وزارة التعليـــم العـــالي والبحـــث العلمـــي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعـــة الجيلالي بونعامة خميس مليـــانـــة
University of Djilali Bounaama - Khemis Miliana
كليـــة العلوم الاجتماعيـــة والإنسانيـــة
Faculty of Social and Human Sciences
المجلس العـلمي
The Scientific Council

الرقم:.../2026

خميس مليانة: 15 فيفري 2026

مستخرج من محضر اجتماع المجلس العلمي للكلية رقم 2025/01
المنعقد بتاريخ : 16 /2025/12

بالجلسة المنعقدة بتاريخ :16 /2025/12 ، صادق المجلس العلمي لكلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية ،جامعـة الجيلالي بونعامة خميس مليانة على مطبوعة دروس خاصة بالأستاذ : بن عوالي محمد شريف موسومة بـ:" مطبوعة بيداغوجية في الفلسفة الإسلامية " والموجهة لطلبة قسم : العلوم الاجتماعية ، المستوى : السنة الثانية ليسانس ، تخصص : فلسفة عامة.

وذلك بناء على التقارير الإيجابية للأستاذين :

1- أ.د. عز الدين روان جامعة _الجزائر 1-.

2- أ.د مرزوق خالد ، جامعة الجيلالي بونعامة _ خميس مليانة_ .

رئيس المجلس العلمي
أ.د. شهاب نور الدين

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

مطبوعة بيداغوجية

في "الفلسفة الإسلامية"

دروس مقدمة لطلبة السنة الثانية طور ليسانس

تخصص: فلسفة عامة

إعداد: د. بن عوالي محمد شريف

السنة الجامعية: 1446هـ – 1447هـ/ 2025م– 2026م

قائمة المحتويات

مقدمة 4

المحاضرة الأولى: مشكلة الفلسفة الإسلامية، الأصالة والتقليد 6

المحاضرة الثانية: الحياة العقلية عند العرب بعد ظهور الإسلام. 11

المحاضرة الثالثة: حركة النقل والترجمة. 15

المحاضرة الرابعة : نشأة علم الكلام (الإشكاليات الكلامية)..... 17

المحاضرة الخامسة : الفرق الكلامية (عرض موجز). 21

المحاضرة السادسة: تأسيس الفلسفة عربيا: الكندي..... 27

المحاضرة السابعة: الفلسفة الطبيعية، والنفس عند الكندي. 30

المحاضرة الثامنة: فلسفة الفارابي: النفس، الإلهيات. 35

المحاضرة التاسعة: . فلسفة الفارابي: الأخلاق والسياسة 39

المحاضرة العاشرة: فلسفة ابن سينا: المنطق والفلسفة الطبيعية. 41

المحاضرة الحادية عشرة: ابن سينا: النفس والإلهيات، والتصوف. 48

المحاضرة الثانية عشرة: أبو حامد الغزالي: موقفه من الفلسفة 53

المحاضرة الثالثة عشرة : المنهج الصوفي والمذهب الكلامي 57

المحاضرة الرابعة عشر: الفلسفة الإشراقية عند الشيرازي و مصادر الفلسفة الاشراقية عند السهروردي. 61

الخاتمة 66

قائمة المصادر والمراجع..... 68

جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة
مكتبة العلوم الاجتماعية و الانسانية
العلمي
إدارة المكتبة المركزية

بطاقة فنية للمادة	
عنوان المادة:	فلسفة اسلامية
عنوان الوحدة:	وحدة تعليم أساسية
سداسي التكوين:	السداسي الثالث
رصيد المادة:	05
المعامل:	02
من أهداف التعليم:	1. أن يتعرف الطالب على أهم الإشكاليات في الفلسفة الإسلامية 2. الاطلاع على أطروحات فلاسفة الإسلام في مختلف الإشكاليات. 3. التعرف على التفاعل الحاصل بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الإغريقية
المعارف المسبقة المطلوبة:	1. التاريخ السياسي والثقافي للعرب. 2. تاريخ الشعوب والأمم الشرقية قبل الإسلام 3. مسار تشكل العلوم الدينية الإسلامية
طريقة التقييم:	مراقبة مستمرة، امتحان....إلخ (يُترك الترجيح للسلطة التقديرية لفريق التكوين)

المحتوى (برنامج المادة)	الأسابيع	الصفحة
بطاقة فنية للمادة.	//	(أ)
محتوى المادة (البرنامج).	//	**(ب)**
1. **مقدمة.**	//	**(ت)**
المحاضرة الأولى: مشكلة الفلسفة الإسلامية، الأصالة والتقليد.	**الأسبوع الأول**	**(01)**
المحاضرة الثانية: الحياة العقلية عند العرب بعد ظهور الإسلام.	**الأسبوع الثاني**	
المحاضرة الثالثة: حركة النقل والترجمة.	**الأسبوع الثالث**	
المحاضرة الرابعة: نشأة علم الكلام (الإشكاليات الكلامية).	**الأسبوع الرابع**	
المحاضرة الخامسة: الفرق الكلامية(عرض موجز).	**الأسبوع الخامس**	
المحاضرة السادسة: تأسيس الفلسفة عربيا: الكندي.	**الأسبوع السادس**	
المحاضرة السابعة: الفلسفة الطبيعية، والنفس عند الكندي.	**الأسبوع السابع**	
المحاضرة الثامنة: فلسفة الفارابي: النفس، الإلهيات.	**الأسبوع الثامن**	
المحاضرة التاسعة: فلسفة الفارابي: الأخلاق والسياسة	**الاسبوع التاسع**	
المحاضرة العاشرة: فلسفة ابن سينا: المنطق والفلسفة الطبيعية.	**الأسبوع العاشر**	
المحاضرة الحادية عشرة: ابن سينا: النفس والإلهيات، والتصوف.	**الأسبوع الحادي عشر**	
المحاضرة الثانية عشرة: أبو حامد الغزالي: موقفه من الفلسفة	**الأسبوع الثاني عشر**	
المحاضرة الثالثة عشرة : المنهج الصوفي والمذهب الكلامي للغزالي.	**الأسبوع الثالث عشر**	

المحاضرة الرابعة عشرة: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي و مصادر الفلسفة الإشراقية عند السهروردي.	**الأسبوع الرابع عشر**	
1. **خاتمة**		
2. **قائمة المصادر والمراجع**		

مقدمة

الحمد لله الواحد التواب، والصلاة والسلام على النبي الأواب، وعلى الآل والأصحاب، وبعد:

توافقا مع مقرر ليسانس فلسفة للسداسي الثالث تم وضع مجموعة من المحاضرات في مقياس الفلسفة الإسلامية وفق للمنهاج الدراسي المقرر، والذي يهدف إلى أن يتعرف الطالب على أهم الإشكاليات في الفلسفة الإسلامية والاطلاع على أطروحات فلاسفة الإسلام في مختلف الإشكاليات، مع التعرف على التفاعل الحاصل بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الإغريقية، مما يكسب الطالب القدرة على التعرف على إسهامات الفلاسفة المسلمين في الفكر الفلسفي وإدراك جوانب الإبداع والتقليد في الفلسفة الإسلامية.

أنجزنا هذا المطبوع المدعم بمعارف ومنهجيات متعددة مستعينًا بذلك بمصادر ومراجع مختلفة، يتناسب هذا السند مع الحجم الساعي المقرر ويتضمن أربعة عشر مبحثا:

المبحث الأول : مشكلة الفلسفة الإسلامية، الأصالة والتقليد.

المبحث الثاني : الحياة العقلية عند العرب بعد ظهور الإسلام.

المبحث الثالث: حركة النقل والترجمة.

المبحث الثالث: نشأة علم الكلام (الإشكاليات الكلامية.

المبحث الرابع: الفرق الكلامية(عرض موجز).

المبحث الخامس تأسيس الفلسفة عربيا: الكندي.

المبحث السادس: الفلسفة الطبيعية، والنفس عند الكندي.

المبحث السابع: فلسفة الفارابي: النفس، الإلهيات.

المبحث الثامن: فلسفة الفارابي: الأخلاق والسياسة

المبحث التاسع: فلسفة ابن سينا: المنطق والفلسفة الطبيعية.

المبحث العاشر: ابن سينا: النفس والإلهيات، والتصوف.

المبحث الحادي عشر: أبو حامد الغزالي: موقفه من الفلسفة

المبحث الثاني عشر: المنهج الصوفي والمذهب الكلامي للغزالي.

المبحث الثالث عشر: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي.

المبحث الرابع عشر: مصادر الفلسفة الإشراقية عند السهروردي.

راعينا في انجاز هذا العمل تطوير الكفاءات المكتسبة من المسار العلمي السابق و توظيفها من أجل سقل مهارة النقد الفلسفي لذا الطالب في مستوى الماستر.

المحاضرة الأولى:

مشكلة الفلسفة الإسلامية، الأصالة والتقليد.

إن الحديث عن الفلسفة لا يرتبط بالحضارة اليونانية فقط، لأن الفلسفة جزء من حضارة كل أمة، لذا فإن من الانصاف أن نتكلم عن وجود فلسفات أخرى غير الفلسفة اليونانية، ومن أهم الفلسفات التي يشهد التاريخ بفعاليتها وحضورها الفلسفة الإسلامية. وبالرغم من ذلك فإن هناك الكثير من المؤرخين والفلاسفة والمفكرين من أنكر وجود فلسفة خاصة بالمسلمين، فمنهم من سماها فلسفة عربية، ومنهم من ردها إلى فلسفة اليونان بكل تصوراتها إلى غير ذلك من الرؤى التي انكرت الحق الإسلامي في التفلسف. كل هذا الاشكال حول المفهوم تدفعنا دفعا وبإلحاح إلى الإجابة عن مجموعة من الأسئلة ما المقصود بالفلسفة الإسلامية؟ وكيف نشأت أو ما هي ظروف نشأتها؟ والعوامل التي ساعدت على تشكلها وتطورها، وما هي خصائصها العامة؟

1) مفهوم الفلسفة الإسلامية:

الفلسفة في اللُّغة: أصل كلمة فلسفة هو اختصارٌ لكلمتَين يونانيّتين، هما: فيلو، وتعني: حُبّ، وسوفيا: تعني الحِكمة؛ أي إنّ معنى الفلسفة هو حُبّ الحِكمة، وينسب بعض المؤرّخين هذا الاصطلاح إلى فيثاغورس، الذي أطلق على نفسه لقب فيلسوف، وأرجعهُ البعض إلى سقراط الذي وصف نفسه بالفيلسوف؛ رغبةً منهُ في تمييز نفسه عن السّوفسطائيين الذين يدّعون الحِكمة، ويرى آخرون أنّ مُصطلح فلسفة يعودُ إلى أفلاطون؛ حيث استخدمها في وصف سولون وسُقراط .[1]

اصطلاحًا: مجموعة دراسات أو نظرات ذات سمة عامة تتجه إلى إرجاع نظام المعرفة أو كل المعرفة الإنسانية إلى عدد قليل من المبادئ: فلسفة العلم، فلسفة التاريخ، فلسفة القانون، وتكوين وجهة نظر عامة للكون والحياة. أو : هي نظرية أو نظامًا فلسفيا معينا أو مجموعة نظريات في مرحلة معينة أو بلد معين .[2]

---

[1] انظر: رجب بو دبوس، تبسيط الفلسفة، ليبيا ط1 ص15.

[2] انظر: المرجع السابف رجب بو دبوس، ص 17، 18.

الفلسفة الإسلامية: تتفاوت التعريفات لمصطلح الفلسفة الإسلامية وأساليب استخدامه، وقد وردت عدة مفاهيم نذكر أهمها:

عرفها أحمد فؤاد الأهواني (مصري فيلسوف. وأحد رواد الفلسفة وعلم النفس في العالم العربي بقوله:

الفلسفة الإسلامية هي البحث في الكون والإنسان في ضوء التعاليم الدينية التي نزلت مع ظهور الإسلام [3]. كما أن الأستاذ فؤاد الأهواني حاول التمييز بين **مفهوم الفلسفة الإسلامية بالمعنى الواسع –** و هو يضم مباحث علم أصول الفقه وعلم الكلام و التصوف – **و بين مفهومها بالمعنى الضيق** الذي يشتمل على مباحث فلسفة الفلاسفة والأبحاث العلمية"

وتعرف بأنّها تلك الفلسفة المنبثقة عن الشريعة الإسلامية، وأنها تلك الفلسفة التي تقدّم تصوراً كاملاً ورؤيتها حول ما يتعلق بالكون والحياة والخلق والخالق، إلا أنّ الاستخدام الأكثر شيوعاً هو ما يشمل الأعمال والتصورات الفلسفية التي تشمل إطار الثقافة العربية الإسلامية والحضارة الإسلامية، تحت ظل الإمبراطورية الإسلامية من دون أي ضرورة لأن يكون مرتبطا وترتبط الفلسفة بالحقائق الدينيّة والنصوص الشرعية الإسلامية [4].

يعرفها بعض المفكرين بأنها" مجموعة الأفكار التي ارتآها الكندي والفارابي وابن سينا ومن سار على نهجهم في الله والعالم والنفس الإنسانية."

وهذا يؤيد ما ذهب إليه مفهوم الشيخ مصطفى عبد الرازق و قد تبعه في ذلك جل تلاميذه [5]، وتوسع فيه علي سامي النشار فزاد علم الاجتماع و علم النحو. لكن هناك من لا يعترف أصلا بهكذا تسمية، ويرى أن نستبدل هذا التعبير بعبارة "الفلسفة العربية"، هذا ما يطرح أولى المشكلات و هي مشكلة التسمية.

ثانيًا: المشكلة الأصالة والتقليد

[3] أحمد فؤاد الأهواني ، الفلسفة الإسلامية، مؤسسة هنداوي، 2017/ ص13.

[4] 1 مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط 1، الأردن "عمان"، 2009 ، ص 283

[5] مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت: دار الكتاب المصري، 2011/ ص

الفلسفة الإسلامية، فلسفة متميّزة من حيث الشكل والمضمون، لأنها معبرة عن روح عصرها، ومناقشة للقضايا التي أثيرت فيه، فهي ليست كما يذهب بعض المستشرقين – بوصفها- "أنها شارحة لأفكار اليونان ، وتمثالاً محنطاً لما ذهبوا إليه، دون نكران استفادتها من أفكارهم ، فالفكر تواصل عالمي بين الأجيال.

وفي هذا السياق يقول الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا في كتابه، " من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية»: «إنه وإن نفذت إلى الثقافة الإسلامية تيارات مختلفة ، اجتمعت فيها ، وتفاعلت معها إلاّ أنها مع ذلك أنبتت نباتا جديدا طيّبا، لا هو باليوناني ولا هو بالفارسي ولا هو بالهندي ، إنه نبات عربي إسلامي له طابعه الخاص، الذي لا يقلل من شأنه – استفادته من غيره ـ لأنّ الفلاسفة الإسلاميين يخالفون الفلاسفة اليونان في المفاهيم والأدلة والغاية، وليس هذا الخلاف من وجهة نظر الدين وحده، بل هو في بعض المسائل الكبرى خلاف عقلي فلسفي من الطراز الأول...»[6]

وعليه فالفلسفة الإسلامية على الرغم من نشأتها أنها ترجع إلى تأثير الفلسفة اليونانية فإنها لم تكن صورة مطابقة أو نسخة مكررة من ذلك الفلسفة، وإنما تميزت في كثير من موضوعاتها بطابع خاص أصيل، فروادوها أثبتوا شخصيته العلمية والدينية المستقلة بهم، واتخذوا موقفا نقديا متميزًا إزاء كثير من الآراء والأفكار اليونانية.، فالصواب أن هناك فرقًا بين النقل والتأثر[7].

وعليه فالفلسفة الإسلامية مختلفة عن فلسفة اليونان بمميزاتها وخصائصها ، برغم استفادتها من تيارات التراث الفلسفي اليوناني وغيره ، وهذا ما يضعنا أمام التساؤل عن الدوافع التي حركت هذه الفلسفة والعوامل التي أدت إلى نشأنها.

وبالرغم من ذلك فإن المستشرقين أساؤوا للفلسفة الإسلامية وزعموا أن الفلسفة الإسلامية لم تكن سوى تقليدا للفلسفة اليونانية وحملهم حمل شعواء على العرب والمسلمين بصفة عامة[8].

ولكن الحقيقة أن هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة، وهي دون نزاع حلقة في سلسلة الفكر الإنساني، أخذت عما سبقها وغذت ما جاء بعدها، وفي وسعنا أن نعقد صلات بينها وبين الفكر الفلسفي القدم،

---

[6] انظر: محمد عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية الشاملة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2007م، ص 252، 253

[7] انظر: جمال سعد محمود جمعة، بالفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، بحث مقدم إلى حولية أصول الدين القاهرة، 2001، 2002م، ص78

[8] انظر: المرجع السابق ص 60

من جانب، والفكر الفلسفي المتوسط والحديث من جانب آخر، ومهما سميت بالمشائية فلا يعني هذا أنها مجرد امتداد للمشائية اليونانية، بل بالعكس هي فلسفة وليدة ظروفها الخاصة، لها كيانها ومقوماتها، وفيها ما فيها من ابتكار وأصالة، وكان أثر فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن سينا وابن رشد في الفكر المسيحي أشد وأعظم[9]

من خلال ما سبق فإن تأثير الفلسفة الإسلامية بأفكارها ونظرياتها التي هي نتاجها الخاص بها فيما بعدها من فلسفات لأدل- - دليل على أصالة هذهِ الفلسفة الإسلامية، ولولا هذهِ الأصلة ما كان سيتحقق لها هذا التأثير.

إن الفلسفة الإسلامية في حد ذاتها هي الفقه وعلم الكلام خصوصا مع المعتزلة لأنهم ناقشوا القضايا الكبرى بالاعتماد على العقل...وتعد نظرة المستشرقين تجاه الفلسفة الإسلامية نظرة استعلائية بكل ما تحمل الكلمة من معنى ودلالة، لأنهم قد نسوا أن الفلسفة الإسلامية هي من قامت بقراءة واستشكال القضايا التي طرحت في الفلسفة اليونانية، إضافة إلى طَمر التراث الفلسفي الإسلامي، الذي أغنى أوروبا بشكل كبير،

الفلاسفة المعاصرين الذين دافعوا عن الفلسفة الإسلامية:

مصطفى عبد الرازق" في كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، ولقد رد "مصطفى عبد الرازق" في هذا الكِتاب على انتقادات المستشرقين،. لقد درس "مصطفى عبد الرازق" على يد كل من: دور كايهم، إيميل برييه، وسان سيمون، وعندما عاد إلى مصر كان أول من درّس الفلسفة في مصر التي كانت تعاني من التفكير الأصولي.

لقد ميز "مصطفى عبد الرازق" بين ثلاث مراحل عرفها الفكر الإسلامي وهي:

—مرحلة النشأة: هذه المرحلة تفسر خصوصية الفكر الإسلامي.

—مرحلة التفاعل مع المؤثرات الخارجية

— مرحلة الإنتاج والإبداع.

يعبر "ماجد فخري" عن أسف شديد تجاه كتاب "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، يعتبر "محمد عابد الجابري" أكثر المفكرين العرب دفاعا عن التراث، ولكنه وجه نقدا خطيرا لـ"مصطفى عبد الرازق"، ويتساءل فخري كيف يمكن لهذا الكتاب الذي تغيب فيه المعارف الدقيقة أن يدافع عن أصالة الفلسفة الإسلامية؟ إن هذا الكتاب في الأصل – حسب فخري دائما– هو عرض لمجموعة من النصوص الفِقهية والكلامية، وليس في صلب دراسة الفلسفة الإسلامية.

[9] انظر: أحمد عباس محمد، الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد م.د : كلية السلام/ العراق، مجلة العلوم التربوية والاجتماعية، العدد 5، ص 1029

الجابري أكد أن منهج عبد الرازق هو منهج وصفي تاريخي، والانطلاق من الجراثيم الأولى للتفكير العقلي في الإسلام يسير بنا في اتجاه خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة.

يرى الجابري أيضاً أن "علي سامي النشار" –وهو تلميذ "مصطفى عبد الرازق"– لا يعترف للحاضر بهوية غير تلك التي أورثها من الماضي، فإذا كان أستاذه عبد الرازق قد انطلق من الجراثيم الأولى ليرد على انتقادات المستشرقين.

المحاضرة الثانية:

الحياة العقلية عند العرب بعد ظهور الإسلام.

كان العرب يعيشون في شكل قبائل بدوية شديدة التعصب مما جعلهم يعيشون الصراع الدائم، الأمر الذي جعل الجهل يخيم على العقول، فلم يكن للعرب في الجاهلية فكر عقلي ناضج وإنما خير ما وصلنا عنهم فلتات الطبع وخط ا رت الفكر التي تمثلت أساسا في الشعر والأمثلة والحكمة. لكن عند الرجوع إلى طبيعة تلك الحكم والأشعار نجدها تتضمن كثير من الأفكار المرتبطة بالقيم الإنسانية وكذلك بنظرة الإ نسان إلى هذا الكون وهي أفكار وحكم لها علاقة بمشكلات الإنسان العربي آن ذاك ولهذا لا يمكن إسقاط صفة التفكير والإبداع عن الإنسان العربي في المرحلة التي سبقت مجيء الإسلام لأن الفكر مرتبط دائما بالظروف التي تحيط بالإنسان. خاصة وأن العرب في هذه الفترة كانوا يتصلون بغيرهم من الأمم بواسطة التجارة من أجل إكفاء أنفسهم[10]

وقد انتقلت الفلسفة إلى العرب بعد الإسلام حين بعث فيهم هذا الدين الجديد حياةً جديدة، ونقلهم من المرتبة القبلية المنحصرة في داخل جزيرة العرب، إلى أُفُق الإنسانية الفسيح، وأصبح المسلمون دولةً عظمى تمتد من أقصى الصين شرقًا إلى أقصى الأندلس غربًا، يدين كلهم أو معظمهم بالإسلام، ويتكلَّمون بلسان واحد هو العربية. وتسلَّم المسلمون راية الحضارة العالمية عشرة قرون من الزمان، وتبحَّروا في شتى العلوم والفنون والصناعات وتأمَّلوا في أصول هذه الأمور كلها وتعمَّقوها[11]، فكانت الفلسفة كما قال الفارابي هي: حكمة الحكم، وعلم العلوم، وأم العلوم[12].

إن المتبع للعقلية الفلسفية عند العرب أنها كانت منعزلة عن الشعوب المجاورة قبل الإسلام فالعزلة هي السبب الحقيقي الذي حال بينهم وبين الاشتغال بالفلسفة ومصارعتهم الفناء في البيئة القاحلة، والإنسان يحيا قبل أن يتفلسف، وفي مقدرة كل الشعوب أن يبتكر فكراً فلسفيا إن أتيحت الظروف الملائمة، ولكن التفكر النظري كان كامنا عند العرب مثل بقية البشر ، فلما ظهر الإسلام أتيحت الفرصة للعرب أن يكونوا ورثة الإغريق، ,أن يضيفوا ويبتكروا ويتفلسفوا، كما كان لآيات الكتاب العزيز تأثير في نفوس الناس، بحيث بهرت بفصاحتها قبائل العرب، وأبرزت المناهج الضالة للوثنيين وغيرهم، مع الارشاد إلى المنهج الصحيح والطريق السوي، وبذلك كان القرآن الكريم

[10] يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية، دار المشرق، ط 6، بيروت، 1991 ، ص 11 – 14

[11] انظر: أحمد فؤاد الأهواني ، الفلسفة الإسلامية، مؤسسة هنداوي، 2017/ ص 7

[12] المرجع السابق: ص 8

مبعث حركة فكرية بين العرب وغيرهم من الأجناس الأخرى، وكان لاستقرار المسلمين في البلاد المفتوحة أثر في تسرب الأفكار الفلسفية الأجنبية إلى الفكر الإسلامي، وكان لا بد من مجابهة الشاكين والضالين ومن هنا تدرج المسلمون إلى التفكير الفلسفي والمنطقي[13].

مما تجدر الإشارة إليه هو الحديث عن ب بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين، والبحث في بداية التفكير الفلسفي الإسلامي يستدعي إلْمَامه بحال الفكر العربي واتجاهاته حين ظهر الإسلام ثم التطرق إلى ما بعد ظهور الإسلام

العرب عند ظهور الإسلام

لم يكن العرب عند ظهور الإسلام في سذاجة الجماعات الإنسانية من الناحية الفكرية فقد عُرف من ما روي من آثارهم الأدبية وفيما يلي بيان لذلك:

الدين والجدل الديني

جاء الإسلامُ والعرب في تشعب ديني وبوادر انبعاث إلى نهضة دينية، والقرآن هو أصدق مرجع في تصوير حالة العرب من هذه النَّاحية، فإن القرآن هو أقدم ما نعرفه من الكتب العربية، وهو بما لقي من العناية بحفظه على مر العصور أجدر المراجع بالثقة، وقد جمع القرآن الأديان التي كان للعرب اتصال بها في عهده في الآية 17 من السورة 22 الحج: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ للهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. كان في العرب يهود ونصارى، وكان فيهم صابئة ومجوس، ثم كان فيهم مشركون

وكان العرب عند ظهور الإسلام يتشبَّثون بأنواع من النظر العقلي يُشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العلمية، لاتصالها بما وراء الطبيعة من الألوهية وقِدَم العالم أو حدوثه، والأرواح والملائكة والجن والبعث ونحو ذلك[14].

التفكير العملي :

[13] كامل محمد محمد عويضة، الفلسفة الإسلامية، بيوت، ط1، 1995م، ص 17 ، 18

[14] مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مؤسسة هنداوي، 2017 ، ص 104

كان عند العرب نوع آخَر من التفكير العمليٌّ، دَعَتْ إليه حاجة الجماعة البشرية، لا يتصل بما كان يتنازعهم من مُختلف العقائد والنحل.

وكان عند العرب طائفة مميزة يُسمونهم حكماءهم، جمع حكيم، ويسمونهم حكامًا وهم علماؤهم الذين ،« في بيته يُؤتَى الحَكَم » : أيضًا جمع حاكم أو حَكَم، ومن أمثالهم كانوا يَحْكمون بينهم إذا تنافروا في الفضل والحسب، وغير ذلك من الأمور التي كانت تقع بينهم.

وكان لهؤلاء المُفكرين أمثال تجري على ألسنتهم شعرًا أو نثرًا، حِكَمًا بالغة من ثمار الاختبار والعقل الرَّاجح، وكانت هذه الأمثال عند العرب تُراثًا علميًا ثمينًا، يتنافسون في الاحتفاظ به، وقد وُجِّهت العناية إلى جمع هذه الأمثال وتدوينها منذ عهد يزيد الأول ذخيرة أدبية، ثم عُني بها بعد ذلك الفلاسفة

وتُسمى هذه الأمثال حكمة وحُكْمًا وفي الحديث "إنَّ من الشعر لحكمًا" أي كلامًا نافعًا، يمنع من الجهل والسفه، وينهى عنهما، ويُروى" إنَّ من الشعر لحكمة » وهو بمعنى الحكم في " لسان العرب ".[15]

العرب بعد ظهور الإسلام: دين وشريعة

جاء الإسلام يقرّر أن الدين الحق واحد، هو وحي لله إلى جميع أنبيائه، وهو عبارة عن الأصُول التي لا تتبدل بالنسخ، ولا يختلف فيها الرسل، وهي هدًى أبدًا.

أمَّا الشرائع العملية، فهي مُتفاوتة بين الأنبياء، وهي هدًى ما لم تُنسَخ، فإذا نُسِخَت لم تبقَ هدًى. وفي القرآن الكريم: ﴿مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ منْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾، 26 وفي القرآن أيضًا: ﴿شَرَعَ لَكُمْ من الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ...﴾

والإسلامُ يجمع بين الدين والشريعة، أمَّا الدين فقد استوفاه لله كله في كتابه الكريم، ولم يَكِل الناس إلى عقولهم في شيء منه، وأمَّا الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهادي تفصيلها،

[15] مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مؤسسة هنداوي، 2017 ، ص 104

فالمسلمون في الصدر الأول كانوا يرون أنه لا سبيل لتقرير العقائد إلا الوحي، أمَّا العقل؛ فمعزول عن الشرع وأنظاره،

الاجتهاد بالرأي هو بداية النظر العقلي .

هذا الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعِيَّة هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع ونبت في تربته التصوُّف أيضًا كما ،« أصول الفقه » في جنباته علم فلسفي هو علم سنبيِّنه، وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة.

والباحثُ في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجبُ عليه أولًا أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نَسَقًا من أساليب البحث العلمي، له أصوله وقواعده.

يجبُ البدء بهذا البحث؛ لأنَّه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين، والترتيب الطبيعي يقضي بتقديم السابق على اللاحق، ولأنَّ هذه النَّاحية أقل نواحي التفكير الإسلامي تأثرًا بالعناصر الأجنبية، فهي تمثِّل لنا هذا التفكير مُخلصًا بسيطًا يكاد يكون مسيرًا في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها، فيسهل بعد ذلك أن نتابع أطواره في ثنايا التاريخ، وأن نتقصَّى فعله وانفعاله فيما اتصل به من أفكار الأمم[16].

[16] مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مؤسسة هنداوي، 2017 ، ص 117

المحاضرة الثالثة:

حركة النقل والترجمة.

ذهب المحققون إلى أن المسلمين في صدر الإسلام لم يقصدوا ترجمة الفلسفة، ولم يكن يُهمهم ذلك، بل أيضا لم يقصدوا ترجمة أي علم من العلوم، ولم يضعوا ذلك في حسابهم. وإذا كان شيء من تلك العلوم الدخيلة قد تسرَّب إلى العرب، فكان ذلك بحكم الضرورة المحتومة، وثمرة اتصال العرب بغيرهم من الأمم المجاورة لهم. وقد حدث ذلك الاتصال زمان الجاهلية، ولكن على نطاق ضيِّق جدًّا، فتعلَّم الحارث بن كلدة الثقفي الطبَّ في مدرسة جُنْدَيسابور بفارس، حتى عُرِفَ بطبيب العرب. ويُروى عن سعد بن أبي وقَّاص أنه مرض فعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال له «. إيتِ الحارث بن كلدة، فإنه رجل يتطبَّب » : غير أن العلم الذي حصَّله الحارث لم يكن متمكنًا، كما أنه لم يكن محيطًا بأصول علم الطب وفروعه بطريقة علمية؛ لأن ذلك يقتضي معرفةً باللغة السريانية للاطلاع على المراجع الطبية التي نُقلت إلى تلك اللغة وانتشرت في جُنْدَيسابور، حيث تولَّى الاضطلاع بهذا الفن أطبَّاء من السريان[17]

ويبدو أنَّ أول ما نقله العرب في الإسلام هو علم الطب، وكان ذلك زمان الخليفة الأمُوي 64 65 هجرية)، حيث قام الطبيب ماسرجويه بنقل كتاب أرهن بن – مروان بن الحكم أعين القس في الطب من السريانية إلى العربية، وظلَّ الكتاب محفوظًا في خزائن الكتب حتى 101هـ ، فاستخار لله في إخراجه إلى المسلمين للانتفاع – تولَّى عمر بن عبد العزيز سنة ٩٩ به، ووضعه في مُصلَّاه. ويقال في رواية أخرى إن أول نقل في الإسلام كان على يد خالد بن يزيد الأموي (85 هـ)، الذي أمر بنقل كتب الكيمياء إلى العربية، أو كتب الصنعة . بالإصطلاح المشهور عندهم[18].

أهم أسباب النقل

[17] انظر: أحمد فؤاد الأهواني ، الفلسفة الإسلامية، ص25

[18] المرجع السابق ص 26.

أسباب النقل كثيرة ومتنوعة نذكر أهمها:

1) **انتشار لغة الفاتح**: انتشرت لغة العرب ين الأمم المفتوحة، وتعلمها حملة العلم السريان، فكان من الطبيعي أن ينقل هؤلاء إلى اللغة الجديدة ما كانوا قد نقلوا إلى لغتهم السريانية، وما كانول لما ينقلوا،
2) **تشجيع الخلفاء العباسيين**: أذكى حب الكسب لدى النقلة الخلفاء العاسيون برعايتهم وبذلهم السخي تدفعهم إلى ذلك دوافع متعددة، فالمنصور شجع على نقل الطب والنجوم والفلك، والرشيد تطبب على آل بختيشوع ويوحنا بن ماسويه، وأجزل لأطبائه العطاء، وقد حثّ الرشيد اثنين على النقل: حثّ يوحنا بن ماسويه على نقل ماسويه على نقل ما سباه المسلمون من كتب رومية، وحث أبا سهل الفضل بن نوبخت على نقل كتب فارسية. أما المأمون كان قد أعنى الخلفاء بالنقل، وبالنقل الفلسفي خاصة
3) **الحاجة إلى العلوم**: تشجيع الخلفاء وسواهم حركة النقل كان صادرًا عن شعور باسلحاجة إلى المنقول: فالحاجة إلى الطب حاجة ملحة لكل زمان ومكان فكيف تصبح العربية لغة سواد الإمبراطورية، ولا تدفع الحاجة إلى ايداعها طب الروم والهند، ليبقى العلم ويعم النفع..وفي جنديسابور علّم السريان طب الهند والروم، واقبل النقلة على ما عرف السريان وما لم يعرفوا، فترجموا وشرحوا، وأقبل الفلاسفة أنفسهم على هذه التراجم فدرسوها، فألفوا مثلا: قانون ابن سينا، وكليات ابن رشد. والحاجة إل الحساب والهندسة، في التجارة والجباية، والبناء، دفعت إلى نقل حساب الهند، وهندسة اقليدس، وما إليها، والحاجة إلى الاهتداء بالنجوم، والاعتقاد بالتنجيم وتأثير الكواكب على مصائر البشر، دفعا إلى نقل الكثير من كتب الفلك والنجوم. والحاجة إلى فلسفة الإسلام للرقي يه من سذاجة الفهم الحرفي، والدفاع عنه ضد أديان متفلسفة أو الحاد، دفع خليفة كالمأمون إلى تشجيع النقل الفلسفي، وإلى دعم مواقف المعتزلة.
4) **دواعي الحضارة**: فتح العرب أممًا متحضرة، واقتدوا في الكثير من ظواهر حضارتها، والحضارة، كما يرى ابن خلدون تفرّغ وتبحّر وخبرة علوم، فالشعوب المفتوحة حرصت لى الاحتفاظ بعلومها، وعلى تبادل ما تعلم، والعرب الفاتحون أقبلوا على تعلّم ما كانوا يجهلون، والكل استجابوا لحاجة العقل إلى المعرفة ، فكان نقل العلوم المعروفة إلى لغة عربية مشتركة، وإلى درس تلك العلوم، بل إلى التأليف فيها، والرقي بها[19].

[19] يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية، ص 132، 133، 134، 135

المحاضرة الرابعة

نشأة علم الكلام (الإشكاليات الكلامية).

مما تجدر الإشارة إليه أن الفلسفة الإسلامية تشمل ثلاثة حقول او اتجاهات واسعة هي:

1) **علم الكلام** : يراد به الفكر اللاهوتي الذي يدور حول "العقائد" الإسلام الأساسية وَالدفاع عنها عن طريق العقل . ويشمل فكر المعتزلة والاشاعرة على وجه الخصوص.
2) **فلاسفة الإسلام:** ويقصد بها آراء فلاسفة الإسلام ، ونبدأ بالكندي مرورًا بالفارابي وابن سينا وإخوان الصفا والغزالي وابن باجة وابن الطفيل وابن رشد وآخرين
3) **التصوف:** ويراد به الوصول إلى الحقائق عن طريق الاختبار الداخلي والتجربة الروحية .وقد تمر من مرحلة الزهد .ترك ملذات الدنيا والإعراض عن شهواتها إلى مرحلة التصوف حيث أصبح له قواعد معينة ومعالم خاصة وطرق رياضيات[20].

وقد ذكر ابن خلدون اختلاط علم الكلام بالفلسفة فقال: ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده.

أولا: مفهوم علم الكلام ونشأته.

للعلماء في تعريف علم الكلام عبارات مُختلفة، كثيرًا ما تدلُّ على الاختلاف في وجهة النظر. والمُتكلمون فليستْ تَعَاريفهم للكلام مُتَّفقه من كل وجه.

علم الكلام هو تعضيد العقائد الدينية بالحجج العقلية، حيث أنه يتناول مسائل العقيدة وإثبات وجود الله، وصفاته، والأنبياء ومعجزاتهم والبعث وما يتعلق به من الثواب والعقاب في الآخرة، ومما تجدر الإشارة إليه أن

[20] انظر: مقبل، محمد عبد القوي، مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية، عدن: دار جامعة عدن للطباعة والنشر، ط1، 2010م، ص14

هذه المسائل كانت موضع خلاف بين المسلمين في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام، وأدت إلى منازعات حقيقية وتدخلت الحكومة لنصرة إحدى الطوائف ضد منافيسها كما حدث مع المعتزلة في عهد المأمون[21]....

إن علم الكلام في نشأته كان وليد ظروف إسلامية محض ، وكانت العوامل الخارجية عبارة عن وسيلة ، أو ثانوية بينما الإمامة ومشكلة مرتكب الكبيرة وتفصيل الإيمان والإسلام والأسماء والأحكام ء وعلم الغيبيات وإثبات النبوءات كلها مسائل إسلامية محضة كانت نابعة من داخل دائرة الإسلام ذاتها[22].

ولما انتشرت الفلسفة اليونانية بعد حركة الترجمة قلّدها بعض العرب تقليدًا أعمى من غير نضج، فأحدث بذلك بلبلة في أفكار المسلمين، وشعر المسلمون بأنهم مهاجمون من قبل الفلسفة اليونانية، ولما كانت طبيعة الفلسفة النظر إلى حقائق الأشياء التي هي غير مقيدة برأي أو عقيدة اصطدمت الفلسفة اليونانية ببعض مواقف الدين الإسلامي، وقد تصدّى المسلمون للدفاع عن الإسلام بأسلوب البراهين الفلسفية، وقد حاولوا التنسيق بين الآراء الرائجة في الفلسفة وبين نظريات الإسلام، فنشأ من ذلك علم الكلام، فقد نشأ للدفاع عن العقيدة الإسلامية عدما هاجمتها الفلسفة اليونانية، فاستخدموا الأساليب البرهانية التي تستخدمها الفلسفة[23].

ويرتبط بعلم الكلام مجالان: أولها مقالات الفرق الدينية من أهل السنة والشيعة والخوارج، وثانيها مقارنة الأديان الذي يعني الدفاع عن الدين الإسلامي في مواجهة أصحاب الأديان الأخرى الذين هاجموه أو حاولوا الطعن فيه[24]

وقد بقي علم الكلام في جوهره العام، حتى القرن الخامس وبعد هذا شابته عناصر يونانية وامتزج بالعلوم الفلسفية، وقد وقف فقهاء المسلمين وقاوموا ودافعوا عن علم الكلام، واعتبروا كل من قام بهذا من المتكلمين مبدعة، وقد تكلم متكلمى الإسلام في الميتافيزقيا، ولكن الذي دعاهم إلى هذا هو أن يردوا الهجوم الذي قام به على الإسلام آباء المسيحية، فمنذ أن دخل المسلمون بلاد المسيحين بدأ آباء الكنيسة مهاجمة الإسلام ، وتكلموا عن طبيعة المسيح وعن الكلمة ومعنى تلك الطبيعة ومعنى الكلمة في كتابات المسلمين[25].

---

[21] انظر: حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، القاهرة: دار الثقافة العربية، 1991م، ص24

[22] انظر: مقبل، محمد عبد القوي، مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية، ص15

[23] انظر: محمد تقي الطبطبائي التبريزي، (بيروت: مؤسسة التاريخ العري، ص 75، 76.

[24] حامد الطاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 26.

[25] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (القاهرة: دار لمعارف، ط9)، ص54

من خلال ما ذكرنا فيمكننا القول أنه لمَّا نشأتْ صنعة الكلام وكثُر الخوض فيه وطالت المدة، تشوَّق المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها، ولكن لمَّا لم يكن مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى؛ فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري، بل لستُ أَشُكُّ في حصول ذلك لطائفة، ولكن حصولًا الإنكار على مَن استشفى به، فإنَّ أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء، وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر

وتعريف ابن خلدون لعلم الكلام ملائم تمام الملاءمة حيث قال: " علم الكلام هو علم يتضمن الحِجَاج عن العقائد الإيمانية بالأدِلَّة العقلية، والرد على المُبتدعة المُنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة".[26]

الفرق التي اهتمت بعلم الكلام

من الفرق التي اهتمت بعلم الكلام ودارت حولهم دراسات الباحثين في علم الكلام، هما المعتزلة والاشاعرة و الماتردية.

صلة الفلسفة بعلم الكلام:

إن التشابه بين الفلسفة وعلم الكلام نجده من ناحيتين:

احداهما التشابه في أداة البحث وهي "العقل".

ثانيهما التشابه في الموضوعات وهي الأبحاث المتعلقة بالعلم الإلهي.

ويجب التنبيه أن الذي لا نستطيع أن نسلم به أن يكون علم الكلام فلسفة حقا، للأمور الآتية:

- إن لعلم الكلام مصدراً أساسياً هو العقيدة الإسلامية في الدرجة الأولى ، وما كانت الفلسفة في هذا العلم الا وسيلة لإثبات العقيدة حتى قي مرحلة الخلط بين الكلام والفلسفة كان المصدر الأساسي هو هذه العقيدة ، والمقصد الأ ساسي هو إثباتها وكانت الفلسفة بجانب ذلك ثانوية أو مجرد وسيلة.
- الفلسفة كان لها مصدران اساسيان هما:

1. الرافد الشرقي و الغربي.
2. العقيدة الإسلامية

[26] مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 241.

وكان على اَلفلاسفة أن يرجعوا بالنتائج التي وصلوا إليها من خلال بحثمم ،وفق مبادئ وقواعد الفلسفة اليونانية ثم عرضها على مبادئ العقيدة الإسلامية، فإن توافقت معها اثبتوا تلك القاعدة ، وإن رأوا مخالفة حاولوا التوفيق بينهما.[27]

وتفترق الفلسفة عن علك الكلام أن الكلام وضعه المسلمون للدفاع عن الدين، والفلسفة ليس فيها طابع ديني، ولا تسلك مسلكا معينا أو تتبع دينا بخصوصه، بل تبحث عن الحقائق على ماهي عليه، ولكن هذا التجرد قد يحمل الفيلسوف على تبني رأي مخالف للشريعة الإسلامية أو لظاهر الشريعة الإسلامية،

ومن خلال ما سبق فإن علم الكلام هو علم مستقل لا علاقة له بالفلسفة، حيث أن الفلسفة هي البحث عن الوجود وأقسامه والبحث عن الأشياء الموجودة بما هي هي، أما علم الكلام فنشأ عند المسلمين لرد عادية الفلسفة المهاجمة خوفًا من أن تؤثر على العقيدة الإسلامية[28]

[27] انظر: مقبل، محمد عبد القوي، مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية، ص15

[28] انظر: محمد تقي الطبطبائي التبريزي، ص 76

المحاضرة الخامسة:

الفرق الكلامية (عرض موجز).

الفرق الكلامية هي مدارس فكرية واختلافات عقائدية ظهرت في الإسلام بسبب اختلاف التأويل والتفسير للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، واعتمدت على الأدلة العقلية والنقلية في تثبيت العقائد الدينية. ومن أبرز هذه الفرق: المعتزلة، الأشاعرة، الماتريديه، الجهمية، الخوارج والشيعة، وسنتطرق لعرض موجز لهذه الفرق.

أولاً: المعتزلة

هي فرقة ظهرت في أوائل القرن الثاني، سلكت منهجًا عقليا في بحث العقائد الإسلامية، وهم أصحاب واصل بن عطاء الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري عندما كان في حلقته ودخل رجل على الحسن البصري وسأله في حكم مرتكب الكبيرة، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء إنه في منزلة بين المنزلتين، ثم اعتزل مجلس الحسن البصري بسبب هذه المسألة، وسموا (المعتزلة)، ثم تطورت عقيدتهم، فأصبح لهم خمسة أصول مشهورة، وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم تفرقوا بعد ذلك إلى عدة فرق، ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية، والعدلية، وغيرها من الألقاب [29].

وتعد المعتزلة من أهم الفرق الكلامية كما تعد مؤسسة علم الكلام الحقيقي، وهم أصحاب النظر العقلي، وكانوا من أوائل الذين وسعوا دائرة المعرفة الدينية بحيث تشمل العقل، وقد قدموا العقل على النص والفكر قبل السمع، فأولوا المتشابه من الآيات القرآنية، ورفضوا الأحاديث التي لا يقرها العقل، وقالوا بوجوب معرفة الله بالعقل ولو لم يرد شرع بذلك، وإذا تعارض النص مع العقل قدموا العقل لأنه أصل النص، ولا يتقدم الفرع على الأصل، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، فالعقل بذلك موجب وآمر وناه[30].

---

[29] انظر: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983م، انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، الناشر: مؤسسة الحلبي، د،ط؛ ج1، ص43؛ انظر: عواد بن عبد اله المعتق، الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1995م، ص14 15

[30] عبد الفتاح المغربي، **الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 1995م، ص 196

ثانيًا: الأشاعرة

هي فرقة كلامية كبرى، تنتسب لأبي الحس الأشعري ظهرت في القرن الرابع وما بعده، وقد بدأت أصولها بنزعات كلامية خفيفة أخذها الاشعري عن ابن كلاب، وقد اتخذت الأشاعرة البراهين والدلائل العقلية والكلامية وسيلة في محاججة خصومها من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم، لإثبات حقائق الدين والعقيدة الإسلامية على طريقة ابن كلاب.

ولفظ الأشاعرة يطلق على من سلك مسلك الإمام أبي الحسن الأشعري في الاعتقاد، وقد تتلمذ الأشعري على يد أبو علي الجبائي وقد ظل على مذهب الاعتزال لا يفارقه أربعين سنة، وكان ينوب عن أستاذه في المناظرة، وقد تحول الأشعري عن مذهب المعتزلة، ويرجع البعض أن سبب تحوله عن مذهب الاعتزال إلى مناقشات دارت بينه وبين أستاذه حول قول المعتزلة بالصلاح والأصلح، وأيضا أسماء الله تعالى وإطلاق أسماء على الله تعالى لم ترد في الشرع، ويرى آخرون أنه اعتكف في بيته خمسة عشر يوما ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر وأعلن وجوعه عن موقف الاعتزال وانخلع منه كما ينخلع من الثوب، ودفع الكتب التي الفها على مذهب أهل السنة إلى الناس[31]

التأسيس وأبرز الشخصيات:

أبو الحسن الأشعري: هو أبو الحسن علي بن إسماعيل، من ذرية أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، ولد بالبصرة سنة 270هـ ومرت حياته الفكرية بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: عاش فيها في كنف أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة في عصره وتلقى علومه حتى صار نائبه وموضع ثقته. ولم يزل أبو الحسن يتزعم المعتزلة أربعين سنة.

.**المرحلة الثانية:** ثار فيه على مذهب الاعتزال الذي كان ينافح عنه، بعد أن اعتكف في بيته خمسة عشر يوماً، يفكر ويدرس ويستخير الله تعالى حتى اطمأنت نفسه، وأعلن البراءة من الاعتزال وخط لنفسه منهجاً جديداً يلجأ فيه إلى تأويل النصوص بما ظن أنه يتفق مع أحكام العقل (*) وفيها اتبع طريقة عبد الله بن سعيد بن كلاب في إثبات الصفات

[31] عبد الفتاح المغربي، **الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة**، اص269؛ انظر: ناصر عبد الكريم العقل، الفرق الكلامية، الرياض: دار الوطن للنشر، ط1، 2001م، ص 47.

السبع عن طريق العقل: الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، أما الصفات الخبرية كالوجه واليدين والقدم والساق فتأولها على ما ظن أنها تتفق مع أحكام العقل وهذه هي المرحلة التي ما زال الأشاعرة عليها.

المرحلة الثالثة: إثبات الصفات جميعها لله تعالى من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل ولا تحريف ولا تبديل ولا تمثيل، وفي هذه المرحلة كتب كتاب **الإبانة عن أصول الديانة** الذي عبّر فيه عن تفضيله لعقيدة السلف ومنهجهم، الذي كان حامل لوائه الإمام أحمد بن حنبل[32].

ثالثًا:الماتردية

هي فرقة كلامية ، تُنسب إلى أبي منصور الماتريدي، قامت على استخدام البراهين والدلائل العقلية والكلامية في محاججة خصومها، من المعتزلة والجهمية وغيرهم، لإثبات حقائق الدين والعقيدة الإسلامية[33].

تنتسب الماتريدية إلى أبي منصور الماتريدي وتسمت باسمه، وهو المؤسس للاتجاه الكلامي في المذهب الحنفي، وتلقى على يديه الكثير من التلاميذ والأتباع، وامتد آثار هذه المدرسة في أنحاء عديدة من البلام الإسلامية، وتأثر بأفكارها بعض المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وغيرهم، وامتد أثرها في العصر الحديث، [34]

رابعًا: الجهمية

هم أصحاب جهم بن صفوان، قالوا: لا قدرة للعبد أصلًا، لا مؤثرة، ولا كاسبة، بل هو بمنزلة الجمادات، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى[35].

ظهرت بدعت جهم بن صفوان بترمذ، وقتله سلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية. وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليهم بأشياء :منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلفه، لأن ذلك يقضي تشبيها، فنفي كونه حيا عالما، وأثبت كونه: قادرا، فاعلا، خالقا؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق[36].

---

[32] انظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1420هـ، ج1، ص83.

[33] الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب، ج1، ص 95

[34] عبد الفتاح المغربي، **الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة**، ص 328

[35] الجرجاني، **كتاب التعريفات**، ص 80.

[36]الشهرستاني، الملل والنحل الناشر: مؤسسة الحلبي، د،ط؛ ج1، ص 86

رابعًا: الخوارج.

الخوارج هم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب وهم حزب سياسي ديني، قام في وجه السلطة القائمة من أجل الدين كما فهموه، وهم لا يعدون أنفسهم خارجين عن الدين بل خارجين من أجل الدين، ومن أجل إقامة شرع الله، وهم مجاهرون بدعوتهم، متمسكين بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غير مبالين بما يؤدي إليه تطبيق هذا المبدأ، من قتل المخالفين سرا أو علنًا، ولقد تشبتوا بهذا المبدأ وتطبيقه، حتى أصبح علامة من علامتهم، ولقد أطلقت عليهم عدة أسماء وألقاب منها أنهم سموا خوارج، حرورية، شراة، مارقة، ومحكمة[37].

إن الخوارج الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه هم جماعة ممن كان معه في حرب صفين، وأشدهم خروجا عليه ومروقا من الدين: الأشعث بن قيس الكندي، ومسعر بن فدكي التميمي، وزيد بن حصين الطائي حين قالوا: للقوم يدعوننا إلى كتاب الله، وأنت تدعونا إلى السيف! حتى قال: أنا أعلم بما في كتاب الله! انفروا إلى بقية الأحزاب! انفروا إلى من يقول: كذب الله ورسوله، وأنتم تقولون: صدق الله ورسوله. قالوا: لترجعن الأشتر عن قتال المسلمين، وإلا فعلنا بك مثل ما فعلنا بعثمان، فاضطر إلى رد الأشتر بعد أن هزم الجمع، وولوا مدبرين وما بقي منهم إلا شرذمة قليلة منهم حشاشة1 قوة، فامتثل الأشتر أمره. وكان من أمر الحكمين: أن الخوارج حملوه على التحكيم أولا، وكان يريد أن يعبث عبد الله بن عباس رضي الله عنه فما رضي الخوارج بذلك؛ وقالوا هو منك، وحملوه على بعث أبي موسى الأشعري على أن يحكم بكتاب الله تعالى، فجرى الأمر على خلاف ما رضي به، فلما لم يرض بذلك خرجت الخوارج عليه وقالوا: لم حكمت الرجال؟ لا حكم إلا الله. وهم المارقة الذين اجتمعوا بالنهروان[38].

الشيعة :

هم الذين شايعوا عليا رضي الله عنه على الخصوص. وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية، إما جليا، وإما خفيا. واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل

[37] انظر: عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، اص169

[38] الشهرستاني، **الملل والنحل**، الناشر: مؤسسة الحلبي، د،ط؛ ج1، ص115

عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله. ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبائر والصغائر. والقول بالتولي والتبري قولا، وفعلا، وعقدا، إلا في حال التقية. وهم خمس فرق: كيسانية، وزيدية، وإمامية، وغلاة، وإسماعيلية. وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنة، وبعضهم إلى التشبيه.[39]

الشيعة الامامية الاثنا عشرية

الشيعة الإمامية الاثنا عشرية هم تلك الفرقة من المسلمين الذين زعموا أن عليًا هو الأحق في وراثة الخلافة دون الشيخين وعثمان رضي الله عنهم أجمعين وقد أطلق عليهم الإمامية لأنهم جعلوا من الإمامة القضية الأساسية التي تشغلهم وسُمُّوا بالاثنى عشرية لأنهم قالوا باثني عشر إمامًا دخل آخرهم السرداب بسامراء على حد زعمهم[40].

التأسيس وأبرز الشخصيات:

الاثنا عشر إمامًا الذين يتخذهم الإمامية أئمة لهم يتسلسلون على النحو التالي:

1. علي بن أبي طالب رضي الله عنه الذي يلقبونه بالمرتضى . رابع الخلفاء الراشدين، وصهر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد مات غيلةً حينما أقدم الخارجي عبد الرحمن بن ملجم على قتله في مسجد الكوفة في 17 رمضان سنة 40 هـ.
2. الحسن بن علي رضي الله عنهما، ويلقبونه بالمجتبى (3 . 50هـ).
3. الحسين بن علي رضي الله عنهما ويلقبونه بالشهيد (4 . 61هـ).
4. علي زين العابدين بن الحسين (38 . 95 هـ) ويلقبونه بالسَّجَّاد.
5. محمد الباقر بن علي زين العابدين (57 . 114هـ) ويلقبونه بالباقر.
6. جعفر الصادق بن محمد الباقر (83 . 148هـ) ويلقبونه بالصادق.
7. موسى الكاظم بن جعفر الصادق (128 . 183هـ) ويلقبونه بالكاظم.
8. علي الرضا بن موسى الكاظم (148 . 203هـ) ويلقبونه بالرضى.
9. محمد الجواد بن علي الرضا (195 . 220هـ) ويلقبونه بالتقي.

[39] انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص 146، 174

[40] انظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، ج، ص52

10. علي الهادي بن محمد الجواد (212 ـ 254هـ) ويلقبونه بالنقي.
11. الحسن العسكري بن علي عبد الهادي (232 ـ 260هـ) ويلقبونه بالزكي.
12. محمد المهدي بن الحسن العسكري (256هـ ـ ...) ويلقبونه بالحجة القائم المنتظر.

المحاضرة السادسة

تأسيس الفلسفة عربيا: الكندي.

الكِنْدي

إن أول ثمرة في انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل اليونانية إلى العالم العربي والإسلامي هو: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، الملقب بفيلسوف العرب، ولا يعرف تاريخ ميلاده ولا تاريخ وفاته على وجه التحديد، ولكن يفترض أنه ولد سنة 180هـ في البصرة، وقد حظي بالشهرة في عهد المأمون(198هـ 218هـ) حتى ان المعتصم اتخذه معلماً لابنه أحمد، وقد سافر إل بغداد لاتمام دراسته الفلسية والعلمية، ويعترف أنه غشى أوساط المترجمين من اليونانية والسيانية إلى العربية، خصوصا يحي بن البطريق وابن ناعمة الحمصي، ولما صار معلما لأحمد ابن الخليفة المعتصم بالله صار ذا مكانة مرموقة، وقد ألف الكندي عددًا هائلاً من الرسائل في مختلف علوم الأوائل، فقد ألف في: الفلسفة، علم النفس، الطب ،الهندسة، الفلك، الموسيقى، التنجيم، الجدل الديني، السياسة، والأبعاديات، وقد أورد ابن النديم في الفهرست 241 عنوانا، مصنفة كما يلي[41]:

1. في الفلسفة 22 عنوانًا
2. في المنطق 20 عنوانًا
3. في الكرات 8 عنوانات
4. في الموسيقى 7
5. في علوم النجوم 19
6. في الهندسة 23
7. في الفلك26
8. في الطب 22
9. في أحكام النجوم 10

[41] انظر: عبد لرحمن بدوي، **الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1987م، ص 155ومابعدها.

10. في الجدل 17
11. في علم النفس 5
12. في السياسة 12
13. الأحداثيات (العلل) 14
14. الأبعديات (الأبعاد) 8
15. الأنواعيات (أنواع الأشياء...الخ) ومتنوعات متفرقة 33

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الكتب ليست موجودة كلها في عصرنا، وسنكتفي بذكر بعض العناوين في ميدان الفلسفة:

الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد/الفلسفة الداخلة والمسائل الطبيعية والنعتاصة وما فوق الطبيعيات/ رسالة في أنّه لا تنال الفلسفة إلى بعلم الرياضيات/كتاب الحث على تعلم الفلسفة/ترتيب كتب ارسطاليس/ كتاب في قصد ارسطاليس في المقولات اياها قصداً والموضوعة لها/مائية العلم وأقسامه/أقسام العلم الإنسي/ المسالة الكبري في المقياس العلمي/كتاب في أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها/ عبارت الجوامع الفكري/ مسائل سئُل عنها في منقعة الرياضيات/ رسالة الترفق في الصناعات/ رسالة في رسم رقاع إلى الخلفاء والوزراء/ رسالة في قسمة القانون/ رسالة في مائية العقل والإبانة عنه. وأشهر كتاباته المعروفة في عصرنا ***رسائل الكندي***.

- **صلته بعلوم أخرى**

قيل إنه كان يملك جانبًا من علوم الإغريق والفرس، ويعرف حكمة الهنود، وكان كذلك ملمًّا بإحدى اللغتين الأجنبيتين الذائعتين لذاك العهد، وهما اليونانية والسريانية، لأجل هذا نَدَبَهُ المأمون فيمن ندب من الحكماء إلى ترجمة مؤلفات أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان.

وقد احتذى في تآليفهِ حذو أرسطو، وفسر من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب وبسط العويص، وهذا لعلو كعبه في الترجمة؛ فقد ذكر شاذان في المذكرات عن أبي معشر، المشهور عند المصريين بكتاب في التنجيم " إن حذاق التراجمة في الإسلام أربعة، بينهم يعقوب بن إسحق الكندي "[42]

نظرة على مؤلفات الكندي

من مقولات الكندي: «**يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء، حتى يكون فيلسوفا؛ فإن نقصت لم يتم: ذهن بارع، وعشق لازم وصبر جميل، وروع خال، وفاع مفهم، ومدة طويلة**»

[42] انظر: محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، ص22

المحاضرة السابعة:

الفلسفة الطبيعية، والنفس عند الكندي.

مدخل

ذكر الكندي أن علوم الفلسفة ثلاثة؛ فأولها: العلم الرياضي في التعليم وهو أوسطها في الطبع: ومن كلامه والثاني: علم الطبيعيات، وهو أسفلها في الطبع. والثالث: علم الربوبية، وهو أعلاها في الطبع، وإنما كانت العلوم ثلاثة لأنَّ المعلومات ثلاثة: إمَّا علم ما يقع عليه الحس، وهو ذوات الهيولى، وإما علم ما ليس بذي هيولى؛ إما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة، وإما أن يكون قد يتصل بها فأمَّا ذات الهيولى فهي المحسوسات، وعلمها هو العلم الطبيعي، وإمَّا أن يتصل بالهيولى وإن له انفرادًا بذاته، كعلم الرِّياضيات التي هي العدد والهندسة والتنجيم والتأليف، وإمَّا لا يتصل بالهيولى البتة، وهو علم الربوبية[43].

وفي محاضرتنا سنتطرق للحديث عن الفلسفة الطبيعية، والنفس عند الكندي.

أولاً: الفلسفة الطبيعية

نبدأ بما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى.

عمل الكندي الأهم عن الفلسفة الأولى مُسخّر للفلسفة الأولى" أو ما بعد الطبيعيات، علم يتعرف به الكندي مباشرة مع دراسة الله. وبما أن كل الفلسفة هي تحقيق عن الحق، فالفلسفة هي علم عن الله الذي هو" الحق الأول الذي هو علة كل حق."[44]

[43] انظر: مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص 77

[44] الكندي، Admson, peterترجمة: فاطمة الشملان موسوعة ستانفورد للفلسفة، ص9

يقول الكندي " إن الفلسفة الأولى هي أنبل أجزاء الفلسفة، ذلك أنها علم الحق الأول، الذي هو علة كل حق، ولهذا فالفيلسوف الكامل هو من يتعمق في هذا العلم النبيل الشريف، ذلك أن هذا العلم هو العلم بالعلة، والعلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول، لأننا لا نكتسب علمًا كاملاً بالشيء إلا إذا عرفنا علته معرفة كاملة، وعلم العلة الأول يسمى الفلسفة الأولى لأن باقي الفلسفة مندرج في هذا العلم، إذ هو العلم الأول سواء من حيث المرتبة، ومن حيث اليقين، ومن حيث الزمان[45].

بعد بيان الكندي ضرورة الاشتغال بالفلسفة الأولى بدا يتناول مسائلها. فتكلم عن:

- **موضوع الفلسفة الأولى ومنهجها**
- **اللامتناهي**
- **الواحد**
- **الله هو العلة الفاعلة للخلق**

وسنورد هذه المسائل باختصار:

1) **موضوع الفلسفة الأولى ومنهجها:** لبيان موضوع الفلسفة الأولى يميز الكندي بين نوعين من الوجود: المحسوس والمعقول والاشياء إما كلية وإما جزئية، فالكلية هي الأجناس بالنسبة إلى الأنواع، وهي الأنواع بالنسبة إلى الأفراد، والأفراد تقع تحت الحواس، أما الأجناس والأنواع فلا تقع تحت الحس، وليس لها وجود محسوس، بل تقع تحت العقل. ولما كانت الموجودات محسوسة ومعقولة، كان البحث عن الحق سهلا من جهة وعسيرًا من جهة، ونتيجة هذا أن نقرر أن الموجودات المحسوسة علمًا يخصها هو العلم الطبيعي، وللموجودات المعقولة علماً يخصها هو الفلسفة الأولى.
2) **اللامتناهي:** تناول الكندي علم ما بعد الطبيعة ومنها اللامتناهي فقد ساق برهانه المنطقي لبيان أن الجسم لا يمكن أن يكون لا متناهيًا بالفعل، وإن كان كذلك بالقوة أي بالإمكان. ومن أجل هذا البرهان يسوق المقدمات التالية:

كل الأجسام التي ليس واحد منها أكبر من غيره، متساوية

[45] انظر: عبد الرحمن بدوي، **الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية**، ص 164 وما بعدها

الأجسام التي تكون المسافات بين نهاياتها متساوية هي متساوية بالفعل وبالقوة معًا.

المتناهي لا يكون غير متناه

3) **الواحد**: الله واحد، لكن ينبغي أن نحدد بأي معنى نصفه بهذه الصف، ونن أجل ذلك يدخل الكندي في مناقشة طويلة حول معنى الواحد في كتابه في الفلسفة الأولى، فيقرر أولاً أن الواحد يقال إما بالعرض أو بالجوهر أو الماهية. ويقال الواحد بالجوهر أو الماهية عن الأشياء ذات الماهية الواحدة، وحينها يقال بحسب أربعة أحوال:

أ) بحسب الاتصال، وهذا يدخل في باب العنصر

ب) أو بحسب الصورة، وهذا من باب النوع

ت) أو بحسب الاسم، وهذا من باب العنصر والصورة معًا

ث) أو بحسب الجنس، وهذا من باب العنصر

4) **الله هو العلة الفاعلة للخلق**: الكندي مسلم، وقد وصف الله بأنه خالق الكون والعلة الفاعلية لإيجاد العالم، ولبيان ذلك ميّز بين عدة معان للفعل ويبرز منها معنيين:

أ) الأول هو أن الفعل الحق والأول هو فعل الخلق من العدم. وهذا يختص بالله وحده الذي هو العلة العليا وفعله هذا يسمى الخلق

ب) الثاني أثر الفاعل فيما انفعل. والفاعل بالمعنى الأول يفعل دون أن ينفعل، ولهذا فإن الفاعل الحق هو الذي يحدث محدثاته دون أن ينفعل.

يمضي الكندي في شرح بأنه في حين الله هو الفاعل "الحق"، ماأنه علة الوجود ويفعل دون أن ينفعل، فإن كل الفاعلين هم فاعلون "بالمجاز"، لأنهم يفعلون وينفعلون. إن قوة مصطلح "بالمجاز" هنا هو نفسه ذلك في الفلسفة الأولى: فبمثل أن الأشياء متكثرة وواحدة وبالتالي ليست "حقا" واحدة، كذلك هي فاعلة ومنفعلة وبالتالي ليست "حقا" فاعلة[46].

[46] الكندي، Admson, peterترجمة: فاطمة الشملان موسوعة ستانفورد للفلسفة، ص13

ثانيًا: النفس عند الكندي

نملك عملان للكندي مسخران لأنطولوجيا النفس البشرية وهما أنه توجد جواهر لا أجسام والقول في النفس. يعتمد الاثنان على مصادر يونانية مختلفة جدا، وعروض خطابية متباينة جدا.

يرى الكندي أن النفس بسيطة، شريفة تامة جوهرها من الجوهر الإلهي، كما يأتي الضوء من الشمس، مستقلة عن الجسم، والنفس متميزة من البدن، وهي جوهر روحي، إلهي، لأن طبيعتها تنافي كل ما يطرأ على البدن، مثل: الشهوات والغضب. فالنفس أشرف وأعلى ما في الإنسان[47].

وهذه النفس وحتى وهي ي البدن . تتجاوز في المعرفة حدود البدن الضيقة، كما تتجاوز حدود العالم المحسوس، فتعلم الحقائق والأسرار، وذلك إذا تجرد صاحبها من الماديات وتفرغ للنظر والبحث حتى إذا فارقت البدن انكشفت لها جميع الحقائق وصارت في عالم الحق أو عالم العقل أو عالم الديمومة كما يعبر الكدي، وصار صاحبها قريب الشبه بالله في صفاته واكتسبت هي قدرة من قدرة الله؛ لكن في مرتبة دون مرتبته[48].

والنفس عند نوم الحواس ترى العجائب وتتصل بالأرواح التي عبرت إلى عالم الحق، وتلتذ بما يضرها جميعا من نور الله ورحمته لذة إلهية روحانية ملكوتية سامية تفوق كل لذات الحس الدنيا.

كما أن الإنسان في هذا العالم عابر سبيل إلى العالم الشريف الأعلى فإذا فارقت النفس البدن انتقلت إلى عالم الربوبية مسكن الأنفس العقلية خلف السماوات حيث النور الإلهي[49].

وينتهز الكندي هذه المناسبة ليحث الناس على التطهير من الشهوات الدنية، يقول: ولا صلة إلى بلوغ النفس إلى هذا المقام والمرتبة الشريفة في هذا العالم وفي ذلك العالم إلاّ بالتطهير من الأدناس"[50]

---

[47] محمد عبد الهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، مصر: دار الفكر العربي، 1950م، ص 271 انظر: عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص 183

[48] محمد عبد الهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص 271

[49] محمد عبد الهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص 272

[50] عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص 185

محل النفس بعد الموت

وحين تفارق النفس البدن تعرف كل افي العالم، ولن يخفى عليها شيء، وقد استدل الكندي على هذا ما ذكره أفلاطون من أمر كثير من الحكماء الأقدمين الذين تخلصوا من عوارض الدنيا وكرسوا نفوسهم للبحث في الحقائق. فإن كان الأمر هكذا والنفس لا تزال مرتبطة بالبدن، فكم بالأحرى تستطيع إذا غادرت البدن وعاشت في عالم الحق حيث نور الله.

يقول الكندي وأفلاطون يشبه القوة الشهوانية في الإنسان بالخنزير، والقوة الغضبية بالكلب ، والقوة الناطقة (العاقلة) بالملك، ومن استولت عليه قوة النفس النطقية، ويتجرد للتفكير والبحث عن حقائق الأشياء واكتناه الاسرار هو رجل فاضل قريب من التشبه بالله، ذلك أن صفات الله هي الحكمة والقدرة والعدل والخير والجمال والحق وبهذا يشارك في صفات الله.

المحاضرة الثامنة: فلسفة الفارابي: النفس، الإلهيات.

الفارابي

جاء بعد الكندي أبو نصر الفارابي الملقب ب "المعلم الثاني" المتوفى سنة 335 هـ/ 950م، فعرض لتحديد معنى الفلسفة، وعرض للإحاطة بأقسامها، وذكر الغاية منها والفرق بين الدين والفلسفة في بيان أفصح وأبسط؛ لكنه فرَّق هذه الأبحاث في مواضع من كتبه لمناسبات، لم يعمد إلى جمعها في نسق، ولم تخلُ أقواله على بسطها من اضطراب وغموض في بعض الأحايين[51].

وأبو نصر الفارابي تركي العنصر والبيئة، كان أبوه قائدًا تركي فيما يروي بعض المؤرخين

مؤلفاته:

ألف الفارابي عددًا ضخمًا من الرسائل والكتب والشروح، ومنها:

-آراء أهل المدينة الفاضلة.

- إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها.

-المدخل إلى علم المنطق.

- تحصيل السعادة.

- الموجود الّذي ليس لوجوده سبب
- كتاب «صناعة علم الموسيقى
- فيما ينبغي الاطلاع عليه قبل قراءة أرسطو
- رسالة في المنطق، القول في شرائط اليقين
- رسالة في ماهية الروح

الفارابي والإلهيات:

كل موجود في نظر الفارابي إما ضروري وإما ممكن، وليس هناك ثالث لهذين الاثنين. وحيث إن كل ممكن يستدعي فرض سبب لوجوده، وإن سلسلة الأسباب لا يمكن أن تكون بغير نهاية، فلا بد من الاعتقاد بوجود كائن

[51] انظر: مصطف عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ لفلسفة الإسلامية، مؤسسة الهنداوي، 2021م، ص54

موجود بطبيعته بغير سبب، ومالك لأعلى درجات الكمال، وممتلئ بالحقيقة الأزلية، ومكتفٍ بذاته بلا تغيير ولا تبديل، وهو بصفته عقلًا مطلقًا وخيرًا خالصًا وفكرًا تامًا يحب الخير والجمال، ولا يمكن إقامة الدليل على وجود هذا الكائن لأنه هو التصديق والبرهان، ولأنه العلة الأولى لكل الأشياء، وفيه تجتمع الحقيقة والصدق ويلتقيان، ولأنه أكمل الكائنات واحد فرد لا يتعدد وهذا الوجود الأول ومن هذا الكائن الأول ينبعث مثاله أو صورته ،« لله» المتفرد، الحقيقي الوجود هو أو الروح المخلوق الأول الذي يحرك الجرم السماوي الخارجي. وبعد هذا « الكل الثاني« الروح تنبعث عن بعضها البعض الأرواح الثمانية الجرمية التي كلها وحيدة في تعدد أنواعها وكاملة وهذه هي خالقة الأجرام السماوية. وهذه التسعة أجرام السماوية تسمى الأفلاك العلوية وتكوّن الدرجة الثانية للوجود. وفي الدرجة الثالثة يوجد العقل الفعال في الإنسانية المسمى بالروح القدس، وهو الذي يصل السماء بالأرض. وفي الدرجة الرابعة توجد النفس الإنسانية. وهذان الاثنان العقل والنفس لا يبقيان بنفسيهما في وحدتهما الأصلية الدقيقة، ولكنهما يتعددان تعدد بني آدم ثم يكون من ذلك الشكل والمادة، وهما الدرجتان الخامسة والسادسة وبهما يقفل باب الدرجة الروحية. ومن هذه الدرجات الست، الثلاث الأولى منها أرواح بذاتها، ولكن الثلاث التالية النفس والشكل والمادة وإن كانت غير جرمية إلَّا أن لها صلة بالجسم الإنساني[52].

النفس عند الفارابي:

يميز الفارابي بين ثلاثة أنواع من النفوس هي: أنفس الأجسام السماوية، وأنفس الحيوان الناطق وأنفس الحيوان غير الناطق.

أما نفس الحيوان الناطق فتشتمل على أربع قوى: القوى الناطقة، القوة النزوعية، القوة المتخيلة، القوة الحسّاسة. فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يروّي فيما ينبغي أن يفعا أو لا يفعل ويدرك بها مع هذه: النافع ولضار، والملذ والمؤذي.

والناطقة منها نظرية، ومنها عملية، والعملية منها مهنية، ومنها مروّية. فالنظرية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعلمه الإنسان بإرادته. والمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهمن. والمروّية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل. والنزوعية هي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشيء، أو يهرب منه،

[52] محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص 46

و يشتاقه أو يكرهه، و يؤثره أو يتجنبه. وبها يكون البغضة والمحبة، والصداقة والعداوة، والخوف والأمن، والغضب والرضا، والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس.

أما الحيوان غير الناطق فبعضه يوجد له القوى الثلاث الباقية، دون الناطقة. والقوة المتخيلة فيه تقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق. وبعضه يوجد له القوة الحساسة والقوة النزوعية فقط.

ونجد في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة تقسيما خماسيا لقوى النفس.

1) القوة الغاذية وهي التي بها يتغذى الإنسان
2) القوة الحاسّة
3) القوة المتخيلة
4) القوة الناطقة
5) القوة النزوعية

وقد أحسن الفارابي حين سماها بالقوى لا بالنفوس[53].

تقسيم قوى النفس عند الفارابي

قوى النفس في نظر الفارابي متدرجة؛ فالقوة السفلى هي مادة للقوة العليا، والعليا شكل للسفلى، وأرقى هذه القوى جميعًا الفكر، وهو غير مادي وهو شكل لكل الأشكال السابقة.

وحياة النفس ترتفع من الإحساس بالأشياء إلى الفكر بقوة التصور والتمثيل، وفي كل القوى يوجد المجهود أو الإرادة، ولكل نظرية وجه يناقضها في العمل ولا يمكن فصل الميل والنفور عن الإدراكات التي تعطيها الحواس والنفس تقبل أو ترفض بحسب ما يمثل لها بواسطة الحواس.

ثم إن الفكر يحكم على الخير والشر ويعطي للإرادة الأسباب التي تعول عليها ويكوِّن الفنون والعلوم. وكل إدراك أو تمثيل أو فكر لا بد له من مجهود ليصل إلى النتيجة الضرورية كما تنبعث الحرارة من النار. والنفس تكمل وجود الجسم، والذي يكمل النفس هو العقل، والعقل هو الإنسان.

العقل موجود في روح الطفل ويصير عقلًا فعالًا أثناء إدراكه الأشكال الجرمية بالخبرة بطريق الحواس وقوة التمثيل والتصوير.

[53] عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص 230 وما بعدها

فتحقيق التجارب والخبرة ليس من فعل الإنسان ولكنه نتيجة عمل الروح الذي فوق الإنسان. فعلم الإنسان ناشئ من فوق وليس علمًا متحصلًا عليه بمجهود عقلي؛ أي إنه معطى من لله وليس كسبيًا بفعل بني آدم.[54].

[54] محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص53

المحاضرة التاسعة:

فلسفة الفارابي: الأخلاق والسياسة

أولاً: الفارابي والأخلاق

الأخلاق تبحث في أساس السلوك، ويتفق الفارابي بعض الأحيان مع أفلاطون وبعض الأحيان مع أرسطو، وقد يسبقها في بعض الأحيان. وهو يخالف علماء الدين القائلين بأن الأخلاق الدينية تنبعث عن العلوم الدينية، ويقول بقوة في عدة مواضع من مؤلفاته إن العقل وحده يفصل بين الخير والشر، ويميز بينهما، فلماذا لا يحدد لنا هذا العقل، الذي أعطي لنا من العلي، السلوك الذي يجب علينا اتباعه، لا سيما وأن العلم (المعرفة) هو أعظم الفضائل! ويقول بصراحة إنه لو وُجد رجلان: أحدهما واقف على مبادئ وتآليف أرسطو ولكنه لا يسلك سلوكًا منطبقًا على ما جاء في هذه المؤلفات، والآخر يسلك سلوكًا منطبقًا على مبادئ هذا الفيلسوف ولكنه جاهل بمؤلفاته، فإن الفارابي يفضل الأول على الثاني؛ لأن المعرفة أفضل من الفعل الفاضل، وإلا ما استطاعت المعرفة أن تميز بين الفعل الفاضل وغيره.

إن النفس بطبيعتها تشتهي ولها إرادة على قدر إدراكها وتصورها، وهي في ذلك كالحيوانات النازلة، ولكن الإنسان وحده له حرية الخيار.

ثانيًا: الفارابي والسياسة

كان الفارابي أشد الفلاسفة المسلمين عناية بالسياسة، رغم أنه لم يشارك فيها علميًا أدنى مشاركة، ويسمي الفارابي السياسة بالعلم المدني، وهي الترجمة الحرفية للكلمة اليونانية المأخوذة من كلمة أي ساكن المدينة، مدني، وقد عرّف علم السياسة بأنه العلم الذي يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه، والوجه في حفظها عليه[55].

[55] عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص 238.

المثل الأعلى للحكومة في نظر الفارابي هو الذي يكون الحاكم فيه فيلسوفًا. وإن الناس اجتمعوا بضرورة الاجتماع ويضعون أنفسهم تحت إرادة فرد يمثل الحكومة.

وأفضل الحكومات ما كانت متصلة بهيئة دينية؛ أي أن تكون الحكومة مسيطرة على أمور الأمة الدينية والدنيوية. (راجع آراء المدينة الفاضلة). وكانت فلسفة الفارابي روحانية محضة، فعاش ملكًا في عالم العقل، متسولًا في عالم الحياة المادية. وكانت فلسفته لا تعطي شيئًا مما تتطلبه الحواس[56].

[56] محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص54

المحاضرة العاشرة:

فلسفة ابن سينا: المنطق والفلسفة الطبيعية.

ابن سينا:

هو أبو علي الحسين بن عبد لله بن سيناء، الملقب بالشيخ الرئيس، أشهر أطباء العرب، ومن أعظم فلاسفتهم، فارسي الأصل، نشأ في ولاية ما وراء الأنهر.

وقد دون أكثر من مائة كتاب تتباين في الإتقان ولكنها تشهد بفضله وبإلمامه بسائر علوم عصره، وإكبابه على العمل في أحرج الأحوال. ومعظم مؤلفاته لا تزال محفوظة إلى يومنا هذا، وكثير من كتبه الكبرى كالقانون والشفاء ترجمت إلى اللاتينية وطبعت عدة مرات، ويعتبر كتاب الشفاء وهو من موسوعات العلوم ودوائر المعارف في ثمانية عشر مجلدًا، محفوظة منها نسخة كاملة بمدرسة أكسفورد الجامعة. والنجدة موجز الشفاء، وضعه الرئيس رغبة في إرضاء بعض أصفيائه، وقد طبع الأصل العربي بعد القانون في روما عام 1593م ، وهو في ثلاثة أقسام: المنطق والطبيعيات وما وراء الطبيعة[57].

مؤلفاته:

ألف ابن سينا عدة كتب نذكر منها:

- الشفاء وقسمه إلى أربعة أقسام: المنطق، الرياضيات، الطبيعيات، الإلهيات
- النجاة وهو مختصر لكتبه الشفاء
- الإشارات والتنبيهات
- كتاب الانصاف
- منطق المشرقيين
- عيون الحكمة
- رسالة في أقسام العلوم العقلية

[57] محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص 71، 73

- رسالة حي بن يقظان

أولاً: ابن سينا والمنطق.

يَعتبر ابنُ سينا المنطق بأنه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدِّق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله .ونسبة المنطق إلى المعاني والصور العقلية نسبة النحو إلى الكلام والعروض إلى الشعر، فهو من هذا القبيل كالميزان يُرجع إليه عند اشتباه الصواب بالخطأ والحق بالباطل[58].

إن المنطق هو الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور » : قال ابن سينا والمواد يكون الحد الصحيح الذي يُسمى بالحقيقة حدِّا، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهانًا، وتعرف أنه عن أي الصور والمواد يكون الحد الإقناعي الذي يُسمى رسمًا، وعن أي الصور والمواد يكون القياس الإقناعي الذي يُسمى ما قَوي منه وأوقع تصديقًا شبيهًا باليقين جدليّا، وما ضعف منه وأوقع ظنّا غالبًا خطابيّا ... إلخ

وكما أن الذي يجهل قواعد النحو والعَروض لا يمكن أن يكون كاتبًا، هكذا من يجهل علم المنطق لا يستطيع أن يكون مفكِّرًا بصيرًا. إلا أن الشيخ الرئيس يبعد أكثر من ذلك في تدليله، فيقول:" لكنَّ الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلُّم النحو والعَروض، وليس شيء من الفطرة الإنسانية بمستغنٍ في استعمال الرويَّة عن التقدم بأعداد هذه الآلة إلا أن يكون إنسانًا مُؤيَّدًا من عند لله تعالى" ومما قلناه تظهر فائدة المنطق[59].

تناول ابن سينا علم المنطق في معظم كتبه الأساسية:

في الشفاء على أوسع نطاق، وفي الإشارات والتنبيهات وفي منطق الشرقيين وفي كتاب النجاة وعيون الحكمة، ولكن السؤال هو: هل أتى ابن سينا بشيء جديد إضافة إلى ما ورد عند أرسطو وشرّاحه البونانيين أو العرب كإبراهيم المرّوزي ومتى بن يونس والفارابي؟

[58] بولس مسعد، ابن سينا الفيلسوف بعد تسعمئة سنة على وفاته، موؤسسة هنداوي، 2020م، ص27

[59] بولس مسعد، ابن سينا الفيلسوف بعد تسعمئة سنة على وفاته، ص 28، 29

فمثلاً منطق "الشفا" لم يوجد فيه جديدًا على ما قاله أرسطوو وشراحه، فأحيانًا يقتبس النص بحروفه، واحيانًا بدمجه في داخل كلامه[60].

قال أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا: "العلم إما تصور، وإما تصديق. أما التصور فهو العلم الأول، وهو أن تدرك أمرا ساذجا من غير أن تحكم عليه بنفي أو إثبات، مثل تصورنا ماهية الإنسان. وأما التصديق فهو أن تدرك أمرا وأمكنك أن تحكم عليه بنفي أو إثبات، مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ. وكل واحد من القسمين منه ما هو أولى. ومنه ما هو مكتسب. فالتصور المكتسب إنما يستحصل بالحد وما يجري مجراه، والتصديق المكتسب إنما يستحصل بالقياس وما يجري مجراه، فالحد والقياس آلتان بهما تحصل المعلومات التي لم تكن حاصلة فتصير معلومة بالروية. وكل واحد منهما منه ما هو حقيقي، ومنه ما هو دون الحقيقي، ولكنه نافع منفعة بحسبه، ومنه ما هو باطل مشتبه بالحقيقي. والفطرة الإنسانية غير كافية في التمييز بين هذه الأصناف إلا أن تكون مؤيدة من عند الله عز وجل، فلا بد إذن للناظر من آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره، وذلك هو الغرض من المنطق"[61].

ومما تجدر الإشارة إليه أن لم يكن ابن سينا بعيدًا عن غمرات الحياة، يعيش في برج عاجي، ولكنه مارس السياسة، وتولَّى الوزارة، وتنقَّل من مدينة إلى أخرى في خدمة الأمراء في الرَّي، ثم في همدان حيث أصبح وزيرًا لشمس الدولة، وفي أصبهان عند علاء الدولة. وكان يُصرِّف أمور الدولة نهارًا، ثم يختلف ليلًا إلى التأليف وإملاء كتبه على تلاميذه. وقد انعكست هذه الحياة من كتاب « الإلهيات » العملية على آرائه السياسية وفلسفة الحكم، ممَّا نراه مسطَّرًا في آخر الشفاء[62]

---

[60] عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص 23

[61] الشهرستاني، **الملل والنحل، ج3، ص4**

[62] أحمد فؤاد الأهواني ، الفلسفة الإسلامية، ص 53.

الفلسفة الطبيعية

تتمحور الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا حول دراسة الموجودات الطبيعية من حيث كونها أجسامًا قابلة للحركة والسكون، مع التأكيد على العلل الأربع (المادية والصورية والفعلية والغائية) وتقديم تفسير للكون، حيث قسّم العالم إلى ما تحت فلك القمر وفوقه، وبرهن على وجود النفس وقسمها إلى أنواع مختلفة، بالإضافة إلى تناوله موضوعات ذات الصبغة الفلسفية وهي: الزمان والمكان والفراغ .

سنتطرق لبيان الزمان والمكان

أولاً: الزمان

يقول ابن سينا عن الزمان: وأما الزمان فهو شيء غير مقداره، وغير مكانه. وهو أمر به يكون "القبل" الذي لا يكون معه "البعد". فهذه القبلية له لذاته، ولغيره، وكذلك البعدية. وهذه القبليات و البعديات متصلة إلى غير نهاية. والذي لذاته هو قبل شيء هو بعينه يصير بعد شيء، وليس أنه "قبل" هو أنه حركة، بل معنى آخر. وكذلك ليس هو سكون، ولا شيء من الأحوال التي تعرض، فإنها في أنفسها لها معان غير المعاني التي هو بها "قبل" وبها "بعد". وكذلك "مع" فإن ل"مع" مفهوماً غير مفهوم كون الشيء حركة[63].

ثانيًا: المكان

يطلق المكان بمعنيين:

1) إذ يقال: "مكان" لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به.
2) ويقال: "مكان" لشيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه.

والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيون هو الأول. وهو حاو للمتمكن، مفارق له عند الحركة، ومساو له، لأنهم يقولون: لا يتأتى أن يوجد جسمان في مكان واحد. فإذا كان كذلك، فينبغي أن يكون خارجاً عن ذات المتمكن، لأن كل شيء يكون في ذات المتحرك فلا يفارقه المتحرك عند الحركة. وقد قيل ان كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة. فإذن ليس المكان شيئاً في المتمكن. وكل هيولي وكل صورة فهي في المتمكن. فليس إذن المكان بهيولي ولا صورة.

[63] عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص46

ولا الأبعاد التي يدّعى أنها مجرّدة عن المكان بمكان الجسم المتمكن: لا مع امتناع خلوها كما يراه بعضهم، ولا مع جواز خلوّها كما يظن مثبتو الخلاء."

فالمكان ليس هيولي الشيء، ولا صورته. وليس هو الخلاء، إذ لا يوجد خلاء.

إن المكان شيء فيه الجسم. فإما أن يكون ذلك على سبيل التداخل، وإما أن يكون على سبيل الإحاطة. ويبرهن ابن سينا برهنة طويلة على امتناع التدخل. كذلك ليس المكان هو الأبعاد التي بين غايات الجسم المحيط، "فهذا قول كاذب جداً" على حد تعبير ابن سينا، إذ ليس بين الغايات شيء غير أبعاد المتمكن. إذن فذلك هو على سبيل الإحاطة.

"وقد قيل ان المكان مساو. فإما أن يكون مساوياً لجسم المتمكن، وقد قيل انه محال، وإما أن يكون مساوياً لسطحه، وهو الصواب. ومساوي السطح سطح. فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكن، وهو نهاية الحاوي المماسّة لنهاية المحوي. وهذا هو المكان الحقيقي. وأما المكان غير الحقيقي فهو الجسم المحيط." ويبحث ابن سينا في الخلاء لإبطاله، إذ لو كان الخلاء موجوداً، لكان فيه أبعاد وفي كل جهة، وكان يحتمل الفصل في الجهات كالجسم. ولو كان خلاء موجوداً لما كان يختص فيه الجسم المحيط إلا بجهة تعين، فيجب أن يكون لهذا المحيط جهة. ولو كان خلاء لكان له خير من الخلاء مخصوص ووراءه أحياز أخرى خارجة عن حيّزه لا يتحدد بها حيّزه، ولا تتحدد هي لحيّزه [64].

قال أبو علي بن سينا: "إن للعلم الطبيعي موضوعا ينظر فيه وفي لواحقه كسائر العلوم، وموضوعه: الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات، وأما مبادئ هذا العلم كمثل تركب الأجسام عن المادة والصورة، والقول في حقيقتهما، ونسبة كل واحد منهما إلى الثاني، فقد ذكرناها في العلم الإلهي. والذي يختص من ذلك التركب بالعلم الطبيعي هو أن تعلم أن الأجسام الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام إما متشابهة الصور كالسرير، وإما مختلفتها كبدن الإنسان، ومنها أجسام مفردة. والأجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية، وهي تلك الأجسام المفردة التي منها تركبت، وأما الأجسام المفردة فليس لها في الحال جزء بالفعل

[64] عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص46

وفي قوتها أن تتجزأ أجزاء غير متناهية كل منها أصغر من الآخر. والتجزؤ إما بتفريق الاتصال، وإما باختصاص العرض ببعض منه، وإما بالتوهم، وإذا لم يكن أحد هذه الثلاثة فالجسم المفرد لا جزء له بالفعل. قال: ومن أثبت الجسم مركبا من أجزاء لا تتجزأ بالفعل؛ فبطلانه بأن كل جزء مس جزءا فقد شغله بالمس، وكل ما شغل شيئا بالمس فإما أن يدع فراغا عن شغله لجهة أو لا يدع، فإن ترك فراغا فقد تجزأ الممسوس، وإن لم يترك فراغا فلا يتأتى أن يماسه آخر غير المماس الأول وقد ماسه آخر هذا خلف. وكذلك في كل جزء موضوع على جزأين متصل وغيره. من تركيب المربعات منها، لمساواة الأقطار والأضلاع، ومن جهة مساميات الظل والشمس، دلائل على أن الجزء الذي لا يتجزأ ألبته محال وجوده"[65]

مواضيع الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا

الموجودات الطبيعية: يدرسها ابن سينا بكونها أجسامًا تتصف بالحركة والسكون، ويضع لها العلل الأربع المادية والصورية والفاعلية والغائية.

العلل الأربع: أكد ابن سينا على أهمية العلة الغائية، واعتبر أن الغائية في كل شيء، وهو ما يظهر في نقده للقائلين بالحظ والاتفاق.

الزمان والمكان: بحث ابن سينا في مفهوم المكان الطبيعي، وأدى ذلك إلى رأيه القائل بأن العالم واحد.

النفس: يرى ابن سينا أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي، وقسمها إلى:

النفس النباتية: مسؤولة عن النمو والتغذية.

النفس الحيوانية: مسؤولة عن الإدراك الحسي والحركة بالإرادة.

النفس الإنسانية: مسؤولة عن إدراك الكليات والتعقل الفكري.

[65] الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج3، ص46

العالم: ميز ابن سينا بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر، وسعى لتفسير تأثير العقول العلوية على العالم الأرضي، ووجود العقل الفعال الذي يؤثر في العالم الأرضي.

الحركة: قام ابن سينا بتحليل الحركة في الفلسفة الطبيعية، وربطها بمسائل مثل الإدراك الحسي ومفهوم الوقت.

الكون: استند ابن سينا في نظريته عن الكون على نظام أرسطو الأفلاطوني الحديث، ولكنه أضاف عليه أفكارًا جديدة وتوسع في نطاقه.

المحاضرة الحادية عشرة: ابن سينا: النفس والإلهيات، والتصوف.

أولاً: ابن سينا و النفس

عالج ابن سينا النفس بعناية فائقة، وقد نقل بالدقة تقسيم أرسطو للمواهب النفسية ونظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر، وأضاف إلى آراء أرسطو ونظرياته شروحًا وملحوظات ذات قيمة، فقد تبعه حكماء العرب في التقسيم القياسي لمواهب النفس البشرية الذي وضعه وسار على سننهم فلاسفة القرون الوسطى المدرسيون وبعض الحكماء المحدثين وهذا هو التقسيم القياسي الذي وضعه ابن سينا.

1) الخواص الظاهرة أو الحواس الخمس .

2) الخواص الباطنة .

3) الخواص المحركة .

4) الخواص العاقلة .

وقد قسم كل خاصة منها إلى أقسام أدق، فذكر القوة الوهمية في الفصل الثالث من القسم الثاني، وبها يكوِّن الحيوان حكمه كما يفعل الإنسان بقوة الفكر أو التأمل، فإنه بِالوهم تعلم الشاة أن صغارها في حاجة إلى حنانها وأنهن في خطر من الذئب.

وكان الفلاسفة السابقون على ابن سينا يخلطون بين تلك القوة وبين القوة المخيلة، ومن خواص ابن سينا أنه جعل مقر خواص النفس في تجاويف المخ الثلاثة. أما فيما يتعلق بصلة العقل المؤثر بالنفس البشرية فلم يحاول ابن سينا أن يقر رأيًا وهو كسائر حكماء العرب يرى في تلك الصلة أسمى ما تتطلع إليه النفس البشرية؛ لذا ينصح للنفوس بالمساعي ولكنه يفضل قهر المادة وتطهير النفس من أدرانها حتى تصير وعاء نقيًا جديرًا بتلقي الإلهام الإلهي[66].

ثانيًا: ابن سينا والإلهيات

وابن سينا يعرّف العلم الإلهي بما عرّفه به أرسطو وهو أنه بحث في الوجود المطلق واحواله ولواحقه ومبادئه. يقول ابن سينا: " الفلسفة الأولى موضوعها:

[66] محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص 78

1) **الموجود بما هو موجود**، ومطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود . مثل الوحدة والكثرة والعّلية وغير ذلك." والموجود إما جوهر وهو الذي لا يحل في موضوع أي هو ما يقوم بذاته، وإما عرض، وهو الذي يحلّ في غيره ولا يقوم بذاته وحده. والأول مثل الإنسان، الفرس، الوردة، الخ. والأعراض مثل اللون، والحجم، والمكان، والزمان، الخ.

فالجواهر أربعة: " ماهية بلا مادة، ومادة بلا صورة، وصورة في مادة، ومركب من مادة وصورة."

وأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر، ويتلوها الأعراض، وأولى الجواهر بالوجود الجواهر التي ليست بأجسام.

وأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق غير الجسماني، ويتلوه الصورة، ويتلوه الجسم، وتتلوه الهيولى المحضة، إذ هي محل لنيل الوجود وليست سبباً يعطي الوجود، ثم العرض.

2) **الموجود محسوس ومعقول**: وينبه ابن سينا إلى ما قد يغلب على أوهام الناس (من) أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحسّ بجوهره، ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود."

ويرد ابن سينا على هذا الوهم الشائع ببيان أن الناس يتفقون على وجود المعنى الكلي، وهو المشترك بين الكثيرين مثل: "إنسان" . في وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود. وإذن فإن البحث في المحسوسات نفسها يفضي إلى الاعتراف بوجود غير محسوس هو المعاني الكلية التي تشترك فيها أنواع من المحسوسات.

3) **العلّية**: والشيء ينال وجوده بعّلة. ومعلوليته إما باعتبار ماهيته وحقيقته، أو باعتبار وجوده: فالمثلث حقيقته متعلقة بالسطح والأضلاع، وهما علتاه المادية والصورية. "أما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه، ليست هي علة تقوّم مثلثيته وتكوّن جزءاً من حدها، وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية" والغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات، بل تفيد فاعلية الفاعل. فهي إذن علة غائية بالنسبة إلى المعلول، وفاعلية بالنسبة إلى الفاعل. والفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران:. عدم قد سبق، ووجود في الحال. وليس للفاعل، في عدمه السابق،، تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه.

4) **إثبات علة أولى**: وهذا البرهان إنما نجده في "الإشارات والتنبيهات". وقد أقامه على مبدأين:

الأول: أن العالم سلسلة مرتبة من علل ومعلولات.

والثاني: أن هذه السلسلة تنتهي بالضرورة إلى علة أولى لا علة لها.

5) **البرهان على واجب الوجود بواسطة فكرة الممكن والواجب**: يقول ابن سينا: " لا شك أن هنا وجوداً. وكل وجود: فإما واجب، وإما ممكن. فإن كان واجباً، فقد صحّ وجود الواجب ـ وهو المطلوب، وإن كان ممكناً، فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود.

6) البرهان على المحرك الأول: كذلك يورد ابن سينا البرهان على وجود محرك أول لا يتحرك، وهو البرهان الأرسطي الشهير.

7) صفات واجب الوجود:"هو واجب الوجود من جميع جهاته. ولأنه لا ينقسم بوجه من الوجوه، فلا جزء له ولا جنس له. وإذ لا جنس له، فلا فصل له. ولأن ماهيته آنية ـ أعني الوجود، فلا ماهية يعرض لها الوجود. فلا جنس له إذ لا مقول عليه وعلى غيره في جواب ما هو شيء. وإذ لا جنس له ولا فصل، فلا حدّ له. وإذ لا موضوع له، فلا ضد له. وإذ لا نوع له، فلا ندّ له. وإذ هو واجب الوجود من جميع جهاته، فلا تغيّر له. وهو عالم، لا لأنه مجتمع الماهيات، بل لأنه مبدؤها، وعنه يفيض وجودها، وهو معقول وجود الذات، فإنه مبدأ. وليس أنه معقول وجود الذات غير أن ذاته مجرّدة عن المواد ولواحقها التي لأجلها يكون الموجود حسّياً، لا عقلياً.

8) **صدور الأشياء عن واجب الوجود**: الله فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته. وفيض الكل عنه ليس على سبيل قصد منه، كذلك ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع، بأن لا يكون وجود الكل عنه بغير معرفة ولا رضا منه، إذ كيف يصح هذا عنه وهو عقل محض، ولا يجوز أن تكون أول المبدعات عنه كثيرة: لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة. بل أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، أي أنه عقل محض لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة.

9) العقول المفارقة: والمتحرك الأول واحد. لكن لكل كرة من كرات السماء محركاً قريباً يخصها ومعشوقاً يخصها، وأول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى، وهي كرة الثوابت.

10) العناية الإلهية: يعرّف ابن سينا العناية بأنها: " إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام، وبأن ذلك واجب عنه، وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم

على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل "[67].

ثالثًا: ابن سينا والتصوف

توّج ابن سينا مذهبه العقلي بتصوف نظري، فمن خلالها بيّن مراتب المعرفة من علاقتها بالبدن إلى اتصالها بالحق، وتكلم كذلك عن مقامات العارفين من بداية الاتصال إلى تمامه حيث تصير النفس عالما عقليا معاينا لعالم الحق، ويظهر ذلك في كتاب الإشارات والتنبيهات في الكلام عن مذهب ابن سينا في التصوف، كما ورد ذلك في رسائله المشهورة في التصوف كرسالة العشق خاصة ورسائل أخرى.

إن التصوف عند ابن سينا هو منهج عقلي تأملي يسلكه العارفون''المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل، فتجربة العارف هي عقلية تأملية تستوجب السلوك العملي، لذلك هي تعلو على أن تكون مجرد تجربة ذوقية عملية فقط.

إن ما قاله ابن سينا عن أحوال العارفين ودرجات حركاتهم من الإرادة إلى الرياضة، يبين منهجه بشكل جلي، فإذا كانت الرياضة مثلا عند المتصوفة مجاهدة النفس بابتعادها عن ما يشغلها عن الله و''تهذيب الأخلاق النفسية، فإن تهذيبها تمخيطها أي تخفيفهاعن خلطات الطبع ونزعاته، وذلك هو طريق عملي يسلكه المريد لتحقيق الاتصال بالله دون سواه،فإن الرياضة عند ابن سينا لا تختلف عن هذا القصد وإنما تزيد عليه، لأنها فيما يقول: تنحية مادون الحق عن مستّ الإيثار، وتطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة وتلطيف السر للتنبيه ، ومعنى ذلك أن الغرض من الرياضة هو بلوغ الكمال والصفاء حتى تستطيع النفس تحقيق الاتصال، وذلك لا يمكن إلا بالتخلص من كل الشواغل الخارجية والداخلية، وتهيئة النفس على ذلك ليس سلوكا عمليا فقط،بل بزهد وعبادة العارف اللَّتين يكون الفكر مقترنا بهما،فيتجه العارف بكليته إلى الحق ولا ينشغل عن التأمل العقلي في جبروته بالأمور البدنية، وهذا فقط مثال يمكن أن نميز من خلاله منهج ابن سيناعن منهج الصوفية في بلوغ مرتبة الاتصال والكمال التام[68].

كان ابن سينا من أوائل العقلانيين في الثقافة الإسلامية الذين عنوا بالتصوّف عنايةً خاصةً، ولم يتخذوا موقفاً سلبياً، فقدّمَ مقاربةً جديدةً بإجراء مختلف، حتّى صار إلى المفهوم وتجلياته ومصاديقه، فكانَ أن ميّزَ التصوّفَ

[67] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص45 وما بعدها؛ انظر: عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص26 وما بعدها

[68] بن عيس خيرة، ابن سينا يلج باب التصوف نحو التنظير لعرفان عقلي، مجلة لوغوس، العدد السابع والثامن، 2017م، ص83

بالتجرّد، وقد مثّلَ (التجرّد) تمثلاً قريباً إلى مرجعيته الفلسفية في التباين الذاتي بين البدن والنفس، حيث قال: "إن للعارفين مقامات ودرجات يخصّون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمور خفيّة فيهم، وأمور ظاهرة عنهم، يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها"[69]

وإذ قرّر أن للصوفيّة العارفين مقامات ودرجات يختصون بها، فرّق ابن سينا بينَ (الزاهد والعابد والعارف) تفريقاً عقلياً مداره أربعة: (الإعراض والإقبال والتبري والتولي)، فميز العابد من الزاهد بالإقبال على الآخرة، والزاهد من العابد بالإعراض عن الدنيا، والصوفيّ العارف بالتبري عن السوى، والتولي، أي القرب، إلى الحق، ونوه إلى جهةِ الاجتماع في مصداقٍ واحد. قال ابن سينا: ‘‘المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد، والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف. وقد يتركب بعض هذه مع بعض.

يرفض ابن سينا أن تُخلط تجليات المفهوم بالمصاديق، وأن يُتوسع بالخاص. قال: ‘‘الزهد عند غير العارف معاملةٌ ما كأنّه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزّهٌ ما عمّا يشغل سرّه عن الحق، وتكبّر على كلّ شيء غير الحق. والعبادة عند غير العارف معاملةٌ ما كأنّه يعمل في الدنيا لأُجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب.

هكذا شرعَ في الدرجات والمقامات، والمبادئ والغاية، وما يصدر عن الصوفيّ من (خوارق الاعتياد)، وهو . في كلّ هذا . يقصد إلى كمال النفس في القوة العملية، وكان المنحى في إطار مقولات التصوّف العامة، ولم تكن العناية بالشخصيةِ منها، أي ما يصدر عن الصوفيّ من وجدانيات؛ لأنها لا تقع مبادئ برهان. والأمر الآخر أن ابن سينا عرض المقولات بمعزلٍ عمّا تفضي إليه من نتائج؛ لأن اختبار النتائج النظرية، كالاستناد إلى الكشف المعنوي، يرجع إلى الإجراء البرهاني[70].

[69] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مؤسسة بوستان كتاب، ط3، ص355

[70] أسامة غالي، التصوف ي أربع مقاربات فلسفية، https://hekmah.org

المحاضرة الثانية عشرة:

أبو حامد الغزالي: موقفه من الفلسفة

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، كان يدعوه العامة بالغزال، أكبر علماء الكلام لعهده وأحد أئمة المذهب الشافعي. ولد في طوس إحدى مدن خراسان عام 1058م، ودرس العلوم في بلده، ثم رحل في طلب العلم إلى نيسابور، وظهرت عليه منذ صباه علامات الذكاء الخارق والنجابة النادرة، وكان علمه الواسع بعلوم الكلام، ووقوفه على فنون الفلسفة، سببًا في إقبال نظام الملك وزير السلطان ملك شاه السلجوقي عليه، فوكل إليه إدارة المدرسة النظامية التي أسسها ببغداد.

عاش عيش المتصوفة وانكب على تأليف الكتب، وكانت غايته من وضعها تقرير امتياز دين الإسلام على غيره من الأديان وعلى الفلسفة؛ ولذا سمي حجة الإسلام وزين الدين. وأشهر كتبه إحياء علوم الدين، وهو كتاب في علم الكلام والآداب مقسم إلى أربعة أقسام: الأول في الشعائر والاحتفالات الدينية، والثاني في القوانين الخاصة بأحوال الحياة الدنيوية، والثالث فيما يهلك، والرابع فيما ينقذ، أي في الرذائل والفضائل.

الموقف من الفلسفة والفلاسفة

الغزالي مع شدَّته في الرَّد على الفلاسفة ومُعاداة الفلسفة، لم يبلغ في ذلك مبلغ من ردَّ الفلسفة جملة وحرم الاشتغال بها من غير تفصيل، وهو يذكر في كتاب تهافت الفلاسفة أنَّ الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفِرَق ثلاثة أقسام: قسمٌ يرجع النزاع فيه إلى اللفظ، وقسم لا يصدم مذهبهم فيه أصلًا من أصول الدين، والقسم الثالث ما يتعلق النِّزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان".[71]

ثم يقول: فهذا الغِشُّ ونظائره هو الذي ينبغي أنْ يُظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه".

[71] مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص83

ويرسم رأي الغزالي فيما بين الدين والفلسفة من الصلة قولُه في كتاب المنقذ من الضلال عند الكلام عن أصناف الفلاسفة، فقد ذكر الغزالي أصناف الفلاسفة وقسّمهم إلى ثلاثة أقسام وهم : الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون. نذكرهم باختصار.[72]

الصنف الأول: الدهريون: وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا: أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة.

والصنف الثاني الطبيعيون: وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات. فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى، وبدائع حكمته، مما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها، ولا يطالع التشريح، وعجائب منافع الأعضاء مطالع إلا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان، لا سيما بنية الإنسان..! إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم – لاعتدال المزاج – تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم، كما زعموا، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة، والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللجام، وانهمكوا إنهماك الأنعام. وهؤلاء أيضاً زنادقة، لأن أصل الإيمان هو: الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته،.

والصنف الثالث الإلهيون: وهم المتأخرون منهم مثل سقراط ومنهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس وأرسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق، وهذَّب لهم العلوم، وحرر لهم ما لم يكن محرراً من قبل، وأنضج لهم ما كان فجاً من علومهم، وهم بجملتهم، ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية، والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم " وكفى الله المؤمنين القتال " بتقاتلهم. ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبلهم من الإلهيين، رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم، إلا أنه استبقى من رذاذ كفرهم، وبدعتهم، بقايا لم يوفق للنزوع عنها، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين. كابن سينا والفارابي وأمثالهما. على أنه لم يقم بنقل علم أرسطاطاليس أحد من متلفسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين، وما نقله غيرهما ليس يخلو

[72] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال، الناشر: دار الكتب الحديثة، مصر، ص138 وما بعدها.

من تخبيط وتخليط، يتشوش فيه قلب المطالع، حتى لا يفهم، وما لا يُفهم كيف يرد أو يقبل؟ ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس، بحسب نقل هذين الرجلين ينحصر في ثلاثة أقسام: 1 – قسم يجب التفكير به.2 وقسم يجب التبديع به. 3 – وقسم لا يجب إنكاره أصلاً، فلنفصله.

تجدر الإشارة إلى أن الغزالي شرح مبادئ الفلسفة في كتاب المقاصد، ثم نقض تعاليم الفلاسفة في كتابه المشهور "**تهافت الفلاسفة**" وقد بدأ الغزالي مقدمة الكتاب بنقد آراء القائلين بآراء الفلاسفة، المعرضين عن حكمة الدين؛ ليثبت أن كل ما يقولون به مما يخالف قواعد الدين ليس له أساس، ثم أسهب في القواعد الأربع، التي اهتدى بها في تأليف هذا الكتاب، وبعد المقدمة شرع الغزالي في نقض حجج الفلاسفة في عشرين نقطة، ست عشرة منها في الإلهيات وأربع في الطبيعيات[73].

[73] محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص 86

المحاضرة الثالثة عشرة :

المنهج الصوفي والمذهب الكلامي للغزالي.

أولاً: الغزالي والمنهج الصوفي

مما يجب التنبيه له أن الغزالي مفكر ومتكلم وفقيه وصوفي ولدية قدرة على الحجاج، لكن ليس بصحيح من قال بأنه هاجم الفلاسفة والفلسفة بعامة حيث كان له أثر في صرف المسلمين عن الفلسفة[74]،

توجه الغزالي إلى دراسة طريق الصوفية، فأقبل عليه بهمته، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير لله، وكان العلم أيسر من العمل فقرأ كتبهم وطالع رسائلهم وأهمها: كتب أبي طالب المكي، والحارث المحاسبي والمأثور عن الجنيد والشبلي والبسطامي. وحصل الغزالي كل ما يمكن تحصيله من طريقتهم بالتعلم والسماع، إلى أن ظهر له أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات، فكم من الفرق بين أن يعلم الإنسان حد الصحة وحد الشبع وحد السكر وأسبابها وشروطها، وبين أن يكون صحيحًا وشبعان وسكران. وكل باحث في حقيقة المتصوفين يعلم يقينًا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال. كما نرى الغزالي عند ولوجه باب التصوف يقول إنه قد حصل له من العلوم التي مارسها والمسالك التي سلكها في التفتيش عن العلوم العقلية والشرعية إيمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر، وإن هذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت رسخت في نفسه لا بدليل معين مجرد أي كما رسخ في نفسه أن العشرة أكثر من الثلاثة، بل بأسباب وقرائن وتجاريب لا تدخل تفاصيلها تحت الحصر، وكان بحكم السن وانقضاء العمر في مكارم الأخلاق وفضائل المجاهدات ظهر عنده أن لا مطمع له في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والإقبال بكنه الهمة على لله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب عن الشواغل.

ويظهر كلام الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال في طرق الصوفية فقال: "ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنا تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس،

[74] مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص83

والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله. وكان العلم أيسر علي من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل: قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي قدس الله أرواحهم وغيرهم من المشايخ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع. فظهر لي أن أخص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق أن تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن تكون صحيحاً وشبعان؟ وبين أن تعرف حد السكر، وأنه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء أبخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر، وبين أن تكون سكران! بل السكران لا يعرف حد السكر، وعلمه وهو سكران وما معه من علمه شيء. الطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها، وهو فاقد الصحة. فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن تكون حالك الزهد، وعزوف النفس عن الدنيا.! فعلمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال. وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك. وكان قد حصل معي – من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها، في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوة، وباليوم الآخر.[75]"

ثانيًا: المذهب الكلامي للغزالي.

كان الغزالي يرى أن علم الكلام ليس له إلا مهمة واحدة تتجلى في الرد على الشبهات وحفظ عقائد العوام، فعلم الكلام دواء لا غذاء والدواء لا يحتاجه إلا المريض، كما تكلم عن ضرره وفائدته فقال بأن ضرره يتجلى في إثارة الشبهات وفي تأكيد اعتقاد المبتدعة، فالهوى والتعصب وبغض الخصوم يستولي على قلب المتكلم ويمنعه من إدراك الحق أو التسليم له، ويتضمن مجادلة مذمومة كما يقوم على المشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق.

أما منفعته فتظهر في نوع واحد وهو حراسة العقيدة على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل، فإن العامي ضعيف يستفزه جدل المبتدع وإن كان فاسداً ومعارضة الفاسد بالفاسدتدفعه، لذلك نجد أنه على حكم على علم الكلام عدة أحكام مختلفة، فهو واجب كفائي، وحرام، وواجبعيني. فمرة يصرح بالتحريم لشدة ضرره

[75] الغزالي، المنقذ من الضلال، ص173

على عوام الخلق وكثرة آفاته، وهو واجب عيني في حالةخاصة لشخص تمكنت البدعة منه ولم يستطع أن يزيلها ويعيد الطمأنينة لنفسه إلا بممارسة نوع من الكلام، وهو واجب كفائي لقمع المبتدعة وحراسة العقيدة وهي مهمة دفاعية لا يحتاج إليها سائر الخلق..[76]

منهج الغزالي في علم الكلام

اهتم الإمام الغزالي بعلم الكلام وصنف فيه وبين مقصوده؛ إلا أنه لم يحظ باهتمامه كسائر العلوم الأخرى التي صنف فيها وخاض في دقائق مسائلها، وقد أشار في كتابه المنقذ من الضلال إلى شدة تحريه في العلوم ومنها علم الكلام وجرأته في طلب الحق فقال: " ثم إني ابتدأت بعلم الكلام، فحصَّلته، وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير واف بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله تعالى، إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق. على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار. ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها.

فأنشأ الله تعالى، طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله.... نعم لما نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه، وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها.[77]

إن منهج الغزالي في علم الكلام يقوم على ثلاث نقاط:

1) السبر والتقسيم: وقوام هذه الطريقة حصر الأمر موضوع البحث في قسمين، يلزم من بطلان أحدهما صحة الثاني، ونضرب مثلا على ذلك إما حادث أو قديم، ومحال أن يكون قديمًا، يلزم منه أن يكون حادثًا وهو المطلوب.

[76] إبراهيم أحمد الديبو، موقف الإمام الغزالي من علم الكلام وأدلة المتكلمين، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية – المجلد 27 – العدد الثالث– 2011، ص 465

[77] الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 118 وما بعدها

2) أن نرتب أصلين على وجه آخر، مثل قولنا كل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث، والعالم لا يخلو من الحوادث، فيلزم من ذلك أن العالم حادث، والخصم هنا إذا أقر بالأصلين فلا يمكن له إنكار صحة النتيجة، وإذا لم يسلم أحد الأصلين أو هما معًا، فليناقش في ذلك حت يسلم بما أنكره

3) لا يتعرض فيه لذكر الدعوى المراد اثباتها، بل يدّعي استحالته نقيضها، وهو دعوة الخصم ببيان أنه مفض إلى محال، وما يفضي إلى ذلك فهو محال كذلك[78] .

[78] مهند عبد الحسن جلاّب، الموقف الكلامي والصوفي للإمام أبي حامد الغزالي، بيت الحكمة، قسم الدراسات الفلسفية، ص791

المحاضرة الرابعة عشر

الفلسفة الإشراقية عند السهروردي و مصادر الفلسفة الإشراقية عند السهروردي.

لمحة مختصرة.

ولد السهروردي في سهرورد من قرى زنجان في العراقسن 1154هـ، 549هـ على أغلب الروايات، وتلقى أول ما تلقى من ثقافات دينية إسلامية وغير إسلامية، عقلية بحثية وتصوفية ذوقية. وهذه الثقافات وتلك العلوم التي ثقفها بدافع الرغبة الذاتية الملحة فيه، قتضت أن صاحب من العلماء والحكماء ما أتيح له أن يصاحب، وهذه العلوم التي تعلمها كانت مزيج من الأفكار والأبحاث لفلسفية، الهندية والفارسية ووالافلاطونية، مضافة إلى علوم القرآن والحديث وما وصل إليه الأوائل، السابقون عليه من مشائين وغيرهم ممن اشتغلوا بالعلوم الكونية والفلسفية[79].

إن الحديث عن الفلسفة الإشراقية يظهر في كتابه **حكمة الإشراق** ويجدر بنا إعطاء نظرة مختصرة عن الكتاب فقد قسمه إلى قسمين: قسم تناول فيه المنطق وجعله من القسم الثاني بمثابة التمهيد، إذ عرض فيه لأمور كثيرة، هي عنده مقدمات لمطالب في القسم الثاني وقسم خصصه للأنوار الإلهية، وقد جعل عنوان القسم الأول " ضوابط الفكر". وجعله من مقالات ثلاث : المقالة الأولى في المعارف والتعريف، والمقالة الثانية، في الحجج ومبادئها والمقالة الثالة، ف المغالطات وبعض الحكومات، بين أحرف إشراقية وبين أحرف مشائية، وجعل عنوان القسم الثاني" الأوار الإلهية" ونور الأنوار ومبادئ الوجود وترتيبها، وجعلها في مقالات خمس:

1) المقالة الأولى: في النور وحقيقته، ونور الأنوار وما يصدر عنه أولا.
2) المقالة الثاني: سفي ترتيب الوجود
3) المقالة الثالثة: في كيفية فعل الأنوار القاهرة، وتتميم القول في الحركات العلوية.
4) المقالة الرابعة: في تقسين البرزخ، وهيئاتها، وتركيباتها وبعض قواها.
5) المقالة الخامسة: ف المعاد والنبوات والمنامات[80].

[79] موسوعة مصنفات السهروردي، تحقيق: محسن عقيل، بيروت: دار روافد، ط1، 2018م، ص8

[80] موسوعة مصنفات السهروردي، ص 24.

وقد اعتبر كتابه حكمة الإشراق لا يكون لطالبي التأله والبحث: قال: وكتابنا هذا حكمة الإشراق لطالبي التأله والبحث، وليس للباحث الذي لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب. ولا نباحث في هذا الكتاب غلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله، فمن أراد البحث فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة"[81] والحكمة الإشراقية بنظره قائمة على الفكر والشهود ، معتبراً أن الشرف الحقيقي للإنسان في الحكمة، وأن الحكماء هم المؤهلون للحكمة الإلهية. وبما أن الحكمة المشرقية تعني التفكير القائم على الذوق والشهود.

مفهوم الفلسفة الإشراقية:

الفلسفة الإشراقية أو حكمة الإشراق، فلسفة مبنية على الكشف والشهود، أسسها شهاب الدين السهروردي، وقد ذكر السهروردي أن أصل فلسفة الإشراق هم حكماء الفرس، واليونان، ومصر، والهند، وبابل القدماء، والتي تم إهمالها بعد أرسطو؛ بسبب النظرة الظاهرية من قبل أتباع الفلسفة المشائية، والاكتفاء بالبحث الاستدلالي.

وبحسب السهروردي، كان لدى الحكماء القدماء القدرة على فصل الروح عن البدن، وبهذه الطريقة شاهدوا جوهرة الحكمة الإلهية، ولكونهم كانوا يتكلمون بالرموز، فقد نقلوا هذه الحكمة بطرق مختلفة؛ ولهذا السبب عدّ السهروردي أن رسالته هي الرجوع إلى هذه الحكمة القديمة، وفك رموزها وتوضيحها بأسلوب عقلي.

في فلسفة الإشراق ينقسم الوجود إلى النور والظلمة، والموجودات لها مراتب مختلفة، وترتيبها على النحو الآتي: نور الأنوار (الله تعالى)، والأنوار القاهرة الطولية (العقول الطولية)، والأنوار القاهرة المتكافئة (العقول العرضية/ المُثل الأفلاطونية)، وعالم الأشباح المجردة (عالم المثال المنفصل)، والأنوار المدبرة (النفوس الفلكية والإنسانية)، والبرازخ الغاسقة (الجواهر الظلمانية/ الأجسام)[82].

عندما كانت الفلسفة المسلمون يواجهون بعض الانتقادات على لفلسفة، ظهرت في مشرق العالم الإسلامي فلسفة جديدة سمّيت ب حكمة الإشراق، جاء بها شهاب الدين السهروردي، وقد اعتبر السهروردي أنه ورث حكمة لا يعرفها من سبقه إلاّ عن طريق الإجمال، وهي نوع من المعرفة لا تتقطع أبدا، وموجودة في العالم باستمرار[83].

---

[81] شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، مراجعة: إنعام حيدورة، دار المعارف الحكمية، ط1، 2010م ، ص21

[82] الفلسفة الإشراقية، https://ar.wikishia.net/view/

[83] السهروردي، حكمة الإشراق، ص18

إن لفلسفة السهروردي نظاما فلسفيا منسجما ومتسقا يقوم على سلسلة من القواعد والأصول، منحدرًا من الفلسفة المشائية، مبتدئا من حيث انتهى ابن سينا، والسهروردي ينتمي إلى فسفة وتيار متعارف عليه أنه مختلف عن تياره وأن الفلسفة الإشراقية مزيجة بالتصوف والعرفان، في حين احتفظت المشائية بعقلانيتها ولم تختلط بالعرفان والتصوف، ولكن هذا لس اختلاف جذري[84].

وقد استفاد السهروردي من ابن سينا وكان تقاربا بينهما، إلاّ أنّ هناك تمايزا بينهما، فالسهروردي مثلا لا يعتبر أن أرسطو هو محور الفلسفة، لكون الفلسفة عبارة عن البحث عن الحقيقة ، أينما كانت هذه الحقيقة

الفلسفة الإشراقية هي نظام فلسفي يقوم على الكشف والشهود، أسسها شهاب الدين السهروردي. وبحسب السهروردي، فكما نبني العلوم على أساس المحسوسات، فينبغي أيضًا أن نبني الفلسفة والاستدلال على الشهود والأمور الروحية والمعنوية. ولذلك يرى أنه إذا لم يجرد الشخص الروح عن الجسد ولم يدرك بالشهود جوهر الحكمة المشتركة وإشراقها، فهو ليس حكيماً على الإطلاق. ويسعى السهروردي في كتاب حكمة الإشراق تبيين هذا الجوهر المشترك للآخرين بطريقة عقلية استدلالية.

واعتبر السهروردي الفلسفة الإشراقية بمثابة إحياء للفلسفة التي بدأها قبله حكماء إيران، وبابل، ومصر، والهند، واليونان القديمة، ولكن بعد أرسطو، وبسبب حصر الحكمة في المباحث البرهانية، انحرفت ونسيت.

لقد تم فهم الفلسفة الإشراقية بطريقتين: الفلسفة التي تقوم على الكشف والشهود والإشراق، وفلسفة نشأت في الشرق ببلاد فارس. كما أن شراح وأتباع الفلسفة الإشراقية أرجعوا الطريقة الثانية إلى الطريقة الأولى؛ لأن الحكمة الفارسية كانت تقوم أيضًا على الكشف والشهود والإشراق.

التاريخ

وقد نسبت الحكمة الإشراقية إلى هرمس الهرامسة، وبحسب السهروردي فإن هذه الحكمة والفلسفة يرجع أصلها من جهة إلى الإيرانيين وأهل فارس، مثل كيومرث، كيخسرو، وأبو يزيد البسطامي، والحسين بن منصور الحلاج، وآخرون، ومن جهة أخرى إلى المصريين والهنود واليونانيين مثل أنبادوقليس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون، وذكر الشهيد مرتضى مطهري أن أفلاطون وبحسب المشهور أول فيلسوف إشراقي، وذكر أن شيخ الإشراق أطلق على أفلاطون عنوان رئيس الإشراقيين.

[84] شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، ص18

ويرى أتباع الفلسفة الإشراقية، أن دنيوية أتباع الفلسفة المشائية واكتفائهم بالبحث والاستدلال، وتجاهلهم الكشف الشهود؛ تسببت في اختفاء الفلسفة الإشراقية بعد أرسطو، حتى جاء السهروردي فأحيا تلك الحكمة المخفية، من خلال التأكيد على المنهج الإشراقي.

وقبل السهروردي ألف ابن سينا كتابا بعنوان «الفلسفة المشرقية» وما موجود منه الآن فقط قسم المنطق يحمل عنوان «منطق المشرقيين»، ولكن شهاب الدين السهروردي انتقد هذه التسمية واعتبر هذا الأثر تكرارًا لفلسفة المشاء، وخاليًا من الأصول والأسلوب الإشراقي.

ثانيًا: مصادر الفلسفة الإشراقية عند السهروردي.

اختلف الدارسون الباحثون في مصدر هذه الفلسفة، فمنهم من ردّ المذهب الإشراقي بجملته إلى الأصول الإيرانية وبالذات إلى الأصل الفارسي الخسرواني، فوصلت إلى الفكر الإسلامي عبر تيّار يمثله الجنيد والبسطامي والحلاج، ومنهم من اعتبر أن جذورها مشائيّة لكونها مقدّمة لا غنى عنها للحكمة الذوقية الإشراقية. وغيرهم من نسبه إلى أفلاطون لكونه صاحب الكلمة الذوقية عند الهروردي، ورئيس جماعة الأفلاطونيين.

ومنهم من قال: إنه بعد حركة أبي البركات البغدادي النقدية، في محاولته لإحياء الفكر الأفلاطوني، ومن دون أن يشعر لما يؤول إليه هذا الاتّجاه ، مهّد الطريق أمام السهروردي للقول بفلسفة الأنوار.

ومهما قيل، فإن إن لفلسفة السهروردي نظامًا فلسفيًّا، يقوم عل سلسلة من الأصول والقواعد، استند فيها إلى قاعدة قويّة ورسخة في القرآن الكريم والأحاديث النبوية، نطلقا من هذه القاعدة عائدًا إليها، شيدها على اسا النور والظهورن معتبرا أن عالم نفس الأمر هو عين النور. " إن كان في الوجود ما لا يحتاج على تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النورن فلا شيء أغنى منه عن التعريف".

أقام السهروردي فلسفته على نوع من الرياضة والتوسل بعالم لغيب، ظهر بمظهر الفلسفة البحثية، ونبع من مصدر عرفاني إسلامي، وأعاد بعث الأفكار العرفانية القديمة. فالمذهب الإشراقي السهروردي هو خالص لصاحبه مع أنه أخذ من فلاسفة وصوفيين، وقد سماه بحكمة الإشراق، إشارة إلى إشراق الفيوضات والأنوار على النفوس المجرّدة،

وهي فلسفة قائمة على البحث النظر والتأمل الروحي، يصل الحكيم من خلالهما إلى تصفية قلبه وصقله، ومن ثم وبعد أن يوضع في مقابل اللوح المحفوظ، تنعكس فيه جميع المعارف الإلهيّية، وتشرق عليه من ذلك اللوح.[85]

[85] السهروردي، حكمة الإشراق، مراجعة: إنعام حيدورة ، ص29

الخاتمة

هذه السلسلة من المحاضرات التي تضمنت بيانا مختصرا لأهم المباحث في الفلسفة الإسلامية على اختلافها، وقد تمخض عنها عدد من الملاحظات والاستنتاجات، منها:

- هذه المسائل الفلسفية لا تزال بحاجة إلى التدقيق فيها من حيث إعادة النظر بعمق وحذر في رجالاتها، وما كتب عنهم.
- أبناء الأمة العربية والاسلامية مدعوون إلى ضرورة دراسة المباحث الفلسفية وعلاقتها بديننا، والتركيز على ما من شأنه الجمع بين الأمة ومذاهبها.
- جل الباحثين المشتغلين بالفكر الفلسفي ينبغي عليهم قراءة منصفة للفلاسفة المسلمين والمتكلمين ومحاولة فهمهم فهما نابعا من ظروف مرحلتهم.
- على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية في اللحظة الراهنة أن يهتموا بما يمكن استثماره من جهود السابقين، للإجابة على مشكلات وأسئلة العصر داخل المشهد الثقافي والفكري المعاصر، والتعريف بأهمية هذا العلم للأجيال الجديدة ، مما يكتبه المتخصصون في هذا المجال. تجاوزا لحالة القطيعة بين التراث الماضي وما تستدعيه معطيات الحاضر وأفاق المستقبل، وكذلك ضرورة التأكيد على ترجمته إلى اللغات الحية ونشرها بين الناس.
- نوصي الطلبة الباحثين والأساتذة المهتمين بهذا الشأن بمزيد الاهتمام بدراسة الفلسفة الإسلامية ومباحثها في الرسائل والبحوث الأكاديمية التي تقدم في الجامعات.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

قائمة المحتويات

مقدمة 4

المحاضرة الأولى: مشكلة الفلسفة الإسلامية، الأصالة والتقليد 6

المحاضرة الثانية: الحياة العقلية عند العرب بعد ظهور الإسلام. 11

المحاضرة الثالثة: حركة النقل والترجمة. 15

المحاضرة الرابعة : نشأة علم الكلام (الإشكاليات الكلامية)..... 17

المحاضرة الخامسة : الفرق الكلامية (عرض موجز). 21

المحاضرة السادسة: تأسيس الفلسفة عربيا: الكندي..... 27

المحاضرة السابعة: الفلسفة الطبيعية، والنفس عند الكندي. 30

المحاضرة الثامنة: فلسفة الفارابي: النفس، الإلهيات. 35

المحاضرة التاسعة: . فلسفة الفارابي: الأخلاق والسياسة 39

المحاضرة العاشرة: فلسفة ابن سينا: المنطق والفلسفة الطبيعية. 41

المحاضرة الحادية عشرة: ابن سينا: النفس والإلهيات، والتصوف. 48

المحاضرة الثانية عشرة: أبو حامد الغزالي: موقفه من الفلسفة 53

المحاضرة الثالثة عشرة : المنهج الصوفي والمذهب الكلامي للغزالي. 57

المحاضرة الرابعة عشر: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي و مصادر الفلسفة الإشراقية عند السهروردي. 61

الخاتمة 66

قائمة المصادر والمراجع..... 68

قائمة المصادر والمراجع

1. أحمد عباس محمد، **الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد**، م.د : كلية السلام/ العراق، مجلة العلوم التربوية والاجتماعية، العدد 5.
2. أحمد فؤاد الأهواني ، **الفلسفة الإسلامية**، مؤسسة هنداوي، 2017
3. ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مؤسسة بوستان كتاب، ط3، 1434هـ.
4. أسامة غالي، **التصوف ي أربع مقاربات فلسفية**، https://hekmah.org
5. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، الناشر: دار الكتب الحديثة، مصر.
6. إبراهيم أحمد الديبو، **موقف الإمام الغزالي من علم الكلام وأدلة المتكلمين**، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية – المجلد 27 – العدد الثالث– 2011
7. بدوي، عبد الرحمن، **الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1987م.
8. بولس مسعد، **ابن سينا الفيلسوف بعد تسعمئة سنة على وفاته**، موؤسسة هنداوي، 2020م،
9. بن عيس خيرة، **ابن سينا يلج باب التصوف نحو التنظير لعرفان عقلي**، مجلة لوغوس، العدد السابع والثامن، 2017م.
10. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، **كتاب التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983م.
11. جمال سعد محمود جمعة، **الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد**، بحث مقدم إلى حولية أصول الدين القاهرة، 2001، 2002م.
12. حامد طاهر، **الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا**، القاهرة: دار الثقافة العربية، 1991م.
13. رجب بو دبوس، **تبسيط الفلسفة**، ليبا، الدار الجماهرية للنشر والتوزيع، ط1، 1425هـ
14. السهروردي، شهاب الدين، **حكمة الإشراق**، مراجعة: إنعام حيدورة، دار المعارف الحكمية، ط1، 2010م
15. الشهرستاني، **الملل والنحل**، الناشر: مؤسسة الحلبي، د،ط؛ عواد بن عبد اله المعتق، الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1995م،
16. كامل محمد محمد عويضة، **الفلسفة الإسلامية**، بيوت، ط1، 1995م.
17. الكندي، Admson, peterترجمة: فاطمة الشملان موسوعة ستانفورد للفلسفة

18. مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط 1، الأردن "عمان"، 2009
19. مصطفى عبد الرزاق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، بيروت: دار الكتاب المصري، 2011
20. محمد عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية الشاملة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2007م.
21. مقبل، محمد عبد القوي، **مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية**، عدن: دار جامعة عدن للطباعة والنشر، ط1، 2010م،
22. محمد تقي الطبطبائي التبريزي، (بيروت: مؤسسة التاريخ العري،
23. ناصر عبد الكريم العقل، **الفرق الكلامية**، الرياض: دار الوطن للنشر، ط1، 2001م،
24. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1420هـ،
25. محمد لطفي جمعة، **تاريخ فلاسفة الإسلام**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م،
26. مصطفى عبد الرزاق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني،
27. محمد عبد الهادي أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، مصر: دار الفكر العربي، 1950م،
28. مصطفى عبد الرزاق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مؤسسة الهنداوي، 2021م،
29. مهند عبد الحسن جلاّب، **الموقف الكلامي والصوفي للإمام أبي حامد الغزالي**، بيت الحكمة، قسم الدراسات الفلسفية،
30. المغربي، عبد الفتاح **الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 1995م.
31. **موسوعة مصنفات السهروردي**، تحقيق: محسن عقيل، بيروت: دار روافد، ط1، 2018م،
32. النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار لمعارف، ط9.
33. يوحنا قمير، **أصول الفلسفة العربية**، دار المشرق، ط 6، بيروت، 1991
34. الفلسفة الإشراقية، https://ar.wikishia.net/view/