الباب الثالث

فى الفلسفة الإلهية

ويتضمن هذا الباب فصلين

الفصل الأول: أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى العربى .

الفصل الثانى: التأويل وقضية الجدل المذهبى لدى الفرق الإسلامية

(رؤية معاصرة)

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول

أدلة وجود الله في الفكر الفلسفي العربي

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط التالية:

- أهمية هذا المجال وتعدد اتجاهات البحث فيه.
- الاتجاه الصوفي.
- الاتجاه الكلامي الجدلي.
- الاتجاه الفلسفي.

obeikandl.com

obeikandl.com

أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى العربى

أولا:

تمهيد: أهمية هذا المجال وتعدد اتجاهات البحث فيه:

الدارس للتراث الفلسفى الإسلامى يدرك تمام الإدراك أن البحث فى الجانب الإلهى قد استغرق اهتمام أكثر الباحثين فى هذا المجال الفلسفى الذى يرتبط ارتباطا مباشرا بالجانب الدينى.

ولاشك أن قضية التدليل على وجود الله تعالى ـ أى إقامة مجموعة من البراهين على وجوده ـ تأتى فى مقدمة القضايا التى تتعلق بمجال الإلهيات، بل تعد أول وأبرز قضية فى هذا المجال، إذ أن الفيلسوف أو المفكر بوجه عام ـ سواء كان مفكرا فى مجال علم الكلام أو فى مجال الفلسفة أو فى مجال التصوف ـ يهتم حين البحث فى مجال الإلهيات ـ أولا وقبل كل شىء ـ بإقامة دليل أو أكثر من دليل على وجود الله تعالى، ثم يهتم بعد ذلك بالبحث فى القضايا الأخرى التى تترتب على إقامة الأدلة أو البراهين على وجود الله تعالى، ومن هذه القضايا البحث فى العلاقة بين الذات الإلهية والصفات، وموضوع النبوة وبعث الرسل، وأحكام الله فى الدنيا والآخرة، إلى غير ذلك من القضايا والمجالات.

معنى هذا أن قضية التدليل على وجود الله ومحاولة البرهنة على وجوده تعالى من القضايا الفلسفية التى حازت اهتمام أكثر مفكرى وفلاسفة الإسلام، إن لم يكن كلهم، سواء عاشوا فى المشرق العربى، أو فى المغرب الإسلامى.

وسنحاول فى هذا الفصل، عرض اتجاهات ثلاثة تعد معبرة عن دائرة البحث الفلسفى الإسلامى.

الاتجاه الأول هو اتجاه الصوفية سواء كانوا من أصحاب التصوف السنى أو التصوف الفلسفى.

والاتجاه الثانى هو اتجاه المتكلمين سواء كانوا من المعتزلة أو الأشاعرة.

والاتجاه الثالث هو اتجاه الفلاسفة سواء من عاش منهم فى المشرق العربى كالكندى والفارابى وابن سينا، أو من عاش منهم فى المغرب العربى كابن طفيل وابن رشد آخر فلاسفة العرب.

وسنختار من هؤلاء الكندى أول فلاسفة العرب، وابن رشد آخر فلاسفة المغرب العربى.

ولا يخفى علينا أن دائرة الفكر الفلسفى الإسلامى تدخل فيها بالتالى دوائر ثلاث، كل دائرة منها تضم داخلها مجموعة من المفكرين تميزوا من حيث الاتجاه عن أصحاب الدوائر الأخرى.

فأصحاب الدائرة الأولى ـ دائرة المتكلمين ـ كان اتجاههم يعد أساساً اتجاها جدليا كلاميا. وأنصار الدائرة الثانية ـ دائرة الفلاسفة ـ كان اتجاههم اتجاها برهانيا فلسفيا. وأتباع الدائرة الثالثة ـ دائرة المتصوفة ـ كان اتجاههم اتجاها ذوقيا قلبيا وجدانيا عمليا.

ونود أن نشير إلى أن الباحث فى هذا المجال ـ مجال عرض الأدلة على وجود الله تعالى، والتى قدمها لنا أصحاب الدوائر الثلاث ـ لا يمكنه حصر كل أصحاب ممثلى الدوائر الثلاث، وإلا كان مضطرا لعرض تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى من بدايته حتى نهايته، نظرا لأن أكثر هؤلاء المفكرين الذين يدخلون تاريخ هذا الفكر قد اهتموا ـ كما سبق أن أشرنا منذ قليل ـ بالتدليل على وجود الله تعالى.

ومن هنا لا نجد مفرا من الاقتصار على نماذج محددة تمثل كل دائرة من هذه الدوائر الثلاث. وكل ما نهدف إليه هو ما يلى:

هدف أول هو إعطاء صورة عن مدى اهتمام مفكرى وفلاسفة العرب بالبحث فى هذا المجال، مجال التدليل على وجود الله تعالى.

هدف ثان هو إبراز اختلاف اتجاه أصحاب كل دائرة عن اتجاه أصحاب الدوائر الأخرى، مع القول فى نفس الوقت بأنهم رغم اختلافهم فى الاتجاه، إلا أنهم يلتقون فى النهاية عند نقطة واحدة، ويتفقون على شىء واحد، هو ضرورة القول بوجود الله تعالى، وأن بالإمكان إقامة أكثر من دليل على هذا الوجود الإلهى.

ثانيا: الاتجاه الصوفى القلبى الوجدانى[1]:

قلنا فيما سبق إن أصحاب هذا الاتجاه يمثلون مجالا من المجالات الثلاثة التى تضمها دائرة الفكر الفلسفى الإسلامى، وأنهم يعتبرون ممثلين للجانب القلبى الذوقى الوجدانى.

ونود أن نشير ـ بادىء ذى بدء وحتى يتسنى لنا فهم اتجاههم الخاص بالوصول إلى الله تعالى ـ إلى أن الأقوال التى تركها لنا أصحاب هذا الاتجاه تعتمد على تجاربهم الخاصة، فما من مذهب من مذاهبهم، ولا قول من أقوالهم، إلا ويمكن أن يعد ـ إلى حد كبير ـ ثمرة ونتيجة لما خضع له صاحبه من رياضات روحية ومجاهدات قلبية، ولما تعرض له من أحوال ومقامات.

وهذا إن دل على شىء فإنما يدلنا على أن لهؤلاء الصوفية عالما خاصا بهم بمعنى أنهم قد يذهبون إلى آراء لا يذهب إليها الفرد الذى لا يسلك مسلكهم، أى مسلك التصوف؛ إذ أنهم تعتريهم أحوال لا يعايشها غير الصوفى، ومن هنا كانت لغتهم ليست اللغة الحسية الدقيقة، بل هى لغة الرمز والإشارة، لغة الباطن لا لغة الظاهر إن صح هذا التعبير.

---

(١) يمكن للقارىء الرجوع إلى العديد من الدراسات الهامة فى مجال التصوف، ومن بينها دراسات الأساتذة الدكاترة أبو العلا عفيفى، وأبو الوفا التفتازانى، وإبراهيم بسيونى، وإبراهيم يس، وأحمد الجزار، وجمال المرزوقى، ومجدى إبراهيم فى دراسته الهامة عن مشكلة الموت عند صوفية الإسلام.

وإذا كانوا قد آثروا لغة الرمز والإشارة وفضلوا هذه اللغة على لغة التصريح والعبارة، فإن سبب ذلك قد يكمن فى أن تلك المشاهدات والمكاشفات لا يمكن لغير الصوفى أن يعبر عنها بألفاظه وعباراته الحسية؛ لأنه لم يعش معيشتهم ولم يُعَانِ ما عانوه.

هذا يعنى ـ فيما يقول عنهم الغزالى ـ أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وأنهم يصلون إلى هذه الأحوال التى يتحدثون عنها عن طريق الإلهام، وهو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى تعالى، وإنما هو كالضوء فى سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف صاف.

إنه ـ فيما يقول التهانوى فى كشاف اصطلاحات الفنون ـ يقع بطريق الفيض، أى بلا اكتساب وفكر، أى ليس طريقاً نظريا. إنه وارد غيبى ورد من الغيب، ولا يحصل به العلم لعامة الخلق، ولكن يحصل به العلم فى حق نفسه، أى أنه ـ كما سبق أن أشرنا فى أول هذه الدراسة ـ يعد طريقاً خاصّاً بمن يسلكون مسلك التصوف، وليس طريقا عاما شائعاً لكافة الناس.

ومن هنا لا تخضع المعرفة الذوقية ـ المعرفة الخاصة بالصوفية ـ لمقولات العقل ولا للغة المنطق؛ لأن لها لغتها الخاصة بها، أى لغة القلب، ومنطقها الخاص بها أيضا، وهو منطق الشعور والوجدان.

هذا إن أدى إلى شىء فإنما يؤدى إلى رفض منطق أرسطو، المنطق النظرى المجرد وقوالبه ومقولاته العقلية.

ولعل مما يدل على ذلك تمام الدلالة ما نطالعه فى شرح حكمة الإشراق للسهروردى. إننا نطالع تفضيل الصوفية للأنوار الإشراقية للوصول إلى الله تعالى. إن أصحاب المعلم الأول أرسطو ـ كما جاء فى شرح حكمة الإشراق ـ تعد حكمتهم ضعيفة القواعد وباطلة الأساس؛ إذ أنهم ـ أى المتأثرون بفكر أرسطو ـ إذ كانوا قد رفضوا الحكمة الذوقية، فإن سبب ذلك أنهم اشتغلوا

بالفروع دون الأصول ولذلك حرموا من مشاهدة الله. أما الصوفية فإنهم وصلوا إلى معاينة الله لا بفكر ولا نظم ودليل قياسى، بل بأنوار إشراقية متتالية.

ولعل مما يوضح ذلك أيضا ويؤكد عليه ما نجده فى كتاب (اللمع) للسراج الطوسى، وفى كتاب (التعرف لمذهب أهل التصوف) للكلاباذى وفى غيرهما من كتب الصوفية. فالله تعالى عندهم لا يعرف بالعقل. لقد سئل أحد الزهاد: بم عرفت الله تعالى؟ قال: بالله. قيل. فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله، وهو لا يعرف الله إلا بالله.

ومعنى هذا أن معرفة الله تعالى تعد ـ إلى حد كبير ـ فطرية فى النفس الإنسانية. ولعلنا لو رجعنا إلى مؤلفات ابن تيمية وابن القيم لوجدنا نظرة تشبه هذه النظرة، بمعنى أن معرفة الله تعالى إذا كانت مغروزة فى النفس بالفطرة والطبيعة فلا حاجة إلى إقامة الأدلة ـ وخاصة الأدلة النظرية ـ للتوصل إلى معرفة الله تعالى، إن تلك المعرفة تعد فطرة غريزية بديهية.

ونود أن نشير إلى أن الزهاد والعباد والمتصوفة إذ كانوا يفضلون الاتجاه الذوقى القلبى، فإنهم يقيمون ذلك على أساس العمل لا النظر المجرد.

يتضح ذلك ـ إلى حد كبير ـ فى أقوال إبراهيم بن أدهم؛ فهو يقول على سبيل المثال: اطلبو العلم للعمل، فإن أكثر الناس قد غلطوا، حتى صار علمهم كالجبال وعملهم كالذر. كما يقول: من آنسه الله بقربه أعطاه العلم من غير طلب.

بل إننا لو رجعنا إلى كتاب كحلية الأولياء لأبى نعيم الأصبهانى، وجدنا أن العبرة عند المتصوفة والزهاد والعباد بالعمل أساسا وليس بالفكر العقلى والنظر المجرد. ليس هذا فى قضية التدليل على وجود الله تعالى فحسب، بل فى كل القضايا والجوانب التى ينادون بها ويبحثون فيها.

فما نجده عند إبراهيم بن أدهم كواحد من الزهاد والعباد، نجده عند غيره من الزهاد والصوفية. إنهم يفضلون المسلك العملى ويبتعدون عن الجانب النظرى، وذلك حتى يصلوا إلى معرفة الله تعالى.

فمعروف الكرخى ـ وهو من زهاد القرن الثانى الهجرى ـ يذهب إلى أن الله تعالى إذا أراد بعبد خيراً فتح عليه باب العمل وأغلق عنه باب الجدل، وإذ أراد به شـرّاً أغلق عليه باب العمل وفتح عليه باب الجدل.

بل إن الحب الإلهى يعد فى رأيه منحة إلهية، أى لا تكتسب بالتعلم. إنه يقول: ليست المحبة من تعليم الخلق، بل إنما هى هبة من الله وفضل.

معنى هذا كله أن الصوفية إذا كانوا يهتمون أساسا بالجانب العملى، فإن معرفة الله تعالى والوصول إليه عبارة عن شىء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية التى تعترض طريقها، وإقبالها بالفكرة عن المطلوب.

ولكن كيف يتم للصوفية ذلك؟

يذهب الصوفية إلى أنه لابد من الزهد فى الدنيا، والتوكل على الله تعالى فى كل شىء، والتمسك بمقامات كالرضا والتوكل، وأحوال كالمحبة واليقين وغيرهما من مقامات وأحوال، وذلك حتى يرضى الله عنهم ويصبحوا أولياء له مفضلين على غيرهم من الخلق، نظراً لتقواهم، تلك التقوى تتمثل فى الزهد والعبادة أساسا. ولعل تاريخ الزهاد والعباد والمتصوفة يدلنا تمام الدلالة على الحياة القاسية التى عاشوها، حتى أن من كان منهم على ثراء فى بداية حياته، ترك هذا كله حين دخل الطريق الصوفى، وذلك حتى يمكنه الوصول إلى معرفة الله تعالى بقلبه الصافى الشفاف، ودون الاعتماد على المقدمات والأقيسة النظرية المجردة والتى يلجأ إليها الفلاسفة.

هذا كله يعنى أن الصوفية قد أجمعوا على أن الدليل على الله تعالى هو الله

وحده. وأن طريق العقل عندهم يعد طريقاً عاجزا؛ لأنه فى حاجة إلى دليل، إذ أنه محدث، والمحدث لا يدل إلا على محدث مثله، أى أننا بالعقل لا نستطيع الوصول إلى القديم، وهو الله تعالى. ومن هنا كان العقل ـ فيما يقول ابن عطاء ـ آلة للعبودية لا للإشراف على الربوبية[1].

ونريد الآن أن نقف عند فكرة الغزالى ورأيه فى هذا المجال الذى نبحث فيه الآن، مجال التدليل على وجود الله تعالى. صحيح أن الغزالى له الكثير فى الأدلة الكلامية، أى الأدلة التى تدخل فى مجال علم الكلام، وكان يمكن الإشارة إليه حين عرضنا بعد قليل لأدلة المتكلمين، تلك التى نجدها فى كثير من كتب الغزالى الكلامية، كقواعد العقائد ، والاقتصاد فى الاعتقاد، ولكن الغزالى ـ وقد آثر الطريق الصوفى بعد دراسته لعلم الكلام والفلسفة ـ نجد لديه تبعاً لذلك تفضيلا لطريق الصوفية فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى، بحيث يرفع طريقهم على طريق التقليد وطريق المتكلمين والفلاسفة.

فإذا رجعنا إلى كتاب الغزالى (إحياء علوم الدين) نجده يرى أن الإيمان له ثلاث مراتب، ويوضح كل مرتبة بمثال:

المرتبة الأولى: إيمان العوام، وهو إيمان التقليد المحض. ويضرب مثالا على ذلك فيذهب إلى أنه إذا أخبرك من جربته بالصدق ولم تعرفه بالكذب ولا اتهمته بالقول بشىء ما، فإن قلبك يسكن إليه ويطمئن بخبره بمجرد السماع. وهذا هو الإيمان عن طريق التقليد، وهو مثل إيمان العوام. فإنهم لما بلغوا سن التمييز سمعوا من آبائهم وأمهاتهم وجود الله تعالى وعلمه وإرادته وقدرته وسائر صفاته، وبعث الرسل وصدقهم وما جاءوا به. وهذا الإيمان ـ فيما يرى الغزالى ـ سبب النجاة فى الآخرة.

المرتبة الثانية: إيمان المتكلمين. وهو يقصد ـ فى ذلك ـ الأدلة التى يقدمها لنا

(١) راجع ما كتبناه عن بعض الموضوعات الصوفية، فى كتابنا: (ثورة العقل فى الفلسفة العربية).

المتكلمون كالمعتزلة والأشاعرة على وجود الله تعالى؛ ولهذا يرى الغزالى أن هذا الإيمان يعد ممزوجا بنوع استدلال، ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام ولكن ليس فى مرتبة إيمان العوام.

أما المثال الذى يوضح به الغزالى هذه المرتبة فهو أن تسمع كلام زيد وصوته فى الدار ولكن من وراء جدار، فتستدل به على كونه فى الدار، فيكون إيمانك وتصديقك ويقينك بكونه فى الدار أقوى من تصديقك عن طريق المرتبة الأولى ـ مرتبة السماع عن الآخرين ـ إذ أنه إذا قيل لك إنه فى الدار، ثم سمعت صوته، ازددت يقيناً.

المرتبة الثالثة: إيمان العارفين، وهو المشاهد بنور اليقين. ومثال ذلك أن تدخل الدار فتنظر إليه بعينك وتشاهده[1].

هذا ما نجده عند الغزالى، وخاصة فى كتبه التى يتجه فيها اتجاهاً صوفياً بارزاً، سواء فى مجال التدليل على وجود الله تعالى، أو فى مجال الأخلاق. ومنها على سبيل المثال كتابه الذى أشرنا إليه منذ قليل، وهو كتاب (إحياء علوم الدين) ولاشك أن الغزالى حين رفع المرتبة الثالثة ـ مرتبة إيمان العارفين ـ على غيرها من مراتب، فإن هذا يدلنا تمام الدلالة على أنه يفضل الاتجاه الصوفى فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى، أى الوصول إلى معرفته وذلك على غيره من اتجاهات، سواء كانت اتجاهات تعبر عن الجانب الجدلى الكلامى، أو اتجاهات تعد معبرة عن الطريق الفلسفى.

ثالثا: الاتجاه الكلامى الجدلى[2]:

إذا كنا قد ذكرنا فى بداية هذه الدراسة أننا نجد اتجاهات ثلاثة فى مجال البحث عن أدلة وجود الله تعالى وهى: الاتجاه الصوفى، والاتجاه الكلامى، والاتجاه الفلسفى. وإذا كنا قد أشرنا بإيجاز إلى الاتجاه الأول، وهو الاتجاه

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المجال فى كتابنا: (ثورة العقل فى الفلسفة العربية).

(٢) يمكن للقارىء الرجوع إلى العديد من الدراسات الهامة عن علم الكلام، ومن بينها كتابات الدكتور أحمد صبحى، والدكتور سعيد مراد، والدكتور محمد الحسينى أبو سعدة، والدكتور على عبد الفتاح المغربى.

الصوفى، فإننا نريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند الاتجاه الثانى، وهو الاتجاه الكلامى وخاصة عند الأشاعرة.

لاشك عندنا أن المتكلمين قد بذلوا جهداً وجهداً كبيراً، ليس فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى بأكثر من دليل فحسب، ولكن فى مجال الإلهيات بصفة عامة شاملة، كموضوع الوحدانية، والعلاقة بين الذات والصفات، والأخرويات، وبعث الرسل، وإثبات المعجزات، إلى غير ذلك من موضوعات تعد داخلة فى مجال الإلهيات.

وإذا أردنا الاقتصار على مجال الاستدلال على وجود الله تعالى ـ وهو موضوع هذه الدراسة ـ قلنا إنهم يستدلون على وجوده تعالى بأكثر من دليل، ونستطيع بوجه عام القول بأنهم يفضلون ما نسميه بالطريق الصاعد، بمعنى الصعود من العالم وما فيه من موجودات إلى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى؛ لأن هذا الطريق يعد تعبيراً قوياً عن الغائية والعناية الإلهية.

ولعل مما يعبر عن ذلك ما يقوله الأشعرى فى كتاب (اللمع) إنه يقول: إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومدبراً دبره؟ قيل له: الدليل على ذلك أن الإنسان الذى هو فى غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم لحماً ودماً وعظماً. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأنا نراه فى حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ولا أن يخلق لنفسه جارحة. يدل ذلك على أنه فى حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز؛ لأن ما قدر عليه فى حال النقصان فهو فى الكمال عليه أقدر. وما عجز عنه فى حال الكمال فهو فى النقصان عنه أعجز. ورأيناه طفلا ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم؛ لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك. فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذى ينقل نفسه فى هذه الأحوال وأن له ناقلا نقله من حال إلى حال ودبره

على ما هو عليه؛ لأنه لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر. ومن اتخذ قطناً ثم انتظر أن يصير غزلا مفتولا ثم ثوباً منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن المعقول خارجاً، وفى الجهل والجاً. وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصراً مبنيّاً، فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الآجر، وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بَانٍ كان جاهلاً. وإذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً أعظم فى الأعجوبة، كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال.

هذا ما يقوله الأشعرى فى بداية كتابه (اللمع)، ولاشك أنه يريد ـ كما سبق أن ذكرنا ـ الصعود من العالم إلى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى.

والواقع أن هذا الاتجاه فى التدليل على وجود الله نجده عند كثير من الأشاعرة. فإذا رجعنا إلى تطور مذهب الأشعرى عند الباقلانى، وجدنا الباقلانى فى كتابه (التمهيد) يذهب إلى أن الجواهر والأعراض الموجودة فى هذا العالم كله ـ سواء كان علويّا أو سفليّا ـ تعد محدثة مخلوقة. والمحدث المخلوق لابد له من محدث أو خالق، تماماً كما نقول إن الكتابة لابد لها من كاتب،والحركة لابد لها من محرك، والصورة لابد لها من مصور، والبناء لابد له من بان، إلى آخر هذه الأمثلة.

يقول الباقلانى ـ بعد ذكره هذه الأمثلة وذلك فى كتابه (التمهيد) ـ : فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها، إذ كانت ألطف وأعجب صنعاً من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات.

ولاشك أن هذه الفكرة التى يقول بها الباقلانى تعد قريبة ومشابهة للفكرة التى وجدناها عند الأشعرى مؤسس فرقة الأشاعرة؛ إذ أنها تعتمد على فكرة الصعود من العالم المخلوق إلى الله الخالق.

والواقع أن الباقلانى قد اهتم بالتدليل على وجود الله تعالى بكثير من الأدلة

التى يعتمد كل دليل منها على فكرة رئيسية محددة، فإذا كان الدليل السابق يعتمد على فكرة الصعود من الصنع والخلق إلى الخالق تعالى، فإننا نجد أدلة أخرى، منها ما يعتمد على القول بأن الحى كان فى البداية لا حيّاً ولا ميتاً، وإذن لابد من التسليم بعلة أخرجته من الموت واللاحياة إلى الحياة والوجود. ومنها ما يعتمد على القول بأن العالم فيه نظام وترتيب، ولا يمكن أن يوجد هذا النظام والترتيب إلا بمرتب ومنظم وهو الله تعالى، بمعنى الصعود من الكثرة والتعدد إلى الوحدة والنظام والإتقان.

والدارس لهذه الأفكار التى يقيم عليها الباقلانى أدلته يدرك تمام الإدراك أنه قد بذل جهداً كبيراً فى التدليل على وجود الله تعالى، وأن أفكاره فى هذا المجال تعد تطويراً وبلورة لأفكار الأشعرى تماماً كما نقول إن أدلة الإسفراييني المتكلم الأشعرى، وكذلك الجوينى الذى يعد من أعلام الأشاعرة، تعد تطويراً هى الأخرى للآراء والأفكار التى يقول بها الأشعرى.

ونود أن نشير إلى أننا لو رجعنا إلى ما تركه لنا الأشاعرة من تراث فى مجال علم الكلام كالتبصير فى الدين للإسفراييني، وأصول الدين لعبد القاهر البغدادى، والمواقف لعضد الدين الإيجى، والعقائد النسفية للنسفى، ونهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى، والتمهيد للباقلانى، والاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى، واللمع للأشعرى، لوجدنا أنهم قد بذلوا جهداً كبيراً فى التوصل إلى أكثر من دليل على وجود الله تعالى. **وذلك بصرف النظر عن مدى اختلافنا معهم.**

فهم قد ذهبوا ـ على سبيل المثال ـ إلى أن العالم بجميع أركانه وأجسامه وما يشتمل عليه من أنواع النبات والحيوان والآدميين، كل هذه الأشياء تعد مخلوقة كائنة عن أول، حادثة بعد أن لم تكن شيئاً ولا عيناً ولا ذاتاً ولا جوهراً ولا عرضاً.

ولكن كيف توصل الأشاعرة إلى القول بحدوث هذه الموجودات؟

لقد دللوا على حدوثها بالقول بأنها تتغير عليها الصفات؛ بحيث تخرج من

حال إلى حال. وهذا ما يدل على بطلان حالة وحدوث حالة أخرى. فالحالة التى بطلت تعد أيضاً حادثة، إذ لو كانت قديمة لما بطلت، بل ظلت كما هى دون تغير، والحالة التى حدثت تعد أيضاً حادثة، إذ أن ذلك معلوم بالضرورة والمشاهدة، ومن هنا لا يجوز أن يقال إنها انتقلت من باطن الجسم إلى ظاهر الجسم، كما يقول بذلك أصحاب القول بالكمون كإبراهيم النظام مثلا، بل لابد من القول بحدوثها.

ومن هنا يصل الأشاعرة إلى أن صفات الأجسام إذا كانت مخلوقة حادثة، فلابد من القول بأن الأجسام نفسها تعد مخلوقة حادثة. وعلى ذلك يمكن التفرقة بين واجب الوجود وبين ممكن الوجود. واجب الوجود لا يتغير، أما ممكن الوجود فلابد أن يتغير وينتقل من حالة إلى حالة أخرى.

ومن هنا نقول إن الله تعالى واجب الوجود، أما العالم فيعد ممكن الوجود، وإذا كان المتكلمون يركزون على القول بحدوث الموجودات وينتقلون من الحادث إلى المحدث، فإنهم يذكرون الكثير من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ** ﴾[1].

وقوله تعالى:

﴿ **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ﴾[2].

معنى هذا أن المخلوق لابد له من خالق. يقول تعالى: ﴿ **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ** ﴾[3].

ويمكن أن نسمى هذا الدليل بدليل الحدوث؛ إذ أن الطريق الموصل إلى التصديق بوجود الله تعالى، هو القول بحدوث العالم كما سبق أن أشرنا.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩٠

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٦٤

(٣) سورة الطور، الآية: ٣٥

ونود أن نشير إلى أن الحدوث يقوم عند المتكلمين على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، أى جواهر فردة. والجزء الذى لا يتجزأ يعد مُحْدِثًا، والأجسام محدثة بإحداثه، إذ أنها تتركب من أجزاء لا تتجزأ.

فطريقة المتكلمين من الأشاعرة على حدوث العالم تقوم أساسا على ثلاث مقدمات، هى:

١ ـ الجواهر لا تنفك عن الأعراض.

٢ ـ الأعراض حادثة.

٣ ـ ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

هذا يعنى أن هناك صلة بين توصل الأشاعرة إلى وجود الله تعالى، وبين قولهم بحدوث العالم؛ إذ أن الله موجود لأن العالم محدث، وموجودات هذا العالم تعد متغيرة، ومن هنا لا تكون قديمة ولا باقية؛ إذ أن القديم لا يتغير وإذا كان كل شىء فى العالم يعد متغيراً فهو حادث ومخلوق لله. فتغير الموجودات إذن دليل على وجود خالق قديم لا يتغير.

ويذهب الأشاعرة إلى أن خالق الخلق لابد أن يعد قديما، ودليلهم على ذلك أنه لو كان محدثا لافتقر إلى محدث، وكان كل خالق يفتقر إلى خالق آخر، إلى ما لا نهاية، وهذا يعد مستحيلا؛ إذ أن المرور إلى ما لا نهاية لا يؤدى إلى الاعتراف بوجود خالق للكون أو مبدأ أول للعالم.

وإذا كان الله قديما، فلابد إذن أن يكون ثابتا غير متغير. ويدلل الأشاعرة على آرائهم هذه بأكثر من آية من آيات القرآن الكريم.

منها قوله تعالى: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَىُّ الْقَيُّومُ﴾(٢).

ويقول الإسفراييني فى كتابه (التبصير فى الدين) مفسراً هذه الآية:

(١) سورة الحديد، الآية: ٣

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥ وآل عمران، الآية: ٢

«إن القيوم مبالغة من القيام وهو الثبات والوجود. وهذا دليل على اتصافه بالوجود فى جميع الأحوال، وأنه لا يجوز وصفه بالعدم بحال، وذلك حقيقة القدم».

كما يستدل الأشاعرة فى هذا المجال بآيات أخرى، منها قوله تعالى:

﴿ تَبَارَكَ الَّذِى بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِى نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾[2].

ويذهب الإسفرائينى فى معرض تفسيره لهذه الآيات ـ وذلك فى كتابه الذى أشرنا إليه منذ قليل ـ إلى أن البركة هى الثبات. وهذا يوجب له الوجود فى جميع الأحوال، لم يزل ولايزال. وقد ورد فى كتب الأحاديث قول الرسول ﷺ: «**كان الله ولم يكن معه شىء**».

هذا يعنى أن الله يعد أزليا أبديا، أى قديما. وإذا قلنا بالقدم فلا مجال للقول بالتغير والحدوث بالنسبة لله تعالى؛ إذ أن التغير والحدوث والخلق يقال على الموجودات التى أوجدها الله تعالى.

وهكذا نجد المتكلمين قد تعمقوا فى بحث هذا المجال الذى يعد أول وأهم مجال من مجالات الإلهيات، وهو الاستدلال على وجود الله تعالى بأكثر من دليل.

رابعاً: الاتجاه الفلسفى البرهانى:

إذا كنا قد عرضنا للاتجاه الصوفى القلبى، والاتجاه الكلامى الجدلى، فإننا نريد الآن الإشارة إلى الاتجاه الفلسفى البرهانى فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى.

وسنكتفى بإبراز الأدلة التى نجدها عند الكندى ـ أول فلاسفة العرب ـ وعند ابن رشد ـ آخر فلاسفة المغرب العربى ـ.

فالكندى قد اهتم اهتماما كبيرا بالتدليل على وجود الله تعالى. بل يمكن

(١) سورة الملك، الآية: ١

(٢) سورة الفرقان، الآية: ١

القول إن أهم مبحث من مباحث الكندى ـ فى مجال الإلهيات ـ هو هذا المبحث الخاص بإقامة أكثر من دليل على وجوده تعالى.

إنه فى أول دليل من جانبه على وجود الله تعالى يربط بين القول بحدوث العالم وبين التوصل إلى وجود الله تعالى. ومما لاشك فيه أن البحث فى قضية حدوث العالم وقدمه يرتبط بالتدليل على وجود الله تعالى؛ ولذلك نجد الغزالى ـ فيما بعد ـ يذهب فى كتابه (تهافت الفلاسفة) إلى أن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم قد تناقضوا مع أنفسهم حين حاولوا التدليل على وجود الله. وهذا معناه أن كل فيلسوف يقرر أن العالم قديم، ثم يسوق أدلة على وجود الله فإنه يتناقض مع نفسه فيما يذهب الغزالى.

هذا يعنى أن شرط الفعل عند الغزالى هو أن يكون حادثا؛ لأن الحادث لا يوجد من نفسه، بل يحتاج إلى خالق. أما إذا قلنا بالقدم ـ قدم العالم ـ وأثبتنا له مع ذلك خالقا، فإن هذا يدلنا على التناقض فيما يرى الغزالى.

ومن هنا نجد من المفكرين ـ كالغزالى ـ من يربط بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله، بحيث إن التسليم بحدوث العالم يؤدى بالضرورة إلى التسليم بوجود الله.

ولذلك فإن بحث الكندى الذى يقول بحدوث العالم يرتبط تماما بتدليله على وجود الله، أى أن العالم عنده إذا كان حادثا، فإن هذا الحادث لابد له من علة أحدثته وخلقته وأظهرته إلى الوجود. وهذه العلة هى الله تعالى.

والواقع أن الكندى يتناول دراسة هذه القضية فى كثير من رسائله، ونذكر منها ـ على سبيل المثال ـ رسالته فى (وحدانية الله وتناهى جرم العالم) ورسالته فى (حدود الأشياء) ورسالته فى (الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد).

ولا يكتفى الكندى بالتدليل على وجود الله تعالى عن طريق فكرة الحدوث، حدوث العالم، بل نجد أدلة أخرى، منها دليل يعتمد على فكرة العناية والغائية

فى الكون. فالكندى يستدل على وجود الله تعالى بالاستناد إلى هذه الفكرة ـ فكرة العناية والغائية ـ مستبعدا بذلك فكرة المصادفة والعبث. فالعالم لم يوجد مصادفة، بل إن هذا العالم بموجوداته يدلنا على العناية والغائية، وإذا قلنا بالعناية والغائية فقد وصلنا ضرورة إلى التسليم بوجود الله تعالى.

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن الكثير من الفلاسفة ـ سواء فلاسفة اليونان، وفلاسفة العصر الوسيط، أو فلاسفة العصر الحديث ـ قد أكدوا على القول بالغائية فى العالم والنظام والإتقان الموجود فيه. وقد صعد أكثرهم من ذلك إلى القول بوجود إله للكون.

نجد هذا عند أفلاطون وأرسطو قديماً، وليبنتز وكانت Kant حديثاً، مع ما بين أفكارهم فى هذا المجال من تفاوت وتباين أحياناً، ولكنهم يعبرون فى أقوالهم بصورة أو بأخرى عن تلك الفكرة الهامة.

وإذا نظرنا إلى ما تركه لنا فلاسفة العرب من مؤلفات ورسائل، فإننا نجد تمسكهم بفكرة العناية والغائية، وذلك حين يستدلون على وجود الله. كما نجدهم قد ربطوا بين فكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية. ولعلهم أرادوا من وراء ذلك تفادى ما فى مذهب أرسطو من نقص. ذلك النقص الذى يتمثل فى تلك الفجوة بين الله والعالم، أى أنهم أرادوا أن يؤكدوا وجود علاقة بين الله والعالم، بدليل تلك الغائية والعناية الإلهية المشاهدة فى الكون الذى نعيش فيه سمائه وأرضه، أى العالم العلوى والعالم السفلى.

وإذا رجعنا إلى الكندى فإننا نجد له نصوصاً كثيرة فى مؤلفاته ورسائله التى سبق أن أشرنا إليها، تلك النصوص التى إن دلت على شىء فإنما تدلنا على اعتقاده بالعناية الإلهية.

كما يستدل الكندى بالكثير من الآيات القرآنية التى تثبت وجود عناية وغائية فى الكون، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿**تَبَارَكَ الَّذِى جَعَلَ فِى السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا**﴾[1].

(١) سورة الفرقان، الآية: ٦١

وقوله تعالى: ﴿ أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٢١) الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[2].

وإذا كنا قد ذكرنا منذ قليل أن الكندى يحاول الربط بين الظواهر العلوية والظواهر الأرضية، ويصل من ذلك إلى إثبات وجود الله، فإن ذلك يتضح من خلال الكثير من الأمثلة والشواهد التى يضربها الكندى كأمثلة وشواهد على العناية الإلهية والغائية. وهذا كله يدل على وجود خالق حكيم أتقن كل شىء صنعاً. وما أعظم حكمة الله فى خلقه!!.

والكندى يرى على سبيل المثال أن قوام الأشياء الموجودة فى عالم الكون والفساد، يرجع إلى اعتدال الشمس فى فلكها، بحيث تدنو من الأرض تارة وتبعد عنها تارة، ولو كانت الشمس أقرب من ذلك لا حترق الكون، ولو كانت أبعد من ذلك لتجمد الكون.

وما يقال عن الشمس يقال عن القمر؛ إذ لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن، بل أقرب، لمنع تكون السحب والأمطار.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الكندى يقدم لنا أدلة كثيرة على وجود الله تعالى، فإنه لا يكتفى بالدليلين السابقين، بل يقدم لنا دليلا آخر يعتمد على فكرة المشابهة والتماثل بين النفس فى البدن والله بالنسبة للكون.

نوضح ذلك بالقول بأن النظام فى الجسم الإنسانى إذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية ـ وهى النفس التى تسير الجسم ـ فإن التدبير فى الكون يدل على وجود مدبر له.

ومعنى هذا أننا إذا كنا نستدل على وجود النفس التى لا ترى بوجود تنظيم فى شىء محسوس ملموس مرئى وهو الجسم الإنسانى، فإننا نستدل أيضاً على وجودخالق للكون لا يرى، من وجود التدبير فى هذا العالم المرئى.

(١) سورة الغاشية، الآية: ١٧

(٢) سورة البقرة، الآيتان: ٢١، ٢٢

يقول الكندى: إن العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه.

وهكذا يسوق لنا الكندى دليلا على وجود الله تعالى يعتمد على فكرة المقارنة بين عمل النفس فى البدن، وعمل الله فى الكون. أى أن وجود النظام فى الكون يدل على وجود منظم له وهو الله تعالى، تماماً كما نقول إن أفعال البدن تدل على وجود نفس له تدبره.

هذه الأدلة التى يقدمها الكندى لا تمثل كل أدلته على وجود الله تعالى، بل هى أبرزها، إذ أنه قدم لنا العديد من الأدلة على وجوده تعالى. وهذا إن دل على شىء فإنما يدلنا على الجهد الكبير الذى قام به الكندى والذى تمثل فى البحث فى هذا المجال من مجال الإلهيات[1].

وإذا انتقلنا الآن من الكندى فيلسوف العرب إلى ابن رشد آخر فلاسفة المغرب العربى، وجدناه يهتم اهتماماً كبيراً بالتدليل على وجود الله تعالى. إنه بعد قيامه بنقد بعض الاتجاهات التى سبقته كالاتجاه الصوفى والاتجاه الكلامى الجدلى، يقدم لنا أكثر من دليل على وجود الله تعالى.

من هذه الأدلة دليل يعتمد على فكرة العناية الإلهية أو الأسباب الغائية، وإذا كان ابن رشد قد اهتم بإقامة دليل يقوم على هذه الفكرة فإن هذا يعد تأكيداً على ما سبق أن أشرنا إليه، وهو أن فلاسفة الإسلام قد اهتموا اهتماماً كبيراً بهذه الفكرة ـ فكرة العناية الإلهية أو فكرة الغائية ـ كما سبق أن اهتم بها المعتزلة أثناء دراستهم لأصل العدل الذى يعد أصلا من أصولهم الخمسة.

ويذهب ابن رشد إلى أن الهدف من هذا الدليل: الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله.

كما يشير إلى أن هذا الدليل يتعرف على الله بمصنوعاته، وهى طريقة

(١) راجع ما كتبناه عن الكندى فى كتابنا: (مذاهب فلاسفة المشرق).

الحكماء. فهو يقول إن الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات. إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة، الذى هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه. أى أن من أراد معرفة الله معرفة تامة عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات.

ويمكن نظم دليل ابن رشد هذا، والذى يقوم على الاعتماد على فكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية، فى صورة قياس كالتالى:

العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان والكائنات.

كل ما يوجد موافقاً فى جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مخلوق.

∴ العالم مخلوق ضرورة وله خالق.

ولا يكتفى ابن رشد بالتدليل على وجود الله تعالى بالاعتماد على فكرة العناية الإلهية، بل يقدم لنا دليلا ثانياً يرتبط من بعض زواياه بالدليل السابق، وهذا الدليل هو دليل الاختراع.

وهو يقيم هذا الدليل على أصلين هما: هذه الموجودات مخترعة، كل مُخْتَرَعٍ له مُخْتَرِعٌ[1].

ويذهب ابن رشد أيضاً إلى القول بأن هذين الأصلين موجودان بالقوة فى جميع فطر الناس. فالأصل الأول معروف بنفسه فى الحيوان والنبات، بل كل الكائنات. يقول تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ** ﴾[2].

فإننا إذا رأينا أجساماً مادية ثم رأينا الحياة تحدث فيها، علمنا علم اليقين أن هناك موجداً أوجدها؛ فلكل شىء سبب، ولا شىء يحدث مصادفة. أما السموات فنحن نعلم من قبل حركاتها التى لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما

(١) راجع ما كتبناه عن هذا الموضوع فى كتابنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، والمنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد.

(٢) سورة الحج، من الآية: ٧٣

ها هنا ومسخرة لنا. والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة. فإذا اجتمع هذا الأصل مع الأصل الثانى، الذى يرى أن كل مخترع له مخترع، صح لنا أن للموجود فاعلا خالقاً له ومخترعاً له.

والواقع أن ابن رشد يقدم لنا الكثير من الأدلة على وجود الله تعالى، ولعل أهم أدلته هى تلك التى سبق أن أشرنا إليها. وهذا يدلنا على اهتمام ابن رشد اهتماماً كبيراً بالتدليل على وجود الله تعالى.

وننتهى من هذا كله إلى القول بأن مفكرى الإسلام قد بذلوا جهداً وجهداً كبيراً فى البحث فى هذا المجال ـ مجال الإلهيات ـ وأول ما اهتموا به حين بحثهم فى هذا المجال هو إقامة أكثر من دليل على وجود الله تعالى. وإذا كنا نجد اتجاهات مختلفة ومتعددة، كالاتجاه الصوفى القلبى، والاتجاه الكلامى الجدلى، والاتجاه الفلسفى البرهانى، فإن هذا يدلنا على ثراء بحوثهم وعظيم تقديرهم واهتمامهم بالبحث فى مجال الإلهيات، وخاصة ما يتعلق منه بإقامة أكثر من دليل على وجود الله تعالى.

نقول هذا، وإن كنا نختلف مع كثير منهم فى المنهج الذى ساروا على أساسه.

* * *

بعض مصادر الدراسة

١ ـ السراج الطوسى: كتاب اللمع.

٢ ـ الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف.

٣ ـ الشعرانى: الطبقات الكبرى.

٤ ـ السلمى: طبقات الصوفية.

٥ ـ د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى.

٦ ـ د. أبو العلا عفيفى: التصوف: الثورة الروحية فى الإسلام.

٧ ـ الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد.

٨ ـ الأشعرى: كتاب اللمع.

٩ ـ الباقلانى: كتاب التمهيد.

١٠ ـ الإسفراييني: التبصير فى الدين.

١١ ـ د. أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام.

١٢ ـ الكندى: الرسائل الفلسفية. تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة.

١٣ ـ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات.

١٤ ـ ابن سينا: الشفاء (القسم الخاص بالإلهيات).

١٥ ـ الغزالى: إحياء علوم الدين.

١٦ ـ الغزالى: تهافت الفلاسفة.

١٧ ـ ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة.

١٨ ـ ابن رشد: تهافت التهافت.

obeikandl.com

١٩ ـ ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو.

٢٠ ـ د. إبراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جزء ١، جزء ٢.

٢١ ـ د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد.

٢٢ ـ د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق.

٢٣ ـ د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية

٢٤ ـ د. محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين.

٢٥ ـ د. زينب عفيفى: العالم فى فلسفة ابن رشد.

٢٦ ـ د. نبيلة زكرى: المؤثرات اليونانية فى فلسفة ابن رشد الإلهية (دكتوراه غير منشورة).

٢٧ ـ د. مرفت عزت بالى: من قضايا الفكر الفلسفى والعلمى عند العرب.

٢٨ ـ د. رجاء أحمد على: موقف فلاسفة الإسلام من مذهب الكمون (دكتوراه غير منشورة)

٢٩ ـ د. جمال سيد بى: أبو البركات البغدادى وفلسفته الإلهية.

٣٠ ـ د. إبراهيم صقر: مشكلات فلسفية.

31 - E. Gilson: History of Christian Philosopby.

32 - Aristotle: Metapbysics. A revised Tert with introducion and Commentary by W, D, Ross.

33 - Arnold and alfred guillaume: The lagacy of lslam.

34 - E. Brehier: La philosophie du moyen - age.

35 - Burnet: greek philosophy.

36 - Dugat : Histoire des philosopies et Theologiciens musulmane.

37 - Madkour (Dr I): La place d' Alfarabi dans L'écolo philosophiqu musulmane.

obeikandl.com