Route Educational & Social Science Journal

Volume 5(13),December 2018

Artical History

Received/ Geliş	Accepted/ Kabul	Available Online/yayınlanma
17.11.2018	29.11.2018	1.12.2018

الفلسفة الاسلامية بين الأصالة والتقليد

Islamic philosophy between originality and tradition

م.د : أحمد عباس محمد

كلية السلام/ العراق

قسم التربية الإسلامية

Dr. Ahmed Abbas Mohammed Aljueiny
Assalam Faculty/ Iraq
Islamic Education Department

ملخص البحث

كثر الحديث من قبل بعض العلماء أن اصل الفلسفة الاسلامية هو يوناني او اغريقي وان الفلسفة الاسلامية ليست فلسفة أصيلية بل هي امتداد لفسفات اخرى ومن المؤكد أنه قد وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمناً، فأنكرها قوم وسلّم بها آخرون، وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر ، فظن– في تحامل– أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر، والنظر الطليق، وأنها تبعاً لم تأخذ بيد العلم، ولم تنهض بالفلسفة، وتكشف الظروف التاريخية التي كتب فيها هؤلاء المستشرقون عن الدوافع الحقيقية لهذا الموقف المتحامل، فمن المعروف أن القرن التاسع عشر كان هو القرن الذي بلغ فيه الاستعمال الغربي غاية توسعه، واستيلائه على معظم أجزاء العالم الإسلامي... لا نتوقع إذن من أمثال هؤلاء المستشرقين دراسات جادة فيما يتعلق بالإسلام عامة، أو بفلسفة المسلمين خاصة من هنا برز بحثي لاستعراض اقوال هؤلاء والرد عليهم واستخلاص النتائج التي تثبت عكس ذلك .

الكلمات الدلالية : الفلسفة الاسلامية ، الاصالة ، التقليد ، المستشرقون ، الفلسفة الغربية .

Abstract

There is a lot of talk by some scholars that the origin of Islamic philosophy is Greek, and that Islamic philosophy is not an authentic philosophy but an extension of other philosophies. It is certain that Islamic philosophy has been put into question for a long time. And thought - in prejudice - that the teachings of Islam are incompatible with free research, free consideration, and do not take the hand of science, and did not rise with philosophy.

But the historical circumstances reveal the way in which these Orientalists wrote about the real motives of this fanatic position, it is known that the nineteenth century was the century that reached in The Western usage is very expansionist, and its takeover of most parts of the Islamic world ...

We do not expect such Orientalists produce serious studies regarding Islam in general, or the philosophy of Muslims, from this my research emerged to review these statements and respond to them and draw the results that prove the contrary.

مـقــدمــة

بسم الله الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد :

فقد كثرت الاتهامات من قبل المستشرقين على الفلسفة الاسلامية واصالتها وهل هي امتداد للفلسفات الأخرى ام لا ؟

فقد استعرضت في هذا البحث المتواضع الاقوال التي وردت بهذا الخصوص وقبل أن نتعرض لذلك بالتفصيل، لابد من كلمة إجمالية حتى لا تتوه الحقيقة وسط التفاصيل الكثيرة، فالحقيقة أننا إذا رأينا روح الحضارة الإسلامية- كما يقول أ. د. بدوي- لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهري لهذهِ الحضارة الأخيرة، إذا رأيناها تأخذ عنها العلوم العملية التي هي قدر مشترك بين الناس جميعاً على اختلاف أجناسهم... ولا تتغير روح الحضارة التي نشأت أو نمت فيها، لأنها خاضعة للطبيعة الخارجية لا للطبيعة الذاتية، بينما لا تأخذ عنها العلوم الروحية أو الفنون... وإذا رأينا الاتجاه العام لروح الحضارة الإسلامية ينفر نفوراً شديداً من التراث اليوناني فيحمل عليه حملة شعواء هي رد فعل قوي لهذهِ الروح ضد روح حضارة أُخرى... إذا رأينا هذا كله عرفنا أن روح الحضارة الإسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية، ومن معرفتنا لهذا التباين نستطيع أن نستخلص خصائص روح الحضارة الإسلامية[1].

هذا وقد قسمت بحثي على ستة مطالب بينت فيها علاقة الفلسفة الاسلامية بالفلسفات الأخرى وهل الفلسفة الأسلامية هي فلسفة ممتدة من الفلسفة اليونانية او غيرها من الفلسفات الأخرى؟ .

فقد استعرضت اقوال من قال بالأصالة واقوال من قال العكس وبعد فهذا جهد المقل فام كان فيه من صواب فمن الله وتوفيقه ، وما كان غير ذلك فاستغفر الله منه واتوب اليه .

[1] يُنظر: أ. د. عبد الرحمن بدوى، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، (ص: و).

المطلب الأول : تقييم مقولة أصالة الفلسفة الاسلامية

لابد من يتصدى للقيام بتقييم أصالة الفلسفة الاسلامية يقفز امامه السؤال المهم : هل الفلسفة الاسلامية أصيلة ام لا ؟ .

أما بخصوص الإجابة عن مدى أصالة الفلسفة الإسلامية فقد تعددت وجهات نظر الدارسين للفلسفة الإسلامية كل بحسب مواقفه الفكرية، فظلت الفلسفة الإسلامية- فيما يرى دى بور- على الدوام فلسفة انتخابية، (عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها... ونكاد لا نستطيع أن نقول أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذهِ العبارة، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف... ومن اليسير علينا أن نستهين بشأنهم إذا أطلنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها، ولكن يحسن بنا أن نتعرَّف في بيئتهم التاريخية...)[1].

بينما يرى تنمان أنه كان يوجد غالباً عند العرب طائفتان من الفلاسفة عظيمتان، إحداهما طائفة الفلاسفة على الحقيقة، وهم القائلون بالوجود المثالي، يعتقدون تبعاً للمذهب الأفلاطوني الإسكندري أن العالم قديم، ويبحثون عن سبل لوصل هذهِ الفكرة بالدين المنصوص، ويدخل في هذا القسم الزهاد الذين هم الصوفية.

والثانية طائفة فلاسفة جدليين أهل نظر عقلي هم المتكلمون أو المشاؤون الذين تقوم عقائدهم على الأصول الدينية الواردة في القرآن، ثم يحاولون أن يبينوا مبدأ العالم وجه فلسفي...

ثم يعدون طائفة ثالثة هي طائفة الأشعرية المؤلفة من جبريين لا يرون للأشياء عللاً إلا إرادة الله[2].

ومن المؤكد أنه قد وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمناً، فأنكرها قوم وسلّم بها آخرون، وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر[3]، فظن- في تحامل- أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر، والنظر

---

[1] يُنظر: دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص50- 51، ومن العجيب هذهِ الثقة المتناهية في إصدار الأحكام المطلقة والجازمة، مع كونه يقول في مقدمته (لست أزعم أني قد أحطت علماً بكل ما كُتب في هذا الميدان من قبل، ولم يكن كل ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي، ولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات إلا نادراً)، فإذا كان لم يحط بما نشر، ولم يقرأ المخطوطات التي لم تنشر، والنصوص الأصلية وقت تأليفه كانت نزراً يسيراً، فمن أين أتته هذهِ الجراءة على إصدار مثل هذهِ الأحكام- التي أقل ما توصف أنها متسرعة وغير علمية ولا موضوعية- ويبدو أن لدى بور جذوراً ما شرقية أو سامية كانت السبب في وقوعه في ذلك؟!

[2] يُنظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص7.

[3] للاستزادة بخصوص مواقف المستشرقين ورؤيتهم لأثر الحضارة اليونانية على الحضارة الإسلامية، يُنظر: أ. د. عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسة لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها عن الألمانية والبريطانية د. بدوي.

وأقوى مثال على ذلك رينان الذي نشر عمله عن ابن رشد والرشدية أول مرة (1852م)، والذي يصرح وبتعصب ظاهر في مقدمة الطبعة الأولى: ص13 من ط2: (وأعدني أول من يعترف بأنه لا يوجد من نتعلمه تقريباً من ابن رشد، ولا من العرب، ولا من القرون الوسطى...) ويستمر تعصبه واضحاً حيث يؤكد في مقدمة طبعته التالية: ص10،

الطليق، وأنها تبعاً لم تأخذ بيد العلم، ولم تنهض بالفلسفة[1]، وتكشف الظروف التاريخية التي كتب فيها هؤلاء المستشرقون عن الدوافع الحقيقية لهذا الموقف المتحامل، فمن المعروف أن القرن التاسع عشر كان هو القرن الذي بلغ فيه الاستعمال الغربي غاية توسعه، واستيلائه على معظم أجزاء العالم الإسلامي... لا نتوقع إذن من أمثال هؤلاء المستشرقين دراسات جادة فيما يتعلق بالإسلام عامة، أو بفلسفة المسلمين خاصة... والفكرة التي بقيت حتى يومنا هذا- رغم سقوط دعوى العنصرية وتفوق الجنس الآري- تتمثل في وصف الفلسفة الإسلامية بتبعيتها المطلقة للفلسفة الإغريقية... ومن الملاحظ أن آراء المستشرقين تصدر جميعاً عن تصور واحد هو اعتبار الفلسفة التقليدية ذات الاستفهام اليوناني هي الممثل الأساسي للفلسفة الإسلامية، وقد اتضح من بحث مجالات الفلسفة الإسلامية أنها تضم عدداً من المجالات الحقيقية الخاصة بها والنابعة أساساً من ظروفها الخاصة مما يصور ما يمثله مجال الفلسفة التقليدية من مدى أو حجم (محدود) في إطار مجموع شامل متنوع (المجالات الفلسفة الإسلامية المتعددة)[2].

ورغم الانتقادات والأبحاث التالية التي نشرت بعد طبعته الأولى أنه: (ومع ذلك لم أستطع أن أغير وجهة نظري حيال أصول الفلسفة العربية على العموم وطابعها، فتراني أُصر على اعتقادي أنه لم يسيطر على إيجاد هذهِ الفلسفة أية فرقة كبيرة من فرق العقائد، وذلك أن العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية، كما عليه العالم بأسره حوالي القرن السابع والقرن الثامن.. فلما اطلع العرب على هذا الصنف من الدراسات وجدوا في أرسطو المعلم الثبت، ولكن من غير أن يختاروه، وذلك كمدرسة ما في القاهرة ندرس الهندسة والكيمياء فيها وفق مؤلفينا من غير أن تكون قد أدبرت عن تفضيل لهؤلاء المؤلفين...)، لكنه عاد وأقر للفلسفة العربية بعد أن زاد اطلاعه على مزيد من نصوصها وتطورها وحركتها الفكرية فيقول: ص10- 11: (ومن جهة أخرى إن الفلسفة العربية حين اتساعها على أساس نقلي انتهت في القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر على الخصوص إلى إبداع حقيقي، وهنا أجدني مستعداً للتسليم في أمور، أي إنني عندما عدت إلى تتبع آثار هذهِ الحركة العلمية الجميلة بعد فترة عشر سنين وجدت أن المقام الذي جعلتُ لها هو دون ما تستحق، فعظم ابن رشد في نظري أكثر من أن يصغر، وحاصل القول أن الأفق العقلي الذي مثله علماء العرب حتى أواخر القرن الثاني عشر أرفع من أفق العالم النصراني...)، وينقلب ويضطرب بين الموضعية والتعصب الأعمى فيقول: (نُرد إلى هذهِ الحلقة من المأثور كل اعتبار لها ومع ذلك فلابد من التسليم مقدماً بأن هذهِ الدراسة لن تسفر تقريباً عن نتيجة يمكن الفلسفة الحديثة أن تسيغها منتفعة ما لم تكن نتيجة تاريخية، وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق- الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أمسى سمات القوة- أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية.. إن الشرق السامي والقرون الوسطى مدينان لليونان بكل ما عندهما من الفلسفة ضبطاً)، ثم يعود له إنصافه: ص105- 106 فيقول: (وقد عرف العرب- كما عرف السُّكُلاسيون- أن يبدعوا فلسفة زاخرة بعناصر خاصة كثيرة الاختلاف لا ريب عن الفلسفة التي كانت تعلم في الليسه بيد أن هذا الإبداع غير معترف به (لا ندري لماذا)، وذلك أن العلم الفلسفي قد تم في نظر ابن رشد وأنه لم يبقَ غير تسهيل تحصيله) وهذا السبب غير صحيح عن ابن رشد الذي صرح بأنه لابد من نقد معارف المتقدمين، كما سيأتي عنه الكلام على المنهج التصنيف الفلسفي عنده. ونجد نفس الأفكار تقريباً عند دى بور، في تاريخ الفلسفة في الإسلام، أُنظر مثلاً: ص13، 40- 48، وهي صفحات مليئة بالتهكم والسخرية من العرب وقدرتهم على التفلسف أو فهم الفلسفة، فضلاً عن القدرة على النقد والفهم في مقابل علماء المسيحيين في القرون الوسطى الذين كانوا يفهمون الفلسفة اليونانية أفضل من العرب؟!. فهل حقاً كان الأمر كما تصور رينان، هذا ما سيحاول البحث الكشف عنه.

[1] يُنظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه: 1/ 15، وقد توسع في مناقشة هذهِ القضية: 1/ 15- 31، ولمزيد من التوسع أيضاً يُنظر: أ. د. محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي: ص73- 121.

[2] يُنظر: أ. د. حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية: ص43- 46 باختصار وتصرف، وإضافات يسيرة بين الأقواس. وقد اعتنى بمناقشة دعاوى المستشرقين حول وصفهم للفلسفة الإسلامية بالمحاكاة والتبعية، والإعجاب الشديد بالفلسفة الإغريقية، وعدم التوثيق، ودعوى التلفيق: ص47- 60.

والحقيقة أن الفلسفة ضرب من هذا السعي الإنساني الدائم إلى المعرفة، ويمكن القول بأن التفلسف بمعناه العام قد ظهر في كل الحضارات، وأنه كان صورة من صور التطور الإنساني[1]، بل يرى بعض الباحثين أن التفلسف- الذي هو البحث عن حقائق الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها ببعض- ما دام عملية عقلية خالصة فإن أفراد الجنس البشري جميعاً يقومون به كل حسب قدراته العقلية[2]. من ثم فإن الفلسفة ليست حكراً على حضارة بعينها من الحضارات، كما انه لا تستطيع حضارة ما أن تدعى تفردها بوضع الفلسفة دون تفاعل مع الإسهام الفلسفي لمن سبقها من الحضارات، (فالنوع الإنساني يتميز على ما سواه من الكائنات بميزات كثيرة، منها شوقه الدائم إلى التفلسف قديم: تأخر ظهور الفلسفة بوصفها علماً منهجياً له خصائصه ومناهجه ومشكلاته)[3]، على أن ذلك يبدو من طبائع المعرفة... وعلى الرغم من أن الاتجاه إلى طبائع الأمور، فقد تريثت الإنسانية بالفلسفة كعلم حتى سمح بذلك تراكم معرفي كافٍ لذلك.

المطلب الثاني : مدى تأثير الثقافات والحضارات السابقة

لا شك أن مدى تأثير الثقافات والحضارات التي وجدت قبل الإسلام على الفلسفة الإسلامية كان أحد القضايا المهمة التي أثارها المهتمون بدراسة الفلسفة الإسلامية وخاصة من المستشرقين[4]، وإذا كان التأثير على فرض وجوده قد أثر في النظريات والأفكار والاتجاهات فلابد أن يظهر أثره واضحاً في مناهج التصنيف عند الفلاسفة المسلمين.

ولهذا فلابد من نقد مدى تأثير هذا على مجال التصنيف في الفلسفة التقليدية المشائية، ومدى متابعة الفلاسفة الإسلاميين لفلاسفة اليونان، وهل استطاع الفلاسفة الإسلاميون التجديد أو الاستقلال في مناهج التصنيف الفلسفي، أم تأثروا بالفلاسفة اليونان في ذلك أيضاً كما تأثروا بفلسفتهم نفسها.

ويذكر تنمان[5] في كتابه المختصر في تاريخ الفلسفة معبراً عن رأي مؤرخي الفلسفة الإسلامية في بداية القرن التاسع عشر أن الفلاسفة المسلمين لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو، وتطبيقه على قواعد دينهم الذي يتطلب

---

[1] يُنظر: أ. د. عبد الحميد مدكور، محاضرات في الفلسفة: ص5.

[2] يُنظر: أ. د. محمد حسني موسى، التفلسف، مفهومه، بواعثه، خصائصه: ص27، ولمزيد من التوسع حول هذهِ القضية (التفلسف ظاهرة إنسانية عامة)، أُنظر المرجع نفسه: ص9- 48، أ. د. يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية: ص13- 23 وفيه نقد مهم لموقف المستشرقين المتعصب من الفلسفة الإسلامية.

[3] يُنظر: أ. د. عبد الحميد مدكور، محاضرات في الفلسفة: ص5.

[4] وللاستزادة بخصوص هذهِ القضية: - أ. د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 1/ 16 وما بعدها، - وقد تناول د. عبد الحميد مدكور حركة الاستشراق بالتقويم والنقد من خلال بحثه "نظرات في حركة الاستشراق"، — أ. د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، وفيه نظرات ثاقبة حول الموضوع، - وكذلك أ. د. محمود حمدي زقزوق في بحثه "الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري"، - أ. د. شاكر مصطفى له نقد إجمالي رائع ودقيق ومهم للغاية لحركة الاستشراق شمله تصديره القصير لترجمة كتاب "تراث الإسلام" الذي ألفه جماعة من المستشرقين، وحرره جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، وشارك د. شاكر مصطفى في مشروع ترجمته بالتعليق والتحقيق، - أ. د. أحمد عبد الرحيم السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، وهو بحث متميز على صغره، سواء في جانبه الوصفي للاستشراق: ص3- 42، أو النقدي من وجهة إسلامية: ص43- 75.

[5] يعد تنمان (ت1819م) أحد أهم مؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر الميلادي، حيث يعد خليفة لبروكر الألماني (ت1770م) أبو تاريخ الفلسفة. أُنظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق: ص4.

إيماناً أعمى، وكثيراً ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه، وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة الأُمم المسيحية في القرون الوسطى، تعنى بالبراهين الجدلية المتعسفة، وتقوم على أساس من النصوص الدينية[1].

ومن اللافت للنظر أن هذهِ الفكرة لم يبتدعها المستشرقون، بل نجد بداياتها عند مؤرخي الفلسفة العرب، والذين رأوا أن الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم، يقول الفارابي في الجمع بين رأي الحكمين، وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر، بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة...[2]

ويرى بعض الباحثين أن الأثر الأكبر لأفلاطون كان في المدرسة المعتزلية[3]، وقال صاحب كتاب "إخبار العلماء بأخبار الحكماء"[4]: «وبسبب أرسطو طاليس كثرت الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في البلاد الإسلامية»، وقال صاحب "الملل والنحل"[5]: «... الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم، وغيرهم كالعيال عليهم»، وقال في "أبجد العلوم"[6]: «وجميع العلوم العقلية مأخوذة عن أهل يونان».

وبعد أن ذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق العديد من النقول التي توضح ذلك قال: والرأي السائد عند المؤلفين المسلمين هو أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطو طاليس مع بعض آراء أفلاطون والمتقدمين من فلاسفة اليونان قبل أفلاطون.

ويرى الدكتور النشار أن الكندي وابن رشد مقلدة لليونان، وهم متفلسفة لا فلاسفة، وان الفلاسفة المسلمين الحقيقيين هم المتكلمون المسلمون من سائر الفرق الإسلامية ويأتي أولهم العلاف، ثم المعتزلة والأشعرية والماتريدية والشيعة، وأن العقلانية الأصلية عند الكندي وابن رشد مستفادة من المعتزلة والماتريدية، ولهذا يؤكد الدكتور النشار على الأصالة وابن رشد والتي بالمنهج المقارن يتبين التطابق بينها وبين الفلسفة اليونانية[7].

وإن كان هذا الرأي لا يصادف كل القبول عند دارسي الفلسفة الإسلامية، حيث يرى آخرون أنه ليس بضير الفلسفة الإسلامية أنها أخذت عن غيرها، ومن ذا الذي قال إن فلسفة ما لا تأخذ عن الفلسفات السابقة، وهل يضير

---

[1] يُنظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق: ص5.

[2] يُنظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص49.

[3] يُنظر: أ. د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي: 1/ 165.

[4] يُنظر: ص22، نقلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص39- 40.

[5] يُنظر: ص253، نقلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص40.

[6] يُنظر: 1/ 106، نقلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص40.

[7] يُنظر: أ. د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي: 1/ 18، 26، 46.

الفلسفة الحديثة أو المعاصرة أن فيها تلاقياً مع بعض الفلسفات القديمة أو المتوسطة[1]، فما دامت الفلسفة المدرسية المسيحية واليهودية- وهي وثيقة الصلة بالعالم الإسلامي- متوسطة بين الفلسفة الإسلامية والتفكير الفلسفي الحديث فهناك احتمال لانتقال الأفكار وتبادلها، وإذا تأملنا نقطة البدء في تاريخ التفكير الحديث فسنجد أنه قام على تجربة فرنسيس بيكون (الاتجاه التجريبي)، وشك ديكارت (الاتجاه النظري الناقد للعلوم العقلية)، أما تجربة بيكون فترجع إلى روجر بيكون الأمير الحقيقي للتفكير التجريبي والذي كان وثيق الصلة بالتفكير الإسلامي، أما شك ديكارت ومنهجه[2] فيمتد بجذوره إلى ابن سينا والغزالي، وهناك أوجه شبه بين بعض النظريات الفارابية والآراء الاسبينوزية، وإذا لم تكن الفلسفة الإسلامية قد أثرت تأثيراً مباشراً في رجال العصر الحديث وجماعة الديكارتيين، فلا أقل من أن أفكارها نفذت إليهم من طريق اليهود وبعض المسيحيين[3].

فليس الابتكار في ميدان الأفكار خلقاً من عدم، ولكنه بالأحرى حياكةً لخيوط متفرقة في نسخ واحد، وإعادة مزج لعناصر قديمة- وأُخرى حديثاً أيضاً- في مركب جديد، وليس بدعاً أن يستلهم المفكر المسلم- وهو يقدم عناصر نسقه المعرفي- أفكار القدماء من يونان وشرقيين وان يكون الفكر الديني بمحتواه العميق ومغزاه البالغ الدلالة في توجيه عقل تلقائية محتومة لثقافة أجنبية[4].

من ثم يطرح الدكتور قاسم فكرة أساسية لابد من الانتباه إليها، وإن كان قد طرحها بخصوص أصالة ابن رشد، لكن يمكننا تعميمها عند الحكم على أصالة الفلسفة الإسلامية وهي التميز بين الآراء التي يعرضها هذا الفيلسوف أو ذلك على أنها آراؤه الخاصة، وبين تلك الآراء التي كان يبسطها على أنها آراء غيره من المفكرين، وأن أمانة شرح مذهب أرسطو أو غيره من الفلاسفة القدماء لا تغض في شيء من أصالة فلاسفة الإسلام[5].

ويرى الفيلسوف الفرنسي الكبير برجسون أن مؤرخي الفلسفة ينظرون عادةً إلى البناء الخارجي للمذهب الفلسفي، ولا يستريحون حتى يمزقوا المذهب إلى خرق زاعمين أنها هي التي كونت هذهِ الحالة التي تعجب بها، بيد أننا

---

[1] يُنظر: أ. د. محمد الأنور السنهوتي، أ. د. عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية: ص100، وأُنظر: تأثر الفلسفة اليونانية بما قبلها من فلسفات شرقية، أ. د. عبد المقصود عبد الغني (بالاشتراك)، في الفلسفة الإسلامية، أعلامها ومعالمها: ص63- 69.

[2] يقوم منهج ديكارت على أربعة قواعد: 1- قاعدة اليقين (ألا أقبل شيئاً على أنه الحق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك). 2- قاعدة التحليل: (أن نحول بالتدريج القضايا الغامضة المبهمة إلى قضايا أبسط، وإذا بدأنا من الإدراك البديهي لأبسط الأشياء كلها فإننا نجتهد أن نرقى بنفس الأشياء درجات إلى معرفة سائر الأشياء). 3- قاعدة التركيب (أن أسير بأفكاري بنظام بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلاً قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثر تركيبا). 4- قاعدة الاستقراء التام (أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أني لم أغفل شيئاً)، أُنظر: رينيه ديكارت، مقال عن المنهج: ص75- 79، ومقدمة أ. د. الخضيري له: ص42- 45، وأنظر بعض ما وجه إليه من نقد في: أ. د. محمود قاسم، المنطق الحديث ومنهاج البحث: ص22- 23.

[3] يُنظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه: 1/ 23- 24، 67- 68، ولمزيد من التوسع حول أثر الفلسفة الإسلامية في فلسفة الغرب، أُنظر المرجع السابق نفسه: 2/ 164- 188.

[4] يُنظر: أ. د. مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي، دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي: ص25 باختصار يسير.

[5] يُنظر: أ. د. محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد: ص32- 33، 78- 79 بتصرف.

حينما نعيد قراءة المذهب نرى أجزاءه يتداخل بعضها في بعض، وتنصهر كلها في نقطة واحدة هي جوهر مذهب الفيلسوف وأساسه وروحه، ومهمتنا في الواقع إذا أردنا فهم الفيلسوف على حقيقته أن نقترب من هذهِ النقطة ما أمكن، وهذهِ النقطة هي التي أراد الفيلسوف طيلة حياته أن يوضحها، ويؤكد على أن الفيلسوف في مبدأ أمره يبدأ منكراً أكثر منه مثبتاً، ونافياً أكثر منه مصدقاً، وثائراً أكثر منه مسلماً، وما من شك في أن المشاكل التي عنى بها الفيلسوف– أي فيلسوف– هي المشاكل التي أثيرت في عصره، وأن العلم الذي استعمله أو نقد كان علم زمنه، وأنه يمكننا أن نعثر في النظريات التي يعرضها على كثير من الآراء التي لمعاصريه أو لسابقيه، وإذا أراد أن يشرح الجديد فلابد له أن يعبر عنه معتمداً على القديم مستخدماً الفلسفة والعلم اللذين كانا في عصره ليخلع عن فكره صورة مفهومه، وما من شك في أن كل مذهب من مذاهب كبار الفلاسفة يحتوي على عدد لا يحصى من أوجه الشبه الجزئية، ولكن ذلك ليس إلا مظهراً خارجياً أما أساس المذهب وجوهره وروحه فإنه شيء آخر[1].

بل إن الشيخ عبد الرازق يرى أنه تلاشى القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد أن يتلاشى، وأصبح في حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كياناً خاصاً يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه، فإن فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية أو الفارسية...الخ، ثم إن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت في تأليف نسق فلسفي قائم على أساس من مذهب أرسطو مع تلافي ما في هذا المذهب من النقص باختيار آراء من مذاهب أُخرى وبالتخريج والابتكار، وظهرت أيضاً في أبحاثهم في الصلة بين الدين والفلسفة[2]، كما أن فلاسفة الإسلام لم يحصروا أنفسهم في دائرة المعارف اليونانية وحدها، بل فتحوا أمام أنفسهم كل النوافذ، وألموا إلى جانب الثقافة اليونانية بالثقافة الهندية والفارسية، فكان من الطبيعي أن يؤدي هذا إلى توليد أفكار جديدة، وانبثاق نظريات فلسفية[3]. وبناءً عليه فلابد من إعادة التاريخ للفلسفة الإسلامية، وهو ما تم بالفعل في الجهود الكبيرة التي بذلها الدارسون المسلمون في مجال التاريخ للفلسفة الإسلامية[4].

---

[1] نقله عنه: أ. د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام: ص185– 186، وقد اختصرنا من كلامه ما بقي بالغرض.

[2] يُنظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص25.

[3] يُنظر: أ. د. محمد الأنور السنهوني، أ. د. عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية: ص99.

[4] قدم أ. د. مصطفى النشار في دراسته القيمة "نحو رؤية جديدة للتاريخ الفلسفي باللغة العربية" رؤية نقدية للأعمال المقدمة في هذا المجال، طارحاً منهجاً أصيلاً وخالص الوجه للحضارة الإسلامية، آملاً أن يتحقق من خلاله الاستقلال الفكري والإبداع الفلسفي للمسلمين، ومنتقداً معالجة قضايانا التراثية بمناهج غربية– رغم ما يؤديه ذلك من كشف عن الجوانب الإيجابية في تراثنا الفكري– إلا أنه لا ينبغي أن تبقى أسيرة الرؤية الغربية العامة، وقد قام بدري وعلي سامي النشار وعبده فراج وغيرهم، مبدياً في نهاية الدراسة معالم رؤيته المقترحة للتاريخ للفلسفة. والحقيقة أن هذهِ الرؤية لم تقتصر عند الدكتور مصطفى الناشر على هذهِ الدراسة فحسب، بل سنجده ينوه عليها ويعمل من خلالها في العديد من أعماله الأُخرى مثل: نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة– دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية– مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية.

ويؤكد الدكتور إبراهيم مدكور على أن تاريخ العلم في الإسلام لم يكتب بعد برغم ما بذل فيه من جهود منذ أُخريات القرن التاسع عشر وعلى رأسهم مقدمة سارتون (1956م) شيخ مؤرخي العلم المعاصرين، ويؤكد على أنه لا سبيل إلى كتابته عن بينة إلا إن جمعت أصوله وحققت ونشرت، ثم وضعت تحت أيدي الباحثين والدارسين، وقد أبى الدهر إلا أن يقضي على كثير منها، وما بقي موزع على أركان الدنيا[1].

وإلى نحو هذا الرأي ذهب الدكتور عبد الحميد مدكور الذي استعرض بعض هذهِ الآراء التي ظهرت في الفترة ما قبل أواسط القرن العشرين[2]، والتي كانت تلاقي صعوبات جمة بسبب قلة النصوص آنذاك، ويؤكد على أن الوضع قد تغير الآن تغيراً كبيراً، وأصبح الوصول إلى كثير من النصوص الفلسفية أكثر يُسراً من ذي قبل مما يسهل في تقديم صورة علمية تتسم بقدرٍ كبيرٍ من الدقة والاكتمال لجهود الفلاسفة الإسلاميين، كما تعين على مناقشة بعض الآراء التي نسبت إليهم، ومراجعة بعض الأحكام التي أطلقت عليهم، والتي صار من الضروري مراجعتها، بعد ثبوت خطأ العديد منها في ضوء ما نشر مؤخراً، كالاعتقاد بأن الفارابي هو أول من عنى بالتوفيق بين الدين والفلسفة، ولاشك أن مثل هذا الرأي يمكن تعديله بعد نشر رسائل الكندي[3].

وقد سبقت الإشارة إلى إسهامات العالم العربي رشدي راشد المتنوعة والواسعة حول تاريخ العلوم عند العرب خاصة في مجال العلوم الرياضية والتطبيقية، مما كان له أثره البالغ في تغيير نظرة الغرب للعلماء العرب، وهدم الرؤية الغربية التقليدية في تاريخ العلوم[4].

المطلب الثالث : أصالة الفلسفة الاسلامية

ذهب الدكتور عبد الحليم محمود في أن مؤرخي الفلسفة الإسلامية انحرفوا عن المنهج الصواب، وتعصبوا متعمدين أو غافلين لفكرة معينة هي أن الفلسفة الإسلامية تقليد للفلسفة اليونانية أو هي الفلسفة اليونانية مكتوبة باللغة العربية، ويؤكد د. عبد الحليم محمود على أن المنهج الصحيح في دراسة الفلسفة الإسلامية هو التدرج مع التفكير الإسلامي خطوة خطوة، دون التعصب لفكرة معينة، وقد استخدم هذا المنهج في رصد بداية التفكير الإسلامي والقضايا التي أثارها

وإذا كانت دراسة د. مصطفى النشار هي دراسة منهجية ونقدية لأهم الجهود العربية التي قامت بالتاريخ للفلسفة الإسلامية، فإن د. البهي قدم في دراسته "الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي"- وهي من الجهود المهمة التي لم تشملها دراسة د. النشار بالنقد للأسف- محاولة متميزة لإعادة التاريخ للفلسفة الإسلامية في الكتاب الأول من دراسته (ص15-193) متعرضاً من خلالها بالنقد لأهم الاتجاهات السائدة في الموضوع، ومقدماً لمخطط مغاير للتاريخ للفلسفة الإسلامية في حركتها الفكرية مع العوامل المختلفة، كما بحث في الكتاب الثاني من دراسته موضوع "العقلية الإسلامية والفلسفة الإغريقية".

[1] يُنظر: أ. د. إبراهيم مدكور، تصير كتاب: الشكوك على بطليموس للحسن بن الهيثم: ص:هـ.

[2] أُنظر نموذجاً لهذا عند أ. د. أحمد أمين في إضافته لنبذة عن تاريخ الفلسفة الإسلامية لترجمة كتاب مبادئ الفلسفة لرايويرت، والذي لم يتعرض أصلاً للفلسفة الإسلامية، وتبرز في الإضافة التي قدمها د. أحمد أمين هذهِ المشكلة بوضوح: ص141- 161.

[3] يُنظر: أ. د. عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي- مقدمات وقضايا: ص4- 5.

[4] أُنظر .

وان تطور ذلك كان طبيعياً ومتسقاً مع التطور الذي شهده الإسلام دولة وحضارة، ولما ترجمت الإلهيات والأخلاق من الفلسفة اليونانية في عهد المأمون كان هناك بالفعل في البيئة الإسلامية: أهل السنة ومعتزلة، وصوفية، ونصيون، وملحدون، وغيرهم من الفرق يتصارعون فيما بينهم تصارعاً لا هوادة فيه، ولقد تونت هذهِ الطوائف من قبل أن تترجم الإلهيات والأخلاق، ولو لم تترجم إلهيات اليونان وأخلاقهم، ولا عقائدهم الفرس، ولا أفكار الهند الصوفية لسارت هذهِ الاتجاهات الإسلامية سيراً طبيعياً كما كانت نشأتها نشأة طبيعية[1]، وإن كان ذلك لا يعني أننا نريد نفي كل أثر للفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية، فذلك ما لا يقول به منصف، والإنصاف في هذهِ القضية هو ما تحدث به الكندي وابن سينا وغيرهما أن علينا أن نشكر الفلاسفة الذين سبقونا، وإن قصروا، فالحق لا يتأتى للشخص أن يحيط بأطرافه مهما طال عمره، بل ولا يتأتى ذلك لجيل واحد من أجيل البشرية، وإنما يتكشف الحق شيئاً فشيئاً فليس من الصواب أن يبني الباحث المتأخر صَرْحَ الحقِّ من جديد لبنة لبنة، وإنما ينظر فيما ترك الأوائل من آراء فيأخذ الحق الصراح ويهدم الزيف والباطل، ويبني ما لم يتم بناؤه[2].

ومن جهة أُخرى فبعض الباحثين يرون أن الفلاسفة الإسلاميين لم يعرفوا مذهب أرسطو إلا مختلطاً بالأفلاطونية المحدثة، ولم يخلص أرسطو من هذا اللبس إلا متأخراً لدى ابن رشد[3]، حيث من البين أن هناك فرقاً عظيماً بين مذهب أرسطو وأفلوطين[4]، ففلسفة أرسطو تقوم على ميتافيزيقا الوجود، بينما فلسفة أفلوطين تقوم على ميتافيزيقيا الواحد، ومع هذا فقد استطاعت الفلسفة الإسلامية الملائمة بين هذين الاتجاهين، وأدمجت ميتافيزيقا الوجود في ميتافيزيقا الواحد، وخرجت من ذلك بفلسفة جديدة تجمع بينهما، مما يعد ابتكاراً في الفلسفة الإسلامية[5].

ومن هؤلاء الفلاسفة المؤثرين في الفلسفة الإسلامية بخلاف أرسطو: سنجد أبنادوقليس فيلسوف العناصر، والذي أثر في الفلسفة الإشراقية، كما كان له أثره على الباطنية وأخوان الصفا، ومدرسة ابن مسرة[6]، كما كان

---

[1] يُنظر: أ. د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام: ص179- 184 بتصرف واختصار واسع، للأُستاذ عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، وقفة مهمة وضافية حول تعصب المستشرقين والغربيين ضد الفلسفة الإسلامية: ص23- 53 جمع فيها أهم ما قيل في الموضوع.

[2] يُنظر: أ. د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام: ص179- 184 باختصار.

[3] يُنظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 1/ 110.

[4] للاستزادة بخصوص أفلوطين حياته وفلسفته، يُنظر: - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: ص324- 329، - أ. د. عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، والكتاب عبارة عن نصوص حققها وقد لها د. بدوي، - أ. د. مرفت عزت بالي، أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته.

[5] يُنظر: أ. د. محمد الأنور السنهوني، أ. د. عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية: ص80- 81.

[6] أُنظر الكلام على أثره: أ. د. محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي: ص244- 298، أ. د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 1/ 141- 156.

لهراقليطس فيلسوف التغيير أثره في الفلسفة الإسلامية[1]، كما كان لفيثاغورس ومذهبه الفلسفي أثره على تيارات فلسفية عديدة في الحضارة الإسلامية كالشيعة والغنوصيين وأخوان الصفا[2].

كما كان لأفلاطون أثره في الفلسفة الإسلامية، وهو في الأساس فيلسوف التلفيق، ففلسفته مزيج من فلسفة إيراقليطوس في المحسوسات، وفيثاغورس في المعقولات، وسقراط في أمور التدبير[3].

ويقول ولف: انتهى العرب إلى نسق فلسفي فريد في بابه يوفق بين مقالات متخالفة... وعلى كل حال فليس ينبغي أن يعزب عن البال أن فلاسفة العرب نحوا في البحث عن الوجود منحنىً مستقلاً غير تابع لتعلقهم بالقرآن[4].

ويؤكد جورجي زيدان أنه لا ينكر أن التمدن الإسلامي قام على التَّمَدُّنين اليوناني والفارسي لكن شأن العرب في ذلك مثل شأن اليونان والرومان والفرس... اقتبسوا عوامل تمدينهم مما سبقهم وزادوا فيها حتى صار تمدناً معروفاً بهم على أن تلك الأمم لم تستطع الظهور في عالم الحضارة إلا بعد أجيال متوالية، أما العرب فلم يمضِ على نشوء دولتهم قرن حتى ظهر تمدنهم وباتت حضارتهم[5].

ومن جهة أُخرى فإن الفلاسفة الذين تضمهم مقولة واحدة- كأفلاطون وأرسطو وغيرهم من الفلاسفة العقليين- إنما يفيد أحدهم مما سبقه، نعم كل فيلسوف منهم له موقفه المستقل والمتميز، لكن كلاً منهم قبل المبادئ الأساسية التي اعتنقها سابقه، ثم نظر فيها بعين نقدية فاحصة فطورها، فتاريخ الفلسفة ينطق باتصال وتطور فكري بين الفلاسفة، فما من نظرية يقيمها فيلسوف وتكون منعزلة تماماً عما قال سابقوه، بل يمكن التماس أصول أي نظرية في التراث الفلسفي السابق عليها، ولا يخفى ذلك على أحد[6].

ومن الممكن أن نضرب لهذهِ الفكرة عن الأصالة بنموذج من خارج الفلسفة الإسلامية نعتقد أن خصوم الفلسفة الإسلامية قبل أنصارها سيقررن به، وذلك من خلال جورج سانتيانا فيلسوف الجمال الأشهر في الفلسفة الغربية الحديثة، كما أنه معدود في الفلسفة المعاصرة (إمام لأحد مذاهبها، وهو المذهب الذي يطلقون عليه اسم الفلسفة الطبيعية)[7]،

---

[1] أُنظر الكلام على أثره: أ. د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلامي: 1/ 136- 141.

[2] أُنظر أثره: أ. د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 1/ 123- 132، ولترجمته أُنظر: الإشكوري، محبوب القلوب: 1/ 208- 234، وهي ترجمة بعين إسلامية تتوضح مدى تأثيره في المجال الفلسفي الإسلامي.

[3] يُنظر: أ. د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 1/ 139.

[4] يُنظر الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص25.

[5] يُنظر: جورجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، بتصرف: 1/ 29- 30.

[6] يُنظر: أ. د. محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي: ص23- 25.

[7] يُنظر: أ. د. زكي نجيب محمود، تصدير لكتاب الإحساس بالجمال لسانتيانا: ص17، ومدار المذهب الطبيعي فيما يذكره في الموضع السابق: (أن الطبيعة تفسر نفسها بنفسها، فهي الحقيقة كلها، ليس وراءها شيء، وليس فوقها شيء، فكل شيء في جوف الطبيعة ذاتها... وبهذهِ النظرة نتخلص من التفكير الثنائي الذي كان يشطر الكون شطرين مادة وروحاً... وليس بك حاجة إلى البحث عما وراءها (الطبيعة) لتفسر به ما يجري فيها) لكن الحرب العالمية الثانية جعلت هذا الفيلسوف الطبيعي يفيق شيئاً من طبيعته لتنتهي حياته سنة 1950 مترهباً في أحد أديرة روما.

يقول سانتيانا في ديباجة كتابه "الإحساس بالجمال": «... ولا أدعي أن في هذهِ الأفكار أصالة أكثر مما قد يأتي من محاولتي تنظيم الحقائق النقدية المعروفة ووضعها في شكل مذهب موحد مستلهماً في ذلك المذهب الطبيعي في علم النفس، لقد آثرت الصدق على الجدة، ولذلك فإذا كنت قد ألقيت ضوءاً جديداً على بعض الموضوعات، مثل موضوع سر روعة الترجيديا، فإن المصدر الوحيد للجدة والتغيير هنا هو أنين طبقت بدقة على موضوعٍ مركب المبادئ المتفق على وجودها في أحكامنا البسيطة...»[1].

إذن فتنظيم الحقائق المعروفة في صورة مذهب موحد قدر كاف من الأصالة، كما أن تطبيق المبادئ المتفق عليها على بعض الموضوعات المركبة هو قدر كافٍ من الجدة أيضاً عند هذا الفيلسوف المعاصر.

وأظن- إذا لم نصب بازدواجية المعايير التي أعمت الفكر الغربي وحضارته- أن هذين القدرين لم يخل منهما فلاسفة الإسلام ، وان هذا كافٍ للحكم عليهم بالأصالة والجدة في نفس الوقت.

ومن ناحية أُخرى فإننا نرى أن المحك في أصالة أي فيلسوف حقيقي- وليس مجرد دراسة للفلسفة- هو: هل هناك موقف مستقل ومتميز، ونظرات ناقدة لفلسفة من قبله؟

وإذا صح تقليد الفلاسفة الإسلاميين لأرسطو، فإنه يعني أن منهجهم في التصنيف الفلسفي سيكون تابعاً لمنهج أرسطو، لكن الدراسة الناقدة لذلك تكشف عن وجوه لا تنكر من أصالة الفلاسفة الإسلاميين ، وكذلك تكشف عن أصالتهم أمام الأفلاطونية المحدثة، ورائدها أفلوطين، والذي ترك لنا مجموعة من الرسائل الفلسفية التي اعتبرت الصورة الوحيدة لآرائه، إلا أنها لم تقدم لنا عرضاً منظماً أو مرئياً لفلسفته، وإنما كانت مجرد شروح لنصوص أفلاطونية أو أرسطية أو رواقية، أو أجوبة لأسئلة وردت على واحد منها، وقد جمع فيرفيريوس هذهِ الرسائل بعد وفاة أفلوطين في أقسام وفي كل قسم منها تسع رسائل، وقدم لها بترجمة له، ولهذا عرفت بالتاسوعيات[2].

ويؤكد بريفولت على أنه وإن كان لليونان جهد في صياغة المذاهب والنظريات، لكنهم لم يضعوا قواعد العلم التجريبي، ولم يهتموا بأساليب البحث، ولا بالمناهج التفصيلية للعلم، وما يحتاج إليه من ملاحظات وتجارب، وان ما ندعوه العلم فقد ظهر في أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة وبطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة والملاحظة والمقاييس، ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان، وهذهِ الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب المسلمون إلى العالم الأوربي[3].

المطلب الرابع : فضل مفكري الاسلام في طرق البحث

---

[1] يُنظر: جورج سانتيانا، الإحساس بالجمال- تخطيط النظرية في علم الجمال، ترجمة أ. د. محمد مصطفى بدوي، مراجعة و تقديم أ. د. زكي نجيب محمود: ص35.

[2] يُنظر: أ. د. محمد بيصار، الفلسفة اليونانية- مقدمات ومذاهب: ص154.

[3] يُنظر: أ. د. عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي- مقدمات وقضايا: ص115- 116.

لا شك أن مفكري الإسلام هم أصحاب الفضل في اكتشاف طرق المنهج التجريبي الذي تدين له الحضارة الحديثة، حيث أن هؤلاء المفكرين المسلمين هم الذين وضعوا بالفعل قواعد المنطق الاستقرائي الحديث، وهو المنطق العلمي الذي يختلف في روحه ومبادئه عن المنطق الصوري[1]. وقد عرضت أ. د. فوقية حسين لجوانب عديدة من أصالة المفكر العربي ودورهم في التفكير الفلسفي[2].

ويرى الدكتور أبو ريدة- محقاً في ذلك- أن الكندي يتصف بالتفلسف والأصالة بالقدر الذي يسمح به نشأة العلوم في وقته، ويؤكد على أننا نجد عنده شبيهاً بما نجده عند كبار المفكرين[3]. وقد نُقل عند بعض القضايا الفلسفية الأساسية التي كان للكندي فيها مذهب مختلف عن مذهب أرسطو[4]، من أهمها مخالفة الكندي للدهرية وأرسطو في قولهم بقدم العالم، حيث ألف الكندي أكثر من رسالة في الرد على ذلك، وإثبات حدوث العالم، فالكندي لا يقول بقوم جرم العالم، ولا يقدم الحركة والزمان، يقول الدكتور أبو ريدة معلقاً على هذا: «وفي هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان خلافاً لأرسطو متمسكاً بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع، وهذا شأن متكلمي الإسلام بالجملة.. ,إذن لم يسيطر أرسطو حتى في أول الأمر على الفكر الفلسفي الإسلام، ولعل في هذا أيضاً ما يدل على وجوب تعديل الحكم العام الذي يشمل فلاسفة الإسلام، وهو أنهم كانوا يقولون بقدم العالم، وعلى أن الكندي كان يسير في تيار المتكلمين الأولين، وهو كأنما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده كالغزالي من تعارض بين القول بقدم العالم أو لا تناهيه من جهة، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أُخرى»[5].

وإلى أصالة الكندي إلى حد ما ذهب الدكتور الأهواني أيضاً- فارقاً بين الكندي المترجم والكندي المؤلف- منتهياً في حديثه عن الكندي المترجم إلى أنه كان ملخصاً للفكر اليوناني، ولكنه كان أيضاً مبتكراً إلى حد ما، وليست بين أيدينا سائر مصنفاته التي تيسر لنا التمييز في فكره بين الاقتباس والابتكار، وبخاصة كتبه الرياضية[6].

ويؤكد الشيخ مصطفى عبد الرازق على أصالة الفلسفة الإسلامية قائلاً في مستهل كتابه: «هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين، والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون الغربيون كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذهِ الفلسفة؛ ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا

---

[1] يُنظر: أ. د. محمد الأنور السنهوني، أ. د. عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية: ص101.

[2] يُنظر: أ. د. فوقية حسين، مقالة "درر المفكرين العرب والمسلمين في التفكير الفلسفي"، ومقالة "المفكر المسلم والواقع"، ضمن كتاب ومقالات في "أصالة المفكر المسلم": ص7-48.

[3] يُنظر: أ. د. أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ط2: ص156.

[4] أُنظر هنا: ص203.

[5] يُنظر: أ. د. أبو ريدة، مقدمة رسالة "في وحدانية الله"، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول: ص156.

[6] يُنظر: أ. د. الأهواني، الكندي فيلسوف العرب: ص78.

إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي. أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين»، ويتلو هذا البيان شرح لمنهج في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية مغاير لهذهِ المناهج[1].

ومن المؤكد أننا لا نستطيع أن نرد أصول فيلسوف من الفلاسفة أو مذهب من المذاهب الفلسفية إلى مصدر فكري واحد، بل من المحتم أن يتأثر كل فِكْر إنساني بتيارات متعددة وفِكر مختلفة[2].

كما أنه من التغالي- على حد تعبير الدكتور النشار- أن يتصيد الباحثون كل فكرة ويحاولون أن يلتمسوا لها مصدراً أرسطياً أو رواقياً، وهناك باحثون عنوا بربط كل شيء إسلامي بمصدر خارجي[3].

ولا شك أن الموقف الفكري يحدد زاوية النظر (الخلاف بين الغربيين والإسلاميين)، ومن هنا تأتي ضرورة مناقشة المناهج والتبصر فيها، وإمكانية طرح منهج آخر يمكن من خلاله البحث في مدى أصالة الفلسفة الإسلامية.

ويرى هورتن في الفصل الذي كتبه في دائرة المعارف الإسلامية بعنوان فلسفة أنه لتقدير ما للفلسفة الإسلامية من الشأن يجب البدء ببيان ما في مذهب أرسطو من النقص، ولا نظير لأرسطو في ضبط المعاني الجزئية، لكنه لم يفلح في تقدير الهيولي القديمة والله، وفي هذا المذهب الأرسطاليسي عناصر علمية نظرية ممحصة، ولكن النزوع القوى إلى الاعتماد على ما في الوجود الخارجي وحده يشوبها ويعطلها أنى جاءت الصور إذا كان الله عقلاً صرفاً ليس له إرادة، وهو يجي العالم باعتباره معشوقاً لا أنه العلة الفاعلة، ثم هو يجهل الجزئيات؟! ذلك مذهب في الألوهية ليس بفلسفي.

ثم جاءت الفلسفة الإسلامية مستمدة من المذهب الأفلاطوني الجديد فجاءت معها فكرة قوية هي فكرة الإمكان التي تحيط بجملة الموجودات وتجمعها في وحدة فكانت هذهِ الفكرة نوراً أضاء مسائل الموجودات الجزئية وأظهرها في أسمى مظاهرها. كل شيء في هذا العالم يحتوي على ذات ووجود وهما أمران ممتازان في جوهرهما، وليس هذان الأمران بمتلازمين تلازماً ضرورياً. فالذي يهب الوجود للأشياء ابتداءً ويحفظها عليها في البقاء لابد أن يكون موجوداً واجب الوجود، فالعالم سيل من الوجود يفيض من معين لا ينضب ويغمر كل ما عدا الله.

هذا الرأي يتخلل تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى عهدنا الحاضر، ولا يزال يتجدد شرحه وإبرازه في الصور الواضحة[4].

المطلب الخامس : افتراق الفلسفة الاسلامية وغناها عن الفلسفات الاخرى

مما سبق يتبين ان الفلسفة الاسلامية فلسفة اصيلة استقلت في كثير من مفرداتها عن الفلسفات الأخرى وتتلخص هذه الافتراقات بما ياتي :

1. هناك فرقاً بين فلسفة أرسطو والفلاسفة الإسلاميين، وإن تظاهروا على إبداء الإعجاب به وبغيره من

---

[1] يُنظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص(ط)، مصورة مكتبة الثقافة الدينية، د. ت.

[2] يُنظر: أ. د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ص17.

[3] يُنظر: أ. د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 1/ 160- 163.

[4] يُنظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص23- 24.

فلاسفة اليونان[1].

2. هناك فكرة محورية في الفلسفة الإسلامية هي فكرة الإمكان.

3. ضرورة نقد هذهِ الإطروحة حول الفلسفة الإسلامية، وبين مدى صحتها، ومدى تأثيرها على منهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية.

ففلاسفة الإسلام قد عالجوا كثيراً من أُمهات القضايا الفلسفية، وبخاصة المشاكل التقليدية الكبرى، وهي مشكلة الإله والعالم والإنسان، وحاولوا أن ينفذوا إلى العلل الأولى لهذا العالم، وأدلوا برأيهم في الزمان والمكان والمادة والحياة، وبحثوا نظرية المعرفة بحثاً مستفيضاً، ونظروا في الأخلاق والمنطق، كما حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة، وكثيراً ما اختلطت الفلسفة لديهم بالطب وعلوم الحياة والكيمياء والنبات والفلك، وهذا يدل على نزعة علمية أصيلة في تفكيرهم، فالكندي كان بارعاً في الرياضيات والفلك، وابن سينا وابن رشد كانا طبيبين ماهرين، والبيروني كان فلكياً مشهور[2]، وبعد ابن رشد- في رأي بعض الباحثين- أكثر أصالة من الفارابي وابن سينا، وقدم مذهباً مسلماً في بعض كتبه، كما قدم مذهبا يونانياً في البعض الآخر، فقد كتب ابن رشد كتابه "مناهج الأدلة" في صورة إسلامية، بينما كانت شروحه لكتب أرسطو وكتابه تهافت التهافت خروجاً عن الفكر الإسلامي[3].

على أن بعض الباحثين يرى أن الثقافة العربية الإسلامية هي القاعدة الأصلية في تكوين العقل الإسلامي عند ابن رشد، وان النتاج الفلسفي لابن رشد هو نتاج جديد في لحمته وسداده[4].

وبناءً عليه نستطيع أن نقول في وضوح وصراحة: نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها، وبما قدمت لهذهِ وتلك من حلول[5].

كما امتازت بخصائص وسمات عامة تميزها عن غيرها من الفلسفات الأُخرى، فالفلسفة الإسلامية فلسفة دينية روحية، في الوقت نفسه هي فلسفة عقلية تعتد بالعقل اعتداداً كبيراً، كما أنها فلسفة توفيقية، وفلسفة وثيقة الصلة بالعلم[6].

---

[1] أُنظر: مجموعة من نصوص الفلاسفة الإسلاميين في إعجابهم بأرسطو وأفلاطون: أ. د. عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي- مقدمات وقضايا: ص175- 177.

[2] يُنظر: أ. د. محمد الأنور السنهوني، أ. د. عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية: ص98- 99 باختصار وتصرف. وللتوسع بخصوص البيروني ومنهجه وأصالته، أُنظر: أ. د. أبي ريدة تعليقه على كتاب دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص294- 307.

[3] يُنظر: أ. د. النشار، نشأة الفكر الإسلامي: 1/ 167- 184.

[4] يُنظر: أ. د. سعيد مراد، ابن رشد بين حضارتين، ضمن بحوث ودراسات فلسفية: ص221.

[5] يُنظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه: 1/ 19

[6] لمزيد من التوسع حول هذهِ الخصائص أُنظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه: 2/ 154- 163، أ. د. محمد الأنور السنهوني، مقدمة في الفلسفة العامة: ص217- 232، أ. د. محمد الأنور السنهوني، أ. د. عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية: ص114- 130.

أما بالنسبة للعوامل الخارجية الأُخرى كالديانات السابقة، فاليهود- على ما يذكر الدكتور النشار- لم يؤثروا فلسفياً على المسلمين، ولم تكن هناك فلسفة يهودية، وما كان لديهم لم يكن إلا ظلالاً لفكر المسلمين[1].

وإن كان المتكلمون المسلمون قد استفادوا من النزاع مع اليهودية والمسيحية، وساعدهم منهجياً على تكوين عقائدهم الكلامية[2]، فقد كان أصحاب العقائد والمذاهب الأُخرى يشترطون على علماء المسلمين ألا يجادلوهم بأدلة القرآن والسُنة، وكان هؤلاء الخصوم يوردون في جدالهم لعلماء الكلام مصطلحات وأفكاراً وحججاً تختلف عما يمكن استخلاصه من الأدلة الشرعية، وكان هذا ثمرة لعقائدهم وثقافاتهم التي كانوا قد اكتسبوها وتوارثوها أزماناً طويلة قبل الإسلام وهي ثقافات لم تخلُ من التأثر بالفلسفات التي كان لها دخل في صياغة عقائدهم، وان بعض علماء الإسلام ممن لم يطلع على هذهِ الثقافة الدينية الفلسفية يعجز عن حل الصعوبات التي برع هؤلاء في مواجهة المسلمين بها[3].

ومن الممكن إيجاز بعض الأمور التي تبين ما أضافه المسلمون في هذا المضمار[4]:

أ. لم يكتفِ المسلمون بالمعرفة الدقيقة لما تم نقله إلى لغتهم، كما لم يكتفوا بترديده والوقوف عنده، بل إنهم وضعوا على عاتقهم عبء إكماله والنهوض به، وأضافوا إليه ثمرات جديدة، ولم تكن هذهِ الثمرات هيئة القيمة محدودة الأثر، بل إنها كانت تصل في بعض الأحيان إلى تطوير جوهري لبعض فروع العلم، كما فعلوا في الرياضيات والفلك، أو إلى وضع فروع جديدة منه كما فعلوا في علم الجبر.

ب. نظر المسلمون في هذا التراث المترجم نظرة نقدية فاحصة، كان من آثارها أنهم تنبهوا إلى بعض الأخطاء التي وقع فيها السابقون. وهناك أمثلة فلسفية كثيرة سنعرض لها عند الكلام بالتفصيل على الكندي والفارابي وابن سينا.

ج. تصحيح مناهج بعض العلوم، كعلم الكيمياء الذي صحح المسلمون وجهته وتحول على أيديهم من علم يبحث عن حجر الفلاسفة ويسعى إلى تحويل المعادن إلى ذهب، إلى علم تجريبي محكم، وكان الكندي الفيلسوف من أوائل الذين نبهوا على خطأ التصور القديم لهذا العلم ولوظيفته، وكتب في ذلك بعض الرسائل، ومنها رسالة في التنبيه على خدع الكيميائيين، ورسالة في بطلان دعوى المدعين صناعة الذهب والفضة وخدعهم.

د. كان للمسلمين دور كبير لا يصح تجاهله في تحديد وتطبيق قواعد المنهج الاستقرائي الذي تستخدمه العلوم التجريبية، بينما كانت السمة الغالبة على مدارس العلم اليونانية هو الطابع النظري التأملي، وكان لأفلاطون دخل كبير في

---

[1] يُنظر: أ. د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 1/ 87- 89.

[2] يُنظر: أ. د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 1/ 100، أ. د. حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام: 259- 286.

[3] يُنظر: أ. د. عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي- مقدمات وقضايا: ص151- 152، وقد ذكر صورة لأحد المناظرات التي تؤكد هذا بين المسلمين وطوائف من أهل العقائد الأخرى نقلاً عن الضبي في بغية الملتمس: ص145، ط مجريط 1884.

[4] يُنظر: أ. د. عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي- مقدمات وقضايا: ص104- 121، أ. د. محمد الأنور السنهوني، أ. د. عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية: ص101- 102.

سيادة هذا الطابع النظري واعتباره المثل الأعلى، وكان لنظريته عن عالم المثل دور أساسي في التخلي عن محاولة تكوين علم الطبيعة؛ لأنها تجعل الوجود الحقيقي الخالد الثابت محصوراً في عالم المثل، على حيث أن العالم الحسي هو عالم النقص والأشباح والظلال، وعلى رغم نقد أرسطو لنظرية المثل واهتمامه بالوجود الواقعي المحسوس فقد ظل الجانب النظري التأملي يحتل عنده أرفع مكانة، فالتأمل العقلي هو الغاية العليا التي يسعى الفيلسوف إلى تحقيقها، وهكذا ظل الاتجاه الغالب على الفلسفة اليونانية هو الاتجاه النظري. بينما حرص المسلمون على بيان مكانة الملاحظة الحسية ودعوا إليها، وبشروا بها مصدراً هاماً للحقائق، ووضعوا منهجاً علمياً يقوم على ملاحظة الظواهر بدعة واستخلاص الأسباب من النتائج، فطوروا المنهج العلمي للحقائق، ووضعوا منهجاً علمياً يقوم على ملاحظة الظواهر بدقة واستخلاص الأسباب من النتائج، فطوروها المنهج العلمي إلى أبعد مما ذهب إليه الفلاسفة الأوائل، وإلى فلاسفة الإسلام يرجع الفضل في إعادة المنهج العلمي إلى أوربا.

هـ. كما استطاع بعض نظار الإسلام من أمثال أبي بكر الرازي[1]، والسهروردي، وابن تيمية أن ينقدوا المنطق الأرسطي نقداً علمياً دقيقاً، ويكشفوا عن عيوبه، رغم شهرته الذائعة وسيطرته التامة[2].

و. كما أن هناك موضوعات أمتاز الفلاسفة الإسلاميون يطرحها، ومن ذلك مثلاً: نظرية النبوة، وليس شيء ألزم لفيلسوف مسلم من أن يحتفظ في مذهبه بمكان للنبوة، وهو ما نجده عند فلاسفة الإسلام جميعاً بدءاً من الكندي ومروراً بالفارابي فابن سينا وابن رشد وغيرهم من فلاسفة الإسلام، وقد كان فلاسفة الإسلام حريصين على التوفيق بين الفلسفة والدين والعقل والنقل، فكونوا نظرية النبوة التي هي أهم محاولة قاموا بها في هذا التوفيق[3]، ومن ذلك أيضاً: نظرية النفس، التي كانت محل عناية من البحث الفلسفي قبل الإسلام، لكن فلاسفة الإسلام أولوها مزيد عنايتهم، وكانت لهم فيها آراء خاصة بهم تأثروا فيها بأصول الإسلام[4].

---

[1] سيأتي إشارة أكثر تفصيلاً عند تناول منهج التصنيف الفلسفي عند أبي بكر الرازي.

[2] وللاستزادة بخصوص جهود المسلمين- خاصة ابن تيمية- في نقد المنطق الأرسطي، يُنظر: - ابن تيمية (ت728هـ)، نقض المنطق. – ابن الوزير (ت 840هـ)، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، وفيه نقد مهم للمنهج الكلامي القائم على المنطق الأرسطي. – السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ)، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ونشر معه أيضاً مختصر السيوطي لكتاب "نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان" لابن تيمية، وقد سمى السيوطي مختصره: جهد القريحة في تجريد النصيحة. – أ. د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ص182- 190. – أ. د. محمد السيد الجليند، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان. – ومن وجهة نظر غريبة تناول نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، وإن كان قد وقف سريعاً أمام الاتجاهات النقدية الإسلامية من المنطق الأرسطي، لكنها دراسة ضخمة وغنية بالمعلومات حول تطور المنطق العربي المتأثر بالفلسفة اليونانية. وكتاب أ. د. النشار بصفة عامة من المراجع الأساسية في الموضوع حيث تناول في بابه الأول المنطق الأرسطي بين أيدي الشراح والمختصين الإسلاميين، وفي الباب (2، 3) تناول موقف الأصوليين منه حتى القرن الخامس، وبعد القرن الخامس، وخص الباب (4) لمواقف الإشراقيين من طرق البحث ا لنظرية، والباب الأخير (5) لمناهج البحث لدى علماء العلوم الكيميائية والطبيعية والرياضية في العالم الإسلامي.

[3] للتوسع في هذهِ القضية أُنظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه: 1/ 69- 118.

[4] للتوسع في هذهِ القضية أُنظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه: 1/ 119- 193.

وهكذا لم يكن العرب والمسلمون مجرد مستهليكن لما أنتجته الأمم الأُخرى في العلم والحضارة، بل إنهم كانوا ذوي عقلية نقدية جعلت لهم نصيباً كبيراً في إبداع الحضارة وإنتاجها، وهذا يدل على أن تلك العقلية التي ترعرعت في ظل الإسلام لم تكن عقيماً ولا مجدبة، بل إنها قيماً يتعلق بالعلوم العربية الإسلامية قد أقامت علوماً تعددت فيها المدارس العربية والإسلامية قد أقامت علوماً تعددت فيها المدارس وتنوعت فيها المناهج.

ويرى بعض الباحثين أن العوامل الخارجية هي التي دعت إلى قيام الميتافيزيقيا في الإسلام، فإن القرآن الكريم دعا إلى قبول ميتافيزيقاه- إن صح التعبير- وعدم الخوض فيها ومن ثم فالإسلام في حقيقة الأمر لم يدع إلى قيام فلسفة ميتافيزيقية، وإنما دعا القرآن للسيطرة على الحياة، ومن ثم اندفع الصحابة إلى وضع أصول المذهب التجريبي، ومنذ اليوم الأول للإسلام أدرك المسلمون أنهم لم يُشغلوا بالجواهر وإنما بالخواص، نعم هناك بعض العوامل الداخلية كالسياسة ونشأة الفرق أدت إلى قيام فلسفة إسلامية[1].

على أن الشيخ مصطفى عبد الرازق يرى أن العوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره مهما يكن من شأنها فهي أحداث طارئة عليه، صادفته شيئاً قائماً بنفسه، فاتصلت به، ولم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً[2]، ويرى فضيلته أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وأنه يجب أولاً على الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي، له أصوله وقواعده، فيجب البدء به لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين، والترتيب الطبيعي يقضي بتقديم السابق على اللاحق، ولأن هذهِ الناحية أقل نواحي التفكير الإسلامي تأثراً بالعناصر الأجنبية[3].

بينما يؤكد الدكتور إبراهيم مدكور أن الدراسة- في ضوء تطبيق المنهج الذي رسمه- تقود إلى نتائج ثلاث رئيسية: أولها: أنه كيف كانت الأفكار الأجنبية التي سرت إلى المسلمين فإنهم استطاعوا أن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم، ويكونوا حياة فكرية مستقلة وليس ثمة بحث عقلي عرفه المسلمون إلا وله نقطة بدء إسلامية، ويلاحظ ثانياً أن الفلسفية الإسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقلة أخص خصائصها التوفيق والاختيار. والنتيجة الأخيرة: أن الفلسفة الإسلامية أطراد واستمرار للفكر الإنساني بل وتقدُّم له في بعض النواحي[4].

وإلى هذا النحو ذهب الدكتور محمد علي أبو ريان، حيث يوافق جمهرة الباحثين المعاصرين في الفلسفة الإسلامية على اختلاف مشاربهم- على حد تعبيره- على أن المسلمين قد تدرجوا في طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر،

---

[1] يُنظر: أ. د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 1/ 52، 59- 64.

[2] يُنظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفية الإسلامية: ص98.

[3] يُنظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص123.

[4] يُنظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه: 1/ 195- 302 باختصار وتصرف.

فأقبلوا في صدر الإسلام على علوم القرآن والسُنة، وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنه، فنشأ علم الفقه وعلم الكلام وعلم أصول الفقه، وتوصل المسلمون بدون عون خارجي إلى استنباط الأحكام الفقهية، وبلغوا في هذا كله مبلغ الكمال والنضج، ثم طلبوا في هذا الطور فلسفة اليونان، واقبلوا على دراستها، وتفهم مشاكلها، محاولين التوفيق بينها وبين الدين، فكأنهم لم يطلبوا الفلسفة إلا في فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفي، ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث لكان من الممكن أن ينطلق العقل الإسلامي إلى مداه، فيبتكر فلسفة خاصة به، والخلاصة أن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم جديرة بأن تسمى فلسفة إسلامية ساهم فيها مفكروا الإسلام، وأنه على الرغم من أصالة الفلسفة الإسلامية، وظهورها عند المسلمين حينما نضجت العقلية الإسلامية ووصلت إلى المستوى الذي نستطيع أن تنتج فيه فلسفة إلا أن المسلمين تشوقوا إلى الاطلاع على الأنظار العقلية للأُمم الأُخرى التي سبقتهم في هذا المجال، فقلت إليهم فلسفة اليونان والفرس والهند وبذلك خضعوا لتأثيرات يونانية وفارسية وهندية ومسيحية وغنوصية، وقد اعترف المسلمون أنفسهم بذلك في مؤلفاتهم[1]، على أننا لا يمكن بحال- كما يقول الدكتور أبو ريان- أن نسلم بالرأي القائل بأن جهود فلاسفة الإسلام اقتصرت على فهم الفلسفة اليونانية، والتعبير عن مشكلاتها باللغة العربية فحسب، فقد كانت هناك إلى جانب حركة التفويق بين الفلسفة والدين: اتجاهات فلسفية إسلامية تتضمن أبحاثاً مبتكرة في المنطق، وفي الإلهيات وخصوصاً في مشكلة الإلوهية، وأدلة إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله، وعلاقة الله بالعالم، ومصير الإنسان وأفعاله، وأبحاثهم في الميدان الطبيعي والفلكي ونحو ذلك مما يدخل في دائرة البحث الفلسفي القديم[2].

ومما تقدم بخصوص أصالة الفلسفة الإسلامية يمكننا القول بأن هذهِ الفلسفة رغم تأثرها بالفلسفات السابقة كانت لها أصالة ذاتية وطابعها الخاص الذي لا يمكن تجاهله، ولا يعيب فلاسفة الإسلام على الإطلاق أن يكونوا قد استفادوا من أفكار من قبلهم من الفلاسفة، فنحن لا ننكر أن التفكير الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية، غير أنا نخطئ كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذهِ التلمذة كانت مجرد محاكاة وتقليد، وتبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائماً استرقاقاً وعبودية، ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن الفكر الإنساني لا يمكن أن ينهض على ابتداعية خالصة من التأثر بأفكار أُخرى قديمة كانت أو حديثة، ومن ذا الذي لم يتتلمذ على من سبقه ويقتفِ أثر من تقدموه، فليس الإبداع- إذا اعتبرناه مقياساً للأصالة- هو خلق أفكار من عدم لا أصل لها، بل الإبداع أن تضيف جديداً إلى ما تقدم، وهو ما نظن أن الفلاسفة المسلمين استطاعوا القيام به، خاصة مع ما نفذ إلى الثقافة الإسلامية من تيارات متعددة اجتمعت وتفاعلت وولدت ضرورة أفكاراً ونظريات جديدة، فلاسفة الإسلام عامة عاشوا في بيئة وظروف تختلف عن

[1] يُنظر: أ. د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: ص17- 18.

[2] يُنظر: أ. د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: ص22.

الفلاسفة الآخرين واستطاعوا تكوين فلسفة تتمشى مع أصولهم الدينية وأحوالهم الاجتماعية، فالإبداع أو الأصالة عمليتان منفصلتان أو متتاليتان: تحليلية تارة وتركيبية أُخرى تقوم على عناصر سابقة للتجربة الجديدة في مجال الفكر، ولهذا فقد امتازت الفلسفة الإسلامية بأنها رشيدة ومتفتحة لم تنغلق على نفسها، وما تبنته من آراء وأفكار أجنبية دمغته بطابعها، وكان لفلاسفة الإسلام منزلة جليلة في تاريخ الفلسفة العامة:

1. من حيث أنها أحيت الفلسفة القديمة التي انحدرت إلى الحضيض أما صدمة الديانة المسيحية.
2. ومن حيث أنها جادت بإبداعات عظيمة من نتائج قرائح فلاسفة الإسلام كإبداعات الفارابي وابن سينا في علم المنطق، وما قدمه فلاسفة الإسلام من نظريات ومعالجات فلسفية لم تخطر لأرسطو نفسه ولا لفرفريوس أو الأسكندر الأفروديسي.
3. ومن حيث تأثيرها الواسع والواضح على العصور الوسيطة الغربية وعصر النهضة الأوربية، وفلاسفتها كتأثير ابن سينا في فلسفة جيوم الأوفيروني وألبير الأكبر، وتأثير ابن رشد في فلسفة توماس الأكويني، وقد كان تأثير الفلسفة الإسلامية على أوروبا في عصر النهضة واسعاً بحيث شمل الجوانب المنهجية- بتوجيهها إلى منهج أرسطو- والموضوعية بما أثارته من مشكلات فلسفية لم تكن مثارة في أوروبا، ويكفي أن نشير- في مجال الحديث عن تأثير الفلسفة الإسلامية على الفلاسفة المحدثين- إلى أن فكرة الإلوهية والتي تعتبر دعامة الفلسفة الديكارتية وبها يفسر الوجود والمعرفة فضلاً عن الخير والجمال، وإله ديكارات كائن لا نهائي كامل كل الكمال، عالم تماماً العلم، لا تختلف كثيراً عن نظرية الإلوهية التي قال بها فلاسفة الإسلام، ولا يقف التأثير الإسلامي على تأثير المشائية الإسلامية، بل سنجد للمدرسة الكلامية الإسلامية- من معتزلة واشاعرة- تأثيرها على اللاهوت اليهودي عند جماعة القرائين من اليهود، كما سنجد أن أسين بلايثوس يرى أن بعض أفكار لاهوتي المسيحيين في العصور الوسطى مستمدة من أصول معتزلية أو أشعرية، بل نجد توما الأكويني ينتصر لمبدأ السببية ويحمل حملة عنيفة على منكريه وعنى بهم في الأغلب الأشعرية[1].

[1] يُنظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه: 1/ 13، 23، 2/ 44- 45 بتصرف واختصار. أ. د. محمد الأنور السنهوتي، أ. د. عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية: ص85- 91 بتصرف واختصار واسعين.

المطلب السادس: استقلال الفلسفة الاسلامية

إن تأثير الفلسفة الإسلامية بأفكارها ونظرياتها- التي هي نتاجها الخاص بها- فيما بعدها من فلسفات لأدل دليل على أصالة هذهِ الفلسفة الإسلامية، ولولا هذهِ الأصلة ما كان سيتحقق لها هذا التأثير.

إن العرض السابق حول مدى أصالة الفلسفة الإسلامية وإن كان أغلبه يدور في إطار نظرية (التأثير والتأثر) إلا أن العديد من كبار باحثينا استطاعوا الإفلات من الوقوع في أسر هذهِ النظرية، الذي أدى التطبيق الحرفي والظاهري لها بالمستشرقين إلى نتائج مجافية للواقع والحقيقة، واستطاع كبار باحثينا الغوص في عمق الفلسفة الإسلامية واستكناه وجوه أصالتها وتميزها، وقدموا لنا تصورهم للتأثير والتأثر يتجاوز بهذهِ النظرية إلى ما يمكن تسميته- اقتباساً من نظرية الأدب في أحدث صورة- بالتناص الفلسفي، حيث تطورت نظرية الأدب من ظاهر السرقات إلى التأثير والتأثر إلى التناص[1].

ومن المؤكد أن كثيراً من ردود خُلَّص باحثينا الإسلاميين ودفاعهم عن أصالة الفلسفة الإسلامية- كما سبق عرضه- يدور حول فكرة التناص (امتصاص الفلسفات السابقة وإعادة طرحها بإضافات وتصويبات وتوفيقات وفي ضوء الخصوصية الحضارية والفكرية الإسلامية) في مقابل النظرية السابقة وهي: فكرة التأثير والتأثر خاصة مع سقوط العديد من

---

[1] فالتناص- كمصطلح أدبي في الأساس مع محاولة تعميم السياق لأفاق أرحب من الميدان الأدبي- هو: العلاقة بين نصين أو أكثر وهي التي تؤثر في طريقة قراءة النص المتناص الذي تقع فيه آثار نصوص أُخرى أو أصداؤها، ولا يعني مفهوم التناص تلاشي الصوت الخاص للاحق المتناص مع السابق، فكل صوت له قيمته الخاصة وإن فهم في سياق الأصوات الأخرى المحيطة به، والتناص ليس عملية بسيطة يمكن من خلالها فصل الأثر عن العمل اللاحق المتأثر، فالنص بهذا المفهوم يخض لعملية بناء وهدم للنصوص الأُخرى فينتج النص الجديد، داخل الحركة المعقدة لإثبات ونفي متزامنين لنص آخر، ومن هنا فليس هناك تكرار لوحدات التأثير والتأثر، أو بمعنى آخر لا تظل الوحدة المكررة هي هي، بل تصبح أُخرى بمجرد ما تخضع للتكرار، فالنص المتناص امتصاص للنصوص الأُخرى، يجعلها منسجمة مع فضاء بنائه، ومع مقاصده، ويحولها بتقنياته المختلفة بقصد مناقضة خصائصها أو بهدف تعضيدها، فهو محاولة للدخول في علاقة بين نصوص ونص أحدث بكيفيات مختلفة. ويتضح من ذلك أن التناص لا يشير إلى دراسة مصادر العمل، وإنما إلى تحولات الاتساق، فليس هناك من هذا المنطلق نص مغلق على نفسه مستقل تمام الاستقلال عن غيره، بل هناك نص مفتوح هو مجرة من المعاني وشبكة متصلة بشبكات لا نهائية، ومن خلال علاقة التشكل المفتوح يغدو النص فسيفساء من الاقتباسات المكتوبة وغير المكتوبة استيعاباً للنصوص الأُخرى وتحويلاً لها في نفس الوقت. إن ما تقدم يلفت اهتمامنا إلى ضرورة التخلي عن أغلوطة استقلالية النص، لأن أي عمل يكتسب ما يحققه من معنى بقوة كل ما كتب قبله من نصوص، كما أنه يدعونا إلى اعتبار هذهِ النصوص مكونات لشفرة خاصة نستطيع بإدراكها فهم النص الذي نتعامل معه رفض مغاليق نظامه الإشاري، وهذا يعني تجلي الشفرة الخاصة للنصوص الغائبةالمؤثرة في النص الحاضر (المتأثر) مما يمكن معه فهم النصوص في سياقها الثقافي دون أن يسلب النص الحاضر خصوصيته، فنستطيع أن ندرك استقلاليته مع تأثره بالنص الغائب، والنقطة الإيجابية هنا تتعلق بوضع النص المتناص في سياقه الثقافي والحضاري، دون ادعاء للاختراع المطلق، أو اتهام بالتقليد المطلق أو السرقات أو تأثر اللاحق بالسابق في كل نص أصيل. وهكذا تعتد نظرية التناص في جانبها الإيجابي الذي ينسق مع ثقافتنا العربية بالتراث، مؤكدة فاعليته، ولكنها في جانبها السلبي تقوم على إزاحة الأصل النموذجي الذي ترتد إليه النصوص وهو ما يعبر عنه أدبياً بمفهوم (موت المؤلف وحياة القارئ) في محاولة للتخلص من أي سلطة أبوية أو إلهية لأي نص وليصبح النص نصاً مفتوحاً لا بداية له ولا نهاية، حيث أدى تصور موت المؤلف وغياب النص إلى جعل قراءة القارئ هي الحاضر الوحيد استبدالاً للمؤلف بالقارئ فلا يوجد بحسب هذا المفهوم نص نهائي، ولا توجد قراءات نهائية موثوق بها، بل توجد نصوص بعدد قراءة النص الواحد مما أدى إلى فوضى التفسير، فإننا لا نستطيع أن نتفق حول هذا المفهوم السلبي أو النظرة الغربية في إطار ثقافتنا العربية الإسلامية، ولا يمكن أن تقبل أن يكون موت المؤلف موهماً بموت الإله، إلا أنه يمكن- رغم هذا الجانب السلبي في نظرية التناص الغربية- والإفادة من إنجازاتها الإيجابية في قراءة النصوص العربية القديمة، هذا الأساس لا تنداح الحدود بين القارئ والمؤلف فأساس إنتاج أي نص- من خلال المعرفة بالعالم- هو أيضاً ركزية فهمه من قبل المتلقي، مؤكدين على أن التناص من منظورنا العربي الإسلامي هو التواصل والتفاعل مع السابق لا هدمه والبناء على أنقاضه، ودون أن نضيع المعالم الفاصلة بين صاحب النص وقارئه، أو تضيع هوية النص فيصبح نصاً مفتوحاً بلا نهاية. يُنظر: أ. د. عوض الغباري، التناص في شعر ابن نباته المصري، دراسة نشرت كمقدمة لنشرة ديوان ابن نباتة: ص4- 17، 73- 75 باختصار وتصرف وتعميم للكلام من المجال الأدبي.

المستشرقين في الالتزام الحرفي بها كمعيار للأصالة، ولهذا فليس من شطح الفكر أن نقول: إن بلورة مثل هذا المفهوم (التناص) وتعديته إلى مجالات أُخرى في العلوم الإنسانية ربما يساعد على مزيد من الفهم، والكشف عن وجوه الأصالة الحقيقة للفلسفة الإسلامية.

ويؤكد بعض الباحثين على ضرورة تجاوز الحكم من خلال (التأثير والتأثر) والذي أدى إلى الفهم الخاطئ للفلسفة الإسلامية ويعيب على الباحثين استمرارهم في هذا بالرغم من تقدم مناهج البحث العلمي وظهور علوم جديدة مثل الانثروبولوجيا الحضارية، ومع هذا مازالوا يطبقون منهج التأثير والتأثر الموروث من القرن التاسع عشر والذي لم يعد أحد من علماء الحضارة يثق فيه نظراً لارتباطه بالنزعة التاريخية وهي إحدى جوانب المذهب الوضعي الذي كان سائداً آنذاك، إن ظهور عديدة من المناهج الجديدة في العلوم الإنسانية كان أولى أن يظهر أثره في الدراسات الإسلامية خاصة في تحديد مظاهر الالتقاء الحضاري بين الحضارة الإسلامية الناشئة والحضارة اليونانية المكتملة ووصف العمليات الحضارة وصفاً خالصاً دون إحكام مسبقة، وفي ضوء هذا يمكن القول بخطأ التصور التقليدي عن صلة الشُراح المسلمين بالفلاسفة اليونانن وتعسف هذا النوتع من الأحكام[1].

ومن الممكن الاعتقاد بأن البحث في مناهج التصنيف في الفلسفة سيلقي بمزيد من الضوء عن مدى أصالة الفلاسفة الإسلاميين أو تأثرهم المطلق بالفلاسفة اليونان، ومن ثم يمكن طرح هذا السؤال من خلال بحثنا هذا هل تميز الفلاسفة الإسلاميون التقليديون بمناهج خاصة بهم في التصنيف الفلسفي؟

وقد استخدم الدكتور عبد الحليم محمود منهج التصنيف في نقده لمؤرخي الفلسفة الإسلامية فيقول: «ليس بمفهوم ولا بمتصور ولا بمستساغ أن يجاري الشرقيون الغربيين حينما يكتبون عن الفلسفة الإسلامية، وبين أيدينا الآن بضعة كتب في الفلسفة الإسلامية تنحو كلها نحو النهج الغربي، إنها تبتدئ هي الأُخرى بالتحدث عن الفلسفة اليونانية، وبشرح آراء الطبيعيين الأول... والمؤلفون الذي يفعلون ذلك- سواء أكانوا شرقيين أم غربيين- ليسوا على صواب منهجي لأمرين:

1. أنهم يحصرون أنفسهم في إطار محدد وهو القول- لا مناص- بالتقليد والتأثر.
2. إنهم يضعون القارئ مباشرةً ومن أول الأمر تجاه فكرة معينة ويوحون إليه بها من الصحائف الأولى، وهو إما ينكر عليهم منهجهم فيلتمس باستمرار نقض آرائهم ولو كان بعضها صحيحاً أو يتابعهم في منهجهم فيقلدهم فيما يقعون فيه من أخطاء، والواقع أن من يبدأ التأليف في الفلسفة الإسلامية يفصل أو فصول عن الفلسفة اليونانية فقد تحيز من أول الأمر لفكرة محددة[2].»

[1] يُنظر: أ. د. حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري- أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية: 64- 65 باختصار وتصرف.

[2] يُنظر: أ. د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام: ص188- 189 باختصار.

كما استخدم الدكتور النشار فكرة منهج التنصيف (وإن لم يسمها كذلك) في بحثه عن مدى تأثر المنطقيين الإسلاميين بمنطق أرسطو، حيث ذكر ثلاثة مسائل عامة دخلت في منطق الشراح الإسلاميين، ولم تكن في تراث أرسطو، والمسألة الأخيرة منها والتي ينبغي بحثها هي تقسيم المواد المنطقية نفسها في كتب شراح الإسلاميين، فإن هذهِ الكتب تبدأ بالتقسيم المشهور للعلم إلى تصور وتصديق، والطريق التي تتوصل به إلى التوصل هو الحد، وإلى التصديق وهو القياس، والمنطق هو هذان المبحثان، وقد أضاف الإسلاميون بعض المباحث إلى المنطق لم تكن عند اليونان، وخاصة الأبحاث اللغوية، والتي من الثابت أن المنطق الأرسطاليسي لم يعرفها، بل بعض هذهِ الأبحاث خاصة بالإسلاميين، وبعضها أخذوها من الفلسفة الرواقية، وقد أثرت هذهِ المباحث في علم أصول الفقه عند متأخري الأصوليين[1].

ومن جهة أُخرى يمتاز المجال الفلسفي بالتفاعل، والقدرة على المواجهة، فهناك العديد من الإشكالات التي كانت مطروحة على الفلسفة الإسلامية استطاعت الحركة الفلسفية أن تواجهها، من ذلك قول أحد كبار الباحثين منذ عدة عقود: «منذ مدة طويلة ونحن نستمع إلى صيحات تنبعث من هنا ومن هناك تعلن أن الفلسفة الإسلامية بحاجة جادة إلى دراسة جديدة، بحاجة إلى تحليل، بحاجة إلى تحديد أفكار كل فيلسوف، في كل مسألة من المسائل، بحاجة بعد ذلك إلى مقارنتها بما سبقها من فكر، وبما لحقها من فكر... فحتى الآن لم نفهم ما هي الفلسفة الإسلامية، ما هي أفكار...»[2].

وقد أعطانا هذا النص عدة محاور لمناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية المعاصرة:

1. الدراسات التحليلية.
2. الدراسات حول أفكار كل فيلسوف، في كل مسألة من المسائل.
3. الأفكار الفلسفية.

فقد وضع هذا النص أيدينا على كثير من المشكلات التي كانت تواجه الفلسفة الإسلامية في وقت كتابة النص، هذهِ المشكلات التي قامت الحركة الفلسفية بتقديم الكثير من الجهود في مواجهتها، فخلال السنوات الماضية، هناك الكثير من الدراسات العميقة والجادة التي تناولت بالبحث الشخصيات الفلسفية المختلفة سواء في مجال الفلسفة التقليدية أو في مجال علم الكلام أو التصوف، كما أن هناك أيضاً الكثير من الدراسات الأُخرى التي اعتنت بنظرية ما من النظريات الفلسفية، وقامت بالتعمق في دراستها ومقارنتها وتحليلها.

---

[1] يُنظر: أ. د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ص18، 24، 27، 30- 31، 37، ثم أخذ بعض ذلك في فصلين كاملين في استعراض مباحث التصور والتصديق عند اليونان، وما أضاف الإسلاميون إليها من مباحث: ص27 وما بعدها.

[2] يُنظر: أ. د. سليمان دنيا، مقدمة تحقيق القسم الأول من الإشارات والتنبيهات لابن سينا، مع شرح الطوسي: ص7- 8.

ومع ما أحرزته الفلسفة الإسلامية من تقدم في هذا المضمار، فلابد لها من أن تستشرف إلى ما هو أكثر من ذلك وان تتسائل: وماذا عليها بعد ذلك؟

وختاماً فإننا نستطيع أن نقطع بأنه كانت هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة، وهي دون نزاع حلقة في سلسلة الفكر الإنساني، أخذت عما سبقها وغذت ما جاء بعدها، وفي وسعنا أن نعقد صلات بينها وبين الفكر الفلسفي القديم من جانب، والفكر الفلسفي المتوسط والحديث من جانب آخر، ومهما سميت بالمشائية فلا يعني هذا أنها مجرد امتداد للمشائية اليونانية، بل بالعكس هي فلسفة وليدة ظروفها الخاصة، لها كيانها ومقوماتها، وفيها ما فيها من ابتكار وأصالة، وكان أثر فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن سينا وابن رشد في الفكر المسيحي أشد وأعظم، وكان هناك تياران واضحان في الفلسفة الأوروبية الوسيطة: التيار السينوي، والتيار الرشدي، وفي ضوئهما أصبح اللاهوت المسيحي علماً متميزاً، وفي وسعنا أن نقرر الآن أن الفلسفة الإسلامية تعد من أغنى الفلسفات التي عرفها التاريخ، فيها مادة غزيرة وعميقة، وفيها فكر حر طليق، أخذت وأعطت، وهي دون نزاع حلقة هامة من حلقات الفكر الإنساني[1].

[1] يُنظر: أ. د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه: 2/ 77، 87- 88 باختصار وتصرف، وقد قام في دراسته القيمة بجزئيها بتطبيق تلك المقارنة وبيان صلات الفلسفة الإسلامية بما يقابلها وما بعدها، وتأثرها وتأثيرها، وذلك من خلال دراسة عدة نظريات فلسفية من السعادة، النبوة، النفس، الإلوهية، حرية الإرادة.

المصادر والمراجع

1. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه ، القاهرة المكتب المصري للطباعة ، ط2، 1983 .
2. أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية ، القاهرة لجنة التأليف والترجمة 1957م .
3. أحمد عبد الرحيم السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي ، القاهرة الدار المصرية اللبنانية 1996م .
4. الأهواني، الكندي فيلسوف العرب ، دار الكتب المصرية ، القاهرة 1995م .
5. جورج سانتيانا، الإحساس بالجمال- تخطيط النظرية في علم الجمال، ترجمة أ. د. محمد مصطفى بدوي، مراجعة و تقديم أ. د. زكي نجيب محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مهرجان اقرأ للجميع 2002م .
6. جورجى زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي ، مراجهة د حسيم مؤنس ، دار الهلال القاهرة ، 1968 م .
7. حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، دار الثقافة العربية 2002م .
8. دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، القاهرة المكتب المصري للطباعة ، ط2، 1983 .
9. رينيه ديكارت، مقال عن المنهج ، ترجمة محمد محود الخضيري ، القاهرة سميركو للطباعة والنشر 1983م .
10. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام ، القاهرة ، دار المعارف ، 1989م .
11. عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي- مقدمات وقضايا ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ، 1989م.
12. عبد الحميد مدكور، محاضرات في الفلسفة ، دار الهاني ، القاهرة 2003م.
13. عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسة لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها عن الألمانية والبريطانية ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، 1989م .
14. عبد المقصود عبد الغني (بالاشتراك)، في الفلسفة الإسلامية، أعلامها ومعالمها ، القاهرة مطبة الارشاد ، 1404هـ .
15. عوض الغباري، التناص في شعر ابن نباته المصري، دراسة نشرت كمقدمة لنشرة ديوان ابن نباتة ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، سلسلة الذخائر رقم 160 سنة 2007م .
16. فوقية حسين، مقالة "درر المفكرين العرب والمسلمين في التفكير الفلسفي"، ومقالة "المفكر المسلم والواقع"، ضمن كتاب ومقالات في "أصالة المفكر المسلم ، دار الفكر العربي ط2 ، 1989م .
17. محمد الأنور السنهوتي، أ. د. عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، دار الثقافة 1986م .

18. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، القاهرة مكتبة وهبة 1426هـ .
19. محمد بيصار، الفلسفة اليونانية- مقدمات ومذاهب ، بيروت، دار الكتاب اللبناني 1973م .
20. محمد حسني موسى، التفلسف، مفهومه، بواعثه، خصائصه ، مصر الشرقية ، نشر المؤلف 2003م .
21. محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي ، القاهرة مكتبة العلوم 1980م .
22. محمود حمدي زقزوق في بحثه "الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، القاهرة ، دار المنار 1989م .
23. محمود قاسم، المنطق الحديث ومنهاج البحث ، مكتبة الانجلو مصرية 1953م .
24. محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد ، مكتبة الانجلو مصرية 1953م .
25. مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة الدينية ، مصر .
26. مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي، دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع 2002م .
27. النشار، نحو رؤية جديدة للتاريخ الفلسفي باللغة العربية ، مكتبة مدبولي القاهرة ، 1993م .
28. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، مكتبة الانجلو مصرية ، 1987م.
29. النشار ، نظرية المعرفة عند ابن رشد ، دار المعارف ، 1987م .
30. يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية 1986م .
31. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التاليف والترجمة والنشر 1984م .