فنديك الاميركاني، دار العلم للجميع، سوريا، (ب ـ ط)، ص20 ـ 64.

(56). أبو بكر محمد بن طفيل: رسالة حي بن يقظان، ط1، منشورات الجمل، (كولونيا ـ بغداد)، 2007م، ص17.

(57). ينظر، أبو نصر الفارابي: كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق: د. ألبير نصري نادر، ص20 ، وكتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق وتقديم: د.فوزي متري نجار، ط1، بيروت، 1964م، ص32.

(58). النساء: الآية 1.

(59). الفجر: الآية 27 ـ 28.

(60). الشمس: الآية 7 ـ 8.

(61). البقرة: الآية 251.

(62). آل عمران: الآية 48.

(63). يوسف: الآية 21.

(64). النجم: الآية 5.

(65). أبو نصر الفارابي: كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق: د. ألبير نصري نادر، ص160.

(66). ينظر، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، مج1، (ب ـ ط)، بيروت، 2008م، ص448 ـ 449.

(67). ينظر، المصدر نفسه، مج4، ص25 ـ 26.

(68). ينظر، أبو بكر محمد بن طفيل: رسالة حي بن يقظان، ص25، ص 29 ـ 33.

(69). الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: د.سليمان دنيا، ط5، القاهرة، 2007م، ص307 ـ 310.

(70). ابن رشد: تهافت التهافت، ج1، تحقيق: د.سليمان دنيا، ط4، القاهرة، (ب ـ ت)، ص59.

(71). ينظر، ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، تقديم وتحليل: د.محمد عابد الجابري، ط2، بيروت، 1999م، ص85.

(72). ينظر، المصدر نفسه، ص101.

(73). ينظر، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة، تحقيق: الشيخ حسن معزي، ط1، قم، 1405هـ.

(74). ينظر، نصير الدين الطوسي: مصارع المصارع، تحقيق: الشيخ حسن معزي، ط1، قم، 1405هـ.

(75). ينظر على سبيل المثال المؤلفات الآتية للفيلسوف صدر الدين الشيرازي:

ـ أسرار الآيات، تصحيح وتقديم: محمد خواجري، (ب ـ ط)، طهران، 1401هـ.

ـ الحكمة المتعالية في الإسفار العقلية الأربعة، مج6، ط2، قم، 1428هـ.

ـ العرشية، تصحيح غلام حسين آهني، (ب ـ ط)، طهران، 1402هـ.

ـ المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، تقديم وتصحيح وتعليق: السيد محمد الخامنئي، ط 1، طهران، 1429هـ.

ـ مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح: محمد خواجري، ط1، طهران، 1404هـ.

(76). ينظر على سبيل المثال المؤلفات الآتية للفيلسوف هادي السبزواري:

ـ التعليقات على الشواهد الربوبية، تصحيح وتعليق، جلال الدين الاشتياني، ط2، مشهد، 1401هـ.

ـ شرح المنظومة، ج 3، تقديم وتحقيق، مسعود طالبي، تعليق، حسن حسن زاده أملي، طهران، 1380.

(77). ينظر على سبيل المثال المؤلفات الآتية للفيلسوف محمد حسين الطباطبائي:

ـ أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مج(1-3)، تقديم وتعليق، مرتضى ألمطهري، ط 2، بيروت، 1422هـ.

ـ بداية الحكمة، تصحيح وتعليق، الشيخ عباس علي الزراعي السبزواري، ط12، قم، 1424هـ.

ـ نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق: الشيخ عباس علي الزراعي السبزواري، ط 17 المنقحة، قم، 1424هـ.

ـ الرسائل التوحيدية، ط3، قم، 1425هـ.

ـ الميزان في تفسير القران، ج1- 8 ـ 10، ط1، قم، 2004م.

(78). ينظر على سبيل المثال المؤلفات الفلسفية الآتية:

ـ محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة،ج (1-2)، ترجمة، محمد عبد المنعم الخاقاني،(ب ـ ط)، بيروت، 2006م.

ـ مرتضى ألمطهري: ـ مدخل إلى العلوم الإسلامية، ترجمة، حسن علي الهاشمي، مراجعة، عبد الجبار الرفاعي، إيران، ط1، 2001م.

ـ جعفر السبحاني: ـ المحاضرات في الإلهيات، ط6، قم، 1423هـ.

(79). ينظر، محمد تقي مصباح اليزدي: الاتجاه الفلسفي للعلامة الطباطبائي، بحث ملحق ضمن كتاب الطباطبائي: رسالة التشيع في العالم المعاصر: تقديم: د.الشيخ عبد الهادي الفضلي، ترجمة: جواد علي كسار، ط1، بيروت، 2005م، ص450.

(80). ينظر، محمد حسين الطباطبائي: علي والفلسفة الإلهية، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، (ب ـ ط)، بيروت، (ب ـ ت)، ص5.

(81). ينظر، د.محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، بيروت، 1990م، ص59.

(82). محمد حسين الطهراني: العلامة الطباطبائي أضواء على حياته وسيرته، بحث ملحق ضمن كتاب محمد حسين الطباطبائي: رسالة التشيع في العالم المعاصر، تقديم: د.الشيخ عبد الهادي الفضلي، ترجمة: جواد علي كسار، ط1، بيروت، 2005م، ص327 - 328.

(83). ينظر، حسن بن موسى النوبختي: فرق الشيعة، (ب ـ ط)، بيروت،1404هـ.