آثارٌ فلسفيَّةٌ في علُومِ العقائدِ؛ في المنهَجِ والموضوع

Philosophical Repercussions in Islamic Creeds; in both Methodology and Theme

علي محمود عكَّام

أستاذ في الفلسفة الإسلامية/ عميد كليَّة الشَّريعة /جامعة حلب

Ali Mahmoud Akkam

Professor grade of Islamic philosophy/
Dean of the faculty Sharia / Aleppo university
ali.akkam76@gmail.com

تاريخ الاستلام: 18/ 1/ 2020م، **تاريخ القبول:** 25/ 4/ 2020م.

Received: 18/ 1/ 2020 **Accepted:** 25/ 4/ 2020.

DOI: 10.33977/0507-000-054-002

E-ISSN: 2616-9843

P-ISSN: 2616-9835

https: //journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

الملخّص:

إذا كانت الفلسفةُ في إحدى تجلِّياتها الدِّلاليَّة تعني تفكيراً حُرّاً في الأشياء مع منح العقل سُلطةً واسعةً في الحكم والتَّقدير، فإنَّ هذا المعنَى ممّا لا يُنازَع عاقلٌ منصفٌ في عدِّه سمةً بارزة للفكر الإسلاميِّ عموماً، إذْ تنكشفُ للنَّاظر في كتب العقائد الإسلاميَّة خصوصاً جُملةٌ من العناصر الفلسفيَّة والمنطقيَّة توزَّعت في مسائل عقَديَّة عديدة، بل امتزجَتْ بها إلى حدِّ التَّداخُل، ولا سيَّما في الحقَب المتأخِّرة لهذا العلم، تأسيساً على ذلك، يكونُ سؤالُ البحث متَّجهاً للكشف عن أبرز الآثار الفلسفيَّة في علم العقائد الإسلاميِّ، على مستوَى المنهج والموضوع، من خلال منهج استقرائي تحليليٍّ، ليصلَ إلى نتيجة هي: تجليةُ تأثُّر الفكر الإسلاميِّ بالمعارف الوافدة، ضمنَ سنَّة (التَّعارف) القرآنيَّة، دونَ أيِّ إلغاء أو إذابة لأصالته المنهجيَّة وخصوصيَّته الدِّينيَّة، فيواكبَ علماءُ العقائد المعاصرونَ حركةَ الفلسفة المعاصرة جَرياً على سُنَّة الأسلاف في استثمار المعرفة الإنسانيَّة أنَّى لاحَت بوارقُها، وهذا في إطار الحرِّيَّة الفكريَّة التي هي سمةٌ جوهريَّةٌ وبارزةٌ في دين الإسلام، وتمحورَ البحثُ حول ثلاثة مباحث رئيسة، هي: روافدُ الفكر الفلسفيِّ الوافد، وأهمُّ الآثار الفلسفيَّة في المنهجيَّة العقديَّة، وأهمُّ الآثار الفلسفيَّة في الموضوعات العقديَّة.

الكلمات المفتاحيَّة: الآثار الفلسفيّة، علوم العقائد، القضايا المنهجيَّة، القضايا الموضوعيَّة.

Abstract

The research demonstrates that If philosophy, in one of its semantic aspects, means free thinking of things with giving rationality a wider authority in judgment and estimating; As a consequence, is a prominent characteristic of the Islamic thought generally, whereas it will be most obvious in the Islamic creeds books, particularly as a number of philosophic and logic elements are distributed in many ideological issues; even more they're mixed to the maximum, especially during the late eras of this science, through an inductive and analytic method.

This research sets out to uncover the most important philosophical repercussions in Islamic creeds; in both methodology and theme. The ultimate result has reflected the effect of the Islamic thought by the new knowledge within the Quranic way of "knowing", without any abolition or crushing its methodological originality and religious specificity.

In order for contemporary scholars of beliefs to interact with the movement of contemporary philosophy, along the path of the ancestors investing human knowledge where its signs appeared and this is within the framework of intellectual freedom, which is an essential and prominent feature in Islam.

The research centered on three main topics, which are the tributaries of the incoming philosophical thought, and the most important philosophical implications in the doctrinal methodology, and the most important philosophical implications in doctrinal issues.

***Keywords**: philosophical repercussions, Islamic creeds, methodological issues, thematic issues.*

المُقدِّمة

يُدركُ الواقفُ على تاريخ الفكر الإسلاميِّ بجلاء أنَّ هذا النِّتاجَ المعرفيَّ المُبدعَ لَم يَنشأ مَبتوراً عن المُحيط المعرفيِّ في زمانه، بلْ لا ينبَغي لهُ ذلك، لأنَّ الفكرَ الإنسانيَّ في عمومه قائمٌ على جدليَّة التَّأثير والتَّأثُّر، وليسَ في ذلكَ غميزةُ رَيب أو عَيبٌ، فما من فكر متميِّز إلَّا وهو متأثِّرٌ بقصد ودونَ قصد، كذلكَ ما من فكر متميِّز إلَّا وهو مبتَكِرٌ في نِسَب كبيرة أو قليلة، واسعة أو ضيِّقة.

أهميَّة البحث:

ولا مريةَ في أنَّ الفكرَ الإسلاميَّ فكرٌ إنسانيٌّ متميِّزٌ، لَم يتحرَّج من التأثُّر بالأفكار الفلسفيَّة السَّابقة، بلْ استطاعَ أنْ يصَهرَها في بوتقته الخاصَّة، ويَزيدَها أشياءَ من روحه الإسلاميَّة الخاصَّة، ليستثمرَها في ترسيخ عقائده والذَّود عنها.

وفي هذا ما يجلِّي تأثُّرَه الإيجابيَّ بالمعارف الوافدة، ضمنَ سنَّة (التَّعارف) القرآنيَّة – تلكَ التي أشارَ إليها القُرآنُ وحضَّ عليها في قوله: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ (الحُجُرات:13)– دونَ إلغاء أو إذابة لأصالته المنهجيَّة وخصوصيَّته الدِّينيَّة، وتلكَ سمةٌ رئيسةٌ قارَّةٌ في بنية الفكر الإسلاميِّ لأوَّل عهد النَّاس به، وأعني سمةَ التَّثاقف والتَّفاعل المطَّرد مع الفكر المحيط والوافد، بصَرف النَّظر عن أقاليمه ومنابعه، وفي هذا البحث مثالٌ حيٌّ لتلكَ السِّمة المائزة، نعرضُها أملاً في أن تسترِدَّ اعتبارَها الرَّائدَ وشأنَها الرَّئيسَ في منهجيَّة الثَّقافة الإسلاميَّة المعاصرة، دونما تأثُّم أو تحرُّج، قَفواً لنهج السَّالفين ووفاءً لهم، وتناسُباً مع العقليَّة الحضاريَّة المتَّسعة التي درَجوا عليها في مناحي الإنتاج المعرفيِّ عبر التَّاريخ، ولعلَّ في هذا القصد ما يجلِّي أهمِّيَةَ أمثال هذا البحث.

سبب اختيار البحث ومشكلته:

ثمَّ إذا كانت الفلسفةُ في إحدى تجلِّياتها الدِّلاليَّة تعني تفكيراً حُرّاً في الأشياء مع منح العقل سلطةً واسعةً في الحكم والتَّقدير، فإنَّ هذا المعنَى ممّا لا يُنازِع أحدٌ في عدِّه كذلكَ سمةً بارزة للفكر الإسلاميِّ عموماً، إذ كانت في القرآن الكريم آياتٌ تحضُّ على التَّفلسف –بالمعنى السَّابق–، وتحفِّز على اتِّخاذ العقل معياراً معتبَراً في تقدير الأمور، لذلك كان من المبالغة أن نتلمَّسَ لتفلسُف المسلمين أسباباً كلّها أجنبيٌّ عنها.

ولكنْ من الحقِّ مع هذا، أنّه كانت لتفلسُف المسلمينَ مكوِّناتٌ أجنبيَّةٌ عن القرآن العظيم، اتَّخذت نقطةَ ابتداء لها من فكر الإغريق وعلومهم الفلسفيَّة والمنطقيَّة، ثم اتَّضح للمسلمين شيئاً فشيئاً عمقُ الهوَّة بين هذه العلوم وبين الإلهيَّات الإسلاميَّة، فشرَعوا بشقِّ مسلك

فكريٍّ خاصٍّ بهم، لا يتعارضُ ومحكمات الإسلام من جهة، ولا يتطابقُ وفلسفةَ الإغريقِ كما لا يتنكَّرُ لها من جهةٍ أخرَى كذلك.

وعلى الرُّغم من ذلك، فقد بقيَت جملةٌ من الآثار الفلسفيَّة في الفكر الإسلاميِّ بتجلِّياته كافّةً، في الفلسفة وعلم الكلام والتصوُّف وأصول الفقه، على تفاوتٍ في سَعة التأثير ومَداه، وقد أشارَ إلى ذلك عديدٌ من الدَّارسين المسلمين والمستشرقين منذُ مطلع القرنِ الماضي حتَّى يومنا هذا.

سؤالُ البحثِ وهدفهُ:

تأسيساً على ما تقدَّم، يكونُ سؤالُ البحث وهدفه متَّجهاً للكشف عن أبرز الآثار الفلسفيَّة في علم العقائد الإسلاميِّ، على مستوَى المنهج والموضوع، وعلى جهةِ الإيجاز والتَّكثيف بما يُناسبُ طبيعةَ البحث المحدودةَ.

إذْ تنكشفُ للنَّاظر في كتب العقائد الإسلاميَّة جُملةٌ من العناصر الفلسفيَّة والمنطقيَّة، توزَّعت في مسائل عقديَّة عديدة، بل امتزجَتْ بها إلى حدِّ التَّداخُل، ولا سيَّما في الأحقاب المتأخِّرة لهذا العلم.

حدود البحث:

وليسَ من لوازم هذه الدِّراسة الاستجلاءُ التامُّ لمعالم الجدليَّة القائمة بين الفلسفة وعلوم العقائد والكلام، والتَّتبعُ المستقصي لتفاصيل هذه العناصر الفلسفيَّة ودقائقها، فذاك ممَّا يَنوءُ به بحثٌ واجزٌ مستقلٌّ، فضلاً عمَّا في هذا المضمار من جهودٍ غفيرة، لذا اقتصرْتُ على أهمِّ الآثار في المنهجيَّة والموضوعات العقديَّتين.

الدِّراسات السّابقة:

ونُشيرُ هاهُنا إلى دراساتٍ عامَّة قدَّمها السَّابقون أمثال: الشَّيخ مصطفى عبد الرَّازق في (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة)، و د. إبراهيم مدكور في دراسته (في الفلسفة الإسلاميّة)، والشَّيخ الدكتور عبد الحليم محمود في (التفكير الفلسفيّ في الإسلام)، ود. علي سامي النشّار في (نشأة الفكر الفلسفيِّ في الإسلام)، وعبد الأمير الأعسم في (المصطلح الفلسفي عند العرب)، وعبد الفتَّاح أحمد فؤاد في (الأصول الرُّواقيَّة في الفلسفة الإسلاميَّة)، وعبَّاس سليمان في (الصِّلة بين الفلسفة وعلم الكلام)، وغيرهم، وجمع من المستشرقين، منهم: غولد زيهر في (العَقيدة والشَّريعة)، وماكدونالد في (تطوّر اللاهوت الإسلامي)، وديلاس أوليري في (الفكر العربي ومكانته في التّاريخ)، وسنتلانا في (محاضرات في تاريخ الفلسفة)، وهنري كوربان في (تاريخ الفلسفة الإسلاميّة)، ودي بور في (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، وبينيس في (مذهب الذرّة عند المسلمين)، وهاري ولفسون في (فلسفة المتكلّمين)، ومن قبل هؤلاء جميعاً: الغزالي في (المنقذ) و(المقاصد) و(القسطاس)، وابن تيمية في عدد من مصنّفاته، كـ(درء التَّعارض) و(بغية المرتاد)، وابن خلدون في مقدّمته، وابن رشد في (الكشف) و(فصل المقال).

منهجُ البحث:

سرْتُ بهذا البحث وفقَ منهج استقرائيٍّ راصد لذلك الأثر الفلسفيِّ الوافد في أشهرِ ظُهوراته الكلاميَّة، ومنهج تحليليٍّ يستَبينُ وجهَ الأثر بين المقولة الفلسفيَّة والمقولة العقديَّة الكلاميَّة.

خطة البحث:

وقد هاءَ لي تخطيطُ البحثِ على النَّحو الآتي:

- المبحثُ الأوَّل: روافدُ الفكرِ الفلسفيِّ الوافد.
- المبحث الثَّاني: أهمُّ الآثارِ الفلسفيَّة في المنهجيَّة العقديَّة.
- المبحثُ الثَّالث: أهمُّ الآثارِ الفلسفيَّة في الموضوعاتِ العقديَّة.
- الخاتمة: وفيها أبرزُ النَّتائج والخُلاصات.

المبحث الأوَّل: روافدُ الفكر الفلسفيِّ الوافد:

قبلَ الشُّروع في جوهر البحث أرَى من المناسب، بل من اللَّازم، وضعَ القارئ أمامَ عرضٍ واجزٍ يتبيَّنُ فيه روافدَ الفكرِ الفلسفيِّ الوافد، بعناصره الأفلاطونيَّة والأرسطيَّة والرُّواقيَّة وغيرها، إلى ميادين الفكرِ الإسلاميِّ والحضارة الإسلاميَّة عموماً.

في الواقع، وُجِدَتْ في تاريخ الحضارة الإسلاميَّة طائفةٌ من البواعث أسهمَتْ في تدعيم وشائج الصِّلة بين هذه الحضارة وغيرها من الحضارات على ما فيها من علومٍ بشريَّةٍ ومظاهرَ مدنيَّة، وكان من أبرز هذه البواعث:

1. حضُّ القرآن الكريم على التَّفكير، وحثُّه على التزيُّد من العلم والمعرفة عُموماً.
2. حاجةُ المسلمين إلى علومٍ ليسَت عندهم، ممَّا كانَ ناجزاً لدى أُممٍ أخرَى.
3. اتِّساعُ رُقعة الدَّولة الإسلاميَّة، واحتكاكُ العربِ بحضاراتٍ ذاتِ ثقافاتٍ مختلفة.
4. الازدهارُ الحضاريُّ للدَّولة الإسلاميَّة وما يستتبعُه – منطقيّاً وواقعيّاً– من اهتمامٍ بالبحث العلميِّ في شتَّى مظاهره ومناشئه (فروخ، 1983م).

وهكذا، أخذَ الفكرُ الفلسفيُّ في هذا الجوِّ الحضاريِّ بالتسرُّب والنُّفوذ إلى علوم المسلمينَ عبرَ قنواتٍ متنوِّعة وطرائقَ مختلفة، كانَ منها الحضاراتُ والأديانُ والمدارسُ والأشخاصُ الذين ترجموا التُّراثَ الإغريقيَّ ونقلوهُ إلى المجالِ الإسلاميِّ.

- **أوَّلاً: الرَّوافدُ الفلسفيَّةُ في مستوَى الحضاراتِ والأديانِ والمدارس:**

وهاهُنا يمكنُ الإشارةُ إلى:

1. **السِّريان:** فقد أسهمَ نصَارى السِّريان –نساطرةً ويعاقبة– في نقلِ الثَّقافة اليونانيَّة من الإسكندريَّة وأنطاكيَّة، ونشرِها في الشَّرق.
2. **الكنائسُ المَسيحيَّة:** ولا سيَّما النُّسطوريَّة، وما لها من جهودٍ في شرحِ علوم اليونان.
3. **مدارسُ الرَّها ونصيبين:** التي أُنشئت في فارس إبَّانَ القرنَين الميلاديَّين الرَّابع والخامس، لنشرِ الثَّقافة اليونانيَّة، وكانَت يومَها في شمالِ العراق.
4. **مدرسةُ حرَّان:** بجانب الرَّها، وكانت مركزَ ازدهارٍ علميٍّ واسعٍ بعدَ الفتحِ الإسلاميِّ، وكانَ سكَّانُ حرَّان من الصَّابئة قد

اضطَّلعوا بدورٍ مهمٍّ في ترجمةِ الآثار اليونانيَّة ونشرِها في بلادِ المسلمين.

وجديرٌ بالذِّكر أنَّ هناك نوعَين من الصَّابئة، كثيراً ما يشتبهُ أمرُهما على الباحثين:

- صابئة القرآن: وهم فرقةٌ يهوديّة تنتمي إلى يوحنّا المعمدان، نشأت فجرَ المسيحيَّة فيما بين النَّهرين

- صابئة حرّان: وهم النَّاطقون بالسِّريانيّة، ولغتُهم المندائيّة، وهم وثنيّون، وهم المقصودون هنا (السَّقا، 2003م).

5. مدرسةُ جنديسابور الزّرادشتيَّة الفارسيَّة: وكانت هذه المدرسةُ وارثةَ الفلسفةِ والطِّبِّ اليونانيِّ في الشَّرق، وكان لها أثرٌ رائدٌ في نقلِ هذه العلومِ بعد الفتحِ الإسلامي.

6. المَجوس: وكان مذهبُهم أكثرَ الأديان الفارسيَّة انتشاراً، وكانَت لهم صِلاتٌ جليَّةٌ بالفلسفةِ اليونانيّة، تأثَّر بها العربُ إبَّان فتحِ بلادِ فارس.

7. الرُّومان: وكانوا يعيشونَ بين العرب، وكان العربُ يَقبسونَ ثقافتَهم من طريقِ الشَّام، ومن المعلوم أنَّ الإمبراطوريَّة الرُّومانيَّة كانت إقليماً مهمَّاً في ظهورِ الفلسفة اليونانيَّة (دي بور، 1981م) (قمير، 1991م) (النَّشار، 1995م) (غارديه وقنواتي، د.ت.) (عبد الله، 2000م). هذا في مستوَى الحضاراتِ والدِّيانات والمدارس.

- **ثانياً: الرَّوافدُ الفلسفيَّةُ في مستوَى الأشخاص:**

أمَّا في مستوَى الشَّخصيَّات المبرِّزة في ترجمةِ علوم اليونان فنذكرُ منهم:

1. يوحنَّا بنُ البطريق (815م): عيَّنه المأمونُ أميناً على ترجمةِ الكتُب الحِكميَّة.

2. عبدُ المسيح بنُ عبد الله ناعمة الحمصيُّ (بعد 835م): نقلَ بعضَ مقالاتِ أرسطو وكتابَ الرُّبوبيَّة المنحول. وكتاب أثولوجيا (الرّبوبية)، ترجمهُ ابنُ ناعمة ونسبَه إلى أرسطو، فاشتُهر بأنّه أثولوجيا أرسطو، وهو في واقع الأمر نُصوصٌ مقبوسةٌ من كتاب تاسوعات أفلوطين (بدوي، 1955م).

3. حنينُ بنُ إسحاق (877م): أشهرُ المترجمين بإطلاق، عيَّنه المأمونُ رئيساً لبيت الحكمة الذي أنشأهُ لنقلِ علوم اليونان، وقد ترجمَ الجمهوريَّةَ والنَّواميسَ لأفلاطون، والمقولاتِ والأخلاقَ لأرسطو، وسواها.

4. ثابتُ بنُ قُرَّة (900م): كان من الصَّابئة، وأسهَمَ في نقلِ السَّماع الطَّبيعيِّ لأرسطو.

5. إسحاقُ بنُ حنين (911م): ولَدُ حنين بن إسحاق، كان أفصحَ من أبيه بالعربيَّة، وقد نقلَ (سوفسطس) لأفلاطون، والعبادةَ والكونَ والفسادَ والنَّفسَ وبعضَ مقالاتِ الإلهيَّات لأرسطو، وغيرَها.

6. قسطا بنُ لوقا البعَلبكي (912م): سافرَ إلى بلاد الرُّوم، وعادَ إلى سوريَّةَ بكُتُبٍ كثيرة، وأسهمَ في نقلِ عددٍ من كتبِ الأفلاطونيَّة والرُّواقيَّة.

7. يحيَى بنُ عديٍّ (974م): نَصرانيٌّ درَسَ المنطقَ على الفارابي، وعُرِفَ بكثرةِ النَّسخ من السِّريانيَّة إلى العربيَّة، ونقل النَّواميسَ لأفلاطون، والجدلَ والمغالطةَ والشِّعرَ لأرسطو، وغيرَها

(السيوطي، د.ت.) (قمير، 1991م) (فروخ، 1983م) (كوربان، 1966م) (أحمد فؤاد، 1969م).

وهكذا، صادفَت حركةُ التَّرجمة هذه، وكذا ظاهرةُ نقلِ الآثارِ الفلسفيَّة والعلميَّة إلى الميدانِ الإسلاميِّ والعربيِّ، استحساناً فكريّاً ودَعماً رسميّاً منذُ العهودِ الأولَى للدَّولة الأمويَّة، وتَذكرُ المصادرُ في هذا الشَّأن خالدَ بنَ يزيدَ بنِ معاوية (85هـ) باعتباره أوَّلَ شخصيّة رسميَّة حفلَت بشؤونِ العلمِ والمعرفة في حفاوةٍ واهتمام، وذاكَ أنَّ خالدَ بنَ يزيد لمَّا يئِسَ منَ الفوزِ بالرِّياسة عقبَ انتقالها من الفرع السُّفيانيِّ إلى الفرعِ المَراونيِّ، انقلبَ إلى العلمِ والثَّقافة، وشجَّع على نقلِ العلوم وترجمتِها، غيرَ أنَّ شيئاً مكتوباً لَم يصلْ إلينا من ذلكَ العصرِ الأمويِّ، وحسبُنا منهُ في ذلك أنَّه مؤشِّرٌ حضاريٌّ على اهتمامِ المسلمين المبكرِ بنقلِ العلوم والإفادةِ منها.

ثمَّ ازدادَ الدَّعمُ الرَّسميُّ للتَّرجمة ونقلِ العلوم رُسوخاً ووُضُوحاً أيَّامَ المنصورِ العبَّاسيِّ (775م)، إذْ أَخذَ المسلمونَ في زمانه بتتبُّع كتبِ العلمِ والفلسفة اليونانيَّة، ونقلِها إلى العربيَّة، ثمَّ جاءَ الرَّشيدُ (809م) وسارَ بينَ النَّاسِ بالسِّياسة ذاتها، فكانَ لهُ أثرٌ جليٌّ في تشجيعِ ظاهرةِ النَّقلِ والتَّرجمة، حتَّى إذا وصلَ الأمرُ إلى المأمون (833م) قام بخطوةٍ نوعيَّة في هذا البابِ، فأوسعَ نطاقَ التَّرجمة وآفاقَ المعارف، وأنشأَ لها (دارَ الحكمة) في بغداد، وأرصَدَ لها وللنَّاقلينَ مبالغَ طائلةً، كلُّ ذلك في سبيلِ دعمِ التَّلاقي الحضاريِّ والتَّبادلِ الثَّقافيِّ بين الأمم (مدكور، 1995م) (مدكور، 1996م) (نصر، 1991م) (غوتاس، 2003م).

وهكذا، استوطنَت الفلسفةُ اليونانيَّةُ في ديارِ المسلمين، وأُفسحَ لها في علوم المسلمينَ الأصيلة على ما بها من حمولة ثقافيَّة مختلفة، غيرَ أنَّ علماءَ المسلمينَ استطاعوا إلى حدٍّ بعيدٍ انتقاءَ الأفكارِ الملائمة، واصطفاءَ العناصرِ الفكريّة الجديدة واللَّازمة بما لا يُصادِمُ روحَ الثَّقافة الإسلاميَّة.

بهذه المنهجيَّة الفاحصة والمتحرِّية تناولَ المسلمونَ فلسفةَ اليونان، وأفادوا منها حتَّى أعقبَت في تراثهم الدِّينيِّ عموماً، والعقائديِّ والكلاميِّ منهُ خُصوصاً، أثراً واسعاً وعميقاً، لم تستطع العقليَّةُ الإسلاميَّةُ أن تستقيلَ من آثاره حتَّى راهنِ الوقت، ولم تَجد في ذلكَ غضَّاً من رُتبتها الحضاريَّة وأصالتها المعرفيَّة، بل آثرَ العلماءُ التَّعايُشَ معها في حالِ تثاقف موضوعيٍّ، وهو ما لا يَسَعُ منصفاً إنكارُه، على أنَّ من المبالغة والإفراط تهويلُ هذا الأثر الفلسفيِّ في تراثِ المسلمينَ إلى حدِّ التفشِّي والذُّيوعِ الطَّاغي كما يصوِّرُ بعضُ المستشرقين.

ومهما يكنْ من أمرٍ، فقد شاءَت الأقدارُ أن تنشأَ في هذه التُّربة الثَّقافيَّة الخصبة بذورُ خلاف بين الفرَق والنِّحَل، وهو ما استدعَى تحصينَ العقائدِ الإسلاميَّة بأسلوبٍ كلاميٍّ (فلسفيٍّ)، في غمرةِ هذا الخضمِّ الثَّقافيِّ المتنوِّع المفروضِ حضاريّاً.

وتطلَّب الأمرُ أن يلِجَ المتكلِّمونَ هذا المعتركَ الفكريَّ والفلسفيَّ، يُشاكلونَ الآخرَ في أسلوبه، ويجادلونَه بمنطقه، في اطِّلاعٍ معرفيٍّ فذٍّ، إلى أن امتزجَت علومُ العقائد الإسلاميَّة بالفلسفة الوافدة، ولا سيَّما في الأطوارِ المتأخِّرة، في قضايا منهجيَّةٍ وموضوعيَّة معاً، إلى حدِّ التَّخالُل، والْتبسَت مسائلُ عقديَّةٌ بأثوابٍ ومقدِّماتٍ ودلائلَ فلسفيَّة، بحيثُ غدا من العسيرِ امتيازُ أحدِ الفنَّينِ من الآخر كما يرَى

ابنُ خلدون (ابن خلدون، د.ت.).

وفيما يأتي شذَراتٌ منهجيَّةٌ وموضوعيَّةٌ تُشيرُ إلى حضورِ هذا الأثرِ الفلسفيِّ في علومِ العقائد، نوردُها على سبيلِ التَّمثيلِ والإشارةِ لا على سبيلِ الحصرِ والقصر.

المبحثُ الثَّاني: أبرزُ الآثارِ الفلسفيَّة في المنهجيَّة العقَديَّة:

بغضِّ الطَّرف عمَّا دارَ من خلافٍ بين الباحثينَ في حجم الأثرِ الفلسفيِّ في منهجِ الرَّادة الأوائل من المتكلِّمين، كأبي الحسن الأشعريِّ (324هـ/936م) مثلاً (بدوي، 1983م) (موسى، 1975م)، فإنَّ القدرَ المتَّفق عليه من هذا الأثرِ قليلٌ في جملةِ ما وصَلَنا من تراثه، أو فيما حُكيَ عنهُ على ألسنةِ المؤرِّخينَ من أمثالِ الشَّهرستانيِّ وابن حزم وعبدِ القاهرِ البغداديِّ، إذْ كانَت العقائدُ في فجرِ التَّأليف فيها ما تَزالُ محتفظةً بمَزيجٍ متوازنٍ من العقلِ والنَّقلِ في سَردِ الدَّلائل، إنْ لَم تكُنْ سمةُ النَّقلِ أظهَر، ثمَّ ما لَبِثَتْ أصولُ التَّقاربِ الفلسفيِّ والعقديِّ أن أخذَت بالنُّموِّ في منهجِ العلماءِ اللَّاحقينَ، إلى أن تجذَّرَت واستوسقَت في مناهجِ المتأخِّرينَ من بعدُ، ولا سيَّما في المقدِّماتِ العقليَّة، وفي قاعدةِ قياسِ الغائبِ على الشَّاهد، وقاعدةِ بطلانِ الدَّليل يؤذِنُ ببُطلانِ المدلول:

- **أوَّلاً: في المقدِّماتِ العقليَّة:**

اندمجَت علومُ العقائدِ على جملةٍ من المقدِّماتِ العقليَّة في صوغِ القضايا والمسائل، ويُشارُ هاهُنا إلى الباقلَّانيِّ (338هـ) باعتبارِه من الروَّادِ في إدخالِ هذه المقدِّماتِ العقليَّة، وجعلِها أساساً تنهضُ عليه المنهجيَّةُ العقديَّة، ويتسنَّى للنَّاظرِ في تلك المقدِّماتِ أن يقفَ لها على أُصولٍ فلسفيَّةٍ يونانيَّةٍ أو غيرِ يونانيَّة، لتكونَ أمارةً على مبتدأِ ظهورِ الأثرِ الفلسفيِّ في كثيرٍ من المقدِّماتِ العقديَّة.

ولعلَّ من أبرزِ تلكَ المقدِّماتِ فكرةُ إثباتِ الجوهرِ الفرد، –ويَعدُّ كثيرٌ من الدَّارسينَ ديمقريطُس (Democritus) الفيلسوفَ اليونانيَّ الذي عاشَ حوالي سنة (420 ق.م) المؤسِّسَ الأوَّل للنظريَّة الذريَّة في صورتِها الأولى، ومنه استمدَّ الفكرةَ أبيقور (Epicurus)، ونُقلت آراؤه للأجيالِ التَّالية عبر كتاباتِ لوقريطُس (Lucertus) صاحبِ كتاب طبائعِ الأشياء– (بينس، د.ت.) (الآمدي، 2002م) (ابن حزم، د.ت.) (البغدادي، د.ت.) (ولفسون، 2005م) (عزام، 1996م)، تلكَ التي تَشي بعُمقِ التَّأثيرِ الفلسفيِّ في المنهجيَّةِ العقديَّة، غيرَ أنَّ الاستعمالَ العقديَّ لهذه الفكرةِ لَم يَجئ تلقُّفاً بالحذافير، أو اتِّباعاً للمفهومِ الفلسفيِّ حذوَ القُذَّة بالقُذَّة، والفضلُ الأساسُ في ذلك راجعٌ لأبي الهُذيل العلَّاف (235هـ) –يرَى جمعٌ من الباحثين أنَّ الحركةَ الفكريَّة لمدارسِ علمِ الكلامِ الأولى عموماً هي الأبُ الشَّرعيُّ للفلسفةِ الإسلاميَّة، تلكَ التي استَقَتْ فيما بعدُ من ينابيعَ فكريَّةٍ أخرى، أهمَّها فلسفةُ اليونان، ويرفضُ بعضُهم هذا الرَّأي– (جعفر، 1977م)، بل استطاعَ المتكلِّمون أن يتوسَّعوا بها شرحاً وتمثيلاً طبقاً لميولِهم الفكريَّة أو الفلسفيَّة الخاصَّة، كي يستقيمَ لهم الاستدلالُ بها على صوابِ اعتقادِهم في القدرةِ اللَّامتناهيةِ والخلق (جاد، 1990م) (Macdonald, 1983).

ومعنايَ أنَّ علماءَ العقائدِ استعاروا لفظَ الجوهرِ الفرد فحسب، بقطعِ النَّظرِ عن حمولتِه الفلسفيَّة التي تعني: (الشَّيءَ القائمَ بذاتِه، والأزليَّ القديمَ ذا الحركةِ الذَّاتيَّة)، إذْ لا شيءَ قائماً بذاته في التصوُّرِ العقديِّ، وإنَّما الأشياءُ قائمةٌ بالله تعالى، مخلوقةٌ لهُ، وحركتُها ليست ذاتيَّةً بل هي من فعله، وصارَ اصطلاحُ الجوهرِ في العقيدة مرادفاً لمفهومِ الجُزءِ الذي لا يتجزَّأ، أو أقصَى ما ينتَهي إليه الجسمُ من التَّجزئة (الغزالي، 1990م).

ولإثباتِ هذا المعنَى وتوكيدِه كان لا بدَّ من التَّواضُعِ على إضافةِ جُملةِ مقدِّماتٍ عقليَّةٍ تكونُ كالقواعدِ المنهجيَّةِ المُحكَمةِ في التَّعاملِ مع القضايا العقديَّة (ابن ميمون، د.ت.) (الآمدي، 2002)، وكان من أبرزِها ما يأتي:

1. وجودُ الخلاء: لإثباتِ الأكوان (الأعراض) الأربعةِ للجواهر، وهي: الحركةُ والسُّكونُ والاجتماعُ والافتراقُ، دون أن تتداخل، إذ التَّداخلُ مستحيلٌ.

2. إنَّ الجواهرَ لا تنفكُّ عن نوعٍ واحدٍ –على الأقلِّ– من كلِّ جنسٍ من أجناسِ الأعراضِ المتضادَّة.

3. والدَّليلُ على ثبوتِ الأعراضِ للجواهرِ هو الجسمُ، والأعراضُ حينما تَحُلُّ في الجسمِ لا تقومُ بجملةِ الجواهرِ التي تؤلِّفُ الجسمَ، بل تَحُلُّ في كلِّ جوهرٍ منَها على حدتِه، فعرَضُ الحياةِ مثلاً ثابتٌ لكلِّ جُزءٍ من أجزاءِ الجسم.

4. إنَّ العرَضَ لا يقومُ في عرَضٍ مثله، ولا يقومُ بذاته، كما أنَّه لا يبقَى زمانَين أو آنَين –إذِ الزَّمانُ مؤلَّفٌ من آناتٍ وليس وحدةً متَّصلةً–، فما إنْ يفنَى العرَضُ حتَّى يَخلُقَ اللهُ عرَضاً آخرَ مثلَه أو ضدَّه، وما ذاك إلَّا لتوكيدِ نظريَّةِ الخلقِ المستمرِّ.

5. إنَّ حُكمَ الملَكاتِ حكمُ أعدامِها، أي إنَّ الصِّفاتِ الإيجابيَّةَ كالصِّفاتِ السَّلبيَّة، كلُّها أعراضٌ موجودةٌ مفتقرةٌ إلى فاعلٍ وخالق.

6. إنَّ جميعَ الموجوداتِ لا تخرجُ عن أن تكونَ إمَّا جواهرَ وإمَّا أعراضاً، والصُّورةُ الطَّبيعيَّةُ كذلك عرَضٌ –رأى الفلاسفةُ أنَّ الصُّورةَ جوهرٌ، ورآها علماءُ العقائدِ عرَضاً– (الغزالي، 1990م).

وما دامَ هذا الوجودُ بما فيه –نهايةً– مفتقراً إلى خالقٍ مدبِّرٍ فليسَ فيه شيءٌ من أحكامِ الوجوب، بل الوجودُ بأجمعِه ضمنَ دائرةِ الممكنِ والجائز، فوجودُه على هذا النَّحوِ المشاهَدِ جائزٌ، وعلى غيرِ هذا النَّحوِ جائزٌ أيضاً.

وعليه، فالكونُ كلُّه مرهونٌ من آنٍ إلى آنٍ بالعنايةِ الإلهيَّةِ المقتدرة، والكونُ دائماً في تمدُّدٍ وانتشارٍ وتفكُّكٍ وكَونٍ وفسادٍ، واليدُ الإلهيَّةُ هي التي تضمنُ لهُ في كلِّ هُنَيهةٍ وَحدتَه وتلاحُمَه ودوامَه: **﴿إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولاَ وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيْمَاً غَفُوْرَاً﴾** (فاطر: 41).

7. وإنْ كنَّا نحنُ لا نشعرُ بذلكَ كلِّه فمردُّ هذا إلى عَجزٍ أو قُصورٍ في الحواسِّ والإدراك، وهذه في ذاتها مقدِّمةٌ عقليَّةٌ وأساسٌ منهجيٌّ آخر في علومِ العقائد، وأعني أنَّ الحواسَّ لا تعطي اليقينَ دائماً، بلْ قد تُخطئُ ويفوتُها كثيرٌ من مدرَكاتها –وهذا ما يؤكِّده المنطقُ العلميُّ والواقعيُّ، كأن يرَى الإنسانُ الكبيرَ صَغيراً إذا ابتعدَ عنهُ، أو يرَى المستقيمَ معوجّاً إذا أُدخل بعضُه في الماء، أو يجدَ المريضُ طعمَ الحلوِ مرّاً، فضلاً عن أنَّ الإنسانَ لا يسمعُ ولا يشَمُّ إلَّا في نطاقِ مسافةٍ محدودةٍ إذا اتَّسعَت فقَدَ ذلك، وهكذا–، ولذلك لا يُدَّعى حكمُهما، ولا تُؤخَذُ مبادئَ برهانٍ مطلَقةً، ولذا كان لا بدَّ من تشييدِ دعائمِ البحثِ العقديِّ على قدرٍ ضروريٍّ من أحكامِ العقل، وفي هذا بعضُ ما يبرِّرُ أو يُسوِّغُ استخدامَ المناهجِ العقليَّةِ في الأقضيةِ العقديَّة.

8. بطلانُ الدَّور والتَّسلسُل: أو استحالةُ ما لا نهايةَ لهُ، ولا فرقَ في هذه الاستحالةِ بين أن يكونَ عدمُ النِّهاية بالقوَّة أو بالفعل، إذ لا بدَّ من الانتهاء إلى مصدرٍ أوَّل، أو جُزءٍ لا يُتجزَّأ، وهذه المقدِّمةُ العقليَّةُ هي ركيزةُ دليل إثباتِ حدوث العالَم (الرَّازي، 2001م) (الطباطبائيّ، 1998م) (الجويني، 1969م).

وهكذا استطاعَ علماءُ العقائد استثمارَ النظريَّة الذريَّة أو فكرةَ الجوهر الفرد الفلسفيَّةَ في البرهنة على كثيرٍ من العقائد، كالبرهنة على حدوث العالَم، وضرورةِ وجودِ الصَّانع، وعلى علم الله وقدرته الشَّاملة على كلِّ شيء، وعلى نفي الجسمانيَّة عنهُ، وكذلك على مسألة حشرِ الأجساد، وإعادةِ الجسم الإنسانيِّ في يوم البعث، وغيرِها.

ولعلَّ فيما تقدَّمَ قدراً كافياً لاستبانة الفارق الأساس بين استخدام اليونان أو الهنود لفكرة الجوهر الفرد في القول بقدم العالَم وأبديَّته وجُحود الصَّانع، وبين علماء الإسلام الذين وظَّفوا هذه النظريَّةَ خدمةً لمبادئهم الفكريَّة والعقديَّة.

- **ثانياً: في قياس الغائب على الشَّاهد:**

تبوَّأت فكرةُ قياس الغائب على الشَّاهد موقعاً مفصليَّاً مهمَّاً في المنهجيَّة العقديَّة عموماً، ولدى المتقدِّمين خُصوصاً، وقد جاءَ استخدامُ هذا القياس في العهود الأولى تعبيراً عن تأثُّر العقائد بالأُصول الفقهيَّة ومناهجها، وكانت سياقاتُ استخدام هذا القياس قاصرةً على أبحاث الذَّات الإلهيَّة وصفاتها الذاتيَّة تارةً، والفعليَّة تارةً أخرى، على أنَّ هذا لم يكُن مطَّرداً في المباحث والسِّجالات العقديَّة.

حتَّى إذا جاءَ المتأخِّرون وارتادوا حمى الفلسفة، وتأثَّروا (بالأورغانون) و(إيساغوجي)، أفضى بهم ذلك إلى انتقاد هذا القياس السَّاري في المناهج العقديَّة المتقدِّمة –لم يُلغ المتأخِّرونَ قياسَ الغائب على الشَّاهد من مناهجهم تماماً، بل بقيَتْ لهُ آثارٌ واضحةٌ لدى كثير منهم– (الغزالي، 1985م) (الغزالي، 1962م) (الشَّافعي، 1971م)، بلْ أسماهُ الغزاليُّ ميزانَ الشَّيطان، واستبدلوا به القياسَ الأرسطيَّ، وباتتْ قضايا المنطق اليونانيِّ ضروريَّةً في المنهجيَّة التي سلكَها المتأخِّرون في إثبات عقائدهم وعَرض مسائلهم.

- **ثالثاً: في قاعدة بُطلان الدَّليل يُؤذنُ ببُطلان المَدلول:**

ومن بَين الأساليب المنهجيَّة التي اعتمدَها متقدِّمو علماء العقائد قاعدةُ (بطلان الدَّليل يؤذنُ ببُطلان المدلول)، وهي قاعدةٌ اعتزاليَّةُ الأصل، انتقدَها خصومُ المعتزلة المتأخِّرونَ من منطلق منطقيٍّ فلسفيٍّ، بعد أن تضلَّعوا من المنطق الأرسطيِّ، وقد عدَّ ابنُ خلدون انتقادَ هذه القاعدة علامةً فاصلةً بين جيل المتقدِّمين والمتأخِّرين من علماء العقائد (ابن خلدون، د.ت.) (الجويني، 1969م).

وهكذا جرَى علماءُ العقائد، ولا سيَّما المتأخِّرون منهم، على اعتماد المنطق الأرسطيِّ والإفادة من مقولات الفلسفة، بلْ ارتأوا وجوبَ التشبُّع بالمقدِّمات المنطقيَّة والعقليَّة عُموماً، لتَسخيرها في المنهجيَّة العقديَّة، بلْ إنَّ الغزاليَّ عدَّ المنطقَ ضرورةً معرفيَّةً ومدخلاً لازماً للعقائد خُصوصاً، وللثَّقافة الإسلاميَّة عموماً، إذْ به ترتقي المعرفةُ إلى رُتبة (الثِّقة)، وبافتقاده تَنحَطُّ عنها –يقولُ ابنُ تيمية: "فإنَّه –أي الغزاليَّ– أدخل مقدّمةً من المنطق اليونانيِّ في أوَّل كتابه المستصفَى، ورأى أنَّه لا يَثِقُ في علم من لا يَعرفُ المنطق، وصنَّفَ فيه (معيارَ العلم) و(مَحَكَّ النَّظر)، وَصنَّفَ كتاباً سمَّاه (القسطاس المستقيم)، ذكر فيه خمسةَ موازين، الثلاثَ الحمليّات، والشرطيَّ المتّصل، والشرطيَّ المنفصل، وغيَّر عباراتها إلى أمثلة أخذَها من كلام المسلمين" (السيوطي، د.ت.) (Watt, 2003)، والموازين الخمسة هي: ميزان التعادل (الأكبر والأوسط والأصغر)، وميزان التلازم، وميزان التعاند (الغزالي، 1991م) (الغزالي، 1964م).

وتجلَّت أهمُّ آثارِ المنطقِ في كتب العقائد في تنظيم طُرقِ الاستدلال، وأساليب صَوغ البراهين، وعرض حُججِ الخصوم ونقدِها بطريقة مبوَّبة ومنظَّمة، –ينوّه بعضُ الباحثين بعدِّ منهج أبي عيسى الورَّاق (297هـ) في كتابه في الردِّ على النَّصارى نُقطةَ بداية في هذا التَّنظيم المنهجيّ لدى المتكلّمينَ عامّةً، ويمكنُ الإشارةُ أيضاً إلى الباقلانيّ باعتباره من روَّاد هذا التَّنسيق المنهجيِّ– (الباقلاني، 1947م) (عطا الله، 1995م) (Macdonald, 1983)، وبذا أمسَى للمنطق الأرسطيِّ أثرٌ جليٌّ في المنهجيَّة التي استقرَّت عليها كتبُ العقائد.

المبحثُ الثَّالثُ: أبرزُ الآثارِ الفلسفيَّةِ في الموضوعاتِ العقديَّة:

ثمَّةَ آثارٌ فلسفيَّةٌ متنوِّعةٌ يكثرُ دورانُها في كتب العقائد، في مستوَى الموضوعات والدَّلائل، أَسُوقُ طائفةً منها على سبيل التَّمثيل، في دلائل إثبات الصَّانع وحدوث العالَم، وفي إثبات الصِّفات، وفي موضوعات صفة البقاء والكسب والرُّؤية:

- **أوَّلاً: في دلائل إثبات الصَّانع وحدوث العالَم:**

1. دليلُ الجواهر والأعراض: الذي انبثقَ من حلول فكرة الجوهر الفرد بمقدِّماتها العقليَّة في المنهجيَّة العقديَّة، واعتمدَهُ كثيرٌ من علماء العقائد بنحوٍ متلائم واعتمادَهم لقياس الغائب على الشَّاهد في إثبات الذَّات وصفاتها.

وعلى الرُّغم من الحفاوة التي لقيَها هذا الدَّليلُ فإنَّه لم يكُن مَرضيَّاً عند عامَّة العلماء، بل انتقدهُ بعضُهُم بكونه غامضاً ومُعقَّداً (الأشعريّ، 1985م) (الأشعري، د.ت.)، ومالَ الرَّازيُّ في بعض أطواره إلى انتقاده، وتابَعَهُ الآمديُّ من بَعدُ في انتقاده من وجهة نظرٍ فلسفيَّة (الرَّازي، 1990م) (الآمدي، 1971م).

2. دليلُ الممكن والواجب: يُعدُّ لَفظا الممكن والواجب من الألفاظ ذات الأصول الأرسطيَّة، ولكنَّ الفلاسفةَ المسلمين –وخاصَّةً الفارابيّ وابن سينا– تمكَّنوا من توظيف هذه الألفاظ أو المصطلحات في صَوغ الدَّليل على إثبات الصَّانع –يشيرُ بعضُ الباحثين إلى أنَّ فكرةَ الإمكان والجواز التي يَستندُ إليها هذا الدَّليلُ فكرةٌ اعتزاليَّةٌ تسرَّبت إلى الفلاسفة، ثم انتقلَت إلى كتب العقائد– (الشَّافعي، 1998) (ابن أحمد، 1996م)، ثمَّ جاء علماءُ العقائد من بَعدُ واستطاعوا أن يُؤلِّفوا من هذَين المصطلَحين جملةَ أدلَّة عقليَّة للبرهنة على ثبوت الصَّانع وحُدوث العالم، وغدا هذان اللَّفظانِ –مع أمثالهما من الألفاظ الفلسفيَّة كالقوّة والفعل، والكون والفساد، والماهيَّة والصّورة والهيولى، وأزليّة المادَّة، وحركتها وسكونها، والقدَم والحدوث، وكلُّها ذواتُ أصول فلسفيَّة– (قمير، 1991م) من أكثر الألفاظ دوراناً وشيوعاً في الموضوعات العقديَّة (الجويني، 1992م).

3. دليلُ الفطرة: لا أريدُ الإسرافَ في ردِّ دلائل العقائد إلى

أصولٍ فلسفيَّة، إذ لا ريبَ في أنَّ برهانَ الفطرة الذي أطبقَ عليه النُّظَّارُ ذو أساسٍ قرآنيٍّ ونبويٍّ خالص –نَسَبَ ابنُ تيمية هذا الدَّليلَ إلى جمهورِ النُّظَّار من جميع الطَّوائفِ والفِرَق، ومعهم أهلُ السُّنّة والحديث والفقهاءُ، ممّا يُنْبِئُ عن شبه إجماعٍ على تصحيح هذا الدَّليل، واعتماده طريقاً صحيحةً لمعرفة الوجودِ الإلهيِّ (ابن تيمية، 1979م)، وينسبُه القاضي عبد الجبَّار إلى أصحاب المعارف من المعتزلة الذين يقولون بضروريَّة المعارف كلِّها، بما فيها معرفةُ الله (ابن أحمد، 1996م)– ولكنْ حَسبي أن أشيرَ إلى ظهور مثل هذا الدَّليل في الفلسفة اليونانيَّة، يومَ عدَّ أفلاطون وبعضُ الرُّواقيِّينَ موضوعَ الإيمانِ والتَّسليم الفطريَّ بوجود إله صانع مُتَعال من أهمِّ الدَّلائل على وجود الإله (دَيبس، د.ت.) (النَّشَّار، 1984م) (أفلاطون، 1998) (أبو ريدة، 1946م).

- **ثانياً: في دلائل إثبات الصِّفات الإلهيَّة: ومن بينها:**

1. قياسُ الغائب على الشَّاهد: وقد استدلَّ به المتقدِّمونَ من علماء العقائد على الصِّفات الذَّاتيَّة تارةً، وعلى الصِّفات الفعليَّة تارةً أُخرَى، وقد سبقَت الإشارةُ إلى انتقاده في المبحث السَّالف تأثُّراً بالمنطق الأرسطيِّ.

2. ملاحظةُ الإحكام والإتقان: وهو برهانٌ مهمٌّ في إثبات عدد من الصِّفات الإلهيَّة، كالعلم والإرادة والقدرة بنحو قطعيٍّ واضطراريٍّ (الجويني، 2002م) (الجويني، 1965م)، غيرَ أنَّ بعضَ المتأخِّرين قد انتقدَ هذا البرهانَ تأثُّراً بنظريَّة الفيض أو الصُّدور الأفلاطونيَّة المُحدَثة –قال بها أفلوطين وتأثَّر بها الفارابيُّ وابنُ سينا، وانتقدَها هبة الله بن علي ابنُ مَلكا أبو البركات البغداديُّ– (ابن ملكا، 1357هـ) (جبر، 1997م) (مرحبا، 1983م)، مشيراً بهذا إلى احتمال إرجاع الصِّفات النَّاتجة عن هذا البرهان إلى معلولٍ عن الله، أو إلى المصادفة الطَّبيعيَّة دونَ الإله الخالق (الرَّازي، د.ت.) (الرَّازي، 1987م) (الآمدي، 2002م) .

3. برهانُ الأعدام أو عدَمُ رفع الضِّدَّين: وهو مرتكزٌ في أصله إلى فكرة الجوهر الفرد، وإلى إحدى مقدِّماتها في أنَّ الجواهرَ لا تنفكُّ عن أعراض، فلا يمكنُ لذات الشَّيء أو الجوهر أن ينفكَّ –مثلاً– عن أحد الضِّدَّين: عرَض الحياة وعرَض الموت، فإنْ لَم يكنْ فيه عرَضُ الموت فلا بدَّ أن يكونَ فيه عرَضُ الحياة، وإذا ثبتَ فيه عرَضُ الحياة كان لا بدَّ لهُ من أجناس أُخرَى من الأعراض، كالعلم أو الجهل، والإرادة أو ضدِّها، والقدرة أو العجز، وهكذا. وبالجملة، كلُّ ما يوجدُ للحيِّ فلا بدَّ له منهُ أو من أحَد أضداده، وهكذا تثبتُ بقيَّةُ الصِّفات، والمشكلةُ الظَّاهرةُ هاهُنا أنَّهم عاملوا الذَّاتَ الإلهيَّةَ التي لا مثلَ لَها معاملةَ الجوهر، فقاسوا الغائبَ على الشَّاهد (الأشعري، د.ت.) (الباقلاني، 1987) (القشيري، 2001م)

- **ثالثاً: في طبيعة صفة البقاء الإلهيِّ:**

جاءَ إثباتُ صفة البقاء الإلهيِّ، والحديثُ عن طبيعتها الإيجابيَّة أو السَّلبيَّة، في علوم العقائد متأثِّراً بفكرة الجوهر وبمقدِّماتها العقليَّة، من حيثُ كونُ البقاء عرَضاً زائداً على الذَّات، أو لا يزيدُ عن كونه وصفاً عدَميّاً لا يقتضي أكثرَ من نَفي الفناء (الأشعري، 1985م) (الرازي، د.ت) (الآمدي، 2002م).

- **رابعاً: في توصيف رؤية الله:**

تنوَّعَت مواقفُ علماء العقائد في توصيف رؤية الله تعالَى، بين كونها رؤيةً بصريَّةً، وبين كونها نوعاً من الإدراك والمعرفة العقليَّة، وقد مالَ بعضُ المتأخِّرين إلى التَّوصيف الثَّاني (الغزالي، 1962م) (الغزالي، 1975م) (الآمدي، 2002)، فشابَهوا بذلك الفلاسفة الذين وصَّفوا الرُّؤيةَ على أنَّها نوعٌ من الكشف والمعرفة العقليَّة (ابن ملكا، 1357ه) (ابن سينا، 1958م).

- **خامساً: في فكرة الكسب من موضوعات القضاء والقدَر:**

قامتْ فكرةُ الكسْب في التَّصوُّر العقديِّ – قاربَ تصوُّرُ هذه الفكرة عند بعض العلماء فكرةَ الجبر في موضوع القضاء والقدَر، (الرَّازي، 1985م) (الرازي، م1987) (الرَّازي، 1990م)، وقاربَ تصوُّرها عند آخرين فكرةَ الحريَّة في الفعل الإنسانيِّ، (الجوينيِّ، 1992م)– من حيثُ كونُها تعبيراً عن تعلُّق القُدرة الإنسانيَّة الحادثة بالمقدور في محلِّها من غير تأثير (أبو عذبة، 1989م)، على إحدَى المقدِّمات العقليَّة النَّاتجة عن فكرة الجوهر الفرد، ألا وهي أنَّ العرَضَ لا يبقَى زمانَين، فما دامَت الاستطاعةُ والإرادةُ والقدرةُ والحركةُ أعراضاً فلا يَصحُّ أن تبقَى زمانَين، بمعنَى أنَّه لا يَصحُّ أن تكونَ أوصافاً دائمةً مصاحبةً للإنسان، وقد أدَّى هذا الفهمُ إلى وضع نظريَّة الكسْب على النَّحو الفلسفيِّ الآتي:

عند تحريكي للقلَم –مثلاً– يَخلُقُ اللهُ أربعةَ أعراض ليس منها عرَضٌ سَبباً لآخر، بل هي متقارنةٌ في الوجود لا غير، العرَضُ الأوّل: إرادتي أن أحرِّكَ القلَمَ، والعرَضُ الثَّاني: قدرتي على تحريكه، والعرَضُ الثَّالث: نَفْسُ الحركة الإنسانيَّة، أعني حركةَ اليد، والعرَضُ الرَّابع: تَحرُّكُ القلَم، لأنَّهم زعَموا –أي علماء العقائد– أنَّ الإنسانَ إذا أرادَ شيئاً ففعلَه بزَعمه فقد خُلقَتْ لهُ الإرادةُ، وخُلقَتْ لهُ القدرةُ على فعل ما أراد، وخُلقَ لهُ الفعلُ، لأنَّه لا يَفعلُ بالقدرة المخلوقة فيه، ولا أثرَ لَها في العمل (ابن ميمون، د.ت.).

الخاتمة:

ممَّا تقدَّم بيانُه، لنا أن نوجزَ طائفةً من الخلاصات بما يأتي:

1. لا جدالَ في وجود ظاهرة جليَّة لتأثير الفكر الفلسفيِّ في علوم العقائد، في مستوى المنهج والموضوع معاً، والحقُّ هاهُنا أنَّ ترجمةَ أعمال الفلاسفة الأوائل وإنْ تكُ قد انفتحَت بعلم العقائد على منهجيَّات ودلائلَ جديدة، فإنَّ هذا العلمَ لم يترُك نفسَه نهباً لتلك الأفكار الوافدة، بلْ جَهدَ في تطبيعها بخصائصه وأصالته ومبادئه، دونَ أن يُعيقَه هذا عن الإمعان في درس تلكَ الأفكار الجديدة، وسَبر أغوارها، والإفادة الدَّائبة منها، بما يُغني الدَّرسَ العقديَّ ويقوِّي حجَّتَه من جهة، وبما يبرِّرُ حُضورَه الفاعلَ والمؤثِّرَ في مشهد المعارف الإنسانيَّة الحيَّة في كلِّ زمانٍ من جهة أخرَى.

2. لا يُنكَرُ وجودُ بعض الإغراق في التَّدليل الفلسفيِّ على مسائل العقائد (قمير، 1991م)، غيرَ أنَّ هذا الأمرَ قد يكونُ لازماً لا في طور التَّعليم والتَّلقين العقديِّ، وإنَّما في طور التَّخصُّص والتَّصدِّي للشُّبَه الطَّارئة والمشكلات المتوالدة، وهو ما ينبَغي أن يواكبَه علماءُ العقائد المعاصرونَ في حركة الفلسفة المعاصرة، جَرياً على سُنَّة الأسلاف في استثمار المعرفة الإنسانيَّة أنَّى لاحَت بوارقُها، على ألَّا تأتي على أصول الخطاب العقديِّ في محوريَّة الوحي والنصِّ المقدَّس. –يُشيرُ إلى مثل هذا الاحتراز المنهجيِّ (ابن تيمية، 1979م)، وكذا (ابن رشد، 1964م)، (جعفر، 1977م)

3. من الحقِّ أن يُقال أيضاً: إنَّ الحرِّيَّةَ الفكريَّةَ سمةٌ جوهريَّةٌ وبارزةٌ في دين الإسلام، ومن تمام الحقِّ أن يُقالَ أيضاً: إنَّ هذا مرهونٌ بضوابطَ، ومقيَّدٌ بمُحكَماتَ وثوابتَ، لا ينبغي تجاوزُها أو التَّفريطُ فيها، أي بما لا يَعكسُ أو يُبدِّلُ الطَّابعَ العامَّ للخطاب العقَديِّ، وأعني النَّاهضَ على ركيزة متوازنة من النَّقل والعقل (عبد الرَّازق، 1966م) (الأهواني، 1962م)، أو قُل: من الوحي والوعي معاً. يقولُ التَّفتازانيُّ (791ه) في شَرح المقاصد: "لمَّا كان من المباحث الحكَميَّة ما لا يَقدَحُ في العقائد الدِّينيَّة، ولَمْ يُناسبْ غيرَ الكلام من العلوم الإسلاميَّة، خلَطَها المتأخِّرونَ بمسائل الكلام إفاضةً في الحقائق، وإفادةً لما عسَى أن يُستَعانَ به في التَّفصِّي -أي التَّخلُّص- من المضائق" (التفتازاني، 1981م)، ولم يزَل هذا ديدنَ الدَّارسينَ من عاقلينَ ومؤمنينَ، على تَصرُّف الشُّؤون وتقلُّب الدُّهور.

قائمة المصادرِ والمراجِع العربيَّة:

- القرآنُ الكريمُ.
- أحمد فؤاد، د. عبد الفتاح، (1969م)، الأصولُ الرُّواقيَّةُ في الفلسفة الإسلاميَّة، (رسالة ماجستير، كلِّية الآداب، جامعة الإسكندريَّة، رقم 134).
- الأشعريِّ، علي بن إسماعيل بن إسحاق، (1987م)، رسالةٌ إلى أهل الثَّغر، تحقيق: د. محمَّد السيِّد الجليند، (مكتبة التُّراث السَّلفي، القاهرة).
- الأشعريِّ، علي بن إسماعيل بن إسحاق، (د.ت.)، اللُّمَعُ، تحقيق: حمُّودة غرابة، (المكتبة الأزهريَّة للتُّراث، القاهرة).
- الأشعريُّ، علي بن إسماعيل بن إسحاق، (1985م) مقالاتُ الإسلاميِّين، تحقيق: محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد، (دار الحداثة، القاهرة).
- الأهواني، د. أحمد فؤاد، (1962م)، الفلسفةُ الإسلاميَّة، (دار القلم، القاهرة).
- الآمديُّ، علي بن أبي علي بن محمد، (1971م)، غايةُ المرام، تحقيق: د.حسن الشَّافعي، (المجلس الأعلى للشُّؤون الإسلاميَّة، القاهرة).
- الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد، (2002م)، أبكارُ الأفكار، تحقيق: د. أحمد محمَّد المهدي، (دار الكتب والوثائق القوميَّة، القاهرة).
- الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد، (1947م)، التَّمهيدُ، تحقيق: محمود محمَّد الخضيري وعبد الهادي أبو ريدة، (دار الفكر العربي، القاهرة).
- الباقلَّاني، محمد بن الطيب بن محمد، (1987م)، تمهيدُ الأوائل وتلخيص الدَّلائل، تحقيق: عماد حيدر، (مؤسَّسة الكتب الثقافيَّة، بيروت).
- بدوي، د. عبدالرَّحمن، (1955م)، أفلوطين عند العرب، (مكتبة النَّهضة المصريَّة، القاهرة).
- بدوي، د. عبد الرَّحمن، (1983م)، مذاهبُ الإسلاميِّين، (دار العلم للملايين، بيروت).
- البغدادي، عبد القاهر، (د.ت.) الفَرقُ بين الفِرَق، تحقيق: محمد محي الدِّين عبد الحميد، (مكتبة دار التُّراث، القاهرة).
- بينيس، س. (1946م)، مذهبُ الذرَّة عند المسلمين، ترجمة: د. عبد الهادي أبو ريدة، (مكتبة النَّهضة المصريّة، مصر).
- التَّفتازاني، السَّعد مسعود بن عمر بن محمد، (1981م)، شرحُ المقاصد، (دار المعارف النُّعمانيَّة، باكستان).
- ابنُ تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (1979م)، درءُ تعارُض العقل والنَّقل، تحقيق: محمَّد رشاد سالم، (مطبعة جامعة محمَّد بن سعود، الرِّياض).
- جاد، د. أحمد محمَّد، (1990م)، مبدأ العلِّيَّة بين المتكلِّمين والفلاسفة، (رسالة ماجستير، دار العلوم، جامعة القاهرة).
- جبر، د. فريد، (1997م)، ترجمةُ عن اليونانيَّة، تاسوعاتُ أفلوطين، (مكتبة لبنان ناشرون، بيروت).
- جعفر، د. محمَّد كمال، (1977م)، دراساتٌ فلسفيَّةٌ وأخلاقيَّة (مكتبة دار العلوم، القاهرة).
- الجوينيُّ، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله، (1965م)، لُمَعُ الأدلَّة، تحقيق: د. فوقيَّة حسين محمود، (الدَّار المصريَّة، القاهرة).
- الجُوينيُّ، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله، (1969م)، الشَّامل، (منشأة المعارف، الإسكندريَّة).
- الجوينيُّ، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله، (1992م)، العقيدةُ النظاميَّة: تحقيق: محمَّد زاهد الكوثري، (المكتبة الأزهريَّة للتُّراث، القاهرة).
- الجوينيُّ، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله، (2002م)، الإرشادُ، تحقيق: محمَّد يوسف موسَى، (مكتبة الخانجي).
- ابن خلدون، عبد الرَّحمن، (د.ت.) مقدِّمةُ ابن خلدون، بتعليق: د.علي عبد الواحد وافي، (كتاب الشَّعب).
- دي بور، (1981م) ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، تاريخُ الفلسفة في الإسلام، (دار النهضة العربية، بيروت).
- ديبس، أوجست، (د.ت.)، أفلاطون، ترجمة: محمَّد إسماعيل، (دار الكتب الحديثة، القاهرة).
- الرَّازي، الفخر، محمد بن عمر بن الحسن، (2001م)، إثباتُ وجود الله، (مكتبة مدبولي الصَّغير، القاهرة).
- الرَّازي، الفخر، محمد بن عمر بن الحسن، (1985م)، التَّفسيرُ الكبيرُ، (دار الفكر، بيروت،).
- الرَّازي، الفخر، محمد بن عمر بن الحسن، (1990م) المباحثُ المشرقيَّة، (دار الكتاب العربيِّ، بيروت).
- الرَّازي، الفخر، محمد بن عمر بن الحسن، (د.ت.)، مُحصَّلُ أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين، (مكتبة الكليَّات الأزهريَّة، القاهرة).
- الرَّازي، الفخر، محمد بن عمر بن الحسن، (1987م) المطالبُ العالية، (دار الكتاب العربيِّ، بيروت).
- ابنُ رُشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد، (1964م)، مناهجُ الأدلَّة، تقديم: د. محمود قاسم، (الأنجلو المصريَّة، القاهرة).
- أبو ريدة، د. محمَّد عبد الهادي، (1946م)، إبراهيمُ بنُ سيَّار النظَّام وآراؤه الكلاميَّة، (لجنةُ التَّأليف والتَّرجمة والنَّشر، القاهرة).
- السَّقا، د. أحمد حجازي، (2003م)، الصَّابئون، (مكتبة النَّافذة، القاهرة).
- ابنُ سينا، أبو عليّ، الحسين بن عبد الله، (1958م)، الإشاراتُ والتَّنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، (دار المعارف، مصر).
- السّيوطي، جلال الدِّين، عبد الرحمن، (د.ت.)، صَونُ المنطق والكلام، تعليق: د. علي سامي النشَّار، (دار الكتب العلميَّة، بيروت).
- الشَّافعي، د. حسن، (1998م)، الآمدي وآراؤه الكلاميَّة، (دار السَّلام، القاهرة).

- الطَّباطبائي، محمَّد حُسين، (1986م)، نهايةُ الحِكمة، (مؤسَّسة أهل البيت، بيروت).
- الظَّاهري، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، (د.ت.) الفِصَل في المِلَل والأهواءِ والنِّحل، (مكتبة الخانجي، القاهرة).
- عبد الله، د. محمَّد رمضان، (2000م)، البصرةُ ودورُها في نشرِ علمِ الكلام، (بحثٌ في مجلَّة (الأحمديّة) الإماراتيّة، العدد: 6).
- عبد الرَّازق، مصطفَى، (1966م)، تمهيدٌ لتاريخ الفلسفةِ الإسلاميَّة، (لجنة التَّأليف والتَّرجمة والنَّشر، القاهرة).
- أبو عذبة، حسن بن عبد المُحسن، (1989م)، الرَّوضةُ البهيَّة، دراسة وتحقيق: أحمد محمَّد علي ليلة، (رسالة ماجستير في كليَّة أصول الدِّين، جامعة الأزهر).
- عزَّام، د. محفوظ علي، (1996م)، مبدأ التطوُّر الحيويّ لدَى فلاسفةِ الإسلام، (المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات، بيروت).
- عطا الله، د. مختار محمود، (1995م)، مناهجُ الاستدلال، رسالة دكتوراه، دار العلوم، جامعة القاهرة)
- غرديه، لويس، وقنواتي، جورج، (د.ت.)، فلسفةُ الفكرِ الدِّيني، ترجمة: د. صبحي صالح ود. فريد جبر، (دارُ العلم للملايين، بيروت).
- الغزاليُّ، أبو حامد، محمد بن محمد، (1972م)، الاقتصادُ في الاعتقاد، (القاهرة، مكتبة صبيح).
- الغزاليُّ، أبو حامد، محمد بن محمد، (1991م)، القسطاسُ المستقيمُ، تحقيق: فيكتور شلحت، (دار المَشرق، بيروت).
- الغزاليّ، أبو حامد، محمد بن محمد، (1985م)، قواعدُ العقائد، (عالم الكتُب، بيروت).
- الغزاليُّ، أبو حامد، محمد بن محمد، (1975م)، معارجُ القُدس، (دار الآفاق الجديدة، بيروت).
- الغزاليّ، أبو حامد، محمد بن محمد، (1990م)، معيارُ العلم، (دار الكتُب العلميَّة، بيروت).
- الغزاليُّ، أبو حامد، محمد بن محمد، (1964م)، ميزانُ العمل، تقديم: د. سليمان دنيا، (دار المعارف، مصر).
- غوتاس، ديمتري، (2003م)، ترجمة: د. نقولا زيادة، الفكرُ اليونانيُّ والثَّقافةُ العربيَّة، (المنظَّمة العربيَّة للتَّرجمة ومركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت).
- فرُّوخ، د. عمر، (1983م)، تاريخُ الفكر العربيِّ، (دار العلم للملايين، بيروت).
- القاضي عبد الجبَّار بن أحمد، (1996م)، شرحُ الأصولِ الخمسة، (مكتبة وهبة، القاهرة).
- القُشيريّ، أبو القاسم، عبد الكريم بن هوازن، (2001م)، شرحُ أسماءِ الله الحُسنَى، (دار الحرم للتُّراث، القاهرة).
- قمير، يوحنَّا، (1991م)، أصولُ الفلسفة العربيَّة، (دار المشرق، بيروت).
- كوربان، هنري، (1966م)، بالتعاون مع حسين نصر وعثمان يحيى، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، تاريخُ الفلسفةِ الإسلاميَّة، (دار الثَّقافة العربيَّة، بيروت).
- مدكور، د. عبد الحميد، (1996م)، التَّرجمةُ والحوارُ مع الآخر، (بحثٌ ضمنَ أعمالِ المؤتمر الدَّوليِّ الأوَّل للفلسفة الإسلاميّة، المنعقدِ في دار العلوم، جامعة القاهرة).
- مرحبا، د.عبد الرَّحمن، (1983م)، من الفلسفةِ اليونانيَّة إلى الفلسفةِ الإسلاميَّة، (دار عويدات، بيروت).
- مطر، د. أميرة حلمي، (1998م)، جُمهوريَّةُ أفلاطون: أفلاطون، قراءة من د. أميرة، (القاهرة، هيئة الكتاب).
- ابنُ مَلكا، أبو البركات البغداديُّ، هبة الله بن علي، (1357ه)، الكتابُ المعتبَرُ في الحِكمة، (دار المعارف العثمانيَّة، حيدر آباد الدّكن).
- موسَى، د. جلال محمَّد، (1975م)، نشأةُ الأشعريَّة وتطوُّرُها، (دار الكتاب اللُّبناني، بيروت).
- ابن ميمون، موسَى، (د.ت.)، دلالةُ الحائرين، (مكتبة الثَّقافة، القاهرة).
- نصر، د. سيِّد حسين، (1991م)، مقدِّمةٌ إلى العقائد الكونيّة الإسلاميّة، ترجمة: سيف الدِّين القصير، (دار الحوار، اللاذقيَّة).
- النشَّار، د. علي سامي، (1995م)، نشأةُ الفكر الفلسفيِّ في الإسلام، (دار المعارف، القاهرة).
- النشَّار، د. مصطفى، (1984م)، فكرةُ الألوهيَّة عند أفلاطون وأثرُها في الفلسفةِ الإسلاميَّة والغربيَّة (دار التَّنوير للطِّباعة والنَّشر، بيروت).
- ولفسون، هاري أ، (2005م)، فلسفةُ المتكلِّمين، ترجمة: مصطفى عبد الغنيِّ، (المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة).

ترجمة المصادر والمراجع:

- *The Noble Qur'an.*
- *Ahmed Fouad, d. Abdel Fattah, (1963), The Stoic Origins of Islamic Philosophy, (Master Thesis, Faculty of Literatures, Alexandria University, No. 134).*
- *Al-Ashari, Abu Al-Hassan, Ali bin Ismail bin Ishaq, (1987), a letter to the people of the gap, investigation: d. Muhammad al-Sayyid al-Jaland (Salafi Heritage Library, Cairo).*
- *Al-Ashari, Abu Al-Hassan, Ali bin Ismail bin Ishaq, (N. D.), Al-Lama', Achievement: Hammouda Ghariba (Al-Azhar Library for Heritage, Cairo).*
- *Al-Ashari, Abu Al-Hassan, Ali bin Ismail bin Ishaq, (1985), Essays of the Islamists, investigation: Muhammad Muhyi Al-Din Abdul-Hamid (Dar Al-Hadatha, Cairo).*
- *Al-Ahwani, D. Ahmed Fouad, (1962), Islamic Philosophy, (Dar Al-Qalam, Cairo).*
- *Al-Amedi, Saif al-Din, Ali bin Abi Ali bin Muhammad, (1971), The Purpose of the Goal, Investigation: Dr. Hassan Al-Shafi'i, (Supreme Council for Islamic Affairs, Cairo).*
- *Al-Amadi, Saif Al-Din, Ali bin Abi Ali bin Muhammad, (2002), the earliest ideas, achievement: Dr. Ahmad Muhammad Al-Mahdi (House of Books and National Documents, Cairo).*
- *Al-Baqlani, Abu Bakr, Muhammad ibn al-Tayyib ibn Muhammad, (1947), The Preliminary, An Inquiry: Mahmoud Muhammad al-Khudayri and Abd al-Hadi Abu Ridah (Dar al-Fikr al-Arabi, Cairo).*
- *Al-Baqlani, Abu Bakr, Muhammad ibn al-Tayyib ibn Muhammad, (1987), Preparing the Early and Summarizing the Evidence, Achievement: Imad Haidar, (Foundation for Cultural Books, Beirut).*
- *Badawi, d. Abd al-Rahman, (1955), Plotinus of the Arabs, (The Egyptian Renaissance Library, Cairo).*
- *Badawi, d. Abd al-Rahman, (1983), Doctrines of Islamists,*

Perspectives (Dar Al-Salam, Cairo).

- *Tabatabaei, Muhammad Hussein, (1986), The End of Wisdom, (Ahl al-Bayt Foundation, Beirut).*
- *Al-Dhahiri, Ibn Hazm, Ali bin Ahmed bin Saeed, (N. D.), Chapter on Boredom, Passions, and Bees, (Al-Khanji Library, Cairo).*
- *Abdullah, d. Muhammad Ramadan, (2000), Basra and its role in disseminating theology, (research in the Emirati Journal (Al-Ahmadiya), No. 6).*
- *Abdel-Razek, Mustafa, (1966), Prelude to the History of Islamic Philosophy, (Committee for Composition, Translation and Publishing, Cairo).*
- *Abu Atheeba, Hassan bin Abdul Mohsen, (1989), Al-Rawhi Al-Bahia, study and investigation: Ahmed Muhammad Ali Leila, (Master Thesis in the Faculty of Fundamentals of Religion, Al-Azhar University).*
- *Azam, D. Mahfouz Ali, (1996), The Principle of Vital Development of Philosophers of Islam (University Institute for Studies, Beirut).*
- *Atallah, d. Mukhtar Mahmoud, (1995), Curricula of Reasoning, PhD Thesis, Dar Al Uloom, Cairo University).*
- *Grady, Louis, and Al Qanawati, George, (N. D.), The Philosophy of Religious Thought, translation: Dr. Subhi Saleh and Dr. Farid Jabr, (Dar Al Alam for Millions, Beirut).*
- *Al-Ghazali, Abu Hamid, Muhammad bin Muhammad, (1962), Aliqtesad in Belief (Cairo, Sobeih Library).*
- *Al-Ghazali, Abu Hamed, Muhammad ibn Muhammad, (1991), Straight Qustas, investigation: Victor Shalhat, (Dar Al-Mashriq, Beirut).*
- *Al-Ghazali, Abu Hamed, Muhammad ibn Muhammad, (1985), The Rules of Beliefs (World of Books, Beirut).*
- *Al-Ghazali, Abu Hamed, Muhammad ibn Muhammad, (1975), Maarij Al-Quds, (New Horizons House, Beirut).*
- *Al-Ghazali, Abu Hamid, Muhammad ibn Muhammad, (1990), the standard of science, (Dar Al-Kutub Scientific, Beirut).*
- *Al-Ghazali, Abu Hamed, Muhammad bin Muhammad, (1964), The Work Balance, Presented by: Dr. Soliman Donia (Dar Al-Maarif, Egypt).*
- *Gutas, Dimitri, (2003), translation: Dr. Nicola Ziada, Greek Thought and Arab Culture, (Arab Organization for Translation and Center for Arab Unity Studies, Beirut).*
- *Farroukh, D. Omar, (1983), History of Arab Thought (Dar Al-Alam for Millions, Beirut).*
- *Abdul-Jabbar bin Ahmed, (1996), Explanation of the Five Principles, (Wahba Library, Cairo).*
- *Al-Qushairi, Abu Al-Qasim, Abdul Karim bin Hawazin, (2001), Explanation of the Names of Allah Al-Hassan (Dar Al Haram Heritage, Cairo).*
- *Qameer, John, (1991), Origins of Arab Philosophy (Dar Al-Mashriq, Beirut).*
- *Corban, Henry, (1966), In cooperation with Hussein Nasr and Othman Yahya, translation: Naseer Marwa and Hassan Qubaisi, History of Islamic Philosophy, (Dar of Arab Culture, Beirut).*
- *Madkour, d. Abdel-Hamid, (1995), Early translation of the translation movement in Islam, (House of Arab Culture, Cairo).*
- *Madkour, d. Abdel Hamid, (1996), translation and dialogue with the other, (research within the work of the first international conference on Islamic philosophy, held at Dar Al Uloom, Cairo University).*
- *Marhaba, Dr. Abdel-Rahman, (1983), from Greek Philosophy to Islamic Philosophy, (Dar Aouidat, Beirut).*
- *Matar, d. Amira Helmy, (1998), Plato's Republic: Plato, a reading from Dr. Amira, (Cairo, Book Authority).*
- *Ibn Malka, Abu Al-Barakat Al-Baghdadi, (1357 A. H.), The Book Considered in Wisdom ((Ottoman House of Knowledge, Hyderabad Deccan).*

(Dar al-Alam for Millions, Beirut).

- *Al-Baghdadi, Abdel-Qaher, (N. D.), the difference between the teams, investigation: Mohamed Mohy El-Din Abdel-Hamid, (Dar Al-Turath Library, Cairo).*
- *Benes, S. (1946), The doctrine of the atom among Muslims, translation: d. Abd al-Hadi Abu Ridah (Egyptian Renaissance Library, Egypt).*
- *Al-Taftazani, Al-Saad, Masoud bin Omar bin Muhammad, (1981), Sharh Al-Maqasid (Dar Al-Maaref Al-Nu'maniya, Pakistan).*
- *Ibn Taymiyyah, Abu al-Abbas, Ahmad bin Abd al-Halim, (1979), staving off the contradiction of reason and transmission, investigation: Muhammad Rashad Salim, (Muhammad Bin Saud University Press, Riyadh).*
- *Jad, d. Ahmad Muhammad, (1990), The Principle of the Supreme Reason between Speakers and Philosophers, (Master Thesis, Dar Al Uloom, Cairo University).*
- *Jabr, D. Farid, (1997), translated by the Greek, Ninth Plotinus (Lebanon Library Publishers, Beirut).*
- *Jaafar, d. Muhammad Kamal, (1977), Philosophical and Moral Studies (Dar Al-Ulum Library, Cairo).*
- *Al-Juwayni, Abu Al-Maali, Abdul-Malik bin Abdullah, (1965), for the purpose of gathering evidence. Foucain Hussein Mahmoud, (The Egyptian House, Cairo).*
- *Al-Juwayni, Abu al-Ma'ali, Abd al-Malik bin Abdullah, (1969), Al-Shamil (Monsha`at al-Ma`arif, Alexandria).*
- *Al-Juwayni, Abu Al-Maali, Abdul-Malik bin Abdullah, (1992), The Regular Doctrine: An Inquiry: Muhammad Zahid Al-Kothari (Al-Azhar Library for Heritage, Cairo).*
- *Al-Juwayni, Abu Al-Ma'ali, Abdul-Malik bin Abdullah, (2002), Al-Irshad, Investigation: Muhammad Youssef Musa, (Al-Khanji Library, Cairo).*
- *Ibn Khaldoun, Abd al-Rahman, (N. D.) Introduction to Ibn Khaldun, commenting: Dr. Ali Abd al-Wahid Wafi, (Kitab al-Sha`b).*
- *De Boer, (1981), translation: Dr. Muhammad Abd al-Hadi Abu Ridah, History of Philosophy in Islam (Dar Al-Nahda Al-Arabia, Beirut).*
- *Debs, August, (N. D.), Plato, translation: Muhammad Ismail, (Modern Books House, Cairo).*
- *Al-Razi, Al-Fakhr, Muhammad Ibn Omar Ibn Al-Hassan, (2001), Evidence of God's Presence (Madbouly Al- Soghir Library, Cairo).*
- *Al-Razi, Al-Fakhr, Muhammad bin Omar bin Al-Hassan, (1985), The Great Interpretation (Dar Al-Fikr, Beirut).*
- *Al-Razi, Al-Fakhr, Muhammad Bin Omar Bin Al-Hassan, (1990), The Eastern Investigations, (Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut).*
- *Al-Razi, Al-Fakhr, Muhammad bin Omar bin Al-Hassan, (N. D.), Collected Ideas of the Advanced and Late Scholars (Al-Azhar College Library, Cairo).*
- *Al-Razi, Al-Fakhr, Muhammad Bin Omar Bin Al-Hassan, (1987), The High Claims, (Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut).*
- *Ibn Rushd, Abu al-Walid, Muhammad bin Ahmed bin Muhammad, (1964), Methods of Evidence, Presented by: Dr. Mahmoud Qasim (The Egyptian Anglo, Cairo).*
- *Abu Raida, D. Muhammad Abd al-Hadi, (1946), Ibrahim bin Sayyar al-Nizam and his verbal opinions, (Committee for Authorship, Translation and Publishing, Cairo).*
- *Al-Saqa, d. Ahmed Hegazy, (2003), The Sabeans, (Nafthah Library, Cairo).*
- *Ibn Sina, Abu Ali, Hussein bin Abdullah, (1958), references and alerts, investigation: d. Soliman Donia, (Dar Al-Maarif, Egypt).*
- *Al-Suyuti, Jalal al-Din, Abd al-Rahman bin Kamal al-Din, (N. D.), Maintaining Logic and Speech, Comment: Dr. Ali Sami Al-Nashar (House of Scientific Books, Beirut).*
- *Al-Shafii, d. Hassan, (1998), Al-Amadi and His Verbal*

- *Musa, d. Jalal Muhammad, (1975), The Origins and Development of Al-Ash'ariya (Dar Al-Kitab Al-Lebnani, Beirut).*
- *Ibn Maymun, Musa, (N. D.), The Significance of the Confused, (Library of Culture, Cairo).*
- *Nasr, d. Mr. Hussein, (1991), An Introduction to the Cosmic Islamic Doctrines, translation: Saif Al-Din Al-Qasir (Dar Al-Hiwar, Lattakia).*
- *The publisher, d. Ali Sami, (1995), The Origins of Philosophical Thought in Islam (Dar Al-Maarif, Cairo).*
- *Alnashhar, d. Mustafa, (19840, Plato's Idea of Divinity and Its Impact on Islamic and Western Philosophy (Al-Tanweer House for Printing and Publishing, Beirut).*
- *Wolfson, Harry A, (2005), The Philosophy of Speakers, translation: Mostafa Labib Abdel-Ghani (High Council for Culture, Cairo).*

المصادر والمراجع باللُّغة الإنكليزيَّة:

- *Macdonald, D. B., (1983), Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional theory, Charls scribner, New york.*
- *Tritton, A. S., (1942), Foreign Influences on Muslim Theology, University of London.*
- *Watt, W.M., (2003), Art (Al-Ghazali), Encyclopedia Britannica (C.D).*