Journal Of the Iraqia University (77-1) 30 September (2026)

ISSN(Print): 1813-4521 OnLine ISSN:2663-7502
Journal Of the Iraqia University
available online at
https://iasj.rdd.edu.iq/journals/journal/view/247

أثر الفكر العقلّي في تطوير المجتمع الإسلامي من النهضة إلى التأسيس

م. م. حسام ماجد شهاب

الجامعة العراقية /قسم الشؤون الادارية والمالية

The Impact of Rational Thought on the Development of Islamic Society: From Renaissance to Foundation

Assistant Lecturer Hussam Majid Shihab Alobaidi
Department of Administrative and Financial Affairs/Iraqi University
Email// husam.m.sh.alobaidi@aliraqia.edu.iq

الملخص

يتناول هذا البحث الدور المحوري للفكر العقلي في تطور المجتمع الإسلامي، من مرحلة التأسيس إلى النهضة، مستعرضاً الأثر العميق للعقلانية والمنهج العقلي في تشكيل الهوية الإسلامية والنهضة العلمية والحضارية.يبدأ البحث بتعريف الفكر العقلي لغة واصطلاحاً، موضحاً مكانة العقل في الإسلام من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية، حيث جعل الإسلام العقل مناط التكليف والتشريف، وأساساً لفهم الدين ومنبعاً للعلم والحضارة. ويؤكد البحث على أن الشريعة الإسلامية جاءت لتعضد دور العقل وتعلو من شأنه، مستشهداً بالعديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحث على التفكير والتدبر.وينتقل البحث إلى دراسة تأثير الفكر العقلي في الفلسفة الإسلامية، متتبعاً الإطار التاريخي لنشأة الفكر الفلسفي العقلي بدءاً من الفلسفة اليونانية (سقراط، أفلاطون، أرسطو) وصولاً إلى فلاسفة الإسلام الأوائل كالكندي والفارابي وابن سينا، مبيناً كيف مزج هؤلاء بين العقل والنقل، وكيف أسهموا في التوفيق بين الدين والفلسفة.ثم يستعرض البحث آثار الفكر العقلي في نهضة الحضارة الإسلامية، موضحاً مفهوم النهضة وعواملها وعصرها، مع التركيز على إسهامات الفكر العقلي في العلوم الإنسانية (كالأدب والجغرافيا) والعلوم الطبيعية التطبيقية (كالطب)، مشيراً إلى الدور الريادي للعلماء المسلمين في هذه المجالات وتأثيرهم في الحضارة الأوروبية.كما يناقش البحث نزاعات تأثير الفكر العقلي والنقلي عند مدرستين رئيسيتين: المدرسة النصية (أهل الحديث والحنابلة) التي ترى أن النصوص القرآنية والسنة كافية للاستدلال العقلي، وتكتفي بظاهر النصوص دون تأويل، والمدرسة العقلية (المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة) التي تعطي العقل دوراً أكبر، وتؤول النصوص المتشابهة وفق مقتضى العقل.ويخلص البحث إلى أن المصدرين الأساسيين (القرآن والسنة) يؤكدان على سلطان العقل، وأن الفكر العقلي الإيجابي كان المحرك الرئيسي للنهضة الإسلامية، وأن الصراع بين العقل والنقل صراع مفتعل، وأن الإسلام دين يدعو إلى التفكير والتأمل، ويجعل العلم والفكر أساساً للتقدم الحضاري.**الكلمات المفتاحية:** الفكر العقلي، العقل، المجتمع الإسلامي، النهضة، التأسيس.

Abstract

This research examines the pivotal role of rational thought in the development of Islamic society, from the foundation period to the renaissance, exploring the profound impact of rationality and the rational methodology in shaping Islamic identity and scientific and civilizational advancement.The research begins by defining rational thought linguistically and terminologically, clarifying the status of reason in Islam through the Qur'an and Sunnah, where Islam made reason the basis of obligation and honor, and the foundation for understanding religion and the source of knowledge and civilization. The research emphasizes that Islamic law came to support the role of reason and elevate its status, citing many Qur'anic verses and prophetic hadiths that encourage thinking and contemplation.The research then moves to study the impact of rational thought on Islamic philosophy, tracing the historical framework of the emergence of rational philosophical thought, starting from Greek philosophy (Socrates, Plato, Aristotle) to the early Islamic philosophers such as Al-Kindi, Al-Farabi, and Ibn Sina, showing how they blended reason with transmission, and contributed to reconciling religion and philosophy.The research then reviews the effects of rational thought on the renaissance of Islamic civilization,

explaining the concept of renaissance, its factors and era, focusing on the contributions of rational thought to the humanities (such as literature and geography) and applied natural sciences (such as medicine), pointing to the pioneering role of Muslim scholars in these fields and their influence on European civilization.The research also discusses the conflicts of the impact of rational and transmitted thought at two main schools: the Textual School (Ahl al-Hadith and Hanbalis) which holds that Qur'anic texts and the Sunnah are sufficient for rational inference, and relies on the apparent meaning of texts without interpretation, and the Rational School (Theologians such as Mu'tazila and Ash'aris) which gives reason a greater role and interprets ambiguous texts according to rational requirements.The research concludes that the two primary sources (the Qur'an and Sunnah) affirm the authority of reason, that positive rational thought was the main driver of the Islamic renaissance, that the conflict between reason and transmission is artificial, and that Islam is a religion that calls for thinking and contemplation, making knowledge and thought the basis for civilizational progress.

Keywords: Rational Thought, Reason, Islamic Society, Renaissance, Foundation.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أفضل خلقه وأشرف بريته أبي القاسم محمّد وعلى آله الطيبّين الطاهرين وصحابته المنتجبين **أما بعد**فيسلط هذا البحث الدور الحيويّ على أثر الفكر العقليّ الإيجابي في تطور المجتمع الإسلامي؛ لأن الفكر العقلي منذ بداية الإسلام شكّل جزءاً هاماً، فعُدت مّدةَ التأسيس إلى النهضة مدّة حاسمة؛ لما شهدته من تحوّلات في التطوّر الثقافيّ بفنونه كافة منها: الرياضيات، والطب، والهندسة، والأمور الاجتماعية، والاقتصادية وغيرها؛ لما اعتمده الفلاسفة والعلماء المسلمون بتبنيهم الأساليب الفكريّة التي اعتمدت على العقل والمنطق؛ مما أدى ذلك تقدماً كبيراً في العلوم، فكان أثر الفكر العقلي في تشكيل الهوية الإسلامية خلال هذه المّدة الزمنّية واضحاً وجلياً فكان تقدّم الأمةِ الإسلاميّة ونهضتها لعدة قرون تضيئ للعالم المظلم الطريق لنفسها ولغيرها من باقي الأمم، فالأثار العميقة للأفكار العقلانية يمكن أن تساهم في تحقيق التطور المجتمعّي الشامل، ولهذا جَعِلَ الدين الإسلامي العقل البشريّ مناط التكليف والتشريف، فهو أساس لفهم الدين، ومنبع العلم، وعليه قامت الحضارات، ولقد عظّمه الله تعالى وقدّس حرمته، فلعلّ من أهمّ مقاصد الشريعة هي حفظ العقل بل إن الشريعة بمختلف جوانبها جاءت لتعضد دور العقل وآثاره وإعلاء رايته وبذلك جاءت نصوص الشرع، منّوه عنها الدين الإسلامي بعلو مكانته وقيمته، فليس ثمة عقيدة تحترم العقل الإنساني وتعتمد عليه كالعقيدة الإسلاميّة وليس ثمّة كتاب خاطب العقل بقيمته ككتاب الاسلام فذكره عدة مرّات مؤكّد المنهج القرآني الفريد في الاقتناع العقلي للإيمان، وفي المقابل، امتدح الاسلام العلماء والمفكّرين في العلوم شتى، الذين يستعملون عقولهم وجعلهم في مكانة قيمة، ويتجلى ذلك باقتران شهادتهم مع شهادة الله والملائكة المكرمين قال تعالى}شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ}(آل عمران: ١٨)، وهم بواسطة عقولهم توصلوا الى معرفة عظمة الله، وبالتالي الخشية منه، وكل هذا يؤكد ما للعقل وأثاره من منزلة كبرى في المجتمع الاسلامي وباقي المجتمعات.

اهمية دراسة البحث

ترتكز أهّمّية أثر الفكر العقليّ في المجتمع الإسلامي من النهضة إلى التأسيس على قدرته النابعة من تحفيز الابتكار والتقُّدم الفكريّ والعلمي؛ لما شهده المجتمع الإسلاميّ من التطوّر والتقدم خلال هذه الحقبة التاريخيّة من نهضة فكريّة هامة؛ نتيجة لتفاعل العقلانيّة، والفلسفة، والمنطق مع الإسلام وازدهار العلوم، والفنون، والأدب في ذلك الوقت، وبالتالي كانت أهّمّيتهُ دراسة إيجابيّة أثر الفكر العقليّ في المجتمع الإسلاميّ وتطوّرها لفهم كيفيّة استثمار هذه الإيجابيّة عن طريق أهمّيّة العقل في الكتاب والسنّة وإطارهُ التاريخيّ و بعض فلاسفة المسلمين.

ثانياً: اهداف البحث

تعدّ أهداف أثر الفكر العقلي على المجتمعات وفهمها من القضايا التي ما تزال موضع إشكال وتساؤل حتّى في الفلسفة المعاصرة، وقد ظلّ أثر الفكر العقليّ في مرحلة ما قبل أرسطو ملتبساً، لم يرق إلى مستوى التأسيس النظريّ لفلسفة العقل، الأمر الذي تأتى على يد أرسطو واضع أوّل نظريّة في العقل في تاريخ الفكر الفلسفيّ، إذ كان أكثر وضوحاً في التمييز بين التصوّر(الأبيستمولوجي) للعقل الإنسانيّ بوصفه أداة برهانية، والتصور (الميتافيزيقي)و(الأنطولوجي) للعقل بوصفه المبدأ الأساسي للموجودات، أمّا الشريعة الإسلامية وطَالبها في العلوم الشرعي، فلا ينفك منه التفكير العقليّ الإيجابي؛ لإبراز دور أثر الفكر العقليّ الإسلامي والعربيّ في تطوّر المجتمع الإسلاميّ من التأسيس؛ لمواكبته نحو التطوّر والتقدّم في مختلف نواحي الحياة الاجتماعيّة، والسياسيّة والعلميّة وكلّ ذلك يتأتى بعدم تعارض العقل وأثره مع الدين الإسلاميّ وتعاليمه.

منهجية البحث

إن الإطار العام لمنهجيّة البحث اقتضت استعمال المنهج الاستقرائيّ، الذي يبيّن أن آثار الفكر العقليّ على المجتمع الإسلامي باستعماله للأدلة العقليّة في إثبات المسائل التي اختلف فهمها في بعض النصوص الشرعيّة فأدّى هذا الاختلاف إلى ظهور آثار سلبيّة إلى التفريق بين الصف الاسلاميّ؛ ومن جانب أخر ظهور جانب إيجابي بدفعه للشبهات التي أثارها الملاحدة والذي نحن بصدده عن طريق عرض آثر الفكر العقلي الإيجابي.

خطة البحث

تم تقسيم خطة البحث على مقدمّة وخمسة مباحث وخاتمة وقد تضمنت أهم النتائج التي توصل إليها البحث ثمّ قائمة المصادر والمراجع المبحث الاول: مفهوم الفكر العقليّ في الإسلام. المطلب الأوّل: تعريف مفهوم الفكر العقليّ.المطلب الثاني: أصول الفكر العقليّ في المجتمع الإسلام.المبحث الثاني: تأثير الفكر العقليّ في الفلسفة الإسلامية.المطلب الأوّل: الإطار التاريخيّ لنشأة الفكر العقليّ الفلسفيّ.المطلب الثاني: الفلاسفة الأوائل ودورهم في تشكيل الفكر العقليّ الفلسفيّ الإسلاميّ.المبحث الثالث: آثار الفكر العقليّ في نهضة الحضارة الإسلامية.المطلب الأوّل: مفهوم نهضة الحضارة الإسلامية. المطلب الثاني: فلاسفة الإسلام والأوائل ودورهم الفكريّ العقليّ في العلوم.المبحث الرابع: نزاعات تأثير الفكر العقليّ والنقليّ عند المدرستين النّصيّة والمتكلّمين. المطلب الأوّل: آثار الفكر العقليّ عند المدرسة النّصيّة. المطلب الثاني: آثار الفكر العقليّ عند مدرسة المتكلّمين.

المبحث الأوّل: الفكر العقلي في الإسلام

جاءت حقيقة أثر الفكر العقليّ من التفكير الذي هو مناط العقل وبهِ ميزة الإنسان عن بقية مخلوقاته لوعيه بين الخطأ والصواب، والخير والشر، وأدراكه ما حصل بالماضي والحاضر وتخطيطه للمستقبل، وتفكيره المنطقي العقلاني الناتج منه المعرفة، فجعل الدين الإسلامي العقل البشريّ هو مناط التكليف والتمييز، فاستثمر العلماء هذا الأثر في مختلف العصور خير استثمار، عن طريق فكرها وتشريعها الفريد، فكان تقدّم الأمة الإسلاميّة ونهضتها لعدة قرون تضيئ للعالم المظلم الطريق لنفسها ولغيرها، وأمّا أثر الفكر العقليّ في العصر الحديث، فقد تأخرت الأمة عن ركب الحضارات فسبقتها باقي الأمم في الفكر والنهضة، ولهذا اشتمل المبحث على مطلبين: المطلب الأوّل تعريف مفهوم الفكر العقليّ، والمطلب الثاني هو: أصول الفكر العقلي في المجتمع الإسلام.

المطلب الأول: مفهوم الفكر العقلي في الإسلام

أوّلا: تعريف الفكر لغة واصطلاحاً:

الفكر لغة:

وردت لفظة الفكر عند أهل اللغة بمعانٍ عدة، منها " الفكر بالكسر تردد القلب بالنظر والتدبر لطلب المعاني "(ابن فارس، ١٣٩٩هـ، ج٤، ص٤٤٦)، وجاء الفكر أيضاً " هو ترتيب أمور في الذهن يتوصل بها إلى مطلوب يكون علما أو ظنا "(الفيومي، د.ت.، ج٢، ص٤٧٩)، ومنها أيضًا " قوّة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتَّفَكُّرُ: جولان تلك القوّة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، ورجل فَكِيرٌ: كثير الْفِكْرَةُ، قال بعض الأدباء: الْفِكْرُ مقلوب عن الفرك لكن يستعمل الفكر في المعاني، وهو فرك الأمور وبحثها طلبا للوصول إلى حقيقتها "(الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص٦٤٣)، فالفكر في اللغة بأشتقاقاته المتعددة يعني: النظر، الترتيب والتردد، الفرك، إعمال العقل، إعمال الخاطر، وهي جميعاً من إعمال الفكر البشريّ.

الفكر اصطلاحاً:

تعددت تعريفات مفهوم الفكر في العلوم منها: " ما يكون عند اجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه، متصوره أو ممصدق بها تصديقاً علمياً، أو ظنيًّاً، أو وضعا وتسليماً، إلى أمور غير حاضرة فيه، وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه، وهيئة "(ابن سينا، د.ت.، ج١، ص١١٩-١٢٥)، ومنها ما " يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها، فأذا أطلق على فعل النفس دلّ على حركتها الذاتية، وهي النظر والتأمل، أذا أطلق على المعقولات دل على الموضوع الذي تفكر به النفس "(الجرجاني، ١٩٨٣، ص١٦٨).

ويرى الباحث من التعريفات السابقة لمفهوم الفكر: بأنه اجراء عملية عقليه معرفية من اجل الوصول الى نتاجه المجهولة أو المطلوبة أمّا الاختلاف بتعريف مفهوم الفكر فجاءت بحسب التخصص المعرفيّ لكلّ واحد منهم.

ثانياً: تعريف العقل لغة واصطلاحاً

العقل لغة:

اجتمعت المعجمات اللغوية على أن العقل مشتق من النُّهَى و الْحِجْرُ وهو ضِدُّ الحُمْق، والحبس والامساك، فالرجل عَاقِلٌ عَقُولٌ وَقَدْ عَقَلَ مِنْ بَابِ ضَرَبَ فالْجَمْعُ عُقولٌ وَ مَعْقُولًا أَيْضًا وَهُوَ مَصْدَرٌ، وعند سيبويه صفة(ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج١١، ص٤٥٨؛ الرازي، ١٩٩٩، ص٢١٥)؛ إما أصل العَقْل هو" الإمساكّ والأستمساك، كعقل البعير بالعِقَال، وعَقْل الدّواء البطن، وعَقَلَتِ المرأة شعرها، وعَقَلَ لسانه"(الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص٥٧٨)، فالعَقْلُ هو العِلْمُ " أو بِصفاتِ الأَشْياءِ، من حُسْنِها وقُبْحِها، وكَمَالِها ونُقْصانِها، أو العِلْمُ بخَيْرِ الخَيْرَيْنِ، وشَرِّ الشَّرَّيْنِ، أو مُطْلَقٌ لأُمورٍ، أو لقُوَّةٍ بها يكونُ التمييزُ بين القُبْحِ والحُسْنِ، ... والحَقُّ أنه نورٌ روحانِيٌّ، به تُدْرِكُ النفسُ العلومَ الضَّرورِيَّةَ والنَّظَرِيَّةَ "(الفيروز آبادي، ٢٠٠٥، ص١٠٣٣) .

العقل اصطلاحاً:

لا نجد للعقل تعريف جامعاً، وقد تعددت تعريفات العقل اصطلاحاً؛ لتعدد التوجّهات الفلسفّية، والكلاميّة، والأخلاقيّة، وقد نظر كل اتجاه إلى العقل من زاويته " لقد أصبحت كلمة العقل تستخدم بكل المعاني، كرديف لكلمة الثقافة أحياناً، والفكر احياناً اخرى أو الاثنين معاً، أو ببساطة لكلمة المنطق في كثيرة من الاحيان، وغالباً ما يكون الهدف من استخدامها في العديد من الكتابات اليوم هو اضفاء طابع الجد والتجديد على الافكار القديمة "(العتابي، ٢٠١٤، ص٥١)، فهو قوة الاستنباط أو لشدة التي تأتيه من الانتقال من المعلوم إلى المجهول(الحلي، ٢٠٠٥، ص٤٠٤)؛ لذا يعد أثر الفكر العقلي وسيله للوصول لفهم العالم والشرائع، كما وعرفهُ المازندراني في قوله " نور يعرف به حقائق الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وهو العقل بالفعل أو العقل المستفاد "(المازندراني، ٢٠٠٨، ج١، ص١٢١)، وقد عرّفه الطوسي بأنه هو: "الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية"(الغزالي، د.ت.، ج١، ص٨٥)**ويرى الباحث بأنّ آثار الفكر العقليّ تتجلى في:** استعمال الأفكار العقلانيّة والمنطقيّة في تفسير الظواهر منها الإيجابيّة أو السلبيّة وتحليلها معتمداً على التفسير العلمي والتفكير النقدي والإستنتاجات المنطقية، فالتعريفات كثيرة ولم أذكرها جميعاً؛ خشية الاطالة.

المطلب الثاني: أصول الفكر العقلي في المجتمع الإسلام

يعدّ أثر التفكير العقلي في المجتمع الإسلاميّ موضوعًا مهمًا وجوهريًا، إذ شجع الدين الإسلاميّ المسلمين على التفكير العميق والبنّاء في فهم الدين والتصدي للتحديات العصريّة فكانت آثاره وسيلة لإيصال الفهم الصحيح للدين وتطبيقه في الحياة اليومية لتنمية المجتمعات والمحافظة على الهوية الإسلامية، فأصبح من الواجب تعزيز أصول الفكر العقلي في المجتمع الاسلاميّ، لذى تمّ تقسم المطلب إلى ثلاث نقاط، هي، أولاً: مكانة العقل وموقفه، ثانياً: مفهوم العقل من القرآن الكريم، ثالثاً: مفهوم العقل في السنّة النبويّة.

أولاً: مكانة العقل وموقفه

إنّ العقل هو أساس لفهم الدين، ومنبع العلم والأخلاق، وما أبلغ قول الإمام الماوردي إذ يقول: " أعلم بأن لكل فضيلة أُساً، ولكل أدب ينبوع، وأس الفضائل، وينبوع الأدب هو العقل الذي جعله الله للدين أصلاً، وللدنيا عماداً، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مديرة بأحكامها(الماوردي، ٢٠١٣، ص٤١)"؛ ولهذا شرف الله العقل وأعلى مكانته، إلى منزلة سامية رفيعة، فالرسالات السماوية عامّة، ورسالة النبيّ محمّد (ﷺ(الخاتمة خاصة، جاءت لتوقظ العقل وتحرّك الفؤاد، فلا سبيل لإقناع الناس بالمعجزات الحسّيّة فقط، فالمعجزات أثرها محدود في تحويل الناس من الشرك إلى التوحيد، فلم يبقَ سوى دعوة العقل، ومحاولة إقناعه بالحجّة والبرهان ليحصل اليقين، فسيّدنا إبراهيم (عليه السلام) لما أراد أن يبطل قول قومه مال إلى طريق العقل واستدراجهم لاستماع الحجّة لكي يتمكن من ذكر الدليل العقليّ على فساد عقيدتهم، وكذلك استعمال منطق العقل مع الذين حاجه في ربّه حتّى أبهته، وأصبح مغلوباً لا يجد مقالاً، وكذلك نراه يحاول إيقاظ عقول قومه، حينما كسر أصنامهم، وطلب منهم سؤال كبيرهم، فقد كان حاضر وقت الاعتداء عليهم، فإن كان هؤلاء عقلاء فقد عرفوا أنّ تلك الأصنام، لا تسمع، ولا تبصر، ولاتنفع، ولاتضرّ(ابن كثير، ١٩٩٩، ج١، ص٦٨٦-٦٨٧، ج٣، ص٢٩١-٢٩٣)؛ إنّ أثر الفكر العقليّ، يعرب بوضوح المكانة، والشأن، للذين أعطاهما القرآن الكريم للعقل، وكثيراً ما دعا إلى التدبّر في الكون ونظامه وأسراره، الأمر الذي يصل به الإنسان على الصانع، كما أخذ القرآن الكريم ينادي أصحاب الألباب و العقول النيّرة، في آيات كثيرة، وهذا يعني ما للعقل من قيمة وفاعليةٍ فإذا " ذهبنا نستقصي الدلائل على مكانة العقل في الإسلام، فسنضطر إلى استعراض الاسلام كله "(الغزالي، ٢٠٠٥، ص٢٣)ولهذا رفع الاسلام مكانة العقل حتى أصبح الدين يقوم عليه، ويبني الإيمان على التفكير الصائب والنظر العميق فكان من آثار قيمته ومكانة العقل على المجتمع الإسلامي ما رواه الشيخ حسن االبنا قائلاً " الاسلام يحرر العقل،ويحث على النظر في الكون، ويرفع قدر العلم والعلماء، ويرحب بالصالح والنافع من كل شيء(والحكمة ضالة

المؤمن أنّى وجدها فهو أحق الناس بها) "(الغزالي، د.ت.، ص١٥٩)، إن اثار النزعة العقلية ومكانتها واضحة في مجتمع الفكر الإسلاميّ، فالقرآن الكريم ليس هو المنطلق لصياغة علم الكلام وآثار الفلسفة الإسلاميّة فحسب بل هو المنبع لكلّ فكر سوي.

ثانياً: مفهوم العقل من آيات القرآن الكريم

لم يرد لفظ (العقل) فى القرآن الكريم مصدراً قط، وإنّما ورد فى صيغة الفعل، عقل، يعقل، نعقل، فى الماضي والمضارع، والمفرد، والجمع، و ورد بعضها مسبوقاً بالحثِّ على العقل، أو الاستفهام، أو الاستنكار أو النفي، ومن ذلك قال تعالى }يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ{(البقرة: ٧٥)، وقال تعالى }وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ{(العنكبوت: ٤٣)، وقال تعالى }إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ{ (الزخرف: ٣)، فمعنى) عقلوه، يعقلها، تعقلون (هو: علموه، وتعلمون، أو تعرفون، أو تفهمون، مما يدلّ على أنّ العقل يعني: العلم، والمعرفة، والفهم(عبد الباقي، ١٩٣٩، ص٤٦٨)، وفي القرآن الكريم، آيات كثيرة ترفع من شأن العقل، فتدعوه إلى الإيقاظ، والتدبّر، والتفكّر، قال تعالى }قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْـَٔايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ }(يونس: ١٠١)، وقال تعالى }إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَـَٔايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ{(البقرة: ١٦٤).

ثالثاً: مفهوم العقل في السنّة النبويّة المطّهرة

ورد لفظ العقل في السنّة النبويّة المطهرة ما يقارب ثلاثمائة مرة بالصيغتين الاسمية والفعلّية، منها:

١. ورد في وصف النبيّ محمّد (ﷺ(للنساء بأنهن « نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ »(البخاري، ١٩٩٣، ج١، ص١١٦، حديث رقم ٢٩٨)، فقد جاء العقل فى الحديث بالصيغة الأسمية، وعُدّ النسيان من نقصان ملكة العقل عند المرأة.

٢. عن محمد بن المنكدر قال: سمعت جابرا يقول: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني، وأنا مريض لا أعقل، « فتوضأ وصب علي من وضوئه، فعقلت »(البخاري، ١٩٩٣، ج١، ص٨٢، حديث رقم ١٩١)، فقد ورد لفظ (لا أعقل) فى الحديث الشريف بالصيغة الفعلية، بمعنى: أنه لا أفهم شيئا من شدة المرض، أو استيقظ – وتنبه وعاد إليه وعيه.

٣. وورد العقل بأحاديث أخرى من أحاديث النبى (ﷺ) بألفاظ مختلفة منها: الحلم والنهى عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ. قَالَ: كَانَ رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح منا كبنا فِي الصَّلَاةِ وَيَقُولُ »اسْتَوُوا وَلَا تَخْتَلِفُوا. فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ. لِيَلِنِي مِنْكُمْ أُولُو الأَحْلَامِ وَالنُّهَى. ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ. ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ » قَالَ أَبُو مسعود: فأنتم اليوم أشد اختلافا(مسلم، ١٣٣٤هـ، ج٢، ص٣٠، حديث رقم ٤٣٢)، فالأحلام والنهى أي ذوو الألباب والعقول قال ابن الأثير: " واحد الأحلام حلم، بالكسر، بمعنى الأناة والتثبت في الأمور. وذلك من شعار العقلاء. والنهى جمع نهية، وهي العقل. وسمي العقل نهية؛ لأنه ينتهي إلى ما أمر به، ولا يتجاوز"(مسلم، ١٣٣٤هـ، ج٢، ص٣٠)، ولقد كان النبي)ﷺ (يقدس العقل، ويجله، ويرى أن قيمة الإنسان في عقله، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: » كَرَمُ الرَّجُلِ دِينُهُ، وَمُرُوءَتُهُ عَقْلُهُ، وَحَسَبُهُ خُلُقُهُ »(أحمد بن حنبل، د.ت.، ج١٤، ص٣٨١، حديث رقم ٨٧٧٣؛ ابن أبي الدنيا، د.ت.، ص٢٣، حديث رقم ٤)، كما واكد النبي محمد) ﷺ (على أن العقل هو مناط التكليف، وذلك في سؤاله « أَنَّ مَاعِزَ بْنَ مَالِكٍ الْأَسْلَمِيَّ أَتَى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي قَدْ ظَلَمْتُ نَفْسِي وَزَنَيْتُ وَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ تُطَهِّرَنِي. فَرَدَّهُ. فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ أَتَاهُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي قَدْ زَنَيْتُ. فَرَدَّهُ الثَّانِيَةَ. فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى قَوْمِهِ فَقَالَ (أَتَعْلَمُونَ بِعَقْلِهِ بَأْسًا تُنْكِرُونَ مِنْهُ شَيْئًا ؟) فَقَالُوا: مَا نَعْلَمُهُ إِلَّا وَفِيَّ الْعَقْلِ. مِنْ صَالِحِينَا. فِيمَا نُرَى. فَأَتَاهُ الثَّالِثَةَ. فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمْ أَيْضًا فسَأَلَ عَنْهُ فَأَخْبَرُوهُ: أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ وَلَا بِعَقْلِهِ. فَلَمَّا كَانَ الرَّابِعَةَ حَفَرَ لَهُ حُفْرَةً ثُمَّ أَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ »(مسلم، ١٩٥٥، ج٣، ص١٣٢٣، حديث رقم ١٦٩٥)، فيدل الحديث قيمة العقل، يجعله مناط التكليف، فلا مؤاخذة على من لا عقل له، إذ يترتب على وجوده المسؤولية، والمساءلة من الله تعالى. وإذا نظرنا الى سُنَّةَ النبيّ محمّد)ﷺ (الفعليّة نراه قد اتخذ الاستدلال العقلي كحجّة، فهناك أحاديث كثيرة خاص بالقياس المستعمل.

المبحث الثاني: تأثير الفكر العقليّ في الفلسفة الإسلام

يحتل تأثير الفكر العقلي مكانته المحوريّة في الفلسفة الإسلاميّة، حيث ساهمت بتشكيل بنيتها الفكرية وتطوير منظومتها الفلسفيّة، فقد شهدت نشأة الفلسفة الإسلاميّة في سياق حضاريّ تفاعلاً واسعاً بين التراث الاسلاميّ والفلسفات القديمة أمثال الحضارة اليونانيّة، والهنديّة، والفارسيّة وباقي العلوم؛ مما أدّى هذا التفاعل إلى صقل الفكر العقليّ داخل الإطار الإسلاميّ، فجعل العقل أداة رئيسيّة لفهم النصوص الدينيّة وتحليل القضايا الفلسفيّة والوجوديّة، فكان اعتماد فلاسفة المسلمين الأوائل أمثال: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد وغيرهم على العقل كوسيلة لفهم العلاقة

بين الدين والفلسفة، والتوفيق بين النقل والعقل، ولم يكن تأثير الفكر العقلي في الفلسفة الاسلاميّة مجرّد أداة فلسفية، بل كانت قوّة دافعة ساهمت في النهضة الفكريّة والعلميّة لذا تمّ تقسيم هذا المبحث الى مطلبين.

المطلب الأوّل: الإطار التاريخيّ لنشأة الفكر العقليّ الفلسفيّ

أحضان الفكر العقلي الفلسفي في سياقه التاريخي بالتحولات الثقافيّة، والفكريّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، و معالمه الأساسيّة في الفلسفة اليونانية القديمة (مثل أثينا) في القرن الرابع قبل الميلاد فكانت البذرة الأولى لنشأة الفلسفة العقلية حيث تميّزت تلك الحقبة بالنهضة الفلسفية والفكرية التي قادها سقراط وافلاطون، فكان دورهم كبيراً في ترسيخ أهمية العقل في فهم العالم والبحث عن الحقيقة ومناهجهم وأعمالهم وتفكيرهم التحليلي والمنطقي فأصبحت هي الأساس للنظريات الفلسفية التي تناولت الوجود والمعرفة والأخلاق، وكل هذا مهد الطريق لأرسطو لتطوير منهجه العقلي المتأثر بأستاذه افلاطون والذي نشأ في أكاديمية فأضحى التطور الاجتماعي والسياسي في هذه الحقبة ضرورياً لمنهجه العلمي لفهم الظواهر الطبيعية والانسانية(أرسطو، ١٩٥٨، ص١٠-٢٠)، لذا سأختصر بالحديث عن أرسطو الذي كان له أثرٌ كبيرٌ في الفكر العالمي فميّز بين نوعين من العقل وأثره، هما (العقل العملي) و (العقل النظري)، وتناولهما في ثلاثة مؤلفات مختلفة من حيث المضمون فقد خصَّ العقل العملي في كتابه " الأخلاق النيقوماخية "(بدوي، ١٩٨٤، ج١، ص١٠٠)، أما العقل النظري فقد خصّه في مقالته (الميتافيزيقا)، وفي(كتاب النفس)، ذلك لأنّ لكلّ من العقل العملي والعقل النظريّ مبادئه وغاياته، وذلك بحسب ناحيتي فعل العقل الإنساني، تحدث أرسطو في (الأخلاق النيقوماخية) عن العقل العملي الذي يخضع للإرادة في استنباط ما ينبغي أن يفعل أو يترك، ومن ميزات هذا العقل أنه قابل للنمو، والتطور، والزيادة كلما طال به أمر الممارسة والفعل، فهو " ليس يكون إلا في طول الزمان "(الفارابي، ١٩٥٥، ص١١)، أما في المقالة الثانية عشرة من (الميتافيزيقا)، فقد تحدث أرسطو عن العقل على هذا المبدأ الأول للموجودات كلّها، العقل الأول، والموجود الاول، والواحد الاول، والحق الأول، فذهب أرسطو في حديثه عن حركة الكواكب السيارة إلى أنّ كلّ كوكب يتحرك في فلكه حركة أزلية أبدية، الأمر الذي يحمل على الافتراض أن يكون لكل نوع من هذه الأنواع من المحركات الأزلية الأبدية محرك خاص به ومن هنا انتهى أرسطو إلى تسمية هذه المحركات بـ العقول المفارقة(أرسطو، ١٩٥٨، ص٥٤-٧٥، ١٦٩-١٧٥)، أما في (كتاب النفس) فقد ميز ا بين دلالتين على صعيد العقل الإنساني، هما:

اولاً: دلالة على مستوى الفردي: يقول أرسطو " يجب أن يكون العقل بالضرورة، من حيث إنه يعقل جميع الأشياء، غير ممتزج كما يقول (أنكساغوراس)، حتى يستطيع أن يأمر أي يعرف، لأنه حين يظهر صورته إلى جانب الصورة الغريبة فإنه يعترض سبيل هذه الصورة ويحول دون تحقيقها وإذن فليست له طبيعة تخصه إلا أن يكون بالقوة...ولهذا السبب أيضاً يجدر بنا أن لا نقول: إن العقل يمتزج بالجسم، إذ يصبح عندئذٍ ذا صفة محدودة، أما بارداً أو حاراً، بل قد يكون له عضو من الأعضاء مثل قوة الحس، ولكن في الواقع ليس له أي عضو...إلا أن العقل متى أصبح المقولات... فإنه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما... وأيضاً فإنه يكون عندئذٍ قادراً على أن يعقل ذاته "(أرسطو، ١٩٤٩، ص١٠٨-١٠٩)، فهذا النص يسمح لنا بتمييز اعتباري في العقل الفردي بين نوعين من العقل في النفس: أحدهما له بذاته والآخر علاقته بالبدن ووسائله في الإحساسات والتخيل، هما:

١. عقل بالقوة: **هو العقل** المنفعل، أو العقل الهيولاني، فالعقل بالقوة عند أرسطو هو أشبه بلوحة خالية لم يكتب عليها شيء، وينتقل هذا العقل بتعقله للمعقولات من حالة كونه عقلاً بالقوة إلى حالة كونه عقلاً بالفعل يقول ارسطو: " يجب ان يكون الأمر فيه (أي العقل بالقوة) كالحال في اللوح الذي لم يكتب فيه شيء بالفعل فهذا بالضبط هو الحال في العقل- وأيضاً فإن العقل نفسه معقول كسائر، المعقولات. ذلك أنه فيما يختص بالأمور غير (الهيولانية) العاقل والمعقول واحد لأن العلم النظري وما يعرفه شيء واحد "(أرسطو، ١٩٤٩، ص١١١).

٢. عقل بالفعل: ويسمى عقلاً بالفعل بالقياس إلى العقل بالقوة، فحينما ينتقل العقل من القوة إلى الفعل، أي من مجرد الاستعداد إلى عملية تجريد المعاني من الأشياء الحسية، ويصبح قادراً على التفكير في نفسه يسمى عقلاً بالفعل وهو قبول العقل للمعقولات أو إدراكها، بعد تحويل الصور الحسية إلى مفاهيم مجردة وتعقل العقل لنفسه من حيث هو عاقل لمعقولاته. فالعقل بعد أن يصير كلاً من المعقولات، على النحو الذي يسمى به عالِماً بالفعل أي " (هو ما يحصل للعالِم حين يستطيع أن ينتقل إلى الفعل بنفسه) فإنه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل وأيضاً فأنه يكون عندئذٍ قادراً على أن يعقل ذاته "(أرسطو، ١٩٤٩، ص١٠٩)، فالمقارنة بين العقلين يفضل أرسطو العقل بالفعل على العقل بالقوة أو العقل المنفعل.

ثانياً: دلالة على المستوى الكلي للإنسانية: ويشير إليها أرسطو بـ (العقل الفعال) الذي خصه في المقالة الثالثة

من كتاب (النفس)، الذي يقول فيه: " ولكن ما دمنا في الطبيعة كلها نميز أولاً ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع (وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع) ثم شيئاً آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعاً والأمر فيها كالنسبة بين الفن إلى هيولاه، فمن الواجب في النفس أيضاً أن نحدد هذا التمييز، ذلك أننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء، لأن الضوء أيضاً يوجه ما يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل. وهذا العقل هو المفارق اللا منفعل غير الممتزج من حيث إنه بالجوهر فعل، لأن الفاعل دوماً أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى... عندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر، وعندئذٍ فقط يكون خالداً أو أزليا... ومن دون العقل الفعال لا نعقل "(أرسطو، ١٩٤٩، ص١١٢-١١٣؛ أرسطو، ١٩٥٨، ص١٦٣-١٦٨؛ دوهيم، ٢٠٠٥، ص١٠١)، فإن نظرية أرسطو في العقل الإنساني تحملنا على الاعتقاد بوجود عقلين متمايزين عند فيلسوف أسطاغيرا، هما:

١. عقل فردي: إنساني متصل بالجسد وفانٍ، ميز فيه اعتبارياً بين (عقل بالقوة) و(عقل بالفعل).

٢. عقل كلي: واحد مشترك للبشرية جمعاء، أساسه النفس الإنسانية، ولكنه متميز عن النفس الفردية، وخارج عنها، وهذا ما دلت عليه عبارة أرسطو" عندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان في الجوهر"(أرسطو، ١٩٤٩، ص١١٢)، والمعنى أن العقول الفردية المنتجة للفكر والمعرفة تشكل معاً عقلاً كلياً واحداً أطلق عليه أرسطو اسم (العقل الفعال)، وهو يمثل (وحدة عقلية) أو حصيلة المعارف الإنسانية في صيرورتها التاريخية إنه (العقل الفعال) (بدوي، ١٩٨٤، ج١، ص١٢١)، ومن ثم فإن خلود هذا العقل يلزم عن إقرار أرسطو بخلود العالم ومن ضمنه الإنسان، وهو الجزء المفارق من النفس الإنسانية الذي تساءل عنه في المقالة التاسعة من الكتاب الثالث في كتاب النفس قائلاً: " يجب علينا أن نفحص من أمر النفس... أهو جزء واحد من النفس مفارق لها بالمقدار أو بالعقل، أم أنها النفس كلها. فإذا كان جزءاً مفارقاً، أيكون هو جزء خاص متميز عما اصطلحنا عليه عادة مما ذكرناه، أم أنه أحد هذه الأجزاء الأخيرة "(أرسطو، ١٩٤٩، ص١٢١)، يعني مفهوم المفارقة هنا التعالي أو التجريد، أي تعاليَ الفكر عن الحسي الجسدي بعد الموت، فإذا كان الجسد فانياً فإن المنتج الفكري للإنسانية خالد وباق وأبدي، تشارك فيه كل العقول الفردية لتشكل عقلاً فعالاً كلياً واحداً ولكن لما كان العقل الفردي الإنساني المرتبط بالجسد ليس خالداً، فإن العقل الفعال يصبح خالداً وأزلياً عندما " يصبح مختلفاً عما كان في الجوهر "(أرسطو، ١٩٤٩، ص١١٢)، فخلود العقل الفعال وأزليته ومفارقته تتأتى من تعالي العقل الكلي وسموه على العقل الفردي المنفعل، وبالمقارنة من حيث الرتبة والشرف بين (العقل الفردي) و(العقل الفعال) ينتهي بهِ أرسطو إلى أن العقل الأول منفعل فاسد فانٍ، في حين العقل الثاني خالد أزلي مفارق غير منفعل لا مادي غير ممتزج، لأن الفاعل دوماً أسمى من المنفعل(أرسطو، ١٩٤٩، ص١١٢-١١٣، ١٥-٢٥)، فأثار كلام أرسطو عن العقل الفعال الأزلي والمفارق اهتمام الشرّاح، والمفسّرين وعُدّ أوّل من تكلّم تاريخيّاً عن الفكر و العقل وآثاره فأكثر المشكلات الفلسفيّة التي دار الجدال والنقاش حولها عند أنصار المشائيّة اليونانيّة وفلاسفة العرب في العصرين الهلنستي والوسيط (الإسلامي والمسيحي) حتّى اصبحت فلسفة العقل وآثارها الفكريّة فرعاً من الفلسفة.

المطلب الثاني: الفلاسفة الاوائل ودورهم في تشكيل أثر الفكر العقليّ الفلسفيّ الإسلاميّ

يطلق على العقل الفلسفي الإدراك الكلي دون الجزئي فالعلوم الفلسفية وموضوعاتها أعمها جميعاً فهي الوجود الشامل لكلّ شيء(الطباطبائي، ١٤٠٤هـ، ص٢٣٥)، فجميع العلوم تتوقف عليها ثبوت موضوعاتها خلاف الفلسفة، لأنّ موضوعه الموجود نفسه؛ ولذلك ظهرت بوادر تشكيل أثر الفكر العقلي الفلسفي الإسلامي مع الترجمات الأولى لمؤلفات اليونان ونقلها من السريانية أو اليونانية إلى العربية، في العصر الأموي وامتاز بذلك العصر العباسيّ، وبها استفاد العرب من المقاييس والمدارك الأجنبية وقد ظهر ذلك جليّاً في كتابات الفلاسفة الإسلاميّين، فمهدت لذلك وجود كتب فلاسفة اليونان المنتشرة، حيث جاءت الفلسفة العربيّة مزيجاً من الأرسطوطالية والافلاطونية الجديد بفضل الجمع في الترجمة بين الإلهيات والإشراقيات الروحيّة والحكمة الفلسفية، فأخذت تراجمهم ومؤلفاتهم تلقى اهتمام وقبولاً عند العرب المسلمين فكانت مؤلّفات أرسطو في المنطق، والنفس، والطبيعة في حين افلاطون كان أقرب الفلاسفة إلى العقليّة العربيّة الإسلامية لقوله: إنّ العالم حادث، وإنّ النفس جوهر روحي، وان العالم نفسٌ كليٌّ واحدٌ، وأن نفوس البشر جزء منها وهي آراء لا تتنافى مع العقيدة الإسلامية، ولكن بعد إدراك العرب رأيه في النفس الإنسانية بأنّها أجزاء متناهية اتجهوا إلى أرسطو التي أخذت كتبه تؤثّر فيهم بشروح رجال المذهب الإفلاطوني الجديد، مع ظهور فلاسفة من المسلمين عمدوا إلى الجمع بين الفيلسوفين ارسطو وافلاطون بما لا تتناقض مع العقيدة الإسلامية(عويس، ٢٠١٠، ص١٣٨-١٣٩)فدارسة الفلسفة اليونانية من قبل العرب متأثّرين من النواحي الإيجابية التي لا تتعارض مع إحكام الدين الإسلامي، مقيمين بها فلسفة عربية اسلامية، ولعلّ ممن مهّد الطريق لهذه الفلسفة هما الكنديّ والفارابيّ مع وجود فلاسفة مسلمين كثيرين ابن رشد، وابن سبنا، وغيرهم، وهضمهم لفلسفة اليونان، جعلهم يتصدرون قائمة تشكيل أثر الفكر العقليّ الفلسفيّ الإسلاميّ، لذا تمّ الاختيار والاختصار على فيلسوفين من العرب المسلمين، هما:

أولاً: آثر الفكر العقليّ الفلسفي الإسلامي عند الكنديّ.

للكندي منهجٌ في فهم النصّ الدينيّ، فهو صاحب نزعة اعتزالية ثم انتهى سنّياً رغم فلسفته المشائية، وقد خضع لسلطة الدولة العباسية، ودولة الخلافة وكان متصلاً بالخلفاء لا سيما من مال إلى الاعتزال، واهتمّ بالفلسفة اليونانية، وله إسهامات في كلّ حقل منها مثل: الفلك، والكيمياء، والطب، والرياضيات، والموسيقى، لكنه لم يتوقف عند حدود العلم، فاتجه إلى الفلسفة، وقد استوعب الفهم اليوناني لطبيعة الفلسفة، فهي ابتداء محبة الحكمة التي هي) "علم الاشياء بحقائقها) "(الكندي، ١٩٥٠، ص٥٣، ٩٧)، حيث لم يجد الكندي تناقضاً بين الدين، والفلسفة، والعلم، لأنّها نتاج العقل الواحد حيث يدخل بحسب رأيه بحقائق العلم " علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الدين الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل صلوات الله عليهم إنما أتت بالإقرار بربوبية الله تعالى وحده، ولزوم القضايا المرتضاة عنده، ورفض الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وعواقبها "(ابن حزم، ١٩٨٣، ج٤، ص٣٦٤)، كما واشتهر بتأويل النصوص القرآنية بأسلوب فلسفي، وهو بذلك اول من قام بمحاولة الجمع بين الشريعة والفلسفة، فأخذ يجمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات محاولاً ان يقيم الدليل على عدم وجود تعارض بينهما؛ لذا تعد المعرفة عندهُ طريقان الاول: طريق الوحي، والثاني: العقل، وهذان الطريقان يوصلان إلى حقيقة واحدة حسب رأيه؛ لأن المعرفة الحسية تسهم الحواس في بنائها، والمعرفة العقلية يساهم العقل في إنتاجها، فالمعرفة لهذين المصدرين نتاج يرتكزان ابتداءً على النفس بوصفها جوهراً روحياً(المصباحي، ١٩٩٠، ص١٥١)؛ ولهذا كان من أبرز فلاسفة المسلمين الذين قاموا بالتوفيق بين العقل والنقل، فرسالة الكندي لا تتكلم عن العقل البشريّ ككيان قائم بذاته داخل النفس يقوم بأفعاله المعرفية، ولكن ينظر إليه كونه صوراً غير مادية أي معقولات تحل في النفس، أو تنظر إليه على إنه فعل تعقلي تقوم به النفس ذاتها، وذهب أيضاً إلى مراد كلّ فعل يعود إلى العقل وأنّه يفضي على المادة تصوّراً معيناً إذ يقول وكمال التحقق إنّما هو شأن العقل، وإلى العقل مرد كلّ فعل والمادة إنّما تتصور بالصورة التي يشاء العقل إفاضتها عليها(الكندي، ١٩٥٠، ص٣١٢-٣١٣، ٣٥٣)، فهو يشير الملازمة إعمال العقل والقواعد العقلية الفلسفية في تأويل القران وهذه الملازمة ناتجة عن وجود الألفاظ المشتركة، والتعابير المجازية، وكثرة الاشتقاق في لغة النصّ القرآني، اذ يقول: " فأما من امن برسالة محمد)ﷺ(وصدقه ثم جحد ما اتى به، وانكر ما تأول ذوو الدين والالباب، ممن اخذ عنه صلوات الله عليه، فظاهر الضعف في تمييزه، اذ يبطل ما يثبته وهو لا يشعر بما اتى من ذلك أو يكون ممن جهل العلة التي اتى بها الرسول صلوات الله عليه، ولم يعرف اشتباه الاسماء فيها التصريف والاشتقاقات اللواتي، وان كانت كثيرة في اللغة العربية فأنها عامة لكل لغة "(مرحبا، ١٩٨٥، ص١٧٤-١٧٥)؛ وقد ألف الكندي كتب كثيرة في علوم مختلفة، مثل: الفلسفة، و المنطق، والحسابيات، والكريات، و الموسيقيات، والنجوميات، والهندسيات، و الفلكيات، والطبيات، والاحكاميات، و الجدليات، و النفسيات، والسياسيات، والاحداثيات، و الأبعاديات، والتقدميات، والأنواعيات فسُمِّي بفيلسوف العرب(ابن النديم، ١٩٩٧، ص٣١٥-٣٢٢).

ثانياً: أثر الفكر العقلي الفلسفيّ الإسلامي عند ابن سينا.

وأما آثار الفكر العقلي للشيخ الرئيس . أو المعلم الثالث . أو أمير الاطباء في فهم النصّ فأن له منهجاً في التعامل عن طريق الشرطين اللذين وضعهما: الأول شرعي، والآخر عقلي.

فالقسم الاول: العلم الشرعي، ينقسم الى قسمين أحدهما: في الاصول وهو علم التوحيد، وينظر في ذات الله تعالى وصفاته القديمة ومن صفاته الفعلية والذاتية، وينظر أحوال الانبياء والصحابة، وأحوال الموت والحياة وأحوال القيامة، والبعث، والحشر، والحساب، ورؤية الله تعالى، فاسم الكلام يقع على علم التوحيد وفي علم التفسير، فإن القرآن الكريم أعظم الأشياء وفيه المشكلات الكثيرة ما لا يحيط به كل عقل، فأي مفسّر أو عالم أدىّ حقّه بمقدار طاقته وخاض في برهانه بحسب قوّة عقله كما ويجب على المفسّر أن ينظر في القرآن الكريم من وجه اللغة فهو العلم إلى سبيل التفسير والاخبار، وعلم القرآن الكريم والأخبار دليل إلى علم التوحيد، وعلم التوحيد هو الأصل الذي لا يتجلى نفوس العباد إلّا به: والنوع الثاني: علم الفروع وهو أما يكون علمياً، وأما عملياً فعلم الأصول علمي، وعلم الفروع عملي، وكلاهما يشتمل على ثلاثة حقوق منها: حقّ الله تعالى، وحقّ العباد، وحقّ النفس وهو علم الأخلاق.

القسم الثاني: العلوم العقلية: وهو علم مفّصل مشكل يقع فيه الخطأ والصواب وهو على ثلاث مراتب المرتبة الأولى: علم المنطق والرياضيات وأعلاها رتبةً فعلم الرياضيات منها العدد، والهيئة، وعلم الافلاك، والنجوم والهندسة، والمقادير، والاشكال، والطوالع، وعلم الموسيقى، أمّا علم المنطق فينظر إلى الحد والرسم التي تدرك بالتصور، والقياس والبرهان التي تنال بالتصديق، وتدور على هذه القاعدة ثمّ بالقضايا، ثمّ بالقياس ثمّ انواع القياس، ثمّ طلب البرهان؛ المرتبة الثانية: علم الطبيعية وهو أوسطها رتبة فينظر في الجسم المطلق وأركان العالم الدنيا، و الجواهر، والاعراض،

والحركة، والسكون، أحوال السموات والأشياء الفعليّة والانفعاليّة؛ والمرتبة الثالثة: العليا وهو النظر في علم الوجود فينقسم إلى واجب وممكن، فالعلم العقلي مفرد بذاته، ويتولّد منها علم مركب وهذا العلم علم الصوفية؛ فأهل النظر والفكر العقلي في هذا العالم يتمثّلون أولاً بآيات الله تعالى، ثمّ بأخبار الرسول محمّد)ﷺ ،(ثمّ بالدلائل العقليّة والبراهين الفلسفيّة القياسيّة، فكان ابن سينا حريصاً كلّ الحرص على أن يوفق بين الدين والفلسفة فعقلها وحكم فيه آراءه الفلسفيّة تماشياً مع رأيه بأن الوحي رموز وإشارات أشار بها النبي عن حقائق لإيصال المعلوم الى إفهام العامة ما يمكن أن يدركوه وتقصر عقولهم ما يستعصي عن إدراكها إلا الخواص منهم(عاصي، ١٩٨٣، ص١٩١-١٩٥؛ ابن سينا، ١٩٨٣، ص٣٠٤-٣٠٨؛ الذهبي، د.ت.، ج٢، ص٣١٤).

المبحث الثالث: آثار الفكر العقلي في نهضة الحضارة الإسلامية

شكّل الفكر العقلي وأثاره أساسًا مهمًا في نهضة الحضارة الإسلامية، حيث شهدت النهضة منذ تأسيسها عبر التاريخ دوراً بارزاً في تشكيل معالم مسارها الفكريّ، والثقافيّ، والعلميّ، المعرفيّ، فكان دور الفكر العقلي وآثاره محوراً عن طريق التفاعل الديناميكيّ بين العقل والنقل، ما أدى إلى إسهام المسلمين للقيم العقلانيّة نقطة انطلاق لإحياء العلوم وتنظيم شؤون الحياة الفكرية، والاجتماعية، والسياسية، اعتمد العلماء المسلمون على العقل كوسيلة لفهم النصوص الدينيّة وتطبيقها على الواقع، مما ساهم في بناء منظومة فكريّة قوية قامت على التأمّل، والتحليل، والتجربة، ولعلّ أبرز تجليات هذه المرحلة في إنتاج العلوم وترجمتها ونقدها، فكان لها صدى عالمي أسهم في تشكيل إرث إنساني مشترك، ومن ذلك تمّ تقسيم المبحث الى مطلبين، تناولت في المطلب الأول: مفهوم نهضة الحضارة الاسلامية؛ وضمّ المطلب الثاني: فلاسفة الاسلام الاوائل ودور الفكر العقلي الفلسفي في العلوم.

المطلب الأول: مفهوم نهضة الحضارة الإسلامية

نهضة الحضارة الاسلامية تمثّل أرقى المراحل التاريخيّة التي شهدتها البشريّة، حيث امتزج فيها الإبداع الفكري والعلمي مع القيم الإنسانية الرفيعة ظهرت هذه النهضة للتفاعل بين مبادئ الإسلام التي تحّث على العلم والفكر وانخراطها بين الثقافات المتنوّعة فلا بّد لنا من معرفة مفهوم نهضة الحضارة الاسلامية؛ وعواملها؛ وعصرها.

أولاً: تعريف مفهوم نهضة الحضارة الاسلامية: لا يوجد تعريف واضح للنهضة؛ لحداثة المصطلح، رداً على سياسات قبل وأبان سقوط الخلافة العثمانية فشغلت هذه اللفظة الأذهان منذ القرن العشرين، وعرفت هذه اللفظة بحداثتها وعودتها للنهضة الأوربية منذ خروجهم من ظلمات العصور الوسطى، وبه بدأ العصر الحديث؛ لذا لا يوجد تعريف للنهضة الاسلامية بدون ربطه بالحضارة الاسلامية إذ شهدت تطوراً بين الإحياء الفكريّ والثقافيّ نابعاً من التفاعل بين القيم الدينية والتراث العقلي الانساني(ويكيبيديا، ٢٠٢٤)؛ ولهذا يُرى تعريف (مفهوم الحضارة) عند بعض مفكري المسلمين هو " نسق من الحياة متكامل يتسربل بعدة مظاهر مادية وحضارية وأخلاقية، يظاهر بعضها بعضاً، فتكون في مجموعة نسقاً مطرداً من سلوك الانسان تجاه نفسه وتجاه الطبيعة والكون، ويرون أن الحضارة.... كيان متطابق مع ذاته بأجزائه، ناظم لحياة الناس يصوغ أعمالهم وسلوكهم وتطلعاتهم في قوالب متجانسة... وهذا الكيان . الحضارة . له نزوع نفسي معين أو نزعة روحية واضحة أو موقف أيديولوجي محدد، سواء استمدت هذه المنازع من وحي الغريزة... أم من وحي العقل... أم من وحي ديني "(عويس، ٢٠١٠، ص١١)، فكانت ملامح أثر الفكر العقلي في نهضة الحضارة الاسلامية منذ بعثة النبي محمّد (ﷺ) والازدهار العلمي والثقافي من بعده في مختلف الأزمان كالفلك،

والطب، والكيمياء، وكذلك النهضة الفلسفيّة والفكريّة التي جمعت بين العقل، والنقل، وحركة الترجمة، وكذلك الفنون.

ثانياً: عوامل نهضة الحضارة الاسلامية: تعدّ عوامل نهضة الحضارة الإسلامية متميّزة عن غيرها حيث كانت نهضتها من وحي صحيح لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهو (القرآن الكريم) و(السنّة النبويّة الصحيحة) كما و امتصت رحيق الحضارات السابقة منها: اليونانيّة، والرومانيّة، والفارسيّة، وانطلقت من هذه العوامل إلى استيعاب خلاصة العبقرية والعلوم الإنسانية ثمّ امتدّ هذا الإبداع إلى كلّ المجالات(عويس، ٢٠١٠، ص٣)؛ مشتملة على" أسسها الفكرية والنفسية على حاجات الحياة كلها، من مختلف جوانبها الفكرية والروحية والنفسية والجسدية والمادية، الفردية والاجتماعية، ومن جميع المجالات العلمية والعملية، لذلك فهي جديرة بأن تمنح الأمم التي تلتزم بها وتسير في منهجها سيرًا قويمًا الصورة المثلى للحضارة الإنسانية الراقية، وقد استطاعت... الأمة الإسلامية في حقبة من الدهر للارتقاء في سلم الحضارة المجيدة المثلى، على مقدار التزامهم بأسسها ووسائلها ومنهجها السديد، وكانت نسبة الارتقاء الذي أحرزته هذه الأمة نسبة مدهشة إذا قيست بالزمن والطاقات التي تيسرت لهم حينئذ، واستمروا في ارتقائهم المدهش حتى أدركهم الوهن والانحراف عن أسس الحضارة الإسلامية الصحيحة "(حبنكة، ١٩٩٨، ص٣١، ٢٣).

ثالثاً: عصر نهضة الحضارة الإسلامية: عرف عصر النهضة الاسلامية عن طريق بعثة النبي محمد ((ﷺ

فكان اهتمام الدين الاسلامي بالعلم منذ نزول أول آية في كتاب الله تعالى فأصبح التوجيه الالهي واضحاً "فأمر النبي محمد (ﷺ) بعض الصحابة بتعلم اللغات حتى يتمكنوا من قراءة الرسائل الواردة إليه من اقطار غير عربية (عتمان، ٢٠١٣، ص١١٥)"، فأستطاع زيد بن ثابت(رضي الله عنه) أن يتعلم السريانية كما يروى عن زيد بن ثابت(رضي الله عنه) " قال: قال أمرَني رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ علَيهِ وسلَّمَ أن أتعلَّمَ لَهُ كتابَ يَهودَ قالَ إنِّي واللَّهِ ما آمَنُ يَهودَ علَى كتابي، قالَ: فما مرَّ بي نِصفُ شَهْرٍ حتَّى تعلَّمتُهُ لَهُ، قالَ: فلمَّا تَعلَّمتُهُ كانَ إذا كتبَ إلى يَهودَ كتبتُ إليهِم، وإذا كتَبوا إليهِ قرأتُ لَهُ كتابَهُم"(الترمذي، ١٩٩٦، حديث رقم ٢٧١٥؛ ابن سعد، ١٩٨٦، ج٢، ص٣٥٨؛ البخاري، د.ت.، ج٣، ص٣٨٠-٣٨١)، فكانت العرب في صدر الاسلام تعتني بلغتها، وأحكام شريعتها، وعقديتها، وأمّا باقي العلوم كالزراعة، و صناعة الطب وغيرها؛ فإنها موجودة لحاجة الناس لها، لما روي في الأثر لقول الرسول محمد (ﷺ) في مجال الطب عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: »مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً(البخاري، د.ت.، ج٥، ص٢١٥١، حديث رقم ٥٣٥٤)«، فكانت هذه البوادر التي تحث على الترجمة ونقل العلوم من المهن والصناعات؛ مواكبة للحركة العلميّة فامتدت وتقدمت في عهد الخلفاء الراشدين، ونضجت في العهد الأمويّ، وأوّل من بدأ في هذا المجال بنقل العلوم والترجمة " خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحبة للعلوم خطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة ثم نقل الديوان وكان باللغة الفارسية إلى العربية في أيام الحجاج "(ابن النديم، ١٩٩٧، ص٣٠٠)، فكان خالد أول من " ترجم له كتب الطب، والنجوم، وكتب الكيمياء، وكان جواداً يقال إنه قيل له، لقد فعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة فقال خالد، ما أطلب بذاك إلا أن أغني أصحابي وأخواني "(ابن النديم، ١٩٩٧، ص٤٣٤)، ومن الخلفاء الذين استكملوا هذه الجهود في العصر العباس وهم على ثلاثة أطوار: " الطور الاول: يبدأ بالخليفة أبو جعفر المنصور، توفي سنة ١٥٨ هـ . ٧٧٤ م؛ وهارون الرشيد توفي سنة ١٩٣ هـ . ٨٠٨ م، بين سنتي ١٣٦ هـ ١٩٣ هـ . ٧٥٣ . ٨٠٨؛ والطور الثاني: يبدأ في عهد الخليفة عبد الله المأمون، توفي سنة ٢١٨ هـ . ٨٣٣ م، أي من سنة ١٩٨هـ . ٨١٣ إلى سنة ٣٠٠ هـ . ٩١٢، ويغطّي هذا الطور قرنين من الزمن، هما أجمل الاطوار الثلاثة، ... الى نهاية الخلافة العباسية سنة ٦٥٦ هـ ١٢٥٨م.... اذا امتدَّ الى ثلاث قرون ونصف "(النملة، ٢٠٠٦، ص١١٥-١١٦؛ سلامة كار، ١٩٩٨، ص١٣-١٤)، وبذلك يعدّ عصر تأسيس الحضارة الإسلامية ونهضتها والذي امتد إلى عشرة قرون حقبة مضيئة في تاريخ البشرية حيث امتزجت علوم الماضي مع ابتكارات المسلمين؛ مما مهّد الطريق من الإنجازات العلمية والحضارية فقدّمت نموذجًا فريدًا للعالمية

المطلب الثانـي: فلاسفة الإسلام الاوائل وأثرهم الفكريّ العقليّ في العلوم

حينما بدء أثر الفكر العقلي في النهضة الاسلامية أصبح المسلمون قادة الحضارة الاسلامية الحقيقين؛ بسبب قدرتهم على النقد، والمعالجة، واستيعاب الحاضر والماضي فكان المبدعون في كل العلوم، فأصبحت هذه الايجابية من إسهامات المسلمين للعالم، حتى تتلمذت أوربا وغيرها على يد فلاسفة المسلمين ينهلون منهم العلم، لذا تم تقسيم المطلب إلي فقرتين؛ تناولت في الفقرة الأولى: تأثير الفكر العقلي في العلوم الاسلامية الانسانية؛ وضم الثاني: تأثير الفكر العقلي الإسلامي في العلوم الطبيعية التطبيقية.

اولاً: تأثير الفكر العقليّ الإسلامية في العلوم الإنسانية وهو كثير جداً؛ لذا سأختصر على اثنين منه:

١. **ادب التراث الفكر العربي الاسلامي الفلسفي:** امتاز الفكر العربي الاسلامي في زمن الجاهلية بالفصاحة والشعر والنثر فأصبحت أكثر أصالةً ونبوغاً بعد نزول القرآن الكريم لمَا جاء من البلاغة والتصوير الفنّيّ فنبغ العرب أكثر في الآدب، والنثر، والشعر حتّى أصبحت لغة الثقافة الأولى عالمياً، فيقول المستشرق (جيب) (Gibb (في مجموعة تراث الإسلام عن أثر الفكر العقليّ الأدبي مستشهداً فيها (ماكيل . (Makail من محاضراته قائلاً: إن أوربا مدينة لبلاد العربية بنزعتها المجازية الحماسية Romance؛ وقد اقترب بموضوعات الأدب العربيّ وثقافتها من عباقرة الشعر في أوربا ففي سنة ١٣٤٩ كتب (بوكاشيو . Boccaccio) حكايات سماها (الصباحات العشرة) وحذا فيها من (الليالي العربية) أو (ألف ليلة وليلة) وقد ملأت هذه الحكايات أرجاء أوربا كافة حتى (شكسبير) اقتبس منها موضوع مسرحية (العبرة بالخواتيم) (العقاد، ٢٠٠٥، ص٤٩-٥٠)، وهناك كتاب آخر مثل كتاب السندباد وغيرها؛ ومن الجدير بالذكر في الأدب العربي الاسلامي هو الفيلسوف والأديب، والطبيب، والشاعر، الاندلسي **(ابن طفيل)** (فانديك، ١٨٩٦، ص١٩٣) فهو نموذج إسلاميّ عربيّ فلسفيّ، أثّر في الأدب العالميّ، وذلك عن طريق قصِته الأدبية الفلسفيّة **(حي بن يقضان)** (الشواني، ٢٠٠٧، ص٧٨)، التي وصلت بين الحكمة، والشريعة، والفطرة، أو العقل، والوحي ومن المؤكّد أنّ هذه القصّة قد ترجمت إلى لغات أُخرى ليس لاهتمام الفلاسفة فحسب بل باهتمام تاريخ الفكر الإنسانيّ(عويس، ٢٠١٠، ص١٣٥-١٣٦).

2 - **أثر الفكر العقلي في العلوم الجغرافية:**

اتخذ العرب في البداية علماء اليونان لاسيّما الفيلسوف بطليموس صاحب كتاب (المجسطى) معلم الجغرافية الأول في العصور القديمة؛ فكانت تعيين المدن عند بطليموس غير مطابق للحقيقة فهو نفسه اقتبس من المصريّين والكنعانيّين ومن سبقة من السياح اليونانيّين، فالواقع ما اتفق عليه المؤرّخون بأن الأوربيّين لم يطلعوا على جغرافية بطليموس قبل انتقالها إلى العرب وإنّما وصلت مزيدة ومنقّحة بما أضافه إليه الجغرافيون المسلمون فكانت أساسًا لدراسة هذا العلم في أوربا قروناً كثيرة، ونخصُّ بالذكر كتاب الإدريسي، فكان له الفضل في جميع هذا العمل وأحيائه بين ذوي الشأن في زمانه، لما أراد روجر الثاني ملك صقلية النورماني في القرن الثاني عشر أن يستوفي معلومات عصر الجغرافية لم يجد من يعتمد عليه غير الشريف الإدريسي الذي ولد في سبته ودرس في قرطبة وتطايرت شهرته في بلاد الحضارة الإسلامية فوضع كتاب (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) وصنع للملك كرة فضّيّة تمثّل كرة الأرض ولا أحد يعرف أن سبق الإدريسي إلى بيان الحقيقة عن منابع النيل العليا كما حُفِظت خرائطه في المتاحف الأوروبية(العقاد، ٢٠٠٥، ص٣٧-٣٩؛ الشناوي، ٢٠٠٧، ص١٦٣-١٧١)؛ فامتاز المسلمون بدورهم البارز في تطوير علم الجغرافية عن طريق توثيق المعارف الجغرافية من مختلف الحضارات أضافوا عليها أضافات مبتكرة من قبلهم خلال العصور الوسطى، حيث كانت جهودهم مدفوعة تجاه معرفة القبلة، والطرق التجارية، واستكشاف العالم لنشر الدين الإسلامي، فكان العرب من السياح المقاديم في كل وقت، وكانوا لا يَخْشَون المساوف والمراحل، فأشير بإيجازٍ إلى أعمالهم الجغرافية وريادتهم وحدها، منها سياحةُ التاجرِ سليمانَ في القرن التاسع فقد أبحر في كثير من المرفأ والشواطئ حتى جاوز المحيط الهندي وكتب في رحلته سنة (٨٥١م) ثمّ أكمل أحد أبناءه أبو زيد كتاب هذه الرحلة سنة (٨٨٠م)، وأضاف عليه معارف أخذها عن العرب زاروا البلاد وترجم كتابه للفرنسية؛ وإذا كان سليمان باحثاً عادياً فشأن المسعودي الشهير غير ذلك الذي وُلد ببغداد في أواخر القرن التاسع من الميلاد، فقد مضى على المسعودي خمساً وعشرين سنة من حياته في الطواف في مملكة الخلفاء الواسعة وقيّد ما شاهده في تأليفه (مروج الذهب)، فشرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهده في عصر الثلاثين والثلاثمائة (٩٤١ م) غرباً وشرقاً، وذكر نِحَلهم وعوائدهم، ووَصف البلدان، والجبال، والبحار، والممالك، والدول، وفرَّق شعوب العلوم الجغرافية؛ ثم بدأ ابن حوقل الذي ولد في بغداد بعد أن تمت رحلات المسعودي، ثم البيرونيُّ الذي رافق محمود الغزنوي في حملته التي جردها على بلاد الهند في سنة (١٠٠٠ م)، ونشر البيروني في مقالته ما شاهده من تصحيح خريطة شمال السند والهند مستنداً إلى حسابه الفلكيّ (تصحيح الطول والعرض لمساكن المعمور من الأرض)، وآخر رحّالة عربيّ كبير نذكره هو محمد بن عبد الله الطنجى (٧٠٣. ٧٧٧هـ) والمعروف ابن بطوطة الذي بدأ بسياحاته في سنة (١٣٢٥ م)، مستمرة خمسة وعشرين عاماً مسافراً من مدينة طنجة المراكشية ومُجَوّلاً في إفريقية الشمالية، ومصر، وفلسطين، والعراق، وشمال جزيرة العرب إلى مكة، وفي روسية الجنوبية والقسطنطينية ... إلخ(لوبون، ٢٠١٢، ص٤٨٤)، فقد قسمت رحلات ابن بطوطة إلى ثلاث مرّات (الأولى) وهي ٢٥ سنة (والثانية) بضعة أشهر (والثالثة) عامين فقد كان ابن بطوطة صادقاً في أغلب أوصافه حتى سمّاه المستشرق الكبير (دوزي) بالرحّالة الأمين بما ذكره من أوصاف للبيئة الطبيعيّة، والتضاريس، والجغرافية البشريّة، والسكان، والعادات، والتقاليد، وقد نقل كثير من المستشرقين من رحلات ابن بطوطة الى اللاتينية، والانجليزية، والفرنسيّة والألمانية، ولعلّ نموذج ابن بطوطة من خير النماذج التي قدمتّها الحضارة الإسلامية في المجال الإنساني، والجغرافي، والبيئة الاجتماعيّة (عويس، ٢٠١٠، ص١٦٣-١٦٦).

والثاني: تأثير الفكر العقلي الإسلامي في العلوم الطبيعية التطبيقية.

العلوم الطبيعية والتطبيقية كثيرة منها: علوم الرياضيات، وعلوم الفلك، والفيزياء، الميكانيك، والكيمياء، علوم النبات، والحيوان، والعلوم الطبية، وغيرها لذا سأختصر على العلوم الطبية والذي يُعَدُّ الطبُّ من أهمَّ العلوم التي عُنِي بها العرب ولهم أعظم اكتشافات في هذه العلوم حيث ترجمت لجميع أوربا، ولم يَتْلَف قسمٌ كبير منها كما أصاب كتبَهم الأخرى.

تعريف الطب: عرف ابن خلدون صناعة الطّبّ " وهي صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويصحّ فيحاول صاحبها حفظ الصّحّة وبرء المرض بالأدوية والأغذية بعد أن يتبيّن المرض الّذي يخصّ كلّ عضو من أعضاء البدن وأسباب تلك الأمراض الّتي تنشأ عنها وما لكلّ مرض من الأدوية مستدلّين على ذلك بأمزجة الأدوية وقواها وعلى المرض بالعلامات المؤذن بنضجه وقبوله الدّواء أوّلا: في السّجيّة والفضلات والنّبض محاذين لذلك قوّة الطّبيعة فإنّها المدبّرة في حالتي الصّحّة والمرض. وإنّما الطّبيب يحاذيها ويعينها بعض الشّيء بحسب ما تقتضيه طبيعة المادّة والفصل والسّنّ ويسمّى العلم الجامع لهذا كلّه علم الطّبّ " (ابن خلدون، ١٩٨١، ج١، ص٦٥٠).

الطب في صدر الإسلام:

لم يختلف الطب في صدر الإسلام عن الطب في الجاهلية حيث يعدّ امتدادا له، كون الأطباء الذين اشتهروا بهذه الصناعة أكملوا مهنتهم في صدر الإسلام أمثال الحارث بن كلدة، وابنه النضر ورفيدة، وام عطية الأنصارية؛ أما الطب النبوي المنقول عن النبي(ﷺ) فهو مجموعة من الأحاديث

النبويّة يبلغ عددها ثلاثمائة حديث جمعت بعد وفاته، وتحتوي على قواعد عامّة لحفظ الصحّة والاستحمام، والشرب، والأكل، والزواج، وغيرها وقد أخذت بعض هذه الأحاديث صيغة الحكم، فقيل: ما خلق الله من داء الا وخلق الدواء، المعدة بيت الداء والحجمية راس الدواء وغيرها كثير (عبد الرحمن، ١٩٧٧، ص٤٠).

اما في عصر الدولة الأُمويّة

فقد أخذ التطبيب يتأثر بالاتجاه اليوناني منذ مطلع العصر الاموي، ومن أشهر الاطباء في هذا العصر

ابن أثال: وكان في دمشق وكان خبيرا بالأدوية المفردة والمركبة، وقواها، وخاصة السموم(ابن أبي أصيبعة، د.ت.، ص١٧١)؛ فكان عالما بأنواع العلاج فقربهُ معاوية بن أبي سفيان يعتمد عليه في تطبيب عائلته حتى أنّه أرسله مرّة إلى مكة طبيًّا لابنه يزيد حين أقام أميراً على الحج، لكثرة خبرته في الطب، ولسمو اخلاقه ونبله في التطبيب، وعاش ما يزيد على المائة عام(عبد الرحمن، ١٩٧٧، ص٤١).

- خالد بن يزيد بن معاوية " وكان عالما بالطب والكيماء وهو اول من نقل طب اليونان الى العربية"(ابن النديم، ١٩٩٧، ص٥١١).

" وبقي الاهتمام كبيرا في هذا العصر بالطب من قبل الخلفاء الامويين حتى انشأ الوليد بن عبد الملك بيمارستانا

بدمشق عام (٨٨هـ/٧٠٦م) وجعل فيها الاطباء وامر بحبس المجذومين فيها واجرى عليهم الارزاق "(الطبري، ١٩٦٧، ج٥، ص٢٢٤).

الطب في عصر الدولة العباسية:

ارتفع مستوى الطب في زمن الدولة العباسية ارتفاعا ملحوظاً، وعني خلفاؤهم بهذا العلم، فقد تقدم إلى أبي جعفر المنصور الطبيب جورجيس ابن بختيشوع النسطوري من مدينة جنديسابور، واستمر بخدمة المنصور حتى سنة ١٥٢هـ/٧٦٩م ثم عاد الى جنديسابور مخلّفًا وراءه أحد تلاميذه وهو عيسى بن شهلا، ثم استمَّر الطب بالتطوّر في هذه الحقبة حتّى أصبحت ترجمة الكتب الطبيّة رائجة بشكل كبير ومن بعدها تأليف العديد من المؤلّفات الخاصّة بالعلم الطبيّ، وقد أنشئت المدارس والمستشفيات، وكان للأطباء في المدارس والمستشفيات الفضل الكبير في انتشار الطب عند العرب والمسلمين ومن بينهم حنين بن اسحق(ت ٢٦٤هـ/٨٧٣م)، وثابت بن قرة الحرني(ت ٢٨٨هـ/٩٠٠م) و قسطا بن لوقا البعلبكي (ت٢٨٨هـ/٩٠٠م)؛ وبعد منتصف القرن الرابع الهجري ظهرت بوادر عهد جديد من التأليف الطبي، وكان كتاب (فردوس الحكمة) لعليّ بن سهل بن ربن الطبري(ت٢٣٦هـ/٨٥٠م) طليعة هذا العهد(عبد الرحمن، ١٩٧٧، ص٤٤)والذي كان نتاجه العالم الطبيب أبو بكر الرازي(ت٣١١هـ/٩٢٣م) الذي تتلمذ على يد أبو سهل الطبري حيث كان الرازي كما قال ابن النديم " اوحد دهره وفريد عصره قد جمع المعرفة بعلوم القدماء وسيما الطب" (ابن النديم، د.ت.، ص٢٩٩). وقد اثر الرازي على هذا الفن تأثيرًا إيجابيا حيث كانت طريقته الجمع بين التجربة، والقياس، وقراءة الكتب والعلاج بالأغذية ومن أقواله " الأطباء الأميون والمقلدون والأحداث الذين لا تجربة لهم ومن قلت عنايته وكثرت شهواته، قتّالون.... متى كان اقتصار الطبيب على التجارب دون القياس وقراءة الكتب خذل.... ان استطاع الحكيم ان يعالج بالأغذية دون الأدوية فقد وافق السعادة " (عبد الرحمن، ١٩٧٧، ص٤٦)؛ وكان آخر الإبداع في هذا الفن هو ما توصل إليه الطب في عهد ابن سينا (ت٤٢٨هـ/١٠٣٦م) وقد ألّف الكتب الكثيرة في هذا العلم ومن أبرزها كتاب القانون؛ فكان تأثير ابن سينا كبيراً في الشرق والغرب، إلّا أنّ الشرق اكتفى من تراثه بالجانب المحدود والبسيط كالأرجوزة وكتاب الشفاء، وأمّا الغرب فقد اختار الجانب الأقوى فأخذ الفلسفة والقانون في الطب ودرسوها وترجموها وما زالوا يشتغلون بها حتى أخرجوا منها إطلالات العصر الحديث(مؤنس، ١٩٥٢)ولم يزل ابن سينا في نظر الغرب أحد الطلائع العبقريّة في الطب وفي بقية العلوم الأخرى التي اشتغل بها، وقد شكل ابن سينا قنطرة في وسط الجسر الذي بناه المسلمون بين الحضارة اليونانيّة القديمة وأروبا الحديثة(عبد الرحمن، ١٩٧٧، ص٦٤).

المبحث الرابع: نزاعات تأثير الفكر العقليّ والنقليّ عند المدرستين النصيّة والمتكلّمين.

يهدف هذا المبحث إلى بيان مفهوم التفكير العقليّ عند المدرسة النصّيّة ومدرسة المتكلّمين وآثارها على المجتمع الإسلامي؛ لفهم موقف المدرستين من التفكير العقليّ ونشأة الخلاف بينهما لشرح تعاليم الإسلام من مصادره الأصلية القرآن الكريم والسنّة الصحيحة، لذا تمّ تقسم هذا المبحث الى مطلبين ضمّ المطلب الأوّل: مفهوم الفكر العقليّ عند المدرسة النصيّة؛ المطلب الثاني: آثار الفكر العقليّ عند مدرسة المتكلّمين.

المطلب الأوّل: آثار الفكر العقليّ عند المدرسة النصّيّة

تبرز المدرسة النصّيّة عند أهل الحديث والحنابلة، كما وأطلقت المدرسة العقليّة عليهم أهل السنّة والجماعة، فوجود هذا الفكر سابق لمدرسة المتكلّمين؛ وذلك بسبب التقيّد لشرح تعاليم الإسلام من نصوصها الأصليّة، أمّا منهجها في التفكير العقليّ فله حدوده، ومعالمه، وأبعاده عندهم، لأنّ اعتقاد هذه المدرسة الاكتفاء بنصوص القرآن الكريم وسنّة النبيّ محمّد (ﷺ) أدلة نقليّة وعقليّة معاً مع إيمانهم التام بالأمور الغيبيّة؛ لأنّ أحكامها عندهم توقيفيّة ولا بدّ من الأمور العقديّة مستنده إلى نصّ شرعيّ بغض النظر عن كونها قطعيّة أو ظنّيّة، فالقرآن الكريم في نظر أتباع هذه المدرسة مستقل غير

محتاج إلى غيره إلا للسنّة النبويّة لأنّ كلام الله صفة وهي كمال بحد ذاته وقد تضمن أيضاً من الأدلة العقليّة ما يجعلهُ غير محتاج إلى أدلة عقليّة من خارج آياته، وأمّا العقول فإنّها تابعة لا متبوعة، فالدين الإسلاميّ إنّما هو مجموع نصوص الكتاب والسنّة ولو كانت هذه النصوص محتاجة إلى أدلّة عقليّة لكان الدين ناقصاً، فالنصّ القرآنيّ الإلهيّ مطلق، والعقل نسبي، والنص كامل، والعقل ناقص، فالعقل إنما هو وسيلة لفهم أصول الدين؛ لأنه محكوم للوحي لا حاكم عليه أو متحكم به، فالنصوص الإسلامية منهجها جامعاً بين الوحي والعقل لأنها أكمل مما جاء به أهل الكلام والفلسفة، وهذا ما أشار إليه شيخ الإسلام " أحمد بن عبد الحليم "(الزركلي، ٢٠٠٢، ج١، ص١٤٤) وهو من أحد رموز المدرسة النصية قائلاً " والمقصود أن هؤلاء الغالطين الذين أعرضوا ما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية لا يذكرون النظر والدليل والعلم الذي جاء به الرسول والقرآن مملوء من ذلك والمتكلمون يعترفون بأن في القرآن من الأدلة العقلية الدالة على أصول الدين ما فيه لكنهم يسلكون طرقا أخر كطريق الأعراض "(ابن تيمية، د.ت.، ص١٠؛ ابن تيمية، ٢٠٠٤، ج١٩، ص١٦٣)، فالقرآن الكريم والسنة النبوية اشتملت على العديد من الأدّلة العقليّة منها: دليل الخلق، والابداع، والاختراع، والعناية، والفطرة، والاتقان، والاحكام، وغيرها، كما ورد القرآن الكريم على شبة الملحدين كشبهة الطبيعة والمصادفة، فلما القران الكريم اشتمل على الأدلة العقلية فإنّ الصحابة، والتابعين، والذين يلونهم، لم يبذلوا جهداً ولا وقتاً في تعلّم الأدلة العقليّة كما عند الفلاسفة والمتكلمين؛ لأنّ ما ثبت من سؤالهم هي ثلاث عشر مسألة " حكاها الله في القرآن عنهم، وإلا فالمسائل التي سألوه عنها وبين لهم أحكامها بالسنة لا تكاد تحصى ولكن إنما كانوا يسألونه عما ينفعهم من الواقعات ولم يكونوا يسألونه عن المقدرات والأغلوطات وعضل المسائل، ولم يكونوا يشتغلون بتفريع المسائل وتوليدها "(ابن قيم الجوزية، ١٩٩١، ج١، ص٥٦)، علماً بأنهم كانوا أهل نظر ودراية فضلاً عن كونهم أهل نقل ورواية، فجميع أدلة الفلسفة وعلم الكلام مثبوتة في القرآن الكريم لأن " ما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد يبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به، لكن أورده على عادة العرب دون دقائق طرق المتكلمين، لأمرين: أحدهما: بسبب ما قاله تعالى: }وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ{(إبراهيم: ٤). والثاني: أن المائل إلى دقيق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام، فإن من استطاع أن يفهم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون لم ينحط إلى الأغمض الذي لا يعرفه إلا الأقلون، ولم يكن ملغزا، فأخرج تعالى مخاطباته في محاجة خلقه في أجلى صورة، ليفهم العامة من جليلها ما يقنعهم ويلزمهم الحجة، وتفهم الخواص من أثنائها ما يربي على ما أدركه فهم الخطباء "(السيوطي، ١٩٨٨، ج١، ص٣٤٦) ،لذا يذكر صاحب كتاب، عقيدة التوحيد في القرآن الكريم، مميزات المنهج العقديّ في الاستدلال بالأدلة العقليّة والتي لا تتوفر بمنهج آخر، منها: ضم بعض الأدلة إلى بعضها والاستدلال بها كلّها، والرد على جميع المخالفين، و مناسبتها لجميع فئات الناس، و ملاءمتها للفطرة وخلوها من التعقيد، و طريقة القرآن الكريم عملية لا تكتفي بمجرد النظريات والتقريرات، و طريقة القرآن تنفي الشكوك والشبهات لإتيانها بمعانٍ صحيحة ثابتة، و طريقة القرآن الكريم أصل كل الطرائق الصحيحة(ملكاوي، ١٩٨٥، ص٣٢٩-٣٤٧) ،ولا سيّما ما جاءت به السنه النبوية مبينة لمجمل القرآن الكريم، ومخصصة لعمومه، ومقيدة لمطلقه، فلم يعد في نصوص الكتاب إشكال ولا تشابه حتى أن الصحابة لم يكونوا يسألونه في أمور العقيدة، لعدم حاجتهم للسؤال عنها وإنّما كانت أسئلتهم في المسائل العملية الفقهية، ومن هنا لابد أن يكون الشارح الأول هو الرسول محمّد)ﷺ ،(ثمّ صحابته الذين نقلوا عنه مسائل العقيدة لذى يرى فهم الصحابة " في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين كما أن لهم معرفة بأمور من السنة وأحوال الرسول لا يعرفها أكثر المتأخرين فإنهم شهدوا الرسول والتنزيل وعاينوا الرسول وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله مما يستدلون به على مرادهم ما لم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك "(ابن تيمية، د.ت.، ص٤٣؛ ابن تيمية، ٢٠٠٤، ج١٩، ص٢٠٠)، فكانت الأدلة النقلية عند المدرسة النصّيّة عقلياً أيضاً متعاضده وبينهما تأييد وإن وجد التعارض أمّا لضعف الفهم، أو لغلط الدليل العقلي، وفي هذا الحال ما أوضح أصحاب هذه المدرسة هو إخضاع العقل للنص فكان الدليل عندهم نصّيّ هو عقليّ فلم يستعملوا الأدلة الفلسفية اليونانّية، لدعم عقائد السلام كما وترفض المدرسة النصّيّة منهجيّة التقليد؛ لأن التقليد عندهم مذموم وهو اتباع الغير بلا حجّة فهنا يتضح بأن النصيون لم ينكروا على اتباع المدرسة العقلية الكلامية استخدام العقل ولكن انكروا جعل العقل هو الأساس الذي يتعامل بموجبه مع النصوص" وعلى سبيل المثال فإن لفظ (العقل) عند فلاسفة اليونان يقصد به جوهرًا قائمًا بنفسه، وليس الأمر كذلك في اللغة العربية، كذلك العقل في الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يراد به جوهر قائم بنفسه باتفاق المسلمين وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان.وبسبب الخلط بين اللغتين فسر بعض الفلاسفة المسلمين – نقلا عن اليونان – الخلق بنظرية الصدور، فتصوروا خلق العالم وكأنه صدر عن العقول العشرة والنفوس التسعة إلى أن انتهى بالعقل الفعّال؛ وعندما رفض المحدثون منهج المتكلّمين وردوه، لم يفعلوا ذلك إنكارًا لأحكام العقل وقوانينه، ولا رفضاً للجدل المبني على أسس منطقية برهانية، ولكن لأنّ الأصول التي استند إليها علماء الكلام، إمّا أنها تلبس المعاني الإسلامية ثيابًا ليست لها كمصطلحات الجوهر، العرض، القديم، الحادث ومثلها من التعبيرات النابعة من الفلسفة اليونانية والتي لا تعبر عن مدلولات مشابهة في الإسلام، أو أنها تشوه الفكرة وتخلط بين التصورات لأن صلة الفكر باللغة صلة

وثيقة "(حلمي، ٢٠٠٥، ص١٥١)، فالعقل وسيلة للفكر ولا يمكن تصوره مصدر ديني فالنصوص هي المصدر الديني والعقل مناط بها لأدراك الربوبية، فإعمال العقل عند المدرسة النصّيّة ضروري ولكن وفق ضوابط تحقق الغايات منها إزالة الإشكال بين النصيّين، فقد استعملوه في قواعد أصول الفقه؛ لأنّها رياضيات الإسلام، وكذلك عند علماء الجرح والتعديل وغيرها لذا عدَّ بأنّ النصوص من مصادرها الاصلية عقلية ونقلية معاَ، والقول بخلاف ذلك يعّد الطعن في القرآن، والسنة، والصحابة؛ لأنّ هذه الأساليب العقلية " مستحدثة عندهم في الاسلام، ولم تكن معروفة قطعاً عند الصحابة والتابعين، فإذا قلنا أنها ضرورية لفهم العقائد فمؤدي ذلك أن هؤلاء السلف ما كانوا يفهمون العقائد على وجهها، ولا يدركون على الوجه الاكمل أدلتها "(أبو زهرة، د.ت.، ص١٧٩)؛ فكانت ثمرة الخلاف والافتراق بين الامة بتأويل النصوص العقدية التي تضمنت الصفات الإلهية معلماً لها وتوسعت بذلك لأن النصيّين يرون الأخذ بالظاهر التي تجري عليها النصوص دون الرأي، والتحريف؛ والتكييف، والتمثيل، فهم يجرونها على حقائق معناها اللائق بالله عزّ وجلّ، " والتحقيق الذي لا شك فيه، وهو الذي كان عليه أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وعامة علماء المسلمين: أنه لا يجوز العدول عن ظاهر كتاب الله وسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في حال من الأحوال بوجه من الوجوه حتى يقوم دليل صحيح شرعي صارف عن الظاهر إلى المحتمل المرجوح " (الشنقيطي، ٢٠١٩، ج٧، ص٤٦٧-٤٦٨)فكان النصيون يوجبون الأخذ بظاهر النص، ويتبع هذا القول أيضاً النهي عن التأويل المحدث عند المتأخرين لأن " التأويل بمعنى صرف اللفظ عن مفهومه إلى غير مفهومه فهذا لم يكن هو المراد بلفظ التأويل في كلام السلف اللهم إلا أنه إذا علم أن المتكلم أراد المعنى الذي يقال أنه خلاف الظاهر جعلوه من التأويل الذي هو التفسير لكونه تفسيرا للكلام وبيانا لمراد المتكلم به أو جعلوه من النوع الآخر الذي هو الحقيقة الثابتة في نفس الأمر التي استأثر الله بعلمها لكونه مندرجا في ذلك لا لكونه مخالفا للظاهر وكان السلف ينكرون التأويلات التي تخرج الكلام عن مراد الله ورسوله التي هي من نوع تحريف الكلم عن مواضعه فكانوا ينكرون التأويل الباطل الذي هو التفسير الباطل "(ابن تيمية، ١٤٠٦هـ، ج١، ص٢٩١) ،والحق الصريح عند المدرسة النصية وهو حقيقة مذهب السلف والمعني بهم الصحابة، والتابعين، وأتباع التابعين فعوام الخلق تجب عليه سبعة أمور " التقديس. ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز. ثم السكوت. ثم الإمساك. ثم الكف. ثم التسليم لأهل المعرفة "(السفاريني، ١٩٨٢، ج١، ص٢٦٢؛ الغزالي، ٢٠١٧، ص٤٩)، وأنّ ما اختارته المدرسة العقلية أو المتكلّمون بتأويل النصوص نتج عنها مسائل عديدة منها المجاز أو الحقيقة ظاهر النص وباطنه وتناقض النصوص، وختاماً فإنّ البحث في مطلب آثار الفكر العقليّ عند النصّيّين يطول، فنختم القول ما جاء به الإمام الغزالي وهو أبرز أعلام المدرسة العقلية القائلين بالتأويل والرجوع عنه بتسليم أربعة أصول مسلّمة منها: " الأول من تلك الأصول المذكورة: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – هو أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد في دينهم ودنياهم؛ الأصل الثاني: أنه بلغ كل ما أوحي إليه من صلاح العباد في معادهم ومعاشهم، ولم يكتم منه شيئًا؛ الأصل الثالث: أن أعرف الناس بمعاني كلام الله وأحراهم بالوقوف على أسراره هم أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – الذين لازموه وحضروا التنزيل وعرفوا التأويل؛ والأصل الرابع: أن الصحابة رضي الله عنهم في طول عصرهم إلى آخر أعمارهم ما دعوا الخلق إلى التأويل، ولو كان التأويل من الدين أو علم الدين لأقبلوا عليه ليلًا ونهارًا ودعوا إليه أولادهم وأهلهم "(الشنقيطي، ٢٠١٩، ج٧، ص٥٠٥-٥٠٦؛ الغزالي، ٢٠١٧، ص١٠٥-١١٠).

المطلب الثاني: آثار الفكر العقليّ عند مدرسة المتكلّمين

ظهرت المدرسة العقلية في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري، حيث تبرز المدرسة العقلية متمثلة بالمعتزلة والتي ظهرت في منتصف القرن الثالث الهجري وعرف مذهب الأشاعرة في القرن الخامس الهجري بعد انتشار كتبهم، بل كل من لم يلتزم بمنهج المدرسة النصية فأنه من المنتسبين للمدرسة العقلية بما في ذلك الصوفية والإمامية؛ وذلك بسبب الحريّة الفكريّة التي وفرتها السلطات السياسية و ساهمت في ظهورها، بخلاف ما حدث للنصرانية لمصادرة الكنيسة حق فهم النصوص المقدّسة، فقد كان اهتمام مدرسة المتكلّمين بنصوص الكتاب والسنّة ومنهجها العقلي الخاص بالتعامل مع النصوص وبذلك سطره تاريخ الفكر العقدي الإسلامي، حيث كان منشأه دينياً بقدر ما كان سياسياً وكان ابتداء ذلك بفرقة الخوارج التي ظهرت نتيجة استياء نفر من أصحاب الإمام علي (كرم الله وجه) نتيجة التحكيم مع معاوية (رضي الله عنه)، ولم يلبث هذا النزاع السياسيّ المحض حتّى تطور إلى نزاع فكري؛ ثم كان نشوء المرجئة على الطرف الاخر، ثم ظهرت فرق تمثّل اتجاهات عقلية متعددة في التفكير العقدي أمثال بدعة القدرية في زمن الصحابة، والجهمية، والفلاسفة، وغيرهم لا على سبيل الحصر، لأنّ الفرق انقسمت إلى فرق(الهراس، ١٩٨٦، ص٢٢٢-٢٣٢)، حيث يتضح بأن الاختلاف لم يكن على نصوص كتاب الله وسنة رسوله ﷺ (التي وضعوا لها علماء الحديث منهاج البحث العلمي الصحيح وإنما كان الاختلاف على فهمها فالفرق لم تكن إلا نتيجة إفرازات متعددة متفاوتة في الفهم، وهكذا وجد في تاريخ الإسلام نص وفهم صحيح وأفهام منحرفة بعكس الديانتين اليهوديّة والنصرانية فعندهم نصّ وفهم محرف؛ لذا الحق لديهم مفقود دائماً؛ ولا يمكنهم معرفة الصواب

إلا بالرجوع إلى الدين الاسلامي، فكان وصف مدرسة المتّكلمين بالمدرسة العقلّية بإعطاء العقل دوراً أهم من دوره عند المدرسة النصّيّة مع إمكانية تناقض العقل والنقل فليس كل ما هو نقليّ عندهم عقليّ بالضرورة ومع ذلك فهم متفاوتون بالعقل لغلو المعتزلة إلى حدّ التقديس والأشاعرة دونهم، فالمدرسة العقلية تعترف بنصوص القرآن الكريم من حيث قطعيّة ثبوتها أما دلالتها بما في ذلك نصوص العقيدة ظنّيّة فصار إلى التأويل والتأكيد على المجاز في القرآن الكريم، أمّا نصوص السنة النبوية فأنها ظنيّة وذلك بعدِّ أكثر أحاديثها آحاد وأصحاب المدرسة العقلية رفضوا الاحتجاج بها في مسائل العقيدة، فأتضح من منهج فكر مدرسة المتكلمين بأنّ نصوص القرآن ظنّيّة بحاجة إلى التأويل والسنّة النبويّة لا تقوم الحجة بها، حتى وصل الأمر عند المعتزلة إلى إنكار بعض الأحاديث المتواترة، وقد ظهر الخلاف بين المدرسة العقلّية والنصّيّة حول حجيّة السنة في مسائل الاعتقاد، ولذلك دافعت المدرسة العقلية في التعامل مع النصوص القرآنيّة بإجرائها على ظاهرها وذلك بأن الظاهر لا يليق بالله تعالى" فإن العلماء ذكروا أن من أصول الكفر الأخذ بظواهر الكتاب والسنة "(الصاوي، د.ت.، ج١، ص٩٣، ٢٢٤)؛ ولهذا يرى دفاع المدرسة العقلية على مناهجها بما يأتي:

الأول: " أن ظهور علم الكلام في زمن أتباع التابعين استتبعه استحسان وتم تدوينه بالكتب، فيعدّ من هذا الوجه من قبيل البدعة الحسنة، به انزاحت الشبه عن قلوب أهل الزيغ وثبت قدم اليقين للموحدين.

الثاني: أن أدلة العقول لازمة لبيان صحة أصول الدين وحقائقها لأن المنهاج الصحيح في معرفة حق الكتاب وصدق الرسول – صلى الله عليه وسلم – مستند على البراهين العقلية "(حلمي، ٢٠٠٥، ص٧٨).

الثالث: "الدليل العقلي دل على استحالة تلك الظواهر. فلو اعتقدناها كان ذلك مكابرة للعقل وإن أنكرناها كان ذلك تكذيباً بالشرع: فوجب إزالة للتعارض تأويلها بما يوافق حكم العقل. وما دامت اللغة العربية قد وردت بالحقيقة والمجاز. واستحال حمل هذه الظواهر على معانيها الحقيقة عند العقل وجب صرفها إلى معان أخرى بطريق المجاز"(الهراس، ١٩٨٦، ص١٨).

رابعاً: جعلوا أصل الدين هو الاتباع" ورددتم على من يرجع إلى المعقول ويطلب الدين من قبله، وهذا خلاف الكتاب لأن الله ذم التقليد في القرآن وندب الناس إلى النظر والاستدلال والرجوع إلى الاعتبار، وأمر بمحادثة المشركين بالدلائل العقلية، وإنما ورد السمع مؤيدًا لما يدل عليه العقل، ومن تدبر القرآن، ونظر في معانيه وجد تصديق ما قلناه فيه "(السيوطي، ١٩٧٠، ص٢٢٣).

خامساً: " الميزان العقلي الصحيح العادل – لا العائل – الذي منّ الله به على الإنسان، والذي به سما على كافة المخلوقات، وعلا في أحسن تقويم، والذي بفقده يرد صاحبه إلى أسفل سافلين"(آل فراج، ١٩٩٥، ص١٠٢).

سادساً: " الله سبحانه ركب العقول في عباده ليعرفوا بها صدقه، وصدق رسله، ويعرفوه بها، ويعرفوا كماله، وصفاته وعظمته وجلاله، وربوبيته وتوحيده، وأنه الإله الحق، وما سواه باطل؛ فهذا هو الذي أعطاهم العقل لأجله بالذات والقصد الأول، وهداهم به إلى مصالح معاشهم التي تكون عونًا لهم على ما خُلقوا لأجله وأُعطوا العقول له. فأعظم ثمرة العقل معرفته لخالقه وفاطره، ومعرفة صفات كماله، ونعوت جلاله وأفعاله، وصدق رسله، والخضوع والذل والتعبد له "(ابن قيم الجوزية، ٢٠٢٠، ج٢، ص٨٣٣).

سابعاً: منع "الرشيد" من الجدال في الدين وحبس أهل الكلام، كتب إليه ملك السند يطلب من يناظره، فوجه إليه الرشيد قاضيًا لم يحسن الجدل، فاضطر إلى البحث عمن يناضل عن الدين، وأخرج أهل الكلام من السجن ووقع اختياره على أحدهم، فبعثوه للمناظرة... ولكن المؤيدين لعلم الكلام يستخلصون منها جميعًا عجز أهل الحديث عن النضال عن الدين لمغايرة منهجهم عن طريقة المتكلمين المستندة إلى العقل(حلمي، ٢٠٠٥، ص٧٨).

ثامناً: تقديم السمع على العقل محال " لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يتأول، وإما أن يفوض "(ابن تيمية، ١٩٩١، ج١، ص٤)؛ فخلاصة منهج المدرسة المتكلمين يوجزها لنا صاحب كتاب (الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند ابن تيمية) بطرائقها الآتية:

أولاً: " أعتمد منهج إقامة البراهين للعقيدة على الأساس المنطقي. وليس الأساس الحسي.

ثانياً: تجاوز البحث في المحسوس إلى ما وراء المحس، فقد أفرط المتكلمون في البحث فيما وراء الطبيعة.

ثالثاً: إعطاء العقل حرية البحث في كل ما يدرك وما لا يدرك فبحثوا في صفات الله وعلاقتها بالذات الالهية.

رابعاً: جعل العقل أساساً لفهم القرآن الكريم.

خامساً: جعل خصوبة الفلاسفة أساس دراستهم. فقد أخذوا من الفلسفة قدراً كبيراً للرد على أصحابها؛ فأخذوا من الفلاسفة، ثم ردوا عليهم منها "(العك، ١٩٩٥، ص١٥٢).

أمّا سبب تسمية المدرسة العقلّية بالمتكلّمين فهناك آراء عديدة منها:

١. " أن عنوان مباحث المتكلمين في العقائد كان: الكلام في كذا وكذا....

٢_ لأنه يورث قدرةً على الكلام في تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم؛ فهو كالمنطق للفلسفةِ؛ والمنطقُ مرادفٌ للكلام.

٣_ لأن هذا العلم لا يتحقق إلا بالمباحثة، وإدارة الكلام من الجانبين على حين أن غيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل، ومطالعة الكتب.

٤_ لأنه أكثر العلم خلافاً، ونزاعاً؛ فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين، والرد عليهم.

٥_ لأنه؛ لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من الكلام.

٦_ أنه؛ نظراً لقيامه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان أكثر العلوم تأثيراً بالقلب؛ فسمي الكلام بذلك مشتقاً من الكَلْم وهو الجرح.

٧_ أنه سمي بذلك؛ لأن أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله _عز وجل_ أمخلوق هو أم غير مخلوق؟ فتكلَّم الناس فيه؛ فسمي هذا النوع من العلم كلاماً، واختص به.

٨_ لأن هذا العلم كلام صِرْفٌ، وليس تحته عمل " (الحمد، د.ت.، ص٩٠).

أما طريق أتباع المدرسة العقلية لفهم العقائد الاسلامية، فتنقسم الى أربعة اقسام منها:

" القسم الأول: الفلاسفة، وهؤلاء يقولون: القرآن الكريم جاء بالطريقة الخطابية، والمقدمات الإقناعية التي تقنع الجمهور. ويدّعون أنهم أهل البرهان واليقين، والعقائد طريقها البرهان واليقين.

القسم الثاني: المتكلّمون، أي المعتزلة، وهؤلاء يقّدمون قضايا عقلية قبل النظر في الآيات القرآنية، فهم يأخذون بالنوعين من الاستدلال ولكن يقدمون النظر العقليّ على الدليل القرآنيّ، فيؤولون على مقتضى العقل وإن كانوا لا يخرجون عن عقائد القرآن الكريم.

القسم الثالث: طائفة من العلماء تنظر إلى ما في القرآن الكريم من عقائد للعقل فتؤمن به، وبما فيه من أدلّة، فتأخذه لا على أنه أدلّة هادية مرشدة موجّهة للعقل ليلتمس المقدّمات من بينها، بل على أنّها آيات إخباريّة يجب الإيمان بما اشتملت عليه من غير أن يتخذ مضمونها مقدمّة للاستنباط العقليّ.... و من هذا القسم الماتريدية إذ يستعينون بالعقل

ليبرهنوا على عقائد القرآن الكريم.

القسم الرابع: قسم يؤمن بالقرآن الكريم . عقائده وأدلته . ولكنّه يستعين بالأدلّة العقلّية بجوار الأدلة القرآنية؛... وهؤلاء الأشاعرة "(أبو زهرة، د.ت.، ص١٧٨).فخلاصة ما تقدّم: بأنّ الصراع المفتعل بين العقل و الدين، أو بين الوحي و العقل لجعله مشابهاً للديانة الكنيسية التي مارست احتكار الفهم، والتفسير، والاجتهاد، والتعليم جعلت الدين نقيض العقل، وإلغاء العقل من متممات التدين الصحيح فكانت إحدى شعارتها (اطفئ سراج عقلك واتبعني) فتسرّبت هذه الثنائية إلى الفكر الإسلاميّ واستنزفت منه الجدليات البعيدة عن طبيعة وقيمة الاسلام ردحاً طويلاً، وبدل من أن تترجم الثقافة الإسلاميّة إلى الأمم الأخرى، ترجمت تلك الجدليات إلى الإسلام فأحدث ذلك لوناً من الانشطار الثقافيّ والذي لا يزال مؤثّراً في مناهجنا التعليمية إلى يومنا هذا(حسنة، ١٩٩٣، ص٤٦).

الخاتمة

الحمد لله الذي منَّ علّيَ بالتمام، والصلاة والسلام على خير الأنام، سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين، وفي ختام هذه البحث ألخص أهم النتائج التي توصلت إليها، وهي:

١. أثار كلام أرسطو عن العقل الفعّال الأزلي والمفارق اهتمام الشَرّاح والمفِسّرين وعُدّ من أكثر المشكلات الفلسفيّة التي دار الجدال والنقاش حولها عند أنصار المشائية اليونانيّة، أمثال الإسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس، والعربيّة أمثال: الفارابي، والكندي، وابن سينا، وابن رشد، في العصرين الهلنستي والوسيط (الإسلاميّ والمسيحيّ).

٢. الدلالة المعرفيّة: وتكمن بأن العقل الفعّال هو وسيلة الاتصال بين العقل الإنسانيّ والمبدأ الأوّل واجب الوجود، فيقوم بمهمة منح العقل الإنسانيّ المعقولات الكليّة والخلقيّة والميتافيزيقيّة.

٣. المصدران الصحيحان هما: كلام الله وسنّة نبينا)ﷺ (يؤمنان بسلطان العقل، وكونه حكماً، وأساساً لتحصل المعرفة الانسانية، ومناطاً للتكليف.

٤. أن لفكر الفلسفيّ في فهم النص الدينيّ وإعمال العقل والقواعد العقليّة الفلسفيّة في تأويل القران، ناتجة هذه الملازمة عن وجود ألالفاظ المشتركة، والتعابير المجازيّة، وكثرة الاشتقاق في لغة النصّ القرآنيّ.

٥. الأسباب السياسيّة منحت حريّة الفكر عند المسلمين فكانت سبب الاختلاف بالعقيدة.

٦. اكتفت المدرسة النصّيّة بالاستدلال بالمصدرين الأصليّين القرآن الكريم وأساليب بيانه، أو الاعتماد عن الأحاديث النبويّة كمصدر من مصادر العقيدة أدلة نقليّة وعقليّة معاً مع إيمانهم التام بالأمور الغيبيّة، وعدم التأثّر بالفلسفة اليونانيّة وتطبيق مصطلحاتها على الفكر الإسلامي، وعدم الإعراض عن منهج الصحابة، والإعراض عن مناهج المعتقدات الأخرى.

٧. ساهمت الأسباب السياسيّة في ظهور مدرسة المتكلّمِين فكان وصفها بالمدرسة العقليّة بإعطاء العقل دوراً أهم من دوره عند المدرسة النصّية بالتعامل مع النصوص، فلازمت البراهين العقلية صحة أصول الدين وحقائقها، كما واستتبع استحسان بتدوين ظهور علم الكلام عند التابعين، أمّا منهجها بأنّ نصوص القرآن ظنيّة بحاجة إلى التأويل والسنة النبويّة لا تقوم الحجّة بها لأنّ أكثر أحاديثها آحاد.

وبعد..... هذا الجهد أقدمه مشفوعا بحمد الله عِزّ وجلّ على توفيقه وتيسيره وعونه أسأل الله أن يتقبل هذا العمل ويجعله خالصًا لوجهه الكريم، ولا يجعل للشيطان فيه حظًّا ولا نصيبًا وصلِّ اللهم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم أجمعين .

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم جلّ من أنزله.

١. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (د.ت). معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ﷺ. المكتبة العلمية.

٢. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (١٤٠٦هـ). الصفدية (م. ر. سالم، تحقيق). مكتبة ابن تيمية.

٣. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (١٤١١هـ – ١٩٩١م). درء تعارض العقل والنقل (م. ر. سالم، تحقيق، ط ٢). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٤. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. (١٩٨٣م). رسائل ابن حزم الأندلسي (إ. عباس، تحقيق، ط ١). المؤسسة العربية.

٥. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (١٤٠١هـ – ١٩٨١م). ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر (خ. شحادة، تحقيق، ط ١). دار الفكر.

٦. ابن سينا، الحسين بن عبد الله. (د.ت). الإشارات والتنبيهات (ط ٣). دار المعارف.

٧. ابن سينا، الحسين بن عبد الله. (١٣٥٧هـ – ١٩٨٣م). النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية (ط ٢). نشر على نفقة محي الدين صبير.

٨. ابن عبد القادر، محمد بن أبي بكر (الرازي). (١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م). مختار الصحاح (ي. الشيخ محمد، تحقيق، ط ٥). المكتبة العصرية – الدار النموذجية.

٩. ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني. (١٣٩٩هـ). معجم مقاييس اللغة (ع. س. م. هارون، تحقيق، د.ط). دار الفكر.

١٠. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م). تفسير القرآن العظيم (س. ب. م. السلامة، تحقيق، ط ٢). دار طيبة.

١١. ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤هـ). لسان العرب (ط ٣). دار صادر.

١٢. ابن النديم، محمد بن إسحاق. (١٤١٧هـ – ١٩٩٧م). الفهرست (إ. رمضان، تحقيق، ط ٢). دار المعرفة.

١٣. أبو زهرة، محمد. (د.ت). تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية. دار الفكر.

١٤. أبو يعرب المرزوقي (مترجم). (١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م). في بيار دوهيم، مصادر الفلسفة العربية (د.ط). دار الفكر.

١٥. الأصفهاني، الراغب. (١٤١٢هـ). المفردات في غريب القرآن (ص. ع. الداودي، تحقيق، ط ١). دار القلم – الدار الشامية.

١٦. البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٤١٤هـ – ١٩٩٣م). صحيح البخاري (م. د. البغا، تحقيق، ط ٥). دار ابن كثير ودار اليمامة.

١٧. الترمذي، محمد بن عيسى. (١٩٩٦م). الجامع الكبير (سنن الترمذي) (ب. ع. معروف، تحقيق، ط ١). دار الغرب الإسلامي.

١٨. الجرجاني، علي بن محمد الزين الشريف. (١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م). التعريفات (ط ١). دار الكتب العلمية.

١٩. الحسن الحلي، جمال الدين. (١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م). الأسرار الخفية في العلوم العقلية الطبيعية (ح. م. الدين & ص. مهدي، تحقيق، ط ١). مؤسسة الأعلمي.

٢٠. الذهبي، محمد السيد حسين. (د.ت). التفسير والمفسرون. مكتبة وهبة.

٢١. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. انظر: ابن عبد القادر.
٢٢. الزركلي، خير الدين. (٢٠٠٢م). الأعلام (ط ١٥). دار العلم للملايين.
٢٣. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. (١٤٤١هـ - ٢٠١٩م). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (ط ٥). دار عطاءات العلم.
٢٤. الصاوي، أحمد بن محمد الخلوتي. (د.ت). حاشية الصاوي على تفسير الجلالين. (مرقم آليا).
٢٥. الطبري، محمد بن جرير. (١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م). تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك (م. أ. ف. إبراهيم، تحقيق، ط ٢). دار المعارف.
٢٦. الطبطبائي، محمد حسين. (١٤٠٤هـ). نهاية الحكمة. مؤسسة النشر الإسلامي.
٢٧. العتابي، ليث. (٢٠١٤م). الأدوات المعرفية (ط ١). دار الولاء.
٢٨. العقاد، عباس محمود. (٢٠٠٥م). أثر العرب في الحضارة الأوروبية (د. م. إبراهيم، إشراف، ط ٢). شركة النهضة.
٢٩. العك، خالد عبد الرحمن. (١٩٩٥م). الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند ابن تيمية. المكتب الإسلامية.
٣٠. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (د.ت). إحياء علوم الدين. دار المعرفة.
٣١. الغزالي، محمد. (د.ت). دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين. دار الشرق.
٣٢. الغزالي، محمد. (٢٠٠٥م). ظلال من الغرب (م. خ. العقيدة، تحقيق علمي، ط ٤). نهضة مصر.
٣٣. الغزالي، محمد بن محمد. (١٤٣٩هـ - ٢٠١٧م). الجام العوام عن علم الكلام (ط ١). دار المنهاج.
٣٤. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. (١٩٥٥م). رسالة في العقل (م. بويجيس، تحقيق). المكتبة العربية المدرسية.
٣٥. الفيروز آبادي، مجد الدين. (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م). القاموس المحيط (ط ٨). مؤسسة الرسالة.
٣٦. الفيومي، أحمد بن محمد الحموي. (د.ت). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. المكتبة العلمية.
٣٧. القزويني، أحمد بن فارس. انظر: ابن فارس.
٣٨. الكندي، يعقوب بن إسحاق. (١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م). رسائل الكندي الفلسفية (م. ع. أ. ريدة، تحقيق). دار الفكر العربي.
٣٩. المازندراني، المولى محمد صالح. (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م). شرح أصول الكافي (ع. عاشور، تحقيق، ط ٢). دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي.
٤٠. الماوردي، علي بن محمد. (١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م). أدب الدنيا والدين (ط ١). دار المنهاج.
٤١. المصباحي، محمد. (١٩٩٠م). من المعرفة إلى العقل بحوث في نظرية العقل عند العرب (ط ١). دار الطليعة.
٤٢. المصري، مدحت بن حسن آل فراج. (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م). آثار حجج التوحيد في مؤاخذة العبيد (ط ١). دار الكتاب والسنة ومكتبة دار الحميضي.
٤٣. النملة، علي بن إبراهيم. (٢٠٠٦م). النقل والترجمة في الحضارة الإسلامية (ط ٣). مكتبة الملك فهد الوطنية.
٤٤. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (١٤١١هـ - ١٩٩١م). إعلام الموقعين عن رب العالمين (م. ع. إبراهيم، تحقيق، ط ١). دار الكتب العلمية.
٤٥. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (١٤٤٢هـ - ٢٠٢٠م). الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (ح. ب. ع. ب. رمضان، تحقيق، ط ١). دار ابن حزم.
٤٦. السفاريني، محمد بن أحمد. (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م). لوامع الأنوار البهية (ط ٢). مؤسسة الخافقين.
٤٧. السيوطي، جلال الدين. (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م). إعجاز القرآن ومعترك الأقران (ط ١). دار الكتب العلمية.
٤٨. السيوطي، جلال الدين. (١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م). صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام (ع. س. النشار & س. ع. الرازق، تحقيق، ط ٢). مجمع البحوث الإسلامية.
٤٩. الشواني، أحمد محمد. (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م). عباقرة الحضارة العلمية في الإسلام (ط ١). دار الزمان.
٥٠. صليبان، جميل. (١٩٨٢م). المعجم الفلسفي (د.ط). دار الكتاب اللبناني.
٥١. عاصي، حسن. (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م). التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا (ط ١). المؤسسة الجامعية.
٥٢. عبد الباقي، محمد فؤاد. (١٣٦٤هـ - ١٩٣٩م). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (ط ١). دار الكتب المصرية.

٥٣. عبد الرحمن، حكمت نجيب. (١٣٩٧هـ – ١٩٧٧م). دراسات في تاريخ العلوم عند العرب (ط ١). جامعة الموصل.
٥٤. عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة. (١٤١٨هـ – ١٩٩٨م). الحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها (ط ١). دار القلم.
٥٥. عتمان، أحمد. (٢٠١٣م). المنجز العربي الإسلامي في الترجمة وحوار الثقافات (ط ١). الهيئة المصرية العامة للكتب.
٥٦. عويس، عبد الحليم. (١٤٣١هـ – ٢٠١٠م). الحضارة الإسلامية إبداع الماضي وآفاق المستقبل (ط ١). الصحوة.
٥٧. فخري، ماجد (مترجم). (١٩٥٨م). أرسطو طاليس المعلم الأول. المطبعة الكاثوليكية.
٥٨. فانديك، إدوارد كرنيليوس. (١٣١٣هـ – ١٨٩٦م). اكتفاء القنوع بما هو مطبوع (م. ع. الببلاوي، تصحيح). مطبعة التأليف (الهلال).
٥٩. غوستاف لوبون. (٢٠١٢م). حضارة العرب (ع. زعيتر، مترجم). مؤسسة هنداوي.
٦٠. مرحبا، محمد عبد الرحمن. (١٩٨٥م). الكندي: فلسفته ومنتخبات. في رسالة الابان عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله. دار عويدات.
٦١. ملكاوي، محمد أحمد محمد عبد القادر خليل. (١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م). عقيدة التوحيد في القرآن الكريم (ط ١). مكتبة دار الزمان.
٦٢. مؤنس، حسين. (٢٤ مارس ١٩٥٢). أعظم أعمال ابن سينا. مجلة الثقافة، العدد الخاص (٦٩١).
٦٣. النيسابوري، مسلم بن الحجاج. (١٣٣٤هـ). الجامع الصحيح – صحيح مسلم (أ. رفعت & م. عزت & أ. ن. م. شكري، تحقيق). دار الطابعة العامرية.
٦٤. النيسابوري، مسلم بن الحجاج. (١٣٧٤هـ – ١٩٥٥م). صحيح مسلم (م. ف. عبد الباقي، تحقيق). مطبعة عيسى البابي الحلبي.
٦٥. بدوي، عبد الرحمن. (١٩٨٤م). موسوعة الفلسفة (ط ١). المؤسسة العربية للدراسة والنشر.
٦٦. حلمي، مصطفى محمد. (١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م). منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين (ط ١). دار الكتب العلمية.
٦٧. حسنة، عمر عبيد. (١٤١٤هـ – ١٩٩٣م). الشاكلة الثقافية (ط ١). المكتبة الإسلامية.
٦٨. حمد، محمد بن إبراهيم. (د.ت). مصطلحات في كتب العقائد (ط ١). دار بن خزيمة.
٦٩. سلامة–كار، مريم. (١٩٩٨م). الترجمة في العصر العباسي مدرسة حنين بن إسحاق (ن. غزاوي، مترجم). مطابع وزارة الثقافة.
٧٠. وهبة، مراد. (٢٠٠٧م). المعجم الفلسفي (ط ٥). دار قباء الحديثة.
٧١. ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم. (د.ت). عيون الأنباء في طبقات الأطباء. دار مكتبة الحياة.
٧٢. ابن حنبل، أحمد. (د.ت). مسند الإمام أحمد بن حنبل (ش. الأرنؤوط & ع. مرشد، تحقيق؛ ع. ب. ع. التركي، إشراف). مؤسسة الرسالة.
٧٣. أرسطو. (١٩٤٩م). كتاب النفس (أ. ف. الأهواني، مترجم؛ ج. ش. قنواني، مراجعة، ط ١). دار إحياء الكتب العربية.
٧٤. الهراس، محمد خليل. (١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م). دعوة التوحيد أصولها – الأدوار التي مرت بها – مشاهير دعاتها (ط ١). دار الكتب العلمية.
٧٥. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري. (١٩٨٦م). الطبقات الكبرى (إ. عباس، تقديم، ط ١). دار صادر.

References

1. Abdel Baqi, M. F. (1939). *Al-Mu'jam al-mufahras li-alfadh al-Qur'an al-Karim* [The Concordance of the Qur'an] (1st ed.). Dar al-Kutub al-Misriyyah.
2. Abdel Rahman, H. N. (1977). *Dirasat fi tarikh al-'ulum 'inda al-'Arab* [Studies in the History of Science among the Arabs] (1st ed.). University of Mosul / Ministry of Higher Education and Scientific Research.
3. Abu Zahra, M. (n.d.). *Tarikh al-madhahib al-Islamiyyah fi al-siyasah wa al-'aqa'id* [History of Islamic Schools in Politics, Theology, and Jurisprudence]. Dar al-Fikr.
4. Al-'Ak, K. A. R. (1995). *Al-Usul al-fikriyyah lil-manahij al-salafiyyah 'inda Ibn Taymiyyah* [The Intellectual Foundations of Salafi Methodologies According to Ibn Taymiyyah]. Al-Maktabah al-Islamiyyah.
5. Al-'Atabi, L. (2014). *Al-Adawat al-ma'rifiyyah* [Cognitive Tools] (1st ed.). Dar al-Wala'.
6. Al-'Aqqad, A. M. (2005). *Athar al-'Arab fi al-hadarah al-Urubiyyah* [The Influence of Arabs on European Civilization] (D. M. Ibrahim, Ed., 2nd ed.). Nahdat Misr.
7. Al-Asfahani, al-Raghib. (1412 AH). *Al-Mufradat fi gharib al-Qur'an* [Vocabulary of the Qur'an] (S. A. al-Dawoodi, Ed., 1st ed.). Dar al-Qalam – Dar al-Shamiyyah.
8. Al-Awn, M. b. A. b. S. al-Saffarini al-Hanbali. (1982). *Lawami' al-anwar al-bahiyyah* [The Shining Lights of Divine Beauty] (2nd ed.). Mu'assasat al-Khafiqin.
9. Al-Azm, A. b. A. b. S. (n.d.). *Ma'arij al-wusul ila ma'rifat anna usul al-din wa furu'ahu qad bayyanaha al-rasul* [The Ascents to Knowing that the Fundamentals and Branches of Religion Were Clarified by the Prophet]. Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.

10. Al-Bukhari, M. b. I. (1993). *Sahih al-Bukhari* [Bukhari's Authentic Hadith Collection] (M. D. al-Bagha, Ed., 5th ed.). Dar Ibn Kathir & Dar al-Yamamah.
11. Al-Farabi, A. N. M. b. M. (1955). *Risalah fi al-'aql* [Epistle on the Intellect] (M. Bouyges, Ed.). Al-Maktabah al-'Arabiyyah al-Madrasiyyah.
12. Al-Fayyumi, A. b. M. al-Hamawi. (n.d.). *Al-Misbah al-munir fi gharib al-sharh al-kabir* [The Illuminating Lamp on the Obscurities of the Great Commentary]. Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
13. Al-Firuzabadi, M. al-Din. (2005). *Al-Qamus al-muhit* [The Comprehensive Dictionary] (8th ed.). Mu'assasat al-Risalah.
14. Al-Ghazali, A. H. M. b. M. (n.d.). *Ihya' 'ulum al-din* [Revival of the Religious Sciences]. Dar al-Ma'rifah.
15. Al-Ghazali, M. (n.d.). *Dustur al-wahdah al-thaqafiyyah bayna al-muslimin* [The Constitution of Cultural Unity among Muslims]. Dar al-Sharq.
16. Al-Ghazali, M. (2005). *Zilal min al-gharb* [Shadows from the West] (M. K. al-'Aqidah, Scientific Ed., 4th ed.). Nahdat Misr.
17. Al-Ghazali, M. b. M. (2017). *Al-Jam al-'awamm 'an 'ilm al-kalam* [Restraining the Common People from Scholastic Theology] (1st ed.). Dar al-Minhaj.
18. Al-Hamd, M. b. I. b. A. (n.d.). *Mustalahat fi kutub al-'aqa'id* [Terminologies in Creed Books] (1st ed.). Dar Ibn Khuzaymah.
19. Al-Harass, M. K. (1986). *Da'wat al-tawhid: Usuluha – al-adwar allati marrat biha – mashahir du'atiha* [The Call to Monotheism: Its Foundations, Historical Phases, and Famous Preachers] (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
20. Al-Hasani al-Hilli, J. al-Din. (2005). *Al-Asrar al-khafiyyah fi al-'ulum al-'aqliyyah al-tabi'iyyah* [Hidden Secrets in the Intellectual and Natural Sciences] (H. M. al-Din & S. Mahdi, Eds., 1st ed.). Mu'assasat al-A'lami.
21. Al-Husnah, U. U. (1993). *Al-Shakilah al-thaqafiyyah* [The Cultural Formation] (1st ed.). Al-Maktabah al-Islamiyyah.
22. Al-Jurjani, A. b. M. al-Zayn al-Sharif. (1983). *Al-Ta'rifat* [Definitions] (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
23. Al-Kindi, Y. b. I. (1950). *Rasa'il al-Kindi al-falsafiyyah* [The Philosophical Epistles of al-Kindi] (M. A. H. Abu Rida, Ed.). Dar al-Fikr al-'Arabi.
24. Al-Masri, M. b. H. A. F. (1995). *Athar hujaj al-tawhid fi mu'akhadhat al-'abid* [The Effects of the Proofs of Monotheism in Reprimanding the Servants] (1st ed.). Dar al-Kitab wa al-Sunnah & Maktabat Dar al-Humaydi.
25. Al-Mawardi, A. b. M. (2013). *Adab al-dunya wa al-din* [The Etiquette of Worldly and Religious Life] (1st ed.). Dar al-Minhaj.
26. Al-Mazandarani, M. M. S. (2008). *Sharh usul al-Kafi* [Commentary on the Foundations of al-Kafi] (A. 'Ashur, Ed., 2nd ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi & Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi.
27. Al-Misbahi, M. (1990). *Min al-ma'rifah ila al-'aql: Buhuth fi nazariyyat al-'aql 'inda al-'Arab* [From Knowledge to Intellect: Studies in the Theory of Intellect among the Arabs] (1st ed.). Dar al-Tali'ah.
28. Al-Namlah, A. b. I. (2006). *Al-Naql wa al-tarjamah fi al-hadarah al-Islamiyyah* [Transmission and Translation in Islamic Civilization] (3rd ed.). King Fahd National Library.
29. Al-Naysaburi, M. b. al-Hajjaj. (1334 AH). *Al-Jami' al-sahih – Sahih Muslim* [Authentic Hadith Collection of Muslim] (A. Rif'at, M. Izzat, & A. N. M. Shukri, Eds.). Dar al-Tabi'ah al-'Amiriyyah.
30. Al-Naysaburi, M. b. al-Hajjaj. (1955). *Sahih Muslim* [Muslim's Authentic] (M. F. Abdel Baqi, Ed.). Matba'at 'Isa al-Babi al-Halabi.
31. Al-Qazwini, A. b. F. (1399 AH). *Maqayis al-lughah* [Measures of Language] (A. S. M. Harun, Ed.). Dar al-Fikr.
32. Al-Razi, M. b. A. b. A. al-Q. (1999). *Mukhtar al-sihah* [Selected Dictionary of Correct Arabic] (Y. al-Shaykh Muhammad, Ed., 5th ed.). Al-Maktabah al-'Asriyyah – al-Dar al-Namudhajiyyah.
33. Al-Saffarini, M. b. A. (1982). *Lawami' al-anwar al-bahiyyah* [Shining Lights] (2nd ed.). Mu'assasat al-Khafiqin.
34. Al-Sawi, A. b. M. al-Khalwati. (n.d.). *Hashiyat al-Sawi 'ala tafsir al-Jalalayn* [Al-Sawi's Gloss on the Tafsir of al-Jalalayn].

35. Al-Shanqiti, M. al-Amin b. M. al-Mukhtar. (2019). *Adwa' al-bayan fi idah al-Qur'an bi al-Qur'an* [Illuminations of Elucidation in Explaining the Qur'an by the Qur'an] (5th ed.). Dar 'Ata'at al-'Ilm.
36. Al-Shawani, A. M. (2007). *Abqiriyyat al-hadarah al-'ilmiyyah fi al-Islam* [Geniuses of Scientific Civilization in Islam] (1st ed.). Dar al-Zaman.
37. Al-Suyuti, J. al-Din. (1970). *Sawn al-mantiq wa al-kalam 'an fannay al-mantiq wa al-kalam* [Protecting Logic and Theology from the Two Arts of Logic and Theology] (A. S. al-Nashshar & S. A. A. al-Raziq, Eds., 2nd ed.). Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah.
38. Al-Suyuti, J. al-Din. (1988). *I'jaz al-Qur'an wa mu'tarak al-aqran* [The Inimitability of the Qur'an and the Battlefield of Contemporaries] (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
39. Al-Tabari, M. b. J. (1967). *Tarikh al-Tabari = Tarikh al-rusul wa al-muluk* [History of the Prophets and Kings] (M. A. F. Ibrahim, Ed., 2nd ed.). Dar al-Ma'arif.
40. Al-Tabtaba'i, M. H. (1404 AH). *Nihayat al-hikmah* [The End of Philosophy]. Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
41. Al-Tirmidhi, M. b. 'Isa. (1996). *Al-Jami' al-kabir (Sunan al-Tirmidhi)* [The Great Collection of Tirmidhi] (B. 'A. Ma'ruf, Ed., 1st ed.). Dar al-Gharb al-Islami.
42. Al-Zarkali, K. al-Din. (2002). *Al-A'lam* [The Notable Personalities] (15th ed.). Dar al-'Ilm li al-Malayin.
43. Al-Zuhri, M. b. S. b. M. (1986). *Al-Tabaqat al-kubra* [The Major Classes of Narrators] (I. 'Abbas, Foreword, 1st ed.). Dar Sadir.
44. Aristotle. (1949). *Kitab al-nafs* [On the Soul] (A. F. al-Ahwani, Trans.; J. Sh. Qanwani, Rev., 1st ed.). Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.
45. Aristotle. (1958). *Aristo Talis al-mu'allim al-awwal* [Aristotle the First Teacher] (M. Fakhri, Trans.). Al-Matba'ah al-Kathulikiyyah.
46. Awn, A. b. A. b. S. (n.d.). *Ma'arij al-wusul*. Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
47. Awn, A. b. A. b. S. (1406 AH). *Al-Safadiyyah* [The Safadiyya Epistle] (M. R. Salim, Ed., 2nd ed.). Maktabat Ibn Taymiyyah.
48. Awn, A. b. A. b. S. (1991). *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [Refuting the Conflict between Reason and Revelation] (M. R. Salim, Ed., 2nd ed.). Imam Muhammad b. Saud Islamic University.
49. Badawi, A. R. (1984). *Mawsu'at al-falsafah* [Encyclopedia of Philosophy] (1st ed.). Al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirasah wa al-Nashr.
50. Gustave Le Bon. (2012). *Hadarat al-'Arab* [The Civilization of the Arabs] (A. Za'aytir, Trans.). Hindawi Foundation.
51. Ibn Abi Asaybi'ah, A. b. al-Q. (n.d.). *'Uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba'* [The Best Accounts of the Classes of Physicians]. Dar Maktabat al-Hayat.
52. Ibn al-Nadim, M. b. I. (1997). *Al-Fihrist* [The Catalogue] (I. Ramadan, Ed., 2nd ed.). Dar al-Ma'rifah.
53. Ibn Faris, A. b. Z. al-Qazwini. (1399 AH). *Maqayis al-lughah* [Lexical Measures] (A. S. M. Harun, Ed.). Dar al-Fikr.
54. Ibn Hanbal, A. (n.d.). *Musnad al-imam Ahmad b. Hanbal* [The Musnad of Ahmad b. Hanbal] (S. al-Arna'ut, A. Murshid, et al., Eds.; A. b. A. al-Turki, Sup.). Mu'assasat al-Risalah.
55. Ibn Hazm, A. b. A. b. S. (1983). *Rasa'il Ibn Hazm al-Andalusi* [The Epistles of Ibn Hazm of Andalusia] (I. 'Abbas, Ed., 1st ed.). Al-Mu'assasah al-'Arabiyyah.
56. Ibn Kathir, I. b. U. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-'azim* [Exegesis of the Mighty Qur'an] (S. b. M. al-Salamah, Ed., 2nd ed.). Dar Taybah.
57. Ibn Khaldun, A. R. b. M. (1981). *Diwan al-mubtada' wa al-khabar fi tarikh al-'Arab wa al-Barbar* [The Book of Beginnings and Events in the History of the Arabs and Berbers] (K. Shahadah, Ed., 1st ed.). Dar al-Fikr.
58. Ibn Manzur, M. b. M. (1414 AH). *Lisan al-'Arab* [The Tongue of the Arabs] (3rd ed.). Dar Sadir.
59. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. b. A. b. A. (1991). *I'lam al-muwaqqi'in 'an rabb al-'alamin* [Informing the Signatories about the Lord of the Worlds] (M. A. S. Ibrahim, Ed., 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
60. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. b. A. b. A. (2020). *Al-Sawa'iq al-mursalah 'ala al-jahmiyyah wa al-mu'attilah* [The Hurled Thunderbolts against the Jahmis and Anthropomorphists] (H. b. A. b. R. Ramadan, Ed., 1st ed.). Dar Ibn Hazm.
61. Ibn Sina, A. A. al-H. b. A. (n.d.). *Al-Isharat wa al-tanbihat* [Remarks and Admonitions] (3rd ed.). Dar al-Ma'arif.

62. Ibn Sina, A. A. al-H. b. A. (1983). *Al-Najat fi al-hikmah al-mantiqiyyah wa al-tabi'iyyah wa al-ilahiyyah* [Salvation in Logic, Physics, and Theology] (2nd ed.). Published by M. S. Sabir.
63. Ibn Taymiyyah, A. b. A. (n.d.). *Ma'arij al-wusul*. Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
64. Ibn Taymiyyah, A. b. A. (1406 AH). *Al-Safadiyyah*. Maktabat Ibn Taymiyyah.
65. Ibn Taymiyyah, A. b. A. (1991). *Dar' al-ta'arud*. Imam Muhammad b. Saud Islamic University.
66. Ibn Taymiyyah, A. b. A. (2004). *Majmu' al-fatawa* [Collection of Legal Opinions] (A. R. b. M. b. Qasim, Comp., 1st ed.). King Fahd Complex.
67. Malikawi, M. A. M. A. Q. K. (1985). *'Aqidat al-tawhid fi al-Qur'an al-Karim* [The Doctrine of Monotheism in the Noble Qur'an] (1st ed.). Maktabat Dar al-Zaman.
68. Marhaba, M. A. R. (1985). Al-Kindi: Falsafatuhu wa muntakhabatuh [Al-Kindi: His Philosophy and Selections]. In *Risalat al-iban 'an sujud al-jarm al-aqsa wa ta'atihi li-llah* [Epistle on the Prostration of the Supreme Body and Its Obedience to God]. Dar 'Uwaydat.
69. Muhammad F. A. B. (1939). *Al-Mu'jam al-mufahras* [The Concordance]. Dar al-Kutub al-Misriyyah.
70. Mu'nis, H. (1952, March 24). A'zam a'mal Ibn Sina [The Greatest Works of Ibn Sina]. *Majallat al-Thaqafah*, Special Issue (691).
71. Muslim b. al-Hajjaj. (1334 AH). *Sahih Muslim*. Dar al-Tabi'ah al-'Amiriyyah.
72. Muslim b. al-Hajjaj. (1955). *Sahih Muslim*. Matba'at 'Isa al-Babi al-Halabi.
73. Qustantin, M. (Trans.). (1998). In M. Salama-Kar, *Al-Tarjamah fi al-'asr al-'Abbasi: Madrasat Hunayn b. Ishaq* [Translation in the Abbasid Era: The School of Hunayn b. Ishaq] (N. Ghazzawi, Trans.). Ministry of Culture Press.
74. Salama-Kar, M. (1998). *Al-Tarjamah fi al-'asr al-'Abbasi* [Translation in the Abbasid Era] (N. Ghazzawi, Trans.). Ministry of Culture Press.
75. Salibah, J. (1982). *Al-Mu'jam al-falsafi* [The Philosophical Dictionary]. Dar al-Kitab al-Lubnani.
76. Salim, M. R. (Ed.). (1991). *Dar' al-ta'arud*. Imam Muhammad b. Saud Islamic University.
77. Sina, I. See Ibn Sina.
78. Tabataba'i, M. H. See Al-Tabtaba'i.
79. Taymiyyah, I. See Ibn Taymiyyah.
80. Van Dyck, E. C. (1896). *Iktifa' al-qanu' bi ma huwa matbu'* [Sufficiency of the Contented with What Is Printed] (M. A. al-Biblawi, Corr.). Matba'at al-Ta'lif (al-Hilal).
81. Wahbah, M. (2007). *Al-Mu'jam al-falsafi* [The Philosophical Dictionary] (5th ed.). Dar Qiba' al-Hadithah.