

الفصل الثامن

مشكلة النبوة عند الفارابي

ويتضمن هذا الفصل الموضوعات الآتية:

تمهيد:

أولاً: عوامل اهتمام الفارابي بمشكلة النبوة.

أ - رد شبهة منكرى النبوة.

ب - النبی ضرورة اجتماعية وسياسية.

ثانياً: المخيلة وسيلة النبي في إدراك الحقائق والوحي.

ثالثاً: الأحلام وعلاقتها بالوحي والإلهام.

رابعاً: موضوع النبوة في الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابي.

خامساً: أثر رأيه في النبوة فيمن جاء بعده.



تمهيد:

إذا كان الفارابي قد أثبت فيما سبق أن الإنسان الذى بلغ درجة معينة من الإدراك العقلى عن طريق البحث والنظر والتأمل فترقى نفسه إلى درجة العقل المستفاد، ويستطيع الاتصال بالعقل الفعال وتقبل الأنوار الإلهية والفيوضات الربانية، فإنه فى هذا الفصل والخاص ببيان "مشكلة النبوة عند الفارابي" يحاول أن يثبت أن الاتصال بهذا العقل ليس عن طريق العقل فحسب، وإنما يمكن أيضاً أن يتم ذلك عن طريق المخيلة وذلك فى حالة الأنبياء.

والفارابي يعد من أوائل فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بموضوع النبوة، وبيان أهميتها كمفهوم ضرورى للإنسانية جمعاء، أو كنموذج للإنسان الكامل فى هذه الحياة. وإذا عرفنا أنه لم يكن لليونان نظرية فى النبوة يسترشد بها الفارابي، أدركنا عمق هذه المحاولة بل وأهميتها لمن جاء بعده من الفلاسفة؛ فقد استطاع أن يكون نظرية وإن اختلفت إلى حد ما عن النظرية الإسلامية كما جاءت بها الشرائع والأديان، إلا أنها من وجهة نظرنا كانت ضرورة اجتماعية ودينية وعقلية.

لم يكن موقف الفارابي من مشكلة النبوة موقفاً تقليدياً يهدف من ورائه البحث لمجرد البحث كجزء من مذهبه فى الإلهيات، وإنما كان يهدف من وراء هذا الجدل الفكرى وضع قاعدة يستند إليها أصحاب النظر فى تثبيت فكرة النبوات. فانتهج منهجاً دينياً عقلائياً بحيث لم نجد فى الفكر الفلسفى الإسلامى بناءً عقلياً منطقياً لنظرية النبوة أكثر إحصاءاً مما قدمه الفارابي.

وقد عرض الفارابي لنظريته هذه فى أكثر كتبه وخاصة "آراء أهل المدينة الفاضلة" حيث يذكر فى فصلين متتابعين "سبب المنامات"، "فى الوحي

ورؤية الملك" ، حيث بين فيهما أثر المخيلة في الأحلام وتكوينها وما ذلك إلا لأن تفسيره للأحلام والرؤى يؤدي بالضرورة إلى تفسير النبوة، لأن الإلهامات النبوية إما أن تتم في حال النوم فتكون رؤيا صادقة، وإما أن تكون في حال اليقظة فتكون وحيا، ولا فرق بين الطريقتين والاختلاف في الرتبة لا في الحقيقة، فأهل الصفاء عند الفارابي فريقان: فريق الفلاسفة وفريق الأنبياء. وكل منهما يستطيع على طريقته أن يصل إلى خالص المعرفة الإلهية. وما يستطيعه الفيلسوف بالنظر العقلي والتأمل الفلسفي، يستطيعه النبي بمخيلة وقوة قدسية أودعها الله فيه.

وبعد فإننا في هذا الفصل سنحاول أن نبين سبب اهتمام الفارابي بدراسة موضوع النبوة، ثم نوضح رأيه في النبوة مع بيان أثر المخيلة في حصول المعرفة النبوية وارتباطها بالأحلام.

وأخيرا نوضح خصائص النبوة كما ذكرها الفارابي، مع بيان رأيه في الفيلسوف والنبي وذلك من خلال مقارنة بين موضوع النبوة في الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابي.

أولاً: عوامل اهتمام الفارابي بموضوع النبوة

أ - رد شبهة منكري النبوة:

كان القرنان الثالث والرابع للهجرة ميدانا فسيحا لجدال عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه، فقد انتشرت موجة طاغية من الإلحاد بلغت ذروتها على يد زعيمين من أكبر زعماء الإلحاد في الإسلام هما: ابن الراوندى، وأبو زكريا الرازى. فقد أنكرا النبوة وبالتالي فقد كان هدفهما إنكار الدين الإسلامى من أساسه وهدم الحضارة الإسلامية.

أما ابن الراوندى(*) فقد بلغ من المهارة والمكر والدهاء مبلغا كبيرا، وهولا يتعرض للنبوة بالنفى والإنكار، وإنما يقف منها فى الظاهر موقفا بعيدا عن التحيز كى يجتذب إليه كل الفرق(١).

فهو يعرض أقوال المثبتين والمنكرين على حد سواء، إلا أنه بلغ من شدة مكروه أنه يعلن فى أول بحثه أنه لا يعمل شيئا سوى أنه يردد أقوالا جرت على السنة البراهمة فى رد النبوات. وهو يقول على لسانهم "أنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذى يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهى، والترغيب والترهيب، فإذا كان الرسول يأتى مؤكدا لما فيه من التحسين والتقييح، والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر فى حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما فى العقل عنه، والإرسال (أى بعثة الرسل) على هذا الوجه خطأ. وإن كان (ما يأتى به الرسول) بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقييح، والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته" (٢).

فالهداية إنما هى للعقل وحده، وما بعثة الأنبياء والرسل إلا نافلة كفانا الله إياها. وأما ما يقال عن بلاغة القرآن وإعجازه فليس "بالأمر الخارق

العادة، لأنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من (بقية) تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من (سائر أفراد) تلك العدة" (٣).

إذن فالمعجزات في رأيه غير مقبولة في جملتها ولا في تفاصيلها والملاحظ على ابن الراوندى أنه وإن اتبع بعض أصول المعتزلة ونادى بمثلهم بالحسن والقبیح العقليين، ألا أنهم قد افترقوا عنه في أنهم لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط، وبدلوا جهودهم للتوفيق بينه وبين الدين، وإن ردوا على شبهة الزنادقة والملحدین بكل حجة وبرهان.

ولم يكن الرازى(*) أقل خطرا من سلفة ابن الراوندى، فهو يشيد مثله بالعقل، والعقل عنده هو المرجع في كل شيء: أمور الدين، والألوهية، وأمور الدنيا والحياة، فإن البارى كما يقول في مستهل كتابه "الطب الروحانى" إنما أعطانا العقل.. لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه. : بالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا.. وبه وصلنا إلى معرفة البارى.. وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته، فحقيق علينا ألا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله - وهو الحاكم-محكوما عليه، ولا -وهو الزمام مذموما-، ولا - وهو المتبوع - تابعا، بل نرجع فى الأمور إليه، ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه، فمضها على إمضائه ونوقفها على إيقافه" (٤).

ومما نلاحظه أنه فى هذا النص لا سيما القسم الأخير منه يعرض من طرف خفى باللجوء إلى أى سلطة خارجة عن نطاق العقل، كسلطة الدين والنبوة مثلا، ولا يكتفى بهذا التلميح وإنما يعمد إلى التصريح فى مناظره له مع أبى حاتم الرازى، فيؤكد أن الأديان مدعاة للشقاق والتنازع والتنافر والحروب والخصومات، من أين أوجبتم أن الله اختص قوما بالنبوة دون قوم

وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم" (٥).

ويشير في كتابه "مخاريق الأنبياء" إلى تناقض الأديان بعضها مع بعض فكيف يصح الإيمان بها؟ زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس. . وزعم محمد ﷺ أن المسيح لم يقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قتل وصلب (٦) فإن دل هذا التناقض على شيء فإنما يدل على بطلان النبوة، وإلا نسبنا إلى الله "عز وجل" التناقض والاضطراب.

أمام هذه الحملة على الأديان والنبوات كان لا بد لأصحاب العقول أن يتخذوا موقفا معينا. وقد تفاوتت هذه المواقف من حيث قوتها واعتمادها على العقل والنقل.

قالفارابي مثلا وهو فيلسوف الإسلام والمدافع عنه وقف ينارع تلك الفئات التي انسقت وراء أهوائها. ويروى المؤرخون أنه كتب رددين: أحدهما على ابن الراوندى، والآخر على الراوى. ولكن هذين الردين لم يصلنا إلينا. ولكن من الواضح أن الفارابي قد أخذ على عاتقه مهمة رد شبه هؤلاء المنكرين للنبوة بالمنطق والجدل (٧).

ولم يكتف الفارابي بهذا الموقف السلبى وهذا الدفاع الذى إن رد عن النبوة بعض خصومها الحاضرين، فهو لا يمنحها أسلحة نستعين بها على هجمات المستقبل. فشرع فى وضع نظرية عقلية خالصة لا أثر للنقل فيها يستند إليها أصحاب النظر فى تثبيت فكرة النبوات بصورها العامة (٨).

وبذلك يكون فى مستوى الحملة العقلية البحتة التى شنّها الراوى وابن الراوندى حتى وإن أدى ذلك المنهج إلى خروج ظاهرى على مفهوم النص القرآنى وأقاويل السنة والحديث. فقد كرس جهده فى هذه النظرية إلى تلك

الطائفة التي أنكرت النبوة من أساسها، ولم يناقض بها أهل السنة الذين يؤمنون بكل ما جاء في القرآن والحديث متصلا بالوحي وكيفياته. ووجد أن الانتصار لمبدأ النبوة من حيث هو وبمعزل عن أية بيئة أو وسط هو الأساس في تثبيت فكرة النبوات عامة. ولذلك فلم يجد حرجاً في سبيل تحقيق غايته من أن يتأول بعض ما ورد في نصوص دينية تخالف آراءه أو تبعد عنها.

حقاً إن التأويل قد يبعد الإنسان عن ظاهر الدين، إلا أنه يعد وسيلة لازمة لمن يحاول التوفيق بين العقل والنقل. والواقع أن الفارابي وقف من النبوة موقفاً وسطاً فأنبتها إثباتاً عقلياً غاضاً البصر عن بعض النصوص المتصلة بها. واستطاع عن طريقها أن يرد أباطيل ابن الراوندى واعتراضات الرازى، كما أنه أظهر بوضوح منزلة النبي السياسية والاجتماعية. ولكن كيف كان ذلك؟؟ (٩).

ب - النبوة ضرورة اجتماعية وسياسية:

أراد الفارابي أن يقيم حكماً يسود فيه العقل ويكون قادراً على توجيه المجتمع وتوحيده فكرياً ودينياً وسياسياً واجتماعياً. فلم يجد شخصاً يمكن أن تتوافر فيه كافة الخصال والصفات والشروط المطلوبة التي تمكنه من القيام بهذه المهمة سوى شخصية النبي، فالنبي عند الفارابي يعبر إذن عن حاجة ضرورية في المجتمع بحيث لا تستقيم أمور الحياة، ولا تسير على الوجه الأفضل إلا بالنبوة، ولن يكون ذلك ممكناً إلا في مدينة فاضلة.

ولعل السبب في ذلك يعود إلى عدم استطاعة الإنسان الاستقلال وحده بأمور معيشتة من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، ولهذا اضطر الناس لعقد المدن والاجتماعات. «فكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم آخرين يقوم له كل واحد منهم

بشيء مما يحتاج إليه . . . فلذلك لا ينال الإنسان الكمال إلا بالاجتماع والتعاون . . . ولهذا اضطر الناس إلى الاجتماع والتعاون فحصلوا في المعمورة من الأرض وحدثت الاجتماعات الإنسانية^(١٠).

ولما كان الإنسان لا يحسن معيشتة كما ذكرنا من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، فلا بد إذن في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل، ولا بد للسنة والعدل من إنسان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ويحقق العدالة بينهم، ويجب أن يكون لهذا الإنسان خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعروا فيه أمراً لا يوجد فيهم فيتميز بمنعهم فتكون له المعجزات، وليس ذلك بممكن إلا لنبي بالطبع.

ثم إن هذا النبي لا يمكن له أن يقوم على أي مدينة اتفقت، بل لا بد أن تتوافر في هذه المدينة أو هذا المجتمع خصائص معينة تضمن له الترابط والتكامل، وما ذلك إلا لأنه أراد أن يؤسس مجتمعه أو مدينته على أسس ثابتة لا يطرأ عليها التغيير والتحويل. أراد أن يكون في ترابطه وتعاونه كالبدن الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تسميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه. وكما أن أعضاء البدن مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيسي وهو "القلب" وله أعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، وأعضاء آخر أقل منها فأقل حتى تنتهي إلى أعضاء آخرين يخدمون ولا يخدمون، كذلك الحال في الموجودات التي تبتدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطوانات التي هي خادمة وتوجد لأجل غيرها مارة بالموجودات الشوانى التي هي ممكنة الوجود بذاتها واجبة بغيرها.

فالمجتمع الإسلامي عند الفارابي سيكون كذلك حسب هذا النسق الهرمي، إذ سيتدنى بالرئيس وينتهي بالطبقة السفلى الكادحة مارا بطبقة الأخيار المقربين^(١١). والرئيس الأول هو الذي يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استيهاله، وذلك إما مرتبة خدمة وإما مرتبة رئاسة...^(١٢).

أما رئيس هذا المجتمع فقد حدد الفارابي مكانته بأن جعله كالسبب الأول بالنسبة للموجودات، والقلب بالنسبة لأعضاء البدن، والقوة الناطقة بالنسبة إلى قوى النفس. ولما كان للرئيس هذه المكانة وذلك الخطر العظيم لم يصح أن يكون أى إنسان اتفق، بل لابد أن تجتمع فيه خصال معينة، وشروط هامة، فوظيفته ليست سياسية فقط وإنما هي أيضاً دينية وأخلاقية ومثالية واجتماعية، إذن فلا بد وأن يكون إما نبيا وإما فيلسوفا أو الاثنين معا. إذ يقول «فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال فيفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى قلنا. وهذا الإنسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة، فهذا أول شرائط الرئيس، ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التمثيل بالقول لكل ما يعلمه، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التى بها تبلغ السعادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات بيدنه لمباشرة أعمال الجزئيات»^(١٣).

فالرئاسة كما يرى الفارابي إنما تكون بشيئين أحدهما: أن يكون بالفطرة

والطبع معدا لها، والثانى بالملكة والهيئة الإرادية. أى أن يصير عقلا ومعقولا بالفعل^(١٤) فيكون معنى الفيلسوف والرئيس الاول والملك وواضع النواميس معنى كله واحد. "وأى لفظة ما أخذت من هذه الالفاظ، ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا، وجدناها كلها تجتمع فى آخر الأمر فى الدلالة على معنى واحد بعينه"^(١٥).

ورغم صعوبة تحقق تلك الشروط والصفات التى حددها الفارابى واجتماعها فى شخص واحد، إلا أنه رادها تعقيدا بأن أضاف لها شرطا آخرأ أملاه عليه مذهبه العام واستعداده الصوفى وهو شرط قربه من التعاليم الإسلامية إلى حد ما. فقد رأى أنه لا بد لرئيس المدينة من أن يسموا إلى درجة العقل الفعال الذى يستمد منه الوحى والإلهام، إذ يقول "الروح القديسة لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس"^(١٦).

وفى ذلك يقول مصطفى صادق الرافعى "الفاظ النبوة يعمرها قلب متصل بجلال خالقه، ويصقلها لسان نزل عليه القرآن بحقائقه، فهى إن لم تكن من الوحى ولكنها جاءت من سبيله، وإن لم يكن لها منه دليل فقد كانت هى من دليله، محكمة الفصول، حتى ليس فيها عروة مفصولة، محذوفة الفصول، حتى ليس فيها كلمة مفصولة. وكأنما هى فى اختصارها وإفادتها نبض قلب يتكلم، وإنما هى فى سموها وإجادتها مظهر من خواطره"^(١٧).

هذا الحكيم الواصل هو الذى يوكل إليه مقاليد الأمور فى المدينة الفاضلة، وواجب على رئيس كهذا قد حظى بالسعادة الحقة ونعم بالاتصال بالكائنات الروحية أن يجتذب رؤوسيه نحوه ويقوم على تهذيب أرواحهم

أولا وبالذات، ويصعد بهم إلى مستوى النور والإشراق. فنحن إذن كما يقول "دى بور" أمام مدينة سكانها قديسون ورئيسها نبي، وهى مدينة لا وجود لها إلا فى مخيلة الفارابى (١٨).

وهكذا يتضح لنا كيف اندمج الدين والفلسفة والسياسة والاجتماع فى نظرية النبوة الفارابية، حيث تبرز أهمية المخيلة وبيان قدرتها على تجاوز العالم الحسى وتلقى الوحي من العالم الإلهى ليحل مشكلة النبوة ويقيم جسرا بين النبى والفيلسوف، وبالتالي يسند رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبى الفيلسوف، وعندما يجعل الفارابى من الرئيس فى المدينة الفاضلة قطب الرحى، وعندما يرفع منزلته بالنسبة للمجتمع إلى منزلة السبب الأول بالنسبة لسائر الموجودات، فهو إنما يعبر عن رغبته فى قيام حكم دائم لا يتغير يسود فيه العقل، ولا يكون ذلك ممكنا إلا برئاسة شخص تتوافر فيه جميع الشروط المطلوبة ويكون قادرا على توجيه المجتمع وتوحيده فكريا وسياسيا واجتماعيا حتى وإن لجأ إلى إدخال بعض التعديلات على الشريعة الإسلامية (١٩).

ثانياً: الخيلة وسيلة النبي في إدراك الحقائق والوحي

إذا كان الفارابى قد أثبت في الفصل السابق أن الإنسان بالنظر والتأمل والبحث والدراسة يمكنه أن يرقى بقواه العقلية حتى يصل إلى درجة العقل المستفاد ويصل إلى منزلة العقول العشرة ويتصل بالعقل الفعال آخر هذه العقول حتى يتقبل الأنوار الإلهية والمعارف الربانية فإنه يرى أن الاتصال بالعقل الفعال ممكن أيضاً عن طريق الخيلة وهذه هي حال الأنبياء (٢٠).

فإذا كانت قوى الإدراك والمعرفة عند الفارابى هي الحس الظاهر، والحس الباطن، والعقل. فإن الفارابى يستبعد الحس الظاهر ويرى أنه غير قادر على الاتصال بالعقل الفعال. وما ذلك إلا لأنه غير قادر على تجريد الشيء عن مادته، أو إدراك معنى ما في الصورة المحسوسة، أما الحس الباطن بقواه وهي على التوالي (الحس المشترك، الخيال، والمتخيلة والوهم*) (والحفاظة)، فهي كما يقول الفارابى قادرة على إدراك الصورة والمعنى معا (٢١)، وأن الخيلة بالذات من بين هذه القوى قادرة على الاتصال بالعقل الفعال وذلك في حالة الأنبياء. فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منزل أثر من آثار الخيلة ونتيجة من نتائجها، كما أنها لها دورا آخر إذ تنفذ إلى نواحي الظواهر النفسية المختلفة ولها اتصال بالأعمال العقلية والحركات الإرادية. ومن هنا فقد كان للمخيلة عند الفارابى دورا رئيسيا في مذهب الفيلسوف عامة ونظرية النبوة الخاصة (٢٢).

وإذا كان من شأن هذه القوة أن تتركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضة عن بعض بسبب الإرادة، فهي تحفظ أيضا صور المحسوسات التي ترد إلى الحس من العالم الخارجى بعد زوالها مباشرة من الحس، وهي التي تعيد تركيبها لتبدع صوراً جديدة لا وجود لها في عالم الحس والواقع،

يقول الفارابى " القوة التخيلية هى التى تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس فتفرد بعضها عن بعض، وتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة يتفق فى بعضها أن تكون موافقة لما أحس، وفى بعض مخالفة المحسوس. هذا وبفضل القوة التخيلية تستطيع النفوس التى صفا معدنها، وفى نفوس الحكماء والفلاسفة الذين زودهم الله بحاسة إدراك المعقولات المحضة والمعانى الكلية أن تتذكر ما أدركته فى العالم العلوى فى اتصالها بالأجسام من جزئيات ومعقولات كلية" (٢٣).

كما يرى الفارابى أن التخيل يمهد الطريق للتفكير العقلى، وهو يحرص على تأكيد هذه الفكرة فيذهب إلى القول بأننا نتخيل الشيء ثم نعقله حتى ليصبح كل ما تعلقه النفس مشوبا بالتخيل (٢٤). فالعقل لا تحدث فيه صور الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات دون وسائط، وذلك لأن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤديها الحى المشترك إلى التخيل، ثم إلى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا، ويؤديها منقحة إلى العقل فيحصلها العقل عناية (٢٥).

لكن الفارابى فى الوقت الذى يربط فيه التخيل بعملية التفكير العقلى، يسلم بوجود معارف نظرية وعقلية لا سبيل للحس - أو للتخيل إلى إدراكها أو التمهيد لمعرفتها وهو ما يحدث فى حالة النبوة، وهى حالة خاصة جدا، حيث ترتسم فى التخيلية صور المعقولات التى فى العقل الفعال أو مثالاتها بطريق الفيض أو الوحي، فتصبح فى هذه الحالة سلبية تماما ولا تفعل شيئا سوى أنها تتلقى ما يتنزل عليها من الملكوت الأعلى، فيصبح هذا الإلهام السماوى لا يدلها فى الوصول إليه غير تلك الشفافية. يقول الفارابى " فالقوة التخيلية إذا كانت فى إنسان ما قوية كاملة، وكانت المحسوسات التى ترد عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا تسخرها للقوة

الناطقة وحدها، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهما فى وقت النوم - أقول إذا كان ذلك كذلك - اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور فى غاية الجمال والكمال، فتلقف المخيلة هذه الصور وتخيّلها بما يحاكيها من المحسوسات المرئية التى تحتفظ بها. وهنا تعود تلك الصور المتخيلة إلى الارتسام فى الحاسة المشتركة. فإذا حصلت رسومها فى هذه الحاسة انفعلت القوة الباصرة بتلك الرسوم وتأثرت بها فارتسمت فيها تلك الصور وحصل عما فى القوة الباصرة منها رسوم فى الهواء المضىء الواصل للبصر. على أن هذه الصور المرتمسة فى الهواء تعود لترسم فى القوة الباصرة التى فى العين، وينعكس ذلك ببعض، كان ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرثياً لهذا الإنسان الذى اختصه الله بمخيلة كاملة، ففاضت عليه من العقل الفعال صور فى غاية الكمال والجمال.

ويقول الذى يحظى بهذه الصور إن الله عظمة "جليلة"، ويرى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها فى سائر الموجودات أصلاً، فلا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوة المتخيلة نهاية الكمال يقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوءة بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة" (٢٦).

فالفارابى من خلال هذا النص يوضح قدرة وقاغلية المتخيلة فى إدراك الإلهامات السماوية سواء كان ذلك فى حال النوم، أم فى حال اليقظة. وهى ترتسم على شكل محاكاة فى مرحلة معينة من الخيال الخلاق، وعن طريق هذا الخيال الفائق يمهد الطرق لاقتناص الحقائق الكلية مستعيناً بالصور

الحسية؛ لأن التخيلة أصلا تعتمد الإدراك الحسى وتنطلق منه إلى عملية المحاكاة. وللمحاكاة أهميتها الكبرى باعتبار أنها واسطة لاستعادة الصور الحسية بطريق التخيلة، وقد تبلغ بها القدرة فى استعادة ما هو ليس مادياً، ويحدث ذلك عند أولئك الذين يمتلكون متخيلة فائقة للطبيعة ويمتازون بمعرفة ميتافيزيقية عالية يندر مثلها بين الحكماء من حيث أنهم يستخدمون الأسلوب المجازى ويستعينون بالمعطيات الحسية والعاطفية والعقلية فى ذلك، كما يستعملون الرمز والمجاز فى هذه المرحلة (٢٧).

أما سبب استعمالهم الرمز والمجاز فيرجع إلى أنه لما كانت الحقائق واحدة لا تتغير باعتبار أنها من عند الله الذى يصطفى من الملائكة ومن الناس رسلا، إلا أن الدعوة تختلف حسب ظروفها ومكانها وأصحاب الملة فيها. فمن هنا كان الرمز أو المجاز أسهل تناولا من الحقيقة المطلقة التى تتساوى فيها الأديان جميعا. ويمتاز النبى بأن له القدرة على فهم هذه الرموز فهما عميقا، فيدرك ظاهر الشريعة من باطنها بطريق التأويل لهذه الرموز، ويمتلك المعرفة الدينية للتشريع مع القدرة أيضاً على التعبير عنها فى خطابه للناس أجمعين.

ويؤكد الفارابى أن هناك نوعا من التناسق بين قدرة المتخيلة، وقدرة العقل على التجلى نحو أسمى الموجودات إشراقا. ومن ثم تأخذ المتخيلة صورا فيضية عالية تعيدها ثانية فى عمل المحاكاة على شكل رموز محسوسة كما أشرنا، وتصبح قادرة على تخيل الحاضر والمستقبل فى أحلامها فيكون عندئذ فى إمكانها التنبؤ فى بعض الأحيان، ولكن قد تبلغ هذه القدرة مجالا يفوق سلطان النوم، فترسم حينذاك المحاكاة وصورها فى حالة اليقظة ويكون الوحي كما أشرنا سابقا. يقول الفارابى "ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيتقبل فى يقظته من العقل الفعال الجزئيات

الحاضرة والمستقبل أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات
المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبلها من المعقولات نبوة
بالأشياء الإلهية» (٢٨).

ثالثاً: الأحلام وعلاقتها بالوحي والإلهام

لما كانت الإلهامات النبوية إما أن تتم في حال النوم، وإما أن تتم في حالة اليقظة، أى إما أن تبدو على صورة رؤيا صادقة، أو في صورة وحي. فأنا سنحاول أن نبين أثر المخيلة في تكوين الأحلام. لأننا أن استطعنا تفسير الأحلام تفسيراً علمياً استطعنا تفسير النبوة وآثارها. والفرق بين هذين الطريقتين نسبي، والاختلاف بينهما في الرتبة لا في الحقيقة، وما الرؤيا الصادقة إلا شعبة من شعب النبوة تمت إلى الوحي بصلة، وتتحد معه في الغاية وإن اختلفت عنه في الوسيلة^(٢٩).

ولقد شغل موضوع الأحلام والرؤيا المفكرين العرب في القرون الوسطى وخاصة الكندي والفارابي وابن سينا، كما شغل العرب من قبل بعض مفكرى اليونان كأرسطو، وما ذلك لا لأنها تتصل عند فلاسفة الإسلام بالوحي والإلهام وهما من أسس النبوة عندهم.

وقد خلف "الكندي" رسالة له في "ماهية النوم والرؤيا" عرف فيها الرؤيا بأنها "استعمال النفس الفكر، ورفع استعمال الحواس من جهتها" وأما من حيث الأثر المادى فالرؤيا هي "انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذى صورة فى النفس بالقوة المصورة لترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر"^(٣٠) كما أنه بين قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا وذلك من طريق بيان التوازي بينها وبين أنواع الفكر فى اليقظة.

فالرؤيا المنبئة بأعيان الأشياء كالفكر الصحيح الذى يبدأ بالمقدمات الصادقة التى تؤدى إلى الحقائق^(٣١). والرؤية الرمزية كالفكر الظنى الذى يقع مطابقاً لحقيقة الشيء تارة ومخالفاً لها تارة أخرى.

والرؤيا الكاذبة التي تنبئ بالضد مما يرى في النوم هي كالفكر الذي يسير على مقدمات غير صادقة سيراً خاطئاً فينتهي إلى ضد الحق.

أما الرؤيا التي هي أضغاث أحلام فكالفكر المختلط الذي مظهره سقط الكلام ونكس القول^(٣٢). وما لاشك فيه أن الفارابي قد تأثر بالكندي في نظريته في الرؤى والأحلام وإن لم يشر إلى ذلك. فهذا هو يقول في آراء أهل المدينة الفاضلة " ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها، أقاويل محاكية ورموزا وأغازا وإبدالات وتشبيهات، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً"^(٣٣).

أى أنه يرى كالكندي تماماً أن هناك أشخاصاً أقوياء المخيلة ولكنهم دون الأنبياء، فلا يتصلون بالعقل الفعال إلا في حالة النوم، وقد يعز عليهم أن يعربوا عما وقفوا عليه. أما العامة والدهماء فمخيلتهم ضعيفة لا تسمو إلى درجة الاتصال هذه لا في الليل ولا في النهار.

ويبدو أن كلاهما قد تأثر ببعض أرسطو المتعلقة بالنوم والرؤيا واستطاعا بناء مذهبهما في النبوة رغم أن النبوة قد أخذت شكلاً مختلفاً عند كل واحد منهما.

وبالنسبة للفارابي فقد اعتنق نظرية أرسطو في الأحلام وقال معه أنها أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها، ففي حال النوم تكون القوى التي تتصل بالمخيلة في حالة سكون، فتنفرد المخيلة بنفسها، وتعود إلى ما احتفظت به من الصور الحسية التي أوردتها عليها القوة الحسية أثناء اليقظة، فتخلق من هذه الصور المحفوظة لديها صوراً جديدة لها قدرة على الاختراع، ولما كان لها قدرة على المحاكاة والتقليد، واستعداد كبير للانفعال والتأثر أيضاً، فهي تحاكي

القوة الحسية والنزوعية فيقوم الإنسان أثناء نموه بأعمال تصور خصائص هذه القوى من غضب أو شهوة أو ما شاكل ذلك، وباختصار فإن أحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح فى مخيلته، وبالتالي فى تكوين أحلامه واختلاف هذه الأحلام إلى العوامل المؤثرة فيها^(٣٤).

ويكمن الفارق بين الحكيمين فى أن أرسطو أبعد التفسيرات الدينية، والتعليمات القائمة على قوى خفية وأسرار غامضة عن مذهبه، فقد غلبت عليه نزعتة الواقعية حتى فى دراساته النفسية، ومن هنا يرفض أن تكون الرؤى وحيا من الله ولا يقبل مطلقا التنبؤ بواسطة النوم. بينما نجد الفارابى يقرر أن الإنسان يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوى واختراق حجب الغيب والوقوف على حقائق الأشياء. ولكن ذلك لا يتم إلا لطائفة ممتازة^(٣٥). وفى ذلك يقول الفارابى "إن اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل فى الخيال قوة مباشرتها فى هذه المرآة، فيتصور فيها الصور المتخيلة فتصير مشاهدة، كما تعرض لمن يغلب فى باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف فيسمع أصواتا ويصير أشخاصا، وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح منه شيء من الملكوت الأعلى فأخبر بالغيب كما يلوح فى النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر فيرى الأحلام. وربما ضبقت القوة الحافظة الرؤيا بحالها فلم تحتاج إلى عبارة، وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرىء نفسه إلى أمور تجانبه. فحيثما يحتاج إلى التعبير، والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الأصل من الفرع"^(٣٦).

وبما لا شك فيه أن ربط الفارابى الأحلام بالنبوة إنما يعود إلى الإسلام نفسه الذى جعل الأحلام الصحيحة إرهاباً للنبوة، فالرسول عليه الصلاة والسلام عندما كان فى غار حراء ثم جاءه جبريل عليه السلام بأول آية من آيات التنزيل، دلت رؤيته على تبشير رسالة سماوية^(٣٧). ويؤكد الفارابى

ذلك بقوله "الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية ليست كألواح فيها نقوش أو صدور فيها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بذواتها تلحظ الأمر الأعلى فتطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة، لكن الروح القدسية يخاطبها في اليقظة، والروح البشرية تعاشرها في النوم" (٣٨).

وهكذا يتبين لنا أن للمخيلة دور هام في موضوع النبوة عند الفارابي. فالنبي قد يحصل على الإلهامات النبوية في حال النوم فيكون ذلك رؤيا صادقة، وقد يحصل عليها في حال اليقظة فيكون ذلك وحيا منزلا. وما النبي إلا إنسان منح مخيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف، أى سواء كان ذلك في حال النوم أم في حال اليقظة أو فيهما معا. فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا لم يبقى بينه وبين العقل الفعال واسطة، فإن العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال. فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسيدها نحو السعادة. فهذه الإفاضة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى القوة المتخيلة هي الوحي. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا "فيلسوفًا" ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيًا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو كائن الآن من الجزئيات. وهذا الإنسان هو فى أكمل المراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة (٣٩).

وبذلك يكون الفارابي هو أول من يقيم النبوة على دعائم عقلية ويمنحها أسلحة تستعين بها على خصومها المرتدين، وقد استطاع أن يثبت للجميع أن الدين يمكن أن يتأخى مع الفلسفة وخاصة فى هذه النظرية.

رابعاً: موضوع النبوة في الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابي

النبى عند أهل الكتاب هو الملهم الذى يخبر بشىء من أمور الغيب المقبلة، ولعل الأصح أن يقال أنه من يتلقى من الله وحياً، إن أمره بتبليغه كان رسولا، وهو عند الأشاعرة من اصطفاه الله من عباده وأرسله لتبليغ رسالته. وقد فضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل اتصال بينه وبين عباده ليقوموا بهدایتهم ويظهر الله على ألسنتهم الخوارق، وأخبار الكائنات المغيبة عن البشر مما لا يعلمه إلا الأنبياء بتعليم من الله (٤٠).

أما الوحى فى تعريفه العام فهو فكرة دينية فلسفية معناها كشف الحقيقة كشفا مباشرا مجاوزا للحس ومقصورا على من اختارته العناية الإلهية.

والوحى شرعا: كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه. سواء كان ذلك بواسطة جبريل عليه السلام. أو مباشرة إلى من اصطفاهم الله كتكليمه موسى عليه السلام، والرسول عليه الصلاة والسلام ليلة الإسراء والمعراج (٤١).

والوحى كفكرة فلسفية تعنى اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالا روحيا، فترسم فيها صور الحوادث وتطلع على عالم الغيب. وللأنبياء والفلاسفة استعداد خاص لهذا الاتصال.

فالعقل الفعال فى نظر فلاسفة الإسلام هو مصدر الوحى والإلهام، وهو أحد العقول العشرة المتصرفة فى الكون، وهو نقطة الاتصال بين العبد وربّه، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية (٤٢).

أما النبوة عند الفارابي فهى جميع المعارف الفائضة التى تسمو على الأحداث الجزئية وترتفع نحو المستقبل أو الحاضر بمخيلة تتجاوز حدود القدرة

الإنسانية المتعارفة، وتبقى مرتبطة بالنفس ارتباطا فطريا. وتعتمد النبوة أساسا على الوحي الذى يمكن أن تعتبره تركيبيا بين المعرفة الفلسفية والمعرفة النبوية ذاتها على أساس أن جميع الحقائق تفيض من العقل الفعال أو "الملك". إذ يقول الفارابى "والوحي لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقى" (٤٣).

ومما لا شك فيه أن آراء الفلاسفة فى الوحي أو النبوة وطرائقها يختلف بعض الشيء عن النبوة كما جاء بها الإسلام وإن كانت تتفق معها فى أوجه كثيرة.

فالنبوة فى الإسلام وكما ذكرنا تعتمد أساسا على وجود ملك خاص هو "جبريل عليه السلام" قادر على التشكيل بأشكال مختلفة، وتتلخص وظيفته فى أنه واسطة بين الله وأنبيائه أو المختارين من قبله، وعنه تلقى "محمد عليه الصلاة والسلام" كل الأوامر الدينية. وإن كان عليه الصلاة والسلام قد اتصل بربه مباشرة فى ليلة الإسراء والمعراج واستمع ما فرض عليه وعلى أمته (٤٤).

ورأى الفارابى فى النبوة لا يختلف عما جاء به الإسلام، فإن العقل الفعال الذى هو مصدر الشرائع والإلهامات السماوية فى رأيه أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحي الذى جاء به الإسلام، كل منهما واسطة بين العبد وربّه وصلة بين الله ونبيه والله هو المشرع الأول والموحي الحقيق (٤٥).

والإسلام يقر عمل المخيلة ويعتبر الأحلام وسيلة من وسائل الكشف والإلهام فإن النفوس الطاهرة تصعد أثناء النوم إلى عالم الملكوت حيث تقف على الأمور الخفية والحقائق الغامضة. وقد رأى النبي ﷺ قبل أن يبدأ دعوته أحلاما أذنت بمهمته وكانت إرهاصا لنبوته (٤٦). وهذا من صميم موضوع النبوة عند الفارابى فقد رأى أن المخيلة هى سبيل الاتصال بالعقل الفعال وذلك فى حالة الأنبياء، وما إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي إلا أثر من آثار

المخيلة ونتيجة من نتائجها. وقد تكون في حال اليقظة وقد تكون في حال النوم. أى قد تكون في صورة وحى أو في صورة رؤيا صادقة وذلك من خلال الأحلام حيث تتفرغ المخيلة من أعمال اليقظة وتتصل بالعقل الفعال الذى تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية، وبذا يكون التنبؤ.

وإذا كان الإسلام يقرر أن النبوة عنصر اختيار من قبل الله لتسليم الرسالة والوحى. أى أنها ليست صفة راجعة إلى النبى ولا درجة يبلغ إليها بعلمه وكسبه، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده الصالحين^(٤٧).

فإننا نستطيع القول بأن الفارابى رغم أنه لم يصرح بهذا الاختيار الإلهى إلا أن واقع مذهبه فى النبوة يشير إلى أن النبى يتمتع بمخيلة ممتازة أو قوة قدسية خاصة. ويغلب الظن أن هذه القوة القدسية وتلك المخيلة فطريتان فى رأيه لا مكتسبتان^(٤٨). وهذا رغم ما اتهمه البعض به من أنه فتح باب النبوة على مصراعيه أمام جميع البشر نظرا لوضعه قاعدة الاتصال بالعقل الفعال أمام البشر أجمعين.

ولكن يمكننا الرد على هذا الاتهام بأنه إذا كان للناس جميعا القدرة على الاتصال بالعقل الفعال. فإن هذه القدرة تكون بالقوة فقط، ولكن لا تتصف هذه الصلة بالكمال إلا لأولئك الصفوة من بنى البشر الذين ندعوهم بالأنبياء ممن اختارهم الله لرسالته. فإذن ليست العبرة بما يكون بسبيل القوة، بل العبرة بما يكون بسبيل الفعل. وهذا لا يتحقق إلا باختيار إلهى. فالفارابى إذن يساير النظرية الإسلامية فى اعتبار النبوة ضرورة من جهة، وفى أنها اختيار من الله من جهة أخرى^(٤٩).

بقيت نقطة هامة ثار حولها جدل كبير، وهى مكانة النبى والفيلسوف فى نظرية النبوة عند الفارابى. حيث اتهمه البعض بأنه يضع النبى فى منزلة

دون منزلة الفيلسوف. لأن وصول الأول يكون عن طريق المخيلة، في حين أن الثاني يصل عن طريق العقل والتأمل، والفارابي قد فضل المعلومات العقلية على المعلومات المتخيلة. ولكن في اعتقادنا أن الفارابي عندما فضل المعرفة العقلية على المعرفة التي تأتي عن طريق الخيال، فإنما كان ذلك في نظريته في المعرفة (أي إدراك الإنسان للواقع ومعرفته إياه) إذ أن العقل عنده يدرك الماهيات، أما الحواس أو التخيل فلا تدرك إلا الهويات أو الأشخاص، ولذلك لا ترقى إلى مرتبة العقل في الإدراك.

ولكن عندما نحى الفارابي بمذهبه في المعرفة منحاً صوفياً إشراقياً حين اعتقد أن معرفة الماهيات أو المثل ليس من طريق انتزاع العقل الإنساني لها من الأشياء الخارجية بل بواسطة الفيض الإلهي، اعتبر أن المخيلة والعقل سواء بسواء. وسواء كانت المعلومات مكتسبة بواسطة العقل أو بواسطة المخيلة فهي واحدة وعلى درجة واحدة، ما دام مصدرها واحد هو العقل الفعال. فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذي أخذت عنه. والنبى والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل (٥٠).

وبعد أن فرق الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" بين النبى والفيلسوف من ناحية الوسائل التي يضلان بها إلى المعرفة. عاد وقرر في مكان آخر أن الأول مثل الثاني يمكنه أن يصل إلى العالم العلوى بواسطة العقل. فإن فيه قوة فكرية مقدسة تمكنه من الوصول إلى عالم النور حيث يتقبل الأوامر الإلهية، فلا يصل النبى إلى الوحي عن طريق لمخيلة فحسب، بل بما فيه من قوى عقلية عظيمة وفي ذلك يقول الفارابي "العقل الهولانى

وإن كان قدسياً فإنه مستعد لأن يصير عقلاً" بالفعل أتم، وإذا كان العقل الهولاني قد يتصل بالمفارق من دون استعمال فكر ولا خيال - فلأن يتصل به العقل بالفعال أوجب^(٥١).

ويؤكد ذلك "لويس جارديه" ويعتمد على نص للفارابي يقول فيه "فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيض العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته التخيلية فيكون بما يفيض منه إلى قوته التخيلية نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يفعل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة فهذا أول شرائط الرئيس"^(٥٢).

ويفسر هذا النص ويبدى ملاحظاته معارضا بها قول "فالزر" من أن النبوة أدنى شأننا من الفلسفة باعتبار أن التخيلية تعطي أقل تقييما من القوى الأخرى^(٥٣). ويقول ربما غير صحيح أن الفيلسوف الفارابي تفوق على كل نبي، أنه تفوق على الأنبياء الصغار الذين لم يتجاوز ذهنهم المنفعل إلى مرحلة الذهن المحصل، أي أن قابلية التخيل لديهم في الحقيقة بقيت ذات قدرة متوازنة بحيث تعتمد على دفعه من الإشراق، إنهم حصلوا على جملة معارف لما يستقبل ولما هو خاص، ولكن هذا ليس إلا ثورة ثانوية، ذلك أن في نظام الكائن وحده القدرة التخيلية أقل من العقل، والنص يشير إلى الكمالات التي يتصف بها الإنسان (النبي أو الفيلسوف) وهي كمال العقل، وكمال القدرة على التصور، وكمال القدرة والفاعلية (كالموهبة على الكلام والقدرة على قيادة الناس، وإنجاز الأعمال الخاصة) فهذه الأعمال تنتج من سيطرة الفكر النقى على المادة وهذه هي الأعمال التي ندعوها معجزات نبوية^(٥٤).

ويؤكد "روجيه أرنالديز" قول "لويس جارديه" ويقول أن اللغة مرتبطة بالإحساس والتخيل، فالحكيم إذا أراد الاتصال بواسطة هذه اللغة فإنه سيكون

في موضع أدنى من النبي الذي لا يتحتم عليه هو أن ينقل تجربة عقلانية في صور، والذي مخيلته متحدة بصورة مباشرة مع العقل الفعال^(٥٥).

فالنبي يتمتع بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف، والنبي رسالة مبلغة لجميع البشر وهو مفهوم من قبل الجميع، وذلك لأنه يتوجه إلى عموم الناس. ويرى "أرنالديز" أن النبي يحمل دلالتين النبوة والفلسفة معا لأنه تمكن من اقتناص الحالتين - الاتصال بالعقل الفعال واستلام الرسالة من الله تعالى - فإذا قيس الأمر من هذه الزاوية فإن النبي أرقى رتبة في المعرفة من الفيلسوف. ويؤكد ذلك الفارابي بقوله "فيكون هذا الإنسان بما يفاض عليه في الحال الأول حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبيرا بما هو الآن". وهذه الحال هي أكمل مراتب الإنسانية وأعلاها درجة في السعادة^(٥٦). ومن هنا يكون النبي جامعاً للسعادتين بينما الفيلسوف مفتقراً إلى واحدة منهما.

وهكذا يمكن القول بأن الفارابي لم ينقص من قدرة النبي بوصفه في مرتبة أدنى من الفيلسوف، بل لعله قد فضل النبي على الفيلسوف لأنه كرر أكثر من مرة "إن كل نبي فيلسوف حتما والعكس غير صحيح". ومهما أشار الفارابي إلى أن الفلسفة قد تسبق الملة (الدين) في هذا المجال فإن الأسبقية في تصورنا أسبقية وجودية فحسب، أما الصراع بين أهل الدين الإسلامي، وبين أهل الفلسفة فيمكن حله كما يقول الفارابي بتفهمهم جميعا حقيقة الأمر في كون الدين مثال لما في الفلسفة، ومهمة أهل الفلسفة إقناع أهل الدين بأن الإسلام لا يصاد الفلسفة بتفهمهم أن ما في الدين هو مثال لما في الفلسفة. وقد رأى أن يوضح ذلك عن طريق المقايضة بين أقسام الفلسفة وأقسام الملة^(٥٧). حيث يقول "الملة تلتئم من جزأين: من تحديد آراء، وتقدير أفعال. فالضرب الأول من الآراء المحدودة في الملة ضربان: إما رأى عبر عنه

باسمه الخاص الذى جرت العادة بأن يكون دالاً على ذاته، وإما رأى مثال الحق . والحق بالجملة ما يثق به الإنسان إما بنفسه بعلم الأول وإما ببرهان . والملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة، وكما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية، فالنظرية الفكرية هى التى إذا علمها الإنسان لم يمكن أن يعملها، والعملية هى التى كلياتها فى الفلسفة العملية، وذلك أن التى فى الملة من العملية هى تلك الكليات مقدره بشرائط قيدت بها . فالقيد بشرائط هو أخص مما أطلق بلا شرائط . فإذن الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات فى الفلسفة العملية، والآراء النظرية التى فى الملة براهينها فى الفلسفة النظرية وتؤخذ فى الملة بلا براهين . فإذن الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة . فإذن الفلسفة هى التى تعطى البراهين لما تحتوى عليه الملة الفاضلة^(٥٨) .

فلا فرق إذن بين الحكمة والدين من جهة غايتهما، ولا من جهة مصدرهما وطرق وصولهما إلى الإنسان . والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابى هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية، أما طريق الدين فأقناعى، ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق كما هى، ولا يعطى الدين إلا تمثيلاً لها وتخيلاً . يقول الفارابى: "وتفهم الشيء على ضربين، أحدهما أن يعقل ذاته، والثانى أن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه . واتباع التصديق يكون بأحد طريقين . إما بطريق البرهان، وإما بطريق الإقناع .

ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن معانيها أنفسها ووقع التصديق بها عن البراهين اليقينية . كان العلم المشتمل على تلك التصديق بما خيل منها عن الطريق الإقناعية، وكان المشتمل على تلك المعلومات فلسفة . وإن علمت فإن تخيلت بمثالاتها التى تحاكيها وحصل المعلومات تسمية القدماء ملة وإذا أخذت تلك المعلومات أنفسها واستعمل فيها الطرق الإقناعية سميت الملة فالملة محاكية للفلسفة عندهم وكل ما تعطيه الفلسفة

من هذه معقولا أو متصورا، فإن الملة تعطيه متخيلا. وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع فإن الفلسفة تعطى ذات المبدأ وذوات المبادئ الثواني غير الجسمانية التي هي المبادئ القصوى معقولات. والملة تخيله بمثالاتها المأخوذة من المبادئ الجسمانية وتحاكيه بنظائرها من المبادئ المدنية^(٥٩).

وهكذا استطاع الفارابي أن يقدم للفكر الإنساني بناء عقليا ومنطقيا للنبوة لم يسبقه إليه أحد. وإذا كان بعض الباحثين وأساتذة الفكر الفلسفي قد اعتبروا موقف الكندي من النبوة موقفا عقليا ممتازا، بينما مواقف غيره من الفلاسفة وهمية تعسفية، فحقيقة الأمر أن هذا الحكم قد جانبه الصواب. وما ذلك إلا لأن الكندي قد اتبع في مذهبه في النبوة الاتجاه الديني العقلاني الذي وضعه الإسلام وأقرته العقائد السماوية^(٦٠). والفارابي قد سار على نفس المنهج وإن تميزت نظريته بالدقة والعمق والتحليل الفلسفي، فقد انتهى الفارابي إلى إثبات أن الوحي أمر ممكن ولا يخرج عن المبادئ العقلية المقررة. وبذلك أصبح اتصال الروحاني بالجسماني أمرا مقبولا، كما استطاع أن يرد على أباطيل منكري النبوة واعتراضاتهم واستخدم نفس أسلحتهم. ففسر الوحي والإلهام تفسيراً عقليا وعمد إلى التأويل في بعض الأحيان، لكن عذره أنه أراد الدفاع عن النظرية من جهة، وتثبيت فكرة النبوة من جهة أخرى، والتوفيق بين الدين والفلسفة من جهة ثالثة.

خامسا: أثر النظرية فيمن جاء بعده

كان لأراء الفارابي في النبوة أثرا كبيرا في جمهور ومفكرى الإسلام، بل لقد امتد أثرها إلى النصارى واليهود في القرون الوسطى كلها.

وقد اعتقها ابن سينا واستوحى أكثر أصولها من أستاذه الفارابي وعرضها في صورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابي، حيث عرضها في رسالة له بعنوان "في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم". وقد حاول في نظريته أن يشتق بعض اتجاهات خاصة تتعلق بالنبى وواجباته وبالوحي ودلالاته. ولقد كان لمثانة النظرية الفارابية وسلامة تسلسلها المنطقى والعقلانى ما قاد الرئيس إلى الاكتفاء بتبنى تنظير أبى نصر ولم يجد ضرورة ملححة فى الإعادة والتكرار وخاصة فى الفصل الذى أورده فى آخر الإلهيات من الشفاء والنجاة(٦١).

أما د. مذكور فيؤكد هذا التأثير بقوله: "درس ابن سينا نظرية النبوة فى المبحث الأخير من "الإشارات" فجاء درة العقد وإكليل الكتاب، وأفاض عليها من فصيح بيانه وقوة برهانه ما منحها سلطانا فوق سلطانها وقوة إلى جانب قوتها"(٦٢).

كذلك تأثر بها "إخوان الصفا" ولو اطلعنا على رسائلهم لوجدنا إشارة من جانب واضعى هذه الرسائل إلى القوة المخيلة وأثرها فى المنامات والأحلام والإلهام والنبوة على النحو الذى نجده عند الفارابي، كما نجد الكثير من أوجه التشابه بين الصفات التى يصف بها الفارابي رئيس المدينة الفاضلة، وبين فكرة الإمام عند الشيعة. إذ أن إخوان الصفا يتصلون بالإسماعيلية من الشيعة، فكانت نظرية النبوة الفارابية هى الأساس الذى بنى عليه الإسماعيليون الكثير من تعاليمهم(٦٣).

ومما لا شك فيه أن تأثير هذه النظرية قد امتد إلى فلاسفة المغرب كابن باجة وابن طفيل، ورغم أنه لم يصل إلينا شيء من آثارهما في هذا الموضوع، إلا أن نزعتهما الصوفين ورغبتهما الأكيدة في التوفيق بين الدين والفلسفة تدفعنا إلى اعتقاد أنهما كانا يسلمان بها ويدعوان إليها.

أما ابن رشد فقد عرض لها في "تهافت التهافت" وهو يدافع عن النظرية ويرى أنها مقبولة لأنها من صنع فلاسفة الإسلام وحدهم، وما دمنا نسلم أن الكمال الروحي لا يتم إلا باتصال العبد بربه، فلا غرابة في أن تفسر النبوة بضرب من هذا الاتصال. غير أن هذه التفسيرات العلمية يجب أن تبقى وقفا على الفلاسفة والعلماء، فإن عامة الناس لا يدركون كنهها، ولا يستطيعون الوقوف على حقيقتها. وجدير بنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم، ونقدم لكل طائفة ما يناسبها من غذاء (٦٤).

كذلك امتد تأثير هذه النظرية إلى متكلمي الإسلام (معتزلة وأشاعرة). فالمعتزلة لم ينكروا النبوة، بل قالوا بضرورتها، وذهبوا تمشيا مع فكرة الصلاح والأصلح إلى أن إرسال الرسل واجب على الله سبحانه وتعالى لطفًا بعباده ورأفة بهم (٦٥). وقد حاول أبو علي الجبائي "آخر شيوخ المعتزلة أن يوفق بين نظرية النبوة كما يعتنقها أهل السنة، والنظرية كما جاء الفلاسفة بعد الفارابي. فقال كما قال "عباد بن سليمان المعتزلي" من قبل. أن النبوة ثواب على عمل ونتيجة لمجاهدة، واصطفاء الله لأنبيائه واختصاصه إياهم بالنبوة. وهو بهذا يلتقى مع الفلاسفة ويضيف إلى ذلك متفقا مع أهل السنة أن النبوة يجوز أيضا أن تكون ابتداء (٦٦).

أما الأشاعرة فقد رأوا أن نظرية الفارابي في النبوة تناقض مناقضة صريحة طرق الوحي المسلم به في الكتاب والسنة. وقد كان الأشعرى من معاصري الفارابي وعاش في جو محنة خلق القرآن وفتنة الإلحاد الطاغية، إلا

أن الأشعري مال إلى جانب أهل السنة وتحامل على نظرية النبوة الفارابية ولكنه لم يستطع أن يرد عليها ردا مقنعا أو ينقضها بشكل واضح. ورغم خصوصته لها لم ينجح من أثرها وقال بآراء تقترب منها كل القرب (٦٧).

وقد تميز موقف الغزالي (وهو من الأشاعرة) من هذه النظرية بالتناقض. فقد عارضها بشدة في "تهافت الفلاسفة" مؤكدا أن النبي يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى العقل الفعال، أو قوة متخيلة خاصة أو أى فرض يفترضه الفلاسفة (٦٨).

إلا أنه فى كتابه "المنقذ من الضلال" يقرر أن النبوة أمر مسلم به نقلا ومقبولا عقلا. إذا يقول "وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه أن أعطاهم أنموذجا من خاصية النبوة وهو النوم، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب، إما صريحا وإما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير" (٦٩).

ولا شك أن هذا النص يحمل أفكار الفارابى الخاصة بالأحلام والرؤى والفيض والإشراق مما يؤكد تأثيره بهذه النظرية.

فإذا ما انتقنا إلى الفيلسوف اليهودى "موسى بن ميمون" أدركنا مدى استمساكه بنظرية النبوة الفارابية وعنايته بها. وقد ساير المشاؤون (يقصد الفارابى وابن سينا) فى نظريتهم إذ يقول "ويرى المشاؤون أن النبوة تستلزم كمالا فى الطبيعة الإنسانية، وسموا فى المواهب العقلية والاستعدادات الفطرية. فليس لكل شخص إذن أن يكون نبيا، بل من اكتملت فيهم صفات نفسية وعقلية معينة". وهو ينحاز إلى القول بأن النبى إنسان كامل من الناحية العقلية قد فضله الله واصطفاه على عباده الآخرين، ولا بد له من مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال، وتقفه على الأمور المستقبلية كأنما هى أشياء محسوسة وملموسة. ومن هنا يتفاوت الأنبياء فيما بينهم بتفاوت مخيلاتهم، فقوة المخيلة ذات أثر كبير فى الكشف والإلهام وشرط لكل من يرقى إلى

مرتبة النبوة. كذلك يشترط إلى جانب قوة المخيلة قوة عقلية عظيمة لأن المخيلة لا تستطيع أن تصعد إلى درجة العقل الفعال إذا لم يكن في معونتها قوى فكرية ممتازة (٧٠).

كما أن "ابن ميمون" تابع الفارابي في بيان قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا وما يوازيها من أصناف الناس فقال "إن هذا الفيض العقلي إذا كان فائضا على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة إما لقلة الشيء الفائض أو لنقص كان في المتخيلة في أصل الجبلية فلا يمكنها قبول فيض العقل. فإن هذا هو صنف العلماء أهل النظر، وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعا - أعنى الناطقة والمتخيلة كما بين الفلاسفة - وكانت المتخيلة على غاية كمالها الجبلى. فإن هذا هو صنف الأنبياء. فإن كان الفيض على المتخيلة فقط ويكون تقصير الناطقة إما من أصل الجبلية أو لقلة الارتياض، فإن هذا الصنف هم المدبرون للمدن وواضعوا النواميس" (٧١).

ولعلنا لاحظنا مدى تقاربه مع نظرية النبوة الفارابية، وإن كان يخالف الفارابي في اعتباره أن رؤساء المدن وواضعوا النواميس دون مرتبة الأنبياء والفلاسفة. وقد رأينا من قبل كيف ساوى بينهم الفارابي.

أما "ألبيير الكبير" فقد أثرت فيه نظرية الفارابي من نواح كثيرة. فهو يحلل نظرية النبوة تحليلا "سيكولوجيا" يتفق فيه مع ما جاء به الفارابي حتى أنه كتب عدة أبحاث في النوم واليقظة حذا فيها جذو مفكرى الإسلام خاصة الفارابي وابن سينا. ويبدو أنه اطلع على آراء الفارابي في النبوة فيما ترجم من كتب ابن سينا إلى اللاتينية. أو كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون (٧٢).

ولم يقف أثر هذه النظرية على فلاسفة القرون الوسطى فحسب بل تعداه إلى المفكرين المحدثين شرقا وغربا حتى كتب لها الخلود كما كتب لصاحبها.

وهكذا ظهر نبوغ الفارابى فى مجال الألوهية كما ظهر من قبل فى مجال الطبيعة. ذلك المجال الذى حاول فيه أن يوفق بين مقتضيات العقل ومقتضيات النقل، وقد ظهر ذلك واضحا فى كل نظرية عرض لها وكل موضوع طرقة. فنظريته فى الواجب والممكن، وتحويله فكرة الله من علة غائية إلى علة فاعلة، وقوله بالفيض، ورأيه فى العقل الفعال كوسيلة للاتصال، ونظريته فى النبوة والوحى... كل أولئك وكثير غيره إنما قصد به الفارابى التوفيق بين الدين والفلسفة وإثبات أن أحدهما لا يناقض الآخر.

وبذلك يكون الفارابى قد وضع بعملية التوفيق هذه حجر الأساس للفلسفة الإسلامية كلها، وطبعها بطابعة بحيث قدر لها الانتشار فى سائر أرجاء العالم.



المصادر والمراجع

(*) هو أحمد بن إسحق الرواندى لا يعرف بالدقة تاريخ مولده، ولا وفاته، ويغلب الظن أنه مات فى أخريات القرن الثالث للهجرة. وهو من أصل يهودى نشأ فى رواندا قرب أصبهان، ثم سكن بغداد واتصل بالمعتزلة وعده "المرتضى" بين طبقتهم الثامنة. إلا أنه خرج عليهم وخرج على الإسلام وتعاليمه وحمل عليه حملة عنيفة ولازم الملحدين وكتب كتباً كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله منها: "فضيحة المعتزلة"، "وكتاب الدماغ"، يعارض القرآن، وكتاب "الفرند" فى الطعن على النبى ﷺ، وكتاب "الزمره" فى إنكار الرسل وإبطال رسالتهم. وهذا الكتاب الأخير من الأهمية بحيث أنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكيف كانت مشاركة فى ذلك العهد.

ويرجع الفضل فى اكتشافه والتعريف به إلى "كراوس" الذى انتهى إليه فى مخطوطة من المخطوطات الإسماعيلية الموجودة فى الهند، فترجمها إلى الألمانية ونشرها وعلق عليها فى "مجلة الرفستا الإيطالية ١٩٣٤". وإن كانت هذه المخطوطة لا تحوى الكتاب بالكامل وإنما فقرات منه تولى الإسماعيلية الرد عليها، وإظهار ما فيها من مغالطة (انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان. ج ١. ص ٣٨ - ٣٩) Kraus, Rivista, 96, ١٠٩, ١١٠ - ١٢٠. ضمن كتاب د. مذكور فى الفلسفة الإسلامية. ج ١. ص ٨٠ - ٨١.

١ - جوزيف فان أس: الفارابى وابن الرواندى. ص ٣٨٩: ص ٣٩٨ (ضمن الفارابى والحضارة).

٢ - د. عبد الرحمن بدوى: تاريخ الإلحاد فى الإسلام. ص ٨٠،
انظر أيضا د. حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية. ج٢. ص
٣٢.

٣ - المرجع السابق: ص ٨٧.

(*) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى الذى ولد سنة ٢٥٠ هـ
بالرى، حيث تعلم الرياضيات، والفلك والأدب والكيمياء، ثم
أحرز شهرة كبيرة فى مجال الدراسات الطبية حتى أنه عد أكبر
طبيب فى الإسلام، بل فى القرون الوسطى على الإطلاق. وقد
اتجه نحو الفلسفة وكتب فيها عدة بحوث وكان حريصا على أن
يلقب بالفيلسوف. وإذا كان الرازى قد اشتغل بالفلسفة إلا أنه
يفترق عن فلاسفة الإسلام فى نواح كثيرة أهمها أنه يبالغ على
العكس منهم فى التعلق بالأراء المزدكية والماتوية والمعتقدات الهندية،
وينكر محاولة الفلاسفة التوفيق بين الفلسفة والدين. ويرى أن
الفلسفة هى السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع، وأن الأديان
مدعاة التنافس والتطاحن والحروب. وقد كتب كتابين عددهما
البيرونى بين الكفریات وهما: "مخاريق الأنبياء" و"نقض
الأديان". وقد صادف الكتاب الأول نجاحا لدى القرامطة، أما
الثانى فقد وصلت بعض فقراته إلينا بطريق غير مباشر فى كتاب
"أعلام النبوة" لأبى حاتم الرازى المتوفى سنة ٣٣٠ هـ، وهو أكبر
دعاة الإسماعيلية وكان معاصرا للرازى الطبيب، ودارت بينهما
مناقشات حادة دونها أبو حاتم فى كتابه "أعلام النبوة". وعموما
فهذا الكتاب يوقفنا على الاعتراضات الرئيسية التى وجهها الرازى
إلى النبوة وأثرها الاجتماعى وهى تقرب على الاعتراضات التى

أثارها من قبل " ابن الراوندى " انظر " الرازى السيرة الفلسفية .
نشرة كراوس سنة ١٩٣٥م فى - Orientalia, P. 318 . ٣٢٠ . ضمن
كتاب د . مدكور: فى الفلسفة الإسلامية . ج١ ص ٨٤ - ٨٦ ،
لويس جاردييه: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى ص ١٣٠
(ضمن الفارابى والحضارة) .

٤ - رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى نقلا عن كتاب
د . عبد الرحمن بدوى: تاريخ الإلحاد فى الإسلام . ص ٢٠٢ .

٥ - المرجع السابق: ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

٦ - المرجع السابق: ص ٢٠٧ .

٧ - انظر الفصل الأول: الخاص بحياة الفارابى وانظر أيضا د . جعفر
آل ياسين . فيلسوفان رائدان: ص ١٣٤ .

٨ - د . توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام . ص ١٤ .

٩ - د . مدكور فى الفلسفة الإسلامية ج١ ص ٨٩ ، د . عبد الرحمن
مرحبا . من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية ص ٤٤٩ ، لويس
جاردييه . التوفيق بين الدين والفلسفة ص ١٣٩ (ضمن الفارابى
والحضارة) .

١٠ - آراء أهل المدينة ص ٧٧ - ٧٨ ، السياسة المدينة ص ٦٩ .

١١ - آراء أهل المدينة: ص ٧٩ ، د . عبد المجيد الغنوشى الأسس
التشكوانية والعضوانية الفلسفة الفارابى ص ١٠٢ - ١٠٣ . (ضمن
الفارابى والحضارة) .

١٢ - آراء أهل المدينة: ٨١ - ٨٢ .

١٣ - المرجع السابق: : ص ٨٤ . وانظر أيضا الشهرستاني : نهاية الإقدام : ص ٤٤٧ : ص ٤٤٨ .

١٤ - المرجع السابق: : ص ٨٤ - ٨٥ .

١٥ - تحصيل السعادة: ص ٨٨ ، د . خليل الجمر: تاريخ الفلسفة العربية: ج ٢ . ص ١٥٣ .

وانظر أيضا رسائل إخوان الصفا: المجلد الثالث . ص ٤٩٣ - ص ٤٩٦ .

١٦ - فصوص الحكم: فص ٤٠ ، ص ٤٠ .

١٧ - إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: ص ٢٧٩ .

١٨ - تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص ١٥٩ . تحقيق د . عبد الهادي أبو ريذة .

١٩ - د . ألبير نصرى نادر: آراء أهل المدينة . ص ٢١ ، وانظر أيضا:

Der Musterstat, ALFARABI, P. 75 - 59.

٢٠ - آراء أهل المدينة: ص ٧٦ ، ن . توفيق الطويل . التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام: ص ٧٧ .

(*) يرى الفارابي أن "الوهم" قوة نفسانية أكثر تجريدا للشيء المحسوس من الخيال من ناحية والتخيلة من ناحية أخرى، - فالوهم يدرك من المحسوس مالا يحس، ويعرفه "ابن سينا" بأنه القوة التي تدرك معاني جزئية غير محسوسة، مثل إدراك الشاة بمعنى فى الذنب غير محسوس (عيون الحكمة ص ٣٨ - ٣٩) . وأخذ ابن سينا بهذه القوة يعد مخالفا لأرسطو، لأن هذا لم يقبل بوجودها . فهى إذن

ليست من ابتكار ابن سينا كما يقول، "مونك" إذا سبقه إليها
الفارابي.

Melange du philosobhie juive est Arabe, p. 364.

والفارابي لم يحدد عملا لهذه القوة، بينما حدد لها ابن سينا
وظيفة تلخص في إدراك المعنى غير المحسوس، وهي ليست متميزة
عن الخيال. ولذا فقد اتجه ابن رشد إلى إلغاء عمل هذه القوة قائلا
أن عملها متضمن في القوة المتخلية بحيث لا يكون هناك أى مجال
للقول بها وافترض عمل لها بالتالى. (ابن رشد. الحس
والمحسوس ص ٢١٠).

- ٢١ - فصوص الحكم. فص ٣٧ - ٣٩.
- ٢٢ - د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية. ج ١. ص ٧٣،
د. البير نصرى نادر: آراء أهل المدينة: ص ٢٦.
- ٢٣ - آراء أهل المدينة: ص ٦٩، فصوص الحكم: فص ٣٦،
- ٢٤ - التعليقات: ص ١٤ - ١٦.
- ٢٥ - جواب مسائل: ص ٦٣.
- ٢٦ - آراء أهل المدينة: ص ٧٤ - ٧٦.
- ٢٧ - د. جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان. ص ١٣٥، د. البير
نصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص ٢٦.
- ٢٨ - آراء أهل المدينة: ص ٧٦.
- ٢٩ - د. مذكور فى الفلسفة الإسلامية: ج ١. ص ٧٣ - ٧٤،
الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام. ص ٤٩٨.

٣٠ - ص ٢٨٤، كذلك عقد الفارابي في كتابة " آراء أهل المدينة
الفاضلة " فصلين متتاليين " في سب المنامات، وفي الوحي ورؤية
الملك " .

٣١ - المرجع المذكور. ص ٢٨٨، من رسائل الكندي الفلسفية تحقيق
د. أبو ريذة.

٣٢ - المرجع السابق: ص ٢٨٨، ضمن رسائل الكندي الفلسفية.

٣٣ - آراء أهل المدينة: ص ٧٦، د. محمود زقزوق: تمهيد للفلسفة.
ج٣. ص ١٥٠.

٣٤ - د. علي عبد الواحد وافي: آراء أهل المدينة: ص ١٢ من
المقدمة. انظر أيضا: آراء أهل المدينة: ص ٧٢ - ٧٣، د. عثمان
نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا. ص ٢١١.

٣٥ - د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ج١. ص ٩٥.

٣٦ - فصوص الحكم: فص ٤٢. ص ٤١.

٣٧ - أحمد أمين: ظهر الإسلام. ج٣. ص ١٣٦ - ١٣٧، مصطفى
عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام. ص ٥٧ - ٥٨.

٣٨ - فصوص الحكم. فص ٢٩. ص ٣٧، وانظر أيضا ابن خلدون:
المقدمة ص ٨.

٣٩ - آراء أهل المدينة: ص ٨٦.

٤٠ - السيد رشيد رضا: الوحي المحمدي ص ٢٥، ابن خلدون:
المقدمة ص ٧٩، د. توفيق الطويل: التنجؤ بالغيب عند مفكري
الإسلام. ص ٢٧.

٤١ - الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد. ص ٨٥، مصطفى عبد
الرازق: بين الدين والوحي والإسلام: ص ٤٦: ص ٥٩. وانظر
أيضا. د. عاطف العراقي: محمد عبده - الإسلام دين العلم
والمدينة ص ٥٠.

٤٢ - الفارابي: فصوص الحكم. فص ٤٦. ص ٤٢، المعجم
الفلسفي: ص ٢١٣، ابن سينا: رسالة في القوى الإنسانية
وإدراكاتها. ص ٦٦ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات.

٤٣ - فصوص الحكم: فص ٤٦. ص ٤٢.

٤٤ - مصطفى عبد الرازق: بين الدين والوحي والإسلام.. ص ٥٦:
ص ٥٧، الإمام محمد عبده رسالة لتوحيد: ص ٨٥.

٤٥ - د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ج ١. ص ٩٦، الدعاوى
القلبية: ص ١١.

٤٦ - مصطفى عبد الرازق: بين الدين والوحي والإسلام. ص ٥٧.

٤٧ - السجستاني: كتاب إثبات النبوات ص ١٥، الشهرستاني: نهاية
الأقدام. ص ٤٦٢، القاضي عبد الجبار: الجيار - المغنى. ج ٥.
ص ٩ - ١٣.

٤٨ - د. مذكور. في الفلسفة الإسلامية: ص ٩٨، أحمد أمين: ظهر
الإسلام. ج ٣. ص ١٣٦ - ١٣٧.

٤٩ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٣٧.

٥٠ - د. مذكور. في الفلسفة الإسلامية: ج ١. ص ٩٦.

٥١ - إثبات المفارقات: ص ٨.

٥٢ - لويس جارديه: التوفيق بين الدين والفلسفة ص ١٣٤ - ١٣٥ .
(ضمن الفارابي والحضارة).

53 - Richard Walzer, Greek into Arabic, P. 211 - 212.

٥٤ - لويس جارديه: بين الدين والفلسفة ص ١٣٥ .

٥٥ - مجلة المورد العراقية: العدد الخاص بمهرجان الفارابي. المجلد الرابع. ٣/١٩٧٥م ص ٣٨. وما بعدها.

٥٦ - آراء أهل المدينة: ص ٨٦.

٥٧ - د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام. ص ١٥٣.

٥٨ - كتاب المهلة: تحقيق د. محسن مهدي ص ٤٦ - ٤٧، كتاب الحروف: تحقيق د. محسن مهدي: ص ١٥١ - ١٥٢.

٥٩ - تحصيل السعادة: ص ٤٠ - ٤١، وانظر أيضا: الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ص ٧٩.

٦٠ - د. أبو ريذة: رسائل الكندي الفلسفية. ص ٥٥ المقدمة، د. جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان: الكندي. ص ٤٥ - ٤٦.

٦١ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٠٨ (ومع ذلك فهناك من الباحثين من حاول أن يضعف من بيان هذا التأثير بقوله: أن ابن سينا لم يظهر حماسة شديدة في تبنيه للنظرية الفارابية، بحيث أدى ضعف هذه الحماسة إلى ترك الفيلسوف الحديث عن النبوة، لأنها ليست من أفكاره المشرقة. د. عابد الجابري: نحن والتراث. ص ١٦٠)، انظر أيضا: د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ص ١٠١ - ١٠٣.

- ٦٢ - د. مذكور. فى الفلسفة الإسلامية: ج١. ص ١٠٤ .
- ٦٣ - رسائل إخوان الصفا: ج٣. ص ٣٨٥ ، ٤٩٣ ، ص ٤١٦ - ٤١٩ .
- ٦٤ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٧٤٧ : ٧٥٨ .
- ٦٥ - الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد. ص ١٦٥ .
- ٦٦ - الأشعري: مقالات الإسلاميين. ج٢. ص ٤٤٨ ، مصطفى عبد الرزاق: الدين والوحى والإسلام: ص ٦٤ ، د. أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام. ص ١٥٤ - ١٥٦ .
- ٦٧ - د. مذكور. فى الفلسفة الإسلامية: ج١. ص ١٠٧ ، مصطفى عبد الرزاق: الدين والوحى والإسلام: ص ٦٤ .
- ٦٨ - ص ١٢٤ وانظر أيضا ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٧٥٥ : ٧٥٧ . وانظر أيضا: الاقتصاد فى الاعتقاد. ص ٨٨ .
- ٦٩ - المنقذ من الضلال: ص ٣٣ .
- ٧٠ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين. ج٢. ص ٣٨٩ - ص ٤٠٠ .
- ٧١ - المرجع السابق: ص ٤٠٦ .

72 - Wulf (M), History Mediaeval Philosophy, II, P. 131.

وانظر أيضا: د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية.

ج١. ص ١١١ .

نتائج البحث

بعد دراستنا لفلسفة الفارابي الطبيعية والإلهية، أستطيع أن أقول أن دراستنا لهذين الجانبين من فلسفته، والوقوف على آرائه فيهما لم يكن مسورا دون التعمق في فلسفته ككل، وفهم مرامي ألفاظه وعباراته، بل والتطرق إلى تصنيفه للعلوم للوقوف على مكانة العلم الطبيعي والعلم الإلهي من مذهبه الفلسفي، وكذلك معرفة موضوعها ومنهجها. ولعل ذلك ما دفعني إلى أن أخصص الفصل الثاني لتناول منهج الفارابي موضحة خصائصه وسماته وخاصة في الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية وقد توصلت منها إلى:

أولا: على الرغم من اهتمام الفارابي بالعقل واعتماده الطريق البرهاني ووثوقه به، ورغم نقده للمقدمات الغير يقينية، إلا أنه لم يستخدم الطريق البرهاني العقلي أو المقدمات اليقينية التي تصل إلى مستوى البرهان في كل قضاياها الطبيعية والميتافيزيقية، بل أن الفارابي وهو الحريص على التمييز بين الطريق الجدلي الكلامي، والطريق الفلسفي البرهاني قد وقع فيما كان يخشاه واستخدم مقدمات جدلية في بعض قضاياها الطبيعية والإلهية.

ثانيا: اعتبر الفارابي أن العلم الطبيعي ليس سوى مرحلة نحو العلم الإلهي، ورغم تحديده لموضوع العلم الطبيعي ومنهجه، والعلم الإلهي ومنهجه من خلال تصنيفه للعلوم، إلا أنه في نظريته للعلوم الطبيعية وصلتها بالعلم الإلهي لم يتحرر من تلك النظرية الأرسطية التي تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور، وإنما تبينها الفلسفة الأولى.

وقد تبين لنا أن البحث عن الوجود المطلق ومبادئه التي يهتم بها العلم الإلهي لم تكن عند الفارابي بمعزل عن العلم الطبيعي بموجوداته الجزئية وقوانينه الخاصة. فهو ينطلق من مقولات العالم الطبيعي وقوانينه بحيث يصل إلى نظرياته الميتافيزيقية التي تستند على مقولات هذا العالم. فمن دراسته لموضوع الحركة وأحكامها يصل المحرك الأول، ومن بحثه العلاقة بين الأسباب ومسبباتها يصل إلى تقرير نظرية السببية في مجال الطبيعة، ثم يرتقى منها إلى ما لا يمكن أن يكون له من غيره سبب في مجال الألوهية، وهو ينتقل من المادة الأولى أو الهيولى إلى المحرك الأول أو المبدأ الأول.

وهكذا كانت الرؤية الروحانية الميتافيزيقية للفارابي من الاتساع حتى أنها شملت الفلسفة الطبيعية بأسرها، وأن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن الفارابي قد أزال الحواجز بين ما هو طبيعي وما هو ميتافيزيقي، وهو لا يخضع الميتافيزيقيا للطبيعة بل على العكس من ذلك فهو يسعى لأن يصبح للبحث الطبيعي بعدا ميتافيزيقيا، وبذلك تميز الفارابي عن أرسطو في تحطيم الحواجز بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة، ولو كان الفارابي قد أدرك أن العلم الطبيعي لا بد له من بحث الأمور الجوهرية الخاصة به حتى ما يبدو منها متعلقا في ظاهرة بالأمور الإلهية لكان هذا أجدى وأنفع للعلم الطبيعي، ولتقدم خطوات نحو الاستقلال عن الفلسفة بمعناها الميتافيزيقي، ولكن في ظل النظر إلى الفلسفة على أنها علم كلي يرسم لنا صورة شاملة للكون وليس علما جزئيا يصبح من الضروري بل من المنطقي التلازم والترابط بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية، وهذا ما فعله الفارابي في أكثر الموضوعات التي تناولها كمبادئ الموجودات الطبيعية (الصورة والمادة) وفكرة القوة والفعل، وعلل الموجودات، والحركة، والزمان، والمكان... الخ.

ثالثا: أن الفارابى قد اعتبر أن العلم النظرى أهم من العلم العملى وأفضل، لأنه يطلب لذاته ولأنه الوساطة للانتقال إلى معرفة الله والفلسفة الأولى، وهنا تبرز سيطرة الفكر المثالى والمرحلة الدينية الميتافيزيقية، حيث اعتبر العلم الذى يتناول الله والأسباب القصوى للموجودات هو العلم الاسمى، وأعطيت العلوم الطبيعية التى موضوعها المادة والحركة المرتبة السفلى من العلوم النظرية.

ولذلك نستطيع القول: بأن فكرة الافضل والاشرف كانت تسيطر على منهج الفارابى فى مختلف القضايا التى عالجها، وعلى سبيل المثال عندما تناول مبادئ الموجودات الطبيعية أعطى الصورة أفضلية على المادة، كما أنه أعطى النفس أفضلية على الجسد، والعقول على مراتب الموجودات الأخرى، والعقل المستفاد على العقل الهولانى... الخ.

رابعا: إن نظرة الفارابى فى تفسيره لمبادئ الجسم الطبيعى (أى الصورة والمادة) كانت نظرة كيفية لا كمية، فهى تعطينا وصفا لكنها لا تستطيع تقديم تفسير محدد ودقيق خاصة وأن الفارابى رغم متابعته لأرسطو فى القول بالمادة والصورة كمبدأين بالذات للموجودات الطبيعية، والعدم كمبدأ بالعرض، إلا أنه حين أعطى الصورة للموجودات الأولوية وفضلها على المادة قد ذهب مذهب أفلوطين مما أدى إلى اضطراب مذهبه فى المادة والصورة، وأفسد عليه بعض جوانب التطبيقات التى رتبها على القول بالمادة والصورة، كما أن اتجاهه إلى المجال الميتافيزيقى يستعير منه أحد المبادئ لتفسير كيفية تعلق الهولى بالصورة هو اتجاه خاطئ، لأنه

قد خلط بين دراسته للمادة والصورة كمبدأين للموجودات الطبيعية الساكنة والمتحركة، وبين دراسة السبب أو المبدأ الفاعل الذى عن طريقه تتضح ماهية الجسم الطبيعى.

وهكذا اصطبغت نظريته فى مبادئ الموجودات الطبيعية بصبغة ميتافيزيقية حجبت عنه وعن دارسى فلسفته التفسير الطبيعى الحسى لكيفية تعليق الهولوى بالصورة.

خامساً: أن بحوث الفارابى فى السببية وإن دارت حول دراسة علل الموجودات وهى (المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية)، ومحاولة الكشف عن خصائص معينة لكل شىء من خلال بحث العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهل هى علاقة ضرورية يقينية أم أنها ليست كذلك، إلا أنه فى تناوله لموضوع السببية قد خلط بين مجالات مادية طبيعية، وبين مجالات إلهية ميتافيزيقية.

ومما لا شك فيه أن تأكيده على الطبيعة الخاصة لكل عنصر وفعل كل موجود من الموجودات قد قاده إلى نفى الاتفاق والمصادفة، فكل ما يحدث فى الكون يحدث وفقاً لقانون العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، كما أن تركيزه على الكشف عن خصائص معينة لكل شىء قد أداه إلى أن يبطل علم أحكام النجوم لأنه يقوم على أمور ظنية اتفافية يتمثل فيها الجمع بين أمور ليست لها أسباب معلومة ولا سبيل إلى أن تعلم وتضبط.

كما أنه انتقل من بحث العلاقة بين الأسباب ومسبباتها فى ظواهر بعالم الطبيعة إلى السبب الأول أو العلة الأولى الفاعلة والغائية، فهناك تلازم حتمى ولزم ضرورى بين الفعل والفاعل والانفعال، كلما كان فعل الفاعل مؤثراً فى المنفعل القابل

للانفعال، وهذا القول يجعله يؤكد حتمية العلاقة السببية، أن لكل ما يحدث حتما سببا، ولا شيء يحدث بلا سبب حتى أن العلم الطبيعي هو العلم بالأسباب أو علم، التعليل بالعلل الأربعة اللازمة لوجود الأجسام وما يحل بها ويتصل من الظواهر.

كذلك العلم الإلهي هو بحث في السببية والتعليل وتبيان كيفية الارتباط بين الموجودات وظواهرها العارضة، إذ يرتقى صاعدا من الموجودات المتكثرة المتناهية المتفاضلة بالكمال إلى الواحد اللامتناهي، الكامل، الأول الذي ليس لوجوده سبب، وهو العلة الفاعلة والغائية، وبذلك خالف الفارابي أرسطو الذي اعتبر العلة القصوى غائية فقط، كما خالف الأشاعرة من المتكلمين الذين لا يقرون إلا بوجود علة واحدة فاعلة وخالقة وهي الله، ويرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية.

سادسا: إذا كانت الحركة هي المفتاح الرئيسي لفلسفة الفارابي الطبيعية وذلك من حيث أن الطبيعة هي مبدأ الحركة والتغير، وأن العلاقة بين المادة والصورة قائمة على الحركة (إذ أن تعشق الهيمولي المستمر لتحقيق وجودها بالحصول على صورة ما هو إلا حركة، كما أن الصورة تقتضى بطبيعتها أن تكون في حالة حركية حتى تضاف إلى الهيمولي).

كذلك العلاقة بين العلل الأربع قائمة على الحركة، كما أن الحركة هي أساس تقسيم العالم إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر (أي حسب الحركة الدورية للأفلاك، والحركة المستقيمة للعناصر).

هذا بالإضافة إلى أن الحركة هي أصل الزمان وأساسه، وأن الحركة لا يمكن أن تتم إلا في مكان، كما أن المتحرك لا يشترط لكي توجد له الحركة وجود الخلاء وبالتالي فهو ليس موجواً.

فإننا يمكننا القول بأنها لم تقف عند حدود الفلسفة الطبيعية للفارابي فحسب، بل انها تطرقت إلى مجالات ميتافيزيقية، فقد كانت أساس قول الفارابي بالفيض، وكذلك حركة العقول وانتقالها من عقل هيولاني إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد يتحرك ليتصل بالعقل الفعال ويتلقى منه الفيض والإلهام، كما أن الحركة تعتبر جزءاً أساسياً من مفهوم قدم العالم، إذ أن أحد أدلة الفارابي لإثبات قدم العالم هو الدليل القائم على قدم الحركة والمحرك والتحريك.

سابعاً: أن الفارابي إذا كان قد انتهى متابعاً في ذلك أرسطو إلى أن الزمان لا متناهي نظراً لتعلقه بالحركة التي لا ابتداء لها ولا نهاية، وأن الزمان متصل لا يتركب من أحدات، وكذلك الحركة لا تتركب من أجزاء لا تتجزأ (مع أن الحركة يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية)، وأن الحركة ليست متصلة اتصالاً مباشراً بالزمان إلا من حيث أن الحركات تتم في المكان والزمان في كل مكان، فالمكان أيضاً متصل لأنه تتم فيه الحركة المتصلة، فإنما كان يقصد من ذلك الوصول إلى المحرك الأول، ولذلك فهو يقرر أن الحركة والزمان والمكان كل منهم حادث ولكن حدوثهم هو حدوث إبداع لا حدوث زمان، أي أن محدثهم بتقدمهم بالذات لا بالزمان.

ثامناً: أن الفارابي قد نسب حدوث الكون والفساد، وتنوع الموجودات في عالم الطبيعة إلى تأثيرات العالم العلوي، كما أنه في تقريره

لنظريته فى الكون والفساد مثلا قد أضفى على العناصر الأولية " كالتراب والماء والهواء والنار " صفات كيفية نظرا لاستناده على فكرة القوة والفعل التى تقوم على جذور ميتافيزيقية .

ولاشك أن هذه الآراء قد فقدت قيمتها تماما إذا قسناها بالنظر إلى العصر الحديث الذى اهتم بالتفسير الكمى .

ولكن رغم ذلك فإن رأى الفارابى فى الكون والفساد من جهة، والاستحالة من جهة أخرى يجعلنا نقول أن الفارابى يضع الاستحالة داخل الكون والفساد، ورغم تمييزه كل حركة عن الأخرى، إلا أنه يرى أن هناك طبائع ثابتة للعناصر الموجودة فى عالم الكون والفساد، وهناك أيضا تغيرات تعتريه نتيجة للاستحالة ولكنها لا تؤدى إلى نفى طبيعتها " وأن هذه الاسطقسات الطبيعية التى هى أصول الكون والفساد، قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض، وأن الكائنة الفاسدة تحدث بأمزجة تقع فيها نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة مقومة " .

ناسعا: أن الفارابى فى تصوره لفكرة الألوهية رغم ظهور العنصر الإسلامى البارز عنده، إلا أنه قد تأثر بالفلسفة الأرسطية بوجه عام وبمقالة اللام من كتاب الميتافيزيقيا لأرسطو بوجه خاص، كما أنه ردد بعض عباراته مثل قول أرسطو "الواحد عقل يعقل ذاته" . ولكن الفارابى لم يقف عند حدود مضمونها الذى جاءت به فى الفلسفة الأرسطية، وكان من المنطقى أن يختلف تصوره لها بحكم مؤثرات إسلامية، فأضاف أن واجب الوجود بذاته عقل محض ومعقول محض، فإذا عقل واجب الوجود ذاته وعقل أنه مبدأ كل وجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها،

فالعلاقة بين واجب الوجود وبين الموجودات الواجبة بسببه علاقة وثيقة فهو علة لها، والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول، وهو سبحانه يحيط بكل شيء علما، ولكن علمه للأشياء يكون على نحو كلى.

عاشرا: يعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين قدموا عددا من الأدلة على وجود الله تميز كل منها باستناده إلى فكرة غير التى استند إليها غيره من الأدلة، فمن أدلة يقوم أولها على ضرورة الوصول من الحركة إلى المحرك الأول، ويستند ثانيها إلى فكرة العناية والغاية، ويعتمد ثالثها على استحالة تسلسل العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية وهو دليل العلة التامة، إلى دليل ينظر فى فكرة الوجود ذاتها ويستدل منها على وجود واجب الوجود وهو دليل الماهية والوجود، ودليل الممكن والواجب.

وإذا كانت بعض هذه الأدلة تمثل طريق الصعود، والأخرى تمثل طريق النزول، فإن الفارابى قد فضل طريق النزول واعتقد أنه أوثق وأشرف لأن معرفة الله بخصائصه وصفاته من شأنها أن تؤدى إلى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه، لكن معرفتى بهذا العالم المحسوس قد لا تؤدى إلى معرفة الماهيات أو الوجود إلى ماهيته عين هويته.

ولاشك أن هذه الأدلة جميعها كان له أثرها على المفكرين الذين عاشوا فى المشرق والمغرب حيث أننا نجد أكثر هذه الأدلة قد ترددت عند بعض من جاء بعده من المفكرين.

حادى عشر: أن الفارابى فى تفسيره علاقة الله تعالى بالعالم ارتضى القول بالفيض، ووجد أن هذا الحل الفيضى ليس بعيدا عن

الوحى أو مناقضا له، فالوحى يتحدث عن الخلق بمعنى تبعية المخلوق للخالق، والفيض يعطى نفس التبعية أيضا وإن كان هذا الحل يرتضى العقل الذى يجد صعوبة فى قبول القول القائل بالخلق من العدم وفى الزمان.

من أجل ذلك عرض الفارابى مذهبه الفيضى بمستويين مختلفين:

أحدهما يمثل المستوى العقلى ويرضى أصحاب العقول من الفلاسفة، والآخر طريق ذوقى يتحدث عن النظرية بأسلوب خاص فى التعبير المصطلح، وهو يرضى أصحاب الذوق بمن يفسرون الخلق تفسيرا يرتبط بالعقيدة والوحى.

وفى الحقيقة أن نظرية الفيض وإن ساعدت على حل بعض المشاكل الفلسفية كمشكلة الوحدة والكثرة، ومشكلة الشر وتبريره، ومشكلة المعرفة، وصلة القديم بالمحدث، وظهور الأنواع الجديدة، وحل مشكلة أصل الحركة الكونية... الخ، فإن هذه الحلول قد اختلفت الأقاويل فى تقدير قيمتها، وقد تعرضت النظرية لهجوم عنيف من جانب الفلاسفة والمتكلمين نظرا لما ترتب عليها من نتائج كالقول بقدم العالم، وعدم عناية الله بالعالم، وعدم بعث الأجساد.

ثانى عشر: أثبت الفارابى أن الله تعالى مرید وأنه فاعل للعالم منذ الأزل بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل، وقد أوجد الله العالم منذ الأزل وعن طريق الإبداع فالعالم قديما بالزمان محدثا بالذات لأن العالم يستمد وجوده ووجوده من الله، ولا يعنى هذا أن الله فاعل مطبوع، لأن

الفاعل المطبوع قد يتأخر فعله عنه ولو لحظة، فالله فاعل مختار رغم أن فعله معه دائما.

ولاشك أن اعتماد الفارابي على دليل العلة التامة، وما يترتب عليه من استحالة الترجيح بلا مرجح كانت من أقوى الدوافع التي جعلته ينتهي على إثبات قدم العالم زمانا وحدوثه بالذات.

ثالث عشر: تعتبر نظرية الاتصال التي قال بها الفارابي من جملة الإضافات التي أضافها يجده الخالص إلى الفلسفة الإسلامية بعد أن استمد أصولها من أرسطو ومدرسة الإسكندرية، والبيئة الإسلامية المحيطة به.

وقد اعتبر الفارابي أن تحقيق السعادة المنشودة لن يكون عن طريق تطهير النفس، والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات، فبالعلم والعلم وحده يصبح العقل الهبولاني الذي حصلت فيه المعقولات عقلا بالفعل، ثم يصبح بالتعقل الدائم والتفكير المتصل عقلا مستنادا يشرق عليه العقل الفعال فيتحرر من المادة وتحلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والإلهام.

ورغم أن الفارابي كان راهدا متقشفا في حياته العملية، إلا أنه لم يتخذ من الزهد والتشرف سبيلا إلى الاتصال والمعرفة، وإنما سعى إلى ذلك بالتأمل والتفكير ووضع منهجه في الاتصال وهو يتلخص في: ممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة ومن منزلة إلى منزلة ابتداء بعلم العدد، فالأجسام السماوية،

فالمبادئ الطبيعية، فمبادئ الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل
الفعال، فالموجود الأول الذى تنبثق عنه الموجودات جميعا،

والاتصال الذى يقول به الفارابى لا يعنى اتحاد نفس
الإنسان بالعقل الفعال، ولا يعنى حلول اللاهوت فى الناسوت
كما يقول بعض المتصوفة. حقا إن العقل المستفاد قد اتصل بالعقل
الفعال وسعد بلاقائه ولكن دون أن يفنى فيه أو يتحد به، وذلك
لأن العقل المستفاد يظل فى وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفا عن
العقل الفعال.

رابع عشر: أن معالجة الفارابى لموضوع الاتصال لا تخلو من أبعاد
معرفية وميتافيزيقية وضحت من إثبات الفارابى وجود جوهر غير
جسمانى مفارق (وهو النفس) حيث يكون باستطاعتها الاتصال
بالعقول المفارقة، كما وضحت من نظريته فى مراتب العقول
واعتقاده أن معرفة الماهيات ليس عن طريق انتزاع العقل الإنسانى
لها من الأشياء الخارجية، بل يتم ذلك بواسطة الفيض. بمعنى أن
تصور الكلى يكون صادرا عن العقل الفعال أكثر منه نتيجة لقوة
التجريد الخاصة بالعقل الإنسانى.

كما أن قوله بالاتصال يعتبر نتيجة منطقية لفلسفته الفيضية
والميتافيزيقية والطبيعية، فالفارابى فى تقسيمه للعالم إلى عالم ما
فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، قد بين أن لهذا
العالم نظاما فلکیا أساسه أن كل سماء لها قوة روحية أو عقلا
مفارقا يشرف على حركتها ومختلف شئونها، وآخر هذه العقول
هو "العقل العاشر" وهو نقطة الاتصال بين العالمين، وهو سبب
وجود الأنفس الأرضية من جهة والعناصر بمعاونة الأفلاك من

جهة أخرى، فهو الذى يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهاى الجسم لقبولها فتحل فيه حلول الصورة فى المادة ولذلك سماه الفارابى " واهب الصور"، وذلك لأنه لما كان آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر من ذات الخالق فاضت عه النفوس الإنسانية، وإذا فكر فى ذاته على أن وجوده مستمد من الله فاضت عنه العناصر الأولية التى يتألف منها العالم وتعاونه فى هذا الأمر الأخير الأجرام السماوية.

وهكذا كانت نظرية الاتصال عند الفارابى مزجا بين الميتافيزيقيا التى تبحث فى كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود، وبين المعرفة أى معرفة الله تعالى وكيفية الوصول إليه وكيف يدرك الإنسان حقيقته حتى تتم له السعادة القصوى.

خامس عشر: كذلك كان الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين اهتموا بموضوع النبوة وبيان أهميتها كمفهوم ضرورى للإنسانية جمعاء، وإذا عرفنا أنه لم يكن لفلاسفة اليونان نظرية فى النبوة يسترشد بها الفارابى أدركنا عمق هذه المحاولة وأهميتها لمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين.

وقد تمثلت دوافعه إلى ذلك فى رد شبهه منكرى النبوة كابن الرواندى وأبى بكر الرازى، ووضع قاعدة استند إليها أصحاب النظر فى تثبيت فكرة النبوات، كما أنه أراد أن يقيم حكما يسود فيه العقل ويكون قادرا على توجيه المجتمع وتوحيده دينيا وسياسيا واجتماعيا، فلم يجد شخصا تتوافر فيه كافة الخصال عن حاجة ضرورية فى المجتمع وبحيث لا تستقيم أمر الحياة إلا به. ومن هنا اعتبر الفارابى النبوة ضرورة اجتماعية وسياسية.

وفى تناوله لمشكلة النبوة اعتمد الفارابى منهجا دينيا عقلانيا اندمج فيه الدين والفلسفة والسياسة والاجتماع، كما أبرر دور المخيلة وقدرتها على تجاوز العالم الحسى وتلقى الوحي والإلهام من العالم الإلهى ليحل مشكلة النبوة، يقيم جسرا بين النبى والفيلسوف وبالتالي يسند رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبى أو الفيلسوف فى مجتمع فاضل لا يتغير يسود فيه العقل.

ورغم أن الفارابى قد فسر النبوة تفسيرا فلسفيا، إلا أنه لم يخرج كثيرا عما جاء به الشرع، وهو وإن لجأ إلى التأويل فى بعض الأحيان إلا أن عذره أنه أراد الدفاع عن النبوة من جهة، وتثبيت فكرة النبوة من جهة أخرى، والتوفيق بين الدين والفلسفة من جهة ثالثة.

سادس عشر: من خلال تناولنا لمشكلة النبوة عند الفارابى أمكننا رد بعض الاتهامات التى وجهت إليه، وذلك من واقع نصوصه وآرائه، من هذه الاتهامات: ذهب بعض الباحثين إلى أنه فتح باب النبوة على مصراعيه أمام جميع البشر حين جعل الإنسان ذا المخيلة القوية لديه القدرة على الاتصال بالعقل الفعال وتلقى للناس الوحي والإلهام منه.

وحقيقة الأمر أنه إذا كان الناس جميعا لديهم القدرة على الاتصال بالعقل الفعال، فإن هذه القدرة تكون بالقوة فقط ولا تتصف بالفعل والكمال إلا لأولئك الصفوة المختارة من بنى البشر الذين ندعوهم بالأنبياء من حباهم الله بمخيلة قوية واختارهم لتلقى أوامره.

أما اتهام البعض الآخر له بأنه يضع النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف، لأن الأول يصل عن طريق المخيلة في حين يصل الثاني عن طريق العقل، وأن الفارابي قد فضل المعلومات العقلية على المعلومات التخيلية، فحقيقة الأمر أن هذا الاتهام ليس له أساس من الصحة، إذ أنه حينما أعتقد أن معرفة الماهيات أو الكليات ليس عن طريق انتزاع العقل الإنساني لها، بل بواسطة الفيض الإلهي اعتبر أن المخيلة والعقل سواء بسواء. فسواء كانت المعلومات مكتسبة عن طريق المخيلة أو عن طريق العقل فهي واحدة وعلى درجة واحدة ما دام مصدرها واحد وهو العقل الفعال. فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذي أخذت عنه، والنبي والفيلسوف يرتشان من معين واحد. ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة الفلسفية والحقيقة النبوية هما على السواء ونتيجة من نتائج الوحي وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان.

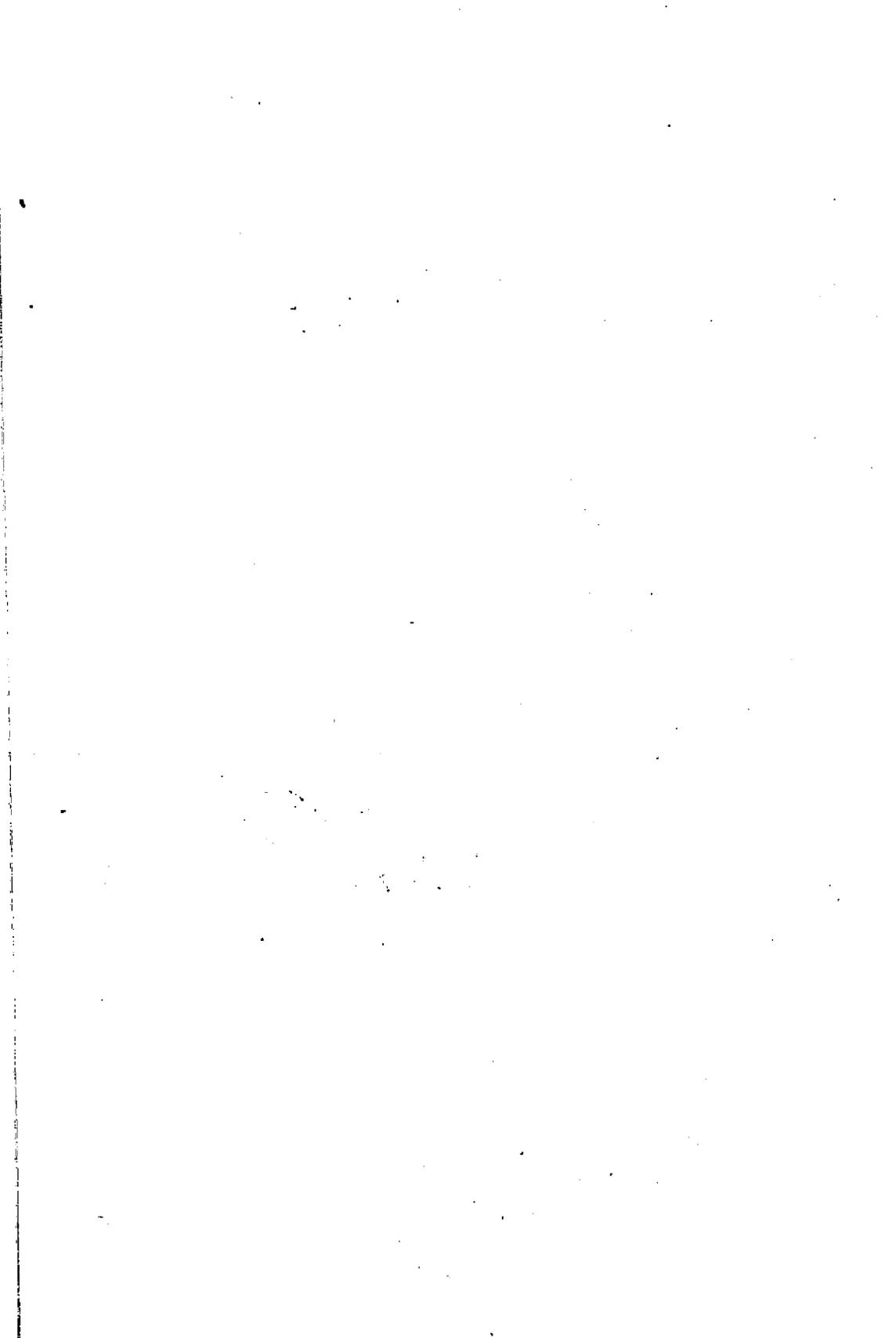
والذي يتمتع بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف، فبينما النبي يستطيع الاتصال بالعقل الفعال واستلام الرسالة من الله تعالى، نجد الفيلسوف لديه القدرة على الاتصال فقط ويحمل دلالة فلسفية فقط، بينما يحمل النبي دلالة النبوة ودلالة الفلسفة معا، ومن هنا كان تأكيد الفارابي أكثر من مرة أن كل نبي فيلسوف، وليس كل فيلسوف نبي.

وهكذا ظهر نبوغ الفارابي في مجال الإلهيات كما ظهر من قبل في مجال الطبيعيات وما عرضنا له من نظريات إنما قصد به الفارابي التوفيق بين الدين والفلسفة، وإثبات أن أحدهما لا يناقض الآخر، وبذلك يكون الفارابي

قد وضع بعملية التوفيق هذه حجر الأساس للفلسفة الإسلامية كلها، وطبعها بطباعه بحيث قدر لها الانتشار في سائر أرجاء العالم.

تلك كانت أهم النتائج التي توصلنا إليها في كتابنا عن الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي". وكل ما نرجوه أن نكون قد وقفنا، وأن تكون هذه المحاولة المتواضعة. قد أضافت شيئاً جديداً على مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية.





مصادر ومراجع البحث

أولاً: مؤلفات الفارابي في الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية:

يرجع في ذلك إلى الفصل الأول من ص ٥١ إلى ص ٦٠.

ثانياً: المصادر والمراجع باللغة العربية:

أ- المراجع والمصادر:

١ - ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء. في ثلاث أجزاء. دار الفكر. بيروت. ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م.

٢ - ابن الأثير: (أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني): الكامل في التاريخ. ج ٨. دار صادر، ودار بيروت، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.

٣ - ابن العبري (غريغوريوس): أبو الفرج بن هارون الطيب المالطي. تاريخ مختصر الدول. دار المشرق. بيروت. طبعة الأب أنطون صالحاني اليسوعي ١٨٩٠ م.

٤ - ابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب. نشر مكتبة القدس القاهرة.

٥ - ابن القفطي (جمال الدين أبو الحسن علي القاضي الأشرف): أخبار العلماء بأخبار الحكماء. مطبعة السعادة. القاهرة. ١٣٢٦ هـ.

٦ - ابن النديم: الفهرست. مصر ١٣٤٨ هـ.

٧ - ابن باجة (أبو بكر بن الصائغ): رسالة الاتصال. تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني. نشرت مع كتاب تلخيص كتاب النفس - ط ١. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠ م.

٨ - _____: تدبر المتوحد. تحقيق د. ماجد فخري. بيروت ١٩٦٨ م.

٩ - _____: كتاب النفس. تحقيق محمد صغير المعصومي. المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٦٠ م.

١٠ - ابن حزم: (أبو محمد علي بن أحمد): الفصل في الملل والأهواء والنحل. ط ١ المطبعة الأدبية. القاهرة ١٣٢١ هـ.

١١ - ابن حوقل: صورة الأرض. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت.

١٢ - ابن خلدون: المقدمة. تحقيق د. علي عبد الواحد وافي. ج ٣، ٤. ط ١ لجنة البيان العربي ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م.

١٣ - ابن خلكان: (أبو العباس شمس الدين): وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م.

١٤ - ابن رشد: (أبو الوليد): تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. ط ٣. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٨ م.

١٥ - _____: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق الأب موريس بويج. في ثلاث مجلدات. المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٩٣٨ م - ١٩٥٣ م.

- ١٦ - _____ : تلخيص ما بعد الطبيعة . تحقيق د . عثمان أمين .
مكتبة مصطفى البابى الحلبي . القاهرة ١٩٥٨ م .
- ١٧ - _____ : تلخيص كتاب النفس . تحقيق د . أحمد فؤاد
الأهواني ط ١ . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠ م .
- ١٨ - _____ : تلخيص كتاب الحس المحسوس ، تحقيق د . عبد
الرحمن بدوي . ضمن كتاب النفس لأرسطو طاليس ،
مكتبة النهضة ، القاهرة ١٩٥٤ م .
- ١٩ - _____ : رسالة هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال
وهو متلبس بالجسم . ونشرها د . أحمد فؤاد الأهواني
مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد . مكتبة النهضة
المصرية ١٩٥٠ .
- ٢٠ - _____ : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة . تحقيق
د . محمود قاسم . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥ م .
- ٢١ - _____ : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من
الاتصال . بيروت ١٩٦١ م .
- ٢٢ - ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله) : الإشارات والتنبيهات
(القسم الطبيعى والقسم الإلهى) دار المعارف بالقاهرة
١٩٥٧ م .
- ٢٣ - _____ : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعة والإلهية . طبعة
القاهرة ١٩٣٨ م .
- ٢٤ - _____ : عيون الحكمة . تحقيق د . عبد الرحمن بدوي .
وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٠ م .

- ٢٥ - _____: الشفاء: الطبيعيات والإلهيات. تحقيق الأب جورج
قنوتى، وسعيد زايد. مراجعة د. إبراهيم مذكور -
الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ١٩٦٠م.
- ٢٦ - _____: رسالة فى القوى النفسانية نشرها د. أحمد فؤاد
الأهوانى ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢م ضمن مجموعة رسائل
لابن سينا. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة.
- ٢٧ - _____: رسالة الحدود. ضمن تسع رسائل فى الحكمة
والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨م.
- ٢٨ - _____: رسالة فى الأجرام العلوية. ضمن تسع رسائل فى
الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨م.
- ٢٩ - _____: رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها. ضمن تسع
رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦ هـ، -
١٩٠٨م.
- ٣٠ - _____: رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم
وأمثالهم. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات.
القاهرة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨م.
- ٣١ - ابن صاعد الأندلسى: طبقات الأمم. تحقيق الأب لويس شيخو،
المطبعة الكاثوليكية بيروت. ١٩١٢م
- ٣٢ - ابن طفيل (أبو بكر): حى بن يقظان - د. أحمد أمين. دار
المعارف بالقاهرة ١٩٤٩م.
- ٣٣ - ابن طمبوس (أبو الحجاج يوسف بن محمد): المدخل لصناعة
المنطق. تحقيق ميخائيل آسين بلاثيوس السرقسطى.
جا. مدريد ١٩١٦م.

٣٤ - ابن كنون (عبد الله): نظرة فى منجد الآداب والعلوم. مصر
١٩٧٣.

٣٥ - ابن ميمون (موسى): دلالة الحائرين. ثلاثة أجزاء عرضها المؤلف
فى أصولها العبرية والعبرية وترجم النصوص التى
أوردتها المؤلف بنصها العبرى إلى العربية وقدم لها
حسين آثاى. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة.

٣٦ - أبو البركات (هبة الله على بن ملك البغدادي): المعتبر فى
الحكمة ج٢، ج٣، ط١. حيدر آباد. الدكن.
١٣٥٨هـ.

٣٧ - أبو البقاء: الكليات. طبعة بولاق. القاهرة ١٢٥٣ هـ.

٣٨ - أبو ريذة (د. محمد عبد الهادى): نصوص فلسفية عربية.
النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٥ م.

٣٩ - أبو ريذة: التعليق على مادة "زمان". دائرة المعارف الإسلامية -
الترجمة العربية. مجلد ١٠.

٤٠ - أبو ريان (د. محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى - أرسطو
طاليس ط٢. دار الكتاب العربى للطباعة والنشر
١٩٦٧ م.

٤١ - _____: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ضمن
"المشكاة" دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ م.

٤٢ - _____: أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين
السهروردى ط١. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٧.

٤٣ - إخوان الصفا: الرسائل فى أربعة مجلدات. تحقيق سليم البستانى
دار صادر بيروت ١٩٥٧م.

٤٤ - أرسطو طاليس: الكون والفساد. ترجمة أحمد لطفى السيد،
١٩٣٢م.

٤٥ - أرسطو طاليس: الطبيعة، ترجم جزء منه أحمد لطفى السيد مع
مقدمة بارتمى سانتهلر - لجنة التأليف والترجمة والنشر
١٩٣٥م.

٤٦ - _____: الطبيعة. ترجمة د. عبد الرحمن بدوى فى
مجلدين. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٤
- ١٩٦٥م.

٤٧ - _____: فى السماء والآثار العلوية. ترجمة وتحقيق د. عبد
الرحمن بدوى. مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١م.

٤٨ - _____: الميتافيزيقيا (مقالة اللام). ترجمة د. أبو العلا
عفيفى. بمجلة كلية الآداب. جامعة القاهرة. مجلد ٥
ج ١ مايو ١٩٣٧م.

٤٩ - _____: كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمة لطفى
السيد. لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٥٠ - _____: كتاب النفس. ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى.
ط ١. دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٨م.

٥١ - أفلاطون: الجمهورية. ترجمة د. فؤاد زكريا - راجعه على
الأصل اليونانى محمد سليم سالم - المؤسسة المصرية
العامة للتأليف والنشر - دار الكتب العربى ١٩٦٨.

- ٥٢ - _____ : الأصول الأفلاطونية (فيدون). ج١. ترجمة وتحقيق د. نجيب بلدى، د. على سامى النشار، عباس الشربيني - دار المعارف بمصر ١٩٦٢م.
- ٥٣ - _____ : المأدبة (فلسفة الحب) ترجمة ولينم الميرى. دار المعارف. مصر ١٩٧٠م.
- ٥٤ - _____ : فيدروس. ترجمة أميرة مطر.
- ٥٥ - أفلوطين: (التاسعة الرابعة) ترجمة د. فؤاد زكريا - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م.
- ٥٦ - أفلوطين: أثولوجيا أرسطو طاليس - نشره د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه أفلوطين عند العرب - ط٢. دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٦م.
- ٥٧ - الأشعري (أبو الحسن على بن إسماعيل): مقالات الإسلاميين. تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - ط١، ١٩٥٠م، ج١، ج٢.
- ٥٨ - الأكوخ (القاضى): الفارابى والحضارة الإنسانية بغداد ١٩٧٥م.
- ٥٩ - الألوسى (ذ. حسام الدين): الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت. ط١ - ١٩٨٠م.
- ٦٠ - _____ : دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط١ - ١٩٨٠م.
- ٦١ - _____ : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد ط٢. ١٩٨٦م.

- ٦٢ - _____ : فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه - دار
الطليعة بيروت ١٩٨٤ م.
- ٦٣ - الأهواني (د. أحمد فؤاد): ابن سينا - القاهرة - دار المعارف
١٩٥٨ م.
- ٦٤ - _____ : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - القاهرة -
١٩٤٥ م.
- ٦٥ - الأبيجي (عضد الدين): المواقف (ثمانية أجزاء) ط ١ - مطبعة
السعادة ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م.
- ٦٦ - البغدادي (عبد اللطيف): الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة
والحوادث المعاينة بأرض مصر - مطبعة وادى النيل بمصر
١٢٨٦ هـ.
- ٦٧ - _____ : (عبد الظاهر بن طاهر): الفرق بين الفرق -
منشورات دار الآفاق الجديدة - ط ١ - بيروت ١٩٧٢ م.
- ٦٨ - البغدادي (عبد الظاهر بن طاهر): أصول الدين - استانبول -
١٩٨٢ م.
- ٦٩ - البيرونى (أبو الريحان): كتاب الآثار الباقية - طبعة ليزبك
١٩٢٣ م.
- ٧٠ - البيهقى (ظهير الدين): تنمية صوان الحكمة - لاهور ١٣٥١
هـ / ١٩٣٥ م.
- ٧١ - البهى (د. محمد): الجانب الإلهي من التفكير الإسلامى -
مكتبة وهبة - القاهرة - ط ٣ - ١٩٦٢ م.

- ٧٢ - _____ : (د. محمد): الفارابي الموفق الشارح. ضمن
الذكرى الألفية لوفاء الفارابي. الهيئة المصرية العامة
للكتاب.
- ٧٣ - التفتازاني (د. أبو الوفا الغنيمي): مدخل إلى التصوف الإسلامي
- دار الثقافة للنشر بالقاهرة ١٩٧٤م.
- ٧٤ - _____ : (د. أبو الوفا الغنيمي): ابن سبعين وفلسفته
الصوفية - دار الكتاب اللبناني - ط ١ - ١٩٧٣ن.
- ٧٥ - _____ : (د. أبو الوفا الغنيمي): علم الكلام وبعض
مشكلاته - دار الرائد العربي - القاهرة ١٩٦٦م.
- ٧٦ - _____ : (د. أبو الوفا الغنيمي): الإنسان والكون في
الإسلام - دار الثقافة الحديثة - القاهرة.
- ٧٧ - التكريتي (د. ناجي): الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى
الإسلام - ط ٢ - دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت
١٩٨٢م.
- ٧٨ - التوحيدى (أبو حيان): المقابسات - تحقيق محمد توفيق حسن.
بغداد ١٩٧٠م.
- ٧٩ - الجابري (على حسين حسن): قراءة معاصرة لمدينة الفارابي
الفاضلة. مجلة زانكو العلمية - مطبعة جامعة
السليمانية ١٩٧٧م.
- ٨٠ - الجابري (د. محمد عابد): مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي
السياسية والدينية - ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية -
بغداد ١٩٧٥م.

- ٨١ - _____ : (د. محمد عابد): نحن والتراث - قراءات
معاصرة في تراثنا الفلسفي بيروت ١٩٨٠م.
- ٨٢ - الجر (خليل)، الفاخوري (حنا): تاريخ الفلسفة العربية - دار
المعارف بيروت - ج١ - ١٩٥٧م - ج٢ - ١٩٥٨م.
- ٨٣ - الجرجاني (أبو الحسن علي بن محمد بن علي): التعريفات - دار
الشئون الثقافية العامة - بغداد.
- ٨٤ - الحبابي (محمد عزيز): من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته - ضمن
الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد ١٩٧٥م.
- ٨٥ - الحمارنة (د. صالح. خ): كتاب إحصاء العلوم للفارابي والمنهج
العلمي ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد
- ١٩٧٥م.
- ٨٦ - الدسوقي (عمر): إخوان الصفا - مكتبة نهضة مصر ١٩٤٧م.
- ٨٧ - الدوميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي -
ترجمة د. عبد الحلیم النجار، د. محمد يوسف موسى
- ط١ - ١٩٦٢م.
- ٨٨ - الرازي (فخر الدين): المباحث المشرقية في علم الإلهيات
والطبيعيات ج١، ج٢ - مكتبة الأسدى بطهران
- ١٩٦٦م.
- ٨٩ - الرافعي (مصطفى صادق): إعجاز القرآن والبلاغة النبوية - ط٩
- دار الكتاب العربي ١٩٧٣م.
- ٩٠ - السامر (د. فيصل): الدولة الحمدانية في الموصل وحلب -
بغداد ١٩٧٠م.

- ٩١ - السجستاني (أبو يعقوب): إثبات النبوات - تحقيق عارف تامر -
دار المشرق - بيروت - ١٩٦٦ م.
- ٩٢ - الشهرستاني (محمد عبد الكريم): الملل والنحل - نشره محمد
سيد كيلاني طبعة القاهرة - مصطفى الحلبي ١٩٦١ م.
- ٩٣ - _____ (محمد عبد الكريم): نهاية الأقدام في علم الكلام
- تصحيح الفريد جيوم - أكسفورد - لندن ١٩٣١ م.
- ٩٤ - الصفدي (صلاح الدين): الوافي بالوفيات - فيسبادن - ١٣٨١
هـ - ١٩٦١ م.
- ٩٥ - الطالبي (عمار): كلام أبي نصر في تفسير كتاب المدخل ضمن
نصوص فلسفية - الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٧٦ م.
- ٩٦ - الطوسي (علاء الدين): تهافت الفلاسفة - ط ٢ - الدار العالمية
للطباعة والتشر - بيروت ١٩٨٣ م.
- ٩٧ - الطويل (د. توفيق): قصة النزاع بين الدين والفلسفة - ط ٢ -
مكتبة دار مصر للطباعة ١٩٤٧ م.
- ٩٨ - _____ (د. توفيق): التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام -
دار إحياء الكتب العربية - ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م.
- ٩٩ - العبد (د. عبد اللطيف): تأملات في الفكر الإسلامى - مكتبة
النهضة المصرية ١٩٨٢ م.
- ١٠٠ - العبيدي (د. حسن محيد): نظرية المكان في فلسفة ابن سينا -
ط ١ - دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - ١٩٨٧ م.

- ١٠١ - العراقى (د. محمد عاطف): النزعة العقلية فى ابن رشد - دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٨م.
- ١٠٢ - _____: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧١م.
- ١٣٠ - _____: ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٥م.
- ١٠٤ - _____: مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٦م.
- ١٠٥ - _____: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بالقاهرة ط١ - ١٩٧٥م.
- ١٠٦ - _____: الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل - دارا لمعارف القاهرة - ط١ - ١٩٧٩م.
- ١٠٧ - _____: الشيخ محمد عبده (الإسلام دين العلم والمدنية) سينا للنشر.
- ١٠٨ - _____: أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الإسلامى - (ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداه لروح د. عثمان أمين) دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩م.
- ١٠٩ - _____: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - ط٣ - دار المعارف ١٩٨٤م.
- ١١٠ - العقاد (عباس محمود): الله (كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية)، دار المعارف بمصر - ١٩٤٧م.

- ١١١ - العلوجي (السيد عبد الحميد): الفارابي في العراق - (عرض بيلوجرافى) ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥ م.
- ١١٢ - الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين - طبعة عثمان خليفة - أربعة مجلدات - القاهرة - ١٩٣٣ م.
- ١١٣ - _____ (أبو حامد): الاقتصاد فى الاعتقاد - أنقرة - ١٩٦٢ م.
- ١١٤ - _____ (أبو حامد): تهافت الفلاسفة - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف بمصر.
- ١١٥ - _____ (أبو حامد): المنقذ من الضلال - دمشق. ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م.
- ١١٦ - _____ (أبو حامد): مقاصد الفلاسفة - نشرة محيى الدين الكردى - المطبعة المحمودية - القاهرة - ١٩٣٦ م.
- ١١٧ - _____ (أبو حامد): معارج القدس فى معرفة أحوال النفس. مطبعة السعادة محيى الدين الكردى. القاهرة ١٩٢٧ م.
- ١١٨ - _____ (أبو حامد): الذكرى المثوية التاسعة لميلاده. مهرجان الغزالي دمشق، ١٩٦١ م، القاهرة ١٩٦٢ م.
- ١١٩ - الغنوشى (عبد الحميد): الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابى السياسية والاجتماعية - ضمن كتاب (الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد. ١٩٧٥ م.

١٢٠ - الكندي (أبو يعقوب): رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى طبع مع مجموعة رسائل بعنوان: رسائل الكندي الفلسفية - تحقيق د. عبد الهادي أبو ريدة - دار الفكر - ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.

١٢١ - _____ (أبو يعقوب): رسالة في علة الكون والفساد - طبعت ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية.

١٢٢ - _____ (أبو يعقوب): رسالة في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).

١٢٣ - _____ (أبو يعقوب): رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة من الكون (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).

١٢٤ - _____ (أبو يعقوب): رسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).

١٢٥ - _____ (أبو يعقوب): رسالة في العقل (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).

١٢٦ - _____ (أبو يعقوب): رسالة ماهية النوم والرؤيا (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).

١٢٧ - المراق (عبد الكريم): الإلهيات عند الفارابي - ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥ م.

١٢٨ - الموسوي (موسى): من الكندي إلى ابن رشد - بيروت - ١٩٨٢ م.

١٢٩ - النشار (د. على سامي): قراءات في الفلسفة - القاهرة،
١٩٦٧م.

١٣٠ - _____ (د. على سامي): نظرية جديدة في المنحى
الشخصي لحياة الفارابي وفكره - ضمن الفارابي
والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

١٣١ - النشار (د. مصطفى حسن): فكرة الألوهية عند أفلاطون
وأثرها في الفلسفة والإسلامية والعربية - دار التنوير
للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨٤م.

١٣٢ - _____ (د. مصطفى حسن): نظرية المعرفة عند أرسطو -
دار المعارف ١٩٨٥م.

١٣٣ - الهاشم (جوزيف): الفارابي - بيروت - ١٩٦٠م.

١٣٤ - آل ياسين (جعفر): فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي -
بيروت - دار الأندلس ط ٢ - ١٩٨٣م.

١٣٥ - _____: فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا
وفكرة الفلسفي) دار الأندلس - بيروت - ط ١ -
١٩٨٤م.

١٣٦ - _____: الينابيع الأولى للفكر العربي في فلسفة الفارابي
(ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥م.

١٣٧ - أمين (أحمد): ظهر الإسلام (أربعة أجزاء) - دار الكتاب
العربي - بيروت - ط ٥ - ١٩٦٩م.

١٣٨ - أمين (د. عثمان): نصوص فلسفية - الهيئة المصرية العامة
للكتاب - ١٩٧٦م.

- ١٣٩ - _____ : شخصيات ومذاهب فلسفية - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٤٥ م.
- ١٤٠ - أوليري (ديلاسى): الفكر العربي ومكانه فى التاريخ - ترجمة تمام حسان - المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر.
- ١٤١ - آيتاى (د. حسين): نظرية الخلق عند الفارابى (ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥ م.
- ١٤٢ - بدوى (د. عبد الرحمن): مذاهب الإسلاميين - ج١، ج٢ - بيروت - دار العلم للملايين - ١٩٧١ م.
- ١٤٣ - _____ : أرسطو عند العرب - النهضة المصرية - ط٣ - القاهرة ١٩٥٣ م.
- ١٤٤ - _____ : أفلاطون فى الإسلام - نصوص قدم لها وعلق عليها - دار الأندلس - بيروت - ط٣، ١٩٨٣ م.
- ١٤٥ - _____ : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام - القاهرة ١٩٤٥ م.
- ١٤٦ - _____ : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - محاضرات لبعض المستشرقين - قام بترجمتها د. عبد الرحمن بدوى عام ١٩٤٦ م. مكتبة النهضة المصرية - القاهرة.
- ١٤٧ - بينس: مذهب الذرة عند المسلمين - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٦ م.

- ١٤٨ - جانوف (قاسم): حول أسلوب التفكير عند الفارابي (ضمن
الفارابي والحضارة الإنسانية) - بغداد ١٩٧٥ م.
- ١٤٩ - جيغن (أدولف): المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية -
ترجمة د. عزت قرني - دار النهضة المصرية -
١٩٦٧ م.
- ١٥٠ - حلمي (د. مصطفى): الحب الإلهي في التصوف الإسلامي -
القاهرة، ١٩٦٠ م.
- ١٥١ - حلمي (د. مصطفى): الحياة الروحية في الإسلام - الهيئة
المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٤ م.
- ١٥٢ - حنفي (د. حسن): دراسات إسلامية - مكتبة الإنجلو المصرية.
- ١٥٣ - خليلي (خليل الله): فاراب - ضمن الفارابي والحضارة
الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥ م.
- ١٥٤ - دنيا (د. سليمان): الحقيقة في نظر الغزالي - دار المعارف -
ط ٣ - ١٩٧١ م.
- ١٥٥ - دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة د. محمد عبد
الهادي أبو ريده - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط ٤
- القاهرة - ١٩٥٧ م.
- ١٥٦ - دي بور: مادة زمان - بدائرة المعارف الإسلامية - الترجمة
العربية - مجلد ١٠ العدد العاشر (وقد علق على هذه
المادة بالإضافة إلى ترجمتها د. محمد عبد الهادي أبو
ريده).

- ١٥٧ - دى بور: مادة (آنية) - ب\دائرة المعارف الإسلامية مجلد ٣ -
عدد ٢ الترجمة العربية.
- ١٥٨ - دى فو (كارا): مادة الفارابى بدائرة المعارف الإسلامية، مجلد
٢ - عدد ٩ - الترجمة العربية.
- ١٥٩ - ديورانت (وول): قصة الحضارة (حياة اليونان) - ج٢، ج٣
الترجمة العربية لمحمد بدران - القاهرة - ١٩٥٤م. لجنة
التأليف والترجمة والنشر.
- ١٦٠ - رسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية - ترجمة د. زكى نجيب
محمود - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر -
القسم الأول. ١٩٥٤م.
- ١٦١ - ريشنياخ (هانز): نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة د. فؤاد زكريا
دار الكتاب العربى للطباعة والنشر - ١٩٦٨م.
- ١٦٢ - زاده (خواجه): تهافت الفلاسفة - المطبعة الإعلامية بمصر -
١٣٠٣هـ.
- ١٦٣ - زاده (طاش كبرى): مفتاح السعادة ومصباح السيادة - مصر
١٩٦٨م.
- ١٦٤ - زايد (سعيد): الفارابى (نوابغ الفكر العربى) - دار المعارف
القاهرة.
- ١٦٥ - زقزوق (د. محمود حمدى): تمهيد للفلسفة - ط٣ - مكتبة
الانجلو المصرية ١٩٨٦م.
- ١٦٦ - زيادة (د. معن): الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. دار
أقرأ. بيروت لبنان. ط١ - ١٩٨٥م.

- ١٦٧ - _____: شرح ابن باجة للسمع الطبيعي لأرسطو - دار الفكر. بيروت - لبنان - ط ١ - ١٩٧٨ م.
- ١٦٨ - سارتون (جورج): تاريخ العلم (ج١، ج٢، ج٣) الترجمة العربية بإشراف د. إبراهيم مذكور - القاهرة - دار المعارف (١٩٥٧م - ١٩٦١م).
- ١٦٩ - ستيس (وولتر): تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد - دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٦٤م.
- ١٧٠ - سعادة (رضا): مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين - الدار العالمية للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨١م.
- ١٧١ - شاهين (د. عثمان عيسى): المنهج عند الفارابي (ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥م.
- ١٧٢ - صبحي (د. أحمد محمود): في علم الكلام (دراسة فلسفية في أصول الدين) ط ٢ - دار الكتب الجامعية - الإسكندرية - ١٩٧٦م.
- ١٧٣ - صليبا (د. جميل): من أفلاطون إلى ابن سينا. دار الأندلس - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٣م.
- ١٧٤ - طوقان (قدري حافظ): الخالدون العرب - طبعة القدس.
- ١٧٥ - عبد الحميد (د. عرفان): الفلسفة في الإسلام. دراسة ونقد. دار التربية للطباعة والنشر. بغداد.
- ١٧٦ - عبد الجبار (القاضي أبي الحسن): المغنى في أبواب التوحيد والعدل. ج١٥ (التنبؤ والمعجزات) تحقيق محمود الخضيرى. الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.

- ١٧٧ - عبد الرازق (الشيخ مصطفى): فيلسوف العرب والمعلم الثانى .
دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥ م .
- ١٧٨ - _____ : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لجنة التأليف
والترجمة والنشر ١٩٤٤ م .
- ١٧٩ - _____ : الدين والوحى والإسلام . دار إحياء الكتب
العربية ١٩٥٤ م .
- ١٨٠ - عبده (الإمام محمد): رسالة التوحيد . مكتبة ومطبعة محمد
على صبيح القاهرة - ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م .
- ١٨١ - عبد القادر (د . محمد أحمد): العلم الإلهى وآثاره فى الفكر
والواقع - دار الكتب الجامعية ١٩٨٥ م .
- ١٨٢ - عريى (د . محمد ياسين): الدليل الوجودى عند الفارابى وأثره
فى فلسفة الطبيعة (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية -
بغداد ١٩٧٥ م) .
- ١٨٣ - غالب (د . مصطفى): أفلوطين (الموسوعة الفلسفية)،
ومشورات دار مكتبة الهلال . بيروت . ط ١ - ١٩٨١ م .
- ١٨٤ - _____ : الفارابى (الموسوعة الفلسفية) منشورات دار مكتبة
الهلال - بيروت - ط ٣ - ١٩٨١ م .
- ١٨٥ - غردية (لويس)، د . جورج قناتى - فلسفة الفكر الدينى .
ترجمة صبحى الصالح ، د . فريد جبر - دار العلم
للملايين ١٩٦٧ م .
- ١٨٦ - _____ : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى (ضمن
الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥ م .

- ١٨٧ - غفوروف (بابا جان): الفارابي فيلسوف عظيم وإنسان عظيم
(ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥ م.
- ١٨٨ - فالزر (ريتشارد): الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير
الإنساني. ترجمة محمد توفيق حسين. بيروت
١٩٨٥ م.
- ١٨٩ - فال (جان): طريق الفيلسوف. ترجمة د. أحمد حمدي
محمود. القاهرة، ١٩٦٧ م.
- ١٩٠ - فان أس (جوزيف): الفارابي وابن الرواندي. (ضمن الفارابي
والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥ م.
- ١٩١ - فخري (د. ماجد): تاريخ الفلسفة الإسلامية - الدار المتحدة
للنشر بيروت ١٩٧٤ م.
- ١٩٢ - _____: أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية. ضمن الفارابي
والحضارة الإنسانية. بغداد ١٩٧٥ م.
- ١٩٣ - _____: ابن رشد فيلسوف قرطبة. المطبعة الكاثوليكية
بيروت ١٩٦٠ م.
- ١٩٤ - _____: الفكر الأخلاقي العربي. الأهلية للنشر والتوزيع
بيروت ١٩٧٠ م.
- ١٩٥ - فلو طرخس: الآراء التي ترضى بها الفلاسفة. ترجمة قسطنطين
ابن لوقا، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب
النفوس لأرسطو. القاهرة مكتبة النهضة ١٩٥٤ م.
- ١٩٦ - فوريس (ر. ج): تاريخ العلم والتكنولوجيا. ترجمة د. أسامة
الخلوي. مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧ م.

- ١٩٧ - قاسم (د. محمود): فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام. القاهرة ١٩٤٩م.
- ١٩٨ - قسوم (د. عبد الرزاق): مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد. المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ١٩٨٦م.
- ١٩٩ - قمير (يوحنا): ابن رشد والغزالي (التهاافتان) دار المشرق بيروت.
- ٢٠٠ - قنواتى (د. الأب جورج): الفارابى فى الفكر اللاتينى. ضمن الذكرى الالفية لوفاة الفارابى - الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ٢٠١ - _____: مؤلفات ابن سينا. القاهرة - دار المعارف. ١٩٥٢م.
- ٢٠٢ - كرم (يوسف): الطبيعة وما بعد الطبيعة. دار المعارف القاهرة ١٩٥٩م.
- ٢٠٣ - _____: تاريخ الفلسفة اليونانية. القاهرة ١٩٤٦م.
- ٢٠٤ - كوربان (هنرى): تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروه وحسن قبيس. بيروت ١٩٦٦م.
- ٢٠٥ - كولنج وود: فكرة الطبيعة. ترجمة د. أحمد حمدى. مراجعة د. توفيق الطويل مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٧م.
- ٢٠٦ - لفجوى (آرثر): سلسلة الوجود الكبرى (محاضرات فى تاريخ الفلسفة). ترجمة د. ماجد فخرى. دار الكتاب العربى ١٩٤٦م.

٢٠٧ - مايرز (يوجين . أ): الفكر العربي والعالم الغربي . ترجمة
كاظم سعد الدين . الشؤون الثقافية العامة بغداد . ط ١ -
١٩٨٦ م .

٢٠٨ - ماير هوف (ماكس): من الإسكندرية إلى بغداد . الترجمة
العربية في كتاب د . عبد الرحمن بدوي . التراث
اليوناني في الحضارة الإسلامية . ١٩٤٦ م .

٢٠٩ - ماكوفيلكسي (آ . أ . و): الفارابي بين منطقة عصره - ترجمة
د . جليل كمال الدين عن اللغة الروسية - العدد ٤ -
مجلة المورد - ١٩٧٥ م .

٢١٠ - مبارك (محمد): نظرات في التراث . دار الشؤون الثقافية
العامة . بغداد ١٩٧٦ م .

٢١١ - محفوظ (د . حسين علي): العناصر العربية في حياة الفارابي
وثقافته ونتائجه (ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية)
بغداد ١٩٧٥ م .

٢١٢ - _____: الفارابي في المراجع العربية . دار الحرية للطباعة .
بغداد ١٩٧٥ م .

٢١٣ - _____: د . جعفر آل ياسين . مؤلفات الفارابي . بغداد
١٩٧٥ م .

٢١٤ - محمود (د . عبد الحلیم): التصوف عند ابن سينا . القاهرة .
مكتبة الأنجلو المصرية .

٢١٥ - محمود (د . عبد الحلیم): التصوف عند ابن سينا . القاهرة .
مكتبة الأنجلو المصرية .

٢١٦ - محمود (عباس): الفارابي. سلسلة أعلام الإسلام. القاهرة
١٩٤٤م.

٢١٧ - مذكور (د. إبراهيم بيومي): في الفلسفة الإسلامية. منهج
وتطبيقه ج١، ج٢. دار المعارف ط٣.

٢١٨ - مرجبا (د. عبد الرحمن): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة
الإسلامية منشورات عويدات. بيروت. ط٣ -
١٩٨٣م.

٢١٩ - مروه (د. حسين): النزعات المادية في الفلسفة العربية
الإسلامية ج١، ج٢. دار الفارابي بيروت. ط٥ -
١٩٨٥م.

٢٢٠ - معروف (د. ناجي): الفارابي عربي الموطن والمربي. (ضمن
الفارابي والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

٢٢١ - مهدي (يحيى): فهرست مصنفات ابن سينا. طهران
١٣٣٣هـ.

٢٢٢ - مهدي (د. محسن): الألفاظ المستعملة في المنطق. بيروت
١٩٦٨م.

٢٢٣ - _____: التعاليم والتجربة في التنجيم والموسيقى (ضمن
الفارابي والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

٢٢٤ - موسى (محمد يوسف): القرآن والفلسفة. دار المعارف بمصر.
٣ - ١٩٥٨م.

- ٢٢٥ - نظيف (مصطفى): آراء الفلاسفة الإسلاميين في الحركة
ومساهماتهم في التمهيد إلى بعض معاني علم الديناميكا
الحديث - مقالة بالعدد الثاني من مجلة الجمعية المصرية
لتاريخ العلوم.
- ٢٢٦ - نلينو (كارل): علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون
الوسطى روما ١٩١١م.
- ٢٢٧ - وافي (د. على عبد الواحد): المدينة الفاضلة للفارابي. عكاظ.
١٩٨٤م.
- ٢٢٨ - ياقوت (الحموي الرومي البغدادي): معجم البلدان. طبعة
جوتنجن ١٨٦٩م.

ب- الموسوعات ودوائر المعارف والمجلات،

- ١ - دائرة المعارف الإسلامية - نقلها إلى العربية ثابت الفندي،
الشتاوى وخورشيد ويونس. مجلد (١)، مجلد (١٠) -
١٣٥٢هـ / ١٩٣٣م.
- ٢ - دائرة معارف القرن الرابع عشر - العشرين. محمد فريد وجدى،
مجلد (٧) ط ٢ - مصر ١٣٤٢هـ / ١٩٢٤م.
- ٣ - الموسوعة الفلسفية المختصرة - نقلها عن الإنجليزية. فؤاد كامل
وجلال العشرى وعبد الرشيد الصادق - راجعها وأضاف د. زكى
نجيب محمود. مصر ١٩٦٣م.
- ٤ - الموسوعة العربية الميسرة - بإشراف محمد شفيق غربال - مصر.
- ٥ - دائرة معارف الشعب - كتاب الشعب - مجلد ١ - ٢م -
١٩٥٩م.
- ٦ - الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصطفى غالب - بيروت ١٠٨١م.
- ٧ - مجلة المستقبل العربي - العدد (٥٨) - ١٢ / ١٩٨٣م - يصدرها
مركز دراسات الوحدة العربية.
- ٨ - مجلة الباحث - السنة الخامسة - العدد السادس والعشرون -
نيسان ١٩٨٣م تأسست فى باريس ١٩٧٨م.
- ٩ - مجلة عالم الفكر - السنة واحد وعشرون - العدد (٥) سنة
١٩٧٦ / (ملف خاص بالفارابى بمناسبة مرور أحد عشر قرناً على
ميلاده - وأيضاً مجلد (٣) العدد (٤) سنة ١٩٧٣م وأيضاً المجلد
(٦) العدد (٢).

- ١٠ - مجلة المورد - وزارة الإعلام العراقية - مجلد (٤) - العدد (٣) ١٩٧٥ م (الفارابي - عدد خاص).
- ١١ - مجلة الكتاب المصرية - عدد مارس ١٩٤٦ م.
- ١٢ - مجلة القاهرة - العدد (٩٤) أبريل ١٩٨٩ م.

ثالثا: المراجع الأجنبية:

- 1 - Aristotle: *Metaphysics a revised text With introduction and commentary* by S.D Ross. London - Oxford. 1924 - two Volumes.
- 2 - Aristotle: *Physica*. English translation by R. P. Hardie and R. K. Gaye. Under the editorship of D. Ross. London Oxford, Vol. 11, 1962.
- ولهذا الكتاب ترجمة عربية قديمة وشروح لابن السمع ومثى بن يونس وأبو الفرج الطيب وقام بتحقيق الترجمة مع الشروح د. عبد الرحمن بدوى - القاهرة - الدار القومية للطباعة والنشر - 1964م - 1965.
- 3 - Alose(Dr. Husam): *The problem of creation in Islamic Thought*. Baghdad, 1968.
- 4 - Collingwood (R.J): *The idea of Nature*. . London. 1945. Oxford University press.
- 5 -Duhem (P): *Le Systeme du monde, Histoire des doctrines Cosmologiques de Platon a Copernic*. Tom I et Iv. Paris, Hermann. 1954.
- 6 - Farrangton (Benjamin): *Greek Science*. . London, 1953. Pelican books,
- 7 - Gardet (Louis): *Les cultures et le temps*, paris, Unesco,1975.
- 8 - Gilso (E):*History of cristian philosophy in the middle ages*. 1955.

- 9 - Guillaume (A.); and t. Arnold: the Legacy of Islam. London 1960.
- 10 - Hammond (R.); the philosophy of Al - Farabi and its influence on medical thought. New york , Hobson press , 1947.
- 11 - Hamui (R): Al- Farabi's philosophy and its influence on scholasticism, Sydney, 1928.
- 12 - Madkour (Dr. Ibrhim): L' Organon d'aristote dans le monde Arabe. Second edition Librairie philosophique .Vrin - paris. 1969.
- 13 - Mahdi (Dr. Muhsin); Alfarabi against philoponud . The University of Chicago . Center of middle Eastern Studies Reprinted Journal of Near Eastern Studies. Vol. 26, No. 9,. October, 1967.
- 14 - Massignon (Louis): Recueil de Textes. Inedits Concernant L'histoire de Mystique en pays de l, Islam, par Louis Massignon, paris, 1929.
- 15 - Mathews (W. R.): the Idea of God, An Introduction to philosophy of Religion . William Ross, London. 1939.
- 16 - Mouy (paul): Logique et philosophie Guive et Arabe. paris Hachette. 1944.
- 17 - Munk (S.): Melanges de philosophie guive et Arabe. paris 1955.

- 18 - Nasr (S.H) An introduction to Islamic cosmological doctrines, conceptions of the nature and methods used for its study by the Ikwan al safe, al Biruni, and Ibn - Sina - Cambridge 1964.
- 19 - Ross (S.D.): Aristotle, London: Oxford -1953.
- 20 - Sweetman (J.W.): Islam and Christian Theology, London, 1949.
- 21 - Sharif (M. M.): A History of Muslim philosophy. Two Volumes, 1963.
- 22 - Walzer (R.) Greek into Arabic. Oxford, 1962.
- 23 - Wulf (Mauricede): History of mediaeval philosophy. Two Volumes. London. Longmans - green, 1935.