التأويل الفلسفي للسمعيات لدى المدرسة المشائية الإسلامية

« دراسة تحليلية مقارنة »

إعداد

أ.م/ هويدا فؤاد الطويل

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالأسكندرية

٢٠٢٤م

التأويل الفلسفي للسمعيات لدى المدرسة المشائية الإسلامية دراسة تحليلية

هويدا فؤاد محمد الطويل.

قسم العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية ، جامعة الأزهر، جمهورية مصر العربية.

البريد الإلكتروني /hwidaEltawwil547.el@AZHAR.EDU.EG

ملخص البحث:

يهدف البحث الى الوقوف على قصور العقل الإنساني في أصل عظيم من أصول الشرع وهو الإيمان بالقضايا السمعية التي تعتمد في المقام الأول على التسليم ، مع بيان رؤية واضحة حول الموقف الفلسفي من تلك السمعيات من قبل المدرسة المشائية الإسلامية .

الذين قاسوا كل ما ورد في شأنها بمقاييس عقلية قاصرة وبطاقات محدودة ، ولاستقامة تلك المقاييس اضطروا لأن يوسعوا من دائرة التأويل في كثير من النصوص التي لا تحتمل التأويل،

وبناء على رؤيتهم بأن حركة الفكر الفلسفي ما هي إلا محاولة لإعادة اكتشاف النص ، نتج عن ذلك تلك المعالجات المعوجة والعقلانية الوهمية في القضايا السمعية من قبل هؤلاء الفلاسفة ، واستخدم في بيان ذلك المنهج التحليلي ، بتحليل كافة النصوص المتصلة بالموضوع وتوظيفها لخدمة البحث. وقد انتهى البحث إلى أن الأصل في السمعيات الركون في كل ما يتعلق بها إلى الكتاب والسنة ، وليس إلى العقل ، وإلا سنجد أنفسنا أمام التخيلات والعقل الوهمي التي استند إليها من قبل الفلاسفة ، كما ألقى البحث الضوء على الفلسفة المشائية الإسلامية في تناولها لتلك القضية .

الكلمات المفتاحية: التأويل_ مصطلح الفلسفة : السمعيات ــ المدرسة المشائية الإسلامية.

Philosophical interpretation of audio according to the Islamic Peripatetic school Analytical study

Howaida Fouad Muhammad Al-Taweel/ Department of Doctrine and Philosophy, Faculty of Islamic and Arab Studies for Girls in Alexandria / Al-Azhar University / Arab Republic of Egypt

Email: hwidaEltawwil547.el@AZHAR.EDU.EG

Summarize the research

The research aims to identify the shortcomings of the human mind in a great principle of Islamic law, which is belief in auditory issues that depend primarily on submission.

With a statement of a clear vision about the philosophical position of these audio systems by the Islamic Peripatetic school

Those who measured everything that was mentioned about it using limited rational standards and limited capabilities, and in order to make those standards sound, they were forced to expand the scope of interpretation in many texts that do not tolerate interpretation.

Based on their vision that the movement of philosophical thought is nothing but an attempt to rediscover the text, this resulted in these distorted and delusional rational treatments of audio issues by these philosophers.

The analytical method was used to demonstrate this, by analyzing all texts related to the topic and using them to serve the research

The research concluded that the basic principle in audio recording is that everything related to it is based on the Qur'an and the Sunnah, and not on the mind. Otherwise, we will find ourselves faced with the imaginations and delusional reason that have been relied upon by philosophers.

The research also shed light on Islamic Peripatetic philosophy in dealing with this issue

Keywords :Introductory words / interpretation / terminology of philosophy / audiology / Islamic Peripatetic School.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد ،،،

أهمية الموضوع :

من القضايا المهمة والبارزة فى مجال الدراسات الكلامية وفى الفكر الفلسفى الإسلامى قضايا السمعيات ، حيث امتد نطاق البحث فيها إلى كثيرمن الفرق الإسلامية ، وشغلت أذهان المتكلمين والفلاسفة على حد سواء ، فأفردوا لها أبوابا خاصة فى مؤلفاتهم ، ونالت كثيراً من طاولة مناقشاتهم ، وذلك بناء على مدى قربهم أو بعدهم عن مجال العقل فى تناولهما لقضاياها .

ومما لا يخفى على أحد أن العقل يعد من أعظم النعم وأجلها التى ميزالله – عزوجل – به الإنسان عن بقية المخلوقات ، حيث الدورالعظيم والمكانة الرفيعة التى منحها الإسلام له ، حين رفع من شأنه وجعله مناط التكليف ، وطريقا هاديا للوصول إلى الحق .

ويتضح ذلك جلياً من خلال كثيرمن الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التى رفعت من قيمة العقل وزكت مكانته وذلك كقوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ (١).

فمن الآية الكريمة يتضح أن القرآن الكريم قد حث الإنسان على إعمال عقله ودعاه إلى نبذ الجمود ، وأوضح – أيضا – بأن من يغفل نعمة العقل فلا يستخدمها فإنه ينزل إلى مرتبة دون مرتبة الحيوان كما فى قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ

(١) الأنفال : ٢٢

وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾ [١] **كما أكد فى موضع آخر بأن تعطيل العقل مفضى بصاحبه إلى النار كما فى قوله تعالى:** ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾ ﴾ [٢].

وكما ورد فى السنة من قول الرسول ﷺ فيما يرويه أبومسعود الأنصارى ، قال : كان رسول الله ﷺ يمسح مناكبنا فى الصلاة ويقول : استووا ولا تختلفوا ، فتختلف قلوبكم ، ليلنى منكم أولو الأحلام والنهى ، ثم الذين يلونهم "[٣] وأولو الأحلام والنهى هم العقلاء[٤].

وعلى الرغم من هذا الاهتمام وتلك المساحة الشاسعة التى منحها الإسلام للعقل إلا أنه لم يطلق له العنان ، وإنما وضع له ضوابط محددة تتناسب مع إمكانياته ومحدوديته ، التى لا ينبغى عليه أن يتجاوزها ، ويقول فى ذلك صاحب كتاب الإعتصام :" إن الله جعل للعقول فى إدراكها حد تنتهى إليه لا تتعداه ، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك فى كل مطلوب ، ولو كانت كذلك لاستوت مع البارى تعالى فى إدراك جميع ما كان وما يكون وما لايكون ... فمعلومات الله لا تتناهى ومعلومات العبد متناهية "[٥].

ومن هنا يتضح أن للعقل حدودا وطاقات لا ينبغى له أن يتعداها وإلا ضل

---

(١) الأعراف : ١٧٩

(٢) الملك : ١٠

(٣) أخرجه مسلم فى الصحيح ، كتاب الصلاة ، باب تسوية الصفوف واقامتها وفضل الأول فالأول منها ص١٨٥ برقم ٤٣٢ ، وأحمد فى المسند ص١٢١٢ برقم ١٧٢٣١

(٤) انظر: صحيح مسلم بشرح النووى ٤/ ١٥٥.

(٥) الشاطبى الباب العاشر "بيان معنى الصراط المستقيم الذى انحرفت عنه سبل أهل الإبتداع " فصل : "أن الله جعل للعقول فى ادراكها حدا تنتهى إليه " جـ ٢ ص ٨٣٢ ، قدم له أبو عبيده بن مشهوربن حسن ، دار بن عفان سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

الصواب ، ومن أهم القضايا التى لا مجال للعقل أن يقحم نفسه فيها هى السمعيات ، فإنه يجب عليه الإيمان والتصديق بها .

يقول فى ذلك صاحب المقدمة :" إن العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها ، غير أنك لا تطمع أن تزن بـــه التوحيد والآخرة وحقائق النبوة وكل ما وراء طوره ، فإن ذلك طمع فى محال "(١).

بينما نجد هناك من ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك إذ يرى " أن بناء السمعيات على العقل مذموم فى الشرع منهى عنه"(٢) حيث استأثر الله – سبحانه وتعالى – بعلمها ، ويطلع بها من يشاء من رسله الكرام المصطفين ، فهناك عالم غيبى وراء عالمنا المشاهد المحسوس ، ذاك لا يصح ايماننا إلا بالتصديق بكل ما ورد فيه من قبل إخبارالحق سبحانه ، وقد دلت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية على هذا كقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾(٣).

فبينت هذه الآية الكريمة أن عباد الله المتقين من أوصافهم أنهم يؤمنون بالغيب ، ومن السنة النبوية حديث رسول الله ﷺ" حين سئل النبى ﷺعن الإيمان ، فأجابه النبى ﷺ أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدرخيره وشره "(٤).

ومعنى الإيمان – هنا – هو التصديق الجازم بما أخبر عنه الله – سبحانه – فى كتابه ، وأخبر به رسوله ﷺ عن اليوم الآخروما به من سمعيات من عذاب ونعيم والصراط

---

(١) ابن خلدون ص٥٥٩ الدار التونسية للنشر، تونس الطبعة الأولى ١٩٨٤م

(٢) جلال الدين السيوطى ، صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام تحقيق / على سامى النشار، جـــ١ص ١٨٢، سلسلة إحياء التراث الإسلامى الطبعة الثانية ١٩٧٠

(٣) البقرة ٢، ٣

(٤) صحيح البخارى ، كتاب الإيمان ، باب سؤال جبريل عليه السلام للنبى ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان ، رقم الحديث ٣٧ ،دار ابن كثير دمشق ص٢٣ ط ٢٠٠٢م

والميزان .....

فالأصل فى السمعيات الركون فى كل ما يتعلق فى شأنها إلى الكتاب والسنة ، فالعقل فى هذا الأمرتابع لهما وليس متبوع ، ولكن كان للفلاسفة رأى آخر فى تناول تلك السمعيات وما تحتويه من أمور، لذا كانت من هنا أهمية البحث لأقف ويقف القارىء معى على القول الفصل فى هذا الشأن مدعما بالشواهد والبراهين .

أسباب اختيارالبحث :

توافرت لدى عدة أسباب لاختيارهذا الموضوع ليكون مجالاً للبحث من أهمها :

١ – أردت فى اختيارهذا الموضوع أن أشارك جهود الباحثين فى محاولة بيان حقيقة الفكر الفلسفى الإسلامى وما علق به .

٢ – كما أردت أن ألقى على الفلسفة المشائية الإسلامية ضوءا كاشفا لتلافى سلبيات الاعتماد على المصادر الخارجة عن نطاق النصوص الدينية أو التلفيق بينها وبين العناصرالإسلامية ، وخاصة إن كانت من طبيعة غريبة عن روح الثقافة الإسلامية كما سيتضح من ثنايا البحث .

٣ – كما كان من اسباب اختيار الموضوع إزاحة الستارعلى ما فعله فلاسفة الإسلام المشائيين من استغلال لهذه القضية ، حيث اكثروا من التأويلات المختلفة القائمة على علم الباطن والتى خرجت بهم عن حدود التأويل ورسومه المرتبطة بالإلتزام بالنص ومعانيه ، فأردت من خلال هذه الدراسة أن أقوم بإبرازسلبيات هذه القضية .

٤ – وأن أسهم فى إضافه لبنة جديدة إلى المكتبة الإسلامية تختص بدراسة وتمحيص القضية التأويلية فى الفكرالفلسفى الإسلامى ، حتى تكون عونا لمن يريد أن يسترشد بها فى المستقبل .

من أهداف البحث :

١ – الوقوف على قصورالعقل الإنسانى فى أصل عظيم من أصول الشرع وهوالإيمان بالقضايا السمعية التى تعتمد فى المقام الأول على التسليم

٢ – بيان رؤية واضحة حول الموقف الفلسفى من السمعيات من قبل المدرسة المشائية الإسلامية

٣ – الوقوف على القول الفصل فى مثل هذه القضايا الشائكة بما ورد فى كتاب الله – عزوجل – وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وبيان أنهما يمتازان فى مصدرهما ، ويمتازان فى مقاميهما الذى يعلوكل النصوص البشرية ؛ لذا لا نستطيع أن نخضعهما لما تقوله الفلسفة ، أو نحكم عليهما نظما فكرية خارجة عنهما .

إشكالية البحث :

تكمن إشكالية البحث فى توسع الفلاسفة فى تأويل كثير من النصوص التى لا تحتمل التأويل، ومن هنا تأتى الإشكالية فى التأويل، الإشكال عن سبب العدول، ولماذا يعدل عن ظاهر النص؟! وما الدليل الأقوى حتى يعدل به عن ظاهر النص؟.

ويمكن القول إن الإشكالية – أيضا – قد تكون خارج النص ، فهل يرفض الفلاسفة هذا الظاهرمسبقا؟! وما الذى دعاهم إلى ذلك؟ وما الذى يروه من وجهة نظرهم الأرجح دليلاً عندهم؟ كل هذه التساؤلات تمثل الإشكالية الحقيقية لموضوع البحث، والتى سأحاول جاهدة – بقدرالمستطاع – أن أفى بالإجابة عنها بإذن الله تعالى.

المنهج العلمى للدراسة :

الدراسة تعكس بأسلوب علمى مختصرمحاولة تقديم إجابات وافية عن إشكالية البحث السابقة الذكرعن طريق:

١ – استخدام المنهج الوصفى الذى يعنى بجمع البيانات للأستفادة منها ، وقد طبقت هذا المنهج عن طريق تضمين كافة البيانات التى توافرت تحت يدى

٢ – كما استخدمت المنهج التحليلى، حيث قمت بتحليل كافة النصوص المتصلة بموضوع البحث ، لاستخراج أهم الأفكارالواردة فيها ، وتوظيفها لخدمة الدراسة ، وهو المنهج الرئيسى فى الدراسة .

٣ – كما استخدمت المنهج المقارن، حينما تطلب الأمرذلك، بمقارنة أقوال هؤلاء الفلاسفة بالنصوص الدينية المتعلقة بهذا الشأن .

المنهج الفنى فى كتابة البحث :

١ – عزوت الآيات القرآنية إلى أماكنها فى السورمع بيان رقم الآية

٢ – قمت بتخريج الأحاديث النبوية الواردة فى البحث من كتب السنة

٣ – اتبعت القواعد البحثية فى النقل عن الآخرين سواء أكان نصا أم تصرفا

٤ – حرصت على التماس آراء الفلاسفة من أمهات كتبهم ومن المصادرالأصلية قدرالمستطاع ، وفى كثيرمن الأحيان أنقل آرائهم بنصها .

٥ – وضع الأفكاروالآراء بعد عرضها من مصادرها فى ميزان التحليل والمقارنة لمعرفة سلبياتها وإيجابياتها .

٦ – قمت بوضع العناوين الجانبية ، والترقيم لبعض الموضوعات ، للفت الإنتباه إليها ، وتيسير عرضها على القارىء .

٧ – قمت بتحليل الفكرة المفقودة ؛ وذلك بتعقبها عند القائلين بها وفى مظانها التى قيلت فيها عند المشائية الإسلامية ممثلة فى الفارابى وابن سينا وغيرهما

خطة البحث :

المقدمة: وتتضمن أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهداف الدراسة وأشكاليتها والمنهج العلمى والفنى للدراسة

التمهيد ويتضمن : بيان التعريفات المتعلقة بمصطلحات عنوان البحث

المبحث الأول : الجذورالتاريخية لمصطلح التأويل الفلسفى ودواعيه لدى المدرسة المشائية الإسلامية

المبحث الثانى : الجانب التطبيقى للفكر الفلسفى للمدرسة المشائية الإسلامية فى قضايا السمعيات

الخاتمة وتتضمن :

أهم نتائج البحث

أهم المصادروالمراجع

فهرس الموضوعات

التمهيد

بيان التعريفات المتعلقة بمصطلحات عنوان البحث

أولاً : مصطلح التأويل :

تعريف التأويل لغة : التأويل فى اللغة : مأخـــــوذ من آل إليه الشيء أى رجع وعاد ، فهو بمعنى (العود والرجوع) فى اللغة ، ويقول صاحب مقاييس اللغة : ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته ، وما يؤول إليه ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ ﴾[١]. **أى ما يؤول إليه فى وقت بعثهم ونشورهم**[٢].

وقال صاحب لسان العرب: معنى لفظ التأويل (أول: الأول: الرجوع. آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع، وأول إليه الشيء: رجعه، وألت عن الشيء: ارتددت، وأول الكلام وتأوله: دبره، وقدره، وأوله وتأوله فسره وقال ابن الأثير: هومن آل الشيء يؤول إلى كذا أى رجع وصارإليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهراللفظ من وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ماترك ظاهراللفظ[٣].

معنى التأويل فى القرآن الكريم :

فقد ورد فى القرآن الكريم بأنه صرف معنى الآية بوجه تحتمله الآية ، ويكون موافقا لما قبله ، ملائما لما بعده . واشتقاقه من الأول وهو الرجوع . فيكون التأويل بيان الشيء الذى يرجع إليه معنى الآية ومقصودها .

وقيل: التأويل إبداء عاقبة الشيء. واشتقاقه من المآل بمعنى المرجع والعاقبة، فتأويل

---

(١) الأعراف :٥٣

(٢) ابن فارس جـــ١ ص١٥٩ مادة (أول) تحقيق الأستاذ / عبد السلام هارون طبعة ١٣٩٩هـــ الناشردار الفكر

(٣) ابن منظور، مادة (أول) جـــ ١١ ص٣٢ – ٣٥ الناشردارصادر،بيروت ط ٣لسنة ١٤١٤هـــ

الآية ما تئول إليه من معنى وعاقبة.

وقيل: اشتقاقه من لفظ الأوّل. وهوصرف الكلام إلى أوّله. وهذان القولان متقاربان، ولهذا قيل أول غرض الحكيم أخر فعله.

وقيل: اشتقاقه من الإيالة بمعنى السياسة، وعلى هذا يكون المعنى أن يسلط المؤول ذهنه وفكره على تتبع سر الكلام إلى أن يظهرمقصود الكلام، ويتضح مراد المتكلم(١).

والفرق بين التفسيروالتأويل أن التفسيرهو البحث عن سبب نزول الآية، والخوض فى بيان موضع الكلمة من حيث اللغة. والتأويل هو التفحص عن أسرار الآيات، والكلمات، وتعيين أحد احتمالات الآية، وهذا إنما يكون فى الآيات المحتملة لوجوه مختلفة(٢).

وإن التنوع فى استخدام لفظة التأويل فى القرآن الكريم جعلها محورا لأبحاث اللغويين والمفسرين وتمخضت بحوثهم اعطاء عدة معان لمفردة التأويل منها: عد التأويل بمعنى النهاية(٣).وبمعنى أنواع الطعام(٤)، وبمعنى تفسير الأحلام(٥).

ولقد وردت كلمة التأويل فى مواضع كثيرة من آيات القرآن الكريم بتعريفات مختلفة، إلا أن دلالتها لم تخرج عن المعانى الواردة فى اللغة، حيث وردت مادة (تأويل) فى ثلاثة عشر موضعا فى القرآن الكريم كما فى قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ

(١) كتاب بصائرذوى التمييزفى لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبوطاهرالفيروزآبادى ،المحقق: محمد على النجارجـ١ ص٧٩، الناشرالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، لجنة إحياء التراث الإسلامى ، انظرأيضا: المفردات فى غريب القرآن ، أبوالقاسم الحسن المعروف بالراغب الأصفهانى ، المحقق : صفوان عدنان الداودى ص٩٩، الناشردار القلم ، الدار الشامية دمشق بيروت ط ١ سنة ١٤١٢هـ.

(٢) انظر: بصائرذوى التمييزجـ١ ص٨٠

(٣) انظر: سورة الأعراف :٥٣

(٤) انظر: سورة يوسف :٣٧

(٥) كما فى الآيات الثمان من سورة يوسف: ٦ – ٢٧، ٣٦ – ٣٧، ٤٤ – ٤٥، ١٠٠ – ١٠١.

فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[١].

وقد ذكرالإمام الرازى[٢]فى تفسيره أن معنى التأويل هو التفسير[٣] وأصلة فى اللغة المرجع والمصير، وقد ذكرصاحب المفردات فى غريب القرآن أن التأويل هو: رد الشيء إلى الغاية المرادة منه ، علما كان أو فعلا ، ففى العلم نحـــو: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ ﴾[٤]، وفى الفعل كقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[٥].قيل:أحسن معنى وترجمة، وقيل: أحسن ثوابا فى الأخرة[٦].

التأويل فى الاصطلاح :

لقد وردت تعريفات عدة للفظ التأويل فى المعنى الاصطلاحى فى كثيرمن العلوم ،

---

(١) آل عمران :٧

(٢) هو محمد بن عمربن الحسين بن على القرشى الطبرستانى الرازى ، الملقب بفخرالدين الرازى ، الأشعرى العقيدة ، فاق أهل زمانه فى العلوم العقلية والمنطقية والنقلية ، له مؤلفات كثيرة ، توفى ٦٠٦هـــ (انظر: وفيات الأعيان ٨ / ٤٢٤ ، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكى ٨ / ٩٣) .

(٣) وقد انقسم العلماء تجاه بيان العلاقة بين التفسيروالتأويل إلى فريقين: فريق ذهب إلى أنه لافرق بين التفسيروالتأويل ، وأنهما بمعنى واحد ، وبناء عليه العلاقة بينهما قائمة بلا فرق، ولعل هؤلاء العلماء هم من كانوا فى عصر السلف ودرج عليه المتقدمون من علماء التفسير (راجع: البرهان فى علوم القرآن للزركشى جـــ ٢ ص ١٤٩ تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم دارأحياء الكتب العربية ١٣٧٦هـــ - ١٩٥٧م) أما الفريق الآخرفلم يسلم بذلك، بل ذهب إلى أن هناك أختلافا وتغايرا بينهما كما يوضح الإمامان الزركشى والسيوطى (انظر: المرجع السابق جـــ ٢ ص ١٤٩ – ١٥٢، والإتقان فى علوم القرآن جـــ ٤ ص١٩٢، المحقق: محمد أبوالفضل إبراهيم، ط ١٩٧٤م الهيئة المصرية العامة للكتاب) حيث قال أبومنصور الماتريدى: التفسيرهو القطع على أن المراد من اللفظ هذا والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة (تأويلات أهل السنة للماتريدى مجلد (١) ص١٨٥ تحقيق محمد مستفيض الرحمن مطبعة الإرشاد بغداد ط ١٤٠٤هـــ - ١٩٨٣م)

(٤) آل عمران : ٧

(٥) النساء :٥٩

(٦) الراغب الأصفهانى ص٩٩

وقد اختلفت تلك التعريفات تبعا لاختلاف طبيعة كل علم ، بل واختلفت فى العلم الواحد ، وإن تقاربت الدلالات ، وذلك كما ورد من تعريف التأويل عند الأصوليين

حيث عرفه صاحب البرهان بأنه:"رد اللفظ إلى ما إليه مآله "(١). كما عرفه الإمام الغزالى(٢) بأنه :" عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"(٣).

وقال الإمام الآمدى(٤) التأويل هو:" حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهرمنه مع احتمال له ، وهو تعريفه من حيث هو تأويل مع قطع النظرعن الصحة والبطلان ، أمـــا التأويل المقبول

الصحيح، هو حمـــل اللفظ على غير مدلوله الظاهـــر منه مع احتماله بدليل يعضده "(٥).

---

(١) البرهان فى أصول الفقه لأبى المعالى الجوينى ١/ ٣٣٦، تحقيق د / عبدالعظيم محمود الديب ، طبعة دار الوفاء ، المنصورة ، الطبعة الرابعة ١٤١٨هـــ

(٢) أبوحامد محمد الغزالى الطوسى النيسابورى، حجة الإسلام ، وأحد أشهرعلماء الكلام ، كان فقيها أصوليا وفيلسوفا، ومن أشهرمؤلفاته إحياء علوم الدين ولد عام ٤٥٠هـــ وتوفى عام ٥٠٥هـــ بالطابران (طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبدالوهاب ٦ / ١٩١تحقيق د/ محمود محمد الطناحى وغيره ، دار الحجر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية.

(٣) المستصفى من علم الأصول (القسم الثانى من الفن الأول فى الظاهروالموؤل) للإمام أبى حامد الغزالى مجلد (١) ص١٩٦تحقيق / محمد عبدالسلام عبدالشافى طبعة دار الكتب العلمية ، ط أولى ١٩٩٣م

(٤) أبوالحسن سيف الدين الآمدى الأصولى المتكلم ، ولد بعد الخمسين وخمسمائة بمدينة آمد ، وحفظ بها القرآن ، انتقل إلى القاهرة ودرس فيها ، وقد نسب إليه البعض فساد العقيدة والتعطيل فخرج مستخفيا إلى حماة ومنها إلى دمشق وتوفى بها (يراجع : سيرأعلام النبلاء لشمس الدين الدهبى ٢٢/ ٣٦٤)

(٥) الإحكام فى أصول الأحكام للإمام سيف الدين الآمدى ٣/ ٥٣، تحقيق وتعليق عبدالرازق عفيفى ، المكتب الإسلامى، الطبعة الثانية دمشق ١٤٠٢هـــ . (ويمكن القول هنا أن هذا التعريف هوالأوضح والأول على المراد من لفظ (التأويل) حيث ذكرفى التعريف حمل اللفظ على غير مدلوله احترازا من القول بحمله على نفس مدلوله ، لأن ذلك لا يكون تأويلاً وإنما يكون بيانا وتفسيرا ، وقوله " بدليل يعضده " يشير هنا إلى أن صلاحية التأويل تعتمد على دليل يقوى المعنى الذى يصرف إليه اللفظ).

كما عرفه أبوالوليد الباجى[١]بأنه : " صـــرف الكلام عن ظاهـــره إلى وجـــه يحتمله"[٢].

كما عرفه ابن الجوزى[٣] بأنه "هو العدول عن ظاهراللفظ إلى معنى لا يقتضيه لدليل عليه"[٤].

فمن خلال التعريفات السابقة تتضح بعض القواعد منها :

١ – الإيمان بوجود معنى واضح من النص الشرعى

٢ – أن هذا المعنى يؤخذ من دلالة النص وسياقه

٣ – وأنه لايجوزالعدول عن ظاهرهذا النص إلا بدليل أقوى منه ، فهو يبحث عن مراد النص ، فى حين يجد دليلا أقوى منه ينتقل إليه

٤ – الاتجاه إلى المعنى الغيرظاهرلايكون إلا بعد اجتهاد ونظرفى الدليل

معنى التأويل عند المتكلمين

إذا بحثنا فى تعريفات المتكلمين للتأويل سنجدها قد ارتبطت بالنصوص التى يوهم ظاهرها التشبية فى حق الله تعالى ، مثل الأستواء واليد ، والوجه ..... فكان منهج المتكلمين هوصرف هذه النصوص عن ظاهرها إلى معنى آخريحتمله اللفظ ، وتؤيده لغة

---

(١) هو العلامة الحافظ ، سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجى ، ولد ٤٠٣هـــ وله مصنفات كثيرة ، منها الإستيفاء والإيمان فى الفقه ، وكتاب السراج فى الخلاف إلى غير ذلك الكثير(انظر: سيرأعلام النبلاء لشمس الدين الذهبى ١٨ / ٥٣٥)

(٢) الحدود فى الأصول ، أبوالوليد الباجى ص ١٠٩ ، تحقيق / محمد حسن إسماعيل ، دار الكتب العلمية ، بيروت . لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـــ – ٢٠٠٣م.

(٣) أبوالفرج عبدالرحمن بن أبى الحسن القرشى ، فقيه حنبلى محدث ومؤرخ ومتكلم ولد فى بغداد وتوفى فيها ، حظى بمكانة كبيرة فى الخطابة والوعظ ، والتصنيف كما برزفى كثيرمن العلوم والفنون (يراجع : وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ١٤٠)

(٤) نزهة الأعين النواظرفى علم الوجوه والنظائر، ابن الجوزى ص٢١٦ تحقيق / محمد عبدالكريم كاظم ، مؤسسة الرسالة لبنان ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـــ – ١٩٨٤م

العرب ، ويتماشى مع السياق العام الوارد فيه اللفظ ، وذلك من قبيل ما عرفه به الإمام الرازى إذ يرى أنه : صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال[١]وبناء على هذا فإنه لاعدول عن التفسيرإلى التأويل إلا بدليل ، والدليل فى مثل هذا الموضع هو قصورظاهر اللفظ وعجزه عن التعبيرعن المعنى المرجو فرجح التأويل

– بينما نجد الإمام الغزالى قد وضع قانونا كليا ينتفع به فى نمط التأويل إذ نجده يقول " بين المعقول والمنقول تصادم فى أول النظر، وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظرإلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع فى الجمع والتلفيق. والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلاً ، والمنقول تابعاً ، وإلى من جعل المنقول أصلاً، والمعقول تابعا ، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه ، وإلى من جعل كل واحد أصلا، ويسعى فى التأليف والتوفيق بينهما ، فهم إذن خمس فرق"[٢] وانتهى بأن الناجية هى الفرقة الخامسة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول ، الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما ، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقا[٣].

والتأويل عند الشريف الجرجانى[٤] فى الأصل: الترجيح ، وفى الشرع صرف

(١) انظر:اساس التقديس للإمام فخرالدين الرازى ص٢٢٢ تحقيق / أحمد حجازى السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية

(٢) قانون التأويل لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى ، قرأه وخرج أحاديثة وعلق عليه محمود بيجوص ١٥ ط١ سنة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م .

(٣) انظر: المرجع السابق ١٩ – ٢٠، وإلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى ص٣٢٦ – ٣٢٧ راجعها وحققها ، إبراهيم أمين محمد ، طبعة المكتبة التوفيقية بدون تاريخ

(٤) هو السيد على بن محمد بن على الحسينى الجرجانى ، عالم الشرق ويعرف بالسيد الشريف ، ولد عام ٧٤٠توفى عام ٨١٦هـ فلكى وفقيه وموسيقى وفيلسوف ولغوى ، عاش فى أواخرالقرن الثامن الهجرى ، وقد تلقى العلم على شيوخ العربية ، وقدعاش معظم حياته فى شيرازوتوفى فى سمرقند (ينظر: بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاه ، تأليف عبدالرحمن أبى بكر السيوطى ١٩٦/٢).

اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذى يراه موافقا للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿ يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ ﴾[١] إن أراد به إخراج الطيرمن البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافرأو العالم من الجاهل كان تأويلا"[٢].

وهو هنا يؤكد على ضرورة توافرالضابط الدينى واللغوى للتأويل ... فليس كل تأويل بجائز، وإنما لابد لصرف اللفظ عن معناه الظاهرإلى معنى يحتمله أن يكون هذا المعنى مما يحتمله ظاهر اللفظ ، وأن يكون هذا الاحتمال موافقا للكتاب والسنة ، أى للنصوص المحكمات ، لأن التأويل فى جوهره رد المتشابهات إلى المحكمات[٣].

تعريف التأويل عند الفلاسفة

عندالبحث فى المعاجم الفلسفية نجد أن كلمة " التأويل "تعنى تأويل الكتب المقدسة تأويلا رمزيا يشير إلى معان خفية"[٤]، وفى موسوعة لالاند الفلسفية " تفسيرنصوص فلسفية ، أو دينية وبنحوخاص الكتاب (شرح المقدس) وتقال هذه الكلمة خصوصا على ما هورمزى[٥].

---

(١) الأنعام :٩٥

(٢) الشريف الجرجانى ، التعريفات ، مادة التأويل ص٤٦ التاء مع الألف ، تحقيق : محمد صدق المنشاوى ، دارالفضيلة للنشروالتوزيع

(٣) قراءة النص الدينى بين التأويل الغربى والتأويل الإسلامى د/ محمد عمارة ص٣٠ مكتبة الشروق الدولية ط أولى ٢٠٠٦م.

(٤) انظر: المجمع الفلسفى الخاص بمجمع اللغة العربية ، ص ٣٧ تصديرا:د/ إبراهيم مدكورالقاهرة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

(٥) مجلد (٢١) ص٥٥٥ترجمة خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت . لبنان ، الطبعة الثانية ٢٠٠١م (وقد استخدموا لفظ " الهرمينوطقيا " كمصطلح يدل على نسق تفسيرى يعد التأويل أداته الرئيسية (يراجع : مقدمة فى الهرمينوطقيا ، دايفيد جاسيرص٢٢ ترجمه وجيه قانصو ، الدارالعربية للعلوم ، بيروت . لبنان الطبعة الأولى ٢٠٠٧م) وهى تنسب إلى " هرمس " رسول الآلهة الذى ينقل للناس فى =

وإذا ذهبنا إلى "ابن سينا"[١] سنجده لم يذكر التأويل لفظا بل ذكره بمفهومه من خلال نصوص القرأن الكريم ، حيث ذهب إلى أن الشرائع الآتية من عند الله – تعالى – بواسطة الرسل قد وردت لخطاب الجمهوربما يفهمون ، وذلك عـــن طريق تقريب المعانى إلى أذهانهم ، عـــن طريق التشبيه والتمثيل .إذ يقول: " فإن أمر الشرع ينبغى أن يعلم فيه قانون واحد أن الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهوركافة ، ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله ، ثم لم يرد فى القرآن الكريم من الإشارة إلى هذا الأمرالأهم شيء ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه فى الظاهر، فهو موضوع الاستعارة ، والمجازوالتوسع فى الكلام ، ولايشك فى ذلك أثنان من فصحاء العرب ، ولا يلتبس على ذى معرفة فى لغتهم[٢] فقد ركزهنا على اللغة والفلسفة(عناصرأساسية لتفسيرالنص ؛ وذلك لأن اللغة وسيلة إلى العلم بمنطوق القرأن ، والفلسفة لأن التأويل غايته الكشف عن كل ما يتعلق بالله ذاتا ، وصفاتا ، وأفعالا ، وألا يكتفى بالأدلة النقلية ، بل يتعداها إلى البراهين القياسية العقلية[٣].

=

الأرض رسائل وأسرار الألهة ، حيث كان ينتقى لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطرهذه الكائنات الخالدة ، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من البشر(فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطقيا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،عادل مصطفى ص٢٤ رؤية للنشروالتوزيع القاهرة ٢٠٠٧م ط أولى)

(١) أبوعلى الحسين بن عبدالله بن على بن سينا البلخى ، عالم وطبيب مسلم اشتهر بالطب والفلسفة ، كان أبوه من أهل بلخ ، تولى العمل واليا للسلطان على احدى قرى بخارى ، ولد عام ٣٧٥ هـــ وتوفى عام ٤٢٨هـــ ومن أهم مصنفاته : كتاب الشفاء ، والنجاة فى المنطق والإلهيات ، والإشارات والتنبيهات ..... (يراجع : موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، عبدالمنعم حنفى ١٧/١ مكتبة مدبولى القاهرة)

(٢) أضحوية فى أمرالمعاد لابن سينا ، تحقيق د/ سليمان دنيا ص٤٤ – ٤٨ بإختصار وتصرف يسيردار الفكر، مطبعة الاعتماد بمصر، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـــ – ١٩٤٩م

(٣) انظر: إشكالية العقل والنص عند الفلاسفة الإسلاميين ، عبد المجيد ميسالتى العدد (٣٤) ص١٣٨ – ١٣٩بتصرف يسير، مجلة جامعة الأميرعبدالقادرللعلوم الإسلامية الجزائربتاريخ ١٥/١/ ٢٠١٥م

أما "ابن رشد"[١] فقد عرف التأويل بأنه صرف اللفظ عن معناه الظاهرى إلى معناه المجازى ، لكن مع الأخذ فى الاعتباربقواعد اللغة العربية حيث قال :" بأنه هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غيرأن يخل ذلك بعادة لسان العرب"[٢].

وإتماما للفائدة : ذهب العلماء إلى أن للتأويل الصحيح شروطا يجب اتباعها منها : أن يكون المعنى الذى حمل عليه اللفظ المؤول معنى محتملاً ... وموافقا لمنطق الوضع اللغوى .... وموافقا للمحكم من آيات القرآن الكريم والمتواتر من السنة النبوية .... وعلى أن التأويل هو عرض عن طريق الدراية ... وراء قصد المتكلم .... وعلى أن صرف اللفظ بالتأويل إلى المعنى المرجوح بدلا من الظاهرالراجح ، مشروط بوجود دليل يجعل هذا المرجوح أغلب على الظن من المعنى الظاهر..... وعلى أن التأويل يجب أن يظل محصورا فى نطاق المعانى التى يحتملها اللفظ ، فلا يخرج عن دائرة محتملات اللفظ .... فالتأويل هو توجيه اللفظ إلى حد المعانى التى يحتملها كما اشترطوا الأهلية العلمية العالية فيمن يتصدى لها التأويل[٣].

ولعل الإمام الغزالى قد كان من أوائل الذين اهتموا بوضع قانون مضبوط ومفصل للتأويل الإسلامى ، وقد حدد معالم هذا القانون عندما يقول :

---

(١) محمدبن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسى ، أبوالوليد الفيلسوف من أهل قرطبة عنى بكلام أرسطووترجمة إلى العربية وزاد عليه ، وصنف نحوخمسين كتابا منها : " فلسفة ابن رشد " والتحصيل فى اختلاف مذاهب العلماء " و" الحيوان " وفصل المقال (يراجع عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، لأبوالعباس بن أبى أصيبعة ص٥٣٠ تحقيق الدكتورنزاررضا ، الناشردار مكتبة الحياة ، بيروت .

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الأتصال ص٣٢ تحقيق د/ محمد عمارة طبعة الهيئة المصرية العامة لقصورالثقافة القاهرة (مع الأخذ فى الاعتبارأن ابن رشد قد وضع شروط أخرى عديدة غير مراعاة قواعد اللغة العربية ، انظر: المرجع السابق ص٤٩

(٣) قراءة النص الدينى بين التأويل الغربى والتأويل الإسلامى ص٣٣ – ٣٤ ، انظرأيضا : النص والتأويل وآفاق حركة الإجتهاد ، السيد محمد حسين فضل الله ص١١ مجلة المنطق عدد ١١٧سنة ١٩٩٧م

١ – أن معرفة ما يقبل التأويل وما لايقبل التأويل ليس بالهين ، بل لا يستقل به إلا الماهرالحاذق فى علم اللغة ، العارف بأصولها ، ثم بعادة العرب فى الاستعمال فى استعاراتها وتجوزاتها ومناهجها فى ضرب الأمثال

٢ – وقد اتفقت الفرق الإسلامية على أن جواز التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر.

٣ – كما اتفقوا على أن البرهان إذا كان قاطعا رخص فى التأويل ، وإن كان بعيدا ، فإن لم يكن قاطعاً لم يرخص إلا فى تأويل قريب سابق إلى الفهم

٤ – كما اتفقوا على أن مراتب الوجود المقبولة ، والتى يشملها التصديق بوجود ما أخبر به الرسول هى خمس مراتب[١] (الوجود الذاتى ، الوجود الحسى ، الوجود الخيالى ، الوجود العقلى ، الوجود الشبهى)[٢].

---

(١) انظر: المستصفى فى أصول الفقه جـــ١ ص ٢٥١ ومابعدها

(٢) الوجود الذاتى : هو الوجود الحقيقى الثابت خارج الحس والعقل ، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة ، فيسمى أخذه ادراكا ، كوجود السموات والأرض "الوجود الحسى " وهوما يتمثل فى القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين "الوجود الخيالى"وهوصورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك كتخيل صورة فرس ."الوجود العقلى" وهوأن يكون للشىء روح وحقيقة ومعنى ، فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته فى خيال أو حس أوخارج كاليد فإن لها صورة محسوسة ، ومتخيلة ، ولها معنى هوحقيقتها وهى القدرة على البطش وهى صورتها العقلية " الوجود الشبهى " وهوأن لايكون نفس الشىء موجودا لابصورته ولا بحقيقته لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل ولكن يكون الموجود شيئا آخريشبهه فى خاصة من خواصه ،ومثاله الغضب فى حق الله تعالى ، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتا ذاتيا وحسيا وخياليا وعقليا نزله على ثبوت صفة أخرى يصدرمنها ما يصدرمن الغضب كإرادة العقاب (انظر: الإمام الغزالى : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص٥ – ٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م ، انظر أيضا : الدين والفلسفة والتنوير د/ محمود حمدى زقزوق سلسلة أقرأ دار المعارف ص٦٦ سنة ١٩٩٦م

ثانيا: مصطلح الفلسفة :

فى اللغة قد ورد فى معجم اللغة العربية المعاصرة: " فلسف يفلسف ، فلسفة، فهو مفلسف والمفعول مفلسف، وفلسف الشيء فسره تفسيرا فلسفيا، أى عرفه بعلله واسبابه اعتمادا على العقل

وهو: "علم يعنى بدراسة المبادىء والعلل الأولى للأشياء، وتفسير الأحداث والظواهر تفسيرا عقليا ، ويشمل المنطق ، والأخلاق وعلم الجمال ، وما وراء الطبيعة ، وتاريخ الفلسفة[١].

والأصل الاشتقاقى للكلمة يرجع إلى كلمتى (فيلو) ومعناها محبة و(صوفيا) ومعناها الحكمة ، وهاتان الكلمتان يونانيتان ، دخلاء على اللغة العربية[٢].

تعريف الفلسفة اصطلاحاً :

بداية لم أجد اتفاقا واضحا بين الفلاسفة والمشتغلين بالفكرالفلسفى على الدلالة الاصطلاحية لكلمة "فلسفة" إذ أن تاريخ الفلسفة يبين بكل وضوح اختلاف التعريفات الواردة فى شأنها ، بل إذا رجعنا إلى العصرالواحد من ذلك التاريخ سنجده يعج بالعديد من التعريفات المختلفة لكلمة الفلسفة ، وهذا أمرطبيعى ما دامت الفلسفة فى واقع أمرها ليست إلا آراء ومذاهب خاصة وذاتية يخضع فيها الفيلسوف لميوله ومعتقداته ومستواه الفكرى .

من هذه التعريفات: تعريف سقراط[٣] بأنها : " البحث بواسطة النظر العقلى عن

(١) أحمد مختارعبدالحميد ص ١٧٤ ، عالم الكتب ، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م

(٢) انظر: المعجم الفلسفى د / جميل صليبا ٢/ ١٦٠ دار الكتب اللبنانى بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٣م

(٣) فيلسوف يونانى ولد عام (٤٧٠ ق.م) وتوفى فى أثينا (٣٩٩ق.م) عرف بآرائه وطريقة حياته التى اعتبرت ذات أثرعميق على كلا من الفلسفة القديمة والحديثة (راجع : معجم الفلاسفة ، جورج طرابيشى ص٣٦٩ دار الطليعة للطباعة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦م)

حقائق الأشياء ، وعن الخير والفضيلة "[١].

وقد عرفها أرسطو بمعنيين ، الأول وهوالمعنى الضيق المحدود بأنها :" الفلسفة الأولى أوالعلم الطبيعى، والفلسفة الأولى عنده هى الحقيقة، وسماها كذلك بالحكمة؛ لأنها تبحث فى العلل الأولى[٢] أما الفلسفة بالمعنى العام فهى: " كل بحث علمى يراد به الوصول إلى الحقيقة أيا كان نوع هذا البحث "[٣].

أما الفلاسفة العرب فقد تفاعلوا مع هذه التعريفات وأضافوا إليها ، حيث نجد الكندى[٤] قد ذكرفى رسالته الحدود " معظم تعريفات الفلسفة المأثورة عن فلاسفة اليونان[٥].

وقد ذهب إلى أن الفلسفة تحد بأنها :" علم الأشياء الأبدية الكلية إثباتها ، ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان[٦].

وقد ساد هذا المفهوم للفلسفة إلى أن ظهرت اتجاهات فلسفية جديدة فى العصرالحديث، وقد كان لكل منها تعريفه للفلسفة وتحديده لما يقع ضمن نطاقها من موضوعات.

---

(١) الفلسفة الأغريقية د/ محمد غلاب جـــ١ ص١٧٦ الطبعة الأولى القاهرة ١٩٣٨م

(٢) انظر: مدخل للفلسفة ، أزفلدكولبه ص ٢٥، نقله إلى العربية أبوالعلا عفيفى أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة فؤاد الأول القاهرة عالم الأدب للترجمة والنشر٢٠١٥م ، وأسس الفلسفة د/ توفيق الطويل ص٢٥ مكتبة النهضة

(٣) الفلسفة الإغريقية جـــ٢ ص ١٤

(٤) هو يعقوب بن اسحاق الكندى ، نشأ فى البصرة وانتقل إلى بغداد واشتهر بالطب والفلسفة والموسيقى والهندسة ، توفى عام (٢٦٠م) له العديد من التصانيف (انظر: الفهرست لابن النديم ص٥٢٢تحقيق د / ناهد عباس عثمان ، دار قطرى بن الفجاءة ط أولى ١٩٨٥م)

(٥) راجع رسائل الكندى الفلسفية ص١٧٢ – ١٧٣ حققها د/ محمد عبدالهادى أبوريده ، دار الفكرالعربى ١٩٥٠م

(٦) المرجع السابق نفس الصفحة

منها تعريف فرانسيس بيكون[١] بأنها :" علم وليد العقل ، أو القوى العاملة فى الإنسان يقدم لنا تفسير الكون عن طريق الملاحظة والتجربة"[٢] ومنها تعريف ديكارت[٣] الفيلسوف الفرنسى بأنها:" معرفة كاملة بكل ما فى وسع الإنسان معرفته بالإضافة إلى تدبيرحياته ، وصيانة صحته ، واستكشاف الفنون "[٤].

ثالثاً : التعريف بالسمعيات

السمعيات لغة : منسوبة إلى السمع ، من سمع يسمع سمعا يقول الفراهيدى[٥]: السمع : الأذن ، والسمع ما وقر فيها من شيء يسمعه[٦] ، وجاء فى لسان العرب السمع هو: حس الأذن[٧].

---

(١) فرانسيس بيكون فيلسوف وعالم حقوقى ، وأديب انجليزى ، ولد فى لندن ، وكان والده نيكولاس حامل أختام الملكة ، درس الحقوق وانتخب عام ١٥٨٤م لمجلس العموم وعين عام ١٥٩٨مستشار للملكة وصارعام ١٦٠٧ م محاميا عاما ثم نائبا عاما ، وحين اتهم بالرشوة جرد من مناصبه وقضى بقيه عمره فى العمل الفلسفى والأدبى وتوفى فى لندن عام ١٦٢٦م (انظر: الموسوعة العربية ، المجلد الخامس ص٧٦٥)

(٢) مدخل إلى الفلسفة ، أزفلدكولبه ، نقله إلى العربية أبوالعلا عفيفى أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة فؤاد الأول ص١١

(٣) هو عالم وفيلسوف وفيزيائى ، لقب بأبى الفلسفة الحديثة ، كما ساهمت أطروحاته الفلسفية فى ظهورعدد كبير من الإطروحات الغربية الفلسفية الحديثة ، ومن أشهركتبه " تأملات فى الفلسفة الأولى " ، بالإضافة إلى ذلك فقد كان عالما بالرياضيات ، حيث وضع نظاما رياضيا جديدا أطلق عليه اسم نظام الإحداثيات الديكارتية (انظرمقدمة : مبادىء الفلسفة لديكارت ، ترجمة وقدم له وعلق عليه د/ عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة ص٩ دار الثقافة للطباعة والنشربالقاهرة سنة ١٩٧٥م)

(٤) المرجع السابق ص١٢

(٥) أبوعبدالرحمن الخليل بن أحمد بن تميم الفراهيدى البصرى ، وهوعربى الأصل من أزد عمان ، لغوى ومعجمى ومنشيء علم العروض ومن تصانيف الخليل : كتاب العين وهو أول معجم فى العربية كتاب النغم ، كتاب العروض وغيرها ولد سنة ١٠٠وتوفى عام ١٦٣(انظر:سير أعلام النبلاء ، الذهبى جـ٧ ص٤٣٠).

(٦) انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدى ، كتاب العين ، الجزء الثانى ص٢٧٥ تحقيق / عبدالحميد هنداوى ، دار الكتب العلمية بيروت . لبنان ط أولى ١٤٢٤م

(٧) ابن منظور، المجلد الثامن ، مادة سمع ص١٦٢ ، دار صادربيروت .

السمعيات اصطلاحا : المراد بها " ما كان طريق العلم به السمع الوارد فى الكتاب أو السنة والآثارمما ليس للعقل فيه مجال ، ويقابله ما يثبت بالعقل وإن وافق النقل"(١).

– أو هى ما يتوقف الإيمان بها على مجرد ورود السمع أو الوحى به ، وليس للعقل فى إثباتها أو نفيها مدخل

– وقيل هى : " كل ما يثبت بالسمع أى : بطريق الشرع ، ولم يكن للعقل فيها مدخل ، وكل ما ثبت عن النبى ﷺ من أخبار فهى حق يجب تصديقه سواء شاهدناه بحواسنا أو غاب عنا ، وسواء ادركناه بعقولنا أم لا ندركه "(٢).

فمن هذه التعريفات يتضح بأنها قضايا ليس بمقدورالعقل إدراكها ، وإنما يعرف أخبارها من قبل الصادق الأمين المسموع الوارد فى القرآن الكريم أو السنة النبوية .

ومن أهم قضايا هذه السمعيات أخبار اليوم الآخرمن الحساب والبعث والصراط والميزان والجنة والنار، فمثل هذه الأخبارلا طريق لمعرفتها إلا الكتاب والسنة ، والأصل فى وصولها إلينا السماع فقط ، وتسمى – أيضا – بالغيبيات وهى الأمورالتى لا يمكن للإنسان أن يستدل بعقله عليها؛ لأنها أمورغائبة عنا ولا أثر لها فى حياتنا يدلنا عليها دلالة قطعية ، فالغيبيات هى ما خرجت عن متناول الحواس وطورالعقليات ، مع الأخذ فى الإعتبار أن إيماننا بها إنما يتأتى لصدورها من جهة لا يشوبها الكذب (القرآن والسنة) (٣).

---

(١) لوامع الأنوارالبهية وسواطع الأسرارالأثرية لشرح الدرة المضنية فى عقد الفرقة المرضية ، لشمس الدين السفاريني الحنبلى ، الجزء الثانى ص٣ الباب الرابع فى ذكربعض السمعيات ، مؤسسة الخافقين دمشق ط٢ لسنة ١٩٨٢م

(٢) شرح لمعة الاعتقاد الهادى إلى سبيل الرشاد ، لابن قدامه ، تقديم محمد صالح العثيمين ص٥٩ ط٢ لسنة ١٩٨٤م ، وانظرأيضا : تبسيط العقائد الإسلامية حسن محمد أيوب ، محمد سعيد البوطى ص ١٧٨ الناشردار الندوة الجديدة بيروت ط٥ لسنة ١٩٨٣م

(٣) انظر: العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية ، لأبى المعالى الجوينى ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ص٧٦ المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة ١٩٩٢م

وخلاصة الأمر: أن البحث فى السمعيات يكون من حيث اعتقادها القائم على الإقراربها مع التصديق، والإقرار لها مع إثبات معناها، وضابط تلك السمعيات أن العقل لا يمنعها ولا يحيلها، ولايقدرعلى ذلك، ولا يقدرأن يوجبها ولا مجال فى ذلك.

يقول صاحب الحاشية على جوهرة التوحيد: "السمعيات هى المسائل التى لا تتلقى أحكامها إلا من السمع "[١].

أما موضوع السمعيات فهو كما يقول الإمام الغزالى فى قواعد العقائد على عشرة أصول وهى : الحشروالنشروسؤال منكرونكير ، ونعيم القبروعذابه والميزان ، والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الإمامة ، وأن فضل الصحابة على حسب ترتيبهم ، وشروط الإمامة[٢].

رابعاً : تعريف المدرسة المشائية :

المدرسة المشائية ، وتسمى أحيانا (الحكمة المشائية) وهى تعنى بالإنجليزية (perinatetic school) وهى مدرسة فلسفية فى اليونان القديمة استمدوا أفكارهم من مؤسس تلك المدرسة الفيلسوف اليونانى " أرسطو" الذى سماه تلاميذه " المشاء " حيث كان يدرس ماشيا فى أروقة مدرج الألعاب الرياضية فى أثينا .

وينقل عادة لتسمية هذه الفلسفة سببان اساسيان هما : ما يذكره صاحب الملل والنحل " أما المشاؤون بشكل مطلق فهم من أهل لوقين وأفلاطون[٣].لاحترامه الحكمة

---

(١) حاشية الباجورى على جوهرة التوحيد فى تعريف السمعيات ص١٠٨ للإمام الباجورى حققه أ:د / على جمعه الشافعى دار السلام للطباعة والنشروالتوزيع ، الطبعة الأولى لسنة ٢٠٠٢م

(٢) قواعد العقائد ، الإمام أبوحامد الغزالى ، تحقيق : موسى محمد على ص ١٤٦ عالم الكتب ، بيروت ، لبنان ط٢ لسنة ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م

(٣) ولد فى أثينا عام (٤٢٧ق.م) اطلق عليه بعض شارحيه أفلاطون الإلهى ، أسس أكاديمية خاصة للأعمال الفلسفية ، ووضع تصورا ممنهجاً وعقلانيا لبعض المفاهيم ، توفى سنة (٣٤٧ق.م) يراجع معجم الفلاسفة جورج طرابيشى ص٥٧) انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب تقديم الرئيسى شارل =

كان يعلمها دائما وهو فى حال المشى ، وتبعه على ذلك أرسطو، ومن هذا الباب سمى أرسطو وأتباعه بالمشائين[١].

أما السبب الثانى : فإن اتباع هذه المدرسة يتبعون المنهج العقلى ، وهوأنهم يسيرون من المقدمات يشكلوا الدليل حتى يصلوا إلى النتيجة ، ولهذا المشى العقلى سموا بالمشائين[٢].

ولقد انتقلت الفلسفة المشائية إلى العالم الإسلامي فى بغداد مقبلة من "حران" و" أنطاكيا " بعد أن جفت منابعها فى مدرسة الإسكندرية ، وقدر لها أن تلقى قبولا من بعض المفكرين الإسلاميين مثل "الكندى"و"الفارابى"[٣]. وابن سينا ، واتخذوها مادة خصبة لما اطلق عليه فيما بعد الفلسفة المشائية فى الإسلام

فنظرا لأنه لا تكاد توجد فى تاريخ الفكر فلسفة مستقلة نشأت بمعزل عن أى تفاعل مع المعارف والفلسفات السابقة عليها، أو تلك التى بنيت فى غير بيئتها طالما وجدت عوامل للإلتقاء والإطلاع بين هذه الفلسفات، مما يجعلنا نلاحظ صورة من التشابه بين الثقافات والمصطلحات المختلفة من حيث أصولها ونشأتها؛ لذا كان مصطلح المشائين إشارة إلى التأثير الواضح للفلسفة الأرسطية في هؤلاء المفكرين الذين عاشوا في

=

الحلو، إعداد زوين إيلى ألفا ، مراجعة د/ جورج نخل ص٩٧ – ١٠٦) الناشردارالكتب العلمية بيروت لبنان .

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل تحقيق محمد سيد كيلانى ، الباب الثانى " الفلاسفة "جـ٢ ص١٠٢ ط دار المعرفة لبنان ١٤٠٤هـ

(٢) انظر: مرتضى مطهرى ، مدخل إلى الفلسفة ص٥٥ دار نور المصطفى ط ٢٠٠٧م

(٣) هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان ، شيخ الفلسفة ، الحكيم ، المنطقى ، له تصانيف مشهورة وقد أحكم العربية بالعراق ، توفى فى دمشق سنة تسع وثلاثين وثلاث مائة عن نحومن ثمانين سنة ، وصلى عليه الملك سيف الدولة بن حمدان، وكان فيما يقال يعرف سبعين لسانا (انظر: سيرأعلام النبلاء الطبقة التاسعة عشرة ٤١٦ – ٤١٨)

ظل الحضارة الإسلامية ، واسهموا بدور لا ينكر في بنائها ؛ لذا كان لزاما على أن اشير ولو إشارات طفيفة للجذور التاريخية للأفكار الفلسفية لدى الفلاسفة اليونانيين الأوائل ليتضح المنابع الأصلية للفكرة .

المبحث الأول

الجذور التاريخية لمصطلح التأويل الفلسفى ودواعيه لدى المدرسة المشائية الإسلامية

أولا: الجذور التاريخية لمصطلح التأويل الفلسفى :

بداية نستطيع أن نتحسس مفهوم التأويل إذا رجعنا إلى زمن بعيد وتحديدا فى الفكر اليونانى المبكر، حيث ظهرت تأويلات باطنية مختلفة فى النصوص ، ومن هذه النصوص رسالة لفيثاغورث[١] تسمى (لغز قابس) ومن خلال الاطلاع على هذه الرسالة يتبين كيف يمكن إخفاء الحقائق وراء ستار كثيف من الألفاظ المجازية ، حيث كان معتقده بأن الحقائق يجب أن تكون مختفية وراء رموز وأمثال ، ولايمكن أن يصرح بها عارية عن الرموز، ومن ثم يتبين لنا أن مثل هذه الفكرة تجعل من التأويل الرمزى طريقة لا غنى عنها أبداً فى البحث عن الحقيقة[٢].

– كما نستطيع أن نلمس التأويل فى المدرسة الفيثاغورية من خلال تأويلاتها الرمزية للأساطير والكون، وذلك من خلال رمزية الأعداد التى اعتبروها مبدأ جميع الكائنات ، وجوهر الوجود[٣].

ويوضح صاحب تاريخ الفلسفة اليونانية هدفهم فى اســـــتخدامهم للتأويل واهتمامهم به إذ يقول:" وكان هدفهم من ذلك تطهير الشرك الشعبى من أدرانه ،

---

(١) فيثاغورث عالم رياضى ، وفيلسوف يونانى ، مؤسس المدرسة الفيثاغورية ، وكان عالما بالأمور العددية ، والرياضيات ، وكان حكيما صوفيا ، وفيلسوفا عرفانيا (يراجع : فيثاغورس تأليف د/ مصطفى غالب ص ٧ – ١١ منشورات دارمكتبة الهلال ١٩٨١م) .

(٢) انظر: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى ، إيميل برهيبة ص٦٥ – ٦٦ ترجمة د/ محمد يوسف موسى د/ عبدالحليم النجار، دار الطباعة لمصطفى الحلبى القاهرة ١٩٥٤م وزارة المعارف العمومية إدارة الترجمة والثقافة العامة

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة العربية خليل الجر،وحنا الفاخورى ص٢٩مؤسسة بدران للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٣م

ونزهوا الآلهة عما ألحقت به المخيلة العامة من نقائص ، وذلك بتأويل الأساطيرتأويلا مجازيا "[١].

الرواقيون(٢):

وقد اعتمدوا على التأويل المجازى الرمزى فى تفسيرهم للأساطير اليونانية ، حيث نظر الرواقيون إلى الآلهة الشعبية التى تحكى عنها الأساطير اليونانية باعتبارها رموزا إلى وقائع طبيعية مثل (هستيا) التى هى عندهم رمزالآلهة الموقد ، ويأخذ الرواقيون على عاتقهم تفسير أدق التفاصيل ، والأساطير الشعبية تفسيراً مجازيا باعتبارها رموزا بالاستناد إلى مذهبهم فى التأويل[٣].

يؤكد ذلك صاحب تاريخ الفلسفة اليونانية إذ يقول :" إن الرواقيين اعتمدوا على التأويل المجازى فى عقيدة الآلهة فى الديانة الشعبية ، وكانوا يذكرون الآلهة بأسمائهم الميثولوجية[٤] فيجارون الديانة الشعبية فى الظاهر، ويعنون فى الحقيقة ما ترمز له عندهم هذه الأسماء من الكواكب ، والعناصر، والأحداث الكونية"[٥].

---

(١) يوسف كرم ص٢٤ لجنة التأليف والترجمة والنشر١٩٥٨م .

(٢) هى إحدى الحركات الفلسفية التى ظهرت فى الحقبة الهليستية ، اشتق اسمها من الرواق الموجود فى الساحة العامة فى آثينا ، ومؤسسها (زينون) شيخ الفلاسفة الرواقيين القدامى ، ولد حوالى سنة ثلاث مئه وستة وثلاثين قبل الميلاد بمدينة كبتوم بجزيرة قبرص على الشاطىء المقابل لفينقيا ، وقد كون مذهبه الخاص به الذى عرف بالرواقية (راجع : تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ص٢٢٣).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الهلينستية والرومانية ، إميل برهييه جـــ١ ص٦٤ وما بعدها، ترجمة جورج طرابيشى ، دارالطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٨٢م

(٤) هو مصطلح علم الأساطير، أوعلم دراسة الأساطيرإلى فرع من فروع المعرفه يعنى بدراسة الأساطيروتفسيرها (راجع: تاريخ الأسطورة، كارين ارمسترنغ ص ٧ ترجمة وجيه كانصو، الدار العربية الطبعة الأولى ٢٠٠٨م)

(٥) يوسف كرم ص٢٢٨ الناشرلجنة التأليف والترجمة والنشرط٢ لسنة ١٩٤٦م

– التأويل فى الأفلاطونية القديمة :

امتد التأويل إلى أفلاطون ولعب دورا هاماً لديه ، وذلك من خلال الصورة الرمزية التى اشتملت عليها مؤلفاته ، حيث إنه لم يكن يهدف من ورائه إلى تجاوز الحقيقة نحو الخيال ، بل إلى تجاوز الخيال نحو الحقيقة الفلسفية بصورة خاصة ، ولهذا ذهب كثيرمن مترجمى أعمال أفلاطون إلى أن كتاباته تحتوى على فقرات ذات معانى مزدوجه ، تسمى المجازات أو الرموزالتى تعطى للحوارات طبقات من المعنى الرمزى بالإضافة إلى معناها الحرفى المعتاد ، ويمكن أن نلمس المنابع الفكرية للتأويل فى الفلسفة الأفلاطونية فى محاورة أيون(١).

كما يقدم أفلاطون فى محاورة (بروتاغوراس) على أنه مبعوث (روس) ويرتبط اسمه بالخطاب ، ونشاطه يتوقف على قدرته على الخطاب ، فهو مؤول ورسول ، ومعبرعن الوحى الإلهى يقدم تحليلاً معقولا للرسائل الإلهية(٢).

وقد أكد جولد تسهير(٣) على تجذر التأويل فى اللغة الأفلاطونية إذ يقول : " إذا نحن أردنا أن نرجع إلى الأصل فى افتراض إمكان التفسيرعن طريق الرمزوالإشارة فسنصل اخيرا إلى أروقه أفلاطون الإلهى وإلى مذهبه المثالى(٤).

---

(١) يراجع : فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطقيا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفى ص٢٨ والمحاوره نفسها فى نفس المرجع ص٤٨٠رؤية للنشروالتوزيع القاهرة ط ١ ص٢٠٧

(٢) انظر: أفلاطون فى السفسطائيين والتربية ، محاوره بروتاجوراس، ترجمة د/ عزت قرنى ص٩ ومابعدها تحت عنوان أهمية المحاوره وموضوعها الناشردار قباء للطباعة والنشر٢٠٠١م

(٣) هومستشرق مجرى ، تعلم فى بودابست ، عين استاذا فى جامعة بودابست (عاصمة المجر) وتوفى بها ، له تصانيف باللغة الألمانية والإنجليزية والفرنسية فى الإسلام ، والفقه الإسلامى ، والأدب العربى (الأعلام الزركلى ٨٤/١)

(٤) مذاهب التفسيرالإسلامى جولد تسهيرص٢٠٤ترجمة د/ عبدالحليم النجارمكتبة الخانجى القاهرة لسنة ١٩٥٥م (ويمكن القول إن الرأى الذى أدلى به جولد تسهيرلايمنع أن يكون المذهب الفيثاغورى. هو الأصل فى نظرية التأويل ، وأن يكون أفلاطون هو من تأثر به فى مذهبه ، حيث كان أفلاطون كما يقول =

التأويل لدى فلاسفة الإسلام :

مماسبق : يتضح أن التأويل الباطنى عند فلاسفة اليونان ينطلق من أن العقائد أو النصوص ترمز إلى قضايا عقلية لها ظاهر وباطن يكشف عنها التأويل، وهو يختلف كل الاختلاف عن التأويل فى الفكرالإسلامى الكلامى الذى بنى على حقائق واضحة استمدها من الإسلام الذى وفر كافة الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية، قوامها رجاحة العقل، وممارسة الوظائف العقلية، وفى الشرع الحنيف شواهد عديدة توضح مدى اهتمام القرآن الكريم بتلك الطاقة الفكرية العقلية، ووضعها فى مكانة لائقة بقدرأهميتها، إلا فى حال إصدارأحكام فى أمورلا علم للإنسان بها فهنا تتوقف تلك الطاقة عن الضخ امتثالا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [١] أما فيما عدا ذلك فإن الإنسان مدعو إلى تفعيل تلك الطاقة الفكرية، وقد استوعب علماء الكلام تلك المعادلة ، لكن عندما توجه بعض من النخب من الانشغال بعلم الكلام إلى مرحلة التفكير الفلسفى أصبح لهما انتاج معرفى فلسفى خاص بالبيئة الإسلامية من خلال عملية التوفيق بين حقائق التفكيرالفلسفى وحقائق الشريعة الإسلامية ، فأصبح مهمة الفيلسوف – حينئذ – توجه الدين إلى عدم منافاة الفلسفة ، بعد أن كان المتكلم يوجه العقل إلى مساندة الدين[٢].

وإذا كان الفلاسفة الإسلاميين قد تلاقوا مع علماء الكلام على إثبات صحة الحقائق بالعقل ، وذلك بناء على أن الدين يثبت ما لاينكره العقل لمعرفة الحقائق التى

=

دى لاس أوليرى " يبدو ميولا " نحو الآراء الفيثاغورثية ، خاصة فى بحوثه المتأخرة (علوم اليونان وسبل انتقالها إلى الغرب ، لاس أوليرى ص٢٦ ترجمة د/ وهيب كامل ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٢م)

(١) الأسراء :٣٦

(٢) انظر: معالم الفلسفة الإسلامية ، د/ محمد جواد مغنية ص٢٥ – ٢٦ " نظرات فى التصوف والكرامات ، مكتبة الهلال . بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٢م

يسعى إلى الحصول عليها الإنسان بالبرهان بقدر وسعة فى نجاح تأويلاته ، واجتهاداته فى بناء الأدلة المراد تحصيلها

إلا أنه لما عمت مظاهر الاختلافات الفكرية ، واستقل التفكير الفلسفى عن علم الكلام ، وأصبح العقل مصدراً أساسيا من مصادر الفكر التأويلى أصبح التأويل ضرورة من ضرورات تفسير النص لدى الفلاسفة اعتمادا على العقل الذى أصبح ليست مهمته تدبر القرآن ، وإنما المراد به هنا اتخاذه مع النقل والسمع طريقا إلى المعرفة[١].

ونجد الفلاسفة الإسلاميين قد عززوا تمسكهم بالتأويل ركونا على ما اشتمل عليه القرآن الكريم من أمورتدعو إلى التفكيروالبحث، ومن مصدرية الاجتهاد الذى أوجبه الشرع المبنى هو الآخرعلى التفكيروالاستنباط[٢]، وعلى الأسانيد العقلية المبنية على القياس المنطقى، الذى كان ضرورى فى مجال مساعدة علماء الكلام فى مناقشتهم الدينية، وفى ردودهم على المخالفين والخصوم، وهذا قد اكسبه شرعية مضاعفة ووجدنا أنفسنا أمام ما أطلق عليه (القياس البرهانى) [٣] كما عرفه الفلاسفة بوصفه المرجع الأساسى للدلالة، وبما أن الأحكام نابعة من الحجة والدلالة فإن عملية الاستنباط لا تتم إلا من خلال تقديم العقل على النص، وإن هذا يفضى بنا إلى بيان قيمة العقل فى الإنسان من حيث هو مقياس للفكرالسليم وبماهداه الله، امتثالا لقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ

(١) انظر: قضايا اللغة فى كتب التفسير (المنهج – التأويل – الإعجاز) الهادى الجطلاوى ٢٢٩ – ٢٣٠ نشر كلية الآداب ، ط ١ لسنة ١٩٩٨م ، الجمهورية التونسية ، دارمحمد على المحامى

(٢) انظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مصطفى عبدالرازق ص٧٢ــــــ ٧٣ ط٣ مكتبة النهضة ١٩٦٦م

(٣) القياس البرهانى : هو قياس مؤلف من مقدمات يقينية ينتج يقينا بالذات اضطرارا ،فيكون التصديق به ضروريا وهوقياس يقينى يقف به العقل على ما يروم الوقوف عليه بتوسط علة الوجود والعلم جميعا . وهذا القياس هوالمعتبرعند الفلاسفة العقليين والمناطقة (انظر:شرح المصطلحات الفلسفية القياس البرهانى جـــ ١ص ٣١٣ مجمع البحوث الإسلامية).

يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[١] **ولن تتحقق الهداية – هنا – إلا بتحقق استجابة الإنسان إلى السبيل الذى تدعو إليه حكمة العقل الراجحة ، وفى هذه الحالة لوجوده يأتى التأويل العقلى من منظورالعلم بالشيء عن طريق العلة الموجبة .**

وهذا ما جعل "ابن رشد" يعتقد اعتقادا جازما." بأن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهرالشرع، أن ذلك الظاهريقبل التأويل على قانون التأويل العربى، وهذه القضية لايشك فيها مسلم ولايرتاب بها مؤمن "[٢].

فبناء على رؤيتهم ذهبوا إلى أن حركة الفكرالفلسفى ما هى إلا محاولة لإعادة اكتشاف النص مرة أخرى ، ووضع حد للنظرة السطحية والساذجة للنص الدينى ، واعتمادا بأنه لن يكون هناك تجديد فى الرؤى مادام الأمرمقتصراعلى ترداد منطوق الآيات والأحاديث ، وما نشأ حولها من شروحات وتفاسيرمن دون إعادة فهمها وتأويلها[٣].

وبناء على ما سبق:اقترن فعل التأويل بالفلسفة من حيث كونهما يبحثان عن المغزى الدلالى واستكشافه بما يتلائم مع المستحدثات التى من شأنها أن تؤسس لرؤية جديدة، كما أن كل من التأويل والفلسفة يستثيرالنص ويسائله، ويعملان على إظهار مكنونه بما يتناسب مع طباع الناس المتفاضلة فى التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان ، إذ ليس فى طباعه

---

(١) سورة الزمر: ١٧ – ١٨.

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ص٩٨ من نص كتاب ابن رشد مركزدراسات الوحدة العربية ط١ لسنة ١٩٩٧م .

(٣) انظر: التأويل والحقيقة ، قراءة تأويلية فى الثقافة العربية على حرب ص٢٠٣وما بعدها دارالتنويرط١ سنة ١٩٨٥م

أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابيه[١] وهكذا قد انتهى الحال بأن احتلت ظاهرة التأويل مكانا مرموقا فى الفكر الإسلامى الفلسفى .

ثانيا: دواعى المنهج التأويلى لقضايا السمعيات لدى فلاسفة المدرسة المشائية الإسلامية

فى الحقيقة أن بواكيرالتأويل القديم للنصوص قد أخذ اتجاه تأويل الكلمات والرموز من ظاهر معناها إلى باطنها، أى تجريد هذه الكلمات والرموزمن المعانى الحقيقية لألفلاظها وتحويلها إلى عالم المجاز، ولقد تم ذلك تحت ضغط هجوم الفلسفة على النصوص الدينية، التى رأتها الفلسفة مليئة باللاعقلانية فكان تأويل النص الظاهربالمعنى الباطن إعلانا عن أن هذه النصوص الدينية رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكنونة، وأن الطقوس والشعائر بل والأحكام العملية هى الأخرى رموز وأسرار، وأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر والقشور، ولا ينفذون إلى المعاني الخفية المستورة التى هى من شأن أهل العلم الحق ، علم الباطن، وبدأ الحديث عن أن لكل ظاهرباطنا، ولكل تنزيل تأويلاً[٢].

وتأكيدا لذلك يقول الفارابى صاحب كتاب "الحروف" إن صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الأشياء المقنعة، ولا تصحح شيئا منها إلا بطرق وأقاويل إقناعية، ولاسيما إذا قصد إلى تصحيح مقالات الحق على أنها هى الحق، والإقناع إنما يكون بالمقدمة التى هى فى بادىء الرأى مؤثرة ومشهورة، وبالضمائر والتمثيلات، وبالجملة بطرق خطابية كانت أقاويل أو كانت أمورا خارجة عنها "[٣] وهذا ما جعله يجزم بأن

(١) انظر: فصل المقال ، ابن رشد ص ١١٨من نص كتاب ابن رشد ... طبعة مركزدراسات الوحدة العربية .

(٢) انظر: مذاهب الإسلاميين د/ عبدالرحمن بدوى جـــ٢ ص ٧٥٤ – ٧٥٩ دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان طبعة أولى ١٩٩٦م

(٣) الفارابى : كتاب الحروف ، تحقيق محسن مهدى ص١٣٢ دار المشرق ١٩٦٩م

طريق الفلسفة يقينية، أما طريق الدين فإقناعى ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الأشياء كما هى ولا يعطى الدين إلا تمثيلا لها وتخييلا[١]

ومن هنا نجد جزم الفلاسفة بأن " النص الدينى" محكوم فى تأويله بواقع النخبة ، مما يجعل تفسيره يتطلب مستوى من الإشارات والدلالات المعرفية ، فى بعدها الفلسفي ، لا تتوافر عند عامة الناس[٢].

وقبل أن أخوض فى عرض أمثلة تطبيقية من القضايا السمعية لبيان كيفية تعامل أتباع المدرسة المشائية الإسلامية معها ، أرى أنه من المستحسن أن استهل ذلك الأمر بعرض مبسط – من خلال هذا المبحث – للقواعد أو الدواعى التى استندت إليها تلك المدرسة الفلسفية فى معالجتها لتلك القضايا السمعية . وكان من أبرز تلك القواعد أو الدواعى ما يلى :

١ – " الاعتماد على العقل وتقديمه على النقل "

حيث جعلت تلك المدرسة الفلسفية للعقل مكان الصدارة فى الاستدلال على مسائل السمعيات ، وقدمته على النقل ، ويظهر ذلك جلياً من خلال ما تركوه لنا من مؤلفات تحمل فى جوانبها التدليل على هذا الشأن ، فالعقل ـــــ لديهم ـــــ هو الحجة الأولى المنوط بها فى إثبات القضايا أو نفيها ، بما فى ذلك القضايا السمعية ، حيث قامت هذه المدرسة الفلسفية بمحاولة استخراج مسائلها من المبادىء العقلية عبر الطرق المنطقية ، ومن هنا كان المحور الأساسى الذى يقوم عليه البناء

الفلسفى لهذه المدرسة خاصة فى باب التأويلات – هى حاكمية المنهج العقلى، واتخاذ المبادىء العقلية ضرورات غير قابلة للتخطئة والنقد والتمحيص. كانت هذه أولى قواعد المنهج الفلسفى فى التعامل مع باب السمعيات، تلك القاعدة التى حددت موقفهم

(١) انظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مصطفى عبدالرازق ص٧٩ ط٣ مكتبة النهضة ١٩٦٦م

(٢) انظر: فصل المقال ص ١١٦ – ١١٩م.

من هذا الباب، وقد ترتب عليها العديد من الآثار والنتائج ، ولعل من أهمها إنكار المشائية الإسلامية لمسائل السمعيات كما وردت فى النص القرآني ؛ نظراً لمحدودية العقل البشرى ، وعدم قدرته على إدراك حقيقتها على التفصيل .

وبناء على تبنيهم لمنهجية استخدام العقل فى معالجة كل القضايا ومنها السمعية ، كان لزاما عليهم أن يحملوا النصوص القرآنية التى تحدثت عن تلك السمعيات على ما يقره عقولهم ، فما توافق مع عقولهم اخذوا به ، وما تعارض لجأوا به إلى التأويل لكى يتوافق مع العقل .

وكان فى الغالب الأعم غرضهم من هذا شأنهم شأن غيرهم من المتأولين كما ذهب صاحب كتاب مذاهب الإسلاميين ما يلى :

أ – التحرر من قيد النص المقدس ،ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأى الذى يذهب إليه صاحب التأويل .

ب – التحرر من قيد النص، ابتغاء التوفيق بين مايفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل .

ج – الرغبة فى تعميق صريح النص المقدس،ابتغاء مزيد من العمق فى الآراءالتى يحتويها[١].

ومن الواضح أن العقل عند هؤلاء الفلاسفة هومدارتصور هذه المبادىء الغيبية ، وإن كان هذا التصورأقرب إلى الخيال منه إلى الحقيقة كما سيتضح فى حينه ، أو أقرب إلى الخطأ منه إلى الصواب؛ وذلك لأن إخضاع الحقائق الإلهية والأصول الدينية للعقل من دون الوحى سيؤدى إلى تصورناقص لهذه الحقائق وتلك الأصول، ومن ثم الوقوع فى ضروب التناقض بإصدارأحكام معرفية غير صحيحة وتصورات خاطئة ، وإن استخدمت فى ذلك الأقيسة المنطقية .

---

(١) د / عبدالرحمن بدوى جـــ٢ ص٧٥٤

وما ادعاه الفلاسفة من أن العقل هو الذى يتبين حقائق الأشياء، فى حين يقتصر دور الوحى بأن يعطى تخيلا وتمثيلا لها ليس له حقيقة يقينية، وإنما هو نوع من الإدعاء الذى لم يقم عليه دليل، بل قام الدليل على خلافه، لذا نجد القرآن الكريم قد أعفى متبعيه من البحث العقلى فيما لا تستطيع العقول الوصول إليه، ولاسيما ما يتعلق بعالم الغيب ، فإن مجال العقل فيه محدود ، وليس له فيه إلا إمكانية العلم بوجود هذا العالم من دون معرفة كنهه، إذ أن حقيقته فوق طاقات العقول ، لذا سد القرآن الكريم الباب بإحكام أمام العقل فى هذا الشأن، مبينا السبب فى ذلك، ومنبها إلى عدم جدوى البحث بل وعبثية ذلك الفعل إذا وجد[١] تحقيقا لقوله تعالى: ﴿ قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ ﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ ﴾[٣].

لذا يمكن القول بالفعل : إن المدرسة المشائية الإسلامية لم يحالفها التوفيق كثيرا فى خلق صرح فلسفى مدعم بالعقل وبالبرهان يوافق أصول الشريعة وموازينها ، وبالأخص فى الأمور المرتبطة بالقضايا السمعية التى أخفقت فى تحقيقها فلسفيا وعقليا[٤].

ولعل من أبرز أسباب اخفاق هذه المدرسة، هو اعتمادها على القواعد العقلية التى أسسوها ، ومعاملتهم لها معاملة النصوص المترلة التى لايمكن المساس بها ، واعتبارها قضايا عقلية ضرورية لا تقبل الخطأ والنقد ، ولذلك أخذوا بالتفكير بالمعطيات الشرعية

---

(١) انظر : الفلسفة الإسلامية فى المشرق ، فيصل عون ص٩٠ـــــ ٩١دارالثقافة للنشروالتوزيع سنة ١٩٨٠م انظرأيضا: الفلسفة فى ميزان التفكرالإسلامى، د/ أنورسعيد القبالى ، ص٣٨ـــــ ٤١ المملكة الأردنية الهاشمية ٢٠٢٢م

(٢) النمل :٦٥

(٣) الأنعام : ٥٩

(٤) انظر: دروس فى الحكمة المتعالية ، كمال الحيدرى جـ١ ص٣٩ دار الصادقين ط أولى ١٩٩٩م

محاولين تطبيقها على هذه القواعد الفلسفية المعصومة بنظرهم فوقعوا فى إشكالية " تأويل النصوص الدينية بما ينسجم مع النتائج العقلية "[١].

فمن الواضح بأن العقل اسيء استعماله من طرف هؤلاء الفلاسفة ، الذين لم يقدروا فى السمعيات وما يتعلق بها على الوفاء بالبراهين على ما اشترطوه فى المنطق ، وحكموا بظن وتخمين من غير تحقيق وتعيين واستدلوا على علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسابية، وأن ما شرطوه من صحة مادة القياس فى قسم البرهان المنطقي من المنطق وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس ..... لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه فى علومهم الإلهية[٢].

٢ – استقاء الأفكار الفلسفية من مصادر عدة شرقية وغربية

كان من العوامل والدواعي التي شكلت الخلفية الفلسفية لفلاسفة المدرسة المشائية الإسلامية ، وخاصة فيما يتعلق بمسألة التأويل، تنوع المصادر التي استقت منها فلاسفة الإسلام توجهاتهم الفكرية ومناهجهم العقلية ما بين مصادر شرقية وأخرى غربية تنحو هذا المنحى حيث نهلت من تلك الثقافات المتعددة التى تحمل نفس النهج فى التأويل ومن أمثلة تلك المصادر" الفكر اليونانى " بتنوعاته المتعددة بدأ بالفيثاغورثيين" حيث نقل عنهم أنهم أول من قال بالتأويل الباطنى[٣].

– كما ظهرالمنهج التأويلى – أيضا – فى "الأفلاطونية القديمة" "نسبة إلى أفلاطون المثالى[٤].

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة بتصرف يسير.

(٢) انظر: الإمام الغزالى " علاقة اليقين بالعقل " ، محمد إبراهيم الفيومى ص١٣٥ دار الفكر١٩٨٦م ، وقانون التأويل للإمام الغزالى ، قراءة وتعليق محمود بيجو ص ١٩ – ٢٤

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ص٢٤

(٤) راجع : المجتمع المثالى فى الفكرالفلسفى وموقف الإسلام منه د/ محمد سيد المسيرجـــ١ ص٣٧ – ٣٨، =

– كما عرفوه – أيضا – عندما اطلعوا على أفكارالمدرسة الرواقية ، حيث ذهبوا إلى أن وراء الأشياء حقائق يجب أن تكون مخفية وراء رموزوأمثال، وهذه الرموزوالأمثال هى الوسيلة الوحيدة للتعبيرممايراد ولايصح إفشاء ذلك بين الناس ؛ وذلك لأن عقول الجماهير – من وجهة نظرهم – ليس فى استطاعتها تقبل هذه الطريقة ، ومن ثم فإن معرفة هذه الحقائق تعتبروقفا على عدد قليل من المرتضايين والحكماء الذين وصلوا إلى مرتبة خاصة[١]. وقد تم اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية فى وقت مبكرجداً ،قبل حركة الترجمة المعروفة تاريخيا ، كما كانت مدرسة الإسكندرية وريثة الفكراليونانى كانت لا تزال قائمة عند فتح العرب لمصر[٢].

– كما فى بغداد عاصمة الخلافة العباسية قد نشطت حركة الأخذ من الثقافة الهلينستية[٣]، تحت رعاية "هارون الرشيد " حيث كانت بغداد فى عهده مركزحركة علمية غايتها ترجمة المؤلفات اليونانية إلى اللغة العربية[٤].

=

ص١٣٢ – ١٣٣الطبعة الأولى ، دارالطباعة المحمدية ١٤٠١هـ، انظر أيضاً: مذاهب التفسير الإسلامى ، جولد تسهيرترجمة د/ عبدالحليم النجارص٢٠٤مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٤هـ .

(١) راجع: الآراء الدينية والفلسفية ، لفيلون الإسكندرى ، الأستاذ/ اميل بريهيه ، ترجمة د/ محمد يوسف موسى، وعبدالحليم النجارص٦٦ – ٦٧ ط ١٩٥٤وزارة المعارف العمومية إدارة الترجمة والثقافة العامة.

(٢) انظر: الجانب الإلهى من التفكيرالإسلامى د/ محمد البهى جـ ١ ص١٥٦ – ١٥٨ط٢ دارإحياء الكتب العربية عيسى الحلبى ١٩٤٨م

(٣) بدأت هذه المرحلة من الفلسفة اليونانية القديمة بعد أرسطوخلال فترة تاريخية تسمى الفلسفة الهلنستية (٧٨ – ٣٢٣ق .م) ومصطلح الهلنستية يعنى " شبيه " باليونانية ويأتى من كلمة " هيلين " التى أستخدمها الأغريق أنفسهم لوصف حضارتهم ، وتشير على وجه التحديد للثقافة اليونانية الفريدة التى انتشرت فى جميع أنحاء العالم القديم (انظر: اميل برهييه ، الفلسفة الهلنستية والرومانية ترجمة جورج طرابيشى جـ٢ ص ٣٤، دار الطليعة للنشربيروت لبنان ط١ لسنة ١٩٨٢م) وعندما امتزجت هذه الحضارة بحضارات الشرق الروحية كانت نتيجة هذا التزاوج بين الحضارتين الأغريقية والشرقية ولادة الحضارة الهلنستية (انظر: المعجم الفلسفى ، مراد وهبه ص ٦٦٦، الناشردار قباء الحديثة)

(٤) انظر: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى الغرب ، لاسى أوليرى ، ترجمة د/ وهيب كامل ص٢٠٨ ،٢١٢ =

ومن الواضح أن هذا القدرمن الحقائق التاريخية كاف على أن جانباً كبيرامن التراث اليونانى قد أخذ سبيله إلى البيئة الإسلامية منذ فترة متقدمة .

– كما وقف هذاالفكرعلى غنوصية(١) المذاهب الشرقية فى معظم البلدان التى فتحها ، حيث قابل هذا الفكر فى العراق، وفارس، ومصرحيث الأفلاطونية المحدثة(٢) التى كان لها أثر واضح فى الفكر الفلسفى الإسلامى، وقد بقيت معالم هذه الأفلاطونية مختمرة فى ظل الحكم الإسلامى حتى القرن الرابع الهجرى وبها شروح فيلون للتوراة(٣).

– كما مهدت الأرض تحت أقدام فلاسفة الإسلام فيما يخص قضية التأويل بسبب الأحتكاك بينهم وبين فلاسفة الفكراليهودى والمسيحى على حدود يثرب منذ البدايات ، كذلك الفكرالمسيحى حيث الجدل العميق الذى بدأ فى الحبشة حول حقيقة السيد المسيح ، والكلمة وغيرها ، ثم توالى الاحتكاك المتبادل بينهما فى كثيرمن الأحداث والأزمنة(٤).

فلا نستطيع أن نغفل الأصل اليهودى لفكرة التأويل الرمزى الباطنى الذى انتقل إليهم على يد فيلون(٥) اليهودى فى القرن الأول الميلادى، والذى يعد من أكبرممثلى

=

لجنة التأليف والترجمة والنشر١٩٦٢م .

(١) الغنوصية : كلمة يونانية معناها المعرفة ، ثم أخذت معنا اصطلاحيا هو:التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا (انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص٢٤٤، ونشأة الفكرالفلسفى ، د/ على سامى النشارجـ١ ص١٨٦التأويلية دار المعارف ١٩٦٩م)

(٢) انظر: نشأة الفكرالفلسفى فى الإسلام د / على سامى النشارجـ١ ص٥٢ – ٥٤، ط ٢ دار المعارف

(٣) راجع : الجانب الإلهى د/ البهى ص١٤٧ – ١٦٠

(٤) انظر: الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية د/ فون كريمرترجمة د/ مصطفى طه بدرص٦٥ وما بعدها دار الفكرالعربى ١٩٤٧م .

(٥) ولد بالإسكندرية عام ٢٠أو ٣٠ ق.م ، ومات بعد ٥٤ من القرن الأول للميلاد فى زمن الحواريين ، وقد كان له قدره ومنزلته بين اليهود ، ويعد من أشهرالمؤلفين اليهود الذين كتبوا التوراة وشرحوها باليونانية (=

الترعة التأويلية فى العصر القديم[١].

وكان الدافع وراء فيلون هذا لاتخاذه التأويل مذهبا ، هو الحملة التى قام بها المفكرون اليونانيون على ما فى التوراة من قصص وأساطيرساذجة ..... فاضطرفيلون إلى الدفاع عن التوراة بتأويل هذه المواضع تأويلاً باطنيا[٢].

ونجده فى سبيل ذلك قد أعلن " أن الأنبياء تكلموا كثيراً بالمجازسترا للحقيقة عن غير أهلها ، ويكون فهم النص على حقيقته ليس مقدوراً للجميع مادام طريق هذا هو التأويل الذى ليس مقدوراً أو مسموحا به للناس جميعا "[٣].

فمن تحليل هذا النص ونظائره يتبين بأن التأويل لدى "فيلون" كان تأويلاً دينيا بغرض تمريرنصوص التوراة ، وكذلك الغنوصية والأفلاطونية المحدثة وغيرها من ألوان الثقافات اليونانية المختلفة كانت ذات طابع دينى إما ظاهريا أو ضمنيا ، ومن الثابت تاريخيا بأن مظاهرهذا التأويل الفيلونى وغيره قدانتقل إلى الفكرالمسيحى بقواعده وأصوله

وكان أورجين الإسكندرى[٤] من أوائل من تقبل هذا التأويل، حيث كان قوله: " أن المعنى الحرفى الظاهركالجسم ، والمعنى المجازى الخفى كالروح ، كما يؤول كل نص

=

راجع : الآراء اليونانية والفلسفية لفيلون الإسكندرى ص٦ طبعة الحلبى)

(١) انظر: مذاهب الإسلاميين د/ عبدالرحمن بدوى جـ٢ ص٧٥٦ دار العلم للملايين بيروت ، لبنان

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة

(٣) بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصرالوسيط ، د/ محمد يوسف موسى ص١١٥ دار المعارف ، الطبعة الثانية ١٩٦٨م

(٤) يوهانزسكوتوس أريجينا (٨١٠ – ٨٧٧) فيلسوف أيرلندى المولد ، نال تعليما فى سن مبكر، وعاش فى فرنسا وعلى أساس الأفلاطونية المحدثة أبدع أريجينا مذهبه الصوفى الذى عرض جوهره فى مؤلفه " فى الطبائع الإلهية " وقد أدانته الكنيسة الكاثوليكية (انظر: الموسوعة الفلسفية ، تأليف / م.روزنتال ب .يودين ص١٩ انظرأيضا : هاريس : تاريخ العصورالوسطى ، مجموعة بحوث أشرف على تحريرها أجاكوب ، ج . كرامب ، ترجمة د/ زكى نجيب محفوظ ، مراجعة د/ محمد بدران ، د/ محمد مصطفى حلمى مؤسسة سجل العرب القاهرة ١٩٦٥ص٣٢٦

يفهم منه حرفيا التجسيم فى الله"[١] ويبدو أن أورجين لم يكن وحيدا فى ميدان التأويل المسيحى أنذاك بل تبعه كثيرين.

3 – الترجمة وآثارها على فكر الفلاسفة المشائيين الإسلاميين:

بداية لم ينتشرالإسلام فى فراغ ، فالأمم التى اعتنقته أمم عريقة عرفت حضارات شتى وثقافات متنوعة، لذلك فقد اتصل الإسلام بهذه الأمم واتصلت به، وأخذ منها وأعطاها، فعرف حضارة الهند وحكمة إيران، وفلسفة اليونان، وشريعة الرومان، ورهبنة النصرانية، ومذاهب التصوف، واختلط بأقوام تنوعت عقائدهم وتعددت مذاهبهم . ونتج عن ذلك كله مزاج فكرى جديد[٢]. كما أوقع فلاسفتنا بالأخذ بما جاء به أرسطوعلى وجــه التمام، وذلك أمثــال ابن ســينا، والفارابى وغيرهما من الفلاسفة المسلمين[٣].

مع الأخذ فى الاعتبارأن هذه الترجمة التى وصلت إليهم تميزت بعدم الدقة ، ويرجع ذلك إلى أن معظم ما نقل إلى العربية من التراث اليونانى لم ينقل مباشرة ، بل نقل من اليونانية إلى العبرية ، ومن العبرية إلى السريانية ثم العربية ، وذلك قد أخل بخواص المعانى فى أبدان الحقائق إخلالا لايخفى على أحد[٤].

– فضلا عن ذلك أن كثيرا من النقلة كانوا من غيرالفنيين، إذ كان معظم ناقلى الفلسفة الإلهية والمنطقية والأخلاقية من الأطباء، ولاسيما أول عهد العرب بالترجمة، فكان إذا اشكل على الناقل فهم نص من النصوص عهد إلى حذفه، أو استعاض عنه

---

(١) بين الدين والفلسفة ص١٢٦ د/ محمد يوسف موسى

(٢) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، د/ محمد عبدالرحمن مرحبا جـــ١ ص٢٩٠ عويدات للنشر والطباعة ، بيروت . لبنان ط ١ لسنة ٢٠٠٠م

(٣) انظر: أصول التفكيرالاصطلاحى الصوتى عند الفلاسفة المسلمين د/ نصيرة شيادى جامعة أبى بكربلقايد . تلمسان ص ٤٤ – ٤٥ العدد ٣/ ٢٠١٩م

(٤) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية جـــ ١ ص٢٩٥

بقول فيلسوف آخرمتأثرا فى ذلك بمزاجه الشخصى وثقافته العقلية واتجاهه الروحى والمذهبى(١).

نضف إلى ما سبق الغموض التى اتصف به كتب " أرسطو" بشكل خاص مما زاد لغة الترجمة ركاكة وتعقيدا إلى حد جعل " ابن سينا" يعترف بأنه قرأ كتاب (مابعد الطبيعة لأرسطو) أربعين مرة ولم يفهم شيئا من معانيه(٢).

فضلا – أيضا – على أن الفكراليونانى لم يسلم من أخطاء وعيوب النقل إلى العربية ، حيث لم تصل إليهم الكتب اليونانية الأصلية(٣).

ومن جملة هذه الأسباب يتضح كم العناء والعنت الذى لاقاه هؤلاء الفلاسفة عندما أقدموا على الاشتغال بالكتب المترجمة، وبلاشك فإن هذه الأمورقد شكلت عقبات أمام العقلية الفلسفية لفلاسفة الإسلام، وأوقعتهم تحت طائل التأثيرالمباشرلتلك الأراء فكان التسليم لها، ومحاولة الدفاع المستميت عنها على الرغم ما تحمله من أخطاء.

٤ – تقديس فلاسفة المدرسة المشائية الإسلامية للتراث الأفلاطونى والأرسطى والأفلاطونية المحدثة

فى الحقيقة أنه لايغيب عن أحد تأثرالفلسفة الإسلامية فى كثيرمن المناحى بالفكر الفلسفى اليونانى، حيث بنت عليه رؤيتها، خاصة أن الفيلسوف المسلم لم يرللعقل اليونانى خروجا عن متطلبات الوحى ، بل كان ينظر إليها نظرة إيجابية يحفها كثيرمن الإجلال والرفعة، يؤيد ذلك ما وجد فى مؤلفاتهم – وخاصة الفارابى – من إضفاء اليقين فى أقوالها ؛ لذا نجده آمن إيمانا مطلقا بوحدة الفلسفة فى ذاتها ، فأخذ فى الدفاع عنها دفاعا مكنه من الانتقال من فكرة " وحدة الفلسفة " على اعتبارأن الحقيقة الفلسفية

(١) المرجع السابق ٢٩٦

(٢) الوافى فى تاريخ الفلسفة العربية ، عبده الحلو ص١٠٢دار الفكر اللبنانى سنة ١٩٩٥م

(٣) انظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية جـــ١ ص٢٩٦.

واحدة ، إلى فكرة " التوفيق بين الشريعة والحكمة " وبذلك غض البصرورفض رفضا تاما لما بين جوانبها المتعددة من مظاهرالأختلاف والتباين فكان كتابة " رسالة الجمع بين رأى الحكيمين "(١).

– كما يطالعنا ابن رشد(٢)– أيضا – الذى أسرف فى الإعجاب بأرسطو وفكره العقلانى ، حتى لقد أخذ عليه الكثيرون من القدامى والمحدثين ذلك يقول أحد الباحثيين :" كان ابن رشد معجبا بأرسطو، يرى أنه قد وضع علم المنطق ، وعلم الطبيعة ، وعلم مابعد الطبيعة ، ثم ظن فيه الكمال فى العقل والعصمة فى الرأى ، وقـــد تنبه كثيرون إلى هذا الغلو من ابن رشد فى شأن أرسطو(٣).

وقد شاركه فى ذلك الكندى "حيث عرف عنه وعن ابن رشد تأكيدهما للروح المتفتحة للفكرالإسلامى إزاء تراث الإنسانية العلمى والفلسفى ما دام الأخذ رشيدا والتثاقف حميدا "(٤).

وهذا ما يفسر الجهود المضنية الذى قدمها فلاسفة الإسلام فى إثبات شرعية التفلسف، ومحاولة التوفيق بين تعاليم الشرع ومقررات الفلسفة(٥) ولكن تاريخ الفكر الفلسفى يظهرلنا أن الفلسفة التى وجدها العرب بين أيديهم لم تكن خالصة النسبة إلى أفلاطون وأرسطو، وإنما فلسفة قد ضمت عناصرأخرى أضيفت إليها من بيئات كانت لها

---

(١) رسالة الجمع بين رأى الحكيمين ، أفلاطون وأرسطو، القاهرة ١٩٠٧م

(٢) أبوالوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسى ، المعروف بإبن رشد الحفيد ، ولد عام (١١٢٦م) بقرطبة ، وتوفى عام (١١٩٨م) بمراكش ، درس الفقه ، والأصول ، والطب ، والفلك والفلسفة ، وبرع فى علم الخلاف ، ونشأ فى أسرة عريقة عرفت بالمذهب المالكى ، وكان أشعرى العقيدة (انظر: سيرأعلام النبلاء ، الطبقة السابعة والعشرون الجزء رقم ٩ ص٥٠١)

(٣) تاريخ الفكرالعربى ، عمر فروخ ص٦٥٣ دار العلم للملايين

(٤) التيار المشائى فى الفلسفة الإسلامية أ:د / حسن الشافعى ص١٤٩ الناشر دار الثقافة العربية ١٩٩٨م

(٥) انظر: تاريخ المذاهب الفلسفية ، سانتلانا ص١٢ نسخة مصورة بدار الكتب

ألوان متباينة من أنماط الفكروالأعتقاد ، ومن أخطرها شأنا الأفلاطونية المحدثة[١] التى قد أدى فيها التقريب بين الفلسفة والدين دورا كبيرا ، بحيث أصبحت – فيما بعد – فلسفة قريبة جدا من قلوب المسلمين حين دخلت بغداد . حيث قدمت لهم الأفلاطونية المحدثة نفسها فى صورة دينية إلهية تبحث فى وحدة الإله ، كما تعتنى بسعادة النفس وتحررها من المادة ، كما تقف من الدين والفلسفة موقف التقريب . وفكرتها الأساسية التى دارت حول " الواحد من كل وجه " وكيفية صدور العالم منه ، كل هذا قد أثارحفيظة فلاسفة الإسلام وانعطفوا تجاها ، وخاصة أنها قد استخدمت فى أدلتها مناهج منطقية دقيقة[٢].

وهنا يبدو على الساحة – أيضا – دور المنطق الذى قدم لمفكرى الإسلام على اعتبارأنه طريق موصل لليقين ، فكان هذا دافع قوى لإبهارفلاسفة الإسلام بهذا الوافد الجديد ، وجنحوا فى الدفاع عنه بأن جعلوه فوق مستوى النقد أو الخطأ .

فيتضح – حينئذ – بأن الذى دفعهم إلى هذه النظرة للفلسفة هى المضامين الفلسفية ذاتها ، سواء فى منهجها المنطقى أو فى مادتها الفلسفية العقلية .

وهذه النظرة التقديسية قد أفرزت مظهرين:

١ – مظهروضعت فيه الحقائق الدينية فى أطر فلسفية، بحيث تظهرفى تلاؤم مع الـــروح الفلسفية

٢ – ومظهرثانى حاولوا فيه إلباس النصوص الدينية ثوب الرمز، بحيث تبدو هذه النصوص غيرمراده فى معانيها القريبة الواضحة، وإنما تساق عبر رموزوإشارات إلى معان فلسفية غيرمقبولة، اريد لها أن تكون هى المحتوى الذى تشتمل عليه النصوص. كما سنجده عند بيان الجانب التطبيقى لموضوع هذا البحث .

---

(١) راجع : خريف الفكراليونانى د : عبدالرحمن بدوى ص١٠٩ القاهرة ١٩٦٩م

(٢) انظر: موقف أبى البركات البغدادى من الفلسفة المشائية أ:د/ أحمد الطيب(شيخ المسلمين وإمام الأزهر) ص٩٠

٥ – محاولة التوفيق بين الشريعة والحكمة :

من الدواعى والأسس المهمة التى استندت عليها الفلسفة المشائية الإسلامية فى قضية تأويل السمعيات لديها هواعتقادها الراسخ بفكرة التوفيق بينها وبين الدين ، ونستطيع أن نقرر أن فلاسفة الإسلام – دون استثناء – شغلوا بهذا التوفيق ، بداية من الكندى إلى ابن رشد(١).

فقد عنى فلاسفة الإسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية ، وأن يكسوا بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفى، وقد حاولت الفلسفة الإسلامية تقديم نفسها فى إطارتكوين رؤية كونية حول الوجود ، هذه الرؤية تقارب القرآن الكريم بقدرالطاقة العقلية، على أساس أن العقل ملكة يرتكـــزعليها الاعتقاد والتكليف ، فالعقيدة واتباع الأنبياء مبنى على عمل عقلى سابق علي التصديق ، ولأن النص الديني – حسب رؤيتهم – لم يعرض كل التفاصيل حول الحقائق التى فى متناول العقل المسلم أنذاك .

– كما أن الفيلسوف المسلم – حسب رؤيتهم – لايرى للعقل والوحى إلا مصدرا واحدا هو المصدرالعقلى النورانى الكونى المفارق لعالم المادة ، وهو العقل الذى بالفعل دائما ، أوما اصطلح عليه فى متن الفلسفة الإسلامية "بالعقل الفعال" والعقل القدسى(٢).

لذا نجدهم قد اتجهوا بأنفسهم لمحاولة المطابقة بين المقولات الفلسفية التى يتبنوها

---

(١) انظر: فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ابن رشد ص٦٦ – ٦٧ طبعة عيسى الباب الحلبى بالقاهرة، ودراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، عبده الشمالى ص٥٧ ، ٥٨ طبعة بيروت .

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة العربية ، جميل صليبا ص٥٠١ وما بعدها طبعة بيروت ١٩٧٣م ، انظرأيضا : رسالة الكندى " فى العقل " من كتاب رسائل الكندى الفلسفية ص٣٥٤: ٣٥٧ حققها ، د/ محمد عبدالهادى أبوريده ، ملتزم الطبع دار الفكر العربى ١٩٥٠ م ، ورسالة " فى معانى العقل " نشرت ضمن كتاب المجموع من مؤلفات الفارابى ط١ ، مطبعة السعادة – القاهرة لسنة ١٣٢٥هـــ – ١٩٠٧م ص٥٤ – ٥٥

نظريا وبين معطيات الشريعة التى يعتقدون بها عمليا ، لذا نجد "ابن رشد" يقول فى هذا الصدد :" أن الشريعة إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها ، وكذلك الرأى الذى ظن فى الحكمة أنها مخالفة للشريعة يعرف أن السبب فى ذلك أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة "(١).

فقد حاولت المشائية الإسلامية ايجاد صيغة مشتركة بين الدين والفلسفة من الناحية الظاهرة فقط ، وإن كانت فى حقيقة الأمراكثر ميلا تجاه الناحية الفلسفية ، مما الجاهم إلى التأويل لترسيخ ملامح التوفيق هذه ، وكان منطلقها فى ذلك أن النص الدينى يخاطب بظاهره الجمهورمن الناس ، أما الخاصة فينبغى أن يكون لهم تصوراتهم الخاصة مع الإيمان بأن فى النص ثنائية .

وكان من أعلام تلك المنهجية فى المشرق العربى إسحاق الكندى ، وجاء بعده الفارابى المعلم الثانى خلفا لأرسطو، ثم ابن سينا ، لتكتمل به سلسلة فلاسفة الإسلام فى المشرق المتابعين لأرسطو، ثم كان انتقال هذا المنهج إلى المغرب العربى وأخذ به فلاسفة المغرب(٢).

والحق إن تلك المدرسة لم يحالفها التوفيق كثيرا فى محاولتها بناء صرحا فلسفيا مدعما بالعقل والبرهان يوافق أصول الشريعة(٣) كما اشرت سابقا ، وخلطهم – أيضا – بين طبيعة كل من الدين والفلسفة ؛ حيث الفلسفة تقوم طبيعتها على الجانب العقلى فى كل بناءاتها وتصوراتها وهذا أمرقد يصح فى أمورمعينة أو مجالات محددة ، أما أن ينصب العقل من نفسه حكماً فى مجالات تفوق قدراته وتعلوعن إمكانياته فماذا تكون النتيجة

---

(١) انظر: مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، ابن رشد ص١٣١، تقديم وتحقيق د/ محمود قاسم ط٢ مكتبة الانجلوالمصرية ١٩٦٤م ، وفصل المقال ص٣٦ .

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية ، نشردارالإنماء العربى بيروت مجلد (٢) القسم الثانى مادة (المشائية) بقلم د/ ماجد فخرى ط ١ سنة ١٩٨٨ م .

(٣) دروس فى الحكمة المتعالية ، كمال الحيدرى جـــ١ ص٣٩ دار الصادقيين ط أولى ١٩٩٩م .

حينئذ ؟ إلا الإخفاق والتخبط

أما طبيعة الدين فهى طبيعة شاملة ، حيث تحوى الجانبين العقلى والوجدانى ، الذى يعد طاقة إنسانية هائلة لا يمكن إغفالها ، وهذه الطاقة هى التى تهيىء الإنسان لقبول الحقائق الغيبية التى تعلوبطبيعتها على مستوى العقل ، وهى فى نفس الوقت لا تتعارض مع العقل أو تناقضه ، وذلك لأن الدين نفسه قد أعطى للعقل مكانته وقدره ، ولكن هؤلاء الفلاسفة خلطوا بين طبيعة كل من الدين والفلسفة ، فظنوا وهماً وخطأ وحدة الطبيعتين ، ولم يقفوا عند هذا الحد ، بل حاولوا جاهدين تطويع الدين للفلسفة ، ولو كان لهم أن يبقوا كل فى مكانه لكان أجدى بهم أن يستفيدوا من هذا المنتج العقلى المتمثل فى الفلسفة خدمة للدين وقضاياه ، وهذا ما فطن إليه البعض(١).

فعملية التلفيق التى ادعوها الفلاسفة وليس التوفيق بين الدين والفلسفة قد جعلت الحقائق الدينية خاضعة للآراء الفلسفية من طريق التأويل الباطنى ، لشدة التناقض بينهما ؛ لذا نجدهم قد خصوا الفلاسفة وحدهم بمعرفة الحقائق الباطنية ، أما الظواهرالدينية فللجمهورالذين لايحسنون فهم الحقائق ، ولا تحتمل عقولهم استيعاب رموزالتأويل ، فنجدهم – حينئذ – أجازوا الكذب من الأنبياء حفاظا على الجمهورالذين لا يتحملون إلا ما صوره الرسل فى ظواهرالبعث والحساب والجزاء والجنة والنار، وذلك لئلا يفضى اطلاعهم عليها إلى فسادهم كما يزعمون ، فتأويلاتهم للنصوص رخصت الكذب على اللغة وعلى الأنبياء صلوات الله عليهم(٢).

---

(١) انظر: بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصرالوسيط د/ محمد يوسف موسى ص٦٧ – ٦٨ دار المعارف سنة ١٩٦٨م

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميه، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم جـ١٩ ص ١٨٦ – ١٨٧ طبع خادم الحرمين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود ، والفتوى الحموية الكبرى ص٢٧٨ – ٢٨٢ لابن تيميه ، دراسة وتحقيق حمد بن عبدالمحسن التويجرى ، دار السميعى ط أولى ١٩٩٨م

٦ – اعتماد المدرسة المشائية الإسلامية على تراث يشوبه كثير من الغموض :

أن الباحث والمدقق فى أقوال المدرسة المشائية الإسلامية يجدهم قد اعتمدوا على تراث فلسفى يشوبه كثيرمن الشك والغموض مبنى على الرموز والإشارات ، وغموض النوايا والأفكار، وهم أنفسهم قد أكدوا ذلك ، إذ نقل بأن الفلسفة الحقيقية قد كانت – فى بادىء أمرها – تؤخذ شفاها عن الفلاسفة، وأنها كانت مصونه من التحريف والتبديل ، ثم لما اضطر العلماء لتدوين هذه الحقائق دونوها بأسلوب يحفظ عليها نقاءها ، وقد كان هذا الأسلوب هو الرمز والإشارة، ويرى بعض الباحثين أن هذه الفكرة أساسها نص أفلاطون فى محاورة " فيدروس" يحذرمن تدوين العلوم إلا إذا كانت على طريقة الرمز(١).

ويؤكد ذلك ماذكره الفارابى " أن أفلاطون كان يمنع فى قديم الأيام عن تدوين العلوم وايداعها بطون الكتب دون الصدورالزكية والعقول المرضية، فلما خشى على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه وتعسر وقوفه عليه، حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها اختارالرموزوالألفاظ قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذى لايطلع عليه إلا المستحقون لها والمستوجبون للإحاطة بها طلبا وبحثا "(٢).

كما نجد " ابن سينا "فى بعض رسائله يقول :" أن أجلة فلاسفة اليونان وانبياءهم كانوا يستعملون فى كتبهم المراميز والإشارات التى حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون"(٣) وبلاشك أن هذه الفكرة وذلك المنهج قد نقل – فيما بعد – إلى الفلسفة الإسلامية كما سيتضح من آراء الفارابى وابن سينا وغيرهما .

---

(١) انظر: موقف أبى البركات البغدادى من الفلسفة المشائية ، أ.د/ أحمد الطيب ص١٠ – ١١١، الطبعة الثانية ١٤٤٠ هـ – ٢٠١٩م ، مكتب إحياء التراث الإسلامى بمشيخة الأزهرالشريف

(٢) المجموع للفارابى كتاب بين رأيى الحكيمين مجلد (١) ص ٣٥قدم له وشرحه د/ على بوملحم دار ومكتب الهلال

(٣) رسالة فى إثبات النبوات (ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص١٢٤ ، القاهرة ١٩٠٨م

وفى الحقيقة إذا تأملنا هذا المنهج المبنى على الأسرار والرموز سنجده لا يأمن نتائجه أو مقدماته، ولا يأمن – أيضا – ما اعتمد عليه من آليه عقلية صرفه، فلا يغفل على أحد خطورة هذه الرموز وتلك الإشارات، وما يطرأ عليها أثناء الشروح والتفاسير فلا يأمن جانبها الزيادة والنقصان، أو الفهم الخاطىء منذ البداية لمضامينها ومقاصدها[١].

وهذا ما يجعلنا نقف أمام مواقف ناقده وشاكه فى هذا التراث الفلسفى المتراكم، كالموقف الصادرمن الفيلسوف الفرنسى (ديكارت) [٢]. أبوالفلسفة الحديثة، حيث تبنى الثورة والشك وضرورة التمحيص فى هذا التراث[٣].

---

(١) انظر: المعتبرفى الحكمة لأبوالبركات البغدادى جـــ ١ ص٣ حيدرأباد ١٣٥٧هـــ

(٢) رينيه ديكارت (٣١مارس ١٥٩٦ – ١١فبراير١٦٥٠) فيلسوف وعالم رياضيات وفيزيائى فرنسى ، يلقب بـــ " أبوالفلسفة الحديثة . وكثيرمن الأطروحات الفلسفية التى جاءت بعده هى انعكاسات لأطروحاته ، والتى ما زالت تدرس حتى اليوم ، خصوصا كتاب (تأملات فى الفلسفة) كما أن لديكارت تأثيرواضح فى علم الرياضيات ، فقد اخترع نظاما رياضيا يسمى باسمه وهونظام الإحداثيات الديكارتية) الذى شكل النواة الأولى (للهندسة التحليلية) فكان بذلك من الشخصيات الرئيسية فى تاريخ الثورة العلمية (الموسوعة العربية العالمية ، مادة ديكارت جـــ ١٠ط ٢ لسنة ١٩٩٩م ، الرياض مؤسسة أعمال الموسوعة للنشروالتوزيع ، انظرأيضا :فلسفة ديكارت ومنهجه ، تأليف مهدى فضل الله ط٣ سنة ١٩٩٦م بيروت ، دارالطليعة للطباعة .

(٣) انظر: موقف أبى البركات البغدادى من الفلسفة المشائية أ:د/ أحمد الطيب ص١١٤، الحكماء للنشرط٢ سنة ٢٠١٩م

المبحث الثاني

الجانب التطبيقي للفكر الفلسفي للمدرسة المشائية الإسلامية في قضايا السمعيات

بعد ما سبق عرضه من تعريف التأويل لغة واصطلاحا ، وبيان جذوره التاريخية ، والدواعى أو الركائز التى دعت الفلاسفة المشائيين الإسلاميين بأن ينحوا هذا المنحى فى معالجتهم للقضايا السمعية حان الوقت – إذن – من خلال هذا المبحث أن ادلل على تلك الدراسة النظرية السابقة ، بنماذج تطبيقية سواء من قبيل عرض آراء بعض هؤلاء الفلاسفة (كالفارابى، وابن سينا، وابن رشد) أومن خلال انتقاء بعض موضوعات السمعيات التى تثبت ما أشرت إليه سابقا فى حق هؤلاء الفلاسفة من اختصاصهم بمنهجية فلسفية خاصة فى تناولهم للقضايا السمعية ، وذلك بإيجاز غير مخل يراعى فيه بيان الفكرة والمنهج بإختصار دون الدخول فى غياهب هذه الآراء وذلك كما يلى :

أولا: قضية الوحى:

قبل عرض آراء المدرسة المشائية الإسلامية لقضية الوحى باعتبارها من القضايا السمعية المهمة سأتطرق لمعنى " الوحى" لغة واصطلاحا سواء فى المعاجم العربية أو الفلسفية .

١ – الوحى فى اللغة : الوحى كلمة عربية ، فعله وحى يوحى أو أوحى ، ومصدره وحيا أوإيحاء ، ويشير علماء اللغة إلى كثرة المعانى الواردة فى حقها ، وقد استعملت فى الأدب العربى بمعان كثيرة ، إلا أن هناك مفهوما عاما مشتركا يجمعها ، فهى من قبيل المشترك اللفظى ، وهو الإشارة التشريعية ، أو الكلام الخفى ، أو الصوت الخالى من التراكيب الكلامية ، أو الأعلام السريع ، والوسوسة ، والعلم الضروري[١].

وقال صاحب مفردات غريب القرآن : أصل الوحى الإشارة السريعة ، وقيل :

---

(١) راجع : لسان العرب ٣/ ٨٩٢، والمصباح المنيرللفيومى ، مادة (وحى) ص١٠١٠طبعة ثالثة ، المطابع الأميرية ١٩١٢م

أمر وحى ، أى بسريع ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض ، وقد يكون بصوت مجرد من التركيب وبإشارة ببعض الجوارح والكتابة[١]. وهو الإشارة كما فى قوله تعالى: ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾[٢] والمعنى : أى أشارإليهم إشارة خفيفة سريعة[٣]، وهوالوسوسة كما فى قوله: ﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ﴾[٤] أى بمعنى يوسوسون إليهم سرا[٥].

الوحى اصطلاحا : معناه: أن يعلم الله – تعالى – من اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ، ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر[٦].

وبتعبير أشمل: الوحى كلام الله تعالى المترل على نبى من أنبيائه سواء كان هذا بواسطة جبريل، أو مباشرة إلى من اصطفاهم الله كتكليمه موسى، والرسول ليلة الإسراء والمعراج[٧] وهوتعريف له بمعنى اسم المفعول أى : الموحى[٨].

أما عن معانى الوحى فى القرآن الكريم ، فقد جاء غالبا مسندا إلى الله تعالى ، والموحى إليهم هم الأنبياء ، ومعناه إلقاء مايريد إليهم من الرسالات والعلوم والمعارف قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ... ﴾[٩].

---

(١) الراغب الأصفهانى : مفردات غريب القرآن ص٥١٥ مؤسسة الراية ، بيروت ط١ سنة ١٣٨٧هـ.

(٢) مريم : ١١.

(٣) راجع : لسان العرب مادة "وحى" ٨٩٢/٣ ، وتفسيرابن كثير١١٦/٣ط مكتبة مصر.

(٤) الأنعام :١٢١

(٥) راجع : الكشاف للزمخشرى ١٢١/٢ مكتبة مصربالفجالة بدون تاريخ طبع

(٦) مناهل العرفان فى علوم القرآن ، محمد عبدالعظيم الزرقانى ص٤٦ دارالفكرالعربى ط١ سنة ١٩٩٥م

(٧) رسالة التوحيد ، الإمام محمد عبده ص٥٨ط ٢ لسنة ١٣٤٣هـ

(٨) مباحث فى علوم القرآن ، مناع القطان ص٢٧ الناشرمكتبة وهبه

(٩) الشورى :٧

كما جاء فعل الوحى فى القرآن الكريم مسند إلى الله والموحى إليه غيرالأنبياء كما فى قوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾[١] والمعنى هنا : المراد به التوجيه والعلم الغريزى .

ومن معانيه – أيضا – الإعلام والإخاربطريق ما، كما فى قوله تعالى: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[٢] ولا مانع أن يكون معناه الإلهام[٣].

والخلاصة : أن الوحى من الله – تعالى – للأنبياء إعلام ولغيرهم من البشرقذف فى القلب ، وللحيوان توجيه ، وللسموات والأرض أمروخلق .

والوحى كفكرة فلسفية تعنى اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالا روحيا ، فترسم فيها صورالحوادث وتطلع على عالم الغيب ، أو هو لوح من مرآه الملك للروح الإنسانى بلا واسطة[٤] كما يرى الفارابى وللأنبياء والفلاسفة استعداد لهذا الاتصال كما نجد النبوة – لدى الفارابى – هى جميع المعارف الفائضة التى تسمو على الأحداث الجزئية ، وترتفع نحو المستقبل أو الحاضر بمخيلة تتجاوز حدود القدرة الإنسانية المتعارفة ، وتبقى مرتبطة بالنفس ارتباطا فطريا .

لذلك إذا بحثنا عن منشأ الوحى والفاعل لدى "الفارابى" سنجده يرى أن المخيلة هى سبيل الاتصال بالعقل الفعال ، وذلك فى حال الأنبياء ، وما إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحى إلا أثرمن آثار المتخيلة ونتيجة من نتائجها ، وليس الوحى شيئا آخر سوى

---

(١) النحل :٦٨

(٢) الأنفال :١٢

(٣) راجع التفسيرالكبيرللإمام الرازى ١٣٥/١٥ ط الأولى طبع بالمطبعة البهية المصرية ١٣٥٧هـ ـــ ١٩٣٨م

(٤) فصوص الحكم ، لأبى نصرالفارابى ص٨٨ فصل (٥٦) تحقيق الشيخ محمد حسين آل ياسين الطبعة الأولى بغداد ، مطبعة المعارف .

فيض من الله عن طريق العقل الفعال[١].

فالمخيلة – لديه – إذا تحررت من سلطان الحواس فى حالة اليقظة ، تنشط نفسيا فى أثناء النوم فتقوم بعملية خلق لصورجديدة ، أو بإسترجاع صورذهنية قديمة ، على أشكال مختلفة ، إذ تحاكى الجزئيات المحسوسة أو المدركات العقلية . فالمخيلة بهذا المعنى قادرة على الخلق والإيجاد والتصور، وهى – أيضا – قدرة عظيمة فى المحاكاة والتقليد ، وفيها استعداد كبيرللإنفعال والتأثير[٢].

– كما نجد الفارابى يسترسل فى بيان كيفية الإتصال بين المخيلة والعقل الفعال ، إذ نجده يميز بين وسيلتين هما : طريق العقل أو النظر العقلى والتأمل الفلسفى ، وهومنهج الفيلسوف[٣].

والطريق الثانى : هوطريق المتخيلة أو الإلهام ، وهو منهج النبى وهو ما يفيض به العقل الفعال إلى قوة المتخيلة[٤].

– ويذهب الفارابى – أيضا – إلى بيان من لديه القدرة على هذا الأتصال إذ يقول : هى " الأرواح القدسية " التى تستطيع أن تخترق حجب الغيب فى قوله :" الروح

---

(١) مقالة لنظرية النبوة عند الفارابى ، د/ إبراهيم مدكور، مجلة الرسالة العدد ١٧٣ السنة الرابعة مصر١٩٣٦ م

(٢) انظر: فصوص الحكم ، للفارابى ص٨٥ فصل ٥٢ ، وآراء أهل المدينة الفاضلة ، للفارابى ص١٠٨ تحقيق : ألبيرنصير، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ط ١٩٥٩م .

(٣) حيث العقل الإنسانى – لديه – لايستطيع الأتصال بالعقل الفعال دفعة واحدة بل يتدرج بالترقى عبر التأمل النظرى فى العقل بالقوة إلى العقل بالفعل إلى أن يصل إلى العقل المستفاد . ومن هنا يصل أو يتصل بالعقل الفعال ، وبه يصيرالإنسان عقلا بالفعل ، ويصيرإلهيا بعد أن كان هيولانيا (انظر: أراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ص١٢٣ – ١٢٤)

(٤) وهذه الوسيلة تجرى عن طريق المخيلة ، وهو طريق النقل الذى يسمى الوحى عند الأنبياء ، فالقوة المتخيلة متوسطة بين القوة الحاسة وبين القوة الناطقة (آراء أهل المدينة الفاضلة ١٠٨) فالإلهامات النبوية تجرى عبر المتخيلة بطريقتين:فهى تعمل فى وقت اليقظة مثل حالها عند تخللها منها فى وقت النوم (المصدر السابق ص١٠٩)

القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولايستغرق الحس الظاهرحسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس عن طريق العقل[١] ويستطيع الحكيم من خلاله الإتصال بالعقل الفعال وعن طريق المخيلة ، وهذه هى حالة الأنبياء ، فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحى منزل أثرمن آثارالمخيلة فى الأحلام فإنا إن فسرنا الأحلام تفسيرا علميا استطعنا أن نفسرالنبوة وآثارها[٢].

فالفارابى – هنا – نجده يعقلن الوحى ، ويحاول أن يجمع بين الفيلسوف والنبى من حيث المصدرالذى ينهلون منه معرفتهما ، فيعتبر أن الفيلسوف والنبى كلاهما يوحى إليه ، فكلاهما يتصل بالعالم المفارق ، غيرأن الأول يتلقى الوحى بعقله ، والثانى بمخيلته .

إذ نجده يقول فى ذلك : " وإذ حصل ذلك ، أى حل بالإنسان العقل الفعال فى كلا جزئى قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة ، كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه ، فيكون الله – عزوجل – يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات ، وبوجود يعقل فيه الإلهى "[٣].

---

(١) انظر: فصوص الحكم فصل ٣٢ ص٩ ، انظر أيضا : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د/ إبراهيم مدكور جـــ١ ص٧٢ ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى ط ١٩٤٧م

(٢) ويرى بعض الباحثين أن الفارابى قد تأثربأرسطوفى نظرية النبوة ، وذلك من خلال رسالتا أرسطو، وهما رسالة الأحلام ، ورسالة (التنبوء بواسطة النوم) فهما يعدان الدعامة الأولى لنظرية الفارابى فى النبوة ، فالنبى فى رأى الفارابى بشرمنح مخيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الإلهامات السماوية فى مختلف الظروف والأوقات (انظر: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص٩٠)

(٣) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة ص١١٥ – ١١٦ .

هكذا يجمع "الفارابى" بين الفلسفة والدين من خلال مفهوم الوحى معتبرا كلاهما وحى واتصال بالملأ الأعلى ، لكن وسيلة الأتصال مختلفة فيما بينهما ، وإذا انتقلنا إلى " ابن سينا " كعلم من أعلام المدرسة المشائية الإسلامية فنجده قد صارعلى نهج الفارابى ، وأخذ بشرح تلك الفكرة بضرب من الأمثلة ، وتقسيم مراحل حصولها .

١ – حيث تبدأ تلك العملية – لديه – بالإدراك الحسى ، ثم مرحلة الخيال ، وهوملكة ناتجه عن الإحساس ، تقوم بتجريد الأشياء عن علائقها المادية بشكل أوضح ، ثم ينقلنا ابن سينا إلى مرحلة (الوهم) وفيها تتحررالنفس قليلاعن المادة وعلائقها[١].حيث موضوع الوهم هوالأمورالمعنوية التى ليست بمادية ، ثم نهاية المطاف بمرحلة مهمة وهى (التعقل) .

والعقل – عنده – له مراحل للإدراك، (العقل الهيولانى) ويطلق على القوة الفطرية المركوزة فى الإنسان، و(العقل بالملكة) وهو المرتبة الوسطى، ومثله "ابن سينا" بحال الأمى المستعد لتعلم الكتابة، والعقل (بالفعل أو المستفاد) حيث يتعقل الصورالتى أصبحت مخزونة فيه، ويتعقل أنه عقلها فيكون – حينئذ – عقل مستفاد[٢].

وبذلك تصبح النفس مؤهلة للأتصال بالعقل الفعال لتلقى المعارف، وقد ذكر"ابن سينا" أن فى قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ ﴾[٣]. تمثيل لهذه المراتب كما يلى :

---

(١) راجع : الإشارات والتنبيهات لابن سينا جـــ ٢ ص٤٠٢ ، ٤١٦ تحقيق د/سليمان دنيا ط ٣ دار المعارف

(٢) راجع: المرجع السابق جـــ ٢ ص ٣٨٨ – ٣٨٩، وابن سينا د/ مصطفى غالب ص ٤٨ – ٤٩ منشورات دار مكتبة الهلال بيروت ١٩٩٨م

(٣) النور: ٣٥

المشكاه: هى العقل الهيولانى، والزجاجة: هى العقل بالملكة، والشجرة الزيتونة : هى الفكرة المستعدة أن تصير قابلة للنور بذاتها، والزيت: يشبه الحدس، والتى يكاد زيتها يضيء ولولم تمسسه نار: يشبه القوة القدسية لأنها تكاد تعقل بالفعل، ونورعلى نور: يشبه العقل المستفاد والمصباح: يشبه العقل بالفعل، والنار: تشبه العقل الفعال؛ لأن المصابيح تشتعل منها(١).

فمن حديث "ابن سينا" يتضح اهتمامه بالحدس الذى هو طريق النفس فى جهادها للوصول إلى هدفها بالإتصال بالعقل الفعال، وفى الحدس تأتى المعارف عن طريق اشراق العقل الفعال أو العقول المفارقة (الملائكة) ، ولا يصل إلى هذه الدرجة إلا النفوس التى أصبحت كالمرآه المجلوه التى ينعكس عليها الإشراق الإلهى ، وهما الأنبياء والعارفين(٢) وإن كانت تحدث للعارفين بعد مجاهدات طويلة ، بينما فى الأنبياءبالطبع .

– كما نجد "ابن سينا" يشارك "الفارابى" حينما ذهب إلى أن معارف الأنبياء والأولياء لا تكون إلا بدرجة أخرى من درجات العقل الهيولانى ، هذه الدرجة تسمى " بالقوة القدسية " أو " العقل القدسى ، وهومن جنس العقل بالفعل ، وهذا العقل القدسى هو الدرجة القصوى والتى يمكن من خلالها تبادل الألفة مع العقل الفعال أو ملاك الوحى ، وهذه الحالة تمثل فى أوج اكتمالها الحالة الخاصة لخاطرة النبوة(٣).

---

(١) راجع رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم لابن سينا ضمن كتاب تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص١٢٥ – ١٢٦ ، ط٢ ، طبعة دار العرب الفجالة القاهرة ، والإشارات والتنبيهات لابن سينا جـــ ٣٩١/٢ – ٣٩٢

(٢) راجع الإشارات مع شرح نصيرالدين الطوسى جـــ ٢ ص ٣٩٤ – ٤٠٠ القاهرة دار المعارف ط٣ القسم الثانى تحقيق د/ سليمان دنيا ، والاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا ص٤٨٥ طبعة ١٩٩٤م (وهو هنا متأثربأفلوطين الذى ذهب إلى أن الإنسان حينما وصل إلى قمة المعرفة الذوقية يترك جسمه الحسى ويغيب عن كل ماسوى الله (راجع : أفلوطين د/ مصطفى غالب ص ١١ – ١٢ ط دار الهلال ١٩٨٧م)

(٣) راجع : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، هنرى كوربان بالتعاون مع السيد حسن نصر وعثمان يحيى ، ترجمة :نصير مروة وحسن قبيسى ، مراجعة موسى الصدرص٢٥١ ط ١٩٩٨م بيروت

وهذه القوة القدسية ليست جسما ؛ لأن المعقولات لا ترسم فى جسم ، فلابد من وجود شيء خارج عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات ، وهذا الشيء هو الجوهر العقلى بالفعل ، فإذا حصل اتصال بينه وبين نفوسنا ارتسمت فيها الصور العقلية الخاصة بهذا الاستعداد الخاص[١].

فمن الواضح أن المعرفة الوحيية لديهما (الفارابى ، وابن سينا) تبدأ بالحس ، ومن الحس تنتزع الصور المجردة لتنتقل إلى الخيال ثم الوهم ، ثم التعقل بدرجاته بدء من العقل بالملكة إلى العقل المستفاد حتى يتم الأتصال بالعقل الفعال ، وهوالذى يشرق عليها بالعلوم والمعارف وبهذا تعود النفس إلى جوهرها العقلى وإلى وحدتها[٢] وبذلك يكونا قد قاما بعقلنه الوحى وخروجه عن كونه وحيا إلهيا يوحيه الله – سبحانه وتعالى – على من اصطفاه من عباده ، وتأويل كل ما يخالف معتقدهم هذا ليتوافق مع تلك التوليفه العقلية التى ورثوها – كما وضحت سابقا – من ميراث مشوه أخذا من أرسطو وأفلاطون وأفلوطين . ميراث جعل للمخيلة دورا لا يضاهيه دور فى تلقى ما اطلقوا عليه الرؤيا الصادقة سواء فى حالة النوم أو اليقظة ، وتلك هى النبوة عندهما[٣] ونص ما يقوله ابن سينا : " وقد يتفق فى بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جدا غالبا حتى أنها لا تستولى عليها الحواس ، ولا تعصيها المصورة ، وتكون النفس أيضا قوية لا يبطل التفاتها إلى العقل وما قبل العقل إنتسابها إلى الحواس ، فهؤلاء يكون لهم فى اليقظة ما يكون لغيرهم فى المنام وهى حاله إدراك النائم مغيبات يتحققها بحالها أو بأمثلة تكون لها .... وهذه هى النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة "[٤].

---

(١) راجع : الإشارات لابن سينا ٢/٤٠٠ – ٤٠١

(٢) وهنا تبدو النزعة الأرسطية فى الصعود من الأدنى إلى الأعلى راجع : نظرية المعرفة عند أرسطو د/ مصطفى النشارص٩٦ط دار المعارف ١٩٩٥م .

(٣) راجع ابن سينا ومذهبه فى النفس دراسة فى القصيدة العينية بقلم د/ فتح الله خليف ص٩٢ – ٩٣ط الجامعة بيروت ١٩٧٤م

(٤) ابن سينا والنفس الإنسانية تأليف أ:د/ محمد خير حسن عرقسوس ، الأستاذ حسن مله عثمان ص٩٣ طبعة أولى مؤسسة الرسالة ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م

وهذا ما جعل ابن سينا يقول : بأن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر وعن الجنة والنار بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر فى نفسه ، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جسم عظيم ، وأن الأبدان تعاد ، وأن لهم نعيما محسوسا وعقابا محسوسا ، وأن الأمرليس كذلك فى نفس الأمر، وأن كان هذا كذبا فهو كذب لمصلحة الجمهور(١).

تعقيب :

وإذا نظرنا للإسلام كمعيار يرجع إليه لمقياس مدى صدق أو اخفاق ما ذهبوا إليه سنجد مفهوم " العقل " مخالف جذريا لما فى أقوال الفلاسفة حول العقل الفعال وغيره ، فالعقل مصدر عقل يعقل ، وهو غريزة فهو "عرض" لا جوهركما يزعمون .

وإن كان الإسلام قد احتفى بالعقل حفاوة بالغة ، واعطى له مكانة وقدراً عاليا ، حيث جعله مناط التكليف ، واستعمل أدلته على أكمل وجه لإثبات العقائد والبرهنة على صدقها ، وإثبات النبوة وغيرها ، لكنه المقصود هنا " العقل الفطرى" الذى يوافق الوحى، لا العقل "الوهمى المتخيل" ومع ذلك فقد حافظ الإسلام على العقل من الضلال والضياع فى غيات الظلمة والتيه فيما لا يحسنه من الغيبيات التى لا يتناولها الحس ، وجعل غاية وظيفته معرفة صحت ما أخبرت به الرسل ، وفهم مرادهم ، واتباعهم ولوفيما يحار له العقل من عجائب الخلق والأمر.

فالأنبياء يخبرون بمحارات العقول لا محالاتها ، وبهذا المنهج يوافق العقل النقل لا التأويل المشائى الذى هوتحريف للكلم عن مواضعه بدون قرينة .

ثانيا : الجنة والنارفى معتقد الفلاسفة المشائيين الأسلاميين

تعد قضية الجنة والنار من أهم القضايا التى تدخل فى باب السمعيات ، وسوف

(١) الرسالة الأضحوية ، لابن سينا ص٤٨ (ومن الملاحظ أنه هنا أجاز على الأنبياء الكذب وهو أمر محال فى حقهم ، فهم معصومون فيما أوحى الله إليهم ، لذا يستحيل فى حقهم الكذب)

اتطرق بإيجازلتعريفهما لغة واصطلاحا والموقف الحق منهما كما سيلى :

أ – تعريف الجنة والنارلغة واصطلاحا :

الجنة لغة: الحديقة أو البستان ذات النخل والشجر، وفى الصحاح: الجنة: البستان(١).

وقد ذكربأن "الجنة كل بستان ذى شجر تستتر بأشجاره الأرض"(٢) وقيل فى مادة كلمة جنة: الجيم والنون أصل، وهو الستر، والتستر فالجنة مايصير إليه المسلمون فى الآخرة، وهوثواب مستورعنهم اليوم والجنة : الجنون ؛ وذلك لأنه يغطى العقل ، وجنان الليل: سواده وستره الأشياء، ويقال جنون الليل، والمعنى واحد ويقال جن النبت جنونا إذا اشتد وخرج زهره(٣).

معنى الجنة اصطلاحا :

عرفت بأنها: دارالثواب التى أعدها الله – سبحانه – لعباده المؤمنين(٤).

معنى النار لغة واصطلاحا :

معنى النارلغة : جوهرلطيف محرق، يميل إلى جهة العلو، وهى مؤنثة وألفها عن واو بدليل تصغيرها على نويرة ، ويجمع فى العلة على نيرة ، وأنور، وفى الكثرة على نيران ونور(٥).

---

(١) انظر: مختارالصحاح مجلد (١) ص ١١٩، محمد بن أبى بكر الرازى ، تحقيق : محمود خاطر، الناشرمكتبة لبنان ناشرون ، بيروت طبعة ١٩٩٥م.

(٢) راجع: المفردات فى غريب القرآن ، للراغب الأصفهانى ، تحقيق : محمد سيد كيلانى ص٩٨ ، الناشردار المعرفة بدون تاريخ

(٣) راجع : معجم مقاييس اللغة : لأبى الحسين بن فارس ١/ ٤٢٢ تحقيق : عبدالسلام محمد هارون ، الناشر: دارالفكر، طبعة ١٩٧٩م

(٤) راجع : القول المفيد على الرسالة المسماه وسيلة العبيد فى علم التوحيد للشيخ محمد بخيت المطيعى ص٦١ الناشرالمطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٢٦هـ.

(٥) راجع: التعريفات ، للجرجانى ص٣٠٧ ، تحقيق : إبراهيم الأبيارى ، الناشر دار الكتاب العربى بيروت ، =

وقيل: النار عنصر طبيعى فعال يمثله النور والحرارة المحرقة ، فيطلق على اللهب الذى يبدو للحاسة، كما تطلق على الحرارة المحرقة، وتجمع على نيران ، ويقال : استضاء بناره، استشاره، وأخذ برأيه وأوقد نار الحرب ، أثارها وهيجها(١).

معنى الناراصطلاحا : عرفها صاحب هداية المريد على جوهرة التوحيد بأنها : دار العقاب(٢).

وقيل : هى دارالعقاب التى أعدها الله – تعالى – للعصاه من عباده(٣).

أما الموقف الحق منهما ، فليس هناك ثمة خلاف فى وجوب الإيمان بأن الجنة والنارحق لاشك فيه ، حيث نصت العديد من الأدلة السمعية على ثبوتهما ، فضلا على أن ثبوتهما من جملة الممكنات العقلية .

أما عن الدليل السمعى : فقد دلت العديد من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية على ذلك كقوله تعالى فى شأن الجنة: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمۡ جَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡكَبِيرُ ﴿١١﴾ ﴾(٤) وقوله تعالى: فى ثبوت النار: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ عَلَيۡهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ﴿٦﴾ ﴾(٥).

=

ط ١٤٠٥هـ، وهداية المريد لجوهرة التوحيد، القسم الثالث السمعيات ، مبحث فى وجوب الإيمان بالجنة والنار تأليف الإما العلامة إبراهيم اللقانى المصرى المالكى ، تحقيق الشيخ محمد الخطيب ص ٣٦٢ الناشر دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ط ١ لسنة ٢٠١٢م .

(١) راجع : المعجم الوسيط ، د/ ابراهيم أنيس وآخرون ٩٦٢/٢تحقيق : مجمع اللغة العربية ، الناشر: دارالدعوة بدون تاريخ

(٢) الإمام اللقانى القسم الثالث السمعيات ص٣٦٢ .

(٣) راجع: القول المفيد على الرسالة المسماه وسيلة العبيد فى علم التوحيد الشيخ محمد بخيت المطيعى ص٦١

(٤) البروج :١١

(٥) التحريم :٦

ومن الأحاديث النبوية المثبتة لهما قوله ﷺ" من يشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله ، وأن عيسى عبدالله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ، والجنة حق ، والنار حق أدخله الله الجنة على ما كان من العمل"(١).

أما عن ثبوتهما عن طريق العقل "فإمكانهما أمر ضرورى من جهة العقل"(٢). حيث أن العدل الإلهى يأبى أن تنتهى الدنيا بما فيها من مظالم بدون أن يكون لها مردود ، وينبعث فى قلوب الضعفاء اليأس من رحمة الله بضياع الحقوق، ويزداد الفجور فى قلوب الأقوياء بأن لا يعاقبهم أحد وفى المسند والسنن من حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ قال : لما خلق الله الجنة قال لجبريل اذهب فانظر إليها فذهب فنظر إليها ثم جاء فقال : أى رب وعزتك لا يسمع بها أحد إلا دخلها، ثم خصها بالمكاره ثم قال يا جبريل اذهب فانظر إليها فذهب فنظر إليها ثم جاء فقال :" أى رب وعزتك لقد خشيت أن لا يدخلها أحد قال: فلما خلق الله النار قال يا جبريل اذهب فانظر إليها فذهب فنظر إليها ثم جاء فقال: أى رب وعزتك لا يسمع بها أحد فيدخلها، فحفها بالشهوات ثم قال يا جبريل اذهب فانظر إليها فذهب فنظر إليها ثم جاء فقال: أى رب وعزتك لقد خشيت أن لا يبقى أحد إلا دخلها"(٣).

فضلا عن ذلك فقد اتفق أكثر المتكلمين إلى أن الجنة والنار مخلوقتان وموجودتان الآن(٤)حيث يقول صاحب مقالات الإسلاميين :" واختلفوا فى الجنة والنار: اخلقنا أم لا

---

(١) هو حديث عباده بن الصامت أخرجه البخارى ، كتاب أحاديث الأنبياء باب قوله : (يا أهل الكتاب لا تغلو فى دينكم) برقم (٣٤٣٥) ومسلم ، باب من لقى الله بالإيمان برقم (٢٨)

(٢) تحريرالمطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، محمد بن أبى الفضل الكومى التونسى ص ٢٨٢ تحقيق : نزار حمادى ، بيروت . لبنان مؤسسة المعارف ، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م

(٣) رواه أحمد بن حنبل ٨٣٧٩ بسند حسن ، وأبوداود ٤٧٣١ ، والترمذى ٢٥٦٠ ، والنسائى ٣٧٧٢ .

(٤) انظر: المواقف ، لعضد الدين الإيجى ، شرح الشريف بن على الجرجانى ، الجزء الثامن ص٣٧٤ المقصد الرابع : الجنة والنارهل هما مخلوقتان ؟ دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ودقائق الأخبارفى ذكر الجنة والنارلعبدالرحيم بن أحمد القاضى ص٣٢ – ٣٨ المطبعة المهنية القاهرة ١٣٠٦هـ، والعقيدة النظامية فى =

؟ فقال : أهل السنة والاستقامة هما مخلوقتان "[١] وساقوا فى ذلك العديد من الأدلة ومنها قوله تعالى فى شأن الجنة: ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[٢] معنى النار قوله تعالى: ﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾[٣] وأعدت هنا فعل ماضى تعنى أن الجنة والنار مخلوقتان ، فهما – إذن – موجودتان .

ومن أدلة السنة النبوية فى هذا الشأن الأحاديث التى يشير فيها النبى ﷺ على أنه رأى الجنة والنار، ورأى بعضا من قاطنها ، ومنها: قول النبى ﷺ " والذى نفس محمد بيده لو رأيتم ما رأيت لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيرا ، قالوا: وما رأيت يا رسول الله ؟ قال: رأيت الجنة والنار"[٤] وذلك خلافا لأبى هاشم[٥] والقاضى عبدالجبار[٦] ومن يجرى مجراهما من المعتزلة ، حيث زعموا أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء[٧] وقد اختلف فى تحديد

=

الأركان الإسلامية ، للإمام الجوينى تحقيق : محمد زاهد الكوثرى ص٧٩، الناشرالمكتبة الأزهرية للتراث ط ١٩٩٢مخ

(١) الإمام أبو الحسن الأشعرى ، قدم له وكتب حواشيه الأستاذ نعيم زرزور جـ٢ ص٣٥٥، المكتبة العصرية صيدا ، بيروت – ٢٠٠٨م

(٢) آل عمران : ١٣٣.

(٣) البقرة :٢٤

(٤) الإمام مسلم ، صحيح مسلم ، ص٤٢٦.

(٥) هو عبد السلام بن أبى على محمد بن عبدالوهاب بن خالد بن جران الجبائى المعروف بـ " أبوهاشم " المتكلم الاعتزالى ، له عدة مؤلفات فيها "الجامع الكبير" والنقض على أرسطوطاليس فى الكون والفساد " وغيرها ، توفى ببغداد عام (٣٢١هـ) (انظر: معجم المؤلفين ، لعمر كحالة جـ٥ ص٢٣٠).

(٦) هو قاضى القضاه أبو الحسن عبدالجبار بن أحمد بن خليل بن عبدالله الهمذانى الأسد أبادى ، العلامة المتكلم ، شيخ المعتزلة ، وصاحب التصانيف ، من كبار فقهاء الشافعية ، ولى قضاء القضاة بالرى ، له تصانيف عديدة أشهرها " المغنى فى أبواب العدل والتوحيد " و" تنزيه القرآن عن المطاعن " وغيرها ، توفى عام (٤١٥هـ) (انظر: طبقات الشافعية الكبرى ، للسبكى ، تحقيق د/ محمود محمد الطناحى ود/ عبدالفتاح محمد الحلو جـ ٥ / ٩٧، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع) .

(٧) انظر: شرح المقاصد ، للإمام التفتازانى المبحث الخامس ص١٠٧ تحقيق وتعليق : تحقيق وتعليق د/ =

مكان الجنة والناربين العلماء وذهبوا فى ذلك إلى أقوال شتى[١].

موقف الفلاسفة الإسلاميين من الجنة والنار:

بينما نجد الفلاسفة يعتقدون بأن غاية الإنسان تتمثل باللذة المعرفية وإدراك المعقولات، وأنه كلما زاد إدراك الإنسان زادت سعادته حتى يصل إلى مرتبة الكمال العقلى، ولكن البدن وشواغله وشهواته تمنع النفوس من إدراك كل المعقولات أو الوصول إلى تمامها، ولا يمكنه الوصول

إليها حتى تزول عنه أعباء هذا البدن وشواغله بالموت ، حينها يقترب من رب العالمين، ويصل إلى مرتبه كمال العقل ، ويدرك لذة الشعور بكماله وجماله، واطلاعه على كل الحقائق تماما كالملائكة، فهذه هى حينئذ الجنة عند الفلاسفة وغايتهم القصوى[٢].

أما النار: فهى حرمان الإنسان من الأتصال برب العالمين (العقل المحض) وبالتالى حرمان النفس من الاطلاع على كل الحقائق ، وعدم وصولها إلى مرتبة كمال العقل، وجهلها بالعلوم الفلسفية، فحينها تدرك تلك النفس ما سيفوتها من كمال العلم فتتعذب بتلك الحسرة[٣].

هكذا يتضح أن الفلاسفة يجعلون (الجنة والنار) من قبيل اللذات والآلآم العقلية

=

عبدالرحمن عميره ، تصدير فضيلة الشيخ صالح موسى شرف ، عالم الكتب ط١٩٩٨م

(١) حيث ذهب أكثر العلماء إلى أن الجنة فوق السموات السبع ، والنار تحت الأرضين السبع (انظر: بحر الكلام ، للإمام ميمون بن محمد النسفى ص٢٤٥ تحقيق :د/ ولى الدين محمد صالح الفرفور، الناشر مكتبة دارالفرفورط٢لسنة ٢٠٠٠م وذهب البعض الآخر من العلماء إلى تفويض علم مكان الجنة والنار إلى الله ؛ وذلك لعدم ورود نص قاطع فى تعيين مكانهما (انظر: شرح المقاصد للإمام سعد الدين التفتازانى ١١١/٥ تحقيق د/عبدالرحمن عميرة ، انظر أيضا :حاشية الشيخ الباجورى على جوهرة التوحيد ص٢٩٨تحقيق :د/على جمعه ، الناشر مكتبة دار السلام القاهرة ط١ لسنة ٢٠٠٢م .

(٢) انظر: شرح المقاصد ص١٢١ وما بعدها

(٣) المرجع السابق ص١٢٢

والمعنوية ، أما الجنة والنار المادتين فلا وجود حقيقى لهما، أو على الأقل غير قابل للكشف عنهما ومعرفتهما عن طريق العلوم العقلية والفلسفية بطبيعة الحال. فهذاهورأى أغلب الفلاسفة المشائيين والمتأثرين بهم .

لذا ما ورد فى لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب ومايتعلق بذلك من السمعيات فهى مجازات وعبارات عن تفاصيل أحوالها فى السعادة والشقاوة ، واختلاف أحوالها فى اللذات والآلآم ، والتدرج مما لها من دركات الشقاوة إلى درجات السعادة .

فإن الشقاوة السرمدية إنما هى الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة ، لا الجهل البسيط والأخلاق الخالية عن غايتى الفضل والشرارة ، فإن شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضى الشقاوة أصلا[١].

وتفصيل هذا الأمر كما ورد في شرح المقاصد : أن فوات كمال النفس يكون إما لأمر عدمى كنقصان غريزة العقل ، أو وجودى كوجود الأمورالمضادة للكمالات ..... فالذى يحسب نقصان الغريزة فى القوتين معا فهوغيرمجبوربعد الموت ، ولا عذاب بسببه أصلا والذى بسبب مضاد راسخ فى القوة النظرية كالجهل المركب الذى صارصورة للنفس فغيرمجبورأيضا لكن عذابه دايم . أما مابقى أعنى النظرية غيرالراسخة كاعتقادات العوام فيزول بعد الموت لعدم رسوخها ..... أما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق إلى الكمال فتبقى فى سعة من رحمه الله خالصة من البدن إلى سعادة تليق بها غير متألمة بما يتأذى به الأشقياء[٢].

وخير دليل على ما سبق من أقوال الفلاسفة المشائيين أنفسهم ما نجده فى رأى "

---

(١) انظر: هداية المريد على جوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم اللقانى القسم الثالث ، السمعيات ص٣٦ ، وشرح المقاصد ص١٢٢ (وهم إن كانوا يتفقون مع المعلم الأول أرسطو فى أن تمام غاية الإنسان هو فى تمام وكمال المعرفة والإدراك ، إلا أنهم كانوا يؤمنون ببقاء الأرواح على عكس أرسطوالذى كان يعتقد بفناء الأرواح ، وعدم خلودها أوبقابليتها للفناء) .

(٢) الإمام التفتازانى " السمعيات" ص١٢٣

الفارابى " من أن السعادة ليست السعادة الدينية التقليدية ، وعندما يتحدث الفارابى عن الحياة الثانية ، فإنه لا يقصد الحياة فى العالم الآخر، بعد الموت ، وإنما يقصد الحياة العليا التى يمكن للإنسان أن يعيشها وهوعلى الأرض ، وهذه الحياة لا تحتاج فى قوامها إلى أشياء خارجة عنها ، وإنما هى مكتفية بذاتها ، وبها يحصل الإنسان الكمال الأخير، وتحصيله هذا يتم فى عالمنا الدنيوى(١).

– لذا نجد " الفارابى " يقسم النفوس إلى (ثلاث) فئات من حيث بقاؤها وفناؤها ، الأولى : من عرفت السعادة وأدركتها ، فإذا فارقت أجسادها فهى تبقى وتدخل العالم العقلى وتتحد مع النفوس الخيرة التى سبقتها إلى هناك وفى ذلك يقول: " وإذا مضت طائفة فبطلت أبدانها وخلصت أنفسها سعدت ، فخلفهم ناس آخرون فى مرتبتهم بعدهم ، قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم ، فإذا مضت هذه – أيضا – وخلت صاروا أيضا فى السعادة إلى مراتب أولئك الماضين ، واتصل كل واحد بشبيهه .....(٢).

والفئة الثانية النفوس الفاسقة : وهذه ادركت السعادة ، ولكنها لم تحصل أسبابها ، ولم تعمل على بلوغها فهي خالدة في الشقاء .والفئة الثالثة : نفوس لم تعرف السعادة ولم تعمل على تحصيل أسبابها وهى نفوس غير كاملة ، فظلت بحاجة إلى المادة ، فتفنى بفناء المادة(٣).

كما ورد عن "ابن سيناء " أنه لا يجوزأن يكون الثواب والعقاب على ما يظنه المتكلمون من إجزاء الزانى – مثلا – بوضع الأنكال والأغلال وإحراقه بالنار مرة بعد أخرى ، وإرسال الحيات والعقارب عليه ، فإن ذلك فعل من يريد التشفى من عدوه

---

(١) انظر: الكسندراغناتنكو، بحثا عن السعادة ص٥٧ ترجمة توفيق سلوم الناشرالهيئة العامة لقصورالثقافة ط أولى لسنة ٢٠١٩م .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابى ص١٠٣، ١٠٤.

(٣) انظر: عيون المسائل ، الفارابى ص٢٠ – ٢١.

بضرر، أو ألم يلحقه بتعديه له ، وذلك محال فى صفة الله تعالى[١].

كما كان " ابن رشد" له موقفا واضحا من صورة الجنة والنار حيث ذهب بأنها صورة تخاطب عامة الناس بشكل فيه تبسيط وتخييل حسب فهمهم ، فكان لابد من التشبيه والتمثيل فى المعاد ووصف الجنة بمحسوسات واقعية عندهم ، ولذة معروفة لهم كالعسل والحليب والخمور وأنواع الفواكهة والنساء الجميلات ، ووصف جهنم وعذابها المتنوع الأشكال بما هو معروف فى حياتهم كالحراس والسلاسل والنار الحارقة والماء الساخن ، فذهب إلى أن تلك الأوصاف فى الشريعة مجرد رموز لترغيب وترهيب الناس من أجل تربية وتقويم سلوكهم ، كما كان يرى أن خطاب الشريعة يحمل معنيين ، معنى موجه لعامة الناس وهو الظاهر الذى يفهم من أول قراءة ، ومعنى ثان موجه لخاصة الناس ، وهو الباطن الخفى الذى لا يفهم إلا من خلال التأويل ، والمقصود بالخاصة – هنا – هم أهل الحكمة من الفلاسفة[٢].

وبذلك يتضح مفهوم السعادة لدى ابن رشد – أيضا – حيث نجد السعادة والجنة هى تلك الدرجة التى تقربك من العقل الأول " الله " والتى تكتسبها عبر البحث العلمى والتأمل الفلسفى ، أما الألم والنار فهى النفوس التى بقيت مدنسة بالجسمانى والشهوانى فى وجودها الدنيوى ، ولم تكتسب فى الحياة علوما ولا فلسفة .

وبعد :كان هذا موقف فلاسفة الإسلام المشائيين من أهم القضايا السمعية الجنة والنار، ويحق لنا هنا أن نقف على بعض الأدلة التى تثبت النعيم والعذاب الحسيان ، مما يكون ردا على هؤلاء الفلاسفة

---

(١) راجع الأضحوية فى أمرالمعاد لابن سينا ، ضبطها وحققها الأستاذ سليمان دنيا ص٥٩ـــ ٦٠ ط١ لسنة ١٩٤٩م دار الفكر العربى مطبعه الاعتماد بمصر

(٢) انظر: تهافت التهافت ، لابن رشد تحقيق د/ سليمان دنيا ص١٧٠ـــــ ١٧٤، ط١ دار المعارف ١٩٦٤م

أولا إذا نظرنا للجنة ، فإن الله – سبحانه – قد أعد للمتقين فيها من أصناف النعيم مالا عين رأت ولا خطرعلى قلب بشرمن الأرائك المريحة كما فى قوله تعالى: ﴿هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَّكِئُونَ ﴾[١] ومن الطعام الوفيركما فى قوله تعالى: ﴿ أُكُلُهَا دَائِمٌ ﴾[٢]. وقال أيضا: ﴿ لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُم مَّا يَدَّعُونَ ﴾[٣] وغيرذلك من الأدلة التى تثبت النعيم الحسى فى الجنة

أما العذاب الحسى ، فإن الله أعد للكافرين فى جهنم من العذاب الحسى جزاء لما قدموه فى الدنيا، فقال تعالى: ﴿ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا ۖ مَّأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ۖ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا ﴾[٤].

كما ورد فى قوله تعالى: ﴿ إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ ﴾[٥] وغيرذلك من الأدلة التى تثبت العذاب الحسى[٦].

ثالثا : المعاد الجسمانى:

قبل عرض الرؤية الفلسفية فى شأن المعاد الجسمانى سأتطرق لتعريف المعاد لغة واصطلاحا أولا ؛ لبيان حقيقة هذا المصطلح

---

(١) يس :٥٦

(٢) الرعد : ٣٥

(٣) يس :٥٧

(٤) الإسراء :٩٧

(٥) غافر: ٧١

(٦) انظر: أصول الدين ، للإمام عبدالقاهرالبغدادى ص ٢٣٧ – ٢٣٨ الناشرمطبعة دار الفنون تركيا ط١ سنة ١٩٢٨، والفقه الأكبرللإمام أبى حنيفة النعمان وشرحه للملا على القارى ص٨٨ وشرح المواقف ، السيد الشريف الجرجانى ، ومعه حاشيتا السيالكوتى ٨/ ٣٢٨، الناشردار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ١٩٩٨م .

المعاد لغة : مشتق من العدد: وهو إما مصدر مسمى من عاد الشيء يعود عودا بمعنى الرجوع أو المصير، وإما إسم مكان أريد به مكة أو الحج فى الدنيا أو الجنة فى الآخرة؛ حيث إن الآخرة معاد الخلق. والعود كما قال صاحب مقاييس اللغة هو:" تثنية الأمر عودا بعد بدء تقول: بدأ ثم عاد، والعودة المرة الواحدة .... والمعاد :كل شيء إليه المصير، والآخرة معاد للناس، والله تعالى المبدأ المعيد ؛ وذلك أنه أبدأ الخلق ثم يعيدهم(١).

وهو إما مصدر وإما ظرف زمان أو مكان ، فالمعاد يقال للعود وللزمان الذى يعود فيه ، وقد يكون للمكان الذى يعود إليه(٢).

تعريف المعاد اصطلاحا : يطلق المعاد على الرجوع إلى الله تعالى يوم القيامة من خلال إعادة الأموات إلى الحياة مرة أخرى ، وقد اختلف فى مفهومه حسب اختلاف المذهب فى تصور كيفية وقوعه ، فهناك تعريفات قد أوردها الإمام الماتريدى(٣) فى تفسير الأيات المتعلقة بعقيدة المعاد ، والتى تفيد أن المعاد هو الإحياء بعد الموت(٤).

وعرفه صاحب شرح المقاصد :" بأنه الرجوع إلى الوجود بعد الفناء ، أورجوع

---

(١) أبو الحسين أحمد بن فارس القزوينى الرازى، مادة (عود)المحقق: عبدالسلام محمد هارون دارالفكر١٨١/٤ لسنة ١٩٧٩م

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب ، مادة (عود) جـ٣ /٣١٦ – ٣١٧ بيروت ، دار صادر، وانظر أيضا :الأصفهانى ، المفردات فى غريب القرآن ، تحقيق :صفوان عدنان ، ص٥٩٤ ، بيروت ، دارعلم دمشق ط١ سنة ١٤١٢هـ

(٣) هومحمد بن محمد بن محمود الحنفى المتكلم ، " وما تريد " محلة بسمرقند ، أو قرية بها ، ويلقب بإمام الهدى ، وحاصل ما ذكر عنه أنه كان إماما جليلا مناضلا عن الدين موطد العقائد أهل السنة ، قطع المعتزلة وذوى البدع فى مناظراتهم ، وخصمهم فى محاوراتهم ، حتى أسكتهم ومن مصنفاته : كتاب "التوحيد " والمقالات ، ورد أوائل الأدلة ، وكتاب " تأويلات القرآن " (انظر: اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين لمرتضى الزبيدى جـ٢ ص٥ ، انظر أيضا كتاب التوحيد للماتريدى ، تحقيق د/ بكرطوبال وآخرين ص٩ دارصادربيروت ، مكتبة الأرشاد اسطنبول) .

(٤) تفسيرالماتريدى (تأويلات أهل السنة) تحقيق : مجدى باسلوم جـ١ ص٤٠٩ و جـ ٨ ص٢٠٤ ، بيروت .لبنان ، دار الكتب العلمية ط١ لسنة ٢٠٠٥م

أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق ، وإلى الحياة بعد الموت ، أما المعاد الروحانى المحض : فهورجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلآت ، أوالتبرؤ عما ابتليت به من الظلمات "[١].

– كما عرفه " ابن سينا " الذى اقتصرعلى القول بالمعاد الروحانى كما سيتضح إذ يقول : أما المعاد فى لغة العرب ، فمشتق من العود ، وحقيقته : المكان ، أو الحالة التى كان الشيء فيه ، فباينه ، فعاد إليه ؛ ثم نقل إلى الحالة الأولى "

ثم أردف قائلاً :" فإن أكثرالأمم على أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان ، وأنها كانت فى العالم الذى هوثان بعد هذا العالم ، وأن عودها إليه للسعيد : إلى الخيرالأفضل منه ، وهوالجنة والعليون ، وللشقى إلى الحيزالأوحش منه ، وهوالجحيم والسجين"[٢].

المعتقد الحق فى شأن المعاد : جمهورالمسلمين وأكثرالمتكلمين على القول بالمعاد الجسمانى ، بناء على أن الروح عندهم جسم سارفى البدن سريان النارفى الفحم[٣].

أما المحققون منهم فذهبوا إلى القول بالمعاد الجسمانى والروحانى معا ، جمعا منهم بين الحكمة والشريعة[٤].

---

(١) الإمام التفتازانى ، تحقيق عبدالرحمن عميرة جـــ٥ ص٨٢ ، بيروت .لبنان عالم الكتب ط٢لسنة ١٩٩٨م

(٢) رسالة أضحوية فى أمرالمعاد ، تحقيق : سليمان دنيا ص٣٦.

(٣) انظر: طوالع الأنوار من مطالع الأنظارللبيضاوى ، تحقيق / عباس سليمان ص٢٢٠ دار الجيل ، القاهرة المكتبة الأزهرية للتراث ط١لسنة ١٩٩١م ،وكتاب أبوالحسن الأشعرى ، د/ حموده غرابه ص١٢٧من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٣م ،القاهرة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميريه والقاضى عبدالجبارفى المغنى فى أبواب العدل والتوحيد ، تحقيق محمد على النجار ط١ /٣١١ – ٣١٣ عيسى الباب الحلبى ، وأبواليسرالبزدوى أصول الدين ص٢٣١ تحقيق/ هانزبيترلينس ، المكتبة الأزهرية للتراث لسنة ٢٠٠٧م وشرح المقاصد جـــ٥ ص٨٨

(٤) انظر: الأربعين فى أصول الدين للإمام فخرالدين الرازى جـــ٢ ص٧١ تحقيق د/ أحمد حجازى السقا ، الناشرمكتبة الكليات الأزهرية

وقد أيد " الكندى " ما ذهب إليه جمهور المسلمين والمتكلمين فى القول بالمعاد الجسمانى[١] وذلك خلافا لجمهور فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب الذين ذهبوا إلى إنكار المعاد الجسمانى وإثبات الروحانى وحده ، كالفارابى وأتباعه القائلين بأن المعاد ليس جسمانيا ، وإنما يجب أن يكون محلا للعلم بما لا ينقسم ولا يمكن الإشارة إليه حسيا[٢]. وكان للفارابى فيلسوف المشرق رأيين فى هذا الشأن حيث ذهب فى كتابة " آراء أهل المدينة الفاضلة" إلى أن النفوس جميعا خالدة فالنفوس الفاضلة إذا فارقت أجسادها حصلت على السعادة القصوى الدائمة أما النفوس الشريرة الجاهلة فإنها تبقى بعد الموت فى آلام لا نهاية لها ، بقاء لا نهاية له "[٣].

ونجد له قولا آخر: صرح به فى كتابه " السياسة المدنية "، حيث ذهب إلى أن النفوس الشريرة الجاهلة غير مستكملة استكمالا لا تفارق به المادة ، حتى إذا بطلت المادة بطلت هذه النفوس وانعدمت ، إذ لا بقاء إلا للنفوس الكاملة[٤]؛ لذا كان يدعوا الله بأن يجعل الحكمة سببا لاتحاد نفسه بالعوالم الإلهية والأرواح السماوية ، فتكون بعد

---

(١) انظر: مقدمة لرسائل الكندى الفلسفية ، حققها محمد عبدالهادى أبوريده ٥٦/١ – ٥٧ ، ملتزم الطبع والنشردار الفكر العربى ، مطبعة الاعتماد بمصر١٩٥٠م ، والتفكيرالفلسفى فى الإسلام ، عبدالحليم محمود ص٢١٨ دار المعارف ط٢ لسنة ١٩٨٩م

(٢) انظر: أبونصرالفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها ص١٠٣ – ١٠٥ قدم له د/ ألبيرنصرى نادر ط٢ دار المشرق المطبعة الكاثوليكية بيروت . لبنان ، ونصرالدين الطوسى : رسالة قواعد العقائد ، وهى منشورة خلف تلخيص المحصل ص٤٦٥ مؤسسة مطالعات إسلامى سنة ١٩٨٠ م

(٣) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص١٠٥ – ١٠٧

(٤) الفارابى : السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات ، حققه د / فوزى ميترى نجارص ٨٢ – ٨٣ نقطة رقم (٥٣) ، الطبعة الكاثوليكية بيروت ، وزارة التراث القومى والثقافى سلطنه عمان ، وابن طفيل : رسالة حى بن يقظان ، أسرار الحكمة المشرقية ص٣، ٤ (ومن المحتمل أن يكون الفارابى قد تأثرفى هذه النظرية بالمدرسة الرواقية التى ذهبت إلى أن نفوس الحكماء وحدهم تبقى بعد الموت ، أما نفوس الأشرار فإنها تفسد عند الموت ، وكان الفارابى على اتصال بتلك الفرقة. (انظر: الفارابى فى رسالة ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص٣ – ٤)

فناء البدن من حملة هـــذه الجواهر الشريفة الغالية[١].

كذلك " ابن سينا " قد صرح بنفى المعاد الجسمانى فى أكثر من موضع[٢] وإثبات المعاد الروحانى ؛ لأن النفس عنده مجردة عن المادية ، والبدن يقف حائلا أمام هذه النفس فى وصولها إلى سعادتها ، فكمال سعادتها بالمعرفة التى لا تتحقق مع البدن الذى يعوق النفس فى الوصول إليها[٣]، وإذا ما تخلصت النفس من البدن الذى حال بينها وبين كمال سعادتها فى تحصيل المعرفة من خلال الأتصال بالعقل الفعال ، فإنها لا تعود إليه مرة أخرى ، ومن ثم قال بالمعاد الروحانى دون الجسمانى[٤].

كما قررأن النصوص التى تبدوفى ظاهرها مخالفة لذلك ، رموزوإشارات قال بها النبى ؛ لأنه يخاطب أقوام لا يستطيعون أن يدركوا هذه الحقائق ، فقررلهم أمرالمعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم[٥]، وأخذ فى الرد على الآراء المناقدة لما ذهب إليه، ومعللا بأن هذه الآراء قاصرة على خطاب الجماهيرلكى يتم تقريب حقيقة البعث المعنوى الروحى للناس ، لكنه لا حقيقه لها فى ذاتها ، فهذا هو التخييل ، فقد ذكرت تشبيها وتمثيلا[٦] ثم نجده انتهى إلى

القول :" إذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده ، وبطل أن يكون للبدن والنفس جميعا ، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ ، فالمعاد – إذن – للنفس وحدها

---

(١) طبقات الأطباء ، لابن أبى أصبيعه جـــ ٢ ص١٣٧.

(٢) انظر: ابن سينا ، رسالة أضحوية فى أمرالمعاد ، تحقيق :سليمان دنيا ص٥٠ ومابعدها ورسالة فى دفع الغم من الموت ص٥٠ ،والمبدأ والمعاد ص١١٤ ، والنجاة ص٦٨٢

(٣) راجع : ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ضمن كتاب أحوال النفس لابن سينا ، تحقيق د/ أحمد الأهوانى ص١٨٦دار احياء الكتب العربية ، طبعة ١٩٥٢م

(٤) انظر: شرح المواقف للجرجانى ٣٢٥/٨

(٥) ابن سينا بين الدين والفلسفة ، حموده غرابه ص١٧٠ دار الطباعة والنشرالإسلامية

(٦) راجع : ابن سينا ، رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص٤٤ – ٦٢

على ما تقرر[١].

إلا إننا نجد لابن سينا موقف آخريجارى فيه ، جمهورالمسلمين ، فيعلن أن المعاد للأبدان والأنفس إلا أن الفلاسفة لا يحفلون بحشرالأجساد يقول فى ذلك :" ويجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولاسبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبرالنبوة ، وهوالذى للبدن عند البعث ، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة وهوالسعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس التى للأنفس (أى المعاد النفسانى) والحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابه هذه السعادة (التى للأنفس) أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك[٢] فبذلك اتضح بأن "ابن سينا" قد ساير "الفارابى" فى مواقفه من المعاد ، حيث سجل كل منهما موقفين فى هذا الشأن كما اتضح سابقا .

وإذا توجهنا نحوالمغرب العربى سنجد نفس الاتجاه لديهم كأمثال "ابن باجه" فى كتابه المعروف بتدبيرالمتوحد[٣] وغيره إذ نجده يشيرإلى مسألة المعاد والسعادة إذا يقول : ومن عصاه – أى الله – وعمل مالا يرضاه حجبه عنه (أى العقل الفعال)، فبقى فى ظلمات الجهالة مطبقة عليه ، حتى يفارق الجسد محجوبا عنه سائرا فى سخطة ..... ومن جعل له هذا العقل فإذا فارق البدن بقى نورا من إلا نواريسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقيين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا "[٤].

---

(١) المرجع السابق ص٩٣.

(٢) ابن سينا ، النجاه فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ص٢٩١ ط ٢ طبع على نفقة محى الدين الكردى سنة ١٩٣٨، ورسالته فى أقسام العلوم العقلية ضمن تسع رسائل ص ١١٤ – ١١٥ فى الحكمة والطبيعيات، مصر، مطبعة هندية ١٩٠٨م والإلهيات لابن سينا ، الفصل السابع " فى المعاد " ص١٧٤ – ١٧٥

(٣) تحقيق د/ معنى زيادة ص٩٨ ، دارالفكربيروت . لبنان ط١ لسنة ١٩٧٨م

(٤) ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية (رسالة اتصال العقل بالإنسان وحققها وقدم لها د/ ماجد فخرى ص١٦٢ الناشردار النهارللنشراللبنانى ، ط٢ سنة ١٩٩١م

" فإبن باجه " يعتقد بخلود النفس ، ولكن على مذهب الفلاسفة ، وليس على طريقة التى قال بها الإسلام ، حيث يقول بفراق النفس للبدن ، كأنه سجن لها ومن عاش حياة العقل والحكمة بقى فى السعادة بعد فراق البدن ، ومن تعلق بهذا البدن وشهواته ، ولم يهتم بالترقى العقلى ، ولم يدرك شيئا من الأتصال بالعقل الفعال بقيت نفسه فى شقاء مستمر، وهذا الرأى معروف عند سقراط ، وأفلاطون ، والأفلاطونية المحدثة .

وابن رشد القائل : "بأن المعاد الروحانى فقط هوالقدرالذى يجب الاعتراف به ، وإنكاره هوالذى يوجب التكفير، أما الإيمان بالمعاد الجسمانى فليس بواجب ، وإنكاره لا يستلزم تكفيرصاحبه، وأما تصوير الآيات القرآنية للمعاد الجسمانى فهو تمثيل لما فى الدارالآخرة تحريكا لنفوسهم إلى ما فيها"(١).

فضلا عما سبق فى تلاقى فلاسفة الإسلام المشائيين فى القول بالميعاد الروحانى لا الجسمانى نجدهم قد اختلفوا حول النفوس الساذجة عن العلوم كلها إن كانت تعدم أو تعاد، فإذا نظرنا إلى "ابن سينا" سنجده قد صارمتحيرا فى بقاء تلك النفوس، فتارة اضطرإلى أن يقول ببطلانها، وأخرى قال إنها باقية لكونها تدرك بعض الأوليات والعمومات(٢).

– كما ظهرلدى" الفارابى " أيضا شيئا من التردد حول النفوس الجاهلة والشريرة ، حيث اعتقد بأن النفوس الشريرة تبقى بعد الموت فى آلام أبدية لا نهاية لها ، مقرا بأن مايصيرإلى عدم إنما هى النفوس الجاهلة على مثال ما يكون للبهائم والسباع والأفاعى(٣).

---

(١) انظر: مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، لابن رشد مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام تقديم وتحقيق د/ محمود قاسم ص٢٤٤ – ٢٤٦ ، القاهرة ، مكتبة الأنجلوالمصرية ط٢ لسنة ١٩٦٤م . انظرأيضا : الفلسفة الإسلامية فى المغرب د/ محمد غلاب ص١١٥ ط عيسى الحلبى القاهرة.

(٢) انظر: كتاب النفس من الشفا لابن سينا تحقيق آيه الله حسن زاده ص٢٢٠ ، مركز النشرالتابع لمكتب الإعلام الإسلامى ، وابن سينا ، لمحمد كازم الطريحى بحث وتحقيق مطبعة الزهراء فى النجف سنة ١٩٤٩م ص١٧٥ – ١٧٦.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١٨.

ولكننا ما نلبث أن نجده قد رجع وقال بأن النفوس الشريرة التى لا تصغى إلى قول مرشد أو معلم تنحل وتعدم ؛ لأنها تظل نفوسا هيولانية غير مستكملة استكمالا تفارق به المادة أو البدن ، فإن بطل البدن بطلت معه ، وبالتالى لابقاء إلا للنفوس الكاملة(١).

وعلى الرغم مماسبق ذكره إلا أننا نجده فى كتاب (الأخلاق) وصف شيئا من أمرالسعادة الإنسانية ، وأنها إنما تكون فى هذه الحياة التى فى هذه الدار، ثم قال عقب ذلك كلاماً هو:" وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز) .... إذ جعل مصير الكل إلى العدم(٢).

بينما نجد "ابن رشد" – أيضا – قد تبنى موقف الفلاسفة المشائيين حيث أنكرالمعاد النفسانى فى صورته الجزئية ، مثلما أنكرالحشرالجسمانى ، حيث مآله الفساد والتحلل . واعتقد أن النفوس بعد مفارقة الأبدان لابد أن تكون واحدة بالعدد ، وبالتالى فالخلود الذى يتحدث عنه " ابن رشد " ليس فرديا ، حيث تتحد النفوس البشرية بعقل الإنسانية الشامل والمعبر عنه بالعقل الفعال"(٣).

الا أننا قد نجد " لابن رشد " رآيا آخرقد تبنى فيه القول بالمعاد النفسانى كالذى عليه الفارابى حسب نظرية التمثيل ، كما نجده قد أقربعث الأجسام ، لكن لا بهذه الأجسام الطبيعية وإنما بأمثال لها ، فالعائد إنما هو أمثال هذه الأجسام الدنيوية وليس عينها ، فالمعدوم محال أن يعاد نفسه(٤).

فالفلاسفة – إذن – يجعلون من أمرالمعاد أمرا دالاً على ماله علاقة بكمال النفس من الناحية المعرفية والعقلية، وانطلاقا من هذا فسروا المسألة الدينية الخاصة بالثواب

(١) السياسة المدنية ، تحقيق : فوزى مترى بحار ص٨٣ المطبعة الكاثوليكية ١٩٦١م

(٢) انظر: مقدمة رسالة حى بن يقظان ص١٧، الناشر المجمع الثقافى ١٩٩٧م

(٣) انظر: تهافت التهافت ، لابن رشد تحقيق د/ سليمان دنيا ، ص٨٤ – ٩٣.

(٤) تهافت التهافت جـــ٢ ص٥٧٩

والعقاب، والجنة والنار، استنادا إلى وجود العلم والحرمان منه، فالجهل العلمى فى الفلسفة يمثل سببا أصيلا لمختلف الكفروالعذاب والشقاء، حيث تدرك النفس ما يفوتها من كمال العلم فتعذب بذلك الحسرة[١] وعلى العكس حينما تحصل النفس على العلوم العقلية اليقينية فإن ذاتها تصير عقلا قدسيا ، ونورا إلهيا من حزب الملائكة المقربين[٢].

فقد أسس الفلاسفة نظرياتهم فى شأن المعاد استنادا إلى المدارك المعرفية ، فالجنة والناروغيرهما هى تعابيريراد بها قوى الإدراك المعرفى للإنسانى ، ومايترتب عليها من سعادة أو حرمان .

وفى نهاية الأمرفقد أنكرالفلاسفة الإسلاميين بعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان ، ووجود الجنة والنارالجسمانيين ، وزعموا أن تلك أمثلة ضربت لعوام الناس ليفهموا الثواب والعقاب الروحانيين ، وزعموا أن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا أبدياٍ ، إما فى لذة لا توصف وهى الأنفس الكاملة ، أو آلم لا يوصف ، وهى النفوس المتلوثة ، وقد تتفاوت درجات الألم على مقاديرالناس ، وقد ينمحى عن بعضها الألم ويزول .

ويكفى أن نختم الأمرهنا بقول صاحب شرح المقاصد :" إنما يجب التأويل عند تعذرالظاهر، ولا تعذرهنا "[٣] فهذه عبارة جامعة فى الرد عليهم فيما ذهبوا إليه .

رابعا : العرش:

بداية لقد عرف العرش بعدة معان منها :

---

(١) انظر: تلخيص المحصل بانضمام رسائل وفؤائد كلامى خواجه نصير الدين طوسى باهتمام عبدالله نورانى ، ص٣٨٩ – ٣٩٠ ، تيران ١٣٥٩هـ .

(٢) انظر: النجاه ص٢٩٢ – ٢٩٤ ، والهيات الشفاء لابن سينا ص٤٢٧ – ٤٢٨ راجعه وقدم له د/ ابراهيم مدكور، تحقيق الاب قنواتى وسعيد زايد

(٣) راجع : شرح المقاصد، للإمام سعد الدين التفتازانى (المقصد السادس) ص١٠٩ – ١٦٥ تقديم وتعليق د / عبدالرحمن عميرة ، عالم الكتب الطبعة الأولى ١٩٩٨م

ما ذكر فى معجم مقاييس اللغة : العين والراء والشين أصل صحيح واحد ، يدل على ارتفاع فى شيء مبنى ، ثم يستعار فى غير ذلك[١] وفى كلام العرب يطلق على السرير للملك[٢].

وقال الأزهرى :" والعرش فى كلام العرب :سرير الملك ، يدل على ذلك سرير ملكة سبأ سماه الله – تعالى – عرشا فقال : إنى وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم "[٣].

وقال ابن منظور – بعد أن نقل كلام الأزهرى – " وقد يستعار لغيره ..... والجمع أعراش ، وعروش ، وعرشة ، وفى حديث بدء الوحى :" فرفعت رأسى فإذا هو قاعد على عرش فى الهواء " وفى رواية " بين السماء والأرض " يعنى جبريل على سرير "[٤].

ومنها سقف البيت[٥] وركن الشيء[٦]، والملك[٧] وغيرها من المعانى[٨].

أما المعنى الاصطلاحي فقد ذكرالإمام البيهقى بأن أقاويل أهل التفسيرعلى أن العرش :هوالسرير، وأنه جسم مجسم خلقه الله ، وأمرملائكته بحمله وتعبدهم بتعظيمه والطواف به ، كما خلق فى الأرض بيتا ، وأمربنى آدم بالطواف به واستقباله فى الصلاة ،

---

(١) ابن فارس ٢٦٤/٤

(٢) الخليل أحمد الفراهيدى ، كتاب العين ، ١٢٩/٣، منشورات محمد على بيضون ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، ط١ سنة ٢٠٠٣م

(٣) النمل : ٢١ (انظر: تهذيب اللغة ٢٦٣/١) لمحمد بن أحمد الأزهرى ، تحقيق محمد عوض مرعب ، الناشردار إحياء التراث العربى ط ٢٠٠١م

(٤) لسان العرب جـــ ٩٧/١٠، دار صادر٢٠٠٣م

(٥) انظر: كتاب العين ٢٩١/٤، والصحاح ص٧٢٢

(٦) انظر: تاج العروس ٣٢٣/٤

(٧) انظر: المرجع السابق ، نفس الصفحة

(٨) راجع : لسان العرب ٩٧/١٠ ، وتهذيب اللغة ٢٦٣/١

وفى الآيات والأحاديث دلالة واضحة على ماذهبوا إليه[١].

وقال ابن كثير[٢]:" وليس هو ملكا ، ولا تفهم منه العرب ذلك ، والقرآن إنما نزل بلغة العرب ، فهوسريرذوقوائم[٣].

الأدلة القرآنية على إثبات العرش : لقد جاء ذكر عرش الرحمـــن فى القرآن الكريم فى واحد وعشرين موضعا قال تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾ ﴾[٤] وقال تعالى: ﴿ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾ ﴾[٥].

ومن الأدلة فى السنة النبوية : ما ورد فى الصحيحين عن ابن عباس – رضى الله عنهما – قال : كان النبى ﷺ يقول عن الكرب :" لا إله إلا الله العليم الحليم ، لا إله إلا الله رب العرش العظيم ، لا إله إلا الله رب السموات ورب الأرض ورب العرش الكريم[٦].

---

(١) الأسماء والصفات ص٤٩٧

(٢) هو: إسماعيل بن عمربن كثيرالقرشى البصرى الدمشقى ، حافظ ومؤرخ وفقيه ولد فى قرية من أعمال بصرى الشام ، رحل فى طلب العلم ، وتوفى بدمشق من كتبه البداية ، طبقات الفقهاء الشافعيين ، تفسيرالقرآن العظيم ..... (انظرالأعلام للزركلى ٣٢/١)

(٣) البداية والنهاية لابن كثير تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركى بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدارهجرللطباعة جـــ١ ص١٩ – ٢٠.

(٤) الأعراف :٥٤

(٥) التوبة :١٢٩ ، انظرأيضا يونس : ٣، وهود :٧ ، والرعد :٢

(٦) أخرجه البخارى فى التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء ، واللفظ له ، فتح البارى (١٣/٤٠٥ ، ومسلم فى الذكروالدعاء (٨/٨٥)

وفى صحيح مسلم عن عبدالله بن عمر وبن العاصى قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول : " كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، قال : وعرشه على الماء "(١) وغير ذلك من الأدلة(٢).

بينما نجد الفلاسفة المشائين الإسلاميين قد جنحوا إلى تناول تفسير العرش بمنطلقات آخرى ، " كإبن سينا " الذى نظر إلى آيات القرآن ، ونظر إلى الفلسفة ، فحكم النظريات الفلسفية فى النصوص القرآنية ، وشرحها شرحا فلسفيا بحتا ؛ وذلك لأنه – كما أوضحت سابقا – كان يعتقد أن القرآن ما هو إلا رموز رمز بها النبى ﷺ لحقائق تدق على أفهام العامة، عجزت أفهامهم عن إدراكها ، فرمز إليها النبى بما يمكنهم أن يدركوه إذ نجده يقول:" إن المشترط على النبى أن يكون كلامه رمزا ، وألفاظه إيماء ، وكما يذكر أفلاطون فى كتاب النواميس ؛ أن من لم يقف على معانى رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهى ، وكذلك أجلة فلاسفة اليونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون فى كتبهم المراميز والإشارات "(٣).

وبناء على فكره هذا نجده يقول فى شرح قوله تعالى: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾(٤). فسر" العرش" بأنه الفلك التاسع الذى هو فلك الأفلاك ، وفسر" الملائكة " الثمانية التى تحمل العرش بأنها الأفلاك الثمانية التى تحت الفلك التاسع ، وكان نص عبارته " إن الكلام المستفيض فى استواء الله – تعالى – على العرش من أوضاعه : أن العرش نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية ، وتدعى المشبهة من المتشرعيين أن الله – تعالى – على العرش لا على سبيل حلول : هذا وأما فى الكلام الفلسفى فإنهم جعلوا نهاية

---

(١) اخرجه مسلم فى القدر(٨/٥١)

(٢) راجع فى ذلك : كتاب العرش ومارورى منه ، محمد بن عثمان بن أبى شيبه ص٣٢ – ٣٤ تحقيق / محمد بن خليفة بن على التميمى ، الناشرمكتبة الرشد ، الرياض ط أولى ١٩٩٨م

(٣) كتاب النجاه ص٣٠٥

(٤) الحاقة :١٧

الموجودات الجسمانية الفلك التاسع الذى هو فلك الأفلاك ، ويذكرون أن الله تعالى هناك ، وعليه لا على حلول ، كما بين أرسطو فى آخركتاب سماع الكيان . والحكماء المشرعون أجمعوا على أن المعنى بالعرش هوهذا الجرم . هذا .... وقد قالوا : إن الفلك يتحرك بالنفس ، لأن الحركات إما ذاتية ، وإما غيرذاتية ، والذاتية إما طبيعية ، وإما نفسية ، ثم بينوا إن نفسها هوالناطق الكامل الفعال ، ثم بينوا أن الأفلاك لا تفنى ، وقد ذاع أن الملائكة أحياء قطعا ، فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت ، والحى الناطق الغيراميت يسمى ملكا ، فالأفلاك تسمى ملائكة ، فإذا تقدم هذه المقدمات وضح أن العرش محمول على ثمانية ، ووضح أنها ثمانية أفلاك[١].

" فقد زعم أن العرش فلك مستديرمن جميع الجوانب ، محيط بالعالم من كل جهة ، وهومحدود الجهات ، وربما سموه الفلك الأطلسى ، أو الفلك التاسع ، أوالأثير، أو الفلك الأعلى وفى ذلك يقول فى رسالته " إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم " " ومن السهل عليك أن تفهم كيف أن العرش بنص القرآن يحمله ثمانية ، فهذه الثمانية هى الثمانية أفلاك التى تحت هذا الفلك المحيط"[٢] والمقصود باليوم فى قوله :" يومئذ" يوم القيامة ، لكن تلك القيامة عند ابن سينا تعنى " يوم الموت " أعنى يوم مفارقة النفس للبدن استنادا على ماورد فى الشرع " أن من مات قامت قيامته "[٣].

وفى الحقيقة ما أورده لا دليل عقلى على صحته ، فضلا على أن الأدلة الشرعية ترد زعمه وتبطله ، حيث أن الآيات والأحاديث قد دلت على أن العرش مباين لغيره من المخلوقات ، وأن الله – تعالى – قد اختصه وميزه بأموركثيرة منها : أن له حملة يحملونه

---

(١) انظر: التفسير والمفسرون محمد حسين الذهبى مجلد (٢) تفسير الفلاسفة ، مسلك ابن سينا فى التفسير ص٣١٥ جامع الكتب الإسلامية

(٢) نقلا عن كتاب ابن سينا بين الدين والفلسفة ص١٣٧ للأستاذ محمود غرابة طبع دارالطباعة والنشر الإسلامية .

(٣) المرجع السابق ص١٧٣.

اليوم ويوم القيامة[١]، وأن الله تعالى قد أخبر بوجوده قبل خلق السموات والأرض ، وقبل وجود الأفلاك[٢]، وأن الله سبحانه تمدح نفسه بأنه ذوالعرش[٣] ووصف العرش بأنه مجيد وعظيم[٤]، فكل هذه الميزات والخصائص تبطل قول المنازع لأنه يقول: بأن نسبة العلل الأعلى إلى ما دونه كنسبة الآخرإلى ما دونه ؛ وذلك لأنه لو كان العرش من جنس الأفلاك لكان إلى ما دونه كنسبة الآخرإلى ما دونه ، وهذا لا يوجب خروجه عن الجنس وتخصيصه بالذكر[٥].

خامسا – الصراط:

ومما يدخل فى باب السمعيات الصراط ، وهو يعد من أواخر مشاهد اليوم الآخروهو" جسرممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون "[٦]، وهو ثابت على ماورد به القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿ فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ ۝٢٣ وَقِفُوهُمۡۖ إِنَّهُم مَّسۡـُٔولُونَ ۝٢٤ ﴾[٧] وقوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَاۚ ﴾[٨] والمراد بالورود فى الآية : المرورعلى الصراط

وقد أكدت الأحاديث النبوية ثبوت الصراط وذلك كما فى قوله ﷺ: " ويضرب الصراط بين ظهرى جهنم فأكون أنا وأمتى أول من يجيزها ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل

---

(١) انظرالحاقة :١٧.

(٢) انظرهود :٧.

(٣) انظر غافر:١٥.

(٤) انظر البروج :١٤.

(٥) انظر: الرسالة العرشية ص٢ – ٣ لابن تيمية ، عنيت بنشرها إدارة الطباعة المنيرية بمصر.

(٦) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، تحقيق : أحمد عبدالرحيم السايح ص٢٩٣، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.

(٧) الصافات :٢٣ – ٢٤.

(٨) مريم :٧١

ودعوى الرسل يومئذ اللهم سلم سلم"(١).

وهذا حقيقة ثبوت الصراط ، أما عن ظاهره أو كيفيته ، فهو أدق من الشعرة وأحد من السيف ، كما ورد فى حديث الرسول ﷺ ماروته أم المؤمنين عائشة – رضى الله عنها – أنها قالت : قال رسول الله ﷺ : لجهنم جسر أدق من الشعروأحد من السيف ، عليه كلا ليب تأخذ من شاء الله "(٢).

هذا وقد أجمع جمهورالمسلمين وأكثرالمتكلمين على ثبوت الصراط ، وعلى وصف ظاهره وأنه " يجوزعليه العباد بقدرأعمالهم ، وأنهم يتفاوتون فى السرعة والإبطاء على قدرذلك "(٣).

بينما نجد للفلاسفة الإسلاميين المشائيين رأيا آخر ، حيث نجد " ابن سينا " يفسر الصراط تفسيرا فلسفيا بعيدا عن المأثورالثابت الصحيح ، إذ يقول فى شرحه :" أعلم أن العقل يحتاج فى تصورأكثرالكليات إلى استقراء الجزئيات ، فلا محالة أن النفس فى وصولها إلى المعقولات تحتاج إلى الحس الظاهر، ونعلم أن الادراكات تنتقل من الحس الظاهرإلى الخيال إلى الوهم ، وهذا هومن الجحيم طريق وصراط دقيق صعب حتى تبلغ إلى ذات العقل ، أى الجنة "(٤).

فهو يرى – اذن – أن من وقف قبل أن يصل إلى مرتبة المعرفة فهوفى الجحيم ، ومن سار حتى وصل إليها فقد اجتاز الصراط وبلغ دار النجاة(٥)، فهو يرى الحد صراطا

---

(١) فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، باب الصراط جسرجهنم ، الجزء الحادى عشرص٤٥٣

(٢) رواه مسلم (١٨٣) جـــ ١ ص١٧١ كتاب الإيمان .

(٣) رسالة إلى أهل الثغر، الإمام أبوالحسن الأشعرى ، تحقيق عبدالله شاكرص٢٨٦، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، الطبعة الثانية ٢٠٠٢م

(٤) ابن سينا ، رسالة إثبات النبوات ، حققها وقدم لها ميشال مرموره ص٥٨ – ٦١ دار النهاربيروت سنة ١٩٦٨م .

(٥) انظر: بين الدين والفلسفة ، حموده غرابه ص١٧٣

وطريقا فى عالم الجحيم، فإن جاوزه المرء بلغ عالم العقل، فإن وقف فيه وتخيل الوهم عقلا، وما يشير إليه حقا، فقد وقف على الجحيم وسكن فى جهنم، وهلك وخسر خسرانا مبينا – كما يزعم.

فبذلك يتضح أنه فسر الصراط تفسيرا بعيدا كل البعد عن التفسير القرآنى ، وفى هذا نجد الإمام الآمدى يرد على منكرى الصراط قائلا :" من ينكر جواز العبور على الصراط والمشى عليه ، مع أن ذلك بالنسبة إلى مقدورات الله تعالى وخلق السموات والأرض وما فيهن ، والمشى فى الهواء ، والوقوف على الماء وشق البحر ، وقلب العصا حية ، وغير ذلك من المعجزات والأمور الخارقة للعادات أيسر وأســـهل ، فغير بعيد أن يخلق الله – تعالى – القدرة على ذلك لمن أطاعه ، ولا يخلقها لمن عصاه "[١].

– كما نجده لم يقف عند هذا الحد من التفسيرات الفلسفية لقضايا السمعيات ، إذ نجده قد فسر أبواب الجنة الثمانية ، وأبواب النار السبعة تفسيرا فلسفيا صرفا إذ يقول :" وأما ما بلغ النبى محمد عند ربه – عزوجل – أن للنار سبعة أبواب ، وللجنة ثمانية أبواب ، فإذ قد علم أن الأشياء المدركة إما مدركة للجزئيات كالحواس الظاهرة وهى خمسة ، وإدراكها الصور مع المواد ، أو مدركة متصورة بغير مواد كخزانة الحواس المسماه بالخيال ، وقوة حاكمة واجبا وهوالعقل ، فذلك ثمانية ، فإذا اجتمعت الثمانية جملة أدت الى السعادة السرمدية ، والدخول فى الجنة وإن حصل سبعة منها لا تتسم إلا بالثامن ادت إلى الشقاوة السرمدية ، والمستعمل فى اللغات أن الشىء المؤدى إلى الشىء يسمى بابا، فالسبعة المؤدية إلى النارسميت أبوابا لها، والثمانية المؤدية إلى الجنة سميت أبوابا لها[٢].

– كما نجدهم ذهبوا نفس النهج حين تفسيرهم أو تأويلهم " للقلم " واللوح إذ

(١) غاية المرام فى علم الكلام ، سيف الدين الآمدى ، ص٣٣٥ تحقيق حسن محمود عبداللطيف ، يشرف على إصدارها محمد توفيق عويضه ، القاهرة ١٣٩١هـــ – ١٩٧١م

(٢) انظر: التفسيروالمفسرون (المجلد٢) ص٣١٦ ، وبين الدين والفلسفة ص١٧٤

نجد الفارابى يقول:" لا تظن القلم آله جمادية، واللوح بساط مسطح ، والكتابة نقش مرقوم ، بل القلم ملك روحانى ، واللوح ملك روحانى ، والكتابة تصويرالحقائق ، فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فيبعث القضاء من القلم والتقديرمن اللوح . أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدرمعلوم ، ومنها يسبح إلى الملائكة التى فى السموات يقبض إلى الملائكة التى فى الأرض ، ثم يحصل المقدرفى الوجود " والحشر والنشر والثواب والعقاب منصبة كذلك على الروح ، فليس هناك صراط، ولا ميزان حسيان بل تلك أمثلة وتصويرات يراد بها التعبير عن الحقيقة الروحية[١].

كذلك "ابن سينا" قد فسراللوح المحفوظ " بأنه عبارة عن نفوس ، وإنما سميت لوحاً ؛ لأنها مستفيدة من العقول المجردة المعقولات استفادة اللوح للنقش والكتابة ، كما يفسر القلم بأنه هو العقول المجردة ؛ لأنها تفيد المعقولات للنفوس كإفادة القلم النقش والكتابة للوح[٢].

وفى نهاية المطاف نجدهم لم يخف عليهم ما فى تفسيرهم لبعض العقائد السمعية من عسرفى الفهم يجعل أكثرالناس عاجزين عن إدراكها ، وهذا ما جعل " الفارابى " لم ير بدا من تقسيم الناس حسب مراتبهم فى الفهم والتصديق إلى طبقات ثلاث ، عامة ، ورجال الدين، وفلاسفة.

ورأى تبعا لهذا التقسيم أنه يجب عرض هذه الأموروأمثالها على أفراد كل من هذه الطبقات، بطريقة تتناسب ومقدرتها على تصورها وفهمها، والله لا يكلف نفسا إلا وسعها، أى إما بتقريبها للفهم بذكرمحاكياتها وأمثالها، وإما بذكرالحقائق مجردة سافرة.

---

(١) انظر: المجموع للفارابى ويليه نصوص الكلم للسيد محمد بدرالدين الحلبى على فصوص الحكم لابى نصر الفارابى ص١٦٤ ، ط١ سنة ١٣٢٥هـ – ١٩٠٧ م ، طبع بمطبعة السعادة

(٢) انظر: بين الدين والفلسفة ، د/ حموده غرابه ص١٣٧

وفيما يختص بإثباتها على كل حال، ينبغى أن نلجأ بالنسبة للعامة وأمثالهم إلى البراهين الإقناعية التى تنفعهم، وأن نلجأ إلى البراهين الحقيقية بالنسبة للقادرين عليها، أى لأهل الاستدلال[١].

وهذا ما أكده – أيضا – "ابن طفيل"[٢] على لسان بطل قصته حى بن يقظان عندما ثارفى نفسه تساؤل عن أمرين :

أحدهما: لم ضرب الرسول الأمثال للناس فى أكثرما وصفه عن أمرالعالم الإلهى ، وأضرب عن المكاشفة .

الأمرالآخر: لم أقتصرعلى هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الإقتناء للأحوال والتوسع فى المأكل حتى يفرغ الناس للإشتغال بالباطل والاعتراض عن الحق لكنه بالتفكيروالتأمل – على حد زعمه – أدرك علم الظاهروتلك الأمورالتى تبدو معارضه ، ولجأ لذكروتوضيح ذلك ببعض الأسباب منها :

١ – تفاوت فطرالناس ، فمنهم من هو من أصحاب الفطرالفائقة ، ومنهم من دون ذلك وتفاوتهم فى الذكاء وصواب الرأى وحزم الإرادة كل ذلك يؤدى إلى أن الناس جميعا ليسوا على درجة واحدة فى الإدراك ، فجاء هذا الظاهرفخاطب لهم بما يتناسب مع إدراك بعضهم[٣].

---

(١) انظر: الجمع بين رأى الحكيمين مجلد (١) ص١٥ ، قدم له وعلق عليه د/ ألبير نصرنادر، ط٢ دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية بيروت لبنان ، والسياسات المدنية الملقب بمبادىء الموجودات لابى نصر الفارابى ص ٨٥ – ٨٦ نقطة رقم (٥٦ – ٥٧)

(٢) هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسى ، أحد أكابرحكماء العرب بالأندلس ولد فى أوائل القرن الثانى عشرالميلادى (القرن السادس هجريا) بوادى آش إحدى مدن ولاية غرناطه ، واشتهربالطب والرياضيات والحكمة والشعر، شغل العديد من المناصب منها وزيرا وطبيبا للأميريوسف أبى يعقوب ، وقد توفى ابن طفيل فى مراكش عام ١١٨٥وسارالمنصورفى جنازته (انظر: تاريخ فلاسفة الإسلام ، محمد لطفى جمعة ، مؤسسة هنداوى ٢٠١٤م)

(٣) ابن طفيل حى بن يقظان ص ١٢٧.

٢ – عدم إمكان مخاطبة هؤلاء بطريق المكاشفة؛ لأنها فوق طاقتهم، وفى مخاطبتهم بالمكاشفة تكليف لهم بمالا يطيقون

٣ – اتجاه الجمهور إلى العمل لا إلى النظر، فأكثر الجمهور حظه الإنتفاع بالشريعة فى حياته الدنيا؛ ليستقيم له معاشه ولا يتعدى عليه أحد، فخط اشتغالهم بالأمور الدنيوية المحسوسة أكثر وأشد ... وأن النادر منهم من يفوز بالسعادة الأخروية، وهوالذى يريد حرث الآخره، وسعى لها سعيها وهو مؤمن.

وينتهى"ابن طفيل" إلى القول: بأن حق الجمهور هو الإيمان بالظاهر والوقوف عنده والتسليم به ، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم ، والإيمان بالمتشابهات والتسليم بها لكى يصلح حالهم، أما إذاعة التأويل بينهم ودعوتهم بطريق الحكمة ومجاوزة الظاهر، فإن ذلك يضربالجمهورأشد الضرر(١).

وبذلك ينتهى الأمر بالفلاسفة المشائيين الإسلاميين إلى الجنوح إلى التأويل للقضايا السمعية وجعلها من حظ الفلاسفة والحكماء فى الفهم والإدراك، أما الجمهور أو العامة فقد اختصهم الله بضرب الأمثال للفهم والإدراك، وبذلك نكون قد حققنا هدف البحث فى الوصول إلى موقف هؤلاء الفلاسفة من السمعيات عن طريق عرض بعض القضايا السمعية وبيان موقفهم منها.

وأسأل الله تعالى العون والتوفيق

(١) انظر: المرجع السابق ص١٢٧ – ١٣١.

الخاتمة

أهم نتائج البحث

ومن خلال البحث يتبين لى نتائج عدة، يمكن ذكرها فيمايلى:

١ – أن قضايا السمعيات قد امتد نطاق البحث فيها إلى كثيرمن الفلاسفة المشائيين الإسلاميين فأفردوا لها أبواب خاصة فى مؤلفاتهم، ونالت كثيرا من طاولة مناقشاتهم .

٢ – لم يختلف مشاؤوالمغرب الإسلامى عن مشائى المشرق السابقين عليهم فى شىء، فالفريقان قد جعلوا من آراء أفلاطون وأرسطووأفلوطين عمدتهم فى بناء مذاهبهم، والإجابة عن الإشكاليات الفلسفية.

٣ – أن المشائيين العرب المسلمين قد خالفوا صريح النصوص الدينية وظاهرها الموجه حسبهم للعامة، ودعوا لتأويلها بما يتفق مع الفلسفة اليونانية، والتى كانت عندهم نموذج العقلانية، وثقافة الصفوة والخاصة.

٤ – اتضح – أيضا – بأنه على الرغم من الاهتمام والمساحة الشاسعة التى منحها الإسلام للعقل إلا أنه لم يطلق له العنان ، بل وضع له ضوابط محددة تتناسب مع إمكانياته ومحدوديته التى لا ينبغى عليه أن يتجاوزها ، ومنها قضايا السمعيات .

٥ – اتضح – أيضا – بأن الأصل فى السمعيات الركون فى كل ما يتعلق فى شأنها إلى الكتاب والسنة ، فالعقل فى هذا الشأن تابع لهما وليس متبوع ، وإلا سنجد أنفسنا أمام تلك التخيلات والعقل الوهمى التى استند عليه الفلاسفة فى معالجتهم لتلك السمعيات .

٦ – القى البحث ضوء كاشفا على الفلسفة المشائية الإسلامية ، وازاح الستارعلى ما فعله فلاسفة الإسلام المشائيين من استغلال لهذه القضية، حيث اكثروا من التأويلات المختلفة القائمة على علم الباطن والتى خرجت عن حدود التأويل ورسومه المرتبطة بالإلتزام بالنص ومعانيه

٧ – اوقفنا البحث أيضا – على القول الفصل فى مثل هذه القضايا الشائكة بإستعراض

ماورد فى كتاب الله – عزوجل – وسنه رسوله ﷺ، وبيان أنهما يمتازان فى مصدرهما ، وفى مقاميهما الذى يعلو كل النصوص البشرية ، لذا لا نستطيع أن نخضعهما لما تقوله الفلسفة ، أو نحكم عليهما نظما فكرية خارجة عنهما .

٨ – كان منطلق الفلاسفة عامة وفلاسفة الإسلام خاصة ، بأنه لن يكون هناك تجديد فى الرؤى ما دام الأمرمقتصرا على ترداد منطوق الآيات والأحاديث وما نشأ حولها من شروحات وتفاسيرمن دون إعادة فهمها وتأويلها .

٩ – توفرت عدة دواعى شكلت العقلية الفلسفية للمدرسة المشائية الإسلامية ، وقد نتج عنها تلك المعالجات المعوجة والعقلانية الوهمية فى تناولهم للقضايا السمعية وتأويلها تأويلا فجاً .

١٠ – يستنتج – أيضا – بأن المدرسة المشائية الإسلامية لم يحالفها التوفيق كثيرا فى خلق صرح فلسفى مدعم بالعقل والبرهان يوافق أصول الشريعة وموازينها، وبالأخص فى الأمورالمرتبطة بالقضايا السمعية التى أخفقت فى تحقيقها فلسفيا وعقليا .

١١ – اتضح – أيضا – بأن من أبرزأسباب اخفاق هذه المدرسة ، هو اعتمادها على القواعد العقلية التى اسسوها ، ومعاملتهم لها معاملة النصوص المترلة التى لا يمكن المساس بها ، واعتبارها قضايا عقلية ضرورية لا تقبل الخطأ والنقد .

١٢ – من خلال البحث يتضح مدى تأثرالفلسفة الإسلامية فى كثيرمن المناحى بالفكرالفلسفى اليونانى ، حيث بنت عليه رؤيتها ، حيث نظرإليه الفيلسوف المسلم نظرة إيجابية يحفها كثيرمن الإجلال والرفعة ، مما الجأه إلى فكرة التوفيق بين الشريعة والحكمة .

١٣ – اتضح – أيضا – بأن فلاسفة الإسلام قد عنوا بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية ، وأن يكسوا بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفى ، فكان هذا المنهج التأويلى الذى اصبح من أهم سمات الفلسفة المشائية الإسلامية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

أهم المصادر والمراجع

أولاً : القرآن الكريم

ثانيا : كتب السنة

– صحيح البخارى ، الإمام الحافظ أبوعبدالله محمد بن إسماعيل البخارى ، دارابـــن كثير دمشق سنة ٢٠٠٢م

– صحيح مسلم للإمام أبى الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى توزيع دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان .

– مسند الإمام أحمد بن حنبل ، دارالكتب العلمية بيروت لبنان

ثالثا : أهم المصادر والمراجع ([1])

١ – ابراهيم مصطفى وآخرون

المعجم الوسيط ، تحقيق مجمع اللغة العربية ، الناشردار الدعوة بدون

٢ – أ:د / أحمد الطيب (شيخ المسلمين والإمام الأكبر)

موقف أبى البركات البغدادى من الفلسفة المشائية ، مكتب إحياء التراث الإسلامى بمشيخة الأزهرالشريف ،الحكماء للنشر ط٢ سنة١٤٤٠هـ – ٢٠١٩م

٣ – أحمد مختارعبدالحميد

معجم اللغة العربية المعاصرة ، عالم الكتب ، الطبعة الأولى لسنة ٢٠٠٨م

٤ – ازفلد كوليه

مدخل إلى الفلسفة ، نقله إلى العربية أبوالعلا عفيفى أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة

[1] ـــــ المراجع مرتبه ترتيب ابجدى تبعا للمؤلف

فؤاد الأول عالم الأدب للترجمة والنشر٢٠١٥م

٥ – الكسندراغناتنكو

بحثا عن السعادة ، ترجمة توفيق سلوم ، الناشرالهيئة العامة لقصور الثقافة ط أولى ٢٠١٩م

٦ – إميل بريهية

الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى ، ترجمة د/ محمد يوسف موسى د / عبدالحليم النجار، دار الطباعة لمصطفى الحلبى القاهرة ١٩٥٤م ، وزارة المعارف العمومية إدارة الترجمة والثقافة العامة

– تاريخ الفلسفة الهلينستية والرومانية ، ترجمة جورج طرابيشى ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ط١ سنة ١٩٨٢م .

٧ – د : أنورسعيد القبالى

الفلسفة فى ميزان التفكر الإسلامى ، المملكة الإردنية الهاشمية ٢٠٢٢م

٨ – الإمام الآمدى (سيف الدين الآمدى)

غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق / حسن محمود عبداللطيف ،يشرف على اصدراها محمد توفيق عويضه ، القاهرة ١٣٩١هـ – ١٩٧١م

– الإحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق / عبدالرازق عفيفى المكتب الإسلامى ، الطبعة الثانية دمشق ١٤٠٢هـ

٩ – الإيجى (عضد الدين الإيجى)

المواقف ، شرح الشريف بن على الجرجانى ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان

١٠ – ابن باجه (أبوبكرمحمد بن يحيى بن الصائغ بن باجه)

رسائل ابن باجه الإلهية (رسالة اتصال العقل بالإنسان) حققها وقدم لها د/ ماجد فخرى الناشردار النهارللنشراللبنانى ط٢ سنة ١٩٩١م .

١١ – بروتاجوراس

أفلاطون فى السفسطائيين والتربية،ترجمة د:عزت قرنى، الناشردار قباء للطباعة والنشر٢٠٠١م

١٢ – الباجورى (إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعى الباجورى)

حاشية الباجورى على جوهرة التوحيد ، حققه أ:د/على جمعه الشافعى دارالسلام للطباعة والنشروالتوزيع ، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م .

١٣ – الباجى (أبوالوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجى)

الحدود فى الأصول تحقيق / محمد حسن اسماعيل دارالكتب العلمية ط: ١٤٢١/٤هـ – ٢٠٠٣م

١٤ – أبوالبركات البغدادى (أبوالبركات يوسف البربرى)

المعتبرفى الحكمة ، حيدرأباد ١٣٥٧هـ

١٥ – الإمام البغدادى (عبدالقاهرالبغدادى)

أصول الدين ، الناشرمطبعة دار الفنون تركيا ط١ سنة ١٩٢٨م .

١٦ – أ:د/ البهى (محمد البهى)

الجانب الإلهى من التفكيرالإسلامى ط٢ دارإحياء الكتب العربية عيسى الحلبى ١٩٤٨م

١٧ – الإمام البيضاوى (ناصرالدين أبوسعيد عبدالله بن عمرالشيرازى البيضاوى)

طوالع الأنوارمن مطالع الأنظارتحقيق : عباس سليمان ، دارالجيل القاهرة ، المكتبة الأزهرية للتراث ط١ سنة ١٩٩١م

١٨ – د/ توفيق الطويل

أسس الفسفة ، مكتبة النهضة .

١٩ – ابن تيميه (تقى الدين أبوالعباس أحمد بن عبدالحليم النميرى الحرانى)

الرسالة العرشية ، عنيت بنشرها إدارة الطباعة المنيرية بمصر.

مجموع الفتاوى ، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم ، طبع خادم الحرمين الملك فهد بن عبدالعزيز.

– الفتوى الحموية الكبرى ، دراسة وتحقيق حمد بن عبدالمحسن التويجرى ، دارالسميعى ط١ لسنة ١٩٩٨م .

٢٠ – الإمام / التفتازانى (مسعود بن عمرالتفتازانى)

شرح المقاصد ، تحقيق وتعليق د/ عبدالرحمن عميرة ، تصديرفضيلة الشيخ صالح موسى شرف ، الناشرعالم الكتب بيروت ط٢ سنة ١٩٩٨م

٢١ – جميل صليبا

المعجم الفلسفى ، طبعة دار الكتاب اللبنانى ، بيروت سنة ١٩٧٣م وط ١٩٨٢م

– تاريخ الفلسفة العربية ، طبعة بيروت ١٩٧٣م .

٢٢ – جورج طرابيشى

معجم الفلاسفة ، دار الطليعة للطباعة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦م

٢٣ – جولد تسهير

مذاهب التفسيرالإسلامى ، ترجمة د/ عبدالحليم النجار، مكتبة الخانجى القاهرة ١٩٥٥م

٢٤ – الجرجانى (على بن محمد بن على المعروف بالشريف الجرجانى)

التعريفات ، تحقيق / محمد صديق دار الفضيلة للنشروالتوزيع ، ونسخة أخرى تحقيق / إبراهيم الأبيارى ، الناشردار الكتاب العربى بيروت ط ١٤٠٥هـ

– شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتى ، الناشردار الكتب العلمية بيروت .

لبنان ١٩٩٨م

٢٥ – ابن الجوزى (أبوالفرج عبدالرحمن بن أبى الحسن بن محمد القرشى التميمى البكرى)

نزهة الأعين النواظرفى علم الوجوه والنظائر، تحقيق / محمد عبدالكريم كاظم ، مؤسسة الرسالة لبنان ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م .

٢٦ – الإمام الجوينى (أبوالمعالى الجوينى)

البرهان فى أصول الفقه ، تحقيق د/ عبدالعظيم محمود الديب ، طبعة دار الوفاء ، المنصورة ، الطبعة الرابعة ١٤١٨هـ

– الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، تحقيق أحمد عبدالرحيم السايح ، مكتبة الثقافة الرقمية القاهرة ط أولى ٢٠٠٩م

– العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية ، تحقيق / محمد زاهد الكوثرى ، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة ١٩٩٢م

٢٧ – أ:د/ حسن الشافعى

التيار المشائى فى الفلسفة الإسلامية ، الناشردار الثقافة العربية سنة ١٩٩٨م

٢٨ – حسن محمد أيوب ، محمد سعيد البوطى

تبسيط العقائد الإسلامية ، الناشردار الندوة الجديدة ، بيروت ط ٥ لسنة ١٩٨٣م

٢٩ – الإمام أبوالحسن الأشعرى (أبوالحسن على بن اسماعيل الأشعرى)

مقالات الإسلاميين ، قدم له وكتب حواشيه الأستاذ نعيم زرزور المكتبة العصرية صيدا ، بيروت ٢٠٠٨م .

– رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق عبدالله شاكر، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ط٢ سنة ٢٠٠٢م .

٣٠ – د : حموده غرابه

ابن سيناء بين الدين والفلسفة ، دار الطباعة والنشرالإسلامية

٣١ – ابن خلدون (أبوزيد ولى الدين عبدالرحمن بن محمد بن الحسن بن إبراهيم بن عبدالرحمن بن خلدون)

المقدمة ، الدار التونسية للنشر، تونس ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م

٣٢ – د/ ابن خلكان. (أبوالعباس شمس الدين أحمد بن محمد بن ابراهيم ابن خلكان البرمكى ت ٦٨١هـ).

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق / إحسان عباس ، الناشردار صادر بيروت ط ١ لسنة ١٩٧١م

٣٣ – خليل أحمد خليل

موسوعة لا لاند الفلسفية ، منشورات عويدات ، بيروت لبنان الطبعة الثانية ٢٠٠١م

٣٤ – خليل الجر ، وحنا الفاخورى

تاريخ الفلسفة العربية ، مؤسسة بدران للطباعة والنشربيروت ١٩٦٣م

٣٥ – ديكارت (رينيه ديكارت)

مقدمة مبادىء الفلسفة ، ترجمه وقدم له وعلق عليه د/ عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشربالقاهرة لسنة ١٩٧٥م

٣٦ – الذهبى (أبوعبدالله شمس الدين محمد بن عثمان الذهبى)

سيرأعلام النبلاء رتبه حسان عبد المنان ، بيت الأفكارالدولية

٣٧ – ابن رشد (أبوالوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسى)

فصل المقال فيمابين الحكمة والشريعة من اتصال ، طبعة مركز دراسات الوحدة

العربية ، ونسخة آخرى تحقيق د / محمد عمارة طبعة الهيئة المصرية العامة لقصورالثقافة القاهرة

– مناهج الأدلة فى عقائد الملة مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام تحقيق د/ محمود قاسم ، القاهرة مكتبة الأنجلوالمصرية ط٢ سنة ١٩٦٤م

٣٨ – الإمام الرازى (فخرالدين الرازى محمد بن عمربن الحسين)

أساس التقديس ، تحقيق/أحمد حجازى السقا ، الناشرمكتبة الكليات الأزهرية

– الأربعين فى أصول الدين ، تحقيق / أحمد حجازى السقا ، الناشرمكتبة الكليات الأزهرية

– التفسيرالكبير، الناشردارإحياء التراث العربى، بيروت الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ ، وطبعة المطبعة البهيه المصرية ١٣٥٧هـ – ١٩٣٨م

٣٩ – الرازى (محمد بن أبى بكرالرازى)

مختارالصحاح ، تحقيق / محمود خاطر، الناشرمكتبة لبنان ناشرون بيروت طبعة ١٩٩٥م

٤٠ – الراغب الأصفهانى (أبوالقاسم الحسن المعروف بالراغب الأصفهانى)

المفردات فى غريب القرآن ، المحقق : صفوان عدنان الداودى ، الناشر دار القلم ، الدار الشاميه دمشق ط ١ سنة ١٤١٢هـ – ونسخة أخرى تحقيق محمد سيد كيلانى ، الناشردار المعرفة بدون تاريخ .

٤١ – زقزوق (أ:د/ محمود حمدى زقزوق)

الدين والفلسفة والتنوير، سلسلة أقرأ ، دار المعارف ١٩٩٦م

٤٢ – الزركشى (أبوعبدالله بدرالدين محمد بن عبدالله بن بهادربن عبدالله الزركشى)

البرهان فى علوم القرآن ، تحقيق : محمد أبوالفضل إبراهيم ، دارإحياء الكتب العربية ١٣٧٦هـ – ١٩٥٧م

٤٣ – الزمخشرى (جار الله أبى القاسم محمود بن عمرالزمخشرى)

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل،مكتبة مصربالفجالة بدون

٤٤ – سانتلانا (دافيد سانتلانا)

تاريخ المذاهب الفلسفية ، نسخة مصورة بدار الكتب

٤٥ – ابن سينا (أبوعلى الحسين بن عبدالله بن الحسن بن سينا البلخى)

أضحوية فى أمر المعاد ، تحقيق د/ سليمان دنيا ، دارالفكر، مطبعة الإعتماد بمصر، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ – ١٩٤٩م

– النجاه فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهيه ، طبع على نفقة محى الدين الكردى ، ط٢ سنة ١٩٣٨م

– رسالتة فى أقسام العلوم العقلية ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، مصر مطبعة هندية ١٩٠٨م .

– الإشارات والتنبيهات ، تحقيق د/ سليمان دنيا ط ٣دار المعارف

– إلهيات الشفاء ، راجعه وقدم له د/ إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد .

– رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ضمن كتاب أحوال النفس تحقيق د/ أحمد الأهوانى ، داراحياء الكتب العربية طبعة سنة ١٩٥٢م

– رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ضمن كتاب تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، ط٢ ، طبعة دار العرب ، الفجالة القاهرة ، وطبعة دار النهار بيروت ١٩٦٨م

– كتاب النفس من الشفاء ، تحقيق آية الله حسن زاده ، مركز النشرالتابع لمكتب الإعلام الإسلامى .

٤٦ – السبكى (تاج الدين عبدالوهاب السبكى)

طبقات الشافعية الكبرى تحقيق د/ محمود محمد الطناحى ، د/ عبدالفتاح الحلوهجرللطباعة والنشروالتوزيع ط٢ سنة ١٤١٣هـ

٤٧ – السفارينى (شمس الدين السفارينى الحنبلى)

لوامع الأنوارالبهية وسواطع الأسرارالأثرية لشرح الدرة المضنية فى عقد الفرقه المرضية مؤسسة الخافقين دمشق ط٢ لسنة ١٩٨٢م

٤٨ – السيد محمد حسنين فضل الله

النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد ، مجلة المنطق عدد ١١٧لسنة ١٩٩٧م

٤٩ – الإمام / السيوطى (جلال الدين السيوطى)

الإتقان فى علوم القرآن،المحقق:محمد أبوالفضل إبراهيم،الهيئة المصرية العامة للكتاب ط١٩٧٤م

– صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ، تحقيق / على سامى النشار، سلسلة إحياء التراث الإسلامى الطبعة الثانية ١٩٧٠م

٥٠ – الإمام الشاطبى (العلامة المحقق أبى إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبى)

الاعتصام،قدم له أبوعبيده بن مشهوربن حسن آل سلمان،دار بن عفان سنة ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م

٥١ – الشهرستانى (محمد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستانى)

الملل والنحل تحقيق محمد سيد كيلانى ، ط دار المعرفة لبنان ١٤٠٤هـ

٥٢ – ابن طفيل (أبوبكرمحمد بن عبدالملك بن محمد بن طفيل القيسى الأندلسى)

: رسالة حى بن يقظان " أسرارالحكمة المشرقية " والمجمع الثقافى ١٩٩٧م

٥٣ – عادل مصطفى

فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا ، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر رؤية

للنشروالتوزيع القاهرة ٢٠٠٧م

٥٤ – د /عبدالحليم محمود

التفكير الفلسفى فى الإسلام ، دارالمعارف ط٢ سنة ١٩٨٩م

٥٥ – د/ عبدالرحمن بدوى

مذاهب الإسلاميين ، طبعة دار العلم للملايين ، بيروت . لبنان ط سنة ١٩٩٦م

– خريف الفكراليونانى القاهرة ١٩٦٩م

٥٦ – عبدالرحيم بن أحمد القاضى

دقائق الأخبارفى ذكر الجنة والنار، المطبعة المهنية القاهرة ١٣٠٦هـــــ

٥٧ – عبده الحلو

الوافى فى تاريخ الفلسفة العربية ، دارالفكراللبنانى سنة ١٩٩٥م

٥٨ – عبده الشمالى

دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، طبعة بيروت

٥٩ – عبدالمجيد ميسالتى

إشكالية العقل والنص عند الفلاسفة الإسلاميين ، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية العدد (٣٤) الجزائربتاريخ ٢٠١٥/١/١٥م

٦٠ – عبدالمنعم حنفى

موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، مكتبة مدبولى القاهرة

٦١ – على حرب

التأويل والحقيقة ، قراءة تأويلية فى الثقافة العربية ، دار التنويرط١ سنة ١٩٨٥م

٦٢ – عمرفروخ

تاريخ الفكرالعربى ، الناشردارالعلم للملايين

٦٣ – أبوالعباس بن أبي أصيبعة

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، تحقيق د/ نزاررضا ، الناشردار مكتبة الحياة بيروت

٦٤ – الإمام الغزالى (أبوحامدمحمد الغزالى الطوسى النيسابورى)

– قانون التأويل لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى ، قرأه وخرج أحاديثة وعلق عليه محمود بيجو ط١ سنة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م .

– قواعد العقائد،تحقيق/موسى محمد على عالم الكتب،بيروت. لبنان ط٢سنة ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م

– فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م

– إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى راجعها وحققها / إبراهيم أمين محمد ، طبعة المكتبة التوفيقية بدون

– المستصفى من علم الأصول ، تحقيق / محمد عبدالسلام عبدالشافى طبعة دار الكتب العلمية ط أولى ١٩٩٣م

٦٥ – ابن فارس (أحمد بن فارس بن زكريا القزوينى الرازى)

معجم مقاييس اللغة : تحقيق : عبدالسلام محمد هارون ، الناشر: دارالفكر، طبعة ١٩٧٩م

٦٦ – د/ فتح الله خليف

ابن سينا ومذهبه فى النفس دراسة فى القصيدة العينيه ، ط الجامعة بيروت ١٩٧٤م

٦٧ – ابن قدامه (موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن قدامه بن مقدام العدوى القرشى)

شرح لمعة الاعتقاد الهادى إلى سبيل الرشاد ، تقديم / محمد صالح العثيمين ، ط٢

سنة ١٩٨٤م

٦٨ – د/ فون كريمر

الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية ، ترجمة د/ مصطفى طه بدر، دارالفكر العربى سنة ١٩٤٧م

٦٩ – فيصل عون

الفلسفة الإسلامية فى المشرق ، دارالثقافة للنشروالتوزيع ١٩٨٠م

٧٠ – الفارابى (أبونصرالفارابى)

كتاب الحروف ، تحقيق / محسن مهدى ، دارالمشرق ١٩٦٩م

– السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات ، تحقيق / فوزى مترى نجار، المطبعة الكاثوليكية ١٩٦١م وزارة التراث القومى سلطنة عمان .

– رسالة الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو، القاهرة ١٩٠٧م

– آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نصير، المطبعة الكاثوليكية بيروت ط ١٩٥٩م ، مطبعة دارالمشرق ، بيروت

– فصوص الحكم ، تحقيق / الشيخ : محمد حسين آل يلسين ، الطبعة الأولى بغداد ، مطبعة المعارف ويليه نصوص القلم للسيد محمد بدر الدين الحلبى على فصوص الحكم ط١ سنة ١٩٠٧م

– رسالة ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة

٧١ – الفراهيدى (الخليل بن أحمد الفراهيدى)

كتاب العين ، تحقيق / عبدالحميد هنداوى ، دارالكتب العلمية . بيروت لبنان ط أولى ١٤٢٤هـ

٧٢ – الفيروزآبادى (مجد الدين أبوطاهرالفيروزآبادى).

بصائرذوى التمييزفى لطائف الكتاب العزيز، المحقق على النجار، الناشرالمجلس

الأعلى للشئون الإسلامية ، لجنة إحياء التراث الإسلامى .

٧٣ – الفيومى (محمد إبراهيم الفيومى)

علاقة اليقين بالعقل (الإمام الغزالى) دار الفكر١٩٨٦م

٧٤ – ابن كثير (الإمام عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثيرالقرشى الدمشقى)

البداية والنهاية ، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركى بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدارهجرللطباعة

– تفسير القرآن العظيم المشهور"تفسيرابن كثير" طبعة مكتبة مصر

٧٥ – كمال الحيدرى

دروس فى الحكمة المتعالية ، دارالصادقين ، ط أولى ١٩٩٩م

٧٦ – الكندى (أبويوسف يعقوب بن إسحاق الكندى)

رسائل الكندى الفلسفية ، حققها د/ محمد عبدالهادى أبوريده ، دار الفكرالعربى ١٩٥٠م

٧٧ – لاس أوليرى

علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب ، ترجمة د/ وهيب كامل ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٢م

٧٨ – الشيخ اللقانى (إبراهيم اللقانى المصرى المالكى)

هداية المريد لجوهرة التوحيد، تحقيق الشيخ محمد الخطيب ، الناشردار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ط١ سنة ٢٠١٢م

٧٩ – د/ ماجد فخرى : الموسوعة الفلسفية العربية ، نشردارالإنماء العربى ، بيروت ط ١٩٨٨م

٨٠ – مجمع البحوث الإسلامية ، شرح المصطلحات الفلسفية

٨١ – المجمع الفلسفى الخاص بمجمع اللغة العربية

تصدير أ:د/ إبراهيم مدكور، القاهرة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م

٨٢ – الشيخ / محمد بخيت المطيعى

القول المفيد على الرسالة المسماه وسيلة العبيد فى علم التوحيد ، الناشرالمطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٢٦هـ

٨٣ – محمد بن أبو الفضل الكومى التونسى

تحريرالمطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب ، تحقيق / نزارحمادى ، بيروت لبنان ، مؤسسة المعارف ط أولى ٢٠٠٨م

٨٤ – محمد بن أحمد الأزهرى

تهذيب اللغة ، تحقيق محمد عوض ، الناشردار إحياء التراث العربى ط٢٠٠١م

٨٥ – محمد بن عثمان بن أبى شيبه

كتاب العرش وما روى عنه ، تحقيق / محمد بن خليفه بن على التميمى الناشرمكتبة الرشد ، الرياض ط أولى ١٩٩٨م

٨٦ – د : محمد جواد معنيه

معالم الفلسفة الإسلامية (نظرات فى التصوف والكرامات) مكتبة الهلال . بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٢م

٨٧ – محمد حسين الذهبى

التفسيروالمفسرون ، جامع الكتب الإسلامية

٨٨ – أ:د/ محمد خيرحسن عرقسوس

ابن سينا والنفس الإنسانية ، ط١ مؤسسة الرسالة ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م

٨٩ – د/ محمد سيد المسير

المجتمع المثالى فى الفكر الفلسفى وموقف الإسلام منه ، الطبعة الأولى دار الطباعة المحمدية ١٤٠١هـ

٩٠ – محمد عبدالعظيم الزرقانى

مناهل العرفان فى علوم القرآن ، دار الفكر العربى ط١ سنة ١٩٩٥م

٩١ – د / محمد عبدالرحمن مرحبا

من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،عويدات للنشروالطباعة بيروت لبنان ط١ سنة ٢٠٠٠م

٩٢ – الإمام / محمد عبده

رسالة التوحيد ، ط ٢ لسنة ١٣٤٣هـ

٩٣ – د/ محمد عمارة

قراءة النص الدينى بين التأويل الغربى والتأويل الإسلامى،مكتبة الشروق الدولية ط أولى ٢٠٠٦م

٩٤ – د/ محمد غلاب

الفلسفة الإغريقية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٣٨م

– الفلسفة الإسلامية فى المغرب، طبعة عيسى الحلبى القاهرة

٩٥ – د/ محمد يوسف موسى

بين الدين والفلسفة ، دارالمعارف ، الطبعة الثانية ١٩٦٨م

٩٦ – د / مدكور(ابراهيم مدكور)

الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دارإحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى ط ١٩٤٧م

– مقالة لنظرية النبوة عند الفارابى ، مجلة الرسالة ، العدد (١٧٣) السنة الرابعة مصر١٩٣٦م

٩٧ – مرتضى المطهرى

مدخل إلى الفلسفة ، دارنورالمصطفى ط ٢٠٠٧م

٩٨ – مرفت عزت بالى

الإتجاه الاشراقى فى فلسفة ابن سينا ، دار الجيل بيروت سنة ١٩٩٤م .

٩٩ – مصطفى عبدالرازق

تمهيد لتاريخ الفلسفة ، مكتبة النهضة ١٩٦٦م

١٠٠ – د/ مصطفى غالب

ابن سينا ، ط بيروت ١٩٩٨م ، منشورات دارمكتبة الهلال

– فيثاغورس منشورات دار مكتبة الهلال١٩٨١م

– أفلوطين ط دار الهلال ١٩٨٧م

١٠١ – د/ مصطفى النشار

نظرية المعرفة عند أرسطو، طبعة دار المعارف ١٩٩٥م

١٠٢ – د / مناع القطان : مباحث فى علوم القرآن ، الناشر مكتبة وهبه

١٠٣ – ابن منظور(محمد بن مكرم بن على)

لسان العرب ، الناشردارصادر، بيروت ط ٣ سنة ١٤١٤هـ

١٠٤ – موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب تقديم الرئيسى شارل الحلو، إعداد زوئى إيلى ألفا ، مراجعة د/ جورج نخل ، الناشردار الكتب العلمية بيروت لبنان

١٠٥ – الموسوعة العربية العالمية ، ط٢ سنة ١٩٩٩م الرياض مؤسسة أعمال الموسوعة للنشروالطبع .

١٠٦ – موسوعة لالاند الفلسفية ترجمة : خليل أحمد خليل ، منشورعويدات ، بيروت لبنان ، ط٢ سنة ٢٠٠١م

١٠٧ – الماتريدى (أبومنصورمحمد بن محمد بن محمود الماتريدى السمرقندى)

تأويلات أهل السنة ، تحقيق / محمد مستفيض الرحمن ، مطبعة الإرشاد بغداد ، ونسخة أخرى تحقيق / مجدى باسلوم ، بيروت لبنان ، دارالكتب العلمية طسنة٢٠٠٥م

– كتاب التوحيد ، تحقيق : د/ بكرطوبال وآخرون ، دار صادربيروت ط ١٤٠٤هـ – ١٩٨٣م

١٠٨ – ابن النديم (أبوالفرج محمد بن إسحاق النديم)

الفهرست ، تحقيق د/ ناهد عباس عثمان ، دار قطرى بن الفجاءة ط أولى ١٩٨٥

١٠٩ – نصيرالدين الطوسى

رسالة قواعد العقائد منشورة خلف تلخيص المحصل ، مؤسسة مطالعات إسلامى ١٩٨٠م

– تلخيص المحصل بانضمام رسائل وفوائد كلامى خواجه نصير الدين باهتمام عبدالله نورانى ، تيران ١٣٥٩هـ

– الإشارات مع شرح نصير الدين الطوسى ، تحقيق د / سليمان دنيا ، القسم الثانى القاهرة دار المعارف

١١٠ – د/ نصيره شيادى

أصول التفكيرالإصطلاحى الصوتى عند الفلاسفة المسلمين ، جامعة أبى بكر بلقايد تلمسان العدد ٢٠١٩/٣م

١١١ – الإمام النسفى (ميمون بن محمد النسفى)

بحر الكلام، تحقيق د/ ولى الدين محمد صالح الفرفور، الناشرمكتبة دار الفرفورط٢ سنة ٢٠٠٠م

١١٢ – د/ النشار(على سامى النشار)

نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ط٢ دار المعارف ١٩٦٩م

١١٣ – هنرى كوربان بالتعاون مع السيد حسن نصرمع عثمان يحيى

تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمه : نصير مروه ، وحسن قبيسى مراجعة / موسى الصدرط ١٩٩٨م ، بيروت

١١٤ – الهادى الجطلاوى

قضايا اللغة فى كتب التفسير(المنهج – التأويل – الإعجاز) . نشركلية الآداب ، ط١ سنة ١٩٩٨م الجمهورية التونسية.

١١٥ – يوسف كرم

تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر١٩٥٨م

فهرس الموضوعات

المقدمة ٧٣٤
أهمية الموضوع : ٧٣٤
أسباب اختيار البحث : ٧٣٧
من أهداف البحث : ٧٣٨
إشكالية البحث : ٧٣٨
المنهج الفنى فى كتابة البحث : ٧٣٩
خطة البحث : ٧٣٩
التمهيد: بيان التعريفات المتعلقة بمصطلحات عنوان البحث..... ٧٤١
أولاً : مصطلح التأويل : ٧٤١
ثانيا: مصطلح الفلسفة : ٧٥١
ثالثاً : التعريف بالسمعيات ٧٥٣
رابعاً : تعريف المدرسة المشائية :..... ٧٥٥
المبحث الأول: الجذور التاريخية لمصطلح التأويل الفلسفى ودواعيه لدى المدرسة المشائية الإسلامية..... ٧٥٨
أولا:الجذور التاريخية لمصطلح التأويل الفلسفى : ٧٥٨
الرواقيون(): ٧٥٩
– التأويل فى الأفلاطونية القديمة : ٧٦٠
ثانيا: دواعى المنهج التأويلى لقضايا السمعيات لدى فلاسفة المدرسة المشائية الإسلامية. ٧٦٤
١ – " الاعتماد على العقل وتقديمه على النقل " ٧٦٥
٢ – استقاء الأفكار الفلسفية من مصادر عدة شرقية وغربية..... ٧٦٨
3 – الترجمة وآثارها على فكر الفلاسفة المشائيين الإسلاميين:..... ٧٧٢
٤ – تقديس فلاسفة المدرسة المشائية الإسلامية للتراث الأفلاطونى والأرسطى

والأفلاطونية المحدثة ٧٧٣
٥ – محاولة التوفيق بين الشريعة والحكمة : ٧٧٦
٦ – اعتماد المدرسة المشائية الإسلامية على تراث يشوبه كثير من الغموض : ٧٧٩
المبحث الثاني: الجانب التطبيقي للفكر الفلسفي للمدرسة المشائية الإسلامية في قضايا السمعيات..... ٧٨١
أولا: قضية الوحى: ٧٨١
ثانيا : الجنة والنارفى معتقد الفلاسفة المشائيين الأسلاميين ٧٨٩
ثالثا : المعاد الجسمانى: ٧٩٨
رابعا : العرش: ٨٠٦
خامسا – الصراط: ٨١١
الخاتمة..... ٨١٧
أهم المصادر والمراجع ٨١٩
فهرس الموضوعات..... ٨٣٧