

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

شعبة الفلسفة

قسم العلوم الاجتماعية

مطبوعة بيداغوجية في مقياس الفلسفة الإسلامية

السنة الثانية فلسفة (LMD)

إعداد الدكتور: زيان محمد

السنة الجامعية 2024/2023

الرصيد: 05

المعامل: 02

أهداف التعليم: تمكين الطالب من التعرف على أبرز وأهم المدارس الفلسفية الإسلامية التي حاولت التأسيس لفلسفة إسلامية خالصة.

محتوى المادة:

المحور الأول: الفلسفة الإسلامية النشأة والتاريخ

1- نشأة التفكير العقلي عند المسلمين

- أسباب نشأة المدارس الفقهية
- الاجتهاد الفقهي وظاهرة الاختلاف
- التمييز بين القياس الفقهي والقياس البرهاني
- مشكلة الخلافة و الإمامة
- حركة الترجمة

المحور الثاني: الفلسفة وقضاياها

- تعريف الفلسفة (تعريف الفلاسفة المسلمين بالمقارنة مع اليونانيين)
- قضايا الفلسفة الإسلامية

1- الله

2- الوجود

3- النفس

4- قدم العالم

5- السببية

6- نظرية الصدور

المحور الثالث: التصوف

- تعريف التصوف (تعريف الصوفية)

- موضوع التصوف
- طرق التصوف (بوصفه تجربة ذاتية)
- اللغة الصوفية (مفهوم الرمز والإشارة)
- مفهوم الظاهر والباطن
- مفهوم الحال والمقام
- مفهوم الإنسان الكامل
- مفهوم التأويل الصوفي

فهرس المحتويات	
11-06	مقدمة
12	الفلسفة اليونانية
18	خصائص الفلسفة اليونانية
21	هل التفلسف في حق المسلمين ممكن؟
22	نفي الفلسفة الإسلامية
26	أصالة التفلسف عند المسلمين
30	الإشتراق المفهوم والأبعاد
32	فلسفتنا جدل التسمية: إسلامية أم عربية؟
34	الفلسفة الإسلامية: المفهوم والخصائص
37	خصائص الفلسفة الإسلامية
39	علم الكلام وفرقه
39	دلالة علم الكلام؟
41	نشأة علم الكلام الأسباب والدوافع
41	العوامل الداخلية
44	العوامل الخارجية
46	الفرق الكلامية
47	الفكر الاعتزالي
49	المعتزلة المبادئ والأصول
49	التوحيد
50	العدل
53	الوعد والوعيد
53	المنزلة بين المنزلتين
54	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
54	ثانيا الأشاعرة النشأة والتأسيس

55	أبي موسى الأشعري
55	أسباب تحول الأشعري من الاعتزال
57	مسائل التوحيد
57	نظرية الفعل الإنساني
59	فرقة الشيعة الاثنا عشرية
59	معنى التشيع
59	التشيع الميلاد والنشأة
60	مذاهب الشيعة وفرقها
60	الزيدية
61	الشيعة الاثنا عشرية
61	عقائدهم
62	فلاسفة الإسلام
62	أبي إسحاق الكندي
63	من هو الكندي
64	فلسفته
66	أسلوبه ولغته
67	فلسفته الإلهية
67	براهين وجود الله
69	إشكالية النفس
69	موضوع العقل
71	الفارابي
71	من هو الفارابي
72	أسلوب الفارابي
74	فلسفته العامة
74	تقييم مشروع الفارابي الفلسفي
75	نظرية الفيض الإلهي (الصدور)

75	أسباب ظهور هذه النظرية
77	إشكالية النفس عند الفارابي
77	قوى النفس
78	مراتب العقل عند الفارابي
78	الفضائل عند الفارابي
80	ابن سينا
80	مؤلفاته
81	فلسفته وأرائه
82	أقسام العلوم عند ابن سينا
82	النفس عند ابن سينا
82	ماهية النفس
83	أدلة وجود النفس
84	مصير النفس
85	قوى النفس
87	التصوف في الإسلام وفلاسفته
87	تعريف الصوفية
76	نشأة التصوف في الإسلام وتطوره
76	العناصر الأجنبية للتصوف في الإسلام
77	أهم العناصر الموجودة في الفكر الصوفي
78	فلاسفة التصوف
78	محي الدين ابن عربي
79	أسباب دخوله لعالم التصوف
79	خلاصة فلسفته
80	المنهج الصوفي حسب ابن عربي
80	نظرية وحدة الوجود
82	السهروردي
6	

82	من هو السهروردي؟
83	فلسفته الإشراقية
84	وجود الله
84	فكرة الفيض عند السهروردي
85	المعرفة الصوفية
86	<u>خاتمة</u>
88	قائمة المراجع

تعد الفلسفة الإسلامية حلقة مهمة في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني، من خلال اعتبارها حلقة وسطى بين التفكير اليوناني والتفلسف الغربي المسيحي (الحركة الرشدية)، وإن كان زمنيا تعتبر الفلسفة المسيحية قبل ذلك. لكن طبيعة الفكر التي تتميز بأنها تراكم معرفي مرتبط وفق تسلسل منطقي من خلال الأفكار وعملية التأثير والتأثر بين الحضارات وتلاقح الثقافات، يلزمنا بالقول أن كل ميراث كل حضارة يعتبر ضروريا لفهم تاريخ الفلسفة، وعليه تعد الفلسفة الإسلامية من أبرز المحطات التاريخية التي يتوجب الوقوف عندها وإعطائها القيمة القصوى التي تستحقها بالشرح والتحليل.

قد يعترض الكثيرون على أهمية الفلسفة الإسلامية وقيمتها في الفكر الفلسفي العالمي وما مدى إضافتها وإسهامها فيه، وإن ما يطلق عليه لفظ - الفلسفة الإسلامية - اعتباطا لا يتطابق فعليا مع دلالة اللفظ لمجموعة من الاعتبارات سنوضحها أثناء توضيح مفهوم الفلسفة الإسلامية. لا زالت هذه الأخيرة لم تتل اعترافا كاملا من قبل المؤرخين في هذا المجال وجعل دورها هامشيا، لم تكن لأن تظهر لولا العبقورية اليونانية التي سدت منافذ الإبداع الفلسفي، وأن الإبداع والتجديد في حد ذاته لم يتجلى في فلاسفة هذه الحضارة، حتى ولو كان هؤلاء الفلاسفة يتقدمهم الشيخ الرئيس ابن سينا، أبي نصر الفارابي، ابن رشد وغيرهم .. ممن برزوا في هذه الحضارة. الفلسفة الإسلامية لفقت لها من مجموعة من السلبيات والنقائص أولاها على أنها مقلدة لم تستطع أن تتملص من الإشكاليات الكبرى التي حددتها الفلسفة اليونانية أنفا. إضافة للرفض الحاصل آنذاك أثناء بداية ولوج هذا الفكر في بدايته الأولى مع حركة الترجمة، كما أن هذا الرفض لا يزال قائما ويتجدد في كل لحظة خاصة إذا رأى أصحاب المصالح (السياسية أو الدينية على السواء)

أنهم مهددون في عروشهم أو زعامتهم ليكيلوا لها كل الاتهامات قصد التضيق على منتحليها وجعلها مرفوضة شعبيا وعلى نطاق واسع في الأوساط النخبوية، خاصة المتأثرة بأيديولوجيات معينة.

نحن ملزمون أكثر من وقت مضى على تصحيح الفكرة الخاطئة عن الفلسفة الإسلامية على أنها فلسفة مشائية تارة، أو أفلاطونية مرة أخرى أو أفلاطونية محدثة. وأن عدم أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام أن تنتهي من العقول التي لا تمتحن الموضوعية وتلغي أي جهد كان. كان لانتشار الفلسفة اليونانية في شرقي حوض المتوسط منطقة الديانات الإبراهيمية الكبرى الثلاث (اليهودية، المسيحية، الإسلام) الأثر الواضح على بروز عقول للدفاع عن الشرائع السماوية كل على دينه، وأن تتم المواجهة بين رجال الدين الذين يتزعمون الفكر الشرعي والمعجبين بالأطروحات الفلسفية العقلية اليونانية، " لا سيما وأن الموضوعات التي تصدى لمعالجتها الفلاسفة لا تبتعد كثيرا عما تعرضت له الأديان مع اختلاف في المنهج والغاية" (أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات العامة، الفرق الإسلامية، وعلم الكلام-الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، ط2000، قناة السويس، مصر ص03) لأن الشريعة أو الدين يستند على الدليل النقلي أي القرآن الكريم والسنة النبوية، ويتعامل معها بمنطق القبول والافتناع، ومعتقد بصحتها وأنها وحي أنزل على النبي الأكرم عليه أفضل الصلاة والسلام وجب التسليم بها وتبليغها للعامة، وبين فلسفة تجعل من العقل منهجها للتبرير والفهم نافية كل نتيجة قبلية أو مسلمة كبدئية يعتمد عليها في الفهم، نحن أمام منهجين يبدوان للوهلة الأولى متعارضين، منهج الفيلسوف العقلاني المبني على السؤال والتبرير، وبين منهج لرجل الدين فوقي يتلقى المعرفة من المصادر النقلية الموحى بها، هي مصدر الإيمان وطمأنينة القلب، إن هذا الاختلاف بين الحقيقتين سينجم عنه بالضرورة إما تعارض ورفض يقصي كل طرف الآخر أو تزواجا يقبل

ويلتقي الفريقان أو يحصل تأثير وتأثر بحيث كل فصيل يستفيد من غيره ويكون ذلك في صالح الفكر الإنساني.

غالبا ما ترفض الفلسفة الإسلامية على هذه التسمية من جهة وكذا على استقلاليتها من جهة أخرى، على اعتبار الصحيح هو ما يطلق عليه الفلسفة الوسيطية أو فلسفة القرون الوسطى، التي تنسحب على الفلسفات الثلاث المرتبطة بالأديان السماوية، اليهودية والمسيحية والإسلامية، والرفض ذاته يطال هذه الثقافات، بحيث ترفض تسمية الفلسفة المسيحية على هذه الثقافة التي تشكلت من الآباء (رجال الكنيسة) أي طبقة الاكليريوس (الدين) التي تشبعت بالآيات الدينية المسيحية واعتقتها وجعلتها حقائق كاملة وثابتة لا يمكن المساس بها، وبين الفهم العقلي الوافد من بلاد اليونان، والشأن نفسه ينطبق قبل ذلك على اليهودية، والإسلامية فيما بعد.

لقد أفرزت الفلسفة اليونانية ببراهينها ونظرياتها مشاكل عدة على نطاق هذه الديانات الثلاث بحيث أخضعت مسائل عدت عند أتباع هذه الديانات التي كانت مسلمات إلى الشك والريب، وأحيانا الرفض. نتفق أولا أن الفلسفة والدين يتفقان في الموضوع المعالج والذي يبحث فيه كل اتجاه: الله / العالم / الإنسان، هي المجالات الكبرى التي دار حولها البحث عند فلاسفة اليونان ووفقها تعددت مباحثها الكبرى (الانطولوجية، الإبيستولوجية، الأكسيولوجية) والشأن نفسه طرح على مستوى الديانات الإبراهيمية وحتى بعض الديانات الوضعية، معرفة القوة الخفية التي تسير هذا الوجود، ثم كيفية نشأة العالم، و طبيعة الإنسان (جسد / روح)، إضافة لأسئلة أخرى تمخضت أثناء البحث والبرهان على مدى توافق الحقيقتين (مصطلح عرف به ابن رشد - وحدة الحقيقة - فيما بعد).

نحاول من خلال هذا العمل أن نتتبع البدايات الأولى للتفلسف عند المسلمين من الصدر الأول وبالتحديد لحظة وفاة نبي الأمة ورسول الإنسانية محمد بن عبد المطلب عليه أفضل التسليمات والتبريكات، وما نتج عنه من اختلافات ارتبطت أساسا بمسألة الخلافة وأولية الخليفة، ثم طبيعة الموضوع إذا كان شأنًا سياسيًا وهو بمثابة فرع من فروع الدين أو كان عقائديًا يعتبر من أصول الشريعة، أي أن ولي أمر المؤمنين موصى عليه من طرف الرسول العظيم عليه أفضل الصلاة والتسليم، موضوع خلافة النبي قد أخذ حيزًا كبيرًا في سيجالات الرعيّل الأول من الصحابة الكرام وأدى بهم في كثير من المرات إلى الصراع والفرقة، بل بالعكس أضحى فكرا مقننا وفق ضوابط الحجاج والمنطق، فظهرت فرق كلامية عدة ساهمت في إثراء الرصيد الإسلامي وساهمت في التحضير لبزوغ فلسفة خاصة بالمسلمين تستمد خاصيتها من القرآن الكريم وسنة النبي عليه الصلاة والسلام، فكان الدور على الفلاسفة اللاهوتيين أو المتفلسفين المسلمين بداية من أبي إسحاق الكندي رائد عملية التوفيق بين الفلسفة والدين في تاريخنا الإسلامي إلى الفلاسفة المشائيين على غرار أبي نصر الفارابي وابن سينا، حيث بلغت الفلسفة مع هؤلاء أوجها، إضافة وعمقا وتأثرا تارة أخرى بأعلام اليونان خاصة أفلاطون وأرسطو، إلى أن تلتقت الفلسفة عبر تاريخها لنقد جعلها منبوذة بين أوساطها، بفعل كتاب تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي، الذي شنع على فلاسفة اليونان ومن تبعهم من المسلمين فلسفتهم، واعتبر الجزء الكبير منها كفر وزندقة يوجب الطرد من الملة، إلى أن صحح المسار مع ابن رشد صاحب مرجع التهافت التهافت، الذي يعد نقدا وردا في أن نفسه على افتراءات حجة الإسلام الغزالي. الذي جهل الفلسفة ولم يخبر مفاهيمها وتعدى على حرمة المفكرين ومنتحلها بجعلهم خارج نطاق الإسلام حسب فيلسوف قرطبة.

تنوعت الفلسفة الإسلامية عبر تاريخها من علم الكلام إلى الفلسفة اللاهوتية إلى التصوف، الذي يعد هو الأخير حقلا معرفيا واسعا زخرت به ثقافتنا، حتى وإن كان نتاج لتلاقح ثقافات شرقية أخرى، إلا أن الأصل الإسلامي والشرعي وفي سلوكيات النبي وصحابته مرجعيه مهمة في تبلوره، فظهرت شخصيات إنسانية بفكرها الصوفي الذي تخطى كل الحدود، كتصوف ابن عربي، الحلاج وغيرهم في هذا اللون المعرفي الذي ساهم في إثراء قوة الحضارة الإسلامية وإضافة لثقافتها الشاملة .

تزداد دراسة الفلسفة الإسلامية قيمة وخطورة في هذا العصر وتعد أكثر من ضرورة سواء كان ذلك للمتخصص في مجال البحث في الفلسفة وقضاياها، أو بالنسبة للإنسان العادي الذي يبغى ثقافة معينة عن تاريخه الإسلامي، إضافة إلى حجم التحديات المطروحة الآن على الساحة الدولية وما أفرزته من مصطلحات الإقصاء والاعتداء على تراث الأمم، ولعل الحضارة الإسلامية تعد أكثر هذه الحضارات تعرضا للنقص والالتهام، فقد أنتجت لنا مختبرات المعاهد الغربية من خلال بحوثها مصطلحات مرفوضة تماما عن ديننا وقيمنا، على غرار الإسلام فوبيا، أو الإرهاب الإسلاموي، أو السياسة الإسلامية المتطرفة، والتي تهدف جميعها إلى ضرب الإسلام كدين سلام ومحبة والانتقاص من كل ما هو جميل فيه، من خلال سوق أدلة تاريخية لا تتناسب إطلاقا مع ظروف وجودها أو البيئة التي أنتجها، يغيب عن الغرب تبيئة القرائن ووضعا في سياق لا يمكن أن يكون موضوعيا، الإسلام عبر تاريخه لم ينتشر بالسيف، الإسلام عبر تاريخه لم يضطهد اليهود أو يضيق على أصحاب الديانات الأخرى، الإسلام لا يبغى المؤمنين على أن يؤمنوا، لا يكرههم على اعتناق الإسلام، رسول الإسلام ليس متعصب ولا يحق بالغير أن يزدرى الأديان مهما كان لونها، وبأي أسلوب كانت تدوينا أو رسما كاريكاتوريا كما تنتشر بعض الجرائد على صفحاتها من خلال النيل من رموز الإسلام والسخرية من مقدساتها، العودة إلى قراءة التاريخ الإسلامي بعين فاحصة

وفق أسس علمية ضروري، للتوضيح شريعة الإسلام السمحة، ولعل في الفلسفة المنهج الملائم ببراهينها العقلية وحججها المنطقية المتناغمة أساسا مع مبادئ الإسلام الكبرى، ألم تتعلم أوروبا من شروح ابن رشد، ألم تتلاقى أفكار الغزالي وديكارت خاصة من خلال التطابق بين منهجيهما في الشك (تبقى فرضية اعتماد ديكارت على أفكار الغزالي في هذا الإطار واردة)، ألم تنتج ثقافة الإسلام فكرا صوفيا يبغي قيم السلام وحرية الأديان وقبول الآخر، إن إسلامنا ومن خلال فلاسفته قد أثروا التراث العالمي بفلسفة عالمية انطلقت أساسا من قيم القرآن العالمية ومن هدي نبيه عليه الصلاة والسلام، الذي كان رحمة للعالمين. وليس صحيحا بالمرّة كما ينسب له على أنه دين قريش ظهر في جزيرة جرداء متحكمة فيها العصبية والمذهبية، وبقت معه إلى غاية الآن مع الألفية الثالثة، الفلسفة هي التنوير، العقل، الفهم، التواصل وبها نصح الأفكار، لأن الفكرة لا تصح إلا بالفكرة، ولعل في منهجية سقراط من خلال تطهير العقول من الفكر الزائف محطة ونموذج وجب تفعيله في دفاعنا عن الإسلام وقيمه.

تعتبر الفلسفة اليونانية مرحلة دقيقة في تاريخ الفكر الإنساني بصفة مجملّة، بحيث لا يمكن القفز على هذه الفترة من التاريخ، تكاد الأعلام تجمع على أن ميلاد التفلسف الصحيح قد بدأ في بلاد اليونان، من خلال جهد بعض الفلاسفة على غرار المدرسة الملطية في بداية الأمر، ثم التطور الكبير في طبيعة الفكر الفلسفي مع أعلام اليونان الكبار (سقراط، أفلاطون، أرسطو) الذين استطاعوا أن ينظموا التفكير وفق مبادئ صحيحة خاضعة للمنهج. ولا يمكن لأي باحث في تاريخ الفلسفة وفي أي حقبة كانت أن يقفز على الإرث التي تركه اليونان في هذا الجانب، بحيث امتد تأثيرهم لكل الثقافات ماضيا ولحد اللحظة، لا يمكننا فهم الفلسفة المعاصرة مثلا من دون العودة لتراث اليونان، قامت فلسفة نيتشه على نقد الفلسفة اليونانية مثلا، ولا يكون الفهم كاملا إذا لم نرجع لتلك الحضارة، نتفق أولا على صعوبة تحديد بداية ميلاد التفلسف، " لأن في الحق نكون إزاء بدايات وبدايات متعددة تعدد جواب الحضارة، من لغة إلى دين وفكر وفن وسياسة، وتسبق هذه البدايات أنفسها محاولات ومحاولات، ويصعب الحديث عن البدايات اكبر الصعوبة في حال الحضارات القديمة الضاربة في ظلمات التاريخ، والتي لا تكفي الآثار والوثائق التي تركتها لتصور هذه البدايات " (قرني، عزت: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، دار ذات السلاسل، ط 1993، الكويت، ص05) ، إن الإشارة لهذه النقطة هو محاولة التخفيف من حجم تأثير النظرية المركزية الغربية التي تؤمن بالعبقريّة اليونانية دون سواها، وأن اليونان قد عرفت الإبداع الفلسفي من ذاتها ومن دون النهل من أي ثقافة كانت، وأن كل الذي أتى بعدها أضحى تابعا منقادا مقلدا لفلسفة هؤلاء، على أية حال الحسم في هذه الجدلية لا يزال قائما حتى لو توفرت الوثائق التي تثبت ذلك، " لأن تفسيرها أمر صعب كل الصعوبة، بسبب الفرق بين مغزى مفهوم ما عند استقرار الحضارة وبين مغزاه في مراحل التكوين، والحال كذلك أيضا في شأن مغزى الطقوس والرموز " (قرني، عزت: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، المرجع نفسه، الصفحة ذاتها)، إن فتحنا لهذا النقاش هو لغرض

عدم الوقوع في الدغمائية والحسم في الموضوع وجعل اليونان أمة سبق، ومع ذلك لا يمكننا نحن أن ننثي على الفلسفة اليونانية وأهميتها لتراثنا الثقافي بصفة عامة، كانت قيادة الفكر عند الأمة اليونانية كما جرى التوصيف لذاك منذ القرن العاشر قبل الميلاد، في "أيدي الشعر والشعراء، وكانت السيادة فيه لهذا الخيال الرائع الذي تراه في الشعر، والذي يستهوي الأمة في مراحل الطفولة، فكانت قصائد هوزيود وهوميروس شائعة ذائعة بين الناس يحفظونها وينشدونها. فلما كان القرن السادس قبل ميلاد المسيح حدث انقلاب خطير كان عظيم الأثر في شتى نواحي الحياة، وكان الطابع الذي وسم به ذلك الانقلاب هو حرية الفرد وظهور شخصيته " (أمين، أحمد و محمود، زكي نجيب: قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، ط2 1935، القاهرة، مصر، ص03) ولم تكن تلك الحرية لتحد لولا السلطة التي بسطتها على بلدان مجاورة، مما فتح باب التعارف والهجرة لتلك المستعمرات الجديدة، التي عرفوا من خلالها عاداتهم وأخلاقهم غير التي كانت عندهم، مما أدى بهم حتى إلى تغير داخلي " بحيث بدأت سلطة الأشراف تتزعزع وتميل إلى السقوط، وساعد على ذلك نظام جديد اصطنعه اليونان في معاملاتهم الاقتصادية، أعني نظام النقد الذي استبدلوه بنظام المقايضة أو تبادل السلع " (أمين، أحمد و محمود، زكي نجيب: قصة ، المرجع نفسه، ص04) فتغير المعيار من امتلاك السلع والأراضي التي تميز بها الأشراف إلى النقد الذي أضحى وسيط آخر متاح للجميع، كما استطاع الفرد اليوناني أن ينقلب على كل المعايير الحاصلة آنذاك والقيم المنظمة لسلوكه، بما فيها الدين، الذي حkra على مجموعة من الأفراد باعتبارهم وسطاء كما حدث بعد ذلك في الفترة الوسطى، فقد أزيح الوسيط الذي بإمكانه أن يتوسط بين الفرد والآلهة، حيث أضحى الفرد اليوناني متحررا في عبادته بين ذاته و آلهته. هذه الميزة التي عرف بها الفرد اليوناني هي التي فتحت أمامه التفكير الجديد، الفكر المتحول من رواية القصص إلى تفكير علمي لا يرضى إلا بالأدلة والبراهين، من تفكير يبحث عن الظواهر العامة بدرجة من السجادة و الاستسلام، إلى تفكير يبحث عن علل الكون وأسس والقوانين التي تتحكم فيه. هذا التغير في الذهنية

اليونانية سمحت له بعد جهد متواصل في جمع المعلومات والمعطيات على كل الأشياء من أن ينجح في تنظيم فكره ليصل إلى لحظة القرن السادس قبل الميلاد لأن يطرح السؤال الفلسفي عن أصل الوجود مع طاليس المالطي، الذي يعتبره مؤرخي الفلسفة أن ميلاد التفلسف الصحيح قد بدأ معه ومن خلال سؤاله عن الوجود الذي رد فيه على أن أصل الأشياء كلها تعود إلى علة مادية وهي الماء، هنا وجب علينا التوقف وتحليل الموضوع جيدا، هل صحيح أن كلمة الماء هي التي من خلالها تنسب الفلسفة في بدايتها لطاليس المالطي؟ ثم ألم تكون عبارة الماء كعلة مادية أساس للوجود وبداية الكون حاصلة في الحضارات الشرقية على غرار بلاد ما بين النهرين؟ ثم لماذا تلغى جهود كل تلك الثقافات الشرقية وتنسب لحضارة بلاد اليونان وبالضبط إلى أيونية الصغرى؟

اختلفت القراءات عن طبيعة نشأة الفلسفة اليونانية وتعددت التأويلات عن ظروفها المساعدة علة بزوغها، فقد وضع الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه " أن الفلسفة اليونانية قد نشأت عن مصدر صوفي، لأن الروح اليونانية كانت من قبل روحا تشبيهية، فكانت تتصور الأشياء الخارجية على غرار الإنسان دائما. لكنها تحررت من هذه النظرة على يد الفلاسفة، فأصبحت في تفكيرها موضوعية، وفنيت في الموضوعات الخارجية. فبينما كانت تجعل الأفكار كأنها أشخاص، وتجعل الآلهة أشخاصا أيضا، وتجعل الطبيعة حية كالإنسان - جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة، وقال إن أصل الأشياء الماء، فارتفع بهذه الأشياء المجردة إلى المقام الأول وجعلها الأساس في تفسير الطبيعة " (بدوي، عبد الرحمان: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، دار القلم، ط5 1979، بيروت، لبنان، ص85). لعل فكرة الوحدة التي أشار إليها نيتشه هي الفكرة الجوهرية التي ميزت فلسفة طاليس عن ما قبله. واستطاعت أن تنفرد بالعمق الفلسفي الذي غاب عن فلاسفة آخرين، لأن نظرة القدماء للموضوع كانت نظرة تفرقة وفصل بين الأشياء، ولا علاقة تربط بينها، بل متميزة

عن بعضها البعض، بينما فكر طاليس انتبه إلى هذه الجزئية الجامعة بين ظواهر الوجود، مما جعل نيتشه يعتقد بوجود ومضة صوفية في الموضوع لم تحدث قبل طاليس المالطي، حيث جعل هذا الأخير " الأشياء وحدة، وقال أن الكل هو الماء. فهذه النظرة الواحدة إلى الأشياء كلها، وهذه النظرة المبتدئة من الذات نحو الموضوع مباشرة بفناء الذات في الموضوع، لم يصل إليها طاليس عن طريق المشاهدة والملاحظة، بل عن طريق نظرة وجدانية في الوجود، أو بعبارة أخرى نظرة صوفية " (بدوي، عبد الرحمان: ربيع الفكر اليوناني، المرجع نفسه، ص86).

دافعت فلسفة نيتشه على مصدر الفلسفة الأول الذي كان مع طاليس على أنه نوع من النزعة الصوفية التي ساعدته في بلوغ هذا النوع من التفكير الفلسفي، لكن قراءتنا نحن العادية والمتسمة بالمنطقية ترى أن فلسفة طاليس أخذت السبق في لحظة التأريخ للفلسفة كانت بسبب توفر الشروط العلمية ووجود منهج علمي واضح قائم على الملاحظة والاختبار، رأى أن الماء كشيء مادي غالب على مكونات أخرى في الظواهر الطبيعية، ثم فهم الموضوع فهما علميا بعيدا عن الخرافة والقصص كما كان حاصلا في بعض الحضارات الشرقية، علاوة على هذا فإن نجاح فكر طاليس نابع من إرجاعه كل شيء إلى علة واحدة، وهذا سبق لم يكن قبله، وكأننا مع القاعدة الفلسفية التي بقت راسخة في الفكر اليوناني خاصة مع أفلاطون وأرسطو أن الواحد لا يخرج منه إلا الواحد، والتي بقي تأثيرها حتى إلى الفلسفة الإسلامية خاصة من خلال نظرية الفيض (الصدور) التي اشتهر بها أبي نصر الفارابي ثم بعده الشيخ الرئيس ابن سينا، والتي تحاول أن تجيب عن كيفية نشأة العالم المتعدد المتكثر من الواحد، والتي اعتبرت نوع من آليات التوفيق بين الدين والفلسفة، وإن كان للنظرية جذور اعتبر أفلوطين رائدها.

الذي حدث بعد طاليس هو أن جل الفلاسفة الذين أتوا بعده كانوا طبيعيين بدرجة أو بأخرى، وحاولوا أن يرجعوا أصل الأشياء إلى عنصر طبيعي أو مادي، كأن يكون ترابا أو نارا أو هواء أو ذرة...إلى أن أتت لحظة سقراط، حينها انزاح التفكير الفلسفي من إشكالية البحث عن الموضوع (المادة، الكون..) إلى البحث عن الذات (الإنسان) أي تحول من البحث والتفكير في العالم الكبير أو الكسمولوجيا إلى البحث عن العالم الصغير، وهنا بحق أطلقت عبارة لقد أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض، وكثير من دارسي الفلسفة اليونانية يجعلون من لحظة سقراط حدا فاصلا بين ما قبله وما بعده، وقسمت وفق ذلك الفلسفة اليونانية إلى ثلاث مراحل كبرى، الفلسفة الطبيعية: والتي عرفت جهدا معتبرا من قبل فلاسفة تلك الفترة أي من القرن السادس قبل الميلاد إلى لحظة سقراط أي القرن الثالث قبل الميلاد، حيث انصب اهتمام هؤلاء على البحث في الكون وإرجاع علة وجوده إلى معطى مادي، فظهرت مجموعة من المدارس على غرار المالطية والذرية وغيرها، مع سقراط تغير المشهد الفكري خاصة مع الظروف السياسية والاجتماعية التي عرفتھا بلاد اليونان من جو ديمقراطي وتنافس فكري غذى منه الجانب السفطائي المجتمع الأثيني، فظهر أسلوب الخطابة وفن الحوار، وفي هذا الإطار ساهمت فلسفة سقراط في تنوير المجتمع والعقول خاصة الشابة منها في إرساء قيم العدالة والأخلاق واحترام قوانين الدولة و أعراف المجتمع (رغم اتهامه بإفساد عقول الشباب والسخرية من الآلهة)، فرضت مواضيع الأخلاق والسياسة على فلسفة هؤلاء وتقلص الاهتمام في البحث في المجال الميتافيزيقي، وأضحى التقصي فيه هامشيا، إن اللحظة السقراطية (سقراط، أفلاطون، أرسطو) قد زحزت بمناقشات فلسفية عميقة عرفت ذروة التفكير الفلسفي آنذاك من خلال ظهور أنساق فلسفية امتد تأثيرها إلى غاية اللحظة، إشكاليات أفلاطون وأرسطو وقبلهم سقراط لا تزال قائمة، وأن قيمة الفلسفة اليونانية ليست في عالجه من أفكار بقدر ما طرحته من مشاكل، والفلسفة هي التعامل مع الإشكاليات التي لازالت حية تطرح في كل حين، ثم كذلك " أن أي تفكير فلسفي لا يتأسس على دراسة شاملة بمذاهب الماضي، سيكون

بالضرورة ضحلا وبلا قيمة (ستيس، وولتر: تر: مجاهد، عبد المنعم مجاهد: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 1984، القاهرة، مصر، ص10). ، بعد هذه المرحلة تأتي حقبة بعد سقراط، أو كما عرفت بالمرحلة الهلينستية، وهي نوع من الخليط الفكري والتلاحق بين فكر اليونان وأهل الشرق، حيث عرفت تكرار لأبرز ما أثاره أفلاطون و أرسطو وكذا سقراط على شاكلة المدرسة الكلبية، غاب الإبداع وتراجع النقاش الفلسفي الحاد الذي ساهم في بلوغه ذروة التفكير في المرحلة السابقة، ومع ذلك فإننا نجد تقسيمات عدة لتاريخ الفلسفة اليونانية حسب كل اتجاه وكيفية قراءته. اختلفت لكن اتفقت على فلسفة سقراط أفلاطون وأرسطو على أنها جوهر التفلسف، أطلق على الفلسفة في العصر الأول عند اليونان، بالفلسفة الطبيعية وكذا بالأخلاقية وحتى دياليكتيكية، وإن كانت هذه القراءة غير صحيحة عند البعض، كما يرى البعض أن " أرسطو كان مصبا حينما قال إن الفلاسفة حتى سقراط كانوا طبيعيين، بينما الأخلاق والديالكتيك لم يبدأ إلا بسقراط " (بدوي، عبد الرحمان: ربيع الفكر اليوناني، المرجع نفسه، ص75).

خصائص الفلسفة اليونانية:

بالرغم من عدم الفصل في البدايات الأولى للتفلسف و مدى أحقية اليونان بها خاصة إذا اعتبرنا أن الفلسفة هي زهرة تسلسل لجهود متنوعة من الحضارات، فإن اليونان " ليسوا أول من بدأ الفلسفة والعلم والتجريد أو التنظير، فإنه ليس هناك وقت ولا مكان يمكن أن يقال أنه فيهما أو معهما بدأ العلم والتفكير والتعميم. إن كل كلمة تجريد، وقد أثبتت بحوث بافلوف ومن جاء بعده ذلك، وعلى أساس هذه البحوث وعلى أساس بيان دور العمل والممارسة في بناء نظرية المعرفة البشرية، لم يعد مقبولا الرأي القائل بأصالة الفلسفة اليونانية، و بأن اليونان هم أول من بدأ العلم النظري والفلسفة " (الخطيب، محمد: الفكر الإغريقي،

منشورات دار علاء الدين، ط1 1999، دمشق، سوريا، ص07). ومع هذا فإننا لا يمكننا أن نلغي القول بأن

الفلسفة اليونانية تمتلك جملة من الخصائص والصفات عن غيرها من الاجتهادات في هذا المجال.

1- الفلسفة اليونانية هي فلسفة طبيعية ركزت على العالم الطبيعي ومجمل ظواهره من دون أن تفصل المادة عن الروح، كما أنها اتجهت مباشرة إلى موضوع بحثها أي العالم الخارجي من دون أن تنتقد مقومات الإدراك عند الذات العارفة، بل بحثت في الأشياء كما هي في الحقيقة وكيفما كانت تظهر لنا.

2- الفلسفة اليونانية فلسفة شاملة، حيث اشتملت منذ نشأتها على غالبية فروع الفلسفة، كالرياضيات، والمنطق، والفلك، والأخلاق، ومن خلال هذه الفروع تمكنت الفلسفة اليونانية من البحث في الوجود الكلي المجرد؛ وأصبحت نسقا شاملا تهدف إلى معرفة ماهية الأشياء وحقائقها وخصائصها.

3- تميزت الحضارة اليونانية على أنها تفضل العلم النظري وترفع من شأنه على حساب العلم العملي، حضارة تقدر الفلسفة والنظر على العلم اليقيني، ووفق هذا التمييز يصنف الإنسان اليوناني في رتبته الاجتماعية. الفيلسوف هو الشخص ذا المكانة والرفعة في المجتمع والباقي أقل منه منزلة وفق اهتماماته، لذا نجد هذه الحضارة تهدف إلى الوصول إلى المعرفة باعتبارها غاية وليست وسيلة، المعرفة من أجل المعرفة، حيث يرى الفيلسوف أرسطو أن دراسة العلم بهدف معرفته فقط هو أفضل من دراسته لتحقيق غايات دينية أو عملية عن طريقه، وهو بالأساس الذي كان في الفلسفات الشرقية التي كانت تمجد العلم العملي على حساب النظري، وهو ما تجسد بالفعل على أن اليونان هم حضارة تدوين وكتابة وليس حضارة عمل، وهذا ما نقص الشرقيين الذين لم يكتبوا، ولو حدث ذلك لما وجدنا أغلب الكتابات تميل إلى فرضية السبق الفلسفي لليونانيين.

4- الحضارة اليونانية حضارة متفتحة جدا على غيرها من الثقافات، ولعل استفادتها من التقدم الحاصل آنذاك في بيئات أخرى هو سبب حاسم وعامل مهم فيما بلغته بلاد اليونان فيما بعد من تحرر وتطور، وليس سلبيا أن يقول أفلاطون عظيم اليونان عند ذهابه إلى مصر ورؤية التقدم العلمي والعمراني آنذاك من القول أيها : " الأثينيين أنتم أطفال " بل بالعكس حتى كلمة فلسفة التي درجنا على أن نعتبرها كلمة يونانية يردد أفلاطون على وجودها أو وجود معناها عند المصريين.

لا يمكننا فهم الفلسفة الإسلامية بصورة واضحة إذا أغفلنا التأثير اليوناني على الفكر العالمي، لأن حضارتنا والمسلمين عموما قد أمكنهم التعرف على بعض شذرات من التراث اليوناني قبل أن ينكبوا في القرن الثالث للهجرة من ترجمت بعض الكتب التي سجلت تراث اليونان، وهذا ما يحتم علينا العودة دائما لفلسفة أبرز أعلامها على غرار سقراط وأفلاطون وأرسطو وحتى الأفلاطونية المحدثة (الجديدة) التي تعد امتدادا للفكر اليوناني.

هل التفلسف في حق المسلمين ممكن؟

من المعلوم أن التفكير الفلسفي المنظم والعقلاني بدأ في اليونان ، فناقش فلاسفة تلك الحقبة مسائل عديدة تتعلق بالنفس والعدالة وغيرها من المسائل الكونية، حتى وإن كان هذا الطرح نابع من حكم وتعصب للثقافة الغربية بحيث جعل من كل ثقافة الشرق (الهندية ، الصينية ...) ثقافة لم تصل إلى التفكير الفلسفي الأصيل وأضحى سبق اليونان للفلسفة حكم قطعي ونظرية ثابتة. بيد أن الكثير من الدراسات الراهنة تثبت الميراث الزاخر للشرق و فضله على فلسفة اليونان، فلولا التوارث لما كانت نظرية المثل عند أفلاطون ولولا الرياضيات عند المصريين لما كانت مدرسة فيثاغورس للرياضيات، إن السؤال الذي طرح حول حقيقة اليونان في إنتاجهم لفكر فلسفي، سيتردد صده حول حقيقة الفلسفة الإسلامية للمسلمين. هل هي فكر أصيل أم فكر دخيل ؟ وهل يمكننا الكلام عن إنتاج لفكر فلسفي خاص بالثقافة العربية الإسلامية؟ أم فلسفتهم عبارة عن ترجمة ونقل؟

للرد على هذا السؤال يتنازع رأيان على وجودها من عدمها، ولكل فريق حججه في ذلك.

يذهب الكثير من المستشرقين وعلى رأسهم أرنست رينان ((Ernest Renan 28 فبراير 1823

- 1892)، في كتابه تاريخ اللغات السامية على أن العقل السامي ليس بإمكانه إنتاج هكذا فكر عكس العقل الآري المتمسم بالمزج والتركيب والإبداع، لذا يعتقد أنه من " الخطأ إطلاق فلسفة عربية على فلسفة يونانية منقولة إلى اللغة العربية. لأن شبه الجزيرة العربية لم تعرف مبادئ ولا مقدمات فلسفية. ويبرر رينان أحكامه هذه: بأن الشعوب السامية لا تصلح للنظر العقلي الفلسفي، ولا لإنجاب الفلاسفة (حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط01 1993، بيروت، لبنان، ص11) وكثير من الباحثين المستشرقين الذين لم يعترفوا بقدرة العقل العربي الإسلامي على التفلسف، ويتابع في هذا الصدد الأديب والفيلسوف (الألماني جوته 28 أوت 9417- 22 مارس 1832) الذي اعتبر العقل " السامي عقل مباحدة وتفريق يدرك الجزئيات دون الربط بينهما. أما العقل الآري فهو عقل جمع ومزج وتركيب يربط الجزئيات في كل متناسق " (حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، مرجع سبق ذكره، صفحة ذاتها). إضافة إلى بعض القرائن التي يرى أصحابها أنها علمية مثلاً: قول علماء البيولوجيا أن هناك جنس نقي يمتلك صفات وخصائص باقية معه وثابتة لم تتعرض للاختلاط بين الأجناس الأخرى. ولم تتوقف مساحة الرفض إلى كل ما هو جميل وقابل للإبداع في هذه الحضارة بل مقومات هذه الحضارة نفسها ترفض كل تفلسف وتفكر.

اعتبر المستشرق الألماني تنمان صاحب كتاب المختصر في الفلسفة، أن " المسلمين لم يكونوا أصحاب إبداع فلسفي وخاصة في الجانب النظري منه للعقبات الآتية:

1- كتابهم المقدس (القرآن الكريم) الذي يعوق النظر العقلي الحر.

2- حزب أهل السنة وهو حزب متمسك بالنصوص لا غير .

3-إنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو طاليس سلطانا مستبدا على عقولهم وذلك إلى ما يقدم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات.

4- ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثير بالأوهام " (حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في

الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، مرجع سبق ذكره، ص12). جملة من المبررات الواهية

التي لا تصمد أمام الموقف العلمي، من غير الصواب اتهام النص المقدس وجعل من القرآن الكريم

سببا وجيها ضد العلم والمعرفة والبحث، الشريعة الإسلامية منهاج حياة، شريعة علم، دعت إلى العلم

وفرضه على كل أتباع هذا الدين ولم تحدد سقفا لمجالات المعرفة بما فيها الفلسفة والسؤال، بل أكثر

من هذا أنّبت وأوجبت التمعن والتدبر ولم تساوي بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون، وفي هذا

الإطار القرآن العظيم الآيات التي وردت فيه كثيرة جدا ولا يمكن عدها أو ذكرها كلها، (أفلا

تعقلون.. أفلا تتدبرون ...أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض ...والآيات التي وردت فيها مفردة

الحكمة وهي الكلمة العربية القريبة في المعنى لكلمة الفلسفة اليونانية كثيرة وظهرت في أكثر من

موضع مثلا في سورة البقرة " يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما

يذكر إلا أولو الألباب" (سورة البقرة، الآية 269 رواية ورش عن نافع) وقوله تعالى في سورة

النساء " ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمتّ طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم وما

يضرونك من شيء وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك

عظيما " (سورة النساء، الآية 113، رواية ورش عن نافع) ويقول عزّ من قائل في سورة النحل

" أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل

عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين " (سورة النحل، الآية: 125، رواية ورش عن نافع) ونجد ورود

هذه الكلمة في سور أخرى من القرآن (طه - الإسراء - لقمان ..) وعليه يجب علينا أن نميز بين النص الأصلي أن الخطاب القرآني وبين المؤولين له والداعين لفهمه، فرق شاسع بين الفهم البشري المتشبع بثقافة ما أو راضخ لأيدولوجية ما، وبين القرآن الكريم المتعالي الشامل الكلي الذي لا يفرق ولا يقصي أحدا. والقول كذلك أن الفلسفة لدى المسلمين لم تبدأ إلا بعد حركة الترجمة وهذه الأخيرة لا تعد جهدا فلسفيا خالصا، هي مقولة ناقصة لا تتم عن قراءة موضوعية للحدث، لأن الترجمة في حد ذاتها برهان على التفتح وعلى حب الإطلاع والاستفادة من الحضارات الأخرى والمساهمة من ثم في نشر الفكر الحر، ولعل شروحات ابن رشد في هذا المجال واضحة لكل موضوعي.

جزئية أخرى متعلقة بموقف حزب السنة من التفلسف، أولا يجب أن نوضح مسألة في غاية الخطورة وهي اعتبار السنة النبوية أمرا ثانويا وليست أحد ركائز التشريع في الإسلام، هذا أمر مرفوض ولا يمكن قبول تشويه سنة الرسول الأكرم، حقيقة أن التراث الإسلامي تعرض للتحريف والتزييف نتيجة ظروف سياسية ما لكن لم تستطع هذه الظروف القضاء أو تهميش دور السنة النبوية، لذا اتهام فريق معين الذي يقوم بالذود عن محارم الإسلام بأنه حزب متطرف ظاهري لا يقبل الفهم والتأويل ويأخذ النصوص كما هي على ظاهرها مما يوقع في التناقض والتجسيم والرفض ليس صحيحا، وإنما يجب علينا فهم السياق العام، لأن " أهل السنة لم يشكلوا سلطة دينية تحارب الفكر باسم الدين كما فعل المسيحيون في العصور الوسطى و إنما ..خشي هؤلاء على عقائد المسلمين أن توتر عليها هذه الفلسفة" (حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، مرجع سبق ذكره، ص13). ويمكننا أن نلخص كل هذه النقاط في النتيجة التالية وهي أن لا عقل يسمو فوق العقل الغربي وإن الفلسفة اليونانية " قد سدت منافذ الإبداع الفلسفي على اللاحقين إذ أنه - بحسب رأيهم - قد أكملت رسالة الفلسفة في تفسير الكون والإنسان المبدع الأول،

ومن ثم لم يبق للخلف إلا أن يجيد النقل عنها ويتقن الشرح لنصوصها والإبانة عن متعلقاتها، والتعليق على مسائلها، وقد سار على هذا الدرب الهليون والرومان والمسيحيون ومنهم السريان، وكان على المسلمين أن يتسلموا هذا التراث عن هؤلاء. فيسلموه للمدرسين وفلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين واليهود، فكأن دور المسلمين في هذه السلسلة لم يخرج عن كونهم نقلة للعلم الفلسفي اليوناني " (أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات العامة، الفرق الإسلامية وعلم الكلام، والفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، ط2000، قناة السويس، القاهرة، ص06). ومن هنا يحق لنا السؤال هل صحيح أن المسلمين هم مجرد نقلة للعلم اليوناني ولا أثر للإبداع الفلسفي؟

2 : أصالة التفلسف عند المسلمين:

أولا لا يمكن اعتبار العقل عقلا عقل مبدع وعقل ساذج لا يمكنه إنتاج فكر معين، خاصة أن هذا التقسيم قائم على الجنس وليس على الجهد، كما أننا نجد في القرآن الكريم دعوى صريحة لإعمال العقل والتدبر والتأمل مثل قوله تعالى (إن في خلق السموات والأرض و اختلاف الليل و النهار لآيات لأولي الألباب) ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (مازال الرجل عالما ما طلب العلم فإن ظن إنه علم فقد جهل)، أيضا نجد للعروبة والعربية نصيب في إنتاج فكر وفلسفة إسلامية من خلال أهم مقوماتها ألا وهي اللغة العربية فهي تحمل في ثناياها تصنيفات الفقهاء والعلماء وفي معظمها تساهم في توحيد لسان المسلمين وتسيير حفظ القرآن والأحاديث إضافة إلى علوم الدين. ولا يمكن أن تكون الفلسفة الإسلامية " تمثلا كاملا للفلسفة الهلنستية فحسب، بل كانت أيضا ذات اتجاهين رئيسيين: الاتجاه الأفلاطوني، والاتجاه الأرسطي، ولقد أضاف الفكر العربي الإسلامي إلى هذين الاتجاهين مضامين وأساليب مستجدة تعبر عن أصالة الفكر الديني الإسلامي " (جميل م، منيمة: مشكلة الحرية في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط1 1974، ص87) وهذه حقيقة لا يمكن إغفالها أن الأفلاطونية والأرسطية قد قسمت توجه فلاسفة الإسلام، " فإذا كان الفارابي وابن سينا ينزعان منزعا أفلاطونيا محدثا، وابن رشد ينزع نزعة أرسطية صرفة: فإن هذا لا يجب أن يعني أن الفلسفة الإسلامية كانت مجرد تمثل للفلسفة اليونانية. كما أن الفلسفة الإسلامية لم تكن لتكتفي بمجرد التوفيق بين النزعة العقلية والنقلية، أو بين العقل والنقل، بل تجاوزت الحقائق الدينية كإثبات الخل المباشر لله، وحشر الأجساد، والقضاء والقدر، إلى أساق فلسفية مثالية ومادية مختلفة " (جميل م، منيمة: مشكلة الحرية في الإسلام، المرجع نفسه، ص87) أساسا هي جملة من الأفكار التي غابت عن دائرة اليونان، وهي حكر على ثقافة العرب والمسلمين انطلاقا من مرجعيتهم الدينية التي تشير إلى هذه الأحوال، ثم الجهد العقلي في هذا الإطار توفيقا كان أو تجاوزا واضح ولعل كتابات الفلاسفة المسلمين والصراع

الفكري الذي حدث بينهم دليل على الحرية الفكرية الحاصلة وعلى عملية النقد التي حركت كتابات هؤلاء، ونجد كثير من المفكرين الغربيين يعطون جهداً هؤلاء وأن مساهمتهم جليلة في هذا الباب لكن للأسف يعتريها التناقض، لقد وصف المستشرق والدبلوماسي والوزير النمساوي الفرد فون كريمر (1828-1889) **Von Kremer** مثلاً النشاط العلمي عند المسلمين فقال " إن أعظم نشاط فكري قد قام به العرب يبدو جلياً لنا في المعرفة التجريبية ضمن ملاحظاتهم واختباراتهم. فإنهم كانوا يبدون نشاطاً واجتهاداً عجيبين حين يلاحظون ويمحصون... و بصفتهم أصحاب ملاحظة دقيقة، وبصفتهم مفكرين مبدعين فإنهم قد أتوا أعمال رائعة في حقل الرياضيات والفلك " (محمد كمال، إبراهيم جعفر: في الفلسفة الإسلامية دراسة ونصوص، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1 1986، ص 20). وإن كان هذا الحكم جزئياً وذكر للفضل مجزئاً لأن كريمر عبر أن حقل الفلسفة والتجريد لم يكن بوسعهم تعدي الحدود الأفلاطونية والأرسطية وهذا بسبب مساحة الخيال عندهم الذي يمنعهم من بلوغ المعرفة التجريدية، لكن هذا النص يوحي لنا بتناقض صريح لا يمكن فهمه إلا أنه إنكار للجهد وتقزيم للفكر الفلسفي. والخطأ نفسه وقع فيه المفكر ماكدونالد حينما اعتبر أن البحث " الذي لا يعلم صاحبه إلى أين سيؤدي به، ولا النتائج التي قد يسفر عنها، ولا يأبه بها سلفاً، فمحرم في الإسلام حتى إن اللهو والتسلية البريئة يجب أن يجد لهما من النفع ما يبرر الانغماس فيهما " (محمد كمال، إبراهيم جعفر: في الفلسفة الإسلامية دراسة ونصوص، المرجع نفسه، ص 22). وحتى نكون موضوعيين لا يمكننا أن نتهم هؤلاء المستشرقين الذين قدموا أنصاف القراءات على تراثنا من دون تبرئة ساحتنا من المفاهيم المغلوطة والخطابات التي جلدت الذات وقدمت أحكاماً جاهزة على ثقافتنا، فمثلاً عندما نقرأ لابن خلدون الذي أشار في مقدمته أنه " من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، لا من العلوم الشرعية، ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر، وإن كان منهم العربي في قبسته، فهو عجمي في مرباه ومشيخته، مع أن الملة عربية وصاحبها في شريعته عربي " (محمد كمال، إبراهيم جعفر: في

الفلسفة الإسلامية دراسة ونصوص، المرجع نفسه، ص26) صحيح يبدو الحكم ظاهريا قاس لكن وجب تحليل وتأويل قول صاحب المقدمة ابن خلدون، لأن العرب عموما الذي قصدهم قد يكون بدوا ولا ليس جنسا أو عرقا، ثم التاريخ يشهد على فتوحات كبيرة قام بها العرب والمسلمين لبلاد وأقطار من العالم زادت بها انفتاحا وكمالا (حضارة الأندلس)، بل يمكننا القول أن حضارتنا قد تعرضت لهمجية الغرب المسيحي الذي عاث فيها فسادا.

العكس تماما الذي يجب أن نسوقه عن الإسلام الذي كان رسالة علم ومعرفة، ولقد كان " من تأثير الإسلام على هذه الفلسفة أن طرحت مسائل عامة من خلال الصياغات الفكرية الكلية للعقائد الإسلامية فحسب. وذلك كمشكلة الإرادة الإلهية، ولكن لم يؤخذ أبدا في سياق الفلسفات الإسلامية، بالحلول الدينية، بل أخذ بصيغة أعم هي الحتمية الميتافيزيقية والفيزيقية " (جميل م، منيمة: مشكلة الحرية في الإسلام، المرجع نفسه، ص88) ولعل في مسائل علم الكلام الذي يعد علما أصيلا تمخض من صراعات فكرية أساسها الحرية التي منحها الإسلام لمعتنقيه ما يوضح تلك القدرة الكبيرة على الإبداع الفلسفي، ولا يعني إطلاقا أن علم الكلام كان مؤيدا للعقائد الإسلامية و شارحا لها فقط، بل أضاف لمسائل الجدل الشيء المهم حتى وقر للفلسفة مادة غزيرة لم تكن مرتبطة بالنصوص الدينية وملزمة بها، فلقد كان " أبي نصر الفارابي أول الفلاسفة الذين أقاموا نسقا فكريا متكاملًا في الإسلام. بينما كان الكندي أول فيلسوف عربي إسلامي عرفه تاريخ الفكر. ولقد استوحى فيما يختص بمشكلة الحرية الصيغة الإسلامية المعروفة بالتدبير الإلهي وأعطاهم مضمونا فلسفيا حتميا يقترب من الجبرية الكلية اقترابا شديدا " (جميل م، منيمة: مشكلة الحرية في الإسلام، المرجع نفسه، ص89) وحتى المستشرقين لهم آراء متناقضة ليست على موقف واحد وهذا يدل على غياب الموضوعية أو إطلاعهم الناقص على تراثنا، الفرنسي رينان الذي صنف الأجناس إلى

أعراق سامية وآرية مفكرة مبدعة وأخرى ناقلة جامدة، يقول الذي لقد " اتخذ العرب من تفسير أراء أرسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة المخالفة جد المخالفة لما كان يدرس اليونان " (حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، مرجع سبق ذكره، ص14). ولا يمكن كذلك أن ننكر أن الإسلام كعقيدة ومنهاج قد صقل العقل العربي وجعله عقلا تنويريا إنسانيا بحيث "وحدّ شمل العرب وألف بين قلوبهم، ومكن لهم في الأرض، ونقلهم من الحياة القبلية إلى الحياة القومية والإنسانية، أدى ظهوره إلى فكر جديد تجلّى في علوم التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه، وفي نشاط المذاهب العقلية، والفرق الإسلامية التي أخذت تستخدم القياس والنظر العقلي في تفسير الأحكام الشرعية، ففي الإسلام دعوة إلى ترقية شأن الإنسان ماديا ومعنويا وفيه حض على تحرير النفس والعقل " (صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، ش.م.ل، بيروت، لبنان، ط1989، ص16). كل مقومات الحضارة والإبداع الفلسفي قد مهد لها الإسلام وأرسى أسسها، السؤال، مسألة الله، الخلق، العالم، الموت... مواضيع نجد لها في القرآن توضيح وإشارات تغذي العقل على التفكير والتدبر. ولمعرفة أسباب تلك القراءات المتناقضة حول الإسلام وحضارته وجب الوقوف عند الحركة الإستشراقية المسؤولة بصورة كبيرة عن هذا الزيغ والتأرجح في إصدار الأحكام حول تاريخ الإسلام والمسلمين ومفكره.

الإستشراق **orientalism** اتجاهٌ فكريٌّ، يُعنى بدراسة حضارة الأمم الشرقية بصفة عامّة، وحضارة الإسلام والعرب بصفة خاصة، وقد كان مقتصرًا في بداية ظهوره على دراسة الإسلام واللغة العربية، ثمّ اتّسع ليشمل دراسة الشرق بكلّ حمولته المعرفية والثقافية (اللغة، الدين، التقاليد..). يعرفه القاموس الفرنسي " بأنه مجموعة المعارف التي تتعلق بالشعوب الشرقية ولغاتهم وتاريخهم وحضارتهم " (مغلي، محمد بشير: مناهج البحث في الإسلاميات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط2002، ص 39). ولغويا مشتق من كلمة الشرق والمقصود به الشرق العربي، وجرى توافق على الفهم الاصطلاحي لهذا المفهوم على أنه اهتمام من علماء الغرب بعلوم المسلمين وتاريخهم وكل معرفة لديهم أو مكون لثقافتهم، وللإستشراق تباين في الحكم عليه فنجد من باحثينا من يعتز به ويظهر الإعجاب به وفريق آخر يرى فيه أحد الأدوات الاستعمارية المتواصلة على هذه الأمة وميراثها، أما التأريخ لبدايته فليس هناك تاريخ محدد له وتباينت الآراء حوله على الاهتمام الأول بعلوم الشرق وثقافتهم " فتعددت الآراء حول البدايات الأولى للإستشراق على أحد عشرة رأيا، بعضها يعطي تاريخا بعينه، وبعضها الآخر يعطي حقبة أو عصرا من العصور التي مر بها الشرق أو العالم، والبعض الآخر لا يعطي زمنا، و إنما يعتمد على حوادث أو غايات أراد الإستشراق الوصول إليها، فجعلت هي البدايات، فبينما يعزو بعضهم نشأة الإستشراق إلى صدر الإسلام بسبب احتكاك المسلمين بالروم في غزوة مؤتة وتبوك، ومن يومها وقف المسلمين والنصارى موقف خصومة سياسية، يذهب فريق آخر إلى أن الباعث على نشوئه هو الحروب الصليبية التي كانت نتيجة الاشتباك السياسي والديني بين الإسلام والنصرانية الغربية في فلسطين " (عادل، محمد ماجد: الفهم الاستشراقي لتفسير القرآن الكريم، رسالة قدمت إلى مجلس كلية الفقه، جامعة الكوفة وهي جزء من متطلبات درجة الماجستير في الشريعة والعلوم الإسلامية، سنة 2007، العراق، ص10). مهما يكن من تأويلات على البداية الفعلية لهذه الحركة إلا أنها أثارت

مجموعة من التساؤلات والإشكالات التي فهمت تارة على أنها في صالح الحضارة الإسلامية وأحيانا أخرى اتهمت على أنها دعوة للنيل من مقدرات الأمة ومقوماتها.

من جملة المسائل التي طرحت على التراث الفكري للمسلمين هو الاختلاف حول حقيقة الفلسفة، هل هي عربية أم إسلامية؟ وفي هذا إشارة مبطنة على محاولة التمييز بين العرق والجنس العربي والعجم الذين اعتنقوا الإسلام ودافعوا عنه.

فلسفتنا جدل التسمية، إسلامية أم عربية؟

يعتقد كثير من الباحثين على أن الخلاف حول التسمية لا يفيد في شيء مدام أن المكونين لها وهي العربية وكذا الإسلام لا يمكن الفصل بينهما، وأن التفاعل بين الإسلام كعقيدة واللغة العربية كجهاز حامل لهذه المعرفة والمفاهيم لا ينفصلان، يبقى الجدل في هذه القضية غير مبرر، في حين يرى البعض أن الفصل في المسألة ضروري لتوضيح مساهمة العرب كحضارة في هذا التراث ومدى إيجابيتهم في حمل معالم الرسالة السماوية والتفتح على غيرهم من الثقافات، ورفض مقولة الجنس السامي الملتصقة بالعرب كجنس. وإن كان البعض يذهب إلى رفض هذا التبرير " بعروبة هذه الفلسفة على أنها مدينة للجنس العربي وحده، وإنما المقصود بها انتمائها إلى الثقافة العربية، لقد كانت اللغة العربية لغة مفكري الإسلام، كما كانت لغة مفكري القرون الوسطى اللغتين اللاتينية، هل كان بوسع الفارابي أن يبرز في الفلسفة لو كتب باللغة التركية المنتشرة في زمانه، وإذا كان الفلاسفة المسلمون من غير العرب قد أنتجوا ما أنتجوه من الآثار الخالدة، فليس مرد على ذلك إلى انتمائهم إلى هذا الجنس أو ذاك، وإنما مرده إلى الثقافة العربية التي تأثروا بها " ((صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، مرجع سبق ذكره، ص11. إضافة إلى وجوب الإقرار بأن الإسلام الذي أثر في تكوين هذه الفلسفة وإثرائها عربي، ولغته عربية، ورسوله عربي، لذا من الصعب أن نصطلح عليها بغير اسم الفلسفة العربية. ومع ذلك هامش الرد وعد الاقتناع بهذه الأطروحة يبقى قائما " فعلى الرغم من أن العرب هم الرواد الأوائل للثقافة الإسلامية، إلا أن اطراد تقدمها وسعة انتشارها لم يتحقق إلا بفضل مساهمة الشعوب الإسلامية غير الناطقة بالعربية أو بلغاتهم الأصلية، هذا بالإضافة لمجهودات أفراد من المسيحيين واليهود ممن أضالتهم الحضارة الإسلامية في عهدها الزاهر " (أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المرجع نفسه، ص07).

الفلسفة الإسلامية كما يقول الأستاذ محمد عويضة في مقدمة كتابه الفلسفة الإسلامية " بأنها ليست خليطا من فلسفات اليونان، عربت ألفاظها بلون إسلامي، بل هي وان استعانت بفلسفة اليونان، فلسفة قائمة بذاتها، لها مشاكلها الخاصة بها فهي تبحث في الوحدة والتعدد، وفي الصلة بين الله ومخلوقاته، وتحاول أن توفق بين العقل والنقل (الدين) (محمد عويضة، كامل محمد: الفلسفة الإسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 1995، ص03). لكن يبقى هذا التوصيف عام لا يحدد المعنى الحقيقي للمتخصص في الفلسفة الإسلامية على اعتبار أن هناك مجالات تابعة للفكر الإسلامي تندرج تحت هذا المسمى الكبير وهو الفلسفة الإسلامية على غرار علم الكلام والتصوف، فإذا كانت الفلسفة هي التفكير العقلي المحض أو الخالص، فقد لا يمكننا أن نستوعب في ثنايا هذه الحقول المعرفية، وعليه تبقى الفلسفة الإسلامية كما يعتقد عبد الرحمان بدوي على أنها تقتصر على الفلسفة المشائية (الفارابي، ابن سينا) من دون باقي المعارف الأخرى كعلم الكلام وغيرها. لكن مع ذلك تبقى عملية الفصل صعبة لأننا قد نشاهد نوع من التقاطع في عملية البحث بين علم الكلام والفلسفة وكذا التصوف، لأن لا يوجد فصل تام، أو حدود ثابتة بين هذه المعارف، " هل نستطيع أن نفصل بين الفلسفة وبين الدين والفن والعلم والسياسة التي وجدت في نفس العصر الذي وجد فيه هذا المذهب الفلسفي أو ذاك؟ " (بدوي، عبد الرحمان: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت لبنان، ط05 1979 ص12). وقد حاول المفكر بدوي أن يقدم بحثا شاملا حول حقيقة الفلسفة الإسلامية " التي قد أثرت بدورها وانتقلت إلى الأوروبيين. ومعنى هذا أنه كانت ثمة صلة بين الشرق والغرب لا نستطيع أن ننكرها، وعلى كل حال فإن الفلسفة الإسلامية تحتل مكانا ضخما في دراستنا، نظرا لعدنا شرقيين تقريبا، ومسلمين غالبا " (بدوي، عبد الرحمان: ربيع الفكر اليوناني، مصدر سبق ذكره، ص11).

كما يمكننا استخدام مصطلح الفلسفة الإسلامية للإشارة إلى الأفكار الفلسفية المعتمدة على النصوص الدينية في الإسلام للتعبير عن الأفكار المتعلقة بالكون وطبيعة الخلق والحياة والله وعلاقة الله بالعالم...، ويمكننا كذلك استخدام المصطلح بصورة أشمل لينضوي تحته كل التصورات الفلسفية والأعمال الفكرية التي أنتجت في ظل الثقافة الإسلامية والحضارة التي أنتجتها الدولة العربية في كافة أقطارها، حتى نلغي جدلية الفلسفة العربية من غيرها أو الإسلامية من العربية، وذلك دون ربطها بالعلوم الشرعية كذلك، حتى لا يسبب هذا لبساً لدى البعض في التفرقة بين الفلاسفة المسلمين وبين غير المسلمين الذين عاشوا في ظل الحضارة الإسلامية. أما الشيخ مصطفى عبد الرزاق فيرى أن علم الكلام والتصوف إذا كانا قريبي الصلة بالفلسفة فإن حتى " علم أصول الفقه المسمى بعلم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام.. والتوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي ضم هذا العلم إلى شعبها " (عبد الرزاق، مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دون طبعة، ص27) وهذا ما يعني أن جملة المعارف والعلوم التي ظهرت في تاريخ الإسلامي يمكننا دمجها كلية مع الفلسفة الإسلامية وليس صحيحاً الفصل بينها أو إقصاء واحد منها، وعليه الفلسفة الإسلامية هي علم الكلام وعلم أصول الفقه، التصوف وكل المجالات المعرفية التي تعتمد على هذه المبادئ. " ليس ثمة شك أن الفلسفة الإسلامية، هي التعبير النهائي المتجدد للأمة الإسلامية، والانفتاح المنصهر السيل لتطور هذه الأمة الخلاق خلال الدهور. وليس في حياة المسلمين ولا في تاريخهم من حقائق أخطر ولا أدق من حقائق هذه الفلسفة الإسلامية، إنها جوهر حياتهم، ومرآة تطورهم وانعكاس لما في باطن مجتمعهم من آمال وآلام، ولقد شملت هذه الفلسفة أفاقاً متعددة، واقتحمت ميادين متسعة، ميتافيزيقية وطبيعية وأخلاقية وسياسية " (النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، دار المعارف، ط09، القاهرة، ص22) للعلم أن المفكر سامي النشار حاول أن يبحث وينقب في أصالة

الفلسفة الإسلامية من خلال البحث عن منهج يمكننا وفقه من معرفة خصوصية فلسفتنا وكذا ميزاتها عن غيرها من الفلسفات، لأن حسبه كثير من الباحثين كانوا قد وضعوا الفلسفة الإسلامية في دائرة التفكير اليوناني الذي حدد طبيعة هذه الفلسفة، خاصة بعد حركة الترجمة. " إن الاختلاف في نظر الباحثين في الفلسفة الإسلامية قديما وحديثا من الكثرة والاتساع بمكان كبير. فقد جدد بعض الكتاب المحدثين المسلمين، وغالية الباحثين الأوروبيين الفكر الإسلامي كل طرافة وإبداع. وأعلنوا أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة الفلاسفة: الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد... تلك الطائفة التي عرفت بفلاسفة الإسلام، وحاولوا بمنهج مقارن أن يبينوا التطابق تام بين ما يسمى بالفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية " (النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، المصدر نفسه، ص46) لكن بالرغم من هذه الدعوى إلا أنه لا يمكن أن ننكر أن لفلسفة المسلمين خصائص معينة تجعلها فريدة.

تناولت الفلسفة الإسلامية المسائل التقليدية الكبرى (مسألة العالم والإنسان) وفصلت القول فيها، متأثرة بالمناخ الإسلامي السائد آنذاك، واستعانت بما هو موجود من دراسات فلسفية سابقة، شرقية وغربية، وهي ما نطلق عليه " بالمنطلقات الموجودة في هذين المصدرين المقدسين فمعنى هذا أنه باستخراج النصوص القرآنية والحديثية المتناولة لهذه التوجهات يجتمع لدينا آخر الآخر محصول وفير من المنطلقات يمكن بحق أن نطلق عليها (الفلسفة الإسلامية) " (بسيوني، إبراهيم: الفكر والفلسفة الإسلامية، دار الأمين، طبع نشر توزيع، ط01 1997، الجيزة، مصر، ص06). وبفعل ثراء الساحة الفكرية فقد تكونت عدة آراء ومدارس وإن اختلفت عن بعضها في بعض التفاصيل إلا أنها اجتمعت في أمور عامة يمكن تسميتها خصائص الفلسفة الإسلامية، ومن خصائص الفلسفة الإسلامية ما يأتي:

01- فلسفة دينية وروحية: تقوم الفلسفة الإسلامية على الدين وتعول على الجانب الروحي وتوليه جانبا كبيرا، بحكم نشأتها في مجتمع مسلم. بحيث تربي رجال الفلسفة الإسلامية وتلقوا علومهم الدينية وقد بدا هذا واضحا في أفكارهم والمواضيع التي طرحوها وناقشوها.

02- فلسفة عقلية: اهتمت الفلسفة الإسلامية بالعقل وأولته كبير العناية " صحيح أن الإسلام نظم كثير من المعارف وضبط حركة الفكر إلا أننا نجد العقل قاسما مشتركا في كل إبداعات العلماء والمفكرين العرب والمسلمين " (مراد، سعيد: العقل الفلسفي في الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط01 2000، ص 09) إلا أن التعليل والبرهان هما ثمرة العقل والتفكير العقلي السليم، وبواسطته يتم اكتشاف الحقائق العلمية فهو من أهم أبواب المعرفة.

03- فلسفة توفيقية: من خصائص الفلسفة الإسلامية أنها توفيقية وذلك لأنها توفق بين الفلسفة فيما بينهم ولكن الفلاسفة المسلمون كانوا أشد عناية بما أنتجه أرسطو وأفلاطون وما ألفوه وقرروه في علم الفلسفة. فلسفة وثيقة الصلة بالعلم بعض الفلاسفة المسلمون علماء قبل أن ينشغلوا في الفلسفة مثل الكندي والفارابي، وقد اهتمت الفلسفة الإسلامية بالعلم فقد أخذت عنها وأخذ عنها ففي الفلسفة مسائل علمية كثيرة كما احتوت البحوث العلمية على قضايا فلسفية متعددة، وقد كان فلاسفة الإسلام يعتبرون العلوم العقلية جزء لا يتجزأ من الفلسفة. للعلم أن مسألة التوفيق قد أخذت حيزا كبيرا في جهود الفلاسفة سواء كانوا مسلمين أم غيرهم، إشكالية كان من الضروري إعطائها الأهمية اللازمة لأننا أمام حقيقتين، الحقيقة النقلية (الدينية) والحقيقة العقلية (الفلسفية) ولم يكن من السهل إلغاء أحدهما مدام أن المصدر واحد أو أن هناك وحدة للحقيقة حسب تعبير ابن رشد، عملية التوفيق في الحضارة الإسلامية كانت نتيجة الرفض الشائع خاصة من بعض شيوخ الطبقة الدينية للفلسفة واعتبارها رافد غير مرحب، الفلسفة البث فيها مرفوض شرعا، لذا كان من الضرورة بما كان تحليل هذه المسألة وكشف اللبس فيها وهكذا بالفعل فعل الكندي ومن بعده الفارابي وابن سينا في أشكال التوفيق المختلفة.

1 - دلالة علم الكلام؟:

تعالج الفلسفة الإسلامية ثلاث محاور كبرى فلاسفة الإسلام - التصوف - علم الكلام، هذا الأخير يعتبره الكثير من نقاد التاريخ على أنه نتاج لثقافة عربية إسلامية خالصة ، حيث بدأت تتشكل ملامح هذا العلم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإثارة عدة مشاكل سياسية واجتماعية وحتى على شخص النبي كطبيعة سلوكه ثم مسألة الإمامة وغيرها من المسائل الدينية .

ويؤكد الكثير من الباحثين على أن الخلافات كانت في البدء سياسية ثم سرعان ما تحولت إلى عقائدية، وهنا طرح السؤال من يخلف النبي عليه الصلاة والسلام، من يخلفه في السلطة الزمنية والروحية ؟ وفي أغلب الظن أن إمامة المسلمين كانت شورى بين عامة الناس وهذا الكلام أقرته فيما بعد فرقة الخوارج، وقبل ذلك قيل أن الأئمة من قريش، لكن الأصح في الغالب أن المسلمين انقسموا إلى قسمين أو الأصح إلى تيارين متضادين فريق يرى أن أهل البيت هم أولى في إدارة شؤون المسلمين لأنهم أهل النبي، وفريق آخر أن الشورى مسألة ربي عليها الرسول صلى الله عليه وسلم صحابته. وما تجدر الإشارة إليه أن هذا العلم كان مثار جدل حول مشروعية البحث فيه لما فيه من إحراجات ومسائل تفتح النقاش في قضايا كانت تعتبر توقيفية، ومع ذلك يعتبر عند البعض ذا مكانة ورفعة ينم عن عقلية إسلامية متفتحة تحتاج المسائل الإلهية والميتافيزيقية بعقلانية كبيرة، ومن أشهر التعريفات وأقدمها لهذا العلم هو ما قاله الإمام أبي حنيفة في القرن الثاني للهجرة حيث سماه الفقه الأكبر وفي هذا الإطار قال: " اعلم أن الفقه في أصول الدين أفضل من الفقه في فروع الأحكام.. والفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات والعمليات وما يجب عليها منهما.. وما يتعلق منها الاعتقادات هو الفقه الأكبر، وما يتعلق بالمعاملات هو الفقه " (حسن محمود، الشافعي:

مدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كاراتشي، باكستان، ط 1 1989، ص 10.) وفي هذا التعريف إعلاء لشأن هذا العلم ولمريديه ويرفع مكانة هذا العلم الباحث في العلوم الشرعية، وعلم الكلام " يتناول هذه الأصول الاعتقادية، بالإثبات والدفاع عنها بالأدلة العقلية، فبدخل في دائرته جميع هؤلاء الذين يتخذون النظر العقلي وسيلة لإثبات العقائد التي جاء بها الإسلام أو الدفاع عنها، من حيث أن مهمته تأسيس العقيدة الإسلامية على أسس عقلية برهانية حتى يمكن فهم العقيدة وعرضها والدفاع عنها " (محمد السيد، محمد الصالح: مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2001، ص 21) وتشارك كثير من هذه التعريفات على جعل العقل الوسيلة الوحيدة في الدفاع عن العقيدة والشريعة الإسلامية بحجج واضحة بينة تتفق عليها كل العقول، لأن العقل أعدل قسمة بين جميع البشر حسب ديكارت، وفي الإطار نفسه نجد أبي نصر الفارابي لا يخرج عن هذا التحديد عندما يعتبر علم الكلام " صناعة، وهو ملكة يقتدر ها الإنسان، على نصره الآراء، والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها من بالأقوال " (محمد السيد، محمد الصالح: مدخل إلى علم الكلام، مرجع سبق ذكره، ص 22). وحتى ابن خلدون يذهب تعريفه إلى هذا المنحى بأنه " علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد " (محمد السيد، محمد الصالح: مدخل إلى علم الكلام، مرجع سبق ذكره، ص 22).

تضافرت مجموعة عوامل ساهمت في نشأة علم الكلام وتكونه بالشكل الذي عرفه التاريخ الإسلامي على أنه مجموعة فرق تتصارع فكريا في مسائل عقائدية وسياسية وكذا على أنه علم يسعى للدفاع عن حياض العقيدة الإسلامية وعقيدة التوحيد، ويحصى المؤرخين لهذا العلم مراحل مختلفة في نشأته وتطوره، أبرزها مرحلة الأولى وهي القرن الأول للهجري وبدايات الثاني، ثم مرحلة التدوين وبروز الفرق الكلامية، ثم مرحلة اختلاطها بالفلسفة وتمتد من القرن السادس إلى التاسع للعشرة، ثم مرحلة التقليد إلى القرن الثاني عشر للهجرة.

ويعد العامل الداخلي من أبرز مقومات ظهور هذا العلم، القرآن الكريم، لأن في فيه " تفسيرات وتأويلات مختلفة ، مما دعا العقل إلى النظر فيها ، فقد أثارت على سبيل المثال - الآيات المتعلقة بالجبر والاختيار - نقاشا عقليا بين منكر للحرية ومثبت لها، لأن هذه الآيات تركت الباب مفتوحا للقول بالجبر أو القول بالحرية، ولم تقطع برأي بعينه، ومن هنا بدأ العقل يتساءل: كيف يمكن أن يكون الإنسان مختارا ومجبورا في آن واحد؟ ثم هل للإنسان إرادة يدبر بها؟ وما صلة هذه الإرادة بإرادة الحق تعالى؟ وما معنى اختيار الإنسان؟ " (المرزوقي، جمال: دراسات في علم الكلام والفلسفة، دار الأفاق العربية، ط1 2001، القاهرة، مصر، ص19). كثيرة الآيات القرآنية الصريحة و التي تتكلم عن مسائل الصفات و البعث، كما كان في القرآن العظيم إشارة إلى العقائد الأخرى والملل المختلفة التي وجب التعامل معها و حاججة مبادئها وتبيين مواطن اختلالاتها، القرآن وضح كيفية الرد على كل المخالفين له والمعتنقين لأفكار دهرية أو فيها مواطن للشرك مثل الديانات السماوية كالمسيحية. إضافة لهذا العامل الأول الحاسم نجد مسألة الإمامة التي أثرت بعد وفاة

النبي عليه الصلاة والسلام مباشرة، وهي خلافته وأمر تولي شؤون المسلمين، وفي هذا الباب فتح النقاش مطولا على الشروط الممكنة التي تحدد خلافة النبي، والمعايير الواجب توفرها في الخليفة إذا ما كانت اجتهادية أو نصية فصل فيها من قبل النبي الأعظم، " وأسباب هذا الخلاف من الناحية التاريخية راجع إلى الرسول عليه الصلاة والسلام - قد انتقل على الرفيق الأعلى ولم يستخلف - في رأي أهل السنة والخوارج - بعده، فكان اجتماع السقيفة الذي أسفر على مبايعة أبي بكر خليفة، ثم عين أبو بكر عمر خليفة من بعد، ثم جعل عمر الشورى في ستة، وقلد عبد الرحمان بن عوف أحد الستة وهو عثمان بن عفان الخلافة، ثم كان مقتل عثمان بن عفان نذيرا باندلاع الفتنة الكبرى والحرب الأهلية بين المسلمين.. " (المرزوقي، جمال: دراسات في علم الكلام والفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص21). للعلم أن الخلاف في هذه المسألة أخذ حيزا كبيرا من اهتمامات المؤرخين لخطورته من جهة لأنه تحول إلى قضية عقائدية، وكذا لتقسيمه لوحدة المسلمين على أطراف وفرق تكفر بعضها البعض من جهة أخرى، ولحد الآن المجتمع الإسلامي إما سني أو شيعي وفي هذين الفرقتين ملل ونحل أخرى تتجزأ كل تدعي النجاة. كما لفت انتباه هؤلاء مشكلة أخرى متعلقة بالسلوك الإنساني أو ما يعرف بالفعل الإنساني وكيفية محاكمته أو تصنيفه، الأفعال الإنسانية أين تضع صاحبها إذا خطأ، ثم هل كل الأفعال على مرتبة واحدة، من هنا ظهرت مسألة مرتكب الكبيرة والتي تعتبر عاملا آخر داخلها ساهم في بروز هذا العلم، فقد أثارت فرقة الخوارج مشكلة أخرى بعد الأولى المرتبطة بالخلافة، مسألة " الحكم على مرتكب الكبيرة مثل سفك الدماء واغتصاب الأموال، فقد أعلن الخوارج تكفيره، حتى يحل لهم بذلك حربه، ورأى فريق آخر إرجاء الحكم عليه إلى يوم القيامة إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له، وهذا رأي المرجئة، فلا يضر مع الإيمان معصية، وأن فاعل الكبيرة مؤمن، وظهرت فرقة ثالثة وهي المعتزلة، ورأت أن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن - كما ذهب المرجئة - ولا هو كافر كما ذهب المرجئة، إنه في منزلة بين

المنزلتين، ذلك لأنه يشبه المؤمن في عقيدته ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقيدته. " (المرزوقي، جمال: دراسات في علم الكلام والفلسفة، المرجع نفسه، ص22).

يعتبر العامل الخارجي مهما فلا يقل شأننا في اكتمال هذا العلم بهذا الصورة لأنه ارتبط " بتطوره إلى حد كبير بواقع المسلمين الذي بدأ يواجه الكثير من المشكلات الأكثر تعقيدا من المشكلات الأولى، وربما يرجع ذلك إلى دخول الكثير من التيارات الدينية والثقافية إلى العالم الإسلامي ودخلت معظم هذه التيارات في صراع مع الإسلام، حيث أثارت الأديان المخالفة سواء السماوية أو غير سماوية، الكثير من المشكلات الدينية وهاجمت الإسلام هجوما لا هوادة فيه، هذا فضلا عن المذهب الدهري، الذي حاول أن يبسط نزعته المادية الحسية والتي ترمي إلى تقويض العقيدة الإسلامية من أساسها " (محمد السيد، محمد الصالح: مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2001، ص 82) وعلى ذكر الثقافات الخارجية نجد أن الثقافة اليهودية (الإسرائيلية) كبير الأثر، فطبيعة الإله في المفهوم اليهودي يختلف عن الثقافة الإسلامية فالإله يهوى مثلا خاص فقط باليهود ، واليهود هم شعب الله المختار ، إله متسامح معهم وجبار منتقم مع غير البشر فالثقافة والديانة اليهودية دين مغلق لا يقبل باستمرار النبوة في غير نسلهم، لذا أنكروا نبوة محمد رسول الإسلام وقالوا أن الدين لبني إسرائيل فقط، " وأنكروا أن يأتي من بعد موسى نبي ينسخ شريعته، إذ لا تكون الشريعة إلا واحدة، ابتدأت بموسى وتمت به " (المرزوقي، جمال: دراسات في علم الكلام والفلسفة، المرجع نفسه، ص 23). كما أثار احتكاك المسلمين باليهود إلى إثارة مسائل متباينة لعل مسألة التشبيه والتجسيم أبرزها، لأن التوراة تحيل إلى هذه التمثيلات وتجسد الإله في مواضع كثيرة على هيئة بشرية، وهذا ما نلمسه عند بعض الفرق الكلامية عند المسلمين، كما ظهرت بعض الشخصيات اليهودية التي تمثل فكر هذه العقيدة على غرار عبد الله بن سبأ وكعب الأحبار وقاما بنشر أفكارهما في الأوساط الإسلامية، فانتشرت الإسرائيلييات في باب الحديث والتفسير " وألقت بأفكار التشبيه والتجسيم، وأحاديث عن

الميعاد، وأشراط الساعة، والمهدي المنتظر، والمسيح الدجال، وقد لعبت هذه الأفكار دورا خطيرا في ظهور الحشوية في الإسلام " (المرزوقي، جمال: دراسات في علم الكلام والفلسفة، المرجع نفسه، ص24).

إضافة إلى هذا هناك المعتقد المسيحي الذي ساهم أيضا في بلورة المسائل الكلامية، خاصة فيما يتعلق بمسائل التثليث وعبادة المسيح وقضية الصليب، ورد القرآن الكريم عليها خلق جوا فكريا اتسم بالنقاش الحاد وأثر في عملية تثاقف والتلاقح بين هذه الأفكار ايجابيا كان أو سلبيا كل هذه المسائل المثارة في الفكر والديانة اليهودية والمسيحية حتمت على الفلسفة الإسلامية مناقشتها والتصدي لها، من دون إغفال أو تناسي الفكر الشرقي المتمثل في الديانات الوضعية الأخرى مثل المجوسية أو البراهمة أو غيرها وما تتبناه من أفكار حول طبيعة الخلق والإله وتصورها للعالم الآخر.

الفرق الكلامية:

هناك شبه اتفاق على أن سبب ظهور الفرق الكلامية هو موضوع الإمامة التي نجمت عن اختلاف حدث بين الصحابة رضي الله عنهم، حول أحقية من يخلف الرسول في تولي شؤونهم الدنيوية، لكن عدم الاتفاق على طبيعة المنصب في حد ذاته ترك أثارا خطيرة على استمرارية دولة الإسلام، بحيث وقع التكفير والتفرقة بين المسلمين واتخذ كل فريق مبرراته وقواعده التي بها يثبت أحقية وجهة نظره، وفي هذا العنصر نحاول أن نقف باختصار على ثلاث فرق تعتبر من أهم الفرق التي ظهرت في تاريخ الإسلام لجملة من الأسباب، لقوة طرحها وكذا لعدد مناصريها وكذا لتأثيرها في الساحة الإسلامية قديما كان أو حتى حديثا، وهذا لا يعني أن البقية من الفرق الأخرى لم تكن مهمة في إثراء الساحة الفكرية الإسلامية أو تأثيرها على بعض الأحداث السياسية التي شكلت نظام الحكم و أسسه.

الكثير يعتقد أن علم الكلام الحقيقي كان مع فرقة المعتزلة التي استطاعت أن تكون مذهب متكامل ومتناسق، امتلكوا النظر العقلي وأدرجوه في المعرفة الدينية وفي كثير من الأحيان قدموه على النص، وقد تكون العبارة الشهيرة التي رددت في العصور الوسطى أمن ثم عقل، كان قد تردد صداها عند المعتزلة، عقل ثم أمن، فقاموا على إثر ذلك بتأويل المتشابه ورفضوا كثير م الأحاديث التي لا تتوافق مع المنطق والعقل، وربما هذا التمييز في إعلاء العقل على النص قد جلب لهم كثير من الرفض والانتقاد إلا أنه مع ذلك قد أثرى الساحة الإسلامية و أنعشى جو النقاش والجدال فيها، بخصوص تسميتها بهذا الاسم فقد تعددت ألقابها وهذا إما توصيف من خصومها أو من بناتها. وإن كان اسم المعتزلة يرى فيه البعض على أنه لقب للذم، في حين يرونه إيجابي ويسوقون في هذا جملة من التبريرات النقلية أو غيرها، كالحديث النبوي القائل: (من اعتزل الشر وقع في الخير) أو ما ورد في القرآن الكريم (واهجرهم هجرا جميلا)، والبعض يعتقد أن سبب هذه التسمية هو اعتزالهم للحروب، وكثير من يرجح أن التسمية كانت سبب نشأتهم لأنهم انفصلوا عن أهل السنة والجماعة وانشقوا عنهم، " فيذكر البغدادي أن واصل بن عطاء كان من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة، وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق، فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنوب صغير أو كبير أو مشرك وهو قول الأزارقة، وفرقة تزعم أن صاحب الذنوب المجمع على تحريمه كافر مشرك، وفرقة تقول إنه منافق. " (المغربي، علي عبد الفتاح: الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل .. ودراسة، مكتبة وهبة، ط02 1995، القاهرة، مصر، ص 197.) مرتكب الكبيرة هي الاستيمية التي سيطرت على عقول المسلمين آنذاك وجرى حولها الخلاف وتعدد في وجهات النظر، " وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون: إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المنزلة من الله تعالى، لكنه فاسق بكبيرته وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان

والإسلام، وخرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعله في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه طرده من مجلسه فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة وانضم إليه صديقه عمرو بن عبيد فقال الناس يومئذ إنهما قد اعتزلا قول الأمة، وسمى أتباعهما من يومئذ معتزلة " (المغربي، علي عبد الفتاح: الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل .. ودراسة، مرجع نفسه، ص 198). وكخلاصة لهذا القول يمكننا أن نعتبر أن المعتزلة لقب أطلقه عليهم خصومهم بقصد الذم في حين ارتضوه لأنفسهم واعتبروه مدحا، كما نجد ألقابا وأوصافا أخرى مرتبطة بها على شاكلة الجهمية، القدرية، الثنوية، المجوس وغيرها من الأسماء البعيدة عن الموضوعية، أسماء أخرى أطلقوها على أنفسهم مثل العدلية.

2/ المعتزلة المبادئ والأصول:

يجمع الكثير من الباحثين أنه بالرغم من تقسم المعتزلة إلى فرق مختلفة إلا أنها تبقى تحافظ على هذا الاسم إذا اشتملت على القواعد الخمسة أو كما يقال الأصول الخمس الاعتزالية، والتي توحيد كل معتزلي وتميزه عن غيره من الفرق الكلامية الأخرى.

أ / التوحيد:

وذلك في إثبات توحيد الله في صفاته وتنزيهه عن كافة المخلوقات وبأن الله قديم ، وترتكز صفات التوحيد على سبع صفات وهي : العلم ، القدرة ، الإرادة ، السمع ، الكلام ، البصر ، الحياة ثم نفوا الصفات المركبة لمنع تجسيد الصفات الذاتية ، وبذلك يبقى فقط عالما ، قادرا ، حيا. ويعد هذا الأصل هو الأصل في الإسلام، " بل هو أول وأهم أصل قام عليه الإسلام، وعندما يتمسك المعتزلة بهذا الأصل، فهم يحاولون إقراره في مواجهة منكريه من أصحاب الديانات المخالفة للإسلام وهم في سبيل تقرير ذلك يعطون صورة لتنزيه الله تعالى ووحدانيته بعيدة عن كل صور التجسيم والتشبيه، ويقاومون تلك النزعات التي تسربت داخل البيئة الإسلامية عند بعض الفرق الغلاة المنتسبة إلى الإسلام " (المغربي، علي عبد الفتاح: الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل .. ودراسة، مرجع سبق ذكره، صص 203-204).

أما رؤية الله فهذا أمر مستحيل لأن الرؤية تكون مقتصرة فقط على الأشياء المجسمة والمجسدة وبالتالي لا يمكن رؤيته بالعين المجردة. وفي كل ذلك نفي للتشبيه والتجسيم، ولتأكيد ذلك أولوا كل الآيات التي توحى إلى ذلك في ظاهرها كقوله تعالى (الرحمان على العرش استوى) وغيرها من الآيات، أما كلام الله فهو مخلوق كباقي المخلوقات تناسقا مع مذهبهم في نفي الجسمية والتجسيد.

إذا كان المبدأ الأول يصبو إلى التنزيه المطلق للذات العلية على كل تشبيه أو تجسيم فإن مبدأ العدل الغرض منه هو محاولة " تنزيه الفعل الإلهي عن كل معاني الظلم أو ما يخل بالعدل الإلهي، ولقد تمسكوا بهذا الأصل حتى أنهم سموا به، وأولوه عناية خاصة، وتناولوا فيه مسائل عديدة.. والعدل عندهم هو أن لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة، ومن هذا يتضح أن أفعال الله كلها حسنة وأنها كلها لا تكون إلا حكمة وصوابا، وتنزيه الفعل الإلهي عن كل قبيح " (المغربي، علي عبد الفتاح: الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل .. ودراسة، مرجع سبق ذكره، ص 228). وعليه فإن الله حسبهم لا يخلق إلا الحسن والكون في حد ذاته مخلوق لغاية، صالح للإنسان والإنسان حر في أعماله وبذلك يكون استحقاقا له فيكون الجزاء والعقاب، وهذا ما جعلهم ينكروا الشفاعة، لأنها في نظرهم ووفق مذهبهم تعني قلب السيئات حسنات وهذا لا يحق في الله تعالى.

ج / الوعد والوعيد:

يعتبر هذا المبدأ متصل بمبدأ العدل والذي ينبثق منه ولا يفهم إلا به، ومؤداه أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب وأنه لا يجوز الخلف والكذب منه ، فيفعل لا محالة ما وعد به وما توعد به. والفهم العام لهذا الأصل هو " أنه يقوم على ضرورة مجارة المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، ولا يجوز أن يخلف الله وعده أو وعيده، وذلك أمر يقضي به العدل " (المغربي، علي عبد الفتاح: الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل .. ودراسة، مرجع سبق ذكره، ص 253).

د / المنزلة بين المنزلتين:

يعد هذا الأصل هو البداية التي عرفت بها المعتزلة في نشأتها، و الذي يعني أن " صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا يسمى كافرا، بل هو يقع في منزلة بين المنزلتين، وله اسم يقع بين الاسمين، وهو لا يسمى مؤمنا لأنه لم يأت بشرائطه، إذ الإيمان عند المعتزلة اعتقاد بالقلب وشهادة وإقرار باللسان وعمل بالأركان.. " (المغربي، علي عبد الفتاح: الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل .. ودراسة، مرجع سبق ذكره، ص 259). عموما وقع اختلاف في هذه المسألة بين المسلمين، مثلا عند المرجئة المتسامحين في الإيمان والخوارج المتشددون واعتباره من الكفرة، أما عندهم فهو في الوسط بين منزلتي الإيمان والكفر .

هـ/الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وقد ذهب المعتزلة إلى أن القيام بهذا الواجب يجوز، حتى أنه يجب استخدام القوة والخروج المسلح، ويعد هذا " الأصل بمثابة الجانب التطبيقي في أصول المعتزلة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يلقي إجماعا بين المسلمين فيما عدا شذمة من الإمامية لا يعتد برأيهم، والمعتزلة فيما يذكر الأشعري تقول بوجود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيما عدا أبو بكر الأصم، وترى أن وسيلة ذلك اللسان واليد والسيف كيف قدروا ذلك " (المغربي، علي عبد الفتاح: الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل .. ودراسة، مرجع سبق ذكره، ص262). في حين مال عامة أصحاب أهل الحديث وأهل السنة إلى قصره على اللسان فقط وهو عبارة عن تطبيق للأصول السابقة.

1: أبي موسى الأشعري :

هو أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن إسحاق ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري ولد بالبصرة سنة 260هـ . وتوفي عام 324هـ . كان في الأول معتزليا وحسب أتباعه تبني مذهب الاعتزال مدة 40 سنة، وقيل أنه كان مناظرا بارعا لكن لا أثر لاعتزاله على الأقل من خلال مؤلفاته، لكن بعد تحوله من الاعتزال يحصى له أكثر من 90 مؤلفا كانت مواضيعها في الرد على الاعتزال وبيان عقائد الأشعرية وإضفاء المشروعية على علم الكلام بعد تهجم أهل الحديث عليه.

2/ أسباب تحول الأشعري من الاعتزال:

هناك مناسبات يرد بها تلامذة الأشعري بسبب تحوله عن الاعتزال مع العلم أنه كان تلميذا لأبي على الجبائي.

أ : مسألة شيخه في مسائل ثلاث أصناف من الناس : سأل الأشعري أستاذه الجبائي : ما رأيك في ثلاث مؤمن وكافر وصبي ؟ فقال الجبائي : المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبي من أهل النجاة . فقال الأشعري : فإذا أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن ؟ قال الجبائي : لا يقال له أن المؤمن قد نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها. قال الأشعري : التقصير ليس مني فلو أحبيتي لكنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن . يقال له كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعقبت فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف، قال الأشعري : فلو قال الكافر يا رب علمت حاله كما علمت حالي فهلا راعيت مصلحتي وأمتي صغيرا ؟، فأقطع الجبائي ولم يستطع أن يرد.

هذه المناظرة تدور حول فعل الصلاح والأصلح، هل واجب على الله سبحانه وتعالى؟ وهل يمكن تعليل أفعاله؟ إذن يظهر الأشعري عجز العقل البشري في تعليل أفعال الله، وفيها إشارة إلى تغليب المشيئة الإلهية على العقل.

ب : المناظرة في أسماء الله : دخل رجل على الجبائي فقال له هل يجوز أن يسمى الله عاقلا ؟ فقال: لا، لأن العقل مشتق من العقل بمعنى المانع والمنع في حق الله تعالى محال، فقال الأشعري: فعلى قياسك لا يسمى الله حكيما من حكمة اللجان وهي الحديد المانعة للدابة عن الخروج ، فإذا كان اللفظ مشتق من المنع والمنع على الله محال يلزمك أن تمنع إطلاق حكيم على الله سبحانه وتعالى، فلم يهدى جوابا إلا أنه قال فلما منعت أنت أن يسمى الله عاقلا وأجرت أن يسمى حكيما قال الأشعري : لأن طريقي في مأخذ الأسماء هو السماع الشرعي (القرآن) لا القياس اللغوي فأطلقت حكيما لأن الشرع أطلقه ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه ولو أطلقه الشرع لأطلقته .

ج: أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام وأمره أن يغير الطريق وينجي السنة، والكثير يعتبر أن الأشاعرة هم النواة لما يسمى أهل السنة والجماعة.

3/ قضايا التوحيد:

أ - الصفات: وهي القدرة، العلم، السمع، البصر، الكلام، الإرادة و الحياة، وهي تختلف عن صفات البشر فالعلم ليس كعلم البشر والبصر ليس كبصر البشر.... الخ ، وهم يعتقدون أيضا أن هذه الصفات قديمة لأن الله قديم ولو كانت محدثة فإن الله محدث، وهذا لا يحق في الذات الإلهية، هذا بالنسبة لصفات الذات أما صفات الفعل فهي مخلوقة كالقول : رازق ، عادل ... الخ .

ب - كلام الله: وينقسم إلى كلام نفسي وهو ما يجول في النفس الإلهية وهو قديم وكلام لفظي، وهو حروف وأصوات مخلوقة كباقي المخلوقات.

ج - رؤية الله: رؤية الله ممكنة، لكن عن طريق النفس وليست حسية حتى لا يقعون في التجسيم.

4 / نظرية الفعل الإنساني:

نجدهم يقسمون الفعل الإنساني إلى ثلاث نقاط:

أ / إثبات الفعل وإتقانه: الله هو الذي يوجد الخلق.

ب / القدرة أي الاستطاعة: الله هو الذي يعطي القدرة والاستطاعة.

ج : الإرادة في الاختيار: مثلا الفعل والاختيار بالنسبة للجبرية الإنسان مقيد في أفعاله أما المعتزلة الإنسان مخير في أفعاله، الأشاعرة موقفها في الوسط.

أما بالنسبة لموضوع الشفاعة عندهم فهم يقولون بها وهي حسبهم نوع من اللطف الإلهي لنبيه وليس كل إنسان تجوز عليه الشفاعة وهو أولى بها.

تبقى مدرسة الأشاعرة من أكثر المدارس التي تلقى إجماعاً حتى من كبار رجال الفقه والفلاسفة، ابن خلدون عالم الاجتماع الكبير كان أشعرياً وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، وتعد في لغة اليوم هي أهل السنة والجماعة التي لا تتفق في كثير من الأمور مع فرق الشيعة بالأخص الاثناعشرية والإسماعيلية، " وأهل السنة والجماعة هم أخص الناس بالسنة والجماعة، وأكثرهم تمسكاً بها، وإتباعاً لها: قولاً وعملاً واعتقاداً " (الجاسم: فيصل بن قزار، الأشاعرة في ميزان أهل السنة، المبرة الخيرية لعلوم القرآن والسنة، ط01 2007، الكويت، ص61)

ثالثاً/ فرقة الشيعة الاثنا عشرية:

1: معنى التشيع:

الشيعة من شيع أو نحل، وهي حركة إسلامية بالدرجة الأولى، وشايع بمعنى والى أو ناصر أهل البيت ونجد المعنى العام للتشيع إنما يدور حول الولاء التام لـعلي ولآل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعده يجب أن تنحصر الولاية في الإمام علي وذريته بحيث يمثل علي بن أبي طالب بداية. وعليه يمكننا القول أن " الشيعة بدؤوا ذلك الفريق من المسلمين الذين عرفوا بانقطاعهم على علي بن أبي طالب ، والقول بإمامته، وأفضليته على كل من سواه، وإنه أحق الناس بخلافة الرسول صلى الله عليه وسلم في ولاية أمر المسلمين، وقالوا إن علياً مع الحق يدور معه حيث دار، وأوجبوا نصرته على كل من خالفه وعاداه، عملاً بأمر رسول الله الذي نص على علي بأنه مولى المؤمنين، وولي كل مؤمن، وأنه إمام أهل البيت والنقل الأصغر الذين تركهم رسول الله في المسلمين، وأمر بالتمسك بهم مع القرآن الكريم، ثم دانوا بإمامة ولديه الحسن والحسين من بعده " (رستم، سعد: الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، النشأة، التاريخ، العقيدة، التنوع الجغرافي، الأوائل للنشر والتوزيع، ط03 2005، دمشق، ص209).

2/ التشيع الميلاد والنشأة:

لقد اختلف المؤرخون في البداية التاريخية للتشيع، ويقال في أغلب الظن أنه بدأ في عهد الرسول كنتيجة لحب عميق لرسول الله وآل بيته، هذا الحب الذي تركز حول علي بن أبي طالب بصف خاصة، وآخرون يرون أن التشيع ظهر بعد واقعة الجمل، وأخيراً بعد مقتل الحسين في كربلاء، وتعد مشكلة الخلافة ركيزة أساسية في الموضوع فبعد وفاة النبي قامت هذه المشكلة: من الذي يخلفه من أهل البيت أم أن الخلافة بالشورى من جميع الصحابة رضوان الله عليهم ؟

3 : مذاهب الشيعة وفرقها:

تعددت فرق الشيعة وتفرقت وأخذت كل فرقة قواعدها ومبادئها التي تميزها عن غيرها، ووفق هذا الاختلاف تباين التطرف والغلو بينهما وبين التقرب والتفتح على فرق أخرى ترى في منهجها نفس الفهم والغاية في الأصول والاختلاف في الفروع، ومن أبرز فرق الشيعة الكثيرة منها:

الزيدية: يقولون أن الإمام الذي يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم قد أعلن عنه بالوصف وهو من أهل البيت، وأن " الإمامة ساقطت إلى كل فاطمي عالم عدل شجاع خرج بالسيف، فأثرت زيدا على أخيه الأكبر محمد الباقر ابني علي بن الحسين زين العابدين، لأن زيدا خرج بالسيف، إذ الخروج أهم مبدأ عند الزيدية، سواء كان الخارج حسنيا أم حسينيا " (رستم، سعد: الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، النشأة، التاريخ، العقيدة، التنوع الجغرافي، المرجع نفسه، ص210).

الإثنا عشرية: تسمى الإمامية : فرقة سياسية عقائدية وهي الصفة الأساسية للفرق وتقول بأن الإمام علي هو الخليفة بعد النبي، والذي لا يؤمن به فهو ضال، والروح تنتقل من إمام إلى إمام، وبهذا فهم يؤمنون بتناسخ الأرواح، وقد " ساقطت الإمامة في ذرية الحسين فقط ممن اعتزل الثورات، واثرت التقية، بدءا بعلي بن الحسين زين العابدين وانتهاء بالإمام الغائب محمد بن الحسن العسكري المعتبر عندهم المهدي الحي الغائب المنتظر " (رستم، سعد: الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، النشأة، التاريخ، العقيدة، التنوع الجغرافي، المرجع نفسه، ص210).

ومن الأئمة المعترف بهم حسبهم : الإمام علي - الحسن - الحسين - زين العابدين بن علي - أبو جعفر الصادق - موسى الرضا - علي بن موسى الرضا - محمد بن علي بن جواد المهدي المنتظر.

ونجد أن أسباب انقسام الشيعة إلى فرق هو الاختلاف في الأحقاد ولكل فرقة مصلحة خاصة، إضافة إلى تأويل النصوص كل حسب هدفه.

4 : عقائدهم:

الإمامة: وتكون بالنص إذ يجب أن ينص الإمام السابق على الإمام اللاحق بالعين لا بالوصف.

العصمة: كل الأئمة معصومون من الخطأ والنسيان وعن اقتراف الكبائر.

العلم: كل إمام قد أودع العلم من الرسول صلى الله عليه وسلم

الغيبة: كل إمام قد غاب في سردابه كما زعموا أن له غيبة صغرى وغيبة كبرى.

الرجعة: يعتقدون أن الحسن سيعود ليملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً .

التقية: وهي أصل من أصول الدين ومن تركها كان في منزلة من ترك الصلاة.

البراء: يبرؤون من الخلافة كل من أبى بكر وعثمان وعمر وينعتونهم بأقبح الصفات.

فلسفة الإسلام:

يشكل هذا العنصر الأهمية القصوى لدراسة الفلسفة الإسلامية باعتباره المطلب الذي من خلاله معرفة تموضع فلسفة الإسلام بالمقارنة مع فلاسفة آخرين، ومن خلال أفكار هؤلاء يمكننا تحديد طابع الجدة من عدمه عندهم، وعلى ضوء فلسفتهم تتضح معالم الأصالة للفلسفة الإسلامية وقدرة علمائها على الإبداع كذلك مساهمتهم في الفكر الإنساني. " لقد أقبل فلاسفة الإسلام على دراسة الفلسفات اليونانية، والهندية، والفارسية، عندما ترجمت إلى اللغة العربية وقد أعجبوا بها إعجاباً شديداً وحاولوا أن يزاوجوا بينها وبين ثقافتهم الإسلامية، ومع ذلك فقد اختلفت مواقفهم تجاه هذه الفلسفات على النحو الآتي: أولاً: ظهر جماعة من الفلاسفة غلب عليهم الأخذ بالفلسفة الإلهية وعلى ضوء هذا الاتجاه سمووا بالفلاسفة الإلهيين وكان أشهرهم الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن الطفيل وابن رشد " (حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، مرجع سبق ذكره، ص37). ومنهم من كانت ميولاته وقدراته البحثية في العلوم الطبيعية، فاتجهت " دراساتهم إلى فلسفة الطبيعة كالرياضيات والكيمياء والطب وسموا على أثر هذا بالفلاسفة الطبيعيين، واشتهر منهم أبو الريحان البيروني، وجابر ابن حيان وأبو بكر الرازي، والحسن بن الهيثم، والخوارزمي (حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، مرجع سبق ذكره، صص37-38). وفوق هذين الاتجاه يرى مؤرخي الفلسفة الإسلامية بوجود فريق ثالث بحث في الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية وبرع فيها على غرار أبي حامد الغزالي وابن خلدون ومسكويه وغيرهم من الفلاسفة، من دون كذلك إغفال أصحاب الحكمة الشرقية من خلال الاتجاه الاشرافي مع السهروردي الصوفي المقتول سنة 587 الهجري.

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي (185هـ - 252هـ) يعتبر عند الكثيرين أول " فيلسوف للمسلمين والعرب ولذلك سمي بحق فيلسوف العرب... وأحد أبناء ملوكها، حيث كان أجداده ملوكا، وكان حب الأشعث بن قيس على رأس وفد كندة إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام وكان صحابيا " (حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، مرجع سبق ذكره، ص39). لذا يعد عند غالب المؤرخين مؤسس الفلسفة العربية الإسلامية، وحلقة وصل بين علم الكلام والفلسفة، ولعب دورا مهما في تكوين الفكر الفلسفي الإسلامي ومزجه للفلسفة للإغريقية والهندية والفارسية. هو رياضي وفيزيائي وفلكي ولد بالكوفة. من خلال فلسفته حاول أن يوفق بين الشريعة والفلسفة اليونانية من خلال عدة مؤلفات، حيث كتب حوالي 241 كتاب في مختلف المجالات.....الخ. ولعل مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين كانت قد تبلورت صورة صريحة معه، لذا يمكننا إطلاق عليه لقب الفيلسوف التوفيقى، وقد نعتبر هذا المنهج الأكثر أهمية في تاريخ الفلسفة الإسلامية وقد تبعه في ذلك غالبية الفلاسفة المسلمين مشاءين كانوا أو غيرهم، بالرغم من اللقب الذي اشتهر به وهو فيلسوف العرب إلا أن هذا التوصيف ليس محل إجماع فالكثير يعتبره فيلسوف الإسلام الأول لأنه يمثل بيئة عامة هي الإسلام التي اشتملت على الصابئة والنصارى والسرّيان، لذا يذكر " ابن نباتة المصري في سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون: الكندي هو يعقوب بن الصباح المسمى في وقته فسيلوف الإسلام. وإنما وقع هذا التباين لأن دائرة العروبة لا تطابق تمام المطابقة دائرة الإسلام " (الأهواني: أحمد فؤاد: أعلام العرب، فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ط، ص 03) في حين يرى البعض أن الجنس العربي أقرب إليه وليس في ذلك شك أنه نوع من إثبات للذات والدفاع عن الأصول، لأن النظرية

الإستشراقية في غالبيتها تنتقد وتتهجم على الجنس السامي والذي منه العربي وتتهمه بالخمول والذهنية المقلدة التي تغيب عنها قدرة التحليل والتركيب والتجريد، فابن النديم في الفهرست يعتبر الكندي " فاضل دهره، وواحد عصره، في معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب." (الأهواني: أحمد فؤاد: أعلام العرب، فيلسوف العرب، المرجع نفسه، ص03).

للكندي مجموعة من الأعمال تقسم إلى أصناف منها الكتب الفلسفية والمنطقية والحسابية وغيرها من المقالات في شتى أنواع المعارف، من موسيقى وفلك وطب وهندسة.. لأن الفيلسوف القديم في الغالب هو موسوعي يتناول بمعرفته كل المجالات تقريبا وهذا ما يدل على سعة إطلاعه وكذا أفق فكره. ومن أبرز أعماله نجد الفلسفة الأولى، كتاب لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات، الحث على تعلم الفلسفة، المقولات العشر، المدخل المنطقي، رسالته في أن العالم وكل ما فيه كروي الشكل، رسالته في الإيقاع، في أغراض إقليدس، رسالته في الرد على الثنوية، رسالته في تثبيت الرسل عليهم السلام، رسالة في أن النفس جوهر بسيط في الأجسام، رسالته الكبرى في السياسة، رسالته في دفع الأحزان...

2 / فلسفته:

حاولت فلسفته أن توفق بين الشريعة والفلسفة وأن لا يجعل أحدهما يتفوق على الآخر، ومرد ذلك لجملة من الأسباب خاصة المتعلقة بالجانب الديني، " لأن الكندي عربي مسلم، ينتمي إلى دين موحى به، ولا بد أن تعرض بالنسبة له مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين، وكان بين المفكرين المسلمين في عصر الكندي من ضرب عن الجدل صفحا ورفض إقامة العقائد عليه، تجنبنا لزعة أساس العقائد أو جعلها قائمة على أساس ظني نسبي. وقد أراد هذا الفريق أن يكتفي بالحقيقة التي تضمنها الوحي، شاعرا بها بقلبه، متأملا لأدلتها القرآنية الواضحة بعقل سليم وموجها حياته في ظاهرها وباطنها نحو الحق والخير، تحقيقا لفكرة المؤمن

الخير كما تصورها " (أبو ريدة، محمد عبد الهادي: رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، ط 1950، مصر، ص52)، لذا ليس من السهل خوض هذا الطريق الصعب الذي أحد عراقيه هو الفهم الخاطئ للدين أو سوء استغلاله وجعله مطية للسلطة أو الاستبداد، لذا كان من الواجب على الكندي أن يختط لنفسه منهاجاً يكشف من خلاله اللبس الحاصل عن عدم قبول الفلسفة، وعليه من دواعي التوفيق هو ضيق الرأي العام بالفلسفة واعتبارها خطراً على العامة من المسلمين، فكان الكندي يحاول التخفيف من لغط المتعصبين بالقول أن لدينا ما هو أحق منها، وإذا كانت باطلاً فقد اكتفينا، لأن مجتمع الكندي لم يكون يرى فيها خيراً وأنها من الأمور المحرمة، كما أنه كان لزاماً عليه أن يقوم بالدفاع عن نفسه " أمام الخصوم من أنه يتناول علماً لا يتعارض مع المبادئ الإسلامية وأنه ليس شيئاً ناقصاً وكان توفيقه يشمل الجانب الموضوعي من أن كلا منهما يبحث عن الحقيقة، والجانب الغائي من أن غاية كل منهما واحدة " (حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، مرجع سبق ذكره، صص45-46).

كما يعتبر الكندي أن إنكار الفلسفة ورفضها وجب إتباع حجج عقلية فلسفية وهذا تناقض، كما أن للفلسفة والدين ركائز فهما يلتقيان في الموضوع والغاية. فالفلسفة لها موضوع والدين كذلك، وفي هذا الشأن يقول " ويحق أن يتعزى من الدين من عاند فنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة وجملة كل علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار، والاحتباس منه واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة " (حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، مرجع سبق ذكره، ص46). أما من حيث الغاية، فغاية الفلسفة لا تتعارض مع الدين مدام أن كليهما يطلبان الحقيقة والوصول إلى الحق والعمل به.

3/ أسلوبه ولغته:

تضاربت الروايات عن مدى كفاءة الكندي باللغة العربية من عدمها، حيث يذهب البعض إلى اعتباره جاهلاً بقواعدها و مصطلحاتها قصد انتزاع منه صفة العروبة ربما، ويسوقون في ذلك حجج وقصص في هذا الإطار توضح عجزه للتفرقة بين معاني الكلمات، والبعض يرى ذلك نوع الإنكار أو الإنقاص من قدرته على إنتاج حتى قاموس لغوي خاص به لمدى كفاءته في هذا المجال. ومن أبرز المفردات التي اشتهر بها نجد مايلي:

- ليس : اللا وجود ، العدم
- الأيس : الوجود .
- العنصر: المادة.
- الحقي: الحقيقي .
- الجرم: الشيء الذي له ثلاثة أبعاد أو الجسم.
- العلة العامة: العلة الغائية
- عد الدين: أعداء الدين.

فلسفته الإلهية:

تعتبر مسألة الألوهية من أقدم المشكلات التي واجهها الإنسان وبحث فيها، لأن الجانب الميتافيزيقي في الإنسان فطرة والسؤال عن البدايات والنهايات مسألة تكاد تكون طبيعية، لكن قد تتقيد بضوابط معينة إذا كانت تحت رحمة فهم مغلق للدين القائم، ولعل البيئة التي تواجد فيها الكندي والتي تعددت فيها الثقافات

والديانات دفعت به إلى القراءة والتحصيل قصد الخوض فيه هذه المسألة بعمق وتدبر دون الخروج عن الإطار الإسلامي.

4/ براهين وجود الله:

لإثبات وجود الله تعالى يركز الكندي " على فكرة التناهي، أي أن العالم متناه من حيث الجسم والحركة والزمان أي أنه حادث " (بسيوني، إبراهيم: الفكر والفلسفة الإسلامية، مرجع نفسه، ص164.) للعلم أن المقولة الأرسطية السائدة في هذا الموضوع أي نشأة العالم هي القدم، وبهذا الكندي يعارض هذه الفكرة ويضيف عليها " دليلا آخر يبين فيه تناهي الجرم أيضا من حيث الحركة معتمدا على مقدمات رياضية لإثبات هذا الغرض " (حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، مرجع سبق ذكره، ص51). و رأي الإسلام فيما يخص العالم وعملية الخلق واضحة، وهي الخلق من اللاشيء وهو الأمر الذي لا تؤمن به الفلسفة اليونانية عموما، على أن هناك صانع أو هناك صنع على شكل الديمورغ حسب لغة أفلاطون، لذا أبي إسحاق الكندي يرد مخالفا هؤلاء وأبرزهم أرسطو أن " الأمور الثلاثة متلازمة: فالزمان: زمان الجسم، أي مدة وجوده، لأنه ليس للزمان وجود مستقل. والحركة هي حركة الجسم، وليس لها وجود مستقل وكل حركة معناها عدد مدة الجسم، فالحركة لا تكون إلا حالة في زمان والزمان بدوره مقياس حركة الجسم، فامعنى له إلا إذا وجدت الحركة، ومتى ثبت حدوث واحدة من هذه الأمور الثلاثة المتلازمة ثبت وجودها جميعها". (حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، مرجع سبق ذكره، ص51). ومادام أن أحد هذه العناصر متناهية فهي محدثة والحادث هو الذي لا يكون إلا بوجود علة توجده أو تحدثه بعدما لم يكن أو كان في العدم. وعلى هذا وجب التوضيح مجددا على أن " كل حادث لا بد له من محدث يخرج من حالة العدم إلى حالة الوجود وهكذا نرى الكندي وهو يناقض

أرسطو قد وضع أمام ناظره فكرة الخلق الإسلامية التي ترتبط بكن كما جاء بها القرآن الكريم .. و كن هي الحد الفاصل بين الوجود والعدم " (بسيوني، إبراهيم: الفكر والفلسفة الإسلامية، مرجع نفسه، ص165)

إن القارئ لفلسفة الكندي يقف على نقطة جلية وهي تناغمه الشديد مع ثقافته الدينية الإسلامية وبالرغم من قوة حجج الفلسفة اليونانية خاصة في مسألة الألوهية إلا أنه قي محافظا على مبادئ الإسلام الكبرى سواء للعالم وكيفية إيجاده، وهو البرهان الذي اشتهر عند فلاسفة التاريخ بالبرهان الكوني أو الإمكان : (الحركة) والذي يعني أن العالم في حركة معينة، وإن الحركة لم تكن إلا في زمان ومكان ، فيفصل أولا كل شيء في هذه الممكنات له حركة معينة (فالحركة لا تقاس إلا بالزمان والزمان لا يكون إلا بالمكان) والحركة منتهية وطبعا بفترة زمنية، وبالتالي توجد علة أوجدته وهي المحرك الأول (الله) . إضافة إلى أن مفهوم الإله عنده لم يكن على شاكلة فلاسفة اليونان، لا هو الصانع ولا الخالق بمفهوم فلاسفتهم (اليونان)، بل إله مبدع خلاق أوجد كل شيء من العدم، بديع السموات والأرض، خلق كل شيء في صورة كاملة لا يعتريه النقص أبدا، وبالطبع أن هذا الفهم قد انجر عنه أسئلة كثيرة شكلت فيما بعد مادة رئيسية لكل فلاسفة الإسلام بعده، كعملية خلق العالم، مفهوم الزمان، علم الله، المعاد، طبيعة النفس وغيرها من المواضيع الانطولوجية.

5/ إشكالية النفس:

تعد إشكالية النفس ضرورية عند الكندي، وجب الوقوف عندها لمعرفة رؤيته لهذا الموضوع الذي يشكل أحد أصول العقيدة عند المسلم، خاصة فيما يتعلق بموضع الموت والحساب، الكندي يعتبر أن الإنسان هو ذاك الفرد المكون من نفس وبدن، وهي للعلم نفس منحى أفلاطون في الموضوع، الإنسان يقصد به النفس، أما البدن ما هو إلا وعاء لا قيمة له إلا بوجود النفس التي تجعل فيه الحياة، الجوارح أو الآلات ما هي إلا أدوات مطيعة للنفس وخادمة لها، وهذه الأخيرة أي النفس هي جوهر روحاني بسيط ومختلف عن البدن، النفس تمتلك ذلك " النور الإلهي الذي تستطيع به أن تبلغ العلم بالتجرد من الدنيا، والنظر إلى الحقائق والبحث عنها. هذا التجرد يسمو بالنفس من العالم الدنيوي ويرفعها إلى عالم العقل فوق الفلك، فتصبح في نور الباري مطابقة لعالم الديمومة، وترى بنور الباري كل ظاهر وخفي وتقف على كل سر وعلائية " (الأهواني: أحمد فؤاد: أعلام العرب، فيلسوف العرب، المرجع نفسه، ص244).

النفس عند الكندي مثل أفلاطون يقسمها إلى ثلاث : الناطقة والشهوانية والغضبية ، ويقر لها بالخلود.

6/ موضوع العقل:

تعتبر مسألة العقل مهمة وقد عولجت في الفترة الوسيطية من غالبية الفلاسفة الذين حاولوا أن يقفوا عليه ويفصلوا في درجاته ومراتبه، الإنسان بالضرورة لا يكون إنسانا أو حيوانا ناطقا بلغة المناطق إلا بالعقل، وقد أشار أرسطو قديما إليه وجعله قسمين، أحدهما منفعل والآخر فعال، أما عند الكندي فكان التقسيم كالتالي:

أ : العقل بالقوة: موجود عند جميع الكائنات الموجودة ، وهو بمثابة استعداد فطري لقبول المعقولات ونجده في الغالب عند الطفل الصغير .

ب : العقل بالفعل: وهو عبارة عن كمال لصورة العقل الأولى .

ج : العقل المستفاد: وهو حصول العقل في النفس وخروجه من القوة على الفعل، كأن صاحبه قد استفاد منه أو امتلكه استعمله متى شاء مثل الكتابة .

د: العقل الظاهر: هو العقل البارز وهو عبارة عن تجسيد في أرض الواقع، وهو الذي ذهب كثير من الدارسين إلى اعتباره نوع من التأثير بنظرية الخلق للأفعال عند المعتزلة، وعلى هذا الأساس الإنسان خالق في أفعاله حر فيها.

ثانيا/ الفارابي:

1/ من هو الفارابي؟

هو من مدينة فراب في بلاد " الترك في وسط آسيا، وينسبه البعض إلى تركيا وينسبه آخرون فارسيا من حيث النسب - من حيث الأصل - ارتحل في البلاد، وزامل الدراسة أبا بشر متى بن يونس النصراني والمهور بترجماته اليونانية.. حتى حطت أقدامه حلب، فاتصل بسيف الدولة الحمداني ونال عنده مقاما عاليا ثم توجه إلى دمشق وتوفي بها الثمانين من عمره.. وختم حياته متصوفا " (بسيوني، إبراهيم: الفكر والفلسفة الإسلامية، مرجع نفسه، صص165،166)

من مواليد عام 259 هـ وتوفي في 339 هـ، كان يتقن العديد من اللغات، انتقل إلى بغداد وتعلم اللغة العربية. " أهم ما امتاز به الفارابي ثقافته الواسعة ونزعتة إلى الزهد والتصوف. وقد وضع طائفة من الكتب المهمة ضاع أكثرها ولم يصلنا إلا القليل، ولم يقدر لمؤلفاته أن تنتشر في الشرق والغرب انتشار كتب ابن سينا وابن رشد، فظلت مجهولة عند الكثيرين. وفي القرن التاسع عشر جمع المستشرق ديتريشي مخطوطات الفارابي فدرسها وقدم لها ونقل بعضها إلى الألمانية، ونشرها سنة 1890 في مدينة ليدن بهولندا " (فرحات، يوسف: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، الناشر ترادكسسيم - شركة مساهمة سويسرية جينيف، الشركة الشرقية للمطبوعات ط01 1986، ص77) ومع ذلك الذي وصلنا عد كافيا لفهم فلسفته بصفة عامة والتي كانت فلسفة توفيقية واجتهدت لذلك بالرغم من النقائص التي اعترتها.

ينظر للحياة العلمية للفارابي من زاويتين واحدة، الفارابي الشارح والثانية المفكر المبدع، ترك لنا العديد من الكتب والمؤلفات من أبرزها: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، عيون المسائل، إحصاء العلوم، السياسة

المدنية، المقولات في المنطق، التحليلات الأولى والثانية، الشعر والكتابة والخطابة.. من خلال الوقوف على هذه المصنفات فقط نلمس تنوع ثقافته وموسوعيتها، بحق يعتبر فيلسوف الإسلام الأول.

أسلوب الفارابي:

يعد الفارابي من أوائل الفلاسفة المسلمين الذين عملوا على عملية التوفيق بين الفلسفة والدين بنماذج عملية وأفكار تبدوا متعارضة بين ما قاله فلاسفة اليونان وبين ما أثاره الشرع، لذا كانت عملية التوفيق في رأيه ضرورية ومهمة، " ولحسن ظنه بالفلسفة الإغريقية... وليقينه بعدم تضارب الفلسفة مع الإسلام: دخل التفلسف على أساس الجمع بين الآراء الفلسفية، والتوفيق فيما يبدو منها مختلفا بعضه مع بعض أو مع الإسلام. وإذا كان كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو يصور جهده وعمله العقلي في الجمع بين الآراء الفلسفية على العموم. فغن كتابه الآخر: فصوص الحكم يعطي المثل على توفيق الفارابي الخاص به، والذي يتميز عن طريقه: عن أي فيلسوف إسلامي آخر " (البهني، محمد: الفارابي الموفق والشارح، مكتبة وهبة، شارع الجمهورية عابدين، القاهرة، ط1 1981، ص 06) ولعل اختيار هذا الطريق ليس سهلا إطلاقا، لأن الشائع أن الفلسفة مرفوضة في الشارع الإسلامي، وما تبثه من أفكار خطر على العقيدة ربما حسب الفهم القاصر لبعض العوام، لذا الفارابي رأى أن مصدر هذا التوفيق هو أن الفلسفة والدين شيء واحد، وفي هذا الإطار كان يرى " إذا لم تكن هناك نصوص إسلامية تسعفه لتأييد الفلسفة في موضوعات يرى الأخذ برأي الفلسفة فيها تأييدا للإسلام. أو يرى أنه مضطر لقبولها لأنها من تنتم الفكرة الفلسفية، يعد إلى الشرح والتأويل، حيث يلتقي الرأي الفلسفي مع المشكلة الإسلامية وإن كانت هناك مشقة في هذا الالتقاء (البهني، محمد: الفارابي الموفق والشارح، المرجع نفسه، ص 07).

إن التوفيق بين الحكمين هو صورة حقيقية لآليات التوفيق الممكنة بين الفلسفة والدين، على اعتبار أن الدين قد يتشكل نوعاً من خلال أطروحات أفلاطون، ولعل في نظرية المثل الشهيرة عنده والتي تصور في إطار نظرية المعرفة حركة النفس الإنسانية من العالم الحسي إلى الآخر أو في منهج نازل من العالم الروحاني إلى عالم مادون فلك القمر الصورة البينة على هذا الشبه، وكذا المنطق الرصين لفلسفة المعلم الأول أرسطو الذي يمثل العقل والمنطق أو هو الذي يمثل الفلسفة في تجريدها وكملياتها، فهنا شق الفارابي لهذه العملية التوفيقية بالوقوف على هذين النموذجين أو العلمين هو بمثابة الرد على الإشكالات التالية:

1- فهم خطأ على أن هناك تعارض بين أفلاطون وأرسطو وأن فلسفتيهما فلسفة تعارض وتضاد، إذا كان حاصلًا في إطار الفلسفة الواحدة والبيئة الواحدة، فكيف لنا أن نثق في معرفتها وأفكارها وفلاسفتها يكذب أحدهم الآخر.

2- النجاح في إزالة الغموض بين الحكمين هو في الحقيقة تعبيد الطريق لقبول الفلسفة.

3- فرص التقاء الفلسفة بالدين واردة، وأن الدين لا فهم له صحيح من دون التفلسف والتدبر والفهم والسؤال.

4- الإسلام في تعاليمه وآياته نوع من التعارض الظاهري للفلسفة وأسئلتها. وعليه الوقوف على عملية التوفيق هو في الحقيقة توفيق بين الفلسفة والدين.

وعلى هذا الأساس كله وضع الفارابي أمامه أرسطو المادي وأفلاطون الإلهي، ومن خلالها يمكن إثبات صحة التوفيق.

رؤية فيلسوف الإسلام للفلسفة لا تختلف عن غيره من الفلاسفة واليونان بالأخص، بأنها " هي الحكمة بمعناها الواسع، فهي علم العلوم وأم العلوم، وصناعة الصناعات.. و الفيلسوف الكامل على الإطلاق هو من يحصل العلوم النظرية ويكون له قوة استعمالها في كل ما سواها وبالوجه الممكن فيه " (فرحات، يوسف: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، مرجع سبق ذكره، ص77). وفي تعريفه لها اعتبرها علم الموجودات بما هو موجود ، يعني أنه كان أرسطيا في التعريف، أي البحث عن أسباب الوجود وغايته وماهيته، وهذا التعريف لا يشمل الناحية الفيزيائية فقد بل حتى الموجودات الأخرى : كالدولة ، المدينة ، السلوك.

تقييم مشروع الفارابي الفلسفي:

كثير من النقاد للفكر الإسلامي يعتبرون أن المشروع التوفيقي لفلسفة الفارابي والذي وضعه بين فلاسفة اليونان وأعلامها (أفلاطون وأرسطو) أنه فاشل لجملة من المعطيات، أولها ذلك الخلط الذي وقع فيه عندما قام بعملية المقارنة بينهما خاصة في موضوع النفس مثلا وفي هذه النقطة أدلة على ذلك، وهي أن الفارابي من خلال التوفيق وفق بين أفلاطون وأفلوطين وليس بين أفلاطون وأرسطو، لأن المعلوم عندنا في إشكالية النفس أن الطرح الأرسطي لا يذهب في مصير النفس إلى الخلود عكس أفلاطون، وأن الجدلية التي ارتكز عليها الفارابي تخص جزئية أثارها أفلوطين من خلال كتاب التاسوعات والذي يعالج في بعض جزئياته مسألة النفس، اعتماد الفارابي على هذا المعطى أوقعه في مغالطة حدثت بينه وبين أفلوطين، فالتوفيق كان بين أفلاطون وأفلوطين وليس مع أرسطو، لذا يمكننا القول أن جهده لم يحقق الهدف المبتغى منه. ومع ذلك فإن هذا العمل يثير فينا الإعجاب بجهده وفلسفته لأنه فتح الباب لاجتهادات أخرى في هذا المنحى.

نظرية الفيض الإلهي: (الصدور)

تعتبر نظرية الصدور أول نظرية ظهرت في الفكر الإسلامي من طرف الفارابي، الذي حاول من خلالها مواصلة عملية التوفيق بين الفلسفة والدين، للعلم أن هذه النظرية ليست إسلامية بالمرّة، بل تمتد جذورها إلى الفلسفة الهلنستية وبالتحديد مع أفلوطين السكندري، والذي يرجع كثير من الباحثين على أن أفلوطين هو الأب الروحي لهذه النظرية.

أسباب ظهور هذه النظرية:

هي محاولة الإجابة على التساؤل المتعلق بعملية الخلق أو نشأة العالم وكيف يمكن تبرير صدور التعدد عن الواحد؟ أو الكثرة من الواحد؟ لأننا أمام طرحين متضادين، طرح فلسفي يؤمن بقدّم المادة وصنع العالم، وطرح ديني يؤكد على فكرة الخلق من العدم أو ما يسمى بالإبداع من اللاشيء، لذا رأى الفارابي في هذه النظرية نوع من التوفيق بين الطرفين.

مادام الأول واحدا يجب أن يكون الصادر واحدا، وصدور أكثر من واحد عن ذات الله يعني تعدد لذات الإلهية، وعملية الصدور تقوم أصلا عن عملية التعقل، أي أن قوة الفيض تستند إلى تعقل الله وصدور العقول عنه في ترتيب تنازلي.

الله واحد هو واجب الوجود الذي أوجد هذه الموجودات، ومن صفة الله أنه خصب العالم و استعان بنظرية الوسائط، ومن نوره الفياض يفيض نور أول.

النور الأول: يفيض منه العقل الأول

العقل الأول: هو بريء من المادة ويتعقل الأول فيفيض عنه الفلك المحيط

العقل الثاني: السماء الأولى

العقل الثالث: كرة الكواكب

العقل الرابع: كرة زحل

العقل الخامس: كرة المشتري

العقل السادس: كرة المريخ

العقل السابع: كرة الشمس

العقل الثامن: كرة الزهرة

العقل التاسع: كرة عطارد

العقل العاشر: وهو فلك القمر والعقل الفعال

تعرضت هذه النظرية لجملة من الانتقادات خاصة من أبي حامد الغزالي الذي ذهب إلى تكفير الفلاسفة المشائيين الذين تأثروا بالفكر اليوناني وأخذوه كما هو حسب رأيه، كما نعت فلسفة الفارابي بالفلسفة التلفيقية قد يكون مجحفاً في حق الفيلسوف وجهده، لأنه مهما يكن " من خطأ وقع فيه، فإنه يعتبر دعامة كبرى قامت عليها الفلسفة الإسلامية، فهي تعتبر فلسفة توفيقية حاولت التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وقربت بين أرسطو والمعتقدات الإسلامية وجعلته أصلاً من أصولها. كما حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة، ورأت أن الحقيقتين الدينية والفلسفية متفقتان في الموضوع وإن اختلفتا في الشكل " (مذكور، إبراهيم: أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1983، القاهرة، صص 169- 170)

النفس عند الفارابي مثلما أشار فلاسفة اليونان، فقد اعتمد على التعريفين الأفلاطوني والأرسطي حتى يتماهى مع موقف الشريعة الإسلامية من جهة ومن دون الميل لفيلسوف على آخر، لأن التعريف الأفلاطوني يقر بقدّم النفس وبخلودها، وهذا ما لا يتفق معه الفارابي انطلاقاً من الشريعة الإسلامية التي تشير إلى خلودها في حين ترفض قدّمها وتؤمن بحدوثها، حدوث النفس هو التعريف الذي يقول به أرسطو لكن يجعلها مصيرها البوار مع الجسد من خلال فلسفته المتعلقة بثنائية المادة والصورة، وهو ما تعترض عليه فلسفة الفارابي التي ترفض الفهم الأرسطي الخاص بفناء البدن والنفس على السواء. فالنفس مصيرها الخلود حسب الفارابي، إذا علمت هذه النفس بالخير ولم تطبقه هي خالدة في العقاب وهي نفس فاسدة، إذا بلغت درجة الكمال وعاشت في سعادة وطباعها خيرة فهي خالدة، إذ لم تعرف الخير ولم تطبقه هي فانية.

قوى النفس:

1 : النفس المحركة وهي نوعان: المنمية و النزوعية، و النزوعية نوعان: الشهوانية والغضبية .

2: النفس المدركة وهي ثلاثة أنواع : الحاسة، المخيلة، الناطقة والناطقية فيها جانبان :

أ : النظري : وينقسم إلى أربعة :

- العقل بالقوة : الهولاني وفيه إمكانية قبولها.

- الملكة بالفعل: القدرة على أخذ الصور.

- العقل الفعال : إمكانية إعطاء الحركة.

- العقل المستفاد: التوظيف.

ب : العملي : المهني مثل الحرف والصناعات

مراتب العقل عند الفارابي:

تقترب نظرية العقل عند الفارابي مثلما أشار إليه الكندي من خلال نظريته للعقل، وعليه فالعقل عنده ينقسم إلى مايلي:

العقل الهولاني : (المادي) معناه استعداد النفس لانتزاع الماهيات من الأشياء دون موادها .

العقل بالفعل: وهو الذي حصلت فيه المعقولات المنتزعة من مواد أخرى أي حصولها في الذهن.

العقل المستفاد: وهو إدراك المعقولات البريئة من المادة، وهي أرقى مرتبة وهي مرتبة الفيلسوف أو النبي.

الفضائل عند الفارابي:

في هذه النقطة بالتحديد يوليه الفارابي الأهمية القصوى في مشروعه الفلسفي، لأن غاية فلسفة الفارابي هو تحقيق المدينة الفاضلة التي بفضلها تتحقق السعادة، والتي يقصد بها الأشياء الإنسانية التي حصلت في الأمم وفي أهل المدن لتتوفر لهم السعادة في الأولى والآخرة من خلال تطبيق هذه الفضائل، " والإنسان السعيد هو الإنسان الفاضل، والمدينة السعيدة هي المدينة التي يحكمها ملك فاضل " (مراد، سعيد: نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، ط01 2001، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، شارع مريوطة الهرم، ص37) .

أ: الفضائل النظرية: وهي المبادئ الأولية للمعرفة، فبعضها يحصل للإنسان بلا شعور وبعضها يحصل نتيجة التأمل والفحص والاستنباط مثل المنطق ومبادئ الموجودات.

ب : الفضائل الفكرية: ومصدرها القوة الفكرية ويمكن للإنسان أن يستتبط منها ما هو أنفع بالنسبة لغاية فاضلة .

ج: الفضائل الخلقية: وهي مرتبة تالية عن الفضائل الفكرية لأن الفضائل الفكرية شرط لها و بها يلتبس الخير وهي هيئات وملكات عن الأفعال الإدارية الجميلة.

د : الفضائل الصناعية والعملية : ويقصد بها تحقيق الفضائل الخلقية بأفعال ظاهرة بحيث تكون ترجمة أمينة للمبادئ الخلقية النظرية .

وهذه الفضائل الأربع تمثل للفارابي نظرية الأخلاق التي تحقق السعادة للبشر من خلال التطبيق العملي لسكان المدينة الفاضلة. " ويصل الإنسان إلى غايته باكتساب الفضائل والخيرات وينتهي على حقيقته بقدر ما يكتسب الفضائل، فوجوده على الحقيقة مرهون بالفضائل ذلك أن الفضائل مفاتيح السعادة، فالإنسان يحصل على السعادة عن طريق اكتساب الفضائل وعلى رأسها الفضائل الأخلاقية " (مراد، سعيد: نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص37) .

1 : من هو ابن سينا؟

هو أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، ولد في قرية أفشنة على مقربة من بخارى عام 370 هـ - 980 هـ ، لقب بالشيخ الرئيس ويقترب من أهل السنة والجماعة، تتلمذ ابن سينا بامتياز وحاول أن يصل ويصبح طبيب العلماء، كما " بدأ تعلم القرآن من أول يوم بدأ فيه الدراسة، وكان مع القرآن يتعلم الأدب، وهو بلا شك أدب يتصل بالقرآن الكريم والتعاليم الإسلامية.. كما أنه لم يكن تلميذا عاديا يكتفي بالحفظ عن ظهر قلب حفظا ببغائيا فقط، بل كان ذكاؤه يظهر من حين لآخر في فهم معاني القرآن الكريم وحسن استعمالها " (محمد حسن، خير عرقوسي: و حسن، ملا عثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، ابن سينا والنفس الناطقة، مؤسسة الرسالة، ط2003، القاهرة، ص46).

دار خلاف حول شخصية ابن سينا سواء ما تعلق بحياته الشخصية التي اختلفت عليها الأحكام المسبقة سواء كإقصاء وازدراء لمذهبه الاسماعيلي كما ورد في بعض المصنفات، أو عدم استقامة سلوكه لما روي عنه أنه كان كثير الشراب، هذا من جهة. من جهة أخرى على صعيد المعرفي فلسفته عرف مرات " بابن سينا المشرقي هذا لم يتضح تماما إلا لروجر بيكون أما ابن سينا المشائي صاحب التأويل الروحاني للأرسطية فهو من عرفه جيدا جيوم دوفرنى وتوماس الأكويني، ولهذا درست تأثرهما بموقف ابن سينا المشائي من أرسطو (الخضيرى، زينب محمود: ابن سينا وتلامذته اللاتين، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط01 1986، مصر، ص08). عرف على الشيخ الرئيس مثابرته في فهم المسائل الفلسفية حتى إذا " تحير في مسألة تردد إلى الجامع وصلى وابتهلي إلى مبدع الكل، حتى يفتح له المنغلق ويتيسر المتعسر " (فرحات، يوسف: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، مرجع سبق ذكره، ص99) .

مثل بقية فلاسفة تلك الفترة، الفلاسفة المسلمون برعوا في كل المجالات العلمية والفلسفية لذا أتت أعمالهم متنوعة واشتملت على أغلب الفروع العلمية من طب و فلك و موسيقى و فلسفة بطبيعة الحال.

1-كتاب الشفاء: بمثابة موسوعة يحوي ثمانية عشر مجلد تعالج مسائل المنطق والطبيعية والرياضيات والإلهيات.

2-كتاب النجاة: يعتبر مثابة المختصر لكتاب الشفاء ويناقش نفس المواضيع التي وردت في كتاب الشفاء.

3- الإشارات والتنبيهات: يعتبر كتاب في الفلسفة بحق وأظهر فيه كذلك البحث في التصوف.

4-القانون في الطب: عالج فيه مسائل الطب ودقق فيه.

5-الحكمة المشرقية: هو نوع من الإشارة إلى المعرفة الذوقية.

6-كتاب الهداية

7-كتاب الأدوية القلبية

8-رسالة حي بن يقضان

ترك ابن سينا موروثا فكريا لباس به من الصعب الإتيان على جميع أعماله ومقالاته، فعي متعددة وفي مواضيع مختلفة، لكن تبقى مصنفات النجاة والشفاء أبرزها على الإطلاق.

2/ فلسفته وأرائه:

امتازت فلسفته بالبساطة والوضوح حيث كان يدرس كل الآراء ثم يأخذ برأيه ويطورها إلى أن وضع فلسفة خاصة به، استطاع كذلك أن يمزج في نفس الوقت بين علم اليونان وحكمة الشرق، كان نتيجة ذلك أن كوّن صرحا فلسفيا عظيما يمثل مذهب القدماء ويعبر عن روح العصر الماضي والحاضر واستطاع أن يجمع بين فنون العلوم من شعر وعلم وفلسفة. وفي فلسفته نلمس المزج بين الأفلاطونية المشائية والأفلوطينية الجديدة وشيء من الحكمة الفارسية والهندية.

3/ أقسام العلوم عند ابن سينا:

قسمها إلى قسمين :

أ: العلوم النظرية: وتشمل الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، فالرياضيات تحاول أن تنتزه عن المادة من خلال التجريد، والإلهيات أصلها روحي.

ب : العلوم العملية والأخلاق : كتدبير المنزل وتسيير المدينة وعلم الأخلاق.

4/ النفس عند ابن سينا:

تعتبر إشكالية النفس مسألة محورية في فلسفة الشيخ الرئيس فقد أولاهها أهمية بالغة في فكره، " فقد كتب كثيرا في النفس ولكن كتاباته متفرقة وغير مجموعة في كتاب واحد. ويرجع السبب في ذلك إلى أن علم النفس لم يكن معروفا في ذلك الزمن من حيث كونه علما مستقلا له موضوع محدد وطريقة معروفة في البحث والدراسة، بل كان البحث في النفس وقواها وتأثيرها وظواهرها مطلب كل فيلسوف " (محمد حسن، خير عرقوسي: و حسن، ملا عثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، ابن سينا والنفس الناطقة، مؤسسة الرسالة، ط2003، القاهرة، ص113).

ماهية النفس:

تأثر فلاسفة الإسلام بالفلسفة اليونانية لا يعني التقليد التام في كل شيء، لأن الخصوصية الإسلامية تتجلى في رأي هؤلاء حتى ولو كان لأفلاطون وأرسطو نوع من التأثير على ذلك، وهذا ما يتضح في مسألة النفس على سبيل المثال، بحيث يرى ابن سينا " النفس مثل أرسطو على أنها صورة البدن، ولكنه لم يكتف بذلك لعلمه أن الصورة لا تنفك عن المادة، وهو يرى النفس حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز فلا يصح أن نقول أن النفس صورة الجسم، لأن هذا القول يجعل مصير النفس تابعا لمصير البدن " (محمد حسن، خير عرقوسي: و حسن، ملا عثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، ابن سينا والنفس الناطقة، مرجع نفسه، ص115).

أدلة وجود النفس:

أ: البرهان الطبيعي: يقسمه إلى نوعين من الحركة:

- حركة قسرية: وتصدر عن محرك خارجي تدفع المتحرك إلى الحركة قسرا أو إلزاما

- حركة إرادية: وهي نوعان: النوع الأول مع الطبيعة كسقوط الحجر من الأعلى للأسفل، والثاني

عكس الطبيعة كتخليق الطائر إلى الأعلى.

هذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركا زائدا على عناصر الجسم وهذا المحرك هو النفس، هذا من

جهة ومن جهة أخرى تدل أفعال الكائن الحي من غذاء ونمو وتوليد هذه الأمور الطبيعية لا يمكن أن تصدر

عن الجسم وحده فلا بد من التسليم أن هناك مصدرا آخر وهو النفس .

ب: البرهان النفسي السيکولوجي: ويكون من خلال الانفعالات كالتعجب الضحك البكاء... الخ، وإدراكنا للصفات التي تتميز بها النفس ومعرفة المجهولات من المعقولات، فهذه الأحوال والأفعال تختص بالإنسان دون غيره من الكائنات وتوجد فيه بسبب النفس، فلإنسان المدرك قوة تميزه عن الكائنات غير المدركة، وهذه هي النفس.

ج : برهان الاستمرار : جسم الإنسان يخضع للتبدل والتغير نتيجة للنمو والزيادة والنقصان بينما النفس تبقى كما هي، إذ أنها تتذكر الأحوال السابقة وتحس خلال هذا التذكر باستمرارها في هذه الذكريات المترابطة ، بمعنى أن النفس هي التي تدبر وتسير الجسم ، وتبقى ثابتة لا تتغير فالنفس غير الجسم.

د : برهان وحدة النفس : باعتبار النفس مكان المعقولات وهذه الأخيرة لا تنقسم ، إذن فالنفس جوهر عقلي غير منقسم ، وعلى الرغم من أن لها وظائف مختلفة وقوى مختلفة من شهوانية إلى غضبية إلى مدركة إلا أنها تضل واحدة ، وهذه القوى لا بد لها من رابط يجمعها وهو النفس فمثلا عندما يشير الإنسان إلى نفسه بالإدراك فإنه يشير إلى النفس التي هي جوهر ووحدة مغايرة لجملة أجزاء البدن .

هـ : برهان الرجل الطائر أو الرجل المعلق في الهواء : بمعنى أن الإنسان إذا غفل عن جميع أعضاء جسمه ، فإنه لا يستطيع أن يغفل عن ذاته أبدا ، أعطى مثلا عن ذلك رجل معلق في الهواء لا يدرك ولا يعلم بأجزاء بدنه فإنه إن غفل عن أجزاء بدنه لا يستطيع أن يغفل عن الشعور بذاته .

و: برهان حصر التفكير: ممكن أن يمر علي شخص ولم أره لأنني كنت شارد الذهن ومحصور في مسألة أخرى فلم أعطه اهتماما، فالذي يثبت وجود الإنسان هو النفس حتى ولو كان للحواس زاوية نظر أو لمس اتجاه الموضوع.

ي : برهان تمييز النفس عن المؤثرات الخارجية : أي بمؤثر خارجي، أقارن بين النفس والبدن وأيهما يتأثر يقول ابن سينا بأن هناك مؤثرات خارجية تؤثر في البدن أكثر من النفس مثال دخول غرفة مظلمة فإن التكيف سيستغرق مدة لكي تتعود عينك من هذا الوضع أما النفس فستستغرق وقتاً أطول للتعود.

2 / مصير النفس:

النفس تكون موجودة في البدن فهو الوعاء الذي يحويها والنفس هي التي تحاول أن تثبت أنه موجود من خلال الأفعال ويقسمها إلى:

- نفس عاملة : أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة .

- نفس عالمة: السابقون أي عندما تأتي بالعلم يجب أن تطبقه وبالتالي تصبح كاملة في الأرض وفي درجة رفيعة في الجنة.

- نفس عالمة و عاملة: أحيانا عالمة وأحيانا عاملة و بالتالي ناقصة.

- نفس لا عاملة ولا عالمة : وهي المرتبة السفلى ومصيرها الفناء .

3/ قوى النفس:

- النباتية : الغذائية ، النامية ، المولدة .

- الحيوانية : وتنقسم إلى المدركة والمحركة ، فالمدركة فيها الحواس و المحركة تنقسم بدورها

إلى عاملة وباعثة و الباعثة تنقسم إلى شهوانية و غضبية .

- الإنسانية: وتنقسم إلى عاملة و عالمة.

- مازال ابن سينا يشكل اختلاف بين الباحثين والدارسين، فهو يعتبر حكيماً للفلسفة الإشراقية، التي

استمرت إلى عصور لاحقة عبر السهروردي وغيره ، في حين يرى بعض المفكرين مثل الجابري : أن

الفلسفة السيناوية فلسفة باطنية و غنوصية (رواية تفسير الوجود) أن هناك حياة أخرى كانت في علم

الآخرة وأن طبيعة حياة الإنسان أنه ارتكب خطأ وألحق بالبدن وهو الجسم وبالتالي الوصول إلى الأعلى، والباطنية معروفة بها الشيعة تركز فقط على الباطن في التأويلات، و لقد مثل ابن سينا الازدهار الفني للفلسفة الإسلامية (ضخامة مؤلفاته ووضوح فكره) وسلامة أسلوبه ويمكن تقسيم نشاطه العلمي لثلاث مراحل:

مرحلة التحصيل: حيث تميز عن باقي أهل زمانه وكان أعجوبة عصره بحيث لم يبلغ 20 سنة استطاع أن يطلع على مؤلفات أفلاطون وأرسطو و غيرهم.

مرحلة الشرح والتعليق: حيث وضع بعض الرسائل يشرح فيها المنطق الأرسطي ومفهوم الطبيعة عند اليونانيين.

مرحلة الإبداع: وفيها ألقى الشفاء والنجاة والإشارات وتكلم عن النفس.

التصوف في الإسلام وفلاسفته

1: تعريف الصوفية:

هي حركة بدأت زهدا وورعا، ثم تطورت فأصبحت نظاما شديدا في العبادة ثم استقرت اتجاها فكريا وعقليا بعيدا عن مجراها الأول وعن الإسلام في كثير من أوجهها المتطرفة. والتصوف " مصدر الفعل الخماسي المصوغ من (صوف) للدلالة على لبس الصوف، ومن ثم كان المتجردة لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفيا " (ماسينون و عبد الرزاق، مصطفى: التصوف، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط 01 1984، بيروت، لبنان، ص 25).

و للصوفية تعريفات كثيرة ومتعددة منها صوفي من صفى قلبه لله ومنها من لا يملك شيئا، كذلك التصوف هو الطلب للحقائق. ويعتبر الغزالي (حجة الإسلام) من بين مفكري الإسلام الذي لقي صعوبة في تعريف الفكر الصوفي، عندما قال (فابتدأت بتحصيل علمهم أي علم الصوفية من كتبهم حتى اطلعت على كل مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن تحصيله من طريقتهم بالسماع ، وظهر لي أن أخص خصائصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات)، ويرجح أن أول ظهور للمصطلح كان عام 199 هجري (814 م) في الإسكندرية عند أحد المذاهب الشيعية التي نشأت في الكوفة، لذا يعتقد البعض أن كلمة صوفي كانت تقتصر لأول مرة على أهل الكوفة بالعراق، وتعددت التأويلات على الأصل للكلمة وكذا معناها، يقول ابن الجوزي: " قال أبو محمد عبد الغني بن سعيد الحافظ، قال سألت وليد بن القاسم، إلى أي شيء ينسب الصوفي؟ فقال: كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة، انقطعوا إلى الله عز وجل، وقطنوا الكعبة، فمن تشبه بهم فهم الصوفية، قال عبد الغني: فهؤلاء المعروفون

بصوفة، ولد الغوث بن مر. ثم يستطر موضحا علة تسميته ب صوفة فيقول: جاءت صوفة من الصوف الذي علق برأس الغوث بوصفه ضحية لأنه ما كان يعيش لأمه ولد فنذرت: لئن عاش لتعلقن برأسه صوفة، ولتجعلنه ربيط الكعبة، ففعلت، فقليل له صوفة ولولده من بعده " (عرفان، عبد الحميد الفتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط 01 1993، دار الجيل، بيروت، ص118).

2/ نشأة التصوف في الإسلام وتطوره:

الزهد والورع قديمان في البشر وقد كان بين العرب زهاد وعباد في الجاهلية ثم جاء الإسلام فتجلى عنصر الزهد بصورة واضحة، في العصر الأموي اتسعت الإمبراطورية الإسلامية وتدفقت الأموال فأصبحت حياة الناس حياة الترف، وشغل الترف الكثيرين فأحدث ذلك ردة فعل من طرف الآخرين على هذا التوجه في الحياة المادية وجعلوا من العبادة والتقشف طريقا آخر للتقرب إلى الله عز وجل، ثم برز الزهد أكثر في العصر العباسي مثل إبراهيم بن أدهم الذي تحدث عن الصبر والتوكل وغيرها.

3/ العناصر الأجنبية للتصوف في الإسلام:

من أبرز الثقافات المؤثرة على التصوف في الإسلام نجد الفلسفة اليونانية خاصة فلسفة فيثاغورس الذي كان يقول أن وراء هذا العالم عالم روحاني تشاق إليه الأنفس، إضافة إلى هذا تأثير أرسطو الذي قال بأن الله هو الغاية التي يجذب إليها كل موجود، وإن كان الشائع في تسمية المعلم الأول المحرك الذي لا يتحرك، أو بالأحرى كل الموجودات تتحرك باتجاهه، كما نجد المتصوفة أخذوا من الفكر الإسكندراني الذي يقول أن النفس تحاول في أثناء حياتها أن تتصل للحظات بالمأ الأعلى، والمطلع على الأفلوطينية المحدثّة تتضح له الصورة في الدفع إلى ظهور هذا النوع من المعرفة، ويروى عن أفلوطين أنه عاش هذه اللحظة أكثر من مرة في حياته.

4 / أهم العناصر الموجودة في الفكر الصوفي:

- **الذكر:** ويكون على جزئيتين حسب التفكير الصوفي: ذكر باللسان وذكر القلب، ويعد ذكر القلب الأسمى، لذا يجب على الصوفي أن يكون دائم الذكر لله بقلبه لأنه إذا غفل عن ذلك فقد غفل عن الله.
- **السماع:** وهو السماع إلى الغناء الذي يراد به التواجد، وقد يرافق هذا الغناء عزف من جنسه، أما الرقص فهو حركات موزونة بالجسم، وتساعد على حصول التواجد في الجسم.
- **التوبة:** معنى التوبة عندهم أن يذكر المريد ذنبه دائما أي خطيئته ومعصيته وبعد أن يجتاز هذا المريد هذه الخطوة يقوم بالمراحل التالية:
- **مقام الورع:** وهو أن يتعفف عن كل معصية أو خطيئة.
- **مقام الزهد:** وهو الإعراض عن جميع ما في الدنيا، وتقصد الدنيا في عينه كل قيمة، والشرط من ذلك ليس خوفا من العذاب أو ابتغاء الجنة وإنما محبة لله عز وجل.
- **مقام الفقر:** وهو أن لا يملك المتصوف أي شيء، فقط من الضروريات التي يحتاجها.
- **مقام الصبر:** وهو أن يصبر المتصوف عن كل شيء يناله فلا يتمنى مثلا زوال الإثم بل بعده ابتلاء.
- **مقام التوكل:** وهو أن يترك المتصوف الاهتمام بأمور الدنيا ولا يدخر أي شيء أو ممتلكات للمستقبل وإنما يترك كل شيء لله متوكلا عليه.

- مقام الرضا: وهو أن يتقبل المتصوف كل ما يأتي من عند الله باطمئنان.

وبهذا يكون الصوفي قد بلغ مداه ويكون نقي القلب مستعدا لقبول معرفة الله، وتكون نفسه طاهرة تلقى إليها المعرفة اللدنية.

فلاسفة التصوف:

محي الدين ابن عربي:

هو أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتمي المعروف ببن عربي ، من مواليد 560 هـ - 638 هـ، جنوب الأندلس، تعلم القرآن والفقه، عرف كغيره من رجال الصوفية بالتجوال و الترحال، وهذا ما جعله يلتقي بمشايق الصوفية ويأخذ منهم، ويعتبر من أكثر الشخصيات المثارة للجدل فهو تارة ينعت بأنه صديق وتارة زنديق. ومن أشهر مؤلفاته نجد الفتوحات المكية بحيث يجمع فيها العلوم الصوفية إضافة إلى أهم محطات حياته، الذخائر والأخلاق في شرح ترجمان الأشواق: وفيه يتكلم عن مقامات الصوفية ويشرحها، الأخلاق وفيه يتكلم عن الأخلاق الاجتماعية بمنظور صوفي. و يقول عنه أبو زيد أن أهمية فكر ابن عربي ترجع إلى " أنه يمثل قمة نضج الفكر الإسلامي في مجالاته العديدة، من فقه ولاهوت وفلسفة وتصوف، هذا فضلا عن علوم تفسير القرآن وعلوم الحديث النبوي وعلوم اللغة والبلاغة.. الخ من هذه الزاوية فإن دراسته في السياق الإسلامي تكشف عن بانوراما الفكر الإسلامي في القرنين السادس والسابع الهجريين (الحادي عشر والثاني عشر الميلادي). ومن زاوية أخرى يمثل الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي همزة وصل بين التراث العالمي والتراث الإسلامي " (أبو زيد، نصر حامد: هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2002، ليدن، هولندا، ص 24).

2/ أسباب دخوله لعالم التصوف:

تربى وترعرع في بيت تقي، فكان له تأثير على تحوله من منحي إلى منحي. كان صيادا ثم أصبح صوفيا، وأهم عامل جعله يتحول هو ما شاهده في البيت الذي ترعرع فيه، أيضا نجد والده كان ذا شأن في العلم والفقه، وأبرز حالة هي إصابته بمرض فوجد أباه بجانبه، فقال: " مرضت فغشي علي في مرضي بحيث أنني كنت معدودا في الموتى. فرأيت قوما كريهي المنظر يريدون إذابتي. ورأيت شخصا جميلا طيب الرائحة شديدا يدافعهم عني حتى قهرهم. فقلت له من أنت؟ فقال: أنا سورة (يس) أدفع عنك. فأقمت من غشيتي تلك، وإذا بأبي رحمه الله عند رأسي يبكي وهو يقرأ (يس) وقد ختمها، فأخبرته بما شهدته. ثم توفي أبوه فكان لموته الأثر الحاسم في حل أزمته الروحية، فتحول إلى الله بكلية نهائيا " (بلاثيوس، أسين: ابن عربي، حياته ومذهبه، ت: عن الاسبانية عبد الرحمان بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1965، القاهرة، مص، ص10)، وفي كتاب الفتوحات يشير ابن عربي إلى الكرامات التي صاحبت وتزامنت مع وفاة أبيه، وهذه الحادثة تعد من أهم الأسباب التي دفعت به إلى دخول عالم التصوف.

خلاصة فلسفته:

- " الله واحد، مطلق، مصدر الوجود، ووجوده عين ذاته.
- الكون أزلي ومخلوق معا، هو أزلي من حيث هو في علم الله الأزلي، وهو مخلوق من حيث هو خارج الله في عالم الحس والأشكال.
- يمتاز الله عما خلق، ومع ذلك فإن الحق (الله) والخلق شيء واحد.
- لا يصبح الإنسان الله، وإنما يعي المتصوف الله، فيعلم أنه والله واحد.

- الحقيقة المحمدية هي المبدأ الخلاق، وهي حقيقة الحقائق، وهذا آخر ما تنتهي إليه نظرية الإنسان

الكامل " (فرحات، يوسف: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، مرجع سبق ذكره، ص 62).

3/ المنهج الصوفي حسب ابن عربي:

" من اليسير أن نفهم أن مذهب ابن عربي في الزهد والتصوف هو في نفس الوقت الأساس والقيمة في فكره. فإذا كان التجلي الإلهي وهو الهدف في التصوف، هو البديل من العقل الفلسفي واللاهوتي في الكشف عن الحقيقة وبلوغ السعادة القصوى، وإذا كان المنهج الوحيد الفعال من أجل كلتا الغايتين هو الزهد الذي يهيئ النفس لمثل هذا التجلي، فإن هذين العلمين سيكونان طبعاً أهم العلوم: ألا وهما الزهد بوصفه المدخل، ثم التصوف بوصفه الغاية في كل المذهب " (بلاثيوس، أسين: ابن عربي، حياته ومذهبه، مرجع نفسه، ص 103).

إن النجاح في بلوغ التصوف يتم بالمجاهدة، وعلى هذا الأساس يتوجب من المريد الذي يريد الوصول إلى أعلى درجات التصوف أن يأتي بالعناصر التالية:

- اعتدال المزاج و استقامة الهمة إضافة إلى مساندة الشيخ للشخص المريد.

4/ نظرية وحدة الوجود:

تعتبر نظرية وحدة الوجود من أهم الأفكار التي يدافع عنها ابن عربي، فهو يقول أن هذا العالم المختلف في أشكاله ليس سوى مظاهر متعددة لحقيقة واحدة وهي الوجود الإلهي، ومن ثمة يصل إلى هذه النتيجة. الوجود في جوهره واحد، وأن وجود الأشياء جميعها إنما هو الله، إضافة إلى هذا فهو يقر بإمكانية نزول الله في البشر، بالرغم من أن بعض كتاباته تنكر هذا، ولكن في أشعاره الصوفية الكثير ما يحيل إلى هذا الأمر، وعلى هذه الشاكلة تكون نظرية وحدة الوجود عنده هي الله زائد العالم يساوي الوجود. " يتفاوت

حلول العقل الإلهي في الكائنات بتفاوت استعدادها لقبوله. ولما كان الإنسان أكملها احتواء لخصائص هذا العقل، صح أن يطلق عليها اسم الخليفة والصورة (صورة الله) و الكون الجامع، أو الكون الصغير، والمرأة التي تنعكس عليها صفات الله " (فرحات، يوسف: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، مرجع سبق ذكره، ص 62).

الإنسان الكامل:

إن ما يميز الإنسان عن باقي الموجودات هو الذي يجعله كامل حسب فهم ابن عربي وهي الحقيقة الواحدة التي يعطيها أسماء مختلفة القطب تارة وفلك الحياة أو العرش وغيرها من المعاني ومع ذلك تبقى " الحقيقة واحدة وحقيقة الحقائق منعكسة في العالم، وهي كاملة، والعالم الذي هو انعكاس لها كامل أيضا، وأكمل صورة لها هي صورة الإنسان الكامل. و علاقة الأنبياء بالحقيقة كعلاقة الجزء بالكل، إذ تجمع في الحقيقة ما تفرق فيهم. وفي الحقيقة تكمن الحكمة التي تفرقت في الأنبياء والأولياء، وبلغت النبي محمدا فأعطي جوامع الكلم ". (فرحات، يوسف: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، مرجع سبق ذكره، الصفحة ذاتها).

الحب:

حتى تصل النفس إلى هذا الاتحاد بالله تكون قد قطعت طريقا طويلا سواء تعلق الأمر بحياة الزهد أو حياة التصوف، لأن في آخر المطاف الغاية والمبتغى هو الاتحاد بالله والفناء به عن طريق الحب، لذا يعتبر هذا الأخير الوصول إليه شاق وطويل " يكون ثمرة ممارسة أعلى الفضائل الأخلاقية وأن يكون الغاية القصوى لكل المقامات العالية. ولهذا يتوقف ليسرد هذه الفضائل ويحلل مضمون كل واحدة منها، وأولى هذه الفضائل إتباع الرسول، لأن الرسول نموذج لكل كمال، وبعدها في الترتيب: التوبة، ثم تتلوها طهارة القلب، بمعنى سلب كل كبرياء وجبروت روحي، فإن تطهر قلبه هو، قام بعد ذلك بتطهير قلب غيره من الناس، ويعمل على فوزهم بالنجاة، ثم يأتي الصبر في البلاء والشكر على النعم الإلهية، فهاتان درجات للصعود إلى

الحب وحضور الله " (بلاثيوس، أسين: ابن عربي، حياته ومذهبه، مرجع نفسه، مص، ص238). وهذا الأخير عند ابن عربي على درجات وكذا متفاوت، فهناك الحب الطبيعي، والروحي والإلهي، والغاية التي تبغيها صوفية الشيخ محي الدين هو الحب الإلهي الذي " يعني محبة الواحد، أي المحبة الأبدية ينبوع كل محبة. وغاية الحب والذات الإلهية شيء واحد، لأن الحب ليس صفة مضافة إلى الذات، ولا هو مجرد علاقة بين العاشق والمعشوق، إنما هو الذات والمعشوق " (فرحات، يوسف: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، مرجع سبق ذكره، الصفحة ذاتها).

السهروردي:

1/ من هو السهروردي؟

هو أبو الفتوح ابن حبش المنتهي إلى شهاب الدين السهروردي ولد في القرن 6 هـ، بمدينة السهرورد من أعمال أذربيجان، وهناك تلقى تعليمه الأول ودرس القرآن وتلقى فكر ابن سينا في مدينة فارس، عرف بكثرة الترحال لأنه كان يرى فيه راحة للنفس، عرف على شخصيته الظاهرة عدم اللامبالاة بالخلق والدنيا وما فيها من ملذات، أيضا اللامبالاة بالنظافة والمظهر الخارجي.

عرف أيضا بكثرة الجوع والسهر، وهي سلوكيات تساعد على ما يسمى بالمجاهدات النفسية، فشخصيته تنعت بالجانب السلبي بالرغم من أن حياته كانت قصيرة و لم تعمر طويلا لأنه مات مقتولا، وفي هذا الأمر تعددت الروايات والأقاويل على ذلك، فقليل اجتمعت آراء الحكماء على قتله وتكفيره وربما ذلك حسدا فقط. " فقد نسبوا إليه العظائم، وقالوا أنه قد ادعى النبوة، وهو بريء من ذلك، فإله حسيب الحساد، وحضوا السلطان على قتله، فامتنع. كاتبوا والده صلاح الدين، وقالوا في جملة ما قالوا إن بقي أفسد الدين، فكتب إليه يأمره بقتله، فلم يقتله، ثم كتب إليه مرة أخرى يأمره بذلك ويتهدهه أخذ حلب إن لم يقتله. رأيت الناس مختلفين في

قتله، فزعم البعض أنه سجن ومنع الطعام، وبعضهم منع الطعام حتى مات وبعضهم خنق، وبعضهم قتل بالسيف، وقيل أنه حط من القلعة وأحرق. ورأى رسول الله في النوم يجمع عظامه ويجعلها في الثقويات وقيل في كيس ويقول هذي عظام شهاب الدين " (نصر، سيد حسين: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، اثر شهاب الدين يحي سهروردي، ط 1394 هجري، كردستان، ص 18)

ترك السهروردي مجموعة من الأعمال من أبرزها : حكمة الإشراق ، وله مجموعة من الشروح شرح السهروردي وشرح قطب الدين الشيرازي ، التلويحات العرشية، المقاومات، المشارع و المطارحات، هياكل النور، وأصوات أجنحة جبرائيل، والغربة الغريبة وغيرها .

2 / فلسفته الإشراقية:

يعتبر من أبرز الفلاسفة الإشراقيين، لأنه من الأوائل الذين ناقشوا ما يعرف بالفلسفة الإشراقية، والمقصود بها الحكمة المؤسسة على الإشراق (أو الكشف أو حكمة المشاركة الذين هم من أهل فارس)، فهي كشفية لأن حكمتهم مبنية على الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها من الأمور المادية، ومن شروطها رؤية داخلية وتجربة صوفية. ومعرفة مشرقية نسبت إلى مشرق المعقولات الخالصة، لكن يبقى لفظ إشراق ومشرقي مترادفين فالمكان بلاد فارس (المشرق) والمعرفة الإشراقية ظهرت في تلك الثقافة، وحسب السهروردي فإن المعرفة الإشراقية هي تزوج بين البحث الاستدلالي و التجربة الذوقية. لذا يعتبر ذا مكانة كبيرة في تاريخ التصوف الإسلامي كونه مؤسس الفكر الفلسفي الاشراقي الذي يعني مجددا الوصول إلى المعرفة عن طريق الذوق والكشف الروحاني، بخلاف التوجه الفلسفي العام والمستدل بالتقصي والتحليل البرهاني، جمع بين عدة توجهات فلسفية من الفكر اليوناني والفكر الشرقي وغيرها كنماذج فلسفية لتوضيح الفلسفة الإشراقية، وهو يمثل أكبر من دعى إلى التأمل الروحاني من

بين الفلاسفة المسلمين، كما عرف عنه عدم الاقتناع بالمصادر، بل بأسلوب التفكير الذاتي والنفسي ")

محمد، محمد علي: السهروردي المقتول وإسهاماته المنطقية، ط 2013، الإسكندرية، ص 05)

3/ وجود الله:

واجب الوجود أو نور الأنوار هو الله عز وجل، ولإثبات وجود الله يحيل إلى أن هناك ممكن الوجود، فالعالم متكون من ممكنات الوجود، ولا يمكن أن تنتهي هذه السلسلة إلى غير ما لا نهاية، وبالتالي يجب أن نقف عند علة أولى، وهذه العلة هي واجب الوجود والوصول إليها بطريقتين:

- طريق الاستدلال والنظر: وهو غير موصول.

- طريق المجاهدات الرياضية والنفسية: وهنا نجد حسب السهروردي فريقين: فريق المعرفة الصوفية وفريق المزوجة بين الجانب العملي والنظري.

كما أن الواحد " الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد، فلا يجوز أن يحصل من نور الأنوار نور وغير نور من الظلمات .. فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فذاته تصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة، وقد تبين لك استحالته، بل الظلمة لا تحصل منه بغير واسطة، وأيضا النور من حيث هو نور إن اقتضى، فلا يقتضي غير النور، ولا يحصل منه نوران فإن أحدهما غير الآخر " (السهروردي، شهاب الدين: حكمة الإشراق، تقديم: حيدورة إنعام، دار المعارف الحكيمة، ط 01 2010، ص 80)

4/ فكرة الفيض عند السهروردي:

هي ليست أصيلة عنده نقلها كما وجدها عند الفارابي، نور الأنوار ينبثق عنه النور الأول، فالله عز وجل هو الكمال، وإذا كان الله هو نور الأنوار فإن النور الأول هو جبريل عليه السلام، ثم الثاني ثم الثالث

وهكذا وكلما تدنت المرتبة كلما قل النور ، وكلما قل النور تشكلت الظلمة، وهناك الأنوار العقلية والأنوار الحسية. فالأولى لها الخلود والثانية لها التلاشي، لكن بصفة عامة لم نجد موقف صريح للسهروردي من نظرية الفيض، فنجد تارة يقول أن هناك عشرة عقول وتارة أن العالم عبارة عن مجموعة من الأنوار غير المتناهية.

5/ المعرفة الصوفية:

الفلسفة الصوفية: تعتمد على العلم الشرعي أو الرسمي، علم ظاهر القرآن الكريم وما نص عليه.

الفلسفة الإشراقية: لا تجعل من العلم الرسمي أساسا لها بل تزيد عليه وتتجاوزه.

ومن خلال الفلسفتين نصل إلى محنة السهروردي وهي تجاوز لمسائل الشرع وحتى النبوة مما تسبب في قتله على يد صلاح الدين الأيوبي، لأنه أقر أن الله يستطيع أن يخلق نبي بعد النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأن النبوة لم تنقطع، فأعدم لأن فكره لم يوافق ما جاء به مذهب السنة.

ومن خلال طرحه هذا نجده قسم الحكماء إلى ثلاث:

- حكيم متأله غير باحث: الأنبياء فهم يعيشون سعادة قصوى وهذه السعادة تأتي من عند الله عز وجل
- حكيم باحث غير متأله: يقوم بالبحث والجهد النظري لكنه لم يصل إلى الإتحاد بالله، وهو الذي ينشد السعادة وينتهي إلى العقل الفعال .

- حكيم متأله وباحث : يزاوج بين المعرفة العقلية والمعرفة الذوقية الصوفية .

خاتمة:

تعتبر الفلسفة الإسلامية تراثا واسعا ومتشعبا من الصعوبة بما كان الإمام به جميعا، فهو يحوي في ثناياه أنواع المعرفة المختلفة، من مجالات علم الكلام وتفرعاته من علوم ومبادئ، حتى يكاد الباحث في هذا اللون المعرفي موسوعيا وملما بكل حيثيات الموضوع، فعلم الكلام بحر لن تدخله إلا إذا كنت فقيها ونحويا ومؤرخا ومفسرا وغيرها من أدوات البحث، ليس صحيحا أن علم الكلام هو الاطلاع على الخلافات الكلامية بين الفرق وسرد الحوادث والقصص قصد الانتصار لطرف على طرف، أو من أجل الترف الفكري. بل هو عكس ذلك تماما، استدلال واستنتاج والوقوف على النتائج التي تخدم الأمة الإسلامية من خلال القراءة الصحيحة لماضيها، أليس الماضي هو الذي يضعفنا في حاضرننا كما نلاحظ اليوم؟ أليست فرقتنا نابعة من فساد تراثنا الذين فشلنا في قراءته واستدعائه بصورة ايجابية؟ نحن مطالبين أكثر من أي وقت مضى على التعامل مع الموروث بروح أخرى تخدم شملنا، فلا شيعة فرقة ناجية ولا أشاعرة فرقة ناجية بمفردها كذلك، بل الإسلام العالمي السمع هو الطريق إلى الرقي والتطور والتسامح. وهذا ما حاولت الفلسفة الإسلامية فيما يخص فلاسفتها اللاهوتيين أو المتصوفة من العمل عليه، بدءا من فلسفة الكندي والحركة المشائية إلى فيلسوف قرطبة ابن رشد الذي تجاوزت فلسفته حدود بيئته الإسلامية، بل تعدتها إلى الثقافات الأخرى، ولعل الحركة الرشدية في الغرب المسيحي دليل واضح على ذلك. أما بخصوص التصوف فيعد هو الآخر الحلقة الأقوى في الربط بين الشعوب والأديان، فصوفية ابن عربي أو الحلاج أو السهروردي هي صوفية عالمية ليست حكرا على المسلمين أو أصحاب الديانات السماوية، بل كل إنسان في العالم هو عالم صغير أو عالم كبير إذا شاء الاتحاد أو الفناء في الله.

1- القرآن الكريم: رواية ورش عن نافع.

قائمة المراجع المعتمدة:

1. أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات العامة، الفرق الإسلامية، وعلم الكلام-الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، ط2000، قناة السويس، مصر.
2. أبو ريذة، محمد عبد الهادي: رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، ط 1950، مصر.
3. أبو زيد، نصر حامد: هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2002، ليدن، هولندا.
4. أمين، أحمد و محمود، زكي نجيب: قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، ط2 1935، القاهرة، مصر.
5. الأهواني: أحمد فؤاد: أعلام العرب، فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ط.
6. بدوي، عبد الرحمان: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت لبنان، ط05 1979 .
7. بدوي، عبد الرحمان: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، دار القلم، ط5 1979، بيروت، لبنان.
8. بسيوني، إبراهيم: الفكر والفلسفة الإسلامية، دار الأمين، طبع نشر توزيع، ط01 1997، الجيزة، مصر.
9. بلاثيوس، أسين: ابن عربي، حياته ومذهبه، تر: عن الاسبانية عبد الرحمان بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1965، القاهرة، مصر.

10. البهني، محمد: الفارابي الموفق والشارح، مكتبة وهبة، شارع الجمهورية عابدين، القاهرة، ط1
1981.
11. الجاسم: فيصل بن قزار، الأشاعرة في ميزان أهل السنة، المبرة الخيرية لعلوم القرآن والسنة،
ط1 01 2007، الكويت.
12. جميل م، منيمة: مشكلة الحرية في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط1 1974.
13. حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في
ثوب جديد، المؤسسة الجامعية للنش والتوزيع، ط1 01 1993، بيروت، لبنان.
14. حسن محمود، الشافعي: مدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية،
كاراتشي، باكستان، ط1 1989.
15. الخضيرى، زينب محمود: ابن سينا وتلامذته اللاتين، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1 01 1986،
مصر.
16. الخطيب، محمد: الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، ط1 1999، دمشق، سوريا.
17. رستم، سعد: الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، النشأة، التاريخ، العقيدة، التنوع
الجغرافي، الأوائل للنشر والتوزيع، ط3 03 2005، دمشق.
18. ستيس، وولتر: تر: مجاهد، عبد المنعم مجاهد: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للنشر
والتوزيع، ط1 1984، القاهرة، مصر.
19. السهروردي، شهاب الدين: حكمة الإشراق، تقديم: حيدورة إنعام، دار المعارف الحكيمة، ط1
2010.

20. صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، ش.م.ل، بيروت، لبنان، ط1989.
21. عادل، محمد ماجد: الفهم الاستشراقي لتفسير القرآن الكريم، رسالة قدمت إلى مجلس كلية الفقه، جامعة الكوفة وهي جزء من متطلبات درجة الماجستير في الشريعة والعلوم الإسلامية، سنة 2007، العراق.
22. عرفان، عبد الحميد الفتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط 01 1993، دار الجيل، بيروت.
23. فرحات، يوسف: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، الناشر ترادكسيم - شركة مساهمة سويسرية جينيف، الشركة الشرقية للمطبوعات ط 01 1986.
24. قرني، عزت: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، دار ذات السلاسل، ط 1993، الكويت .
25. ماسينون و عبد الرزاق، مصطفى: التصوف، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط 01 1984، بيروت، لبنان.
26. محمد السيد، محمد الصالح: مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2001.
27. محمد حسن، خير عرقوسي: و حسن، ملا عثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، ابن سينا والنفس الناطقة، مؤسسة الرسالة، ط2003، القاهرة.
28. محمد عويضة، كامل محمد: الفلسفة الإسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 1995.
- عبد الرزاق، مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دون طبعة.

29. محمد كمال، إبراهيم جعفر: في الفلسفة الإسلامية دراسة ونصوص، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1 1986.
30. محمد، محمد علي: السهروردي المقتول وإسهاماته المنطقية، ط 2013، الإسكندرية.
31. مذكور، إبراهيم: أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1983، القاهرة.
32. مراد، سعيد: العقل الفلسفي في الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط 01 2000، ص 09
33. مراد، سعيد: نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، ط 01 2001، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، شارع مريوطة الهرم.
34. المرزوقي، جمال: دراسات في علم الكلام والفلسفة، دار الأفاق العربية، ط 1 2001، القاهرة، مصر.
35. مغلي، محمد بشير: مناهج البحث في الإسلاميات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط 2002.
36. النشار، علي سامي: نشأة للفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، دار المعارف، ط 09، القاهرة.
37. نصر، سيد حسين: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، اثر شهاب الدين يحي سهروردي، ط 1394 هجري، كردستان.