

موقف المستشرق دي لاسي أولبري
من الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام
(دراسة تحليلية نقدية)

The Position of the Orientalist De Lacy
O'Leary on the Philosophy Attributed to Islam
A Critical Analytical Study

إعداد

Prepared by

د. مرسال عبد الله مرسال المحمادي

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد بقسم القرآن الكريم
والدراسات الإسلامية - كلية الشريعة والقانون - جامعة جدة

Dr. Mersal Abdullah Mersal Al - Mohmadi

Assistant Professor of Creed and Philosophy

Department of Quranic and Islamic Studies

College of Sharia and Law - University of Jeddah

04100093@uj.edu.sa

الملخص

يتناول هذا البحث الموسوم بـ «موقف المستشرق دي لاسي أوليري من الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام: دراسة تحليلية نقدية» دراسة رؤية دي لاسي أوليري للفلسفة المنتسبة إلى الإسلام كما عرضها في كتابه الفكر العربي ومكانته في التاريخ، وتحليل منهجه في تناول هذا التراث الفكري وتقويم أحكامه في ضوء المنهج العلمي النقدي.

ويهدف البحث إلى بيان موقف أوليري من الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، وتحليل تصوره لطبيعتها وعلاقتها بالفلسفة اليونانية، والكشف عن أثر رؤيته في تشكيل الصورة الغربية عن الفلسفة الإسلامية، مع إبراز جوانب الإنصاف والتحيز في آرائه. وقد اعتمد البحث على المنهج التحليلي النقدي من خلال دراسة نصوص أوليري وتحليلها ومقارنتها بآراء المتخصصين في تاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية.

واشتمل البحث على مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة؛ تناول التمهيد مواقف المستشرقين من الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، وعرض المبحث الأول منهج أوليري في دراستها، مع التركيز على فكرة التأثير اليوناني ومفهوم النقل في مقابل الإبداع، بينما تناول المبحث الثاني موقفه من طبيعة الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام وخصائصها، وموقفه من بعض الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، وفي مقدمتهم الكندي وابن سينا.

وخلص البحث إلى أن أوليري نظر إلى الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام بوصفها امتداداً للفلسفة اليونانية، مما أدى إلى التقليل من أصالتها واستقلالها، كما بالغ في رد كثير من منجزات الحضارة الإسلامية إلى مؤثرات خارجية. وأظهر البحث أن الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام لم تكن مجرد نقل للتراث اليوناني، بل أسهمت في إعادة صياغته وتطويره في إطار المرجعية الإسلامية، وأوصى البحث بالتوسع في الدراسات النقدية للاستشراق، وإبراز الجوانب الأصيلة والإبداعية للفكر الفلسفي الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: موقف، دي لاسي أوليري، الفلسفة الإسلامية، دراسة تحليلية نقدية.

Abstract:

This research, entitled “The Position of the Orientalist De Lacy O’Leary on the Philosophy Attributed to Islam: A Critical Analytical Study,” examines De Lacy O’Leary’s view of the philosophy attributed to Islam as presented in his book *Arabic Thought and Its Place in History*. It analyzes his approach to this intellectual heritage and critically evaluates his judgments in light of a rigorous scholarly methodology. The research aims to clarify O’Leary’s position on the philosophy attributed to Islam, analyze his conception of its nature and its relationship to Greek philosophy, and investigate the influence of his perspective on shaping the Western understanding of Islamic philosophy, while highlighting elements of fairness and bias in his views. The research adopts a critical analytical approach by examining and analyzing O’Leary’s writings and comparing them with the views of specialists in the history of Islamic thought and Islamic philosophy. The research consists of an introduction, a preliminary section, two main sections, and a conclusion. The preliminary section examines Orientalist approaches to the philosophy attributed to Islam. The first main section discusses O’Leary’s methodology in studying this philosophy, focusing on the notion of Greek influence and the concept of transmission as opposed to originality and innovation. The second main section examines his view of the nature and characteristics of the philosophy attributed to Islam, as well as his position on some philosophers associated with Islam, particularly al - Kindī and Avicenna. The research concludes that O’Leary viewed the philosophy attributed to Islam primarily as an extension of Greek philosophy, which led him to underestimate its originality and intellectual independence. It also demonstrates that he overstated the extent to which many achievements of Islamic civilization could be attributed to external influences. The research further establishes that the philosophy attributed to Islam was not merely a transmission of the Greek intellectual heritage; rather, it contributed to its reformulation and development within an Islamic intellectual framework. The research

recommends expanding critical studies of Orientalism and highlighting the original and creative dimensions of Islamic philosophical thought.

Keywords: Position; De Lacy O’Leary; Philosophy Attributed to Islam; Critical Analytical Study.

المقدمة

الحمد لله الذي علم الإنسان ما لم يعلم، وجعل السعي للعلم وسيلة لفهم الحقيقة، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.
أما بعد؛

فقد تناول المستشرق دي لاسي أوليري الفكر العربي والفلسفة المنتسبة إلى الإسلام في كتابه «الفكر العربي ومكانته في التاريخ»، محاولاً تتبع مراحل تطور الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام وموضحاً مدى تأثيرها بالفلسفة اليونانية القديمة . وركز أوليري على شخصيات فلسفية محورية مثل الكندي، والفارابي، وابن سينا، مستعرضاً مكانتهم في التراث الفلسفي المنتسب إلى الإسلام، ومدى تأثيرهم بالموروث اليوناني . وقد اعتبر أن الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام كانت نتيجة امتزاج بين الفكر العقلاني اليوناني والظروف الثقافية والاجتماعية للعرب في العصر الوسيط. ورغم أن عرضه كان تاريخياً، إلا أن تحليله غالباً ما حمل رؤية استشراقية، تصوّر الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام كمجرد ناقل للمعرفة اليونانية، كما أشار أوليري إلى الترجمة والنقل كآليات رئيسية في انتقال الفكر، مركزاً على بيت الحكمة كمثال على الاهتمام الفلسفي في الحضارة الإسلامية . وقد تناول بعض الموضوعات العقدية والفلسفية بشكل عام، مع إبراز نقاط القوة والضعف التي رآها في الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام . ومن هنا ينبع الاهتمام بدراسة موقف أوليري بشكل نقدي، لفهم طبيعة تصوره للفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، وتقييم مدى دقته وتحيزاته المنهجية.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

يكتسب هذا البحث أهميته من دراسة موقف المستشرق دي لاسي أوليري تجاه الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، باعتباره نموذجاً واضحاً للتمثيل الاستشراقي للفكر العربي الإسلامي. ويهدف البحث إلى الكشف عن رؤية أوليري النقدية والتحليلية للفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، وفهم مدى دقتها أو تحيزها. كما يساهم البحث في سد فجوة علمية تتعلق بتحليل موقف المستشرقين بشكل نقدي وليس مجرد النقل أو التلخيص. ومن خلال ذلك يمكن توضيح أثر المنهج الاستشراقي على صورة الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام لدى القراء الغربيين.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في أن معظم الدراسات الاستشرافية عن الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام اعتمدت على العرض التاريخي دون تفكيك المنهج أو تحليل افتراضات المستشرقين، وفي حالة دي لاسي أوليري، لم يتم دراسة موقفه النقدي من الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام بشكل معمق، ولم يُبرز تحيزاته أو مدى دقة تقييمه للفلسفة المنتسبة إلى الإسلام. وبالتالي، يبرز البحث الحاجة إلى دراسة تحليلية نقدية لموقفه، لمعرفة مدى صحة عرضه للفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، وفهم الصورة التي رسمها للقراء الغربيين عن الفكر الفلسفي المنتسب إلى الإسلام.

أهداف البحث:

١ - دراسة موقف المستشرق دي لاسي أوليري تجاه الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام بشكل نقدي وتحليلي.

٢ - تحليل مدى دقة تقييم أوليري للفلسفة المنتسبة إلى الإسلام.

٣ - توضيح أثر رؤية أوليري على الصورة الغربية للفلسفة المنتسبة إلى الإسلام.

٤ - تقديم رؤية نقدية لمكانة الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام في التراث الفكري العالمي مقارنة بما عرضه أوليري.

أسئلة البحث:

١ - ما موقف دي لاسي أوليري من الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، وكيف قدمها في كتابه؟

٢ - إلى أي مدى كانت تقييمات أوليري دقيقة؟

٣ - ما العلاقة بين الفكر اليوناني والفلسفة المنتسبة إلى الإسلام في تصور أوليري؟

٤ - كيف يؤثر موقف أوليري على الصورة الغربية للفلسفة المنتسبة إلى الإسلام؟

منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج التحليلي النقدي، من خلال دراسة موقف المستشرق دي لاسي أوليري من الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، وتحليل آرائه ومنهجه في تقديم هذا التراث، ويركز المنهج على كشف الافتراضات والاستدلالات المستخدمة في تقييم الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام.

حدود البحث:

يقتصر هذا البحث على دراسة موقف المستشرق دي لاسي أوليري من الفلسفة المنتسبة إلى

الإسلام كما ورد في كتابه «الفكر العربي ومكانته في التاريخ»، دون التوسع في بقية مؤلفاته إلا بقدر ما يخدم موضوع البحث. ويقتصر البحث على تحليل تصوره لطبيعة الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام ومنهجه في تقييمها، مع التركيز على مسألة التأثير بالفلسفة اليونانية ونماذج مختارة من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

الدراسات السابقة:

بعد البحث في المواقع الإلكترونية العلمية، وقواعد بيانات الرسائل الجامعية، والدوريات المتخصصة، تبين للباحث - في حدود اطلاعه - عدم وجود دراسة مستقلة تناولت موقف المستشرق دي لاسي أوليري من الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام دراسة تحليلية نقدية مباشرة. وقد ورد ذكر دي لاسي أوليري في بعض الدراسات العامة عن الاستشراق أو تاريخ الفلسفة الإسلامية عرضاً أو تعريفاً، دون تخصيص بحث مستقل لتحليل منهجه أو نقد تصوره للفلسفة المنتسبة إلى الإسلام. ويأتي هذا البحث ليسد هذا الفراغ العلمي من خلال دراسة موقف دي لاسي أوليري دراسة تحليلية نقدية مركزة، مع تفكيك منهجه وبيان إشكالاته وتحيزاته، بما يسهم في إعادة تقييم الصورة الاستشراقية للفلسفة المنتسبة إلى الإسلام من خلال نموذج محدد.

خطة البحث:

المقدمة: وفيها: أهمية البحث وأسباب اختياره، ومشكلته، وأهدافه، وأسئلته، ومنهجه، وحدوده، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

التمهيد: موقف المستشرقين من الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام.

المبحث الأول: منهج دي لاسي أوليري في دراسة الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، وفيه:

المطلب الأول: منهج أوليري في كتاب «الفكر العربي ومكانته في التاريخ».

المطلب الثاني: مركزية التأثير اليوناني، ومفهوم النقل مقابل الإبداع.

المبحث الثاني: موقف دي لاسي أوليري من الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، وفيه:

المطلب الأول: تصور أوليري لطبيعة الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام.

المطلب الثاني: موقفه من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

الخاتمة: النتائج والتوصيات. ثم المصادر والمراجع.

التمهيد: موقف المستشرقين من الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام:

أولاً: نشأة الاهتمام الاستشراقي بالفلسفة المنتسبة إلى الإسلام:

اهتم المستشرقون بدراسة الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام منذ بدايات الحركة الاستشراقية الحديثة، ولا سيما خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث اتجه عدد كبير من الباحثين الغربيين إلى دراسة التراث الفكري الإسلامي وتحقيق نصوصه وترجمتها إلى اللغات الأوروبية. وقد كان هذا الاهتمام جزءاً من مشروع أوسع لدراسة الحضارة الإسلامية والتعرف على مكوناتها العلمية والفكرية. وأسهم المستشرقون في إخراج العديد من المؤلفات الفلسفية من دائرة المخطوطات إلى دائرة التداول العلمي، فحققوا كتب الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، مما أتاح للباحثين الغربيين الاطلاع على جانب مهم من التراث الفكري الإسلامي^(١). ومع أهمية هذا الجهد العلمي، فإن دوافع المستشرقين لم تكن واحدة؛ فبعضهم انطلق من الرغبة في فهم الحضارة الإسلامية فهماً علمياً موضوعياً، بينما ارتبطت أعمال بعضهم الآخر بخلفيات دينية أو ثقافية أو استعمارية أثرت في تفسيرهم للتراث الإسلامي، ولذلك جاءت دراساتهم متفاوتة في درجة الإنصاف والموضوعية، الأمر الذي يستدعي التعامل معها بمنهج نقدي يميز بين الجهد العلمي المتمثل في جمع النصوص وتحقيقها، وبين الأحكام الفكرية التي أصدرها بعض المستشرقين بشأن الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام^(٢).

ثانياً: اتجاهات المستشرقين في تفسير الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام:

تباينت مواقف المستشرقين تجاه الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، ويمكن ردها إلى اتجاهين رئيسيين؛ أولهما يرى أن الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام تمثل مرحلة مهمة في تاريخ الفكر الإنساني، وأن الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام أسهموا في تطوير كثير من القضايا الفلسفية التي ورثوها عن اليونان، ولم يقتصر دورهم على مجرد النقل والحفظ بل أنهم أضافوا لما ورثوه عن فلاسفة اليونانيين. أما الاتجاه الثاني فقد نظر إلى الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام بوصفها حلقةً وسيطة بين الفلسفة اليونانية والفكر الأوروبي الحديث، ورأى أن إسهام الفلاسفة المسلمين

(١) انظر: الأبعاد الإيجابية للدراسات الاستشراقية، د. طلال بن عبد الله ملوش، أستاذ الدراسات الاستشراقية المساعد جامعة طيبة، مدلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم - جامعة المنيا (ص: ٩٣٣ - ٩٤٥)، أثر المستعربين من علماء المشرقيات في الحضارة الإسلامية، محمد كرد علي، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٢٧م (٧ / ٤٥٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص ١٤٢ - ١٤٥).

انحصر في الشرح والتفسير ونقل التراث اليوناني إلى أوروبا دون إضافة جوهرية إليه^(١). وقد ترتب على هذا التصور الأخير التقليل من القيمة العلمية للفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، إذ انصرف اهتمام عدد من المستشرقين إلى البحث عن الأصول اليونانية للمسائل الفلسفية أكثر من اهتمامهم بدراسة الإضافات الفكرية التي قدمها الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام في ميدان الفكر الفلسفي، غير أن بعض الدراسات الحديثة تزعم أن الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام لم تكن مجرد امتداد للفلسفة اليونانية، بل مثلت مشروعاً فكرياً مستقلاً أعاد بناء كثير من المفاهيم الفلسفية في ضوء المرجعية الإسلامية والواقع الحضاري الذي نشأت فيه، فتؤكد المصادر التراثية أن انتقال العلوم الفلسفية إلى البيئة الإسلامية لم يكن عملية نقل آلية فحسب، بل كان جزءاً من مشروع علمي وحضاري واسع. فقد أشار حاجي خليفة إلى اهتمام الخلفاء العباسيين، ولا سيما الخليفة المأمون، بجمع كتب الأوائل وترجمتها والاستفادة منها، مبيّناً أن حركة الترجمة تمت في إطار رعاية الدولة للعلوم والمعارف المختلفة، الأمر الذي أسهم في ازدهار البحث الفلسفي والعلمي في الحضارة الإسلامية^(٢)، كما ذكر ابن النديم أن اهتمام المأمون بالفلسفة والعلوم اليونانية كان من العوامل التي شجعت على ترجمة الكتب ونقلها إلى العربية^(٣).

إلا أن الاستناد إلى حركة الترجمة وحدها لتفسير نشأة الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام يظل تفسيراً قاصراً؛ لأن الترجمة كانت مرحلة أولى في مسار طويل انتهى إلى إنتاج فلسفي ذي طابع خاص. فالكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم لم يكتفوا باستيعاب التراث اليوناني، بل أعادوا صياغته وتطويره بما يتفق مع الإشكالات الفكرية التي واجهت المجتمع الإسلامي، ومن ثم فإن الحكم على الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام باعتبارها مجرد ناقل للفكر اليوناني يعد تعميماً لا ينسجم مع طبيعة النتاج الفلسفي الذي خلفه أعلامها، وهو ما يدعو إلى إعادة قراءة الأحكام

(١) انظر: الفلسفة الإسلامية من المنظور الاستشراقي: «إرنست رينان» أنموذجاً، إعداد: [الطالب: عليوي محمد]، إشراف: د. [د. كفيف فاطمة الزهراء]، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة الإسلامية، قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الدكتور مولاوي الطاهر – سعيدة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، السنة الجامعية ٢٠١٥ - ٢٠١٦ م، (ص: ١٦ - ١٩).

(٢) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني، المشهور بحاجي خليفة (ت ١٠٦٧ هـ)، الناشر: مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١ م. (١ / ٣٤)

(٣) الفهرست: أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم، المحقق: إبراهيم رمضان - الناشر: دار المعرفة بيروت - لبنان - الطبعة: الثانية ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م (ص: ٣٠١)

الاستشرافية في ضوء الدراسات النقدية المعاصرة^(١).

وخلاصة القول أن المواقف الاستشرافية من الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام لم تكن على وتيرة واحدة، بل تراوحت بين الإنصاف الذي اعترف بإسهامات الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام في بناء الفكر الفلسفي، وبين الاتجاه الذي بالغ في ربط هذه الفلسفة بأصولها اليونانية حتى كاد ينفي عنها صفة الأصالة والإبداع. ومع ما قدمه المستشرقون من جهود علمية في تحقيق النصوص الفلسفية والتعريف بها، فإن كثيراً من أحكامهم تظل بحاجة إلى مراجعة نقدية تكشف منطلقاتها الفكرية ومدى اتساقها مع حقائق التراث الفلسفي المنتسب إلى الإسلام، ومن هذا المنطلق تبرز أهمية دراسة موقف المستشرق دي لاسي أوليري من الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام؛ إذ يمثل نموذجاً بارزاً للاتجاه الاستشرافي الذي تناول هذا التراث بالعرض والتفسير، الأمر الذي يقتضي الوقوف على منهجه في الدراسة، وتحليل آرائه، وتقويم أحكامه في ضوء المنهج العلمي النقدي، وهو ما سيتناوله البحث في المباحث الآتية.

المبحث الأول: منهج دي لاسي أوليري في دراسة الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام:

المطلب الأول: منهج أوليري في كتاب «الفكر العربي ومكانته في التاريخ».

يرى المستشرق الإنجليزي ديلاسي أوليري أن إسهام العرب في إنتاج الفكر المنسوب إلى الحضارة العربية كان محدوداً، وأن معظم الإسهامات الفكرية تعود إلى عناصر غير عربية، كالفُرس والأتراك والبربر؛ ومن ثم أطلق على كتابه عنوان: «الفكر العربي ومكانته في التاريخ» (Arabic Thought and Its Place in History)، في إشارة إلى أن هذا الفكر لم يكن - في نظره - نتاجاً خالصاً للعقل العربي، وإنما هو فكر كُتب باللغة العربية وأسهمت في تكوينه شعوب متعددة. ويتجلى منهج ديلاسي أوليري في كتابه الفكر العربي ومكانته في التاريخ من خلال اعتماده المنهج التاريخي التحليلي في تتبع تطور الفكر العربي عبر مراحل المختلفة منذ العصور القديمة حتى العصر الحديث، مع حرصه على تفسير مظاهر الثقافة العربية والإسلامية بردها إلى أصول يونانية أو رومانية أو غيرها متى أمكن ذلك؛ إذ يرى تأثير الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، ويعيد الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام امتداداً للفلسفة اليونانية، كما يربط بعض أصول التصوف

(١) الفكر الإسلامي وتراث اليونان: دكتورة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦م (١٠ - ١٢).

المنتسب إلى الإسلام بالأفلاطونية الحديثة، بل يذهب إلى وجود عناصر يونانية في العقيدة الإسلامية نفسها، مستنداً في ذلك إلى ما يراه من أوجه تشابه بين بعض مفاهيمها وبين الفكر المسيحي أو الفلسفة اليونانية، وهو ما يعكس النزعة الاستشراقية التي سعت إلى تفسير النتاج الحضاري الإسلامي بوصفه ثمرةً للتأثيرات الحضارية السابقة أكثر من كونه نتاجاً مستقلاً نابعاً من أصوله الذاتية:

١ - المنهج التاريخي التبعي: تتبع انتقال الثقافة والعلوم عبر الأمم، من اليونان إلى السريان ثم العرب، وصولاً إلى أوروبا، فالقسم الأول مخصص للمرحلة السريانية التي ساهمت في نقل الفكر الإغريقي إلى اللغة السريانية قبل الإسلام وبعده، ويتحدث عن الفكر العربي بعد أن وصل إلى أوج مجده وازدهاره في عهد العباسيين ^(١)، مثال ذلك: دراسته لمدارس نصيبين وحران ودورها كحلقات وصل في انتقال الفكر اليوناني ^(٢).

٢ - المنهج المقارن والربط بالثقافة اليونانية: يتبنى المؤلف وجهة نظر ترى أن الفكر العربي هو طور من أطوار الفلسفة اليونانية، وليس نتاجاً عربياً خالصاً ^(٣)، مثال ذلك: محاولته إرجاع أصول الفقه الإسلامي إلى القانون الروماني، وربط العقيدة الإسلامية بعناصر الأفلاطونية المحدثة ^(٤).
التقسيم الموضوعي: قسم المؤلف دراسته إلى موضوعات كبرى تشمل الفلسفة، والطب، والترجمة ^(٥).

يعرض المؤلف - في مقدمة الكتاب - للثقافة الإسلامية باعتبارها جزءاً من المادة اليونانية الرومانية أساساً وإن أعظم أثر لها أنها يظهر في عرضها المادة القديمة في شكل جديد، في حين يزعم أن الثقافة الأوروبية الحديثة مشتقة كلها من الثقافة الرومانية التي هي ثمار لنتائج عدة أقواها الحياة العقلية اليونانية، فيذكر أن: الثقافة الأوروبية الحديثة مشتقة من ثقافة الإمبراطورية الرومانية، التي كانت هي بنفسها مجموعة من النتائج التي تمخضت عنها مؤثرات متعددة، كانت الحياة العقلية الهلينية - يقصد اليونانية - أقواها، ولكن هذه النتائج تفاعلت فأسفرت عن

(١) ينظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، ترجمة، دكتور تمام حسان، مراجعة: دكتور محمد مصطفى حلمي، دار الفكر - مكتبة الأسرة القاهرة ٢٠٠٧م، (ص ٧٥، ٨٩).

(٢) المرجع السابق، (ص ١٢٤، ١٣٧).

(٣) المرجع السابق، (ص ٧٥، ٨٠).

(٤) ينظر: المرجع السابق، (٨ / ٩٢).

(٥) المرجع السابق، (ص ١١٠، ١٢٤).

نظام متماسك، عن طريق القدرة الرائعة على التنظيم، وهي قدرة تعتبر أبرز ما كانت تتميز به تلك الإمبراطورية، وأن جميع الحياة الثقافية في أوروبا في القرون الوسطى قامت على التراث اليوناني الروماني الذي نُقل إليها وتطور وتكيف مع مقتضيات العصور اللاحق^(١).

ومقصد المؤلف - منذ البداية - هو تتبع الفكر الهيليني في انتقاله عن طريق المسلمين واليهود الذين عاشوا في كنف الإسلام، وذلك لبيان أثر ذلك الفكر في الثقافة المسيحية اللاتينية، بعد أن تطور في المجتمع الإسلامي وعدل الأفكار الإسلامية ولكن ما هي تلك العناصر المشتركة بين الفكر الإسلامي في العصر الوسيط وبين تعاليم المسيحية؟ ثم ما هي علة الخلاف بينهما؟ إن فصول الكتاب كلها محاولة للإجابة على هذا السؤال من وجهة نظر لا تخلو من حيدة عن التزام الموضوعية أحياناً ومن التسرع في الحكم أحياناً أخرى، ويرد العلماء والمحققون المسلمون - والذين يمثلهم في هذه المصادر الدكتور تمام حسان مترجم الكتاب - على أطروحات دي لاسي أوليري بمنهجية نقدية تفكك دعواه التي تحاول تجريد الفكر الإسلامي من أصلته، وإليك تفصيل ذلك:

١. نقد «نظرية التبعية» وتجريد العقل السامي من الابتكار: يرى دي لاسي أوليري أن الفكر العربي هو مجرد «طور من أطوار الفلسفة الهلينية»^(٢).

ينتقد الدكتور تمام حسان إصرار المؤلف على سلب العقل العربي أي تفكير فلسفي أصيل، معتبراً أن أوليري يسير على نهج المستشرقين الذين يرمون العقل السامي بـ «الضيق» وعدم القدرة على الابتكار^(٣)، كما يرفض تمام حسان حصر دور الحضارة الإسلامية في كونها «وسيطاً» أو «صندوق حفظ» للتراث اليوناني حتى استلمته أوروبا، مؤكداً أن الفكر الإسلامي صاغ قضايا فلسفية نابغة من بيئته العقديّة الخاصة^(٤).

٢. أصل العقيدة والتصوف (الوحي مقابل الأفلاطونية): يدعي أوليري أن العقيدة الإسلامية تشتمل على عناصر يونانية ومسيحية، وأن التصوف استمد روافده من الأفلاطونية الحديثة^(٥).

(١) ينظر: المرجع السابق، (ص ١٩).

(٢) ينظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، (ص ١، ٦).

(٣) المرجع السابق، (ص ١٠، ١١).

(٤) المرجع السابق، (ص ٦، ١٦).

(٥) المرجع السابق، (ص ١، ٦).

ويرد د. تمام حسان على ذلك حيث يؤكد علي أن الفلسفة المنتسبة إلي الإسلام وكذلك التصوف اشتقا لنفسهما طريقاً إسلامياً خالصاً، وأن العقيدة الإسلامية اكتملت ملامحها قبل عصر الترجمة، واستمدت أصولها من القرآن الكريم وليس من «المنطق اليوناني»^(١).

جذور التصوف: يرى د. تمام حسان أن التصوف المنتسب إلي الإسلام مرتبط ب سيرة النبي ﷺ و حياة الزهد في الصدر الأول، وليس نتاجاً مستورداً من «الأفلاطونية الحديثة» كما يزعم أوليري^(٢).

٣. مفهوم «الفكر العربي» (اللغة مقابل العرق):

يحاول أوليري أن يطعن في نسبة هذا الفكر للعرب بحجة أن أغلب فلاسفته كانوا من الفرس أو السريان أو ممن لا يجري في عروقهم «الدم العربي»، ويرد د. تمام حسان مترجم الكتاب علي ذلك بأن هؤلاء العلماء، وإن اختلفت أصولهم العرقية، قد عاشوا في المجتمع العربي، وتكلموا العربية، وأحسوا بما يحس به العرب، وامتزجت دماؤهم في ظل الدولة الإسلامية، فأصبح إنتاجهم نتاجاً لبيئتهم الإسلامية وليس لعرقياتهم السابقة^(٣).

المطلب الثاني: مركزية التأثير اليوناني، ومفهوم النقل مقابل الإبداع:

يُعد الجدل حول مركزية التأثير اليوناني في الفكر الإسلامي ومفهوم «النقل مقابل الإبداع» من القضايا الجوهرية في الدراسات الاستشراقية والتاريخية، حيث تتباين الرؤى بين من يحصر دور الحضارة الإسلامية في مجرد «الوساطة» وبين من يثبت أصالتها وإبداعها.

مركزية التأثير اليوناني (أطروحة دي لاسي أوليري): يتبنى دي لاسي أوليري في كتابه «الفكر العربي ومكانته في التاريخ» وجهة نظر متشددة ترى أن الفكر العربي ليس إلا «طوراً من أطوار الفلسفة الهلينية»، فيقول دي لاسي أوليري: «إذا نظرنا إلى نقل الفلسفة الإغريقية - يقصد اليونانية - إلى العرب، فسرى أن الفلسفة لا تزال قوة حية، تتكيف بكيفية الأحوال المتغيرة، ولكن دون انقطاع في استمرار حياتها . فلم تكن كما هي الآن دراسة مدرسية يسعى وراءها جماعة من المتخصصين فقط، ولكنها كانت قوة حية تهدى الناس في أفكارهم عن الكون الذي يعيشون فيه، وتسيطر على اللاهوت والقانون والأفكار الاجتماعية، ولقد طلت قرونا عدة يتشبع بها الجو

(١) المرجع السابق، (ص ١٢، ١٣).

(٢) ينظر: المرجع السابق (ص ١٢، ١٣).

(٣) المرجع السابق، (ص ١٠، ١١).

الذي تثقفت فيه آسيا الغربية وعاشت. اعتنق الناس المسيحية، فاشتغلت عقولهم حيناً من الدهر بالمسائل الدينية، ولكن كان من المحتم بعد ذلك أن تستعيد الفلسفة قوتها، وأن يعيد الناس النظر في العقيدة المسيحية لتلائمها، ثم أصبح هؤلاء الناس مسلمين بعد ذلك، فأرأينا الدين مرة أخرى يضطر بعد ربح من الزمان إلى أن يهيئ نفسه لملاءمته الفلسفة السائدة، وليس لنا اليوم مذهب فلسفي مسيطر كما كان في الماضي، ولكن عندنا قدر معين من الحقائق، والنظريات العلمية يتكون منها أساس الحياة العقلية الأوروبية الحديثة، حتى ليجد المدافعون عن الدين من الضروري لهم أن يوفقوا بين تعاليمهم وبين ما تتضمنه هذه الحقائق والنظريات من قواعد^(١).

يرى دي لاسي أوليري أن الفلسفة اليونانية لم تكن مجرد تراث نظري محدود، بل قوة فكرية مؤثرة امتد أثرها قرونًا في بيئة آسيا الغربية، وانعكس تأثيرها على الدين والقانون والنظم الاجتماعية^(٢)، ومن هذا المنطلق يفسر انتقال الفلسفة إلى العالم الإسلامي بوصفه استمرارًا لمسار فكري سابق، لا انقطاعًا عنه؛ إذ يذهب إلى أن المسلمين، كما فعل المسيحيون قبلهم، تلقوا الفلسفة اليونانية في صورتها المتطورة التي أعادت المدارس الفلسفية اللاحقة، ولا سيما الفلسفة الرواقية والنزعة التوفيقية، تشكيلها وتعديلها، ثم تعاملوا معها بوصفها تفسيرًا للكون ومكانة الإنسان فيه، فأعادوا النظر في كثير من أفكارها في ضوء معارف عصرهم وتجاربهم. وبناءً على ذلك يؤكد أن الفلسفة التي عرفها المسلمون لم تكن الفلسفة اليونانية الخالصة، وإنما نتاج تطورات تاريخية متراكمة أسهمت في استمرار التفاعل بين الفكر الفلسفي والتصورات الدينية داخل الحضارة الإسلامية.

كما يربط أوليري بين تطور الفكر الفلسفي وبين التحولات السياسية والاجتماعية التي عرفها العالم القديم، مبيناً أن انتقال المجتمعات من نظام دولة المدينة اليونانية إلى الإمبراطوريات الكبرى أدى إلى تغير النظرة إلى الإنسان والمجتمع، وأن الفلسفة استجابت لهذه المتغيرات وأعادت صياغة مفاهيمها بما يتلاءم مع الأوضاع الجديدة، ويرى أن هذا الاتجاه نحو التلقيق والجمع بين المدارس الفلسفية المختلفة كان من أبرز سمات الفلسفة اليونانية المتأخرة التي انتقلت إلى الشرق، فيقول: «ولقد اهتمت الفلسفة كثيرًا منذ أيام أفلاطون بالنظريات التي عنيت عناية مباشرة إلى حد ما بتكوين المجتمع، فقد كان مفهوماً أن جزءاً عظيمًا من حياة الإنسان

(١) ينظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، (ص ٢٥).

(٢) (٢) ينظر: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب / دي لاسي أوليري؛ مراجعة زكي علي، ترجمة وهيب كامل - القاهرة:

مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م، (ص ٦١)

وواجباته وصالحه العام وثيق الصلة بعلاقاته بالمجتمع الذي يعيش فيه. ولكن ما كان أسرع ما نظر الناس بعد أرسطو إلى الظروف العامة في النظام الاجتماعي باعتبارها قابلة للتغيير العميق فلقد حلت الإمبراطوريات ذات الإدارة المنظمة جدا محل المدينة التي كانت تحكم نفسها بنفسها في صورة دولة في الزمن القديم، وكان على الحياة الاجتماعية أن تتلاءم مع هذه الظروف الجديدة فالمواطن في الإمبراطورية الرومانية مواطن بمعنى مختلف تماما عن معنى المواطن في الجمهورية الأثينية، لقد اعترفت الفلسفة الرواقية التي نشأت في ذلك الوقت المتأخر بالظروف الجديدة، وتكيفت المدارس الأخرى كذلك بكيفية هذا الفهم في الوقت المناسب، وكان من أوليات النتائج لهذا أن وجد الميل إلى الفلسفة التليفقية، وإلى الجمع بين أفكار المدارس المتعددة، وأن هذه النظرة الجديدة - التي كانت أوسع أفقا، ولكنها ربما كانت أكثر ضحالة في النواحي الأخرى»^(١).

يشير أوليري كذلك إلى الدور الذي قامت به الإسكندرية في حفظ التراث اليوناني ونقله، مستشهداً بما أورده المسعودي من انتقال مركز الفلسفة من أثينا إلى الإسكندرية، مع إقراره بأن في كلام المسعودي قدراً من المبالغة، وإن كان يعكس حقيقة تاريخية تتمثل في الأهمية المتزايدة التي اكتسبتها الإسكندرية بوصفها أحد أهم المراكز الثقافية والفلسفية في العالم الهيليني^(٢)، ويقول أيضاً: «ويشير المسعودي الكاتب العربي إلى أن الفلسفة الإغريقية ازدهرت في أثينا أول الأمر، ولكن الإمبراطور أغسطس حولها عن أثينا إلى الإسكندرية وروما وأن ثيودوسيوس جاء من بعده فأقلل المدارس في روما، وجعل الإسكندرية مركز العالم الإغريقي^(٣)، ومع أن هذه العبارة فيها مبالغة، فهي تحمل في طيها بعض الحق، حيث تظهر الإسكندرية في مظهر مدينة تصبح بالتدريج أهم دار للفلسفة الإغريقية. ولقد بدأت الإسكندرية تحتل مكان الصدارة حتى في أيام بطليموس»^(٤).

(١) ينظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، (ص ٢٦).

(٢) ينظر: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب / دي لاسي أوليري (ص ١١٠ - ١٠٨).

(٣) التنبيه والإشراف: أبو الحسن علي المسعودي تحقيق: عبد الله إسماعيل الصاوي الناشر: مكتبة الشرق الإسلامية - القاهرة الطبعة: ١٩٣٨ م (ص ١٧٠).

(٤) ينظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري (ص ٢٨).

يكشف نص أوليري عن أحد الأسس الرئيسة في تفسيره للحضارة الإسلامية، والمتمثل في اعتقاده بوجود استمرارية فكرية تربط بين الفلسفة اليونانية والفكر المسيحي ثم الإسلامي، بحيث تبدو الحضارة الإسلامية في نظره امتداداً لمسار فكري سابق. غير أن هذا التصور ينطوي على قدر من المبالغة؛ إذ يوحي بخضوع الفكر الإسلامي للفلسفة السائدة، بينما تؤكد الشواهد التاريخية أن الوحي ظل المصدر الأساس للعقيدة والشريعة، وأن المسلمين تعاملوا مع الفلسفات الوافدة بمنهج نقدي انتقائي، فقبلوا ما وافق أصولهم ورفضوا ما خالفها، بل أخضعوا الفلسفة نفسها لمعايير العقيدة الإسلامية، كما يظهر في جهود نقدها وتقويمها لدى ابن تيمية وابن قيم الجوزية وغيرهما. ومع ذلك يُحسب لأوليري إقراره بأن المسلمين لم يكونوا أفلاطونيين أو أرسطيين بالمعنى الدقيق؛ إذ يعكس هذا الإقرار جانباً من الإنصاف في الاعتراف بأن الفلسفة المنتسبة إلي الإسلام لم تكن مجرد تكرار للتراث اليوناني، بل إعادة صياغة وإبداعاً فكرياً أسهما في بناء فلسفي متميز ترك أثراً واضحاً في الفكر الأوروبي الوسيط.

وتتلخص رؤيته في النقاط التالية:

التبعية الجوهرية: يزعم أوليري أن الثقافة الإسلامية في أساسها جزء من المادة الهلينية الرومانية، وأن المشاكل الفلسفية التي بحثها المسلمون هي ذاتها التي بحثها فلاسفة اليونان سابقاً^(١)، يقول دكتور تمام حسان ردّاً عليه: «مثل هذه الدعوى العريضة ينضح بالتعصب ضد العرب والإسلام، ويتنافى مع ما للأمانة العلمية من احترام واجب، ولست أدري كيف يتجاهل المؤلف ما للقرآن - وهو أساس الثقافة الإسلامية - من خطرٍ، ليدعي أن أساس هذه الثقافة هليني، وهو يتناسى ما للحديث من تأثير، ويدعي الصبغة الهلينية لكل ما جاء به الإسلام. أفكان من الأساس الهليني أن رفض المسلمون التماثيل والصور، وعزفوا عن ترجمة الأدب الإغريقي - وهو جماع ألوان الثقافة عند الإغريق؟ أو كان من الثقافة الهلينية ما جاء به عمر من أصول القضاء؟ أو يرى الرائي في الفن الإسلامي القائم على الزخرفة الهندسية، أو في العمارة الإسلامية التي ابتدعت لنفسها تطوراً خاصاً، أو في الفلسفة الإسلامية التي احترمت دائماً كلمة التوحيد، أو في التصوف الإسلامي الذي اتخذ غار حراء نقطة بداية له، أو في الإلهيات الإسلامية التي رفضت التعدد والكلام في الذات، أقول: أو يرى الرائي أي أساس هليني لكل أولئك؟ الجواب عند تعصب المستشرقين»^(٢).

(١) ينظر: المرجع السابق، (ص ٢٠).

(٢) ينظر: تعليق دكتور تمام حسان على هامش كتاب الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري (ص ٢٠).

ويرى أوليري أن الفضل في وصول هذا الفكر للعرب يعود لوسطاء من السريان والفرس الذين استوعبوا التراث اليوناني ونقلوه باللغة العربية، دون أن يكون للعرب أنفسهم ابتكار فلسفي أصيل^(١)، ثم يمتد هذا التأثير في نظره ليشمل أصول الفقه (التي يرجعها للقانون الروماني)، والتصوف (الذي يرجعه للأفلاطونية الحديثة)، وحتى العقيدة الإسلامية التي يدعي احتواءها على عناصر هيلينية^(٢).

ويعارض تمام حسان دعوى أوليري برّد الثقافة الإسلامية في الجملة إلى الأصول الهيلينية، مؤكّداً أن العلوم الإسلامية الأساسية، كالتفسير والحديث والفقه وأصوله واللغة والأدب، نشأت في أحضان البيئة الإسلامية واستمدت مادتها من الكتاب والسنة، فكان المسلمون فيها أصحاب أصالة لا عالة على غيرهم، كما يقرر أن علم الكلام والتصوف، وإن استعانا ببعض الأدوات أو المصطلحات الوافدة، بقيا مرتبطين في مادتهما وغاياتهما بالتصور الإسلامي؛ فانتفاع المتكلمين بالمنطق اليوناني كان لمواجهة الخصوم بأسلحتهم الفكرية لا لافتقار العقيدة الإسلامية إلى أسس البرهنة، أما التصوف فمرجعه الأساس القرآن والسنة وسيرة النبي ﷺ، رغم ما قد يظهر فيه من تشابه مع بعض الاتجاهات الشرقية أو الغربية. ويقسم حسان الثقافة الإسلامية إلى ثلاثة أقسام: علوم شرعية ولغوية أصيلة لا تكاد تدين للخارج بشيء ذي بال، واتجاهات كلامية وصوفية تستمد مادتها من الوحي وإن استعانت ببعض الوسائل العقلية، وفلسفة بدأت من التفاعل مع التراث اليوناني ثم أدركت الفجوة بينه وبين الإلهيات الإسلامية، فاخترت لنفسها مساراً خاصاً لا يطابق الفلسفة اليونانية ولا يتعارض مع الإسلام. ويستدل على استقلال هذا المسار - علي نحو ما يري د تمام حسان - بما أثارته بعض الآراء الفلسفية المنتسبة إلى الإسلام من اعتراض لدى فلاسفة المسيحية المدرسية، الأمر الذي يكشف عن الصبغة الإسلامية المميزة للفلسفة الإسلامية، وإن ظل هذا المجال الأخير أوثق أقسام الثقافة الإسلامية صلةً بالتراث الإغريقي^(٣).

وعلى ذلك يذهب د. تمام حسان إلى أن الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام كانت أكثر مجالات الثقافة الإسلامية اتصالاً بالتراث اليوناني، غير أن هذا الاتصال لم يكن اتصالاً تبعية أو تقليد

(١) ينظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، (ص ١٥).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص ٢٠).

(٣) ينظر: مقدمة ترجمة، دكتور تمام حسان، لكتاب الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، (ص ١٣، ١٤)، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب / دي لاسي أوليري (١٢٧ - ١٢٨).

محض، بل كان بداية لحركة نقدية وإبداعية انتهت إلى تكوين فلسفة ذات طابع إسلامي خاص، استطاعت أن تتجاوز كثيراً من التصورات اليونانية، وأن تبلور رؤى متميزة في عدد من القضايا الفلسفية، حتى إن بعض آرائها أثارت اعتراض فلاسفة المسيحية المدرسية بسبب ما تضمنته من مفاهيم تخالف التصورات اللاهوتية المسيحية.

ويكشف هذا التحليل عن أن د. تمام حسان يميز بين التأثير الحضاري المشروع وبين الادعاء بأن الحضارة الإسلامية مجرد صورة مكررة للحضارات السابقة؛ فالتأثير والتفاعل بين الحضارات ظاهرة إنسانية عامة، غير أن ذلك لا يلغي عنصر الأصالة والإبداع، ولا يسوغ إغفال الخصوصية الفكرية التي تميزت بها الثقافة الإسلامية، ومن ثم فإن نقده لأولييري يقوم على رفض النزعة الاختزالية التي تفسر النتاج الحضاري الإسلامي تفسيراً أحادياً، وتغفل دور الوحي والبيئة الإسلامية والجهد العقلي للمسلمين في بناء علومهم ومعارفهم.

المبحث الثاني: موقف دي لاسي أوليري من الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام:

المطلب الأول: تصور أوليري لطبيعة الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام:

اختلف الفلاسفة والمؤرخون والباحثون حول تسمية التراث الفلسفي الذي خلفه العرب والمسلمون، فبعضهم يسميه بـ«الفلسفة الإسلامية»، وبعضهم يقول: «الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام»، وبعضهم يسميه بـ«الفلسفة العربية»، وآخرون يقولون «فلسفة إسلامية عربية».

ومن المستشرقين الذين تناولوا الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام بالتعريف والتفسير «ديلاسي أوليري»، الذي يزعم أن الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام ليست نتاجاً أصيلاً للبيئة العربية، بل هي في جوهرها «طور من أطوار الفلسفة الهلينية» (اليونانية) التي انتقلت إلى العرب عبر وسطاء، فيقول: «والحق أن هذه الثقافة الإسلامية في أساسها وفي جوهرها جزء من الماد الهلينية الرومانية، بل إنه حتى علم التوحيد الإسلامي قد تحدد وتطو بواسطة منابع هلينية، ولكن الإسلام ظل مدة طويلة منعزلاً عن المسيحية، وحدث تطوره في بيئات تختلف عنها تماماً، حتى يبدو غريباً عليها أجنبياً عنها، وتظهر أعظم قوة له في أنه قد عرض المادة القديمة في شكل جديد جدة تامة»^(١).

(١) ينظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، (ص ٢٠).

- ويمكن تفصيل أبعاد هذا التصور من خلال النقاط التالية المستمدة من المصادر:

١. نفي الأصالة والتبعية للفكر اليوناني: يرى أوليري أن الفلسفة المنتسبة إلي الإسلام لم تكن ابتكاراً مستقلاً، بل هي امتداد للفلسفة اليونانية والرومانية. وفي تصوره، فإن المشاكل الفلسفية التي بحثها المفكرون المسلمون هي ذاتها المشاكل التي استغرق فيها فلاسفة الهلينية السابقون لهم، مما يجعل الثقافة الإسلامية في أساسها وجوهرها جزءاً من «المادة الهلينية الرومانية» التي تحددت وتطورت بواسطة منابع يونانية.

٢. الفكر العربي كـ «لغة» لا كـ «عرق»: يشير أوليري إلى أن ما يسمى «الفكر العربي» هو فكر كُتب باللغة العربية، لكنه لم ينتج دائماً عن «قرائح عربية»، ويرى أن الفضل في إنتاج هذا الفكر يعود إلى: السريان والفرس واليهود: الذين عاشوا في المجتمع الإسلامي واستوعبوا التراث اليوناني ونقلوه^(١).

وينظر أوليري إلى العرب كـ «وسطاء» قاموا بنقل التراث اليوناني والحفاظ عليه ثم تسليمه لأوروبا، دون أن يقر لهم بقدرة فطرية على الإبداع الفلسفي المجرد^(٢)، ويرى أن هذا النمط انتقل إلى الوسط السرياني ثم الإسلامي، حيث اتخذت الفلسفة صورة مذهب وطرق واضحة تُعنى بالوظائف الأخلاقية والمذهبية الشبيهة بالدين، بدلاً من كونها بحثاً عقلياً محضاً^(٣).
العلاقة بين العقل والدين:

يرى دي لاسي أوليري أن العلاقة بين العقل (ممثلاً في الفلسفة) والدين في المرحلة التي سبقت وواكبت ظهور الإسلام، لم تكن علاقة تضاد بقدر ما كانت علاقة «احتواء وإعادة صياغة»؛ حيث اضطرت الفلسفة تحت الضغوط السياسية والاجتماعية في العصور المسيحية الأولى إلى سلوك مسالك اللاهوت النظري، متخيلة عن استقلالها العقلي المحض لتخلق لنفسها وظائف مذهبية وأخلاقية تُنسب عادة للدين

ويمكن تلخيص ملامح هذه العلاقة عند أوليري من خلال النقاط التالية:

١. تحول الفلسفة إلى «دين عقلي»: يوضح أوليري أن الفلسفة الهلينية في القرون الأولى للمسيحية اتخذت صورة «نوع من الدين في نعمة خلقية عالية»؛ إذ أصبحت مذهباً وطريقاً

(١) ينظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، (ص ١٥).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص ٣٢).

(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص ٤).

واضحاً يعتمد على التلفيق المبني على الأفلاطونية، ويرى أن هذا النمط هو الذي انتقل إلى الأوساط السريانية ثم الإسلامية، مما جعل الفلسفة المنتسبة للإسلام تبدو كأنها «لاهوت نظري» أكثر منها بحثاً عقلياً مستقلاً^(١).

ويزعم أوليري أن المنظومات الدينية (المسيحية ثم الإسلامية) أعادت تشكيل لاهوتها ووضع أصولها في «اصطلاحات فلسفية» تحت ضغط المؤثرات الهلنستية، بل يذهب أوليري إلى أبعد من ذلك بالادعاء بأن علم التوحيد الإسلامي (الذي يمثل الجانب العقلي للدين) لم ينبع من أصالة إسلامية، بل «تحدد وتطور بواسطة منابع هيلينية»^(٢).

وفي تصور أوليري، فإن العقل العربي لم يتكر منهجية جديدة للعلاقة بين العقل والدين، بل كان «ناقلاً ووسيطاً» للنموذج اليوناني - السرياني الذي مزج الفلسفة بالدين، فهو يرى أن المشاكل العقلية التي بحثها المتكلمون والفلاسفة المسلمون هي ذاتها التي استغرقت فلاسفة اليونان، مما يجعل الفكر العقلاني الديني في الإسلام مجرد «طور هيلنستي»^(٣).

- أما العلاقة بين العقل والدين عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام:
تُعد العقيدة الإسلامية الأساس الذي يقوم عليه البناء المعرفي والأخلاقي في الحضارة الإسلامية؛ إذ تركز على الإيمان بوحداية الله تعالى، والإيمان بالرسول، وبالغيب، وبالقدر، وبالوحي بوصفه المصدر الأعلى للحق والهداية. وقد شكّل هذا الإطار العقدي مرجعية حاكمة لمختلف الأنشطة الفكرية والعلمية داخل الحضارة الإسلامية، الأمر الذي أضفى على الفلسفة التي نشأت في البيئة الإسلامية طابعاً خاصاً يميزها عن الفلسفات التي ظهرت في غيرها من البيئات الحضارية، سواء من حيث المنطلقات أو الغايات.

ومن ثم، لم تكن الفلسفة في السياق الإسلامي نشاطاً فكرياً منفصلاً عن الدين أو مناقضاً له، وإنما ارتبطت - بدرجات متفاوتة - بالإطار العقدي الإسلامي، وسعت لدى عدد من الفلاسفة والمفكرين إلى تحقيق قدر من التوافق بين مقتضيات العقل ومعطيات الوحي. وقد أدى ذلك إلى قيام علاقة متداخلة بين العقيدة الإسلامية والفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، ظهرت ملامحها في محاولات متعددة للتوفيق بين المعقول والمنقول، والاستفادة من الأدوات العقلية والفلسفية في

(١) ينظر: المرجع السابق، (ص ١٦، ٢٧).

(٢) ينظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، (ص ٦، ٢٠).

(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص ٦، ٢٠).

معالجة القضايا العقدية والكونية والإنسانية.

ولهذا أشار عدد من علماء الإسلام إلى هذا التداخل بين الدين والفلسفة، ومنهم ابن حزم، الذي تناول العلاقة بين العقل والوحي، وأكد أهمية النظر العقلي في فهم الحقائق، مع بقائه خاضعاً لهداية الشرع ومنضبطاً بأصول العقيدة الإسلامية. يقول ابن حزم: «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها، والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السرية المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن سياستها للمنزل والرعية، وهذا نفسه، لا غيره، هو الغرض في الشريعة؛ هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة»^(١).

وقد أوضح عدد من المفكرين الذين عُرفوا بالاشتغال بالفلسفة في البيئة الإسلامية، وفي مقدمتهم ابن رشد، أن العلاقة بين العقيدة الإسلامية والفلسفة المنتسبة إلى الإسلام ليست علاقة تعارض أو تناقض، وإنما هي علاقة تكامل وتساند؛ إذ تمثل العقيدة الإسلامية الإطار المرجعي والأساس الذي تنطلق منه تلك الفلسفة، بينما تؤدي الفلسفة - من خلال أدواتها العقلية والبرهانية - دوراً في بيان الحقائق العقدية والدفاع عنها، والمحافظة عليها، والرد على الشبهات المثارة حولها، فيقول ابن رشد: «وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله - تعالى - وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هو الذي يُسمى العلم العملي»^(٢).

وهذا صحيح من وجه ومخالف من وجه آخر، فهو صحيح من أن العقيدة الإسلامية ومقصودها معرفة الله تعالى وعبادته والامتثال لأمره وطاعته، وتجنب مخالفة أمره، ومخالف في أن الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام ليس لها علاقة بالعقيدة الإسلامية عند أهل السنة والجماعة، وأنها أي الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام مجموعة من الآراء لعدد ممن خرجوا عن هذا منهج القرآن الكريم

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، تحقيق د / محمد إبراهيم نصر، ود / عبد الرحمن عميرة طبعة دار الجبل، بيروت لبنان، طبعة ٢، سنة ١٤٢٦ هـ - ١٩٩٦ م، (١ / ٩٤).

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي، الناشر: دار المعارف، القاهرة: الطبعة الثانية، (٢ / ١٥٦ - ١٥٧) ..

والسنة النبوية الشريفة.

ولشرح وجهة نظر الفلاسفة عن الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام وأهدافها وعلاقتها بالسعادة وغايتها وغاية العقيدة التي جاء بها النبي ﷺ يقول الشهرستاني: قالت الفلاسفة: «ولما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها، وإنما يكدح الإنسان لنيلها والوصول إليها، وهي لا تنال إلا بالحكمة؛ فالحكمة تطلب إما ليعمل بها، وإما تعلم فقط، فانقسمت الحكمة قسمين علمي وعملي.... فغاية الحكيم: هو أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالآله الحق تعالى وتقدس بغاية الامكان، وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وتنظم مصالح العباد وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخيل»^(١).

وبهذا تتشابه غاية الدين وغاية الفلسفة في نظرهم، وإن لم يكن هذا التشابه على الوجه الذي قرره ابن حزم، فكلاهما يرمي إلى تحقيق السعادة من طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير، بل موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة، وذلك رأي الفارابي في كتابه «تحصيل السعادة»؛ إذ يقول: «فالملة محاكية للفلسفة عندهم، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطي المبادئ القصوى للموجودات، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات، وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان، وهي السعادة القصوى والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الآخر، وكل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية؛ فإن الملة تعطي فيه الاقتناعات، والفلسفة تتقدم فيه البراهين اليقينية؛ فإن الملة تعطي فيه الاقتناعات والفلسفة تتقدم بالزمان الملة»^(٢).

وعلى هذا فإن الدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعال؛ إذ المعارف كلها صادرة عن واجب الوجود بواسطة العقل الفعال، وحيا كانت تلك المعرفة أم غير وحي، فلا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتيهما، ولا من جهة مصدرهما وطريق وصولهما إلى الإنسان والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابي هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية، أما طريق الدين فإقناعي، ومن جهة أخرى تعطي الفلسفة

(١) الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني بيروت لبنان طبعة دار المعرفة، سنة ١٩٨٢م، (٢٢ / ٥٨، ٥٩).

(٢) تحصيل السعادة، الفارابي، طبع دائرة المعارف العثمانية، بحيدرآباد الدكن، سنة ١٣٤٥، (ص ٤٠ - ٤١).

حقائق الأشياء كما هي، ولا يعطي الدين إلا تمثيلاً لها وتخيلاً^(١).
 بينما يرى ابن سينا أن بين الدين والفلسفة فرقاً آخر، هو أن وجهة الدين عملية ووجهة الفلسفة
 نظرية، يقول في رسالة «الطبيعيات» يقول: «مبدأ «الحكمة العملية» مستفاد من جهة الشريعة
 الإلهية، وكمالات حدودها تتبين بها، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة
 القوانين واستعمالها في الجزئيات... ومبادئ الحكمة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية
 على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية، على سبيل الحجة^(٢).
 وقد تناول الشهرستاني التعارض بين مضمون الحكمة والشريعة والفيلسوف والنبى، وهي
 إحدى أشكال تجلي الخلاف الفعلي بين العلم والعمل الخير والحق، وألوية كل منهما بالنسبة
 للمثال وواقعية الغاية والوسيلة، يقول الشهرستاني: «الأنبياء أيدوا بأمداد روحانية لتقرير القسم
 العملي، وبطرف ما من القسم العلمي، والحكماء تعرضوا الأمداد عقلية تقريراً للقسم العلمي،
 وبطرف ما من القسم العملي، فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون، ويتشبه بالإله
 الحق - تعالى - بغاية الإمكان، وغاية الدين أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح
 العامة حتى يبقى نظام العالم، وينتظم مصالح العباد، وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل
 وتخيل؛ فكل ما وردت به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة، إلا من
 أخذ علمه من مشكاة النبوة فإنه ربما بلغ حد التعظيم لهم، وحسن الاعتقاد في كمال درجتهم
 »^(٣). فالشهرستاني يشير إلى تلك العلاقة بين الفلسفة كما يريد الفلاسفة، وبين الشريعة التي
 هي من عند الله تعالى، وبين الفيلسوف المتحدث بالفلسفة وبين النبي المنزل عليه الشريعة، وأن
 الأنبياء يمثلون الجانب العملي مقررّاً بجوانب روحية مستمدة من عند الله تعالى، أما الفلاسفة
 فيعتمدون على العقول في تقرير هذا القسم العملي فالأول يتقرر بنظام كوني يقدر مصالح العباد
 وينظمها وفق منهج منزل من عند الله مستخدماً الترغيب والترهيب في تحقيق ذلك، وبقدر أخذ
 الفلاسفة العلم من مشكاة النبوة يكون حسن الاعتقاد وكمال الدرجة.

(١) المرجع السابق، (ص ٤١).

(٢) الطبيعيات من عيون الحكمة، ابن سينا، وهي الرسالة الأولى من تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، القاهرة، سنة

١٣١٧ هـ، (ص ٢ - ٣).

(٣) الملل والنحل: للشهرستاني، (٢ / ١١٧).

المطلب الثاني: موقفه من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام (نماذج مختارة)

أولاً: الكندي (١٨٥ - ٢٥٦هـ): وهو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي من قبيلة كندة، ويرجع نسبه إلى يعرب بن قحطان ولد بالكوفة عام ١٨٩ هـ - ٨٠٣ م، وهو يعتبر أول فيلسوف في العرب، أبوه إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل أبوه كان أمير على الكوفة لعهد ثلاثة من خلفاء العباسيين المهدي والهادي والرشيد.

أهم مؤلفاته: احتذى الكندي في مؤلفاته حذو أرسطو، وفسر بعض الكتب الفلسفية ما كان صعب منها فجاء على لسان ابن الججل الأندلسي أنه الفيلسوف الذي اتبع آثار أرسطو ودقق فيها، ولقد كان مترجماً وناقلاً وألف ما يقارب ٢٦٠ كتاباً، من بينها مؤلفه الفلسفة الأولى فيها الطبيعيات والتوحيد والفلسفة الداخلية والمسائل المنطقية المتعارضة، وما فوق الطبيعة، رسالة مدخل المنطقي، ورسالة في الاحتراس من حد السفسطائيين، ورسالة في علل الأوضاع النحوية، ورسالة في الطب الأبقراطي ورسالة في صفة الاسطرلاب رسالة في ماهية النفس^(١)، ومن إسهامات الكندي الرائدة قيامه بنقل عدد كبير من الكتب العلمية والفلسفية إلى اللغة العربية، وإصلاحه للكثير من الترجمات.

يتحدث أوليري عن الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، فيقول: «وتكون من هؤلاء الفلاسفة أخطر جماعة في تاريخ الثقافة الإسلامية، فلقد كانوا هم المسئولين إلى حد كبير عن إيقاظ الدراسات الأرسطوطاليسية في الأقاليم المسيحية اللاتينية، وكانوا هم الذين تطوروا بالتقاليد الأرسطوطاليسية التي أخذها الإسلام عن المجتمع السرياني فصحبوا وراجعوا محتوياتها بالدراسة المباشرة للنص الإغريقي والوصول إلى نتائجهم على نحو ما كان يفعل الشراح الأفلاطونيون المحدثون»^(٢).

ويعد أوليري الكندي المؤسس الحقيقي للبحث الفلسفي المنظم في الحضارة الإسلامية، وصاحب الدور الأبرز في توجيه الفكر الإسلامي نحو دراسة الفلسفة دراسة عقلية دقيقة. ويرى أن الكندي بدأ مسيرته الفكرية في إطار القضايا الكلامية التي شغلت المعتزلة، ثم تجاوز هذا الإطار إلى الإفادة المباشرة من الترجمات اليونانية التي بدأت تتوافر في العصر العباسي، الأمر

(١) الكندي وفلسفته، محمد عبد الهادي أبو ريده، مكان النشر مصر الناشر. دار الفكر العربي تاريخ النشر. ١٩٥٠ م، (ص ١٧).

(٢) (١) ينظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، (ص ١٢١).

الذي أتاح له معالجة المسائل الفلسفية بمنهج أكثر عمقاً وانضباطاً. ومن خلال هذا التوجه أسهم - في نظر أوليري - في فتح الطريق أمام دراسة فلسفة أرسطو دراسةً علمية متقدمة، مما أدى إلى انتقال الاهتمام من الجدل الكلامي التقليدي إلى آفاق فلسفية أوسع، انعكست آثارها في أعمال تلاميذه ومن جاء بعدهم من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام. كما يبرز أوليري مكانة الكندي العلمية في بغداد وصلته بالخلفاء العباسيين، ويجعل من معرفته باللغة اليونانية أحد أهم أسباب تميزه؛ إذ مكّنته من مراجعة عدد من الترجمات الفلسفية والعلمية، والمشاركة في نقل مؤلفات أرسطو وبطليموس وإقليدس وشرحها واختصارها. ولم يقتصر دوره على الترجمة والشرح، بل ألّف رسائل فلسفية أصيلة في موضوعات العقل والوجود والجواهر وغيرها، الأمر الذي جعله في نظر أوليري حلقةً محورية في تاريخ الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، ومهدّ لظهور تقليد فلسفي جديد استطاع أن يتجاوز حدود النقل إلى الإبداع والتطوير، وأن يؤدي فيما بعد دوراً مهماً في انتقال التراث الفلسفي إلى أوروبا الغربية^(١).

ويشير د. تمام حسان المترجم لكتاب أوليري إلى أن أوليري عندما تحدث عن «الكندي» (وهو عربي صريح النسب)، لم يجد فائدة في الاعتراف بأصالة عقله، بل ظل يربطه بالتبعية لليونان، مما يثبت وجود «نزعة عنصرية» في تحليل المؤلف، ولا يخفى من استعماله كلمة Arabic دون كلمة Arab أنه يقصد الإشارة إلى أن الفكر العربي الذي جعل موضوعاً للكتاب لم يكن Arab وإنما كان Arabic، أي أنه لم تنتج دائماً قرائح عربية، ولكنه كان فكراً باللغة العربية قام به قلة من العرب وكثرة من غيرهم، ولا تقتصر هذه الدعوى منه على أن تكون إشارة في العنوان، وإنما تصبح بعد ذلك تصريحاً في صلب الكتاب^(٢).

وينتقل أوليري إلى بيان المصادر الفلسفية التي أثرت في تكوين الكندي، فيرى أن جانباً مهماً من فلسفته تأثر بالأفلاطونية المحدثة التي تسربت إلى البيئة الإسلامية من خلال كتاب أثولوجيا أرسطو، الذي كان يُنسب خطأً إلى أرسطو، مع أنه في حقيقته مختصر للأجزاء الأخيرة من تاسوعات أفلوطين. ويقرر أن الكندي تلقى هذا الكتاب بوصفه نصّاً أرسطوياً أصيلاً، بل يرجح أنه راجع ترجمته العربية وقابلها على أصولها اليونانية دون أن يشك في صحة نسبتها إلى أرسطو. وقد كان لاعتماد الكندي على هذا الكتاب - في نظر أوليري - أثر بالغ في ترسيخ مكانته داخل

(١) ينظر: مقدمة المترجم الدكتور / تمام حسان، الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، (ص ١٢٢).

(٢) المرجع السابق، (ص ١٠، ١١).

التراث الفلسفي الإسلامي؛ إذ لم يقتصر دوره على إدخاله ضمن corpus أرسطو المتداول بين الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، بل أسهم كذلك في جعله أحد المرتكزات النظرية التي قامت عليها اتجاهات فلسفية لاحقة. ويستشهد أوليري برسالة الكندي في العقل بوصفها نموذجاً واضحاً لهذا التأثير؛ حيث جمع فيها بين نظرية أرسطو في النفس وتأويلاتها الأفلاطونية المحدثه، فقسّم مراتب العقل إلى درجات متعددة، تبدأ بالعقل الكامن بالقوة، ثم العقل الذي ينتقل إلى الفعل، ثم العقل المتصل بالفعل المعرفي، وتنتهي بالعقل الفعال المفارق الذي يفيض المعرفة على النفس الإنسانية. ومن ثم يرى أوليري أن فلسفة الكندي لم تكن امتداداً خالصاً للأرسطية، وإنما تشكلت من تفاعل بين عناصر أرسطية وأخرى أفلوطينية وصلت إلى العالم الإسلامي تحت اسم أرسطو، وهو ما يفسر حضور النزعة الإشرافية والفيضية في بعض جوانب البناء الفلسفي عنده^(١).

ويعرض أوليري الكندي بوصفه المؤسس الفعلي للدراسات الفلسفية في العالم الإسلامي، ويرى أن أثره تجاوز حدود الترجمة ونقل التراث اليوناني إلى تأسيس مجالات فلسفية ظلت محور اهتمام الفلاسفة المسلمين من بعده، ولا سيما علم النفس والميتافيزيقا. ويؤكد أن الكندي استند في بناء مشروعه الفلسفي إلى دراسة أرسطو في النفس كما شرحها الإسكندر الأفروديسي، مع تأثر واضح بالأفلاطونية المحدثه التي وصلت إلى المسلمين عبر كتاب أثولوجيا أرسطو، مما أتاح له تطوير تصور فلسفي يجمع بين عناصر أرسطية وأخرى أفلوطينية. كما يذهب أوليري إلى أن هذا التصور بدا في مراحله الأولى متوافقاً مع بعض المفاهيم الإسلامية المتعلقة بالنفس والروح وعلاقتها بالله، الأمر الذي سهّل تقبله في البيئة الإسلامية. ويرى كذلك أن إسهام الكندي في المنطق، وإن كان مهماً في تصحيح دراسة المنطق الأرسطي وتطويرها، لم يكن أبرز جوانب تأثيره؛ إذ ظل النحو في الثقافة العربية يؤدي الدور التأسيسي الذي أداه المنطق في الثقافة السريانية. ومن ثم يخلص إلى أن القيمة الحقيقية للكندي تكمن في توجيه الفكر الإسلامي نحو البحث الفلسفي المنظم في قضايا النفس والوجود وما وراء الطبيعة، وهي القضايا التي أصبحت لاحقاً محور النشاط الفلسفي لدى كبار فلاسفة الإسلام^(٢).

(١) ينظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، (ص ١٢٣).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص ١٢٥).

ويرد د. تمام حسان على أوليري برفضه الربط بين القيمة الفلسفية للحضارة الإسلامية والأصول العرقية لفلاسفتها، ويرى أن حديثه عن قلة الفلاسفة العرب بالنسب ينطوي على نزعة استشراقية تسعى إلى نفي الأصالة الفكرية عن العرب وإرجاع الإنجاز الفلسفي المنتسب إلي الإسلام إلى عناصر غير عربية. ويؤكد أن معيار الانتماء الحضاري لا يقوم على رابطة الدم وحدها، وإنما على اللغة والثقافة والبيئة الفكرية المشتركة؛ فالعلماء والفلاسفة الذين عاشوا في المجتمع الإسلامي، وتكلموا العربية، وأسهموا في خدمة علومها وثقافتها، يُعدّون جزءاً من الحضارة العربية الإسلامية مهما اختلفت أصولهم العرقية. ومن ثم فإن الفلسفة المنتسبة إلي الإسلام ليست نتاج قومية بعينها، بل ثمرة تفاعل حضاري احتضنته اللغة العربية ووحدته الثقافة الإسلامية، الأمر الذي يجعل نسبة هذا التراث إلى غير العرب لمجرد اختلاف الأنساب تجاهلاً للدور المركزي الذي قامت به العربية بوصفها وعاءاً للمعرفة ومجالاً للإبداع الفكري^(١).

ثم يشير دي لاسي أوليري إلى أهمية الكندي، الذي عُرف في التراث الإسلامي بلقب «فيلسوف العرب»، لا من حيث إسهاماته الفلسفية فحسب، بل من حيث ما تضمنته بعض مؤلفاته من إشارات إلى الفرق والاتجاهات الفكرية التي كانت موجودة في العالم الإسلامي في أواخر القرن الثالث الهجري. ويستند أوليري في ذلك إلى ما نشره المستشرق دي غويه ضمن «المكتبة الجغرافية العربية» بمدينة ليدن سنة ١٨٧٣م، فيقول: «ويقدم لنا الكندي - فيلسوف العرب كما كان يدعى (حوالي ٣٦٥) - خير فكرة عن الفرق المختلفة التي وجدت في الإسلام في نهاية القرن الثالث الهجري حيث قابلهم خلال أسفاره وقد نشر دي غويه عمله هذا في ليدن عام ١٨٧٣م باعتباره الجزء الثاني من المكتبة الجغرافية العربية»^(٢).

وتبرز هذه الإشارة قيمة كتابات الكندي بوصفها مصدراً مهماً لدراسة الحياة الفكرية والمذهبية في العصر العباسي، غير أن نسبة هذه المشاهدات إلى أسفار الكندي ولقائه بمختلف الفرق تحتاج إلى مزيد من التحقق التاريخي والنقدي؛ إذ إن كثيراً من المعلومات التي نقلها الكندي لا يلزم أن تكون ثمرة المشاهدة المباشرة، بل قد تكون مستمدة من مصادر مكتوبة أو من الأخبار المتداولة في عصره. ومن ثم فإن أهمية النص تكمن في دلالاته على تنوع الحياة الفكرية في

(١) ينظر: اللغة بين المعيارية والوصفية لتمام حسان، الناشر: عالم الكتب - ٣٨ شارع عبد الخالق ثروت، القاهرة (ص ١٧٣).

(٢) ينظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، (ص ١٢٦).

الحضارة الإسلامية، وعلى المكانة العلمية التي احتلها الكندي في رصد بعض مظاهرها، أكثر من دلالاته على كونه شاهداً مباشراً على جميع تلك الاتجاهات والفرق.

ثانياً: ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ): هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا البلخي ثم البخاري، المعروف بابن سينا، وهو أحد أهم الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام وأكثرهم تأثيراً، وخصوصاً في الفلسفة المشائية^(١)، وُلد في أفشنة قرب بخارى، وتلقى علوم الرياضيات والإلهيات والطب والفلسفة، وساعده على التوسع في التحصيل إتاحة الإطلاع على مكتبة البلاط الساماني الغنية بالكتب، عمل في خدمة الدولة السامانية ثم تنقل بين بلاطات أمراء الفرس طبيباً ومستشاراً، وتولى الوزارة لشمس الدولة البويهية مدةً من الزمن، وتعرض للسجن بعد وفاته. ثم انتقل إلى أصفهان حيث واصل نشاطه العلمي والسياسي، وتوفي سنة ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م أثناء إحدى حملات علاء الدولة بن كاكويه على همذان، ودُفن بها^(٢).

أهم مؤلفاته: لابن سينا مؤلفات كثيرة وأهم كتبه: «الشفاء» في الحكمة، أربعة أجزاء، وهي موسوعة فلسفية شملت مجالات عدة مثل الطب الفلسفة الرياضيات والعلوم الطبيعية، ومن تصانيفه (المعاد - (خ) رسالة في الحكمة، والسياسة، وأسرار الحكمة المشرقية - (ط) ثلاث مجلدات، وأرجوزة في المنطق - (ط)، ورسالة حي بن يقظان - (ط) وهي غير رسالة ابن الطفيل المسماة بهذا الاسم، وأسرار الصلاة - (ط) في ماهية الصلاة وأحكامها الظاهرة وأسرارها الباطنة إلخ، ولسان العرب عشر مجلدات في اللغة، والإنصاف - (خ) في الحكمة، وأقسام العلوم - (خ) رسالة، والخطب (خ) رسالة^(٣).

(١) المدرسة المشائية، تسمى أحياناً: الحكمة المشائية هي مدرسة فلسفية في اليونان القديمة، استمدوا أفكارهم من مؤسس تلك المدرسة الفيلسوف اليوناني أرسطو، الذي سماه تلاميذه المشاء استمدت المدرسة اسمها من كلمة Peripatos، والتي تعني أروقة مدرج الألعاب الرياضية في أثينا، حيث كان أعضاء تلك المدرسة يجتمعون وهناك كلمة يونانية أخرى مماثلة peripatetikos تشير إلى فعل المشي والصفة peripatetic التي تعني «المشاء». بعد وفاة أرسطو نشأت أسطورة أنه كان محاضراً «مشاء»، فحلت التسمية Peripatetikos محل الكلمة الأصلية Peripatos. باب المدرسة المشائية المؤلف مركز المعارف للتأليف والتحقيق كتاب علم الفلسفة، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، سنة ٢٠١٥ م. ص ٥٥.

(٢) ينظر: اكتفاء القنوع بما هو مطبوع: أدورد فنديك، (ص: ١٨٧).

(٣) بنظر: وفيات الأعيان وأنباء الزمان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان الإربلي، أبو العباس شمس الدين (ت ٦٨١ هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان (١ / ١٥٢) تاريخ حكماء الإسلام؛ ظهور الدين البيهقي؛ عني بنشره وتحقيقه محمد كرد علي • البيهقي، علي بن زيد - المجمع العلمي العربي، مطبعة الترقى

يتحدث دي لاسي أوليري عن أحد أهم الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، وهو ابن سينا، فيقول: «اشتهر ابن سينا بفكرته حول النفس حيث قسم النفس إلى ثلاثة مستويات النفس النباتية والنفس الحيوانية، والنفس العقلانية علي غرار فلاسفة اليونانيين. كما طور نظريات معقدة حول العقل والوجود^(١)، وأعظم نتاج في آسيا لاختمار الفكر الذي ولدته دراسة الفلسفة الأرسطوطاليسية والأفلاطونية المحدثه يظهر في أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى عام ٤٣٨ هـ (١٠٢٧ م)، والمعروف عموماً بابن سينا، وهو اسم صار في اللاتينية إلى Avicenna، ونحن نعرف حياته من سيرة له كتبها عن نفسه وأكملها تلميذه أبو عبيد الجرجاني مما يذكره عن أستاذه، وتعلم أن أباه كان حاكماً، على خرميشن Kharmasta ولكن بعد أن ولد له ابنه علي إلى بخاري، وفي الوطن الأصلي للأسرة - وهناك تلقى ابن سينا تعليمه، وفي صباء وصل بعض المعلمين الإسماعيليين إلى بخاري قادمين من مصر، وصار أبوه واحداً من أتباعهم، فتعلم ابن سينا منهم الإغريقية والفلسفة والهندسة والحساب ويعيننا هذا على تذكر كيفية اتصال الدعوة الإسماعيلية بالعلوم الهيلينية^(٢). أن ما أورده أوليري من تعلم ابن سينا الفلسفة اليونانية على أيدي الدعاة الإسماعيليين لا يعني أن التكوين الفكري لابن سينا كان إسماعيلياً، بل إن مصادره العلمية كانت متعددة ومتنوعة.

ثم يتحدث أوليري عن تعلم ابن سينا للمنطق، فيقول: «وصل إلى بخاري فيلسوف اسمه الناتني، فأقام ضيفاً على ابن سينا، فإذا تذكرنا معنى كلمة فيلسوف عرفنا أن هذا الضيف كان من طلاب أرسطو، وربما كان قادراً على اكتساب رزقه بتعليم فلسفة أرسطو، ولقد تعلم ابن سينا منه المنطق، واتجه عقله إلى تعاليم أرسطو التي كان الناس يدعون إليها كما يدعون إلى الدين. ثم درس من بعد ذلك إقليدس، والحكم الماثورة عن الفلاسفة. ثم كانت دراسته التالية للطب، فبرع فيه، حتى أنه اتخذ مهنة له. وحاول دراسة ميثافيزيقا أرسطو، ولكنه وجد في نفسه عجزاً

بدمشق ١٩٤٦م - ١٣٦٥هـ (٢٧ - ٧٢)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م (٤: ٤٦٦)، لسان الميزان: لأبي الفضل أحمد بن حجر العسقلاني - ط مؤسسة الأعلمي بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م تحقيق دائرة المعارف النظامية - الهند (٢: ٢٩١)، الفهرس التمهيدي للمخطوطات المصورة: أصدرته الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية في مصر ١٩٤٨م (٤٥٣ - ٤٦٤ و ٤٩٧ و ٥١٦ - ٥٦٦)، وفيه ذكر كثير من كتبه ورسائله المخطوطة.

(١) مدخل إلى التربية، محمد الطيبي وآخرون، ط ١، طبعة دار المسيرة عمان الأردن، سنة ٢٠٠٢م، (ص ٩٦).

(٢) ينظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، (ص ١٤٢).

تاما عن فهم معناها»^(١).

ثم يذهب أوليري إلى أن النزعة العقلية التي ظهرت عند ابن سينا لم تكن ظاهرة خاصة به، وإنما كانت امتداداً للاتجاه الذي رسخه الفارابي من قبله، ومن ثم فإنه لا يعد ابن سينا مبتدعاً لهذا المسلك، بل أبرز ممثليه. ويكشف هذا التحليل عن اعتراف أوليري بالدور التأسيسي الذي قام به الفارابي في بناء الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، وبالأثر الكبير الذي تركه في تطورها اللاحق، فيقول: «حتى اشترى ذات يوم أحد كتب الفارابي فاستطاع بواسطته أن يفهم المعنى والفحوى اللذين خفيا عليه من قبل، ولنا من أجل هذا أن نصف ابن سينا بأنه تلميذ الفارابي الذي كون عقله وهده إلى تفسير أرسطو، وكان الفارابي في أصح المعاني أبا لكل من تلاه من فلاسفة العرب، وأن ابن سينا على عظمته لا يدخل إلى التاريخ من مدخل الفارابي، ولا يؤثر أثره فيمن تلاه، ولو أن الغزالي يضعه مع الفارابي ويسمييهما الشارحين الرئيسين لأرسطو ويهتم الناس أحيانا بتناول ابن سينا للفلسفة منعزلة عن التنزيل القرآني، ولكنه في هذا لم يكن أصيلاً، لأن ذلك كان اتجاهاً عاماً فيما بعد الفارابي حتى ليتمكن أن تقول فقط أن ابن سينا هو أول كاتب مهم يتضع عنده هذا الاتجاه»^(٢).

القول بأن تناول ابن سينا للفلسفة كان بمعزل عن التنزيل القرآني يحتاج إلى شيء من التقييد؛ إذ إن ابن سينا، على الرغم من اعتماده الواسع على التراث الفلسفي اليوناني، لم ينفصل تماماً عن البيئة الإسلامية، بل حاول في مواضع متعددة التوفيق بين الرؤية الفلسفية وبعض المفاهيم الدينية، وإن كانت طبيعة هذا التوفيق ومقدار نجاحه محل نقاش بين الباحثين. ومن ثم، فإن النص يعكس جانباً من الحقيقة التاريخية المتعلقة بتأثير الفارابي في ابن سينا، لكنه يحمل في الوقت نفسه نزعة تميل إلى تفسير الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام بوصفها استمراراً للتقليد الأرسطي أكثر من كونها تجربة فكرية ذات خصوصية نابعة من البيئة الإسلامية.

ثم يتناول دي لاسي أوليري جانباً من الإنتاج العلمي الغزير لابن سينا، مشيراً إلى تنوع مؤلفاته بين العربية والفارسية، فيقول: «وكتب ابن سينا الكثير من الكتب العربية والفارسية، ولا يزال عدد من هذه الكتب موجوداً، ومن إنتاجه الشفاء، وهو دائرة معارف في الطبيعة وماوراء (الطبيعة والرياضيات ذات ثمانية عشر جزءاً) نشرها فورجيه في لندن عام ١٨٩٢م، ورسائل في المنطق

(١) ينظر: المرجع السابق، (ص ١٤٤).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص ١٤٤).

والفلسفة، وكتب في الطب تركز عليها شهرته إلى مد كبير وأشهر هذه الكتب الأخيرة النجاة، وهو مختصر الشفاء وكتاب القانون في الطب الذي حدد فيه تعاليم جالينوس وبقرطاس، مع إيضاحات من المؤلفين المتأخرين في الطب والقانون أكثر منهجية في ترتيبه من الحاوي للرازي وهو كتاب كان حتى ذلك الوقت أشهر متن في الطب العربي»^(١).

ومن ثم: فإن هذا النص يعكس اعترافاً واضحاً بمكانة ابن سينا العلمية وبإسهامه البارز في تطور الفلسفة والطب، وهو ما يؤكد أن الحضارة الإسلامية لم تقتصر على حفظ التراث اليوناني، بل أسهمت في تطويره وتنظيمه وإغنائه، وقدمت مؤلفات أصبحت بدورها مصادر معتمدة في الثقافة الإنسانية زمناً طويلاً، ثم يقول: «وكان ابن سينا آخر عظماء فلاسفة المشرق»^(٢)، ومن الواضح أن هذا التعبير لا يخلو من قدر من التعميم والمبالغة؛ إذ إن الفلسفة لم تتوقف تماماً بعد ابن سينا، بل استمرت في صور متعددة، وظهرت مدارس وشخصيات فلسفية بارزة في المشرق الإسلامي.

وخلاصة القول: أن عرض دي لاسي أوليري للكندي وابن سينا يكشف عن اعترافه بمكانتهما المحورية في تاريخ الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، وبإسهامهما الكبير في تطوير البحث العقلي ونقل التراث الفلسفي إلى آفاق أوسع، إلا أن تفسيره لهذا الإنجاز ظل محكوماً في كثير من المواضع بالنظر إليه بوصفه امتداداً للفلسفة اليونانية أكثر من كونه نتاجاً لتفاعلها مع البيئة الإسلامية. ومن منظور عقدي، فإن قيمة التجربة الفلسفية عند هذين الفيلسوفين لا تكمن في مجرد استيعاب الميراث اليوناني، وإنما في محاولتهما توظيف أدوات العقل في معالجة قضايا الوجود والنفس والمعرفة ضمن فضاء حضاري تشكله العقيدة الإسلامية. ومع ما وقع في بعض آرائهما من تأويلات فلسفية خالفت أصول أهل السنة في مسائل الإلهيات والنبوات والمعاد، فإن حضورهما في تاريخ الفكر الإسلامي يظل شاهداً على حيوية العقل المسلم وقدرته على التفاعل مع المعارف الوافدة وإعادة صياغتها في سياق ثقافي جديد، ومن ثم فإن دراسة الكندي وابن سينا لا ينبغي أن تنحصر في البحث عن مصادرها اليونانية فحسب، بل ينبغي أن تُفهم في إطار الجدل الفكري الذي نشأ داخل الحضارة الإسلامية بين مقتضيات العقل الفلسفي وحدود الوحي، وهو الجدل الذي أسهم في تشكيل كثير من القضايا العقدية والفلسفية التي ظلت مؤثرة في مسار الفكر الإسلامي قروناً متطاولة.

(١) ينظر: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، (ص ١٤٥).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص ١٤٩).

الخاتمة

النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج:

١. أثبت البحث أن دي لاسي أوليري تبنى رؤية استشراقية تجعل الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام امتداداً للفلسفة اليونانية، وتقلل من عنصر الأصالة والإبداع لدى الفلاسفة المسلمين، إذ ركّز على دور الترجمة والنقل أكثر من تركيزه على الجهود النقدية والإبداعية التي مارسها فلاسفة الإسلام.

٢. كشف البحث أن أوليري بالغ في تفسير نشأة العلوم والفلسفة المنتسبة إلى الإسلام بالاعتماد على المؤثرات الخارجية، ولا سيما التأثير الهيليني، مع إغفال أثر الوحي والبيئة الإسلامية والعوامل الحضارية الداخلية في تشكيل الفكر الفلسفي الإسلامي.

٣. بيّن البحث أن العلاقة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة المنتسبة إلى الإسلام لم تكن علاقة تبعية محضة، بل علاقة تفاعلٍ واستيعابٍ ونقدٍ وإعادة صياغة، وهو ما يظهر بوضوح في جهود الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة المسلمين.

٤. انتهى البحث إلى أن بعض أحكام أوليري اتسمت بالتعميم والاختزال، رغم ما تضمنه كتابه من جهود علمية في تتبع انتقال التراث الفلسفي، الأمر الذي يجعل دراسته مصدراً مهماً لفهم الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية، مع ضرورة التعامل معها بمنهج نقدي متوازن.

التوصيات:

١. تشجيع الدراسات العلمية النقدية المتخصصة في تحليل مناهج المستشرقين وأحكامهم على التراث الفكري الإسلامي؛ للكشف عن منطلقاتهم الفكرية وتقويم نتائجهم في ضوء المعايير العلمية الموضوعية.

٢. العناية بإبراز الجوانب الإبداعية والأصيلة في الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام من خلال الدراسات الأكاديمية المقارنة التي تُظهر إسهامات الفلاسفة المسلمين في تطوير الفكر الإنساني، بعيداً عن دعاوى النقل والتبعية المطلقة.

٣. الاهتمام بتحقيق ونشر الدراسات والردود العلمية التي تناولت الأحكام الاستشراقية بالنقد والمناقشة، بما يسهم في تقديم صورة أكثر دقة وإنصافاً عن التراث الفلسفي الإسلامي ومكانته في تاريخ الفكر العالمي.

المصادر والمراجع

١. الأبعاد الإيجابية للدراسات الاستشرقية، د. طلال بن عبد الله ملوش، أستاذ الدراسات الاستشرقية المساعد جامعة طيبة، مدلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم - جامعة المنيا .
٢. أثر المستعربين من علماء المشرقيات في الحضارة الإسلامية، محمد كرد علي، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٢٧م
٣. اكتفاء القنوع بما هو مطبوع: أشهر التأليف العربية في المطابع الشرقية والغربية، إدوارد كرنيليوس فاندريك، صححه وزاد عليه محمد علي الببلاوي، مصر: مطبعة التأليف (الهلال)، ١٣١٣هـ / ١٨٩٦م.
٤. باب المدرسة المشائية المؤلف مركز المعارف للتأليف والتحقيق كتاب علم الفلسفة، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، سنة ٢٠١٥ م.
٥. تاريخ حكماء الإسلام ; تأليف ظهير الدين البيهقي ؛ عني بنشره و تحقيقه محمد كرد علي . البيهقي، علي بن زيد - المجمع العلمي العربي، مطبعة الترقى بدمشق ١٩٤٦م – ١٣٦٥هـ.
٦. تحصيل السعادة، الفارابي، طبع دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، سنة ١٣٤٥
٧. التنبيه والإشراف: أبو الحسن علي المسعودي تحقيق: عبد الله إسماعيل الصاوي الناشر: مكتبة الشرق الإسلامية - القاهرة الطبعة: ١٩٣٨م.
٨. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٩. الطبيعيات من عيون الحكمة، ابن سينا، وهي الرسالة الأولى من تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، القاهرة، سنة ١٣١٧ هـ.
١٠. علوم اليونان وسبل إنتقالها إلى العرب / دي لاسي أوليري ؛ مراجعة زكي علي، ترجمة وهيب كامل . القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م.

١١. فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي، الناشر: دار المعارف، القاهرة: الطبعة الثانية.
١٢. الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، تحقيق د / محمد إبراهيم نصر، ود / عبد الرحمن عميرة طبعة دار الجبل، بيروت لبنان، طبعة ٢، سنة ١٤٢٦ هـ - ١٩٩٦ م
١٣. الفكر الإسلامي وتراث اليونان: دكتورة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦ م.
١٤. الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ديلاسي أوليري، ترجمة، دكتور تمام حسان، مراجعة: دكتور محمد مصطفى حلمي، دار الفكر - مكتبة الأسرة القاهرة ٢٠٠٧ م.
١٥. الفلسفة الإسلامية مفهوما وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، الصاوي أحمد، طبعة دار النصر للتوزيع والنشر السويس، سنة ١٩٩٨ م
١٦. الفلسفة الإسلامية من المنظور الاستشراقي: "إرنست رينان" أنموذجاً، إعداد: [الطالب: عليوي محمد]، إشراف: د. [د. كفيف فاطمة الزهراء]، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة الإسلامية، قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الدكتور مولاي الطاهر - سعيدة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، السنة الجامعية ٢٠١٥ - ٢٠١٦ م.
١٧. الفهرس التمهيدي للمخطوطات المصورة: أصدرته الإدارة الثقافة لجامعة الدول العربية في مصر ١٩٤٨ م.
١٨. الفهرست: أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعروف بابن النديم، المحقق: إبراهيم رمضان - الناشر: دار المعرفة بيروت - لبنان - الطبعة: الثانية ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م
١٩. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني، المشهور بحاجي خليفة، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١ م
٢٠. الكندي وفلسفته بيانات كتاب الكندي، محمد عبد الهادي أبو ريده، مكان النشر مصر الناشر. دار الفكر العربي تاريخ النشر. ١٩٥٠ م
٢١. لسان الميزان: لأبي الفضل أحمد بن حجر العسقلاني - ط مؤسسة الأعلمي بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م تحقيق دائرة المعارف النظامية - الهند.

٢٢. اللغة بين المعيارية والوصفية لتمام حسان، الناشر: عالم الكتب - ٣٨ شارع عبد الخالق ثروت، القاهرة.
٢٣. مدخل إلى التربية، محمد الطيطي وآخرون، ط ١، طبعة دار المسيرة عمان الأردن، سنة ٢٠٠٢م.
٢٤. مقدمة في الفلسفة الإسلامية، عمر محمد التومي الشيباني، ليبيا، طبعة العربية للكتاب، د. ط، سنة ١٩٨٢ م
٢٥. الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني بيروت لبنان طبعة دار المعرفة، سنة ١٩٨٢م
٢٦. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان الإربلي، أبو العباس شمس الدين، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان.

