الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أكلي محند أولحاج
-البويرة-
كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية

Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique
Université Akli Mohand Oulhadj - Bouira -
Tasdawit Akli Muḥend Ulḥağ - Tubirett -
Faculté des Sciences Sociales et Humaines

جامعة البويرة

قسم الفلسفة

دروس في مقياس:
إشكاليات الفلسفة العربية الإسلامية

مطبوعة بيداغوجية لمستوى طلبة السنة الأولى ماستر –تخصص فلسفة عامة

إعـداد:

د/أحمد سليماني

السنة الجامعية 2022-2023

تقديـم

هذه دروس في مقياس إشكاليات الفلسفة العربية الإسلامية، أعددناها لطلبة السنة الأولى ماستر تخصص فلسفة عامة، لتكون عونا لهم في الدرس والمراجعة. وفيها سيتعرف الطالب على أهم المسائل والاشكاليات التي تطرق إليها فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، وبشيء من العمق والتفصيل.

وجاءت هذه الدروس على شكل محاضرات وفقا للمقرّر أو لمفردات مقياس إشكاليات الفلسفة العربية الإسلامية كما هو مسطر في عرض التكوين الخاص بـ: ماستر/تخصص فلسفة عامة.

ونحن إذ نقدم هذه الدروس فذلك لا يعني أنها تغنيهم عن العودة الى أمهات الكتب في الفلسفة الإسلامية وإلى الاستئناس بأهم المراجع والدراسات المتخصصة في الفكر الفلسفي الإسلامي.

ونأمل في الأخير أن يجد طلبتنا في هذه المطبوعة ما ينمّي تفكيرهم ويحثهم على المزيد من البحث والمعرفة.

مقدمة عامة لدراسة الفلسفة العربية الإسلامية

تمهيد:

لم يكن للعرب قبل الإسلام فلسفة معينة، وهذا لا يعني غياب الفكر والثقافة عندهم، بل كانت لهم معارف فلكية وطبيعية وطبية، وأساطير شعبية وأمثال وحكم وأشعار، تدل على ميلهم الى تعليل الأشياء بالأسباب المادية تارة وبالأسباب الروحية تارة أخرى.[1]

وكان العرب في الجاهلية يعرفون الكتابة، والقرآن يصف لنا أحوال العرب قبل الإسلام وتفكيرهم وعقائدهم. وفد جسدوا في اشعارهم عاداتهم وتقاليدهم، كما كانت له بعض خواطر الفكر الا انها لا ترتقي لأن تكون فلسفة منظمة، لقد كان العرب يعيشون حياة البداوة والتنقل بحثا عن الماء والكلأ، ولما كانت الفلسفة لا تظهر الا في الأمم المزدهرة حضاريا. فإن الفلسفة العربية الإسلامية برزت بعد الإسلام وبعد انتقال العرب من طور البداوة الى طور الحضارة. وخصوصا في العصر العباسي.

نشأة الفلسفة الإسلامية:

[1] - جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1989، ص14

وإذا كان علم الكلام وليد الجدل الديني في العقائد، فإن الفلسفة الإسلامية نشأت بعد اطلاع المسلمين على كتب الفلسفة اليونانية التي ترجمت إلى العربية، ونحن هنا لا نتكلم عن الفلسفة الإسلامية بمعناها الواسع، بحيث يمكن أن ندرج فيها –فضلا عن الفلسفة الاصطلاحية–كلا من علم الكلام وعلم أصول الفقه والتصوف–بل نحن نتكلم عن الفلسفة الإسلامية بمعناها الضيق، والتي تختلف منهجيا عن علم الكلام.

وهذا ما أشار إليه ابن خلدون في سياق تفرقته بين الفلسفة وعلم الكلام، أو بين نظر المتكلم ونظر الفيلسوف، وذلك لأن» نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد، وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يُستدلّ عليها بالأدلة العقلية».[1]

[1] – ابن خلدون، المقدمة الجزء الاول من كتاب العبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت د/ت، ص 466.

وبهذا فالمتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها، ثم يلتمس الطرق التي تؤدي إلى إثبات هذه القاعدة.[1]، فهو ينطلق من مقدمات جاهزة سلفا ثم يبحث لها عما يؤيدها و يسندها.ونكاد لا نجد أحسن مثال لتوضيح الفرق بين الفيلسوف و المتكلم من المثال الذي وضعه الأستاذ احمد أمين عندما يقول :« موقف المتكلمين موقف محام مخلص اعتقد صحة قضية وتولى الدفاع عنها، يصوغ لها من الحجج و الأدلة ما يؤيدها ويثبت ما اعتقد من صحتها،وموقف الفيلسوف موقف قاض عادل تعرض عليه قضية لا يكون فيها رأيا حتى يسمع حجج هؤلاء و هؤلاء، ويزنها بميزان دقيق من غير تحيز، ثم يكون فيها رأيه ويصدر حكمه».[2]

وبناء على ما سبق تصبح الفلسفة في الإسلام هي الفلسفة الاصطلاحية التي نشأت وتطورت بفضل اطلاع العرب والمسلمين على الفلسفة اليونانية، بعد حركة النقل والترجمة، وكان السريان هم الواسطة التي بها انتقلت الفلسفة والعلوم اليونانية إلى العالم العربي الإسلامي، ولما كانت الفلسفة كما يقول الدكتور جميل صليبا

---

[1] – محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، دار النهضة العربية، بيروت 1976، ص 132.

[2] –احمد امين ضحى الإسلام، ج3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1949، ص18.

"هي ظاهرة من ظواهر الحضارة كالعلوم والفنون والآداب ...فهي لا تزدهر في المجتمع إلا بعد بلوغه درجة معينة من التقدم الثقافي".[1]

وقد عرف عصر الخليفة العباسي المأمون تقدما ثقافيا وحضاريا مذهلا، حيث أنشأ مدرسة للترجمة في بغداد عرفت باسم بيت الحكمة. [2] ومن أشهر المترجمين نذكر حنين بن إسحاق وإسحاق بن حنين وأبو زكريا يحي بن عدي وغيرهم من الذين نقلوا بوجه خاص كتب أفلاطون وأرسطو وأفلوطين من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية، كما شملت حركة الترجمة "معظم التراث اليوناني في الفلسفة والطب والفلك والرياضيات والطبيعيات ولا نعرف لهذه الترجمة نذيرا في أية حضارة أخرى...هذه الترجمات حفظت لنا الكثير من النصوص والكتب اليونانية التي فقدت أصولها اليونانية، ولم يبق منها غير هذه الترجمات العربية"[3]. وبفضل

---

[1] – جميل صليبا: الفكر العربي المعاصر في مائة سنة، منشورات الجامعة الامريكية، بيروت 1967.

[2] –حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ج2، دار الجيل، بيروت 1993، ص 21

[3] - عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة الإسلامية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة–تونس، د/ت، ص10

حركة الترجمة صارت بذلك اللغة العربية ثرية وغنية بالكثير من المصطلحات العلمية والتعبيرات الفلسفية.

وهكذا أقبل المسلمون على دراسة التراث الفلسفي القديم، وبعد الأخذ والتمثل برز في الحضارة الإسلامية فلاسفة مسلمون، وأولهم أبو يعقوب اسحاق الكندي فيلسوف العرب، والفارابي وابن سينا واخوان الصفا وابن طفيل وابن باجة وابن رشد وغيرهم.

الفلسفة الإسلامية بين المعنى الديني والمعنى الحضاري:

لكن أليس من التناقض أن تكون الفلسفة إسلامية وبالتالي دينية بالرغم مما يوجد بين الفلسفة والدين من بون شاسع واختلاف ظاهر لاسيما من حيث المنهج؟ ذلك لأن الفلسفة نتاج العقل ومن هنا مصدرها الإنساني، أما الدين فمصدره خارجي، فهو وحي موحى من الله. فكيف نستسيغ أن تنطبع الفلسفة بالطابع الديني وهي تفكير عقلي حر لا يتقيد إلا بمنطق العقل؟

وفي هذا اختلف الباحثون حول لفظ «إسلامية" الفلسفة، وهل يدل على الإسلام بوصفه دينا وعقيدة أم بوصفه ثقافة وحضارة؟ فنجد مثلا الشيخ مصطفى عبد الرازق يرى أن الفلسفة الإسلامية هي إسلامية بالمعنى الديني عقيدة وشريعة، فحاول بذلك أن يوسع من مجال الفلسفة الإسلامية حتى لا تنطبق على الفلاسفة الخلص فحسب، بل راح يضيف إليها علم أصول الفقه وعلم الكلام ويرى أن «في علم أصول الفقه وعلم الكلام مباحث ليست ضعيفة الصلة بالفلسفة".[1]

ومثل هذه الرؤية للفلسفة في الإسلام، أخذ بها تلميذه "إبراهيم مدكور" فكان من رأيه ألا يقتصر البحث في هذه الفلسفة على الفلاسفة وحدهم، بل يجب تمديده ليشمل بعض الدراسات العلمية، والبحوث الكلامية والصوفية، وشيئا من تاريخ التشريع وأصول الفقه.[2]

أما "علي سامي النشار" فقد ذهب إلى أبعد مما أقره أستاذه الشيخ عبد الرازق، حيث يرى أن الفلسفة الإسلامية الحقة لا يمثلها أولائك المشتغلون بالفلسفة

---

[1] – مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3، القاهرة 1966، ص27.

[2] – إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج1، دار المعارف، ط3القاهرة، د/ت، ص25.

اليونانية من أمثال الفارابي وابن سينا، بل يمثلها المتكلمون من المعتزلة والشيعة والأشاعرة بوجه خاص* وهؤلاء برأيه يمثلون فلسفة الإسلام الحقيقية.[1]

وفي مقابل هذا الموقف نجد "عبد الرحمن بدوي" يرى أنه يجب ألا نخلط بين الفلسفة والتفكير بوجه عام سواء أكان لاهوتيا أو صوفيا أو ما أشبه ذلك، وهذا لأن الفلسفة في نظره «لا تطلق إلا على التفكير العقلي الخالص، الذي لا يعترف بملكة أخرى غير العقل النظري المحض، ولهذا لا وجه أبدا لإدراج علم الكلام الوضعي والفرق الكلامية المختلفة التي تجول في إطار النصوص الدينية وتستند إليها في حجاجها(...) ضمن الفكر الفلسفي ولا بأوسع معانيه». كما يذهب إلى أنه «من العبث، بل ومن الإمعان في الجهل بحقيقة الفلسفة أن نتلمس الفلسفة الإسلامية في غير الفلسفة بالمعنى الدقيق المحدود، أعني البحث العقلي المحض»، وبالتالي فلابد من استبعاد كل من لا ينتسبون إلى الفلسفة، ومنهم

* – وهذا راجع إلى نزعة النشار الأشعرية، حيث يقول:" الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القران والسنة المعبر عنها في أصالة وقوة".

[1] – علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 18.

أصحاب المذاهب المستورة الغنصوية كإخوان الصفا، والصوفية والمتكلمين كالغزالي، والصوفية النظريين كالسهروردي المقتول. [1]

أما وصف هذه الفلسفة بأنها إسلامية فالمقصود به المعنى الحضاري والسياسي، أي انها فلسفة نشأت في ظل الحضارة الإسلامية، ولما كانت الفلسفة علما عقليا خالصا فلا تقبل ان توصف بوصف ديني، شأنها شأن العلوم العقلية الأخرى كالرياضيات والطب والفيزياء والكيمياء، فكما لا يجوز وصف الهندسة او الطب او الفيزياء بأنها وثنية او بوذية او مسيحية الخ، فكذلك الشأن في الفلسفة.[2]

ولكن يبدو من الصعب جدا أن نفصل الجانب الديني عن الفلسفة في الإسلام، أو أن نجرده منها، فقد عالج فلاسفة الإسلام مسائل دينية معالجة فلسفية كمسألة الألوهية و علم الله وصلة الله بالعالم والمبدأ المعاد والوحي و النبوة وغيرها، ومع هذا الطابع الديني فإن الفلسفة الإسلامية لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى، فقد تناولت نظرية الوجود وعرضتها عرضا مستفيضا،وأدلت برأيها في الزمان و المكان والمادة و الحياة،كما بحثت نظرية المعرفة بحثا مستفيضا،ففرقت

[1] – بدوي: الفلسفة والفلاسفة ص 153.

[2] –المرجع نفسه ص 154.

بين النفس و العقل، والفطري و المكتسب، والصواب و الخطأ، والظن واليقين، كما فصلت القول في نظرية الفضيلة و السعادة، وبهذا تكون الفلسفة الإسلامية قد استوعبت جميع أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية و عملية.[1]

أضف إلى ذلك كله أن أهم مسألة شغلت فلاسفة الإسلام وكانت محور اهتمامهم هي مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، بين الحكمة والشريعة، فقد درج فلاسفة الإسلام من الكندي إلى ابن رشد على تبيان "أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفوس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا ما تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفيا كما تصبح الفلسفة دينية". [2]

غير أن عملية التوفيق هذه لم تكن بالأمر الهين كما سيتبين لنا، فقد كان توفيقا على حساب الدين، كما برز من الباحثين من يرفض أن تكون عملية التوفيق هي ميزة الفلسفة الإسلامية وطابعها العام، معتبرا ذلك وهما من الأوهام ألصق بالفلسفة الإسلامية، فما سمي بالتوفيق هو في حقيقة الأمر إخضاع الدين للفلسفة، ذلك "لأن الإخضاع شيء غير التوفيق، الإخضاع التزام بطرف واحد

---

[1] –ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ج1، ص 24

[2] –المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

وهو هنا الفلسفة دون الآخر أي الدين، والتوفيق هو التزام بكلا الطرفين أي الدين والفلسفة".[1]

الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد:

اختلف الباحثون في تقدير مكانة الفلسفة الإسلامية من الفلسفات الأخرى، فذهب بعضهم إلى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم، بل هي فلسفة منقولة عن الفلسفة اليونانية، أما فلاسفة الإسلام فما هم إلا شراح للفلسفة اليونانية، وهذا مثلا المستشرق الفرنسي "إرنست رينان" صاحب فكرة تفوق الجنس الآري على الجنس السامي يرى أن الفلسفة عند الساميين لم تكن «غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية».[2] غير أنه سرعان ما يغير موقفه فيحصر الفلسفة الإسلامية الحقيقية في علم الكلام والفرق الكلامية[3] لا غير.

---

[1] –حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ج1، ط2، المؤسسة الوطنية للنشر والاشهار، الجزائر 2002، ص 113

[2] – إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1957، ص15.

[3] – المرجع نفسه، ص116.

وهذا المستشرق ت.ج دي بور يزعم بأن "الفلسفة الإسلامية فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين لا ابتكارا، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بافتتاح مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد".[1]كما ذهب المستشرق ليون غوتتيه ايضا الى أفضلية الجنس الآري، ويرى "ان العقل السامي لا طاقة له الا على ادراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط، فهو عقل مباعدة وتفريق...لا جمع وتأليف" [2].

ويبدو أن مثل هذه الآراء لا تصمد ام النقد العلمي، ذلك لأن علماء البيولوجيا قد أثبتوا بالأدلة العلمية بطلان الدعوى العنصرية وامكان وجود جنس نقي ذي خصائص ثابتة عبر التاريخ.[3]

---

[1] – ت ج دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة محمد عبد الهادي أبي ريدة، ط5، مكتبة النهضة المصرية، ص50

[2] - ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية، مرجع سابق،1ص 20

[3] - أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص21

وإن كان مثل هذا الإنكار لوجود فلسفة إسلامية ، قد ورد بدافع من العرقية أو العنصرية التي تقول بتفوق الجنس الآري على الجنس السامي، أو كان صادرا عن المركزية الأوربية ،فإن هناك من الباحثين العرب المسلمين من يقول بما يشبه هذا الرأي ويصف فلاسفة الإسلام بأنهم كانوا « دوائر منفصلة عن الفكر الإسلامي العام»[1]، أو أنهم «كانوا في فلسفتهم اليونانية كالمفوضية اليونانية في البلاد الإسلامية»[2]، كما أن هناك من أنكر وجود فلسفة إسلامية بحجة أن الروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الإنكار، وبالتالي لا مجال للحديث أصلا عن فلسفة إسلامية، وهكذا تصبح الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، كما أن المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، لم تكن لهم روح فلسفية بالمعنى الصحيح ، وذلك راجع إلى أن إنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة،

---

[1] –د/علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط4(القاهرة: دار المعارف،1968) ص: ب من تصديره للكتاب.

[2] ––أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج3، ص 204.

لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في مواقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى.[1]

ونلمس في مثل هذا الموقف اعتقادا قويا بالمعجزة اليونانية، فقد جعل صاحبه يرى أن الأثر اليوناني كان له الدور الأكبر في تكوين الفكر العربي والإسلامي، ذلك لأن «دخول الفكر اليوناني كان هائلا حيث تجلى في جميع جوانب الفكر العربي، بل امتد حتى عند أولئك الذين قاوموه بشدة من النحويين والفقهاء والمتكلمين. فالمعجزة اليونانية كان معترف بها في كل مكان».[2]

وفي مقابل الموقف الرافض لوجود فلسفة إسلامية نجد هناك من يقر بوجودها ويجتهد في إبراز أصالتها دون أن يستبعد تأثرها بالفلسفة اليونانية، فالكثير من" المعاني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائما هي المعاني اليونانية وقد أثار كل متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول

---

[1] –عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت 1970، ص ز من التصدير

[2] – Abderrahmane Badawi: La Transmission de la philosophie Grecque au monde Arabe, 2em Ed, Librairie philosophique .J.Vrin ,Paris 1987,p 13.

وكوّنوا مفهومات لم يعرفها اليونان. وقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلا يضمن لهم الاستقلال"[1]

وليس من العيب ان يتتلمذ العرب المسلمون عن الفلسفات السابقة، فجميع الفلاسفة في القرون الوسطى–إسلامية أكانت أم مسيحية–كانوا عيالا على الفلاسفة اليونان، بيد أن هذا لا يقلل من شأنهم. ولئن تأثرت الفلسفة الإسلامية بالفلسفات السابقة كالفارسية والهندية ولاسيما اليونانية " فإنها مع ذلك أنبتت نباتا جديدا طيبا لا هو باليوناني ولا هو بالفارسي ولا هو بالهندي، إنه نبات عربي إسلامي له طابعه الخاص الذي لا يقلل من شأنه أن يسير في تيار الفكر اليوناني لأن 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"[2]

---

[1]–محمد عبد الهادي أبو ريدة ضمن تعليقاته على كتاب ت ج دي بور تاريخ الفلسفة في الاسلام، حاشية ص 49

[2] –محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، ص 352 وما بعدها

الكندي ودوره الريادي في الفلسفة الإسلامية

لمحة عن حياة الكندي وآثاره:

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق المشهور بالكندي نسبة إلى قبيلة كندة العربية، ولهذا لقب بفيلسوف العرب، ذلك لأنه أول فيلسوف عربي صميم، فهو سليل العرب جنسا ولغة ودينا وحضارة. ولد بالكوفة سنة 185هـ/801 م على الأرجح.

بدأ مسيرته العلمية في البصرة ثم توجه الى بغداد منارة الفكر والثقافة العالمية وفيها درس مختلف أصناف والمعارف كالفلسفة والرياضيات والفلك والطب والكيمياء وغيرها من العلوم التي نبغ فيها حتى ذاعت شهرته في بلاط الخليفة العباسي المأمون وكذلك الخليفة المعتصم بالله.

نشأ الكندي في عصر ازدهرت فيه حركة الترجمة التي مكنته كما مكنت غيره من مفكري الإسلام من الاطلاع على ثمار الفكر العالمي ولا سيما العقل اليوناني

والفلسفة اليونانية.[1] ويكاد يجمع أغلب الباحثين والدارسين على أن الكندي يعد أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين فجمع أشتاتا من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيتاغورس وافلاطون وارسطو وامتزج ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الاسكندر الأفروديسي وفورفوريوس وغيرهما.[2]

لقد احتل الكندي مكانة بارزة في الفلسفة الإسلامية، كيف لا وهو مفتتح الفلسفة في الإسلام، فقد كان أول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام وتمثل كل كان في عصره من علم. فمعه ظهرت ولأول مرة نظرية العقل التي ستتردد عند الكثير من فلاسفة الإسلام الذين جاءوا من بعده، كما برزت معه اول محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين في رسالة وجهها الى الخليفة العباسي المعتصم بالله.

كما يعد الكندي أول من وضع معجما فلسفيا يشرح فيه الالفاظ والمصطلحات الفلسفية. وكان ذلك في "رسالة في حدود الأشياء ورسومها" وكذلك حاول نحت مصطلحات فلسفية باللغة العربية مثل الأيس والليس والتأييس والطينة والتمامية

---

[1] –محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندي، ط1، منشورات عويدات، بيروت–باريس 1985، ص11،12،13

[2] – محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص116

وغيرها. وهكذا لم تعد اللغة العربية لغة الادب والشعر فقط بل تمكنت من أن تصير لغة الفلسفة والعلم وقتذاك.

لم يكن الكندي فيلسوفا فحسب بل كان طبيبا وعالما موسوعيا بلغ اقصى درجات التحصيل العلمي، لقد كان بارعا في الكثير من العلوم كالرياضيات والفلك والطب والموسيقى وغيرها، كما اشتهر بدفاعه المستميت عن الفلسفة ورده على بعض الفقهاء المتزمتين الذي حرموا تعليمها وتعلمها.[1]

توفي فيلسوف العرب على الأرجح سنة 252هـ/866 م، ولم يصلنا من آثاره وأعماله إلا القليل، فكثير من كتبه مفقودة ماعدا مخطوط: الرسائل الفلسفية التي عثر عليها في مكتبة آيا صوفيا، وهي الرسائل التي قام الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة بجمعها وتحقيقيها وتحليلها ودراستها. ومن بين ما ورد في رسائل الكندي الفلسفية نذكر منها:

- كتاب الكندي الى الحليفة المعتصم بالله في الفلسفة
- رسالة في حدود الأشياء ورسومها

[1] – زكريا بشير إمام، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط1، الدار السودانية للكتب، الخرطوم 1998.ص69

- رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم.

- رسالة في الفاعل الحق التام والفاعل الناقص.

مكانة الفلسفة عند الكندي:

للفلسفة منزلة عظيمة عند فيلسوف العرب، كيف لا وهي حسب قوله: من " أعلى الصناعات الانسانية منزلة وأشرفها مرتبة". كما يعرفها على أنها "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق".[1]

ولما كانت الفلسفة تضم مجموعة من العلوم فالكندي يذهب إلى أن" أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، (أي الميتافيزيقا) أعني علم الحق الاول الذي هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء

[1] – أبو أسحاق الكندي، كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط2، مكتبة حسان، القاهرة 1978، ص 25.

المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول".[1] فالعلم يكون شريفا متى كان يدرس موضوعات شريفة، فشرف العلم مقرون بشرف موضوعه.

يجاري الكندي تصنيف أرسطو للفلسفة وعلومها، فيقسمها الى فلسفة نظرية وفلسفة عملية، بحيث تكون غاية الفلسفة النظرية هي إصابة الحق الذي هو علم الأشياء بحقائقها ومنه علم الربوبية وعلم الوحدانية. أم غاية الفلسفة العملية في العمل بعلم الفضيلة. ويوافق الكندي افلاطون الذي حدد طريق الفيلسوف نحو الحقيقة ويذكر أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد العقل والقلب. ولهذا يجب على دارس الفلسفة ان يبدأ بتعلم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، وينتهي بالجدل الذي هو أسلوب معرفة الفلسفة، وهنا يظهر تأثر الكندي بأفلاطون عندما جعل من الرياضيات مقدمة ضرورية لدراسة الفلسفة و" لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات".

الفلسفة والدين:

كان الكندي فيلسوفا مسلما مؤمنا ومعتصما بدينه، ولم يمنعه ذلك من أن يعظم الفلسفة ويعدها من أشرف العلوم وأسماها منزلة. ويحدثنا الكندي عن التيار الذي

[1] –المصدر نفسه، ص.30

كان يهاجم الفلسفة ويناصبها العداء بحجة أنها مخالفة للشرع والدين لكونها وردت من أمم وثنية. غير أن فيلسوف العرب تصدى لهم ورد موقفهم. فالفلسفة برأيه ليست مخالفة للدين بل موافقة له. مقدما لنا بذلك أولى محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة، والتي سيتردد صداها لدى الكثير من فلاسفة الاسلام من بعده.

يذهب الكندي إلى أنه لما كانت الفلسفة علم الأشياء بحقائقها، فليس هناك تعارض بينها وبين الدين. ويحاول جاهدا دفع هذا التعارض المزعوم بينها. كتب الكندي رسالة بعثها الى الخليفة المعتصم بالله العباسي. وفيها دافع عن الفلسفة دفاعا مستميتا. فلما كانت الفلسفة هي علم الحق فكذلك الدين هو علم الحق. وفي هذا يقول: "إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله عز وجل لموجود جميعا بالمقاييس العقلية التي لا يدفها الا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس".

ويضيف قائلا إن " في علم الاشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس

منه، واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها".[1]

وهكذا يتضح لنا أن الكندي يوفق بين الفلسفة والدين من حيث الغاية والهدف، فغاية الدين هي نفسها غاية الفلسفة، وما يقوله الحكماء والفلاسفة هو عين ما أخبر به الأنبياء والرسل.

وإذا كان خصوم الفلسفة من بعض الفقهاء يهاجمونها لكونها علوم وثنية، فكان رده عليهم بقوله: " ينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائله وبالآتي به، ولا أحد بخس بالحق، بل كل يشرفه الحق"[2].

[1] – رسائل الكندي الفلسفية، ص35

[2] – المصدر نفسه، ص33

لقد كان رد الكندي على الذين حرّموا الفلسفة واعتبروها كفرا ردا عنيفا وقاسيا، حيث وصفهم بأنهم "من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد .... ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية...، ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له، فمن تجر لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا ". [1]

كما يردد الكندي حجة ارسطو التي تقول باستحالة نكران الفلسفة ورفضها، ذلك لأن أي رفض للفلسفة يقتضي تفلسفا. وفي هذا يحدثنا الكندي عن منكري الفلسفة فيقول:

[1] – المصدر نفسه، ص34 وص35.

"لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب او لا يجب. فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم. وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وان يعطوا على ذلك برهانا. وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها".[1]

والذين ينكرون الفلسفة يقعون في تناقض فاضح لأنهم في نظره يجب ان يقيموا الدليل على

كندي رأيهم في انكار الفلسفة، وهم في هذا الامر يحتاجون الى الفلسفة فكأنهم يستندون في دعواهم على الموضوع الذي ينكرونه، ومن فهم يقعون في التناقض.[2]

آراء الكندي الفلسفية:

تطرق الكندي في فلسفته الى مسائل فلسفية عديدة، وسنعرض بعضا منها ونركز على أهم الاشكاليات التي عالجها وهي الالوهية والعالم والنفس.

---

[1] – المصدر نفسه، ص35 وص36

[2] – محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، مرجع سابق، ص222

1- الألوهية:

تناول الكندي مسألة الالوهية وهي من صميم العلم الإلهي (الفلسفة الاولى وهي نفسها الميتافيزيقا). في رسالتين من رسائله الفلسفية وهما " في الفلسفة الاولى"، ورسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، كما ان موقفه في الكثير من الأحوال لا يحيد عن موقف مذهب المعتزلة في الكلام.

-الله وجوده وصفاته:

يرى الكندي أن الله من حيث طبيعته هو الإنية الحقة " لم تكن ليس ولا تكون أبدا، لم يزل ولايزال أيس أبدا" بمعنى أن الله هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود، ولا ينتهي له وجودن ولا يكون وجود إلا به، وهو واحد تام في صفاته، فالوحدة هي من أخص صفاته، فهو واحد بالذات وواحد بالعدد. ولا تجوز فيه الكثرة، لا هيولي له ولا صورة ولا كمية ولا كيفية ولا إضافة، والله ليس له جنس ولا فصل ولا خاصة ولا عرض عام. كما انه ليس متحركا. فهو وحدة محض. والله هو الازلي وهو القديم وحده وليس هناك ما هو أقدم منه. وليس له زمان لان الزمان هو مقدار الحركة والله لا حركة فيه.

وتكاد تكون صفات الله يوردها الكندي مطابقة لصفات الله عند المعتزلة، حيث نجده يقول عن الله ما يلي:

" ليس هو شيء من المقولات لا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا فصل ولا خاصة ولا عرض عام ولا حركة ولا نفس ولا عقل ولا كل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة الى غيره بل واحد مرسل ولا يقبل التكثير..."[1]

كما أن لله عمل أو فعل يختص به دون غيره وهو فعل الخلق او الإبداع. ويعرف الكندي الابداع بأنه " تأييس الأيسات عن ليس"[2]. والأيس يعني الوجود، والليس هو العدم او اللاشيء. والتأييس هو الإيجاد. فالإبداع او الخلق يعني ايجاد الشيء من لا شيء. ومن ثم فالله هو العلة الأولى وهو الفاعل الاول والمتمم لكل شيء. وهو المؤيس للأيس عن الليس.

براهين وجود الله:

[1] – رسائل الكندي الفلسفية ص104

[2] –– المصدر نفسه، ص134

يقول محمد عبد الهادي أبو ريدة عن أدلة الكندي انها تقوم على « تفكير يسير على المنهج الرياضي المنطقي المحكم الذي يقوم على تحديد المفهومات ووضع المقدمات وإثباتها، ثم السير في الاستدلال على أساسها".[1]

يقدم الكندي أدلة يثبت بها وجود الله وهي دليل: الحدوث ودليل الكثرة والوحدة ودليل الغائية والنظام كما فعل ارسطو وغيره من فلاسفة اليونان. وبرهانه الاول يقوم على فكرة الحدوث وارتباطها بفكرة العلية، وفحواه أن الشيء لا يمكن ان يكون علة ذاته بمعنى لا يمكن أن يوجد هكذا بنفسه، وبالتالي فالعالم حادث وله بداية في الزمان وبالتالي تكون له نهاية فهو متناهي ومن ثم لا بد له من محدث أحدثه وهو الله.

والدليل الثاني يعتمد على فكرة الكثرة أي كثرة الموجودات ومؤداه أنه لا يمكن أن تكون في الاشياء كثرة من دون وحدة، كما لا يمكن ان تكون هناك وحدة من دون كثرة المحسوسات، ولما كانت الأشياء او المحسوسات تشترك في الوحدة والكثرة دلّ ذلك على وجود علة لذلك وليس الامر هكذا بالمصادفة. ودلّ أيضا على أن تلك العلة ليست هي نفسها تلك الاشياء والمحسوسات وكل ما يسمى

[1] – محمد عبد الهادي أبو ريدة، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص137

بالعالم وموجوداته التي يشترك جميعها في الوحدة والكثرة، ولو كان غير ذلك لاستمر بنا التسلسل الى ما لا نهاية ولا يمكن ان يكون شيء بلا نهاية فدل على ذلك على الاشتراك في علة ليست الاشياء نفسها بل هي غيرها وهي علة أعلى وأشرف منزلة منها وهي العلة الأولى.

البرهان الثالث وهو دليل الغائية والنظام في الكون. وهو دليل استمده الكندي من أرسطو، وخلاصته أن العالم وما فيه من ترتيب ونظام لا يمكن الا ان يكون من تدبير مدبر ومن عالم غير مرئي ومباين للعالم المرئي، وهذا المدبر غير المرئي والمحسوس لا يمكن ان يكون الا فيما يوجد به العالم من الترتيب والتدبير من الآثار الدالة عليه.

2-حدوث العالم:

ذهب أرسطو إلى أن العالم قديم لم يزل. وهذا ما خالفه فيه الكندي بحكم عقيدته الدينية. ولهذا تمسك بالموقف الديني والكلامي الدي يقول بحدوث العالم لا بقدمه. ذلك لأن القديم هو الله وحده، وكل ما عدا الله حادث. والدليل على حدوث العالم عند الكندي يستند الى فكرتي الزمان والحركة، فكل ما في العالم نراه متحركا. أما الزمان فهو مرتبط بالحركة فالزمان كما عرفه أرسطو هو مقدار حركة العالم

بحساب المتقدم والمتأخر. وإذا كانت هناك حركة فثمة زمان، وإن لم تكن حركة فليس ثمة زمان. والحركة إنما حركة الجرم أي الجسم، وإذا كان هناك جرم كانت ثمة حركة، وان لم يكن جرم لم تكن حركة. وبالتالي فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا في الوجود، فهي موجودة معا بالتساوق. ولما كان الزمان متناه فحركته كذلك تكون متناهية، ذلك لان الجرم المتحرك متناه وبالتالي فحركته متناهية. واعتبار الزمان لا متناهيا لا يكون الا بالقوة او بالإمكان فقط لا بالفعل. ويترتب عن ذلك كله أن العالم " ليس قديما بل حادث له بداية في الزمان، خلافا لأرسطو الذي يقول بقدم الحركة والزمان والعالم."[1]

3-النفس عند الكندي:

يذكر الكندي ثلاثة تعريفات للنفس[2] وهي:

الأول-النفس هي " تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة"

الثاني-هي" استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة".

---

[1] – محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندي، مرجع سابق، ص79

[2] -الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، مصدر سبق ذكره، ص113

الثالث–هي "جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف"

ويظهر لنا أن التعريفين الأول والثاني متقاربان. ومصدرهما أرسطو الذي عرف النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة". ويختلف التعريف الثالث عنهما في كونه ذا نزعة فيثاغورية أفلاطونية. [1]

والنفس عند الكندي مغايرة للبدن المادي ذلك لأنها " جوهر بسيط إلهي روحاني، لا طول له ولا عمق ولا عرض. ولا يتعرض الكندي الى أصل النفس وهل هي موجودة قبل البدن كما يرى أفلاطون أم أنها توجد بوجوده كما ارتأى أرسطو؟ ام انها خلقت معه وحلت فيه حسب المعتقد الديني؟ وفي هذا يقول الكندي:" وإنما نجيء في هذا العالم في شبه المعبر الذي يسير عليه السيارة (أي السائرون)، ليس لنا مقام طويل. اما مقامنا ومستقرّنا الذي نتوقع فهو العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل اليه نفوسنا بعد الموت".[2] وها هنا اعتراف صريح من الكندي بخلود النفس، وبهذا تتجلى نزعته الدينية كما يظهر تأثره بأفلاطون الذي

[1] – الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق ص76.

[2] – المرجع نفسه، ص77.

انتصر لفكرة الخلود بخلاف أرسطو الذي قال بفنائها مع فناء الجسد وأنكر خلودها.

كما تأثر الكندي أيضا بالتقسيم الأفلاطوني لقوى النفس البشرية الى عقلية غضبية وشهوانية، ويجاريه أيضا في ان لكل قوة من قوى النفس فضيلة تخصها، ويرى أن " الحكمة فهي فضيلة القوة النطقية (أي العقلية)، وهي علم الأشياء الكلية بحقائقها... أما النجدة (أو الشجاعة كما سماها افلاطون) فهي فضيلة القوة الغلبية (أي الغضبية)، وهي الاستهانة بالموت في اخذ ما يجب أخذه ودفع ما يجب دفعه. أما العفة فهي تناول الأشياء التي يحب تناولها لتربية ابدانها وحفظها بعد التمام وائتمار امتثالها والامساك عن تناول غير ذلك.[1]

4-نظرية العقل:

يذهب الكندي إلى أن" العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها"[2]، فالعقل قوة من قوى النفس الإدراكية أو المعرفية مثل القوة الحاسة والقوة المتخيلة او المصورة

[1] – رسائل الكندي، ص 127

[2] – رسائل الكندي الفلسفية، ص 113

كما يسميها الكندي. والمعرفة تكون إما حسية واما عقلية وإما متصورة أو متخيلة. والحواس تدرك الجزئيات اما العقل فيدرك الكليات أي الانواع والاجناس.

يقسم الكندي العقل الى اربعة أقسام هي:

1- **العقل الذي هو بالفعل دائما:** وهو علة جميع العقول والمعقولات

2- **العقل بالقوة:** وهو عقل الانسان المهيأ لتلقي المعقولات

3- **العقل بالفعل** أي الذي خرج من القوة الى الفعل. وحصلت فيه المعقولات

4- **العقل الظاهر:** او الظاهر من النفس، وهو فعل الانسان ذاته، تظهر فيه النفس ما هو فيه بالفعل.

وخلاصة نظرية العقل عند الكندي أن العقل قبل ادراكه للمعقولات يعد قوة لها استعداد وقابلية لإدراك المعقولات. وعندما تتم عملية الادراك وتعقل النفس المعقولات وتحصل فيها، يصير هذا العقل عقلا بالفعل بعد ان كان عقلا بالقوة. وانتقال العقل من حال القوة الى حال الفعل يكون عن طريق الفعل. فالفعل دائما هو الذي يحول القوة الى فعل وهذا طبقا للمبدأ الارسطي القائل إن

كل ما هو بالقوة يخرج الى الفعل عن طريق شيء آخر. وهو العقل الذي يكون بالفعل دائما وابدا ولا تسبقه قوة البتة. وهذا ما يسمى العقل الفعال وسندرسه بالتفصيل عند الفارابي.

الفارابي وفلسفته

حياته ومؤلفاته:

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، ولد على الأرجح سنة 259 هـ، في بلدة فاراب من تركستان، واتفق أغلب المؤرخين على انه تركي الأصل. نشأ الفارابي على ثقافة لغوية دينية وأقبل على العلوم الإسلامية من فقه وحديث وتفسير، وتعلم اللغة العربية ويقال انه يتقن لغات عديدة فضلا عن التركية والفارسية.

رحل إلى بغداد وفيها درس المنطق على يد كل من أبي بشر متى بن يونس ويحي بن عدي كما درس علوم الفلسفة حتى نبغ فيها فصار يلقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول. توجه إلى حلب فعاش في بلاط سيف الدولة الحمداني، ولم يكن المعلم الثاني ممن تغريهم زخارف الدنيا وبهرجها بل عاش في شظف العيش زاهدا متوحدا. توفي بدمشق سنة 339هـ.[1]

[1] – سعيد زايد: الفارابي، دار المعارف، ط2، القاهرة، ص 14.

ألف الفارابي مؤلفات عديدة نذكر منها: آراء أهل المدينة الفاضلة. كتاب السياسة المدنية –التوفيق بين رأيي الحكيمين–كتاب إحصاء العلوم–كتاب الملة – رسالة في العقل–كتاب الحروف–كتاب الموسيقى الكبير.

فلسفة الفارابي:

يعد المعلم الثاني المؤسس الحقيقي للفلسفة الإسلامية، فهو أول فيلسوف إسلامي نظر إلى الفلسفة نظرة شاملة، ورسم الشكل العام للبناء الفلسفي عند المسلمين.

يأخذ الفارابي عن أرسطو تعريفه للفلسفة ويقول إن: "حدّها وماهيتها علم الموجودات بما هي موجودة»،[1] و"متى حصل علم الموجودات أو تُعلمت، فإن عُقلت معانيها وأوقع التصديق بالبراهين اليقينية، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة»[2].

والفلسفة التي يتبنّاها الفارابي كنظام معرفي، هي الفلسفة اليونانية بالدرجة الأولى، وهذا لأن الكثير من آرائه الفلسفية يُعد مزيجا من أرسطوطالية وأفلاطونية

[1] – الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 28.

[2] – تحصيل السعادة، ص 89.

محدثة[1]، مما يعني أنه نقل وأخذ عن اليونانيين، وهو نفسه يُقرّ بذلك صراحة ويذكر «أن الفلسفة الموجودة عند العرب اليوم(أي في عصره) منقولة إليهم من اليونانيين»[2].

فالفارابي هنا لا يُخفي مرجعيّته اليونانية، ولا إعجابه أو تأثره بفلاسفة اليونان خاصة "أفلاطون" و"أرسطو" اللذين يبدوان في نظره« مبدعين للفلسفة ومنشئين لأوائلها وأصولها، ومتممين لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها».[3] وهنا يتبيّن لنا مدى تعويل الفارابي على فلاسفة اليونان، ومدى تأثره بهم. وليس هناك أي ضير أو عيب في أن يتتلمذ الفارابي على حكماء اليونان أو يأخذ عنهم، ذلك لأنه كان يدرك بأنّ الحكمة سواء أكانت يونانية أم غير يونانية تظلّ حكمة إنسانية واحدة.

---

[1] – حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج2، ص 97.

[2] – الفارابي: كتاب الحروف تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1970، ص 159.

[3] – الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، ط1، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت1996، ص 28.

ويتجلى هذا، عندما نراه لا يرجع نشأة الفلسفة إلى اليونانيين وحدهم–كما يفعل ذلك أنصار المعجزة اليونانية–بل نجده يتحدث عن علم الفلسفة ويرى أنه« كان في القديم في الكلدانيين وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين ثم إلى العرب»[1].

لهذا احتلت الفلسفة مكانة عظيمة لدى الفارابي كيف لا وهو من فضّلها علن سائر العلوم الأخرى، إذ هي على حد قوله: «أقدم العلوم وأكملها رياسة»[2]، ولا شك أن تعظيمه للفلسفة نابع من إيمانه العميق بوحدة الحقيقة الفلسفية التي لا يختلف الفلاسفة بشأنها،طالما أنّ مصدرها أو المنبع الذي منه تؤخذ وتستمد واحد أوحد وهو العقل الفعاّل كما سيأتي بيانه.

فوحدة الحقيقة هي المبدأ الأساسي في الفلسفة الفارابية كلها، إذ أنها كانت تتجه نحو إثبات حقيقة واحدة، وهذا ما يبدو واضحا وجليا في محاولته الرامية إلى التوفيق بين آراء الفلاسفة، والتوفيق أيضا بين الدين والفلسفة.وهنا ينبغي أن نشير

---

[1] – الفارابي، تحصيل السعادة، ط1، تحقيق د/ علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت1995، ص 86.

[2] – المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

إلى أن عملية التوفيق لم تكن في حد ذاتها هدفا وغاية، بل كانت وسيلة لغاية وحيدة وهي تأكيد وجود مصدر واحد للحقيقة وفلسفة واحدة.

كما أن محاولة الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، لدليل على أنّ الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف الفلاسفة، إلا أنّ محاولته هذه لم تكن في محلها، ذلك أنه اعتمد في عملية التوفيق بين الحكيمين على "كتاب الربوبية" والمسمى أيضا بـ"أثولوجيا أرسطو"، ولم يكن الفارابي يعلم أنّ هذا الكتاب كان قد نُسب خطأ إلى أرسطو، وغاب عنه أنه عبارة عن شروحات لبعض تاسوعات أفلوطين.[1] غير أنّ الفارابي، من حيث المبدأ، سعى إلى إثبات حقيقة واحدة يتفق عليها الفلاسفة رغم التباين والاختلاف بينهم.

-الوجود في فلسفة الفارابي:

الوجود عند الفارابي قسمان: واجب الوجود وهو إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ومتى افترضنا عدم وجوده لزم عنه محال، أي من المستحيل ألا يوجد فهو

[1] – أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 24.

ضروري الوجود، أما ممكن الوجود فهو إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده أي متى افترضنا عدم وجوده لم يلزم عنه محال، أما إذا وجد صار وجوده واجبا بغيره. والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها إلى شيء هو واجب الوجود أي الموجود الأول الذي يعد السبب الأول لوجود الموجودات كلها وهو الله.

مبادئ الموجودات: مبادئ الموجودات كما يرى الفارابي هي على ثلاثة أقسام:

1- الموجودات المفارقة.

2- الموجودات الملابسة للأجسام.

3- الأجسام.

أولا-الموجودات المفارقة:

وهي البريئة من المادة، روحية محضة، ليست أجساما ولا قوامها في أجسام، وهي على ثلاث مراتب:

1-**مرتبة الموجود الأول: وهو** الله، السبب لوجود سائر الموجودات، وجوده أفضل الوجود، ليس بمادة ولا قوامه فيها، عقل بالفعل يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من

ذاتـه عـاقلا وعقـلا بالفعـل، وأنـه عقـل وعاقـل ومعقـول، وهـي كلمـات ذات جـوهر واحد.[1]

2-مرتبـة الثـواني: وهـي العقـول التسـعة أو هـي« الأشـياء المفارقـة التـي هـي فـي جواهرها عقول ومعقولات»[2] فاضت عن الأول وصدرت عنه.

3-مرتبة العقل الفعال: «مرتبته من الأشياء المفارقة من دون السبب الأول الرتبة العاشرة»[3]،وهو «صورة مفارقة لم تكن في مادة»[4] وهذا العقل هو الذي يدبر عالم ما تحت فلك القمر-عالم الكون ولفساد-

ثانيا-الموجودات الملابسة للأجسام:

---

[1] - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ط4، تحقيق ألبير نصري نادر دار الشرق، بيروت 1976، ص 37-38

[2] - المصدر نفسه، ص 62.

[3] - المصدر نفسه، ص 103.

[4] - الفارابي: رسالة في العقل، ط2، طبعة موريس بويغ، دار المشرق، بيروت 1983، ص 24.

بمعنى أنها ليست أجساما ولكن قوامها في أجسام، مثل النفس والصورة والمادة.فالنفس لا وجود لها من غير جسم تماما كالصورة التي لا قوام لها إلا بالمادة.

ثالثا-الأجسام:

وهي: العالم السماوي والإنسان والحيوان والنبات والمعدن والأسطقس أو العنصر (الماء، الهواء، النار، التراب)، وهذه تشكل ما يسمى بالعالم السفلي.

وهذه الموجودات تبدو مرتّبة ترتيبا تفاضليا،بحيث أنّ موجودات العالم السفلي تترتب ترتيبا تصاعديا،أي من الأخس إلى الأفضل حتى تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه،بمعنى أن المادة الأولى هي الأخس، والأفضل منها الأسطقسات، ثم المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الإنسان، وليس بعده أفضل منه، أما موجودات العالم العلوي الشريف -وهي الموجودات الإلهية- فترتيبها تنازلي،بحيث أنّ أفضلها وأكملها على الإطلاق الأول لأنه مبدؤها،وسبب

وجودها،أما الأشياء الكائنة عن الأول،فأفضلها بالجملة هي التي ليست بأجسام،ولا هي في أجسام.[1]مثل العقول الكونية(الثواني والعقل الفعال).

فكمال الموجودات إذن، يكمن في مدى اقترابها ودنوها من الأول، وبمدى ابتعادها عن ملابسة الأجسام ومخالطتها.

- نظرية الفيض:

الفيض في اللغة كثرة الماء، نقول فاض الماء أي كثُر وسال على جوانبه، وفي اصطلاح الفلاسفة يطلق الفيض على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود.[2]

لجأ الفارابي في تفسيره كيفية صدور الموجودات عن الأول إلى نظرية الفيض التي وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة، ليفسروا بها كيفية صدور العالم المتكثر عن الموجود الأول الواحد، وجاءت هذه النظرية لتجيب عن الإشكالية

[1] – الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 66.

[2] –جميل صليبا: المعجم الفلسفي: ج2، ص 172. (مادة فيض.)

التي كانت مثارة في عصرهم، وهي: ما علاقة الله بالعالم؟ وكيف صدرت عنه الكثرة وهو واحد؟

وكان جواب "أفلوطين" أنّ الواحد المحض هو علة الأشياء كلها انبجست منه، أي فاضت عنه كما تفيض الأشعة عن الشمس. غير أن أصحاب الأفلاطونية المحدثة عبروا عن الفيض باستعارات تشبيهية لم تجل حقيقتها[1]، ولم يعبروا عنه تعبيرا عقليا فلسفيا، فقد صاغوها بأسلوب شعري مليء بالتشبيهات والتخيلات، فشبهوا فيضان العالم عن الله باللهيب الذي يبعث ضوء، وبالشمس التي تشع نورا، وبالنار التي تبعث حرارة، وبالزهر الذي ينشر عرفا، غير أن الفارابي، استطاع « أن يحدد ما كان مبهما في نظرية الفيض الأفلوطينية، إلا أنه لم يحد عن جوهرها ،وإنما اختلف عن أفلوطين في طريقة عرضها»[2].

يقول الفارابي:

[1] – الفاخوري والجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج2، ص 113.

[2] – اليازجي وكرم: أعلام الفلسفة العربية، ص 450.

« متـى وُجـد لـلأول الوجـود الـذي هـو لـه لـزم ضـرورة أن يوجـد عنـه سـائر الموجودات»[1].

وهذا ما يدل على أن الصدور أو الفيض ضروري ولازم في رأي المعلم الثاني، إذ بمجرد وجود الأول وتعقله لذاته، يقتضي أن يفيض عنه عقل ما. أي لا يمكن تصور الأول او الله وليس معه شيء ما، كما لا يمكن تصور طلوع الشمس من دون ضياء.

وتحدث عملية فيض الموجودات عند الفارابي على النحو التالي:

يفيض من الأول وجود الثاني، وهو أيضا جوهر غير متجسم أصلا، ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول (ومن تعقله للأول) يلزم عنه وجود ثالث وهو عقل...وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع...، وهكذا تتوالى عملية فيض العقول وصدورها عن الأول بالتعاقب والتسلسل، إلى أن يتوقف فيض العالم العلوي عند العقل العاشر وهو العقل الفعال – عقل فلك القمر–والذي عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلا.

[1] – آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 55.

وبالجملة فالفيض عند الفارابي ملخصه، أنّ الله الواحد الأول يعقل ذاته، ومن تعقله لذاته يصدر العالم، وهو نتيجة حتمية لعلمه بذاته، فعلمه تعالى هو علة وجود الشيء الذي يعلمه، فعملية الصدور إذن، تقوم على فعل التعقل.

والمحصلة النهائية لهذه النظرية، أنّ الأول لم يصدر عنه العالم بإرادته، مادام الصدور عملية حتمية ضرورية، وبالتالي ينجم عنه إلغاء الإرادة الإلهية، كما تؤدي هذه النظرية إلى قدم العالم مادام أنه فاض منذ أن وجد الأول وهو قديم ويستحيل صدور حادث من قديم. ولا يعني ان الله قديم عن العالم بالزمان، ذلك لأن الزمان هو مقدار حركة العالم وبالتالي فالزمان مرتبط بوجود العالم، فتقدم الله عن العالم هو تقدم بالذات والشرف كتقدم اليد عن الخاتم.

ويبدو أنّ مثل هذه النظرية وما ترتب عنها، جعلت الكثير من المتكلمين يرفضونها بشدة، ويحملون على القائلين بها، إلى درجة تكفيرهم بحجة أنها انحراف عن فكرة الخلق الدينية وتعطيل للإرادة الإلهية. وهذا لأن العالم عند المتكلمين حادث، والله خلق العالم من لاشيء بإرادته، فالله كان ولم يكن معه العالم، ثم أوجده.

ومجمل القول، إن نظرية الفيض لم تكن بمنأى عن الانتقادات–سواء كانت صادرة عن المتكلمين أو حتى من الفلاسفة، ولعل أهمها:

–أنها لم تفسر لنا لما توقف الفيض عند العقل العاشر، وما العلة الحقيقية التي أدّت إلى مثل هذا التوقف.

– إذا كانت المادة قد فاضت عن العقول المجردة، فكيف يُستساغ هذا الأمر، بمعنى كيف يصح أن ينشأ العالم المادي من عالم المعقولات المنافية لعالم المادة، وكيف يخرج المادي الفاسد عن الروحي الشريف.

–المعرفة والعقل:

المعرفة الحقّة في نظر الفارابي، هي ما يكون العقل سبيلا إليها، ومعرفة مبادئ الموجودات لا تتم إلا بالقوة العقلية التي يمتلكها الإنسان، لينال بذلك السعادة القصوى، فالفارابي يربط السعادة بالمعرفة العقلية، ويقول:« السعادة إنما يعقلها الإنسان ويشعر بها بالقوة الناطقة النظرية،لا شيء آخر من سائر القوى،وذلك إذا استعمل المبادئ والمعارف الأُوّل التي أعطاها إياه العقل الفعال»[1].

[1] –الفارابي: السياسة المدنية–ط1–تحقيق د/ علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت1996، ص 80.

والعلوم العقلية هي« المعقولات التي شأنها أن ترتسم في القوة الناطقة، منها المعقولات التي هي في جواهرها عقل بالفعل ومعقولات بالفعل وهي الأشياء البريئة من المادة، ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل»[1].

ويُفهم من هذا، أن المعقولات التي يعقلها الإنسان هي على نوعين أو بالأحرى على مستويين وهما:

أولا: معقولات انتزعها وجردها من موادها، أي أدرك صورها، وهذا النوع من الإدراك يتم بوسائط عديدة، إذ يتم أولا عن طريق الإدراك الحسي للمحسوسات، فتحصل صورها في الحس، فيؤدي تلك الصور إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤديها الحس المشترك إلى التخيل الذي يؤديها بدوره إلى قوة التمييز، فتقدم إلى العقل مهذبة منقحة أي مجرة عن اللواحق والعوارض.

– **ثانيا:** معقولات أخرى يعقلها الإنسان من غير وسائط، أي من دون أن تكون منتزعة أو مجردة عن الأجسام، وهي المعقولات المفارقة كالأول والثواني والعقل الفعال.

[1] – الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 101.

لكن، كيف تحصل المعقولات بنوعيها في العقل الإنساني؟ وكيف يمكن إدراك معقولات من غير وساطة الحس؟

عملية التعقل تعني إدراك النفس للمعقولات أو صور الموجودات بواسطة القوة الناطقة النظرية، فالإنسان يتدرج في عملية التعقل من رتبة إلى رتبة إلى أن يصل إلى درجة التعقل المحض، بمعنى إدراكه للمعقولات المفارقة التي لم تكن قط في مادة.ويحدد الفارابي درجات ثلاث للتعقل الإنساني وهي كالتالي:

1-العقـل بالقوة أو الهيولاني:

وهو« نفس ما أو جزء من نفس معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها»[1]. أو هو« هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات». وشُبه هذا العقل بالهيولى لأنها ليست ذات صورة، فهي موضوعة للصور. ويسمى عقلا بالقوة، لأنه يمتلك قابلية واستعدادا للتعقل، فهو كالصفحة البيضاء التي لم يُكتب عليها بعد.

2-العقـل بالفعـل:

[1] -الفارابي: رسالة في العقل، ص 12.

بعد أن تحصل المعقولات في العقل، يصير العقل عقلا بالفعل، أي بعد أن ينتزع صور الموجودات من موادها ويجردها عنها.« وإذا حصلت في العقل المعقولات التي انتزعها عن المواد، صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ».[1]

3-العقل المستفاد:

وهو الدرجة التي يتم فيها إدراك العقل للمعقولات المفارقة، وليس لتلك التي جردها عن الأجسام، إنها المعقولات الروحية المحضة التي لم تكن في أجسام ولا مخالطة لها، وهذا ما يتأتى من خلال إدراك الإنسان لإدراكه، بمعني تعقله للتعقل بحد ذاته.

يقول الفارابي« والعقل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل الذي كنا نقول أولا إنه عقل بالفعل وهو الآن عقل مستفاد»[2].

[1] – المصدر نفسه، ص 13.

[2] – المصدر نفسه، ص 20.

وفي نظر المعلم الثاني، أنّ أي إنسان يصل درجة العقل المستفاد يكون قد استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها وصار عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل، وصار المعقول منه هو الذي يُعقل، كما تكون رتبة العقل المستفاد فوق رتبة العقل المنفعل أتّم وأشد مفارقة للمادة [1]. وبهذا، يغدو العقل المستفاد شبيها بالعقول المفارقة من حيث تعقله هو أيضا لمعقولات مفارقة بريئة من المادة،« وكل من يصل إلى درجة العقل المستفاد يكون قد ارتقى إلى أول رتبة الموجودات المفارقة»[2].

لكن ما مصدر هذه المعقولات؟ وكيف تتحول من معقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل؟

وفي هذا يستعين الفارابي بالمبدأ الأرسطي القائل أن «كل ما هو بالقوة يخرج إلى الفعل بتأثير ما هو بالفعل»[3].و يوظف الفارابي هذا المبدأ نفسه ويرى

---

[1] – آراء أهل المدينة...ص 123.

[2] –الفارابي، رسالة في العقل، ص 24.

[3] – أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان، ج2، ص 180.

أنّ«المعقولات بالقوة ليس في جواهرها كفاية من أن تصير من تلقاء نفسها معقولات بالفعل،بل تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل»[1]. وهذا الشيء هو بعينه العقل الفعال، الذي هو « ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة»[2].

-العقـــل الفعـــال:

سبقت الإشارة إلى أنّ العقل الفعال هو العقل العاشر في سلسلة العقول الصادرة عن الأول إثر تعقلها إياه، وهو الذي يربط العالم العلوي بالعالم السفلي، ويعنى بعالم الكون والفساد. وكما يهب الصور للموجودات، فإنه يهب المعرفة للعقل الإنساني أيضا، وبالتالي يكون للعقل الفعال جانبان: أحدهما انطولوجي خاص بمنح الصور للموجودات، وجانب معرفي خاص بمصدر المعرفة الإنسانية. ونلاحظ، أنّ هناك تقابلا بين المعرفة والوجود، ذلك لأن أصحاب نظرية الفيض-بمن فيهم الفارابي-يوحدون بين فعل المعرفة والإيجاد، ويطابقون بينهما[3].

---

[1] - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 101.

[2] - المصدر نفسه، ص 102.

[3] - أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 259.

وتتجلى أهمية العقل الفعال، في أنه مصدر جميع المعقولات أو الصور التي لم تزل موجودة فيه بالفعل وهنا لابد من الإشارة إلى أنّ هذه الصور، هي نفسها المثل الأفلاطونية، غير أن أفلاطون يجعلها قائمة بذاتها، بينما الفارابي يتابع رأي أفلوطين، ويضع المثل في العقل الفعال.[1] وتكمن وظيفة العقل العاشر –الفعال– في« العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى درجات الكمال، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال، (وأن) يحصل مفارقا للأجسام غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر»[2].

ولما كانت المعقولات أو صور الموجودات مقرها العقل الفعال، كان هو من يهب تلك الصور للعقل الإنساني، فهو إذن «يعطي العقل الهيولاني الذي هو بالقوة شيئا ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس للبصر»[3]. وهذا لن يتأتى إلا إذا بلغ الإنسان درجة العقل المستفاد، حتى «لا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء

---

[1] –المرجع نفسه، ص 266.

[2] –الفارابي، السياسة المدنية، ص 23.

[3] – الفارابي، آراء أهل المدينة... ص 102.

آخر، فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال»[1].

كما أن الاتصال بالعقل الفعال–حسب الفارابي–ليس متاحا لجميع الناس، « فليس كل إنسان معد لقبول المعقولات الأُوّل، لأن أشخاص الإنسان تحدث بالطبع على قوى متفاوتة»[2]. وبالتالي يصبح الاتصال به ميسورا فقط لمن بلغ مرتبة العقل المستفاد، وهو الإنسان الذي يعد من أهل الطبائع العظيمة الفائقة.

فالممتاز من الناس كالفيلسوف–أو النبي كما سيتبين لاحقا–هو المؤهل للاتصال بالعقل الفعال الذي يفيض على عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ويحقق بذلك سعادة نفسه، أي «أن يصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام...وأن تبقى(نفسه) على تلك الحال دائما وأبدا »[3].

---

[1] – المصدر نفسه، ص 124.

[2] – السياسة المدنية، ص 82.

[3] – المصدر نفسه، ص 87.

وبالجملة، فالعقل الفعال المفارق، هو الذي يُمكّن العقل الإنساني من الانتقال من القوة إلى الفعل، وهو من ينقل المعقولات من القوة إلى الفعل، وهو أيضا مصدر المعقولات التي يفيضها على العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد، وبهذا فإن حصول المعرفة في العقل الإنساني متوقف على العقل الفعال، وهنا يظهر تلاقي نظرية المعرفة عند الفارابي بنظريته في الفيض، وتختلط عنده الفلسفة بالتصوف[1]. كما نخلص، إلى أنّ المعرفة الكاملة عند الفارابي، لا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال – واهب المعرفة وواهب الصور–فهي والحالة هذه، معرفة إشراقية[2]، وهكذا يفتح الفارابي الباب على مصراعيه، لنوع جديد من المعرفة لم يعرفه أرسطو، وعدّهُ أفلوطين أعلى درجات المعرفة[3].

---

[1] – سعيد زايد: الفارابي، ص 51.

[2] – **الإشراق** لغة هو الدخول في شروق الشمس، ويقال أشرقت بمعنى أضاءت. (ابن منظور: لسان العرب–المجلد الثاني–ص 304.) والإشراق اصطلاحا هو حدوث إلهام من الله للصوفي، وعُرف الإشراق في الفلسفات الشرقية القديمة التي ترى أنّ أداة المعرفة النور الباطني أو الحدس الوجداني غير العقلي. (**المعجم الفلسفي** (القاهرة، مجمع اللغة العربية،1979) ص 174.)

[3] – الفاخوري والجر: تاريخ الفلسفة العربية–ج2–، ص 135.

والمعرفة الإشراقية التي خلص إليها الفارابي، لاشك أنها تفصح عن ملامح صوفية لا مجال لإنكارها، وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الاتصال في نظر الفارابي، لا يصل إلى معنى الاتحاد أو الحلول *، كما يرى بعض المتصوفة، وهذا لأن تصوف الفارابي، تصوف نظري قائم على أساس عقلي يعتمد النظر والتأمل،ولا يقوم على محاربة الجسم أو البعد عن الملذات وبالتالي فالاتصال الذي يتحدث عنه المعلم الثاني،هو مجرد سمو إلى العالم العلوي وارتباط الإنسان بالعقل الفعال دون أن يمتزج أحدهما بالآخر. [1] فالعقل المستفاد يظل في وظيفته وحقيقته مختلفا عن العقل الفعال، وكل ما في الأمر أنه يحصل تقارب شديد بينهما، فتتفجر في العقل الإنساني طاقة حدسية هائلة نتيجة إشراق العقل الفعال.

النبوة في فلسفة الفارابي:

---

*– الاتحاد هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق، الذي الكل موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجود به معدوما بنفسه، لا من حيث له وجود خاص. (الجرجاني: التعريفات، ص 06.) والحلول بمعنى أن يحل الله في العارفين. (التهانوي كشاف اصطلاحات الفنون)

[1] –– إبراهيم مد كور: في الفلسفة الإسلامية...–ج1–ص 35 و ص 42.

عالج الفارابي مشكلة النبوة في العديد من مؤلفاته، ولا يخلو كتاب من كتبه إلا وفيه حديث عن الوحي والنبوة، كما كان دائما يربط رأيه في النبوة بآرائه الفلسفية الأخرى، مما يعني أن مبحث النبوة لم يكن منفصلا عن المباحث الفلسفية الأخرى كالفيض والعقول والمعرفة والنفس وغيرها. وفي إثبات النبوة والبرهنة عليها لا يلجأ الفارابي لا إلى مسلمات الدين ولا إلى الجدل الكلامي، بل سيلجأ إلى الفلسفة وعلومها، وبالتحديد إلى علم النفس الأرسطي، محاولا من خلال معطيات هذا العلم تحليل إحدى قوى النفس، وهي القوة المتخيلة مبينا صلتها بالنبوة والوحي، فما هي القوة المتخيلة وما علاقتها بالنبوة؟

النبوة وصلتها بالقوة المتخيلة:

القوة المتخيلة فهي التي تقوم بحفظ ما ارتسم في النفس من المحسوسات بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها، فتفعل في هذه المحسوسات بأن تركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض.[1]

[1] – آراء أهل المدينة...ص 87.

إن للقوة المتخيلة أهمية قصوى في علم النفس عند الفارابي،وذلك لأنها مرتبطة بسائر قوى النفس الأخرى،كما أنها قوة إدراكية شأنها شأن الحواس والعقل،بالإضافة إلى ارتباطها بالقوة النزوعية، أي إلى ما تشتهيه النفس وتميل إليه،أو إلى ما تكرهه وتنفر منه،وهذا ما يدل أنها ذات صلة بميول الإنسان وعواطفه.ويوضح لنا المعلم الثاني،أهمية المتخيلة بالنسبة إلى باقي القوى النفسية الأخرى فيقول: « تجتمع المحسوسات المختلفة الأجناس المدركة بأنواع الحواس الخمسة في القوى الحاسة الرئيسية،ويحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه القوى رسوم المتخيلات في القوى المتخيلة، فتبقى هناك محفوظة »[1].

ومعنى هذا أن للمتخيلة قدرة على حفظ الآثار الحسية، وقدرة على استرجاعها، وليس هذا كل ما تقوم به المتخيلة فحسب، بل لها أيضا وظيفتان أساسيتان، وهما التركيب والفصل، حيث أن المتخيلة -كما يقول الفارابي- هي «بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها،وذلك أنها تفرد بعضها عن بعض،وتركب

[1] – المصدر نفسه، ص 100.

بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة،يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حُس،وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس»[1].

وبهذا فالمتخيلة فضلا عن حفظها لكل ما ينقل إليها من آثار حسية أو ذهنية، لها قدرة على التصرف فيها بالتركيب أو التفريق، والفارابي في هذا المقام يكون قد أشار إلى ما اصطلح عليه علماء النفس المحدثون بالمخيلة المبدعة[2]، وهذا عند تأكيده أن المتخيلة قد تنتج أشياء غير مطابقة للواقع، وهذا هو التخيل الابتكاري الذي ينتج صورا جديدة.

وعلى ضوء ما تقدم، يتضح أنّ القوة المتخيلة أثناء النوم تحاكي ميول الإنسان وعواطفه وتقلبات مزاجه، وهذا ما تنشأ عنه الأحلام أو المنامات، ذلك لأنّ« الأحلام تابعة لأحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته في اليقظة، فهي تختلف

[1] – المصدر نفسه، ص09.

[2] –– ابراهيم مد كور: في الفلسفة الإسلامية...ج1، ص 73.

فيما بينها لاختلاف العوامل المؤثرة فيها، فالجائع يحلم أنه يأكل، والعطشان يحلم أنه يسبح في الماء».

وبهذا، فللمتخيلة –حسب الفارابي–شأن كبير في الأحلام، فمنها تنبعث صور الاحساسات السابقة وتظهر في النوم، وبالتالي كل ما يراه النائم ما هو إلا تشكيل من المتخيلة وأثر من آثارها، فالأحلام إذن، ما هي إلا نتاج محاكاة القوة المتخيلة للقوة النزوعية.

يقول الفارابي: "إن الذي تنال القوة الناطقة عن العقل الفعال... قد يفيض منه على القوة المتخيلة، فيكون للعقل الفعال في المتخيلة فعل ما»[1]. وهذا الفعل ولا شك، هو اطلاع المتخيلة على ما في العالم العلوي من معقولات بريئة، وأشياء إلهية شريفة. وهنا تحدث الإدراكات الإلهية كالرؤيا والكهانة وغيرهما، وهذه الإدراكات هي التي من شأنها أن يدرك الإنسان في النوم الأمور المستقبلة ولا يدركها في اليقظة. ويقول الفارابي في هذا الشأن:

[1]– آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 112.

«فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات، بالمنامات والرؤيات الصادقة، وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها، بالكهانات بالأشياء الإلهية»[1].

هكذا إذن، يكون باستطاعة المتخيلة وقت النوم، أن تنجذب إلى العالم العلوي الروحي، وأن تتشكل بأشكاله بالمحاكاة، فينتج عن ذلك ما يسمى بالرؤيا أو إدراك شيء من الغيب، وخلاصة القول، إن المتخيلة في حال النوم يقوى نشاطها ويعظم، لتحررها من شواغل الحس والعقل وسائر القوى الأخرى التي تكون في حالة سكون وركود،

ويبدو لنا الفارابي من خلال حديثه عن الرؤيا متأثرا بالثقافة الإسلامية التي تتحدث عن رؤى الأنبياء وإدراكهم للغيب، مثل رؤيا النبي "يوسف عليه السلام" التي رواها لأبيه، حيث جاء في القرآن:

((إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين)) سورة يوسف، الآية 04.

[1] – المصدر نفسه ص 113.

فتحققت رؤياه بأن صار نبيا، إضافة إلى ذلك فإن الشارع عبر عن الرؤيا بأنها جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة، كما جاء في كتب الحديث عن عائشة أنها قالت أول ما بدئ به رسول الله (ص) من الوحي الرؤيا الصالحة، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح».

هكذا فسر الفارابي الأحلام والرؤى الصادقة، بإرجاعهما إلى القوة المتخيلة، ويكون بذلك قد وضع الأساس الذي سيبني عليه فيما بعد رأيه في الوحي والنبوة،وكأن هذا الأساس هو المقدمة الأولى أو الدليل الأول على إمكانية حدوث ظاهرة النبوة،وهذا واضح في كتابه"آراء أهل المدينة الفاضلة"- الذي لخص فيه جميع فلسفته- حيث مهد للفصل الخاص بالوحي ورؤية الملك،بفصل سابق، تحدث فيه عن أسباب المنامات، فارتأى أن يستند إلى سند علمي، تمثل في تحليله لظاهرتي الأحلام والرؤى اللتين تنتجان بفضل قوة وشدة المتخيلة أثناء النوم، ليتوجه بعد ذلك إلى تفسير النبوة.

ولما ثبت أنه بإمكان القوة المتخيلة في حال النوم تقبل فيض المعقولات من العقل الفعال، وذلك بمحاكاة تلك المعقولات بأفضل ما يناسبها ويشاكلها من المحسوسات، فإن هذا في نظر الفارابي ممكن حدوثه أيضا في حال اليقظة، إلا أنه ليس متاحا لجميع الناس، إذ نادرا ما يحدث، وإن حدث ففي قلة قليلة من الناس[1]. لكن يُشترط أن تكون المتخيلة أثناء اليقظة قوية وعظيمة مثل حالها في النوم، وفي هذا يذكر الفارابي ما نصه: «إن المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جدّا،وكانت المحسوسات الواردة عليها لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها،ولا أخدمتها للقوة الناطقة،بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التي تخصّها،وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها وقت النوم »[2].

وفي هذا النص، يحدد الفارابي أعمال المتخيلة التي يشترط فيها أثناء اليقظة، أن تكون في غاية القوة والشدة، حتى لا تخضعها قوى الحس والعقل والنزوع

[1] – آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 113.

[2] – المصدر نفسه ص 114.

لمطالبها، بل تمارس أفعالها كالتركيب والفصل والمحاكاة إلى جانب اشتغالها بالقوى النفسية الأخرى. وأي إنسان بلغت مخيلته أثناء اليقظة نهاية الكمال، فليس هناك مانع من أن يقبل «في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، ومحاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ... فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية» فالنبي إذن،إنسان يملك متخيلة خصيبة،يستطيع بواسطتها في حال النوم أو اليقظة،أن يطل على عالم المعقولات،،وبالتالي يكون «في أكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة».[1]

وبهذا يتبين لنا، أن النبوة في نظر الفارابي اتصال بالعقل الفعال، وتلقي عنه المعقولات عن طريق المخيلة الفائقة، وفي وقت اليقظة، كما يتبين أيضا أن الوحي النبوي – مادام يحدث عن طريق الاتصال بالعقل الفعال–يعد درجة من درجات المعرفة، مما يعني أن الفارابي يجعل النبوة بالذات بابا من أبواب المعرفة، وهذا واضح من خلال إبرازه أهمية القوة المتخيلة وقدرتها على تجاوز العالم الحسي

[1] – المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وتلقي الوحي من العالم العلوي. وبلجوء المعلم الثاني إلى معطيات علم النفس الأرسطي، يكون قد فسّر النبوة تفسيرا سيكولوجيا نفسيا، فأصبحت تشكل شعبة من شعب علم النفس[1]. وخلاصة القول، إن النبوة لا طابع إعجازي فيها، لأنها يمكن أن تحصل متى توفرت شروطها.

النبوة والعقل:

ولما كان الاتصال بالعقل الفعال لا يتم إلا إذا بلغ الإنسان درجة العقل المستفاد، فإن الفارابي يذهب إلى أن النبي إنسان يبلغ درجة العقل المستفاد، و هذا ما يقر به صراحة بقوله: «الإنسان إنما يُوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة(رتبة العقل المستفاد) وذلك إن لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة،فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء

[1] – ابراهيم مد كور: في الفلسفة الإسلامية...ص 96.

والأفعال وتسديدها نحو السعادة،فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي»[1].

وبهذا نخلص، إلى أنّ النبي في نظر الفارابي، فضلا عن أنه يمتاز بمخيلة قوية وكاملة، فهو يمتاز أيضا باكتمال قوته العقلية، وعلى هذا فهو يتلقى المعقولات بواسطة قوته العقلية أولا، ثم لما كانت له مخيلة كاملة يمكنه بذلك تخييل تلك المعقولات بمعنى محاكاتها.

وكذلك يتضح، أن النبوة ليست تابعة لقوة التخييل فحسب، كما أنّ النبي لا يحظى بالاتصال بالعقل الفعال فقط من طريق القوة المتخيلة، بل يتصل به أيضا عن طريق القوة العقلية.

التوفيق بين الفلسفة والدين:

العقل الفعال المفارق كما رأينا هو مستودع جميع الحقائق والصور، التي هي حقائق الأشياء، فهو إذن مصدر الفلسفة. والفيلسوف هو الذي حظي باتصال

[1] – آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 111.

بالعقل الفعال ليستمد منه الحقائق والمعارف. وبهذا يتضح لنا أن الفارابي لا يفرق بين النبي والفيلسوف من حيث وحدة المصدر الذي يأخذان عنه ويرتشفان الحقائق من معينه، فالنبي يتصل أيضا بالعقل الفعال أي بمصدر الفلسفة، وبالتالي يكون هذا العقل أيضا مصدر وحي النبي، لهذا يسميه الفارابي بـ « الروح الأمين أو روح القدس».[1]

يقول الفارابي:

« يوحي (الله) إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما وفيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا...وهذا الإنسان (أي النبي الفيلسوف) هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة»[2].

[1] – السياسة المدنية، ص 23.

[2] – آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 125.

ولهذا احتاج الناس إلى من يُعرفهم الحقائق الفائضة من العقل الفعال ويوصلهم الى السعادة، ذلك لان غالبية الناس، كما يقول الفارابي: «فلا قدرة لهم،إما بالفطرة وإما بالطبع على تفهُّم تلك(أي المعقولات) وتصورها»[1]،فالناس إذن،فطرهم متفاوتة وغير متساوية،وبالتالي يكون نصيبهم من المعرفة متفاوتا أيضا.

والفيلسوف في نظر الفارابي، لا يستطيع تعليم الجمهور وإرشادهم،حتى وإن حصل على المعقولات واقتنى الفضائل النظرية،وذلك مرده– كما يرى –إلى أن ما اقتناه الفيلسوف «يكون باطلا إذا لم تكن له قدرة على إيجادها(المعقولات والفضائل النظرية) في كل من سواه بالوجه الممكن فيه...ولا يمكن إيجادها في كل من سواه بالوجه الممكن إلا بقوة على جودة الإقناع والتخييل»[2].وبالتالي، فإن ما عرفه الفيلسوف من حقائق أو ما اكتسبه من فضائل، يكون عديم الجدوى إن لم تكن له القدرة على نشر تلك الحقائق والفضائل بين الناس بالأساليب المناسبة لفطرهم.

[1] – كتاب السياسة المدنية، ص 97.

[2] – تحصيل السعادة، ص 91 وما بعدها.

وهنا تكمن أهمية النبي الذي يمتاز بقدره فائقة على التخيل والتخييل، إذ يتخيل المعقولات التي عقلها ثم يُخيلها لغيره بأفضل المحسوسات وأكملها، وعلى هذا، فالنبي هو المؤهل لتعريف الناس الحقائق المنزلة من العقل الفعال أو الروح الأمين، وهذا بطبيعة الحال، لا يتم بلغة فلسفية مجردة، وإنّما عن طريق «تخييل ما عسُر على الجمهور تصوره من المعقولات النظرية»[1]،وهذه المعقولات النظرية كمبادئ الموجودات ومراتبها وغيرها،«إما أن يتصورها الإنسان ويعقلها، وإما أن يتخيلها»[2]. وبهذا يتبين أن الحقيقة في رأي الفارابي تدرك من وجهين هما:

أولا–التصور« وهو أن ترتسم في نفس الإنسان ذواتها (المعقولات) كما هي موجودة في الحقيقة»

ثانيا–التخيل وهو «أن ترتسم في نفس الإنسان خيالاتها(المعقولات) ومثالاتها وأمور تحاكيها».[3]

---

[1] – الفارابي: كتاب الحروف، ص 152.

[2] –كتاب السياسة المدنية، ص 96.

[3] –المصدر نفسه، ص ص 96

فالتصور أو التعقل خاص بالأنبياء والفلاسفة، أما التخيل فهو منوط بعامة الناس، الذين لا هيئة لهم في أذهانهم لتفهم المعقولات وتصورها[1]، لذلك ألتمس كما يقول الفارابي« تعليمهم لها بوجوه أخر، وتلك هي وجوه المحاكاة فتحاكى هذه الأشياء (أي المعقولات) لكل طائفة أو أمة بالأشياء التي هي أعرف عندهم»[2].

وعلى هذا، فخطاب النبي إلى الناس ليس خطابا تصوريا فلسفيا، بل هو خطاب تخيلي، ينقل ما يحاكي الحقيقة أو ما يرمز إليها ويماثلها، ولهذا يجب على الأنبياء –كما يقول الفارابي–أن « تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزا وألغازا وإبدالات وتشبيهات»[3].

وبالتالي فكل ما يخبر به الأنبياء ليس تعبيرا عن الحقائق كما هي في ذواتها، بل هو تخييل لها. وهذا ما يفيدنا به "الشهرستاني" ناقلا ما حكاه الفلاسفة

---

[1] – آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 147.

[2] – كتاب السياسة المدنية، ص 97.

[3] – آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 115.

عـن الأنبيـاء أو أصـحاب الشـرائع، إذ يقـول: «قـالوا (أي الفلاسـفة) والشـرائع وأصـحابها أمـور مصـلحية...وما يخبـرون عنـه مـن الأمـور الكائنـة فـي الحـال مـن أحـوال عـالم الروحـانيين مـن الملائكـة والعـرش والكرسـي والقلـم، فإنمـا هـي أمـور معقولـة لهـم(أي للأنبياء)،فقد عبروا عنها بتصويرات خياليـة جسمانية»[1]. وبهذا، فـالنبي يعبـر تعبيرا حسيا عن معطيـات الـوحي، حتـى يسـهل علـى الجمهـور الفهـم والاستيعاب.

وتعد مسألة المعاد أحسن مثال للتعبير الحسي عنها فـي الملـة، فقد اتفق الكثير من فلاسفة الإسـلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد علـى أن المعـاد روحـاني وغير جسماني، والسـعادة فـي الآخـرة تكـون أيضـا روحانيـة لا جسمانية، فسـعادة النفوس بعد المفارقة–في رأي الفارابي–تكون من جنس سعادة المفارقات، وأنّ أتمّها يكون للنفوس الفاضلة[2].

[1] – الشهرستاني، لملل والنحل–ج2–ص 04.

[2] – رسالة في إثبات المفارقات، ضمن رسائل الفارابي، ص 08.

فما يصفه الأنبياء للناس« من أحوال المعاد من الجنة والنار، ثم قصور وأنهار وطيور وثمار في الجنة، فترغيبات للعوام بما يميل إليه طباعهم، وسلاسل وأغلال وخزي ونكال، فترهيبات للعوام مما ينزجر عنه طباعهم»[1]، ولهذا أقر ابن رشد أن تمثيل المعاد بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله لهم بالأمور الروحانية[2].

وبالجملة، فإن النبيّ عندما يعلم الجمهور باستخدام المثالات والتخييلات، فهو بذلك يجعل المعرفة قريبة المنال وميسورة الفهم لعامة الناس، فالتخييل أو المحاكاة بالمثالات هو ضرب من ضروب تعليم الجمهور لكثير من الأشياء النظرية الصعبة، لتحصل في نفوسهم رسومها بمثالاتها. والنبي عندما «يضع النواميس والشرائع،ويأخذ الأمة بالترغيب والترهيب،يعرفهم أنّ لهم إلها مجازيا على أفعالهم،يثيب الخير ويعاقب على الشر،ولا يكلفهم ما لا يحتملونه»[3]،يكون بهذا،قد خاطب الناس على مقادير عقولهم. كما بين الفارابي حاجة الناس إلى من يعرفهم

---

[1] – الشهرستاني، الملل والنحل–ج2–ص 04.

[2] –ابن رشد، تهافت التهافت–القسم الثاني–ص 870.

[3] – الفارابي: رسالة زينون، ص 08.

الحقيقة لينالوا بذلك سعادتهم، فأكثرهم –كما يقول–: «يؤمّون السعادة متخيلة لا متصورة»[1].

[1] – كتاب السياسة المدنية، ص 97.

ابن سينا وفلسفته

حياته وآثاره:

هو أبو علي بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس، ولد سنة 370هـ في قرية "أفشنة" بالقرب من بخارى، تعلم المنطق والرياضيات عن الفيلسوف الناتلي. اشتهر بالتطبيب وهو في السابعة عشرة من عمره. دعاه شمس الدولة لمعالجته فشفاه، ثم عيّنه بعد ذلك وزيرا له، ولما كان للسياسة ألاعبيها فقد زج به في السجن، وبعد خروجه توجه إلى أصفهان. لم يكن ابن سينا فيلسوفا زاهدا كالفارابي، بل كان مقبلا على الدنيا بملذاتها وشهواتها فأكثر من الاختلاط بغيره، أحب حياة الصخب واللهو إلى أن نفض يديه من الدنيا منصرفا إلى العبادة وقراءة القران والتصدق على الفقراء[1].توفي ابن سينا إثر إصابته بمرض القولنج حيث دفن في همذان سنة 428 هـ. مخلفا وراءه مؤلفات كثيرة ومتنوعة، واهم ما وصل منها:

[1] – محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، ص 477

كتاب الشفاء وهو موسوعة العلوم الفلسفية وفيه يبحث في المنطق والرياضيات والإلهيات (أي الميتافيزيقا) والطبيعيات.

كتاب النجاة وهو مختصر كتاب الشفاء.

كتاب الاشارات والتنبيهات

القانون في الطب

كتاب الحكمة المشرقية

تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات

فلسفة ابن سينا:

تعد فلسفة ابن سينا في عمومها امتدادا لفلسفة الفارابي وإن كانت أكثر شرحا وتفصيلا لها. "وهي فلسفة عقلية في أصولها ومبادئها صوفية في ألفاظها وتعابيرها، توفيقة في غايتها وأهدافها. فهو كالفارابي يؤمن بالعقل الفعال مصدرا للعلم والمعرفة كما يؤمن به أيضا مصدر للإلهام والوحي، وهو لا يقل عنه إيمانا بإمكان التوفيق بين الفلسفة والدين"[1]، ولهذا يمكن القول إن الطابع العام لفلسفة ابن

[1] – محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، ص 477.

سينا هو طابع التوفيق بين الفلسفة والدين وبين تعاليم أرسطو الممتزجة بتعاليم أفلاطون والأفلاطونية المحدثة.

ولما كانت فلسفة الشيخ الرئيس شرحا لفلسفة الفارابي إلى حد كبير، فإننا سنكتفي بدراسة بعض الموضوعات التي أولاها ابن سينا عناية خاصة.

-الحكمة وأقسامها:

يعرف ابن سينا الحكمة او الفلسفة بأنها: " استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية".[1] ويقسم الحكمة الى قسمين اثنين: حكمة نظرية وحكمة عملية:

أولا -الحكمة النظرية: أو الفلسفة النظرية هي تلك المتعلقة بأمور نعلمها وليس لنا ان نعملها البتة، وتنقسم الحكمة النظرية بدورها الى حكمة طبيعية (الطبيعيات أي الفيزياء)، وهي تتعلق بالحركة والتغير، وحكمة رياضية (الرياضيات)، تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطا للتغير. وحكمة إلهية أو فلسفة أولية (الميتافيزيقا)، وهي متعلقة بما وجوده مستغن عن مخالطة

[1] – ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت 1980، ص 16

التغير فلا يخالطه أصلا، وإن خالطه فبالعرض، لا أن ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود إليه.

ومبادئ أقسام الفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة.[1]

ثانيا-الحكمة العملية: وهي تتعلق بمسائل نعلمها ونعملها، وتنقسم الى ثلاثة أقسام: حكمة مدنية وحكمة منزلية وحكمة خلقية. والحكمة المدنية. ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات.[2]

-الفصل بين الوجود والماهية:

إذا كان أرسطو لا يفصل بين الماهية والوجود ويعدهما شيئا واحدا، فإن الشيخ الرئيس يفرق ويفصل بينهما، ويرى أن الوجود مجرد عرض للماهية أي بمعنى شيء

---

[1] – ابن سينا، المصدر نفسه، ص17.

[2] – المصدر نفسه، ص16.

زائد أو طارئ عليها، ذلك لأن الوجود ما هو إلا ممكن الوجود، وهو الوجود الذي لا يؤدي وجوده أو عدم وجوده إلى محال أو تناقض في العقل، فهو يختلف عن واجب الوجود الذي هو الضروري الوجود ويستحيل تصور أو افتراض عدم وجوده –كما رأينا ذلك عند الفارابي–. وهكذا يصبح الوجود ليس هو عينه أو نفسه الماهية. بينما الماهية –وهي من المعاني الكلية– فوجودها قائم في عقل واجب الوجود أي الله – الأول– أو في العقل الفعال قبل أن يكون لها وجود في الأشياء[1]. والله وحده عند ابن سينا لا تنفصل ماهيته عن وجوده، فوجوده هو عين ماهيته. بمعنى ليست الماهية والوجود شيئا واحدا إلا في الله، وما عداه من موجودات فوجودها ليس عين ماهياتها، بل هو مضاف وزائد عليها. فشكل المثلث مثلا لا يلزم عن تصورنا له في الذهن انه موجود في الواقع. وهكذا يفرق ابن سينا بين الماهية والوجود ليجعل من الله علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها.[2]وهذه الموجودات قبل وجودها كانت في حيز الامكان–ممكن الوجود–وهي لا تملك القدرة على الوجود بذاتها، بل لا بد لها من

---

[1] –الفاخور والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2ص225.

[2] – محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سبق ذكره، ص 493.ابن سينا: كتاب النجاة، ص 404

وجود سبب خارجي يرجح وجودها من عدمه، فممكن الوجود عن ابن سينا كما الفارابي يكون وجوده من غيره[1].

مسألة علم الله للكليات دون الجزيئات:

وهذه مسألة قال بها الفارابي من قبل، حيث يقول في كتابه السياسة المدنية: "إن جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في مواد، فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع مرتبة بجواهرها عن تعقل المعقولات التي هي دونها"[2].

وهذه المسألة نفسها يتبناها ابن سينا ويتوسع في عرضها ، حيث رفض فكرة أرسطو التي تقضي بأن كمال الإله يستوجب عليه ألا يعلم إلا ذاته، لأن في ذلك نفي للعناية الإلهية، ولهذا أقر ابن سينا لله كل صفات الكمال الإلهي التي قال بها أرسطو كما اقر كل الصفات المعنوية غير الجسمية التي قال بها الدين كالعلم و القدرة والحياة الإرادة و السمع و البصر والكلام، وردها جميعا إلى صفة العلم بعد أن اثبت أن هذه الصفة تتضمن جميع الصفات الأخرى، غير انه يخالف أرسطو

[1] – حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الاسلامية ص 91.لمصدر نفسه، ص 408.

[2] –السياسة المدنية ص34.

في إلهه الذي لا يعلم إلا ذاته، ويرى أن علم الله لذاته يستتبع علمه لغيره مادام الله علة كل شيء،ومادام العلم بالعلة يتضمن العلم بالمعلول، فالله عند ابن سينا " يعلم كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات و لا في الأرض"[1] وهو يعلم الأسباب و مطابقاتها فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه و ما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه،فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية "[2] و يعني هذا إن الله لا يعلم الأشياء علما زمنيا متغيرا كعلمنا نحن البشر، بل يعلمها دفعة واحدة وعلى نحو كلي . ويوضح ابن سينا هذا الأمر بمثال كسوف الشمس فهناك ثلاث حالات للعلم بحدوث الكسوف:

حال قبل الكسوف وحال أثناء الكسوف وحال أخيرة بعد انقضاء الكسوف.

ونلاحظ هنا ثلاث حالات متغيرة، وتغير المعلوم يحدث بالضرورة تغيرا في ذات العالم وهذا ما ينطبق على العلم الإنساني، أما علم الله بالأشياء الجزئية فلا يكون عن طريق وقوعها في آناتها وأزمنتها، بل يعلم الله ذلك على نحو كلي، وابن سينا

---

[1] –ابن سينا: كتاب النجاة ص 404

[2] –المصدر نفسه، ص 408.

لا ينسب إلى الله العلم بالجزئيات إلا في كونها كلية، "ويجب ألا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل في الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس".[1] ولهذا فإن تنزيه الله من كل صفات النقص هو ما حدا بالشيخ الرئيس إلى إنكار علم الله بالجزئيات، غير أن هذه المسألة–كما سنرى–كانت ضمن المسائل الثلاث المشهورة التي كفر الغزالي القائلين بها.

النفس عند ابن سينا:

يعد ابن سينا إمام فلاسفة الإسلام في دراسة النفس فهول أول فيلسوف مسلم اهتم بها اهتماما لا نجد له مثيلا لدى أحد من الفلاسفة السابقين كما لا يخلو كتاب من كتبه الا وفي ذكر للنفس والبرهنة على جودها وخلودها وبيان طبيعتها وقواها.

النفس هي الإنسان على الحقيقة، فليس الإنسان هو الهيكل الجسماني المحسوس، وانما هو الجوهر السامي الذي يقطن هذا الهيكل ويضفي عليه قيمته.

[1] – محمد عاطف العراقي: مذاهب فلسفة الشرق، ص207

والنفس الإنسانية عالم قائم بذاته يشبه الكون في تنظيمه وإحكامه، ولهذا يردد ابن سينا مخاطبا الإنسان منبها إياه على سمو جوهره وعظم شانه:

أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

فالنفس إذن عالم قائم بذاته وهو في تنظيمه وترتيبه صورة مصغرة عن العالم كله. إنها العالم الأصغر في مقابل العالم الأكبر.

تعريف النفس وماهيتها:

حد النفس عند ابن سينا أنها " اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى مشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية، حد المعنى الأول انه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، وحد المعنى الثاني أنه جوهر غير جسم هو كمال لجسم متحرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي أو عقلي بالفعل أو بالقوة " [1]

وفي ضوء هذا التعريف، يتبين لنا أن ابن سينا يتبنى تعريف أرسطو للنفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة". غير أن الشيح الرئيس يختلف عنه

[1] – ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط2، دار ارب للبستاني القاهرة ص81.

في فهم معنى الكمال، فالكمال عند أرسطو يقصد به الصورة، النفس كمال الجسم يعني أنها صورة الجسم ومبدأ أفعاله الحيوية ولا يمكن لها أن توجد من دون الجسم الذي يعد مادتها وقوامها، أما ابن سينا فيرى انه إذا كانت كل صورة كمالا فليس كل كمال صورة، فما كان من الكمال مفارقا للذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة، فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها.

فوصف النفس لدى ابن سينا بأنها كمال لا يعني أنها صورة بل يعني أنها مفارقة، كما يؤكد ابن سينا أن النفس غير البدن وأنها متميزة عنه من حيث انها جوهر عقلي يمكن ان توجد مفارقة للبدن، أما البدن فلا يقوم إلا بها ومتى فارقته انحل وفسد، والنفس كذلك جوهر روحاني لأنها تدرك المعقولات وتدرك الكليات وتدرك ذاتها من دون آلة.

هل النفس جوهر ام عرض؟

في البداية يوافق ابن سينا أرسطو بان النفس صورة الجسم وهي كمال أول له، ويجاري الفارابي بأن النفس جوهر وصورة للبدن معا، جوهر إذا نظر إلى النفس بذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسد، وفي الأخير استقر ابن سينا على رأي

مفاده أن النفس جوهر روحاني شريف قائم بذاته مغاير للبدن وان النفس مستقلة عنه وليست محتاجة إليه فقد توجد من دونه ولا يوجد من دونها وترتقي إلى العالم السماوي ويبقى هو شبحا. وهنا يؤكد ابن سينا خلود النفس، وبهذا يقترب من أفلاطون ويبتعد عن أرسطو.

هل النفس حادثة تحدث بحدوث البدن وتفنى بفنائه كما قال أرسطو ام انها موجودة قبل البدن كما أقر بذلك افلاطون؟

وفي هذا نجد قصيدة لان سينا عن النفس تعد من عيون الشعر العربي، حيث يبدو من أبياتها أن النفس موجودة قبل البدن، وهي القصيدة المعروفة بعينية ابن سينا يحكي فيها قصة النفس وهبوطها وحلولها في البدن بعد أن كانت في العالم العلوي الشريف، وهذه بعض أبياتها:

هبطت إليك من المحل الارفع ورقاء ذات تـعزز وتمنـــع

محجوبة عن كل مقلة ناظر وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره اليك وربما كرهت فراقك وعي ذات توجع

أنفت وما أنست فلما واصلت ألفت مجاورة الخـراب البلقـع

وأظنها نسيت عهودا بالحمى ومنـازلا بفراقــها لم تـقنـــع

ولا شك في أن ابن سينا كان يستعرض في قصيدته موقف أفلاطون وهو موقف خالفه فيه، ذلك لان النفس مخلوقة حادثة ولا توجد إلا عند وجود البدن، ولذلك لم ير ابن سينا بدا من القول بروحانية النفس وهنا ينزع مرة أخرى منزعا أفلاطونيا، وإن كان يرى أن النفس جوهر في ذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسم، وكأنما أراد التوفيق بين أفلاطون وأرسطو بالرغم مما في هذا التوفيق من عسر.[1]

براهين وجود النفس:

لم يهتم الأوائل بإثبات وجود النفس وإن اهتموا بالبحث عن حقيقتها ، وحتى الفارابي وإن لم يثبت وجودها تصريحا فقد اثبت ذلك تلميحا وهذا عندما ميز بين الأجسام الحية وما يصدر عنها من أفعال وعند تقديم براهين تثبت مفارقة النفس وإدراكها للمعقولات، وأنها تدرك ذاتها من دون آلة ، ولما جاء ابن سينا أحال ما

[1] –ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية ج2، ص181.

لمح إليه الفارابي إلى تصريح وانتقل من الإشارة إلى العبارة ، واخذ على الفلاسفة السابقين تقصيرهم في إثبات النفس فيقول : " من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولا إنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح. فواجب علينا أن نتجرد أولا لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة منها وإيضاح القول فيه"[1]

ويقدم ابن سينا خمسة أدلة يثبت فيها وجود النفس وهي كما يلي:

1-دليل الحركة أو البرهان الطبيعي:

تنقسم الأجسام إلى قسمين قسم متحرك وقسم ساكن، وهناك نوعان من الحركة حركة قسرية وأخرى إرادية وهذان الحركتان لا تصدران عن الجسم، فالأولى أي القسرية تصدر عن محرك خارجي يحركه، والثانية منها ما يحدث على مقتضى الطبيعة مثل سقوط الحجر من أعلى إلى أسفل، ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة كالإنسان الذي يمشي على وجه الأرض مع ان ثقل جسمه يدعوه إلى

[1] -ذكره محمد مرحبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، ص 529

السكون أو كالطائر الذي يحلق في الجو بدل أن يسقط، ومثل هذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركا خاصا زائدا على الجسمية وهو النفس.[1]

2-البرهان السيكولوجي أو دليل الإدراك:

الإدراك ظاهرة تبدو على بعض الأجسام دون البعض الآخر بينما صفة الجسمية مشتركة بينهما جميعا، فلابد للأجسام المدركة أن يكون إدراكها بقوى محمولة فيها زائدة على جسميتها، صفتها الادراك وهذه القوى بالضرورة قوى نفسانية.[2] ولهذا فان الإدراك والتصور والتصديق والفرح والخجل الخ... أفعال نفسية تثبت وجود نفس هي مصدر هذه الأفعال.

3-برهان الأنا أو وحدة الذات:

النفس رغم تعدد قواها وتنوع أفعالها تظل واحدة، والنفس هي ما يشير إليه الإنسان حيث يقول أنا، وهذه الإنيّة لا تعود إلى الجسم وإنما هي تشير إلى النفس وقواها، فعندما يقول الانسان: أنا مشيت وأنا أكلت، فانه لا يقصد حركة رجليه أو

---

[1] -ابن سينا: رسالة في القوى النفسانية ص08.

[2] -محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، ص 530

فيه بل يقصد ذاته كلها، فمهما اختلفت أحوالنا النفسية وتنوعت فإنها تصدر جميعا عن مبدأ واحد وتأتلف وتدور على مركز واحد هو المشار إليه بكلمة انا أي النفس. وهذا الدليل يشير إلى فكرة الشخصية أو الأنا أي وحدة الظواهر النفسية بلغة علم النفس الحديث.[1]

4-برهان الاستمرار او الديمومة واتصال الحياة الشعورية:

يقارن ابن سينا في هذا الدليل بين البدن الذي يظل عرضة للتغير و التبدل والتحلل والانتقاص،وبين النفس الثابتة المستمرة في ديمومتها و اتصال نبض الشعور فيه، فالإنسان يشعر بذاته شعورا واضحا يقينيا لا يعرف التوقف أو الانقطاع بحيث يعي ذاته هوهو في الماضي و الحاضر و المستقبل، بينما لم يبق جزء من جسمه دون تغير أو تبدل أو تحلل، ومرد تلك الاستمرارية إلى التذكر الذي هو من عمل العقل.يقول ابن سينا في رسالة في معرفة النفس: " تأمل أيها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا جميع عمرك حتى انك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك و بدنك وأجزاؤه

[1] -المرجع نفسه، ص 531

ليس ثابتا مستمرا بل هو أبدا في التحلل والانتقاص... وانت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة بل جميع عمرك ،فذاتك مغايرة لهذا البدن و أجزائه الظاهرة و الباطنة".[1]

5-برهان الرجل المعلق في الفضاء أو الرجل الطائر:

في هذا الدليل يفترض الشيخ الرئيس شخصا كأنه خلق دفعة واحدة وخلق كاملا، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما يحوج إلى إن يحس، وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس. فهل ينتبه هذا الشخص إلى ذاته وهل يثبت وجود ذاته؟ بلى فهو لا يشك في إثباته لذاته دون أن يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطنا من أحشائه ... وكل ما يفعل إنما هو أن يثبت ذاته من غير أن يثبت لها طولا أو عرضا أو عمقا. وهذا يعني أن الإنسان إذا جرد نفسه من كل المدركات الخارجية ورجع إلى ذاته فانه يدرك بالحدس انه ليس جسما وإنما هو ذات روحانية تدرك نفسها بنفسها.

[1] -المرجع نفسه، ص 532.

فالإنسان لا يغفل عن وجود ذاته أبدا حتى ولو غفل عن كل شيء، فحتى النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره

وهذا الدليل مع طرافته واستحالته تجريبيا يعد تمهيدا لمبدأ هام من مبادئ الفلسفة الغربية الحديثة ألا وهو الكوجيطو الديكارتي[1] فعندما قال ديكارت: انا أفكر إذن أنا موجود، فقد كان يعني بذلك أنه موجود بوصفه نفسا وليس بوصفه جسما.

[1] –ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية ج1 ص 158.

الغزالي ونقده للفلسفة

حياته وآثاره:

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي المشهور بلقب حجة الإسلام، ولد سنة 450هـ في مدينة طوس. انتقل منها الى نيسابور حيث تتلمذ على إمام الحرمين الجويني واخذ عنه الفقه والكلام، إلى أن أصبح مدرسا في المدرسة النظامية ببغداد، تعرض لأزمة شك حادة دفعته إلى التعمق في دراسة العلوم المختلفة ومناقشة أصحابها فاعتزل التدريس وسافر إلى دمشق حيث ظل معتكفا في الجامع الأموي ثم ارتحل إلى القدس وبعد ذلك رجع الى نيسابور بعد ان شفي من شكه المرضي، توفي سنة 505 هـ بمسقط رأسه طوس.

كتب الغزالي كتبا كثيرة في مختلف العلوم كالفقه والاصول وعلم الكلام والفلسفة والمنطق والتصوف، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: مقاصد الفلاسفة- تهافت الفلاسفة-معيار العلم في المنطق -المنقذ من الضلال-الاقتصاد في الاعتقاد-إحياء علوم الدين -كيمياء السعادة الخ.

الغزالي بين الدين والفلسفة:

هل للغزالي فلسفة وهل يمكن إدراجه ضمن الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا؟ وكيف يكون فيلسوفا وهو أكبر ناقد للفلسفة والفلاسفة حتى قيل انه هاجم الفلسفة فلم تقم لها قائمة من بعده؟

عمل الغزالي على هدم الفلسفة المشائية لمخالفتها تعاليم الشريعة وهاجم الباطنية مدركا خطرها على الإسلام، وكان لهدمه هذا أثر عميق في الشرق والغرب، إذ أحرق الناس كتب الفلاسفة، كما كان لرده على الباطنية أثر كبير في تحرير الخلافة العباسية من الحركات الباطنية وفي تأييد مذهب السنة ومقاومة الدعوة الفاطمية.

ويمكن القول إن الغزالي ذو مذهب فلسفي خاص، مختلف تماما عن الفلسفة المشائية، كما أنه يعد "المفكر الأول والوحيد الذي لم يكتف مثل علماء الكلام باقتباس بعض مسائل الفلاسفة ولا محاولة نقض بعض آرائهم، بل قام يسعى لتهديم كل البناء الذي أنشأه الفلاسفة الإسلاميون على أساس الفلسفة اليونانية،

فشرح لهذه الغاية جميع نظرياتهم من الوجهة العامة وحاول إظهار ضعف براهينها وفساد نتائجها"[1].

الغزالي وتهافت الفلاسفة:

قبل ان يشرع الغزالي في مناقشة الفلاسفة والرد عليهم، كان عليه أولا أن يدرس الفلسفة ويلم بجميع علومها ويفهم بذلك مقاصدها، وهذا ما كان فعلا، حيث ألف الغزالي كتاب مقاصد الفلاسفة وهو كتاب غير نقدي بل شرح فيه الفلسفة وعلومها شرحا ينم عن فهم واع لمسائلها. وبعد ذلك يأتي كتابه النقدي تهافت الفلاسفة.

لقد وجد الغزالي أن فلاسفة الإسلام هم نتاج العقل اليوناني، حيث اتخذوا من الفلسفة أصلا وجعلوا الدين فرعا، فراح يرد عليهم ويناقشهم مناقشة الخبير بمقاصدهم والواعي بأغراضهم. ويبدأ الغزالي بعرض آراء الفلاسفة ويشرح براهينهم ثم يأخذ في تفنيد هذه البراهين مستندا إلى المنطق الذي اعتمده الفلاسفة في

[1] –جميل صليبا وكامل عياد، مقدمة التحقيق لكتاب المنقذ من الضلال، دار الاندلس، بيروت د/ت ص 14.

عرض أدلتهم. ذلك لأنهم " يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان"[1] فبدا له أنهم لم يتمكنوا من الوفاء بشيء من المنطق في علومهم الإلهية.[2]

ولما كانت الفلسفة ليست علما برأسها بل هي مجموعة علوم تشمل الالهيات والطبيعيات والمنطقيات والرياضيات، فإن الغزالي لم ينكر تلك العلوم كلها، فالرياضيات لا يمكن إنكارها إذ ليس لها صلة بالأمور الدينية نفيا وإثباتا، لكن قد يتولد منها آفة إذا ظن المتعلم أن جميع علوم الفلاسفة هي من الوضوح كالرياضيات، ذلك لأن الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون حاذقا في كل صناعة.[3]

أما المنطق من حيث هو نظر في طرق الاستدلال والمقاييس وشروط مقدمات البرهان فكذلك لا علاقة له بالدين، وعلم الطبيعيات أيضا ليس مما ينكره الدين.[4]

---

[1] –الغزالي، المنقذ من الضلال، ص89.

[2] –الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق احمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 2000، ص 48

[3] –الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 100 وما يليها.

[4] –المصدر نفسه، ص102، وص105.

أما الإلهيات فهي التي ينكرها الغزالي على وجه خاص " ففيها أكثر أغاليط الفلاسفة، فما قدروا على الوفاء بالبرهان على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها"[1]، ويذهب الغزالي إلى أن الفلاسفة الإلهيين من أمثال أرسطو وأفلاطون وغيرهما وجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم كالفارابي وابن سينا. [2]

وجدير بالذكر أن حكم التكفير هذا لم يأت إلا بعد أن ناقش الغزالي الفلاسفة مناقشة فلسفية ليبين أنهم لم يخالفوا النقل فحسب بل خالفوا حتى العقل والمعقول، وهذا ما تجلى في كتابه تهافت الفلاسفة الذي ناقش فيه الفلاسفة في عشرين مسألة، وانتهى إلى تبديعهم في سبع عشرة مسألة أشهرها مسألة السببية، والى تكفيرهم في ثلاث مسائل وهي:

أولا: قولهم إن العالم قديم ازلي

ثانيا: قولهم إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات

ثالثا: قولهم إن الأجساد لا تحشر

---

[1] – المصدر نفسه، ص 106.

[2] –المصدر نفسه ص98.

وسنتناول مسألة قدم العالم وكيف اعترض الغزالي عليها ثم نتعرض الى موقفه من مسألة السببية.

مسألة العالم:

يصرح أرسطو بقدم العالم بمادته وصورته، ويجاريه فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا ويقولون بقدم العالم لأن علة إيجاده قديمة وأن العالم فاض عن الله مباشرة وليس متأخرا عنه بالزمان، فهو مساوق له مساوقة العلة للمعلول والنور للشمس،[1] فالله قديم وفعله قديم وإرادته قديمة. وقد رد الغزالي على الفلاسفة بثلاث أدلة:

الدليل الاول: دليل الارادة:

يقرن الفلاسفة الإرادة بالفعل فالله مريد وفعله معه ولا يوجد تراخ بين الإرادة والفعل، فالفصل بين الإرادة والفعل موجود عند الإنسان. وقد رد الغزالي على الفلاسفة مبينا أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان الله لم يوجد العالم قبل وقت إيجاده لان العالم لم يكن مرادا، وحدوثه لا يرجع

[1] –محمد مرحبا: من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، ص 663.

إلى تجدد في الإرادة وإنما يرجع إلى انه مراد بإرادة قديمة اقتضت حدوثه في الوقت الذي وجد فيه.[1]

فالإرادة الإلهية مطلقة وغير محددة، والمطلق يفعل ما يريد وله الحرية ولا يتقيد بشرط، ولو لا ذلك لما كان الله قادرا على كل شيء، فالإرادة حرة تختار ولا تتحين الفرص بعكس إرادة الإنسان المقيدة والتي تنبعث عن سبب أو منفعة.

الدليل الثاني: دليل قدم الزمان:

يذهب الفلاسفة إلى أن الله قديم يتقدم عن العالم بالذات لا بالزمان، كتقدم الواحد على الاثنين والشخص على ظله فالشخص علة في وجود الظل، اما الزمان فهو واحد بالنسبة الى الاثنين والزمان مقدار الحركة فالزمان قديم والحركة قديمة والمحرك قديم.[2]

اما الغزالي فهو يرى ان الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا، وان الله متقدم على العالم والزمان.

---

[1] –تهافت الفلاسفة ص 53.

[2] – المصدر نفسه، ص 64

إذا قلنا: كان الله ولا عالم معه

ثم قلنا: كان الله وعالم معه

الأول وجود ذات الحق وعدم وجود ذات العالم.

والثاني وجود ذات الحق ووجود ذات العالم.

وافتراض الزمان في الاثنين افتراض يتوهّمه العقل والخيال الذي لا يقدر على تصور بداية ليس قبلها زمان، والزمان أمر يتعلق بالحس الباطن أما المكان فيتعلق بالحس الظاهر فالزمان والمكان علاقات بين تصورات يخلقها الله فينا.[1]

دليل الإمكان:

يرى الفلاسفة أن كل حادث فهو ممكن قبل وجوده، والإمكان صفة ذاتية للشيء وموجود في محل هو المادة الحاملة له، والإمكان عيني له وجود في الأعيان ولا أول له في الزمان، والإمكان قديم والمادة الحاملة له قديمة.

يرد الغزالي فيقول: "إذا كان العالم ممكن الحدوث فمعناه أن الله يستطيع إيجاده ساعة يشاء، والإمكان لا يلزم عنه انه موجود بالفعل والموجود الحقيقي هو الله،

[1] –المصدر نفسه ص65 ،66

اما العالم فغير موجود. والإمكان عند الغزالي أمر تابع لقضاء العقل وليس له وجود عيني فلو كان الإمكان يحتاج إلى محل يقوم فيه لاحتاج الامتناع إلى محل.[1]

مسالة السببية:

جعل الفلاسفة الأفعال الطبيعية تحدث نتيجة أسباب طبيعية، لان القول بالسبب الطبيعي نابع من العقل فحيث توجد السببية يوجد العقل. وللأشياء خواص ذاتية كالطبع او كالطبيعة لا يفهم الشيء إلا بفهمها وهذه الخواص هي الأسباب الذاتية التي تقتضي الأفعال والحركات الخاصة بتلك الأشياء. [2] فالاحتراق مثلا يكون فاعله أو علته الفاعلة هي النار فقط، فالنار فاعل بالطبع لا بالاختيار.

وهذا ما ينكره الغزالي ذلك لان جميع الأحداث راجعة إلى إرادة الله، والله هو السبب الوحيد لكل ما يحدث ولا تتقيد إرادته بباعث او عامل، يقول الغزالي:

---

[1] –المصدر نفسه، ص 71،72

[2] –عبد الحميد خطاب: الغزالي بين الدين والفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986، ص 494

"الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر مثال الري والشرب، والشفاء وشرب الدواء، والاحتراق والنار، فليس من الضروري وجود الأكل حتى يحصل الشبع ففي مقدور الله أن يخلق الشبع بدون أكل."[1]

واضح إذن ان فكرة الضرورة هي ما ينكره الغزالي في الأشياء الطبيعية، فليس بالضرورة مثلا ان يحترق القطن عند ملاقاة النار، فنحن كما يقول الغزالي" نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب النار رمادا محترقا دون ملاقاة النار"[2]. وهنا يستبدل الغزالي فكرة التجويز بفكرة الضرورة التي قال بها الفلاسفة، فالفاعل الحقيقي للاحتراق هو الله "الذي يخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقا او رمادا...إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، أما النار وهي جماد فلا فعل لها. فما الدليل على انه الفاعل؟"[3]

---

[1] – تهافت الفلاسفة، ص166

[2] –المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

[3] –المصدر نفسه، ص 167.

ولـيس للفلاسـفة دليـل إلا مشـاهدة حصـول الاحتـراق عنـد ملاقـاة النـار بـالقطن، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به. اما تعاقب الحوادث فمرده الى حكم العادة فقد اعتدنا مشاهدة هذا التعاقب إلا ان هذا التعاقب لا يدل على أن الحادثة الأولى علة الحادثة الثانية.

ويبدو الغزالـي وهو المتكلم الأشعري منسجما مـع الأشـاعرة الذين أخذوا بنظريـة الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، وبموجب هذه النظريـة اعتبروا الوجود كلـه ذرات منفصلة وليست متصلة، مما يعني أنها بحاجة إلى من يجمعها ويشكلها مـع غيرها من الذرات، وهو الله ولا فاعل إلا هو، وهو حر في أفعالـه، وبالتالي يجوز ألا تحرق النار القطن، ومن هنا كان إبطال الأشاعرة للترابط العلي الضروري بين الأشياء.

هكذا أنكر الغزالي الضرورة في علاقة العلة بالمعلول، لأن في ذلك إنكارا لدور الإلوهية وتعطيلا لإرادة الله، فلو كانت الأسباب الطبيعية هي العلة في حدوث الظواهر الطبيعية لصارت المعجزة قانونا آو فعلا إنسانيا، ومثال ذلك النبي

إبراهيم عليه السلام الذي ألقي في النار ولم يحترق، فالنار ليست علة الإحراق، بل الله هو علة كل شيء ولا فاعل إلا الله.

الغزالي من الشك الى اليقين:

الشك هو التردّد بين نقيضين لا يرجح العقل أحدهما على الآخر، وقيل الشك هو ما استوى طرفاه وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب الى أحدهما.[1]

تعود أسباب الشك عند الغزالي إلى ثلاثة وهي:

السب الاول ذاتي: وهو نفس الغزالي المتعطشة إلى إدراك المعرفة والمتوغلة في ظلمات اليقين بميل غريزي تريد استكشاف الحقيقة فتعجز ،وفي هذا يقول الغزالي: " ولم أزل في عنفواني شبابي وريعان عمري منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن و قد أناف العمر عن الخمسين اقتحم لجة هذا البحر العميق و أخوض غمرته خوض الجسور... وأتوغل في كل مظلمة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ...لأميز بين محق ومبطل... ولا أغادر باطنيا الا و أحب ان اطلع على باطنيته

[1] – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص705

ولا ظاهريا الا وأريد ان اعلم حاصل ظاهريته... وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي و ديدني غريزة و فطرة من الله وضعتا في جبلتي[1]".

السبب الثاني اجتماعي: وهو تعدد الفرق والمذاهب الدينية في عصره، وانقسام الناس إلى فرق ومذاهب، وادعاء كل فرقة الحق لها والباطل لغيرها. وقراءة الغزالي وتعمقه في إسرار هذه الفرق دفعاه إلى الشك والبحث عن الحقيقة.

السبب الثالث ديني: حيث رأى أن صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود وصبيان المسلمين إلا على الإسلام فتحرك باطنه إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية فرفض التقليد والإيمان الموروث.[2]

مراحل الشك:

بعد أن شك الغزالي في التقليديات وانكسرت عنه العقائد الموروثة، انتقل إلى التشكيك في الحسيات، ذلك أن الحس لا يتصف بالأمان من الخطأ ودليله " أنك

[1] –الغزالي، المنقذ من الضلال ص 79 وما يليها.

[2] –المصدر نفسه، ص81 وما يليها

تنظر إلى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ولكن الأدلة الهندسية ترينا إياه انه أكبر من الأرض في المقدار وتنظر إلى الظل فتجده ساكنا وبعد فترة ينتقل إلى مكان آخر فتعلم انه ليس ساكنا ولم يتحرك دفعة واحدة، فالحواس لا تتصف من الأمان من الخطأ. وإذا كان العقل هو ما كذّب الحس في حكمه، فلم يبق أمام الغزالي إلا أن يثق في الضروريات العقلية كقولنا إن العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما، موجودا معدوما، واجبا محالا.

غير أن الحسيات سألت الغزالي: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل فكذبني ولولاه لكنت مستمرا في تصديقي. فبم تأمن أن يكون كل ما تعتقده عقولنا من جنس ما أطلعتنا عليه حواسنا؟ فلعل وراء حاكم العقل حاكما آخر إذا تجلى كذب العقل في حمكه. هذا بالإضافة إلى أننا أثناء النوم نعتقد أمورا ونتخيل أحوالا لا نشك فيها، ثم نستيقظ فنعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتنا أصل وطائل. وهنا بلغ شك الغزالي ذروته وأصيب بدائه، وظل لما يقرب من شهرين وهو على حال السفسطة، الى ان شفي

من شكه المرضي وعادت نفسه الى الصحة والاعتدال وكان ذلك حسب زعمه " **بنور قذفه الله في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف**".[1]

وهكذا خرج الغزالي من حالة الشك بنور يقذفه الله في الصدر فظهر له ان العلم اليقيني " **هو العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك** "[2].

اليقين عند الغزالي لا يكون بنظم دليل أو بترتيب برهان بل بحدس صوفي، ولهذا فضل أن يسلك في طلب الحقيقة طريق الصوفية الذين هم أهل الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة، كما أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وذلك لأن طريقتهم تتم بعلم وعمل وحاصل علومهم قطع عقبات النفس التنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله.[3]

الغزالي والتصوف:

---

[1] –المصدر نفسه، ص 83 وما يليها.

[2] –المصدر نفسه، ص 82.

[3] –المصدر نفسه ص130.

تصوف الغزالي تصوف مسلم سني متعبد، آمن بالله وبالنبوة واليوم الآخر وكفّ النفس عن الهوى وأعرض عن الجاه والمال وهرب من الشواغل والعلائق، وأقبل بكنه همته على الله تعالى، لذلك كان التصوف عنده مبنيا على علم وعمل.[1]

ويفضل الغزالي العلم الذي يحصل في القلب بطريق الالهام على العلم الذي يحصل فيه بطريق الاستدلال والتعلم، ويشبه الغزالي القلب بحوض محفور في الأرض، فإما أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه، وإما أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب الى ان يقرب من مستقر الماء الصافي فيتفجر من أسفل الحوض.

والعلم المبني على الالهام انما يحصل في النفس بطريق الزهد وتطهير القلب والتجافي عن دار الغرور لأن المعرفة قسمان: معرفة حسية ومعرفة صوفية، الأولى تحصل بالإحساس والادراك، والثانية تحصل بطريق التأمل الباطني.

[1] - جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص380

وللقلب بابان كما يقول الغزالي: باب مفتوح على عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة، وباب مفتوح على الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة، ويكفي لإدراك عالم الملكوت ان يطهر الانسان نفسه من العلائق الحسية، وأن يتحرر من الشواغل الجسمانية، وأن يفتح صدره للنور ويتعرض للنفحات الإلهية. [1]

[1] - جميل صليبا، المرجع نفسه، ص383.

ابن رشد والتوفيق بين الفلسفة والدين

حياته وآثاره:

هو أبو الوليد محمد بن احمد بن رشد ولد في قرطبة سنة 520هـ-م1126 درس فيها الأدب والشريعة والطب والرياضيات، ونبغ في الفقه والفلسفة حتى عرف بالفيلسوف الفقيه، قدّمه الفيلسوف ابن طفيل إلى أمير الموحدين ابي يعقوب يوسف في مراكش، فأصبح من المقربين منه ومن خليفته أبي يوسف يعقوب المنصور، فكثر بذلك حساده من بعض الفقهاء المتزمتين فنقموا على آرائه وأفكاره، وأنكروا عليه اشتغاله بالفلسفة فرموه بالمروق والخروج عن الدين وأفسدوا العلاقة الطيبة التي كانت تجمعه بالخليفة الذي اضطر الى الرضوخ لهم. وانتهى الأمر بإدانة ابن رشد وبإحراق كتبة الفلسفية، ثم نفي بعد ذلك إلى بلدة أليشانة، وفي الأخير عفا عنه الخليفة المنصور فاسترد مكانته في بلا الموحدين. توفي ابن رشد في مراكش من سنة 595هـ-1198 م ودفن فيها ثم نقلت رفاته إلى مسقط رأسه

بقرطبة، وبموته فقدت الفلسفة أكبر نصير لها في المغرب والأندلس والعالم الإسلامي عامة.[1]

من أهم مؤلفاته: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال– تهافت التهافت –مناهج الأدلة في عقائد الملة –بداية المجتهد ونهاية المقتصد – الكليات في الطب. تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو وغيرها من المصنفات الأخرى.

فلسفة ابن رشد:

شروحاته لأرسطو:

اشتهر ابن رشد بشرح فلسفة أرسطو شرحا دقيقا حتى لقب بالشارح الأكبر، وذلك لأن شرحه امتاز بالموضوعية والأمانة فهو يتناول النص الأرسطي بالتفسير والتعليق عبارة عبارة وفقرة فقرة، كما يعود له الفضل الكبير في تنقية فلسفة أرسطو من شوائب الأفلاطونية المحدثة. ولذلك احتل مكانة كبيرة في الفكر الفلسفي العالمي حيث ذاعت فلسفته في أرجاء أوروبا. وتنقسم شروح ابن رشد لأرسطو الى ثلاثة أنواع هي:

[1] –محمد عبد الرحمن مرحبا: من تاريخ الفلسفة اليونانية...ص 725.

1-الشرح الوجيز: ويعرض فيه مضمون الكتاب عرضا تركيبيا مركزا بأسلوبه هو، ولا ينقل عن الأصل شيئا، ويستهل هذا النوع في العادة بمقدمة ينص فيها على أن غرضه هو تجريد الاقاويل العلمية دون الاقاويل الجدلية.

2-الشرح الوسيط: ويسميه ابن رشد باسم التلخيص، ويتميز بكونه يذكر فيه عند كل فقرة او مقطع جملة من النص مسبوقة بقال أرسطو ثم يشرع في الشرح والتعليق.

3-الشرح الكبير: ويسميه بالشرح على اللفظ، وهو الشرح الذي يتتبّع فيه كلام أرسطو جملة جملة، فيشرح ويعلق ويناقش آراء الشراح السابقين وغيرهم من المشائين.[1]

التوفيق بين الفلسفة والدين:

حاول ابن رشد التوفيق بين الفلسفة والدين وهي مسألة درج عليها فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا واخوان الصفا وابن طفيل وغيرهم، وجاءت

[1] - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1998، ص73 وما بعدها

محاولاتهم مبثوثة في ثنايا آرائهم ومواقفهم الفلسفية، فلم تكن مسألة التوفيق مستقلة عن المسائل الفلسفية الأخرى، أما ابن رشد فقد امتاز بأنه خصص لها كتابا مستقلا وهو فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ويبدو من عنوانه انه يريد أن يحل هذه الإشكالية وأن يفصل القول فيها.

وكان الهدف من هذا الكتاب المنهجي هو أن يفحص "على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب واما على جهة الوجوب "[1]

يعرف ابن رشد الفلسفة بقوله: "فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى

[1] –ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم ابو عمران الشيخ وجلول بدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، ص 23

اعتبار الموجودات وحث على ذلك فبيّن أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه. "[1]

ويستدل ابن رشد على موقفه هذا بأدلة من القرآن مثل قوله تعالى: ((أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء)). الأعراف 175. وهنا حث على النظر في جميع الموجودات، وفي قوله تعالى ((فاعتبروا يا أولي الأبصار)) الحشر 2. والاعتبار يعني حسب ابن رشد استنباط المعلوم من المجهول أي القياس العقلي، وبالتالي وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا لكل من يريد معرفة الله وسائر الموجودات، ولن يتأتى له ذلك إلا بإتقانه أنواع القياس ومقدماته وشروطه، وأتم أنواع القياس هو المسمى برهانا.[2]

وإذا كان الغرض من الفلسفة هو النظر العقلي في الكون للوصول الى معرفة الله فإن الدين يأمر على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر في الموجودات والتفكير فيها، وهكذا تصبح دراسة الفلسفة واجبة بحكم الشرع.

-وجوب الأخذ عن الأقدمين:

---

[1] – المصدر نفسه، ص 24.

[2] – المصدر نفسه، ص24وما يليها

يرى ابن رشد أن الأخذ عن الأقدمين والاستعانة بعلومهم واجب أيضا فمن أغلق باب الاستعانة كمن صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع الى معرفة الله به، وقد يضل بعض الفلاسفة فلا ينبغي أن يتخذ ذلك حجة وذريعة لمنع الكتب الفلسفية، ومن يمنع كتب الفلسفة من اجل ضرر جزئي كمن يمنع العطشان شرب الماء لان قوما شرقوا به فماتوا"[1]

-الظاهر والباطن:

يحتوي الشرع على الظاهر والباطن، والسبب في ذلك مرده إلى اختلاف فطر الناس ومستوياتهم، والى تباين قرائحهم في التصديق، ولذلك وجب مخاطبة الناس بما يطيقون فهمه واستيعابه، وليس في اشتمال الشرع على باطن وظاهر ما يدل على انه هناك حقيقيتين بل الحقيقة واحدة وإن اختلفت طرق التعبير عنها. ويستعين ابن رشد بقول للإمام علي " حدثوا الناس بما يعرفون أ تريدون ان يكذب الله ورسوله؟"

هذا وقد اجمع المسلمون " على انه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل. والتأويل هو " **إخراج اللفظ من**

[1] -المصدر نفسه ص32.

دلالته الحقيقية الى دلالته المجازية من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب[1]."

وبالتالي فإن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل. وبهذا يتم درء كل تعارض بين الفلسفة والشرع، فالفلسفة إن بدت مخالفة لظاهر الشرع فإنها موافقة لباطنه. فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

أصناف الناس:

أصناف الناس ثلاثة:

1-**الخطابيون:** وهم جمهور الناس وعامتهم وهم يصدقون بالأقاويل الخطابية

2-**الجدليون:** وهم علماء الكلام الذين يرتفعون قليلا عن العامة ولكنهم دون الخاصة بكثير

3-**البرهانيون:** وهم طبقة الخاصة أي الحكماء والفلاسفة وهم أصحاب التأويل اليقيني.

ولا يجوز التصريح بالتأويل اليقيني لأهل الجدل ولا للخطابيين. ومتى صرح به لمن هو من غير أهله أدى إلى الكفر وكل من صرح بالتأويل للجمهور ولمن ليس

[1] – المصدر نفسه، ص 35.

هو بأهل له فهو مفسد للشرع وصاد عنه.[1]وهكذا بصبح التأويل خاصا فقط بأهل البرهان أي الفلاسفة الراسخون في العلم.

فغاية الشريعة والفلسفة واحدة هي تعلم الحق والعمل بالحق، ولا مفاضلة بينها إلا في طريقة الوصول إلى الحق. ويضع ابن رشد نفسه من أهل البرهان منبها الخاصة إلى وجوب النظر البرهاني في مسائل الشريعة لأن " **الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... مع ما يقع بينهما من العداوة و البغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة** "[2]

ابن رشد والفرق الكلامية:

يعرض لنا ابن رشد فرق المتكلمين التي كانت سائدة في عصره، ويحصرها في أربعة فرق هي: الحشوية، والباطنية والمعتزلة والاشاعرة.

1-الحشوية: وملخص دعواهم أن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل، بمعنى ان الايمان بما جاء به الرسول وحده كاف، وان لا مكان للعقل

[1] -المصدر نفسه، ص56،58.

[2] -المصدر نفسه، ص64.

لإثبات وجود الله وصفاته...ويرد ابن رشد على هذه الدعوة بكونها باطلة تتناقض مع القرآن نفسه،

الذي يدعو الى استعمال العقل للتعرف على وجود الله من خلال النظر في مخلوقاته، وهذا في الكثير من وبقصد بها الصوفية الآيات، كما تتناقض مع الحكمة التي من أجلها خلق الله العقل للإنسان.

2-الباطنية: ويصد بها ابن رشد الصوفية، وهم الذين يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب، ويرد ابن رشد على هذه الدعوى بأن طريقة الكشف والالهام -إذا سلمنا بوجودها-ليست بعامة للناس بما هم ناس، هذا فضلا عن انها ليست الطريقة التي قصد الشرع حمل الناس عليها، فالقرآن كله دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر.

3-المعتزلة: يرى ابن رشد أن كتبهم لم تصل اليه في زمانه وإن كان يبدو أنها من جنس طرق الأشعرية، وبالتالي فما سيقال في الرد على الاشعرية ينطبق كذلك في مجمله على المعتزلة.

4- **الأشعرية:** وهم الذين كانت لهم السيادة في زمن ابن رشد، وزعموا ان مذهبهم وحده هو مذهب الحق، بل وضعوا مقدمات عقلية للاستدلال على قضاياهم وعدوها شرطا في الايمان، فكفروا غيرهم، كما أنهم يجحدون الكثير من الضروريات العقلية، ويعد الغزالي من اقطابهم وهو الذي كفر الفلاسفة لاختلافهم عن الاشعرية.[1]

ابن رشد والغزالي:

رأينا ان الغزالي رد على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة للتشهير بهم والإعلان عن تناقضهم وتهافت آرائهم، بل وصل إلى حد تكفيرهم، فتصدى له ابن رشد بكتاب تهافت التهافت مدافعا عن الفلسفة والفلاسفة مبينا أن آراء الغزالي وأقاويله هي من يتصف بالتناقض والتهافت. فجاء رده على جميع المسائل الواردة في كتاب التهافت للغزالي. وستناول بعضا منها فيما يلي:

1-العالم بين القدم والحدوث:

[1] - الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص 115 وما بعدها.

مسالة العالم بين حدوثه كما يرى المتكلمون وبين قدمه كما يقول الفلاسفة، مسألة اجتهادية وليس مفصولا في أمرها حتى في الشرع نفسه، ذلك أن الشرع أخبر أن الله خلق العالم في الزمان كقوله تعالى: **((وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء)) سورة هود الآية 07** وهذه الآية تفيد أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش و الماء و زمانا قبل هذا الزمان. وكذلك في قوله: **((يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات)) سورة ابراهيم الآية48** وظاهر الآية يقتضي أن وجودا ثانيا بعد هذا الوجود. **وقوله ((ثم استوى إلى السماء وهي دخان)) سورة فصلت الآية 11**، وهذه تفيد ان السموات خلقت من شيء.[1]

كما أن الشرع حسب ابن رشد يخلو مما يفيد أن العالم وجد من عدم محض كما يزعم المتكلمون، فهم بذلك متأولون لا غير، وبالتالي فالعالم ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا فالمسألة إذن اجتهادية والقائلون بقدم العالم مجتهدون ولا داعي الى

[1] –ابن رشد، فصل المقال ص 44.

تكفيرهم كما فعل الغزالي، وللمجتهد –كما ورد في الحديث–أجران إن أصاب وإن أخطا فله أجر الاجتهاد[1].

2–مسألة السببية:

يرد ابن رشد على موقف الغزالي خاصة والأشاعرة عامة المنكرين للاقتران الضروري بين الاسباب والمسببات، والقائلين بفكرة التجويز، بقوله إن: "انكار وجود الأسباب الفاعلة قول سفسطائي".[2]

وكل من ينكر وجود المسببات مترتبة عن أسبابها...فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع، "ومن جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم".[3] ذلك ان العالم بجميع ما فيه يخضع إلى ترتيب محكم ونظام متقن وضعهما الله وهو القائل: "**صنع الله الذي أتقن كل شيء**"،" وأي إتقان يكون في الموجودات ...إن كانت على الجواز؟ لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء

---

[1] –المصدر نفسه، ص45

[2] – المصدر نفسه، ص350.

[3] –ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، ط2، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة 1964، ص 199.

من ضده، ولهذا أشار تعالى بقوله" **ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور**."[1]

ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعا أن ههنا أسباب ومسببات، وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له.[2] ذلك لأن العلم إنما هو معرفة الأشياء بأسبابها.

وإذا كان الغزالي يقول بفكرة العادة فليس هناك حسب ابن رشد أي عادة و "محال أن لله تعالى عادة فالعادة ملكة يكتسبها الفاعل بموجب تكرار الفعل منه على الأكثر، ويستدل بقوله تعالى ((ولن تجد لسنة الله تبديلا)) الأحزاب 62 ((ولن تجد لسنة الله تحويلا)) "فاطر43.[3]

أدلة وجود الله عند ابن رشد:

---

[1] –المصدر نفسه، ص201.

[2] –ابن رشد، تهافت التهافت، ص 351.

[3] –المصدر نفسه، ص352.

يرفض ابن رشد ادلة المتكلمين على وجود الله لأنها جدلية وخطابية وليست برهانية، وليست مقبولة حتى لدى العامة من الجمهور لأنها صعبة معقدة ولا تستسيغها عقولهم، فهم يلجأون في ذلك الى اثبات حدوث العالم أولا ثم المحدث وهو الله ثانيا، وبطرق لا هي شرعية ولا هي برهانية. ويقدم لنا ابن رشد ادلة على وجود الله بطريقة برهانية، نذكر منها دليل العناية ودليل الاختراع.

1-دليل العناية:

وهو يقوم على غائية الأشياء بالنسبة الى الإنسان ويقول عنه ابن رشد" هو طريق الوقوف على العناية بالإنسان وحلق جميع الموجودات لأجلها". وهذه الطريقة تبنى على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان، والاصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، فليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق او المصادفة. ولما كانت جميع الكائنات موافقة للإنسان فكذلك جميع الأعضاء في البدن موافقة لوجوده.

ويمكن نظم هذا الدليل في القياس التالي:

المقدمة الصغرى: العالم بأجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان

المقدمة الكبرى: كل ما يوجد موافقا في جميع اجزائه لفعل واحد ومسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع.

النتيجة: العالم مصنوع ضرورة وله صانع. [1]

2- دليل الاختراع:

ويقوم على ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء والموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل. ويدخل في هذا الدليل وجود الحيوان والنبات والسماء وحركتها. فنحن نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعا أن ههنا موجدا للحياة ومنعما لها وهو الله، والسماوات مأمورة بالعناية ومسخرة لها.[2]

ويقيم ابن رشد دليله على أصلين:

[1] – محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ط4، دار المعارف، القاهرة 1974، ص273،

[2] – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، ص 444.

الأصل الأول: هذه الموجودات مخترعة، والأصل الثاني: كل مخترع فله مخترع.وهذان الاصلان كما يرى ابن رشد يوجدان بالقوة في جميع فطر الناس.[1]

[1] - محمد عاطف العراقي، المرجع السابق، ص 278.

التصوف الإسلامي

نشأته وتطوره

تمهيد:

وجد المسلمون أنفسهم بعد اتساع الفتوحات الاسلامية أمام ألوان من الحضارات وأنواع من الترف تغريهم وتفتنهم، وأقبل الكثير منهم على حياة البذخ والانغماس في الشهوات وفي الحياة المترفة فكان لا بد ان يثور الوجدان من الداخلي لدى بعض الأتقياء على ذلك. انعكس السلوك على الفكر والعمل على النظر. والصوفية اهل عمل لا فكر ونظر، فذلك شأن المتكلمين والفلاسفة. ويؤكد الصوفية ضرورة معاناة التجربة الروحية. ويعتبرون ان الفقهاء قد ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم وأشكال وعكفوا على ما بين الحلال والحرام وشروط العبادات.

فالتصوف في حقيقة أمره هو محاولة تجاوز الشعائر والرسوم الظاهرة لأي دين لكي تواجه النفس في اعماقها شحنات روحية. ولهذا يجب التمييز بين ما يسمى بالزهد وبين التصوف كتجربة روحية فريدة. الزهد تجاه سلوكي مضمونه التقشف والانقطاع عن الدنيا والاتجاه الى الله عن طريق العبادات فغاية الزاهد هي تمام العبادات وكمالها. اما المتصوف فهو الذي يسلك طريق التجربة الروحية ويستعمل

طرق المجاهدة والرياضة الروحية كي يصل الى مرتبة تتكشف له فيها الحقائق العليا فيكون بذلك قد تخطى عتبة الدين الظاهر والرسوم الشرعية، وليس معنى ذلك انه يتركها ويلجأ الى ضدها بل نقول انع ازداد تعمقا لباطن الشريعة.[1]

تجلت أولى إرهاصات التصوف في الإسلام فيما سمي بمرحلة الزهد التي برزت في القرنين الأول والثاني من الهجرة، لدى أفراد اقبلوا على العبادات وكانت لهم طريقة زهدية في الحياة تتعلق بالمأكل والملبس والمسكن، وفضلوا عن هذا النوع من السلوك، وكان منهم الحسن البصري ورابعة العدوية. اهتم الصوفية بالجانب الأخلاقي وصار التصوف علما أخلاقيا دينيا وذلك لتعمقهم في دراسة أحوال النفس وسلوكها. [2] وعلى أنقاض هذا الزهد نشأ تيار جديد هو تيار الزهد الفلسفي واكتملت عناصره فنشأ علم التصوف بمعناه الحقيقي وأصبحت له كتبه ومصطلحاته وأعلامه.

[1] –أحمد محمود صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، القاهرة د/ت، ص20

[2] – أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الطباعة للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة د/ت، ص17

تعريف التصوف:

للتصوف تعريفات عديدة نذكر بعضا منها فيما يلي:

الصوفي عند التستري هو " من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر وانقطع الى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر".

يقول الجنيد: التصوف هو " تصفية القلب عن موافقة البريّة، ومفارقة الاخلاق الطبيعية، واخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية."[1]

ويعرف ابن خلدون التصوف بأنه "من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم. طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة."[2]

---

[1] – أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1993، ص19

[2] – ابن خلدون، المقدمة، ص 467

حول مصدر كلمة التصوف:

ليس هناك اتفاق حول أصل كلمة "تصوف"، فقد تعددت الآراء وتضاربت فيها الاقوال، فهذا الكلاباذي صاحب كتاب" التعرف لمذهب أهل التصوف" يرصد لنا بعض الآراء التي قيلت حول أصل التسمية فيقول:

" إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها"

وقال بشر بن الحارث: " الصوفي من صفا قلبه لله"

وقال قوم "إنما سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع هممهم إليه، واقبالهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه"

وقال قوم: «إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد الرسول صلى الله عليه سلم"

وقال قوم: " إنما سموا صوفية للبسهم الصوف."[1]

[1] – الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مرجع سابق، ص 10 و11

كما ذهب أبو الريحان البيروني إلى أن أصل تسمية التصوف مشتق من الكلمة اليونانية "صوفيا" التي تعني الحكمة.[1]

غير أن الدراسة العلمية تذهب الى أن الأصوب والأرجح أن يقال إن اشتقاق كلمة صوفي هو من الصوف، فيقال تصوّف الرجل إذا لبس الصوف، كما يقال تقمّص إذا لبس القميص. وهذا ما يقر به كبار الصوفية أنفسهم، ومنهم أبو نصر السراج صاحب كتاب اللمع، والقشيري صحاب الرسالة القشيرية، والسهروردي صاحب عوارف المعارف، وكذلك بعض علماء الإسلام من أمثال ابن تيمية وابن خلدون.[2]

مصادر التصوف الاسلامي:

اختلف الباحثون والدارسون للتصوف الإسلامي حول أصوله ومصادره، فهناك من اعتبره دخيلا على البيئة العربية الإسلامية وراح يرد أصوله الى مؤثرات خارجية "فمنهم من بحث عنها في التصوف الهندي، ومنهم من زعم ان التصوف الإسلامي نتاج فارسي خالص، ومنهم من حاول أن يفسر يعض الظواهر الصوفية

[1] –عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، مرجع سابق، ص 271.

[2] – المرجع نفسه، ص 271 وما يليها.

الإسلامية في ضوء الطقوس المسيحية وحدها، ومنهم من رد لآراء الصوفية الدقيقة الى الأفلاطونية المحدثة. وذهب جماعة آخرون إلى أن التصوف ثمرة إسلامية صرفة لا تحمل في ثناياها أي مؤثر خارجي، وينبغي أن تشرح وتوضح في ضوء تعاليم القرآن وأعمال النبي وأصحابه لا غير". [1]

ويعد ماسينيون من المستشرقين الذين نظروا الى مسألة مصدر التصوف نظرة علمية منصفة، حيث أظهر العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف في الإسلام وهي العوامل التي كان لها تأثير في تكوينه وتطوره، وتمثلت هذه العوامل في أربعة مصادر يحددها ماسينيون فيما يلي:

-القرآن وهو أهمها

-العلوم العربية الإسلامية كالحديث والفقه والنحو وغيرها

-مصطلحات المتكلمين الأوائل

[1] – إبراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية، ج2، مرجع سابق، ص132

–اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرها.[1]

الشريعة والحقيقة:

وفي القرن الثالث الهجري حاول بعض الصوفية أن يفهم الدين فهما خاصا، فينفذ كما يزعم الى باطنه ولا يقف عند ظاهره ويرى أن ما انتهى اليه الفقهاء ليس الا مجرد رسوم وأوضاع لا حياة فيها ولا روحانية، وهي ظاهر الشرع أو الشريعة. أما الباطن فهو ما يكشف عن معاني الغيب، وما يلقى في القلب إلقاء، وما ينتهي اليه الصوفية في مناجاتهم لربهم هو علم الباطن او الحقيقة.[2]

وهكذا يميز الصوفية بين علم الظاهر وعلم الباطن، فعلم الظاهر يقصدون به علم الشريعة، وهذا لتعلقه بالأعمال الظاهرة مثل اعمال الجوارح الظاهرة من عبادات وأحكام شرعية. اما علم الباطن فيتعلق بالأعمال الباطنة كأعمال

[1] – التفتازاني، المرجع السابق، ص36

[2] – مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج2، ص137

القلوب وهي المقامات والاحوال مثل التصديق والايمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة والتوكل والمحبة والرضا والذكر والشكر إلخ.[1]

التصوف وعلم الكلام والفلسفة:

كان التصوف قبل ان يمتزج بالعلوم الفلسفية مجرد تجربة روحية يحياها صاحبها، إلا أن التطور الذي أدرك هذه التجربة الذاتية التي تستند الى الشعور والوجدان أدى الى تفسير التجربة الصوفية وتأويلها بالحدس أو بالكشف الصوفي، وهذه المعرفة يسمونها بالعلم اللّدني وهي معرفة يقينية لا يعتريها الشك أبدا، وعن طريقها يدرك الصوفي الذات الإلهية ويتعرّف الى صفاتها ومن ثم يقف على حقيقة كل موجود ويعرف أسرار الشريعة وأحكامها.[2]

يختلف التصوف عن علم الكلام من حيث المنهج والغرض، فعلم الكلام يتوسل بالعقل لفهم العقيدة، بينما الصوفي يريد تذوق العقيدة عن طريق القلب وليس بواسطة العقل أو الاستدلال المنطقي، بل يهدف الى تذوقها بنور يشرق في النفس

---

[1] – عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت 1975، ص18

[2] –توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط3، دار النهضة المصرية، القاهرة 1958، ص450.

وهو آت من مصدر فوق العقل. فالعلم اليقيني عند الصوفية لا يأتي الا عن طريق الالهام أو الكشف أو الحدس الصوفي.[1]

يتفق التصوف مع الفلسفة الإسلامية في الغاية والهدف ويختلفان في الطريقة والمنهج، فكلاهما يهدف الى الاتصال بالله، وبتمامه تتحقق السعادة وتنعم النفس بالراحة والطمأنينة. ويختلف التصوف عن الفلسفة من حيث الطريقة أو الأداة التي بها تتحقق الغاية، فطريق الفلسفة هو التأمل والنظر العقلي وطريق التصوف هو التعبد والعمل[2].

فأداة المعرفة عند الصوفية هي ملكة خاصة تسمى الوجدان او الذوق او الحدس. بينما أداة المعرفة عند الفلاسفة هي العقل والبرهان العقلي. والمعرفة التي يصل اليها الصوفي هي معرفة مباشرة يغير وسائط من مقدمات أو قضايا او براهين، إنها معرفة فوق عقلية لا يحوزها الا من سلك سبيل التصوف...وتسمى

---

[1] – المرجع نفسه، ص451

[2] –المرجع نفسه، ص 453

المعرفة كشقا...ولا تأتي الا بعد طهارة القلب وتزكيته هنالك تفيض عليه الانوار من قبل الواحد الأحد وإذا وصل المرء الى هذه الدرجة سمي عارفا.[1]

والمعرفة الصوفية لا تكون عن كريق العقل بل عن طريق اختبار مباشر، وهذا النوع من المعرفة يسميه الغزالي علم المكاشفة وهو علم الباطن... وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره، وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة".[2]

أنواع التصوف:

-التصوف السني:

اتخذ التصوف في القرن الخامس الهجري اتجاها إصلاحيا على أساس من إرجاعه الى حظيرة الكتاب والسنة، ويعتبر القشيري والهروي من أبرز الصوفية

[1] – عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص20،21

[2] – حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ج1، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت 2002، ص344

الذين نحو بالتصوف هذا المنحى الصوفي، وتبعهم في ذلك الغزالي فصار يعرف هذا التصوف المضبوط بالشريعة بالتصوف السني.[1]

التصوف الفلسفي:

والمقصود بالتصوف الفلسفي التصوف الذي يعمد أصحابه الى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، وهذا بعد ان تسربت اليه فلسفات أجنبية متعددة يونانية وفارسية وهندية ومسيحية.[2]

ومن أنواع التصوف الفلسفي التي عرفها التصوف الإسلامي نذكر منها ما يلي:

- تصوف وحدة الوجود

وهو التصوف المبني على القول بأن ثمة وجودا واحدا هو وجود الله أما التكثّر المشاهد في العالم فوهم على التحقيق، تحكم به العقول القاصرة، فالوجود إذن واحد لا كثرة فيه. ويعد ابن عربي أول واضع لمذهب وحدة الوجود في

[1] – التفتازاني، مدخل الى التصوف الاسلامي، مرجع سابق، ص145

[2]– المرجع نفسه، ص187

التصوف الإسلامي، وهو مذهب بقوم على دعائم ذوقية، ويختصر في عبارته: " سبحان من خلق الأشياء وهو عينها".[1]

-التصوف الاتحادي:

نشأ أول مرة على يد أبي يزيد البسطامي المتوفى سنة 262 هـ، ويعني اتحاد الانسان بالله أو اتحاد الناسوت باللاهوت، كما يعد البسطامي أول استعمل كلمة الفناء التي تعني محو النفس بأثارها وصفاتها. وكانت له بعض الشطحات (أي الخروج عما هو مألوف ومتعارف عليه). مثل قوله: " أنا الله...لا إله الا أنا ...سبحاني ما أعظم شأني"

-التصوف الحلولي:

ظهرت نظرية الحلول عن الحلاج ويريد به محو صفاته التي تمنعه من أن يتصل لتحل فيه الصفات الالهية ومن أقواله: أنا الحق ... ما في الجبة الا الله.

التصوف الاشراقي:

---

[1] – المرجع نفسه، ص 199 و ص 201.

ظهر على يد السهروردي المقتول الذي رأى أن النفوس الناطقة في جوهر الملكوت–أي عالم المعقولات والمجردات–وأن ما يشغلها عن عالمها هو هذه القوى البدنية ومشاغلها، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية ... فتخلص أحيانا الى عالم القدس.[1]

أعلام التصوف الإسلامي

الحسين بن منصور الحلاج:

عدّه المستشرق الفرنسي هنري كوربان "من ألمع الشخصيات التي تمثل الصوفية بما لا يقبل الشك، فقد تجاوزت سمعته دائرة النخبة من المسلمين الروحانيين الضيقة، كما دوت مأساة سجنه ومحاكمته في بغداد مثلما دوي استشهاده في سبيل الإسلام الصوفي في الآفاق.[2]

ولد الحلاج سنة 244هـ بالبيضاء في بلاد فارس، وعاش في مدينة واسط بالعراق. ارتحل الى الأهواز واتصل بالشيخ الصوفي ابن سهل التستري وتتلمذ

[1] –توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 457.

[2] – هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 294.

عليه. ودرس أيضا عتد الامام الجنيد ببغداد. وبسبب آرائه الصوفية وبعض أقواله التي شعر أهل الظاهر انها تخرج صاحبها عن العقيدة وتجعله مارقا عن الدين تعرض للمحاكمة والسجن، ونفذ فيه حكم الإعدام عن طريق صلبه وحرق جسده وذر رماده في نهر دجلة. ومن أشهر ما كتب الحلاج ديوانه الشعري "الطواسين" الذي بث فيه مذهبه في التصوف.

مذهبه الصوفي:

تردد الحلاج في مذهبه الصوفي بين الحلول والاتحاد، فالكثير من نصوصه تفيد فكرة الحلول كما تتضمن أيضا فكرة الاتحاد، ويتجلى هذا في قوله:

مزجت روحك في روحي كما...تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسني ...فإذا انت أنا في كل حال.

فالمزج مقولة حلولية، ولكن نتاج هذا المزج كما صوره الحلاج بقوله: "فإذا أنت أنا" يتضمن فكرة اتحادية. فهو ذوبان كل من الأنا والأنت في الآخر دون أن يبلغا مرحلة الاتحاد المطلق أو الوحدة، لأن ثنائية الروحيين مازالت قائمة.[1]

[1] –حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المجلد الثالث، ص 134

وفكرة الفناء الصوفي عبر عنها الحلاج بأقوال عيدة منها ما جاء في دعوة "طاسين الازل والالتباس" حيث قال: "أنا الحق". وكذلك في قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا...نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته...وإذا أبصرته أبصرتنا.

كما يصرح الحلاج بلفظ الحلول ويخلق موقفا حلوليا يعكس حلول الطبيعة الإلهية في الطبيعة البشرية، او بتعبير اصطلاحي عنده: حلول اللاهوت في الناسوت، ويتبيّن هذا من قوله:

سبحان من أظهر ناسوته...سر سنا لاهوته الثاقب. [1]

ومثل هذه الأقوال التي صدرت عن الحلاج قادته الى المحاكمة لاتهامه بالخروج عن الدين، بيد ان هناك من راح يلتمس له بعض الأعذار منها ان الحلاج عندما تفوه بتلك العبارات "كان تحت تأثير الجذب وقد ظن أنه متحد بالذات الإلهية ولم يتحد في الحقيقة بغير صفة من صفاتها الربانية".[2] بمعنى لم يكن في حال

[1] – عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، مرجع سابق، ص290، 291.

[2] – نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ط2، ترجمة نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي القاهرة. 2002، ص140

الصحو والوعي بل كان في حال السكر أي السكر الصوفي. وكان عندما يفيق من سكرته وغيبته سرعان ما يعود إلى أحضان الشريعة، وينكر ما قد نطق به على لسان الحقيقة[1]

السهروردي المقتول:

هو شهاب الدين أبو الفتوح يحي بن حبش السهروردي نسبة إلى بلدة سهرورد بفارس، لقب بالمقتول تمييزا له عن صوفيين آخرين يحملان مثله لقب السهروردي. كان مولده حوالي سنة550 هـ، وكان مقتله بأمر من صلاح الدين الايوبي في حلب سنة 587هـ.[2]

يعتبر السهروردي المقتول من رواد التصوف الفلسفي، فهو أول من جمع بين الفلسفة والتصوف في مذهب واحد، حيث جمع بين الحكمة البحثية المشائية والصوفية الذوقية. ومن اهم كتبه حكمة الإشراق. فما المقصود بالإشراق أو بحكمة الاشراق عند السهروردي؟

---

[1] –عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، مرجع سابق، ص291

[2] – التفتازاني، مدخل الى التصوف الإسلامي، ص192 وما يليها

التصوف الإشراقي:

يذهب المستشرق الفرنسي كوربان إلى أن كلمة الاشراق تفيد معاني عديدة، فالإشراق يدل على شروق الشمس عند طلوعها، لكن فكرة الاشراق تحمل ثلاثة معاني هي:

المعنى الأول: حكمة الاشراق هي الحكمة اللّدنية التي يشكل الاشراق أصلها، باعتبار أنه يمثل ظهور او إشراق الكائن معا وفعل الوجدان الذي يكشف هذا الكائن، وعندما يكشفه يؤدي الى ظهوره.

المعنى الثاني: حكمة الاشراق هي نفسها الفلسفة المشرقية وهي عقيدة تستند إلى محاضرة الفيلسوف للظهور الصباحي للأنوار المعقولة وانسكاب مطالعها على الأرواح عند مفارقتها للأجساد، وهذه الفلسفة المشرقية تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية.

المعنى الثالث: وقد يفهم من فلسفة الاشراق حكمة الاشرافيين او المشرقيين اهل الشرق وهم حكماء فارس، في مقابل حكمة الغرب وهم اليونانيين والمشائين.[1]

تقوم حكمة الاشراق على كل من الاستدلال البحثي والحدس العقلي، ويقسم السهروردي مراتب الباحثين عن المعرفة الى أربع طبقات:

1-طلبة بدأوا يحسون الظمأ للمعرفة، وبالتالي أقدموا على البحث عنها.

2-طلبة اكتسبوا المعرفة الشكلية وأتموا الفلسفة الاستدلالية ولكنهم بقوا غرباء عن العرفان، والسهروردي يعد الفارابي وابن سينا من هذه الطبقة.

3-طلبة لم يقنعوا بأشكال المعرفة الاستدلالية على الإطلاق، ولكنهم طهّروا أنفسهم حتى بلغوا درجة الحدس العقلي والاشراق الباطني كالحلاج والبسطامي والتستري.

5- طلبة أتموا الفلسفة الاستدلالية، وأدركوا مرحلة الاشراق او العرفان. وهو يدرج في هذه الطبقة التي يطلق على افرادها لقي "حكيم متأله" فيتاغورس وافلاطون، كما يدرج السهروردي نفسه شخصيا ضمن هذه الطبقة.

---

[1] – كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص309

وفوق هذه الطبقات يأتي الملأ السماوي غير المنظور من الكائنات الروحية التي يقف على رأسها القطب او الإمام. [1]

والوجود عن السهروردي عبارة عن نور تتفاوت درجات شدته، والنور المحض هور نور الانوار وهو الذات الإلهية التي سناها او نورها الابصار لنورانيتها وشدتها. والنور الأعلى هو مصدر الوجود كل، مادام الكون في جميع درجات وجوده عبارة عن درجات متفاوتة من النور والظلمة. ويترتب عن كل ذلك ان المرتبة الوجودية لجميع الكائنات تتوقف على مدى اقترابها من النور الأعلى وتألقها بذاتها.

وإشراقية السهروردي لا تعترف بثنائية النور والظلام كما تقول الزرادشتية والمانوية، فليس عند السهروردي غير مبدأ واحد للوجود وهو النور، اما الظلام فهو ليس سوى الدرجة الأخيرة من الوجود النوراني. والنور من حيث هو مبدأ الوجود هو في الوقت نفسه مبدأ للحقيقة التصوفية الإشراقية التي هي هدف

[1] – سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ط2، دار النهار للنشر، بيروت 1986، ص85

المعرفة. وفي هذا العالم الاشراقي حركة مزدوجة: حركة صاعدة هي فعل المشاهدة وحركة هابطة هي فعل الاشراق.[1]

ومن حيث مذهب السهروردي في المعرفة، فهو يبطل المعرفة الحسية كما لا يقر بالمعرفة العقلية أيضا ذلك لأنها معرفة تبدأ عن العقل بملاحظة الجزئيات المحسوسة لكي تنتهي بتجريدها ولتصير مفاهيم ومقولات ومعقولات كلية، فإذا بطلت المعرفة الحسية كمعرفة بهذا الوصف بطلت كذلك عملية التجريد العقلي من أساسها كمعرفة عقلية. وبهذا لم يبق الا المعرفة الإشراقية السبيل لإدراك الحقيقة بحيث يقع للنفس علم حضوري إشراقي، وهو الاتصال المباشر بين النفس وموضوع المعرفة.[2] وهكذا تغدو المعرفة عند السهروردي عبارة عن اشراق حضوري تشرق به النفس على الموضوع وذلك بوصفها كائنا نورانيا بمعنى انها تستحضره امامها وذلك بأن تستحضر نفسها، فظهورها هي نفسها لنفسها هو حضور هذا الحضور.[3]

---

[1] – حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ج4، ص147 وما يليها

[2] – المرجع نفسه، ص 156

[3] – هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق ص 311

محي الدين بن عربي:

ولد في مرسية ببلاد الأندلس سنة 560هـ/1165 م، وفي اشبيليا تعلم الحديث والفقه والكلام، كما اطلع على المذاهب الفلسفية والكثير من العلوم السائدة في عصره... انضم الى الحلقات الصوفية وسلك طريقهم وأخذ عنهم، حتى بلغ رتبة المشيخة وصار من أعلام الصوفية الكبار وأطلق عليه لقب بالشيخ الأكبر، من أهم مؤلفاته في التصوف كتاب الفتوحات المكية وكتاب فصوص الحكم وغيرها.

عرف عن ابن عربي أنه صاحب نظرية وحدة الوجود، وتصوف وحدة الوجود هو التصوف المبني على القول بأن ثمة وجودا واحدا هو وجود الله، أما التكثر المشاهد في العالم فوهم على التحقيق، تحكم به العقول القاصرة، فالوجود إذن واحد لا كثرة فيه. ويعد ابن عربي أول واضع لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، وهو مذهب بقوم على دعائم ذوقية، ويختصر في عبارته: " سبحان من خلق الأشياء وهو عينها".[1]

[1] – التفتازاني، مدخل الى التصوف الإسلامي، ص275

وخلاصة وحدة الوجود أن الوجود حقيقة واحدة وليس تعدد الموجودات وكثرتها الا وليد الحواس الظاهرة والعقل الإنساني الذي لا يستطيع أن يدرك الوحدة الذاتية للأشياء او يدرك المجموع كمجموع "فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها واسمائها لا تعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسماؤها قلت هي الخلق أي العالم. وفناء الانسان على إنيته–أي صفاته البشرية–عند ابن عربي "حال يتحقق الصوفي من اتحاد موجود بالفعل كان قد حجبه عنه اشتغاله بإنيته".[1]

ويبين ابن عربي الحكمة من خلق الخلق، فيفسر الحديث القدسي: «كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني" بأن الله تعالى شاء ان يظهر الخلق عامة والانسان خاصة ليعرف وليرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه.

يقول ابن عربي:" لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى...أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت ان يرى عينه في كون جامع يحصر الامر كله لكونه متصفا بالوجود، ويظهر به سره اليه: فان رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل

[1] – توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 458.

رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، ...وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة. ومن شأن الحكم الإلهي انه ما سوى محلا الا ويقبل روحا الهيا عبّر عنه بالنفخ فيه، وما هو الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الي لم يزل ولا يزال...فاقتضى الامر جلاء مرآة العالم فكان آدم عين جلاء تلك تلك المرآة وروح تلك الصورة".[1]

ويقصد ابن عربي مما قاله، أن الله أوجد في العالم لكل صفة من الصفات الإلهية مظهرا من مظاهر الوجود ولكن العالم الذي تجلت فيه تلك الصفات فرادى على هذا النجو لا تتجلى فيه الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية ولا الوحدة الوجودية بتمامها. فكان كمرآة غير مجلوة او كجسم لا روح فيه. ولهذا خلق الله الانسان ليكون جلاء تلك المرآة وروح ذلك الجسم، لأنه وحده الذي تظهر فيه

[1] – ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت د/ت، ص48 وما بعدها

الذات الإلهية متعينة بجميع صفاتها. وهذا هو المعنى الجديد الذي أعطاه ابن عربي لمقولة: «خلق الله آدم على صورته."[1]

كما يمكن ان نستخلص أيضا ان الوجود عن ابن عربي وجود واحد وحقيقة واحدة هما وجود الله وحقيقته وكل ما عداهما ليس سوى تجليات لهما. وصله الله بالعالم لا تزيد عن كونها صلة ذاته بأسمائه لان وجود الاعيان كوجود معقولاتها هو وجود هذه الأسماء بأعيانها في العالم وفي الانسان بصورة خاصة وليس شيئا آخر.[2]

ولابن عربي نظرية في الانسان الكامل او الحقيقة المحمدية تقوم على أساس من مذهبه في وحدة الوجود، فالإنسان الكامل هو الكون الجامع، فلما شاء الله " أن يرى عينه في كون جامع يحصر الامر كله لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سره إليه".

---

[1] –أبو العلاء عفيفي، ضمن مقدمة تحقيقه لكتاب ابن عربي، فصوص الحكم، مرجع سابق، ص 37 وما بعدها.

[2] – حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ج4، ص182

ومما ذهب اليه الشيخ الأكبر هو القول بوحدة الأديان، ذلك لأن الدين كله واحد، والعبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد الى جميع الصور على انها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي الله، وقد ورد في ديوانه الشعري "ترجمان الأشواق" ما شير الى وحدة الأديان وهذا في الابيات التالية:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم ديني الى دينه داني

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورة ... فمرعى لغزلان، ودير لرهبان

وبيت لأوثان، وكعبة طائف ... وألواح توراة، ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنَّى توجَّهتْ ... ركائبُه، فالحب ديني وإيماني[1]

[1] – نقلا عن التفتازاني، مدخل الى التصوف الإسلامي ص 202 وما يليها

المصادر والمراجع:

أولا باللغة العربية:

إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج1، دار المعارف، ط3القاهرة، د/ت

ابن خلدون، المقدمة الجزء الاول من كتاب العبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت د/ت

ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط2، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة 1964.

ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق احمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 2001

ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم ابو عمران الشيخ وجلول بدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982.

ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط2، دار أرب للبستاني، القاهرة

ابن سينا: كتاب النجاة، ط2، مطبعة السعادة، القاهرة 1938

ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبي العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت د/ت

أبو أسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط2، مكتبة حسان، القاهرة 1978،

أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الطباعة للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة د/ت

أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1993

أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1949

أحمد محمود صبحي، التصوف: إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، القاهرة د/ت

إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1957

ت. ج دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ط5، ترجمة محمد عبد الهادي أبي ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: 1957.

توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط3، دار النهضة المصرية، القاهرة 1958

جميل صليبا، الفكر العربي المعاصر في مائة سنة، منشورات الجامعة الامريكية، بيروت 1967.

حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ط2، المجلدان الأول والرابع، المؤسسة الوطنية للنشر والاشهار، الجزائر 2002

حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ج2، ط3 دار الجيل، بيروت 1993

حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ج1، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت 2002

زكريا بشير إمام، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط1، الدار السودانية للكتب، الخرطوم 1998.

سعيد زايد، الفارابي، دار المعارف، ط2، القاهرة

سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ط2، دار النهار للنشر، بيروت 1986

عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت 1975

عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت 1970

عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة الاسلامية. دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة (تونس)، د/ت

علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط4، دار المعارف، القاهرة 1968

الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق احمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 2000

الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الاندلس، بيروت د/ت

الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ط1، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1996

الفارابي، رسالة في العقل، ط2، طبعة موريس بويغ، دار المشرق، بيروت ،1983

الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1970

الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ط4، تحقيق ألبير نصري نادر، دار الشرق بيروت 1976

الفارابي، تحصيل السعادة، ط1، تحقيق د/ علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1995

محمد عاطف العراقي، مذاهب فلسفة الشرق، ط2، دار المعارف، القاهرة 1973.

محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، ط1، منشورات عويدات، بيروت 1970.

محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندي، ط1، منشورات عويدات، بيروت–باريس 1985،

محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ط2، دار المعارف الجامعية، الاسكندرية 1996

مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1966

نكلسون، الصوفية في الإسلام، ط2، ترجمة نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي القاهرة. 2000

نكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلاء عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1947

هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط2، ترجمة نصير مروة وحسن قبسي، عويدات للنشر، بيروت 1998.

ثانيا مراجع باللغة الأجنبية

Abderrahmane Badawi: La Transmission de la philosophie Grecque au monde Arabe, 2em Ed, Librairie philosophique .J.Vrin ,Paris 1987

الفهرس

تقديم..... ص02

مقدمة عامة لدراسة الفلسفة العربية الإسلامية

نشأة الفلسفةالإسلامية.....ص04

الفلسفة الإسلامية بين المعنى الديني والمعنى الحضاري.....ص 08

الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد.....ص 13

الكندي ودوره الريادي في الفلسفة الإسلامية

لمحة عن حياة الكندي وآثاره.....ص 18

مكانة الفلسفة عند الكندي.....ص 21

الفلسفة والدين.....ص 22

آراء الكندي الفلسفية.....ص 26

الألوهية.....ص 27

حدوث العالم.....ص 30

النفس عند الكندي.....ص 31

نظرية العقل.....ص 33

الفارابي وفلسفته

حياته ومؤلفاته.....ص 36

فلسفة الفارابي.....ص 37

الوجود في فلسفة الفارابي.....ص 40

نظرية الفيض.....ص 44

المعرفة والعقل.....ص 48

النبوة في فلسفة الفارابي.....ص 57

التوفيق بين الفلسفة والدين.....ص 67

ابن سينا وفلسفته

حياته وآثاره.....ص 75

فلسفة ابن سينا.....ص 76

الحكمة وأقسامها.....ص 77

الفصل بين الوجود والماهية.....ص 78

مسألة علم الله للكليات دون الجزيئات.....ص 80

النفس عند ابن سينا.....ص 82

الغزالي ونقده للفلسفة

حياته وآثاره.....ص 92

الغزالي بين الدين والفلسفة.....ص 93

الغزالي وتهافت الفلاسفة.....ص 94

مسألة العالم.....ص 97

مسالة السببية.....ص 100

الغزالي من الشك الى اليقين.....ص 103

الغزالي والتصوف.....ص 106

ابن رشد والتوفيق بين الفلسفة والدين

حياته وآثاره.....ص 109

فلسفة ابن رشد.....ص 110

التوفيق بين الفلسفة والدين.....ص 111

ابن رشد والفرق الكلامية.....ص 116

ابن رشد والغزالي.....ص 118

العالم بين القدم والحدوث.....ص 118

مسألة السببية.....ص 120

أدلة وجود الله عند ابن رشد.....ص 121

التصوف الإسلامي–نشأته وتطوره

تمهيد.....ص 125

تعريف التصوف.....ص 127

حول مصدر كلمة التصوف.....ص 128

مصادر التصوف الإسلامي.....ص 129

الشريعة والحقيقة.....ص 131

التصوف وعلم الكلام والفلسفة.....ص 132

أنواع التصوف.....ص 134

أعلام التصوف الإسلامي

الحسين بن منصور الحلاج.....ص 137

السهروردي المقتول.....ص 140

محي الدين بن عربي.....ص 145

المصادر والمراجع.....ص 150