Dirasat: Human and Social Sciences, Volume 53, No. 7, 2026, 9919

Deanship of Scientific Research

The Arab Islamic Philosophy between Fairness and Unfairness: The Orientalist Vision

Rami Jamil Salem*

Coordination Unit for Service Courses, Princess Sumaya University for Technology, Amman, Jordan.

Received: 1/12/2024
Revised: 9/1/2024
Accepted: 3/2/2025
Published online: 1/2/2026

* *Corresponding author:*
ramijas@psut.edu.jo

Citation: Salem, R. J. (2026). The Arab Islamic Philosophy between Fairness and Unfairness: The Orientalist Vision. *Dirasat: Human and Social Sciences*, *53*(7), 9919. https://doi.org/10.35516/Hum.2026.9919

Abstract

Objectives: Historically, orientalist studies addressing Arab Islamic philosophy have been divided into two perspectives—fair and unfair. This study aims to explore the orientalist vision of Arab Islamic philosophy by discussing both positions and demonstrating the attitudes of prominent orientalists, thereby revealing the argumentative debate and contradictions between them.

Methods: The study adopts a historical-critical approach, recognizing its value in understanding the history of both orientalism and Arab Islamic thought, while critically analyzing their developments.

Results: The study finds that the orientalist view of Arab Islamic philosophy was one of the most controversial and debated topics among orientalists, resulting in a division into two dissenting groups. Each group had its own supporters, with the group holding an unfair attitude disparaging the originality of Islamic philosophy based on unsubstantiated allegations and misrepresentations. Furthermore, the study reveals that orientalist research on Islamic philosophy was often fragmented, addressing certain questions or focusing on specific philosophers. These studies were influenced by the traditional European tendency to either ignore or undermine Islamic philosophy, even over trivial misrepresentations.

Conclusions: The study concludes that the fair view of Islamic philosophy, which presents a more objective and influential perspective, was more significant and widespread than the unfair group's stance.

Keywords: Orientalists, Orientalism, Islamic Philosophy, Arabian Civilization, Modern Criticism.

© 2026 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

الفلسفة العربية الإسلامية بين الإنصاف والإجحاف رؤية استشراقية

رامي جميل سالم*

وحدة تنسيق المساقات الخدمية، كلية الملك طلال لتكنولوجيا الأعمال، جامعة الأميرة سمية للتكنولوجيا، عمان، الأردن

ملخّص

الأهداف: انقسمت الدراسات الاستشراقية التي تناولت موضوع الفلسفة العربية الإسلامية إلى فريقين: فريق مجحف وناكر لها، وفريق مُنصف ومعترف بها، ومن هنا هدفت الدراسة الكشف عن الرأي الاستشراقي للفلسفة العربية الإسلامية من خلال الوقوف على آراء الفريقين، وعرضهما من خلال أهم أعلام المستشرقين؛ لتبيان صورة الجدل والتناقض بين الفريقين ، وإظهار الصورة المشرقة للفلسفة العربية الإسلامية.

المنهجية: اتبعت الدراسة المنهج التاريخي التحليلي النقدي، لقدرته على ضبط تاريخ الاستشراق والفكر العربي الإسلامي وتحليله تحليلاً نقدياً.

النتائج : توصلت الدراسة إلى أنّ الرؤية الاستشراقية من أكثر الرؤى إثارة للجدل والنقاش، لذا لم تتمخض عن موقف موحّد في دراستها للفلسفة الإسلامية، بل انقسمت فريقين، لكل فريق حججه الخاصة، وأنّ الفريق المجحف طعن بأصالة هذه الفلسفة من خلال الارتكاز على مجموعة من الشبهات والمزاعم، كما توصلت الدراسة إلى أنّ أبحاث المستشرقين حول الفلسفة الإسلامية كانت في الغالب موضوعات متفرقة، وتعالج مسائل محددة، أو تدرس فيلسوفاً بعينه، وهي في كل ذلك أسيرة النزعة الأوروبية التي تسعى للحط من شأن الفلسفة الإسلامية لأدنى شبهة.

الخلاصة: خلصت الدراسة أنّ الفريق المنصف للفلسفة الإسلامية كان في حججه ودوافعه أبلغ وأكثر منطقية وموضوعية من الفريق الناكر لها.

الكلمات الدالة: مستشرقون، الاستشراق، فلسفة إسلامية،حضارة عربية ، نقد حديث.

المقدمة:

بات من المعلوم أنّ الاستشراق جزءٌ من الصراع الحضاري بين الشرق والغرب، وله أثر كبير في تشكيل رؤية الأوروبيين للإسلام، وتبلور أفكارهم وتصوراتهم تجاه العرب والمسلمين طوال قرون عديدة، وقد امتد أثره ليشمل قضايا الفكر العربي الإسلامي كلها، مستخدماً في ذلك مناهجه ووسائله، وقد كان موضوع "الفلسفة العربية الإسلامية" من أهم الموضوعات التي عالجها، تلك الفلسفة التي تعبّر عن إبداعات العقل العربي في تحليل الواقع، وبناء النظريات في مجالات التفكير المختلفة.

ومنذ مطلع القرن التاسع عشر آثار المستشرقون الأوروبيون موجة عنيفة من المزاعم والشبهات والافتراءات تجاه الفلسفة الإسلامية، وتوالت نصوصهم التي تسلب هذه الفلسفة وأعلامها ملكة الإبداع والابتكار، وتضعهم في مرتبة متدنية، فأصدروا بحقها أحكاماً جانبها الصواب، وانتهوا إلى نتائج لا تتسق والمعطيات العامة لتلك الظاهرة الفلسفية، فكان من نتيجة هذه الشبهات أن عانت الفلسفة الإسلامية الكثير من الأحكام المسبقة والقراءات المتعسفة، ولذلك لم تكن القراءة الاستشراقية أو بحوثها ذات الخلفيات الصليبية الإمبريالية- برغم ما قدّمته من خدمات للتراث العربي الإسلامي بدراسته وتحقيقه- قراءة بريئة ونزيهة؛ إذ كانت تؤرخ للتراث الأوروبي في إطار نزعة مركزية أوروبية، وتعمل على ترسيخ "المعجزة اليونانية"، بوصفها مصدر كل حضارة، وأنّ سواها ذيل أو صورة مشوهة لها.

وفي السياق ذاته يؤكد محمد عابد الجابري، أنّ الرؤية الاستشراقية تنهض من الناحية المنهجية على معارضة الثقافات، على قراءة تراث بتراث، وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي، فإنّ مهمة القراءة، هنا، تنحصر وفق المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في ردّ الفلسفة الإسلامية إلى أصولها اليهودية والمسيحية واليونانية والهندية (الجابري، 1985).

إنّ المطّلع على دراسات المستشرقين للفلسفة الإسلامية يجد أنّها تنقسم إلى موقفين بارزين: الموقف المنكر لأصالة الفلسفة الإسلامية والمتحامل عليها، والذي قد تمثّل دوره في طرح مجموعة من الشبهات والافتراءات والإدعاءات التي تسعى إلى التقليل من شأن هذه الفلسفة. والموقف الآخر الموقف المعترف والمثمّن والمُنصف لهذه الفلسفة، وقد اتّسم - على قلّته- بالإنصاف والموضوعية، بيد أنّ هذا الموقف .

وجدير بالذكر أنّ ثمّة دراسات سابقة تناولت الفلسفة الاسلامية من وجهة نظر استشراقية كدراسة محمد بوجلال الموسومة بـ " الفلسفة الإسلامية في كتابات المستشرقين " ، ودراسة ميلود حميدات وعنوانها " الاستشراق الأوروبي والفلسفة العربية الإسلامية"، لكن الباحث -في حدود اطلاعه – لم يعثر على دراسة سواء كانت بحثاً أو كتاباً تجمع الموقفين السابقين، وتتحدث عنهما بشكل تحليلي مفصل أو مستقل، كما لم يعثر على دراسة تفصلّ الحديث حول الشبهات والادّعاءات التي بثتها الدراسات المجحفة من المستشرقين لتشويه صورة الفلسفة الإسلامية، وتشير إلى أهم الرؤى الاستشراقية تجاه كل شبهة، اللهم دراسة المستشرق ديمتري غوتاس الموسومه بـ"دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين "، ومع ذلك جاءت مقتضبة ولم تقف إلا عند عدد محدود من المستشرقين، فأغلب الدراسات تناولت الموقف السلبي الحاقد، مع أنّها في تناولها اكتفت بذكر أعلام مستشرقين قلائل، وأشارت إلى اقتباس أو اقتباسين لهم على الأغلب، ولم يحظَ موقف المستشرقين المنصف والمقدر للفلسفة الإسلامية باهتمام الدارسين، إلّا نُتفاً وإشارات عابرة، مثل دراسة نارسيج كادرو ببحثه " الاستشراق الألماني ورؤيته للحضارة العربية الإسلامية"، إذ ركّز فقط على الموقف الإيجابي للمستشرق "زيغريد هونكة" تجاه الفلسفة الإسلامية، لذا يسعى هذا البحث لعرض موقف المستشرقين من الفلسفة الاسلامية بشكل تفصيلي أكثر مما قدمته الدراسات السابقة، وكذلك تفصيل الحديث حول الشبهات التي أثارتها هذه الدراسات، مع تسليط الضوء على الموقف الإيجابي، من خلال عرض أفكار المستشرقين كلها التي تمكن الباحث من الوصول إليها.

منهجية البحث :

اتبع البحث في مناقشة الرؤية الاستشراقية المنهج التاريخي التحليلي النقدي، وذلك لقدرة هذا المنهج على ضبط تاريخ الاستشراق، وتتبّع تشكّل النظرة الكلية تجاه الفكر العربي الإسلامي وتحليله تحليلاً نقدياً.

وقد استلزم هذا المنهج أن يُقسّم البحث الى عدّة مباحث، يقف فيها الباحث على جملة الشبهات والادّعاءات التي استعان بها المستشرقون لإنكار أصالة الفلسفة الإسلامية، وأن يعرض آراءهم في كل شبهة على حدة بشكل تحليلي، مع ذكر بعض اللفتات النقدية، ثم عرض جملة آراء المستشرقين المُقدّرين لهذه الفلسفة، انطلاقاً من أنّ هذا الموقف لم ينل اهتماماً كافياً في الدراسات السابقة، ومع ذلك كانت الحجج فيه أبلغ وأكثر إقناعاً من الموقف الأول.

المبحث الأول: نشأة الفلسفة الإسلامية: وجهة نظر استشر اقية

يشير مصطلح الفلسفة الإسلامية إلى مجموعة الكتابات والأعمال، التي أنتجها مفكرون وفلاسفة عاشوا في كنف الحضارة الإسلامية، بمختلف أجناسها من عرب وفرس ومغول، خلال مرحلة العصور الوسطى، وعادة ما يقابل مفهوم الفلسفة في النصوص الإسلامية مفهوم الحكمة، ولهذا نجد الكثير من الفلاسفة المسلمين يستخدمون كلمة (حكمة) كمرادف لكلمة (فلسفة)،التي دخلت إلى الفكر العربي الإسلامي كتعريب لكلمة (Philosophy)،

ولما كانت الفلسفة تشير إلى ذلك البحث العام حول الإنسان والكون والحياة، فقد أدرج باحثون حقولاً أخرى كعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه ضمن فروعها (حسيبة، 2009).

ويشير المستشرق دي لاسي أوليري إلى وجود بيئتين مهّدتا لنشأة دعائم الدراسات العقلية في الإسلام، وهما حركة الترجمة وبيئة الفِرق الإسلامية، خاصة جماعة المعتزلة، وعلم الكلام الذي هو ميدان أساسي من ميادين الفكر الإسلامي، كان قد ظهر نتيجة الجدل السياسي والديني الذي دار بين الفِرق الكلامية. ولا يخفى على مطّلع دور حركة الترجمة عن علوم الأوائل، الذي يعد الحدث الأهم في تكوين الفكر الفلسفي الإسلامي، مما أدى إلى لقاء ذلك الفكر بالفلسفة اليونانية في بغداد زمن الخليفة المأمون، "كان ثمة تبادل عظيم للفكر، وبدأ المجتمع الإسلامي في إساغة المؤثرات الهيلينية في اتجاهات مختلفة، وهكذا بدأ قانون الشريعة وعلم التوحيد الإسلاميان ينفعلان بالفكر الإغريقي" (أوليري، 1961).

التقى الفكر الإسلامي في أول الأمر بالفكر الديني المسيحي في دمشق، وبالفلسفة اليونانية في بغداد، وكانت دمشق مدينة قديمة للثقافة، وكان التأثير اليوناني فيها قوياً، لكنّ أهم حادث في تكوين الفكر الفلسفي الإسلامي كان دون شك لقاؤه بالفلسفة اليونانية في بغداد، ولا بدّ من القول: إنّ الفلسفة اليونانية التي تلقاها العرب لم تكن هي فلسفة أفلاطون وأرسطو فحسب ، بل كانت تلك الفلسفة التي صيغت عدة قرون على أيدي من واصلوا فلسفتهما وشروحها (نافعة و بوزورث، 1978).

وقد أدّى تأثر الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية خاصة ببعض الباحثين من المستشرقين والغربيين إلى الظن بأنّ الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة اليونان بثوب عربي، أي أنّها مذاهب اليونان قد تُرجمت مشوّهة الى لغة العرب، بالإضافة إلى أنهم أساؤوا فهمها. وقد غالى بعض الباحثين منساقين بتعصب ديني فزعموا أنّ الدين الإسلامي يعيق حركة الفكر وحالات النظر، واشتطّ البعض فزعم منساقاً بتعصب عرقي وجود فوارق بين الأجناس، وأنّ العرب انحدروا من عرق سامي يختلف في طبيعته عن الجنس الآري، إلى غيرها من المزاعم والشبهات التي يعوزها التمحيص العلمي الدقيق (الطويل، 1952).

لا يخفى على مطلع الغرض من اهتمام المستشرقين ومفكري الغرب بالفكر الفلسفي عند المسلمين، وإن بدا في أشكال وألوان مختلفة، فقد توحدت منهجيتهم في التعامل مع ما أنتجه المسلمون، ولأن الدراسات الاستشراقية كانت مولعة بفهم الفلسفة والثقافة العربية، كان لا بد لهؤلاء المستشرقين أن يدرسوا اللغة العربية ويتقنوها، فانكبّوا على تعلّمها وأعطوها كل اهتماماتهم، اقتناعاً منهم أنها أداة ضرورية لفهم التراث العربي الإسلامي، هذا ما أفصح عنه المستشرق رودي بارث إذ يقول: "فقد أدى وجود أغلب المدونات الإسلامية مكتوبة باللغة العربية إلى جعل الاشتغال باللغة العربية أمراً مُلحاً في ضرورته"، (بارت، 2011) .

المبحث الثاني: موقف الدراسات الاستشراقية من الفلسفة العربية الإسلامية

إنّ المطّلع على موقف الدارسين المستشرقين من الفلسفة الإسلامية يجد أنّها لم تتمخض عن موقف موحد، بل انقسمت إلى موقفين بارزين، يمثل كلّ موقف منهما اتجاهاً مختلفاً ومغايراً للآخر. الموقف الأول وهو الموقف الناكر لوجود هذه الفلسفة والكاره لها والرافض لأصولها، وقد سعى المستشرقون المؤيدون لهذ الموقف لطرح عدّة شبهات وافتراءات ومزاعم، تمكنوا من خلالها بث أفكارهم المسمومة، حتى جعلوا من هذه الشبهات حقائق ثابتة غير قابلة للطعن والنقاش. أما الموقف الثاني فهو الموقف المنصف والمثمّن لهذه الفلسفة والقارّ بإبداعها، وغير الغافل لإنجازاتها ودورها الحضاري بكل موضوعيّة، مع عدم إغفاله أنها استمدت معارفها وعلومها من الحضارات السابقة، فأخذت ما يناسب طابعها الإسلامي، بيد أنّ هذا الموقف ،للأسف، لم ينل اهتماماً كبيراً من طرف الدارسين.

أ: الموقف الاستشراقي المجحف والمتحامل على الفلسفة الإسلامية:

يُعدّ هذا الموقف من أبرز المواقف في الدراسات الاستشراقية؛ كونه تميّز بالإجحاف، وأثّر في مواقف الذي أرّخوا لها فيما بعد. وقد عانت الفلسفة الإسلامية كثيراً من هذا الموقف نتيجة قراءاته المتعسفة وأحكامه المسبقة لأعلام هذه الفلسفة وموضوعاتها، وذلك من خلال تأسيس هذه القراءات على نظريتين أساسيتين، شكلاتا دعامة قوية وسنداً منهجياً في بثّ آرائهم هما: **النظرية العرقية، ونظرية المركزية الأوروبية**، وإثارة جملة من الشبهات تتعلق بتسمية هذه الفلسفة، وأصالتها، وظروف نشأتها؛ بل بوجودها على وجه العموم.

1. شبهات المستشرقين من خلال النظرية العرقية: تفوّق الجنس الآري

تنهض هذه الشبهة عند المستشرقين على إنكار أصالة الفلسفة الإسلامية، واعتبار العرب المسلمين غير قادرين على الإبداع والتفلسف، وأنّ إنجازاتهم العقلية كانت مجرد تقليد، ولقد بنت هذه الطائفة من المستشرقين آراءها في دراسة التراث الفلسفي للمسلمين على أساس دعوى عنصرية، أي من وجهة نظر عرقية أو جنسية Gander، تصنّف الشعوب تصنيفاً ممنهجاً على أساس عرقهم إلى : شعوب ساميّة (العرق السامي) ويشار بها إلى العرب، وشعوب آريّة (الجنس الآري) ويشار بها إلى الغرب، للتدليل على أصالة الجنس الآري والتقليل من شأن الجنس السامي.

وقد كان أول من أثار هذه العنصرية بصورة عامة **الكونت آرثر دو غوبينو** (Arthur de Gobineau 1816-1882) إذ ميّز بين الجنسين السامي والآري، دون أن يشير إلى محددات وخصائص نوعيّة (محمود، 1982).

أمّا **المستشرق الفرنسي آرنست رينان(Ernest Renan , 1823-1892)** فقد توسّع في الحديث عن النظرية العرقية، وكتب حول الفلسفة الإسلامية كتابه "تاريخ اللغات السامية"، وكتابه الآخر "ابن رشد والرشدية" الذي نال به درجة الدكتوراة.

وضع رينان نظرية الجنس كأساس في حكمه على هذه الفلسفة قائلاً: "وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصيب ألاّ يُنتج هذا العرق، الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة، أقل ما يمكن من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية" (رينان، 2017).

وفي سياق آخر يفترض رينان أنّه من غير الحكمة أن تتساوى الأجناس البشرية، فالجنس السامي أدنى مرتبة مقارنة بالجنس الهند أوروبي، وانطلاقاً من هذا المنظور العنصري يعتبر رينان أنّ العرب لم ولن يكون لهم أي إنتاج فلسفي. (بو جلال و كريمة، الفلسفة الإسلامية في كتابات المستشرقين، 2022)

ويتصدى رينان لدحض ما يُقال أنّ العرب فضّلوا أرسطو على غيره من الفلاسفة اليونانيين اختياراً من عند أنفسهم، معتبراً أنّ ما يُبدى -عادة- من أسباب لتفضيل العرب أرسطوطاليس تمويهي أكثر منه حقيقياً، زاعماً أنّه لم يقع من العرب تفضيل؛ لأن التفضيل برأيه يقترن بالاختيار، والعرب لم يكن لديهم خيار بعد تفكير، إنّما انتحلوا الثقافة اليونانية كما انتهت إليهم، كما انتحلوا مجموع الفلسفة اليونانية، مؤكداً أنّ الشرق السامي والقرون الوسطى مدينان لليونان بكل ما عندهما من الفلسفة، لذلك لليونانية فقط حق إلقاء الدروس علينا في حال دار الأمر حول اختيار حجة فلسفية لنا في الماضي (رينان، ابن رشد والرشدية، 2017).

وقد استثمر رينان كتابه "ابن رشد والرشدية" ليقلل من شأن الفلسفة الإسلامية من خلال أعلامها، وعلى الأخص ابن رشد، فسعى فيه لتصغير حجم هؤلاء الفلاسفة بقوله: "ولا يتطرق الوهم إلينا حول أهمية من يُسمّون فلاسفة لدى العرب تسمية خاصة، وذلك أن الفلسفة في تاريخ العرب لم تكن غير عرض استطرادي، والفرق الكلامية هي التي يجب أن يُبحث فيها عن الحركة الفلسفية في الإسلام كالقدرية والجبرية والمعتزلة والأشعرية" (رينان، ابن رشد والرشدية، 2017).

ويعلق رينان على شروح ابن رشد بأنه "لا يمكن أن يكون لنا بها غير متعة تاريخية، وأنه من الجهد الضائع أن تحاول استخراج نور منها لتفسير أرسطو، وذلك كما لو أريد الإطلاع على راسين، بمطالعته في ترجمة تركية أو أجنبية، وكما لو أُريد تذوق روائع الأدب العبري بالتوجه إلى نيقولا الليري أو إلى كُرْنِليُوس ألابيد" (رينان ، ابن رشد والرشدية، 2017).

إنّ أقوال رينان المستشرق بحاجة إلى إعادة نظر، فدعواه بتفوق الجنس الآري على السامي ما زالت تفتقر إلى الدليل البرهاني، بل إنّ الأبحاث العلمية الحديثة وعلم الوراثة أبطلت هذه الدعوى، كما أنّ الإسلام حثّ على طلب العلم الديني والدنيوي معاً، فهو ليس دين مغلق ولا يدعو إلى التفكير والتأمل. وأما موقفه من ابن رشد ففيه شيء من التناقض، فهو بمحاولته لجعل ابن رشد مقدِّس لأرسطو، وكأنه يريد أن ينزع عنه لقب الفيلسوف، فهو عنده غير جدير بهذا اللقب، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر ابن رشد صاحب مذهب فلسفي سمّاه الرشدية، معترفاً في كتابه أنّ فلاسفة يهود ومسيحيين قد تأثروا بهذا المذهب.

والغريب أن رينان كان في بعض عباراته التي يوردها في كتبه ينصف الفلسفة الإسلامية، فانظره يقول في مقدمة كتابه:"ومن الحق البالغ أن يقال... إن الفلسفة العربية، حين اتساعها على أساس نقلي، انتهت في القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر على الخصوص إلى إبداع حقيقي، وهنا أجدني مستعداً للتسليم في أمور، أي أنني عندما عدت إلى تتّبع آثار هذه الحركة العلمية الجميلة، وجدت أن المقام الذي جعلتُ لها هو دون ما تستحق، فعَظُم ابن رشد في نظري أكثر من أن يصغر". (رينان، ابن رشد والرشدية، 2017) وهو في تتبعه لأخطاء ابن رشد حول ترجماته لكتب أرسطو، نجده يتراجع مرات عِدّة، ويذكر أنّ الخطأ ليس خطأ ابن رشد أو أرسطو، لكنه خطأ المترجمين والمفسرين والمؤلفين الذين كتبوا حول فلسفتهما.

ونجد **المستشرق الألماني كارل هينرش بكر(Carl Henrich Becker ,1876-1933)**، يقارن في دراسته: "تراث الأوائل في الشرق والغرب" أثر التراث الحضاري اليوناني في الشرق بأثره في الغرب، منطلقاً في مقارنته من فكرة "النزعة الإنسانية"، التي رآها بعيدة عن الشرق؛ لأنه لم يكن يعنيه من كتب اليونانيين سوى ما يلائم النزعة العقلية المنطقية، التي هي نزعته التي لا تعرف النزعة الإنسانية، بينما يراها أصيلة وماثلة في الغرب الآري، لأنها ولدت فيه من قبل الفكر المسيحي، وهذا هو سبب أصالتها (بِكَر، 1980).

وفيما يتعلق بالفلسفة يقرر "بِكَر" أنّ اليونانيين أقدر على التفلسف من المسلمين؛ لأنّ الروح اليونانية تمتاز بالفردية واحترام الذات، وهما محل النظر الفلسفي، بينما الروح الإسلامية تخضع للطبيعة الخارجية، فتفنى الذوات الفردية في كلّ لا تمييز فيه، لذلك تفقد قدرتها على التفلسف (بِكَر ك.، تراث الأوائل في الشرق والغرب ، 1980).

ويتوسع بِكَر في دراسته فينفي أن يكون للعرب حضارة، أو أنهم أضافوا شيئاً جديداً إلى حضارات البلدان التي فتحوها. يقول في هذا الصدد: "إذا ما بحثنا حضارات البلدان التي فتحها العرب استطعنا أن نحكم بسهولة بأن كل شيء بقي في الإسلام كما كان على عهده القديم، لم يضف إليه جديد...، وإن المرء لتداخله الدهشة من المترجمات الضخمة العديدة فيحسب أن أفكاراً جديدة قد أدخلت إلى مهد الحضارة الإسلامية، ولكن هذا الرأي باطل

من أساسه، فكل شيء بقي عملياً كما كان من قبل، ولكن، كما أنّ وثائق الدولة والإدارة التي كانت تكتب من قبل اليونانية أو الفارسية أو القبطية أصبحت تكتب آنذاك بالعربية .... ولم يقع صراع حقيقي مع الأفكار الجديدة إلا في باب الدين. وهنا أيضاً انتصرت الهيلينية من الناحية العملية" (بِكَر ك.، تراث الأوائل في الشرق والغرب، 1980).

ويتابع المستشرق الفرنسي **ليون جوتييه(Leon Ghauthier ,1862-1949**) فكرة رينان في التمييز بين الجنس السامي والجنس الآري من خلال كتابه "المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية"، قائلاً: "العقل السامي عقل مباعدة وتفريق يدرك الجزئيات دون ربط بينها، أما العقل الآري فهو عقل جمع ومزج وتركيب يربط الجزئيات في كلّ متناسق وهو يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية متداخلة متدانية" (جوتييه، 1954).

وهو يتّهم العقلية السامية بأنها " تميل إلى قرن الأشباه والأضداد، من دون ربطها بما يجعل منها وحدة، بل تتركها منفصلاً بعضها عن بعض، ثم تنتقل من إحداها إلى الأخرى من دون واسطة بوثبة فجائية، أما العقلية الآرية فالأمر بالعكس إذ أنها تنزع إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط متدرجة، فلا تنتقل من طرف إلى آخر إلا بدرجات تكاد لا تكون مُحسّاً بها بالقدر الممكن، إنها تسير على نظام الألوان المذاب بعضها في بعض..، وإذا فَلْنَسِم بالمذهب المُفرّق العقلية السامية، العقلية العربية، التي تترك الضدين مفترقين لا صلة بينهما، ولنسم بالمذاهب المجمع أو الموحّد العقلية الآرية التي تجمع بين الأضداد في كل واحد" (جوتييه، 1954).

ويختم جوتييه حديثه عن الدين الإسلامي بأنه "دين سامٍ بحت مفرق وغير عقلي، لا يتفق والتفكير الحر، وقليل الميل إلى التصوف، ومن المحال أن نتصور ديناً أكثر منه تعارضاً مع الفلسفة الإغريقية الآرية بأعمق المعاني" (جوتييه، المدخل إلى دراسة الفلسفة الاسلامية، 1954).

كما يتابع بعض المستشرقين أفكار رينان مثل **المستشرق كريستيان ليسن** (Chrestian Lassen,1867-1936) ، **والمستشرق الفرنسي إميل بريبه(**Émile Bréhier, 1876-1952) ، الذي يرى أنّ الفلاسفة المسلمين كتبوا أعمالهم الفلسفية بالعربية، مع أنّ معظمهم ليس من الأصل السامي؛ بل من الأصل الآري، لذلك بحثوا عن موضوعات تفكيرهم في الفكر والكتب اليونانية، والتمسوها أيضاً في الآثار المزدكية الباقية في فارس المختلطة بالآراء الهندية (عبد الرازق، 1959).

وكلام بريبه يلفت النظر في إشارته إلى أصل من أصول الفلسفة الإسلامية، وهو الأثر الهندي الفارسي، وهذا أمر لم يشر إليه أحد من قبله من الدارسين، ولا نعرف ما دافع برهييه أن يشير إليه.

وفي هذا الصدد يبين لنا **المستشرق البريطاني دي لاسي أوليري** (D.L.Oleary,1872-1957) طابعه العنصري عندما يقرر "أنّ تاريخ الفلسفة العربية يرينا ضعفاً في أصالة العقل السامي، لسبب واحد؛ هو أننا لا نجد واحداً من فلاسفة المرتبة الأولى بعد الكندي عربياً بمولده، وقليل منهم يمكن أن يوصف بأنه سامٍ" (أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، 1961).

ولقد تعوّد المستشرقون قبل أوليري أن يرموا العقل السامي بعدم الأصالة ، ولكن أوليري لا يرى في ذلك فائدة تفيد في الطعن على العرب، ومن ثم يوحي إلى المستشرقين بمطعن آخر أبلغ في إصابة مقاتل العرب؛ وذلك أن يسلب العرب أي تفكير فلسفي، ويجعل الفلاسفة من طينة غير طينة العرب تماماً

واللافت للنظر عنوان كتاب أوليري وهو Arabic thought and its place in history فلا يخفى استعماله كلمة (Arabic) دون كلمة (Arab) ، وهو بذلك يشي إلى أنّ الفكر العربي الذي جعل موضوعاً للكتاب لم يكن (Arab) وإنما كان (Arabic)، أي لم تنتجه قرائح عربية، ولكنه كان فكراً باللغة العربية قام به قلّة من العرب، وهذه الإشارة في العنوان يسعى المؤلف ليصرّح بها في متن الكتاب، ففي الفصل الذي خصصه بعنوان "فلاسفة المشرق" يقول وهو يتناول الفيلسوف الكندي: "وإنها لحقيقة غريبة أنّ الكندي أبا الفلسفة العربية كان من بين القليلين من أئمة الفكر العربي الذين كانوا عرباً بالعنصر فأغلب علماء العالم العربي وفلاسفته جرى في عروقهم الدم الفارسي أو التركي أو البربري، ولكن الكندي نمته قبيلة كندة اليمانية" (أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، 1961).

وكلام أوليري يتضح فيه الهجوم على العرب والجنس السامي، وكأنه يثير عنصرية رينان بأنّه لولا الشعوب المسلمة الأخرى لما كان للعرب علم ولا فلسفة.

وينسج المستشرق البريطاني **هاملتون جب (H.Gibb-1895-1971)** ، على منوال سابقيه، فبعد أن يؤكد وجود عدد كبير من الفلاسفة لدى الشعوب الإسلامية، وأنّ بعضهم عرب، يقرر أنّ هؤلاء يشكلون استثناء، فعقلية العربي سواء باحتكاكها مع العالم الخارجي، أو بعمليات الفكر، لا يمكن أن تتحرر من هذا الميل، الذي لا يقاوم إلى مراقبة الأحداث الملموسة بشكلها الإفرادي وبصورة مجزأة (جيب، 1961).

ويمكن أن نستشهد بهذا السياق بمقال **المستشرق بينس(S. pines,1908-1990)** الذي يحمل عنوان "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهند"، فالعنوان يدل من الوهلة الأولى على مقصده ومضمونه، الذي يكمن في سلب العقلية العربية كل خصائص الأصالة والابتكار، لينسبها إما إلى الهند أو إلى اليونان في معظم الأحوال، وفي العموم فإنّ المستشرق يرجع أصول مقالات المتكلمين وكل مصادر القول بالذرة عند علماء الكلام إلى أصل هندي أو يوناني.

وقد يتبادر إلى الذهن سبب اختيار المستشرق للأصل الهندي، فنجد الجواب ماثلاً في أنّ الهنود ليسوا جنساً سامياً كاليونان، أما العرب فهم ساميّون لا يصلحون، برأيه، للابتكار، ومعنى هذا أنّ المستشرقين يقبلون أن يكون للهند مذهب مستقل في الجوهر الفرد كاليونان، ولا يرضون ذلك العرب، ولا من تبرير لذلك سوى التعصب العرقي لفكرتهم في تفوق العقل الآري على بقية الأجناس (الجابري م.، 1985).

ولقد كان الأولى من المستشرق أن يدرس مذهب الذرة عند العلماء المسلمين دون أي فكرة مسبقة، فالمتكلمون الأشاعرة أبدعوا مذهباً في الجوهر الفرد، وقد صاغه أبو بكر الباقلاني، كما تحدث عنه أبو هذيل العلاّف، ولا بأس إن وجد التشابه، فهو لا يعني بالضرورة النقل أو التقليد.

وبعد هذا العرض لأهم آراء المستشرقين حول النظرية العرقية (العنصرية)، فإنّه من نافلة القول اليوم أنّ هذه النظرية أخذت بالتلاشي مع أوائل القرن العشرين، ساعد على ذلك يقظة الشعوب السامية، وظهور علماء وأدباء وفلاسفة وضعوا على عاتقهم نقض هذه النظرية بالأدلة العلمية، وقد تكفلت وجهات نظر بيولوجية ووجهات نظر فسيولوجية وكذلك أبحاث علم النفس بدحض هذه النظرية، ومن التناقض الظاهر على تهافت دعواهم أنّ الفلسفة الإسلامية لم تكن وليدة الفكر العربي وحده، بل أسهم في إنتاجها شعوب غير عربية أي غير سامية، ومع ذلك لم يتم الهجوم إلا على نوع واحد من الساميين وهم العرب، ما يؤكد وجود النوايا المسبقة لمثل هذه الحملات الخبيثة.

2. شبهات المستشرقين من خلال نظرية المركزية الأوروبية (مركزية الفلسفة):

ترى هذه النظرية أنّ أوروبا هي مركز التاريخ والحضارة، ورائدة العلم والفلسفة قديماً وحديثاً، على ضوئها يُقرأ تاريخ الإنسانية ويُقاس تطور الحضارة، وتنطلق هذه المركزية من روح اليونان، كونهم المصدر الذي أعطى الوعي الأوروبي تصوراته ومفاهيمه ولغته وبدايات علومه، فاليونان جغرافياً جزء من أوروبا، وحضارياً مصدر ثقافته الأولى، لذلك تصور المستشرق –وهو باحث أوروبي- أنّ كل حضارة كانت على اتصال باليونان، إنما كانت ثقافة اليونان وعلومهم مصدر ثقافتها ومنبعها الأول، وكذلك تعامل المؤرخ الأوروبي مع التاريخ، بادئاً باليونان بوصفهم معلمي البشر جميعاً (حنفي ، 1991).

ولا يخفى أنّ صورة الإسلام والتراث الإسلامي تشكلت داخل الفكر الأوروبي في سياق الصراع الحضاري التاريخي المستمر بين الإسلام والغرب، وما نتج عنه من رواسب دفينة تراكمت وظلت تؤسس للنزعة العدوانية إزاء التراث الإسلامي في الوعي الغربي، وعلى هذا الأساس جاءت اهتمامات الاستشراق بالفلسفة الإسلامية وتأريخها، محاولة أخرى لمواكبة حركة الفلسفة الأوروبية، ومتابعة أدوارها التاريخية، ولذلك يعود اهتمام المستشرقين بالفلسفة الإسلامية، إلى متابعة مسار تأريخ الفلسفة الأوروبية، واكتشاف أداتها وتأثيراتها في خارج أوروبا.

ويعد **الفيلسوف الألماني جورج هيجل (Georg Hegel,1770-1831)** من أبرز المبشرين بهذه النظرية من خلال دعوته بأن تشطب الفلسفة الشرقية من تاريخ الفلسفة؛ لأنها تستند إلى الدين، وتاريخ الفلسفة عنده لا يشمل تاريخ الأديان، ولأنّ الفلسفة تمثل المرحلة النهائية من خط تطوري صاعد يبدأ بالفن فالدين فالفلسفة في صورتها العقلية الخالصة، التي لم تظهر إلا عند اليونان قديماً، وفي الفلسفة الغربية الأوروبية منذ عصر النهضة حديثاً، وبالتالي لا يبقى من تاريخ الفلسفة إلا الفلسفة الأوروبية قديمها وحديثها، وتظل أوروبا هي المركز العقلي في العالم (الميلاد ، دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية، 2011).

أما **المستشرق الفرنسي دي بور(T.J.De Boer, 1866-1924)** فيرى أنّ" الفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة، نشأت في بلاد اليونان،... ولتأريخ الفلسفة في الإسلام شأن أيضاً، لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذّياً أبعد مدى وأوسع حرّية مما كان عليه الأمر في نشأة العقائد عند النصارى الأولين" (دي بور، 1948)

إنّ نصّ دي بور السابق يؤكد تشبّع الفكر الفلسفي الإسلامي في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة بالفلسفة اليونانية دون حدود، واعتبار كل ذلك مجرد صورة مستقاة عن اليونان، وهو وإن كان يعدّ تاريخ الفلسفة في الإسلام ذا شأن، لا لشيء إلا لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني، وكأنّ دي بور يؤرخ لحلقة من حلقات الفلسفة اليونانية لا الفلسفة الإسلامية؛ لأنّ هذه الأخيرة ظلت -برأيه- على الدوام : " فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما تُرجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً" (دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، 1948).

كما نجده يجرّد الفلسفة الإسلامية من أي تميّز يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا بالاستقلال بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فليس لها خطوات جديدة تستحق التسجيل.

ويذهب دي بور إلى أن المفكرين الأولين في الإسلام كانوا "مؤمنين بسمو العلم اليوناني، حتى لم يكن يخالط نفوسهم، ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين، ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرقها أحد قبلهم؛ لأن الشرقي يرى أنّ من لا شيخ له فشيخه الشيطان" (دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، 1948).

إنّ النتيجة التي يصل إليها المستشرق ناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الإسلامية، وعن النظر إلى الملامح اليونانية خصوصاً من حيث المادة والمصطلحات، وفي وقفة متأنية عند النص السابق نجد دي بور غير أمين في استخدامه لعبارة "من لا شيخ له فشيخه الشيطان"، فقد وردت على لسان ابن عربي، وهو كما نعلم صوفي، والطريق عند الصوفية يحتاج إلى شيخ أو مريد، أما في الفلسفة فلم يذكر أحد من حكمائها هذه العبارة، ولم تجرِ على

لسان واحد من متكلمي الإسلام، فكيف لهذا المستشرق أن يقولها؟

كما نجده غير دقيق في عبارته" ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرقها أحد قبلهم"، إذ كيف نوافق هذا الرأي، ونحن نقرأ تهافت الفلاسفة للغزالي، وكتب التصوف وعلم الكلام، وبعض كتب علماء المسلمين مثل ابن تيمية في كتابه "نقض المنطق والرد على المنطقيين"، ثمّ ماذا نسمى المباحث التي خاضها المتصوفة والمتكلمون؟ غير متناسين أنّ المعاني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دوماً هي المعاني اليونانية .

ويختم المستشرق دي بور حديثه بقوله: "ونكاد لا نستطيع أن نقول: إنّ هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف؛ وهم وإن اتشحوا برداء اليونان، فإن رداء اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة، ومن اليسير علينا أن نستهين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهرة بفلسفتها، ولكن يحسن بنا أن نعرفهم في بيئتهم التاريخية" (دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، 1948).

والعجب أنّ هذا المستشرق بعد كل تصريحاته الجريئة حول الفلسفة الإسلامية، يقول في مفتتح كتابه : "ولست أزعم أني قد أحطت بكل ما كتب في هذا الميدان من قبل؛ ولم يكن كل ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي؛ ولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات إلا نادراً" (دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، 1948). فإذا كان دي بور يعترف هذا الاعتراف، فكيف تمكن من الحكم على الفلسفة الإسلامية حكماً مطلقاً دون أن يقيّد هذا الحكم بما قرأ؟

وعلى العموم فإنّ موقف دي بور هذا ليس بغريب، ذلك أنّ طبيعة الرؤية الاستشراقية لا سيما في الفلسفة، تصدر عن مركزية أوروبية شديدة التعصب، وتعمل دوماً على تكريسها، فالهدف عند مثل هؤلاء ليس فهم الفلسفة الإسلامية بذاتها بل استكمال فهمهم للفكر الأوروبي.

ويؤكد **المستشرق الإيطالي دافيد سانتلانا (D.Santillana,1855-1931)** مركزية اليونان بقوله: "وأنصت إلى الفلاسفة، ترى كلاً منهم راكناً إلى من تقدمه، يوافقه تارة ويخالفه أخرى إلى أن ينتهي النسق إلى فلسفة يونان، ولهم حق السبق، وفضيلة التمهيد،... والعلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان، بل وعلى أوهام اليونان، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام، ولا مذاهب قدماء المتكلمين ولا بدع المبتدعين" (سانتلانا ، 1981).

ويذهب **المستشرق الألماني هانز شيدر** (**H.Schaederm1896-1957**) إلى أبعد من ذلك فيقرر أنّه ليس في تاريخ النظرة الكونية في الشرق قوة عقلية واحدة يمكن أن تقارن في أهميتها وجلال شأنها بالقوة اليونانية، بل يستطيع المرء أن يذهب إلى أبعد من هذا ويقول إنّ اتجاهات النظرة الكونية لدى المستشرقين من الهيلينية لم تبلغ في كل حالة درجة الوضوح العقلي والقابلية والفاعلية، إلا حينما عملت فيها نظم التصورات العقلية اليونانية (شيدر، 1949).

ولم تسلم فكرة التوحيد الذي ينماز به الدين الإسلامي من هجوم المستشرقين، فهي حسب رأيهم ليست أكثر من فكرة فطرية غريزية متصلة بالبيئة التي عاشوا فيها، تميزت بطابعين هما الوحدة والبساطة، فالمستشرق أوليري يرى أنّ علم التوحيد الإسلامي قد تحدد وتطور بواسطة منابع هلينيّة، وأنّ الإسلام ظل مدّة طويلة منعزلاً عن المسيحية ، وحدث تطوّره في بيئات تختلف عنها تماماً، حتى ليبدو غريباً عليها (أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، 1961).

وقد أكّد المستشرق الأمريكي **جورج سارتون (G. Saryon,1884-1959)** أنّ اليونانيين كانوا متخلفين من الناحية التجريبية، وإذا كان أطباؤهم مالوا إليها بحكم الصناعة، فإن الروح التجريبية لم تنشأ إلا بتأثير الكيماويين وعلماء البصريات من العرب (سارتون، 1993).

وقول المستشرق سارتون يدفعنا للتأكيد أنّ الفلاسفة المسلمين اعتمدوا في نتاجهم ومؤلفاتهم على المنهج التجريبي، إذ إنّ الكشف عن هذا المنهج يُعدّ بالإضافة إلى قيمته التاريخية أفضل مدخل للتراث الإسلامي، فهو يوضح الخطوات القياسية أو الاستقرائية التي اتبعها المفكرون والعلماء المسلمون في مختلف أوجه النشاط التي مارسوها إلى أي مدى كان استخدامهم للملاحظة والتجربة (صبحي، 1975).

3. شبهة النظر إلى الفلسفة العربية الإسلامية على أنها فلسفة صوفيّة:

لم تكتفِ الرؤية الاستشراقية بالتشكيك في الفلسفة فقط، إنما امتدّ ذلك إلى كل موضوعاتها مثل التصوف وعلم الكلام، ويغلب على الظن أنّ البحوث الصوفية أول موضوع لفت أنظار المستشرقين، ولا تزال هذه البحوث محل عنايتهم، ومؤلفاتهم فيها تربو كثيراً على ما كتبوه في الدراسات الإسلامية الأخرى (مدكور ، 1947).

ومن الواضح أنّ المستشرقين لم يسلكوا في مصنفاتهم منهجاً موضوعياً، إذ لم تكن غايتهم استكناه حقيقة هذه الحياة الروحية، بقدر ما كانت غايتها سلبها من جوهرها الإسلامي، وذلك من خلال إحياء تراث فكري معين ضمن المنظومة الفكرية الإسلامية على حساب آخر، وتوظيفه توظيفاً إيديولوجياً معيناً، أو الاهتمام برموز وإقصاء أخرى كالاهتمام المبالغ فيه بالإرث الصوفي، وتوظيفه توظيفاً براغماتياً واعتباره ميداناً خصباً للتثاقف والتلاقي الروحي بين الشرق والغرب، وقدرته على الربط بين الإسلام والحضارات السابقة، واستيعاب القيم الكونية، بدعوى حوار الأديان والثقافات والتعايش العالمي، وذلك بفعل تأثيرات الرؤى الاستشراقية المغالية، التي هيمنت على الدراسات الإسلامية الغربية المبكرة.

وقوام هذا الاتجاه توجيه المنظومات الفلسفية لأعلام الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن رشد توجهاً يصرفها عن أبعادها المادية، ويفرغها منها لتصبح منظومة صوفية أو إشراقية أو دينية محظة، ويتجلى هذا التوجه عند **المستشرق الدنماركي أوغست ميرُن (A. Mehren,1822-1998)**، الذي اشتغل بفلسفة ابن سينا بشكل مطّرد في نهاية القرن التاسع عشر، وكان قد لفت انتباهه تلك العبارة التي أشار إليها ابن طفيل في مقدمة حكايته الفلسفية (حي بن يقظان)، مفادها أنّ كتاب المشرقيين لابن سينا هو كتاب في أسرار الحكمة المشرقية (غوتاس، 2015).

وعلى الرغم من سوء الفهم الذي وقع فيه ابن طفيل في نظرته لكتاب ابن سينا، إلا أنّ المستشرق ميرُن افتتح كتابه بعرض وجهة نظر ابن طفيل بخصوص الفلسفة "المشرقية" لابن سينا، عادّاً وجهة نظر ابن طفيل قرآناً منزلاً لا يحتمل الخطأ، ولما لم يظفر المستشرق بنصوص لابن سينا تتضمن تلك الحكمة المشرقية، نزع إلى استخدام خياله، فعمد إلى بعض القصص الرمزية لابن سينا، وأضاف إليها الفصول الثلاثة الأخيرة من كتاب "الإشارات والتنبيهات"، ثم جمعها مع بعضها ونشرها في أربع كرسات ووضع لها عناوين: العنوان الأول بالعربية، واستعاره من العنوان الفرعي الذي ذيّل به ابن طفيل حكايته "حي بن يقظان" وهو "رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية"، والعنوان الثاني بالفرنسية وهو "مصنفات صوفية لابن سينا"، الذي يوهم القارئ بالارتباط الوثيق بين الفلسفة المشرقية لابن سينا والتصوف (غوتاس د.، 2015).

ويقرر **المستشرق جولد تسيهر (Goldziher,1850-1921)** أنّ أول مدرسة للزهد في الإسلام، تكونت حينما انتشر الإسلام في الشام والعراق ومصر، وخالط المسلمون المسيحيين، إذ أفسحت هذه المخالطة للنفوس المتعطشة للزهد هذا المجال الروحي، منوّهاً أنّ ثمّة كتباً بوذية عِدة نُقلت إلى العربية ككتاب (البد)، وأنّه أثّر في بعض فلاسفة الصوفية كابن سبعين والششتري (جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام، 1946).

كما يذهب **المستشرق الألماني ثيودور نولدكه(Theodor Nöldeke,1836-1930)** لى أنّ الزهاد المسلمين وعبّادهم اتخذوا الصوف الخشن لباساً لهم تشبّهاً بنسّاك النصارى ورهبانهم المنتشرين في العالم الإسلامي (النشار ، 2008).

وفيما يبدو أنّ ما قرّره ثيودور راجع إلى أنّ المستشرقين يتصيدون عبارة أو عبارات شاردة عن مقابلة هذا الصوفي أو ذاك لراهب من الرهبان، ويقيمون عليها نظريات خطيرة تفسّر بدء هذه الحركة الكبيرة الروحية في الإسلام، وهنا لنا أن نتساءل: إذا كان الزهاد في الجاهلية وفي صدر الإسلام قد أخذوا لبس الصوف من الرهبان، فلِمَ لم يتسمّوا باسم الصوفية من ذلك الوقت؟

ولقد أثارت صوفية ابن سينا حفيظة **المستشرق الإيطالي كارلو نالينو (C. A. Nallino,1872-1938)** الذي كتب بحثاً بهذا الخصوص تحت عنوان "محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية"، الذي ناقش فيه صحة نسبة كتاب الحكمة المشرقية لابن سينا، وكيفية ضبط كلمة المشرقية، هل هي بفتح الميم فتعني فلسفة مشرقية، أم بضمها فتعني كلمة إشراقية صوفية، ثم عالج مضمون الكتاب، هل هو ملخص لفلسفة أرسطو في المنطق والإلهيات أم هو بحث في التصوف لابن سينا، وقد اعترض نالينو على العنوان الفرنسي الذي وضعه مِهرن لكتاب ابن سينا، الذي أسماه "مصنفات صوفية لابن سينا"، معتبراً هذا العنوان عنواناً عشوائياً إلى حد كبير، وليس له أي سند، وأنّه سيكون مصدراً للخطأ وسوء الفهم فيما بعد. (نلينو، 1980).

ويرفض **المستشرق رينولد نيكلسون(R.Nicholson,1868-1945)** -وهو يعالج مصادر التصوف- أن نعتبر التصوف النتيجة الخالصة المحمومة لدراسة القرآن...، مشيراً إلى أنّ الدلائل التي توفرت حتى الآن، تدلنا على أنّ أصوله قد تأثرت بالزهد المسيحي والتصوف اليوناني، ويذهب لتفسير كلمة تصوف على أنّها مأخوذة من Sofia بمعنى الحكمة، وأنها أُطلقت أول الأمر على من عُني بعلوم الأوائل، وأنّ الكلمة ما دامت استُمدّت من كلمة سوفيا اليونانية، فهذا يدل على أثر الفلسفة اليونانية في رجالها، وأنّ هؤلاء الصوفية كانوا تلامذة للأفلاطونية المحدثة (نيكلسون، 1978).

وينكر **البارون الفرنسي كارا دي فو(Carra De Vaux,1867-1953)** أثر القرآن في تكوّن الإسلام الصوفية، فيقول إنّ "القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذي استطاع مبدئياً أن يجتذب المتصوفة نحوه كثيراً؛ لأنه متعلق جداً بالظواهر الخارجية، وليس فيه الحنو الداخلي والروحي حقيقةً "(مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 1947)، وهو بعد ذلك يحاول أن يجعل من بعض الاصطلاحات الصوفية الواردة عند الفارابي ظاهرة تسود مؤلفاته، في محاولة جادة منه لصرف هذه الاصطلاحات عن مضامينها الفلسفية العقلانية، تشكيكاً بانسجام الفارابي مع الاتجاه العقلي الذي هو الطابع المحدد لمجمل فلسفته.

وقد حاول الصنيع نفسه مستشرقون آخرون مثل **لويس ماسينيون(L.Massignonm1883-1962)** و**إتيان جيلسون (E.Gilson,1884-1978)**، الذين سعوا لعدّ الفارابي وابن سينا وسائر الفلاسفة الإسلاميين في عداد المتصوفة، وقاموا بمجهود محموم في ميدان التصوف لإثبات علاقته بالمسيحية، والإعلاء من شأن التصوف الاستشراقي وإنكار التصوف السنّي (مروّة، 2002).

وعلى وجه الخصوص يقرر ماسينيون أنّ في القرآن الكريم البذور الحقيقية للتصوف، وهذه البذور كفيلة بتنميته في استقلال عن أي غذاء أجنبي (مدكور ، في الفلسفة الإسلامية، 1947).

وقد تبنّى **المستشرق الفرنسي هنري كوربان (Henry Corbin,1903-1978)** مقولة أنّ الفلسفة العربية هي فلسفة صوفية في نتائجها، وذلك من خلال اهتمامه بالفيلسوف السهروردي مؤسس المدرسة الإشراقية، التي تعتبر نسخة أفلاطونية للسينوية، فقد وجد كوربان في الفكر الإشراقي عند السهروردي عزاء يقاوم به خصومه في الغرب، وباختصار فقد اختار كوربان أن يركز اهتمامه على التمثل الرمزي لنظام السهروردي، والنظر إليه باعتباه

دمجاً للفلسفة والتصوف، وفي آخر المطاف الوصول إلى اعتبار هذا المزيج هو الصورة التي تمثل الإسلام (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين ، 2015).

ويؤكد كوربان بأنّ السهروردي ومن أتى بعده في المدرسة الإشراقية وجهوا مجهوداتهم من أجل دمج السؤال الفلسفي مع الفتوحات الروحانية، وأنّ في الإسلام عدم انفصال بين تاريخ الفلسفة وتاريخ التصوف، وهكذا يتحدث كوربان عن الفلسفة الإسلامية من منطلق أنّ تحولاتها وأنماطها مرتبطة بالضرورة بالمعطى والدين والروحي في الإسلام (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين ، 2015).

ويعلّق الباحث ثائر الحلاّق - وهوبيحث في مناهج المستشرقين- على موقف كوربان بأنّه لم يقف عند هذا الحدّ؛ بل انطلق يؤرخ للفكر الإسلامي من منظور غنوصي إشراقي، على نحو يجعل نظرية الإشراق هي التجلي الأمثل لحقائق النبوة، وبهذا مارس عدوانية كبرى على الفكر الإسلامي عندما أنطقه بما يشتهي هو لا كما يبدو فعلاً (الحلاق ، 2015).

وبعد عرض آراء المستشرقين في هذا البند، لا مناص من التذكير بأنّ المسلمين عُرفوا بالتصوف أو الزهد قبل أن يعرفوا الفلسفة الإسلامية بكثير، فبذوره مستمدة من القرآن والسنة، وقد مارسه كبار الصحابة والتابعين، ولم يظهر ما يُسمى بالتصوف الفلسفي إلا ابتداءً من القرن الخامس الهجري مُمثلاً بالسهروري وابن عربي. غير متناسين أنّ انشغال المسلمين بحقل الفلسفة لم يظهر إلا في عصور متأخرة، فكيف يعقل أن يتأثر التصوف الإسلامي بالفلسفة اليونانية التي لم تعرف ميلادها في البلاد الإسلامية إلا مع الغزالي وغيره من مفكري الإسلام.

4. شبهة أفول الفلسفة العربية بعد موت أبي الوليد ابن رشد:

كان من الشبهات التي روّجتها بعض الدراسات الإستشراقية أنّ الفلسفة العربية ماتت بموت ابن رشد، وأنّ موته كان بمثابة نقطة تحول في الفلسفة الإسلامية؛ بل ذهبت هذه الدراسات إلى أبعد من ذلك حينما ربطت موت ابن رشد بموت الفلسفة في العالم الإسلامي، معلّقين هذه الرؤية بحقيقة أنّ أعمال ابن رشد الفلسفية تعرضت للإهمال في العالم الإسلامي بعد وفاته، بينما ازدهرت في أوروبا اللاتينية، وتعدّ هذه الشبهة نتيجة طبيعية لمن يرى أنّ الفلسفة العربية هي مجرد وسيط بين الفكر اليوناني والفكر اللاتيني، وكذلك نتيجة حتمية لاعتبار الرشدية آخر إبداع قادم من العالم الإسلامي، وأثر في الفكر الأوروبي الوسيط (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين ، 2015).

ومن المستشرقين الذين روّجوا لهذه الشبهة **المستشرق الفرنسي مُونك(S.Munk,1803-1867)** إذ يؤكد على نهاية الفكر الفلسفي العقلاني في العالم الإسلامي بعد ابن رشد، ويعزو موت الدراسات الفلسفية المشائية إلى صعود نجم الفرقة الكلامية (الأشعرية) في القرن الثاني عشر، التي احتلت أكبر منطقة في العالم الإسلامي، كما ازدهرت في المغرب الإسلامي تحت حكم الموحدين "المعتصبين"، وفي تقدير (مُونك) فإنّ الملاحقات والهجمات التي مست الفلسفة والفلاسفة في العالم الإسلامي قد أدت إلى ندرة الأعمال الفلسفية المكتوبة بالعربية. ويؤكد في هذا السياق أننا ابتداءً من بداية القرن الثالث عشر الميلادي، لم نعد نجد فلاسفة مشائين خالصين، وإنما فقط كتّاباً مشهورين يشتغلون بالفلسفة الدينية، أو إن شئت قلت متكلمين يفكرون فلسفياً في الدين (أحمد ، 2021).

ولا يختلف **آرنست رينان(1823-1892)**، عن ما قدّمه المستشرق مونك؛ إذ يفتتح كتابه "ابن رشد والرشدية" بالقول إنّه لما توفي ابن رشد العام 1198، فقدت الفلسفة العربية فيه آخر ممثل لها، وضُمن انتصار القرآن على الفكر الحر بستة قرون على الأقل، ثم يسعى في فصول كتابه التالية إلى بلورة فكرة أنّ الفلسفة في العالم الإسلامي قد انتهت بموت ابن رشد، بعد أن لم يُوجِد هذا الفيلسوف لنفسه مدرسة تحمل فكره، وبعد أن انفضّ من حوله تلاميذه الأقربون (رينان، ابن رشد والرشدية، 2017).

وفي سياق المقارنة بين المصير الذي عرفه ابن رشد في غرب القرون الوسطى ونظيره في العالم الاسلامي خلال العصر نفسه، يصوغ رينان المعادلة التي مارست فتنة على الدراسات اللاحقة إلى اليوم بقوله: "لم يتمكن ابن رشد، الذي كانت له سلسلة طويلة من التلاميذ لدى اليهود والنصارى مدة أربعة قرون، والذي برز اسمه عِدّة مرات في معركة الفكر الإنساني، من أن يؤسس له مدرسة عند أهله، وأنه، وهو أشهر العرب في نظر اللاتين، قد تجوهل من قبل أبناء دينه تماماً"، (رينان، ابن رشد والرشدية، 2017) ونجده يستعيد هذه المعادلة في محاضرته الشهيرة عن الإسلام والعلم عام 1883 عندما قال: "وفي الوقت الذي وصل فيه ابن رشد في للمدارس اللاتينية بشهرة ربما تساوي شهرة أرسطو، كان قد تم نسيانه عند مشاركيه في الدين ، وعندما حلّ عام 1200 على وجه التقريب ، لم يعد هناك فيلسوف عربي ذا سمعة "(رينان، الإسلام والعلم، 2005).

ويقرّ **المستشرق دي بور(1866-1924)** بأنّه لم يكن لفلسفة ابن رشد وشروحه على مذهب أرسطو سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي، وبالجملة يُشتبه أن يكون قد قُدّر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تفنى بعد ذلك، وأغلب أعماله ضائعة في أصولها، ولا توجد اليوم إلا في ترجماتها العبرية واللاتينية، ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع، وعموماً لم تستطع الفلسفة أن تؤثر على الثقافة العامة أو في مجرى الأحداث (دي بور ت.، تاريخ الفلسفة في الأسلام، 1948).

ويصدر **المستشرق ديمتري غوتاس(Dimitri Gutas,1945)** مقالة متخصصة، تكمن أهميتها في أنها توقفت بالنقد للرأي الشائع عند الدارسين أنّ الفلسفة في الحضارة الإسلامية كانت في أحسن أحوالها فاعلية هامشية، توقفت عن الوجود بعد الضربة القاضية التي يزعم أن الغزالي وجهها لها في

القرن الحادي عشر الميلادي (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين ، 2015).

وما يثير الانتباه في مقالة غوتاس هو ذلك النقد اللاذع الذي وجهه لمجموعة من المقاربات التي أُعملت وشُغلت في مجال دراسة الفلسفة العربية الإسلامية، وهي المقاربات الاستشراقية والإشراقية أو الغنوصيّة ممثلة في هنري كوربان، والسياسية ممثلة في ليو شتراوس، المقاربة الرابعة في المقالة التي تقول بنهاية الفلسفة العربية مع ابن رشد (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين ، 2015).

وفي تقدير غوتاس، ليس القول بنهاية الفلسفة العربية مع ابن رشد، سوى نتيجة طبيعية للقول الاستشراقي بأن تلك الفلسفة لم تكن سوى وسيط، ونتيجة ضرورية للقول بأن الرشدية هي آخر نظرية من العالم الإسلامي تؤثر في الفكر الغربي الوسيط. (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية ، 2015)

ويجد غوتاس ضالته في كتاب خصمه هنري كوربان "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، الذي زيّف هذا الاعتقاد وبالجملة، فإن غوتاس يتسلم ما انتهى إليه كوربان في تحليلاته بخصوص مكانة ابن رشد، حيث يوافقه على خطأ الاعتقاد أنّ ابن رشد كان أكبر اسم وأبرز ممثل لما أطلق عليه "الفلسفة العربية"، وأنّ " هذه الفلسفة بلغت معه أوجها وغايتها"، وعلى أنّ من يعتقد بهذا إنما هو ذاهل تماماً عما كان يحصل في الشرق، حيث مرّ عمل ابن رشد دون أن يثير انتباه أحد (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية، 2015).

وفي سعيه لإثبات بطلان دعوى أنّ الفلسفة ماتت بموت ابن رشد، يشير إلى أنّ تسعين بالمائة مما يُنشر في الغرب من مقالات ودراسات وكتب تعالج موضوع الفلسفة الإسلامية، في الفترة الممتدة بين الكندي وابن رشد، رغم الكم الكبير من النصوص الفلسفية المهمة لمجموعة من الفلاسفة الذين أتوا بعد ابن رشد، لكن للأسف تم إهمال هذه الأعمال الفلسفية، بسبب موقف المستشرقين واعتقادهم أنّ الفلسفة لم يبقَ لها حياة بعد ابن رشد (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية ، 2015).

ويقدم غوتاس في مقالته مثالين ليؤكد صحة ما يذهب إليه، الأول: يستحضر به الفيلسوف الموصلي "أثير الدين الأبهري" المتوفي 1204م الذي كتب متناً مدرسياً في المنطق، وهو تلخيص لجميع مكونات الأورغانون الأرسطي، وأعطاه اسم "إيساغوجي" ويعني المدخل إلى المنطق، ونال هذا الكتاب القبول والشهرة في الأوساط الفلسفية العربية التي أتت بعده، ووضع الكثير من العلماء على الكتاب الشروحات والحواشي، وهذا دليل على أن الفلسفة لم تمت بعد ابن رشد، والمثال الثاني: يستدل به بابن سينا، الذي يعترف الكل بتفوقه وريادته، لكن لا أحد الآن يعرف الشيء الكثير عن مدرسة ابن سينا الفلسفية، ومن خلفه من تلاميذه في نشر فلسفته بعد وفاته، والذين كانوا مسؤولين عن نشر كتب الشيخ ودراستها، فلا نجد في الدراسات الغربية من يتحدث عن أي جانب من جوانب هذا الموضوع، سواء من انتشار كتب ابن سينا بين تلاميذه، إلى شرح تلاميذه لكتبه (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية ، 2015).

وختام هذا الباب فإننا نؤكد مع العقاد أنّ إطار التأثر والتأثير كما ينسحب على الفلسفة الإسلامية في تأثرها بالفلسفة اليونانية، فإنّه ينسحب كذلك على الفلسفة الأوروبية التي تشبعت ببعض الأفكار التي أنتجتها الفلسفة الإسلامية انطلاقاً من فكرة أنّه "ما من مدرسة فلسفية نشأت في أوروبا بعد القرن الثالث عشر إلا أمكن أن تنتسب من قريب أو بعيد إلى الثقافة الرشدية، سواء بالإطلاع على تلك الثقافة، أو بالإطلاع على تعليقات المعقلين عليها نقضاً أو استنكاراً أو تأييداً أو إعجاباً من كلا الطرفين" (العقاد، 1978).

ب: الموقف الاستشراقي المُثمّن والمنصف للفلسفة الإسلامية (دراسة في الأصالة):

في مقابل الموقف المجحف من الفلسفة الإسلامية ، وُجِد مستشرقون آخرون كانوا، على قلّتهم، منصفين لهذه الفلسفة، يعترفون بأحقية العقل الإسلامي في التفكير والإبداع، كما سعوا لدحض حجج المستشرقين المجحفين، وإثبات بطلان دعواهم جملة وتفصيلاً، وأغلب الظن أنّ هذه الرؤية المستنيرة من بعض المستشرقين للعرب وإنتاجهم الفكري والعلمي، مردودة إلى قراءاتهم الموضوعيّة المحايدة والواعية لتراث العرب الفكري بعامة والفلسفي بخاصة.

ومن هؤلاء المستشرقين المنصفين **الألمانية زيغريد هونكه(Sigrid Hunke,1913-1999)**، التي تحيّزت للحضارة العربية الإسلامية في كتابها "شمس العرب تسطع على الغرب"، ونسبت لها كل الإبداعات، وأوضحت إسهامات العرب في تأصيل الكثير من العلوم على غرار علم الفلك والطب والرياضيات، وكذلك الفلسفة باعتبارها الحقل الذي يبرز فيه الإنتاج الفكري والإبداعي، إذ تقول في إحدى عباراتها: "إنّ الإغريق تقيّدوا دائماً بسيطرة الآراء النظرية، ولم يبدأ البحث العلمي القائم على الملاحظة والتجربة إلا عند العرب". وهي بهذا القول تشيد بفضل الحضارة العربية الإسلامية، خاصة في استعمال المنهج العلمي، وترفض المنطق الصوري اليوناني، واعتبار الملاحظة والتجربة هي الطريق الموصلة إلى اليقين، وعلى هذا قام المنهج التجريبي (هونكه ، 1993).

وقد اعتبرت هونكه الحضارة الإسلامية من أهم الروافد الرئيسة التي أسهمت في تطور العلوم، حيث نقلت هذا الإرث الحضاري من مختلف الحضارات وحفظته للعالم، كما أكّدت على أنّ العرب لم يكونوا مجرد وسطاء، وأنّ دورهم لم يقتصر على الاكتفاء بنقل التراث اليوناني، وكل نواحي الحياة الى العالم الغربي وحمايته من الضياع والنسيان، وإنما عملوا على تصحيح هذه العلوم وتنظيمها وتزويدها بمعارف جديدة مبتكرة، وأوصلوها إلى

أوروبا عبر منافذ متنوعة (كادرو، 2023).

ويقرر **المستشرق مونتجومري وات (W.Montogomery Watt,1909-2006)** فضل الإسلام على الحضارة الغربية، قائلاً: "فالمرء متى أدرك مدى التجارب العربية، والفكر العربي، والتأليف العربي، بوسعه أن يرى أنّ العلوم والفلسفة الأوروبية ما كانت ستتطور بدون فضل العرب في الوقت التي تطورت فيه" (وات، 1983). وفي موضع آخر من كتابه يفنّد شبهة التقليد التي ألصقت بالفلاسفة العرب بأنّهم لم يكونوا :" مجرد نقلة للفكر اليوناني، وإنما كانوا حملة الشعلة مبدعين، حافظوا على العلوم التي درسوها، ثم وسّعوا آفاقهم" (وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، 1983).

ويدافع **المستشرق الفرنسي جوستاف دوغا(1824-1894,)** Gustave Dugat عن الفلسفة الإسلامية والعقلية العربية، موضحاً أنّ الفلاسفة المسلمين عارضوا أرسطو، ما يعني قدرة العقلية العربية على التفلسف، كما كوّنوا فلسفة مختلفة عن المدرسة المشائية. وقدّم تساؤله الذي يكشف عن مدى إعجابه بالعقلية الفلسفية العربية : "فهل يُظن أنّ عقلاً كعقلية ابن سينا لم يُنتج في الفلسفة شيئاً طريفاً في ميدان الفكر، وهل آراء المعتزلة والأشاعرة ليست سوى ثمار يانعة من آثار العقل العربي" (عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، 1959).

وقد ذهبت طائفة أخرى من **المستشرقين أمثال تنمان ومُونك وماكدونالد** إلى أنّ للمسلمين فلسفة جديدة بالبحث تتمثل في محاولة التوفيق بين العقل والدين (أبو ريان ، د.ت)، فاتخذت هذه المحاولة التوفيقية شكل نشاط فكري يدعى "علم الكلام"، وأشار إليه المستشرق جولد تسهر في معرض حديثه عن موقف أهل السنة من علوم الأوائل قائلاً: "ولمّا كان القصد من هذا العلم أن يُستخدم سنداً للمذاهب الدينية، فقد قام على فروض ضد الفروض الأرسطية، وكان في المعنى الحق للكلمة فلسفة الدين، وأقدم أنصاره هم الذين عرفوا باسم المعتزلة" (جولدتسهر، 1980). وهكذا، برأي المستشرق، برع فلاسفة الإسلام في تناول الفلسفة اليونانية، وصارت لهم فلسفة خالفوا فيها كثيراً من آراء المعلم الأول أرسطو.

وفي العمل الضخم الذي وضعه القس اليسوعي ومؤرخ الفلسفة الانكليزي **فريدريك كوبلستون(F . Copleston,1907-1994)** عن تاريخ الفلسفة، نجده يخصص الجزء الثاني منه للحديث عن الفلسفة العربية الإسلامية، ويشير فيه إلى اعترافه الواضح أنّ الفلسفة العربية كانت إحدى القنوات الرئيسية التي بواسطتها كان أرسطوطاليس كامل التقديم إلى الغرب(frederick, 1976) .

ويقرّ **المستشرق البريطاني جون لويس (J. Luis,1784-1817)** أنّ الفلسفة الغربية مدينة بدين لا يمكن أن يُقدّر للفلاسفة العرب الكبار، خاصة ابن سينا وابن رشد، معتبراً كتابه "مدخل إلى الفلسفة" بمثابة التقدير الكبير الذي يُكنّه هو والغربيون لأعلام الفلسفة العربية لدورهم الفاعل بدفع الفكر الغربي إلى الأمام (لويس ، 1978).

ولقد ترك ابن رشد منذ تضلّعه بحقل الفلسفة أثراً كبيراً في الفكر الأوروبي، وذلك نتيجة لاطلاعه الواسع على التراث اليوناني، مما سمح له بنقل هذا التراث إلى ثقافات أخرى لا سيما البلاد الأوروبية، وهذه الحقيقة يثبتها **المستشرق الألماني رودي بارت (-1983R. Paret,1901)** إذ يقرّ بفضل فلاسفة الإسلام على أوروبا، على غرار الفيلسوف ابن رشد، قائلاً: "وأبعد فلاسفة العرب صيتاً هو الفيلسوف الشهير ابن رشد، الذي كان له أعظم تأثير في أوربة، أجل يُعدّ ابن رشد، عادة شارحاً لفلسفة أرسطو فقط، ولكنني أرى أن هذا الشارح سبق أستاذه في بعض الأحيان سبقاً يثير العجب، وأنّ فلسفته مقبولة في كثير من الأمور أكثر من ذلك" (بارت، الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية، 2011).

ويخطو **المستشرق هنري كوربان (1903-1978)** خطوة إيجابية في مجال الدفاع عن الفلسفة الإسلامية، من خلال تحديد منابع التأمل الفلسفي في الإسلام، من داخل المجال الإسلامي نفسه لا من خارجه، وذلك تقديراً منه واعترافاً أنّ في الإسلام منابع للتأمل الفلسفي، تولدت منها ونشأت وتطورت فلسفة إسلامية، ظلت متميزة ومستقلة عن الفلسفات الأخرى، التي ظهرت وعرفت في العصور القديمة والوسيطة والحديثة، وهو ما يرفضه المستشرقون، ولا يرغبون في الاعتراف به (كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 1998).

يبدأ هنري كتابه بالتعريف بالفلسفة العربية، بوصفها تلك الفلسفة التي كتبت بالعربية، وبأنّها تضم بين دفتيها ما كتبه فلاسفة كتبوا بالفارسيّة كابن سينا والسهروردي، مؤكّداً أنّ هذه الفلسفة تعبّر عن الإسلام كواقع ديني وروحي إلى جانب الفقه، الذي اعتبر خطأ "أنّه الممثل الوحيد للإسلام"، ثم يضيف أنّ الفلسفة في الإسلام لا يجب أن تتقابل بمفهومها في الغرب، وذلك لأسباب تاريخية مختلفة بين الديانة الإسلامية والديانة المسيحية. وأنّ البحث في التصوّف هو البحث الجوهري في فلسفة الإسلام، وليؤكد ما قدّمه من حقائق استغل بدايات كتابه للحديث عن الروافد الفلسفية في الإسلام، وتوصل إلى أنّ التأمل الروحي كما مارسته الصوفيّة هو لب الفلسفة الإسلامية متشربين بأفكار الفلاسفة المشائيين، وفي كتاب آخر تمثّل كوربان شخصية ابن عربي، وراح يدافع عنه بوصفه أحد أعمدة التصوف الإسلامي في نظره، معتبراً هذه الشخصية قد تجاوزت في تفوقها كل أقرانها في عصرها من داخل الثقافة الإسلامية وخارجها (كوربان ، الخيال الخلّاق في تصوف ابن عربي، د.ت).

وندين لهذا المستشرق دوره الرائد في توضيح زيف الشبهة القائلة بموت الفلسفة بعد ابن رشد، من خلال كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، الذي ترجم إلى الانجليزية سنة 1993، إذ كان في أكثر مقاطع كتابه يرفض هذه الشبهة ويبينها بذكاء كبير. يقول كوربان: "يتبادر إلى الذهن عند ذكر اسم "ابن رشد" تلك الشخصية القوية، وذلك الفيلسوف الفذ الذي سمع عنه العالم الغربي قاطبة القليل أو الكثير. ولكن المشكلة، في هذا الأمر، هي أن النظرة الغربية لم تكن واسعة الأفق؛ وذلك أن القوم، كما أعربنا عن أسفنا لذلك آنفاً، وقد درجوا على النقل والترديد أن ابن رشد كان أبرز اسم وأبرع ممثل

يُسمى بـ"الفلسفة العربية"، وأنّ هذه الفلسفة بلغت معه ذروتها ثم انقضى أمرها عندما قضى الرجل، ولقد غرب عن بالهم، والأمر كذلك، ما كان يحدث في الشرق، حيث مرت مؤلفات ابن رشد دون أثر ملحوظ... بل إننا لو أوضحنا لهم ذلك، لأثار الأمر دهشتهم، كما يثير دهشة خلفهم اليوم" (كوربان ، 1998).

ويؤكد كوربان أنّ مستقبل الفلسفة في السياقات الإسلامية هو هذه الفلسفة النبوية، أو "الحكمة الإشراقية"، وهي "الفلسفة الحقّة"، وهي- على خلاف الفلسفة العربية المشائية- فلسفة أصيلة وخاصة بالإسلام، وقد ازدهرت في أماكن عِدّة من العالم الإسلامي، ويضيف كوربان: توفي ابن رشد عام 595هـ وقد درج الناس، لمدة طويلة على الاعتقاد أن جنازته كانت جنازة للفلسفة الإسلامية أيضاً، أما في ما يتعلق بهذه المرحلة من الفلسفة في السياقات الإسلامية، المعروفة "المشائية العربية" فصحيح أنها بلغت منتهاها مع ابن رشد، ولكن من جهة أخرى، هذه الطريقة في التفكير خاطئة تماماً، حيث ذهلوا عن أنّ شيئاً جديداً قد بدأ في تزامن مع وفاة ابن رشد، شيئاً يرمز له باسم السهروردي (587هـ) وبمحيي الدين ابن عربي (ت 638هـ) (كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، 1998).

وجدير بالذكر ما أكّد أحد الدارسين أنّ ما قدّمه المستشرق كوربان من جهد قد "غيّر اتجاه الدراسات الاستشراقية بأطروحته التي تنصّ على أن الفلسفة في الإسلام لم تمت مع موت ابن رشد" (أجهر ، 2011).

ويُحسب للمستشرق كوربان في كل ما قدّمه أمران: أولهما اعترافه بأصالة الفلسفة العربية، إذ قال في كتابه إنّ لدينا نظرة مستهلة عن القرون الوسطى، فكل الناس يعرفون أنه كان ثمّة فلسفة عربية وعلم عربي. وثانيهما سعيه الجاد لرد ونقض وتفنيد مقولات استشراقية منها أنّ الفلسفة ماتت بموت ابن رشد، وأنّ الغزالي بكتابه تهافت الفلاسفة قد أطاح بالفلسفة في العالم الإسلامي في المشرق، بعدما سرت هذه المقولات وأصبحت سائدة ومتداولة في أوساط المستشرقين الأوروبيين.

ومن النماذج الاستشراقية المُثمّنة للفلسفة الإسلامية **المستشرق الأمريكي ديمتري غوتاس(1945)** ، الذي استطاع من خلال كتابه "الفكر اليوناني والثقافة العربية"، أن يهدم الكثير من الأحكام والشبهات التي أثيرت حول الفلسفة الإسلامية ، وأن يعمل على تقصّي الأوضاع الاجتماعية والسياسية العربية، التي تمت فيها ترجمة الأعمال الفكرية الإغريقية، كدليل على اهتمام المجتمعات العربية والإسلامية بالثقافة والفكر (غوتاس د.، الفكر اليوناني والثقافة العربية، 2003).

ولا تقل محاضرته القيمة حول دراسة الفلسفة العربية أهمية عن كتابه السابق ، إذ تمكّن من خلالها أن يعيد الاعتبار إلى الفلسفة العربية الإسلاميّة، وأن ينتقد مواقف الدارسين الغربيين للفلسفة، ويبيّن أسباب وقوعهم في أخطاء منهجية، كما أشار فيها إلى جملة من العوائق التي كانت السبب في عدم استيعابهم للفلسفة العربية، معتبراً عائق اللغة هو الذي يشكل العقبة الكأداء التي تواجههم في فهم الفلسفة العربية (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين ، 2015).

وقد وضع على عاتقه تقديم الأخطاء التي رافقت دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين مؤكداً:" أنّ تلك الأخطاء إن تم تجنبها، فستعود للفلسفة العربية خطواتها ومكانتها التي تستحقها في حقل الدراسات الإسلامية أو الدراسات العربية، وبصفة عامة ستعود للفلسفة العربية مكانتها في سياق التأريخ للفلسفة الغربية" (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين ، 2015).

يعتقد غوتاس أنّ سابقيه من المستشرقين قد انطلقوا من اعتقادات خاطئة، سارت عبر سنين طويلة، منها أنّ الفلسفة الإسلامية ممارسة هامشية ثانوية في المجتمع المسلم، وأنّ هذه الفلسفة فلسفة صوفية، وهي مجرد وسيط، وأنّ أفقها هو التوفيق بين الدين والفلسفة، وقد أصيبت بالشلل بعد كتاب الغزالي، مؤكداً أنّ هذه الاعتقادات رُسخت كحقائق في الدراسات المتعلقة بالفلسفة الإسلامية، وذلك بسبب أخطاء ارتكبها الدارسون الأولون من المستشرقين، (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين ، 2015) وبعد أن يُلقي باللائمة على من أرّخوا للفلسفة العربية، وأنّهم لم يقوموا بعملهم كما ينبغي، كما أنّهم فشلوا في عرض نتائج أبحاثهم على مؤرخي الفلسفة في صورة معقولية ونسقية، يناقش كل الاعتقادات الخاطئة أو ما يسميها "المعيقات"، ويفنّد كل ما جاء فيها من اتهامات للفلسفة العربية الإسلامية، أو التجنّي عليها والتقليل من شأنها (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين ، 2015).

وفي معرض دراسته يؤكد أنّ الأخطاء المنهجية التي تسببت بالحكم بالدونية وسوء تقدير للفلسفة الإسلامية، هو تركيز الدارسين الغربيين على دراسة شخصيات معينة، وعلى فترات زمنية معينة فقط، ولذلك فشل المؤرخون المستشرقون في تقديرها (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين ، 2015).

ويختم مقالته أن الفلسفة العربية لم تنل الاحترام والتقدير المستحق، وأنها أهل لهذا الاحترام، بين أوساط مؤرخي الفلسفة العربية والباحثين في العربية والإسلام، ويؤكد أنّنا طلاّب الفلسفة قد خذلنا الفلسفة العربية، آملاً في قادم الأيام أن يتم ترجمة المئات من النصوص المهمة للفلسفة العربية التي ستكشف عن قيمتها وأهميتها، وبالتالي في إعداد تاريخ يليق بمقام الفلسفة العربية (غوتاس د.، دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين ، 2015).

ومن المستشرقين الذين ذبّوا عن أصالة الحضارة الإسلامية **بول ماسون –أورسيل(Paul.Oursel,1882-1956)**،إذ عارض بدراسته التاريخية

العلمية لفلسفة الشرق نظرية مركزية الفلسفة، وصرّح قائلاً: "لا يوجد في هذه الأيام إنسان يستطيع الاعتقاد أنّ اليونان وروما وشعوب أوروبا في العصور الوسطى والحديثة، هم دون سواهم أرباب التفكير الفلسفي. ففي جهات أخرى من الإنسانية سطعت عِدّة مواطن للتفكير المجرد وظهرت أشعتها جلياً، وانتشرت في أنحاء العالم، وبما أنّ هذه المواطن لم تكن منفصلة بعضها عن بعض كما ظُنّ في الماضي، يجب الاعتراف أنّ تفكير الغرب لا يكفي بنفسه، فتميزه التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني واسع النطاق؛ لأن التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمي" (أورسيل، 1954).

وعلى غِرار هذا النهج يضع **المستشرق ريتشارد فالتزر (Richard,1821-1890)** دراسته المكثّفة حول الفلسفة الإسلامية، فيعارض الرأي القائل أنّ الفلسفة الإسلامية نتاج المصادر الفلسفية اليونانية، ويعترف بأنّه لم يحن الوقت بعد لكتابة تاريخ نهائي للفلسفة الإسلامية، ما دامت معرفتنا بهذه الفلسفة لم تصل درجة من النضج والإحاطة، تسمح لنا بالقيام بمثل هذه المحاولة الضخمة، فهناك، برأيه، حقائق عديدة لا زالت مجهولة، وهناك مؤلفات عديدة أهملت قروناً (فالتزر، 1958).

ويؤكد في السياق ذاته أنّ فهم خصائص الأصول الثقافية الرئيسة للفلسفة الإسلامية، أمر جوهري لفهم الحلول المبتكرة التي قدمها الفلاسفة العرب للقضايا الفلسفية التي عالجوها، وكان من أبرز الملامح المنهجية التي أكدها في دراسته قوله إنه:" كلما ازددنا معرفة بتاريخ البشر ، ازددنا إدراكاً أنه لا يوجد خلق ذاتي في التاريخ، وإنما هو إعطاء أشكال جديدة لمواد كانت موجودة من قبل. والفلسفة الإسلامية مثال ممتع لهذه العملية التي يقوم عليها استمرار الحضارة البشرية "(فالتزر، تاريخ فلسفة الشرق والغرب، 1958).

وقد فحص **المستشرق فرانتز روزنتال(F. Rosenthal,1914-2003)** خلاصات المستشرقين حول الحضارة العربية الإسلامية، فوجد فيها الكثير من الخطأ والتناقض، ما يُبعدها عن الحقيقة، فقرر أنّ تلك النظريات وتلك الأحكام العامة الجارفة عن الحضارات المعقّدة التركيب الواسعة الأرجاء كالحضارة الإسلامية لا قيمة علمية لها (روزنتال، 1980).

وإحساساً منه بوجود خلفيات بعيدة عن النزاهة الفكرية، وعن الموضوعيّة العلمية، إذ عملية التشويه يغذيها عداء صليبي متجذر، ينتهي إلى القول: "ومن الجلي الظاهر أننا لا نستطيع فهم الشرق والغرب فهماً صحيحاً إذا ظل هذا التمييز والتعصب مسيطرين على عقولنا، كثيراً ما يشوّه آراء الغربيين في البحث العلمي، شعورهم بالتفوق والعلوّ شعوراً لا يرتكز على منطق" (روزنتال، مناهج العلماء المسلين في البحث العلمي، 1980).

ومن المستشرقين من أبدوا موقفاً إيجابياً من التراث الفلسفي الإسلامي **المستشرقة الفرنسية إميلي غواشون(A. Goichon,1894-1977)**، وذلك من خلال دراساتها العميقة لنصوص الفلسفة الإسلامية، وبالأخص دراستها العميقة للعالم المسلم ابن سينا، فقد تمكنت من خلال محاضراتها من الرد على المزاعم التي انتشرت في أوساط المستشرقين من أنّ ابن سينا يناقض نفسه في كتبه، خاصة في كتابيه "الشفاء" و"الإشارات والتنبيهات"، مؤكدة أنّ ابن سينا في كل ما كتبه كان ملتزماً بالخط العام الذي سار عليه، وهو خط الفِكر العقلاني. بل بقيت ملتزمة بهذا الموقف من ابن سينا في كافة رسائله وكتبه في الطبيعة والنفس (غواشون، 1950).

وانتهت في دراستها إلى توكيد ثلاثة حقائق : الأولى توكيد الانسجام في المذهب السنيوي، والثانية أنّ عقل ابن سينا وضع نفسه في نقطة يظهر فيها إنتاجه كلاً واحداً متماسك الأجزاء، والثالثة أنّ إنتاج ابن سينا بعيد جداً عن أن يكون مجرد نقل لنظريات أرسطية إلى اللغة العربية (غواشون، فلسفة ابن سينا وأثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى، 1950).

وفي مقالة لها حملت عنوان "ابن سينا وتأثيره في الغرب" ترجمها الباحث علي زيعور، أكدت فيها على ما قدّمه العرب من خدمات جليلة لا تثمّن للغرب وأوروبا، مسلطة الضوء على إنجازات ابن سينا وتأثيره في الفلسفة والنفس والطب داخل أوروبا، تقول في مقالتها: "إن تأثير ابن سينا مدين بكل تأكيد للطريقة التي ترجم بها حينذاك، لقد ناله حظ سعيد إذ انتقل إلى اللاتينية .... بواسطة موسوعتيه الإثنتين، كتاب الشفاء موسوعيته الفلسفية، والقانون في الطب، وترجمت له أيضاً كتابات أخرى أقل أهمية، إلا أنّ تفوّق مؤلّفيه الأولين على سائر ما كان يحوزه العالم اللاتيني آنذاك جعل من ابن سينا المعلّم الذي لا يحل محلّه والأساس الضروري للتعليم والنقاش". (غواشون، تأثير ابن سينا في الغرب، 2017)

وفي وقفة عاجلة عند " علم المنطق"، فمن المعروف أنّه علم يوناني وضعه الفيلسوف اليوناني أرسطو، وقد كان من ضمن العلوم التي تُرجمت إلى الثقافة العربية، وقد نال إعجاب معظم مفكري العرب المسلمين، ومع ذلك لم يحظَ بقبول بعضهم الآخر، وقد وقف بعض المستشرقين مع هذا التصور؛ **فالمستشرق جولد تسهر** في بحثه القيم حول موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل يذكر أنّه "كان للمتكلمين نصيب وافرٌ في العمل على ذم المنطق من وجهة نظر الدين... ومن دوائر المتكلمين، سواء المعتزلة أو الأشاعرة، خرجت كتب عديدة وضد الفلسفة عموماً، والمنطق على وجه التخصيص" (جولدتسهر ، 1980).

كما يشير **المستشرق دي بور** إلى أنّ مفكري الإسلام في القرنين الرابع والخامس الهجريين على اختلاف مذاهبهم، ألفوا كتباً كثيرة في الرد على أرسطو ومذاهبه وأفكاره ومنطقه، خاصة في قوله بقدم العالم، وفي أمر النفس، وأمر الأخلاق (دي بور ت.، 1954). ولا يخفى علينا هجوم ابن تيمية على المنطق الأرسطي ووصفه أنّه لا يفيد الذكي ولا ينتفع به البليد (طاهر، 2002).

ومن دراسات المستشرقين التي أنصفت الحضارة الإسلامية دراسة **المستشرق موريس دي وولف(M. De Wulf,1867-1947)**، الذي عارض

بدراسته المقولة الشائعة أنّ الفلسفة الإسلامية نسخة منقولة عن الفلسفة المشائية، مؤكداً أنّ الفلاسفة العرب لهم آراء مستقلة، خاصة في بحثهم حول مسألة الوجود ومسألة الفيض عند الفارابي، وما له فيها من آراء مستقلة عن المعلم الأول (مروة، 2002).

وكذلك دراسة **المستشرق الماركسي فيودور دوستويفسكي (1821-1881)**، الذي سعى من خلالها لتأكيد مسعى الماركسية الرافض للقول إن ابن سينا وابن رشد وغيرهما من الفلاسفة العرب، لم يكونوا سوى مشائين، إذ الواقع بحسب رؤيته يرفض ذلك؛ لأنّ فلاسفة العرب لم يقفوا عند تعاليم أرسطو كما تلقّوه، بل طوروه، ووجهوا التعليم الأرسطي نحو المادية، مع أنّ الأرسطية كانت الأساس في فلسفتهم (مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، 2002).

ولا نعدم دراسات استشراقية أخرى أنصفت الحضارة الإسلامية، ودافعت عن كينونتها، منها دراسة المستشرق **لوسيان لوكلير(Lucien,1816-1893)** الذي وجّه اهتمامه إلى الطب عند العرب، ووضع به مجلدين، ودراسة **المستشرق إدوارد بروان(E. Browne,1862-1929)** الذي عني كذلك بتاريخ الطب العربي، ودراسة **المستشرق الانجليزي نيكلوسون(1886-1945)** في مجال التصوف، **والمستشرق الإيطالي كارلو نللينو(1872-1938)** في بحوثه القيمة عن المعتزلة وفي تأريخه لعلم الفلك عند العرب.

والمستشرق ألدوميلي(1879-1950) الذي ركز اهتمامه على الفكر عند العرب في عصورهم الوسطى، وأخيراً جهود **المستشرق ول ديورانت(Will Durant,1885-1981)** في إبراز قيمة ودور حضارة العرب عند تأريخه للحضارة في موسوعته الضخمة "قصة الحضارة".

الخاتمة:

أثارت الظاهرة الاستشراقية، وما زالت، جدلاً واسعاً وحاداً بين مؤيديها ومعارضيها، بل لا نجاوب الصواب إن قلنا إنّها من أكثر المسائل إثارةً للجدل والنقاش. إذ إنها تبرز صورة الصراع الحضاري بين الشرق والغرب، ولما كان الغرب ينظر إلى الشرق كجزء مهم ومركزي من مجاله الحيوي، ويعمل على التحكّم بمصيره، كان الاستشراق النواة الأولى لتحقيق هذه المآرب.

وقد كان من أبرز النتائج التي توصل إليها البحث، بعد ما عرض لمواقف بعض المستشرقين، التي وثّقها قدر المستطاع ببعض المصادر الأصلية، ما يلي:

- سلّط المستشرقون أبحاثهم ووجهوا جهودهم لدراسة التراث العربي والإسلامي، وعلى الأخص الفلسفة الإسلامية، باعتبارها أرقى مجالات الفكر الإنساني، ولما تحمله من زخم معرفي، فاختلفت الآراء في ذلك بين الإنصاف والإجحاف.
- صدرت الرؤية الاستشراقية عن فكرة المركزية الأوروبية والتعصب العرقي، وعدم قبول الآخر، حيث تنظر للحضارات غير الغربية كموضوع للدراسة، مع نظرة دونية لها، الأمر الذي جعل منهجهم يخلو من أية موضوعية وحيادية، حيث إنّ التمركز الأوروبي قد خلق فعلاً خرافة الشرق كتضاد للغرب.
- إنّ الدراسات الاستشراقية الإيجابية التي أنصفت الفلسفة الإسلامية، واعترفت بها وبدورها الحضاري، كانت فيما قدمته من حجج وآراء وأفكار أبلغ وأكثر منطقية وموضوعية من الفريق الناكر لها.
- على الرغم من الانتقادات والمساجلات التي وجّهت للاستشراق، خاصة تلك الدراسات التي رسّخت فكرة المركزية الأوروبية، إلا أنّ دوره في نقل التراث الإسلامي، وبعثه وإحيائه، بالإضافة إلى ترجمته إلى لغات أخرى ونشره في ربوع العالم الغربي، الأمر الذي فتح المجال أمام مفكري الإسلام المعاصرين للنهوض بالعقل العربي الإسلامي، حقيقة لا ينكرها إلا جاهل.
- التأثر والتأثير مظهر من مظاهر الصحة لا المرض والضعف، فالسابق يؤثر في اللاحق، وهذا الأخير يأخذ ما يناسبه ويضيف جديداً، فالفلاسفة المسلمون، وإن تابعوا بعض مفاهيم الفلسفة الإسلامية، فهذا لا ينفي عنهم صفة التفلسف والإبداع، أو أنهم عالة عليهم في ميدان الفكر الفلسفي، بل كانوا بناةً للحضارة بما جددوه وأضافوه على ما سبق من حضارات، وأثاروا مشكلات جديدة، وقدموا حلولاً لها ميّزتهم عن فلاسفة اليونان، كما قدّموا موضوعات جديدة لم تتطرق إليها الفلسفة اليونانية، مثل مسالة الوحي والنبوة والرسالة.

المصادر والمراجع

أبو ريان، م. (د.ت). *مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية*. القاهرة: دار المعرفة الجامعية.

أجهر، ع. (2011). *أبو البركات البغدادي:بناء العالم على مسائل الدين ودرس في الهوية*. بيروت: المركز الثقافي العربي.

أحمد ، ف. (2021). *موت الفلسفة في السياقات الإسلامية*. الرباط: جامعة القرويين.

الجابري، م. (1985). *نحن والتراث*. (ط4). البيضاء: المركز الثقافي العربي.

الجابري، م. (1985). *الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية طبيعتها ومكوناتها*. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة.

الصاوي، أ. (1981). *الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها*. القاهرة: النهضة العربية.

الطويل، ت. (1952). *أسس الفلسفة*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
العقاد، ع. (1978) .الفلسفة في الإسلام وتصورها الإبداعي. *مجلة الوحدة*، 60، 408.
الميلاد، ز.(2011). *دراسات في تاريخ الفلسفة الاسلامية*. الرياض: النادي الأدبي.
النشار، ع. (2008). *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*. القاهرة: دار المعارف.
أورسيل، ب. (1954). *الفلسفة في الشرق*. القاهرة: دار المعارف.
أوليري، د. (1961). *الفكر العربي ومكانه في التاريخ*. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب.
بارت، ر. (2001). *الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية*. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
بِكَر، ك. (1980). تراث الأوائل في الشرق والغرب، *التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين*. بيروت: دار القلم.
بو جلال، م.، وكريمة، ع. (2022). الفلسفة الإسلامية في كتابات المستشرقين. *مجلة رفوف*، 1(2)، 970.
بو جلال، م.، و كريمة، ع. (2022). الفلسفة الإسلامية في كتابات المستشرقين. *مجلة رفوف*، 971.
الحلّاق، ث. (2015). مناهج المستشرقين في دراسة الإسلام دراسة وصفية تحليلية. *مجلة الجامعة الأسمرية ، 24*(السنة 12)، 278-279.
جوتييه، ل. (1954). *المدخل إلى دراسة الفلسفة الاسلامية*. القاهرة.
جولتسيهر، أ. (1980). *موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل*.
جولدتسيهر، إ. (1946). *العقيدة والشريعة في الاسلام*. القاهرة: دار الكتاب المصري.
جيب، هـ. (1961). *الاتجاهات الحديثة في الاسلام*. بيروت: المكتب التجاري للطباعة.
حسيبة، م. (2009). *المعجم الفلسفي*. عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع.
حنفي ، ح. (1991). *مقدمة في علم الاستغراب*. الرباط: الدار الفنية للنشر.
دي بور، ت.(1948). *تاريخ الفلسفة في الإسلام*. عمان: وزارة الثقافة.
روزنتال، ف. (1980). *مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي*. بيروت: دار الثقافة.
رينان، أ. (2005). *الإسلام والعلم*. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
رينان، أ. (2017). *ابن رشد والرشدية*. عمان: الأهلية للنشر والتوزيع.
سارتون، ج. (1993). *تاريخ العلم*. القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية.
سانتلانا، د. (1981). *المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي*. بيروت: دار النهضة العربية.
شيدر، هـ. (1949). *روح الحضارة العربية*. بيروت: دار العلم للملايين.
صبحي، أ. (1975). *فلسفة التاريخ*. الإسكندرية: الثقافة الجامعية.
طاهر، ح. (2002). *الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا*. القاهرة: دار المخطوطات.
عبد الرازق، م. (1959). *تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية*. (ط2). القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر.
غواشون، إ. (1950). *فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى*. بيروت: دار العلم للملايين.
غواشون، إ. (2017). *تأثير ابن سينا في الغرب*. بيروت: معهد المعارف الحكمية للدراسات الفلسفية.
غوتاس، د. (2003). *الفكر اليوناني والثقافة العربية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
غوتاس، د. (2015). دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين: مقالة في التأريخ للفلسفة العربية. *مجلة التفاهم*، 1(47)، 341.
فالتزر، ر. (1958). *تاريخ فلسفة الشرق والغرب*. (ط1). بيروت: دار العلم للملايين.
كادرو، ن. (2023). *الإستشراق الألماني ورؤيته للحضارة العربية الإسلامية*. جامعة ماردين آرتوكلو: دراسات الشرق الأوسط.
كوربان، هـ. (1998). *تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى ڤفاة ابن رشد*. (ط2). بيروت: منشورات عويدات.
كوربان ، هـ. (د.ت). *الخيال الخلّاق في تصوف ابن عربي*. (ط2). فرنسا: منشورات مرست.
لويس،ج. (1978). *مدخل إلى الفلسفة*. بيروت: دار الحقيقة.
محمود، ع. (1982). *التفكير الفلسفي في الإسلام*. بيروت: دار الكتاب اللبناني.
مدكور، إ. (1947). *في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه*.(ط1). القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه.
مروة، ح. (2002). *النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية*.(ط1). بيروت: دار الفارابي.
نافعة، ح.، وبوزورث، ك. (1978). *تراث الإسلام*. الكويت: عالم المعرفة.
نلينو، ك. (1980). *محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية*.
نيكلسون، آ. (1978). التّصوف. بيروت: دار الطليعة.
هونكه ، ز. (1993). *شمس العرب تسطع على الغرب*. بيروت: دار الجيل.
وات، م. (1983). *فضل الإسلام على الحضارة الغربية*. بيروت: دار الشروق.

References

Frederick, C. (1976). *A History of Philosophy*. London.

Abu Rayan, A. (n.d). *Introduction to the study of Islamic philosophy*. Cairo: University Knowledge House.

Ajhar, A. (2011). *Abu Al-Barakat Al-Baghdadi: Building the world on issues of religion and a lesson in identity*. Beirut: Arab Cultural Center.

Ahmed, F. (2021). *The death of philosophy in Islamic contexts*. Rabat: University of Al-Qarawiyyin.

Al-Jabri, M. (1985). *We and heritage.* (4th ed.). Al Bayda: Arab Cultural Center.

Al-Jabri, M. (1985). *The Orientalist vision in Islamic philosophy, its nature and components*. Tunisia: Arab Educational and Cultural Organization.

Al-Sawy, A. (1981). *Islamic philosophy, its concept and importance*. Cairo: Arab Renaissance.

Al-Taweel, T. (1952). *Foundations of philosophy*. Cairo: Egyptian Nahda Library.

Al-Akkad, A. (1978). Philosophy in Islam and its creative conception. *Al-Wahda Magazine*, 60, 408.

Al-Melad, G. (2011). *Studies in the history of Islamic philosophy*. Riyadh: Literary Club.

Al-Nashar, A. (2008). *The emergence of philosophical thought in Islam*. Cairo: Dar Al-Maaref.

Ursel, B. (1954). *Philosophy in the East*. Cairo: Dar Al-Maaref.

O'Leary, D. (1961). *Arab thought and its place in history*. Cairo: Egyptian General Book Foundation.

Barthes, R. (2011). *Arab-Islamic studies in German universities*. Cairo: National Center for Translation.

Bakr, K. (1980). *The legacy of the pioneers in the East and the West*. Beirut: Dar Al-Qalam.

Bou Jalal, M., & Karima, A. (2022). Islamic philosophy in the writings of Orientalists. *Shelves Magazine*, 1(2), 970.

Al-Hallaq, Th. (2015). Orientalist approaches to studying Islam: a descriptive and analytical study. *Asmariya University Journal*, 24 (12), 278-279.

Gauthier, L. (1954). *Introduction to the study of Islamic philosophy*. Cairo.

Goltziher, A. (1980). *The position of the ancient Sunnis regarding the sciences of the ancients*. The Greek Heritage in Islamic Civilization.

Goldziher, E. (1946). *Doctrine and Sharia in Islam*. (1st ed.). Cairo: Dar Al-Kitab Al-Masry.

Gibb, H. (1961). *Modern trends in Islam*. Beirut: Commercial Printing Office.

Hassiba, M. (2009*). Philosophical dictionary*. Amman: Dar Osama for Publishing and Distribution.

Hanafi, H. (1991). *Introduction to Occidentalism*. Rabat: Al-Fanni Publishing House.

De Boer, T. (1948). *History of Philosophy in Islam*. (2nd ed.). Amman: Ministry of Culture.

Rosenthal, F. (1980). *Methods of Muslim scholars in scientific research*. (1st ed.). Beirut: House of Culture.

Renan, A. (2005). *Islam and Science*. Cairo: Supreme Council of Culture.

Renan, A. (2017). *Ibn Rushd and Averroism*. Amman: Al-Ahlia Publishing and Distribution.

Sarton, J. (1993). *History of science*. Cairo: Anglo-Egyptian Library.

Santlana, D. (1981). *Greek Doctrines in the Islamic World*. (1st ed.). Beirut: Arab Renaissance House.

Cheddar, H. (1949). *The spirit of Arab civilization*. Beirut: Dar Al-Ilm Lil-Malayin.

Sobhi, A. M. (1975). *Philosophy of history*. Alexandria: University Culture.

Taher, H. (2002). *Islamic philosophy, introduction and issues*. Cairo: House of Manuscripts.

Abdel Razek, M. (1959). *An introduction to the history of Islamic philosophy*. (2nd ed.). Cairo: Copyright and Publishing Committee Press.

Guachon, E. (1950). *Ibn Sina's philosophy and its impact on Europe during the Middle Ages*. Beirut: Dar Al-Ilm Lil-Malayin.

Guachon, E. M. (2017). *The influence of Ibn Sina on the West*. Beirut: Al-Ma'arif Al-Hakimiya Institute for Philosophical Studies.

Gutas, D. (2003). *Greek thought and Arab culture*. (N. Ziadeh, Trans.) Beirut: Center for Arab Unity Studies

Gutas, D. (2015). Studying Arab Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the History of Arab Philosophy. *Al-Faham Magazine*, 1(47), 341.

Waltzer, R. (1958). *A History of the Philosophy of East and West*. (1st ed.). Beirut: Dar Al-Ilm Lilmalayin.

Cadro, N. (2023). *German Orientalism and its vision of Arab-Islamic civilization*. Mardin Ortuklu University: Middle Eastern Studies.

Corban, H. (1998). *The History of Islamic Philosophy from the Springs to the Death of Ibn Rushd*. (2nd ed.). Beirut: Oweidat Publications.

Corban, H. (n.d). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* . (2nd ed.). France: Marset Publications.

Lewis, J. (1978). *Introduction to Philosophy*. Beirut: Dar Al-Haqiqa.

Mahmoud, A. (1982). *Philosophical thinking in Islam*. Beirut: Lebanese Book House.

Madkour, E. (1947). *In Islamic philosophy, method and its application.* (1st ed.). Cairo: Issa Al-Babi Al-Halabi and Partners.

Marwa, H. (2002). *Materialist Tendencies in Arab-Islamic Philosophy*. Beirut: Dar Al-Farabi.

Nafaa, H., & Bosworth, K. (1978). *The Heritage of Islam*. Kuwait: The World of Knowledge.

Nelino, K. A. (1980). *Muslims' attempt to create an Eastern philosophy*. The Greek Heritage in Islamic Civilization.

Nicholson, A. (1978). *Sufism.* (3rd ed.). Beirut: Dar Al-Tali'ah.

Honke, Z. (1993). *The Arab sun shines in the west*. Beirut: Dar Al-Jeel.

Watt, M. (1983). *The preference of Islam over Western civilization*. Beirut: Dar Al-Shorouk.