الفلسفة الإلهية عند فلاسفة المشرق

د.صيته حسين علي العجمي
دكتورة فلسفة اسلامية
مساعد مدير مدرسه في وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية في دولة الكويت

تلخيص:

بَحَثَ الفلاسفةُ المسلمون في مَسَائِلِ الإلهيات، وتناولوا في مُصَنَّفاتِهم كثيرًا من القضايا الإلهية التي تَتَعَلَّقُ بذاتِ الله، والعلاقةِ بين الله وبين العالم، ومسائلَ تتعلق بماهية الكونِ وبتركيبه من جَوَاهِرَ وأَعْرَاض، وهي مَسَائِلُ قد عُولِجَتْ من جانب الفلاسفةِ المسلمين -في إطارِ الفلسفةِ الإلهيةِ- الذين أَبْرَزُوا رأي الدين حول تلك المسائل الإلهيةِ، وتَأْسِيسِ العديد من التفسيرات حول ما نُقِلَ بشأنها من الفلسفةِ اليونانيةِ، ثم محاولةِ التوفيق بين هذا المنقول وبين مسائلِ الدينِ الإسلامي، ويمكن التفريق بين علم الكلام ،والفلسفة الإلهية :بأن النظر العقل في الفلسفة الإلهية غير مأمون العواقب من حيث منهج الفيلسوف : هو السير وراء عقله فقط ،والوثوق بالنتيجة التي يصل إليها بالدليل العقلي دون نظر إلي ما جاء به الشرع ،أما علم الكلام فالبحث فيه يستند إلي ما جاء عن الدين من العقائد ،ثم يلتمس العقل من الحجج ما يعاضد هذه العقائد التي وجب التصديق بها أو لا عن طريق الشرع ،وبعباره أخرى الفيلسوف يستدل ثم يعتقد ،والمتكلم يعتقد ثم يستدل .

:Abstract

Muslim philosophers discussed the questions of theology, and dealt with many of the divine issues related to God, the relationship between God and the world, and issues related to the nature of the universe and its composition of jewels and marks. These issues were dealt with by Muslim philosophers-in the space of divine philosophy- Who highlighted the view of religion on these divine issues, the establishment of many interpretations of what was transferred from the Greek philosophy, and then try to reconcile this transfer with the issues of the Islamic religion, and can distinguish between the science of speech and divine philosophy: that mental consideration in divine philosophy is unsafe in terms of the philosopher's approach: is to follow his mind only, and to trust the result reached by the mental evidence without looking at what came by religion, but searching in the science of speech is based on what came from the religion of faiths , and then the mind seeks arguments to support these beliefs which must be ratified or not by religion, and in other words the philosopher deduces then believes, and the speaker believes and then deduces .

مقدمة:

الحمد لله الذي تقدَّسَت صفاته عن التشبيه، وشَهِدَت بربُوبيته وأُلُوهيته كافة المخلوقات، وأذعنت جميعُ الجبابرةِ لعزتهِ وعظيم سلطانهِ، سبحانه من إلهٍ لم يتَّصِف بصفات النقص بل اتصف بصفاتِ الكمال، فهو يُعطِي ويمنع، ويخفض ويرفع، ويُوصِل ويقطع، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، تنزه سبحانه عن الولَد، وإليه يعود الأمرُ، وهو الهادي من يشاءُ إلى سواء السبيلِ، وأشهد أن محمدًا عبدُ الله ورسوله، وحبيبه من جميع خلقه، صلوات ربي وسلامه عليه، أدى الأمانة، وبلَّغ الرسالة، وتركنَا على المَحَجَّةِ البيضاء، ليلُها كنهارها، لا يَزِيغُ عنها إلا هالكٌ.

أَمَّا بَعْدُ:-

فَإِنَّ لِدِرَاسةِ الفلسفةِ الإسلاميةِ أهميةً بالغةً في عصرنا الحاضر؛ نظراً لما تميزت به هذه الفلسفةُ من معالجاتٍ عميقةٍ لمسائلِ الصِّلَةِ بين الله تعالى وبين الإنسانِ، وبين الإنسان والكونِ، وما قدَّمَته من حلولٍ مقنعةٍ للعديد من المشكلات في هذا الإطار، كما أن في إحياء جوانبِ تلك الفلسفةِ وإبرازِ أصالتها ما يُمَثِّلُ دَرْأً لدَعَاوَى التبعيةِ، وعدمِ القدرةِ على الخلقِ والابتكار.

من هذا المُنْطَلَقِ كانت هذه الدراسةُ، وموضوعها: هو الفلسفة الإلهية عند الفلاسفة المسلمين، والتي تَتَعَرَّضُ بالتحليلِ لِمَفْهُوم المسائلِ الإلهية وحقيقةِ الموقف الفلسفيِّ الذي صدر عن الفلاسفَةِ المسلمين.

خطة الدراسة

وقد جَاءَتْ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ في تَمْهِيدٍ وثَلَاثَةُ مباحِثَ وخاتمةٍ.

أما التمهيدُ: فقد احْتَوَى على المُصْطَلَحَاتِ الفَلْسَفِية في المسائل الإلهية.

أما المباحث فَجَاءت على النحو التَّالي:-

المبحثُ الأول: وفيه مطلبان:

المطلبُ الأول: مفهوم المسائل الإلهية.

المطلبُ الثاني: صعوبةُ الحديث عن المسائل الإلهية.

المبحث الثاني: أدلة وجود الله. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: دليلُ المحركِ الأول.

المطلبُ الثاني: العلةُ الفاعلة.

المبحث الثالث: صفات الله تعالى . وفيه مطلبان:

المطلبُ الأول: إثباتُ الصفاتِ الإلهية.

المطلبُ الثاني: حَرَكَةُ الفَلَكِ كَدَلالةٍ على وحدانية الله.

وأخيراً جاءت الخاتمةُ، ومِنْهَا عَرْضُ ما تَوَصَّلَتْ إليه الدراسةُ من نتائج.

وأَسْأَلُ الله التوفيق والسداد.

التَّمْهِيدُ:-

تَنْبُعُ أهميةُ المصطلحِ الفلسفيِّ حين نُدْرِكُ أنهُ يلعبُ دَوْراً مُهِماً في الكشفِ عن حقيقةِ موْقِفِ الفيلسوفِ تجاهَ ما يَطْرَحُهُ من قضايا في بحثه، ولما كان الفلاسفةُ قد اعتَنَوْا بتفسير ما كان لهم من مُصْطَلَحَاتٍ فَلْسَفِيَّةٍ في سِيَاقِ مُعَالَجَتِهِم للأمور الإلهية، فَقَد حدَّدُوا معاني تلكَ المصطلحاتِ بصورةٍ دقيقةٍ، فَارْتَأَيْتُ أن أُقَدِّمَ حَصْراً لبعضِ المصطلحاتِ في تكوين وتأسيسِ المصطلحاتِ الفلسفية للباحثين.

بعضِ المصطلحاتِ في تكوين وتأسيسِ المصطلحاتِ الفلسفية للباحثين.

١- الاسْطَقْسَات[١]:

اللفظُ العربيُّ منقولٌ عن اللفظ اليوناني ومعناه الحَرْفُ الأبجديُّ أو الأصلُ[٢]، وتُسَمَّى العناصرُ الأربعةُ التي هي الماءُ والترابُ والهواءُ والنارُ اسْطَقْسَات، وجاء في تلخيص حُنَيْن بن إسحاقِ لكتاب أَرِسْطُو فقال: **(إنَّكُم لَمَّا صَيَّرْتُمُ النفسَ مُرَكَّبَةً من الاسْطَقْسَاتِ كانت حُجَّتُكُم على ذلك أن قُلْتُم: إنَّا لما رَأَيْنَا العِلْمَ لا يَكُون إلا بالتشبيه أي يكون العِلْمُ شَبِيهاً بالمعلوم قلنا: إن النَّفْسَ مُرَكَّبَةٌ من الأسْاطَقْسَات).**

ويذهبُ ابنُ سينا إلى أن شأن هذه الاسْطَقْسَاتِ أن يكون بعضها من بعض، ويفسد بعضها إلى بعض، وهو الجسمُ الأول الذي باجتماعه إلى أجسام أولى مخالفة له في النوع يقال أنه اسطقس لها فلذلك قيل إنه أصغر ما ينتهي إليه تحليل الأجسام فلا توجد فيه قسمة.

وجاء عند الكندي:- منه يكون الشيء، ويرجع إليه مُنْحَلاً، وفيه الكائِنُ بالقوَّة، وأيضاً هو عنصر الجسم، وهو أصغرُ الأشياءِ من جملة الجسم[٣].

ويرى ابن رشدٍ أن الاسطقس يقال أولاً على ما إليه يَنْحَلُّ الشيء من جهة الصورة، وبهذه الجهة نقول: إن الأجسام الأربعة التي هي: **(النار- الهواء- الماء- الأرض)** اسطقسات لسائر الأجسام المُرَكَّبَةِ، ويقال أيضاً اسطقسات للأشياءِ الجُزئية بحسب رأي من يرى فيها أنها مبادئُ للأشياء[٤].

٢- الجوهر:- وهو ما كان مكتفياً في القيام بنفسه عن الأعراض، فهو يقبل الأعراض[٥].

وجاء عند الكندي: الجَوْهر هو القائم بنفسه، وهو الحامل للأعراضِ لم تتغير ذَاتِيَّتُهُ[٦].

وجاء عند الفارابي: الجَوْهَر يقالُ على المشارِ إليه الذي هو لأمرٍ موضوعٌ أصلاً، والجوهر هو الأشياء التي بالتِئَامِ بعضها مع بعض تَحصِيلُ ذاتِ الشيءِ، وهي التي إذا عُقِلَت يكون قد عُقِلَ الشيءُ نفسه مُخَلَّصاً بأجزائه التي بها قوام ذاته[٧].

---

(١) انظر المعجم الفلسفي، تأليف –مراد وهبه- الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠١٦- الطابعة السادسة ص٦٨.
(٢) انظر التعريفات –الجرجاني-.
(٣) انظر رسالة في حدود الأشياء ورسومها ضمن رسائل الكندي الفلسفية ص١١٧.
(٤)انظر تلخيص ما بعد الطبعة الطبيعة- القاهرة- ١٩٥٨م ص٣١.
(٥) مسائل في الأمور الإلهية ص٢١٩.
(٦) رسائل الكندي الفلسفية- القسم الأول ص١٤.

وعلَّق ابن سينا على الجوهر: هو اسمٌ مشتركٌ، يقال جوهر لذاتِ كلِّ شيء كان بالفعل[٨].

ويقول ابن رشد: هو السبب في وجودِ سائر المَعْقُولات[٩].

ويقول الغزالي: المُتَكَلِّمُون يُخَصِّصُون اسمَ الجوهر بالجوهر الفرد المُتَحَيِّزَ الذي لا ينقسم، ويُسَمُّونَ المُنْقَسِم جِسْماً لا جوهراً، وبِحُكْمِ ذلك يَمْتَنِعُونَ عن إطلاقِ اسم الجوهرِ على المَبْدَأِ الأوَّل[١٠].

السبب الأول:-

عند الخُوَارَزْمي الكاتب: الله تعالى هو مُوجِدُ العالم وهو السببُ الأولُ والعلة الأولى[١١].

ويقول أبو حامد الإسفزازي: هو الخالقُ المسبِّبُ لجميعِ الأشياء[١٢]..

وعند ابن سينا: أَسْبَابُ الأشياءِ أربعةٌ: مَبْدَأُ الحركةِ مثلُ البناءِ للبيت، المادةُ تمثل الخشبَ والطينَ للبيتِ، الصورةُ مثلُ هيئةِ البيت للبيت، الغايةُ مثل الاستكمال للبيت[١٣].

٣- الشيءُ:-

يقول الفارابيّ:- الشيءُ قد يُقَالُ على كل ما لَهُ مَاهِيَّةٌ ما، كَيْفَ كان خارجَ النفسِ، أو كان مَقْصُوراً عَلَى أيِّ جِهَةٍ كان، مُنْقَسِمَةً أو غيرَ منقسمةٍ، وأما القولُ: ليس شيئًا؛ فإنه يُعْنَى به ما ليست له ماهيةٌ أصلاً لا خارجَ النفسِ ولا في النفسِ[١٤].

وعند أبو حامد الإسفزازي: هُو الذي يُحَدُّ من جِنْسِهِ وفُصُولِه، ويُبَرْهَنُ عليه من أسبابه وعِلَلِه[١٥].

وابنُ رشدٍ يقول: الشيء يساوي الموجود، الشيءُ يُقَالُ على كلِّ ما يقال عليه لفظ الموجود، وقَد يُقَالُ أيضاً على ما هو أعم مما يقالُ عليه الموجود، وهو كلُّ معنًى متَصَوَّرٌ في النفسِ سواء كان خارج النفس كذلك أو لم يكن، ولذلك يصح قَوْلُنَا: هذا الشيءُ إما موجودٌ وإما معدومٌ، وبهذا يَنْطَبِقُ اسمُ الشيءِ على القضيةِ الكاذبةِ، ولا يَنْطَبِقُ عليها اسمُ الموجود[١٦].

٤- العِلَّةُ الأولى:

عند الكِنْدِي: العِلَّةُ الأولى مُبْدِعَةٌ فَاعِلَةٌ: مُتَمِّمَةٌ الكلَّ غيرُ مُتَحَرِّكةٍ[١٧].

وعِنْدَ الغَزَالِيِّ: تُطْلَقُ على أربعةِ معانٍ:-

---

(٧) انظر كتاب الحروف، حققه وعلق عليه د. محسن مهدي- بحوث دراسات مجموعة تنشر بإشراف كلية الآداب بجامعة القديس يوسف- بيروت- السلسة الأولى- دار الفكر. رقم ٤٦ ط: الثانية ص١٠٠.
(٨) رسالة الحدود ضمن مصطلح الفلسفي عند العرب ص٢٤٩.
(٩) انظر ابن رشد تلخيص ص٦١.
(١٠) الغزالي، معيار العلم ص١٩٣.
(١١) انظر الحدود الفلسفية ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب ص٢٠٩.
(١٢) انظر مسائل الأمور الإلهية ص٢٢١.
(١٣) انظر عيون الحكمة- ابن سينا ص١٨.
(١٤) انظر كتاب الحروف، تحقيق د. محسن مهدي ص١٢٨.
(١٥) انظر كتاب مسائل الأمور الإلهية ص٢٤٥.
(١٦) انظر كتاب تلخيص لابن رشد ص١٦، ص١٧.
(١٧) انظر رسالة في حدود الأشياء ورسومها ضمن رسائل الكندي الفلسفية القسم الأول، ص١١٣.

الأول: ما مِنْهُ بِذَاتِهِ الحركةُ، وهُوَ السببُ في وجودِ الشيءِ كالنَّجَّارِ للكُرْسِي والأبِ للصبي.

الثاني: مثل الخَشَبِ للكُرْسِي.

الثالث: الصُّورَةُ، وهي تَمَامُ كلِّ شَيْءٍ، وقد تُسَمَّى علةً صوريةً كصورةِ السَّرِيرِ.

الرابعُ: الغَايَةُ البَاعِثَةُ أولاً، المطلوبُ وجودُهَا آخِراً كالسَّاكِنِ في البيت[١٨].

٥- الفَلَك:

يَقُول أبو حامد الإسفزازي: هُوَ سَبَبُ ما يظهَرُ عندنا من الكونِ والفسادِ والحرثِ والنسلِ وحركتُهُ هي أخصُّ الأفعالِ بالله تعالى [١٩].

ويقول الكندي: الفَلَك هو عُنْصُر ذو صورةٍ فليس بأزلي[٢٠].

ويقول ابن سينا: الفَلَكُ هو جِرْمٌ بسيطٌ كُرِّيٌّ، غيرُ قابلٍ للكون والفسادِ، متحركٌ بالطبع على الوسط مشتملٍ عليه[٢١].

٦- المُحَرِّكُ الأول:

عند ابن رشدٍ يكشِفُ عن اعتقادِهِ في وُجُودِ أكثرِ من مُحَرِّكٍ أولٍ: فإنه يظهر بالحسِّ هنا حركاتٌ جزئيةٌ للمتحركِ الحركةَ العُظمَى، كما أنَّ أفلاكَهَا أجزاءٌ أو كالأجزاءِ للفلكِ الأعظم، وقد تَبَيَّنَ في العلمِ الطبيعيِّ أنها من جوهرٍ واحدٍ وليس لها ضدٌّ، فجميعُهَا ضَرُورَةٌ أزليةٌ، وأيضاً فأجزاءُ الأزلي أزليةٌ؛ لأنه قد تبينَ أن هذه الحركةَ الواحدةَ أَعْنِي اليوميةَ أزليةٌ، وإذا كانت هذه الأفلاكُ التي هي أجزاءٌ للجرمِ الأعظمِ أزليةً فحركتُهَا أزليةٌ ضرورةً ومُحَرِّكُوهَا أيضاً أَزَلِيُّون، وهو من جِنْسِ مُحَرِّكِ الكل[٢٢].

وعند أبو حامد الإسفزازي: هو المحركُ الذي به ومنه وإليه يتحركُ كلُّ شيءٍ وهو المحركُ لجميعِ الأشياءِ على أنه علةٌ لوجودِهَا وهو معقولٌ لا محسوسٌ[٢٣].

٧- المحسُوسَاتُ:

عند الكِنْدِيِّ: المحسوسُ هو المدرَكُ صُورَتُهُ مع طِينَتِهِ[٢٤].

وعند ابنِ سينا: هي أُمُورٌ أَوْقَعَ التصديقَ بِهَا الحسُّ كقولِكَ الثلجُ أبيضُ، وكقولك إن الشمسَ نَيِّرَةٌ[٢٥].

وعند الغزالي: القمرُ مستديرٌ، والشمس منيرةٌ، والكواكب كثيرة، والكافور أبيض، والفَحْم أسودُ، والنارُ حارةٌ، والثلجُ باردٌ، فإن العقلَ المجردَ إذا لم يقترنْ بالحواسِّ لم يقضِ بهذه القضايا، وإنمَا أدركها بواسطة الحواسِّ وهذه أولوياتٌ حسية[٢٦].

---

(١٨) انظر كتاب معيار العلم للغزالي ص٢٥٨.
(١٩) انظر كتاب المسائل الأمور الإلهية ص٢٣٢.
(٢٠) انظر رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول ص١١٨.
(٢١) انظر المصطلح الفلسفي عند العرب ص٢٥١.
(٢٢) انظر كتاب التلخيص ما بعد الطبيعة ص١٣٠.
(٢٣) انظر كتاب مسائل الأمور الإلهية ص٢١٧.
(٢٤) انظر رسائل الكندي الفلسفية ص ١١٦.
(٢٥) انظر كتاب النجاة لابن سينا ص٦١.

وعند أبو حامد الإسفزازي: هي ما تَصِيرُ مَعْقولاً عند التصوُّرِ بالعقل[٢٧].

(٢٦) انظر كتاب معيار العلم للغزالي ص١٦٧.
(٢٧) انظر كتاب مسائل الأمور الإلهية ص٢٤٧.

المبحثُ الأول: وفيه مطلبان:

المطلبُ الأول: مفهومُ المسائلِ الإلهية.

المطلبُ الثاني: صعوبةُ الحديثِ عن المسائلِ الإلهية.

المطلبُ الأول: مفهومُ المسائلِ الإلهية:

تُحَدُّ الفلسفةُ الإلهيةُ من بين أقسام الفلسفةِ الإسلاميةِ بأنها ذلك النِّتَاجُ العقليُّ الذي خلَّفَهُ الفلاسفة المسلمون حول القضايا الخاصةِ بذات الله - **عز وجل**- والصلةِ بين الله تعالى ومخلوقاتِه.

فالعِلْمُ الإِلَهِيُّ هو عبارةٌ عن: العلمِ الناظرِ في ذاتِ الله تعالى وصفاته[٢٨].

وقد وَصَفَ ابنُ سينا هذا العلمَ بأنه: العلمُ الأعلى قياساً إلى العلمِ الأسفلِ، وهو العلم الطبيعيُّ، والعلم الأوسطُ والعلم الرياضيُّ[٢٩].

ووصفَ الكنديُّ هذا اللونَ من الدرسِ: تحت مسمى "الفلسفة الأولى"، والتي تعني عنده علمَ الحقِّ الأولِ الذي هو عِلَّةُ كلِّ حقٍّ[٣٠].

وأنَّ هَذَا الصِّنْفَ من الفلسفةِ هُوَ أولٌ بالشرفِ، وأولٌ بالجنس، وأولٌ بالترتيب، وأولٌ بالزمان[٣١].

أما الفارابي: فيختارُ مصطلح "العلم الإلهي"، أما في رَسَائِلِ إِخْوَانِ الصَّفَا فإن المصطلحَ يُقَابِلُنا تحت مُسَمَّى "العلومِ الإلهية" **التي تُوصَفُ بأنَّهَا خمسةُ أنواعٍ:-**

أولها: معرفةُ الباري تعالى ، وصِفَةُ وحدانِيَّتِهِ، وكيفَ أنه هو علةُ الموجوداتِ، وخَالِقُ المخلوقاتِ وفائضُ الجود، ومعطي الوجود[٣٢].

أما في الفَلْسَفَةِ السِّينَاوِيَّةِ فنجد أن البحثَ في المسائلِ الإلهيةِ يُعَرَّفُ بمُصْطَلَحَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ:

فتارةً يُعَرِّفُهُ ابنُ سينَا بأنه: "العِلْمُ الإلهي"، والذِي يجعلَه في خمسةِ أقسامٍ يختصُ الثالثُ منها بالنظرِ في إثباتِ الحقِّ الأول وهو تَوْحِيدُهُ والدلالةُ على تفرُّدِهِ ورُبُوبِيَّتِه وامتناعِ مشاركةِ وجودٍ له في مرتبة وجوده، وأنه واجبُ الوجودِ بذاتِهِ، ووجودُهُ ووجودُ ما سواه يَجِبُ به، ثم النظرِ في صفاتِهِ وأنه كيفَ تَكُون صِفَاتُهُ[٣٣].

---

(٢٨) الآمدي: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣ه، ص١٢٢.

(٢٩) انظر تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب للبستاني، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م، ص١٠٥.

(٣٠) الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، تحقيق: د. محمد عبد الهادي، دار الفكر الغربي، التأليف مكتبة الخانجي، القاهرة، طبعة ثانية، ص٣٠.

(٣١) انظر كتاب الكندي الفلسفة الأولى، رسائل الكندي الفلسفية، ص٣١.

(٣٢) إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، المجلد الأول (الرياضيات والفلسفيات)، سلسلة الذخائر- الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر- ١٩٩٦م، المجلد الأول ص٢٧٢.

(٣٣) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص١١٢، ١١٣.

وتارةً يوظفُ ابن سينا مصطلح "الفلسفة الإلهية" بأنها: مَعْرِفَةُ الرُّبُوبِيَّةِ وهي جزءٌ من الفلسفَةِ الأوَّلِيَّةِ[٣٤].

وفي رسالة الحدودِ لجابر بن حَيَّان (ت ١٩٨هـ): يَرِدُ المُصطلحُ على أنه "العلم الإلهي" الذي هو بالعِلَّةِ الأولَى، وما كانَ عَنْهَا بغيرِ واسِطَةٍ أو بِوَسِيطٍ واحدٍ فقط [٣٥] كما يرد أيضا تحت مسمي العلوم الإلهية والتي يعرفها ابن حيان بأنها علوم ما بعد الطبيعة من النفس الناطقة ،والعقل،والعلة الأولي وخواصها .

كما يرد أيضاً تحت مُسَمَّى "العلوم الإلهية" والتي يُعَرِّفُهَا ابن حيان بأنها علومُ ما بعد الطبيعةِ من النفسِ الناطقةِ والعقلِ والعلةِ الأولى وخواصها.

أما لدى الخُوَارَزْمِيِّ الكاتبِ (ت ٣٧٨هـ): فإنَّ المصطلحَ يَرِدُ تحت مسمى "الأمور الإلهية" والتي يشيرُ الخُوَارَزْمِيُّ إليها على أنها جزءٌ من الفلسفة النظرية[٣٦].

وأخيراً فإن ابن خَلْدُون يُوَظِّفُ المصطلحَ على أنه: "علم الإلهيات" والذي يُعَرِّفُهُ بأنه: علمٌ ينظُرُ في الوجودِ المطلَقِ، أولاً في الأمورِ العامةِ للجُسْمَانِيَّاتِ والرَّوْحَانِيَّاتِ من الماهياتِ والوحْدَةِ، والكثرةِ، والوجوبِ، والإمكانِ وغيرِ ذلك، ثم ينظُرُ في مبادئِ الموجوداتِ، وأنها رَوْحَانِيَّاتٌ[٣٧].

يَتَّضِحُ من خِلالِ ما سَبَقَ: إذَنْ أنَّ تحديدَ المصطلحِ الذي يختَصُّ بالبحثِ في المسائلِ الإلهيةِ قد ارتبطَ بمدى فهمِ كلِّ فيلَسُوفٍ، أو شارحٍ للمصطلحاتِ الفلسفيةِ، واستيعابِه لتلك المسائل، وإن كان يُمْكِنُ القولُ بأنَّ الرَّابِطَ الَّذِي يَجْمَعُ بين تلك الأقوالِ هو الاتِّفَاقُ على أن مصطلحاتِ "الفلسفة الأولى"، "العلم الإلهي" أو "الأمور الإلهية" إنما تُطْلَقُ على ذَلِكَ اللونِ من البحثِ الذي يختص بدراسة القضايا المتعلِّقَةِ بوجود اللهِ، وذاتِهِ، وصفاتِهِ، وعلاقته تعالى بالعالم.

المطلب الثاني: صُعُوبةُ الحديثِ عن المسائلِ الإلهيةِ عند الفلاسفةِ:

إنَّهُ أمرٌ عَسِرُ المطلبِ، نظراً لاختلاطِ المفاهِيمِ حول تلك المسائلِ من جَرَّاءِ إدخالِ بعضِ المُغَالِينَ لنوعٍ من المُغَالَطَاتِ[٣٨] في هذا الجانبِ، منها:

أن النفسَ الإنسانية لمَّا اخْتَلَطَت بالمادةِ وَعَلائِقِهَا، وتعوُّدِهَا على رؤيةِ الأشياءِ المادية؛ صارت تخْلِطُ في التَّصَوُّرِ بين هذه الماديات وبين الأشياء المادية، وبين الأشياءِ المجردةِ العقليةِ المفارقةِ للمادةِ.

([٣٤]) ابن سينا (عيون الحكمة، تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات- الكويت، دار العلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م ص١٧.

([٣٥]) جابر بن حيان: رسالة الحدود، دراسة وتحقيق: د. عبد الأمير الأعسم، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب (نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها).

([٣٦]) الخُوَارَزْمِيُّ: الحدود الفلسفية، حققها: د. عبد الأمير الأعسم، صمن السابق نفسه ص٢٠٧.

([٣٧]) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت- الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، ص٤٨٠.

([٣٨]) المُغَالَطَاتُ عديدةٌ أشهرها:

أ- مُغَالَطَةٌ بالعَرْضِ، وتُرْتَكَبُ حين يستنتجُ الإنسانُ نتيجةً مُطْلَقَةً بسيطةً دون قيدٍ ولا شرطٍ من شيءٍ لا يَصْدُقُ إلا بالعرضِ.

ب- مُغَالَطَةُ الجَوْهَرِ: أي الانتقالُ مما هُوَ صَادِقٌ بشرطٍ إلى ما هو صادقٌ بالإطلاق.

ج- مغالطةٌ بالتركيبِ والتقييم، بِخَلْطٍ بينَ ما يُحمَلُ إيجاباً على لفظٍ مركبٍ مأخوذٍ بصورةٍ جمعيةٍ وبين ما يُحْمَلُ إيجاباً على كلِّ عنصرٍ من العناصرِ المكوِّنَةِ لهذا اللفظِ مثل القول بأن الخمسةَ زوجٌ وفرد.

انظر المعجم الفلسفي لـ مراد وهبه- الهيئة العامة المصرية للكتاب ص٦٩٠، الطبعة السادسة.

ولمَّا كانت الأمورُ الإلهيةُ تَنْدَرِجُ في إطارِ هذه العقلياتِ، صارتِ الذاتُ الإلهيةُ المُبَايِنَةُ لجميعِ الأشياءِ والمُفَارِقَةُ والمُحَرِّكَةُ لها لا تَتَبَايَنُ - نتيجةً لهذا الخَلْطِ - عن الأشياءِ المادية، الأمرُ الذي يَعُوقُ النفسَ الإنسانيةَ عن إدراكِ وُجُودِ الصُّوَرِ المجرَّدَةِ العقلية، وبالتالي عن إدراكِ الأمور الإلهية.

ومعنى ذلك: أن اخْتِلَاطَ النفسِ بالماديات هو أمرٌ يَعُوقُ إدراكَهَا للذاتِ الإلهيةِ، وهذا يعني أن النفسَ المجرَّدَةَ أو النفسَ كجوهرٍ رَوْحَانِيٍّ هي التي تستطيعُ إدراكَ المَعْقُولات المجردةِ، والتي من بينها المسائل الإلهية.

وأمَّا السببُ الآخرُ في صُعُوبَةِ الحديثِ عن المسائلِ الإلهية: فَإِنَّهُ يتمثلُ في تعبير البعضِ عن تلك الأمورِ والمسائلِ بنفسِ المفرداتِ التي شاع استخدامُهَا عند الحديث عن الموجودات المادية الأخرى، فَإِنَّهُ على الرَّغْمِ مِنْ أَنّ أهلَ اللغةِ قد اصطلحوا على وضعِ ألفاظٍ خاصةٍ للحديثِ حولَ الجواهرِ المعقولةِ وصُوَرِهَا، تختلفُ عما يعبَّرُ بهِ عن الجواهِرِ المحسوسةِ، إلا أنَّ هَذَا التفريقَ لا يبدُو في جوهَرِهِ جَلِياً.

إذْ أَنَّ نفسَ الألفاظِ التي يُعَبَّرُ معها عن أحد القسمين تُسْتَخْدَمُ للدلالةِ على الأَخَرِ كألفاظِ: **الجَوْهَرِ، والكمِّ، والكيفيةِ، والإضافةِ، والأَيْنِيَّةِ، والفعلِ، والانفعالِ،** فهذه الألفاظُ وما شاكَلَها تُسْتَخْدَمُ لوصفِ أحوالِ الأجسامِ عندَ بعضِهِم، إلَّا أَنَّهَا مع ذَلِكَ تُوَظَّفُ في مَبَاحِثِ الأمورِ الإلَهِيَّةِ للدَّلَالَةِ على صِفَةِ الله تعالى .

وهذا يُعَدُّ صُعُوبةً ومُغَالَطَةً، مثلُ مسألةِ التَّشْبِيهِ والتجسيم[٣٩] ؛ حيث يعتبرونَهَا أحدَ أسبابِ الحديثِ عن المسائلِ الإلهيةِ، ولعلَّ خطورةَ مثلِ هذا الاتجاهِ تَمَثَّلَت في أنَّ بعضَ الفلاسفةِ قد تحدَّثُوا عن الذاتِ الإلهيةِ بنفسِ الصورةِ التي يتحدَّثُونَ بها عن البشر، ووَظَّفُوا عِند تعرُّضِهِم للمسائلِ الإلهية نفسَ الألفاظِ الَّتِي تُوضَعُ لِوَصْفِ أحوالِ البشر[٤٠].

المبحث الثاني: أدلة وجود الله. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: دليلُ المحركِ الأول.

المطلبُ الثاني: العلةُ الفاعلة.

المبحث الثاني: أدلةُ وجودِ الله تعالى.

إذا كانت قضيةُ التدليلِ على وجودِ اللهِ -أي إقامةُ مجموعةٍ من البراهين على وجودِهِ- تَأْتِي في مقدمةِ القضايا التي تتعلقُ بمجالِ الإلهياتِ، فإِنَّهَا تُعَدُّ أولَ وأبرزَ قضيةٍ في هذا المجالِ[٤١]،فقد

---

(٣٩) الفرق يبين الفرق ص٢٢٥.
(٤٠) ترجع إثارة هذه المشكلةِ إلى النصف الثاني من القرن الأول الهجري.
(٤١) انظر د. محمد عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢١ه- ٢٠٠١م ص٢٩١.

حاول فلاسفة الإسلام كالكندي وابن رشد التوفيق بين الشريعة والفلسفة،كما كان يري ابن سينا أنإدراك النفس الناطقة للحق الأول ألذ شيءوهذة هي غاية الفيلسوف في نظرة ورغم أن فلاسفة الإسلام استطاعوا أن يفصلوا بين الفلسفة واللاهوت الإعتقادي.

المطلبُ الأول: دليلُ المُحَرِّك الأول.

يُمَثِّلُ هذا الدليلُ، والذي استمَدَّه الفلاسفةُ المسلمون من فلسفة أرسطو، أحدَ أبرزِ البراهين التي دَلَّلَ أولئك الفلاسفةُ من خلالها على وجود الله تعالى ، ويأتِي هذا الدليلُ عند أرسطو كأحدِ براهينِ إثباتِ وجودِ الله؛ حيث يرى أَرِسْطُو أنه إذا كان يُوجَدُ هناكَ ما يتَحَرَّكُ حركةً دائريةً، وهو الفلك المحيط، فإنه يجِبُ أن يُوجَدَ ما يُحَرِّكُهُ تلك الحركة، ولذلِكَ فَإِنَّهُ يَتَعَيَّنُ أن يُوجَدَ ما يُحَرِّكُ بِدُونِ أن يَتَحَرَّكَ، وذلكَ من حيثُ كونِهِ موجوداً أزلياً وجوهراً وفَاعِلاً محضاً[٤٢].

وقال أرسطو: معنى الحركةِ إنما هو مُحَرِّكٌ للمُتَحَرِّكِ، والمُتَحَرِّكُ إنما هو مُتَحَرِّكٌ عن المُحَرِّكِ، وليست حركةً خارجةً عن الأمورِ نَفْسِهَا، فإن المُتَغَيِّرَ إِنَّمَا يَتَغَيَّرُ أبداً إِمَّا في الجوهرِ، وإما في الكمِّ، وإما في الكيف، وإما في المكان، فوَاجِبٌ من ذلك أنه ليس يكونُ حركةً ولا تغيرَ لشيءٍ البتة غير هذه التي ذكرناها[٤٣].

وإذا كان أرسطو يرى أن الحركةَ في المتحرِّكِ فإنها كمالٌ؛ لهذايكون عن المُحَرِّكِ. وفعلُ المحرِّك أيضاً ليس هو شَيْئاً غير هذا، وذلك أَنَّهُ يجبُ أن تكون الحركةُ كَمَالاً لَهُمَا جميعاً، فإن المحرِّكِ هو المُحَرِّكُ بما هُو قَوِيٌّ على الحركة، وهو يُحَرِّكُ بأَنَّهُ يفعلُ، وهو من المتحرِّكِ بمنزلةِ الفاعِل[٤٤].

وهو ما يعني أنَّ: أرسطو يهتمُّ بتغيُّرِ العلاقةِ بين المُحَرِّكِ والمُتَحَرِّكِ، وبين الفعلِ والانفعالِ، فالحركةُ في ذاتِهَا واحدةٌ، ولكنها تُصْبِحُ فعلاً عندما تكون من ناحيةِ الفعلِ والانفعالِ، فالحركة في ذاتها وَاحِدَةٌ، ولكنها تصبح فِعْلاً عندما تكونُ من ناحية الفاعِلِ أي المتحركِ، وتصبح انفعالاً إذا نظرنا إليها من ناحية المُنْفَعِلِ بِهَا أي المُتَحَرِّكِ[٤٥].

أَقُولُ: إذا كان الأمرُ عند أرسطو على هذا النحو، إلا أَنَّهُ لم يُبْرِزْ دورَ المُحَرِّكِ الأولِ كعلةٍ فاعلةٍ بصورةٍ قاطعة، وذلكَ أن المحركَ الأولَ هو العلةُ لِأَنِيَّةِ[٤٦] كلِّ شيءٍ موجودٍ أي لنسبةِ كلِّ موجودٍ إلى مكانه، وأنه عِلَّةٌ فاعلةٌ ومتممةٌ لكل المُتَحَرِّكاتِ، كل ذلك يُضْفِي على نظريةِ المحركِ الأول معانٍ لم ترد لدى أرسطو.

---

(٤٢) انظر د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة ص١٩٧، ١٩٩٨م.
(٤٣) أرسطو: كتاب الطبعة، المقالة الثالثة، الفصل الأول (٢٠٠ب، ٢٠١) ترجمة: إسحاق بن حنين مع شروح ابن السمح، ابن عدي، متي بن يونس، وأبي الفرج بن الطيب، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدري، ١٩٨٤م الجزء الأول ص١٦٨.
(٤٤) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ج م أرسطو ١٩٩٩م ص٩٢.
(٤٥) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي الجزء م أرسطو ١٩٩٩م ص٩٢.
(٤٦) الأين: عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته إلى مكانه، الآمدي المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: د. حسن محمود الشافعي ص١١٢.

فنجدُ الكنديَّ يُشِيرُ مثلاً إلى أن: العِلَّةَ التي هي مبدأُ الحركةِ، أي المحركُ مَبْدَأُ الحركةِ، أي المحركُ الفاعلُ، فالواجِدُ الحقُّ الأولُ، إذ هو علةٌ مبدأِ الحركةِ والانفعالِ، فهو المبدأ لجميع المتحركات(٤٧).

وابنُ سينا لعله قصدَ نفسَ هذا المعنى: بإشارته إلى أن كلَّ حركةٍ تصدر عن مُحَرِّكٍ في متحركٍ فهي بالقياسِ إلى ما فيه تَحَرُّكٌ، وبالقياسِ إلى ما عَنْهُ تَحَرَّكَ كُلُّ متحرِّكٍ، فَإِمَّا أن يكونَ قوةً في جسمٍ ما، وإما أن يكون شيئاً خارجاً ويَتَحَرَّكُ بحركته في نفسه، وينتهي المُحَرِّكُون والمُتَحَرِّكُون في كل ترتيبٍ إلى محركٍ وغير متحرك(٤٨).

أما بالنسبةِ لمسألةِ تقسيمِ الحركةِ في المتحركات: وأثرُ العلة في ذلك، والتي كان الفلاسفة المسلمون عادة ما يصدرُون بها للبرهنة على أن جميع الأشياءِ تنتهي في حركتها إلى مُحَرِّكٍ أولٍ لا يتحرك، ويمكن أن نشير إلى أنَّ مسألة تقسيم الحركاتِ بالنظر إلى عِلَّةِ الحركة فيها قد نالت حظًّا من عناية الفلاسفة المسلمين الآخرين.

فنجد أن ابن سينا على سبيل المثال قد تحدَّثَ عن أسبابِ الحركةِ في الأجسامِ بقوله: وكل جسمٍ يتحركُ فحركتُهُ إما من سببٍ خارجٍ، وتُسَمَّى حركة قَسْرِيةٍ، وإما من سببٍ في نفس الجسم، إذًا الجسمُ لا يتحركُ بذاتِهِ، وذلك السببُ إن كان محرِّكاً على جهةٍ واحدةٍ على سبيل التسخير فيسمى طبيعةً، وإن كان مُحَرِّكاً حركاتٍ شتى بإرادةٍ أو غيرِ إرادةٍ أو مُحَرِّكاً حركةً واحدةً فَيُسمَّى نفساً(٤٩).

وعلى الرغمِ من الاتفاقِ الذي قد يبدو بين ما يراه الفلاسفةُ المسلمون، وبين نهجِ ابن سينا خاصةً في الإشارة إلى أن كلَّ المُتَحَرِّكَاتِ إما أن تتحركَ بسببٍ خارجٍ عن إرادتها، أو بسبب في داخلِها إلا أن لَوْناً من الخلافِ الملحوظِ بين رؤيةِ الفلاسفةِ عن الفَرْقِ في الحَرَكَةِ بين الأشياءِ المُرَكَّبَةِ والأشياءِ البسيطةِ، نجدُ أن ابن سينا يشيرُ إلى أن المُؤَثِّرَاتِ في الحركة قد تكون طبيعيةً، وقد تكون النفسَ، وكذلك أن المنطقَ الأرسطيَّ قد كانَ له تأثيرٌ كبيرٌ في مناهجِ الفلاسفةِ المسلمين، شأنُهُ شأنَ أقسامِ الفكرِ الأرسطيِّ الأخرى(٥٠).

(٤٧) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريده ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ص١٠٦.
(٤٨) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص٥.
(٤٩) عيون الحكمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدري، ص١٨.
(٥٠) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف بمصر، ١٩٧٨م، ص٣٧.

المطلب الثاني: دليلُ العِلَّةِ الفاعلةِ:

قد اسْتَدَلَّ فلاسفةُ المسلمين ببرهان "العلةِ الفاعلةِ" على أنَّ الله تعالى هو السبب الأولُ لجميع الأشياءِ، فالله تعالى هو موجودٌ على التحقيقِ دون سائر الأشياءِ، وهو العلةُ لوجودِ الأشياء [٥١]، فجعلوا العلل اربعاً ،وحيث يذكر لفظ العلة الفاعلية مطلقا يراد به الفاعلية ،ويذكر البواقي بأوصافها كما يقال لعلة الماهية: جزء،وركن ،وذاتي ومقوم.

ويقال للمادية بإعتبار كونها مشتركه بين الصور مادة،وطينة.

ويقال للغائية : غاية وغرض.[٥٢]

كما أنه هو تعالى السببُ الأولُ لجميع الأشياءِ، والمسببُ لجميع الأشياء، وإذا كان الأثر الأرسطي يظهر لدى الفلاسفة المسلمين بصورة واضحةٍ؛ حتى أنَّهُم يوظفون المصطلحات الأرسطية نفسها "كالسبب" و "العلة".

كما أن الفلاسفةَ المسلمين كثيراً ما يُؤَكِّدُون على أن الله تعالى هو المُوجِدُ لجميع الأشياء[٥٣]، وأنه مبدعُ الأشياءِ من لا شيءَ، وأنه الخالقُ جل وعلا ، وهي معانٍ لم يتمثلها أرسطو في عرضه لهذا الدليل.

كما أن الوِجْهَةَ الإسلاميةَ لهذا الدليلِ حين يؤكدُ الفلاسفةُ على أن الله تعالى إنما يُعْرَفُ بطريقين:

إحداهما: من الدلائل العجائب أصناف خليقته الدالة على الخالق المقدر.

والأخرى: الضرورة[٥٤].

وأيضاً: نجد أنهم لا يَكْتَفُون بالإشارة إلى خلقِ الله للأشياء فحسب، بل يَرْبِطون ذلك بالتأثير الإلهي في الأشياء بعد ذلك أيضاً، فالله تعالى هو السبب لأن يرى العقلُ ما يراه، وبسببه يرى جميع المعقولات، كنا نعرف الله بمعقولاته ومصنوعاته فقط، ولكن نعرف المعقولات أيضاً به[٥٥].

فنجدُ أنهم قد زَاوَجُوا في عرضهم للبرهان بالعلةِ الفاعلة بين الاتجاه الفلسفي، وبين ما ورد في التعاليم الإسلامية من دلائل تؤكد على وجود الله تعالى الخالق لهذا الكون.

وإذا كان عرضُ هذا الدليلِ قد ارتبط عند فلاسفةٍ مُسلِمين آخرين بالتدليل على حدوث العالم؛ ثم الانطلاقِ إلى إثباتِ وجودِ الله الخالق له على نحو ما نجد ذلك عند الكندي مثلاً.

أما دليلُ العنايةِ الإلهيةِ وحفظِ الأشياء في الكون: فقد عُرِض في إطار دليلِ المحركِ الأول؛ فهم يُشِيرون إلى أن المحركَ الأول هو السببُ لجميع الأشياء الموجودة، والمُكَوِّنُ لجميع الأشياء

([٥١]) أبو حامد الإسفزازي، كتاب في المسائل الإلهية، تحقيق دانيال جيماريه ص٢١٨.
([٥٢]) الصحائف الإلهية تأليف شمس الدين السمر قندي ،حققه الدكتور أحمد الشريف أستاذ العقيدة بالرياض
([٥٣]) أبو حامد الإسفزازي، كتاب في المسائل الإلهية، تحقيق دانيال جيماريه ص٢٢٣.
([٥٤]) انظر المرجع السابق ص٢٤٥.
([٥٥]) انظر د. محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بمصر، الطبعة السابعة ١٩٨٣، ص٨٠.

الموجودة، والمُكَوِّنُ لجميع الأشياء المستحيلة، والحافظُ لجميع الأشياء المستحيلة، والحافظ لجميع الأشياء، وأنه السببُ لحياة كل حيٍّ، وتمامِ كل تامٍّ، ونماءِ كل نـامٍ، أمـا برهـان المحـرك الأول فإنـه يُثْبِتُ لله عز وجل صفة الفاعلية.

ونجد الفارابي يهتم اهتماما كبيرا بواجب الوجود وصفاته، وإن العودة إلـى كتـب الفـارابي تظهـر أنه يفيض في الاستدلال علي وجود الله عز وجل ، وبيان طبيعة واجب الوجود ويعدد صفاتة،[٥٦] ودليل بالواجب يقوم علـي فكرة أن كل موجود فـي الطبيعـة معرض للكون والفساد ،وبالتـالي فالشيء قد يكون وقد لايكون ،ولهذا كان من الضروري أن يكون هناك واجب الوجود.

المبحث الثالث: صفات الله تعالى . وفيه مطلبان:

المطلبُ الأول: إثباتُ الصفاتِ الإلـهية.

المطلبُ الثاني: حَرَكَةُ الفَلَكِ كَدَلالةٍ على وحدانية الله.

المبحث الثالث: الصفات الإلـهية:

تَنَاوَلَ مسألةَ الصفاتِ الإلـهيةِ الفلاسفةُ المسلمون من خلال ثلاثةِ أوجهٍ رئيسية:

أولـها: ما تمثَّلَ في حرصهم على تقسيمِ الصفاتِ الإلهيةِ إلى ما هو ذاتيٌّ لله تعالى ، وما هو غير ذاتي.

والثاني: هو اتجاهُهُم إلى إثبات الصفات الإلهية وفق حسٍّ فلسفي، معتمداً على البراهين المنطقيـة في هذا الجانب.

وأما الثالثُ: فهو ما ظهر في ربطِهم لمعـاني الصـفات الإلهيـة بـالظواهر الكونيـة، ومـا تجلَّـى فـي استدلاله بحركة الفَلَكِ على أنها أبلغُ الحركات في الدلالة على وحدانية الله تعالى.

[٥٦] انظر د. .محمد عاطف العراقي :ثورة العقل في الفلسفة العربية ،دار المعارف بمصر ط الخامسة١٩٨٤م ص٩٥.

أقسام الصفات الإلهية:

صفات الله تعالي إما حقيقية كالوجود ،والحياة ،أو إضافية كالوجوب، والقدم ،والخلق ،أو عدمية كالغني ،وعدم التحيز وتسمي الوجوديات صفات الإكرام ،والعدميات: نعوت الجلال .

واختلفوا في الصفات الحقيقية ،والوجوب من الإضافة .فقالت الفلاسفة آنها عين ذات الله تعالي ،ويقرب منه قول بعض المعتزلة إن الله عالم بلا علم بل بالذات قادر بلا قدرة بل بالذات حي بلا حياة بل بالذات إلي غير ذلك ،ولا غيرها .[٥٧]

فالصفات الإلهيـــــة على قسمين :

١- **صفاتٌ ذاتيةٌ:** وهي الصفات التي يختص بها الله تعالى ، ولا يشاركُهُ فيها غيره، وذلك كوصفه تعالى بأنه الموجودُ بالحقيقة، المباينُ لجميع الأشياء مباينةً ذاتيةً، وأنه الموجودُ الذي لا يتحركُ بوجهٍ من الحركات.

٢- **صفاتٌ غيرُ ذاتيةٍ:** وهي تلك الصفاتُ التي يمكن أن يعقل الله تعالى خلواً عنها، وأن بعضاً من تلك الصفات يكون لله تعالى وحده، كما أن البعض الآخر ليس لله وحده، إذ قد توجد معانيها في أفعال البشر.

وقسمها البعض إلى:

١- **صفاتُ الأفعال:** وهي الصفاتُ التي تتعلقُ بما يحدثه الله تعالى من أفعالٍ، وهي بمنزلة القول: بأن الله هو القادرُ، الحكيمُ، الخبيرُ، وهذه الصفات وإن كان الله تعالى يعقل بها خلواً من جميع الموجودات، إلا أنها ليست لله تعالى وحده.

٢- **صفاتٌ لله عز وجل بطريق الإضافة**: وهي الصفات التي تُفْهَم بحَسَب الموجوداتِ، كالقول بأن الله تعالى هو السببُ الأولُ لجميع الموجودات، والمتممُ لها، أو أنه المحركُ الأولُ الذي به تتحركُ جميع الأشياء.

فإن هذه الصفاتِ إنما هي بحسب الموجودات، إلا أن تلك الصفات هي لله تعالى وحده، وقد يمكنُ أن يعقل الله تعالى خلواً من هذه الصفات، إلا أنها هي لله تعالى وحده.

<u>أقوال الفلاسفة في مسألة علم الله تعالى بالجزيئات والكليات :</u>

انقسم الفلاسفة الي قسمين

- أنه لا يعلم إلا الكليات فقط مثل ارسطو و ابن سينا .
- أنه يعلم الكليات والجزيئات جميعا بحيث لا يتطرق إلي علمه نقص .

[٥٧] الفرق بين الفرق للبغدادي ص١٤٤تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد ط : محمد علي صبح .

يقول ابن رشد إن بعض الفلاسفة فهموا كلام ارسطو وأفلاطون فهماً خاطئا فقالوا إن الله تعالى لا يعلم الجزيئات يدل على أن الله تعالى لا يعلم الشر لأنه لو علم الشر فسيكون قد قدره ،الشر والقبيح موجود في العالم .فهم انكروا علم الله بالجزيئات .

المطلبُ الأول: إثباتُ الصفاتِ الإلهية.

قد التقي الفلاسفة المسلمين في وصف الله تعالى بنفس الصفات بل وفي نفس طريقة تقديمها بصورة مباشرة، إلا أنه كان لبعضهم اتجاها مغايرا في بعض الجوانب التي تختص بهذة المسألة،معتمدين علي البراهين المنطقية، ثم ماتمثل في ربطهم لمعاني الصفات الإلهية بالمسائل الطبيعية الكونية، واستدلالهم بحركة الفلك كما سنري،فالله تعالى عندهم"وهو جوهرٌ لا كالجوهر"، وهو تعالى الموجودُ، الواحدُ، الخيِّرُ، الباقي، وهو كذلك ليس بجسمٍ، وهو أزليٌّ وهو بسيطٌ، وهو القادرُ، الحكيمُ، والجوادُ[٥٨].

كما أن الله تعالى مفارقٌ لجميع المواد بالحقيقة، وهو بريءٌ من جميع الحالات والأعراض الجسمانية.

فالكندي مثلاً يؤكد أن: الواحدَ الحقَّ ليس هو عنصرٌ ولا جنسٌ، ولا نوعٌ، ولا فصلٌ، وهو واحدٌ مرسلٌ، ولا يقبل التكثير[٥٩]، وهو كذلك، الأولُ المبدعُ الممسكُ لكلِّ ما أبدع، فلا يخلو شيءٌ من إمساكه وقوته[٦٠].

ونجد الفارابي يبدأ حديثه في آراء أهل المدينة الفاضلة بالإشارة إلى أن: الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو أزليٌّ دائمُ الوجودِ، وهو ليس بمادةٍ ولا قوامه في مادة، وهو مباين بجوهره لكل ما سواه، وهو أحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه، وهو عالمٌ وحكيمٌ وحقٌ وحي[٦١].

بعد ذلك نجد أن الفلاسفة المسلمين استمدوا آراءً عديدةً من أرسطو وتوظيف عناصر المنطق في براهينه لإثبات الوجود الإلهي، وتقدير حقيقة الصفات الإلهية، فنجد بعضهم يلتَقِي منهجياً مع ابن سينا في تفسير صفة "الخير" لله تعالى .

حيث أن التأكيدَ على تلك الخيرية تعني أنه تعالى هو أصل الخير في كل الموجودات الأخرى، فإن أمور الوجود، والوحدانية، والخيرية مبادئها من الواحد، وهي موجودةٌ في جميع الأشياء على مراتبها في التقديم والتأخير بحسب القرب والبعد[٦٢].

أما طريقةُ إثبات الصفاتِ الإلهية نفسها: فقد تميز أسلوب الفلاسفة بوجود حسٍّ منهجي واضح، لم يعتمد على القياسات المنطقية في تدليلهم على تلك الصفات فحسب، وإنما كان في شرح كيفية صياغة البرهان والنتيجة التي يُنْتَهَى إليها أيضاً.

---

(٥٨) كتاب في مسائل الأمور الإلهية ص٢٢٩.
(٥٩) كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ص١٠٤.
(٦٠) السابق نفسه ص١٠٧.
(٦١) آراء أهل المدينة الفاضلة في عدة مواضع، انظر على سبيل المثال ص٣٧، ٣٩، ٤١، ٤٦.
(٦٢) كتاب عيون الحكمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص٥٨، ٥٩.

فمثلاً: نفي الجسمية عن الله تعالى ، كقولهم: بِمَ يُسْتَدَلُّ على أن المحرِّكَ الأولَ ليس بجسم؟

فيجيبون بقولهم: بأن المحرِّكَ الأول ليس بمتحركٍ، وكل جسمٍ متحركٍ، فينتج أن المحرِّكَ الأول ليس بجسمٍ(٦٣).

فهذا القياس الذي يعتمد عليه الفلاسفة هو من النوع الأول من الشكل الثاني من أشكال القياس، وهذا الشكل يُشْتَرَطُ فيه اختلاف المقدمتين في الكيفية، أي في السبب الأول والإيجاب، ثم لا تكون النتيجة إلا سالبة.

والقياس الذي يؤسسه الفلاسفة هنا يبدو أنه يفي بشروط هذا الشكل الثاني من أشكال القياس، كما يوائِم المقتضياتِ الأخرى له، والتي تتمثل في وجوب أن تكون المقدمةُ الكبرى كليَّةً، وأن النتيجة تتبع المقدمة الصغرى في الكم، وتكون سالبة من حيث الكيف(٦٤).

ولعل مما يستدعي الانتباه أن بعض الفلاسفة يُفَسِّرُون النتيجة التي يُنتَهَى إليها في البرهان السابق تفسيراً منطقياً، فيؤسس قياساً من شكل آخر على النحو التالي،إن كان ولا شيء من المحرِّك الأول متحرِّكٌ، فلا شيءَ مما يتحرَّكُ هو المحرِّكُ الأولُ فينتج نظير النوع الثاني من الشكل الأول: إنه لا شيء من الجسمِ هو المحرك الأول، فالمحرك الأول ليس بجسمٍ.

وهذا القياس الأخير يُعْوِزُه حدوثُ نوعٍ من التغيير في مقدماته حتى يفي بشروط الكل الأول، بمعنى أن تكون حدوده على النحو التالي:-

١- ليس شيءٌ مما يتحرك هو المحرِّكُ الأول.

٢- كل جسمٍ فهو يتحرك.

٣- ولا شيء من الجسم هو المحرِّكُ الأول.

فشروطُ الشكل الأول والتي تتمثل في إيجاب المقدمة الصغرى، وكلية الكبرى، وأن النتيجة لا بد أن تتبع المقدمة الكبرى كيفاً وتتبع الصغرى(٦٥) كماً. هذه الشروط يبدو أنها تتحقق في ذلك القياس على النحو السابق.

المطلبُ الثاني: حَرَكَةُ الفَلَكِ كَدَلالةٍ على وحدانية الله.

تَدْلِيلُ صفات الوحدانية لله –عز وجل- من خلال ربطها بحركة الفلك، وهو اتجاه يحمل رؤية فلسفية خاصة يهدف بها الفلاسفةُ إلى ربطِ معاني الصفات الإلهية بالظواهر الطبيعية الكونية، يَرَون أن للفلكِ حركةً خاصةً تجاه الذات الإلهية.

فإذا كانت الأشياءُ الطبيعية إنما تتحرَّكُ شوقاً وعشقاً إلى المحرك الأول؛ فإن حركة الفلكِ ليست من هذا النوع، أي حركةُ هذا الخير إلى الذات الإلهية ليست حركةً طبيعيةً، فيرون لها مكانه

(٦٣) د. ماهر عبد القادر محمد علي: المنطق ومناهج البحث النظرية والتطبيق ص١٠١.
(٦٤) د. ماهر عبد القادر محمد علي: المنطق ومناهج البحث النظرية والتطبيق- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية بمصر، ١٩٨٧م، ص١٠٧.

(٦٥) د. ماهر عبد القادر محمد علي: المنطق ومناهج البحث النظرية والتطبيق ص١٠١.

الأصلي في مكانه الطبيعي، كما أن حركة الفلك ليست نفسانية تابعة للشهوة والغضب والإرادة، فليس للفلكِ تعلق بأي من هذه الأشياء[٦٦].

فيتبين لنا: أن حركة الفَلَكِ هي الأكثر ارتباطاً بالمحرِّكِ الأول الذي لا يتحرك، خاصةً وأن تلك الحركة تكون على سبيل الاستدارة والدوام، ومن هنا فإنها أصحُّ الحركات التي يستدل بها على وحدانيةِ الله تعالى ، فحركة الفَلَكِ تلك هي حركةٌ مستويةٌ، ومنتظمة الأمر ودائمةٌ، وأنها لذلك تدل على وحدانية المحرِّكِ الناظمِ لأمورها.

أما وجه الاستدلال بحركة الفلك على توحيد الله تعالى : فيقدمونه لنا من خلال مقارنتهم لتلك الحركة بأحوال الموجودات الأخرى.

فأمور هذه الأشياء الكونية تحتوي على أفعالٍ وحركاتٍ متعددة وكثيرة؛ ومن ثم فإن الاستدلال بها على التوحيد يكون عسير المطلب، هذا على الرغم من أن تلك الحركات جميعها ترجع إلى الخالق المسبب لجميع الأسباب.

والواقع أن مسألة حركة الأفلاك ودورها في نظام العالم هي فكرةٌ أرسطية، وإن كان أرسطو قد استمد الصورة التي يرسمها لعالم السماء من آراء الفلكيين والمهندسين التي كانت ذائعة في القرن الخامس قبل الميلاد[٦٧].

ولأن أرسطو حاول أن يبحث عن الأسباب الطبيعية لهذا النظام، جعل حركة الأفلاك أساساً فيه، فهو يقول: نجد جسماً يتحرك دوماً حركة دائمة بالفعل، يتقدم بالقوة، وإذا كان ههنا شيء يتحرك دائماً حركة مستديرة؛ فيجب أن يكون باقياً، وكذلك فعله.

فإن الكون والفساد مزمعين[٦٨] بالكون، فإن وُجِدَ فعلٌ مختلف، فيجب أن يكون من ذلك –أعني الاختلاف- من قبلها، والدوام من سبب آخر، فهو إذن من السبب الأول، أو من شيء آخر غيره، فيجب من اضطرار أن يكون من العلة الأولى، فإن هذه العلة هي بذاتها سبب، وهي المستحقة لرتبة القِدَم، وهذا ظاهر في حركة الأفلاك[٦٩].

وهذا يعكس مدى ارتباطِ حركة الأفلاك بالمحرِّكِ الأولِ سواءً في ذلك الفَلَك الأول الذي يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها، أو الأفلاك المتحيِّرة التي تتحرك دائماً حركة مختلفة[٧٠].

بل إن أرسطو يجعل حركة الأفلاك من أدخل المحرِّكَات وأقربها إلى المحرك الأول، خاصةً وأنه عند أرسطو فإن القرب من الله تعالى يقع في ترتيب الأفلاك ذات الأجسام الغير فاسدة، والكائنات الخالدة، وهي التي تتحرك بحركة أقرب إلى الحركة الثابتة **(أي حركة المحرك الأول)**.

---

(٦٦) د. عزمي إسلام: الاستدلال الصوري، مكتبة سعيد رأفت- القاهرة- ١٩٧٢م، الجزء الأول ص١٠٨.

(٦٧) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الثاني أرسطو والمدارس المتأخرة ص٢٠٢، على أنه إذا كان أرسطو قد نظر لمسألة حركة الأفلاك هذه إلا أن هناك إشارات إلى حركة الأفلاك هذه قد وردت عند الفلاسفة السابقين.

٦٨ أي متفق علية انظر الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري ،مادة مزمع ج٢

(٦٩) أرسطو: مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعية (١٠٧٢ أ س ٥)، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عن العرب ص٥٠٤.

(٧٠) من شرح ثامسطوس لحرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (٢٠٦ ب)، ترجمة: إسحاق بن حنين، منشور ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص١٤.

وهي الحركة الدائرية المنتظمة، وهي حركة بدون نقصٍ، وهي حركة أزليةٌ بدون بداية أو نهاية[٧١].

فالكندي وإن كان يحدد أن الفَلَكَ ليسَ بأزلي[٧٢] إلا أنه يستمد من أرسطو نفس فكرته في أن حركة الفلك هي متوسطة في الفعل بين الله تعالى وبين البشر.

فالكندي يقرر: أن الفلك الأعلى هو المفعول الأول، وأنه باختلاف حركات ما فيه من أجرام متحركة على أنها أنحاء معينة، يفعل منها دورته خصوصاً في عالم الكون والفساد، وفيما على الأرض من الحرث والنسل[٧٣]، وسنجد في عرضنا لدليل تناهي الحركة وتناهي الزمان استتخداما جيداً في حدوث دورات الأفلاك أو حركاتها المتكررة.

أما عند الفارابي: فقد ظهر الأثر الأَرِسْطِيِّ لهذه المسألة فيما قال به الفارابي من نظرية الفيض، والتي تُفَسِّرُ لدى القائلين بها نظام الكون بمن فيه من أفلاك وحركتها.

فالفارابي يحدد أن سلسلة العُقُول في مسألة الفيضِ وما ترتبط به من أفلاك هي أجسام سماوية، وعندها ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يُوجِدُ ذلك الوجودَ إلى مادة وموضوع أصلاً، وهي في جوهرها عقول ومعقولات، وهي عقول ومعقولات تتحرك دوراً[٧٤].

فهو يوظف تلك الأفلاكَ إذاً في إطار نظرية الفيض، ويجعلها واسطةً بين الله وبين العالم وهنا يبرز الأثر الأرسطي لديه.

أما ابن سينا: فإنه قد نقل عن أرسطو كثيراً من أفكاره حول عالم الأفلاك، وعلاقتها بالمحرك الأول، على نحو ما يبدو ذلك في كتاب النجاة مثلاً، ففيه يُشِير ابن سينا إلى أن الفَلَك غير قابل للكون والفساد؛ لأنه خارج عن الطبائع الأربع؛ فإنه من الأرض إلى فلك القمر خير الأجسام القابلة للكون والفساد، ومن فلك القمر إلى آخر العالم خير الإبداعات الدائمة الحركة[٧٥].

كما ينقل ابن سينا عن أرسطو رأيه في أن الأفلاكَ هي الأقربُ في حركتها من المحرك الأول، فهو يشير إلى أن الجوهر المحركَ الأولَ واحدٌ، ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول لجملة السماء فوق واحد.وإن كان لكل كرة من كرات السماء محركٌ قريبٌ يخصها، ومتشوقٌ معشوقٌ يخصها على ما يراه المعلم الأول[٧٦].

لعل الفلاسفة المسلمون باتجاههم الي ذلك التفسير في ربط حركة الفلك بوحدة الذات الإلهية، ربما يكونون قد آرادوا أن يحلون مشكلة فلسفية كبيرة شغلت الفكر الفلسفي، وهي مسألة الوحدة والكثرة، ومحاولة التأكيد علي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فهي الأقرب للتعبير عن الوحدةالإلهية.

---

(٧١) انظر ما يذهب إليه أرسطو في هذا الشأن في مقالة اللام من باب ما بعد الطبيعة، الفصل السابع (١٠٧٢ أ س ه) ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص٥.

(٧٢) د. محمد عبد الهادي أبو ريده، في تقديمه لرسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز، رسائل الكندي الفلسفية ص١٣١.

(٧٣) رسائل في حدود الأشياء الكندي، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ص١١٨.

(٧٤) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص٦٣.

(٧٥) ابن سينا: كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له د. ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة- بيروت- الطبعة الأولى. ١٤٠٥ه ص١٨٢.

(٧٦) ابن سينا: كتاب النجاة ص٣٠٢، ص٣٠٣.

غيرأن تأكيد الفلاسفة علي دور حركة الفلك في تسيير نظام الأشياء في الكون قد أوقعهم -الذين سايروا أرسطو- في الإيحاء بفكرة وجود وسائط أو أشياء يستعين بها الله تعالي في خلقة للعالم وفي تسيير نظامه، وهذا ما يتنافي مع أصول التوحيد في الإسلام ، والتي تعني تعلق العالم بالله تعلق فعل بفاعل حق؛ فلا حاجة لإدخال شيءآخر بينهما ، فإذا عجزنا عن تصور هذه العلاقة؛ فمرجع ذلك إلي تأثرنا بما نشاهد من أحوال فعلنا ، وفعل ما نشاهد من مخلوقات ،وفعل الله المخالف لفعل المخلوقات.[٧٧]

الخاتمة:

١- من المصطلحات الفلسفية التي تتعلق بالإلهيات هو مصطلح "الأمور الإلهية" ذلك المصطلح بما يتفق مع ما حدده الفلاسفة المسلمون الآخرون في هذا الشأن والذين اهتموا برصد المصطلحات الفلسفية.

٢- أهمية إبراز الصلة بين البحث في الأمور الإلهية وبين الفلسفة، وهو يمثل أحد مراتب الفلسفة، كما جاء المفهوم الذي حدد معنى المعرفة الإلهية واسعاً، بحيث اشتمل على معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله، والصلة بين الله تعالى وبين مخلوقاته.

٣- صعوبة الحديث عن المسائل الإلهية، وأن الحديث عنها لا يتأتى للجميع على درجة واحدة؛ نظراً لدقة الحديث حول تلك المسائل، فلا بد للناظر فيها أن يكون على بصيرة بما يثار حوله من شبهات وأباطيل بخصوص تلك المسائل.

٤- لا بد من توظيف ألفاظ خاصة عند الحديث عن ذات الله تعالى تأكيداً على نفي المشاكلة بين الله تعالى وبين البشر، وخاصة صفة التشبيه.

٥- من استدلالات الفلاسفة على وجود الله براهين منها "دليل المحرك الأول" للدلالة على الوجود الإلهي وبرهان "العلة الفاعلة".

٦- نجد الفلاسفة المسلمين عند عرضهم لدليل المحرك الأول قد حَذَوْا في الاهتمام بعرض المقدمات، التي كانوا عادة ما يصدرون بها لهذا الدليل، مثل بيان الحركة وبيان أنواع العلل المؤثرة في المتحركات.

٧- الفلاسفة المسلمون وصفوا الله تعالى بنفس الصفات، بل وفي طريقة تقديمها بصورة مباشرة، وإثباتهم تلك الصفات معتمدين على البراهين المنطقية، وربطهم لمعاني الصفات الإلهية بالمسائل الطبيعية، واستدلالهم بحركة الفلك على وحدانية الله.

[٧٧] انظر د.محمد عبدالهادي أبو ريدة في تقديمه لتحقيق رسالة الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز للكندي ضمن رسائل الكندي الفلسفية القسم الأول ص١٣٣.

المصادر والمراجع

١- إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، المجلد الأول **(الرياضيات والفلسفيات)** سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر- ١٩٩٦م.

٢- أرسطو **(٣٨٥- ٣٢٢ ق.م)** كتاب الطبيعة، المقالة الثالثة، ترجمة: إسحاق بن حنين، مع شروح ابن السمح، وابن عدي ومتى بن يونس وأبي العرج بن الطيب، ج أ: تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرة العامة للكتاب- ١٤٠٤ه.

٣- الآمدي **(علي بن أبي علي بن محمد ٦٣١هـ)** المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم: د. حنين محمود الشافعي- مكتبة وهبه- القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣ه- ١٩٩٣م.

٤- الحفني **(د. عد المنعم)**: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية- دار الرشاد- القاهرة- طبعة أولى، ١٤١٣ه- ١٩٩٣م.

٥- ابن حيان **(جابر ت ١٩٨هـ)**: رسالة الحدود، دراسة وتحقيق د. عبد الأمير الأعسم، ضمن كتاب "المصطلح الفلسفي عند العرب"، **(نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها)** الهيئة المصرية العامة للكتاب- الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

٦- الخوارزمي **(محمد بن أحمد بن يوسف ت ٣٩٠هـ)**: الحدود الفلسفية، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، مرجع سابق.

٧- السمعاني **(أبو سعد عبد الكريم بن محمد ت ٥٦٢هـ)**: الأنساب، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان- بيروت- الطبعة الأولى- ١٤٠٨ه.

٨- ابن سينا **(أبو الحسين بن عبد الله ت ٤٢٨هـ)** تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات- دار العرب للبستاني- القاهرة- الطبعة الثانية- ١٩٨٩م.

٩- ابن سينا: الحدود: تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب.

١٠- ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات- الكويت- دار القلم- بيروت- الطبعة الثانية- ١٩٨٠م.

١١- ابن سينا: النجاة في الحكمة المنطقية والطبعة الإلهية، نقحه وقدم له د. ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة- بيروت- طبعة أولى ١٤٠٥هـ.

١٢- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق وتعليق د/ ألبير نصري نادر-دار المشرق- بيروت- الطبعة السادسة، ١٩٩١م.

١٣- الفارابيّ: كتاب الحروف، تحقيق: د. محسن مهدي- بحوث دراسات مجموعة تنشر بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القديس يوسف- بيروت- السلسة الأولى: الفكر العربي والإسلامي، رقم **(٤٦)**- دار المشرق- بيروت١٩٨٦م.

١٤- الكندي **(أبو يعقوب بن إسحاق ٣٥٦هـ)** رسائل الكندي الفلسفية القسم الأول، تحقيق وتقديم وتعليق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر الغربيّ، لجنة التأليف- مكتبة الخانجي- القاهرة- الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

١٥- النشار **(د. علي سامي)**: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي- دار المعارف بمصر- طبعة رابعة، ١٩٧٨م.