الفلسفة الإسلامية واثرها على علم الكلام

Islamic philosophy and its impact on theology

أ.م.د فلاح نجم عبد الله

Assi.Prof.Dr. Falah Najm Abdullah

١٤٤٤هـ ٢٠٢٣م

ملخص البحث

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبة وسلم ومن اهتدى بهديهم الى يوم الدين.

أمّا بعد: فإنّ الفلسفة الإسلامية لا تبحث في شيء واحد بعينه، بل إنّها تحاول معرفة كل شيء يمكن للعقل أن يبحث فيه، فهي تحاول أن تتبين من أين جاء هذا العالم وكيف هو الآن وما مصيره؛ ثم أنها تبحث في ذات **الله** تعالى وما يجب أن يتصف به، وتبحث في الكون كله، بحثاً شاملاً لهُ في جميع نواحيه، وتعنى بالإنسان لأنهُ هو الباحث الذي يبحث في الأمور العلمية ، ومِن هنا يكون موضوع الفلسفة ليس شيئاً واحداً معيناً، وإنّما موضوعها، أشياء متعددة هي: مسائل الإلهيات، والكون، والإنسان.

وقد أثرى العلماء قديما وحديثا بكتبهم ومصنفاتهم في علوم شتى ومن ضمنها علم الكلام وقد اشتهر في كل زمان علماء عظماء أناروا للناس طريقهم، وأرشدوهم إلى ما فيه نجاتهم، فكانوا بحق ورثة للأنبياء، وحق لهم أنْ يكونوا عباد الله الأصفياء حتى كاد لا يترك علما إلا ونهلوا منه وأفادوا به واخترت أن يكون للفلسفة الإسلامية واثرها على علم الكلام لأهمية هذا العلم وقدَمته على سائر العلوم الشرعية، وقد استقصيت آراءهم الكلامية في أغلب مؤلفاتهم كثر البحث في العقائد في ذلك العصر وتشعب، واتخذ ألوانًا جديدة لم تكن أيام النبي صلى الله علية وسلم ولا الأولين من صحابته، وأخذت هذه البحوث تتركز ليتكوّن منها علم جديد يساير سائر العلوم التي نشأت في هذا العصر، وقد تعاون على نشوئه وارتقائه أسباب كثيرة بعضها داخلي، وبعضها خارجي؛ وأعني بالأسباب الداخلية أسبابًا صدرت من طبيعة الإسلام نفسه والمسلمين أنفسهم، وبالأسباب الخارجية أسبابًا أتت من الثقافات الأجنبية والديانات المختلفة غير الإسلام وإنما كان شغلهم الشاغل الحياة التعبدية العملية وكيفية إدراكها في نسق منهجي متكامل. لقد أهتم المسلمون منذ نزول القرآن الكريم في وضع فلسفتهم العملية، وقد رأوا أن دعوة القرآن تتمحور في المنهج التجريب العملي وتكونت الحلقة العلمية الأولى من الصحابة، أصحاب الرأي، الذين يضعون الأصول للمذهب التجريبي، والنصوص كانت واضحة كل الوضوح في اتجاه المسلمين إلى هذا الاتجاه الإنساني، لم تشغلهم السماء لأنهم آمنوا بأن القرآن الكريم كفاهم هذا العناء، ووضع لهم أصول الغيبيات، وبين لهم آفاق العقل الإنساني ومدى فاعليته، فلم يطلب منهم الخوض في علل الوجود.

وقد تضمن بحثي من مقدمة وثلاثة مباحث وكل بحث تكون من ثلاثة مطالب وخاتمة.

Research Summary

Praise be to God, and prayers and peace be upon our master Muhammad, his family and companions, and those who were guided by their guidance until the Day of Judgment.

Islamic philosophy does not search for one specific thing, but rather it tries to know everything that the mind can search for. It tries to find out where this world came from, how it is now, and what its fate is. It also searches for the essence of God Almighty and what He should be characterized with, and it searches the whole universe, a comprehensive search for Him in all its aspects, and it is concerned with man because he is the researcher who searches in scientific matters. From here, the subject of philosophy is not one specific thing, but rather its subject has multiple issues of divinity, the universe, and man.

He has enriched scholars, past and present, with their books and compilations in various sciences, including the science of speech. Great scholars have become famous at all times, enlightening people on their way, and guiding them to what is in their salvation, so they were rightfully the heirs of the prophets, and they had the right to be the pure servants of God until he almost left no knowledge except with his knowledge. From him and they benefited from it, and I chose that Islamic philosophy and its impact on the science of speech should be due to the importance of this science and its precedence over all legal sciences. From his companions, and these researches began to concentrate in order to form a new science that kept pace with all the sciences that arose in this era, and many reasons helped in its emergence and advancement, some of them internal, and some external. By internal reasons, I mean reasons that emanated from the nature of Islam itself and Muslims themselves, and by external reasons, reasons that came from foreign cultures and different religions other than Islam. Since the revelation of the Holy Qur'an, Muslims have been interested in developing their practical philosophy, and they saw that the Qur'an's call centered on the practical experimental approach. Heaven did not preoccupy them because they believed that the Holy Qur'an spared them this trouble, laid down for them the foundations of the unseen, and

showed them the horizons of the human mind and the extent of its effectiveness, so it did not ask them to delve into the causes of existence.

My research included an introduction, three topics, and each research consisted of three demands and a conclusion.

المقدمة

الحمد لله الذي أرسل الرسل لهداية البشر فجعلهم مبشرين لمن اهتدى ومنذرين لمن جحد وكفر، المتصف بصفات الكمال فلم يزل قائماً بنفسه لا ينفعه من أهتدى ولا يضره من نكث عهده وعن هدايته أدبر . أحمده حق حمده وأشكره سبحانه أن جعلنا من أمة خير البشر .

أمّا بعد: فإنّ فلسفة علم الكلام من العلوم التي لا يستغنى عنها إذ إنّ هذا العلم هو من أفضل العلوم التي دافعت عن حياض العقيدة الإسلامية ولا زالت تدافع، إن لم يكن أفضلها على الاطلاق إذ به ردت شبه المبطلين ودعاوى المغرضين ومكائد الحاقدين . فالخوض في المسائل الكلامية دون الالمام بالاطار المعرفي الضابط لعلم الكلام سيؤدي الى مشاكل للدارس والمدرس على حد سواء فكان السور المنيع الذي حمى به الله عقيدة الإسلام وثبت به من المؤمنين ، فما بقي ركن ولا زاوية من أركان العقيدة الا وقد دخلها المتكلمون ليدافعوا عن دين الله تعالى بعلمهم. فمنهم من أصاب ومنهم من أخطأ وكلهم كان يبغي أن يقدم لهذا الدين ولهذه العقيدة خدمة جليلة تكون له شفاعة في الدنيا والاخرة وجاء اختياري لهذا الموضوع (الفلسفة الإسلامية واثرها على علم الكلام) التي تظهر مدى حاجة كلهم الدعاة الى الله الى علم الكلام بمختلف مباحثه لإثبات العقيدة الدينية بالأدلة العقلية المقنعة للمدعوين بما يتفق مع النصوص النقلية المنزلة، وذلك بإتخاذ الأصول الدينية المتفق عليها عند جميع أهل المذاهب الإسلامية والمتمثلة بالتوحيد والنبوة واليوم الآخر أساساً لدعوتهم، والارتفاع عن الخلافات الفرعية بينهم، لعدم حاجة الداعية في مشوار دعوته لغير هذه الأصول الثلاثة، مع احترام كل مذهب وعدم القدح بأصوله الخاصة به، فلا شك أنَّ علم الكلام هو من العلوم المهمة بل هو أهم العلوم الإسلامية على الإطلاق؛ لأن هذا العلم هو الأساس الذي تُبنى عليه باقي العلوم، وهو العلم الذي يبين للمسلم عقيدته التي يجب أنْ يجزم بها، ويبين للمسلم موقعه في هذا العالم، وما هو المطلوب منه تجاه دينه. وقد أثرى العلماء قديما وحديثا المكتبة الإسلامية بكتبهم ومصنفاتهم في علوم شتى ومن ضمنها علم الكلام وقد اشتهر في كل زمان علماء عظماء أناروا للناس طريقهم، وأرشدوهم إلى ما فيه نجاتهم، فكانوا بحق ورثة للأنبياء، وحق لهم أنْ يكونوا عباد الله الأصفياء.حتى كاد لا يترك علما إلا ونهلوا منه وأفادو به واخترت أن يكون للفلسفة الإسلامية واثرها على علم الكلام لأهمية هذا العلم وقدَمته على سائر العلوم الشرعية، وقد استقصيت آراءهم الكلامية في أغلب مؤلفاتهم وقد كثر البحث في العقائد في ذلك العصر وتشعب، واتخذ ألوانًا جديدة لم تكن أيام النبي صلى الله علية وسلم ولا الأولين من صحابته، وأخذت هذه البحوث تتركز ليتكوّن منها علم جديد يساير سائر العلوم التي نشأت في هذا العصر، وقد تعاون على نشوئه وارتقائه أسباب كثيرة بعضها

داخلي، وبعضها خارجي؛ وأعني بالأسباب الداخلية أسبابًا صدرت من طبيعة الإسلام نفسه والمسلمين أنفسهم، وبالأسباب الخارجية أسبابًا أتت من الثقافات الأجنبية والديانات المختلفة غير الإسلام وإنما كان شغلهم الشاغل الحياة التعبدية العملية وكيفية إدراكها في نسق منهجي متكامل.

المبحث الأول: أهمية الفلسفة الإسلامية ونشأتها وخصائصها

المطلب الأول: تعريف الفلسفة الإسلامية لغة واصطلاحا

لقد كان العرب لا يعرفون الفلسفة بما تحمله هذه الكلمة من معنىً ولم تكن موجودة في بلادهم مثل تلك الفلسفات، لذا عندما ترجمت الفلسفة اليونانية كان لها التأثير المباشر في الفكر الإسلامي إذ أقبل كل طالب للعلم بدراستها وكان ذلك بتحمس وإعجاب بالغين إلى أن ظهر علم الكلام، غير أن علم الكلام لم يستطع إيجاد فكر فلسفي حقيقي على الرغم من تأكيدات المتكلمين لدور العقل لأنهم لم يجعلوا العقل يستقل استقلالاً حقيقياً فأعجب الناس بعلوم الفلاسفة كالرياضية والمنطقية، وساد ذلك الإعجاب في شتى المناطق والمدن الإسلامية وعدّ الناس أن علومه كلها مثل الرياضية والمنطقية في دقتها ومن ضمنها علومهم الإلهية، غير أنهم يحكمون فيها بظن وتخمين.[١]

تعريف الفلسفة لغة: لم تكن لفظة (فلسفة) عربية الأصل، إنّما نقلها العرب في عصر الترجمة من اللفظة اليونانية (فيلوسوفى) وهذه اللفظة مركبة من كلمتين يونانيتين (فيلو) ومعناها (محبة) و(سوفى) ومعناها (الحكمة)، أي: (محبة لحكمة). أمّا لفظة (فيلسوف) فهي ترجع ايضاً في الأصل إلى كلمتين يونانيتين: (فيلوس) أي محب أو راغب، و(سوفوس) أي حكمة أو معرفة.ف(الفيلوسوفوس) هو محب الحكمة أو الراغب في المعرفة، فصارت كلمة (فيلسوف) بهذا النقل نعتا للباحثين في المعرفة المحاولين تبيين الحقائق. [٢]

---

(١) ينظر: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت: ص٢٤.

(٢) ينظر: لسان العرب لابن منظور، دار صادر بيروت، ط٣،(١٤١٤هـ)، ج٩، ص٢٧٣.

قال الفارابي: (اسم الفسلفة يوناني، وهو دخيل في العربية، وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفيا، ومعناه إيثار الحكمة، وهو في لسانهم مركب من فيلو ومن سوفيا، ففيلو الإيثار وسوفيا الحكمة، والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفوس، ومعناه المؤثر للحكمة، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوُكْدَ [١] من حياته، وغرضه من عمره، الحكمة).[٢]

فالفارابي يرى أنّ كلمة فيلسوف مشتقة من الفلسفة وليس من الأصل اليوناني فيلوسوفوس، على خلاف ما تقدم من أن لفظة فلسفة مأخوذة من الأصل اليوناني فيلوسوفا، وأن لفظة فيلسوف من الأصل اليوناني فيلوسوفوس يقول الاستاذ الدكتور سليمان دنيا: (وسواء جارينا الفارابي فيما ذهب إليه من أن كلمة فيلسوف مشتقة من كلمة فلسفة أو لم نجاره، فالارتباط بين مَعْنَيَي كلمة فيلسوف وكلمة فيلوسوفوس ليس يخفى) .[٣]

تعريف الفلسفة اصطلاحاً:

١. عرفها الكندي في رسائله بأنها (علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان) .[٤]
٢. وعرفها الفارابي بأنها: (العلم بالموجودات بما هي موجودة) .[٥]
٣. وعرفها ابن سينا بأنها: (صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل، وتصير

---

(١) الوُكْدَ: أي السعي والجهد... ينظر: البحر المحيط، للفيروزآبادى، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٨، ج١، ص٣٢٧.

(٢) معاني الفلسفة، الاهواني، ص٧.

(٣) التفكير الفلسفي الاسلامي، الدكتور سليمان دنيا، مكتبة الخانجي – مصر، ط١، (١٣٨٧هـ – ١٩٦٧م)، ص١٥.

(٤) رسائل الكندي الفلسفية، لأبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي – القاهرة، ط٢ (بلا. ر. ت. ط)، ص٢٥.

(٥) الجمع بين رأيي الحكيمين، لأبي نصر الفارابي، تحقيق الدكتور علي بو محلم، دار ومكتبة الهلال، (بلا. ر. ت. ط)، ص٦.

عالما معقولا مضاهية للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية) .[١]

٤. وعرفه الإمام الغزالي: (رحمه الله) بأنه (علم مطلوبه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشوش أهل البدعة)[٢].

٥. وقال عنها ابن رشد: (إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ماهي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك)[٣] وتعريف ابن رشد بالفلسفة: نظر في المصنوعات من جهة دلالتها على الصانع فهذه التعريفات الاصطلاحية بالفلسفة متقاربة المدلولات، فهي تعطي معنى واضحا للفلسفة بأنها عبارة عن معرفة الموجودات بحقائقها، بالمقدار الذي يتمكنه الإنسان، لان الإنسان منذ أن خلقه الله تعالى كان في طبيعته قابلا ومستعدا للعلم والمعرفة.

المطلب الثاني: أهمية الفلسفة الإسلامية

عندما خلق الله تعالى الإنسان على وجه الارض، شاهد العالم وما يحيط به من احداث، فأثار ذلك في نفسه الدهشة والاستغراب، وحاول أن يعرف علة كل شيء ومصدره الذي نشأ عنه، ومصيره الذي يؤول إليه، ثم أخذ يتساءل عن كل ذلك ويجيب عنها بما لديه من خبرة وثقافة، ومنذ بدأ الإنسان في هذه المحاولة قيل عنه إنه (يتفلسف)، وسميت هذه المحاولة ب(الفلسفة) وعلى ذلك فمعنى الفلسفة بوجه عام هو البحث في حقائق الاشياء وعللها وغاياتها

---

(١) رسائل في الحكمة والطبيعيات، تأليف الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، مطبعة الجوائب – القسطنطينية، ط١،(١٢٩٨هـ)، ص٧١.

(٢) ينظر: المنقذ من الضلال للإمام أبي احمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تعليق: محمد محمد جابر، مكتبة الجندي، مصر، ص١٨.

(٣) فصل المقال، للقاضي محمد بن أحمد بن رشد، دار العلم للجميع سوريا، ط٢(١٣٥٣هـ – ١٩٣٥م)، ص٩.

وعلاقة بعضها ببعض والتفلسف بهذا المعنى أمر مشترك بين جميع الناس، فكل انسان يفكر في الكون ويحاول تفسيره وتعليل أحداثه قيل عنه (فيلسوف) لكن الفلاسفة قد حصروا هذا المعنى على أن كلمة (فيلسوف) بالاصطلاح لا تطلق اطلاقا عاما على كل من يفكر ويتدبر ويحاول أن يتعرف على حقيقة الاشياء، إنما الفيلسوف هو من وقَّف عقله وتفكيره على البحث عن الحقيقة اينما كانت، معتمدا في ذلك كله على التفكير الحر والمنطق الانساني الخاص.(١) ونفهم من التعريفات التي ذكرناها، أن الفلسفة الإسلامية لا تبحث في شيء واحد بعينه، بل إنها تحاول معرفة كل شيء يمكن للعقل أن يبحث فيه، فهي تحاول أن تتبين من أين جاء هذا العالم وكيف هو الآن وما مصيره، وهي تبحث في ذات الله تعالى وما يجب أن يتصف به، وتبحث في الكون كله، بحثاً شاملاً لهُ في جميع نواحيه العلمية والعملية، وتعنى بالإنسان لأنهُ يبحث عن الحقيقة العلمية من نواحٍ متعددة، من ناحية معرفته، ومن ناحية سلوكه، ومن ناحية مبدئهِ وعمله.

وممّا يتصل بهذا أنّ هناك فرقًا بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية من جهة نشوئهما؛ فالكلام في الإسلام نشأ تدريجيًا ونشأ مسائل متفرقة، تثير فرقة مسألة فيبدي فيها قوم رأيًا آخر، ويكوّنون فرقة وهكذا، كالذي حدث في مسألة مرتكب الكبيرة أكافر أم مؤمن؟ تقول الخوارج إنه كافر، فيأتي قوم ويقولون هو في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن ولا هو كافر، وتتكوّن حول هذا الرأي الأخير فرقة الاعتزال. وهكذا كانت المسائل المتفرقة تثار، ويتكوّن المذهب تدريجيًا، وكلما تقدم العصر أثيرت مسائل جديدة، ووضعت لها حلول جديدة، وهذا شأن كل العلوم الإسلامية من نحو وفقه وبلاغة. أما الفلسفة في الإسلام فلم تتدرج هذا التدرج لأنها قطعت شوط النشوء عند اليونان، ثم نقلت كاملة أو شبه كاملة، والجديد فيها إنما كان اشتغال المسلمين بها وتفهمها وشرحها والتعليق عليها، وإبداء بعض الآراء فيها، والتوفيق بين بعض قضاياها والقضايا الإسلامية. وهذا ماجعلنا نعدّ علم الكلام علمًا إسلاميًا، وإن كان فيه بعض المسائل الفلسفية اليونانية، على حين أنَّا لا نستطيع أن نسمي الفلسفة التي اشتغل بها الكندي والفارابي وابن سينا فلسفة إسلامية إلا بقدر من التجوّز.(٢)

المطلب الثالث: نشأة الفلسفة الإسلامية:

---

(١) الفلسفة الاسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية، للدكتور محمد السيد نعيم والدكتور عوض الله جار حجازي، دار الطباعة المحمدية في الازهر – القاهرة، ط٢، ص٥-٦.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، (بلا ط)، مؤسسة الهنداوي للتعليم و الثقافة، ٢٠١٢م.

لقد اهتم المسلمون منذ نزول القرآن الكريم في وضع فلسفتهم العملية، وقد رأوا أن دعوة القرآن تتمحور في المنهج التجريبي[١] العملي وتكونت الحلقة العلمية الأولى من الصحابة، أصحاب الرأي، الذين يضعون الأصول للمذهب التجريبي، والنصوص كانت واضحة كل الوضوح في اتجاه المسلمين إلى هذا الاتجاه الإنساني، فلم تشغلهم السماء لأنهم آمنوا بأن القرآن الكريم كفاهم هذا العناء، ووضع لهم أصول الغيبيات، وبين لهم آفاق العقل الإنساني ومدى فاعليته، فلم يطلب منهم الخوض في علل الوجود، بنشأ فلسفة ميتافيزيقا[٢] .

وإنّ القرآن يملؤ العقل والقلب، فلم يتجاوز أصحاب القرآن حدوده، وانتهوا إليه وفيه، فمما لا شك فيه أنّ فلاسفة اليونان قد احتقروا التجربة ورفضوها كل الرفض عن فلسفتهم، أما العرب فرأوا فيها الطريقة لسيادة الحياة، ومنذ اليوم الأول للإسلام لم ينشغل المسلمونَ بمسائل(الجوهر)[٣] أو(الماهية)[٤] أو(الكنه)[٥] وغيرها من التصورات اليونانية، وإنما كان شغلهم الشاغل الحياة التعبدية العملية وكيفية إدراكها في نسق منهجي متكامل._فالمسلمون الاوائل زهدوا في أي بحث تناول المسائل الميتافيزيقا، وقد رأوا أن طبيعة عملهم التي رسمها القرآن لهم هو تحقيق الأفعال الإنسانية وتجنب المسائل الاعتقادية الجدلية، وقد سيطرت على معظم الصحابة هذه النزعة العملية التي تنأى عن البحث في القضايا الفلسفية العقلية، ولم يحاول أحد منهم في عهد النبي صلى الله علية وسلم ان يتكلم في المسائل الاعتقادية اللهم إلا نادراً ثم حاول الأئمة العظام من المسلمين السير على سنتهم وأن يجنبوا المسلمين الخوض في هذه المسائل ويحثونهم على اجتناب كل مما من شأنه أن يصرفهم عن العلم بـ (الموروث النبوي)_تلك هي نشأة الفلسفة

---

(١) وينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتب اللبنانية – بيروت (١٩٨٢م) ج١، ص٢٤٥.

(٢) الميتافيزيقا: هو علم ما بعد الطبيعة وغرضه النظر في الوجود بما هو موجود، ج٢، ص٣٠٠.

(٣) الجوهر: يقال: أي شيء هو في جوهره؟ أي ذاته وحقيقته، ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ص٦٠٢.

(٤) الماهية: مشتقة من (ما هو) وهي أعم من الحقيقة، لأن الحقيقة لا تستعمل إلا في الموجودات، يقال إن للموجودات حقائق ومفهومات، والماهية تستعمل في الموجودات والمعدومات، يقال إن للمعدومات مفهومات لا حقائق. ينظر: الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، مؤسسة الرسالة – بيروت – لبنان، ط٢ (١٤١٩هـ – ١٩٩٨م)، ص٨٦٣.

(٥) الكُنْه: يقال: تصور كنه الشيء تمثّله في الذهن، سواء كان على وجه التفصيل أو على وجه الإجمال. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج٢، ص١٣٨٩.

الحقة، وليست الفلسفة إلا تعبيراً عن روح الحضارة لمجتمع من المجتمعات، حتى تطورت بعد ذلك ولكن تطورها كان أولاً في نطاق العمل فقط، نائيةً بذلك عن كل بحث ميتافيزيقي.وهنا لا بد من الوقوف على أمرٍ هو إذا كان الأمر كذلك فلماذا قام علم الكلام وظهر متكلمو الإسلام وعلم الكلام بحث فلسفي إنه حقاً يختلف عن الفلسفة المشائية[١] الميتافيزيقية في كثير من أصولها، ويستمد من القرآن مادته، ولكنه كان في جوهره بحثاً ميتافيزيقياً، كيف نوفّق اذاً بين قيام هذا العلم على أسس فلسفية، وبين قولنا: إنّ الإسلام لم يدعُ إلى قيام فلسفةٍ ميتافيزيقية، حتى ولو قامت على أصوله. إنّ مشكلة بدءِ الفلسفةِ الإسلامية الميتافيزيقية أو نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي أختلف الباحثون في تعليل نشأة هذا النوع من الفلسفة عند المسلمين بين المؤيد والرافض لأنّ المسلمين اندفعوا بطبيعتهم الإنسانية إلى البحث الفلسفي وأن القرآن والحديث أتى لهم بالأصل الميتافيزيقي، الله ذاتٌ وله أسماءٌ فكان لابد أن يتساءلوا ما هي حقيقة الذات وحقيقة الاسم، وكان لابد أن يحددوا الصلة بين الاثنين، ومن الله ذاته وصفاته اتجهوا إلى البحث في العالم: خلق هذا العالم من لا شيء، فكان لابد أن يبحثوا في حدوث المادة وأن يضعوا المذهب الفلسفي، وأيضاً في تكلم القرآن عن اختيار الإنسان وجبره، فكان عليهم أن يقيموا مذاهبهم في حرية الإرادة الإنسانية أو في عدم حريتها، فأنتجوا أجمل النظريات وأدق المذاهب ولم يتركوا جانباً من جوانب الفكر الفلسفي إلا وأشبعوه بحثاً، فهم لم يفعلوا كل هذا إلاّ نتيجة لروح فلسفي حقيقي داخلي.[٢]

---

(١) المشائية: هي مذهب أرسطو ومنهجه في مبادئه الاساسية وفي المعارف المستخلصة من هذه المبادئ بواسطة ذلك المنهج في ما يتصل بالطبيعة وبالإنسان وبالله، والمشاؤون هم تلاميذ أرسطو سموا كذلك لأن أستاذهم كان يعلمهم وهو يمشي.. ينظر: المعجم الفلسفي، للدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية – القاهرة، (بلا. ر. ت. ط)، (١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م)، ص١٨٤.

(٢) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، دار المعارف – القاهرة، ط٩ (بلا. ر. ت. ط)، ج١، ص٥٩،٦١.

المطلب الرابع: خصائص الفلسفة الإسلامية:

ممّا لا شك فيه أن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت بالفلسفة اليونانية فلا يمكننا القول بأنها فلسفة إسلامية خالصة، بل هي مقتبسة من الأفكار اليونانية السابقة، ولكن مع هذا فإن ذلك التأثير لم يخفي مميزاتها الخاصة بها(١)

أولاً: يمكن تحديد أبرز الخصائص التي امتازت بها الفلسفة الإسلامية:

١. إنّ الفلسفة الإسلامية عقلية كالفلسفة الغربية اليونانية لأن أكثر فلاسفة المسلمين يعتقدون أن العقل قادر على إدراك الحقيقة.
٢. إنّ أكثر فلاسفة المسلمين يؤمنون بمطابقة ما هو موجود في العقل لما هو موجود في الأعيان.
٣. إنّ آراء فلاسفة المسلمين في ترتيب الموجودات وكمالها وتسلسلها من الأدنى إلى الأعلى، لا تختلفُ كثيراً عن قول اليونانيين: (إن كمال الشيء مقياسٌ وجودةٌ) فهذه المسائل التي نجدها في مؤلفات الفارابي وابن سينا إنما هي مقتبسة من آراء اليونانيين دون غيرهم.
٤. إن الفلسفة الإسلامية وإن أُخذت من الفلسفة اليونانية واستمدت منها الكثير من عناصرها، فإن كيفية استخدامها هذهِ العناصر، والغاية التي من أجلها رتبتها هذا الترتيب مختلفتان، كنهري مؤلفين من ماءٍ واحدٍ يجريان في اتجاهين مختلفين، فالذي ينظر إلى المبادئ يجد الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية متفقتين، والذي ينظر إلى الغايات والمقاصد يجد بينهما اختلافاً كبيراً، ويرجع هذا الاختلاف في نظري إلى أن الفيلسوف اليوناني ينظر إلى العالم نظرة فنية، في حين أن الفيلسوف الإسلامي ينظر إليه نظرة دينية، بل إنّ الدين في نظر الفلسفة الإسلامية اساس ضروري لابد للفيلسوف من التوفيق بينهُ وبين الفلسفة، وهذا التوفيق بين الآراء المتعارضة أبرز ما تتميز به الفلسفة الإسلامية من الصفات،
٥. إنّ محاولات الابتكار في هذه الفلسفة ظلت مقصورة على التوفيق بينها وبين الدين على مقابل الفلاسفة الذين وقفوا إلى جانب الفلسفة اليونانية هنالك مَن نقد هذهِ الفلسفة وجاوز الحد الذي وقفت عندهُ، كالسهروردي والغزالي، فإن في آرائهم وآراء بعض الفرق الإسلامية

(١) ينظر: معاني الفلسفة، الأهواني، ص٣٥.

ابتكارات كثيرة، فقد كشفوا في الفلسفة اليونانية عن قضايا لم تلاحظ من قبل، واضافوا إلى هذه القضايا مسائل إلهية وإنسانية واجتماعية لم تخطر ببال أشهر فلاسفة اليونان وإذا كانت عقول هؤلاء الفلاسفة قد تأثرت بعقول اليونان في منطقهم وطبيعياتهم وسائر علومهم، فإن قلوبهم قد ارتوت من معين الدين الإسلامي.(١)

ثانيا: كيف عالجت الفلسفة الإسلامية المسائل التقليدية:

إنّ من الأمور الكبرى التي تمت معالجتها الكبرى، مثل مسألة العالم والإنسان، وفصّلت القول فيها، وقد تأثرت بالجو الإسلامي المحيط، واستعانت بما هو موجود من دراسات فلسفية سابقة، شرقية وغربية، وتكونت عدة آراء ومدارس وإن اختلفت عن بعضها في بعض التفاصيل إلا أنها اجتمعت في أمور عامة يمكن تسميتها: فلسفة دينية وروحية تقوم الفلسفة الإسلامية على الدين وتعوّل على الروح تعويلًا كبيرًا لأنها نشأت في مجتمع مسلم حيث تربى رجال الفلسفة الإسلامية وتلقوا علومهم الدينية وقد بدا هذا واضحًا في أفكارهم والمواضيع التي طرحوها وناقشوها. اهتمت الفلسفة الإسلامية بالعقل وأولته كبير العناية لأنّ التعليل والبرهان يكون نتاج العقل والتفكير العقلي السليم، وبه يتم اكتشاف الحقائق العلمية فهو من أهم أبواب المعرفة. فلسفة توفيقية من خصائص الفلسفة الإسلامية فهي توفيقية لأنّها توفق بين الفلاسفة فيما بينهم ولكن الفلاسفة المسلمون كانوا أشد عناية بما أنتجه أرسطو وأفلاطون وما ألفوه وقرروه في علم الفلسفة. فلسفة وثيقة الصلة بالعلم بعض الفلاسفة المسلمون علماء قبل أن ينشغلوا في الفلسفة مثل الكندي والفارابي، وقد اهتمت الفلسفة الإسلامية بالعلم فقد أخذت عنها وأخذ عنها ففي الفلسفة مسائل علمية كثيرة كما احتوت البحوث العلمية على قضايا فلسفة متعددة، وقد كان فلاسفة الإسلام يعدون العلوم العقلية جزء لا يتجزأ من الفلسفة. وتعتبر الفلسفة الإسلامية من العلوم التي سببت إشكالًا كبيرًا في التاريخ الإسلام ي، ووقف كثير من العلماء منها موقف المعارض والناقد ومنهم الإمام الشافعي وحجة الإسلام الغزالي رحمهما الله، أما بالنسبة لحكم دراسة الفلسفة فإنها تجوز لأهل الاختصاص؛ لبيان ما فيها من الانحراف، والرد على ما تثيره من الباطل، وقد صرّح كثير من علماء المسلمين بحرمة دراسة الفلسفة دون وجود هذا السبب وهذا الداعي ومنهم ابن نُجيم وابن العربي والقاضي عياض وزكريا الأنصاري، والسبب في ذلك ما تثيره الفلسفة من أفكار باطلة واعتقادات مخالفة للشريعة الإسلامية (٢).

---

(١) ينظر: مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية، د. محمد عبد القوي مقبل، دار جامعة عدن للطباعة والنشر – عدن – اليمن، ط١ (٢٠١٠م)، ص٣١،٣٢.

(٢) تأملات في فلسفة ابن رشد، بركات محمد مراد، ط١، مطبعة سيسكو، القاهرة، ١٩٨٨.

المبحث الثاني: حقيقة الفلسفة الإسلامية وأقسامها وغايتها ومدارسها

المطلب الأول: حقيقة الفلسفة الإسلامية:

قال الخوارزمي: الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهي فيلا سوفيا وتفسيرها: محبة الحكمة فلما عبرت قيل: فليسوف ثم اشتقت الفلسفة منه ومعنى الفلسفة علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصح وتنقسم: أحدهما نظري والآخر الجزء العلمي ومن الحكماء من المنطق جزاءا ثالثا غير هذين ومنهم من جعله جزاءا من أجزاء العلم النظري ومنهم من جعله آلة للفلسفة ومنهم من جعله جزءً منها وآله لها. (١)

وقال مراد وهبة: فيثاغورس هو من وضع كلمة فلسفة إذ قال: (لست حكيما فان الحكمة لاتضاف لغير الآلهة وأنا إلا فيلسوف)، أي: محب للحكمة؛ ولكن أول من اشتغل من المسلمين بالفلسفة كنظام كلِّي، وهضم قدرًا صالحًا من الفلسفة، واستحق أنّ يلقب فيلسوفًا في الإسلام هو الكندي؛ على حين أن الكلام كان قد نضج قبل ذلك وتكوّن، واستحق كثير لقب «المتكلمين» سواء أطلق عليهم هذا الاسم أم لا. (٢)

وعرف الكندي الفلسفة بأنها: (علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان) فالفلسفة إذاً من جهة الأصل اللغوي تعني: محبة الحكمة؛ ثم بين ان هناك أمرين يجب ملاحظتهما. (٣)

---

(١) مفاتيح العلوم محمد بن احمد يوسف الخوارزمي ط ٣ طبعة المكتبة الازهرية للتراث المقالة الثانية منه ١٩٨١م ص٢٠٧

(٢) فيثاغروس شيخ الايطالية وقد روى ارنست الغيرناني أن هذا الفيلسوف سمي فيثاغورس لانة كان في قوة كهانته يخبر بالأشياء فتقع كما اخبر مثل اخبار كهنة الشمس وهو أول من اتبع تواضعا من انه أن يلقب حكميا ورضي بلقب الفلسفة ينظر: فيثاغورس علم الرياضيات د. فاروق عبد المعطي ط١ دار الكتب العلمية بيروت– لبنان ١٩٤٤م ص٣٦

(٣) هو أبو يوسف محمد إسحاق الكندي أول فلاسفة الإسلام ولد في الكوفة ولم يذكر مؤرخو العرب تاريخ ميلاده ووفاته بالدقة ولم يذهبوا الى اكثر من أنه من اهل القرن الثالث للهجرة وان الكندي عاش في النصف الأول من القرن العاشر للميلاد ومات بعد عام ٨٦١ م وذكر العلامة ناجي الإيطالي أحد أساتذة الفلسفة بورما المتوفي أواخر القرن التاسع عشر وكان ممن عنوا بتاريخ الفلسفة العربية ونشر كتابا للكندي باللاتينية أن وفاته كانت عام٢٥٨هجرية أي ٨٧٣مسيحية وثبت أنه كان حيا يرزق عام ١٩٨هجرية فكأن عمر نحو سبعين عاما تاريخ فلاسفة الاسلام في الشرق والغرب محمد لطفي ص٧٥.

أولاً: أنَّ حب الشئ لايستلزم امتلاكه بالضرورة فالحب هنا الرغبة الى الشيء فكون المرء فيلسوفا يعني إذاً أنه يسعى الى الحكمة وليس بالضرورة أنّه يستحوذ عليها

ثانيا: أنّ الحكمة هنا تدل على كل بحث فكري دؤوب في أي من المجالات وأن الفلسفة فرع معرفي يدور حول المفاهيم لاحول الوقائع. أن الفكرة الرئيسية لكلمة فلسفة هما في آن واحد فكرة الاجتهاد في اتجاه التوليف الشامل أليست الفلسفة تصورا إجماليا للعالم أو لعالمية الاشياء يتعلق في آن بالظواهر وبالروح لكن في علاقتهما المتبادلة ويقدم هذان الطابعان الجوهريان للكائن معرفة توحيدية وتدبيرية معا في هذا المفهوم يبدو أن هناك عنصرين متمايزين ومتضامنين دائما هما المعرفة العقلية للحقيقة الصحيحة والحل العلمي والراسخ لمسألة المصير البشري بكلمة قاعدة الحياة والسمة المؤسسة يقين فكري وعلى ركيزة واقعية معروفة بشكل مناسب وصلبة قدر الإمكان، أمّا ابن سينا فعرفها: الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية والفلسفة الإسلامية هي البحث في الكون والإنسان في ضوء التعاليم الدينية التي نزلت مع ظهور الإنسان ويتلخص أن الفلسفة الإسلامية: هي التفكير في الكون وفيما بعده والإنسان في حالة فردية أو جماعية من المبادئ والوصايا.

المطلب الثالث: موضوع الفلسفة الإسلامية:

إنّ الفلسفة الإسلامية لا تبحث في شيء واحد بعينه، بل إنها تحاول معرفة كل شيء يمكن للعقل أن يبحث فيه، فهي تحاول أن تتبين من أين جاء هذا العالم؟ وكيف هو الآن؟ وما مصيره؟ وتبحث في ذات **الله** تعالى وما يجب أن يتصف به، وتبحث في الكون كله، بحثاً شاملاً لهُ في جميع نواحيه، وتعنى بالإنسان لأنهُ هو الباحث الذي بحث في الامور العلمية، فتتناولهُ بالدراسة من نواحٍ عده، من ناحية المعرفه، ومن ناحية السلوك، ومن ناحية مبدئهِ ومصيره [١].

ومِن هنا يكون موضوع الفلسفة ليس شيئاً واحداً معيناً، وإنما موضوعها، أشياء متعددة هي: مسائل الالهيات، والكون، والإنسان.

---

(١) ينظر: في الفلسفة الإسلامية، محمد السيد نعيم، ص٢٢.

إنّ علم الأجسام يبحثه علم الطبيعة وعلم الحياة يبحثه علم الحياة وعالم الوعي يبحثه علم النفس والمجتمع يبحثه علم الاجتماع فماذا يعني للفلسفة كعلم له مجالات [١]وإجبات مختلفة جدا من جانب الكثير من المدارس الفلسفي.

الإجابة الأولى: الفلسفة هي علم المعرفة فالعلوم الأخرى تتوصل إلى معارف ولكن الفلسفة تبحث إمكانية المعرفة نفسها تبحث شروط وحدود المعرفة الممكنة هكذا قال إمانويل كانت والكثير من أتباعه.

الإجابة الثانية: الفلسفة هي علم القيم فكل علم من العلوم الأخرى يبحث فيما هو كائن وأما الفلسفة فإنها على العكس من ذلك تبحث فيما ينبغى أن يكون وهذه الإجابة التي قدمها على سبيل المثال أتباع من المدرسة المسماة بمدرسة جنوب ألمانيا وعدد من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين.

الإجابة الثالثة: الفلسفة هي علم الإنسان، وذلك بعدّها شرطا وتأسيسا لكل شيء آخر وبناء على هذا الرأي فإنه كل شيء يتعلق في الواقع بالإنسان بأي صورة من الصور، ولكن الفلسفة قد جعلت من هذه العلاقة بذلك من الإنسان نفسه بهذا المفهوم، موضوعاها الخاص، وهذا مايدعو إليه الكثير من الفلاسفة.

الإجابة الرابعة: مجال الفلسفة هو اللغة، فهي تبحث لغة العلوم الأخرى من وجهة نظر أبنائها والفلسفة تتناول في البحث ثلاثة ميادين رئيسية هي الوجود والمعرفة والقيم. وأن المسلمين لما فرغوا من الفتح، واستقر بهم الأمر، واتسع لهم الرزق، أخذ عقلهم يتفلسف في الدين فيثير خلافات دينية، ويجتهد في بحثها والتوفيق بين مظاهرها، ويكاد يكون هذا مظهرًا عامًا في كل ما نعرفه من أديان، فهي أول أمرها عقيدة ساذجة قوية لا تأبه لخلاف، ولا تلتفت إلى بحث، ينفذ نظرها إلى أسس الدين فتعتنقها وتؤمن بها إيمانًا تامًا في غير ميل إلى بحث وفلسفة؛ ثم يأتي طور البحث والنظر وصبغ مسائل الدين صبغة علمية فلسفية، وإذ ذاك يلتجئ رجال الدين إلى الفلسفة يستعينون بها في تدعيم حججهم وتقوية براهينهم؛ هذا ما كان في اليهودية، وهذا ما كان

---

(١) ينظر: مدخل إلى الفكر الفلسفي، جوزيف بوخينسكي، ص٢٢-٢٣، وينظر: قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، أ.د سعيد الدين سيد صالح، ط١ مطبوعات جامعة الأردن العربية المتحدة ١٩٩٨م ص١١.

في النصرانية، وهذا ما كان في الإسلام ؛ فقد كاد ينقضي العصر الإسلامي الأول في إيمان لا يعتوره كثير من الجدل؛ فلما هدأ الناس أخذوا ينظرون ويبحثون، ويتوسعون في النظر والبحث، ويجمعون بين الأشباه والنظائر، ويستخرجون وجوه الفروق والموافقات، فكان ذلك يستتبع حتمًا اختلاف وجهة النظر، فاختلاف الآراء والمذاهب. والنسق لذلك مثلًا: أن المسلمين الأولين كانوا يؤمنون بالقدر خيره وشره، ويؤمنون بأن الإنسان مكلف بما أمره الله به، وكان إيمانهم بذلك إيمانًا قويًا مجملًا من غير تعمق في بحث، ولا تفلسف في نظر؛ فجاء من بعدهم يجمعون الآيات الواردة في هذا الموضوع ويفلسفونها؛ فرأوا من ناحية أن الله تعالى يقول: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُم أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لايُؤْمِنُونْ﴾ (١) ويقول: ﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَا أَغْنَىَ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ (٢) فقالوا إن هذه الآيات وأمثالها. يدل ظاهرها على الجبر والتكليف بما لا يطاق؛ وقد أخبر الله في كل من الآيتين الأخيرتين عن شخص معين أنه لا يؤمن قط، ومع هذا كلفه الإيمان. ومن ناحية أخرى مليء القرآن بالآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الإيمان: لقولة ﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾ (٣) وقال تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ، وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ (٤) كيف التوفيق بين هذه الآيات جميعًا؟ وهل الإنسان مجبر أو مختار؟ وهكذا جمعوا الآيات التي ظاهرها الخلاف، وأخذوا يبحثونها البحث العلمي الفلسفي، ويوازنون بينها، فأدّاهم ذلك إلى اختلاف طويل وجدال عميق. وكل ما نريد الآن أن نبينه هو كيف أدى البحث العلمي في المسألة إلى الاختلاف في الحجج والاختلاف في المذاهب ممّا كان أساسًا من أسس علم الكلام؟(٥)

---

(١) سورة البقرة : الاية ٦

(٢) سورة المسد: الاية ١

(٣) سورة الكهف : الاية ٥٥

(٤) سورة النساء: الاية ١٦٥

(٥) ينظر: مدخل إلى الفكر الفلسفي، جوزيف بوخينسكي، ص٢٢-٢٣، وينظر: قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، أ.د سعيد الدين سيد صالح، ط١ مطبوعات جامعة الأردن العربية المتحدة ١٩٩٨م ص١١

المطلب الثالث: الغاية من الفلسفة الإسلامية:

كانت غاية الفلسفة مثار خلاف بين الفلاسفة فمنهم من قال: بأنّها اكتشاف الحقيقة لذاتها العلم للعلم ومنهم من قال بأنها توصل الى تحقيق السعادة ومنهم من قال أن غايتها تؤكد العقيدة الدينية بالحجة والمنطق، ومنهم من قال بأنها تهدف الى خدمة الحياة العلمية الا إن أرسطو قد جعل العلوم النظرية أشرف من العلوم العلمية؛ لأنها لا تهدف إلى تحقيق غايات، ويتمثل فيها كمال العقل وهو أسمى قوى الإنسان، وأدت هذه النظرية التي تعدَ الفلسفة الأولى ما بعد الطبيعة أشرف العلوم جميعاً؛ لأن كمال العلم عنده بقدر دنوه من النظر العقلي المحض وبعده عن مطالب الحياة ومناهجها ويعدَ أرسطو الحياة العقلية غاية في ذاتها وبالتأمل الذاتي والنظر العقلي الخالص تتحق للإنسان سعادة ليس وراءها سعادة(وقد انتهى فلاسفة الإسلام إلى أن التأمل المحض ينتهي بالاتصال بالعقل الفعال وبذلك تتحقيق السعادة فكانت السعادة هدف الفلسفة البعيد إما هدفها القريب فكان خدمة العقيدة الدينية) وفي الإسلام كانت غايات الفلسفة كثيرة منها، التوفيق بينها وبين الدين وإن كان بعض الفلاسفة المسلمون فشلوا في تحقيق هذه الغاية إذ شوهوا حقائق الوحي ولكن ما نجحوا فيه بالفعل هو وضع أسس المنطق الإسلامي. (١)

أمّا في العصر الحديث فقد أصبحت غاية الفلسفة هي مجرد نتائج علمية فقط بصرف النظر عن معرفة الحقائق لذاتها وهذا هو الاتجاه الذي سارت عليه الفلسفة الماركسيه والوجودية والجسدية أمّا الفلسفة البرجماتية التي تربط الحقائق بالنتائج العلمية فلم تعترف بالحق بذاته بل زعمت ان كل فكرة تأدي الى سلوك عملي في دنيا الواقع هي فكرة باطلة غير أن هذه الاتجاهات الحديثه قد وقعت في اخطاء كثيرة وذلك بأن الانسان ليس مجرد جسد مادي وأنما هو جسد وروح وأننا لا نستطيع حصر فائدة الفلسفة في الغايات العلمية المادية فقط فهنالك فائده مادية وفائدة وروحية وعقلية يستفاد منها الانسان في دراسة الفلسفة وإن الدراسات الفلسفية تفيدنا في اصلاح أخلاقنا وهداية سلوكنا وتفريق بيننا وبين الحيوانات التي لا هم لها إلا الغايات المادية فقط اما الإنسان فأهم ما يميزه العقل فيجب عليه أن يبحث في الفلسفة لأنها القوت الصحيح للعقول. ومما يتصل بهذا أن هناك فرقًا بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية من حيث نشوؤهما؛ فالكلام في الإسلام نشأ تدريجيًا ونشأ مسائل متفرقة، تثير فرقة مسألة فيبدي فيها قوم رأيًا آخر، ويكوّنون

(١) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص٣٤.

فرقة وهكذا، كالذي حدث في مسألة مرتكب الكبيرة أكافر أم مؤمن؟ تقول الخوارج إنه كافر، فيأتي قوم ويقولون هو في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن ولا هو كافر، وتتكوّن حول هذا الرأي الأخير فرقة الاعتزال. وهكذا كانت المسائل المتفرقة تثار، ويتكوّن المذهب تدريجيًا، وكلما تقدم العصر أثيرت مسائل جديدة، ووضعت لها حلول جديدة، وهذا شأن كل العلوم الإسلامية من نحو وفقه وبلاغة. أما الفلسفة في الإسلام فلم تتدرج هذا التدرج لأنها قطعت شوط النشوء عند اليونان، ثم نقلت كاملة أو شبه كاملة، والجديد فيها إنما كان اشتغال المسلمين بها وتفهمها وشرحها والتعليق عليها، وإبداء بعض الآراء فيها، والتوفيق بين بعض قضاياها والقضايا الإسلامية. وهذا ماجعلنا نعدّ علم الكلام علمًا إسلاميًا، وإن كان فيه بعض المسائل الفلسفية اليونانية، على حين أنَّا لا نستطيع أن نسمي الفلسفة التي اشتغل بها الكندي والفارابي وابن سينا فلسفة إسلامية إلا بقدر من التجوّز.[١]

المطلب الرابع: دراسة الفلسفة الإسلامية واقسامها:

اولا : دراسة الفلسفة الإسلامية:

من أهم الأمور التي تبين منهج الإسلام:

١. إن دراسة الفلسفة الإسلامية توضح لنا المشكلات العقلية التي تناولها مفكرو الإسلام بالبحث والدراسة، وتبين لنا المنهج الذي سلكوه في دراسة هذه المشاكل، وكيفية التوفيق بين الإسلام الذي يدينون به، وبين ما انتجهُ العقل الإنساني في مسائل الألوهية والعالم.[٢]
٢. إنها تعطي صورة تاريخية للعقلية الإنسانية، فهي تبين لنا كيف نشأ العقل الإنساني وترقى في المعرفة من المحسوس إلى المعقول، وكيف نما حتى وصل إلى ما هو عليه الآن.
٣. كما وتربي في الإنسان ملكة النقد الصحيح، وتقدير قيم الأشياء تقديراً علمياً صحيحاً.
٤. إن دراستها تمكننا من إدراك الصلة بين آراء الفلاسفة المحدثين والسابقين عليهم، تحت ما يسمى بالتلاحم الفكري.

---

(١) ينظر: مبادئ الفلسفة رينية ديكارت (بلاط) القاهرة(بلات) ص٢١.

(٢) ينظر: في الفلسفة الإسلامية، محمد السيد نعيم، ص١٦٩.

٥. تبعث دراستها في نفوس الناشئين والراغبين في البحث والمعرفة، الاقتداء بالفلاسفة الذي وقّفوا انفسهم للبحث والتنقيب عن الحقيقة.(١)

ثانيا: أقسام الفلسفة الإسلامية

لما كانت الفلسفة اسماً تندرج تحته المعارف العقلية بمجموعها، جرى تصنيف هذه المعارف إلى نوعين رئيسين، هما:

أولاً: العلوم العملية أو الحكمة العملية: هي علم بأحوال الأشياء التي وجودها بقدرتنا واختيارنا، كالأعمال الشرعية من الصلاة والزكاة وغيرها، وسائر الأفعال الحسنة والسيئة من حيث إنهُ يؤدي إلى صلاح المعاد والمعاش وسميت بها، لأنّ المقصود منها العمل دون العلم فقط. (٢)

ثانياً: العلوم النظرية أو الحكمة النظرية: هي علم بأحوال الأشياء التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا كالأرض والسماء، وسائر الموجودات الخارجية من حيث إنهُ يؤدي إلى تكميل القوة النظرية، ووجه التسمية ظاهر.

وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر في أقسامٍ ثلاثة فأقسام الحكمة العملية هي:

١. الحكمة المدنية، أو علم سياسية المدن وتدبير المجتمع: وهي تُعلّم كيفية المشاركة التي تقع فيما بينَ اشخاص الناس، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان.
٢. الحكمة المنزلية، أو علم تدبير المنزل والعائلة: وهي تُعلّم كيفية المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد، لتنظم به المصلحة المنزلية.
٣. الحكمة الخُلُقية أو علم الأخلاق: وهي تُعلّم الفضائل، وكيفية اقتنائها لتزكى النفس وتُعلّم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس.

أمّا أقسام الحكمة النظرية فهي:

---

(١) ينظر: مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية، محمد عبد القوي، ص١٢،١٣.

(٢) المراد بالحكمة هنا الفلسفة، يقال حكماء المسلمين أي فلاسفة المسلمين.

١. الحكمة الالهية أو العلم الإلهي: وتسمى بالعلم الأعلى، والعلم الكلي، والميتافيزيقيا أي ما وراء الطبيعة والفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الرياضيات والطبيعيات وتعتبر الالهيات أشمل وأوسع من غيرها من العلوم، اضافة إلى أنها برهانية ويقينية أكثر من غيرها.(١)

٢. الحكمة الرياضية أو العلم الرياضي: وتسمى العلم الأوسط، والفلسفة الوسطى لوقوعها في مرتبة متوسطة في سُلّم المعرفة بين الالهيات والطبيعيات (٢).

٣. الحكمة الطبيعية أو العلم الطبيعي(٣): وتسمى العلم الأدنى، والفلسفة الدنيا، لأنها تقع في أدنى المراتب في سُلّم المعرفة.(٤)

---

(١) ومن امثلتها: الأشياء الكونية.

(٢) ومن امثلتها: الأشياء الهندسية.

(٣) ومن امثلتها: العقول العشرة.

(٤) ينظر: رسائل في الحكمة والطبيعيات، ابن سينا، ص٧٢،٧٣ وينظر: مبادئ الفلسفة، للشيخ سعيد أحمد البالن بوري، مكتبة البشرى- كرادتشي- باكستان، (١٤٣٢هـ - ٢٠١١م)، (بلا.ر.ط)، ص٩،١٠،١١.

المبحث الثالث: موقف الفلاسفة المسلمين من علم الكلام

المطلب الأول: مسألة الكندي من خلق العالم

تُعّد مشكلة خلق العالم أوَّل مسألة أثارها الفلاسفة المسلمين، فالله تعالى خالق العالم، والعالم مخلوق من الله، وهذا ما يسلم به الجميع، ولكن تبعاً لذلك هل يمكننا القول بأن العالم محدَث؟ هذا ما ذهب إليه بعض فلاسفة المسلمين كالكندي من أنه إذا كان العالمُ مخلوقاً فمعنى ذلك أنهُ محدَث، وإذا كان اللهُ خالق العالم، فمعنى ذلك أنهُ تعالى محدِثه أو فاعله أو مبدعه أو صانعه.

ولكن بعض الفلاسفة الإسلاميين فرقوا بين الخلق والإحداث، وقالوا: إن الله خالق العالم، ولكنهُ أي العالم قديم وليس محدثاً، أي أنهُ لم يزل موجوداً مع الله، ومعنى ذلك أن خلق الله للعالم لم يتم في الزمان، لأن الله ليس متقدماً على العالم في الزمان. واتخذ هذا القول عندهم شكلين: أحدهما يمثلهُ كلٌّ من الفارابي وابن سينا اللذين قالا بنظرية الفيض أو الصدور، متأثرين في ذلك بأفلوطين صاحب الأفلاطونية المحدثة، وكيف أن نظريتهم كانت تعتمد على التفرقة بين الواجب والممكن أو واجب الوجود وممكن الوجود، وتعتمد أيضاً على فكرة أو صفة الجود الالهي التي اقتبسها فلاسفة الإسلام من التصوف الشرقي كما وجدوهُ عند أفلوطين.[١] والشكل الآخر يمثلهُ ابن رشد، الذي نقد القول بالحدوث على طريقة الأشاعرة والكندي أيضاً نقد القول بالفيض أو الصدور، وانتهى إلى القول أنّ العالم قديم، بمعنى أنه في (حدوث دائم منذ الأزل). نستطيع القول أن الكندي يعتبر من قلائل الفلاسفة المسلمين الذين قالوا بحدوث العالم من لا شيء وأن الله تعالى هو منشئ كل شيء، وفي هذا ينطلق الكندي بمفهومهِ عن الله والعالم انطلاقاً مباشراً من المسلمات الدينية أمّا الجانب الفلسفي عندهُ هنا فيقتصر على الأشكال الاستدلالية التي استخدمها في محاولة اثبات الخلق من العدم بالطريق الفلسفي، فقد حاول الكندي اثبات أن كل جرم – أي مادة – متناهٍ، وأن الله تعالى وحدهُ غير متناهٍ، لكي يثبت بذلك تناهي العالم المادي أي حدوثه أي عدم أزليتهِ.ويلزم عن القول بتناهي المادة عندهُ القول بتناهي الحركة والزمان، ذلك

---

(١) ينظر: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامي، الدكتور يحيى هويدي، دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة، ط٣ (٢٠٠٢م)، ص(٢٠٣).

لما بين المادة والحركة والزمان من التلازم الوجودي، وقد برهن الكندي على هذا التلازم بالطريقة التالية:(لا جرم بلا زمان، لأن الزمان هو عدد الحركة، أعني أنهُ مدة تعدها الحركة، فإنْ تكن حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان، والحركة إنما هي حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة وإلا لم تكن).(وبناءً على هذا التلازم بين المادة والحركة والزمان، فإن الحركة والزمان كالمادة، حادثان غير أزليين).[١] وبما أن الأمر كذلك فالجرم والحركة والزمان أمور متناهية، ولها بداية، وهي من ثم محدثة، إذاً فالكندي لا يَعُدُّ الزمان أمراً موجوداً قائماً بذاتهِ، وإنما هو مجرد أمر وهمي اعتباري، وأنهُ ليس للزمان حقيقة أخرى وراء مدة وجود الجسم وهو تابع لهُ. وقول الكندي بالخلق من لا شيء، كما يرد في رسالته (الفاعل الحق الأول والفاعل الذي هو بالمجاز) يبرز بصورة واضحة صلته الفكرية بمتكلمي المسلمين، ويعزله تماماً من المشائية والأفلاطونية.[٢] فالفعل الحقي الأول في رأيه هو إخراج الأشياء إلى حيز الوجود من العدم أو كما يقول: تأييس الآيسات عن ليس[٣]، وهذا الفعل من اختصاص الله تعالى وحده، أما الفعل الحقي الثاني فلا يتعدى إظهار الاثر الذي يتركه الفعل الأول في الشيء وهو بهذا الاعتبار انفعال لا فعل، وبهذهِ الدلالة المجازية يقال أحياناً عن المخلوقات أنها فاعلة، ذلك لأنها في الواقع ليست إلا موضوعات للأثر الذي يتركه فيها فعل الله، فتدفع به من ثم إلى اشياء اخرى على مراحل متتابعة.[٤] وهكذا ينتهي الكندي إلى القول: بأن الجسم حادث عن ليس ، وأن المحدِث لهُ هو الله وحده، وهذا دليل على أن الكندي قد ناقض ارسطو في قضية خلق العالم فقد كان رأي ارسطو هو قدم العالم من حيث حركته ومن حيث مدة وجوده، مع قوله بتناهي هذا العالم من حيث مساحته وامتدادهُ الجسمي في المكان.

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، في رسالة ايضاح تناهي جرم العالم، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي – مصر (١٣٦٩هـ - ١٩٩٠م)، ص(١٩٦).

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، دكتور ماجد فخري، دار المتحدة للنشر – بيروت (١٩٧٤م)، ص(١١٨).

(٣) (تأييس) أي ايجاد (الآيسات) أي الموجودات وهو جمع (آيس) أي الموجود (عن ليس) أي عن عدم، فيكون مجمل الفكرة: أن ايجاد أنواع الموجودات كلها من العدم هو الفعل الحقيقي الأول، وأن هذا الفعل هو من اختصاص الله تعالى وحده، ولا يكون لغيره تعالى.

(٤) ينظر: رسائل الكندي الفلسفي في رسالة الفاعل الحق الأول التام ولفاعل الناقص الذي هو بالمجاز، ص(١٨٢-١٨٣).

ومن هنا نجد المعارضة الواضحة في رأي ارسطو هذا مع رأي الكندي القائل بحدوث العالم من حيث مساحته، ومن حيث حركته، ومن حيث الزمان، ومن حيث المكان، فالكندي يستخدم تعبير ارسطو، (المحرك الأول) فإنما هو يضع لهذا التعبير مفهوماً آخر غير الذي يضعه ارسطو، فالكندي حين يقول (المحرك الأول) يقوله مجاراة لأرسطو شكلاً، في حين يقصد به (المبدع الأول) مضموناً، والفرق بين التعبيرين فرقٌ جوهري وجذري، فإن (المحرك الأول) الارسطي لا يحرك العالم بوصفه العلة الفاعلة، بل بوصفه العلة الغائية لهُ، بمعنى أن العالم يشتاق إلى كمال الله (المحرك الأول) الذي هو (أفضل سعيد وأجل مبتهج) وبهذا الشوق الدائم يتحرك العالم نحو الله تحركاً متصلاً دائماً، رغبة في نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجتهِ، فهذا هو معنى كون الله (محركاً أول) في المفهوم الارسطي.[١]

أمّا عند الكندي فإن (المحرك الأول) هو العلة الفاعلة الأولى، العلة المبدِعة لكل علة، وهو الفاعل الحق الأول التام، واساس الاختلاف بين المفهومين هو أن مفهوم ارسطو يتضمن القول بقدم العالم (أزليتهُ) أولاً، وانكار القول بخلق العالم من العدم ثانياً، أما مفهوم الكندي فقائمٌ على القول بحدوث العالم أولاً، وبخلقه العالم من العدم المطلق ثانياً، وهذا المفهوم صريحٌ عند الكندي.[٢]

يقول الأستاذ الدكتور يوسف كرم: والذي دفع أرسطو إلى القول بهذا المفهوم مبادئ عدة منها نفي العلية الفاعلة عن الله (المحرك الأول) وحصر العلاقة أي العلاقة بين الله والعالم في الغائية، وهذا المبدأ يتضمن بوضوح نفي كون الله مصدر الفعل المباشر للحركة، حركة الوجود في العالم، وهذا النفي عند ارسطو قائمٌ على مبدأ أن تحريك الله للعالم كعلة فاعلة، تقتضي حصول مماسة بينه وبين العالم، ليحصل التحريك، والمماسة ممتنعة هنا، لأن العالم مادي، جسمي، في حين أن الله غير مادي، غير جسم، فكيف يمكن التماس بينهما.[٣] وعند موازنة نظرة الكندي في قضية الله والعالم بنظرة أفلاطون، نجد أن ما بين الكندي وأفلاطون من اختلاف

---

(١) ينظر: ما بعد الطبيعة، ارسطو طاليس، د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٥م)، ص(٢٧).

(٢) ينظر: رسائل الكندي الفلسفية، ص(١٨٢).

(٣) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة – مصر، ص (٢١٣).

في النظر للقضية لا يقل عمقاً عما بين الكندي وارسطو، فإن الوجود الأزلي الثابت المنزه عن الحركة والتغير والصيرورة والتحديد المكاني والزماني، ينحصر عند الكندي في واحد هو الله تعالى، ولكنهُ عند أفلاطون يتعدد بقدر ما في العالم الحسي من أنواع، أو من اشياء تنطوي تحت هذهِ الأنواع، نظراً إلى أن لكل نوع ولكل شيء في هذا العالم الحسي (مثالاً) أو (فكرة) في عالم الوجود الحقيقي عالم المثل أو الأفكار هذا أولاً، ويأتي الاختلاف بينهما ثانياً من أنه ليس في العالم الحسي شيء مخلوق من لا شيء ما دامت اشياء هذا العالم كلها – في نظر أفلاطون – ليست سوى انعكاسات لـ (الأفكار) الأزلية القائمة في عالم الجواهر بوجودها الفعلي الموضوعي السرمدي، ويأتي الاختلاف ثالثاً من أن سبب وجود الأشياء في العالم الحسي واحدٌ هو الله تعالى عند الكندي، ومتعدد بتعدد الأشياء نفسها أو أنواعها عند أفلاطون لأن كل فكرة هي سبب للشيء الذي هو ظلها في العالم الحسي، وهناك وجه رابع للاختلاف بينهما يتمثل في أن الله مفارق للعالم عند الكندي أما عند أفلاطون فإن الفكرة جوهر العالم، والعالم هو الظاهرة بالنسبة للجوهر.[١] وهكذا نجد في آراء الكندي المتعلقة بقضية حدوث العالم، شواهد واضحة على أنهُ لم يكن ناقلاً عن سواه من الفلاسفة اليونان فحسب، بل أخذ منها ما يلائم آراءه وعدل عن ما يخالفها. فعنده أن الله تعالى قد خلق العالم كله بأن قال لهُ كن فيكون لقوله وتعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.[٢]

المطلب الثاني: مسألة الفرابي من خلق العالم

اتجه الفارابي في مسألة خلق العالم اتجاهاً أفلوطينياً من بعض زواياه لا من كلها، مضيفاً إليه أبعاداً إسلامية قليلة، وقد ارتضيا القول بأنهُ لابد أن يصدر عن الواحد واحدٌ مثله، وهو ما يعرف في الفلسفة بنظرية ((الفيض أو الصدور)) والفيض في المفهوم الفلسفي يُعد مشكلة فلسفية وضعها اصحاب الأفلاطونية المحدثة لتفسير كيفية خلق العالم وكيفية صدور

(١) ينظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروة، دار الفارابي – بيروت (١٩٧٩)، ص(٧٢ وما بعدها).
(٢) سورة يس، آلاية ٨٢.

الكثرة عن الواحد، ثم انتقلت إلى العالم الإسلام ي، فصاغها بعض فلاسفتهِ صياغة جديدة عقلانية دينية مع المحافظة على جوهرها.(١)

والفيض لونٌ من ألوان القول بقدم العالم فالعالم قد صدر عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس، ومعنى ذلك أن العالم ملازم لله منذ القدم، فهو إذاً قديم مثله، وكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذي يصدر عنها، كذلك فإن المبدأ الأول لا يستطيع منع الموجودات التي تنساب منه.

وقبل أن نشرع في تفصيل هذه النظرية، لابد من بيان ما يلازمها من امور وهو أن الفارابي أوّل من ظهرت إليه فكرة (الواجب) و(الممكن) بدلاً من فكرة (الحادث) و (القديم) فقد قسّم الموجود إلى (واجب الوجود) و(ممكن الوجود) ، وليس هناك سوى هذين القسمين من الوجود، ولما كان كل ممكن لابد أن يتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود فلابد لنا من القول بوجود موجود هو واجب الوجود لا علة لوجوده.

يقول الفارابي: (إن كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان قبل الكون هو ممكن الوجود، اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد، ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل موجوداً وممكن الوجود يحتاج في الوجود إلى علة تخرجهُ من العدم إلى الوجود فكل ما لهُ وجودٌ لا عن ذاته فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فوجودهُ عن غيرهِ).(٢) فالواجب الوجود بذاته هو الذي لا يمكن أن يكون غير موجود، والذي ليس له علة، بل وجوده من ذاته وهو الله تعالى، أما الممكن بذاتهِ فهو الذي يمكن أن يوجَد وأن لا يوجَد، ولابد لوجوده من علة، وهو العالم، أما الواجب الوجود بغيره فهو الممكن بذاته، ولكن لتعلقهِ بعلة واجبة الوجود اصبح موجوداً دائماً، فصار حكمه حكم الواجب الوجود، ولكن ليس بذاتهِ كالأول بل لتعلقهِ بغيره كالعالَم الفائض عن الله منذ الأزل، والذي لا يمكن تصور الله إلا ويتصور معهُ وجود العالم. فالفارابي هو أول مَن ادخل نظرية الفيض والعقول في الفكر الإسلامي والتي تلقفها المفكرون المسلمون من بعدهِ، ولا

---

(١) ينظر: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دكتور محمد عاطف العراقي، دار المعارف – مصر، ط٤(١٩٧٨م)، ص(١١٠).

(٢) رسائل أبي نصر الفارابي، في شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، دار المعارف العثمانية – حيدر آباد الدكن (١٣٤٥هـ)، ص(٣-٤).

سيما ابن سينا الذي يُعد تلميذاً لهُ عن طريق مؤلفاته.وان(نظرية العقول الالهية أو العقول العشرة) تعني هذه النظرية بمجملها أن الممكن يحتاج إلى سبب أو علة لكي تُخرجه إلى هذا الوجود، وهذا السبب محتاج إلى سبب أخر لكي يُخرَج للوجود، وهكذا تتسلسل الأسباب أو العلل إلى أن تتوقف عند واجب الوجود بذاته، ولكن سلسلة الممكنات هذه لا تصدر عنه مباشرة – أي عن الله تعالى – لأن الله تعالى واحد في ذاته وصفاته، والموجودات كثيرة ومتنوعة _ إذ الكثرة إنما تكون بكثرة الأجزاء فإن صدور أكثر من واحد عن ذات الله يعني تعدد الذات العلية، أي وجود كثرة في ذاته تعالى، وهذا محال فما دام الأول واحدا فيجب أن يكون الصادر عنه واحدا مفارقا – أي بعيداً عن المادة والجسم معقولا أي يعلم ذاته فلا يجب أن يصدر عن الواحد الكامل إلاّ واحد.

فالموجودات ابتداءً من الواحد في عملية الفيض على ست مراتب:

المرتبة الأولى: العقل الأول : وهذا العقل هو ممكن الوجود بذاته بالنسبة إلى المبدع الأول الذي هو واجب الوجود سبحانه وتعالى، وهذا العقل الأول الذي هو ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره الصادر عن المبدأ الأول أو العلة الأولى هو العقل الفياض الذي فاضت بواسطته الأشياء وهو الذي له القوة والتدبير والإيجاد والإنشاء في الكون، وهو الذي يسمح بصدور الكثرة في الوجود، فتوجد بسببه العقول والنفوس والأجسام والأعراض، فهو السبب والعلة لوجود الكائنات.

المرتبة الثانية : العقل الثاني: ثم يحصل منه من ناحية كونه ممكناً (الفلك الأعلى) بمادته وصورته التي هي النفس[١]، ثم يحصل من العقل الثاني (العقل الثالث) و (سماء ثانية هي كرة الكواكب الثابتة) ويحصل من العقل الثالث (العقل الرابع) و (كرة زحل) ومن العقل الرابع يصدر (العقل الخامس) و (كرة المشتري) ومن العقل الخامس يصدر (العقل السادس) و (كرة المريخ) ومن العقل السادس يصدر (العقل السابع) و(كرة الشمس) ومن العقل السابع يصدر (العقل الثامن) و (كرة الزهرة) ومن العقل الثامن يصدر (العقل التاسع) و (كرة عطارد) وبهذا يصبح

---

(١) النفس: تطلق عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على الجوهر المرافق عن المادة في ذاته دون فعله، وهي على قسمين: نفس فلكية، ونفس إنسانية، وعلى ما ليس بمجرد بل قوة مادية وهي على قسمين أيضاً: نفس نباتية، ونفس حيوانية... ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، ج٢، ص١٧١٣.

عدد العقول كنتيجة لعملية الصدور الضرورية تسعة عقول، وتصدر عنها الأجرام السماوية، وكل واحد من هذه العقول فرع قائم بنفسه وذاته وبمجموع هذه العقول يشكل مرتبة الوجود الثانية.

المرتبة الثالثة: فإنه يصدر من العقل التاسع (العقل العاشر) أو (العقل الفعال) أو (العقل الفياض) و (فلك القمر) وهو مجرد عن المادة، وهو حلقة وصل بين العالم العلوي والعالم السفلي، وهو الذي يدبر ما تحت فلك القمر.

المرتبة الرابعة: فهي مرتبة النفس، وعندها يتكثر أفراد الإنسان.

المرتبة الخامسة: فتوجد الصورة.

المرتبة السادسة: فتوجد المادة.

فالمراتب الثلاث الأولى: وهي مرتبة الألوهية، ومرتبة عقول الأفلاك، ومرتبة العقل الفعال، ليست مادية ولا تحل في الأجسام.

أمّا المراتب الثلاث الأخيرة وهي: النفس، والصورة، والمادة، فهي تحل في الأجسام.

وأمّا الأجسام التي تنشأ من القوة المتخيلة في العقل فهي على ستة أجناس:

الأجرام السماوية، والحيوانات الناطقة، وغير الناطقة، وأجسام النباتات، والمعادن، والعناصر الأربعة.[1] وبذلك تتم سلسلة الصدور الضروري.

يقول الفارابي: اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدي الذات، لأن الأول أحدي الذات من كل جهة، ويقتضي الواحد من كل جهة واحد، ويجب أن يكون هذا الأحدي الذات أمرا مفارقا، فلا يمكن أن يصدر عن الواحد الكامل في أحديته إلا موجود أحدي، وذلك أن الفيض يصدر عن

---

(١) العناصر الأربعة: وهي الأرض والماء والنار والهواء.. ينظر: التعريفات المؤلف: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ) المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر الناشر: دار الكتب العلمية بيروت –لبنان الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ، ص٢٣٥.

علم الله بذاته، وجَعْل الصادر عن ذات الله متعددا، يعني تعدد الذات الإلهية التي هي مثال الوجود، وذلك مستحيل.[١]

إنّ العالم في نظرية الفيض والصدور ملازم لله ملازمة الظل للشخص و بذلك يخالف المتكلمين الذين يرون أن الحاجة إلى الله تعالى هي في إحداث الأشياء بعد أن لم تكن. فالفارابي يرفض قول المتكلمين وخصوصا الأشاعرة أن العالم مخلوق بالزمان، أي أن له بداية زمانية، ويرى أن العالم قديم بالزمان، أي أن وجوده مصاحبٌ لوجود الله لا ينفك عنه لحظة واحدة، ولكنه – أي العالم – حادث بالذات، لأن الحادث هو الذي يستمد وجوده من سواه، ولا بقاء له إذا عدمت العلة التي هو بها متعلق.وبما أن العالم عند الفارابي من صنف الوجود الممكن، فحالما تنقطع صلته بموجده أو بعلته الموجبة يعود عدما، ولكن لما كان الله تعالى (واجب الوجود بذاته) أي لا يمكن تصور عدم وجوده أزلا ولا مستقبلا، والعالم متعلق به تعلق المعلول بعلته، أصبح العالم قديماً بالزمان محدثاً بالذات.

المطلب الثالث: مسألة ابن سينا من خلق العالم

أمّا نظرة ابن سينا لمسألة خلق العالم فقد كانت مباينة لنظرة الكندي، فبينما اعتمد الكندي على فكرة الحدوث والتغير لكي يستدل منها على المحدث، نجد ابن سينا نظر إلى العالم وقسمه تقسيما عقليا (منطقياً) خالصاً.

فقد قسم الموجودات إلى ممكنة الوجود بذاتها، وواجبة الوجود بغيرها، وواجب الوجود بذاته، وهذا التقسيم عقلي في المقام الأول.

يقول ابن سينا في كتاب الشفاء: (الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام إلى قسمين، فيكون منها ما اذا أُعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يمتنع ايضا وجوده، وهذا الشيء في حيز الإمكان، ويكون فيها ما إذا أُعتبر بذاته وجب وجوده) [٢] ويقول ايضا: (ونحن نعرف في الأول أنه واجب بذاته، معرفة أولية من غير اكتساب، فإنا نقسم الوجود

---

(١) رسائل أبي نصر الفارابي، رسالة في إثبات المفارقات، ص٤-٥.

(٢) الهيات الشفاء، ابن سينا، تحقيق الاب قنواتي، الادارة العامة للثقافة – القاهرة (١٩٦٠م)، ج١، ص٣٧.

إلى الواجب والممكن، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحداً حتى يكون نوع وجوده مخالفا لنوع وجود آخر، ونعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه وهو أنه واجب الوجود).[١]ويصف ابن سينا حدوث الكون بأنه صدور أزلي أو فيض عن الواحد، وعملية الصدور هذه مرتبطة بفعل الإدراك الذاتي، فالموجود الأسمى بحكم إدراكه لذاته من حيث هو عقل محض من جهة، وأصل لجميع الذوات الممكنة في العالم من جهة أخرى، يُوَلَّد بدون واسطة الخليقةَ كلها والنظام الساري فيها.والواقع أن ابن سينا ينطلق بفكرة الانبثاق لكي يتوصل إلى حل لمشكلة وجود الكثرة في مقابل الوحدة، وهنا نجد أن ابن سينا معتنقاً بعد الفارابي الفكرة الأفلوطينية القائلة بأن (عن الواحد لا يصدر إلا واحد).ايضا يصور لنا ابن سينا صورة مجملة لنظام الكون يصف فيها مراتب الوجود، وفي اعلاها الله تعالى الذي خلق العقل المجرد ومن هذا العقل تنحدر نفوس الافلاك واجسامها وعقولها هذه هي نظرية الفيض أو الصدور عند ابن سينا.[٢]

وأمّا عن زمان العالم فإن ابن سينا قال بقدمه، وقد دعم مذهبه بالكثير من الأدلة، ونقد الرأي الآخر الذي قال بحدوثه، وقد خصص لهذه المشكلة جزءا كبيرا من مؤلفاته، ولكنه لم يصرح بهذا القول تصريحاً مباشراً بسبب انطلاقه من عقيدته الإسلامية وحبه للفلسفة من جهة، ومحاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة من جهة أخرى.فآثر طريقة وسطى بين المتكلمين والفلاسفة، فهو لم يقل بقدم العالم على الرأي الذي ذهب إليه أرسطو ولا بحدوثه على الرأي الذي ذهب إليه المتكلمون، لأنه لو أخذ برأي أرسطو بكليته لخالف مبادئ الدين، ولو أخذ برأي المتكلمين القائل بإله قديم يخلق العالم من لا شيء بمشيئته وارادته لخالف على ما استقر عليه رأيه في المبادئ الفلسفية.ففي رسالة الحدود لابن سينا نصوص واضحة تبين حقيقة موقفه من مسألة حدوث العالم واجلاء لنقاط الاختلاف مع المتكلمين، وأن جوهر الخلاف بينهما حول المصطلح، فالحدوث والإبداع والقدم عند الفلاسفة معنى معين، أما عند المتكلمين فيفهمونها عن طريق المعنى الذي يحددون به هذه الكلمات وهو معنى مختلف، ومن هنا يختلف الفريقان في المقدمات والنتائج فيفسر ابن سينا معاني "أوجد صنع فعل" أنها جميعاً تبين أنه قد حصل للشيء

(١) التعليقات، ابن سينا، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة للكتاب – القاهرة (١٩٧٣م)، ص٣٥.
(٢) ينظر: الشفاء، ابن سينا، ص(٣٨٠-٤٠٢).

من شيء اخر وجودٌ بعد أن لم يكن، ويمكن القول بأن هذه الألفاظ عندما تنسب لله تختلف عنها إذا اضيفت للفاعل الشاهد، وايجاد الله للعالم لا يمكن أن يكون من العدم.ويشرح لنا معنى "القدم" بأنه يقال على وجوه، فيقال بالقياس لشيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء اخر هو قديم بالقياس إليه، وهذا هو المعنى العامي للزمان، وأما القديم المطلق وهو المطلوب هنا فهو ايضا يقال على وجهين: بحسب الزمان، وبحسب الذات، أما الذي بحسب الزمان: فهو الذي وجد في زمان ماض غير متناه، وأما القديم بحسب الذات هو الذي له مبدأ يتعلق به وهو الله تعالى.[١]وعلى هذا يرى ابن سينا أن التمايز بين ما هو واجب الوجود بذاته وما هو واجب الوجود بغيره تمايز اعتباري يرجع إلى اعتبار أن الأول علة للثاني.

يقول ابن سينا: (إن مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب أن يُوجِد ما يُوجَد عنه، أي أن وجوديهما متساوقان لا يتأخر أحدهما عن الآخر، فما دام المبدأ الأول واجب الوجود، وعلة لما هو موجود فذلك يقتضي أن يوجد معلوله وجوبا دون تخلف عنه ودون قبل أو بعد).[٢] فابن سينا عن طريق فهم نصوصه – لديه تطورٌ مهمٌ لمفهوم العلاقة بين المبدأ الأول والعالم، فهو لا يقتصر على تقرير سرمدية العالم بل يعمّق فكرة نفي ايجاد العالم من العدم. إن هذه الفكرة ملازمة بالطبع لسرمدية العالم، فالسرمدي لا يمكن أن يكون مسبوقا بالعدم، وإلا لم يكن قديماً اصلاً. وأمّا مفهوم الإبداع عند ابن سينا فهو: أن يكون من الشيء وجودٌ لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان، وما يتقدمه عدم لم يستغن عن متوسط، فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والاحداث، فالعلاقة بين الله والعالم هي علاقة ابداع وليست علاقة تكوين أو أحداث، لأنّ الابداع اعلى رتبة منهما. فمفهوم الابداع بالتحديد: هو تعلق وجود المعلول بعلته مباشرة أي دون أن يكون مسبوقا بمادة أو اداة أو زمان.اذا مفهوم الابداع عند ابن سينا يختلف كل الاختلاف عن مفهوم التكوين والاحداث لأن معنى التكوين عنده هو: أن يكون من الشيء وجودٌ مادي، ومعنى الاحداث أن يكون من الشيء وجود زماني.فالإبداع أقدم منهما، لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين، والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث، لامتناع أن يكونا مسبوقين

---

(١) نظر: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ابن سينا، تحقيق الدكتور حسن عاصي، دار قابس – لبنان (١٩٦٨م)، ط١، ص٨٢.

(٢) النجاة، ابن سينا، مكتبة مصطفى الحلبي – القاهرة (١٩٧٣م)، ط٢، ص٢٥٤.

أي المادة والزمان بمادة اخرى وزمان اخر، فإذا التكوين والاحداث مرتبان على الابداع، وهو أقرب منهما إلى المبدأ الأول، فهو أعلى مرتبة منهما.اذا فالعالم حصل بالإبداع، لأنه حصل بحكم الملازمة الأزلية بين العلة الأولى ومعلولها، ويمتنع أن يكون قد حصل بالتكوين لأن ذلك يستدعي أن تكون المادة مسبوقة بمادة اخرى من حيث أنها بحكم صدورها مباشرة عن العلة الأولى لم تصدر عن مادة قبلها، كما يمتنع أن يكون قد حصل بالإحداث لأن ذلك يستدعي أن يكون الزمان مسبوقاً بزمان آخر، في حين أنه بحكم الأزلية لم يكن قبله زمان، وهذا يعني أن أصل العالم يرجع إلى تلازم ضروري أزلي بين المبدع الأول والعالم.(١)

المطلب الرابع: مسألة ابن رشد من خلق العالم

يعد ابن رشد آخر آرسطوطالي في الفلسفة الإسلامية، فمذهبه يتخذ من العقل هاديا ومن المنطق ركيزة له واساسا، وقد كان انتاجه الفلسفي من الفخامة والتنوع بمنزلة كبار فلاسفة المشرق إلا أن إنتاجه هذا يتميز بأمرين عن انتاج الفارابي وابن سينا، هما دقته في تفسير نصوص ارسطو وأمانته في معالجة موضوع الصلة بين الفلسفة والشريعة. وكما اسلفنا أن ابن رشد قد اتخذ – في هذه المسألة – طريقة مغايرة امتازت بنقدها الاشاعرة من جهة، ونقد الفارابي وابن سينا من جهة اخرى. فقد نقد الغزالي في كتابه "تهافت التهافت" بأنه لم يلتزم في ردوده على الفلاسفة شروط البرهان، وإنما سلك مسلكا سفسطائيا بأكثر اقاويله، وكذلك نقد ابن سينا من جهة أنه انحرف عن الطريقة البرهانية. يقول: (إن الحكمة هي النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان). ومن المعروف أن الاشاعرة اعتمدوا في الاستدلال على مسألة حدوث العالم نظرية الجوهر الفرد، وقد نقد ابن رشد طريقتهم هذه إلى أنها تنبني عندهم على ثلاث مقدمات، هي بمنزلة الاصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم.

إحداها: أنّ الجواهر لا تنفك من الاعراض.

الثانية: أنّ الاعراض حادثة.

الثالثة: أنّ ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث.

---

(١) ينظر: النزعات المادية، حسين مروة، ص٦٤٢.

أما المقدمة الاولى فقد نقدها بقوله: إنهم أي المتكلمين إن عنوا بالجواهر الاجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة، وإن عنوا بها الاجزاء التي لا تتجزأ وهذا ما يقصدونه ففي هذه المقدمة شك ليس باليسير، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه، وفي وجوده، أقاويل متضادة شديدة التعاند.والاشعرية لم يستطيعوا اثبات الجوهر الفرد إلا بأدلة خطابية، مثل قولهم: إن الفيل أعظم من النملة، لان فيه من الاجزاء اكثر مما فيها، ويستخلصون من ذلك أن اجزاء الفيل متناهية العدد مثلها مثل اجزاء النملة، لأنه لو كانت اجزاؤهما غير متناهية، لما صح القول أن اجزاء النملة أقل من اجزاء الفيل، ولما كانت اصغر منه، وهذا في نظر ابن رشد غلط، وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة، وذلك أن هذا يصدق في العدد، أعني أن نقول: إن عددا اكثر من عدد، من قبل كثرة الاجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات، وأما الكم المتصل[١] فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول في الكم المتصل إنه أعظم وأكبر، ولا نقول إنه اكثر واقل، ونقول في العدد إنه اكثر واقل، ولا نقول اكبر واصغر، وعلى هذا القول ستكون الاشياء كلها اعدادا، ولا يكون هنالك عظم متصل اصلا [٢] فمراد ابن رشد في المقدمة الاولى: أن الكم المنفصل ثابت في المجموعة العددية فقط، لأن المجموعة العددية هي عبارة عن اجزاء عددية، وهذه الاجزاء هي المكونة للمجموعة، فكلما زاد الاتصال بين الاجزاء العددية زاد كمية المجموعة، وكلما

---

(١) يقسم الكم إلى قسمين: كم متصل، وكم منفصل.

أما المتصل: فهو ما يكون بين اجزاءه المفروضة حد مشترك، أي بين كل جزأين منها بحيث يصح اعتبار جعله نهاية لاحدهما وبداية للآخر، كما لو قسمت سطح الطاولة امامك إلى جزأين يلتقيان عند الخط الفاصل بينهما، ولو قسمته إلى ثلاثة اجزاء فإن بين كل جزأين خطا وهكذا، فالزمان بهذا الاعتبار هو كم متصل لأنه غير قار، فإن (الان) مشترك بين جزأي الزمان.

وأما المنفصل: فهو ما لا يكون بين اجزائه حد مشترك وهو العدد، أي لا يوجد بين اجزائه حد مشترك بحيث يكون بين كل جزأين منه أمر تكون نسبته إليهما على السواء، واجزائه تكون منفصلة بالفعل في الواقع الخارجي، فلا يمكن أن نفرض حدا مشتركا بين اجزاء وهمية فيه، ولا نحتاجه، لأن الحد المشترك والاجزاء يفرضان في امر متصل واحد لا اجزاء فيه، فلو اشرت مثلا إلى الرابع من السبعة، انتهت إليه الأربعة، ويكون ابتداء الثلاثة الباقية من الخامس لا منه، فلا يمكن تحديد حد مشترك لا ينتمي إلى أحد قسمي القسمة وتكون نسبته إليهما على السواء.

(٢) ينظر: الكشف عن مناهج الادلة، ابن رشد، دار العلم للجميع – القاهرة، ط٢ (١٣٥٣هـ – ١٩٣٥م)، ص٤٦-٤٧.

انفصلت هذه الاجزاء عن بعضها استحالت المجموعة إلى واحد، فلذلك نقول إن هذه اكثر وهذه اقل، ولا نقول ذلك في الاجسام مثل أن نقول الفيل اكثر من النملة بل نقول هذا اعظم والنمل اصغر، وهذا بخلاف القول في الكم المتصل الثابت في الاجسام، ونور الشمس للشمس، وحركة الخاتم لحركة الإصبع.

فالفارابي وفي كثير من كلامه يؤكد على أن الكثرة حادثة لا بزمان تقدم وهذا يعني قدم العالم فالله مفيض للموجودات كلها، وانما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان، بل بالذات والرتبة ومعنى ذلك أن الفارابي يرى أن الحاجة إلى الله هي الإمكان لا الحدوث.

المطلب الخامس: مسالة الامام الغزالي في خلق العالم

اهتم الإمام الغزالي بفلسفة علم الكلام وصنف فيه وبين مقصودة إلاّ انه لم يحظ باهتمامه كسائر العلوم الأخرى التي صنف فيها وخاض في دقائق مسائلها وكانت الغاية من علم الكلام عنده حفظ عقيدة أهل السنة عن تشويش المبتدعة فانه لا يحتاجه اصحاب الفطرة السليمة ومن لم تطرأ لهم مثلا.(١) وقد أشار في المنقذ من الضلال الى شدة تحريه في العلوم ومنها علم الكلام و جرأته في طلب الحق فقال: (ولم أزل في عنفوان شبابي منذ رهاقت البلوغ قبل بلوغ العشرين الى الان وقد اناف السن على الخمسين أقتحم لجة هذا البحر العميق و أخوض في غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور وأتوغل في كل مظلمة و أتهجم في كل مشكلة واقتحم كل ورطة و أتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين الحق و الباطل و متسنن و مبتدع لا أغادر باطنين إلا وأحب أن أطلع على باطنيته، ولا ظاهريا إلا و أريد أن أعلم حاصل ظاهريته و لا فلسفيا الا و أقصد الوقوف على كنه فلسفته، و لا متكلما الا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته. وقد كان لاميز بين الحق و الباطل ومتسنن ومبتدع لا أغادر باطنين ألا وأحب أن أطلع على باطنيته ولا ظاهريا الا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته ولا فلسفيا الا وأقصد الوقوف عى كنه فلسفته ولا متكلما الا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته وقد كان التعطيش الى درك حقائق الأمور دأبي وديدني.(٢)
وعندما تكلم عن مهمة علم الكلام ومنزله الدليل الكلامي أوضح اهتمامه بهذا العلم وأنه خبره وخاض به وتمكن من مسائله فقال: (وهذا إن سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا فسمع هذا ممن خبر الكلام غاية الخبرة وبعد التغلغل فيه الى درجة المتكلمين وجاوز ذلك الى

---

(١) أحياء علوم الدين، الغزالي، ص ١٢٥.

(٢) المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمود بيجو، ط٢، دار التقوى، دمشق، ١٩٩٢م، ص٣٠.

التعمق في علوم أخر تناسب نوع الكلام وتحقق أن الطريق الى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدودة.(١)

والحقيقة أن الغزالي لم يفرد لهذا العلم كتبا كبيرا شاملا لمسائل علم الكلام وأدلة المتكلمين الا أن تعرض لأشهر المسائل الكلامية ولا سيّما في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد وهو على صغر حجمه إلا أنه غزير بفوائد عظيمة النفع ولقد ألفه على طريقة المتكلمين كما أنه تناول مسائل كلام أخرى مثل: فصل التفرق وقواعد العقائد والمقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى والجام العوام عن علم الكلام إلا أنّ اهتمامه به لم يبلغ منزله تضاهي اهتمامه بالفلسفة أو الأصول أو الفقة. (٢)

ومن المسائل الكلامية التي تطرق لها الغزالي:

أولا: الوجود:

الغزالي يرى أن الله مريد فيقول: " وكيف لا يكون مريدا، وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده وهو مدبر للحادثات فلا يجري في الملك والملكوت قليلا أو كثيرا ألا بأمره، له السلطان والقهر و الأمر والسماوات مطويات بيمينه، لا يغرب عن قدرته تصاريف الأمور ولا تحصى مقدرته(٣)" اي أن الله قادر على كل شي وهو السبب الأول الوحيد لكل شيء، يحدث العالم بإرادته و أن إرادته تعالى ليست كأرادة البشر المقيدة بالعوامل والبواعث بل هي إرادة حرة محضة تفعل ما تريد و متى تشاء قال الله تعالى:﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٤) ودعا الغزالي الى استبدال الاتجاهات العقلية بطريق الدين التصوف للوصول الى معرفة الالهية قائلا بحصولها بنور يقذفة الله في نفس الصوفي وبطريق القلب الذي وحده يدرك المعرفة و الحقائق و ان هذا الادراك وحده هو الموصل للسعادة وقول الفلاسفة ان الله سبب العالم وهو السبب الاول والوحيد لكل شيء، والعالم قديم صدر عن الله منذ الأزل حمل الغزالي على الرد بقوله: بينما كان العدم مستمرا اقتضت أدارة الباري القديمة أن يبتدىء الوجود في اللحظة التي ابتدئها ولم يكن الوجود قبل ذلك مراد الله تعالى فلم يحدث، وحدث بالأرادة القديمة كما وأنه ينتهي بفعل ارادة قديمة فكان العالم محدثا وليس أزليا و لا أبدبا"(٥)

---

(١) المصدر السابق :الأحياء علوم الدين، الغزالي، ص ١٣٠.

(٢) ينظر: موقف الامام الغزالي من علم الكلام المتكلمين، د. ابراهيم أحمد الديبو، جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية و القانونية، المجلد ٢٧، العدد٣، ٢٠١١م، ص٤٧٣.

(٣) أحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ص٩٥-٩٦.

(٤) سورة ال عمران، الاية: ٢٦.

(٥) أحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ص١٣٠.

وكذلك الزمن والحركة والمكان أمور نسبية حادثة عبارة عن علامة بين الأجسام و بين تصورتنا وأما اعتبار الزمان قديمها لا مبدأ له ولا نهاية له كما يتخيله الفلاسفة فهو من الأغاليط، فلا بين البعد الزمني والبعد المكاني فيقول:

"الاختلاف بها يعتقد بالعادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندئذ بكل شيئين ليس هذا ذلك، ولا ذلك هذا ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الاخر ولا من ضرورة أحدهما عدم الاخر، مثل الري والشرب و الشبع و الأكل والاحتراق و لقاء النار والنور وطلوع في الطب والنجوم و الصناعات والحرف و أن اقترانها لها سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها لا لكونها ضرورة في نفسها غير قابلة للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وادمة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا " ومعنى ذلك أن الغزالي أنكر السببية في حوادث الطبيعات انكارا تاما. وأنه رجح حدوث المعجزات الى تأثير ارادة الله قال: "وكذلك أحياء الميت وقلب العصا ثعبانا ممكن بهذه الطريقة وهو أن المادة قابلة لكل شيء فالتراب يستحيل نباتا النبات يستحيل عند أكل الحيةان له جما ثم الدم يستحيل منيا ثم المني نصب في الرحم فيتخلق حيواننا وهذا بحكم العادة في مقدورات الله تعالى أن يدبر المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه ". فاذا كان في مقدورات الله أن يدبر المادة في وقت أقرب من الوقت المعتاد كان الممكن حصول المعجزات والخوارق.

ثانيا: الصفات الالهية:

يتطرق الغزالي إلى الصفات الالهية، فيبين أنّ الفلاسفة عاجزون على اثبات الوحدانية لله تعالى اذ يتخلص دليلهم عليها في زعمهم أننا اذا فرضنا واجبي وجود أثنين لم يكن واجب الوجود لكل منها لذاته بل لعلة فكان الواجب معلولا وهو خلف وهذه الدعوة ساقطة لأن تقسيمهم للواجب الى واجب بذاته وواجب لعلة باطل. والواقع أن الفلاسفة قد نفوا الصفات الالهية أصلا فالصفات عندهم أعرض تحل في الذات لذا انطوت الى التعدد و الجواز، فالله ليس محل للأعراض وهم مع ذلك يقرون أن العالم فلزم عن ذلك أنه يتصف بصفة العلم كيفما أولناها وفي مسألة العلم الالهي يكفر الغزالي الفلاسفة وهو يرى أنّ الارادة تنطوي على العلم بالمراد و العالم كله مراد لله، فلزم أن الله كله معلوم له و أنه معلوم له بحكم فعلي الارادة و العلم النلازمين ومن طبيعة العالم المريد أن يكون حيا، فلزم أن يكون الله حيا، ومن جراء ذلك عالم بكل ما يحدث عن ارادته وعالما بذاته كعلة له، و الفلاسفة لما جردوا الله من جميع الصفات الذاتية، انتهوا حتما الى (أنّ رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له أصلا بما يجري في العالم) لذا جاز لنا أن نسألها: (أي فرق بينه و بين الميت الا في علمه بنفسه (الذي يثبتونه) واي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره) ثم أن الفلاسفة اذ أنكروا أن الله مريد عاجزون عن اثبات أنه عالم فحوى دليل

ابن سينا في هذا الباب مثلا هو أن الأول ما كان مجردا عن المادة فهو عقل محض فوجب أن يعلم جميع الأشياء مادامت المادة هي العائق الوحيد لذلك العلم. (١)

ومع ذلك فإنّ ابن سينا وأتباعه من الأفلاطونيين المحدثين عاجزين عن دعم دعواهم أنّ الله عقل أنما استنتجوها من المقدمة القائلة انه ليس في مادة أصلا . الا أن كل ما يمكن استنتاجه من القضية القائلة أن الأول ليس ذاتا مادية أو عارضا قائما في ذات مادية هو أنه قائم بذاته و الذهاب الى أنه بالتالي عقل ما دام يعلم ذاته أو يعلم سائر المجودات هو مصادرة على المطلوب وهذه النتيجة تلزم فقط اذا افترضنا أنه يعلم نفسه و يعلم سائر الاشياء فهو اذن عقل مجرد وذلك عين المطلوب(٢).

(١) تهافت الفلاسفة الغزالي ص٢٠١.

(٢) ينظر: تجديد في مذاهب الفلسفة والكلامية د. محمد عاطف العراقي ط٣ دار المعارف مصر١٩٧٦م ص ١٠٣

الخاتمة

بعد هذه الرحلة المباركة لابد من وقفة تأمل واستذكار لما حققّه البحث من أثر للفلسفة الإسلامية وما توصل اليه من نتائج بعد ان اكتملت صورته بهذا الشكل الذي رسمناه له فأقول:

– إنّ الفلسفة لا تبحث في شيء واحد بعينه، بل إنها تحاول معرفة كل شيء يمكن للعقل أن يبحث فيه، فهي تحاول أن تتبين من أين جاء هذا العالم؟ وكيف هو الآن؟ وما مصيره؟ وتبحث في ذات الله تعالى وما يجب أن يتصف به، وتبحث في الكون كله، بحثاً شاملاً لهُ في جميع نواحيه.

– إنّ دراسة الفلسفة الإسلامية توضح لنا المشكلات العقلية التي تناولها مفكرو الإسلام بالبحث والدراسة، وتبين لنا المنهج الذي سلكوه في دراسة هذه المشاكل، وكيفية التوفيق بين الإسلام الذي يدينون به، وبين ما انتجهُ العقل الإنساني في مسائل الألوهية والعالم.

– إنّ مشكلة خلق العالم أوَّل مسألة أثارها الفلاسفة المسلمين، فالله تعالى خالق العالم، والعالم مخلوق من الله، وهذا ما يسلم به الجميع، ولكن تبعاً لذلك هل يمكننا القول بأن العالم محدَث؟ هذا ما ذهب إليه بعض فلاسفة المسلمين – كالكندي – من أنه إذا كان العالمُ مخلوقاً فمعنى ذلك أنهُ محدَث، وإذا كان اللهُ خالق العالم، فمعنى ذلك أنهُ تعالى محدِثه أو فاعله أو مبدعه أو صانعه.

– وبما أنّ التصديق بأصول الدين النظرية مفتقر الى الدليل، فان البحث والنظر في الأدلة ينبغي أن يكون سابقا على التصديق، اذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره .

– ولأنّ الأدلة العقلية حتى تصح أن تكون براهينا ينبغي أن تكون وفق نظام ومناهج محددة، وضع علماء الكلام مناهج تضبط النظر الاستدلالي في أصول الدين، كان مبناها أن طريق الاستدلال المفضي الى اليقين هو ما كان فيه الانتقال من الكلي الى الجزئي، وأما عكسه، أو ما كان من جزئي الى جزئي فهو ظني، والأصل عدم استخدامه فيما كان شرطه اليقين .

– إن أكثر فلاسفة المسلمين يؤمنون بمطابقة ما هو موجود في العقل لما هو موجود في الأعيان وإن الفلسفة الإسلامية عقلية كالفلسفة الغربية اليونانية لأن أكثر فلاسفة المسلمين يعتقدون أن العقل قادر على إدراك الحقيقة.

المصادر والمراجع

*- القرآن الكريم
١. لسان العرب، لابن منظور دار صادر – بيروت ط٣ (١٤١٤هـ)
٢. الدكتور سليمان، دنيا مكتبة الخانجي – مصر، ط١ (١٣٨٧هـ – ١٩٦٧م).
٣. لأبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة دار الفكر العربي – القاهرة ط٢ (بلا. ر. ت. ط).
٤. الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، مطبعة الجوائب – القسطنطينية ط١ (١٢٩٨هـ).
٥. للقاضي محمد بن أحمد بن رشد، دار العلم للجميع – سوريا، ط٢ (١٣٥٣هـ – ١٩٣٥م).
٦. دكتور محمد السيد نعيم والدكتور عوض الله جار حجازي، دار الطباعة المحمدية في الازهر – القاهرة، ط٢
٧. تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة اليونانية، الجزء الاول من طاليس الى افلاطون، ابوريان ، ط٥، دار النهضة للطباعة والنشر (١٩٦٧م).
٨. دكتور محمد عبد القوي مقبل، دار جامعة عدن للطباعة والنشر – عدن – اليمن، ط١ (٢٠١٠م).
٩. دكتور فاروق عبد المعطي ط١ دار الكتب العلمية بيروت– لبنان (١٩٤٤م).
١٠. تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي ط١ – مصر (١٣٦٩هـ – ١٩٩٠م)
١١. دكتور سعيد الدين سيد صالح، ط١ مطبوعات جامعة الأردن العربية المتحدة ١٩٩٨م
١٢. مبادئ الفلسفة الإسلامية، عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي – بيروت – لبنان، ط٢ (١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م)
١٣. تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي ط٣ – مصر (١٣٦٩هـ – ١٩٩٠م)،
١٤. دكتور ماجد فخري، دار المتحدة للنشر ط٢ – بيروت (١٩٧٤م)،
١٥. تاريخ الفلسفة الإسلامية د.عصام الدين محمد علي ،ط١، دار المعارف (بلا ت).
١٦. تاريخ الفلسفة الإسلامية، دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي ابو رويدة، ط١، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، (بلات).
١٧. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتب اللبنانية ط١– بيروت (١٩٨٢م
١٨. تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة: نصير مروة، عويدات للنشر و الطباعة، بيروت_ لبنان، (بلات).
١٩. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، (بلا ط)، مؤسسة الهنداوي للتعليم و الثقافة، ٢٠١٢م.

٢٠. تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق و المغرب، محمد لطفي جمعة، ط٢، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات (٢٠١٥م).
٢١. تأملات في فلسفة ابن رشد، بركات محمد مراد، ط١، مطبعة سيسكو، القاهرة، ١٩٨٨م.
٢٢. رسائل في الحكمة والطبيعيات، ابن سينا، تحقيق الدكتور حسن عاصي، دار قابس – لبنان، ط١ (١٩٦٨م).
٢٣. تبسيط الفلسفة، د. رجب بودبوس، ط١، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع، و الأعلام (١٤٢٥هـ).
٢٤. التجديد في مذاهب الفلسفة و الكلامية، د. عاطف العراقي، ط٣، دار المعارف بمصر (١٩٨٦م).
٢٥. تحفة المريد على جوهرة التوحيد، شيخ الإسلام ابراهيم الباجوري، دار احياء الكتب العربية، مصر (١٣٤٢هـ).
٢٦ . مفاتيح العلوم محمد بن احمد يوسف الخوارزمي ط ٣ طبعة المكتبة الازهرية للتراث المقالة الثانية منه ١٩٨١م.
٢٧. تذكرة الحفاظ، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي، دار المعارف العثمانية ط١ (١٣٤٧هـ).
٢٨. التفكير الفلسفي في الإسلام ، د.عبد الحليم محمود، ط٢، دار المعارف(بلا ت).
٢٩ . تمهيد تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرزاق، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب المصري، الفاهرة (٢٠١١م).
٣٠. تهافت الفلاسفة: محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د.سليمان دنيا، مصر، ط٤ (١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م).

Sources and references

*- The Holy Quran

1. Lisan al-Arab, by Ibn Manzoor, Dar Sader - Beirut, 3rd edition (1414 AH).

2. Dr. Suleiman, The World of Al-Khanji Library - Egypt, 1st edition (1387 AH - 1967 AD).

3. Abu Yusuf Yaqoub bin Ishaq al-Kindi, investigation: Muhammad Abd al-Hadi Abu Raida, Dar al-Fikr al-Arabi - Cairo, 2nd edition (Bla.R.T.I).

4. President Sheikh Abi Ali Al-Hussein bin Abdullah bin Sina, Al-Jawa'eb Press - Constantinople, 1st edition (1298 AH).

5. By Judge Muhammad bin Ahmed bin Rushd, Dar Al-Ilm for All - Syria, 2nd edition (1353 AH - 1935 AD).

6. Dr. Muhammad al-Sayyid Naim and Dr. Awad Allah Jar Hijazi, Muhammadiyah Printing House in Al-Azhar - Cairo, 2nd edition

7. The History of Philosophical Thought, Greek Philosophy, Part One from Thales to Plato, Aburian, 5th Edition, Dar Al-Nahda for Printing and Publishing (1967 AD).

8. Dr. Muhammad Abdul Qawi Moqbel, Aden University House for Printing and Publishing - Aden - Yemen, 1st edition (2010 AD).

9. Dr. Farouk Abdel-Moati, 1st edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, Beirut - Lebanon (1944 AD).

10. Investigation: Muhammad Abd al-Hadi Abu Raida, Dar al-Fikr al-Arabi, 1st edition - Egypt (1369 AH - 1990 AD)

11. Dr. Saeed Al-Din Sayed Saleh, 1st Edition, Publications of the United Arab University of Jordan, 1998

12. Principles of Islamic Philosophy, Abdul-Jabbar Al-Rifai, Dar Al-Hadi - Beirut - Lebanon, 2nd edition (1426 AH - 2005 AD)

13. Investigation: Muhammad Abd al-Hadi Abu Raida, Dar al-Fikr al-Arabi, 3rd edition - Egypt (1369 AH - 1990 AD),

14. Dr. Majed Fakhry, United Publishing House, 2nd edition - Beirut (1974 AD),

15. The History of Islamic Philosophy, Dr. Essam El-Din Muhammad Ali, 1st Edition, Dar Al-Maaref (No. T).

16. The History of Islamic Philosophy, de Boer, translated by Muhammad Abd al-Hadi Abu Ruwaida, 1st Edition, Composition, Translation and Publishing Committee Press, Cairo, (Platt).

17. The Philosophical Lexicon, Jamil Saliba, The Lebanese Book House, 1st Edition, Beirut (1982 AD).

18. History of Islamic Philosophy, Henry Corian, Translated by: Naseer Marwa, Oweidat for Publishing and Printing, Beirut- Lebanon, (Platt).

19. The History of Greek Philosophy, Youssef Karam, (without i), Al Hindawi Foundation for Education and Culture, 2012.

20. History of the Philosophers of Islam in the East and the Maghreb, Muhammad Lotfi Gomaa, 2nd Edition, Arab Center for Research and Policy Studies (2015 AD).

21. Reflections on the Philosophy of Ibn Rushd, Barakat Muhammad Murad, 1st edition, Cisco Press, Cairo, 1988 AD.

22. Letters on Wisdom and Natural Sciences, Ibn Sina, investigation by Dr. Hassan Asi, Dar Qabes - Lebanon, 1st edition (1968 AD).

23. Simplifying Philosophy, d. Ragab Budbous, 1st Edition, The Jamahiriya House for Publishing and Distribution, and Al-Alam (1425 AH).

24. Renewal in the Doctrines of Philosophy and Theology, d. Atef Al-Iraqi, 3rd Edition, Dar Al-Maarif, Egypt (1986 AD).

25. Tuhfat al-Murid 'ala Jawharat al-Tawhid, Sheikh al-Islam Ibrahim al-Bajouri, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiya, Egypt (1342 AH).

26 . Keys to Science, Muhammad bin Ahmed Yusuf Al-Khwarizmi, 3rd Edition, Al-Azhar Library for Heritage, the second article, 1981 AD

27. Tadhkirat al-Hafiz, Muhammad bin Ahmad bin Uthman al-Dhahabi, investigation: Abd al-Rahman bin Yahya al-Muallami, Dar al-Ma'arif al-Uthmaniyah, 1st edition (1347 AH).

28. Philosophical Thinking in Islam, Dr. Abdel-Halim Mahmoud, 2nd Edition, Dar Al-Maaref (without T).

29 . Preface to the History of Islamic Philosophy, Mustafa Abdel-Razzaq, presented by: Muhammad Helmy Abdel-Wahhab, The Egyptian Book House, Al-Fahira (2011 AD).

30. Incoherence of the Philosophers: Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, investigation: Dr. Suleiman Dunya, Egypt, 4th edition (1385 AH / 1966 AD).