Biannual Research Journal
AL-IDAH
Published by
SHAYKH ZAYED ISLAMIC CENTRE
UNIVERSITY OF PESHAWAR
PESHAWAR PAKISTAN
ISSN (Print) : 2075-0307
ISSN (Online) : 2664-3375
OPEN ACCESS
شعبہ تحقیق و تدوین
الایضاح
مرکز الشیخ زاید الاسلامی جامعہ پشاور
www.al-idah.pk
VOL. 44 Issue. 1
Jan-Jun 2026

الدور المعرفي للميتافيزيقا دراسة مقارنة بين القرآن والفلسفة المشائية

The Cognitive Role of Metaphysics: A Comparative Study of the Qur'an and Peripatetic Philosophy

Issue: *https://www.al-idah.pk/index.php/al-idah/issue/view/44*
URL: *https://www.al-idah.pk/index.php/al-idah/article/view/1019*
Article DOI: *https://doi.org/10.37556/al-idah.044.01.1019*

Author (s):
Aseel Abdulameer Khoman Alzurfi Alhmyri
Researcher and Professor at Al-Qadisiyah University, College of Education, Department of Qur'anic Sciences and Islamic Education, Iraq, Email: aseel.khoman@qu.edu.iq

How to Cite **:** *Aseel Abdulameer Khoman Alzurfi Alhmyri 2026. The Cognitive Role of Metaphysics: A Comparative Study of the Qur'an and Peripatetic Philosophy. Al-Idah . 44, -1 (Jun. 2026), 47 - 68.*

Publisher **:** *Shaykh Zayed Islamic Centre, University of Peshawar, Al-Idah . 44, -1 (Jun. 2026), 47 - 68.*

Article History:

Received on:	***25 – Jan - 2025***
Accepted on:	***09 – March- 2025***
Published on:	***30 – June - 2025***

This work is licensed under a Creative Common Attribution 4.0 International License
Author(s) declared no conflict of interest

Abstract & Indexing

Abstract

*This study examines, through comparative analysis, the cognitive role of metaphysics from two principal perspectives: the Qur'anic perspective, which regards revelation (**waḥy**) as a certain source of knowledge concerning the unseen (**ghayb**), and the Peripatetic (**Mashshāʾī**) philosophical perspective, which relies on demonstrative reason and Aristotelian logic to investigate the first principles of existence. The significance of this study lies in addressing the relationship between reason and revelation in the apprehension of metaphysical realities and in defining the scope of each in shaping a worldview of existence.*

*The study traces the development of metaphysical thought from Aristotelian philosophy to its reception within Islamic philosophy through al-Kindī, al-Fārābī, and Ibn Sīnā, while also examining the critiques advanced by later Muslim theologians and philosophers, including al-Ghazālī, Ibn Rushd, and Ṣadr al-Mutaʾallihīn. The analysis demonstrates that the Qur'an presents not merely a theoretical metaphysics but a comprehensive epistemological framework that harmonizes reason and revelation. It maintains that the realm of the unseen cannot be grasped through reason alone but requires submission to revelation, while reason functions as an instrument for reflecting upon the cosmic signs (**āyāt**).*

*In contrast, Peripatetic philosophy conceives metaphysics as the science of the First Cause and of being **qua** being, regarding rational demonstration as the highest degree of epistemic certainty. Nevertheless, this rational approach encounters challenges related to the limits of human cognition and the tension between certain philosophical conclusions and revealed texts. The study concludes that Qur'anic metaphysics is characterized by comprehensive faith-based certainty, whereas Peripatetic metaphysics offers a form of demonstrative yet relative certainty. Both approaches, however, contribute to enriching the Islamic understanding of existence and knowledge.*

Keywords: *Metaphysics; Knowledge; the Qur'an; Peripatetic (Mashshāʾī) Philosophy; Reason and Revelation; Islamic Epistemology.*

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المستخلص

يتناول هذا البحث بالدراسة والتحليل المقارن الدور المعرفي للميتافيزيقا بين منظورين أساسيين: المنظور القرآني القائم على الوحي بوصفه مصدرا يقينيا للمعرفة الغيبية، والمنظور الفلسفي المشائي الذي اعتمد على العقل البرهاني والمنطق الأرسطي في استكشاف مبادئ الوجود الأولى. تنبع أهمية البحث من كونه

يسعى إلى معالجة إشكالية العلاقة بين العقل والوحي في إدراك الحقائق الميتافيزيقية، وتحديد حدود كلٍ منهما في بناء التصور الكوني للوجود.

يركز البحث على تتبع مفهوم الميتافيزيقا كما تبلور في الفلسفة الأرسطية وانتقل إلى الفلسفة الإسلامية مع الكندي والفارابي وابن سينا، وكيف واجه نقد المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين اللاحقين (كالغزالي، ابن رشد، وصدر المتألهين). ويظهر التحليل أن القرآن الكريم لا يقدّم ميتافيزيقا نظرية فحسب، بل يضع إطارا معرفيا متكاملاً يوازن بين العقل والوحي، ويؤكد أن الغيب مجال لا يدرك بالعقل المجرد بل بالتسليم للوحي، مع استخدام العقل أداةً لفهم الآيات الكونية.

أما الفلسفة المشائية فترى الميتافيزيقا علما بالعلة الأولى والوجود بما هو موجود، وتعتبر البرهان العقلي أعلى درجات اليقين المعرفي.

لكن هذا المنهج العقلاني واجه تحديات تتعلق بحدود الإدراك العقلي وبتعارض بعض نتائجه مع نصوص الوحي، ومن خلال المقارنة، يخلص البحث إلى أن الميتافيزيقا القرآنية تمتاز باليقين الإيماني الشامل، بينما الميتافيزيقا المشائية تقدم يقينا برهانيا نسبيا، وكلا المنهجين يسهم في إثراء الرؤية الإسلامية للوجود والمعرفة.

الكلمات المفتاحة: الميتافيزيقيا – المعرفة – القران الكريم – الفلسفة المشائية – العقل والوحي – الابستمولوجيا الاسلامية.

المقدمة

تَعد الميتافيزيقا ((Metaphysicsمن أقدم وأعمق مجالات التفكير الفلسفي، إذ تبحث في مبادئ الوجود الأسمى وما وراء الطبيعة.

وقد كان لها أثر بالغ في صياغة الرؤى الكونية للعقل الإنساني، سواء في الفكر الفلسفي الغربي منذ أرسطو، أو في الفكر الإسلامي الذي حاول الجمع بين العقل والوحي. أما في الفكر الإسلامي، فقد تبلورت الميتافيزيقا في الفلسفة المشائية بصورتها العقلانية البرهانية، كما تبلورت في القرآن الكريم بصورة وحيانية تربط المعرفة بالغيب والإيمان بالحقائق العليا. ومن هنا تنبع أهمية هذه الدراسة، إذ تتناول المقارنة بين مصدرين للمعرفة الميتافيزيقية: الوحي والعقل، في سياقين متكاملين ومتعارضين في آن واحد.

ويرجع أصل لفظ "الميتافيزيقا "إلى تصنيف أندرونيقوس الرودسي لكتب أرسطو، حيث وضع مؤلفات أرسطو التي تبحث في "الوجود بما هو موجود "بعد كتب "الفيزياء"، فسميت ‘‘ما بعد الطبيعة"[١] وقد عرف أرسطو الميتافيزيقا بأنها العلم الذي يبحث في المبادئ الأولى والعلل القصوى للأشياء[٢].

انتقل هذا التراث إلى الفكر الإسلامي عبر حركة الترجمة في العصر العباسي، فاستوعبه الكندي ثم الفارابي، الذي رأى أن "الفلسفة الأولى هي علم الموجود بما هو موجود"[٣]. وتعمق ابن سينا في هذا

المفهوم، فصاغ ميتافيزيقاه الخاصة القائمة على مفهوم "واجب الوجود "واعتبر أن "الوجود أسبق من الماهية"[٤].

في المقابل، واجه هذا التيار نقداً لاذعا من علماء الكلام، إذ اعتبر الغزالي أن الفلاسفة تجاوزوا حدود العقل فيما يتعلق بالغيبيات، وأن كثيرا من مسائلهم لا دليل عليها سوى الظن العقلي[٥]. وفي الفكر الشيعي، سعى صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) في **الأسفار الأربعة** إلى تجاوز هذا الانقسام عبر الدمج بين البرهان العقلي والكشف الإلهي والوحي، فأسس ما عرف بـ "الحكمة المتعالية[٦] "

اما إشكالية البحث وأهدافه ، الإشكالية المحورية لهذا البحث تتمثل في التساؤل الآتي:

ما هو الدور المعرفي للميتافيزيقا في كلٍ من القرآن الكريم والفلسفة المشائية؟ وكيف يختلف المنهج العقلي البرهاني عن المنهج الوحياني في إدراك الوجود الأول والمعرفة الإلهية؟

ومن هنا تتفرع أسئلة فرعية:

١. ما مفهوم الميتافيزيقا في القرآن الكريم؟
٢. كيف تبلور مفهوم الميتافيزيقا في الفلسفة المشائية الإسلامية؟
٣. ما حدود المعرفة العقلية والحدود الوحيانية في كل منهما؟
٤. ما أثر ذلك على تطور الفكر الإسلامي اللاحق (الكلام، الحكمة، التصوف)؟

يهدف البحث إلى إبراز التكامل الممكن بين المنهجين، وإلى تبيان أن الفكر الإسلامي لم يعرف القطيعة بين الوحي والعقل بل سعى إلى توحيدهما في منظومة معرفية متكاملة.

المبحث الأول

الإطار المفاهيمي للميتافيزيقا والدور المعرفي العام

أولًا: مفهوم الميتافيزيقا في الفكر الفلسفي الغربي

بدأ مفهوم الميتافيزيقا عند أرسطو باعتباره علما يبحث في "الوجود بما هو موجود (Being qua being)"، وهو أعلى العلوم رتبةً لأنه يدرس المبادئ الأولى التي لا تعلوها مبادئ أخرى[٧]. ورأى أن هذا العلم يختلف عن العلوم الطبيعية لأنه لا يتناول الموجود من حيث الحركة أو المادة، بل من حيث الجوهر والعلة الأولى.

أما أفلاطون فسبق أرسطو في التأكيد على عالم المثل بوصفه مجالًا للوجود الحقيقي، وهو عالم مفارق للمادة، مما جعل الميتافيزيقا عنده معرفة بالعالم المفارق[٨].

وفي العصور الحديثة، عرف كانط الميتافيزيقا بأنها "معرفة بالعقل الخالص تتجاوز حدود التجربة"، لكنه اعتبر أن العقل البشري لا يستطيع أن يبرهن يقيناً على قضايا الميتافيزيقا كوجود الله وخلود النفس[٩]. أما هيغل فحول الميتافيزيقا إلى جدلية الوعي والروح، معتبرا أن الوجود المطلق هو تطور الفكر نفسه[١٠].

ثانيا: الميتافيزيقا في الفكر الإسلامي المشائي

عند المسلمين، أعيد بناء الميتافيزيقا ضمن إطار توحيدي، فصارت "الفلسفة الأولى "أو "الإلهيات". رأى الفارابي أن الميتافيزيقا تبحث في الموجودات المفارقة والعلة الأولى، وميزها عن علم الكلام الذي يبحث في الإلهيات من منطلق إيماني[١١].

أما ابن سينا، فقد اعتبر الميتافيزيقا علما برهانيا يبحث في الوجود المطلق، أي في "الوجود من حيث هو وجود "دون نظر إلى مادة أو صورة[١٢]. وهو عنده أسمى العلوم، لأن موضوعه واجب الوجود، الذي هو علة الوجود لكل ما سواه. ومن هنا تنشأ مسائله الكبرى: وجود الله، العلة الأولى، واجب الوجود، والفيض.

وقد انتقد الغزالي هذا المنحى العقلي الخالص، معتبرا أن كثيرا من استدلالات الفلاسفة ظنية لا تفيد اليقين في الإلهيات[١٣] . ورد ابن رشد بأن الميتافيزيقا علم يقيني متى ما التزم بمنهج البرهان[١٤].

ثالثا: الميتافيزيقا في المنظور القرآني

القرآن الكريم لا يستخدم لفظ "الميتافيزيقا"، لكنه يتحدث عن **الغيب** بوصفه المجال الذي يتجاوز إدراك الحواس، ويُعدّ الإيمان به أساسًا للعقيدة: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٣). وتقدّم النصوص القرآنية تصورا شاملًا للوجود، يبدأ من الخلق وينتهي بالمعاد، ويربط بين عالم الشهادة وعالم الغيب.

يرى الطباطبائي أن القرآن يقدّم رؤية ميتافيزيقية تكاملية، تجعل الوجود قائما بالله وحده، وتربط كل شيء بنظام العلية الإلهية[١٥] . ويبرز الرازي أن الآيات الكونية في القرآن تمثل منهجا معرفيا يدعو إلى النظر العقلي في الوجود للوصول إلى معرفة الله [١٦]

إذن فالميتافيزيقا القرآنية ليست نظرية فلسفية بل هي منظومة معرفية تستند إلى الوحي والعقل معا، وتجعل الإيمان بالغيب أساسا للمعرفة، والعقل وسيلة للتفكر في آيات الله الكونية والنفسية.

رابعا: الدور المعرفي العام للميتافيزيقا

الميتافيزيقا، سواء في المنظور القرآني أو المشائي، تؤدي وظيفة معرفية محورية تتمثل في بيان المبادئ الأولى للوجود والمعرفة. فهي الإطار الذي تنبثق منه العلوم الأخرى، وتحدد علاقتها بالعلة الأولى والمبدأ الأعلى. في الفلسفة المشائية، يمثل البرهان العقلي وسيلة الوصول إلى الحقائق الوجودية، بينما في القرآن، يمثل الوحي مصدرا يقينيا، والعقل أداة لفهمه واستنباط دلائله. ومن هنا يظهر الفرق في طبيعة المعرفة: العقلية البرهانية مقابل الإيمانية الوحيانية.

وقد أشار ملا صدرا إلى أن كمال المعرفة لا يتحقق إلا بجمع البرهان العقلي والكشف الإلهي، لأن العقل وحده قاصر عن إدراك حقائق الغيب[١٧]. وهذه الرؤية التكاملية تمثل ذروة تطور الميتافيزيقا الإسلامية.

المبحث الثاني

مصادر وأدوات المعرفة الميتافيزيقية في الفلسفة المشائية (دراسة تحليلية في المنهج العقلي البرهاني وتطبيقاته)

أولًا: المنهج البرهاني أساس المعرفة الميتافيزيقية

تقوم الفلسفة المشائية Peripatetic Philosophyعلى مبدأ أن العقل البشري قادر على إدراك المبادئ الأولى للوجود من خلال الاستدلال البرهاني الخالص. ويعدّ هذا المنهج امتدادا للمنطق الأرسطي الذي اعتبر القياس البرهاني أعلى درجات المعرفة اليقينية[١٨]

يرى **الفارابي** أن البرهان هو الطريق الوحيد للعلم اليقيني، وأن الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) لا تَنال إلا بالبرهان العقلي الذي يتجاوز الظن والإقناع إلى اليقين المطلق، إذ يقول: «إن البرهان هو الذي يعطي العلم بالشيء من جهة علته، فإذا استعمل في الإلهيات كان أكمل العلوم»[١٩].

أما **ابن سينا** فقد جعل البرهان العقلي حجر الزاوية في بناء نظريته الميتافيزيقية، فقال في **الشفاء**: «العلم الأعلى هو الذي يبحث عن الوجود المطلق بما هو وجود، ولا يتناول أمرا خاصا من الأمور الطبيعية أو الرياضية، بل يبحث عن العلة الأولى التي بها وجد كل شيء»[٢٠].

و بذلك يفرق المشاؤون بين العلم البرهاني (العقلي المحض) والعلم الجدلي أو الخطابي، معتبرين أن ميدان الميتافيزيقا لا يدرك إلا بالبرهان الصارم الذي يقيمه العقل المجرد بعيدا عن الحس أو النقل[٢١].

ثانيا: مصادر المعرفة الميتافيزيقية عند المشّائين

يمكن تحديد ثلاثة مصادر أساسية للمعرفة الميتافيزيقية في المدرسة المشائية الإسلامية:

١ – العقل النظري

العقل عند الفلاسفة المشائين هو أداة الإدراك الأعلى، ويمر بمراحل متدرجة حتى يصل إلى "العقل الفعال " الذي يفيض الصور والمعقولات على النفس الإنسانية [٢٢]

ويعرف ابن سينا مراتب العقل كما يلي:

- **العقل الهيولاني**: استعداد محض لتلقّي المعقولات.
- **العقل بالفعل**: إدراك المعقولات الأولى.
- **العقل المستفاد**: اتحاد النفس بالمعقولات المفارقة.
- **العقل الفعال**: مبدأ فيض الصور على العقول الجزئية.

ويقول ابن سينا: العقل الفعال هو الذي يفاض منه الصور إلى العقل الإنساني، وهو سبب وجود المعقولات بالفعل[٢٣].

بهذا التصور يصبح الإدراك الميتافيزيقي عند ابن سينا نتيجة لاتحاد النفس بالعقل الفعال، أي عملية عقلية خالصة، لا تعتمد على الوحي أو التجربة.

٢– القياس البرهاني

يعتبر القياس البرهاني وسيلة الوصول إلى اليقين في الميتافيزيقا. يقول **الفارابي**: «القياس الذي ينتج اليقين هو الذي تبنى مقدماته على الضرورة، وهو آلة العلم الفلسفي»[٢٤]

وقد طبق المشاؤون هذا المنهج على قضايا الإلهيات مثل إثبات واجب الوجود والعقل الأول. فمثلاً في برهان الوجوب والإمكان عند **ابن سينا** ، يبنى القياس على مقدمتين ضروريتين:

١. كل موجود إما واجب الوجود أو ممكن الوجود.

٢. الممكن لا يوجد إلا بواجب الوجود.

إذن: يوجد واجب الوجود الذي هو العلة الأولى[٢٥].

وهذا البرهان، برغم بساطته الصورية، يعدّ نموذجا مثاليا للمعرفة الميتافيزيقية البرهانية الخالصة، التي تنطلق من العقل وتعود إليه دون وساطة النقل أو الحس.

٣– الحدس العقلي

مع أن الفلاسفة المشائين يعتمدون البرهان، فإنهم لم يغفلوا دور الحدس (الذوق العقلي) في إدراك الحقائق المفارقة. يشير **ابن سينا** إلى أن بعض المعارف "تدرك بالبداهة والحدس "لا بالقياس، خصوصا في الأمور الإلهية: « قد يحدث للنفس استعداد تام فيفيض عليها العلم من المبدأ الفعال دفعة واحدة، لا على سبيل الاستدلال»[٢٦].

إلا أن هذا الحدس عنده لا يعتبر وحيا بالمعنى الديني، بل هو نوع من الإشراق العقلي الطبيعي. ومن هنا جاءت الصلة بين المشائية والإشراقية، التي طورها لاحقا **شهاب الدين السهروردي** (ت ٥٨٧هـ) عندما قال: إن العقل والبرهان لا يكفيان وحدهما، بل لابد من نور البصيرة[٢٧].

ثالثا: موضوعات الميتافيزيقا ودورها المعرفي

يرى ابن سينا أن الميتافيزيقا تتناول موضوعات لا تدخل تحت الحس أو الكم، مثل:

١. واجب الوجود وعلّته.

٢. الماهية والوجود.

٣. النفس والخلود.

٤. نظام الفيض والعقول المفارقة[٢٨].

هذه الموضوعات تمثل عند المشائين ذروة المعرفة؛ لأنها تعالج القضايا المطلقة التي لا تخضع للزمان والمكان. والغاية منها ليست عملية، بل نظرية محضة، أي معرفة من أجل المعرفة. ولذلك قال الفارابي إن الفلسفة الأولى غايتها العلم بالله وبالموجودات المفارقة[٢٩]

رابعا: نقد العلماء المسلمين للمنهج العقلي المشائي

١– نقد الغزالي

رأى الغزالي أن الفلاسفة المشائين، وعلى رأسهم ابن سينا، تجاوزوا حدود العقل في ثلاث مسائل رئيسية: قدم العالم، علم الله بالكليات دون الجزئيات، وإنكار المعاد الجسماني. قال في **تهافت الفلاسفة:** « ما تجاوزوه في هذه المسائل كفر، وما سواه بدعة وضلال، لأنهم بنوا أمورا غيبية على مقدمات عقلية لا تفيد اليقين»[٣٠].

وبذلك اعتبر الغزالي أن العقل أداة نافعة في مجال الطبيعة والمنطق، لكنه قاصر عن إدراك حقائق الغيب التي لا تنال إلا بالوحي.

٢– نقد ابن تيمية

سار ابن تيمية على نهج نقدي أوسع، فرفض الأسس المنطقية للمشائية، وعدّ اعتمادهم على القياس الأرسطي تحريفا لمناهج المعرفة الفطرية. يقول: «إن القياس المنطقي ليس هو طريق العلم الضروري، بل طريقه الفطرة والحس والصدق الإخباري»[٣١].

ويرى أن الميتافيزيقا المشائية أغفلت الإيمان بالغيب، وأنها جعلت العقل حاكما على النص، بينما القرآن يجعل الوحي هو الأصل والعقل خادما له.

٣– موقف فلاسفة الشيعة والحكمة المتعالية

في المقابل، حاول فلاسفة الشيعة تجاوز الثنائية بين العقل والوحي، فاعتبر **صدر المتألهين الشيرازي** أن الميتافيزيقا الحقة لا تقوم إلا على الجمع بين البرهان، والعرفان، والوحي. يقول في **الأسفار الأربعة:** « البرهان العقلي يهيئ الذهن، والذوق العرفاني يكمل، والوحي الإلهي يتم»[٣٢].

ومن هنا جاءت تسمية "الحكمة المتعالية"، لأنها جمعت عناصر المشائية والإشراقية في وحدة معرفية عليا.

خامسا: التقييم المعرفي للميتافيزيقا المشائية

يمكن تلخيص الدور المعرفي للفلسفة المشائية في النقاط الآتية:

١. **العقل هو المصدر الأعلى للمعرفة الميتافيزيقية.**

فالمشائية ترى أن العقل قادر على إدراك الوجود المفارق، عبر البرهان والقياس والحدس، دون الحاجة للوحي المباشر.

٢. **البرهان هو الطريق إلى اليقين.**

كل معرفة لا تستند إلى قياس برهاني لا تفيد علما يقينيا[٣٣]

٣. **المعرفة الميتافيزيقية مشروطة بالتدرج العقلي.**

فكل نفس إنسانية يمكن أن ترتقي بالعقل حتى تتصل بالعقل الفعال[٣٤]

٤. **المجال الميتافيزيقي مجال النخبة العقلية.**

لأن عامة الناس لا يستطيعون إدراك الحقائق المفارقة إلا عن طريق التصور الرمزي أو الديني، بينما الفلاسفة يدركونها بالبرهان.

٥. **نقد المتكلمين والمفسرين حدّ من إطلاقية العقل.**

فقد أعاد علماء الكلام ضبط حدود المعرفة الميتافيزيقية، لتكون خاضعة للوحي في مسائل الغيب والعقيدة.

سادسا: خلاصة المبحث

يتبين من التحليل أن الفلسفة المشائية جعلت من الميتافيزيقا علما عقليا برهانيا يبحث في الوجود المطلق والعلة الأولى. وهي في ذلك استندت إلى العقل والقياس والحدس كمصادر للمعرفة. لكن هذا المسار العقلي الصرف أفضى إلى صدام مع النصوص الدينية التي جعلت الغيب مجالًا للوحي لا للعقل. وقد أدرك الحكماء المتألهون في ما بعد (كصدر المتألهين والطباطبائي) ضرورة التكامل بين البرهان العقلي والوحي الإلهي، لتكوين رؤية ميتافيزيقية إسلامية متكاملة.

المبحث الثالث

مصادر وأدوات المعرفة الميتافيزيقية في القرآن الكريم (دراسة تحليلية مقارنة بين المعرفة الغيبية والوحي والعقل)

أولًا: الوحي كمصدر أعلى للمعرفة الميتافيزيقية

تقوم الرؤية القرآنية للوجود والمعرفة على مبدأ أساسي مفاده أن **الوحي الإلهي هو المصدر الأعلى والأوثق للمعرفة الغيبية والميتافيزيقية** ، لأن موضوع الميتافيزيقا في جوهره هو ما وراء الحس والطبيعة، وهو مجال لا يناله العقل وحده دون معونة من الوحي.

قال تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ﴾ (سورة الجن، الآيَتان ٢٦–٢٧).

فهذه الآية تؤكد أن معرفة الغيب مقصورة على من أطلعه الله بالوحي، أي أن طريق المعرفة الميتافيزيقية عند القرآن **تعبدي–إلهامي** لا **عقلي–برهاني** خالص.

يقول **الطبري** في تفسيره: « إن الله تعالى خص أنبياءه بعلم الغيب بإعلامه إياهم، لا أن ذلك مما ينال بالعقل والنظر»[٣٥].

ويقول **الرازي** في سياق تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ هو اللَّه أَحَدٌ﴾: «هذا الأصل هو أتم ما يطلب في الفلسفة الأولى، إلا أن طريق إدراكه في الشرع هو السمع لا النظر»[٣٦]

إذن، الوحي في القرآن ليس مجرد مصدر خبري، بل هو منهج معرفي يقدّم **يقينا مطلقًا** في مجال الميتافيزيقا، بخلاف اليقين العقلي الذي يبقى ظنيا في كثير من المسائل الغيبية.

ثانيا: الغيب كمجال للميتافيزيقا القرآنية

القرآن يربط الميتافيزيقا بالغيب لا بالوجود العقلي. فبينما تنطلق الفلسفة المشائية من مفهوم "الوجود بما هو موجود"، ينطلق القرآن من مفهوم "الغيب والشهادة "باعتباره الإطار المعرفي الشامل.

قال تعالى: ﴿الَّذين يؤمنونَ بالْغَيبِ﴾ (البقرة: ٣).

ويعلق **العلامة الطباطبائي** على هذه الآية بقوله: «الإيمان بالغيب أصل الإيمان كله، وهو الإقرار بما وراء الحس من حقائق الوجود، كالذات الإلهية والملائكة والبعث، وهذه المعارف لا سبيل للعقل إلى إدراكها إلا بنور الوحي»[٣٧].

ومن هذا المنظور، الغيب في القرآن ليس مجرد "مجهول"، بل هو "عالم حقيقي فوق الحس"، تفتح أبوابه بالوحي وتدرك إشاراته بالتفكر.

ثالثا: العقل في القرآن أداة للفهم لا مصدراً مستقلاً للميتافيزيقا

على الرغم من أن القرآن يجعل الوحي المصدر الأعلى للمعرفة الميتافيزيقية، إلا أنه **لا يقصي العقل**، بل يجعله وسيلة لفهم الآيات الكونية والتفكر في دلائل الخلق على وجود الله ووحدانيته.

قال تعالى: ﴿إنَّ في خَلْقِ السَّماوات والأَرْضِ واخْتلاف اللَّيلِ والنَّهارِ لآيات لأُولي الأَلْبابِ﴾ (آل عمران: ١٩٠).

ويقول **القرطبي**: « العقل هو آلة الفهم عن الله، وبه يدرك معنى الخطاب، غير أنه لا يستقل بإدراك ما وراء الحس إلا بإرشاد الوحي»[٣٨]

فالعقل في المنظور القرآني إذن **شريك تابع** للوحي، لا **ندّ له** كما هو في الفلسفة المشائية. وهذا التوازن بين العقل والنقل هو ما حفظ للميتافيزيقا القرآنية يقينها وموضوعيتها، دون أن تقع في التجريد الفلسفي أو الغنوصي.

رابعا: أدوات المعرفة الميتافيزيقية في القرآن

يمكن تصنيف أدوات المعرفة الميتافيزيقية في القرآن في ثلاثة مستويات:

١– الوحي الإلهي (السمعي)

هو الأداة الرئيسة التي تنقل حقائق الغيب إلى الإنسان (الجن، الملائكة، البعث، الصفات الإلهية).

قال تعالى: ﴿نَزَلَ به الرُّوحُ الأَمينُ * علَى قَلْبكَ لتَكُونَ منَ الْمُنذرينَ﴾ (الشعراء: ١٩٣–١٩٤).

فهنا مصدر العلم الميتافيزيقي هو الوحي المنزل.

٢– العقل والتفكر (النظري)

يستخدم العقل لتأمل آيات الكون التي تدل على النظام الإلهي.

قال تعالى: ﴿سنُريهمْ آياتنا في الآفاق وفي أَنْفُسهمْ حتَّى يتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّه الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣).

وهذه الآية –كما يعلق الطباطبائي – «تشير إلى أن المعرفة بالله ممكنة بالعقل الاستدلالي، لكنها لا تكتمل إلا بنور الوحي»[٣٩].

٣–التجربة الوجدانية/الإيمانية (الروحية)

القرآن لا يقصر المعرفة على الفكر النظري، بل يربطها بالإيمان والخشية:﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨).

وهنا يصبح الوعي بالله معرفة وجودية ذوقية، لا نظرية فقط.

خامسا: الموضوعات الميتافيزيقية الكبرى في القرآن

يمكن حصر أبرز القضايا الميتافيزيقية القرآنية في المحاور التالية:

١ – قضية الوجود الإلهي (التوحيد)

القرآن يؤكد أن الله واجب الوجود بذاته، غني عن كل شيء.

قال تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (الإخلاص: ٢).

ويعلق الرازي: «الصمد هو الذي يحتاج إليه كل شيء ولا يحتاج إلى شيء، وهذه هي عين صفة واجب الوجود»[٤٠].

٢–الخلق والفيض

يبيّن القرآن أن الخلق يتم بإرادة الله المباشرة: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢).

وهذا يختلف جذريا عن نظرية "الفيض "المشائية التي تجعل الصدور ضرورة عقلية لا إرادية.

يقول **الطوسي** في رده على المشائين: «الخلق في القرآن فعل اختياري، لا فيض ضروري كما زعم الفلاسفة»[٤١].

٣–المعاد والخلود

المعاد في القرآن جسدي وروحي معا، وهو يقيني بالوحي لا بالبرهان.

قال تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس: ٧٩).

بينما يرى ابن سينا أن المعاد روحاني محض[٤٢].

سادسا: الموقف من الميتافيزيقا الفلسفية

١ – الغزالي

قال: « القرآن لم يعن ببيان البرهان الفلسفي على وجود الله، بل بين طريق الهداية، لأن المطلوب فيه التصديق لا التخييل»[٤٣].

٢- العلامة الحلي

قال:«إن ما يثبته الفلاسفة من واجب الوجود والعقول الفعالة إنما يعلم بالبرهان، لكنه لا يغني عن العلم بالوحي، لأن طريق الأنبياء أوثق»[٤٤]

٣- ملا صدرا

يقول في **الأسفار الأربعة**: «القرآن هو البحر الذي يغترف منه البرهان والعرفان، فكل ما قاله الحكماء حق، لكنه شطر من حقيقة القرآن»[٤٥].

سابعا: مقارنة منهجية بين الميتافيزيقا القرآنية والمشائية

الموضوع	**الميتافيزيقا القرآنية**	**الميتافيزيقا المشائية**
المصدر المعرفي	الوحي أولًا، والعقل تابعا	العقل البرهاني أولًا، والحدس مكملًا
الموضوع	الغيب، الإله، الخلق، المعاد	الوجود بما هو موجود، واجب الوجود، العقول
المنهج	سمعي-تفكري (تأملي تعبدي)	برهاني-قياسي (عقلي محض)
اليقين	يقين تعبدي مطلق	يقين عقلي نسبي
حدود العقل	محدود أمام الغيب	مطلق في إدراك العلل المفارقة
العلاقة بالله	معرفة وجودية إيمانية	معرفة نظرية فلسفية

ثامنا: خلاصة المبحث

تظهر الدراسة أن الميتافيزيقا القرآنية تقوم على **الوحي باعتباره المصدر الأصيل للمعرفة الغيبية**، وأنها في الوقت نفسه تمنح العقل دورا وظيفيا في فهم آيات الله في الكون والإنسان.

بينما الفلسفة المشائية تجعل العقل البرهاني مصدرا مستقلًا، مما قادها إلى تباين مع النص الديني في قضايا الخلق والمعاد.

فالقرآن يقدم **ميتافيزيقا توحيدية إيمانية**، تتجاوز حدود العقل، وتربط المعرفة بالعبادة واليقين، بينما المشائية تقدم **ميتافيزيقا عقلية تجريدية** تسعى لبلوغ الله بالبرهان لا بالإيمان.

المبحث الرابع

مقارنة الدور المعرفي والأثر الإبستمولوجي بين الميتافيزيقا القرآنية والفلسفة المشائية

أولًا: التأسيس المعرفي في كل من القرآن والمشائية

يتأسس البناء المعرفي للميتافيزيقا في كل من القرآن الكريم والفلسفة المشائية على منطلقين مختلفين جوهريا:

في القرآن الكريم، **الوحي هو الأصل والعقل تابع**، فالمعرفة تبدأ من الله وتنتهي إليه.

قال تعالى: ﴿وعلَّم آدمَ الأَسْماءَ كُلَّها﴾ (البقرة: ٣١).

أي أن أصل العلم إلهيٌّ موهوب.

ويقول **الطباطبائي** في تفسير الآية: «القرآن يجعل مبدأ العلم هو الإلهام والوحي، ثم يربط بين الوحي والعقل بوحدة الفطرة، لأن كل معرفة حقة تنتهي إلى الله»[٤٦]

أما في الفلسفة المشائية، فـ **العقل هو الأصل والوحي مكمل أو رمزي**، لأن الحقيقة عند المشائين تُدرك بالبرهان العقلي.

يقول **ابن سينا**: «البرهان هو الذي يرفع النفس من المحسوس إلى المعقول، ومن المعقول إلى المفارق»[٤٧].

إذن، بينما تنطلق الميتافيزيقا القرآنية من **العلّة الأولى كمعطى يقيني**، تنطلق المشائية من **البحث عنها كموضوع استدلال**.

ثانيا: أداة اليقين وحدودها في كلا المنهجين

١– في الميتافيزيقا القرآنية

اليقين قائم على الوحي والإيمان بالغيب: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٢–٣).

ويقول **الرازي** في تفسيره لهذه الآية: «إن أول درجات العلم بالله الإيمان بالغيب، وهو علم يقيني مصدره الخبر الإلهي، لا البرهان العقلي»[٤٨].

فالمعرفة الميتافيزيقية في القرآن لا تقوم على القياس المنطقي بل على **الإخبار الإلهي والتدبر العقلي**.

٢– في الميتافيزيقا المشائية

اليقين قائم على البرهان القياسي المنطقي، الذي يعتبر أعلى درجات الإدراك العقلي.

يقول **الفارابي**: «من لم يعرف البرهان، لم يعرف الفلسفة، لأن البرهان هو آلة اليقين»

(الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص٨١).

غير أن هذا اليقين العقلي ظل **نظريا** لا وجوديا؛ إذ لم يفضِ إلى إيمان تعبدي أو تجربة وجدانية كما في القرآن.

وبهذا تتضح **الفجوة الإبستمولوجية** بين المنهجين:

- اليقين القرآني **إيماني غيبي يقيني**.
- اليقين المشائي **عقلي برهاني احتمالي**.

ثلثا: العلاقة بين العقل والوحي في تأسيس الميتافيزيقا

١-في المنظور القرآني

العقل وسيلة لفهم الوحي وليس بديلًا عنه.

قال تعالى:ى﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرآنَ﴾ (النساء: ٨٢).

يقول **القرطبي**: «الآية دالة على أن النظر العقلي مطلوب في فهم النص، لا في تأسيس العقيدة من دون نص»[٤٩].

٢- في المنظور المشائي

العقل أصل سابق على النقل، والوحي عند بعض المشّائين تأويل رمزي للحقائق الميتافيزيقية.

قال **ابن سينا**: « النبي هو الفيلسوف الذي تخيل الحقائق العقلية في صور محسوسة»[٥٠].

وهذا القول يدل على أن الوحي عنده ليس مصدرا مستقلاً للمعرفة، بل تجلٍ لصور عقلية في قوالب رمزية، وهو ما رفضه علماء الكلام كالغزالي (انظر: **المنقذ من الضلال**، ص٨٧).

رابعا: الأثر الإبستمولوجي في تشكيل الفكر الإسلامي

١- في الاتجاه السني

أدى الصدام بين البرهان المشائي والوحي القرآني إلى نشوء علم الكلام الذي حاول ضبط العلاقة بين العقل والنقل.

يقول **الغزالي**: « من رام إدراك الغيب بالعقل ضل، ومن ترك النظر كليا جهل، والحق الجمع بين نور العقل وهداية الوحي»[٥١].

إذن، الميتافيزيقا القرآنية أثمرت منهجا وسطيا يجمع بين النقل والعقل، بينما الميتافيزيقا المشائية دفعت بعض العلماء إلى إعادة تقييم حدود العقل.

٢- في الاتجاه الشيعي

تبلور منهج **الحكمة المتعالية** مع **صدر المتألهين الشيرازي** كمحاولة لتوحيد المعارف الثلاث: البرهان (العقل)، العرفان (الذوق)، القرآن (الوحي).

يقول في **الأسفار الأربعة**: « الوجود حقيقة واحدة، تُعرف بالبرهان وتُشاهد بالعرفان وتُصدَّق بالوحي»[٥٢].

وبذلك تجاوزت الحكمة المتعالية النزاع بين القرآن والمشائية، لتقيم وحدة معرفية شاملة.

خامسا: نقد الحدّ العقلي في الميتافيزيقا المشائية

كثير من المفكرين المسلمين والغربيين أشاروا إلى **قصور الميتافيزيقا المشائية** عن إدراك البعد الوجودي للمعرفة.

- قال **ابن تيمية:** « من جعل العقل وحده حاكما في الإلهيات ضل، لأن الوحي فوق العقل لا ضده»[٥٣].
- وقال **كانط** (في نقد العقل المحض): «الميتافيزيقا العقلية وقعت في الوهم لأنها تجاوزت حدود التجربة الممكنة»[٥٤].

وبهذا يظهر أن **القرآن حدّد للعقل مجاله الطبيعي (النظر في الآيات)**، بينما ترك الغيب للوحي، في حين أن المشائية لم تُقم هذا الحدّ الفاصل، فسقطت في "تجريد عقلي "دون ضمان اليقين العملي.

سادسا: التقييم المقارَن للدور المعرفي

الميتافيزيقا المشائية	**الميتافيزيقا القرآنية**	**المعيار**
عقل برهاني احتمالي	وحي إلهي يقيني	**مصدر المعرفة**
تحليل واستدلال منطقي	تدبر وتأمل تعبدي	**منهج المعرفة**
الوجود، العلة، واجب الوجود	الله، الغيب، الخلق، المعاد	**موضوع البحث**
الحقيقة المجردة	الهداية والإيمان	**غاية المعرفة**
يقين عقلي نسبي	يقين تعبدي مطلق	**طبيعة اليقين**
أصل مستقل	خادم للوحي	**حدود العقل**
نظرية عقلية	وجدانية عقلية ذوقية	**العلاقة بالله**

سابعا: الأثر الفلسفي والكلامي

١. **في الفلسفة الإسلامية:** ساهمت المشائية في تأسيس المنطق والبرهان العقلي، لكنها دفعت الفكر الإسلامي إلى مراجعة علاقة العقل بالإلهيات.

يقول **هنري كوربان:** « إن الفلاسفة المسلمين حوّلوا الميتافيزيقا من علم وجود عقلي إلى علم معرفة إلهي، خاصة عند صدر الدين الشيرازي»[٥٥]

٢. **في علم الكلام:** أدت الرؤية القرآنية إلى تطوير "اللاهوت الإيماني "الذي يربط المعرفة بالغيب بالإيمان والعمل، مما أوجد توازنا بين العقل والوحي[٥٦].

٣. **في الفكر الغربي المقارن:** لاحظ المستشرق **دي بور** أن الفلسفة المشائية الإسلامية احتفظت بعمق عقلاني فريد، لكنه اصطدم بالبنية القرآنية القائمة على الوحي[٥٧]

ثامنا: الخلاصة العامة للمقارنة

١. **الميتافيزيقا القرآنية:** معرفة يقينية مصدرها الوحي، تؤكد محدودية العقل في إدراك الغيب، وتجعل الغاية من المعرفة الهداية والتقوى.
٢. **الميتافيزيقا المشائية:** معرفة برهانية مصدرها العقل، تبحث في الوجود بما هو موجود، وتغفل البعد الإيماني للمعرفة.
٣. **العقل في القرآن** تابع للوحي، بينما في المشائية مستقلٌ عنه.
٤. **العلاقة بين العلم والعمل** وثيقة في القرآن، بينما في المشائية النظر غاية في ذاته.
٥. **القرآن** قدّم ميتافيزيقا شاملة تمزج بين الوحي والعقل والفطرة، بينما المشائية اقتصرت على التجريد البرهاني.

تاسعا: التوجهات التكاملية الحديثة

في الفلسفة الإسلامية المعاصرة (مطهري، الطباطبائي، جعفري)، جرى التأكيد على ضرورة **التكامل بين الميتافيزيقا القرآنية والمشائية.**

يقول **مرتضى مطهري:** «العقل لا يعارض الوحي، بل هو طريق من طرق الله إلى معرفة ذاته، غير أن الوحي هو النور الذي يهدي العقل إلى رشده»[٥٨]

وبهذا تتجه الدراسات المعاصرة إلى صياغة ميتافيزيقا إسلامية جامعة، تتجاوز الثنائية القديمة بين العقل والوحي نحو **نظام إبستمولوجي توحيدي.**

عاشرا: خلاصة المبحث

من خلال المقارنة يتضح أن الميتافيزيقا القرآنية تَقدّم معرفة غيبية يقينية متجاوزة للعقل، بينما تسعى الميتافيزيقا المشائية إلى إدراك الوجود بالعقل البرهاني.

وقد شكّل هذا التباين **ثنائية معرفية** أثرت في الفكر الإسلامي قرونًا طويلة، انتهت إلى محاولات توفيقية ناضجة في الحكمة المتعالية والفكر الإسلامي الحديث.

الخاتمة والنتائج

أولًا: الخاتمة

بعد استعراضنا لمسار الميتافيزيقا في كلٍ من **المنظور القرآني والمدرسة الفلسفية المشائية،** يتبين أن الميتافيزيقا ليست مجرد نظر عقلي في الوجود، بل هي – في المنظور القرآني – **رؤية معرفية شاملة للوجود الإلهي والإنساني والكوني،** أساسها الوحي ومجالها الغيب والشهادة.

أما في الفكر المشائي، فهي **علم الوجود بما هو موجود** ، تبنى بالاستدلال العقلي المجرد، وتحاول الوصول إلى واجب الوجود بالعقل المحض.

لقد أظهرت الدراسة أن القرآن يقدّم **ميتافيزيقا إبستمولوجية متجاوزة**، لا تفصل بين العقل والوحي، بل توحد بينهما في إطار معرفي تعبدي.

بينما ركزت الفلسفة المشائية على **الميتافيزيقا الأنطولوجية** التي تدرس الموجودات والعلل والواجب بالقياس والبرهان، دون استحضار البعد الغيبي الإيماني كمنبع يقيني للمعرفة.

كما اتضح أن **الأثر الإبستمولوجي** لكل منهج انعكس في مسار الفكر الإسلامي:

- ففي **التيار السني** ، نشأ علم الكلام كجسر بين النص والعقل، محاولًا تحقيق التوازن.
- وفي **التيار الشيعي**، تطورت **الحكمة المتعالية** لتجمع البرهان والعرفان والقرآن، متجاوزة الثنائية القديمة بين العقل والنقل.

وقد ساهمت هذه الثنائية المعرفية في إثراء الفكر الفلسفي الإسلامي، إذ دفعت العلماء إلى تحديد موقع العقل أمام الوحي، وتوسيع مجال المعرفة الإنسانية ضمن الإطار الإلهي القرآني.

ثانيا: النتائج

١. **الميتافيزيقا القرآنية** ليست علماً نظرياً في الوجود فقط، بل منهج معرفي يرسم علاقة الإنسان بالله والكون، ويستمد يقينه من الوحي الإلهي.
٢. **الميتافيزيقا المشائية** تعتمد على البرهان العقلي المحض، وتفترض استقلال العقل عن الوحي، مما يجعل يقينها محدودا بحدود الإدراك العقلي.
٣. القرآن يربط **المعرفة بالغيب بالإيمان**، ويجعل الغاية من العلم الهداية، لا مجرد التجريد العقلي.
٤. المشائية تنظر إلى الوجود من زاوية عقلية صرفة، بينما القرآن ينظر إليه من زاوية توحيدية تكاملية تشمل الغيب والشهادة.
٥. الفلاسفة المشاؤون (كالفارابي وابن سينا) حاولوا توفيق الفلسفة مع الدين، لكنهم حافظوا على استقلال المنهج العقلي.
٦. الميتافيزيقا القرآنية أوجدت **رؤية معرفية إنسانية متكاملة**، بينما المشائية أنتجت منظومة منطقية عقلية مغلقة.
٧. الفكر الإسلامي اللاحق (وخاصة عند **صدر المتألهين الشيرازي**) قدّم **نموذجا تكامليا** يوحد بين البرهان والعرفان والوحي.
٨. الموقف النقدي من الميتافيزيقا المشائية، كما عبر عنه الغزالي ، ساهم في إعادة الاعتبار للوحي كمصدر معرفي يقيني.
٩. في ضوء الدراسات الحديثة (كوربان، دي بور، مطهري، الطباطبائي)، يمكن القول إن الفكر الإسلامي نجح في تجاوز الثنائية بين الوحي والعقل نحو **ميتافيزيقا معرفية توحيدية**.

١٠. العلاقة بين **الميتافيزيقا القرآنية والمشائية** ليست تعارضية خالصة، بل يمكن النظر إليها كتكامل بين الإلهي والعقلي في فهم الوجود.

ثالثا: التوصيات

١. ضرورة إعادة بناء علم الميتافيزيقا الإسلامي على أساس قرآني توحيدي، يدمج بين العقل والوحي.
٢. دراسة مقارنة معمقة بين الميتافيزيقا القرآنية والحكمة الإشراقية والحكمة المتعالية كمحاولات تكاملية.
٣. ترجمة ودراسة المصادر الغربية الحديثة في ضوء المفاهيم القرآنية، لا العكس.
٤. الاهتمام بإدخال البعد القرآني في المناهج الفلسفية الجامعية المعاصرة.
٥. تشجيع البحث في موضوعات الميتافيزيقا التطبيقية (القيم، الوعي، الروح) من منظور قرآني معرفي.

واخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International Licence.

الهوامش:

[١] **أرسطو، ما بعد الطبيعة**، ترجمة إسحاق بن حنين، ضمن **الأعمال الفلسفية لأرسطو**، دار المشرق، بيروت، ج١، ص٥.

Arisṭū, **Mā baʿd al-Ṭabīʿah**, tarjamat Isḥāq ibn Ḥunayn, ḍimna al-Aʿmāl al-Falsafiyyah li-Arisṭū, Dār al-Mashriq, Bayrūt, j.1, ṣ.5

[٢] انظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١٧

al-maṣdar nafsuhu, j.2, ṣ.17

[٣] انظر: **الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٩م، ص٦٥

al-Fārābī, Abū Naṣr, **Iḥṣāʾ al-ʿUlūm**, taḥqīq ʿUthmān Amīn, Dār al-Fikr al-ʿArabī, al-Qāhirah, 1949, ṣ.65

[٤] **ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء – الإلهيات، تحقيق إبراهيم مدكور، دار الكتب، القاهرة، ج١، ص٢٠.**

Ibn Sīnā, al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh, **al-Shifāʾ – al-Ilāhiyyāt**, taḥqīq Ibrāhīm Madkūr, Dār al-Kutub, al-Qāhirah, j.1, ṣ.20

[٥] **الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م، ص٣٦

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, **Tahāfut al-Falāsifah**, taḥqīq Sulaymān Dunyā, Dār al-Maʿārif, al-Qāhirah, 1966, ṣ.36

[٦] **صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، الأسفار الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١، ص١٥

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī (Ṣadr al-Mutaʾallihīn), **al-Asfār al-Arbaʿah**, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, Bayrūt, j.1, ṣ.15

[٧] **أرسطو، ما بعد الطبيعة**، ترجمة إسحاق بن حنين، ضمن **الأعمال الفلسفية لأرسطو**، دار المشرق، بيروت، ج١، ص١٠.

Arisṭū, **Mā baʿd al-Ṭabīʿah**, tarjamat Isḥāq ibn Ḥunayn, ḍimna al-Aʿmāl al-Falsafiyyah li-Arisṭū, Dār al-Mashriq, Bayrūt, j.1, ṣ.10

[٨] أفلاطون، الجمهورية، ج٦، ص٢٥٠

Aflāṭūn, **al-Jumhūriyyah**, j.6, ṣ.250

[٩] **إيمانويل كانط، نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥م،ج١، ص٤٥

Īmānūyīl Kānt, **Naqd al-ʿAql al-Maḥḍ**, tarjamat Mūsā Wahbah, al-Munaẓẓamah al-ʿArabiyyah lil-Tarjamah, Bayrūt, 2005, j.1, ṣ.45

[١٠] **هيغل، ظاهريات الروح**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٣م، ص١٠٢

Hīghil, **Ẓāhiriyyāt al-Rūḥ**, tarjamat Jūrj Ṭarābīshī, Dār al-Ṭalīʿah, Bayrūt, 1983, ṣ.102

[١١] **الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبرت نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨م، ص٩٢

al-Fārābī, **Ārāʾ Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah**, taḥqīq Albīrt Naṣrī Nādir, Dār al-Mashriq, Bayrūt, 1968, ṣ.92

[١٢] **ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء – الإلهيات**، تحقيق إبراهيم مدكور، دار الكتب، القاهرة، ج١، ص٣٥

Ibn Sīnā, **al-Shifāʾ – al-Ilāhiyyāt**, j.1, ṣ.35

[١٣] **الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م، ص٤٢

al-Ghazālī, **Tahāfut al-Falāsifah**, ṣ.42

[١٤] **ابن رشد، مُحَمَّد بن أحمد، تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ج١، ص١٢

Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad, **Tahāfut al-Tahāfut**, taḥqīq Sulaymān Dunyā, Dār al-Maʿārif, al-Qāhirah, j.1, ṣ.12

[١٥] **الطباطبائي، مُحَمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٩٩٠م، ج١، ص٤٥

al-Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn, **al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān**, Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī, Qum, 1990, j.1, ṣ.45

[١٦] **الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٢، ص١١٠

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, **Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)**, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, Bayrūt, j.2, ṣ.110

[١٧] **صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، الأسفار الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٧، ص٢١

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, **al-Asfār al-Arbaʿah**, j.7, ṣ.21

[١٨] **أرسطو، الأورغانون، ج٢، ص٧٧.**

Arisṭū, **al-Ūrghānūn**, j.2, ṣ.77

[١٩] الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٩م، (البرهان، ضمن إحصاء العلوم، ص٨٩)

al-Fārābī, **Iḥṣāʾ al-ʿUlūm** (al-Burhān, ḍimna **Iḥṣāʾ al-ʿUlūm**), ṣ.89

[٢٠] **ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء – الإلهيات**، تحقيق إبراهيم مدكور، دار الكتب، القاهرة، ج١، ص٢٢

Ibn Sīnā, **al-Shifāʾ – al-Ilāhiyyāt**, j.1, ṣ.22

[٢١] انظر: ابن رشد، **الضروري في المنطق**، ص٥٤

Ibn Rushd, **al-Ḍarūrī fī al-Manṭiq**, ṣ.54

٢٢ **ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء – الإلهيات،** تحقيق إبراهيم مدكور، دار الكتب، القاهرة، ج٢، ص١٤٥

Ibn Sīnā, **al-Shifāʾ – al-Ilāhiyyāt**, j.2, ṣ.145

٢٣ ابن سينا، **النجاة**، ص٣٢٥

Ibn Sīnā, **al-Najāt**, ṣ.325

٢٤ الفارابي، أبو نصر، **إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٩م، (البرهان، ضمن إحصاء العلوم، ص٩٢)**

al-Fārābī, **Iḥṣāʾ al-ʿUlūm** (al-Burhān), ṣ.92

٢٥ **ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء – الإلهيات،** تحقيق إبراهيم مدكور، دار الكتب، القاهرة، ج١، ص٥٢

Ibn Sīnā, **al-Shifāʾ – al-Ilāhiyyāt**, j.1, ṣ.52

٢٦ **ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ج٣، ص٣٤٠**

Ibn Sīnā, **al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt**, taḥqīq Sulaymān Dunyā, Dār al-Maʿārif, al-Qāhirah, j.3, ṣ.340

٢٧ السهروردي، **حكمة الإشراق**، ج١، ص١٢

al-Suhrawardī, **Ḥikmat al-Ishrāq**, j.1, ṣ.12

٢٨ **ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء – الإلهيات،** تحقيق إبراهيم مدكور، دار الكتب، القاهرة، ج١، ص٣٨

Ibn Sīnā, al-Shifāʾ – al-Ilāhiyyāt, j.1, ṣ.38.

٢٩ الفارابي، أبو نصر، **إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٩م، ص٧١.**

al-Fārābī, **Iḥṣāʾ al-ʿUlūm**, ṣ.71

٣٠ **الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م، ص٣٦

al-Ghazālī, **Tahāfut al-Falāsifah**, ṣ.36

٣١ **ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ج١، ص١٤

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm, **Darʾ Taʿāruḍ al-ʿAql wa al-Naql**, taḥqīq Muḥammad Rashād Sālim, Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Suʿūd, al-Riyāḍ, j.1, ṣ.14

٣٢ **صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، الأسفار الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٧، ص٢٣

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, **al-Asfār al-Arbaʿah**, j.7, ṣ.23

٣٣ انظر **الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٩م، ص٩٠

al-Fārābī, **Iḥṣāʾ al-ʿUlūm**, ṣ.90

٣٤ ابن سينا، **النجاة**، ص٣٣٠.

Ibn Sīnā, **al-Najāt**, ṣ.330

٣٥ **الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق أحمد شاكر، دار هجر، ط١، ١٩٩٢م، ج٢٣، ص٥٧

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, **Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān**, taḥqīq Aḥmad Shākir, Dār Hajr, ṭ.1, 1992, j.23, ṣ.57

٣٦ **الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٣٢، ص١٢٢

al-Rāzī, **Mafātīḥ al-Ghayb**, j.32, ṣ.122

٣٧ **الطباطبائي، مُحَمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٩٩٠م، ج١، ص٤٨

al-Ṭabāṭabāʾī, **al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān**, j.1, ṣ.48

٣٨ **القرطبي، مُحَمَّد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٦٤م، ج٤، ص١٢٠

al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī, **al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān**, Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, ṭ.2, 1964, j.4, ṣ.120

٣٩ **الطباطبائي، مُحَمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٩٩٠م، ج١٧، ص221

al-Ṭabāṭabāʾī, **al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān**, j.17, ṣ.221

٤٠ **الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٣٢، ص١٣٠

al-Rāzī, **Mafātīḥ al-Ghayb**, j.32, ṣ.130

٤١ الطوسي، **تجريد الاعتقاد**، ص١٠١

al-Ṭūsī, **Tajrīd al-Iʿtiqād**, ṣ.101

٤٢ **ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء – الإلهيات**، تحقيق إبراهيم مدكور، دار الكتب، القاهرة،ج٢، ص٣٥٠

Ibn Sīnā, **al-Shifāʾ – al-Ilāhiyyāt**, j.2, ṣ.350

٤٣ الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ص٥٥

al-Ghazālī, **Iljām al-ʿAwwām ʿan ʿIlm al-Kalām**, ṣ.55

٤٤ **العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ج١، ص٧٧

al-ʿAllāmah al-Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf, **Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-Iʿtiqād**, Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī, Qum, j.1, ṣ.77

٤٥ **صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، الأسفار الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٧، ص٢٥

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, **al-Asfār al-Arbaʿah**, j.7, ṣ.25

٤٦ **الطباطبائي، مُحَمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٩٩٠م، ج١، ص١١٢

al-Ṭabāṭabāʾī, **al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān**, j.1, ṣ.112

٤٧ **ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء – الإلهيات**، تحقيق إبراهيم مدكور، دار الكتب، القاهرة، ج١، ص٥٥

Ibn Sīnā, **al-Shifāʾ – al-Ilāhiyyāt**, j.1, ṣ.55

٤٨ **الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٢، ص١١

al-Rāzī, **Mafātīḥ al-Ghayb**, j.2, ṣ.11

٤٩ **القرطبي، مُحَمَّد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٦٤م، ج٥، ص٣١٢

al-Qurṭubī, **al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān**, j.5, ṣ.312

٥٠ ابن سينا، **السياسة**، ص٧٠

Ibn Sīnā, **al-Siyāsah**, ṣ.70

٥١ **الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق سليمان دنيا، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ص١٥.

al-Ghazālī, **al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād**, taḥqīq Sulaymān Dunyā, Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, al-Qāhirah, ṣ.15

٥٢ **صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، الأسفار الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١، ص٤٥

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, **al-Asfār al-Arbaʿah**, j.1, ṣ.45

٥٣ **ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق مُحَمَّد رشاد سالم، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود، الرياض، ج١، ص١٠

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm, *Darʾ Taʿāruḍ al-ʿAql wa al-Naql*, taḥqīq Muḥammad Rashād Sālim, Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Suʿūd, al-Riyāḍ, j.1, ṣ.10

٥٤ **إيمانويل كانط، نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥م، ص٣٣

Īmānūyīl Kānt, Naqd al-ʿAql al-Maḥḍ, tarjamat Mūsā Wahbah, al-Munaẓẓamah al-ʿArabiyyah lil-Tarjamah, Bayrūt, 2005, ṣ.33

٥٥ **هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٢١٥.

Henry Corbin, *Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, tarjamat ʿĀdil Zuʿaytir, Dār al-Maʿārif, al-Qāhirah, 1964, ṣ.215

٥٦ **الشهرستاني، مُحَمَّد بن عبد الكريم، الملل والنحل**، دار المعرفة، بيروت، ج١، ص٥٩.

al-Shahrastānī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm, *al-Milal wa al-Niḥal*, Dār al-Maʿrifah, Bayrūt, j.1, ṣ.59

٥٧ **دي بور، ت. ج.، تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة مُحَمَّد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٧م، ص٩٧

De Boer, T. J., *Tārīkh al-Falsafah fī al-Islām*, tarjamat Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Rīdah, Dār al-Nahḍah al-Miṣriyyah, al-Qāhirah, 1957, ṣ.97

٥٨ **مرتضى مطهري، مدخل إلى الفلسفة الإسلامية**، ترجمة جواد علي كسار، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٢م، ص١٤١

Murtaḍā Muṭahharī, *Madkhal ilā al-Falsafah al-Islāmiyyah*, tarjamat Jawād ʿAlī Kassār, Dār al-Hādī, Bayrūt, 2002, ṣ.14