

جامعة الأزهر الشريف
كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا
قسم العقيدة والفلسفة

نظرية العقول العشرة لدى الفارابي ومدى تأثيره بفلاسفة اليونان " دراسة نقدية "

إعداد الدكتور/

عاطف مصطفى محمد أبوزيد

المدرس بقسم العقيدة والفلسفة

بكلية أصول الدين بطنطا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، إنه من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله .

أما بعد

فإن نظرية العقول العشرة تعتبر من بين النظريات التي كان لها الأثر الكبير في الفلسفة على العموم والفلسفة الإسلامية خاصة، وهذا من خلال نخبة من الفلاسفة المسلمين – كالفارابي مثلا – الذين أولوا لها أهمية كبيرة .

وكان من أسباب اختياري لهذا الموضوع ما يلي:-

١. عدم اهتمام الدارسين للفارابي بنظرية العقول العشرة لديه رغم أهميتها الكبيرة وخصبها الوافر وغزارة معانيها.
 ٢. بيان مدى موافقة تلك النظرية لروح الشريعة الإسلامية ، ومدى مخالفتها ، وفي ذلك إحياء حقيقيا لتراثنا الإسلامي.
- فلهذين السببين وبعد استشارة المولى عز وجل استعنت به واخترت هذا الموضوع .

أما عن منهج البحث: فقد اعتمد الباحث في دراسته لنظرية العقول العشرة لدى الفارابي على المناهج الآتية: التحليلي والنقدي؛ وذلك لما تقتضيه طبيعة البحث حيث يلزم تحليل أفكار الفارابي ونقدها ، وحتى يتضح المعنى في الذهن ونرى مقدار التأثير والتأثر، ونقف على مواطن الأصالة والابتكار والتجديد أو المتابعة والتقليد، مع مراعاة النقاط الآتية :-

١. بيان مدى تأثر الفارابي بفلسفة اليونان في جل مباحث الموضوع وعدم أفراد مبحث مستقل لذلك لعدم التكرار.
٢. الرجوع إلى المصادر الأساسية والمعتمدة للفارابي مع الاستعانة بالمراجع الحديثة استئناسا للرأى أحيانا ، ولتوضيح رأى أو فكرة اكتنفها الغموض أو الإبهام في مصادرها الأصلية أحيانا أخرى.
٣. الترجمة الموجزة لمن تطلب الأمر الترجمة له من الأعلام الواردة في ثنايا البحث.

هذا وقد اقتضت طبيعة البحث أن يشتمل على مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث وخاتمة على النحو التالي :

- المقدمة : وتشتمل على أهمية الموضوع وأسباب اختياره ومنهج البحث.
- التمهيد : ويشتمل على التعريف بالفارابي .
- المبحث الأول :- مفهوم العقل ومدلوله.
- المبحث الثاني :- أسس النظرية لدى الفارابي.
- المبحث الثالث :- العقل الفعال وعلاقته بالعالم .
- المبحث الرابع :- نقد النظرية .
- الخاتمة : وبها أهم النتائج .

التمهيد

التعريف بالفارابي :-

اسمه :- محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ (١).

كنيته :- كان يكنى بأبي نصر (٢).

وقد اتفق أغلب المترجمين للفارابي على أنه تركي الأصل، باستثناء ابن أصيبعة الذي ذكر أن والده كان قائد جيش وهو فارسي الأصل (٣).

ويرى المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق أنه " لا سبيل إلى تحقيق نسبه من هذه الناحية لتقارب البلدين واشتراك الأعلام فيهما، وإذا صح أن أباه كان قائد جيش فهو لم يكن من كبار القواد الذين يشيد بهم التاريخ، ولعل فيما امتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشطف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال" (٤).

مولده :- لم يذكر المؤرخون تاريخ ولادته ، ولكنهم ذكروا أنه توفي بدمشق في شهر رجب عام ٣٣٩هـ وقد ناهز الثمانين عاما، ومن ثم تكون ولادته عام ٢٥٩هـ تقريبا (٥) في فاراب (٦).

نشأته وتعلمه :

نشأ الفارابي ميسور الحال، فقد كان زاهدا متقشفا لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ولا يعنى بزى أو مظهر، وقد استعاض عن متع الدنيا ومباهجها بالتفكير والتأمل والنظر بعيدا عن صخب الحياة وجلبة الجماعة، فكان لا يرى إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض يكتب ويقراً.

(١) انظر: المسعودي - التنبية والإشراف ص ١٠٥، ط: القاهرة ١٣٠٧هـ / ١٩٣٨م، والقاضي صاعد الأندلسي - طبقات الأمم - تحقيق لويس شيخو اليسوعي ص ٥٣، المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩١٢م، وابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج ٢ ص ١٣٥ دار الحياة - بيروت ١٩٦٥م، وابن خلكان - وفيات الأعيان، تحقيق د/ إحسان عباس ج ٥ ص ١٥٣، دار صادر - بيروت - لبنان - طبعة عام ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

(٢) انظر: القاضي صاعد الأندلسي - طبقات الأمم ص ٥٣، وابن خلكان - وفيات الأعيان ج ٥ ص ١٥٣

(٣) انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج ٢ ص ١٣٥

(٤) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ٥٥، ط: الباي الحلبي بالقاهرة ١٩٥٥م.

(٥) انظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق - فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ٥٥ ، وخالف في ذلك ابن النديم إذ يرى (أن الفارابي من بلدة فارياب من أرض خراسان) - انظر: الفهرست ص ٢٦٣، بيروت ١٩٦٤م. وفيما ذهب إليه ابن النديم نظر؛ لأن الفارابي لو كان من فارياب لكان اسمه الفاريابي لا الفارابي.

(٦) فاراب - ولاية وراء نهر سيحون في تخوم بلاد الترك. انظر: ياقوت الحموي - معجم البلدان ج ٦ ص ٨٣٤، دار صادر بيروت - لبنان ١٩٧٩م.

وكان الفارابي حاد الذهن متوقد الذكاء واسع الثقافة، فلم يدع علما من علوم زمانه إلا أجاده وبرع فيه، واشتهر بمعرفة لغات كثيرة كالعربية والتركية والفارسية، وكذلك كان موسيقيا تنسب إليه الأعاجيب، كما يعزى إليه اختراع الآلة المعروفة بالقانون، وكانت له قوة فى صناعة الطب وعلم بالأمر الكلية منها، ولكنه لم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها، فلئن لم يطبب الأجسام فحسبه تطبيب النفوس والأرواح (١).

لذلك لم يكن عجباً أن يحتل الفارابي المقام الأول بين المفكرين والفلاسفة، مما حدا بالمتترجمين إلى وصفه بأنه أكبر فلاسفة الإسلام، وبأنه فيلسوف المسلمين على الحقيقة، وإلى تسميته بالمعلم الثانى، يعنون أنه يأتى فى المرتبة الثانية بعد أرسطو (٢).

أعجب بأرسطو فشرح كتبه ولا سيما المنطقية منها، وعلق عليها وأظهر غامضها، وقرب متناولها، ولكن أرسطو لم يصل إليه خالصا وإنما وصل إليه من خلال الأفلاطونية المحدثة التى شوهدت كثيرا من آراء أرسطو ونسبت إليه ما ليس له، وربما كان المنطق وحده هو الذى نجا من هذا التشويه فوصل خالصا مقتحما جميع العقبات (٣).

وقد عرف الفارابي بأسفاره الكثيرة منذ أن ترك بلدته (فاراب) فى آسيا الوسطى، ولا شك أن هذه الأسفار قد أفادت الفارابي كثيرا وساعدت على بلورة شخصيته الفكرية، وذلك بما هيأته له من فرص الاحتكاك بثقافات جديدة لم يسبق له الاطلاع عليها، ومعاينة أحوال الناس والمجتمعات عن قرب، مما سيكون له أكبر الأثر فى اهتمامه غير العادى بالسياسة والأخلاق والمجتمع، وكذلك وقبل كل شئ الالتقاء بأساتذة وعلماء فى شتى فنون المعرفة، لا سيما وأن جل أسفار الفارابي كانت طلبا للعلم، فلقد رحل إلى بغداد حوالى عام ٣١٠هـ وعمره حينئذ يناهز الخمسين وأقام بها نحو عشرين عاما كانت من أخصب فترات حياته العقلية، حيث كتب معظم مؤلفاته، ثم سافر منها إلى دمشق ولم يبق بها، ثم توجه إلى مصر ، وعاد إلى دمشق، وتوفى بها (٤).

(١) انظر: ابن أبى أصيبعة - عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ج ٢ ص ١٣٦، وراجع: د/ محمد عبد الرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٣٧٣ - بيروت، ط: ثانية ١٩٨٢م.

(٢) المرجع السابق

(٣) انظر: ابن خلكان - وفيات الأعيان ج ٥ ص ١٥٣

(٤) انظر: ابن أبى أصيبعة - عيون الأنباء ج ٢ ص ١٣٦، وانظر: د/ إبراهيم العاتى - الإنسان فى فلسفة الفارابي ص ٢٦، دار الهدى، ط: أولى ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.

أساتذته :

أشار الفارابي إلى بعض أساتذته ممن أفاد منهم، ثم فاق بعضهم معرفة وعلمًا ومن هؤلاء:-

أ- **يوحنا بن حيلان (ت ٣١٨هـ).**

طبيب نصراني منطقي، كان يسكن مدينة حران، درس الفارابي على يديه المنطق^(١).

ب - **متى بن يونس (ت ٣٢٨هـ، وقيل ٣٢٩هـ).**

كان متى بن يونس شيخا كبيرا يقرأ الناس عليه فن المنطق، وله صيت عظيم وشهرة وافية، ويجتمع في حلقاته كل يوم عدد كبير من المشتغلين بالمنطق، وهو يقرأ كتب أرسطاطاليس في المنطق ويملى على تلامذته شرحه، وكان حسن العبارة في تأليفه، لطيف الإشارة، وكان يستعمل في تصانيفه البسط والتذييل، وقد درس الفارابي على يديه شيئاً من الحكمة والمنطق في بغداد^(٢).

تلامذته:-

كان للفارابي تلامذة اشتهروا وعرفوا في حقول اختصاصاتهم الفلسفية وسجل لهم تاريخ الفكر لمعات نادرة وآراء جادة نافذة ، ومن هؤلاء التلامذة :-

١ - **أبو زكريا يحيى بن عدي** :- يعد هذا التلميذ من أفضل تلامذة الفارابي ومن نقلة الفكر اليوناني إلى العربية، وله تصانيف كثيرة، وكان يشرح كتب أرسطو ويلخص تصانيف الفارابي، وقد توفي عام ٣٦٤هـ^(٣).

٢ - **الشيخ الرئيس ابن سينا** :- إذا تركنا التلمذة المباشرة، فإن ابن سينا الذي تميز بالذكاء الحاد والفتنة يعد أحد تلامذة الفارابي، حيث انتفع بكلامه في تصانيفه، بل إن ابن سينا نفسه يعترف للمعلم الثاني بالأستاذية ، وقد توفي ابن سينا عام ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م وله من العمر ثمانية وخمسون عاماً^(٤)

(١) انظر: القفطي-إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٨٢، القاهرة ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م.

(٢) انظر: ابن خلكان- وفيات الأعيان ج ٥ ص ١٥٣

(٣) انظر: البيهقي- تاريخ حكماء الإسلام (تتمة صوان الحكمة) ص ٩٥، ط: لاهور ١٣٥١هـ

(٤) انظر: د/ مصطفى غالب - ابن سينا (الموسوعة الفلسفية) ص ١٣ ، ط: بيروت ١٩٧٩م، وانظر: د/ جعفر آل ياسين - فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي) ص ١٦٩ ، دار الأندلس ط: أولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

مؤلفاته :-

يعد الفارابي من أغزر فلاسفة الإسلام مادة ومن أطولهم نفسا في التأليف، ومن أكثرهم إنتاجا وتنوعا، فقد عالج مسائل متعددة في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والفلك والتنجيم والهندسة والسياسة والطب وغير ذلك، وقد أحصى له بروكلمان (١٨٧) كتابا ضاع القسم الأكبر منها، ويمكن تقسيم كتب الفارابي إلى قسمين:-

أ - تصانيف شخصية مبتكرة ب - شروح وتعليقات

لكن الحدود ليست واضحة بين هذين النوعين من المؤلفات، فالشرح والتعليق لا بد فيهما من فهم النص أولا والغوص على معانيه واستنباط ما غمض منها بالتخريج والقياس والمقارنة، وكل ذلك يتطلب من الجهد والتفكير وإعمال العقل ما يصل إلى حد الإبداع والأصالة في كثير من الأحيان، ومن هنا ما نجد عند الشراح من تحميل النص من المعاني ما لم يخطر ببال صاحبه، حتى إن النص الواحد قد يذهب الشراح في فهمه مذاهب شتى تختلف باختلاف حظهم من الابتكار والخلق.

وإذا كان المجهود الشخصي عنصرا هاما في فهم النص؛ فإن التقييد ببعض الأصول العامة والالتزام بما هو مقرر وثابت عنصر لا يقل أهمية أيضا في التأليف، ومعنى هذا أن الشرح ليس التزاما كله، كما أن التأليف ليس اجتهادا كله، وإنما الحدود بينهما مشتركة متداخلة^(١).

وضمن هذه الشرائط نورد هنا أهم مؤلفات الفارابي أولا، ثم نعقب بأهم شروحه وتعليقاته:-

أولا: أهم مؤلفاته:-

- إحصاء العلوم^(٢).
- مقالة في معاني العقل^(٣).
- تحصيل السعادة^(٤).
- التنبيه على سبيل السعادة.
- المسائل الفلسفية والأجوبة عنها
- فصوص الحكم^(٥).

(١) انظر: د/ محمد عبد الرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٣٧٣ ، وانظر: د/ إبراهيم العاتى - الإنسان في فلسفة الفارابي ص ٢٦

(٢) طبع بصيدا عام ١٩٢١م، ثم نشره د/ عثمان أمين في مصر عام ١٩٣١م.

(٣) قام المستشرق (ديتريشى) بنشر هذه الرسالة بليدين عام ١٨٩٠م، كما طبعت طبعات أخرى منها : طبعة مطبعة السعادة بالقاهرة عام ١٩٠٧م.

(٤) تم طبعه بحيدر أباد عام ١٩٣٢م.

(٥) قام المستشرق (ديتريشى) بنشر هذه الرسالة بليدين عام ١٨٩٠م، كما طبعت بالقاهرة عام ١٩٠٧م.

- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة (١) - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين (٢).

ثانياً: أهم شروحه وتعليقاته :-

للفارابي شروح وتعليقات على كتب أرسطو التالية :-

- | | |
|------------|-----------------------|
| - البرهان | - العبارة |
| - الخطابة | - الجدل |
| - القياس | - المغالطة . |
| - المقولات | - السماء والعالم (٣). |

وفاته :-

بعد حياة عامرة مليئة بالعلم والعمل توفي الفارابي بدمشق في شهر رجب عام ٣٣٩هـ، وصلى عليه سيف الدولة (ت ٣٥٦هـ) في خمسة عشر رجلاً من خاصته، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير (٤).

(١) طبع هذا الكتاب لأول مرة في لندن عام ١٨٩٥م، كما طبع طبعات أخرى منها : طبعة القاهرة عام ١٩٠٦م.
(٢) قام ديتريشى بنشره عام ١٨٩٠م. راجع فيما سبق: ابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء ج ٣ ص ٢٠٣ والدكتور حسين محفوظ بالاشتراك مع د/ جعفر آل ياسين - مؤلفات الفارابي ص ٤٦٥ بغداد ١٩٧٥م
(٣) انظر: ابن خلكان - وفيات الأعيان ج ٥ ص ١٥٧ .
(٤) انظر: ابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ١٣٤، وابن خلكان - وفيات الأعيان ج ٥ ص ١٥٧، وانظر: د/ فتح الله خليف - فلاسفة الإسلام ص ٤٠ - دار الجامعات المصرية بدون .

المبحث الأول مفهوم العقل ومدلوله

مفهوم العقل فى اللغة :-

العقل لغة مصدر عقل : أى ربط واستمسك ، تقول: عقل بطن المريض بعدما استطلق: استمسك، واسم الدواء:العقول^(١)، والعقل " الحجر والنهى، ضد الحمق، والجمع: عقول"^(٢).

" ورجل عاقل : وهو الجامع لأمره ورأيه، أخذ من عقلت البعير: إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل : الذى يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذاً من قولهم : اعتقل لسانه: إذا حبس ومنع الكلام"^(٣).

" وعقل البعير، بعقله عقلا، وعقله واعتقله، ثنى وظيفه مع ذراعه، وشدهما جميعا فى وسط الذراع، وكذلك الناقة"^(٤).

وأطلق العقل على الدية التى تدفع لأهل المقتول، فيقال:-

" عقل القتيل ، بعقله عقلا : وداه ، وعقل عنه"^(٥) : إذا أدى عنه الدية ، وأصل ذلك أن الدية كانت إبلا تعقل بأفنية البيوت، ثم كثر فصار كل دية عقلا، وإن كانت دراهم أو دنانير^(٦)

ويطلق العقل على قوة الحجة فيقال: " عاقلته : فعقلته، أعقله بالضم : أى غلبته بالعقل،... وتعقل : تكلف العقل ، كما يقال :تحلم وتكيس"^(٧).

"وعقل الشئ يعقل عقلا، فهمه ، ويقال : أعقلت فلانا: أى صيرته عاقلا"^(٨).

ومن ثم يتبين أن العقل يطلق على معان تدور حول المنع والفهم والاستمسك والربط، وهذه المعانى من صفات العقل الذى خص الله به الإنسان، وميزه به

(١) انظر: ابن منظور- لسان العرب - تحقيق د/ عبد الله الكبير ومحمد أحمد حسب الله- مادة عقل م٤ ج٣٦ ص ٣٠٤٦ ، دار المعارف بدون.

(٢) المرجع السابق

(٣) المرجع السابق بتصريف يسير

(٤) المرجع السابق

(٥) المرجع السابق

(٦) المرجع السابق

(٧) الجوهري - الصحاح - تحقيق د/ أحمد عبد الغفور - مادة عقل ج٥ ص ١٧٧١- دار العلم للملايين بيروت لبنان ، ط: رابعة ١٩٩٠م.

(٨) ابن منظور: لسان العرب - مادة عقل ج ١١ ص ٤٥٩

عن سائر الحيوان، فهو الذى يمنع صاحبه عن التورط فى المهالك ، ويرد النفوس عن هواها، وهو الذى يميز به الإنسان بين الخير والشر، وبين النافع والضار" وبهذه الدلالة يتجلى العقل العملى، الذى يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع، فالعقل ضد الطبع" (١).

وعلى هذا فإن العقل فى مدلول لفظه العام يطلق على "تلك الملكة التى يناط بها الوازع الأخلاقى، أو المنع عن المحذور والمذكور، ومن هنا كان اشتقاقه من مادة(عقل) التى يؤخذ منها العقل، وتكاد شهرة العقل بهذه التسمية أن تتوارد فى اللغات الإنسانية الكبرى التى يتكلم بها مئات الملايين من البشر" (٢).

مفهوم العقل فى القرآن والسنة :-

أولاً : مفهوم العقل فى القرآن الكريم :-

لم يرد لفظ العقل فى القرآن الكريم مصدراً قط، وإنما ورد فى صيغة الفعل : عقل، يعقل، نعقل، فى الماضى والمضارع والمفرد والجمع، وورد بعضها مسبقاً بالحث على العقل أو الاستفهام أو الاستنكار أو النفى، ومن ذلك :-

- ١- قوله تعالى:- " يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه" (٣).
 - ٢- قوله تعالى : " وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون" (٤).
 - ٣- قوله تعالى: " إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون" (٥).
- فمعنى (عقلوه، يعقلها ، تعقلون) هو: علموه وتعلمون أو تعرفون أو تفهمون، مما يدل على أن العقل يعنى :- العلم والمعرفة والفهم (٦).

ثانياً : مفهوم العقل فى السنة :-

ورد لفظ العقل فى السنة النبوية المطهرة فيما يقرب من ثلاثمائة مرة بالصيغتين الاسمية والفعلية ومن ذلك :-

أ- ما ورد من وصف المصطفى صلى الله عليه وسلم النساء بأنهن " ناقصات عقل ودين " (٧) فقد جاء العقل فى الحديث بالصيغة الاسمية، واعتبر النسيان من نقصان ملكة العقل عند المرأة.

(١) الموسوعة الفلسفية العربية ج ١ ص ٥٩٦

(٢) د/ محمد نوفان- الدلالة العقلية فى القرآن الكريم ص ١٥ : ٢٣

(٣) سورة البقرة آية ٧٥

(٤) سورة العنكبوت آية ٤٣

(٥) سورة الزخرف آية ٣

(٦) انظر: د/ محمد فؤاد عبد الباقي - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص ٩٩

(٧) البخارى فى صحيحه- تحقيق د/ مصطفى ديب البغا - كتاب الحيض - باب ترك الحائض الصوم ج ٣ ص

٧٦ حديث رقم ٤٣ دار ابن كثير ط: ٣ ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.

ب- ورد عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال:- دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا مريض لا أعقل- يقصد أنه غائب عن الوعي - " فتوضأ ، فصب على من وضوئه ففعلت " (١).

فقد ورد لفظ العقل فى الحديث الشريف بالصيغة الفعلية ، بمعنى:- أنه استيقظ وتنبه وعاد إليه وعيه.

وتجدر الإشارة إلى أن العقل قد ورد فى أحاديث أخرى من أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم بألفاظ مختلفة منها: الحلم والنهى ، ومن ذلك:-

- ما ورد عن ابن مسعود رضى الله عنه قال:- كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح بيمينه فى الصلاة ويقول:- " استوتوا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم، ليلينى منكم أولو الأحلام والنهى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم" (٢).

قال النووى :-" أولو الأحلام : هم العقلاء ، وقيل : البالغون ، فعلى قول من يقول : أولو الأحلام : العقلاء ، يكون اللفظان بمعنى ، فلما اختلف اللفظ عطف أحدهما على الآخر تأكيدا ، وعلى الثانى معناه : البالغون" (٣).

- ما ورد من حديث ابن عباس رضى الله عنهما : أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لأشج بن عبد القيس(٤):-

- " إن فىك لخصلتين يحبهما الله : الحلم والأناة" (٥).

وتجدر الإشارة إلى أنه لم يثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم أى حديث فى العقل مبالغ فيه ، ولذا يقول الكوثرى (ت ١٣٧١ هـ) فى مقدمته لكتاب العقل وفضله:-

" إن المعتزلة كما غالوا فى تحكيم العقل ، غالى كثير من الرواة فى رد كل ما ورد فى فضل العقل نكالية فى هؤلاء ، والحق بين طرفى الإفراط والتقريط" (٦) ولعل غلو المعتزلة وتعظيمهم للعقل حمل رواة الأحاديث على التشدد فى قبول أى حديث فى العقل ، فالمعتزلة عظموا العقل تعظيما كبيرا ، ووثقوا بقدرته على إدراك الأشياء والمفاضلة بين الأمور ، وأوغلوا فى تحكيمه ، وغالوا فى قبول ما قبله ورد ما رده ، وجعلوه لا يخطئ ، وتكلفوا فى رد بعض الأحاديث والآثار

(١) البخارى فى صحيحه - كتاب الوضوء- باب حبيب النبى صلى الله عليه وسلم وضوءه على المغمى عليه ج ١ ص ٨٢ حديث رقم ١٩١

(٢) مسلم فى صحيحه - كتاب الصلاة- باب تسوية الصفوف وإقامتها ج ٢ ص ٣ حديث رقم ١٠٠٠ در الجبل بيروت بدون .

(٣) الإمام النووى - شرح صحيح مسلم ج ٢ ص ١٥٥

(٤) قيل إن اسمه : المنذر بن حارث ، وقيل المنذر بن عائذ وقيل غير ذلك .

- انظر: الإمام النووى - شرح صحيح مسلم ج ١ ص ١٨٩

(٥) مسلم فى صحيحه- كتاب الإيمان- باب الأمر بالإيمان بالله ورسوله ج ١ ص ٣٦ حديث رقم ١٢٧

(٦) د/ محمد زاهد الكوثرى - مقدمة كتاب العقل لعبد الله بن محمد ص ٤ ، بدون .

الثابتة إذا خالفت - فى حكمهم وحسب مفهومهم - العقل، فكان ذلك إسرافا منهم لا ريب فيه"^(١).

ويضاف إلى ما تقدم أخذ الفلاسفة المسلمين عن الفلسفة اليونانية نظرية العقل الأول والعقل الفعال، وغير ذلك مما يخالف الإسلام مخالفة صريحة. مفهوم العقل لدى الفلاسفة :-

للعقل لدى الفلاسفة تعريفات متعددة منها :-

أنه " جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها "^(٢).

وقيل إن العقل هو : " قوة النفس التى بها يحصل تصور المعانى وتأليف القضايا والأقيسة " ^(٣).

وقيل هو : " قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية "^(٤).

مفهوم العقل لدى الفارابى :-

يميز الفارابى فى رسالته - فى العقل - بين ستة من أنواع العقول هى :-

الأول : العقل عند الجمهور :-

وهو العقل الذى ينعت به الجمهور- أى عامة الناس لدى الفارابى - الإنسان بأنه عاقل وفاضل، والعاقل " محتاج إلى دين ، والدين عندهم هو الذى يظنون أنه هو الفضيلة، وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر، ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية فى استنباط ما هو شر، بل يسمونه ماكرا أو داهيا وأشباه هذه الأسماء "^(٥).

إن العقل عند الجمهور فيما يرى الفارابى مرتبط بالمعيار الخلقى ، لذا كان الشرير غير عاقل، وهذا العقل سماه أرسطو طاليس " التعلل "^(٦).

(١) د/صلاح الدين المنجد - الإسلام والعقل ص ٤٣ ، دار الكتاب الجديد بيروت لبنان ، ط: ثانية ١٩٧٦م.

(٢) الكندى - رسالة فى حدود الأشياء ورسومها (ضمن رسائله الفلسفية) تحقيق د/ محمد عبد الهادى أبوريدة ص ١١٣- دار الفكر العربى بالقاهرة ط: ثانية ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م .

(٣) جميل صليبا - المعجم الفلسفى ج ٢ ص ٨٤ - دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٨٢م.

(٤) المرجع السابق

(٥) الفارابى - مقالة فى معانى العقل (ضمن الثمرة المرضية) ص ٣٩، نشر دبتريسى، ليدن ١٨٩٢م.

(٦) انظر: أرسطو- النفس- نقله إلى العربية د/ أحمد فؤاد الأهوانى ك ٣ ف ٤ ص ١٠٨- البابى الحلبي بالقاهرة ط: أولى ١٩٤٩م، وانظر: د/مصطفى غالب - الفارابى ص ٨٣- دار الهلال - ط: ١٩٩٨م.

الثانى:- العقل عند المتكلمين:-

عرف علماء الكلام العقل بأنه عبارة عن : غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ، والنائم لم يزل فى عقله وإن لم يكن عاقلًا^(١).
ويبدو وضوح أثر الفكر اليونانى على المتكلمين فى هذا التعريف ؛ لأنه قريب مما ذكره أرسطو فى كتاب البرهان بأن العقل هو القوة التى تحصل للإنسان بالفطرة والطبع^(٢).

بينما يحدد الفارابى مفهوم العقل عند المتكلمين قائلاً:- " أما العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون فى الشئ : هذا مما يوجب العقل، أو ينفيه العقل، أو يقبله العقل، أو لا يقبله العقل، فإنما يعنون به المشهور فى بادئ الرأى عند الجميع، فإن بادئ الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل، وأنت تتبين ذلك متى استقرت كلامهم شيئاً شيئاً مما يتخاطبون فيه وبه أو مما يكتبونه فى كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة"^(٣).

لكن الفارابى يكر على المتكلمين ؛ لأنهم – من وجهة نظره – يقولون بشئ ويعملون بشئ آخر، ذلك أنهم " يظنون بالعقل الذى يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذى ذكره أرسطو طاليس فى كتاب البرهان، ونحو هذا يؤمون، ولكن إذا استقرت ما يستعملونه من المقدمات الأولى تجدها كلها مأخوذة من بادئ الرأى المشترك، فذلك صاروا يؤمون شيئاً ويستعملون غيره"^(٤).

الثالث: العقل الفطرى:-

وهو العقل الذى يصفه أرسطو طاليس بأنه القدرة على استيعاب مبادئ القياس الأولى، وذلك بمجرد الطبع والفطرة^(٥).

الرابع: العقل الناشئ عن التجربة:-

وهو العقل الذى جاء فى المقالة السادسة من كتاب "الأخلاق" أنه ضرب من الاعتياد الذى يتم بالتجربة والاختبار، وهذا العقل يمكن التوصل به إلى أحكام صائبة فى باب الخير والشر. والعقل بهذا المعنى يتطابق مع دلالاته الأولى.
يقول الفارابى عن هذا العقل: إنه " جزء النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شئ مما هو فى جنس من الأمور وعلى طول تجربة شئ مما هو فى جنس من الأمور على طول الزمان، اليقين بقضايا ومقدمات فى الأمور الإرادية

(١) انظر: الإيجى – المواقف صد ١٤٦ مكتبة المتنبي – القاهرة بدون ، وفخر الدين الرازى- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين صد ٥٤ ، القاهرة ١٣٦٣هـ.

(٢) انظر: أرسطو – منطق أرسطو – التحليلات الثانية – المقالة الثانية تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى ف ١٩ ب ٢٥ صد ٤٦٣ – دار الكتب المصرية ١٩٤٩م.

(٣) الفارابى – مقالة فى معانى العقل صد ٤٠

(٤) المرجع السابق

(٥) انظر: أرسطو – النفس ك ٣ ف ٥ صد ١١٢

التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب... وهذا العقل... يتزايد مع الإنسان طول عمره ،
فيتمكن فيه تلك القضايا ، ويضاف إليها في كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما
تقدم من قبل ، ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه - أرسطو -
عقلا ، تفاضلا متفاوتا، ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من الأمور
صار ذا رأى في ذلك الجنس، ومعنى ذى الرأى هو الذى أشار بشئ قبل رأيه
ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع ، وتكون مشورته مقبولة وإن
لم يعم على شئ منها برهانا. ولذلك قلما يصير الإنسان بهذه الصفة إلا إذا شاخ
لأجل حاجة هذا الجزء من النفس إلى طول التجارب الذى ليس يكون إلا بطول
زمان، ولأن يتمكن فيه من تلك القضايا (١).

الخامس : العقل النظرى:-

وهو العقل الذى ورد ذكره فى المقالة الثالثة من كتاب " النفس " لأرسطو ،
وعليه أسس المعلم الثانى نظريته فى العقل (٢).
وتقال لفظة عقل بالمعنى الخامس على مستويين هما :-
أ-المستوى الأول:- هو العقول المفارقة وتقع فى ثلاث مراتب على التوالي،
وهى:-

- المرتبة الأولى :- يشغلها العقل الأول (الله).
- المرتبة الثانية :- وتحتلها العقول الثوانى التسعة.
- المرتبة الثالثة:- هى العقل الفعال، ومرتبته من العقول المفارقة هى
المرتبة العاشرة (٣).

ويلاحظ الباحث على هذه المراتب أنها مرتبة من الأعلى إلى الأدنى.

- ب- المستوى الثانى:- هو العقل النظرى، ويميز فيه الفارابى بين ثلاثة أنواع
من العقل الموجود فى النفس الإنسانية ، وتقع فى ثلاث مراتب أيضا، هى :-
- المرتبة الأولى:- العقل بالقوة.
 - المرتبة الثانية :- العقل بالفعل.
 - المرتبة الثالثة:- العقل المستفاد (٤).

إذن فالعقل لدى المعلم الثانى يقال على أربعة أنحاء ، هى عقل بالقوة ، وعقل
بالفعل ، وعقل مستفاد، والعقل الفعال (٥).

(١) الفارابى - مقالة فى معانى العقل ص ٤١ باختصار وتصرف يسير.

(٢) انظر: الفارابى - مقالة فى معانى العقل ص ٤٣

(٣) انظر: المرجع السابق

(٤) انظر: المرجع السابق

(٥) انظر: أرسطو - النفس ك٣ ف ٥ ص ١١٢

أ - **العقل بالقوة**: ويعنى به الفارابى الاستعداد الفطرى لدى جميع البشر الذى به يستطيعون إدراك الأمور المعقولة وانتزاع صور المحسوسات مما هى فيه وتجريدها، ويطلق الفارابى على هذا النوع اسم "العقل الهولانى"؛ لأنه لديه أشبه بالمادة الأولى "الهولى" التى تقبل الصور المختلفة (١).

ب - **العقل بالفعل** :- وهو الذى تكتسب فيه المعقولات بالفعل (أو الصور) نوعا جديدا من الوجود، لا تنطبق عليه المقولات العشر إلا جزئيا أو مجازيا .

وعلى هذا فإن المعقولات بالفعل التى هى نفسها العقل بالفعل يجوز اعتبارها مادة للعقل بالفعل، لا مجرد موضوع له، وإذا تصورنا كيف يكتسب العقل الفعال العلم بجميع الصور المعقولة بالفعل ثم يصبح هو إياها، نستطيع عندها أن ندرك كيف يكون موضوع إدراكه فى هذه الحالة العقل نفسه، فسمى فى هذه المرحلة بالعقل المستفاد (٢).

ج - **العقل المستفاد** :- ويعنى به الفارابى قدرة العقل بالفعل على إدراك ذاته، ويكون موضوع تعقله حينئذ هو ذاته، فيكون عقلا وعاقلا فى آن واحد، وهو فى رتبة أعلى من رتبة العقل بالفعل؛ لأنه بالنسبة له كالصورة بالنسبة للمادة؛ لأن موضوعه عقل صرف بخلاف العقل بالفعل فموضوعه إما منزع من مادة أو من أمور معنوية (٣).

إن الفارابى هنا يقول بتدرج الوظائف العقلية فى النفس الإنسانية ، فالعقل بالقوة يكون مادة للعقل بالفعل، وأن هذا الأخير يكون مادة للعقل المستفاد وصورة للعقل بالقوة، فى حين أن العقل المستفاد يكون صورة للعقل بالفعل ومادة للصور العقلية، وإنما كان هذا التدرج ضروريا حتى يستطيع العقل النزول إلى مستوى الأشياء الخارجية، غير أن هذا النزول لا يتم حقيقة إلا إذا استعانت النفس ببعض قواها الأدنى مرتبة وهى الخيال والحس، ومعنى ذلك أن النفس تتبع فى إدراكها للأشياء الحسية طريقا تصاعديا : إحساس فخيال فعقل بالقوة فعقل بالفعل فعقل مستفاد. ويبدو تأثر الفارابى بتييمستيبس فى هذه المسألة (٤).

د - **العقل الفعال** :- وهو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلا (٥).

(١) انظر: الفارابى - مقالة فى معانى العقل ص ٤٥ ، وانظر : د/ محمد نصار - فى الفلسفة الإسلامية (قضايا ومناقشات) ج ١ ص ٩٧ ، ط: أولى ١٩٨٢م.

(٢) انظر: الفارابى - مقالة فى معانى العقل ص ٤٥ ، ود/ جعفر آل ياسين - الفارابى فى حدوده ورسومه - عالم الكتب ، ط: أولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥م.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: د/ محمود قاسم - فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ص ٢٠٦ ، الأنجلو المصرية ، ط: رابعة ١٩٦٢م.

(٥) انظر: الفارابى - مقالة فى معانى العقل ص ٤٦ .

ويرى الباحث أن العقول الثلاثة الأولى تمثل القوة الناطقة في العقل الإنساني، أما العقل الفعال فهو عقل كوني خارج النفس الإنسانية، كما يرى أن الفارابي لم يتأثر بالمعلم الأول في هذا التقسيم؛ لأن أرسطو لم يذهب إلى هذا التقسيم الرباعي للعقل، وإنما الذي ذكره هو الإسكندر الأفروديسي في رسالته^(١) وقد تأثر به الفارابي.

السادس: العقل الأول:-

يعد هذا العقل السادس في سلسلة العقول التي ذكرها الفارابي في رسالته في العقل، ويتلخص في أن الأجسام السماوية تنتهي في حركتها إلى " محرك أول " هو الذي يوجد السماء الأولى، ويوجد كذلك المحرك الثاني الذي يحرك بدوره كرة الكواكب الثابتة في فلکها، وهذان المحركان يستمدان وجودهما من المبدأ الأول لجميع الموجودات الذي " ليس يمكن أن يكون موجود أكمل منه"^(٢).

مدى تأثر الفارابي بأرسطو والإسكندر الأفروديسي^(٣) في فكرة العقول وتعددتها:-

إذا كان الفارابي قد رتب العقول من الأدنى إلى الأعلى بادئا بالعقل بالقوة ثم العقل بالفعل ثم بالعقل المستفاد ثم العقل الفعال، وأول المبدعات عن الباري العقل الأول.... وهذه العقول مختلفة الأنواع، كل نوع منها على حدة، والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية، فهو هنا شديد التأثير بفلاسفة اليونان وخاصة أرسطو والإسكندر الأفروديسي حيث تتفق نظريته للعقل في كثير من جوانبها معهما، بل يعتبر الفارابي شارحا لأرائهما، وإذا كان الفارابي قد تأثر بهما في نظرية العقول العشرة فلا بد من إلقاء الضوء على أنواع العقول عندهما فيما يلي:-

أولا: أنواع العقول لدى أرسطو:-

١ - العقل الغريزي :- ويعنى به : قوة النفس التي يحصل بها للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا، ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، أو من صباه، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف

(١) انظر: الإسكندر الأفروديسي - رسالة في العقل على رأى أرسطو طاليس، ترجمة إسحاق بن حنين، ضمن شروح على أرسطو، مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، حققها وقدم لها: د/ عبد الرحمن بدوي ص ٣٢، دار المشرق بيروت بدون.

(٢) الفارابي - مقالة في معاني العقل ص ٤٦، وانظر له أيضا: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق د/ أنيس نصرى نادر ص ١٠١، بيروت ط: سابعة ١٩٩٦، وانظر: د/ أحمد فؤاد الأهواني - في عالم الفلسفة ص ١٠٨، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة بدون.

(٣) الإسكندر الأفروديسي من أشهر شراح الإغريق للفلسفة الأرسطوطاليسية.

- انظر: د/ محمود قاسم - في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ص ٢٠٦

حصلت ، فإن هذه القوة جزء ما فى النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلا، واليقين بالمقدمات والتي هي مبادئ العلوم النظرية (١).
٢ – العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق، فإنه يريد به جزء النفس ، الذى يحصل اليقين بقضايا ومقدمات فى الأمور الإرادية التى من شأنها أن تؤثر أو تجتنب (٢).
٣ – العقل الذى ذكره أرسطو طاليس فى كتاب النفس والذى جعله على أربعة أنحاء :-

أ – العقل بالقوة :- ويقصد به الاستعداد لانتزاع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها، فتجعله كلها صورة لها، ويسمى أيضا بالعقل القابل أى المستعد لقبول صور الموجودات (٣).

ب – العقل بالفعل :- وهو حصول صور الموجودات، فإذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها من المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وقد كانت قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة (٤).

ج – العقل المستفاد :- إن العقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى مقولة بالفعل ، صار العقل الذى كان يسمى بأنه العقل بالفعل هو العقل المستفاد، وهذا العقل بعد أن يخرج إلى الفعل يحفظ صورة الموضوع الذى تعقله، ويستطيع أن يستعيدها، فهو بالإضافة إلى هذه الاستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم، وحينئذ يسمى عقلا بالملكة (٥).

د – العقل الفعال :- وهو الذى جعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل (٦).

ثانيا : أنواع العقول لدى الإسكندر الأفروديسى :-

١ – العقل الهولانى (أو المادى) :- هو القابل للتعيينات ومستعد لانتزاع ماهيات الوجودات كلها وصورها دون موادها، وهو ليس بذى صورة، ولكنه يمكن أن يصير أى صورة، كما أنه ليس مخلدا، بل يندثر مع اندثار الإنسان ،

(١) انظر: أرسطو- البرهان – المقالة الثانية فصل ١٩

(٢) انظر : الفارابى- فلسفة أرسطو طاليس ص ١٢٢ وما بعدها

(٣) انظر: أرسطو – النفس ك ٣ ف ٥ ص ١١٢، وانظر: د/ يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢١٢، القاهرة ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م.

(٤) المرجع السابق

(٥) المرجع السابق ، وانظر: د/ محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٥٣، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ط : ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.

(٦) المرجع السابق ، وانظر: د/ أحمد فؤاد الأهوانى – فى عالم الفلسفة ص ١٠٤

وسمى هذا العقل بالهيلولانى لدى الإسكندر لأنه شبيه بالهبولى من حيث كونه موضوعا غير متعين^(١).

ويرى الباحث أن هذا العقل لدى الإسكندر يقابل العقل بالقوة عند أرسطو.

٢- **العقل بالملكة** :- هو " العقل الهيلولانى بعد أن صارت له ملكة واستعداد أن يعقل وأن يتقبل"^(٢).

فهذا العقل صار يعقل وله ملكة أن يعقل ويستطيع أن يأخذ صور المعقولات بقوته فى نفسه ، وهو غير موجود عند أرسطو^(٣).

٢ - **العقل الفعال** :- هو الذى يجعل العقل الهيلولانى ينتقل من حالة الاستعداد إلى حالة الفعل ، وهو الذى يجرد الموضوعات من غواشيها المادية لتصبح معقولات^(٤)، وفى النهاية يتحد العقل الهيلولانى مع العقل الفعال الذى ليس شيئا آخر حسب الإسكندر سوى الله ؛ لأن الله عقل محض مفارق للمادة عند أرسطو وكذلك هذا العقل، وهو التأويل الذى اختارته المدرسة الأوغسطينية عامة فى العصور الوسطى^(٥).

وبشئ من الحذر فإن الباحث يرى أن الإسكندر قد غالى فى مكانة العقل الفعال حتى انتهى إلى القول بأنه هو الله واصفا إياه بجميع صفات الألوهية التى لا تطلق إلا على الله ، ومن ثم يكون مجانبا للصواب فيما ذهب إليه.

وهكذا يتبين مدى تأثر الفارابى فى نظريته بكل من المعلم الأول والإسكندر الأفروديسى فيما ذهب إليه.

المبحث الثانى

(١) انظر: الإسكندر الأفروديسى - رسالة فى العقل ص ٣٢، وانظر: د/ عبد الرحمن بدوى - موسوعة الفلسفة ج ٢ ص ٧٧ - ط: أولى ١٩٨٤م.

(٢) المرجع السابق

(٣) انظر: د/ عبد الرحمن بدوى - موسوعة الفلسفة ج ٢ ص ٧٧

(٤) انظر: الإسكندر الأفروديسى - رسالة فى العقل ص ٣٢

(٥) انظر: الفارابى- فلسفة أرسطو طاليس ص ١٢٢ وما بعدها

أسس النظرية لدى الفارابي.

بداية نقول : إن من أهم مشكلات الفلسفة مشكلة الكثرة والوحدة، وأن هذه المشكلة عاناها الفكر الفلسفي اليوناني منذ نشأته، فقد عالج الفيثاغوريون هذه المشكلة بأسلوبهم الرياضي ، ثم انتقلت هذه المشكلة بعد ذلك إلى أكاديمية أفلاطون ، وأنها أحدثت أزمة في الفكر الأفلاطوني، فقد تساءل سقراط في محاوره (برميندس) كيف تظهر كثرة محسوسة عن وحدة ؟ ثم لا يلبث أن يتجه إلى حل هذه المشكلة بعد أن يفترض وجود مثل رياضية تقول : إن ثمة مثل عليا هي الأعداد المثالية من واحد إلى عشرة ، وهذه الأعداد مبدؤها الواحد أو الأول ثم يبدأ التكثر عند الاثنينية، ويستمر التكثر إلى مالا نهاية، ثم انتقلت هذه المشكلة وهي محتفظة بطابعها الرياضي إلى مدرسة الإسكندرية الفلسفية مارة بالمدارس الهلينية، وقد تبلورت في تاسوعات أفلوطين (٢٦٩ م) في نظرية تقول بصدور الموجودات عن الواحد، هذه الموجودات العليا الصادرة عن الواحد هي هذه النظرية الكونية، وقد انتقلت فكرة هذه العقول الكونية التي أشارت إليها مدرسة أفلوطين بكاملها مع ما لحق بها من روااسب إلى الفكر الإسلامي وظهرت في فلسفة الفارابي.

فلسفته إذن هي المركز الذي صبت فيه تيارات الفلسفة العقلية عن الوحدة والكثرة ، وقد صاغ الفارابي هذه النظرية في نظرية العقول العشرة (١).

أسس النظرية :-

قامت نظرية العقول العشرة لدى الفارابي على مجموعة من الأسس نوجزها فيما يلي :-

أولا : ثنائية الواجب والممكن :-

انطلق الفارابي في استدلاله على وجود الله عز وجل من مفهومين بسيطين يرتسمان في الذهن هما

١ - واجب الوجود. ٢ - ممكن الوجود.

فمفهوم الوجود والإمكان لديه من الأفكار الفطرية الواضحة في الذهن والتي يمكن للعقل أن يدركها دونما وساطة أو اكتساب، وذلك لأننا " نعرف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب، فإننا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن، ثم نعرف أن واجب الوجود لذاته يجب أن يكون واحدا" (٢).

(١) راجع : د/ محمد على أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٢٤١.

(٢) الفارابي - التعليقات ص ٥ ، طبعة حيد آباد ، الهند ١٣٤٦ هـ .

فمعانى " الوجود والواجب والإمكان من المعانى التى تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها ، بل هى معان واضحة فى الذهن ، وإن عرفت بقول فإنما يكون على سبيل التنبيه عليها لا على سبيل أنها تعرف بمعان أظهر منها " (١).

ومن ثم فقد ذهب الفارابى إلى القول بثنائية الوجود من حيث تقسيمه إلى واجب وممكن

فالأول : إذا اعتبرنا ذاته وجب كونه موجودا، ولا يجوز أن يعدم ، أو يتصور عدمه، وهذا ما يسمى بواجب الوجود، ولذا يقول الفارابى:-

" الموجودات على ضربين... الثانى : إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود" (٢).

ويضيف قائلا:- " هو السبب الأول لوجود سائر الأشياء كلها، وهو برئ من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو أن يكون فيه شئ من أنحاء النقص، أما الأول... فوجوده أفضل وجود، وأقدم الوجود ، ولا يمكن أن يكون أفضل ولا أقدم من وجوده وهو فضيلة الوجود فى أعلى أنحاءه ومن كمال الوجود فى أرفع المراتب... لا يمكن أن يكون له سبب " (٣).

ومن تمام الوجود الواجب فى نظر الفارابى أنه " ليس بمادة " ، ولذا يقول:-

" ليس هو بمادة ولا قوامه فى مادة، ولا فى موضوع أصلا، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع، ولا أيضا له صورة؛ لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا فى مادة، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة، ولو كان كذلك لكان قوامه بجزئيه اللذين منهما ائتلفت، وكان لوجوده سبب، فإن كل واحد من أجزائه سبب لوجود جهته، وقد وصفنا أنه سبب أول " (٤).

ويرى الباحث أن الفارابى قد قرر أن واجب الوجود ليس فى موضوع حفاظا منه على معنى التنزيه الذى تصوره وأمن به ، لكن فى قوله نظر؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون واجب الوجود فكرة ذهنية فقط وليس له تحقق فى الخارج، وهذا ما جعل ابن تيمية يقرر خطأ فلاسفة الإسلام فى هذا المقام - والفارابى على رأسهم - لأن المبالغة فى التنزيه عندهم قد أوقعتهم فى هذا الخطأ من حيث لا يشعرون، وفى نظره أن هؤلاء لو تصوروا المفارقة الحقيقية بين

(١) الفارابى- تجريد رسالة الدعوى القبلية ص ٢، حيدر آباد، الهند، ط: أولى ١٣٤٦ هـ.

(٢) عيون المسائل ص ٥٧، ضمن (الثمرة المرضية) نشرة ديتريشى، ليدن ١٨٩٢ م.

(٣) الفارابى - آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٣ باختصار

(٤) الفارابى - آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٣

المولى سبحانه وتعالى وبين مخلوقاته لما عنوا أنفسهم بهذا الجهد العقلى المسرف الذى يصطدم مع حقائق العقل الصريح والنص الدينى الصحيح^(١).

والثانى : إذا نظرنا إليه باعتبار ذاته فقط من غير اعتبار آخر بان لنا أنه لا يجب وجوده بل يجوز أن يكون معدوماً، وهذا ما يسمى بممكن الوجود، ويجوز لممكن الوجود بالنظر إلى ذاته أن يصير واجب الوجود بغيره ، أما واجب الوجود فلا يكون كذلك، ولذا يقول الفارابى :-

" الموجودات على ضربين : أحدهما : إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود"^(٢).

ويضيف قائلاً :- " ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل، وإما أن يكون فى وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لأبد من انتهائها إلى شئ واجب هو الموجود الأول...لا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء"^(٣).

فالنص سالف الذكر يكشف عن طبيعة كل من الواجب والممكن، وفى الوقت نفسه عن طريق الاستدلال عليهما، كما يكشف من جانب آخر عن مدى تأثر الفارابى فى هذا المقام بفلسفة أرسطو فى مسألة الوجود كما سيأتى.

وتجدر الإشارة إلى أن الفارابى قد استخدم فى النص السابق مبدأ العلية لإثبات تناهى الموجودات إلى الواحد الواجب الوجود، حيث ذكر أن الممكنات لا يمكن أن تستمر فى الوجود إلى ما لا نهاية^(٤)، بل لأبد لها من سبب أول تنتهى

(١) انظر: ابن تيمية- درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٤٥، القاهرة ١٩٦٢م، وانظر له أيضا: منهاج السنة النبوية - تحقيق د/ محمد رشاد سالم ج ١ ص ١٨٠، القاهرة ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، وانظر: د/ إنشاد محمد على- موقف المشائية الإسلامية من النص الدينى ص ١٠٦، ط: ١٩٩١م.

(٢) عيون المسائل ص ٥٧، وانظر له أيضا: شرح رسالة زينون الكبير ص ٤، حيدر آباد، الهند، ط: ١٣٤٩هـ، وانظر له أيضا - كتاب الحروف - تحقيق وتقديم د/ محسن مهدى ص ١١٠ وما بعدها - بيروت، ط: ثانية ١٩٩٠م.

(٣) المرجع السابق ص ٥٧ باختصار، وانظر له أيضا: رسالة فى السياسة - تحقيق: الألب لويش شيخو ص ٦٥٠، بيروت ١٩٠١م.

(٤) استحالة التسلسل فى العلل والمعلولات كما أوضحها الفارابى مبنية على أساس أرسطى مفاده : أن ما لا نهاية لا يوجد بالفعل، أى لا يدخل كله مجتمعاً فى الوجود لأن ما لا نهاية له لا يعد ولا يحصى، فلو فرضنا أن العالم حادث أو متحرك وله محرك، فإذا كان هذا المحرك له محدث وتسلسل المحدثون إلى ما لا نهاية، لم يكن أن يوجد هذا العالم، لأن وجوده لا يتم إلا بعد وجود ما لا نهاية له من العلل والمعلولات ، ولما كان العالم موجوداً لزم

إليه ؛ لأنها حتى وإن كانت غير متناهية فهي تبقى ممكنة الوجود بذاتها فلا تستطيع أن تعطي ذاتها الوجود، بل تحتاج إلى فاعل آخر خارج عنها يمنحها الوجود ، وهذا الفاعل هو البارى جل فى علاه.

وهنا نتساءل : لماذا فرق الفارابى بين الواجب والممكن ؟

والجواب يتمثل فى أن الفارابى إذا كان ينظر إلى الممكن على أنه لا يستقل فى أمر وجوده بنفسه بل يحتاج إلى غيره ليصير به موجودا، أو كما يقول : ليدخل (أى هذا الغير) الهوية على الماهية ، والعالم عنده ممكن ، فالفارابى إذا كان ينظر إلى الممكن هكذا فإن هذا العالم لا يستقل بأمر نفسه فى الوجود، ومن ثم فهو يحتاج إلى الموجد.

الأسباب التى دعت الفارابى إلى القول بواجب الوجود:-

إن الأسباب التى دفعت الفارابى إلى القول بواجب الوجود هى أسباب تختلف اختلافا بينا فى روحها وتفصيلها عن الأسباب الدينية التى جاءت فى الكتب السماوية مبينة أن لهذا الكون خالقا، كما تختلف أيضا عن الأسباب التى قال بها علماء الكلام، وفيما يلي بيان هذه الأسباب بإيجاز وشمول:-

١. واجب الوجود لا ماهية له:-

يرى الفارابى أن واجب الوجود لا ماهية له مثل ماهية الجسم ، ومن ثم فلا يمكن البرهنة على وجوده بخلاف وجود الأشياء، فهو " لا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء"^(١)، ومعنى ذلك : أن إثبات واجب الوجود والقول بوجوده لن يبدأ عند الفارابى من المخلوقات كما هو شائع عند المتكلمين^(٢) والفلاسفة الطبيعيين^(٣) - كأستاذه أرسطو - لأن وجود العالم لاحق على وجود البارى جل فى علاه.

أضف إلى ذلك أن أدلة المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين تستدل بالمعلول على العلة على حين " أن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على

القول بوجود محدث أول لا محدث له، فوجود المحرك الأول الذى لا يتحرك عند أرسطو مستند إلى هذا المبدأ، وقد استخدمه المتكلمون والفلاسفة لإثبات جملة قضايا منها وجود الله. انظر: أرسطو- فى النفس ص ٣٠٠، وراجع: د/ جمال المرزقى - الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية هامش ص ٩٦، دار الهداية للطباعة والنشر، ط: أولى لعام ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.

(١) الفارابى - عيون المسائل ص ٥٧ ، وانظر له أيضا - رسالة فى فصوص الحكم ص ٦٦، القاهرة ١٩٠٧م.
(٢) انظر: القاضى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - تحقيق د/ عبد الكريم عثمان ص ٩٢، القاهرة ط: أولى ١٩٦٥م، وانظر: الأشعرى - اللمع فى الرد على أهل الزيغ - تحقيق وتعليق د/ محمود غرابية ص ١٠، ط: مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٥م، وانظر: الشهرستانى - الملل والنحل ج ١ ص ٩٤، القاهرة ١٩٦٨م.

(٣) انظر: أرسطو - الطبيعة ج ٢ ص ٧٣٥

المعلول؛ لأنه أوثق وأشرف ؛ ولأن عكس ذلك – أى الاستدلال بالمعلول على العلة – ربما لا يعطى اليقين، خاصة إذا كان للمطلوب علة لم يعرف إلا بها" (١).

ومن ثم يكون الفارابى قد ثار على البراهين التقليدية لأنها تبدأ من العالم وتنتهى إلى إثبات وجود الله عز وجل، وهذا خطأ من وجهة نظره ؛ لأن وجود البارى سابق على وجود العالم.

٢ - الصورة التى بها خلق العالم :-

السبب الثانى الذى دعا الفارابى إلى الحديث عن واجب الوجود فهو يتعلق بالصورة التى بها خلق العالم عنده ، فهو يرى أن واجب الوجود " خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض، وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد، وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء، وله أعظم السرور بذاته، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول" (٢).

فهذه الصفات التى وصف بها الفارابى واجب الوجود تؤكد أن علاقة واجب الوجود بالموجودات ليست علاقة إيجاد بل هى علاقة علم من ناحية وعلاقة خير من ناحية أخرى، وكل هذا من أجل أن ينفى عن البارى صفة الإرادة التى قال الأشاعرة إنها قديمة ، فأدى قولهم هذا إلى الوقوع فى إشكالات كثيرة منها : كيفية خلق الأشياء الحادثة بإرادة قديمة ، ومنها : ما الذى يوجب أن تكون هذه الإرادة القديمة سببا فى وجود فعل من الأفعال فى وقت دون وقت آخر ؟ إلى غير ذلك من الإشكالات التى أثارها فى وجههم ابن رشد (٣).

ومن ثم يتبين أن وجود الأشياء وصدورها عن البارى فى نظر الفارابى لا عن جهة قصد منه يشبه قصدنا ، ولا يكون له قصد الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته وبأنه مبدأ النظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه (٤).

الفارابى بين التأثر بمن سبقه والتأثير فىمن لحقه فى فكرة واجب الوجود :-

(١) نصير الدين الطوسى – شرح الإشارات والتنبيهات – تحقيق د/ سليمان دنيا ج ٣ ص ٤٨٣، دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٨م، وراجع : د/ يحيى هويدى – دراسات فى علم الكلام والفلسفة ص ٢١٠ ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة بدون.

(٢) الفارابى - عيون المسائل ص ٥٧

(٣) انظر: ابن رشد – تلخيص ما بعد الطبيعة- تحقيق د/ عثمان أمين ص ١٢٤، القاهرة ١٩٥٨م.

(٤) انظر: الفارابى – عيون المسائل ص ٦٨

تأثر الفارابي بأرسطو حين تحدث عن واجب الوجود؛ وذلك لأن كلمة (واجب الوجود) كلمة أرسطوطاليسية، فمع أن الفارابي قد أطلق على الله تعالى تلك الكلمة، إلا أنه أسبغ عليها معنى جديدا لا عهد لأرسطو به يدين به الفارابي لإله القرآن، إذ أن واجب الوجود عند الفارابي في صلته بالمقابل له وهو الممكن أصبح موجدا له في الخارج وموجبا ومحققا له، وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غير ذاته بعد أن كانا من ذاته عند أرسطو، وأصبحت الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل بعد أن لم تكن بفعل أحد، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الفارابي كان متأثرا بكل من أرسطو وأفلوطين في صفات الباري عزوجل، فقد تأثر بأرسطو في فكرة القوة والفعل والممكن والضروري وحولها إلى نظرية الإمكان والوجوب وجعلها في أساس تقسيم الكائنات، واستند إلى قول أرسطو بأن المحرك الأول عقل محض منزه عن المادة والقسمة، وبأنه فعل محض برئ من كل صفة إمكان وقوة وبأنه مكتف بذاته يفكر بها، لا غاية له خارجة عنه ؛ لأنه هو الغاية القصوى التي ليس بعدها غاية (١).

كما تأثر بأفلوطين في وصف الباري تعالى بأنه خير محض (٢)، وهي نفس الصفة التي وصفه بها الفارابي فيما بعد.

كما تأثر بالحرانيين ومما يدل على ذلك أنه في وصفه للباري جل في علاه وصفه بالسلوب لا بالثبوتيات وهذا مسلك سلكه الحرانيون وسار عليه الفارابي، فقد ذكر د/ النشار عن البيروني قوله " إنهم - أي الحرانيين - أناس يوحدون الله وينزهونه عن القبائح ويصفونه بالسلب لا بالإيجاب فيقولون لا يحد ولا يرى ولا يظلم ولا يجور، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازا؛ إذ ليس له عندهم صفة بالحقيقة، وينسبون التدبير إلى الفلك بأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها" (٣).

هذا وقد كان لابن تيمية قصب السبق في اكتشاف صلة الفارابي بحران: حيث يذكر أنه لما قدم الفارابي حران في أثناء المائة الرابعة دخل عليهم وتعلم منهم وأخذ عنهم ما أخذ من المتفلسفة، وكان ثابت بن قررة (ت ٢٨٨هـ) قد شرح كلام أرسطو في الإلهيات، وقد رأيت وبينت بعض ما فيه من الفساد فإن فيه ضللا كثيرا (٤).

(١) انظر: الفارابي - عيون المسائل ص ٦٨، وأرسطو - الطبيعة ج ٢ ص ٧٣٥، ود/ يحي هويدي - دراسات في علم الكلام والفلسفة ص ١٠، ود/ محمد البيه - الفارابي الموفق والشارح ص ٩، ط: أولى ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

(٢) انظر: د/ عبد الرحمن بدوي - أفلوطين عند العرب ص ٨٨.

(٣) د/ النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٢١٥، وراجع - د/ رضا الدقيقي - التصور الفلسفي لنشأة الكون ص ٢٩٤.

(٤) انظر: ابن تيمية - الرد على المنطقيين ج ١ ص ٢٨٨.

ويبين د/ الجابري مدى تأثر الفارابي بالفكر الحراني فيرى أن الفارابي قد تأثر بالفلسفة الدينية الحرانية في أهم عنصر تقوم عليه منظومتها الفلسفية المشتركة ، ويقصد بذلك نظرية الفيض وعقولها العشرة، بل إنه يذهب إلى القول بأن هذه الفلسفة الدينية الحرانية قد لعبت في الفكر الفلسفي الإسلامي الدور نفسه - تقريبا - الذي لعبته الإسرائيليات في التفسير والحديث ، وينتهي إلى التأكيد على الاتجاه الذي يجمع الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا والإسماعيلية، ويقصد به دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين على أساس التوظيف الحراني لفكرة الفيض^(١).

أما هو فقد أثر في كل من ابن سينا وتوما الاكوييني في القول بثنائية الوجود من حيث تقسيمه إلى واجب وممكن، فقد اتفق معهما في أن الله واجب بذاته، والعالم ممكن بذاته واجب بالباري تعالى، ولذا يقول ابن سينا:-

" إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه"^(٢) .

ويضيف قائلا:- " ما حقه فى نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شئ أو غيبته، فوجود كل ممكن هو من غيره"^(٣).

ويقول توما الأكويني:- إن وجود الباري يمكن إثباته " من جهة الممكن والواجب، وذلك أننا نجد فى الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه، إذ منها ما يرى معروضا للكون والفساد وهذا ممكن وجوده وعدمه، وكل ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائما؛ لأن ما يمكن أن لا يوجد فهو معدوم فى حين ما، فإذا لو كان عدم الوجود ممكنا فى جميع الأشياء للزم أنه لم يكن حينما ما شئ، ولو صح ذلك لم يكن الآن شئ ؛ لأن ما ليس موجودا لا يبتدىئ أن يوجد إلا بشئ موجود، فإذا لو لم يكن شئ موجودا لاستحال أن يبتدىئ شئ أن يوجد، فلم يكن الآن شئ،

(١) انظر: د/ محمد عابد الجابري - نحن والتراث قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى ص ١٨٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت- ط:أولى ٢٠٠٦م، وراجع: د/ فتحى الزغبى- نظرية الفيض ذروة التفاعل الفكرى ص ٤٢٧ وما بعدها- بحث منشور فى كتاب المؤتمر الدولى الخامس عشر بكلية دار العلوم بالقاهرة ٢٠١٠م.
(٢) النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية - تقديم د/ ماجد فخرى ص ٢٦١، دار الأفاق بيروت.
(٣) الإشارات والتنبهات-تحقيق د/سليمان دنيا ج ٣ ص ٢٠، دار المعارف ١٩٥٨م.

وهذا بين البطلان...فإذن لابد من إثبات شئ واجب لذاته ليس واجبا بعله أخرى، بل غيره واجب به، وهذا ما يسميه الجميع الله^(١).

لقد أراد الفارابي أن يوفق بين الدين والفلسفة فاختار من صفات إله أرسطو أنه عقل محض يعقل نفسه ويكتفى بها فلا يدرك الكائنات الدنيا ، ومن صفات أفلاطون أنه الكمال المطلق والخير المحض ، ومن صفات إله أفلوطين أن العالم صدر عنه بتوسط العقول، ومن صفات إله الوحي أنه واحد لا شريك له ، كل هذا من أجل أن يرضى الدين ولا يغضب الفلسفة ، وإذا كان الفارابي قد تأثر بفلاسفة اليونان في هذه المسألة فإن آراءه كانت أساسا في فلسفة ابن سينا وابن رشد^(٢) فيما بعد.

ثانيا : قدم العالم الزماني وحدوثه الذاتي:-

يرى الفارابي أن وجود العالم الممكن ليس متأخرا بزمان عن وجوده وموجبه، فالمعلول إنما يوجد بوجود علته ولا يتأخر عنها إلا لنقص فيها أو عجز يمنعها من تحقيق آثارها، فالتلازم في الزمان ضروري إذن بين العلة والمعلول. وما تقدم العلة على المعلول إلا من حيث الشرف والترتبة لا من حيث الزمان، أي هو مجرد تقدم منطقي لا زماني، كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم الذي يتحرك بحركتها، فهما إن كانا يتحركان معا إلا أن حركة اليد ذاتية وحركة الخاتم غير ذاتية، أو قل هي تابعة أو لازمة عن حركة اليد، إذ لولا حركة اليد لما كان لها أن توجد^(٣).

وهكذا العلاقة بين الله والعالم : فهما قديمان بالزمان، وأما العالم فإنه قديم بالزمان فقط، فالمعلول دائما أقل شأنًا من علته ، ولذا يقول الفارابي:- " الماهية المعلولة لها من ذاتها أنها ليست، ولها من غيرها أنها توجد – أي ممكنة بذاتها

(١) توما الأكويني – الخلاصة اللاهوتية ج ١ ص ٣٣، بيروت ١٨٨٧م.
(٢) ابن رشد : هو(أبو الوليد محمد بن رشد القرطبي المالكي، كان عالماً حافظاً لفقته مقدماً فيه على جميع أهل عصره، عاش سبعين سنة، ومات سنة ٥٩٥هـ).

- انظر:الذهبي- سير أعلام النبلاء- تحقيق شعيب الأرنؤوط بالاشتراك ج ١٩ ص ٥٠١ ، ط:ثالثة ١٤٠٦هـ.
١٩٨٦م، وابن العماد الحنبلي - شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ج ٤ ص ٦٢ دار الأفاق بيروت بدون.

(٣) أنواع التقدم والتأخر عند الفلاسفة خمسة هي :-

أ- التقدم بالذات : مثل ماهية الإثنين مفترقة إلى حصول الواحد، وحصول الواحد غنى ، والمتقدم هنا ليس علة لوجود المتأخر.

ب- التقدم بالزمان: كتقدم الأب في الوجود على الابن.

ج- التقدم بالشرف : كتقدم الصديق رضى الله عنه على سيدنا عمر بن الخطاب .

د- التقدم بالعلية : كتقدم حركة اليد على الخاتم، فإن حركة اليد هي علة حركة الخاتم.

هـ- التقدم بالرتبة الحسية أو العقلية:كتقدم الإمام على المأموم،والجنس على النوع.

- انظر: فخر الدين الرازي- الأربعين في أصول الدين ص ٧- حيدر آباد ١٣٥٣هـ.

واجبة بغيرها – والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات، فللماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد، فهي محدثة لا بزمان تقدم" (١)

ويضيف قائلا :- "إن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده- أى بعد وجود البارى – بالذات" (٢).

ومن ثم يتبين أن العالم قديم بالزمان لعدم علته لا يتأخر عنها، حادث فى الوقوع بمعنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته؛ لأنه مفتقر إلى علته؛ ولأن طبيعته الإمكان؛ ولأن تحققه ووقوعه عن أمر خارج عن طبيعته، أى عن ذلك الواجب الذى لم يسبق بإمكان، فالعالم لدى الفارابى حادث ولكنه حدوث من نوع خاص لا يدخل فيه عنصر الزمان، وإنما هو عبارة عن إبداع حدث دفعة واحدة بلا زمان، وعن حركة هذا العالم حدث الزمان.

وقول الفارابى بقدم العالم له علاقة وثيقة بقوله : إنه فاض عن البارى تعالى؛ لأن الله تعالى دائما جواد فياض، ولو فرض زمان لم يوجد فيه الكون لكانت قدرة البارى تعالى محددة – كما يزعم – فالعالم محدث بالذات قديم بالزمان لديه.

وجهة نظر:-

إن القول بالحدوث لا يتفق مع فكرة الخلق الزمانى التى جاء بها القرآن الكريم، الخلق فى ستة أيام، حيث يكون الزمان سابقا على الخلق، وهذا قريب من فكرة الفيض وصدور الكون عن الله دفعة واحدة لا فى زمان، فكما أن الحرارة من لوازم الشمس ومعلولة لها، كذلك العالم من لوازم الله ومعلول له، لذا فالعالم قديم بالزمان حادث بالذات لدى الفارابى.

ومن ثم يتبين مدى مخالفة الفارابى لأرسطو فى هذه المسألة، فالعالم ليس قديما بإطلاق (أى بالذات والزمان) كما تقول الفلسفة الأرسطية، وليس حادثا بإطلاق (أى بالذات والزمان) كما يقول الدين، وإنما هو حادث بالذات فقط دون الزمان – على معنى أنه معلول وأثر لعلة – وقديم فى الزمان فقط دون الذات؛ لأن تصور وجوده مرتبط بتصور الواجب.

(١) فصوص الحكم ص ٦٧

(٢) الفارابى – تجريد رسالة فى الدعوى القلبية ص ٧

وهذه المحاولة فيها إرضاء للفلسفة على حساب الدين؛ لأنها اعتراف صريح يقدم العالم من حيث الزمان - بمعنى عدم أسبقية الوجود بالعدم - وهذا ما يصطدم مع النصوص الصريحة في ذلك، وتأويلها بما يتفق مع فكرة القدم الزماني تحميل لها فوق ما تحتمله.

إن الارتباط الضروري بين العلة والمعلول - التي بنى عليها القول بالقدم - فكرة منطقية ذهنية، أما إذا خرجت إلى الوجود والتحقق فإن العقل يجوز وجود العلة بدون المعلول، لا سيما إذا كانت العلة ذات إرادة في أن تفعل وألا تفعل.

ويبدو أن الفارابي ما كان يغيب عن ذهنه هذا الفرق لولا سيطرة فكرة التوفيق على ذهنه، وذلك بصرف النظر عن النتائج التي تترتب عليه (١).

ويظهر أن للتعريف الفلسفي للزمان دخلا في هذه المسألة (مسألة القول بقدم العالم قديما زمانيا) ذلك لأن الفلاسفة - وبخاصة أرسطو - يرون أن الزمان هو مقدار حركة الفلك، ويترتب على هذا أننا لو تصورنا جدلا أن العالم قد وجد في مدة سبقت بالعدم، فما هو الوعاء الآتي الذي يمكن به أن نفسر هذه المدة؟.

إن ما ينبغي أن يكون واضحا عند التعرض لمثل هذه المسائل هو ألا تطبق مقولات الفلسفة على نصوص الدين؛ لأن لكل منهما منهجا في الوصول إلى القضايا التي يريد إثباتها، ولا يكون للموفقين الحق في اعتبار آرائهما هي النهائية في المسائل موضوع البحث (٢).

ثالثا : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد:-

ذهب الفارابي إلى أن الله واحد من كل وجه، ولا يقبل الكثرة بحال، ولو صدرت عنه الكثرة بفعل مباشر لكانت مؤدية إلى كثرة من جهة الفاعل، وهذا محال على البارئ جل في علاه، ولذا يقول :-

" اللزوم عن الأول يجب أن يكون إحدى الذات؛ لأن الأول إحدى الذات من كل جهة، ويجب أن يكون هذا الأحدى بالذات أمرا مفارقا" (٣).

إذن فالواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ إذ لو صدرت الكثرة عنه تعالى لكان مصدر كل واحد من هذه الكثرة غير مصدر الآخر، فيؤدى هذا إلى التركيب في

(١) انظر: د/ محمد عبد الستار نصار - في الفلسفة الإسلامية في المشرق ج ١ ص ٩٠

(٢) انظر: المرجع السابق

(٣) الفارابي - رسالة في إثبات المفارقات ص ٤

الذات الإلهية، وهذا لا يجوز في حقه تعالى؛ لأنه تعالى منزه عن التركيب والكثرة والانقسام والاحتياج إلى الغير والمماثلة... إلخ.

لقد قال الفارابي بنظرية العقول العشرة؛ حتى لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وهو العقل الأول، ومن هذا العقل تبدأ الكثرة حينما يعقل (موجده) وهو (الأول) فيصدر عنه عقل آخر، ويدرك ذاته فيصدر عنه وجود السماء الأولى، وهكذا حتى العقل العاشر وفلك القمر، أى أن الكثرة تبدأ من العقل الأول، حيث يتم الخلق على مراحل وبشكل تدريجي^(١).

مدى تأثر الفارابي بفلاسفة اليونان في فكرة عدم صدور الكثرة عن الواحد:-

تأثر الفارابي بأفلوطين في قوله بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فقد ذكر أفلوطين أن " كل ما كان بعد الأول- يقصد المولى تعالى - فهو من الأول اضطرارا، إلا أنه : إما أن يكون منه سواء بلا توسط، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أخرى هي بينه وبين الأول فيكون إذن للأشياء نظام وشرح وذلك أن منها ما هو ثان بعد الأول، ومنها ثالث، أما الثانى فيضاف إلى الأول، وأما الثالث فيضاف إلى الثانى"^(٢).

أما هو فقد تأثر به ابن سينا حيث ذهب أيضا إلى القول بأن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد^(٣)، ويدلل على ذلك بأن " مفهوم أى علة ما يجب عنها " أ " غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها " ب " ، وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثين مختلفتين في المفهوم والحقيقة ... فكل ما يلزم عنه اثنتان معا ليس بتوسط الآخر، فهو منقسم الحقيقة"^(٤).

(١) انظر: د/ يحيى هويدى - دراسات في علم الكلام والفلسفة ص ١٥٨

(٢) التاسوعات ج ٤ ص ١٥٦

(٣) انظر: ابن سينا - النجاة ص ٣١٣

(٤) ابن سينا - الإشارات والتنبيهات ج ٣ ص ٩٧ بتصرف واختصار

رابعاً : التوحيد بين إرادة الله وبين قدرته وعلمه وإيجاده العالم :-

ذهب الفارابي إلى التوحيد بين إرادة الله من جانب وقدرته وعلمه وإيجاده الأشياء من جانب آخر، فعلمه تعالى وحده كاف لإيجاد الأشياء دون حاجة إلى إرادة أو قدرة .

لذا فعملية الفيض لديه لا يرافقها أى فعل من أفعال الإرادة أو القصد ، ومن ثم فلا فرق بين إرادة الله وعلمه وقدرته وإيجاده العالم ، وهذا لا يعنى أن العقول العشرة تفيض اضطراراً أو بالطبع، وإنما تفيض بعلمه تعالى ورضائه، فعلمه هو علة الموجودات وليست الإرادة، يقول الفارابي:-

" ومتى وجد للأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التى وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره على ما هى عليه من الوجود الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان"^(١).

ويضيف قائلاً:- " وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإذن علمه علة لوجود الشئ الذى يعلمه"^(٢)، فالعالم موجود متى علمه البارى تعالى ، وعلم البارى أزلى، ويترتب على ذلك أن العالم أزلى لدى المعلم الثانى .

وفيما ذهب إليه الفارابي من نفي الإرادة نظر؛ لأن نفيه للإرادة جعله ينفي القول بالطبع فى نظرية العقول العشرة، نفي الإرادة يساوى القول بنفي الطبع .

مدى تأثر الفارابي بفلاسفة اليونان فى نفي الصفات خاصة الإرادة عن الذات الإلهية :-

تأثر الفارابي بالفكر الأفلوطينى فى نفيه إرادة البارى تعالى ، فقد ذهب أفلوطين إلى نفي الصفات التى تضاف إلى البارى تعالى دائماً مثل الحياة والعلم والقدرة والإرادة، كل هذه الصفات يجب ألا تضاف إلى الله عند أفلوطين ، فلا يمكن أن يتصف البارى بالإرادة ؛ لأنه إذا كان مريداً فمعنى ذلك : أنه محتاج إلى غيره ، والاحتياج يتنافى مع الوحدة والبساطة فى الأول، بل لن يكون حينئذ أول؛ لأن ما سيحتاج إليه سيكون هو الأول فى الواقع، هذا إلى أنه لن يكون واحداً لأنه سيتغير، وكما يقول أفلوطين هنا إن الشئ إذا كان واحداً على هذا

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٥

(٢) الفارابي - عيون المسائل ص ٥٨

النوع ، أى على أساس أنه يتغير من حال إلى حال، كان الواحد فيه كذبا وليس واحدا حقا^(١).

أما الفارابى فقد أثر فى ابن سينا ، فقد سلك الأخير نفس مسلك أستاذه فى توحيده بين إرادة الله وعلمه وقدرته وإيجاده الأشياء، ولذا يقول:-

" علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته فى المفهوم، بل ذلك كله واحد، وليس مراد الأول على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنده غرض، فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه، قد بينا أن العلم الذى له هو بعينه الإرادة التى له، وكذلك قد تبين أن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل لا مأخوذا عن الكل ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شئ"^(٢).

كما أضاف إلى نفي الإرادة نفي الطبع ، ولذا يقول:- " وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجوب الكل عنه لا بمعرفة ولا رضا منه، وكيف يصح هذا ، هو عقل محض يعقل ذاته، فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه..."^(٣).

كيفية صدور الموجودات لدى الفارابى:-

لقد ظهرت نظرية العقول العشرة – كما مر- بالصورة التى وردت بها عن أفلوطين (ت ٢٦٩ م) ومن بعده – كأخوان الصفا والإسماعيلية ومسكويه فى القرن الثالث وفى مدرسة الإسكندرية حيث مراتب الفيض أربع هى: الله ، العقل الأول ، النفس الكلية، فالنفوس البشرية وسائر ما هو ذو صورة وهيولى من إنسان وحيوان ونبات وجماد^(٤).

أما المرتبة أو الصورة الثانية : فهى التى ينسبها الفارابى إلى زينون الكبير ، وسادت كتب الفارابى وابن سينا، وكتب لها الاستمرار والتكرار بعدهما وعند المتأخرين، حيث استفادت من مقولات علم الفلك آنذاك خصوصا نظرية بطليموس المعروفة، ولذا يقول د/ جميل صليبا: " انظروا مثلا إلى كتاب المجسطى لبطليموس وقايسوا بينه وبين ما قاله الفارابى وابن سينا، تجدوا إلهيات هذين الفيلسوفين مطابقة لحالة علم الفلك فى ذلك العصر، والمذاهب

(١) انظر: أفلوطين – التاسوعات ج ٤ ص ١٨٨، وانظر: د / عبد الرحمن بدوى – خريف الفكر اليونانى ص ١٢٧، ط: رابعة ١٩٧٠م.

(٢) ابن سينا – الإشارات والتنبيهات ج ٣ ص ١٢٣

(٣) ابن سينا – النجاة ص ٣١٠

(٤) انظر: د/ حسام الدين الألوسى – دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى هامش ص ١١ ، دار الشئون الثقافية العامة ببغداد ١٩٢٢م.

الفلسفة إنما تبنى على العلم وتتبدل بتبدله "، فأصبحت العقول الفلكية المفارقة عشرة، والنفوس الفلكية تسعا، بالإضافة إلى الاستفادة من مقولة تقسيم الموجودات الثلاثي إلى واجب وممكن لجعل الصدور عن كل عقل فلكي بعد الله صدورا ثنائيا أو ثلاثيا^(١).

يرى الفارابي إذن أن الأول (الله) يعقل ذاته ويعرفها، ومن هذه المعرفة خرج العالم " ووجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصدنا، ولا على سبيل الطبع بدون أن يكون له معرفة ورضى بصدورها عنه وحصولها كما ظن أفلوطين، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه " ^(٢).

فالعالم هو القوة التي تخلق كل شيء، ويكفي أن يكون الشيء معلوما من الله لكي يحصل له الوجود، ذلك أن التعقل أو المعرفة لا معنى لها بالنسبة إليه وإلى سائر الكائنات العقلية الشريفة إلا التأثير والخلق، فعلمه القديم هو في نفس الوقت نشاط خلاق، وهكذا فالشيء يوجد بحكم أنه موضوع للتفكير الإلهي، وينتج عن ذلك أن الفيض هو في أن واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلاق^(٣).

وتجدر الإشارة إلى أن علم الأول بالأشياء علم أزلي خالد، فهو ليس بعلم زماني يتغير بتغير المعلوم، وهو علة لوجود الأشياء، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ويدفع عنها العدم مطلقا، لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة، وهو خلاف علمنا، فإذا كان علم الله علة لوجود الأشياء ، بمعنى أنه بمجرد علمه بها توجد، فإن علمنا معلول لوجود الأشياء، أي أنها توجد أولا ثم نعلمها ثانيا، فوجودها علة لعلمنا كما أن علمنا معلول لوجودها. وهذا معنى يفسر به الفارابي علم الله بالأشياء، الأمر الذي ينكره أرسطو.

والأول هو علة المبدع الأول ، والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع، وأن نسبة جميع الأشياء إليه – من حيث إنه مبدعها – نسبة واحدة، وهو الذي ليس لأفعاله لمية، ولا يفعله لشيء آخر^(٤).

(١) انظر: د/ حسام الدين الألويسي – دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ص ١١٦

(٢) الفارابي – عيون المسائل ص ٥٨.

(٣) انظر: المرجع السابق

(٤) انظر: الفارابي – عيون المسائل ص ٥٩، ود/ جعفر آل ياسين – فيلسوفان راندان الكندي والفارابي ص

١٨٣، دار الأندلس، ط: ثانية ١٩٨٣م.

ومن الأول (الله) يفيض وجود ثان (عقل أول) وهو جوهر غير متجسم أصلا ولا هو في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث (عقل ثان)، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود السماء الأولى (أو الفلك المحيط أو الفلك الأعلى).

وهذا الوجود الثالث هو أيضا لا في مادة، وهو بجوهره عقل (العقل الثانى) وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع (عقل ثالث) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة أو فلك الثوابت.

وهذا الوجود الرابع (العقل الثالث) هو أيضا لا في مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس (عقل رابع) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة أو فلك زحل.

وهذا الوجود الخامس هو أيضا لا في مادة، وهو بجوهره عقل (العقل الرابع) وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس (عقل خامس) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة أو فلك المشترى.

وهذا الوجود السادس هو أيضا لا في مادة، وهو بجوهره عقل (العقل الخامس) وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود سابع (عقل سادس) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ.

وهذا الوجود السابع هو أيضا لا في مادة، وهو بجوهره عقل (العقل السادس) وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن (عقل سابع) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس.

وهذا الوجود الثامن هو أيضا لا في مادة، وهو بجوهره عقل (العقل السابع) وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يعقله من الأول يلزم عنه وجود تاسع (عقل ثامن) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة الزهرة.

وهذا الوجود التاسع هو أيضا لا في مادة، وهو بجوهره عقل (العقل الثامن) وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يعقله من الأول يلزم عنه وجود عاشر (عقل تاسع) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد.

وهذا الوجود العاشر (العقل تاسع) هو أيضا لا فى مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يعقله من الأول يلزم عنه وجود حادى عشر (عقل عاشر) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود القمر.

وهذا الوجود الحادى عشر هو آخر العقول الثوانى وعاشرها ، وهو العقل الفعال ، أو عقل فلك القمر، إنه يدبر عالم ما دون فلك القمر، عالما الأسفل ، عالم الكون والفساد، وهو أيضا وجوده لا فى مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، ولكن عنده ينتهى وجود الأجساد السماوية^(١).

مدى تأثر الفارابى فى عدد العقول بفلاسفة اليونان :-

بداية نتساءل : لماذا أوصل الفارابى الصادرات عن الأول إلى عشرة عقول بتوابعها المعروفة ولم يجعلها تتجاوز هذا العدد أو تقل عنه ؟

والجواب يتمثل فى أن اختيار الفارابى للعشرة له أصول فيثاغورية قديمة ترتبط بصفة الكمال لهذا العدد واعتباره وحدة متتابعة فى النظام الرياضى تتفق مع الصورة الهندسية الجميلة التى أبدعها الفارابى لعالم الفيض وسلطان الله فى ملكوته الأعلى، وكل اتساق هندسى فهو دليل على وحدة الموضوع، وغاية لتحقيق العدل السماوى المرغوب فيه^(٢).

والفارابى حريص كل الحرص على هذا التنسيق والتنظيم سواء فى العالم العلوى أو فى العالم السفلى، حيث قرر بالنسبة لعالم الحس ترابط أعضاء الجسد بين رئيس ومرؤوس حتى تنتهى إلى الرئيس الحقيقى وهو القلب، ومن ثمة عكس هذا التخطيط أيضا على القوى النفسية التى تنتهى إلى القوة الناطقة الرئيسة، ولم يكتف بذلك فرسم لمدينته الفاضلة صورة تشبه هذه الرؤية وضع فى أعلاها الرئيس الفاضل أو الإمام العادل، ولا نعدم أصول هذا الفكر الرياضى الذى تأثر به الفارابى منقولا عن أفلاطون فى جمهوريته ونواميسه^(٣).

وهكذا يتبين أن العقول قد وقفت عند هذا العدد لدى الفارابى؛ " لأن أفلاك الكواكب المتحركة عند أرسطو سبعة، فإذا أضفنا إليها فلك الكواكب الثابتة والفلك الخالى الذى هو فوقه والذى تأثر الفارابى فى القول به ببطليموس تبين لنا أنها يجب أن تكون عشرة لتحقيق إدارة كل عقل للفلك الذى صدر عنه"^(٤)

(١) انظر: الفارابى - آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦١ ، وراجع : د/ محمد مرجبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٤٢٠

(٢) انظر: د/ ماجد فخري- تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٦٨ - بيروت ١٩٧٤م.

(٣) انظر: د/ جعفر آل ياسين - فيلسوفان راندان الكندى والفارابى ص ١٨٣

(٤) د/ محمد غلاب- مشكلة الألوهية ص ٤٤ ، دار إحياء الكتب العربية ط: ثانية ١٣٧١هـ / ١٩٥١م.

المبحث الثالث

العقل الفعال وعلاقته بالعالم

بداية نقول: ما من قضية أثارت جدلا وخلافا على صعيد الفكر الفلسفي قديمه ووسيطه كما أثارته قضية العقل الفعال ، وبخاصة عند الإسلاميين ، وكانت بداية تلك المشكلة إشارة مختصرة لهذا العقل الفعال لا تخلو من الغموض، جاءت في قول أرسطو:- " وهذا العقل هو المفارق اللامنفع غير الممتزج، من حيث إنه بالجواهر فعل؛ لأن الفاعل دائما أسمى من المنفع، ... ولا نستطيع أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجواهر، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا" (١).

وقد سلك شراح أرسطو مسالك شتى في تأويل قوله السابق؛ لأنهم وجدوا في قوله بعقل مفارق حى أزلى ما يدعم عقيدتهم في خلود النفس، وما يترتب عليه من عقائد تخص العالم الآخر، وأهمها عقيدة الثواب والعقاب، كذلك فإنهم وجدوا فيها الطريقة المثلى للجمع بين الاتجاه الأرسطي والاتجاه الأفلاطوني القائم أساسا وبخاصة في صورته الأفلاطونية المحدثه على فكرة خلود النفس، وكان التوفيق بين أفلاطون وأرسطو هو الاتجاه الغالب في فلسفة الشراح المتأخرين من أمثال الاسكندر وثامسطيوس (ت ٣٨٨ م) والقديس توما الاكوييني (١٢٧٤ م) وغيرهم، وفي الفلسفة الإسلامية أيضا وبخاصة عند الفارابي الذي كانت له محاولات كثيرة في هذا الاتجاه، لعل كتابه في الجمع بين رأيي الحكيمين خير دليل على ذلك (٢) ، وفيما يلي يلقي الباحث نظرة موجزة على مفهوم العقل الفعال وعلاقته بالعالم لدى المعلم الثاني:-

أولا - مفهوم العقل الفعال:-

العقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد، وصورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلا ، ولذا يقول الفارابي: " العقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد، وصور الموجودات التي هي فيه لم تزل ولا تزال إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل" (٣).

ثانيا:- علاقة العقل الفعال بالعالم لدى المعلم الثاني:-

(١) النفس ك٣ ف٥ ص١١٢ باختصار.

(٢) راجع بد / إبراهيم العاتى - الإنسان في فلسفة الفارابي ص ٢٢٦، وانظر: د/ عبد الرحمن بدوى في مقدمته لكتاب النفس لأرسطو ص ٥

(٣) الفارابي- مقالة في معاني العقل ص ٤٧، وانظر: سعيد زايد- الفارابي ص ٩٢، دار المعارف ط:ثالثة بدون.

إذا كان العقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد فما هو دوره ، أو ما هي علاقته بالعالم لدى الفارابي ؟

ولا شك أن وضوح الإجابة عن هذا السؤال متوقفة في أول الأمر على وضع العقل الفعال، هل هو في داخل النفس الإنسانية بحيث يعد قوة من قواها أو مرتبة ودرجة من درجاتها ؟ أم هو خارج هذه النفس ، وحينذاك لا يكون وظيفة أو قسما من أقسامها بل هو نوع مستقل إلى جانب العقل المستفاد والعقل بالفعل والعقل بالقوة والتي تشتمل عليها النفس الإنسانية ؟

فالإسكندر الأفروديسي جعل هذا العقل هو الله ؛ حيث يرى أن العقل الفعال لما كان هو الذي يجعل صور الماديات معقولة فيجب أن يكون معقولا فهو مفارق وليس جزءا من النفس، ولكنه يفعل في النفس من خارج ، فهو الله العلة الأولى (١).

وبشئ من الحذر فإن الباحث يرى - كما مر - أن الإسكندر قد غالى في مكانة العقل الفعال حتى انتهى إلى القول بأنه هو الله واصفا إياه بأنه غير فاسد وقديم.

بينما يرى ثامسطيوس (٣١٧ - ٣٨٨) والقديس توما الأكويني أن هذا العقل هو قوة من قوى النفس على اعتبار أن نصوص أرسطو تؤيد ذلك، وكلام ثامسطيوس والأكويني لا يعدو الحقيقة، حيث يقول أرسطو: " لكن ما دما في الطبيعة كلها نميز أولا بين ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع ، وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع، ثم شيئا آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعا، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن إلى هيولاه، فمن الواجب في النفس أيضا أن نحدد هذا التمييز، ذلك أننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى؛ لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا" (٢).

فأرسطو يرى أن العقل المنفعل والعقل الفعال كلاهما موجودان في النفس وضمن قواها مما يفند قول الأفروديسي بأن العقل الفعال هو الله ، فانه عند أرسطو يعقل ذاته وحسب، بينما العقل الفعال يلم بجميع المعقولات ، وهو

(١) أرسطو - النفس ك ٣ ف ٥ ص ١١٢، وانظر: د/ محمود قاسم - فى النفس والعقل لفلسفة الإغريق والإسلام ص ١٩٨

(٢) أرسطو - النفس ك ٣ ف ٥ ص ١١٢

إله متعال ؛ لأنه يأبه بشأن العالم السفلى بينما العقل الفعال حال فى النفس وهو مبدأ تحقيق إمكاناتها الإدراكية (١).

رأى الفارابى :- يبدو أن الاحتمال الثانى هو الأصح لدى الفارابى والذى قال بمفارقة العقل الفعال للنفس الإنسانية وأنه يطرأ عليها كلما لزم الأمر ذلك، ولذا يقول :-

" ومن قوى النفس العقل العملى وهو الذى يتم به جوهر النفس ، ويصير جوهرها عقليا بالفعل ، ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هيولانيا، ومرة عقلا بالملكة ، ومرة عقلا مستفادا، وهذه القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط ليس بجسم ولا تخرج من القوة إلى الفعل ، ولا تصير عقلا تاما إلا بسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذى جعل العقل بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك صارت المعقولات معقولات بالفعل " (٢).

وتجدر الإشارة إلى أن العقل الفعال لم يكن له دور فى حركة الأفلاك والكواكب لدى الفارابى ؛ لأن هذا العقل يعنى بعالم ما تحت فلك القمر ، أى بعالم الكون والفساد.

وهذا العقل لدى الفارابى هو: " سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة (الماء - الهواء - التراب - النار) بوساطة الأفلاك من وجه آخر " (٣)؛ وذلك أن من تحرك الأفلاك ومماسة بعضها لبعض تحصل العناصر الأربعة وتمتزج امتزاجات مختلفة النسب والحركات وتحصل عنها الأجسام ، ولهذه " الأجسام الكائنة من الأركان الأربعة قوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهى الرطوبة واليبوسة " (٤) ولكنها كلها مركبة من هيولى وصورة.

" والصورة قوامها بالمادة ، والمادة موضوعة لحمل الصور ، فإن الصور ليس لها قوام بذواتها وهى محتاجة إلى أن تكون موجودة فى موضوع ، وموضوعها المادة ، والمادة إنما وجودها لأجل الصور " (٥) لكن المادة لا تحصل على الصورة ولا تنتقل من صورة إلى أخرى إلا تحت تأثير فاعل

(١) راجع : د/ إبراهيم العاتى- الإنسان فى فلسفة الفارابى ص ٢٢٦، وانظر: د/ ماجد فخرى - أرسطو طاليس (المعلم الأول) ص ٧٢

٢ - الفارابى- مقالة فى معانى العقل ص ٤٤ ، وراجع: د/ سامى لطف- نماذج من فلسفة الإسلاميين (حكماء المشرق الإسلامى) ج ١ ص ١٥٢ ، ط: أولى بالقاهرة ١٩٧٧م.

٣ - الفارابى - عيون المسائل ص ٥١

٤ - الفارابى - المرجع السابق

٥ - الفارابى - السياسات المدنية ، تحقيق وتقديم وتعليق د/ فوزى مطفى نجار ص ٣٦، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٤م.

خارج عنها ، وهذا الفاعل هو العقل الفعال الذى يسميه الفارابى " واهب الصور"^(١).

أقسام الموجودات ومراتبها :-

يرى الفارابى أن الموجودات تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الموجودات الروحية:-

للموجودات الروحية ست مراتب عظيمة ، كل مرتبة منها تحوز صنفا منها :

- أ- السبب الأول (الله) فى المرتبة الأولى.
- ب- العقول المفارقة، أو ما يسمى لدى الفارابى بالأسباب الثوانى فى المرتبة الثانية، وهى التى بسببها تتحرك الأفلاك الثمانية فتدور حول الأرض الثابتة فى المركز وتكون حركتها مستديرة وأزلية.
- ت- العقل الفعال فى المرتبة الثالثة.
- ث- النفس الإنسانية فى المرتبة الرابعة.
- ج- الصورة فى المرتبة الخامسة، والصورة قوامها بالمادة – كما مر- والمادة موضوعة لحمل الصور ، فإن الصور ليس لها قوام بذواتها وهى محتاجة إلى أن تكون موجودة فى موضوع ، وموضوعها المادة ، والمادة إنما وجودها لأجل الصور^(٢).
- ح- المادة فى المرتبة السادسة، فما فى المرتبة الأولى منها لا يمكن أن يكون كثيرا بل واحدا فردا فقط ، وأما فى كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير، وإلى هذا أشار الفارابى قائلا:-

" وثلاثة منها- يقصد المبادئ - ليست هى أجساما ولا هى فى أجسام وهى السبب الأول والثوانى والعقل الفعال ، وثلاثة هى فى أجسام وليست ذواتها أجساما وهى النفس والصورة والمادة"^(٣).

القسم الثانى: الموجودات المادية:-

وتتمثل فيما يلى:- الجسم السماوى، والحيوان الناطق، والحيوان الغير ناطق، والنبات، والجسم المعدنى، والأسطقسات الأربع^(١).

١ - انظر: د/ خليل الجر وحنا الفاخورى - تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص ١١٨، دار الجيل بيروت لبنان، ط:ثانية ١٩٨٢م.

(٢) انظر: الفارابى - السياسات المدنية ص ٣٦ ، ود/ عبده الشمالى - دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وأثار رجالها ص ٢٧٧، دار صادر بيروت، ط: خامسة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

(٣) الفارابى - السياسات المدنية ص ٣١

فالأول هو السبب فى وجود الأسباب الثوانى، وعن كل من الأسباب الثوانى يحصل وجود فلك من الأفلاك - كما مر - وعن الأخير يحصل وجود الكرة التى فيها القمر، وعن العقل الفعال يحصل وجود ما دون فلك القمر، ويسمى الفارابى الأول " الله " ويسمى الثوانى بالروحانيين والملائكة وما أشبه ذلك ، ويسمى العقل الفعال بالروح الأمين وروح القدس^(٢).

أثر الفكر اليونانى على الفارابى فى بيان أقسام الموجودات ومراتبها:-

يبدو الأثر الأرسطاطاليسى هنا واضح على فكر الفارابى حيث استفاد الفارابى فى ذلك من نظرية (المحركين الثوانى) أو (العقول المفارقة) لأرسطاطاليس، وهو بذلك يوفق بين الدين والفلسفة ليرض الدين الإسلامى من ناحية ويرضى الفلسفة وبخاصة فلسفة أرسطاطاليس من ناحية أخرى حيث اعتبر المحركين الثوانى أو العقول المفارقة الملائكة^(٣).

كيفية الاتصال بالعقل الفعال:-

يرى الفارابى أن هناك طريقان للاتصال بالعقل الفعال هما طريق الفيلسوف والنبى ، وفيما يلى الحديث عنهما بإيجاز:-

أولا : طريق الفيلسوف :-

يرى الفارابى أن طريق الفيلسوف هو طريق البحث والدراسة والنظر والتأمل، وبفضل التأملات العقلية يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة، ويترقى إلى درجة العقل المستفاد وحيث يتقبل الأنوار الإلهية، إلا أن النفوس ليست كلها قادرة على ذلك الاتصال ، إنما هذه الدرجة خاصة بالأرواح القدسية التى تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور ولا يستغرقها الحس ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس، فهذه درجة الحكيم الذى بوسعه الاتصال بالعقل الفعال^(٤).

(١) الأسطقسات : جمع أسطقس وهى العناصر البسيطة التى تتكون منها الأجسام المركبة وهى أربعة بنظر الفارابى (الماء والهواء والتراب والنار) انظر: الفارابى - إحصاء العلوم - تقديم وشرح د/ على بوم لحم - دار الهلال ط: أولى ١٩٩٦م.

(٢) انظر: الفارابى - السياسات المدنية ص ٣١

(٣) انظر: أرسطو - النفس ك ٣ ف ٥ ص ١١٢

(٤) انظر: الفارابى - آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠٣

ثانيا : طريق النبي :-

ذهب الفارابي إلى القول بأن طريق النبي هو طريق المخيلة الذى عن طريقها يكون الاتصال بالعقل الفعال، والوحى الذى ينزل على الأنبياء هو أثر من آثار المخيلة، ولذا يقول :-

" إن القوة المخيلة إذا قويت فى الإنسان وتخلصت من مشاغل المحسوسات ومن خدمتها للقوة الناطقة استطاعت أن تؤدى وظيفتها فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها من هذه المشاغل عند النوم، فلا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية" (١).

وعلى هذا فإن فى مقدور المخيلة أن تصعد إلى العقل الفعال وأن تتلقى عنه الحقائق، وذلك عن طريق الوحى أو الرؤيا الصادقة ، وهذا الاتصال يكون للأنبياء فى حال النوم وحال اليقظة، لكن هذا ليس أمرا ميسورا لكل الناس؛ لذا فإن الفارابي يذكر تفاوت الناس فى الاتصال عن طريق المخيلة، فهناك من الناس من لديهم قوة فى المخيلة يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال، لكن هؤلاء دون الأنبياء إذ أن اتصالهم يكون فى المنام فقط، على العكس من الأنبياء فإن اتصالهم يكون فى اليقظة وحال النوم أيضا ، ودون هؤلاء يكون العامة، وهم ضعيفو المخيلة، ليست لديهم القدرة على الاتصال بالعقل الفعال، وإلى هذا أشار الفارابي قائلا:-

" ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزا وألغازا وابدالات وتشبيهات ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كثيرا، فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها فى اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات، ومنهم من يقبل المعقولات ويراها فى اليقظة ولا يقبل الجزئيات، ومنهم من يقبل بعضها ويراها دون بعض، ومنهم من يرى شيئا فى يقظته ولا يقبل بعض هذه فى نومه، ومنهم من لا يقبل شيئا فى يقظته بل إنما يقبل ما يقبل فى نومه فقط، فيقبل فى نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات، ومنهم من يقبل شيئا من هذه وشيئا من هذه، ومنهم من يقبل شيئا من الجزئيات فقط، وعلى هذا يوجد الأكثر" (٢).

(١) الفارابي - آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١٤ بتصرف

(٢) المرجع السابق

وتجدر الإشارة إلى أن الفارابي قد خالف أرسطو في تخصيصه للعقل الفعال بوظيفة معرفية؛ لأن العقل الإنساني في نظر أرسطو لا يحصل على المعقولات بتجربتها من عالم الحس بنفسه ، بل يحصل عليها بما يفيضه عليه العقل الفعال، فمهمة العقل الفعال تحقيق بلوغ الإنسان درجة السعادة والكمال ، وذلك بإعطائه المعاني الكلية العلمية والخلقية والميتافيزيقية، وكذلك المعقولات المجردة والجزئيات المحسوسة التي تنقل عقل الإنسان من عقل هيولاني إلى عقل بالفعل . فالقوة الناطقة ليست في جوهرها بالفعل، بل تصبح كذلك بفاعلية العقل الفعال الذي يجعل المعقولات بالقوة معقولات بالفعل من حيث إنه يعمل وسيطا بين واجب الوجود والعقل الإنساني، فهو المصدر الذي تفيض منه المعقولات، ومن ثم يكون الفارابي قد خص العقل الفعال بوظيفة معرفية مخالفا بذلك أرسطو وشراحه المتقدمين مثل ثاوفرسطس، والمتأخرين مثل الأفروديسي وثامسطيوس (١).

وفيما ذهب إليه الفارابي نظراً؛ لأنه جعل النبي في منزلة دون الفيلسوف، كما جعل النبوة مكتسبة سالكا بذلك مسلك الفلاسفة ومخالفاً بذلك القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وإجماع علماء الكلام على أن النبوة هبة واصطفاء من الله تعالى وليست مكتسبة ، قال تعالى : " الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس" (٢).

وقال النبي صلى الله عليه وسلم:- "إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل واصطفى قريشا من كنانة واصطفى من قريش بنى هاشم واصطفاني من بنى هاشم" (٣).

كما ذهب جمهور المتكلمين إلى القول بأن النبوة هبة من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده ، فليست "النبوة معنى يعود إلى شئ ذاتي من ذاتيات النبي ولا إلى عرض من أعراضه استحقها بكسبه وعمله ولا إلى العلم بربه ، فإن ذلك مما يثبت قبل النبوة، ولا إلى علمه بنبوته ، إذ العلم بالشئ غير الشئ ، ولكن الله يمن بها على من يشاء من عباده" (٤).

(١) انظر: أرسطو- المقالة الثانية عشرة من الميتافيزيقا- ترجمة د/ ماجد فخري - أرسطو المعلم الأول ص ١٧٦، بيروت- ط: ثانية ١٩٧٧م، وانظر: الفارابي - آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٨

(٢) سورة الحج آية ٧٥

(٣) صحيح مسلم - كتاب الفضائل - باب فضل نسب النبي صلى الله عليه وسلم وتسليم الحجر عليه قبل النبوة ج ٧ ص ٥٨ حديث ٦٠٧٧

(٤) الأمدى: غاية المرام في علم الكلام - تحقيق د/ حسن الشافعي ص ٣١٧- ط: المجلس الأعلى للثنون الإسلامية ١٣٩١هـ، وانظر: القاضي عبد الجبار - المعنى في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق محمود الخضيرى ، مراجعة د/ إبراهيم مدكور، ج ١٥ ص ٩٤ ، طبعة دار الكتب المصرية عام ١٣٨١هـ / ١٩٦٠م.

" ولا يشترط في الإرسال شرط من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضيات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ... بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده ، فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط ، وهو أعلم حيث يجعل رسالته"^(١).

يقول صاحب الجوهرة :-

ولم تكن نبوة مكتسبة ولو رقى في الخير أعلى درجة
بل فضل الله يؤتیه من يشاء جل الله واسع النعم^(٢).

موقف أبي البركات البغدادي^(٣) من العقل الفعال:-

لقد رأى البغدادي أنه لا داعي لفكرة العقل الفعال من أصلها، فالنفس الإنسانية عنده تتصل مباشرة بالشئ المعروف وتعرفه ، فالمعرفة مواجهة بين المدرك والمدرك، والنفس الإنسانية تدرك معارفها بذاتها دون حاجة إلى ضرورة فرض احتياجها إلى العقل وحده ، فقد تحتاج إليه وإلى غيره ، وقد تستفيد منه ومن غيره ، وقد لا تستفيد منه ولا من غيره.

ولا يرتضى البغدادي فكرة وجود عقل فعال واحد لكل النفوس الإنسانية مع ما يرى من كثرة هذه النفوس واختلاف طبائعها ومنازعاتها، ولذا يقول: " أما من قال بأن علتها واحدة، وهي الذي سماه بالعقل الفعال فيكفي في رد قوله الآن ما ثبت من اختلاف الطبائع باختلاف الأحوال والأفعال"^(٤).

ويضيف قائلاً: " يقولون إن هذا العقل الفعال هو العلة القريبة التي عنها صدور وجود النفوس الإنسانية وبحسب ذلك يرونها واحدة بالنوع والماهية والطبيعة والغريزة لا تختلف في جواهرها وإنما تختلف في حالاتها العرضية التي تلحقها من جهة الأبدان وأمزجتها والعادات والتعاليم ، ونحن فقد أوضحنا بطريق النظر الاستدلالي من أحوالها وأفعالها اختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة فهي عن علل كثيرة لا عن علة واحدة، ولم يبق بحسب ذلك النظر شك في كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ويبقى شك في كثرة عللها "^(٥).

(١) الجرجاني - شرح المواقف ج ٨ ص ٢٥٤ ، وانظر: شرح المقاصد ج ٥ ص ٨

(٢) البيجوري في شرحه على الجوهرة ص ١٤٨ .

(٣) أبو البركات البغدادي هو (أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي ، نشأ في بغداد في أواسط القرن الخامس ، اشتهر بالفلسفة والطب ، له مؤلفات متعددة من أبرزها كتاب المعبر في الحكمة، توفي عام ٥٤٧ هـ تقريباً).

- انظر: القفطي - إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٢٤ ، وانظر: ابن أبي أصيبعة - طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٧٨

(٤) أبو البركات البغدادي - المعبر في الحكمة ج ٣ ص ١٥١ ، منشورات جامعة أصفهان ط : ثانية ١٣١٥ هـ ، وراجع: د/ عبد المعطي بيومي - الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب ج ٣ ص ١٢٧ ، دار الطباعة المحمدية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٢ م.

(٥) المرجع السابق

المبحث الرابع

نقد النظرية

ينطلق الباحث في نقده لنظرية العقول العشرة من ثلاثة محاور:-

المحور الأول : نقد مسألة قدم العالم.

المحور الثاني: نقد مبدأ لا يصدر عن الواحد إلا واحد .

المحور الثالث : نقد مبدأ التوحيد بين إرادة الله وقدرته وعلمه وإيجاده الأشياء.

وفيما يلي بيان ذلك:-

المحور الأول: نقد مسألة قدم العالم :-

ذهب الفارابي إلى القول بأن العالم قديم بالزمان حادث بالذات، فهو مخلوق لله ومعلول ومفعول له على الحقيقة، وفي هذا نظر؛ لأنه - الفارابي - إذا قال إن العالم قديم بالزمان يلزمه القول بأنه غير معلول لله تعالى أو مفعول له؛ لأنه لا يعقل كون المفعول مقارنا لفاعله في الزمان، فوصف الشيء بأنه معلول ومفعول ومصنوع ومخلوق لا يتصور إلا مع الحكم عليه بالحدوث التام، وإلا كان تناقضاً، فالفاعل كما يرى الإمام الغزالي (١) هو "من يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد، وعندكم - يقصد الفلاسفة بصفة عامة ومنهم الفارابي - أن العالم من الله كالمعلول من العلة، يلزم لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله دفعه، لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس، وليس هذا من الفعل شيء" (٢). وأما المفعول فإن الغزالي يرى أن معنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، والعالم لدى الفارابي حادث، فليس بصحيح أن يقال إنه حادث بمعنى مخرج من العدم إلى الوجود.

إذن فالعالم قديم بالزمان لدى الفارابي - كما يرى الغزالي - والمادة أزلية وكذلك الزمان والحركة، وهذا صواب يعترف به الفارابي، لكنه يرفض تقدم الله على العالم بالزمان، ولذا قال بالحدوث الذاتي والقدم الزماني، وخيل إليه بذلك أنه يحل مشكلة صلة القديم بالحادث ومشكلة الزمان والحركة

(١) الإمام الغزالي: هو (محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، كنيته أبو حامد، ولد بمدينة طوس من مدن خراسان سنة ٤٥٠ هـ، أشعرى المعتقد، صوفى المسلك، له العديد من الآثار كالوسيط وإحياء علوم الدين، وغير ذلك، توفي سنة ٥٠٥ هـ).

- انظر: ابن خلكان- وفيات الأعيان ج٣ ص٣٥٣، وانظر: كحالة- معجم المؤلفين ج١١ ص٦٦، دار إحياء التراث العربي بيروت.

(٢) الإمام الغزالي - تهافت الفلاسفة ص٨٩، بيروت، ط: ٤ لعام ١٩٩٠م

والهبولى... الخ... والصعوبة هي ليست في استحالة حل كهذا يجمع بين الحدوث والقدم، بل في أمور أخرى أهم مثل صدور الكثرة عن الواحد^(١)، فإذا قيل للفارابى إن العالم قديم مخلوق ، أو قديم محدث وعنى بالمخلوق والمحدث ما يعنيه هو بأنه معلول، جزم بتناقض هذا الكلام^(٢).

وتجدر الإشارة إلى أن تفريق الفارابى بين التقدم بالذات والتقدم بالزمان فيه نظر؛ لأنه لا تقدم حقيقى إلا بالزمان ، ولذا يقول ابن تيمية: " ما يذكرونه – يقصد الفلاسفة ومنهم الفارابى - من أن التقدم والتأخر يكون بالذات والعلّة كحركة الإصبع ، ويكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ، ويكون بالمكانة كتقدم العالم على الجاهل... كلام مستدرك، فإن التقدم والتأخر المعروف هو التقدم والتأخر بالزمان، فإن : "قبل" و"بعد" و"مع" معانيها لازمة للتقدم والتأخر الزمانى، وأما التقدم بالعلية أو الذات مع المقارنة في الزمان فهذا لا يعقل البتة ولا له مثال مطابق في الوجود بل هو مجرد تخيل لا حقيقة له"^(٣).

ومن ثم يتبين أن كون الشئ معلولا لشئ لا يفهم منه إلا أن يكون المعلول متأخرا في وجوده لا في رتبته فقط عن العلة، أما ما يدعيه الفارابى من أن اتصاف البارى بالوجود يقتضى أن يلزم عنه العالم أزلا ففيه نظر ؛ لأن الفعل إنما امتنع في الأزل لا لمعنى يرجع إلى الفاعل بل لمعنى راجع إلى نفس الفعل ، حيث لم يتصور وجوده ، فإن الفعل ما له أوله، والأزل ما لا أول له، واجتماع ما لا أول له مع ما له أول محال، فهو تعالى جواد حيث يتصور الجود ولا يستحيل الموجود^(٤).

المحور الثانى: نقد مبدأ لا يصدر عن الواحد إلا واحد:-

ذهب الفارابى إلى القول بأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، لكن الغزالي يكر على هذا الأساس فيرى أنه يستحيل كون العالم فعلا لله على أصل الفارابى ؛ لأنه قال لا يصدر عن الواحد إلا واحد والمبدأ واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات، فلا يتصور أن يكون فعلا لله بموجب أصل الفارابى سالف الذكر.

وإذا كان الفارابى يرى أن هذا صحيح ، لكن سبب الكثرة لديه تعدد الوسائط ، فإن الغزالي يرى أنه يلزم عن هذا التعدد للوسائط ومن القول بصدور الواحد عن الواحد ألا يكون شيئا مركبا، بل تكون الموجودات كلها

(١) انظر: الإمام الغزالي - تهافت الفلاسفة ص ٩٣

(٢) انظر: ابن تيمية - منهاج السنة ج ١ ص ١٨٠

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ١٨٠ باختصار وتصرف يسير.

(٤) انظر - الشهرستانى - نهاية الإقدام ص ٤٧، نشر جيوم ، اكسفورد ١٩٣٤م.

آحاداً، وكل واحد معلول لواحد وعلّة الواحد، وليس الأمر كذلك إذ الجسم لدى الفارابي وغيره من الفيضيين مركب من هيولى وصورة وكذلك الفلك له نفس وجسم، فمن أين صدر المركب فيما أن يبطل قول الفيضيين بأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد وإما أن يلتقى واحد بمركب.

وهنا يقدم الفلاسفة بصفة عامة ومنهم الفارابي - حلهم المعروف عن الطبيعة الثلاثية للمعلول الأول ، فهو متكثر بوجه ولذلك سيصدر عنه أكثر من واحد، إلا أن الغزالي يعترض على ذلك باعتراضات متعددة من أبرزها ما يلي :-

- إمكان الوجود فى المعلول الأول إن كان عين وجوده لا ينشأ منه كثرة ، وإن كان غيره فيلزم أن يكون فى المبدأ الأول (الله) وجوب وجوده غير نفس وجوده، فليجز صدور الكثرة منه بهذه الكثرة (١).

- هل تعقل المعقول الأول لمبدئه عين وجوده وعين تعقله لنفسه أم غيره، فإن كان عينه فلا كثرة فى ذاته، وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة فى الأول (الله) فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره، فليصدر عنه المختلفات (٢).

- لا داعى للوقوف على التثليث ، بل يمكن أن يصدر عنه خمسة أشياء لا ثلاثة فقط، فهو يعقل ذاته ويعقل مبدأه وهو ممكن وواجب الوجود بغيره (٣).

وتجدر الإشارة إلى أن الإمام الغزالي قد أحدث بعد وفاته أثارا فكرية، ولعل أقربها وأدناها منه هو تأثيره فى أحد مفكرى عصره وهو أبو البركات البغدادي، فإذا كان الفارابي قد أقام نظرية العقول العشرة على أساس أن الموجودات المتكثرة لا تصدر عن البارى الواحد ؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وإلا لزم التكثر فى ذاته تعالى، فإن أبا البركات قد عارض هذا الأساس مقدما أساسا مغايرا يقوم على الأمور التالية :-

(١) انظر: الإمام الغزالي - تهافت الفلاسفة ص ٩٧

(٢) انظر: المرجع السابق ص ٩٨

(٣) انظر: المرجع السابق ص ٩٩، وراجع : د/ حسام الدين - دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص ١٣٣ :

١- أن صدور الكثرة عن الواحد لا يلزم عليه تكثر في الواحد.
إذا كان الفارابي قد حكم باستحالة ما يترتب على عقله تعالى لذاته من حدوث الأغيار والتكثر في ذاته سبحانه، فحكم بأن الله يعقل ذاته فقط حتى لا يحدث التكثر في الأغيار، ومن جهة عقله لذاته صدر عنه عقل أول - متأثرا في ذلك بأرسطو - فإن البغدادي نفى حدوث الكثرة والتغير في الذات، وكل ما يحدث من تكثر إنما هو في الإضافات والأفعال المنسوبة إليه سبحانه وتعالى وذاته واحدة، ولذا يقول:-

" فأما القول بإيجاب الغيرية فيه بإدراك الأغيار والكثرة بكثرة المدركات فجوابه المحقق : أنه لا يتكثر بذلك تكثرا في ذاته، بل في إضافاته ومناسباته، وتلك مما لا تفيد الكثرة على هويته وذاته، ولا الوحدة التي أوجبت له في وجوده بذاته ومبدئيته الأولى التي بها عرفناه، وبحسبها أوجبنا له ما أوجبنا، وسلبنا عنه ما سلبنا هي وحدة مدركاته ونسبه وإضافاته، بل إنما هي وحدة حقيقته وذاته وهويته"^(١).

كما انتقد أبو البركات نظرية العقول العشرة في قصرها العقول على عشرة حين جعل العقول المفارقة هي الأرواح أو الملائكة أو الجن، ومن ثم كان عددها عنده فوق الحصر، ولذا يقول:- " فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازي عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والأفلاك التي نعرفها والتي لا نعرفها، ربما زاد مع ذلك حتى كان يعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان ، ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة في المادة، ومستبقى الأنواع بأشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة... فالأشبه والأولى في طريق النظر يدلنا على كثرة كثيرة في الروحانيات الملكية نعرفها ولا نعرفها، ويعرف بعضها منها بعضا ولا يعرف البعض، وبعضنا لا يعرف، ولا يعرف بعضا"^(٢).

٢ - إذا كانت الموجودات قد صدرت عن العقل الأول أو المبدأ الثاني من العقول العشرة فلماذا لم تصدر عن الباري مباشرة ؟

وإذا كان الله واحدا ، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فإن العقل الذي صدر عن الله واحد أيضا ؛ لأنه صدر عن الواحد فكيف صدرت عن هذا الواحد صدورات ثلاثة ؟

يقول البغدادي:- " نعود الآن إلى ما قيل من أن الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد إلا واحد ، فنقول : إن هذا قول حق في نفسه، وليس يلزم منه إنتاج ما

(١) أبو البركات البغدادي - المعبر في الحكمة ج ٣ ص ٧٦

(٢) المرجع السابق ج ٣ ص ١٦٧

أنتجوا ولا يبنى عليه ما بنوا، فإنهم قالوا في المبدأ الأول : إنه لا يصدر عنه إلا واحد ، قالوا : ويصدر عن الثاني ثلاثة ، وهو واحد الذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة، لا بإضافة ذات أخرى إلى ذاته الواحدة، بل من جهة تعلقاته وتصوراتها، فلم لا يجعل مثل ذلك عند المبدأ الأول، ويجعل في الترتيب أولا وثانيا ومقدما وتاليا كما جعلوا في الثاني وهو بالأول أولى؟ ... أعنى أن يكون المبتدأ الأول هو الذي خلق بتصوره لا الثاني، ولا أقل من أن يكونا سواء، فلم يخص هذا دون هذا؟^(١).

ومن ثم يتبين أن الفارابي إذا كان قد ذهب إلى القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فإن أبا البركات لا يرى أن هذا القول – مع أنه حق – لا يؤدي إلى ما استنتجه ، ولا يلزم منه ما التزم به في صدور العقول العشرة ، فإنه يضع البديل حين يرى أن المبدأ الأول وهو الله جل في علاه أوجد في البدء موجودا أولا، وعقل سبحانه حاجة هذا الموجود إلى غيره من الأشياء وللوجودات فأوجدها لأجله، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الموجود تصدر عنه أشياء على حسب تصوره ومشيبته^(٢).

وعلى هذا يمكن القول بأن النقد البغدادي للنظرية ليس نقدا بغرض المخالفة وحدها وفي ذاتها، بل بقصد الحق وحده، وهذه قاعدة منهجية رائعة وطريقة من أبي البركات إذ يحذر من يريد المخالفة لذاتها وكان الحق أمامه وسابقا عليه بأنه لا بد واقع في الباطل والزيغ^(٣).

إن أبا البركات البغدادي يريد هدم نظرية العقول العشرة :-

- إما بالقول بأن الواحد قد يصدر عنه أكثر من واحد بحسب التصورت والاعتبارات، كما صدر عن المعلول الأول عقل ونفس وفلك باعتبارات متعددة من جهة عقله لذاته وعقله لغيره ، وعلى هذا يقال إن الله تعالى صدرت عنه موجودات كثيرة باعتبارات متعددة، كما يصدر عن الواحد منا أفعال متشابهة أحيانا ومتناقضة أحيانا أخرى.

- وإما بالقول بأن الواحد صدر عنه واحد ويكون البارئ تعالى خلق موجودا واحدا أولا ثم خلق من أجله موجودا ثانيا وهكذا، فالموجود الأول صدر عنه لذاته، أما الموجودات الأخرى فقد صدرت عن ذاته لأجل غيره^(٤).

(١) أبو البركات البغدادي - المعترف في الحكمة ج ٣ ص ١٥٦ باختصار

(٢) انظر: المرجع السابق ج ٣ ص ١٦٠

(٣) راجع : د/ سامي نصر لطف - نماذج من فلسفة الإسلاميين ج ١ ص ٤١٦

(٤) انظر: أبو البركات البغدادي - المعترف في الحكمة ج ٣ ص ١٥١ ، وراجع : د/ عبد المعطى بيومي - الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب ج ٣ ص ١٣٥

وقد سلك نفس مسلك الغزالي والبغدادى كل من الشهرستاني (ت ٥٤٨) والإمام فخر الدين الرازى^(١) حيث رددوا نفس الاعتراضات على أسس نظرية العقول العشرة^(٢).

وتجدر الإشارة إلى أن ابن رشد قد ذهب إلى أن الأساس الثالث من الأسس التي قامت عليها نظرية العقول العشرة وهو الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يعد بمثابة قضية اتفق عليها القدماء، كما اتفقوا على أن المبدأ واحد للجميع فراحوا يطلبون سبب الكثرة بعد أن بطل عندهم القول بمبدأين للخير والشر، والذي دفعهم إلى القول بمبدأ واحد هو أنهم رأوا أن الموجودات تؤم غاية واحدة هو لنظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر...ولما استقر رأيهم أن المبدأ واحد وراموا تفسير الكثرة جاءوا فيه بأجوبة ثلاثة: فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى وهو رأى انكساغوراس وآله، وبعضهم قال إن الكثرة من قبل كثرة الآلات جاءت، وبعضهم زعم أنها جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا أفلاطون، وهو أقنعها رأياً؛ لأن السؤال يأتي في الجوابين الآخرين وهو من أين جاءت كثرة المواد والآلات^(٣).

ويرى ابن رشد أن الحل الذي جاء به الفارابي من قياسه فعل إله على الشاهد بمعنى أن الفاعل لا يفعل إلا شيئاً واحداً هو حل غريب على مذهب أرسطو.

وواضح أن ابن رشد في كل مذهبه يتكلم عن البارى جل في علاه كمنظم غائى، وكمعط للرباط للموجودات على حد تعبيره، مع تأكيده على أن مبادئ المادة والأجسام غير مبادئ المعقولات، بمعنى أنه يقول بخطأ إرجاع العالم المادى بكل أنواعه إلى الله بمعنى الخلق أو الفيض الحقيقى لهذه من ذاته، أو من لا شئ. فهو مثل أرسطو يقول يقدم العالم ومادته وصورته - كما مر - فمعنى صدور الفعل عن الواحد عنده أى صدور القوة الواحدة كالتحريك الغائى، أما الصدور الحقيقى فهو من غلط الفارابى^(٤).

(١) هو (محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكرى الطبرستانى الأصل الرازى المولد، ولد سنة خمسمائة وأربع وأربعين من الهجرة، توفي عام ٦٠٦ هـ عن عمر يناهز الثنين وستين عاماً). انظر: الوافى بالوفيات- تحقيق أحمد الأرناؤوط- تركى مصطفى ج ٤ ص ١٧٥ دار إحياء التراث العربى- بيروت لبنان ط:أولى ١٤٢٠ هـ- ٢٠٠٠ م، والداوودى- طبقات المفسرين ج ٢ ص ٢١٥ - دار الكتب العلمىة- بيروت لبنان، ط:أولى ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، وابن الأثير- الكامل فى التاريخ ج ١٢ ص ٥١ دار صادر بيروت ١٣٨٥ هـ- ١٩٦٥ م.

(٢) انظر: فخر الدين الرازى - المحصل ص ١٠٥، وانظر له أيضاً: الأربعين فى أصول الدين ص ٢٣٩، وانظر له أيضاً - لباب الإشارات والتنبيهات ص ١٠٦، القاهرة ١٣٥٠ م، والإمام الشهرستانى - نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٥٦

(٣) انظر: ابن رشد - تهافت التهافت ص ١٧٦ وما بعدها، بيروت ١٩٣٠ م.

(٤) راجع: د/ حسام الدين الألوسى - دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص ١٢٩

وإذا انتقلنا إلى ابن تيمية في نقده لنظرية العقول العشرة نرى أنه قد استفاد من موقف أبي البركات سالف الذكر، حيث ذهب إلى القول بأن المتفلسفة – ومنهم الفارابي – الذين ذهبوا إلى القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قد أخطأوا؛ لأن كل معلول لابد وأن يقترن بعلة، فالتسخين مثلا لا يكون إلا بين شيئين الفاعل كالنار والمنفعل كالجسم، والموجد إذا كان واحدا فلا يكون علة، أما التولد فيكون عن طريق زوجين، فتعالى الباري جل في علاه أن يكون علة أو أن يكون عنه تولدا، ولهذا قال مجاهد وذكره البخاري في صحيحه في الشفع والوتر أن كل شيء خلق الله شفع السماء والأرض والبر والبحر والجن والإنس والشمس والقمر ونحو هذا، والوتر هو الله الذي لا شبيه له (١).

فقال: أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة؟ وذلك أن الآثار الصادرة عن العلل المتولدات في الموجودات لابد فيها من شيئين: أحدهما يكون كالأب، والآخر يكون كالأم القابلة، وقد يسمون ذلك الفاعل القابل كالشمس مع الأرض والنار مع الحطب، فأما صدور شيء واحد فهذا لا وجود له في الوجود أصلا (٢).

كما انتقد ابن تيمية أساليب التشبيه والاستعارة التي استخدمها المتفلسفة – ومنهم الفارابي – في كيفية صدور الأشياء عن الواحد فقال:-

" وأما تشبيههم ذلك بالشعاع مع الشمس، وبالصوت – كالطنين – مع الحركة والنقر فهو أيضا حجة لله ورسوله والمؤمنين عليهم، وذلك أن الشعاع إن أريد به نفس ما يقوم بالشمس: فذلك صفة من صفاتها، وصفات الخالق ليست مخلوقة، ولا هي من العالم الذي فيه الكلام، وإن أريد بالشعاع ما ينعكس على الأرض: فذلك لابد فيه من شيئين، وهو الشمس التي تجرى مجرى الأب الفاعل والأرض التي تجرى مجرى الأم القابلة، وهي صاحبة للشمس، وكذلك الصوت لا يتولد إلا عن جسمين يقرع أحدهما الآخر أو يقلع عنه فيتولد الصوت الموجود في أجسام العالم عن أصلين يقرع أحدهما الآخر أو يقلع عنه، فمهما احتجوا به من القياس فالذي جاء الله به هو الحق وأحسن تفسيراً، وأحسن بيانا وإيضاحاً للحق وكشفاً له" (٣).

ومن ثم يتبين بطلان نظرية العقول العشرة؛ لأنها – كما مر – تقيد قدرة الباري جل في علاه على الخلق والإيجاد وتجعله عاجزا عن أن يصنع الكثرة الكونية إلا في وجود العقول وبدونها لا يوجد كون، وهذا يتعارض مع

(١) البخاري في صحيحه – كتاب الأنبياء – باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته ج ٤ ص ٧٨١ حديث ٥٥

(٢) انظر: ابن تيمية – مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٤ ص ١٣١، مجمع الملك فهد ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م.

(٣) ابن تيمية – مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٤ ص ١٣١

قول الله عز وجل: "وكان الله على كل شئ مقتدر"^(١)، وقوله: "إن الله على كل شئ قدير"^(٢)، وغيرها من الآيات.

المحور الثالث: نقد مبدأ التوحيد بين إرادة الله وقدرته وعلمه وإيجاده الأشياء:-

يتمثل الرد على الفارابي في هذا المحور من خلال النقاط التالية :-
أولاً:- الرد على ادعاء الفارابي أن القول بحدوث العالم يتطلب حدوث إرادة الباري عز وجل :-

ذهب الفارابي إلى أن تأخر العالم عن الباري جل في علاه يتطلب حدوث إرادة لم تكن، فالإرادة منفية عن الباري عز وجل؛ لأنها تسبق بشوق، والشوق في حقه محال، وفيما ذهب إليه الفارابي نظراً؛ إذ ما الذي يمنع من أن يكون العالم قد حدث بإرادة الباري القديمة التي اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وعلى الوجه الذي وجد عليه؟ وأنه كان ممتنعاً قبل خلق الله له لأنه لم يكن مراداً له عز وجل، يقول الغزالي:-

" لم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، واقتضت أن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث ذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟"^(٣).

وإذا قال الفارابي: لماذا تختار الإرادة وقتاً دون وقت لتوجد فيه العالم مع أن الأوقات كلها متساوية ؟

فإن الإمام الغزالي يجيب على هذا من جانبين:-

الأول :- إن هذا التخصيص هو شأن الإرادة وحقيقتها، وكما لا يقال " لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم " ؟ لأن هذه وظيفته ، كذلك لا يقال: " لم خصصت الإرادة وقتاً دون غيره " ؟ فالتخصيص هو وظيفة الإرادة.

الثاني :- يرى الغزالي أن الفارابي ومن على شاكلته إن كان يمنع هنا تخصيص الإرادة القديمة الشئ عن مثله فإنه قد قال بتخصيص الشئ عن مثله مرتين:-

الأولى :- زعمه أن حركة الأفلاك تتم من المشرق إلى المغرب : في بعضها ، وفي البعض الآخر العكس...لماذا ؟ ما المخصص ؟ لا يجيب رغم أن الجهات كلها بالنسبة للأفلاك متساوية.

الثانية :- في زعمه أن كرة السماء لها نقطتان ثابتتان هما : القطبان الجنوبي والشمالي اللذان تتحرك السماء عليهما.

(١) سورة الكهف آية ٤٥

(٢) سورة النور آية ٤٥

(٣) نهافت الفلاسفة ص ٩٦

فيقال له : لم هذا التخصيص؟ ألا يصلح أن تكون كل نقطتين متقابلتين في السماء قطبين حيث إنها كرة بسيطة متشابهة الأجزاء؟^(١).
 أما زعمه أن الإرادة تسبق بشوق ، فعلى فرض صحتها في مطلق إرادة فهي في حق الله تعالى محالة ؛ لأن إرادته تعالى ليست كإرادة المخلوقات، فهو سبحانه " ليس كمثله شئ وهو السميع البصير"^(٢).
ثانيا: الرد على دعوى التوحيد بين إرادة الله تعالى وبين علمه وقدرته عز وجل :

هناك فرق بين إرادة الباري جل في علاه وبين علمه وقدرته، فإرادته تعالى هي "علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد"^(٣)، فالإرادة صفة تخصيص ولا تتعلق إلا بالجائز فقط.

فإرادته تعالى مغايرة لقدرته ومغايرة لعلمه أيضا، إذ علمه تعالى هو: " صفة أزلية بان بها عن المعاني التي تضاد العلم يعلم جميع المعلومات جملة وتفصيلا ما كان وما يكون وما لا يكون لو كيف يكون"^(٤)، وتعلق العلم بالأشياء شامل للواجب والمستحيل والممكن، لأنه لا يترتب على علمه بالواجب والمستحيل مفسد كما ترتب على القدرة والإرادة في تعلقها بهما، فالعلم يتعلق بالواجب فيعلم الله ذاته بأنها واجبة الوجود، ويعلم استحالة الشريك له كما يعلم جميع الممكنات علم إحاطة لا علم انكشاف إلا بعد الخفاء، وهذا يقتضى الجهل عند الخفاء وهو مستحيل على الله تعالى، وتعلق العلم بجميع الواجبات والمستحيلات والممكنات هو تعلق تنجيزى قديم، وليس للعلم تعلق تنجيزى حادث، يعنى ليس لعلم الله تعلق حادث بحدوث الكائنات، وإلا لزم أنه لم يكن عالما فعلم.

أما قدرته تعالى فهي " صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة"^(٥)، وهذا تعريف للصفة بالرسم لا بالحد الحقيقي ؛ لأنه لا يعلم كنه ذاته تعالى وصفاته إلا هو سبحانه وتعالى . فالقدرة صفة تأثير وتتعلق بالممكن ، ولا تتعلق بالواجب والمستحيل ؛ لأنه لو تعلقت بهما ، للزم صحة تعلقها بإعدام محلها، يقول الرازى: " إن ما لأجله صح أن يكون مقدور الله تعالى هو الإمكان ؛ لأن ما عدها إما الوجوب وإما الامتناع ، وهما بخلاف المقدورية، لكن الإمكان وصف مشترك فيه بين الممكنات، فيكون الكل مشتركا في صحة مقدورية الله تعالى، فلو اختلفت قادرته بالبعض افتقر

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٥ ، وانظر له أيضا: تهافت الفلاسفة ص ١٠١ وما بعدها ، وراجع : د/ الدقيقي - التصور الفلسفى لنشأة الكون ص ٣٢٩
 (٢) سورة الشورى آية ١١
 (٣) فخر الدين الرازى - المحصل ص ١٦١ .
 (٤) المرجع السابق ص ١٦٥ .
 (٥) المرجع السابق ص ١٦٢ .

إلى المخصص، فإذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات وجب ألا يوجد شيء من الممكنات إلا بقدرته" (١).

ومن ثم يتبين بطلان نظرية العقول العشرة ؛ لأنها تقيد قدرة الباري جل في علاه على الخلق والإيجاد وتجعله عاجزا عن أن يصنع الكثرة الكونية إلا في وجود العقول وبدونها لا يوجد كون.

ثالثا:- الرد على دعوى التوحيد بين إرادة الباري عز وجل وبين إيجاده الأشياء:-

هناك فرق أيضا بين إرادة الله عز وجل وبين إيجاده الأشياء ؛ لأنه " لا مانع من أن تكون الإرادة واحدة والمتعلقات متعددة، وذلك على نحو تعلق الشمس بما قبلها واستضاء بها ، فإنه وإن كان متعددًا لا يوجب تعددها في نفسها وإن أوجب تعدد متعلقاتها" (٢).

رابعا:- الرد على الفارابي في جمعه بين نفى الإرادة ونفى الطبع :-

ذهب الفارابي إلى نفى الإرادة عن الباري عز وجل - كما مر - لأنها تسبق بشوق، والشوق في حقه تعالى محال ، ونفيه للإرادة جعله ينفي القول بالطبع في نظرية العقول العشرة، وفي هذا نظر؛ فقد استدل علماء الكلام على إثبات الإرادة لله عز وجل بإثبات التخصيص والترجيح في الممكنات " فحصول أفعاله في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصا ، وليس هو القدرة ، لأن شأنها الإيجاد الذي نسبته إلى كل الأوقات على السواء، ولا العلم لأنه تابع للمعلوم، فلا يكون مستتبعا له لامتناع الدور ، وظاهر أن سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الإرادة فلا بد من إثباتها " (٣).

بمعنى أن بعض أفعاله عز وجل متقدمة وبعضها متأخرة ، مع أن ما تقدم يجوز عقلا أن يتأخر ، وما تأخر يجوز عقلا أن يتقدم ، فيحتاج ذلك التقديم والتأخير إلى مرجح ومخصص ، ولا يصلح لذلك سوى الإرادة فلا بد من إثباتها.

وأما عدم صلاحية القدرة للتخصيص : لأن نسبتها إلى جميع الممكنات في جميع الأوقات على السواء ، فيمكن أن يقع بها كل ممكن في أى وقت بدون تمييز بين ممكن وآخر، ولما كان العلم تعلقه عام يتناول كل شيء من شئون الحقيقة لذلك الممكن ، بل يتناول الواجب والمستحيل ، فلا يصلح مخصصا .
وأما السمع والبصر والكلام والحياة فلا تأثير لها في الممكنات، ومن ثم يتبين أن

(١) فخر الدين الرازي - المحصل ص ١٦٣ .

(٢) الأمدى - غاية المرام ص ٧٣

(٣) فخر الدين الرازي - المحصل ص ١٦٨، وانظر: د/ أحمد الطيب - مقومات الإسلام ص ٣٣ .

الإرادة وحدها هي المخصص فلا بد من إثباتها . وأما النصوص التي أثبتت
الإرادة لله عز وجل فهي متعددة، منها ما يلي:-
١ - قال تعالى:- " وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله
وتعالى عما يشركون"^(١).
٢ - وقوله تعالى:- "فعال لما يريد"^(٢).
ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم " ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"^(٣).

(١) سورة القصص آية ٦٨

(٢) سورة البروج آية ١٦

(٣) النسائي في السنن الكبرى - تحقيق حسن عبد المنعم شلبي ج٩ ص١٠ حديث ٩٧٦٥، مؤسسة الإسلام بدون،
والبيهقي في دلائل النبوة ج٧ ص١٤٤، دار الريان ط:أولى ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م.

الخاتمة... " نسال الله حسنهما".

الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات ، والصلاة والسلام على من ختم الله به الرسالات سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وبعد
فقد توصلت من دراستى لموضوع " نظرية العقول العشرة لدى الفارابى " إلى النتائج التالية :-

أولاً :- يعد الفارابى أول فيلسوف مسلم يقول بنظرية العقول العشرة، وكان هدفه الأساسى من وراء هذا القول هو أن يوفق بين الصفات التى ذكرها القرآن الكريم واصفا بها البارى جل فى علاه، وبين الصفات التى وصف بها أرسطو المحرك الأول، وكان واضحا لدى فلاسفة الإسلام أن المحرك الأول يقصد به أرسطو البارى تعالى.

ثانيا :- إن أسس نظرية العقول العشرة ليست ابتكارا فارابيا خالصا، وإنما هى تجميع لعناصر فكرية كانت موجودة من قبل مزج بينها الفارابى وأعاد ترتيبها وتعليل خطواتها.

ثالثا:- إن نظرية العقول العشرة نظرية لا أساس لها من الصحة لأنها تجعل العقول أكثر كمالا من الله تعالى ؛ حيث يودى مذهب الفيض إلى أن تكون علوم العقول أكثر إحاطة من علم الله ، ففى الوقت الذى لا يعلم الله إلا ذاته – كما زعم الفارابى – فإن العقول تعلم مبدأها وهو الله تعالى وتعلم ذاتها من حيث هى واجبة به ، وتعلم ذاتها من حيث هى ممكنة، وبهذا يكون الفارابى قد وقع فى تناقض بين حين وصف البارى بالكمال ثم سلب عنه هذا الكمال.

وبعد هذا جهدى أقدمه مشفوعا بحمد الله عز وجل على توفيقه وتيسيره وعونه ، وكل ما فيه من صواب وسداد ، فإنما هو من فضل الله عز وجل ، وما فيه من تقصير فإنما هو غير مقصود منى وحسبى أننى اجتهدت وأفرغت فيه طاقتى والكمال لله وحده وحسبى أيضا قوله تعالى: " إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ " (١) . والله أسأل أن يتقبل هذا العمل ويجعله خالصا لوجهه الكريم ، ولا يجعل للشيطان فيه حظا ولا نصيبا ، وأن يجعله فى ميزان حسناتنا وأن ينفعنا به يوم الدين إنه نعم المولى ونعم النصير .

وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وهو رب العرش العظيم .

مراجع البحث

(١) سورة هود آية ١١٤ .

القرآن الكريم جل من أنزله

*** مؤلفات " الفارابي " :-

١. مقالة فى معانى العقل ، ضمن (الثمرة المرضية) نشر ديتريصى ، ليدن ١٨٩٢م.
٢. آراء أهل المدينة الفاضلة ، تقديم وتعليق د/ ألبير نصرى نادر ، بيروت ط: سابعة ١٩٩٦.
٣. تجريد رسالة الدعاوى القبلية ، حيدر آباد ، الهند ، ط: أولى ١٣٤٦هـ .
٤. رسالة فى السياسة - تحقيق : الأب لويس شيخو ، بيروت ١٩٠١م.
٥. عيون المسائل ، ضمن (الثمرة المرضية) نشرة ديتريصى ، ليدن ١٨٩٢م.
٦. رسالة فى فصوص الحكم ، القاهرة ١٩٠٧م.
٧. شرح رسالة زينون الكبير، حيدر آباد، الهند ، ط: ١٣٤٩هـ.
٨. كتاب الحروف - تحقيق وتقديم د/ محسن مهدي - بيروت ، ط : ثانية ١٩٩٠م.
٩. التعليقات ، طبعة حيد آباد ، الهند ١٣٤٦هـ .
١٠. إحصاء العلوم - تقديم وشرح د/ على بو ملح، دار الهلال ، ط:أولى ١٩٩٦م.
١١. السياسات المدنية ، تحقيق وتقديم وتعليق د/ فوزى مترى نجار،المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٦٤م.

ابن الأثير (محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد ت ٦٣٠هـ)

١٢. الكامل فى التاريخ - دار صادر بيروت ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٥م.

أرسطو طاليس

١٣. المقالة الثانية عشرة من الميتافيزيقا- ترجمة د/ ماجد فخرى - أرسطو المعلم الأول، بيروت- ط: ثانية ١٩٧٧م.
١٤. منطق أرسطو - التحليلات الثانية - المقالة الثانية ، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى - دار الكتب المصرية ١٩٤٩م.
١٥. النفس - نقله إلى العربية د/ أحمد فؤاد الأهوانى - البابى الحلبي ط : أولى ١٩٤٩ .

الأشعري (أبو الحسن على بن إسماعيل)

١٦ . اللع في الرد على أهل الزيغ - تحقيق وتعليق د/ محمود غرابة ، ط: مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٥م.

ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أحمد بن القاسم) .

١٧ . عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا- دار الحياة - بيروت ١٩٦٥م.

الأفروديسي (الإسكندر)

١٨ . رسالة في العقل على رأى أرسطو طاليس، ترجمة إسحاق بن حنين، ضمن شروح على أرسطو، مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، حققها وقدم لها: د/ عبد الرحمن بدوي ، دار المشرق بيروت بدون.

الأكويني (توما الأكويني)

١٩ . الخلاصة اللاهوتية ، بيروت ١٨٨٧م.

الألوسي (د/ حسام الدين) .

٢٠ . دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بغداد ١٩٢٢م.

الأمدي (سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد ت ٦٣١هـ)

٢١ . غاية المرام في علم الكلام - تحقيق د/ حسن محمود الشافعي - ط: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٩١هـ.

الأندلسي (القاضي صاعد الأندلسي) .

٢٢ . طبقات الأمم - تحقيق لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩١٢م

إنشاد (د/ إنشاد محمد علي) .

٢٣ . موقف المشائية الإسلامية من النص الديني ، ط: ١٩٩١م.

الأهواني (د/ أحمد فؤاد الأهواني) .

٢٤ . في عالم الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة بدون.

الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد) .

٢٥ . المواقف - مكتبة المتنبى - القاهرة بدون.

البخاري (محمد بن إسماعيل البخاري)

٢٦. الجامع الصحيح - تحقيق د/ مصطفى ديب البغا - دار ابن كثير،
اليمامة ط: ٣ عام ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

بدوى (د / عبد الرحمن)

٢٧. خريف الفكر اليونانى ، ط : رابعة ١٩٧٠م.

٢٨. موسوعة الفلسفة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط:أولى
١٩٨٤م.

٢٩. مقدمة كتاب النفس لأرسطو ، ترجمة إسحاق بن حنين ، بدون .
البغدادى (أبو البركات) .

٣٠. المعتبر فى الحكمة ، منشورات جامعة أصفهان ط : ثانية ١٣١٥هـ .
البهى (د/ محمد البهى)

٢٨- الفارابى الموفق والشارح ، ط:أولى ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
البيهقى (ظهير الدين) .

٢٩ - تاريخ حكماء الإسلام(تنمة صوان الحكمة) ، ط: لاهور ١٣٥١هـ
بيومى (د/ عبد المعطى) .

٣٠ - الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب، دار الطباعة المحمدية
١٤٠٣هـ / ١٩٨٢م.

ابن تيمية (محمد بن عبد الحلیم) .

٣١ - مجموع فتاوى ابن تيمية ، مجمع الملك فهد ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.

٣٢ - درء تعارض العقل والنقل ، القاهرة ١٩٦٢م.

٣٣ - منهاج السنة النبوية - تحقيق د/ محمد رشاد سالم ، ط: ١٤٠٦هـ /
١٩٨٦م.

الجابرى (د/ محمد عابد) .

٣٤ - نحن والتراث قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى ، مركز دراسات
الوحدة العربية بيروت- ط:أولى ٢٠٠٦م.
الجوهري (إسماعيل بن حماد)

٣٥ - الصحاح - تحقيق د/ أحمد عبد الغفور - دار العلم للملايين بيروت لبنان ، ط: رابعة ١٩٩٠م.

الحموى (ياقوت الحموى) .

٣٦ - معجم البلدان ، دار صادر بيروت - لبنان ١٩٧٩م.

الحنبلى (ابن العماد) .

٣٧ - شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى - دار الآفاق بيروت بدون.

ابن خلكان (أحمد بن محمد بن أبى بكر ت ٦٨١هـ).

٣٨ - وفيات الأعيان، تحقيق د/إحسان عباس ، دار صادر- بيروت لبنان ط: ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

خليف (د/ فتح الله خليف) .

٣٩ - فلاسفة الإسلام- دار الجامعات المصرية بدون .

خليل (د/ خليل الجر وحنا الفاخورى).

٤٠ - تاريخ الفلسفة العربية ، دار الجيل بيروت لبنان، ط: ثانية ١٩٨٢م.

الداوودى (الحافظ شمس الدين محمد بن على)

٤١ - طبقات المفسرين - دار الكتب العلمية - بيروت لبنان ، ط: أولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م

الذهبى (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان).

٤٢ - سير أعلام النبلاء- تحقيق شعيب الأرنؤوط بالاشتراك ، ط: الثالثة ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد).

٤٣ - تهافت التهافت ، بيروت ١٩٣٠م.

٤٤ - تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق د/ عثمان أمين ، القاهرة ١٩٥٨م

ريان (د/ محمد على)

٤٥ - تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ط :
١٤١٠هـ / ١٩٩٠م .

زايد (د / سعيد زايد)

٤٦ - الفارابى ، دار المعارف ط:ثالثة بدون .

الزغبى (د/ فتحى محمد)

٤٧ - نظرية الفيض ذروة التفاعل الفكرى - بحث منشور فى كتاب المؤتمر
الدولى الخامس عشر بكلية دار العلوم بالقاهرة ٢٠١٠م .
ابن سينا (الحسين بن على) .

٤٨ - الإشارات والتنبيهات - تحقيق د/ سليمان دنيا ، دار المعارف بالقاهرة
١٩٥٨م .

٤٩ - النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية - تقديم د/ ماجد فخرى،
دار الآفاق بيروت.

الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد)

٥٠ - الملل والنحل- تحقيق:محمد سيد كيلانى،ط:البابى الحلبي وأولاده
١٣٨١هـ / ١٩٦١م .

٥١ - نهاية الإقدام فى علم الكلام ، نشر جيوم ، اكسفورد ١٩٣٤م .

الصفدى:(صلاح الدين خليل بن أيبك ت ٧٦٤ هـ).

٥٢ - الوافى بالوفيات- تحقيق أحمد الأرنؤوط- تركى مصطفى ، دار إحياء
التراث العربى- بيروت لبنان ط:أولى ١٤٢٠ هـ- ٢٠٠٠ م .

صليبا(جميل صليبا) .

٥٣ - المعجم الفلسفى - دار الكتاب اللبنانى - بيروت لبنان ١٩٨٢م .

الطوسى (نصير الدين محمد بن محمد) .

٥٤ - شرح الإشارات والتنبيهات - تحقيق د/ سليمان دنيا ، دار المعارف
بالقاهرة ١٩٥٨م .

الطيب (الإمام الأكبر: د/ أحمد محمد)

٥٥ - مقومات الإسلام .

العاتى (د/ إبراهيم العاتى)

٥٦ - الإنسان فى فلسفة الفارابى ، دار الهادى ، ط:أولى ٥١٤٣٠ / ٢٠٠٩م.

عبد الجبار (القاضى عبد الجبار)

٥٧ - المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق محمود الخضيرى ، مراجعة د/ إبراهيم مدكور، بإشراف د / طه حسين ، طبعة دار الكتب المصرية عام ١٣٨١هـ / ١٩٦٠م.

٥٨ - شرح الأصول الخمسة- تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، القاهرة ط:أولى ١٩٦٥م

عبد الرازق (الشيخ مصطفى)

٥٩ - فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ط:البابى الحلبي بالقاهرة ١٩٥٥م.

عبد (د/ عبده الشمالى)

٦٠ - دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، دار صادر بيروت ، ط: خامسة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

غالب (د/ مصطفى غالب)

٦١ - الفارابى - دار الهلال - ط: ١٩٩٨م.

٦٢ - ابن سينا (الموسوعة الفلسفية) ، ط: بيروت ١٩٧٩م.

الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد)

٦٣ - تهافت الفلاسفة - بيروت، ط: ٤ لعام ١٩٩٠م .

غلاب (د/ محمد)

٦٤ - مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية:ثانية ١٣٧١هـ / ١٩٥١م.

فخر الدين (محمد بن عمر بن الحسين الرازى)

٦٥ - الأربعين فى أصول الدين - حيدر آباد ١٣٥٣هـ.

٦٦ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، القاهرة ١٣٦٣هـ.

٦٧- لباب الإشارات والتنبيهات ، القاهرة ١٣٥٠م.

فخرى (د/ ماجد)

٦٨ - تاريخ الفلسفة الإسلامية - بيروت ١٩٧٤م

قاسم (د/ محمود)

٦٩- فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، الأنجلو المصرية ، ط:رابعة

١٩٦٢م. **الفقضى (جمال)**

الدين أبو الحسن)

٧٠- إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة : ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م.

كحالة (عمرو رضا).

٧١ - معجم المؤلفين ، دار إحياء التراث العربي بيروت،

كرم (د/ يوسف كرم)

٧٢ - تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر بالقاهرة ١٣٥٥هـ /

١٩٣٦م.

الكندى (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق)

٧٣- رسالة فى حدود الأشياء ورسومها (ضمن رسائل الكندى الفلسفية)

تحقيق د/ محمد عبد الهادى أبوريدة - دار الفكر العربى بالقاهرة ط:ثانية

١٩٥٠م. / ١٣٦٩هـ.

الكوثرى (د/ محمد زاهد).

٧٤ - مقدمة كتاب العقل وفضله لعبد الله بن محمد والشهير بابن أبى الدنيا ،

بدون.

لطف (د/ سامى نصر)

٧٥- نماذج من فلسفة الإسلاميين (حكماء المشرق الإسلامى) ، ط:أولى

بالقاهرة ١٩٧٧م.

مرحبا (د/ محمد عبد الرحمن مرحبا)

٧٦ - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - بيروت ، ط:ثانية ١٩٨٢م.

المرزوقى (د/ جمال)

٧٧ - الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية ، نشر دار الهداية، ط : أولى لعام ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.

المسعودى (أبو الحسن على بن الحسين ت ٣٤٦هـ) .

٧٨ - التنبيه والإشراف ، ط: القاهرة ١٣٠٧هـ / ١٩٣٨م.

مسلم (الإمام بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري)

٧٩ - صحيح مسلم ، دار الجيل ، بيروت، بدون

منجد (د/ صلاح الدين المنجد) .

٨٠ - الإسلام والعقل ، دار الكتاب الجديد - بيروت لبنان ، ط: ثانية ١٩٧٦م.

ابن منظور (الإمام محمد بن مكرم الإفريقي المصري)

٨١ - لسان العرب - تحقيق د/ عبد الله الكبير ومحمد أحمد حسب الله ، دار المعارف بدون.

ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق)

٨٢ - الفهرست، بيروت ١٩٦٤م.

نصار (د/ محمد عبد الستار)

٨٣ - فى الفلسفة الإسلامية (قضايا ومناقشات) ، ط: أولى ١٩٨٢م.

هويدى (د/ يحيى هويدى)

٨٤ - دراسات فى علم الكلام والفلسفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة بدون.

ياسين (د / جعفر آل ياسين)

٨٥ - الفارابى فى حدوده ورسومه - عالم الكتب ، ط : أولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥م.

٨٦ فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى ، دار الأندلس ، ط: ثانية ١٩٨٣م.

٨٧ - فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفى) ، دار الأندلس ط: أولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

