الفصل الثامن

مشكلة النبوة عند الفارابى

ويتضمن هذا الفصل الموضوعات الآتية:

تمهيد:

أولا: عوامل إهتمام الفارابى بمشكلة النبوة.

أ - رد شبهة منكرى النبوة.

ب - النبى ضرورة اجتماعية وسياسية.

ثانيا: المخيلة وسيلة النبى فى إدراك الحقائق والوحى.

ثالثا: الأحلام وعلاقتها بالوحى والإلهام.

رابعا: موضوع النبوة فى الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابى.

خامسا: أثر رأيه فى النبوة فيمن جاء بعده.

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد:

إذا كان الفارابى 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 الفارابى" يحاول أن يثبت أن الاتصال بهذا العقل ليس عن طريق العقل فحسب، وإنما يمكن أيضًا أن يتم ذلك عن طريق المخيلة وذلك فى حالة الأنبياء.

والفارابى 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 الفارابى، 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 الفارابى من مشكلة النبوة موقفا تقليديا 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 تثبت فكرة النبوات, فانتهج منهجا دينيا عقلانيا بحيث لم نجد فى الفكر الفلسفى الإسلامى بناءا عقليا منطقيا لنظرية النبوة أكثر إحكاما مما قدمه الفارابى.

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

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

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

وأخيرا نوضح خصائص النبوة كما ذكرها الفارابى، مع بيان رأيه فى الفيلسوف والنبى وذلك من خلال مقارنة بين موضوع النبوة فى الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابى.

أولا: عوامل اهتمام الفارابى بموضوع النبوة

أ - رد شبهة منكرى 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 فى الإسلام هما: ابن الراوندى، وأبو زكريا الرازى. فقد أنكرا النبوة وبالتالى 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 مكره أنه يعلن فى أول بحثه أنه لا يعمل شيئا سوى أنه يردد أقوالا جرت على ألسنة 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 والتقبيح، 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 والتقبيح، 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 فى رأيه غير مقبولة فى جملتها ولا فى تفاصيلها والملاحظ على ابن الراوندى أنه وإن اتبع بعض أصول المعتزلة ونادى بمثلهم بالحسن والقبح العقليين، ألا أنهم قد افترقوا عنه فى أنهم لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط، وبذلوا جهودهم للتوفيق بينه وبين الدين، وإن ردوا على شبهة الزنادقة والملحدين بكل حجة وبرهان.

ولم يكن الرازى(*) أقل خطرا من سلفة ابن الراوندى، فهو يشيد مثله بالعقل، والعقل عنده هو المرجع فى كل شىء: أمور الدين، والألوهية، وأمور الدنيا والحياة، فإن البارى كما يقول فى 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، فنمضها 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 فى كتابه "مخاريق الأنبياء" إلى تناقض الأديان بعضها مع بعض فكيف يصح الإيمان بـها؟ زعم عيسى أنه ابـن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسـائر الناس.. وزعم محمد ﷺ أن المسيح لم يقتل، واليـهود والنصارى تنكر ذلـك وتزعم أنه قتل وصلب[٦] فإن دل هذا التناقض على شيء فـإنما يدل على بطـلان النبوة، وإلا نسـبنا إلى الله "عـز وجل" التناقض والاضطراب.

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

فالـفارابى مـثلا وهو فـيلسوف الإسـلام والمدافع عنه وقف ينازع تلك الفئات التى انساقت وراء أهوائهـا. ويروى المؤرخون أنه كتب ردين: أحدهما على ابن الراوندى، والآخر على الراوى. ولكن هذين الردين لم يصلا إلينا. ولكن من الواضح أن الفـارابى قد أخـذ على عـاتقه مـهمـة رد شبـه هؤلاء المنكرين للنبوة بالمنطق والجدل[٧].

ولم يكتف الفـارابى بهذا الموقف السلبى وهذا الدفـاع الذى إن رد عن النبوة بعض خـصومها الحاضـرين، فهو لا يمنحهـا أسلحة نستعـين بها على هجمـات المستقبل. فـشرع فى وضع نظرية عقليـة خالصة لا أثر للنقل فيـها يستند إليها أصحاب النظر فى تثبيت فكرة النبوات بصورها العامة[٨].

وبذلك يكون فى مستـوى الحملة العقلية البحـتة التى شنها الرازى وابن الراوندى حـتى وإن أدى ذلك المنهج إلى خروج ظاهرى على مـفهـوم النص القرآنى وأقاويل السـنة والحديث. فقد كرس جـهده فى هذه النظرية إلى تلك

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

حقا إن التأويل قد يبعد الإنسان عن ظاهر الدين، إلا أنه يعد وسيلة لازمة لمن يحاول التوفيق بين العقل والنقل. والواقع أن الفارابى وقف من النبوة موقفًا وسطا فأثبتها إثباتًا عقليا غاضا البصر عن بعض النصوص المتصلة بها. واستطاع عن طريقها أن يرد أباطيل ابن الراوندى واعتراضات الرازى، كما أنه أظهر بوضوح منزلة النبى السياسية والاجتماعية. ولكن كيف كان ذلك؟؟[٩].

ب - النبوة ضرورة اجتماعية وسياسية:

أراد الفارابى أن يقيم حكمًا يسود فيه العقل ويكون قادرا على توجيه المجتمع وتوحيده فكريا ودينيا وسياسيا واجتماعيا. فلم يجد شخصا يمكن أن تتوافر فيه كافة الخصال والصفات والشروط المطلوبة التى تمكنه من القيام بهذه المهمة سوى شخصية النبى، فالنبى عند الفارابى يعبر إذن عن حاجة ضرورية فى المجتمع بحيث لا تستقيم أمور الحياة، ولا تسير على الوجه الأفضل إلا بالنبوة، ولن يكون ذلك ممكنًا إلا فى مدينة فاضلة.

ولعل السبب فى ذلك يعود إلى عدم استطاعة الإنسان الاستقلال وحده بأمور معيشته من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، ولهذا اضطر الناس لعقد المدن والاجتماعات. «فكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى 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 فى المعمورة من الأرض وحدثت الاجتماعات الإنسانية»(١٠).

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

ثم إن هذا النبى لا يمكن له أن يقوم على أى مدينة اتفقت، بل لابد أن تتوافر فى 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 فى ترابطه وتعاونه كالبدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه. وكما أن أعضاء البدن مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيسى 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 تنتهى إلى أعضاء آخرين يخدمون ولا يخدمون، كذلك الحال فى الموجودات التى تبتدئ من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى والاسطقسات التى هى خادمة وتوجد لأجل غيرها مارة بالموجودات الثوانى التى هى ممكنة الوجود بذاتها واجبة بغيرها.

فالمجتمع الإسلامى عند الفارابى سيكون كذلك حسب هذا النسق الهرمى، إذ سيبتدئ بالرئيس وينتهى بالطبقة السفلى الكادحة مارا بطبقة الأخيار المقربين[١١]. والرئيس الأول هو الذى يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة فى المرتبة التى هى استيهاله، وذلك إما مرتبة خدمة وإما مرتبة رئاسة. . »[١٢].

أما رئيس هذا المجتمع فقد حدد الفارابى 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 هى أيضًا دينية وأخلاقية ومثالية واجتماعية، إذن فلابد 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 الإلهى. 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 ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات»[١٣].

فالرئاسة كما يرى الفارابى 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 الأول والملك وواضع النواميس معنى كله واحد. "وأى لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ، 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 زادها تعقيدا بأن أضاف لها شرطا آخرا أملاه عليه مذهبه العام واستعداده الصوفى وهو شرط قربه من التعاليم الإسلامية إلى حد ما. فقد رأى أنه لابد 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 "ألفاظ 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 الفضول، حتى ليس فيها كلمة مفضولة. وكأنما هى فى اختصارها وإفادتها نبض قلب يتكلم، وإنما هى فى سموها وإجادتها مظهر من خواطره ﷺ"[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 مرؤوسيه نحوه ويقوم على تهذيب أرواحهم

أولا وبالذات، ويصعد بهم إلى مستوى النور والإشراق. فنحن إذن كما يقول "دى بور" أمام مدينة سكانها قديسون ورئيسها نبى، 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 الوحى من العالم الإلهى ليحل مشكلة النبوة ويقيم جسرا بين النبى والفيلسوف، وبالتالى 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].

ثانيا: المخيلة وسيلة النبى فى إدراك الحقائق والوحى

إذا كان الفارابى قد أثبت فى 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 أيضًا عن طريق المخيلة وهذه هى حال الأنبياء(٢٠).

فإذا كانت قوى الإدراك والمعرفة عند الفارابى هى 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 الشىء عن مادته، أو إدراك معنى ما فى الصورة المحسوسة، أما الحس الباطن بقواه وهى على التوالى (الحس المشترك، الخيال، والمتخيلة والوهم(*) والحافظة)، فهى كما يقول الفارابى قادرة على إدراك الصورة والمعنى معا(٢١)، وأن المخيلة بالذات من بين هذه القوى قادرة على الاتصال بالعقل الفعال وذلك فى حاله الأنبياء. فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحى منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها، كما أنها لها دورا أخر إذ تنفذ إلى نواحى الظواهر النفسية المختلفة ولها اتصال بالأعمال العقلية والحركات الإرادية. ومن هنا فقد كان للمخيلة عند الفارابى دورا رئيسيا فى مذهبة الفلسفى عامة ونظرية النبوة الخاصة(٢٢).

وإذا كان من شأن هذه القوة أن تركب بعض ما فى الخيال مع بعض، وتفصل بعضة عن بعض بسبب الإرادة، فهى تحفظ أيضا صور المحسوسات التى ترد إلى الحس من العالم الخارجى بعد زوالها مباشرة من الحس، وهى التى تعيد تركيبها لتبدع صورا جديدة لا وجود لها فى عالم الحس والواقع،

يقول الفارابى "القوة المتخيلة 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 المتخيلة 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 الشىء 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 التميز 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 المتخيلة صور المعقولات التى فى العقل الفعال أو مثالاتها بطريق الفيض أو الوحى، 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 المتخيلة 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 أيضًا أفعالها التى تخصها، 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، فتتلقف المخيلة هذه الصور وتتخيلها 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 المرتسمة فى الهواء تعود لترتسم فى القوة الباصرة التى فى العين، وينعكس ذلك ببعض، كان ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئيا 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 شىء منها فى سائر الموجودات أصلاً، فلا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوة المتخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة 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 وفاعلية 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 مستعينًا بالصور

الحسية؛ لأن المتخيلة أصلا تعتمد الإدراك الحسى وتنطلق منه إلى عملية المحاكاة. وللمحاكاة أهميتها الكبرى باعتبار أنها واسطة لاستعادة الصور الحسية بطريق المتخيلة، وقد تبلغ بها القدرة فى استعادة ما هو ليس ماديًا، ويحدث ذلك عند أولئك الذين يمتلكون متخيلة فائقة للطبيعة ويمتازون بمعرفة ميتافيزيقية عالية يندر مثيلها 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 أيضًا 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 الوحى كما أشرنا سابقا. يقول الفارابى "ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيتقبل فى يقظته من العقل الفعال الجزئيات

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

obeikandl.com

ثالثا: الأحلام وعلاقتها بالوحى والإلهام

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

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

وقد خلف "الكندى" رسالة له فى "ماهية النوم والرؤيا" عرف فيها الرؤيا بأنها "استعمال النفس الفكر، ورفع استعمال الحواس من جهتها" وأما من حيث الأثر المادى فالرؤيا هى "انطباع صور كل ما وقع علية 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 التوازى 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 مطابقا لحقيقة الشىء تارة ومخالفا لها تارة أخرى.

والرؤيا الكاذبة التى تنبئ بالضد مما يرى فى النوم هى كالفكر الذى يسير على مقدمات غير صادقة سيراً خاطئا فينتهى إلى ضد الحق.

أما الرؤيا التى هى أضغاث أحلام فكالفكر المختلط الذى مظهره سقط الكلام ونكس القول(٣٢). ومما لاشك فيه أن الفارابى قد تأثر بالكندى فى نظريته فى الرؤى والأحلام وإن لم يشر إلى ذلك. فها هو يقول فى آراء أهل المدينة الفاضلة "ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة فى يقظته وبعضها فى نومه، ومن يتخيل فى نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره، ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها، أقاويل محاكية ورموزا وألغازا وإبدالات وتشبيهات، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كثيرا"(٣٣).

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

ويبدو أن كلاهما قد تأثر ببحوث أرسطو المتعلقة بالنوم والرؤيا واستطاعا بناء مذهبهما فى النبوة رغم أن النبوة قد أخذت شكلا مختلفا عند كل واحد منهما.

وبالنسبة للفارابى فقد اعتنق نظرية أرسطو فى الأحلام وقال معه أنها أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها. ففى حال النوم تكون القوى التى تتصل بالمخيلة فى حالة سكون، فتنفرد المخيلة بنفسها، وتعود إلى ما احتفظت به من الصور الحسية التى أوردتها عليها القوة الحسية أثناء اليقظة، فتخلق من هذه الصور المحفوظة لديها صورا جديدة لها قدرة على الاختراع، ولما كان لها قدرة على المحاكاة والتقليد، واستعداد كبير للانفعال والتأثر أيضا، فهى تحاكى

القوة الحسية والنزوعية فيقوم الإنسان أثناء نومه بأعمال تصور خصائص هذه القوى من غضب أو شهوة أو ما شاكل ذالك، وباختصار فإن أحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح فى مخيلته، وبالتالى 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 نزعته 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 ويبصر أشخاصا، وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح منه شىء من الملكوت الأعلى فأخبر بالغيب كما يلوح فى النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر فيرى الأحلام. فربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها فلم تحتاج إلى عبارة، وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرىء نفسه إلى أمور تجانسه. فحينئذ يحتاج إلى التعبير، والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الأصل من الفرع"(٣٦).

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

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

وهكذا يتبين لنا أن للمخيلة دور هام فى موضوع النبوة عند الفارابى. فالنبى قد يحصل على الإلهامات النبوية فى حال النوم فيكون ذلك رؤيا صادقة، وقد يحصل عليها فى حال اليقظة فيكون ذلك وحيا منزلا. وما النبى إلا إنسان منح مخيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الإلهامات السماوية فى مختلف الظروف، أى سواء كان ذلك فى حال النوم أم فى 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 التى بها يمكن أن يقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة. فهذه الإفاضة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى القوة المتخيلة هى الوحى. 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 كائن الآن من الجزئيات. وهذا الإنسان هو فى أكمل المراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة(٣٩).

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

رابعا: موضوع النبوة فى الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابى

النبى عند أهل الكتاب هو الملهم الذى يخبر بشىء من أمور الغيب المقبلة، ولعل الأصح أن يقال أنه من يتلقى من الله وحيا، 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 بهدايتهم 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 نبى 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، فترتسم 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 وربه، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية(٤٢).

أما النبوة عند الفارابى 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 الوحى الذى يمكن أن تعتبره تركيبا بين المعرفة الفلسفية والمعرفة النبوية ذاتها على أساس أن جميع الحقائق تفيض من العقل الفعال أو "الملك". إذ يقول الفارابى "والوحى لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقى"(٤٣).

ومما لا شك فيه أن آراء الفلاسفة فى الوحى أو النبوة وطرائقها يختلف بعض الشىء عن النبوة كما جاء بها الإسلام وإن كانت تنفق 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 بالوحى الذى جاء به الإسلام، كل منهما واسطة بين العبد وربه وصلة بين الله ونبيه والله هو المشرع الأول والموحى 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 النبى 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 وحى إلا أثر من آثار

المخيلة ونتيجة من نتائجها. وقد تكون فى حال اليقظة وقد تكون فى حال النوم. أى قد تكون فى صورة وحى أو فى 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، فى حين أن الثانى يصل عن طريق العقل والتأمل، والفارابى قد فضل المعلومات العقلية على المعلومات المتخيلة. ولكن فى اعتقادنا أن الفارابى عندما فضل المعرفة العقلية على المعرفة التى تأتى عن طريق الخيال، فإنما كان ذلك فى نظريته فى المعرفة (أى 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 فى الإدراك.

ولكن عندما نحى الفارابى بمذهبه فى المعرفة منحا صوفيا إشراقيا حين اعتقد أن معرفة الماهيات أو المثل ليس من طريق انتزاع العقل الإنسانى لها من الأشياء الخارجية بل بواسطة الفيض الإلهى، اعتبر أن المخيلة والعقل سواء بسواء. وسواء كانت المعلومات مكتسبة بواسطة العقل أو بواسطة المخيلة فهى واحدة وعلى درجة واحدة، ما دام مصدرها واحد هو العقل الفعال. فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذى وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذى أخذت عنه. والنبى والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحى وأثر من آثار الفيض الإلهى على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل(٥٠).

وبعد أن فرق الفارابى فى كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" بين النبى والفيلسوف من ناحية الوسائل التى يضلان بها إلى المعرفة. عاد وقرر فى مكان آخر أن الأول مثل الثانى 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 الوحى عن طريق لمخيلة فحسب، بل بما فيه من قوى عقلية عظيمة وفى ذلك يقول الفارابى "العقل الهيولانى

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

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

ويفسر هذا النص ويبدى ملاحظاته معارضا بها قول "فالزر" من أن النبوة أدنى شأنا من الفلسفة باعتبار أن المتخيلة تعطى أقل تقييما من القوى الأخرى(٥٣). ويقول ربما غير صحيح أن الفيلسوف الفارابى تفوق على كل نبى، أنه تفوق على الأنبياء الصغار الذين لم يتجاوز ذهنهم المنفعل إلى مرحلة الذهن المحصل، أى أن قابلية التخيل لديهم فى الحقيقة بقيت ذات قدرة متوازنة بحيث تعتمد على دفقه من الإشراق، إنهم حصلوا على جملة معارف لما يستقبل ولما هو خاص، ولكن هذا ليس إلا ثورة ثانوية، ذلك أن فى نظام الكائن وحده القدرة التخيلية أقل من العقل، والنص يشير إلى الكمالات التى يتصف بها الإنسان (النبى أو الفيلسوف) وهى كمال العقل، وكمال المقدرة 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 هى الأعمال التى 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

فى موضع أدنى من النبى الذى لا يتحتم عليه هو أن ينقل تجربة عقلانية فى صور، والذى مخيلته متحدة بصورة مباشرة مع العقل الفعال(٥٥).

فالنبى يتمتع بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف، والنبى رسالة مبلغة لجميع البشر وهو مفهوم من قبل الجميع، وذلك لأنه يتوجه إلى عموم الناس. ويرى "أرنالديز" أن النبى 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 النبى أرقى رتبة فى المعرفة من الفيلسوف. ويؤكد ذلك الفارابى بقوله "فيكون هذا الإنسان بما يفاض عليه فى الحال الأول حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن": وهذه الحال هى أكمل مراتب الإنسانية وأعلاها درجة فى السعادة(٥٦). ومن هنا يكون النبى جامعا للسعادتين بينما الفيلسوف مفتقرا إلى واحدة منهما.

وهكذا يمكن القول بأن الفارابى لم ينقص من قدرة النبى بوصفه فى مرتبة أدنى من الفيلسوف، بل لعله قد فضل النبى على الفيلسوف لأنه كرر أكثر من مرة "إن كل نبى فيلسوف حتما والعكس غير صحيح". ومهما أشار الفارابى إلى أن الفلسفة قد تسبق الملة (الدين) فى هذا المجال فإن الأسبقية فى تصورنا أسبقية وجودية فحسب، أما الصراع بين أهل الدين الإسلامى، وبين أهل الفلسفة فيمكن حله كما يقول الفارابى بتفهيمهم جميعا حقيقة الأمر فى كون الدين مثالات لما فى الفلسفة، ومهمة أهل الفلسفة إقناع أهل الدين بأن الإسلام لا يضاد الفلسفة بتفهيمهم أن ما فى الدين هو مثالات لما فى الفلسفة. وقد رأى أن يوضح ذلك عن طريق المقايسة بين أقسام الفلسفة وأقسام الملة(٥٧). حيث يقول "الملة تلتئم من جزأين: من تحديد آراء، وتقدير أفعال. فالضرب الأول من الآراء المحدودة فى 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 مقدرة بشرائط قيدت بها. فالمقيد 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 فإقناعى، ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق كما هى، ولا يعطى الدين إلا تمثيلا لها وتخيلا. يقول الفارابى: "وتفهيم الشىء 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 الثوانى غير الجسمانية التى هى المبادئ القصوى معقولات. والملة تخيله بمثالاتها المأخوذة من المبادئ الجسمانية وتحاكيه بنظائرها من المبادئ المدنية»[٥٩].

وهكذا استطاع الفارابى أن يقدم للفكر الإنسانى بناءا عقليا ومنطقيا للنبوة لم يسبقه إليه أحد. وإذا كان بعض الباحثين وأساتذة الفكر الفلسفى قد اعتبروا موقف الكندى من النبوة موقفا عقليا ممتازا، بينما مواقف غيره من الفلاسفة وهمية تعسفية، فحقيقة الأمر أن هذا الحكم قد جانبه الصواب. وما ذلك إلا لأن الكندى قد اتبع فى مذهبه فى النبوة الاتجاه الدينى العقلانى الذى وضعه الإسلام وأقرته العقائد السماوية[٦٠]. والفارابى قد سار على نفس المنهج وإن تميزت نظريته بالدقة والعمق والتحليل الفلسفى، فقد انتهى الفارابى إلى إثبات أن الوحى أمر ممكن ولا يخرج عن المبادئ العقلية المقررة. وبذلك أصبح اتصال الروحانى بالجسمانى أمرا مقبولا، كما استطاع أن يرد على أباطيل منكرى النبوة واعتراضاتهم واستخدم نفس أسلحتهم. ففسر الوحى والإلهام تفسيرا عقليا وعمد إلى التأويل فى 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 لآراء الفارابى فى النبـوة أثرا كبيرا فى جمهـور ومفكرى الإسلام، بل لقد امتد أثرها إلى النصارى واليهود فى القرون الوسطى كلها.

وقد اعـتنقهـا ابن سينا واسـتوحى أكثـر أصولهـا من أستـاذه الفارابى وعرضـها فى صورة تشبـه تمام الشبه ما قـال به الفارابى، حيث عرضـها فى رسالة له بعنوان "فى إثبـات النبوات وتأويل رموزهم وأمثـالهم". وقد حاول فى نظريتـه أن يشتق بعض اتجـاهات خاصة تتـعلق بالنبى وواجبـاته وبالوحى ودلالاته. ولقد كان لمتانة النظرية الفارابية وسـلامة تسلسلها المنطقى والعقلانى ما قاد الرئيس إلى الاكـتفاء بتبنى تنظير أبى نصر ولم يجـد ضرورة ملحة فى الإعادة والتكرار وخاصة فى الفصل الذى أورده فى آخـر الإلهيات من الشفاء والنجاة(٦١).

أما د. مدكور فيؤكد هذا التأثير بقوله: "درس ابن سينا نظرية النبوة فى المبحث الأخـير من "الإشـارات" فجاء درة العـقد وإكليل الكتـاب، وأفاض عليها من فـصيح بيانه وقوة برهانه مـا منحها سلطانا فوق سلـطانها 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 الفارابى، كما نجد الكثير من أوجه التشابه بين الصفات التى يصف بها الفارابى رئيس المدينة الفاضلة، وبين فكرة الإمام عند الشـيعة. إذ أن إخوان الصـفا يتصلون بالإسمـاعيلية من الشـيعة، فكانت نظرية النبوة الفارابية هى الأساس الذى بنى عليـه 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 فى هذا الموضوع، إلا أن نزعتهما الصوفين ورغبتهما الأكيدة فى التوفيق بين الدين والفلسفة تدفعنا إلى اعتقاد أنهما كانا يسلمان بها ويدعوان إليها.

أما ابن رشد فقد عرض لها فى "تهافت التهافت" وهو يدافع عن النظرية ويرى أنها مقبولة لأنها من صنع فلاسفة الإسلام وحدهم، وما دمنا نسلم أن الكمال الروحى لا يتم إلا باتصال العبد بربه، فلا غرابة فى 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 متكلمى 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 لطفا بعباده ورأفة بهم(٦٥). وقد حاول أبو على الجبائى "آخر شيوخ المعتزلة أن يوفق بين نظرية النبوة كما يعتنقها أهل السنة، والنظرية كما جاء الفلاسفة بعد الفارابى. فقال كما قال "عباد بن سليمان المعتزلى" 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 الفارابى فى النبوة تناقض مناقضة صريحة طرق الوحى المسلم به فى الكتاب والسنة. وقد كان الأشعرى من معاصرى الفارابى وعاش فى جو محنة خلق القرآن وفتنة الإلحاد الطاغية، إلا

أن الأشعـرى مال إلى جـانب أهل السنة وتحامل على نظـرية النبوة الفـارابية ولكنه لم يسـتطع أن يرد عليهـا ردا مقنعـا أو ينقضهـا بشكل واضح. ورغم خصومته لها لم ينج من أثرها وقال بآراء تقترب منها كل القرب[٦٧].

وقد تميز موقف الغزالى (وهو من الأشاعرة) من هذه النظرية بالتناقض. فقد عارضـها بشدة فى "تهافت الفلاسفة" مـؤكدا أن النبى يستطيع الاتصال بالله مبـاشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حـاجة إلى العقل الفـعال، أو قوة متخيلة خاصة أو أى فرض يفترضه الفلاسفة[٦٨].

إلا أنه فى كتابه "المنقـذ من الضلال" يقرر أن النبوة أمـر مسلم به نقلا ومقبـولا عقلا. إذا يقول "وقد قرب الله تعـالى ذلك على خلقه أن أعطاهم أنموذجا من خاصـية النبوة وهو النوم، إذ النائم يدرك ما سـيكون من الغيب، إما صريحا وإما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير"[٦٩].

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

فإذا ما انتقنا إلـى الفيلسوف اليهودى "موسى بن مـيمون" أدركنا مدى استـمساكـه بنظرية النبوة الفارابيـة وعنايته بها. وقـد ساير المشاؤون (يقـصد الفارابى وابن سـينا) فى نظريتهم إذ يقـول "ويرى المشاؤون أن النبـوة تستلزم كمـالا فى الطبيـعة الإنسـانية، وسمـوا فى المواهب العقليـة والاستـعدادات الفطرية. فليس لكل شخص إذن أن يكون نبيا، بل من اكـتملت فيهم صفات نفسية وعقلية معينة". وهو ينحاز إلى القول بأن النبى إنسان كامل من الناحية العقلية قد فضله الله واصطفاه على عـباده الآخرين، ولابد له من مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال، وتقفه على الأمـور المستقبلة كأنما هى أشياء محسوسة وملموسة. ومن هنا يتفاوت الأنبيـاء فيما بينهم بتفاوت مخيلاتهم، فقـوة المخيلة ذات أثر كـبيـر فى الكشف والإلهام وشـرط 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 فى معونتها قوى فكرية ممتازة[٧٠].

كما أن "ابن ميمون" تابع الفارابى فى بيان قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا وما يوازيها من أصناف الناس فقال "إن هذا الفيض العقلى إذا كان فائضا على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة إما لقلة الشيء الفائض أو لنقص كان فى المتخيلة فى أصل الجبلة 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 الجبلة أو لقلة الارتياض، فإن هذا الصنف هم المدبرون للمدن وواضعوا النواميس"[٧١].

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

أما "ألبير الكبير" فقد أثرت فيه نظرية الفارابى من نواح كثيرة. فهو يحلل نظرية النبوة تحليلا "سيكولوجيا" يتفق فيه مع ما جاء به الفارابى حتى أنه كتب عدة أبحاث فى النوم واليقظة حذا فيها حذو مفكرى الإسلام خاصة الفارابى وابن سينا. ويبدو أنه اطلع على آراء الفارابى فى 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 طرقه. 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 آخر.

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 الروانـدى لا يعرف بالدقة تاريخ مولده، ولا وفاته، ويغلب الظن أنه مات فى أخريات القرن الثالث للهجرة. وهو من أصل يهودى نشأ فى روانـدا 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 كتبا كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله منها: "فضيحة المعتزلة"، "وكتاب الدامغ"، يعارض القرآن، وكتاب "الفرند" فى الطعن على النبى ﷺ، وكتاب "الزمردة" فى إنكار الرسل وإبطال رسالتهم. وهذا الكتاب الأخير من الأهمية بحيث أنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكيف كانت مثارة فى ذلك العهد.

ويرجع الفضل فى اكتشافه والتعريف به إلى "كراوس" الذى اهتدى 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. جـ ١. ص ٣٨ - ٣٩) - Kraus, Rivista, 96, ١٠٩ ١١٠ - ١٢٠. ضمن كتاب د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص ٨٠ - ٨١.

١ - جوزيف فان أس: الفارابى وابن الروانـدى. 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. جـ٢. 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 بالآراء المزدكية والمانوية 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 عدهما البيرونى بين الكفريات 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 تقترب 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. جـ١ ص ٨٤ - ٨٦، لويس جاردية: 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 جـ١ ص ٨٩، د. عبد الرحمن مرحبا. من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية ص ٤٤٩، لويس جارديه. 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 الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٤٤٧: ص ٤٤٨.

١٤ - المرجع السابق: ص ٨٤ - ٨٥.

١٥ - تحصيل السعادة: ص٨٨، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية: ج٢. ص ١٥٣.

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

١٦ - فصوص الحكم: فص ٤٠، ص٤٠.

١٧ - إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: ص ٢٧٩.

١٨ - تاريخ الفلسفة فى الإسلام: ص ١٥٩. تحقيق د. عبد الهادى أبو ريدة.

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: ص٧٧.

(*) يرى الفارابى أن "الوهم" قوة نفسانية أكثر تجريدا للشىء المحسوس من الخيال من ناحية والمتخيلة من ناحية أخرى،- فالوهم يدرك من المحسوس مالا يحس، ويعرفه "ابن سينا" بأنه القوة التى تدرك معانى جزئية غير محسوسة، مثل إدراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس (عيون الحكمة ص ٣٨ - ٣٩). وأخذ ابن سينا بهذه القوة يعد مخالفا لأرسطو، لأن هذا لم يقبل بوجودها. فهى إذن

ليست من ابتكـار ابن سينا كمـا يقول، "مونك" إذا سـبقه إليـها الفارابى.

Melange du philosobhie juive est Arabe, p. 364.

والفارابى لم يحدد عملا لهذه القوة، بينما حدّد لها ابن سينا وظيفة تتلخص فى إدراك المعنى غير المحسوس، وهى ليست متميزة عن الخيال. ولذا فقد اتجه ابن رشـد إلى إلغاء عمل هذه القوة قائلا أن عملها متضمن فى القوة المتخلية بحيث لا يكون هناك أى مجال للقـول بهـا وافـتـراض عـمل لهـا بالتـالى . (ابن رشـد. الحس والمحسوس ص ٢١٠).

٢١ - فصوص الحكم. فص ٣٧ - ٣٩.

٢٢ - د. إبراهيم مدكـور: فى الفلسفة الإسلامـية . ج١ . 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. جـعفـر آل ياسين فـيلسوفـان رائدان. ص ١٣٥، د. البيـر نصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص ٢٦.

٢٨ - آراء أهل المدينة: ص ٧٦.

٢٩ - د. مـدكـور فى الفلسـفـة الإسلامـيـة: ج١. ص ٧٣ - ٧٤، الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام. ص ٤٩٨.

٣٠ - ص ٢٨٤، كذلك عقد الفارابى فى كتابة " آراء أهل المدينة الفاضلة "فصلين متتاليين" فى سب المنامات، وفى الوحى ورؤية الملك".

٣١ - المرجع المذكور. ص ٢٨٨، من رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. أبو ريدة.

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

٣٣ - آراء أهل المدينة: ص ٧٦، د. محمود زقزوق: تمهيد للفلسفة. جـ٣. ص ١٥٠.

٣٤ - د. على عبد الواحد وافى: آراء أهل المدينة: ص ١٢ من المقدمة. انظر أيضا: آراء أهل المدينة: ص ٧٢ - ٧٣، د. عثمان نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا. ص ٢١١.

٣٥ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص ٩٥.

٣٦ - فصوص الحكم: فص ٤٢. ص ٤١.

٣٧ - أحمد أمين: ظهر الإسلام. جـ٣. ص ١٣٦ - ١٣٧، مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى 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: الوحى المحمدى ص ٢٥، ابن خلدون: المقدمة ص ٧٩، د. توفيق الطويل: التنبوء بالغيب عند مفكرى الإسلام. ص ٢٧.

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

٤٢ - الفارابى: فصوص الحكم. فص ٤٦. ص ٤٢، المعجم الفلسفى: ص ٢١٣، ابن سينا: رسالة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها. ص ٦٦ ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات.

٤٣ - فصوص الحكم: فص ٤٦. ص ٤٢.

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

٤٥ - د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص ٩٦، الدعاوى القلبية: ص ١١.

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

٤٧ - السجستانى: كتاب إثبات النبوات ص ١٥، الشهرستانى: نهاية الأقدام. ص ٤٦٢، القاضى عبد الجبار: الجيار - المغنى. جـ ٥. ص ٩ - ١٣.

٤٨ - د. مدكور. فى الفلسفة الإسلامية: ص ٩٨، أحمد أمين: ظهر الإسلام. جـ ٣. ص ١٣٦ - ١٣٧.

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

٥٠ - د. مدكور. فى الفلسفة الإسلامية: جـ١. ص ٩٦.

٥١ - إثبات المفارقات: ص ٨.

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

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

٥٤ - لويس جارديه: بين الدين والفلسفة ص ١٣٥.

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

٥٦ - آراء أهل المدينة: ص ٨٦.

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

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

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

٦٠ - د. أبو ريدة: رسائل الكندى الفلسفية. ص ٥٥ المقدمة، د. جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان: الكندى. 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 فى تبنيه للنظرية الفارابية، بحيث أدى ضعف هذه الحماسة إلى ترك الفيلسوف الحديث عن النبوة، لأنها ليست من أفكاره المشرقة. د. عابد الجابرى: نحن والتراث. ص ١٦٠)، انظر أيضا: د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص ١٠١ - ١٠٣.

٦٢ - د. مدكور. فى الفلسفة الإسلامية: جـ١. ص ١٠٤.

٦٣ - رسائل إخوان الصفا: جـ٣. ص ٣٨٥، ٤٩٣، ص ٤١٦ - ٤١٩.

٦٤ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٧٤٧: ٧٥٨.

٦٥ - الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد. ص ١٦٥.

٦٦ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين. جـ٢. ص ٤٤٨، مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام: ص ٦٤، د. أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام. ص ١٥٤ - ١٥٦.

٦٧ - د. مدكور. فى الفلسفة الإسلامية: جـ١. ص ١٠٧، مصطفى عبد الرازق: 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. جـ ٢. ص ٣٨٩ - ص ٤٠٠.

٧١ - المرجع السابق: ص ٤٠٦.

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

وانظر أيضا: د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. جـ١. ص ١١١.

obeikandl.com

نتائج البحث

بعد دراستنا لفلسفة الفارابى الطبيعية والإلهية، أستطيع أن أقول أن دراستنا لهذين الجانبين من فلسفته، والوقوف على آرائه فيهما لم يكن ميسورا دون التعمق فى فلسفته ككل، وفهم مرامى ألفاظه وعباراته، بل والتطرق إلى تصنيفه للعوم للوقوف على مكانة العلم الطبيعى والعلم الإلهى من مذهبه الفلسفى، وكذلك معرفة موضوعها ومنهجها. ولعل ذلك ما دفعنى إلى أن أخصص الفصل الثانى لتناول منهج الفارابى موضحة خصائصه وسماته وخاصة فى الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية وقد توصلت منها إلى:

أولا: على الرغم من اهتمام الفارابى بالعقل واعتماده الطريق البرهانى ووثوقه به، ورغم نقده للمقدمات الغير يقينية، إلا أنه لم يستخدم الطريق البرهانى العقلى أو المقدمات اليقينية التى تصل إلى مستوى البرهان فى كل قضاياه الطبيعية والميتافيزيقية، بل أن الفارابى وهو الحريص على التمييز بين الطريق الجدلى الكلامى، والطريق الفلسفى البرهانى قد وقع فيما كان يخشاه واستخدم مقدمات جدلية فى بعض قضاياه الطبيعية والإلهية.

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

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

وهكذا كانت الرؤية الروحانية الميتافيزيقية للفارابى من الاتساع حتى أنها شملت الفلسفة الطبيعية بأسرها، وأن دل ذلك على شىء فإنما يدل على أن الفارابى قد أزال الحواجز بين ما هو طبيعى وما هو ميتافيزيقى، وهو لا يخضع الميتافيزيقيا للطبيعة بل على العكس من ذلك. فهو يسعى لأن يصبح للبحث الطبيعى بعدا ميتافيزيقيا، وبذلك تميز الفارابى عن أرسطو فى تحطيم الحواجز بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة، ولو كان الفارابى قد أدرك أن العلم الطبيعى لابد له من بحث الأمور الجوهرية الخاصة به حتى ما يبدو منها متعلقا فى ظاهرة بالأمور الإلهية لكان هذا أجدى وأنفع للعلم الطبيعى، ولتقدم خطوات نحو الاستقلال عن الفلسفة بمعناها الميتافيزيقى، ولكن فى ظل النظر إلى الفلسفة على أنها علم كلى يرسم لنا صورة شاملة للكون وليس علما جزئيا يصبح من الضرورى بل من المنطقى التلازم والترابط بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية، وهذا ما فعله الفارابى فى أكثر الموضوعات التى 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 الواسطة 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 الأسمى، وأعطيت العلوم الطبيعية التى موضوعها المادة والحركة المرتبة السفلى من العلوم النظرية.

ولذلك نستطيع القول: بأن فكرة الأفضل والأشرف 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 الهيولانى... 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 الهيولى 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 الهيولى 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 وفقا 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 اتفاقية 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 عالم الطبيعة إلى السبب الأول أو العلة الأولى الفاعلة والغائية، فهناك تلازم حتمى ولزم ضرورى بين الفعل والفاعل والانفعال، كلما كان فعل الفاعل مؤثرا 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 الطبيعى هو العلم بالأسباب أو علم التعليل بالعلل الأربعة اللازمة لوجود الأجسام وما يحل بها ويتصل من الظواهر.

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

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

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

هذا بالإضافة إلى أن الحركة هى أصل الزمان وأساسه، وأن الحركة لا يمكن أن تتم إلا فى مكان، كما أن المتحرك لا يشترط لكى توجد له الحركة وجود الخلاء وبالتالى فهو ليس موجوا.

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

سابعا: أن الفارابى إذا كان قد انتهى متابعا فى ذلك أرسطو إلى أن الزمان لا متناهى نظرا لتعلقه بالحركة التى لا ابتداء لها ولا نهاية، وأن الزمان متصل لا يتركب من أنات، وكذلك الحركة لا تتركب من أجزاء لا تتجزأ (مع أن الحركة يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية)، وأن الحركة ليست متصلة اتصالا مباشرا بالزمان إلا من حيث أن الحركات تتم فى المكان والزمان فى كل مكان، فالمكان أيضا 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، أى أن محدثهم بتقدمهم بالذات لا بالزمان.

ثامنا: أن الفارابى قد نسب حدوث الكون والفساد، وتنوع الموجودات فى عالم الطبيعة إلى تأثيرات العالم العلوى، كما أنه فى 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 طبعتها" 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".

تاسعا: 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 والغائية، 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 ممن 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 مريد 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 وجوبه 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 الفارابى على دليل العلة التامة، وما يترتب عليه من استحالة الترجيح بلا مرجح كانت من أقوى الدوافع التى جعلته ينتهى على إثبات قدم العالم زمانا وحدوثه بالذات.

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

وقد اعتبر الفارابى 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 الهيولانى الذى حصلت فيه المعقولات عقلا بالفعل، ثم يصبح بالتعقل الدائم والتفكير المتصل عقلا مستفادا يشرق عليه العقل الفعال فيتحرر من المادة وتتحلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والإلهام.

ورغم أن الفارابى كان زاهدا متقشفا فى حياته العملية، إلا أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلا إلى الاتصال والمعرفة، وإنما سعى إلى ذلك بالتأمل والتفكير ووضع منهجه فى الاتصال وهو يتلخص فى: ممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة ومن منزلة إلى منزلة ابتداءا 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 بلقائه 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 فلكيا 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 يتهيأ 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 الروندى 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 أبرز دور المخيلة وقدرتها على تجاوز العالم الحسى وتلقى الوحى والإلهام من العالم الإلهى ليحل مشكلة النبوة، يقيم جسرا بين النبى والفيلسوف وبالتالى 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: ذهاب 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 الوحى 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.

أمـا اتهام البـعض الآخر له بأنـه يضع النبى فى منزلة دون منزلة الفـيلسـوف، لأن الأول يصل عن طريق المخـيلة فى حـين يصل الثانى عن طريق العـقل، وأن الفارابى قد فـضل المعلومات العقليـة على المعلومات المتخـلية، فحقـيقة الأمـر أن هذا الاتهام ليس له أساس من الصحة، إذ أنه حينما أعتقد أن معرفة الماهيات أو الكليـات ليس عن طـريق انتـزاع العـقل الإنسـانى لهـا، بل بواسطة الفـيض الإلهى اعتـبر أن المخيـلة والعقل سـواء بسواء. فسـواء كانت المعلومات مكتـسبة عن طريـق المخيلة أو عن طريق العقل فهى واحدة وعلى درجة واحدة ما دام مصدرها واحد وهو العقل الفعال. فقيمـة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذى وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذى أخذت عنه، والنبى والفيلـسوف يرتشفان من معين واحد. ويسـتمدان علمهما من مصدر رفـيع، والحقيقة الفلسفية والحقيقة النبوية هما على السواء ونتيجة من نتائج الوحى وأثر من آثار الفيض الإلهى على الإنسان.

والذى يتمتـع بامتياز لا يتمـتع به الفيلسوف، فبـينما النبى يستطيع الاتصال بالعقل الفعـال واستلام الرسالة من الله تعالى، نجـد الفيلسـوف لديه القـدرة على الاتصـال فقط ويحـمل دلالة فلسفية فقط، بينما يحـمل النبى دلالة النبوة ودلالة الفلسفة معا، ومن هنا كان تأكيـد الفارابى أكثر من مـرة أن كل نبى فيلسوف، وليس كل فيلسوف نبى.

وهكذا ظهر نبـوغ الفارابى فى مـجال الإلهيـات كما ظهـر من قبل فى مجال الطبيعيات وما عـرضنا له من نظريات 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 بطباعه بحيث قدر لها الانتشار فى سائر أرجاء العالم.

تلك كانت أهم النتائج التى توصلنا إليها فى كتابنا عن الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى". وكل ما نرجوه أن نكون قد وفقنا، وأن تكون هذه المحاولة المتواضعة. قد أضافت شيئا جديدا على مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية.

* * *

obeikandl.com

obeikandl.com

مصادر ومراجع البحث

أولا: مؤلفات الفارابى فى الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية:

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

ثانيا: المصادر والمراجع باللغة العربية:

أ - المراجع والمصادر:

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

٢ - ابن الأثير: (أبو الحسن على بن أبى الكرم الشيبانى): الكامل فى التاريخ. جـ ٨. دار صادر، ودار بيروت، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦م.

٣ - ابن العبرى (غريغوريوس): أبو الفرج بن هارون الطيب المالطى. تاريخ مختصر الدول. دار المشرق. بيروت. طبعة الأب أنطون صالحانى اليسوعى ١٨٩٠م.

٤ - ابن العماد: شذارات الذهب فى أخبار من ذهب. نشر مكتبة القدس القاهرة.

٥ - ابن القفطى (جمال الدين أبو الحسن على القاضى الأشرف): أخبار العلماء بأخبار الحكماء. مطبعة السعادة. القاهرة ١٣٢٦ هـ.

٦ - ابن النديم: الفهرست. مصر ١٣٤٨هـ.

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

٨ - ـــــــــــ: تدبر المتوحد. تحقيق د. ماجد فخرى. بيروت ١٩٦٨م.

٩ - ـــــــــــ: كتاب النفس. تحقيق محمد صغير المعصومى. المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٦٠م.

١٠ - ابن حزم: (أبو محمد على بن أحمد): الفصل فى 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. على عبد الواحد وافى. جـ ٣، ٤. ط١ لجنة البيان العربى ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠م.

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

١٤ - ابن رشد: (أبو الوليد): تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. ط٣. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٨ م.

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

١٦ - ـــــــــ: تلخيص ما بعد الطبيعة. تحقيق د. عثمان أمين. مكتبة مصطفى البابى الحلبى. القاهرة ١٩٥٨م.

١٧ - ـــــــــ: تلخيص كتاب النفس. تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ط١. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠م.

١٨ - ـــــــــ: تلخيص كتاب الحس المحسوس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. ضمن كتاب النفس لأرسطو طاليس، مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٥٤م.

١٩ - ـــــــــ: رسالة هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو متلبس بالجسم. ونشرها د. أحمد فؤاد الأهوانى مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠.

٢٠ - ـــــــــ: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة. تحقيق د. محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥م.

٢١ - ـــــــــ: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. بيروت ١٩٦١م.

٢٢ - ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله): الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعى والقسم الإلهى) دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٧م.

٢٣ - ـــــــــ: النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعة والإلهية. طبعة القاهرة ١٩٣٨م.

٢٤ - ـــــــــ: عيون الحكمة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٠م.

٢٥ - ـــــــــ: الشفاء: الطبيعيات والإلهيات. تحقيق الأب جورج قنواتى، وسعيد زايد. مراجعة د. إبراهيم مدكور - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ١٩٦٠م.

٢٦ - ـــــــــ: رسالة فى القوى النفسانية نشرها د. أحمد فؤاد الأهوانى ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢م ضمن مجموعة رسائل لابن سينا. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة.

٢٧ - ـــــــــ: رسالة الحدود. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨م.

٢٨ - ـــــــــ: رسالة فى الأجرام العلوية. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨م.

٢٩ - ـــــــــ: رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦ ه، - ١٩٠٨م.

٣٠ - ـــــــــ: 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 ١٩٤٩ م.

٣٣ - ابن طملوس (أبو الحجاج يوسف بن محمد): المدخل لصناعة المنطق. تحقيق ميخائيل آسين بلاثيوس السرقسطى. جـ١. 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 العربية والعبرية وترجم النصوص التى أوردها المؤلف بنصها العبرى إلى العربية وقدم لهام حسين آثاى. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة.

٣٦ - أبو البركات (هبة الله على بن ملك البغدادى): المعتبر فى الحكمة جـ٢، جـ٣، ط١. حيدر آباد. الدكن. ١٣٥٨هـ.

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

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

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

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

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

٤٢ - ــــــــــ: أصول الفلسفة الإشراقية 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 بارتلمى سانتهلر - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٥م.

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

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

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

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

٥٠ - ـــــــــ: كتاب النفس. ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى. ط١. 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 - ـــــــــــ: الأصول الأفلاطونية (فيدون). جـ١. ترجمة وتحقيق د. نجيب بلدى، د. على سامى النشار، عباس الشربينى - دار المعارف بمصر ١٩٦٢م.

٥٣ - ـــــــــــ: المأدبة (فلسفة الحب) ترجمة ولينم الميرى. دار المعارف. مصر ١٩٧٠م.

٥٤ - ـــــــــــ: فيدروس. ترجمة أميرة مطر.

٥٥ - أفلوطين: (التاسوعة 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 - الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل): مقالات الإسلاميين. تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - ط١، ١٩٥٠م، جـ١، جـ٢.

٥٨ - الأكوع (القاضى): الفارابى والحضارة الإنسانية بغداد ١٩٧٥م.

٥٩ - الألوسى (د. حسام الدين): الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت. ط١ - ١٩٨٠م.

٦٠ - ـــــــــــ: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط١ - ١٩٨٠م.

٦١ - ـــــــــــ: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - دار الشئون الثقافية العامة - بغداد ط٢. ١٩٨٦م.

٦٢ - ـــــــــــ: فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه - دار الطليعة بيروت ١٩٨٤م.

٦٣ - الأهوانى (د. أحمد فؤاد): ابن سينا - القاهرة - دار المعارف ١٩٥٨م.

٦٤ - ـــــــــــ: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - القاهرة - ١٩٤٥م.

٦٥ - الايجى (عضد الدين): المواقف (ثمانية أجزاء) ط١ - مطبعة السعادة ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧م.

٦٦ - البغدادى (عبد اللطيف): الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر - مطبعة وادى النيل بمصر ١٢٨٦ هـ.

٦٧ - ـــــــــــ: (عبد الظاهر بن طاهر): الفرق بين الفرق - منشورات دار الآفاق الجديدة - ط١ - بيروت ١٩٧٢م.

٦٨ - البغدادى (عبد الظاهر بن طاهر): أصول الدين - استانبول - ١٩٨٢م.

٦٩ - البيرونى (أبو الريحان): كتاب الآثار الباقية - طبعة ليبزك ١٩٢٣م.

٧٠ - البيهقى (ظهير الدين): تتمة صوان الحكمة - لاهور ١٣٥١ هـ/ ١٩٣٥م.

٧١ - البهى (د. محمد): الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى - مكتبة وهبة - القاهرة - ط٣ - ١٩٦٢م.

٧٢ - ـــــــــــ: (د. محمد): الفارابى الموفق الشارح. ضمن الذكرى الألفية لوفاة الفارابى. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٧٣ - التفتازانى (د. أبو الوفا الغنيمى): مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافة للنشر بالقاهرة ١٩٧٤م.

٧٤ - ـــــــــــ: (د. أبو الوفا الغنيمى): ابن سبعين وفلسفته الصوفية - دار الكتاب اللبنانى - ط١ - ١٩٧٣ن.

٧٥ - ـــــــــــ: (د. أبو الوفا الغنيمى): علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الرائد العربى - القاهرة ١٩٦٦م.

٧٦ - ـــــــــــ: (د. أبو الوفا الغنيمى): الإنسان والكون فى الإسلام - دار الثقافة الحديثة - القاهرة.

٧٧ - التكريتى (د. ناجى): الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام - ط٢ - دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٢م.

٧٨ - التوحيدى (أبو حيان): المقابسات - تحقيق محمد توفيق حسن. بغداد ١٩٧٠م.

٧٩ - الجابرى (على حسين حسن): قراءة معاصرة لمدينة الفارابى الفاضلة. مجلة زانكو العلمية - مطبعة جامعة السليمانية ١٩٧٧م.

٨٠ - الجابرى (د. محمد عابد): مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابى السياسية والدينية - ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد ١٩٧٥م.

٨١ - ـــــــــــ: (د. محمد عابد): نحن والتراث - قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى بيروت ١٩٨٠م.

٨٢ - الجر (خليل)، الفاخورى (حنا): تاريخ الفلسفة العربية - دار المعارف بيروت - جـ١ - ١٩٥٧م - جـ٢ - ١٩٥٨م.

٨٣ - الجرجانى (أبو الحسن على بن محمد بن على): التعريفات - دار الشئون الثقافة العامة - بغداد.

٨٤ - الحبابى (محمد عزيز): من تاريخ الفارابى إلى تأريخيته - ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد ١٩٧٥م.

٨٥ - الحمارنة (د. صالح. خ): كتاب إحصاء العلوم للفارابى والمنهج العلمي ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

٨٦ - الدسوقى (عمر): إخوان الصفا - مكتبة نهضة مصر ١٩٤٧م.

٨٧ - الدومـيلى: العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى - ترجمة د. عبد الحليم النجار، د. محمد يوسف موسى - ط١ - ١٩٦٢م.

٨٨ - الرازى (فخر الدين): المباحث المشرقية فى علم الإلهيات والطبيعيات جـ١، جـ٢ - مكتبة الأسدى بطهران ١٩٦٦م.

٨٩ - الرافعى (مصطفى صادق): إعجاز القرآن والبلاغة النبوية - ط٩ - دار الكتاب العربى ١٩٧٣م.

٩٠ - السامر (د. فيصل): الدولة الحمدانية فى الموصل وحلب - بغداد ١٩٧٠م.

٩١ - السجستانى (أبو يعقوب): إثبات النبوات - تحقيق عارف تامر - دار المشرق - بيروت - ١٩٦٦م.

٩٢ - الشهرستانى (محمد عبد الكريم): الملل والنحل - نشره محمد سيد كيلانى طبعة القاهرة - مصطفى الحلبى ١٩٦١م.

٩٣ - ـــــــــ (محمد عبد الكريم): نهاية الأقدام فى علم الكلام - تصحيح الفريد جيوم - أكسفورد - لندن ١٩٣١م.

٩٤ - الصفدى (صلاح الدين): الوافى بالوفيات - فيسبادن - ١٣٨١ هـ - ١٩٦١م.

٩٥ - الطالبى (عمار): كلام أبى نصر فى تفسير كتاب المدخل ضمن نصوص فلسفية - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦م.

٩٦ - الطوسى (علاء الدين): تهافت الفلاسفة - ط٢ - الدار العالمية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٣م.

٩٧ - الطويل (د. توفيق): قصة النزاع بين الدين والفلسفة - ط٢ - مكتبة دار مصر للطباعة ١٩٤٧م.

٩٨ - ـــــــــ (د. توفيق): التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام - دار إحياء الكتب العربية - ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥م.

٩٩ - العبد (د. عبد اللطيف): تأملات فى الفكر الإسلامى - مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٢م.

١٠٠ - العبيدى (د. حسن محيد): نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا - ط١ - دار الشئون الثقافية العامة - بغداد - ١٩٨٧م .

١٠١ - العراقى (د. محمد عاطف): النزعة العقلية فى ابن رشد - دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٨م.

١٠٢ - ـــــــــ: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧١م.

١٣٠ - ـــــــــ: ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٥م.

١٠٤ - ـــــــــ: مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٦م.

١٠٥ - ـــــــــ: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بالقاهرة ط١ - ١٩٧٥م.

١٠٦ - ـــــــــ: الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل - دارا لمعارف القاهرة - ط١ - ١٩٧٩م.

١٠٧ - ـــــــــ: الشيخ محمد عبده (الإسلام دين العلم والمدنية) سينا للنشر.

١٠٨ - ـــــــــ: أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الإسلامى - (ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداه لروح د.عثمان أمين) دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩م.

١٠٩ - ـــــــــ: 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 بيليوجرافي) ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

١١٢ - الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين - طبعة عثمان خليفة - أربعة مجلدات - القاهرة - ١٩٣٣م.

١١٣ - ـــــــ (أبو حامد): الاقتصاد في الاعتقاد - أنقرة - ١٩٦٢م.

١١٤ - ـــــــ (أبو حامد): تهافت الفلاسفة - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف بمصر.

١١٥ - ـــــــ (أبو حامد): المنقذ من الضلال - دمشق. ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠م.

١١٦ - ـــــــ (أبو حامد): مقاصد الفلاسفة - نشرة محيي الدين الكردي - المطبعة المحمودية - القاهرة - ١٩٣٦م.

١١٧ - ـــــــ (أبو حامد): معارج القدس في معرفة أحوال النفس. مطبعة السعادة محيي الدين الكردي. القاهرة ١٩٢٧م.

١١٨ - ـــــــ (أبو حامد): الذكرى المئوية التاسعة لميلاده. مهرجان الغزالي دمشق، ١٩٦١م، القاهرة ١٩٦٢م.

١١٩ - الغنوشي (عبد الحميد): الأسس التشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابي السياسية والاجتماعية - ضمن كتاب (الفارابي والحضارة الإنسانية) بغداد. ١٩٧٥م.

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

١٢١ - ـــــــــ (أبو يعقوب): رسالة فى علة الكون والفساد - طبعت ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية.

١٢٢ - ـــــــــ (أبو يعقوب): رسالة فى الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

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

١٢٤ - ـــــــــ (أبو يعقوب): رسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

١٢٥ - ـــــــــ (أبو يعقوب): رسالة فى العقل (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

١٢٦ - ـــــــــ (أبو يعقوب): رسالة ماهية النوم والرؤيا (ضمن رسائل الكندى الفلسفية).

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

١٢٨ - الموسوى (موسى): من الكندى إلى ابن رشد - بيروت - ١٩٨٢م.

١٢٩ - النشار (د. على سامى): قراءات فى الفلسفة - القاهرة، ١٩٦٧م.

١٣٠ - ـــــــــ (د. على سامى): نظرية جديدة فى المنحى الشخصى لحياة الفارابى وفكره - ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

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

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

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

١٣٤ - آل ياسين (جعفر): فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى - بيروت - دار الأندلس ط٢ - ١٩٨٣م.

١٣٥ - ـــــــــ: فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكرة الفلسفى) دار الأندلس - بيروت - ط١ - ١٩٨٤م.

١٣٦ - ـــــــــ: الينابيع الأولى للفكر العربى فى فلسفة الفارابى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥.

١٣٧ - أمين (أحمد): ظهر الإسلام (أربعة أجزاء) - دار الكتاب العربى - بيروت - ط٥ - ١٩٦٩م.

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

١٣٩ - ـــــــــــ: شخصيات ومذاهب فلسفية - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٤٥م.

١٤٠ - أوليرى (ديلاسى): الفكر العربى 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 - ١٩٧٥م.

١٤٢ - بدوى (د. عبد الرحمن): مذاهب الإسلاميين - جـ١، جـ٢ - بيروت - دار العلم للملايين - ١٩٧١م.

١٤٣ - ـــــــــــ: أرسطو عند العرب - النهضة المصرية - ط٣ - القاهرة ١٩٥٣م.

١٤٤ - ـــــــــــ: أفلاطون فى الإسلام - نصوص قدم لها وعلق عليها - دار الأندلس - بيروت - ط٣، ١٩٨٣م.

١٤٥ - ـــــــــــ: من تاريخ الإلحاد فى الإسلام - القاهرة ١٩٤٥مز

١٤٦ - ـــــــــــ: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - محاضرات لبعض المستشرقين - قام بترجمتها د. عبد الرحمن بدوى عام ١٩٤٦م. مكتبة النهضة المصرية - القاهرة.

١٤٧ - بينس: مذهب الذرة عند المسلمين - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٦م.

١٤٨ - جانوف (قاسم): حول أسلوب التفكير عند الفارابى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) - بغداد ١٩٧٥م.

١٤٩ - جيجن (أدولف): المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية - ترجمة د. عزت قرنى - دار النهضة المصرية - ١٩٦٧م.

١٥٠ - حلمى (د. مصطفى): الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى - القاهرة، ١٩٦٠م.

١٥١ - حلمى (د. مصطفى): الحياة الروحية فى الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٤م.

١٥٢ - حنفى (د. حسن): دراسات إسلامية - مكتبة الإنجلو المصرية.

١٥٣ - خليلى (خليل الله): فاراب - ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

١٥٤ - دنيا (د. سليمان): الحقيقة فى نظر الغزالى - دار المعارف - ط٣ - ١٩٧١م.

١٥٥ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط٤ - القاهرة - ١٩٥٧م.

١٥٦ - دى بور: مادة زمان - بدائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مجلد ١٠ العدد العاشر (وقد علق على هذه المادة بالإضافة إلى ترجمتها د. محمد عبد الهادى أبو ريدة).

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) - جـ٢، جـ٣ 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 - ريشنباخ (هانز): نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة د. فؤاد زكريا دار الكتاب العربى للطباعة والنشر - ١٩٦٨م.

١٦٢ - زاده (خواجة): 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 الأنجلو المصرية ١٩٨٦م.

١٦٦ - زيادة (د. معن): الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. دار اقرأ. بيروت لبنان. ط١ - ١٩٨٥م.

١٦٧ - ـــــــــــ: شرح ابن باجة للسماع الطبيعى لأرسطو - دار الفكر. بيروت - لبنان - ط١ - ١٩٧٨م.

١٦٨ - سارتون (جورج): تاريخ العلم (جـ١، جـ٢، جـ٣) الترجمة العربية بإشراف د. إبراهيم مدكور - 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 الفارابى (ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥م.

١٧٢ - صبحى (د. أحمد محمود): فى علم الكلام (دراسة فلسفية فى أصول الدين) ط٢ - دار الكتب الجامعية - الإسكندرية - ١٩٧٦م.

١٧٣ - صليبا (د. جميل): من أفلاطون إلى ابن سينا. دار الأندلس - بيروت - ط٣ - ١٩٨٣م.

١٧٤ - طوقان (قدرى حافظ): الخالدون العرب - طبعة القدس.

١٧٥ - عبد الحميد (د. عرفان): الفلسفة فى الإسلام. دراسة ونقد. دار التربية للطباعة والنشر. بغداد.

١٧٦ - عبد الجبار (القاضى أبى الحسن): المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. جـ١٥ (التنبؤ والمعجزات) تحقيق محمود الخضيرى. الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.

١٧٧ - عبد الرازق (الشيخ مصطفى): فيلسوف العرب والمعلم الثانى. دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥م.

١٧٨ - ـــــــــ: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤م.

١٧٩ - ـــــــــ: الدين والوحى والإسلام. دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٤م.

١٨٠ - عبده (الإمام محمد): رسالة التوحيد. مكتبة ومطبعة محمد على صبيح القاهرة - ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.

١٨١ - عبد القادر (د. محمد أحمد): العلم الإلهى وآثاره فى الفكر والواقع - دار الكتب الجامعية ١٩٨٥م.

١٨٢ - عربى (د. محمد ياسين): الدليل الوجودى عند الفارابى وأثره فى فلسفة الطبيعة (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد ١٩٧٥م).

١٨٣ - غالب (د. مصطفى): أفلوطين (الموسوعة الفلسفية)، ومنشورات دار مكتبة الهلال. بيروت. ط١ - ١٩٨١م.

١٨٤ - ـــــــــ: الفارابى (الموسوعة الفلسفية) منشورات دار مكتبة الهلال - بيروت - ط٣ - ١٩٨١م.

١٨٥ - غردية (لويس)، د.جورج قنواتى - فلسفة الفكر الدينى. ترجمة صبحى الصالح، د. فريد جبر - دار العلم للملايين ١٩٦٧م.

١٨٦ - ـــــــــ: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

١٨٧ - غفـوروف (بابا جان): الفـارابى فيلسوف عظيم وإنـسان عظيم (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

١٨٨ - فالزر (ريتشارد): الفلسـفة الإسلامـية ومـركزها فى التـفكير الإنسـانى. ترجـمة مـحمـد توفـيق حـسين. بيـروت ١٩٨٥م.

١٨٩ - فال (جـان): طريق الفـيلسوف. ترجـمة د. أحـمد حـمدى محمود. القاهرة، ١٩٦٧م.

١٩٠ - فان أس (جوزيف): الفـارابى وابن الروانـدى. (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

١٩١ - فخرى (د. مـاجد): تاريخ الفلسفة الإسلاميـة - الدار المتحدة للنشر بيروت ١٩٧٤م.

١٩٢ - ـــــــــ: أثر الفارابى فى الفلسفة الأندلسية. ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية. بغداد ١٩٧٥م.

١٩٣ - ـــــــــ: ابن رشـد فيلسوف قـرطبة. المطبعـة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠م.

١٩٤ - ـــــــــ: الفكر الأخلاقى العربـى. الأهلية للنشر والتوزيع بيروت ١٩٧٠م.

١٩٥ - فلو طرخس: الآراء التى ترضى بها الفـلاسفة. ترجمـة قسطا ابن لوقا، تحـقيق د. عبـد الرحمن بدوى ضمن كـتاب النفس لأرسطو. القاهرة مكتبة النهضة ١٩٥٤م.

١٩٦ - فوربس (ر. ج): تاريخ العلم والتكنولوجيا. ترجمة د. أسامة الخولى. مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧م.

١٩٧ - قاسم (د. محمود): فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام. القاهرة ١٩٤٩م.

١٩٨ - قسوم (د. عبد الرازق): مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد. المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ١٩٨٦م.

١٩٩ - قمير (يوحنا): ابن رشد والغزالى (التهافتان) دار المشرق بيروت.

٢٠٠ - قنواتى (د. الأب جورج): الفارابى فى الفكر اللاتينى. ضمن الذكرى الألفية لوفاة الفارابى - الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢٠١ - ـــــــــ: مؤلفات ابن سينا. القاهرة - دار المعارف. ١٩٥٢م.

٢٠٢ - كرم (يوسف): الطبيعة وما بعد الطبيعة. دار المعارف القاهرة ١٩٥٩م.

٢٠٣ - ـــــــــ: 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 - مايـرز (يوجين. أ): الفكر العـربى والعالم الغـربى. ترجـمة كاظم سعد الدين. الشئون الثقافية العامة بغداد. ط١ - ١٩٨٦م.

٢٠٨ - مـاير هوف (ماكس): من الإسكنـدرية إلى بغداد. التـرجمـة العـربيـة فى كتـاب د. عـبد الرجـمن بدوى. التـراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. ١٩٤٦م.

٢٠٩ - ماكوفيلكسى (آ. أ. و): القارابى بين مناطقـة عصره - ترجمة د. جليل كمـال الدين عن اللغة الروسيـة - العدد ٤ - مجلة المورد - ١٩٧٥م.

٢١٠ - مبـارك (محـمد): نظرات فى التـراث. دار الشئون الثـقافـية العامة. بغداد ١٩٧٦م.

٢١١ - محفوظ (د. حـسين على): العناصر العربية فى حـياة الفارابى وثقافـته ونتائجـه (ضمن الفـارابى والحضارة الإنسـانية) بغداد ١٩٧٥م.

٢١٢ - ـــــــــ: الفارابى فى المراجع العربيـة. دار الحرية للطباعة. بغداد ١٩٧٥م.

٢١٣ - ـــــــــ: د. جـعفر آل ياسـين. مؤلفات الفـارابى. بغداد ١٩٧٥م.

٢١٤ - محمـود (د. عبد الحليم): التصوف عنـد ابن سينا. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية.

٢١٥ - محمـود (د. عبد الحليم): التصوف عنـد ابن سينا. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية.

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

٢١٧ - مدكور (د. إبراهيم بيومى): فى الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيقه جـ١، جـ٢. دار المعارف ط٣.

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

٢١٩ - مروه (د. حسين): النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية جـ١، جـ٢. دار الفارابى بيروت. ط٥ - ١٩٨٥م.

٢٢٠ - معروف (د. ناجى): الفارابى عربى الموطن والمربى. (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

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

٢٢٢ - مهدى (د. محسن): الألفاظ المستعملة فى المنطق. بيروت ١٩٦٨م.

٢٢٣ - ـــــــــ: التعاليم والتجربة فى التنجيم والموسيقى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

٢٢٤ - موسى (محمد يوسف): القرآن والفلسفة. دار المعارف بمصر. ط٣ - ١٩٥٨م.

٢٢٥ - نظيف (مصطفى): آراء الفلاسفة الإسلاميين فى الحركة ومساهمتهم فى التمهيد إلى بعض معانى علم الديناميكا الحديث - مقالة بالعدد الثانى من مجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم.

٢٢٦ - نلينو (كارل): علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى روما ١٩١١م.

٢٢٧ - وافى (د. على عبد الواحد): المدينة الفاضلة للفارابى. عكاظ. ١٩٨٤م.

٢٢٨ - ياقوت (الحموى الرومى البغدادى): معجم البلدان. طبعة جوتنجن ١٨٦٩م.

١ - دائرة المعارف الإسلامية - نقلها إلى العربية ثابت الفندى، الشنتاوى وخورشيد ويونس. مجلد (١)، مجلد (١٠) - ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.

٢ - دائرة معارف القرن الرابع عشر - العشرين. محمد فريد وجدى، مجلد (٧) ط٢ - 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 - م٢ر - ١٩٥٩م.

٦ - الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصطفى غالب - بيروت ١٠٨١م.

٧ - مجلة المستقبل العربى - 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 قرنا على ميلاده - وأيضًا مجلد (٣) العدد (٤) سنة ١٩٧٣م وأيضًا المجلد (٦) العدد (٢).

١٠ - مجلة المورد - وزارة الإعلام العراقية - مجلد (٤) - العدد (٣) ١٩٧٥م (الفارابى - عدد خاص).

١١ - مجلة الكتاب المصرية - عدد مارس ١٩٤٦م.

١٢ - مجلة القاهرة - العدد (٩٤) أبريل ١٩٨٩م.

obeikandl.com

ثالثا: المراجع الأجنبية:

1 - Aristotle: Metaphysics a revised test 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 السمح ومتى بن يونس وأبو الفرج الطيب وقام بتحقيق الترجمة مع الشروح د. عبد الرحمن بدوى - القاهرة - الدار القومية للطباعة والنشر - ١٩٦٤م - ١٩٦٥.

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 caltures et le temps, paris, Unesco,1975.

8 - Gilso (E):History of cristian philosophy in the middle ages. 1955.

obeikandl.com

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 tought. 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 lemonade Arabe. Second edition Librairie philosophique .Vrine - paris. 1969.

13 - Mahdi (Dr. Muhsin); Alfarabi against philoponud . The University of Chicago . Center of middle Eastern Studies Reprinted Gournal 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 philosopnhy 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.): Arostotle, London: Oxford -1953.

20 - Sweetman (J.W.): Islam and Chrstian 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.

obeikandl.com