مجلة التراث العلمي العربي فصلية، علمية، محكمة العدد (٤٣) ٢٠١٩م

رؤية حضارية لمناهج الفكر الفلسفي واتجاهاته في المشرق الإسلامي

أ.م.د.عائدة محمد عبيد
جامعة الموصل / كلية الآداب / قسم التاريخ
dr.aydah@yahoo.com

تاريخ الاستلام: ٢٠١٩/١٠/٢٩ تاريخ القبول: ٢٠١٩/١٢/١٧ تاريخ النشر: ٢٠١٩/١٢/٣١

الملخص

يتناول هذا البحث الرؤية الحضارية لاتجاهات ومناهج الفكر الفلسفي في المشرق الإسلامي الذي توجهت أهدافه إلى إظهار الفلسفة الإسلامية ورواد الفكر فيها واهم النتاجات التي تبلورت اثر ظهورها في العالم الإسلامي. وليس ثمة شك في أن هناك فكراً فلسفياً حضارياً إسلامياً، له رجاله ومدارسه ومناهجه، وله نظرياته، وخصائصه ومميزاته، ونسميه إسلامياً على أساس أنه نشأ في ظل الإسلام، وتأثر بتعاليمه وحضارته، وأسهم فيه المسلمون في المشرق والمغرب، وأسهم فيه غير المسلمين أيضاً ممن شملهم الإسلام برعايته.

ويقترب هذا البحث من الدراسة الفكرية الفلسفية ذات الإطار التاريخي المتجذر فيها ليوضح معالم الاتجاه الفكري الحضاري فيها ويؤكد على الجوانب الفكرية والتاريخية معاً ؛ لأنهما طريقان يكمل بعضهما الآخر أي أن كل قضية أو مسألة فكرية تُطرح تتداخل وتمتزج وسائلها مع الحوادث التي عاشها الفيلسوف وهي بهذا الأمر تشكل صورتها التحليلية والتركيبية .

ويعد الفكر الفلسفي لأي شعب من الشعوب هو التعبير الحي عن الخصائص الحضارية الذاتية لهذا الشعب، فضلا عن كونه نتاج مناخ حضاري مشترك ولا سيما في صناعة الفكر الإنساني الشامل والذي يسجل ويعطي قيمة تاريخية كبيرة لهذا الناتج

الإنساني.وتحقيق هذا النمط الفكري يفرض إيجاد منافذ تستوعب قانون التطبيق العملي للتقليل من اعتماد الممارسات العفوية والانتقال إلى المرحلة العلمية لهذا الناتج الفكري.

الكلمات المفتاحية : الحضارة، فلسفة إسلامية، مناهج، الفكر الفلسفي.

A civilized vision of the curricula of philosophical thought and its trends in the Islamic East

Asst. Professor: Dr : Aydah Muhammed Obeid.

University of Mosul / College of Arts.

Abstract

This research involves the civilized vision of the trends and approaches of philosophical thought in the Islamic Orient, whose objectives were to show Islamic philosophy and the pioneers of thought in it and the most important products that crystallized after its emergence in the Islamic world. There is no doubt that there is an Islamic cultural philosophical thought, which has its men, schools and curricula, and has its theories, features and characteristics, and we call it Islamic on the basis that it was established under Islam, and affected by its teachings and civilization, and the Muslims contributed to it in the east and west, contributed also by non-Muslims who included in Islamic care.

This research comes close to the philosophical intellectual study with a deep-rooted historical framework to illustrate the

parameters of the intellectual and cultural orientations, and emphasize the intellectual and historical aspects together because they are two ways that complement each other which means that each issue or intellectual issue that arises overlaps and mixes its means with accidents that philosopher has lived in this matter and constitutes its analytical and compositional image.

The philosophical thought of any people is the living expression of the subjective cultural characteristics of this people, as well as being the product of a common civilized climate, especially in the industry of comprehensive human thought, which registers and gives great historical value to this human product. The realization of this intellectual pattern requires the creation of access to accommodate the law of practical application to reduce the adoption of spontaneous practices and move to the scientific stage of this intellectual output.

Key words: Civilization, Islamic Philosophy, Approaches, philosophical thought.

تمهيد:

الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً وسبحان الله مخرج الناس من الظلمات إلى النور وصلى الله على رسوله الأكرم أبي القاسم محمد وعلى آله وصحبه وبعد ..

تعد الفلسفة من أكثر أنواع الفكر التي تعبر عن بنيتها المعرفية والمنهجية الحضارية الخاصة بها، وهنا تكمن أهميتها التاريخية، وقد حظي الفكر الفلسفي الإسلامي بدراسات متنوعة يرمي بعضها إلى إعطاء فكرة عامة، ويرمي بعضها الآخر

إلى التعمق بالتفاصيل، وعلى الرغم من ذلك يجب أن يحضى الفكر الفلسفي الإسلامي بالاهتمام ولاسيما في الجوانب الحضارية والثقافية.

إن هذه الدراسة تمتزج فيها الصورة التاريخية بالمحتوى الفلسفي، إذ سنحاول رصد الحضور الفلسفي في المشرق الإسلامي من خلال طرح بعض الأفكار، ولابد من الاشارة إلى أننا لا نريد التعمق في الفكر الفلسفي، بل محاولة البحث عن الرؤية الحضارية لمناهج الفكر الفلسفي واتجاهاته، أي حضور الفلسفة حضارة، وحضور التفلسف حاجة معرفية، ففي بحث متواضع كهذا، لا يمكن ان يعالج كل شيء ومن المؤكد أن ما سيكتب فيه يدعو لمزيد من الكتابة، وكل فكرة قابلة للنقد والتفسير، كما ان المحتوى التحليلي لكل مادة تاريخية يعد فكرا سامياً متجدداً يضفي صفة وثائقية يمكن الاستناد عليها في كشف قوانين جديدة. وهنا سنُلاحظ أن تكوين الوعي التاريخي الصحيح يتطلب توفير أدوات هذا الوعي متقدمه على استعراض التاريخ وفق الرؤية الحضارية ؛ لذا فأن كل دراسة فكرية لابد لها من عمق تاريخي حضاري واكبها ويعطي صورة للفهم الموضوعي للمرحلة الزمنية ويثمن العمق التاريخي لهذه الفترة الزمنية .

وعلى هذا الاساس فأن الفكر الفلسفي لاي شعب من الشعوب يُعد التعبير الحي عن الخصائص الذاتية لهذا الشعب فضلا عن كونه نتاج مناخ حضاري مشترك يسهم بصنع الفكر الإنساني الشامل ويحتفظ بالملامح الخاصة التي تعطيه صورته التاريخية وهذا الامر يدعونا إلى فهم أهم خاصية من خصائص الفكر الفلسفي وهي (ايجاد الحلول الملائمة للمشكلات) ولاسيما المشكلات الفكرية بصورة تاريخية لتكون القضية ذات أوجه متباينة نحو المشكلة التاريخية في دراسة الفكر على اختلاف أزمنته .

وقضية الفكر الإنساني هذه تسلط الضوء على التوهج الحضاري الذي خلدته الحضارة الإسلامية وكما نعلم فإن لكل حضارة سماتها وعالمها، وان إنسان هذه الحضارة يتأثر بروح عصره، ويكون الفكر الإنساني فيها هو الفكر الخلاّق وهو مقياس

الإبداع الحضاري، وان دراسة الفكر الفلسفي والديني وتجليات التقدم العلمي في العالم العربي والإسلامي تقتضي الدخول إلى حركة التطور الفكري ذاته وهي فكرة ترتبط جوهريا بتطور المجتمع وعلاقاته مع الحضارات الأخرى وهنا سيكون التراث الفكري والديني والعلمي فكرة تستحق البحث عن قيمتها التاريخية من جهة هو نتاج مرحلة معينة والكشف عن مضامينها التقدمية لان الحديث عن هذه الموضوعات يتطلب عرض الأصول والمناهج الفكرية التي أدت إلى بروز الاتجاهات والمذاهب والفرق واعطت سيلاً وافراً من الآراء والأفكار الفلسفية الدينية والانجازات العلمية . وإن فكرة البحث عن المنطلقات الفكرية والمناهج العلمية لايعني تهميش دور علماء الإسلام في الفلسفة وعلم الكلام خصوصا أن التداخل واقع بين المنطلقات والآراء والمذاهب في رسم الاطار التنظيمي لهذه المنطلقات الفكرية والابعاد والمنجزات العلمية . ففي علم الكلام فلسفة دقيقة وعميقة أحياناً، وللمعتزلة آراؤهم وبحوثهم التي عالجت المشاكل الفلسفية الكبرى.

وفكرة الفلسفة الإسلامية تحتاج إلى تعزيز من خلال التوغل في شروحها وماهيتها العلمية والاستدلال الواضح لمدى التلاحم الفكري الإنساني الإسلامي خصوصا بعد نضج المباحث العقلية عند الكلاميين والفلاسفة وظهور المدراس والاراء والمناهج الفكرية المختلفة، وان كثير من علماء الإسلام كانوا يَرون ان الحقيقة واحدة لان مايميز الفلسفة الإسلامية انها الى حد ما فلسفة توفيقية بين الدين والفلسفة لذا فان منهج فلاسفة الإسلام سار على وفق رؤى حضارية جمعت بين الدين والفلسفة .

ولهذا يبدو أن التفسير الفلسفي يفرض علينا صورة تاريخية تعكس ملامح التحليل التاريخي في تفسير الحدث وفهم مقاصده، فكما نعلم ان التاريخ علم ووعي، علم له أدواته ووعي بالمقاصد والروابط ولعل هذا ما يفرق المؤرخ عن الإخباري . وعلى أساس هذه المقدمات يمكن أن نلاحظ أن تشكيل الوعي الفلسفي الصحيح يفرض حالة من استعراض المشكلات وتحليلها بقصد حلها .

والفلسفة ليست علما جزئيا كالعلوم الأخرى التي تقتصر على الحقائق الجزئية، بل هي تهتم بالمشكلات العامة ذات الطابع العقلي الكلي، وعلى هذا الاساس يكون تعريفها : " انها علم المبادئ لكل ظواهر الوجود "، وهذا يشير إلى الطبيعة العقلية عند الفيلسوف، مما يجعله لا يقبل بالمبادئ القريبة والعلل المباشرة في تفسير الظواهر، أي أن الفيلسوف يقوم بتفسير الحقائق الجزئية المادية بإرجاعها إلى أصوالها العقلية الأولى، وان من نتائج العلوم هو محاولة التقريب بينها ولعل كل اختصاص علمي نجده قريبا من الاختصاص الذي يليه مثلا، علم الطب ارتبط بعلم الصيدلة ونجد علم الرياضيات ارتبط بعلم الهندسة والفلك وكل هذه العلوم ارتبطت بعلم التاريخ والعلوم الإنسانية الأخرى . وفي نهاية حديثي هذا أرجو من الله القدير أن اوفق في اظهار هذا البحث في صورته اللائقة خدمة للعملية التربوية وسعيا جادا للابحاث الفكرية.

ماهية الفلسفة ودورها الحضاري في بناء الفكر الإنساني :

الفيلسوف: كلمة يونانية تعني محب الحكمة وأصله (فيلا) وهو المحب و (سوفا) وهو الحكمة..."[١]،" الفلسفة باليونانية (محبة الحكمة) [٢] والفيلسوف (محب الحكمة).

يمكن القول ان محبة الحكمة تعني محاولة الوصول إلى الحقيقة بطرائق مختلفة لكلِّ شيء وفي كل مجالٍ كان. لذلك نجد عدّة مجالات تطرّقت لها الفلسفة، لحاجتنا لخلقِ نظريّات حضارية نتواصل تبعاً لها كما في نظريات علم النفس وعلم الاجتماع وغيرها.

ولهذا لا يوجد تعريف موّحد للفلسفة لأن الفلسفة متمثلة بالسؤال لماذا؟ عن كل شيء، وكل موضوع تمّت معالجته وبحثه في جميع مجالات العلوم التي بدأت من الفلسفة، مثلا بدأ السؤال عن جسم الإنسان حتى انتهى البحث إلى علم الأحياء، وطريقة البحث عن إجابات لماذا أثار الفكر الفلسفي حتى وصلنا إلى الإجابة يخرج الموضوع من حيّز البحث إلى ميدانه العلمي، وهناك خلاف حتى اليوم بشأن تسمية

الموروث الفلسفي، فهناك من يسمّون كلّ النتاج الذي وصلنا بالفلسفة العربية. والبعض الآخر يسميها فلسفة إسلامية.

والفلسفة علم المعرفة الكلية [٣]، وهي تهتم بالمشكلات العامة ذات الطابع العقلي الكلي[٤]، وهذا يشير إلى الطبيعة العقلية عند الفيلسوف، مما يجعله لا يقبل بالمبادئ القريبة والعلل المباشرة في تفسير الظواهر أي ان الفيلسوف يقوم بتفسير الحقائق الجزئية المادية بإرجاعها إلى أصولها العقلية الأولى [٥]، وقيل عنها : " إنها وجهة نظر عقلية تجاه ظاهرة أو موقف في حياة الفرد "[٦] أي ان الفيلسوف عندما يعطي وجهة نظر عقلية لبعض ظواهر الحياة كالخير والشر عند الإنسان فهو يؤيد وجهة نظره بكل الأدلة العقلية.

والغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكّن الإنسان ان يقف عليه ... " [٧] .وفي التعريف الاصطلاحي للفلسفة تبرز دلالتان : الأولى معرفة الحقائق أي معرفة حقائق الموجودات على ما هي موجودة عليها والحكم بوجودها على التحقيق [٨] ، والاختلاف في فهم الحقائق وادراكها تابع لتنوع الاستعداد.

والفكر الفلسفي لأي شعب من الشعوب هو التعبير الحي عن الخصائص الذاتية لهذا الشعب [٩]، فضلا عن كونه نتاج مناخ حضاري مشترك خاصة في صناعة الفكر الإنساني الشامل الذي يسجل الناتج الإنساني ويعطيه قيمة تاريخية كبيرة [١٠] . والفلسفة علم واحد، لا يمكن نسبه لأمة أو دين أو شعب محدد. وتحقيق هذا النمط الفكري يفرض إيجاد منافذ تستوعب قانون التطبيق العملي للتقليل من اعتماد الممارسات العفوية والانتقال إلى المرحلة العلمية لهذا الناتج الفكري

وتحقيق هذا النمط الفكري يفرض إيجاد منافذ تستوعب قانون التطبيق العملي للتقليل من اعتماد الممارسات العفوية والانتقال إلى المرحلة العلمية لهذا الناتج الفكري ولهذا يبدو ان التفسير الفلسفي يفرض علينا صورة تاريخية تعكس ملامح التحليل

التاريخي في تفسير الحدث وفهم مقاصده، أن التاريخ علم ووعي، علم له أدواته ووعي بالمقاصد والروابط ولعل هذا ما يفرق المؤرخ عن الإخباري .

وعلى أساس هذا يمكن أن نلاحظ ان تشكيل الوعي الفلسفي الصحيح يفرض حالة من واستعراض المشكلات وتحليلها بقصد حلها، والغرض من الفلسفة ان تنظم العالم نظاما عقليا بحسب الطاقة البشرية، والمراد هو ان الفلسفة عبارة عن النظام العلمي والعقلي المطابق لنظام العالم الخارجي(١١).

يذكر أن بداية التفكير الفلسفي كانت عند أهل الشرق في الحضارات القديمة كحضارة وادي الرافدين ووادي النيل أو حضارة الصين والهند (١٢)، وقد توافقت آراء بعض علماء المسلمين على هذا الأمر (١٣)

والى جانب نظريات اليونان في الفلسفة نشير إلى اتجاهات الفلسفة وشروحها عند بعض الفلاسفة المسلمين فالمعرفة الفلسفية عند الكندي ت ٢٦٠هـ / ٨٧٣م، تأثرت بالفلسفة الإغريقية بشكل واضح وكان ذلك في مجمل آرائه الفلسفية، فتأثره الواضح بكتاب الربوبية المنسوب خطأ لأرسطو قد دل على غاياته، كما وتأثر بفلسفة الاسكندر الافروديسي، وقد ظهرت ملامح مشتركة بين الكندي والفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين من خلال التمييز الذي يقيمه الكندي بين الحقيقة الفلسفية العقلية وبين الحقيقة الموحاة التي يفهمها على انها نوع من الصناعة القدسية عند الأفلاطونيين (١٤).

وأبرز ما يميز منهجية فلسفة الفارابي هو المنحى التوفيقي الذي أراد إثبات وجوده لإثبات وحدة الفلسفة تمهيدا للتوفيق بينها وبين الدين، وما قضية الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو التي نادى بها ابو نصر الا للتوفيق بين الشرع والحكمة وهو حسب رأيه ينتهي إلى أنهما يتفقان في الأصول الفلسفية ويختلفان في الفروع برغم الاختلاف الواضح بين رأي أفلاطون وأرسطو (١٥). ويشترك الفارابي والفلاسفة وجمهور الفلاسفة في مكارم الشريعة أو آداب الشريعة ... فإذا كان اصحاب الآداب الشرعية يستندون إلى قواعد ومقتضيات الأخلاق الدينية، فإن الفارابي، ومثل غيره من الفلاسفة

ينظر إلى المسألة من زاوية الفضيلة قيمة انسانية عامة، وليس من حيث هي قيمة خاصة لأصحاب ديانة معينة ؛ أي أنه يميز الفضيلة عن قواعد الخُلق الديني، بوصف أن لكل منهما خاصيته، خلافاً للجمهور والوعاظ الأخلاقيين الذين يماهون بين القيمتين، ويرجع ذلك إلى أنه يرى أنّ الفضيلة قيمة إنسانية عقلية، ويؤكد ذلك قوله إنّه "" لايستنكر أن يكون الإنسان له القدرة على استنباط المتوسط في الأفعال والأخلاق بحسبه هو وحده"[١٦]،

وينتهي الفارابي حول شرح تعريف الفلسفة (إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة) ويتفق الفارابي على حقيقة الفلسفة ووحدتهما ترجع إلى كونها حقيقة موضوعية [١٧]، اما ابن سينا فانه قد عرف الفلسفة عن طريق الفارابي الذي مهد له سبلها وحدد له قضاياها . إذ يقول ابن سينا: " إن الغرض من الفلسفة أن يوقف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكّن الإنسان ان يقف عليه ... " [١٨]

واهتم ابن سينا في فلسفته بالبحث عن العلاقة بين الواحد والكثرة متبعا خطى الفارابي ولاسيما في نظرية الفيض، وكانت النتيجة أن عُد ابن سينا ممثلاً لنظرية الفيض في الفلسفة الإسلامية بعد الفارابي، ولكن ابن سينا اختط لنفسه جانبا صوفيا وهو الجانب الاشراقي، ومع هذا فابن سينا قال بما قاله الفارابي في تعريف الفلسفة وقد أشار إليها في رؤيته بشأن ممكن الوجود وواجب الوجود، ويمكن القول إن الفلسفة الإشراقية عند ابن سينا تعُد مكملة لنظرية الفيض الفارابية وتفسير واجب الوجود كعلة للعالم [١٩] . وينتهي ابن سينا في عرض رؤيته الفلسفية هذه إلى أن المنطق يعد أساس العمارة الفلسفية لأنه الأسلوب الفكري الصحيح لمعالجة القضايا والمشاكل الفلسفية [٢٠] .

إن النظر إلى مكونات الفلسفة من العلوم يستوجب معرفة الفلسفة في مدلولها العلمي من انها الاسترشاد بنظرة صحيحة إلى العالم، وهذا يمثل مجمل المفاهيم عن الحياة بأبعادها الشاملة وأحداثها على العموم والخصوص[٢١]. والحكمة الفلسفية هي

المعرفة بأسمى غاياتها بل هي " كمال القوة النظرية في إدراك حقائق الموجودات وأحكامها على ما هي عليه وغايتها حصول الاعتقاد اليقيني بحالها ... " [٢٢].

ويبدو أن هناك تداخلا بين المفهومين (العلم و الفلسفة) وهذا التداخل لعله أزال الفرق أو الحد بين الفلسفة والعلم لان الاتجاه الذي اختص بهذا المفهوم اتجه نحو المسعى العقلي الواحد الذي يتجه بعدها إلى بقية الميادين، ولذا فإننا عندما نرى بقية العلوم سواء كانت عقلية ام نقلية نتذكر شجرة الفلسفة وفروعها وكيف شكلت هذه الفروع صورة للفلسفة العلمية المتطورة.

فعلوم الرياضيات والفلك والكيمياء والفيزياء والطب والصيدلة والنبات والزراعة والبستنة والهندسة وغيرها من العلوم التي أطّرت اللوحة الفلسفية وأضافت لها رونقا متميزا يختلف عن النشأة الأولى للفلسفة إلى جانب العلوم النقلية كتفسير القران والحديث والتاريخ وأصول الفقه واللغة وآدابها والجغرافية وفروعها وغيرها [٢٣].

الرؤية الحضارية للمسيرة التاريخية للفلسفة الإسلامية :

ونحن في صدد المسيرة التاريخية للفلسفة الإسلامية برؤية حضارية نجد أفكارا تفيد بان الفلسفة الإسلامية : هي البحث في الكون والإنسان في ضوء التعاليم الدينية التي نزلت مع ظهور الإسلام، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا : هل كانت الفلسفة عربية ام إسلامية ؟ ولعل ما لهجت به الألسن في بلاد العرب باسم فلسفة الإسلام أو حكماء الإسلام وفلاسفته، إذ توسعت المدارك الفلسفية وظهر أعلام الفلسفة الإسلامية كالكندي والفارابي وابن سينا، وغيرهم ونالوا لقب فلاسفة الإسلام، وقد ذكرهم بذلك الوصف البيهقي والشهرستاني والقفطي[٢٤] .

وورد في بعض الموارد : " ان هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسما اصطلحوا عليه فلا يصح العدول عنه ولا تجوز المشاحنة فيه ... ونرى أن نسمي الفلسفة التي نحن بصددها كما سماها أهلها (فلسفة إسلامية) ..." [٢٥]، أي ما يعني أنها نشأت في ظل دولة الإسلام.

وبما ان الإسلام دين للأمم كافة، لكنه نزل في أمة العرب فالأصح أن يقال (فلسفة عربية إسلامية)، وبالمقابل تظهر المشكلة في تزامن إطلاق التسمية مع جنسية الفلاسفة لأننا نعلم عدم اعتمادهم تسمية فلسفة عند العرب قبل الإسلام وأنهم اعتمدوا كلمة الحكمة أو الحكيم [٢٦]، ومن خلال تتبعنا في المصادر والمؤلفات وجدنا وأن تسمية الفلسفة الإسلامية وردت في تعاريف المتأخرين من علماء الإسلام .

وتسمى الفلسفة الإسلامية، لأن العنصر الجديد الذي أثر في الفلسفة اليونانية هو الإسلام الذي عمل له الفلاسفة حسابا للتوفيق بينه وبين الأفكار الفلسفية، تلك الفلسفة التي نقلت إلى اللغة العربية ... فلنسمها إذن الفلسفة الإسلامية.

ومن خلال الرؤية الحضارية نرى أن تسمية الفلسفة (الإسلامية) أوسع وأشمل وتدخل فيها جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون كالفرس والبربر والترك والهنود، لأن الدين الإسلامي دين عالمي وحضاري، وكذلك يجب ان نشير إلى ان هذه الفلسفة ليست نتاجاً إسلامياً فقط، بل نتاج العرب من الصابئة واليهود والنساطرة واليعاقبة ممن اسهموا في تكوين هذه الفلسفة. وبذلك نعطي كل ذي حق حقه.

لكن يمكن ان نتفق على أن كلمة فلسفة الإسلام أُشيع استعمالها أكثر واشمل في مراحل لاحقة من عمر الدولة العربية الإسلامية، وهو يحتوي الأفكار العربية والإسلامية التي ضمها مصطلح فلسفة في محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين .

الرؤية الحضارية التاريخية لجهود الفلاسفة في العلوم العقلية والنقلية

إن عملية احتواء العلوم المنقولة من لدن المسلمين فرضت حالة من التغيير في مسار هذه العلوم ولاسيما في مجال الفهم والتحليل، ولعل الفلسفة كانت أكثرها تأثّرا بهذا التغيير لان الفلسفة هي محور العلوم الحقيقية والمعارف العقلية كافة مما يرتبط بالطبيعة وما ورائها كالرياضيات والطبيعيات والإلهيات [٢٧]، لذا انتظم في إطارها المعارف واختلف عنها مواصفات المعارف الأخرى واعتباراتها كالنحو والصرف [٢٨].

وعندما نقل العرب كتاب (الأصول) في الهندسة والحساب لـ (اوقليدس) [٢٩]، بدأت شروح كثيرة عليه ولاسيما في عهد الرشيد والمأمون، إذ بدأت دراسة الإسلاميين لكتاب الأصول بهدف الوصول لغاية اكبر من إدراك المعرفة العامة [٣٠]، ذلك أن لكل علم موضوعاً يختص ببحثه، فلابد أن يكون للعلم كي يوصف بأنه علم موضوع ومنهج ونظريات يصل اليها[٣١].

واثبات موضوعية العلوم من الناحية الفلسفية، يحتاج الى البحث عن وجود العلم أو عدمه وهو البحث عن أصل الشيء[٣٢]، فضلا عن أن جميع العلوم التي تعتمد المنهج التجريبي لتحقيق مسائلها غير قادرة على إثبات أصل موضوعاتها، لان ذلك مرتبط بالاستدلال العقلي والبرهاني وهذا ما لا يتيسر إثباته عبر المناهج والطرق الحسية [٣٣] .

وفي الرؤية الحضارية التاريخية لجهود الفلاسفة المسلمين في تطور علم الرياضيات وإبداعاتهم فيه نجد أن الخوارزمي (٣٣٥هـ / ٨٤٩م) والفارابي (٣٣٩هـ / ٩٥٠م) قد جعلوا لهذا العلم أقساما، فالفارابي يقسمه على سبعة أقسام (علم العدد الحساب)، (علم الهندسة)، (علم المناظر – البصريات)، (علم الفلك – النجوم) (علم الموسيقى)، (علم الاثقال)، (علم الحيل الميكانيكا – علم قوانين الحركة) [٣٤] .

ولم يذكر الخوارزمي من العلوم الرياضية غير علم العدد والهندسة وعلم الفلك والموسيقى من غير أن يربط بينهما أو يبين العلاقة بين علم وآخر[٣٥] .ويعد الخوارزمي أول من فصل علم الحساب عن علم الجبر بأسلوب علمي ومنطقي، وهذا استدلال عقلي وفلسفي مقبول عند بعض الرياضيين الذين عدوا معادلة الحساب غير معادلة الجبر [٣٦] .

ونجد أن ابن سينا (ت ٤٢٨هـ / ١٠٣٦م) لم يأخذ كثيرا بالتصنيف الرياضي للفارابي وبقي معتمدا على التقسيم الأرسطي فجعل العلم الرياضي في مرتبة وسطى

بين العلم الإلهي والعلم الطبيعي [٣٧]، ويرى أن العلم الرياضي يبحث في أمور وجودها وجودها وليس في حدودها وهو متعلق بالمادة والعدد والتدوير وخواصه [٣٨] .

ومن فروع علم الرياضيات (علم الحساب) الذي يعرّفه ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م) بأنه : " صناعة علمية في حساب الأعداد بالضم والتفريق (الضم يكون في الأعداد بالأفراد وهو الجمع)، والتضعيف بان يضاعف عدداً بآحاد عدد آخر وهو الضرب، (التفريق يكون أيضا في الأعداد ويشمل الطرح والقسمة ... " [٣٩] .

ومن الجدير بالذكر أن العلوم الرياضية اختلفت عند إخوان الصفا [٤٠]، في رسائلهم، إذ جعلوا العلوم الفلسفية أربعة هي : الرياضيات – المنطقيات – الطبيعيات – الإلهيات [٤١]، وركزوا في رسالتهم الأولى على العدد وفي الثانية على الهندسة وفي الثالثة على علم النجوم والرابعة والخامسة على علم الموسيقى وهم يخالفون البقية في تصنيف العلوم ولاسيما العلوم الفلسفية [٤٢] .

وكتاب (الآلات العجيبة) وهو المنسوب إلى أبي الفتح عبد الرحمن الخازن (ت ٣٤٩هـ / ٩٦٠م) الذي اشتمل على وصف الكثير من أدوات وآلات الرصد الفلكي [٤٣]، كما وجدنا رسالة أخرى احتوت على وصف دقيق لآلات الرصد في اللغة الفارسية وهذه الرسالة تنسب إلى الكاشي غياث الدين حمشيد (ت ٨٢٧هـ / ٤٢٤م)، الذي استطاع من رصد حركة الكواكب القريبة من الأرض وبيان مسارها واتجاهاتها اليومية [٤٤] .

وعن أهم أدوات الرصد فكان أهمها الإسطرلاب [٤٥]، وذات الربع [٤٦]، ودائرة المعدل[٤٧]، والمزولة الشمسية [٤٨]، والقبلة نامه [٤٩] .

وابرز من اشتغل في ميدان العلوم الرياضية والفلكية هم : أبو كامل شجاع بن اسلم (ت ٣١٨هـ / ٩٣٠م)، وأبو الوفاء البوزجاني (ت ٣٨٨هـ / ٩٩٨م)، وأبو الحسن علي بن الحسن السبطي القلصاوي (ت ٨٢٨هـ / ١٤٢٤م)، وثابت بن قره الصابئي (ت ٢٨٩هـ / ٩٠١م)، ومحمد بن الحسن الكرخي (ت ٤٣٤هـ / ١٠٤٢م) [٥٠]،

ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٣هـ / ١٢٧٤م)، وأبو عبد الله البستاني (ت ٣١٧هـ / ٩٢٩م)، وأبو الريحان محمد بن احمد البيروني (ت ٤٤٣هـ / ١٠٤١م)، وعبد الرحمن بن عمر بن سهل الصوفي (ت ٣٧٦هـ / ٩٨٦م)، ومحمد بن موسى الخوارزمي (ت ٢٣٢هـ / ٨٤٦م)، وأبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢هـ / ٨٩٥م) [٥١].

وأبرز سمة امتاز بها علم الطب هو التخصص ويعد من منجزات الطب الإسلامي فكان منهم (الطبائعيونphysicians) الذين يتصدون لعلاج الأمراض الباطنية ويشترط فيهم معرفة تركيب البدن ومزاج الأعضاء وطبيعة الأمراض ونوع الدواء المخصص لها [٥٢] .

ويقول ابن عبد البر : " العلوم عند جميع الديانات ثلاثة : علم أعلى وعلم أسفل وعلم أوسط [٥٣] فالعلم الأعلى هو علم الدين الذي لا يجوز لأحد الكلام فيه بغير ما انزل الله في كتبه وعلى سنّة أنبيائه (عليهم الصلاة والسلام) [٥٤] والعلم الأوسط هو معرفة علوم الدنيا التي يكون معرفة الشيء منها بمعرفة نظيره ويستدل عليه بجنسه أو نوعه مثل علم الطب والهندسة، والعلم الأسفل هو أحكام الصناعات وضروب الأعمال مثل السباحة والفروسية وما شابه ذلك ... "[٥٥].

وبرز رأي يفيد أن الفلسفة قامت أولا وقبل كل شيء على العلم [٥٦] ولعل هذا هو ما يربط الفلسفة بالعلوم الحكمية وقد جعل ابن سينا الحكمة مرادفة للفلسفة [٥٧] وهي عنده تنقسم على اثنين : حكمة نظرية وحكمة عملية وتنقسم النظرية على ثلاث (الطبيعيات والإلهيات والرياضيات) [٥٨] فيما كانت أقسام العملية ثلاثة (الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة) والحكمة الطبيعية منها أصلية ومنها فرعية [٥٩]، والأصلية ثمانية أقسام وهي : (سمع الكيان، والسماء والعالم، والآثار العلوية، والمعادن، والنبات، والحيوان، والنفس) [٦٠] والحكمة الفرعية الطبيعية هي : (الطب وأحكام والنجوم) وهي خلاف علم الهيئة [٦١] .

الرؤية الحضارية في مناهج المتك

لمين والاستدلال العقلي في الفلسفة وعلم الكلام.

هناك حقيقة يختلف فيها الفلاسفة عن المتكلمين، فالفلاسفة يقولون : ظاهر الشريعة يجب أن يفهم كما نزل وأن لا يثار الاضطراب والشك في قلوب الناس وأذهانهم من خلال التأويلات الجدلية للمتكلمين على حين يرى المتكلمون من الفرق الإسلامية أن فهم الشريعة مقصور عليهم ويخرجون سائر المسلمين عن دائرة الإسلام وأن لكل فرقة رأيا بالله تحمل من خلاله الفاظ الشريعة على المعنى الذي تراه فيداخلها تصور بأن ما تقوله هو حقيقة الدين ولا غير وعلى الناس قبوله فيما يرى الفلاسفة أن ذلك بدعة وتأويل لا أساس له [٦٢] .

والملاحظ على اتجاهات الفكر الفلسفي تأثرها بصورة شمولية بحوادث المجتمع نفسه، وهذه الاتجاهات تشمل جزئيات الأمر وكلياته بصرف النظر عن الاختلاف الوارد بحسب كل اتجاه فلسفي، ولكن الهدف يكون بصورة محددة موجه لحل مشكلة، وهذا هو الهدف الأساس الذي سعت إليه اتجاهات الفكر الفلسفي [٦٣] .

ومما لا شك فيه أن الاختلافات الواقعة في الآراء الفلسفية والكلامية ترجع إلى خلافات في المنطلقات والاصول وهذه الخلافات شكلت الاسس الفكرية لهذين الاتجاهين الفكريين في العالم العربي والإسلامي والكشف عن منطلقات المذاهب الفكرية عند المسلمين [٦٤] .

وتسمو حقيقة الدين الإسلامي أن تُحدد ضمن منهج واحد محدد تكتمل فيه كل معان هذا الدين الحنيف، وبما أن الامة التي اعتنقت هذا الدين قد افترقت واختلفت في طبيعة اكتساب هذا الدين لا في جوهره، وان كانت كل فرقة تفسر قواعد ومضامين واصول الدين الإسلامي على وفق ما يرتئيه أصحابها.

وسبب ذلك الكثير من الخلافات وهو ما اصطلح عليه عند الفقهاء (بعلم الخلاف) القائم على استنباط الأدلة الإجمالية والتفصيلية لتحصيل ملَكَة الإبرام والنقض ودفع الشكوك عن المذهب وإيقاعها بالمذهب المخالف[٦٥] .

ويمكن القول أن المكانة التاريخية والحضارية الواسعة في القرآن الكريم تشكل نسقا رائعا ومتكاملا للتفسير الإسلامي للتاريخ منهجاً وفكراً وتطبيقاً.

ثم ان عرض صورة الاختلاف بين المناهج عن الدين الإسلامي لا يؤثر على جوهر المبادئ الإسلامية الحضارية، وان بدت الخلافات متقاطعة ذلك أن هذا العرض يقدّم وعلى المستوى الحضاري عددا من المبادئ الأساسية عن تركيب الإنسان ودوره في العالم ومكانته المكرمة من الله سبحانه وتعالى .

وترتبط الفلسفة بالدين ارتباطا وثيقا ولاسيما في إدراك بعض المعارف المعقدة، لكن عند تطبيق هذه المعارف على الواقع العملي ومن خلال الحس والتجربة سنلاحظ تقابل الفلسفة مع العلم والدين [٦٦] .

وتبدو محورية المنهج الفكري واضحة جدا في الدين الإسلامي، إذ كانت منابع الحياة العقلية عند المسلمين منابع ذاتية لدُنية لان مناهج الدين الإسلامي نفسها تدعو إلى التفكر والتدبر [٦٧] .

وجاء هذا الأمر على خلاف ما ورد عند الباحثين الغربيين الذين اعتقدوا أن وظيفة العقل المسلم تبقى محدودة في النقل والاقتباس [٦٨]، وعلى هذا الاساس فانهم اهتموا بالبحث عن النظائر والأمثال والإشارات . وتناسوا أن الدين الإسلامي هو دين التفكر والتدبر وقد وردت العديد من الآيات القرآنية الكريمة التي تدعو إلى التفكر. قال تعالى:﴿ **أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا**﴾[٦٩].

وظل الفكر الإسلامي في نظرهم على الدوام فكرا انتخابيا عماده الاقتباس مما تُرجم من كتب الاغريق ومعارفهم لا يوجد فيه أي ابتكار.

وشمل القرآن الكريم العديد من الآيات التي تدعو الناس إلى التفكر والتدبر، وهذه الأمور إن دلت على شيء إنما تدل على تلبس العقل بتمام الموارد التي جاء فيها القرآن الكريم بالصيغ الفعلية القاضية بتوجيه العقل نحو النهوض بوظيفة وهي العمل

باستمرار في التبصر والتدبر والتفكر. والعلم هو معرفة الشيء على ما هو عليه [٧٠]. أما الفرق بين العلم والعقل، العقل هو العلم الأول الذي يزجر عن القبائح وكل ما كان زاجره أقوى كان أعقل، وقال بعضهم العقل يمنع صاحبه من الوقوع في القبيح [٧١].

فالقرآن الكريم من بدايته إلى نهايته فكراً وحضارةً وعلماً وفلسفةً، وقد أخذ الدين الإسلامي بعداً عقائدياً في مناهج المتكلمين أكثر منه عند الفلاسفة لان هدف الفلسفة البحث عن الموجودات بما هي عليه على حين كان هدف علماء الكلام الاعتماد على البراهين العقلية في الدفاع عن العقائد الإسلامية[٧٢] . ولعل كل الأديان والثقافات البشرية لابد ان ترتكز على قاعدة فلسفية مختصة بها، فقد لا يقتنع إنسان بالفلسفة الدينية وهذا الأمر لا يعني أنه لا يؤمن بالفلسفة قط ولكن تفكيره ونظرته للحياة وحتى سلوكه لابد أن يكون مبنيا على رؤية معينة.

وعلم الكلام على هذا النحو كان متزامنا ومتوافقا كعلم يهدف إلى إثبات العقائد الدينية بالحجج ودفع الشبهات وإلزام الخصم بإقامة البراهين [٧٣] أي هو العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي [٧٤] وهو على خلاف الفلسفة فهو يشتمل على ثلاثة اقسام: الأول / قسم العقائد (أصول الدين) [٧٥]، والثاني / قسم الأخلاق (المسائل والتعاليم)، والثالث/قسم الأحكام (فروع الدين) .

والعلم الذي يتصدى للقسم الأول هو علم الكلام والعلم الذي يختص بالقسم الثاني هو علم الأخلاق أما الذي يبحث في القسم الثالث فهو (علم الفقه) وان القاسم لهذه العلوم والمعارف جميعا هو الدين الإسلامي [٧٦].

وعلى الرغم من وجود افكار مناقضة لعلم الكلام الإسلامي فإن ماهية هذا العلم معروفة ومعلومة للجميع لا يستطيع أن يدرك معناها ومداركها من لا يمت بصلة للدين الإسلامي الحنيف، ونتذكر هنا رد الجاحظ على من استصغر شان علم الكلام وابخسه حقه بقوله : " وعلم الكلام كنزاً ثميناً ينبغي الحرص عليه ... فهو جدير

بالتعظيم والذب عنه إذ به يعرف الصغير والكبير والحقير والخطير ... وهو يصنع في العقول صنيع العقل في الروح وصنيع الروح في الجسم ... " [٧٧] .

وفي الحقيقة أن علم الكلام عندما اعتمد على الأدلة والحجج بهدف الدفاع عن الدين كان هذا الأمر هو بحد ذاته علما، ولأنه اختلف مع الفلسفة الغربية بصورة شاملة كان من المحتم عليه أن يستند إلى الأدلة العلمية لإثبات صحة الفرضيات والقواعد التي اضطلع بها سواء في مجال التخصص العلمي أم في العقائد والإلهيات والأديان من خلال تعامله مع العموم والاستثناء ومع ذاتية الأشياء وتكوينها ولكن على وفق ما نصت عليه المحاور والقواعد الإسلامية .

وهذا الكلام يحدد بصورة خاصة ظروف نشأة النظر العقلي بحدودها الواقعية حيث شكل علم الكلام الشكل الفكري الأكثر تقدما بين بقية الأشكال الفكرية [٧٨]، لان علم الكلام الإسلامي قد تخصص بوظائف اساسية هي تبيين أصول الدين واثباتها بالادلة العقلية والدفاع عنها ومواجهة ما يحوم حولها من شبهات وهذه الوظائف تعد مسؤولية ملقاة على عاتق علم الكلام المتمثلة بالدفاع عن اصول المعارف الإسلامية وفق رؤية حضارية.

ونلاحظ مسالة مهمة هي الكشف عن طبيعة المنهج الذي يتبعه المتكلم في المقام الأول بحيث لو سُئل المتكلم عن طريقة وصوله إلى هذه الاصول التي اثبتها ودافع عنها سيجيب انه استفاد من ظواهر الكتاب والسنة [٧٩] .

وعلى هذا الاساس نرى أن الدين الإسلامي بين منهج الفلاسفة والمتكلمين قد حاز مكانه اكبر عند علماء الكلام، ولكن هل استطاع علماء الكلام تاسيس منظومة عقلية كاملة ومنسجمة تكون قادرة على توفير الغطاء العقلي لكل الظواهر الدينية المتعلقة باصول الدين ؟

ويبدو أن المدرسة الكلامية ومن خلال عملها بهذا المنهج اعتمدت على اثبات مدعياتها على الجدل لا على البرهان وعلى هذا الاساس فإن الغاية التي يهدف إليها

المتكلم إرغام الخصوم والزامهم بخلاف الاستدلال البرهاني الذي يهدف للوصول إلى الحق والواقع [٨٠]

التطور التاريخي لظهورعلم الكلام ومناهجه في المشرق الإسلامي.

يعد علم الكلام من العلوم الإسلامية التي ظهرت من خلال تطور حركة الفكر العربي الإسلامي وقد بدا واضحا في القرنين الأول والثاني الهجريين في محاولة للتقليل من تأثير الفلسفة اليونانية على بقية فروع الفلسفة لذا فقد أصبح علم الكلام هو العلم الذي يدافع عن العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية [٨١] .

ويقول الفارابي: " صناعة الكلام : ملَكَة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملّة وتزييف ما خالفها بالأقاويل ... "[٨٢] وتعريفه هذا أشتمل على فرق بين علم الفقه والكلام وان مهمة الفقيه اخذ آراء صاحب الشرع ليجعلها اصولا يستنبط بها على حين أن مهمة المتكلم مجرد نصرة الآراء التي استعملها الفقيه.

وقد عد الجاحظ أن علم الكلام علم ينبغي الحرص عليه وأنه يشبه الميزان الذي نزن به الامور فنعرف نقصانها أو رجحانها " أي هو بمثابة الآلة التي يستخدمها كل علم لقياس الحق من الباطل وهو بذلك يشبه المنطق ..." [٨٣].

وعلم الكلام : " هو علم أصول الدين والتوحيد وهو علم الحُجّاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة والمنحرفين من الاعتقادات " [٨٤] .

ويقول ابن خلدون : " إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف [٨٥]، فصادفته علما وافيا بمقصوده غير وافٍ بمقصودي وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ... " [٨٦]

وعلم الكلام هو العلم الذي يدافع عن العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية [٨٧]" وصناعة الكلام : ملَكَة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملّة وتزييف ما خالفها بالأقاويل ... "[٨٨]، وأن علم الكلام " بمثابة الآلة التي يستخدمها كل علم لقياس الحق من الباطل وهو بذلك يشبه المنطق... "[٨٩].

ويرى الغزالي أن المتكلمين كان أكثر خوضهم في النقاش عن استخراج مناقضات الخصوم أي أنهم أرادوا كشف التناقض في براهين الخصم من جهة وإقامة الدليل على صحة المعتقد الإسلامي، وهم لا يعملون على اكتشاف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه وعندما كثُر النقاش تخلوا عن غاية الدفاع عن العقيدة ورد المبتدعة فتكلموا في الجواهر والأعراض بعد أن تخلوا عن مقصدهم الأصلي وجاء كلامهم مناقضا وغير شاف .

وبناء على ما تقدم من الأدلة التعريفية فان علم الكلام هو علم الحجة والاستدلال للدفاع عن الدين الإسلامي ضد الفلسفة ونقصد هنا الفلسفة الإغريقية ذلك أن علم الكلام وفي وقت لاحق أصبح يمثل الفكر الفلسفي الإسلامي.

ورغم محاولة علم الكلام الابتعاد عن الفلسفة إلا أن آثار الفلسفة فيه كبيرة بدليل أن سبب ظهور علم الكلام وجود الفلسفة أصلا ونلاحظ أن علم الكلام قد استوحى منهجه العلمي من الفلسفة بدءاً من المنطق الأرسطي إلى مناهج الجدل وطبيعة الحجج.

وقد اتصف الجانب الديني في منهج فلسفة الكندي صفة فكرية ظهر فيها تباعد واختلاف المنهجين (الفلسفة والدين) وتباعد الوسيلتين، وهذا الأمر لم يكن واضحا في شروح الكندي إلا اذا اعتمدنا طريقة البرهان طريقا بين الدين والفلسفة . ويشير الكندي في نصوصه إلى رفع التقابل بين الفلسفة والعقيدة.

والحقيقة أن العصر الذي عاش فيه الكندي يعكس حالتين: الأولى امتزاج الحضارات والأديان والشعوب واعتمادها اللغة العربية أداة للتعبير عن الفكر، والثانية

الحرية الواسعة التي أباحها خلفاء آل العباس في هذه المرحلة ولاسيما المأمون والمعتصم [٩٠]والتي تعد من الجوانب الحضارية.

وكتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد نجده ينقسم على قسمين : يبدأ الأول بالدعاء ثم بتعريف الفلسفة ثم ينتقل بالإشارة إلى أن الفلسفة هي علم الربوبية والوحدانية [٩١] .

والحقيقة أن الغرض من كتاب الكندي هذا هو بيان الهدف من الفلسفة الأولى وماهيتها ومباحثها وما الفرق بينها وبين العلم الرياضي والعلم الطبيعي وما هي حدود هذه الفلسفة اذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن حد الفلسفة هو علم الأشياء بحقائقها، وغرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق واشرف الفلسفة هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق.

ويبدو واضحا من كتاب الكندي تأثره الواضح بالمنهج الفكري الأرسطي واستلهام التقسيم العقلي لديه وتأثره بكتاب الربوبية المنسوب خطأً إلى أرسطو طاليس، فإذا كان موضوع الفلسفة الأولى عند أرسطو (العلم بالموجود بما هو موجود) [٩٢]، وذلك من خلال معرفة العلل التي كانت سبباً في وجوده فأن الكندي يلتمس كذلك الموجود الحقيقي ولكنه يرى انه واحد فقط هو الله تعالى ولا يشرك معه شيئا وهذا هو جوهر الخلاف بين أرسطو والكندي الذي حواه كتاب الكندي إلى المعتصم.

ونجد أن التراث الفكري لأبي يوسف الكندي كان زاخراً في مختلف أنواع العلوم والمعارف من الطب والفلك والكيمياء والفلسفة والرياضيات وغيرها فله كتب في الفلسفة وكتب في المنطق والحساب والنجوم والهندسة والأفلاك والطبيعيات وكتبه النفسية والسياسية والمعرفية والأنواعية (الخاصة بالجواهر والمعادن الثمينة) فضلا عن رسائله التي تجاوزت مائتي رسالة في مختلف شؤون المعرفة [٩٣] .

ويؤخذ على الفارابي التكرار والإطالة والإسهاب في بعض الأحيان والإيجاز والخلو من الترادف والاستطراد أحيانا أخرى وأن الهدف الذي ينشده أبو نصر في اغلب

كتبه يبدو واضحا جدا من خلال تبيان الغاية والعلة من التأليف والاستبصار في غوامض الأمور وعوامها [٩٤]، وامتاز طابعه الفلسفي بالمنحى التوفيقي الذي أراد به إثبات وحدة الفلسفة تمهيدا للتوفيق بينها وبين الدين واثبات وحدة الحقيقة، ولعل هذه النزعة التوفيقية التي ظهرت عند الفارابي تعود إلى التأثير الكبير الذي خلفه الإسلام في تكوين الفارابي الروحي والإيماني من جانب والمكانة التي وصلت اليها الفلسفة اليونانية في نفوس المفكرين الإسلاميين عامة وفلسفة أفلاطون وأرسطو خاصة من جانب آخر [٩٥] .

وعد الفارابي لغة الشريعة لغة حسية تصويرية لأنها تخاطب الناس على مختلف طبقاتهم واستعداداتهم الفكرية بينما لغة الحكمة هي اللغة البرهانية التجريدية لأنها تخاطب الخاصة من الذين اقتصر أتباعها على البحث العقلي المجرد [٩٦] .

وأما عن شروحات أبي نصر الفارابي عن علم الأخلاق فجاءت بمثابة تحصيل السعادة، ولهذا نجده يضع كتابا اسمه (تحصيل السعادة) يبحث فيه عن الأمور التي تؤدي بالإنسان إلى التحصيل في الحياة الدنيا والسعادة القصوى في الحياة الآخرة وهو يحددها بأربعة فضائل (الفضائل النظرية) وهي العلوم التي يحصّل بها الإنسان على الموجودات في الذهن معقولة بالبراهين اليقينية وطرق اقناعية ومثالات لكل تلك المعقولات وهي علوم موجودة في النفس [٩٧]

ولفلسفة الفارابي نزعة تميزها عن بقية الاتجاهات الفلسفية إلا وهي النزعة الحضارية السياسية ؛ لان السياسة هي النتيجة التي تنتهي إليها أجزاء فلسفته والغاية التي تؤدي اليها بطريقة طبيعية منطقية، إذ قد بحث الفارابي في فلسفته السياسية وفي القسم الثاني من كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) التعاون بين البشر وضرورة الاجتماع والمجتمعات وأصناف المدن وصولا إلى المدينة الفاضلة [٩٨] .

وأما المدينة الفاضلة فهي ثمرة الاجتماع الإنساني فهي التعاون الذي خلقه الإنسان لينال السعادة، والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على إتمام حياة أفضل وأكمل [٩٩] .

ويعتقد الفارابي أن أهل المدينة الفاضلة يعرفون ماهيات القسم الأول من كتابه ألا وهي الآراء الفلسفية التي طرحها، وحكماء هذه المدينة يدركون كل تلك النظريات الفلسفية ببراهين وببصائر نفوسهم ومن يليهم من الناس انما يعرفونها على ما هي موجودة ببصائر حكمائهم أتباعا لهم وتصديقا [١٠٠] .

والرازي احد المشاهير في علم الطب والكيمياء والفلسفة [١٠١] فضلا عن ذلك فان المصادر تذكر أن الرازي كان مولعا بالعلوم ولاسيما العلوم العقلية منكبا على دراستها ودراسة الاداب والشعر، وقد ورد في بعض المصادر أبياتا شعرية له وأنه الف بعض كتبه شعرا [١٠٢] .وانصرف الرازي في كِبره إلى الفلسفة والطب وتأليف المصنفات العلمية وتذكر الأخبار أن له كثيراً من التلاميذ وكان يرتبهم على هيئة حلقة تحيط به إذ يجلس هو في المركز واقربهم إليه هو اكثرهم خبره ودراية في الفلسفة والطب [١٠٣] .

ويصفه بعض المؤرخين بأنه كان ذكيا وفطنا مجتهدا في العلوم وفي مساعدة من هو بحاجة إلى المساعدة ولاسيما من المرضى، وكان دائم الدرس مواظبا على القراءة والكتابة، ولعل براعة الرازي وتفوقه أثارت الغيرة عند بعض الناس مما اتهموه بالإلحاد وانه لم يوغل في العلم الإلهي ولم يفهم غرضه الأقصى في الفلسفة وانتحل مذاهب مذمومة بعيدة عن المعتقد الإسلامي مما أجرّت عليه الويل والثبور [١٠٤].

وعن مصنفات الرازي فانها تقارب (٢٣٢) كتابا ورسالة من أهمها : الحاوي في صناعة الطب، والمنصور في الطب، والفصول في الطب، والجدري والحصبة، وبرء الساعة، وكيفية الابصار في الكيمياء، والميزان الطبيعي في علم الفيزياء، وسر الإسرار، والفاخر في الطب، والطب الملكوتي، وغيرها [١٠٥].وقد اخذ الجانب الفلسفي

حيزا كبيرا في كتابات الرازي إذ انه يمثل انموذجا للعالم الفيلسوف الذي وضع فلسفته على اساس من تجاربه العلمية في الطب والكيمياء فاتجه بذلك اتجاها فلسفيا ماديا (١٠٦)

وفي قضية قِدم العالم لم يقل ابن سينا بالقِدم ويترك الله تعالى والعالم متجاورين كما فعل أرسطو وإنما جعل العالم معلولا للأول وفائضا عنه وان الخلق لا يستلزم الحدوث بل يصح مع القول بالقِدم ويكون ذلك عن طريق الفيض، ونلاحظ موافقة ابن سينا على أن المعاد سيكون للروح أكثر من الجسد لأنها هي المسبب لحياة الجسد لذا فقد ذهب إلى المعاد الروحاني دون الجسماني (١٠٧) .ولعل الاستقراء الواضح في محاولة ابن سينا هذه نلاحظ فيها انه يميل إلى جانب الفلسفة أكثر من الدين حتى وإن كانت هناك نزعة توفيقية فالأصح أنها نزعة توفيقية لتحكيم العقل في الدين (١٠٨) .

وكان البيروني ملماً بالكثير من العلوم ولاسيما العقلية منها في الرياضيات والفلك وعلم النجوم والصيدلة والسيمياء وعلم الأحجار وغيرها كثير (١٠٩)، ورغم اهتمام البيروني بالعلوم إلا أن هذا الأمر لم يردعه عن الاشتراك في الحياة السياسية في خوارزم ولاسيما أنه أنضم إلى أنصار أبي العباس خوارزمشاه وبعد اغتيال الأخير هاجر البيروني إلى جرجان جنوب شرق بحر قزوين وبقي فيها خمسة عشر عاما في ظل السلطان أبي الحسن قابوس بن شمس المعالي إذ كتب مؤلفه (الآثار الباقية عن القرون الخالية) (١١٠) .

وكانت مؤلفات البيروني تدل على قابليته في الوصول إلى الحقائق العلمية ونقض بعض النظريات العلمية فقد الّف في الجغرافية والفلك والهندسة وقارن بين سرعة الضوء وسرعة الصوت وكتب عن الآبار والأواني المستطرقة ويشير إلى المصادر التي يستقي منها فاعتمد التراث اليوناني والهندي فضلا عن التراث العربي وكان يخضع النصوص إلى النقاش العلمي ليصحح ما اعتل وينقل ما يصلح منه (١١١) .

وأهم مؤلفاته : الآثار الباقية، وكتاب الصيدنة، وتاب مقاليد الهيئة، وتسطيح الكرة، والعمل بالإسطرلاب، والقانون المسعودي، ومقالة في تلافي عوارض الزلة في كتاب دلائل القبلة، ورسالة في تهذيب الأقوال، والاطلال، وتحقيق ما للهند وغيرها [١١٢] .

وعن فلسفة البيروني فإنها أخذت الجانب العلمي بحيث ابتعدت فلسفته عن الإلهيات أو النظريات الخاصة بالمنطق بحيث أن قواعد الفلسفة لديه هي قواعد التطبيق العلمي المقبول عقليا والمتوافق مع ماهيات العمل المعمول به، الذي يشار إليه في هذا الصدد أن البيروني على الأعم الأغلب كان ذو توجهات علمية خالصة في الرياضيات والفلك وغيرها.

والحقيقة أن الغزالي لم يهدف إلى إيجاد مذهب ديني ولا فكر فلسفي مستقل بل كان هدفه الأول الدفاع عن الإسلام بعده المذهب الصحيح والنظام الوحيد في الحياة، كما اراد التفكير في طبيعة الحركات السياسية والدينية وان يحمي بقية الناس من الفلسفة.

ويعد الغزالي من أئمة أهل البحث والتنظير العلمي ولديه خبرة واسعة في مجال المنطق والفلسفة لذا نراه يوظف المنطق والفلسفة لنصرة الدين وهذا ما يعني أن الدين عنده هو المتحكم في العقل والفلسفة. وينكر الغزالي قيمة العقل في المعرفة ولاسيما المعرفة الدينية وبادر بهجومه إلى الفلسفة وعدها من المتغيرات الطارئة على العقيدة فهو يكفّر من يذهب إلى رأي الفلاسفة في صفات الله تعالى وقدم العالم والخلود الروحاني والجسماني. ويبدو أن أبا حامد كان مطلعا على ثقافة عصره، وكان حرا في انتفاعه من هذه الثقافات واختيار الأصلح منها، فقد درس علم الكلام وفق رؤية الاشاعرة ودرس الفلسفة وصنف فيها لكنه لم يقتنع بها اقتناعا كاملا.

ودرس الغزالي الباطنية التعليمية وشرح حقيقتها، كما درس الصوفية وامن بها فكرا واسلوبا، ودرس علم أصول الفقه على مذهب الإمام الشافعي فألف فيه الكتب

القيمة، ومع هذا فانه خالف الشافعية في بعض المسائل لانه كان يؤمن بالاجتهاد واعمال العقل ولا يحبذ التقليد.

وعن أهم مؤلفات الغزالي فالروايات التاريخية تذكر أن للغزالي ٣٠٠ مؤلف، فهو لم يقتصر على فن واحد من فنون المعرفة بل كتب في كل أصناف المعرفة في الفلسفة وعلم الكلام في المنطق والتفسير في الحديث والفقه في اللغة والأدب والشعر والأصول في التصوف وعلم الاجتماع وعلم الأخلاق والنفس [١١٣] وكتب في خواص القران وأسرار المكاشفات والمواعظ والاعتقاد والإرشاد وعلم الشريعة وعلم الحقيقة وغيرها كثير [١١٤] .

واهم هذه المؤلفات كتاب (مقاصد الفلاسفة) الذي اشتمل على عرض آراء الفلاسفة السابقين وهو مستعد فيما بعد للرد عليها وتفنيدها فهو يقول : " أليس في الإمكان أن يرد الإنسان على مذهب قبل عرضه وتوضيحه ... " [١١٥] .

وقد رد الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) على الفلاسفة ونقض تعاليمهم وأبطل حججهم واظهر ما فيها من تناقض مع العقل وتهديم للفلسفة [١١٦]وبحث الغزالي في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) عن علم الكلام، والمقصود بالاقتصاد الاعتدال واتخاذ موقف الحياد بين الذين اعتمدوا على التقليد واتباع ظاهر الشرع وبين المتفلسفين الذين تطرفوا في الآراء والتأويل[١١٧] .

واشمل كتب الغزالي هو كتابه (إحياء علوم الدين) وأولها على اتجاهه العلمي وعلى مسلكه الصوفي في العبادة والتفكير والأخلاق، وله كتاب اسمه (معيار العلم) وهو كتاب متخصص في علم المنطق، وألّف الغزالي كتاباً في فلسفة التصوف واسمه (مشكاة الأنوار) وتحدث فيه عن الأسرار الإلهية [١١٨]، وغيرها من الكتب والرسائل في الفلسفة والاجتماع .

وقد غلب في أسلوب الغزالي في التأليف والكتابة منهج الوضوح وقوة التعبير والجزالة وحرصه في إفهام من يقرأ كتبه لذا فهو يبتعد عن التعقيد والاصطلاحات الفنية

[١١٩] ويقارب الأمور من خلال وضع الأمثال بهدف تقريب المعاني وتوخي السهولة في غير صنعه والبساطة من غير كلفة وهذا الأمر عكس عدم اهتمام أبي حامد بفنون الصياغة وتنسيق وتنميق الألفاظ لأنه كان مهتما بالمعاني وتجريدها. وفي الحقيقة أن المعرفة عند الغزالي هي المعرفة القائمة على العقل والتجربة الروحية، أي أن معرفة الله تعالى تحصل عن طريق الشرع على خلاف بقية الفرق، فالمعتزلة مثلا قالوا بان المعرفة هي وليدة النظر العقلي أي أن معرفة الله تعالى واجبة عقلا.والظاهر أن أبا حامد لا يعطي الأولوية في المعرفة إلى الجانب العقلي بقدر أهمية الجانب الديني والشرعي بل تتضح هذه الآراء أيضاً في مذهبه في علم الكلام ولكنه لم يجد بدا من اعتماد التنظير العقلي الفلسفي، لكنه انتفع بالآراء الفلسفية شعر بذلك أم لم يشعر.

ويقول الغزالي في مسألة تعرضه لصلة النقل بالعقل : " اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لم يتبين إلا بالعقل والعقل كالأساس والشرع كالبناء ولن يغني أساس ما لم يكن بناء ولم يثبت بناء ما لم يكن أساس " [١٢٠] .ونستنتج من ذلك أن أبا حامد يدعو إلى الأخذ بالعقل والنقل لكونهما نور على نور وهذا الرأي عام لأننا نجد أن الغزالي وفي الشرح الخاص يميل إلى جانب الشرع وعند ذلك فانه يجعل العقل معزولاً عن الشرع لأن العقل لا يتمتع بالسلطة المطلقة بل قيده في نطاق محدود.

ويعتقد الغزالي أن العقل قادر على معرفة الحقائق بعد اطلاعه عليها من قبل الشرع وبقي هذا المفهوم محدودا عند الغزالي لذا فإنه يلجأ إلى إعادة العقل إلى اليقين [١٢١] وبنى المعرفة على أساسين : الأول / العقل، والثاني / التجربة الروحية والكشف الباطني، والاتفاق بين النقل والعقل مع ضرورة الأخذ بهما للوصول لليقين.

والمعرفة عنده تبنى على أساسين هما : العقل والتجربة الروحية (الكشف الباطني)، فالعقل هنا لا يكاد يتوصل إلى الشيء من دون جزئياته والشرع يعرف كذلك الشيء وجزئياته .واعتمد الغزالي على منهج الاشاعرة والمنطق الارسطي [١٢٢] .

ويبدو أن فلسفة أبي حامد قد توضحت في أمور خاصة بصرف النظر عن الأمور العامة في الفلسفة الذي أكد عليه : (الذات الالهية، والعالم ومراتبه، والسببية والقدر، والإنسان والنفس، والشك) [١٢٣] . فالذات الإلهية : تتركز عند الغزالي في وحدانية الله تعالى المعتمدة على مبدأ التوكل الذي يعتمده العارفون من أهل التصوف، ويظهر هنا عن مبدأ الوحدانية اعتبارين : الأول أن الله تعالى وحده موجود وكل ما عداه لا يوجد إلا بنعمة منه إذ لا يستمر وجود الإنسان وبقية الكائنات إلا ببقائه هو، والآخر هو أن الله تعالى وحده مسير لهذا العالم وهو السبب الذي تصدر عنه الأسباب .

السببية والقدر : في هذا المبدأ يدعو أبو حامد الغزالي إلى إبطال مبدأ السببية ويعد إبطاله من أهم القضايا الفكرية التي يقول فيها : " ففيه تهديم للفلسفة المشائية وللقسم الأكبر من البراهين التي اعتمدها اتباع هذه الفلسفة في الإسلام " [١٢٤] .

والحقيقة أن الغزالي مناقض لموقف الفلاسفة لأنه ينفي التلازم بين السبب والمسبب والفلاسفة يؤكدون على الإقرار بالاقتران في الوجود بين الأسباب والمسببات وهو اقتران تلازمي ضروري إذ ليس في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود للمسبب دون السبب [١٢٥] .

وعن النفس والإنسان، يتوافق الغزالي مع المبدأ القائل بأن الإنسان من أصل الهي وانه صورة لله تعالى على أساس أن وجود الإنسان وجود مستقل بذاته في صفاته وجوهره وقد وهب الله تعالى الإنسان الحياة والمعرفة والقدرة والإرادة والسمع والبصر وهذه كلها صفات الله تعالى[١٢٦] .

وأما النفس الإنسانية فهو يقسمها كما يقسمها الفلاسفة من قبله على نباتية، وحيوانية، وناطقة وتكتسب النفس المعرفة عن طريق الحواس، والحس المشترك، والحافظة، والذاكرة، والحس السادس (العقل)، والنفس الفلكية .والنفس عند الغزالي مركز الترفع والابداع والتسامي المفضي إلى السعادة الابدية فهو يقول : " إنها (أي النفس)

مرآة صدئه ينبغي أن تصقل فاذا صقلت انعكست فيها صورة العالم الأعلى لان النفس حجاب بين الإنسان والله ومتى ارتفعت عادت قبسا من نوره تعالى " [١٢٧] .

والشك في الفلسفة يمحي الحقائق المتعارفة ويسعى إلى وضع منهج يرتكز على الحقائق، والغزالي هو من أوائل المعتمدين على منهج الشك لبلوغ اليقين المنطلق من أن العقل يمكنه العثور على الحقيقة بواسطة الشريعة الإلهية [١٢٨].ومن الجدير بالذكر أن الغزالي وعلى الرغم من احتكامه إلى الفلسفة إلا أن الاطار الديني لديه كان اكثر شمولا من الفلسفة، وعلى الرغم من انه طور معلوماته في الفلسفة بنفسه وتعلم قسما منها على يد أبي المعالي الجويني[١٢٩]، الاشعري المذهب فقد كان متمسكا بأفكاره التي أقبل عليها في زمان دراسته في بغداد [١٣٠] .

ويعتقد الغزالي أن الفلاسفة ورغم كثرة أصنافهم وتفاوت مراتبهم تلزمهم وصمة الكفر والإلحاد من دهريين وطبيعيين وإلهيين ولاسيما انه يذكر أن الإلهيات فيها الكثير من اغاليط الفلاسفة المموهة للحقيقة لذا فهو يكفرهم في مسائل ثلاث :قول الفلاسفة أن الاجساد لا تحشر وان الثواب والعقاب حالتان روحيتان [١٣١]والظاهر أن أبا حامد الغزالي لم يكن فيلسوفا عقليا وانما كان حكيما دينيا بالفطرة وانه اتخذ من العلم والعقل والشرع وسيلة للوصول إلى الحال التي هيأته لها الطبيعة، ومع هذا فان عقلية الغزالي واطلاعه على الفلسفة اليونانية والعربية أظهرت ما استفاد منه وما ناقضه، وهذا ظاهر في مؤلفاته السابقة الذكر.

وأما ما ذكر عن النزعة الصوفية للغزالي فان التصوف لا يدخل في باب العلم ولا في باب لفلسفة وإنما هو طريقة شخصية في الزهد والانعزال عن رونق الدنيا والانشغال بالآخرة فقط [١٣٢] .

وعن الفكرة التوفيقية عند الغزالي بين الدين والحكمة والشريعة فهذه مشكلة ناتجة عن الخلاف بين الدين والفلسفة وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها وبالأصل أن كل منهما يختلف عن الآخروقد نادى الغزالي بإخضاع العقل إلى الإحكام الشرعية لان

العقل عاجز عن حل المسائل الإلهية وان اليقين يتحقق بالإيمان والإيمان مرتكز على الكشف الباطني والكشف الباطني هو مفتاح السعادة وينبوع العقائد والمعرفة [١٣٣] .

وقد اخذ الدين الإسلامي بعداً عقائدياً في مناهج المتكلمين أكثر منه عند الفلاسفة لان هدف الفلسفة البحث عن الموجودات بما هي عليه في حين كان هدف علماء الكلام الاعتماد على البراهين العقلية في الدفاع عن العقائد الإسلامية [١٣٤]

الخاتمة:

بعد الانتهاء بعون الله تعالى من انجاز هذا البحث توصلنا إلى بعض النتائج المهمة:

تعد الفلسفة بأنها علم المبادئ لكل ظواهر الوجود وليست علماً جزئيا كبقية العلوم فهي تهتم بالمشكلات العامة ذات الطابع العقلي الكلي الهادف إلى إدراك الماهيات ومعرفة المدركات.

وردت كلمة الفلسفة الإسلامية في تعاريف المتأخرين من علماء الإسلام وهذا الامر كان سببا في البحث عن حل للخلاف الذي يجعل من الفلسفة في امة العرب فلسفة اسلامية ام فلسفة عربية وبالمقابل فان هذه المشكلة تتزامن مع اطلاق التسمية مع جنسية الفيلسوف.

إن استيعاب العلوم المنقولة فرض نوعا من التغير بحسب موضوع العلم المنقول وهذا الامر يزيد المعرفة العلمية اذا ماقورنت بالمعرفة العامة ؛ لان لكل علم موضوعاً خاصاً به يفهم منهجيته فضلا عن ان جميع العلوم تعتمد منهجا تجريبياً وهي غير قادرة على إثبات موضوعيتها لان ذلك مرتبط بالاستدلال العقلي وهذا ما لايمكن تحقيقه من خلال المناهج والطرق الحسية.

ان ظهور التخصص في العلوم واستقلال كل علم عن الاخر يعد نتيجة مميزة، اذ صار من الصعوبة ان من يدعي الفلسفة ان يكون فيلسوفا لان من الصعوبة الجمع بين هذه العلوم فظهر الاختصاص حلا لهذه الاشكالية . ونلاحظ من جهة اخرى ان

علم الكلام هو علم يفتش في تدعيم الفرق الإسلامية وحسب المذهب ولعل هذا الامر اضعف علم الكلام لتحقيق هدفه الاول في الدفاع عن العقيدة ومواجهة الفكر الاغريقي ؛ لأن هذا العلم وظف الآيات القرآنية والاحاديث بالشكل الذي يخدم الفرق الكلامية ومن هنا ننطلق في معنى التأويل ؛ لأن التأويل أصلا أوجده علم الكلام . ويمكن ان نسجل قضية اخرى هي ان الدين الإسلامي قد أخذ بعداً عقائديا في مناهج المتكلمين اكثر مماهو عند الفلاسفة ؛ لان هدف الفلسفة البحث عن الموجودات بماهي عليه قياسا بعلم الكلام المعتمد على الدفاع عن الدين بالبراهين العقلية .

إن عملية إحتواء العلوم المنقولة من لدن المسلمين فرضت حالة من التغيير في مسار هذه العلوم ولاسيما في مجال الفهم والتحليل، ولعل الفلسفة كانت أكثرها تأثّرا بهذا التغيير ؛ لأن الفلسفة هي محور العلوم الحقيقية والمعارف العقلية كافة مما يرتبط بالطبيعة وما وراءها كالرياضيات والطبيعيات والإلهيات.

Conclusion

Philosophy is the science of principles for all existence phenomena and not a partial science like the rest of the sciences, it is concerned with general problems of an integral intellectual nature aimed at recognizing what is and knowing the perceptions.

The term of Islamic philosophy is mentioned in the definitions of late Islamic scholars and this was the reason to seek for a solution to the dispute that makes philosophy in the Arab nation an Islamic philosophy or an Arab philosophy.

The emergence of specialization in sciences and the independence of each science from the other is a distinct result,

as it has become difficult for anyone who claims philosophy to be a philosopher because it is difficult to combine these sciences, so, the specialization has emerged as a solution to this problem. On the other hand, we note that the science of discourse is a science that searches in the strengthening of Islamic groups and according to the doctrine, and perhaps this weaknesses the science of discourse for its first goal in defending the faith or confronting Greek thought, because this science employed the Qur'anic verses and hadiths in a way that serves the verbal groups, and hence we proceed in meaning of interpretation because the interpretation was originally created by the science of discourse. We can record another issue that Islamic religion has taken on an ideological dimension in the approaches of the speakers that are more than those of philosophers, because the goal of philosophy is to search for assets as they are compared to the science of discourse based on the defence of religion with intellectual proofs. The process of containing the sciences transmitted by Muslims imposed a state of change in the course of these sciences, especially in the field of understanding and analysis, and perhaps philosophy was the most affected by this change because philosophy as we know is the focus of real science and all intellectual knowledge that is related to nature

and what is beyond such as mathematics, natures and divinities. and from God the good luck is fulfil.

قائمة الهوامش:

(١) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط والقابوس الوسيط، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، (القاهرة: ١٩٥٢م)، ١٠٦٢ .

(٢) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق، أحمد حجازي السقا وآخرون، ط١، مكتبة الإيمان، (مصر: ٢٠٠٦م)، ٢، ٢٧٦ – ٢٧٧ .

(٣) ينظر: عبد الحميد، عرفان، الفلسفة في الإسلام (دراسة ونقد)، ط (بغداد – دار التربية د.ت)، ص٣٨ .

(٤) محمد رضا، الفلسفة الإسلامية، ط١ (قم: ١٩٩٢م)، ١٤/١٣ .

(٥) صدر الدين محمد الشيرازي، رسائل في الحكمة، (إيران: ٢٠٠٤م)، ١ / ٣٨ .

(٦) محمد رضا، الفلسفة الإسلامية، ١٥، ١٦ .

(٧) الحسين بن عبد الله بن الحسن أبو علي بن سينا، الشفاء (قسم المنطق)، تحقيق: الاب قنواني و سعيد زايد، (بيروت: ٢٠٠٧م)،٢ /١٢ .

(٨) الشيرازي، رسائل في الحكمة، ١ /٣٨، ٣٩؛عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية، مركز دراسة فلسفة الدين، (بغداد: ٢٠٠٥م)، ١ /١٤،١١ .

(٩) ينظر: كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة الغربية، دار الفكر اللبناني، (بيروت: ١٩٩١)، ٥–٦ .

(١٠) كامل حمود، دراسات، ٦؛ صائب عبد الحميد، علم التاريخ ومناهج المؤرخين، دار الغدير للدراسات والنشر ط ١، (بيروت: ٢٠٠١م)، ٧ .

(١١) محمد عثمان نجاتي، الادراك الحسي عند بن سينا، دار المعارف، (القاهرة: ١٩٤٦م)، ٥٦ .

(١٢) ينظر، اورسيل، بول ماسون، الفلسفة في الشرق، ترجمة : محمد يوسف موسى، ط (مصر – دار المعارف ١٣٦٥هـ / ١٩٤٥م)، ١٧ .

(١٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، قواعد العقائد، تحقيق : سعيد زايد، ط١ (القاهرة – دار الكتب الثقافية ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م)، ٩٦ .

(١٤)هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة : نصير مرّوة واخرون، دار عويدات للنشر (بيروت: ٢٠٠٤م)، ٢٥٢.

(١٥) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، التنبيه على تحصيل السعادة، مطبعة حيدر اباد (الدكن: ١٩٤٧م)، ٢ / ٨ .

(١٦) الفارابي، فصول منتزعة، ٤٤تحقيق وتقديم وتعليق: متري النجار، دار المشرق (بيروت: ١٩٧١م) ٤٤ .

(١٧) كامل حمود، دراسات، ٨٨ .

(١٨) أبو علي، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن سينا، الشفاء (قسم المنطق)، تحقيق : الاب قنواني و سعيد زايد، ط (لبنان : ٢٠٠٧م)، ٢ / ١٢ .

(١٩) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، المكتبة السلفية، (القاهرة: ١٩٤٩م)، ٣٢٨ –٣٢٩ .

(٢٠) بن سينا، منطق المشرقيين، ٣٣٠ .

(٢١) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: ١٩٧٨م)، ١٧–١٨ .

(٢٢) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار الكتب ط٢ (بيروت: ١٩٨٤م)،١٠ و١٣ .

(٢٣) بدري محمد فهد ، تاريخ الفكر والعلوم العربية، (بغداد – المكتبة الوطنية ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م)، ٩، ١٣٧ .

(٢٤)الشهرستاني، الملل والنحل، ٢ /٣٦٨؛ جمال الدين علي بن يوسف القفطي، اخبار العلماء باخبار الحكماء، تحقيق : محمد امين، (القاهرة : ١٩٠٨م)، ١٧٤ .

(٢٥) ينظر: مصطفى عبد الرزاق، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط٢، لجنة التاليف والترجمة والنشر، (القاهرة: ١٩٥٩م)،٢٣–٢٤ .

(٢٦) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ط٢، دار الكتاب، (بيروت: ١٩٧٤م)،١٠–١١ .

(٢٧) ينظر: عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة،١ /١٠–١١ .

(٢٨) كولن تيرنر، التشيع والتحول في العصر الصفوي، ترجمة: حسين علي عبد الستار، منشورات الجمل ط١، (كولونيا: ٢٠٠٨م)،٥٩ و٧٠؛ عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة، ٢ /٢٧٤ .

(٢٩)اوقليدس : عاش في القرن الثالث قبل الميلاد ونشأ في الاسكندرية في زمن بطليموس الأول وألّف كتابه في ثلاث عشر مقالة، السنة الاولى في الهندسة والباقي في الارثماطيقي علم الاعداد، بقي هذا الكتاب عمدة الرياضيين من الاسكندرانيين حتى ظهور الإسلام؛ أحمد فؤاد الاهواني، الفلسفة الإسلامية،٤٢-٤٣ .

(٣٠)أ.ج.سارتون، العلم القديم والمدينة الحديثة، ترجمة: هادي صقر، ط (دار الفارأبي د.ت)، ٧٨ .

(٣١)م.كركباترك، علوم الإنسان في صيرورتها، ترجمة: هادي بوقارن،(القاهرة: ١٩٦٨م)، ٩-١٠ .

(٣٢) قيصر التميمي، الفلسفة شرح كتاب الاسفار الاربعة الالهيات بالمعنى الاعم، دار فراقد للطباعة والنشر، ط١، قم (ايران: ٢٠٠٨ م)، ١ /٤٢-٤٣ .

(٣٣) قيصر التميمي، الفلسفة،١ /٤٣-٤٤ ؛ عبد الجبار الرفاعي،، مبادئ الفلسفة، ١ /٥٩ .

(٣٤)أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق : عثمان امين، ط٢، دار الفكر العربي، (القاهرة: ١٩٤٩م)، ٨٥ .

(٣٥) الخوارزمي، أبو عبد الله محمد الكاتب، مفاتيح العلوم، تحقيق : نهى نجار، دار الفكر العربي،(بيروت: ١٩٩٣م)، ٨٧-٨٨ ؛ محمد العريبي، المناهج والمذاهب الفكرية والعلوم عند العرب، ط١، دار الفكر، (بيروت: ١٩٩٦م)، ٢٢٧ .

(٣٦)الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ٢٢٩.

(٣٧)أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق : سليمان دنيا، دار المعارف، (مصر: ١٩٧٢م)، ١١٤ .

(٣٨) بن سينا، الاشارات، ١١٤-١١٥ .

(٣٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ط٤، دار إحياء التراث العربي (بيروت: د.ت)، ٤٩٢ .

(٤٠)إخوان الصفا يدل اسمهم على صفوة الاخوة، ويسمون أنفسهم إخوان الصفا وخلاّن الصفا لانهم يصفون أنفسهم بأنهم اصدقاء اوفياء محبون متعاونون وهم زيد بن رفاعة، محمد بن معشر السبتي، أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، أبو أحمد محمد النهرجوري(المهرجاني) وأبو الحسن العوفي،

وكانت نشاتهم في مطلع القرن الرابع الهجري في البصرة، ينظر، إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، دار صادر للطباعة والنشلر، (بيروت: ١٩٧٥م)، ١/ ١٠٠،٦، ٤ / ١٧ – ١٨، ١١٧ و ١٨٨.

(٤١) محمد العريبي، المناهج، ٢٢٧–٢٢٨ .

(٤٢) بدري محمد فهد، تاريخ الفكر، ١٣٧ .

(٤٣) أحمد بن محمد القراني المصري بن الهاشم، الدارس في تاريخ المدارس،١٩٦–١٩٧ .

(٤٤)أحمد عبد الرزاق أحمد، الحضارة الإسلامية،في العصور الوسطى (العلوم العقلية)، دار الفكر لعربي ط١(القاهرة: ١٩٩١م)٢٦٢–٢٦٣ .

(٤٥) الاسطرلاب : يعد من اهم الآلات المعتمدة في الرصد الفلكي، والاسطرلاب لفظة معرّبة عن اللفظ اليوناني (–Astrolabium) بمعنى مرآة النجم أو ميزان النجم، ينسب اختراع الإسطرلاب إلى هيبارخوس في القرن الثاني قبل الميلاد، وينسب استعماله لأول مرة عند اليوناني ارستاركس(٢٦٠ ق.م)، واول اسطرلاب صنع عند المسلمين في خلافة أبي جعفر المنصور على محمد بن ابراهيم الفزاري، ينظر : الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ١٣٥–١٣٦؛الدوميلي، العلم عند العرب واثره في تطور العلم العالمي، ترجمة : محمد يوسف وعبد الحليم النجار، (القاهرة – ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م)، ٣٦٠ .

(٤٦) ذات الربع : من الآلات الفلكية وهي عبارة عن ربع دائرة يطلق عليها الربع المقطوع والربع المقنطر والربع التام والربع المتنقل وتصنع من الخشب أو البرونز واحيانا من الذهب والفضة وينقش عليها الاقواس والخطوط والدوائر وهي تصور حركة الشمس والقمر وكانت هذه الربعيات تستخدم في مجال الرياضيات والجغرافية وحساب المثلثات . ينظر : زيغريدهونكه، شمس العرب تستطع على الغرب، ترجمة : فاروق بيضون وكمال دسوقي، ط١ (بيروت ١٤٠١هـ/ ١٩٨١ م)، ص١٤١ ؛ عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ط٢، المكتبة الوطنية (بيروت: ١٩٥٢م)، ٥١ –٥٢ .

(٤٧) دائرة المعدل : من الآلات المستخدمة لمعرفة الوقت وتحديد اتجاه القبلة وهي تعمل بواسطة قياس الفرق بين الظلال المتعددة من أوقات مختلفة على المقياس . ينظر : محمد الجليلي، المزاول الشمسية، (كراس دائرة المعارف الإسلامية)، (القاهرة: ١٩٦١م)، ١٩–٢٠ .

(٤٨) المزولة الشمسية : آلة في غاية الدقة تستخدم لقياس جميع ساعات النهار وإنصافها وأرباعها، حتى الدقائق يمكن قياسها على لوحة المزاولة، ينظر: محمد الجليلي، المزاول، ٢٣ .

(٤٩) القبلة نامه : تصنع من الخشب أو المعدن وتستخدم في تحديد اتجاه القبلة وتكون مستطيلة أو دائرية الشكل وتنقش على وجهها الجهات الأربع فضلا عن الكثير من أسماء المدن الإسلامية، ينظر: جاكريسلر، الحضارة العربية،ترجمة : غنيم عبدون وأحمد فؤاد الاهواني، (القاهرة د.ت) ١٧٦؛ فيليب حتي، تاريخ العرب، ط١ (بيروت: ١٩٨٦م)، ٦٥٥ .

(٥٠)أبو الفرج أحمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست، مكتبة الخياط، (بيروت: ١٩٦٤م)، ٣٩٧؛ قدري حافظ طوقان، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، لجنة التأليف والترجمة، (القاهرة: ١٩٥٤م)، ٤٠٢ .

(٥١) القفطي، أخبار العلماء، ص٢١١، ينظر: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، مطبعة السعادة (القاهرة : ١٩٤٨م)، ٨٢/٢ .

(٥٢) بن سينا، القانون في الطب، دار صادر، (بيروت: د.ت)،٢ /٤٥٧ .

(٥٣) أبو عمر يوسف بن عبد الله الغري، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، المكتبة العلمية، (المدينة المنورة: د.ت)، ٢ /٣٨ .

(٥٤)أبي عمرو يوسف بن عبد الله النمريبن عبد البر، جامع بيان العلم وفضلة وماينبغي في روايته وحمله، (المدينة المنورة: د.ت)، ٢ /٣٨-٣٩ .

(٥٥) بن عبد البر، جامع بيان العلم،، ٣٩ .

(٥٦) ينظر: أحمد فؤادالأهواني، الفلسفة الإسلامية، ٤٨ .

(٥٧)أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، ٤٩ .

(٥٨)بن سينا، الشفاء (الالهيات)، ١ /٢٠٩ .

(٥٩) بن سينا، الشفاء، ٢١٠/١ .

(٦٠) بن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ١ /٤١٠ ؛ أحمد فؤادالأهواني، الفلسفة الإسلامية، ٤٩ .

(٦١)أحمد عبد الرزاق أحمد، الحضارة الإسلامية، ١٢ .

(٦٢)عصام الدين أحمد طاش كبرى زيادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، (مصر: ١٩٦٨م)، ٢٨٣/١ .

(٦٣) ينظر، الطباطبائي، محمد حسين الطباطبائي، اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة: عمار أبو رغيف ط١ (النجف ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م)، ٤٦ .

(٦٤)محمد حسين الطباطبائي، اسس الفلسفة الإسلامية، ترجمة، محمد عبد المنعم الخاقاني، ط١، دار التعارف (بيروت: ١٩٩٦م)، ٣٧ .

(٦٥) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ٢٨٣-٢٨٤ .

(٦٦) عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد: ٢٠٠٥م)،١/٧٠-٧١ ؛ اوليري، ديلاسي، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: تمام حسين، المؤسسة المصرية العامة ١٣٨١هـ / ط٢ (القاهرة: ١٩٦١م)، ١٣٧ و ١٤٦ .

(٦٧) عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة، ١ /٧١ .

(٦٨) دي بور، تاريخ الفلسفة،٣٤ .

(٦٩) سورة النساء، الآية ٨٢ .

(٧٠)أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة للطباعة والنشر،(بيروت :د.ت)، ٢٦.

(٧١) الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، (مؤسسة النشر الإسلامي: د.ت)، ٣٦٧- ٣٦٨.

(٧٢) ينظر: جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: يوسف الصاوي، (مصر: ١٩٤٧م)،١٧ /٣٣، ١٣٥ ؛ المدرسي، العرفان الإسلامي، ١١ .

(٧٣)محمد تقي المدرسي، ا بين نظريات البشر وبصائر الوحي، ط(قم – مطبعة عترت ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)،١٢، ١٨ ؛ المدرسي، مبادئ الحكمة، ١٣٤-١٣٥ .

(٧٤) قيصر التمبلمي، الفلسفة (شرح كتاب الإسفار الأربعة)،١ /٦٠-٦١ .

(٧٥) عبد القادر بن عبد المنعم الدمشقي، علم الكلام عند مفكري الإسلام، تحقيق: فؤاد حسنين، دار الفكر، ط١ (دمشق: ١٩٨٩م)، ٢٣٢ .

(٧٦) بدري محمد فهد، تاريخ الفكر،١٠٩؛ قيصر التميمي، الفلسفة،١ /٦٢ .

(٧٧) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق وتقديم: علي بو ملحم، ط٢، دار الهلال، (بيروت: ٢٠٠٤م)، الجاحظ، رسائل الجاحظ، ٩ .

(٧٨)اورسيل، بول ماسون، الفلسفة في الشرق، ترجمة: محمد يوسف موسى، دار المعارف، (مصر: ١٩٤٧م)، ٥٣ .

(٧٩)كورنيو، جورج، تسلسل الافكار في العلوم والتاريخ، ترجمة: حسين قبيسي، دار العلم للملايين، (بيروت: ١٩٨٢م)، ١١٦ .

(٨٠) نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي، التجريد في الاعتقاد، مطبعة العرفان،(صيدا: ١٩٣٤م)،١٤٠ .

(٨١) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، صوت المنطق والكلام، تحقيق : محمد هادي أبو ريده، ط١ (مصر – مطبعة السعادة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٧م)، ص١٧ .

(٨٢)أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، احصاء العلوم، تحقيق: عثمان امين، دار الفكر العربي ط٢ (القاهرة: ١٩٤٩م)، ١٠٧–١٠٨ .

(٨٣) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق وتقديم : علي بو ملحم، دار الهلال ط٢ (بيروت: ٢٠٠٤م)،٥–٦ .

(٨٤) ينظر: الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق : فاضل العرفان، ط١ (قم: ١٩٩٨م)، ١ /١٤،١١ .

(٨٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنفذ من الضلال، دار تاكتب الحديثة ط٥، (مصر: ١٩٦٥م)، ٨١.

(٨٦) الغزالي، المنقذ، ٨٢ .

(٨٧) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، صوت المنطق والكلام، تحقيق : محمد هادي أبو ريده، ط١، مطبعة السعادة (مصر: ١٩٤٧م)، ص١٧ .

(٨٨)أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق : عثمان امين، ط٢، دار الفكر العربي، (القاهرة: ١٩٤٩م) ص١٠٧–١٠٨ .

(٨٩) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق وتقديم : علي بو ملحم، ط٢، دار الهلال،(بيروت: ٢٠٠٤م)، ٥–٦ .

(٩٠) أحمد امين، ضحى الإسلام، مؤسسة البابي الحلبي للطباعة (القاهرة: ١٩٦٧م)، ١ /١٤ .

(٩١) أحمد فؤاد الاهواني، كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، دار إحياء الكتب العربية ط١(القاهرة: ١٩٤٨م)،٦٦-٦٧ .

(٩٢) ينظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن القيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، (القاهرة: ١٩٣٩م)، ٢ /٢٥٩-٢٦٠ .

(٩٣) جمال الدين علي بن يوسف ت ٦٤٦هـ/١٢٤٨م، اخبار العلماء باخبار الحكماء، تحقيق : محمد امين، (القاهرة: ١٩٠٨م)،٢٥٣؛ أبو القاسم صاعد بن أحمد التغلبي صاعد الأندلسي، طبقات الامم، منشورات المكتبة الحيدرية(النجف الاشرف: ١٩٦٧م)، ٧٩-٨٠ ؛ أبو العباس موفق الدين بن أبي اصيبعة، عيون الانباء في طبقات الاطباء، تحقيق: نزار رضا، مكتبة الحياة، (بيروت: د.ت)، ١/ ١٩ و ٢٣

(٩٤) عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، مكتبة الانجلو، ط١ (القاهرة: ١٩٧٣م)،١٦٥ و ١٦٨.

(٩٥)نظلة أحمد نائل الجبوري، الفلسفة الإسلامية، ط١ (بغداد: ١٩٩٠م)، ١٧٦-١٧٧ .

(٩٦) ينظر: جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ٦٦ - ٦٧، نظله الجبوري، الفلسفة الإسلامية، ١٨١-١٨٢ .

(٩٧) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، تحصيل السعادة، (حيدر اباد: الدكن: ١٩٢٧م)، ٢، ١٩، ٢٣، ٣١.

(٩٨) آراء أهل المدينة الفاضلة، ٨٩ .

(٩٩) الفارابي، آراء أهل المدينة، ٩٠.

(١٠٠) آراء أهل المدينة الفاضلة، ٩٢ .

(١٠١) ينظر، بن أبي اصيبعه، عيون الانباء، ٢ /٣٤٣، خير الدين الزركلي، الاعلام، تصحيح : عبد السلام الدهان، دار العلم للملايين، ط١٧(بيروت: ٢٠٠٧م)، ٦ /٣٦٤ .

(١٠٢) ينظر، بن أبي اصيبعه، عيون الانباء، ٢ /٣٥٠، أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة ١٣٦٧هـ/ ط١(القاهرة: ١٩٤٨م) ٢ /١٩٣-١٩٤ .

(١٠٣)القفطي، اخبار العلماء، ٢٧٢ .

(١٠٤) صاعد الاندلسي، طبقات الامم، ٧١.

(١٠٥)بن أبي اصيبعه، عيون الانباء، ٢ /٣٥٢؛ جمال الدين علي بن يوسف القفطي، اخبار العلماء باخبار الحكماء، تحقيق: محمد امين، (القاهرة: ١٩٠٨م)، ٣٧٤.

(١٠٦)ينظر: عبد الرحمن بدوي، روح الحضارة العربية، (بيروت: ١٩٤٩م)، ١١٥ .

(١٠٧) حمودة غرابة، بن سينا بين الدين والفلسفة، دار الطباعة والنشر الإسلامية (القاهرة: ١٩٤٨م)، ٨٦، ١٣٧ .

(١٠٨) حمودة غرابة، بن سينا، ١٧١؛ ميرفت عزت، الاتجاه الاشراقي في فلسفة بن سينا، دار الجيل ط١ (بيروت: ١٩٩٤م)، ٥٣، ١٧٣،٥٤٤ .

(١٠٩) بن أبي اصيبعه، عيون الانباء، ٤٥٩ ؛ أبو الفرج غريغوريوس بن العبري، تاريخ مختصر الدول، المطبعة الكاثوليكية،(مصر: ١٩٣٣م)، ٣٢٤ .

(١١٠) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، كتاب الصيدلة في الطب،(د.م: ١٩١١م)، ١٨.

(١١١)بن أبي اصيبعه، عيون الإنباء، ٤٥٩.

(١١٢) بن أبي اصيبعه، عيون الإنباء، ٤٥٩؛ بن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٣٢٦.

(١١٣) كامل حمود، دراسات، ١٦٧.

(١١٤) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ٣ /٢٧٩، هنري كوربان، تاريخ الفلسفة، ٢٨٨ .

(١١٥)أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، (القاهرة: ١٩٦١م)، ١٨.

(١١٦)نظلة الجبوري، الفلسفة، ٢٧٣؛ محمد إبراهيم الفيومي، الإمام الغزالي، ٢٩-٣٠ .

(١١٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الشرق الجديد، (بغداد:١٩٩٠م)، ٦-٧.

(١١٨) الغزالي، معيار العلم، ٣٣-٣٤.

(١١٩)الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الشرق الجديد، (بغداد: ١٩٩٠م) ١٤، الغزالي، معيار العلم، دار المعارف المصرية (مصر: ١٩٦٠م) . ٣٧،٥٨ .

(١٢٠) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ١١٣ .

(١٢١)أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، ط٥ (مصر: د.ت)، ١٨١ .

(١٢٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ١٤٣، ١٤٩ .

(١٢٣)أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، احياء العلوم الدين، مؤسسة الحلبي،(القاهرة: ١٩٦٧م)،٣/ ٥٢-٥٣؛ نظلة الجبوري، الفلسفة الإسلامية، ٢٨١ .

(١٢٤)الغزالي، إحياء العلوم الدين، ٣ / ٥٥،٧٢ .

(١٢٥) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ٢٥١ .

(١٢٦) ينظر،عمر فروخ، اثر الفلسفة الإسلامية، ١٠٩، نظله الجبوري، الفلسفة الإسلامية، ٢٨٢-٢٨٣.

(١٢٧)نجيب مخول، الغزالي، ١٧٩-١٨٠ ؛ نظله الجبوري، الفلسفة الإسلامية، ٢٨٤ .

(١٢٨) مخول، نجيب، الغزالي، ٤٨، ١١١ ؛فتح الله خليف، فلاسفة الإسلام، ط٢ (الاسكندرية ١٣٩٧هـ / ١٩٧٦م)، ٢٢٠ و ٢٣١ .

(١٢٩) هو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني، لقب بامام الحرمين لمجاورته للحرمين،توفي سنة ٤٧٨هـ ينظر: أحمد بن محمد بن ابراهيم بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة (القاهرة: ١٩٨٤م)، ٣٤٢/٢؛ تقي الدين محمد بن أحمد الحسيني الفاسي المكي، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، (بيروت: ١٩٩٨م)، ٥/ ١٢٧-١٢٨؛ عبد الحي بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مكتبة القدسي، (القاهرة: ١٣٥٠هـ)،٣٥٨/٣ .

(١٣٠) للمزيد ينظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ٧٩ و ١٠٦،٢٩٥ .

(١٣١) محمد ابراهيم الفيومي، الإمام الغزالي، ١٢٦،١٤٢؛ فتح الله خليف، فلاسفة الإسلام، ٢٤٣.

(١٣٢)عمر فروخ، اثر الفلسفة الإسلامية، ١٣؛ إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، ط١، دار النهضة، (القاهرة: ١٩٧٥م)، ٧٤ .

(١٣٣) الغزالي، احياء علوم الدين، ٣ /٩٢.

(١٣٤)جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق : يوسف الصاوي، (مصر: ١٩٤٧م)، ١٧، ٣٣، ١٣٥.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر الأولية:

١. ابن أبي اصيبعة، أبو العباس موفق الدين ت٦٦٩هـ/ ١٢٣٠م، عيون الانباء في طبقات الاطباء، تحقيق : نزار رضا، (بيروت – مكتبة الحياة د.ت).

٢. ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ت٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م، المقدمة، ط٤، دار احياء التراث العربي (بيروت: د.ت) .

٣. ابن خلكان، أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد ت ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م، وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة ١٣٦٧هـ/ ط١(القاهرة: ١٩٤٨م) .

٤. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن ت٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م.

– الاشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف ١٣٩٢هـ/ (مصر: ١٩٧٢م).

– الشفاء (قسم المنطق)، تحقيق : الاب قنواتي وسعيد زايد، ط١(قم: ٢٠٠٧م).

– القانون في الطب، دار صادر، (بيروت: د.ت) .

– منطق المشرقيين، (القاهرة –المكتبة السلفية ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)

٥. ابن عبد البر، أبي عمرو يوسف بن عبد الله النمري ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م، جامع بيان العلم وفضلة وما ينبغي في روايته وحمله، (المدينة المنورة – المكتبة العلمية د.ت).

٦. ابن العبري، أبو الفرج غريغوريوس ت ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م، تاريخ مختصر الدول، المطبعة الكاثوليكية، (مصر: ١٩٣٣م).

٧. ابن النديم، أبو الفرج أحمد بن إسحاق ت ٣٩٤هـ/ ١٠٠٣م، الفهرست، مكتبة الخياط، (بيروت: ١٩٦٤م).

٨. ابن الهاشم، أحمد بن محمد القراني المصري ت ٨١٥هـ/ ١٤١٢م، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق : جعفر الحسني، ط١ (دمشق: ١٩٤٨م).

٩. أبو عمر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، المكتبة العلمية، (المدينة المنورة: د.ت) .

١٠. أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، معجم الفروق اللغوية، (مؤسسة النشر الإسلامي: د.ت).

١١. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، دار صادر للطباعة والنشر، (بيروت: ١٩٧٥م)

١٢. البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد ت٤٤١هـ/ ١٠٤٨م، كتاب الصيدلة في الطب،(د.م: ١٩١١م).

١٣. الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر بن محبوب ت٢٥٥هـ/ ٨٦٨م، رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق وتقديم : علي بو ملحم، ط٢، دار الهلال (بيروت: ٢٠٠٤م)
١٤. جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن ابراهيم الشيباني القفطي ت ٦٤٦هـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق : محمد امين، (القاهرة –١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م)
١٥. الحلي، الحسن بن يوسف بن مطهر ت٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق : فاضل العرقان، ط١(قم: ١٩٩٨م) .
١٦. الخوارزمي، أبو عبد الله محمد الكاتب ت٣٨٧هـ/ ٩٩٧م، مفاتيح العلوم، تحقيق: نهى النجار، (بيروت : ١٩٩٣م)
١٧. السيوطي، جل الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م، صون المنطق والكلام، تحقيق : محمد هادي أبو ريدة، ط١، مطبعة السعادة، (مصر: ١٩٤٧م).
١٨. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر ت ٥٤٨هـ/ ١١٥٣، الملل والنحل، تحقيق : أحمد حجازي السقا واخرون، المنصورة –مكتبة الايمان (مصر: د.ت)
١٩. الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم ت ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م، الرسائل في الحكمة، مكتبة مصطفوي (قم: ٢٠٠٢م)
٢٠. صاعد الاندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد التغلبي ت ٣٣٤هـ/ ١٠٧٠م، طبقات الامم، منشورات المكتبة الحيدرية،(النجف الاشرف: ١٩٦٧م)
٢١. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد ت٥٠٥هـ/ ١١١١م، فوائد العقائد، تحقيق : سعيد زايد، ط١ (القاهرة – دار الكتب الثقافية ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م) .
– المنفذ من الضلال، دار الكتب الحديثة ط٥، (مصر: ١٩٦٥م) .
– تهافت الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، ط٥ (مصر: د.ت) .
– قواعد العقائد، تحقيق : سعيد زايد، ط١، دار الكتب الثقافية، (القاهرة: ١٩٦٠م).
– احياء العلوم الدين، مؤسسة الحلبي،(القاهرة: ١٩٦٧م).
– إحياء علوم الدين، دار المعرفة للطباعة والنشر،(بيروت :د.ت).
– مقاصد الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، (القاهرة: ١٩٦١م).
– الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الشرق الجديد، (بغداد:١٩٩٠م).
٢٢. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م، احصاء العلوم، تحقيق : عثمان امين، ط٢ (القاهرة: ١٩٤٩م).
– فصول الحكم، (بغداد – مطبعة المعارف ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م)

٢٣. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب ت ٨١٧هـ/ ١٤١٤م، القاموس المحيط والقابوس الوسيط، (القاهرة – مصطفى البأبي الحلبي ١٣٠١هـ/ ١٩٥٢م).
٢٤. القفطي، جمال الدين علي بن يوسف ت ٦٤٦هـ/١٢٤٨م، اخبار العلماء باخبار الحكماء، تحقيق: محمد امين، (القاهرة: ١٩٠٨م).

ثانياً: المراجع:

١. أ.ج. سارتون، العلم القديم والمدينة الحديثة، ترجمة: هادي صقر، ط (دار الفارأبي د.ت).
٢. أحمد امين، ضحى الإسلام، مؤسسة البأبي الحلبي للطباعة (القاهرة: ١٩٦٧م).
٣. أحمد عبد الرزاق أحمد، الحضارة الإسلامية، في العصور الوسطى (العلوم العقلية)، دار الفكر لعربي ط١(القاهرة: ١٩٩١م).
٤. أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، دار القلم، (القاهرة: ١٩٦٢م) .
– كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، دار إحياء الكتب العربيةط١(القاهرة: ١٩٤٨م) .
٥. اورسيل، بول ماسون، الفلسفة في الشرق، ترجمة : محمد يوسف موسى، ط (مصر – دار المعارف ١٣٦٥هـ / ١٩٤٥م).
٦. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، ط١ (بغداد –دار الاندلس ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م).
٧. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ط٢، دار الكتاب، (بيروت: ١٩٧٤م).
٨. حمودة غرابة، بن سينا بين الدين والفلسفة، دار الطباعة والنشر الإسلامية (القاهرة: ١٩٤٨م).
٩. خير الدين الزركلي، الاعلام، تصحيح : عبد السلام الدهان، دار العلم للملايين، ط١٧(بيروت: ٢٠٠٧م) .
١٠. ريسلر، جاك، الحضارة العربية، ترجمة : غنيم عبدون وأحمد فؤاد الاهواني
١١. صائب عبد الحميد، علم التاريخ ومناهج المؤرخين، دار الغدير للدراسات والنشر ط ١، (بيروت: ٢٠٠١م).
١٢. الطباطبائي، محمد حسين الطباطبائي، علي والفلسفة الالهيه، ط١ (طهران: ١٩٨١م).
١٣. عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية، مركز دراسة فلسفة الدين، (بغداد: ٢٠٠٥م)
١٤. عبد الحميد، عرفان، الفلسفة في الإسلام (دراسة ونقد)، ط (بغداد – دار التربية د.ت).
١٥. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: ١٩٧٨م) .
١٦. قدري حافظ طوقان، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، لجنة التاليف والترجمة، (القاهرة: ١٩٥٤م).

١٧. قيصر التميمي، الفلسفة شرح كتاب الاسفار الاربعة الالهيات بالمعنى الاعم، دار فراقد للطباعة والنشر، ط١، قم (ايران: ٢٠٠٨ م).
١٨. كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة الغربية، دار الفكر اللبناني، (بيروت: ١٩٩١).
١٩. كورنيو، جورج، تسلسل الافكار في العلوم والتاريخ، ترجمة: حسين قبيسي، دار العلم للملايين، (بيروت: ١٩٨٢م) .
٢٠. كولن تيرنر، التشيع والتحول في العصر الصفوي، ترجمة: حسين علي عبد الستار، منشورات الجمل ط١، (كولونيا: ٢٠٠٨م)
٢١. م. كركباترك، علوم الإنسان في صيرورتها، ترجمة: هادي بوقارن، (القاهرة: ١٩٦٨م).
٢٢. محمد تقي المدرسي، ا بين نظريات البشر وبصائر الوحي، ط(قم – مطبعة عترت ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) .
٢٣. محمد عثمان نجاتي، الادراك الحسي عند بن سينا، دار المعارف، (القاهرة: ١٩٤٦م).
٢٤. ميرفت عزت، الاتجاه الاشراقي في فلسفة بن سينا، دار الجيل ط١ (بيروت: ١٩٩٤م)
٢٥. نظلة أحمد نائل الجبوري، الفلسفة الإسلامية، ط١ (بغداد ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).
٢٦. نهى النجار، (بيروت –دار الفكر العربي ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)

List of Sources and reference:

First: Initial Reference

Holy Quran

i. Ibn Abi Ausaiba'a, Abu al-Abbas Muwaffaq Al-Din, D. 669 A.H /1230A.D., Revision: Nizar Reda, (Beirut – Alhayat Library, N.D).
ii. Ibn Khaldun, Abu Zeid Abdul Rahman bin Mohammed T. 181 A.H1282 A.D., Al-Mukadima, 4th ed., Arab Heritage Revival House (Beirut: N.D).
iii. bn Khalkan, Abu Abbas Shamsaldin Ahmad bin Muhammad T. 181 A.H 1282 A.D., The Deaths of The Dignitaries and the News of the Sons of Time, Revision: Muhammad Mohieddin Abdel Hamid, 1st ed. (Cairo: Happiness Press 1397 D 1978 A.D.)

iv. IIbn Sina, Abu Ali al-Hussein bin Abdullah bin al-Hasan t. 428 A.H1036 AD.

- Signs and alerts, realization: Suleiman Dunya, Dar Almarifa1392H (Egypt: 1972).
- Al-Shifa (related section), Revision: Father Qanati and Saeed Zayed, i1 (Qm: 2007)
- Law in Medicine, Dar Sader, (Beirut: N.D)
- The Logic of the Levantines, (Cairo - Salafist Library 1328 Ah 1910)

v. Ibn Abd al-Bar, Abi Amr Yusuf bin Abdullah al-Nimri t. 463 Ah 1070 A.D., the mosque of the statement of science and its virtue and what should be said in his novel and carry, (Medina - Scientific Library N.D).

vi. Ibn Al-Ebri, Abu al-Faraj Gregorius D. 394A.H /1003 A.D., Tarekh Mukhatsar Aldual, Catholic Press, (Egypt: 1933 A.D).

vii. Ibn al-Nadim, Abu al-Faraj Ahmad bin Ishaq D. 394 A.H / 1003 AD, Alfahrast, Al-Khayat Library (Beirut, 1964)

viii. Ibn al-Hashim, Ahmed ibn Muhammad al-Qurani al-Masri, 815A.H/1412A.D, Aldaris Fi Almadaris, Revision: Jaafar al-Hasani, T1 (Damascus: 1948).

ix. Abu Omar Yusuf bin Abdullah, the collector of the statement of science and his virtue and what should be done in his novel and carry, the Scientific Library, (Medina: N.D)

x. Abu Hilal al-Askari, Hassan bin Abdullah, Dictionary of Linguistic Differences, (Islamic Publishing Foundation: N.D).

xi. Ekhwan Al-Safa, Letters of the Ekhwan Al-Safa , Dar Sadir Printing and Publishing, Beirut: 1975 A.D).

xii. Al-Biruni, Abu Rihan Mohammed bin Ahmed D. 441 A.H, 868 A.D, Book of Pharmacy in Medicine Zad. 1911 A.D.

xiii. Al-Jaaheth, Abu Othman Amr bin Bahr bin Mahboub 255 A.H 868 A.D, Messages of the Speaking of Al-Ja'ath, Invasion and Presentation: Ali Bou Melhem, I1, Dar al-Hilal (Beirut: 200 AD).

xiv. Jamal al-Din Abu al-Hasan Ali bin Yusuf bin Ibrahim al-Shaybahi alqatfani D. 646 A.H Ikhbar Alulmaa Bi-Akhbar Al-hukmaa, Revision: Muhammad Amin, Cairo: 1326 A.H – 1908 A.D)

xv. Al-Hili, Al-Hasan bin Yusuf bin Mu'tahar 729 A.H 1326 A.D. Nihayat Almaram fi Elim Alkalam, Revision : Fadhil al-Irfan Al-Waala (Qom, 1998 A.D.)

xvi. Al-Khwarizmi, Abu Abdullah Mohammed al-Kateb, Science keys, Revision: Noha al-Najjar. (Beirut :1993 A.D)

xvii. Al-Sewti, Jaleddine Abdul Rahman bin Bakr Abi D. 911 A.H. / 1505 A.D, Sawn Almantiq-Wa-Alkalam, Revision: Muhammad Hadi Abu Rida, 1st ed., Alsa'ada Press, (Egypt: 1977 A.D)

xviii. Shahrastani, Muhammad bin Abdul Karim bin Abi Bakr, 911 A.H/1505 A.D, Almalal-Alnahal, Resivion: Ahmed Hijazi Al-Maqa et al., Al-Mansoura library (Egypt: N.D)

xix. Shirazi, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim D. 1050 A.H/ 1640 A.D, Rasa'l-fi-Alhikma, Library of Mustafa (Qom 2002A.D)

xx. Sa'id al-Andalusi, Abu al-Qasim Sa'id bin Ahmad al-Taqhlubi D. 334 A.H/ 1070 A.D., Layers of Nations, Publishing of the Haidariyah Library, (Najaf Al-Ashraf: 1997).

xxi. Al-Ghazali, Abu Hamed Muhammad bin Muhammad 505 A.H, 1111 A. Fawa'id AlAqa'id, Revision: Saeed Zayed, 1st ed. (Cairo – Dar Alkutub Althaqafia 1380 A.H /1960 A.D).

- Almanfath-fi-Althilal, Dar Alkutub Althaqafia, (Egypt: 1965 A.D.).
- Tahafut-al-falasifa, Risivion, Suleiman Dunyia, 5th ed. (Egypt: D.T.).
- Qwa'ed Ala'aka'd, Revision: Saeed Zayed, 1st ed., Dar-Alkutub Althkafia, (Cairo: 1960)
- Ehyaa-Ulom-Adlin, Al-Halabi Foundation, Cairo: 1997)
- Ehyaa-Ulom-Adlin, Dar Almarifa for Printing and Publishing, (Beirut:1961)
- Makasid-al-falasifa, Revision , Suleiman Dunya, (Cairo: 1991 A.D.)
- Aliktisad-fi-Aliktiqad, Asharq Aljadeed Library , (Baghdad: 1990).

xxii. Al-Farabi, Abu Nasr Mohammed bin Mohammed bin Tarkhan T 339 Ah / 950 AD, Ehsaa Alulom, Revision: Osman Amin, 2nd ed. (Cairo: 1949)

- Fosoul Alhukum (Baghdad - Almarif Press (1396 A.H /1976A.D).

xxiii. Al-Fayrouz Abadi, Majd al-Din Muhammad ibn Ya'qub D. 817 A.H 1414 A.D., Almuheet Dictionary and Alwaseet Dictionary, Cairo - Mustafa al-Babi al-Halabi 1301 A.H /1952 A.D).

xxiv. Al-Qufti, Jamal al-Din Ali ibn Yusuf D. 646 A.H / 1248 A.D., Akhbar Alulmaa bi Akhbar alhukmaa, Revision: Muhammad Amin, (Cairo: 1908 A.D).

Second: Secondary References:

i. A. C. Mastoun, the ancient flag and the modern city, translation: Hadi Saqr, 1st ed. (Dar al-Farabi N.D).

ii. Ahmad Amin, Dhuha Al-Islam, Al-Babi Al-Halabi Foundation press (Cairo: 1967).

iii. Ahmed Abdul Razzaq Ahmed, Islamic Civilization, Medieval Intellectual Sciences, Dar Alfikr Alarabi (Cairo: 1991).

iv. Ahmed Fouad Al-Ahwani, Islamic Philosophy, Dar al-Qalam, (Cairo: 1992).

- Al -Kindi's Book to al-Mu'tasim in the first philosophy, Dar Ehyaa Alkutub (Cairo: 1978.

v. Orsil, Paul Mason, Philosophy in the East, translation: Muhammad Yusuf Musa, 1st ed. (Egypt - Dar Almarifa 1390 D/ 1945).

vi. Jaafar Al-Yasin, The Pioneers of Al-Kindi and Al-Farabi, (Baghdad - Dar al-Andalus 1401 A.H/1980 A.D).

vii. Jamil Saliba, History of Arab Philosophy, 2nd ed., Dar al-Kutub, (Beirut, 1974 A.D)

viii. Hamouda Ghriba, Ibn Sina between religion and philosophy, Islamic Printing and Publishing House (Cairo: 1978).

ix. Khaireddine Zarkli, the knowns, Correction: Abdessalam Al-Dahan, Dar al-Alam for Millions, 17th ed.(Beirut: 2007 A.D).

x. Ressler, Jack, Arab Civilization, Translation: Ghoneim Abdoun, Ahmed Fouad Al-Ahwani.

xi. Saeb Abdel Hamid, History and The Curriculum of Historians, Dar al-Ghadeer for Studies , Publishing and priniting (Beirut: 2001)

xii. Tabatabai, Mohammad Hossein Tabtabai, Ali and the Divine Philosophy,1st ed. (Tehran: 1981).

xiii. Abdul Jabbar Al-Rifai, Principles of Islamic Philosophy, Center for the Study of the Religion Philosoph, (Baghdad: 2005 A.D)

xiv. Abdul Hamid, Irfan, Philosophy in Islam (Study and Criticism), 1st ed. (Baghdad- Dar al-tarbyia N.D)

xv. Fouad Zakaria, Scientific Thinking, World of Knowledge Series, (Kuwait: 1978).

xvi. Qadri Hafiz Toukan, Arab scientific heritage in mathematics and astronomy, committee of follow-up and translation, (Cairo 1954).

xvii. Caesar Tamimi, philosophy explaining the Book of The Four Divine Books in the broadest sense, The House of Frakad for Printing and Publishing, 1st ed., Qom (Iran: 2008).

xviii. Kamel Hammoud, Studies in the History of Western Philosophy, Dar Alfikr Alubnani, (Beirut: 1991).

xix. Cornio, George, Sequence of Ideas in Science and History, Translation: Hussein Qubisi, Dar al-Alam lil-malayeen, (Beirut: 1982 A.D.).

xx. Colin Turner, Shi'ism and Transformation in the Safavid Era, Translation: Hussein Ali Abdul Sattar, Aljamal Publications, 1st ed. (Cologne: 2008 AD).

xxi. M. Karkoduk, Human Sciences in Its foundations, Translation: Hadi Bouqour, (Cairo: 1978).

xxii. Muhammad Taqi al-Madrasi, among the theories of man and the visions of revelation, Atrat printing press 1426 A.H/ 2005 A.H)

xxiii. Muhammad Osman Najati, Sensory Perception of Ibn Sina, Dar al-Ma'rif, (Cairo: 1946).

xxiv. Mirvat Ezzat, The ancient orientation in ibn Sina's philosophy, Dar al-Jil, 1st ed. (Beirut: 1997 A.D)

xxv. Nathla Ahmed Nael al-Jubouri, Islamic Philosophy, 1st ed. (Baghdad 1411A.H/ 1990 A.D)

xxvi. Noha al-Najjar(Beirut – Dar Alfikr Al-Arabi 1414 A.H/1993 A.D)