الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف المسيلة
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية
قسم الفلسفة

العنوان :

التأويل الفلسفي للنص الديني
عند ابن سينا

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:
كيحول فاطمة الزهراء

إشراف الأستاذ:
د. مسالتي عبد المجيد

السنة الجامعية:2019/2018

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الحمد لله ابتداء وانتهاء

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمد صلي الله عليه وسلم ومن اتبع هداه إلى يوم الدين، أما بعد . . .

اعترفاً مني لأهل الفضل بعد فضل الله عز وجل لا يسعني إلا أن أشكر أستاذي الفاضل المشرف (مسالتي عبد المجيد) على هذه الرسالة والذي أعطاني الكثير من وقته وجهده والكثير من صبره وهدوءه في التعامل وكان داعماً معنوياً منذ البدء في الدراسة حتى إتمامها بشكلها النهائي، وأن يحفظه الله ويسدد خطاه

وكذلك جزيل الشكر لكل اساتذة كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية عامة وأساتذة قسم الفلسفة خاصة فجزا الله الجميع كل الخير.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى صاحب مكتبة بيروت " الصادق " الذي ساعدني طيلة إنجاز هذه المذكرة.

كحول فاطمة الزهراء

الإهداء

إلى ملاكي في الحياة، إلى معنى الحب والحنان، إلى بسمة الحياة وشر الوجود، إلى من كان دعائها سر نجاحي وحنانها بلسم جراحي إلى أغلى الحبايب أمي الحبيبة

"وريدة"

إلى من كلله الله بالهيبة والوقار ،إلى من علمني العطاء بدون إنتظار والدي العزيز

" أحمد "

إلى زوجي الغالي ورفيق دربي ،إلى الذي بدونه الحياة لا شيء، إلى من أرى التفاؤل بعينيه والسعادة في ضحكته "فيصل"

إلى صاحبة القلب الطيب والنوايا الصادقة، إلى من تطلعت لنجاحي بنظرات الأمل أختي العزيزة "سعاد"

إلى أخي وروحي، أريد أن أشكرك على مواقفك النبيلة أخي الغالي "عمر"

إلى سندي وقوتي إخوتي رشيد، محمد، صلاح.

إلى اختي وبنت عمي نبيلة إلى من تحلو بالإخاء وتتميز بالوفاء والعطاء، إلى زوجة أخي الغالية إلى ذات القلب الصافي والحنون

"غنية".

إلى رياحين حياتي: ندى.. يحيا.. براء لعيد علي.. جود.

كيحول فاطمة الزهراء

مقدمة

امتازت الفلسفة الإسلامية بموضوعاتها وبحوثها، فهي تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد وتعالج صلة الله بمخلوقاته، والفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها وهي فلسفة دينية روحية.

بدأ الاهتمام بالترجمة بطريقة منظمة في القرن الثاني للهجري حيث ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية فدخلت مكونات جديدة على البيئة المعرفية العربية الإسلامية، وأدت حركة الترجمة هذه إلى توسيع دائرة المعارف العربية الإسلامية واطلاعها على علوم الشرق والغرب، فقد كان لها الدور الكبير في ظهور الفلسفة الإسلامية والتي تميزت بطابع المزج بين الثقافتين، ومن أهم القضايا التي شغلت الفلسفة الإسلامية في بداية تطورها قضية التوفيق بين الفلسفة والدين، وقد انتجت البيئة العربية الإسلامية العديد من الفلاسفة والذين بحثوا في جميع القضايا الفلسفية مثل قضية العقل والنقل، وقضية النبوة وقضية النفس وغيرها، ومن هؤلاء الذين فسروا القرآن فلسفيا ولجأوا إلى التأويل نجد إبن سينا.

فقد تعددت مباحث التأويل في الفلسفة الإسلامية، حيث وصفه إبن سينا بأنه الأداة المعرفية من أجل بلوغ الحقيقة من خلال تجاوز ظاهر اللفظ إلى باطنه وفي تفسيره للقرآن حمل ابن سينا نظارة الفلسفة اليونانية ونظر من خلالها إلى القرآن الكريم.

فجأت الكثير من الآراء والتفاسير للنص القرآني ليتماشى مع الفلسفة ولكن محاولات التفسير الفلسفي للقرآن كانت مغامرة ودخول في زوايا ضيقة.

إذ قام إبن سينا بالتأويل لإرضاء عقله الفلسفي الشغوف بالفلسفة ولعرض مذهب ابن سينا، ارتاينا إلى طرح الإشكال التالي:

- إلى أي مدى وفق إبن سينا في تأويل النص الديني فلسفيا ؟

وللإجابة على هذا الإشكال طرحنا جملة من الأسئلة الجزئية المتمثلة في:

ماهو التأويل ؟ وفيما تكمن نظرياته التأويلية؟ .

وللإجابة على هذه الإشكالية اتبعنا خطة البحث التالية والتي تتكون من مقدمة وفصلين وخاتمة.

مقدمة كانت تمهيد عام للموضوع، واحتوت على إشكالية البحث.

الفصل الأول والذي عرضنا فيه تعريفات ومفاهيم للتأويل ووجود التأويل عند مختلف الفلاسفة السابقين عن إبن سينا أي وجوده في اليونان والمسحية ووجوده في الفكر الاسلامي.

أما بالنسبة الفصل الثاني فقد تطرقنا إلى أهم المرتكزات والنظريات التي اعتمد عليها إبن سينا في تأويله وبيان من خلال نظرياته التوافق الذي بين الفلسفة والدين.

ومن أهم المصادر التي تم اعتمادها في هذا البحث كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا، وكتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية لحسن عاصي، وكتاب إبن سينا ومذهبه في النفس لفتح الله خليف، وكتاب الفلسفة الإسلامية وأعلامها ليوسف فرحات

وقد استعنت بالمنهج التحليلي لعرض آراء ابن سينا .

اما عن أسباب اختيار الموضوع فهي:

-بيان غرض ابن سينا من التأويل.

-بيان مدى توفيقه للفلسفة والدين.

من بأهم الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث :

صعوبة ضبط المعلومات والتحكم فيها.

-الدراسات السابقة:

- ذكرى ابن سينا الناحية الإجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا لمحمد يوسف موسى.

- جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الإلهية لسعيد إبراهيم سيد أحمد.

- في فلسفة ابن سينا لمحمود واضي.

الفصل الأول:

مدخل عام

المبحث الأول: ضبط مفاهيم

المطلب الأول: التأويل لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: التأويل الفلسفي للنص الديني.

المطلب الثالث: تأويل النص الصوفي

المبحث الثاني: الفكر التأويلي قبل الاسلام

المطلب الأول: التأويل عند اليونان (أفلوطين)

المطلب الثاني: التأويل عند اليهود (فيلون)

المطلب الثالث: التأويل عند المسيحية (أوغسطين)

المبحث الثالث: التأويل في الاسلام

المطلب الأول: الفرق الكلامية

المطلب الثاني: الفلاسفة المسلمين

المبحث الأول:، ضبط مفاهيم

المطلب الأول: التأويل

أ-التأويل لغة:

مأخوذ من الأول وهو الرجوع الى الأصل، يقال آل اليه اولا ومآلا، أي رجع وأصله من المآل وهو العافية والمصير[1]قال تعالى: ﴿ **ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا**﴾[2]، فهو إرجاع الشيء الى أصله، أو اظهار وكشف المراد عن الشيء وهو مشتق من الأول، بمعنى أوله إليه[3]، فالتأويل هو الرجوع، ويرادف التفسير، فالتأويل في الشرع صرف اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحمل موافقا للكتاب والسنة [4]، قوله تعالى ﴿**يخْرِجُ الْحيّ منَ الْمَيتِ**﴾[5]إن اراد اخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن اراد اخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا [6]، ويراد به الترجيح والرد والتفسير والتدبر وحسن التقدير[7].

ب- اصطلاحاً:

التأويل هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو عملا [8]، فالتأويل بمعناه الواقعي يختلف عن التفسير، مثلا تفسير كلمة شجرة هي نبتة تغرس صغيرة ثم تنمو فيتفرع منها جذوع واغصان، أما تأويل كلمة شجرة يتبع رأي المسؤول

---

1 – محمود مراكبى: ظاهر الدين وباطنه، دار الطباعة والنشر الاسلامية، القاهرة، دط، 1995، ص28

2- سورة الكهف، آية 82 .

3 – رحيم أبو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل، دار الحجة البيضاء، بيروت، ط1، 2013، ج1، ص276 .

4 – عبد المنعم الحفنى: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولى، القاهرة، ط3، 2000، ص175

5 –سورة الانعام، آية95 .

6 –عبد المنعم الحفنى: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص175

7 –مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، دط، 2007، ص158.

8 –المرجع نفسه، ص158 .

المباشر للتأويل، قد يقول أنها حجرة أو بقرة أو صخرة أو غير ذلك مما يجب أن يتلائم مع الحقيقة والواقع والعقل[1]بمعنى أن التفسير يتعلق بشرح كلمة غامضة وتفسيرها وتحليلها، أما التأويل يختلف عن التأويل، فهو يختلف من مؤول لآخر وهو يتناسب مع حقيقة الواقع والعقل ويبحث في باطن المعنى.

أي أن التفسير يستعمل أكثر في الالفاظ ومفرداتها، والتأويل في المعاني والجمل[2]، فالتأويل هو باطن المعنى أو رمزه أو جوهره، وهو حقيقة متسترة وراء لفظة، أي أنه يمثل الحقيقة والفلسفة والتفسير يمثل الظاهر[3]، معناه أن التفسير ارتبط بكل ما هو ظاهر، أما التأويل يعبر عن الحقيقة وعن كل ما هو باطني والتوجه نحو الحقيقة المتسترة.

هناك بعض الآيات القرآن الكريم دليلا على القول في وجوب التأويل[4]، كقوله تعالى﴿ **وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ...** ﴾[5] وقوله أيضا ﴿ **وما يعلمه تأويله إلا الله الراسخون في العلم**﴾[6]بمعنى أن التأويل هو هو الحقيقة، أي ما يعلم تأويله أي ما يعلم حقيقته [7]وقوله أيضا ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ**

---

1 –النعمان بن حيون التميمي المغربي: أساس التأويل، تح عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت، دط، دس، ص6 .

2 –محمود مراكبى: ظاهر الدين وباطنه، ص29 .

3– النعمان بن حيون التميمي المغربي: أساس التأويل، ص7.

4– النعمان بن حيون التميمي المغربي: أساس التأويل، ص8.

5 –سورة يوسف، آية6.

6– سورة آل عمران، آية7 .

7– الشيخ الغزي: بحث في معنى التأويل في القرآن الكريم، كنز الحقائق زهرائيون، 30/03/2013 .

فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[1]، أي إرجاع الشيء إلى أحسن حالاته، إلى حقيقته وأصله[2].

ونجد أيضاً في القرآن الكريم أدلة عقلية تؤكد على ضرورة التأويل[3]، كقوله تعالى:﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾[4]، هنا يبين أن الظاهر وجد للدلالة على الباطن مثلا يقول في هذا" خلق الله الأمثال والممثولات"، بمعنى أن جسم الانسان مثل ونفسه. ممثول، والدنيا مثل والآخرة ممثول وبالتالي ضرورة التأويل الباطني، فلا يقبل الظاهر دون الباطن ولا ينفع الباطن دون الظاهر[5].

فأهل الباطن يرون أن لكل ظاهر باطن ولكل لفظ تأويلا [6]، فالتأويل نظرية فلسفية دينية، فالظاهر يدل على الباطن، وبالتالي فإن كل ما يظهر من أمور الدين من العبادة العملية، وما جاء ظاهرا في أي أن القرآن هي معان بعرفها علماء أهل الظاهر والعامة، ولكن لكل فريضة من فرائض الدين تأويلا باطنيا[7]، بمعنى أن كل ما ورد في القرآن ظاهر يعرفها العامة وكل ما هو باطني يعلمه الخاصة، فتأويل أي أن القرآن لا يمكن لأي شخص تأويلها ووصول إلى المعنى الحقيقي فلذلك لابد للمؤول أن يكون حذرا، لأن تأويل معنى خطأ يختل النص القرآني.

1- سورة النساء، الاية 59 .

2- الشيخ الغزي: بحث في معنى التأويل في القرآن الكريم .

3 -النعمان بن حيون التميمي المغربي: أساس التأويل، ص7 .

4 -سورة فصلت، الاية53 .

5 -النعمان بن حيون التميمي المغربي: أساس التأويل، ص9 .

6- رحيم أبو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل، ص191.

7- النعمان بن حيون التميمي المغربي، أساس التأويل، ص18 .

في قوله تعالى: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُون**﴾[1].

فالقرآن ظاهر و باطن، وحديث الرسول ظاهر و باطن

الظاهر والباطن في القرآن:

-**أولا:** الفواحش والاثم[2]، في قوله تعالى: ﴿ **وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ**﴾[3]، تشير هذه الآية بأن الله تعالى يعلم ظاهر الفواحش وباطنها، فهو يعلم بكل ما هو مخفي .

- **ثانيا:** النعم الظاهرة والباطنة: فقد حذرنا سبحانه وتعالى من ظاهر الاثم وباطنه، ووجهنا إلى شكر نعمه الظاهرة والباطنة، فنعم الظاهرة تمثل ما في الأعضاء من سلامة والنعم الباطنة هي الايمان[4]، فيقول ﴿ **وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً**﴾[5].

- **ثالثا:** السور بين الرحمة والعذاب: فالسور هو الأعراف، وهو سور بين الجنة والنار[6]في قوله تعالى:﴿ **فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن مِن قِبَلِهِ الْعَذَابُ** ﴾[7]هنا يقصد بالباطن هي الجنة التي فيها الرحمة وظاهره يعني به به العذاب وهو الجهنم (النار)

1- سورة الأعراف، الآية 53.

2 -محمود المراكبى: ظاهر الدين وباطنه، ص33، 34

3- سورة الأنعام: الاية 151 .

4- محمود المراكبى: ظاهر الدين وباطنه، ص119 .

5 -سورة لقمان، الاية 20 .

6 -محمود المراكبى: ظاهر الدين وباطنه، ص120 .

7- سورة الحديد، الاية 13 .

رابعا: إن أسماء الله الحسنى: أي أن الله سبحانه هو الأول ولا وجود لقبله ولا بعده، وهو القادر على كل شيء فهو يعلم كل ما هو ظاهر وباطن[1]في قوله تعالى ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾[2].

فقد ارتبط التأويل بالعقل والنص، أي تأويل القرآن باستخدام العقل وبالتالي فالفيلسوف يستخدم العقل لتأويل النص، فلا يقف عند ظاهر الآيات، وتأويله يكون لآيات المتشابهات وليس المحاكمات [3]كقوله تعالى ﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ** ﴾[4]، حيث أن الدين لا يمكن فهمه والوصول إلى ما ورائه إلا عن طريق معنى روحي وجوهر قائم بذاته، لاعن مظاهر خارجية وتعاليم سطحية[5]بمعنى لا يمكن اختراق النص القرآني من خلال الظاهر، لأن كل ما هو ظاهري يعطي معنى سطحي لا جوهري، عكس التأويل الباطني الذي من خلاله يمكن اختراق ما وراء المعنى، وذلك باستخدام العقل الذي يعطي للنص المعنى الحقيقي .

ونجد أيضا في القرآن أي أن يتعارض مؤداها ولو ظاهرا منها على سبيل المثال الجبر والاختيار[6]في قوله تعالى ﴿ **وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا**

1- محمود المراكبى: ظاهر الدين وباطنه، ص121 .

2- سورة الحديد، الآية 3 .

3 -رحيم أبو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل، ص277.

4 -سورة آل عمران، الآية 7.

5- النعمان بن حيون التميمي المغربي: أساس التأويل، ص17.

6 -أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، د س، ص9 .

أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾[1]وقوله أيضا﴿ **وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[2] وهنا ويبدو التعارض ولو ظاهريا بين الآيتين، الآية الأولى تربط مشيئة الفرد بمشيئة الله، والآية الثانية تدل على أن لإنسان مشيئة خاصة أي أن الفرق بينهما، الأولى تدل أن الفرد لا يقوم الفعل بمحض إرادتها، وإنما بمحض مشيئة الله، والثانية أن الفرد حر يقوم بالفعل بمحض إرادته [3].

فالتأويل أو الكشف عن المعنى الباطني، يعتبر نظام ثابت غير قابل للتغيير ويقود الى الواقع العقلي[4].

المطلب الثاني: التأويل الفلسفي للنص الديني.

اعتمد فلاسفة الاسلام في بحثهم في الإلهيات على ما جاء في الكتاب والسنة مدعما بحجج عقلية تتم بالقياس والبرهان، فقد إستدل الفلاسفة بالقرآن كدليل على وحدانية الله[5]، وذلك في قوله تعالى﴿ **لَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ ۘ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ هُوَ ۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾ [6]وقوله تعالى﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ**﴾ [7]، بمعنى أن الفلاسفة استخدموا الأدلة العقلية في تأويل النص القرآني، وذلك في إثبات وحدانيته تعالى فالله واحد[8]،

1- سورة الكهف، الآية، 22، 23 .

2- سورة الكهف، الآية 29.

3- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص9.

4- النعمات بن حيون التميمي المغربي، أساس التأويل، ص17 .

5- الصاوى الصاوى أحمد:الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها وأهم قضاياها، دار النصر للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998، ص125.

6 - سورة القصص، الآية88.

7 - سورة الإخلاص، الآية1، 2.

8 - الصاوى الصاوى أحمد:الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها وأهم قضاياها، ص125.

فالتفسير القرآني والتأمل الفلسفي مدعوان ليجوهر أحدهما الاخر[1]، وبالتالي فالتأويل القرآن يجب أن يكون منهلا من مناهل التأمل الفلسفي في الإسلام[2].

فالقرآن هو الدافع الأساسي للمشكلة النص والعقل ذلك أن االنص القرآني يدعو إلى التفكر والتدبر [3]بمعنى ان النص القرآني يدعو إلى إعمال العقل فمن خلال العقل يتم التفكر والتدبر، أي ربط النص بالعقل وتأويل النص فلسفيا.

ونجد أيضا اختلاف الفرق الكلامية والعلماء حول مشكلة النص والعقل، كانوا يرجعون إلى القرآن فهو المصدر الوحيد لحسم الخلاف[4]، أي أن كل فريق كان يعرض أدلته من القرآن والسنة وذلك لتأييد صحة ما يقوله، وبالتالي فالقرآن مصدر لكل معرفة .

وهناك العديد من النصوص القرآنية تمثل النزعة العقلية في الاسلام[5]في قوله تعالى ﴿**كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[6]وقوله تعالى﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا** ﴾[7]، هنا دعى سبحانه وتعالى إلى التدبر في القرآن واعمال العقل من أجل الفهم[8].

---

1 –هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر نصير مروة حسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 1998، ص45.

2 –المرجع نفسه، ص45، 46.

3 –رواء محمود: مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ص24.

4 –الصاوى الصاوى أحمد: الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، ص125.

5 –رواء محمود: مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية، ص39.

6 –سورة البقرة، الآية242.

7 – سورة النساء، الآية82.

8 – رواء محمود: مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية، ص ص، 24، 25.

التأويل الفلسفي لآيات المتعلقة باستدلال على وجود الله [1] قام ابن سينا[2]تأويل الآيات الآيات من سورة الأعلى وبيان التأمل العقلي في النص القرآني[3]في قوله تعالى﴿ **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى**﴾[4].

فهذه الآية لا تحتاج فقط الى السمع، وإنما تحتاج الى تأمل عقلي، فيؤكد ابن سينا في هذه الآية وجوب اعمال العقل وذللك من خلال التأمل لأن النص القرآني يدعو الى ضرورة اعمال العقل[5]ففي قوله﴿ **الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ**﴾ [6] فهذه الآية تشير إلى الخلق، فعملية الخلق تدل على وجود قدرة ثابتة ومطلقة فهي تحكمها موازين دقيقة[7] أي أنها تدل على وجود قوة لامثيل لها لا تتغير .

وقوله تعالى ﴿ **وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ** ﴾ أي أنه قدر لكل واحد من تلك الاعضاء المختصة بذلك العضو[8]. أي أن الله تعالى قد قدر لكل عضو من الأعضاء قوة

1- سيف الدين ماجدي: العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، دار علاء للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2008، ص 99.

2- ابن سينا: أبو علي حسن بن سينا الذي ولد في قرية "افشنة"الواقعة في شمال إيران، ورغم اطلاعه الواسع على مختلف الاتجاهات الثقافية مكنته من التعمق في الفلسفة اليونانية، محمد تقي المدرسي: العرفان الإسلامي بين نظريات البشر ولسائر الوحي، دار البيان العربي، بيروت، ط3، 1995، ص101، حيث أنه وصل إلى جوهر الفلسفة الماورائية وطورها، فقد ولد في شهر صفر سنة270هجرية، توفي في سنة 468هجرية، فيعتبر ابن سينا الطبيب العالم الفيلسوف عبقرية فذة جديرة بالدهشة، له مكانة رفيعة في سجل الحكماء، مصطفى غالب: في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، دط، 1998، ص14-25

3- سيف الدين ماجدي :العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين،ص99.

4- سورة الاعلى،الآية

5 – سيف الدين ماجدي، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص100

6- سورة الأعلى، الآية 1-5.

7- سيف الدين ماجدي، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص100.

8- حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1982، ص 29.

مختصة، مثلا أنه قدر للعين القوة الباصرة والأذن القوة السامعة وللمعدة القوة الهاضمة[1]وقوله تعالى ﴿ **فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ** ﴾، حيث تدل هذه الآية على النفس النباتية التي تتميز بخاصيتين: النمو والتوالد [2].

نجد أن ابن سينا تفسيره فلسفي عقلاني، يعمل فكره ومنطقه حتى في الوحي[3]. ومن خلال هذا أن هناك آيات تحتاج إلى اعمال العقل فمثلا تفسير لفظ " رب الفلق" معناه أنه فالق ظلمة العدم بنور الوجود[4]. ولفظ "النفاثات في العقد "يرمز به به القرآن حسب ابن سينا الى القوى النباتية، أي أن القوى النباتية موكلة بتدبير البدن ونشوءه ونموه، فإن فعل النفث يشبه عمل القوى النباتية[5] .والعقد تشير إلى معنى الابدان، لأن البدن بالنسبة لابن سينا عقد حصلت من عقد بين العناصر المختلفة[6].

فقد كان يمثل في ذهن ابن سينا نزعتان ديانته للقرآن وما حفظه، ووحيه للفلسفة وحرصه على سلامة ما جاء فيها من آراء، فكان من الطبيعي أن يحرص على التوفيق بين نصوص القرآن والنظريات الفلسفية[7]، بمعنى أن ابن سينا من خلال حفظه للقرآن وولعه بالفلسفة، هذا ما جعله يتجه إلى توفيق بين ما جاء في النص وما جاء في الفلسفة.

---

1 – سيف الدين ماجدي: العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص100

2 – مرجع نفسه، ص 101 .

3 – حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص29 .

4 – مرجع نفسه، ص32 .

5 – سيف الدين ماجدي: العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص63 .

6 – مرجع نفسه، ص 63 .

7 –حسن عاصي: االتفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص25 .

وبالتالي فالهدف الذي يرمي إليه ابن سينا من خلال توفيقه، هو رفع العداء عن الفلسفة[1]، بمعنى أن ابن سينا أراد أن يثبت بأن النص القرآني يحتوي على البراهين العقلية، أي توافق بين ما في النص وما في الفلسفة.

وبالتالي تأويل النصوص الدينية بما يتفق مع آراء الفلسفة، بمعنى حقائق النص تتماشى مع آراء الفلسفة، وأما حسب ابن سينا فتأويل النصوص الشرعية بالآراء الفلسفية، حيث تطغى الفلسفة على الدين [2]، وهنا سلك ابن سينا المسلك الثاني فعقلن النصوص الدينية، وحسب رأيه ايضا ان الوحي ما هو الا اشارات ورموز، أشار بها إلى حقائق تساهم على افهام العامة، وبالتالي فقد عقلن الآيات واسقط مفاهميمه الفلسفية[3]. بمعنى أن ابن سينا اعطى الاولوية للحجج الفلسفية في تأويل النص .

المطلب الثالث: تأويل النص الصوفي

التصوف لغة:

تصوف، تنسك والصوفي من يتبع طريقة التصوف.

اصطلاحا: هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق، فمن لم يتحقق بالفقر لم يتحقق بالتصوف[4]بالمعرفة الصوفية هي معرفة إلهية، دائرة بين معنيين الفناء والبقاء، فالظاهر يفنيك والباطن يبقيك، وبالتالي العقل يعتبر لسان الظاهر

1 – حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، مصر، دط، دس، ص211

2 – حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص25 .

3 – مرجع نفسه، ص 25

4 – رواء محمود:مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ص129

والذوق هو لسان الباطن، فالظاهر والباطن لفظان وردا في القرآن[1]في قوله تعالى ﴿ **وذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ** ﴾[2]وقوله أيضا ﴿ **يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ**﴾[3].

أ-التصوف عند ابن سينا: أراد ابن سينا أن يريح العقل من عناء التفكير في المشكلات الفلسفية، فاتجه إلى عالم التصوف، فالتصوف رؤية روحية طاهرة فهو يعتبر الأساس الذي ينطلق فيه الصوفي، الذي تخلق بأخلاق القرآن وعمل بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وتمسك بالفضائل الروحانية[4]أي أنه أراد الانتقال إلى عالم التصوف ليتمسك بالأخلاق الفاضلة.

فالظاهرة الصوفية الاشراقية تظهر فيما وضعه ابن سينا من قصص ذات طابع صوفي[5]، فمن الرسائل الإلهية التي لها دلالات اشراقية:

1- رسالة الطير: حكاية سرب من الطير وقع في شرك الصيادين[6]. معناه إخراج الطيور رؤوسها واجنحتها من الشرك، وخلاص النفس يكون بطلاقها أي طيران

---

1 - محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون للنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر، ط1، 2006، ص 69

2 -سورة الانعام:آية 120

3 -سورة الروم: الآية 7.

4 -مرفت عزت بالي: الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا، دار الجيل، بيروت، دط، 1994، ص ص16-46.

5 -يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، الشركة الشرقية المطبوعات، سويسرا، ط1، 1986، ص 112

6 - المرجع نفسه، ص112.

الطير[1]، فقد شبه ابن سينا البشر بجماعة من الطير، فالطير رمز الحرية من جهة والعلو من جهة أخرى [2].

2- رسالة في ماهية العشق: العشق عند ابن سينا هو الحافز إلى السعي وراء الخير والجاد عليه، وأسمى موضوع العشق هو الله، الخير الأسمى وهو الذي يحكم رحمته الفائقة يبادل عبده هذا العشق، يرى ابن سينا أن الموجودات تعد ثمرة من ثمرات عشقها للخير الأسمى وشوقها إليه [3]أي أن ابن سينا ربط العشق بالخير الأسمى وهذا العشق موجود في ذات الإله، فهو يرى أن لاوجود للعشق خارجا من العشق المطلق .

4-رسالة في ماهية الصلاة: هي المشاهدة الربانية، هنا يعني بها ابن سينا العبادة التي يتم من خلالها معرفة واجب الوجود، فحقيقة الصلاة معرفة علم الله تعالى بوحدانيته وتنزيه ذاته وتقديس صفاته [4]فقد اعتبر ابن سينا أن الصلاة مرتبطة لمعرفة الله وقدرته ووحدانيته، فالله تعالى منزه، فالعبرة من الصلاة لا تتعلق بالجانب الحسي الحركي، بل تتعلق بتلك الحالة الخاصة التي يبلغ العرفان اقصى مراتبه [5].

قد أوضح ابن سينا أن الصلاة قسم ظاهر وهوما يقوم به الإنسان من حركات القراءة والركوع والسجود، وقسم باطن وهو القسم الحقيقي، ففيه يناجي العبد ربه [6]، وهنا يرى أن الصلاة ليست مجرد حركات، وإنما هي تضرع العبد بقلبه إلى الله تعالى .

---

1 -حسن عاصي: التفسير القرآن واللغة الصوفية، ص66، 67 .

2 -مرفت عزت بالي: الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا، ص63 .

3 -مرجع نفسه، ص65 .

4 -مرجع نفسه، ص66 .

5 -سيف الدين ماجدي: العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص112 .

6 - المرجع نفسه، ص 67 .

فابن سينا يستخدم في قصصه الرموز والاستعارات ليؤدي الفكرة الصوفية[1]

التأويل الصوفي لمنازل السلوك:

انطلق ابن سينا في بيان منازل السلوك الصوفية [2]في قوله تعالى ﴿**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[3] اعتبر الغاية القصوى من السير الصوفي، تتمثل في تسوية النفس، والتسوية لا تعني عنده سوى الرجوع إلى فطرتها، وإلى جوهرها الإلهي، فهذه الآية تدل حسب ابن سينا بوجوب الرجوع الى الجوهر الأصلي [4]يرى ابن سينا أن الحفاظ على مقام التسوية تحصل بثلاثة اوجه تعد من منازل السلوك الصوفي، احدهما تحصيل جميع مراتب االعلوم وتقديرها، بمعنى أن طلب العلم هو مصدر للحفاظ على مقام التسوية[5]، أما الثاني للحفاظ على مقام التسوية، الرياضة الصادقة الصادقة والمراقبة الصحيحة وهما مقامان صوفيان يندرجان تحت اسمي مقام المجاهدة ومقام المراقبة، وهنا سند نصي يدل على المقام الأول[6]في قوله تعالى﴿ **قَدْ قَدْ أَفْلَحَ** مَنْ **تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى**﴾[7]، بمعنى أن هذا المقام يتجاوز البحث عن طلب العلم وينشد الممارسة الفعلية في مجاهدة النفس[8]، وذلك بتزكية النفس عن

---

1 –يوسف فرحات: الفلسفة الاسلامية، ص113.

2– سيف الدين ماجدي: العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص109 .

3– سورة الشمس، آية 8

4 –سيف الدين ماجدي: العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين ص109.

5 –مرجع نفسه، ص110 .

6 –المرجع نفسه، ص110 .

7– سورة الأعلى، آية 14، 15 .

8 –سيف الدين ماجدي:العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين ، ص111 .

عن العقائد الباطلة والاخلاق الذميمة [1]وقدم ابن سينا سند نص للمقام الثاني، مقام المراقبة[2]قوله تعالى ﴿**وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى**﴾[3].

أما المنزل الثالث من منازل السلوك: منزل التفكر، بمعنى أن النفس إذ تعلمت وارتضت بالعلم والعمل، أي أن التفكر يفتح باب الغيب وبذلك اكتملت تسويتها[4].

ب–التصوف عند الغزالي[5]: فطريق التصوف عند الغزالي هو طريق المعرفة الذوقية الذوقية عن طريق القلب [6]، فهو رمز المعرفة فالقلب الذي تحدث عنه ليس هو العضو في داخل الجسم، بل هو تلك البصيرة التي تتشبث بأسمى ما وصلت إليه النبوة في اتصالها بالوحي[7]، فهو ينسب الصوفية إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إذ يرى أن جميع حركات الصوفية وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وبالتالي يعتبر ن القرآن وسيلة أساسية وضرورية لتقويم المعرفة [8]

---

1 –حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية، مرجع سابق، ص101 .

2 –سيف الدين ماجدي: العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص111 .

3 –سورة الأعلى: الآية 15 .

4 –سيف الدين ماجدي:العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص111 .

5 –الغزالي:أبو حامد الغزالي ولد في طوس سنة 450هـ، وفيها تلقى ما تفقه به في صباه على أحمد بن محمد محمد الرذاكانى ثم سافر إلى جرجان، حيث تلقى طرفا من العلم على الإمام أبى نصر الإسماعيلي، ثم رجع إلى طوس وأقام بها ثلاث سنين يراجع ما تلقاه في جرجان، بالعصر الذي عاش فيه الغزالي قد اكتفى بوضع صورة قريبة من الواقع للحالة العامة في عصره، توفي في 505هـ،زكي مبارك:الأخلاق عند الغزالي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، دط، 1968، ص ص14–49.

6– زكريا بشير إمام: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار السودانية للنشر والطباعة والتوزيع للكتب، السودان، ط1، ط1، 1998، ص307.

7 –عبد الأمير الاعسم: الفيلسوف الغزالي، دار قباء للطباعة والتوزيع، القاهرة، دط، 1998، ص110

8 –رواء محمود: ،مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية|،ص ص132–176 .

بمعنى أن الغزالي ربط المعرفة بالقلب باعتباره طريق التصوف، وليس القلب كعضو موجود في جسم الإنسان، وإنما القلب الذي يمثل رمز المعرفة الذوقية، أي ذلك القلب الذي يتشبه بما وصلت إليه النبوة، فالقرآن مصدر الأساسي لكل معرفة، أي أن كل ما هو ظاهر وباطن منبعه نور النبوة.

فالصوفية باعتبارهم، هم السالكون لطريق الله و خاصة أن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم اصوب الطرق، وأخلاقهم اذكى الأخلاق، بل أنه لوجمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء، ليعبروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بنا هو خير لم يجدوا إليه سبيلا[1].

بمعنى أن الصوفية تتخذ طريق الصواب وتتبع خيرالأخلاق، باعتبار أن حركات الصوفية سواء في ظاهرها او باطنها مستوحاة من نور النبوة .

إذن فموضوع المعرفة الصوفية هو ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، أشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته، فيه كمال الانسان وفيه كمال سعادته، فالمعرفة طريقها الكشف وقوامها العقل والشرع [2]، لأن البناء الصوفي عند الغزالي يقوم على تفريقه الحاد بين العلم والدين، فالعلم مصدره العقل والدين مصدره القلب، حيث يرى أن الدين نابع من القلب[3]، فقد اعتبر الغزالي أن العقل والشرع مصدر المعرفة، فكلاهما أنوار الحق[4].

1 –عبد المنعم حنفي:الموسوعة الصوفية إعلان التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشد للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992، ص306.

2 –زكريا بشير إمام: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص314، 315 .

3 –عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي، ص109 .

4–زكريا بشير الإمام: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص315 .

نجد أن الغزالي اتخذ طريق التصوف، لأنه أعتقد معنى السعادة وضاق بالدنيا وغرورها، ونظر إلى السعادة الاخروية وهي التي يعني بها بقاء بلا فناء ولذة بلا عناء وسرورا بلا حزن وغنى بلا فقر[1] أي أن الغزالي أراد الابتعاد عن ملذات الدنيا لأن لاوجود لطعم السعادة لأن ماتقدمه إلا ألم، ولذلك اراد الابتعاد عن رغبات الدنيا والتقرب إلى الله تعالى.

وبالتالي الله وحده هو غاية الغزالي في إيمانه بعد تسليمه المطلق بما جاء به الرسل والأنبياء، فقد أكد على أن العبادة عند المؤمن بازدواج الظاهر والباطن، لأن الذكر الدائم لله لن يتم الا بتطهير القلب [2]، يرى الغزالي أن الإيمان غايته عبادة الله من خلال تطهير القلب.

أي من خلال تطهير القلب تتحقق السعادة، حيث ساوى بين معرفة النبوة ومعرفة القلب[3].

ج-التصوف عند السهروردي[4]: يرى السهروردي أن حياة الرئيس وسيرته الشخصية لا تؤهله للخوض في هذه المسائل الروحية التي تتطلب سلوكا خاصا، ونوعا معينا من الوجدان والذوق[5]، فقد جاءت فلسفة الاشراق تسعى إلى الجمع بين منهج الذوق ومنهج النظر، أي منهج التأمل الوجداني ومنهج المحاكمة العقلية،

1 – زكريا بشير الإمام: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص307 .

2 –عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي، ص116 .

3 –مرجع نفسه، ص 112 .

4 –السهروردي: شهاب الدين السهروردي، عرف بشيخ الإشراف ولد في 539، أخذ العلم والتصوف عن عمه النجيب السهروردي، توفي 632 ، ببغداد، جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006، ص ص372، 373 .

5 –زكريا بشير الإمام: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص240 .

فالسهروردي يحاول الإصلاح بين المنهج العقلي الخالص وبين الذوق الصوفي بمعنى أن السهروردي أراد التوفيق بين الفلسفة والذوق الصوفي .[1]

فالسهروردي يستخدم الأمثلة والرموز لمعرفة باطنها وهذه الرموز تتمثل في الإشارات القرآنية[2].

1 –محمد تقي المدرسي: العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، ص ص13، 14 .

2 –عبد المنعم الحفنى:الموسوعة الفلسفية اعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، ص ص216–218 .

المبحث الثاني:الفكر التأويلي قبل الإسلام

المطلب الأول: التأويل عند اليونان(أفلوطين)

أفلوطين[1]:أحد أهم الفلاسفة الذين مثلو الروح اليونانية، فهو امتداد التيار الفلسفي الاسكندراني[2] يمثل أفلوطين العصر الذي عاش فيه عصر الظلام، فالسمة الأكثر تمييزا لديه هو تحمسه السامي والخالص لارتفاع الروح نحو ما هو خير وحق نحو المطلق [3]، فقد أعجب بالمسيحية واعتنقها. وفلسفته تقوم على منهجين هما: الجدل الصاعد والجدل النازل وفي ضوء ذلك فإن خلاصة مذهبه تكمن في قيمة الوجود الأول [4]، فإن تفكير الله الأول في نفسه وكماله نشأ عنه فيض، وهذا الفيض صار هو العالم، كما يبعث اللهيب ضوءًا والثلج بردا كذلك انبعث من الله شعاع كان هو العالم [5]، بمعنى أن الله فاض من خلال التفكير في ذاته فاض عنه هذا الوجود، وهذا الوجود الذي فاض عنه هو اقل كمالا من الأول (الله).

فالواحد أو الأول يتميز أنه وحدة كاملة مطلقة، فأفلوطين يفسر الوجود بنظريته الهامة نظرية الفيض، وقد كان لهذه النظرية تأثيراً كبيرا في الفلسفة الاسلامية فالفيض أشبه بأشعة صادرة عن الشمس أو الحرارة الصادرة عن النار[6]، ففكرة

---

1 –**افلوطين:** فيلسوف اسكندراني وأكثر من هذا فهو مصري، ولد في ليقو بوليس وهي أسيوط حاليا بمصر الوسطى سنة205 وتوفي في 270، يعتبر المؤسس الحقيقي لأفلاطونية المحدثة، أحمد فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية، الدار المصرية التأليف والترجمة، القاهرة، دط، 1965، ص97 .

2 –رحيم ابو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل، ص100 .

3 –جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص77، 78 .

4 –محمد محمود أبو قحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،، الاسكندرية، ط1، 2004، ص157 .

5 –احمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935، ص321 .

6 –أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998، ص412.

الوحدة هي الأساس في نظريته، فنجد أن افلوطين لا يقتصر على هذا بل يريد أن يجرد فكرة الله كل ما يوهم اختلالا في الوحدة أو في الكمال، لهذا نجد افلوطين يحاول أن يسلب عن الله كل الأفكار والصفات فالله هو الشيء الذي لا صفة له [1]، يرى افلوطين أن تنزع كل الصفات عن الاول لأنه لامتناهي ووحدة كاملة ومطلقة وبالتالي جرد عنه كل الصفات أي أنه لا صفة له، باعتبار أن الأول جوهر قائم بذاته .

وقد وضع افلوطين قانيم أربعة أي أربعة جواهر أولية (الواحد)او الأول ثم ثلاثة صادرة على النحو الآتي: العقل فالنفس فالمادة[2]أي أن الفيض الأول يتمثل في العقل الذي فاض عن الواحد وهذا العقل هو الفكر[3] فالعقل فيه صور الأشياء وقوانين تركيبها[4]، والفيض الثاني تصدر النفس من العقل أي باعتبارها نسخة منه، منه، وهو خارج الزمن وغير جسماني وغير منقسم، ولها جانبان فهي تتطلع للعقل من جهة وعلى عالم الطبيعة من جهة أخرى [5]فتتوجه النفس نحو العقل الصادرة عنه وتفيض عنه فيضا كثيرا لا فيضا واحدا[6].

يرى أفلوطين أن الأول أو الواحد فكر في نفسه ففاض عنه العقل، والعقل يفكر في الأول وفي ذاته أصدرت عنه النفس فهي تدرك العقل من خلال هذا تفيض فيضا كثيرا،

---

1 عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ط4، 1970، ص125.

2 يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، دط، 1936، ص 326.

3- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1984، ص305 .

4- يوسف زيدان: دوامات التدين، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2013، ص22.

5 -ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة، ص305 .

6 -يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص327 .

ويصدر عنها نفوس الكواكب والبشر وهي آخر مراتب الصدور [1]، فالنفس تعتبر الجوهر الفاصل بين العالم العقلي والعالم الحسي، حيث يتم انبثاق العالم العقلي إلى عالم الافلاك أولا وعالم المحسوسات ثانيا وهذه العوالم تتدرج من من الاعلى إلى الأسفل، ابتداء بالافلاك السماوية ثم الإنسان فالحيوان والنبات، وفي كل من أفرادها تحل النفس حلول الضوء في الجسم المشع، ويشارك كل عضو من أعضائه في الوظائف الحيوية التي تخصه[2]استطاع أفلوطين أن يفصل في دقة وإحكام وكيفية صدور الموجودات عن الله، في نظام منطقي معقول[3]أي أن افلوطين يرى أن العالم وجد نتيجة فيض عن الأول، ففاض عن الأول العقل ثم النفس التي بها تتحقق نفوس البشر وسائر المحسوسات.

يرى افلوطين باعتبار أن النفس آخر مراتب الصدور، وهي أصل السر واتصال النفس بالجسم أصل نقائصها وشرورها، يجب خلاصها منه ووسيلتها في ذلك الفلسفة، فالفلسفة وسيلة النفس في صعودها إلى الواحد الأول [4]أي أإنه يرى عند ارتباط النفس بالجسم تصبح مصدر الشرور وخلاصها يكمن في الفلسفة باعتبارها الوسيلة في الصعود إلى الأول (الواحد).

1 –محمد محمود أبو قحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية، ص157.

2– ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط1، 1991، ص193.

3– رحيم أبو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل، ص101

4 –محمد محمود قحف: مدرسة الاسكندرية الفلسفية، ص157 .

المطلب الثاني: التأويل عند اليهود(فيلون)

يعد فيلون[1]فيلسوف، مؤلف تأويلات مجازية تتعلق بالشرائع المقدسة ومتصوفا ورائدا[2] لأفلاطونية المحدثة[3]، وما يميز فيلون أفلاطونيتة وكذلك مجهوده لبيان حضور الفلسفة في نصوص اليهود المقدسة[4]، ففلسفة فيلون هي فلسفة استلهمت المذهب الافلاطوني مع التوراة فقد اتصف بالتأمل والصوفية، وبالتالي تقوم فلسفته على المزج بين العقائد اليهودية بالفلسفة اليونانية [5]أي أن لديه الحقيقة الدينية قد وضعت في صيغة فلسفية، لكن الأصل ليس الفلسفة وإنما كان الدين [6].

بمعنى أن فلسفة فيلون تقوم على اساس التوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة، لأنه يعتبر أن الفلسفة هي شرح للتوراة، فهو يعتبر لاهوتيا أكثر مما يعتبر فيلسوف، والفلسفة باعتبارها تتكون من مبادئ عقلية، أي أنه قام بما يسمى بالتأويل، فالفلسفة وسيلة لشرح النص .

وبالتالي قرأ فيلون التوراة باليونانية، وغرضه أن يبين لليونان أن في التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم، وكان يهود الإسكندرية يشرحونها شرحا رمزيا[7] لذلك نجد أن أبحاث فيلون تدور حول تفسير النصوص الدينية، وأن اليهودية قد

1- فيلون: فيلسوف يوناني أطلق عليه الكثيرون" فيلون اليهودي"، ولد في الإسكندرية في 20م بمصر ويتحدر من أسرة يهودية، رحيم ابو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل، ص429، الف عددا كبيرا من الكتب الفلسفية والشروح التوراتية منها، في خلق العالم، في العناية الإلهية ...، ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص186.

2 -جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص491.

3 -الافلاطونية المحدثة: تعتبر الافلاطونية المحدثة آخر النظم الفلسفية الكبرى التي تميزت بها العصور القديمة، أكسل فايس: أطلس الفلسفة، تر جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط2، 2007، ص63.

4 -جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص491 .

5- رحيم أبو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل، ص429.

6 -عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص89.

7 -يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص323 .

وجدت نفسها إبان ذلك العصر في حاجة للدفاع عن نفسها بإزاء الافكار اليونانية التي غزتها[1].

بمعنى أن فيلون أراد أن يؤكد أن الدين اليهودي هو بحد ذاته فلسفة، حيث قام بالتأويل ليثبت أن النص يحتوي على مبادئ عقلية فلسفية.

فقد كان يقارب بعض أقوال الفلاسفة ببعض أقوال الانبياء[2]، لأنه يرى لاوجود اختلاف شاسع بين الشريعة اليهودية والفلسفة اليهودية وإن الفارق بينهما في التعبير، حيث أن الدين منزل من السماء يهمه الشمول، والفلسفة نتاج فكري عقلي[3]لكي يقلص هذه الفوارق عمد فيلون فكرة التأويل الرمزي[4].

بمعنى أن فيلون لجأ إلى التأويل ليوضح أنه لا يوجد فرق بين ما هو في الدين اليهودي وما في الفلسفة، فالتأويل وسيلة ضرورية للفهم ومعرفة العلاقة بين النقل والعقل.

استطاع فيلون أن يجمع بين الثقافة اليونانية وبين التفكير اليهودي، الذي كان يؤمن به إيمانا كبيرا فهو هو شديد الإيمان بالحقائق النقلية، وكان شديد العناية بالفلسفة اليونانية، باعتبارها عزت العقول في ذلك العصر[5].هنا يؤكد فيلون العلاقة العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والدين اليهودي،لأن كل ما هو موجود في النص من حقائق يوجد أيضاً في الفلسفة .

---

1 –عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص 108 .

2 –عبد المنعم الحفنى: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية ، مكتبة مدبولى، القاهرة، ط1، 1980، ص160.

3 –علول فوزية: منهج التأويل في الفلسفة اليهودية موسى ابن ميمون نموذجا، إسماعيل زروخي، عباس لغرور، خنشلة، ص174.

4 –مرجع نفسه، ص175.

5–عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص91.

أي أن فيلون يرى أن كل الأفكار اليهودية توجد في الفلسفة اليونانية، وبالتالي عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيرا رمزياً، فاتخذ منهج التفسير الرمزي ليبين هذه الحقيقة[1]، وقد استطاع أن يستعين بالمنحى الفلسفي وذلك في محاولته تأويل التوراة[2] فهو يرى أن الفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمنا بعدة حقائق، ثم يحاول بعد هذا تفسيرها، فالأصل هنا هو الإيمان والتعقل تال له ويعبر عن هذا "أومن كي تعقل "[3]، فقد عني فيلون بوجه خاص بتفسير العقائد التي أتت بها الديانة اليهودية، فلم تكن تعنيه الفلسفة اليونانية بقدر ما تعنيه تفسير المعتقدات الدينية اليهودية [4]، بمعنى أن فيلون كانت غايته وهمه الوحيد هو الدين وليس الفلسفة في حد ذاتها.

ومن الشواهد على أسلوب فيلون في التأويل الفلسفي للتوراة، شرحه لأيام الخليقة الستة، فإن المقصود من الآية التي تشير إلى خلق العالم في ستة أيام وذلك أن المخلوقات تحتاج إلى ترتيب والعدد هو رمز الترتيب، وهكذا خلق الله السموات في اليوم الأول ثم خلق الأرض في اليوم الثاني، ثم الحيوانات واخيرا خلق الإنسان في السادس [5]ويؤول أيضاً خلق آدم من تراب تأويلا افلاطونيا، حيث مستشهدا بكلام موسى وهو أن الله أخذ من الارض طينا ونفخ فيه، فالجسم مخلوق من طين[6]بالتالي هنا نجد أن فيلون استعان بالجانب الفلسفي في تأويل التوراة باعتبار أن الفلسفة اليونانية هي شرح لكل ما هو موجود في التوراة.

فقد كان لفيلون تأثيرا كبيرا في توجيه تفسير آباء الكنيسة لكتب العهد القديم وخاصة سفر التكوين، فهو يعتبر أول عالم يهودي اتخذ المنهج الرمزي في تفسير

1 –مرجع نفسه، ص92 .
2 –ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص190.
3 –عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص106، 107.
4 – عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص، ص107.
5 –ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص188، 189.
6 –ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص189.

أحداث العهد القديم [1]فقد كانوا يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين[2]، باعتباره عقل مطهر خلقه الله [3]ذلك أن الله خلق عقلا خالصا، ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا أقرب إلى الأرض [4]،يرمز لشخصية آدم ثم يخلق له مساعدا هو الإحساس أو حواء، ولكنها تضله وتغويه فيفسد بالشهوة التي يرمز لها بالحية [5]، أيضا يستخدم التأويل في حديثه عن طريق عودة النفس إلى الله وذلك من خلال المجاهدة والزهد وهو طريق المريديين ويرمز لها بيعقوب، يرى أن أعلى الطرق وهو طريق الأنبياء ويتم بنعمة إلهية وهو طريق إسحاق [6]، هنا نجد أن فيلون لجأ إلى الفلسفة اليونانية لتفسير للنص المقدس.

نجد أن هذه الأمثلة التي استعملها فيلون لتأويل رمزي للنصوص الكتاب المقدس، من خلا هذا أراد فيلون قيام فلسفة تؤثر على الفكر اليهودي[7]، وإذا نظرنا نظرة إجمالية إلى مذهب فيلون نجد ان المعرفة والفلسفة لا نقصد هنا لذاتها ومن أجل إقامة مذهب فلسفي، وإنما من أجل تفسير نزعة دينية، فالأصل هو الديانة اليهودية وليست الفلسفة اليونانية والتفكير العقلي ليس إلا وسيلة من أجل تفسير الديانة اليهودية[8]، وبالتالي فهو يرى أن ما هو موجود في الفلسفة من حقائق فهي موجودة أيضاً في التوراة بمعنى وجود توافق بين الفلسفة والتوراة، وليس بمقدور الجميع فهمها.

---

1 –محمد محمود أبو قحف: مدرسة الإسكندريةالفلسفية، ص157.

2– يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص323.

3 –أميل برهييه: تاريخ الفلسفة، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1988، ج2، ص178.

4 –يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص323

5 –أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص391 .

6 –مرجع نفسه، ص391.

7– مرجع نفسه، ص 193 .

8– عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص106.

ويعتبر التأويل وسيلة ضرورية يحقق بها اغراضه وذلك من خلال اتفاق النصوص المقدسة مع آرائه الفلسفية [1].

المطلب الثالث: التأويل عند المسحية(أوغسطين)

أوغسطين[2] تعتبر فلسفته محاورة غير منقطعة بين المخلوق والخالق، فالإنسان فالإنسان موجود ومفكر، لأنه يشارك في الحقيقة والله هو الحقيقة [3]يقول "**آمن كي تتعقل**" ويرى أن المسيحية تعرض علينا الحكمة كاملة عن الله وللعقل مهمة بعد الإيمان هي تفهم العقائد الدينية، فهو يرى أن الإيمان سابق على التعقل [4]أي أنه يرى بأن الإيمان طريق إلى الله .

فالله عنده مثال الخير وهو علة الوجود، فمن خلاله تضيء الحقائق مثلما تضيء الشمس ما نبصر من أشياء[5] وقد احتلت فكرة الله نقطة المركز في مذهبه، كما كان محور حياته ولم يشك في وجوده [6]، لأنه يرى أن الشك المسرف يتناقض مع نفسه، أي أن هناك حقائق لا يمكن الشك فيها كحقائق منطقية ورياضية وعلمية وفلسفية، وبالتالي فحقيقة وجود الله هي حقيقة تثبت بالمنطق وبالبديهية[7]و

1- محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط2، 1968، ص115، 116.

2- **اوغسطين:** يعرف باسم أوراليوس أوغسطينوس وهو لاهوتي وفيلسوف، ولد 354 م وتوفي في هيبون 430م، قرأ كتابا لشيشرون عنوانه "هورتنسيون "انضم إلى المانوية صار من إتباعها ثم انصرف إلى التعليم يعلم الخطابة، رجيم ابو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل، مرجع سابق، ص154، فاتعتبر أعماله من أكثر الأعمال تأثيرا في تاريخ الفكر العربي، أكسل فايس:أطلس الفلسفة، تر جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط2، 2007، ص69.

3- جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص120

4 -رحيم ابو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل، ص155.

5 -تدهوندرش: دليل أكسفورد للفلسفة، تر نجيب الحصادي، المكتب الوطني البحث والتطوير، دط، دس، ج1 ج1 .، ص123 .

6 -رحيم ابو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل، ص156.

7- عبد المنعم الحفنى: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفية، ص132.

يعتبر القديس أوغسطين واحدا من آباء الكنيسة ممن دار حولهم أعظم الجدال في العالم المسيحي، ففلسفته تتدرج بصرامة في خط المثالية الافلاطونية [1].

ونجد أن القديس اوغسطين لم ينكر وجود العقل وليس مناقض له لكنه أعطى الأولوية للإيمان وهو الإيمان بوجود الله، والعقل ما هو الا وسيلة لإدراك العقائد الموجودة في الدين المسيحي وقد آمن بحقيقة وجود الله

فالله يعرف باستمرار الخيرات التي نقدم عليها، ولا ينكر وجود العقل لانه يرى ان الله وهب العقل للموجودات البشرية ليناقشوا المشكلات اللاهوتية وفهم معتقداتها[2]

1- رحيم ابو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل، ص156.

2-ديف رونيسون وجودة جروفزك: اقدم لك الفلسفة ،تر إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الاعلى للثقافة ،دط،2001،ص ص46،47.

المبحث الثالث: التأويل في الإسلام

المطلب الأول: الفرق الكلامية

اتسع النقاش الكلامي على إثر غوص العلماء في الآراء في الفلسفة اليونانية بعد أن نقلت إلى العربية قد نشبت المعركة الكلامية على أسس فلسفية جديدة بين المعتزلة والأشاعرة[1].

أ-**المعتزلة:**[2] فالعقل بالنسبة إليهم قضية أساسية وعاملا جوهريا في تقرير مباحثهم الكلامية، فقد كان العقل المسلمة الأولى في فكر الاعتزال فحرية العقل بالنسبة للمعتزلة مرتبطة بحرية الإنسان، حيث أنها تقدم العقل على النص باعتبار أن العقل وسيلة رئيسية في معرفة الله[3] أي أن المعتزلة تعطي الأولوية للعقل باعتباره هو الأساس للمعرفة لله سبحانه تركن المعتزلة بالعقل أي مانا كلياً، ولا تنكر النقل لكنها لا تتردد في أن تخضعه لحكم العقل فتأول المتشابه من الآيات القرآنية، وترفض الأحاديث التي لا يقرها العقل [4]، لأن الأدلة النقلية وحدها غير كافية، فهي تفتقر إلى البراهين العقلية [5]، هنا المعتزلة تؤمن بالعقل بالدرجة الأولى وتؤمن بوجود النقل، فهي تخضع النقل للعقل ؛وترفض كل ما يعارض العقل باعتباره الجوهر الأساسي، لأن كل ما هو موجود في النص يبرهنه العقل.

1- يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية واعلامها، الشركة الشرقية للمطبوعات، جنيف، ط1، 1986، ص23.

2 -المعتزلة: تعتبر المعتزلة من أهم المدارس الكلامية في فجر الإسلام، نشأت ابتداء من القرن الثاني الهجرة ومؤسسها واصل بن عطاء، فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دس، ص186، واصل بن عطاء:مؤسس المذهب ورأس لاعتزال 80هـ 699م، تلقى العلم على شخصيات متباينة الآراء، فأواصل لم يكن شيعيا، أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، 1985، ص181.

3 -يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ص31.

4- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، دط، دس، ج2، ص37.

5- يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ص32.

دافعت المعتزلة عن نظرياتها ببراهين قوية، إلا أنها أرادت أن تصيب دين الله كله بالعقل[1].

ب-الأشاعرة[2]: هي فرقة كلامية ابتعدت عن الآراء في تمسكها بالنص، وعن الآراء الإعتزالية فقد اتخذت موقفا معتدلا [3]، أي أنها تقف موقفا وسطا بين طرفين، بين النقل والعقل، فالأشاعرة لا ترفض العقل وكيف يرفضونه والله يحث على النظري أنهم لم يفضلوا العقل على النقل، بالعكس جعلوا الأولوية للنقل[4]، قوله تعالى ﴿**أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض** ﴾[5]، فقد قدموا النص على العقل العقل لأسباب تتعلق بمنهجهم الكلامي ومؤسس مذهبهم [6] ابو الحسن الاشعري[7]، فالنظام المعرفي عند الأشعري يعد نظام لاهوتي عقلاني محض يستند إلى النص القرآني، ويرى أنه لا يجب على العاقل أداء شيء إلا بالخطاب من الله تعالى[8]، فراح أفرادها ينشدون الحقيقة الدينية عن طريق الإدراك العقلي، لكنهم لم يستسلموا للعقل استسلاما كاملا، بل اجازوا النظر الفلسفي في المسائل الدينية[9]بمعنى ان الأشاعرة اتخذت موقف الوسط ولكنها أعطت الأولوية للنص على العقل، ولا تنكر

---

1 -محمد تقي المدرسي: العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، ص46.

2 -الأشاعرة: مدرسة موفقة حاولت أن تقف موقفا وسطا بين طرفين، بين النقل والعقل بين السلف والمعتزلة، أخذ الأشاعرة الكثير من آراء المعتزلة، وأضافوا إليها آراء سلفية، فإمامهم قضى أربعين سنة يمارس تعاليم المعتزلة، إبراهيم مدكور:في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص46.

3- يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وإعلامها ، ص26.

4 -إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص 46- 48.

5- سورة الاعراف: الآية 185.

6- يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وإعلامها، ص 41.

7 -ابو الحسن الأشعري: ولد ابو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري بالبصرة عام 260هـ/ 873م،، التحق منذ صلاه بالمعاملة، هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص180.

8 -يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ص ص41، 42.

9 -المرجع نفسه، ص26.

وجود العقل، فالعقل موجود لشرح ما جاء به النص القرآني، ولا يخرج عن نطاق المفاهيم الدينية

فهم لم يغلبوا العقل على النقل ولم يفضلوه عليه وإنما جعلوه خادما له، فالعقل يثبت صدق النقل ويدافع عن الدين[1].

المطلب الثاني: فلاسفة المسلمين

أ-**الكندي**[2]: يعتبر أول فيلسوف في الإسلام، فهو من الأوائل الذين استحدثوا مبحث التوفيق بين الدين والفلسفة أو الوحي والعقل [3]، وقد وقف من الفلسفة اليونانية موقف الناقد الموضوعي المعتدل فلم يقبل منها ما كان ضدا للإسلام [4]فقد كان الكندي معتزلي، ولكن مع ذلك لم يكن معهم كواحد من جماعتهم، فالكندي ذهب إلى غير ما ذهب إليه علماء الكلام، فقد كان يدافع عن التوفيق بين البحث الفلسفي والوحي النبوي[5]،أن توفيق الكندي بين الدين والفلسفة ينحصر في أن القرآن يدعو إلى التدبر والتفكر وهذا ما تدعوا إليه الفلسفة[6]، فهو لا يرى تعارض بين النص النص والعقل فالنص يحث على توظيف الجهود العقلية[7]، أي أنه دافع عن الفلسفة

1- إبراهيم مدكور: الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، ص48.

2 -الكندي: هى أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي ولد في الكوفة 185هـ/796م، من عائلة عربية نبيلة من قبيلة كنده في جنوبي شبه الجزيرة، نال لقبه الفخري "فيلسوف العرب"، هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص235، وألف الكندي العديد من الرسائل في الفلسفة، عام النفس، الطب، الهندسة، الفلك، السياسية، عبد الرحمن بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1987، ص157.

3 -زكريا بشير إمام: تاريخ الفلسفة الاسلامية، دار السودانية للكتب طباعة ونشر وتوزيع، السودان، ط1، 1998، ص70.

4- رواء محمود: مشكلة النص والعقل في الفلسفة الاسلامية، ص56.

5 -هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص639.

6 -رواء محمود: مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية، ص63.

7- مرجع نفسه، ص64.

دفاع المستميت وتحمل في سبيل ذلك صنوفا من الأذى الاضطهاد لذلك بنى الكندي استراتيجية للدفاع عن الفلسفة:

أولا: الاشادة بالفلسفة لشرف موضوعها، لأن موضوع الفلسفة هو الوجود من حيث هو موجود.

ثانياً: الفلسفة أشرف العلوم، موضوعها الذات الإلهية ويشير الكندي إلى الله باسم الحق الأول، والفلسفة هي علم بالحق الأول الذي هو على كل حق [1].

ثالثًا: بين الكندي أن دراسة الفلسفة لازمة وضرورية، فالفلسفة هي الأصل الكبير الذي بنى عليه استراتيجيته في التوفيق بين الفلسفة والدين وبين العقل والوحي[2]، بمعنى أن الكيندي يرى بأن الفلسفة تبحث في الوجود لأن موضوعها الله، فالفلسفة واجب الكل، فهو يعتمد على البراهين العقلية في إثبات الوجود من حيث هو موجود.

فقد كانت آراؤه في الإلهيات تؤسس على منحى عقلاني صارم يعول فيه على البراهين والأدلة العقلية أكثر مما يعول على النص الشرعي[3]، وهذا ما جعله يتجه إلى الاستفادة من المفاهيم الدينية وتقويتها بالبراهين الاستدلالية [4]، فالكندي لم يترك يترك القرآن وراء ظهره على الرغم من احترامه للفلسفة المشائية، لم يدفعه الشك في النص القرآني[5]، وباعتبار أن الكندي مسلم فهو يصف الله بأنه خالق الكون[6]،

1- عبد الرحمن بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص164.

2 -زكريا بشير إمام: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ص84، 85، 86 .

3 -مرجع نفسه، ص70.

4 -رواء محمود: مشكلة النص والعقل في الفلسفة الاسلامية، ص56.

5 -رواء محمود: مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية،ص57.

6- عبد الرحمن بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص174.

فالواحد الحق هو الأول المبدع فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته[1]، أي أن الحق والأول هو فعل الخلق من العدم وهذا الفعل يختص به الله وحده الذي هو العلة العليا لكل المعلولات [2]وهذا ما أكده القرآن مرارا وتكرارا قوله تعالى﴿ **إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ ۚ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا** ﴾[3]، وقوله أيضا ﴿ **وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَن تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾ [4].

فالكندي وقف موقف الاعتدال في مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة [5]بمعنى أن الكندي لا ينكر ما جاء في النص القرآني باعتباره فيلسوف مسلم، ولا ينكر البراهين والاستدلالات العقلية الفلسفية فهو لا يقبل من الفلسفة ما يعارض الدين، وأعتبر الفلسفة هي التي من خلالها يمكن التفكر والتدبر والفهم باعتبارها تبحث في الوجود الأول .

ب-الفارابي:

حاول فلاسفة الاسلام أن يستلهموا تلك المعاني التي جاء بها القرآن الكريم وأن يؤصلوها كقضايا فكرية في أعمالهم وأهم محاولة تلك التي قام بها الفارابي[6]فهو يعتبر شخصية فريدة لا بين فلاسفة المسلمين ولكن بين فلاسفة العالم وفي إخلاصه

---

1 -رواء محمود: مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية، ص60.

2 -عبد الرحمن بدوي: الفلسفة و الفلاسفة المسلمين، ص174

3 -سورة فاطر، الاية41.

4- سورة الحج، الآية65.

5 -رواء محمود: مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية، ص65.

6 -الفارابي: هو ابو نصر محمد بن محمد بن طرفان بن اوزلع المعروف بالفارابي، ولد في وسيج بالقرب من مدينة فاراب في بلاد الترك عام 259هـ/872م ، أما مؤلفاته كتاب المنطق، وكتاب الطبيعة، الاخلاق، الجمع بين رأي الحكميين، هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ص242، 243.

للفلسفة وعشقه لها، وهو بذلك مثال للفيلسوف الالهي الزاهد والعابد[1]، فقد كان له دور كبير في قيام فلسفة إسلامية، فقد حاول الفارابي معالجة الكثير من القضايا الفلسفة اليونانية والتي لا تتفق مع الروح الإسلامية، وحاول تنقية الفكر اليوناني من كل ما يتعارض مع الدين الإسلام[2]، فقد استند الفارابي في بناء نسقه الفلسفي على عناصر اسلامية، فهو يرى بأن دارس الفلسفة يجد جذور دينية إسلامية لا يمكن اغفالها[3]، بمعنى أن الفلسفة والدين بينهما توافق فالفلسفة تبحث في الوجود الأول، إذا أراد الفارابي أن يوفق بين العقل والنص ويؤكد بعدم وجود اختلاف بينها بأن الدين يحوي للفلسفة والعكس .

لذا يؤكد أن فهم النص مبني على أسس عقلانية فلسفية [4]فالفارابي خالف الكثير الكثير من علماء عصره ،وأن هناك خلافا بين الفكر اليوناني والفكر الاسلامي، كونه مولعا بالفكر الفلسفي وبكمال الاسلام، يرى أن كلاهما حق وفي حاجة الى الآخر، فالعقل الذي تقوم عليه الفلسفة اليونانية في حاجة إلى الإيمان الذي يقوم عليه الإسلام والعكس[5]، اعتمد الفارابي على وسيلتين الجدل الصاعد والنازل كسبيلين للوصول إلى الحقائق، فالجدل النازل يبدأ من العلة أو الواحد وينتهي هبوطها الى المعلول عالم الحس، والجدل الصاعد يبدأ من المعلول مرتفعا إلى العلة، فمن خلال استخدامه لهاتين الطريقتين محاولا التوفيق بين الفكر اليوناني، والإسلامي [6]، فالفارابي كفيلسوف إسلامي وأخلاقي قد فكر في إقامة مدينة فاضلة،

---

1 –زكريا بشير إمام: تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص117.

2 –الصاوى الصاوى أحمد: الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، ص91.

3– زينب محمد عفيفي شاكر: الفلسفة الطبيعية والالهية عند الفارابي، دار الوفاء لدنيا والطباعة والنشر، الاسكندرية، دط، دس، ص78.

4– رواء محمود: مشكلة النص والعقل في الفلسفة الاسلامية، 75.

5– الصاوى الصاوى أحمد: الفلسفة الاسلامية مفهومها واهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، ص91

6– زينب محمد عفيفي شاكر: الفلسفة الطبيعية والالهية عند الفارابي، ص ص70، 71.

فاضلة، هذه المدينة تعد نموذجا لمجتمع إنساني مثالي، فنظريته في المدينة الفاضلة تحمل طابعا يونانيا لاستقائه من الفلسفة الأفلاطونية، ولكنها أيضا جاءت نتيجة لتطلعاته الفلسفية و الصوفية كفيلسوف إسلامي، فأراءه في المدينة الفاضلة تشمل البشر الذين يعيشون على هذه الارض وهي تعني فلسفة سياسية وليكون من الأفضل تسميتها بفلسفة النبوة[1]،وقد جمع الفارابي في هذه النظرية بين الفيلسوف والنبي فهما أهل الصفاء[2]هنا يؤكد الفارابي أنه لا يوجد بين الدين والفلسفة وإن كل منهما بحاجة لآخر فكلاهما يتجهان نحوى الحقيقة، فقد كان مولعا بالفلسفة ومتأثرا بهاو أيمانه بالدين الاسلامي فلا يوجد اختلاف بينهما في رأي الفارابي.

ويحدد الفارابي العلاقة بين الوحي والعقل بفلسفة تكاد تكون اشراقية، بالوحي يطلع على العقل اطلاع الشمس على الماء الصافي[3]، أي أن الفارابي نحى بمنهجه منحى صوفي، فالمنهج العقلي يختلف عن المنهج الصوفي، فالمنهج العقلي يقوم على البرهان، لان الأساس في قيام الدين مبني على منهج البرهان المستمد من المنطق والذي تبلغ نسبة اليقين فيه اعلى درجة ممكنة[4]، والصوفي يقوم على دعائم دعائم قلبية أساسها الزهد والعبادة وهكذا امتزجا الجانبان في نسق الفارابي الفلسفي .[5]

وقد حاول الفارابي ان يخرج بحل لمشكلة النص والعقل في الفلسفة الاسلامية[6].

الاسلامية[6].

1- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص248

2 -الصاوى الصاوى أحمد: الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، ص92

3 -رواء محمود: مشكلة النص والعقل في الفلسفة الاسلامية، ص78.

4 -حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، دط، 1991، ص 182.

5 -زينب محمد عفيفي شاكر: الفلسفة الطبيعية والالهية عند الفارابي، ص72.

6 -رواء محمود: مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية، ص80.

الفصل الثاني

نظريات التأويلية السنياوية

المبحث الأول: مرتكزات التأويل عند ابن سينا

المطلب الأول:التأويل في القرآن

المطلب الثاني:في إثبات النبوة

المطلب الثالث:في القضاء والقدر

المبحث الثاني :التأويل في نظرية النفس لدى ابن سينا.

المطلب الأول:في وجود النفس

المطلب الثاني:في طبيعة النفس وروحانيتها

المطلب الثالث:في اساس تقسيم النفس

المبحث الثالث:مسألة تأويل العالم

المطلب الأول:في خلق العالم

المطلب الثاني:في قدم العالم

الفصل الثاني :نظريات التأويلية السنياوية

المبحث الأول: مرتكزات التأويل عند ابن سينا

المطلب الأول: التأويل في القرآن

القرآن حسب رأي ابن سينا هو اقاويل مسموعة معقولة موحى بها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فقد أراد التوفيق بين ما هو موجود في والفلسفة[1]،يعني أنه حاول أن يحمل النصوص القرآنية على ما آمن به من الأفكار الفلسفية[2]،فالمؤول لا يكتفي فقط بالأدلة النقلية بل يعتمد على البراهين العقلية لأن القرآن لا يمكن أن يفسره أحد إلا إذا كان فقيها في اللغة وفيلسوف[3].

بمعنى أن الآيات القرآنية أيضا لا يمكن لأي شخص القيام بتأويلها بل تأويل النص القرآني من طرف الخاصة فقيها وفيلسوفا.

ففي تفسيره لسورة الإخلاص، وهي سورة تمثل ذات الله تعالى وهي مليئة بالرموز هنا يتدخل المؤول وذلك من خلال اختراق ظاهر النص من أجل فهم المعنى الحقيقي للآية[4] فهي دالة على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات الله تعالى ففي قوله تعالى ﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** ﴾، على الظاهر فلن نحصل من المعاني سوى ما يتبادر إلى عامة الناس وهو ما لا يرضاه ابن سينا ويرى أن هذه الآية تحتاج إلى تفكيك، فإن لفظ "هو" الهو المطلق الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره[5]،لأن المتوقف على الغير فلا يكون هو والذي هويته لذاته سواء اعتبره غيره أو لا يعتبره

1 –عبد المجيد مسالتي :إشكالية العقل والنص عند الفلاسفة الإسلاميين ،جامعة قسنطينة ،2،ص ص138، 139.

2 –حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة ،دار الطباعة والنشر الإسلامية، دط، دس، ص 110.

3 –عبد المجيد مسالتي :إشكالية العقل والنص عند الفلاسفة الإسلاميين،ص139.

4 – مرجع نفسه، ص140.

5 – سيف الدين ماجدي: العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين ،ص97.

فهو هو[1]، بمعنى أن الله موجود بذاته لا يحتاج للغير في وجوده فهو يعي ذاته بذاته.

والله يشير في سورة الإخلاص إلى واجب الوجود[2]،فهو واجب الوجود من جميع جهاته لأنه لا ينقسم وهو بذاته عقل وعاقل ومعقول، إنه يعقل ذاته وهو إذن معقول لذاته. وعاقل لذاته[3]،فهو العلة الأولى ومبدأ الوجود فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هي واجب الوجود أي أنه منزه لا يشبه شيء من صفاته صفات الخلق[4] لقوله تعالى﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾[5]

فالله هو الذي يدرك الأشياء ولا يشاركه شيء فهو واجب لذاته، فهو منزه عن صفات الخلق وليس مثله شيء فهو مجرد وقائم بذاته.

فهو مبدأ كل اعتدال[6] وعالم بوجود الكل، واحد لا نظير له ووجوده لا يزول[7]، يزول[7]، أي أن وجوده أزلي أبدي ثابت لا متغير، وهو الحق بذاته واجب الوجود لذاته لا لشيء آخر[8]،ا

1 – حمودة غرابة :ابن سينا بين الدين والفلسفة،ص111.

2 –حسن عاصي :التفسير القرآني واللغة الصوفية،ص26.

3 –عبد الرحمن بدوي: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت،ط1، 1987،ص35.

4– محمود ماضي: في فلسفة ابن سينا ،دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ،القاهرة،ط1، 1997،ص20.

5– سورة الشورى،الآية11.

6– عبد الرحمن بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت ،ط1، 1987،ص36

7– ابن سينا :عيون الحكمة ،تح موفق فوزي الجبر ،دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، دط، 1996،ص94.

8 –حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة،ص90.

أي أن ذاته لا تتعلق بشيء فالأول لا ند له ولا جنس ولا فصل، فهو قيوم فالواجب واحد ووحدته لا تزول[1]،بمعنى أن واجب الوجود مختلف كل لاختلاف لا يحتاج إلى سبب لكي يوجد فهو السبب لوجود كل الموجودات.

فالواجب الوجود جوهر عقلي يتصدر العالم ويهيمن عليه فإذا أراد شيئا تحقق فعله لامحالة[2] في قوله تعالى ﴿"**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾[3].

فَيَكُونُ﴾[3].

وقوله ﴿ **اللَّهُ الصَّمَدُ** ﴾ يدل على تحقيق معنى الإلهي وبيان ماهيته ووحدة حقيقته وأنه غير مركب [4]،فالصمد الذي لا جوف له ولا باطن فهو مجرد عن الماهية أي أن معناه سيد الكل وصدوره[5] وقوله ﴿ **لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ** ﴾ أي أن الكل مسند إليه ومحتاج إليه فإنه لا يتولد عنه مثله وهو لا يتولد عن غيره[6]، بمعنى أن لا لا يولد مثله شيء ولا يتولد عن الغير فهو قائم بذاته وهو هو لذاته.

وقوله "لم يكن له كفوا أحد" أن لا يوجد ما يساويه في قوة الوجود، هذه السورة دالة على سبيل التعرض والايماء على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات الله تعالى[7]

تعالى[7]

من خلال تأويل ابن سينا لسورة الإخلاص بين أن الله واحد ولا يوجد ما يساويه في الوجود فهو يعي ذاته بذاته.

---

1 –ابى علي ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ،تح سليمان دنيا، شر نصر الدين الطوسي ،دار المعارف، القاهرة، ط3، 1985،ج3،ص ص53–282.

2 –سيف الدين ماجدي :العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين،ص19.

3 –سورة يس،الآية.82.

4 –سيف الدين ماجدي :العقل والنص عند الفلاسفة و المتكلمين، ص ص60–99.

5 –حمودة غرابة :ابن سينا بين الدين والفلسفة ،ص112

6– حسن عاصي : التفسير القرآني واللغة الصوفية ،ص111.

7 –حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية ،ص112 ،113.

ونجد أيضا تأويل ابن سينا العقلاني في النص وذلك من خلال تفسيره لآية من سورة النور[1]في قوله تعالى ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۖ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2]، إن الأمثال قد تكثرت في هذه الآية وتدرجت اشاراتها، حيث تم الانتقال من لطافة النور إلى شفافية الزجاجة إلى كثافة الشجرة [3]المشكاة تشبه [4]العقل الهيولاني[5]لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور[6]الزجاجة مثل العقل بالملكة[7] فالمراد بالزجاجة قلبه المبارك المصفى من كل ريب[8]أي أن هذه الزجاجة مشبهة في نورها وتلألئها ولمعانها بكوكب دريء، يدركون لكثرة ضوئها [9]والمصباح هو العقل بالفعل[10]فالمراد بالمصباح نور العلم والإيمان الذي قد ملأه الله تعالى بإفاضته فيه[11]

1-عبد المجيد مسالتي :إشكالية العقل والنص عند الفلاسفة الإسلاميين ،ص140.

2 -سورة النور،الاية35.

3 -سيف الدين ماجدي :العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص106.

4 -رواء محمود :مشكلة النص والعقل في الفلسفة الاسلامية ،ص101.

5 -العقل الهيولاني: (العقل بالقوة)،وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات الذي يشبه الصفحة البيضاء التي التي لم ينقش عليها شيء بالفعل ،جميل صليبا :المعجم الفلسفي ،دار الكتاب اللبناني ، بيروت، د ط، 1982، ج2،ص85.

6 -عبد المجيد مسالتي :إشكالية العقل والنص عند الفلاسفة الإسلاميين،ص140.

7 -العقل بالملكة: وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات، جميل صليبا: المعجم الفلسفي،ص85.

8 -حسن عاصي :التفسير القرآني واللغة الصوفية،ص87.

9 -مرجع نفسه ،ص87.

10 -العقل بالفعل :وهو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت ،جميل صليبا: المعجم الفلسفي ،ص85.حيث يكتسب البديهيات ويسمى عند ابن سينا العقل بالملكة، أميرة حلمي مطر :الفكر الاسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،دط،1996،ص57.

11 -حسن عاصي :التفسير القرآني واللغة الصوفية،ص78.

وقوله" يوقد من شجرة مباركة زيتونة "،الشجرة الزيتونة لكونها متعددة لأن تصير قابلة النور بذاتها[1]،وقوله تعالى "لا شرقية ولا غربية "أي ليست هذه الشجرة المباركة من الشرق وحده ولا الغرب وحده بل هي شرقية غربية وهذه القوة كناية على نور دينه[2]وقوله أيضا "نور على نور" فالنور يمثل العقل المستفاد [3]لأن الصور المعقولة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور كذلك[4]وفي قوله "ويهدي الله لنوره من يشاء "أن الله تعالى هو هادي العباد إلى الايمان ويرشدهم إلى طريق الصواب وقوله "ويضرب الله الأمثال للناس" أي يبين الله تعالى تلك الأمثال والتي فيها مصلحة للعباد وقوله أيضا "ولله بكل شيء عليم "أي علمه محيط بجميع طبائع الأشياء[5]نجد أن ابن سينا اراد أن يوضح من خلال تفسير آيات القرآن، ليقر بوجود أدلة عقلية فقام بتأويل النص ويؤكد التوافق بين ما هو موجود بين الدين والفلسفة.

فمن خلال تفسير الآيات الموجودة في القرآن وتفسيرها من خلال تقديم أدلة وبراهين عقلية تتوافق بما هو موجود في النص [6]فقد اراد ابن سينا تأويل النص القرآني بما يوافق العقل ليؤكد من خلال ذلك أن العقل هو الذي من خلاله يتم التأويل للوصول للحقيقة وفهم المعنى الباطني، فالمؤول لا يعتمد على الأدلة النقلية وحدها بل يستعين بالاستدلال العقلي.

---

1 –عبد المجيد مسالتي: إشكالية العقل والنص عند الفلاسفة الاسلاميين،ص140.

2 –حسن عاصي : التفسير القرآني واللغة الصوفية،ص88.

3 –العقل المستفاد: وهو أن تكون النظريات حاضرة عند العقل لا يغيب عنه وفوق العقل الإنساني عندهم عقل عقل مفارق وهو العقل الفعال الذي تفيض عنه صور على عالم الكون، جميل صليبا، المعجم الفلسفي،ص86.

4 –عبد المجيد مسالتي: إشكالية العقل والنص عند الفلاسفة الاسلاميين،ص140.

5 –حسن عاصي :التفسير القرآني واللغة الصوفية ،ص88

6– عبد المجيد مسالتي :إشكالية العقل والنص عند الفلاسفة الاسلاميين ،ص 140.

المطلب الثاني: في إثبات النبوة

فسر النبوة تفسيرا نفسيا وأول الحقائق و المعاني الدينية الثابتة تأويلا فلسفيا رمزيا[1]،ولنظرية ابن سينا في النبوة بالنسبة إلى فلسفته الدينية أهمية خاصة، فهو يحاول فيها أن يضع نظرية فلسفية تتفق مع تعاليم القرآن وهكذا يربط بين الوعي النبوي والوحي الذي يتلقاه النبي[2]،أي أن ابن سينا اراد التوفيق بين ما في الفلسفة وبين ما جاء به القرآن، وذلك من خلال قيام نظرية يتم من خلالها التوفيق بين الوعي الفلسفي مع الوحي النبوي، إنه اردا تأكيد ان الوعي الفلسفي يتوافق مع الوحي الذي يتلقاه النبي.

حاول ابن سينا التوفيق بين الإله كما جاء في الفلسفة وبين الإله كما جاء في القرآن، كما كانت النبوة في رأيه هي الفيض والالهام من العقل الفعال، وأن النبي يقبل هذا الفيض بلا واسطة [3]فمطلب النبوة الاشتغال بدعوة الخلق إلى طريق الحق ،فالنبي يجب أن يسن للناس السنن والشرائع ومنه يعرفون أن لهم صانعا واحدا قادرا من حقه أن يطاع أمره وأنه لا نظير له ولا شريك، كما يعرف الناس جلالة الله وعظمته برموز وأمثلة مما يعرفون [4]فالناس في راي ابن سينا طبقات عامة وخاصة ولكل طبقة حظها من التعقل والاستعداد والإدراك وطريقها في الفهم والتصديق، لهذا كان الأنبياء وفلاسفة اليونان يستعملون في كلامهم الإشارات والرموز، ومن هذا

1 – سعيد إبراهيم سيد أحمد: جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الإلهية ،رسالة مقدمة لنيل درجة التخصص الدكتوراه ،بركات عبد الفتاح دويدرا ، المملكة العربية السعودية ،جامعة ام القرى ،كلية الدعوة وأصول الدين للدراسات العليا، قسم العقيدة ،1989،ص50.

2 – سيد حسين نصر :ثلاثة حكماء مسلمين ،دار النهار للنشر،بيروت،ط1، 1971،ص57.

3 – سعيد إبراهيم سيد أحمد: جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الالهية،ص65.

4 – محمد يوسف موسى: ذكرى ابن سينا الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ،القاهرة ،دط،1952،ص28.

المنطلق وضع ابن سينا لنفسه منهجا وقانونا ليتعامل به مع آيات القرآن [1]فظاهر الشرع عنده لم يصرح بحقيقة التوحيد أي لم يشر إليه القرآن بلفظ صريح، لأن معرفة هذه الحقائق في ذاتها لا تستطيع عقول الناس تقبلها إلا مرموزا اليها[2]وهنا يؤكد ابن سينا ضرورة التأويل واستخدام الرموز لتتقبلها العامة، ومن خلال التأويل يتم الفهم والادراك.

يرى ابن سينا أنه لصلاح الناس والعالم لابد من وجود نبي وأن يكون إنسان يتميز بالمعجزات[3]،وعليه فرض العبادات التي تعود فائدتها على العباد، ويكون هو الإنسان القادر على تدبير أحوال الناس[4].فالنبي هو المرشد للناس نحو طريق الحق، حيث يمكنهم من إدراك الصواب .

هكذا كان معتقد ابن سينا ومذهبه في التأويل، فالقرآن ما هو إلا رموز، ورمز بها النبي لحقائق تدق على إفهام العامة، رمز إليهم بما يمكن إدراكه وأخفى عنهم ما يعجزون عن ادراكه[5] بين ابن سينا أن في القران رموز والنبي يقوم بتأويل ما يمكن أن يفهمه العامة .

1 –سعيد إبراهيم سيد أحمد: جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الالهية،ص66.

2 –المرجع نفسه، ص66.

3 –سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ص71.

4 –محمد يوسف موسى: ذكرى ابن سينا الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، ص29.

5 –سعيد إبراهيم سيد أحمد: جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الالهية، ص67.

المطلب الثالث: في القضاء والقدر

مذهب إبن سينا في القضاء[1] والقدر[2] يتلائم مع مذهبه القائل: إرتباط الاسباب بالمسببات، فإذا نظرنا إلى القرآن الكريم نجد أن القضاء لم يذكر صراحة في القرآن الكريم، وإنما ذكرت مشتقاته في آيات كثيرة، أما القدر فقد ورد في القرآن مصدرا وفعلا[3] فابن سينا يواجه لب هذه المشكلة مواجهة صريحة فهو يسلم بأن للعبد ارادة وفعلا ويرى أن هذه الإرادة تدخل في عداد الأسباب عامة وما الإنسان إلا واحدا من هذه الكائنات يتحرك بقدرته ويتصرف بإرادته، دون الخروج عن النظام العام وهذا ما نسميه القضاء[4]، ويرى ابن سينا أن موضوع القدر من الموضوعات التي يجب فيها بشيء من الرمز وليس صراحة والسبب في ذلك لما في إظهاره من افساد العامة[5] ،لأن قدرة الله تعالى تختلف عن قدرة الإنسان وذلك أن القدرة فيه عن علمه وعلمه هو العلم بنظام الخير [6]أي أن نظرية ابن سينا في القضاء والقدر مرتبطة بأن لكل سبب مسبب والقرآن يقر بوجوده، وأن للإنسان إرادة فهو يتصرف بحرية وإرادة لكن دون الخروج عن النظام العام.

---

1 –القضاء: لغة: الحكم، الاصطلاح: عبارة عن حكم كلي الإلهي في أعيان الموجودات على ماهي عليه من الأحوال الجارية ،انظر سعيد إبراهيم أحمد: جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الالهية ،ص417.

2 –القدر: تعلق الإرادة الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة فتعليق كل حال من الأحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين، والقدر خروج الممكن من العدم إلى الوجود واحد بعد واحد، مطابقا للقضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ، المرجع نفسه، ص417.

3 –سعيد إبراهيم سيد أحمد :جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الالهية،ص172.

4 –إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص146.

5 –سعيد ابراهيم سيد احمد: جهود شيخ الاسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الالهية، ص173.

6 –منى أحمد محمد ابو زيد: مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991، ص184.

فالعالم مركب من خير وشر، وأن كل ما في العالم من علة ومعلول لابد أن تنتهي الى علة أولى فاعلة هي التي أوجدت العلل كلها وهو الله، أي أن الكل بتدبيره وتقديره وعلمه وإرادته[1]أي أن الله هو العلة الأولى والذي أوجد العلل في هذا العالم وهو القادر لما هو صالح له.

وفسر أن ما ينتج من القدر من شرور هو الارتباط الأسباب بالمسببات، فالقضاء هو القلم والقدر هو اللوح المحفوظ[2]،فقضاء الله هو علمه المحيط بالمعلومات واذا وجد السبب حصل المسبب و تظهر الحكمة الالهية في وجود هذه الموجودات، وأنها وجدت على أكمل ما يمكن أن تكون، فالإنسان خلقه في سلسلة هذا النظام العام يقع سببا فيحدث وينتج ويتصرف في حرية وطلاقة[3] أي أن القضاء هو الذي تنتج منه المقدورات والقدر هو الذي ينتج عنه وجود العلل والأسباب.

ويفسر قضاء الله بعلمه الأول المتمثل في صدور العقل الأول، كما يزعم أن العقل الأول هو القلم. ونجد قول الرسول صلى الله عليه وسلم "أول ما خلق الله القلم، فقال له اكتب قال رب وما اكتب قال اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة أي أن الله لم يخلق شيئا مباشرا سوى القلم الذي هو العقل الأول وهو اول الموجودات صدورا[4].

وكيفية انتقال القضاء إلى العالم أو إلى القدر: وهو ما يسميه ابن سينا بكيفية تحول القضاء إلى القدر، فيفيض إلى الملائكة التي في الأرض ثم يحصل المقدار

---

1 –سعيد إبراهيم سيد أحمد: جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الالهية، ص ص173 174.

2 –سعيد ابراهيم سيد أحمد: جهود شيخ الاسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الالهية،ص175، 176.

3 –إبراهيم مدكور :في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه،ج1،ص146.

4– نقلا عن: سعيد ابراهيم سيد احمد :جهود شيخ الاسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الالهية ،ص416–421.

في الوجود[1]بمعنى أن القضاء موجود في الأعلى والقدر هو تفصيل ما كان معلولا من قبل في القضاء .

أن المبدأ الأول الواجب بذاته أن أول الموجودات الصادرة عنه هو قضائه ،وبحسب نظرية الفيض والصدور، هو العقل الأول ،ويرى أن هذا القضاء ليس فيه شر وما يحدث من شرور فهي تحدث في القدر[2]،أي أن الشر حسب ابن سينا لم يكن موجود في العالم العلوي وعند حدوث الصدور في عالم الأرض يحدث الشر وهذا ما سماه بالقدر أي أن الشرور تحدث في القدر.

وخالف ابن سينا في رأيه عن القدرة الالهية رأي المعتزلة ،لأن معنى القادر عندهم هو ما يجوز أن يصدر عنه الفعل ،أما ما يقصده ابن سينا من ان الله قادر بالفعل فهو قادر عالم أي علمه بسبب صدور الفعل عنه[3]لذا فهو ينقد المعتزلة في قولهم أن القدر لا يتدخل فيما يحدث للإنسان من شرور وخيرات[4].

1 – سعيد ابراهيم سيد احمد :جهود شيخ الاسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الالهية ،ص 177.

2– المرجع نفسه، ص178.

3– منى أحمد ابو زيد: مفهوم الخير والشر في الفلسفة الاسلامية،ص164.

4 سعيد إبراهيم سيد أحمد: جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الالهية،ص177.

المبحث الثاني: التأويل في نظرية النفس لدى ابن سينا.

المطلب الأول: في وجود النفس

النفس عند ابن سينا عماد بحثه ومحور فلسفته، إذ يرى أن النفس مرقاة إلى معرفة الرب فأشار قائلا" من عرف نفسه عرف ربه"[1]فالنفس هي الجوهر الذي تنسب إليه الأفعال دون البدن [2]،فهي جوهر وصورة في آن واحد، جوهر في ذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسم[3]أي أن النفس جوهر قائم بذاته وهي مصدر الافعال.

فكل جسم طبيعي مركب من مادة وصورة ،فالمادة مجرد إستعداد للوجود والإنسان جسم طبيعي مكون من مادة وصورة ،ومادته البدن والصورة هي النفس التي تعتبر مصدر حياته وحسه وحركته[4]وقد إعتبر ابن سينا أن النفس صورة الجسم وهي مصدر حركاته بل وحياته وأيضا أنها تقودنا الى معرفة الله وابن سينا أرادا إثبات وجودها .

ويرى ابن سينا أن وجود النفس وإدراكها أمر بديهي لا يحتاج إلى برهان، حيث يرى أن الإدراكات وأوضحها هي إدراك الإنسان نفسه[5]فيقول "ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها، حيث تفطن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر. حتى إن النائم في في نومه، والسكران في سكره، لا يعزب ذاته عن

---

1 – يوسف فرحات :الفلسفة الإسلامية واعلامها ،الشركة الشرقية للمطبوعات،جنيف،ط1، 1986،ص106.

2– محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الانجلو المصرية ،القاهرة ،ط3،دس،ص83.

3 –محمود ماضي : في فلسفة ابن سينا ،دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ،القاهرة،ط1، 1997،ص108.

4 –يوسف فرحات : الفلسفة الإسلامية وأعلامها،ص106.

5–فتح الله خليف :ابن سينا ومذهبه في النفس، جامعة بيروت العربية،بيروت،دط،1974،ص101.

ذاته، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره .ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت، أول خلقها صحيحة العقل والهيأة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة، لا تبصر اجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء، إلا عن ثبوت انيتها"[1]يرى هنا ابن سينا –في هذا القول –أن الإنسان إذا كان كامل الإدراك أو حتى ناقص الإدراك كالنائم والسكران، فقد كانت له مع ذلك فطنة صحيحة فإنه لا يغفل عن إدراك ذاته، ثم يزيد ابن سينا الأمر إيضاحا فيفترض حالة الإنسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته، حالة وهي بداية الخلق حتى لا يكون للإنسان أي تذكر، واشترط أن يكون الإنسان صحيح العقل حتى يستطيع أن ينتبه لذاته[2]هنا يبين ابن سينا أن للإنسان فطنة حتى وإن كان نائم أو سكران فهو يدرك ذاته بذاته، وأن ذاته خلقت في أول خلقها صحيحة العقل .

أراد ابن سينا إثبات النفس وإثبات وجودها، لأن من خلال معرفة وجود النفس ذلك يقودنا ذلك إلى معرفة الله.

المطلب الثاني: في طبيعة النفس وروحانيتها

تبرز دراسة النفس عند ابن سينا وجود ازدواج في تعريفه لها يجمع بين نزعة أرسطية التي تعتبر النفس جوهر أو صورة للجسم، وبين نزعة أفلاطونية التي تعتبر النفس جوهرا روحاني مجردا[3] بمعنى أن ابن سينا يأخذ بوجهة نظر أرسطو في النفس وعلاقتها بالجسم، فهي من هذه الوجهة صورة الجسم وفعلها الأول، كما أنه أخذ بوجهة نظر أفلاطون في طبيعة النفس باعتبارها جوهر غير جسم وبذلك

1 –ابن سينا :الإشارات والتنبيهات، تح سليمان دنيا ،شر نصر الدين الطوسي ،دار المعارف ،القاهرة،ط3، 1992.ج2،ص ص343 ، 344، 345.

2– فتح الله خليف :ابن سينا ومذهبه في النفس ،ص101 .

3 –مقداد عرفة منسية: علم الكلام والفلسفة، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، 1995،ص91.

يكشف عن الطبيعة الروحية للنفس[1]،فالنفس جوهر روحاني قائم بذاته، حيث أنه اثبت وجودا روحانيا هو النفس، ووجودا ماديا وهو البدن[2]بمعنى أن النفس جوهر روحاني قائم بذاته مستقلة عن البدن وهي بعيدة كل البعد عن كل ما هو مادي .

لقد بين الشيخ الرئيس أن النفس جوهر مخالف البدن ،فالنفس لا تضعف بضعف البدن وهذا لأنها جوهر روحي[3]،أي أن النفس ليست جسم بل هي مخالفة له فهي لا تضعف بضعف البدن وهي تدرك ذاتها ولا تحتاج إلى جسم.

فالنفس باعتبارها جوهر روحاني مفارق بسيط، لا يتجزء ولا يلحقه الفساد، وليس له تعلق بالمادة، وقد قدم ابن سينا أدلة لروحانية النفس منها:

1-إدراك المعقولات : إن الجوهر الذي يدرك المعقولات والمعاني الكلية لا يمكن أن يكون جسما، إذ لا يدرك الشبيه إلا الشبيه فالحواس لا تدرك إلا صور الأشياء، بينما النفس تحفظ صور الأشياء ومعانيها[4]بمعنى أن النفس هي الجوهر الروحي الذي يدرك المعقولات .

2-الإدراك بدون آلة: أن النفس تدرك ذاتها وذلك دليل على أنها من طبيعة غير طبيعة القوى الجسمانية[5]أي أن النفس تدرك ذاتها بذاتها لا تحتاج إلى واسطة.

3-استمرار النشاط: أي أن النفس ليست من طبيعة الاجسام بل هي قوة خاصة متميزة عن البدن، بمعنى أن الجسم يضعف والنفس لا تضعف في نشاطها.[6]،فالقوة الجسمانية تكل وتضعف بالعمل، بل قد يلحقها الضرر والتلف، أما القوى العقلية

1 -فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس ،ص69.

2 -محمود ماضي :في فلسفة ابن سينا،ص110.

3 -محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام،ص92.

4 -يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ص109.

5 -المرجع نفسه، ص109.

6 -المرجع نفسه، ص109.

فهي عكس ذلك لأنها تتأثر بما يلحق الأعضاء الجسمانية[1]،بمعنى أن النفس نشاطها مستمر ولا تضعف عكس البدن الذي يضعف.

4-دوام الإدراك :القوى الجسمانية يرهقها دوام الحركة ،وتضعفها الأمور القوية لدرجة لا تدرك بعدها ما هو أضعف منها كالضوء القوي للبصر، والرعد الشديد للسمع، أما القوى العقلية فهي تزداد قوة أكثر[2]، بمعنى قوة الجسم تضعف وقوتها لا تستمر عكس النفس التي تستمر قوتها وتزداد قوتا.

فالجسم ليس مصدرا للحركات التي يقوم بها، بل يتقبلها من مصدر آخر وهو النفس، فالنفس جوهر بسيط ووجوده في البدن لا يشوه طبيعته فهي ذلك الرابط الذي يجمع الوظائف المختلفة[3]

المطلب الثالث: في اساس تقسيم النفس

النفس ذات أجزاء ثلاثة أو قوى ثلاث: نباتية ،حيوانية، ونطقية(إنسانية)،فتعدد قوى النفس هو تعدد للوظائف النفسية فقوى النفس وملكاتها تؤلف نظاما محددا وسلسلة مترابطة ،تمضى من وظائف السفلى إلى وظائف عليا أي من الغذاء الى الاحساس الى التعقل [4]".وأن قوى النفسانية تنقسم إلى ثلاث:

-أحدها النفس النباتية : وهي كمال أول لجسم طبيعي يتولد وينمو ويغتذى"[5] ،نجد قوله تعالى "ومن شر النفاثات في العقد"[6]إشارة إلى القوى، فالقوى النباتية موكلة بتدبير البدن ونموه، والبدن عقد حصل من عقد بعض العناصر المختلفة،

1 -محمود ماضي : في فلسفة ابن سينا ،ص110.

2 -يوسف فرحات : الفلسفة الإسلامية وأعلامها،ص109.

3 -محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والاسلام،ص84.

4 -محمود ماضي: في فلسفة ابن سينا، ص103.

5 -ابن سينا :الشفاء، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،دط،1988، ج1،ص40.

6 -سورة الفلق، الآية4.

والنفاثات هي القوى النباتية فإن النفث سبب في أن يصير جوهر الشيء[1] ولها ثلاث قوى:

أ-الغاذية: وهي تحيل الغذاء إلى جسم شبيه بالجسم المغتذى وتلصقه به[2]،فالتغذية هي الوظيفة الأولى للنفس النباتية، فالكائن الحي لا يغتذي إلا بمواد تلائم جسمه وتستمر وظيفتها طوال حياة الكائن الحي[3].

ب-المنمية: أي القوة النامية فهي تنشط في أول وجود الكائن الحي، أي تفعل فعلها إلى أن تكتمل صورته الطبيعية[4] ،أي أن القوة النامية تزيد في الجسم الذي هي فيه وتنحصر وظيفتها في تشكل الكائن لا تستمر وظيفتها عكس القوة الغاذية.

ج-المولدة: هي قوة تأخذ من الجسم الذي هي فيه ،جزء هو شبيهه بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به، بمعنى أن دور هذه القوة يبدأ عند اقتراب الكائن الحي من استكمال نموه، ومهمتها توليد البذور للحفاظ على النوع[5]،و بالتالى يرى ابن سينا يرى بأن القوة الغاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص، والقوة المولدة مقصودة ليبقى بها النوع [6].

2-النفس الحيوانية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة[7]فالنفس الحيوانية لها قوتان :قوة مدركة، وقوة محركة[8]،أي أن القوة المحركة في الحيوان غير الناطق هي الغاية وأما النوع الناطق فعلى العكس، فما

1 -حسن عاصي : التفسير القرآني واللغة الصوفية،ص119.
2 -محمود ماضي : في فلسفة ابن سينا، ص 122.
3 -فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس،ص73.
4 -المرجع نفسه، ص74.
5 -محمود ماضي : في فلسفة ابن سينا ،ص123.
6 -فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس،ص76.
7 -عبد الرحمن بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية،ص92.
8 -مقداد عرفة منسية :علم الكلام والفلسفة ،ص40.

وضعت فيه القوة المحركة إلا ليتهيأ له صلاح النفس الناطقة العاقلة الداركة[1]، أما القوة المدركة_فهناك المدركة من الخارج وتشمل الحواس الخمس ،ليتم الإدراك عن طريق الحواس الخمس ،،أما المدركة من الداخل هي الحواس الباطنة وادراكها منها يكون إدراكا يصور المحسوسات ومنه ما يكون إدراكا لمعانيها [2].

3-النفس الإنسانية: يرى ابن سينا أن معرفة النفس تقودنا إلى معرفة الله ،فهي مصدر السعادة في الدنيا والآخرة ويستشهد ابن سينا[3] بقوله تعالى ﴿**نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ**﴾[4] بمعنى أنه من خلال النفس نتمكن من معرفة الله، أي أن من عرف نفسه عرف ربه لذا ربط ابن سينا معرفة النفس بمعرفة الله.

فالنفس الإنسانية :هي كمال أول للجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري واستنباط الرأي،ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية[5]فهي تدرك تدرك بواسطة الآلة الأشياء المحسوسة،والأشياء المجردة لا تدركها بآلة بل بذاتها [6]بمعنى أن النفس الإنسانية تعقل ذاتها وتدرك المعقولات والكليات بذاتها أما الآلة فإنها تدرك بها المحسوسات والجزئيات .

وتنقسم النفس الإنسانية إلى قوتين: قوة عاملة ،وقوة نظرية

أ-القوة العاملة أو العقل العملي :هو قوة النفس وهذه القوة مبدأ يحرك البدن الإنساني نحو الأفعال الجزئية، فالبدن مجرد أداة تنفعل بالقوى النفسانية فما عليه إلا

---

1 -محمود ماضي: في فلسفة ابن سينا، ص124.

2 -المرجع نفسه، ص126.

3 -فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس ،ص99.

4 -سورة الحشر،الاية19.

5 -عبد الرحمن بدوي : الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية،ص52.

6 -حسن عبد الرحيم علقم: الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي، دار البشير للنشر والتوزيع،ا لأردن ،ط1، 1988،ص98.

الاستجابة للنفس عندما تحركه ،فالحواس الظاهرة منها أو الباطنة ليست إلا مظاهر لعمل النفس [1]معناه أن النفس هي التي تحرك البدن فهو مجرد أداة ينفعل بقوى النفس.

ب-القوة النظرية أو العقل النظري:أنها قوة معدة نحو النظر والفعل الخاص بالنفس ووجهها إلى فوق ربها تنال الفيض الإلهي ،فهذه القوة من شأنها أن تدرك الصورة الكلية المجردة من المادة[2].

وظائف النفس:

1-وظائف مشتركة بين النبات والحيوان كالتغذية والنمو

2-وظائف تشترك فيها الحيوانات مثل الإحساس والتخيل والحركة الارادية

3-وظائف يختص بها الإنسان مثل التعقل وهذه الوظائف لها تعريفات تقابلها وهي : 1-النفس مصدر الغذاء والنمو في النبات[3] .

2-النفس مصدر الغذاء والنمو والاحساس والحركة في الحيوان

3-النفس مصدر الغذاء والنمو والاحساس والتعقل في الإنسان، وبالتالي فالنفس مصدر الأفعال في كل كائن حي، فالاختلاف يكمن أن نفس الحيوان ليست كنفس النبات ،وليست نفس الإنسان كنفس الحيوان ولا النبات [4]وعلى الرغم من أن

1 -محمود ماضي: في فلسفة ابن سينا، ص ص، 129 ، 130.

2 -المرجع نفسه ، ص130.

3 -فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس ،ص67.

4- المرجع نفسه ، ص68.

إبن سينا تابع أرسطو في تقسيم قوى النفس إلا أنه نأى عنه بعيدا في النظر إلى واهب الحياة وهو الله، فالقوة المولدة متسخرة تحت تدبير المنفرد بالجبروت[1].

1- محمود ماضي: في فلسفة ابن سينا،ص123.

المبحث الثالث: مسألة تأويل العالم

المطلب الأول: في خلق العالم.

عرفت نظرية الفيض في تاريخ الفلسفة بأنها نظرية تفسر صدور الموجودات عن الواحد أو الأول، وعرف ابن سينا بسعة الاطلاع و قد تأثر بآراء الفلاسفة في مشكلة الفيض اتجه إلى حل مشكلة خلق العالم اتجاها افلوطينيا[1]. لأنه من الفلاسفة الذين تأثروا بالنظرية الافلاطونية فقد اهتم بها ،وقد حاول من خلال هذه النظرية أن يبين كيفية صدور العالم عن الخالق الأول أي الله .

يرى ابن سينا أن صلة الله بالعالم هي من اعوص المشكلات الفلسفية ،ولحسم هذه المشكلة بين ابن سينا أن حلها لن يكون إلا من خلال الفيض، محاولا التوفيق بين الفلسفة والدين[2] ،بمعنى أنه أراد أن يبين من خلال نظرية الفيض بأن الله فاض عنه العالم لكي يبين مدى التوفيق بين الفلسفة والدين، فهي نظرية فلسفية من خلالها فاض الأول فوجد العالم.

فالعالم صادر عن الله صدورا ضروريا، وفي كيفية صدور العالم عن الأول ،قسم ابن سينا الوجود إلى واجب وممكن ،فواجب الوجود عقل ذاته، ومجرد كونه عقلا محضا يعقل ذاته ويلزم عنه شيء على الصورة التي عقل بها [3] بمعنى واجب أن الوجود يعقل ذاته و يصدر عنه وجود لازم عنه بالضرورة .

لذلك كان أول ما يفيض عن الواحد هو العقل الأول الفائض عن المبدأ الأول ،يتأمل المبدأ الأول ويعقله باعتباره واجبا له، فيفيض عن هذا الاعتبار عقل ثان وفي ذات الوقت يعقل ذاته باعتباره واجبا لغيره ممكنا بذاته فتفيض عنه نفس كلية،

1 – مرقت عزت بالي: الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا،ص429.

2 – المرجع نفسه، ص449.

3 – محمود ماضي: في فلسفة ابن سينا، ص82.

وهي صورة الفلك الأقصى، وعلى هذا النحو يستمر الصدور حتى يصل إلى العقل العاشر أو العقل الفعال وهو المدبر لعالمنا الأرضي عالم الكون فكل شيء فيه خاضع لتدبير العقل الفعال[1]يرى ابن سينا أن عملية الصدور من الأول اي واجب الوجود يصدر عنه العقل الأول ومن إدراكه لذاته باعتباره ممكن يصدر عنه عقل ثاني ووصولا العقل الفعال الذي يحكم العالم ويديره ،ابن سينا أراد أن يوضح لنا كيفية صدور الموجودات عن الأول، حيث أن العالم عبارة عن صدور وفيض من الاول صدر من خلال تعقل الأول ذاته .

فالعالم يصدر عن الله كما يصدر النور من الشمس أو الحرارة عن النار ،وهذا يعني أن الخلق عند ابن سينا هو مجرد انبثاق صادر عن الفيض الإلهي ،فالعالم هو كل ما سوى الله، وهذا يعني أنه يشتمل العالمين المعقول والمحسوس ،فهو معلول الله وكله بتقدير الله وتدبيره وعلمه وإرادته، فكل شيء خاضع للتدبير الإلهي فنظام العالم وخيره صدورا عن ذاته تعالى[2]بمعنى أن العالم صادر عن الخير الأول، فالأول هو المدبر والعالم خاضع له .

وبالتالي لا يمكن انكار فكرة الصنع التي قال بها ابن سينا وهي ليست سوى فيض أو الصدور الافلاطوني وهو لا يحقق الخلق الذي قال به القرآن الذي يعتمد على قدرة البارئ واراداته [3]أي أن ابن سينا أثبت وجود العالم من خلال نظرية الصدور أو الفيض الافلاطوني وهذا عكس عملية الخلق التى قال عنها القرآن.

1- محمود ماضي: في فلسفة ابن سينا، ص ص82 ،83 .

2- مرقت عزت بالي :الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا ،ص449- 459.

3 - محمود ماضي: في فلسفة ابن سينا، ص85.

المطلب الثاني: في قدم العالم

اختلف الفلاسفة والمتكلمين في مسألة قدم العالم ،فالمتكلمون قدموا أدلتهم على وجوب كون العالم محدث وذكروا أنه محتاج إلى محدث ،أما الفلاسفة يذهبون إلى أن العالم أزلي [1]غير أن ابن سينا له رأي آخر وهو وجود العالم مع الله منذ الازل، لكن الله متقدم على العالم تقدما ذاتيا لا زمانيا[2]،فالعالم قديم باعتبار الزمان لأنه وجد أزلا منذ كان الله وهو حادث في ذات الوقت لأنه وجد بغيره اوجده الله فالله تعالى هو العلة، لأنه بالنظر إلى واجب الوجود أو الأول في رأي ابن سينا نجد أنه لابد أن يصدر عنه وجود ما، والوجود الصادر عن واجب الوجود ملازم له، أي أن هذا الشيء الصادر عن قديم قدم الواجب نفسه لأنه مصدره هذا الشيء هو العالم [3]بمعنى ان العالم ملازم لواجب الوجود زمانيا ،فالعالم قديم ومحدث، فهو محدث لأنه وجد من غيره وأوجده الله.

فالعالم قديم بالزمان ولا يكون هناك فرق بين قدم الله وقدم العالم إلا في الذات، أي أن وجود العالم دفعة واحدة بالزمان[4].فالقديم هو الذي ليس له علة وهو موجود منذ الأزل وعلة وجوده من نفسه، أما القديم بالزمان موجود أزلا منذ وجود الله[5]أي أن الله يتقدم على العالم تقدما بالذات لا بالزمان، كتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل، وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء

1 –سعيد إبراهيم سيد أحمد: جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الإلهية،ص425.

2 –يوسف فرحات :الفلسفة الاسلامية وأعلامها،ص105.

3 –محمود ماضي : في فلسفة ابن سينا، ص ص63–65.

4 –الصاوى الصاوى أحمد: الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها،ص155.

5 –يوسف فرحات : الفلسفة الإسلامية واعلامها،ص105.

مع حركة الماء فإنها متساوية وبعضها معلول [1]بمعنى أن المعلول يكون مع العلة مقترنان زمانيا. فتقدم العلة على المعلول بالذات ليس بالزمان فهما متساويين زمانيا

فوجود المعلول متعلق بالعلة، وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي بها علة بالفعل، أي أن الله هو الخالق ويجب أن يكون خالقا ازلا وابدا ووجب أن يكون معلوله أزليا أبديا وبالتالي فالعالم أزلي أبدي[2]أي أن الله والعالم متساويين في الزمان وبالتالي فوجب أن يكون حادثين معا أو قدمين معا للأن المعلول يتبع العلة [3].وبما أن العلة قديمة فلابد أن يكون معلولها قديم لأن كل من العلة والمعلول متساويان في الزمان.

ومع هذه المعية الزمانية بين الله تعالى والعالم، حاول ابن سينا جاهدا أن لا يصطدم بالعقيدة الدينية، واكثر من هذا اثبت أن الله أوجد العالم فلولا الله ما كان العالم، فلكل ممكن الوجود علة وجوده [4].

صحيح أن الله هو الذي أوجد هذا العالم، لكن ما اعتبره ابن سينا أن الله والعالم من جنس واحد ولهذا فقد أخطأ حين طبق مبدأ العلة والمعلول على الله والعالم في حين أنه يقدم العلة على المعلول من طبيعة الموجود المتحرك [5]،بمعنى أن العالم والله لا يمكن أن يكونا من جنس واحد، لأن الله قائم بذاته في زمانه ولا يمكن أن يساويه شيء .

1 – محمود ماضي: في فلسفة ابن سينا ، ص70.

2 – ابن سينا : الإشارات والتنبيهات،ج2،ص ص18–82.

3 –سعيد إبراهيم سيد أحمد: جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الالهية،ص428.

4 –محمود ماضي: في فلسفة ابن سينا، ص71.

5 –المرجع نفسه، ص73.

خاتمة

خاتمة.....

من خلال ما تم عرضه في هذا العمل من افكار و مواقف بستبيان الدراسات التأويلية التي حققها إبن سينا توصلت إلى مجموعة من النتائج المستخلصة نذكر منها:

أن التأويل هو صرف اللفظ عن وضعه الأصلي إلى مايحتاج إلى دليل ،أي صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح ويستخدم في رد الشيء إلى الغاية المرتدة.

وأن إعتماد الفلاسفة في تأويلهم النص الفلسفي على الأدلة العقلية في تأويل النص القرآني،بالنص يدعو إلى إعمال العقل من أجل الفهم ، لذلك أراد إبن سينا أن يثبت مدى توافق بين النص و الفلسفة .

لكن في تأويل النص الصوفي اختلف الفلاسفة حول تأويله ،فإبن سينا يرى أن التصوف رؤية روحية ووضع قصص ذات طابع صوفي ،فهو يستخدم الرموز ليؤدي الفكرة الصوفية،أما الغزالي فيرى أن التصوف هو طريق المعرفة الذوقية ،على عكس السهروردي الذي حاول التوفيق بين الفلسفة والذوق الصوفي .

وقد لاحظت أن التأويل قبل الإسلام خاصة عند اليونان حيث قد اعتبر الواحد أساس نظريتهم أي أنه من خلال الواحد فاض عنه الوجود ، وهذا ما تقر به نظرية الفيض لافلوطين حيث أنه ،إعتبر الفلسفة هي الوسيلة في صعود النفس إلى الأول.

غير أن التأويل عند اليهود يكمن في فلسفة فيلون –كنموذج–التي تقوم على التوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة التي هي وسيلة لشرح النص.

لكن بالنسبة للتأويل عند المسيحية ،فإن أوغسطين يرى أن الإيمان سابق عن التعقل، وأن العقل يكمن في فهم العقائد الدينية.

وبالنسبة للتأويل في الفكر الإسلامي نجد اختلاف بين علماء الكلام في مسألة التأويل ،حيث اشتد النقاش بينهم،فالمعتزلة تعطي الأولوية العقل على النص باعتباره الوسيلة لمعرفة وإدراك الله.

لكن الأشاعرة وقفت موقف وسط إذ أنها لا ترفض العقل ولكنها تعطي الأولوية للنقل .

وفي رأي الفلاسفة نجد الكندي الذي يرى أنه لايوجد تعارض بين الفلسفة والدين لأن النص يدعو إلى إعمال العقل والتدبركذلك.

والفارابي أيضا يرى أن كلاهما الدين والفلسفةحق فالعقل بحاجة إلى الإيمان والعكس صحيح.

وعلى نفس المنوال إبن سينا أراد التوفيق بين الفلسفة والدين، بمعنى تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية،إذ اعتمد النص القرآني ليؤكد صدق فلسفته ومفاهيمه ،واسقط مفاهيم الفلسفة على النص القرآني ،لأن القرآن حسب رأيه عبارة عن رموز و لذا نصب نفسه مالكا لمفاتيح تلك الرموز ،ونلاحظ أن في تفسيره للقرآن انحصر في الآيات المتعلقة بوجود الله وتأويل الآيات بما يتماشى مع الآراء الفلسفية والتركيز أيضا على الآيات التي تقود في ظاهرها إلى التوفيق بين الفلسفة والدين.

فسر إبن سينا النصوص الدينية و فلسفها وعقلنها وذلك تمشيا في أن الوحي ماهو إلا رموز وإشارات أشار بها النبي إلى حقائق تقوم بافهام العامة لذلك رمز

إليهم بما يدركون وأخفى عنهم مايستعصى على إدراكهم ، فهو مرشد الناس نحو الصواب.

ونظرية إبن سينا في القضاء والقدر مرتبطة بنظرية أن لكل سبب مسبب والقرآن يثبت وجوده .

أما في نظريته للنفس ،فالنفس جوهر روحاني لأنها تدرك المعقولات والكليات وتدرك ذاتها بدون آلة ،أي أن آلات الجسد تضعف والقوة العقلية تزداد قوة ،ونجد أن مشكلة النفس عنده ترجع إلى محاولته التوفيق بين مذهبه الفلسفي وموقف الدين ،حيث أن إبن سينا وصف قواها هي التي تحرك الكائنات الحية كالنبات والحيوان والإنسان.

أما بالنسبة لخلق العالم أنه يكون من خلال الفيض،فالعالم صادرا من الله و هنا بين مدى التوافق بين الدين والفلسفة من خلال نظرية الفيض باعتبارها نظرية فلسفية .

أما و فيما يخص قدم العالم يرى أن وجوده مع الله منذ الأزل ،فالعالم قديم بالزمان ولا يوجد فرق بين قدم العالم وقدم الله إلا في الذات .

وبالتالي يعد مذهب إبن سينا أوسع نتاج في الفكر الفلسفي في الإسلام ،فقد كان تأثيره سواء في العالم الإسلامي أوالعالم الأوروبي في العصر الوسيط لأن عرضه للفلسفة الارسطية كان عرضا مخلصا واضحا ،وكان خير مصدر لدراسة الفلسفة وعلوم الأوائل.

فهرس المحتويات

فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقم الآية	الصفحة
سورة الكهف		
﴿ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾	82	
﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾	23-22	
﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾	29	
سورة يوسف		
﴿ وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ... ﴾	16	
سورة آل عمران		
﴿وما يعلمه تأويله إلا الله الراسخون في العلم﴾	07	
سورة الأنعام		
﴿ يخْرِجُ الْحيّ منَ الْمَيتِ﴾	95	
﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾	151	
﴿وذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾	120	
سورة النساء		
﴿ يا أيها الذين اطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولي الامر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا﴾	59	
﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾	82	

سورة فصلت

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾	53	

سورة الأعراف

﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾.	53	
﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ ۚ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا	185	

سورة لقمان

﴿ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾	20	

سورة الحديد

﴿ فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ الْعَذَابُ ﴾	.13	
﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾	03	

سورة آل عمران

﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾	07	

سورة الشورى

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾	11	

سورة يس

﴿"إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾	82	

سورة الإخلاص

﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾	02 03	

سورة النور

﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۖ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾	35	

سورة الروم

﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾	07	

سورة الأعلى

﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ ۚ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴾	15	

سورة فاطر

﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ ۚ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾	41	

سورة االحج

﴿ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَن تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾	65	

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

.....

القرآن الكريم

أولا: المصادر:

1) ابن سينا :الإشارات والتنبيهات،تح سليمان دنيا ،شر نصر الدين الطوسي، دار المعارف ،القاهرة،ط3، 1992،ج2.

2) ابن سينا: عيون الحكمة، تح موفق فوزي الجبر، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت، دط، 1996.

3) ابن سينا:الإشارات والتنبيهات، تح سليمان دنيا، شر: نصر الدين الطوسي، دار المعارف،القاهرة،ط3، 1985،ج3.

ثانيا: المراجع

1) 1982 .

2) إبراهيم عاتى: الإنسان في الفلسفة الاسلامية (نموذج الفارابي)،الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط ،1993.

3) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف،القاهرة،دط،دس،ج2.

4) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،دط،ظس.

5) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة، دط،د س.

6) احمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية ،مطبعة دار الكتب المصرية ،القاهرة،ط2، 1935 .

7) أحمد فؤاد الأهواني :المدارس الفلسفية ،الدار المصرية التأليف والترجمة ،القاهرة،دط،1965.

.....

8) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ،دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، 1985،ص181.

9) أميرة حلمي مطر :الفكر الاسلامي وتراث اليونان،الهيئة المصرية العامة لكتاب ،دط،1996.

10)أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ،القاهرة،دط،1998.

11)أميل برهييه : تاريخ الفلسفة ،تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت،ط2 ،1988، ج2.

12)حامد طاهر :الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية ،القاهرة ،دط،1991.

13)حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسية الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1 ، 1982

14)حسن عبد الرحمن علقم: الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي،دار البشير للنشر والتوزيع،الأردني ،ط1، 1988.

15)حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة ،دار الطباعة والنشر الإسلامية ،مصر ،دط،دس.

16)حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة ،دار الطباعة والنشر الإسلامية،دط،دس،ص 110.

17)ديف رونيسون وجودة جروفز: أقدم لك الفلسفة ،تر إمام عبد الفتاح إمام ،المجلس الأعلى للثقافة،دط،2001 .

18)رواء محمود: مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية ،دار الكتب العلمية ،بيروت،ط1، 2006.

.....

19)رواء محمود:مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية،دار الكتب العلمية ، بيروت،ط1، 2006.

20)زكريا بشير إمام: تاريخ الفلسفة الإسلامية،الدار السودانية للنشر والطباعة والتوزيع للكتب،السودان،ط1، 1998،ص307.

21)زكريا بشير إمام: تاريخ الفلسفة الاسلامية، دار السودانية للكتب طباعة ونشر وتوزيع ،السودان ،ط1، 1998.

22)زكي مبارك:الأخلاق عند الغزالي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ،القاهرة،دط،1968

23)زينب محمد عفيفي شاكر: الفلسفة الطبيعية والالهية عند الفارابي، دار الوفاء لدنيا والطباعة والنشر ،الاسكندرية،دط،دس.

24)سيد حسين نصر :ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر،بيروت،ط1، 1971.

25)الصاوى الصاوى أحمد:الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها وأهم قضاياها،دار النصر للنشر والتوزيع،القاهرة،دط، 1998

26)عبد الأمير الأعسم :الفيلسوف الغزالي ،دار قباء للطباعة والتوزيع.

27)عبد الرحمن بدوي : الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت ،ط1، 1987.

28)عبد الرحمن بدوي :خريف الفكر اليوناني، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ط4، 1970.

29)عبد المنعم حنفي: الموسوعة الصوفية إعلان التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية ،دار الرشد للطبع والنشر والتوزيع،القاهرة،ط1، 1992.

.....

30)فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس، جامعة بيروت العربية،بيروت،دط،1974.

31)ماجد فخري :تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر،بيروت،ط1، 1991.

32)محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان،دار المتون للنشر والطباعة والتوزيع ، الجزائر،ط1، 2006.

33)محمد محمود أبو قحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،،الاسكندرية،ط1،2004.

34)محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة ،دار المعارف بمصر، القاهرة ،ط2 ،1968.

35)محمد يوسف موسى:ذكرى ابن سينا الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا،منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة ،دط،1952.

36)محمود قاسم :في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الانجلو المصرية ،القاهرة ،ط3،دس.

37)محمود ماضي :في فلسفة ابن سينا، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ،القاهرة،ط1، 1997.

38)محمود ماضي: في فلسفة ابن سينا، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ،القاهرة،ط1، 1997.

39)محمود مراكبى: ظاهر الدين وباطنه، دار الطباعة والنشر الاسلامية ،القاهرة ،دط،1995 .

40)مرفت عزت بالي :الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا ،دار الجيل ،بيروت ،دط، 1994 .

.....

41)منى أحمد محمد ابو زيد:مفهوم الخير والشر في الفلسفة الاسلامية،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت،ط1، 1991.

42)النعمان بن حيون التميمي المغربي: أساس التأويل ،تح عارف تامر ، منشورات دار الثقافة ،بيروت،دط،دس.

43)هنري كوربان :تاريخ الفلسفة الإسلامية،ترنصير مروة حسن قبيسي ،عويدات للنشر والطباعة،بيروت،ط2، 1998

44)هنري كوريان: تاريخ الفلسفة الاسلامية ،ص235،وألف الكندي العديد من الرسائل في الفلسفة ،عام النفس، الطب ،الهندسة، الفلك، السياسية، عبد الرحمن بدوي :الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط1 ،1987.

45)وولتر ستيس :تاريخ الفلسفة ،تر مجاهد عبد المنعم مجاهد،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،دط، 1984.

46)يوسف زيدان :دوامات التدين ،دار الشروق،القاهرة،ط1، 2013.

47)يوسف فرحات :الفلسفة الإسلامية وأعلامها ،الشركة الشرقية المطبوعات ،سويسرا،ط1، 1986

48)يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية واعلامها، الشركة الشرقية للمطبوعات، جنيف،ط1، 1986،ص23.

49)يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية واعلامها،الشركة الشرقية للمطبوعات، جنيف،ط1، 1986.

50)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ،مصر،دط،1936.

.....

ثالثا: الموسوعات والمعاجم:

1) أكسل فايس: أطلس الفلسفة، تر جورج كتورة، المكتبة الشرقية،بيروت،ط2، 2007.

2) تدهوندرش: دليل أكسفورد للفلسفة ،تر نجيب الحصادي ،المكتب الوطني البحث والتطوير ،دط،دس،ج1.

3) جميل صليبا :المعجم الفلسفي ،دار الكتاب اللبناني ،بيروت،دط، 1982، ج2

4) جورج طرابيشي :معجم الفلاسفة ،دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت،ط3 ،2006 .

5) رجيم ابو رغيف الموسوي :الدليل الفلسفي الشامل

6) رحيم أبو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل ،دار الحجة البيضاء ،بيروت،ط1، 2013 ،ج1.

7) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت،ط1، 1987.

8) عبد المنعم الحفنى: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية ،مكتبة مدبولى،القاهرة،ط1، 1980.

9) عبد المنعم الحفنى: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ،مكتبة مدبولى، القاهرة ، ط3 ،2000.

10) مراد وهبة: المعجم الفلسفي ،دار قباء الحديثة للطباعة والنشر ،القاهرة،دط،2007

مصطفى غالب: في سبيل موسوعة فلسفية ،منشورات دار ومكتبة الهلال،بيروت،دط،1998

.....

رابعا: المذكرات

1) سعيد إبراهيم سيد أحمد:جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الإلهية ،رسالة مقدمة لنيل درجة التخصص الدكتوراه ،بركات عبد الفتاح دويدرا ،المملكة العربية السعودية ،جامعة أم القرى ،كلية الدعوة وأصول الدين للدراسات العليا،قسم العقيدة ،1989.

2) علول فوزية: منهج التأويل في الفلسفة اليهودية موسى ابن ميمون نموذجا، إسماعيل زروخي ،عباس لغرور،خنشلة.

خامسا: المجلات

1) عبد المجيد مسالتي :إشكالية العقل والنص عند الفلاسفة الإسلاميين ،جامعة قسنطينة ،2

سادسا: المحاضرات:

1) الشيخ الغزي: بحث في معنى التأويل في القرآن الكريم ،كنز الحقائق زهرائيون ،30/03/2013 .

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الإهداء.....	
شكر وعرفان.....	
مقدمة.....	أ–د
الفصل الأول: مدخل عام.....	
المبحث الأول: ضبط مفاهيم	
المبحث الثاني: الفكر التأويلي قبل الإسلام.....	
المبحث الثالث: التأويل في الإسلام	
الفصل الثاني : النظريات التأويلية السيناوية.....	
المبحث الأول: مرتكزات التأويل عند ابن سينا.....	
المبحث الثاني: تأويل نظرية النفس.....	
المبحث الثالث: مسألة تأويل العالم.....	
الخاتمة.....	
قائمة المصادر والمراجع	
فهرس الموضوعات.....	
فهرس الأعلام.....	
فهرس الآيات.....	