بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 24 ديسمبر 2018

مفهوم الإيمان عند فلاسفة الإسلام

المنجي الأسود
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

مفهوم الإيمان عند فلاسفة الإسلام[1]

1- نشر ضمن مشروع "مقاربات في مفهوم الإيمان (1) الإيمان في الفلسفة والتصوف الإسلاميّن"، تقديم نادر الحمّامي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

«المؤمن من تكون طاعته لمولاه، وبغضه لدنياه، وزاده تقواه، وكلامه ذكراه»

الفـارابـي

ملخص:

يطرح موضوع الإيمان في الفكر الإسلامي إشكالية صعبة التناول؛ إذ يُعَدُّ أدقّ معنى، وأخصّ دلالة، من المعاني التي يمكن أن يدلّ عليها مفهوم الإسلام، وهو إشكال أشار إليه الخطاب القرآني نفسه في عدد من الآيات؛ التي حاول، من خلالها، تنبيه المسلمين عامّة، والمؤمنين خاصّة، إلى ضرورة الحذر في التعامل مع الوافدين على الدّين الجديد.

ومثار هذا الإشكال أنّ الإيمان -مهما رُمْنا الإحاطة به- يبقى مسألة باطنية قلبية، فليس لأحد أن يَجزم في مدى صدق إيمان شخص ما أعلن إسلامه من عدمه؛ لأنّه لا يمكنه أن يعلم ما في الأنفس ممّا تبطنه من أمور اعتقادية وَقَرَتْ في القلب، إلا بما يظهره اللسان الصادق، وما يترجمه العمل الصادق أيضاً[1]، والتأكد، بوسيلة ناجعة، من مدى صدق أقوال اللسان والأعمال أمرٌ يكاد يكون مستحيلاً؛ إلا من جهة الالتزام بمفهوميه الفلسفي، والأخلاقي.

1- عرّف الجرجاني الإيمان في كتاب التعريفات، فقال: «الإيمان في اللغة: التصديق بالقلب، وفي الشرع: هو الاعتقاد بالقلب، والإقرار باللسان»! وعرّف الصدق بقوله: «الصدق لغة: مطابقة الحكم للواقع، وفي اصطلاح أهل الحقيقة: قول الحق في مواطن الهلاك، وقيل: أن تصدق في موضع لا ينجيك منه إلا الكذب، قال القشيري: الصدق ألا يكون في أحوالك شوب، ولا في اعتقادك ريب، ولا في أعمالك عيب. وقيل: الصدق هو ضدّ الكذب، وهو الإبانة عمّا يخبر به على ما كان»، ويمكن أن ننظر إلى الصدق، هنا، لا من منظور لغوي أو اصطلاحي فحسب، بل يمكن أن نفهمه من منظور فلسفي أيضاً. الجرجاني، التعريفات، مادة إيمان، ص37. مادة: الصدق، ص132.

تمهيد

*** الإيمان: إشكالاته، وتصنيفاته:**

يطرح موضوع الإيمان في الفكر الإسلامي إشكالية صعبة التناول؛ إذ يُعَدُّ أدقّ معنى، وأخصّ دلالة، من المعاني التي يمكن أن يدلّ عليها مفهوم الإسلام، وهو إشكال أشار إليه الخطاب القرآني نفسه في عدد من الآيات؛ التي حاول، من خلالها، تنبيه المسلمين عامّة، والمؤمنين خاصّة، إلى ضرورة الحذر في التعامل مع الوافدين على الدّين الجديد[2].

ومثار هذا الإشكال أنّ الإيمان -مهما رُمْنا الإحاطة به- يبقى مسألة باطنية قلبية، فليس لأحد أن يَجزم في مدى صدق إيمان شخص ما أعلن إسلامه من عدمه؛ لأنّه لا يمكنه أن يعلم ما في الأنفس ممّا تبطنه من أمور اعتقادية وَقَرَتْ في القلب، إلا بما يظهره اللسان الصادق، وما يترجمه العمل الصادق أيضاً[3]، والتأكد، بوسيلة ناجعة، من مدى صدق أقوال اللسان والأعمال أمرٌ يكاد يكون مستحيلاً؛ إلا من جهة الالتزام بمفهوميه الفلسفي، والأخلاقي.

وفضلاً عن كونه أمراً اعتقادياً باطنياً، فإنّ الأدبيات الإسلاميّة التقليديّة بيّنت، أيضاً، أنّ الإيمان اعتقاد قد يزيد وينقص، ويقوى ويضعف، فهو اعتقاد ذو وجوه، وحالات؛ لذلك اختلفت أسماء) إيمان المؤمنين (باختلاف درجات اعتقادهم، وهو ما حدا بـــ: (الجرجاني)، على سبيل المثال، إلى بيان مراتب ذلك الإيمان، فحاول حصرها في خمسٍ، وهي:

- إيمان مطبوع هو **إيمان الملائكة**.

- وإيمان معصوم هو **إيمان الأنبياء**.

- وإيمان مقبول هو **إيمان المؤمنين**.

2- يمكن العودة، في هذا الصدد، إلى الآية: {يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إذا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَياةِ الدُّنْيا} [النِّسَاء: 94] وسبب نزولها، وفق ما ورد في صحيح البخاري، أنّ رجلاً كان: «في غُنَيْمة له، فلحقه المسلمون، فقال: السلام عليكم، فقتلوه، وأخذوا غنيمته، فأنزل الله في ذلك إلى قوله: {...عَرَضَ الْحَياةِ الدُّنْيا}». البخاري، كتاب التفسير، باب «ولا تقولنّ لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً».

3- عرّف الجرجاني الإيمان في كتاب التعريفات، فقال: «الإيمان في اللغة: التصديق بالقلب، وفي الشرع: هو الاعتقاد بالقلب، والإقرار باللسان»! وعرّف الصدق بقوله: «الصدق لغة: مطابقة الحكم للواقع، وفي اصطلاح أهل الحقيقة: قول الحق في مواطن الهلاك، وقيل: أن تصدق في موضع لا ينجيك منه إلا الكذب، قال القشيري: الصدق ألا يكون في أحوالك شوب، ولا في اعتقادك ريب، ولا في أعمالك عيب. وقيل: الصدق هو ضدّ الكذب، وهو الإبانة عمّا يخبر به على ما كان»، ويمكن أن ننظر إلى الصدق، هنا، لا من منظور لغوي أو اصطلاحي فحسب، بل يمكن أن نفهمه من منظور فلسفي أيضاً. الجرجاني، التعريفات، مادة إيمان، ص37. مادة: الصدق، ص132.

- وإيمان موقوف هو **إيمان المبتدعين**.

- وإيمان مردود هو **إيمان المنافقين**[4].

وبقطع النظر عن مدى صحّة هذا التصنيف، أو صحّة غيره من التصنيفات الأخرى، يبقى التصنيف الأكثر تعبيراً عمّا هو سائد في المتخيّل الجمعي للمسلمين. فإذا جاز لنا أن ننزّل إيمان فلاسفة الإسلام ضمن هذا التّصنيف، ووفـــق هذه التّراتبيّة، بالإضافة إلى الاحتكام إلى قراءة تاريخية في سيرهم، وما حفّ بها من تجاذبات شتّى، فإنّه من الممكن القول: إنّهم ليسوا من أصحاب المرتبة الأولى حتى يكون إيمانهم **مطبوعاً**، ولا هم من أصحاب المرتبة الأخيرة حتى يكون إيمانهم **مردوداً**، كما أنّ اطّلاعنا على سيرهم، ومواقف غيرهم منهم، أبرز لنا أنّهم بقوا متردّدين بين المراتب الإيمانية الثلاث الأخرى، وذلك بحسب السّياق الذي يُدرَجون فيه، وبحسب النظرة إليهم أيضاً؛ فإيمانهم **موقوف** إذا صُنِّفوا من المبتدِعين، وكثيراً ما صنّفهم خصومهم كذلك، وإيمانهم **معصوم** إذا نظروا إلى أنفسهم ضمن زمرة الأنبياء والمرسلين، وكثيراً ما عدّوا ذواتهم في مرتبة الأنبياء، أو أعلى شأناً منهم[5]، وإيمانهم مقبول إذا نظر إليهم الدّارس كغيرهم من المؤمنين[6].

وتأسيساً على ما تقدّم، جاز لنا أن ننظر في إيمان فلاسفة الإسلام من منطلق ما صرّحوا به في كتاباتهم؛ التي ضمّنوها تصوّراتهم للمسائل المتّصلة اتّصالاً مباشراً بتجلية القضية الإيمانية بمختلف أبعادها، ولعلّ أهمّ المنطلقات النظرية؛ التي يمكن أن نبني عليها هذا البحث هي مفهوم الإيمان كما شرحته الأدبيات الإسلامية التقليدية، استناداً إلى النصّ القرآني، والحديث النبوي.

*** مفهوم الإيمان في القرآن والحديث النبويّ:**

من الجدير بالذكر أنّ المفكّرين القدامى، كما المحدثين، قد حرصوا على التّـــمييز بين مصطلحين مركزيين هما **الإيمان** و**الإسلام**، وقد استندوا، في ذلك التمييز، على الآية (14) من سورة الحجرات (49)، وعلى الحديث النبويّ؛ الذي يعرف، في بعض المصنّـــفات التفسيريّة، باسْم **حديث جبريل**، ويسمّيه بعضها

4- المرجع نفسه، ص37-38. وانظر، أيضاً، الأثري، عبد الله بن عبد الحميد، الإيمان: حقيقته، خوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة، ص50.

5- انظر: الأسود، المنجي، إسلام الفلاسفة، ص63-67.

6- انظر أيضاً:

Libéra, Alain de, Extraordinaire et douloureuse: modernité d'Averroès, In confluences Méditerranée, n° 28? Hiver 1998-1999, pp. 15-24.

الآخر **حديث الإيمان**، أو **حديث الإيمان والإسلام والإحسان**[7]، أضف إلى ذلك ما تضمّنه النصّان التأسيسيان من إشارات متفرّقة لكلا المصطلحين في سياقات مختلفة، وذات دلالات متعدّدة أهمّها تحديد طبيعة العلاقة بينهما من حيث الترادف، أو التفاوت، أو تحديد مراتب الإيمان ودرجاته.

فقد ميّزت الآية: **{قالَتِ الأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَلَمّا يَدْخُلِ الإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ} [الحُجرَات: 14]** بين الإسلام، باعتباره الشكل التعبّدي الظاهر، والإيمان بما هو أمر باطني خفيّ[8]، يحدّده صدق العلاقة بين المسلم المؤمن وربّه. ولتفسير هذه الآية التجأ المفسّرون القدامى إلى الحديث النبويّ المذكور، فعدُّوا الإسلام مرتكزاً على ما قرّره الحديث: «**أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللهِ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ البَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**». أمّا الإيمان، فهو -وفق الحديث نفسه-: «**أن تؤمن بالله ، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره**»[9]، وعلى أساس هذا التمييز أمكن لنا أن نتتبّع إيمان فلاسفة الإسلام وفق حديث جبريل؛ الذي يقوم على ستة عناصر، هي:

1- الإيمان بالله.

2- الإيمان بالملائكة.

3- الإيمان بالرسل.

4- الإيمان بالكتب.

5- الإيمان باليوم الآخر.

6- الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشرّه.

7- راجع في هذا الصدد: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، والخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، والألوسي: تفسير روح المعاني، ورضا، محمد رشيد: تفسير المنار، وابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير. وتجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ المصنفات الحديثية المشهورة، ولاسيما الكتب التسعة [موطأ مالك، ومسند أحمد، وصحيحي البخاري ومسلم، وسنن أبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي]، أوردت هذا الحديث ضمن أبواب مختلفة، دون أن تطلق الاسم المشار إليه أعلاه.

8- انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج22، ص313 وما يليها.

9- ذكر العديد من التفاسير هذا الحديث في سياقات تفسيرية مختلفة، رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان 27/1.

1- إيمان فلاسفة الإسلام بالله ، والاستدلال على وجوده:

وأوّل هذه الأركان إيمان فلاسفة الإسلام بالله ، إذ يظهر هذا الإيمان - شكلاً- في ذكر اسمه بالبسملة، أو الحمدلة، أو في الاعتراف بوحدانيته خالقاً عظيماً، قديراً، جبروته لا يُقْهر، إلى غير ذلك من الأشكال التعبيرية الحاضرة في مؤلفاتهم، سواء في ديباجة العديد من الرسائل، أو في خواتمها، أم فيما تضمّنته متون تلك المؤلفات من حضور واضح لذلك الإيمان، ومن أمثلة ذلك:

- افتتاح العديد من الرسائل الفلسفية بالبسملة، أو بالحمدلة، وإضافة عبارات أخرى تبرز حضور المظهر الإيماني عند فلاسفة الإسلام، أو اعتمادهم عليه فيما يكتبون من قبيل: «**بسم الله الرحمن الرحيم، وما توفيقي إلا بالله**»، أو «**بسم الله الرحمن الرحيم، وحسبنا الله وحده**»، أو «**بسم الله الرحمن الرحيم، العزة لله**»، أو «**بسم الله الرحمن الرحيم، وما توفيقي إلا بالله العظيم**»، كما هو الحال عند الكندي (ت 256 هـ)[10]، أو الفارابي (ت 339 هـ)[11]، أو ابن سينا (ت 427 هـ)[12]، أو ابن رشد (ت 595 هـ)[13]، أو غيرهم من فلاسفة الإسلام.

- استحضار الذات الإلهية بصفتها الملهمة، والمرشدة لتفكير الفيلسوف، ومساعدته على حل المشكلات الفلسفية العويصة، بل إنّ الله هو الذي هداه ليفيض عليه بتحصيل السعادة القصوى بتعلّم الحكمة.

- استحضار الذات الإلهية في الدعاء، والمناجاة ممارسةً، وتنظيراً، فمن حيث الممارسة يكفي أن نعود إلى دعاء أبي نصر الفارابي؛ الذي أثبته ابن أبي أصيبعة في كتابه (**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**)، حتى نكتشف عمق إيمان هذا الفيلسوف بالله ، واعترافه له بوحدانيته، وعظمته[14]. أمّا من حيث التنظير، فيمكن أن نقف على عمق ما ذهب إليه ابن سينا من معانٍ إيمانية حسب ما تضمّنته رسالته **في سر الصلاة**، فعلاوةً على كونه يعتبر **الصلاة عماد الدين**، وفق ما قرّره الحديث النبوي، يعرّفها تعريفاً طريفاً بيّن فيه أنّ: «**الصلاة هي التعبّد للعلّة الأول، والمعبود الأعظم الأعلى، وعلى هذا لا يحتاج إلى تأويل قوله: {وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ} [الذّاريَات: 56] بيعرفون، لأنّ العبادة هي المعرفة؛ أي: عرفان واجب الوجود، وعلمه بالسرّ**

10- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، ص97-182-186-194-201.

11- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، شرح فصوص الحكم ضمن كتاب: المجموع من فلسفة أبي نصر الفارابي، ص115.

12- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، رسالة في سرّ الصلاة ضمن كتاب: جامع البدائع، ص2-15 وغيرها.

13- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد، الآثار العلوية، ص13.

14- يقول الفارابي في دعاء طويل يمتد على العديد من الصفحات: «أنت الله الذي لا إله إلا أنت، علة الأشياء، ونور الأرض والسماء». الفارابي، دعاء عظيم، ضمن كتاب: الملة ونصوص أخرى، ص90.

الصافي، والقلب النقي، والنفس الفارغة، فإذاً، حقيقة الصلاة علم الله سبحانه وتعالى بوحدانيّته، ووجوب وجوده، وتنزيه ذاته، وتقديس صفاته في سوانح الإخلاص في صلاته»[15].

وعلى الرغم من أنّ هذه الشواهد قد يَعُدُّها بعضهم أنها لا تعدو أن تكون تقليداً تعبيرياً في مفتتح الرسائل الفلسفية، أو خواتمها، إلّا أنّ حضورها عند هؤلاء الفلاسفة لا يعدّ من قبيل الترف الفكري، أو التقليد الأدبي، ولاسيما أنّ المواضع التي جاءت فيها كانت رسائل مختصرة موجزة لا تحتمل الإطناب، وقد تميّزت بكثير من التركيز، ومع ذلك حرص فلاسفة الإسلام على ذكر الذات الإلهية إيماناً منهم بها، وردّاً على كلّ من رماهم بالكفر بسبب اشتغالهم بالفلسفة، وبالعلوم العقلية، بالإضافة إلى انخراطهم ضمن تصدّيهم لحملة المشككين في النبوة، وفي الإسلام.

وإذا كان هذا الإيمان قد بدا شكلياً، فيما تقدّم، فإنّ جوهره يظهر في استدلال فلاسفة الإسلام على وجود الله ، وعلى وحدانيته، بالأدلّة العقلية، وقد حاول عدد من الدارسين[16] جمع أهمّ الأدلّة؛ التي استند إليها هؤلاء الفلاسفة في إثبات وجود الله ، وهي أدلّة يمكن اختصارها في الجدول الآتي:

الأدلّة	تفسيرها باختصار
دليل الواجب والممكن	الأجسام مركّبة، والمركّب مفتقرٌ إلى أجزائه، وكلّ مفتقرٍ ممكن، والممكن لابد له من وجودٍ واجب، وتستحيل الكثرة في ذات الواجب بوجه من الوجوه؛ إذ يلزم تركيبه وافتقاره، وذلك ينافي وجوبه.
دليل المحرّك والمتحرّك	**كلّ موجود مفتقرٌ إلى شيء يحرّكه من خارجه، وأنّ المتحرّكات لا بد أن تنتهي إلى المحرّك الأوّل وهو الله.**
دليل العناية والغاية	وينبني على أنّ: - هذا الكون لم يخلق مصادفة/ خلقه مدبّر. - خلقُ الله الكونَ موافق لحياة الإنسان/ كان لغاية.
دليل الاختراع	**يشرح ابن رشد هذا الدليل في القولين الآتيين** **- هو فاعل الكلّ، ومُوجِده، والحافظ له سبحانه وتعالى قدره.** **- فإنّ الموجودات إنّما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ(*).**

15- ابن سينا، رسالة في سرّ الصلاة، ضمن كتاب: جامع البدائع، ص7-8. والآية المذكورة في الشاهد هي الآية 56 من سورة الذاريات 51.

16- انظر في هذا الصدد: عبيدات، عبد الكريم نوفان، أدلة الفلاسفة على وجود الله، مقال ضمن: مجلة جامعة دمشق، المجلد التاسع عشر، 2003م، من ص361 إلى ص382. وانظر، أيضاً: أحمد، الصاوي الصاوي، الفلسفة الإسلامية، مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، دار النصر للتوزيع والنشر، مصر، 1988م، ص157 وما يليها.

*- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 118. وقد حلل عبد الكريم غلاب هذه الأدلة في دراسته: أدلة الفلاسفة على وجود الله (دراسة نقدية)، فكان تحليله جيداً، لكن الإحالات كانت مضطربة وغير دقيقة. انظر المقال المذكور في مجلة جامعة دمشق-المجلد التاسع عشر- العدد الأول، 2003، ص361 - 382.

تبدو هذه الأدلّة؛ التي يقدّمها فلاسفة الإسلام على وجود الله ، متينة من وجهة نظر فلسفية، وهي متينة، أيضاً، من حيث الأسس الإيمانية التي انبنت عليها؛ فهي تروم التأسيس لنظرية إيمانية فلسفية قوامها العقل الفلسفي اليوناني بصفة مبدئية؛ إذ إنّ بعض هذه الأدلّة العقلية قد أخذها فلاسفة الإسلام من الفلسفة المشائية اليونانية، وقد عضدوها بشواهد من النص القرآني بشكل يوهم القارئ بأنّ هذه الأدلة الفلسفية هي دينية محضة، وأنّ تلك الشواهد القرآنية هي شواهد عقلية أيضاً، الأمر الذي يخرج الإيمان الفلسفي بوجود الله على أنّه فلسفة إيمانية.

وإذا كان أغلب مصادر هذه الأدلة العقلية فلسفيةً؛ فإنّ فلاسفة الإسلام قد عملوا على استخراج الشواهد النقليّة الدّالّة على صحّة تلك الأدلّة، ومن تلك الشواهد المتعدّدة استدلالُ الفارابي على صحّة دليل الغاية (الدليل الثالث) بالآية (42) من سورة النجم (53) «**فالواجب لذاته هـــو الغاية؛ إذ كلّ شيء ينتهي إليه، كما قال: {وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى} [النّجْم: 42]، وكلّ غاية خير فهو خير مطلق**»[17]، فـأبو نصر يسعى إلى أن يثبت بالأدلّة الشرعية أنّ الله: «**هو غاية الأشياء، وإليه هذه الغاية تنتهي ...، فالله تعالى هو غاية الأشياء ومطلوبها؛ لأنه الخير الأسمى المطلق؛ الذي يحقق السعادة القصوى**»[18].

والانتهاء إلى الله ، وفق دليل الغاية، قد ردّه بعض مفسري القرآن إلى معنيين اثنين؛ فقد ذهب الرازي إلى أنّ تفسير هذه الآية يحتمل وجهين: **الأوّل:** بيان المعاد للناس، بمعنى **الوقوف بين يديه يوم الحساب، وهو المشهور. والمعنى الثاني:** بيان التوحيد، وهو تفسير الحكماء؛ الذين فسّروا أكثر الآيات؛ التي فيها الانتهاء والرجوع إلى الله، بمعنى بيان وجود الله، ووحدانيته، ويعمـــل الرازي على تفسير المعنى الثاني، فيقول: «**وذلك لأنك -إذا نظرت إلى الموجودات الممكنة- لا تجد لها بدّاً من موجِد، ثم إن موجِدها ربّما يظن أنه ممكن آخر، كالحرارة التي تكون على وجه يظن أنّها من إشراق الشمس، أو من النار، فيقال: الشمس والنار ممكنتان، فمِمَّ وجودهما؟ فإن استندتا إلى ممكن آخر لم يجد العقل بدّاً من الانتهاء إلى غير ممكن، فهـــو واجب الوجود، فإليه ينتهي الأمر، فالرب هو المنتهى، وهـذا، فـــي هذا الموضع، ظاهر معقول، موافق للمنقول**»[19].

17- الفارابي، كتاب التعليقات، ص9. انظر أيضاً: ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، هامش1، ص163-164، حيث شرح المؤلف، بلغة سهلة، أدلة الفارابي على وجود الله.

18- جاسم، بكار حاج، الاستدلال بالقرآن الكريم عند فلاسفة الإسلام المشائين (الكندي والفارابي نموذجاً)، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 25، العدد الأول، 2009م، ص693.

19- الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج29، ص18.

يظهر، إذاً، حرص فلاسفة الإسلام على تأكيد أنّهم مؤمنون بالله ، من خلال نوعين من الاستدلال[20]: الاستدلال الصاعد انطلاقاً من الخلق للوصول إلى الخالق، والاستدلال النازل بدءاً بالخالق نزولاً إلى الخلق، وهو الأفضل في رأي فلاسفة الإسلام، فـ: «**معرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه، ويصدر بعضها عن بعض، أوثق من معرفتنا له في ذاته**»[21]، والاستدلال بالعقل على صحّة النقل، والاستدلال بالنقل على صحة النتائج؛ التي توصّل إليها العقل. ويندرج البرهان، في هذا الصدد، ضمن تأكيد فلاسفة الإسلام أنهم هم المقصودون بالآية: **{وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاّ اللَّهُ وَالرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَما يَذَّكَّرُ إِلاّ أُولُو الأَلْبابِ} [آل عِمرَان: 7]**، فأهل التأويل؛ أي: أصحاب البرهان؛ الذين هم فلاسفة الإسلام -حسب رأي ابن رشد- هم المؤمنون حقاً؛ لأنّ اشتراكهم في علم التأويل ومعرفته مع الله بوّأهم أن يقولوا: **{آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا} [البَقَرَة: 126]**، وقد وصفهم الله بأنّهم هم المؤمنون به، وهذا إنّما يحمل على الإيمان؛ الذي يكون من قبل البرهان، وهذا **لا يكون إلا مع العلم بالتأويل، فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قبل البرهان، وكأن هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصّ بهم، فيجب أن يكون بالبرهان، وإن كان بالبرهان فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل**[22].

ولكن هل يعني ذلك أنّهم كانوا يقصدون البحث عن المؤيدات الإيمانية بالحجج العقلية الفلسفية؛ أي: بناء نظرية تفلسف الإيمان، أو تعقلنه، أو كان هدفهم (أيمنة) الفلسفة (من الإيمان إن جازت العبارة) بشكل يظهر التوافق، والتكامل بين الحقلين المعرفيين المختلفين؛ المعرفة الإسلامية النقلية، والمعرفة الفلسفية العقلية؟ ذلك ما يمكن أن نجيب عنه في بيان إيمان فلاسفة الإسلام بالأركان الإيمانية الخمسة الأخرى.

2- إيمان فلاسفة الإسلام بالملائكة:

يندرج موضوع الملائكة، عند فلاسفة الإسلام، ضمن ما يمكن تسميته بنظرية الفيض، وهي نظرية كنّا قد تطرّقنا إليها مجملةً في كتابنا: (**إسلام الفلاسفة**)، فتبيّن لنا، حينئذٍ، أنّ الوحي إنّما يتمّ عن طريق فيض العقول بعضها عن بعض، وبقطع النظر عن مضمون تلك النظرية، فإنّ تلك العقول، في علاقتها بالوحي والنبوة، ترادفها، في التصوّر العام لدى المسلمين، ملائكة الوحي[23]، ولكن، هل يعني ذلك أنّ هذا الترادف يعكس تصوّراً متطابقاً لدى كلّ المسلمين لهذا الركن الإيماني؛ الذي يتجلّى، أولاً، في الإقرار به، وهذا أمر

20- راجع، بمزيد من التفصيل، ما كتبه دي بور في هامش1 بالصفحتين 163 و164 من كتابه: تاريخ الفلسفة الإسلامية.

21- المرجع نفسه، ص175.

22- ابن رشد، فصل المقال، ص38.

23- انظر: الأسود، المنجي، إسلام الفلاسفة، ص53.

حاصل لدى فلاسفة الإسلام، كما هو الشأن لدى غيرهم من المسلمين؟ لكنّ الذي لا يعكس ذلك الترادف هو جوهر التصوّر الإيماني للملائكة، ويمكن أن ننطلق من قولين للفارابي لرصد ذلك الأمر.

يقول الفارابي: «**وذوات الملائكة التي هي الرسل فتبلّغ ممّا عند الله إلى عامة الخلق**»، ويقول أيضاً: «**الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية ليست كألواح فيها نقوش، أو صدور فيها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بذواتها تلحظ الأمر الأعلى، فينطبع في هويتها ما تلحظ، وهي مطلقة، لكن الروح القدسية يخاطبها في اليقظة، والروح البشرية تعاشرها في النوم**»[24].

انطلاقاً من هذين القولين، يمكن أن نلحظ، منذ البداية، أنّ تصور الفارابي للملائكة يتميّز بعدم الدقة؛ بشكل يسمح لنا بالوقوف على تجلي إيمانه بهذا الركن من أركان الإيمان، ولكن يمكن أن ندرك، من خلال هذا التعريف، أنّ تصوّر الفارابي للملائكة يبدو مختلفاً عن صُورتها في النصوص القرآنية، والحديثية؛ فالملائكة ليسوا عنده **{رُسُلاً أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُباعَ} [فَاطِر: 1]**، وهم، أيضاً، ليسوا **{مَلائِكَةٌ غِلاظٌ شِدادٌ} [التّحْريم: 6]**.

وإجمالاً، يمكن القول: إنّ الفارابي، ومن تبعه من فلاسفة الإسلام في نظرية الفيض، يربط إيمانه بالملائكة، ثم إيمانه الأشمل بالله ، فإذا تتبّعنا الاستدلال النازل تبيّن لنا أنّ **معرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه، ويصدر بعضها عن بعض، أوثق من معرفتنا له في ذاته، فمن الله الواحد يصدر الكلّ ...، ويفيض عنه منذ الأزل مثاله المسمى الموجود الثاني، أو العقل الأول ...، وتأتي بعد هذا العقل عقول الأفلاك الثمانية تباعاً، يصدر بعضها عن بعض، وكلّ واحد منها نوع على حدة. وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأجرام السماوية، والعقول التسعة مجتمعة، وهي التي تسمى ملائكة السماء هي عبارة عن مرتبة الوجود الثانية**[25].

وفي سياق آخر، يرى ابن سينا أنّ للملائكة تأثيراً في الاستجابة لأدعية الإنسان، فهو يفسّر قبول الأدعية والاستجابة للزيارات بانتظام الملائكة ضمن سلم الموجودات؛ التي فاضت عن العقل الفعال، وللوقوف على هذا التأثير لا بدّ من معرفة ذلك، ومنه معرفة الجواهر المفارقة للمواد، وهم **الملائكة المقرّبون المسمّون عند الحكماء بالعقول الفعالة**[26].

24- الفارابي، فصوص الحكم، كتاب المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي، ص146.

25- دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص175.

26- ابن سينا، الرسالة الخامسة، ضمن جامع البدائع، ص33-34.

3- إيمان فلاسفة الإسلام بالرسل:

يتجلّى إيمان فلاسفة الإسلام بالنبوّة في مظهرين متكاملين؛ مظهر تنظيري يثبت النبوة بالطرق العقلية، ومظهر عملي يترجمه حضور الحديث النبوي حضوراً مكثّفاً يرسّخ أهميته لدى فلاسفة الإسلام، ويعكس إيمانهم العميق بما تضمّنه من معانٍ إيمانية.

أمّا من الناحية النظرية، فلفلاسفة الإسلام نظرية في النبوة تبرز إيمانهم بها إيماناً يتجلى في تصوّرهم لتحصيل المعرفة. نرصد هذه النظرية، مبدئياً، في عناوين الفصول؛ التي عرضوا فيها تصوّرهم لهذه المسألة الدينية، ويمكن حصر بعضها في الجدول الآتي:

الفيلسوف	الكتاب	الفصل	موقفه من النبوة
الكندي (ت 260هـ)	رسائل الكندي الفلسفية	رسالة في كمية كتب أرسطو	إنّ تدبّر متدبّر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية، التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي أكسبته علمها لطول جهده الدؤوب في البحث والتروّض، ما نجده أتى بمثلها في الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب (ص 373).
الفارابي	فصوص الحكم	-	النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأكبر، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات، ولا تصدأ مرآتها، ولا يمنعها شيء عن انتقاش شيء ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل (ص 145 – 146).
ابن سينا	المبدأ والمعاد	الشروع في ذكر النبوة وأنّ الأنبياء كيف يوحى إليهم بالمعقولات بلا تعلم بشري	الناس المستحقون لاسم الإنسانية هم الذين يبلغون في الآخرة السعادة الحقيقية، وهؤلاء على مراتب أيضا، وأشرفهم وأكملهم الذي يختص بالقوة النبوية، والقوّة النبوية لها خواص ثلاث قد تجتمع في إنسان واحد وقد لا تجتمع بل تتفرّق، فالخاصة الواحدة تابعة للقوة العقلية، وذلك أن يكون هذا الإنسان بحدسه القوي جداً من غير تعليم مخاطب من الناس له يتوصل من المعقولات الأولى إلى الثانية في أقصر الأزمنة لشدّة اتصاله بالعقل الفعال. أما أنّ هذا، وإن كان أقلياً نادراً، فهو ممكن غير ممتنع (ص 115 - 116).
		في أنّ الوحي بالمغيبات كيف يكون	وأما الخاصة الأخرى، فهي متعلقة بالخيال الذي للإنسان الكامل المزاج، وفعل هذه الخاصة هو الإنذار بالكائنات والدلالة على المغيبات، وقد يكون هذا لأكثر الناس في حال النوم بالرؤيا، وأما النبي فإنّما يكون له هذه الحال في حال النوم واليقظة معاً (ص 117).

تُظهر الشواهد الواردة في الجدول أنّها نماذج دالة على أنّ فلاسفة الإسلام يؤمنون بالنبوة، ويجعلونها أساً من أسس تصوّرهم العقلي للظاهرة الدينية عموماً، ويحاولون تفسير وجودها تفسيراً يستند إلى العقل.

ويظهر الحضور العملي لإيمان الفلاسفة بالنبوة في اعتمادهم على الكثير من الأحاديث النبوية، فقد تطرّقنا، آنفاً، إلى شرح ماهية الصلاة، ومضمونها، ودلالاتها كما يراها ابن سينا، بالاعتماد على النص القرآني، وفي هذا الصدد، كان الحديث النبوي حاضراً بقوة؛ إذ اعتمد عليه ابن سينا أكثر من اعتماده على النص القرآني، فقد بيّن المؤلف أهمية الصلاة من حيث مساهمتها في تحديد مفهوم الدين، فالدين كما يقرره ابن سينا هو: «**تصفية النفس الإنسانية عن الكدورات الشيطانية، والهواجس البشرية، والإعراض عن الأغراض الدنيوية الدنية**»[27] وهذه التصفية؛ التي توصِل الإنسان إلى قمة الصفاء الروحي، إنّما تتم بالتعبّد؛ الذي يتحقّق في أجلّ أشكاله، وطقوسه بالصلاة؛ لذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**الصلاة عماد الدين**»[28] فالصلاة، بهذا المعنى، هي التي تقود إلى معرفة الله بدليل الآية: **{وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ} [الذّاريَات: 56]**، وإذا كانت الصلاة هي المؤدّية إلى معرفة الله معرفة حقيقية، وتامة، وهي المعرفة المنشودة، فإنّ إيمان الإنسان المسلم لا يتحقق إلّا بها؛ لذلك: «جعلـ[ـها] الله قاعدة الإيمان. قال صلى الله عليه وسلم: «**لا إيمان لمن لا صلاة له، ولا إيمان لمن لا أمانة له**»[29] وتكمن قيمة هذا التمشي في بيان أهمية الصلاة لا من حيث اعتبارها طقساً تعبدياً فحسب، بل إنّه يتجاوز التشريع للصلاة بما هي طقس تعبّدي لا يقوم الإيمان إلا به إلى التشريع للمعرفة؛ التي تجلّي حقيقة الصلاة، وجوهرها.

وإذا كانت الصلاة هي عماد الدين، وقاعدة الإيمان، فإنّ لها ظاهراً وباطناً؛ الظاهر دلّ عليه الحديث النبوي: «**صلّوا كما رأيتموني أصلّي**»[30] ومضمون هذا النص -حسب ابن سينا- يؤكّد أنّ الإنسان مكلّف بالامتثال للأوامر والنواهي الشرعية، والعقلية، ويمثل مضمون الحديث الجانب الشرعي من أحكام الصلاة، أو ما سمّاها الصلاة على البدن، وهي تلك الصلاة المتمثلة في الرياضة البدنية من قيام، وركوع، وسجود.

أمّا الباطن، فقد جلّاه الحديث النبوي: «المصلّي يناجي ربّه»[31]. فالصلاة ظاهرها الحركات البدنية، وجوهرها مناجاة الله التي لا تتمّ إلا بالخواطر الصافية، والنفوس الباقية، على حد تعبير ابن سينا، فإذا كان الشارع قد أوجب الصلاة على البدن؛ فإنّ العقل قد أوجب الصلاة على النفوس: «فإذاً قوله عليه

27- ابن سينا، رسالة في سر الصلاة، ضمن: جامع البدائع، ص7.

28- المصدر نفسه، والصفحة نفسها. والحديث رواه البيهقي في شعب الإيمان (632).

29- المصدر نفسه، ص8. والحديث رواه ابن حبان في صحيحه (194).

30- المصدر نفسه، ص8. والحديث رواه البخاري (631).

31- المصدر نفسه، ص10 والحديث رواه النسائي في السنن الكبرى (3351).

السلام: «**المصلّي يناجي ربّه**» محمول على عرفان النفوس المجردة ...، فهم يشاهدون الحق مشاهدة عقلية، ويبصرون الإله بصيرة ربانية لا رؤية جسمانية، فتبيّن أنّ الصلاة الحقيقية هي المشاهدة الربانية، والتعبّد المحض هو المحبة الربانية الإلهية»[32].

4- إيمان فلاسفة الإسلام بالكتب السماوية:

يمكن أن ننظر في إيمان الفلاسفة بالكتب السماوية من زاويتين: زاوية نظرية، وأخرى عملية، فمن الناحية النظرية، وفي سياق إثباتهم لظاهرة النبوة، فإنّ فلاسفة الإسلام يثبتون، أيضاً، ظاهرة الوحي بما هي ظاهرة متكرّرة، فكلما كان نبي كان ثمّة وحي، فهم، إذاً، يؤمنون بالكتب السماوية التي أنزلها الله على أنبيائهم، كالتوراة، والإنجيل، والقرآن.

وفي هذا المستوى، يظهر إيمانهم بالكتب السماوية في تحديدهم لبعض المفاهيم الجوهرية المتّصلة بتلك الكتب، مثل: القلم، واللوح المحفوظ، والكتابة، فقد خصّص الفارابي -على سبيل المثال- لهذه المفاهيم، فصّاً من فصوص حكمه، حيث قال: «**لا تظنّ أنّ القلم آلة جمادية، واللوح بسط مسطّح، والكتابة نقش مرقوم؛ بل القلم ملك روحاني، واللوح ملك روحـــاني، والكتابة تصوير الحقائق، فالقلم يتلقّى ما في الأمر من المعاني، ويستودعه اللوح بالكتـــابة الروحانية، فينبعث القضاء من القلم، والتقدير من اللوح. أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد، والتقدير يشتمل عـــلى مضمون التنزيل بقدر معلـــوم**»[33].

إنّ هذا القول يبرز إقرار صاحبه بوجود الكتب السماوية حتى قبل تنزيلها؛ بما هي حقائق روحانية، ينقلها ملك عن ملك؛ إلى أن تصل إلينا في شكلها المادي الحسي، وهذا البعد النظري متواتر حضوره في مؤلفات فلاسفة الإسلام، ويمكن أن نذكر -على سبيل المثال لا الحصر- المضامين النظرية للكتاب السماوي؛ التي قررها ابن سينا بصفة مجملة، حيث قال: «**وأما المقدار الذي يخوض فيه الكلام الشرعي من أمر المبادئ، فالدعوة المجملة إلى وجود الصانع، وصفاته، ووحدانيته، وحكمته، وعدله، وبراءته عن صفات الملحقين به النقص، ووجود الملائكة، والأخبار عن العلية الإلهية بالجليل دون الدقيق، ووصفها بما يستحسن عن الجمهور، وتصوير الملائكة في أحسن صورة يتخيّلها الجمهور دون المعاني العقلية المحضة، والسمات الروحانية السبحية؛ التي لا يتخطى إليها دون عقول الحكماء، ثم ترغيب الجمهور وترهيبهم بالبشارة بالثواب؛ والإنذار بالعقاب...**»[34].

32- المصدر نفسه، ص11.

33- الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكم، ضمن: كتاب المجموع من فلسفة أبي نصر الفارابي، ص164.

34- ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، ص59.

أمّا من الناحية العملية، فقد أبدى فلاسفة الإسلام إيمانهم بالشرائع الأخرى غير الإسلامية، ولم يشذ بعضهم عن الموقف السائد لدى المسلمين من تلك الكتب، فقد أقام ابن سينا مفاضلة بين تلك الشرائع التي استقت تصورها لمسألة المعـــاد من الكتب السماوية إلى درجة تسمح لنا بالقول بأنّ استعمال مفهوم الشريعة عند ابن سينا يختلف اختلافاً جوهرياً عن مفهومه التقليدي المتداول في الأدبيات الإسلامية التقليدية، فيمكن أن يكون مفهوم الشريعة مرادفاً للكتاب المنزل، وعلى هذا الأساس فإنّ ابن سينا يبدو مطلعاً على تلك الكتب، وهو، أيضاً، مؤمن بها، ما مكّنه من دراستها، بل ومحاولة المقارنة بينها، فقد بيّن في مؤلفه (**رسالة أضحوية في أمر المعاد**): «**أنّ الشريعة الجائية على لسان نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم، جاءت بأفضل ما يمكن أن تجيء عليه الشرائع، وأكمله، ولهذا صلح أن تكون خاتم الشرائع، وآخر الملل [ولهذا المعنى قال ـج: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»]**[35]، ثم عدّ أنّ المقام ليس مناسباً لتفصيل القول في تعريف هذه الشريعة: «**ولو أنّ الشأن في تعريف هذه الشريعة، وفضيلتها، وقصور الشرائع الأخرى المتقدّمة عن شأوها؛ أجلّ من أن يجعل حشواً في غرض غيره، لأخذت فيه**»[36].

وجاء حديثه عن التوراة والإنجيل في سياق آخر اتصل بكيفية حضور صورة المعاد في الشرائع السماوية عامة، فهي تشترك جميعها في كيفية تصويرها للمعاد الأخروي من حيث كثافة التشابيه، والصور المجازية، والاستعارات الكثيرة في رسم صورته، وتقريبها إلى المتلقي. يقول ابن سينا في هذا الصدد: «**ثم هبط الكتاب العربي جائياً على لغة العرب، وعادة لسانهم من الاستعارة، والمجاز، فما قولهم في الكتاب العبراني كلّه من أوله إلى آخره تشبيه صرف؟! وليس لقائل أن يقول: إنّ ذلك الكتاب محرّف كله، وأنّى يحرّف كلية كتاب منتشر في أمم لا يطاق تعديدهم، وبلادهم متنائية، وأهواؤهم متباينة، منهم يهود ونصارى، وهم أمتان متعاندتان؟!**»[37].

فهو لا يؤمن بتلك الكتب، وبما جاء فيها من أمور اعتقادية فحسب، بل إنّه يدفع عنها تهمة التحريف الكلية؛ لأنّ لها الأسلوب نفسه الذي صوّرت به المعاد من رسم صور محسوسة للجنة، تقرّب مختلف اللذائذ الحسية الدالة على السعادة الأخروية، ومختلف ألوان العذابات التي تبرز الشقاء الأخروي، وابن سينا يؤمن بما ورد في هذه الكتب، كما يؤمن غيره من فلاسفة الإسلام بذلك، فهم يسلّمون بالظاهرة الدينية باعتبارها أمراً إلهياً مقدّساً، وجب على أهل الحكمة التسليم بها، وإثباتها بالطرق العقلية.

35- المصدر نفسه، ص58. والمعقوفتان الواردتان في الشاهد من المحقق. والحديث رواه البخاري في الأدب المفرد، رقم207.

36- المصدر نفسه، ص58.

37- المصدر نفسه، ص50.

أمّا إيمانهم بالكتب السماوية، مُجَسَّدَةً في النص القرآني، فقد كان واضحاً وجلياً، وتكفي العودة إلى حضور هذا النص في مؤلفاتهم حتى يتجلى هذا الإيمان في مظاهر عديدة، لعلّ أهمّها استشهاد فلاسفة الإسلام بالكثير من الآيات القرآنية في مواطن عديدة من مؤلفاتهم، والاستناد إلى الكثير منها في شرح أفكارهم الفلسفية، وقد تواترت الشواهد القرآنية في كتبهم بشكل متفاوت من فيلسوف إلى آخر، ولعلّ أهمّ ظاهرة تؤكّد إيمانهم الشديد بالقرآن تفسيرهم له تفسيراً يبرز عمق ذلك الإيمان. وعلى الرغم من أنّ الشائع عنهم أنّهم استندوا إلى النص القرآني لتأكيد صحّة نظريتهم الفلسفية، فإنّ هذا الرأي قد يكون مجانباً الصواب في كثير من الأحيان، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار الطرف المقابل لهذه الفكرة، ونقصد بذلك أن يكون من غير المستبعد أنّهم استشهدوا بالفلسفة؛ بما هي نتاج عقلي، على صحة الشريعة؛ بما هي نتاج نقلي.

فالمتأمل في بعض مؤلفات ابن سينا، على سبيل المثال، يستنتج أنّه نظر إلى النص الديني بصفته النص الأول. أما الفلسفة فقد حضرت باعتبارها نصاً ثانياً؛ إذ يمكن تنزيلها ضمن العلوم الآلية، كغيرها من علوم النحو، واللغة، والبيان؛ التي يعتمد عليها في فهم النص القرآني، وشرحه، وتفسيره[38].

وتكمن أهمّية هذه النصوص في إبراز قيمة ما تضمّنته من شروح لنصوص دينية متصلة بفهم الفيلسوف، أو تصوره، أو حتى معتقده الإيماني؛ الذي ينعكس أيّما انعكاس في تلك الشروحات؛ التي، وإن كانت قليلة، فإنها تكشف عن عمق في التفكير، وقدرة على التحليل، ورغبة في التعمّق في محاولة فهم النص القرآني.

وتبرز أهمية التفسير عموماً في مكانته بين علوم القرآن الأخرى، من حيث هو أحد العلوم الشرعية؛ التي يحتاج إليها في: «**فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه**»[39]، وفق تعريف القدامى، بل إنّه يحتل المكانة الأهمّ: «**ضمن منظومة العلوم الشرعية باعتباره أشرف صناعة يتعاطاها الإنسان ... من جهة الموضوع ...، ومن جهة الغرض ...، ومن جهة شدة الحاجة [إليه]**»[40].

وبقطع النظر عن الموقف العام من التفاسير المذهبية[41]، فإنّ التفسير القرآني، أيّ تفسير، إنّما يعلن عن موقف صاحبه إزاء النصّ المفسَّر، ويمكن أن يجلّي منطلقاته الإيمانية، ومرتكزات ذلك الإيمان، وعلى

38- لا يعني ذلك أننا نبارك هذا التفسير، فكلّ تفسير مذهبي، سواء كان تمذهباً عقدياً أم فكرياً، فإنه بالتأكيد سيحيد عن المضامين الحقيقية للنص القرآني.

39- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص13.

40- العلاني، محمد الصحبي، علوم القرآن ومنزلتها بين العلوم الشرعية، ص36.

41- راجع في هذا الصدد: المرجع السابق، ص36-37.

هذا الأساس، تصدّى كلّ مذهب للتفاسير المخالفة لما يعتقده، ويؤمن به، ومن أمثلة ذلك ما حرص السيوطي على ضبطه من شروط المفسّر، وفق المنظور السني، ومن إبراز عيوب بعض التفاسير التي حادت عن تفسير النص وفق المنطلقات الإيمانية السنية.

وإذا كانت صنعة التفسير دالّة على الصانع المفسّر؛ جاز لنا أن ننظر في ذلك التفسير باعتباره دليلاً على إيمان فلاسفة الإسلام بالكتاب المنزل على نبيّ الإسلام محمّد، وما داموا قد آمنوا به فقد فسّروه، وحاولوا أن يبرزوا ما فهموه من خلال سوره، وآياته، ومن مظاهر هذا الإيمان تجليه في التفسير المؤكِّد صحةَ ما تضمّنه الكتاب المنزل على النبيّ محمد، وفق فهمهم؛ الذي يتميّز عن غيره من أفهام المفسرين الآخرين ممّن آمن به، فحاول أن يقرّب فهمه، ويعمل على إفهامه للمؤمنين به.

وتجدر الإشارة إلى أنّ تفسير فلاسفة الإسلام للقرآن لم يكن منتظماً وفق منهج واضح، كما هو متعارف عليه في الأدبيات التفسيرية المعروفة، بل غاية ما في الأمر أنّ عدداً من هؤلاء الفلاسفة تعرّضوا إلى آيات بعينها، دون أن يكون قصدهم تفسير النص القرآني بأكمله، ومن أهم هؤلاء الفلاسفة، نخصّ بالذكر الكندي، وابن سينا، وأبا نصر الفارابي.

ولئن ذكرنا، في معرض حديثنا عن تصوّر الفلاسفة المسلمين للوحي، والنبوة، والقرآن[42] في مؤلَّف سابق لنا، نماذج من هذه التفاسير؛ التي وقفنا عليها في بعض كتابات الكندي، وابن سينا، فإننّا قد نبّهنا في خاتمة عرض تلك النماذج، **إلى ما قد يترتّب على هذا التفسير من نتائج، قد تكون لها صلة بالعقيدة والإيمان**[43]؛ لذلك، فإنّه بإمكاننا، في هذا الصدد، أن نقف على التصوّرات الإيمانية المتعلّقة أساساً ببعض مضامين النص القرآني، والتي حملتها تلك المحاولات التفسيرية.

ولعلّ أوّل التصوّرات الإيمانية هي تجلّي الإيمان في بعض أركان العبادة؛ التي دلّ عليها الوحي قرآناً كان أم سنة نبوية، وحسبنا، في هذا الصدد، أن ننظر في مفهوم الصلاة كما يقرّره ابن سينا في رسالة الصلاة، واختيارنا لهذه الرسالة إنما بنيناه على سبب مهمّ، ألا وهو توافر عدد مهمّ من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية في نصّ صغير كهذه الرسالة، فهي، إذاً، رسالة جمعت بين مصدرين من مصادر الوحي، هما: القرآن، والحديث النبوي.

42- انظر: الأسود، المنجي، إسلام الفلاسفة، ص68 وما يليها.

43- المصدر نفسه، ص75.

يبني ابن سينا منطلقه النظري في عبادة الله على الآية: **{وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ} [الذّاريَات: 56]** ؛ ففهم هذه الآية، حسب ابن سينا، لا يحتاج إلى تأويل، **لأنّ العبادة هي معرفة الله**[44]. وليست الصلاة إلّا تلك المعرفة التي يقتضي القيام بها الوصول إلى المعبود عن طريق التفكّر فيه؛ ليعرف الإنسان المؤمن بالله الذي يناجيه أنّ الأمر والخلق لذلك الخالق، وهذا ما دلّت عليه الآية: **{أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبارَكَ اللَّهُ} [الأعرَاف: 54]**، حسب تفسير ابن سينا[45].

5- إيمان الفلاسفة باليوم الآخر:

يتجلّى الإيمان باليوم الآخر في مظاهر أساسية لا بدّ للمؤمن به من أن يقرّ بها، وأن يتضمنها اعتقاده في هذا اليوم، وهي:

- التسليم بوجود حياة أخروية تأتي بعد يوم القيامة.
- التسليم بمجيء يوم يحاسب فيه البشر على كلّ ما فعلوا.
- الإقرار بوجود سعادة وشقاوة أخرويتين.

وقد أقرّ فلاسفة الإسلام بهذه المظاهر الإيمانية باليوم الآخر، وهو إقرار لا ينفصل عن إقرارهم بالأركان الإيمانية الأخرى، كما بيّناها سابقاً، فالفارابي، على سبيل المثال، يتوجّه إلى الله بالدعاء بأن يدخله الجنة، وأن يقيه شقاء الآخرة، وهذا الإيمان يشترك فيه جميع الفلاسفة المسلمين؛ الذين اطلعنا على مؤلفاتهم، فهم يؤمنون، كغيرهم من المؤمنين، بالنقاط الثلاث آنفة الذكر؛ التي يرتكز عليها الإيمان باليوم الآخر.

ويبقى ابن سينا أكثر الفلاسفة اهتماماً بالحديث عن المعاد الأخروي، من خلال مؤلفات عديدة أهمّها **الرسالة** الأضحويّة في المعاد؛ التي فصّل فيها القول حول هذه المسألة، وقد أطنبنا في تفصيل ذلك في كتابنا (**إسلام الفلاسفة**)، فبيّنا أنّ الاختلاف بين فلاسفة الإسلام في هذه المسألة الإيمانية الخطيرة أدّى ببعضهم إلى تكفير بعضهم الآخر، وعلى الرغم من أنّ ابن سينا، وكذا غيره من الفلاسفة الذين وافقهم الرأي، قد ثبت لديهم أنّ اليوم الآخر، بتجلياته وأطواره بدايةً من البعث وصولاً إلى الجزاء الذي يكون من جنس العمل، حقيقة ثابتة عقلاً وشرعاً، فإنّهم اختلفوا في تفاصيل تلك الحقيقة وإن كانت واحدة، وأوّل من فتح باب التكفير على مصراعيه أبو حامد الغزالي، عندما اتّهم الفارابي وابنَ سينا بالكفر في المسألة العشرين من كتابه (**تهافت**

44- ابن سينا، رسالة في سرّ الصلاة، ضمن: جامع البدائع، ص8.

45- المصدر نفسه، ص7.

الفلاسفة)؛ التي عمل فيها على: «**إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، وردّ الأرواح إلى الأبدان، ووجود النّار الجسمانيّة، ووجود الجنّة، والحور العين، وسائر ما وعد به النّاس، وقولهم: إنّ كلّ ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين، هما أعلى رتبة من الجسمانيين**»[46].

ورأي الغزالي هذا يدعونا إلى إعادة النظر في رسالة ابن سينا (**الأضحويّة في المعاد**) لتأكيد أمرين من وجهة نظر إيمانية؛ أوّلهما أنّ كلام ابن سينا، وسلفه الفارابي، عن المعاد الأخروي إنما يندرج في سياق دفاعهما، ومن ثم دفاع فلاسفة الإسلام عن هذا الركن الإيماني؛ الذي لا يستقيم الإيمان دونه أمام المشككين في وجوده، أو المحرفين لكيفية وجوده. أمّا الأمر الثاني: فتأكيده أنّ إثبات وجود المعاد الأخروي يمكن الوصول إليه بالطرق العقلية، فهو، إذاً، يحاول أن يعقلن الإيمان ليصوغه في منهج عقلي يستدعي، من خلاله، كل الإمكانات المتاحة في التصوّرات الإيمانية المختلفة، ويضعها تحت محكّ النقد، والتمحيص بالطرق العقلية ذاتها.

فهو يرى، بداهةً، أنّ الناس فرقتان؛ فرقة لا تؤمن بالمعاد، ورأيها مردود عليها؛ لأنّ هذا الأمر الغيبي ثابت بالعقل وجوده، علاوة على إقرار الكتب السماوية بوجوده، والمصير إليه، وفرقة ثانية تؤمن به، لكنّ تصوّراتها كانت مختلفة؛ لذلك انقسمت، بدورها، إلى ثلاث فرق هي:

- **فرقة تجعل** المعاد للأبدان وحدها.
- **وفرقة تجعله** للنّفوس وحدها.
- **وفرقة تجعله** للنّفوس والأبدان جميعاً.

وإزاء هذا الاختلاف، يتخذ ابن سينا موقف الناقد والمنتصر للتصوّر الإسلامي، فالشريعة الإسلامية، حسب ابن سينا: «**جاءت بأفضل ما يمكن أن تجيء عليه الشّرائع وأكمله؛ ولهذا صلح أن يكون النّبيّ محمّد خاتم النبيين، وأن يكون الإسلام آخر الملل والشّرائع**»، وقد بنى ابن سينا هذه الأفضليّة على مقارنة أجراها بين الإسلام والمسيحيّة، فالّذي عند المسيحيين: «**من أمر بعث الأبدان، ثمّ خلوّها في الدّار الآخرة عن المطعم، والملبس، والمنكح، فهو أركّ ما تذهب إليه الأوهام في أمر المعاد، وذلك أنّه كان السّبب في البعث هو أنّ الإنسان هو البدن، أو أنّ البدن شريك للنّفس في الأعمال الحسنة والسيّئة، فينبغي أن**

46- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص282.

يبعث»[47]، بالإضافة إلى رفضه مذهب القائلين بالتناسخ، رافضاً شديد الرفض أن يؤمن «**بمثل هذه الدعوى الفادح خطبها**»[48].

أمّا المعاد الأخروي في الشريعة الإسلامية، فيرى ابن سينا أنّه يحمل ظاهراً وباطناً؛ ظاهره الشرع وباطنه العقل. الظاهر موجّه للعامة أو الجمهور، والباطن يختص الحكماء بتأويله، والوصول إليه بالطرق العقلية، وتكمن وظيفة النّصوص الدّينيّة في الدّعوة إلى ما أقرّته تلك النصوص من خلال الإيمان بها والتسليم بـ: «**وجود الصّانع، وصفاته، ووحدانيّته، وحكمته، وعدله، وبراءته عن صفات الملحقين به النّقص، ووجود الملائكة، والإخبار عن العلّية الإلهيّة بالجليل دون الدّقيق، ووصفها بما يستحسن عند الجمهور، وتصوير الملائكة في أحسن صورة يتخيّلها الجمهور**»[49]، فهي، إذاً، تخاطبهم بالأسلوب الذي يفهمونه؛ ليحصل حملهم على الإيمان بما تضمنته تلك النصوص، فهي: «**تُرَغِّبُ الجمهور، وترهّبهم بالبشارة بالثّواب والإنذار بالعقاب، وتصوير السّعادة الثوابيّة بالصّورة المفهومة عندهم، المستحسنة لديهم**»[50].

ويستدلّ ابن سينا على ذلك بإطناب النصوص الدينية، وإغراقها في الوصف الحسي للذائذ: «**من حور عين، وولدان مخلّدين، وفاكهة ممّا يشتهون، وكأس من معين، لا يُصَدّعون عنها، ولا يُنزَفون، وجنّات تجري من تحتها الأنهار من لبن، وعسل، وخمر، وماء زلال، وسرر، وأرائك، وخيام، وقباب فرشها من سندس، وإستبرق، وجنّة عرضها السّموات والأرض**»[51] بالنسبة إلى المؤمنين المحسنين: «**أما المسيء فبأضداد ذلك من السّعير، والزّمهرير، والزّبانية، والسّلاسل، والأغلال، وأكل الضريع، وشرب الصديد، وتدميغ مقامع الحديد إيّاهم، وتبديل جلودهم عقيب جلود تأكلها النّار حتّى لا يفنى عقابهم**»[52].

إنّ القول بأنّ للنص ظاهراً وباطناً يمهّد لتأسيس نظرية جديدة في الإيمان باليوم الآخر، وهذه النظرية تقوم، بالأساس، على عدّ صريح النصوص الدينية إشاراتٍ ورموزاً، تخفي وراءها حقيقة أنه كان لا بدّ للنبيّ أن يستعين بخطاب رمزي لتبليغ رسالته إلى النّاس كافّة، فـ: «**لا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات؛ ليستدعيَ المستعدّين بالحيلة للنّظر إلى البحث الحكمي في العبادات، ومنفعتها في الدّنيا والآخـرة**»[53]، فالتّصوير الحسّي للثّواب والعقاب -حسب ابن سينا- هو حيلة يعتمدها النّبيّ لإقناع العامّة،

47- الأسود، المنجي، إسلام الفلاسفة، ص98. ولمزيد التوسع، راجع: ابن سينا، أضحوية في المعاد، ص58 وما يليها.

48- راجع: ابن سينا، أضحوية في المعاد، ص81 وما يليها.

49- المصدر نفسه، ص59.

50- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

51- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

52- المصدر نفسه، ص60.

53- الأسفراييني، فخر الدين، شرح كتاب النجاة لابن سينا، ص305.

وحصول أمر التّرغيب والتّرهيب لأنّه: «**إذا لم يمثّل لهم الثّوابَ والعقابَ الحقيقيّ بأشياء محسوسة ظاهرة قريبة إلى الأفهام، فإنّهم لن يرغبوا ولن يرهبوا**»، وإذا قيل لهم: إنّ الأبدان لا تُبعث، فإنّهم سيفعلون ما نُهوا عنه، وسيتركون ما أُمِروا به؛ لذلك: «**وجب في حكم السّياسة الشّرعيّة تقرير أمر المعاد، والحساب، والثّواب، والعقاب على هذه الوجوه، وقد بلغ صاحب شريعتنا محمد صلى الله عليه وسلم في جميع ذلك مبلغاً لا يمكن أن يزاد عليه فيه البتّة**»[54].

6- إيمان فلاسفة الإسلام بالقضاء والقدر:

من أهمّ المصنّفات الفلسفية؛ التي طرق فيها أصحابها هذه المسألة، رسالة ابن سينا في **القضاء والقدر والكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**. أمّا ابن سينا فقد ألّف، في هذا الصدد، رسالة **ناظر فيها أحد القدرية المنكرين للقدر، وأجاد في دحض شبههم ببليغ الكلام، وقواطع البرهان، وضمّنها حظاً عظيماً من الأدب السامي، والحكم العالية، وألمع إلى كثير من الأسرار والحقائق ممّا هو زبد الشريعة، وخلاصتها**[55]، وقد افتتح الحديث فيها بالآية: **{إِنْ أُرِيدُ إِلاّ الإِصْلاحَ ما اسْتَطَعْتُ وَما تَوْفِيقِي إِلاّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ} [هُود: 88]**، وهي آية تبرّر هدفه من كتابتها، وهو العمل على إصلاح معتقد صديقه الزائغ عن الحق باتّباعه مذهب القدرية، حسب رأيه، ما يعني أنّ ابن سينا لم يكن يتعامل مع الظاهرة الإيمانية على أساس التلقي فحسب، بل كان، أيضاً، يدافع عن معتقده فيها ضدّ كلّ من يرى في معتقده مساساً بمضامينها الجوهرية، ومنها القضاء والقدر، وفي هذا السياق، ختم ابن سينا هذه الرسالة بحديث نبوي على غاية من الأهمية، وهو: «**اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ**»[56]، وهو حديث أدرجته كتب الحديث ضمن أبواب عديدة، لعل أهمّها:

- **بَاب كَيْفِيَّةِ خَلْقِ الْآدَمِيِّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَكِتَابَةِ رِزْقِهِ، وَأَجَلِهِ، وَعَمَلِهِ، وَشَقَاوَتِهِ، وَسَعَادَتِهِ**[57].
- **بَاب مَا جَاءَ فِي الشَّقَاءِ، وَالسَّعَادَةِ**[58].

54- راجع: ابن سينا، رسالة أضحوية في المعاد، ص61.

55- ابن سينا، الرسالة العاشرة في القضاء والقدر، ضمن جامع البدائع، ص43.

56- ابن سينا، الرسالة العاشرة في القضاء والقدر، ضمن جامع البدائع، ص68. والحديث رواه البخاري (4949) ومسلم (2647).

57- مسلم، كتاب القدر، ج4، 2036.

58- الترمذي، كتاب القدر، ج4، ص444.

- الباب الخامس فيما رُوي أنّ الله تعالى خلق خلقه كما شاء لما شاء، فمن شاء خلقه للجنة، ومن شاء خلقه للنار، سبق بذلك علمه، ونفذ فيه حكمه، وجرى به قلمه، ومن جحده فهو من الفرق الهالكة[59].

وهي أبواب تبرز اندراج الحديث ضمن القضاء والقدر وفق التصور السائد المبثوث في الكتب الحديثية، وكذلك التفسيرية، ما يشي بأنّ ابن سينا منخرط في تقبّل هذا التصوّر، ومدافع عنه، فهو يرفض كلام رفيقه القدري؛ الذي ردّ عليه في هذه الرسالة، معتبراً أنّ منهجه في معالجة هذه المسألة منهج فاسد؛ لأنّه كان يظنّ أنّ طريقه إلى الحقّ المسماة بالكلام، وأنّ ما يقوم به **من متاجرة وشغب**، من خلال هذه الطريق، سيؤدي به إلى الوضوح، لكنّ الأمر غير ذلك؛ لأنّ هذا القدري، كما يعرّفه ابن سينا: «**من تجافيه عن أفعالنا، وببرزخ بينه وبين أعمالنا، وبقصر ما يفعله ويؤثره عن اختيارنا، لا يضرب عروقه في بقعة القضاء، ولا يسقيها من شراب القدر**»، فهذا القدري «**استبعد أن يكون القدر ذا سلطان مبسوط؛ إلا على عدد من الأسباب مضبوط، واعتقد أنّ المعروف من أفعاله والمنكر، والجدّ من تسخّطه، واللعب والحق من أقواله، والباطل بمعزل عن عصمة القدر**»[60]، ما أدّى بـ: ابن سينا إلى الرفق به وهو يحاوره؛ لذلك استدعى له شيخاً وقوراً شبّهه ابن سينا بـحيّ بن يقظان، وقد كان لـه معرفة سابقة به، فشكا إليه حال صديقه من القول بالقدر، فتكفّل الشيخ بتعليم القدري الإيمان الصحيح بهذه المسألة.

والجدير بالذكر أنّ ابن سينا قد صاغ اعتقاده من القضاء والقدر على لسان الشيخ وفق منهج قوامه عرض آراء صديقه في هذه المسألة، ثم الردّ عليها بتقديم الرأي الصواب، فقد بدأ حواره مع الشيخ، أولاً، ببيان رأيه في القدر، حيث قال: «**لقد كنت على بيّنة من ثبوت القدر بقياس معتبر، فتلفّق إليه من التجارب ما رفدَه وعضّده، وإذا شهد القياس للحقّ، وشهدت التجربة تأكّد الإيمان، وعقدت النفس على سرده**»[61]، ثم شكا إليه سوء معتقد رفيقه، مبرزاً أنّ هذا الصديق: «**قد أطاع نزغات الشيطان في جحد القدر، وهو زلوق عن القبضة لا تملكه الحجة، لقد غرّى بشبهة ترين على قلب من لم يعجُم الخليقة بناجذ الحلم، واجتلى وجه الحق من وراء سحق رفيف، فما باح له الطباع بسرّه، ولا هشّ وجه الحق في وجهه، وإنّما يضرب لله من عادات بريّة أمثالاً، ويجري عليه من مذاهبه أحكاماً. ولقد بردت عين عقله بكلّ بَرود، فلحظه لحظ القذى، وعرضتُ عليه كلّ آية، فتولّت عنه بركتها**»[62]، معتبراً أنّ لقاءه وصديقَه بهذا الشيخ: «**لعلّه بموعد من ميقات مكتوب تنفتق فيه أكمام ذهنه، ويميع جامس فهمه، ويركد تيّار لجاجه؛ فإنّ لكلّ أحد كتاباً**»[63].

59- ابن بطة، الإبانة الكبرى، ج3، ص169.

60- ابن سينا، الرسالة العاشرة في القضاء والقدر، ضمن جامع البدائع، ص68.

61- المصدر نفسه، ص46-47.

62- المصدر نفسه، ص47.

63- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

عندئذٍ يترك الكلام للشيخ لينشئ خطبةً امتدّت على أكثر من عشرين صفحة توجّه فيها أوّلاً إلى ابن سينا، مواسياً إياه بالتحلي بالصبر على الصديق، وخاطب ثانياً القدريّ، ناصحاً إياه بضرورة مراجعة المنهج في معالجة هذا الموضوع؛ لأنك إذا: «**استحببت مقايسة صنيع ربّ العزة بصنيعنا اختلفت اللغتان، وتفاوت اللفظان، وهجمت عليك شبه مدلهمّة** ...»[64]. أما المضمون، فيمكن أن نسوق فيه مجموعة من الملاحظات أهمّها أنّ ابن سينا قد اعتمد أسلوباً أدبياً، غلب عليه معجم من الألفاظ الغريبة؛ التي لا يفهمها إلا المتمرّس بالعربية، وكأنه يتخفّى وراء تلك الألفاظ:

- نقد مقولة القدرية في الوعد والوعيد (ص50).

- ونقد مقولة قياس أفعال رب العباد بأفعال العباد (ص51).

- رفض العقل الكلامي إن صح التعبير (ص62).

لكنّ الأمر؛ الذي يثير الانتباه في هذه الرسالة، أنّ ابن سينا يميل إلى موقف المجبرة، فهو يقول على لسان الشيخ: «**واعلم أنّ الأسباب موصولة بأسباب، والدواعي مقابلة بالحواجز، وبخيل ركض في مشوار طويل، وحلبة مديدة، وقد تتحصل مصادمات أسباب تحرف عن مقاصد وجهات إلى مقاصد وجهات، وربما وجهت صدمة إلى أخرى، وربما كانت الصدمة حبسة، وربما صرفة، وربما كانت همزة بشدّ، فخذ من هذا كله أنّ إرادتك موجَبة، وأفعالك نتائج، وأقرب ما يساعد عليه من هواك أنّها إن لم تكن موجبة فهي كالموجبة، ولولا أنّ اسم الإجبار ينطبق على معنى من الحمل المستكره لقضيت عليك بأنّك مجبر، فإن لم تكن مجبراً فكمجبر**»[65]، فهل يعني ذلك أنّ ابن سينا يؤمن بأنّ الإنسان مجبر، وأنّ أفعاله تسير كل فعل بقدر؟

يجيبنا ابن سينا عن هذا السؤال في رسالة أخرى وَسَمها بعنوان: (**رسالة في سرّ القدر**)، وهي جدّ مختصرة، افتتحها بالتنبيه على ضرورة الابتعاد عن البحث، أو التكلّم في القدر، وخاصة من طرف العامة، فاستدلّ على ذلك بحديث نبوي: «**القدر سر الله، ولا تظهروا سرّ الله**»[66]، وقد بنى هذه الرسالة على ثلاث مقدّمات هي:

64- المصدر نفسه، 51.

65- المصدر نفسه، ص59-60.

66- ابن سينا، رسالة في سرّ القدر، ضمن: مجموع رسائل ابن سينا، ص2. والحديث ذكره ابن الجوزي في العلل المتناهية (155/1) مقتصراً على جزئه الأول.

- **نظام العالم:** أوجده الله، فهو سبب حدوثه بتدبيره، وتقديره، وعلمه، وإرادته.

- **حديث الثواب والعقاب:** فكلامها روحي.

- **إثبات المعاد للنفوس:** فالمعاد هو عود النفس إلى عالمها.

وهذه المقدمات مهّدت القول ليبرز ابن سينا أنّ صالح العالم يكون بأحد أمرين: إمّا بالانقياد إلى الشريعة، وإما بانقياد إلى العقل، وإلا فسد الكون، لكنه لم يبيّن موقفه من هذا الانقياد، وعلاقة الإنسان به.

وأمّا ابن رشد، فقد طرق موضوع القضاء والقدر في كتابه (**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**)، وقد قدّم محمد عابد الجابري، في إطار تحقيقه لهذا المؤلّف، تحليلاً جيداً لموقف هذا الفيلسوف من الفرق الكلامية، ومن مسألة القضاء والقدر، فبيّن أنّ ابن رشد كان واعياً شديد الوعي أعوص المسائل الإيمانية؛ **مسألة القضاء والقدر بالتعبير الديني، ومسألة الحرية بالتعبير الفلسفي، وهي مسألة تتعارض فيها الآراء إلى درجة التكافؤ، فمن يجرؤ على تأكيد أنّ الإنسان غير خاضع إلى درجة كبيرة لجبرية طبيعية لا تتخلّف ولا ترحم؟ ومن يستطيع الادّعاء بأنّ النصوص الدينية خالية ممّا يفيد أنّ الإنسان مسيّر محكوم بقضاء وقدر؟**[67].

وبقطع النظر عن النقود التي وجهها ابن رشد إلى مواقف الفرق الكلامية من هذه المسألة، ونقده علم الكلام، فإنّه كان مؤمناً أشدّ الإيمان بالقضاء والقدر وفق تصوّر يختلف عمّا سبقه من تصورات المتكلمين، وهذا الإيمان كان نابعاً من ركيزتين؛ الركيزة الأولى: إيمانه بالنص القرآني الذي كان يحفظه **ويستحضره بتلقائية كبيرة، وهو، بالتالي، لا يستطيع أن يبعد من ساحة تفكيره تلك الآيات الكثيرة التي تؤكّد أن لا فاعل إلّا الله**[68]، والركيزة الثانية: العلم بالكون ونظامه وفق فهم للفلسفة والعلم اليونانيين، وعلى الرغم من ظاهر التعارض بين الركيزتين إلّا أنّ ابن رشد يرى عكس ذلك تماماً؛ فالشريعة والحكمة -حسب ابن رشد- على وفاق: **فيهما ما يثبت للإنسان الحرية والاختيار، وفيهما ما يسلبهما عنه سلباً، وهكذا يقول ابن رشد: «إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة، وكذلك حجج العقول، ذلك أنّ هناك آيات كثيرة تفيد أنّ الإنسان مخيّر يفعل ما يشاء، وأخرى تفيد أنه مسيّر مجبور على ما يفعل، وحجج العقول كذلك تقضي بأنّ المسؤولية، والجزاء، والثواب، والعقاب، تتطلب أن يكون الإنسان يفعل بحرية، واختيار»**[69].

67- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص84-85.

68- المصدر نفسه، ص85.

69- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وعلى أساس هذا التضارب الظاهري، لم يقع ابن رشد فريسة الاختيار الأحادي، كما فعلت المعتزلة والجبرية، كما لم يحاول أن يقف في حلّ وسط، كما فعل الأشاعرة، بل إنه نظر إلى المسألة نظرة جديدة قوامها أنّ **الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب؛ التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتمّ بالأمرين جميعاً، يعني بمواتاة:**

- القوى الداخلية المخلوقة فينا، وهي تابعة لنظام السببية في أبداننا.

- والقوى الخارجية المسخرة لنا، وهي تابعة لنظام السببية في العالم ....

وهذا التوافق بين نظام السببية في كياننا الذاتي، ونظام السببية في العالم هو القضاء والقدر[70].

وهكذا يبدو أنّ مسألة القضاء والقدر، بما هي الركن السادس من أركان الإيمان، كانت حاضرة في مصنّفات فلاسفة الإسلام، فلم يعالجوها بالطريقة نفسها، ما أكّد لنا أنّ تصورهم الإيماني لهذا الركن لم يكن على الوتيرة نفسها، وبالمضمون نفسه، فابن سينا سلّم بالقضاء والقدر، فكان إلى رأي المجبرة أقرب، ولم يستطع أن يخرج من الجدال الكلامي؛ الذي طرحت في خضمّه هذه المسألة، على الرغم من أنه كان رافضاً له من حيث المنهج. أمّا ابن رشد، فقد تجاوز ذلك كله، وأثبت أنه مسلّم بأمر الله في القضاء والقدر، ولكن من زاوية نظر علمية بحتة هي العلم بالأسباب.

7- جدلية الإسلام والإيمان، أو جدلية الظاهر والباطن:

رأينا، فيما تقدّم، أركان الإسلام الخمسة، وأركان الإيمان الستة، كما وقفنا على تجليات الإيمان فيما تبنّاه فلاسفة الإسلام من أفكار اتصلت بإثبات وحدانية الخالق، وتبني مضامين الوحي، والدفاع عن مؤسسة النبوة في الظاهرة الدينية أمام المشككين في وجودها، وهذه العناصر كلها يمكن إجمالها في ثنائية الإسلام والإيمان، أو جدلية الظاهر والباطن، ومفاد هذه الثنائية، أو الجدلية أنّ الإسلام ظاهر باطنه الإيمان، فالعلاقة بينهما يمكن أن تتجسّد عند فلاسفة الإسلام في ثنائية العرض والجوهر، وقد ترتقي هذه العلاقة إلى مرتبة الإحسان، وفق حديث جبريل أيضاً، فكثيراً ما ركّز فلاسفة الإسلام على ضرورة تجاوز الشكل الظاهري للعبادة للوصول إلى عمق مقاصدها.

70- المصدر نفسه، ص85.

وقد لفت انتباهنا، في هذا الصدد، ظاهرة على غاية من الأهمية تجلت فيها هذه الثنائية، وهي ظاهرة العبادة في أشكالها المتعددة، والتي يمكن جمعها في طقس الصلاة، بما يحويه من ركوع، وسجود، ودعاء، ويُعَدُّ هذا الطقس التعبدي الركن الثاني من أركان الإسلام بعد الشهادتين، وفق ما قرره حديث جبريل آنف الذكر. وعلى الرغم من أنّ الممارسة المادية لهذه الأشكال الثلاثة لا تعكس إلا الجانب الظاهري من التدين، فإنّ فلاسفة الإسلام اهتموا بها على أساس أنّها تحمل معنيين: معنى ظاهر هو الذي أشرنا إليه، وتجليه حركات المصلي المرئية، ودعاؤه المسموع أو غير المسموع، ومعنى باطن هو الطاعة الحقيقيّة، وهو الذي تمهد له تلك الحركات، وتهيّئ المصلي إلى جوهر تلك العبادة.

وللوقوف على هذين المعنيين، تجدر العودة إلى ثلاثة نصوص فلسفية، هي:

- رسالة الكندي **في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته.**

- دعاء الفارابي وحديثه عن صلوات الكون.

- ورسالة ابن سينا **في سر الصلاة**.

وهذه النصوص تبدو على غاية من الأهمية في تجلية المعنى الثاني، وقد تمهّد إلى الوقوف على معنى ثالث ذكر في حديث جبريل، هو معنى الإحسان، فمن نافلة القول عدّ السجود والدعاء والصلاة من صميم العبادة في الإسلام، وكلّ قائم بها يعدّ مسلماً، ولا أحد يستطيع أن ينفي عنه صفة الإسلام. أما الإيمان، فيظهر في تصوّر فلاسفة الإسلام لهذه العبادة.

أمّا رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في **(الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته)**، فهي بمثابة محاولة تفسيرية لنصّ قرآني بالطرق العقلية، فقد قدّم تفسيراً عقلياً طريفاً للآية: **{وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ} [الرَّحمٰن: 6]**، وتكمن أهميّة هذه الآية في تضمنها لفظ السجود؛ الذي بيّن أنه يحتمل معنيين، فالسجود في اللغة العربية يقال **على وضع الجبهة في الصّلاة على الأرض، وإلزام باطن الكفّين والرّكبتين الأرضَ، ويقال، أيضاً، السجود في اللغة على الطّاعة فيما ليست له جبهة، ولا كفّان، ولا ركبتان، وجملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة فمعنى سجوده الطاعة**[71].

71- الكندي، رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجل، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص244-246.

وقد قارن بين المعنيين من جهة ديمومة الفعل فيهما، فبيّن أنّ السجود في الصلاة غير دائم، بينما السجود، الذي هو الطاعة، يبقى فعلاً دائماً ما بقي العبد مطيعاً لربّه، وهو فعل تشترك فيه جميع الموجودات؛ لذلك عَدَّهُ الكندي أفضل المعنيين؛ لأنّه يدل، أيضاً، على الانتهاء إلى أمر الله ، وهذا المعنى هو المقصود الذي تضمنته الآية: **{وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدانِ} [الرَّحمٰن: 6]**، فالأجرام السماوية، وكذا الشجر، ليس لها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة، ومعنى انتهائها إلى أمر الله يظهر في كونها لازمة أسراحاً بتعبير الكندي؛ أي: هي سائرة كالماشية حين تسرح للرعي إلى قدر معلوم[72]، فهل يمكن أن نفهم من تفسير الكندي معنى السجود أنّ له تصوّراً مختلفاً للصلاة، على أساس أنّ السجود جزء من كلّ هو الصلاة، أو أنه قد عوّل على ما تتيحه اللغة العربية من إمكانات لتوسعة دلالاته، بما يسمح له بعقلنة أهمّ ركن من أركان الصلاة، وهو السجود؟!

إنّ عقلنة العبادة صارت واقعاً لدى فلاسفة الإسلام، سواء في التصوّر أم في الممارسة، ودعاء الفارابي؛ الذي أشرنا إليه سابقاً، يكشف عن جملة من الأمور العقدية المهمة صاغها في أسلوب عقلي، لا يخلو من أبعاد إيمانية، منها ما اتّصل بتصوّره للذات الإلهية، ومنها ما حدّد، من خلاله، علاقته بتلك الذات، ومنها ما أبرز طبيعة تلك العلاقة، فإذا كان «**الدعاء مخ العبادة**»[73]، وفق الحديث النبوي فإنّ الفارابي قد أبدى تضرّعاً وخشوعاً وهو يناجي ربَّه، وقد تجلّى هذا المناجَى في نظر مُناجيه وفق معجم فلسفي: فهو **واجب الوجود، علة العلل أو علة أولى، قديماً لم يزل، رب الأشخاص العلوية والأجرام الفلكية، والأرواح السماوية**، كما تجلى هذا المناجى في معجم ثانٍ هو المعجم الديني: فهو **إله المشارق والمغارب لا إله إلا هو، نور الأرض والسماء، ذو الجلال والإفضال، وهو بكلّ شيء محيط، الأحد، الصمد**...

وعلاوة على حضور الذات الإلهية في دعاء الفارابي، فإنّه قد أبدى تعلقاً شديداً بهذه الذات تضرّعاً، وتوسّلاً، وترجياً، فأكثرَ من أفعال الأمر التي تفيد الرجاء، وكرّر ذكر هذه الذات إمعاناً في الحمد، والثناء، ثمّ أقرّ بحاله من اعتراف صريح بالوقوع في الخطأ، وارتكاب الذنوب:

إني دعوتك مستجيراً مذنباً

فاغفر خطيئة مذنب ومقصر[74].

72- المصدر نفسه، ص244-246.

73- ورد هذا الحديث في سنن الترمذي (3371).

74- الفارابي، دعاء عظيم، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، ص90.

إنّ هذه الصفات مجتمعةً دلّت على أنّ الفارابي دعا ربّه **بوصف الافتقار والانكسار ونشر الاضطرار** بتعبير القشيري[75]، وهي صفات يمكن تنزيلها -وفق ما تقتضيه آداب الدعاء- في صميم التأدب في مناجاة المعبود، والإلحاح في الطلب في أسلوب يشي بأنّ الداعي موقن من الإجابة[76].

ومن المضامين الدالة على عمق إيمان الفارابي رجاؤه أن يكون هذا الإيمان قوياً لا تزعزعه شهوات الدنيا، وثابتاً بالتقوى، وبأن يكون ضمن أولياء الله الذين يرعاهم الله بإخراجهم من الظلمات إلى النور، ظلمة الشهوة، وظلمة المادة، وظلمة الحياة الدنيا، ونور التغلب على الشهوة، ونور الروح، ونور الخلاص والسعادة الأخروية. يقول الفارابي: «**اللّهم ألهمني الهدى، وثبت إيماني بالتقوى، وبغّض إلى نفسي حبّ الدنيا، اللّهم قوِّ ذاتي على قهر الشهوات الفانية، وألحق نفسي بمنازل النفوس الباقية، ... الله ولي الذين آمنوا أخرجهم من الظلمات إلى النور... الله الذي هداني، وكفاني، وآواني**»[77].

وفي هذا الإطار نفسه، يمكن أن نستجلي أهمّية العبادة عند الفارابي، عندما يتجاوز الدعاءَ بما هو تقرّب إلى الله ، وتذلل في حضرته إلى الذكر بما هو انقياد لأمره، عندما ينظر إلى أنّ العالم بأسره في حركته ودورانه إنّما يسبّح لخالقه، ويعبده، وكأنه بصدد استحضار الآية: **{تُسَبِّحُ لَهُ السَّماواتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كانَ حَلِيماً غَفُوراً}** [الإسرَاء: 44]. يقول في هذا الصدد: «**صلّت السماء بدورانها، والأرض برجحانها، والماء بسيلانه، والمطر بهطلانه، وقد تصلّي له ولا تشعر، ولذكر الله أكبر**»[78].

وفي السياق نفسه، يمكن أن ننظر في رسالة ابن سينا في (**سرّ الصلاة**)؛ التي كتبها بطلب من صديق عزيز عليه، إذ لولاه لما صرّح **بسرّ الصلاة وحقيقتها المتعلقة بظاهرها المأمور، وباطنها المطلوب الموفور**؛ لذلك التمس في خاتمة الرسالة **من كلّ من أسبغ عليه فيض العقل، ونور العدل؛ أن لا ينشروا سرّه، وإن أمنوا شرّه؛ فإنّ الأمر مع الخالق، وخالقه يعلم أمره، ولا يعرفه غيره**[79].

75- انظر القشيري، تفسير لطائف الإشارات، ص541.

76- يقول محقق تفسير ابن كثير: «في الصحيحين أنّ أبا بكر الصديق رضي الله عنه؛ قال: يا رسول الله علمني دعاء أدعو به في صلاتي، فقال: «قل اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً، ولا يغفر الذنوب إلا أنت، فاغفر لي مغفرة من عندك، وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم»، فجمع في هذا الدعاء الشريف العظيم القدر بين الاعتراف بحاله، والتوسل إلى ربه بفضله وجوده، وأنه المتفرد بغفران الذنوب، ثم سأل حاجته بعد التوسل بالأمرين معاً، فهكذا آداب الدعاء والعبودية». انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م، ج6، ص433.

77- الفارابي، دعاء عظيم، ضمن كتاب: الملة ونصوص أخرى، ص92.

78- الفارابي، فصوص الحكم، ص146.

79- ابن سينا، رسالة في سرّ الصلاة، ضمن جامع البدائع، ص1، ص14.

يَعُدّ ابن سينا، وفق ما صرّح به، أنّ للصلاة ظاهراً مأموراً به، وباطناً مطلوباً وجب أن يتوافر، وبهذا التقسيم هو يميّز بين نوعين من العابدين؛ نوع أول: وجبت عليه الصلاة بشكلها الظاهر، يمثّله كل الناس، ونوع ثانٍ سمّاه ابن سينا ذوي القلوب، وجبت على قلوبهم متابعة حقائق الصلاة الروحانية[80]، وعلى هذا الأساس قسّم رسالته إلى ثلاثة فصول، هي:

- فصل في ماهية الصلاة.

- فصل في ظاهر الصلاة، وباطنها.

- فصل في أيّ القسمين على من يجب، وعلى من لا يجب أحدهما دون الآخر.

يقول ابن سينا في تعريف الصلاة: «**حقيقة الصلاة علم الله سبحانه وتعالى بوحدانيته، ووجوب وجوده، وتنزيه ذاته، وتقديس صفاته في سوانح الإخلاص في صلاته**»[81]، وهو تعريف تميّز بإيغاله في البعد الروحي، فلم يشر إلى الجانب المادي الذي يجسّد تلك الصلاة، بل ربطه بضرورة توافر شرط الإخلاص للوصول إلى حقيقة هذه العبادة، وهي علم الله ، فمن توافرت صلاته على شرط الإخلاص فقد اكتمل إيمانه بالله، وما ضلّ، وما غوى، ومن نقصت صلاته منه فقد افترى، وكذب، وعصى.

ومفهوم الإخلاص، عند ابن سينا، لا يختلف عن مفهومه في الأدبيات الأخرى، لكنه ربطه بالصلاة لأجل تحقق شروط العلم بالله ، فهو «**أن تعلم صفات الله بوجه لا يبقى للكثرة فيه مشرع، ولا للإضافة فيه منزع**»[82]، فالصلاة، إذاً، هي ذلك الفعل الذهني الذي يرقى إلى درجة الصفاء في مناجاة الذات الإلهية، واستحضارها، بعيداً عن كلّ تمثّل متعلق بالمادة؛ لأنّ في ذلك نوعاً من الشرك والضلال على حدّ تعبير ابن سينا.

هل يمكن، إذاً، بعد الذي وقفنا عليه من مظاهر إيمانية بوجهيها الظاهر والباطن، أن يكون ذلك منطلقاً للحديث، وفق وجهة نظر فلسفية إيمانية، عن الجزء الثالث من أجزاء حديث جبريل، ونعني بذلك الإحسان؟ فإذا كان الإحسان: «**أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ**»[83]، فإنّ فلاسفة الإسلام قدّموا تصوراً طريفاً للعبادة، سمح أن يتخطوا السائد، وحاولوا أن يعقلنوا العبادة وفق منطق فلسفي.

80- المصدر نفسه، ص3.

81- المصدر نفسه، ص8.

82- المصدر نفسه، ص8.

83- المصدر السابق، ص8. والحديث رواه البخاري (4777) ومسلم (9).

لكن، هل يعني ذلك أنّهم وصلوا إلى أعلى مراتب الإيمان، وهو الإحسان؟ بما أنّهم أبدوا رغبة في السمو بأنفسهم عن طريق التعبد العقلي، بما هي الطريق المثلى إلى معرفة الله؟ ألم يتضمّن حديث الإيمان تعريف الإحسان بـ: «**أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ**»[84]؟! وبأيّ معنى يمكن أن نستوعب ذلك الإيمان؛ أبطرق فلسفية مثلما أسسوا هم أنفسهم لذلك، أم بطرق كلامية مثلما سبقهم إلى ذلك علماء الكلام منذ نشأة هذا العلم، أم بطرق نقلية كما هو الشأن عند أهل الحديث، أم بطريقة «عجائزية»[85]، كما هو الحال بالنسبة إلى اختيار كثير من الذين آثروا التفكير، فراحوا يدعون الله أن يرزقهم إيمان العجائز حتى صار فعل فلاسفة الإسلام في إقامة ألف دليل على وجود الله أكبر دليل على وجود ألف شك في قلوبهم.

84- سبق تخريجه.

85- ذكر عن الفخر الرازي: أنه دخل بلدة، فاجتمع الناس حوله، وساروا خلفه، ولم يبق أحد سمع بمقدمه إلا أتاه. فلقي رجل امرأة عجوزاً في البلد، لم تخرج مع أولئك! فقال لها: الفخر في البلدة ولم تخرجي إليه؟! فقالت: ومن الفخر؟ فقال: هذا الذي أقام على وجود الله ألف دليل! فقالت: أعوذ بالله! والله لولا شكّ قد ملأ قلبه، لما طلب لله ألف دليل. فأخبر الفخر الرازي بقول المرأة، فقال: اللهم إيماناً كإيمان العجائز. الراجحي، عبد العزيز بن فيصل، قمع الدجاجلة الطاعنين في معتقد أئمة الإسلام الحنابلة، ط1، مطابع الحميضي، الرياض، 1424 هـ. وصناعة هذه الحكاية بيّن مقصدها.

المصادر والمراجع

المصادر:

- ابن أبي أصيبعة، موفق الدّين أبو العبّاس أحمد، عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، دار الثّقافة، بيروت - لبنان، 1979م.

- ابن أنس، مالك، الموطأ، تحقيق سليم بن عيد الهلالي السلفي، ط مجموعة الفرقان التجارية، 2003م.

- ابن بطة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري، المعروف بابن بَطَّة العكبري (ت 387 هـ)، الإبانة الكبرى، تحقيق رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، (د.ت).

- ابن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة، (د.ت).

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد:

- الآثار العلوية، تحقيق سهير فضل الله وسعاد علي عبد الرازق، القاهرة، 1994م.

- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، ط2، دار المعارف، (د.ت).

- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، 1998م.

- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي:

- جامع البدائع، تعليق محيي الدين صبري الكردي، مطبعة السعادة، 1917م.

- رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي، 1949م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر (ت 1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت 774هـ) تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ- 1999م.

- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ)، سنن ابن ماجه، مكتبة أبي المعاطي، (د.ت).

- أبو داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، (د.ت).

- الأسفراييني، فخر الدين، شرح كتاب النجاة لابن سينا، تحقيق حامد ناجي أصفهاني، طهران، 1383هـ.

- الألوسي، محمود أبو الفضل، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، الجامع المسند الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ.

- الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي، الجامع الصحيح، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت 816هـ)، كتاب التعريفات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1403هـ-1983م.

- الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، تفسير الخازن المسمى: لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1399هـ-1979م.

- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد، سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.

- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606 هـ)، مفاتيح الغيب، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.

- رضا، محمد رشيد بن علي رضا (ت 1354 هـ)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

- الزركشي، بَدْر الدِّينِ مُحَمَّد بْن عَبْدِ اللَّهِ بْن بهادر الزركشي (ت 794 هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، 1376هـ-1957م.

- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، 1420هـ-2000م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة (ت 505 هـ)، تحقيق سليمان دنيا، ط6، دار المعارف، 1980م.

- الفارابي، أبو نصر:

- كتاب التعليقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، 1346هـ.

- رسالتان فلسفيتان، تحقيق جعفر آل ياسين، ط1، دار المناهل للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1991م.

- شرح فصوص الحكم ضمن: كتاب المجموع من فلسفة أبي نصر الفارابي، ط1، مطبعة السعادة، مصر، 1907م.

- كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، 1987م.

- القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (ت 465هـ)، تفسير لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم البسيوني، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د.ت).

- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفيّة، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر، 1950م.

- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.

- النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، سنن النسائي الكبرى، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ-1991م.

المراجع العربية والمعربّة:

- الأثري، عبد الله بن عبد الحميد الأثري، الإيمان حقيقته، خوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة، ط1، مدار الوطن للنشر، الرياض، 1424هـ-2003-م.

- الأسود، المنجي، إسلام الفلاسفة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006م.

- ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربيّة للطباعة والنّشر، (د.ت).

- جاسم، بكار حاج، الاستدلال بالقرآن الكريم عند فلاسفة الإسلام المشائين (الكندي والفارابي نموذجاً)، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 25، العدد الأول، 2009م.

- الراجحي، عبد العزيز بن فيصل، قمع الدجاجلة الطاعنين في معتقد أئمة الإسلام الحنابلة، ط1، مطابع الحميضي - الرياض، 1424هـ.

- الزّركلي، خير الدّين، الأعلام، دار العلم للملايين، ط4، بيروت - لبنان، 1999م.

- الصاوي الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية، مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، دار النصر للتوزيع والنشر، مصر، 1988م.

- عبيدات، عبد الكريم نوفان، أدلّة الفلاسفة على وجود الله، مقال ضمن مجلة جامعة دمشق، المجلّد التاسع عشر، 2003م.

- العلاني، محمد الصحبي، علوم القرآن ومنزلتها بين العلوم الشرعية، المركز القومي البيداغوجي، 1999م.

المراجع الأجنبية:

- Abdel Rahman, Abdel Rahman Al-Naqib, Avicenne (Ibn Sina) (370h ?/980?-428 h/1037), revue trimestrielle d'éducation comparée (Paris, UNESCO: Bureau international d'éducation), vol. XXIII, n? 1-2, 1993, p. 51-68.

- Arnaldez, Roger, Ghazali (Al), Encyclopedia Universalis, T8, pp. 576-578.

- Corbin, Henry, Avicenne (Ibn Sina), Encyclopedia Universalis, T3, pp.124 -162.

- Jolivet, Jean, Averroes, (Ibn Rushed) Encyclopedia Universalis, T3, pp. 92-94.

- Jolivet, Jean, Kindi (Al), Encyclopedia Universalis, T10, pp. 851-852.

- Marquet, Yves, Farabi (Al), Encyclopedia Universalis, T7, pp. 784-785.

- Gauthier, Léon, Intrduction a l'etude de la philosophie Musulmane, Paris, 1923.

- libéra, Alain de, Extraordinaire et douloureuse, modernité d'Averroès, In confluences Méditerranée, n° 28 ? Hiver 1998-1999, pp. 15-24.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018