

*I'ādat Kitābat tārīkh al-falsafa fī as-siyāqāt al-islāmiyat as-sunniya:  
Ibn Taymiyya wa athar Ibn Rushd*

Re-writing the History of Philosophy in Sunni Muslim contexts:  
Ibn Taymiyyah and the impact of Ibn Rushd

إعادة كتابة تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية السنية:  
ابن تيمية وأثر ابن رشد

فؤاد بن أحمد

مؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط

**Abstract:** This article aims at suggesting a partial examination of what has become established as a history of philosophy in Muslim contexts after Ibn Rushd (Averroes, d. 595/1198). In order to do so, I used an unusual perspective, that of Ibn Taymiyya (d. 728/1328). The latter's work provides us with at least three elements: The first one is that Ibn Taymiyya was acutely aware of the complexity and richness of the philosophical scene in Muslim contexts. The second element is that Ibn Rushd's philosophy provided Ibn Taymiyya with a philosophical and theoretical alternative to which he had recourse to face his opponents. The third element is that this philosophy provided him with sufficient philosophical and methodological tools to evaluate the history of philosophical and theological thought, on the one hand, and to formulate a pluralist vision of this history that prevents the rejection of philosophy and allows the appropriation of Ibn Rushd's texts and thought, on the other hand.

**Keywords:** The fate of Ibn Rushd's philosophy in Muslim contexts, a pluralistic perspective of philosophy, a philosophical alternative, a rejection of philosophy.

”الفارابي لوّن، وابن سينا لوّن، وأبو البركات -صاحب المعترف- لوّن، وابن رشد الحفيد لوّن، والسهروردي المقتول لون، وغير هؤلاء لون آخر.“ ابن تيمية.

تقديم

لقد أثير حول اسم أبي العباس أحمد ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م) الكثير من التنازع، بل ومن الصخب والجلبة، وما يزال؛ فقد طارت شهرة الرجل بوصفه عدوا لدودا للفكر العقلاني، بل وبوصفه يوفّر، في بعض كتاباته، الأساس النظري والشرعي

لأشكال من التطرف "الإسلامي" التي عرفها العالم وما يزال.<sup>1</sup> وإذا كان هذا التنازع لا يهمننا في هذه الدراسة، فإننا لسنا غافلين عنه وعن خطورته. فهذا ماجد فخري يذهب إلى اعتبار القرن الرابع عشر "عصر الحنبلية الجديدة."<sup>2</sup> ويمثل هذا العصر ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت. 751هـ/1350م)، "وهو علم بارز آخر في تاريخ الردة

1. قد يصعب على من يقسم -بتأثير من هواجس اليوم- تاريخ الفكر الإسلامي إلى أبيض وأسود، وربما أيضا إلى أخيار وأشرار، أن يستوعب أن ابن تيمية أحد أكبر المتعاطين لكتب الفلاسفة في زمنه، وأنه تأثر بفلاسفة ومفكرين مختلفين في توجهاتهم؛ وذلك بشهادة أعماله. ولكي يأخذ القارئ فكرة عن هذا السجال المحكوم بالقوالب الجاهزة والقائمة على قاعدة الاستبعاد أو الاستثناء المتبادل (mutually exclusive)، انظر أعمالا مترجمة وحديثة الصدور:

Georges Tamer, "The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought," in *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz and Georges Tamer in collaboration with Alina Kokoschka (Berlin-Boston: De Gruyter, 2013), 329-74; Mohamed Haddad, *Le Réformisme Musulman: une histoire critique* (Paris: Mimesis, 2013), 41, 44.

ويقدم الباحث عبد العزيز العماري ابن رشد وابن تيمية بوصفهما يمثلان قطبين لا يلتقيان: "ابن رشد وابن تيمية شكلا تاريخيا تيارين كبيرين مازال تأثيرهما حاضرا في مجتمعاتنا العربية والإسلامية إلى اليوم [...] وأعني هذين القطبين: ابن رشد كرجل عقل معروف باتجاهه العقلي العقلاني المنفتح على الآخر- الفكر اليوناني، الأرسطي منه على الخصوص- والذي ما زال الفكر العربي الإسلامي المعاصر في اتجاهه المناصر للعقلانية والحداثة، بما هو اتجاه منفتح على الآخر، يجد أصوله ومرجعياته الفكرية [...] في منهج التفكير الرشدي، وروح فلسفته النظرية. وابن تيمية المعروف بسلفيته كفقيه حنبلي متشدد رافض للآخر- الفكر اليوناني بإطلاق، على ما يلوح من ظاهر كلامه على الأقل- والذي ما زالت تشكل نصوصه ومصنفاته مرجعا للاتجاه السلفي التقليدي، ولتباره الأصولي الإسلامي المتشدد المنغلق على الذات في مرجعيتها الماضوية الرافضة للآخر جملة وتفصيلا." مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد (بيروت: جداول للنشر، 2013)، 15. غير أن العماري يعود في خاتمة بحثه إلى إضافة فقرات يقيد فيها بعض الأحكام الجازمة التي أدلى بها في تقديمه؛ ومنها قوله: "كان القول السابق القائل بأن ابن تيمية يمثل الأصالة الإسلامية الفلسفية بما هي رفض كلي للقول الفلسفي والمنطقي اليوناني، قول يصعب القطع به بالنظر إلى حضور عناصر هذا الفكر في ثقافة الشيخ ابن تيمية، بل إن القول بأن ابن تيمية يمثل نموذج المثقف التقليدي المنغلق على الذات في مرجعيتها الماضوية الرافضة للآخر جملة وتفصيلا لا يخلو، هو كذلك، من مغالاة ومبالغة، لكون هذا الآخر، أعني الفكر اليوناني، يشكل بدوره مرجعية ثقافية إضافية لها امتدادها وحضورها، إن قوة أو ضعفا، في فكر الشيخ ابن تيمية، سواء عبر اطلاعه عليه من خلال شروحات الشراح والتراجم القدماء غير المسلمين، أو من خلال مصنفات فلاسفة الإسلام التي حظي فيها هذا الفكر بمنزلة الصدر عن باقي أخريات أجناس الفكر السائدة يومئذ." مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد، 390. وهكذا يحصل التخفيف من حدة ذلك الاستقطاب بين ابن تيمية من جهة، وابن رشد والفكر الفلسفي عامة من جهة ثانية، لكن هذا التخفيف لم يتعد الخاتمة إلى مضامين البحث. ويجدر بنا أن نذكر أن دارسين كثر، أيضا، قد حاولوا مقارنة ابن تيمية بالكثير من الاعتدال والتوازن، واعتمادا على ربط نصوصه بسياقها الذي أنشئت فيه. انظر: عزيز العظمة، ابن تيمية (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2000)؛ وخاصة المقدمة. وانظر أيضا:

Ibn Taymiyya, *Against Extremisms*, texts translated, annotated and introduced by Yahya M. Michot (Beirut: Dar Albouraq, 2012).

وبدوره، فقد انتبه محمد عابد الجابري، قبل هذا، إلى أن عناية ابن تيمية بالفلسفة والعقليات لا تتنافى مع كونه سلفيا حنبليا. وهكذا فإذا كان "الاتجاه الحنبلي السلفي" لابن تيمية "واضحا"، فإن التأثير الفلسفي والرشدي (نسبة إلى ابن رشد) "في منحنى تفكيره [يظل] واضحا أيضا." محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط. 9 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009) [صدرت الطبعة الأولى العام 1986]، 536. وسنذكر في آخر هذه الدراسة عنوانين آخرين لدراستين هامتين حديثتي الصدور تسيران في الاتجاه نفسه الذي تسير فيه مقالتنا هذه.

2. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية (من القرن الثامن حتى يومنا هذا)، نقله إلى العربية كمال اليازجي، طبعة جديدة منقحة وموسعة، ط. 2 (بيروت: دار المشرق، 2000)، 495.

اللاعقلية [antirationalist] في وجه الكلام والفلسفة والتصوف.<sup>3</sup> وهكذا فقد "أمنَ ابنُ تيمية وأتباعه للحنبلية الجديدة التغلب على حركة الكلام والفلسفة."<sup>4</sup> وفي المنحى ذاته يذهب عبد العزيز العَمَّاري إلى القول بأن ابن تيمية "بنقده هذا لابن رشد وللعدد من فلاسفة الإسلام، تكون الفلسفة العربية الإسلامية القديمة قد انتهت آخر لحظات نعيمها بفعل ما لاقته وتعرضت له من نقد قوي من قبل تقي الدين."<sup>5</sup> ويجب أن نقول إنه وإن كان دفع مثل هذه الأقوال، وهي رائجة، ليس هو القصد من كتابة هذا العمل، فإننا لا نعدم الإشارة إلى أن الأحكام التي حملتها لا تختلف في نظرنا عن آداب المناقب المعروفة بمبالغاتها وتعصبها وخروجها عن التاريخ.<sup>6</sup>

وفي مقابل هذه المقاربة المحكومة بغير قليل من الهواجس السياسية والأيدولوجية الحالية، يبدو لنا وضع ابن تيمية - وتلميذه ابن القيم - في تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية أعقد بكثير من أن يَحْتَزَل في مجرد رد فعل لاعقلاني تجاه مثلي العقل في الإسلام، أو أنه يمثل انتصارا للحنبلية ونهاية للفلسفة. فما يهمننا، إذن، هو وضع ابن تيمية من زاوية تاريخ الفلسفة في الإسلام؛ فالرجل وإن لم يكن فيلسوفا بالمعنى الصناعي على طريقة أبي نصر الفارابي (ت. 339هـ/950م) ومحمد بن أحمد بن رشد (ت. 595هـ/1198م) وغيرهما، فإنه عندما نأخذ وضعه المذهبي وما أثير حوله من كلام بعين الاعتبار، تظهر أهمية تعاطيه القوي لكتب الفلسفة، فضلا عن تأثره بفلاسفة ومفكرين مختلفين في

3. فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 487. ولا تصور كيف يستقيم رمي النقد الذي وجهه ابن القيم وابن تيمية لتصوف ابن عربي باللاعقلانية.

4. فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 495. وفي تقدير فخري "إن الحملة التي وجهها ابن تيمية ضد الفلاسفة وردت في كتابه الرد على المنطقيين، وفي تعليقه على رسالة ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة، وكذلك في رسالته الأخرى موافقة صحيح العقول لصريح المنقول." تاريخ الفلسفة الإسلامية، 485.

5. العَمَّاري، مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد، 14.

6. نموذج ذلك التعصب ما يرد عند أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي (ت. 744هـ) من تفرد ابن تيمية بالعلوم نقلها وعقلها؛ إذ يورد شهادة شمس الدين الذهبي (ت. 748هـ) في ابن تيمية حيث يقول: "وإن عدَّ الفقهاء فهو مجتهدهم المطلق، وإن حضر الحفاظ نطق وخرسوا، وسرد وأبلسوا، واستغنى وأفلسوا؛ وإن سمي المتكلمون فهو فردهم، وإليه مرجعهم، وإن لاح ابن سينا يقدم [أقرأ: مُقدم] الفلاسفة، فلسهم وتيسهم، وهتك أستارهم، وكشف عوارهم." العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، دراسة وتحقيق أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2002)، 22. وذكر ابن سينا له دلالة خاصة في هذا السياق. ويورد له كتابا بعنوان الرد على الفلاسفة أو الرد على عقائد الفلاسفة، وهو غير ما تضمنته لائحة كتبه المعروفة. انظر: العقود، 35. وقد أورد محقق الكتاب في الهامش 7 من الصفحتين 35-36، قطعة من رسالة لأحمد بن محمد بن مري البعلي الحنبلي (توفي بعد 728هـ)، أحد تلامذة ابن تيمية، يقول فيها عن هذا الكتاب: "إنه مؤلف لا نظير له ولا يكسر الفلاسفة مثله."

توجهاتهم.<sup>7</sup> الأمر الذي يجعل من كتاباته مادة خصبة تتقاطع فيها مباحث وتخصصات كثيرة يصعب معها الحكم على الرجل حكماً متسرعا يصنفه في هذه الخانة أو تلك.

وفي الواقع، يمكن اعتبار بعض أعماله، بنوع من الاطمئنان، وثائق تفيد في كتابة تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية من جديد، خاصة في الفترة الفاصلة بينه وبين وفاة الفيلسوف الأندلسي ابن رشد. فقد صار معروفا اليوم أن أعمال ابن تيمية تتضمن طيفا واسعا من النصوص والاقبسات الفلسفية الهامة؛ فضلا عن استشار هذا الأخير معارفه الفلسفية المتنوعة للرد على بعض الفلاسفة والمتكلمين، من قبيل أبي علي ابن سينا (ت. 428هـ/1037م) وابن رشد وأبي حامد الغزالي (ت. 505هـ/1111م) وفخر الدين الرازي (ت. 606هـ/1210م) وآخرين، فإن أعماله نفسها تقدم لنا صورة عن الوضعية الراهنة للأفكار الفلسفية التي كانت دائرة بين النظائر إلى زمنه، فضلا عن أنها تشهد للحيز الذي شغلته الفلسفة وعلوم القدماء داخل هذه الأعمال نفسها. والحق أن أهمية ابن تيمية - إلى جانب تلميذه ابن قيم الجوزية - بالنسبة إلى كتابة هذا التاريخ تتعدى، في تقديرنا، مجرد النقد ورد الفعل من قبل مفكرين سلفيين إلى تقديم خدمة جليلة لهذا التاريخ عن طريق النقول الكثيرة من الفلاسفة والتي ضمناها نصوصها. ويكفي أن نقول، مثلا، إن نصوصا مفقودة اليوم في أصولها موجودة في كتب ابن تيمية. ومن هذه الجهة، فإن أعمال هذا الأخير (وتلميذه) تعد قطعاً هامة في إعادة كتابة تاريخ الفلسفة في الإسلام إلى حدود القرن الرابع عشر.<sup>8</sup>

وأما أن المفكرين لم يخفيا خصومتها - بتقييد الحكم - تجاه الفلاسفة؛ ومن ثم لا موجب، لمكان ذلك، للاطمئنان إلى نصوصها وأحكامها، فإن هذا يضعنا أمام صعوبة حقيقية تحتاج منا بعض البيان. حسب ما فحصناه من نصوص وما عقدناه من مقارنات أولية، يمكننا القول إن ابن تيمية قد أظهر أمانة كبيرة في تحرير مقالات الفلاسفة عند نقلها. ثم إن تلك الخصومة بالذات هي ما قد يحفزنا أكثر على اعتماد نصوصها؛ فهما معا

7. فضلا عن ملاحظتنا أعلاه، فإننا لا نرى فائدة كبرى في السجال الدائر منذ مدة حول ما إن كان ابن تيمية فيلسوفا. إذ الأمر في نهاية المطاف يتعلق بالمعنى الذي يعطيه المتكلم للاسم "فيلسوف". ثم إن ابن تيمية نفسه لن يقبل أن نطلق عليه هذا اللقب.

8. لقد كتبنا هذا العمل قبل أن نقف على هذه الخلاصة الهامة التي يسجلها يحيى ميشو: "يجب شيخ الإسلام أن يقوم في أعماله بتصنيف الناس والمذاهب والأديان ضمن مراتب. وإذ يفعل هذا يربط بعضهم ببعض، وعلى الرغم من أننا قد لا نوافق على تصنيفاته، فإنه يضطرنا إلى مراجعة تقسيمات هستوغرافيات الفلسفة وحدودها، وعلى نحو أعم تقسيمات الفكر الإسلامي الكلاسيكي وحدودها."

Yahya Michot, "From al-Māmūn to Ibn Sab'īn via Avicenna: Ibn Taymīya's Historiography of Falsafa," in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Edited by Felicitas Opwis and David Reisman (Leiden-Boston: Brill, 2012), 453-75, 457.

لم يكونوا محسوبين على أي من التيارات الفلسفية الموجودة في العالم الإسلامي آنذاك، ولا كانا معنيين، بشكل مباشر، بالصراعات بين الفلاسفة بحصر المعنى. ومن زاوية النظر هذه، فإن نهج ابن تيمية "المُحدَّث"، عند حديثه عن الفلسفة وروايته عن الفلاسفة ونقده لهم، هو غير نهج فخر الدين الرازي ولا سيف الدين الآمدي (ت. 632هـ/1233م) ولا عبد الكريم الشهرستاني (ت. 548هـ/1153م) ولا أبي حامد الغزالي، عند رواية هؤلاء لمذهب الفلاسفة؛ مثال ذلك كتاب مقاصد الفلاسفة لأبي حامد الذي كان أمينا في نقل معاني فلسفة ابن سينا مقدما إياها بوصفها مقاصد الفلاسفة بإطلاق، والحال أنها ليست سوى حكاية مختصرة لمقالة بعينها، هي مقالة ابن سينا. وفي المقابل، فالظاهر من نصوص ابن تيمية وابن القيم أنهما كانا يملكان تصورا أكثر توازنا عن مشهد الفلسفة في الإسلام، باعتباره مذاهب ومقالات عدة، تصورا لا يطابق بين هذه الصناعة وبين مذهب بعينه، بل كانا يدركان ويصرحان أن الفلسفة طوائف ومقالات وألوان.

ويبدو أن هذا المنظور لتاريخ الفلسفة في العموم وفي الإسلام خاصة، والقائم على التعدد في المقالات والطوائف ما كان ليتبلور في نصوص ابن تيمية - وابن القيم إلى حد ما - إلا بفعل اطلاعه على طيف من النصوص الفلسفية والعلمية. وفضلا عن كتب المقالات والمذاهب ونصوص أرسطو (ت. 322ق.م) وأفلاطون (ت. 348-347ق.م) والفارابي وابن سينا، على اختلاف هؤلاء بعضهم عن بعض، فإن ابن تيمية كان من القراء الكبار لنصوص أبي البركات البغدادي (ت. 560هـ/1164-1165م) وأبي الوليد ابن رشد. ومن هذه الزاوية، فإن فرقا كبيرا بين من لم يطلع في حياته كلها على غير نصوص ابن سينا وبين من كانت مكتبته تؤهله لوضع مسافات متفاوتة تجاه أغلب التيارات الفلسفية التي كانت تجود بها النصوص التي تتوفر عليها تلك المكتبة. وهذا ما يجعلنا نتصور أن ذلك التنوع في مصادر قراءته كان عاملا حاسما في بلورة ذلك المنظور المتعدد لتاريخ الفلسفة سواء في ظل الإسلام أو قبله.

والواقع أن تعامل ابن تيمية مع نصوص بعض الفلاسفة - ويهمننا منهم هنا ابن رشد - يضعنا أمام مستويين: أولهما ذو طبيعة فيلولوجية مرتبط بتاريخ النص أساسا، وأعني تاريخ كل من نصوص ابن رشد، وغيره، والنسخ الخطية التي استعملها ابن تيمية، ومدى اختلافها وتطابقها مع النسخ الأخرى المعروفة من تلك النصوص؛ وأما المستوى الثاني، فله تعلق بكتابة تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية؛ وأعني به أن

وجودَ نصوص ابن رشد ضمن مكتبة ابن تيمية الفلسفية كان له أثر في طريقة قراءته لتاريخ الفلسفة إلى حدود عصره.

والعمل الذي نقدمه هنا بمثابة اقتراح لإعادة النظر في علاقة ابن تيمية (وتلميذه) بالفلسفة عموماً، وبالتركيز على التأثير الذي كان لفلسفة ابن رشد خاصة، من زاوية أكثر إنصافاً للنصوص - مع كثرتها - وربطاً لها بسياقاتها النظرية الأولى.

وهدفنا في هذا العمل أن نراجع الأحكام المقررة الآتية:

أولاً: إن فلسفة ابن رشد لم يكن لها تأثير مباشر وفعال في شرق العالم العربي-الإسلامي؛

ثانياً: إن الفلسفة قد كانت، في العموم، فاعلية هامشية في الإسلام، ولم تكن حاضرة في الحياة الفكرية للمسلمين، وقد انتهت بنهاية ابن رشد؛

ثالثاً: إن ابن تيمية وابن قيم الجوزية قد ضمنا انتصاراً لما سمي بالحنبلية الجديدة على الفلسفة في العالم الإسلامي.

رابعاً: إن الفلسفة التي استمرت بعد ابن رشد هي الفلسفة السنيوية.

وبما أن المقام لا يتسع هنا للوقوف بتفصيل على مجموع مكونات المكتبة الفلسفية لابن تيمية، وكنا قد أفردنا عملاً آخر لتتبع نصوص ابن رشد وتخريجها وإظهار أهميتها النصية والمذهبية،<sup>9</sup> فإننا سنحاول هنا أن نظهر تنوع هذه المكتبة عن طريق الإشارة إلى محتوياتها ووجوه حضورها في متن صاحبنا، ونعابن الأثر الذي نفترضه لهذه النصوص، وبخاصة نصوص ابن رشد، في تكوين ذلك المنظور المذكور.

أولاً: ابن تيمية قارئاً للفلسفة

يجد المتصفح لأعمال ابن تيمية (درء تعارض العقل والنقل وبيان تلبس الجهمية، والرد على المنطقيين، والفتاوى، وشرح الأصفهانية، وبغية المرتاد... وغيرها) نفسه أمام قائمة طويلة جداً من أسماء الفلاسفة ومن عناوين الكتب الفلسفية وتاريخ المذاهب والملل التي يحيل عليها مقتبساً، موافقاً أو معترضاً. وفي ما يلي بعض البيانات بخصوص هذه الأسماء والعناوين.

9. خصصنا لتلقي ابن تيمية أعمال ابن رشد مقالة مفرداً ينشر قريباً. وانظر أيضاً الصيغة المختصرة لدراستنا هذه التي صدرت لنا بالإنجليزية حديثاً:

"Ibn Rushd in the Hanbalī Tradition. Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts," *The Muslim World* 109, 4 (October 2019): 561-81.

## 1. مكتبة ابن تيمية

إذا كانت أعمال فخر الدين الرازي تتربع على رأس قائمة الأعمال الفلسفية الحاضرة مادياً في أعمال ابن تيمية، وهو أمر يظل مفهوماً بالنظر إلى القرب الزمني، وإلى أنه كان المقصود الأول بالرد في بعض أعمال أبي العباس، فإن الإحالات على ابن سينا<sup>10</sup> وعلى الغزالي تكاد لا تُحصى عدة. إنها يهمننا، في هذا السياق، أن نشير إلى التفاوت الكبير الملحوظ في الإحالات على أعمال ابن سينا: فقد استحوذ كتاب الإشارات والتنبيهات على الغالبية العظمى من الإحالات والاقتراسات.<sup>11</sup> وإن كان قد أشار إلى كتاب الشفاء<sup>12</sup> كما نقل منه،<sup>13</sup> فإن الاقتراسات منه تظل قليلةً جداً مقارنة بالإشارات. وإلى ذلك، فإن ابن تيمية يذكر بكثرة ابن سينا ويقتبس أعمالاً أخرى، له أيضاً، منها أحوال النفس،<sup>14</sup> والرسالة الأضحوية في المعاد،<sup>15</sup> والحكمة الشرقية،<sup>16</sup> والنجاة.<sup>17</sup> ويمكن أن نضيف، انطلاقاً مما لدينا اليوم من نصوص، أن ابن تيمية كان قارئاً كبيراً للغزالي، وعارفاً بمفاصل أعماله وخلفياتها. ولكن الملاحظ هو ذلك الحضور المكثف لكتاب تهافت الفلاسفة، إحالةً

10. عدد المرات التي ذكر فيها ابن تيمية ابن سينا أكبر من أن يحصر.

11. وهو وارد في أجزاء درء تعارض العقل والنقل جملها، لذلك يضيق المقام هنا بإحصاء المواضع حيث ذكر؛ وانظر بخصوص تلك المواضع: فهرس الدرء، ج 11، 326. انظر أيضاً: بيان تلبيس الجهمية، الجزء الأول، يحيى بن محمد الهندي (المدنية المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426)، 509-510، 513، 516، 524؛ منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986)، الجزء الأول، 201، 353؛ الجزء الثاني، 197؛ الجزء الثالث، 299؛ الرد على المنطقيين، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي (لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1949)، 396-397، 417-418، 429، 516. ويقول ابن تيمية عن كتاب الإشارات والتنبيهات، إنه "المصحف لهؤلاء المتفلسفة المملحة [=أتباع ابن سينا]". درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1979)، الجزء السادس، 19؛ ويقول في موضع آخر: "فما ذكرته عن ابن سينا مذكور في كتابه الإشارات الذي هو زبدة الفلسفة عندهم." الجزء الثامن، 244.

12. انظر درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 288؛ الجزء الثالث، 11، 140؛ الجزء السادس، 47، 48؛ الجزء الثامن، 186؛ الجزء العاشر، 8؛ بيان تلبيس الجهمية، الجزء الثاني، 11؛ مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزائر وأنور الباز، ط. 3 (المصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2005) الجزء العاشر، 312؛ الجزء 13، 127، 128.

13. انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي (لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1949)، 43-47، حيث ينقل ابن تيمية صفحات كاملة من الفصل الخامس من المقالة الأولى ومن الفصل الثالث من المقالة الثالثة، من إلهيات الشفاء، وانظر: ابن سينا، الإلهيات، تحقيق جورج فنواقي وسعيد زايد، ضمن:

Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura (Utah: Brigham Young University Press, 2005), 22-4, 79-81.

14. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثامن، 204؛ الجزء العاشر، 98-100.

15. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 9؛ الجزء الخامس، 10-17، 50.

16. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء التاسع، 228.

17. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء العاشر، 3-5، 98.

واقْتباساً،<sup>18</sup> في مقابل حضور خافت لمقاصد الفلاسفة.<sup>19</sup> وفي مقابل التركيز على معيار العلم من حيث هو تمهيد منطقي لتهاافت الفلاسفة، الذي ينقل منه ابن تيمية صفحات عدة،<sup>20</sup> نجد تركيزاً آخر - نقدياً هذه المرة - على مقدمة المستصفي المنطقية حيث دون الغزالي عبارته الشهيرة "من لم يحط بها لا ثقة له بعلمه."<sup>21</sup>

وهناك أمر آخر يلفت الانتباه في أعمال ابن تيمية النقدية، وهو عنايته الشديدة واستعانتها بكتب المقالات والآراء التي تؤرخ للمذاهب وللمقالات الفلسفية والدينية ولأصحابها، سواء في الإسلام أو قبله. ومن هذه الأعمال، كتاب المقالات لأبي عيسى الوراق (ت. 247هـ/994م)،<sup>22</sup> وكتاب الآراء والديانات للحسن بن موسى النوبختي

18. باستثناء الجزء السابع، يحضر تهاافت الفلاسفة في جميع أجزاء درء تعارض العقل والنقل. وانظر أيضاً: شرح الأصبهانية، تحقيق محمد بن عودة السعودي (الرياض: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع - دار جودة للنشر والتوزيع، 1430)، 63، 69-70، 93؛ الرد على المنطقيين، 523.

19. لم يذكر مقاصد الفلاسفة في درء تعارض العقل والنقل إلا عرضاً، مثلاً حين اقتبس كلام ابن رشد الذي يأتي على ذكر هذا الكتاب. انظر: الجزء السادس، 223، 230. وانظر أيضاً: الرد على المنطقيين، 195، 336.

20. انظر: ابن تيمية، شرح الأصبهانية، 184-191؛ الرد على المنطقيين، 19-22، 40-41.

21. يقول ابن تيمية: "فإن أبا حامد وضع مقدمة منطقية في أول المستصفي، وزعم أن من لم يحط بها علماً فلا ثقة له بشيء من علومه. وصنف في ذلك محك النظر ومعيار العلم؛ ودواماً اشتدت ثقته؛ وأعجب من ذلك أنه وضع كتاباً سواه القسطاس المستقيم ونسبه إلى أنه تعلمه من الأنبياء، وإنما تعلمه من ابن سينا." الرد على المنطقيين، 14-15؛ وانظر أيضاً: 194-195، حيث يقول: "وما زال نظار المسلمين يعيرون طريقة أهل المنطق [...] ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه. وإنما كثر استعمالها في زمن أبي حامد. فإنه أدخل مقدمة من المنطق في أول كتابه المستصفي وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق. وصنف فيه معيار العلم ومحك النظر. وصنف كتاباً سواه القسطاس المستقيم وذكر فيه خمس موازين - الضروب الثلاثة الحمليات والشرطي المتصل والشرطي المنفصل - وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين، وزعم أنه أخذ تلك الموازين من الأنبياء، وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم. وصنف كتاباً في مقاصدهم وصنف كتاباً في تهاافتهم وبين كفرهم بسبب مسألة قدم العالم وإنكار العلم بالجزئيات وإنكار المعاد." الرد على المنطقيين، 194-195؛ ويقول: "وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره." مجموعة الفتاوى، الجزء التاسع، 124؛ وانظر، أيضاً: شرح الأصبهانية، 642، حيث يورد ابن تيمية اعتراض السبكي على قول الغزالي ذاك.

22. عن أبي عيسى الوراق، انظر: بيان تلبيس الجهمية، الجزء الثاني، 562-568. والكتاب يظل مفقوداً إلى اليوم، لكنه كان مصدراً أساسياً عند الكثير من النظائر. ومن هؤلاء من احتفظ لنا بفقرات ومقاطع من عمله هذا، كما حصل الأمر مع النوبختي، كما يخبرنا بذلك عبد الجبار الهمداني المعتزلي في المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس: الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود محمد قاسم، 1958، 10، 11، 16؛ فقد نقل منه أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عنى بتصحيحه هلموت ريتير، ط. 3 (فيسبادن: فرانز شتاينر، 1980)، 33، 34. والشهرستاني في الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا علي حسن فاعود، الجزء الأول، ط. 3 (بيروت: دار المعرفة، 1993)، 216، 220. والسعودي في مروج الذهب ومعادن الجوهر، شرحه وقدم له مفيد محمد قمبيحة، المجلد الثالث (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012)، 253، وركن الدين الملاحي الخوارزمي في كتاب المعتمد في أصول الدين، عنى بتحقيق ما بقي منه مارتن مكدرمت وويلفرد ماديلونغ (لندن: الهدى، 1991)، 547، 548، 561، 583، 588، 596؛ وانظر مقدمة المحققين، وابن تيمية واحد من المصادر الأساسية لإعادة بناء نص المقالات على أمل العثور عليه يوماً. انظر بخصوص هذه الشخصية: هلموت ريتير، "مقدمة الناشر"، ضمن أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي، كتاب فرق الشيعة، عنى بتصحيحه هـ. ريتير (استانبول: مطبعة الدولة، 1931)؛ وانظر أيضاً:

Montgomery Watt, "Abū 'Isā Warrāq," in *Encyclopædia Iranica*, I/3, 325-6; an updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/abu-isa-mohammad-b> (accessed on 30 January 2014).

(ت. بعد 300هـ/912م)<sup>23</sup> ومقالات غير الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري،<sup>24</sup> ودقائق الكلام لأبي بكر الباقلاني،<sup>25</sup> وكتاب الملل والنحل للشهرستاني وغيرها. والظاهر أن هذه العناوين قد وفرت لابن تيمية مصادر معرفة هامة ومتنوعة، ولو أنها غير مباشرة، بخصوص أعلام ومذاهب قديمة مصادرُها أو أصولُها تظل مفقودة اليوم. وباستثناء العمل الأخير، فإن الأعمال الثلاثة الأولى ما تزال في حكم المفقود اليوم. ومن هذه الجهة، أيضاً، فإن نقول ابن تيمية من هذه الأعمال قد أسهمت فعلاً في الاحتفاظ بمقاطع هامة من هذه النصوص وفي إبقائها على قيد الحياة.

يجد المرء إحالات غير مباشرة - في نصوص ابن تيمية - على أسماء الفلاسفة وأعمالهم؛ كما هو الشأن، مثلاً، مع الفلاسفة السابقين عن أرسطو وكذا شراح هذا الأخير. وغني عن الذكر أن ابن تيمية يلجأ في أعماله إلى تلك المصادر لأنها توفر له معلومات ومعطيات تعينه في نقاشه وفي ردوده على خصومه من الفلاسفة ومن المتكلمين. وهذا ما يفسر استعمال ابن تيمية لمصادر مثل كتاب المقالات للوراق للاستشهاد بأقوال الحكماء القدامى بخصوص طبيعة الباري تعالى مثلاً،<sup>26</sup> ومثل كتاب الحسن بن موسى النوبختي الآراء والديانات، حيث يجد المرء نقولاً يتعرف فيها على آراء أفلاطون وأرسطو وآراء

23. عن النوبختي وكتابه، انظر: بيان تلبيس الجهمية، الجزء الثاني، 559-566، 569-572؛ منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، 72؛ الجزء الثاني، 104. وكتاب النوبختي مفقود مع أنه أيضاً كثير الاستعمال عند القدماء، ومنهم عبد الجبار الهمداني الذي اعتمده في حديثه عن الفرق غير الإسلامية، حيث يقول: "ونعتمد في كل ما نحكيه على ما أورده الحسن بن موسى في كتاب الآراء والديانات لأنه موثوق بحكايته." المعني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس: الفرق غير الإسلامية، 9؛ وابن الملاحي في كتاب المعتمد في أصول الدين، 29، 499، 552، 555، 556، 589. انظر ما أورده النديم بخصوصه في كتاب الفهرست، المقالة الخامسة: في الكلام والمتكلمين، قابله على أصوله أيمن فؤاد سيد، المجلد الأول (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2009)، 636، حيث يظهر من أعماله أنه قد جمع بين الفلسفة والكلام. وانظر مقال:

Wilferd Madelung, "Al-Hasan b. Musa al-Nawbakhtī on the Views of Astronomers and Astrologers," in *Law and Tradition in Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*, ed. by Michael Cook, Najam Haider, Intisar Rabb, and Asma Sayeed (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 269-78, 269-70.

24. ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، الجزء التاسع، 124؛ الرد على المنطقيين، 334. وهو كتاب مفقود أيضاً. ولعله الكتاب الذي يرد على لسان الأشعري بعنوان جمل المقالات. انظر: أبو القاسم علي ابن عساكر الدمشقي، تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، عني بنشره القدسي (دمشق: مطبعة التوفيق، 1347)، 131.

25. ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الخامس، 283؛ وانظر أيضاً: مجموعة الفتاوى، الجزء التاسع، 124.

26. حيث يجد المرء نفسه أمام اقتباس مطول من مقالات أبي عيسى الوراق وأمام تصورات فلسفية دافع عنها الحكماء القدامى مثل أنكسبائس، وتاليس، وديموقريطس، وزينون، وساغوريون [؟] وأبناذقليس، ولوقيبوس، وفلوطن خيس، وكسيفائيس، وسقراط، وأفلاطون، وفيثاغورس، وأرسطو. انظر: درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثاني، 159-165؛ وابن تيمية ينقل هنا من الوراق دون أن يصرح باسمه، ولكنه يفعل في المصدر الآتي: شرح الأصبهانية، 186-191. وتجدر الإشارة إلى أن عودة ابن تيمية إلى آراء الحكماء قبل أرسطو تجدد مبرها في قوله الذي تردد في مواضع كثيرة من أعماله: "وأما ما قبل أرسطو من المشائين، فلا ريب أن في كلامهم ما هو خير وأقرب إلى الأنبياء من كلام أرسطو. ولهذا نقل عنهم أنهم كانوا يقولون بحدوث الأفلاك، وأن أرسطو أول من قال بقدمها من المشائين." درء تعارض العقل والنقل، الجزء التاسع، 398.

الشرح مثل ثامسطيوس وفورفوريوس ويوحنا النحوي وبرقلس وآخرين، وعلى رأي النوبختي نفسه في منطق القدماء.<sup>27</sup>

ويظهر من تتبعنا لنقاشات ابن تيمية أن تلك الأعمال المذكورة أعلاه كانت تعينه على توفير بدائل نظرية ومذهبية للعناوين وللأسماء السائدة في عصره، والتي لم تكن حسب تقديره تفي بالغرض المطلوب، لأنها، كما سنظهر أدناه، كانت في غالبيتها محكومة بتوجه واحد هو توجه ابن سينا وأتباعه؛ والحال أن "الفلاسفة أصناف مصنفة غير هؤلاء".<sup>28</sup>

ومن المفيد أن نشير إلى إحالات ابن تيمية العديدة على أفلاطون<sup>29</sup> وأعماله، من قبيل كتاب النواميس<sup>30</sup> وسقراط،<sup>31</sup> وعلى نظرية المثل الأفلاطونية أو المثل المعلقة.<sup>32</sup> أما إحالات ابن تيمية على الفيلسوف أرسطو فهي من الطول بحيث يصعب إيرادها هنا كاملة. لكن، في المقابل، يمكن أن نورد بعضاً من إحالاته على بعضها، وخاصة تلك التي يبدو أن أبا العباس قد كان على معرفة بها، سواء في ترجماتها مباشرة أو في شروحاتها. وهكذا، فهو يحيل على أعمال أرسطو في الطبيعيات، كالسمع الطبيعي،<sup>33</sup> والحيوان،<sup>34</sup> والسماء؛<sup>35</sup> كما يحيل على أعماله المنطقية كقواطيعورياس،<sup>36</sup> وعلى أثولوجيا<sup>37</sup> وأخيراً على كتاب ما بعد الطبيعة.<sup>38</sup>

27. بيان تلبيس الجهمية، الجزء الثاني، 569-572؛ منهاج السنة، الجزء الأول، 260، 358؛ الرد على المنطقيين، 27، 331-332؛ درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثاني، 370، 337-339.
28. ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الخامس، 283؛ وانظر أيضاً: مجموعة الفتاوى، الجزء التاسع، 124.
29. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 216؛ الجزء الثاني، 159، 162، الجزء الخامس، 92؛ الجزء السادس، 287؛ الجزء السابع، 80، 233؛ الجزء الثامن، 207، 219، 248، الجزء العاشر، 41؛ بيان تلبيس الجهمية، الجزء الثاني، 56؛ الجزء الخامس، حققه سليمان الغفص، 140؛ بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، تحقيق ودراسة موسى بن سليمان الدويش، ط. 3 (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2001)، 413؛ شرح الأصبهانية، 186، 189، 567، 585؛ مجموعة الفتاوى، الجزء الأول، 84، 97؛ الجزء 5، 127، 128، 170؛ الجزء التاسع، 70، ج. 35، 111.
30. ويبدو لي أن ابن تيمية لم يتعرف على أعمال أفلاطون مباشرة وإنما من طريق مصادر أخرى. انظر: بيان تلبيس الجهمية، الجزء الثاني، 570-571: "وزعم أفلاطون في كتابه النواميس أن أشياء لا ينبغي للإنسان أن يجهلها: منها أن له صناعاً، وأن صناعه يعلم أفعاله؛ فأثبت الله العلم بأفعاله."
31. لعل المقصود محاوره الدفاع عن سقراط.
32. ابن تيمية، كتاب الصنفية، تحقيق محمد رشاد سالم، جزءان (المنصورة-الرياض: دار الهدى النبوي-دار الفضيلة، 1406)، الجزء الأول، 298، 304؛ الرد على المنطقيين، 66، 308.
33. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء التاسع، 273.
34. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثامن، 231؛ مجموعة الفتاوى، الجزء الثاني، 82.
35. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء التاسع، 427.
36. نفسه، 117.
37. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 143، 395؛ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق وتعليق علي بن حسن بن ناصر، عبد العزيز بن إبراهيم العسكر، حمدان بن محمد الحمدان، ط. 2 (الرياض: دار العاصمة، 1999) الجزء الثالث، 214؛ الجزء الخامس، 29-30؛ كتاب الصنفية، الجزء الأول، 85-86؛ منهاج السنة، الجزء الأول، 242-243.
38. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء التاسع، 272، 397، 404، 406.

وبخصوص هذا العمل الأخير لأرسطو، يبدو أن ابن تيمية كان بيده مقالة اللام لأرسطو؛ إذ يقول: "وكلام أرسطو في ذلك موجود، وقد نَقَلْتُهُ بألفاظه وتكلمت عليه في غير هذا الموضوع، وقد ذكر ذلك في مقالة اللام، وهي آخر فلسفته ومنتهى حكمته،"<sup>39</sup>. ويقول أيضا: "وقد رأيت كلام أرسطو في ذلك في مقالة اللام، وهي آخر العلم الإلهي ومنتهى فلسفته. وتكلمنا على ما ذكره هو وغيره من الفلاسفة، وبينا أن ما قاله فيه جمهور الفلاسفة وأساطينهم، وليس معه قط دليل يدل على قدم شيء من العالم، وإنما تدل أدلته على دوام الفاعلية وتوابع ذلك."<sup>40</sup> وإلى ذلك، فإن ابن تيمية يحكي أن ثابت بن قرة الحرائي "قد شرح كلام أرسطو في الإلهيات" وقد رآه ونقل مقاطع طويلة منه وانتقده.<sup>41</sup> وعمل ثابت بعنوان: تلخيص ما أتى به أرسطو طاليس فيما بعد الطبيعة.<sup>42</sup> وهذا هو العمل المعروف اليوم بتلخيص ما أتى به أرسطو طاليس في كتابه فيما بعد الطبيعة مما جرى الأمر فيه على سياقة البرهان سوق ما جرى من ذلك مجرى الإقناع. ونجد هذه النقول أساسا في الجزء التاسع من درء تعارض العقل والنقل.<sup>43</sup> وبالنظر إلى أهميتها، فقد اعتمدها أموس بيرتولاتشي ودايفيد رايزمان في نشرتهما النقدية الجيدة لهذا العمل.<sup>44</sup>

وفي سياق متصل بمقالة اللام لأرسطو، كان الأستاذ عبد العلي العمراني -جمال قد أخبرنا، في محادثة شخصية، عن حضور تفسير مقالة اللام لثامسطيوس - أحد شراح أرسطو الشهيرين بين فلاسفة الإسلام - في نصوص ابن تيمية. كان هذا، قبل أن نقرأ إشارة في مقالة للراحل مارك جوفروا نشرت العام 2003 يقول فيها: "باكتشاف الطيب فرحات اقتباسا طويلا في منهاج [كذا] أهل السنة لابن تيمية، المتكلم الحنبلي من القرن

39. ابن تيمية، الجواب الصحيح، الجزء الخامس، 29.

40. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 268. ويضيف في الكتاب نفسه: "وقد ذكرت كلام أرسطو نفسه الذي ذكره في علم ما بعد الطبيعة في مقالة اللام، وغيرها وهو آخر منتهى فلسفته، وبينت بعض ما فيه من الجهل." الرد على المنطقيين، 143.

41. نفسه، 288.

42. يقول محمد رشاد سالم: "ويرد في فهرس المخطوطات لجامعة الدولة العربية 1/206 (ط. القاهرة، 1954) مصورة رقمها 65 الفلاسفة والمنطق وعنوانها: تلخيص ما أتى به أرسطو طاليس في كتابه فيما بعد الطبيعة مما جرى الأمر فيه على سياقة البرهان سوق ما جرى من ذلك مجرى الاقناع صنعه ثابت بن قرة الحرائي، نسخة كتبت في القرن السادس للوزير أبي الحسين القاسم بن عبد الله. وهذه المصورة عن نسخة خطية في مكتبة آيا صوفيا، بإستانبول 4832؛ وهي تقع في ثلاث ورقات كبيرة مقاس 22 ضرب 12 سم. وقد ذهبت إلى معهد المخطوطات في القاهرة ولكن قيل لي إن المصورة قد فقدت." ضمن، درء تعارض العقل والنقل، الجزء التاسع، 272، هـ. 1. وانظر الهامش الذي بعد التالي.

43. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء التاسع، 272-274، 276، 278-280.

44. David C. Reisman and Amos Bertolacci, "Thabit ibn Qurra's Concise: Exposition of Aristotle's *Metaphysics*: Text, Translation and Commentary," in *Thabit ibn Qurra: Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*, ed. by Roshdi Rashed (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009), 715-76.

الثالث عشر، يكون بأيدينا اليوم مجموعُ الفصل الرابع من الشرح بالعربية.<sup>45</sup> ولا يمدنا جوفروا بأي معطيات خاصة بهذا الاكتشاف الهام للطبيب فرحات. ومع أن جوفروا قد عاود الإشارة إلى هذا الاكتشاف في عمل ظهر العام 2005، فإنه لم يقرب تلك الإشارة بأي بيانات جديدة يمكن أن تعين القارئ.<sup>46</sup> وفضلا عن أنه لم يرد عنوانُ، كذاك الذي يذكر جوفروا وينسبه على لسان فرحات إلى ابن تيمية، ضمن لائحة كتب هذا الأخير، التي توجد ضمن المدخل الذي أفرد له ابن رجب الحنبلي (ت 795هـ/1395م) في ذيله على كتاب طبقات الحنابلة؛ بينما الذي نجده هناك هو منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية؛<sup>47</sup> والظاهر أنه ما يقصد فرحات. وعند العودة إلى هذا الكتاب الأخير، تبين لنا أن الرجل يحيل فعلا على ثامسطيوس من غير أن نقف على أي اقتباس من نصوصه.<sup>48</sup> وكذلك فعل في أعمال أخرى.<sup>49</sup> وبالنظر إلى أن الطبيب فرحات قد توفي قبل أن يخرج عمله هذا، وأن مارك جوفروا أيضا قد توفي، فإن الأمر سيظل معلقا إلى حين.

لكن مراجعتنا بيان تلبيس الجهمية قد أوقفنا على قول ابن تيمية الذي نورد هنا: "قال النوبختي: [...] وقد زعم أرسطاطاليس على ما قرأناه في مقالة اللام التي فسرها ثامسطيوس أن الله تعالى جوهر أزلي بسيط غير مركب ليس بجسم، ولا تجوز عليه الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، وسماه مرة عقلا، وطبيعة تارة. وقال في موضع آخر من هذه المقالة: "إنه حياة"، وقال في موضع آخر منها: "إنه يعقل ذاته ويعلم ذاته وسائر الأشياء التي هو علة لها".<sup>50</sup>

45. Marc Geoffroy, "Remarques sur La traduction Ustât Du Livre Lambda de La Métaphysique, Chapitre 6," *RTPM* (2003): 417-36, 420.

46. Marc Geoffroy, "À propos de l'almoahadisme théologique d'Averroès: l'anthropomorphisme (*tajsīm*) dans la seconde version du *Kitāb al-Kashf 'an manāhij al-adilla*," in *Los Almohades: problemas y perspectivas*, 2 vols, edited by P. Cressier, M. Fierro et Luis Molina (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005), 853-894, 861, n. 32.

47. ابن رجب، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، الجزء الثاني (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1953)، سيرة رقم 495، 403.

48. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، 260، 358.

49. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 152؛ ويرد تحت اسم تاميطميوس في نشرة الجواب الصحيح، الجزء الخامس، 142.

50. ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، الجزء الثاني، 569-570. وانظر ثامسطيوس، "من شرح ثامسطيوس لحرف اللام،" ضمن عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب: دراسة ونصوص غير منشورة، ط. 2 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1978)، 21-12، 21.

كما يهمننا أن نذكر هنا أن ابن تيمية، وإن كان يحيل على أبي نصر الفارابي بشكل لافت،<sup>51</sup> ويعرف بعض تفاصيل حياته وتكوينه العلمي، كارتياحه مدرسة حران وتلقيه العلم على يد شيخه متى بن يونس (ت. 328هـ/940م)، وعلى صابئة حران،<sup>52</sup> مقدماً إياه على أنه أحد حذاق الفلاسفة،<sup>53</sup> بل "أعظم الفلاسفة كلاماً في المنطق وتفاريعه،"<sup>54</sup> فإن أبا العباس لا يحيل على أعمال أبي نصر أو تصوراته إلا في أحيان قليلة؛<sup>55</sup> وتظل غالبية إحصاءاته عامة لا يفهم منها أي نص من نصوص الفارابي يقصد، بالتحديد. ولعل كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة يظل من كتب أبي نصر القليلة التي يحيل عليها ابن تيمية صراحة وينقل منها مباشرة.<sup>56</sup>

51. ابن تيمية، شرح الأصبهانية، 158، 290، 317، 576، 586، 602، 721؛ منهاج السنة، الجزء الأول، 358، 411؛ الجزء الثاني، 192؛ الجزء الثالث، 287، 299؛ الجزء الخامس، 282، 390؛ درة تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 9، 10، 11، 48، 127، 152، 157، 180؛ الجزء الثاني، 20، الجزء الثالث، 70، 247، 254، 275؛ الجزء الخامس، 9، 174، 250، 259؛ الجزء السادس، 190، 211، 247؛ الجزء السابع، 384؛ الجزء الثامن، 154، 198، الجزء التاسع، 268؛ بيان تلبس الجهمية، الجزء الأول، 155، الجزء الرابع، حققه محمد العبد العزيز اللحم، 347؛ مجموعة الفتاوى، الجزء الثاني، 86؛ الجزء الرابع، 36، 62؛ الجزء السابع، 359؛ الجزء الثامن، 119؛ الجزء التاسع، 22؛ الجزء التاسع، 124؛ الجزء 11، 310؛ الجزء 12، 16، 80، 112، 122، 189، 190؛ الجواب الصحيح، الجزء الخامس، 36؛ الجزء السادس، 11، 24.

52. ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الثاني، 192؛ الرد على المنطقيين، 287؛ رسالة السماع والرقص، ضمن الرسائل المنبرية، تحقيق محمد منير الدمشقي (القاهرة: المطبعة المنبرية، 1343) الجزء الثالث، 173-174؛ مجموعة الفتاوى، الجزء الخامس، 18. ويبدو لي الآن أن معرفة ابن تيمية بتكوين الفارابي الفلسفي على صابئة حران يعود الفضل فيه، جزئياً على الأقل، إلى الفيلسوف موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي. يقول ابن تيمية عن "أهل حران، وكان فيهم أئمة الفلاسفة، ومنهم تعلم أبو نصر الفارابي كثيراً مما تعلم من الفلسفة على ما ذكره عبد اللطيف بن يوسف البغدادي." مجموعة الفتاوى، الجزء 12، 189؛ وانظر أيضاً قوله: "وقد ذكر عبد اللطيف بن يوسف أن الفارابي كان قد تعلق بالفلسفة في بلاده فلما دخل حران وجد بها من الصابئة من أحكمها عليه." الاستغاثة في الرد على البكري، تحقيق عبد الله بن دجين السهيلي، ط. 2 (الرياض: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 1426)، 319-320. للأسف لم نقف على هذا الكلام في أي من أعمال عبد اللطيف البغدادي المعروفة اليوم. كما نستغرب ألا يرد ذكر هذا الأخير في أعمال ابن تيمية إلا مرات قليلة جداً.

53. ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، الجزء الرابع، 62.

54. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 41.

55. ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، الجزء الثاني، 46-47؛ الجزء الرابع، 62. والجدير بالذكر أن ابن تيمية يلمح إلى آراء أهل المدينة الفاضلة دون أن يذكره؛ حيث يقول: "وكما يزعم الفارابي أن الفيلسوف أكمل من النبي، وإنما خاصة النبي جودة التخييل للحقائق." الجزء الرابع، 58؛ كما يقول: "ومنهم من يقول: [الرسول] لم يعرف الحق، بل تخيل وخيل، كما يقوله الفارابي وأمثاله. ويجعلون الفيلسوف أفضل من النبي، ويجعلون النبوة من جنس المنامات." الجزء 16، 244؛ وانظر أيضاً: الجزء 19، 85؛ معارج الوصول، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، ط. 2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1972)، الجزء الأول، 175؛ وانظر: منهاج السنة، الجزء الثالث، 299؛ ويقول: "أما غلاتهم كالفارابي وأمثاله، الذين قد يفضلون الفيلسوف على النبي." شرح الأصبهانية، 576. ويقول: "ومع أن الفارابي له في معاد الأرواح ثلاثة أقوال متناقضة: تارة يقول: لا تعاد، وينكر المعاد بالكلية. وتارة يقول: إنها تعاد، وتارة يفرق بين الأنفس العاملة والجاهلة، فيقر بمعاد العاملة دون الجاهلة." شرح الأصبهانية، 721. وانظر أيضاً، الجواب الصحيح، الجزء الخامس، 31، 36؛ الجزء السادس، 11، 24؛ ويقول ابن تيمية أيضاً: "إن خاصة النبوة جودة تخييل الأمور المعقولة في الصورة المحسوس." الانتصار لأهل الأثر (المطبوع باسم نقض المنطق)، تحقيق عبد الرحمن بن حسن قائد (جدة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 1435هـ)، 145، وانظر أيضاً، 297.

56. يحيل ابن تيمية على كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة في مجموعة الفتاوى، الجزء الثاني، 59. ويقول أيضاً: "وبنى ابن سينا الكلام في نفي صفاته على كونه واجب الوجود. وأما الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة وغير ذلك فاعتمد على كونه أول؛ وكذا أرسطو في كتاب أثولوجيا اعتمد على كونه هو الأول، وشبهه بالأول في العدد؛ وعلى ذلك بنوا

ويهمنا أن نشير هنا إلى إحالات ابن تيمية الكثيرة على الفيلسوف أبي البركات البغدادي وعلى كتابه المعتر في الحكمة.<sup>57</sup> ومن خلال تتبعنا لأقوال ابن تيمية بخصوص هذا الفيلسوف، أو بخصوص عمله هذا، تبين لنا الأهمية الكبرى التي يحظى بها هذا الأخير عنده. ويمكن القول، باطمئنان، إن البغدادي يظل أقرب فيلسوف إلى قلب ابن تيمية؛ وذلك لأسباب تتعلق بموقف هذا الأخير الفلسفي (من مسائل كقدم العالم وحدوثه، والعلم الإلهي بالجزئيات والكلليات، وبإثبات الصفات، وقيام الحوادث بالواجب) ومدى قربها مما يراه ابن تيمية.<sup>58</sup> وهو، في نظره، فيلسوف مجدد غير مقلد لأقوال أرسطو وابن سينا؛ وقصده الحق، غير متعصب لقائل أو لقول بعينه.<sup>59</sup> لذلك يجوز القول إن أبا البركات البغدادي كان يمثل، عند ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية بديلاً فلسفياً حقيقياً لطريق ابن سينا. وينقل ابن تيمية صفحات من كتاب المعتر في الحكمة.<sup>60</sup>

نفي الصفات، وإنما لو أثبتناها لخرج عن كونه أول. "الجواب الصحيح، الجزء الخامس، 32. وينقل ابن تيمية في الرد على المنطقيين فقرتين من كتاب للفارابي، لم نتوفى في الوقوف عليه. يقول: "وهذا مما يعنون به حذاقهم، حتى قال معلمهم الثاني أبو نصر الفارابي، وهو أعظم الفلاسفة كلاماً في المنطق وتفاريقه، قال في كتابه: [...]". الرد على المنطقيين، 41-42. ونجد عنده نقلاً تشك في أن يكون حرفياً؛ يقول فيه: "أبو نصر الفارابي قال ما مضمونه: إنك لو قلبت أوضاع المنجمين فجعلت مكان السعد نحسا ومكان النحس سعداً، أو مكان الحار بارداً، أو مكان البارد حاراً، أو مكان المذكر مؤنثاً، أو مكان المؤنث مذكراً، وحكمت، لكان حكمك من جنس أحكامهم يصيب تارة ويخطئ تارة." مجموعة الفتاوى، الجزء 35، 111. ولم نفد على مصدره؛ ويبدو أن ابن قيم الجوزية ينقل عن ابن تيمية. انظر، ابن قيم الجوزية، مفتاح السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق عبد الرحمن بن حسن بن قائد (جدة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 1432)، 1195.

57. انظر: شرح الأصبهانية، 80، 166، 191-194، 196، 197، 200، 317، 500؛ درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثاني، 20، 159، 164، 169، 172، 203؛ الجزء الثالث، 302، 323، 324؛ الجزء الرابع، 26، 282، 284؛ الجزء السادس، 86، 247، 248؛ الجزء الثامن، 286؛ الجزء التاسع، 276، 397، 400-404، 407، 409، 415، 416، 419-425، 427، 429، 431، 432، 434؛ بيان تلبيس الجهمية، الجزء الثاني، 298؛ الجزء الخامس، 240؛ منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، 178، 194، 195، 219، 268، 338، 338، 348، 402، 422؛ الجزء الخامس، 455؛ مجموعة الفتاوى، الجزء التاسع، 69؛ الجزء 12، 112؛ الجزء 16، 215-216؛ الجزء 17، 33، الجزء 18، 15؛ الجزء 21، 33، 113؛ الجزء 23، 153، 170، الجزء 25، 60؛ الجزء 26، 38؛ الجزء 32، 126؛ الرد على المنطقيين، 523.

58. ابن تيمية، شرح الأصبهانية، 80.  
59. يقول ابن تيمية عن أبي البركات: "وأبو البركات وأمثاله قد ردوا على أرسطو ما شاء الله، لأنهم يقولون: إنما قصدنا الحق وليس قصدنا التعصب لقائل معين ولا لقول معين." الرد على المنطقيين، 207. ويقول في موضوع لاحق: "وعلى طريقتهم مشى أبو البركات صاحب المعتر، لكنه لم يقلدهم تقليد غيره، بل اعتبر ما ذكره بحسب نظره." الرد على المنطقيين، 336.

60. ابن تيمية، شرح الأصبهانية، 191-200. وقد استعملنا مصطلح "بديل فلسفي" قبل أن نطالع مقالة لأيمن شحادة يؤكد فيها على الفكرة ذاتها، لكنه يعود ليقول بمحدودية هذا الدور الذي كان من المفترض لكتاب المعتر في الحكمة أن يلعبه: "قدم المعتر [في الحكمة] لأبي البركات البغدادي بديلاً فلسفياً جدياً ونقداً لابن سينا. إلا أنه على الرغم من أن فلسفة البغدادي كان لها تأثير أكبر في وسطها، بالنظر إلى توافقها العام مع عقيدة أهل السنة، فقد كانت لها حدودها الجدية التي لم تسمح لها من أن تكون البديل المثالي." والنص الإنجليزي يقول:

وإلى جانب البغدادي، تظل مكانة ابن رشد في أعمال ابن تيمية ذات أهمية كبرى. وهنا يجب أن نقول إن كتابات ابن تيمية تشهد لاطلاعه الواسع على أربعة من نصوص ابن رشد على الأقل، وهي تهافت التهافت، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، والمسألة في أن الله تعالى يعلم الجزئيات، وفصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. ويظهر هذا الاطلاع في إحالة ابن تيمية عليها في مختلف أعماله وذكره لها ومناقشتها والاعتراض عليها أو الاتفاق معها، بل يظهر، أساساً، في نقل ابن تيمية مقاطع طويلة من نصوص ابن رشد قبل الرد عليها؛ وقد أظهرنا ذلك في عمل أفردناه لهذا الموضوع.<sup>61</sup>

وكان يوسف رزق الشامي قد تقدم فرصد قائمة أولية تضم أسماء الفلاسفة وأعمالهم التي اقتبسها ابن تيمية في كتبه. وبعد العودة إلى هذه الأخيرة، تبين لنا أن تلك القائمة يمكن أن تكون أدق وأوسع بكثير.<sup>62</sup> وبالجملة، يمكن للمرء أن يجد ضمن أعمال ابن تيمية أسماء الأعلام وعناوين الكتب التالية، فضلاً عن تلك التي خصصنا لها الفقرات أعلاه:

أقليدس (ت. 285 ق.م.)؛<sup>63</sup> وبطلميوس القلوذي (ت. 160م) وعمله المجسطي؛<sup>64</sup> وجالينوس (ت. 210م) وعمله أخلاق النفس، وفهرست أعماله؛<sup>65</sup> وبرقليس (ت. 485م)؛<sup>66</sup> والكندي (ت. 256هـ/873م)؛<sup>67</sup> ورسائل إخوان الصفا (الثالث

“Abu al-Barakat al-Baghādī’s (d. 560/1164-5) Mu’tabar, which presented a serious *falsafi* alternative to, and criticism of, Ibn Sina. Yet, although Abu al-Barakat’s philosophy had much influence in this milieu, due to its general agreement with the orthodox creed, it had serious limitations that disallowed it from becoming an ideal alternative.” Ayman Shihadeh, “From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology,” *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005): 141-79, 150.

وقد ترجم المؤلف نفسه هذه المقالة إلى العربية، مع نوع من التحوير، حيث يقول عن كتاب المتبر في الحكمة بأنه قد “قدم بديلاً ونقداً فلسفياً جاداً لابن سينا. لكن على الرغم من الأثر الكبير لفلسفة أبي البركات في هذه الفترة نظراً لموافقته عقيدة أهل السنة في بعض المسائل، فقد شابهها بعض القصور الذي منع من صيرورتها بديلاً مثالياً.” “أيمن شحادة”، من الغزالي إلى الرازي: تطور علم الكلام الفلسفي في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، “ضمن بين الفلاسفة والرياضيات: من ابن سينا إلى كمال الدين الفارسي، إشراف رشدي راشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، 566، 600-555.

61. Ben Ahmed, “Ibn Rushd in the Hanbalī Tradition,” 565-73.
62. رزق يوسف الشامي، “ابن تيمية: مصادره ومنهجه في تحليلها”، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد 38، الجزآن 1-2 (يناير/يوليوز 1994)، 183-269، وليس غرضنا هنا أن نقدم قائمة أوفى.
63. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء العاشر، 60.
64. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، 318؛ درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 158؛ الجزء الخامس، 68؛ الجزء العاشر، 60، 301. شرح الأصبهانية، 567؛ الرد على المنطقيين، 265، 272، 283، 393.
65. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الثاني، 572؛ الجزء السادس، 289؛ درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 184، 196، 197؛ الجزء الثامن، 44، 278؛ شرح الأصبهانية، 567، 596؛ الرد على المنطقيين، 393.
66. انظر: درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 152؛ الجزء الرابع، 89؛ الجزء السابع، 385؛ الجزء الثامن، 172، 250، 302.
67. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 167، 199؛ درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثالث، 74.

الهجري/العاشر الميلادي)؛<sup>68</sup> ومصحف القمر لأبي معشر البلخي (ت. 272هـ/886م)؛<sup>69</sup> وثابت ابن قرة (ت. 288هـ/901م) صاحب الزيج؛<sup>70</sup> وأبو بكر بن زكريا الرازي (ت. 311هـ/923م)؛<sup>71</sup> ومتى ابن يونس (ت. 328هـ/939م)؛<sup>72</sup> وأبو يعقوب السجستاني (ت. 361هـ/971م) وأعماله الافتخار والأقاليد الملكوتية والرسائل؛<sup>73</sup> ومحمد بن يوسف العامري (ت. 381هـ/992م)؛<sup>74</sup> وكوشيار الديلمي (ت. 420هـ/1029م)؛<sup>75</sup> وابن الهيثم (ت. 430هـ/1040م)؛<sup>76</sup> وصاعد الأندلسي (ت. 462هـ/1070م)؛<sup>77</sup> ومصارعة الفلاسفة والملل والنحل للشهرستاني؛<sup>78</sup> ورسالة حي ابن يقظان لابن طفيل (ت. 581هـ/1185م)؛<sup>79</sup> والسهروردي المقتول (ت. 587هـ/1191م)؛<sup>80</sup> وموسى ابن ميمون القرطبي (ت. 1204م) ودلالة الحائرين؛<sup>81</sup> والخونجي (ت. 646هـ/1248م) وكشف أسرار المنطق والموجز له أيضا؛<sup>82</sup> وأثير الدين الأبهري (ت. 663هـ/1264م) وكتابه كشف الحقائق

68. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 11؛ الجزء الخامس، 10، 26؛ الجزء السادس، 242؛ بيان تلبس الجهمية، الجزء الثاني، 484؛ الجزء الخامس، 268؛ منهاج السنة النبوية، الجزء الثاني، 465؛ الجزء الرابع، 54؛ بغية المرئاد، 180؛ شرح الأصبهانية، 462، 588، 647، 723؛ الرد على المنطقيين، 444، 447، 487.
69. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 287.
70. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 313؛ الجزء التاسع، 274-272، 280-278، 283، 284، 286، 317، 318؛ الرد على المنطقيين، 287.
71. ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الثاني، 279، 281، 282، 572؛ بيان تلبس الجهمية، الجزء الأول، 476؛ الجزء الثاني، 23؛ درء تعارض العقل والنقل، الجزء التاسع، 346.
72. ابن تيمية، شرح الأصبهانية، 567، 596.
73. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الثامن، 27؛ درء تعارض العقل والنقل، الجزء الخامس، 18، 323؛ الجزء الثامن، 132؛ شرح الأصبهانية، 522؛ الصفدية، الجزء الأول، 276، 301؛ الجزء الثاني، 1.
74. ابن تيمية، الجواب الصحيح، الجزء السادس، 498-499؛ درء تعارض العقل والنقل، الجزء السادس، 211؛ الرد على المنطقيين، 337، 447.
75. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 265.
76. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثاني، 281؛ الجزء السادس، 212.
77. ابن تيمية، الجواب الصحيح، الجزء السادس، 498.
78. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء السادس، 306. عن الملل والنحل، انظر: درء تعارض العقل والنقل، الجزء 11، 345. وسنقف أدناه عند موقف ابن تيمية من منجز الشهرستاني.
79. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 11؛ الجزء السادس، 56، 241؛ شرح الأصبهانية، 653؛ الرد على المنطقيين، 517.
80. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، 358؛ الجزء الثالث، 288، 299؛ الجزء الخامس، 334؛ الجزء الثامن، 24؛ الرد على المنطقيين، 140، 390. وبخصوص حضور السهروردي في درء تعارض العقل والنقل، انظر فهرس الأعلام بالجزء 11، 137-138.
81. ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، الجزء الثاني، 290؛ درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 131؛ الجزء السابع، 94؛ منهاج السنة، الجزء الثالث، 287.
82. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 114، 248؛ درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 162؛ الجزء الثالث، 262، 264.

وتحرير الدلائل في تقرير المسائل؛<sup>83</sup> وابن سبعين (ت. 669هـ/1269م)؛<sup>84</sup> وابن كمونة اليهودي (ت. 1284م)؛<sup>85</sup> ونصير الدين الطوسي (ت. 672هـ/1274م) وأعماله شرح الإشارات والتبنيات وتلخيص المحصل؛<sup>86</sup> وابن المطهر الحلي (ت. 726هـ/1325م)، وكتابه الأسرار الخفية في العلوم العقلية؛<sup>87</sup> وأسماء وعناوين أخرى.

وفي الواقع، فإن تحديد المصادر التاريخية والنصوص الفلسفية التي استعملها ابن تيمية في أعماله يظل طموحاً؛ ولا نتصور أن يحصل في مقالة أو دراسة منفردة، بالنظر إلى شساعة المتن، إذ الأمر يتعلق بعشرات آلاف الصفحات.<sup>88</sup> فضلاً عن أن إحالاته على الكتب والأفكار الفلسفية وأعلام الفلاسفة تعد بالآلاف، دون أدنى مبالغة. وعموماً، فإن اللائحة المذكورة أعلاه، وهي بعيدة عن أن تكون شاملة، تفتح نافذة ما للوقوف على مكتبة ابن تيمية ومكوناتها. وباختصار شديد، إن أعمال الرجل تعكس، في تقديرنا، الوضعية التي وصل إليها انتشار الأفكار والأعمال الفلسفية في العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر.

## 2. سموم الفلاسفة

سبق ليحيى ميشو أن قال: "إن عدد مراجع ابن تيمية يسمح لنا باعتباره أهم قارئ للفلسفة في العالم السني بعد فخر الدين الرازي."<sup>89</sup> ولسنا نختلف مع ميشو في هذا القول إلا من جهة بعينها نريد أن نؤكد من خلالها أن ابن تيمية كان، من الناحية المذهبية على

83. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 141؛ درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 379، 380، 385، 387، 391، 393؛ الجزء الثالث؛ 178، 210، 243؛ الجزء الرابع، 26؛ الجزء السادس، 185، 187، 189؛ الجزء الثامن، 273، 284؛ الجزء التاسع، 247.

84. يحيل ابن تيمية بكثرة على المتصوف والفيلسوف المغربي ابن سبعين وينقل منه ويناقشه؛ بل إن العنوان الثاني لبغية المرتاد هو السبعينية؛ انظر بغية المرتاد، 447. وانظر أيضاً: درء تعارض العقل والنقل، الجزء السادس، 168؛ ومواضع مختلفة من الرد على المنطقيين. ونرجو أن نفردهما بحثاً مستقلاً.

85. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الخامس، 87.

86. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الثالث، 248، 299؛ درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثالث، 161، 334؛ الجزء الرابع، 257؛ الجزء الخامس، 67، 68، 87؛ الجزء السادس، 55، 78، 97، 126؛ الجزء الثامن، 263؛ الجزء التاسع، 402؛ الجزء العاشر، 39-46، 54، 57، 59، 61، 65، 69، 75، 77، 81، 111، 164، 166، 167، 174-177؛ الرد على المنطقيين، 397-399، 402-404، 416.

87. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 126، 141.

88. يقع مجموعة الفتاوى في 37 مجلداً؛ ودرء تعارض العقل والنقل في 11 مجلداً، ومنهاج السنة النبوية في تسعة مجلدات، وبيان تلبيس الجهمية في تسعة مجلدات، والصفدية في مجلدين، والجواب الصحيح في سبعة مجلدات، والفتاوى الكبرى في سبعة مجلدات، ومجموعة الرسائل الكبرى في مجلدين... إلخ. والأعمال المفهرسة فهرسة جيدة تعين فعلاً في حصر مصادر ابن تيمية، لكنها لا تغني عن قراءة المتن.

89. Yahya Michot, "Vanités intellectuelles: L'impasse des rationalismes selon le Rejet de la contradiction d'Ibn Taymiyya," *Oriente Moderno* 19 (80), n. s. (2000): 597-617, 599.

الأقل، في وضع أكثر أريحية من الرازي بالقياس إلى تاريخ الفلسفة. إن وضعية ابن تيمية بوصفه خصماً للفلاسفة، لكل الفلاسفة، جعلت منه قارئاً لكل ما توفر لديه من نصوص فلسفية، دون أن يخضع لتوجيه مذهب فلسفي مسبق، من شأنه أن يحول دون تحرير روايته عن بقية المذاهب.

ويبدو جلياً، الآن، أن انشغال ابن تيمية بالكتابات والمسائل الفلسفية لم يكن مجرد حدث عارض في مساره الفكري. إذ إن قراءة هذه الأعمال واقتباسها ومناقشتها لا بد أنها قد أخذت حيزاً زمنياً من حياته، وجهداً فكرياً في مساره.

غير أن هذا النوع من الانشغال النظري بعلوم الأوائل لم يكن مُرحباً به كلياً في الأوساط التي كان ابن تيمية يتحرك فيها. فهذا ابن رجب الحنبلي، المحدث وصاحب الذيل على طبقات الحنابلة يقر في المدخل الذي خصه به في ذيله أن الرجل قد "أحكم الحساب والجبر والمقابلة وغير ذلك من العلوم. نظر في علم الكلام والفلسفة، وبرز في ذلك على أهله، ورد على رؤسائهم وأكابرهم."<sup>90</sup> غير أنه يضيف في موضع لاحق أن "طوائف من أئمة أهل الحديث وحفاظهم وفقهائهم كانوا يحبون الشيخ ويعظمونه، ولم يكونوا يحبون له التوغل مع أهل الكلام ولا الفلاسفة، كما هو طريق أئمة أهل الحديث المتقدمين، كالشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد ونحوهم."<sup>91</sup> ولعل ابن رجب كان يُدوّن هذا وشمس الدين الذهبي (ت. 748هـ/1348م) في ذهنه؛ سيما وأن هذا الأخير لم يتردد في تقديم النصيحة لشيخه ابن تيمية بعدما رأى انزياحه عن الخط الذي يرتضيه له. ويقول في نصيحته تلك: "وكثرة الكلام بغير دليل تُقسي القلب إذا كان في الحلال والحرام، فكيف إذا كان في عبارات اليونانية والفلاسفة وتلك الكفریات التي تعمي القلوب؟ والله قد صرنا ضحكة في الوجود. فإلى كم تنبش دقائق الكفریات الفلسفية لترد عليها؟ يا رجل، قد بلغت سموم الفلاسفة ومصنفاتهم مرات، وبكثرة استعمال السموم يدمن عليها الجسم وتكمن، والله، في البدن."<sup>92</sup>

90. ابن رجب، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، سيرة رقم 495، 388.

91. ابن رجب، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، سيرة رقم 495، 394.

92. شمس الدين الذهبي، النصيحة الذهبية لابن تيمية نشر ضمن بيان زغل العلم والطلب للحافظ الكبير مؤرخ الإسلام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة 748هـ وبليته النصيحة الذهبية لابن تيمية، عن نسخة محمد زاهد الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت.)، 36. وقد صدرت أول الأمر عام 1928. ويقول الذهبي: "الحكمة الفلسفية: ما ينظر فيها من يرجى فلاحه، ولا يركن إلى اعتقادها من يلوح نجاحه، فإن هذا العلم في شق، وما جاءت به الرسل في شق. لكن ضلال من لم يدر ما جاءت به الرسل بالفلسفة أشد من ضلال من علم شيئاً من الإسلام، فواغوثاه بالله، إذا كان الذين قد انتدبوا للرد على الفلاسفة [قد حاروا] ولحقتهم كسفة، فما الظن بالمردود عليهم؟ وما دواء هذه العلوم إلا الحرق والإعدام من الوجود، والأخذ على أيدي القائلين بها بما يردعهم، إذ

ولا شك أن صورة متعاطٍ لسموم الفلاسفة تختلف كثيرا عن الصورة الرائجة عن مُفت سلفي حنبلي، لا يتردد في تكفير الفلاسفة وفي اتهام النظار بتعاطيهم للعلوم الفلسفية. فقد درجت الدراساتُ على تقديم ابن تيمية في حلة فقيه متشدد وجه أعنف النقد للمتكلمين وللمتصوفة وللflasفة من المسلمين ومن غيرهم؛ وهي صورة مباينة لتلك التي يظهر فيها الرجل مُتوغلا مع هؤلاء، وناشأ في دقائقهم، مدمنا على كتبهم، التي هي أشبه، في خيال شمس الدين الذهبي، بالسموم التي تحكم بدن الإنسان عند الإسراف في تعاطيه لها.

تُظهر لنا هذه الصورةُ ابنَ تيمية ضحيةً لسموم الفلاسفة وقد تمكنت هذه من روحه، فصار غير قادر على التخلص منها. وللتذكير، فهذه صورة غير بعيدة عن تلك التي يُظهر فيها هو مفكرا آخر عرف بنقده الشديد للفلسفة وتكفيره للفلاسفة، وهو الغزالي، بمظهر المعلول الذي سببُ علته شفاءُ ابن سينا، مع ما في الصورة الاستعارية من مفارقة؛ فنجد عنده: "يقال: أبو حامد أمرضه الشفاء."<sup>93</sup> وفي السياق ذاته يستشهد بأبيات لأبي بكر ابن العربي المعافري، الذي كان بدوره تلميذا للغزالي، ينشد فيها:<sup>94</sup>

برئنا إلى الله من معشر بهم مرض من كتاب الشفاء  
وكم قلت يا قوم أنتم على شفا جرف من كتاب الشفاء

ويستشهد، أيضا، بقول ينسبه إليه يرد فيه: "شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر."<sup>95</sup> ويرد هذا القول في المدخل الذي خصصه

الدين مازال كاملا حتى عربت هذه الكتب، ونظر فيها المسلمون." بيان زغل العلم، حققه أبو الفضل القونوي (دمشق: دار الميمنة، 2013)، 89. ويجدر بنا أن نذكر أن فرقة اليونسية المذكورة في كلام الذهبي أعلاه إنما المقصود بها في الغالب فرقة من الشيعة من أصحاب يونس بن عبد الرحمن بن القمي. انظر بخصوصه: أبو الحسن الأشعري، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 35، "وهو [يونس] من مشبهة الشيعة" الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، 220. وفي نسبة الذهبي ابن تيمية إلى اليونسية ما يفيد اتهامه بالتشبيه.

93. ابن تيمية، بغية المرتاد، 449. و"يقولون أبو حامد أمرضه الشفاء." ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 510. ويبدو أن الأصل في هذه الاستعارة يعود إلى الغزالي نفسه، وربما إلى من جاء قبله، فقد نسب الشيء نفسه إلى أستاذه أبي المعالي الجويني. "وقال ابن ممتي: كنت في مجلس الفاضل فحدثه بعض حاضري مجلسه أن الغزالي لما ورد بغداد سئل عن أبي المعالي الجويني، فقال: تركته بنيسابور وقد أسقمه الشفاء، وقد كان شرع في مطالعة كتاب الشفاء لابن سينا، قال: فجعل القاضي يتعجب من حسن قوله أسقمه الشفاء ويتأيل له ويقول: والله إن هذا كلام حسن بديع. وكان عنده ابن ولد الوزير ابن هبيرة فقال: كلام جدي في هذا المعنى أحسن وأبلغ قال له: وما هو؟ قال: قوله الشفاء ترك الشفاء، والنجاة ترك النجاة، فقال الفاضل: لا ولا كرامة، بين الكلامين بون لا يطلع عليه إلا أرباب الصنائع." صلاح الدين بن أبيب الصفدي، الوافي بالوفيات، الجزء الثامن عشر، عناية أيمن فؤاد السيد (شتوتغارت: فرانزشتاينر، 1991)، 346-347.

94. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 510.

95. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 8. وانظر أيضا مجموعة الفتاوى، المجلد 13، 127. لم نقف على مصدر لابن العربي ترد فيه هذه القولة. في مقابل ذلك نجد في العواصم من القواصم يقول: "وقد جاء الله، كما

شمس الدين الذهبي، تلميذ ابن تيمية، لأبي حامد الغزالي، بالصيغة الآتية: "شيخنا أبو حامد بلغ الفلاسفة، وأراد أن يتقيأهم، فما استطاع."<sup>96</sup> وهكذا، فقد أجرى الغزالي كتب الفلاسفة مجرى بلعومه إلى معدته،<sup>97</sup> لكنه ظل عاجزا عن التخلص منهم؛ وبلغه أقل مجازية إن "في كلام أبي حامد من الموافقة للفلاسفة مواضع كثيرة كما هو معروف."<sup>98</sup>

قدمنا، بطائفة عاصمة، تجردت لهم [للفلاسفة] وانتدبت بتسخير الله، وتأييده، للرد عليهم ممن قدمنا ذكره من أعيان الأئمة، إلا أنهم لم يكلموهم بلغتهم، ولا ردوا عليهم بطريقتهم، وإنما ردوا عليهم وعلى إخوانهم المتدعة، بما ذكره الله في كتابه، وعلمه لنا على لسان رسوله، فلما لم يفهموا تلك الأغراض، بما استولى على قلوبهم من صدى الباطل، طفقوا يهزأون من تلك العبارات، ويطعنون في تلك الدلالات، وينسبون قائلها إلى الجهالات، ويضحكون مع أقرانهم في الخلوات، فانتدب للرد عليهم بلغتهم، ومكافحتهم بسلاحهم، والنقض عليهم بأدلتهم أبو حامد الغزالي، فأجاد فيما أفاد، وأبدع في ذلك ما أراد الله وأراد، وبلغ في فضيحتهم المراد، فأفسد قولهم من قوله، وذبحهم بمداهم. فكان من جيد ما أتاه، وحسن ما رواه ورأه، وأفرد عليهم فيما يختصون به دون مشاركة أهل البدع لهم كتابا ساهمتهافت الفلاسفة ظهرت فيه منته. أبو بكر ابن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق عمار الطالبي (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1997)، 77-78.

96. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، الجزء التاسع عشر، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984) الطبعة السابعة والعشرون، سيرة رقم 204: "الغزالي": 332-346، 327. يقول الذهبي أيضا: "ألف الرجل في ذم الفلاسفة كتاب التهافت، وكشف عوارهم، ووافقهم في مواضع، ظنا منه أن ذلك حق، أو موافق للملة، ولم يكن على علم بالآثار ولا خبرة بالسنن النبوية القاضية على العقل، وحبب إليه إيمان النظر في كتاب رسائل إخوان الصفا، وهو داء عضال وجرب مُرد، وسم قتال، ولولا أن أبا حامد من كبار الأذكياء، وخيار المخلصين، لتلف." سير أعلام النبلاء، 328. وينقل الذهبي عن أبي عبد الله المازري (536هـ/1141م) شهادته في الغزالي؛ ومن بين ما يرد فيها: "وقد كان رجل يعرف بابن سينا، ملأ الدنيا تصانيف، أدته قوته في الفلسفة إلى أن حاول رد أصول العقائد إلى علم الفلسفة، وتلطف جهده حتى تم له ما لم يتم لغيره، وقد رأيت جملا من دواوينه، ووجدت أبا حامد يعول عليه في أكثر ما يشير إليه من علوم الفلسفة." سير أعلام النبلاء، 341. ويرد الكلام نفسه تقريبا عند ابن تيمية: "قال [=المازري]: "ووجدت الغزالي يعول عليه في أكثر ما يشير إليه في علوم الفلسفة، حتى إنه في بعض الأحيان ينقل نص كلامه من غير تغيير، وأحيانا يغيره وينقله إلى الشرعيات أكثر مما نقل ابن سينا؛ لكونه أعلم بأسرار الشرع منه." فعلى ابن سينا ومؤلف رسائل إخوان الصفا عول الغزالي في علم الفلسفة." شرح الأصفهانية، 647. وشهادة المازري أوردتها أيضا تاج الدين السبكي في المدخل الذي خص به الغزالي في طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، الجزء السادس (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1964)، 240-241. ويبدو أن الغزالي قد اطلع فعلا على مثل هذه الانتقادات التي صدرت - أو يتوقع أن تصدر - من مجاليه في حق أعماله، وخاصة إحياء علوم الدين، حيث يقول في المنقذ، وفي القسم الخاص بالفلسفة: "ولقد اعترض على بعض الكلمات المشوثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين طائفة من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم، ولم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم، وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل، مع أن بعضها من مولدات الخواطر، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر، وبعضها يوجد في الكتب الشرعية، وأكثرها موجود معناه في كتب الصوفية. وهب أنها لم توجد إلا في كتبهم، فإذا كان ذلك الكلام معقولا في نفسه، مؤيدا بالبرهان، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة، فلم ينبغي أن يهجر ويترك؟ فلو فتحنا هذا الباب، وتطرقنا إلى أن يهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل، للزمنا أن نهجر كثيرا من الحق، ولزمنا أن نهجر جملة آيات من آيات القرآن وأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية، لأن صاحب كتاب إخوان الصفا أوردتها في كتابه مستشهدا بها ومستدرجا قلوب الحمقى بواسطتها إلى باطله؛ ويتداعى ذلك إلى أن يستخرج المبطلون الحق من أيدينا بإيداعهم إياه كتبهم. وأقل درجات العالم: أن يتميز عن العامي الغمر، فلا يعاف العسل، وإن وجده في حجمة الحجام، ويتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل." المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط. 7 (بيروت: دار الأندلس، 1967)، 88-89.

97. ولا تخفى الإشارة في هذا القول إلى أن الغزالي لم يتمثل أقوال الفلاسفة جيدا، فقد أدخلها عبر "بلعومه" إلى معدته دون مضغ.

98. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء السادس، 210. ويجدر بنا أن نشير إلى أن تاج الدين السبكي - المعروف بمبالغاته - قد ذهب إلى تبرئة الغزالي من عواقب الفلسفة؛ إذ على الرغم من نضاله ضد الفلاسفة المعتدين فإنه قد ظل بريئا تماما من أفكارهم؛ حيث يقول عنه إنه قد "جاء والناس إلى رد فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصايح السوء،

ولكن، هل كان ابن تيمية أحسن حالا من أبي حامد؟ وهل تخلص فعلا من "سمومهم" بعد إقباله على مصنفاتهم؟ ليس هاهنا مقام الجواب عن هذا السؤال بتفصيل، لذلك نقول إجمالاً: لقد هاجم ابن تيمية الرازي وابن سينا وإخوان الصفا والفارابي وابن رشد وغيرهم؛ ولكنه في الآن نفسه: "يعترف كثيراً بتأثير فلاسفة كأبي البركات البغدادي عليه، وكذلك تأثير المفكر المعتزلي أبي الحسين البصري، ويعترف في مناسبات أقل بتأثير ابن رشد، ويعترف في مناسبات نادرة بتأثير بقية الفلاسفة كابن سينا. والحقيقة أنه تأثر كثيراً بكل هؤلاء وفي مقدمتهم أبو البركات البغدادي الذي يُطلق عليه (إمام الفلاسفة)، وابن رشد الحفيد الذي يثمن في كثير من الأحيان مواقفه. أما أبو الحسين البصري فيتعرض لإشادة في أماكن كثيرة من كتابات ابن تيمية.<sup>99</sup> ولا مجال هنا لاستعراض صلات ابن تيمية بكل هؤلاء الأعلام، على أهمية هذه المواضع، لذلك سنقف عند صلته بواحد منهم وهو ابن رشد وأثر ذلك على رؤيته لتاريخ الفلسفة في الإسلام.

### ثانياً: تأثير ابن رشد

#### 1. ابن رشد إمام الفلاسفة

أما بخصوص ابن رشد، فيمكن القول إن نقد ابن تيمية لابن رشد يظل الأهم والأعمق إلى اليوم. صحيح أن الدارسين، اليوم، قد بدأوا في التعرف على نصوص تشهد للنقد الذي تلقته نصوص ابن رشد في العموم؛ وقد وقفنا عندها في موضع منفرد، لكنها في العموم وإلى الآن، تظل محدودة، كما وكيفا، مقارنة بما ضمنه ابن تيمية أعمالاً عدة له. وقد سعى دارسون إلى إظهار تفاصيل هذه الانتقادات التي وجهها هذا الأخير إلى التصورات الفلسفية لابن رشد سواء في الكشف أو في التهافت. وتوالت الدراسات في هذا الموضوع بشكل لافت في السنوات الأخيرة.<sup>100</sup>

وأفقر من الجذباء إلى قطرات الماء، فلم يزل يناضل عن الدين الخنفي بجلاد مقاله؛ ويحمي حوزة الدين، ولا يلطخ بدم المعتدين حد نصاله، حتى أصبح الدين وثيق العرى، وانكشفت غياهب الشبهات، وما كان إلا حديثاً مفترى. " طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، الجزء السادس (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1964)، 193. ويعود في موضع لاحق - في معرض رده على انتقادات تقي الدين ابن الصلاح ويوسف الدمشقي والمازري تجاه الغزالي - إلى هذه المسألة معبراً عنها كما يلي: "فما أشبه هؤلاء الجماعة، رحمهم الله، إلا يقوم متعبدين، سليمة قلوبهم، قدر كنوا إلى الهوينا، فرأوا فارساً عظيماً من المسلمين، قد رأى عدواً عظيماً لأهل الإسلام، فحمل عليهم، وانغمس في صفوفهم، وما زال في غمرتهم حتى فل شوكتهم، وكسرهم، وفرق جماعتهم شذر مذر، وقلق هام كثير منهم، فأصابه يسير من دمائهم، وعاد سالماً، فرأوه، وهو يغسل الدم عنه، ثم دخل معهم في صلاتهم، وعبادتهم، فتوهموا أيضاً أثر الدم، فأذكروا عليه. " طبقات الشافعية الكبرى، الجزء السادس، 254.

99. عبد الحكيم أجهر، ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام (بيروت-البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، 21-22.

100. أشرنا أعلاه إلى بعض من هذه الدراسات التي اهتمت بنقد ابن تيمية لابن رشد.

غير أنه، وبعيدا عن هذه الصورة النقدية السلبية، يبدو لنا من السهولة بمكان أن نكتشف الأرضية المشتركة التي كانت تجمع ابن رشد وابن تيمية، حيث يظهران على توافق كبير في عدد غير قليل من المسائل، كما أشار عبد الحكيم أجهر في النص الذي استشهدنا به أعلاه، وحيث يظهر تبني أبي العباس لغير قليل من مواقف أبي الوليد. وفي الواقع، فإن هذه الأرضية المشتركة وهذا التوافق هما ما يفسر المكانة المتميزة التي كان يحظى بها هذا الأخير في أعين الأول. فهما، من جهة أولى، تجمعهما الخصومة الشديدة للمذهب الأشعري ولل فلسفة السينوية. ومن جهة ثانية، يظهر ابن رشد (بالإضافة إلى أبي البركات البغدادي)، في نصوص ابن تيمية، في وضع يؤهله لأن يكون السلطة العلمية التي تكسر التوافق المشهود على فلسفة ابن سينا بين أتباعه؛ ومن ثم بديلا لها. وإلى ذلك يمكن تدعيم الأرضية المشتركة بين فيلسوف قرطبة وشيخ الإسلام بالسعة المعرفية التي كانت للأول بخصوص ابن حنبل والحنابلة. فالواقف الفقهية والأصولية لهؤلاء حاضرة بشكل لافت في أعمال ابن رشد؛ فقد ذكر ابن حنبل مرات عدة في بداية المجتهد ونهاية المقتصد؛ كما ذكر مذهبه بخصوص التجسيم وانتقده في فصل المقال وفي الكشف، كما يظهر في واحد من النصوص التي لا توجد في نشرات الكشف المعروفة اليوم واحتفظ بها ابن تيمية نفسه في الدرء.<sup>101</sup>

وعموما، فعبارات ابن تيمية، وكذا تلميذه ابن قيم الجوزية، تشهد لتلك المكانة المتميزة التي يحظى بها ابن رشد عندهما، مع أنهما يعرفان جيدا أنه فيلسوف ومشائي. وهكذا فـ”القاضي أبو الوليد بن رشد الحفيد الفيلسوف“<sup>102</sup> ”من العقلاء“<sup>103</sup> ومن

101. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء العاشر، 249؛ حيث يرد ما يلي: ”ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقد في الخالق أنه جسم لا يشبه الأجسام؛ وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم. [وهؤلاء أيضا قد ضلوا إذ صرحوا بما ليس حقا في نفسه، وما يوهم أيضا التشابه بين الخالق والمخلوق. وإنما صرح الشرع بأشياء توهمها لا يضر، فتوهمها من كان من الناس لا يقدر أن يتصور موجودا ليس بجسم، ولا أيضا إذا سمع تلك الأشياء خيف عليه أن يتطرق ذهنه إلى القول بالجسمية. وهذه هي حال جمهور الناس. لأن الذين يتطرق لهم من ذلك إثبات الجسمية هم القليل من الناس؛ وهؤلاء يفرضهم الوقوف على الدلائل التي توجب نفي الجسمية.“ وانظر أيضا، نسخة فاضل أحمد باشا كوبريلي 1601، 143 ظ-144 و. ولا توجد الزيادة التي وضعناها بين معقوفتين في نسخة كتاب الكشف المحفوظة في خزنة دير الإسكوريال، 632، ولا في أي من نشراته المعروفة اليوم. انظر ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق محمود قاسم، الطبعة الثانية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964)، 170-171؛ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، 139؛ هذا ولا توجد أيضا عند بيان تلبيس الجهمية، الجزء الأول، 236.

102. ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، الجزء الأول، 155.

103. نفسه، 235.

”أذكياء النظار،“<sup>104</sup> و”من فضلاء الفلاسفة المنتصرين لهم،“<sup>105</sup> والمتعصبين لهم.<sup>106</sup> وهو ”من أخبر الناس بمقالات أرسطو وأصحابه، ومن أكثر الناس عناية بها وقولا بها وشرحها لها وبيانا لما خالفه فيه ابن سينا وأمثاله.“<sup>107</sup> وهو ”من أتبع الناس لمقالات المشائين: أرسطو وأتباعه، ومن أكثر الناس عناية بها، وموافقة لها، وبيانا لما خالف فيه ابن سينا وأمثاله.“<sup>108</sup> ويضيف: ”القاضي أبو الوليد ابن رشد الحفيد الفيلسوف، مع فرط اعتناؤه بالفلسفة وتعظيمه لها، ومعرفته بها، حتى يأخذها من أصولها فيقرأ كتب أرسطو وذويه، ويشرحها ويتكلم عليها ويبين خطأ من خالفهم، مثل ابن سينا وذويه. وصنف كتباً متعددة مثل كتاب تهافت التهافت في الرد على أبي حامد فيما رده على الفلاسفة في كتاب تهافت الفلاسفة وكتاب فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وغير ذلك.“<sup>109</sup> وقد كان أحد ”حذاق الفلاسفة“<sup>110</sup> وهو من ”أتباع الفلاسفة“<sup>111</sup> ”المنتسبين إلى الإسلام،“<sup>112</sup> لكنه إمامهم، أحذق بهم وأعلم من النصارى. وابن القيم، بدوره، يقول: ”أعلم الناس في زمنه بمقالاتهم [الفلاسفة] أبو الوليد ابن رشد.“<sup>112</sup> ويصفه بالفيلسوف ”المطلع على مقالات القوم الذي هو أعرف بالفلسفة من ابن سينا وأضرابه.“<sup>113</sup> وصحيح أن ابن رشد فيلسوف باطني في نظر ابن تيمية لكنه يظل أعقلهم؛<sup>114</sup>

104. نفسه، 375.

105. نفسه، 399.

106. يقول: ”ابن رشد يتعصب للفلاسفة.“ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء العاشر، 143.

107. ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، الجزء الأول، 155. وإحدى المسائل التي تثيرها أقوال ابن تيمية هنا هي: هل كانت شروح ابن رشد على أعمال أرسطو بين يدي ابن تيمية، طالما أنه يعرف أن أبا الوليد من الشراح.

108. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء السادس، 210.

109. ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، الجزء الأول، 235.

110. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء العاشر، 317. ويقول أيضاً: ”ابن رشد من حذاق الفلاسفة.“ شرح الأصبهانية، 184.

111. الجواب الصحيح، الجزء الخامس، 36.

112. ابن القيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، حققه محمد عزيز شمس، خرج أحاديثه مصطفى بن سعيد إيتيم (جدة. دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 1432)، 1020.

113. ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان، 1019.

114. يميز ابن تيمية في الباطنية بين باطنيتين واحدة عملية والأخرى علمية، ويدخل ابن رشد ضمن هذه الأخيرة. يقول: ”وحقيقة الأمر أن اسم الباطنية قد يقال في كلام الناس على صنفين أحدهما: من يقول إن للكتاب والسنة باطنا يخالف ظاهرهما. فهؤلاء هم المشهورون عند الناس باسم الباطنية من القرامطة وسائر أنواع الملاحدة، وهم الذين عناهم هذا الفيلسوف [ابن رشد في كتاب الكشف] وهؤلاء في الأصل قسيمان: [قسم] يرون ذلك في الأعمال الظاهرة: حتى في الصلاة والصوم والحج والزكاة وتحريم المحرمات من الفواحش، والظلم والشرك، ونحو ذلك: فيرون أن الخطاب المبين لوجوب هذه الواجبات وتحريم المحرمات ليس هو على ظاهره المعروف عند الجمهور، ولكن لذلك أسرار وبواطن يعرفونها، كما يقولون: الصلاة معرفة أسرارنا، والصوم كتمان أسرارنا، والحج الزيارة إلى شيوخنا القديسين. فهؤلاء زنادقة منافقون باتفاق أئمة الإسلام، ولا يخفى نفاقهم على من له بالإسلام أدنى معرفة. ثم خواصهم لا يقولون برفعه عن الخاصة، كما يقولون في الأمور العلمية؛ فإن من دَفَع أن يكون الخطاب العلمي مراداً به هذه الأعمال فهو للخطاب أعظم دفعا. وهذا الصنف يقع في القرامطة المظهرين للرفض. ويقع في زنادقة الصوفية من الاتحادية الحلولية

فهو (وأبو البركات البغدادي) <sup>115</sup> من "مقتصد الفلاسفة" ومعتدليهم. <sup>116</sup> وهو أيضا أقرب إلى الإسلام من ابن سينا، <sup>117</sup> بل هو، مقارنة بكل الفلاسفة، "أقربهم إلى الإسلام." <sup>118</sup> ومردّد هذا القرب من الإسلام أن ابن رشد كان "في العمليات أكثر محافظة لحدود الشرع من أولئك الذين يتركون واجبات الإسلام ويستحلون محرّماته." <sup>119</sup>

والملاحظ أن ابن تيمية كان منشغلا انشغالا كبيرا بهذا الجانب الديني في كتابات الفلاسفة وسيرهم؛ إذ نجده يرجع إلى منشأ كل فيلسوف على حدة وتكوينه في العلوم الدينية ليقدّمه في صيغة مفتاح لفهم فلسفته؛ وسنعود إلى هذا أدناه.

## 2. تاريخ الفلسفة: من التعدد إلى الوحدة

تظهر هذه الخطوة التي لابن رشد في كتابات ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أمرين على الأقل: أولهما، معرفتهما الدقيقة بما يميز فيلسوفا عن آخر ومذهبا عن آخر، وخاصة

ويقع في عالية المتكلمة؛ ولكن هؤلاء قد يدعون تخصيص الخطاب العام الموجب للصلاة والزكاة والصيام والحج - وإن كان ذلك كذبا معلوما بالاضطرار من دين الإسلام أنه باطل - لا يدعون رفع حكم الخطاب مطلقا. وأما عقلاء هذه الطائفة الباطنية، مثل ابن رشد هذا وأمثاله، فإنهم إنما يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العمليات، وأما العمليات فيقرونها على ظاهرها. وهذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، مع أنهم في التزام الأعمال الشرعية مضطربون لما في قلوبهم من المرض والنفاق، وتارة يرون سقوطها عنهم أو عن بعضهم دون العامة، وابن سينا كان مضطربا في ذلك؛ لكن له عهد قد التزم فيه موافقة الشريعة، وهم في الجملة يرون موافقة الشريعة العملية أولى من مخالفتها. "بيان تلبيس الجهمية، الجزء الثاني، 168-169. ويقول عن ابن رشد في موضع آخر: "هذا الرجل قد ذكر في كتابه أن أصناف الناس أربعة: الحشوية، والأشعرية، والمعتزلة، والباطنية: باطنية الصوفية؛ وهو يميل إلى باطنية الفلاسفة الذين يوجبون إقرار الجمهور على الظاهر، كما يفعل ذلك من يقول بقولهم من أهل الكلام والفقه والحديث، ليس هو من باطنية الشيعة كالإسماعيلية ونحوهم الذين يظهرون الإلحاد ويتعاطون بخلاف شرائع الإسلام. وهو في نفي الصفات أسوأ حالا من المعتزلة وأمثالهم." درء تعارض العقل والنقل، الجزء السادس، 237-238. وانظر درء تعارض العقل والنقل، الجزء الخامس، 215.

<sup>115</sup> يقول ابن تيمية: "ولهذا كان ابن رشد وأمثاله من المتفلسفة يقولون: "إن ما ذكره ابن سينا في الوحي والمنامات وأسباب العلم بالمستقبلات ونحو ذلك هو أمر ذكره من تلقاء نفسه، ولم يقله قبله المشاؤون سلفه." وأما أبو البركات صاحب المعترز ونحوه فكانوا، بسبب عدم تقليدهم لأولئك وسلوكهم طريقة النظر العقلي بلا تقليد، أصلح قولاً في هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء." منهاج السنة، الجزء الأول، 348.

<sup>116</sup> ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، الجزء 12، 205.

<sup>117</sup> يقول: "وابن رشد ونحوه يسلكون هذه الطريقة، ولهذا كان هؤلاء أقرب إلى الإسلام من ابن سينا وأمثاله."

منهاج السنة، الجزء الأول، 356.

<sup>118</sup> يقول ابن تيمية: "وهؤلاء إذا حققت ما يقوله من هو أقربهم إلى الإسلام، كابن رشد الحفيد وجدت غايته أن يكون الرب شرطا في وجود العالم لا فاعلا له." مجموعة الفتاوى، الجزء 17، 295. ويذهب أحمد شحلان إلى أن هذه النعوت التي وصف بها ابن تيمية ابن رشد لا تعكس مكانة هذا الأخير؛ وبعبارة: "ونستشف محاكمة ابن تيمية لابن رشد من مثل أقواله: "من مقتصد الفلاسفة" و"أقربهم إلى الإسلام"، وهما صفتان لا تضعان ابن رشد في مصاف العلماء المسلمين الموثوق بهم على الإطلاق." ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، جزءان (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 1999)، الجزء الأول، 186. ونختلف تماما مع تقدير شحلان للأمر.

<sup>119</sup> ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الأول، 356.

في الإسلام. ومثل هذه الدراية لا يمكن أن يكون إلا عن اطلاع مباشر على نصوص كل فيلسوف على حدة، وعلى كتب المقالات والآراء والمذاهب، طالما أن ابن تيمية وابن القيم يحددان بدقة أين يختلف ابن رشد عن ابن سينا والرازي<sup>120</sup> وأبو البركات عنهم جميعاً؛ فالفلاسفة ليسوا طائفة واحدة ولا مذهباً واحداً. وأما الأمر الثاني، فهو أن النقد الذي وجهه ابن تيمية للفلاسفة ليس مجرد رد فعل أحادي البعد تجاه علوم الأوائل. ومن هذه الجهة يبدو لنا موقف كل من ابن تيمية وابن القيم أبعد ما يكون عن موقف يضع كل الفلسفات والفلاسفة في سلة واحدة للمهملات، بوصفها مصدراً للشروع؛ إذ لا وجود عندهما لموقف مبدئي ومسبق ضد كل الفلاسفة والفلسفات، من قبيل ما يمكن للمرء أن يجده في كتابات ابن الصلاح الشهرزوري (ت. 643هـ/1245م)<sup>121</sup> وغيره ممن لا يقرأ للفلاسفة أو لا يقرأ إلا لابن سينا. وبالجملة، يبدو موقف ابن تيمية وابن القيم تجاه الفلسفة والفلاسفة في الإسلام أبعد ما يكون من مجرد موقف ساذج متبرم من انتشار النصوص الفلسفية بين الناس أو من إقبال هؤلاء عليها؛ وبدلاً من ذلك يبدو موقفها مرتبطاً برؤية متكاملة لتاريخ الفلسفة مدرّكة للاختلاف الموجود بين مقالات الفلاسفة.

وهاهنا ندعي أن أثر ابن رشد في ابن تيمية يظهر أساساً في أن أعماله كانت عنصراً حاسماً في تشكيل وعي هذا الأخير بتوجهات تاريخ الفلسفة، وبذلك الخلاف الموجود بين ابن سينا وأرسطو، وبأن الغزالي إنما كان سينويها حتى في ردوده عليه، وأنه لم يعرف من فلسفة أخرى غير فلسفة ابن سينا. هذه العناصر في نظرنا لعبت دوراً أساسياً في تشكيل تصور ابن تيمية لتاريخ الفلسفة في الإسلام.

120. يستتجِبُ ابنُ تيمية أن ابنَ رشد لا يمكن إلا أن يكون خصماً للرازي؛ إذ يقول: "حتى حذاق الفلاسفة فإنهم من خصومه [الرازي] في هذا الباب." بيان تلبيس الجهمية، الجزء الأول، 235. والمعروف أن ابن رشد لم يقرأ للرازي حتى يكون من خصومه؛ بينما ينقل إرنست رينان من مقالة للحسن الوزان (ليون الأفريقي، توفي تقريباً في 1554م) "أعلام معروفون لدى العرب" - كان قد اعتمدها في بناء سيرة ابن رشد في ابن رشد والرشدية - أن فخر الدين الرازي لما سمع في القاهرة بمكانة ابن رشد، عقد العزم على السفر إلى الغرب الإسلامي لملاقاته، لكنه عدل عن ذلك بعدما بلغه خبر محنته. انظر:

Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, 4<sup>ème</sup> édition revue et augmentée (Paris: Calmann Lévy, 1982), 40.

121. فتوى ابن الصلاح "في من يشتغل بالمنطق والفلسفة تعليماً وتعلماً [...]". معروفة لذلك لن نعرض لها هنا. لكن يهمننا أن نشير إلى الفتوى الأخرى التي جاءت قبلها، وهي تحمل الرقم 54، في النشرة التي استعملناها: "مسألة في جماعة من المسلمين المتسبين إلى أهل العلم والتصوف، هل يجوز أن يشتغلوا بتصنيف ابن سينا وأن يطالعوا في كتبه؟ وهل يجوز لهم أن يعتقدوا أنه كان من العلماء أم لا؟ أجاب رضي الله عنه: لا يجوز لهم ذلك، ومن فعل ذلك فقد غرر بدينه، وتعرض للفتنة العظمى. ولم يكن من العلماء بل كان شيطاناً من شياطين الإنس، وكان حيران في كثير من أمره ينشد كثيراً:

إن كنت أدري فعلى بدنه من كثرة التخليط أني من أنه

انظر ابن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه ومعه أدب المفتي والمستفتي، حققه وخرج حديثه وعلق عليه عبد المعطي أمين قلعي، الجزء الأول (بيروت: دار المعرفة، 1987)، 208؛ وانظر بخصوص الفتوى التي أشرنا إليها في أول هذا التعليق، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، 209-212.

نقطة الانطلاق في تحليل ابن تيمية وتلميذه في الدفاع عن هذا المنظور التعددي لتاريخ الفلسفة ضد كل اختزال لها إنما هو التعريف ذاته الذي عُهد عن الفلسفة وعن الفيلسوف. فالفيلسوف بالنسبة لابن القيم هو جنس عام يطلق على كل من يجب الحكمة ويؤثرها؛<sup>122</sup> أما المعنى الحقيقي للفلسفة فهو حب الحكمة.<sup>123</sup> ويحمل ابن تيمية هذا المعنى قائلاً: "أصل الفلسفة [...] مبني على الإنصاف واتباع العلم، والفيلسوف هو محب للحكمة والفلسفة محبة الحكمة."<sup>124</sup> وها هنا نوعان من الحكمة: حكمة عملية وحكمة قولية: "فالقولية قول الحق، والفعلية فعل الصواب."<sup>125</sup> ولذلك ف"كل طائفة من الطوائف لهم حكمة يتقيدون بها."<sup>126</sup>

وهنا لا يفتأ ابن تيمية وتلميذه يؤكدان على الاختلاف والتعدد اللذين يحكمان تاريخ الفلسفة. إن الفلسفة ليست مذهباً واحداً، والفلاسفة ليسوا ملة واحدة؛ وفي هذا يقول أبو العباس: "فإن الفلاسفة ليسوا أمة واحدة لها مقالة في العلم الإلهي والطبيعي وغيرهما، بل هم أصناف متفرقون"<sup>127</sup> و"طوائف كثيرون، وبينهم اختلاف كثير في الطبيعيات والإلهيات وفي الهيئة أيضاً،"<sup>128</sup> إلى حد أن "الخلاف الذي بين الفلاسفة [...] لا يحصيه أحد لكثرتة ولتفرقهم."<sup>129</sup>

ويجب أن نقول إن التعدد الذي يسود المدارس الفلسفية هو وحده ما يحول دون الحكم على الفلسفة؛ فلا مجال، حسب ابن تيمية، لأن نقبل الفلسفة على نحو مطلق ولا أن نرفضها على نحو مطلق. وبعبارة: "وأما نفي الفلسفة مطلقاً أو إثباتها فلا يمكن، إذ ليس للفلاسفة مذهب معين ينصرونه ولا قول يتفقون عليه في الإلهيات والمعاد والنبوات والشرائع، بل وفي الطبيعيات والرياضيات، بل ولا في كثير من المنطق؛ ولا يتفقون إلا على ما يتفق عليه جميع بني آدم من الحسيات المشاهدة والعقليات التي لا ينازع فيها أحد."<sup>130</sup> يبدو لنا موقف ابن تيمية، هنا، أكثر تبلوراً من أن يعتمد الحجة التقليدية المعروفة والتي نجدتها تتردد في أعمال نظار سابقين من خصوم الفلاسفة، والتي أوردوها للطعن في

122. ابن القيم، إغاثة اللهفان، 1019.

123. نفسه، 1017.

124. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، 359.

125. ابن القيم، إغاثة اللهفان، 1017.

126. نفسه، 1017.

127. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 332.

128. نفسه، 336.

129. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الخامس، 282.

130. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، 358.

صناعتهم، وهي اختلاف كلمة هؤلاء في الأصول فضلا عن الفروع؛<sup>131</sup> وهي الحجة التي نجدتها مبسوطاً في الباب الرابع من أعلام النبوة للمتكلم الإسماعيلي أبي حاتم الرازي (توفي حوالي 322هـ/934م)،<sup>132</sup> ومجملته في واحدة من مقدمات تهافت الفلاسفة

131. واستجابة لهذه الدعوى انتصب بعض الفلاسفة لتأليف أعمال قصدها إظهار أن آراء الفلاسفة الكبار ليست متباعدة ولا متداخلة؛ وإن اختلفت فإن اختلافها لا يعدو الفروع التي إن أولت ظهر توافق أصحابها. وقد أسهم في هذا الباب كل من الفارابي وأبي الحسن العامري (ت. 381هـ/992م) وابن رشد، تبعاً لتقليد دأب على الجمع بين أفلاطون وأرسطو أو بين أرسطو وعلم الكلام (التيولوجيا). يقول الفارابي في هذا السياق: "أما بعد، فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تناحروا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادعوا أن بين الحكيمين المتقدمين المبرزين اختلافًا في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازاة على الأفعال خيرها وشرها، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية، أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييها، والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتباك عن قلوب الناظرين في كتبها [...] وإذا كان هذا هكذا، فقد بقي أن يكون في معرفة الطائنين بهما أن بينهما خلافاً في الأصول تقصير. وينبغي أن تعلم أن ما من ظن يخطئ، أو سبب يغلط، إلا وله داع إليه، وباعث عليه. ونحن نبين في هذه المواضع بعض الأسباب الداعية إلى الظن بأن بين الحكيمين خلافاً في الأصول، ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييها." كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطاطاليس، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، الطبعة الثانية (بيروت: دار المشرق، 1968)، 79-82. وابن رشد نفسه قد بذل جهده نظرياً كبيراً لإفراغ حكم الغزالي بكفر فلاسفة الإسلام من محتواه؛ والمعروف أن التكفير قد هم "القول بقدوم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك، وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد." ولنكتف بالإشارة هنا إلى قوله في المسألة الأولى. هناك عملان يصبان مباشرة في مسعى التقريب الذي ندعيه: الأول هو الجزء من فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال؛ حيث يقرر بخصوص المسائل الثلاث التي كفر بسببها الفلاسفة، أنه لا يمكن أن يحصل فيها إجماع بين النظائر، وأن الأشعرية أنفسهم ليسوا ببعيدين في مذهبهم من الفلاسفة. يقول ابن رشد: "وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء." تحقيق جورج فضل الحوراني (لیدن: بريل، 1959)، 19. وأما العمل الثاني فقد ورد في برنامج ابن رشد بعنوان: مقالة في الجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء الإسلام في كيفية وجود العالم في القدم والحدوث (مخطوطة الإسكوريال، 884: 82 ظ-83و)؛ وورد عند ابن أبي أصيبعة بعنوان: مقالة في أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية العالم متقارب في المعنى. (ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت.)، 533). ولم يبق من هذه المقالة سوى ترجمة عبرية، نقلها إلى الانجليزية باري كوغان (Barry Kogan). يبدأ ابن رشد مقالته بالعبارة التالية: "الغرض من هذا القول هو أن نبين أن ما يعتقده المشاؤون والمتكلمون من أهل ملتنا بخصوص وجود العالم متقارب في المعنى، وأن أكثر اختلافاتها ترجع إلى الاشتراك في اسم القديم والمحدث." انظر:

Ibn Rushd, "A Discourse on the Harmony between the Belief of the Peripatetics and that of the Mutakallimun among the Learned of Islam [regarding] the Manner of World's Existence with respect to Pre-Eternity and Temporal Origination," in Barry Sherman Kogan, "Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence," in *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, edited by Michael E. Marmura (Albany: State University of New York, 1984), 203-35, 207.

132. انظر: أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة، تحقيق وتصحيح ومقدمة صلاح الصاوي وغلانم رضا أعواني (تهران: الأكاديمية الملكية الإيرانية للفلسفة، 1977)، 131-159. ويقول مثلاً في سياق معارضة اختلاف الفلاسفة بانفاق الأنبياء، إن هؤلاء: "أسسوا شرائعهم على العلم والحكمة بوحى من الله عز وجل، ولم يختلفوا في أصول الدين والتوحيد، كما اختلف هؤلاء الضلال الذين وضعوا هذه الوسوس بآرائهم واختلفوا في الباري عز وجل، وفي جميع الأصول والفروع، وأبطلوا كلهم العبادة والثواب والعقاب، وجعلوا الناس مهملين كالبهائم، وأوجبوا أن لا يكون لهم سانس ومؤدب في الدنيا ومرشد في الدين." أعلام النبوة، 158-159.

للغزالي.<sup>133</sup> والظاهر أن ابن تيمية يدرك جيدا أن الاختلاف موجود بدرجات في كل المذاهب سواء كانت فلسفية أو غير فلسفية.<sup>134</sup> ولذلك، فإن الاختلاف الملحوظ بين الفلاسفة ومذاهبهم ليس مُسوغا لا طُرح الفلسفة وتسفيه أقاويلها، وإنما هو ما يحول دون حصول شرط الحكم نفيًا أو إثباتًا. وفي الواقع، فإنه بفضل ذلك الاختلاف أو لنقل ذلك التنوع تضمن الفلسفة موطن قدم بين بقية المعارف في أرض الإسلام.

لكن تحولًا كبيرًا، في نظر ابن تيمية وابن القيم، قد حصل في تاريخ الفلسفة في الإسلام، وتحديدًا مع فلسفة ابن سينا، بحيث اختزلت الفلسفة في طائفة بعينها وفي مقالة بعينها، وهي المعروفة اليوم بالسينوية. فغداً تاريخ الفلسفة كله يُقرأ بنظارات هذه الطائفة، وكأنه تاريخها المخصوص. ويجمل ابن القيم مراحل ذلك التحول في كتابه *إغائة اللفهان* بالتأكيد على أنه قد مس قلب الفلسفة طالما أنه قد غير في معناها وفي هوية صاحبها. فقد صار "الفيلسوف"، حسب البعض، يعني أولئك الذين يرفضون ديانات الأنبياء ويتبعون مقتضيات العقول. وعلى نحو أخص، أصبح الفلاسفة، حسب المحدثين، اسماً يطلق على "أتباع أرسطو، وهم المشاؤون خاصة، وهم الذين هذب ابن سينا طريقتهم، بسطها، وقررها، وهي التي يعرفها بل لا يعرف سواها المتأخرون من المتكلمين."<sup>135</sup> ولهذا، فإن خلطاً بين الفلسفة بإطلاق وفلسفة ابن سينا قد حصل في تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية. فالسينوية هي ما يعرف المحدثون، ولا يعرفون غيرها. وهذا ما يؤكد ابن تيمية قائلاً إن "كثيراً من هؤلاء المتأخرين لا يعرفون من مذاهب الفلاسفة إلا ما ذكره ابن سينا."<sup>136</sup> ولعل ابن تيمية وابن القيم يضعان هنا *إصبعيها* على أهم أسباب ذلك الاختزال. وحسب ما يرد في نصوصها، فإن طريق ابن سينا هي الطريق الوحيدة التي يعرفها النظار في عصره، إذ لا مصدر آخر كان بين أيدي هؤلاء غير كتب ابن سينا.

133. يقول الغزالي: "ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل؛ فإن خبطهم طويل ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدايرة. فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول [...] وهو رسطاليس وقد رد على كل من قبله، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطن الإلهي؛ ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال: أفلاطن صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه. وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذاهبهم عندهم؛ وأنهم يحكون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين؛ ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون به ضعفاء العقول؛ ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين نقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية." *تهافت الفلاسفة*، تحقيق مورييس بويج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1927)، 8-9. [ونبه القارئ إلى أننا قد أفحمننا على نشره بويج علامات الترقيم والوقف والهمزة].

134. ابن تيمية، *منهاج السنة النبوية*، الجزء السادس، 311.

135. ابن القيم، *إغائة اللفهان*، 1019.

136. ابن تيمية، *درء تعارض العقل والنقل*، الجزء الثالث، 66.

وكأنى بابن القيم وبابن تيمية يلمحان إلى أن هؤلاء المحدثين كانوا أتباعا لابن سينا، لا لأن فلسفة هذا الأخير أوثق أو أصح من غيرها، بل هم كذلك بسبب من عدم درايتهم بالفلسفات الأخرى.

والذي نفهمه، أيضا، من كلام ابن تيمية وابن القيم أن أتباع ابن سينا، وبسبب من جهلهم بتلك المقالات أظهروا تاريخ الفلسفة وكأنه تاريخ لمذهبهم، أي للسنيوية. ولإظهار هذا، يمكن أن نسوق هنا أربعة أمثلة من تلك التي ذكرها ابن تيمية في مواضع كثيرة من أعماله: أبو حامد الغزالي والشهرستاني، وفخر الدين الرازي وسيف الدين الأمدى؛ وهم من هم في المدرسة السنيوية في صيغتها الكلامية.

### 3. الغزالي، الشهرستاني، الرازي، الأمدى

يمكن التمييز، بشكل عام، في تلامذة ابن سينا بين تيار مثله السنيوية التقليدية، وتيار سينيوي - أشعري، أو لنقل سينيوي كلامي، وتيار ثالث عرفاني إشراقي. أما التيار الأول، فقد اشتغل ضمن الإطار النظري لفلسفة أبي علي دون تعديه، وذلك عن طريق الاشتغال على نسقها الداخلي شرحاً وتبييناً وتمتينا لفروعه، لكن دونما تعرض لأي من أصوله بالنقد أو التقويض. ومن الممثلين الأساسيين لهذه المدرسة الفكرية إلى حدود نهاية القرن الثالث عشر الميلادي: بهمنيار ابن المرزبان (ت. 458هـ/1066م) الذي درس عند ابن سينا وصحبه<sup>137</sup> وأبو منصور الحسين بن طاهر بن زيله (ت. 440 أو 450هـ/1045م/1055م)، وهو "من خواص تلامذة أبي علي ومن بطانته"<sup>138</sup> وأبو عبيد الجوزجاني (ت. حوالي 428هـ/1037م)، وهو "من خواص أبي علي وندمائه وخدمه"<sup>139</sup> وأبو عبد الله أحمد المعصومي (ت. حوالي 460هـ/1068م)، وهو "أفضل

137. البيهقي، تمة صوان الحكمة، 97-99؛ شمس الدين الشهرزوري، تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده: نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق عبد الكريم أبو شورب (باريس: دار بيبليون، 2007)، 316-317. وانظر: محمد محمود الخضيرى، "سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا في مائتي عام"، ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ببغداد من 20 إلى 28 مارس 1952 (القاهرة: مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، 1952): 53-59، ويقول بهمنيار في مفتتح كتابه: "وبعد فإني محصل في هذه الرسالة للخال أبي منصور بهرام بن خورشيد بن أيزديار كتاب الحكمة التي هذبا الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا رحمه الله؛ مقتديا في الترتيب بالحكمة العلائقية، وفي استيعاب المعاني بعامة تصنيفاته، وبما جرى بيني وبينه محاورة، ومضيف إليه ما حصلته بنظري من الفروع التي تجري مجرى الأصول. [...] ويتقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة كتب: فالكتاب الأول في المنطق [...] والكتاب الثاني في [...] العلم الموسوم بعلم ما بعد الطبيعة [...] والكتاب الثالث في الإشارة إلى أعيان الموجودات." بهمنيار ابن المرزبان، التحصيل، تصحيح وتعليق شهيد مرتضى مطهري (تهران: انتشارات دانشكاه وجاب تهران، 1375)، 1-2.

138. البيهقي، تمة صوان الحكمة، 99-100؛ الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، 317.

139. البيهقي، تمة صوان الحكمة، 100؛ الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، 317.

تلامذة ابن سينا؛<sup>140</sup> وهؤلاء كلهم قد اشتغلوا ضمن حلقة ابن سينا، إما بشرح نصوصه واختصارها أو بالدفاع عنها في وجه المعترضين. وإليهم يمكن أن نضيف عمر ابن سهلان الساوي (ت. 540هـ أو 550هـ/1146م أو 1156م)؛<sup>141</sup> وأبو العباس اللوكري (ت. نحو 517هـ/1123م) الذي يقال إنه كان وراء انتشار الفلسفة في خراسان؛<sup>142</sup> وكان قد درس عند بهمنيار.<sup>143</sup> وعمر الخيام (ت. حوالي 526هـ/1131م)؛<sup>144</sup> وشرف الزمان الإيلاقي (ت. 536/1141هـ)، وهو "من تلامذة أبي علي بن سينا وقيل إنه من تلامذة الخيامي".<sup>145</sup> وصدر الدين السرخسي (ت. 545هـ/1150م)؛<sup>146</sup> وفريد الدين داماد النيسابوري (ت. بعد 615هـ/1218م)؛<sup>147</sup> وأثير الدين الأبهري (ت. 663هـ/1264م)؛ ونصير الدين الطوسي (ت. 672هـ/1274م).<sup>148</sup>

وبموازاة هذا التيار، وتزامنا معه وتفاعلا معه،<sup>149</sup> نجد تيارا آخر، مثلت فيه السينوية سقفه النظري وأفقه الفلسفي، لكنه كان تيارا بأجندته الكلامية الأشعرية أساسا؛ لذلك لم يتردد في الجمع بين التأثير بابن سينا وتوجيه النقد إليه. وهؤلاء يمثلهم

140. من تلاميذ ابن سينا المباشرين، انظر بخصوصه، البيهقي، تنمة صوان الحكمة، 102-103؛ الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، 317.
141. البيهقي، تنمة صوان الحكمة، 132-134؛ الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، 328.
142. البيهقي، تنمة صوان الحكمة، 126؛ الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، 327.
143. انظر: أبو سعد السمعاني، التحبير في المعجم الكبير، تحقيق منيرة ناجي سالم الجزء الثاني (بغداد: ديوان الأوقاف، 1975)، 175.
144. البيهقي، تنمة صوان الحكمة، 119-123؛ الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، 324-326.
145. البيهقي، تنمة صوان الحكمة، 131-132؛ الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، 328. وبخصوص مناظرة الإيلاقي ومحمد الأفضل عبد الرزاق التركي، تنمة صوان الحكمة، 130. وبخصوص تفاعله مع الشهرستاني انظر هامشا لاحقا.
146. انظر: الخضير، "سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا في مائتي عام،" 55-56.
147. تلميذ فخر الدين الرازي، ومن تلامذة صدر الدين السرخسي، ومن شيوخ نصير الدين الطوسي. انظر، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، 398.
148. الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، 398. ويمكن عد نصير الدين الطوسي ضمن التيار الثاني الذي جمع بين فلسفة ابن سينا والإشراق. وقد تعرضت دراسات كثيرة لهذه النقطة. انظر مثلا، محمد تقى مدرس رضوى، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي: حياته وآثاره، تعريب علي هاشم الأزدي (مشهد: الأستانة الرضوية المقدسة - مجمع البحوث الإسلامية، 1419)، 77-78.
149. تظهر رسالة الشهرستاني إلى شرف الزمان الإيلاقي إلى أي حد كان التفاعل بين هذين العلمين إيجابيا ومتواصلًا: انظر قوله: "حرس الله مجد سيدنا شرف الزمان وأفاض عليه من لطائف الاحسان وصان مجلسه السامي عن غير الحدثان، نزهة للنظر وقدحة لزند الخاطر. خصوصا مع من لا يقل غربه ولا يستغل سكبته. وقد ابتدأنا بمسألة الوجود وكيفية إيجابه في الموجودات، وشفعناها بمسألة العلم ووجه تعلقه بالمعلومات، وجرت بيننا نوبتان هما مكتوبتان عندي مذخورتان." مكتوب شرف الإسلام الشهرستاني إلى شرف الزمان الإيلاقي حول مسألة العلم الإلهي، دراسة وتصحيح فريد قطاط (تونس: مجمع الأطرش للكتاب المختص، 2015)، 41. وانظر بخصوص مناظرة الإيلاقي ومحمد الأفضل عبد الرزاق التركي، تنمة صوان الحكمة، 130.

أبو حامد الغزالي،<sup>150</sup> وعبد الكريم الشهرستاني،<sup>151</sup> وأفضل الدين بن غيلان،<sup>152</sup> وشرف الدين المسعودي،<sup>153</sup> وفخر الدين الرازي،<sup>154</sup> وسيف الدين الأمدى<sup>155</sup> وآخرون.

وأما التيار الثالث، وقد كان متفاعلاً مع التيارين الأول والثاني وامتصلاً بهما، فإن الممثل الأول له يظل هو شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي المقتول؛<sup>156</sup> ومعروف أن هذا قد أخذ فلسفة ابن سينا عن شيخه فخر الدين المارديني (ت. 594هـ/1198م)؛<sup>157</sup> ومجد الدين الجيلي (ت. بعد 570هـ/1174م)؛ وشمس الدين الشهرزوري (ت. بعد 687هـ/1288م)؛ وقطب الدين الشيرازي (ت. 710هـ/1311م) والميرداماد الاسترآبادي (ت. 1041هـ/1631-1632م). وهناك نقاش واسع ومتشعب بين الدارسين لا مجال للخوض فيه هنا، ويتعلق بنسبة هذا الاتجاه إلى ابن سينا ومدى تمثيلته له.<sup>158</sup>

ولا يهمننا هنا الوقوف عند مدى اهتمام ابن تيمية ببعض الأعلام المنتمين إلى التيارين السنيويين الأول والثالث بقدر ما يهمننا التوقف عند ما خصصه في أعماله من مواضع للرد على تيار السنيويين المتكلمين.

وفي هذا الباب يقول ابن تيمية: "والذي يحكيه الغزالي والشهرستاني والرازي وغيرهم من مقالات الفلاسفة هو من كلام ابن سينا. والفلاسفة أصناف مصنفة غير هؤلاء. ولهذا يذكر القاضي الباقلاني في دقائق الكلام، وقبله أبو الحسن الأشعري في كتاب مقالات غير الإسلاميين، وهو كتاب كبير أكبر من مقالات الإسلاميين، أقوالاً كثيرة للفلاسفة لا يذكرها هؤلاء الذين يأخذون عن ابن سينا. وكذلك غير الأشعري

150. شهرة الغزالي تعفينا عن تخصيص تعريف له؛ هذا فضلاً عن أن صلته بابن سينا وبالفلسفة السنيوية المذكورة في مواضع عدة من هذا البحث.

151. البيهقي، تمة صوان الحكمة، 141-144؛ الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفرح، 329.

152. البيهقي، تمة صوان الحكمة، 157-158. وهو تلميذ اللوكري الذي هو بدوره تلميذ همنيار.

153. Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the Ishārāt* (Leiden-Boston: Brill, 2016), 11-2.

154. الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفرح، 392-396.

155. القفطي، تاريخ الحكماء، نشر يوليوس ليرت (لايبسج، 1919)، 240-241.

156. الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفرح، 375-392.

157. عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، نزار رضا، 402-403.

158. للاطلاع على الخلاف الحاد بين الدارسين بخصوص هذا الموضوع يمكن العودة إلى أعمال هنري كوربان الذي دافع بقوة عن الأصول السنيوية لفلسفة الإشراق، وديمترى غوتاس الذي يرى ابن سينا من ذلك. انظر مواضع عدة من:

Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. Willard R. Trask (New York: Pantheon Books, 1960) 5-8, 37; Dimitri Gutas, "Avicenna v. Mysticism," in *Encyclopædia Iranica*, III/1, 79-83, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-v> (accessed on 30 December 2012).

مثل أبي عيسى الوراق والنوبختي وأبي علي وأبي هاشم.<sup>159</sup> وفي الواقع، يظهر هذا النص بوضوح متى حصل ذلك "الاختزال" أو لنقل التحول في تاريخ الفلسفة في الإسلام. فعلى الرغم من أن الأشعري (ت. 324هـ/936م) والباقلاني (ت. 403هـ/1013م) كما الغزالي والشهرستاني والرازي، كلهم من أركان المدرسة الأشعرية؛ إلا أن الرواية التي يقدمها العلمان الأولان للفلسفة هي غير الرواية التي يقدمها المتأخرون؛ والسبب واضح: ابن سينا الذي كان الفيصل بين المتقدمين والمتأخرين،<sup>160</sup> والذي حقق انتشارا منقطع النظير بفضل الجهد الكبير الذي بذله في بلورة فلسفة تجمع بين أمشاج وآفاق مختلفة. يقول ابن تيمية: "فإن ابن سينا أدخل في الفلسفة من المعارف الإلهية التي ركبها من طرق المتكلمين وطرق الفلاسفة والصوفية ما كسا به الفلسفة بهجة ورونقا، حتى نفقت على كثير من أهل الملل.<sup>161</sup> وقد مارست فلسفة أبي علي، بسبب من هذا الطابع التركيبي التوليقي، تأثيرا كبيرا على مخالفيها قبل أتباعها؛ فقد كانت حضنا لا للشراح وللأشعرية فقط<sup>162</sup> وإنما أيضا للإشراقيين وللباطنية أو للمحسويين عليهم والمتأثرين بهم، كما أوردنا في بداية هذه الفقرة؛ وعن هذا يقول ابن تيمية: "وهؤلاء المصنفون في الفلسفة من المتأخرين، مثل السهروردي المقتول والرازي والآمدي والطوسي وغير هؤلاء، ممن يشرح إشارات ابن سينا أو يصنف غير ذلك، عمدتهم في الفلسفة على ما يجدونه في كتب ابن سينا."<sup>163</sup>

وهكذا، فعلى الرغم من كل النقد الذي وجهه الغزالي للفلاسفة، فإنه يظل تلميذا نجيبا لابن سينا؛ خاصة وأن "مادة أبي حامد في الفلسفة من كلام ابن سينا، ولهذا يقال:

159. ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الخامس، 283.

160. انطلاقا من مقدمات مختلفة واعتمادا على نصوص غير ما عولنا عليه، انتهى ربرت فيسنوفسكي إلى النتيجة نفسها التي أوقفنا عليها ابن تيمية: إن ابن سينا، وليس الغزالي، هو المنعطف الذي شهد علم الكلام السني. يقول: "It is clear, in fact, that the dividing line between the Sunnī theologians commonly referred to in the later Islamic tradition as *mutaqaddimūn* ("early" or "ancient"), and those referred to as *muta'ahhirūn* ("late" or "modern"), lies not with al-Gazālī but with Avicenna himself, and that the turn in Sunnī kalām was therefore Avicennian, not Gazālīan." Robert Wisnovsky, "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology," *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (1. 2004): 65-100, 65.

161. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثامن، 232. وفي نص يهم سياق كلامنا يحيل ابن تيمية إلى ابن رشد قائلا: "وكثير من أهل المنطق، كابن رشد الحفيد وغيره، يخالف ابن سينا فيما ذكره في هذا الباب في الإلهيات والمنطقيات، يذكر أن مذاهب الفلاسفة المتقدمين بخلاف ما ذكره، وأما الأساطين قبله فالنقل عنهم مشهور بخلافهم في هذا الباب. والمقصود أن هذا الكلام عامة من تكلم به من المتأخرين أخذوه من ابن سينا. ومن تدبر كلامه وكلام أتباعه فيه وجده في غاية التناقض والفساد." درء تعارض العقل والنقل، الجزء السادس، 19.

162. باستثناء المسائل الثلاث المعروفة التي كفر الغزالي ابن سينا (والفارابي) بخصوصها، فإن الأواصر بين الثاني والمتكلمين - خصومه المفترضين - أقرب مما اعتدنا على أن نعتقد. انظر:

Robert Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennian tradition," in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson and R. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 92-136, 105.

163. ابن تيمية، شرح الأصبهانية، 316.

”أبو حامد أمرضه الشفاء.“<sup>164</sup> وابن سينا يظل مُعلم الغزالي لا فقط في أعمال فلسفية من قبيل مقاصد الفلاسفة، وإنما أيضا في تلك الكتب التي يقول عنها إنه قد استقاها من القرآن، كما هو الشأن مع القسطاس المستقيم.<sup>165</sup> وبما أن الأفق النظري الفلسفي للغزالي قد شكّله وسيّجه ابن سينا،<sup>166</sup> فإن مقالات الفلاسفة تُصبح، في عرف الغزالي، هي كلام ابن سينا. والنتيجة أن الرجل حتى عندما انتفض ضد الفلسفة وقرر أن يكتب تهافت الفلاسفة، فإن ”الفلاسفة الذين يرد عليهم الغزالي إنما هم هؤلاء، يعني ابن سينا وذويه.“<sup>167</sup>

أما عبد الكريم الشهرستاني<sup>168</sup> فقد كانت أقواله تُعتمد في التأريخ للأديان والمعتقدات

164. ابن تيمية، بغية المرئاد، 449. وقد تردد هذا الحكم عند النظر قبل ابن تيمية. انظر: شرح الأصفهانية، 647، حيث ينقل ابن تيمية عن طبقات الشافعية الكبرى، حيث أورد السبكي كلام المازري في حق الغزالي، وقد مر بنا من قبل. 165. ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، 15. وانظر: الغزالي، القسطاس المستقيم، قدم له وذيله وأعاد تحقيقه فكتور شلحت، طبعة ثانية منقحة (بيروت: دار المشرق، 1983)، 42-43. ويقول ابن تيمية في موضع آخر: ”إذ صاحب كتاب مشكاة الأنوار إنما بنى كلامه على أصول هؤلاء الملاحدة [القرامطة الباطنية]، وجعل ما يفيض على النفوس من المعارف من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران النبي صلى الله عليه وسلم كما تقوله القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة، وجعل خلع النعلين الذي خوطب به موسى صلوات الله عليه وسلامه إشارة إلى ترك الدنيا.“ درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، 315، 317. وكان ابن رشد قد انتبه إلى اعتماد الغزالي في هذا الكتاب على الفارابي وابن سينا، حيث يقول: ”فما أكذب هذه القضية أن الواحد لا يصنع إلا واحدا إذا فهم ما فهم ابن سينا وأبو نصر؛ وأبو حامد في المشكاة فإنه عول على مذهبهم في المبدأ الأول.“ تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج (بيروت: دار المشرق، 1930)، 244-245؛ وانظر أيضا قوله: ”والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع في العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة ومن أبينها في ذلك وأصحها ثبوتاته كتابه المسمى بمشكاة الأنوار.“ تهافت التهافت، 117. هذا، وقد ناقش ابن تيمية مصادر الغزالي في مشكاة الأنوار (خاصة ابن سينا وإخوان الصفا) مناقشة مطولة في بغية المرئاد لا يتسع المجال لتقف عندها. 166. والمعروف اليوم بين الدارسين التأثير الكبير الذي مارسه ابن سينا على الغزالي في بعض أعماله. والدراسات في هذا الباب كثيرة جدا؛ ولأخذ صورة تقريبية من الوضعية التي يوجد عليها البحث في هذا الموضوع، يمكن العودة إلى المقالة الآتية وإلى المراجع التي تحيل عليها:

Jules Janssens, "Al-Gazzālī and His Use of Avicennian Texts," in *Problems in Arabic Philosophy*, ed. by M. Maróth (Piliscsaba: The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2003), 37-49; Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennian tradition," 104.

167. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء السادس، 246. وهذه الملاحظة هي ما كان ابن رشد قد سجلها في تهافت التهافت: ”الكلام في العقول هو في موضعين أحدهما فيما يعقل وما لا يعقل، وهي مسألة خاض فيها القدماء. وأما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا بالقول الذي حكاها هاهنا عن الفلاسفة وتجرد هو [=الغزالي] للرد عليهم ليوهم أنه رد على جميعهم.“ 237.

168. وجبت الإشارة إلى أننا قد وضعنا الشهرستاني جنبا إلى جنب مع الأشعرية الآخرين، لأننا نساير نقاش ابن تيمية ونعرض له، وإلا فإننا نأخذ بالاعتبار أن في أعماله المتأخرة، وتحديدًا: مصارعة الفلاسفة ومفاتيح الأسرار ومصايح الأبرار، ومجلس مكتوب (بالفارسية) ما يشهد لتبنيه مواقف إسماعيلية. وقد انتهت إلى هذا المصادر القديمة والمعاصرة له؛ كما أثار هذا نقاشا حادا، يحتاج الوقوف عند عناصره ملفا خاصا. وباختصار، فقد كان الشهرستاني، حسب السمعاني، ”عارفا بالأدب والعلوم المهجورة، وهو متهم بالإلحاد. غال في التشيع.“ السمعاني، التحبير في المعجم الكبير، الجزء الثاني، 160-161. ويرد عند السبكي: ”وفي تاريخ شيخنا الذهبي أن ابن السمعاني ذكر أنه كان متنها بالميل إلى أهل القلاع، يعني الإسماعيلية، والدعوة إليهم، والنصرة لطاماتهم، وأنه قال في التحبير: ”إنه متهم بالإلحاد، والميل إليهم، غال في التشيع.“ تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، 10 أجزاء (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1964) الجزء السادس، 130. ويورد عنه ياقوت الحموي ما يلي: ”قال أبو محمد محمود بن محمد بن عباس بن أرسلان الخوارزمي في تاريخ خوارزم: ”دخل خوارزم واتخذ بها دارا وسكنها

وللمذاهب الدينية والكلامية في العالم. ويعد الملل والنحل أشهر كتبه في هذا الباب؛ وبحق ما لاحظ أحد الدارسين أن العناية والحذق اللذين صاغ بهما الشهرستاني عمله جعلاه، خلاف بعض كتب المقالات، أبعد ما يكون من مجرد أو تبت للعقائد والمذاهب. فقد "ظلت أبوابه فريدة من نوعها إلى حدود القرن الثامن عشر"، وأنها تمثل أوج ما وصلت إليه تواريخ الأديان عند المسلمين.<sup>169</sup> لكن الشهرستاني، مثله مثل الغزالي، لا يعرف مذهب أرسطو والفلاسفة الأوائل؛ والذي يحكيه من مقالات الفلاسفة إنما هو من كلام ابن سينا. ويعبر عن ذلك ابن تيمية بقوله: "ولكن الشهرستاني وأمثاله لا يعرفون مذهب أرسطو والأوائل، إذ كان عمدتهم فيما ينقلونه من الفلسفة على كتب ابن سينا."<sup>170</sup> وفعلا، فهو يقتبس في الملل والنحل من كتاب النجاة لهذا الأخير، لكنه يسير

مدة ثم تحول إلى خراسان، وكان عالما حسنا حسن الخط واللفظ لطيف المحاوره خفيف المحاضرة طيب المعاشرة، تفقه بنيسابور على أحمد الخوافي وأبي نصر الفشيري، وقرأ الأصول على أبي القاسم الأنصاري، وسمع الحديث على أبي الحسن ابن أحمد المدائني وغيره. ولولا تحبته في الاعتقاد وميله إلى هذا الإلحاد لكان هو الإمام، وكثيرا ما كنا نتعجب من وفور فضله وكمال عقله كيف مال إلى شيء لا أصل له واختار أمرا لا دليل عليه لا معقولا ولا منقولا، ونعوذ بالله من الخذلان والحرمان من نور الإيوان، وليس ذلك إلا لإعراضه عن نور الشريعة واشتغاله بظلمات الفلسفة، وقد كان بيننا محاورات ومفاوضات فكان يبالي في نصره مذاهب الفلاسفة والذب عنهم [...] وخرج من خوارزم سنة 510، وحج في هذه السنة، ثم أقام ببغداد ثلاث سنين، وكان له مجلس وعظ في النظامية وظهر له قبول عند العوام، وكان المدرس بها يومئذ أسعد الميهني. "ياقوت الحموي، معجم البلدان، سبعة أجزاء (بيروت: دار صادر، 1993) الجزء الثالث، 377. ويقول ابن تيمية معترضا على ابن المطهر الحلي: "وأما قوله إن الشهرستاني من أشد المتعصبين على الإمامية. فليس كذلك، بل يميل كثيرا إلى أشياء من أمورهم، بل يذكر أحيانا أشياء من كلام الإسماعيلية الباطنية منه ويوجهه. ولهذا اتهمه بعض الناس بأنه من الإسماعيلية، وإن لم يكن الأمر كذلك. وقد ذكر من اتهمه شواهد من كلامه وسيرته. وقد يقال: هو مع الشيعة بوجه، ومع أصحاب الأشعري بوجه. [...] وبالجملة، فالشهرستاني يظهر الميل إلى الشيعة، إما بباطنه وإما مدهاته لهم، فإن هذا الكتاب - كتاب الملل والنحل - صنفه لرئيس من رؤسائهم، وكانت له ولاية ديوانية. وكان للشهرستاني مقصود في استعطافه له. ولذلك صنف له كتاب المصارعة بينه وبين ابن سينا، لميله إلى التشيع والفلسفة. وأحسن أحواله أن يكون من الشيعة، إن لم يكن من الإسماعيلية، أعني المصنف له. ولهذا تحامل فيه للشيعة تحاملا بينا. وإذا كان في غير ذلك من كتبه يبطل مذهب الإمامية، فهذا يدل على المدهانة لهم في هذا الكتاب لأجل من صنفه له." منهاج السنة، ج. 6، 205-207. وعلى الرغم من احتياط ابن تيمية، وهو احتياط يظل معقولا، فإن بعض الدارسين اليوم قد صاروا إلى تأكيد إسماعيلية الرجل في بعض المواقف، وخاصة في تلك الكتب المذكورة في بداية الفقرة. ولأخذ فكرة عن تاريخ المسألة كما استحضرها الدارسون يمكن العودة إلى:

Diane Steigerwald, *La Pensée philosophique et théologique de Shahrastānī*, m. 548/1153 (Lévis: Les Presses Universitaire de Laval, 1997), 298-307, 291.

ويبدو أن مسألة إسماعيلية الشهرستاني ما تزال تحتاج معالجة مستوفية. انظر أيضا:

Leonard Lewisohn, "From the 'Moses of Reason' to the 'Khidr of the Resurrection': The Oxymoronic Transcendent in Shahrastānī's *Majlis-imaktub...dar Khwārazm*," in *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, ed. by Omar Ali-de-Unzaga (London-New York: I. B. Tauris Publishers-The Institute of Ismaili Studies, 2011), 407-33, 409.

169. Guy Monnot, "al-Shahrastānī," in *EI2*, vol. 9 (Leiden: Brill, 1997), 214-6, 216; "A la différence de certains livres de *maqālāt*, le traité de Shahrastānī est bien autre chose qu'un herbier des croyances." Id, "Introduction: IV. Les religions scripturaires ou assimilées," in Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, I, traduction avec introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot (Paris-Leuven: Unesco-Peeters, 1986), 67-84, 69.

170. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثالث، 130. ويبدو أن في عمل الشهرستاني المعروف بالملل والنحل ما يؤكد قول ابن تيمية، حيث يقول عن ابن سينا: "وإنما علامة القوم [=الفلاسفة] أبو علي الحسين بن عبد الله

وفق خطة كتاب الحكمة العلائية (دانشناه علائي)، له أيضا؛<sup>171</sup> ويقدم فلسفة أرسطو (طبيعياته وإلهياته) اعتمادا على رؤية ابن سينا لها، وكأن هذا كان أرسطيا.<sup>172</sup>

ولا يختلف حال فخر الدين الرازي عن الشهرستاني، إذ لم يكن، في نظر ابن تيمية، على علم بمذاهب طوائف الفلاسفة القدماء.<sup>173</sup> ولم يكن يعرف من مذاهب الفلاسفة إلا ما يذكره ابن سينا وأبو البركات البغدادي.<sup>174</sup> فقد كان ابن سينا عمدته في الكثير من الدعاوى، كما هو شأن التوحيد مثلا.<sup>175</sup> وهو أمر يظل مفهوما، فقد شرح الرجل ثلاثة على الأقل من أعمال ابن سينا، وهي الإشارات والتنبيهات وعيون الحكمة والنجاة،<sup>176</sup> ويقال إنه قد شرح الشفاء<sup>177</sup> أيضا، كما لخص الكتاب الأول في عمل بعنوان لباب الإشارات.<sup>178</sup> ويقول: "أبو عبد الله الرازي غالب مادته [...] في كلام الفلاسفة ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البركات ونحوهما."<sup>179</sup> وعموما فقد استقى "الرازي، مادته

بن سينا. قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين. ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة، ونظرة في الحقائق أغوص، اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز واختصار كأنها عيون كلامه، ومتون مرامه، وأعرضت عن نقل الباقي، وكل الصيد في جوف الفرا." عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا علي حسن فاعود، جزءان، ط. 3 (بيروت: دار المعرفة، 1993)، الجزء الثاني، 490.

171. Cf. Jean Jolivet, "Al-Shahrastānī critique d'Avicenne dans *La Lutte contre les philosophes: (quelques aspects)*," *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000): 275-92, 276; Id, "Introduction: II. Les philosophes de Shahrastānī," in Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, II, traduction avec introduction et notes par J. Jolivet et Guy Monnot (Paris-Leuven: Unesco-Peeters, 1986), 14-51, 23.

172. Jolivet, "Introduction: II. Les philosophes de Shahrastānī," 32.

173. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثالث، 301؛ الرابع، 142.

174. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الجزء الخامس، 560؛ بيان تلبيس، الجزء الأول، 122؛ بغية المرئاد، 170-171.

175. ابن تيمية، شرح الأصهبانية، 63. وفعلا، فقد انتهت الدراسات اليوم إلى أن الأساس في أعمال الرازي في الفلسفة إنما هو أعمال ابن سينا الفلسفية. انظر:

Gerhard Endress, "Reading Avicenna in the *Madrasa*: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East," in *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James Montgomery (Leuven: Peeters, 2006), 403.

176. انظر جورج قنوت، "فخر الدين الرازي: تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته"، ضمن إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين: دراسات مهداة من أصدقائه وتلاميذه، أشرف على إعدادها عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار المعارف، 1962) 193-234، 210-211. وإذا كان شرح الإشارات والتنبيهات وشرح عيون الحكمة قد عرفا طريقهما إلى النشر، فإن شرح النجاة لم ينشر إلى الآن؛ لكن يحيى (جون) ميشو كان ترجم جزءا منه وقدم له في دراسة لم يكن لها ما بعدها. انظر:

Jean Michot, "L'eschatologie d'Avicenne selon F.D. al-Rāzī (I): Présentation et traduction de la "Section du Retour" du *Kitāb sharḥ al-najāt*," *Revue philosophique de Louvain* 87 (1989): 235-63.

177. يقول ابن أبيك الصفدي: "وكان الشيخ ركن الدين ابن القويح يقول إنه شرح الشفاء. وإن كان هذا صحيحا، فأقل ما يكون في خمس وعشرين مجلدة." الوافي بالوفيات، الجزء الرابع، عناية س. ديدرينغ، ط. 2 (شتوتغارت: فرانز شتاينر، 1974)، 256.

178. انظر جورج قنوت، "فخر الدين الرازي: تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته"، 214.

179. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثاني، 159. بخصوص اعتماد الرازي في كتاب المباحث المشرقية على ابن سينا وأبي البركات البغدادي، انظر مواضع عدة من:

Jules Jansens, "Ibn Sīnā's Impact on Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī's *Mabāḥit al-Mashriqiyya*, with Particular Regard to the Section Entitled "al-Ilāhiyyāt al-mahda": An Essay of Critical Evaluation," *Documenti*

الكلامية من كلام أبي المعالي والشهرستاني [...] وفي الفلسفة، مادته من كلام ابن سينا والشهرستاني أيضا ونحوهما.<sup>180</sup> ومعروف أن فلسفة ابن سينا هي عمدة الشهرستاني. فالنتيجة أن "ما يذكره الرازي [وأمثاله] في هذه المسألة وغيرها من إجماع الحكماء: كدعواه إجماعهم على أن علة الافتقار هي الإمكان، وأن الممكن المعلول يكون قديما أزليا، فهو إنما وجده في كتب ابن سينا، ويظن أن هذا إجماع الفلاسفة."<sup>181</sup> فلقد غدا قول ابن سينا هو إجماع الفلاسفة؛ ف"إذا قال الرازي أجمعت الفلاسفة، فإنما عمدته ما ذكره ابن سينا."<sup>182</sup> وهكذا، فإنه "إذا قال: "اتفقت الفلاسفة،" فإنما عنده ما في كتب ابن سينا وذويه."<sup>183</sup>

*e studi sulla tradizione filosofica medievale XXI* (2010): 259-85; Ayman Shihadeh, "From al-Ghazali to al-Razi: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology," *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2, 2005): 141-79, 170-1. *Id*, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Leiden-Boston: Brill, 2006), 8.

وقبل هذا تجدر الإشارة إلى ما أورده الشهرزوري بخصوصه: "وبالحملة فالرجل لم يحصل شيئا من سرائر الحكماء المتألمين، ولم ينل مكنون علوم العلماء الأقدمين بل اشتغل طول عمره بجمع أقاويل الناس وتفريعها وتذييلها وإيضاحها وإيجازها مرة وبسطها أخرى، والتصرف فيها بالعبارات والتغيرات من ورقة إلى ورقة ومن مسودة إلى أخرى طلبا للجاء الوهمي ومحبة للترؤس الخيالي من غير أن يظفر من الحكمة بطائل أو يرجع البحث على حاصل." "نزهة الأرواح وروضة الأفراح، 393؛ ويضيف في موضع متقدم: "وكان أكثر عمره مشغولا بكتبه للتصانيف في كل فن، حتى إنه كان يصنف في علوم لا يعرف حقائقها، ويشد بصحة هذه القضية تصنيفه للسر المكتوم في السحر والطلسمات والسيرنجات وبعض خواص الفلك. وأنا أجزم بأنه كان خاليا من سرائر هذه العلوم. وأكثر الشبه التي أوردها على الحكماء لأبي البركات اليهودي، ومن تصرفات ذهنه. وهذا الذي ذكرناه من حقيقة أحواله ليس غرضنا القدر بل غرضنا تيقن طريق الحق." "نزهة الأرواح، 395. وقبل الشهرزوري، أشار موفق الدين البغدادي إلى ذلك، يقول: "ووقع إليّ في هذه الأيام بعد فراغي من هذا الكتاب كلام لابن خطيب الرّيّ، وهو من أتباع ابن سينا." "كتاب التصيحين من عبد اللطيف بن يوسف إلى الناس كافة"، تحقيق فؤاد بن أحمد ضمن الأعمال الفلسفية الكاملة، تحقيق وتقديم وتعليق وفهرسة نظيرة فدواش ويونس أجعون وفؤاد بن أحمد (الرباط - بيروت - الجزائر: دار الأمان - منشورات ضفاف - منشورات الاختلاف، 2018)، 73. ويقول أيضا: "فذلك أمر يرجع البحث فيه مع ابن سينا الذي ينقل (ابن الخطيب عنه [...] ولم تتصد الآن للكلام في هذه المسائل مع هذا الرجل لأنه مُتبعٌ لغيره." "كلام على شيء مما قاله ابن خطيب الرّي على بعض كتاب القانون في الطب لابن سينا"، تحقيق يونس أجعون، ضمن الأعمال الفلسفية الكاملة، 235.

180. ابن تيمية، بغية المراد، 450-451. ونود أن نشير إلى أن ما يدعيه ابن تيمية من انشداد الرازي إلى الشهرستاني بخصوص مادته الفلسفية والكلامية إنما هو أمرٌ تؤكدته المقارنة بين كتاب الملل والنحل وكتاب فخر الدين الرازي، الرياض المونقة في آراء أهل العلم، تحقيق أسعد جمعة (القيروان: مركز النشر الجامعي - منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2004). وقد وقف محقق النص الأخير على ذلك، وأثبت مواضع التطابق والتشابه والتأثر في هوامش نشرته، فلا داعي لاسترجاعها هنا. لكن الأمر المثير للانتباه حقا هو تشكيك الرازي في مصداقية الشهرستاني في الملل والنحل، حيث يقول عنه: "إنه كتاب حكى فيه مذاهب أهل العالم بزعمه إلا أنه غير معتمد عليه لأنه نقل المذاهب الإسلامية من الكتاب المسمى بالفرق بين الفرق من تصانيف الأستاذ أبي منصور البغدادي؛ وهذا الأستاذ كان شديد التعصب على المخالفين، ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه الصحيح، ثم إن الشهرستاني نقل مذاهب الفرق الإسلامية من ذلك الكتاب؛ فلهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب. وأما حكايات أحوال الفلاسفة فالكلام الوافي بها هو الكتاب المسمى بصوان الحكمة، والشهرستاني نقل شيئا منه." فخر الدين الرازي، مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، تحقيق فتح الله خليف (بيروت: دار المشرق، 1966)، 39.

181. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، 237.

182. ابن تيمية، شرح الأصبهانية، 316.

183. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء السادس، 245-246. ويقدم ابن تيمية نموذجا لهذا التحريف في ادعاء الرازي إجماع الفلاسفة، يقول فيه: "وزعم الرازي ما ذكره في محصله أن القول بكون الممكن المفعول المعلول يكون قديما للموجب بالذات، مما اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون. لكن المتكلمون [كذا] يقولون بالحدوث، لكون الفاعل

مثال ذلك أن "ما ذكره الرازي من اتفاق الفلاسفة على أن الله تعالى عالم بالكيليات فهو اتفاق ابن سينا وأمثاله، بخلاف أرسطو وأتباعه." 184

وعلى الرغم من مكانة سيف الدين الأمدى في العلوم الشرعية والعقلية، فإنه، في نظر ابن تيمية، لم ينجح من "عدوى" السنيوية. ومع أنه "لم يكن أحد في وقته أكثر تحجراً في العلوم الكلامية والفلسفية منه، وكان من أحسنهم إسلاماً وأمثلهم اعتقاداً،" 185 فإنه لم يكن يعرف من "مذاهب الفلاسفة إلا ما يذكره ابن سينا." 186 فعمدته في الفلسفة ما يجده في كتب ابن سينا. 187 ويقول ابن تيمية مخاطباً الأمدى: "فحكايته عن الفلاسفة أنهم يسمونه [المبدأ الأول] جوهرًا، والجوهر عندهم الموجود لا في موضوع، إنما قاله ابن سينا ومن تبعه. وأما أرسطو وأتباعه وغيرهم من الفلاسفة فيسمونه جوهرًا، فالوجود كله ينقسم إلى جوهر وعرض، والمبدأ الأول داخل عندهم في مقولة الجوهر. والأظهر أن النصراني إنما أخذوا تسميته جوهرًا عن الفلاسفة، فإنهم ركبوا قولاً من دين المسيح ودين المشركين الصابئين." 188 وبالجملة، فالمعروف اليوم أن الأمدى قد خلف أعمالاً فلسفية "تمثل حلقة دالة من حلقات تلقي فكر ابن سينا." 189 بل أكثر من ذلك، إن هذا

---

عندهم فاعلاً بالاختيار. وهذا غلط على الطائفتين، بل لم يقل ذلك أحد، لا من المتكلمين ولا من الفلاسفة المتقدمين الذين نقلت إلينا أقوالهم، كأرسطو وأمثاله، وإنما قاله ابن سينا وأمثاله." الرد على المنطقين، 149.

184. ابن تيمية، شرح الأصبهانية، 88.

185. ابن تيمية، الانتصار لأهل الأثر، 267. ويضيف: "حتى إن من الحكايات المشهورة التي بلغتنا أن الشيخ أبا عمرو بن الصلاح أمر بانتزاع مدرسة معروفة من أبي الحسن الأمدى، وقال: "أخذها منه أفضل من أخذ عكا." الانتصار لأهل الأثر، 266-267.

186. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثالث، 66. من أعمال الأمدى ذات الصبغة الفلسفية: النور الباهر في الحكم الزواهر، ودقائق الحقائق، ورموز الكنوز، وكشف التموهيات في شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات، والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، وفرادى الفوائد. وانظر تفاصيلها عند حسن الشافعي، الأمدى وآراؤه الكلامية (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1998)، 73-85. ويكفي أن نشير في هذا السياق إلى أن متن ابن سينا، وخاصة الإشارات والتنبيهات، قد صار نصاً يستقطب شروحات تتنافس في بسط مقاصده. وفي هذا الباب كتب الأمدى رداً على فخر الدين الرازي الذي شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا، وقد ذكرناه للتو. ويقول في مقدمته: "لما رأيت ما اشتهر من شرح التنبيهات والإشارات المنسوب إلى ابن الخطيب الرازي سألته الله تعالى مشتتلاً على مغالط وتمويهات، وأمور عن الحق محرفات، وربما وقع صحتها في بعض الخواطر القاصرة والأذهان العامية، حداني ذلك، مع استدعاء بعض الفضلاء من الأصحاب، أن أكشف عن وجه الحق غمة الحجاب، وأميط القشر عن اللباب متجنباً للإسهاب وغث الإطناب، خدمة لمولانا الملك المنصور العالم العادل المجاهد [...] أبي المعالي محمد بن الملك المظفر عمر بن شاه بن أيوب." كشف التموهيات في شرح الإشارات والتنبيهات، دراسة وتحقيق عيسى ربيع جوابرة (عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2015)، 419-420.

187. انظر: ابن تيمية، شرح الأصبهانية، 316.

188. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الرابع، 142.

189. Syamsuddin Arif, "Al-Āmidī's Reception of Ibn Sīnā: Reading al-Nur al-bāhir fī al-ḥikam al-zawāhir," in *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. T. Langermann (Turnhout: Brepols, 2009), 205-18, 206.

الأخير يمثل في هذه الأعمال السلطة العلمية الأولى، سيما وأن الأمدي قد ألفها على "منوال ابن سينا ونسقه."<sup>190</sup>

لعل أول ما يخرج به المرء من تقويم ابن تيمية لمقالات المتكلمين المذكورين، هو أن روايات أصحابها ليست تصلح أن تُعتمد في معرفة المذاهب الفلسفية ولا في التأريخ لها. فالاتفاق أو الإجماع الذي يدعونه ليس حقيقيا، إذ هو إجماع الأتباع أو الشيخ وأتباعه؛ وكأن الفلاسفة عندهم مفرد في صيغة جمع، وفلسفة ابن سينا هي كل الفلسفات. فهم يُسقطون أسماء فلاسفة ومذاهب فلسفية كثيرة عندما يتحدثون عن الفلاسفة وعن اتفاقهم، والحال أنهم لا يتحدثون إلا عن فلاسفة بعينهم. ولعل هذا ما حدا بابن القيم إلى أن يصف طريقة هؤلاء السنيويين في التأريخ للفلسفة بطريقة "المُطففين" الذين لا يزنون تاريخ الفلسفة بميزان الإنصاف والعدل، وإنما هم الذين يبخسونه وينقصون منه.

وفي هذا السياق بالذات، يقدم ابن القيم طريقة ابن رشد في رواية تاريخ الفلسفة بوصفها تقع على الطرف المقابل لطريقة هؤلاء السنيويين، إذ يقول في سياق نقاشه لمسألة الجهة: "فقد حكى لك هذا المطلع على مقالات القوم، الذي هو أعرف بالفلسفة من ابن سينا وأضرابه، إجماع الحكماء على أن الله سبحانه في السماء فوق العالم. والمطففون في حكايات مقالات الناس لا يحكون ذلك: إما جهلا وإما عمدا؛ وأكثر من رأيناه يحكي مذاهب الناس ومقالاتهم مطفف."<sup>191</sup>

#### 4. أثر ابن رشد

في مقابل منهج السنيويين المتكلمين، يبدو أن ابن تيمية (وبدرجة أقل ابن القيم) كان في وضع يسمح له بالنظر إلى تاريخ الفلسفة في الإسلام من منظور يكشف من جهة المآزق الحاصل بسبب ذلك الخلط، ويظهر التنوع الموجود في طوائف الفلاسفة من جهة ثانية. وفي هذا الباب، يورد أبو العباس مثالا دالا على ذلك يقول فيه: "وقد نظرت فيما نُقل عنهم [الفلاسفة] من الأقوال في العلم فوجدتها عدة مقالات، لكن من الناس من يحكي عنهم قولين أو ثلاثة، ومن الناس من لا يحكي إلا قولاً واحداً. وقد وجدت عنهم أربعة

190. Endress, "Reading Avicenna," 409.

وقد انتبه عبد الأمير الأعسم في تقديمه لنشرة كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين إلى مدى انشداد الأمدي فيه إلى كتاب النجاة لابن سينا من حيث مسارد الألفاظ وتسلسل الموضوعات. انظر: المصطلح الفلسفي عند العرب: دراسة وتحقيق، ط 2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989)، 123-124. وقد ظهرت الطبعة الأولى ببغداد العام 1985. كما انتبه سيامس الدين عارف إلى انشداد الأمدي إلى كتاب الشفاء لابن سينا، حيث نقل منه حرفياً ولخص

استدلالاته. انظر: Arif, "Al-Āmidī's Reception," 217.

191. ابن القيم، إغاثة اللهفان، 1019.

[كذا] مقالات منقولة عنهم صريحا في كتب متعددة.<sup>192</sup> وتلك الكتب هي التي أشرنا إليها عندما تحدثنا عن مكتبة ابن تيمية، أعني كتب المقالات والآراء والمذاهب: مقالات أبي عيسى الوراق، وآراء ومذاهب النوبختي، ومقالات غير الإسلاميين للأشعري، بالإضافة إلى كتب ابن رشد، سيما وأنَّ أغلب ما ينقله هذا الأخير عن القدماء يظل صحيحا في تقدير ابن تيمية أيضا، وأصح من نقل ابن سينا.<sup>193</sup> وأما "من حكى عن جميع الفلاسفة قولا واحدا في هذه الأجناس، فإنه غير عالم بأصنافهم واختلاف مقالاتهم."<sup>194</sup> وفي هذا الباب أيضا، كان ابن رشد سابقا إلى التنبيه إلى قصور الغزالي في نقل مقاصد الفلاسفة، وإلى انتصابه للرد على أرسطو دون تبين حقيقة مذهبه.<sup>195</sup> والسبب في هذا أن أبا حامد لم يتعرف إلى فلسفة أخرى غير فلسفة ابن سينا؛ وفي هذا يقول ابن رشد: "لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة [مسألة من أين جاءت الكثرة]؛ وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد. وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا، فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة."<sup>196</sup>

ونفترض أن ابن تيمية قد مدد، بذكاء وبعد فحص، ملاحظة ابن رشد لتشمل فلاسفة ونظارا سنيوين آخرين جاؤوا بعد هذا الأخير.

192. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء التاسع، 399.
193. يقول ابن تيمية: "وما نقله ابن رشد عن هذه الأمة [المتكلمين] فصحیح، وهذا مما يرجح أن نقله لأقوال الفلاسفة أصح من نقل ابن سينا." درء تعارض العقل والنقل، الجزء السادس، 245.
194. ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الأول، 358.
195. يقول ابن رشد في واحد من أ بكر أعماله: "فإن قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبه، أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه. وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء، إذ قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعا وأثبتها حجة. وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيرا من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سببا للوقوف على ما فيها من حق أو ضده. وقد كان أبو حامد رام هذا المرام في كتابه المعروف بالمقاصد، لكنه لم يف بها رام من ذلك. فرأينا أن نقصد قصده، لما رجونا في ذلك لأهل زماننا من المنفعة التي رجاها، وللسبب الذي ذكره." الجوامع في الفلسفة: جوامع السماع الطبيعي، حققه وعلق عليه جوزيف بويج (مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1983)، 7-8. وكان الغزالي قد صرح في بداية مقاصد الفلاسفة: "أما بعد، فإنك قد التمسست كلاما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة، وتناقض آرائهم، ومكان تلبسهم وإغوائهم. ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدتهم؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب، قبل الإحاطة بمداركها، محال بل هو رمي في العمياء والضلال. فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاما وجيزا مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والالهية من غير تمييز بين الحق والباطل، بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل، بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد، وأورده على سبيل الاختصاص والحكاية مقرونا بما اعتقدوه أدلة لهم، ومقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة، وهو اسمه." حققه وقدم له محمود بيجو (دمشق: مطبعة الصباح، 2000)، 10؛ ويضيف: "ولنفهم الآن ما نوردته على سبيل الحكاية مهملا مرسلا من غير بحث عن الصحيح والفاقد، حتى إذا فرغنا منه استأنفنا له جدا وتشميرا في كتاب مفرد نسميه تهافت الفلاسفة إن شاء الله." مقاصد الفلاسفة، 11.
196. ابن رشد، تهافت التهافت، 254، وانظر أيضا، 182، 187.

وبناء عليه، لا يمكن للفلسفة حسب ابن القيم وشيخه أن ترد إلى قول طائفة أو مقالة واحد من النظائر. فالفلسفة، من حيث هي، ليست هي المعطلة أو الدهرية أو السينوية، ولا هي مقالة ابن سينا. ومن هذه الزاوية، فإن أتباع هذا الأخير ليسوا أكثر من مجرد طائفة ضمن طوائف أخرى؛ كما أن مقالاتهم ليست سوى واحدة من مقالات أخرى. ويقول ابن القيم في هذا المعنى: "وهؤلاء فرقة شاذة من فرق الفلاسفة، ومقاتلهم واحدة من مقالات القوم"<sup>197</sup>، و"ابن سينا وأتباعه شرذمة قليلة من المتفلسفة"<sup>198</sup> مثال ذلك ما يلي: "وقدمنا أن جماهير نظار المسلمين وغيرهم يقولون: "إن العدم لا يفترق إلى علة،" وما علمتُ أحدا من النظائر جعل عدم الممكن مفتقرا إلى علة إلا هذه الطائفة القليلة من متأخري المتفلسفة كابن سينا وأتباعه، وإلا فليس هذا قول قدماء الفلاسفة، لا أرسطو ولا أصحابه كبرقلس والإسكندر الأفروديسي شارح كتبه، وثامسطيوس، ولا غيرهم من الفلاسفة"<sup>199</sup> وبالجملة، فطريقة ابن سينا طريقة واحدة من بين طرق أخرى، وهي ليست كل الطرق.

ومن هذه الجهة، تبدو لنا مقارنة ابن تيمية أسباب الاختلاف بين طرق الفلاسفة، وخاصة في الإسلام، في غاية الأهمية. وبالنسبة إليه، تظل التنشئة الدينية التي تلقاها كل فيلسوف عنصرا محددًا في اختياراته الفلسفية والاتجاهات التي سار فيها. والعامل الثاني هو أن التباين بين الفلاسفة في الإسلام قد حصل تبعا لما انتهى إليه نظرهم في مقالات الفرق الدينية وما تعلموه منها.

والعاملان معا يظهر فيهما بجلاء اتفاقه مع ابن رشد، بل وتأثره به. وفيما يلي مثالان يشهدان لما نقول:

أما المثال الأول، وقد تكرر كثيرا في أعمال عدة لابن تيمية، فهو أن فلسفة ابن سينا إنما هي حصيلة تركيب بين عدة عناصر أهمها متعلق بالإسلام، وبعلم الكلام تحديدا، وقد عرضنا له أعلاه، ونفصله بعض التفصيل هنا. يقول ابن تيمية: "وهذا ابن سينا أفضل متأخريهم، وهو الذي أخذ فلسفة الأوائل ولخصها، وضم إليها البحوث العقلية التي تلقاها عن المتكلمين من المعتزلة وغيرهم، فزاد فيها ما يوافقها ويقويها، بحيث صار لهم في الإلهيات كلام له قدر لا يوجد لمقدميهم، فصار أحسن ما عندهم من الإلهيات

197. ابن القيم، إغاثة اللهفان، 1019.

198. ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الأول، 235.

199. ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الأول، 260-261.

ما استفاده ابن سينا من كلام المتكلمين، والمواضع التي تخالف أصولهم، وقد زل فيها المتكلمون، وصارت عمدة له في الرد على المتكلمين.<sup>200</sup> فإشارة ابن تيمية إلى حضور النسق الكلامي المعتزلي وتأثيره في فلسفة ابن سينا واضحة جدا. وما كان ابن سينا ليلجأ إلى علم الكلام وإلى ما يقدمه الإسلام من معطيات إلا ليملاً الثغرة التي شعر بها في إلهيات أرسطو. وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: "وأما الإلهيات، فكلام أرسطو وأصحابه فيها قليل جدا، ومع قلته فكثير منه بل أكثره خطأ. ولكن ابن سينا أخذ ما ذكره وضم إليه أمورا آخر من أصول المتكلمين.<sup>201</sup> وهذا ما أضفى على فلسفة ابن سينا طابعا تركيبيا وتأليفيا. وبعبارة ابن تيمية: "ابن سينا أحدث فلسفة ركبها من كلام سلفه اليوناني ومما أخذه من أهل الكلام المبتدعين الجهمية ونحوهم، وسلك طريق الملاحدة الإسماعيلية في كثير من أمورهم العلمية والعملية، ومزجه بشيء من كلام الصوفية حقيقته تعود إلى إخوانه الإسماعيلية القرامطة الباطنية.<sup>202</sup> ويقول في موضع آخر: "ابن سينا، لما عرّف شيئا من دين المسلمين، وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة وعمن هو خير منهم من المعتزلة والرافضة، أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخذه من سلفه. فتكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه ومما أحدثه، مثل كلامه في النبوات وأسرار الآيات والمنامات.<sup>203</sup> إن إلهيات ابن سينا حصيلة جمع وضم ومزج وتركيب لعناصر فلسفية وكلامية وصوفية.

تلكم هي الخلاصة التي ينتهي إليها ابن تيمية من فحصه لفلسفة أبي علي؛ لكن الظاهر أنه قد استفادها من ملاحظات أبي الوليد ابن رشد في كتاب تهافت التهافت الذي كان بين يديه. وفي هذا السياق يورد ابن تيمية تعليق ابن رشد على منهج ابن سينا بخصوص بعض المسائل من الإلهيات: "ولهذا كان ابن رشد وأمثاله من المتفلسفة

200. ابن تيمية، كتاب الصنفية، الجزء الثاني، 178-179.

201. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 278-279.

202. ابن تيمية، الرسالة التاسعة: في السماع والرقص، ضمن الرسائل المنيرية، 173.

203. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 143-144؛ وانظر أيضا، 141؛ ويتهم ابن تيمية ابن سينا بالسرقة من المتكلمين المعتزلة خاصة، إذ يقول: "فلما رأى ابن سينا ما فيها [طريقة الفلاسفة القدماء، أرسطو] من الضلال عدلوا إلى طريقة الوجود والوجوب والإمكان، وسرقوها من طريق المتكلمين المعتزلة وغيرهم؛ فإن هؤلاء احتجوا بالمدّث على المدّث، فاحتج أولئك بالمدّث على الواجب، وهي طريقة تدل على إثبات وجود واجب؛ وأما إثبات تعيينه فيحتاجون فيه إلى دليل آخر، وهم سلكوا طريقة التركيب، وهي أيضا مسروقة من كلام المعتزلة." منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، 347-348. ويقول أيضا: "فابن سينا وجد في كتب متكلمي المسلمين، من المعتزلة وأشباههم، أن تخصيص أحد المتأثرين على الآخر لا يكون إلا بمخصص، كما في تخصيص الحدوث بوقت دون وقت، وهذا مما جعله هؤلاء أصلا لهم في إثبات العلم بالذات. فأخذ ابن سينا كلام هؤلاء ونقله إلى مادة الإمكان والوجوب، وأن الممكن لا يترجح إلا بمرجح، لئلا يناقض قوله في قدم العالم، ويقول: "إنه معلول علة قديمة مستلزمة له." درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثامن، 132-133.

يقولون: ”إن ما ذكره ابن سينا في الوحي والمنامات وأسباب العلم بالمستقبلات ونحو ذلك هو أمر ذكره من تلقاء نفسه ولم يقله قبله المشاؤون سلفه.“<sup>204</sup> ويعترف ابن تيمية قائلاً: ”وهذا الذي ذكرته من أن ابن سينا أخذ هذه الطريق عن المتكلمين رأيت بعد ذلك قد ذكره ابن رشد الحفيد.“<sup>205</sup> ويعلق ابن تيمية في موضع آخر: ”ولهذا أنكر هذا القول [=قول ابن سينا] ابنُ رشد وأمثاله من الفلاسفة الذين اتبعوا طريقة أرسطو وسائر العقلاء في ذلك، وبينوا أن ما ذكره ابن سينا مما خالف به سلفه وجماهير العقلاء. وكان قصده أن يركب مذهبا من مذهب المتكلمين ومذهب سلفه، فيجعل الموجود الممكن معلول الواجب - مفعولا له - مع كونه أزليا قديما يقدمه. واتبعه على إمكان ذلك أتباعه في ذلك، كالسهروردي الحلبي والرازي والآمدي والطوسي.“<sup>206</sup>

بناء على ما سبق، يمكننا أن نفترض أن ما قام به ابن تيمية لم يكن سوى تمديد لملاحظات ابن رشد في تهافت التهافت بخصوص الأصول الكلامية، المعتزلية أساسا، لفلسفة ابن سينا. وفي هذا المعنى يقول ابن رشد: ”ولذلك من رام من هذه الجهة إثبات الفاعل فهو قول مقنع جدلي لا برهاني، وإن كان يظن بأبي نصر وابن سينا أنهما سلكا في إثبات أن كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا.“<sup>207</sup> ويقول عن ابن سينا: ”هذا البرهان الذي حكاه [أبو حامد] عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على أنه طريق خير من طريق القدماء، لأنه زعم أنه من جوهر الموجود وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول. وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين. وذلك أن المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل وأن العالم بأسره، لما كان ممكنا، وجب أن يكون الفاعل واجب الوجود. هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية.“<sup>208</sup>

204. ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الأول، 348؛ وهذه استعادة شبه حرفية لقول ابن رشد: ”وأما ما يقوله في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحي فهو شيء انفرد به ابن سينا، وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي.“ تهافت التهافت، 500؛ ويقول أيضا: ”وأما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أن أحدا قال به من القدماء إلا ابن سينا.“ تهافت التهافت، 516؛ ويقول في موضوع التوحيد: ”وهذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا وليس هو مسلك لأحد من قدماء الفلاسفة.“ تهافت التهافت، 289.

205. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثامن، 136.

206. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 148-149.

207. ابن رشد، تهافت الفلاسفة، 54.

208. ابن رشد، تهافت التهافت، 276؛ وانظر أيضا: تهافت التهافت، 419. وقد صارت الأصول الكلامية الاعتزالية للأنتولوجيا السنيوية أمرا مؤكدا اليوم. انظر فحصا جيدا لذلك في عمل الراحل جان جولييفيه:

وهكذا فإن الفلاسفة الذين نشأوا في حضن هذه الديانات ونظروا فيها قد أدى بهم نظرهم إلى فلسفات لا وجود لها عند السابقين. مثال ذلك: معرفة الله سبحانه، والإلهيات عامة. فيما أن الفلاسفة القدماء، لم يقدموا شيئاً ذا بال بخصوص العلم بالله تعالى - شأنه شأن الإلهيات عامة - فضلاً عن كثرة أخطاء ما قدموا،<sup>209</sup> فإن الفلاسفة المتأخرين، وبحكم انتماء كل واحد منهم لإحدى الديانات، قد تعرفوا عن طريق السماع وتعليم الأنبياء على أسماء الله تعالى وصفاته، وعن الملائكة...؛ فراموا "الجمع بين ما جاءت به الأنبياء وبين فلسفة المشائين - أرسطو وأمثاله."<sup>210</sup> وبما أن هؤلاء الفلاسفة قد وقفوا في أقاويل الأنبياء هذه على ضرب من الحق لا يمكن جحده، لأنه أشرف المعارف وأعلاها، فإنهم سعوا إلى أن يستنبطوا من أصول الفلاسفة القدماء وأقوالهم ما يتوافق مع أقوال الأنبياء؛ فجاءت فلسفاتهم الإلهية فلسفات تركيبية، على غرار ما فعل ابن سينا.

أما المثال الثاني، وله تعلق بما تقرر في المثال الأول، فلنظهره كما يلي: إذا حصرنا أنفسنا في مجال الإسلام، وأخذنا بعين الاعتبار تعدد المذاهب والمدارس العقديّة التي تفاعل معها فلاسفة الإسلام، قلنا إن الفيلسوف الذي استأنس بالنظر في مقالات المعتزلة والشيعة غير ذاك الذي درج على أقوال أهل السنة والحديث. وتنطبق هذه الحالة على ابن سينا وأبي البركات البغدادي وابن رشد وغيرهم. فكل واحد من هؤلاء هو على ما هو عليه "بحسب ما يتيسر له من النظر في كلام أهل الملل؛" وبحسب اجتهاده.<sup>211</sup> والنتيجة مشهد فلسفي محكوم بالتنوع والاختلاف والتلون؛ مشهد "الفارابي [فيه] لونٌ وابن سينا لونٌ، وأبو البركات صاحب المعبر لونٌ، وابن رشد الحفيد لونٌ، والسهرودي المقتول لون، وغير هؤلاء لون آخر."<sup>212</sup> هذا هو تاريخ الفلسفة في نظر ابن تيمية من

Jean Jolivet, "Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina," in *Actes du colloque Pensée Arabe et Culture Grecque*, organisé pour célébrer le millénaire de la naissance d'Ibn Sīnā et le vingt-troisième siècle après la mort d'Aristote, 7-10 mai 1980 (Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1985), 581-66, 567, 566.

209. يؤكد ابن تيمية غير ما مرة على أن "كلام أرسطو في الإلهيات في غاية القلة مع كثرة الخطأ فيه، ولكن ابن سينا وأمثاله وسعوه وتكلموا في الإلهيات والنبوات وأسرار الآيات ومقامات العارفين بل وفي معاد الأرواح بكلام لا يوجد لأوثك." منهاج السنة، الجزء الأول، 348؛ انظر منهاج السنة، الجزء الأول، 347؛ ويقول في موضع آخر: "إن فيها [فلسفة القدماء] من التصدير والجهل في العلوم الإلهية ما لا يخفى على أحد. وإنما كلام القوم وعلمهم في العلوم الرياضية والطبيعية، وكل فاضل يعلم أن كلام أرسطو وأمثاله في الإلهيات قليل نزر جدا، قليل الفائدة إذا كان صحيحا، مع أنه لا يوصل إليه إلا بتعب كثير، مع أنه يقول: هذا غاية فلسفتنا، ونهاية حكمتنا. وهو كما قيل لحم جبل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل." درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثامن، 233-234.

210. ابن تيمية، الجواب الصحيح، الجزء السادس، 24.

211. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء السادس، 247.

212. نفسه.

الفارابي إلى السهروردي: ألوان مختلف بعضها عن بعض؛ ولكنها ألوان ليس بوسع من لا يعرف سوى مذهب واحد التمييز بينها.

وعليه، فلا مجال عند ابن تيمية وتلميذه لتيار فلسفي واحد مهيمن، إذ كل تيار أو اسم ليس سوى قراءة أو تأويل من بين قراءات أو تأويلات أخرى. وكل قراءة أو تأويل لا بد أنه يعكس تنشئة الفيلسوف واحتكاكه بالطوائف والمذاهب الدينية والكلامية، فضلا عن جهده الشخصي.

وفي تقدير ابن تيمية، تظل فلسفة كل من ابن رشد وأبي البركات أعمق من فلسفة ابن سينا؛ وهذا ليس فقط لمكان معرفتها الجيدة بفلسفة القدماء، بل أيضا بسبب من تنشئتها الدينية؛ ف”كل من هؤلاء [الفلاسفة] بعده عن الحق بحسب بعده عن معرفة آثار الرسل، وقربه من الحق بحسب قربه من ذلك.“<sup>213</sup> وإذا كان ”ابن سينا نشأ بين المتكلمين النفاة للصفة“<sup>214</sup> فإن ابن رشد ”قد نشأ بين الكلايين“<sup>215</sup> ويقول في موضع آخر إنه قد نشأ في بلاد هي موئل للسنة والحديث؛<sup>216</sup> ولا تعني النشأة هنا التأثير فقط بل أيضا، وأساسا، المناظرة والنقد.<sup>217</sup>

ولعل ما دفع ابن تيمية إلى إنزال ابن رشد هذه المنزلة إنما هو موقفه المخصوص من الصفات الإلهية، بل أيضا دفاعه عن فكرة توافق العقل والنقل. والظاهر أن ابن تيمية لم يكن، هنا أيضا، يقف بعيدا عن ابن رشد. فالمعلوم عند كل من استوفى شروط النظر أن كلام الفلاسفة في العلم الإلهي الذي يستنبطونه من الأدلة العقلية من شأنه أن يكون أصح وأصدق إذا كانت الأدلة النقلية التي يستعملونها في أقوالهم هي أيضا أصح؛ وهذا هكذا، ”لأن دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاقد، لا تتناقض وتتعارض.“<sup>218</sup> وإذا كانت هذه الخلاصة التي ينتهي إليها ابن تيمية ليست بعيدة من تأكيد ابن رشد في تهافت التهافت على أن ”الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراك وكان ذلك أتم في المعرفة“<sup>219</sup> لأن ”كل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها،

213. ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الأول، 254.

214. نفسه.

215. نفسه.

216. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء السادس، 247.

217. يقول ابن تيمية: ”ولهذا كانت مناظرة ابن سينا وأمثاله في كتبهم لمبتدعة أهل الكلام. فعامتنا مناظرة ابن سينا

هي للمعتزلة وابن رشد للكلايين.“ الرد على المنطقيين، 311.

218. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء السادس، 248.

219. تهافت التهافت، 503.

ومن سلم أنه يمكن أن تكون هاهنا شريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي،<sup>220</sup> فإنها أعني تلك الخلاصة ليست سوى صوغٍ جديدٍ لعبارة ابن رشد الشهيرة "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له."<sup>221</sup>

### خاتمة

كان الغرض من هذه الدراسة وضع عناصر أولية لمراجعة الطريقة المقررة اليوم في كتابة تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية بعد ابن رشد؛ وذلك اعتماداً على وجهة نظر غير مألوفة الاستعمال. فمن جهة، عادة ما نقرأ فكر أبي الوليد بوصفه قد واجه تجاهلاً مطلقاً في الغرب الإسلامي، فما بالك في شرقه، كما واجه تجاهلاً من قبل الفلاسفة بعده، فما بالك بالفقهاء والمحدثين. كما اعتدنا أن نعتبر المدرسة الحنبلية أكبر معارض للفلسفة والعلوم العقلية في الإسلام، من جهة ثانية. وفي الواقع، فإن فلسفة ابن رشد بوصفها واحدة من أشد الفلسفات دفاعاً عن العقل في الإسلام تملك كل الخصائص التي تجعل الناس يعتقدون أنها فلسفةٌ للرفض من قبل المذهب الحنبلي. والنصوص، فضلاً عن ذلك، تشهد أن الرجل قد تعرض، فعلاً، لنقدٍ لاذعٍ من قبل ابن تيمية. ويصدق الأمر أيضاً على ابن القيم الذي وجه نقداً عنيفاً لفلاسفة الإسلام في عمله إغاثة اللهفان وفي غيره. غير أن أعمال الرجلين، في الجملة، أبعد ما تكون عن رفض فلسفة ابن رشد والفلسفة بعموم، بل هي في المقابل تقدم لنا أربعة عناصر هامة تعين على إعادة النظر في كتابة تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية بعد ابن رشد: وأول العناصر هو أن الرجلين كانا على دراية بتنوع المدارس الفلسفية وكتابات الفلاسفة على عصرهما، ما دامت نصوصهما تشهد لوعيهما بما يميز كل فلسفة عن أخرى. والعنصر الثاني هو أن ابن تيمية قد اطلع مباشرةً على نصوص ابن رشد، وتحديدًا الكشف والفصل والمسألة والتهافت، ونقل منها أطرافاً من شأنها أن تعيننا في مراجعة النشرات الحالية لهذه الكتب. وأما العنصر الثالث فهو أن فلسفة ابن رشد، بالإضافة إلى فلسفة أبي البركات، وفلسفات

220. نفسه، 584.

221. ابن رشد، كتاب فصل المقال، تحقيق الحوراني، 13. وقد انتبه الراحل محمد عابد الجابري لهذا الأمر، لكن دون تفاصيل وافية؛ إذ يقول: "يمكن القول إن كل ما يقرره ابن تيمية في مختلف كتبه من أن العقل والنقل لا يتعارضان إنما نجد مرجعيته المباشرة عند ابن رشد." بنية العقل العربي، 537-538. وقد صار هذا مؤكداً بفضل الدراسات الجارية حالياً والتي تعالج حضور ابن رشد في متن ابن تيمية واستعمال هذا للأول في خلافه مع المتكلمين والفلاسفة، انظر مثلاً: Carl Sharif El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation. A Study of Dar' ta' arūd al-'aql wa-l-naql* (Leiden-Boston: Brill, 2020), 119; Jon Hoover, "Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporation of Fakhr al-Dīn al-Rāzī," in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz (Göttingen: V&R unipress-Bonn University Press, 2018), 469-491, 487; Ben Ahmed, "Ibn Rushd in the Hanbalī Tradition," 561-81.

ونصوص أخرى، كانت عاملا حاسما في التحرر من رؤية تحصر نفسها في مذهب بعينه. ورابع العناصر هو أن نصوص الرجلين تظهر أن فلسفة ابن رشد ونصوصه قد حصل تلقيها بشكل مثمر، كما حصل استعمالها في النقاش الذي خاضه ضد المخالفين، وخاصة ابن سينا وتلامذته من الأشعرية. وهذه العناصر، بما تنطوي عليه من تفاصيل، تدفع بنا في اتجاه استعمال كتب ابن القيم وشيخه نصوصا مساعدة في التأريخ للفلسفة الإسلامية من زاوية تقر بالتعدد الحاصل في الطوائف والمقالات الفلسفية في العالم الإسلامي، حتى وإن كانت موجة السنيوية قد حاولت كسفها؛ ومن هذه الجهة يكون ابن رشد قد أسهم في بلورة ذلك الوعي عند ابن تيمية وابن القيم بذلك التعدد.

وهنا يجب أن نعترف، أيضا، بأن موقف ابن تيمية من الفلسفة يتسم بنوع من التعقيد. وهو موقف ما كان ليحصل دون تعاطيه العميق لمسالكها ودقائقها، وقراءته النبيهة لنصوصها. فالظاهر من أقواله أنه يملك، من جهة، تصورا عن الفلسفة وعن معنى الفيلسوف بإطلاق، وأنه يُبرهن، من جهة ثانية، معرفةً دقيقةً بجغرافيا التفلسف في العالم الإسلامي إلى حدود القرن الرابع عشر. وهذا الأمر هام جدا في تقديرنا، فهو لا يفتأ يؤكد على التمييز بين الفلسفة من جهة وبين مذهب فلسفي بعينه من جهة أخرى. وما يهمننا في هذا السياق هو أنه، إلى جانب تلميذه ابن القيم، يقدمان ابن سينا وتلامذته، على اختلافهم، بوصفهم طائفة من بين طوائف أخرى؛ وعندما يتحدث عن المنزقات النظرية والعقدية للسنيوية فهو لا ينسبها إلى الفلسفة، لأن الفلسفة ليست السنيوية فقط، بل منها مذهب ابن رشد ومذهب البغدادى ومذهب أرسطو ومذاهب القدماء قبله... والفلسفات ألوان ودرجات كما رأينا. ومن هذه الزاوية يُحرر الفلسفة من وزر أخطاء أحد الفلاسفة، كأن نقول ابن سينا، ليحملها لهذا الرجل وأتباعه، لأنهم قد قصرُوا عن فهم معنى الفلسفة، والذي يبدو أن أبا البركات وأبا الوليد قد فهما بشكل أفضل. وقد أدى هذا الوعي بالتنوع والتعدد والتدرج في معنى الفلسفة والفيلسوف إلى أمر نعتبره أساسيا في مقالة ابن تيمية: استحالة الحكم المطلق على الفلسفة، إن قبولاً أو رفضاً. ومن ثم، فلا يمكن للحكم إلا أن يكون نسبيا ومقيدا. وبهذا يخرجنا ابن تيمية بسلاسة من مأزق الرفض المطلق الذي نادى به بعض الأصوات التي اكتفت بالحكم عليها من خارج. إذ لا يمكن أن تحكم قبل أن تتصور؛ وإن تصورت على الوجه الصحيح انتهى بك الأمر إلى التوقف عن الحكم بالرفض أو القبول المطلقين، لأن الفلسفة ليس طائفة أو مقالة واحدة، وكل مقالة فهي على مسافة ما تقرب أو تبعد من الفلسفة، بحسب جهد الفيلسوف وتكوينه.

ويجب أن نقول، ختاماً، إننا لا نرى في أعمال ابن تيمية وابن القيم أي انتصار للحنبلية ولمدرسة أهل الأثر على التيارات الكلامية العقلانية والفلسفية كما عودتنا الكتب والمقالات المدرسية على ذلك، بل إننا نرى فيها دليلاً على انتشار الكتابات الفلسفية في العالم الإسلامي وفعاليتها في استثارة نقاشات النظر حتى وإن كانوا "سلفيين" مثل ابن تيمية وابن القيم. ويمكن استعمال كتابات الرجلين "محراراً" لمعاينة المدى الذي نجحت فيه الأعمال والأفكار الفلسفية في اختراق الدوائر الدينية، التي اعتدنا على اعتبارها مصدر مقاومة وهجوم ضد العلوم العقلية، وسبباً من أسباب أفولها. ومن هذه الجهة يمكن اعتبار ابن تيمية وابن القيم مساعدين في تحديد الوضعية التي كانت عليها الفلسفة في العالم الإسلامي خلال القرن الرابع عشر الميلادي.

### Bibliographie

- Ajhar, ‘Abd al-Ḥakīm. *Ibn Taymiyya wa sti’nāf al-qawl al-falsafī fi al-Islām*. Casablanca-Beirut: al-Markaz al-thaqāfī al-‘arabī, 2004.
- Al-Asharī, Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn*, edited by Hellmut Ritter, 3 ed. Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.
- Al-Azmeh, Aziz. *Ibn Taymiyya*. Beirut: Riyāḍ al-Rayyis lil-Kutub wa al-Nashr, 2000.
- Al-A‘sam, ‘Abd al-Amīr. *Al-Muṣṭalaḥ al-falsafī ‘inda al-‘arab: dirāsāt wa taḥqīq*, 2<sup>nd</sup> ed. Cairo: al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li al-kitāb, 1989.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad. *Al-Naṣīḥa al-dhahabīyya li Ibn Taymiyya*, in *Bayān zaghāl al-‘ilm wa al-ṭalab*, based on a copy of Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Cairo: al-Maktaba al-azhariyya li al-turāth, n.d.
- \_\_\_\_\_. *Bayān zaghāl al-‘ilm*, edited by Abū al-Faḍl al-Qūnawī. Damascus: Dār al-Maymana, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Siyar a‘lām al-nubalā’*, edited by Shu‘ayb al-Arnāūṭ et al. 11th ed. 29 vols. Beirut: Mu‘assasat al-Risāla, 1417/1996.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-jam‘ bayna rāyay al-Ḥakīmāyīn Aflātūn al-ilāhī wa Aristūṭālīs*, edited by Albert Naṣrī Nādir. Beirut: Dār al-Mashriq, 1968.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Munqidh min al-ḍalāl wa al-mūṣil ilā dhī al-‘izza wa al-jalāl*, edited by Jamīl Ṣalībā and Kāmil ‘Ayād, 7th edition. Beirut: Dār al-Andalus, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Al-Qisṭas al-mustaqīm*, edited by Victor Chelhot. Beirut: Manshūrāt dār al-Nashriq, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Maqāṣid al-falāsifa*, edited by Maḥmūd Bījū. Damascus: Maṭba‘at al-Ṣabāḥ, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Tahāfut al-falāsifa*, edited by Maurice Bouygues. Beirut: Imprimerie Catholique, 1927.
- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. *Binyat al-‘Aql al-‘Arabī: dirāsa taḥlīliyya wa naqḍiyya li niẓum ālma‘rifa fi āl-thaqāfat al-‘Arabiyya*, 9th edition. Beirut: markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya, 2009.
- Al-Khuḍayrī, Muḥammad Maḥmūd. "Silsilat mutaṣilat min talāmyḍ Ibn Sīnā fi mi‘atay ‘ām." In *al-Kitāb al-dhahabī lilmahrjān al-alfī lidhikrā Ibn Sīnā bi Baghdād min 20 ilā 28 māris 1952*, 53-59. Cairo: Maṭba‘at Maṣr, 1952.
- Al-Malāḥimī, Rukn al-Dīn. *Kitāb al-Mu‘tamad fi Uṣūl al-dīn*, edited by Martin McDarmot and Welfred Madilung. London: al-Hudā, 1991.
- Al-Nadīm, Muḥammad Ibn Ishāq. *Kitāb al-Fihrist*, vol. 1, edited by Ayman Fou‘ād al-Sayyid. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2009.

- Al-Qafaṭī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥasan. *Tārīkh al-Ḥukamā'*, Julius Lippert. Leipzig, 1903.
- Al-Rāzī, Abū Ḥātim. *A'lām al-Nubuwwa*, edited by Ṣalāḥ al-Ṣawī and Ghulām Rizā A'wānī. Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Riyād al-Mūnīqa fī āra' ahl al-'ilm*, edited by As'ad Jum'a. Qayrawan: Markaz al-Nashr al-jāmi'ī, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Munāzarāt mā warā' al-nahrayn*, edited by Faṭḥ al-Lāh Khulayf. Beirut: Dār al-Mashriq, 1966.
- Al-Sam'ānī, Abū Sa'īd 'Abd al-Karīm al-Tamīmī. *Al-Taḥbīr fī al-mu'jam al-kabīr*, edited by munira najī sālim, 2 vols. Baghdad: Dīwān al-wqāf, 1975.
- Al-Shāfi'ī, Hasan. *Al-Āmidī wa Ārā'uhu al-kalāmiyya*. Cairo: Dār al-salām, 1998.
- Al-Shāmī, Rizq Yūsuf. "Ibn Taymiyya: maṣādiruh wa manhajuh fī taḥlīlīhā." *Majallat ma'had al-makhṭūṭāt al-'arabiyya*, al-mujallad 38, al-juz'ān 1-2 (Yannāyar-yūlyū 1994): 183-269.
- Al-Shahrastānī, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm. *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal*, edited by Amīr 'Alī Muḥannā and 'Alī Ḥasan Qā'ūd, 2 vols., 3d edition. Beirut: Dār 'Alam al-ma'rifa, 1993.
- Al-Shahrazūrī, Shams al-Dīn. *Maktūb Sharaf al-Islām al-Sharistānī ilā Sharaf al-Zamān al-Ilāqī ḥawla mas'ala al-'ilm al-ilāhī*, edited Farīd Qattāṭ. Tunis: Mujamma' al-Aṭraṣh, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Tārīkh al-ḥukamā' qabl zuḥūr al-Islām waba'dah: nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrah*, edited by 'Abd al-Karīm Abū Shuwayrib. Paris: Dār bibliion, 2007.
- Al-Subkī, Tāj al-Dīn Abū Naṣr. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya al-kubrā*, edited by Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī and 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilw. 10 vols. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, n.d.
- Anawati, George. "Fakhr al-Dīn al-Rāzī: tamhīd lidarāsāt ḥayātih wa mu'allafātih." In *Ṭah Ḥusayn fī 'īd mīlādīh al-sab'īn: dirāsāt muḥdāt min aṣḍiqā'ih wa talāmīdīh*, edited by 'Abd al-Raḥmān Badawī, 193-234. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1962.
- Barnāmaj al-faqīh al-qādī al-imām al-awḥad Abī al-Walīd Ibn Rushd raḍiya al-Lāh 'anh*, Escorial ms. 884.
- Ben Ahmed, Fouad. "Ibn Rushd in the Ḥanbalī Tradition. Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts." *The Muslim World*, vol. 109, 4 (October 2019): 561-81.
- Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. Willard R. Trask. New York: Pantheon Books, 1960.
- El-Tobgui, Carl Sharif. *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation. A Study of Dar' ta'arūḍ al-'aql wa-l-naql*. Leiden-Boston: Brill, 2020.
- Endress, Gerhard. "Reading Avicenna in the *Madrasa*: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East." In *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, edited by James Montgomery, 371-422. Leuven: Peeters, 2006.
- Fakhrī, Mājjid. *Tārīkh al-falsafa al-islāmiyya (min al-qarn al-tāmin ḥattā yawminā hādihā)*, translated by Kamāl al-Yāzījī, 2d edition. Beirut: Dār al-Mashriq, 2000.
- Geoffroy, Marc. "À propos de l'almoḥadisme théologique d'Averroès: l'anthropomorphisme (*tajsīm*) dans la seconde version du *Kitāb al-Kashf 'an manāḥij al-adilla*." In *Los Almohades: problemas y perspectivas*, 2 vols, edited by P. Cressier, M. Fierro et Luis Molina, 853-894. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005.
- \_\_\_\_\_. "Remarques sur La traduction Ustāt *Du Livre Lambda de La Métaphysique*, Chapitre 6." *RTPM* (2003): 417-436.
- Gutas, Dimitri. "Avicenna v. Mysticism." *Encyclopædia Iranica*, III/1, 79-83, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-v>. accessed on 30 December 2012.

- Haddad, Mohamed. *Le Réformisme Musulman: une histoire critique*. Paris: Mimesis, 2013.
- Hoover, Jon. “Ibn Taymiyya’s Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporalism of Fakhr al-Dīn al-Rāzī.” In *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, edited by Abdelkader al-Ghouz, 469-491. Göttingen: V&R Unipress-Bonn University Press, 2018.
- Ibn Abī Uṣaybi‘a, Aḥmad b. al-Qāsim. *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, edited by Nizār Riḍā. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāh, n.d.
- Ibn al-Mazrubān, Bihmanyar. *Al-Taḥṣīl*, edited by Shahīd Murtaḍā Muṭahharī. Teheran: Intisharat dānishkah wa jan tihrān, 1375.
- Ibn al-Salāh, al-Sahrazūrī. *Fatāwā wa masā’il Ibn al-Salāh fī al-tafsīr wa al-ḥadīth wa al-usūl wa al-fiqh*, edited A. A. Qal‘ajī, 2 vols. Beirut: Dar al-ma‘rifā, 1987.
- Ibn al-‘Arabī, al-Qāḍī Abū Bakr. *Al-‘Awāṣim min al-qawāsim*, edited by ‘Ammār Ṭālibī. Cairo: Maktabat Dār al-Turāth, 1394/1974.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Ighāṭatu al-lahfān min maṣā’id al-shayṭān*, edited by M. ‘A. Shams. Jeddah: Dār ‘ālam al-fawā’id li al-nashr wa al-tawzī‘, 2010.
- Ibn Rajab al-Ḥanbalī, ‘Abd al-Raḥmān b. Aḥmad. *Kitāb al-dhayl ‘alā ṭabaqāt al-ḥanābila*, edited M. Ḥ. al-Fiqiy, 5 vols: vol ii. Cairo: Maṭba‘at al-sunna al-muḥammadiyya, 1953.
- Ibn Rushd, “A Discourse on the Harmony between the Belief of the Peripatetics and that of the Mutakallimun among the Learned of Islam [regarding] the Manner of World’s Existence with respect to Pre-Eternity and Temporal Origination.” In Barry Sherman Kogan, “Eternity and Origination: Averroes’ Discourse on the Manner of the World’s Existence.” In *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, edited by Michael E. Marmura, 203-235. Albany: State University of New York, 1984.
- Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad. *Al-Jawāmi‘ fī al-falsafa: Kitāb al-Samā‘ al-Ṭabī‘ī*, edited by Josep Puig, Madrid: El Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Kitāb al-kashf ‘an manāhij al-adilla fī ‘aqā’id al-milla*, edited by Muṣṭafā Ḥanafī. Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Kitāb Faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bayna al-sharī‘a wa al-ḥikma min al-ittiṣāl*, edited by Muḥammad ‘Abd al-Wāhid al-‘Asrī. Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-arabiyya, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Kitāb Faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bayna al-sharī‘a wa al-ḥikma min al-ittiṣāl*, edited by George Fadlou Hourani. Leiden: Brill, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Manāhij al-adilla fī ‘aqā’id al-milla*, edited by Maḥmūd Qāsim. Cairo: Maktabat al-Anjlū al-Miṣriyya, 1964.
- Ibn Sīnā, Abū Ali. *Al-Ilāhiyāt*, edited by George Anawati, and Said Zayed in Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- Ibn Taymiyya, *Against Extremisms*, texts translated, annotated and introduced by Yahya M. Michot. Beirut: Dar Albouraq, 2012.
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad. “Ma‘ārij al-wusūl.” In *Majmū‘at al-rasā’il al-kubrā*. Vol. I. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-Arabī, 1972.
- \_\_\_\_\_. “Risāla fī al-samā‘ wa al-raḡṣ.” In *al-Rasā’il al-muniriyya*, edited by Muḥammad Munīr al-Dimashqī, vol. 3. Cairo: al-Maṭba‘a al-muniriyya, 1343.
- \_\_\_\_\_. *Al-Intiṣār li ahl al-Athar (Naḡd al-mantiq)*, edited by ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥasan Qā’id. Jeddah: Dar ‘ālam al-fawā’id, 1435.
- \_\_\_\_\_. *Al-Istighātha fī al-Radd ‘alā al-Bakrī*, edited by ‘Abd al-Lāh b. Dujayn al-Suhaylī, 2d. edition. Riyadh: Dar al-Minhāj li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1426.

- \_\_\_\_\_. *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ liman baddala dīn al-masīḥ*, edited by Muḥammad al-Ḥamdān, 2<sup>nd</sup> ed. 7 vols. Riyadh: Dār al-‘Āṣima, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Al-Radd ‘alā al-manṭiqiyīn*, edited by ‘Abd al-Ṣamad Sharaf al-Dīn al-Kutuby. Lahore: Idārat Turjumān al-Sunna, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Bayān talbīs al-Jahmiyya fī tāsiṣ bida‘ihim al-kalāmiyya*, 10 vols., edited by Yahyā b. Muḥammad al-Hanīdī Y. M. al-Hanīdī and others. al-Madīna al-munawwara: Mujamma‘ al-malik Fahd liṭibā‘at almuṣḥaf al-sharīf, 1426/2005.
- \_\_\_\_\_. *Bughyat al-murtād*, edited by M. al-Darwīsh. Medina: Maktabat al-‘ulūm wa al-ḥikam, 2001.
- \_\_\_\_\_. Dar’ ta‘ārūḍ al-‘aql wa al-naql, aw Muwāfaqat ṣaḥīḥ al-manqūl li-ṣarīḥ al-ma‘qūl, edited by Muḥammad Rashād Sālim. 11 vols. Beirut: Dār al-Kunūz al-Adabiyya, 1399/1979.
- \_\_\_\_\_. *Majmū‘at al-fatāwā*, edited by ‘Āmir al-Jazzār and Anwar al-Bāz, 3d ed. Mansourah: Dar al-Wafā’, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Minhāj al-sunna al-nabawiyya*, 9vols, edited by Muḥammad Rashād Sālim. Riyadh: Jami‘at al-Imam Mohammad b. Sa‘ūd al-Islamiyya, 1986.
- Ibn ‘Abd al-Hādī, Muḥammad b. Aḥmad. *Al-‘Uqūd al-durriyya min manāqib Shaykh al-Islām Aḥmad b. Taymiyya*, edited by Abī Muṣ‘ab Ṭal‘at b. Fu‘ād al-Ḥulwānī. Cairo: al-Fārūq al-Ḥadītha, 2002.
- Ibn ‘Asākir, Abū al-Qāsim ‘Alī b. al-Ḥasan b. Hibat Allāh. *Tabyīn kadhib al-muftarīf mā nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*, 2<sup>nd</sup> ed. Damascus: Dār al-Fikr, 1399 / [1979].
- Jansens, Jules. “Ibn Sīnā’s Impact on Fahr ad-Dīn ar-Rāzī’s *Mabāhit al-Mashriqiyya*, with Particular Regard to the Section Entitled “al-Ilāhiyyāt al-mahda”: An Essay of Critical Evaluation.” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale XXI* (2010): 259-285.
- \_\_\_\_\_. “Al-Gazzālī and His Use of Avicennian Texts.” In *Problems in Arabic Philosophy*, edited by Miklós Maróth, 37-49. Piliscsaba: The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2003.
- Jolivet, Jean. “Al-Šahrastānī critique d’Avicenne dans *La Lutte contre les philosophes*: (quelques aspects).” *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000): 275-292.
- \_\_\_\_\_. “Aux origines de l’ontologie d’Ibn Sina.” In *Actes du colloque Pensée Arabe et Culture Grecque*, organisé pour célébrer le millénaire de la naissance d’Ibn Sīnā et le vingt-troisième siècle après la mort d’Aristote, 7-10 mai 1980, 581-566. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1985.
- \_\_\_\_\_. “Introduction: II. Les philosophes de Shahrastānī.” In Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, II, traduction avec introduction et notes par J. Jolivet et Guy Monnot, 14-51. Paris-Leuven: Unesco-Peeters, 1986.
- Lewisohn, Leonard. “From the ‘Moses of Reason’ to the ‘Khidr of the Resurrection’: The Oxymoronic Transcendent in Shahrastānī’s *Majlis-imaktub...dar Khwārazm*.” In *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, edited by Omar Alí-de-Unzaga, 407-433. London -New York: I. B. Tauris Publishers-The Institute of Ismaili Studies, 2011.
- Madelung, Wilferd. “Al-Hasan b. Musa al-Nawbakhtī on the Views of Astronomers and Astrologers.” In *Law and Tradition in Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*, edited by Michael Cook, Najam Haider, Intisar Rabb, and Asma Sayeed, 269-278. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Michot, Jean. “L’eschatologie d’Avicenne selon F.D. al-Rāzī (I): Présentation et traduction de la “Section du Retour” du *Kitāb sharḥ al-najāt*.” *Revue philosophique de Louvain* 87 (1989): 235-263.

- Michot, Yahya. "Vanités intellectuelles: L'impasse des rationalismes selon le Rejet de la contradiction d'Ibn Taymiyya." *Oriente Moderno* 19 (2000): 597-617.
- \_\_\_\_\_. "From al-Māmūn to Ibn Sab'īn via Avicenna: Ibn Taymiyya's Historiography of Falsafa." In *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Edited by Felicitas Opwis and David Reisman, 453-475. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- Monnot, Guy. "al-Shahraṣṭānī." In *EI2*, vol. 9, 214-216. Leiden: Brill, 1997.
- Muwaffaq al-Dīn 'Abdellatīf al-Baghdādī. "Kitāb al-Naṣīhatayn min 'Abd al-Laṭīf b. Yūsuf ilā al-nās kāffat." edited by Fouad Ben Ahmed, in *Al-A'māl al-Falsafiyya al-Kāmila*, part one, edited by Nadira Fedouache Fouad Ben Ahmed, and Younes Ajoun. Beirut-Algeria-Rabat: Manshurāt Dīfāf-Manshurāt al-Ikhtilāf-Dār al-Amān, 2018.
- \_\_\_\_\_. "Kalām 'alā ṣay' mim mā qālah Ibn Khaṭīb al-Ray 'alā ba'd kitāb al-Qānun fī al-ṭibb li Ibn Sīnā." edited by Younes Ajoun in *Al-A'māl al-Falsafiyya al-Kāmila*, part one, edited by Nadira Fedouache, Fouad Ben Ahmed, and Younes Ajoun. Beirut-Algeria-Rabat: Manshurāt Dīfāf-Manshurāt al-Ikhtilāf-Dār al-Amān, 2018.
- Ritter, Helmut. "Muqadimat al-nāshir." In Abū Muḥamaad al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, *Kitāb fīraq al-Shi'a*, edited by Ritter, Istambūl: Maṭba'at al-dawla, 1931.
- Rizwa, Muḥammad Taqīyy Mudarris. *Al-'Allāma Naṣīr al-Dīn al-Tūsī: Hayātuh wa āthāruh*, tarīb Ali Hashim al-Azdī. Mashhad: Al-Stana al-Radhawiyya al-Muqaddasa, 1419.
- Shahlān, Aḥmad. *Ibn Rushd wa al-fīkr al-'ibrī al-wasī: fī'l al-thaqāfat al-'Arabiyya al-Islāmiyya fī al-fīkr al-'ibrī al-yahūdī*, 2 vols: vol. 1. Marrakech: Al-Maṭba'a wa al-wirāqa al-waṭaniyya, 1999.
- Tamer, Georges. "The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought," in *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, edited by Birgit Krawietz and Georges Tamer in collaboration with Alina Kokoschka, 329-374. Berlin-Boston: De Gruyter, 2013.
- Themistius. "Min Sharḥ Ṭāmistiyyūs liḥarf al-Lām." In 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Aristū 'inda al-'Arab: dirāsāt wa nuṣuṣ ghayr manshura*, 2<sup>nd</sup> edition, 12-21. Kuwait: Wakālat al-maṭbū'āt, 1978.

### العنوان: إعادة كتابة تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية السنية: ابن تيمية وأثر ابن رشد

الملخص: الغرض من هذه الدراسة أن نراجع جزئياً ما ترسخ من سرديات بخصوص تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية بعد ابن رشد (ت. 595هـ/1198م). ونعتمد في مراجعتنا هذه وجهة نظر أبي العباس أحمد ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م)؛ خاصة وأن أعمال هذا الأخير تمدنا على الأقل بثلاثة عناصر تدعونا إلى إعادة النظر في تاريخ الفلسفة في السياقات المذكورة: والعنصر الأول منها هو أن ابن تيمية كان على وعي تام بتنوع المشهد الفلسفي وغناه في السياقات الإسلامية. والعنصر الثاني هو أن نصوص أبي الوليد قد وفرت لابن تيمية بديلاً فلسفياً ونظرياً يلجأ إليه لمواجهة خصومه. وأما العنصر الثالث، فيرتبط بالسابق، فقد أمدت تلك النصوص نفسها ابن تيمية بالعدة الفلسفية والمنهجية الكافية لتقويم تاريخ الفكر الفلسفي والكلامي في السياقات الإسلامية، من جهة، وبلورة منظور تعددي لذلك التاريخ يحول دون حصول رفض للفلسفة ويسمح بتملك نصوص ابن رشد، من جهة ثانية.

الكلمات المفتاحية: مصير فلسفة ابن رشد في السياقات الإسلامية، منظور تعددي للفلسفة، بديل فلسفي، رفض الفلسفة.

**Titre: En révisant l'histoire de la philosophie dans les contextes musulmans sunnites: Ibn Taymiyya et le rôle d'Ibn Rushd.**

**Résumé:** L'objectif de cet article est d'examiner partiellement ce qui s'est établi comme une histoire de la philosophie dans les contextes musulmans après Ibn Rushd (Averroès, m. 595/1198). Pour y parvenir, je me suis basé sur le point de vue d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328). En effet, l'œuvre de ce dernier nous fournit au moins trois éléments qui nous invitent à reconsidérer l'histoire susmentionnée: Le premier est qu'Ibn Taymiyya était conscient de la complexité et la richesse de la scène philosophique dans les contextes musulmans. Le deuxième élément, consiste à ce que la philosophie d'Ibn Rushd lui a offert une alternative philosophique et théorique sur laquelle il s'est appuyé pour faire face à ses opposants. Quant au troisième élément, cette même philosophie lui a fourni, d'une part, des outils philosophiques et méthodologiques pour évaluer l'histoire de la pensée philosophique et théologique et, d'autre part, pour formuler une vision pluraliste de cette histoire qui empêche le rejet de la philosophie et permet l'appropriation d'Ibn Rushd.

**Mots-clés:** Le sort de la philosophie d'Ibn Rushd dans les contextes musulmans, une perspective pluraliste de la philosophie, une alternative philosophique, un rejet de la philosophie.

**Título: Revisión de la historia de la filosofía en contextos musulmanes sunitas: Ibn Taymiyya y el papel de Ibn Rushd**

**Resumen:** El propósito de este artículo es examinar parcialmente lo que se ha establecido como una historia de la filosofía en contextos musulmanes después de Ibn Rushd (Averroes, m. 595/1198). Para lograr esto, utilicé el punto de vista de Ibn Taymiyya (m. 728/1328). De hecho, el trabajo de este último nos proporciona al menos tres elementos que nos invitan a reconsiderar la historia antes mencionada: la primera es que Ibn Taymiyya era consciente de la complejidad y riqueza de la escena filosófica en contextos musulmanes. El segundo elemento es que la filosofía de Ibn Rushd le ofreció una alternativa filosófica y teórica en la que se basó para enfrentar a sus oponentes. En cuanto al tercer elemento, esta misma filosofía le proporcionó, por un lado, herramientas filosóficas y metodológicas para evaluar la historia del pensamiento filosófico y teológico y, por otro lado, formular una visión pluralista de esta historia que impida El rechazo de la filosofía y permite la apropiación de Ibn Rushd.

**Palabras clave:** El destino de la filosofía de Ibn Rushd en contextos musulmanes, una perspectiva pluralista de la filosofía, una alternativa filosófica, un rechazo de la filosofía.