الفصل الخامس

«الله تعالى فى فلسفة الفارابى»

«دلائل وجوده، ذاته وصفاته»

ويتضمن هذا الفصل النقاط الآتية:

تمهيد.

أولا: المصادر الدينية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى مجال الألوهية.

ثانيا: الاستدلال على وجود الله.

أ. الأدلة الكونية:

١. دليل الحركة.

٢. دليل العلة التّامة (الفاعلة).

٣. دليل العناية والغائية.

ب. الأدلة العقلية:

١. دليل الماهية والوجود.

٢. الممكن والواجب.

ثالثا: طبيعة واجب الوجود وصفاته.

١. طبيعة واجب الوجود وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته.

٢. بين الذات والصفات.

أولا: صفة الوحدانية.

ثانيا: نفى العدم والضد والحد والجسمية عنه تعالى.

ثالثا: الخلو من المادة والصورة والفاعل والغاية.

رابعا: وجوده تعالى أفضل الوجود.

خامسا: الله أزلى دائم الوجود ووجوده هو الحق.

سادسا: أنه العقل والعاقل والمعقول.

سابعا: أنه العلم والعالم والمعلوم.

ثامنا: العناية الإلهية.

تاسعا: الحياة.

عاشرا: العظمة والجلال والمجد والزينة والبهاء واللذة والسرور.

حادى عشر: أنه تعالى عاشق أول ومعشوق أول.

تمهيد:

تعد فكرة الألوهية من أهم وأسمى الأفكار التى بحثها الإنسان منذ أقدم العصور، وذلك لسمو موضوعها من ناحية، ولأن طبيعة الإنسان دفعته إلى التدين من ناحية أخرى. فقد شعر بعجزه وضعفه فى هذه الحياة الدنيا فتطلع إلى موجود أرفع منه وأسمى قدر منه، وأوسع علما يلجأ إليه عند الحاجة أو عندما تواجهه المحن والشدائد. ومن هنا اعتقدت شعوب الأرض جميعا بوجود آلهه وأرباب ودانت لها بالخشوع والخضوع، وعلى ذلك أصبح الدين من أقدم المظاهر الإنسانية واعمقها تغلغلا فى الحياة فردية واجتماعية[1].

وقد تبدلت معتقدات الناس إزاءها، فمن تصور بدائى يرى أن العالم مليئا بالأرواح التى كانوا يجهلون طبيعتها وغايتها ـ إلا أنهم وجدوا أن استرضاءها وطلب معونتها إنما يكون عن طريق شخصية الساحر التى برزت فى هذه البيئة[2]. إلى تصورات غاية فى السمو والتنزيه تؤمن بوجود إله واحد هو رب الأرباب " ليس كمثله شيء، هو أصل الموجودات كلها وعلة العلل وغاية الغايات.

على أننا يجب أن نعترف بأن التصورات ظلت تتطور بتطور ثقافة الإنسان على مر العصور إلى أن بدلت رسالات السماء تلك المعتقدات، وأحلت محلها الديانات الجديدة والتعاليم السامية. وإذا كان العامة قد أخذوا هذه الفكرة ببساطة ويسر، فإن الخاصة قد فلسفوها وتعمقوا فيها وعرضوا لها فى التاريخ القديم وتوسعوا فيها كل التوسع فى العصور الوسطى، ولا تزال تشغل عقولهم حتى اليوم[3].

ومن هنا تعددت وجهات النظر وتضاربت تضاربا شديدا، وافترق

الناس، إزاءها فرقا مختلفة وذهبت كل فرقة مذهبا يختلف فى كثير أو قليل عن بقية الآراء والمذاهب الأخرى.

وقد عبر "أبو البركات البغدادى" عن ذلك الخلاف تعبيرا صائبا حين قال " وأما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء. إذ قال قوم أنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التى له بذاته، وقال آخرون يعرف سائر مخلوقاته فى سائر الأوقات على اختلاف الحالات مما هو كائن وما هو آت، وقال آخرون بل تعرف ذاته بذاته والصفات الكلية من مخلوقاته، والذوات الدائمة الوجود من معلولاته ولا يعرف الجزئيات ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ولا شيئا من الحوادث من الأفعال والذوات"(٤).

ولما كانت مشكلة الذات والصفات من أهم المشكلات التى تناولها الفكر الإسلامى داخل نطاق الإلهيات، من حيث تعبيرها المباشر عن مفهوم الألوهية، ومن حيث يمكن القول بأن أية مشكلة تنضوى تحت الألوهية ما هى إلا فروع لأصل من البحث فى الذات وصلة الصفات بها ـ لذا فقد آثرنا فى تناولنا لمباحث الفلسفة الإلهية عند الفارابى أن نبدأ بتناول هذه المسألة، وسيتبين لنا أنها تقوم على مبدأين هامين هما: " التوحيد، والتنزيه" " فالفارابى" يقول بالتوحيد، ويرد الصفات إلى الذات، كما أنه تمسك بالبساطة التى لا تسمح بأى تركيب فى حقيقة الذات الإلهية ولا فى مدلولها، كما أنه يذهب إلى تنزيه ينفى عنه تعالى الزمان، والمكان، والمادية، والحسية ويميز الخالق عن المخلوقات تمييزًا تاما. ومن هنا يلتقى مع المعتزلة، وإن فاقهم لأن تصوره للألوهية أعمق فى التجريد والعقلانية وأبعد فى التسامى والعلو(٥).

على أننا نود أن نشير إلى أننا سنتناول بالتفصيل مختلف الأدلة التى اعتمد عليها الفارابى فى إثباته وجود الله "عز وجل" ذلك قبل تناولنا لموضوع

الذات والصفات. وما ذلك إلا لأن إثبات وجود فاعل لهذا الكون واجب الوجود بذاته وهو تعالى يشكل جزءا مهما من الفلسفة الإلهية عند الفارابى، يعد هو المدخل الأساسى لكل المباحث الإلهية فى فلسفته.

وقد استطعت استخلاص عدد من الأدلة من واقع نصوص الفارابى المتناثرة فى ثنايا كتبه ورسائله، وإن كان الفارابى كعادته دائما لم يشر إليها بصراحة ووضوح، إلا أننا أمكننا استنباطها وتقسيمها وفقا لمنهجه فى الاستدلال إلى:

١ - أدلة كونية: كدليل الحركة، ودليل العلة الفاعلة، ودليل العناية والغائية وهى أدلة مستمدة أساسا من فلسفته الطبيعية.

٢ - أدلة ميتافيزيقية وعقلية صرفة: كدليل الوجب والممكن، ودليل التفرقة بين الماهية والوجود.

وقد تبين لنا أن هذه الأدلة جميعا وإن اختلفت مسمياتها ومنهجها فى الاستدلال إلا أنها تهدف جميعا إلى إثبات وجود خالق فاعل لهذا الكون بكل ما فيه.

وسوف نلاحظ أن هذه الأدلة التى استند إليها الفارابى فى إثباته واجب الوجود بذاته وهو الله، والتى عرض بعضها الآخر ضمن. هذه الأدلة قد استفاد منها أكثر الفلاسفة الذين جاءوا بعده سواء فى المشرق والمغرب العربى أو فى العالم الغربى. وبحيث كانت آراؤه فى هذا المجال دافعة للمفكرين إلى أن يتقبلوها تارة، أو يوجهوا إليها سهام نقدهم تارة أخرى.

كما نضيف إلى ذلك أن تناول الفارابى لموضوع الألوهية ذاتا وصفاتا، أو استدلالا على وجوده " عز وجل " قد خرج به عن نطاق الجدل الكلامى - ذلك الجدل الذى تمثل فى الصراع بين المعتزلة من جهة، والأشاعرة من جهة

أخرى حـول الصفات وهل هى عين ذاته تعـالى كما يذهب المعـتزلة، أم هى صفـات زائدة على الذات كمـا ذهب الأشاعـرة ونظر إليها من خـلال منظور يبدو أكثر اتساعا وعمـقا لأنه منظور فلسفى برهانى يربط بين المشكلة وغيرها من المشكلات الأخرى فى محـاولة لفهمها وإن كـان ذلك لم يمنع من وقوعه فى بعض الأحيان تحت دائرة الجدل الكلامى(٦).

وأخـيرا وقـبل أن نتناول " موضـوعـات أدلة وجود الله "عـز وجل" وطبيعـة واجب الوجود وصـفاته، سـوف نشيـر إلى بعض المصادر الدينـية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى بناء مذهبه وتشييد نسقه الفلسفى، وخاصة فى هذا المجال الذى نحن بصدد دراسته أى مجال الإلهيات.

ورغم تعدد هذه المصـادر إلا أن موقفه من هذه المشكلة جـاء بعيدا عن كل تقليـد ومحاكـاة نظرا لأنه كانت لديه القـدرة على فهم جـميع الآراء ثم صهرها واعطائها طابعا خـاصا تتميز به الشخصية الفـارابية، بحيث يفقد كل اتجاه منها خصائصه الجوهرية ولا تبدو منه سوى ملامح عامة.

أولا: المصادر الدينية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى مجال الألوهية:

إذا تساءلنا عن أهم المصادر التى تأثر بها الفارابى فى فلسفته الإلهية، لوجدنا العديد من المصادر دينية أو فلسفية.

وأول هذه المصادر هو ظهور العنصر الإسلامى البارز فى تناوله لمباحث الألوهية. ونجده حين يتحدث عن صفاته تعالى منزها الله "عز وجل" عن صفات البشر، واصفا إياه بأنه الأول والآخر والظاهر والباطن كما جاء فى القرآن وبحيث أصبح الله "عز وجل" مجرد تصور عقلى فقط، ونجده حين يحاول إثبات وجود الله معتمدا على الأدلة النقلية كما وردت فى الكتاب الكريم، كما نجده حين يدرس مشكلة النبوة فيتناولها كما جاء بها الإسلام، إلا أنه يحاول تفسيرها تفسيرا عقليا ليرد شبهة منكرى النبوة والأنبياء ومعجزاتهم. فلقد كان القرن الثالث والرابع للهجرة ميدانا فسيحا لجدال عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه.

ولقد وجد الفارابى فى ذلك العصر الذى تميز بالمجادلات الكلامية المتضاربة، والمواقف المتعارضة التى كان أكثرها يدور حول قضية الإله أو الواحد وعلاقته بالكثرة، وما ينتج عنها من قضايا ميتافيزيقية عقيمة.

ورغم أن هذا الجدل لم يؤد إلى رأى نهائى يحل المشكلة، إلا أنه يعكس إلى حد كبير مدى الأهمية التى احتلتها هذه القضية حتى أنها اعتبرت بحق قاعدة الانطلاق لكل المذاهب الإسلامية، كما تفرعت قضايا نتج عنها صراع وفتنة فى العالم الإسلامى كقضية " خلق القرآن " والتى ظل النقاش محتدما حولها قرابة قرن من الزمان حتى اضطر "المأمون" الذى شغل بالمشكلة إلى البحث عن حل عقلى وجذرى فى الفلسفة اليونانية(٧)، بعد أن عجزت الفرق المختلفة من شبهة، ومجسمة، ومعطلة، وصفاتية، ومعتزلة وغيرهم عن مجابهة هذه المشكلة برأي موحد.

وسط هذا الخضم الهائل من المجادلات الكلامية المتضاربة والاتجاهات المتنازعة كان الفارابى مدعوا بأن يتخذ موقفا فلسفيا يستمده من حصيلة ثقافته، وخلاصة تجاربه، وينبوع عقيدته التى شب وشاب عليها فجاءت مباحثه فى الألوهية مستمدة من أصول إسلامية لم يخرج فيها عن جوهر العقيدة وإن اختلفت عنها فى بعض المظاهر بحكم تأويلة لها تاويلا عقليا.

وإذا كنا نشير إلى تأثر الفارابى بالمصادر الإسلامية فإن ذلك لا يعنى أن آراءه فى هذه المجالات التى تناولها بالبحث لا بد أن تتفق مع الدين، إذ أن ما نقصده هو القول بأن الدارس لفلسفته يجد جذورا دينية إسلامية لا يمكن إغفالها، وهذه الجذور الدينية الإسلامية إذا كانت تبدو بعيدة فى بعض الأحيان عن الفهم الظاهرى للدين، فإن سبب ذلك يكمن فى أن الفارابى قام بتأويلها على نحو خاص(٨).

أما ثانى هذه المصادر وهو المصدر الفلسفى فيتمثل فى الأثر اليونانى ويعتبر هذا المصدر أهم مؤثر إلى جانب الإسلام فى صياغة الفكر الفلسفى عند الفارابى خاصة فى هذا المجال وهو مجال الألوهية(٩).

وقد يتساءل البعض كيف استطاع التراث اليونانى على اختلاف فلاسفته ومذاهبه أن يفرض وجوده على العقلية الإسلامية فى ذلك الوقت؟

لقد أشرنا سابقا إلى ظهور بعض القضايا الميتافيزيقية فى محيط البيئة الإسلامية، وكيف احتدم الصراع حولها حتى اضطر " المأمون " إلى الاتجاه إلى الفلسفة اليونانية عسى أن يجد حلا لها، كما أن حماسته للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونان إلى العربية لا يمكن أن تفسر إلا على أساس رغبة المسلمين فى التحالف مع الفلاسفة اليونان لمحاربة "الغنوصية" التى كانت تهددهم دينيا وسياسا. وهكذا فتحت الأبواب على مصراعيها أمام العقل اليونانى المتمثل فى المنطق والفلسفة والعلوم بالذات،

ولاقت فى العالم الإسلامى رواجا منقطع النظير، ولم تجد الحضارة الهيلينية فى العالم الإسلامى أفكارا تتصارع معها إلا فى حقل الدين[١٠]. ومن هنا قامت محاولات الفلاسفة للتوفيق بين الحضارتين، ولعل أبرزها محاولة الفارابى فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو"، ومحاولته إلباسهما ثوبا إسلاميا بتأويل آرائهما تأويلا يتفق مع عقيدته الإسلامية.

ورغم تباين آراء فلاسفة اليونان إزاء قضية "الإله" واختلاف تصوارتهم حولها إلا أننا نجد الفارابى قد تأثر بها وظهر ذلك واضحا فى العديد من المجالات التى بحث فيها.

فلقد تبدلت صورة الإله عند أفلاطون وظهر فى غاية السمو بعد أن صورته "الإليـاذة" بصورة مزرية فقد كانوا كثرة يؤلفون حكومة ملكية فى صورة بشرية غير أن سائلا عجيبا يجرى فى عروقهم يكفل لهم الخلود، وهم يوزعون الثواب والعقاب بعدل معكوس فيحاربون أصدقاءهم وينكلون بأعدائهم. غير أن هذه الصورة تبدلت قليلا فى "الأوديسة" فأظهرتهم بمظهر الإيمان بالعدالة الإلهية والطهارة الروحية وتقدير الفضيلة[١١].

أقول تبدلت هذه الصورة عند أفلاطون بحيث أصبح الله عنده روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل وكامل، وهو بسيط لا تنوع فيه ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة وهو علة فاعلة للكون فهو الصانع الذى ألف بين المادة القديمة والمثل القديمة فأوجد الكون[١٢].

لكن صورة الإله ظهرت بمظهر آخر عند "أرسطو" حيث أكد أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك وهو غاية الكون، ومن هنا كان الكون فى ترق مستمر منجذبا نحو هذه الغاية القصوى، وإن كان يقترب منها فهو لن يدركها لأنه صورة محض والكون ترتبط فيه المادة بالصورة. وانتهى أرسطو

إلى اعتبار الإله "علة غائية" محركة للكون وإن كان فى ذاته ثابتا لا يتحرك(١٣).

فإذا كان إله أفلاطون صانعا لا مبدعا من عدم، وإله أرسطو علة غائية لم يوجد الكون وهو لا يعنى به بل يعيش عل تعقل ذاته، فإن "أفلوطين" قد انتهى إلى اعتبار الوجود فيضا إليها، فعن الكمال الإلهى الأزلى فاض العقل الكلى، ثم نفس كلية، ثم الهيولى الأولى الغير متعينة، ثم النفوس الجزئية.....وهكذا وجد الكون. فإله أفلوطين بهذا الاعتبار له صفة الفعل لأنه لولاه لما وجد الكون، وهو غاية الكون لأن كل من فيه يسعى إلى العودة إليه عن طريق جدل صاعد يبدأ من المادة وينتهى إلى العنصر الإلهى(١٤).

أطلع الفارابى على الأتجاهات الفلسفية المتباينة التى عرضناها سابقا والتى ظهرت بوضوح فى بعض جوانب فلسفته الإلهية. ورغم ظهور الأثر الأفلاطونى فى آراء الفارابى فى القول بالخلود أو فى الصفات التى يخلعها على رئيس المدينة الفاضلة والتى تقربه من الفيلسوف الكامل أو النبى المنذر(١٥). إلا أن الفارابى قد تخطى أفلاطون وجعله رافدا من روافده. فالمعلوم أن أفلاطون لم يبين كيفية صدور الأشياء عن عالم المثل، فمع أنه يرى أن الأشياء ظلالٌ للمثل لم يوضح كيفية تأثير هذه فى تلك، أما الفارابى فإنه فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين" قد جعل المثل قائمة فى العقل الإلهى لإبداع ما يبدع، ولا تفسد ولا تزول. وهذا الرأى الذى ينسبه الفارابى إلى الحكيمين إنما يعبر فى الحقيقة عن رأيه هو. فالله عنده صور ما يريد إيجاده لأنه لا يوجد شيئا جزافا وعلى غير قصد. فالاشياء بعد أن كانت فى عالم الله صورا عامة ماهيات فقط، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية، وهذا التحول إنما يكون من جانب الله، وهكذا أصبح تحقيق المثل على يد

الفارابى هو منح الهوية للماهيات الممكنة القائمة فى العقل الإلهى، وبعبارة أخرى أن الله الذى فى علمه (عقله) توجد المثل أو الصور وجودا أوليا، وهو المؤثر فى هذا العلم أو هو الموجد له[١٦].

كذلك لا يمكن أن نغفل أثر أرسطو فى إلهيات الفارابى وخاصة آرائه فى واجب الوجود وبراهين وجوده، ودور العقل الفعال.

لكن الفارابى يجاوز أستاذه أرسطو أيضا فى كثير من المسائل منها "كلمة واجب الوجود" التى استعارها الفارابى من أرسطو، ولكنه أسبغ عليها معنًا جديدا لا عهد لأرسطو به، يدين به الفارابى لإله القرآن. فأصبح واجب الوجود عند الفارابى موجدًا للممكن فى الخارج وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غير ذاته ولا حاجة به إلى تعقل غيره، أما الفارابى فيحكم تأثره بالقرآن فقد اضطر إلى الإقرار بإحاطة العلم الإلهى لجميع الأشياء، ولذلك فهو يزيد على مفهوم أرسطو للعلم الإلهى أن الله يعلم الأشياء عن طريق علمه لذاته ومعرفته لذاته هى علة معرفته لغيره[١٧].

واننا لا ننكر الأثر الأفلوطينى فى إلهيات الفارابى وخاصة نظرية الفيض وتفسير صدور الكثرة عن الواحد، لكن نظرية الفارابى فى الفيض جاءت أكثر تنظيما وأغنى مضمونا وأشد تماسكا بعد أن أضاف إليها مؤثرات أرسطية خاصة بعدد العقول، وإن كانت عند أرسطو غير محدده بعدد معين بينما جعلها الفارابى عشرة عقول، كما أضاف إليها مؤثرات من نظرية بطليموس الفلكية، وبعض تعاليم المذهب الإسماعيلى والصابئة والمتصوفة وصبغ كل ذلك بصبغة إسلامية واضحة فى أطار من التفلسف الدينى فجاءت نظرية الفيض نظرية فلسفية منسجمة مع نفسها[١٨].

وهكذا ومع تعدد هذه العناصر والمصادر التى استغاد منها الفارابى، إلا أن هذا لا يعنى أنه لم يكن شخصية مستقلة إلى حد كبير. فقد كانت لديه القدرة على أن يطلع على الكثير من الآراء والاتجاهات، كما أنه كان ذا عقل

راجح ساعده على صهرها جميعا بطابعه الخاص. وبذلك فقد كل واحد منها خصائصه الجوهريـة، وإن كانت ملامحها العامة قد بقـيت فى مذهبه، ولهذا جاء موقفه بعيدا عن كل تقليد، وتميزت شخصيته بالاستقلال إلى حد كبير.

ثانيا: الاستدلال على وجود الله:

أدرك الإنسان بوعيه الخاص منذ أقدم العصور أن وجوده وحقيقته الذاتية تتعلق بالوجود الأعظم والحقيقة الكبرى وهى (الله)، بل إنها قائمة عليه. وقد دفع هذا الوعى الإنسان قبل وجود الأديان والمذاهب الفكرية إلى الإيمان بوجود الله، دون احتياج إلى أدلة أو براهين. ولما ظهرت الأديان الموحدة كان الجدل فى صفاته أكثر وأعنف من الجدل فى وجوده، ولذا فلم يكن اللاهوتيون فى احتياج إلى إقناع أحد بوجود خالق لهذا الكون، ولم يشعروا بهذه الحاجة إلا بعد اختلاط العقائد الدينية بالآراء الفلسفية.

ولم تكن الفلسفة فى عصورها القديمة تسعى إلى إقامة البراهين للإقناع بعقيدة أو الإيمان بدين، وإنما كان الكلام فى وجود الله من قبل الكلام فى مباحث العلوم، وتفسير الظواهر الطبيعية. فأرسطو مثلا لم يثبت وجود الله ليقنع به منكرا يدين بالكفر، ولكنه أثبته لأن تفسيره لظواهر الكون لايتم بغير هذا الإثبات، فكان وجود الله عند هؤلاء الفلاسفة حقيقة عقلية كالحقائق الهندسية التى يتم بها تصور الحركات والأشكال فى عالم الأفلاك، وليست مسألة دينية تختلف فيها العقول بين الهدى والضلال(١٩).

وبالنسبة للفارابى فقد سلك فى البرهنة على وجود الله مسلك المعتزلة والأشاعرة الذين اهتموا بالبرهنة على وجود الله فى جدلهم مع الزنادقة والملاحدة(٢٠). وجعل الاستدلال على وجوده تعالى جزءا أساسيا من دراسته للإلهيات. فإذا رجعنا إلى الكثير من كتبه كفصوص الحكم، وعيون المسائل، وآراء أهل المدينة الفاضلة. وجدناه يفيض فى الاستدلال على وجود الله وبيان طبيعة واجب الوجود «الله» ويعدد صفاته.

وقد استند الفارابى فى استدلاله على وجوده تعالى إلى عدد من الأدلة الكونية والعقلية، وإن كان قد خرج بالأدلة العقلية عن دائرة الفكر البسيطة

السهلة التى تلائم عامة المؤمنين. ويرجع ذلك كما ذكرنا سابقا إلى أن البيئة التى عاش فيها الفارابى بيئة اختلطت فيها آثار الفكر القديم شرقيا كان أم غربيا بفكر الفرق الكلامية خاصة جماعة المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية، وفى ضوء هذا لم يكن بوسع الفارابى أن يظل بعيدا عن هذا الجو الدينى والفكرى للعصر الذى عاش فيه دون أن يعرض لمشكلة الأولوهية ويبرهن على وجود الله بطريقته الخاصة. وفى ذلك يقول "روبرت هاموند" فى كتابة "فلسفة الفارابى وأثرها فى فكر القرون الوسطى " إن الحجج التى أوردها الفارابى لإثبات وجود الله ثلاث هى: دليل الحركة، ودليل العلة الفاعلة، ودليل الممكن. ثم يضيف أن هناك حججا مختلفة أوردها الفارابى لإثبات وجود الله ـ هى فى الحقيقة واحدة متشابهة وتدعى عموما الحجة الكونية تستمد صحتها من مبدأ العلية الذى يفسر الظواهر الطبيعية، كما يمكن أن يكون دليلا على وجود سبب ومبدأ فاعلى لهذا الكون. حيث سنجد أن دليل أرسطوفى وجود محرك غير متحرك يؤدى إلى نتيجة مفادها أن الهه مصمم للكون وليس خالقا. وهذا الدليل طوره وصححه الفارابى بما يتلاءم مع مقتضيات عقيدته الإسلامية(٢١).

وهذا الدليل الكونى الذى أشار إليه "روبرت هاموند " اعتمد عليه كثير من الحكماء والمتكلمين فى إثبات وجود الله. "الكندى" على سبيل المثال ينتقل من مشاهدة هذا العالم المحسوس ويصل إلى إثبات وجود الله، ولهذا فإنه أطلق على الله "مؤيس الآيسات عن ليس" وهو ينتقل من فكرة حدوث العالم ليصل إلى أن هذا الحدوث لا بد له من محدث(٢٢). لكن هذا النمط من التفكير تغير على يد الفارابى بحيث أضحى الاستدلال على وجود الله قائما على الفكر أولا. فبينما استدل الكندى على وجود الله من خلال الوجود المحسوس، نجد أن الفارابى سعى إلى إدراك الله من خلال الوجود الفكرى،

أو الوجود المنطقى المتمثل فى الاستدلال على وجود واجب الوجود بذاته من نفس الوجود (أى من حيث هو بغض النظر عن المشاهد الواقع)[٢٣].

ولكن ذلك لا ينفى أن الفارابى قد أشار إلى الدليل الكونى وكل ما هنالك أنه رأى أن العقل يستطيع من الوجهة النظرية البحتة الوصول إلى وجوده، فإذا جاء الواقع المشاهد وأيد العقل فى ذلك كان طريقا ثانيا فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته. وفى ذلك يقول الفارابى "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجودات بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا غير هذا"[٢٤]. ويستشهد الفارابى بالآية الكريمة سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق. أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد"[٢٥].

فالفارابى من خلال هذا النص يشير إلى طريقين للاستدلال على وجود الله: أحدهما هو النظر فى عالم الخلق وما فيه من إمارات الصنعة والإتقان وهذا هو طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل، أما الطريق الآخر فهو طريق النزول. وأساسه أن يتأمل المفكر عالم الوجود المحض على أساس أن فكرة الوجود والوجوب والإمكان معان عقلية واضحة مركوزة فى الذهن يدركها العقل من غير توسط[٢٦].

(أ) ووفقا لمنهج الفارابى فإننا سنبدأ بالأدلة الكونية وهى:

١ - دليل الحركة:

هذا الدليل هو دليل أرسطو الذى يقوم على ضرورة الوصول من الحركة إلى محرك أول أزلى إذ يقول " إن شيئا لا يتحرك على سبيل الاتفاق بل يلزم

دائما وجود مـا يحركه. . . ولما كان الشيء الذى يتحـرك ويحرك حدا وسطا لزم وجود شيء يحرك من غير أن يتـحرك وهذا يجب أن يكون أزليا وجوهرا وموجودا بالفعل. والمعشوق والمعقول يحركان على هذا النحو"[٢٧].

ويسمى دليل الحكـماء الطبيـعيين الذين يسـتدلون بوجود الحـركة على محرك، وبامـتناع إيصال المحركات إلى ما لا نهاية على وجـود محرك أول لا يتحرك أزليا.

وقد أيد الفـارابى هذا الدليل تأييـدا تاما إذ يقـول ". . . ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى، فإذن يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا لذلك. وإن كان المحرك أيضا متحركا احتاج إلى محرك، إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتـحرك شيء بذاته. فإذن يجب أن لا يكون بلا نهاية بل ينتهى إلى محرك لا يكون متـحركًا وإلا أدى إلى وجود متحركين ومحركين بلا نهاية وهذا محال. "كما يحدد بعض صفات هذا المحرك بقوله " والمحرك الذى لا يكون متحركًا يجب أن يكون واحدًا ولا يكون ذا عظم، ولا جسمًا، ولا يكون متجزئا، ولا فيه كثرة بوجه[٢٨].

وهكذا فمن النظر فى الحركة الموجودة فى الكون نصل إلى تصور محرك أول لهذه الحـركة هو جوهر بالفـعل دائما وليس وجـوده بالقوة، لا جنس له ولا فصل ولا برهان عليه، بل هو برهان على جمـيع الأشياء، ووجوده بذاته أبدى أزلى لا يمازجه العدم ولا يتغير من حال إلى حال[٢٩]. إذ لا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانهـا محركة لذواتها أى يكون تحركها من غـير محرك. وقد تبين لنا فيما سبق عند حديثنا عن الحـركة فى نطاق الفلسفة الطبيعية، أن كل حركة لها محرك وان المتحرك إنما يـتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك يحرك من جـهة ما هو بالفـعل. وان المحرك إذا حرك تارة ولم يحـرك أخرى فهو محرك بوجه ما، إذ توجد فـيه القوة على التحريك حين لا يحرك. وهنا يحتاج إلى محرك آخـر أقدم منه فلا يكون المحرك الأول. وإذا فرضنا أن هذا الثانى يحرك تارة ولا يحرك أخرى كان فى احتياج إلى محرك آخر أقدم منه.

وهكذا إما أن يمر الأمر إلى غير نهاية أو نصل إلى محرك لا يتحرك أصلا. فيكون الأصوب هو القول بأننا نصل إلى محرك أول هو فعل محض وليس بالقوة كما يقول "الفارابى" إذ ان كل ما يشوب جوهرة القوة فهو كائن فاسد، ولما كان سبب القوة هو الهيولى فينبغى إذن أن يكون المحرك الأول خلوا منها، إذ كل سرمدى فهو فعل محض، وكل ما هو فعل محض فليس فيه قوة. "ووجوده بذاته أزلى أبدى لا يمازجه العدم، وليس وجوده بالقوة، ويلزم من هذا أن لا يمكن أن لا يكون ولا حاجة به إلى شيء يمد بقاءه، ولا يتغير من حال إلى حال... وهو خير محض، وعقل محض، ومعقول محض، وعاقل محض، وهذه الأشياء الثلاثة فيه واحد"(٣٠).

وسوف نلاحظ أن الفارابى لم يقف عند حدود هذا الدليل الأرسطى فى إثبات وجود الله، وإلا كان الله عنده مصمما للكون وليس خالقا كما هو عند أرسطو، إذ أن أرسطو اعتبر العلة الأولى محركا ساكنا لا يتحرك، لأنه اعتبر أن المحرك لا بد وأن يصرف جهدًا عند التحريك وخوفًا من انتهاء مجهود المحرك الأول أراد أن يحصل على عدم إجهاد المحرك، وبذلك قبل فكرة جديدة لحل المسألة قائلا أن المحرك الأول لا يتحرك أو هو علة غائية فقط(٣١).

وهكذا خرج أرسطو عن مذهبه فى الطبيعة وذهب مذهبا آخر فيما بعد الطبيعة. فبعد أن كانت المناسبة بين العلة والمعلولة فى نظريته "فى العلل الطبيعة، مناسبة ديناميكية دائمة، فارق نظريته هذه، وذهب مذهبًا آخر فيما بعد الطبيعة بأن سلب الفاعلية عن العلة الأولى وهو الصانع.

أما الفارابى فقد أضاف إلى هذا الدليل دليلا أخر هو "دليل العلية" أو "العلة الفاعلة". فمع قبوله العلل الأربع الطبيعية، طبق العلة الفاعلة على العلة الأولى فيما بعد الطبيعة. وهنا خالف المعلم الثانى المعلم الأول - والفارابى وإن كان قد اقترب من نظرية الخلق الإسلامى بإسناده الفاعلية للعلة الأولى توفيقا بين أفلاطون والفكر الإسلامى من جهة، وأرسطو من جهة

أخرى[٣٢] إلا أنه قد اعتمد على هذا الدليل فى إثباته قدم العالم. إذ أنه وجد أنه لا بد من القول بحركة أزلية محركها أزلى. إذ أن العلة تتساوق مع معلولها فلا يمكن تصور وجود العلة وبعدها بمدة نتصور وجود المعلول. وهكذا فالحركة ليس لها بدء فى الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق. والزمان غير محدث حدوثا زمانيا وكذلك الحركة، بل هذا الحدوث حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات[٣٣].

ونود أن نشير إلى أن هذا الدليل قد اعتمد عليه بعض فلاسفة الإسلام وخاصة "ابن رشد" الذى يرى أن هذا الدليل هو دليل الخاصة قال به "أرسطو" فى الجزء الثامن من "كتاب الطبيعة". ومؤداه أن الأفلاك السماوية فى حركة مستمرة سعيا وراء الكمال، ولكل فلك عقل يحركه تشبها بما هو أكمل منه وتنتهى هذه المحركات إلى المحرك الأول الذى يحرك غيره ولا يتحرك، فحركة الأفلاك تستلزم باعثا أو غاية هى الله جل شأنه[٣٤].

كما امتد أثر هذا الدليل على بعض فلاسفة العصور الوسطى وخاصة موسى ابن ميمون وتوما الأكوينى، والبروتوس الكبير، وقد أورد "روبرت هاموند" حجج القديس توما الأكوينى بجانب حجج الفارابى لكى يبين مدى التشابه العظيم بينهما وكيف أن "توما الأكوينى" قد اقتبس أكثر أدلة الفارابى فى إثبات وجود الله ومنها دليل الحركة إذ يقول فى كتابه "خلاصة اللاهوات" . . من المؤكد والواضح لحواسنا أن فى العالم بعض الأشياء فى حركة. وأن أى شىء فى حركة هو نفسه قد وضع فى حركة، فإنه أيضا يحتاج أن يضعه شىء آخر فى حركة، وذلك يضعه شىء آخر أيضا ولكن ذلك لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية. . . لذلك من الضرورى التوصل إلى المحرك الأول الذى لم يضعه آخر فى حركة، ويعرف الجميع أن هذا هو الله"[٣٥].

وهكذا يتبين لنا أن هذا الدليل سواء فى صورته الأرسطية أو صورته الفارابية: كان له تأثيره الكبير على أكثر الفلاسفة[٣٦]. ومع ذلك فقد وجد من بينهم من انتقد هذا الدليل انتقادا لاذعا "كابن سينا" مثلا الذى رفض دليل الحركة قائلاً "من القبيح أن يصار إلى الحق الأول عن طريق الحركة، ومن طريق أنه مبدأ الحركة.. واعجزاه أن تكون الحركة هى السبيل إلى إثبات الحق الذى هو مبدأ كل شىء"[٣٧].

٢ - دليل العلة التامة (الفاعلة):

تبين لنا مما سبق عند حديثنا عن دليل الحركة الفارابية كيف أن الفارابى لم يقف عند حدود هذا الدليل وإلا أصبح الله عنده علة غائية وليس خالقا للكون مما يتعارض مع أصول عقيدته الإسلامية. ولذا فقد شهد هذا الدليل تطورا واضحا على يد الفارابى بتأثير مؤثرات دينية - وحتى لا يقف عند حدود اعتبار الإله علة غائية فحسب كما هى عند المعلم الأول - وجدناه يؤكد الصورة الفاعلية لله ومن خلال مبدأ العلية إذ يقول: " كل مالم يكن فكان فله سبب، ولن يكون المعدوم سببا لحصوله فى الوجود، والسبب إذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهى إلى مبدأ يترتب عنه أسباب الأسباب على ترتيب علمه. بها، فلن تجد فى عالم الكون طبعا حادثا إلا عن سبب، ويرتقى إلى سبب الأسباب"[٣٨] فالموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات[٣٩].

فإذا تأملنا العالم المتغير. وجدنا أنه يتكون من موجودات لها سبب، وهذا السبب سبب لآخر، ولا يمكن أن تستمر سلسلة العلل والأسباب الفاعلة إلى مالا نهاية. لأنه إذا كان "أ" سببا لـ"ب" و"ي" لـ"ج" و"جـ" لـ"د"... إلخ فمعنى ذلك سيكون "أ" سببا لذاته وهذا غير مقبول، لذلك وجب وجود سبب فعال لا مسبب له خارج سلسلة الأسباب الفعالة وهو الله[٤٠].

فالأمور الممكنة الوجود لا تتسلل فى العلية والمعلولية إلى مالا نهاية له، ولا أن يكون دور، بل تنتهى إلى أمر واجب الوجود بذاته وهو الله أو العلة الفاعلة. فهذا القول يستند إلى استحالة التسلسل فى العلل والمعلولات وهو مبنى على أساس أرسطى مفاده "أن ما لا نهاية له لا يوجد بالفعل". أى لا يدخل كله مجتمعا فى الوجود لأن مالا نهاية له لا يعد ولا يحصى. فلو فرضنا أن العالم حادث أو متحرك وله محدث أو محرك، فإذا كان هذا المحدث له محدث وتسلسل المحدثون إلى مالا نهاية، لم يمكن أن يوجد هذا العالم. لأن وجوده لا يتم إلا بعد وجود مالا نهاية له من العلل والمعلولات، ولما كان العالم موجودا لزم القول بوجود محدث أول لا محدث له(٤١). وهكذا فالله علة تامة لأنه "متى وجد للأول (أى الله) الوجود الذى هو لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات"(٤٢).

وهو أيضا علة فاعلة " وأنه سبب أول لسائر الموجودات على أنه أول فاعل لها، ثم أنه غاية لها، ثم أنه صورة لها(٤٣).

والفارابى هنا يؤكد الصورة الفاعلية للذات الإلهية، تلك الفاعلية التى لا تصدر على سبيل الطبع بل هى عارفة ومريدة بما يفيض عنها، فكون الله فاعلا يعنى أنه مريد وقادر. وإن كان مدلول الإرادة والقدرة عند الفارابى يختلف عن مدلولها عند المتكلمين الذين أدركوا أن القدرة أو الإرادة لله هى "إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل". بينما هى عند الفارابى تعنى أنه لا تراخ بين الفعل والإرادة، أى أنها ليست بمعنى خروج الفعل الإلهى من حال القوة إلى حال الفعل كما يقول المتكلمون، فهذا ما لا يقبله الفارابى لأن الله هو العلة التامة وهو الكمال المطلق فهو "الأول والأخر لانه هو الفاعل والغاية فغايته ذاته وإن مصدر كل شىء عنه ومرجعه إليه"(٤٤).

وقد أكد الفـارابى فاعلية الله وإرادته بقوله "إرادة اللـه قبل كون الشيء بالذات وهما يكونان معا لا يتأخر كون الشيء عن إرادة الله فى الزمان، وإنما فى حقيقة الـذات. لا شك نقول أراد الله فكان الشئ. ولا نقول كان الشيء فأراد الله"(٤٥). فالفارابى يعترف بإرادة الله وفاعليته فى الكون ولا ينكرها، ولكنه يوضحهما بالمعنى الذى يـناسب فهمه لواجب الوجود. ومن أجل ذلك تعرض لهجوم الأشاعرة كما سنبين ذلك عند تعرضنا لموضوع قدم العالم عند الفارابى.

وسوف نلاحظ أن هذا الدليل الذى ترجع جـذوره إلى أفلاطون (إذ أن أحد أدلة وجـود المثل عند أفلاطون يقوم على اسـتحالة التسلسل هذا). كـما ترجع إلى أرسطو الذى استند عـليه لإثبات وجود المحـرك الأول ـ قد تأثر به أكثر المتكلمين والفـلاسفة. فقد استخدمـه ابن سينا، والكندى، وابن طفيل، وابن رشد(٤٦). كما تأثر به توما الأكوينى بصورة واضحة فهو يقول: نجد فى عالم الحواس نظامـا من العلل الفاعلة، وليس ثمه حالة مـعروفة أو "ممكنة" يكون فيها الشيء سببا "علة" فاعلا بذاته... والأسباب "العلل" الفاعلة لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية. لذلك من الضرورى الاعتراف بعلة "سبب" فاعل أول نطلق عليه اسم الله"(٤٧).

٣ - دليل العناية والغائية:

يعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة العرب الذين أكدوا على القول بالغائية فى الكون وبالنظام والإتقان الموجـود فيه، وقد مر بنا سابقـا كيف أن الفارابى فى دراسته لعلل الموجودات قد قال بعلة رابـعة هى العلة الغائية بالإضافة إلى علل ثلاث هى: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلية وانتهى إلى أن الله «الواجب لذاته هو الغاية إذ كل شيء ينتهى إليـه كما قال [وإن إلى ربك المنتهى]. وكل غاية فهى خير فهو خير مطلق»(٤٨).

ولم يقف الفارابى فى إثبات وجود الله عند حدود فكرة الغائية فحسب وإلا كان «كارسطوا» الذى اعتبر الله المنظم الوحيد لهذا العالم، والأشياء منظمة فى الكون على نحو يجعلها متجه نحو غائية معينة، وهى غائية ليس مصدرها تدبير العقل الإلهى، وإنما مصدرها قوة لا واعية هى «الطبيعة». وقد ظهر ذلك فى قوله «أن الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا. فالإله لم يخلق العالم ولا يعرفه ولا يعنى به، لأن العالم أحط من أن يناله العلم الإلهى، وهو ليس أكثر من صورة يتعشقها محبوها لأنه لا يؤثر فيها إلا كعلة غائية يفسر على أساسها الحركة والتغير فى العالم(٤٩)، بل إننا نجد أن الفارابى قد ربطا ربطًا وثيقا بين فكرة الغائية، وفكرة العناية الإلهية «وعناية الله محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل واحد»(٥٠).

ولم يكن ذلك إلا نتيجة لمؤثرات إسلامية بارزة. فابتعد إلى حد ما عن أرسطوا كما سبق وذكرنا، كما أبتعد عن أفلاطون الذى كان يرى أن العالم يعد غاية فى الجمال ولا يمكن أن يكون النظام الموجود فيه نتيجة للمصادفة، بل أن هذا الجانب الغائى قد ظهر عنده فى وصفة لله بأنه روح خير عاقل مدبر عادل منظم(٥١). وأثبت الفارابى أن الكون كله سماؤه وأرضه تسوده الغائية ويعد مظهرا ودليلا على العناية الإلهية، ولقد وضحت هذه العناية فى علاقة الموجودات بعضها ببعض، وفى علاقة موجودات العالم السفلى بموجودات العالم العلوى، وكيف تؤثر هذه الموجودات العلوية فى موجودات عالمنا الأرضى اعتمادا على مبدأ السببية بعد طبعها بالطابع الميتافيزيقى كما سبق وعرضنا ذلك. وفى ذلك يقول الفارابى» . . . وأن نعلم مراتب الموجودات كلها، وأن منها أول، ومنها أوسط، ومنها أخير. والأخيرة منها لها أسباب وليست هى أسباب لشىء دونها، والمتوسطة هى التى لها سبب فوقها وهى أسباب لأشياء دونها، والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب

آخر فوقه. ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات، والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن ينتهى إلى الأول، ثم كيف يبتدئ التدبير من عند الأول وينفذ فى شىء من سائر الموجودات على الترتيب إلى أن ينتهى إلى الأواخر(٥٢).

ونود أن نشير إلى أننا إذا نظرنا إلى تراث المفكرين «متكلمين أو فلاسفة» لوجدنا أنه لا يكاد يخلو مذهب أحدهم من الاستدلال بهذا الدليل، وهو دليل العناية والغائية على وجود الله. فكثيرا ما تردد هذا الدليل عند المعتزلة وخاصة فى دراستهم لأصل من أصولهم الخمسة هو أصل (العدل) إذ أن القول بالعدل عند المعتزلة يتفرع عنه القول بالغائية والعناية الإلهية.

وما يقال عن المعتزلة يقال عن الأشاعرة الذين أثبتوا فى كثير من كتبهم التى ألفوها وجود العناية الإلهية وربطوا بينها وبين القول بالغائية(٥٣) وقد وجدت هذه الفكرة أيضا عند الكندى إذ أنه يقدم لنا فى دليل من أدلته على وجود الله الأسباب التى من أجلها يجب أن نعتقد بالحكمة الإلهية والغائية، وإذا رجعنا على سبيل المثال إلى رسالته «فى الإبانة فى العلة الفاعلية القريبة للكون والفساد» وهى من أهم رسائله. نراه يذهب إلى أن النظام والتدبير فى هذا العالم يدلنا على منظم ومدبر له(٥٤).

كذلك تظهر الغائية بصورة واضحة عند ابن سينا وفيما يقدم من أمثلة على الغاية الموجودة فى الكون، وحين يتابع أرسطو فى القول بالعلة الغائية(٥٥).

أما «ابن طفيل» فإنه يعتمد فى استدلاله على وجود الله على دليل الغائية والعناية الإلهية، وهذا ما ينطبق أيضا على فيلسوف المغرب «ابن رشد» الذى ربط ربطا دقيقا بين آرائه فى السببية وضرورة تلازم الأسباب ومسبباتها،

وبين قوله بالغائية، كما ربط بين القول بالغائية والقول بالاختراع وهو دليله الثانى على وجود الله تعالى(٥٦).

كذلك ظهر أثر هذا الدليل على فلاسفة أوروبا كالقديس توما الأكوينى(٥٧). نخلص من هذا إلى أن الفارابى قد قدم الكثير من الأدلة الكونية على وجود الله، منها ما يقوم على ضرورة الوصول من الحركة إلى محرك أول، ومنها ما يستند إلى فكرة العناية والغائية فى الكون، ومنها ما يستند إلى استحالة العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية أو دليل العلة التامة الفاعلة. ونود أن نشير إلى أن هذه الأدلة إذا كانت تمثل طريق الصعود الذى أشار إليه الفارابى فى استدلاله على وجود الله على أساس أنها تبدأ من الموجودات أو العالم أو المعلول لتصل إلى السبب الأول أو العلة الأولى، فإنه يشير إلى عدد آخر من الأدلة العقلية، وبحيث نستطيع بواسطتها الوصول إلى الله من خلال فكرة الله ذاتها وهو ما يسمى طريق الهبوط، وما ذلك إلا لأنه وجد أن طريق الاستدلال أوثق وأشرف من الطريق الحسى، وهو يرى أن العقل الإنسانى لقصوره. وانشغاله بالأمور الحسية والمادية، ونظرا لتشويش الخيال فهو كثيرا ما يضل وقد تصل بعض العقول إلى معرفة الله عن هذا الطريق الحسى وقد تضل أخرى. ولذلك فضل الفارابى الوصول إلى الله من خلال فكرة الله نفسها. يقول الفارابى: «إذا عرفت الحق أولا عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق، وأن عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق، فانظر إلى الحق فإنك لا تحب الآفلين بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه»(٥٨). فمعرفة الله «بخصائصه وصفاته» من شأنها أن تؤدى إلى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه، لكن معرفتى لهذا العالم المحسوس قد لا تؤدى إلى معرفة الماهيات أو الموجود الذى ماهيته عين هويته.

ب- من هذه الأدلة العقلية التى أشار إليها الفارابى. دليل الوجود والماهية، ودليل الممكن والواجب، فما هى حقيقتهما؟ وكيف اعتمد عليها الفارابى فى إثبات وجود الله؟؟

١ - دليل الماهية والوجود:

تعتبر التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة وإن اتصلت ببعض الآراء اليونانية وقد انتقلت هذه الفكرة إلى فلاسفة الغرب ولاقت نجاحا يفوق نجاحها عند العرب، ويرجع ذلك إلى صلتها بفكرة الألوهية والتعويل عليها فى البرهنة على وجود الله.

وقد قال بها الفارابى تمهيدا لاستخدامه دليل الممكن والواجب. إذ أن فكرة الوجود والماهية تتصل بذلك التقسيم الثلاثى الذى قال به الفارابى وابن سينا، وهو قسمه المدركات إلى ممكن، وواجب بغيره، وواجب بذاته.

وملخص هذا الدليل أن الوجود ليس جزءا من ماهية الشىء إلا بالنسبة للبارى جل شأنه الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته، فنستطيع أن نتصور ماهية شكل هندسى مثلا دون أن نعرف هل هو موجود أم لا. وفيما عدا الإله الوجود يعتبر عرض من أعراض الذات، وذلك لأن الموجود إن كان علة ذاته فهو الحق فى ذاته، والواجب الوجود بذاته، وإن كان معلولا لغيره فوجوده مستمد من غيره وليس جزءا من ذاته، وليس ثمة إلا الله هو واجب الوجود بذاته. وفى ذلك يقول الفارابى: «وأن وجوده ليس لاحقا لماهية غير الوجود، وأنه لا ماهية له غير أنه واجب الوجود وهى أنيته»(٥٩). ويؤكد ذلك بقوله: هل من حقنا أن نسأل «هل الإله موجود»؟ أى «هل ما نعتقد فيه أو نعقل منه فى النفس هو بعينه خارج من النفس؟

ويرى أن السؤال هل هو موجود؟ بمعنى هل الشيء له قوام بشيء؟ وهل الشيء له وجود به وقوامه هو فيه؟ إنما كان يسوغ فيما تنقسم ماهية وجوده وذاته، وفي ماله سبب به قوامه بوجه من الوجوه، والإله يجتمع فيه أن لا قوام له بشيء آخر أصلا، ولا سبب لوجوده، ولا ذاته غير منقسمة ولا بوجه من وجوه الانقسام، فإذن ليس يسوغ أن يسأل عنه بحروف هل هو موجود؟ ولكن أن قصدنا «بهل هو موجود» معنى هل هو ذات ما منحازه أو هل هو له ذات؟ كان السؤال صحيحا من هذا الوجه[٦٠] فإن الذى لا تنقسم ذاته فإن معنى وجوده هو أنه موجود ويكون لا فرق فيه بين أن يقال أنه هو موجود، وأن له وجودًا. فإن وجود ما هو موجود هكذا ليس هو غير الذات التى يقال فيها إنها موجودة. أما ما ينقسم وجوده، فإن وجوده الذى هو به موجود غيره بوجه ما على ما يكون جزء الكل غير الكل، وجزء الجملة غير الجملة، وعلى أن ذلك الوجود الذى به الشيء موجود وأن له أيضا وجودا، أعنى أنه ينقسم وأن له جزءا به وجوده[٦١].

وهكذا فالموجود على الإطلاق هو الموجود الذى إنما وجوده بنفسه لا بشيء آخر غيره، فيكون قولنا فيه «هل هو موجود» بهذا المعنى[٦٢]. وينتهى الفارابى إلى أن الوجود العينى ليس داخلا البته فى حد الماهية، وبالتالى فهو ليس مقوما لها. فالماهية متميزة عن الهوية. ولقد كان هذا التمييز بين الهوية والماهية هو الأساس الذى استند إليه الفارابى فى إثبات الوجود الإلهى، لأنه إذا كانت الماهية متميزة عن الهوية لكان معنى هذا وجود الماهية داخل الوجود الحسى ليس لذات الوجود الحسى وإنما من فعل فاعل أخر. ويستمر التسلسل إلى أن نصل إلى فاعل أول لا ينبغى أن تكون هويته متميزة عن ماهيته. «فكل ماهويته غير ماهيته وغير المقدمات لماهيته فهويته عن غيره وتنتهى إلى مبدأ لا ماهية له مباينه للهوية[٦٣].

على أننا يجب أن نشير إلى أن المغايرة بين الوجود والماهية ليست إلا فى التصور الذهنى فقط، أما فى عالم الموجودات الذى هو خارج عن التصور الذهنى فإنه لا توجد مغايرة بينهما بتاتا فإن الماهية والوجود موجودان معا فى شىء موجود واحد.

ومما هو جدير بالذكر أن هذا الدليل صادف نجاحا كبيرا لدى فلاسفة الغرب يزيد على نجاحه عند العرب، وهو إن كان قد صادف هوى من «ابن سينا» تلميذ الفارابى بحيث اعتمده فى إثبات وجود الله، إلا أنه وجد هجوما شديدا من فيلسوف المغرب «ابن رشد» فقد أنكر أن يكون الوجود عرضا لأنه ليس واحد من أعراض الجوهر التسعة التى قال بها أرسطو(٦٤).

أما مفكروا القرن الثالث عشر من اللاتين فقد تأثروا بفكرة التفرقة بين الوجود والماهية واعتبروها من المبادئ الميتافيزيقية الأساسية التى أقاموا عليها البرهنة على وجود الله، خاصة «البير الكبير» الذى أخذ بها كما هى بينما توسع فيها القديس «توما الأكوينى» واستعان بفكرة الإمكان والضرورة على وجود الله، وإن كان لا يأخذ بالدليل الانطولوجى لأن فى الانتقال من الوجود المتصور إلى الوجود الفعلى شيئا من المغالطة(٦٥).

كذلك كان هذا الدليل من أول المسائل التى تأثر فيها «ابن ميمون» بالفارابى إذ يقول: إن الله عز وجل قد تبرهن أنه واجب الوجود ولا تركيب فيه وليس ندرك إلا آنيته فقط لا ماهيته، فيستحيل أن تكون له صفة إيجاب لأنه لا آنية له خارجا عن ماهيته فتدل الصفة على أحدهما»(٦٦).

ويبدو من هذا النص أن طريقة تفكير ابن ميمون واستدلاله فى هذه القضية تعود أساسا إلى «الفارابى» و«ابن سينا» من بعده، وقد يعتقد البعض أن «موسى ابن ميمون» قد ناقض نفسه فى النص السابق فبينما يقول: «وليس

ندرك إلا آنيته فقط لا ماهيته» ويضيف قائلا «لأنه لا آنية له خارجا عن ماهيته».

وحقيقة الأمر أن هاتين القضيتين متناقضتان بالفعل لأنه يفصل فى الأولى بين الوجود والماهية، وفى الثانية يقول بعينيه الوجود والماهية فى الله تعالى. إلا أننا نجد توضيح هذه المسألة عند الفارابى الذى يقرر أن ماهية الله هى آنيته وهذه الآنية هى وجوده تعالى الخاص به، إلا أن هذه الآنية هى عين الماهية لا ندرك كنهها، ومعرفتنا بالله تعالى ليست إلا بمعرفة الوجود العام. أى أننا نعرف أنه موجود ولا نعرف كنه وجوده الخاص به(٦٧).

ولقد كان هذا الدليل مثار نقد من «الغزالى» الذى قال بأن للواجب حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة وليست معدومة. والماهية فى الأشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود. فكيف فى القديم؟ فالوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقولة(٦٨). وهنا نلاحظ أن المتكلمين (سوى الأشعرى واتباعه) أثبتوا لله ماهية غير وجوده. أما الفلاسفة فمنعوها واحتجوا بأنه لو كانت له ماهية غير الوجود لكان الوجود قائما بها فيصبح صفة زائدة له وهو ممتنع، وقد أيد «الخواجة زاده» قول الفلاسفة وصرح أن كون ماهية الله عين وجوده لا تخالف أصول الإسلام(٦٩). أما «ابن رشد» فقد انتقده، وقال إن هذا الدليل مبنى على غلط وهو أن الوجود للشىء لازم من لوازمه(٧٠) والتابع معلول فيكون الواجب الوجود معلولا وهو متناقض. ويرى أن منبع التلبيس يعود إلى إطلاق لفظ «الوجود الواجب» ويرى أن له حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة أى ليست معدومة ووجودها مضاف إليها.

٢ - دليل الممكن والواجب:

إذا كان الفارابى قد أثبت فى الدليل السابق أن من الكائنات ما يجب أن يدخل فى حدة معنى الوجود وهو الله تعالى إذ لا ينفصل فيه الماهية عن

الوجود، وليست الماهية والوجود إلا شيئا واحدا فى ذات الله، فإنه أثبت أيضا أن ما هو خارج عن الله يعتبر الوجود فيه معنى زائد على ماهيته وعارض من عوارضه، فهو إذن فى احتياج إلى علة، وبعد أن كانت هذه العلة عند أرسطو علة غائية فقط لا عمل لها ولا شأن لها إلا أن تعقل ذاتها بذاتها ولذلتها، أصبحت عند الفارابى علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها فهى مبدأ كل وجود.

وهكذا فمن التمييز بين ماهية الشىء ووجوده يؤدى ذلك إلى التمييز بين الممكن والواجب. فما هى حقيقة هذه التصورات؟؟ وكيف استخدمها الفارابى فى الاستدلال على وجود الله؟

يرى الفارابى أن الوجوب، والوجود، والإمكان هى كلمات بديهية لا تحتاج إلى إيضاح، ولا يمكن حدها منطقيا لأنه لا توجد كلمات أوضح وأعرف منها، وإذا عرفت فإنما يكون التعريف على سبيل التنبيه على الوجود والوجوب والإمكان، لا على سبيل أنها تعرف بمعان أظهر منها[٧١].

والفارابى يقيم دعائم هذا لدليل الميتافيزيقى على الاستنباط من فكرة الوجود ومن النظر فيها نظرا عقليا مجردا، فهو دليل التأمل فى معنى الوجود وفيه يقسم الموجودات إلى قسمين: ممكن الوجود، وواجب الوجود. فيقول: «أن الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. وأن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل، وإما أن يكون فى وقت دون وقت. والأشياء الممكنة

لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول(٧٢).

يتحدث الفارابى فى النص السابق عن ثلاث مصطلحات هامة سيكون لها دورها إلهام فى مذهب الفارابى فى الإلهيات وهى: واجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره والممكن.

أولا: فالواجب الوجود: هو الوجود الذى لو فرضنا عدم وجوده للزم عن ذلك المحال، لأن الفرض يتناقض مع حقيقة القول بالواجب. ويقسمه الفارابى إلى قسمين:

أ ـ واجب الوجود بذاته: وهو الذى لا علة له أبدا، ولا يمتاز بكثرة ولا ضد له، ووجوده أول وجود، ومنزه عن جميع أنحاء النقص وهو الموجود بالفعل.

ب ـ واجب الوجود بغيره: وهو الذى وجوده وعدمه كلاهما بعلة. لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا عن العدم، وإذا عدم حصل له العدم متميزا عن الوجود ويستخدم الفارابى هذا المفهوم، ليؤكد أن الشيء لا يمكن أن يكون علة وجود ذاته، وذلك لأن الإمكان دليل على فاعلية العلة.

ثانيا ـ الممكن الوجود: ويقصد به الوجود الذى متى فرض غير موجود لم يلزم عنه محال، باعتبار أنه لا يوجد إلا بالقياس إلى علته، أو هو الموجود بالقوة.

وهكذا أصبح لدى الفارابى ثلاثة مفاهيم عقلية، فالأشياء فى الكون لا يخلو أمرها بين حالتين: فهى إما فى طور الاستعداد والإمكان دون أن يكون لها من ذاتها ما به تتحول من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى ويقال

عنهـا فى هذه الحـالة إنها ممكنة الـوجود بذاتهـا، وعلى فـرض أن الأسبـاب الخارجـية لم تتوفر لنـقلها من طور الإمكان إلى طور الوجود الفـعلى فإنه لا يلزم عن ذلك محال عقلى.

أما بالنسـبة للحالة الثـانية وهى أن تتوافـر الأسباب الموجـبة لنقل هذه الموجودات من طـور الإمكان إلى طور الوجوب فـعندئذ لم يعد هناك مـجال لبقائها فى طور الإمكان، بل يصبح وجـودها واجبا، ولكنه ليس ذاتيا بل هى واجبة الوجود بغيرها[٧٣] وهذا الواجب الوجود بغيره عنصر جديد فى فلسفة الفارابى الإلهـية. وقد أحـدثه الفارابى ليكون الواسطة الطـبيعـية بين واجب الوجود بذاته، وبين الممكن العقلى الخالص حتى يعـبر عن هذا العالم ويصفه وصفا ينطبق عليه[٧٤]. فالنور مثلا لا يوجـد قبل شروق الشمس، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قـبل طلوعها، فـإذا طلعت كان واجب الوجود بغـيره أى نتيجة حتمية لعلته (الشمس).

والفارابى فى اسـتدلاله على وجـود الواجب بذاته إنما يستـدل عليه من غيـره لا من ذاته، لأن مآل استـدلاله فى نظرته إلى الوجود وحـده أن يجعل ممكن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود. فالعقل فى تصوره الوجود لا بد أن يصل إلى واجب وجـود بذاته بناءا على أنه لو افتـرض الوجود كله من نوع واحد هو نوع الممكن لأدى افتراضه هذا حتما:

١ - إما إلى تسلسل فى العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية.

٢ - وإمـا إلى القول بالعـلاقة الدورية بـين العلة والمعلول. وكلاهمـا يحكم العقل باستحالة وقوعه.

وبعبـارة أخرى أن الممكن يحـتاج علة تخرجـه إلى حيـز الوجود. ولما كانت العلل لا يمكن أن تتـسلسل إلى غير نهاية، فلا بد لـلأشياء الممكنة من

أن تنتهى إلى شيء واجب. وهذا الواجب هو الموجود الأول الذى يمنح الوجود لكل ممكن[٧٥].

ونستطيع القول بأن ارتباط دليل «الوجود والماهية» بدليل «الممكن والواجب» قد ظهر واضحا فى استنباط تلك المفاهيم العقلية التى بنى عليها الفارابى دليله فى إثبات وجود الله. فقد استطاع الوصول إلى أن عدم المغايرة بين الوجود والماهية، على معنى أنه لا ينسب الوجود للماهية والماهية للوجود ويؤدى إلى تحقق هذا المفهوم فى «واجب الوجود»، بمعنى أن وجوده ضرورى لذاته ولا يمكن تصور ماهيته بدون وجوده، أما المغايرة بين الوجود والماهية، بمعنى أنه لا توجد علاقة بين الماهية والوجود فيتحقق ذلك المفهوم فى «ممكن الوجود». وحين يقال أن الوجود عارض للماهية فإن هذا العرض ليس بمعنى العرض فى الفلسفة والمنطق الذى يقوم بالجوهر، لأنه على هذا يجب أن يكون الوجود من المقولات العشر، ويجب أن يكون الشيء أو الجوهر موجودا قبل أن يتصف بالوجود، فالوجود ليس من أمثال هذه الأعراض وإنما هو عرض بمعنى أن يعرض ويحدث ويحصل فى عالم الأعيان[٧٦].

وقد تبين من هذا الارتباط أنه لا يوجد لواجب الوجود وهو «الله تعالى» سبب أو علة عند الفارابى، أما ممكن الوجود فله سبب، ومعنى الإمكان هو أن يتساوى طرفاه أى وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته سيان أن يترجح أحد طرفيه على الآخر نظرا لذاتهما بلا مرجح، وفى ذلك يقول الرازى «الحكماء اتفقوا على أن الإمكان هو المحوج إلى السبب وبرهان ذلك أن الشيء إذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون كلا الجانبين بالنسبة إليه على السواء، استحال أن يترجح أحدهما على الآخر إلا السبب»[٧٧]. فإذا ثقلت كفه طرف الوجود للممكن يكون الوجود ضروريا له جانب من جانب

واجب الوجود. فيوجد هذا الممكن خارج الذهن. فهذا الموجود قد اكتسب صفة واجب الوجود من غيره[٧٨].

هذا وسوف نلاحظ أن فكرة تقسيم الوجود إلى واجب وممكن تتخلل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها.

فابن سينا على سبيل المثال وفى بحثه فى الوجود يعتمد على تحليل معانى الواجب والممكن، ويحدد الارتباط بين أحد طرفيه بالآخر. وهو يتفق مع الفارابى فى جوهر الفكرة وفى العناصر التى تتكون منها والاتجاه الذى يسير فيه والغاية التى يقصد إليها، ولكنه يمتاز فى تفاصيل هذه الفكرة والقدرة على عرضها بمزيد من الشرح والإيضاح والتبسيط، وقد عرضه «ابن سينا» دون أى تعديل فى كتابه «الإشارات والتنبيهات» ويرى ابن سينا أن هذا الدليل أوثق وأشرف من أى دليل آخر إذ أنه طريق الخاصة الذين لا يحتاجون إلى أن «تقرع عصاهم» حتى ينتهوا إلى حقيقة الوجود، فهو يرى أنه ينبغى ألا نلتمس البرهان على وجود الله مستدلين عليه بشىء من خلقه وفى هذا تعريض بالمتكلمين الذين يتخذون من حدوث العالم دليلا على وجود محدث له، بل ينبغى أن نستند إلى تحليل طبيعة الإمكان فنستدل على الواجب الذى وجوده ماهيته بإمكان الممكن الذى يفتقر إلى الوجود، لأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره، أعنى من جهة الإمكان لا من جهة الحدوث. إذ أن ارتباط الوجوب بالإمكان أقوى من ارتباطه بالحدوث، بل تكاد لا توجد أى علاقة بين الوجوب والحدوث[٧٩].

ورغم أن «الإمام الغزالى» قد وصم الفلاسفة بالكفر والإلحاد فى تلك الحملة الشعواء التى شنها فى هجومه عليهم واعتبر الفارابى وابن سينا من المارقين فى الدين لمتابعتهم فلاسفة اليونان، إلا أنه قد استعار بعض أدلتهم وآرائهم. بينما نجده فى كتاب «معارج القدس» يستدل على وجود الله بنفس

مصطلحات الفلاسفة إذ يقول: «فإن قيل: فما الدليل على أن فى الوجود موجدا واجب الوجود يتعلق الكل به، ولا يتعلق وجوده بغيره، فيكون منتهى الموجودات، ومن عنده نيل الطلبات؟

قلنا: «لأن الموجود، أما أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود. وممكن الوجود لا بد أن يتعلق بغيره وجودا ودواما والعالم، بأسره ممكن الوجود فيتعلق بواجب الوجود»(٨٠).

وواضح من هذا الدليل مدى التشابه العظيم بمسلك الفارابى وابن سينا فى استدلالهم على وجود الله بدليل الممكن والواجب، وإن كانت هناك ملاحظة هامة يجب أن نضعها فى اعتبارنا وهى أن الغزالى استخدم مصطلحات واجب الوجود، وممكن الوجود فقط وانتهى من ذلك إلى إثبات حدوث العالم، بينما نجد أن الفارابى وابن سينا قد أحدثا مفهوم «واجب الوجود بغيره» حتى يتسنى لهم الخروج من المأزق الذى ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون إذا كان معلولا للعلة الأولى الواجبة. فالعالم قبل أن يوجد كان فى حيز «الممكن للذات»، وبعد أن أوجدته العلة الأولى أصبح فى حيز واجب الوجود بغيره «ونظرا لارتباط العلة بمعلولها، فالعالم قديم ولكنه ليس قديما بالذات وإلا أصبح هناك قديمين وهذا محال، بل هو قديم بالزمان أى لم تنقض مدة بين وجوده وأحداثه، وأن كان حادثا فى ذاته معلول للعلة الأولى التى أوجدته.

نقول رغم استناد الغزالى على هذا الدليل الفلسفى فى إثبات وجود الله، إلا أنه سرعان ما يتحول عنه وينحى منحى المتكلمين فى إثبات وجوده تعالى فيعول على دليل الحدوث بقوله «كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث فليلزم منه أن له سببا» وهكذا يطغى الغزالى الأشعرى على الغزالى الفيلسوف(٨١).

كذلك تأثر به «موسى بن ميمون» وقد ظهر ذلك فى قوله «إن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لأنه أن حضرت أسبابه وجد، وإن لم تحضر أو عدمت أو تغيرت نسبها الموجبة لوجوده لم يوجد[٨٢]. كما يقول تبرهن أنه لا بد ضرورة أن يكون ثم موجود واجب باعتبار ذاته ولولاه لما كان ثم وجود أصلا»[٨٣].

ويستشهد بأقوال الفارابى فى معرض نقده لدليل الحدوث عند المتكلمين فيقول: «وكذلك يفعلون فى كل عرض من الأعراض الحادثة، فأنهم يعددون أشخاصها المعدومة ويتخيلون كأنها موجودة وكأنها ذات بدأ، ثم يزيدون على ذلك المتوهم أو ينقصون منه، وكل هذه أمور وهمية لا وجودية. وقد أدمج «أبو نصر الفارابى» هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم فى جميع جزئياتها[٨٤].

هذا بالإضافة إلى أن «توما الأكوينى» قد اعتمد على هذا الدليل بصورته الفارابية فى استدلاله على وجود الله فيقول: «نجد فى الطبيعة أشياء ممكنة الوجود أو غير ممكنة الوجود... ولكن من المستحيل على هذه الأشياء أن توجد دائما... لذلك فليس جميع الأشياء ممكنة فحسب، ولكن يجب أن يوجد شىء ما وجوده واجب. ولكن كل واجب الوجود أما أن يسبب وجوبه آخر أولا يسببه، ومن المستحيل الاستمرار إلى ما لا نهاية فى أشياء واجبة الوجود سبب وجوبها آخر، لذلك لا نستطيع إلا التسليم بوجود موجود يمتلك وجوبه من ذاته..... يسبب فى الموجودات الأخرى وجوبها وهذا ما يقول الناس جميعا أنه الله»[٨٥].

ومما ينبغى الإشارة إليه أن «لابن رشد» رأيا مخالفا لآراء الفلاسفة الذين اعتنقوا هذه المقولة الفارابية فى الاستدلال على وجود الله، وهو يرى أن هذا الدليل يتفق فى بعض جوانبه مع دليل المتكلمين (المعتزلة قبل الأشاعرة) وهم

يرون أنه من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى: ممكن وضرورى، كما بينوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وإن العالم بأسره لما كان ممكنا فلا بد أن يكون الفاعل له واجب الوجود، وهذا الاعتقاد وإن كان قولا جيدا ليس فيه كذب. فيما يقول «ابن رشد». إلا أن الخطأ يكمن فى قولهم بأن العالم بأسره يعد ممكنا، فإن هذا ليس معروفا بنفسه(٨٦).

وهذا الدليل الذى قال به الفارابى وتابعه ابن سينا إذا أريد أن يخرج مخرج برهان ـ كما يقول ابن رشد ـ فلابد أن يكون على هذه الصورة: الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها، فإن كانت العلل ممكنة لزم أن يكون لها علل. ومر إلى غير نهاية، وأن لم يكون هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل. فلابد أن ينتهى الأمر إلى علة ضرورية. فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لن تخل أن تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب. فإن كانت بسبب سئل أيضا عن السبب، فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب وذلك محال، وإما أن ينتهى الأمر إلى سبب ضرورى بلا سبب أى بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورة(٨٧).

فتقسيم الفارابى وابن سينا ـ والذى تابعا فيه الأشاعرة ـ للموجودات إلى ممكن الوجود، واجب الوجود وفهم الفارابى للممكن على أنه ما له علة وللواجب ما ليس له علة، لا يؤدى به فيما يقول ابن رشد إلى البرهنة على إمتناع وجود علل لا نهاية لها، إذا يترتب على وجودها غير متناهية أن يكون من الموجودات التى لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود(٨٨).

كما أن الفارابى قد وضع العالم فى مقولة الإمكان أو الاحتمال كما وضع الأشاعرة بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. وهذا ما أدى بهم إلى القول بأن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها تعد غير ضرورية،

أى لا نجد ضرورة مثلا بين النار والإحراق بل من الجائز أن تكون مؤدية إلى البرودة[٨٩].

ولكننا أثبتنا سابقا أن الفارابى يقول بضرورة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهو حريص على القول بأن العلة إذا وجدت لا بد أن يوجد معلولها معها، ويبدو أن نقد ابن رشد لهذا الدليل يقصد به أساسا أن فكرة الفارابى وابن سينا فى هذا الدليل قد يؤدى إلى هذه النتيجة، ولكن الفكرة فى حد ذاتها لا تعبر عن القول بعدم الضرورة بين الأسباب ومسبباتها[٩٠]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن التزام الفارابى بفكرة الوجود كمطلب أساسى فى وصف الشىء بأنه موجود، وأن الإله لا يمنح صفة لهذا الكائن عنه سوى الوجود، كان يقصد من ذلك استنباط موقف قرآنى يتخذ من دلالة الوجود أصلا فى تحقق الأشياء لكى لا يقع فى مشاكل اقتراض وجود شىء مع الله حين تمت عمليات الخلق وعند ذلك لا يستوى الأمران، بل هو أمر واحد لا غير. فغرض الفارابى إذن أن يضع صفة الوجود التى تتميز بالديمومة والاستمرار موضع الأصل من النظرية فكما نقول عن الله أنه قادر، كذلك نقول عن زيد من الناس أنه قادر، وليس من الحكمة أن يتبادر إلى الذهن أنه كما أن قدرة الله قديمة فيستتبع ذلك أن تكون قدرة زيد قديمة فهذه أحكام خاطئة وكذلك الحال عندما نضع مقولة الوجود مثلا بالنسبة للإله بأنها قديمة، وذاتية، فلا ينبغى أن يكون العالم بالضرورة قديما، بل أن الله منحه الوجود أى صدر عنه موجودا[٩١].

ومن هنا فموقف الفارابى ومن بعده ابن سينا وكل من أخذ بهذه المقولة لا يحتمل المبالغة التى رسمها ابن رشد، ولا يجب أن ننسى أن ابن رشد حين نظر إلى فلسفة المشارقة، نظر إليها وهو يضع الفكر الأرسطى نصب عينيه فجاءت أحكامه مخالفة لطبيعة العصر والبيئة التى نشأ فيها فلاسفة الإسلام.

ويعقب د. إبراهيم مدكور بعد مقارنة أدلة الفارابى وابن سينا بأدلة ابن

رشد فـى إثبات وجـود الله بقوله: «ولا شك أن مـوقف الفارابى وابن سـينا أقوى وأوضح فبرهانهما (يقصد الممكن والواجب) أدق وأعمق[٩٢].

وهكذا قدم لنا الفارابى عدد من الأدلـة على وجود الله، تميز كل واحد منها باستناده إلى فكرة غير التى استند إليهـا غيره. فمن أدلة كونية تنتقل من الكائنات إلى مـوجد هذه الكائنات، إلـى أدلة عقليـة مجـردة تنظر فى فكرة الوجود ذاتها وتستدل منها على وجود واجب الوجود وهو الله تعالى.

ورغم اختلاف كل فكرة عن الأخـرى، واختلاف المنهج المتبع فـيها إلا أنها جميعا كانت تهـدف إلى غاية واحدة وهى إثبات وجود الله تعالى مما كان له أثره على الفلاسفة من بعده شرقا وغربا.

ثالثا: طبيعة واجب الوجود وصفاته:

بعد أن تناولنا استدلال الفارابى على وجـود الله وكيف أنه اعتمد على بعض الأدلة الكونية والعقلية فى سبـيل إثبات ذلك، ننتقل إلى تناول موضوع طبيعة واجب الوجود وصفاته».

وقد احتـلت هذه القضية مكانة بارزة فى فلسـفة الفارابى الإلهـية. وما ذلك إلا لأنها كانت قضـية العصر التى دار حولها النقـاش، ثم الصراع اتخذ هذا الصراع أشكالا مـتعددة تنوعت بين من أثبت صـفات أزلية مسـتقلة عن الذات الإلهـية. مثل الـعلم، والحيـاة، والقدرة، والإرادة. وهم أكـثر «أهل السلف» وبين من أنكر القول بوجود هذه الصفات مـستقلة عن الذات الإلهية وهم «المعتزلة» حتى أن شعارهم كـان «من أثبت صفة قديمة زائدة عن الذات فقد أثبت له شريكا». وذهبوا إلى أن الصفات هى عين الذات، ثم من حاول التوسط بين الموقفين وهم «الأشاعرة» فقال بأن الصفات أزلية، وقائمة بالذات وفى ذلك يقـول «أبو الحسن الأشـعرى»: «البـارى تعـالى عالم بعلم، قـادر بقـدرة، حى بحيـاة، مـريد بإرادة، متكلـم بكلام، سمـيع بسـمع، بصيـر ببصر... وهذه الصفات أزلية قـائمة بذاته لا يقال هى هو، ولا غيره، ولا لا هو ولا لا غيره»[٩٣].

أما الفلاسفة فقد فهموا الذات الإلهية على أنها واحدة لا تكثر فيها، والله عندهم هو واجب الوجود الذى لا يتعلق وجود ذاته بغيره البتة، فكأن واجب الوجود عندهم دلالة على ذات الله، كما يتحدثون عما يلزم عن واجب الوجود فإنه لا يمكن أن يكون عرضا لأن العرض يتعلق بالجسم وهو تعالى لا يمكن أن يكون جسما، لأن كل جسم ينقسم، وذاته تعالى لا يجوز فيها الانقسام، كذلك كل جسم مركب من صورة وهيولى، والله يتنزه عن ذلك، كما أن وجوده لا يمكن أن يكون غير ماهيته. إذ أن الماهية تتحد مع الآنية فى واجب الوجود حتى يتعلق بغيره على النحو الذى يتعلق غيره به، كما يستحيل عليه التغير لأن التغير عبارة عن حدوث صفة فيه لم تكن، ولكنه تعالى لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على ذاته لأنه إن كان وجوده ما يتقوم بتلك الصفة، فإن عدمها يبطل وجوده، وتعلق وجوده بها صار مركبا من أجزاء لا تلتئم ذاته إلا بمجموعها، وكل مركب من أشياء فهو معلول، والله تعالى منزه عن ذلك كله(٩٤).

وسوف نلاحظ أن الفلاسفة نظروا إلى ذات الله وصفاته بوصفها حقيقة واحدة فكأن هناك اتحادا بين الذات وصفاتها على أساس مقولة أن واجب الوجود «عقل وعاقل ومعقول» وإذا كان هذا هو موقف الفلاسفة عامة، فما هى حقيقة الموقف الفارابى تجاه قضية الصفات وعلاقاتها بالذات؟؟.

قبل أن يتناول الفارابى تلك القضية بالشرح والتحليل يحاول التمهيد لها بمدخل يوضح فيه طبيعة واجب الوجود، وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته؟ وما ذلك إلا لأنه أدرك عجز العقل البشرى عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفة ذاته، فحاول أن يلجأ إلى وسائل يلتمس بها معرفة تلك الماهية المقدسة. فهل وفق الفارابى فى ذلك؟؟

يقول الفارابى: «الأول لا يمكن تحديده أو تعريفه إذ أنه غاية فى البساطة، وهو ليس بجسم، هو وحده مطلقة غير منقسم[٩٥] كما يقول: «الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها، بل تعرف بصفاتها، وغاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتتعالى عما يصفه الجاهلون»[٩٦].

وهكذا يحدد الفارابى منذ بادئ الأمر طبيعة البحث فى واجب الوجود. حيث أكد أنه لا يمكن تحديده أو تعريفه لأن من شروط التعريف أن يكون دالا على الجنس القريب، والفصل النوعى، فالقضية«الإنسان حيوان ناطق» تعنى أن حيوان هو جنس للإنسان، أما صفة النطق فهى فصل نوعى يبعد جميع الحيوانات الأخرى غير الناطقة عن الإنسان. وهذا هو شرط التعريف، فإذا لم يكن لله جنس وهو كذلك، وإذا لم يكن له فصل نوعى وهو سبحانه كذلك، فإنه لا يمكن أن يعرف. وبناء على ذلك فالله هو الوجود التام، ووجوده بسيط غير مركب، وهذه البساطة لا يمكن أن يوجد وجود خارج منه من نوع وجوده فهو إذن واحد، وبساطة الله وكونه لا جنس له تجعل من المستحيل حده، لأن التحديد كما ذكرنا هو تركيب أو تعريف بالنوع والفصل كما فى الصور، أو تعريف بالمادة والصورة كما فى الجواهر وهذا كله مناف لبساطة الله[٩٧].

وإذا كان الله غير قابل للتحديد لأنه لا تركيب فيه، ولا جنس له، فهل يعود ذلك إلى طبيعة الموضوع فى ذاته؟ أم لقصور فى عقولنا؟ بمعنى آخر. هل تقوى عقولنا على إدراك حقيقته فى ذاتها؟؟

يقول الفارابى: الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والإعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقتها... فإنا لا نعرف حقيقة الأول

بل إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود وهذا لازم من لوازمه لا حقيقته، ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات[٩٨]. كما يقول «ولكن أذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة لضعفها وبعدها عن جوهر ذلك الشيء من أن نتصوره على التمام، وعلى ما هو عليه من كمال الوجود»[٩٩].

إذن نحن لا ندرك حقيقة الأول في ذاته ـ كما يقول الفارابى ـ لأن عقولنا بحكم محدوديتها لا تقوى على إدراك اللامتناهية وهى المتناهية، ولكن فكرته قائمة فى نفوسنا وكما يقول الأستاذ عباس العقاد «أن مسألة وجود الله مسألة وعى قبل كل شيء فللإنسان وعى يقينى بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية، ولا يخلو «وعى» يقينى بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية لأنه متصل بهذا الوجود قائم عليه»[١٠٠]. ومع ذلك ورغم إحساسنا الفطرى بأنه يملأ نفوسنا، / إلا أننا عاجزون عن إدراك كماله المطلق، لأنه نور. ولفرط انبثاق ضيائه تعجز عقولنا عن رؤيته، فإن إفراط كماله يبهرنا، فلا نقوى على تصوره على التمام، كما أن الضوء وهو أول المبصرات وأكملها وأظهرها به تصير سائر المبصرات مبصرة، وهو السبب فى أن صارت الألوان مبصرة، ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر، كان إدراك البصر له أتم، ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك فإنه كلما كان أكبر، كان أبصارنا له أضعف.. ليس لأجل خفائه ونقصه، بل هو فى نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة، ولكن كماله بما هو نور يبهر الإبصار عنه. كذلك قياس السبب الأول، والعقل الأول، والحق الأول وعقولنا نحن[١٠١]. فلما كان الله الوجود التام، كان لا بد أن تكون معرفتنا له أوضح معرفة وأدقها، ولكن هذا الوجود الإلهى مطلق الكمال ومن ثم فهو فوق قوانا الإدراكية، وهى بالتالى لا تستطيع إدراكه إدراكًا لا متناهيا. وفي ذلك يقول الفارابى «ليس نقص

معقولة عندنا لنقصانة فى نفسه، ولا عسر إدراكنا له لعسره هو فى وجوده، لكن لضعف عقولنا نحن، عسر تصوره... إذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق، وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم»[١٠٢].

ولما كان العقل البشرى عاجزا عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفته ذاته، كان لا بد من وسائل يلتمس بها تلك الماهية المقدسة، ومن هنا كانت الصفات هى الوسيلة التى عن طريقها نعرف ذات الله حيث إن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته أقرب إلى العقول من معرفته ذاته. وفى ذلك يقول الفارابى: «الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها بل تعرف بصفاتها، وغاية السبيل الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتتعالى عما يصفه الجاهلون»[١٠٣].

٢ - بين الذات والصفات:

إذا كان «الكتاب الكريم» قد قدم لنا صورة للموجود الأول ينفرد بها عن سائر المذاهب، والآراء الفلسفية، حيث يصف الأول بأنه أقرب إليه من حبل الوريد(*)، «هو معكم أينما تكونوا»، «لا تدركه الأبصار (*)»، «ليس كمثله شىء(*)». بحيث نجد فى هذا الموقف الروحى ما يوضح اتصال الله سبحانه وتعالى بخلقه اتصالا لا ماديًا، بعيد إلى أبعد الحدود عن الحلول والاتحاد، فإن الفارابى قد عبر عن هذا الموقف بألفاظ فلسفية دقيقة فقال: «لا يمكن أن يكون وجود أصلا مثل وجودنا، ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود لشىء آخر سواه، ولا يكون أصلا فى مرتبة وجوده لا نظير ولا ضد» فأعطانا أبو نصر صورة الليسية هذه على شكل «وجودى» لا مثيل له[١٠٤].

وقد ذهب الفارابى فى مذهبه فى الصفات إلى التنزيه المطلق، وأنكر إنكارا تاما القول بوجود وصفات إلهية مستقلة عن ذاته تعالى اعتمادا على أن إله الفارابى فى غاية البساطة والكمال والجمال والتجريد، ومن هنا فقد كان

مبدأ أن «الصفة هى عين الذات» الذى استعاره من المعتزلة يشكل أساسا هاما تدور حوله فلسفة الفارابى الإلهية التى تبغى فى صورتها النهائية تأكيد معنى التوحيد فى أرقى صورة وهو تنزيه الله. يقول الفارابى: «لما كان البارى جل جلاله بآنيته وذاته مباينا لجميع ما سواه، وذلك لأنه بمعنى أشرف، وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه فى إنيته ولا يشاكله، ولا يشابهه حقيقة ولا مجازا، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه، فإن من الواجب الضرورى أن يعلم أن مع كل لفظه تقولها فى شىء من أوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى»(١٠٥).

فالفارابى إذن ينظر إلى واجب الوجود فى إطار أن ذاته تشمل الكل، ومن ثم فإن أى فعل أو أية صفة إنما تكتسب من وجود الذات. الذات إذن حاوية للصفات، أو بالأحرى أن الصفات والذات شىء واحد. «إن واجب الوجود مبدأ كل فيض، وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه.... وعلمه بذاته نفس ذاته... ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل وحده، وهو الحق وكيف لا وقد وجب»(١٠٦).

ويحاول الفارابى أن يبين طبيعة واجب الوجود عن طريق خلع مجموعة من الصفات عليه. وإن كان الفارابى قد عرضها بأسلوبه المعروف الذى ينحى به نحو الإجمال والتركيز فى أكثر كتبه ورسائله كآراء أهل المدينة الفاضلة، وعيون المسائل، ومبادىء الموجودات وفصوص الحكم، والتعليقات، والدعاوى القلبية... إلخ، إلا أنها جاءت وافية بالغرض الذى تناولها من أجله. من هذه الصفات:

أولا: صفة الوحدانية:

اهتم الفارابى بإثبات صفة الوحدانية لله سبحانه وتعالى، وما ذلك إلا

لأن أكثر الصفات التى سيخلعها الفارابى على الله تعالى إنما تترتب إلى حد كبير على القول بوحدانيته.

وقد لاحظنا أن الفارابى فى أكثر الأحيان يتحدث عن وحدانية الله بعد أن يذكر بعض صفاته الأخرى، فهو مثلا يثبت وحدانية الله فى «الفصل الثانى» من كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» بعد أن يتحدث فى الفصل الأول منه عن الموجود الأول، وينفى عنه العدم والضد ويثبت له الأزلية.... الخ وكان الجدير بالفارابى أن يثبت أولا وحدانية الله قبل أن يتحدث عن باقى الصفات(١٠٧).

فالله سبحانه وتعالى واحد لا مثيل له، ولا شبيه ولا ند، ولا يشاركه أحد فى ملكه، ذلك أن كل موجود يتميز بوجوده عن غيره، وكل موجود له كيانه الخاص عن كل ما عداه واستقلال الموجود عن غيره وتميزه يدل على وحدته. ولكن ما معنى وحدته تعالى؟

يقول الفارابى "وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التى له ليست لشىء غيره، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ.... إذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين ولا ليس بجسم، وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجود ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ولا ضد له"(١٠٨). كما يقول: "..... فإذا كان لا ينقسم هذا الانقسام وهو من أن ينقسم انقسام الكم وسائر أنحاء الانقسام أبعد، فهو أيضا واحد من هذه الجهة الأخرى. ولذلك لا يمكن أيضا أن يكون وجوده الذى به ينحاز عما سواه من الموجودات غير الذى هو به فى ذاته موجود، فلذلك يكون انحيازه عما سواه بوحدة هى ذاته"(١٠٩).

أما كيف برهن الفارابى على هذه الوحدانية. فنقول أنه اعتمد من ناحية على أساس من نظريته فى ترتيب الموجودات، كما أنه اعتمد من ناحية أخرى على معنى التام. فكيف حقق ذلك؟؟

يرى الفارابى أنـه لما كان الله هو الموجود الكامـل على وجه الإطلاق، فمن المستحيل أن يوجد معه إله غـيره؛ لأنه لو جاز أن يوجد معه إله مثيل به فى كمـاله، لما كان هو أسمى وأكـمل مبادئ الموجـودات، ولوجب أن يوجد وجود أكمل منه يهـبه هو وقرينه الكمال. فطبـيعة الذات الإلهيـة وهى كمال محض تكفى فى البرهنة على وحدانيته(١١٠).

ونود أن نشـيـر إلى أن هذا الدليل يسـتند إلى رأى الفـارابى فى نفـيـه للشريك والند؛ لأن الله إذا كان واحـدا فلا شريك له، ولا يكون اثنان، فلو كان اثنين لكانت بينهـما مباينة، وكان الذى تبـاينا به غير الذى اشتراكـا فيه، فـيكون الشـيء الذى به باين كل واحـد منهـمـا الآخـر جـزءا مما به قـوام وجودهما، والذى اشتركا فيه هو الجزء الآخر فيكونا ندين متكافئين، أو يكون أحدهما ضـد الآخر فيتـمانعان، ولا يكون أولا بل يكون هناك مـوجودا آخر أقدم منه هو سبب وجوده وذلك محال(١١١).

ويعلق "د. أبو ريدة" على هذا الدليل ويقول أن "الكندى" استند عليه فى إثبات الوحـدانية، وهو دليل فلسـفى طريف، على أساسـه جرى كل من الفارابى وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام فى إثباتهم أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحدا(١١٢).

ويبدو أن الفارابى قـد اعتمد على هذا الدليل العقلى بدلا من الاعـتماد على النصوص القرآنية التى تقـرر الوحدانية مثل قوله تعالى: «لو كان فـيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وما ذلك إلا لأنه أراد أن يخرج عن دائرة الجدل الكلامية ويبعد عن أدلة المتكلمين والتى بلغت من التعقيد مبلغا كبيرا.

ويؤكد ذلك "ابن رشـد" الذى يرى أن هذا الدليل الفلسفى رغم أنه لا يعتمد على الشرع إلا أنه أقل تعقيدا من أدلة المتكلمين(١١٣).

ورغم أن الفلاسفة والمتكلمين قد أقروا بوحدانية الله، وعدم تعدده. إلا أن الخلاف بينهما ظهر حول مستلزمات الوحدانية. ويعترض الغزالى(*). على دليل الفارابى فى إثبات الوحدانية بأن تقسيم الفارابى خطأ لأنه لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس إحداهما علة للآخر؟.... وأى معنى لقول القائل: أن ما لا علة له لذاته أو لعلة إذ قولنا لا علة له سلب محض، والسلب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه أنه لذاته أو لا لذاته(١١٤).

ومن ناحية أخرى إذا فرض واجبا الوجود لكانا متماثلين، أو مختلفين. فإن كانا متماثلين فلا يعقل التعدد واللاثنينية كالسواد فى مكان وزمان واحد فإنهما سواد واحد، وإن كانا مختلفين كانا مركبين ومحال أن يكون واجب الوجود مركبا.

ويعترض الغزالى بقوله: أن المتماثلين لا يتصور تغايرهما لكن هذا النوع من التركيب ليس محالا فى المبدأ الأول لأنه لا برهان عليه.

ويقول الغزالى أنه رغم أن الفلاسفة ينفون الكثرة عن الله من كل وجه، إلا أنهم يقولون للبارى أنه مبدأ أول وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم.... الخ، وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه(١١٥).

وقد رأى الغزالى أنه لكى يفهم مذهبهم فلابد من رد هذه الصفات جميعا إلى السلب والإضافة، فالبارى أول بالإضافة إلى الموجودات بعده، ومبدأ بالإشارة إلى وجود غيره منه، وموجود بمعنى معلوم، وقديم بمعنى سلب العدم أولا عنه، وباق بمعنى سلب العدم عنه آخرا، وواجب الوجود بمعنى أنه لا علة له... الخ. وفى رأيه بعد أن أورد باقى الصفات أن الوحدة لا تتحقق إلا بنفى الكثرة، أى بنفى الصفات الزائدة والانقسام والتركيب والجسمية(١١٦).

ولم يزد "الطوسى" فى نظره إلى تلك الأدلة شيئا عما قاله الغزالى سوى أنه قال: "ليس شيء منهـا تام الدلالة على المطلوب. . . وإنما يتبين التـوحيد على طريقة أهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات النقلية القطعية"(١١٧).

وكان "الخواجة زاده" قريبـا جدا من الطوسى فى إيراده لأدلة الفلاسفة على الوحدانيـة، لكنه تميز عنه بنقـده للغزالى، حيث وجـد فى تقريره لدليل الفلاسفـة قصورا وقال: إن مـا ذكره الغزالى فى موضوع السـواد واللونية لا يعتد به(١١٨) وأضاف قائلا " إن أراد بمـا ذكره فى الاستدلال ما هـو المفهوم من ظاهر عبـارته من أن وجوب الوجود لو كـان مقولاً على اثنين، فـإن كان حصـول وجوب الوجـود لفرد معـين مما يقال له واجب الـوجود لذات ذلك العين فلا يكون لغيره فظاهر البـطلان. وليس يوجد فى كلامهم منه عين ولا أثر ولا هو مطابق لأصولهم وقواهم. فلا يصح نسبته إليهم"(١١٩).

وبهذا يلتقى "الخواجـة زاده" فى نقده (للغزالى) مع "ابن رشد" الذى ذكر أن اعتراض الغزالى على التقسيم غـير صحيح. ومثاله عن السواد من أنه هل هولون لذاته أو لعلـه، هو قول سـفسـطائى. وبرهان الفـلاسفـة ومنهم "الفارابى" يمكن أن يتم على الوجه التـالى "بنظر ابن رشد" إن كان واجب الوجود اثنين. فـالمغايرة بينهما إمـا بالعدد، أو بالنوع، أو التقديم والتـأخير، فإن تغـايرا بالعدد اتفـقا بالنوع، وإن تغـايرا بالنوع اتفقـا بالجنس مما يلزم أن يكون واجب الوجـود مركـبا، وإن كان بالـتقديم والـتأخيـر وجب أن يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجميعها وهذا الصحيح(١٢٠).

ومن ناحية أخـرى فقد اعتمـد الفارابى فى إثبات وحدانية الله سـبحانه وتعالى على مـعنى "التام" فـالتام كمـا يقول الفارابـى " هو ما لا يمكن أن يوجـد خارجـا عنه وجـود من نوع وجوده وذلك فى أى شيء كـان "(١٢١) ويضرب لنا أبو نصر أمثلة للتام فيقول: إن التام فى الجمال هو الذى لا يوجد

جمـال من نوع جمـاله خارجا عنه، والـتام فى العظم هو ما لا يـوجد عظم خارجا عنه. والتـام فى الجوهر هو ما لا يوجد شىء من نوع جـوهره خارجا عنه... وهكذا. فـإذا كان الله تامـا فلابد وأن يكون واحـدا إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشىء آخر غيـره، فإذا هو منفرد بذلك الوجود وحده ولا يشاركه شىء آخر أصلا. إنه منفرد برتبته وحده(١٢٢).

وهكذا نجد الفـارابى يربط بين معنى التـام ومعنى الوحدة من جـهة أن التمام والوحدة لا يوجدان إلا لواجب الوجود، ومن جهة أخرى فإن الله يعد واحدا من جهة أنه لا ينقسم كما ذكرنا. فالله غير مركب من مادة ومن صورة كما هو الحال فى سائر الموجودات، وإذا كـانت هذه الموجودات تقبل الانقسام لأنها مركبة، فإن الله لا ينقسم لأنه غير مركب من مادة ومن صورة(١٢٣).

ونود أن نشيـر إلى أن الفارابى فى تدليله على وحدانـية الله قد اعتـمد اعتمادا كليا على تحليل معنى التام بالبرهان التالى: إذا كان الأول تام الوجود، لم يمكن أن يكون ذلك الوجود لشىء آخر غيره، فإذن هو متفرد بذلك وحده فهو واحد من هذه الجهة.

والبرهان السابق لم يفيد أن واجب الوجود تام، وذلك لأن تعريف التام لا يفيد بالضرورة أن موضوعا مـا تام أو غير تام ما لم يكن هذا الموضوع تاما أو غير تام، إما بدليـل آخر غير تعريف التام، أو بصورة انطـباق تعريف التام عليه. فـواجب الوجود بنفسـه إن كان تاما بدليل برهان مقنع، فإن صـفاته حينئذ ستكون التعريف الجـامع المانع للتام... لا أن يكون تعريف التام دليلا على تمام الواجب بنفسه ويمكن وضعه بهذه الصورة:

ليكن التام = س، وليكن تعريفه = ص، وليكن واجب الوجود بنفسه = س١، أن (س) فى هذه الحالة لا يسـاوى (س١) بمعنى أن (س) = (ص) كما يرى الفارابى، لكن (س) = (ص) إذا كـان (س) = (س١) وهو ما يتوافق مع

ما قدمناه من نقد[١٢٤]. وفى ذلك يقول د: عاطف العراقى فى معرض نقده " لفكرة التام " : إذا كان الفارابى يدلل على الوحدانية بالاعتماد على فكرة التام، فإننا كنا ننتظر منه أولا التدليل على فكرة «التام» حتى تكون أقواله فى الوحدانية أقوالاً لها أساس قوى[١٢٥].

أما من جهة الوحدانية فإن الفارابى قد قدم برهانا يفيد التفرد أو التوحد بصفات. . . وجلى أن التوحد والانفراد بالصفات لا يفيد الوحدانية ولا يثبت الوحدة ما لم يبرهن على صحة " أن المتفرد بصفات ما، أو بكل صفاته واحد بحكم هذا التفرد " فيكون هذا دليلا على الوحدانية بعد البرهنة على صحة "أن الواجب بنفسه متفرد بصفاته ضرورة" .

ولكن التفرد بالصفات لا يفيد الوحدة ضرورة، إنما الذى يفيد الوحدة ضرورة استحالة الكثرة، وإن البرهنة على صحة استحالة الكثرة فى واجب الوجود بنفسه قائمة فى تأكيد الفارابى على أن الشىء لا يمكن أن يكون علة وجود ذاته، إذ أن المرور من حالة الوجود بالإمكان إلى حالة الوجود بالوجوب دليل على فاغلية العلل، لكن تداعى العلل وتسلسلها إلى ما لا يتناهى يفضى إلى محال فلابد من الوقوف عند علة أولى لا علة واحدة وهى واجب الوجود بذاته. ومن هنا تكتسب هذه العلة الأولى وحدانيتها من وحدة اللانهاية، واللانهاية صفة من صفات واجب الوجود بذاته[١٢٦].

ثانيا: نفى العدم والضد والحد والجسمية عنه تعالى:

وإذا كان الله واحدا، وكانت الوحدانية تعنى البساطة، فإن ذلك يؤدى إلى نفى الكثرة أو التعدد عن الذات الإلهية. ولذلك فجوهره جوهر لا يشوبه العدم ولا الضد، إذ أن كلا من العدم والضد لا يوجدا إلا فى العالم السفلى أو "عالم ما تحت فلك القمر" ، فالعدم يحدث فى الموجودات المتغيرة الحادثة، والله ليس بحادث ولا متغير، والضد يعنى أن هناك شيئين: أ، وضد أ. ولما كان الله واحدا لا مثيل له فلا ضد له[١٢٧]. كما أنه سبحانه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره، وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول

الذى يشرح معناه يدل على جزء من أجزائه، أو على جزئية يتجوهر بها. فإنه إن كان كذلك كانت الأجزاء التى بها تجوهره أسبابا لوجوده علة جهة ما تكون المعانى التى تدل عليه أجزاء حد الشيء وأسبابه لوجود المحدود، وذلك غير ممكن فيه إذا كان أولا، وكان لا سبب لوجوده أصلا. فإذا كان لا ينقسم هذه الأقسام فهو من ان ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد. ومن هنا يلزم ضرورة أن يكون له عظم، ولا يكون جسما أصلا فهو واحد من هذه الجهة، كما انه لا ينقسم بالفصول كما ذكرنا(١٢٨).

ويعترض الغزالى على أدلة الفارابى باستحالة التركيب وكيف أنه بناها على نفى الصفات. ويرى أن العلم إن لم يكن داخلا فى ماهية الأول كان تابعا للذات، وكان الذات سببا فيه فكان معلولا، فكيف يكون واجب الوجود؟ وبإثبات الذات والصفة ودخول الصفة فى الذات ينشأ تركيب، والتركيب يحتاج إلى مركب وهو الجسم والأول ليس جسما(١٢٩).

أما انقسام الشيء إلى الجنس والفصل فليس كانقسامه إلى ذات وصفة، فالصفة غير الذات والنوع، والفصل ليس غير الجنس من كل جهة فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة... وإذا ذكرنا الإنسان فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق(١٣٠).

ويرى "الطوسى" أن الفلاسفة لم يذكروا دليلا يعول عليه على أن الواجب يستحيل تركبه... ولو سلم امتناع تركيبه من الأجزاء الخارجية فلا يسلم امتناعه من الأجزاء العقلية(١٣١).

وأورد "الخواجه زاده" عن الفلاسفة أن الأول لا يتركب من جنس وفصل، وأن مشاركته للممكنات فى الوجود وللعقل فى المبدئية ليست فى الجنس بل فى الخارج اللازم، وأنه لا اشتراك بينه تعالى وبين غيره فى الجوهرية. وهو هنا ينكر صحة أدلة الفلاسفة ويقول: «.... إلا أنه لما لم

يتم دليلهم على دعواهم تعرض له الإمام حجة الإسلام الغزالى فاقتفينا أثره»[١٣٢].

أما «ابن رشد» فيرى أن إطلاق اسم الموجود على ذات الله تعالى إنما يدل على لازم عام لها. ويعتبره دليل باطل، وإطلاق الموجود إنما يدل من الأشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها فى ذلك أتم من بعض[١٣٣].

وإذا كان الفارابى قد نفى الجسمية عن ذاته تعالى لأن الجسم لا يكون إلا مركبا منقسما إلى أجزاء بالكمية وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه.

فإن الغزالى يرد على ذلك بأنه «إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له، وتقدير موجودات لا موجد لها. إذ أنى نفى العدد والتثنية بنيتموه على نفى التركيب، وما نفى التركيب على نفى الماهية سوى الوجود. وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه وبينا تحكمكم فيه[١٣٤]. فمن لا يصدق بحدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم أصلا»[١٣٥].

أما الطوسى فيقول العقل والنقل دالان على أن الله ليس بجسم، وليس بين المليين والفلاسفة خلاف فيه، لكن الغرض بيان ضعف استدلال الفلاسفة فأورد بعض الأدلة التى تثبت ضعف استدلالهم[١٣٦].

ولكن ابن رشد يعتبر الدليل على أن الأول ليس بجسم عن طريق أن كل جسم محدث دليلا واهيا، والقدماء من الفلاسفة لا يجوزون وجود جسم قديم من ذاته، بل من غيره[١٣٧]. فالجسم يتكون من جسم، والجسم المطلق لا يتكون، فإنه لو تكون لكان التكوين من عدم " وإنما تتكون الأجسام المشار إليها من أجسام مشار إليها وعن أجسام مشار إليها وذلك بأن ينتقل الجسم من

اسم إلى اسم ومن حد إلى حد يدل على ذلك قوله تعالى (أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما)(*) ثم قوله (ثم استوى إلى السماء وهى دخان. . .)(*).

ونود أن نشير أنه على الرغم من أن الفارابى لا يبحث موضوع الرؤية بالنسبة لله تعالى، إلا أن نفيه الجسمية عن الله تعالى وقوله بأن الله لا يمكن أن يدرك بشىء من الحواس يدلنا على أن فيلسوفنا ينفى الرؤية " رؤية الله تعالى " كما فعل المعتزلة والخوارج والشيعة وخاصة الزيدية، بينما أثبتها أهل الحديث والحنابلة فضلا عن الأشاعرة.

ثالثا: الخلو من المادة والصورة والفاعل والغاية:

وإذا كان الله ليس جسما ولا فى جسم، فهو أبعد ما يكون عن العلة المادية والعلة الصورية وأيضا العلة الفاعلية والغائية. وما ذلك إلا لأنه سبب أول. فواجب الوجود ليس بمادة، ولا قوامه فى مادة، ولا فى موضوع أصلا بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع. وذلك لأن المادة تشغل حيزا معلوما ومحدودا، كما أن المادة محسوسة وملموسة ومركبة. والله لا يحس ولا يلمس وهو بسيط. ولو قلنا بأن له مادة لا ستتبع ذلك القول بأن له صورة، إذ المادة لا بد لها من صورة. وكذلك لو قلنا أنه صورة لاحتاجت إلى مادة حتى تظهر فيها. إذا فهو ليس صورة ولا مادة لأن القول بأن له مادة وصورة يعنى أن ذاته مؤتلفة من شيئين كما هو الحال فى الأجسام(١٣٩).

وإذا كان الفارابى قد نفى عن الله تعالى العلة المادية والعلة الصورية، فإنه نفى أيضا عنه تعالى العلة الفاعلة والعلة الغائية. فالله سبب أول، وإذا ليس له علة فاعلة، وأيضا ليس لوجوده علة غائية، لأن القول بالغاية يؤدى إلى القول بأنه كسائر الموجودات التى لها علل أربع(١٤٠).

رابعا: وجوده تعالى أفضل الوجود:

ولما كان الله برىء من جميع أنحاء النقص فوجوده أكمل الوجود وأفضل الوجود وأقدم الوجود. وهو دائم الوجود بذاته لا يجتمع وجوده عن كثرة. وفى ذلك يقول الفارابى: " إذا قلنا أنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه" كما يقول: " لا وجود أكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود "(١٤٠).

خامسا: الله أزلى دائم الوجود ووجوده هو الحق:

أثبت الفارابى سابقا أن الله موجود حينما لجأ إلى عدد من الأدلة التى تؤيد ذلك، وحينما خلع مجموعة من الصفات على ذاته العلية فأثبت وجوده. وهو يرى أن هذا الوجود يتصف بالأزلية والدوام، فالله عند الفارابى أزلى دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن تكون به حاجة فى أن يكون أزليا إلى شىء آخر يمد بقائه، بل هو بجوهره كاف فى بقائه ودوام وجوده(١٤١).

كما أن الله أزلى. إذ معنى الأزلية أن الله قديم لا أول لوجوده، وإذا كان الله لا أول لوجوده، فإنه بالمثل لا نهاية لوجوده، فهو دائم الوجود وباق لا يتغير ولا يفسد لأنه قديم ثابت.

ولما كان الله موجودا فهذا يعنى أنه حق لأن الحق يساوق الوجود. بمعنى أننا إذا أثبتنا أن شيئا ما يعد موجودا فلابد أن نقول أنه حق(١٤٢). وهذا يذكرنا بقول الكندى بأن كل ما له آنية له حقيقة. أى أن كل شىء نثبت أنه موجود فعلا فلابد أن يكون حقا(١٤٣). ومن هنا أيضا نفهم قول الفارابى بأن حقيقة الشىء هى الوجود الذى يخصه(١٤٤).

سادسا: أنه العقل والعاقل والمعقول:

حين نظر أرسطو إلى الله أو المحرك الأول نجد أنه سلبه أهم كمالاته، فنراه يذكر أن العقل الإلهى ليس ثمة شرط لتعلقه غير ذاته، فالله وهو الجوهر الاسمى لا يحتاج إلى سند خارجه لكى يتحقق به وجوده، وبما أنه فعل محض وصورة خالصة وقائم بذاته فهو حاصل على وجود حقيقى إيجابى وهو مفارق يكفى ذاته بذاته(١٤٥).

وهكذا يكون "أرسطو" أول من يثير قضية التطابق بين العقل والعاقل والمعقول فى الله. فهو عقلا لتبرئته عن المادة، وهو عاقل لأنه هو الذى يقوم بفعل التعقل، وهو أيضا معقول لأنه لا يعقل إلا ذاته. فذاته كاملة وغيرها من الذوات ناقصة، والله لا يعقل ناقص ومن ثم لا يعقل إلا ذاته. وفى ذلك يقول أرسطو فالعقل الإلهى إذا إنما يعقل ذاته لأنها أفضل الموجودات وعقله إنما هو عقل لعقل... وإذا كان العقل والمعقول ليسا متغايرين فى حال الأشياء غير المادية، كان العقل الإلهى ومعقوله شيئا واحدا أعنى أن العقل هو المعقول(١٤٦).

أما أفلوطين فقد قطع خطوات أكثر عمقا فى قضية التطابق بين العقل، والعاقل، والمعقول. ويتساءل "أفلوطين". إذا قال قائل: إن كان العقل والمعقولات شيئا واحدا، فإن الفاعل والمفعول شىء واحد أيضا. وذلك أن المعقولات هى فعل العاقل وليس هو بقوة له لأن ذلك العاقل ليس هو لعدم عقله، ولا لعدم حياة، ولا حياة مستفادة. ولا لشىء آخر غيره... ولكن معقول هو ذاته(١٤٧).

ولقد كان هذا الموقف اليونانى المتمثل فى أرسطو، وأفلوطين فى النظر إلى الله كعقل، وعاقل ومعقول هو الأساس الذى قام عليه موقف فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وغيرهم. فالفارابى يصفه سبحانه بأنه عقل

بالفعل من كل وجه، وإذا كان الله عقلا بالفعل فهو أيضا عاقل ومعقول، أى أنه عقل وعاقل ومعقول وهذه المعانى الثلاثة كلها فيه معنى واحد، وذات واحد وجوهر واحد غير منقسم. ويؤكد ذلك بقوله " لأن الذى هويته عقل، ليس يحتاج فى أن يكون معقولا إلى ذات أخرى خارجة عن تعقله، بل هو بنفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا وعقلا بالفعل، وبأن ذاته تعقله معقولا بالفعل، وكذلك لا يحتاج فى أن يكون عقلا بالفعل، وعاقلا بالفعل إلى ذات تعقله معقولا بالفعل، وكذلك لا يحتاج فى أن يكون عقلا بالفعل، وعاقلا بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج، بل يكون عقلا وعاقلا بأن يعقل ذاته. فإن الذات التى تعقل هى التى تعقل فهو عقل من جهة ما هو معقول فإنه عقل، وأنه معقول، وأنه عاقل هى كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم "(١٤٨).

وكونه تعالى عقلا، وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة فى ذاته، لأن صفاته تعالى هى عين ذاته "كون البارى عاقلا ومعقولا لا يوجب أن يكون هناك اثنينية فى الذات ولا فى الاعتبار، فالذات واحدة والاعتبار واحد "(١٤٩).

وسوف نرى أن فكرة التوحيد بين العقل والعاقل والمعقول فى ذات الله والتى تمتد جذورها كما ذكرنا إلى أصول يونانية، وإلى أصول إسلامية أيضا متمثلة فى التراث الاعتزالى بأكمله الذى وحد بين الذات وبين الصفات فعلمه هو هو، وقدرته هى هو. . . وهكذا فى سائر الصفات. هذه الفكرة اعتمد عليها الفارابى بالنسبة لصفة العلم أيضا فإنه لا فرق بين أن يقال عقل، وبين أن يقال علم، وبين العاقل وبين العالم، وبين المعقولات والمعلومات(١٥٠).

سابعا: أنه العلم والعالم والمعلوم:

إذا كان الفارابى قد وحد بالنسبة لذات الله بين العقل والعاقل والمعقول، فإنه يعتمد على هذه الفكرة بالنسبة لصفة العلم. فالله عالم ولا يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد منها العلم، بل هو مكتف بجوهره إن صح هذا التعبير. فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد(١٥١).

ولقد كانت صفة العلم الإلهى من أصعب وأعقد المشاكل الفلسفية التى تعرض لها فلاسفة الإسلام بدءا بالفارابى، لأنه إذا علم الأول غيره وفق رأيهم أدى علمه بغيره إلى تكثر فى ماهيته من جهة، وإلى تغيره وعدم ثباته على حال واحدة من جهة أخرى. والأساس أنه غير متكثر فى وحدته ولو بالاعتبار وأنه ليس له حال أخرى منتظرة لم تكن له لأنه تام بالفعل كامل بالفعل، وإذا لم يعلم الأول غيره، كان عدم علمه بغيره سببا فى أن يسلب عن الله جانبا من أهم جوانب ربوبيته، لأن الله إذا لم يعلم غيره (العالم) فكيف يخلقه ويدبره؟؟(١٥٢). كانت المعضلة هى كيف يساوى علم الأول بما وراء ذاته ولا يترتب على ذلك إحداث الكثرة والتغير فيها؟؟ كيف يكون علمه بغيره هو نفس ذاته ويتساوى فى ذلك مع عمله بنفسه؟؟

وفى حقيقة الأمر كانت محاولة الفارابى فى حل هذه المعضلة محاولة مضطربة، وحملت آراء من التناقض والتذبذب ما جعلنا نقف حائرين أمامها. فبينما نجده يثبت علم الله بكل جزئية من جزئيات الكون إذ يقول "علم الأول لذاته لا ينقسم"، وعلمه الثانى عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته وما يسقط من ورقة إلا يعلمها(١٥٣). ويقول أيضا "البارئ جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العالم على السبيل الذى بيناه فى العناية من أن العناية الكلية شائعة فى

الجزئيات وأن كل شيء من أجزاء العالم واجد وأنه موضوع بأوثق المواضع وأتقنها»(١٥٤). نجده من ناحية أخرى ينفى علم الله للجزئيات الحادثة وينقد من يرى أن الله يعلم الجزئيات بقوله» . . . وآخرون يزعمون أنه مع أن المعقولات حاصلة له يعلم الجزئيات المحسوسة كلها ويتصورها وترسم له ويعلم أنه يتصور ويعلم ما هو الآن غير موجود وسيوجد فيما بعد، وما كان فيما مضى وتصرم وما هو الآن موجود. وهؤلاء يلزمهم أن يكون الصدق والكذب والاعتقادات المتضادة تتعاقب على معقولاته كلها وأن تكون معقولاته غير متناهية وما كان موجبا يصير سالبا، وكذلك السالب يصير فى وقت آخر موجبا. . . وهذا الرأى يؤول بأصحابه إلى شناعات قبيحة وتتفرع عنه آراء سوء تكون لشرور عظيمة»(١٥٥).

وهكذا لم يجد الفارابى مفرا من الجمع بين الرأيين فى رأى واحد، قال إن الله يعلم ذاته ويعلم غيره على نحو كلى فجمع بين عقيدته من ناحية وولائه لأستاذه أرسطو من ناحية أخرى. إذ من المعروف أن هذه الصفة لم تشكل عند أرسطو معضلة فى تناولها، فهو ينزه الله عن العلم بغير ذاته فهو عنده عقل وعاقل ومعقول لذاته لا يعقل غيرها ولا يعلم سواها، أما الفارابى فإنه بحكم تأثره بإله القرآن الذى هو بكل شيء عليم، والذى لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء، ويعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور. أقول أنه كان مضطرًا إلى الإقرار بالعلم الإلهى وإحاطته بجميع الأشياء. ولذلك فهو يزيد على مفهوم أرسطو للعلم الإلهى أن الله يعلم كل الأشياء عن طريق علمه لذاته. فهو عندما يفكر فى ذاته، فإنه يفكر فى قدرته العظيمة ومن هنا يدرك مصنوعاته التى هى معلومة لذاته، ويعقل جميع الكائنات باعتباره علة لها فمعرفته لذاته هى علة معرفته بغيره لأنه » إذا لحظ القدرة المتعلقة فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه

بغيره، أى يجوز أن يكون بعض العلم سببا لبعضه، فإن علم الحق الأول بطاعة العبد الذى قدر طاعته سبب لعلمه بأنه سينال رحمته، وعلمه بأن ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بأن فلانا إذا دخل الجنة لم يعده إلى النار، ولا يوجب هذا قبلية وبعدية فى الزمان، بل يوجب القبلية والبعدية التى بالذات"(١٥٦).

مما سبق نستطيع القول بأن الفارابى حاول حل هذه المشكلة بوسيلتين:

أولهما: اتخاذ صفة العقل وسيلة لبيان أن الأول بكونه عقلا "ومعقولا" لذاته، وعاقلا لها فلا يتكثر ولو بالاعتبار. فقد تبين لنا أن كونه عقلا واتخاذ ذاته موضوع لعقله لم يخرجه عن بساطته فى الماهية وثباته على حال واحدة وتمامه.

ثانيهما: أن الأول يعلم الغير وأن علمه بالغير وما سواه على وجه كلى، وأن ذاته مبدأ علمه بالغير وليس العكس، ولذلك لا يخالف علمه ولا تغاير بينهما فعلمه عين ذاته يقول الفارابى "واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله "الكل" من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بـ "الكل" بعد ذاته، وعلمه نفس ذاته فيكثر علمه بالكل بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة لذاته"(١٥٧).

وهكذا فعلم الأول للكائنات الجزئية المتكثرة وللعالم لا يكون إلا على وجه كلى، فلا يتغير علمه وبالتالى لا تتغير ذاته بتغير كون هذه الكائنات وفسادها وحدوثها. ومن هنا يفترق العلم الإلهى عن العلم الإنسانى "وهو عالم لا يتغير علمه لأنه يعلم الأشياء بالأسباب العقلية والترتيب الوجودى لا بالحواس، والعلم العقلى لا يتغير، والمستفاد من الحس يتغير"(١٥٨).

وهكذا استطاع الفارابى أن يتخطى أستاذه أرسطو الذى كان يرى أن الله لا يعلم إلا ذاته فهو عاكف عليها دون سواها، وأثبت أن الله يعلم ذاته، ويعلم غيره على نحو كلى.

وإذا كان الفارابى لم يوضح لنا بصورة مسهبة كيفية هذا العلم، فإن تلميذه " ابن سينا " قد أفاض فى بيان ذلك وشرحه معتمدا على أفكار الفارابى الرئيسية فى هذا الموضوع(١٥٩).

ونود أخيرا أن نشير إلى أنه إذا كان الفارابى قد أثبت أن الله عالم، فإنه يثبت أيضا أنه حكيم. إذ أن الحكمة تعنى أن يعلم الله بأفضل علم. وإذا كان علم الله يعد علما دائما لا يمكن أن يزول إذ هو علمه بذاته، فلابد أيضا أن نقول أنه تعالى حكيم(١٦٠).

ثامنا: العناية الإلهية:

العلم الإلهى المحيط بكل الوجود، والعناية الإلهية كلمتان متردفتان. فالعناية كما يرى الفارابى هو إحاطة علم الله لجميع الأشياء "وعناية الله تعالى محيطة لجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد"، "فمصدر كل شىء عنه ومرجعه إليه"، "وأن البارئ جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العالم على السبيل الذى بيناه فى العناية من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات، وإن كل شىء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوثق المواضيع وأتقنها"(١٦١).

الفارابى يقرر إذا أن عنايته تعالى شاملة الكون كله، ولكن كيف تكون عناية الله لخلقه جميعا؟؟ يرفض الفارابى قول من اعتقد أن العناية الإلهية هى أن يعنى بخلقه كما يعنى الملك برعيته وبمصالحه من غير مباشرة لأمر واحد منهم، كما يرفض رأى من اعتقد أن العناية هى أن من يتولى تدبير واحد من

خلقه فى شىء من أفعاله ومصالحه فيلزم من ذلك أن يكون هو المتولى لكثير من الأفعال التى هى نقائص ومذمومات وقبائح[١٦٢]. ويعتقد الفارابى أن الأول يعقل الفاسدات من جهة أسبابها وعللها كما تعقل أنت فاسدا من جهة أسبابه ومثاله، إذا تخيلت أنه كلما عفنت مادة فلا عرق فيتبعها حمى ونعلم مع ذلك من الأسباب أن شخصا ما يوجد وتحدث فيه هذه فنحكم أن هذا الشخص يحم فهذا الحكم لا يفسد وإن فسد الموضوع[١٦٣].

ويرى أن عناية الله تسير فى الكون كله وفقا لنظام محدود وبحيث تسرى عنايته فى مراتب الموجودات كلها وفقا لمرتبتها فى الوجود إذ يقول: "وأن تعلم مراتب الموجودات كلها وان منها أول، ومنها أوسط، ومنها أخير، والأخيرة منها لها أسباب وليست هى أسباب لشىء دونها والمتوسطة هى التى لها سبب فوقها وهى أسباب لأشياء دونها، والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب آخر فوقه. ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن تنتهى إلى الأول، ثم كيف يبتدئ التدبير من عند الأول وينفذ فى شىء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن ينتهى إلى الأواخر"[١٦٤].

وقد يثير البعض اعتراضا بأنه إذا كان كل شىء فى العالم مخلوقا بقصد ويؤدى غاية معينة، وإذا كان الله قد أبدع الكون على ما يقتضيه نظام الخير، فكيف نفسر وجود الشر والظلم فى الحياة؟؟ كيف يقال أن القصد ظاهر فى العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص والظلم فيه؟

الجواب على ذلك أن طبيعة العالم الإمكان، فهو إذا كان ممكنا كان بعيدا عن الكمال المطلق وبالتالى كان فيه نقص وشر، وعلى كل حال فإذا كان العالم شر، فإن الخير هو الغالب، وما نرى من شر فإن وجوده لحكمة قد تظهر لنا حينا، ولكنها تخفى علينا أحيانا أخرى. وهذه الحكمة منوطة بمعرفة

الأسباب ومسبباتها فى العالم، فإذا كنا لا نحيط علما بجميع الأسباب والمسببات فى العالم فكيف نطمع فى معرفة ما فيه من حكمة؟؟ وفى ذلك يقول الفارابى، "وكل كائن فبقضائه وقدره والشرور أيضا بقدره وقضائه، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء محمودة على طريق العرض، إذ لو لم تكن الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة. وإن فات الخير الكثير الذى يصل إلى ذلك الشىء لأجل اليسير من الشر الذى لا بد منه كان حينئذ أكثر"(١٦٥).

ومن أمثلة الشرفى العالم، المطر، والماء والنار. فجميع ما فى الكائنات من الخير يأتى من الماء، لكن إذا غرق فيه ناس يكون شرا، وكذلك المطر فإنه ينبت الزرع ويكون مصدر الحياة للنبات والحيوان لكن قد يقع من السيول المتدفقة أضرارًا، غير أن هذه الأضرار يسيرة إلى جانب الخير الكثير.

وهكذا فالخير هو المقصود الأول، والشر داخل بالعرض وإن كان كل بقضائه وقدره، فالشر المطلق غير موجود، وإنما الموجود شر بالإضافة والعرض. ولابد من احتمال الشر اليسير من أجل الخير الكثير، والنظام الأكمل للكون يقتضى وجود هذه الشرور(١٦٦). وهنا يخالف الفارابى المعلم الأول الذى أخضع الكون لشىء من النظام والغاية وردد أن الله والطبيعة لا يعملان شيئا عبثا، وبحيث أصبحت فكرة الألوهية عنده لا تتسع لمعنى العناية.

ونود أن نشير إلى أن صفة الإرادة الإلهية ترتبط ارتباطا وثيقا بالعناية الإلهية، وفى ذلك يقول الفارابى: "هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهى مقتضى ذاته فهى غير منافية له، وكل ما كان مناف وكان ذلك مع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده بأنه مناسب له، ولأنه عاشق ذاته فهى كلها مراده لأجل ذاته... فقد عرفت إرادة الواجب لذاته بعينها عنايته ورضاه".

كما أننا نود أن نشير قبل تناولنا لباقى الصفات عند الفارابى إلى أن

صفة العلم الإلهى وما ارتبط بها من صفات العناية والإرادة كانت من أكثر الموضوعات التى تعرضت للنقد من جانب المتكلمين وخاصة الغزالى الذى يعبر عن رأيه من الجانب الدينى الإسلامى ولما كان مذهب الفارابى فى العلم الإلهى قد قام على أسس فلسفية من أكثر زواياها فلم يرض عنه المتابعون للتيار الجدلى الكلامى ولذا فقد كفره الغزالى ومعه أيضا ابن سينا لإنكارهم علم الله بالمتغيرات حتى لا يكون متغيرا وقد اعترض عليهم من وجهين:

١ - إذا كان غرض الفلاسفة نفى التغير عن الله وهو متفق عليه، فما المانع أن يعلم الله الكسوف بأحواله الثلاثة قبل وجوده، وحال كونه، وبعد انجلائه بعلم واحد فى الأزل والأبد لا يتغير؟ وأن تنزل منه هذه الاختلافات كنزلة الإضافة المحضة؟ كأن يكون الشخص على يمينك أو قدامك أو إلى شمالك وهذه إضافات تتعاقب عليك والمتغير هو ذلك الشخص دونك(١٦٧).

٢ - إذا جوز الفلاسفة صدور حادث من قديم فمّا المانع أن تكون العلوم الحادثة من هذا القبيل؟ وليكن حدوث الشىء سببا لحدوث العلم به، وإن كان الله سبب لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لعلمه بها فيكون هو السبب فى تحصيل العلم لنفسه بالوسائط، وإن قالوا أن كمال الله فى أن يكون مصدرا لجميع الأشياء، فإن كماله أيضا فى أن يعلم جميع الأشياء(١٦٨).

وقد لاحظنا أن "الطوسى" لم يسر فى ركاب الغزالى إلى أبعد حدوده، ويكاد يقر بمذهب الفارابى وابن سينا بأن علم الله لا يدخل تحت الأزمنة لأن نسبه إليها على السواء، كما أنه ليس بمكانى ونسبة إلى الأمكنة على السواء، إلا أن الفلاسفة زادوا بأن العلم بالجزيئات المتشكلة يحتاج إلى الآلات الجسمانية، والطوسى يقر بأن ليس كل جزئ عند الفلاسفة ذا مقدار لثبوت

المجردات عندهم وهى لا يمكن إدراكها إلا بمفهومات كلية[١٦٩]. كما جعل الطوسى علم الله فاعلا وليس تابعا للعلوم حين قال وأما علم البارى فهو علم فعلى بمعنى أنه سبب لوجود الممكنات، فهو متبوع وغير مفتقر إلى شىء غير ذاته تعالى فلا يلزم منه أن يكون لغيره مدخل فى تكميله على تقدير كون العلم صفة زائدة[١٧٠].

وأما ابن رشد فقد اعتبر الجدل حول هذه المسألة مشاغبة وقال " الأصل فى هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان " وقول الغزالى أن من يجوز علما واحد بسيطا بالأجناس والأنواع يجب أن يجوز علما واحدا يحيط بالأشخاص المختلفة، وأحوال الشخص الواحد هو قول سفسطائى. . . فإن العلم بالأشخاص هو حس وخيال، والعلم بالكليات هو عقل[١٧١].

وهكذا تميز الموقف الرشدى بالحسم حين قرر عدم الخوض فى المسألة حيث يرى أن علم الله للأشياء هو ضرب آخر من العلم لا هو جزئى ولا كلى[١٧٢].

تاسعا: الحياة:

وفقا لمنهج الفارابى فى التوحيد بين الذات وصفاتها، فإنه يسوى بين الحى والحياة طبقا لتسويته بين العقل والعاقل والمعقول، فالله حى والله حياة، وليس يعنى هذا القول معنيين متغايرين، بل يدلان على معنى واحد حيث يقول "فإن معنى الحى أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم، كما يقال لنا أحياء أولا إذ كنا ندرك أحسن المدركات بأحسن إدراك. . . فيما هو أفضل عقل إذا عقل وعلم أفضل المعقولات بأفضل علم فهو أحرى أن يكون حيا"[١٧٣].

فكأن الفارابى يلجأ فى برهنته على القول بأن الله حى بأننا إذا كنا نقول

على أنفسنا أننا أحياء ندرك أحسن المدركات، ونحس بأحسن إدراك، فإن الله بالأحرى لا بد أن يكون حيا لأنه يعقل الأشياء ويدركها بأفضل عقل وأفضل إدراك. بل أننا نستعير صفة الحياة لشيء آخر غير الحيوان كالنبات مثلا، فأولى بنا أن نضيفها على الله تعالى لأن وجوده أسمى وأرقى وجود(١٧٤).

عاشرا: العظمة والجلال والمجد والزينة والبهاء واللذة والسرور:

لما كان الكمال الإلهى مباينا لكل كمال، كانت عظمته ومجده وجلاله مباينا لكل ذى عظمة ومجد، وكانت عظمته ومجده الغايات فيما له من جوهره لا فى شيء آخر خارج عن جوهره، فهو ذو عظمة فى ذاته، وذو مجد فى ذاته أجله غيره أو لم يجله، عظمه غيره أو لم يعظمه، مجده غيره أو لم يمجده(١٧٥). فهذه الصفات فى ذاته لم يستفيدها من غيره. أما نحن فإن جمالنا وزينتنا وبهاءنا هم لنا بأعراضنا لا بذاتنا، وللأشياء الخارجة عنا، لا فى جوهرنا.

أما اللذة والسرور والغبطة فإنها تنتج وتحصل بأن يدرك الأجمل والأبهى والأزين بالإدراك الأتقن والأتم، فاللذة التى يلتذ بها الأول لذة لا نفهم نحن كنهها، ولا ندرى مقدار عظمها إلا بالقياس والإضافة إلى ما نجده من اللذة عندما نكون قد أدركنا ما هو عندنا أكمل وأبهى إدراكا، وأتقن دائما. إما بإحساس، أو تخيل أو بعلم عقلي، فإنا عند هذه الحال يحصل لنا من اللذة ما نظن أنه فائت لكل لذة فى العظم... وإن كانت تلك الحال منا يسيرة البقاء سريعة الدثور(١٧٦).

حادى عشر: أنه تعالى عاشق أول ومعشوق أول:

يقول الفارابى والعاشق منه هو المعشوق وذلك على خلاف ما يوجد فينا، فإن المعشوق منا هو الفضيلة والجمال، وليس العاشق منا هو الجمال

والفضيلة لكن للعاشق قوة أخرى فتلك ليست للمعشوق. فليس العاشق منا هو المعشوق، فأما هو فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق، والمحب هو المحبوب، فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول أحبه غيره، أو لم يحبه، عشقه غيره، أو لم يعشقه(١٧٧).

فالله إذا محبوب لذاته، معشوق لذاته ولا يؤدى هذا إلى كثرة فى ذاته، إذ أننا فى ذاته تعالى لا نفرق بين طرفين طرف أول هو الذات المدركة، وطرف ثان هو الموضوع الذى ندركه أو نحبه أو نعشقه كم نقول مثلا: أن زيدا (الذات) يعشق الفضيلة (الموضوع)(١٧٨).

الله إذا أعظم عاشق وأعظم معشوق، وليس له مثيل فى عشقه هذا، ولكن يجب أن نفرق بين موقف الفارابى وموقف أرسطو فيما يتعلق بصفة العشق بالذات. إذ أنها قد أخذت شكلا آخر عند الفارابى.

لقد كان مجمل الرأى الأرسطى أن آلهة اليونان تحرك ولا تتحرك وهى تعشق ذاتها عشقا كاملا، وتتأمل ذاتها دائما وأبدا خارج نطاق الزمان والمكان ويعشقها العالم كغاية فحسب، فهى آلهة لا تهتم بغير مصالحها.

ورغم اهتمام الفارابى بنظرية العشق هذه واعتبارها الأساس الذى تضطلع به الكائنات إلى وجودها، إلا أن الفارابى بحكم مؤثرات دينية لا يوافق أرسطو فيما ذهب إليه. فإله الفارابى فاعل ومريد وغاية معا، كما أن تجلى الخير المطلق من حيث كونه معشوقًا هو علة كل وجود. فنظرية العشق عند الفارابى رغم أنه لم يفصل فيها القول وإنما أوجزها كعادته، تنهض على مشاركة تامة للموجودات كافة بدءا من الهيولى الأولى والأجسام غير الحية، وانتهاءا بالأجرام السماوية. حيث نجده يؤكد أن وجود الكائنات إنما يرجع إلى عشقها الغريزى ونزوعها الطبيعى وهى تتدرج جميعا فى سلسلة متتابعة

فتتبادل صفة العشق والمعشوق حتى تقرب إلى المعشوق الأول. وتلك هى غاية الشوق التى يصل إليها الإنسان بعشقه لذاته تعالى.

كما أن الفارابى لا يوافق أرسطو فى اعتبار أن المادة. تشتاق إلى الصورة اشتياق الأنثى للذكر، إذ أن الفارابى لا يجوز أسبقية العلة على معلولها فى الطبيعة، كما أنه لا يجوز فصل الهيولى عن الصورة إلا فى الذهن. فمن أين يحدث هذا التطلع الغريزى والشوق الدائم من قبل الهيولى للصورة؟(١٧٩).

يعتقد الفارابى أن العشق سارى المفعول بين الكائنات جميعا وبين الصورة والمادة أيضا، ولكن لا فى المرحلة التى جعل أرسطو من الهيولى محض استعداد لا غير، وإنما فى حالة الهيولى المدركة فى هذا العالم وتحولها من حال إلى حال ومن صورة إلى أخرى، ومن تطلع للخير الجزئى إلى الخير الكلى، فالمادة تشتاق للصورة، والعالم يتحرك شوقا نحو الله الكامل. وفى ذلك يقول الفارابى "الخير ما تشوقه كل شىء فى حدة وتتم وجوده أى رتبته وحقيقته من الوجود كالإنسان والفلك مثلا فإن كل واحد منهما إنما يتشوق من الخير ما ينبغى له وما ينتهى إليه حده، ثم سائر الأشياء على ذلك"(١٨٠). كما يؤكد الفارابى ذلك بقوله "اتصال الحركات المستديرة سببه الإرادات المتصلة، ويكفى فيها محرك واحد على سبيل العشق وذلك المحرك هو طلب الكمال"(١٨١)، وهذا يعنى أن كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقا غريزيا، وأن الخير المطلق يتجلى لعاشقه فهو علة كل وجود.

وهكذا يعدد لنا الفارابى صفات واجب الوجود مركزا على بيان أنها على نحو آخر غير ما نعهده فى سائر الموجودات الأخرى، إنه ينظر إلى واجب الوجود حين يتحدث عن صفاته من جهة ذاته ومن جهة مباينته للموجودات الأخرى.

يقول الفارابى ملخصا أهم صفاته تعالى: "هو واحد وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض. وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد، وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول. ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة، والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده "(١٨٢).

مما سبق يتبين لنا كيف اعتمد الفارابى فى استدلاله على وجود الله على مجموعة من الأدلة الكونية والعقلية إلا أننا لاحظنا أنه اهتم اهتماما كبيرا بالأدلة العقلية، وقد كان من أوائل الذين استخدموا هذا النمط من الاستدلال بالأدلة الكونية على وجوده تعالى إنما يناسب العامة ويتمشى مع الفكرة البسيطة السهلة التى تلائم عامة المؤمنين. أما الأدلة العقلية فإنها تناسب الخاصة الذين يعتبرون أن الاستدلال عليه تعالى بالفكر أفضل وأشرف من الاستدلال بالحوادث أو الموجودات على وجوده تعالى.

وقد كتب لهذه الأدلة " كونية كانت أو عقلية " الذيوع والانتشار وبحيث أصبحت تتخلل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها، كما تخللت فلسفة العصور الوسطى عند اللاتين.

ولما كان العقل البشرى عاجزا عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفة ذاته، كان لا بد من وسائل يلتمس بها تلك الماهية المقدسة، ومن هنا تناول الفارابى موضوع الصفات - إذ أنها تعتبر الوسيلة التى عن طريقها نعرف ذات الله - وقد ذهب الفارابى فى مذهبه فى الصفات إلى التنزيه المطلق، وأنكر إنكارا تاما القول بوجود صفات إلهية مستقلة عن الذات. ومن هنا فقد كان مبدأ أن الصفة هى عين الذات المستعار من المعتزلة يشكل أساسا هاما تدور حوله

فلسفة الفارابى الإلهية التى تبغى فى صورتهـا النهائية تأكيد معنى التوحيد فى أرقى صورة.

وما أن ينتهى الفارابى من حديثه عن الصفات حتى يبدأ فى التساؤل عن كيف صـدر عن الله (الواحد) الموجـودات (المتكثرة المتعـددة) وهل يمكن أن يصدر عن الواحـد كثرة؟ أم أنه لا بـد أن يصدر عن الواحد واحـدًا. هذا ما سنجيب عنه فى الفصل القادم من دراستنا للإلهيات.

* * *

المصادر والمراجع

١ - يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص١٣٥ .

٢ - وول ديورانت: قصة الحضارة ج٣ ص ٩٢ - ٩٣ .

٣ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص ٢١ .

٤ - المعتبر فى الحكمة: جـ ٣ ص ٦٩ .

٥ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص ٨٢,

٦ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص ١١٣ .

Robert Hammond: The Philosophy of Al-Farabi and its influence on medical thought, P. 29.

٧ - فصوص الحكم: فص ٥٥ ص ٤٧، فص ٥٨ ص ٤٨ .

٨ - الشهرستانى: الملل والنحل. قسم أول ص ٣٧، د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص ٨٤، د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ص ١٣٦ .

٩ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص ٩١ .

١٠ - د. حسام الألوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص ١٠٠ .

١١ - د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص ٣٨ - ٣٩ .

١٢ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٢ - ٨٤ .

١٣ - المرجع السابق: ص ٨٢، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٩٨ .

١٤ - أرسطو: تفسير مقالة اللام ص ١١٤ ترجمة أكسفورد ونود أن نشير إلى أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو قد لعب دورا هاما فى تشكيل العقلية الفلسفية الإسلامية وطبعها بطابع يونانى خاص وهو الكتاب الذى عكف على درسه وتفسيره وتلخيصه والتعليق عليه كل من الكندى، والفارابى، وابن سينا، وابن رشد، والرازى الطبيب، وبهمنيار ابن المرزبان وكثير من فلاسفة الإسلام (ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام. أبو العلا عفيفى. مجلة كلية الآداب ص ٩٠) وقد قام بترجمتها إلى العربية وفقا لما ورد عند ابن النديم والقفطى: بشر ابن متى (الفهرست ص ٢٥١، تاريخ الحكماء ص ٤١ - ٤٢).

أما عن الشروح القديمة على مقالة اللام، فالظاهر أن العرب قد عرفت شرحى الإسكندر الأفروديسى، وثامسطيوس ونقلتهما للعربية، وقد ذكر الفارابى فى رسالته فى " الإبانة عن غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة " وفى قوله ثم لا يوجد للقدماء كلام فى شرح هذا الكتاب (أى كتاب ما بعد الطبيعة) على وجهة كما هو لسائر الكتب، بل أن وجد فلمقالة اللام للإسكندر غير تام، ولثامسطيوس تاما. وأما المقالات الأخرى، فإما لم تشرح، وإما لم تبق إلى زماننا. فالفارابى لا يشك فى وجود شرح للإسكندر وشرح لثامسطيوس وإن كان يشك فى وجود شرح تام لكتاب ما بعد الطبيعة برمته. والراجح أنه لم يصل إلى العرب من شرح الإسكندر وثامسطيوس سوى تفسير مقالة اللام مجلة كلية الآداب. ص ٩٢.

انظر أيضا: د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٩٨ - ٢٠١.

١٥ - أفلوطين عند العرب: ص ١٣٤ - ١٣٧.

١٦ - من أفلاطون إلى ابن سينا: ص ٧٦ - ٧٧.

١٧ - ص ٢٦، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٤١٣، د. جميل صليبا من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٩٧.

١٨ - د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٣، ٤١٢.

١٩ - د. عبد الرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب ص ١٨ - ١٩، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية ص ٤٢٣.

٢٠ - عباس محمود العقاد: الله ص ٢٠٩.

٢١ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص ٧٩، د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص ٩٥، (ونود أن نشير إلى أن الفارابى لم يحدد أسماء لهذه الأدلة، ولم يفصل بين دليل وآخر، ولكننا استطعنا استخلاص هذه الأدلة من واقع ما عثرنا عليه من أفكار فى ثنايا كتبه ورسائله، وبحيث يمكن القول بأنه يقيم أكثر من دليل على وجود الله، والقول بعدد لهذه الأدلة، وتحديد أسماء لها إنما هى محاولة من جانبنا).

٢٢ - يوجين أمايرز: الفكر العربى والعالم الغربى ص ١٨ - ٢١.

٢٣ - رسائل الكندى الفلسفية: المقدمة ص ٧٥ - ٧٦ تحقيق د. عبد الهادى أبو ريده، وانظر أيضا داخل الرسائل: رسالة فى وحدانية

الله وتناهى جرم العالم ص ٢٠٧، د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٧.

٢٤ - د. محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص ٤٣٤، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٤١٣.

٢٥ - الفارابى: فصوص الحكم فص ١٤ ص ٣٤ - ٣٥.

٢٦ - سورة فصلت: آية ٥٣.

٢٧ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام. هامش ص ١٩٢.

٢٨ - أرسطو: ما بعد الطبيعة. مقالة اللام. ترجمة أكسفورد. مجلة كلية الآداب ص ١١٣. وانظر أيضا: ص ١٠٧ من نفس المقالة.

٢٩ - الفارابى عيون المسائل ص ٢٣، وانظر د. الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٥٨. ويرى أن المقارنة الحديثة تجعله من الحكماء الطبيعيين رغم أن ابن سينا وأيضا الغزالى فى تصنيفه للفلاسفة فى تهافته وفى المنقذ من الضلال يعتبرون أرسطو من الفلاسفة الإلهيين.

٣٠ - الفارابى: عيون المسائل ص ٢٣، انظر أيضا: عباس محمود العقاد: الله ص ٢١٣.

٣١ - عيون المسائل ص ٢٣، وانظر أيضا يوجين أمايرز: الفكر العربى والعالم الغربى ص ١٨ - ١٩.

٣٢ - Ross. Aristotle, P. 183.

٣٣ - د. حسين آتاى: نظرية الخلق عند الفارابى ص ٤٦ - ٤٧ ضمن (الفارابى والحضارة الإنسانية).

٣٤ - د. محيى الدين الألوسى: حوار الفلاسفة والمتكلمين ص ٣١.

٣٥ - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٤.

وانظر أيضا: د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٨٣: ٢٨٧، وأيضا: (E.) Gilson: History of Christian Philosophy. P. 221.

٣٦ - جـ ١ مسألة ٢. مادة ٣. ص٢٤ ضمن كتاب الفكر العربى والعالم الغربى ص١٨ - ١٩ انظر أيضا، دلالة الحائرين ج٢ ص٢٦٩ - ٢٧٢.

٣٧ - انظر: ابن باجة: كتاب النفس ص٢٥، ابن الطفيل: جى بن يقظان ص٩٦ - ٩٧، د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص١٣٥.

٣٨ - ابن سينا: شرح مقالة اللام لأرسطو (ضمن أرسطو عند العرب) ص ٢٣.

٣٩ - الفارابى فصوص الحكم. فص ٤٨ ص ٤٣ وانظر أيضا " دى بور ": تاريخ الفلسفة فى الإسلام هامش ص ١٩٣ - ١٩٤.

٤٠ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢، أيضا عبد الكريم المراق: الإلهيات عند الفارابى ص ٧٢ - ٧٣.

٤١ - الفارابى: مبادئ الموجودات ص ٤٧ - ٤٨، شرح زينون: ص ٣. تحصيل السعادة ص ٦٢ - ٦٣.

٤٢ - د. الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين هامش ٢٨، ابن سينا: الشفاء الإلهيات جـ ٢ ص ٣٢٧ - ٣٤١.

٤٣ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٥، مبادئ الموجودات ص ٤٣.

٤٤ - رسالة الملة الفاضلة ص ٣٣ ضمن رسائل فلسفية تحقيق د. عبد الرحمن بدوى.

٤٥ - التعليقات: ص ١٢، حسين آتاى: نظرية الخلق ص ٥٣، أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة جـ ٣ ص ٤٣ - ٤٨، عيون المسائل: ٢٣.

٤٦ - فصوص الحكم: فص ٥٤ ص ٤٧.

٤٧ - د. الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين هامش ٢٨.

Ross, Aristotal, Vol. II P. 206.

وانظر أيضا الأشعرى مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٨٣ - ٨٤، ابن سينا. الشفاء الإلهيات جـ ٢ ص ٢٧٧ - ٢٧٨، رسائل الكندى الفلسفية رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلية القريبة للكون ص ٢١٦، د. عاطف العراقى: الميتافزيقيا فى فلسفة ابن طفيل ص ١٣٥ - ١٣٦.

٤٨ - خلاصة اللاهوت: جـ١ مسألة ٢ مادة ٣ ص ٢٥ ضمن كتاب الفكر العربى والعالم الغربى ص ١٩.

٤٩ - الفارابى: التعليقات ص ٩.

٥٠ - رسائل الكندى الفلسفية: مقدمة د. عبد الهادى أبو ريده ص ٨٠ (٢): ص ٨٠ (٣).

٥١ - عيون المسائل: ص ٣٠.

٥٢ - د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٢٧ - ١٢٨، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٨، أفلاطون: المأدبة. فلسفة الحب. ترجمة وليم الميرى ص ٧٠.

٥٣ - الفارابى فصوص منتزعة. فصل ٣٧ ص ٥٤.

٥٤ - د. عاطف العراقى: أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص ٨٥ - ٨٦ (ضمن كتاب دراسات فلسفية).

٥٥ - رسائل الكندى الفلسفية: تحقيق د. أبو ريده. ص ٢١٥.

٥٦ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٧٩ - ١٨٣.

٥٧ - د. عاطف العراقى: الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل ص ١٣٧ - ١٤٠، د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٧٦.

٥٨ - د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد: ص ٢٧٥ - ٢٧٧.

٥٩ - الفارابى: فصوص الحكم فص رقم ١٥ ص ٣٥ دى بور. تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٩٢ - ١٩٣، د. محمد البهى: الجانب الإلهى ص ٤٣٦.

(*) يقول "دى بور" أن كلمة آنية تدل على الوجود فى مقابل الماهية، وقد انتشر هذا الاستعمال بين العرب من كتاب "العلل" وهو مختارات من كتاب "لبرقلس" ولكنه نسب إلى أرسطو، ويشير "دى بور" إلى أن الفارابى فى كتاب الفصوص يستعمل الآنية

مساوية للهوية ويقول إن الإنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود فى مقابل الماهية، ويذكر أن الأشياء والذوات تسمى آنيات لأن لها وجودا جزئيا بحسب رتبتها فى الوجود العقلى أو الجسمانى، وإذا كانت الآنيات المعقولة باقية ثابتة، فالآنيات الجسمية فانية، دائرة المعارف الإسلامية مقالة عن الآنية، المجلد الملحق ص٢٤.

ويتناول الفارابى فى الفصل الأول من الباب الأول من كتاب "الحروف" مسألة "آن" فيقول أن معنى "آن" الثبات والدوام والكمال والوثاقة فى الوجود وفى العلم بالشىء... ولذلك تسمى الفلاسفة الوجود الكامل آنية الشىء وهو بعينة ماهيته ص ٦١، والفارابى يستعمل الهوية فى معنى الوجود، ويبنيها بأنها عينية الشىء وخصوصيته ووجوده المنفرد له (التعليقات ص٢١) وعلى هذا فإن هوية الشىء هو وجوده الخارجى، وماهية الشىء هى وجوده الذهنى، فإن لكل شىء هوية وماهية بما إن وجود الشىء مغاير لماهيته فى "الممكن"، فإن الرجل مثلا إذا أدرك وفهم ماهية الشىء فإنه لا يعتبر أنه أدرك وجوده أو هويته، فإذا كان إدراك الوجود لا يستلزم ولا يستتبع مفهوم الماهية، فهو ليس بنوع ولا جنس ولا فصل ولا عرض لها منطقيا، فإذا أدركنا ماهية الإنسان فليس حتما أن تدرك نتيجة لذلك وجوده (فصوص الحكم ص ٣١)، وذلك خلافا لأرسطو، فإنه لا يفرق بين الماهية والوجود وعنده الذى يدرك ماهية الإنسان يدرك وجوده (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ص٨٢٣ - ٨٣٣)، كذلك الكندى الذى يرى أنه من التناقض القول بماهية غير الوجود، بل هما شىء واحد لأن وجود

الشيء هو ماهيته وماهية الشيء هى وجوده وليس أحدهما علة للآخر، (د. الألوسى: فلسفة الكندى ص١٢٤).

٦٠ - الدعاوى القلبية: ص٣، عيون المسائل: ص٢٣ وانظر أيضا د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية ص٤٠٩.

٦١ - الحروف: ص٢١٨.

٦٢ - المرجع السابق: ٢١٩.

٦٣ - المرجع السابق.

٦٤ - فصوص الحكم. فص ٢. ص٣٢.

٦٥ - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٢٣: ١٢٤، أيضا. تهافت التهافت: القسم الثانى ص٥٩٧ - ٥٩٩.

٦٦ - Hamui (R) : A l - Farabi.s philosophy and its influence on scholasticism, p.32.

وانظر أيضا

Hammond(R.) : The philosophy of Al - Farabi, p.19.

٦٧ - دلالة الحائرين: جزأ ١، ص ١٣٧ - ١٣٨.

٦٨ - مقدمة كتاب دلالة الحائرين.

٦٩ - مقاصد الفلاسفة: ص٢١١ وانظر أيضا تهافت الفلاسفة: ص١٠٥.

٧٠ - الخواجة زاده: تهافت الفلاسفة ص٧٨.

٧١ - ابن رشد تهافت الفلاسفة ص٧٢.

٧٢ - عيون المسائل: ص٢٢،د. حسين آتاى: نظرية الخلق ص٤١ - ٤٢.

٧٣ - عيون المسائل: ص٢٢ - ٢٣.

٧٤ - د. مدنى صالح: من أسس الميتافيزيقا إلى الحتمية السببية (مجلة المورد، المجلد الرابع. العدد الثالث. ص١١ عام ١٩٥٧.

٧٥ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص٢٣٧ (وقد سمى جولد زيهر هذا المفهوم الجديد بواجب الوجود النسبى، إلا أن نصوص الفارابى تؤكد أنه واجب الوجود بغيره، ويؤكد جولد زيهر أن الفارابى لا ابن سينا هو الذى التمس المخرج من المأزق الذى ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون إذا كان معلولاً للعلة الأولى الواجبة وذلك بان أحدث مقولة جديدة هى" الواجب الوجود النسبى الذى يدخل فى مقولة الممكن).

٧٦ - ثورة العقل: ص٦٩، د. موسى الموسوى: من الكندى إلى ابن رشد ص٩٧.

٧٧ - د. حسين آتاى: نظرية الخلق عند الفارابى ص٤٣.

٧٨ - المباحث الشرقية: ج١ ص١٢٥.

٧٩ - د. حسين آتاى: نظرية الخلق عند الفارابى ص٤٥.

٨٠ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث ص٤٨٢.

٨١ - معارج القدس: ص١٩٢ وانظر أيضاد. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى ص١٤٩.

٨٢ - الغزالى: إحياء علوم الدين. ج١ ص٩٤.

٨٣ - المعتبر فى الحكمة: ج٣ ص٢٢ - ٢٣.

٨٤ - دلالة الحائرين: ج٢ص ٢٦٠.

٨٥ - المرجع السابق: ص٢٧٤.

٨٦ - المرجع السابق: ص٢٢١.

٨٧ - خلاصة اللاهوت: ج١ مسألة ٣ مادة ٣ ص٢٥ - ٢٦ ضمن كتاب الفكر العربى والعالم الغربى ص٢١.

٨٨ - د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص٢١٠، ثورة العقل: ص١١٣، تهافت التهافت: قسم أول ص٣٣٢ - ٣٣٣.

٨٩ - ابن رشد: تهافت التهافت ص٣٣٣ - ص٣٣٦.

٩٠ - المرجع السابق: ٣٣٧.

٩١ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص١١٣.

٩٢ - د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، هامش ص٢١٧.

٩٣ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص٢٢٣ - ٢٢٤.

٩٤ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ج٢ ص٨١.

٩٥ - د. التفتازانى: علم الكلام، ص١١٢ - ص١١٦، الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١ ص٢١٦ - ٢١٧، د. أحمد صبحى. فى علم الكلام ص١٢٧، ص٢٦٤.

٩٦ - د. محمد أحمد عبد القادر: العلم الإلهى وآثاره فى الفكر والواقع ص١٤٣ - ١٤٤، ابن سينا، الشفاء: ج٢فصل الإلهى ص٣٤٣، ص٣٤٤.

٩٧ - آراء أهل المدينة: ص٨ - ٩.

٩٨ - فصوص الحكم: قص ٤٥ ص ٤٢ (وكلمة "ذات" التى نطلقها على الله والتى وردت فى نص الفارابى هى أصح الكلمات، لأنها تعبر عن الحقيقة الإلهية، وتمنع كثير من اللبس الذى يتطرق إلى معناها فى اللاتينية، فهى تدل على الجوهر الذى تضاف إليه الأوصاف، وتدل على الكائن الذى يملك صفاته فهو ذو تلك الصفات (المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية ص٨٧)، وكثيرا ما يطلق عليه الفارابى " واجب الوجود بذاته " أو " الواجب لذاته " شرح رسالة زينون ص٣، التعليقات ص٩ ويقول " فإن قولنا فى الشيء أنه بذاته قد يقال عل ما وجوده لا ينسب أصلا لا لفاعل، ولا مادة، ولا صورة، ولا غاية أصلا، ووجود ما هذه صفته يلزم ضرورة متى يترقى بالنظر إلى أسباب الأسباب، وكانت متناهية العدد فى الترقى، وكل مستغن عن غيره فى وجوده وفعله أو فى شيء آخر مما هو له أو به أو عنه يقال أنه بذاته " الحروف ص١١٠.

٩٩ - سعيد زايد: الفارابى ص٣٩، فصوص الحكم: فص ٧، فص ٨ ص٣٣.

١٠٠ - التعليقات: ص٤ - ٥.

١٠١ - المرجع السابق: ص١٤، وانظر أيضا " تاريخ الفلسفة العربية " ج٢ ص١١٠ - ١١١، آراء أهل المدينة ص١٤.

١٠٢ - الله: ص٢٠٩.

١٠٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص١٤، د عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام ص٣٣٠.

١٠٤ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص١٤ - ١٥.

١٠٥ - فصوص الحكم: قص ٤٥ ص ٤٢.

(*) - سورة ق: آية ١٦.

(*) - سورة الأنعام: آية ١٠٣.

(*) - سورة الشورى: آية١١.

١٠٦ - د. محسن عبد الهادى: كتاب الملة ص٨٠.

١٠٧ - الجمع بين رأيى الحكيمين: ص٢٧ - ٢٨، أوليرى: الفكر العربى، ص١٦٤ - ١٦٥ حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص١١١، ابن رشد: مناهج الأدلة تحقيق د. محمد قاسم ص٤٠، د. عرفان عبد الحميد: الفلسفة فى الإسلام ص٢٥١.

١٠٨ - فصوص الحكم: قص ٨ ص ٣٣.

١٠٩ - ثورة العقل: ص٣٣.

١١٠ - عيون المسائل: ص٢٣.

١١١ - مبادئ الموجودات: ص٤٣ - ٤٤، فصوص الحكم: قص ٧ ص ٣٣. انظر أيضا ابن سينا: الشفاء ص٤٥ - ٤٧، ابن ميمون: دلالة الحائرين ج١ ص١٣٨ - ١٣٩.

١١٢ - ابن رشد: مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم ص٣٠، الدعاوى القلبية: ص٣.

١١٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة: هى ص٤٠، مبادئ الموجودات: ص٤٣.

١١٤ - رسائل الكندى الفلسفية: المقدمة ص٨٠.

١١٥ - ابن رشد: مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم: ص٣٠ (ونود أن نشير إلى أن معنى " الواحد" عند المتكلمين هو ما لا يصح انقسامه، غير أن " الباقلانى"، " وابن فورك قد أضافا معنيين آخرين للواحد هما: من لا نظير له، من لا ملجأ ولا ملاذ سواه، ويلاحظ أن المعنى الأخير ليس من مفهوم الواحد، وإنما هو من مفهوم " الصمد" غير أن " الجوينى" يرى هذه المعانى الثلاثة ولا يستقيم فى رأيه الاعتقاد بوحدانية الله دون الإيمان بهذه الأركان الثلاثة، الشامل ص٣٤٥، ثم يذكر نفس دليل التمانع لدى الأشعرى للتدليل على وحدانيته." لمع الأدلة" ص٨٦. نقلا عن كتاب د. أحمد صبحى. علم الكلام ص٥٧٦ هامش).

(*) - ألف الغزالى (ت٥٠٥هـ) كتاب " تهافت الفلاسفة" بعد دراسته للفلسفة ما يقرب من ثلاث سنوات، وقد قصد من هذا التأليف إثبات تناقض الفلاسفة فى آرائهم، وعجزهم عن الوصول إلى الحقيقة فى بعض المسائل، وقد كشف عن ذلك فى عشرين مسألة تنصب ثمان منها على مشكلة الألوهية وحدها، وقد ذكر أن أكثر أغاليطهم تقع فى الإلهيات، وأن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا يكفرهم فى ثلاثة منها، ويبدعهم فى سبعة عشر (تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا ص٦٠ - ٦٦).

ورغم نقد الغزالى لفلاسفة الإسلام، إلا انه فى معرض نقده لهم أشاد برؤسائهم وهم الفارابى وابن سينا إذ يقول: " أن الفارابى وابن سينا من بين المتفلسفة فى الإسلام خير من فهم أرسطو... وأقومهم بالنقل والتحقيق... فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهم فى الضلال».

ولما كان الإنسان لا يعرف معرفة حقيقية من أعدائه فقط ولا من أصدقائه فحسب فكلاهما مبالغ، بل من كليهما، لذا فقد صار لزاما علينا حين نعرض نقد الغزالى للفارابى أن نعرض الرأى المناهض له وهو رأى خصمه ابن رشد، والذى عرضه فى كتاب له بعنوان: تهافت التهافت" وقد ألفه بعد وفاة الغزالى بنحو مائة عام، فأعاد للفلسفة مكانتها التى قد ضاعت بسبب هجوم الغزالى عليها، كما أننا وجدنا فريقا ثالثا حمله الإنصاف على أن يقول كلمة حق كما صنع" علاء الدين الطوسى" فى كتابه " الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة" وخواجه زاده" فى كتابه" تهافت الفلاسفة" وأن كانا لم يخرجا عن الخط الكلامى الذى سار فيه الغزالى من قبل.

١١٦ - الغزالى: تهافت الفلاسفة ص١١٧.

١١٧ - المرجع السابق: ص١٥٠.

١١٨ - الغزالى: مقاصد الفلاسفة ص٢٤٠، أيضا الغزالى: تهافت الفلاسفة ص١٥١ - ص١٥٧.

١١٩ - الطوسى: الذخيرة ص١٨٥.

١٢٠ - خواجه زاده: تهافت الفلاسفة ص٣٩.

١٢١ - المرجع السابق: ص٤٠.

١٢٢ - ابن رشد: تهافت التهافت ص٤٦٨.

١٢٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٥، ومبادئ الموجودات: ص٤٣، انظر أيضا أرسطو: مقالة اللام، ترجمة أكسفورد ص١١٨.

١٢٤ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص١١٥.

١٢٥ - آراء أهل المدينة: ص٥ (ونود أن نشير على أن فكرة التام قد أشار إليها أفلوطين فى تاسوعياته فى الميمر الخامس من كتاب "أثولوجيا" حيث قال: إن كل فعل فعله البارى الأول فهو تام كامل لأنه علة تامة ليس من ورائها علة أخرى، ولا ينبغى لمتوهم أن يتوهم فعلا من أفاعيلها ناقصا لأن ذلك لا يليق بالفواعل الثوانى أعنى العقول، فالحرى أن يليق بالفاعل الأول" ضمن كتاب أفلوطين عند العرب د. عبد الرحمن بدوى ص٦٨).

١٢٦ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص١٠٠ وأيضا مبادئ الموجودات: ص٤٤ - ٤٥.

١٢٧ - د. صالح مدنى: من أسس الميتافيزيقيا إلى الحتمية السببية، مجلة المورد، المجلد الرابع. العدد الثالث ص١٢.

١٢٨ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص١١٥.

١٢٩ - د. صالح مدنى: من أسس الميتافيزيقا إلى الحتمية السببية ص١٣.

١٣٠ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٢ - ٣، ٦، ثورة العقل: ص١٠٠ - ١٠١، وانظر أيضا موسى بين ميمون: دلالة الحائرين ج٢ ص٢٧٤.

١٣١ - آراء أهل المدينة: ص٨.

١٣٢ - الغزالى: مقاصد الفلاسفة ص١٣٠، الغزالى: تهافت الفلاسفة ص١٧٣.

١٣٣ - الغزالى: تهافت الفلاسفة: ص١٧٢.

١٣٤ - الطوسى: الزخيرة: ص٢٠١: ص٢٠٣.

١٣٥ - الخواجة زاده: تهافت الفلاسفة ص٤٠ - ٤١.

١٣٦ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٥٩١ - ٥٩٣.

١٣٧ - الغزالى: تهافت الفلاسفة: ص ١٧٣.

١٣٨ - الغزالى: تهافت الفلاسفة: ص ١٧٤.

١٣٩ - الطوسى: الذخيرة: ص ٢٣١: ٢٣٩.

١٤٠ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٦١٤.

(*) - سورة الأنبياء: آية ٢١، ٣٠.

(*) - سورة فصلت: آية ٤٦، ١١.

١٤١ - د. أحمد صبحى: علم الكلام ص ٤٧١.

١٤٢ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣.

١٤٣ - الدعاوى القلبية: ص ٣.

١٤٤ - الجمع بين رأيى الحكيمين: ص ٢٨، فصوص الحكم: فص ٥٣ ص ٤٦، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣.

١٤٥ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣.

١٤٦ - المرجع السابق: ص ٣، ١١.

١٤٧ - الكندى: رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة ص ٢١٥ (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

١٤٨ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١.

١٤٩ - د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو عند العرب ص ٢٩.

١٥٠ - أرسطو: مقالة اللام ص ١٣٠ - ١٣١.

١٥١ - مقتطفات من التاسوعة الخامسة من تاسوعات أفلوطين رسالة فى العلم الإلهى منسوبة إلى الفارابى ص ١٧١ (ضمن أفلوطين عند العرب: تحقيق د. عبد الرحمن بدوى).

١٥٢ - السياسة المدينة: ص ٣٥، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٠.

١٥٣ - التعليقات: ص ١٢، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ٤٩٨، دلالة الحائرين جـ ١ ص ١٦٩.

١٥٤ - د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ص ١٢٧، د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص ١٠٢.

١٥٥ - الفارابى: فصول منتزعة ص ٨٩.

١٥٦ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١، ثورة العقل: ص ١٠٢.

١٥٧ - الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى: ص ٤٦٧ - ٤٦٨.

١٥٨ - فصوص الحكم: فص ١٠ ص ٣٤.

١٥٩ - الجمع بين رأيى الحكيمين: ص ٢٥.

١٦٠ - فصوص منتزعة: فصل ١٦ ص ٨٩ - ٩١.

١٦١ - فصوص الحكم: فص ١٠ ص ٣٤. وانظر أيضا د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ٤١٢: ٤١٣.

١٦٢ - فصوص الحكم: فص ٨ ص ٣٣.

١٦٣ - شـرح رسالة زينون: ص ٦، ومـبادئ الموجـودات: ص ٣٤، والتعليقات: ص ٢٤.

١٦٤ - د. عبـد الرحمن مرحـبا: من الفلسفـة اليونانية إلى الفلسـفة الإسلامية: ص ٤٩٨ - ٤٩٩، ابن سينا: الـشفاء الإلهيات: جـ ٢ ص ٤١٥.

١٦٥ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١.

١٦٦ - عيون المسائل: ص ٣٠، التعليقات: ص ١٢، الجمع بين رأيى الحكيمين: ص ٢٥.

١٦٧ - فصول منتزعة: فصل ٨٧ ص ٩١.

١٦٨ - التعليقات: ص ١٨.

١٦٩ - فصول منـتزعة: فصل ٣٧. ص ٥٤، وانظر أيضـا: د. ماجد فخرى: الفكر الأخلاقى العربى (ماهية الشر) ص ٨١.

١٧٠ - عيون المسائل: ص ٣٠ - ٣١، عباس العقاد: الله ص ٢٢٠، د. محى الدين الألوسى: حوار بين الفـلاسفة والمتكلمين. هامش ص ٣١.

١٧١ - ابن سينا: الشفاء. جـ ٢ ص ٤١٧ - ٤٢٢، ابن سينا: الرسالة العرشية: ضمن سبع رسائل ص ١٨.

١٧٢ - الغزالى: تهافت الفلاسفة: ص ١٩٩.

١٧٣ - المرجع السابق: ص ٢٠١.

١٧٤ - الطوسى: الذخيرة ص ٢٧٣.

١٧٥ - الطوسى: الذخيرة ص ٢٧٤.

١٧٦ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٠٠ - ٧٠١.

١٧٧ - ماجد فخرى: ابن رشد: ص ٨٩.

١٧٨ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٢.

١٧٩ - المرجع السابق: ص ١٣.

١٨٠ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٦، مبادئ الموجودات: ٤٥.

١٨١ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٦ - ١٧، د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى ص ٢٣٠، وانظر أيضا ابن سينا النجاة ص ٤٠٠.

١٨٢ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٨، مبادئ الموجودات: ص ٤٧.

١٨٣ - ثورة العقل: ص ١٠٥.

١٨٤ - ثورة العقل: ص ٢١٣ (يشير د. عاطف العراقى إلى أن لفظة العشق " لذاته ". أخذها ابن سينا عن الفارابى، وقد أشار إلى ذلك الطوسى فى شرحه للإشارات والتنبيهات حين قال: ابن سينا لم يتحاشى عن إطلاق هذا اللفظ - لفظ العشق - وإن كان غير مستعمل عند الجمهور - لأنه مستعمل عند الإلهيين من الحكماء. ويرجع د. عاطف العراقى أنه يقصد بالحكماء الإلهيين. الفارابى أساسا. الطوسى ص ٧٨٤).

١٨٥ - التعليقات: ص ٢٣.

١٨٦ - التعليقات: ص ١٤.

١٨٧ - عيون المسائل: ص ٢٣ - ٢٤.