مقتطفات من تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي

محمد سامي

ع | ورقة بحثية رقم (٣) | مسلسل رقم (٤) ٢٠١٨

مُبادَراتُ طابَة
TABAH INITIATIVES
www.tabahinitiatives.org

مقتطفات من تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي

تأليف

محمد سامي

باحث

الترقيم الدولي : 978-9948-39-468-6

مقتطفات من تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي

www.tabahfoundation.org

جميع الحقوق محفوظة © ، يمنع إنتاج أو توزيع أي جزء من هذا الإصدار بأي وسيلة دون موافقة خطية صريحة من مؤسسة طابة ، إلا في حالات الإقتباس المختصر مع العزو الدقيق ، والكامل في المقالات النقدية ، أو المراجعات .

تنويه: هذا البحث كتب بناء على محاور محاضرة ألقاها الكاتب يوم 27 يوليو 2017 في الجامعة الأمريكية بالقاهرة تحت عنوان: "هل الفلسفة حرام؟ مقتطفات من تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي." المحاضرة لم تكن تستهدف مناقشة الحكم الشرعي في الدراسة الفلسفة، إنما هو عنوان خطابي اقترحه منظمو المحاضرة ليتناسب مع طبيعة الحضور الشبابي غير المتخصص. والتركيز في المحاضرة والبحث هو على ملامح ومقتطفات من تاريخ النظر الفلسفي التراث الإسلامي ولا يمثل كل ما تم طرحه في هذه الساحة فنرجو من القارئ ملاحظة هذا الأمر.

مُبادَرات طابة
TABAH INITIATIVES
www.tabahinitiatives.org

نبذة عن مؤسسة طابة :

هي مؤسسة غير ربحية تُعنى بتقديم أبحاث ومبادرات واستشارات وتطوير كفاءات، وتسهم في تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر للاستيعاب الإنساني، وتسعى إلى تقديم مقترحات وتوصيات لقادة الرأي لاتخاذ نهج حكيم نافع للمجتمع بالإضافة إلى إعداد مشاريع تطبيقية تخدم المثل العليا لدين الإسلام وتبرز صورته الحضارية المشرقة مستندين في ذلك على مرجعية اصيلة واستيعاب للتنوع الثقافي والحضاري والانساني.

نبذة عن مبادرة سؤال :

"سؤال" مبادرة مجتمعية ترحب بالأسئلة الوجودية الشائعة بين الشباب والالتزام بحوار هادئ يحترم عقل الإنسان، ويملأ قلبه، ويناسب وجدانه وتعمل على خلق مساحة للاستفادة المتبادلة بين فريق المبادرة والشباب، من خلال عدة فعاليات وأنشطة متنوعة لمناقشة الأسئلة التي تشغل الأذهان، وتعتبرها شرائح مختلفة من المجتمع أسئلة محرمة أو ممنوعة، مبادرة " سؤال" لا سقف لديها للأسئلة مهما كانت جرأتها أو حساسيتها، وقدوتنا في ذلك سيدنا عبد الله بن عباس حينما قال أنه أوتي العلم بسبب لسان سؤول –أي كثير الأسئلة– وقلب عقول.

نبذة عن الباحث

محمد سامي:

باحث متخصص في الفلسفة وعلم الكلام واللاهوت في مؤسسة طابة وجامعة أوكسفورد. حاصل على ماجيستير في الفلسفة وبكاليريوس في الاقتصاد، كلاهما من الجامعة الأمريكية بالقاهرة. درس مقدمات في العلوم الشرعية على يد شيوخ وأساتذة من اليمن ومصر وموريتانيا وبريطانيا.

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

اللهم انقلنا من الجهل إلى العلم إلى المعلوم، ومن الوهم إلى الفهم إلى المفهوم.

مقدمة:

في البداية أود أن أشكر نادي الفلسفة بالجامعة الأمريكية على هذه الدعوة الكريمة. وبالخصوص أشكر الأستاذة يسرا حمودة على اختيارها لعنوان المحاضرة وموضوعها. في الحقيقة أنا كنت أريد أن أتكلم عن رسالة الماجستير التي ناقشتها الشهر الماضي عن "**مفهوم العلم اليقيني عند ديكارت**" لكن الاقتراح الذي وصلني من الأستاذة يسرا أن تكون المحاضرة عن الفلسفة الإسلامية وبعنوان "**هل الفلسفة حرام؟**" نبهني على أن هذا الموضوع قد يكون أنسب لمثل هذه المحاضرة لأنه يصب مباشرة فيما يجري في الساحة الفكرية المصرية اليوم. فمقالات الصحف والبرامج الحوارية مليئة بالحديث حول الخطاب الإسلامي، وفي رأيي الشخصي، هذه النقاشات دائمًا ما تغفل عن التعرض للأسئلة الحقيقية التي ينبغي أن تطرح. فالبعض مثلا يقول: لا ينبغي أن يتولى الأزهر عملية التجديد لأن الدين ليس بعلم، وبالتالي لا يكون الخوض في مسائله مقتصرًا على المتخصصين. هذا السؤال يتضمن سؤالًا فلسفيًا وهو: ما هو العلم. والبعض يقول: ينبغي علينا أن نعيد تفسير القرآن حسب الاكتشافات العلمية التجريبية المعاصرة، وهذه المقولة كذلك تستبطن سؤالا فلسفيا وهو: هل توجد علوم ومعارف مستمدة من أي شيء غير العالم المادي الذي يسعى العلم التجريبي إلى استكشافه؟ والبعض يختزل مشكلة التطرف في التعليم الديني ويغفل العوامل الروحية والنفسية التي تؤدي بالإنسان إلى أن

يكون متطرفًا سواء كان تطرفه دينيا أو غير ديني. وهذا سؤال فلسفي، بل أن السؤال عن وجود أسباب روحية ونفسية هنا يتضمن أسئلة عن حقيقة النفس[١].

هذا بالإضافة إلى كون الإحصائيات تشير إلى أن تسعين بالمائة من الشباب المصري المسلم يرى أن للدين دور في مستقبل بلاده[٢]. والحقيقة أن هذه الإحصائية تدعو إلى التساؤل حول طبيعة الدور الذي يريد هؤلاء الشباب أن يؤديه الدين، خاصة بعد أن رفض الكثير من هذا الشباب حكم الجماعات التي تسمى بالإسلامية لبلادهم. ولعل الأمور الفكرية هي أمر شاغل لمن قرر أن يقرأ هذه الورقة وهي أكثر ما يشغل كاتب هذه السطور. وأنا أقول أنه من المؤسف أننا نريد أن يكون للدين دورًا في مستقبلنا، لكننا في تنظيرنا الفكري لا نعرف كيف يكون للدين دور. أقصى ما رأينا تقديمه هو تلفيقات ساذجة اختزالية سماها أصحابها بالعلم الإسلامي، أو السياسة الإسلامية، أو الاقتصاد الإسلامي. ولو سألنا أصحاب هذا الفكر عن المفاهيم الفلسفية الإسلامية المؤسسة لهذه المشاريع الفكرية، لظهر عدم اطلاعهم الكافي على التراث الفكري الإسلامي الذي يظل أمرا غير مستكشف من قبل العديد من المثقفين في منطقتنا إن لم يكن أكثرهم.

(١) المقصود بالنفس هنا النفس الناطقة التي ناقشها الفلاسفة القدامى، وليس النفس بمفهوم علم النفس المعاصر. ومن أراد الاطلاع على كتابات فلسفية في هذا المبحث فليطالع "كتاب النفس" لابن سينا. وقد نوقشت آفات النفس وأمراضها التي تؤدي بها إلى الانحراف في السلوك في كتب التصوف، ولعل الكتابة الأكثر شمولية في هذا الموضوع توجد في الربع الثالث من كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي، والكتاب الأول في هذا الربع هو كتاب عجائب القلب الذي يتعرض فيه لأصل هذه النفس وبعض الحقائق التي تخصها.

(٢) انظر استبانة "مواقف جيل الشباب المسلم من الدين وعلمائه" التي أطلقتها مؤسسة طابة للأبحاث والاستشارات عام ٢٠١٦.

هل الفلسفة حرام؟

قبل أن نبدأ في التعرف على هذا التراث الفكري، أود أن أوضح المقصود من هذا العنوان. كلمة "حرام" التي في العنوان لا أعني بها الحكم الشرعي المعروف لدى الفقهاء. فحرام بالمعنى الاصطلاحي حكم شرعي، والحكم الشرعي يختص بأفعال المكلفين، والفلسفة ليست فعلا حتى يكون لها حكمًا شرعيًا. إنما ما أقصده هنا هو الاستخدام الدارج لكلمة حرام، وهو النظر إلى الفلسفة على أنها أمر منبوذ لا يجتمع مع الدين بأي حال من الأحوال. هذا عن المقصود بكلمة حرام في العنوان.

أما كلمة الفلسفة فمن الممكن أن تفهم من أكثر من وجه، ومن المهم قبل خوضي في هذه الورقة أن أوضح ماذا سأعني عند استخدامي لكلمة الفلسفة خلال الصفحات الآتية.

الفلسفة هي كلمة أصلها يوناني وهو: فيلو سوفيا بمعنى محبة الحكمة، وهذا المعنى هو الذي سأشير إليه بقولي: **الفلسفة بالمعنى الأعم**. ومن الممكن أن يقصد بكلمة الفلسفة المدرسة التي نشأت في العالم الإسلامي إثر ترجمة كتب فلاسفة اليونان للعربية، تحديدًا التي يمثلها في الغالب ابن سينا والفارابي، وهي ما سأشير إلى بقولي: **الفلسفة بالمعنى الأخص**. في هذه الورقة سأتكلم عن محبة الحكمة بالمعنى الأعم، وسأعتبر كل طرح يساهم في البحث عن الحكمة فلسفةً وإن لم يسمَّ صاحب هذا الطرح "بالفيلسوف". فمثلًا الإمام أبو حامد الغزالي لا يصنَّف ضمن الفلاسفة الإسلاميين ولا يعتبر نفسه فيلسوفا لكنه طرح أسئلة حول الأخلاق، وحقيقة النفس، ونشأة الإنسان، فسأعتبر طرحه طرحا فلسفيا، وسأضمِّنه في هذه المحاضرة لأنه في الكثير من الأحيان يعرض

إجاباته لأسئلة نعتبرها اليوم أسئلة فلسفية.

كذلك علماء الكلام[٣] مثل الإمام سعد الدين التفتازاني، فهو متكلم وليس بفيلسوف، لكنه يناقش قضايا مثل: ما هو الوجود؟ ما هو الزمان؟ ما هو المكان؟ وهي أسئلة طرحها الفلاسفة وناقشها الفلاسفة، وناقشها كذلك التفتازاني، والتعرض لمثل هذه الأسئلة اليوم يعتبر تعرضًا لمعانٍ فلسفية.

إذن فالفلسفة بمعنى محبة الحكمة معنى عام، ومدرسة الفلسفة التي يمثلها ابن سينا والفارابي معنى خاص، وكلامي هنا سيكون عن المعنى العام. ومن الأمور التي تستحق التأمل أن بعض العلماء المنتقدين للفلسفة بالمعنى الخاص، كانوا يرون أن الفلسفة بالمعنى الأعم أمر مقدس، فقد كانوا يرون أن علوم الفلاسفة هي في الأصل مأخوذة من الأنبياء، مما يعني أن الفلاسفة الأوائل كانوا من تلاميذ الأنبياء ثم أدخلوا على تعاليم هؤلاء الأنبياء ما ليس منها، أو أوَّلوا كلامهم بطرق غير صحيحة، فانتهى بهم الأمر إلى اعتقاد أمور مخالفة للدين. وهذا النوع من الطرح لاحظته أولًا في كتاب للإمام عبد الوهاب الشعراني أثناء نقله لكلام للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في كتاب "**الفتوحات المكية**". ثم وجدت نفس المعنى في كتاب للإمام الفرهاري الهندي، ولعله من المفيد أن أنقل النصوص هنا.

النص الأول كما ذكرت هو للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ونقله عنه الإمام عبد الوهاب الشعراني في كتاب "**اليواقيت والجواهر**"، وهو كتاب صنَّفه الإمام الشعراني

(٣) علم الكلام هو العلم الذي يعتني بإثبات العقائد الدينية عن طريق الأدلة العقلية. وقد نشأ هذا العلم لتلبية حاجة في الأمة الإسلامية وهي الدفاع عن العقائد أمام ما يخالفها مما يطرحه البعض على أنه مقتضى العقل.

للتوفيق بين عقيدة أهل السنة والجماعة التي قررها المتكلمون، وبين ما جاء في كتابات الشيخ ابن عربي. وفكرة التوفيق هذه تشير إلى أن أن هؤلاء الناس كانوا يرون أن الحق ثابت في نفسه مهما تعددت الطرق إليه، وتشير كذلك إلى أن نفس الأسئلة من الممكن أن تطرح في علمين مختلفَين كعلم الكلام وعلم التصوف، ويستفاد من ذلك أن الأسئلة التي نسميها اليوم فلسفية كانت تطرح في أكثر من علم، مما يعني أن طرح هذه الأسئلة لم يقتصر على مدرسة بعينها. نقل الإمام الشعراني عن الشيخ ابن عربي النص الآتي:

> وقال في الباب السادس والعشرين ومائتين من الفتوحات: اعلم أن الفلاسفة ما ذمت لمجرد هذا الاسم، وإنما هو لما أخطأوا فيه من العلم المتعلق بالإلهيات. فإن معنى الفيلسوف هو محب الحكمة وسوفا باللسان اليوناني هو الحكمة، وكل عاقل بلا شك يحب الحكمة، غير أن أهل الأفكار خطؤهم في الإلهية أكثر من إصابتهم، سواء كان معتزليًا أو فيلسوفيًا وكان من أهل النظر (انتهى). وقال الشيخ محيي الدين في كتاب "لواقح الأنوار": لقد دخلت الخلوة وعملت على الاطلاع على الحقيقة الإدريسية، فرأيت الخطأ إنما دخل على الفلاسفة من التأويل، وذلك لأنهم أخذوا العلم عن إدريس عليه السلام، فلما رفع إلى السماء اختلفوا في فهم شريعته كما اختلف علماء شريعتنا فأحل هذا ما حرَّم هذا وبالعكس[٤].

وقال الإمام الفارهاري الهندي في حاشيته على "**شرح العقائد النسفية**" المسماة "**النبراس**":

(٤) انظر كتاب "اليواقيت والجواهر" ص. ٣٦

ومما يجب أن يُعلم أن قدماء الفلاسفة المؤسسين للحكمة كانوا تلاميذ الأنبياء، ومن خواص المؤمنين، كما يظهر للناظر في تواريخهم.

وأما الذي يوجد في كتبهم مما يخالف الشرع: فإما من غلط الناقلين؛ وإما من قصور الناقلين؛ وإما من قصور أفهامهم عن درك رموزهم، فإنهم كانوا يتكلمون بالإشارات كالصوفية؛ وإما صادرة عن أرذال المتفلسفة الذين يدّعون الاستغناء عن الأنبياء وليسوا من الحكمة في شيء؛ وإما لأن شرائع أنبيائهم كانت ساكتة عن تلك المسائل فتكلموا فيها بالرأي، فغلط اجتهادهم من غير أن يكفروا بالغلط لسكوت الشرع عنها في عهدهم، كما أن القول بحل الخمر لم يكن كفرًا قبل تحريمه.

ثم إن علوم الحكمة الموجودة في زماننا مشتملة على حق وباطل، وقد ألَّفنا كتبا جليلة القدر في امتياز حقها عن باطلها. وأما ما ذهب إليه بعض المتشرعين من إبطال علوم الفلسفة كلها وتحريم الاشتغال بها فتعصب. ومن نظر في كتابنا المسمى "الياقوت" ظهر عليه الحق، والله سبحانه أعلم ...

وإذا جردت علوم الفلاسفة عن زلاتهم كان فيما بقي فوائد عظيمة لم يستنكف المحققون من علماء السنة عن استنباطها، فخذ ما صفى ودع ما كدر. ومن أعرض عن الفلسفة رأسًا لم يستطع التكلم في دقائق العلوم، اللهم إلا أصحاب القوة القدسية وقليل ما هم، فعليك بالاعتدال والإنصاف[٥].

(٥) انظر كتاب "النبراس" ص. ٤١-٤٣

وهناك ملمح آخر قريب من هذه المعاني ذكره الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه **المنقذ من الضلال** أثناء كلامه عن علوم الفلاسفة وأنها ليست كلها مذمومة. قال:

> وأما السياسات فجميع كلامهم فيها يرجع إلى الحِكَم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية، وبالإيالة السلطانية، وإنما أخذوها من كتب الله تعالى المنزَّلة على الأنبياء، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء ...
>
> وأما [علومهم] الخُلُقية فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها وأنواعها، وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلام الصوفية؛ وهم المتألهون والمثابرون على ذكر الله تعالى وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا. وقد انكشف لهم في مجاهداتهم من أخلاق النفس وعيوبها وآفات أعمالها ما صرَّحوا بها، فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم توسُّلا بالتجمل بها إلى ترويج باطلهم[٦].

ويستفاد من هذه العبارة ما صرح به الإمام الغزالي لاحقا من أن علوم الفلاسفة القدامى فيها مزج بين كلام الأنبياء والصوفية وكلام الفلاسفة الذي لم ينسب للأنبياء. وقد رأى الغزالي أن هذا المزج بين ما هو حق وما هو باطل آفتان، أفة في حق من يرفض كلامهم بالكلية وآفة في حق من يقبل كلامهم بالكلية.

فبعض الناس قد يرفض الكلام لمجرد أنه خرج من أناس يونانيين عاشوا قبل

---

(٦) المنقذ من الضلال ص. ٧٢

الإسلام ولم يهتدوا بما اهتدى به أتباع سيدنا محمد ﷺ، وعليه يعتبرون كل ما جاء به هؤلاء باطل. وهذا الكلام كما يقول الغزالي يشبه كلام من يرفض مقولة "لا إله إلا الله، عيسى رسول الله" إن خرجت من شخص مسيحي لمجرد أنه شخص ليس على دينه وإن كان محتوى هذه المقولة موافقًا تمامًا لما جاء به الإسلام. وهؤلاء الناس ضعفاء العقول تكمن مشكلتهم كما قال الإمام الغزالي في كونهم يعرفون الحق بالرجال بدلا من أن يعرفوا الرجال بالحق(٧). فالعاقل ينظر في كلام الفلاسفة ويميِّز الصحيح منه من الفاسد مثل الصيرفي الذي يستطيع أن يميز بين العملة الصحيحة والعملة الفاسدة. ولا ينبغي أن يرد العاقل جميع ما في علوم الفلاسفة لكونهم خالفوا الشرع في أمور كما لا ينبغي للصيرفي أن يعرض عن التعامل بالنقود لعلمه بأن في النقود ما هو زائف.

كذلك البعض يقبل الكلام جملة لأنه خرج من أسامي عرفت بالذكاء والحكمة مثل سقراط وأرسطو، فيظن أن مثل هؤلاء في الذكاء والحكمة لا يخطئ. فيختار أن يوافق كلامهم في جميع ما جاؤوا به دون أن يميز بين صحيحه وفاسده وما يوافق العقل منه وما يخالفه. فهذا هو الشخص الذي يمنع من الخوض في الفلسفة كما يمنع من لا يعرف

(٧) الكلام هنا عن المنطق وليس الفلسفة، لكن يصح أن يطبق ما قيل في المنطق على الفلسفة. فالكلام عن عدم جواز المنطق لغير "كامل القريحة ممارس السنة والكتاب" هو لاشتماله على علوم الفلاسفة، فقال العلماء أن هذا الاطلاع على علوم الفلاسفة لا يناسب من لم تتوفر فيه هذه الشروط، فيكون تحريم المنطق في حقهم لاشتماله على علوم الفلاسفة، وتجويزه في حق غيرهم لقدرتهم على تمييز غث علوم الفلاسفة من سمينه. انظر حاشية الصبان ص. ٣٩-٤٠. كذلك الشيخ بخيت المطيعي يؤكد على أن هذا المعنى منطبق على الفلسفة العلمية والعملية والعلوم الطبيعية انظر كتابه توفيق الرحمن ص. ٩.

السباحة من النزول إلى البحر.

ولأجل هذه الآفة صنَّف الغزالي كتابه "**تهافت الفلاسفة**" والذي سأتعرض إليه بعد قليل.

ورأي الغزالي هذا هو الذي استقر عليه التدريس في المدارس التراثية الإسلامية، فنجد صاحب متن "**السلم المنورق**"[٨] وهو متن مشهور يدرسه المبتدئون في المنطق يقول:

والخلف في جواز الاشتغـــــال ... به على ثلاثة أقـــــــوال

فابن الصلاح والنواوي حرَّمـــا ... وقال قوم ينبغي أن يُعلـــما

والقولة المشهورة الصحيحـــة ... جوازه لكامل القريحـــــة

ممارس السنة والكتـــــــاب ... ليهتدي به إلى الصـــــواب

قتل الغزالي للفلسفة في العالم الإسلامي:

فإن كان الأمر كما ذكرت، فلِمَ انتشر بين الناس أن الغزالي قضى على الفلسفة في العالم الإسلامي وأن بسببه توقف الإبداع الفكري عند علماء المسلمين[٩]؟ الحقيقة أن

---

(٨) "وهذه عادة ضعفاء العقول يعرفون الحق بالرجال لا يعرفون الرجال بالحق. والعاقل يقتدي بسيد العقلاء عليٍّ رضي الله عنه حيث قال: (لا تعرف الحق بالرجال. اعرف الحق تعرف أهله)." المنقذ من الضلال ص. ٧٤

(٩) من أراد أن يطلع على بعض ما تم إبداعه في الحضارة الإسلامية بعد الإمام الغزالي فليشاهد محاضرة د. جورج صليبة:

The Decline of Islamic Science .

ومن أراد أن يطَّلع على معالم الإبداع الفكري عند علماء المسلمين فليشاهد محاضرة الأستاذ أحمد الأزهري: روح العلم، وليطلع على بحثه بنفس العنوان.

هذه مغالطة كبيرة وخطأ في حق الغزالي، وفي حق الفلسفة، وفي حق كل من جاء بعده ممن درَسوا الفلسفة ودرَّسوها ومزجوها في كتبهم.

هذه المغالطة انتشرت أولًا على لسان المفكر الفرنسي إرنست رينان في كتابه "**ابن رشد والرشدية**" والذي يتضح من عنوانه أنه كتاب يعتني أولا بابن رشد، وفيه تعرُّضٌ للإمام الغزالي. وقد اعتمد رينان في كتابه على نقد ابن رشد للغزالي دون أن يعرف الغزالي نفسه، فأشاع في الأوساط الأوروبية أن الغزالي رجل دمَّرَ الفلسفة في العالم الإسلامي وأنه هو سبب الانحدار في هذه البلاد، وشبَّه الغزالي باللاهوتيين الكاثوليك من العصور الوسطى الذين حاربوا العقل والفكر، فارتسمت في أذهن الناس صورة مظلمة عن هذا الإمام، وظل كتاب رينان هو المنهج المعتمد في تدريس الغزالي في الغرب حتى نهاية العقد العاشر من القرن العشرين إلى أن توسعت الدراسات عن الغزالي وأصبح كلام رينان كلاما قديما لا يردده إلا غير المتخصصين، أو المتخصصين الذين لا يطلعون على أجدد الأبحاث[١٠]. وقد أشرف الدكتور فرانك غريفل الأستاذ بجامعة ييل على تحرير كتاب عن الإمام الغزالي عنوانه: "**الإسلام والعقلانية**"، فيه اثنا عشر فصلًا مكتوبًا من قبل متخصصين عن أثر الغزالي على التراث العقلاني الإسلامي ولا يجد القارئ فيه ما يؤيد زعم رينان. وللأسف، ما زال المثقفون العرب يتبنون الرؤية القديمة التي تعلموها

(١٠) للاطلاع على ملخص في استقبال فلسفة الإمام الغزالي عند الغرب انظر:

The Reception of al-Ghazali's Cosmology from the Middle Ages to the 21s Century.

وقد نظمت مؤسسة طابة محاضرة للباحث إريك فان ليت عن حضور كتاب تهافت الفلاسفة في النقاش الفلسفي عند علماء الدولة العثمانية: **Imam al-Gazali's Incoherence of the Philosophers**

من الغرب، ويعتبرون من يدافع عن الغزالي ظلاميا متحجرا متطرفا. ومن هنا أوجه لهم دعوة للنقاش العلمي الأكاديمي حول الغزالي وأثره على الفلسفة في العالم الإسلامي، بشرط أن يعتمد هذا النقاش على نصوص الغزالي نفسه وعلى أجدد الأبحاث في الجامعات الغربية الكبرى كهارفارد وييل وكيمبردج وأوكسفورد ولندن.

ولعل السبب في الرؤية المنتشرة بين الناس أن الكثير من المتابعين للكتابات عن الفكر الإسلامي يتبنون منظورًا أوروبيًا لم يهتم بالفلسفة الإسلامية إلا من حيث تأثيرها على الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى، لذلك توقفت درايته بالفكر الإسلامي على حركات الترجمة من العربية إلى اللاتينية قبل أن يستقل الأوروبيون بكتاباتهم بدءا من القرن الثالث عشر، فلذلك لم يهتموا بالكتابات التي كانت تصدر في العالم الإسلامي. وبما أنهم لم يجدوا في تراثهم ما يشير إلى فلسفة عربية أو إسلامية بعد القرن الثاني عشر، زعموا بدون أي دليل أن الفلسفة قد ماتت في العالم الإسلامي، ولم يجدوا من يوجهوا إليه اللوم في ذلك إلا الغزالي الذي كتب نقدًا لفلسفة ابن سينا وصرح بأن بعض أفكار الفلاسفة تستلزم الكفر لكونها تكذِّب ما جاء به الأنبياء[١١]. وقد اكتفوا بهذه الرؤية ولم يطلعوا على أي من النتاجات الفكرية التي تلت مرحلة الترجمة من العربية إلى اللاتينية[١٢].

إذن ما هو الدور الذي قام به الغزالي في تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي؟ لا أعتبر نفسي مبالغا إن قلت أن دور الإمام الغزالي كان دورًا إثرائيًا من الدرجة الأولى،

(١١) المسائل الثلاثة التي كفر الإمام الغزالي بها الفلاسفة هي إنكارهم لحدوث العالم، ولعلم الله بالجزئيات، وبالمعاد الجسماني. أي الإمام الغزالي أن مقتضى كلامهم تكذيب ما جاء به الأنبياء من نصوص صريحة لا تقبل التأويل.

(١٢) انظر : **Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West .**

وهذا يتضح من خلال النظر فيما كتبه الغزالي في الفلسفة.الغزالي له على الأقل سبعة كتب تختص بالدرجة الأولى بالفلسفة. الأول هو كتاب "**مقاصد الفلاسفة**" والذي اعتبره البعض تلخيصا لكتاب الشفاء لابن سينا. والثاني "**تهافت الفلسفة**" الذي كتبه ليخطِّئ الفلاسفة في عشرين مسألة من مسائلهم،والثالث "**معارج القدس**" الذي يناقش حقيقة النفس الناطقة. والرابع "**القسطاس المستقيم**" الذي يسهِّل علم المنطق على الإنسان العامي حتى يعينه على التفكير المستقيم. والخامس هو "**محك النظر**" الذي هو كتاب في المنطق يستخدم أمثلة وأسلوبا يناسب الفقهاء حتى يدمجوا المنطق في علومهم. والسادس هو كتاب "**معيار العلم**" الذي هو أُلِّف بلغة تناسب الفلاسفة. والسابع هو "**ميزان العمل**" والذي يصف الطريق الذي يراه الإمام الغزالي موصلا للسعادة من خلال تعرضه لمسائل فلسفة الأخلاق وتكميل النفس الإنسانية. ومن الممكن نضيف إلى هذه الكتب كتابين: أحدهما كتاب "**المستصفى**" في أصول الفقه وإن لم يكن كتابا فلسفيا لكنه يحتوي على مقدمة في المنطق يرى الغزالي أنها ضرورية للمتخصص في هذا العلم، كذلك كتاب "**إحياء علوم الدين**" الذي هو بالأساس كتاب ديني لكنا إن اعتبرنا الفلسفة هي حب الحكمة وجب علينا أن نعتبره كتابا في الفلسفة لما يحتوي عليه من الدرر الحِكَمية النفيسة، ومن الاستفادة من علوم الفلاسفة أنفسهم. ومن هذه الكتب يتضح أن الغزالي ساهم في نشر ما يصلح من الفلسفة بين العوام، وبين علماء الدين كذلك من خلال هذه المصنفات المختلفة. وهذا أمر عرف به الغزالي بين العلماء حتى قال عنه تلميذه ابن العربي المالكي أن الغزالي ابتلع الفلسفة ولم يستطع أن يتقيأها[١٣]، وهذا مما يشير إلى الحضور

(١٣) انظر طبقات الشافعية الكبرى ص. ٢٤٠-٢٤٣/ ٦

القوي للفلسفة في العلم الذي بثه.

ويظل السؤال مطروحًا: إذا كان الغزالي كما أزعم ناشر للفلسفة وليس عدوًّا لها، لماذا ألف تهافت الفلاسفة؟ هذا السؤال يجيب عنه الغزالي نفسه في مقدمة "**تهافت الفلاسفة**". يذكر الإمام الغزالي أن في زمانه انتشر بين الناس الاستخفاف بالشرائع واعتقاد معتقدات باطلة، تقليدًا -أي اتباعًا بغير دليل- لآراء اعتبروها آراء فلاسفة اليونان، اعتقادا منهم أن هؤلاء الفلاسفة أبدعوا في الرياضيات والهندسيات وأنه من الواجب أن يكون هؤلاء العقلاء مصيبين فيما ذهبوا إليه في معتقداتهم الدينية من إنكار النبوة وإبطال الشرائع. ورأى الغزالي أن هذا أمر مذموم لأنه مخالف للحق، وأن هؤلاء الناس يتبعون الفلاسفة بغير دليل، فرأى أن يكتب كتابًا يبطل فيه -إبطالًا عقليًا- ما ذهبوا إليه مما يخالف الشريعة. وقسم الإمام الغزالي آراء الفلاسفة إلى ثلاثة أقسام، الأول: ما هو مخالف للإسلام من حيث اللفظ لا من حيث المعنى، وهذا لا داعي لنقده. والثاني يقف الإسلام معه موقف المحايد، لا يؤيد ولا ينكر، مثل العلوم الرياضية والهندسية. فالكلام مثلا عن كروية الأرض هو أمر سكتت عنه الشريعة، وهو أمر مبرهن عليه بالأدلة القطعية فلا ينبغي التعرض له. والقسم الثالث هو القسم الذي يتعرض له الغزالي في هذا الكتاب وهو ما فيه مخالفة للشريعة. وهذه الأمور التي خالفوا فيها الشريعة رأى الغزالي أنها مخالفة للعقل أيضًا، وأن الفلاسفة لم يطبقوا في استدلالهم عليها ما اشترطوه من شروط النظر العقلي، وعليه لا تكون استدلالاتهم عقلية. وهاتين فقرتين رأيت أهمية نقلهما من مقدمة الكتاب:

الأولى: ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن أن

مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم. فلذلك أنا لا أدخل عليهم إلا دخول مطالب منكر لا دخول مدَّع مثبت. فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعًا بإلزامات مختلفة؛ فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرىٰ مذهب الكرامية وأخرىٰ مذهب الواقفية[١٤].

الثاني: نناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم -أي بعباراتهم في المنطق- ونوضح أن ما شرطوه في صورته في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع في إيساغوجي وقاطيغورياس التي هي أجزاء من المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية[١٥].

ومن هاتين الفقرتين يتضح منهج الغزالي في "**تهافت الفلاسفة**"، وهو بيان أن أدلتهم في الأمور التي خالفوا فيها الشرع تقصر عن رتبة البرهان، فلا تكون في صحتها كصحة علومهم الهندسية والرياضية، ولا يكون اتباعهم فيها هو مقتضىٰ العقل، بل تكون دعوىٰ أن مقتضىٰ العقل اعتقاد ما اعتقده الفلاسفة دعوىٰ باطلة. ولا يهتم الغزالي خلال بيان ذلك أي حجة يستخدم في دفع حجج الفلاسفة. فنجده يعترض عليهم باعتراضات لا تعبر بالضرورة عن فكره لكنه يرىٰ أن فيها الكفاية لتبيين أن حجج الفلاسفة حجج غير برهانية. وبهذا يندفع إشكال أن الغزالي رفض الفلسفة، ويُفهم المراد من القول

(١٤) انظر تهافت الفلاسفة ص. ٨٢

(١٥) انظر المرجع السابق ص. ٨٥

بأن الغزالي انتصر للفلسفة باعتبارها محبة الحكمة، ولم يكن سببًا في هدمها كما يزعم البعض[١٦]. وهذا ما يشهد به ما حصل للفلسفة[١٧] من دمج في العلوم بعد الغزالي كما سأشرع في تبيينه الآن.

يعتبر الغزالي رائدًا في التصنيف في نقد الفلاسفة. فقد تابع الإمام الغزالي في التصنيف في هذا النوع الإمام شرف الدين المسعودي الذي ألف كتابا في نقد مسائل طرحها ابن سينا في كتاب "**الإشارات والتنبيهات**" اسمه "**المباحث والشكوك**" وابن غيلان الذي ألف رسالة سماها "**رسالة في حدوث العالم**". وقد كان لهاتين الرسالتين أثر عظيم على الفلسفة لدورهما في تكوين الإمام فخر الدين الرازي[١٨]. فالإمام الرازي قرأ هذه المصنفات ووجد أنها مصنفات تعتمد على الجدل وليس البرهان، فهي تعتني بإثبات خطأ الفلاسفة في عقائدهم أكثر من اعتنائها بإظهار البراهين على صحة عقائد المتكلمين. ولهذا السبب غير الإمام الرازي في طبيعة علم الكلام حيث مزجه بكثير من مسائل ومباحث الفلسفة من أجل أن يجعله علما برهانيا، واختلف بعض الناس في التعبير عن كنه كتابه المباحث المشرقية: هل هو كتاب فلسفة ممزوج بالكلام أم أنه كتاب كلام ممزوج بالفلسفة؟ فهو فيه تلخيص

(١٦) من الأخطاء التي يتم الترويج بها للرؤية السلبية لدور الغزالي في الفلسفة قولهم بأنه ينكر قوانين الطبيعة. والحقيقة أن الإمام الغزالي لا ينكرها بل يقول أنها قطعية. ولعل السبب في نشر هذا الكلام إما ضعف في الفلسفة وقصور في فهم لغة الغزالي، أو التعصب ضده، أو عدم تأمل في كلامه في بقية كتاباته. فمن نظر في كتاب معيار العلم الذي ألفه الغزالي في المنطق وجد كلامه الصريح في أن العادة قطعية، وأنه وسائر المتكلمين لا يقولون بخلاف ذلك.

(١٧) ليس المقصود هنا الفلسفة بالمعنى الأعم الذي هو حب الحكمة لكن المعنى الأخص الذي هو المدرسة التي أسس لها الفارابي وابن سينا.

(١٨) انظر **From al-Ghazali to al-Razi**

لكتاب "الشفاء" لابن سينا مع اختيارات للرازي نفسه[19]. هذا مع الاتفاق على أن الإمام الرازي في عقائده موافق لعقائد المتكلمين من الأشاعرة ولم يخالفهم في الأصول التي خالف الفلاسفة فيها. ولعله من المناسب هنا ذكر نبذة عن طبيعة النظر في الفلسفة ونبذة طبيعة النظر في علم الكلام.

الفلسفة وعلم الكلام

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا في بداية رسالته المسماة "**رسالة في أقسام العلوم العقلية**":

فصل في ماهية الحكمة :

الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في

(9)) كلام مفيد للأستاذ أحمد الأزهري أنقله من منشور له على صفحته في فيسبوك:" من المظاهر الواضحة على امتزاج علم الكلام بالفلسفة كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين» للإمام فخر الدين الرازي الذي قال في مقدمته: «أما بعد: فقد التمس مني جمع من الأفاضل أن أصنف لهم: مختصرًا في "علم الكلام"، مشتملًا على: أحكام الأصول والقواعد، دون التفاريع والزوائد، مرتبًا...إلخ». والمقصود بـ«الحكماء»: الفلاسفة. وكان لهذا الكتاب أثرًا بالغًا في البحث الكلامي الفلسفي بدايةً من القرن السابع الهجري، لسببين: أحدهما: أن مؤلفه اعتبره مؤلَّفًا كلاميًا رغم أنه جمع فيه أقوال الفلاسفة، ولم يقتصر الأمر على فلاسفة الإسلام، بل اشتمل أيضًا على أقوال فلاسفة اليونان. ثانيهما: أنه اعتنى به العلماء بعد الإمام الرازي؛ فقد شرحه العلامة نجم الدين الكاتبي القزويني وسمى شرحه «المفصل»؛ وكتب النصير الطوسي نقدًا أبرز فيه مخالفته للإمام الرازي، ومع ذلك سمى كتابه بـ«تلخيص المحصل». وشرح «ملخص الطوسي» أبو حامد الشبلي وعصام الدين الإسفراييني؛ وألَّف العلامة الاجتماعي المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون مختصرًا لـ«محصل الرازي» سماه «لباب المحصل»، ولم يكن اختصاره اختصارًا محضًا، بل زاد فيه بعض الاختيارات الخاصة به. فهذه النماذج تظهر الحراك الكلامي الفلسفي الذي أحدثه كتاب «المحصل» للإمام الرازي." ومصدر الكلام ما عدا كلام ابن خلدون هو كتاب "كشف الظنون" لحاجي خليفة.

نفسه، وعليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله، لتشرف بذلك نفسه وتصير عالَماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوىٰ بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية.

فصل في أول أقسام الحكمة :

الحكمة تنقسم إلىٰ قسم نظري مجرد وقسم علمي.

والقسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان. ويكون المقصود إنما هو حصول رأي فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة.

والقسم العملي هو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأي في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه، فلا يكون المقصود حصول رأي فقط بل حصول رأي لأجل عمل.

فغاية النظري هو الحق وغاية العملي هو الخير.

فصل في أحكام الحكمة النظرية :

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة: العلم الأسفل ويسمىٰ العلم الطبيعي، والعلم الأوسط ويسمىٰ العلم الرياضي، والعلم الأعلىٰ ويسمىٰ العلم الإلهي.

وإنما كانت أقسام هذه الأقسام لأن الأمور التي يبحث عنها إما أن تكون أموراً حدودها ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة مثل أجرام

الفلك والعناصر الأربعة وما يتكون منها وما يوجد من الأحوال خاصاً بها مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والكون والفساد والنشور والبلى والقوى والكيفيات التي عنها تصدر هذه الأحوال وسائر ما يشبهها. فهذا قسم.

وإما أن تكون أمور وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلقة بها مثل التربيع والتدوير والكرية والمخروطية ومثل العدد وخواصه. فإنك تفهم الكرة من غير أن تحتاج في تفهمها إلى فهم أنها من خشب أو ذهب أو فضة، ولا تفهم الإنسان إلا وتحتاج أن تفهم أن صورته من لحم وعظم، وكذلك تفهم التقصير من غير حاجة إلى فهم الشيء الذي فيه التعقير، ولا تفهم الفطوسة إلا مع حاجة إلى فهم الشيء الذي فيه الفطوسة. ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتقصير والاحديداب لا توجد إلا فيما يحملها من الأجرام الواقعة في الحركة. فهذا قسم ثان.

وإما أن تكون أمورا لا وجودها ولا حدودها مفتقرين إلى المادة والحركة. إما من الذوات مثل ذات الأحد الحق رب العالمين وإما من الصفات فمثل الهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والجزئية والكلية والتمامية والنقصان وما أشبه هذه المعاني.

ولما كانت الموجودات على هذه الأقسام الثلاثة كانت العلوم النظرية بحسبها على أقسام ثلاثة. والعلم الخاص بالقسم الأول يسمَّى طبيعياً، والعلم الخاص بالقسم الثاني يسمى رياضياً، والعلم الخاص بالقسم

الثالث يسمىٰ إلهياً[٢٠].

من الملاحظ أن ابن سينا لا يذكر هنا كلمة الفلسفة بل عبَّر عنها بالحكمة، وقد جرت العادة في هذا التراث أن تطلق الفلسفة والحكمة علىٰ نفس العلم. ابن سينا اعتبر الحكمة صناعة يعرف الإنسان من خلالها ما عليه الوجود في نفسه، أي كما هو، أي حقيقة الوجود والموجودات التي اعتبرها هو وغيره مطلقة قابلة للمعرفة[٢١]، ثم بناء علىٰ هذا العلم بالوجود يتم النظر في أفعال الإنسان وما يحسن منها وما يقبح. والغرض من معرفة الإنسان ما يَحسُن وما يقبح من الأفعال هو العمل وفقًا لهذا العلم، إذ بهذا العمل تكمل نفس الإنسان –وهو المقصود من وجودها في هذا العالم– وتصير به "عالـمًا معقولًا مضاهيًا للعالم الموجود". وفي هذا الكلام إشارة إلىٰ أن نفس الإنسان إذا اكتملت تكون صورةً للعالم بأسره، ويحصل لها علوم لا حصر لها، وهي السعادة القصوىٰ التي عبَّر عنها الصوفية "بجنة المعارف"[٢٢]، وهو معنىٰ البيت المشهور الذي نسبه البعض لسيدنا عليٍّ كرَّم الله وجهه، ونسبه البعض لابن سينا، ونسبه البعض للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي:

وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوىٰ العالم الأكبر

(٢٠) انظر "رسالة في أقسام العلوم العقلية" ضمن "تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات."

(٢١) لم يكن ابن سينا ممن يرون أن الحقيقة نسبية أو أنها مطلقة لكن غير قابلة للمعرفة. وهذا فرق ضروري بين الفلسفة الواقعية التي تبناها المسلمون، والفلسفة المثالية التي تسبب ديكارت في نشأتها وأسس لها كانط وتبعه عليها من تبعه.

(٢٢) جنة المعارف عند الصوفية هي الجنة المعنوية المقابلة لجنة الزخارف التي هي الجنة الحسية، ويحصل كمال السعادة في الآخرة باجتماع الجنتين وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى في غير موضع وكتب الصوفية مليئة بتفسير هذه الآيات.

وتقسيم ابن سينا للحكمة إلى نظرية وعملية واضح لا أظنه يحتاج إلى شرح، ومن المهم ملاحظة قوله أن غاية الحكمة النظرية هي الحق وأن غاية الحكمة العملية هي الخير. وفيه إشارة لمعنى اشتركت فيه العديد من الفلسفات القديمة وهو أن هناك علاقة وجودية بين الحق، والخير، والجمال. فلا يكون الحق عندهم إلا جميلًا خيرًا ولا يكون الجمال إلا موافقًا للحقيقة وللخير، ولا يكون الخير إلا موافقًا للحق ولما هو جميل، فتكون هناك علاقة حتمية بين الميتافيزيقا والأخلاق والفن.

ثم قسَّم الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام: الطبيعي، والرياضي، والإلهي. فالطبيعي يختص بما يكون حده ووجوده متعلقا بالمادة الجسمانية مثل أجرام الفلك، والعناصر الأربعة، والحركة والسكون. والرياضي ما يتعلق وجوده متعلق بالمادة لكن حده أو تصوره غير متعلق بها، كالكرة مثلًا فإنها لا توجد إلا في مادة، لكن يمكننا أن نفهمها دون أن نحتاج إلى تصور مادة على عكس المياة فنحتاج في تصورها إلى تصور مادة، وهي في وجودها لا تكون إلا مادة. أما الإلهي فهو ما لا يتعلق بالمادة لا في حده ولا في وجوده مثل الله سبحانه وتعالى، فإن وجوده ليس في مادة ولا يعتمد عليها بأي صورة من الصور.

إن عدنا للخلاف بين الغزالي والفلاسفة، نجد أن الغزالي كما ذكر في تهافت الفلاسفة لا يخالفهم مخالفة أصلية في الطبيعيات، ولا في الرياضيات، إنما خالفهم في مسائل تتعلق بالإلهيات، فيكون الفرق بين الفلسفة بالمعنى الأخص وبين علم الكلام أصله في الإلهيات. وفي بيان هذا الفرق، كتب الإمام سراج الدين الأرموي رسالة سماها "**الرسالة الغرَّاء في الفرق بين نوعي العلم: الإلهي والكلام**"، عرَّف فيها العلم الإلهي بأنه دراسة الموجود بما هو موجود وعرف الكلام بدراسة الإله وصفاته وأفعاله، ذلك لأن

المتكلم ينظر في الموجودات كما ينظر الفيلسوف في الموجودات، لكن غرضه من النظر هو الاستدلال على صحة العقائد الدينية.

ولا يعني هذا الكلام أن مباحث المتكلمين في الفلسفة أقل عمقا من مباحث الفلاسفة، بل كانوا شديدي الحرص على أن يدققوا المسائل ويحققوها حتى تكون براهينهم على وجود الخالق تامة، وهذا ما أشار إليه الإمام الرازي في مقدمة كتابه: "**نهاية العقول في دراية الأصول**"، حيث قال أن هناك ثلاثة أمور تميز كتابه عن الكتب التي كتبت من قبل في نفس الموضوع:

> وإن كتابي هذا متميِّز عن سائر الكتب المصنفة في الفن بأمور ثلاثة:
>
> **أولها**: الاستقصاء في الأسئلة والجوابات، والتعمق في بحار المشكلات، على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابي هذا ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التي صنفها أصحاب ذلك المذهب؛ فإني إنما أوردت من كل كلام زبدته، ومن كل بحث نقاوته، حتى إن لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلاما يعوَّل عليه أو يلتفت إليه في نصرة مذهبهم مقالتهم .. استنبطت من نفسي أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير ذلك المذهب وتحرير ذلك المطلب ...
>
> **ثانيها**: استنباط الأدلة الحقيقية، والبراهين اليقينية المفيدة للعلم الحقيقي، واليقين التام، لا الإلزامات التي منتهى المقصود من إيرادها مجرد التعجيز والإفحام . . .

وهذا كتاب لا يعلمه إلا من تقدَّم تحصيله لأكثر كلام العلماء، وتحقق وقوفه على مجامع مباحث العقلاء من المحقِّين والمبطلين، والموافقين والمخالفين، حتى يمكنه بعد ذلك فهم ما فيه من الأدلة القطعية، والشكوك العويصة القوية. فإني قلَّما تكلمت في المبادئ والمقدمات، بل أكثر العناية كان مصروفا إلى تلخيص النهايات والغايات[٢٣].

فالإمام الرازي هنا يقول أن كتابه يحتوي على آراء المخالفين ليس بمجرد الذكر والحكاية، لكنه يتعمق في ذكرها إلى درجة تفيد أصحاب هذه الآراء الذين يريدون دراستها، فهو -على قوله- يذهب فيها إلى أعماق لا تذهب إليها كتبهم. بل أنه في ذكره آرائهم يتبنى موقفهم إلى درجته أنه يضيف إلى آرائهم ما لم يضيفوه من الحجج المقوية لمذهبهم. وهو أيضا يستنبط البراهين لا الإلزامات كما قال في النقطة الثانية. وهذا أمر مهم في تبيين الفارق بينه وبين من قبله كما ذكرت من قبل؛ فالإمام الرازي كان يرى نقطة ضعف في كلام من قبله ممن انتقد الفلاسفة أنهم يقتصرون على بيان أوجه فساد آراء الفلاسفة، فمثلًا في الخلاف حول كون العالم قديمًا (ليس له بداية) أم محدَثا (له بداية)، كان المتكلون قبل الإمام الرازي يكتفون بإثبات أنه ليس بقديم، فتكون النتيجة أنه محدث، لكن الإمام الرازي لا يريد أن يكتفي بإبطال قول المخالف الذي يلزم من صحة قول المتكلمين، لكنه يقيم الأدلة على كون مذهبه صحيحًا. لذلك يقول أنه يقيم البراهين (على صحة مذهبه) ولا يقتصر على الإلزامات (التي تبطل مذهب المخالف).

وأخيرا يقول الإمام الرازي أن كتابه هذا لا يدرك قيمته إلا من تعمق في قراءة

(٢٣) انظر نهاية العقول ص. ٩٩-١٠٠.

كتب من قبله من الموافقين والمخالفين، حتى يعرف كيف يتميز هذا الكتاب عن غيره. فإن الباحث غير المدقق قد لا يدرك قيمة الكتاب، ولنضرب على هذا مثالا. فأنا مثلا لا أعرف الكثير عن الفيزياء، فهل يعقل أن أدرك القيمة الحقيقية لأبحاث أنشتاين؟ في الغالب أنا لن أفهم أهميتها، بل قد يعرض أمامي بحث لأينشتاين وبحث آخر لطالب دراسة عليا في جامعة متوسطة ولا
لدي من علم الفيزياء ما أرجح به بين الأبحاث، بل كلها تبدو لي غامضة.

وقد تبع الإمام الرازي في طريقته هذه في التأليف مدرسةٌ سميت بمدرسة الرازي وألفت فيها كتبًا أصبحت هي الكتب المعتمدة في تدريس علم الكلام في العالم الإسلامي، لعل من أبرزها كتاب المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي وعليه شرح السيد الشريف علي الجرجاني[٢٤] وكتاب المقاصد لسعد الدين التفتازاني والذي شرحه المؤلف نفسه.

والتفتازاني في كتابه **شرح العقائد النسفية** يشير إلى اختلاط علم الكلام بالفلسفة بكلام مهم:

> لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا [أي أهل السنة والجماعة] الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام

(٢٤) ألفت مئات الحواشي على شرح المواقف للجرجاني. والحاشية هي بمثابة شرح للشرح ويكون فيها نقد علمي وبحث في المسائل الموجودة في الشرح. ولا يلتزم صاحب الحاشية برأي الشرح بل كثيرا ما يخالفه ويدرج في الحاشية مباحث فلسفية طويلة. وفي رأيي هذه الحواشي كانت مثل المجلات العلمية التي يناقش من خلالها أصحاب التخصص بعضهم البعض. ويتضح للناظر في فهرس هذا الكتاب أنه مؤلف من ثمانية مجلدات ولا يبدأ فيه الاستدلال على وجود الإله إلا في المجلد الثامن الذي هو المجلد الأخير، وما قبل ذلك هو مباحث فلسفية عقلية بحتة مما يشير إلى التعمق في المباحث الفلسفية التي طريقها النظر العقلي دون أن يكون النقاش محكوما بالنصوص الدينية كما يتوهم البعض.

كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات.[٢٥]

فهو هنا يقول أنه لولا أن كتب الكلام تشتمل على مباحث السمعيات، وهي العقائد التي عرفت من خلال الشرع، لصعب التمييز بين كتب الفلسفة وكتب الكلام، لأنهم ناقشوا نفس المباحث واستخدموا نفس اللغة وغاب في نقاشهم الاحتجاج بالنصوص الدينية. فكان مبحث السمعيات الذي يناقشه المتكلمون في كتبهم بعد أن يثبتوا بالعقل أن النصوص الدينية هي وحي من الله هو ما يميز كتب المتكلمين عن كتب الفلاسفة، وليس اللغة، ولا المواضيع التي تناقش، ولا الاعتماد على النصوص الدينية. ويأتي مبحث السمعيات في آخر الكتاب، بمعنى أنهم لا يستدلون على الأمور التي عرفت بالنصوص الدينية إلا بعد أن يثبتوا أن النصوص الدينية هي وحي من عند الله.

وهذا الكلام يؤكد أن الفلسفة لم تمت أبدا في العالم الإسلامي بسبب الإمام الغزالي، لكن غاية الأمر أن المباحث الفلسفية أصبحت تناقش في كتب علم الكلام فتم دمج علمين معا، وليست القصة أنه تم القضاء على علم بتكفير أهله كما يتوهم البعض. بل أن وجود الفلسفة خارج علم الكلام استمر حتى اشتكى الإمام سيف الدين الآمدي الذي عاش بعد الإمام الغزالي بقرن من نفس ما اشتكى منه الإمام الغزالي وهو أن العامة استهتروا بالشرع بحجة أنهم من الحكماء الذين لا يحتاجون إلى الالتزام به. وهذا دليل على أن الضربة الإقصائية المتوهمة لم تحدث. وقال الإمام الآمدي كما قال الإمام الغزالي

(٢٥) انظر حاشية الفرهاري ٤١-٤٣.

أن هؤلاء الناس ليسوا متعمقين في البحث الفلسفي ولا يتجاوزون فيه معرفة الألفاظ المستخدمة في الفلسفة فيكررونها دون معرفة أو فهم المعاني التي من وراء الألفاظ. قال الآمدي في مقدمة كتابه **دقائق الحقائق**:

> فإنه لما كثر شغف أبناء زماننا وعلماء أواننا بالنظر في علوم الأولين، المنقول عن الحكماء المتقدمين، بحيث صدفهم ذلك عن النظر في الأمور الشرعية والقضايا الدينية، وربما حمل حبُّ ذلك بعضَهم على الإكثار من إظهار الاستهتار بترك المأمورات وارتكاب المنهيات، موهَما أنه من الحكماء الراسخين والفضلاء المتبحرين، مع أنه أجهل الناس بما يدعيه وأبعدهم معرفة بما فيه، مغرًّا بما يسمعه من الألفاظ الهائلة والأسماء الغريبة كالهيولى والعنصر والاسطقس والمادة والصورة والعلة الأولى والعقل الفعال عن سقراط وبقراط وأفلاطن وأرسطاطليس وفيثاغورس وبرقلس والاسكندر الافروديسي ونحوه.
>
> وغاية المتبحر منهم معرفة الظواهر اللفظية دون المعاني والأسرار الباطنة الخفية[٢٦].

---

(٢٦) دقائق الحقائق، معزو إليه في بحث : **From al-Ghazali to al-Razi.**

وكذلك ذكر موفق الدين البغدادي المعاصر للآمدي كلاما حول تقليد العامة –دون فهم– لبعض الفلاسفة القائلين أن نتيجة الحكمة هي التحلل عن الشريعة وأن التمسك بالشريعة هو فعل العامة الفدماء، انظر كتاب "النصيحتين للأطباء والحكماء" ص. ١٦٨-١٦٩.

فالآمدي هنا، يفعل فِعْلَ من قبله وهو تبيين أن هناك أمور تنسب للعقل ليست منه في شيء، وكل ذلك بالنظر العقلي لا بالاستقواء بالنصوص الشرعية.

التصوف والفلسفة وعلم الكلام:

بعد أن تم هذا المزج بين علم الكلام وبين الفلسفة إلى أن اصبحا كالعلم الواحد، وأصبحت كتب علم الكلام التي يدرسها طلبة العلم السنيون مليئة بأقوال الفلاسفة واصطلاحاتهم، حصل مزج جديد في العلوم العقلية الإسلامية، وهو مزج بين علم الكلام وبين التصوف. هذا المزج حصل على يد أتباع الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الذي أرسل للإمام الرازي رسالة أنقل منها مقتطفات:

أما بعد فأحمد اليك الله الذي لا إله إلا هو ، وقال رسول الله ﷺ «**إذا أحب أحدكم أخاه فليعلمه إياه وأنا احبك . . .**» .

ويقول الله تعالى : ﴿ **وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ** ﴾[٢٧]، وقد وقفت على بعض تآليفك وما رزقك الله من القوة المتخيلة وما تتخيله من الفكر الجيد. ومتى ما تغذت النفس من كسب يدها فإنها لا تجد حلاوة الجود والوهب، وتكون ممن أكل من تحت رجله والرجل من أكل من فوقه كما قال تعالى :﴿ **وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم** ﴾[٢٨].

الوراثة الكاملة هي التي تكون من جميع الوجوه لا من بعضها «والعلماء ورثة الأنبياء» عليهم الصلاة والسلام . . .

---

(٢٧) سورة العصر ، الآية : ٣ .

(٢٨) سورة المائدة ، الآية : ٦٦ .

العقول تعرف الله تعالى من حيث كونه موجوداً أو من حيث السلب لا من حيث الإثبات.

فما بالك يا أخي تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجهادات والخلوات التي شرعها رسول الله صلى الله عليه وسلم[٢٩].

هذه الرسالة كما أنها لها أهمية فكرية وروحية، فيها درس في أدب النقد. فالشيخ ابن عربي افتتح رسالته بإخبار الإمام الرازي بحبه له، وبإعجابه بتآليفه وبرجاحة عقله، ثم دعاه أن ينتقل من حالته الحسنة إلى حالة أحسن. فهو يقول له: أنت تكتسب علومك من نظرك وفكرك الذي هو نتاج جهد كبير لك، وهو أمر محمود ونعمة كبيرة من الله. لكنك في هذا الاكتساب للعلم تحصِل نوعا واحدا فقط من العلم وهو العلم الكسبي. فأنت تتعب وتكد وتجد نتاج مجهودك، وتفوِّت على نفسك أن تأتيك علوم بغير نظر وبحث لكن بمحض الجود من الله، وهو العلم الوهبي الذي يلقيه الله سبحانه وتعالى في قلب الإنسان دون سابق فكر واستدلال. فابن عربي يريد للرازي الكمال الذي أشير إليه في القرآن في قول الله تعالى: ﴿لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾[٣٠]، ويقول له أن الوراثة الكاملة للأنبياء تكون بتحصيل نوعي العلم: الكسبي والوهبي، وليس واحدًا منهما فقط. ثم قال له أن العقول تقتصر في معرفة الله على كونه موجودا وعلى نفي النقص عنه، لكنها لا تعرف الله. هي تعرف عنه بعض الأشياء دون أن تعرفه هو، لذلك ينبغي للإنسان أن يفتح لنفسه باب

(٢٩) النقل هنا من االنص المتوفر على موقع "الحوار المتمدن" المعتمد على مخطوطة مكتبة الإسكندرية. والرسالة ترجمها للانغليزي الدكتور محمد رستم الأستاذ بجامعة كارلتون ونشرها في مجلة الدراسات الإسلامية التي تصدرها جامعة أوكسفورد، وترجمها للفرنسية ميشيل فالسان ونشرت في مجلة الدراسات التراثية.

(٣٠) سورة المائدة، الآية: ٦٦.

المعارف التي لا يكون العقل سببا فيها وهي علوم الصوفية التي طريقها المجاهدات والرياضات الروحية.

لم تكن هذه الرسالة هي الأخيرة من هذا النوع، لكن تبع الشيخ الأكبرَ تلميذُه صدر الدين القونوي في تأليف مثل هذه الرسائل فأرسل لنصير الدين الطوسي يناقشه في المسائل الفلسفية، ويقول له أن الاستدلال العقلي لا يشفي الغليل في المسائل الفلسفية، وينبغي أن يضاف إليه مصدر آخر للمعرفة وهو الكشف حتى تؤدي المعرفة إلى اطمئنان الإنسان وإزالة الشبه عنه. قال القونوي:

> ومن جملة الأمور التي لا تستقل العقول بإدراكها معرفة سر ترتيب طبقات العالم، وأحكامه، وخواصه الكلية، وسبب انحصار كل صنف وجنس ونوع في عدد خاص، واختصاصها أيضا بأوقات مخصوصة، وبقاع مخصوصة، وأحوال مخصوصة، وامتياز كل منها بعد الاشتراك مع الغير في أمور شتى بصفات وخواص لا يشاركه فيها نوع أو صنف آخر.
>
> وكذلك معرفة العلة الغائية من إيجاد العالم بالنسبة إلى مجموعه، وبالنسبة إلى جملة من الأجناس والأنواع، ولوازمها مما يصدق عليه اسم الجملة، وبالنسبة إلى كل قطر وموطن وشريعة وعالم ومرتبة ونحو ذلك.
>
> فإن عجز العقول البشرية عن إدراك حقائق هذه الأمور من حيث الفكر والنظر واضح لدى كل مستبصر منصف[٣١].

(٣١) انظر "المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي" ص. ١٩.

القونوي هنا يشير إلى أمور فلسفية لا يكفي فيها الاستدلال العقلي. فالعقل يقول لك أن العالم بأسره موجود، لكنه لا يقول لك لماذا هو موجود، ولماذا هو موجود على هذه الهيئة، وما الحكمة من خلق المخلوق الفلاني تحديدا أو وجوده في مناطق دون مناطق أخرى[٣٢]. والعقل يقول لك أن الله أرسل رسالات مختلفة بشرائع مختلفة لكنه لا يعرفك الحكمة منها، ويعرفك أن وجود الشر ليس دليلا على عدم وجود الإله، لكنه لا يعرفك الحكمة وراء ما تراه شرًا. هذه أمور يتوقف فيها العقل عند حد ما، ويكون تجاوزه صعبًا؛ بل إن العقول كلما تجاوزت هذا الحد كلما تفاوتت إجاباتها. ثم ذكر القونوي المسائل التي تحير فيها الفلاسفة والمتكلمون ولم يستطيعوا البرهنة عليها، وكان كلام كل فريق منها فيها لا يرقى إلى أن يكون دليلًا تامًا مقنعًا للعقول.

وكان هذا النقد المبني على فهم دقيق للمنتقَد بابا لظهور مدرسة أخرى تجمع بين علم الكلام والفلسفة والتصوف، وتكون أكثر تكاملًا من غيرها ويمثلها علماء في تركيا ومصر والشام والهند، وتجمع بين الخطاب الروحي والخطاب العقلي، فتجدها قادرة على إثبات وجود الله بالبرهان العقلي مع الإرشاد لمعرفته ومحبته من خلال العرفان الصوفي فتكون قد خاطبت الإنسان بجميع مكوناته. وانتشرت هذه المدرسة في سائر الأقطار الإسلامية ومن أعلامها العلامة داود القيصري في تركيا، وشاه ولي الله الدهلوي في الهند، والملا عبد الرحمن الجامي في بلاد فارس، والشيخ عبد الغني النابلسي في الشام، وغيرهم من علماء الأمة في سائر الأقطار.

(٣٢) وما يفيده الإلهام الذي يتكلم عنه القونوي هنا ليس ما يفيده العلم التجريبي. فالعلم التجريبي يقول لك مثلا أن قوة الجاذبية ٩،٨ نيوتن ويفسر لك الكثير من الظواهر بناء على تلك الحسبة لكنه لا يقول لك الحكمة من كونها بهذا الرقم تحديدا. الذي يريده القونوي هو الحكمة وراء هذه التحديدات.

هذا ما كان عليه الأئمة والعلماء الذين يعتبرون صفوة ونخبة المجتمع في هذه العصور، فماذا عن عامة الناس؟ كان التعامل مع عامة الناس من قبل العلماء تعاملا متوازنا لا يذهب إلى طرف على حساب الآخر. فمن الممكن أن ينغمس شخص في العقليات فيؤدي به هذا الانغماس إلى القول بأنه ينبغي لكل شخص أن ينغمس في الفكر والفلسفة كما انغمس هو فيه حتى يكون إيمانه صحيحا. ويكون هذا القول بسبب اعتقاده أنه ينبغي لكل شخص أن يكون قادرا على حل جميع الشبهات. ولهذا الرأي ذهب بعض المعتزلة الذين قالوا أن الإيمان بدون دليل غير صحيح[٣٣]. ومن الممكن أن يتطرف أحد تطرفا مقابلا فيقول: الإيمان تصديق أعمى، وهو قرار وليس أمر مبني على النظر والبحث والتساؤل، فهو ليس أمر علمي وبالتالي تكون محاولة دعم الإيمان بالدليل أمرا عبثيا، وهو أمر انتشر في الغرب خاصة بعد الفيلسوف الدنماركي كيركغارد صاحب فكرة القفزة الإيمانية (leap of faith)[٣٤]. لم يذهب علماء أهل السنة والجماعة إلى أيٍّ من هذين الطرفين، لكنهم أبدعوا مسلكا ثالثا وسطا وهو: أن إيمان المقلد[٣٥] صحيح لكن فيه تفصيل. فإن كان هذا المقلد عنده من الذكاء وقوة العقل ما يؤهله إلى النظر في الأدلة ثم ترك النظر، كان هذا المقلد مؤمنا لكنه مؤمن عاصي لتركه النظر والفكر. وإن كان عقله لا يحتمل الأدلة، فلا يكون عاصيا[٣٦]. وهذا يدل على رجاحة العقل عندهم، وعدم التسرع في الذهاب لأحد الطرفين دون مراعاة حال الأشخاص يجدوا أنفسهم

---

(٣٣) انظر تحفة المريد ص. ٧٧.

(٣٤) انظر مقالة: هل يدعو الدين أتباعه إلى الإيمان الأعمى؟، مبادرة سؤال www.suaal.org .

(٣٥) التقليد هو اتباع القول بدون دليل.

(٣٦) لتفصيل هذا القول انظر شروح وحواشي جوهرة التوحيد للإمام اللقاني.

أمام تطرفين: تطرف يحكم عليهم بالكفر، وتطرف يطلب أن ينحوا عقولهم ولا يعملوها في أشرف مقصود للبشرية وهو معرفة الله عز وجل، فيكون قد جعلوا العلم والمعرفة في ناحية، والدين والإيمان في ناحية أخرىٰ!

طريقتان لتحصيل المعرفة:

ومن المهم ذكره أن المعرفة العقلية لم تكن تعتبر هي أعلىٰ نوع من أنواع المعارف، بل كانت رتبة أدنىٰ من المعرفة عن طريق الإلهام والكشف، الذي دعىٰ الشيخُ الأكبرُ ابن عربي الإمامَ الرازي إليه في الرسالة التي أشرنا إليها سابقا. ومما يروىٰ عن الإمام الرازي أنه مر أمام أحد شيوخ الصوفية فقيل للشيخ أن الرازي لديه ألف دليل علىٰ وجود الله. فقال الشيخ: وعزَّته لو عرفه ما استدل عليه. فلما بلغ ذلك الكلام الإمام الرازي قال: نحن نعلم من وراء حجاب، وهم ينظرون من غير حجاب[٣٧].

ولذلك كان الصوفية يرون أن الاستدلال العقلي علىٰ وجود الله تعالىٰ ليس أمرًا أصيلا من أمور الدين، لكنه أمر يجري مجرىٰ الدواء لمن تأثر عقله بخلاف ذلك. إذ أن وجود الله سبحانه وتعالىٰ أمر بديهي، والبديهي لا يستدل عليه[٣٨]. فأنت إن طُلِب منك الاستدلال علىٰ أنك تقرأ بحثا الآن لا تستطيع أن تستدل، لأنه أمر ظاهر. ربما يكون طالب الدليل غير قادر علىٰ معرفة ذلك لأنه إما عنده خلل في إحدىٰ حواسه، أو أنه بينك وبينه حاجز يحجبه عن رؤيتك أو رؤية البحث الذي تقرأه. وفي ذلك قال الإمام أحمد السرهندي:

---

(٣٧) انظر نفح الطيب ص. ٢٦٣/ ٥

(٣٨) للكلام عن أدلة وجود الخالق عند المتكلمين، وعلى عدم جواز الاستدلال على البديهيات، انظر ورقة نفس الكاتب بعنوان: "استدلال الشيخ مصطفى صبري على وجود الله في السياق الحداثي" التي ينشرها قسم المبادرات بمؤسسة طابة.

اعلم أن وجود الباري تعالىٰ وتقدَّس وكذلك وحدانيته سبحانه، بل نبوة سيدنا محمد رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم، بل جميع ما جاء به من عند الله .. بديهي لا يحتاج إلىٰ فكر ودليل، علىٰ تقدير سلامة القوة المدركة من الآفات الردية والأمراض المعنوية.

والنظر والفكر مقصور فيها علىٰ زمان وجود العلة وثبوت الآفة. وأما بعد النجاة من المرض القلبي، وزوال الغشاوة البصرية، فلا شيء سوىٰ البداهة. ألا ترىٰ أن الصفراويَّ مثلا ما دام مبتلىٰ بعلة الصفراء يحتاج إثبات حلاوة السكر والعسل عنده إلىٰ دليل؟ ولكن إذا تخلص من تلك العلة لا يحتاج إلىٰ دليل أصلا[٣٩].

الإمام السرهندي هنا يقول أن كل ما جاء من عند الله بديهي، لكن العيب يكون في آلات الإدراك عند الإنسان. فما دامت نفس الإنسان، وعقله، وقلبه، وروحه غير مهيئين لهذه المعرفة البديهية، احتاج هذا الإنسان إلىٰ النظر العقلي، والرياضة النفسية، وطهارة القلب، وتغذية الروح إلىٰ أن يكتمل هذا الإدراك البديهي عند الإنسان. وهذا فرق مهم بين الفلسفة الإسلامية وفلسفة الحداثة التي تختزل إدراك الإنسان في عقله ولا تعتني بآلات الإدراك الأخرىٰ كما اعتنىٰ بها علماء المسلمين[٤٠]. هذه الآلات الإدراكية التي

(٣٩) انظر المكتوبات ص. ١٣٤

(٤٠) انظر مقدمة مقال في المنهج لديكارت التي اعتبر فيها أن كل البشر متكافئون في العقل وبالتالي يستطيعون أن يحصلوا نفس المعرفة. وههنا اختزال للإنسان في عقله، وضعف في الاستدلال على تكافؤ العقول، ومبدأ أدى إلى كوارث في التعليم الحديث بسبب معاملة جميع التلاميذ على أنهم لديهم نفس الملكات وبالتالي تحطمت العديد من المواهب.

عندما تتهيأ يستعد الإنسان للمعرفة. وضرب الإمام السرهندي على ذلك مثالا بصاحب مرض الصفراء الذي يجد مرارة في العسل والسكر لمرض في داخله. ومن المؤكد أن إنكار صاحب هذا المرض لحلاوة العسل والسكر لا ينبغي الاعتداد به، ولا تكون الأدلة على حلاوة العسل والسكر مفيدة في إدراكه، بل يكون الطريق معالجة صاحب هذا الإدراك حتى يحصل له ذوق حلاوة العسل والسكر. كذلك يرى الصوفية التعامل مع من لا يدرك الحقائق الدينية[٤١].

فهاتان طريقتان لمعرفة الحقيقة: طريقة النظر والاستدلال، وطريقة الذوق والوجدان، والطريقتان تؤديان إلى نفس المطلوب، والجمع بينهما أكمل كما أشار الشيخ الأكبر ابن عربي في رسالته للإمام الرازي، وكما ذكر الإمام الغزالي في كتابه ميزان العمل، قبل أن يشبه الطريقتان بطريقة الصين وطريقة الروم في قصة لطيفة[٤٢]. يحكي الإمام الغزالي عن ملك جمع أناسًا من الروم وأناسًا من الصين وأعطاهم قطعة معدنية كبيرة قسمها إلى نصفين وضرب بين النصفين ستارا. ثم طلب من كل منهما أن ينقش على قسمه

(٤١) أذكر أنني لما قرأت الحكم العطائية للإمام أحمد بن عطاء الله السكندري لأول مرة، وقفت متعجبا عند قوله رضي الله عنه: "إلهي، كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك." فكرت وقتها في حال غير المسلم أنه لا يقنعه مثل هذا القول. ثم أدركت بعدها أن الإمام ابن عطاء يتكلم عن حقيقة وهي أن هذا العالم في حقيقته مفتقر إلى وجود خالق، فكيف يكون العالم المفتقر هو الأصل الذي من خلاله نتوصل إلى الخالق الذي لا يفتقر إلى شيء؟ نعم، الاستدلال العقلي على وجود الخالق يقوم على وجود العالم لكنك بعد ان تعرف الخالق، تعرف أن الاستدلال بالمخلوق المفتقر أمر سخيف وإن كان ضروريا، لأن أصل الوجود هو الإله والعالم المحسوس ما هو إلا مخلوق معتمد اعتمادا كليا على الإله. فكلام الإمام أحمد بن عطاء الله يحتاج إلى تذوق أكثر مما يحتاج إلى نظر عقلي.

(٤٢) ميزان العمل ص. ٤٣ . ولعل اختيار الروم والصين فيه رمزية تشير إلى أهل الغرب وأهل الشرق، وهذه القصة حكاها ابن سينا كذلك، وذكرها مولانا جلال الدين الرومي في شعره، ولعلها كانت أكثر انتشارا من ذلك.

عملا فنيا بديعا وسيحصل الفريق الذي ينتج عملا أبدع على جائزة كبيرة. فاشتغل أهل الروم بالرسم والزخرفة والإبداع، واشتغل أهل الصين بصقل القطعة المعدنية وتلميعها وتنظيفها من كل شائبة كبيرة وصغيرة. ثم جاء يوم العرض فرفع الستار فإذا بعمل فني متقن في جانب الروم، ومثله تمامًا في جنب الصين، لأن قطعة الصين لما صفت ونظفت انعكس فيها ما في قطعة الروم، فكان لكل من الفريقين مجهود كبير بطريقة مختلفة، وكانت النتيجة مماثلة. فأهل الروم هم أهل الفكر والنظر، وأهل الصين هم أهل رياضة النفس وتطهير القلب، وكلاهما وصل إلى مطلوبه.

وأخيرا، يروى أن مولانا جلال الدين الرومي ومولانا صدر الدين القونوي اجتمعا في مجلس. فجاء رجل إلى مولانا جلال الدين الرومي بسؤال صعب لكنه أجاب ببيت شعر واحد فيه الإجابة المطلوبة وانصرف السائل مبتهجا بالإجابة. فتعجب مولانا صدر الدين القونوي من هذه الإجابة البسيطة على هذا السؤال العميق وقال: كيف تعبر عن هذه المعاني الصعبة بتلك العبارات السهلة؟ فكان رد مولانا جلال الدين الرومي: بل كيف تعبر أنت عن هذه المعاني السهلة بتلك العبارات الصعبة[٤٣]؟ فالمعاني واحدة، وطريقة الوصول إليها والتعبير عنها مختلفة، ولعل ذلك ما أشار إليه أحد الصوفية في قوله:

عباراتهم شتى وحسنك واحد والكل إلى ذاك الجمال يشير

(٤٣) القصة مستفادة من حوار الدكتور بيتر آدمسُن مع الدكتور محمد رستم في الإذاعة الفلسفية المشهورة: تاريخ الفلسفة بدون أي فراغات (**History of Philosophy Without any Gaps**).

خاتمة :

هذا ما تيسر عرضه من تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، ولعل فيه ما يكفي لإثارة الفضول والتشجيع على الاستزادة من معرفة هذا التراث الفكري الذي أهملناه في عالمنا الإسلامي، والذي وقع التجني عليه بوصفه بالجمود والموت. وهذه الفكرة السخيفة قد تجاوزتها الأكاديمية الغربية التي كانت السبب في انتشارها، فهل آن أوان الاستقلال الفكري والبحث العلمي الدقيق في هذا التراث والاستفادة منه في نهضة فكرية؟ فقد رأينا كيف كان هذا التراث متنوع، وثري، وعميق. ورأيي أنه فيه ما يشفي غليل الباحث، ويؤدي به إلى اليقين المفقود لأنه تراث فكري يخاطب الإنسان بجميع مكوناته ولا ينحاز لمكوِّن على حساب الآخر انحيازا مختزلا. وفيه حلول لإشكالات وردت على الاعتقاد الديني نشأت في ظل الحداثة ولا معنى لاجترارها للفلسفة الإسلامية.

وكذلك رأينا كيف استوعبت الحضارة الإسلامية الأفكار المختلفة، واستطاعت أن تمزج بين عدة تيارات فكرية مختلفة فكانت النتيجة انسجام وتناغم وليس صراع على البقاء(٤٤). فهذه الورقة أرجو أن تكون مقدمة لأبحاث أخرى تعين على فهم هذا التراث الفكري الذي لم يحظ بما يستحق من الاهتمام والاعتناء.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

(٤٤) بالطبع هناك أمثلة على الصراع الفكري الذي وصل إلى الاقتتال، لكن كانت هناك نماذج أخرى لم يتم التركيز عليها مثل النموذج التناغمي حاولت أن أوضحه في هذه الورقة، وهذا التناغم هو ما نحتاج إلى التعلم منه في هذه الأيام.

المصادر والمراجع العربية:

١- كتاب اليواقيت والجواهر، عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، ضبط وتصحيح: الشيخ عبد الوارث محمد علي، الطبعة الثالثة ٢٠١٢م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٢- حاشية النبراس على شرح العقائد النسفية، محمد عبد العزيز الفرهاري الهندي، اعتنى به: أُوقَان قَدير بِلْمَاز، الطبعة الأولى ٢٠١٢م، مكتبة ياسين، إسطنبول - تركيا.

٣ - كتاب المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، الطبعة الأولى ١٤٣٤ه/ ٢٠١٣م، دار المنهاج للدراسات، جدة - المكلة العربية السعودية.

٤- حاشية الصبان على شرح الملوي على السلم المنورق، الطبعة الثانية ١٣٥٧ه/ ١٩٣٨م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة - مصر.

٥ - كتاب توفيق الرحمن في التوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وما جاء في الأحاديث الصحيحة والقرآن، محمد بخيت المطيعي، الطبعة الأولى، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض - جدة.

٦ - كتب روح العلم: متن في منهج البحث المعرفي عند علماء العالم الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٣٩ه/ ٢٠١٧، مؤسسة طابة للأبحاث

والاستشارات، القاهرة – مصر.

٧ – محاضرة روح العلم: معالم الإبداع الفكري عند علماء الكلام.

https//:www.youtube.com/watch?v4=AJMV8WfypI

٨ – كتاب طبقات الشافعية الكبرىٰ، تاج الدين السبكي، ١٩٩٢م، دار هجر، القاهرة – مصر.

٩ – كتاب تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، ٢٠١٤م، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان.

١٠ – تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، أبو علي ابن سينا، ١٢٩٨ه، استانبول.

١١ – كتاب نهاية العقول في دراية الأصول، فخر الدين الرازي، تحقيق: سعيد فودة، ١٤٣٦ه/ ٢٠١٥م، دار الذخائر، بيروت – لبنان.

١٢ – كتاب النصيحتين للأطباء والحكماء، موفق الدين البغدادي، تحقيق: د. محمد كامل جاد، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٨ه/ ٢٠١٧م، معهد المخطوطات العربية، القاهرة – مصر.

١٣ – المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي، تحقيق: كودرون شوبارت، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٥م، الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت – لبنان.

١٤ – كتاب تحفة المريد على جوهرة التوحيد، إبراهيم البيجوري، تحقيق: أ. د. علي جمعة، الطبعة السابعة ١٤٣٦ه/ ٢٠١٤م، دار السلام، القاهرة – مصر.

١٥- كتاب نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق: إحسان عباس، ١٣٨٨ه/ ١٩٦٨م، دار صادر، بيروت – لبنان.

١٦ – المكتوبات الربانية، أحمد بن عبد الأحد السرهندي، تحقيق: مصطفى حسنين عبد الهادي، ١٤٣٥ه/ ٢٠١٥م، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

١٧ – كتاب ميزان العمل، أبو حامد الغزالي، تحقيق: د. صلاح الدين الهواري، الطبعة الأولى ١٤٣٣ه/ ٢٠١٢، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان.

١٨ – رسالة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي إلى فخر الدين الرازي، موقع الحوار المتمدن، ١٨ فبراير ٢٠١٢،

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=246799

المصادر والمراجع الانغليزية:

1. Griffel, Frank (2011) 'The Reception of Al-Ghazali's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century'. Dîvân: Journal of Interdisciplinary Studies, (16), pp 33–62.

2. (Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West). https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-influence/#Tra

3. Trustworthyno1. " George Saliba on The Decline of Islamic

Science." Online video clip. Youtube. Youtube. 18 September 2012. Web. 15 November 2017.

4. Tabah Foundation. "Imam al-Gazali's Incoherence of the Philosophers." Online video clip. Youtube. Youtube. 22 February 2017. Web. 15 November 2017.

5. Shihadeh, Ayman (2005) 'From al-Ghazali to al-Razi: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology'. Arabic Sciences and Philosophy**, (15) 1, pp 141179-.**

6. Adamson, Peter (2017). Mohammed Rustom on Philosophical Sufism**. [podcast] History of Philosophy Without any Gaps. Available at: https://www.historyofphilosophy.net/sufism-rustom [Accessed 15 Nov. 2017].**

إصدارات أخرى من مبادرة سؤال (أبحاث)

1 . قيمة السؤال

2 . استدلال الشيخ مصطفى صبري على وجود الله في السياق الحداثي

3 . الأزمة الروحية

4 . الأخلاق والتجريبية ، نظرات نقدية في كتاب «المشهد الأخلاقي» لسام هارِس

5. هل السؤال ممنوع

إصدارات أخرى من مبادرة سؤال (مطويات)

1. من حقي ان اسأل

2. العقلية الخرافية

3. الايمان الاعمى

مقتطفات من تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي

في ظل أزمة اليقين التي يمر بها العالم المعاصر، يأتي هذا البحث ليعرفنا على مدارس فكرية تدعي أنها تستطيع أن تصل إلى الحقيقة بشكل يقيني. هذه المدارس كانت موجودة في العالم الإسلامي وكانت تُدرَّس لطلبة العلم الشرعي إلى وقت قريب، وما زالت بعض المدارس الدينية تدرسها إلى الآن.

وعلى عكس ما يتوهمه بعضهم من أن الفلسفة قد ماتت في العالم الإسلامي، بعد نقد الإمام أبو حامد الغزالي للفيلسوف ابن سينا، هذا البحث يظهر – من خلال المراجع العلمية التراثية والأكاديمية الغربية– أن الفلسفة ازدادت انتعاشًا وانتشارًا في الدوائر العلمية في العالم الإسلامي بعد هذا النقد، وأن هذا النقد كان له دور إيجابي في ذلك. ويعتبر هذا البحث بمثابة مقدمة لمن أراد أن يتعرف على الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، وإمكانية إحيائهما من أجل استعادة اليقين المفقود.

مؤسسة طابة
Tabah Foundation
www.tabahfoundation.org
مبادرة سؤال هي إحدى مبادرات مؤسسة طابة للأبحاث والاستشارات

دار الفقيه للنشر والتوزيع
DAR AL FAQIH

Suaal.org
facebook.com/suaalorg
twitter.com/suaalorg
youtube.com/suaalorg
instagram.com/suaalorg