

موقف الفلاسفة المسلمين من النبوة

المدرس الدكتور

حاتم عبد الله

موقف الفلاسفة المسلمين من النبوة

المدرس الدكتور

حاكم عبد ناصر

جامعة الكوفة / كلية الآداب

تمهيد:

إن مبحث النبي والنبوة وعلاماته النبوة والمعجزات التي ترافق النبي أثناء تبليغه لرسالة ربه إلى البشر، وصفات النبي وغيرها، من الموضوعات التي أهتم بها علماء الكلام واللاهوت من كافة الفرق والملل والأديان، ومنها ديننا الإسلامي الحنيف، وقد سودت صفحات ومؤلفات ومجلدات كثيرة في هذا الباب، وجعل مبحث النبوة من المباحث العقيدية الأساسية بعد مبحث الإلهوية في هذه المؤلفات، وقد نظر إليها علماء الكلام واللاهوت من خلال منظور عقيدي رسالي لأن الله قد أخبر عن النبي في كتبه السماوية، وجعل له صفات وأحوال ومعجزات وكرامات وغير ذلك، ولمعرفة من يريد أن يراجع آراء علماء الكلام واللاهوتيين أن يرجع إلى أصول كتبهم على اختلاف فقههم، ولم يشذ عن هذا البحث في مسألة النبوة الفلاسفة والمتصوفة والفقهاء والأصوليين وغيرهم، (وبحثنا هنا غير معني بدراسة موقف هؤلاء المتكلمين أو المتصوفة أو الأصوليين أو الفقهاء من النبوة).

بل، أن هذا البحث يتوجه بالدرس والتحليل والفحص عن مواقف الفلاسفة المسلمين حصراً، وعلى فلاسفة من أمثال الكندي وأبي بكر الرازي الطيب والفارابي وإخوان الصفا وأبي سليمان المنطقي السجستاني وابن سينا ومسكويه وابن خلدون من أجل بيان مواقف هؤلاء الفلاسفة من النبوة، ولعرض مواقف الانبياء.

ذلك، أن الفلاسفة المسلمين من الذين ذكرناهم^(*) قد تركوا لنا في تراثهم الفلسفي الكبير مناقشات ومناظرات وحوارات تبحث في معنى النبوة وأصلها والفرق بين النبي والمنتبىء، وبين الرسول والنبي، وبين النبي والفيلسوف، مما دفعنا للكشف عن آرائهم ومواقفهم منها، باعتبار أن مبحث النبوة هو من المباحث الفلسفية والكلامية والصوفية، التي يتداخل فيها الجانب النفسي والمعرفي والميتافيزيقي، وهي من الأمور التي تدارستها العقائد والأديان على طول الزمان والتاريخ، حتى وصلت إلى فلاسفتنا ومتكلمي المسلمين.

وكما ذكرنا، فإن فلاسفتنا المسلمين قد فسروا -وكما سيبتين من مسار البحث- علم النبي وكيفية تلقيه الرسالة من الله من منطلقات فلسفية معرفية ومنطقية وميتافيزيقية، وبهذا فقد وقفوا من مسألة علم النبي مواقف مختلفة بل وحتى متباينة، فمنهم من أكد أن النبي يحتل رتبة معرفية أعلى من الفيلسوف من حيث تلقي العلم

والحكمة من الله، وعلى رأس هؤلاء الكندي وأبي سليمان المنطقي، ومنهم من قلب الحال فجعل للفيلسوف رتبة أعلى من النبي في المعرفة العقلية والحكمة، وعلى رأس هؤلاء الفيلسوف الفارابي استناداً لمعطيات نظرية الفيض والاتصال بالعقل الفعال والقدرة المعرفية لهذا الاتصال، ومنهم من ساوى بينهما وهم إخوان الصفا، ومنهم من أنكر النبوة أصلاً وجعلها من المخاريق والتي لا تتناسب مع معطيات العقل، وعلى رأس هؤلاء الفيلسوف أبي بكر الرازي. عليه، فإن هذا البحث سيتناول هذا الموضوع بالتفصيل وعلى وفق محاور عدة. هي:

المحور الأول

النبوة لغة واصطلاحاً

(١) لغة: لا يختلف اللغويون على معنى النبي والنبوة، على أنها جاءت وصف من النبأ^(١)؛ والنبأ هو: الخبر، يقال نبأً ونبأً وأنباءً، أي: أخبر، ومنه النبئ، لأنه أنباء عن الله^(٢). وتأتي أيضاً بمعنى الارتفاع والظهور من أرض إلى أرض أي: خرج منها إليها، أو طلع على القم وظهر^(٣). وتنبأ: ادعى النبوة، والنبوءة هي: سفارة بين الله عز وجل وبين ذوي العقول لإزاحة غلغلة، وتبدل الهمزة واواً وتدغم فيقال: النبوة، والنبئ هو المخبر عن الله عز وجل^(٤). كما وعرفه معجم ألفاظ القرآن الكريم: من يصطفيه الله من عباده البشر لأن يوحى إليه بالدين والشريعة فيها هداية للناس^(٥).

(٢) أما اصطلاحاً: النبئ هو المندب عن الله ومندباً منه، فقد نال رتبة الشرف والرفعة، لأنه من أوحى الله إليه وحياً، فإن أمره بتبليغه كان رسولاً، وما كل نبي رسول، بقوله تعالى: ((ما كان محمد أباً أحدٍ من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين))^(٦). في حين يطلق هذا اللفظ (النبي) عند أهل الكتاب من غير المسلمين على الملهم الذي يخبر بشيء من أمور الغيب المستقلة، ولهذا قيل إن معنى أصل مادته في برانية القديمة هو: المتكلم بصوت جهوري مطلقاً أو في الأمور التشريعية^(٧).

ويعرف الحكماء النبوة: عبارة عن قوة يتم بها إدراك المعلومات من غير واسطة من تعليم وتعلم، وهي ما يُعبر عنها بالعقل القدسي، وعند المتكلمين فعبارة عن قول الله إنك رسولي^(٨) والعقل القدسي المذكور هنا عن النبوة، يعرفه الأمدي: عبارة عن القوة النظرية التي من شأنها تحصيل المدركات من غير تعليم وتعلم كحال النبي^(٩).

ومن جهته يعرف المحقق نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) النبوة في كتابه قواعد العقائد، بقوله: النبي إنسان مبعوث من الله تعالى إلى عباده ليكلّمهم، بأن يعرفهم ما يحتاجون إليه في طاعته وفي الاحتراز عن معصيته، وتعرف النبوة بثلاثة أشياء: أولها أن لا يقرّر ما يخالف ظاهر العقل، كالقول بأن الباري تعالى أكثر من واحد، والثاني: أن يكون دعوته للخلق إلى طاعة الله والاحتراز عن معاصيه،

والثالث أن يظهر من هذه عقيدته دعوة النبوة معجزة مقرونة بالنتيجة مطابقة لدعواه^(١٠). وهذا المعجز يعرفه الطوسي بقوله: هو فعل خارق للعادة يعجز عن أمثاله البشر، هو أن يقول لأمته: إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل^(١١).

كما ويعرفه الجرجاني، بقوله: النبي، من أوحى إليه بملك أو ألهم في قلبه أو نبه بالرؤيا الصالحة^(١٢). وفي مجمع البحرين: النبي هو الإنسان المخبر عن الله بغير واسطة بشر، أعم من أن يكون له شريعة، كمحمد صلى الله عليه وسلم أو ليس له شريعة كحيي عليه السلام^(١٣).

ويعرف العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) النبي هو: الإنسان المخبر عن اله تعالى بغير واسطة أحد في البشر^(١٤)، ويعلق الفقيه السيوري على عبارة العلامة الحلي بقوله: فبقيد الإنسان يخرج الملك، وبقيد المخبر عن الله يخرج المخبر عن غيره، وبقيد عدم واسطة بشر يخرج الإمام والعالم، فإنهما مخرجان عن الله تعالى بواسطة النبي صلى الله عليه وآله^(١٥).

وبفيدنا المولى محسن الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) في كتابه أنوار الحكمة، في الفرق بين النبي والرسول والولي والإمام بقوله: النبي: من أوحى إليه بالعمل، والرسول من أوحى إليه بالعمل والتبليغ، والولي من حدثه الملك أو ألهم إلهاماً بالعمل، والإمام من حدثه الملك بالعمل والتبليغ^(١٦). فكل نبي رسول ولا عكس، وكل رسول أو نبي أو إمام فهو ولي أو محدث ولا عكس، وكل رسول إمام ولا عكس.

المحور الثاني

مدخل أولي لتصور الفلاسفة المسلمين للنبوة

لقد اهتم فلاسفتنا المسلمون بموضوع النبي والنبوة، وصدلة ذلك بالوحي الإلهي، وهل أن النبوة ضرورية أم لا؟. وذلك فيما وصلنا من تراثهم الزاخر في هذا المجال، وقد تناول هؤلاء الفلاسفة الموضوع ضمن حديثهم عن العلاقة بين الفلسفة والدين أو ما يسمى بمسألة التوفيق بين حقائق الوحي وحقائق العقل، وقد توصل هؤلاء الفلاسفة من خلال النظر في هذه العلاقة إلى البحث في موضوع النبوة، وقد انقسم حولها فلاسفتنا بين مؤيد لضرورتها وبين منكر لها، وبين من قال بضرورتها العقلية دون الشرعية وبين من قال بضرورتها الشرعية والعقلية.

ومن هنا فليس شيء ألزم على الفيلسوف المسلم من أن يحتفظ في مذهبه بمكان للنبوة والوحي، إذا شاء أن تقبل فلسفته وتقابل بالتسامح من جاذب إخوانه المسلمين، ولهذا كان فلاسفة الإسلام حريصين كل الحرص على أن يوفقوا بين الفلسفة والدين، بين العقل والنقل، بين لغة الأرض ولغة السماء، ولهذا لم يفتهم أن يشرحوا لغة السماء ويوضحوا كيفية وصولها إلى سكان الأرض، وبينوا الدين في

اختصار على أساس عقلي، فكونوا نظرية في النبوة التي هي أهم محاولة قاموا بها للتوفيق بين الفلسفة والدين^(١٧).

ويعدّ الفيلسوف أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (ت ٢٥٩هـ)، أول من حاول في تاريخ الفلسفة الإسلامية هذه المحاولة، كما وصلنا ذلك في رسائله الفلسفية، ليفتح الباب على مصارعه فيما بعد للفلاسفة الآخرين ليفصلوا القول فيها وليعمقوا النظر والبحث في أصولها ويربطوها بنظرية المعرفة وترقي النفس الإنسانية في الاتصال بالعقل الفعال بحسب رأيهم بالاعتماد على نظرية الفيض وهو ما قال بها الفلاسفة الفارابي وابن سينا ومسكويه وأضرابهم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى ان سبب من الأسباب العديدة التي دعت الفلاسفة إلى إعطاء تصور لمكانة النبي مقارنة بالفيلسوف، هو تصور يمكن ان نرصده في مستويين هما: الأول- هل النبي أرفع من الفيلسوف؟، أم الفيلسوف أرفع من النبي؟.

وهذه الآراء تعكس في وجه من وجوها المتعددة الصراع القوي الذي كان على أشده طيلة القرون الستة الأولى للهجرة بين التيارات الفكرية والدينية ولاسيما بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، وكان الهدف من وراء هذا الصراع السيطرة على الساحة الفكرية، ومن ثم السيطرة على سلطة التشريع لوجود الآخر المخالف أو عدم وجوده^(١٨).

فضلاً عن ذلك، فإن الذي دفع فلاسفتنا المسلمين للبحث في موضوع النبوة وتفصيل القول فيها فلسفياً عقلياً منطقياً، وإثباتها عقلاً لوجود تيارات فكرية فاعلة في زمانهم لها صدوتها الحاضر في الساحة الفكرية على مستوى علم الكلام أو الفلسفة النظرية، من التي تنكر النبوة، وعلى رأس هؤلاء المنكرين للنبوة من المتكلمين ابن الراوندي الملحد (ت ٢٩٨هـ) صاحب كتاب الزمرد، والفيلسوف أبو بكر الرازي الطيب (ت ٣١٣هـ)، الذي ألف كتابين في هذا الباب هما: مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبيين، ونقض الأديان أو في النبوات، وكان هدف هذان الرجلين نفي العلاقة بين الدين والفلسفة^(١٩).

وفي ضوء هذا التصور لموقف الفلاسفة المسلمين من النبوة، وفي ضوء هذه التساؤلات التي وضعناها سنتناول رأي هؤلاء الفلاسفة الذين ذكرناهم في بداية البحث، من خلال دراسة كل شخصية من هذه الشخصيات وبيان موقفها من النبوة . وعلى وفق الآتي:

المحور الثالث

رأي الفيلسوف الكندي وآخرون (النبي أعلى منزلة من الفيلسوف)

في هذا المحور سوف نعرض لرأي الفيلسوف الكندي ومن تابعه من الفلاسفة المسلمين الآخرين ممن يرى أن رتبة النبي ومنزلته وعلمه أعلى من رتبة الفيلسوف وعلمه على أن نستعرض في المحور التالي الرأي المخالف للرأي الأول . ونبدأ بحثنا هنا بالفيلسوف الكندي الذي ضمن هذا البحث في رسائله الفلسفية، وفي الجزء الأول منها، مبيهاً تصوره الفلسفي للنبوة وعلم النبي^(٢٠)، وذلك من خلال الحديث عن تقسيم العلوم إلى إنسانية وهي العلوم التي يصل إليها الإنسان بالتكلف والبحث والرياضيات والمنطق والتي تحتاج إلى زمان لاكتسابها، وإلى علوم دينية وهي القسم الثاني ويسميتها الكندي بالعلم الإلهي وعلم الرسل وهو علم خاص بالرسل لا سبيل لسواهم إلى تلقيه وهو علم يفيض به الله على رسله بلا زمان ولا جهد، وهو فوق قدرة عقولنا أن نحصله، وعليها أن تخضع له وتتناقد^(٢١).

هذا العلم النبوي أو الإلهي أو الفوق الإنساني كما يقول الكندي هنا وهناك، لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخاطر، من علم الجواهر الثواني الخفية وإلى علم الجواهر الأولى الحسية وما يعرض فيها، لا بالطلب ولا بالحيل بالمنطق والرياضيات الذي ذكرنا، فأما الرسل صلوات الله عليهم وبركاته فلا شيء من ذلك، بل بإرادة رسلها، جل وتعالى، بلا زمان يحيط بطلب ولا غيره تستيقن العقول أن ذلك من عند الله، جل وتعالى، إذ هو موجود عندما عجز البشر بطبعها عن مثله، فإن ذلك فوق الطبع وجبلها، فتخضع له بالطاعة والانقياد، وتعتقد فطرهما فيه على التصديق بما أتى به الرسل عليهم السلام^(٢٢).

وبفهم من هذا النص للكندي، إنه يجعل علم النبي بمكانة ورتبة أعلى من علم البشر الآخرين ومنهم الفلاسفة، لأن الرسل كما يرى الكندي إن سئلوا عن أمور خفية أجابوا عنها بإجابات لا يتأتى للفيلسوف حتى بعد طول جهد ومعاناة سواء في الإيجاز والبيان وقرب السبيل، والإحاطة بالمطلوب، ويضرب الكندي أمثلة عديدة من إجابات الرسول عن أسئلة المشركين وسواهم^(٢٣).

ويرى المرحوم الدكتور جعفر آل ياسين أن النبي عنصر مختار من الله لتسلم الرسالة والوحي، وتلعب المخلية دورها الكبير في هذا المجال، وموقف الكندي من جاذب آخر يظهر وكأن العلم الإلهي هو الجوهر الأصيل للأشياء لسماوية جميعها^(٢٤).

إن اعتماد الكندي على مقولة أن معرفة الأنبياء والرسل تأتي بلا طلب ولا تكليف ولا بزمان، يجعل من نظرته هذه مؤشراً يختلف فيه عن خلفائه من بعده (الفارابي وابن سينا وابن رشد)، بل هو أقرب إلى الاعتزال وموقفه نحو الرسل والنبوات^(٢٥). ويعتقد الدكتور آل ياسين أن بعض أفكار الكندي عن النبوة ترتفع بمصادرها إلى فيلون السكندري (٢٠٠م - ؟)، وأن معرفة الأخير تعتمد على مصادر هيلنستية ومنابع أخرى، ولعل الكندي استقاها مباشرة عن الأفلاطونية المحدثة ويحي النحوي (٥٦٦م)^(٢٦).

ونستنتج من هذه النصوص للكندي ومن تأويلات الدارسين لفلسفته في هذا الجانب، أنه هو أول الفلاسفة المسلمين الذين دعوا بالقول أن منزلة النبي أعلى من

منزلة الفيلسوف، مقراً بعجز الفيلسوف أمام قدرة النبي في معرفة الحقيقة والتعبير عنها في أوجز الأساليب وأبلغها، فالكندي يرى أن الفيلسوف لا يستطيع تحصيل العلم الإلهي ولا سبيل إلى الإحاطة به، لذلك يبقى النبي هو الشخص المؤهل لتحصيل العلم الإلهي وتبليغه إلى الخلق، فهو إذن أقدر من الفيلسوف على ذلك، ولهذا السبب فهو أفضل منه^(٢٧).

ولربما يرى الباحث أن تعبير الكندي هذا حول منزلة النبي بأزاء الفيلسوف إنما يعود إلى شدة حذره من خصومه، فهو لا يريد لهم أن يجدوا له رأياً مخالفاً لتصوراتهم قد يتخونونه سبباً لاستحلال دمه، فهو يقول في إحدى رسائله التي بعث بها إلى تلميذه المعتصم بالله وسمها برسالة في الفلسفة الأولى بقوله : ((فحسن بنا أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا ، من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة، توقياً، سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق))^(٢٨).

ونخلص مما تقدم عن رأي الكندي إلى القول: إن أفكار الكندي عن النبوة لا يوجد شيء جديد وأصيل غير الاتجاه الديني العقلا ني الذي وضعه الإسلام وأقرته العقائد السماوية. بخلاف ما نجده من بذاء منطقي محكم عن النبوة كما عرضها الفيلسوف الفارابي^(٢٩).

ويتابع رأي الكندي هذا فلاسفة مسلمون آخرون، ولكن من مواقف ورؤى مغايرة نوعاً ما، ومن هؤلاء الفيلسوف أبو سليمان السجستاني المنطقي (ت ٣٧١هـ)، فهذا الفيلسوف ونقلاً عن أبي حنبل التوحدي (ت ٤٠٠هـ -) في كتابه الإمتاع والمؤانسة لا يُجَوِّزُ المقارنة بين الشريعة والفلسفة أصلاً، لأنهما تختلفان من حيث طريق المعرفة فيهما، فالفيلسوف يحصل المعرفة من طريق العقل، والنبي يطلع على الحقائق من طريق الوحي، فهي منقولة إليه نقلاً، فلا يرد منها شيئاً بعقله، بينما الفيلسوف يستطيع أن يُقَلِّبَ النظر في معارفه فلا يقبل منها إلا ما يقبله عقله، فضلاً عن طبيعة مصدري كل من النبي والفيلسوف، فالفلسفة بحسب السجستاني علم بشري زائل، والوحي علم إلهي باق، ولهذا يتساءل السجستاني بتعجب، أين الدين من الفلسفة؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحي النازل، من الشيء المأخوذ بالرأي الزائل^(٣٠). ومن جهة أخرى يرى السجستاني أن العقل موهبة من الله جل وعز لكل عبد، وهذا يعني أن جميع البشر يشتركون في المعرفة، ولكن كل واحد له نصيب منها بقدر تحصيله لها، أما الشريعة فهي ((مأخوذة عن الله عز وجل بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي ، وباب المناجاة، وشهادة الآيات، وظهور المعجزات، على ما يوجب العقل تارة، ويجوز تارة، لمصالح عامة متقنة،، ولا بد من التسليم للداعي إليه، والمنبه عليه، وهناك يسقط (إم) ويبطل (كيف)،...، ويذهب (لو) و(ليت في الريح))^(٣١).

ومن خلال ما تقدم يختم السجستاني قوله هنا بالمقارنة بين منزلة وعلم النبي ومنزلة وعلم الفيلسوف، بالقول ((وبالجملة، النبي فوق الفيلسوف، والفيلسوف دون النبي، وعلى الفيلسوف أن يتبع النبي، وليس على النبي أن يتبع الفيلسوف، لأن النبي

مبعوث والفيلسوف مبعوث إليه))^(٣٢).

إن سبب اتخاذ السجستاني لهذا الموقف من النبوة، إنما هو رد فعل عنيف ونقد منهجي منظم لما طرحه إخوان الصفا في هذا الباب، حين حاولوا التوفيق بين الشريعة والفلسفة، وجعل النبي والفيلسوف في مرتبة واحدة، ديناً قوا : ((أن الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها (=الفلسفة) حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال))^(٣٣).

إن هذا الرأي لإخوان الصفا مما لا يمكن أن يحصل حسب رأي السجستاني، لأن المباحث التي يهتم بها كل منهما تختلف في مضمونها وفي أهدافها، فالشريعة لا تتضمن علوم التجسيم والطبيعة والهندسة والمنطق، كما لا تحوي الفلسفة علوم الشريعة كالفقه وعلم الكلام وعلوم القرآن والحديث، لذلك لم يفرع المـ ختافون من المسلمين إلى أصحاب الفلسفة في شيء من دينهم، كما لم يوص صاحب الشريعة بأن تقوم شريعته بالفلسفة، ولم يشجع المتفلسفين على تفسيرها بها^(٣٤).

كما ويضيف السجستاني نقداً آخر لرأي إخوان الصفا دول م وقفهم هذا، فيقول: ولو كانت هذه جائزة وممكنة لكان الله تعالى نبيه عليها (=الفلسفة)، وكان صاحب الشريعة يُقَوِّمُ شريعته بها، ويكملها باستعمالها، ويتلافى نقصها بهذه الزيادة التي يجدها في غيرها، أو يحدض المتفلسفين على إيضاها بها، ويتقدم إليهم بإتمامها، ويفرض عليهم القيام بكل ما يُدب به عنها حسب طاقاتهم فيها، ولم يفعل ذلك بنفسه، ولا وكله إلى غيره من خلفائه والقائمين بدينه^(٣٥).

المحور الرابع

رأي الفارابي وآخرون (الفيلسوف أعلى منزلة من النبي)

يرى الدكتور إبراهيم مدكور أن الفيلسوف الفارابي (ت ٣٣٩هـ) هو أول فيلسوف إسلامي نظر ببعد منطقي ومنهجي وفصل القول في نظرية النبوة، حتى أنه لم يدع فيها زيادة لخلفائه من فلاسفة الإسلام الآخرين، وتعتبر نظريته عن النبوة أسمى جزء في مذهبه الفلسفي، تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة، وتتصل اتصالاً وثيقاً بالسياسة والأخلاق، ذلك لأن الفارابي يفسد النبوة تفسيراً سايكولوجياً، ويعتبرها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الأرض وعلام السماء، ويرى فوق هذا أن النبي لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والأخلاقية، فمنزلة لا ترجع إلى سموه الشخصي فحسب، بل لما له من أثر في المجتمع^(٣٦).

ومن جهته يذهب المرحوم الدكتور جعفر آل ياسين إلى أن موقف الفارابي من النبوة لم يكن ترفاً عقلياً يسوقه في تضاعيف رسائله الفلسفية، بل كان يهدف من وراء هذا الجدل الفكري إلى وضع قاعدة يستند إليها أصحاب النظر في تثبيت فكرة النبوة بصورها العامة. فالمحك الحقيقي لهذه النزعة التي تبناها الفارابي هي نزوات المفكرين ممن انضدوا في نطاق الزندقة أو الهرطقة عصر ذاك، رافعين عقيرتهم

في النيل من النبوات ودفع ضرورتها البشرية ووضعها موضع الشك والريبة^(٣٧).
وخير من يمثل هؤلاء من المتكلمين والفلاسفة من الذين أنكروا النبوات ابن
الراوندي والفيلسوف الرازي الطبيب كما أشرنا لذلك من قبل . وسوف نعرض لرأي
الرازي الطبيب في المحور القادم.

لقد استعرض الفارابي رأيه في النبوة في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة
وفي كتبه ورسائله الأخرى، وبدورنا سوف نعرض لرأيه في هذه المسألة، ونوضح
السبب في تفضيله الفيلسوف على النبي.

تعمد نظرية الفارابي في النبوة على مجلى فلسفته الميتافيزيقية في
الفيض، وصدور الموجودات عن الله، وصدولاً إلى العقل الفعال، الذي هو مذاط
الاتصال بالعقل الإنساني، إذ يعتقد الفارابي أن هذا الاتصال بين العقل الفعال والعقل
الإنساني هو الذي يحقق السعادة للإنسان، وبما أن الإنسان الذي نتحدث عنه هو
النبي أو الفيلسوف، نجد أن الفارابي يضع هنا حدوداً للاتصال بناءً على نظرية في
المعرفة، التي تبدأ من الحس وتنتهي بالعقل المستفاد، مروراً بالمخيلة، هذه المخيلة
هي القوة الفكرية التي يتمتع بها النبي دون الفيلسوف، في حين يتمتع الفيلسوف بقدرة
البحث في الموجودات صعوداً إلى واجب الوجود عن طريق العقل بالفعل ثم العقل
المستفاد.

وهذا لا بد من توضيح هذه الناحية الفلسفية المعرفية، فنقول: أن المقصود
بالنبوة هنا عند الفارابي هي جميع المعارف الفائقة التي تسمو على الأحداث الجزئية،
وترتفع نحو المستقبل أو الحاضر، بمخيلة تتجاوز حدود القدرة الإنسانية المتعارفة،
وتبقى مرتبطة بالأنفس ارتباطاً فطرياً، وليست هي بسيطرة قوى خارجية على
الأنفس، بل هي إمداد للقوة العاقلة كي يبلغ الإنسان بها ومنها إلى مرحلة الكمال
المرغوب فيه، وعمليتها الأصلية هي **الوحي** الذي يمكن أن نعتبره تركيباً بين
المعرفة الفلسفية الممتازة وبين النبوة ذاتها^(٣٨).

وتلعب المخيلة عند الفارابي دوراً رئيسياً في نظرية النبوة من حيث أنها
حافظة للصور المنطبعة عن عمليات الإدراك الحسي، وربط بعضها ببعض ببعض
أو فصل بعضها عن بعض، وهذه القوة والقوى الأخرى التي ذكرناها ..، يبعدها
الفارابي عن التحيز الجسماني كما ويبعد العقل عن سائر القوى الأخرى في الإنسان
ووضعه موضع القائد نحو سعادته القصوى^(٣٩).

وبما أن المخيلة عند الفارابي تأخذ منزلة وسطى بين القوة الحاسة والقوة
العاقلة، وهي خادمة ورافدة للأخيرة، ولها قدرة فاعلة مخصصة لها، لا تعتمد
الصور المادية من جمع وتقريب، بل قدرتها هذه تلعب دورها الكبير في حال النوم
واليقظة أحياناً، وترتسم على شكل محاكاة في مرحلة معينة من الخيال الخلاق،،
وللمحاكاة هنا أهميتها باعتبار أنها واسطة لاستعادة الصور الحسية بطريق المخيلة،
وقد تبلغ بها القدرة في استعادة ما هو ليس مادياً، ويحدث ذلك عدد أولئك الذين
يمتلكون مخيلة فائقة للطبيعة ويمتازون بمعرفة ميتافيزيقية عالية يذخر مثلها بين
الحكماء من حيث يستخدمون الأسلوب المجازي مسعينين بالمعطيات الحسية

والعاطفية والعقلية في ذلك، وهذه هي صفة النبي الذي له القدرة على فهم الرموز فهماً عميقاً، فيدرك ظاهر الشريعة من باطنها بطريقة التأويل لهذه الرموز، ويمتلك المعرفة الدينية للتشريع أيضاً على التعبير عنها في خطابه للناس^(٤٠).

ونسنتج من كلام الفارابي عن النبوة، أنه يحدد للإنسان في تحصيله للمعرفة طريقين، هما: طريق العقل وطريق الوحي، غير أن هذين الطريقين يلتقيان في نقطة واحدة في نهاية المطاف، فالإنسان سواء أكان فيلسوفاً أو نبياً فإنه لا بد له أن يتصل بما يسميه الفارابي بالعقل الفعال، والفارابي لا يعتبر هذا النوع من المعرفة خاصاً بالرسول دون سواهم، فهو يعترف أنه متى اتصل الإنسان بالعقل الفعال حصل الوحي سواء كان المتصل فيلسوفاً أو نبياً^(٤١).

ولكن ما يميز الأول وهو الفيلسوف عن الثاني وهو النبي هو أن الفيلسوف يتبع التدرج في تحصيل المعرفة من مرتبة عقلية إلى أخرى حتى يصل في النهاية إلى ما يسميه العقل المستفاد، وهي المرتبة التي يتلخص فيها من المادة، فالإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة^(٤٢).

أما النبي فإنه وعلى حسب وجهة نظر الفارابي لا يحتاج إلى التدرج العقلي، فعوضاً عن العقل المنفعل الذي يستخدمه الفيلسوف لتقبل الفيض من العقل الفعال، الذي يستخدمه الفيلسوف لتقبل الفيض من العقل الفعال، تأتي المخلية القوية عند النبي لتقبل ذلك الفيض، فهو إذاً فاض من العقل الفعال إلى قوته المخلية يصبح نبياً منذراً بما سيكون مخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي^(٤٣).

ومن هنا يلاحظ أن الفارابي يميز بين طريقتي اتصال الفيلسوف والنبي بالعقل الفعال، فالفيلسوف يرتقي بالتدرج في سلم العقول إلى أن يتصل بالعقل الفعال، ومن ثم يحصل الفيض، أما النبي فلا يحتاج إلى ذلك الترقى وتلك الرياضة العقلية التي يتبعها الفيلسوف، فهو مهياً منذ نشأته لقبول المعرفة الإلهية بما خصه الله من مخلية قوية تساعد على التجرد من العالم المادي ليرتقي مباشرة على عالم المعقولات، وفيه يقع الاتصال بالعقل الفعلي (جبريل عليه السلام) الذي يسميه الفارابي بالأمين، فهذه المخلية التي من بين وظائفها المحاكاة هي التي تمكنه من تلقي المعارف الغيبية وتبليغها إلى الناس، غير أنها في حالة التبليغ ترجع إلى طبعها وتستعمل الحس، لذلك جاء القرآن الكريم كما يرى الفارابي وغيره من الفلاسفة في صورة مادية^(٤٤).

ويعتقد الفارابي بصدد علم النبي وتلقيه الوحي من الله، إنما يكون كما قلنا عن طريق المخلية، فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي مدزل أثر من آثار المخلية ونتيجة من نتائجها، وإذا ما رجعنا إلى علم النفس عند الفارابي وجدنا المخلية تلعب دوراً هاماً، وتنفذ إلى نواحي الظواهر النفسية المختلفة، فهي متينة الصلة بالميول والعواطف، وذات دخل في الأعمال العقلية والحركات الإرادية، وبهذا يشير الفارابي إلى المخلية المبدعة التي تنبئ إليها علماء النفس المدثون، بجانب المخلية الحافظة، ومن الصور التي اخترعها المخلية تنتج الأحلام والرؤى^(٤٥).

وبما أن للمخلية هذه القدرة أن تحدث كل هذه الصدور فهي تستطيع أن

تشكلها بشكل العالم الروحاني، فيرى النائم السموات ومن فيها، ويشعر بما فيها من لذة وبهجة، وفوق هذا تصعد المخيلة إلى هذا العالم وتتصل بالعقل الفعال الذي تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية، وبذا يكون التنبؤ، وهذا الاتصال يحدث ليلاً ونهاراً، وبه نفس النبوة، فهو مصدر الرؤيا ال صادقة والوحي، يقول الفارابي: إن القوة المتخيلة إذا كاذت في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكاذت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا يستخدمها للقوة الناطقة، ...، اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور في نهاية الجمال والكمال^(٤٦). فميزة النبي الأولى بحسب الفارابي أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة والنوم، وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحي عند الفارابي سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعال^(٤٧).

فضلاً عن ذلك، إن الفارابي في كتبه الأخرى ولاسيما كتاب فصوص الحكم، قد أعلن موقفاً آخر من النبوة، قد يخالف ما عرضه في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، إذ يرى الفارابي في الفصوص أن النبوة مختصة بقوة قدسية تدعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما يدعن لروحك عالم الخلق الأصغر فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبله والعادات ولا تصدأ مرآتها، ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي رسل، فتبلغ مما عند الله إلى عامة الخلق^(٤٨).

ولأن النبوة عند الفارابي ترتبط بالمدينة الفاضلة، إذ جعل الفارابي رئيس المدينة الفاضلة فيلسوفاً نبياً إماماً، وهذه هي أهم خصلة من خصاله، واعتبرها الأولى عنده، نجد أن الفارابي جعل الفيلسوف الذي يترقى بالمعرفة ويتصل بالعقل الفعال، والنبي الذي يتلقى الوحي عن طريق الفيض من العقل الفعال، كلاهما في رأيه صالحيان لرئاسة المدينة الفاضلة، لأن كلاهما يحظى في الواقع بالاتصال بالعقل الفعال الذي هو بحسب آية مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المجتمع^(٤٩).

ويعتقد دالكتور جعفر آل ياسين، إن التدديد الذي رسمه الفارابي للنبوة تتجلى فيه عقلانية النظر، مع فطنة ودقة متناهيتين، دفعته إلى تبني عامل المتخيلة في النظرية لا عامل العقل الخالص فحسب^(٥٠).

ونخلص مما عرضنا له من موقف الفارابي من النبوة، إنه يتبنى مبدأ أن النبوة تحتل منزلة ورتبة أدنى من الفيلسوف، إذ لاحظنا أن الفارابي يوسع من دائرة الوحي ليشمل الفيلسوف أيضاً، بل إنه بإسناده الوحي إلى رئيس المدينة الفاضلة (=الفيلسوف)، وفي اللحظة التي يختفي فيها النبي صاحب الشريعة عن الدنيا يبقى الفيلسوف الجدير بهذا الاسم، فهو الوحيد الذي يقدر على أن يحصل حقائق العلم الإلهي التي تحملها هذه الأديان فمن ناحية الحضور والغياب، ف:إن الفيلسوف هو القاعدة والنبي هو الاستثناء، فضلاً عن تصورهما للحقيقة، فإذا كانت المعرفة عند الفيلسوف تكمن في التجرد كلية من كل ما هو مادي ومحسوس حتى يتم الاتصال بالعقل الفعال ويحصل متصلاً بمجال الرؤيا والكشف فإنها تعتبر تصوراً مشوشاً

على حد تعبير المستشرق دي بور^(٥١).

إن هذا الرأي للفارابي بصدد منزلة النبي والفيلسوف، وجدت صداها عند إخوان الصفا، إذ جعل الإخوان فروقاً محددة بين النبي والفيلسوف، فالأنبياء حسب قولهم يطبون للمرضى حتى لا يترديد مرضهم، وحتى يزول المرض بالعافية فقط، فأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلاً، فبين مدبر المريض ومدبر الصحيح فرق ظاهر وأو مكشوف، ولذلك كاذت نتائج الطبيبين متفاوتة المنفعة، فالفضائل التي يكتسبها الإنسان من معرفته للشريعة تقليدية يعتريها الظن، أما الفضائل التي يحصلها من معرفته للفلسفة فهي برهانية يقينية، وعلى هذا الأساس فإن النبي محتاج إلى تكميم ما يأتي به من جهة الحكيم، أما الحكيم فهو غني عنه^(٥٢).

كما ووجدت هذه النظرية الفارابي للنبوة صداها أيضاً عند الفيلسوف ابن سينا، وعرضها في صورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابي، وقد ترك ابن سينا رسالة في هذا الجلب عنوانها، رسالة في إثبات النبوات^(٥٣)، كما وذكر بعض ما يتعلق بالوحي والنبوة في كتابه الإشارات والتنبيهات، ولا سيما في القسم الرابع منه. وفي رسالة في الفعل والانفعال^(٥٤)، ورسالة في النفس وبقيائها ومعادها. وفي الفصل الأخير من كتاب النجاة، والرسالة العرشية وغيرها من كتبه الأخرى.

ويفسر ابن سينا نظريته في النبوة في رسالة إثبات النبوات، تفسيراً نفسياً، كما ويؤول بعض النصوص الدينية تأويلاً يتفق مع نظرياته الفلسفية، ويبدأ كالفارابي فيوضح الأحلام توضيحاً علمياً، فإذا ما حل مشكلتها جاوزها إلى موضوع النبوة، وفي رأيه أن التجربة والبرهان يشهدان بأن النفس الإنسانية تستطيع الوقوف على المجهول أثناء النوم، فليس ببعيد عليها أن تستكشفه في حال اليقظة، فأما التجربة والسماع فيقرران أن أشخاصاً كثيرين تنبؤوا بالمستقبل بواسطة أحلامهم، وأما عقلاً فنحن ندلم [إن الأحداث الماضية والحاضرة والم مستقبلية مثبتة في العالم العلوي ومقيدة بلوح محفوظ، فإذا استطاعت النفوس الإنسانية الصعود إلى هذا العالم والوقوف على هذا اللوح عرفت ما فيه وتنبت بالغيب، وهناك أشخاص يدركون هذه أثناء النوم عن طريق مخيلتهم، فيحلمون بأشياء كأنها حقائق ملموسة، وآخرين عظمت نفوسهم وقويت مخيلتهم، فأدركوا ما في عالم الغيب في حال اليقظة كما يدركونه أثناء النوم، وهؤلاء هم الأنبياء الواصلون إلى مرتبة النور والعرفان^(٥٥).

كما ويعرف ابن سينا الوحي أنه : الإلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول هذا الإلقاء، إما في حال اليقظة ويسمى الوحي، وإما في حال النوم ويسمى الروع، وإذن فحقيقة النبوة أنها تتم بالاتصال بين النفوس المستعدة لها وبين الأمر العقلي، وإذا شئت فقل جبريل^(٥٦).

وهنا يبين ابن سينا إن الاستعداد للنفوس البشرية يختلف في قبولها للنبوة، إذ لا تستطيع كلها أن تتصل بما يسميه ابن سينا الجواهر النفسانية، وخاصة في تقبل الجزئيات، وعلى أساس هذا الاختلاف، قسم ابن سينا الأنفس المستعدة لقبول النبوة إلى طبقات، فمنها التي يضعف فيها هذا الاستعداد ويقل لضعف القوة المتخيلة فيها،

ومنها ما يكون فيها هذا الاستعداد أقوى بأن يفسح الحس المجال للقوة المتخيلة بالاتصال بالعالم العلوي، فتتطبع فيها تلك الصور، وأما الطبقة الثالثة فهي التي أقوى استعداد نفسها حتى تستثبت ما نالته هناك، ويستقر الخيال عليه من غير أن يغلبه الخيال، فتكون الرؤيا التي لا تحتاج الى تعبير، وأما الرابعة وهي طبقة الأنبياء، فتكون أكثر استعداداً وأشد تهيؤاً من غيرها من الطبقات، وهم القوم الذين بلغ من كمال قوتهم المتخيلة وشدها أنها لا تستغرقها القوى الحسية في إيراد ما يورد عليها، فتتصل كذلك في حال اليقظة وتقبل تلك الصور... فنشاهد صوراً إلهية عجيبية مرئية وأقويل إلهية مسموعة هي مثل لتلك المدركات الوحيية، فهذه إذن درجات المعنى المسمى النبوة^(٥٧).

فضلاً عن ما تقدم، يضع ابن سينا شروطاً ثلاثة لا تتم النبوة إلا بتوفرها في النبي حتى يحصل الوحي وهي : أولاً- أن يكون المؤهل للنبوة بقوة قدسية تسمح له بالاتصال بالعقل الفعال^(٥٨) من غير فكر ولا نظر، فتجعله يتمتع بكمال العلم من غير تعلم من معلم ولا إرشاد من مرشد حتى يصبح عالماً بما شاء الله له أن يعلم من معرفة بالله وملائكته وعباده وأمري الدنيا والآخرة إلى غير ذلك مما يتضمنه العلم الإلهي. وثانياً- أن يتميز بمخيلة قوية تعينه على تخيل الأمور الماضية والحاضرة والمستقبلية وتجعله قادراً على إدراك الماضي ليخبر به والتنبؤ بالمستقبل فينذر به، وثالثاً يجب أن تتوفر لديه نفس محررة ليصبح قادراً على الإهلاك وقلب الحقائق والإتيان بمعجزات وخرق قوانين الطبيعة^(٥٩).

وفي كتاب النجاة يعرف ابن سينا النبي بقوله : له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميز به عنهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها هذا الإنسان، وهذا الإنسان الذي هو النبي ليس مما يكرر وجود أمثاله في كل وقت^(٦٠).

أما كيف يتصل النبي بالعقل الفعال، فهذا مما أجاب عليه ابن سينا أيضاً، وفي رسالته العرشية، بقوله : أن النبي بما له من قوة قدسية يستطيع أن يتصل بالملك عقل مجرد، والعقل لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا مجردة عن الزمان، فإن الوحي في هذه الحالة يكون عبارة عن إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان^(٦١).

وبناءً على ما طرحه ابن سينا، نجد أنفسنا متفقين مع ما قاله الدكتور إبراهيم مدكور بصدد تطابق وجهة نظر ابن سينا مع سلفه الفارابي في موضوع النبوة، وأن النبوة فطرية لا مكتسبة، وكل ما للكسب فيها من يد أنه يزيد النبي كمالاً على كماله، ورفعته فوق رفعة^(٦٢).

ونستنتج من هذه النصوص لابن سينا وما طرحه الدارسون لفكره في هذا الباب، أنه يتابع رأي الفارابي في منزلة النبي والفيلسوف، وأن الفيلسوف له منزلة أعلى من النبي.

كما نجد أن رأي الفارابي هذا في النبوة كان حاضراً عند أبي علي مسكويه (ت ٤٢٠ هـ)، في كتابه الفوز الأصغر^(٦٣)، إذ خصص مسكويه الفصول

(الرابع في كيفية الوحي، والخامس في أن العقل ملك مطاع بالطبع، والسادس في المنام الصادق وأنه جزء من النبوة، والسابع في الفرق بين النبوة والكهانة، والثامن في الفرق بين النبي المرسل وغير المرسل، والتاسع في أصناف الوحي، والعاشر وهو الأخير في الفرق بين النبي والمتنبئ)، لدراسة موضوع النبوة بالتفصيل، وكرر ما قاله الفارابي وابن سينا في هذا المجال، وبدورنا سوف لا نكرر أقواله، بل سنقف أمام تفريقه الفلسفي ما بين النبوة والكهانة، وما بين النبي المرسل وغير المرسل.

يقول مسكويه، بصدد التفرقة الأولى : أن النبوة أكثر ما تظهر من الزمان الطويل لشخص واحد، فربما عرض في بعض الأزمنة أن يوحى إلى اثنين أو ثلاثة، وربما اجتمعوا في مدينة واحدة، وربما تفرقوا في عدة مدن بحسب ما تقتضيه المصلحة العامة والنظر الإلهي لكافة الناس، ..، وقد تنبه المتكلمون في زماننا هذا على ما ذكرته، فقالوا: إنما يبعث الله تعالى إلى كل قوم نبياً يأتيتهم من جنس ما يدعون الفضل فيه والبراعة بالمعجز الذي لا يطيعونه ولا في منهم مثله ليكون أبهر لحجتهم وأؤكد لدلائلهم وأجدر أن لا يقول الناس جئت بما لا نعرف شيئاً منه، ولو عرفنا منه ما تعرفه لأتينا بمثله^(٦٤). ومن هذا النص يفهم أن مسكويه ركز في صفة النبي على المعجزة والصدق والوحي في تعامله مع قومه.

أما الكاهن فيتصرف على رأي مسكويه بالكذب لأن نفسه ناقصة، ويبرز أموره من خلال الفال والزجر وطرق الحصى وما أشبه ذلك، وربما استعان بالكلام الذي فيه تكلف مع سجع وموازنة لتتصرف نفسه عن الدواس إليه فتتدخل نفسه وبقوى فيها ذلك الأثر، ...، وربما صدق ووافق الحق وربما كذب، وذلك أنه تم نقصه بأمر مباين غير ملائم فعرض له الصدق والكذب جميعاً، وإذا عرض هذا صار غير موثوق به، وربما يكذب الكاهن من تلقاء نفسه أو بالتمدّد خوفاً من أن تبور سوقه وتكسد بضاعته، فيستعمل حينئذ الزرق ويخبر بما لا أثر له في نفسه ولا يجد له حركة ليموه أمره، فيضطر إلى الظنون والتخمينات، ...، وعلى كل حال فإنهم متميزون عن الأنبياء عليهم السلام بالكذب الذي لا بد أن يعتريهم وبما يدعونه من المحالات المجهولة على قدر ما أعطوه^(٦٥).

ومن جهة أخرى يفرق مسكويه بين النبي المرسل وغير المرسل، فمن علامة الأول أنه مناجى بجهتين، إما أن يسمع بأذنه ويبصر بعينه في اليقظة، وهذا أقوى ما يكون من أحوال الوحي، لأن ذلك المعنى الفائض عليه من فوق ابتداء من قوته المتميزة أعني العقل لأثر فيه وبلغ من قوة أثره ذلك أن تأدى من قوة إلى قوة حتى انتهت إلى أقصى قواه من أسفل وهي التي أفق الحيوان، أعني حس البصر وحس السمع.

وإما بجهة أخرى دون ذلك، وهو أن يسمع ولا يبصر، فيبصر كأنه من وراء حجاب كما قال الله تعالى ((وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب))). فإن أسمع ذلك الوحي وجد في قلبه له روعة ثم تبعه سكون يقع معه اليقين، وفي كلتا الحالتين يؤمر بحمل الناس الذين هم أبناء جنسه على الطريقة المثلى التي تؤديهم إلى الصراط المستقيم وتأديبهم بالآداب التي تجري من نفوسهم

مجرى الطب من الأبدان لتسلم نفوسهم من الجهل وعلمهم من الخطأ وسعيهم من الضلال، ويقودهم إلى الشريعة التي شبّهت بشريعة الماء، أعني الطريق، إلى... وهذا الإنسان (=النبى) من خاصيته أن تكون له قوة عظيمة في الإقناع بالكلام وتأييد عظيم في قود كل إنسان إلى رأي...، وله قدرة على ضرب الأمثال وإيراد تلك الحقائق التي هي مقررة عنده في معارض مختلفة، ثم أنه يختص بنيف وأربعين من الفضائل تجتمع فيه ويتميز بها عن غيره، ولا تكون مجتمعة في سواه^(٦٦).

في حين يكون للنبى غير المرسل متصف بصفات يقول عنها مسكويه، أنها : لا يكون مأموراً بأمر لا يتحمله، ولا يبلغ من قوته فيما يلوح له من الأمور أن يتجاوز القوة الفكرية ويتأدى إلى الخيالية وما يليها، إلا أنه ربما خوطب بما يسمعه ويسمى مناجاة، وهذا الإنسان شريف جداً من بين الناس مخصوص بفيض يأتيه من الخ...، وليس يحتاج من تلك الخصال الكثيرة إلا إلى إحدى عشرة خصلة تكون فيه، منها عشرة ينبغي أن تجتمع للإمام القائم مقام النبى عليه السلام، وخصلة واحدة يباين بها الإمام ويختص بها وهي القوة الفائضة عليه من غير أن يرتقى إليها بتعليم ولا توقيف، ولا يتدرج نحوها بسعي في طلب حكمة على سبيل النقلسف^(٦٧).

والذي يبدو للباحث بصدد مواقف الفلاسفة الكندي والفارابي ومسكويه وإخوان الصفا وابن سينا من مسألة النبوة على اختلاف وجهات نظرهم من منزلة النبى، أنهم إنما كانوا في أبحاثهم الفلسفية هذه إنما يدافعون عن وجود النبى والنبوة وشرعيتها بأزاء منكريها من المتكلمين والفلاسفة، وعلى وجه الخصوص كما ذكرنا من قبل ابن الراوندي من المتكلمين والطبيب الرازى من الفلاسفة. إذ يبدو أن ما طرحه المنكرون للنبوة كان حاضراً في الجدليات العقدية والثقافية والدينية زمان هؤلاء الفلاسفة، وأن آراء المنكرين كانت تماس العقيدة والنبوة بقوة، مما أضطر هؤلاء الفلاسفة من المدافعين عن النبوة إلى إظهار مدى تفلسفهم في هذه الموضوع وإثبات النبوة بقوة من خلال أدلة منطقية وفلسفية محكمة.

ولأجل أن تكتمل هذه الصورة عن النبوة ولأجل أن نعرض رأي المنكرين لها، لابد من عرض وجهة نظر أبرز هؤلاء من الفلاسفة ألا وهو الفيلسوف أبى بكر الرازى الطبيب^(٦٨).

المحور الخامس

رأى الرازى الطبيب (الفيلسوف منكر للنبوة)

إن ما وصلنا من هذا الفيلسوف، مجموعة رسائله التي اعتدى بنشرها وتحقيقها المستشرق بول كراوس، ونشرت تحت عنوان رسائل الرازى الفلسفية، وهي التي سوف يتم الاعتماد عليها في عرض وجهة نظره من النبوة. إذ يذهب الرازى الطبيب بدءاً بمهاجمته للفلاسفة المسلمين الذين يتبعون

أرسطو، ويخرج على كثير من نظرياتهم الطبيعية والميتافيزيقية، كما يقول عنه العلامة أبو الريحان البيروني^(٦٩)، كما وينكر الرازي كل الإنكار محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، ويرى أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع، وأن الأديان كما يقول مدعاة للتنافس والتطاحن والحروب المتتالية. وله في هذا الباب كتابان كما يقول عنه البيروني، أولهما كتاب مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبيين، والثاني عنوانه: نقض الأديان، أو في النبوات^(٧٠).

فضلاً عن أن الفيلسوف الإسماعيلي أبي حاتم الرازي قد دارت بينه وبين الطبيب الرازي مناقشات حول هذا الموضوع انتهت بتدوين أبي حاتم الرازي لها في كتابه أعلام النبوة، ومن هذا الكتاب يمكن الإطلاع على رأي الرازي الطبيب في إنكار النبوات، ويمكن بيان موقفه ذهاباً إلى: أن الأنبياء لا حق لهم في أن يدعوا لأنفسهم ميزة خاصة، عقلية كاذبة أو روحية، فإن اللس ك لهم سواسية، وعدل الله وحكمته تقضي بالألا يمتاز واحد على آخر^(٧١).

ومن جهته، يعتقد الرازي أن المعجزات النبوية إنما هي ضارب من الأفاصيص الدينية أو اللباقة والمهارة التي يراد بها التغيرير والتضليل، والتعاليم الدينية متناقضة يهدم بعضها بعضاً، ولا تتفق مع المبدأ القائل أن هناك حقيقة ثابتة، ذلك أن كل نبي يلغي رسالة سابقيه ويلذي بأن ما جاء به الحق ولا حق سواه، والناس في حيرة من أمر الإمام والمأموم والتابع والمتبوع، والأديان في جملتها هي أصل الحروب التي وقعت فيها الإنسانية من قديم، وعدو الفلسفة والعلم^(٧٢).

وهناك من الباحثين العرب المعاصرين من يعتقد أن بي حاتم الرازي الذي ذكر مناظرته مع الرازي الطبيب حول إنكار النبوة لم يكن منصفاً بحق هذا الفيلسوف وأنه قد شوه صورته، وأن هذا التشويه قد تناقله من بعده الفلاسفة وعلماء الكلام ومنهم العلامة الحلي وابن تيمية وغيرهم، وإلى يومنا هذا، ويقول هذا الباحث، أن الرازي الطبيب كان يجلب النبوة والرسالات السماوية ويدافع عن النبي ويعتقد بما جاء به من أحكام أخلاقية وغيرها، وأن الرازي الطبيب قد ترك كتاباً عنوانه: فيما يرد به إظهار ما يدعى من عيوب الأنبياء، كما أن ابن أبي أصيبعة قد دافع عن الرازي الطبيب بقوة منكرأ صحة نسبة كتاب مخاريق الأنبياء إليه، وأن الذين ذكروا هذا الكتاب للرازي إنما أرادوا تشويه صورته^(٧٣).

ومهما يكن من موقف هذا الباحث ودفاعه عن الرازي بصدد موقفه من النبوة وإنكاره لها، فإن الوقائع الفلسفية زمان الرازي الطبيب تشير إلى صحة موقفه من إنكار النبوة واعتبارها مخاريق وأنها سبب الحروب والتطاحن بين البشر، وأن العقل هو أحسن قسمة أوجدها الله بين الناس. وهذا ما يظهر من طروحات الفلاسفة الفارابي ومسكويه وابن سينا، ناهيك عن المتكلمين من معتزلة وشيعة (على اختلاف فرقهم ومواقفهم) وأشاعرة.

المحور السادس

رأي ابن خلدون

يتحدث ابن خلدون في موضوع النبوة وعلامات النبي وخصاله من منظور فلسفي كلامي، وذلك في كتابه لباب المحصل وضمن الركن الرابع من سمعياته^(٧٤)، كما ويتحدث في مقدمته، وفي الباب الأول منه^(٧٥)، ويدرس في النبوة موضوعات من مثل الغيب وكيفية إدراكه، وصدنوف المدركين وحقيقتا نبوة وكيفية إدراك الوحي وغير ذلك من الموضوعات.

يعتقد ابن خلدون وتبعاً لأراء علماء الكلام من الأشاعرة وغيرهم أن النبوة اصطفاء، وأن الله يصطفي من البشر من يشاء لهذه المهمة، بخلاف الفلاسفة الذين درسناهم والذين يعتقدون أن النبوة اكتساب. يقول ابن خلدون: أعلم أن الله سبحانه اصطفي من البشر أشخاصاً أفضلهم بخطابه، وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده^(٧٦).

وبما أن النبوة اصطفاء كما يرى ابن خلدون، فهي فطرة فطرها الله لبعض البشر، ولكن مع وجود هذه الفطرة يأتي الاختيار، والاصطفاء من بين البشر لمن يكون نبياً، وفي هذا يقول ابن خلدون: أن للأنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية التي فوقها^(٧٧).

وفي معرض تحديد طبيعة هذه النفوس، يقارن ابن خلدون بين النفس النبوية وغيرها من نفوس بشرية، تحاول السعي إلى الوصول لعالم الروحانيات، أو تقتصر عن هذه المعرفة، أو تقتصر عن هذه المعرفة، وهو يقسم هذه النفوس إلى ثلاثة أصناف^(٧٨)، هي: الأول - صنف عاجز بالطبع من الوصول إلى الإدراك الروحاني، لا يدرك من الوجود إلا كل ما له علاقة بالمحسوسات. والثاني - صنف يتسع إدراكه عن الأوليات الحسية، وينتقل بالحركة الفكرية نحو العالم الروحاني، ويصل إلى مشاهدات باطنية وهي وجدان، وهذا الصنف يمثل طائفة من العلماء الأولياء من أهل العلوم الدنيوية، والمعارف الربانية، والثالث - صنف مفطور على الانسلاخ من البشرية، في حالة الحياة الدنيا انسلاخاً جسمانياً وروحانياً، ويصل إلى مشاركة الملائكة الأعلى من الملائكة عالمهم، وهذه المشاركة لا تتأتى باكتساب أو اجتهد، وإنما تتم في لحظة واحدة هي لحظة الوحي^(٧٩).

وبهذا يعتقد ابن خلدون أن الأنبياء هم من يملكون بالفطرة قدرة الانسلاخ من البشرية إلى الملكية في حالة الوحي، والتي هي فطرة فطر الله عليها، وجبلتهم صورهم فيها، ونزهمهم عن موانع البدن وعوائقه، ما داموا ملايسين لها بالبشرية، وركز في طباعهم رغبة في العبادة، فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاءوا بتلك القدرة التي فطروا عليها باكتساب ولا صناعة^(٨٠).

ولأن النبوة بهذه الصفة كما يرى ابن خلدون، وأنها مفطورة على ذلك، لهذا فهي تتميز عن الأولياء، كون الأولياء يصلون إلى هذا من طريق الفطرة وتكميلها بالاجتهاد والرياضة، فتكون معرفتهم ووصولهم بالاكتساب، أما الأنبياء فيصلون عن طريق الفطرة فيكون وصول الأولياء ناقصاً، ويكون وصول الأنبياء تاماً^(٨١).

كما ويعتقد ابن خلدون أن النبوة ضرورية ، بخلاف من يرى ان النبوة جائزة، والذين يقولون بجوازها هم عدد كبير من المتكلمين، من اتجاهات أهل السنة من أشاعرة وماتريدية، فقالوا بإمكانها عقلاً مع عدم جواز وجوب شيء على الله^(٨٢).

وضرورة النبوة، تبناها إلى جانب ابن خلدون فرق إسلامية مختلفة، منهم معتزلة وأشاعرة وفلاسفة، إذ ربط المعتزلة فكرة ضرورة بعث الأنبياء بفكرهم وفلسفتهم، فربطوها بفكرة العدل الإلهي والصلاح والأصلح، واللفظ الإلهي، غيرها من أفكار ، فوجود الرسل تتم به صدقة التكليف، ومن ثم يتم الحساب من ذواب وعقاب، لأن من العدل الإلهي ألا يحاسب البشر إلا بعد أن يبلغهم أوامره ونواهيه، عن طريق الرسل، فيحق عليهم الحساب^(٨٣).

وكما فعل مسكويه من قبل في تفرقه بين النبي المرسل والنبي غير المرسل، نجد ابن خلدون يفعل الشيء نفسه، إذ يفرق ابن خلدون في النبوة بين طائفتين، الأنبياء غير الموحى إليهم والأنبياء الموحى إليهم، الأولون هم رتبة لأنبياء غير المرسلين، والثانية تمثل الملوك رجلاً يخاطبه، وهذه هي رتبة الأنبياء المرسلين^(٨٤).

كما ويبحث ابن خلدون في علامات النبوة، إذ وضع مجموعة من العلامات، أغلبها علامات متفق عليها عند باقي الفرق الإسلامية، ولاسيما أهل السنة، وهذه العلامات هي: الوحي، والعصمة، والعصية، والمعجزة.

ويعتبر ابن خلدون الوحي العلامة الأولى لمعرفة النبي، وهي العلامة الأساسية عند سلفه ابن رشد، والعلامة الثانية هي العصمة، ويعرفها ابن خلدون: فالعصمة حصول ملكة الصفة في النفس، مع العلم بالثواب والعقاب، وتتابع البيان من الله - عز وجل- وخوف المؤاخذه، وقد أخذ بهذه العلامة الجاحظ من المعتزلة، والغزالي في كتابه المنقذ من الضلال، وهما يستدلان على أحوال النبي قبل النبوة بها، كما تدل على النبوة بعدها أيضاً، واختلف الشيعة في مسألة عصمة الأنبياء إلى فرقتين: فرقة وهم أكثر الإمامية فقالوا: يجوز على الرسول ان يعصى الله، وان النبي قد عصى الله في أخذ الفداء يوم بدر، وهذا قول هشام بن الحكم، وفرقة ترى أنه لا يجوز على الرسول أن يعصى الله عز وجل، فلا يجوز منهم فعل الكبر ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل، ولا بالسهو ولا بالنسيان من أول العمر حتى آخره، والعصمة تشمل عندهم ليس الأنبياء فقط، بل والأئمة عليهم السلام^(٨٥).

أما العصية وهي العلامة الثالثة التي يضعها ابن خلدون لمعرفة النبي وهي مستمدة من فكره ونظريته في العصية، ويؤكد ابن خلدون على ان النبي لا بد أن يبعث في منعة من قومه أو في ثروة، ... ومعناه أن تكون له عصية وشكة، تمنعه من أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ربه، ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته، وقد بحث ابن خلدون هذا الأمر في فصل من كتاب المقدمة عنوانه: إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، ذكر فيه ضرورة توافر عنصر العصية للنبي حتى يمكنه نشر دعوته، لأن الملوك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصية، ولما كانت النبوة تحمل كافة البشر على إتباع دين الله، كان النبي محتاجاً إلى العصية، ليتم نشر

دعوته، وهذا الشرط الذي صرح به ابن خلدون لم يقل به بقية المتكلمين ^(٨٦). وأخيراً تأتي علامة المعجزة، وهي العلامة الرابعة الدالة على النبوة، وهي علامة قد تكلم بها معظم علماء الكلام الإسلاميين، ويعتبر ابن خلدون علامة المعجزة دليل اتفاق عند الكثيرين على صحة النبوة، لأن الأنبياء والرسل يتعرضون لأسئلة من قومهم، فأجرى الله على يد الأنبياء والرسل خوارق ومعجزات من الأعمال التي ليست في مقدور الناس عادة، فالمعجزة هي: وقوع الخوارق، وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها، فسميت لذلك معجزة ^(٨٧).

وأما معرفة النبي وعلمه، فقد أشار إليها ابن خلدون، عن طريق تدو له لموضوع الغيب، والغيب هو في معارضة العالم الظاهر للعيان الذي تدركه الحواس مباشرة، ويعني أيضاً مجمل الإمكانات المتاحة للإنسان لتخطي المحسوس، وإذا كان أهم ما يميز النبوة إتيان الخوارق، فمن هذه الخوارق الأخبار عن الغيب، والأخبار قد يتاح للأنبياء كل يسعى نحوه غير الأنبياء،...، وللمعرفة الغيبية وإدراك الغيب وضع خاص عند ابن خلدون، وله فيها بحث مستفيض، حيث إن النفس عنده تملك أسد تعداداً كما من في إدراك العالم الروحاني، بل أن الرؤيا تعتبر نوعاً من هذا الاستعداد، والأمر فيها لا يتعلق إلا بتفاوت الدرجات التي يصل إليها البشر فإذا أعطي الإنسان هذه الفطرة لمعرفة العالم الروحاني، عرفها كاستعداد طبيعي، أما الطرق المصطنعة فتبقيه بعيداً عنها، وكلما اقترب مسلكه من المسلك الطبيعي كلما كان أقرب إلى المعرفة وإدراك الغيب، والأنبياء يدركون الغيب عن طريق الفطرة وليس عن طريق اجتهد أو رياضة، فقد فطر على معرفة الغيب وكان لنفسه استعداد للانسلاخ عن البشرية إلى الملكية في وقت من الأوقات، وفي لمحة من اللحظات، وفي هذا يتاح له الاتصال،...، وسبحانه وتعالى يلقي إليهم من المعارف ويظهر على ألسنتهم من الخوارق والأخبار الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله ^(٨٨).

وبما أن الأنبياء لهم القدرة على إدراك الغيب وتلقي المعرفة والعلم من الله عن طريق الوحي، لذا يستنتج من أقوال ابن خلدون أن الأنبياء لهم منزلة أعلى من الفلاسفة، وهو بذلك يتفق مع الكندي والسجستاني في هذه النقطة، إذ يرى السجستاني أن العقل موهبة من الله جل وعز لكل عبد، وهذا يعني أن جميع البشر يشتركون في المعرفة، ولكن كل واحد له نصيب منها بقدر تحصيله لها، أما الشريعة فهي ((مأخوذة عن الله عز وجل بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي، وباب المناجاة، وشهادة الآيات، وظهور المعجزات، على ما يوجبه العقل تارة، ويجوز تارة، لمصالح عامة متقنة،...، ولا بد من التسليم للداعي إليه، والمنبه عليه، وهذا يسقط (لَمْ) ويبطل (كيف)،... ويذهب (لَوْ) و(ليت) في الريح)) ^(٨٩). بل ويذهب ابن خلدون إلى القول أن الأنبياء يحتلون منزلة أعلى من الملائكة الذين هم رسل الله إلى الأنبياء، بل ويفضل الأنبياء على الملائكة، وذلك ما ذكره في كتابه لباب المحصل، ويستدل ابن خلدون على أفضلية الأنبياء على الملائكة بالاستناد إلى الآية القرآنية (إن الله اصطفى)، آية ١٣٢، من سورة البقرة، ويفسر ابن خلدون الاصطفاء

كان من الله للنبي على العالمين، والمقصود بالعالمين عالم الأرض وعالم السماء، فضلاً عن أن عبادة البشر أشق مركب من قوى شهوانية وغضبية، قد تمنعانه عن العبادة، أما الملائكة فلا يصرفهم شيء عن العبادة، ومن هنا كانت عبادة الإنسان أصعب، وكانت درجاتهم عند الوصول أعلى من درجة الملائكة^(٩٠).

الخاتمة:

إن موقف الفلاسفة من النبوة وعلم النبي، بأزاء الفيلسوف وعلمه، أن تباينت المواقف بينهم تبايناً شديداً، فمنهم من قال أن منزلة النبي أعلى من منزلة الفيلسوف، وقدم أدلته العقلية المنطقية والميتافيزيقية، واستند إلى البحث النفسي المعرفي، مبيناً أن علم النبي إنما هو تلقى من الله، وبما أن الله كامل تام القدرة والعلم، فلا بد أن تكون شريعته التي يوحى بها إلى النبي تامة لا نقص، بخلاف الفلاسفة الذين يتدرجون في المعرفة والعلم من المحسوس إلى المعقول، وما يرافق هذا التدرج من خطأ ونسب وفساد وسهو وغير ذلك، ويمثل هذا الرأي الكندي وأبو سليمان المنطقي السجستاني وابن خلدون.

في حين ذهب فلاسفة آخرون إلى خلاف هذا الرأي واعتقدوا أن النبي أدنى منزلة من الفيلسوف، وهم الفارابي وابن سينا ومسكويه، من أصحاب نظرية الفيض والصدور في الفلسفة الإسلامية. استناداً إلى ذات المعطيات التي استند إليها السابقون، لكنهم ربطوا علم النبي بالمعرفة النفسية، وحسروا هذا العلم بقوة المخيلة دون العقل بالفعل، على الرغم من تأكيدهم مسألة بالاتصال بالعقل الفعال الذي هو جبريل، وبما أن المخيلة رتبة معرفية أدنى من رتبة العقل، أصبح لازماً أن يكون منزلة الفيلسوف أعلى من النبي، كما وإن النبوة عذو هؤلاء هي مكتسبة وليست فطرية، بخلاف ما ذهب إليه معظم المتكلمين المسلمين، ومنهم أيضاً ابن خلدون الذي اعتبر أن النبوة فطرة فطر الله بعض البشر عليها دون عامة الناس، وهم الأنبياء.

ومن جهة أخرى، وجد الباحث، أن معالجات الفلاسفة الفارابي وابن سينا إنما هي معالجات فلسفية معمقة قائمة على أصول علم النفس ونظرية المعرفة، ولكنها تواجه في بنائها ومعطياتها انتقادات شديدة واعتراضات فلسفية كثيرة^(٩١). لأنها قامت على نظرية الفيض التي لم يتفق على معطياتها الكثير من فلاسفة الإسلام بل وانتقدوها بشدة، وبينوا تهافتها، ومنهم الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، وابن رشد في كتابه تهافت التهافت وغيرها من كتبه الأخرى.

ووجد الباحث، أن معالجة ابن خلدون لمسألة النبوة إنما هي معالجة علمية وواقعية مميزة، وتستند إلى معطيات فلسفية وكلامية إسلامية، إذ أفاد ابن خلدون من كل الجدليات والحواريات والنقاشات الفلسفية والكلامية الإسلامية التي قدمها فلاسفتنا ومتكلمينا حتى زمانه، ونظر إليها بعمق واستخلص منها رأيه الخاص به، وقد أفاد ابن خلدون فلسفته في العصبية في تناول مسألة النبوة، وفسر أحد علامات النبوة من

خلال العصبية.

ومع ذلك، يبقى البحث في مشكلة النبوة ومعرفة وعلم النبي ومنزلته عند الفلاسفة، من أهم الأبحاث والجدليات الفكرية في الفكر الإسلامي منذ نشأته وحتى يومنا هذا، ولذا ندعوا الباحثين في هذا الفكر إلى التعمق بدراسة هذه المسألة عند بقية فلاسفتنا ومتكلمينا، كي تكتمل الصورة عنهم.

Abstract

The study of the prophet and of prophecy and the signs of prophecy and miracles that accompanied the Prophet during communicated the message of his Lord to humans , and the characteristic of the Prophet and other topics taking care of theologians and theology of all the teams and religions, including our Islamic religion, with blackened pages of books and many volumes in this selection, and make the study of the prophecy of the detective nodule infrastructure after study of the Deity in the literature, was considered to theologians and theology from the perspective of doctrinal because God had told the Prophet in his books of heavenly bodies, and make him the qualities and conditions and miracles and dignities, etc, and to find out who wants to review the views of theologians and theologians to return to the origins of books on different teams, made no exception for this research into the question of prophecy philosophers and mystics, scholars and fundamentalists and others,(and discussed here is studying the position of those speakers or Sufis or fundamentalists or scholars of Prophet hood).

Rather, the research head lesson and analysis and testing for the positions of Muslim philosophers exclusively, and philosophers such as Canadian and Abu Bakr al- Razi doctor and Farabi, Ikhwan al-Safa and Abu Sulaiman logical Sajistani, Ibn Sina and Miskaweih and Ibn Khadun in order to indicate the positions of these philosophers of prophecy, and to show how varied attitudes towards??.

(٥) هذا لا يعني أن فلاسفة آخرين من أمثال مسكويه أو الغزالي أو ابن باجة أو ابن طفيل أو ابن رشد، أو نصير الدين الطوسي أو العلامة الحلي أو غيرهم، لم يدرسوا هذه المسألة بعمق، بل وجدنا أن توجه البحث هنا نحو الفلاسفة الذين ذكرناهم في أعلاه، على أن نتناول بقية الفلاسفة المسلمين في بحث لاحق.

- (١) يراجع، الشيخ محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، القاهرة ١٩٨٨، ص ١٠. ويقارن، د، ستار جبر الأعرجي، الوحي ودلالاته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي، ط١، بيروت ٢٠٠١، ص ٨٣.
 - (٢) يراجع، محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، الكويت ١٩٨١، مادة نبأ.
 - (٣) يراجع، المعجم العربي الحديث، بيروت ١٩٧٣، مادة نبأ.
 - (٤) يراجع، المعجم الوسيط، جزءان، تركيا، مادة نبأ.
 - (٥) يراجع، الدكتور عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، قم، ص ٢٦٣.
 - (٦) سورة الأحزاب/ آية ٤٠
 - (٧) يراجع، الشيخ محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، القاهرة ١٩٨٨، ص ١٠.
 - (٨) يراجع، سيف الدين الأمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم، بغداد ١٩٨٦، ص ٣٨٦. (في كتاب المصطلح الفلسفي)، ويراجع، الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود، القاهرة، القانون الرابع
 - (٩) المصدر السابق، ص ٣٨٦.
 - (١٠) يراجع، قواعد العقائد، تحقيق الشيخ علي الرباني الكلبياتي، قم ١٤١٦ هـ، ص ٨٧-٨٨.
 - (١١) المصدر السابق، ص ٨٩.
 - (١٢) يراجع، التعريفات، بغداد ١٩٨٦، مادة نبي.
 - (١٣) يراجع، د. عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، ص ٢٦٣.
 - (١٤) يراجع، الذافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، شرح الفقيه الفاضل المقداد السيوري (ت ٨٣٦هـ)، ط١، النجف الأشرف ٢٠٠٧، ص ٨١.
 - (١٥) المصدر السابق، ص ٨٢.
 - (١٦) يراجع، تحقيق وتعليق محسن بيدافر، ط١، قم ٥١٤٢٥، ص ١٩٨.
 - (١٧) يراجع، إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج ١، القاهرة ١٩٧٦، ص ٧٣-٧٤.
 - (١٨) يراجع، منجي لسود، إسلام الفلاسفة، ط١، بيروت ٢٠٠٦، ص ٦٢.
 - (١٩) يراجع، د. حسن عباس نصر الله، التوفيق بين الدين والفلسفة، ص ٧٣، في كتاب أبو نصر الفارابي فيلسوف الإسلام والمعلم الثاني، ط١، طهران ١٩٨٩.
 - (٢٠) يراجع، رسائل الكندي، تحقيق عبد الهادي أبو ريذة، القاهرة، ج ١، ص ٣٧٣ وما بعدها.
 - (٢١) يراجع، د. حسام الألوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين، ط١، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٣.
 - (٢٢) يراجع، الكندي، رسائل فلسفية، ج ١، ص ٣٧٢.
 - (٢٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٧٣-٣٧٦، نقلاً عن د. حسام الألوسي، فلسفة الكندي، ص ٢٤.
 - (٢٤) يراجع، فيلسوفان راندان، ط١، بيروت ١٩٨٣، ص ٤٥.
 - (٢٥) المرجع السابق، ص ٤٥.
 - (٢٦) المرجع السابق، ص ٤٥. نقلاً عن
- R, Walzer, Greek into Arabic, Oxford 1962, pp177-180
- (٢٧) يراجع، المنجي لسود، إسلام الفلاسفة، ص ٦٣.
 - (٢٨) يراجع، رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، مصدر سبق ذكره، ج ١، ص ١٠٣. ويراجع، منجي لسود، إسلام الفلاسفة، ص ٦٤.
 - (٢٩) يراجع، د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان راندان، ص ٤٦. ويقارن، محمد كاظم الطريحي، الكندي فيلسوف العرب الأول، بغداد ١٩٦٢، ص ١٠٢.
 - (٣٠) يراجع، التوحدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، بيروت، ج ٢، الليلة ١٧، ص ٩.

- (٣١) المصدر السابق، ص ٦-٧.
- (٣٢) المرجع السابق، ص ١٠.
- (٣٣) رأي إخوان الصفا هذا، نقلاً عن التوحيدي، الإمتاع والموائسة، ج ٢، ص ٥.
- (٣٤) المصدر السابق، ص ٦، ويراجع، منجي لسود، إسلام الفلاسفة، ص ٦٥.
- (٣٥) يراجع، الإمتاع والموائسة، ج ٢، ص ٨.
- (٣٦) يراجع، في الفلسفة الإسلامية، ج ١، مرجع سبق ذكره، ص ٧٤.
- (٣٧) يراجع، فيلسوفان راندان، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٣.
- (٣٨) المرجع السابق، ص ١٣٤.
- (٣٩) المرجع نفسه، ص ١٣٥.
- (٤٠) المرجع نفسه، ص ١٣٧.
- (٤١) يراجع، منجي لسود، إسلام الفلاسفة، ص ٥٢.
- (٤٢) يراجع، الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزي متري نجار، بيروت، ص ٨٩.
- (٤٣) المصدر السابق، ص ١٢١.
- (٤٤) يراجع، منجي لسود، إسلام الفلاسفة، ص ٥٦.
- (٤٥) يراجع، إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٧٧.
- (٤٦) يراجع، الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٢-٩٤.
- (٤٧) يراجع، إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٨٠. ويقارن، سعيد زايد، الفارابي، ط القاهرة ١٩٧٠، ص ٥٨.
- (٤٨) يراجع، منجي لسود، إسلام الفلاسفة، ص ٥٧.
- (٤٩) يراجع، إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٨٠، ويقارن، سعيد زايد، الفارابي، ص ٦٠.
- (٥٠) يراجع، فيلسوفان راندان، ص ١٣٨.
- (٥١) يراجع، منجي لسود، إسلام الفلاسفة، ص ٦٧.
- (٥٢) يراجع، أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والموائسة، ج ٢، الليلة ١٧.
- (٥٣) حققها وقدم لها ميشال مرمورة، بيروت ١٩٦٨.
- (٥٤) حقق القسم الرابع من كتاب الإشارات، سليمان دنيا، القاهرة، أما رسالة الفعل والانفعال، فذكرت ضمن كتاب التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن سينا، لحمودة غرابية، القاهرة.
- (٥٥) يراجع، إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج ١، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٥.
- (٥٦) يراجع، رسالة في الفعل والانفعال، ضد من كتاب حمودة غرابية، التوفيق بين الفلسفة والدين، ص ١٣٨.
- (٥٧) يراجع، رسالة في النفس ويقانها ومعادها، الفصل الثالث عشر، في إثبات النبوة، ص ١٧، نقلاً عن منجي لسود، إسلام الفلاسفة، ص ٥٨.
- (٥٨) يعرف ابن سينا العقل الفعال: أما من جهة ما هو عقل فهو أنه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علانق المادة هي ماهية كل موجود، وأما من جهة ما هو عقل فعال فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهولاتي من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه. يراجع، رسالة في الحدود والرسوم، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي، دراسة وتحقيق عبد الأمير الأسم، بغداد ١٩٨٦، ص ٢٤١، كما ويعرفه الفيلسوف الأمدى، في كتابه المبين في ألفاظ الحكماء والمتكلمين، في كتاب المصطلح، ص ٣٦٧، بقوله: العقل الفعال: عبارة عن القوة النظرية التي احتوت على حصول المدرجات غير مفتقرة حال تحصيلها إلى فكر وروية كحال السالك في الكتابة ونحوها.
- (٥٩) يراجع، منجي لسود، إسلام الفلاسفة، ص ٥٩.
- (٦٠) يراجع، النجاة، تحقيق ماجد فخري، بيروت ١٩٨٥، ص ٣٣٩.
- (٦١) يراجع، الرسالة العرشية، نقلاً عن حمودة غرابية، التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن سينا، ص ١٤١.
- (٦٢) يراجع، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج ١، ص ١٠٧.
- (٦٣) تحقيق ودراسة صالح عزيمة، تونس ١٩٨٧.
- (٦٤) المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٢٣٦) موقف الفلاسفة المسلمين من النبوة

- (٦٥) المصدر السابق، ص ١٣٧-١٣٨.
- (٦٦) المرجع السابق، ص ١٣٩-١٤٠.
- (٦٧) المصدر نفسه، ص ١٤٠-١٤١.
- (٦٨) لمعرفة المزيد من التفاصيل حول منكري النبوة من الشعراء والمثقفين الدينيين وعلى رأسهم ابن الراوندي الملحد على اختلاف مشاربهم، وردود المعتزلة وغيرهم على هؤلاء، يراجع، إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٨٢ وما بعدها. ويراجع، د. عبد اللطيف محمد العبد، أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي، ط ١، القاهرة ١٩٧٧، ص ١٣٠ وما بعدها.
- (٦٩) المرجع السابق، ص ٨٩.
- (٧٠) المرجع السابق، ص ٨٩. ويقارن، منى أحمد أبو زيد، علم الكلام عند ابن خلدون، ط ١، بيروت ١٩٩٧، ص ١٢٠.
- (٧١) المرجع نفسه، ص ٩١.
- (٧٢) المرجع نفسه، ص ٩١.
- (٧٣) يراجع، د. محمد عبد اللطيف العبد، أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي، ص ١٤٠.
- (٧٤) يراجع، لباب المحصل في أصول الدين، نشره الأب الأغسطوني ليو سيانيو روبيو، تطوان ١٩٥٢، ص ١١١ وما بعدها.
- (٧٥) يراجع، ابن خلدون، المقدمة، نشرة بيروت ١٩٨١.
- (٧٦) يراجع، المقدمة، الباب الأول، ص ٧٨.
- (٧٧) المصدر السابق، الباب الأول، ص ٧٨.
- (٧٨) يراجع، د. منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص ١١٦.
- (٧٩) المرجع السابق، ص ١١٦.
- (٨٠) يراجع، المقدمة، الباب الأول، ص ٧٩.
- (٨١) يراجع، د. منى أحمد أبو زيد، علم الكلام عند ابن خلدون، ص ١١٨.
- (٨٢) المرجع السابق، ص ١٢١.
- (٨٣) المرجع السابق، ص ١٢١-١٢٢.
- (٨٤) يراجع، المقدمة، الباب الأول، ص ٨٠.
- (٨٥) يراجع، د. منى أحمد أبو زيد، علم الكلام عند ابن خلدون، ص ١٣٠-١٣٢.
- (٨٦) المرجع السابق، ص ١٣٥.
- (٨٧) المرجع السابق، ص ١٣٦.
- (٨٨) المرجع نفسه، ص ١٤٥-١٤٦.
- (٨٩) يراجع، لباب المحصل، ص ١١٧.
- (٩٠) لمعرفة الانتقادات التي وجهت لرأي الفارابي وابن سينا بصدد منزلة النبي والفيلسوف، يراجع، إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ١١١ وما بعدها.

قائمة المصادر والمراجع

١. الألوسي، د. حسام محي الدين- فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، ط ١، بيروت ١٩٨٥.
٢. آل ياسين- فيلسوفان راندان، ط ٢، بيروت ١٩٨٣.
٣. الأمدي، سيف الدين- المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، دراسة وتحقيق د. عبد الأمير الأعسم، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، ط ١، بغداد ١٩٨٦.
٤. إبراهيم مذكور، الدكتور- في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، القاهرة ١٩٧٦.
٥. إبراهيم مصطفى وجماعته- المعجم الوسيط، جزءان، اسطنبول.
٦. ابن خلدون، العلامة عبد الرحمن- لباب المحصل في أصول الدين، نشره الأب الأغسطوني ليو سيانيو روبيو، تطوان ١٩٥٢.
٧. ابن خلدون، العلامة عبد الرحمن- المقدمة، نشرة دار العودة، بيروت ١٩٨١.
٨. ابن سينا، أبو علي الحسين- رسالة الحدود، دراسة وتحقيق د. عبد الأمير الأعسم، في كتاب المصطلح

٩. ابن سينا، أبو علي الحسين- رسالة في إثبات النبوات، تحقيق ميشال مرمورة، بيروت ١٩٦٨.
١٠. ابن سينا، أبو علي الحسين- النجاة، دراسة وتحقيق ماجد فخري، ط١، بيروت ١٩٨٥.
١١. أبو زيد، د. منى أحمد - علم الكلام عند ابن خلدون، ط١، بيروت ١٩٩٧.
١٢. الأعرجي، د. ستار جبر- الوحي ودلالاته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي، ط١، بيروت ٢٠٠١.
١٣. التوحيدي، أبو حيان- الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، بيروت، ج ٢.
١٤. الجر، د. خليل- المعجم العربي الحديث، بيروت.
١٥. الجرجاني، السيد الشريف عبد القاهر- التعريفات، بغداد ١٩٨٦.
١٦. الحلبي، العلامة المحقق - النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، شرح الفقيه الفاضل المقداد السيوري (ت ٨٣٦هـ)، ط١، النجف الأشرف ٢٠٠٧.
١٧. حمودة غرابية، الدكتور- التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن سينا، القاهرة.
١٨. الرازي، محمد بن أبي بكر- مختار الصحاح، الكويت ١٩٨١.
١٩. سعيد زايد- الفارابي، ط٢، القاهرة ١٩٧٠.
٢٠. الطوسي، العلامة نصير الدين- قواعد العقائد، تحقيق الشيخ علي الرياني الكلبايكاني، قم ١٤١٦هـ.
٢١. العبد، د. محمد عبد اللطيف- أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي، ط١، القاهرة ١٩٧٧.
٢٢. عبد الهادي الفضلي، الدكتور- خلاصة علم الكلام، قم.
٢٣. الفارابي، الفيلسوف أبو نصرأراء أهل المدينة الفاضلة، دراسة وتحقيق ألبير نصري نادر، بـ يروت ١٩٥٩.
٢٤. الفارابي، أبو نصر - كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزي متري نجار، بيروت.
٢٥. الكندي، الفيلسوف أبو يوسف اسحق، بن يعقوب- رسائل الكندي، تحقيق عبد الهادي أبو ريذة، القاهرة ١٩٥٠.
٢٦. محسن الفيض الكاشاني- أنوار الحكمة، تحقيق وتعليق محسن بيدافر، ط١، قم ١٤٢٥هـ.
٢٧. محمد رشيد رضا- الوحي المحمدي، القاهرة ١٩٨٨.
٢٨. محمد كاظم الطريحي- الكندي فيلسوف العرب الأول، بغداد ١٩٦٢.
٢٩. مسكويه، الفيلسوف أبو علي- الفوز الأصغر، تحقيق ودراسة صالح عزيمة، تونس ١٩٨٧.
٣٠. منجي لسود- إسلام الفلاسفة، ط١، بيروت ٢٠٠٦.
٣١. د. حسن عباس نصر الله- التوفيق بين الدين والفلسفة، ص ٧٣، في كتاب أبو نصر الفارابي فيلسوف لإسلام والمعلم الثاني، ط١، طهران ١٩٨٩.