IUG Journal of Islamic Studies | E-ISSN: 2410-5201 | IUGJIS
Peer-reviewed Journal of Islamic University-Gaza | P-ISSN: 2410-8715 | Vol 31, No 3, 2023, pp 276 -303

Received on (02-12-2022) Accepted on (22-01-2023)
https://doi.org/10.33976/IUGJIS.31.3/2023/12

The Attitude of the interpreters on philosophy and the opinions of Muslim philosophers _ Al-Alusi as a model_ an analytical study

Dr. Amer S. Elmlahma[*1]
Department of Fundamentals of Religion - College of Da`wah and Fundamentals of Religion - International Islamic Sciences University – Jordan[*1]

[*]Corresponding Author: d.amerm@hotmail.com

Abstract:
Imam Al-Alusi - may God Almighty have mercy on him - presented many of the views of Muslim philosophers in his interpretation of "Rouh al-Ma'ani", and indicated that it is not appropriate for the investigative scholars rejecting the opinion for the contempt of the author.
His position on Islamic philosophy and philosophers was fair, and he indicated that philosophical interpretation is acceptable as long as it does not contradict the purposes of the Sharia, and it has an interest. The imam presented the views of Muslim philosophers on issues of theology, prophecies, un seen, and natural things.
Imam Al-Alusi agreed in some of them, and indicated that they do not contradict the principles of religion and its rulings, such as denying the partner, denying astrology, and apposing some issues, such as denying the additional of divine attributes, and the necessity of prophethood, and saying that the infinity of world and even exonerated them from many of the sayings that were attributed to them. His discussion with them was a scholarly discussion based on evidence, documenting their sayings and referring to the names of their books in everything he quoted from them.
The researcher followed the Imam's speech on philosophy and Muslim philosophers in his interpretation of "Rouh al-Ma'ani." The study includes an introduction and four sections as follows: The first: Imam Al-Alusi's position on Muslim philosophy and philosophers.
The second: his attitude towards their views on the deity and Attributes.
the third: in prophecies and unseen.
the fourth: in the nature. The researcher followed the analytical, comparative, and critical method.

Keywords: Al-Alusi, interpretation, philosophy, theology, prophecies, nature.

موقف المفسرين من الفلسفة وآراء الفلاسفة المسلمين
ـ الألوسي أنموذجاً ـ دراسة تحليلية

د. عامر سلامة الملاحمة [1]
قسم أصول الدين- كلية الدعوة وأصول الدين- جامعة العلوم الإسلامية العالمية- الأردن [1]

الملخص:
لقد عرض الإمام الألوسي -رحمه الله تعالى- العديد من آراء الفلاسفة المسلمين في تفسيره "روح المعاني"، وبيّن أنه غير لائق بالعلماء المحققين رفض القول احتقاراً لصاحب القول. وكان موقفه من الفلسفة والفلاسفة المسلمين منصفاً، فأشار إلى أن التأويل الفلسفي مقبول ما لم يخالف مقاصد الشرع، وكان فيه مصلحة. وعرض الإمام آراء الفلاسفة المسلمين في مسائل الإلهيات، والنبوات، والسمعيات، والطبيعيات، فوافقهم في بعضها، وأشار إلى أنها لا تخالف أصول الدين وأحكامه، كنفي الشريك، ونفي التنجيم، وخالفهم في بعضها، كنفي زيادة الصفات الإلهية على الذات، والقول بوجوب النبوة، والقول بقدم العالم قدماً زمانياً، بل وبرأهم من العديد من الأقوال التي نُسبت إليهم، وكان نقاشه لهم نقاشاً علمياً قائماً على الدليل، وموثقاً لمقولاتهم ومشيراً لأسماء كتبهم في كل ما نقله عنهم. فتتبع الباحث حديث الإمام عن ذلك في تفسيره "روح المعاني"، فجاءت الدراسة في تمهيد وأربعة مباحث على النحو الآتي: الأول: موقف الإمام الألوسي من الفلسفة والفلاسفة المسلمين. والثاني: موقفه من آرائهم في مسائل الذات والصفات. والثالث: في النبوات والسمعيات. والرابع: في الطبيعيات. واتبع الباحث المنهج التحليلي، والمقارن، والنقدي.

كلمات مفتاحية: الألوسي ، تفسير ، فلسفة ، لاهوت ، نبوءات ، طبيعة

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ورضي الله عن الصحابة أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد.

قدّم المفسرون رحمهم الله تعالى جهوداً عظيمةً في خدمة كتاب الله عز وجل في عدة جوانب، منها: الجوانب التشريعية، والعقدية، والإعجازية، وغيرها، وعند النظر في هذه الموسوعات التفسيرية الضخمة نجد لهم أيضاً جهوداً عظيمة في عرض ومناقشة آراء الفلاسفة عموماً وآراء الفلاسفة المسلمين على وجه الخصوص. فجاءت هذه الدراسة في هذا الجانب، وتناولت نموذجاً من تلك النماذج المشرقة من المفسرين، وهو الإمام المفسر المدقق الألوسي صاحب تفسير "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، الذي عرض أقوال الفلاسفة المسلمين، فوقف على أصول الفلسفة القديمة والجديدة، وعلى آراء الفلاسفة عموماً، وكان يذكر آراءهم وينسبها إليهم ويناقشها من المعقول والمنقول بالحجة والبرهان، وعرضت الدراسة جهود الإمام الألوسي في مناقشة الفلاسفة في مسائل الإلهيات، والنبوات والسمعيات، والطبيعيات.

أهمية الدراسة: تظهر أهمية الدراسة من خلال الكشف عن موقف الألوسي من الفلسفة، وآراء الفلاسفة المسلمين في مسائل الإلهيات والنبوات والطبيعيات، وبيان مدى موافقتها أو مخالفتها للشريعة.

أهدافها: تهدف الدراسة إلى:

1- بيان موقف الألوسي من الفلسفة، والفلاسفة المسلمين.
2- بيان مدى دقة الألوسي في نقل أقوال الفلاسفة المسلمين في تفسيره.
3- الكشف عن موقف الألوسي من آراء الفلاسفة المسلمين في الإلهيات والنبوات والطبيعيات، ومناقشتها.

مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

تمثلت مشكلة الدراسة في بيان موقف الألوسي من الفلسفة، والفلاسفة المسلمين وآرائهم. أما أبرز تساؤلات الدراسة فهي:

1- ما موقف الألوسي من الفلسفة، والفلاسفة المسلمين؟
2- ما مدى اهتمام الألوسي بنقل أقوال الفلاسفة المسمين؟
3- ما مدى صحة نقل الألوسي لأقوال الفلاسفة المسلمين؟
4- ما موقف الألوسي من آراء الفلاسفة المسلمين في الإلهيات والنبوات والطبيعيات؟

الدراسات السابقة:

بعد البحث لم يجد الباحث دراسات سابقة وقريبة من ذات الموضوع إلا دراسة بعنوان "الأثر الفلسفي في التفسير"، للدكتور بكار محمود، رسالة دكتوراه كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، فتناولت الرسالة أثر الفلسفة في التفسير. وتناولت الفلسفة اليونانية، أما هذه الدراسة فمختلفة تماماً حيث تناولت موقف المفسرين من آراء الفلاسفة، واقتصرت على الألوسي رحمه الله تعالى من المفسرين، وكذلك اقتصرت على آراء الفلاسفة المسلمين.

منهج الدراسة: بعد جمع المادة العلمية، اتبع الباحث المناهج الآتية:

- المنهج التحليلي: حيث قام الباحث بتحليل أقوال الألوسي، ونصوص الفلاسفة المسلمين.
- المنهج النقدي: المتمثل ببيان أوجه السلب والإيجاب في كلام الألوسي وأقوال الفلاسفة المسلمين.
- المنهج المقارن: حيث يقارن الباحث بين ما ذكره الألوسي، وبين ما هو في كتب الفلاسفة المسلمين.

محتوى الدراسة:

التمهيد:

أولاً: مفهوم الفلسفة لغةً واصطلاحاً.

ثانياً: مفهوم التفسير لغةً واصطلاحاً.
ثالثاً: التعريف بالإمام الألوسي وتفسيره.
المبحث الأول: موقف الإمام الألوسي من الفلسفة، والفلاسفة المسلمين.
المبحث الثاني: موقف الإمام الألوسي من آراء الفلاسفة المسلمين في مسائل الذات والصفات.
المبحث الثالث: موقف الإمام الألوسي من آراء الفلاسفة المسلمين في النبوات والسمعيات.
المبحث الرابع: موقف الإمام الألوسي من آراء الفلاسفة المسلمين في الطبيعيات.
النتائج والتوصيات، وقائمة المصادر والمراجع.

التمهيد:

أولاً: مفهوم الفلسفة.

الفلسفة لغة: فلسف: الفَلْسَفَة: الحِكْمة.[1] "والفَيْلَسُوفُ: كلمةٌ يُونَانِيَّةٌ، أَيْ: مُحِبُّ الْحِكْمَةِ، أَصْلُهُ {فَيْلَا سُوفَا}. فَيْلَا: هُوَ الْمُحِبُّ، وسُوفَا: وَهُوَ الْحِكْمَةِ".[2]

الفلسفة اصطلاحاً:

يعرّفها الكندي[3]: (وحدوها أيضا من جهة فعلها، فقالوا: إن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان، أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة. وحدوها أيضاً من جهة فعلها، فقالوا: العناية بالموت. والموت عندهم موتان: طبيعي...، والثاني إماتة الشهوات، فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة...وحدوها أيضامن جهة العلة، فقالوا: صناعة الصناعات وحكمة الحكم. وحدوها أيضا فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه...فأما ما يُحدُ به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية، إنّيّاتها ومائيتها[4] وعللها، بقدر طاقة الإنسان)[5]. وعرّفها ابن سينا[6]: "الحكمة صناعة نظر يستفيد بها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله، لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل وتصير عالما معقولا، مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية" . وقسمها إلى: قسم نظري مجرد، وقسم عملي.[7]

1- انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، 1414هـ، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، ج9، ص273.

2 – الزَّبيدي، محمّد بن محمّد، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج23، ص476.

3 - أبو يوسف، يعقوب بن إسحاق، الملقب بفيلسوف العرب والإسلام في عصره، أحد أبناء الملوك من كنده، ولد 185هـ على الأرجح، ونشأ في البصرة، وتعلم الطب، والفلك، والفلسفة، وله العديد من المصنفات، جمع منها د. محمد أبو ريدة في كتاب رسائل الكندي الفلسفية، واختُلف في تاريخ وفاته، فقيل 252هـ، وقيل 260هـ. انظر: البيهقي، علي بن زيد، 1996، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق ممدوح حسن، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ص 52.

4 – الإنية: تحقيق الوجود العيني، فهويته، وعينيته، وإنيته واحدة. انظر: الحفني، عبد المنعم، 2000م، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 126.

5 – الكندي، أبو يوسف، 1950، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، نشرت ضمن رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، القاهرة، ص172– 173.

6 - ابن سينا، أبو علي الحسين، من بلخ، ولد سنة 370هـ، له العديد من المصنفات في مختلف العلوم، منها في الطب الفلسفة والمنطق والفلك، من أشهرها: الشفاء، الإشارات والتنبيهات، النجاة، الهداية، القانون بالطب. توفي يوم الجمعة الأولى من شهر رمضان سنة ٤٢٨هـ، ودفن بهمدان. انظر: البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص 65.

7 – انظر: ابن سينا، علي بن الحسين، 1908، رسالة في أقسام العلوم العقلية، نُشرت ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية، القاهرة، ص105.

وعرّفها ابن رشد[8]: (إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ...وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم).[9] فالفلسفة عند أهلها هي الحكمة في العلم والعمل، بقدر طاقة الإنسان، تحقيقاً للسعادة والفضيلة.

ثانياً: مفهوم التفسير.

التفسير لغة: يقول ابن منظور: "الفَسْرُ: الْبَيَانُ. فَسَر الشيءَ يفسِرُه، بالكَسر، ويفْسُرُه، بِالضَّمِّ، فَسْراً وفَسَّرَهُ: أَبانه...والفَسْرُ: كَشْفُ المُغَطّى، والتَّفْسير كَشف المُراد عَنِ اللَّفْظِ المُشْكل".[10]

التفسير اصطلاحاً:

تعددت تعريفات التفسير، ما بين الحد والرسم، وذلك نظراً لتعدد جزيئات العلم، يقول الشيخ محمد الذهبي: "وإذا نحن تتبعنا أقوال العلماء الذين تكلَّفوا الحد للتفسير، وجدناهم قد عرَّفوه بتعاريف كثيرة، يمكن إرجاعها كلها إلى واحد منها، فهي وإن كانت مختلفة من جهة اللفظ، إلا أنها متحدة من جهة المعنى وما تهدف إليه".[11]

فعرَّفه أبو حيان في البحر المحيط بقوله: "التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك".[12]

وحاول بعض العلماء تعريفه بما يجمع كل العلوم المتعلقة به بقدر طاقة الإنسان، فعرَّفه بعضهم بأنه: "علم نزول الآيات، وشئونها، وأقاصيصها، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومُحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومُطلقها ومُقيدها، ومُجملها ومُفسِّرها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعِبَرها وأمثالها".[13]

ثالثاً: التعريف بالإمام الألوسي وتفسيره.

أولاً: التعريف بالإمام الألوسي:

شهاب الدين، أبو الثناء، محمود أفندي الألوسي البغدادي، ولد في سنة 1217هـ / 1802م، في بغداد. وكان رحمه الله من علماء العراق في القرن الثالث عشر الهجري، وقد جمع بين العديد من العلوم وكتب بها. وجمع بين المنقول والمعقول، يصفه عمر كحالة قائلاً: "مفسرٌ، محدثٌ، فقيهٌ، أديبٌ، لغويٌ، نحويٌ، مشاركٌ في بعض العلوم".[14] وقد "اشتغل بالتدريس والتأليف وهو ابن ثلاث عشرة سنة، ودرس في عدة مدارس".[15]

وقُلِّد إفتاء الحنفية سنة 1248هـ. وأخذ عنه العديد من التلاميذ في مختلف العلوم، واشتهر بغزارة علمه وقوة لغته، يقول: "ما استودعتُ ذهني شيئاً فخانني، ولا دعوتُ فكرى لمعضلة إلا وأجابني"[16]. وبعد أن عُزل عن منصب الإفتاء، بقي منشغلاً بتفسير

---

[8] – محمد بن أحمد القرطبي، فيلسوف، وعالم مشارك في عدد من العلوم كالفقه والطب والمنطق، ولد بقرطبة عام 520هـ، وتوفي بمراكش عام 595هـ، له العديد من المصنفات، منها: مناهج الأدلة في عقائد الملة، فصل المقال فيما بين الحمة والشريعة من اتصال. انظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج3، ص94.

[9]– ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ط1، دار المعارف، القاهرة، ص22.

[10]– ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص55، بتصرف.

[11] – الذهبي، محمد السيد حسين، 2000م، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، ط7، القاهرة، ج1، ص 12.

[12] – أبو حيان، محمد بن يوسف، 1420هـ، البحر المحيط في التفسير، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ج1، ص26. وإلى مثل هذا ذهب الزركشي، انظر: الزركشي، أبو عبد الله، 1957، البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، مصر، ج1، ص13.

[13]– الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص13.

[14] – كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت، ج12، ص175.

[15] – انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص250.

[16] – المرجع نفسه، ج1، ص 251.

القرآن الكريم، وسافر (سنة 1262هـ). إلى الموصل، ثم الآستانة، فغاب 21 شهراً، وأكرمه السلطان عبد المجيد. ثم عاد إلى بغداد يكتب رحلاته ويُكمّل ما كان قد بدأ به من مصنفات، فاستمر إلى أن توفي. من أبرز مؤلفاته (روح المعاني) في التفسير، و(نشوة الشمول في السفر إلى إسلامبول) رحلته إلى الآستانة، و(نشوة المدام في العود إلى دار السلام) و(غرائب الاغتراب) ضمنه تراجم الذين لقيهم، وأبحاثاً ومناظرات، و(دقائق التفسير) و(الخريدة الغيبية) شرح به قصيدة لعبد الباقي الموصلي، و(مقامات) في التصوف والأخلاق، عارض بها مقامات الزمخشريّ، و(الأجوبة العراقية عن الأسئلة الإيرانية)[17]. فعُدّ من أعمدة الفكر والتجديد في عصره. وتوفي رحمه الله في يوم الجمعة الخامس والعشرين من ذي القعدة سنة 1270هـ/ 1854م، ودُفن في مقبرة الشيخ معروف الكرخي في الكرخ.[18]

ثانياً: التعريف بتفسير الإمام الألوسي.

أشار الشيخ الذهبي أن الألوسي كان يتطلع لتفسير القرآن الكريم، يقول الذهبي: "ثم ذكر أنه كثيراً ما خطر له أن يحرر كتاباً يجمع فيه ما عنده من ذلك، وأنه كان يتردد في ذلك، إلى أن رأى في بعض ليالي الجمعة من شهر رجب سنة 1252هـ...أن الله جَلّ شأنه أمره بطي السماوات والأرض، ورتق فتقهما على الطول والعرض، فرفع يداً إلى السماء، وخفض الأخرى إلى مستقر الماء، ثم انتبه من نومه وهو مستعظم لرؤيته، فجعل يفتش لها عن تعبير، فرأى في بعض الكتب أنها إشارة إلى تأليف تفسير، فشرع فيه في الليلة السادسة عشرة من شهر شعبان من السنة المذكورة، وكان عمره إذ ذاك أربعاً وثلاثين سنة...وذكر في خاتمته أنه انتهى منه ليلة الثلاثاء لأربع خلون من شهر ربيع الآخر سنة 1267هـ...وقد ذكروا أن سلوكه في تفسيره هذا كان أمراً عظيماً، وسراً من الأسرار غريباً، فإن نهاره كان للإفتاء والتدريس، وأول ليلة لمنادمة مستفيد وجليس، فيكتب بأواخر الليل منه ورقات، فيعطيها صباحاً للكُتَّاب الذين وظَّفهم في داره فلا يكملونها تبييضاً إلا في نحو عشر ساعات".[19]

وأما عن مكانة هذا التفسير، فيقول الشيخ الذهبي: "ثم إن هذا التفسير –والحق يقال– قد أفرغ فيه مؤلّفه وسعه، وبذل مجهوده حتى أخرجه للناس كتاباً جامعاً لآراء السَلَف رواية ودراية، مشتملاً على أقوال الخَلَف بكل أمانة وعناية، فهو جامع لخلاصة كل ما سبقه من التفاسير، فتراه ينقل لك عن تفسير ابن عطية، وتفسير أبي حيان، وتفسير الكشاف...وغيرها من كتب التفسير المعتبرة...ويجعل من نفسه نقَّاداً مُدققاً، ثم يبدى رأيه حراً فيما ينقل...ثم إنه إذا استصوب رأياً لبعض مَن ينقل عنهم، انتصر له ورجَّحَه على ما عداه"[20]. وأشار الشيخ الذهبي إلى خصائص تفسير الألوسي، منها:[21]

1- كان يذكر كلام الفرق المختلفة ويرد عليها، كما كان يذكر أقوال أهل الحكمة، ويقر منه ما صح.
2- كثرة استطراده للمسائل النحوية.
3- تكلم عن آيات الأحكام، فيمر عليها ويذكر آراء الفقهاء، مبيناً لأدلتهم.
4- ردّ الإسرائيليات، يقول الذهبي: "ومما نلاحظ على الألوسي أنه شديد النقد للإسرائيليات والأخبار المكذوبة التي حشا بها كثير من المفسِّرين تفاسيرهم وظنوها صحيحة"[22].
5- تعرض لأسباب النزول والقراءات، مشيراً إلى وجوه المناسبات بين السور والآيات.

---

[17] – انظر: الزركلي، خير الدين بن محمود، 2002، الأعلام، الناشر: دار العلم للملايين، ط 15، ج7، ص176– 177، بتصرف.
[18] – انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص251، بتصرف.
[19] – الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص251.
[20] – الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص252– 253، بتصرف.
[21] – انظر: المرجع نفسه، ج1، ص 253– 256، بتصرف.
[22] – المرجع نفسه، ج1، ص255.

ونختم بقول الشيخ الذهبي: "فروح المعاني للعلاّمة الألوسي ليس إلا موسوعة تفسيرية قيّمة. جمعت جُلَّ ما قاله علماء التفسير الذين تقدَّموا عليه، مع النقد الحر، والترجيح الذى يعتمد على قوة الذهن وصفاء القريحة...مما يشهد له بغزارة العلم على اختلاف نواحيه، وشمول الإحاطة بكل ما يتكلم فيه، فجزاه الله عن العلم وأهله خير الجزاء"[23].

من هنا وجد الباحث أنه لا بد من الاعتناء بهذا التفسير لتنوع وجودة ما كتب فيه الألوسي في مختلف المسائل، وخاصة ما ذكره من أقوال الفلاسفة المسلمين.

المبحث الأول: موقف الإمام الألوسي من الفلسفة والفلاسفة المسلمين.

المطلب الأول: مفهوم الحكمة عند الألوسي.

أولاً: مفهوم الحكمة:

أ- الحكمة لغةً: "الحِكْمَةُ عِبَارَةٌ عَنْ مَعْرِفَةِ أَفْضَلِ الأَشياء بِأَفْضَلِ الْعُلُومِ. وَيُقَالُ لمَنْ يُحْسِنُ دَقَائِقَ الصِّناعات ويُتقنها: حَكِيمٌ".[24]

ب- الحكمة اصطلاحاً: فيقول الجرجاني: "الحكمة: علم يُبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية...وقيل: الحكمة يستفاد منها ما هو الحق في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان، وقيل: كل كلام وافق الحق فهو حكمة، وقيل: الحكمة هي الكلام المقول المصون عن الحشو".[25]

وعرّفها التهانوي بقوله: (هي إتقان الفعل والقول وأحكامهما. وفي اصطلاح العلماء تطلق على معان، منها: علم الحكمة... ومنها معرفة الحقّ لذاته والخير لأجل العمل به وهو التكاليف الشرعية...ويقرب منه ما ذكر أهل السلوك من أنّ الحكمة معرفة آفات النفس والشيطان والرياضات).[26] فيدور مفهوم الحكمة حول إتقان العلم والعمل معاً بقدر طاقة الإنسان، فيمتنع الجهل، وينقاد للفضيلة والحق.

ثانياً: الحكمة عند الألوسي.

لقد عرض الألوسي مفهوم الحكمة في مواضع متعددة من تفسيره، وعند النظر فيما ذكره، نجد أنه أورد عدة تعريفات، فيقول: (الحكمة وهي معرفة حقائق الأشياء، وَالنُّبُوَّةَ، فسرها بعضهم بالرسالة).[27] ويقول: "وفسّر بعضهم الحكمة بالنبوة، والعلم بالتفقه في الدين، وقيل: الحكمة حبس النفس عن هواها وصونها عما لا ينبغي).[28]

ويقول: (وتقال للعلم؛ لأنه يمنع عن ارتكاب الباطل، ولإتقان الفعل لمنعه عن طرق الفساد والاعتراض).[29]

ويقول: (الحكمة التي هي الكمال في العلم والعمل).[30]

---

[23] – الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص257.

[24] – ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص140.

[25]– الجرجاني، علي بن محمد، 1983، التعريفات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص91.

[26]– التهانوي، محمد بن علي، 1996، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ج1، ص701.

[27]– الألوسي، شهاب الدين محمود 1415هـ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المحقق: علي عبد الباري عطية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ج4، ص204.

[28]– المرجع نفسه، ج6، ص 400.

[29]– الألوسي، روح المعاني، ج1، ص229.

[30]– المرجع نفسه، ج10، ص97.

مما سبق وجد الباحث أن الألوسي لم يخرج عن مفهومها في اللغة والاصطلاح، فالحكمة هي الكمال في العلم والعمل، أي العلم بالحق والعمل به. يقول الإمام الماتريدي عند تفسيره لقوله تعالى: "(يُؤْتِي الْحِكْمَةَ) يوفق للعلم والعمل به. والحكيم عند الله: هو العالم العامل".[31]

وقد ذكر ابن الجوزي عند تفسيره قوله تعالى: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ) أحد عشر قولاً، منها: قيل أنها القرآن، معرفة الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، وقيل: النبوة، وقيل: العلم والفقه، وقيل: الورع في دين الله، وقيل: العقل في الدين، وقيل: العلم والعمل.[32]

يقول الإمام الرازي: "الحكمة إما العلم وإما فعل الصواب".[33] ويُفسر ذلك بقوله: "أما العلم فهو أن تصير النفس بالتصورات الحقيقية والتصديقات النفسانية بمقتضى الطاقة البشرية، وأما العمل فهو أن يكون الإنسان آتيا بالعمل الأصلح الأصوب بمصالح الدنيا والآخرة، فهذا هو الحكمة وإنما سمي هذا بالحكمة لأن اشتقاق الحكمة من إحكام الأمور وتقويتها وتبعيدها عن أسباب الرخاوة والضعف، والاعتقادات الصائبة الصحيحة لا تقبل النسخ والنقض فكانت في غاية الإحكام، وأما الأعمال المطابقة لمصالح الدنيا والآخرة فإنها واجبة الرعاية ولا تقبل النقض والنسخ، فلهذا السبب سمينا تلك المعارف وهذه الأعمال بالحكمة".[34] وقد أشار ابن عاشور إلى مثل هذا في تفسيره.[35]

المطلب الثاني: موقف الإمام الألوسي من الفلسفة.

تعامل المفسرون عموماً مع الفلسفة، وذلك بعد انتشارها سواء أكانت اليونانية المترجمة، أم الفلسفة الإسلامية. ويعود سبب ذلك لشمولها، وتعدد موضوعاتها في المسائل الدينية والطبيعية والأخلاقية. وعند تتبع موقف الألوسي من الفلسفة، نجده قد أشار لها، مميزاً اليونانية، وبين ما قدمه الفلاسفة المسلمون. وفرّق بين أصولها، وبين أصول الحكمة. وبعد تتبع ما كتبه في تفسيره، تبيّن للباحث أن موقفه من الفلسفة يتمثل بالآتي:

1- صرّح بأن اعتماد أصول الفلسفة الصحيحة لغاية ومقصد شرعي لا يُحرم، فيقول: "كما لا يُحرم تعلم الفلسفة للمنصوب للذب عن الدين بردّ الشبه".[36]

2- أشار إلى العلاقة بين الفلسفة والشريعة، فيقول: "وأنا أقول: لا بأس بتأويل ظاهر تأويلاً قريباً لشيء من الفلسفة إذا تضمن مصلحة شرعية، ولم يستلزم مفسدة دينية، وأرى الإنصاف من الدين، ورد القول احتقاراً لقائله غير لائق بالعلماء المحققين".[37] ويقول أيضاً: "وما يقال: من أن فيه غير ذلك ابتناء على قواعد الفلسفة فلا يطعن فيه؛ لأن ذلك الابتناء غير مضر إن لم يخالف القواعد الشرعية كما فيما نحن فيه".[38] فالفلسفة التي قامت على أصول عقلية صحيحة وخرجت بنتائج سليمة وفق تلك القواعد والأصول لا إشكال فيها، ولا حرج في توفيقها مع الشرع.

3- كشف الإمام أسباب التعارض بين الفلسفة والشريعة، وأنه لا يكمن في أصول الفلسفة الصحيحة والحكمة، بل يكمن في اعتبار آراء الفلاسفة، بل نجده قد أنصف الفلسفة مشيراً إلى أن الخلل كان في أصول الفلاسفة، فيقول: "كلامهم في هذا الباب مخالف

---

[31] – الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج2، ص258.

[32] – ابن الجوزي، جمال الدين، 1422هـ، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق عبد الرازق المهدي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، ج1، ص 242 بتصرف.

[33] – الرازي، مفاتيح الغيب، ج7، ص57.

[34] – المرجع نفسه، ج26، ص376.

[35] – انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، 1984، التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، ج3، ص62-63. بتصرف.

[36] – الألوسي، روح المعاني، ج1، ص342.

[37] – المرجع نفسه، ج13، ص326.

[38] – المرجع نفسه، ج7، ص 358.

لأصول الفلسفة، ولا برهان لهم عليه سوى السفه".[39] ويقول: "وأن التزام التطبيق بين ما نطقت به الشريعة وما قاله الفلاسفة مع إكذاب بعضه بعضاً أصعب من المشي على الماء أو العروج إلى السماء".[40]

4- موضوعية الإمام في الحكم على الفلسفة، لذا ناقش أصولها بكل أمانة، دون أدنى تعصب أو هوى. وهذه الصورة وجدها الباحث عند بعض المفسرين قبل الألوسي، فقد أشار نجم الدين الطوفي إلى ذلك عند تفسيره قوله تعالى: "﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾الأعراف: 12، تضمَّن هذا من إبليس مخالفةً وعناداً واستكباراً واعتراضاً وقدحاً في الحكمة وجهلاً بالحقائق وغلطاً في الفلسفة...وبالجملة فإبليس استعمل الفلسفة؛ فوقع في السفه، ولو أعطى الفلسفة حقها؛ لأعطى الطاعة مستحقها".[41]

إلا أن هناك من المفسرين من رفض الفلسفة رفضاً مطلقاً دون التمييز بين أصول الفلسفة، وآراء الفلاسفة، وبين ما كتبه فلاسفة اليونان، وما كتبه فلاسفة الإسلام، وبين ما هو موافق للشريعة أو مخالفها، فحكم على الفلسفة كعلم من خلال مسالك الفلاسفة، فنجد أبا حيان مثلاً يقول: "وهو تكثير لا طائل تحته طافح بإشارات أهل الفلسفة بعيد من مناهج المتشرعين وعن مناحي كلام العرب ومن غلب عليه شيء حتى في غير مظانه ولله در القائل يغري منصور الموحدين بأهل الفلسفة من قصيدة: وحرق كتبهم شرقا وغربا ... ففيها كامن شر العلوم

يدب إلى العقائد من أذاها ...سموم والعقائد كالجسوم"[42]

ويقول محاولاً الاستدراك على الإمام الرازي: "وهذا الرجل كثيرا ما يورد كلام الفلاسفة وهم مباينون لأهل الشرائع في تفسير كلام الله تعالى المنزل بلغة العرب، والعرب لا تفهم شيئا من مفاهيم أهل الفلسفة، فتفسيرهم كاللغز والأحاجي، ويسميهم هذا الرجل حكماء، وهم من أجهل الكفرة بالله تعالى وبأنبيائه".[43] ومما تجب الإشارة إليه أن إيراد الإمام الرازي لكلام الفلاسفة كان إما مناقشاً له ورادا عليه، وإما بياناً لموافقة بعضه لأصول النقل والعقل، علماً أن الإمام الرازي كان شديداً على آراء الفلاسفة، وهذا مسلك معظم المفسرين ومعظم المتكلمين؛ لأنهم ناقشوا مذهب الفلاسفة وردوا عليها. والأمر الأخير هو أن ما ذكره أبو حيان ومن وافقه في ذلك تبنته مدارس الاستشراق في موقفها من الفلسفة الإسلامية، ورأت أن العرب لا تفهم الفلسفة وليس عندها القدرة على التفلسف.[44] وهذا باطل بما سبق. وبذا يتجلى موقف الألوسي المنصف من الفلسفة، والذي كان بعد دراية ونظر في أصول الفلسفة والفلاسفة، قبِل الصحيح الموافق للشريعة، وردّ على المناقض للشريعة.

المطلب الثالث: موقف الإمام الألوسي من الفلاسفة المسلمين.

عند تتبع ما كتبه الإمام الألوسي عن الفلاسفة عموماً، وعن فلاسفة الإسلام على وجه الخصوص، وجد الباحث أنه كان شديد التتبع لآرائهم، مجملاً ومفصلاً لها، ويمكن أن يُجمل الباحث ذلك فيما يلي، فمثلاً:

1- وجد الباحث بعد استقراء تفسير الإمام أن كلمة (الفلاسفة/ فلاسفة) وكان يقصد بمعظمها الفلاسفة المسلمين، وردت تقريباً 152 مرة. وصرّح باسم (فلاسفة الإسلام) في مواضع متعددة، وورد اسم (أرسطو، وأرسطاطاليس) 16مرة، وأفلاطون 9مرات، وابن سينا

---

[39] – المرجع نفسه، ج 8، ص29.

[40] – المرجع نفسه، ج13، ص326.

[41] – الطوفي، نجم الدين، 2005، الإشارات الإلهية إلي المباحث الأصولية، تحقيق: محمد حسن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ص272.

[42] – أبو حيان، محمد بن يوسف، 1420هـ، البحر المحيط، المحقق: صدقي محمد، ط، دار الفكر، بيروت، ج4، ص527.

[43] – المرجع نفسه، ج6، ص 425. للمزيد حول هذا الموقف الرافض للفلسفة عموماً، انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، 1410هـ، تفسير القرآن الكريم، المحقق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، ط1، دار ومكتبة الهلال – بيروت، ص 359.

[44]– انظر: عبد الغني، عبد المقصود،1997، مدخل إلى الفكر الفلسفي في الإسلام، مطبوعات قسم الفلسفة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ص111-112.

24مرة، وغير ذلك من شخوص الفلاسفة. وفي هذا دلالة على المساحة التي شغلتها الفلسفة في تفسيره ومدى درايته بمدارسهم سواء أكانت اليونانية أم الإسلامية، ومدى عرضه لأقوالهم ومناقشتها.

2- إطلاع الألوسي ومعرفته بكتب ورسائل الفلاسفة المسلمين، وهنا تظهر قوته في عرض ونقد آرائهم، وأمانة النقل عنده، فوقف على تلك المؤلفات وأخذ منها، وفهِم مراد قائلها، فلم ينسب الأقوال لهم نسبة، بل كان يصرح بأسماء المؤلفات التي أخذ منها، فيقول: "الأمر كما تدل عليه عبارته في الشفاء والإشارات فيرجع إلى معنى الإمكان"[45]. فيقصد هنا كتاب الشفاء لابن سينا، وكتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا. ويقول: "وقد زيف أمرهم ابن سينا في كتابيه الشفاء والنجاة".[46] وهنا يُشير إلى كتاب الشفاء، وكتاب النجاة لابن سينا. ومثل هذا الأمر لا تجده عند العديد ممن تحدثوا عن الفلسفة والفلاسفة. فتظهر سلامة منهجه في النقل والعرض والمناقشة.

3- استيعابه لآراء فلاسفة اليونان، فقد تحدث عنها في مواطن متعددة من تفسيره، وفي مسائل مختلفة، ونسب الآراء لأصحابها بكل أمانة ودقة، فمثلاً يذكر مخالفة أرسطو لأفلاطون: "وقد خالف أرسطو أفلاطون في أكثر المسائل وكان تلميذه".[47] وعند حديثه عن الروح، يقول: "وذهب أفلاطون ومن تقدمه من الفلاسفة إلى قدم الروح".[48] ويقول: "وذهب القدماء من الفلاسفة الطبيعيين إلى عدم ثبوت شيء من الحشر الجسماني".[49] وأشار إلى مدى مخالفة آراء اليونان للشرائع، وقيام تلك الآراء على الظنون والأوهام، فيقول: "وهذا بالنسبة إلى حملة العلم الشرعي عن الذي جاء به حكيم الأنبياء، ونبي الحكماء حضرة خاتم الرسالة، ومحدد جهات العدالة والبسالة صلى الله عليه وسلم، لا ما ذهب إليه جالينوس، وديمقراطيس، وأفلاطون، وأرسطاليس ومن مشى على آثارهم واعتكف على رواق أفكارهم فإن الجهل أولى بكثير مما ذهبوا إليه".[50]

4- أدرك الإمام مسلك الفلاسفة المسلمين في محاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة، فيقول: "فلاسفة الإسلام المتصدين للجمع بين الشريعة والفلسفة".[51] وما كان مخالفاً للشريعة رده، فيقول: "وإن التزام التطبيق بين ما نطقت به الشريعة، وما قاله الفلاسفة المسلمون مع إكذاب بعضه بعضاً أصعب من المشي على الماء أو العروج إلى السماء".[52] وهذا صحيح فإن بعض أوجه التوفيق التي ذهبت إليها بعض الفلاسفة المسلمين غير صحيحة، فكانت إلى التلفيق أقرب منه إلى التوفيق. وأشار الإمام إلى إنه كان هناك وجه مقبول وفيه مصلحة شرعية فلا بأس حينئذ، فيقول: "لا بأس بتأويل ظاهره تأويلاً قريباً لشيء من الفلسفة إذا تضمن مصلحة شرعية ولم يستلزم مفسدة دينية".[53] ويقول: "ووجب الرجوع إلى العلم المقتبس من مشكاة الرسالة والمنقدح من أنوار السيادة والبسالة، والاعتماد على ما قاله...وحمله على أحسن معانيه، وإذا أمكن الجمع بين ما يقوله الفلاسفة كيف كانوا مما يقبله العقل".[54] وقد أشار الإمام إلى أمرٍ في غاية الخطورة والدقة، وهو أن القول بالتوفيق مطلقاً بين أقوال الفلاسفة وبين الشرع، أمر لا يصح، فيقول: "وأنت تعلم أن من تصدى لتطبيق الآيات والأخبار على ما قاله الفلاسفة مطلقا فقد تصدى لأمرٍ لا يكاد يتم له والله تعالى ورسوله صلّى الله

[45]- الألوسي، روح المعاني، ج13، ص214.
[46]- المرجع نفسه، ج12، ص110.
[47]- المرجع نفسه، ج8، ص350.
[48]- الألوسي، روح المعاني، ج8، ص149.
[49]- المرجع نفسه، ج15، ص60.
[50]- المرجع نفسه، ج2، ص41.
[51]- المرجع نفسه، ج8، ص143.
[52]- الألوسي، روح المعاني، ج13، ص326.
[53]- المرجع نفسه، ج13، ص326.
[54]- الألوسي، روح المعاني، ج1، ص468.

عليه وسلم أحق بالاتباع. نعم تأويل النقلي إنما ينبغي إذا قام الدليل العقلي على خلاف ما دل عليه، وأكثر أدلة الفلاسفة قاعدة على العجز عن إثباتها إثباتاً صحيحاً ما يخالف أدلة أهل الشرع".[55]

5- كان موقف الإمام الألوسي منصفاً يقوم على أصول علمية، فلم يقدح بذواتهم، إنما كان يناقش آراءهم، فما كان صحيحاً قبله، فبعد نقله لأقوال الفارابي[56] وابن سينا مثلاً، كان يقارن بينها أحياناً، ثم يقوم بمناقشتها، على ما يأتي تفصيله في المباحث الآتية- إن شاء الله تعالى-. بل كان يُنكر عليهم إنكاراً شديداً حين تصادم أقوالهم الشريعة، فبعد ذكره تفسير ابن سينا سورة النور قال: "ولا يخفى عليك أن هذا مع تكلفه وابتنائه على ما أسسه الفلاسفة الذين هم في عمى عن نور الشريعة".[57]

ويرى الباحث أن موقف الإمام الألوسي السابق لم يخرج عن آراء العديد من المفسرين، يقول الإمام الماتريدي عند تفسيره قوله تعالى: (وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا): "دلالة ألا يسع النظر في كتاب الفلاسفة إلا على جهة العرض لما فيها على كتاب الله فيؤخذ بما يوافقه ويترك الباقي".[58] ويقول الإمام الألوسي: "وذكر النسفي أنه ليس فيها ما يعول عليه، وكلام الفلاسفة ما لم يكن فيه مصادمة لما تحقق عن المخبر الصادق لله مما لا بأس به".[59]

وهذا بخلاف موقف بعض المفسرين، والمتمثل برفض الفلسفة وتكفير أهلها، فمثلاً يقول أبو حيان: "وما زال في كل عصر منافقون يتسترون بالإسلام، ويحضرون الصلوات كالمتفلسفين الموجودين في عصرنا هذا، وقد أشار بعض علمائنا إليهم في شعر قاله وضمن فيه بعض الآية، فقال في أبي الوليد بن رشد الحفيد وأمثاله من متفلسفة الإسلام:

لأشياع الفلاسفة اعتقاد يرون به عن الشرع انحلالا
أباحوا كل محظور حرام وردوه لأنفسهم حلالا
وما انتسبوا إلى الإسلام إلا لصون دمائهم أن لا تسالا
فيأتون المناكر في نشاط ويأتون الصلاة وهم كسالى"[60]

مما سبق يتبيّن للباحث موقف الإمام المنصف، والذي يكشف عن شخصية علمية منهجية، يُسند الأقوال ويناقش بالبرهان لا بالعاطفة، لذا يُعد مرجعاً في ذلك -رحمه الله تعالى-.

المبحث الثاني: موقف الإمام الألوسي من آراء الفلاسفة المسلمين في الإلهيات.

أفرد الألوسي مساحة واسعة في تفسيره لعرض ومناقشة أقوال الفلاسفة في مسائل الإلهيات عموماً، مثل: حديثهم عن الذات، والصفات، والأفعال. وقد صرّح بذلك بقوله: "وللفلاسفة ومن يحذو حذوهم في ذلك بحث طويل لا بأس بالاطلاع عليه ليؤخذ منه ما صفا، ويترك منه ما كدر. قالوا: إن الأول تعالى تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع أفاعيله لا يتصور بخله بإفاضة الخيرات، وليس الداعي له لذلك إلا علمه بوجوه الخير ومصالح الغير الذي هو عين ذاته كسائر صفاته".[61]

كما أشار إلى الجانب الجدلي عند الفلاسفة في مثل هذه القضايا والتي تُعد من أمهات مسائل العقيدة، فيقول عند تفسيره قوله تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدىً وَلا كِتابٍ مُنِيرٍ) لقمان، أية20،"يشير إلى أهل الجدل من الفلاسفة فإنهم

---

[55]- المرجع نفسه، ج15، ص10.

[56] - أبو نصر محمد بن أوزلغ، الملقب بالمعلم الثاني، ولد سنة 260هـ، بفاراب، وتوفي سنة339هـ، في دمشق، فيلسوف، وموسيقي، وطبيب، وعالم بالفلك، له العديد من المصنفات. انظر: كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، ج3، ص 628.

[57]- المرجع نفسه، ج 9، ص365.

[58]- الماتريدي، أبو منصور، 2005، تأويلات أهل السنة، المحقق: د. مجدي باسلوم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ج7، ص157.

[59]- الألوسي، روح المعاني، ج7، ص211.

[60]- أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج4، ص109. للمزيد انظر: ج6، ص46- 47.

[61]- الألوسي، روح المعاني، ج8، ص141.

يجادلون في ذات الله تعالى وصفاته عزّ وجلّ كذلك عند التحقيق؛ لأنهم لا يعتبرون كلام الرسل عليهم الصلاة والسلام ولا الكتب المنزلة من السماء، وأكثر علومهم مشوب بآفة الوهم".[62] ويمكن حصر حديث الألوسي في ذلك في المسائل الآتية:

1- وجود الله تعالى.

يقول: "وجوب الوجود مبدأ جميع الكمالات، ولذا فرعوا عليه كثيراً منها، فلا ريب أنه يوجب استحقاق التعظيم والتبجيل، ولا معنى لاستحقاق العبادة إلا ذلك، فإذا لم يستحق غيره تعالى العبادة لم يوجد واجب وجود غيره سبحانه وإلا لاستحق العبادة قطعاً، وإذا لم يوجد لم يكن ممكناً أيضاً، فثبت أن نفي استحقاق العبادة يستلزم نفي التعدد جزماً. وتعقب بأن فيه البناء على أن الإله لا يكون إلا واجب الوجود، وقد سمعت أنها وإن كانت قطعية الصدق في نفس الأمر، إلا أنها غير مسلمة عند المشركين. ومن المحققين من قال: إنه لا يلتفت إلى عدم تسليمهم لمكابرتهم ما عسى أن يكون بديهياً. نعم ربما يقال: إن الكلمة الطيبة على ذلك التقدير إنما تدل على نفي المعبود بالفعل، بناء على ما قرر في المنطق: أن ذات الموضوع يجب اتصافه بالعنوان بالفعل، ويجاب بمنع وجوب ذلك بل يكفي الاتصاف بالإمكان كما صرح به الفارابي، وأما ما نقل عن الشيخ[63] فمعناه كونه بالفعل بحسب الفرض العقلي لا بحسب نفس الأمر كما تدل عليه عبارته في الشفاء والإشارات فيرجع إلى معنى الإمكان. والفرق بين المذهبين أن في مذهب الشيخ زيادة اعتبار ليست في مذهب الفارابي، وهي أن الشيخ اعتبر مع الإمكان بحسب نفس الأمر فرض الاتصاف بالفعل ولم يعتبره الفارابي، وبالجملة إن الاتصاف بالفعل غير لازم فكل ما يمكن اتصافه بالمعبودية داخل في الحكم بأنه لا يستحق العبادة".[64]

ويقول: "وأيا ما كان فمعنى الآية لم يعلموا أن السموات والأرض كانتا معدومتين فأوجدناهما، ومعنى علمهم بذلك تمكنهم من العلم به بأدنى نظر؛ لأنهما ممكنان، والممكن باعتبار ذاته وحدها يكون معدوماً، واتصافه بالوجود لا يكون إلا من واجب الوجود. قال ابن سينا في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء: سائر الأشياء غير واجب الوجود لا تستحق الوجود، بل هي في أنفسها ومع قطع إضافتها إلى الواجب تستحق العدم، ولا يعقل أن يكون وجود السماوات والأرض مع إمكانهما الضروري عن غير علة".[65]

ونلحظ مما سبق دقة الإمام الألوسي، في تصوير مذهب الفارابي وابن سينا في هذه المسألة، باعتماده على مصادرهم ما سلف بالنص على أسماء كتبهم، موضحاً توافق أقولهم وعدم تناقضها في ذلك.

لقد أشار الإمام الألوسي أولاً إلى أن إثبات الربوبية هو مسلك جميع الحكماء والعقلاء، فإنكارها لا يكون إلا من جاهل أو مكابر، من هنا بيّن مسلك اليونان في إثبات الربوبية، فيقول: "فأقول: قد صح عند أساطين الحكمة والنبوة- مما شاهدوه في أرصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضتهم وكذا عند سائر المتألهين الربانيين من حكماء الإسلام والفرس وغيرهم- أن لكل نوع جسماني من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد عن المادة، قائم بنفسه مدبر له حافظ إياه وهو المنمي والغاذي والمولد في النبات والحيوان والإنسان، لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها، وفينا عن أنفسنا وإلا لكان لنا شعور بها".[66]

ثم بيّن الألوسي مسلك ابن سينا في إثبات الربوبية، فيقول: "وقال الرئيس ابن سينا بعد أن حمل الفلق على ظلمة العدم المفلوقة بنور الوجود: إن في ذكر الرب سراً لطيفاً من حقائق العلم وذلك أن المربوب لا يستغني في شيء من حالاته عن الرب كما يشاهد

---

[62]- الألوسي، روح المعاني، ج11، ص111.

[63] - يقصد ابن سينا.

[64]- الألوسي، روح المعاني، ج13، ص214.

[65]- المرجع نفسه، ج9، ص34.

[66]- المرجع نفسه، ج1، ص175.

في الطفل ما دام مربوباً، ولما كانت الماهيات الممكنة غير مستغنية عن إفاضة المبدأ الأول لا جرم ذكر لفظ الرب للإشارة إلى ذلك".[67]

وعند الرجوع إلى ما كتبه الفلاسفة نجد الفارابي يُشير إلى ذلك بقوله: "الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريء من أنحاء النقص، كل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص...فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود...ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة...ولا يمكن أن يكون وجود أصلاً مثل وجوده، ولا أيضاً في مثل مرتبة وجوده...وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به، أو عنه، أو له كان وجوده".[68]

وقد أفرد ابن سينا باباً في إثبات واجب الوجود في مواضع متعددة من كتبه، يقول: "اعلم أن الموجود، إما أن يكون له سبب في وجوده أو لا سبب له، فإن كان له سبب فنسميه ممكن الوجود سواء كان قبل الوجود إذا فرضناه".[69]

ويقول: "أما الذي هو واجب الوجود بذاته، فهو الذي لذاته لا لشيء آخر أي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه".[70]

2- وحدانية الله جل جلاله.

أما فيما يخص مسألة الوحدانية، فنجد الألوسي قد ذكر كلام ابن سينا في تفسير معنى الوحدانية، مشيراً إلى من وافقه، فيقول: "وقال بعض الأجلّة: إن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك، فالمراد به هنا حيث أطلق المتصف بالواحدية التي لا يمكن أن يكون أزيد منها ولا أكمل، فهو ما يكون منزه الذات عن أنحاء التركيب والتعدد خارجاً وذهناً وما يستلزم أحدهما كالجسمية والتحيز والمشاركة في الحقيقة وخواصها كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة المقتضية للألوهية، وهو مأخوذ من كلام الرئيس أبي علي بن سينا في تفسيره السورة الجليلة حيث قال إن (أحداً) دال على أنه تعالى واحد من جميع الوجوه، وأنه لا كثرة هناك أصلاً لا كثرةً معنوية وهي كثرة المقومات والأجناس والفصول وكثرة الأجزاء الخارجية المتمايزة عقلا كما في المادة والصورة، والكثرة الحسية بالقوة أو بالفعل كما في الجسم وذلك يتضمن لكونه سبحانه منزها عن الجنس والفصل والمادة والصورة والأعراض والأبعاض والأعضاء والأشكال والألوان وسائر ما يثلم الوحدة الكاملة والبساطة الحقة اللائقة بكرم وجهه عز وجل عن أن يشبهه شيء أو يساويه سبحانه شيء".[71]

ويذكر الألوسي استدلال الفلاسفة المسلمين على وحدانية الله تعالى، فيقول: "بل أكثر-يقصد الحكماء- براهينهم الدالة على التوحيد الذي هو أجلّ المطالب الإلهية بل جميعها يتوقف على أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتأكد، وأن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو في حد نفسه ممكن، ووجوده كوجوبه يستفاد من الغير فلا يكون واجباً، ومن أشهرها أنه لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود ومتغايرين بأمر من الأمور، وإلا لم يكونا اثنين، وما به الامتياز إما أن يكون تمام الحقيقة أو جزؤها، لا سبيل إلى الأول لأن الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما، أو عن حقيقة أحدهما وهو محال، لما تقرر من أن وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته، ولا سبيل إلى الثاني، لأن كل واحد منهما يكون مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز، وكل مركب محتاج، فلا يكون واجباً، لإمكانه، فيكون كل من الواجبين أو أحدهما ممكنا هذا خلف".[72]

---

[67]- الألوسي، روح المعاني، ج15، ص518.

[68]- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، 2012، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، ص7.

[69]- ابن سينا، أبو علي، (د.ت)، الرسالة العرشية، تحقيق د. إبراهيم هلال، كلية البنات، جامعة عين شمس، ص15. للمزيد انظر: ص18.

[70]- ابن سينا، أبو علي، 1985، النجاة، نقحه د. ماجد فخري، ط1، دار الآفاق، بيروت، ص261.

[71]- الألوسي، روح المعاني، ج15، ص510. وقد ذكر ابن عطية ذلك في تفسيره، انظر: ابن عطية، أبو محمد، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ١٤٢٢هـ، ج30، ص616.

[72]- الألوسي، روح المعاني، ج9، ص26.

وعند مراجعة ما كتبه فلاسفة الإسلام نجدهم قد أكدوا على إثبات وحدانيته جل جلاله، كما ذكر الإمام الألوسي، يقول الفارابي عند تقريره مذهبه في الوحدانية ونفي الشريك عن الله جل جلاله: "ولا يمكن أن يكون الوجود الذي لشيء آخر سواه...فلا يكون اثنان، بل يكون هناك ذات واحدة فقط؛ لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا به".[73] ويقول ابن سينا تحت عنوان "وحدانية واجب الوجود": "والواجب لذاته وحداني، لو انقسم إلى الأجزاء لكان يجب بالجزء، وهو غيره، ولوكان الانقسام بالفصول حتى تكون حقيقة وجوب الوجود لكثيرين مختلفين بالفصول، لكانت الفصول مقدمة لوجوب الوجود بالذات...ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود لشخصين، فقد قيل إن ذلك يوجب أن يكون كل واحد منهما معلولاً من حيث هو هو".[74]

ويقول كذلك في شرح الصمدية: " (أحدٌ) مبالغة في الوحدة، والمبالغة التامة في الوحدة لا تتحقق إلا إذا كانت الواحدية بحيث لا يمكن أن يكون أشد وأكمل منها...فقوله تعالى: (أحدٌ) دال على أنه واحد من جميع الوجوه وأنه لا كثرة هناك أصلاً، لا كثرة معنوية عن كثرة المقدمات كالأجناس والفصول، أو كثرة الأجزاء الفعلية كالمادة والصورة في الجسم، ولا كثرة حسية بالقوة أو الفعل، وذلك لكونه منزهاً عن الجنس والفصل والمادة والصورة والأعراض والأبعاض والأعضاء والأشكال والألوان وسائر أنواع القسمة التي تثلم الوحدة الكاملة والبساطة الحقة الثابتة لله جل جلاله وتعالى عن أن يشبهه شيء أو يساويه أمرٌ ".[75]

وقد أفرد ابن سينا كذلك في النجاة مباحث في "أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين إذ لا مثل له ولا ضد"، و "في أنه واحد من وجوه شتى"، و "في البرهان على أنه لا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود أي أن الوجود الذي يوصف به ليس هو لغيره، وإن لم يكن من جنسه ونوعه".[76]

ويقول ابن رشد: "فقد تبيّن من هذا القول الطريق التي دعا الشرع من مثلها الناس إلى الإقرار بوجود البارئ سبحانه، ونفي الإلهية عمن سواه، وهما المعنيان اللذان تتضمنها كلمة التوحيد".[77]

3- صفات الله جل جلاله.

لقد تتبع الألوسي أصول المسألة وفروعها عند الفلاسفة المسلمين، وجاء حديثه في المسألة على النحو الآتي:

أ- حديثه عن مسألة زيادة الصفات على الذات، ومذهب الفلاسفة في ذلك، فيقول: "وليس علمه سبحانه عين ذاته كما يقوله الفلاسفة ومن ضاهاهم وللمناقشة فيه مجال". [78]

ونقل الألوسي عن الفلاسفة ما يُفيد إثباتهم للصفات، فنقل عن الفارابي حديثه عن إثبات صفة قدرته تعالى، وكذا صفة العلم، وكذلك عن ابن سينا. وعند مراجعة ما كتبه الفلاسفة المسلمون بخصوص هذه المسألة، وهي "زيادة الصفات على الذات"، نجد أن ما ذكره الألوسي في وصف مذهبهم كان صحيحاً، فها هو ابن سينا يصرح بذلك، بقوله: "إنّ صفاته لا تكون زائدة على ذاته، لأنها لو كانت زائدة على ذاته لكانت الصفات بالنسبة إلى الذات تكون بالقوة، وتكون الذات مسببة لتلك الصفات فإنّ تلك الذات تكون متقدمة عليها، فتكون من وجه فاعلة، ومن وجه قابلة".[79]

وكذا أشار الفارابي من قبل إلى ذلك.[80] ومذهب الفلاسفة المسلمين في هذا هو عين مذهب المعتزلة.

---

[73] – الفارابي، أبو نصر محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص9.

[74] – ابن سينا، أبو علي،(د.ت)، الهداية، تحقيق د. محمد عبده، مكتبة القاهرة الحديث، القاهرة، ص260- 261.

[75] – ابن سينا، أبو علي، 2004، الرسالة الصمدية، نشرت ضمن جامع البدائع، تحقيق محمد حسن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ص23.

[76] – انظر: ابن سينا، النجاة، ص266- 267.

[77] – ابن رشد، أبو الوليد، 1964، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص159.

[78] – الألوسي، روح المعاني، ج4، ص367.

[79] – ابن سينا، الرسالة العرشية، ص21.

[80] – انظر: الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص16.

لكن يلزم على هذا المذهب إذا كان العلم هو الذات، والإرادة هي الذات، فالعلم هو الإرادة، وهذا غير صحيح. فالله جل جلاله عالم، وكل عالم له علم، قال تعالى: (أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ) النساء: 166.[81]

وذهب ابن رشد إلى رأي مخالف للفلاسفة في هذه المسألة، وهو أنها مما لا يُكلف الإنسان بمعرفتها، فيقول: "وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع، وإذا كان هذا هكذا، فإذاً الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمره هذه الصفات، هو ما يُصرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل".[82]

وقد تتبع الإمام التفتازاني مذهب المخالفين في زيادة الصفات، وهم الفلاسفة المسلمون والمعتزلة، وردّ عليهم مشيراً لمقولاتهم، فيقول: "لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة، لأن الصفة لا تقوم بنفسها، فضلاً عن الوجود...وأجيب بالمنع كما مر، وقد يقرر لزوم كونه الفاعل، بأن جميع الممكنات مستندة إليه وكأنه إلزامي، وإلا فأكثر الممكنات عند الفلاسفة أثر للغير، وإن كانت بالآخرة منتهية إلى الواجب".[83] لذا أشار التفتازاني إلى أن "صفاته –تعالى– زائدة على الذات فهو عالم له علم، قادر له قدرة، حي له حياة إلى غير ذلك خلافاً للفلاسفة والمعتزلة".[84]

ب- حديثه عن معتقد الفلاسفة المسلمين في صفة العلم الإلهي، وقولهم بأن الله جل جلاله يعلم الكليات دون الجزئيات، فيقول: "وهذا مأخوذ من الشبهة التي ذكرها جمهور الفلاسفة في نفي علم الله تعالى بالجزئيات المتغيرة، فإنهم قالوا: إنه تعالى إذا علم مثلاً أن زيداً في الدار الآن ثم خرج عنها، فإما أن يزول ذلك العلم ولا يعلم سبحانه أنه في الدار أو يبقى ذلك العلم بحاله، والأول يوجب التغير في ذاته سبحانه، والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه بما دفعوا به تلك الشبهة، وهو ما ذكر في المواقف وشرحه من منع لزوم التغير فيه تعالى، بل التغير إنما هو في الإضافات، لأن العلم عندنا إضافة مخصوصة وتعلق بين العالم والمعلوم. أو صفة حقيقية ذات إضافة".[85]

ولكن نجد الألوسي قد اتصف بالموضوعية والأمانة في حكاية مذهبهم وفي الحكم عليهم بخصوص هذا، فنجده قد ردّ ما نُسب إليهم من القول بنفي العلم الإلهي، فيقول: "وفيها دليل على أن الله تعالى عالم بالجزئيات. ونُسبت المخالفة فيه للفلاسفة، والحق أنهم لا ينكرون ذلك. وإنما ينكرون علمه سبحانه بها بوجه جزئي وهو بحث طويل الذيل".[86] وعند مراجعة ما كتبه الفلاسفة المسلمون، نجد أن الأمر كما أشار إليه الألوسي، فقد تبيّن للباحث أنهم:

1- أثبتوا صفة العلم الإلهي، يقول ابن سينا: "أنه عالم بذاته، وأن علمه ومعلومه وعالميته شيء واحد، وأنه عالم بغيره، وأنه عالم بجميع المعلومات بذاته، وأنه يعلم الجميع بعلم واحد، وأنه يعلمه على وجه لا يتغير علمه بوجود المعلوم أو عدمه"[87].

2- جاءت نصوص عنهم في إثبات العلم بالجزئيات والكليات، يقول ابن سينا: "وبيان أنه عالم بجميع المعلومات...وأنه عالم بذاته، وإذا كان عالماً بذاته فعلمه على الوجه الذي هو عليه، وهو أنه مبدأ لجميع الحقائق والموجودات، فإذا لا يعزُب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء، بل جميع ما يحصل في الوجود فإنما يحصل بسببه، وهو مسبب الأسباب فيعلم ما هو مسببه وموجده ومبدعه".[88] ويقول ابن رشد: "وأما العلم فقد نبّه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى: (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)

---

[81] – للوقوف على أدلة أهل السنة في إثبات الصفات، انظر: التفتازاني، مسعود بن عمر، 2001، شرح المقاصد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.، ج3، ص53- 57.

[82] – ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص167.

[83] – التفتازاني، شرح المقاصد، ج3، ص57- 58.

[84] – المرجع نفسه، ج3، ص51.

[85] – الألوسي، روح المعاني، ج7، ص162. للمزيد انظر: ج9، ص418.

[86] – الألوسي، روح المعاني، ج4، ص164.

[87] – ابن سينا، الرسالة العرشية، ص24.

[88] – ابن سينا، الرسالة العرشية، ص26.

الملك: 14...وهذه الصفة هي صفة قديمة، إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتاً ما...فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان...وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع".[89]

3- جاءت النصوص أيضاً عن ابن سينا بالإشارة إلى أنه سبحانه يعلم بعلم كلي، فيقول: "ولأنه يعلم ذاته فيعلم أن عنه كل موجود، فيعلم عن ذاته كل وجود كلي وجزئي بنوع كلي".[90]

4- إن ما دفع الفلاسفة المسلمين لمثل هذا الرأي الذي صاروا إليه، هو مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، فإذا نظرنا إلى الجانب الأول وهو تصريحهم بالعلم الإلهي المطلق للكلي والجزئي، وهذا الجانب الشرعي في حديثهم، وأما إذا نظرنا إلى الجانب الآخر وهو أنه يعلم الجزئي بصورة الكلي، فهذا فيه مخالفة لمقاصد الشرع. من هنا وجد الباحث أن الإمام الألوسي أشار إلى المسألتين، بل ونفى عنهم أنهم ينكرون العلم الإلهي. يقول الدكتور محمد عبده في تعليقه على كلام لابن سينا: "إن ابن سينا قد تورط في هذا الرأي نتيجة لمحاولة فاشلة للتوفيق بين الدين والفلسفة –التي تصف الله تارة بالجهل المطلق بنفسه وبغيره، وطوراً بالعلم القاصر على ذاته دون غيره– وبين الدين الذي يثبت لله تعالى العلم الشامل لذاته ولجميع الموجودات على الإطلاق".[91]

لذا كان نقاش الإمام الغزالي لهم شديداً، بل ودار في دائرة الحكم عليهم بالكفر، ولعل الحكم عليهم بالخطأ وفساد الرأي أولى، وذلك لتصريحهم بالعلم الإلهي بالمفهوم الشرعي، يقول الفارابي: "إن البارئ جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزُب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذي بيّناه في العناية من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات".[92] مما سبق نجد أن الإمام الألوسي قد أبدع في تصوير ومناقشة أقوالهم بخصوص هذا بكل موضوعية ونزاهة.

4- أفعال الله تعالى.

لقد عرض الألوسي مذهب الفلاسفة في أفعال الله تعالى، وقولهم بالوجوب عليه سبحانه، في أكثر من موضع، مناقشاً لهم عند تفسيره للآيات المتعلقة بذلك، فأشار إلى أن لهم بحثاً طويلاً في ذلك يؤخذ منه ما صح.[93] ويقول: "لأنه سبحانه متفضل بذلك الإغناء لا واجب عليه عزّ وجلّ، لأنه لو كان بالإيجاب لم يوكل إلى المشيئة، فاللَّهَ عَلِيمٌ بأحوالكم ومصالحكم حَكِيمٌ فيما يعطى".[94]

ويقول: "فإن الله متفضل بالإيجاد لا واجب عليه ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه؛ لأنه ما أبرز قدرته بجوده ورحمته مما اقتضته الحكمة من الأمر الذي لا خير فيه له إلا لكونه مقتضى استعداده، فالحمد لله على كل حال ونعوذ به من أحوال أهل الزيغ والضلال".[95]

ويعرض مذهب الفلاسفة بقوله: "وقول الإمام –يقصد الإمام الرازي–: إن الفلاسفة لما قالوا بالإيجاب والجبر في الأفعال فخوضهم في هذا المبحث من جملة الفضول والضلال؛ لأن السؤال بلم عن صدورها غير وارد كصدور الإحراق من النار؛ لأنه يصدر عنها لذاتها ناشيء من التعصب؛ لأن محققيهم يثبتون الاختيار، وليس صدور الأفعال من الله تعالى عندهم صدور الإحراق من النار...وفي الإشارات وشروحها كلام طويل يتعلق بهذا المقام ولعل فيما ذكرنا كفاية لذوي الأفهام"[96]. وهنا نجد الألوسي يسند قوله بالإشارة إلى ما كتبه الفلاسفة المسلمون، كالإشارات لابن سينا. وعند مراجعة ما كتبه بعض الفلاسفة المسلمين حول مسألة الوجوب نجد:

---

[89] – ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص160– 161.

[90] – ابن سينا، الهداية، ص266.

[91] – المرجع نفسه، ص266، الهامش.

[92] – الفارابي، أبو نصر محمد، الجمع بين رأيي الحكيمين، نُشر ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة القاهرة، 2007م، ص81.

[93] – انظر: الألوسي، روح المعاني، ج8، ص141.

[94] – الألوسي، روح المعاني، ج5، ص270.

[95] – الألوسي، روح المعاني، ج1، ص134.

[96] – الألوسي، روح المعاني، ج8، ص142.

أ- يقول ابن سينا في إرادة الله تعالى: "إرادة واجب الوجود:...بمعنى أنه عالم بما يكون عنه وراض به. وعنايته بالكل أنه عالم بالخير أنه كيف هو، وكيف ينبغي، وعالم بأن وجوده خيرية".[97]

ويعلق د. محمد عبده على كلام ابن سينا: "وهكذا يتبيّن أن الإرادة التي ينسبها ابن سينا إلى الله ليست هي الإرادة التي هي مبدأ للاختيار بين أمرين أو أمور متعددة، ولكنها مجرد الرضا عن أمر واحد يصدر عنه تعالى صدوراً ضرورياً لا مجال للعدول عنه أو التحكم فيه...ضاق الغزالي ذرعاً بحديث ابن سينا، ومن لفّ لفّه عن إرادة وقدرة ينسبونها إلى الله، بينما يرون أن كل شيء يصدر عنه صدوراً ضرورياً بوصفه علة للكائنات، فجرّد للرد على ذلك مسألة خاصة هي (مسألة في بيان تلبيسهم بقولهم إنّ الله فاعل العالم وصانعه، وأن العالم صُنعه وفِعله، وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة)، وفيها يخاطبهم قائلاً: الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد، وعندكم أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة، يلزم لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله تعالى دفعه، كلزوم الظل من الشخص...ولا تلبسوا بأن الله تعالى صانع العالم وأن العالم صنعه، فإن هذه لفظة أطلقتموها ونفيتم حقيقتها".[98]

ب- ويقول ابن سينا في "القول في صدور الأفعال عنه تعالى": "فقد عرفت أنه واجب الوجود، وأنه واحد، وأنه ليس له صفة زائدة على ذاته تقتضي الأفعال المختلفة، بل الفعل آثار كمال ذاته، وإذا كان كذلك، ففعله الأول واحد؛ لأنه لو صدر عنه اثنان لكان ذلك الصدور عن جهتين مختلفتين...فإن الصادر الأول منه غير جسم، فهو إذا جوهر، وهذا هو العقل الأول، والشرع الحق قد ورد بتقرير ذلك فإنه قال عليه الصلاة والسلام: (أول ما خلق الله تعالى العقل)[99]".[100] ويقول كذلك: "فإذاً قد ثبت أن وجوده الأزلي ضروري، وعلمه ملازم لوجوده، وفعله ملازم لعلمه".[101]

مما سبق يتبيّن للباحث أن الألوسي كان منصفاً في نقاشه للفلاسفة ومصوراً لمذهبهم بكل أمانة دون تزييف أو تحريف لمقولاتهم، علماً أن من المفسرين من تحامل على بعض آراء الفلاسفة المسلمين، ونسب إليهم ما لم يصرحوا به من المسائل التي تُبطل الإيمان، ومن ذلك قول ابن القيم: "وأتباع ابن سينا والنصير الطوسي وفروخهما...فهم في الحقيقة منكرون لذات ربنا وصفاته وأفعاله، لا يتحاشون من ذلك".[102] فليس الأمر عند الفلاسفة المسمين هو إنكار لذات الله جل جلاله.

المبحث الثالث: موقف الإمام الألوسي من آراء الفلاسفة المسلمين في النبوات والسمعيات.

عرض الإمام الألوسي للعديد من آراء الفلاسفة المسلمين في مسائل النبوات والسمعيات، مناقشاً لهم بالحجة والبرهان، ومن تلك المسائل:

أولاً: النبوات. لقد ناقش الإمام الفلاسفة المسلمين في عدة مسائل تخص عقائد النبوات، ومنها:

1- ردّ قول الفلاسفة المسلمين بإيجاب النبوة، فذكر مذهبهم في ذلك، فقال: "والمعنى أن منصب الرسالة ليس مما ينال بما يزعمونه من كثرة المال والولد، وتعاضد الأسباب والعدد، وإنما ينال بفضائل نفسانية ونفس قدسية أفاضها الله تعالى بمحض الكرم والجود على

---

[97] – ابن سينا، الهداية، ص271.

[98] – ابن سينا، الهداية، ص271– 272، الهامش.

[99] – قال ابن الجوزي في الموضوعات :"هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. وسعد وعمر وأبو غالب مجهولون منكرو الحديث ولا يتابع أحد منهم على حديثه. وقد روي هذا الحديث من حديث على وأبى هريرة وليس فيها [فيه] شيئا يثبت. قال أحمد بن حنبلي: هذا الحديث موضوع ليس له أصل. قال العقيلي: ولا يثبت في هذا المتن شيء" ابن الجوزي، جمال الدين، الموضوعات، 1966، تحقيق: عبد الرحمن محمد، ط1، الناشر: محمد عبد المحسن، المدينة المنورة، ج1، ص175.

[100] – ابن سينا، الرسالة العرشية، ص36.

[101] – المرجع نفسه، ص35.

[102] – ابن القيم، تفسير القرآن الكريم، ص 190.

من كمُل استعداده، ونص بعضهم على أنه تابع للاستعداد الذاتي، وهو لا يستلزم الإيجاب الذي يقوله الفلاسفة، لأنه سبحانه إن شاء أعطى ذلك، وإن شاء أمسك وإن استعد المحل".[103]

ويقول: "قال تعالى: (وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ)...أنه سبحانه المتفضل بأنواع التفضّلات...والكل غريق في بحار فضله...وقيل: بإدخال النبوة فيه دخولاً أولياً؛ لأن الكلام فيها على أحد الأقوال. كان هناك إشعار بأن النبوة من الفضل لا كما يقوله الحكماء".[104]

وعند النظر في كتب الفلاسفة المسلمين، نجد أنهم صرّحوا بالقول بوجوب النبوة، ومن ذلك ما ذكره ابن سينا بقوله: "فواجب إذا أن يوجد نبيٌّ وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به عنهم، فتكون له معجزاته التي أخبرنا بها".[105] كما أفرد ابن سينا في كتابه الهداية عنواناً "وجوب النبوة".[106] وقد تتبع الإمام التفتازاني أدلة الفلاسفة على هذه المسألة، وأورد الأدلة على فسادها.[107] فتقرير المسألة هو كما أشار إليها الألوسي، وهو أن بعثة الأنبياء لطف ورحمة من الله جل جلاله.

2- ناقش الإمام الفلاسفة المسلمين، في مذهبهم في اختيار النبي، وأنهم أرجعوا ذلك إلى شخص النبي، دون القول بالاصطفاء التام، فيقول: "وقال الحكماء إن نفوس الأنبياء عليهم السلام قدسية، فتقوى على الاتصال بالملأ الأعلى فينتقش فيها من الصور ما ينتقل إلى القوة المتخيلة والحس المشترك فيرى كالمشاهد وهو الوحي وربما يعلو فيسمع كلاماً منظوماً ويشبه أن نزول الكتب من هذا، وعندي أن هذا قد يكون لأرباب النفوس القدسية والأرواح الإنسية، إلا أن أمر النبوة وراء ذلك وأين الثريا من يد المتناول".[108] وقد تكلف ابن سينا حقيقة في تأول بعض الآيات القرآنية في سورة النور لتوافق أصول ما قد قرره في قوى النفس، وهو أمر مرتبط بالنبوة من حيث معارفها ومصادرها، وقد أدرك الإمام ذلك، فيقول: "ومن الناس من جعل التشبيه مفرقاً، لكن بنى كلامه على ما أسسه الفلاسفة فجعل النور المشبه ما منح الله تعالى به عباده من القوى الخمس الدراكة المترتبة التي نيط بها المعاش وهي القوة الحساسة أعني الحس المشترك الذي يدرك المحسوسات بجواسيس الحواس الخمس الظاهرة والقوة الخيالية التي تحفظ صور تلك المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية متى شاء. والقوة العقلية المدركة للحقائق الكلية، والقوة الفكرية التي تأخذ المعارف العقلية فتؤلفها على وجه يحصل به العلم بالمجهولات، والقوة القدسية التي يختص بها الأنبياء والأولياء وتنجلي فيها لوائح الغيب وأسرار الملكوت...فقال: شبهت القوة الحساسة بالمشكاة...وشبهت القوة الخيالية بالزجاجة من حيث إنها تقبل الصور المدركة... وشبهت القوة العقلية بالمصباح لإضاءتها بالإدراكات والمعارف، وشبهت القوة الفكرية بالشجرة المباركة من حيث إنها تؤدي إلى نتائج كثيرة هي بمنزلة ثمرات الشجرة...وشبهت القوة القدسية بالزيت الذي يكاد يضيء من غير أن تمسسه نار من حيث إنها لكمال صفائها وشدة استعدادها لا تحتاج إلى تعليم أو تفكر...والشيخ ابن سينا بعد أن بين المراتب حمل مفردات التنزيل عليها، وحقق في المحاكمات وجه الترتيب فيها حيث جعل الزجاجة في المشكاة والمصباح في الزجاجة بأن هناك استعدادا محضا كما في المرتبة الأولى واستعداد اكتساب كما في المرتبة الثانية واستعداد استحضار كما في المرتبة الثالثة...فتكون الزجاجة التي هي عبارة عن العقل بالملكة كأنما هي في المشكاة التي هي عبارة عن العقل الهيولاني[109] والمصباح وهو العقل بالفعل في الزجاجة التي هي العقل بالملكة...أشير إلى الفكر بالشجرة الزيتونة، وإلى الحدس بالزيت، وإلى القوة القدسية يكاد زيتها يضيء...وكذلك الاكتساب قوة نفسية هي فكرة فإذا ترقت كانت حدسا،

---

[103] – الألوسي، روح المعاني، ج4، ص266

[104] – الألوسي، روح المعاني، ج1، ص350.

[105] – ابن سينا، النجاة، ص339.

[106] – ابن سينا، الهداية، ص298.

[107] – التفتازاني، شرح المقاصد، ج3، ص281-283.

[108] – المرجع نفسه، ج1، ص124.

[109] - هو العقل الذي لم يكتب فيه شيء بعد، والعقل بالقوة هو العقل الهيولاني. انظر: الحفني، عبد المنعم، 2000م، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 538- 539.

ثم قوة قدسية فهي وإن كانت متباينة ترجع إلى شيء واحد كالشجرة وذكر أن قوله تعالى: (لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ) النور، أية35، إشارة إلى أنها ليست من عالم الحس الذي لا يخلو عن أحد الأمرين، ولا يخفى عليك أن هذا مع تكلفه وابتنائه على ما أسسه الفلاسفة الذين هم في عمى عن نور الشريعة".[110]

وعند العودة إلى ما كتبه ابن سينا حول توصيف النبوة، فنجد أن الأمر كما ذكر الألوسي، فقد أفرد ابن سينا رسالة بعنوان "إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم".[111] وما ذكره الألوسي عن الفلاسفة في ذلك، هو المذكور في هذه الرسالة. فالأمر كما ذكر، وهو أن محصَّل كلامهم يؤدي إلى القول بالاكتساب في مراحلها المتعددة عندهم، وهذا أيضاً ما أشار إليه السعد التفتازاني قبل الألوسي بقرون.[112] وقد أفرد ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة الحديث عن بعثت الرسل الكرام، مشيراً إلى مبعثهم، وأدلة صدقه، ومعجزاتهم.[113]

علماً أنهم لم يقولوا باكتساب النبوة، إلا أن ذلك يلزم قولهم، وهذا يدل على فساد تصويرهم للمسألة، كما يدل على صحة تصوير الإمام الألوسي ومناقشته لهم.

ثانياً: الملائكة.

تتبع الإمام مذهب الفلاسفة المسلمين في الاعتقاد بالملائكة الكرام، وكان على النحو الآتي:

1- أشار الألوسي إلى إيمان الفلاسفة المسلمين بالملائكة، فالإيمان بالملائكة عليهم السلام من المعلوم بالدين بالضرورة، وهو ركن من أركان الإيمان، وعليه فإن منكره يكفر، يقول الألوسي: "ويقال لحملة العرش والحافين به الكروبيون جمع كروبي...من كرب بمعنى قرب، وقد توقف بعضهم في سماعه من العرب وأثبته أبو علي الفارسي واستشهد له بقوله: كروبية منهم ركوع وسجد[114]، وفيه دلالة على المبالغة في القرب لصيغة فعول والياء التي تزاد للمبالغة، وقيل: من الكرب بمعنى الشدة والحزن، وكأن وصفهم بذلك لأنهم أشد الملائكة خوفاً. وزعم بعضهم أن الكروبيين حملة العرش وأنهم أول الملائكة وجودا ومثله لا يعرف إلا بسماع...وقال ابن سينا في رسالة الملائكة: الكروبيون هم العامرون لعرصات التيه الأعلى، الواقفون في الموقف الأكرم زمراً، الناظرون إلى المنظر الأبهى نظراً، وهم الملائكة المقربون والأرواح المبرؤون، وأما الملائكة العاملون فهم حملة العرش والكرسي وعمّار السماوات انتهى".[115]

2- استدرك الألوسي على الفلاسفة المسلمين، بعضاً من آرائهم الشاذة حول الملائكة الكرام، بالرغم من أنهم أثبتوا الإيمان بهم، فيقول: "ونحن لا ندعي في الملائكة عليهم السلام ما يدعيه الفلاسفة، فإنهم الذين قالوا يوم استنبأوا عن الأسماء: (سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا) البقرة،32 وهذا جبريل عليه السلام من أجلهم قدراً كان كثيراً ما يسأله رسول الله صلّى الله عليه وسلم عن أشياء".[116]

ويقول: "وقوله تعالى (لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ) الأنبياء، 8، صفة جَسَداً، أي وما جعلناهم جسداً مستغنياً عن الغذاء، بل محتاجاً إليه، وَما كانُوا خالِدِينَ أي باقين أبدا، وجوّز أن يكون الخلود بمعنى المكث المديد، واختير الأول؛ لأن الجملة مقررة لما قبلها من كون الرسل السالفة عليهم الصلاة والسلام بشراً لا ملائكة كما يقتضيه اعتقاد المشركين الفاسد وزعمهم الكاسد، والظاهر هم يعتقدون أيضاً في الملائكة عليهم السلام الأبدية كاعتقاد الفلاسفة فيهم ذلك إلا أنهم يسمونهم عقولاً مجردة، وحاصل المعنى جعلناهم أجساداً متغذية صائرة إلى الموت بالآخرة حسب آجالهم، ولم نجعلهم ملائكة لا يتغذون ولا يموتون حسبما تزعمون".[117]

---

[110] – الألوسي، روح المعاني، ج9، ص365.

[111] – ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم، نشرت ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا، ص126- 127.

[112] – انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج3، ص383.

[113] – انظر: ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 208- 222.

[114] – هذا شعر لأميه بن أبي الصلت.

[115] – الألوسي، روح المعاني، ج12، ص300.

[116] – الألوسي، روح المعاني، ج6، ص102.

[117] – الألوسي، روح المعاني، ج9، ص14.

وعند العود إلى ما كتبه الفلاسفة المسلمين في ذلك، نجد أن حدّ الملَك كما يقول ابن سينا: "هو جوهرٌ بسيطٌ ذو حياة، ونطق عقلي، غير مايت، وهو واسطة بين الباري عز وجل والأجسام الأرضية، فمنه عقلي، ومنه نفسي، ومنه جسماني".[118]

ويقول ابن سينا: "فمن ذلك معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي، وأن الوحي كيف يتأدى حتى يصير مبصراً ومسموعاً بعد روحانيته، وأن الذي يأتي خاصة تكون له، تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة...وما الروح الأمين روح القدس...وأن روح القدس من طبقة الكروبيين".[119]

ثالثاً: الجن[120].

لقد عرض الإمام في تفسيره مذهب الفلاسفة في الجن، فأشار إلى:

1- أن أكثر الفلاسفة على إنكار الجن، ولم يعمم الحكم على جميع الفلاسفة، فيقول: "وأكثر الفلاسفة على إنكار الجن، ومن الناس من زعم أن الأرواح البشرية والنفوس الناطقة إذا فارقت أبدانها ازدادت قوةً وكمالاً بسبب ما في ذلك العالم".[121] ويقول: "ثم إن النقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة إنكار الجن وليس ذلك مذهب جميعهم، فقد ذهب جمعٌ عظيمٌ من قدمائهم إلى وجودهم وهو مذهب جمهور أرباب الملل وأصحاب الروحانيات، ويسمونهم بالأرواح السفلية وزعموا أنهم أسرع إجابة من الأرواح الفلكية إلا أنها أضعف".[122]

2- بيّن الألوسي تصورات الفلاسفة المثبتين للجن، فيقول: "نعم اختلف المثبتون فمنهم من زعم أنهم ليسوا أجساما ولا حالين فيها، بل هم جواهرٌ قائمةٌ بأنفسها، لكنها أنواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الأعراض بعد استوائها في الحاجة إلى المحل، فبعضها كريمة حرة محبة للخيرات وبعضها دنية".[123]

3- عرض الإمام مذهبهم في الجن مستشهداً بكلام لابن سينا، فيقول: "وفي رسالة الحدود لابن سينا الجني حيوان هوائي متشكل بأشكال مختلفة وهذا شرح الاسم، وظاهره نفي أن يكون لهذه الحقيقة وجود في الخارج ونفي ذلك كفر صريح كما لا يخفى، واعترف جمع عظيم من قدماء الفلاسفة وأصحاب الروحانيات بوجودهم ويسمونهم بالأرواح السفلية، والمشهور أنهم زعموا أنها جواهر قائمة بأنفسها ليست أجساماً ولا جسمانية، وهي أنواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الأعراض، فبعضها خيرة وبعضها شريرة، ولا يعرف عدد أنواعها وأصنافها إلّا الله عز وجل ولا يبعد على هذا أن يكون في أنواعها ما يقدر على أفعال شاقة عظيمة يعجز عنها البشر بل لا يبعد أيضا على ما قيل أن يكون لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من أجسام هذا العالم".[124] ولكن هل تنفي الفلاسفة المسلمين حقيقة وجود الجن في الخارج، أم أنّ هذا كان لازماً لمذهبهم؟

فالفلاسفة كما يرى الألوسي منهم من أثبت وجود الجن، ومنهم من أنكر ذلك، ومن أثبت وجوده قدم تصوراً، فمنهم المصيب الموافق للشرع، ومنهم المخطئ. ثم إن ما ذكره الألوسي هو في الحقيقة نقلاً لكلام الرازي: "فالنقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة إنكاره، وذلك لأن أبا علي بن سينا قال في رسالته في حدود الأشياء: الجن حيوان هوائي متشكل بأشكال مختلفة، ثم قال: وهذا شرح للاسم، فقوله: وهذا شرح للاسم يدل على أن الحد شرح للمراد من هذا اللفظ، وليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج".[125]

---

[118] – ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص89.

[119] – ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، نشرت ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية، القاهرة، 1908، ص 114.

[120] – قال ابن منظور: " ولد الجانّ. ابن سيدة: الجنُّ نوعٌ من العالم سمّوا بذلك لاجتنانهم عن الأبصار". ج2، ص 218. "خلق من خلق الله تناسلوا من إبليس...ومن هؤلاء المؤمن والكافر" حسين المصري، توضيح التوحيد من تحفة المريد على الجوهرة، حقوق الطبع محفوظة، 1978، ص 222.

[121] – الألوسي، روح المعاني، ج15، ص93.

[122] – المرجع نفسه، ج7، ص280.

[123] – الألوسي، روح المعاني، ج7، ص280.

[124] – المرجع نفسه، ج15، ص93.

[125] – الرازي، محمد بن عمر، 1420هـ، مفاتيح الغيب، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج30، ص661.

يقول الفارابي: "سُئل فيما رآه بعض العوامّ في معنى الجن، وسأله عن ماهيته، فقال: الجن حي غير ناطق غير مائت، وذلك على ما توجبه القسمة التي يتبيّن منها حد الإنسان المعروف عند الناس، أعني الحي الناطق المائت، وذلك أن الحي منه ناطق مائت وهو الإنسان، ومنه ناطق غير مائت وهو الملك، ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم، ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجن. فقال السائل: الذي في القرآن مناقض لهذا وهو قوله (قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا) والذي هو غير ناطق كيف يسمع وكيف يقول. فقال: ليس ذلك بمناقض، وذلك أن السمع والقول يمكن أن يوجد للحي من حيث هو حي؛ لأن القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق، وترى كثيراً من البهائم لا قول لها وهي حية، وصوت الإنسان مع هذه المقاطع هو له طبيعي من حيث هو حي بهذا النوع، كما أن صوت كل نوع من أنواع الحي لا يشبه صوت غيره من الأنواع، كذلك هذا الصوت بهذه المقاطع التي للإنسان مخالف لأصوات غيره من أنواع الحيوان، أما قولنا: غير مائت فالقرآن يدل على ذلك قوله تعالى: (قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (36) قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ)" سورة الحجر.[126] ويلحظ الباحث من كلام الفارابي السابق أن تعريفه يدور حول كشف الماهية بفصلها أو خاصتها، فالسؤال كما سبق كان عن ماهية الجن، وما ذكره الفارابي، دل دلالة صريحة على الوجود الحقيقي للجن، حيث ربط ذلك بالآيات القرآنية، ومعلوم أن القرآن الكريم أثبت حقيقة الجن، فاتفق الفارابي مع رأي الشرع في وجود الجن، وإن دار معه نقاش فيما ذكره من فصول وخواص.

أما ابن سينا فكان حديثه في وجود الجن فيه شيءٌ من الإيهام، حيث قال: "حدّ الجن هو حيوانٌ هوائيٌ ناطق مشف الجرم من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة، وليس هذا رسمه، بل هو معنى اسمه".[127]

ويعلّق أبو البقاء بعد نقله كلام ابن سينا السابق، بقوله: "بيان لمدلول هذا اللفظ مع قطع النظر عن انطباقه على حقيقة خارجية سواء كان معدوماً في الخارج أو موجوداً ولم يعلم وجوده فيه، فإن التعريف الاسمي لا يكون إلا كذلك بخلاف التعريف الحقيقي، فإنه عبارة عن تصور ما له حقيقة خارجية في الذهن".[128]

إن التعريف الحقيقي والمنطقي للجن أمرٌ ممكنٌ، فكان الأولى بابن سينا تعريفه بذلك، ولكنه صار إلى التعريف الاسمي وهو تعريف لمعنى اللفظة، وهذا يقتضي احتمالية وجودها في الخارج، من هنا حمل البعض كلامه على إنكاره للجن، ولكن يُشار إلى أن التعريف اللفظي يحتمل الوجود الخارجي، فليس الأمر قطعاً في نفي ابن سينا للجن، وقد سبق بيان إثبات الفارابي لوجود الجن.

رابعاً: البعث والمعاد.

عند تتبع ما كتبه الإمام الألوسي عن مذهب الفلاسفة في المعاد، فنجد أنه أشار إلى مذهب قدماء الفلاسفة من اليونان، وإلى مذهب الفلاسفة الإلهيين من أهل الشرائع، فقرّر:

1- إنكار قدماء الفلاسفة للحشر مطلقاً، فيقول: "وذهب القدماء من الفلاسفة الطبيعيين إلى عدم ثبوت شيء من الحشر الجسماني والحشر الروحاني".[129] ويقول: "وفي الحواشي الخفاجية كان الفارابي يقول وددت لو أن أرسطو وقف على القياس الجلي في قوله تعالى (قُلْ يُحْيِيهَا) يس، 79، إلخ وهو الله تعالى أنشأ العظام وأحياها أول مرة، وكل من انشأ شيئاً أولاً قادر على إنشائه وإحيائه ثانياً فيلزم أن الله عز وجل قادر على انشائها وإحيائها بقواها ثانياً".[130]

2- نسبة القول بإنكار المعاد والحشر الجسماني للفلاسفة المسلمين، واعتقادهم فقط بالمعاد الروحاني، فيقول: "وأنكره الفلاسفة الإلهيون وقالوا بالمعاد الروحاني فقط، وهذا الإنكار مبني إما على زعم استحالة إعادة المعدوم وفيه ما فيه، أو على استحالة عدم تناهي الأبعاد.

---

[126] – الفارابي، أبو نصر، المسائل الفلسفية والأجوبة عليها، نُشرت ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، 2007م، ص162- 163.

[127] – ابن سينا، رسالة في الحدود، نُشرت ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا، ص90.

[128] – أبو البقاء، أيوب، الكليات، تحقيق عدنان درويش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص351.

[129] – الألوسي، روح المعاني، ج12، ص60.

[130] – الألوسي، روح المعاني، ج12، ص53.

فإن منهم من قال: الإنسان قديم بالنوع والنفوس الناطقة غير متناهية كالأبدان، فلو قيل بالحشر الجسماني يلزم اجتماع الأبدان الغير المتناهية في الوجود إذ لا بد لكل نفس من بدن مستقل فيلزم بعد غير متناه لتجتمع فيه تلك الأبدان الغير المتناهية. وقال بعضهم: إن الإنسان أفراده غير متناهية والعناصر متناهية فأجزاؤها لا تفي بتلك الأبدان فكيف تحشر. وتعقب بأن القدم النوعي للإنسان وعدم التناهي لأفراده مما لا يتم لهم عليه برهان. وقال ابن الكمال: بناء استحالة الحشر الجسماني على استحالة عدم تناهي الأبعاد وهم سبق إليه وهم بعض أجلة الناظرين".[131] وهذا الأمر اشتهر عن الفارابي وابن سينا من الفلاسفة المسلمين، بل نجد أن الإمام الغزالي قد رتب الكفر على من اعتقد بذلك وقصد الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة[132]. وعند التحقيق في المسألة نجد أن الفارابي وابن سينا كان نهاية الأمر منهما الاعتقاد بذلك، وقد نصّوا على ذلك صراحة في كتبهم، ومن ذلك، يقول ابن سينا: "وأما البدن المبعوث: إن كان سعيداً فيوفّى حظه من اللذات البدنية، وإن كان شقياً فيوفّى حظه من الآلام البدنية، إلا أن اللذة والأذى الروحانيين كل منهما أبلغ في بابه، بل لا نسبة إليه".[133] ويقول الدكتور محمد عبده معلقاً على كلام ابن سينا: "يتخذ ابن سينا في هذا الكتاب مسلكاً يوحي بإيمانه بالبعث والجزاء البدنيين".[134]

ويقول الدكتور سليمان دنيا في تعليقه على تكفير الغزالي للفلاسفة في هذه المسألة: "قد سبق أن في عباراتهم تصريحاً ببعث الأجساد".[135] ولعل الإمام الغزالي رحمه الله تعالى لم يطلع على جميع ما كتبه الفارابي وابن سينا.

ويقول ابن سينا: "إن الله أكرم عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعد بالجمع بين السعادتين الروحانية ببقاء النفس، والجسمانية ببعث البدن الذي هو عليه قدير إن شاء هو ومتى شاء هو".[136] وبذلك يتبين لنا عدم صحة الإطلاق بنفي الفلاسفة المسلمين للحشر الجسماني، وكذلك نفيهم للنعيم والعقاب الماديين، ولعل ما ذكره الإمام الألوسي هو ما كان يُنقل عنهم، ولكن الأمر أنهم صاروا إلى القول بإثباته، وإن كانت لهم بعض النصوص الموهمة في نفي حشر الأجساد، أو أنها آراء متقدمة وعادوا عنها.

المبحث الرابع: موقف الإمام الألوسي من آراء الفلاسفة المسلمين في الطبيعيات.

نظراً لخصوصية مسائل الطبيعيات عند الفلاسفة المسلمين، وانفراد كثير منهم ببعض الآراء، وموافقة الفلسفة اليونانية الوافدة في بعضها، نجد اهتمام الإمام الألوسي بها، خاصة عند تفسير آيات الخلق، فقد شغل حيزاً واسعاً من تفسير الإمام عرضاً ومناقشةً، وقد استند إلى من سبقه من المفسرين والمتكلمين في ذلك، وجعل الفيصل في قبول آراء الفلاسفة هو مدى موافقتهم لأصول الدين، فيقول: "وقد استندوا فيما يقولون إلى أخبار نبوية وأرصاد قلبية، وغالب الأخبار في ذلك لم تبلغ درجة الصحيح، وما بلغ منها آحاد، ومع هذا قابل للتأويل بما لا ينافي مذهب الفلاسفة، والحق أنه لا جزم بما يقولونه في ترتيب الأجرام العلوية وما يلتحق بذلك وأن القول به مما لا يضر بالدين إلا إذا صادم ما علم مجيئه عن النبي صلّى الله عليه".[137]

ويأتي الكلام هنا في محورين:

المحور الأول: المسائل التي خالف بها الإمام مذهب الفلاسفة وردها عليهم:

أولاً: مذهب الفلاسفة في حدوث العالم وقدمه.

---

[131] – المرجع نفسه، ج12، ص60.

[132] – الغزالي، محمد، تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، ط7، دار المعارف، القاهرة، ص307.

[133] – ابن سينا، الهداية، ص308.

[134] – المرجع نفسه، ص308.

[135] – الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص308 الهامش.

[136] – ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، نُشرت ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص115.

[137] – الألوسي، روح المعاني، ج6، ص67.

يقول الإمام الألوسي: "قال ابن سينا في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء: سائر الأشياء غير واجب الوجود لا تستحق الوجود، بل هي في أنفسها ومع قطع إضافتها إلى الواجب تستحق العدم، ولا يعقل أن يكون وجود السماوات والأرض مع إمكانهما الضروري عن غير علة، وأما ما ذهب إليه ديمقرطيس من أن وجود العالم إنما كان بالاتفاق، وذلك لأن مباديه أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها وهي مبثوثة في خلاء غير متناه...واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم فضرب من الهذيان، ووافقه عليه على ما قيل أنباذقلس...ثم إن وجودهما عن العلة حادث بل العالم المحسوس منه وغيره حادث حدوثا زمانيا بإجماع المسلمين...والفلاسفة في هذه المسألة على ثلاثة آراء فجماعة من الأوائل الذين هم أساطين من الملطية وساميا صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم مباديها وبسائطها ومركباتها، وطائفة من الأثينية وأصحاب الرواق صاروا إلى قدم مباديها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات والمركبات فإن المبادي عندهم فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زماني بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان ومنعوا كون الحركات سرمدية، ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته أن العالم قديم وأن الحركات الدورية سرمدية، وهذا بناء على المشهور عنه، وإلا فقد ذكر في الأسفار أن أساطين الحكمة المعتبرين عند الطائفة ثمانية ثلاثة من الملطيين ثالس وانكسيمائس واغاثاذيمون، وخمسة من اليونانيين أنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وكلهم قائلون بما قال به الأنبياء عليهم السلام وأتباعهم من حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه وأفلاكه وأملاكه وبسائطه ومركباته، ونقل عن كل كلمات تؤيد ذلك، وكذا نقل عن غير أولئك من الفلاسفة وأطال الكلام في هذا المقام، ولولا مخافة السآمة لنقلت ذلك ولعلي أنقل شيئا منه في محله الأليق به إن شاء الله تعالى".[138] وقد اعتمد الإمام على تقرير متكلمي أهل السنة للمسألة، ويقول: "وعلى هذا اعتمد المتكلمون في الجواب عن استدلال الفلاسفة على قدم العالم بأنه ممكن الوجود في الأزل، وإلا لزم الانقلاب وهو محال بالضرورة، وقدرة الباري تعالى أزلية بالاتفاق، فلو كان العالم حادثاً لزم ترك الجود وهو إفاضة الوجود وما يتبعه من الكمالات".[139]

لكن مما يجب أن يحرر هنا هو موقف الفلاسفة المسلمين ، فحمل قولهم على مذهب أرسطو هو مجانبة للصواب، فقد صرحوا بمذهبهم في ذلك، يقول ابن سينا: "وستعلم أن العالم ليس قديماً بذاته كما يراه الملحدة، بل محدث الذات، وليس كونه محدث الذات على ما يظنه المعطلة أنه كان قبل العالم زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم".[140] ويقول أيضاً: "فالقديم بذاته واحد، وما سواه محدث في ذاته".[141] إذاً فالعالم حادث بذاته، مخلوق لله عز وجل، قديم بالزمان، وهذا يُباين مذهب أرسطو، ومع ذلك لا نقبل قول ابن سينا، إلا أنه يخرجه من دائرة الكفر إلى دائرة الخطأ. علماً أن الألوسي رجع وبين أنه نُقل عن فلاسفة اليونان، ومنهم أرسطو القول بحدوث العالم من جميع الوجوه. فلا يصح محاكمة الفلاسفة المسلمين من خلال إلزامهم بمذهب اليونان. وقد أشار الفارابي إلى ذلك بقوله: " فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجودٌ أفضل ولا أقدم من وجوده".[142]

ثانياً: مذهب الفلاسفة في مسألة ترتيب الأفلاك.

يقول الألوسي: "وذكر بعض الفضلاء أنه لم يجيء في ترتيب الأجرام العلوية والسفلية وشرح أحوالها كما فعل الفلاسفة عن الشارع صلى الله عليه وسلم، لما أن ذلك ليس من المسائل المهمة في نظره عليه الصلاة والسلام، وليس المهم إلا التفكر فيها والاستدلال بها على وحدة الصانع وكماله جل شأنه".[143]

---

[138] – الألوسي، روح المعاني، ج9، ص34.

[139] – المرجع نفسه، ج6، ص207.

[140] – ابن سينا، الهداية، ص164.

[141] – المرجع نفسه، ص262.

[142] – الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص7.

[143] – الألوسي، روح المعاني، ج7، ص95.

ويقول أيضاً: "ذكر بعض الإخباريين أنهما وسائر الكواكب معلقة بسلاسل من نور بأيدي ملائكة يسيرونها كيف شاء الله تعالى وحيث شاء سبحانه، والأفلاك ساكنة عند هذا البعض، وكذا عند الشيخ قدس سره على ما يقتضيه ظاهر كلامه، والأخبار في هذا الباب ليست بحيث تسد ثغر الخصم. وذكر النسفي أنه ليس فيها ما يعول عليه، وكلام الفلاسفة ما لم يكن فيه مصادمة لما تحقق عن المخبر الصادق لله مما لا بأس به، وفسر بعضهم (دائِبَيْنِ) إبراهيم، 33، بمجدين تعبين وهو".[144] ثم ناقشهم الإمام من جانبين:

1- إن ما ذكروه حول ذلك من الترتيب من أحاديث، هي في الحقيقة أحاديث وأخبار واهية لم تصح، فيقول: "وأنت تعلم أن ذلك بمعزل عن مقاصد الشارع صلى الله عليه وسلم، ولا يتم على ما وقفت عليه من أن الأرض على متن الثور، والثور على ظهر الحوت والحوت على الماء، والقول بأن المراد أن الأرض فوق الثور باعتبار أنه وتدها[145]...وبعضهم يؤول خبر الترتيب بأن المراد منه الإشارة إلى أن عمارة الأرض موقوفة على الحراثة وهي موقوفة على السعي والاضطراب...والذي ينبغي أن يعول عليه الإيمان بما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صح فليس وراءه عليه الصلاة والسلام حكيم، والترتيب الذي يذكره الفلاسفة لم يأتوا له ببرهان مبين وليس عندهم فيه سوى ما يفيد الظن، وحينئذ فيمكن القول بترتيب آخر. نعم لا ينبغي القول بترتيب يكذبه الحس ويأباه العقل الصريح، وإن جاء مثل ذلك عن الشارع وجب تأويله كما لا يخفى".[146]

2- إن ما ذكروه في ترتيب الأفلاك لم يقم عليه دليل من العقل، بل قام دليل الحس والعقل على فساده، يقول:" وأنت تعلم أن كلامهم في هذا الباب مخالف لأصول الفلسفة ولا برهان لهم عليه سوى السفه، ومنشؤه محض أنهم رأوا شيئا في القمر ولم يتحققوه وظنوه ما ظنوه...بل لا مانع على أصولنا من أن يقال: قد جعل الله تعالى في القمر أجراما تشبه ما حسبوه لكن لم يرد في ذلك شيء عن الصادق صلّى الله عليه وسلّم وهو الذي عرج به إلى قاب قوسين أو أدنى".[147]

ثالثاً: مذهب الفلاسفة في أن الأجرام السماوية حية.

يقول: "وذهب جماعة من الفلاسفة الى أن الكواكب أحياء ناطقة، واستدل لهم بهذه الآية[148] ونظائرها وكثير من ظواهر الكتاب والسنة يشهد لهم، وليس في القول بذلك إنكار ما هو من ضروريات الدين".[149]

المحور الثاني: المسائل التي وافق بها الإمام مذهب الفلاسفة:

أولاً: موافقته للفلاسفة في مسألة حدوث الروح، فيقول: "وذهب أفلاطون ومن تقدمه من الفلاسفة إلى قدم الروح وذهب المعلم الأول إلى حدوثها مع حدوث البدن المستعد له، كما ذهب إليه بعض الإسلاميين".[150]

ثانياً: موافقته للفلاسفة المسلمين في مسألة إبطال التنجيم.

يقول الالوسي: "وأيضا قد رده كثير من الفلاسفة وجمع غفير من أساطين الإسلام حتى إنه قد أُلف ما يزيده على مائة مصنف في رده وإبطاله، وقد قال أبو نصر الفارابي: اعلم أنك لو قلبت أوضاع المنجمين فجعلت الحار بارداً والبارد حاراً والسعد نحساً والنحس سعداً والذكر أنثى والأنثى ذكراً ثم حكمت لكانت أحكامك من جنس أحكامهم تصيب تارة وتخطىء تارات، وقد زيف أمرهم ابن سينا في كتابيه الشفاء والنجاة، وكذا أبو البركات البغدادي في كتاب التعبير له، هذا ما اختاره بعض المحققين في الرد على المنجمين".[151]

---

[144] – الألوسي، روح المعاني، ج7، ص211.

[145] – هذا الخبر ذكره ابن كثير في تفسيره 14/ 82، والبغوي في تفسيره 8/ 186، وذكره ابن القيم في كتاب "المنار المنيف" "على أنه من الأخبار التي تقوم الشواهد الصحيحة على بطلانه" انظر: الثعلبي، أبو إسحاق، الكشف والبيان، تحقيق محمد الغامدي، مجلد 27، ص 135- 136، كلام المحقق في الهامش.

[146] – الألوسي، روح المعاني، ج7، ص94.

[147] – المرجع نفسه، ج8، ص297.

[148] – يقصد: (إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ) يوسف، 4.

[149] – الألوسي، روح المعاني، ج6، ص372.

[150] – الألوسي، روح المعاني، ج8، ص149.

[151] – المرجع نفسه، ج2، ص110.

ويقول الالوسي: "وذلك يدل على أنه لا اعتماد على مقتضى طالع الوقت بل لا بد من الإحاطة بالطوالع السالفة، وذلك مما لا وقوف عليه، فإنه ربما كانت تلك الطوالع دافعة مقتضيات هذا الطالع الحاضر، وعلى هذا الوجه عول ابن سينا في كتابيه الشفاء والنجاة في إبطال هذا العلم، الثاني أن تأثير الكواكب يختلف باختلاف أقدارها فما كان من القدر الأول أثر بوقوعه على الدرجة وإن لم تضبط الدقيقة، وما كان من القدر الأخير لم يؤثر إلا بضبط الدقيقة، ولا ريب بجهالة مقادير جميع الكواكب فكيف تضبط الآثار، الثالث فساد أصولهم وتناقض آرائهم واختلافهم اختلافا عظيما من غير دليل ومتى تعارضت الأقوال وتعذر الترجيح فيما بينها لا يعول على شيء منها".[152]

لقد أنصف الإمام الألوسي الفلاسفة المسلمين حين أشار إلى رفضهم للتنجيم، والتحذير من الاشتغال به، فقد عرّف الفارابي التنجيم – علم النجوم-: "وأما علم أحكام النجوم فإن الذي يُعرف بهذا الاسم علمان: أحدهما: علم أحكام النجوم، وهو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث في المستقبل، وعلى كثير مما هو الآن موجود، وعلى كثير مما تقدم. والثاني: علم النجوم التعليمي: وهو الذي يُعد في العلوم وفي التعاليم. وأما ذاك فإنه يُعدّ في القوى والمهن التي بها يقدر الإنسان على الإنذار بما سيكون مثل عبارة الرؤيا والزجر والعرافة وأشباه هذه القوى".[153]

وقد فصّل الفارابي في إبطال التنجيم في رسالته "النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم"، فيقول: "ومن أعجب العجائب أن يمر القمر فيما بين البصر من الناس بأعيانهم في موضع من المواضع، فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس، وهو الذي يُسمى الكسوف، فيموت لذلك ملك من ملوك الأرض، ولو صح هذا الحكم واطرد لوجب أن كل إنسان أو أي جسم كان إذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فإنه يموت لذلك ملك من الملوك، أو يحدث في الأرض حادث عظيم، وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء".[154] ويقول: "فليعلم أن ذلك ظن وحسبان واستحسان وعرفة".[155]

وكذلك نجد ابن سينا في رسالته "إبطال أحكام النجوم"، بيّن ميل الناس وانخداعهم بهذا العلم، فآثر أن يكشف عن تمويهات المشتغلين به، وكيف تنسب الشقاوة والسعادة إلى الأفلاك والكواكب، يقول: "لا جدوى في معرفة أحكام النجوم، ولا فايدة[156] في الاشتغال به، إذ لا يصح منه شيء، وليس له أصل، وأنه ممتنع الإدراك والوصول إليه، وقد أقر أهل هذا العلم، بأن ما يريد أن يحصل من أثر السماء في الأرض من الخير والشر، فلا مردّ له، وليس إلى دفعه سبيل، وجعلوه كالقضاء المحتوم...فإذاً لا فايدة في معرفة هذا العلم ولا يحتاج إلى المنجم ولا إلى علمه".[157]

النتائج والتوصيات:

1- الموضوعية والإنصاف التي اتصف بهما الألوسي، ورفض ردّ الأقوال احتقاراً لشخص القائل.
2- لم يرفض الألوسي التأويل الفلسفي ما لم يخالف مقاصد الدين، أو كان فيه مصلحة شرعية.
3- كان الألوسي على معرفة واسعة بالفلسفة عموماً والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص.
4- كان الألوسي قارئاً وفاهماً لكتب الفلاسفة المسلمين، وذاكراً لأسماء ما ينقل منها بكل أمانة.
5- عرض الألوسي أقوال الفلاسفة المسلمين في مسائل الإلهيات، فوافقهم في بعضها كمسألة توحيد الله تعالى ونفي الشريك،

[152] – الألوسي، روح المعاني، ج12، ص113.
[153] – الفارابي، أبو نصر، 1991، إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، ط3، دار الفكر العربي، مصر، ص84.
[154] – الفارابي، أبو نصر، 2007، رسالة النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، نُشرت ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، القاهرة، ص155.
[155] – المرجع السابق، ص158.
[156] – هكذا في النص.
[157] – ابن سينا، أبو علي، 1953، رسالة في إبطال أحكام النجوم، نُشرت ضمن رسائل ابن سينا، مطبعة إبراهيم خروز، استانبول، ص67.

وخالفهم في بعضها كقولهم بنفي زيادة الصفات على الذات، وقولهم بالوجوب على الله –تعالى عن ذلك–.

6- رفض الألوسي مذهب الفلاسفة المسلمين في مسألة حكم النبوة، وردّ قولهم بوجوبها.

7- عرض الألوسي أقوال الفلاسفة المسلمين في مسائل الطبيعيات، فخالفهم في بعضها كقولهم بقدم العالم قدماً زمانياً، ووافقهم في بعضها كرفض التنجيم.

التوصيات:

1- أوصي الباحثين الاهتمام بجهود المفسرين في عرض ومناقشة أقوال الفلاسفة المسلمين.

أوصي الباحثين الاهتمام بجهود المفسرين في عرض ومناقشة آراء الفرق.

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

الألوسي، شهاب الدين محمود،1415هـ، ***روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني***، المحقق: علي عبد الباري عطية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

الإيجي، عضد الدين، 1997، ***المواقف***، بشرح الجرجاني، حققه د. عبد الرحمن عميرة، ط1، دار الجيل، بيروت.

البيهقي، علي بن زيد، 1996، ***تاريخ حكماء الإسلام***، تحقيق ممدوح حسن، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، مصر.

التفتازاني، مسعود بن عمر، 2001، ***شرح المقاصد***، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

التهانوي، محمد بن علي، 1996، ***موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم***، تحقيق: علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

الجرجاني، علي بن محمد، 1983، ***التعريفات***، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، 1422هـ، ***زاد المسير في علم التفسير***، تحقيق: عبد الرازق المهدي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت.

ابن الجوزي، جمال الدين، ***الموضوعات***، 1966، تحقيق: عبد الرحمن محمد، ط1، الناشر: محمد عبد المحسن المدينة المنورة.

أبو حيان، محمد بن يوسف، 1420هـ، ***البحر المحيط في التفسير***، المحقق: صدقي محمد جميل، (د. ط)، دار الفكر، بيروت.

الذهبي، محمد السيد، 2000م، ***التفسير والمفسرون***، ط7، مكتبة وهبة، القاهرة.

الرازي، محمد بن عمر، 1420هـ، ***مفاتيح الغيب***، دار إحياء التراث العربي، ط3، بيروت.

ابن رشد، أبو الوليد، 1964، ***مناهج الأدلة في عقائد الملة***، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

ابن رشد، أبو الوليد، (د.ت)، ***فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال***، (د. ط)، دار المعارف، القاهرة.

الزَّبيدي، محمّد بن محمّد، (د.ت)، ***تاج العروس من جواهر القاموس***، (د. ط)، مجموعة من المحققين، دار الهداية.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين، 1957، ***البرهان في علوم القرآن***، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية عيسى وشركائه، مصر.

الزركلي، خير الدين بن محمود، ٢٠٠٢، ***الأعلام***، ط15، دار العلم للملايين.

ابن سينا، أبو علي، 1908، ***رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم***، (د. ط)، نشرت ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا، مطبعة هندية، القاهرة.

ابن سينا، أبو علي، 2004، ***الرسالة الصمدية***، نشرت ضمن جامع البدائع، تحقيق محمد حسن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن سينا، أبو علي، 1953، ***رسالة في إبطال أحكام النجوم***، نُشرت ضمن رسائل ابن سينا، (د. ط)، مطبعة إبراهيم خروز، استانبول.

ابن سينا، أبو علي، (د.ت)، ***الرسالة العرشية***، تحقيق د. إبراهيم هلال، (د. ط)، كلية البنات، جامعة عين شمس.

ابن سينا، أبو علي، 1985، ***النجاة***، نقحه د. ماجد فخري، ط1، دار الآفاق، بيروت.

ابن سينا، أبو علي،(د.ت)، ***الهداية***، تحقيق د. محمد عبده، (د. ط)، مكتبة القاهرة الحديث، القاهرة.

الطوفي، نجم الدين، 2005، ***الإشارات الإلهية إلي المباحث الأصولية***، تحقيق: محمد حسن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن عاشور، محمد الطاهر، 1984، ***التحرير والتنوير***، الدار التونسية، تونس.

عبد الغني، عبد المقصود،1997، ***مدخل إلى الفكر الفلسفي في الإسلام***، مطبوعات قسم الفلسفة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق، 1422هـ، ***المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز***، المحقق: عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

الغزالي، محمد، (د.ت)، ***تهافت الفلاسفة***، تحقيق د. سليمان دنيا، ط7، دار المعارف، القاهرة.

الفارابي، أبو نصر، 1991، ***إحصاء العلوم***، تحقيق د. عثمان أمين، ط3، دار الفكر العربي، مصر.

الفارابي، أبو نصر محمد،2012م، ***آراء أهل المدينة الفاضلة***، (د. ط)، مؤسسة الهنداوي، القاهرة.

الفارابي، أبو نصر، 2007م، ***رسالة النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم***، نُشرت ضمن رسائل الفارابي، (د. ط)، مكتبة الأسرة، القاهرة.

الفارابي، أبو نصر،2007م، ***المسائل الفلسفية والأجوبة عليها***، نُشرت ضمن رسائل الفارابي، (د.ط)، مكتبة الأسرة.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر،1410هـ، ***تفسير القرآن الكريم***، المحقق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت.

كحالة، عمر رضا، (د، ت)، ***معجم المؤلفين***، مكتبة المثنى، بيروت.

الكندي، أبو يوسف، 1950، ***رسالة في حدود الأشياء ورسومها***، نشرت ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د.محمد أبو ريدة، (د. ط)، دار الفكر العربي، القاهرة.

الماتريدي، أبو منصور، 2005، ***تأويلات أهل السنة***، المحقق: د. مجدي باسلوم،ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

المصري، حسين، 1978، ***توضيح التوحيد من تحفة المريد على الجوهرة***، حقوق الطبع محفوظة (د.ن).

ابن منظور، محمد بن مكرم، 1414هـ، ***لسان العرب***، ط3، دار صادر، بيروت.

ثانياً: المراجع بالرومنة:

alalusi, shihab aldiyn mahmud,1415 AH, ***ruh almaeani fi tafsir alquran aleazim walsabe almathani***, (In Arabic), almuhaqaqa: eali eabd albari eatiat, 1st edition, dar alkutub aleilmiati, bayrut.

al'iiji, eadd aldiyn, 1997 AD, ***almawaqifu***, (In Arabic), bisharh aljirjani, haqaqah da. eabd alrah man eumayrata, 1st edition, dar aljili, birut.

albihaqi, eali bin zida, 1996 AD, **tarikh hukama' al'iislami**, (In Arabic), tahqiq mamduh hasanu, 1st edition, maktabat althaqafat aldiyniati, masr.

altiftazani, maseud bn eumra, 2001 AD, ***sharh almaqasidi***, (In Arabic), 1st edition, dar alkutub aleilmiati, bayrut.

alathanwi, muhamad bin eulay, 1996 AD, ***mawsueat kashaf aistilahat alfunun waleulumu***(In Arabic), tahqiqu: da. eali dahruji, 1st edition, maktabat lubnan nashiruna, bayrut.

aljirjani, eali bin muhamad, 1983 AD, ***altaerifati***, (In Arabic), 1st edition, dar alkutub aleilmiati, bayrut, lubnan.

abin aljuzi, jamal aldiyn 'abu alfarji, 1422 AH**, zad almasir fi eilm altafsiri**, (In Arabic), tahqiq eabd alraaziq almahdi, 1st edition, dar alkitaab alearabi, bayrut.

abn aljuzi, jamal aldiyn, ***almawdueati***, (In Arabic), 1966, tahqiqu: eabd alrahman muhamad, 1st edition, alnaashir: muhamad eabd almuhsin almadinat almunawarati.

'abu hayan, muhamad bin yusif, 1420 AH, ***albahr almuhit fi altafsiri***, (In Arabic), almuhaqiqa: sidqi muhamad jamil, dar alfikri, bayrut.

aldhahabi, muhamad alsayidu, 2000 AD, ***altafsir walmufasiruna***, (In Arabic), Seventh edition, maktabat wahbata, alqahirati.

alraazi, muhamad bn eumri, 1420 AH**, mafatih alghib**, (In Arabic), dar 'iihya' alturath alearabii, Third edition, bayrut.

abn rushd, 'abu alwalid, 1964 AD, ***manahij al'adilat fi eaqayid almilati***, (In Arabic), tahqiq du. mahmud qasima, maktabat al'anjilu almisriati, alqahirati.

abn rushd, 'abu alwalid, (da,t), ***fasl almaqal fima bayn alhikmat walsharieat min alaitisali,*** (In Arabic), dar almaearifi, alqahirati.

alzzabydy, mhmmd bin mhmmd, (da,t), ***taj alearus min jawahir alqamusa***, (In Arabic), majmueat min almuhaqiqina, dar alhidayati.

alzarkashi, 'abu eabd allah badr aldiyn, 1957, ***alburhan fi eulum alqurani***, (In Arabic), almuhaqaqa: muhamad 'abu alfadl 'iibrahim, 1st edition, dar 'iihya' alkutub alearabiat eisaa washurakayihi, masra.

alzirkili, khayr aldiyn bin mahmud, 2002 AD, ***al'aelami***, (In Arabic), 1st edition5, dar aleilm lilmalayini.

abn sina, 'abu eali, 1908 AD, ***risalat fi 'iithbat alnabawaat watawil rumuzihim***, (In Arabic), nushirat dimn kitab tise rasayil fi alhikmat waltabieiaat liaibn sina, matbaeat hindiatun, alqahira.

abn sina, 'abu eali, 2004 AD, ***alrisalat alsamadiatu***, (In Arabic), nushirat dimn jamie albadayiei, tahqiq muhamad hasan, 1st edition, dar alkutub aleilmiati, bayrut.

abn sina, 'abu eali, 1953 AD, ***risalat fi 'iibtal 'ahkam alnujumi***, (In Arabic), nushrt dimn rasayil aibn sina, matbaeat 'iibrahim khruz, astanbul.

abn sina, 'abu eili, (da,t), ***alrisalat alearshiatu***, (In Arabic), tahqiq du. 'iibrahim hilal, kuliyat albanati, jamieat eayn shams.

abn sina, 'abu eali, 1985 AD, ***alnajatu***, (In Arabic), naqahah da. majid fakhri, 1st edition, dar alafaq, bayrut.

abn sina, 'abu eili,(da,t), ***alhidayatu***, (In Arabic), tahqiq du. muhamad eabduhu, maktabat alqahirat alhadithi, alqahirati.

altuwfi, najm aldiyn, 2005 AD, ***al'iisharat al'iilahiat 'iilay almabahith al'usuliatu,*** (In Arabic), tahqiqu: muhamad hasan, 1st edition, dar alkutub aleilmiati, bayrut.

abn eashur, muhamad altaahir, 1984, **altahrir waltanwir**, (In Arabic), aldaar altuwnusiat, tunus.

eabd alghani, eabd almaqsudi,1997 AD, ***madkhal 'iilaa alfikr alfalsafii fi al'iislami***, (In Arabic), matbueat qism alfalsafati, kuliyat dar aleulumi, jamieat alqahirati.

abn eatiat, 'abu muhamad eabd alhaq, 1422 AH, ***almuharir alwajiz fi tafsir alkitaab aleaziza***, (In Arabic), almuhaqaqi: eabd alsalam eabd alshaafi, 1st edition, dar alkutub aleilmiati, bayrut.

alghazali, muhamadu, (da,t), ***tahafut alfalasifati***, (In Arabic), tahqiq du. sulayman dunya, Seventh edition, dar almaearifi, alqahirati.

alfarabi, 'abu nasr, 1991 AD, ***'iihsa' aleulumi***, (In Arabic), tahqiq du. euthman 'amin, Third edition, dar alfikr alearabii, masr.

alfarabi, 'abu nasr muhamad,2012 AD, ***ara' 'ahl almadinat alfadilati***, (In Arabic), muasasat alhindawii, alqahirati,.

alfarabi, 'abu nasr, 2007 AD, ***risalat alnakt fima yasihu wama la yasihu min 'ahkam alnujumi,*** (In Arabic), nushrt dimn rasayil alfarabi, maktabat al'usrati, alqahirati.

alfarabi, 'abu nasr , 2007 AD, ***almasayil alfalsafiat wal'ajwibat ealayha***, (In Arabic), nushrt dimn rasayil alfarabi, maktabat al'usrati.

abn alqimi, muhamad bin 'abi bikr,1410 AH, ***tafsir alquran alkarimi***, (In Arabic) ,almuhaqaqi: maktab aldirasat walbuhuth alearabiat wal'iislamiat bi'iishraf alshaykh 'iibrahim ramadan, 1st edition, dar wamaktabat alhilali, bayrut.

kahalatu, eumar rida, (da,t**), *muejam almualifina***, (In Arabic), maktabat almuthanaa, bayrut.

alkindi, abu yusuf,1950 AD, ***risalat fi hudud al'ashya' warusumuha***, (In Arabic) nushirat dimn rasayil alkanadii alfalsafiati, tahqiq du. muhamad 'abu ridata, dar alfikr alearabii, alqahirati.

almatridi, 'abu mansur, 2005 AD***, tawilat 'ahl alsunati,***(In Arabic), almuhaqiqi: du. majdi baslum,1st edition, dar alkutub aleilmiati, bayrut.

almisri, husayn, , 1978 AD***, tawdih altawhid min tuhfat almurid ealaa aljawharati***, (In Arabic), huquq altabe mahfuzati.

abn manzuri, muhamad bin mukram, 1414 AH***, lisan alearabi***, (In Arabic), Third edition, dar sadir, birut.