نقد الاستشراق

مناقشة حول الكلام والفلسفة

تأليف

د. رواء محمود حسين

© حقوق النشر الإلكتروني محفوظة لدار ناشري للنشر الإلكتروني.

www.Nashiri.Net

© حقوق الملكية الفكرية محفوظة للكاتب.

نشر إلكترونيًّا في رجب ، ١٤٣٣/ يونيو، ٢٠١٢.

يمنع منعًا باتًّا نقل أية مادة من المواد المنشورة في ناشري دون إذن كتابي من الموقع. جميع الكتابات المنشورة في موقع دار ناشري للنشر الإلكتروني تمثل رأي كاتبيها، ولا تتحمل دار ناشري أية مسؤولية قانونية أو أدبية عن محتواها.

الإخراج الفني: شيماء رضوان

تصميم الغلاف: إدريس يحي

التدقيق اللغوي: آمال المطيري

محتويات الكتاب

الإهداء ٣

المقدمة ٤

تمهيد ٧

طبيعة الدراسة ٨

الفصل الأول: قضايا إسلامية عامة ومناقشات للاستشراق ٢٥

أولاً: مفهوم الفكر الإسلامي ٢٩

ثانيًا: أصالة الفكر الديني في الإسلام ٥٠

الفصل الثاني: الاستشراق التقليدي وعلم الكلام الإسلامي ٨٢

الفصل الثالث: الاستشراق التقليدي والفلسفة في الحضارة الإسلامية ١٢٩

خاتمة ١٥٩

مقترح اللغة الأجنبية بوصفها تقنية للبحث الإسلامي المعاصر ١٦٦

قائمة المصادر والمراجع ١٧٣

الإهداء

إلى أخي الحبيب

أحمد رزقان حمامي – أندنوسيا

أهدي هذا الكتاب وفاء لذكريات الأخوة وسنوات الجامعة الأولى

رواء محمود حسين

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره. ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

{ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون }.

{ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً }.

{ يا أيها الذين أمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً . يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً }.

أما بعد[1]:

يتشكل هذا الكتاب، وهو الأول من سلسلة (دراسات إسلامية)، إن شاء الله، من الدراسة التي أنجزت في عام ١٩٩٨، ومن ثم فهو تعبير عن المنظومة المعرفية للباحث في ذلك التاريخ.

تهدف الدراسة فيه أساساً إلى تقديم ماهيات كلية أو خطوط عريضة أو استطلاعات عامة لتصور الدرس الاستشراقي تجاه الاتجاهات التي تضمنها التطور التاريخي للفكر الكلامي والفلسفي موضوع الدراسة. إذ تحاول تقديم صورة عن طبيعة التمثل الاستشراقي من خلال الاستفادة من المصادر الاستشراقية ذاتها، مستعينة أحياناً بلغة أصلية أو تارة مترجمة. أي أنها تحاول أن تتمثل تمثلاً أو تصور تصوراً، أي أن تقدم بعبارة ما فلسفة تصور ما لشيء ما في ضوء مصادر ذلك التصور، مع سعي دؤوب إلى تقديم الصورة الأصلية لذلك التصور بلغته تجاه موضوع التصور. ومن هنا يتضح الفرق بين أن تتمثل تمثلاً، أو أن تتصور تصوراً، أي أن تحاول النفاذ إلى البعد الداخلي لموضوع

١ ما تقدم هو خطبة الحاجة سنة نبوية، كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعلمها لأصحابه. انظر: الألباني: "خطبة الحاجة: التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمها أصحابه"، ط١، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢١ – ٢٠٠٠ م، ص ٣.

التمثل، بعبارة ثانية: أن تمثله داخليًّا، وأن تقدم صورة تحكي موضوعها، وبين أن تقدم تمثلاً نقدياً لمتمثل. التمثل الأول أو الصورة الأولى يحكي موضوعه وإن كان يعبر عن غير ذاته، في حين إن التمثل الثاني أو الصورة الثانية يحكي ذاته وإن كان يعبر عن غير ذاته. الموضوع والذات هو الأساس الذي يدور عليه منهج التمثل. ويمكن التعبير عن الأفكار المتقدمة من خلال المعادلة الآتية: الموضوع + الذات = التمثل.

أما عن الطبيعة النقدية لهذه الدراسة فقد اشتملت أيضاً على جانب فكري نقدي، قائم على أساس تقديم صورة نقدية لطبيعة التمثل الخاص بالفكر الاستشراقي لاتجاهات تطور الفكر الإسلامي في مجال الكلام والفلسفة. تحاول هذه الصورة النقدية أن تتسم بطابع الموضوعية، أو الموقف الحيادي في استخدام النقدية. إن عنوان هذا الاستخدام النقدي، ربما يعبر ولو بصورة مبدئية عن طبيعة الموقف النقدي للدراسة واتجاهه، ويكشف عن حياديتها، عن طريق نقطة انطلاقة أولى تتمثل في كونها تتعامل مع فكر بشري، إسلامي أو غير إسلامي أو استشراقي، معرض لأحكام الخطأ والصواب، وان كانت تحمل هوية متدينة في المنهج والوعي.

رواء محمود حسين

(بغداد العراق) نيسان / ١٩٩٨ م

(قرقّلا تركيا) ١١ / ٧ / ٢٠١١ م

تمهيد

"... إن القران هو أصل العقيدة الإسلامية وركنها الركين... فالقران هو كلام الله المنزل".

إدوارد بروي (بالاشتراك): "تاريخ الحضارات العام"، الجزء الثالث: "القرون الوسطى"، ترجمة يوسف أسعد داغر، وفريد م. داغر، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٥ م، ص ١١٧.

والأصل الفرنسي للترجمة العربية أيضًا:

Édouard Perroy, Jeannine Auboyer, Claude Chahen, George Duby, Michelle Mollat, Histoire Générale de Civilisations, Tome : III, Le Moyen Age, L'Expansion de L'Orient et La Naissance de La Civilisation Occidentale, deuxième édition, Revue et corrigé (Paris: Presses Universitaire de France, 1957) p.93.

طبيعة الدراسة

تهدف الدراسة أساساً إلى تقديم ماهيات كلية أو خطوط عريضة أو استطلاعات عامة لتصور الدرس الاستشراقي تجاه الاتجاهات التي تضمنها التطور التاريخي للفكر الفلسفي في الإسلام موضوع الدراسة. إذ حاولت أن تقدم صورة عن طبيعة التمثل الاستشراقي، (هذا المصطلح استخدمه بشكل كبير ادوارد سعيد[٢] في تحليلاته

٢ إدورد سعيد واحد من أهم نقاد الاستشراق. ويعد كتابه: "الاستشراق: السلطة، المعرفة، الإنشاء" أهم كتبه النقدية في هذا السياق. ينظر:

Edward W. Said, Orientalism (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2003).

وللمزيد من النقاش حول أفكار ادوارد سعيد تابع:

Edward W. Said, Amritjit Singh, Bruce G. Johnson, Interviews with Edward W. Said (US: the University Press of Mississippi, 2004); Bill Ashcroft, D. Pal S. Ahluwalia, Edward Said, Revised Second Edition (New York: Routledge, 2009) Routledge Critical Thinkers; Valerie Kennedy, Edward Said: a Critical Introduction (UK, US: Polity Press in Association with Blackwell Publishers Ltd, 2000); Abdirahman A. Hussein, Edward Said: Criticism and Society (UK, USA: Verso, 2004); Adel Iskander, Hakem Rustom, editors,

للاستشراق). وتستفيد تحليلاتنا من المصادر الاستشراقية ذاتها، مستعينة أحياناً بلغة أصلية أو تارة مترجمة. بتقديم آخر: حاولت الدراسة أن تتمثل تمثلاً أو أن تصور تصوراً، أي أنها حاولت أن تقدم بعبارة ما فلسفة تصور ما لشيء ما في ضوء مصادر ذلك التصور، مع سعي دؤوب إلى تقديم الصورة الأصلية لذلك التصور بلغته تجاه موضوع التصور. ومن هنا يتضح الفرق بين أن تتمثل تمثلاً[٣] أو أن تصور تصوراً، أي أن تحاول النفاذ إلى البعد الداخلي لموضوع التمثل، بعبارة ثانية: أن تتمثله داخليًّا، وأن تقدم صورة تحكي موضوعها، وبين أن تقدم تمثلاً نقدياً لمُتمثَّل، التمثل الأول أو الصورة الأولى يحكي موضوعه وإن كان يعبر عن غير ذاته، في حين إن التمثل الثاني أو الصورة الثانية يحكي موضوعه وإن كان يعبر عن غير ذاته، الموضوع والذات هو الأساس الذي يدور عليه منهج التمثل، وكما تبينه المعادلة الآتية:

الموضوع + الذات = التمثل

Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation (US & London: University of California Press, 2010).

٣ مصطلح التمثل من المصطلحات المهمة التي يدور حولها المنهج النقدي لادورد سعيد في التعامل مع الاستشراق. ولمزيد من النقاش حول هذا المصطلح من وجهة النظر العامة، ينظر:

Louis Marin, On Representation (US: Stanford University Press, 2001); Arthur B. Markman, Knowledge Representation (US: Routledge, 1999).

اشتملت الدراسة على جانب فكري نقدي، قائم على أساس تقديم صورة نقدية لطبيعة التمثل الخاص بالفكر الاستشراقي لاتجاهات تطور الفكر الإسلامي في التفلسف. اتسمت هذه الصورة النقدية على الأقل من وجهة النظر الشخصية في الداخل أولاً، ثم من وجهة لنظر القارئة للدراسة، إذا افترضت أخيراً في الخارج، بطابع الموضوعية، أو الموقف الحيادي في استخدام النقدية. إن طبيعة الممارسة النقدية المذكورة ربما تعبر ولو بصورة مبدئية عن طبيعة الموقف النقدي للدراسة واتجاهه، ويكشف عن حياديتها، وإن كانت تحمل هوية متدينة في الوعي والمنهج.

اتخذت الدراسة، بوصفه نهجًا مبدئيًّا أو نموذجًا أصليًّا، واقع الاستفادة من أية وجهة نظر نقدية تجاه التصور الاستشراقي لمحاور الفكر الفلسفي الإسلامي، وسعت على ما وسعها الجهد إلى عدم الانكماش، مع محاولة جادة في الابتعاد عن الإطار المسبق بمعنى ضيق العقل الإنساني في مجال الإبداع الفكري الذي يقود بالضرورة إلى تقليص حركة الاجتهاد، لكن هي ملتزمة بالمعنى الديني بشكل كامل. [٤]

٤ الإطار المسبق يدخل حاليًا في المجالات التأويلية لعلوم عديدة، ينظر على سبيل المثال: في مجال قاعدة بيانات المعلومات، ينظر:

David Salomon, Data Compression: the Complete Reference (London: Springer, 2007), p. 667.

إذا تقدمنا قليلاً نحو المكون الداخلي لنقد الدراسة أمكن أن يكتشف أنه قائم أساساً على تقديم الجوانب الايجابية والسلبية في التمثل الاستشراقي للفكر الفلسفي الإسلامي. إنه يمتاز بكونه مفتوحاً على الايجابي والسلبي كليهما، بقصد المحاولة للخروج من هذه الانفتاحية نحو تقديم تقويم نقدي للفكر الفلسفي الإسلامي والفكر الاستشراقي على أساس الاستفادة من موضوعية التقويم أو التقويم الموضوعي، والخروج من ذلك كله بتقييم للايجابي والسلبي في كلا الفكرين: الفكر الفلسفي الإسلامي والفكر الاستشراقي، بقصد البناء على الايجابي وتجاوز السلبي في كليهما، وصولاً إلى مرحلة أفضل من بنائية التفكير.

النقد الموضوعي هو المطلوب في الدراسات المبنية على أسس علمية. وينبغي أن يتم تأسيس النقد بشكل عام على أساس مفهوم التبيين في قول الله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم

وهو يشتغل في مجال آلة الرؤية وراء الطيف المرئي: ينظر في هذا السياق:

Robert W. McMillan, Riad Hammoud, Guoliang Fan, Robert W. MacMillan, Katsushi Ikeuchi, editors, Machine Vision beyond Visible Spectrump (Berlin – Heidelberg: Springer, 2011), 115.

نادمين } [الحجرات: ٦][٥]، أو مفهوم العدل في قوله تعالى: { يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى } [المائدة: ٨].[٦]

كما ينبغي أن يتأسس النقد على أسس علمية. فالعلم قبل القول والعمل. قال تعالى: {فاعلم أنه لا إله إلا الله } [محمد: ١٩]، يقول البخاري: "فبدأ بالعلم، وأن العلماء هم ورثة الأنبياء، ورثوا العلم، من أخذه أخذ بحظ وافر، ومن سلك طريقاً يطلب به علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة". وقال سبحانه: { إنما يخشى الله من عباده العلماء} [فاطر: ٢٨]. وقال: {وما يعقلها إلا العالمون} [العنكبوت: ٤٣]. وقال: {هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون} [الزمر: ٩]. وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "من يرد الله به خيراً يفقهه". وقال أبو ذر: لو وضعتم الصمصامة على هذه – وأشار

٥ للتوسع في فهم الآية: راجع: الفخر الرازي (ت ٦٠٤ ه): "مفاتيح الغيب"، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ ه – ١٩٨١ م، ١١٨/٢٨.

٦ نفسه، ١١/ ١٨٤ – ١٨٥.

إلى قفاه – ثم ظننت أني أنفذ كلمة سمعتها من النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن تجيزوا عليّ لأنقذتها".[٧]

أما في الفلسفة، فيحدد رسل مفهوم النقد في كتابه "مشاكل الفلسفة"، إذ يقول: "فالنقد المقصود ليس باختصار ما يصمم على الرفض دون مبرر، بل هو ما يبحث في كل معرفة ظاهرية على أساس مميزاتها، ويحتفظ بكل ما يزال يبدو أنه معرفة، بعد أن يتم هذا البحث".[٨]

إشكاليات خاصة بالدراسة:

لا غاية للدراسة في توضيح الإشكاليات التقليدية التي واجهتها. إذ هي إشكاليات كما وصفت تقليدية تجابه البحث المتخصص بشكل عام، ويبدو أن الحديث عنها قد

---

٧ البخاري: "الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه"، كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل، اعتنى به عبد السلام محمد عمر علوش، ط٢، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٧ ه – ٢٠٠٦ م، ص ١٨.

٨ التعريف أعلاه نقلاً عن الدكتور سليمان دنيا: "التفكير الفلسفي الإسلامي"، مطبعة السنة المحمدية، مصر، الناشر مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٨٧ ه – ١٩٦٧. يلاحظ الاستخدام الموضوعي لغوياً لمصطلح النقد في:

Larousse Dictionnaire de Francaise (Paris: Libraire Larousse, 1987), p. 270.

يقول: كوبرنيكوس: "لا جدوى من البحث عن الأخطاء، إذ إن من سمات العقل العديم الحياء أن يفضل دور الناقد الذي يوبخ على الشاعر الذي يخلق". روجيه غارودي: "البديل"، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٢، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٧ م، ص ٥. لكن مفاهيم الخلق بحسب القيم النقدية في علم الجمال الماركسي مرفوضة من قبلنا.

أصبح نموذجاً مستهلكاً. تجابه الدراسة بوصفها دراسة تقويمية ونقدية للاستشراق على أساس تمثله لاتجاهات الفكر الفلسفي العقلانية في الإسلام التاريخية إشكاليات جديدة وخاصة بموجب اتجاهها النقدي ومنهجها الفكري (الاعتقاد هنا بأنها إشكاليات خاصة تواجه البحث الخاص بالاستشراق من جهة وإشكاليات عامة تواجه البحث المعرفي بشكل عام).

(١) الاستشراق خارجاً (أو التمثل الكلي للفكر الاستشراقي):

تواجه في اعتقادي أي دراسة نقدية أو غير نقدية للاستشراق إشكالية تمثله كاملاً واستيعابه. وهذه المشكلة عامة وليست ذات خصوصية، إذ أن العلم بمجمله العام محال أن يتمثل بشكل كامل. الاستشراق كونه ظاهرة علمية أو علماً بتحديد آخر، فدراسته تواجه هذا التعقيد.[٩]

٩ من أجل مزيد من النقاشات والأفكار حول الظاهرة الاستشراقية، راجع من وجهة النظر العامة:

John M. Mackenzie, Orientalism: History, Theory, and the Arts (UK: Manchester University Press, 1995); Edmund Burke, David Prochaska, editors, Genealogies of Orientalism: History, Theory, Politics (US: U of Nebraska Press, 2008); Andrea Polaschegg, Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19 Jahrhundert (Germany: Walter de Gruyter, 2005).

يشير ادوارد سعيد في تحليله للمعرفة الاستشراقية، السلطة والإنشاء الاستشراقي، إلى ما يتطرق إلى الإحاطة الكاملة بالفكر الاستشراقي من صعوبات، فالحديث عن الاستشراق في ضوء سعيد كمشروع يضم أبعاداً متباينة كتباين الخيال نفسه ".. الهند وشرقي المتوسط (الليفانت) بأكملها، ونصوص الكتاب المقدس وأقاليم الكتاب المقدس، وتجارة التوابل، والجيوش الاستعمارية. والتراث الطويل من الإداريين الاستعماريين، وقدراً ضخماً من تراث البحث، وأعداداً لا تحصى من الخبراء، و"المساعدين" الشرقيين، وجهاز أستاذية شرقية، وكوكبة من الأفكار الشرقية (الاضطهاد الشرقي، الأبهة الشرقية، القسوة الشرقية، الحواسية الشرقية)، وعدداً كبيراً من الملل والفلسفات، والحكم الدجنة للاستخدام المحلي الأوربي"، في قائمة يقول عنها سعيد: "يمكن أن تمدد إلى ما لا نهاية". [١٠]

(٢) الداخل النفسي للاستشراق:

تنطوي المعرفة الإنسانية على داخل نفسي[١١] يحتويها، بموجب افتراض حقيقي قائم على أساس أن الإنسان منتج للمعرفة، وإذا وصف الأخير بكونه كتلة من الانفعالات

١٠ ادورد سعيد: "الاستشراق: السلطة، المعرفة، الإنشاء"، ترجمة د. كمال أبو ديب، ط ١، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨١، ٣٩.

١١ هناك أبحاث علمية من زوايا متعددة حول مفهوم نفسية المعرفة الإنسانية من وجهة النظر العامة، لاحظ على سبيل المثال:

النفسانية من الداخل بموجب تكوينه الطبيعي، انسحبت حركته الداخلية المشارة في الانفعال النفساني على معرفته المفروزة عنه، أي تلك النظرية والتطبيقية، مما يسبب اشتمالها على داخل نفسي يحتويها من داخلها، مبني على انفعالات الإنسان النفسية.

وإذا كان الفيلسوف مونييه قد عرض للوجه النفسي (السيكولوجي) والمعرفي (الابستيمولوجي) للحقيقة في كتابه: "البحث عن الحقيقة: وجوهها، أشكالها، علاقتها بالحرية"، فإنه قد أشار في مقدمته إلى أن الكثير ممن درس الحقيقة بحث عن الصلات بينها وبين الواقع أو النجاح، وقد عالجوه من ناحية ماورائية، وأن لها وجهاً سيكولوجياً[١٢]، ويبدو أنه يشير إلى عدم البحث عن الوجه السيكولوجي للحقيقة، والبحث عنه هو الغرض من دراسته. نشير هنا أن للحقيقة، وكما أشار جزئياً، وللمعرفة

Peter D. Ashworth, Psychology and Human Nature, First published (US & Canada: Taylor & Francis Inc., 2000); Franz Schmalhofer, Constructive Knowledge Acquisition: A Computational Model and Experimental Evaluation (US: Routledge, 1998); Jo Godefroid, Psychologie: Science Humaine et Science Cognitive, 2 e édition revue et augmentée (Bruxelles: Éditions de Boeck, 2008), Ouvertures Psychologique.

١٢ رينيه مونييه: "البحث عن الحقيقة: وجوهها، أشكالها، علاقتها بالحرية"، ترجمة هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٦ م، ص ٥.

على نحو كلي، داخلاً نفسياً يحتويها، ولا بد أن يكون الداخل النفسي الكلي الأخير داخلاً في ذهنه.

ينطوي الاستشراق كونه معرفة إنسانية، كما تبين، على داخل نفسي يحتويه، لأنه من إنتاج المستشرق نفسه، وهو بالتأكيد منفعل بداخله النفسي لأنه يحتويه أيضاً، ومن ثم يبدو لهذا الداخل أثراً كبيراً في الخارج، إنه يبدو بصورة مشاهدة أو مكتوبة. هذا الداخل معقد، لأنه أولاً بديهياً غير مرئي، وكونه داخلاً يشتمل على دوافع ذات توجهات متباينة، تعمل على زيادة تعقيده.

ولنـتأمل في قول الله تعالى: { يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً} [النساء:٢٨].

وقوله سبحانه: { إن الإنسان لظلوم كفار} [إبراهيم: ٣٤].

{ خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين } [النحل: ٤].

{ وكان الإنسان عجولاً } [الإسراء: ١١].

{وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونئا بجانبه وإذا مسه الشر كان يؤسا } [الإسراء: ٨٣].

مصادر الدراسة:

أولاً: المصادر التقليدية:

تفترض الدراسة أو تستخدم علمياً على أساس معالجتها لموضوع تصاحب تحليله تعقيدات ضخمة كالاستشراق في ضوء تمثله للفكر الفلسفي في الإسلام، والإشارة تقدمت، مصادر تتنوع وتنوع قضايا ومباحث الموضوع المعالج، وتعقيدات الفكرة غرض التحليل. وإذ تتشابك العلاقة بين تعقيدات الفكرة كموضوع معقد أصلاً، وما تفترضه الدراسة أو تفرضه على نفسها، كاستخدام تطبيقي، ومن حيث قائمية العلاقة بين فرض الدراسة النفسي والموضوعي والعلمي والأكاديمي والمنهجي، وبين الفكرة المعقدة غرض التحليل تصبح العلاقة المعقدة بتشابكاتها ضرورة لاستخدام مصادر دراسية متنوعة.

مصادر التحليل:

بموجب فرض الدراسة الأولي والمنهجي، كونه تحليلاً نقدياً وتقويمياً وسردياً ونصياً مجرداً، (الفكر الفلسفي الإسلامي والاستشراق والتمثل) تستخدم الدراسة مصادر غير تقليدية هي معطيات أولية للتحليل والنقد التحليلي والتحليل النقدي. ومن أجل الشروع في التحليل يتخذ الحديث عن مصادر تحليل الاستشراق سمة التقديم هنا.

١) النص الاستشراقي في شكله الخارجي[١٣]:

مجرداً، وعن طريق مضمون انطباعي أولي يبدو النص الاستشراقي بواسطة التأمل الأول السريع بسيطاً غير مركب، ذو بناء مجرد غير مرتكز إلى أساس معين، له بعد واحد لا أكثر، ساذجاً، باستخدام مصطلح شعبي في التعبير الوصفي، فكرة غير ذات مضمون أو محتوى، ظاهرياً، وليس له أبعاد نفسية عميقة. ولذلك تستخدم دراستنا النص في حدوده التجريدية من أجل الاستشهاد الأولي، من أجل تطبيق التحليل النقدي عليه إلى معطياته، ومن أجل البحث عن ما ورائياته.

٢) تحليل موجز لمضمون النص الاستشراقي:

١٣ هناك مفاهيم وأفكار عامة حول النص، فمثلاً يتحدث بارت عن نظامين لقراءة النص: القراءة التي تتجه بشكل مباشر إلى مفاصل النص. وهي تهتم بامتداده، لكنها تجهل العاب اللغة. أما نمط القراءة الثانية فهو لا يعطي شيئاً لأنها تزن النص. فهي تتلصق به وتقرؤه حرفياً بحماسة. وتلتقط في كل مفصل منه ما حذف من أدوات الفصل، إنها تشتغل لى توريق المعنى. ينظر: رولان بارت: "لذة النص"، ترجمة منذر عياشي، ط١، مركز الانماء الحضاري، حلب، سوريا، ١٩٩٢م، ص ٣٨ – ٣٩. ومن الجدير بالذكر أن علوماً عديدة تنخرط بقراءة النص، وفي هذا السياق نشير على سبيل المثال: الدكتور أحمد الريسوني والاستاذ محمد جمال باروت: "الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة"، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، دار الفكر، سوريا، ١٤٢٠- ٢٠٠٠ م، هنريش بليث: "البلاغة والاسلوبية: نحو نموذج سيميائي لتحليل النصوص"، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٩م، ادورد سعيد: "العالم والنص والناقد"، ترجمة محمد محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، ٢٠٠٠ م، راوية عبد المنعم عباس: "الفلسفة الحديثة والنصوص"، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٨٧م، حاتم الصكر:"ترويض النص: دراسة للتحليل النصي في النقد المعاصر: إجراءات ومنهجيات"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م.

قد يشتمل النص الاستشراقي وقد لا يشتمل أيضاً، على تمثل داخلي للفكرة الفلسفية الإسلامية تلك التي تكون نموذجاً للتحليل. تحليل النص يضمه المصدر الأول للتحليل النقدي المذكور أولاً، أي النص، وقد يكون أحياناً نصاً مستقلاً يشتمل على التحليل النصي. التحليل المشار قد يشتمل على تقييم موضوعي (إيجابي أو سلبي) للفكرة الإسلامية على أساس قرينة برهانيه أو تقيس منطقي، وعن طريق دراسة علمية للفكرة. ويتميز التحليل هنا بكونه صريحاً في التحليل النقدي، لكنه من المحتمل أن يكون شاملاً للتحليل المنصوص، أو حتى يمكن نعته بكونه تقييماً غير موضوعي للفكرة أو للمضمون في بعده الفلسفي الإسلامي. إنه يتخذ هنا على الأغلب سمة التقييم السلبي لموضوع تحليله، ويبتعد عن كونه بحثاً يشمل تقييمات إيجابية، وتقييمه هنا غير علمي، وغير مبني على أساس الدراسة العلمية المستخدمة للبراهين المنطقية، ولذلك نصفه باللاعلمية، مع إمكانية إطلاق أوصاف أخرى سلبية عليه، مثل: الإطار المسبق، الانكماش على الذات، وإن كانت منهجيته صريحة أو لا.

النقد التحليلي[١٤] لتحليل النص الاستشراقي يمكن أن يكون باستخدام أقيسة منطقية أو قرائن يتم الاستدلال عليها، أو حتى تحليل تركيبي للنص التحليلي،

[١٤] النقد التحليلي يوظف في مجالات مختلفة، ولعل من هذه المجالات بشكل عام ما يأتي:

مع ضرورة الابتعاد عن الانفعالية، واستخدام جرعة كبيرة أو كاملة من الموضوعية بوصفها ضرورة. أو قد يحاول التحليل النقدي العلمي لدراسة النص التحليلي الاستشراقي بوصفه دراسة نقدية إذا اتخذ النص موضوع النقد سمة عدم التصريح في النفاذ إلى المكون الداخلي عن طريق تقديم دراسة نفسية (سيكولوجية) للنص.

٣) فيما وراء النص الاستشراقي:

تتخذ هذه الماورئيات صفة اللاتصريح في تقديم أفكارها ومضامينها أو تمثلاتها للفكر الفلسفية الإسلامية المجردة أو محتواها. هنا يوغل النص في البعد جداً عن المنظور، والبحث عن زوايا الأفق اللامرئي لتقديم تحليلات لا تكشفها القراءة الأولية المتخصصة أو غير المتخصصة في البحث في النص وتحليله، أو حتى دراسة تحليل النص المشارة ثانياً، سواء كانت دراسة علمية نقدية وتحليل تقويمي يستخدم البرهان أو القياس، أو حتى كونها دراسة بدائية من الناحية السيكولوجية للنص. يبدو أن الميتافيزيقا بوصفها بحثاً فلسفياً معقداً، منطو على تشابكات معقدة كثيرة يقدم نفسه

William Reuben Farmer, the Synoptic Problem: a Critical Analysis (US: Mercer University Press, 1976); Richard J. McNally, Panic Disorder: a Critical Analysis (US: Guilford Publications, 1994); Jean Jacques Weber, Critical Analysis of Fiction: Essays in Discourse Stylistics (Netherlands: Edition Rodopi, 1992).

بصورة جديدة ومختلفة عن الأولى المذكورة. بخصوص نص الاستشراق وما ورائياته المعقدة فإنه لا يمكن أن يحلل أو حتى يكتشف بواسطة قراءة أولية أو ثانية أو ثالثة للنص.

النص الاستشراقي يتخذ هنا سمة عدم التصريح طبعاً، ويوصف على الأغلب بكونه ينطوي على تقييمات أو تمثلات غير موضوعية للفكر الفلسفي في الإسلام، مع التوسم بسمة السلبية غالباً، وعلى أساس ذلك، فهو يبتعد هنا بشكل كبير عن التقييم الايجابي، وإن كان يتسم بها أحياناً، كما هو في حالة الغرض العلمي المحض. يمكن أن نقيم النص بموجب ذلك بكونه في هذه الحالة بالتحديد غير علمي، ويتصف بأوصاف أخرى، مثل: الانكماش الذاتي، والإطار المسبق.

يشير إدوارد سعيد إلى إمكانية تفسير الاستشراق في سياق استعماري[١٥]، فيقول: "ولذلك، فإن الاستشراق ليس مجرد موضوع أو ميدان سياسي ينعكس بصورة سلبية

١٥ يمكن ملاحظة وجود العديد من النظريات التي ربطت بين الاستشراق والاستعمار، وفسرته في السياق الاستعماري عموماً. ينظر:

Marry Roberts, Contested Terrains: Women Orientalists and the Colonial Harem, in: Jill Beaulieu and Mary Roberts, Orientalism's Interlocutors: Painting, Architecture, Photography (US: Duke University Press, 2002), pp. 179 – 203; M.

في الثقافة، والبحث، والمؤسسات، كما انه ليس ليس مجموعة كبيرة ومنتشرة من النصوص حول الشرق، كما انه ليس معبراً عن، وممثلاً لمؤامرة امبريالية "غربية" لإبقاء العالم "الشرقي" حيث هو...لتمييز جغرافي أساسي وحسب (العالم يتألف من نصفين غير متساويين، الشرق والغرب) بل كذلك لسلسلة كاملة من "المصالح" التي لا يقوم الاستشراق بخلقها فقط، بل بالمحافظة عليها أياً بوسائل كالاكتشاف البحثي، والاستبناء فقه اللغوي، والتحليل النفسي، والوصف الطبيعي والاجتماعي، وهو إرادة، بدلاً من كونه تعبيراً عن إرادة، معينة أو نية معينة لفهم ما هو، بوضوح، عالم مختلف (بديل أو طارئ) والسيطرة عليه أحياناً والتلاعب به، بل حتى ضمه، وهو قبل كل شيء إنشاء ليس على الإطلاق على علاقة تطابقية مباشرة مع القوى السياسية في شكلها الخام، بل إنه لينتج ويوجد في وضع تفاعل غير متكافئ مع مختلف أنماط القوة، مكتسباً شكله إلى حد ما من تفاعله مع القوة السياسية (كما هي الحال في < تفاعله > مع مؤسسة استعمارية أو امبريالية)، والقوة الفكرية (كما هي الحال مع علوم تحتل مركز الصدارة مثل الألسنية المقارنة، وعلم التشريح المقارن، أو أي من علوم السياسة الحديثة)، والقوة الثقافية (كما هي الحال مع المذاهب السنية <الأرثوذكسية>، وشرائع الذوق،

Keith Booker, Colonial Power, Colonial Texts: India in the Modern British Novel (US: the University of Michigan Press, 2000), p. 43.

والنصوص، والقيم)، والقوة الأخلاقية (كما هي الحال مع أفكار تدور حول ما نفعله "نحن" وما يعجزون "هم" عن فعله أو فهمه كما نفعله "نحن"). وبالفعل، فإن منظومتي الحقيقية هي أن الاستشراق لا يمثل ببساطة بعداً هاماً من أبعاد الثقافة السياسية – الفكرية الحديثة، بل إنه هو هذا البعد، وهو بهذه الصورة أقل ارتباطاً بالشرق منه بعالمنا "نحن"... الاستشراق إذن حقيقة ثقافية وسياسية". [١٦]

من أجل العودة إلى ماوراء نص الاستشراق نشير أن عمل المحلل النقدي للنص هنا يتخذ سمة التعقيد، كونه تركيباً تحليلياً لمفكك غير مترابط، أو مترابط غير منظور، ذي أبعاد منطوية، كما وصفت على تعقيدات، لا تجمعها وحدة، وقد تجمعها، دوافع: سياسية، اقتصادية، دينية، استعمارية، تأثيرات تربوية، واجتماعية مسبقة على النص، الإطار المسبق، الانكماش على الذات، أغراض علمية بحتة.

١٦ ادورد سعيد: "الاستشراق"، ص ٤٦-٤٧.

الفصل الأول

قضايا إسلامية عامة

ومناقشات للاستشراق

"محمد بن عبد الله، النبي العربي وخاتمة النبيين، الذي جاء يبشر العرب والناس أجمعين بدين جديد، ويدعو للقول بالله الواحد الأحد، وليكمل الوحي الذي نزل من قبل، مجزوءاً، على اليهود والنصارى، وهو على يقين من أمره أنه يتلو آي الله في خلقه، ولم يدع يوماً انه غير إنسان مخلوق، وهو من سلالة الأنبياء، وليس باسم يسوع الناصري نبيهم الكريم. كانت تعاليمه في غاية البساطة، تذكرنا من وجوه عديدة، بتعاليم موسى ووصاياه، في نطاق القربى العنصرية التي تشد العرب إلى العبرانيين الأقدمين، فالله الذي يدعو إلى عبادته هو الواحد الأحد القيوم الكلي القدرة. يدعوا الإنسان إلى الطاعة والتسليم المطلق إلى الإسلام، إذ أن الله كريم يعد عباده ومن يسلم إليه أمره، أي

المسلم، بالجنة، ويبعث في قلبه الثقة والإيمان بوعد الله. وهو لا ينهى المسلم عن السعي وراء خيرات هذه الدنيا، إنما بالشكر تدوم النعم، إذ أن الله هو واهب ألاشيء ومقسم الأرزاق، وهذا الموقف، وهذه القناعة الداخلية لا تلزم صاحبها إلا بالدعاء لله والشكر له، والسير على تعاليمه ووصاياه، والجهاد في سبيله حسبما يدعو إليه نبيه ورسوله، والاعتصام بمكارم الأخلاق، والتزام حبل الفضيلة، والتصدق للغير، من أي لون أو جنس كانوا، وفقاً للتقاليد المرعية، والرفق بالمرأة، هذه هي بإيجاز الرسالة التي قام محمد يدعو إليها العرب في مكة، بأسلوب جزل، وعبارة جمعت بين الإيجاز والإعجاز".

إدوار بروي: "تاريخ الحضارات العام – القرون الوسطى"، ٣ / ١١٢. **Éduard Perroy, Ibid, Tome : III, P. 88.**

من أجل تحديد نقطة انطلاقة أولية يحاول المبحث إما تقديم قضايا جديدة، نعتقد أنها لم تطرق في إطارها الجديد مسبقاً، وان قدمت أساسياتها قديماً، بما لا يتعلق وموضوع الدراسة.

فالحقيقة أمر قديم، كما يتصور ديكارت [١٧]. في حين يتخذ سارتر موقفاً مضاداً لهذا الاتجاه، إذ هو يقر الانجاز الفلسفي هذا الذي ينكره ديكارت، وإن كان يرى أنه شيء نادر، مركزاً محور حديثه حول الخلق الفلسفي، فيقول: "فمن الواضح إذن أن فترات أو لحظات الخلق الفلسفي شيء نادر، وأرى لذلك أن هذه الفترات أو اللحظات بين القرن السابع عشر وبين القرن العشرين، كانت ثلاث مراحل مماثلة، وأعطيها أسماء الرجال الذي سادوها. فهناك "لحظة" ديكارت ولوك، ثم "لحظة" كانت وهيجل، وأخيراً "لحظة" ماركس.[١٨] وهذا ما يتطلب مناقشة جديدة (الدارسة الجديدة للمواد القديمة) في الفلسفة الغربية وتفصيلية في التحليل ليست من متطلبات الدراسة في هذا الموقف. أو تقديم، محاولة من الباحث، تصورات جديدة لقضايا أو تصورات قديمة، إذ يحاول المبحث استخدام النقدية الموضوعية في دراستها وتقويمها.

---

١٧ رينيه ديكارت: "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وأن نفس الانسان تتميز من جسمه"، ترجمة د. كمال الحاج، ط ٤، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ١٩٨٨ م، سلسلة [وقل ربي زدني علماً]، (١٤)، ص ١٢.

١٨ سارتر: "نقد العقل الجدلي: الماركسية والوجودية"، الترجمة الكاملة عن الفرنسية ترجمة د. عبد المنعم الحفني، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٤.

هذه بإيجاز مواقف الفلسفة الغربية من موضوع الأصل أو الأساس للمعرفة الإنسانية. أما الفكر الإسلامي فموقفه مختلف بناء على ما سنشرحه آنفاً:

قضايا المبحث

أولاً: مفهوم الفكر الإسلامي

بوصفها قضية أولى فإن قضية الحد التعريفي في الفكر الإسلامي، أي تقديم صورة منطقية تحديدية (ماهوية وكلية) للفكر الديني في الإسلام، هي من أول القضايا في دراسته. وهي مشكلة تتسم بالعمومية في مجال دراسة الفكر بشكل عام، مع احتفاظها بصفة الخصوصية في مجال دراسة الفكر الإسلامي. بوصفها قضايا تتفق وتختلف مع الفكر الإسلامي أيضاً. الواقع إنها قضايا عدة: تحديد الفكر، بوصفه مصطلحاً عاماً (ماهوياً وكلياً). فتحديد التعريف للفكر الإسلامي كونه مصطلحاً يتميز بالخصوصية مع الجدة والأصالة، ولكونه من الافرازات الحديثة للمعرفة، مع مشكلات أخرى إضافية، منها: إن الباحث في مصطلح الفكر الإسلامي يمكن أن يواجه مصطلحات

أخرى، مثل: الثقافة الإسلامية، التصور الإسلامي، المذهبية الإسلامية، النظام الإسلامي، المنهج الإسلامي.[١٩]

الفكر هو: "الصورة الذهنية للأشياء".[٢٠]

حول مصطلح الفكر، عن طريق نظرة كلية في تاريخ الفلسفة، وأولية خاصة، تدخل بعض مباحث الفلسفة، وفي مجال تحديد ماهيته في متاهات تتسم بسمة اللاعمليانية. أي في مجال: ماهية الفكر، تحديدات تعريفية إضافية، تقسيمات على أساس التعريف، طبيعة العملية الذهنية، بوصفها فعلاً عقلياً، علاقة الفكر بالشعور،

١٩ حول هذه المصطلحات يراجع: د. محسن عبد الحميد: "تجديد الفكر الاسلامي"، المعهد العلمي للفكر الاسلامي، هيرندن –فيرجينيا، الولايات المتحدة الامريكية، ١٤١٦ ه – ١٩٩٦ م. وهناك وجهات نظر مختلفة حول مفهوم الفكر الاسلامي، منها:

Abdullah Saeed, Islamic Thought: An Introduction, First published (US & UK: Routledge, 2006); Abdelwahab Bouhdiba, Chief Editor, Muḥammad Maʻrūf Dawālībī, Co-Editor (France: UNESCO, 1998); Nevval Sevindi, editor, Ibrahim M. Abu-Rabiʻ, introducer, Abdullah T. Antepli, Contemporary Islamic Conversations: M. Fethullah Gülen on Turkey, Islam, and the West (US: State University of New York Press, 2008).

٢٠ حول مصطلح الفكر، من وجهة النظر العامة، يراجع:

Larousse Dictionnaire de Françaises, p. 754; Eric B. Baum, What is Thought? (US: the Massachusetts Institute of Technology, 2004).

د. جميل صليبا: "المعجم الفلسفي – بالالفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية"، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ٢ / ١٥٧ – ١٥٩.

الفكر والإحساس، الانفعال وأثره في التفكير، تعقيدات كثيرة لفلسفة عمليات التفاعل العقلي في مجال تصور الأشياء واحتوائها، وتقديم تعريف لما هوياتها.[٢١]

ونوجه هنا نقداً لبعض الفلسفات الميتافيزيقية التي تغرق في مجال البحث الفلسفي الماوراء طبيعي وتبتعد عن الواقع ممثلاً بالطبيعة والإنسان. الفكر من مباحث الفلسفات المثالية المعقدة، ولا تخلو مباحث الفلسفة من درسه، إنه يمكن أن يقرر في مباحث الفلسفات المادية حتى، وما نريد توجيهه هنا من ملاحظة نقدية هو أن الإغراق في تفاصيل إضافية للفكر لا يخدم طبيعة التوجه نحو تحليل الواقع واختزاله إلى أفكار فلسفية، ويؤدي إلى مناقشات إضافية قد تكون غير مجدية من الناحية المنطقية.

ما نريد أن نناقشه هنا هو ماهية الفكر الإسلامي من الناحية الدقيقة. وسنضطر من أجل ذلك إلى وضع المعادلات الآتية:

الفكر + الصفة الزائدة = ماهية الفكر

قاعدة كلية: المصطلح + الصفة الزائدة = ماهية المصطلح

---

٢١ عن علاقة الفلسفة بالفكر من وجهة نظر عامة، لاحظ:

Michael Luntley, Contemporary Philosophy of Thought: Truth, world, Content, Reprinted (UK: Blackwell Publishers Ltd, 1999).

يمكن تطبيق هذا التشكيل المعادلاتي عملياً كما يأتي:

الفكر + العملي = الفكر العملي[٢٢]

الفكر + العلمي = الفكر العلمي[٢٣]

الفكر + الإنساني = الإنساني ٢٤

---

٢٢ عن الفكر العملي، بشكل عام تابع:

Gerhard Preyer, Intention and Practical Thought (Frankfurt am Main: Humanities Online, 2011); Myriam Biennestock et Michèle Crampe-Casnabet avec la collaboration de Jean-François Goubet, Dans Quelle Mesure la Philosophie est Pratique: Fichte, Hegel (Paris: ENS Édition, 2002); Giuseppe Cacciatore, Filosofía Pratica e Filosofia Civile nel Pensiero di Benedetto Croce, Presentazione di Fulvio Tessitore (Italy: Rubbettino Editore, 2005); Juan Miguel Palacios, El Pensamiento en la Acción: Estudios Sobre Kant (Madrid: Caparós Editores, 2003).

٢٣ عن الفكر العلمي، بشكل عام تابع:

Charlie Dunbar Broad, Scientific Thought: a Philosophical Analysis of Some of its Fundamental Concepts, Volume 1 [1923] (London: Routledge, 2001); Pierre Doublet, De la méthode scientifique, conférences, première partie, (Paris et Caen: Hachette et C le Blue-Hardel, IMPR. 1870); Julius Hess, Die Ideologieabhängigkeit wissenschaftlichen Denkens in der "Struktur wissenschaftlicher Revolutionen" (Germany: Grin Verlag, 2007); Lucio Russo, La rivoluzione dimenticata: il pensiero scientifico greco e la scienza modern, Prefazione di Marcello Cini, Terza edizione (Italy: Feltrinelli Editore, 2001).

٢٤ عن الفكر الانساني، بشكل عام تابع:

Tony Davies, Humanism: the New Critical Idiom, First published (New York: Routledge, 1997); Stamatios Tzitzis, La personne, l'humanisme, le droit (Canada: Les Presses de L'Université Laval, 2001); Martin Heidegger, Über den

وقد تم ذلك أعلاه باستخدام مصطلحات جديدة في التمثيل التحديدي.

على أساس التقديم المشار فإن إضافة الصفة الإسلامية إلى مصطلح الفكر تحدد ماهيته الإسلامية، ويمكن بموجب ذلك أنمذجة الفكر الإسلامي (وتحديد منهجيته)، أي تشكيله بالصفة الإسلامية إذا أضفيت هذه الصفة إلى مصطلح الفكر بما يمكن من تمييزه عن الفكر العام.

عمومية الفكر المتقدمة بشمولها مع صفة الفكر الزائدة الإسلامية بتحديدها تكسب الفكر صفة العمومية مع الصفة التحديدية الإسلامية، فهو عام لأنه فكر وهو محدد لأنه إسلامي. العام يعبر عن الإفراز العقلي للمعرفة، وهو محدد بصفة معينة لأنه إسلامي من أجل تحديد طبيعة الإفراز العقلي للمعرفة. عمومية الفكر الإسلامي تمنهجه في كونه الإفراز العقلي الإسلامي (العلمي والإنساني للمعرفة)، ويتم ذلك هنا بالطبع باستخدام مصطلحات حديثة في التمثيل. المقدمة المشارة هي محاولة لتحديد مصطلح الفكر الإسلامي بدقة.

Humanismus (Germany: Vittorio Klostermann, 2000); Riccardo Fubini, L'umanesimo italiano e i suoi storici: origini rinascimentali, critica moderna (Italy: Franco Angeli, 2001); Alejandro Llano, Rafael Alvira, Tomás Callja, Miquel Bastons, C. Martínez Esteruelas, El humanismo en la empresa, Primera edición (Spain: Ediciones Rialp, 1992).

عودة إلى قاعدة: الفكر + الصفة الزائدة = ماهية الفكر. تطبيق هذه القاعدة على مصطلح الفكر الإسلامي يخرج بنتيجة: الفكر +الصفة الزائدة + الإسلامي. ومن خلال التطبيقات العملية لهذه القاعدة نخرج بالنتائج الآتية: الفكر + العلمي + الإسلامي = الفكر العلمي الإسلامي، (أو) الفكر + الإنساني + الإسلامي = الفكر الإنساني الإسلامي. إذن لا بد من الإضافة المهمة التحديدية بين الفكر والإسلامي لتحديد ماهية الفكر الإسلامي بدقة أو منهجه بالتحديد، بمعنى خطوطه المعرفية الماهية الكلية. الفكر العلمي الإسلامي لا يشمل كل المعرفة الدينية الإسلامية لأسباب بديهية، الفكر الإنساني الإسلامي ينطبق عليه التحديد ذاته كونه يتسم بالعمومية، أما الفكر الديني الإسلامي فالقاعدة الآتية تحدد ماهيته بدقة: الفكر + الديني + الإسلامي = الفكر الديني الإسلام.

وبهذه القاعدة يتم تمييز الفكر الديني الإسلامي عن نماذج الفكر الأخرى غير الإسلامية، وحتى عن نماذجه الإسلامية لكن التي تتميز بصفة الإنسانية والعلمية، وليمثل مصطلح الفكر الديني الإسلامي بدقة المفهوم الماهوي الكلي للمعرفة الدينية الإسلامية.

وفي هذا السياق يمكن ملاحظة أن المعرفة الدينية في الإسلام[٢٥] هي إما تفسير لمصادر الفكر الديني وغيره في الإسلام. وهنا تفصيل لا مجال له في كون مصادر الإسلام (الوحي: الكتاب والسنة) هي مصادر للفكر الديني وغيره في الإسلام نفسه، أو كونها، أي المعرفة الدينية الإسلامية اتجاهات للتفكير البشري الإسلامي في إطاره الديني بالاتجاهات الثلاث المتطورة تاريخياً: الاتجاه العقلاني **Intellectualism** العقلانية الإسلامية، الاتجاه التشريعي **Islamic Law** وهو الاتجاه الثاني الذي يشمل الفقه وأصوله، الاتجاه الثالث: الاتجاه الروحي **Spiritualism** والوجداني: فلسفة التصوف **Philosophy of Mysticism** أو التصوف بشكل عام.[٢٦] ولنا وجهة نظر نقدية مفصلة حول المفاهيم المذكورة ستشرح تباعاً في هذا الكتاب.

---

٢٥ هنالك قراءات مختلفة للمعرفة الدينية في الاسلام. ينظر من هذه القراءات:

Omid Safi, the Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry (US: the University of California Press, 2006); Hamid Dabashi, Islamic Liberal Theology: Resisting the Empire, First published (New York: Routledge, 2008), p. 123; Olivier Roy, Globalized Islam: the Search for a New Ummah (UK: C. Hurst & Co., 2004), p. 158.

٢٦ يعطي الكتور محسن عبد الحميد هذه الاتجاهات تسمية كلية وهي (الفكر الاسلامي) في كتابه: "تجديد الفكر الاسلامي"، وأنا أسميها "الفكر الديني في الاسلام".

وبالعودة إلى مصطلح الفكر الديني في الإسلام، يعرف د. محسن عبد الحميد الفكرالاسلامي بقوله: "مصطلح الفكر الإسلامي من المصطلحات الحديثة، وهو يعني كل ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والإنسان والعالم، والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة في إطار مبادئ الإسلام عقيدة وشريعة وسلوكاً".[٢٧]

الفكر الإسلامي المقصود، الفكر الديني في الإسلام، بحسب الدكتور محسن عبد الحميد، هو مصطلح جديد، إذ هو من الافرازات الحديثة للمعرفة. وهو يشير في محاضرة شفهية له بعنوان: "خصائص الفكر الإسلامي الحديث"، أن الفكر عموماً هو الإفراز العقلي للمعرفة، يستعمل مقابلاً لمصطلح الايدولوجيا **Ideology**، ويعني الأخير منطق الفكر أو أساسيات الفكر، كون الفكر الإسلامي يغطي أو يشمل كل ما أفرزه

٢٧ د. محسن عبد الحميد: "الفكر الاسلامي : تقويمه وتجديده"، ط ١، دار الانبار، العراق، ١٤٠٧ ه – ١٩٨٧ م، ص ٧.

العقل المسلم من أيام النبي صل الله عليه وآله وسلم إلى يومنا[٢٨]، الاتفاق وارد مع الدكتور عبد الحميد في هذا التحديد لأنه عمومي، والإشارة تقدمت.

الفكر في التعريف هو مصطلح حديث، أما القول: إلى وقتنا الحاضر فهو محور المناقشة الآتية:

نشير إلى أن الفكر بوصفه مصطلحاً حديثاً أو من إفراز المعرفة الجديدة فسمة الحداثة فيه تكسبه خصوصية الجديد. مطالعاتي لدراسات الفكر الإسلامي في دراساته الحديثة خصوصاً بحسب التعريف السابق ولدت عندي شكوكاً في مدى حيوية التعريف المذكور في كونه تحديداً ماهوياً وكلياً للفكر الديني في الإسلام على أساس قاعدة أولية من ابتكار هذه المحاولة (خصوصية الحداثة تميز الجديد).

(إلى وقتنا الحاضر): إذا نظرنا إلى الفكر الإسلامي من زاوية العموم فهو يشمل الفكر العلمي والإنساني، وإذا حدد على أساس الصفة الدينية الخالصة احتوى تفسيره

٢٨ محاضرة د. محسن عبد الحميد المذكورة أعلاه ألقاها في مركز البحوث والدراسات الاسلامية (مبدأ) في الجامعة العراقية، (الجامعة الاسلامية سابقاً)، عام ١٩٩٦ م.

لمصادره (الوحي: القران والسنة)، واتجاهات التفكير البشري المشارة سابقاً.[٢٩] الرغبة هنا في إثارة (تساؤلات) حول مدى فعالية المصطلح في التعبير عن مضمونه. هل يمكن أن يتميز المصطلح بسمة جديدة على أساس حداثته ذاتها؟ غير الوارد في التعريف المذكور (كل) الفكر الديني في الإسلام تاريخياً؟ هل بالإمكان تقديم تعريف جديد له يحدد بدقة وبدرجة كبيرة محتوى جديد للمصطلح (الفكر الديني في الإسلام؟) على أساس حداثة المصطلح بوصفه إفرازاً جديداً للمعرفة يمكن تعريفه كالآتي: "الإفراز المعرفي البشري الديني الحديث والمعاصر في الإسلام".

تفكيك التعريف إلى أجزائه:

الإفراز العقلي للمعرفة: إفراز عقلي في إطار تفسير لقضايا المعرفة. الديني: على أساس أنمذجته كلياً أو تشكيله في حدود دينية (إسلامية) في إطار الوحي. البشري: بعده مفرزاً للمعرفة البشرية، بالإمكان إضافة صفة الخطأ والصواب إليه في منهجه

٢٩ أكد الغزالي أن أصل الاحكام هو قول الله تعالى، ينظر: الغزالي: "المستصفى من علم الأصول"، دراسة وتحقيق الدكتور حمزة بن زهير حافظ، بدون بيانات أخرى، ٢/ ٢. وذهب الشاطبي إلى أن الأدلة الشرعية هي: الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس. ينظر: الشاطبي: "الموافقات"، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط١، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ١٤١٧ ه – ١٩٩٧ م، ٣/ ١٦٥.

المعرفي، على أساس كونه معرفة بشرية متعرضة للخطأ والصواب. الحديث والمعاصر: أي تحديد زمان هذا الإنتاج.[٣٠]

الفكر الديني في الإسلام: تعبير عن الفهم البشري الإسلامي الحديث والمعاصر لقضايا الوجود الطبيعي والإنساني. موقف المسلم الحديث والمعاصر وفهمه لقضايا الوجود الكلية الثلاثة: الله، الإنسان، العالم، في ضمن الإطار الإسلامي المميز له.

ملاحظة ضرورية: مع إبقاء المسميات القديمة للفكر الإسلامي معبرة عن محتوياتها بحسب مسمياتها القديمة، علم الكلام، الفلسفة، الفقه وأصوله، التصوف وفلسفته.

يبني الشاطبي بحثه في أصول الفقه (وهو من العلوم الإسلامية الخالصة) على جملة من المقدمات، ويفيدنا بنائه الشاهق والعميق في تحديد جملة مفاهيم إسلامية للعلوم نلخصها كالآتي:

---

٣٠ أنجزت العديد من الدراسات الفلسفية في مجال فهم وتفسير المعرفة الانسانية. ينظر على سبيل المثال:

Bertrand Russell, Human Knowledge: Its Scope and Limits First published (US and Canada: Routledge, 2009); Barry Stroud, Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays (US: Oxford University Press, 2000).

المقدمة الأولى: إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك، فهو قطعي. الأول: مبني على الاستقراء، والثاني له أوجه: أحدها: إنها إما ترجع إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، والمؤلف من القطعيات قطعي، وهكذا أصول الفقه. والثاني: إنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي، لأن الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات، والمراد بالكليات: هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات. والثالث: لو جاز أن يجعل الظني في أصول الفقه لجاز جعله في أصول الدين، وهو ليس كذلك بالاتفاق.[٣١]

المقدمة الثانية: إن المقدمات المستعملة في هذا العلم لا تكون إلا قطعية، وهذه المقدمات هي: إما عقلية، مثل الراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة، وهي: الوجوب، والجواز، والاستحالة. وإما عادية: والعادي ما هو واجب أو جائز أو مستحيل. وإما سمعية: وهي المستفادة من الأخبار المتواترة باللفظ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة، أو من الأخبار

٣١ الشاطبي: "الموافقات في أصول الشريعة"، ١ / ١٧-٢٠.

المتواترة في المعنى، أو المستفادة من الاستقراء في موارد الشريعة. ولذلك لا تعدو أحكام هذا العلم: الوجوب والجواز والاستحالة. [٣٢]

المقدمة الثالثة: الأدلة العقلية المستعملة في هذا العلم، فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققها لمناطها، أو ما أشبه ذلك. ولذلك فهي غير مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها يتم في أمور الشرع، والعقل ليس بشارع، والمعتمد أولاً هو الأدلة الشرعية، ويرى أن وجود القطع فيها معدوم أو في غاية الندرة، (يقصد في آحاد الأدلة)، لأن عدم القطع في أخبار الآحاد ظاهر، وأن كانت متواترة فالقطع فيها موقوف على مقدمات ظنية في جميعها أو غالبها، والموقوف على الظني لا بد وأن يكون ظنياً، لأنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم المجاز، وعدم الاشتراك، والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير للمعارض العقلي، وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر. الأدلة المعتبرة هي المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد بحيث أفادت القطع، فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي، وهو كالعلم بشجاعة علي عليه السلام. وبهذا

٣٢ نفسه، ١/ ٢٥-٢٦.

الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس، كالصلاة، والزكاة، وغيرهما قطعاً، ولا بد أن يحف الاستدلال بالأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صارت به الصلاة فرضاً ضرورياً في الدين. لا بد أن تتعاضد الأدلة مع بعضها البعض لكي تفيد القطع. العقل ينظر من وراء الأدلة الشرعية، ولذلك لا بد من تحقيق الأدلة الأصولية. يدخل في ذلك كل مسألة لا نص فيها لكنها ملائمة لتصرفات الشرع، ومأخوذة من معنى أدلته، ولذلك فهي صحيحة وتبنى عليه. ويؤكد الشاطبي أن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم في الأفراد.[٣٣]

المقدمة الرابعة: كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً كذلك فوضعها في أصول الفقه عارية.

المقدمة الخامسة: كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، ويقصد بالعمل: عمل القلب والجوارح، من حيث هو مطلوب شرعاً. ويعود ذلك إلى جملة أسباب، منها: إنه شغل عما يعني من أمر التكليف

٣٣ الشاطبي: "الموافقات"، ١ / ٢٧ – ٣٤.

الذي طوقه المكلف بما لا يعني، فلا فائدة فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة. ومن أن الشرع قد جاء بما فيه صلاح العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها.[٣٤]

المقدمة السادسة: وذلك أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور أو لا وإن فرض تحقيقاً. أما الأول: فهو المطلوب، المنبه عليه، كما إذا طُلب معنى الملك، فقيل: إنه خلق من خلق الله يتصرف في أمره. وبهذا يحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال. وعلى هذا وقع البيان في الشريعة، مثل قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "الكبر بطر الحق وغمط الناس".[٣٥] فإذاً التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة. وأما الثاني وهو ما لا يليق بالجمهور، ولذلك لم يعتبره الشرع، قال تعالى: {وما جعل عليكم في الدين من حرج} (سورة الحج: آية ٧٨). مثلاً إذا طلب معنى ملك، فأحيل على معنى أغمض منه، وهو: ماهية مجردة عن المادة أصلاً، أو يقال: جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي. أو طلب معنى الإنسان: فقيل هو الحيوان الناطق

---

٣٤ الشاطبي: "الموافقات"، ١/ ٤٣ – ٦٦.

٣٥ أخرج محقق كتاب الموافقات مشهور حسن آل سلمان الحديث كالآتي: أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب "الإيمان"، باب تحريم الكبر وبيانه، ٩٣/١، رقم (٩١) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه. وانظر: صحيح مسلم: كتاب الايمان، باب تحريم الكبر وبيانه، ط١، دار المغني، السعودية، ١٤١٩ ه – ١٩٩٨ م، حديث رقم (٩١)، ص ٦٠.

المائت، أو يقال: ما الكوكب؟ فيجاب: بأنه جسم بسيط، كري، مكانه الطبيعي نفس الفلك، متحرك على الوسط، من شأنه أن ينير، أو سئل عن المكان: فقيل: هو السطح الباطن من الجرم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، ويؤكد الشاطبي أن الشارع لم يقصد إلى ذلك ولا كلف به.[٣٦]

يرى أن مثل ذلك هو تسور على طلب معرفة ماهيات الأشياء، وقد اعترف أصحابه بصعوبته، بل قد نقل عن بعضهم أنه متعذر، وأنهم أوجبوا أنه لا يعرف شيء من الأشياء على حقيقته، إذ الجواهر لها فصول مجهولة، والجواهر عرفت بأمور سلبية، فإن الذاتي الخاص إن علم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً، وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحس، فهو مجهول، فإن عرف ذلك الخاص بغير ما يخصه، فليس بتعريف، فلا بد من الرجوع إلى الأمور المحسوسة، أو الظاهرة من طريق أخر، وذلك غير كاف لتعريف الماهيات، هذا في الجوهر، وأما في العرض، فإنما يعرف في اللوازم، إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك. ولذلك فماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا الباري، فتسوّر الإنسان على معرفتها ضرب من العمي، هذا كله في التصور، وأما في

٣٦ الشاطبي: نفسه، ١/ ٦٧ – ٦٨.

التصديق، فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت المقدمات للدليل فيه ضرورية، أو قريبة من الضرورية. فإذا كان كذلك، فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة.[٣٧]

وهو الذي نبه القرآن إليه، من ذلك:

قوله تعالى: {أفمن يخلق كمن لا يخلق} (سورة النحل: آية ١٧).

وقوله سبحانه: { قل يحيها الذي أنشأها أول مرة} (سورة يس: ٧٩) إلى آخره.

وقوله تعالى: {الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء} (سورة الروم: آية ٤٠).

وإذا كان الطريق مترتباً على قياسات مركبة أو غير مركبة، وكان في إيصالها إلى العقل بعض التوقف له، فليس هذا الطريق بشرعي، ولا نجده لا في القرآن، ولا في السنة، ولا في كلام السف الصالح. إن عامة أمور الشرع وقتية، وما كان غير وقتي فليس بشرعي. وأيضًا، فإن الإدراكات ليست على فن واحد، ولا هي جارية على التساوي في كل

٣٧ الشاطبي: "الموافقات"، ١/ ٦٩ –٧٠.

مطلب، إلا في الضروريات وما قاربها، فإن التفاوت فيها لا يعتد به، فلو وضعت الأدلة في غير ذلك لتعذر هذا المطلب.[٣٨]

المقدمة السابعة: كل علم شرعي فطلب الشرع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبار آخر فهو تبع للأول. والحاصل: إن كل علم شرعي ليس بمطلوب إلا من جهة ما يتوسل به إليه، وهو العمل.

المقدمة الثامنة: العلم المقبول شرعاً هو العلم الباعث على العمل، وهو لا يسير مع الهوى، بل هو المقيد لصاحبه بموجب مقتضاه، وهو الحامل لقوانينه طوعاً أو كرهاً.[٣٩]

المقدمة التاسعة: العلم ثلاثة أقسام: الأول: هو من صلب العلم، وهو الأصل والمعتمد، وما عليه مدار الطلب، وذلك ما كان قطعياً، أو راجعاً إلى أصل قطعي، والشريعة المحمدية منزلة على هذا الوجه. ولهذا القسم ثلاثة أوجه: ١) العموم والاطراد بحيث تشمل الأحكام الشرعية أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى، والشريعة حاكمة على كل عمل وفكرة وسكون إفراداً وتركيباً. ٢) الثبوت من غير زوال، فلا نسخ، ولا تخصيص لعامها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من

٣٨ الشاطبي: "الموافقات"، ١/ ٧٠ – ٧٢.

٣٩ نفسه، ١/ ٧٣ – ١٠٦.

أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال. ٣) العلم حاكم لا محكوماً عليه، بمعنى كونه مفيداً لعمل يترتب عليه، ولذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصوب نحوه، لا زائد على ذلك، ولا نجد في العمل ما هو حاكم على الشريعة، بل هي حاكمة عليه. وكل علم حصل له هذه الخواص الثلاثة فهو من العلم. [٤٠]

القسم الثاني: هو المعدود في ملح العلم لا في صلبه، وهو العلم الظني، أو المتخلف عن القطعي بخاصية أو أكثر، فهو مخيل، ومما يستفز العقل ببادئ النظر والرأي الأول، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله، ولذلك يصح أن يعد في هذا القسم. تخلفه عن الاطراد والعموم يقدح في جعله من صلب العلم، لأن عدم الاطراد يقوي جانب الاطراح ويضعف جانب الاعتبار، إذ النقص فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم، ويقربه من الأمور الاتفاقية الواقعة عن غير قصد، فلا يوثق به، ولا يبنى عليه. وأما تخلف الخاصية الثانية، وهو الثبوت، فيأباه صلب العلم وقواعده، فإنه إذا حكم في قضية، وكان الحكم مخالفاً للواقع كان الحكم خطأ من بعض الوجوه. وأما تخلف الخاصية الثالثة، وهي كونه حاكماً ومبنياً عليه، فيقدح فيه

٤٠ الشاطبي: "الموافقات"، ١/ ١٠٧ – ١١٠.

أيضاً، لأنه إن صح في العقول لم يستفيد به فائدة حاضرة، غير مجرد راحات النفوس، فاستوى مع سائر ما يتفرج به، وإن لم يصح فأحرى أن يطرح، كمباحث السفسطائيين وغيرهم. أما القسم الثالث: فهو لا من صلب العلم ولا من ملحه، وهو ما ليس له أصل لا قطعي ولا ظني، مثل ما يؤدي إلى أبطال الحق، وإحقاق الباطل. من ذلك علوم الباطنية، وعلم الحروف، وعلم النجوم، وغير ذلك.[٤١]

المقدمة العاشرة: العقل تابع للنقل.

المقدمة الحادية عشرة: العلم شرعاً هو ما ينبني عليه العمل، وهو منحصر بالأدلة الشرعية.

المقدمة الثانية عشرة: أخذ العلم عن المحققين.[٤٢]

المقدمة الثالثة عشرة: كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل، فلا يخلو إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه شرط أو ركن، أو لا، فإن جرى فذلك الأصل صحيح، وإلا فلا. إن العلم المطلوب بالفرض إنما يراد لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلف، سواء كانت الأعمال قلبية أو لسانية، أو من

٤١ نفسه، ١/ ١١٠ – ١٢٢.

٤٢ نفسه، ١/ ١٢٥ – ١٥٤.

أعمال الجوارح، فإذا جرت من غير تخلف، فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه، وإلا لم يكن بالنسبة إليه علماً لتخلفه، وذلك فاسد، لأنه من باب انقلاب العلم جهلاً. وأما الدخول في الأعمال، فهو العمدة في المسألة، وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة، لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلاً، فهو غير جار على استقامة ولا اطراد، فلا يستمر بالإطلاق.[٤٣]

٤٣ نفسه، ١/ ١٥٥، ١٥٩.

ثانيًا: أصالة الفكر الديني في الإسلام[٤٤]

يتعرض الاستشراق في مجال دراسته للعقلانية الإسلامية إلى موضوع أصالتها، أي بمعنى: إبداعها الذاتي غير المسبوق، قدرتها على الانبعاث غير المستورد من الخارج، أو لحظة انطلاقتها الأولى بوصفها تفكيراً بشرياً متشكلاً بتشكيل إسلامي. الاستشراق يدرس لحظة الانطلاقة الأولى من خلال تشكيل سابق، إطار أو أطر مسبقة، ليلغي إبداعها الذاتي. بتحديد آخر: إلغاء حدودها ومكانها الزماني الخاص أو الذاتي، ليضفي عليها حدوداً في المكان أو أبعاداً في الزمان غريبة عنها، من الخارج أو من داخلها، ويتصور أن اللحظة المستوردة تلغي الإبداع الذاتي. وغالباً ما يشير الاستشراق أو يؤكد النموذج الأجنبي (الأصل المستورد للفكر الديني في الإسلام) ويلغي لحظة إبداعه

٤٤ تحدث كثيرون عن أصالة الفكر الاسلامي من وجهات نظر متعددة، تابع على سبيل المثال:

Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, editors, History of Islamic Thought, First published (London and New York: Routledge, 1996), Part 1, p. 63, Routledge History of World Philosophies, Volume 1.

الأصلي. وهذا الأصل المستورد بحسب المتن الاستشراقي غير الداخل في الإطار الإسلامي، أو المصادر الأجنبية الموجودة بالفعل في المنظومة الداخلية للعقلانية الإسلامية.[٤٥]

الواقع، إنها، أي أطر الاستشراق، في المقدمة السابقة غير منطقية، بافتراض حقيقي أو دليل واقعي: أطرها المسبقة بما ينافي قاعدة البحث العلمي التي تجاوز الإطار المسبق وتلغيه، دوافع الاستشراق المسبقة هي إطاره المسبق.[٤٦] يخرج الاستشراق من هذه المقدمة غير المنطقية، بتشكلها غير الحقيقي، بنتيجة يمكن أن تأخذ صفة مقدمتها الخاطئة ليتم وصفها بالصفة ذاتها، وملخصه: إن الفكر الديني في الإسلام (كلاً أو جزءاً) مستلب وغير بناء، وهو تفكير ذو أصول أجنبية، لا جهد لهذا التفكير إلا الشرح والتفسير لهذه الأصول، في حالة إذا قرر الاستشراق أن يمنحه شيء من الايجابية. المقدمة بنتيجتها تتسم بالخطورة، كونها تنفي قدرة العقلانية الإسلامية على الانبعاث

---

٤٥ لمزيد من النقاش المختلفة حول الموضوع ذاته، لاحظ:

Ibrahim M. Abu-Rabi', Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World, Forward by Mahmoud Ayoub (New York: State University of New York Press, Albany, 1996), p. 201; M. B. Hooker, Indonesian Syariah: Defining A National school of Islamic Law, First published (Singapore: ISEAS, 2008), p. 127.

٤٦ عن الاطار المسبق في التفكير الاستشراقي، تابع:

Daniel Martin Varisco, Reading Orientalism: Said and Unsaid (US: the University of Washington Press, 2007), P. 89.

الذاتي والتجديدي كلياً أو جزئياً، قدرته هو لا قدرة غيره. وبهذا تخرج المقدمة الاستشراقية بنتائج كلية قد يتصور أنها ذات نسق كلي أو بناء واحد، أي أنها تصل إلى استلاب الفكر الديني في الإسلام، وجعله تابعاً لا مؤسساً، (الفكر الديني الإسلامي غير مبدع ولا مؤسس).

يشدد الاستشراق على النموذج الأجنبي بوصفه مصدراً أساسياً أو وحيداً للفكر الإسلامي، وهذا بالطبع ما يوجه ضربة لأصالة الفكر الديني في الإسلام. التأمل الكلي في النموذج المذكور، على أساس مصادر الاستشراق، يمكن تجزئته إلى نموذجين، ويشتركان في صفة (الأجنبي)، مع التباين في الماهية (المحتوى الداخلي) لمحتوى الصفة المذكورة، أو المكون لعناصر الداخل، والنموذجان هما: (١) النموذج الأجنبي غير الإسلامي، (٢) النموذج الأجنبي الإسلامي.

قبل تجزئة النموذجين إلى عناصرهما الأولى، مع تحليل لعناصرهما الكلية، لا بد من مناقشة لأصالة الفكر الديني الإسلامي، وهي مناقشة موجزة، يمكن أن تتم في داخل مصادر الاستشراق أو خارجها. هل الفكر الديني في الإسلام أصيل؟ ما ماهية هذه الأصالة؟ هل هي مبدعة من ذاتها أم من خارج؟ وما هو هذا الخارج؟ تساؤلات كثيرة لا بد أن تكون في ذهن المحلل لأصالة العقلانية الدينية في الإسلام.

تتسم مصادر الفكر الديني في الإسلام (القرآن والسنة) بأنها إلهية المصدر. قال تعالى: {وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى}، (النجم: ٣ – ٤).[٤٧] الوحي في الإسلام أصيل، بموجب إلهية المصدر فيه. الفكر الديني في الإسلام يستند إلى هذه المصادر، وماهية الأصالة فيه تكمن في قدرته على الانبعاث والتجديد من ذاته، وليس عن طريق لحظة اتحد فيها بمصادر أو أصول ليس لها صفة إسلامية. لكن لحظة بناء الفكر الديني في الإسلام هي لحظة ذات زمان ومكان محدد، أما لحظة مصادره الأصلية (القرآن والسنة) فهي لحظة غير مسبوقة، ولولا هذه اللحظة ما كان للعقلانية في الإسلام لحظة أصلاً.

الأصل الأجنبي غير الإسلامي للفكر الديني في الإسلام هو ما يحاول الاستشراق تأكيده، وإنتاجه من لا واقع أحياناً، وتأسيسه ثم البناء عليه ليكتسب سمة الواقعية،

٤٧ يؤيد القرطبي فهمنا أعلاه للآية الكريمة، فيقول في قول تعالى: { وما ينطق عن الهوى} الأولى: قال قتادة: "وما ينطق بالقرآن عن هواه". والثانية: "فيها دلالة على أن السنة كالوحي المنزل في العمل"، ينظر: القرطبي (ت٦٧١ ه): "الجامع لاحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان"، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، شارك في تحقيق هذا الجزء كامل محمد الخراط، ومحمد معتز كريم الدين، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٧ ه – ٢٠٠٦ م، ٢٠ / ١٠.

وهو، أي مثل هذا التصور، واقع أحياناً ولا واقع أحياناً أخرى في منظوراتي.[٤٨] النموذج عين التحليل الحالي هو ما يهم الاستشراق أكثر من الآخر كونه يحمل الصفة غير الإسلامية، لأنه ينتمي إليها، أي الاستشراق، دينياً، أو حتى صفات أخرى، كونه، أي الفكر الاستشراقي منتم إليها: وطنياً، إقليمياً، قومياً، تاريخياً، إلى غيرها من مسميات الانتماء، ومن أجل تأكيد الصفة أو المصادر أو الأصول غير الإسلامية. حتى إنه يخرج، أي الاستشراق، بتجميع غريب، لا ندري كيف تشكّل، أو كيف يمكن أن يتمازج في وحدة واحدة، لها نسق واضح، أو مركب أجزائه غير متباينة. مركب لا يمكن أن نجد له مثيلاً حتى في العناصر الكيميائية، وهي ترفض قبول مثيله، لأنه وبأساس قوي لا يمكن جمع المتنافر وضده في مركب واحد. الفيزياء نفسها تؤكد أنه لا يمكن جمع المتنافر ونقيضه في مركب واحد. العنصر أو النموذج الإسلامي، بحسب إطلاقنا، لا يمكن أن يتحد بشكل كلي في نسق ثنائي بل هو يتصف بالواحدية مع نموذج غير إسلامي. لأنه ببساطة، يسبب ذوبان الأول في الثاني، مما يسبب فقدانه لخصائصه (أي أجزائه المكونة لداخله)، مع إضاعته لهويته في الخارج بشكل كلي أو جزئي لتقبل

٤٨ يمكن قراءة الافكار أعلاه من زاوية مفاهيم اللغة والهوية. ينظر حول هذه المقاربات، د. فيصل الحفيان: "اللغة والهوية: إشكاليات المفاهيم وجدل العلاقات"، دراسة منشورة في مجلة "التسامح"، العدد ٥، وزراة الاوقاف والشؤون الدينية، عمان، شتاء ١٤٢٤ ه – ٢٠٠٤ م، ص ٣٩ – ٥٦.

خصائص الثاني، (أي مكوناته الداخلية)، وضمها إليه في الداخل، لتشكل جزءاً من عناصره، بوصف ذلك نتيجة أولى حقيقة، وصولاً إلى نتيجة ثانية، وهي إن الجمع المذكور يمكن أن يتسبب في تنافر القطبين، على أساس قوانين الفيزياء، أو عدم اتحاد العناصر بموجب القوانين الكلية الكيميائية، غير القادرة على الاتحاد، مع آخر مباين لها. ليتم الخروج من ذلك كله بإحدى النتيجتين: إما فقدان للخصائص في حالة الذوبان، أو عدم الاتحاد أساساً.[٤٩]

إذن ما كيفية إفادة الفكر الديني في الإسلام من الآخر؟ أي العنصر أو النموذج الأجنبي. بموجب المناقشة المنطقية المتقدمة يقف الفكر المشار إليه تجاه النموذج الأجنبي موقفين: الموقف السلبي والموقف الايجابي. في البدء، لا يقف الإسلام موقف المعادي من الحوار مع الآخر (حوار الذات والحضارات)، من أجل تحقيق الاستفادة من

٤٩ تدور نقاشات عديدة الان حول مفهوم الهوية في الفكر الاسلامي، لمزيد من المعلومات تابع:

Ibrāhīm M. Abū-Rabi‘, editor, the Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought (US, UK and Australia: Blackwell Publishing, 2006), p. 44; Suha Taji-Farouki, Basheer M. Nafi, editors, Islamic Thought in the Twentieth Century (London and New York: I. B. Tauris & Co Ltd, 2004), p. 252; Taha Jabir Al-Alwani, Islamic Thought: An Approach to Reform: An Introduction to the Structures of Discourse (US: the International Institute of Islamic Thought, 2011), p. 30.

إيجابيات الآخر، وتجنب سلبياته، وإرشاده إليها. الإيجابيات تتخذ نموذجاً مبدئياً من نماذج بناء الفكر والفعل. أما السلبيات فهي نماذج من أجل الاحتراز عنها. يقول الله تعالى: {وجادلهم بالتي هي أحسن}، (النحل: ١٢٥). والحوار الإسلامي مع الآخر يشترط عدم السلبية، فهو يأخذ ويناول، وهو حوار فاعل وبنّاء، بشرط أن يكون الأخذ متفقاً مع مصادر الإسلام وثوابته.[٥٠]

الحوار الإسلامي مع الآخر يقودنا بالنتيجة إلى منهجية هذا الحوار.[٥١] والمناقشة أدناه تختص بالمنهج الإسلامي، فهو ما يهمنا هنا، وهو حوار الفكر الديني في الإسلام مع النموذج الأجنبي. لكن قبل مناقشة ماهية المنهج المذكور الداخلية (منهجه أو تشكيله إسلامياً) لا بد من أن تتم الإشارة إلى الآخر موضوع الحوار. النموذج الأجنبي بوصفه تفكيراً فإن تحليله يجعله متسماً بالأصالة أحياناً وأحياناً الخطأ. هذا التحديد يجعل

٥٠ حول موقف الاسلام من الحوار مع الآخر، يلاحظ: د. محسن عبد الحميد: "الفكر الاسلامي: تقويمه وتجديده"، ص ١٥.

٥١ عن الحوار الاسلامي من ناحية المنهج والمفهوم ونواح أخرى، لاحظ وجهات نظر عامة:

Roger Boase, editor, Foreword by HRH Prince Hassan Bin Talal, Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace (England and US: Ashgate, 2010); Ataullah Siddiqui, Christian- Muslim Dialogue in the Twentieth Century (US: Palgrave Company, 1997).

الإفادة من النموذج الأجنبي يتم بشكل جزئي وغير كلي. الجزء هو المقبول لا الكل. على أساس أن الكل يشتمل على الصحيح وضده في موجود في أجزائه. الجزء المقبول هو المتسم بالصحة. تساؤلات كثيرة تطرح حول مفهوم هذه الصحة، والتساؤل الرئيسي هو إن تقييمها يمكن أن يتم بأي طريقة؟ وبأي تحديد يمكن أن يكون نموذجها الأولى. لكن قد توجهنا المناقشة المذكورة إلى طبيعة نظام الحوار الإسلامي، ورد الاعتراض الدائم عليه بكونه ذو حمولة سلبية حين يتعلق الأمر بالآخر. الاعتراض يركز على قبول الحوار الإسلامي لما يوافقه ورفضه لما عداه. وردنا على هذا الاعتراض يركز على ضرورة التفريق بين التميّع، أي فقدان الخصائص، وبين الحفاظ على الهوية من جهة والحوار من جهة أخرى. والمسألة بحاجة إلى تكثيف في البحث الفلسفي فيما يتعلق بالحوار مع الآخر، خاصة في عصرنا هذا الذي شاع فيه هذا الموضوع. والسؤال الذي يطرح نفسه: هل كان الآخر موضوعياً وهو يحاور بوصفه آخر الإسلام، بوصفه موضوعاً للحوار. الحقائق، متمثلة ب: وثائق، كتب، شهادات تاريخية، تؤكد أن الآخر لم يكن دائماً موضوعياً في حواره مع الإسلام. الآخر ما نظر إلى الطرف الآخر بوصفه آخر، بل نظر إلى نفسه كونه هو هو لا غير. الهو فيه تمتاز بالتعالي، الثقة الزائدة بالنفس إلى حد نكران الآخر. الأنا عنده وصلت إلى أعلى مراحل (الأنا والذات المتفردة). من وجهة نظر

نفسية جديدة قد تبدو تفسيراً جديداً لأنا الآخر في حواره مع الإسلام وشخصية لمحاولتنا هذه. وهي تبدأ بالسؤال: هل للآخر شعور بالعجز أمام تفوق الطرف الآخر(أي الجانب الإسلامي)؟ والعجز قد يستبدل في عبارة أخرى بسبق أو دوافع.[٥٢]

الاستشراق نفسه أحياناً، أو أحياناً أخرى مناهج بحثية أخرى، يؤكد سبق الآخر، أي الإسلام، من الناحية المنظورة. أسماء أخرى تؤكد حضورها هنا: روجيه غارودي في كتابه: "حوار الحضارات"[٥٣]، على سبيل المثال. هنا سبق الإسلام نقطة ارتكاز شعور الآخر، أي شعور النموذج الأجنبي تجاهه. مكان وعي الآخر هو مكان وعي الآخر بالنسبة للآخر. زمان تتعدد فيه وجهات النظر: دراسات الاستشراق (الاستشراقية المتخصصة أو غير المتخصصة)، اختلفت في تحديد لحظة وعي الآخر للشرق عامة والإسلام خاصة،

٥٢ لمزيد من الافكار حول المقاربات أعلاه، ينظر: رضوان السيد: "الصراع على الاسلام من الاستشراق إلى الانثروبولوجيا"، دراسة منشورة في مجلة "التسامح"، العدد ٥ ، ص ٧١ – ٨٣.

٥٣ من أجل مزيد من التفاصيل عن مشروع غارودي لحوار الحضارات ينظر كتابه: "حوار الحضارات"، مع مقدمة من المؤلف خاصة بالطبعة العربية، تعريب الدكتور عادل العوا، ط ٤، دار عويدات، بيروت، ١٩٩٩م. وحول مشاريع أخرى لحوار الحضارات، راجع:

Jill Carroll, A Dialogue of Civilizations: Gulen's Islamic Ideals and Humanistic Discourse, Forward by Akbar S. Ahmed, Second Impression (US: the Light Publishing, Inc, 2007); Victor Segesvary, Dialogue of Civilizations: an Introduction to Civilizational Analysis (US: University Press of America, 2000); Jean-Pierre Machelon et Charles Saint-Prot, Actes du Forum franco-saoudien pour le dialogue des civlisations, L'enjeu du Dialogue des Civilsations (Riyad, 6-10 Mars 2009) (Paris: Editions Karthala, 2010).

الوعي زماناً في القرن الأول الميلادي أو الحروب الصليبية بوصفها نقطة انطلاقة لحظة وعي الآخر (أي الاستشراق) للشرق. أو القرن الأول والثاني للألف الأول بعد الميلاد، إنشاء كراسي أستاذية للغة العربية في جامعات الغرب أو عصر النهضة، وحركة الاستكشافات الجغرافية، ومن ثم فنحن أمام آراء كثيرة لتحديد بداية نشأة هذا الوعي.

الحوار ضروري، فهو يعود بفوائد على طرفيه، أي على المتحاورين. وهذه الفوائد تتمثل في: تبادر وجهات النظر، لا على أساس الإلزام، الحوار هو الأساس، والنتيجة هي توسيع أفق المتحاورين الفكري في رؤية المسألة موضوع الحوار، مع إشارة ضرورة تقدمت، وهي: إن الحوار لا يعين التميع، أو الذوبان في الآخر، إذ إن من شروطه الحفاظ على استقلالية الذات، نقصد المحافظة الموضوعية، لا التفرد الأنوي، أو الذات المتفردة.[٥٤]

الديانات الأخرى قبل الإسلام، وبالأخص اليهودية والمسيحية عرفت الحوار مع الآخر، بالمعنى المتقدم، فحاورت اليهودية عناصر أجنبية، أي بمعنى أنها لا تنتمي إليها، فحاورت مثلاً عناصر فارسية قديمة وأخذت عنها. فكرة المسيح المخلص، بموجب

٥٤ حول موضوعة الحوار في الفلسفة، راجع من وجهة النظر العامة:

Gary Alan Scott, editor, Philosophy in Dialogue: Plato's Many Devices (US: Northwestern University Press, 2007); Gerard A. Hauser, editor, Philosophy and Rhetoric in Dialogue: Redrawing their Intellectual Landscape (US: the Pennsylvania State University, 2007).

ماكنيل في كتابه: "تعاليم العهد الجديد في ضوء القديس بولس"، نقلاً عن ريتسزنستن، إذ يعتقد الأخير أنها ذات أصل فارسي، توجد في كتابات الغنوصي الفرسي ماني. يرى ماكنيل، أنهم، أي اليهود، بدون شك، تأثروا باعتبارات أخرى من قبل الفكر الزرادشتي، كذلك، فإن الفكر الفارسي المتأخر قد يكون أثر فيهم أيضاً.[٥٥]

المسيحية كذلك بموجب ماكنيل حاورت آخر، دينياً أو لا. الديني: الحوار مع اليهودية، القديس بولس ذاته لغته يهودية، تلك التي استخدمها في كورنثيوس الأولى، **I Co. XV. 45, 47**: " الرجل الأول آدم، والرجل الأخير آدم، الرجل الأول من الأرض (أرضي)، والرجل الأخير من السماء". وهي، أي المسيحية، بموجب ماكنيل أيضاً، وفي عباراتنا أيضاً، حاورت آخر، الثاني هنا لا ديني، يقول: "الحقيقة، إن المسيحية تطورت بعدياً عن اليهودية، لكن اعتبارات احتضان الهللينية **Hellenism** هي

---

[55] A. H. McNeill, New Testament Teaching in the Light of St. Paul, (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 32, 33, 52, 53.

وعن الحوار في اليهودية الداخلي ومع الديانات الأخرى، تابع:

Judith R. Baskin, Kenneth Seeskin, editors, the Cambridge Guide to Jewish History, Religion and Culture (US: Cambridge University Press, 2010), p. 441; Leon Klenicki, Geoffrey Wigoder, editors, A Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue, Expanded edition (US: Paulist Press, 1995) Studies in Judaism and Christianity.

من أجل الصعوبات التي نشعر بها في الاستخدام المسيحي المبكر للمصطلحات الإغريقية".[٥٦]

هذا مع الإشارة الأساسية هي أن القديس بولس يهودي قبل أن يكون مسيحياً.[٥٧]

إذن الديانات الأخرى عرفت الحوار مع الآخر واستفادت منه، بشكل مؤسس للفكر البشري فيها، وهي بذلك سبقت الحضارة الإسلامية في مجال الحوار مع المشترك والتأسيسي، لكن للأسف لا تتم الإشارة إلى تميعها في الآخر (المحاور) على رغم تأسيسه الفكر فيها، في حين يركز الاستشراق محور دراسته لأصالة الفكر الديني في الإسلام على (عدم أصالته)، أي بمعنى (تميعه في محاوره).

---

[56] A. H. McNeill, Ibid, p. 34.

وحول الحوار في المسيحية، راجع:

Edmund Emeka Ezegbobelu, Challenges of Interreligious Dialogue: Between the Christian and Muslim Communities in Nigeria (Frankfurt: Peter Lang, 2009) Europäische Hochschulschriften.

[57] Lewis Brown, This Believing World, Tenth Printing, (New York: the Macmillan Company, 1961), pp. 280 – 281.

ولمزيد من المعلومات عن بولس وحياته وأعماله، راجع:

Daniel J. Harrington, Meeting St. Paul Today: Understanding the Man, His Mission, and His Message (US: Loyola Press, 2008).

العصر الذهبي للحضارة الإسلامية بموجب جب في كتابه: "مدخل إلى الأدب العربي"، لم تكن له لحظة أصالة أو إبداع أو بناء ذاتي. العصر الذهبي **the Golden Age** في تسميته المباشرة لم يبدأ إلا بعد أن اتصل العالم الإسلامي بالنموذج الأجنبي. يتخذ هذا النموذج في ضوء جب تسميات عديدة، مثل: الهللينية، الآرامية، الفارسية، الهندية. (الاهتمام بالنفس **Self-Interest**) كان لحظة زمنية أو وعي في الداخل ما قبل لحظة المكان أو الوعي في الخارج من قبل الخلافة العباسية – الخلفاء الأوائل لترجمة العلوم اللاهوتية، **the theological sciences** ، أو تمثلها، والذي هو في الوقت نفسه تشجيع لذكاء موضوعاتها الفارسية والآرامية.[٥٨] ولكن لدينا وجهة نظر نقدية حول أفكار جب هذه سنشرحها كما يلي:

---

[58] H. R. Gibb and James Richard Jewett, Arabic Literature: An Introduction, 2 nd, revised edition, (Oxford: the Clarendon Press, 1963), pp. 46-51.

جب: مستشرق انكليزي ولد في مدينة الاسكندرية بمصر في عام ١٨٩٥م، وتوفي عام ١٩٧١ بأوكسفورد. من انتاجه "فتوح العرب في آسيا الوسطى"، (١٩٢٣)، وكتيب ه "الأدب العربي"، (١٩٢٦)، وترجم عام ١٩٣٢ "تاريخ دمشق"، لابن القلانسي، ومن أعماله البارزة الكتاب الذي ألفه بالاشتراك مع هارولد بوون: "المجتمع الاسلامي والغرب: المجتمع الاسلامي في القرن الثامن عشر"، الجزء الأول ١٩٥٠، والجزء الثاني ١٩٥٧. ينظر: د. عبد الرحمن بدوي: "موسوعة المستشرقين"، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣م، ص ١٧٤ – ١٧٥.

إشارتنا السابقة القائلة: لولا لحظة مصادر الإسلام الأولى (الوحي) الغير مسبوقة ما كان للفكر الديني في الإسلام لحظة أصلاً، هذه العبارة الافتتاحية في اعتقادي تلغي أي تصور استشراقي لإلغاء أصالة الفكر في الإسلام. وباستخدام دليل واقعي أساسي فإن التأثيرات الأجنبية المشارة من قبل جب مثلاً وجدت أو كانت فاعلة في حضارة العالم في لحظة ما قبل الإسلام. لكن لا يلاحظ دارس تاريخ العرب قبل الإسلام أي تأثير لها على فكر العرب قبلها. لحظة الأصالة بدأت بعد لحظة الإسلام. الإشارات الكلية أو الاتجاهات العامة أو التوجيهات في ضوء مصادر الإسلام (القرآن والحديث)، عن نقل الحكمة من أي مصدر. أي بمعنى: موقف المصادر الإسلامية من النموذج الأجنبي (التوجيهات الكثيرة)، قرآنية أو نبوية إلى ضرورة العلم كانت دافعاً للمسلمين إلى التفاعل مع تراث العالم، والإفادة من الحكمة الموجودة فيها. لكن يبقى لهذه الحكمة المنقولة شرط أساسي وهو أن لا تعارض الحكمة الإسلامية الموجودة في الكتاب أو السنة، بل يجب أن تتطابق معها.

وفي اعتقادي، فإن للشرط الأساسي لأصالة الفكر الإسلامي ينبغي أن لا ينظر إليه على أنه يتحقق فقط حين يكون الإنتاج المعرفي والمفاهيمي إسلامياً. بل شرط أصالة

الفكر الإسلامي الأساسي هو في مدى تبعيته لمعطيات الوحي الإسلامي في الكتاب والسنة. ويمكن فهم هذا المقياس من خلال النصوص القرآنية والنبوية الآتية:

ففي مجال التفريق بين من اتبع هدى الله ومن عصاه سبحانه قال تعالى: {أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير} [آل عمران: ١٦٢].

وفي سياق تبيان هداية المتبعين قال سبحانه: { يهدي الله به من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم } [المائدة: ١٦].

ونبهنا الله سبحانه إلى عدم إتباع من اتبع هواه، فقال تعالى: { ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً} [الكهف: ٢٨]. وقال تعالى: { فلا يصدنك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتردى} [طه: ١٦] . وقال تعالى: { قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله قل لا اتبع أهوائكم قد ضللت إذاً وما أنا من المهتدين. قل إني على بينة من ربي وكذبتم به ما عندي ما تستعجلون به لقضي الأمر بيني وبينكم والله أعلم بالظالمين } [الأنعام: ٥٦ – ٥٨].

وبيّن سبحانه أن الحق واحد وأن الأهواء متعددة، فقال جل شأنه: { ولو اتبع الحق أهوائهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن } [المؤمنون: ٧١].

وخاطب سبحانه نبيه صلى الله عليه وآله وسلم أن يقول أنه متبع لهدى ربه فقال: { قل إنما اتبع ما يوحى إليّ من ربي } [الأعراف: ٢٠٣]. وقال سبحانه: { وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقائ نفسي إن اتبع إلا ما يوحى إليّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم } [يونس: ١٥]. وقال تعالى: { قل ما كنت بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن اتبع إلا ما يوحى إليّ وما أنا إلا نذير مبين } [الأحقاف: ٩].

وأمر الله تعالى نبيه الكريم صلى الله عليه وآله وسلم أن يتبع ما يوحى إليه من ربه، فقال سبحانه: { اتبع ما أوحي إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين } [الأنعام: ١٠٦]. وقال سبحانه: {واتبع ما يوحى إليك من ربك إن الله كان بما تعملون خبيراً} [الأحزاب: ٦].

وفي الحديث عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما من نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله أومن، أو آمن عليه البشر، فأرجو أني أكثرهم تابعاً يوم القيامة".[٥٩]

وعن زيد بن وهب: سمعت حذيفة يقول: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أن الأمانة نزلت من السماء في جذر قلوب الرجال، ونزل القرآن فقرؤوا القرآن، وعلموا من السنة". [٦٠]

وعن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبي". قالوا: يا رسول الله، ومن يأبى؟ قال: من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبى". [٦١]

وعن أبي موسى، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنما مثلي ومثل ما بعثني الله به، كمثل رجل أتى قوماً فقال: يا قوم إني رأيت الجيش بعيني، وإني أنا النذير العريان، فالنجاء، فأطاعه طائفة من قومه فأدلجوا، فانطلقوا على مهلهم فنجوا، وكذبت طائفة

٥٩ صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، حديث (٧٢٧٤)، ص ٩٩٩ – ١٠٠٠.

٦٠ نفسه، حديث (٧٢٧٦)، ص ١٠٠٠.

٦١ نفسه، حديث (٧٢٨٠)، ص ١٠٠٠.

منهم فأصبحوا مكانهم، فصبحهم الجيش فأهلكهم واجتاحهم، فذلك مثل من أطاعني فاتبع ما جئت به، ومثل من عصاني وكذب بما جئت به من الحق". [٦٢]

ولذلك فمقياس أصالة الفكر الإسلامي هو في مدى إتباعه لكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وعلى أساس الإتباع تتحدد الأصالة من عدمها. وبهذه الطريقة نوجه النقد إلى اللورد كرومر عن العقلية (المنطق – فلسفية) الشرقية مقارناً بالغربية:

"قال لي السير الفرد لأيل مرة: إن الدقة كريهة بالنسبة للعقل الشرقي وعل كل إنسان أنجلو – هندي أن يتذكر هذا المبدأ الأساسي..."، والافتقار إلى الدقة، الذي يتحلل بسهولة ليصبح انعداماً للحقيقة، هي في الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي. الأوربي ذو محاكمة عقلية دقيقة، وتقريره للحقائق خال من أي التباس، وهو منطقي مطبوع، رغم أنه قد لا يكون درس المنطق، وهو بطبعه شاك ويتطلب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أي مقبولة، ويعمل ذكاؤه المدرب مثل آلة ميكانيكية. أما عقل الشرقي فهو، على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة صورياً، يفتقر بشكل بارز إلى

٦٢ نفسه، حديث (٧٢٨٣)، ص ١٠٠٠.

التناظر. ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة. ورغم أن العرب القدماء قد اكتسبوا بدرجة أعلى نسبياً علم الجدلية (الديالكتيك) فإن أحفادهم يعانون بشكل لا مثيل له من ضعف ملكة المنطق. وغالباً ما يعجزون عن استخراج أكثر الاستنتاجات وضوحاً من أبسط المقدمات التي قد يعترفون بصحتها أبداً. خذ على عاتقك أن تحصل على تقرير صريح للحقائق من مصري عادي: وسيكون إيضاحه بشكل عام مسهباً، ومفتقراً للسلاسة... ومن المحتمل أن يناقض نفسه بضع مرات قبل أن ينهي قصته..."[٦٣] فمقياس الأصالة بالنسبة للفكر الإسلامي هو في التبعية للوحي الإسلامي (الكتاب والسنة)، وليس بالطريقة التي ينظر بها كرومر إلى قابلية المسلمين العقلية والفكرية.

المشروع الكوني المطروح من قبل المفكر المسلم روجيه غارودي والموسوم ب (حوار الحضارات) يبني نفسه على عبارة أولية وهي الغرب عارض وطارئ. يشرح غارودي ذلك بالقول: "تلك هي المصادرة الأولى في كل اختراع يتناول المستقبل".[٦٤]

---

٦٣ ادورد سعيد: "الاستشراق"، ص ٦٩-٧٠.

٦٤ روجيه غارودي: "في سبيل حوار الحضارات"، ترجمة الدكتور عادل العوا، ط ٣، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ١٩٨٦ م، ص ٨.

والعبارة تطالع القارئ لأول وهلة وتفاجئه، إنها عبارة غربية، أو بأصح وعي غربي من داخل الغرب المنتمي له على عدم أسبقية الغرب في بناء الحضارة الإنسانية. بمعنى آخر: عدم انفراده في بنائها وتأسيسها، بل اشتراك آخر في مجمل حركة تاريخ البناء الإنساني للحضارة، مع فاعلية وتأثير في البناء لا مجرد مساهمة رمزية تبعية للغرب في المشروع الكوني باستعارة مصطلح غارودي. بل قد تكون مساهمة الآخر في المشروع أسبق وأكثر فعلاً تاريخياً في الغرب. وغارودي يعلنها بقوة (الشرق هو الآخر)، مع تأكيد دور الشرق الإسلامي في المشروع، في سياق التسلسل التاريخي لمشاركة الآخر في البناء العالمي للحضارة الذي يعرضه غارودي. هذا هو بتركيز قوي المكون الماهوي الكلي لمشروع غارودي في حوار الحضارات.

إذن لم يعد الغرب وحده هو المؤسس لحضارة العالم وبانياً كلياً بلا مساهمة من آخر. انتفت تلك الطوباويات غير الواقعية في تفسير حركة بناءة الحضارات العالمية بأطر غربية، وتقديم هذه الأطر تفسيراً وحيداً لا يقبل الانقسام على نفسه، أو ثنائية التفسير، في تأكيد دور الآخر في البناء الحضاري المذكور. وما سمي بالمعجزة اليونانية ومعجزة عصر النهضة ومعجزة الغرب الحديث والمعاصر تعابير بموجب النظرية المطروحة لا تعبر عن واقع تاريخي عميق. ولذلك لم تبق ثمة معجزة إنسانية صانعة

لتاريخ حضارات العالم والمؤسسة لتاريخ الماضي. تبدلت المعجزة بتعبير خطير هو المشاركة، ويؤكد غارودي: "لم يبق عصر النهضة "معجزة" كما لم تبق ثمة معجزة يونانية".[٦٥]

الغرب فعل وكان فعله مؤثراً، ولا يمكن أن ينكر ذلك سلباً أو إيجابا، لكن بمقابل ذلك لا يمكن تجاهل دور الآخر في مجمل الحركة الإنسانية (الآخر هو الشرق الإسلامي). الغرب لم ينبثق بشكل فجائي، ولا بد من وجود لحظة حضارية ما سبقت انبثاقه، وكان الشرق هو هذه اللحظة بالنسبة للغرب. قبل اليونان وجدت حضارات الشرق القديمة: البابلية، السومرية، المصرية، الهندية، الصينية، وهي حضارات أقدم من الغرب (اليونان) بكثير، ومنها انبثق (اليونان). هكذا يقول غارودي: "إن ما اصطلح الباحثون على تسميته باسم (الغرب) إنما ولد في (ما بين النهرين)، وفي مصر، أي في آسيا وفي أفريقية".[٦٦]

بخصوص الشرق الإسلامي فإن غارودي يؤكد وبقوة دوره الفاعل في التسلسل التاريخي في حركة بناء العالم، افتراءات الاستعمار على إسهامات الحضارة الإسلامية

---

٦٥ غارودي: "في سبيل حوار الحضارات". ص ٣٧.

٦٦ نفسه، ص ١٧.

العربية، إنجازات المسلمين في إسبانيا، رحلة الراهب الإسباني جربير للدراسة في جامعة قرطبة، والذي تسمى فيما بعد باسم البابا سلفستر الثاني. الطب: كتب الرازي التي درست في فرنسا حتى منتصف القرن السادس عشر، وفي إنكلترا حتى منتصف القرن التاسع عشر. الجبر عند عمر الخيام، التعاضديات المهنية التي ستعرضها أوربا فيما بعد، ابن خلدون ونظام المحتسب، البلديات المزودة بميزانيات مستقلة في إسبانيا الإسلامية، وفيها أيضاً مؤسسة القضاة الانتخابية. وفي المجال الاقتصادي: صناعات نسيجية وتعدينية مدهشة، أعمال الجلد، أجمل أرمادا في العالم الأسطول الذي سيكتشف أمريكا فيما بعد. ترجمات العرب ل: أرسطو، جالينوس، أفلاطون، بطليموس، وأقليدس، وأرخميدس، دار الحكمة في بغداد لمؤسسها المأمون، مكتبة الحاكم المسلم في قرطبة التي ضمت مائة ألف مجلد بينما لم تضم مكتبة ملك فرنسا شارل الخامس الملقب بالحكيم العالم إلا ألف كتاب بعد ربع قرن! يقول غارودي: " إن العرب لم يقتصروا على إحياء الثقافات القديمة وإنما أسهموا إسهام إبداع ضخم في الثقافة العالمية". [٦٧]

المعرفة الجغرافية: بناء المراصد الأولى في سمرقند، دمشق، بغداد، القاهرة، وقرطبة، الإسطرلاب، رسم الخرائط، إثبات كروية الأرض التي أنكرها لاهوتيو المسيحية،

٦٧ نفسه، ص ٩٦- ١٠٣.

خرائط الإدريسي، احمد بن ماجد، قناة السويس، (برزخ السويس). الحساب العربي: اختراع الأرقام العربية، عنصر النظام العشري. الكيمياء: الكحول، القلوي، الأنبيق، عدد من الأكاسير، طرائق التصعيد والتقطير والبلورة والتخثير، البوتاسيوم، النشادر، حمض النطرون، السليماني، الخ... مكتشفات كيميائية إسلامية، صناعة الورق من القطن منذ هارون الرشيد. الطب منذ سنة ٩٠٠ م: تحسين طرائق التلقيح ضد الجدري، فن معالجة العيون. الصيدلة: تعفنات البنسلين مرهماً لعلاج الجروح الملتهبة، المعرفة الاختبارية، تأثير العضويات الجرثومية. ابن خلدون: الدبلوماسي، المحارب، المؤرخ، عالم الاجتماع، الفيلسوف، الفنان، اكتشافاته لقوانين النمو التاريخي (علم التاريخ) و (علم الاجتماع)، نظريته عن القيمة بالاستناد إلى العمل. يقول غارودي عن الأدلة السابقة أنه: "يستعرضها بشكل سطحي جداً".[٦٨]

٦٨ غارودي: "في سبيل حوار الحضارات"، ص ١٠٤ – ١٠٨. وللتوسع في دراسة الانجاز العربي الاسلامي في مجمل التراث العالمي، ينظر: د. عبد الرحمن بدوي: "دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب"، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، خوان فيرنيت: "فضل الاندلس على ثقافة الغرب"، نقله عن الاسبانية نهاد رضا، قدم له ووضع حواشيه فاضل سباعي، ط ١، اشبيلية للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٧م، الدكتور فتحي علي يونس: "أثر العرب والمسلمين في الحضارة الأوربية"، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ١٩٩٦م، د. أحمد عبد الحليم عطية: "دراسات في تاريخ العلوم عند العرب"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩١م، د. أحمد عبد الرزاق أحمد: "الحضارة الاسلامية في العصور الوسطى: العلوم العقلية"، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١١ه – ١٩٩١م، سعيد الديوجي: "بيت الحكمة"، ط٢، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، ١٣٩٢ه- ١٩٧٢م، د. محمد

إنها صرخة مدوية يعلنها غارودي من أجل حوار الإنسانية الحضاري، إذ يقول: "إن التاريخ الشامل لا يمكن أن يكون إلا أن يكون تاريخ البشرية.. وليس في وسعنا أن ننتزع جبرية المستقبل إلا إذا انتزعنا جبرية التاريخ". [٦٩]

النموذج الأجنبي في الحضارة الإسلامية:

قد يشير الاستشراق إذ يدرس أصالة الفكر باتجاهاته المختلفة في الإسلام إلى نموذج أجنبي آخر، من أجل سلب أصالة التفكير في الإسلام، ولذلك اصطلحنا على تسمية هذا النموذج (بالنموذج الأجنبي الإسلامي). يفهم من هذا النموذج، بحسب الاستشراق نفسه، أنه أجنبي منضو تحت إطار إسلامي، مع اختلاف في هويته أو أصوله الانتمائية: الفارسية، اليونانية والهندية... إلخ. هو أجنبي بحسب انتمائاته الأولى، وإسلامي بسبب الأخيرة. إذن من التسمية الأخيرة (الإسلامي) يمكن تمييزه عن الأول، أي الأجنبي أو الغير إسلامي. وهما بذلك يشتركان في الصفة الأجنبية، ويفترقان في

الصادق عفيفي: "تطور الفكر العلمي عند المسلمين"، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٧٦-١٩٧٧، جلال مظهر: "الحضارة الاسلامية أساس التقدم العلمي الحديث"، مركز كتب الشرق الاوسط، بلا بيانات أخرى، دي لاسي أوليري: "علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب"، ترجمة الدكتور وهيب كامل، راجعه زكي علي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢، سلسلة الألف كتاب (٣٩٥).

٦٩ نفسه، ص ١٨٥. وقد وسعنا أعلاه مفهوم الفكر الاسلامي ليشمل اتجاهاته المختلفة من أجل تلخيص أدلة غارودي كلها.

الصفة الأخيرة، الإسلامية أو غير الإسلامية. النموذج الأخير أجنبي لكنه إسلامي. يركز الاستشراق على الصفة الأولى بوصفها صفة للنموذج، أي الصفة الأجنبية، ويستثني أو يحاول أن يتناسى التأكيد الأخير لهوية النموذج الإسلامية. الاستشراق في تفرقته المشارة يفسر التفكير في الإسلام من وجهة نظر ضيقة، وأسمي ذلك (بتأكيد المنطقة)، أو قد يستخدم تسميات أخرى، مثل: الإقليمية وغيرها. وهو، أي الإستشراق، في تفسيره المشار، يتناسى الصفة العالمية للإسلام. وفي ردنا على الأطروحات الإستشراقية المذكورة يمكن أن نشير إلى أن الصفة الأجنبية للتفكير في الإسلام، أي النموذج الأجنبي له بحسب التسمية أعلاه، تنتهي أو تتلاشى نهائياً إذ تتأطر بإطار إسلامي، لم يعد النموذج الأجنبي أجنبياً إذ استخدم الهوية الإسلامية، إنه فيها إسلامي لا أجنبي، وإن اختلفت صفته في تسمية المنطقة الأنتمائية: العربية، الفارسية، الهندية...[٧٠]

يبدأ الاستشراق تأكيداته للنموذج المشار مع بداية الخلافة العباسية، إذ يشير إلى دور النموذج الأجنبي الإسلامي في تأسيسها وتطورها، ويؤكده. نيكسلون في كتابه: "التاريخ الأدبي للعرب"، ويؤكد ما اصطلحنا على تسميته ب(النموذج الأجنبي الإسلامي)،

٧٠ ولعل في هذا السياق تثار قضية اللغة والثقافة والانتماء، ينظر حول الموضوع: نادر سراج: "تجاذبات اللغة والثقافة والانتماء"، مجلة "التسامح"، العدد ٥، ص ٥٧ – ٧٠.

فهو يقيم تمايز، أو يؤكد المنطقة بين المسلمين العرب والمسلمين غير العرب **Non Arab Muslims** ، مع عدم اكتفائه بتقديم هذا التمايز أو التأسيس التحديدي بل يشير إلى أن المسلمين العرب عاملوا المسلمين غير العرب باستخفاف أو احتقار. التأسيس المتمايز لنيكلسون مطلق، والإطلاق ليس صفته الوحيدة، على أساس لا واقعيته، مع عدم وجود دليل، لأنه لم يؤسس فرضيته على واقع ليؤسس فرضية أخرى بالمقابل تؤكد (النموذج الأجنبي الإسلامي) فيها. فهو يشير إلى أن الانتقال من الخلافة الأموية إلى الخلافة العباسية هو انتقال من الأممية العربية **Arabian Nationalism Period** إلى مد السيطرة والنفوذ الفارسي **the Persian Ascendency** وعالمية الحضارة الفارسية **Cosmopolitan Culture**. تأسيس الخلافة العباسية (أو) نخبة الخلافة العباسية في تعبيره كانوا فرساً من خراسان وبغداد، لينتقل هذا التأسيس إلى عبارته الأخيرة: العاصمة العباسية الرائعة: "كانت قد بنيت بتربة فارسية **Persian Soul**". [٧١]

---

[71] R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, reprinted (Britain: Cambridge University Press, 1977), pp. XXVI-XXVII.

نيكلسون (١٨٦٨-١٩٤٥): مستشرق انجليزي، يعد أكبر الباحثين في التصوف الاسلامي بعد ماسينيون. إنتاجه العلمي غزير، ويرتكز حول التصوف الاسلامي. أعظم أعماله هو نشرته لديوان "مثنوي عربي" للشاعر الفارسي

ومن أجل الرد على نيكلسون يمكن أن نرجع عبارته: "العرب والفرس نسوا خلافاتهم وعملوا سوية ... كمسلمين". الاصطلاح الأخير كمسلمين يلغي (تأكيد المنطقة) و(النموذج الأجنبي الإسلامي) الذي أقامه نيكلسون ليمايز بين العرب والفرس. والإسلام عالميا يجاوز تأكيد المنطقة وكل صفة إقليمية، ليشمل العناصر المتباينة كلها. وهذا ما نريد تأكيده وتأسيسه.

تحديدات اصطلاحية:

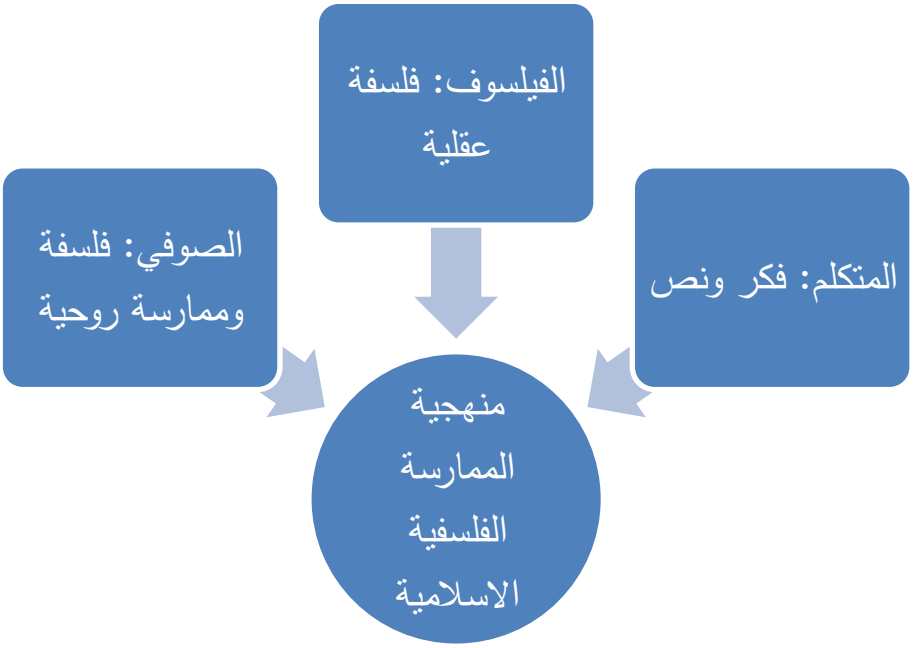
الأكبر جلال الدين الرومي، مع ترجمة وشرح في ٨ مجلدات (١٩٢٥ – ١٩٤٠) ضمن سلسلة جب. ويتلوه في الأهمية كتابه "تاريخ الأدب العربي" (١٩٠٧)، وغيرها من الأبحاث والدراسات والمقالات. ينظر: د. عبد الرحمن بدوي: "موسوعة المستشرقين"، ص ٥٩٣. بين يدي من أعمال نيكلسون:

Reynold A. Nicholson, A Literary History of the Arabs (New York: Charles Scribner's Sons, 1907); Muhammad Iqbal, the Secrets of the Self, (Asrár- I Khudi): A Philosophical Poem, Translated from the Original Persian with Introduction and Notes by Reynold A. Nicholson (London: Macmillan, 1920); R. Nicholson, the Mystics of Islam (London: G. Bell and Sons Ltd, 1914); R. Nicholson, the Don and the Dervish: A Book of Verse, Original and Translation (London: J. M. Dent & Sons, Ltd, 1911); Frederic Du Pre Thornton, edited by Reynold Nicholson: Volume 1, (UK: Cambridge University Press, 1919); Volume 2 (UK: Cambridge University Press, 1907); Volume 3 (UK: Cambridge University Press, 1909); Volume 4 (UK: Cambridge University Press, 1911); R. Nicholson, the Idea of Personality in Ṣúfism (UK: the Cambridge University Press, 1923); Muḥyi'ddín Ibn Al–'Arabí, The Tarjumán Al–Ashwáq, A Collection of Mystical Odes, Edited from three manuscripts with a literal version of the next and abridged translation of the Author's commentary thereon, by Reynold Nicholson (London: Royal Asiatic Society, ?).

من الضروري الإشارة أولاً التمييز بين مصطلحي الفكر الإسلامي والفكر الديني في الإسلام، والفكر الفلسفي عند المسلمين. وقد تقدمت المناقشة من أجل تحديد ماهية دقيقة لكلا المصطلحين الأول والثاني.

الفكر الفلسفي عند المسلمين: في اتجاهات التفكير الديني في الإسلام المذكورة مسبقاً يمكن ملاحظة الاتجاهات الثلاثة التي تطور فيها وبها الفكر الفلسفي عند المسلمين أيضاً. الأسماء الواردة اصطلاحات اشتهرت أكثر من غيرها في تحديد ماهية موضوعها ومنهجها في معالجة قضاياها. التحديدات التعريفية للاصطلاحات المشارة سيتم مناقشتها في مباحثها، نرى هنا أفضلية مناقشتها كلياً أو تصورها أيضاً. علماً أن الفلسفة تتداخل بالنسبة للمناهج الثلاثة المتقدمة. التفلسف سمة مشتركة بين الاتجاهات الثلاث: الفلسفة، علم الكلام (المتأخر)، والتصوف (الفلسفي).

إذا كانت الفلسفة حباً للحكمة، كما عرفها الأوائل[٧٢] فطريقة ممارسة الحكمة هو ما اختلفت فيه العلوم المذكورة عن الطريق اليونانية وغيرها. بعبارة أخرى: المتكلم مارس الفلسفة بمنهجية تختلف عن منهج الفيلسوف، وكذلك فعل الصوفي. المتكلم



تكلم خلال نص، الفيلسوف تفلسف باستخدام عقل عام، الصوفي الفيلسوف تفلسف في ممارسات روحية، وقد استخدمنا تركيزاً شديداً يبين منهجية الممارسة الفلسفية المختلفة بينهم.

٧٢ الفيلسوف محب للتعليم والمعرفة، كما يقول سقراط، يلاحظ:

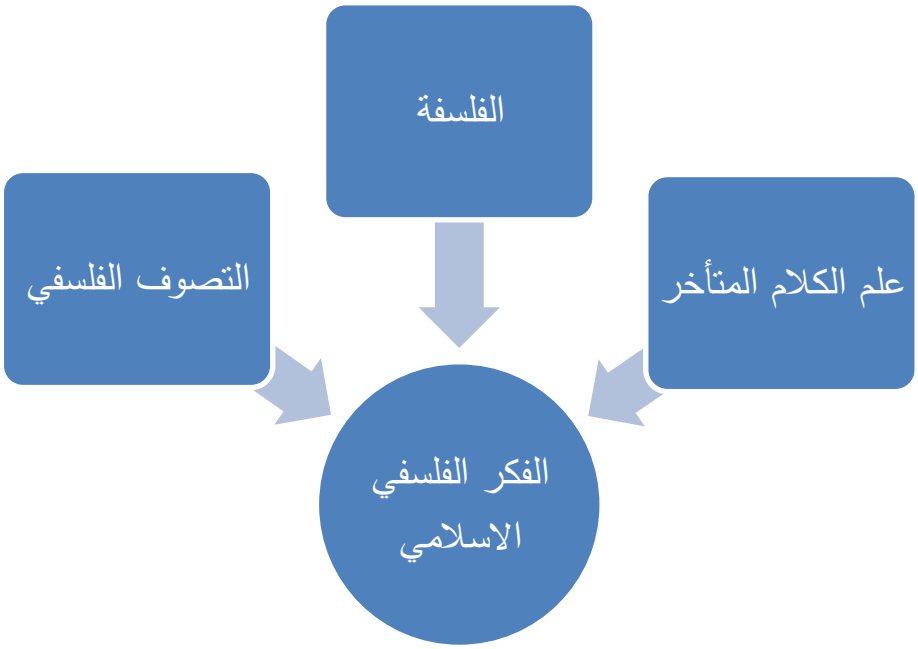
Plato, the Republic, Translated with Introduction by A. D. Lindsay, Reprinted (New York: Everyman's Library, Duton & Co., 1937), p. XXXVII.

شكل يبين منهجية الممارسة الفلسفية في الحضارة الإسلامية

(يلاحظ من الشكل أعلاه تكرار مصطلح الفلسفة في عمل الفيلسوف: المتكلم، الفيلسوف، الصوفي). المعادلة الآتية تختزل أيضاً الأفكار أعلاه: فلسفة = فهم نص (أو) تجريد ذهني (أو) ذوق روحي.

لكن ما يمكن ملاحظته أن الزائد على الفلسفة المذكورة: فهم النص (أو) التجريد الذهني (أو) الممارسة الروحية هو ما اتحد في منهج واحد، يثبت ذلك استقرار العلوم المشارة على مناهجها ما يؤكد صحة التقسيمات المتقدمة، إضافة إلى التأكيد التاريخي. لكن لا ندري ما هو حال تجربة إنسانية على فرض قيامها يمكن أن تستخدم بوصفها قاعدة ارتكازية (منطق أو منهج بحثي)، مازجة: فهم النص، التجريد الذهني، والذوق الروحي في فعل واحد؟ وسؤال آخر يسبق المتقدم أيضاً: هل يمكن ذلك؟

يمكن أن نقتطع من تشكيل الفكر الديني في الإسلام تشكيل الفكر الفلسفي فيه ليكون موضوع التفسير اللاحق:



يشير ماكدونالد في كتابه: "تطور لاهوت المسلمين"[٧٣]، إلى الاتجاهات المشارة بوصفها اتجاهات تاريخية لتطور الفكر الفلسفي الإسلامي، وهو لا يشرحها بما فسرناه آنفاً، بل يستخدم أسماء أخرى، (ولا يشير إلى الأسماء المقترحة هنا)، على التوالي مقابلاً للمصطلحات الآتية: النقل – علم الكلام، العقل – الفلسفة، الكشف – فلسفة التصوف. مع إشارة ضرورية لنا هي كون ماكدونالد لا يستخدم مصطلح لاهوت **Theology** مقابلاً اصطلاحياً متعارف عليه لعلم الكلام، بمعنى كونه فلسفة لفهم

[73] Macdonald, Development of Muslim Theology: Jurisprudence and Constitutional Theory, First Indian edition Reprint (India: Amarko Book Agency, 1973), p. 5.

الدين، وبوصفه مقابلاً أيضاً لمصطلح لاهوت المستخدم في الدراسات الغربية (دراسات الأديان خصوصاً، والفلسفة أيضاً). إذ يرى أو يعد أن مصطلح لاهوت في استخدامه الإسلامي يشير إلى الاتجاهات الآتية: فكر سياسة الدولة، التشريع (الفقه وأصوله)، معناه اللاهوتي المشار هو علم الكلام. نحن لا نوافق ماكدونالد في استخدامه الشخصي التحديدي لمصطلح لاهوت في إطار استخدام إسلامي. نرى أن يستخدم مصطلح لاهوت **Theology** حتى في إطاره الإسلامي استخدامه الشائع بوصفه مقابلاً عاماً لمصطلح علم الكلام الإسلامي.

مثل التقسيمات المشارة للفكر الفلسفي في الإسلام يمكن أن تلاحظ في نص ينقله سيد حسين نصر في كتابه: "آراء مفكري الإسلام في الطبيعة"[٧٤]، أو في معالجة للموضع من قبل د. عرفان عبد الحميد فتاح.[٧٥]

٧٤ دكتر سيد حسين نصر (دانشيار دانشكده ادبيات تهران): "نظر متفكران اسلامي در باره طبيعت – خلاصة أي از آراء اخوان صفا وبيروني وابن سينا راجع به جهان"، جابخانه دانشكاه تهران، ١٣٣٢، انتشارات دانشكاه تهران (٨٩٠)، ص ٢٩ – ٣٠.

٧٥ الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح: "علم الكلام، الفلسفة، التصوف"، دراسة منشورة في موسوعة "حضارة العراق"، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٥، ٨/ ٢٦١- ٢٨٢.

الفصل الثاني

الاستشراق التقليدي

وعلم الكلام الإسلامي

أولاً: المصطلح:

المصطلح هو القاعدة الأولى لدراسة كل علم أو نقطة البداية في تصوره وتحليله. يستخدم المصطلح بوصفه تكثيفاً مركزاً في تشكيل ماهية العلم الكلية موضوع المصطلح، وأغراضه، وفوائده، ونتائجه.كل ذلك، وربما غيره يكثفه المصطلح ويلخصه في عبارة موجزة جداً. من هنا يمكنني القول أن المصطلح هو تصور كلي للعلم موضوع المصطلح. إذا كان منهج البحث هو تخطيط لمنهج البحث في ضوء علم منهجية البحث ضرورياً، على أساس أنه لا بد لكل شيء من نظام، ونظام البحث منهجه أو تخطيطه العام، فإذن، المصطلح هو تصور كلي لموضوع منهج البحث، كما تقدم بتعبير ثان.

بخصوص مصطلح علم الكلام، يعرفه جب في كتابه: "بنية التفكير الديني في الإسلام"، بأنه: "استورد، بداية، رابطاً المسافة الداخلية بين التعبير الشفاهي للحدس أو العاطفة الدينية والشكلية العقلانية بمصطلحات المنطق والفلسفة، بشكل ملائم، هذا الذي عكس قوة الدولة في محيط أثّر في، أو وجّه شكل التفكير والترجمة الشفاهية للتجربة الدينية". [٧٦]

إذن بحسب في تعريفه المشار فإن علم الكلام الإسلامي تعبير عقلاني عن لا معقول (الحدس أو العاطفة الدينية)، إذ يستخدم مصطلحات المنطق والفلسفة في صياغة جانب لا محسوس أو مشاهد أو معقول من جوانب التفكير الديني في الإسلام ليصوغها صياغة عقلانية. مع ملاحظة أن هذه الصياغة العقلانية للامعقول تتم في إطار سيطرة للدولة على تشكيل التعبير عن التفكير الديني والترجمة الشافهية للتجربة الدينية في الإسلام.

يستنتج الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح من خلال تعريفات ينقلها عن الغزالي، عضد الدين الايجي، ابن خلدون، طاش كبري زاده، التهانوي، الجرجاني لعلم الكلام أموراً تحدد وظيفته، وهي:

76 H. A. R. Gibb, La Structure de la Pensée Religieuse de l'Islam (Paris: Editions Larousse, 1950), p. 5.

١ -يستخدم علم الكلام منهج البحث والاستدلال العقلي وسيلة لإثبات العقائد الدينية التي تثبت مسبقاً بالوحي، من هنا يسمى علم الكلام أحياناً ب(علم النظر والاستدلال).

٢ -وظيفة علم الكلام هي دفع الخصوم ورد الشبه والاحتجاج عقلياً على صحة العقائد الدينية بحسب رؤية السلف وأهل السنة.

٣ -بعض العلماء يرى أن لعلم الكلام وظيفتين مزدوجتين:

أ – إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقائدية.

ب – دفع الشبه ورد الخصوم.

مرد الخلاف في ذلك، كما ينقل الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح عن الدكتور مصطفى عبد الرازق في كتابه: "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية": "إلى الاختلاف في مسألة: هل إن العقائد الدينية ثابتة بالشرع، وإنما يفهمها العقل عن الشرع ويلتمس لها بعد ذلك البراهين النظرية، أو هي ثابتة بالفعل، بمعنى أن النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها".[٧٧]

٧٧ الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح: "دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية"، دار التربية، بغداد، بدون تاريخ، تاريخ، ص ١٣٣-١٣٥. ويلاحظ أسماء أخرى لعلم الكلام: ١) الفقه الأكبر، ٢) علم النظر والاستدلال، ٣) علم التوحيد والصفات، ٤) علم أصول الدين، مع أسباب تسمياتها، نفسه، ص ١٣٥-١٣٦. ولمزيد من التفاصيل عن علم

ثانيًا: النشأة:

لا يقف الاستشراق موقفاً واحداً تجاه النشأة الحقيقة لعلم الكلام الإسلامي، وهل نشأ أو أنشئ من دوافع أو ظروف داخلية (إسلامية)، أي بمعنى لم يؤثر فيه من خارج لكي ينشأ؟ أم نشأ بتأثير خارجي لا من ظروف داخلية ذاتية (نشأة غير ذات داخلي إسلامي)؟ [٧٨]

يمثل الاتجاه الأول قلة من المستشرقين، منهم: فنسنك، واط[٧٩]، ترتون[٨٠]. في حين يرى أغلب المستشرقون أن علم الكلام الإسلامي نشأ بتأثير خارجي: تأثير الثقافات الهللينية، دخول أقوام أجنبية إلى الإسلام، وغيرها: ومنهم: فون كريمر[٨١]، بيكر[٨٢]،

الكلام، راجع: ابن رشد: "الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة" (أو) نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الايديولوجي للعيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع، الدكتور محمد عابد الجابري، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م، الإيجي: "المواقف في علم الكلام"، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ، نوران الجزيري: "قراءة في علم الكلام: الغائية عند الاشاعرة"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٢، الدكتور جمال المرزوقي: "دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية"، ط١، دار الافاق العربية، القاهرة، ١٤٢١ ه – ٢٠٠١ ، د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: "علم الكلام وبعض مشكلاته"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ، مقداد عرفة منسية: "علم الكلام والفلسفة"، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٥، د. فيصل بدير عون: "علم الكلام ومدارسه"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ، د. محمد صالح محمد السيد: "مدخل إلى علم الكلام"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، د. يحي هويدي: "دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية"، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، وكتابي: "مشكلة النص والعقل في الفلسفة الاسلامية – دراسات منتخبة"، ط ١، بيروت، ١٤٢٧ ه – ٢٠٠٦ م، ص ١٧ – ٤٨.

٧٨ د. محمد صالح السيد: "أصالة علم الكلام"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٨.

ماكس هورتون[٨٣] وغيرهم.[٨٤]

---

٧٩ من أعمال واط:

W. Montgomery Watt, Islamic Philosophy and Theology (New Jersey: Transaction Publisher, 2009); Watt and Pierre Cachia, A History of Islamic Spain (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001).

٨٠ ترتون (١٨٨١ – ١٩٧٣): مستشرق لاهوتي إنجليزي. ولد في ٢٥ / ٢/ ١٨٨١ ، وتوفي ٨ / ١١/ ١٩٧٣، وتعلم في جامعة لندن وأوكسفورد، وعمل في اليمن، والهند، ولندن. من أعماله: ١- نشأة الائمة في صنعاء/ ١٩٣٥، ٢- الخلفاء ورعاياهم غير المسلمين / ١٩٣٠، وغيرها. ينظر: د. عبد الرحمن بدوي: "موسوعة المستشرقين"، ص ١٥٦.

٨١ للمزيد من التعرف إلى فكر فون كريمر، ينظر له الاعمال الاتية:

A. Von Kremer, Altarabische Gedichte Ueber Die Volkssage Von Jemen, Textbelege zur Abhandlung, Ueber die südarabische Sage (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1867); Von Kremer, Diwan des Abu NuwÂs: Des Grössten Lyrischen Dichters der Araber, Zum Ersten Male, Deutsch Bearbeitet (Wien: Wilhelm Braumüller, 1855); Von Kremer, Geschichte der Herrschenden Ideen des Islams.: des Gottesbegriff, die Prophetic und Staatsidee (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1868); Von Kremer, Mollâ- Shâh et les Spiritualisme Oriental (Paris: Imprimerie Impériale, 1869); Von Kremer, Studien Vergleichenden Culturgeschichte: Vorzüglich nach Arabischen Quellen: I und II, in: Sitzungsberichte der Kais Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophische – Historische Classe, Band CXX. III (Wien: in Comission Bei F. Tempsky, 1889).

٨٢ من أعمال بكر:

Studien zur Geschichte und Kultur des Islamischen Orients: Zwanglose Beihefte Zu Der Zeitschrifte der Islam, Herausgegeben von C. H. Becker, Zweites Heft (Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1913).

٨٣ من أعمال ماركس هورتون:

Max Horton, Buch der Ringsteine Alfârâbi neu bearbeitet und mit Auszügen aus dem Kommentar des Emîr Ismaîl et Fârâni, erläutert: I. Teil Einleitung und Übersetzung, Inaugural – Dissertation, Zur Erlangung der Doktorwürde, verfaßt und einer, Hohen Philosophischen Fakultät der Friedrich – Wilhelms – Universität zu Bonn (Munster: i. W., 1904); M. Horten, Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: die Widerlegung des Gazali, aus dem Arabischen Originale Übersetzt und Erläutert (Bonn: A. Marcus und

سنرى، بعد ما سيأتي، رداً كلياً شاملاً على اتجاه الاستشراق الثاني المشار، ملخصه: إن علم الكلام الإسلامي خصوصاً قد نشأ في ظل ظروف داخلية إسلامية صرفة وليس بتأثير خارجي. إذا كان الاتجاه الفلسفي العام في الإسلام قد تأثر بحركة ترجمة الفكر

E. Webers Verlag, Dr Jur. Albert AHN., 1913); M. Horten, Die Metaphysik Avicennas Enthaltend Die Metpphysik, Theologie, Kosmologie Und Ethik Tbeksetzt und Erlautert (Halle a. S. und New York Vkrlag: Von Rudolf Haupt, 1907); M. Horten, Die Metaphysik des Averroes (1198+) Nach dem Arabischen Übeersetzt Und Erläutert (Halle A. S.: Verlag Von Max Niemeyer, 1912); M. Horten, Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam nach Originalquellen dargestellt Privatdozent für orientalische Sprachen an der Universität Bonn (Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1912); M. Horten, Die ReliIgiöse Gedankenwelt Des Volkes im Heutigen Islam Dargestellt von Lieferung (Halle A. S. Verlag Von Max Niemeyer, 1917); M. Horten, Die Spekulative und Positive Theologie Des Islam Nach ßazi (1209 f) Und Ihre Kritik Durch Tusi (1273 f) Nach Originalquellen Übersetzt Und Erläutert mit Einem Anhang: Verzeichnis Philosophischer Termini Im Arabischen Privatdozent für Orientalische Sprachen an der Universität (Bonn. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1912); M. Horten, Einführung in die Türkische Sprache und Schrift Privatdozent für Orientalische Philologie an der Universität Bonn (Halle a. S. Verlag von Max Niemeyer: 1916); M. Horten, Die Religiöse Gedankenwelt: des Volkes im Heutigen Islam Dargestelltlieferung (Halle A. S. Verlag von Max Niemeyer 1917); M. Horten, Muhammedanische Glaubenslehre Die Katechismen des Fudäli und des Sanusi Übersetzt und Erläutert Preis 1,40 M., in: leine Texte für Vorlesungen und übungen Herausggeben von Hans Lietzmann 139 (Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1916); M. Horten, Mystische Texte aus dem Islam: Drei Gedichte des Arabi 1240 Aus dem Arabischen Übersetzt und Erläutert Privatdozent für Orientalisce Sprachen zu Bonn, in: Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen Herausgegeben von Hans Lietzmann (105) (Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1912); Texte zu dem Streite Zwischen Glauben und Wissen im Islam Die Lehre vom Propheten und der Offenbarung Bei den Islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averraes Dargestellt, in: Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen Herausgegeben von Hans Lietzmann (1I9) (Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag 1913).

٨٤ د. عرفان عبد الحميد: نفسه، ص ١٤٣ – ١٤٤.

الفلسفي القديم (غير الإسلامي)، وبه، فإن علم الكلام الإسلامي لم ينشأ من خارج (غير إسلامي) بل من (الداخل الإسلامي). وباستخدام دليل واقعي حقيقي وكلي ومعاين، فإن منهج علم الكلام الإسلامي المستقل كونه منظومة معرفية حول الوحي في الإسلام، القرآن والسنة، فإنه قد امتلك منهجاً مفاهيمياً ومنهجياً خاصاً يختلف كلياً عن منهج الفكر الفلسفي القديم. وإذا كانت فلسفات في داخل الإسلام ذات منهج تفلسف عام وغير مقيد، فإن علم الكلام، بغض النظر عن اتجاهات التفكير فيه (وأخطائها) فهو علم ينتمي إلى بيئة إسلامية محضة، بالنظر إلى الجانب التجريدي فيه. ومن ناحية أخرى تاريخية، فإن قضاياه الأولى (أو نشأته الأولى) مرتكب الكبيرة، الصفات، وغيرها، فهي قد مثلت النشأة الحقيقة لعلم الكلام الإسلامي (الداخلية – الإسلامية)، وكانت قد نوقشت قبل حركة ترجمة الفكر الإسلامي القديم بوقت طويل.

المناقشة الآتية هي مع الاتجاه العام في الاستشراق حول نشأة علم الكلام الإسلامي، من خلال ممثل له هو المستشرق سويتمان في كتابه: "الإسلام واللاهوت المسيحي"[٨٥].

[85] J. Windrow Sweetman, Islam and Christian Theology – A Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions, First edition (London: Lutter Worth Press, 1945), Volume I.

يقول سويتمان في مقدمة كتابه: "المسيحية هي الحارس الإنساني **the Human Custody** لكلمة الله. وبها نفسها تتموضع الطبيعة الماهوية **the Essential Nature** للكلمة، من أجل التعمق وإمعان النظر. إنها جاءت لممارسة وظيفة الاستفهام **Interpretative Function** ومثلت أبداً المرشد لروح الحقيقة. لكن خارج المسيحية، إذا استثنينا اليهود الذين لم يدخلوا تماماً في ميراثهم، فإنها تتمثل في الإسلام الحاسب المفسر **A Counter Interpretation** للاهوت المسيحي"[٨٦]، بهذه الكلمات سيفتتح سويتمان كتابه المذكور، مؤسساً نظريته المشارة ليطبقها على كتابه.

سويتمان لا يكتفي بكون اللاهوت المسيحي أو اليهودي، أو حتى فلسفات أو تأثيرات هللينية أو إغريقية ذات تأثير على علم الكلام الإسلامي، بوصفه فكراً بشرياً. مشيراً إلى أسماء لدراسات مستشرقين معروفين، مثل: مرجليوث[٨٧]، براون[٨٨] وغيرهما.

---

[86] Ibid, p. VII.

[٨٧] ديفيد صموئيل مرجليوث: درس في أوكسفورد الاداب اليونانية واللاتينية واللغات السامية. نشر كتاب "فن الشعر" لأرسطاطاليس بترجمة متى بن يونس عام (١٨٨٧ م) ، عين في جامعة أوكسفورد، وترجم قسماً من تفسير البيضاوي (١٨٩٤م)، ونشر رسائل أبي العلاء المعري (١٨٩٨ م)، وكتاب "محمد ونشأة الاسلام" (١٩٠٥ م)، و بعده كتاب "الاسلام **Mohammednism**"، وألقى محاضرات عن تطور الاسلام في بدايته ونشرت ١٩١٤ م. تسري في هذه الدراسات روح متعصبة وغير علمية مما أثار عليه السخط عند المسلمين وكثير من المستشرقين. ومع ذلك،

فقد نشر الكثير من المصادر في التراث الاسلامي، منها: "معجم الأدباء" لياقوت (١٩٠٧ – ١٩٢٧ م)، "ونشوار المحاضرة"، للتنوخي (١٩٢١ م)، وترجمته لقسم من "تجارب الأمم" لمسكويه (١٩٢٠ م)، ينظر: د. عبد الرحمن بدوي: "موسوعة المستشرقين"، ص ٥٤٦. من أعمال مرجوليوث:

David S. Margoliouth, Mohammed and the Rise of Islam [1905] (New York: Cosimo, 2010) Cosimo Classics: Islam; Margoliouth, Cairo, Jerusalem and Damascus: Three Chief Cities of the Egyptian Sultans [1907] (New York: Cosimo, 2010) Cosimo Classics: Middle Eastern History; Margoliouth, Development of Mohammedanism, [1914] (New York: Cosimo, 2010) Cosimo Classics: Islam.

٨٨ براون: مستشرق إنجليزي متخصص في الأدب الفارسي. وهو صاحب أوسع كتاب في "التاريخ الأدبي لفارس". ولد عام ١٨٦٢ م لأسرة اشتهرت بالطب، واللاهوت، والعسكرية، والتجارة. دخل جامعة كمبردج لدراسة الطب في عام ١٨٧٢ م، ودرس مجموعة العلوم الطبية في ١٨٨٢ م، ودرس اللغات الهندية فحصل على المرتبة الأولى عام ١٨٨٤ م، وتحول إلى دراسة الطب في لندن، حتى حصل على بكالوريوس الطب عام ١٨٨٧ م. بعد سفره إلى إيران عين مدرساً للغة الفارسية في جامعة كمبردج، وهنا اهتم بالأدب الفارسي. وصار عام ١٩٠٢ م أستاذاً للغة العربية في جامعة كمبردج. أشرف بعد وفاة جب على طبع كتاب الأخير في أربعة أجزاء، والموسوم ب"تاريخ الشعر العثماني"، وصدر له كتاب "الثورة الفارسية ١٩٠٥-١٩٠٩ م"، وكتاب آخر بعنوان ""الصحافة والشعر في فارس الحديثة". وضع فهرساً للمخطوطات الإسلامية في جامعة كمبردج في أربعة أجزاء (١٨٩٦ – ١٩٢٢ م) كتابه الرئيس هو "التاريخ الأدبي لفارس"، أصدر المجلد الأول في عام ١٩٠٢ م، ويشمل على مقدمة لتاريخ الأدب الفارسي تتناول العصر الأول منه حتى سنة ١٠٠٠ م، وأصدر الجزء الثاني في ١٩٠٦ م، ويشتمل على تاريخ الأدب الفارسي في ثلاثة قرون: من الفردوسي حتى سعدي. وأصدر الجزء الثالث في ١٩٢٠ م، ويشتمل على "تاريخ الأدب الفارسي تحت حكم التتار"، والرابع في عام ١٩٢٢ م، ويتناول "تاريخ الأدب الفارسي في العصر الحديث"، ينظر: د. عبد الرحمن بدوي: "موسوعة المستشرقين"، ص ٧٩ – ٨٠.

من أعمال براون:

Edward Granville Browne, A Literary History of Persia from the Earliest Times until Firdawsí (US: Eliborn, 1999); Browne, literary history of Persia, Volume 4 (Great Britain: Curzon Press, 1999); Táríkh – I – Jadid (or) the New History of Mírzá ʿAli Muḥammad the Báb, by Mírzá Hussain of Hamdán, Translated by E. G. Brown, Translated from the Persian with an Introduction, illustrations, and Appendices, by Edward G. Browne (UK: Cambridge University Press, 1893); Browne, the Persian Revolution of 1905 – 1909 (UK: Cambridge University

حول تأكيد تأثيرا اللاهوتين اليهودي والمسيحي على أصول الإسلام، فهو يرجح التأثيرات المشارة إلى أصول الوحي (القرآن والنبي صلى الله عليه وآله سلم)، ويشير إلى كون القرآن يحتوي على إشارات إلى اليهود، وإن النبي صلى الله عليه و آله سلم كان على بعض دراية **Acquaintance** باليهودية والمسيحية، ويشير إلى سور من القرآن تذكر حياة الرهبنة **Monastic Life** التي كان يعيشها النبي صلى الله عليه وسلم!

يقتطع سويتمان في الأدلة أو يؤسس فكره بلا أدلة أو لا واقع. كثيرة هي الحجج التي يسوقها سويتمان في تأييد نظريته الأولى: "الإسلام هو الحاسب المترجم للاهوت المسيحي"، فهو يرى بأن القرآن والنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم متأثران باللاهوت اليهودي والمسيحي، وعلم الكلام الإسلامي متأثر بهما أيضاً. الواقع، إنه ليس بالإمكان مناقشة كل الحجج التي يوردها سويتمان لأن كتابه ضخم، وهو بخمس مجلدات، وهو ما يؤهله لدراسة إسلامية نقدية لوحده.

Press, 1910); Browne, Yet More Light on Umar-i-Khayyam (?); History of the Seljúqs: Account of Manuscript Contained in the Schefer Collection Lately Acquired by the Bibliothèque Nationale in Paris, Described by Edward Brown, the Journal of the Royal Asiatic Society, 1902. وغيرها

وفي معرض ردنا الكلي أو الشامل على سويتمان في كل كتابه بمجلداته الخمس نقول: القرآن والنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم غير متأثرين بلاهوت سابق أو فلسفات قديمة قبل الإسلام.

القرآن الكريم نفسه في مواضع كثيرة جداً منه يؤكد ذلك، يقول الله تعالى:

-{ تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين } (البقرة: ٢٥٢).

-{ نزّل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل } (آل عمران: ٣).

-{ ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى } (طه: ٢).

-{ وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين } (يونس : ٣٧).

ويدافع القرآن عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأنه مرسل من عند الله، وأنه غير متأثر بلاهوت سابق:

-{ وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون } (العنكبوت: ٤٨).

-{ محمد رسول الله } (الفتح : ٢٩).

-{ والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهم سيئاتهم وأصلح بالهم } (محمد : ٢).

-{ الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون } (الأعراف : ١٥٧).

يؤكد المستشرق الفرنسي إدوار بروي في كتابه أو موسوعته الضخمة الموسومة: "تاريخ الحضارات العام"، في المجلد الثالث: "العصور الوسطى"، ما ذهبنا اليه مسبقاً في مجال التأكيد بأن القرآن الكريم والنبي صلى الله عليه وآله وسلم غير متأثرين بلاهوت سابق.

يقول بروي عن القرآن: "إن القرآن هو أصل العقيدة الإسلامية وركنها الركين ... فالقرآن هو كلام الله المنزل". [٨٩]

ويقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

"محمد بن عبد الله، النبي العربي وخاتمة النبيين، الذي جاء يبشر العرب والناس أجمعين بدين جديد، ويدعو للقول بالله الواحد الأحد، وليكمل الوحي الذي نزل من قبل، مجزوءاً، على اليهود والنصارى، وهو على يقين من أمره أنه يتلو آي الله في خلقه، ولم يدع يوماً انه غير إنسان مخلوق، وهو من سلالة الأنبياء، وليس باسم يسوع الناصري نبيهم الكريم. كانت تعاليمه في غاية البساطة، تذكرنا من وجوه عديدة، بتعاليم موسى ووصاياه، في نطاق القربى العنصرية التي تشد العرب إلى العبرانيين الأقدمين، فالله الذي يدعو إلى عبادته هو الواحد الأحد القيوم الكلي القدرة. يدعو الإنسان إلى الطاعة والتسليم المطلق إلى الإسلام، إذ أن الله كريم يعد عباده ومن يسلم إليه أمره، أي

---

٨٩ إدوار بروي، بالاشتراك مع جانين أوبوايه، كلود كاهين، جورج دوبي، ميشال مولات: "تاريخ الحضارات العام"، المجلد الثالث: "القرون الوسطى"، ترجمة يوسف اسعد داغر وفريد م. داغر، ط ١، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ١٩٦٥ م، ص ١١٧.

Edward Perroy, avec Jeanine Auboyer, Claude Chahen, Georges Duby, Michel Mollat, Histoire Générale des Civilisations, Deuxième édition, revue et corrigé (Paris: Presses Universitaires de France, 1957), Tome 3, p. 93.

المسلم، بالجنة، ويبعث في قلبه الثقة والإيمان بوعد الله. وهو لا ينهى المسلم عن السعي وراء خيرات هذه الدنيا، إنما بالشكر تدوم النعم، إذ أن الله هو واهب الاشيء ومقسم الأرزاق، وهذا الموقف، وهذه القناعة الداخلية لا تلزم صاحبها إلا بالدعاء لله والشكر له، والسير على تعاليمه ووصاياه، والجهاد في سبيله حسبما يدعو إليه نبيه ورسوله، والاعتصام بمكارم الأخلاق، والتزام حبل الفضيلة، والتصدق للغير، من أي لون أو جنس كانوا، وفقاً للتقاليد المرعية، والرفق بالمرأة، هذه هي بإيجاز الرسالة التي قام محمد يدعو إليها العرب في مكة، بأسلوب جزل، وعبارة جمعت بين الإيجاز والإعجاز". [٩٠]

كما يشير بروي إلى علم الكلام ونشأته في الحضارة الإسلامية، فيقول:

"بعد أن استقرت النصوص واتضحت فيها المعاني والمدلولات، كان لا بد من لاهوت يشرح أحكام العبادة، ويوضح الحق العام والخاص، ويؤمن له الانسجام ويضح معانيه... وهكذا بعد أن اعتمد الفكر الإسلامي على اللاهوت والفلسفة، وجد نفسه، وجهاً لوجه، أو أخذ لحسابه مواجهة هذه القضايا البشرية الخالدة التي تلازم كل الديانات، منها مثلاً قضية الحرية والقدرة. فبين قدرة الله الكلي القدرة وعدله الإلهي، وبين القدرة والحرية

٩٠ إدوار بروي: نفسه، ٣ / ١١٢.

E. Perroy, Ibid, vol. 3, p. 88.

الشخصية، راحت نصوص القرآن والحديث تتسع لكل التفسيرات. فالقدرية التي قال أصحابها بحرية الإرادة، في أواخر الدولة الأموية، بدا أصحابها في نظر الأمويين عناصر تدعو للعصيان والثورة، الأمر الذي جعل العباسيين يرحبون بهم. ثم طلعت علينا قضية العقل والإيمان. وهكذا ظهر علم الكلام أو القياس الفلسفي ...". [٩١]

إذن بموجب بروي، فإن نشأة علم الكلام الإسلامي تمت بعد استقرار النصوص (القرآن والسنة) بمعنى: انتهائها، ووضوح دلالاتها. النصوص ذاتها، في ضوء بروي، تتسع لكل التفسيرات التي ناقشها علم الكلام. النشأة تمت قبل حركة ترجمة (الثقافات القديمة) باستخدام تسمية بروي. النص المنقول آنفاً دونه بروي في موسوعته، قبل أن يشير إلى حركة ترجمة الفكر القديم (غير الإسلامي). النص نفسه يقرر أن قضايا علم الكلام الأولى: نوقشت إسلامياً في زمن مبكر، أي قبل حركة الترجمة بزمن طويل، وهذا ما يقرره الواقع التاريخي، وما انتهينا إليه مسبقاً.

تناقض الموسوعة البريطانية الجديدة **the New Encyclopedia Britannica** أو تضع نفسها في موضع المتناقض في مجال تحديد النشأة الحقيقة

---

٩١ إدوار بروي: نفسه، ٣ / ١٣٢ – ١٣٣.

E. Perroy, Ibid, vol. 3, p. ١٠٧- 108.

لعلم الكلام الإسلامي. فبينما تشير الموسوعة إلى إن بداية علم الكلام هي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وحين بدأت تظهر العديد من الأسئلة الكلامية الأولى التي تركزت حول وحدة الله **God's Unity** والعدل **Justice** وحرية الإنسان **Man's Freedom**، وهكذا في النصف الأول للقرن الثامن الميلادي، تعود الموسوعة إلى مناقضة نفسها حين تشير إلى تراث ما قبل الإسلام والتراث الإسلامي الذي ابتدأ مع علم الكلام اللاهوت الإسلامي المبكر بعد أن اتصل بتراث كل الأديان.

تتجه الموسوعة نحو تحقيق فصلة تمييزية بين علم الكلام والفلسفة، إذ تتم الإشارة فيها إلى التفرقة الرئيسية بعد العلمين المشارين. بينما يتجه المتكلمون في الإسلام إلى التصفية العقلانية **Rational Clarification** والدفاع عن مبادئ الإسلام، يتجه الفلاسفة فيه إلى متابعة العلوم الإغريقية القديمة (أو) الإغريق – رومانية. هؤلاء المفكرون (الإشارة إلى المتكلمين)، وفي ضوء الموسوعة، تموضعوا بين المحدثين **Traditionalists** الذي ظلوا على اتصال بالعبارة الحرفية لمصادر الإسلام الأولى العقائدية (القرآن والحديث) ومقتوا **Abhorred** العقل، وبين الإشارة إلى

الفلاسفة في الإسلام الذين قادهم العقل إلى التخلي عن الوحدة الإسلامية **Islamic Community** [٩٢] (المصطلح الأخير قد يشير إلى الإجماع الإسلامي).

تقول الموسوعة عن مصطلح الكلام:

"هذا المصطلح (كلام **Kalām**) استخدم لتعيين نظام أكثر خصوصية، لأن الكلام البلاغي **Rhetorical** والمنطقي **Dialectical** استعمل لصياغة **Formulating** الأمور الأساسية للدين الإسلامي، للدفاع عنه، ولمجادلة آراء المسلمين وغير المسلمين". [٩٣]

علم الكلام، وفي ضوء الموسوعة، أصبح يشمل كل الأمور المباشرة وغير المباشرة المناسبة لتأسيس وتعريف الإيمان الديني، والتي طورت ضرورتها أو فائدتها بوصفها نظاماً عقلانياً **Systematic Rational** للمناظرات الخاصة بالمعرفة الإنسانية وتأسيس أو وضع العالم **the Make Up of the World** بغض النظر عن كل

92The New Encyclopedia Britannica, Volume 22 (Islamic Life), 15 Th Edition (US: 1986), p. 14.

93 Ibid, p. 14.

المجهودات المبذولة من قبل علماء الكلام المتنوعة لصهر المشكلات الكلامية فلسفياً أو صوفياً فإن علم الكلام قدم استقلاله عن الفلسفة وباقي العلوم الدينية.

تعود الموسوعة إلى مناقضة نفسها إذ تشير إلى التراث الهللينيthe **Hellenistic Legacy** فالتراث ما قبل الإسلامي **Pre-Islamic** واللاإسلامي **Non – Islamic** مع علم الكلام الإسلامي المبكر جاء بعد أو تأسس من خلال الاتصال بكل فكر الأديان في مصر وسوريا وإيران والهند. علم الكلام قدم عن طريق تعلم فكر الأديان: المسيحية واليهودية والمانوية (الدين الذي أسسه ماني في إيران في القرن الثالث الميلادي)، الزرادشتية (الدين الذي أسسه زرادشت في القرن السابع الميلادي)، البوذية في الهند، الصابئيون، بواسطة تعليمات الكتب المقدسة، وتراث التاريخ الديني للأديان المشارة.[٩٤]

---

94 Ibid, p. 15.

عن التاريخ الهللينيي والفلسفة الهللينية، ينظر:

Roger S. Bagnall and Peter Derow, editors, The Hellenistic Period: Historical Sources in Translation, Second edition (US: Blackwell Publishing Ltd, 2004); Brad Inwood and L. P. Gerson, translators, Hellenistic Philosophy: Introductory Readings, Second edition (US: Hackett Publishing, 1997); A. A. Long' Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics, Second edition (US: University of California Press, 1986).

نشير إلى التناقض الذي تضع الموسوعة نفسها فيه بما يكذب من خلال الواقع التاريخي لنشأة علم الكلام الإسلامي. فبينما تشير أولاً إلى أن علم الكلام بدأ بعد وفاة النبي صل الله عليه وآله وسلم، وأسئلة هذا العلم الأولى: قدرة الله، حرية الإنسان، العدل، كانت في النصف الأول للقرن الثامن الميلادي، أي هذه النشأة، تشير بعدها إلى أن علم الكلام الإسلامي بدأ بعد الاتصال بكل فكر الأديان المشارة. هنا يكمن تناقض الموسوعة. الواقع التاريخي ما أشرناه آنفاً يؤكد إن علم الكلام الإسلامي ذاتي النشأة الإسلامية، حيث دارت الأسئلة الكلامية الأولى، وهو ما تشير إليه الموسوعة! في وسط إسلامي صرف.

وهو أيضاً، أي الواقع التاريخي لا ينكر اتصال الكلام الإسلامي بتراث الأديان المشارة، لكنه يؤكد إن الاتصال المشار قد تم بعد حركة الترجمة الخاصة بالتراث المذكور، والتي بدأت بعد طرح الأسئلة الكلامية الأولى بزمن طويل نسبياً.

إذن علم الكلام الإسلامي قد نشأ في بيئة إسلامية. إن دوافع وظروف داخلية إسلامية صرفة هي التي أنشأته، ولم يكن ثمة تأثيرات خارجية لا إسلامية عليه حتى ينشأ. نصوص الواقع التاريخي نفسها تؤكد ذلك. لكننا نشير هنا أيضاً (إشارة موضوعية) يؤكدها الواقع التاريخي أيضاً، انه كانت هناك تأثيرات على علم الكلام

الإسلامي (أجنبية غير إسلامية) بعد حركة ترجمة الفكر القديم (الغير إسلامي) الفلسفي خصوصاً، أو حتى الكلامي، لكن التأثيرات المقررة بعد نشأة علم الكلام الإسلامي لا قبلها. على اختلاف صفة التأثيرات المشارة إيجابية كانت أم سلبية.[٩٥]

مع ذلك، فليس المهم هو الجغرافيا في موضوع أصالة علم الكلام الإسلامي من عدمه، فهذه مسألة ثانوية في قناعتي، المسألة الأساسية هي في قرب علم الكلام من تعاليم الوحي (الكتاب والسنة).

وينبغي أن نلاحظ في هذا السياق أن الأئمة الكبار قد وقفوا بالضد من القضايا الكلامية، لأن الطريقة التي طرحت بها خصوصاً مسائل القدر، وحرية الإرادة، ومرتكب الكبيرة وغيرها لم تكن معهودة في عهد النبوة ولا في عهد الخلافة الراشدة.

٩٥ يذهب محمد السيد الجليند، فيفهم أصالة علم الكلام بمحاولات المتكلمين نصرة الدين. ولذلك فهم استعانوا بكل مصدر ممكن فلسفياً وغير فلسفي، للوصول إلى غاية الدفاع عن الدين، ولذلك لا يقدح في هذه الاصالة تسرب بعض المصطلحات الفلسفية إلى مشاريعهم الكلامية، لانهم استعانوا بالفلسفة للدفاع عن الدين، وعلى الرغم من احتكاكه مع الاديان والتيارات الاجنبية يظل علم الكلام في جوهره معبراً عن فلسفة الاسلام الحقيقية، كما يرى. وهو يحاول في الفصل الاول من كتابه على سبيل المثال أن يتلمس جوانب الاصالة في علم الكلام من خلال البحث في تعريفاته، وفي بيان موقف الصوفية والمحدثين من الكلام، والثالث: منزلة الكلام من العلوم الشرعية، ينظر: د. محمد صالح محمد السيد، "أصالة علم الكلام"، ص ٨، ٩، ١٣.

يذكر الأستاذ محمد أبو زهرة أن علم الكلام في عصر الشافعي كان قائماً على تعاليم المعتزلة وأساليبهم، ولذلك بغض الشافعي ذلك العلم واستنكر الاشتغال به. لأنه لم يفهم منه إلا الصورة التي رآها في المعتزلة، ولذلك يمكن القول أن أثر المعتزلة في نفس الشافعي كان السبب في حملته على الكلام، لكنه كان إيجابياً من ناحية أخرى في الجدل الفقهي عنده، فقد كان يجادل بعض فقهاء الرأي ممن أدرجوا في سلك المعتزلة كبشر المريسي، ولعل الشافعي قد درس طرائقهم في الجدل، وكيف يجادل الخصم، وكيف تنتزع الحجة من أقواله، وذلك مما اشتهر به الشافعي، فضلاً عن أن العصر برمته كان عصر جدل واحتجاج.[٩٦] فالشافعي كغيره من الفقهاء والمحدثين قد بغض علم الكلام لأن الذين أسسوه هم المعتزلة، وطريقتهم كانت تخالف طريقة السلف الصالح في فهم عقائد الدين الكريم، والشافعي كان يؤثر الإتباع على الابتداع، ولو في الاستدلال ما دام الأمر يتصل بالعقائد، ولأن المعتزلة اتجهوا بدراسة العقيدة اتجاهاً فلسفياً، وذلك لا يتفق مع نزعة الشافعي، كما إن المعتزلة أثاروا مسائل معقدة وشائكة ولا يسهل على العقل البشري الجزم فيها. ولذلك أثر عن الشافعي النهي عن الاشتغال بعلم الكلام، وكان يقول:

٩٦ الإمام محمد أبو زهرة: "الشافعي: حياته وعصره – آراؤه وفقهه"، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٧٨، ص ٥٤ – ٥٥.

"حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل منكسين، ويطاق بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام". وكان يقول: "إياكم والنظر في الكلام، فإن الرجل لو سئل عن مسألة في الفقه وأخطأ فيها كان أكثر شيء أن يضحك منه، كما لو سئل عن رجل قتل رجلاً، فقال ديته بيضة، ولو سئل عن مسألة في الكلام فاخطأ نسب إلى البدعة". وبلغ بغض الشافعي لطريقة أهل الكلام أنه كان لا يعدهم من العلماء، فقد روى الربيع عنه أنه قال: لو أن رجلاً أوصى بكتبه من العلم، وفيها كتب الكلام لم تدخل كتب الكلام في تلك الوصية. [٩٧]

ولكن هل كان الشافعي مع نهيه عن الكلام على جهل به؟ لقد خصص البيهقي باباً في كتابه: "مناقب الشافعي" بعنوان: "ما يستدل به على معرفة الشافعي بأصول الكلام، وصحة اعتقاده فيها". وضمنه أبواباً عدة، منها: باب ما يؤثر عنه في الإيمان، ويروي عن الربيع بن سليمان أنه سمع الشافعي يقول: الإيمان قول وعمل، وذكر رأي الشافعي في أن الإيمان يزيد وينقص. وباب ما يؤثر عنه رحمه الله في دلائل التوحيد، وذكر فيه جدال الشافعي مع بشر المريسي، وباب ما يؤثر عن الشافعي، رحمه الله، في أسماء الله، وصفات ذاته، وأن القرآن كلام الله، وكلامه من صفات ذاته، وكان يقول: القرآن كلام

٩٧ أبو زهرة: "الشافعي"، ص ١٣٦ – ١٣٧.

الله غير مخلوق. وباب ما يؤثر عنه في إثبات المشيئة لله عز وجل وهي من صفات الذات، وفي إثبات القدر وخلق الأفعال وعذاب القبر، وفي هذا الباب يستدل البيهقي بقول الشافعي للمزني: تدري من القدري؟ القدري الذي يقول: إن الله عز وجل لم يخلق الشر حتى عمل به. ويعقب البيهقي بالقول: "وفي هذا دليل على أنه كان يرى الشر خلقاً من خلق الله عز وجل وكسباً من كسب من عمل به". وباب ما يؤثر عنه في إثبات الرؤية: فعن الربيع بن سليمان قال: كنت ذات يوم عند الشافعي، رحمه الله، وجاءه كتاب من الصعيد – وهو اسم موضع – يسألونه عن قول الله جل ذكره {كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون} [المطففين:١٥]، فكتب فيه: لما حجب الله قوماً بالسخط دل على أن قوماً يرونه بالرضا. قال الربيع: أو تدين بهذا يا سيدي؟ فقال: والله لو لم يوقن محمد بن إدريس أنه يرى ربه في المعاد لما عبده في الدنيا. وباب: ما يؤثر عنه في تفضيل النبي صلى الله عليه وسلم، على جميع الخلق وإثبات الشفاعة له. وباب: ما أؤثر عنه في الذنوب التي هي دون الكفر بالله عز وجل. وباب ما يؤثر فيما يلحق الميت من فعل غيره. وباب: ما يؤثر عن في الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم. وباب: ما يؤثر عنه في جملة الصحابة، رضي الله عنهم وعنه. وباب: ما يؤثر عنه في قتال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أهل القبلة. وباب: ما جاء عن الشافعي، رحمه الله، في مجانبة أهل الأهواء،

وذمه كلامهم، وازدرائه بهم، ودقه عليهم، ومناظرته إياهم، وهنا يقول الشافعي: من ارتدى بالكلام لم يفلح. وباب ما يستدل به على حسن اعتقاد الشافعي في متابعة السنة، ومجانبة البدعة. وباب: ما يستدل به على معرفة الشافعي رضي الله عنه بالحديث. [٩٨]

وهذا يعني أن طريقة السلف الصالح في أمثال هذه القضايا كانت تختلف كل الاختلاف عن الطريقة التي أثارها الخوارج والجهمية والمعتزلة وغيرهم. وهو ما يعني في الوقت نفسه أنهم كانوا على دراية بالمسائل الكلامية وأنهم قد انتدبوا أنفسهم للرد عليها من أجل تصحيح منهاج العقل الإسلامي بالعودة إلى ينابيع الإسلام الأصيلة المتمثلة بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وما كان عليه أهل بيت النبوة وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

قال ابن جريج في تفسير قوله تعالى: {قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله} [آل عمران: ٣١] :"كان قوم يزعمون أنهم يحبون الله، يقولون: إنا نحب ربنا، فأمرهم الله أن يتبعوا محمداً – صلى الله عليه وسلم – وجعل إتباع محمداً علماً لحبه". [٩٩]

---

٩٨ ينظر: البيهقي (ت ٤٥٨ ه): "مناقب الشافعي"، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٨٥ – ٥٥٠. وقارن مع: فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ ه): "مناقب الامام الشافعي"، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، ط١، مكتبة الكليات الازهرية، ١٤٠٦ ه – ١٩٨٦ م، ص ٩٩ وما بعد. وأيضاً: الامام محمد أبو زهرة: "الشافعي"، ص ١٣٧ وما بعد.

وقال الشافعي في تفسير قوله تعالى: {كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون} [البقرة: ١٥١]. فذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله. ويعقب الشافعي بالقول: وهذا يشبه ما قال، لأن القرآن ذكر، وأتبعته الحكمة، وذكر الله منه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فالحكمة هنا هي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وذلك لأنه مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتم على الناس إتباع أمره، فلا يجوز أن يقال: فرض إلا لكتاب الله ثم سنة رسوله. لأن الله جعل الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به.[١٠٠]

وفي هذا السياق يمكن أن نفهم المؤلفات الآتية:

١ -عبد الله بن وهب (ت ١٩٧ ه): "القدر".[١٠١]

---

٩٩ علي حسن عبد الغني: "تفسير ابن جريج"، ط١، مكتبة التراث الاسلامي، القاهرة، ١٤١٣ ه – ١٩٩٣ م، ص ٦٦.

١٠٠ تفسير الشافعي، جمع وتحقيق ودراسة الدكتور أحمد مصطفى الفرّان، ط١، دار التدمرية، الرياض، ١٤٢٧ ه – ٢٠٠٦ م، ١/ ٢٤١.

١٠١ حققه وخرج أحاديه عمر سليمان الحفيان، ط١، دار العطاء، الرياض، ١٤٢٢ ه – ٢٠٠١م.

٢ -أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ ه): "الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله".[١٠٢]

٣ -البخاري (ت ٢٥٦ ه): "خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل".[١٠٣]

٤ -ابن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦ ه): "الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة".[١٠٤]

٥ -_____: "تأويل مشكل القرآن".[١٠٥]

٦ -الدارمي (ت ٢٨٠ ه): "الرد على الجهمية".[١٠٦]

٧ -_____: "رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد".[١٠٧]

---

١٠٢ تحقيق صبري سلامة شاهين، ط١، دار الثبات، الرياض، ١٤٢٤ ه – ٢٠٠٢م.

١٠٣ تحقيق سليمان الفهيد، ط١، دار أطلس الخضراء، الرياض – دمشق، ١٤٢٥ – ٢٠٠٥ م.

١٠٤ ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ ه – ١٩٨٥م.

١٠٥ شرحه ونشره السيد أحمد صقر، ط٢، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٣٩٣ ه – ١٩٧٣.

١٠٦ قدم له وخرج أحاديثه وعلق عليها بدر البدر، ط١، الدار السلفية، الكويت، ١٤٠٥ ه – ١٩٨٥.

١٠٧ صححه وعلق علق عليه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، ؟

٨ ابن أبي عاصم (ت ٢٨٧ ه): "السنة".[١٠٨]

٩ – _____ : "كتاب الزهد".[١٠٩]

١٠ عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت ٢٩٠ ه): "كتاب السنة".[١١٠]

١١ – المروزي (ت ٢٩٤ ه): "السنة".[١١١]

١٢ – _____: "كتاب تعظيم قدر الصلاة".[١١٢]

١٣ – الفريابي (ت ٣٠١ ه): "صفة النفاق وذم المنافقين".[١١٣]

١٤ – ابن جرير الطبري (ت ٣١٠ه): "التبصير في الدين".[١١٤]

---

١٠٨ حققه وخرج أحاديثه، د. باسم فيصل الجوابرة، ط١، دار الصميعي، الرياض، ١٤١٩ه – ١٩٩٨ م.

١٠٩ تحقيق الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، ط٢، الدار السلفية، الهند، ١٤٠٨ ه – ١٩٨٧م.

١١٠ تحقيق الدكتور محمد سعيد سالم القحطاني، ط٤، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٦ ه – ١٩٩٦م.

١١١ حققه وخرج أحاديثه وآثاره وعلق عليه الدكتور عبد الله محمد البصيري، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤٢٢ ه – ٢٠٠١ م.

١١٢ حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره الدكتور عبد الجبار عبد الرحمن الفريوائي، ط١، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٤٠٦ ه.

١١٣ تحقيق عبد الرقيب علي، اشراف ومراجعة مقبل بن هادي الوادعي، ط١، دار ابن زيدون، بيروت، مكتبة السنة، القاهرة، **1410**ه – ١٩٩٠م.

١١٤ تحقيق علي عبد العزيز علي الشبل، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٦ ه – ١٩٩٦م.

١٥ – _____: "صريح السنة".[١١٥]

١٦ – ابن خزيمة (ت ٣١١ ه): كتاب التوحيد واثبات صفات الرب عزوجل".[١١٦]

١٧ – ابن المنذر(٣١٨ ه): "الإجماع".[١١٧]

١٨ – البربهاري (ت ٣٢٩ ه): "شرح السنة".[١١٨]

١٩ – أبو بكر الآجري (ت ٣٦٠ ه): "كتاب الغرباء".[١١٩]

٢٠ – ابن بطة العكبري (ت٣٨٧ ه): "الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة".[١٢٠]

---

١١٥ تحقيق بدر يوسف المعتوق، راجعه بدر عبد الله البدر، ط٢، دار الخلفاء للكتاب الاسلامي، ١٤٢٦ ه – ٢٠٠٥ م.

١١٦ دراسة وتحقيق الدكتور عبد العزيز ابراهيم الشهوان، دار الرشد، الرياض، ؟

١١٧ تحقيق الدكتور صغير محمد حنيف، ط٢، مكتبة الفرقان – عجمان، ومكتبة مكة الثقافية –رأس الخيمة، ١٤٢٠ ه – ١٩٩٩ م.

١١٨ دراسة وتحقيق خالد قاسم الردادي، ط١، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ١٤١٤ ه – ١٩٩٣.

١١٩ تحقيق بدر البدر، ط١، دار الخلفاء للكتاب الاسلامي، الكويت، **1403** ه – ١٩٨٣ م.

١٢٠ الكتاب الأول: "الإيمان"، تحقيق ودراسة رضا نعسان معطي، ط٢، دار الراية، الرياض، ١٤١٥ ه – ١٩٩٤ م، الكتاب الثاني: "القدر"، تحقيق د. عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، دار الراية، الرياض، ١٤١٥ ه – ١٩٩٤ م، الكتاب الثالث: "الرد على الجهمية"، تحقيق ودراسة د. يوسف عبد الله يوسف الوابل، دار الراية، الرياض، ١٤١٥ ه – ١٩٩٤ م، الكتاب الرابع: "جزء في فضائل الصحابة"، تحقيق الدكتور حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الراية، الرياض، ١٤٢٤ ه.

٢١ – ابن منده (ت ٣٩٥ ه): "كتاب التوحيد".[١٢١]

٢٢ – البيهقي (ت ٤٥٨ ه): "الاعتقاد".[١٢٢]

٢٣ – الهروي (ت٤٨٥ ه): "ذم الكلام وأهله".[١٢٣]

٢٤ – ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠ ه): "إثبات صفة العلو".[١٢٤]

٢٥ – أبو شامة (ت ٦٦٥ ه): "الباعث على إنكار البدع والحوادث".[١٢٥]

ثالثًا: قضايا كلامية:

أصول الإسلام في ضوء "الموسوعة البريطانية الجديدة"، أو الفكر الإسلامي في تمييزه الماهوي نظراً للفروقات الجوهرية بين المصطلحين، هي: "القرآن، السنة، الإجماع، الاجتهاد".[١٢٦]

---

١٢١ حققه وضبط نصه وعلق عليه د. محمد بن عبد الله الوهيبي، ود. موسى عبد العزيز الغصن، ط١، دار الهدي النبوي، مصر، ودار الفضيلة، السعودية، ١٤٢٨ ه – ٢٠٠٧ م.

١٢٢ تحقيق عبد الله محمد الصديق الغماري، دار العهد الجديد، ؟، ١٣٧٩ ه – ١٩٥٩ م.

١٢٣ قدم له وضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه عبد الله محمد عثمان الانصاري، مكتبة الغرباء الاثرية؟

١٢٤ تحقيق الدكتور أحمد عطية الغامدي، ط١، مؤسسة علوم القرآن – بيروت، ومكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤٠٩ ه – ١٩٨٨م.

١٢٥ ط٢، مطبعة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ١٤٠١ ه – ١٩٨١م.

العبارة المتقدمة موضوع المناقشة الآتية:

هنا يحدث خلط بين أصول الإسلام (القرآن والسنة) وبين أصول الفكر الإسلامي. بعبارة أخرى يتم الخلط بين الوحي والعقل في مركب واحد! لا بد من الإشارة الضرورية إلى تمييز أو الفصل بين كل من الوحي والعقل. الوحي هو ليس العقل، وبالعكس. الوحي يتميز بالعصمة، بما لا يتميز بها العقل "الفكر الإسلامي ليس هو الإسلام نفسه"، هذا ما يقرره الدكتور محسن عبد الحميد. [١٢٧] ينبغي تحقيق الفصلة التمييزية بين كل من الوحي والعقل. العقل يمكن أن يتحرك في إطار الوحي لكنه ليس هو، هذا ما نؤكده. وباستخدام مثال واقعي يمكن توضيح ما تقدم: يمكنني مثلاً أن أحرك ذهني في ظاهرة ما، أية ظاهرة، أتأملها، اعمل على تحليلها، ألاحظها كلياً ثم أجزئها إلى أجزائها لأعيد ربطها كلياً من بعد، كل ما قمت به كان فكري المعمول في ضمن الظاهرة، لكن ما ينبغي تمييزه هو فكري عن الظاهرة موضوع فكري أو موضوع تحليله. فكري أنا، والظاهرة هي، والأنا لا هي ال (هي) وال (هي) هي غير الأنا، الأنا هي أنا وفي مقابلها الظاهرة هي هي.

---

126 The New Encyclopedia Britannica, Vol. 22, p. 5.

١٢٧ الدكتور محسن عبد الحميد: "الفكر الاسلامي – تقويمه وتجديده"، ص ٧ – ٩، ومعظم أفكارنا هنا عنه.

يفرق ابن حزم في جملة ما يفرق من مصطلحات بين مصطلحين أساسيين، الأول: (النص)، وهو: "هو اللفظ الوارد في القرآن والسنة المستدل به على حكم الأشياء، وهو الظاهر نفسه..."، وبين مصطلح (التأويل)، ويحدد مفهومه بالقول: "نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق وان كان نقله بخلاف ذلك اطرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل". [١٢٨]

الوحي، كما تقدم، هو ليس فكراً بشرياً، والعقل هو فكر بشري غير معصوم. الوحي لا يمكن أن يخطأ، ولا يتصور فيه الخطأ. واشتراطا عدم الخطأ فيه لأن العقل يبني أفكاره على أساسه، أي العقل الديني. لكن خطأ العقل لا يرجع بالضرورة على الوحي، لأن الوحي هو أساس العقل وليس العكس. اشتراط كون الوحي معصوماً بعبارة أخرى لا يتصور خطؤه، وهذا التصور ضروري، لأنه به يقاس أو يتصور أو تقوّم نسبة الخطأ والصواب في أية ظاهرة أو موضوع يتعامل مع الوحي أو يعامله الوحي. الموضوع أو الظاهرة فكرية بشرية طبعاً، لكن لو انتقل الخطأ والصواب إلى المقياس لما أمكن بأي

١٢٨ ابن حزم (ت ٤٥٦ ه): "الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، ١/ ٤٢.

حال تقييم الخطأ والصواب في الظاهرة أو الموضوع، موضوعا التقييم، إذ بأي أساس بعد ذلك يمكن أن تقيم الظاهرة؟ [١٢٩]

لكن هل يمكن فهم كل من الوحي والعقل؟

الوحي في اللغة هو: "الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي وكل ما ألقيته إلى غيرك. يقال: وحيت إليه الكلام وأوحيت. ووحى وحياً وأوحى أيضاً أي كتب. والوحي أيضاً: المكتوب والكتاب. وأوحى إليه: بعثه، وأوحى إليه: ألهمه. وفي التنزيل العزيز: { وأوحى ربك إلى النحل } [النحل: ٦٨]، وفيه: {بأن ربك أوحى لها} [الزلزلة:٥]، أي إليها. وقيل: أراد أوحى. ويروى: أوحى، وفي التنزيل العزيز: {فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشياً} [مريم:١١]، وقال الفراء في قوله: {فأوحى إليهم}: أي أشار إليهم. وهو باب واسع. وأوحى الله إلى أنبيائه، قال ابن الإعرابي: أوحى الرجل إذا بعث برسول ثقة إلى عبد من عبيده ثقة، وأوحى أيضاً: إذا كلم عبده بلا رسول، وأوحى الإنسان إذا صار ملكاً بعد فقر، وأوحى الإنسان ووحى وأوحى إذا ظلم في سلطانه. واستوحيته: إذا فهمته.

---

١٢٩ ذهب الشوكاني إلى القول أن من يعتد به من أهل العلم قد ذهب إلى أن السنة مستقلة بتشريع الاحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام. ينظر: الشوكاني: "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول"، تحقيق وتعليق أبي حفص سامي بن العربي الاثري، قدم له الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن السعد، الشيخ الدكتور سعد بن ناصر الشثري، ط١، دار الفضيلة، الرياض، الرياض، ١٤٢١ ه – ٢٠٠٠، ١/ ١٨٧.

والوحي: ما يوحيه الله إلى أنبيائه. وقال ابن الانباري في قولهم: أنا مؤمن بوحي الله، قال: سمي وحياً لأن الملك أسره على الخلق وخص به النبي، صلى الله عليه وسلم، المبعوث إليه. قال الله عز وجل: {يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً} [الأنعام: ١١٢]. فهذا أصل الحرف ثم قصر الوحي للإلهام، ويكون للأمر، ويكون للإشارة. وقال الزجاج في قوله تعالى: {وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي} [المائدة:١١١]، قال بعضهم: ألهمتهم. وقال بعضهم: أمرتهم، وقال بعضهم: أتيتهم في الوحي إليك بالبراهين والآيات التي استدلوا بها على الإيمان فآمنوا بي وبك. قال الأزهري: وقال الله عز وجل: { وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه} [القصص:٧]، قال: الوحي هنا إلقاء الله في قلبها، قال: وما بعد هذا يدل، والله أعلم، على أنه وحي من الله على جهة الإعلام للضمان لها: {إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين} [القصص:٧]، وقيل: إن معنى الوحي هنا الإلهام، قال: وجائز أن يلقي الله في قلبها أنه مردود إليها وأنه يكون مرسلاً، ولكن الإعلام أبين في معنى الوحي هنا. قال أبو اسحق: وأصل الوحي في اللغة كلها إعلام في خفاء، ولذلك صار الإلهام يسمى وحياً. قال الأزهري: وكذلك الإشارة والإيماء يسمى وحياً والكتابة تسمى وحياً. وقال الله عز وجل: {وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب} [الشورى:٥١]، معنها إلا أن يوحي وحياً فيعلمه بما يعلم البشر

أنه أعلمه، إما إلهاماً أو رؤياً، وإما أن ينزل عليه كتاباً كما أنزل على موسى عليه السلام، أو قرآناً يتلى كما أنزله على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكل هذا إعلام، وإن اختلفت أسباب الإعلام فيها. [١٣٠]

إذن من معاني الوحي هو الناقل لكلام الباري إلى الإنسان، والإنسان هو النبي. والوحي لا يمكن أن يخطأ، إذ ينقل أو يقوم بمهمة نقل أوامر الله إلى الإنسان (النبي)، أو قد يطلق الوحي على الرسالة نفسها. وتقرر الآية الكريمة { وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى } [النجم: ٣ – ٤]. [١٣١]

---

١٣٠ ابن منظور (ت ٧١١ ه): "لسان العرب"،دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ١٥ /٣٧٩ – ٣٨٢.

١٣١ ثمة العديد من الدراسات المعاصرة التي تناولت موضوع الوحي. فالدكتور محمد السيد الجليند يبين معان مختلفة للوحي، منها: إن الوحي لغة الاعلام الخفي، وهو عند الاصوليين إعلام الله تعالى رسله بالشرع، وقد يطلق ويراد به جبريل، وقد يطلق ويراد به القرآن الكريم. ويتوسع في بيان مفاهيم جديدة للوحي، مثل الوحي والواقع، الوحي ضرورة إجتماعية، الوحي حاجة نفسية، الوحي حاجة عقلية، الوحي حاجة إنسانية، ينظر: د. محمد السيد الجليند: "الوحي والانسان: قراءة معرفية"، دار قباء، القاهرة، ٢٠١١ م، ص ٤٩ – ٥٠، ص ١٤٨ – ٢٣٦. أما الدكتور عبد العال سالم مكرم فيبين أن مدلولات الوحي متعددة، منها: إلهام، إشارة، همس، والقرآن الكريم وحي، وقد يكون الوحي عبارة عن إلقاء المعنى في النفس والقلب، وقد يكون كلاماً من وراء حجاب، ينظر: د. عبد العال سالم مكرم: "الفكر الاسلامي بين الوحي والعقل"، ط١، دار الشروق، مصر، ١٤٠٢ ه – ١٩٨٢ م، ص ١٧ – ١٨، ويذكر د. عبد المجيد رجب النجار عدداً من الخصائص للوحي، ومنها: ١- الوحي: كله، قرآنا وحديثاً، إلهي المصدر، ٢- الوحي القرآني: قطعي الورود، وما ثبت من الحديث بالتواتر، ومن الحديث ما هو ظني الورود، ٣- بعض ما جاء في الوحي منسوخ ببعضه، ٤- الوحي: حقائق مطلقة غير خاضعة للتعقيب الانساني، ٥- ما جاء في الوحي هو مطابق لما في العقل، وإن حصل خلاف فالاشكال في العقل، ٦ – الوحي ممحض للحكم في أجناس الافعال (كحرمة الربا، وحلية البيع)، أما أفراد الافعال المتعلقة بالمكان والزمان فإن الاحكام تتعلق بها بوسطة النظر العقلي إذ يتم إرجاعها إلى أجناسها مناسبة، ٧- خطاب الوحي عام للناس كافة، ٨-

وقال السدي في قوله تعالى: {إلا وحياً} [الشورى: ٥١]. أي: يوحي إليه.[١٣٢]

العقل إذا تصورناه عملية فكرية، فهو إعمال ذهني في ظاهرة ما، فهو إعمال ذهني في الوحي موضوع العمل الذهني. العقل إما أن يلتزم بوحي أو لا؛ فإذا التزم بالوحي يتعين عليه أن يلتزم بالحدود العامة للوحي لموضوع عمليات العقل الذهنية، ومن ثم أطر الوحي أو حدوده العامة هي أطر العقل أو حدوده الكلية التي يتعين على العقل الالتزام بها، هذا هو مجال الوحي أو غرضه أن يقوم بتحديد أطر عامة لحركة العقل في الموضوع أو الظاهرة، إذا أراد أن يفكر في الظاهرة، أو الموضوع أو يحللهما، أو حتى يقوم بتحويلهما إلى مركبات ذهنية في أطر الوحي، أو حتى في قضايا العقل الكلية الثلاثة الله، الإنسان، العالم. مهمة الوحي إذ يقوم العقل بتأمل القضايا الكلية الثلاثة المشارة أن يحدد حدوداً كلية، أو يضع أطراً أو ضوابط كلية لحركة العقل التأملية في القضايا المذكورة موضوع حركة العقل، بمعنى (ما يفعل) أو (لا يفعل) إذ يتأمل القضايا المشارة. أو قد لا يلتزم العقل وحياً، وهو هنا العقل المطلق، فليس أمام حركة العقل

الوحي منضبط في نص يجري على لغة العرب، ٩-من الوحي ما هو قطعي الدلالة، ومنه ما هو ظني. ينظر: د. عبد المجيد النجار: ": "خلافة الانسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع"، ط٢، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الامريكية، ١٤١٣ ه – ١٩٩٣ م، ص ٦٨ – ٧١.

١٣٢ السدي: "ت١٢٨ ه": "تفسير السدي الكبير"، جمع وتوثيق ودراسة الدكتور محمد عطا يوسف، ط١، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٤ ه – ١٩٩٣ م، ص ٤٣٤.

(غير الملتزم بالوحي) قيود أو ضوابط. لكن هل ثمة فرق بين العقل الملتزم بالوحي، أي العقل المقيد بالوحي، في تسمية موجزة، وبين الوحي؟ قبل المناقشة حول تمييز العقل الوحيوي عن الوحي لا بد من تقرير أن الوحي خير مطلق، إذا كان الوحي من عند الله، وإذا كان الله خير مطلق، فرسالته أو وحيه خير مطلق. بمعنى: إن رسالة الله وحيه إذ فيها أوامره ونواهيه فلا يمكن بأي حال أن يتصور العقل فيها شراً ولو بشكل نسبي، لكنه خير يتسم بالإطلاق. إذن تحييدات الوحي للعقل خير له. بعبارة أخرى مختلفة: العقل بحكم كونه مخلوقاً من مخلوقات الله سبحانه فهو عقل غير مطلق القوة، لكن هو مقيد هذه القوة. العقل لأنه مخلوق مادي فلا يمكنه التحرك البحثي في كل الموضوعات أو الظواهر، إذ ليس بمقدوره تأملها وحدها كلها، فاحتمالات الخطأ التأملي كامنة في الـتأمل، في مجالات ما. العقل بحكم كونه مخلوقاً مهيأ أساساً للحركة في إطار الظواهر المادية، لا في مجالات الغيب، إذ ثمة عوائق أمام حركته في النطاق الغيبي، بحكم كونه غير مهيأ أساساً للحركة المطلقة في مجالها.

وعن مجاهد في تفسير قوله تعالى: { يتلونه حق تلاوته } [البقرة: ١٢١] قال: "يعملون به حق عمله".[١٣٣]

وعن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: "إنك تقدم على قوم أهل كتاب. فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله عز وجل. فإذا عرفوا الله، فأخبرهم أن الله فرض خمس صلوات في يومهم وليلتهم. فإذا فعلوا، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم زكاة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم. فإذا أطاعوا بها، فخذ منهم، وتوقّ كرائم أموالهم".[١٣٤]

وسأستخدم مثالاً للتوضيح، نحن نعلم، ومن خلال إخبار القرآن والسنة أن ثمة مخلوقات هي الملائكة. فمن يريد أن يتخيل ملكاً سيجد نفسه في عجز، قد يكون كلياً، عن الاستمرار في الوصف، لأن العقل غير مهيأ أساساً للقيام بمثل هذه التجارب والتي تقع فيما وراء العقل. هنا تأتي مهمة الوحي، إذ يقوم بمهمة وصف الغيب، إذ يقدم أوصافاً بسيطة لا تتميز بالتركيب لوصف الملك. الوحي في ضوء ذلك يقوم أو يؤدي مهمة

---

١٣٣ تفسير الامام مجاهد بن جبر(ت ١٠٢)، تحقيق الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، ط١، دار الفكر الاسلامي الحديثة، القاهرة، ١٤١٠ ه – ١٩٨٩ م، ص ٢١٣.

١٣٤ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، حديث (٣١)، ص ٣١.

عظيمة لحركة العقل، إذ يضاعف حركة العقل في المجال المادي، مجال حركة العقل الأساسي، بما يعود على حركة العقل بفوائد عظيمة، إذ يقوم بتقليل جهوده الضائعة غير ذات جدوى في مجال غير أساسي لحركة العقل فيها أصلاً، ومضاعفة الجهود في مجالات العقل للحركة والتأمل.[١٣٥]

ولنلاحظ أن الله سبحانه وصف المتقين في كتابه الكريم بأنهم يؤمنون بالغيب، فقال جل شأنه: { ألم. ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين. الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون } [البقرة: ١ – ٣].

قال القرطبي: {يؤمنون} : يصدقون. والإيمان في اللغة هو التصديق. والغيب في كلام العرب: هو كل ما غاب عنك. ويسمى المطمئن من الأرض: الغيب لأنه غاب عن البصر. واختلف المفسرون في تأويل الغيب هنا، فقالت فرقة: الغيب في هذه الآية الله سبحانه، وضعفه ابن العربي. وقال آخرون: القضاء والقدر. وقال آخرون: القرآن وما فيه من

١٣٥ يرى ابن رشد أن الطريقة الشرعية التي سلكها القرآن في التدليل على وجود الله سبحانه، واعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم، فهي عند الاستقراء تنحصر في جنسين: أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ويسمي هذا الدليل (بالعناية)، والطريقة الثانية: وهي التي تظهر في اختراع جوهر الاشياء في الموجودات، مثل: اختراع الحياة في الجماد، والادراكات الحسية والعقل، ويسمي هذه الطريقة ب (دليل الاختراع). ينظر: "الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة"، ص ١١٨.

الغيوب. وقال آخرون: الغيب كل ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم مما لا تهتدي إليه العقول، من أشراط الساعة، وعذاب القبر، والحشر، والنشر، والصراط، والميزان، والجنة، والنار. قال ابن عطية: هذه الأقوال لا تتعارض، بل يقع الغيب على جميعها.[١٣٦]

ولنتأمل في قوله تعالى أيضاً: { إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر يما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون} [البقرة: ١٦٤].

بين الفخر الرازي أن الله سبحانه ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي يمكن أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولاً وبراءته عن الأضداد والأنداد ثانياً. وذلك لأنه تعالى قال: {إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار} إلى قوله: {لآيات لقوم يعقلون} وقال الرازي: "ومعلوم أن الآيات ليست إلا في المخلوق، وأما المعقول فقد احتجوا عليه بأمور (أحدها) أن الخلق عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، فهذا الإخراج لو كان أمراً مغايراً للقدرة والأثر فهو إما أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان

١٣٦ القرطبي: "الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن"، ١/ ٢٥١ – ٢٥٢.

قديماً، فقد حصل في الأزل مسمى الإخراج من العدم إلى الوجود، والإخراج من العدم إلى الوجود مسبوق بالعدم والأزل هو نفي المسبوقة فلو حصل الإخراج في الأزل لزم اجتماع النقيضين وهو محال، وإن كان محدثاً فلا بد له أيضاً من مخرج يخرجه من العدم إلى الوجود فلا بد له من إخراج آخر والكلام فيه كما في الأول ويلزم التسلسل. (وثانيهما) أنه تعالى في الأزل لم يكن مخرجاً للأشياء من عدمها إلى وجودها، ثم في الأزل هل أحدث أمراً أو لم يحدث؟ فإن أحدث أمراً فذلك الأمر الحادث هو المخلوق، وإن لم يحدث أمراً فالله تعالى قط لم يخلق شيئاً (وثالثهما) أن المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الأثر والنسبة بين الأمرين يستحيل تقريرها بدون المنتسب فهذه المؤثرية إن كانت حادثة لزم التسلسل وإن كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى، وحصول الأثر إما في الحال أو في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة العظيمة ولازم اللازم لازم فيلزم أن يكون المؤثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادراً مختاراً بل ملجأً مضطراً إلى ذلك التأثير فيكون على موجبة وذلك كفر". ومن المسائل التي يستنبطها الرازي من الآية الكريمة هي قوله: "دلّت هذه الآية على أنه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وأن التقليد ليس طريقاً البتة إلى تحصيل هذا الغرض".[١٣٧]

١٣٧ ينظر: الفخر الرازي: "مفاتح الغيب"، ٤ / ١٩٧ – ١٩٨.

يقول آربري[١٣٨] عن الوحي الإسلامي:

" تدرك فكرة المسلمين عن الوحي في كتاب، بينما تدرك عند المسيحيين في شخص. ملاحظة ه. م. جاتكن الذكية[١٣٩] في رواية مقصر الثياب لمعبد وليام: "في

---

١٣٨ آرثر جون آربري: مستشرق انجليزي برز في التصوف الاسلامي والأدب الفارسي. ولد عام ١٩٠٥ في مدينة بورتسموث جنوب انكلترة. حصل على منحة لدراسة الكلاسيكيات اليونانية واللاتينية في جامعة كمبردج، ودخل كلية بمبروك فيها عام ١٩٢٤ م. درس العربية على يد رينولد نيكلسون في ١٩٢٧ م، واستمرت صداقتهما حتى وفاة نيكسلون عام ١٩٤٥ م. عين في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حالياً) رئيساً لقسم الدراسات القدية اليونانية واللاتينية. نشر في مجلة كلية الآداب في الجامعة المصرية "كتاب النبات" المنسوب إلى أرسطو، وهو في الحقيقة لنيقولاوس، نشر ترجمة قام بها لمسرحية "مجنون ليلى"، ونشر تحقيقاً لكتاب "التعرف إلى أهل التصوف" للكلاباذي، وهو من أقدم الكتب في التصوف (القاهرة ١٩٣٤ م)، وترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية بعنوان **The Doctrine of Sufis** (كمبردج ١٩٣٥م). عين عام ١٩٣٤ م مساعد محافظ مكتبة في مكتبة الديوان الهندي في لندن. وفي عام ١٩٣٥ م نشر كتاباً عظيماً في التصوف وهو "المواقف والمخاطبات" للنفري وترجمه إلى الإنجليزية، وكان ذلك بدعوة من رينولد نيكلسون. منحته جامعة كمبردج درجة الدكتوراه في الاداب عام ١٩٣٦ م، وفي هذه السنة أصدر "فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الديوان الهندي". وتلاه "فهرس الكتب الفارسية" عام ١٩٣٧ م، وأصدر فيما بعد: "ثبت تكميلي ثان للمخطوطات الإسلامية في كمبردج" ١٩٥٢ م، "فهرس المخطوطات العربية في مجموعة شستر بيتي في دبلن ١٩٥٩ – ١٩٦٢. وفي عام ١٩٣٧ نشر كتاب "التوهم" للحارث المحاسبي في القاهرة. ونشر كتاب "الصدق" للخراز مع ترجمة إلى الإنكليزية. ولما تقاعد مينورسكي عام ١٩٤٤ عين آربري مكانه أستاذاً للغة الفارسية في "مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية". ونشر عام ١٩٤٤ كتاب: "قراءة في اللغة الفارسية الحديثة". وفي عام ١٩٤٥ نشر الفصلين الأولين من "جولستيان" سعدي مع تعليقات. وفي عام ١٩٥٨ أصدر كتاباً بعنوان: "الأدب الفارسي الكلاسيكي". وفي عام ١٩٦٥ أصدر كتاب: "الشعر العربي". صار فيما بعد أستاذاً لكرسي اللغة العربية وانتخب رئيساً لقسم الشرق الاوسط، وصار بعدها أستاذاً في جامعة كمبدرج في عام ١٩٤٧، وفي هذه السنة أصدر الكتب الآتية: تحقيق "كتاب الرياضة" للترمذي، "خمسون قصيدة" لحافظ الشيرازي، "صفحات من كتاب اللمع"، وترجم بعده قصائد محمد إقبال ١٩٤٨، ١٩٥٣، ١٩٦٦، ونشر رباعيات الخيام عام ١٩٤٩، وترجمه ١٩٥١، وأصدر ترجمة للقرآن الكريم مع مقدمة طويلة في خمسينيات القرن العشرين، وله غير ذلك من المؤلفات. ينظر: د. عبد الرحمن بدوي: "موسوعة المستشرقين"، ص ٥ – ٧.

الإسلام، تعمل القضية من أجل الوحي في القرآن مشابهة للوهلة الأولى لتلك التي توجد في الكتاب المقدس، ومحمد يعامل من قبل إتباعه باحترام أكبر من ذلك المقدم من قبل اليهود والمسيحيين لأي نبي، لكنه لا يزال نبياً لا أكثر. الوحي في رسالته، لا في نفسه، لذلك تبقى فقط في الجانب الايجابي **the subjective side** لعلاقة الذات – الموضوع **the subject – object relation**، وأكثر من ذلك فإنها تشمل بصورة رئيسية فرض ولزوم الطاعة للشريعة أكثر من إخلاص أو حب لشخص. هذا هو التقرير الصحيح للوضع أصلاً، فالقرآن قُبِل بوصفه كلمة الله الخالدة التي تشمل كل وحي الله النهائي للإنسان. محمد لم يكن إلا إنساناً، الرسالة التي تلقاها وجدت لتكون دليلاً كافياً لإتباعه في تلك أيام البطولة المجاهدة، وبذل الإيمان...". [١٤٠]

هنا يحصل تمييز مكثف في نص آربري، إذ يتم تحقيق الفصلة العقلانية، أو بعبارة ثانية: إعطاء وصف تمييزي دقيق لكل من الوحي في القرآن، وفي سنة النبي صلى الله

---

١٣٩ يشير آربري إلى كتاب جاتكن: "معرفة الله وتطورها التاريخي" التي يؤشرها في هوامش محاضرته الاولى ص ٣١ تحت عنوان:

H. M. Gwatkin, the Knowledge of God and its Historical Development.

140 A. J. Arberry, revelation and Reason in Islam, First edition (London and New York: George Allen and Unwin Ltd., and the Macmillan Company, 1957), pp. 10-11.

عليه وآله وسلم. وعلى الرغم من الاحترام الكبير الذي يتمتع به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قبل اتباعه المسلمين، لكن احترامهم له لم يخرجهم عن تصورهم له على أنه نبي وليس أكثر من نبي، وهذا ما تأمر به الشريعة الإسلامية: {قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد} (الكهف: ١١٠). والنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم وُصِف في مقدمة سورة الإسراء بالعبودية {سبحن الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير} (الإسراء: ١٠). والنبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو يوحى إليه القرآن فهو عبد لله سبحانه {الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً} (الكهف: ١٠).

لو عدنا إلى نص الموسوعة، وفي ضوء المناقشة المتقدمة، فلا يمكن أن نخلط بين (أصول الإسلام) و(الفكر الإسلامي)، إذ تعد الموسوعة أن أصول الإسلام هي القرآن والسنة والإجماع والاجتهاد. وهنا يتم الجمع بين الوحي واللاوحي في مركب واحد، كما تقدم. (القرآن والسنة) هما أصول الإسلام، أو وحيه، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتصور فيه الخطأ أساساً، إذ يؤدي مهمة تهيئة المجال أمام العقل المسلم للحركة فيه.

بتعبير آخر: حركة الفكر فيه، أي في أصول الإسلام الوحيوية: القرآن والسنة في معالجة قضاياه ومشكلاته. [١٤١]

أما الاجتهاد الوارد في نص الموسوعة فهو ذاته حركة الفكر الإسلامي أو العقل الإسلامي في أصول الوحي (القرآن والسنة) لأن الفكر الإسلامي هو الاجتهاد، واجتهاد العقل الإسلامي فكره، إذا استخدمنا التعميمية في المصطلحات، لتوسيع مديات مصطلح الاجتهاد، أو حتى يشمل الاجتهاد الفقهي وكل اجتهاد في إطار وحي الإسلام. لفظة الاجتهاد نفسها تتحمل مستويات الخطأ والصواب، إذا نظرنا إليها من الناحية اللغوية. [١٤٢]

---

١٤١ من المفيد في هذا السياق وفي المناقشة اللاحقة أن نعود إلى الشاطبي حين بحث في طبيعة الادلة الشرعية، وهي: الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس. وهو يشير إلى أن الشريعة قصدت المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات. والنظر الشرعي في هذه الادلة هو عام ولا يختص بجزئية من الجزئيات لأنه كليات تقضي على كل جزئي سواء كان إضافياً أم حقيقياً، إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، ولذلك فالجزئيات مستمدة من الكليات عند إجراء الادلة الخاصة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس. فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من الوجوه، فلا بد من الجمع بينهما لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع المحافظة على هذه القواعد. ولذلك لا يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي. الشاطبي: "الموافقات"، ١٥٦ – ١٧٦.

١٤٢ لمزيد من المتابعة عن الاجتهاد في الاسلام، أنظر: الشوكاني: "القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد"، تحقيق محمد سعيد البدري، ط١، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤١١ ه – ١٩٩١ م، محمد مهدي شمس الدين: "الاجتهاد والتجديد في الفقه الاسلامي"، ط ١، الدولية، بيروت، ١٤١٩ ه – ١٩٩٩م، د. نادية شريف العمري، الاجتهاد في الاسلام: أصوله، أحكامه، آفاقه"، ط ٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥ ه – ١٩٨٥، عبد الوهاب خلاف: "مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه"، ط ٦، دار القلم، الكويت، ١٤١٤ ه – ١٩٩٣ م، أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت: "الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة"، السابق.

والمراد بالاجتهاد عند الإطلاق هو الاجتهاد في الفروع. وهو "استفراغ الجهد في إدراك الأحكام الشرعية". وهو لغة: "تحمل الجهد. وهو المشقة في الأمر". وهو في الاصطلاح: "استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية". واستفراغ الجهد: "هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه، وهو كالجنس". وهو لا يشمل الأفعال، ولا الكلام، ولا الأصول. لأن المراد بالحكم هو "خطاب الله – تعالى – المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير". وقيد ابن الحاجب استفراغ الجهد بالفقيه. فالمجتهد هو: "المستفرغ وسعه في درك الأحكام الشرعية". والمجتَهد فيه: "كل حكم شرعي". [١٤٣]

أما عن الإجماع من وجهة نظر المسلمين، فيقول أبو بكر الجصاص" "اتفق الفقهاء على صحة إجماع الصدر الأول وأنه حجة الله لا يسع من يجيء بعدهم خلافه". وقال بعضهم: لا يكون إجماعهم حجة كما لم يكن إجماع سائر الأمم حجة". ويحدد الجصاص حجية الإجماع بأنه تعرف عن طريق السمع. مستدلاً بقول الله تعالى: {وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً} [البقرة: ١٤٣]، وهذه الآية، كما يرى الجصاص دالة على حجية الإجماع من

١٤٣ ابن إمام الكاملية (ت ٨٧٤ ه): "تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول"، (المختصر)، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الفتاح أحمد قطب الدخميسي، ط١، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤٢٣ ه – ٢٠٠٢م، ٦/ ٢٧٨ – ٢٨٠.

وجهين: الأول: قوله تعالى: {وكذلك جعلناكم أمة وسطاً} والوسط العدل في اللغة. والثاني: قوله تعالى: {لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً} فجعلهم شهداء على من بعدهم كما جعل الرسول شهيداً عليهم. والله سبحانه لم يحكم لكل فرد بعينه بالعدالة بل لمجموع الأمة.[١٤٤]

إذن الإجماع نفسه في ضوء المناقشة المتقدمة فكر بشري وهو ليس وحياً، لكنه يتميز عن كل فكر آخر كونه قد أجمع على قبول موضوع أو ظاهرة ما أو رفضهما، بما يميزه عن غيره.

١٤٤ أبو بكر الجصاص: "باب الإجماع"، تحقيق ودراسة زهير شفيق كبي، ط١، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٤١٣ ه – ١٩٩٣م، ص ١٣٨ – ١٣٩. أسهبت كتب أصول الفقه في البحث في مفهوم الاجماع، ونكتفي بالاحالة إلى بعض هذه المصنفات الاصولية للتوسع في البحث، ينظر على سبيل المثال: ابن حزم: "الإحكام في أصول الاحكام"، ص ١٢٩ وما بعد، الشوكاني: "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول" ١/ ٣٤٧ وما بعد، الآمدي (ت ٦٣١ م): "الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط ١، دار الصميعي، السعودية، ١٤٢٤ ه – ٢٠٠٣ م، ١ / ٢٦١ وما بعد، المرداوي (ت ٨٨٥ ه): "التحبير"، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، بدون تاريخ، ٣ / ص ١٥٢١ وما بعد، الإسنوي (ت ٧٧٢ ه): "التمهيد في تخريج الفروع على الأصول"، حققه وعلق عليه وخرج نصه الدكتور محمد حسن هيتو، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١ ه – ١٩٨١ م، ص ٤٤٩ وما بعد، البابرتي الحنفي (ت ٧٦٨ ه): "الردود والنقود" (شرح مختصر ابن الحاجب)، دراسة وتحقيق ضيف الله بن صالح العمري، إشراف الدكتور عمر بن عبد العزيز محمد، ط ١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٦ ه – ٢٠٠٥ م، ص ٥١٥ وما بعد.

المقصود بشكل نهائي هو تحقيق فصلة تمييزية بين الوحي والعقل بشكل نهائي. [١٤٥]

والحل لهذه المشكلة أنه:

" إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل". [١٤٦]

---

١٤٥ عن أصول الاسلام (الوحي) وعلاقة الفكر الفلسفي عند المسلمين بها مع نقاش حول العلوم الطبيعية عند العلماء المسلمين وعلاقتها بالاصول المشارة، ينظر: دكتر سيد حسين نصر: "نظر متفكران اسلامي در باره طبيعت: خلاصة إي أز آراء أخوان صفا وبيروني وابن سينا راجع به جهان"، ص ٢ – ١٠.

ويناقش محمد آركون الوحي والعقل في الاسلام مركزاً محور المناقشة حول التحرر الديني la Liberté Religieuse في الاسلام بين القرآن وبين التقليد الاسلامي la Tradition Islamique في دراسته: "التجربة الدينية: "الدين بين القرآن والتقليد الاسلامي"، المنشورة في كتاب: "التجربة الدينية في اليهودية والمسيحية والاسلام"، ص ١٠٩ – ١١٨.

Mohammed Arkoun, La Liberté religieuse: comme critique de la religion à partir du Coran et de la tradition Islamique, in: la Liberté religieuse dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam, colloque internationale a la abbaye de Sénanque, préface de Claude Geffré (Paris: Éditions du Cerf, 1981), pp. 109 – 118.

ولنا وجهة نظر نقدية مطولة حول أفكار آركون لا يسع المجال لها الآن.

وانظر كتابي: "مشكلة النص والعقل في الفلسفة الاسلامية – دراسات منتخبة"، كل الكتاب، وكتابي بالانكليزية:

Al-Ghazālī as an Annotator of the Holy Qur'ān (Baghdad: Al-Rajaa Publishing House, 2010).

١٤٦ ابن تيمية (ت ٧٢٨ ه): "درء تعارض العقل والنقل"، ١/١٣٨.

الفصل الثالث

الاستشراق التقليدي والفلسفة

في الحضارة الإسلامية – نماذج منتخبة

١. موقف فالتزر:

إذ نقوم بعرض مخطط عام لموقف الاستشراق التقليدي (الناقد – المقوم) لحركة الفلسفة في الإسلام نرى أن نبدأ بطرح سؤال نعتقد أنه يحتل أولوية في عرض موقف الاستشراق المشار، في حين تتم الإجابة عليه من قبل أحد علماء الاستشراق التقليدي البارزين والمتخصصين في الفلسفة الإسلامية وهو ريتشارد فالتزر في دراسته: "الإغريقية داخل العربية: مقالات في الفلسفة الإسلامية"، وهو يطرح السؤال الآتي: لماذا قبل المسلمون الفلسفة الإغريقية؟ السؤال المذكور في تصورنا يستحق فعلاً أن يوضع أولاً في

مجال عرض التقويم الاستشراقي للفلسفة الإسلامية، وهو ببساطة مطروح بأداة استفهام تشكل أساس طرح كل التساؤلات الفلسفية الأساسية الأولية الكبرى في تاريخ عقل العالم الفلسفي. مع إشارة ضرورية هي كون فالتزر لا يمنح السؤال المشار ما نولي إياه من أهمية، لأن السؤال المطروح هو من قبلنا، أي إننا نحن من نطرح هذا التساؤل، في حين إن إجابة فالتزر عليه تأتي في سياق تحليلاته غير الاستفهامية حول الموضوع.

لماذا قبل المسلمون الفلسفة الإغريقية؟

يجيب فالتزر: "الفلسفة الإغريقية قبلت بواسطة العرب، كما قبلت سابقاً بواسطة الإغريق والمسيحيين اللاتين، تهيئة للاهوت الطبيعي **The Natural Theology**". أظهرت النظرية المقدسة **Divine Theory** طبيعة واقعية وكانت سهلة الوصول للعقل الإنساني. ذلك إن وجود الله **God's Existence** لا يمكن أن يفسر بواسطة العقل والبرهان فقط، لكن يمكن أن يبرهن علمياً أيضاً. كما إن الاقتناع **Conviction** قد تحقق حول مسائل الفلسفة الإغريقية، بعد استثناء الشكوك الأصلية **The Radical Sceptics** ، وأنها كانت متأثرة قليلاً بالأفلاطونيين الجدد **Neo-platonic** إتباع امبلقس **Iamblicus** الذين اثبتوا أنه كانت توجد أعلى حقيقة طبيعية **Super Natural Truth** في الكتب

المبهمة مثل كالدين أوراكليس **The Calden Oracles** "الذي يكون محرماً على من يؤمن **Whom it is unlawful to disbelieve**". خلافاً لتلك المعرفة الوجدانية **The Intuitive Knowledge** للمواهب الفردية الذكية على الأخص، والتي رفضت أيضاً بوصفها خرافة **Superstition** ، أو عدت معيناً للإدراك الفلسفي، لا مسيطرة عليه. وقد نظم المسلمون أنفسهم لهذه الاحتمالات بطريق أو بآخر".[١٤٧]

نص فالتزر المتقدم يشير إلى أن التصور الإسلامي القديم (الفلسفي العقلاني تخصيصاً) كونه قبل فعلاً الفلسفة الإغريقية فإنه إذ فعل ذلك تصور فيها – فيما يصوره النص – فلسفة في أعلى مراحل العقلانية التي يمكن أن تصل إليها فلسفة. لكن يمكن أن يطرح سؤال آخر هنا وهو لماذا لم يتم قبول فلسفة آخري (غير إغريقية)، مثلاً الفلسفة الهندية أو الصينية بدرجة القبول الذي تمتعت به الفلسفة الإغريقية من قبل الفلاسفة المسلمين؟ أو هو سبق تاريخي للفلسفة الإغريقية كون نصوصها قد ترجمت إلى العربية أولاً قبل غيرها؟ هذا إذا نظرنا إليها من خارج. في حين

147S. M. Stern and R. Walzer, Oriental Studies, Volume I: Greek into Arabic – Essays on Islamic Philosophy, by Richard Walzer (Oxford: Percy Lund Humphries and Co. Ltd, 1962), p. 8.

إن النظرة إليها من داخل يمكن أن تقدم تساؤلاً آخر هو أنها في ذاتها هي كونها فلسفة أشمل، أو بتعبير ثان أكثر منطقية، أو حتى أكثر عقلانية من غيرها؟

إذا عدنا إلى نص فالتزر المشار فالفلسفة الإغريقية، وتفسيراً لأسباب قبول العرب لها، تمتعت بخصائص كثيرة، إذ إنها تمثل تجسيداً أو طريقاً ل "اللاهوت الطبيعي"[١٤٨]، وهو المنهج اللاهوتي نفسه الذي يستخدم البرهان الطبيعي العلمي في نقاشات لقضايا لاهوتية متعلقة بالخالق، بما يخالف الطريقة (المنهجية – التقليدية) في مناقشة القضايا اللاهوتية نفسها التي يتم فيها استخدام البرهان النظري. المنهجية الفلسفي التي كانت واقعية أيضاً، وهي كذلك، أي الفلسفة الإغريقية سهلة المنهجية التي توصل إلى العقل الإنساني، هذا مع الأخذ بعين الاعتبار (الاقتناع الفلسفي) المتوفر فيها، إذا

---

١٤٨ عن اللاهوت الطبيعي من وجهة النظر العامة:

Charles Taliaferro, the Project of Natural Theology, in: The Blackwell Companion to Natural Philosophy, Edited by William Lane Craig and J. P. Moreland (UK: Blackwell Publishing Ltd, 2009), pp. 1-23.

وثمة العديد من الدراسات الاستشراقية عما يسمى باللاهوت الطبيعي في الاسلام، راجع على سبيل المثال:

Anver M. Emon, Islamic Natural Law Theories (Oxford: Oxford University Press, 2010); Bernard Weiss, Law in Islam and in the West: Some Comparative Observations, in: Islamic Studies: Presented to Charles J. Adams, edited by Wael B. Hallaq and Ronald P. Little (Netherlands: Brill, 1991), pp. 239 – 253.

استثنينا بعض الشكوك الثانوية التي كانت توجد ضمن قضاياها الفلسفية، (لا ندري ما هي هذه الشكوك الثانوية التي يشير إليها فالتزر)!

الفلسفة العقلانية عند الإغريق، بحسب فالتزر، إذا اصطلحنا على تسميتها كذلك، تتجاوز إذاً النظرة الوجدانية الحدسية أولاً لأنها قائمة على منهج عقلاني منطقي، وكونها أي الحدسانية لا تتميز بالقابلية على التعميم، أي بعموميتها، بمعنى اقتصارها على أفراد معدودين، أصحاب كفاءات ذكائية فردية، والتي رفضتها الفلسفة الإغريقية لكن رفضها لها لم يكن كلياً، إذ أفادت منها أحياناً في خدمة المنهجية العقلانية لها، كما سيشير فالتزر فيما بعد، إذ إن الرفض من قبل الفلسفة العقلانية الإغريقية للحدسانية[١٤٩] كان رفضاً مبدئياً لذاتها، مع إشارة ضرورية كونه لم يكن رفضاً كلياً كما تقدم، إذ استخدمتها معيناً للإدراك الفلسفي العقلاني في حالات.

هذا ما يمكن أن نتصور بخصوص فالتزر وتحليلاته لأسباب قبول المسلمين للفلسفة الإغريقية، التي سيقول عنها معرفاًن ومشيراً إلى مزاياها: "الفلسفة طريق

١٤٩ عن الحدس من وجهة النظر العامة، راجع:

Robbie Davis-Floyd and P. Sven Arvidson, eds., Intuition: The Inside Story, Interdisciplinary Perspectives (New York: Routledge, 1997); William Duggan, Intuition: The Creative Spark in Human Achievements (New York: Columbia University Press, 2007).

للحياة، اكتشفت من قبل الفلسفة الإغريقية في القرن السادس قبل الميلاد وطورت بواسطتهم في أدوار متعاقبة بشكل موزون ومدهش **Wonderfully Balanced** ، وفي ضوء تفسير منسجم للإنسان والكون. إن إنشاءها، إذا نظرنا إليها عن قرب، وضع كل المقتربات لفهم العالم ووضع الإنسان فيه، والذي كان ممكناً من خلال نقطة بداية لهزة مؤمنة بقوة عقل الإنسان. حضارة الإغريق مدينة كثيراً لحضارات كثيرة في الشرق القديم، في مصر وسوريا، على سبيل المثال، لكن ثقة الإغريق بعقل الإنسان كان شيئاً جديداً. أفلاطون، أعظم كل الفلاسفة الإغريق ومؤسس اللاهوت الطبيعي الذي ما زال حاضراً ومؤثراً دوماً، لم يتغاض عن العنصر اللاعقلاني في الإنسان وأعطاه مكانه المناسب بوصفه خادماً للعقل، ولم يعده مضاداً لطبيعة الإنسان. القرون التالية كانت أقل احترازاً، ودفعت العقلانية، التي كانت ضيقة جداً إلى تدمير نفسها في مذهب الشك **Scepticism** الدوغمائية **Dogmatism** والتصوف **Mysticism** لكن تراث الفلسفة الإغريقية لم يوقف **Interrupted** أبداً، وبينما انحط في الغرب استطاع أن يحي مجدداً في حضارة المسلمين. الشعر الإغريقي أهمل في وطنه وفي بيزنطة **Byzantium** ونسي تقريباً في عالم اللاتين، وأعيد اكتشافه وأعلن في القرون التالية للنهضة الايطالية.

الفلسفة الإغريقية، مهما كان، ظلت حية، وبقيت بلا انقطاع، تدرس مع الأخذ بعين الاعتبار المعاونة العربية الجديرة في هذا المجال. عمل الفلاسفة العرب على إنقاذ الفلسفة الإغريقية من الضياع التام في العصور الوسطى، وفعلوا أكثر منذ ذلك أنهم استحقوا اهتمام الدراسيين في القرن العشرين لهذا السبب وحده". [١٥٠]

---

150 Ibid, p. 2.

من أجل مزيد من المتابعة حول الموضوع أعلاه، راجع:

د. فوزي مكاوي: "تاريخ العالم الاغريقي وحضارته من أقدم عصوره حتى عام ٣٢٢ ق. م."، ط١، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٤٠٠ ه – ١٩٨٠ م، فازيليف، العرب والروم، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي شعيرة، مراجعة الدكتور فؤاد حسين علي، دار الفكر العربي، مصر، ؟ كافين رايلي: "الغرب والعالم: تاريخ الحضارات من خلال موضوعات"، ترجمة د. عبد الوهاب المسيري، ود. هدى عبد السميع حجازي، مراجعة د. فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، ٩/ رمضان/ ١٤٠٥ه – يونيو (حزيران)/ ١٩٨٥ م، العدد (٩٠)، القسم الاول: ص ٥ – ٢٧٥، والقسم الثاني، السلسة نفسها، العدد (٩٧)، ربيع الاخر ١٤٠٦ ه – يناير (كانون الثاني) ١٩٨٦ م، ص ٥ – ٣٧٥، موريس كروزيه (المشرف على المشروع): "تاريخ الحضارات العام"، ١: "الشرق واليونان القديمة"، تأليف أندريه إيمار وجانين أوبوايه، نقله إلى العربية فريد م. داغر و فؤاد أبو ريحان، ط٢، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٦م، مارتن برنال: "أثينة السوداء: الجذور الافرو آسيوية للحضارة الكلاسيكية"، الجزء الاول: "تلفيق بلاد الاغريق ١٧٨٥ – ١٩٨٥"، تحرير ومراجعة وتقديم د. أحمد عثمان، ترجمة د. لطفي عبد الوهاب، د. فاروق القاضي، د. حسين الشيخ، د. منيرة كروان، د. عبد الوهاب علوب، المجلس الاعلى للثقافة، مصر؟ ص ١١ – ٧٥٦، محمود محمد علي محمد: "الاصول الشرقية للعلم اليوناني"، ط١، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، ١٩٩٨م، د. محمود إبراهيم السعدني: "حضارة الرومان: منذ نشأة روما وحتى نهاية القرن الاول الميلادي"، ط١، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، ١٩٩٨م، تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الاله الملاح، مراجعة د. أحمد السقاف و د. حمد بن صراي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠١م.

ربما قد يوضح نص فالتزر الأخير شيئاً عن قبول المسلمين للفلسفة الإغريقية، فقد تكون طائفة من المسلمين (وهم الفلاسفة) دهشوا تجاه هذا الاتجاه الجديد (الطارئ) على الحضارة الإسلامية الفلسفة كما عدها اليونان طريق الحياة، الميزان العقلاني المدهش والتفسير المنسجم لقضايا الكون والإنسان، بما مكّن من استيعاب كل الاقترابات، أو معظم العقلانية الفلسفية، والتي استخدمت لاستيعاب قضايا العالم والإنسان، وهو ما يمكن أن يعد هزة أو حتى ثورة قوية مؤمنة بعقل الإنسان وقدراته الخلاقة. مع الإشارة الموضوعية لفالتزر بدين الفلسفة الإغريقية حتى في بعض تأسيس الفلسفية لهذه الجذور العقلانية الفلسفية التي أفادت من حضارات الشرق القديم (مصر وسوريا) (يمكن أن نوسع هنا بابل أو حتى الصين والهند ربما)، لكن هذه الثقة القوية، أو ربما المطلقة بعقل الإنسان الفلسفي هو ما يمكن أن نعده جديداً في فلسفتهم العقلانية عن التأملات الفلسفية الأولى لحضارات الشرق القديم المشارة. هذه الثقة، ربما المطلقة بالعقل حملت أفلاطون (أعظم الفلاسفة على حد تعبيره)، و مؤسس اللاهوت الطبيعي أن يستخدم حتى الجانب اللاعقلاني ليجعله خادماً للعقل وحركته، مع تحقيق توازن تجاه طبيعة الإنسان (الخلقية). ما لم يستخدم هذا التوازن في قرون ما بعد أفلاطون، التي قادت العقلانية الضيقة في عصورها إلى تدمير ذاتها

باستخدامات لا عقلانية مثل مذهب الشك والدوغمائية و ...! ثم يشير فالتزر إشارة موضوعية أخرى إلى دور العرب في المحافظة على تراث الفكر الفلسفي العقلاني الإغريقي، حتى الشعر اللاغريقي الذي أهمل في وطنه نفسه تمت إعادة اكتشافه من جديد في حضارة المسلمين، وهذا ما جعل الفلاسفة المسلمون محل اهتمام الدارسين في القرن العشرين.

قدمت وجهة نظر فالتزر بحسب ما هي جهد الإمكان، وسأشتغل ألان على تقويضها كما يأتي:

في البدء أقول: ليس كل المسلمين هم من قبل الفلسفة على الطريقة اليونانية بل هم طائفة من المسلمين محدودة جداً. أما موقف المسلمين العام منها فكان الرفض لأن الطريقة المنهجية التي طبقها الفلاسفة اليونان القدماء كان تخالف المنهجية التي سار عليها المسلمون خصوصاً في عصر النبوة والخلافة الراشدة.

فإذا أخذنا موقف ابن تيمية النقدي من الفلسفة سنلاحظ أنه يؤكد أن الله سبحانه هو الهادي والنصير، قال تعالى: **{وكفى بربك هادياً ونصيراً}** **[الفرقان: ٣١].** وذلك كل علم لا بد له من هداية، وكل عمل لا بد له من قوة. فالواجب أن يكون أصل

كل هداية وعلم، وأصل كل نصرة وقوة، ولا يستهدي العبد إلا به سبحانه. والعبد لما كان مخلوقاً عاد في عمله إلى خالقه، وفاطره، وربه، وصانعه، فصار ذلك الترتيب مطابقاً للحق، وتأيفاً موافقاً للحقيقة، إذ بناء الفرع على الأصل، وتقديم الأصل على الفرع هو الحق، وهذه هي الطريقة الصحيحة الموافقة لفطرة الله وخلقته ولكتابه وسنته.

وقد ثبت في صحيح مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا قام إلى صلاة الليل يقول: "اللّٰهُمَّ رب جبرائيل، وميكائيل، وإسرافيل، فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم".[١٥١]

ويبين ابن تيمية ناقداً أن أفضل علوم الفلاسفة هو علم ما بعد الطبيعة، ويقصد بهم الفلاسفة المشائين الذين يتبعون أرسطو، فهم يعدونه المعلم الأول الذي صنف في أنواع التعاليم من أجزاء المنطق، والعلم الطبيعي كالحيوان، والمكان والسماء، والعالم، والآثار العلوية، وصنف فيما بعد الطبيعة، وهو عند الفلاسفة غاية حكمتهم، ونهاية فلسفتهم، وهو العلم الذي يسميه ابن سينا وغيره (العلم الإلهي).

١٥١ ينظر: صحيح مسلم، كتاب صلاو المسافرين وقصرها، حديث (٧٧٠)، ص ٣٥٠.

وموضوع هذا العلم ولواحقه هو الوجود المطلق ولواحقه، مثل الكلام في الموجود والمعدوم، وتقسيم الموجود إلى واجب وممكن، وقديم، ومحدث، وعلة، ومعلول، وجوهر وعرض، وغير ذلك.

ثم الكلام في أنواع هذه الأقسام وأحكامها، مثل تقسيم العلل إلى الأنواع الأربعة، وهي: الفاعل والغاية، اللذان هما سببان لوجود الشيء، والمادة والصورة، اللذان هما سببان لحقيقة المركب، وتقسيم الأعراض إلى الأجناس المقالية التسعة، وهي: الكيف، والكم، والوضع، والأين، ومتى، والإضافة، والملك، وأن يفعل، وأن ينفعل، أو جعلها خمسة على ما بينهم من الاختلاف. وفي آخر علم ما بعد الطبيعة حرف اللام كأنه العلة الغائية الذي آلت إليه الحركة، كما أثبت المعلم الأول وجوده بطريق الاستدلال بالحركة، الذي تكلم المعلم الأول على واجب الوجود لذاته، والذي كان يقول فيه ابن سينا فهذا ما عند المعلم الأول من المعرفة بالله.[١٥٢]

وأما النبوات والرسل فليس لهؤلاء فيها كلام معروف، لا نفياً ولا إثباتاً، وأما المتأخرون فهم لما ظهرت الملة الحنيفية – الإبراهيمية – التوحيدية مرة بنبوة عيسى

١٥٢ نفسه، ٢/ ٥٧.

عليه السلام، لما ظهرت النصارى على مملكة الصابئين بأرض الشام، ومصر، والروم، ثم بنبوة المصطفى عليه الصلاة والسلام، فطمس نور النبوة ظلام الكواكب، وعاش السلف في ذلك حيناً من الزمن، فعرب بعض الأعاجم كتب الفلاسفة، من الروم، والفرس، والهند، في عهد الدولة العباسية. ثم طلبت كتبهم في عهد المأمون، من بلاد الروم، وكان أكثر ما ظهر من علومهم الرياضية كالحساب، والهيئة، أو الطبيعية كالطب، أو المنطقية. فأما الإلهية، فكلامه فيه نزر، وهو مع ذلك ليس غالبه عندهم يقيناً، وعند المسلمين من العلوم الإلهية الموروثة عن خاتم الرسل صلوات الله وسلامه عليه ما ملأ العالم نوراً بمقاييسهم المستخرجة أضعاف أضعاف ما عند حذاق الفلاسفة.[١٥٣]

ثم بعد ذلك لما صار منهم من يتحذق على طريقتهم في علم ما بعد الطبيعة، كالفارابي وابن سينا ونحوهما. وصنف ابن سينا كتباً زاد فيها بمقتضى الأصول المشتركة، أشياء لم يذكرها المتقدمون، وسمى ذلك العلم بالعلم الإلهي، وتكلم في النبوات، والكرامات، ومقامات الأولياء، بكلام فيه رفعة بالنسبة لكلام الآخرين. وإن كان فيه من التقصير والضلال والجهل ما لا يخفى على من له أدنى علم بالنبوة والعلم والإيمان، وإنما راج على من سلك طريقة المتفلسفة، لأنه قرب إليهم معرفة الله، والنبوات،

١٥٣ نفسه، ٢/ ٥٧ – ٥٨.

والمعجزات، والولاية بحسب أصول الصابئة الفلاسفة لا بحسب الحق نفسه، بما أشرق على جهالاتهم من نور الرسالة وبرهان النبوة. كما فعله نسطور النصراني، الذي كان في زمن المأمون، والذي تنسب إليه النسطورية في التثليث والاتحاد، لكنه بما أضاء عليه من نور المسلمين أزال كثيراً من فساد عقيدة النصراني، وبقي عليه منها بقايا عظيمة. وكذلك يحي بن عدي النصراني لما تفلسف قرب مذهب النصارى في مذهب التثليث إلى أصول الفلاسفة في العقل والعاقل والمعقول.[١٥٤]

ولهذا الفلاسفة المحضة باقون على كلام المشائين، يرون ابن سينا صانعاً للمليين، لما رأوا من تقريبه، وجهلوا ما قاله من الحق الذي أقر به، كما أن الفلاسفة المشائيين وغيرهم متفقون على الإقرار بواجب الوجود، وببقاء الروح بعد الموت، وبأن الأعمال الصالحة تنفع بعد الموت، ويخالفهم في ذلك فلاسفة كثيرون من الطبيعيين وغيرهم، بل وبين الإلهيين من الفلاسفة خلاف في بعض ذلك حتى الفارابي، وهو عندهم المعلم الثاني، يقال: إنه اختلف كلامه في ذلك.[١٥٥]

٢. موسوعة الإسلام المختصرة:

---

١٥٤ نفسه، ٢/ ٥٨.

١٥٥ نفسه، ٢/ ٥٨.

إذا انتقلنا إلى نموذج آخر من نماذج التقويم الاستشراقي التقليدي للفلسفة الإسلامية فلا نجد في "موسوعة الإسلام المختصرة"[١٥٦] وهي نموذج مصغر ل"موسوعة الإسلام"المعروفة مقالة عن الفلسفة، يمكن أن تعين بوصفها إحدى النماذج المستخدمة كوسيلة لمعرفة أو تعيين موقف للاستشراق التقليدي عن مجال إسلامي مثل الفكر الفلسفي في الإسلام في حين تحفل "موسوعة الإسلام" في طبعتها الجديدة [١٥٧] بمقالة مطولة نوعاً ما عن الفلسفة في الإسلام وفيها تقويم استشراقي لها.

أصول الفلسفة في الإسلام، وفي ضوء تقويم الموسوعة إغريقية بوضوح، هذا ما تبدأ به الموسوعة مقالتها عن الفلسفة في الإسلام. فعالية الفلاسفة المسلمين بدأت بعد الترجمات العربية للنصوص الفلسفية الإغريقية أما مباشرة أو من خلال الواسطة السورية **Syriac** الفلسفة بدأت على أنها استمرار للفعل الفلسفي الإغريقي في محيط المسلمين. إذن الفلسفة في الإسلام، في ضوء التقويم المشار، إغريقية وإن تسمت ب(الإسلامية).

156 H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, Shorter Encyclopedia of Islam (Leiden and London: E. J. Brill and Luzac & Co., 1961).

157 B. Lewis, Ch. Pellat and J. Shact, The Encyclopedia of Islam – New Edition, Assisted by J. Burton – Bage, C. Dumont and V. L. Ménage, editorial secretaries (Leiden and London: E. J. Brill and Luzac, 1956), Volume II, pp. 769 – 770.

لكن هذا التعريف للفلسفة من قبل الموسوعة سيقود حالاً، وفي ضوء الموسوعة إلى صياغة متقنة **Precise Formulation** كما تشير هي، لتحديد الفلسفة. التفكير الفلسفي لم يرحب به أبداً من قبل المحافظين السنة **Orthodox** . الفلسفة تطورت عن طريق الترجمات الخاصة للنصوص الفلسفية الإغريقية التي انتشرت بين المفكرين والفلاسفة المسلمين. هذا الاتجاه الفلسفي المذكور تطور بواسطة التعاطف المتقدم المحقق **A certain prior sympathy** مع النصوص الفلسفية للإغريق. النصوص الفلسفية المترجمة إلى العربية المتقدمة الذكر، كما تشير الموسوعة، كانت منهمكة بالأفكار الغنوصية **Gnostic Ideas** وبعضها ينتسب إلى النماذج الهللينية للغنوصية **Gnosis Hellenistic Types** ، وبعضها الأخر إلى النماذج الفارسية للغنوصية، هذه النماذج التي كانت معروفة على كل حال لكي تؤثر على التمعن **Speculation** الديني والفلسفي في الشرق الأوسطي **Eastern Mediterranean** منذ زمن الاسكندر.[١٥٨]

١٥٨ في توضيح مفهوم الغنوصية، يقول هاينس هالم: "الثنائية الظاهرة أو المستترة القائلة بوجود الاله الاول والاله الصانع (الخالق)، أو المذهب القائل بانتشار الاله الاعلى المشكل لاعداد كثيرة من الفيوضات Emanantionen والاقانيم Hypostosen كما تتسم بها جميع المدارس الغنوصية، كانت تشكل النقيض الأحدّ

هنا توسع الموسوعة من حجم التأثيرات الأجنبية غير الإسلامية على الفلسفة في الإسلام، أو الفكر الفلسفي فيه والذي بدأ بعد حركة ترجمة النصوص الفلسفية القديمة لجعلها، أي النصوص، تشكل نماذج للغنوصية أو للفكر الغنوصي في تشكلات مختلفة سواءاً كانت تشكلات غنوصية إغريقية أو فارسية.

بعدها تشير الموسوعة، إذ تدرس ضمن مقالها عن الفلسفة في الإسلام، إلى صعوبة تقديم فحوى متقن لماهية التصور في التراث الإغريقي، وتنتقل من هذا التقرير إلى تقرير آخر، وهو إن الفكر الفلسفي الإغريقي يعبر عن التوحيد **Unified** من هذا التصور تنتقل الموسوعة إلى تساؤل مهم يتمحور حول مدى وجود فكر التوحيد

لأهم ما في الاسلام من عقيدة، بل ولعقيدته الوحيدة، الا وهي "التوحيد". ينظر: هاينس هالم: "الغنوصية في الاسلام"، منشورات الجمل، كولونيا – المانيا، ٢٠٠٣، ص ٦. ولمزيد من المتابعة عن الغنوصية لاحظ:

Gilles Quispel, R. van den Broek and Maarten Jozef Vermaseren, Studies in Gnosticism and Hellenistic religions (Belgium: Brill Archive, 1981); Kurt Rudolph, Gnosis: The Nature and History of Gnosticism (Scotland: T & T Clark LTD, 1983); R. van den Broek and Wouter J. Hanegraaff, editors, Gnosis and Hermeticism from antiquity to modern times (New York: State University of New York, 1998).

واتجاهاته في الفلسفة الإسلامية، لتحقق بعدها فصلة أساسية بين الفكر الفلسفي الإغريقي، والفكر الفلسفي في الإسلام.[١٥٩]

الموسوعة على رغم إشاراتها إلى تأثر الفكر الفلسفي الإسلامي بالإغريقي، لكن تضع الفكر التوحيدي الإلهي إذا اصطلحنا على تسميته كذلك نقطة فصل أساسية بين الفكريين الفلسفيين، لتشير بكل صراحة إلى أن المفكرين العرب المسلمين لم يكونوا جزءاً من هذه الحركة المتقدمة الذكر اللاتوحيدية. إنهم، أي المفكرين المسلمين، كانوا مضطرين لقبولها، أي الفلسفة الإغريقية على رغم عدم وحدانيتها، عادين إياها مواداً إيجابية. لكن لم يكن من السهولة أن يتبعوها، كان عليهم أن يتعلموا كل شيء، تعاليم ما قبل سقراط إلى الكتابات والتفاسير لبرقلس **Proclus** . لذلك هم بدأوا في اكتساب المعرفة الظاهرة من الفكر الإغريقي الشمولي **Comprehensive** والموجز **Abstract** التي تخيلوها بوصفها حضارة مفككة لا ذات بعد تاريخي.

---

١٥٩ مع ذلك، فنحن نذهب إلى ما يذهب إليه الخطيب حين يرى بأن البحث الموضوعي يؤدي إلى الاعتراف بوجود قفزة أو تبدل كيفي بمسار الحضارة البشرية، وقد حصل هذا التحول مع مجيء الحضارة اليونانية إلا أنه تحول مبني على أساس تجمع كمي هو حصيلة لما كسبته البشرية من تقدم قبل اليونان، وبواسطة ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية وبشرية، وليس كما يراه البعض من أنه معجزة أو أمر يعود إلى التفوق العرقي. ينظر: محمد الخطيب: "الفكر الاغريقي"، ط١، منشورات علاء الدين، دمشق، ١٩٩٩م، ص ٧.

سبب هذه النظرة الجزيئية من قبل المسلمين للكل الكامل (الحضارة الإغريقية) أو بمعنى أكثر تخصيصاً الفلسفة الإغريقية. إن معرفة الفلاسفة المسلمين بها جاءت خصوصاً من مطالعتهم لأرسطو، حتى الناحية العملية كان أرسطو هو الممثل لهذه الحركة، ويعد أرسطو شاهد المسلمون الشراح والكتاب فقط يكتبون تحت إلهامه المباشر، حتى الأفلاطونية الجديدة **New – Platonism** لا يمكن أن تعد بوصفها نظاماً أصلياً **Original System** مستقل بذاته، لكن هي تحت تأثير أرسطو بشكل عام.[١٦٠]

بعدها، ولكي تحل الموسوعة مشكلة تحقيق التميز بين الفلسفة الإسلامية بوصفها امتداداً للفلسفة الإغريقية، وبين تميزها بالوحدانية وهو ما لا تتميز به الثانية، بعده حلاً بسيطاً لهذا التعقيد نتصور الفلسفة الإسلامية على إنها امتلاك منتحل **Assumed** لصيغة واحدة من وظيفة **Post** الفكر الكلاسيكي الإغريقي الانتخابية

١٦٠لا يخفى أن أرسطو مارس تأثيراً بالغاً على الفلسفة الاسلامية من خلال منطقه (ينظر: أرسطو: "منطق أرسطو"، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ط١، وكالة المطبوعات – الكويت، ودار القلم، لبنان، ١٩٨٠ م، ومؤلفاته الاخرى)، حتى أن المخالف لطريقته في التفكير لم يكن يتمتع بالمصداقية الفلسفية كمن التزم منهجه وطريقته. ووفقاً لجورج طرابيشي لم تتمتع النزعة الافلاطونية بقدر كبير من المشروعية في سياق الهيمنة الأرسطية شبه المطلقة على المشائية العربية الاسلامية. ينظر: أبو حاتم الرازي: "أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي زكريا الرازي"، ط١، المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقي، بيروت، ٢٠٠٣ م، ص٨. وقارن: د. عبد الرحمن بدوي: "أرسطو عند العرب: دراسة ونصوص غير منشورة"، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م.

Eclecticism والتي ظهرت سابقاً في المدة الوسيطة في المذهب الانتخابي **Stoicism** والتي وظفت للتأثير في تطور الأفلاطونية الجديدة.

بالتأكيد، وهذا ما تشير إليه الموسوعة، خدمت تطور الفلسفة، وخدمت الاعتقاد أن الفلسفة الإغريقية كانت موحدة. نص مثل لاهوت أرسطو **Theology of the Pseudo – Aristotle** يمكن أن يؤكد هذا الاعتقاد. مع ذلك، وتواصل الموسوعة، فمن الصعوبة الافتراض أن الفلسفة الإسلامية فشلت في ملاحظة الفروق بين أرسطو وأفلاطون، وبين الشراح، أو أنهم اخذوا الانتخابية **Eclecticism** بسهولة، والتي هي نفسها تركيب على أية حال متغير ضروري من كاتب إلى آخر.

تنتهي الموسوعة إلى التقرير الأتي:

فطرياً الفلسفة الإسلامية لم تؤسس نفسها بوصفها مذهباً "**Sect**"، (تستخدم الموسوعة المصطلح الموظف من قبل رينان، وتشير إلى هذا الاستخدام)، ما عدا ما استعارته من الهللينية وما قبل الهللينية بوصفها صيغة مشتركة، تصور عام للعالم، نظرية شمولية للروح، للنفس، للإنسان، معرفة الإنسان، مع قائمة تقنية **A technical vocabulary** لتكون البناء المألوف للمدرسة الفلسفية الإغريقية،

في تفضيل، خلف البناء الواحدي **structural uniformity**، كل فيلسوف صنع اختياره، ووضعه، والفلسفة الأولى هي أكثر أصالة من اعتراف أي إنسان أنها لم تكن سوى الأفلاطونيين العرب الجدد.[١٦١]

أقول:

أفكار موسوعة الإسلام المختصرة المتقدمة حول الفلسفة في الحضارة الإسلامية تشبه إلى حد كبير أفكار فالتزر المتقدمة، ولذلك يمكن الرد عليها بالطريقة نفسها، أي من خلال موقف ابن تيمية أيضاً.

فيمكن الإضافة على ما تقدم من كلام ابن تيمية أيضاً أن إتباع الحق، (وهو ما يريده الفلاسفة بحسب ما يقولون أن الفلسفة عموماً هي البحث عن الحقيقة)، إنما يكون عن طريق الهدى والعلم والإيمان. يقول ابن تيمية:

"وفي جماع الفرقان بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والرشاد والغي، وطريق السعادة والنجاة، وطريق الشقاوة والهلاك، أن يجعل ما بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه

١٦١عن الافلاطونية الجديدة عند العرب راجع: د. عبد الرحمن بدوي تحقيق وتقديم: "الافلاطونية المحدثة عند العرب: ابرقلس: الخير المحض، في قدم العالم، في المسائل الطبيعية، هرمس: معاذلة النفس، أفلاطون: الروابيع"، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧ م.

هو الحق الذي يجب إتباعه، وبه يحصل الفرقان والهدى، والعلم والإيمان، فيصدق بأنه حق وصدق، وما سواه من كلام سائر الناس يعرض عليه، (أي: على كتاب الله)، فإن وافقه فهو حق، وإن خالفه فهو باطل. وإن لم يعلم هل وافقه أو خالفه لكون ذلك الكلام مجملاً لا يعرف مراد صاحبه، أو قد عرف مراده ولكن لم يعرف هل جاء الرسول بتصديقه أو تكذيبه، فإنه يمسك فلا يتكلم إلا بعلم".[١٦٢]

٣.دي بور:

يتحدث دي بور عن تأثيرات أخرى غير إسلامية تضاف أو يمكن إضافتها إلى ما أشارت إليه "موسوعة الإسلام" حول تأثير الفكر الفلسفي الإغريقي على الفلسفة الإسلامية. التأثيرات المشارة التي يذكرها دي بور تأثيرات فارسية أو هندية في كتابه: "تاريخ الفلسفة في الإسلام" يقول: "أكثر أهمية من أي تقليد سامي **Semitic tradition** كان المعاونة الممنوحة للإسلام بواسطة الحكمة الفارسية والهندية".[١٦٣]

---

١٦٢ ابن تيمية: "الفرقان بين الحق والباطل"، ص ١٥٩.

163 Dr. T. J. De Boer, The History of Philosophy in Islam, Translated With the sanction of the author by Edward R. Jones (London: Luzac & Co., 19٠3), p. 8.

لا يريد دي بور، كما يشير هو، أن يناقش أيهما كان أسبق تأثراً بالأخر الحكمة الشرقية كانت متأثرة أصلاً بالفلسفة الإغريقية، أو الفلسفة الإغريقية بالحكمة الشرقية، لكن ما يريد أن يناقشه هو ما الذي أخذه الإسلام عن الفرس أو الهنود، أو منهم والذي يمكن أن يستشرف، كما يقول، من خلال المصادر العربية نفسها، هذا ما يؤكده.

يناقش دي بور أولاً أثر الفكر الفارسي القديم على الفلسفة الإسلامية فيشير إلى أن فارس بلاد الثنائية **Dualism** يشير هنا إلى ما هو مخالف للتوحيد في الفكر الديني القديم في فارس، كالمانوية مثلاً، ولا يشير إليها، القائلين بإلهين (النور والظلمة). وليس من المستبعد أن تعاليم الثنائية الدينية التي يؤشر، كما يقول، أن تكون قد اختبرت **exercised** وأثرت في مناقشات اللاهوتيين في الإسلام، إما مباشرة أو من خلال المانويين **The Manicheans** أو النصوص الغنوصية.

يرى دي بور أن أعظم التأثيرات الفارسية في المحيط الإسلامي تمت في عصر يزدجرد الثاني ممثلة بالزرادشتية **Zawanism** في هذا النظام، النظرة الثنائية للعالم حلت محل غيرها، عن طريق تركيب نهاية العالم (زارون **zarwn**) (العرب: الدهر) بوصفه مبدأ رئيسياً **The Paramount** وتم تثبيته أمام الإيمان، على أنه الدرجة السماوية الإيمانية العليا، أو حركة السماوات. إذن النظرة الثنائية من قبل الزرادشتية

تم تطويرها إذ دخلت الحضارة الإسلامية من خلال تركيب إيماني سماوي يتمثل بفكرة نهاية العالم إضافة إلى الإيمان.[١٦٤]

"هذه العقيدة المعجبة بالادراكات الفلسفية، حفظت ب أو خارج هيئة الإسلام **The Guise of Islam**، مكاناً شهيراً لنفسها في الأدب الفارسي أو في آراء الناس، إلى يومنا هذا بواسطة اللاهوتيين فليس أقل بواسطة فلاسفة المدارس المثالية **Idealistic Schools**. إنها اعترفت بها كمذهب مادي **Materialism** أو إلحادي **Atheism** " كما يؤكد دي بور أخيراً.

ينتقل دي بور إلى الحديث عن أثر الفكر الفلسفي الهندي القديم على الفلسفة في الإسلام، فيشير أولاً أن الهند تعد حقيقة بلاداً للحكمة، وفي كتابات الكتاب العرب يمكن أن نتجه إلى الرأي القائل أن فيها مكان ولادة الفلسفة **Birth Place of**

164 De Boer, Ibid, p. 8.

ومن المفيد أن نذكر أن الافستا هو الكتاب المقدس للزرادشتية. ينظر: د. خليل عبد الرحمن (معد): "الافستا: الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية"، ط٢، روافد للثقافة والفنون، دمشق، ٢٠٠٨ م. وفي هذا الكتاب نقرأ مبدأ الثنوية، إذ يقول: منذ البد أعلنت الروحان التوأمان عن طبيعة كل منهما: الطيبة والشريرة [سبينتاماينيو وأنكراماينيو] فكر طاهر، وفكر غير طاهر، وكذلك الكلمات والافعال. في المرة الأولى عندما خلقتا الحياة والاجسام، وكل ما يتضمنه العالم. فحيث كان الشر، ظهرت النجاسة. وأما القداسة فقد رافقت الروح الخيرة دائماً". ينظر: الافستا: نفسه، ص ٦٢ – ٦٣.

Philosophy بما يمكن أن يعد حلقة وصل بين الغرب والهند، في بلاد فارس، ثم أصبح المسلمون حلقة الوصل هذه فيما بعد.[١٦٥]

يبدو أن دي بور يحاول تعميم المفهوم المانوي الثنوي، ويعد أن له التأثير الأعظم على الفلسفة الإسلامية. بكلمة واحدة نقول: أخطأ دي بور أيما خطأ في تحديده المذكور، لأن التوحيد هو صاحب الكلمة الفصل في كل النقاشات التي حصلت في الفكر الإسلامي خصوصاً حينما يتعلق الأمر بمباحث الفلسفة.

الرد على أي فكرة تناقض التوحيد إنما يكون أولاً بكتاب الله سبحانه، قال تعالى: **{** قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد **}** [الإخلاص: ١ – ٤].

ثم بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. فعن ابن عباس قال: لما بعث النبي صلى الله عليه وسلم معاذاً نحو اليمن، قال له: "إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى، فإذا عرفوا ذلك، فأخبرهم أن الله

165 De Boer, Ibid, p. 8-9.

افترض عليهم زكاة في أموالهم، تؤخذ من غنيهم فترد على فقيرهم، فإذا أقروا بذلك فخذ منهم، وتوق كرائم أموال الناس". [١٦٦]

وعن معاذ بن جبل قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "يا معاذ، أتدري ما حق الله على العباد؟" قال: الله ورسوله أعلم، قال: "أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، أتدري ما حقهم عليه؟". قال: الله ورسوله أعلم، قال: "أن لا يعذبهم". [١٦٧]

ولذلك، فالعبادة، كما يقول ابن تيمية، هي: "اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة". فالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجهاد الكفار والمنافقين، والإحسان للجار، والمسكين، واليتيم، وابن السبيل، والمملوك، والدعاء والذكر والقراءة. وكذلك حب الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وخشية الله والإنابة إليه، وإخلاص الدين له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه، والرضا بقضائه، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته، والخوف من عذابه، كل ذلك من العبادة لله. وذلك لأن العبادة هي الغاية المحبوبة له

---

١٦٦ صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، حديث (٧٣٧٢)، ص ١٠١٢.

١٦٧ نفسه، حديث (٧٣٧٣)، ص ١٠١٢.

والمرضية له، والتي خلق الخلق لها، كما قال الله تعالى: { وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون } [الذاريات: ٥٦] .[١٦٨]

ومن استدلال المسلمين بالتوحيد، على سبيل المثال، كتاب "الأربعين في أصول الدين" للغزالي. يقول الغزالي في الكتاب المذكور عن الخالق سبحانه: "فرد لا مثل له، صمد لاضد له، متوحد لا ند له. وأنه قديم لا أول له، أزلي لا بداية له، مستمر الوجود لا آخر له، أبدي لا نهاية له، قيوم لا انقطاع له، دائم لا انصرام له. لم يزل ولا يزال موصوفاً بنعوت الجلال لا يقضى عليه بالانقضاء والانفصال بتصرم الآماد وانقراض الآجال. بل هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم".[١٦٩]

هذا بالإضافة إلى أن الفلسفة عند المسلمين هي ليست فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية، وهذا هو التأسيس الاستشراقي المعروف، بل هي لها إضافات على الفلسفة اليونانية وكذلك الفلسفات الأخرى التي نقلت عنها.

يقول الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح:

---

١٦٨ ابن تيمية: "العبودية"، تحقيق علي حسن عبد الحميد، ط٣، دار الاصالة، الاسماعيلية، مصر، ١٤١٩ ه – ١٩٩٩، ص ١٩.

١٦٩ الغزالي: "كتاب الاربعين في أصول الدين"، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٨ ه، ص ٣.

"إن الفكر العربي في مختلف اتجاهاته ومدراسه ومراحل نموه وتطوره يعكس قيمة جوهرية في تاريخ حضاراتنا ينبغي لنا تأكيدها وتقريرها باستمرار باعتبارها تشكل جانباً أصيلاً في فكرنا، تلك هي قيام هذا الفكر في اجتهاداته على أساس من الوعي الرشيد بالاستقلال الذاتي والشعور الثابت بالوجود، مما هيأ له مساحة واسعة للاختبار والانتخاب من دوائر الحضارة التي اتصل بها وانتهت إليه، بلا تردد أو خوف فأعطته قدرة مثيلة على الهضم والتمثيل وإعادة البناء، وهكذا صارت من خصائص تراثنا الذاتية حريته في: "الانتقاء والاختيار"، وقدرته على "الهضم والتمثيل" مما وسع من مفردات تكوينه إلى حدود قصوى تقترب من الإحاطة الشاملة بحضارة العصر ومن ثم الارتقاء من مستوى الأخذ والاستمداد والاستعارة **cultural borrowing** إلى مقام المحاكمة العقلية الصارمة للمفردات المستعارة من موقف نقدي يتخير من الآراء والاجتهادات ما شاء وكما شاء، بلا قسر أو الجاء داخلي، مرده شعور بضعف الذات أو إكراه خارجي سببه الانهيار وفقدان السياسة القومية تلك سمة أساسية عرف بها تراثنا العربي عامة والفلسفي منه على وجه التخصيص...".[١٧٠]

١٧٠ د. عرفان عبد الحميد فتاح: "علم الكلام، الفلسفة والتصوف"، ٢٤٩/٨ –٢٥٠.

لكن الأمر ليس بالضبط كما وصفه الدكتور عرفان في نصه المتقدم، فذلك لا يعني أن هذه الفلسفة التي نشأة في رحاب الحضارة الإسلامية عند طائفة من المسلمين أنها كانت إسلامية محضة، بل إن المنهج الذي سارت عليه لم يكن المسلمون عامة قد وافقوا عليه.

فمن ضمن القضايا التي انتقدها ابن تيمية على طريقة الفلاسفة (وأيضاً المتكلمين) أنهم ابتدؤوا بنفوسهم فجعلوها هي الأصل الذي يفرعون عليه، والأساس الذي يبنون عليه، فتكلموا في إدراكهم للعلم، أنه تارة يكون بالحس، وتارة بالعقل، وتارة يهما. وجعلوا العلوم الحسية، والبديهية ونحوها، هي الأصل الذي لا يحصل علم إلا بها. ثم زعموا أنهم إنما يدركون بذلك الأمور القريبة منهم، من الأمور الطبيعية والحسابية، والأخلاق، فجعلوا هذه الثلاثة هي الأصول التي يبنون عليها سائر العلوم، ولذلك يمثلون ذلك في أصول العلم والكلام، بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الجسم لا يكون في مكانين، وأن الضدين لا يجتمعان كالسواد والبياض. وأما الأخلاق مثل استحسان

العلم والعدل والعفة والشجاعة فجمهور الفلاسفة والمتكلمين يجعلونها من الأصول، لكنها من الأصول العامة، ومنهم من يجعلها من الفروع، والتي تفتقر إلى دليل. [١٧١]

ثم إذا صعد المتفلسفة إلى الأمور العلوية فهم في الغالب يتوسعون في الأمور الطبيعية ولوازمها، ثم يصعدون إلى الأفلاك وأحوالها. ثم المتألهون منهم يصعدون إلى واجب الوجود، وإلى العقول والنفوس. ومنهم من يثبت واجب الوجود ابتداء من جهة أن الوجود لا بد فيه من واجب. ويؤكد ابن تيمية أن هذه الطرق فيها فساد كثير من جهة الوسائل والمقاصد. أما المقاصد فإن حاصلها بعد التعب الكثير والسلامة خير قليل، فهي لحم جمل غث، على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل. ثم إنه يفوت بها من المقاصد الواجبة والمحمودة ما لا ينضبط. وأما الوسائل، فإن هذه الطرق كثيرة المقدمات، ينقطع السالكون فيها كثيراً قبل الوصول، ومقدماتها في الغالب إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلا الأذكياء. ولهذا لا يتفق منهم اثنان رئيسان على جمع مقدمات دليل إلا نادراً، فكل رئيس منهم له طريقة في الاستدلال، تخالف طريقة

١٧١ ابن تيمية: "مجموع الفتاوى"، ٢/ ١٩.

الرئيس الآخر، بحيث يقدح كل من أتباع أحدهما في طريقة الآخر، ويعتقد كل منهم أن الله لا يعرف إلا بطريقته، وإن كان جمهور أهل الملة، بل عامة السلف يخالفونه فيها.[١٧٢]

١٧٢ ابن تيمية: نفسه، ٢/ ١٩ – ٢٠.

خاتمة

نوجز هنا إذ ننتهي إلى آخر الكتاب أهم النتائج التي انتهينا إليها، وهي:

النص الاستشراقي غير ظاهراتي، هذا ما نتصوره عن نص الاستشراق. نراه أنه ذو بعد غير واحدي، إنه ذو أبعاد ماورائية تكمن وراء ظاهريات النص، اصطلحنا على تسميتها: البعد الأول: النص، البعد الثاني: تحليل النص، البعد الثالث: ما ورائيات النص، يمكن أن يحدد كل بعد منها ويكتشف ومن ثم تتم معالجته بطرق خاصة على أساس قراءة خاصة لكل بعد.

١ -توجه الدراسة نقداً شديداً لاتجاهات ميتافيزيقية في الفلسفة، نقصد مذاهب فلسفية، ذات التفسيرات الغير عملية، والتي لا تخدم حركة الإنسان بشكل إيجابي. وهذا ما يرجح مذاهب فلسفية ثانية لأنها اتجهت في الفلسفة وجهة

عملياتية. مع العلم إننا لا زلنا نحتفظ بالموقف النقدي الإسلامي تجاه الفلسفات من كلا الاتجاهين المشارين، انطلاقا من هوية متدينة واعية ونقدية.

٢ -الإسقاط التاريخي لمصطلح الفكر الإسلامي، على رغم كونه جديداً، إذ هو من افرازات العصر الحديث وابتكاراته، كما تشير إلى ذلك دراسات فيه، على مصطلحات علوم إسلامية قديمة، وكما توضح دراسات في الفكر الإسلامي، ترى أن الفكر الإسلامي القديم تطور من خلال اتجهات ثلاثة، هي: الأول: الاتجاه الفلسفي (علم الكلام والفلسفة)، الثاني: اتجاه التشريع (الفقه وأصوله)، الثالث: اتجاه التصوف وفلسفته. نخشى أن يكون إسقاطا غير دقيق، على أساس قاعدة (خصوصية الجدة تميز الجديد). ونطرح تعريفاً جديداً للفكر الإسلامي يعبر عن المحتوى الحديث للمصطلح، ليستخدم أو يوظف بوصفه تعبيراً عن الإفراز المعرفي الديني واللاديني الإسلامي الحديث. (هذا مع الإشارة الضرورية كون الدراسة لا تزال تستخدم المصطلح وتسقطه على اتجاهات تطور الفكر الديني في الإسلام المشارة لعدم وجود بدائل حالية، والموضوع مطروح للمناقشة أصلاً. وتحاول الدراسة أن تضع فصلة تمييزية بين مصطلح الفكر الإسلامي بعده مصطلحاً علمياً يضم الفكر الديني وغيره، نعني الإنساني – الإسلامي بوجه عام،

حتى الفكر العلمي – الإسلامي يمكن إدخاله فيه، وتستخدم الدراسة هنا معادلات رياضية لتحقق هذه الفصلات التمييزية، وبين مصطلح الفكر الديني في الإسلام بوصفه مصطلحاً خاصاً يشمل اتجاهات التفكير الديني في الإسلام التاريخية المباشرة والمشارة.

٣ -الفكر الديني في الإسلام (التفسير وعلوم القرآن، الحديث الشريف وعلومه، الفقه وأصوله)، فكر أصيل، نبع عن طريق المقومات الإسلامية في ضوء تطور العقلية الإسلامية لاستيعاب التصور الكلي أو الأصول الكلية، بتعبير أصح وأدق، وتفهمها، في الإسلام. الاتجاهات الأخرى في الفكر الإسلامي برغم إفادته من أفكار عالمية إلا أنها لم تذب في الفكر الوافد بشكل كامل لأنه وببساطة انتخب من المصادر الأجنبية التي نقل عنها، في ضوء عقلية منتخبة ولم يكن ناقلاً كلياً من هذه المصادر، هذا ما نؤكده، بخلاف كل النظريات الاستشراقية التي تزعم خلاف ذلك، إذ تبني افتراضاتها على أسس خاطئة، أو حتى نظريات جزيئية للفكر الإسلامي. هذا أيضاً، مع إشارة ضرورية للدراسة كون الديانات الأخرى، مثل اليهودية والمسيحية، عرفت الحوار مع الآخر والاقتباس عنه اقتباساً كلياً أحياناً. أما فيما يخص الفكر الإسلامي، فالدراسة تستثني الفكر

الباطني فيه، لأنه ببساطة غير ذي أصالة، بل هو ناقل كلي من المصادر الأجنبية غير الإسلامية.

٤ -تطرح الدراسة مشروعاً جديداً حول تقديم كتابة لتاريخ الفكر الديني في الإسلام، مستفيدة من المنهج الذي طرحه علم الاعتبار التاريخي، عن طريق استخدام منهجية تقوم على ربط الأسباب بمسبباتها، ومن ثم استخلاص النتائج النهائية، لتحديد قوانين كلية. المشروع الجديد يهدف إلى دراسة ظواهر القصور في اتجاهات الفكر الديني في الإسلام أو أخطائه، ودراسة إيجابياته أيضاً، بقصد البناء على الظواهر الايجابية وتلافي السلبية فيها، ليتم الإفادة من ذلك كله في بناء أو تشكيل الفكر الديني الإسلامي المعاصر.

٥ -تحاول الدراسة أن تضع تحديدات اصطلاحية لمصطلحات الفكر في الحضارة الإسلامية (علم الكلام، الفلسفة العامة، فلسفة التصوف). إذ ترى أن الفكر النظري سمة مشتركة بين الاتجاهات الثلاثة المشارة، في حين يكون التباين في منهجية الممارسة النظرية في أي من الاتجاهات المذكورة. نوجز هذه المنهجيات هذه بتركيز شديد، المتكلم يفكر في ظل النص، الفيلسوف يستخدم عقلاً فلسفياً، الصوفي ينظر في ذوق روحي.

٦ تخرج الدراسة بنتيجة، وهي تناقش موقف الاستشراق التقليدي من علم الكلام الإسلامي، إنه أي الاستشراق التقليدي لا يقف اتجاهاً واحداً من نشأة علم الكلام الإسلامي. هل نشأ بدوافع خارجية أو ظروف داخلية إسلامية بمعنى أنه لم يؤثر فيه من خارج غير إسلامي لكي ينشأ؟ أم إنه نشأ في ظل ظروف خارجية غير إسلامية، ولم يكن له نشأة من الداخل الإسلامي؟ تنتهي الدراسة إلى أن علم الكلام الإسلامي هو ذو نشأة إسلامية أصيلة، ولم يؤثر فيه خارج غير إسلامي من أجل أن يتم تأسيسه. تستند الدراسة على أساس واقعي – تاريخي من خلال معطيات تاريخية واقعية، أن نشأة علم الكلام ممثلة بقضاياه الكلية الأولى، مثل مرتكب الكبيرة، وحرية الإنسان، وقد تمت مناقشتها في الإطار الإسلامي مكاناً وبالتحديد في القرن الأول الهجري، زماناً، قبل حركة ترجمة تراث الفكر الفلسفي القديم غير الإسلامي، وإطلاع المسلمين عليه، وتستخدم الدراسة نصوصاً إسلامية واستشراقية أيضاً حول تأكيد هذا الواقع التاريخي، تجاه الاتجاه الاستشراقي الثاني الذي يؤكد خلاف ذلك، ليشير إلى أن علم الكلام الإسلامي نسخة من الفكر الوافد، هذا ما ناقشت به الدراسة مستشرقين من طراز سويتمان أو "الموسوعة البريطانية الجديدة".

٧- تضع الدراسة مخططاً لمنهج حول تقويم الفكرة الفلسفية الإسلامية والعامة وغير الفلسفية، يمكن إيجازها هنا بأن فحص الفكرة ينبغي أن يتم من داخل الفكرة، بمعنى أن يتم فحص النظام الداخلي للفكرة، لا أن يتم من خارج النظام المشار. الدراسة إذ تطرح هذا المنهج تريد أن تحقق أعلى قدر من الموضوعية – النقدية لأي تقويم إسلامي أو غير إسلامي تجاه أي ظاهرة يعمل على تقويمها، إذ تدعو التقويم المذكور إلى أن يتجاوز أي تفسير انغلاقي أو غيره لأية فكرة، وقد يكون غير موضوعي في تقويم الظاهرة موضعه التقويم، في حين إن الظاهرة ذاتها قد تكون موضوعية أو صحيحة، قد يبدو ذلك للمقوم إذ استخدم هنا ما نسميه النزعة الاختيارية الداخلية للفكرة في تقويم الظاهرة أو الفكرة موضعه التقويم. ثم في النهاية يتم تقويم الفكرة على أساس الوحي (الكتاب والسنة)، والخلاصة: الفحص موضوعي داخلي، والتقويم على أساس الوحي.

٨- تناقش الدراسة تقويم الاستشراق التقليدي للفلسفة الإسلامية، مبتدئة بطرح سؤال هو لماذا قبل المسلمون الفلسفات غير الإسلامية وخاصة اليونانية، وفي سياق الإجابة على السؤال المذكور أكدنا أن الفلسفة في الحضارة الإسلامية لم تذب بشكل كامل في الفلسفة اليونانية، بل هي انتخبت مما تنقل، محاولة التوفيق

مع الوحي الإسلامي، ولكنها وقعت في أخطاء جسيمة، نقدها الإمام الغزالي وابن تيمية وغيرهم. كان المفروض بالفلاسفة في الحضارة الإسلامية أن يفكروا تفكيراً نقدياً بالفلسفة اليونانية على أساس معطيات الوحي الإسلامي، أي الكتاب والسنة، لا أن يحاولوا التوفيق بين نظامين مختلفين، أي بين المعطى الإلهي للوحي الإسلامي وبين الأصول الوثنية التي قامت على أساسها الفلسفة اليونانية.

مقترح اللغة الأجنبية بوصفها تقنية للبحث الإسلامي المعاصر

اللغة الأجنبية ضرورة من ضرورات الحياة المعاصرة، يدرك ذلك لأول وهلة دارسو اللغات الأجنبية خصوصاً أسميها (مفتاح الشعوب)، إذ اللغة الأجنبية مفتاح لشعبها الناطق بها. أكثر من ذلك، فاللغة الأجنبية اليوم في جامعات العالم المتقدم تعد، كما أسميها تقنية للبحث. لم يعد الدارس ألان يكتفي بتذييل دراسته من مصادر بلغته الأم أو لغته الأولى، الباحث المعاصر يزود بحثه بمصادر من لغات عدة. لا يخلو فعله من ضرورة، فالقراءة بأكثر من لغة تمنح الباحث ودراسته شمولية أكبر في استعراض الأفكار مقارنة وجدلاً. زيادة على أن مطالعة أي كتاب بلغته الأصلية ذات أهمية أكبر من مطالعته مترجماً، المطالعة الأولى تستعرض فكرة المؤلف مباشرة، في ضوء فهم القارئ لها بلغتها الأصلية، والمطالعة الثانية تقرأ فهم المترجم للنص الأصلي.

يتحدث الدكتور سامي سعيد الأحمد عن اللغة الأجنبية بوصفها تقنية للبحث العالمي المعاصر، ولا يسميها كذلك، فيقول عن مناهج التعليم في جامعات العالم المتقدمة، فيما يتعلق بأقسام التاريخ فيها: على رغم بعض المآخذ الفكرية في بناء هذا المنهج، فإنه لا يزال (مقتنعاً) بأن النظام الجامعي العالمي يعد أساتذة جامعيين يجمعون بين العلم الواسع في التخصص في كافة الجوانب، وهم يتقنون لغات المصادر والمراجع مهما كثرت، وهذه تمكنهم من التدريس بمستوى عال جداً. ويضرب الأحمد مثالاً على ذلك، بأن نظام الدراسات العليا في الجامعات العالمية يلزم الطالب أخذ الدروس (الكورس) في جميع الحقول المتعلقة بمادة تخصصه، ويرفض هذا النظام (تقوقع) الطالب في زاوية واحدة من التخصص كأن يكون محصوراً في الغالب بالأطروحة، ويشدد هذا النظام الجامعي على إتقان الطالب لعدة لغات حديثة.. فالذي يدرس العراق القديم (كما حدث للأحمد) يجب أن يدرسه بلغتين حديثتين على الأقل كالألمانية والفرنسية فضلاً عن الانكليزية، إضافة إلى إتقانه ودراسته للغات القديمة كافة التي تحتوي على النصوص الأصلية القديمة ابتداء من السومرية والاكدية فالآرامية واليونانية واللاتينية، كما يشترط هذا النظام على الطالب فيما إذا كان مختصاً بتاريخ العراق القديم دراسة الآثار العراقية، ولا يقتصر على دراسة هذه الآثار وتاريخ ولغات

العراق القديم وإنما يطلب منه أن يدرس تاريخ وآثار مصر القديمة وسورية وفلسطين وآسيا الصغرى واليونان والرومان.[١٧٣]

فالمؤرخ الناجح، كما يرى الدكتور الأحمد، لا بد أن يتسلح بمزايا خاصة، ويرى فيها مزايا ثابتة لا بد أن يتسم بها المؤرخ، وهي التي صارت الآن أعرافاً في الجامعات العالمية الكبرى، وفي مقدمتها:

اللغة: فالباحث، والمؤرخ في مدة زمنية من التاريخ لا بد أن يتقن ويعرف ثلاث لغات أساسية وهي: الانكليزية والفرنسية والألمانية. ولا عذر لمن لم يلتزم بذلك لأي سبب كان، فالذي يدرس تاريخ روسيا عليه أن يعرف اللغة الروسية إلى جانب هذه اللغات الثلاث الأوربية، ومن يدرس تاريخ أسبانيا الحديث عليه أن يعرف اللغة الاسبانية إلى جانب اللغات الثلاث، أما إذا أراد الباحث أن يتخصص في تاريخ أسبانيا بالعصر الوسيط، فعليه دراسة لغتين إضافيتين هما العربية واللاتينية عدا اللغات الأوربية الثلاث سالفة الذكر، وإذا كتب باحث عن تاريخ تركيا الحديث فيجب أن يعرف اللغات الأوربية الثلاث ومعها أيضاً اللغة التركية، ولغة أخرى شرقية تتوفر فيها

[١٧٣] النص نقلاً عن سيرة الدكتور سامي سعيد الاحمد في "موسوعة المفكرين والادباء العراقيين"، تأليف حميد المطبعي، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢م، ١٧/ ٨٦ – ٨٧، (مع إجراء بعض التغييرات على النص المنقول).

مصادر عن تاريخ تركيا، ففي هذه اللغات تتنوع المصادر والمراجع الكثيرة عن أي شيء من تاريخ تركيا، أما إذا كتب عن تركيا الحديثة باحث ما أو في مسألة من مسائل تاريخها، وهو لا يعرف كل هذه اللغات فيرى الباحث أن على هذا الباحث والمؤرخ أن يجعل عنوان مؤلفه هكذا (تاريخ تركيا في المصادر العربية) حتى يكون مؤلفه علمياً ويمكن الاعتماد عليه. إن تعليل الأحمد في معرفة المؤرخ لهذا العدد من اللغات هو أنه لا يمكن الخوض في دراسة أي حقبة تاريخية في أي بلد أو أمة ما ما لم تكن لهذا المؤرخ معرفة بلغات المصادر الأساسية، وهي المصادر التي يعول عليها كثيراً في كتابة التاريخ القومي لكل الشعوب.[١٧٤]

أما فيما يخص اللغة الأجنبية بوصفها تقنية للبحث الإسلامي المعاصر في دراسة الاستشراق التقليدي والمعاصر ونقده أو تقويمه ففما لاحظه الدكتور الأحمد في جامعة بغداد وجود: "ظاهرة لافتة للنظر، فيما يخص تدريس التاريخ الإسلامي، وهي إن غالبية ممن يدرسون التاريخ الإسلامي .. يهاجمون المستشرقين دون أن يطلعوا إطلاعا شاملاً على آرائهم ومذاهب في التاريخ، وهو لم يكن مع المستشرقين ولا يدافع عنهم، وإنما يريد أن يكون الهجوم عليهم مبنياً على (الرد العلمي) بنفي مزاعمهم علمياً، وباللغات الحية،

١٧٤ حميد المطبعي: "الدكتور سامي سعيد الاحمد"، ٢٠٤/١٧-٢٠٦.

وفي دوريات دولية، إذ يرى الأحمد أن الرد على هؤلاء المستشرقين بالعربية لم يكن مجدياً، وإن السكوت عنهم دلالة عجز، كما إن التهجم وإلقاء التهم بلا منهج لا يقنع القارئ الغربي، هو يطمح أن يتسلح الاستاذ العراقي بثلاث لغات حية (الفرنسية، الالمانية، الانكليزية)، ويقرأ آراء المستشرقين بهذه اللغات، ويفندهم بهذه اللغات التي عادة ما يكتب فيها المستشرقون.."[١٧٥]

فيما يخص اللغات الأجنبية بوصفها تقنية للبحث الإسلامي المعاصر نؤكد وفي ضوء النصوص المتقدمة عن الدكتور سامي سعيد الأحمد ضرورة أن يتزود الباحث الإسلامي المعاصر اليوم باللغات العالمية الثلاث: الانكليزية، الفرنسية، الالمانية (زيادة على العربية، لغة القرآن الكريم)، في أي دراسة إسلامية كانت، ونؤكد خصوصاً في مجال الدراسة المقارنة (الإسلامية – الغربية)، إذ لا بد من توفر هذه اللغات كبديل أساسي عند الباحث الإسلامي المعاصر إذ يدرس موضوعات إسلامية مقارنة إسلامية – غربية، الاستشراق التقليدي والمعاصر، الفلسفة الغربية، وغيرها.

---

١٧٥ نفسه، ٩٦/١٧-٩٧.

نطمح أن نرى مناهج التعليم في الجامعات الإسلامية في العالم تولي أهمية كبيرة وأساسية لدروس اللغات الأجنبية فيها، بحيث تصبح درساً أساسياً كبقية الدروس التخصصية.[١٧٦]

نقترح أيضاً أن يتم تحقيق تعاون بين الجامعات الإسلامية في العالم، وبين كليات اللغات فيها، خصوصاً في مجال أقسام اللغات: الانكليزية، الفرنسية، الألمانية، الروسية، الاسبانية، الايطالية. والتعاون المقترح هنا أن يتم إدخال المناهج الإسلامية، ولو بصورة غير مكثفة، ضمن مناهج كليات اللغات، لتوفير وعي ديني لطلاب اللغات الأجنبية لدراستها، وأن يتم إدخال مناهج كليات اللغات في الأقسام المشارة، على الأقل في الثلاثة

---

١٧٦ نختم كلام الدكتور سامي سعيد الأحمد عن (منهج الجامعات العالمية/اقسام التاريخ حول دراسة اللغات الاجنبية) بطريفة يرويها الدكتور الأحمد عن أحد المستشرقين كلاوس بير، يقول فيه الاحمد : " اعظم مؤرخ في تاريخ مصر القديمة واثارها، يتقن عشرين لغة_"، (المطبعي، كذلك، ج ١٨٠/١٧) . يروي عنه الأحمد هذه الطريفة، يقول المطبعي : " وبينما هو (أي الأحمد) يدخل الى رواق الدراسات العليا في جامعة شيكاغو، واذا هو يلتقي .. بطالب .. يحمل كتباً عربية، في مصادر التاريخ العربي لكتاب عرب قدامى. ويسأله الأحمد: من أين جئت بهذه المصادر العربية؟ لم يجبه بانكليزية على انكليزية الأحمد، وإنما أجابه بعربية فصحى بدون "لكنة أجنبية" أو بدون انحراف في مخارج الحروف العربية "حصلت عليها من المعهد الشرقي في هذه الجامعة". كان هذا الطالب هو كلاوس بير، وهو الان أستاذ كبير تقلد مناصب علمية كثيرة في جامعات بيركلي وشيكاغو، وهو يتقن ما يقرب عشرين لغة بين حديثة وقديمة ويتكلمها وكأنه ابن هذه اللغات: العربية والتركية واليونانية والالمانية والفرنسية، ينظر: المطبعي، نفسه،١٧/ ٧٢ – ٧٣.

الأولى ضمن مناهج التعليم في الجامعات الإسلامية، وأن تعد بوصفها مناهج أساسية، كما تقدم، لا ثانوية، من سني الدراسة فيها.

هذا المنهج التفت إليه جامعات إسلامية عالمية اليوم مثل جامعة الأزهر الشريف، فكلية اللغات والترجمة فيها مدة الدراسة بها أربع سنوات جامعية لنيل درجة الإجازة العالمية (الليسانس)، في إحدى الاختصاصات الآتية:

١ -الدراسات الإسلامية باللغة الانجليزية (وتسبقها سنة تمهيدية).

٢ -الدراسات الإسلامية باللغة الفرنسية (وتسبقها سنة تمهيدية).

٣ -الدراسات الإسلامية باللغة الالمانية (وتسبقها سنة تمهيدية).[١٧٧]

١٧٧ جامعة الازهر، مكتب تنسيق القبول، دليل الطالب للقبول بكليات الجامع الازهر، في العام الجامعي، مطبعة جامعة الازهر، ١٤١٥ ه – ١٩٩٤ / ١٩٩٥ م، ص ١٩ – ٢٠.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

أولًا: المصادر والمراجع العربية:

١ -الآجري، أبو بكر (ت ٣٦٠ ه): "كتاب الغرباء"، تحقيق بدر البدر، ط١، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، **1403** ه – ١٩٨٣ م.

٢ -الآدمي (ت ٦٣١ م): "الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط ١، دار الصميعي، السعودية، ١٤٢٤ ه – ٢٠٠٣ م.

٣ -ابن تيمية (ت ٧٢٨ ه): "درء تعارض العقل والنقل"، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، ط٢، وزارة التعليم العالي، السعودية، ١٤١١ ه – ١٩٩١م.

٤ -_____: "الفرقان بين الحق والباطل"، قدم له وحققه الشيخ حسين يوسف غزال، ط٣، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٤٠٧ ه – ١٩٨٧ م.

٥ -_____: "العبودية"، تحقيق علي حسن عبد الحميد، ط٣، دار الأصالة، الإسماعيلية، مصر، ١٤١٩ ه – ١٩٩٩.

٦ -ابن حزم (ت ٤٥٦ ه): "الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ.

٧ -ابن خزيمة (ت ٣١١ ه): كتاب التوحيد واثبات صفات الرب عزوجل"، دراسة وتحقيق الدكتور عبد العزيز إبراهيم الشهوان، دار الرشد، الرياض، ؟

٨ -ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" (أو) نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الإيديولوجي للعيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع، الدكتور محمد عابد الجابري، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م.

٩ -ابن منده (ت ٣٩٥ ه): "كتاب التوحيد"، حققه وضبط نصه وعلق عليه د. محمد بن عبد الله الوهيبي، ود. موسى عبد العزيز الغصن، ط١، دار الهدي النبوي، مصر، ودار الفضيلة، السعودية، ١٤٢٨ ه – ٢٠٠٧ م.

١٠ -ابن المنذر(٣١٨ ه): "الإجماع"، تحقيق الدكتور صغير محمد حنيف، ط٢، مكتبة الفرقان – عجمان، ومكتبة مكة الثقافية –رأس الخيمة، ١٤٢٠ ه – ١٩٩٩ م.

١١ - ابن منظور (ت ٧١١ ه): "لسان العرب"،دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

١٢ - أبو زهرة، الإمام محمد: "الشافعي: حياته وعصره – آراؤه وفقهه"، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٧٨.

١٣ - أبو شامة (ت ٦٦٥ ه): "الباعث على إنكار البدع والحوادث"، ط٢، مطبعة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ١٤٠١ ه – ١٩٨١م.

١٤ - _____ : "كتاب الزهد"، تحقيق الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، ط٢، الدار السلفية، الهند، ١٤٠٨ ه – ١٩٨٧م.

١٥ - أحمد، د. أحمد عبد الرزاق: "الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى: العلوم العقلية"، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١١ه – ١٩٩١م.

١٦ - أرسطو: "منطق أرسطو"، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ط١، وكالة المطبوعات – الكويت، ودار القلم، لبنان، ١٩٨٠ م.

١٧ - الإسنوي (ت ٧٧٢ ه): "التمهيد في تخريج الفروع على الأصول"، حققه وعلق عليه وخرج نصه الدكتور محمد حسن هيتو، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١ ه – ١٩٨١ م.

١٨ - الألباني: "خطبة الحاجة: التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمها أصحابه"، ط١، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢١ – ٢٠٠٠ م.

١٩ - البابرتي الحنفي (ت ٧٦٨ ه): "الردود والنقود" (شرح مختصر ابن الحاجب)، دراسة وتحقيق ضيف الله بن صالح العمري، إشراف الدكتور عمر بن عبد العزيز محمد، ط ١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٦ ه – ٢٠٠٥ م.

٢٠ - البربهاري (ت ٣٢٩ ه): "شرح السنة"، دراسة وتحقيق خالد قاسم الردادي، ط١، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ١٤١٤ ه – ١٩٩٣.

٢١ - أوليري، دي لاسي: "علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب"، ترجمة الدكتور وهيب كامل، راجعه زكي علي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢، سلسلة الألف كتاب (٣٩٥).

٢٢ - الإيجي: "المواقف في علم الكلام"، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ.

٢٣ - بارت، رولان: "لذة النص"، ترجمة منذر عياشي، ط١، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ١٩٩٢م.

٢٤ - البخاري(ت ٢٥٦ ه): "الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه"، كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل، اعتنى به عبد السلام محمد عمر علوش، ط٢، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٧ ه – ٢٠٠٦ م.

٢٥ - _____: "خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل"، تحقيق سليمان الفهيد، ط١، دار أطلس الخضراء، الرياض – دمشق، ١٤٢٥ – ٢٠٠٥ م.

٢٦ - بدوي، د. عبد الرحمن: "موسوعة المستشرقين"، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣م.

٢٧ - _____: "دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب"، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١ م.

٢٨ - _____: "أرسطو عند العرب: دراسة ونصوص غير منشورة"، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م.

٢٩ - _____ تحقيق وتقديم: "الأفلاطونية المحدثة عند العرب: ابرقلس: الخير المحض، في قدم العالم، في المسائل الطبيعية، هرمس: معاذلة النفس، أفلاطون: الروابيع"، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧ م.

٣٠ - برنال، مارتن: "أثينة السوداء: الجذور الافرو آسيوية للحضارة الكلاسيكية"، الجزء الأول: "تلفيق بلاد الإغريق ١٧٨٥ – ١٩٨٥"، تحرير ومراجعة وتقديم د. أحمد عثمان، ترجمة د. لطفي عبد الوهاب، د. فاروق القاضي، د. حسين الشيخ، د. منيرة كروان، د. عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة، مصر؟

٣١ - بروي، إدورد (بالاشتراك): "تاريخ الحضارات العام"، الجزء الثالث: "القرون الوسطى"، ترجمة يوسف أسعد داغر، وفريد م. داغر، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٥ م.

٣٢ - بليث، هنريش: "البلاغة والأسلوبية: نحو نموذج سيميائي لتحليل النصوص"، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٩م.

٣٣ - البيهقي (ت ٤٥٨ ه): "مناقب الشافعي"، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٤ - التفتازاني، د. أبو الوفا الغنيمي: "علم الكلام وبعض مشكلاته"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٥ - جامعة الأزهر، مكتب تنسيق القبول، دليل الطالب للقبول بكليات الجامع الأزهر، في العام الجامعي، مطبعة جامعة الأزهر، ١٤١٥ ه – ١٩٩٤ / ١٩٩٥ م.

٣٦ - جبر، تفسير الإمام مجاهد بن (ت ١٠٢)، تحقيق الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، ط١، دار الفكر الإسلامي الحديثة، القاهرة، ١٤١٠ ه – ١٩٨٩ م.

٣٧ - الجزيري، نوران: "قراءة في علم الكلام: الغائية عند الاشاعرة"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٢.

٣٨ - الجصاص، أبو بكر: "باب الإجماع"، تحقيق ودراسة زهير شفيق كبي، ط١، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٤١٣ ه – ١٩٩٣م.

٣٩ - الجليند، د. محمد السيد: "الوحي والإنسان: قراءة معرفية"، دار قباء، القاهرة، ٢٠١١ م.

٤٠ - حسين، رواء محمود: "مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية – دراسات منتخبة"، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٧ ه - ٢٠٠٦ م.

٤١ - الحفيان، د. فيصل: "اللغة والهوية: إشكاليات المفاهيم وجدل العلاقات"، دراسة منشورة في مجلة "التسامح"، العدد ٥، وزراه الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، شتاء ١٤٢٤ ه – ٢٠٠٤ م.

٤٢ - حنبل، أحمد بن (ت ٢٤١ ه): "الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله"، تحقيق صبري سلامة شاهين، ط١، دار الثبات، الرياض، ١٤٢٤ ه – ٢٠٠٢م.

٤٣ - حنبل، عبد الله بن أحمد بن (ت ٢٩٠ ه): "كتاب السنة"، تحقيق الدكتور محمد سعيد سالم القحطاني، ط٤، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٦ ه – ١٩٩٦م.

٤٤ - الخطيب، محمد: "الفكر الإغريقي"، ط١، منشورات علاء الدين، دمشق، ١٩٩٩م.

٤٥ - خلاف، عبد الوهاب: "مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه"، ط ٦، دار القلم، الكويت، ١٤١٤ ه – ١٩٩٣ م.

٤٦ - الدارمي (ت ٢٨٠ ه): "الرد على الجهمية"، قدم له وخرج أحاديثه وعلق عليها بدر البدر، ط١، الدار السلفية، الكويت، ١٤٠٥ ه – ١٩٨٥.

٤٧ - _____: "رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد"، صححه وعلق علق عليه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، ؟.

٤٨ - دنيا، الدكتور سليمان: "التفكير الفلسفي الإسلامي"، مطبعة السنة المحمدية، مصر، الناشر مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٨٧ ه – ١٩٦٧.

٤٩ - ديكارت، رينيه: "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه"، ترجمة د. كمال الحاج، ط ٤، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ١٩٨٨ م، سلسلة [وقل ربي زدني علماً]، (١٤).

٥٠ - الدينوري، ابن قتيبة (ت٢٧٦ ه): "الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة"، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ ه – ١٩٨٥م.

٥١ - _____: "تأويل مشكل القرآن"، شرحه ونشره السيد أحمد صقر، ط٢، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٣٩٣ ه – ١٩٧٣.

٥٢ - الديوجي، سعيد: "بيت الحكمة"، ط٢، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، ١٣٩٢ه- ١٩٧٢م.

٥٣ - الرازي، أبو حاتم: "أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي زكريا الرازي"، ط١، المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقي، بيروت، ٢٠٠٣ م.

٥٤ - الرازي، الفخر (ت ٦٠٤ ه): "مفاتيح الغيب"، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ ه – ١٩٨١ م.

٥٥ - _____: "مناقب الإمام الشافعي"، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، ط١، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦ ه – ١٩٨٦ م.

٥٦ - رايلي، كافين: "الغرب والعالم: تاريخ الحضارات من خلال موضوعات"، ترجمة د. عبد الوهاب المسيري، ود. هدى عبد السميع حجازي، مراجعة د. فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٩/ رمضان/ ١٤٠٥ه – يونيو (حزيران)/ ١٩٨٥ م، العدد (٩٠)، القسم الأول، والقسم الثاني، السلسة نفسها، العدد (٩٧)، ربيع الأخر ١٤٠٦ ه – يناير (كانون الثاني) ١٩٨٦ م.

٥٧ - الريسوني، الدكتور أحمد والاستاذ محمد جمال باروت: "الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة"، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، دار الفكر، سوريا، ١٤٢٠-٢٠٠٠ م.

٥٨ – سارتر: "نقد العقل الجدلي: الماركسية والوجودية"، الترجمة الكاملة عن الفرنسية ترجمة د. عبد المنعم الحفني، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت، بدون تاريخ.

٥٩ – السدي: "ت١٢٨ ه": "تفسير السدي الكبير"، جمع وتوثيق ودراسة الدكتور محمد عطا يوسف، ط١، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٤ ه – ١٩٩٣ م.

٦٠ – سراج، نادر: "تجاذبات اللغة والثقافة والانتماء"، مجلة "التسامح"، العدد ٥.

٦١ – السعدني، د. محمود إبراهيم: "حضارة الرومان: منذ نشأة روما وحتى نهاية القرن الأول الميلادي"، ط١، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ١٩٩٨م.

٦٢ – سعيد، ادورد: "الاستشراق: السلطة، المعرفة، الإنشاء"، ترجمة د. كمال أبو ديب، ط ١، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨١.

٦٣ – _____: "العالم والنص والناقد"، ترجمة محمد محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، ٢٠٠٠ م.

٦٤ - السيد، رضوان: "الصراع على الإسلام من الاستشراق إلى الانثروبولوجيا"، دراسة منشورة في مجلة "التسامح"، العدد ٥.

٦٥ - السيد، د. محمد صالح محمد: "مدخل إلى علم الكلام"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م.

٦٦ - _____: "أصالة علم الكلام"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٨.

٦٧ - الشاطبي: "الموافقات"، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط١، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ١٤١٧ ه – ١٩٩٧ م.

٦٨ - الشافعي: "تفسير الشافعي"، جمع وتحقيق ودراسة الدكتور أحمد مصطفى الفرّان، ط١، دار التدمرية، الرياض، ١٤٢٧ ه – ٢٠٠٦ م.

٦٩ - شمس الدين، محمد مهدي: "الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي"، ط ١، الدولية، بيروت، ١٤١٩ ه – ١٩٩٩.

٧٠ - الشوكاني: "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول"، تحقيق وتعليق أبي حفص سامي بن العربي الأثري، قدم له الشيخ عبد الله بن عبد

الرحمن السعد، الشيخ الدكتور سعد بن ناصر الشثري، ط١، دار الفضيلة، الرياض، الرياض، ١٤٢١ ه – ٢٠٠٠.

٧١ - _____: "القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد"، تحقيق محمد سعيد البدري، ط١، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤١١ ه – ١٩٩١ م.

٧٢ - الصكر، حاتم: "ترويض النص: دراسة للتحليل النصي في النقد المعاصر: إجراءات ومنهجيات"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م.

٧٣ - صليبا، د. جميل: "المعجم الفلسفي – بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية"، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

٧٤ - الطبري، ابن جرير (ت ٣١٠ه): "التبصير في الدين"، تحقيق علي عبد العزيز علي الشبل، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٦ ه – ١٩٩٦م.

٧٥ - _____: "صريح السنة"، تحقيق بدر يوسف المعتوق، راجعه بدر عبد الله البدر، ط٢، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ١٤٢٦ ه – ٢٠٠٥ م.

٧٦ - عاصم، ابن أبي (ت ٢٨٧ ه): "السنة"، حققه وخرج أحاديثه، د. باسم فيصل الجوابرة، ط١، دار الصميعي، الرياض، ١٤١٩ه – ١٩٩٨ م.

٧٧ - عباس، راوية عبد المنعم: "الفلسفة الحديثة والنصوص"، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٨٧م.

٧٨ - عبد الحميد، د. محسن: "تجديد الفكر الإسلامي"، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، هيرندن –فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤١٦ ه – ١٩٩٦ م.

٧٩ - _____: "الفكر الإسلامي : تقويمه وتجديده"، ط ١، دار الانبار، العراق، ١٤٠٧ ه – ١٩٨٧ م.

٨٠ - _____: محاضرة د. محسن عبد الحميد المذكورة أعلاه ألقاها في مركز البحوث والدراسات الإسلامية (مبدأ) في الجامعة العراقية، (الجامعة الإسلامية سابقاً) ، عام ١٩٩٦ م.

٨١ - عبد الرحمن، د. خليل (معد): "الافستا: الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية"، ط٢، روافد للثقافة والفنون، دمشق، ٢٠٠٨ م.

٨٢ - عطية، د. أحمد عبد الحليم: "دراسات في تاريخ العلوم عند العرب"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩١م.

٨٣ - عفيفي، د. محمد الصادق: "تطور الفكر العلمي عند المسلمين"، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٧٦-١٩٧٧.

٨٤ - العكبري، ابن بطة (ت٣٨٧ ه): "الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة"، الكتاب الأول: "الإيمان"، تحقيق ودراسة رضا نعسان معطي، ط٢، دار الراية، الرياض، ١٤١٥ ه – ١٩٩٤ م، الكتاب الثاني: "القدر"، تحقيق د. عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، دار الراية، الرياض، ١٤١٥ ه – ١٩٩٤ م، الكتاب الثالث: "الرد على الجهمية"، تحقيق ودراسة د. يوسف عبد الله يوسف الوابل، دار الراية، الرياض، ١٤١٥ ه – ١٩٩٤ م، الكتاب الرابع: "جزء في فضائل الصحابة"، تحقيق الدكتور حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الراية، الرياض، ١٤٢٤ ه.

٨٥ - العمري، د. نادية شريف، الاجتهاد في الإسلام: أصوله، أحكامه، آفاقه"، ط ٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥ ه – ١٩٨٥.

٨٦ - عون، د. فيصل بدير: "علم الكلام ومدارسه"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ.

٨٧ - غارودي، روجيه: "البديل"، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٢، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٧م.

٨٨ - _____: "حوار الحضارات"، مع مقدمة من المؤلف خاصة بالطبعة العربية، تعريب الدكتور عادل العوا، ط ٣، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ١٩٨٦ م، وط ٤، دار عويدات، بيروت، ١٩٩٩م.

٨٩ - الغزالي: "المستصفى من علم الأصول"، دراسة وتحقيق الدكتور حمزة بن زهير حافظ، بدون بيانات أخرى.

٩٠ - _____: "كتاب الأربعين في أصول الدين"، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٨ ه.

٩١ - الغني، علي حسن عبد: "تفسير ابن جريج"، ط١، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٤١٣ ه – ١٩٩٣ م.

٩٢ - فازيليف، العرب والروم، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي شعيرة، مراجعة الدكتور فؤاد حسين علي، دار الفكر العربي، مصر، ؟

٩٣ - فتاح، الدكتور عرفان عبد الحميد: "علم الكلام، الفلسفة، التصوف"، دراسة منشورة في موسوعة "حضارة العراق"، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٥.

٩٤ - _____: "دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية"، دار التربية، بغداد، بدون تاريخ.

٩٥ - الفريابي (ت ٣٠١ ه): "صفة النفاق وذم المنافقين"، تحقيق عبد الرقيب علي، إشراف ومراجعة مقبل بن هادي الوادعي، ط١، دار ابن زيدون، بيروت، مكتبة السنة، القاهرة، **1410**ه – ١٩٩٠م.

٩٦ - فيرنيت، خوان: "فضل الأندلس على ثقافة الغرب"، نقله عن الاسبانية نهاد رضا، قدم له ووضع حواشيه فاضل سباعي، ط ١، اشبيلية للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٧م.

٩٧ - القرطبي (ت٦٧١ ه): "الجامع لإحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان"، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، شارك في تحقيق

هذا الجزء كامل محمد الخراط، ومحمد معتز كريم الدين، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٧ ه – ٢٠٠٦ م.

٩٨ – الكاملية، ابن إمام (ت ٨٧٤ ه): "تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول"، (المختصر)، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الفتاح أحمد قطب الدخميسي، ط١، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤٢٣ ه – ٢٠٠٢م.

٩٩ – كروزيه، موريس (المشرف على المشروع): "تاريخ الحضارات العام"، ١: "الشرق واليونان القديمة"، تأليف أندريه إيمار وجانين أوبوايه، نقله إلى العربية فريد م. داغر و فؤاد أبو ريحان، ط٢، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٦م.

١٠٠ – محمد، محمود محمد علي: "الأصول الشرقية للعلم اليوناني"، ط١، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، ١٩٩٨م.

١٠١ – المرداوي (ت ٨٨٥ ه): "التحبير"، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، بدون تاريخ.

١٠٢ – المرزوقي، الدكتور جمال: "دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية"، ط١، دار الأفاق العربية، القاهرة، ١٤٢١ ه – ٢٠٠١.

١٠٣ - المروزي (ت ٢٩٤ ه): "السنة"، حققه وخرج أحاديثه وآثاره وعلق عليه الدكتور عبد الله محمد البصيري، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤٢٢ ه – ٢٠٠١ م.

١٠٤ - _____: "كتاب تعظيم قدر الصلاة"، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره الدكتور عبد الجبار عبد الرحمن الفريوائي، ط١، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٤٠٦ ه.

١٠٥ - مسلم، الإمام: الصحيح، ط١، دار المغني، السعودية، ١٤١٩ ه – ١٩٩٨ م.

١٠٦ - المطبعي، حميد: "موسوعة المفكرين والأدباء العراقيين"، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢م.

١٠٧ - مظهر، جلال: "الحضارة الإسلامية أساس التقدم العلمي الحديث"، مركز كتب الشرق الأوسط، بلا بيانات أخرى.

١٠٨ - المقدسي، ابن قدامة (ت ٦٢٠ ه): "إثبات صفة العلو"، تحقيق الدكتور أحمد عطية الغامدي، ط١، مؤسسة علوم القرآن – بيروت، ومكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤٠٩ ه – ١٩٨٨م.

١٠٩ - مكاوي، د. فوزي: "تاريخ العالم الإغريقي وحضارته من أقدم عصوره حتى عام ٣٢٢ ق. م."، ط١، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٤٠٠ ه – ١٩٨٠ م.

١١٠ - مكرم، د. عبد العال سالم: "الفكر الإسلامي بين الوحي والعقل"، ط١، دار الشروق، مصر، ١٤٠٢ ه – ١٩٨٢ م.

١١١ - منسية، مقداد عرفة: "علم الكلام والفلسفة"، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٥.

١١٢ - مونييه، رينيه: "البحث عن الحقيقة: وجوهها، أشكالها، علاقتها بالحرية"، ترجمة هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٦ م.

١١٣ - النجار، د. عبد المجيد ": "خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع"، ط٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤١٣ ه – ١٩٩٣ م.

١١٤ - هالم، هاينس: "الغنوصية في الإسلام"، منشورات الجمل، كولونيا – المانيا، ٢٠٠٣.

١١٥ - الهروي (ت٤٨٥ ه): "ذم الكلام وأهله"، قدم له وضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه عبد الله محمد عثمان الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية ؟

١١٦ - هيرودت: تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، مراجعة د. أحمد السقاف و د. حمد بن صراي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠١م.

١١٧ - هويدي، د. يحي: "دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية"، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩.

١١٨ - وهب، عبد الله بن (ت ١٩٧ ه): "القدر"، حققه وخرج أحاديه عمر سليمان الحفيان، ط١، دار العطاء، الرياض، ١٤٢٢ ه – ٢٠٠١م.

١١٩ - يونس، الدكتور فتحي علي: "أثر العرب والمسلمين في الحضارة الأوربية"، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ١٩٩٦م.

ثانياً: باللغات الأجنبية:

نصر، دكتور سيد حسين (دانشيار دانشكده أدبيات تهران): "نظر متفكران إسلامي در باره طبيعت – خلاصة أي از آراء إخوان صفا وبيروني وابن سينا راجع به جهان"، جابخانه دانشكاه تهران، ١٣٢٢، انتشارات دانشكاه تهران (٨٩٠).

1- Abu-Rabi', Ibrahim M., Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World, Forward by Mahmoud Ayoub (New York: State University of New York Press, Albany, 1996).

2- _____, M., editor, the Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought (US, UK and Australia: Blackwell Publishing, 2006).

3- Arberry, A. J., revelation and Reason in Islam, First edition (London and New York: George Allen and Unwin Ltd., and the Macmillan Company, 1957).

4- Arkoun, Mohammed, La Liberté religieuse: comme critique de la religion à partir du Coran et de la tradition Islamique, in: la Liberté religieuse dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam, colloque internationale a la abbaye de Sénanque, préface de Claude Geffré (Paris: Éditions du Cerf, 1981).

5- Al-Alwani, Taha Jabir, Islamic Thought: An Approach to Reform: An Introduction to the Structures of

Discourse (US: the International Institute of Islamic Thought, 2011).

6- Ashcroft, Bill D., Pal S. Ahluwalia, Edward Said, Revised Second Edition (New York: Routledge, 2009) Routledge Critical Thinkers.

7- Ashworth, Peter D., Psychology and Human Nature, First published (US & Canada: Taylor & Francis Inc., 2000).

8- Bagnall, Roger S., and Peter Derow, editors, The Hellenistic Period: Historical Sources in Translation, Second edition (US: Blackwell Publishing Ltd, 2004).

9- Baskin, Judith R., Kenneth Seeskin, editors, the Cambridge Guide to Jewish History, Religion and Culture (US: Cambridge University Press, 2010).

10- Baum, Eric B., What is Thought? (US: the Massachusetts Institute of Technology, 2004).

11- Becker, Studien zur Geschichte und Kultur des Islamischen Orients: Zwanglose Beihefte Zu Der Zeitschrifte der Islam, Herausgegeben von C. H.

Becker, Zweites Heft (Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1913).

12- Biennestock, Myriam, et Michèle Crampe-Casnabet avec la collaboration de Jean-François Goubet, Dans Quelle Mesure la Philosophie est Pratique: Fichte, Hegel (Paris: ENS Édition, 2002).

13- Boase, Roger, editor, Foreword by HRH Prince Hassan Bin Talal, Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace (England and US: Ashgate, 2010).

14- Booker, M. Keith, Colonial Power, Colonial Texts: India in the Modern British Novel (US: the University of Michigan Press, 2000).

15- Bouhdiba, Abdelwahab, Chief Editor, Muḥammad Ma'rūf Dawālībī, Co-Editor (France: UNESCO, 1998).

16- Broad, Charlie Dunbar, Scientific Thought: a Philosophical Analysis of Some of its Fundamental Concepts, Volume 1 [1923] (London: Routledge, 2001).

17- Browne, Edward Granville, A Literary History of Persia from the Earliest Times until Firdawsí (US: Eliborn, 1999).

18- _____, literary history of Persia, Volume 4 (Great Britain: Curzon Press, 1999).

19- _____, Táríkh – I – Jadid (or) the New History of Mírzá ʿAli Muḥammad the Báb, by Mírzá Hussain of Hamdán, Translated by E. G. Brown, Translated from the Persian with an Introduction, illustrations, and Appendices, by Edward G. Browne (UK: Cambridge University Press, 1893).

20- _____, the Persian Revolution of 1905 – 1909 (UK: Cambridge University Press, 1910).

21- _____, Yet More Light on Umar-i-Khayyam (?); History of the Seljúqs: Account of Manuscript Contained in the Schefer Collection Lately Acquired by the Bibliothèque Nationale in Paris, Described by Edward Brown, the Journal of the Royal Asiatic Society, 1902.

22- Brown, Lewis, This Believing World, Tenth Printing, (New York: the Macmillan Company, 1961).

23- Burke, Edmund, David Prochaska, editors, Genealogies of Orientalism: History, Theory, Politics (US: U of Nebraska Press, 2008).

24- Cacciatore', Giuseppe, Filosofía Pratica e Filosofia Civile nel Pensiero di Benedetto Croce, Presentazione di Fulvio Tessitore (Italy: Rubbettino Editore, 2005).

25- Carroll, Jill, A Dialogue of Civilizations: Gulen's Islamic Ideals and Humanistic Discourse, Forward by Akbar S. Ahmed, Second Impression (US: the Light Publishing, Inc, 2007).

26- Dabashi, Hamid, Islamic Liberal Theology: Resisting the Empire, First published (New York: Routledge, 2008).

27- Davies, Tony, Humanism: the New Critical Idiom, First published (New York: Routledge, 1997).

28- Davis-Floyd, Robbie, and P. Sven Arvidson, eds., Intuition: The Inside Story, Interdisciplinary Perspectives (New York: Routledge, 1997).

29- De Boer, Dr. T. J., The History of Philosophy in Islam, Translated With the sanction of the author by Edward R. Jones (London: Luzac & Co., 19٠3).

30- Doublet, Pierre, De la méthode scientifique, conférences, première partie, (Paris et Caen: Hachette et C le Blue-Hardel, IMPR. 1870).

31- Duggan, William, Intuition: The Creative Spark in Human Achievements (New York: Columbia University Press, 2007).

32- Emon, Anver M., Islamic Natural Law Theories (Oxford: Oxford University Press, 2010).

33- Ezegbobelu, Edmund Emeka, Challenges of Interreligious Dialogue: Between the Christian and Muslim Communities in Nigeria (Frankfurt: Peter Lang, 2009) Europäische Hochschulschriften.

34- Farmer, William Reuben, the Synoptic Problem: a Critical Analysis (US: Mercer University Press, 1976).

35- Gibb, H. R., and James Richard Jewett, Arabic Literature: An Introduction, 2 nd, revised edition, (Oxford: the Clarendon Press, 1963).

36- _____, La Structure de la Pensée Religieuse de l'Islam (Paris: Editions Larousse, 1950).

37- Gibb, H. A. R., and J. H. Kramers, Shorter Encyclopedia of Islam (Leiden and London: E. J. Brill and Luzac & Co., 1961).

38- Godefroid, Jo, Psychologie: Science Humaine et Science Cognitive, 2 e édition revue et augmentée (Bruxelles: Éditions de Boeck, 2008), Ouvertures Psychologique.

39- Harrington, Daniel J., Meeting St. Paul Today: Understanding the Man, His Mission, and His Message (US: Loyola Press, 2008).

40- Hauser, Gerard A., editor, Philosophy and Rhetoric in Dialogue: Redrawing their Intellectual Landscape (US: the Pennsylvania State University, 2007).

41- Heidegger, Martin, Über den Humanismus (Germany: Vittorio Klostermann, 2000); Riccardo Fubini, L'umanesimo italiano e i suoi storici: origini rinascimentali, critica moderna (Italy: Franco Angeli, 2001).

42- Hess, Julius, Die Ideologieabhängigkeit wissenschaftlichen Denkens in der "Struktur wissenschaftlicher Revolutionen" (Germany: Grin Verlag, 2007).

43- Hooker, M. B., Indonesian Syariah: Defining A National school of Islamic Law, First published (Singapore: ISEAS, 2008).

44- Horton, Max, Buch der Ringsteine Alfârâbi neu bearbeitet und mit Auszügen aus dem Kommentar des Emîr Ismaîl et Fârâni, erläutert: I. Teil Einleitung

und Übersetzung, Inaugural – Dissertation, Zur Erlangung der Doktorwürde, verfaßt und einer, Hohen Philosophischen Fakultät der Friedrich – Wilhelms – Universität zu Bonn (Munster: i. W., 1904).

45- _____, Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: die Widerlegung des Gazali, aus dem Arabischen Originale Übersetzt und Erläutert (Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag, Dr Jur. Albert AHN., 1913).

46- _____, Die Metaphysik Avicennas Enthaltend Die Metpphysik, Theologie, Kosmologie Und Ethik Tbeksetzt und Erlautert (Halle a. S. und New York Vkrlag: Von Rudolf Haupt, 1907).

47- _____, Die Metaphysik des Averroes (1198+) Nach dem Arabischen Übeersetzt Und Erläutert (Halle A. S.: Verlag Von Max Niemeyer, 1912).

48- _____, Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam nach Originalquellen dargestellt Privatdozent für orientalische Sprachen an

der Universität Bonn (Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1912).

49- _____, Die Relilgiöse Gedankenwelt Des Volkes im Heutigen Islam Dargestellt von Lieferung (Halle A. S. Verlag Von Max Niemeyer, 1917).

50- _____, Die Spekulative und Positive Theologie Des Islam Nach ßazi (1209 f) Und Ihre Kritik Durch Tusi (1273 f) Nach Originalquellen Übersetzt Und Erläutert mit Einem Anhang: Verzeichnis Philosophischer Termini Im Arabischen Privatdozent für Orientalische Sprachen an der Universität (Bonn. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1912).

51- _____, Einführung in die Türkische Sprache und Schrift Privatdozent für Orientalische Philologie an der Universität Bonn (Halle a. S. Verlag von Max Niemeyer: 1916).

52- _____, Die Religiöse Gedankenwelt: des Volkes im Heutigen Islam Dargestelltlieferung (Halle A. S. Verlag von Max Niemeyer 1917).

53- _____, Muhammedanische Glaubenslehre Die Katechismen des Fudäli und des Sanusi Übersetzt und Erläutert Preis 1,40 M., in: leine Texte für Vorlesungen und übungen Herausggeben von Hans Lietzmann 139 (Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1916).

54- _____, Mystische Texte aus dem Islam: Drei Gedichte des Arabi 1240 Aus dem Arabischen Übersetzt und Erläutert Privatdozent für Orientalisce Sprachen zu Bonn, in: Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen Herausgegeben von Hans Lietzmann (105) (Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1912).

55- _____, Texte zu dem Streite Zwischen Glauben und Wissen im Islam Die Lehre vom Propheten und der Offenbarung Bei den Islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averraes Dargestellt, in: Kleine Texte für Vorlesungen und

Übungen Herausgegeben von Hans Lietzmann (119) (Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag 1913).

56- Hussein, Abdirahman A., Edward Said: Criticism and Society (UK, USA: Verso, 2004).

57- Hussain, Rawaa Mahmoud, Al-Ghazālī as an Annotator of the Holy Qur'ān (Baghdad: Al-Rajaa Publishing House, 2010).

58- Inwood, Brad and L. P. Gerson, translators, Hellenistic Philosophy: Introductory Readings, Second edition (US: Hackett Publishing, 1997).

59- Iskander, Adel, Hakem Rustom, editors, Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation (US & London: University of California Press, 2010).

60- Kennedy, Valerie, Edward Said: a Critical Introduction (UK, US: Polity Press in Association with Blackwell Publishers Ltd, 2000).

61- Klenicki, Leon, Geoffrey Wigoder, editors, A Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue,

Expanded edition (US: Paulist Press, 1995) Studies in Judaism and Christianity.

62- Larousse Dictionnaire de Francaise (Paris: Libraire Larousse, 1987).

63- Lewis, B., Ch. Pellat and J. Shact, The Encyclopedia of Islam – New Edition, Assisted by J. Burton – Bage, C. Dumont and V. L. Ménage, editorial secretaries (Leiden and London: E. J. Brill and Luzac, 1956).

64- Llano, Alejandro, Rafael Alvira, Tomás Callja, Miquel Bastons, C. Martínez Esteruelas, El humanismo en la empresa, Primera edición (Spain: Ediciones Rialp, 1992).

65- Long', A. A., Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics, Second edition (US: University of California Press, 1986).

66- Luntley, Michael, Contemporary Philosophy of Thought: Truth, world, Content, Reprinted (UK: Blackwell Publishers Ltd, 1999).

67- Macdonald, Development of Muslim Theology: Jurisprudence and Constitutional Theory, First Indian edition Reprint (India: Amarko Book Agency, 1973).

68- Machelon, Jean-Pierre et Charles Saint-Prot, Actes du Forum franco-saoudien pour le dialogue des civlisations, L'enjeu du Dialogue des Civilsations (Riyad, 6-10 Mars 2009) (Paris: Editions Karthala, 2010).

69- Mackenzie, John M., Orientalism: History, Theory, and the Arts (UK: Manchester University Press, 1995).

70- Margoliouth, David S., Mohammed and the Rise of Islam [1905] (New York: Cosimo, 2010) Cosimo Classics: Islam.

71- _____, Cairo, Jerusalem and Damascus: Three Chief Cities of the Egyptian Sultans [1907] (New York: Cosimo, 2010) Cosimo Classics: Middle Eastern History.

72- _____, Development of Mohammedanism, [1914] (New York: Cosimo, 2010) Cosimo Classics: Islam.

73- McMillan, Robert W., Riad Hammoud, Guoliang Fan, Robert W. MacMillan, Katsushi Ikeuchi, editors, Machine Vision beyond Visible Spectrump (Berlin – Heidelberg: Springer, 2011).

74- McNally, Richard J., Panic Disorder: a Critical Analysis (US: Guilford Publications, 1994).

75- McNeill, A. H., New Testament Teaching in the Light of St. Paul, (Cambridge: Cambridge University Press).

76- Marin, Louis, On Representation (US: Stanford University Press, 2001); Arthur B. Markman, Knowledge Representation (US: Routledge, 1999).

77- Nasr, Seyyed Hossein, and Oliver Leaman, editors, History of Islamic Thought, First published (London and New York: Routledge, 1996), Routledge History of World Philosophies, Volume 1.

78- The New Encyclopedia Britannica, Volume 22 (Islamic Life), 15 Th Edition (US: 1986).

79- Nicholson, R. A., A Literary History of the Arabs, reprinted (Britain: Cambridge University Press, 1977).

80- _____, A Literary History of the Arabs (New York: Charles Scribner's Sons, 1907).

81- _____, Muhammad Iqbal, the Secrets of the Self, (Asrár- I Khudi): A Philosophical Poem, Translated from the Original Persian with Introduction and Notes by Reynold A. Nicholson (London: Macmillan, 1920).

82- _____, the Mystics of Islam (London: G. Bell and Sons Ltd, 1914).

83- _____, the Don and the Dervish: A Book of Verse, Original and Translation (London: J. M. Dent & Sons, Ltd, 1911).

84- _____, Frederic Du Pre Thornton, edited by Reynold Nicholson: Volume 1, (UK: Cambridge

University Press, 1919); Volume 2 (UK: Cambridge University Press, 1907); Volume 3 (UK: Cambridge University Press, 1909); Volume 4 (UK: Cambridge University Press, 1911).

85- _____, the Idea of Personality in Ṣúfism (UK: the Cambridge University Press, 1923).

86- _____, Muḥyi'ddín Ibn Al-'Arabí, The Tarjumán Al-Ashwáq, A Collection of Mystical Odes, Edited from three manuscripts with a literal version of the next and abridged translation of the Author's commentary thereon, by Reynold Nicholson (London: Royal Asiatic Society, ?).

87- Palacios, Juan Miguel, El Pensamiento en la Acción: Estudios Sobre Kant (Madrid: Caparós Editores, 2003).

88- Perroy, Édouard, Jeannine Auboyer, Claude Chahen, George Duby, Michelle Mollat, Histoire Générale de Civilisations, Tome : III, Le Moyen Age, L'Expansion de L'Orient et La Naissance de La

Civilisation Occidentale, deuxième édition, Revue et corrigé (Paris: Presses Universitaire de France, 1957).

89- Plato, the Republic, Translated with Introduction by A. D. Lindsay, Reprinted (New York: Everyman's Library, Duton & Co., 1937).

90- Polaschegg, Andrea, Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19 Jahrhundert (Germany: Walter de Gruyter, 2005).

91- Preyer, Gerhard, Intention and Practical Thought (Frankfurt am Main: Humanities Online, 2011).

92- Quispel, Gilles R., van den Broek and Maarten Jozef Vermaseren, Studies in Gnosticism and Hellenistic religions (Belgium: Brill Archive, 1981).

93- Roberts, Marry, Contested Terrains: Women Orientalists and the Colonial Harem, in: Jill Beaulieu and Mary Roberts, Orientalism's Interlocutors: Painting, Architecture, Photography (US: Duke University Press, 2002).

94- Roy, Olivier, Globalized Islam: the Search for a New Ummah (UK: C. Hurst & Co., 2004).

95- Rudolph, Kurt, Gnosis: The Nature and History of Gnosticism (Scotland: T & T Clark LTD, 1983).

96- Russell, Bertrand, Human Knowledge: Its Scope and Limits First published (US and Canada: Routledge, 2009).

97- Russo, Lucio, La rivoluzione dimenticata: il pensiero scientifico greco e la scienza modern, Prefazione di Marcello Cini, Terza edizione (Italy: Feltrinelli Editore, 2001).

98- Saeed, Abdullah, Islamic Thought: An Introduction, First published (US & UK: Routledge, 2006).

99- Safi, Omid, the Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry (US: the University of California Press, 2006).

100- Said, Edward W., Orientalism (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2003).

101- Said, Edward W., Amritjit Singh, Bruce G. Johnson, Interviews with Edward W. Said (US: the University Press of Mississippi, 2004).

102- Salomon, David, Data Compression: the Complete Reference (London: Springer, 2007).

103- Schmalhofer, Franz, Constructive Knowledge Acquisition: A Computational Model and Experimental Evaluation (US: Routledge, 1998).

104- Scott, Gary Alan, editor, Philosophy in Dialogue: Plato's Many Devices (US: Northwestern University Press, 2007).

105- Segesvary, Victor, Dialogue of Civilizations: an Introduction to Civilizational Analysis (US: University Press of America, 2000).

106- Sevindi, Nevval, editor, Ibrahim M. Abu-Rabi‘, introducer, Abdullah T. Antepli, Contemporary Islamic Conversations: M. Fethullah Gülen on Turkey, Islam, and the West (US: State University of New York Press, 2008).

107- Siddiqui, Ataullah, Christian- Muslim Dialogue in the Twentieth Century (US: Palgrave Company, 1997).

108- Stern, S. M., and R. Walzer, Oriental Studies, Volume I: Greek into Arabic – Essays on Islamic Philosophy, by Richard Walzer (Oxford: Percy Lund Humphries and Co. Ltd, 1962).

109- Stroud, Barry, Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays (US: Oxford University Press, 2000).

110- Sweetman, J. Windrow, Islam and Christian Theology – A Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions, First edition (London: Lutter Worth Press, 1945), Volume I.

111- Taji-Farouki, Suha, Basheer M. Nafi, editors, Islamic Thought in the Twentieth Century (London and New York: I. B. Tauris & Co Ltd, 2004).

112- Taliaferro, Charles, the Project of Natural Theology, in: The Blackwell Companion to Natural

Philosophy, Edited by William Lane Craig and J. P. Moreland (UK: Blackwell Publishing Ltd, 2009).

113- Tzitzis, Stamatios, La personne, l'humanisme, le droit (Canada: Les Presses de L'Université Laval, 2001).

114- Varisco, Daniel Martin, Reading Orientalism: Said and $^{Un}s^{aid}$ (US: the University of Washington Press, 2007).

115- Van den Broek R., and Wouter J. Hanegraaff, editors, Gnosis and Hermeticism from antiquity to modern times (New York: State University of New York, 1998).

116- Von Kremer, A., Altarabische Gedichte Ueber Die Volkssage Von Jemen, Textbelege zur Abhandlung, Ueber die südarabische Sage (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1867).

117- _____, Diwan des Abu NuwÂs: Des Grössten Lyrischen Dichters der Araber, Zum Ersten

Male, Deutsch Bearbeitet (Wien: Wilhelm Braumüller, 1855).

118- _____, Geschichte der Herrschenden Ideen des Islams.: des Gottesbegriff, die Prophetic und Staatsidee (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1868).

119- _____, Mollâ- Shâh et les Spiritualisme Oriental (Paris: Imprimerie Impériale, 1869).

120- _____, Studien Vergleichenden Culturgeschichte: Vorzüglich nach Arabischen Quellen: I und II, in: Sitzungsberichte der Kais Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophische – Historische Classe, Band CXX. III (Wien: in Comission Bei F. Tempsky, 1889).

121- Watt, W. Montgomery, Islamic Philosophy and Theology (New Jersey: Transaction Publisher, 2009).

122- Watt and Pierre Cachia, A History of Islamic Spain (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001).

123- Weber, Jean Jacques, Critical Analysis of Fiction: Essays in Discourse Stylistics (Netherlands: Edition Rodopi, 1992).

124- Weiss, Bernard, Law in Islam and in the West: Some Comparative Observations, in: Islamic Studies: Presented to Charles J. Adams, edited by Wael B. Hallaq and Ronald P. Little (Netherlands: Brill, 1991).