

**NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

TEHÂFÛT GELENEĞİNDE ALLAH ÂLEM İLİŞKİSİ

ABOUBACAR OUMAROU DJABIROU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:

PROF. DR. BAYRAM DALKILIÇ

KONYA-2022

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Aboubacar Oumarou DJABIROU		
	Numarası	17810201080		
	Programı	Felsefe ve Din Bilimleri		
	Tez Danışmanı	Tezli Yüksek Lisans	X	
	Tezin Adı	TEHÂFÛT GELEĞİNDE ALLAH ÂLEM İLİŞKİSİ		

Felsefenin İslam dünyasına girişinden itibaren temel bir mesele haline gelmiş olan din ve felsefe arasındaki ilişkinin tartışılması Tehâfüt geleneği ile başlamıştır denilebilir. Felsefeye karşı bir reaksiyon olarak görülen Tehâfüt geleneği söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimler, Gazâlî ve İbn Rüşd'dür.

Gazâlî filozofların metafizik problemlere ilişkin görüşlerini etkisiz ve geçersiz kılmak amacıyla ele aldığı *Tehâfüt'el-Felâsife* adlı eseri ve İbn Rüşd'ün bu görüşlere verdiği cevapları konu edinen *Tehâfüt'üt-Tehâfüt* isimli kitabı bu geleneğin önemli eserleridir.

Bu çalışmanın öncelikli amacı da Tehâfüt üzerinden tartışılan ve dini- felsefi konular arasında yer alan Allah Âlem arasındaki ilişkiyi Gazâlî ve İbn Rüşd açısından değerlendirmektir. Çalışmada, Gazâlî ve İbn Rüşd'ün Allah Âlem arasındaki ilişkinin doğasına dair algılarının doğruluğunu elde etmek için, Aristotelesçi tümevarım ve karşılaştırmalı yaklaşım benimsenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Allah, Âlem, Tehâfüt, Gazâlî, İbn Rüşd

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Aboubacar Oumarou DJABIROU		
	Student Number	17810201080		
		Felsefe ve Din Bilimleri		
	Study Programme	Tezli Yüksek Lisans	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Bayram Dalkılıç		
Title of the Thesis/Dissertation	THE RELATIONSHIP OF ALLAH AND UNIVERSE IN TAHAFUT TRADITION			

It can be said that the discussion of the relationship between religion and philosophy, which has become a fundamental issue since the entry of philosophy into the Islamic world, started with the tradition of tahafut.

Ghazali and Ibn Rushd are the first names that come to mind when it comes to the tradition of tahafut, which is generally seen as a reaction against philosophy. The book *Tahafut'al Falasifa*, which deals with the views of Ghazali philosophers on metaphysical problems in order to render them ineffective and invalid, and the book *Tahafut'ut Tahafut*, which deals with the answers given by Ibn Rushd to these views, are the important works of this tradition.

The primary purpose of this study is to evaluate the relationship between Allah and the World, which is one of the religious-philosophical issues discussed over Tahafut, in terms of Ghazali and Ibn Rushd. In the study, Aristotelian inductive and comparative approach is adopted in order to obtain the accuracy of the perceptions of Ghazali and Ibn Rushd regarding the nature of the relationship between God and the World.

Keywords: Allah, World, Tehâfüt, Ghazali, Ibn Rushd

ÖNSÖZ

Din ve felsefe, hakikate ulaşmak için her biri şevkle ve kendi yöntemiyle çabalayan düşünme etkinlikleri olarak kabul edilir. Bireyin hayatın gizemlerini, karmaşıklığını, içerdiği bazı sırları anlamasına ve doğal bir yaşam sürmesine yardımcı olur.

Çalışmamızda ele alacağımız felsefe ve din sorunu, Hicri üçüncü yüzyıldan günümüze kadar, her yönden ve tüm kökenlerden araştırmacıları meşgul etmeye devam etmiştir. Hiç şüphe yok ki, bu alanda araştırma yapan herkesin gerçek zorluklarla karşılaşması gerekecektir. Aslında filozoflar, din adamları ve ilahiyatçılar arasında ayırım yapmak kolay değildir.

Din, takipçilerinin hayattan yararlanmasına, gerçeklik ve sonuçlarının üstesinden gelmesine yardımcı olmayı amaçlar. Ayrıca yeryüzündeki bu yaşamı başka bir yaşamdan önceki bir istasyon olarak görmelerini ister. Felsefeye gelince, takipçilerinin artan zorluklarıyla yüzleşmeye, rasyonel kapasitelerini geliştirmeye ve bilimsel düşünmenin yanı sıra bilinçli tefekkür uygulamaya teşvik ederek hayattan zevk almalarına yardımcı olmayı amaçlamaktadır.

Dinin vaat ettiği, gelecek bir yaşam için insanın bu hayattan vazgeçmesi gerektiği değildir. Dolayısıyla felsefe, hayatı genel bir şekilde kavrayabilir ve inceliklerini açıklayabilir, ancak diğerlerinden farklı, uyumlu ve aynı değerlerle yönetilen bir toplum icat edemez.

Öte yandan din, aynı dogmaları, aynı değerleri ve birliği garanti eden aynı gelenekleri paylaşan uyumlu toplumlar yaratma yeteneği ile ayırt edilir. Dolayısıyla, din erdemli toplumlar kurmayı hedefliyorsa, felsefe değerlere dayalı veya değerlere dayalı olmayan toplumlar inşa etmeyi amaçlamaz. Ancak ne din ne felsefe ne de başka herhangi bir sosyal veya politik ideoloji, tarihin mantığına ve onun kalıcı evrimine tabi tutulamaz. Bu soruyu beşinci ve altıncı yüzyılların iki filozofunda, yani Gazâlî ve İbn Rüşd'e göre inceledik. Çünkü bu dönem İslam felsefesi tarihinde çok önemli bir dönemdir.

Gazâlî bir hukuk danışmanı, hukukun temelleri konusunda uzman, filozof ve İslam'ın en ünlü düşünürlerinden biriydi. İbn Rüşd ise beşinci yüzyılın ikinci

yarısında, yani Hicri olarak üçüncü Abbasi çağında, bir Mütakellimdir. İbn Rüşd, çocukluğunu ve gençliğinin bir kısmını Almoravidlerin, hayatının geri kalanını Almohads hanedanının egemenliğinde geçirmiştir.

Gazâli ve İbn Rüşd, Doğu ve Mağrip'i temsil eden iki büyük düşünce akımı mensublarıdır. Kapsamlı bir şekilde yazdılar ve İslam felsefesinin gelişmesine ve akılcılık ile maneviyat arasındaki diyalogun ilerlemesine büyük katkı sağladılar. Gazâli, filozofları İslami dogmanın temelleriyle çelişen konularından dolayı eleştirmiştir ve bunu *Tahâfut al-falâsifa* adlı eserinde belirli noktalarda ortaya koymuştur.

Bu eleştiriler, kendisinin de işaret ettiği gibi, doğru varsayımlara dayanan yanlış sonuçlarla ve tersine yanlış varsayımlara dayanan sonuçları düzeltmekle ilgilidir. İslam düşüncesinde, bazı eski bilginler Gazâli'nin maneviyatı veya ilahiyatı ile İbn Rüşd'ün mantığı arasına engeller koyarlardı. Ancak, bu karşıtlığın var olması için hiçbir neden olmadığına inananlardan değiliz, Özellikle de İbn Rüşd'ün akılcılığının ve Gazâli'nin maneviyatının ahiret hakikatinin aranması için gerekli olduğu açıkça görünmektedir.

Ancak, Gazâli ve İbn Rüşd'ü ilgilendiren bir konuya yaklaşmak ve / veya ikisi arasında karşılaştırmalı bir çalışma yürütmek şüphesiz ki bireysel olarak manevi bir metafizik zevkle mantıksal ve felsefi bir anlam oluşturmak için yeterlidir. Bunlar vehidu el din khan kitaplarından birinde, Gazâli ve İbn Rüşd'ün bıraktığı mirası anlattığı sözlerdir. Bu ifade, tartışmalı olsa bile, Gazâli'ye İslam felsefesi düşüncesinde çok özel bir yer veren zengin ve eleştirel bir argümandır; ancak Gazâli'yi, felsefeden nefret eden ve onu yok etmeye çalışan basit bir dini âlim olduğu iddiasıyla eleştirenler ile Gazâli'nin yazılarında olağanüstü mantık bulanlar arasında yaşanan bir tartışma olmaya devam etmektedir. Çünkü bazı tarihi uzmanlara ve filozoflara göre Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı kitabıyla felsefeye henüz kurulmamış ölümcül bir darbe indirmiş olan Müslüman bir âlimdir, İbn Rüşd'ün bakış açısıyla mesela, Gazâli hikmet ve din hakkında yanılan, sürekli kendisiyle çelişen bir kişidir.

Ancak biz de bu konuda çalışmayı gerekli bulduk ve uyguladık. Aynı anlamda, derslerinde sürekli ve nihayetinde Gazâli ve İbn Rüşd'e atıfta bulunan

değerli hocamız Prof. Bayram Dalkılıç'tan bu konuda yüksek lisans konusu olarak çalışma hususunda gerçekten ilham almıştık.

Aynı çerçevede 19. yüzyılda, en çok yankılanan mantık olarak İbn Rüşd'ün mantığını keşfetmeye ve hatta yapmaya çalışan felsefi bir akım "*averroizm*" in ortaya çıkışı bizi bu konuda çalışmaya cezbetti. Tüm bunlar hakikaten, İslami düşünce tarihindeki bu iki tartışmalı şahsiyetle ilgilenmeye bizi derinden motive ettiği gibi ilham da vermiştir. Araştırmamız, ancak araştırma sürecinden sonra belirlenecek temel soruları sorarak geçtikten sonra geçerli ve verimli olacağı için kendimize aşağıdaki soruları sorduk:

Gazâlî kimdir? Felsefeyi tamamen reddetti mi? Yoksa sadece belirli felsefi araştırmaları mı reddetti? Neden kitabına "Tehâfüt el-Felâsifa" adını verdi ve ona "Felsefen'in Tehâfüt" adını vermedi? İbn Rüşd kimdir? kitabını yazmasının ardındaki sebepler nelerdir? Gazâlî ve İbn Rüşd'e göre Allah alem varlığı nasıl anlaşılabilir? Alem, Allah tarafından mı yaratılmıştır yoksa O'ndan mı sudur etmiştir? Yoksa yalnızca eylemleri veya fiilerinden sadece biri mi? Tehâfüt üzerinde Allah ile alem arasındaki ilişkinin doğası nedir?

Bu sorular bize, din ve felsefe çerçevesindeki olan düşünceleri keşfetmek için mütevazı derecede gerekli görünmüştür. Çalışmamızda yukarıda yer alan sorulara cevaplar aramakta, Gazâlî'nin akademik bir felsefi inceleme konusu olmayı hak ettiğini doğrulamak için projesinin bir açıklamasını ortaya koymaya gayret ettik. Bu amaçla Girişte, Gazâlî ile İbn Rüşd'ün kitaplarını yazma nedenleri Felsefi mirasın değerlendirilmesi konularını ve Tehâfütlerde yer alan temel ve genel sorunları sunmaya çalıştık.

Birinci bölümde, Gazâlî ve İbn Rüşd'ün biyografyalarının, onların içinde yaşadıkları ortamı ve ilgilenilen tartışma konularının bağlamını anlamamıza izin verecek bir boyutunu aydınlatmaya çalıştık.

İkinci bölümde, Gazâlî ve İbn Rüşd'de Allah ve âlem varlığının mahiyetini karşılaştırmaya çalıştık. Ayrıca Allah'ın varlığını ispatlamak için öne sürdükleri delillerin mahiyetini karşılaştırmalı bir okuma olarak yer almasını tercih ettik.

Üçüncü Bölümde, Gazâlî ile İbn Rüşd'ün, nedensellik ilkesine ilişkin tartışmalı fikirlerin karşılaştırmalı bir okumasına yer vermeyi gayret ettik. Burada amacımız

hem genel olarak varlık arasındaki bağı ilişkin söylediklerini anlamaya çalışmak, hem de nedensellik ilkesi ve gerekleri ile ilgili görüşlerinin doğruluğunu temas etmektir.

Diğer taraftan araştırmamızdan çıkarabildiğimiz sonuçları vurgulayarak bunların da değerlendirmesini yapmak, bizim için konunun başka bir tarafıdır.

Son olarak gerek ders döneminde gerekse seminer ve tez çalışmalarımızdaki konu seçiminde, düşünce, tavsiye ve katkıları ile yön veren, metni dil, imla, metin ve analiz yönünden inceleyip müdahaleleriyle yeniden yazılmasını sağlayan saygıdeğer hocamız Prof. Dr. Bayram Dalkılıç'a ve çalışmamızın düzenleme aşamasında yardımını esirgemeyen ilim yoldaşımız ve değerli arkadaşımız olan Serdar Yılmaz Dikmeci'ye de yürekten teşekkür ederim.

Aboubacar Oumarou Djibirou

Konya 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ.....	1
FELSEFİ MİRASIN DEĞERLENDİRİLMESİ, GENEL VE TEMEL SORUNLAR... 1	
BİRİNCİ BÖLÜM.....	8
GAZALİ VE İBN RÜŞD'ÜN HAYATI VE ESERLERİ.....	8
1.1. Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri.....	8
1.2. İbn Rüşd'ün Hayatı ve Eserleri	11
İKİNCİ BÖLÜM.....	15
TEHÂFÛT GELENEĞİNDE ALLAH-ÂLEM VARLIĞI.....	15
2.1. Gazâlî'ye Göre Allah'ın Varlığı	15
2.2. Gazâlî'ye Göre Âlemin Varlığı	18
2.2.1. Kadîm Olandan Hâdis Olanın Çıkışının İmkânsızlığı.....	19
2.2.2. Zaman Paradoksallığı	19
2.2.3. İlk Maddenin Sonsuzluğunun Paradoksallığı Sorunsalı.....	20
2.3. İbn Rüşd'e Göre Allah'ın Varlığı	20
2.3.1. İnayet Delili	21
2.3.2. İhtira Delili	22
2.4. İbn Rüşd'e Göre Âlemin Varlığı	23
2.5. Hocasade'ye göre Allah'ın Varlığı:	25
2.6. Hocasade'ye göre Âlemin varlığı:.....	25
2.7. El-Tûsi'ye göre Allah'ın Varlığı :.....	26
2.8. El-Tûsi'ye göre Âlemin varlığı:	26
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	27
NEDENSELLİK İLKESİ SORUNSALI.....	27
3.1. Gazâlî'ye Göre Nedensellik İlkesi.....	27
3.2. İbn Rüşd'e Göre Nedensellik İlkesi	30
3.3. Hocasade'ye göre Nedensellik ilkesi	31
3.4. El-Tûsi'ye göre Nedensellik ilkesi	32
SONUÇ.....	33
BİBLİYOGRAFYA.....	37

KISALTMALAR

C.	Cild
Çev.	Çeviren
s.	Sayfa
ss.	Sayfa Aralığı
S.	Sayı
Yay.	Yayımları

GİRİŞ

FELSEFİ MİRASIN DEĞERLENDİRİLMESİ, GENEL VE TEMEL SORUNLAR

Felsefe tarihine göre Gazâli'nin *Filozofların Tutarsızlığı* kitabında ürettiği eleştiri, Doğu'nun felsefi düşünce akışını, 5. yüzyıl ve sonraki yüzyıllarda İslam dünyasında durduran faktörlerden biri olduğu kabul edilmektedir. Şarkiyatçı filozof De-Boer'in (1866-1942) bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Gazâli'nin Doğu'daki felsefeyi tamamen ortadan kaldırdığı, ondan beri felsefenin kurulmadığı sık sık söylenir."¹

Aslında, bu bakış açısına inanmak zordur, çünkü bir düşünürün etkisi ne olursa olsun, herhangi bir şeyin varoluşunu sona erdirmede tek başına belirleyici bir faktör olması mümkün değildir. Çünkü bir fikrin doğuşu ve ortadan kalkması, tek bir bireyin kapasitesine indirgenemez. Bu konuda Gazâli'nin Doğu'daki felsefeyi ortadan kaldırdığına ilişkin açıklamasında De-Boer'in görüşüne katılmıyoruz bizim için bu durum, yalnızca derin bir tarih bilgisine ya da gerçeklerin anlaşılmasına işaret etmeyen yanlış bir iddiadır. Zira Gazâli'den sonra yüzlerce, binlerce felsefe profesörü ve öğrencisi gören De-Boer'in, Gazâli'nin mükemmel bir şekilde görünür olmasından sonra, onunla ilgilenen insan sayısına rağmen bu düşünceyi dile getirmesinin nedeni, ancak, " Felsefe artık, geçmişteki gibi kıymetli değil" ²sözüdür.

Eğer fikir ve bilgi geliştiren evrensel yasalara göre bir alanın sonuna dönmek doğru değilse, Gazâli döneminden sonra İslami Doğu'daki felsefi yansımaların zayıflığı, bizi onun kültürel ve toplumsal nedenlerini incelemeye itmelidir. Ancak bu, Gazâli tarafından sunulan eleştirel projenin, o dönemde ortaya çıkan Yunan felsefesinin etkisine karşı İslami düşüncenin savunulmasında hiçbir etkisinin olmadığı anlamına gelmez. Aksine, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı kitabı istisnai bir bilişsel eser olarak ele alan, ardından onun düşüncesini taklit eden ve hatta kitabının etiketini kullanan birçok eleştirel yüz ortaya çıkmıştır. Örneğin,

¹ İbn Rüşd, "Seleflerin Kitaplarına Nasıl Atıfta Bulunmamız Gerektiğinin Açıklaması", 2. Baskı, İslam Düşüncesini Geliştirme Medeniyeti Merkezi, Beyrut, Lübnan, 2016 s. 21.

Ayrıca Bkz, Bouiza Tayyip'in makale,

²Debor, **İslam Felsefesi Üzerine**, Debor, s. 212.

kitabın kendisine (Filozofların tutarsızlığı) başlığını etiket veren Kutbettin El-Revandi'den (öl. 573) alıntı yapılabilir.

Tehâfüt geleneği Gazâli ile aynı başlıklı bir kitap yazan Hocasâde'nin (öl. 893) bulunduğu dokuzuncu yüzyıla kadar devam etmiştir. Dolayısıyla Hocasade ve Alaeddin Ali Tusi (öl. 877)'nin Gazâli ve İbn Rüşd'ün düşüncelerini değerlendirmelerini isteyen Osmanlı Sultanı Muhammed El-Fatih'in isteğine yanıt olarak bu türden eserler yazmış olmaları önemlidir. Sonuç olarak, Gazâli'nin kitabının entelektüel tartışmalar bağlamında özel bir etkiye sahip olduğu görülüyor ve bu, bir dizi düşünürü onun eseri hakkında yazmaya teşvik ederek popüleritesini arttırmıştır denebilir.³

Gerçek şu ki, Ebû Hamid Gazâlî analitik bir metodolojik kapasite ve zamanının Müslüman filozofları (özellikle Fârâbî ve İbn Sina) tarafından temsil edilen Yunan felsefi düşüncesine yaklaşımında cüretkâr bir eleştirel yaklaşımda bulunmuştur. Böylece o, filozofları çok sayıda farklı grup ve doktrinlerine rağmen, Zamancılar (Dehriler), Doğacılar ve İlahiyatçılar olarak üç bölüme ayırdığında muazzam bir analitik sınıflama yapmıştır. Ona göre, kendi zamanında dolaşımda olan çeşitli felsefi araştırmalarda görüldüğü üzere, aslında yirmi noktada ya da temel sorularda özetlediği, farklılığın temeli olarak gördüğü İslami varoluş vizyonunun açık bir ihlali olduğunu ileri sürmüştür. Dahası İslam dinine inanan ile Yunan felsefelerinin aşılması olanlar arasındaki nüanstır. Nitekim, Gazâlî bu yirmi sorudan İslam dinine sadakatsizliğin ve küfrün, inkarın göstergeleri olarak değerlendirdiği üç temel sorunu eleştirel bir bakış açısıyla ortaya koymuştur⁴.

1. Alemin kadîm olduğunu söylemek (başlangıçsız)
2. Allah'ın sadece küllileri bildiğini, yani cüz'ileri bilmediğini söylemek
3. Ölümünden sonra cesetlerin dirilmesini inkâr etmek.

Başka bir deyişle, on yedi soru bidat olarak kabul edilir, ancak bunlar dinden sapma değildir. Gazâlî'nin filozoflara karşı sunduğu doktrinsel yargıya bakılmaksızın, felsefenin sadece çok sınırlı bir kısmını reddettiğini göstermektedir. Zira, zamanında felsefî alanın sadece altı bölüm, yani matematiksel, mantıksal,

³ Debor, **İslam Felsefesi Üzerine**, Debor, s. 200.

⁴ Gazali, **Tehafüt el-Felâsifa**, s. 21.

doğal, ilahi, politika ve ahlaki alanı içerdiği bilinmektedir. O, bu altı bölümü değerlendirirken, tabiat bilimlerinin bilgi verilerinin çoğunu dikkate aldığı için matematikte ve mantıkta İslam dini için herhangi bir olumsuz durum görmediğini belirtmiştir. Dinsel olarak kabul edilebilir ki, o filozofların tutarsızlığı eserinde de bunu şöyle ifade etmektedir; "Burada bahsetmek istediğimiz şey, onların ilahi ve doğa bilimleriyle ilgili çelişkileridir. Matematiğe gelince ne inkâr edilecek ne de parçalanacak kusurları vardır; çünkü aritmetik ve mühendislik bilimsel olarak kanıtlanmışlardır. Mantığa gelince, o sadece anlaşılabilirdeki bir düşünce makinesidir ve bu konuda bir anlaşmazlık yoktur"⁵.

Ayrıca Gazâlî, siyasi ve ahlaki felsefî araştırmalarda İslami olarak neyin reddedilebileceğini de görmedi. Daha ziyade *Munkiz Mina-d Dalal* adlı kitabında siyasi soru hakkında şunları söylemektedir; "Bu konudaki tüm (filozofların) sözleri, devlete olan vatandaşların işlerinde (ve şartlarında) menfaatlerini gözetmektir"; Daha ziyade o, politik ve ahlaki felsefeye ve onun eski kökenine yapılan göndermenin gerçekten de "din"in, peygamberlerin ve bilgelerin sözleri olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmektedir"⁶.

Ayrıca ahlaki soruyla ilgili felsefî araştırma, nefis ve onun ahlakı ve bununla nasıl yüzleşileceği konusundaki araştırmadır; bu nedenle Gazâlî'ye göre bu tasavvufla ilgili bir araştırmadır.⁷

Bununla birlikte, Gazâlî, metafizik konularda özellikle eleştirdiği filozoflar için; Kesinliği miras aldığını iyi bildiğimiz mantıksal koşulları topladılar, ancak dini amaçlara ulaşıldığında, bu mantıksal koşulların ortadan kaldırılmalarına izin verilir ve artık bunlar kullanılmazlar⁸ " demektedir.

Bu noktada Gazâlî, sanki çalışmaların metodolojisini ve çalışmaları yaptıktan sonra elde edilen sonuçları ayırmak istiyormuş gibi görünmektedir, zira aynı anlamda o, kişinin kandırılmaması gerektiği uyarısında bulunmuştur. Çünkü filozoflar ; "Zayıf zihinleri kendilerine çeken ve yüzleştikleri aritmetik ve mantık bilimlerinin ortaya çıkmasıyla ilahi bilimlerden gerçeği çıkarırlar"⁹. Aslında, Gazâlî'nin köktendinci ve

⁵ Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 23.

⁶ Gazali, *el-Münkiz Minad Dalal*, Darül Maarif el-ilmiya Yay., Bağdat, 1977, s.21.

⁷ Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 172.

⁸ Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 21.

⁹ Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 21.

retorik bir yapısı olan kelimelerin mantığını tanıtmalarını haklı kılan, metodolojik aracın ve sonucunun ayrılmasıdır.

Gazâli'nin kabul ettiği felsefi düşüncenin istatistiklerine gelince, onun reddettiği şeyle karşılaştırıldığında, Gazâli'nin sadece küçük bir yapıyı ve felsefi düşünceyi reddettiğini söylemek bize doğru gelmektedir. Belki de bu, onun kitabının *Filozofların Tutarsızlığı* adıyla anılmasının nedenidir ve bu yüzden kitabın adı, *Felsefenin Tutarsızlığı* adıyla adlandırılmamıştır.

Gazâli, bu kitabın *Filozofların Tutarsızlığı* kitabının son bölümü olduğunu ifade ederken, bu kitabın tüm felsefi araştırmaları amaçlamış bir kitap olmayıp, bazılarına yönelik olduğunu vurgulamaktadır, çünkü genel olarak felsefe ve onun araştırmaları düşünceyi korumak için gereklidir¹⁰.

Bu noktada, Gazâli'nin projesini bir bütün olarak değerlendirme arayışında ya da girişiminde olmadığını, onun yerine getirdiği eleştirel dersten anlam çıkarmak için burada olduğumuzu vurgulamak isteriz. Bu bağlamda, da bir doktrini anlamadan ve ne anlama geldiğini derinlemesine anlamadan önce yorum yapmanın veya eleştirmenin belirsizlikte muğlak bir macera olduğu konusunda Gazâli, bizleri uyarmaktadır. Daha önceki satırlarda belirlediğimiz gibi, Gazâli, yirmi soruda filozoflarla aynı fikirde değildi, bunlardan on altısı (16) ilahiyat konusundadır. Ancak Gazâli, filozofları üç alanda inançsızlıkla suçlamıştır. Bunlar;

1. Onların alemin kadîm olduğunu söylemeleri

2. Onların Allah'ın alemin küllileri bildiğini ama cüz'i olanı bilmediğini söylemeleri.

3. Onların Ahiret'te beden ile dirilmeyi reddetme, dirilişin sadece nefisler ile olacağını söylemeleri

Bu üç meselede, Gazâli, filozofların İslam'la hiçbir şekilde bağdaşmadığını ve bu görüşlere inananların kafir olabileceğini ifade etmektedir. Ancak, diğer on yedi meselede söz konusu olan düşünceleri savunan kişiyi dinde sapkınlık nedenleri olarak değerlendirmektedir¹¹

¹⁰ Dr. Ruva Mahmud Hüsain, *Gazali ve Felsefenin Eleştirisi*, s. 41.

¹¹ Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 33.

Neredeyse iki yıldır kendisini felsefe okumaya adayan Gazzâlî, pek çok felsefî “kavramlar” bilgisi edinmiştir. Filozofların üç temel meselede inkarını gösterebilmiş olan Gazzâlî, diğer on yedi meselede onları " Bid'at " sapkın ilan etmiştir.

Bu on yedi meseleyi aşağıdaki gibi zikretmekteyiz

- 1- Alemin ezeli-ebedi meselesi
- 2- Alemin yaratıcısından tek olarak mı çokluk olarak mı çıktığına dair meselesi
- 3- Allahın varlığı meselesi
- 4- Allah tek olması ve Onda çokluğu inkar etme meselesi
- 5- İlahi Zat kendi Nitelikleri mi yoksa o başka bir şey mi?
- 6- Allahın Biricikliğine dair mesele
- 7- İlahi zat mahiyeti meselesi
- 8- İlahi olanın benzer ve antropomorfizmden arındırması meselesi
- 9- Allah bir yaratıcı mı ya da bir zamancı mi?
- 10- Allah'ın külleri ve cüzleri bilme konusu
- 11- Allah kendisini bilir mi?
- 12- Gokyüzünün Yaradan'a itaat etme sorunsalı
- 13- Gokyüzünü canlandıran gaye sorunsalı
- 14- Levh-i Mahfuz'un ve Göküzündeki nefislerin (alemin cüz'i bilen melekler) meselesi
- 15- Nedensellik (sebeplik) veya alışkanlık sorunsalı
- 16- Nefis ve onun ölümsüzlüğü meselesi
- 17- Insandaki nefsin yok olması meselesi

Gazzâlî'nin yukarıda yer verdiğimiz on yedi ve öncesindeki üç mesele ile birlikte ele aldığı yirmi mesele, filozofların İslam diniyle ilgili olarak ele aldıkları tek meseleler değildir. Gazzâlî de belkide bu konular vasıtasıyla onları tenkit etmenin bir yolunu bulduğu için, kendisini bunlarla sınırlamıştır. Dolayısıyla Gazzâlî, şüphesiz "doğal" felsefe ile ilgili olan meselelerin çoğunu görmezden gelmiş olabilir. Bunun nedeninin, kendisini felsefenin bilim dışılığıyla sınırlamış olmasındandır. Başka bir deyişle, felsefenin bilimsel yönü içermemesinin, kendisini "İlahî " olan ile sınırlamasına neden olmuştur diyebiliriz. Böylesi bir durumda Gazzâlî açısından elbette, İslâm felsefesinde veya genel olarak felsefede, bir bütünde sadece iki zerreyi

temsil eden Fârâbî ve İbn Sina gibi iki filozofun yazılarıyla felsefenin doğrusunu ve yanlışını ayırt etmek mümkün değildir. Ancak Gazâlî'nin kitabını yazarken gösterdiği akılcılığın subjektif bir akılcılığa yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Gazâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı* adlı kitabı, İbn Rüşd döneminde özellikle felsefe ve filozofları eleştirmeyi amaçlayan kelamcılar ve âlimler El -mutekallimun arasında tanınır hale gelmiştir. Çünkü temelde bu kitap felsefeye ve filozoflara karşı alınacak tavır ve savunmanın manifestosu gibiydi.

İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozofları yıkmak için benimsediği sözlerin kendi başlarına kesinlik derecesine, yani Bûrhân mertebesine ulaşmadığını düşünerek, ona bunların tutarsızlıklarını ve çelişkilerini göstermek istemiştir. İbn Rüşd, zamanında Aristoteles'in yazıları üzerine şerhler yazmıştır.

Fârâbî ve İbn Sina'nın felsefede uçsuz bucaksız bir bilgelik çölünde sadece iki atomu temsil ettiğini ve eskilerin bilgeliğine ulaşmak için benimsedikleri ana bağın Aristoteles'ten başladığını çok iyi bilen İbn Rüşd'dür. Ona göre Fârâbî ve İbn Sina'nın kendi içlerinde Aristoteles'in felsefesi yoluyla benimsedikleri düşüncelerde yanlışlardır. Zira Onlar, Aristoteles'in yazılarına ancak " Nakil " tercümelemleri ile ulaşmışlardır. Durum böyle olunca, Aristoteles'in kitaplarından Arapça'ya aktarılanların izini sürmüşlerdir. Dolayısıyla, Aristoteles'i gerçek Yunan felsefesinin somut örneği sayan İslam filozofları, onun eserlerinde fizik ve metafiziği birleştiren tek filozof olduğunu düşünerek, şüphesiz onun yazısını benimsemişlerdir. Özellikle Bazı İslam filozofları, "Teoloji" kitabını Aristoteles'in yazılarından biri olarak kabul etmişlerdir.

"*Filozofların Tutarsızlığı* "nı felsefeye ve filozoflara karşı bir ön yargı olarak gören İbn Rüşd, filozofları konularına ve yerlerine iade etmiştir demek mümkündür. İbn Rüşd'ün Gazâlî'yi eleştirmesinin belki de temel nedeni, İbn Rüşd'ün Gazâlî'yi hiç bir şekilde bir filozof olarak görmemesidir.

Gazzâlî'nin dinî, belâgat ve nazarî ilimlerle sınırlı olan temel bilgisi, İbn Rüşd'e göre felsefeye karşı suç işlemesini sağlamıştır. Yani, Gazzâlî'nin felsefe kapsamının sınırlılığı bu önyargıyı işaret etmektedir. Ancak Gazâlî, tartışmanın subjektifliğini gerektiren bilimsel dürüstlüğe güvenmemiştir. Fakat tam tersine, Fârâbî ve İbn Sina'nın yazdıklarının doğru olduğunu ve bunun kendi içinde araştırma nesnelliğini gerçekte ihlal ettiğini düşünmüştür.

Gazâlî'den farklı olarak İbn Rüşd, İslam filozoflarının, eskilerin bilgeliği hakkında yazdıklarını doğrulamıştır. İbn Rüşd, Aristoteles'in yazılarının en büyük yorumcusu ve seçkin eleştirmeniydi. Bu, elbette onu, İslam filozoflarının eskilerin bilgeliği ile ilgili olarak yaptıkları hataların farkına varmasını sağladı, ayrıca Gazâlî'nin araştırmasının subjektifliğini ihlal ederek tutarsızlıkları göstermeye çalıştı.

Gazzâlî'nin entelektüel ve epistemolojik yolculuğunda eksik olan felsefenin bilimliliğini en iyi şekliyle İbn Rüşd'ün felsefesinde görmekteyiz. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün "*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*" kitabını neden yazdığı hakkında söyleyebileceğimiz şey, İbn Rüşd'ün bir anlamda bilimiyle felsefesini birleştiren bir filozof olduğudur. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün yazdıklarının asıl sebebi Gazzâlî'nin yapamadığını kuşatmasıdır.

Sonuç olarak Tehâfüt geleneğinin öncü kişileri olan Al-Gazâlî ve İbn Rüşd için iki zıt yol, varlığı anlamının iki farklı yolu, iki farklı zihniyet sahibi olduğu söylenebilir. Bu durumun elbette içinde yetiştikleri ortamla güçlü bir bağlantısı vardır. Ancak entelektüel yolculuklarında kendilerine sağlanan araçlar ve imkanlar, onların niyetlerinin ve zihin yapılarının oluşumunu etkilemiş ve sonunda her ikisini de başlangıç noktasından başladıkları yere götürmüştür.

Önceleri sübjektif hakikat arayışından kendini soyutlayarak belki de güç ve prestij elde etmek ana gayesi ve maksadı olan Gazzâlî, bir müddet bunu başarmış, sonra niyetinin gerileyişi ona Allah'ın bir nurla aşikâr yüreğine dökülmüştür. Gazâlî, mutasavvıf olarak çıkış noktasına dönmüştür.

Aksine, prestij içinde büyüdüğü için kişileştirmeden ve prestij arayışından uzak hakikati aramayı ve araştırmayı seven İbn Rüşd'ün, niyetine sonuna kadar sınıksız olarak yoluna devam ettiğini görüyoruz.

Gazzâlî'nin kibirden uzak, Allah'a muhabbet duyan söz ve ifadeleri onun, sûfiler ve bizler açısından, saygımız gereği, Allah'ın mahlûku üzerindeki hücceti olarak kabul görmemizdeki başlıca etkenlerdir.

Gazâlî'nin gönül ehli arasında olduğunu anladığımız andan itibaren, akılları psişik duyguları tarafından yönlendirilen insanlar; Dolayısıyla İbn Rüşd'ün daha çok kendini duygudan uzak tutan akılcı bir filozof ve gerçekliğin araştırılmasına adanmış bir filozof olduğunu görmekteyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZALİ VE İBN RÜŞD'ÜN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Ebû Hamid Muhammed İbn Muhammed İbn Ahmed el-Gazâlî (1058-1111) olup Horasan bölgesinin Tus şehrinde doğmuştur. Fakir bir evde büyüyen Gazâlî, İmam El-Cüveynî (1028-1085)'nin terbiyesinde yetişerek mantık, felsefe ve İslam hukuku okumuştur. Hicri 484'te Selçuklu veziri Nizamü'l- Mülk (1018-1092) tarafından Bağdat'taki Nizamiye okulunda öğretmenlik yapmak üzere seçilmiştir.¹²

Gazâlî, kendi döneminin önemli ilim şahsiyeti olarak yüksek derecede bilgiye ulaştı. Gazâlî'nin yaşadığı dönemde, "masum imam" fikri, Mısır'da Fatımi devletinin desteklediği, Selçuklu devletini ve Mısır Abbasi halifesini tehdit eden ezoterik İsmaili örgütler aracılığıyla Irak'ta geniş bir alana yayılmıştır. Abbasi Halifesi'nin, ciddi bir tehdit olarak gördüğü bu zararlı düşünceye karşı Gazâlî iki ünlü kitabını *Fadâ'ich el-Bâtiniya (Mistik Skandallar)* ve *Tehâfütel-felâsifa (Filozofların Tutarsızlığı)* kaleme almıştır.¹³

Batını düşünceyi zayıflatmak için şüphesiz ki bu doktrinin üzerine inşa edildiği felsefi temelleri sarsmak gerekiyordu. Çünkü Sinaî felsefe (İbn Sina) ile İsmaili felsefe (ezoterik) birçok noktada buluşuyordu. Bu nedenle Gazâlî'nin, İbn Sinanın düşüncesini *Filozofların Tutarsızlığı* adlı kitabında yeniden eleştirmesi gerekliydi. Batıniler, Selçuklu veziri Nizam el- Mülk'e suikast düzenlediğinde, Gazâlî Bağdat'tan ayrılıp Şam'a oradan Kudüs'e ve nihayetinde Mekke ve Medine'ye çekilmiştir. Gazâlî, Hicri 500 yılında Fakhr Al-Mülk'ün Batıniler tarafından öldürülmesinden sonra müderrisliği tekrar bıraktı ve nefisini arındırmak üzere memleketi Tus'a döndü. Öğrencileri ve kendisini ziyaret eden Sufiler için bir sığınak inşa etti ve Hicri 505'teki ölümüne kadar orada yaşadı.¹⁴

¹² Dr. Ruva Mahmud Hüsain, **Gazali ve Felsefenin Eleştirisi**, Neşr ve Yay. Aluka Yay., 2012, s. 12.

¹³ Zirikli, el-Alam, **Darul ilm' il Malayin**, C.2, 2. Baskı, Beyrut, 1998, s.189.

¹⁴ Dr. Ruva Mahmud Hüsain, **Gazali ve Felsefenin Eleştirisi**, s. 12.

Hayatına Kur'an'ı ezberleyerek ve kelimelerini okuyarak başlayan Gazzâlî, belâgat ilminde de derinleşmiş ve ona her şeyden önce mantığı katmıştır. Gazzâlî, nüfuz eden bir zihniyet, tündengelim derinliği ve kelimeleri anlamak için acımasız bir yaklaşımla eleştiriye haklı olarak düşkündü. Sınırlı terimlerle diyelim ki, geniş çaplı teorik bilim hakkında derin bir bilgiye sahiptir. Gazzâlî'nin benimsediği bu yaklaşım, ona "nedensellik" konusu dışında, tabiat bilimine dokunmadan ve/veya derinleştirmeden sadece İlahîyat konularında filozofları eleştirme hususunda derin bir yetenek kazandırmıştır. Bu durum elbette, teorik ilahi bilimleri doğa bilimleri ile birleştiren filozofların öğretilerinin gerçek anlamına ulaşmasını engelleyen bir perdenin açılmasına neden oldu.

Gazzâlî insan konusuna dair çalışmalarında kendisini " nefis yaşamı" ile sınırlamış ve bedeni doğal bir kütle olarak ele almamıştır. Bu sınırlama onda İslam filozoflarının çoğunun, özellikle tıp, matematik ve fiziğe aşına olan İbn Sina'nın ele aldığı konularda yetersizlik yaratmıştır denilebilir. Başka bir deyişle Gazzâlî'nin teorik ilimlerle sınırlı olması onu sadece bir kelamcı yapmıştır. Bu, elbette, onun varlığa ilişkin bilgisini bütünsel bakış açısından yoksun bırakmıştır diyebiliriz. Çünkü kendisini varlığa ilişkin bilginin sadece bir yönü ile sınırlamak, onun, varlık bilgisinin diğer yönleri hakkında fikir sahibi olmadığı anlamına gelecektir.

İmam Ebû Hamid Gazzâlî'nin, çeşitli türden bilgiler üzerine yazdığı birçok eseri mevcuttur. Zirikli'ye göre Gazzâlî, yaklaşık iki yüz eser yazmıştır.¹⁵O'nun ifadesiyle "yazıları hayatının günleri arasında bölünmüş olsaydı, her güne bir defter denk gelirdi" demiştir. Gazzâlî'nin eserlerinden bazıları şunlardır:

- Dini Bilimlerin İhyası
- Makasîd el-Felâsife
- Mişkâtü'l-Envar.
- Tehâfütü'l- Felâsife
- İslam ile Sapkınlığı Birbirinden Ayırma Faysal Kitabı.
- El-Münkız Mine'd-Delal
- Fadâ'ih el-Batiniya "Ezoterik Skandallar"

¹⁵ Zirikli, el-Alam, **Darul ilm' lil Malayin**, C.2, s.189.

Gazâlî'nin yukarıda yer vermiş olduğumuz eserlerinden olan *Tehâfütü'l- Felâsife* isimli eser şüphesiz konumuz açısından ayrı bir yere sahiptir. Gazâlî bu eseri yazma nedenlerini kitabının girişinde belirtmiştir. Öncelikle ve bu nedenleri kısaca özetleyerek konu hakkında fikir sahibi olmaya çalışacağız.

Gazzâlî, "Filozofların Tutarsızlığı" adlı kitabının girişinde, kitabını yazmasının asıl sebebinin, "Filozofların Tutarsızlığını" göstermek olduğu kadar, onların sözlerinin "bûrhan" mertebesine ulaşamamış olduğunu göstermek için de yazmıştır.

Ancak Gazâlî, eleştirisinde Eş'arî düşünce ekolüne değil, ancak filozoflara karşı olmak üzere İslamın tüm mezheplerinin kullanılan delillere dayanmıştır. Başka bir deyişle Gazâlî'nin "Filozofların Tutarsızlığı" kitabında dayandığı deliller, onun inandığı Eş'arî düşünce ekolüne uygun olmayabilir. Fakat Gazâlî filozofların düşüncelerini çürütme ve bu düşünceleri İslam dışı olarak ifade etme hususunda bu delilleri kullanmada en ufak tereddüt göstermemiştir.

Gazâlî, *Tehâfütü'l- Felâsife* adlı eserinde Filozoflar ve Aristoteles hakkında vereceği yanıtlarda özellikle İbn Sina (980-1037) ve Fârâbî (870-950) 'nin düşünceleri çerçevesi içerisinde kalacağından bahsetmiştir. Diğer taraftan, Gazâlî, filozoflara verdiği cevaplarda, kendisini, evrenin oluşumu, yaratıcının sıfatları, ölümden sonra diriliş gibi dinin temellerini ilgilendiren konularla sınırlayacağını ifade etmiştir. Gazâlî'ye göre filozofların, bahsedilen konular açısından fikirlerinin çoğu İslam dışı olmakla birlikte inkara sapmışlardır. Bununla birlikte Gazâlî, giriş bölümünde bu filozofların Peygamberlere olan inançlarının şüphe götürmez olduğunu vurgulamaktadır¹⁶.

Gazâlî, ifadelerinde bütün İslami grupları ve okulları kendi düşünceleri etrafında toplayacağını, yani filozofların bu zararlı düşüncelerine karşı bütün İslami grupları ve eğilimleri uyaracağını, kendi doktrininin aslında El-Eş'ari olduğunu ve bu doktrininin tüm fikirlerin ve görüşlerin üzerinde bir gerçekliğe sahip olduğunu ifade etmektedir¹⁷.

¹⁶ Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, , 2. Baskı, Tahkik eden: Süleyman Dünya, Ph. D. Felsefe Profesörü El-Ezher Üniversitesi, Dar el-Marif Yayınları, Kahire, 1980, s. 12.

¹⁷Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 13

Gazâlî, Selçuklu veziri Nizam el-Mülk döneminde yazdıkları için *el- Münkiz min el-delal* kitabında, “O zamanlar işimle değil sözlerimle vaaz verirken prestij kazanılan bilgiyi öğretiyordum ve o zamanki niyetim sadece buydu" demektedir¹⁸."

Gazâlî'nin hayatı ve eserlerine dair verdiğimiz bu kısa bilgilerden sonra bir diğer başlık altında İbn Rüşd'ün hayatı ve eserlerine yer vereceğiz.

1.2. İbn Rüşd'ün Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Ebû El-Velid Muhammed İbn Ahmet İbn Muhammed ibn Rüşd (1126-1198) olup Endülüs'ün Kurtuba şehrinde, büyük bilimsel etkiye ve olaganüstü yargı yetkisine sahip bir ailede doğdu. Büyükbabası, El-Malikiyye okulunun önde gelen ilim araştırmacılarından biri ve Kurtuba'nın bir hekimi idi. İbn Rüşd, memleketi Kurtuba'da yaşadı ve Murabitler mahkemesinde bilim danışmanı olarak görev yaptı. İbn Rüşd, Aristoteles'in daha sonra Latince'ye çevrilen ve günümüze kadar Orta Avrupa'daki düşünce okulları üzerinde en büyük etkiye sahip olan eserleri üzerine kapsamlı bir şekilde şerhler yazmıştır.¹⁹

Dini ve şer'i ilimleri öğrenmekle yetinmeyen İbn Rüşd, tıp ve felsefe ilimleri tahsil etmiştir. Ancak akide açısından suçlanmamak için felsefi yönüyle tanınmaktan kaçınmıştır. İslam düşünce dünyasında gerek akide gerekse sosyal baskı, düşünürleri felsefeden uzaklaştırmış ya da düşüncelerini açıkça söyleme cesaretinden alıkoymuştur.²⁰

İbn Rüşd, ilköğreniminden sonra döneminin entelektüel modeline uygun olarak tanınmış hocalardan fıkıh, kelam ve Arap edebiyatı alanlarında dersler almıştır. İbn Rüşd, fıkıh okumuş, Kur'an ve teolojik bilimlere ek olarak Malik'ten Al - Muwatta'yı ezberlemiştir. Kapsamlı mantık bilgisine tıp, matematik, fizik ve felsefe bilgisini de eklemiştir. İbn Rüşd, dönemin tanınmış filozofu İbn Tufeyl (1110-1185) tarafından aydın bir devlet adamı olan Halife Ebû Yakup Yusuf'a takdim edilmiştir. Aynı yıl ünlü tıp ansiklopedisi *el-Külliyat*'ı tamamlayan İbn Rüşd, felsefeye merakı

¹⁸Gazali, **el-Münkiz Minad Dalal**, Darül Maarif el-ilmiya Yay. Bağdat,1977, s.18.

¹⁹El-Cabiri Muhammad, **Tehafüt el Tehafüt Kitabına Giriş**, 2. Baskı Arap Birliği Okumalar Yay., Marocco, 2013, s. 11.

²⁰ Dr. Karim Nufan, **Filozofların Tanrı'nın Varlığına Yönelik Kanıtları** (Eleştirel Bir Çalışma), Şam Üniversitesi Dergisi, S.19 2003, s.13.

olan halife tarafından Aristoteles'in eserlerini şerh etmekle görevlendirildi. İbn Rüşd, bir yandan Aristoteles'in temel kitaplarına yazdığı şerhlerle, bir yandan da felsefe-din arasında bir uyumsuzluğun olmadığı, tersine bir bütünlük olduğunu, bu ikisinin bir tek gerçeğin iki ayrı anlatım ve kavrayış biçimi sayılması gerektiğini ortaya koymasıyla tanındı. İbn Rüşd, felsefenin temel konusunun varlık olduğunu, felsefenin varolanı, genel bir bütünlük içinde insana verileni verildiği şekliyle incelemeye, açıklamaya çalıştığını savunmaktadır. Bütün varlık türlerinin en tepesinde bulunan -yüce bir varlık olarak- Allah'a, yalnızca var olandan, beş duyu ile algılanıp akıl ilkeleri ile açıklanan varlıklardan yola çıkarak gidilebileceğini söylemiştir²¹.

İbn Rüşd, İslam dünyasının genişlediği, kültürlere ve irfana daha fazla açıldığı bir dönemde doğmuştur, ayrıca felsefi bilgi bu dönemde İslami çevrede daha geniştir. İbn Rüşd'ün rasyonel açıklamaları Akdeniz'in doğu ucunda yankı bulamamıştır. Oysa bu düşünceler, daha çok Yahudi çevirmenler aracılığıyla, Akdeniz'in batısında, Pirenelerin ötesinde İbn Rüşdçülük (Averroisme) adıyla kurumlaşarak akla ve bilime dayalı yeni bir dünyanın kurulmasına öncülük edenlere yoğun bir ışık tutuyordu. Nitekim daha XVII. yy'da İbn Rüşd'ün 38 kitabından 15'i Arapça'dan Latince'ye çevrilmiş bulunuyordu. Buna karşılık; aynı düşünürün, bir ölçüde Ebü'l-Berekat el Bağdadi (1080- 1164) dışında, bir izleyicisi olmadığı gibi, İbn Teymiyye (1263- 1327) dışında ciddi bir eleştiricisi de yetişmemiştir. Yahudi çevirileri, İbn Rüşd etkisinin Batı'ya taşınmasının ilk aşamasıydı. Yahudilerle Haristiyenler arasındaki kültürel yakınlık ve Batı Avrupa'da İbranice'nin yaygın olarak bilinmesi nedeniyle Raymond Martin (öl.1254), Roger Bacon (1220- 1294) vb. düşünürlerin durumunda olduğu gibi, genellikle İbranice yoluyla Arapça felsefi eserlerin Latince'ye çevrilmesi XIII. yy. başlarında ileri bir düzeye ulaştı²².

Nitekim İbn Rüşd felsefeyi savunmuş olup, İbn Sina ve Fârâbî gibi eski bilim adamları ve filozofları Aristoteles'in (öl.348) felsefi teorilerinin bazılarını yanlış anladıkları için de düzetme çabası içerisinde olmuştur. İbn Rüşd diğer taraftan derinlemesine teoloji, hukuk, şiir, tıp, matematik, astronomi ve felsefe okumuştur. Hocası olan İbn Tufeyl, onu ilim, içtihat ve dil konusunda çok tutkulu, felsefe

²¹Bkz. Süleyman Uludağ, **İbn Rüşd Hayatı Eserleri Görüşleri ve Felsefe Din ilişkisi**, Dergâh Yay. İstanbul, 2004, s.11.

²²El-Cabiri Muhammad, *Tehafüt el Tehafüt Kitabına Giriş*, 2. Baskı, Arap Birliği Okumalar Yay. Marocco, 2013, ss. 11-13.

öğrenmek isteyen ve kitaplarının koleksiyonunu yaptıran Murabitler'in Halifesi Ebû Yakub İbn Yusuf ile tanıştırmıştır. Bu durum, İbn Rüşd'ün felsefi görüşlerini keşfetmeye ve özgürce ifade etmeye teşvik etmiştir denilebilir. Halife Ebû Yakub İbn Yusuf'un ölümünden sonra oğlu halifeligi devralmıştır.²³

İbn Rüşd'ün düşmanlarının, yeni halife ile İbn Rüşd arasında sapkınlık ve sadakatsizlik oluşturma çabaları olmuştur. Yeni halife'nin önünde felsefeyi sürgüne göndererek ve eleştirerek, onu bir bakıma ikna etmişlerdir. Bu nedenle halife, felsefe ve bilim öğretimini engellemiş olup, İbn Rüşd'ün kitapları da dahil olmak üzere tüm felsefe kitaplarını yaktırmıştır. Sonraları halife bu hatasını kabul etmiş görünüyordu ki, onu Marakeş'e çağırıp özür diledi. İbn Rüşd vefat ettiği Hicri 595 yılına kadar Marakeş'te kalmayı tercih etmiştir.²⁴

İbn Rüşd, Aristoteles'in açıklamaları ve özetleri de dahil çeşitli alanlarda elliden fazla kitap yazdı. Bu kitaplardan bazıları şunlardır.

- Külliyyeleri Kitabı
- Tutarsızlığın Tutarsızlığı
- Telhis Kitap Aristoteles fi El-Cedel (Aristoteles'in Cedel Kitabının özeti)
- Kitap El-Hayvan
- Fasl El-Makal fi ma beyn el-Şeri'a ve el-Hikmet min el- Itisal (Felsefe ve Din ilişkisi Üzerine)
- Bidayet el-Müctehid ve Nihayet el-Muktesid

Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı* kitabını, halkın zihnindeki etkisi açısından iki kısma ayırmıştır denilebilir. İlk kısımda felsefe ve filozoflara saldırmayan ve eleştirmeyen bir düşünce ve tutum izleyen Gazâlî, ikinci kısımda eleştirel bir yöntem izlemiştir. İbn Rüşd ise kendi eserindeki amacın, Ebû Hamid Gazâlî'nin ileri sürdüğü düşünce ve fikirlerin kesinlik ve kanıt derecesinde başarısız olduğunu göstermek ve açıklamak olduğunu ifade etmiştir. Aristoteles'in tanımladığı şekliyle kanıtlanmış sözleri aşağıdaki şekilde verebiliriz.

²³El-Cabiri Muhammad, **İbn Rüşd Hayat ve Fikir**, 1. Baskı, Arap birlik merkezi Yay., Beyrüt 1998, s. 29

²⁴El-Cabiri Muhammad, **İbn Rüşd Hayat ve Fikir**, s. 41

- El-Burhân sözler.
- Tartışmalı veya "Cedelî" sözler.
- Sofistike sözler.
- Retorik sözler.
- Şiirsel sözler.

İbn Rüşd, kitabında birçok kez Gazâlî ile, filozoflar ve İbn Sina ile çelişmekte bazen de onlarla hemfikir olmaktadır. İbn Rüşd *Seleflerin Kitaplarına Nasıl Atıfta Bulunmamız Gerektiğinin Açıklaması* adlı kitabında: "Bu konuda söylediklerine ve kitaplarında neyi ispatladıklarına bakmalıyız. Mantıksal gerçeğe uygun olanları kabul ederiz, onlardan memnun kalırız ve bunun için bizzat teşekkür ederiz ve gerçeğe uymayanları eleştiririz ve affederiz" demiştir²⁵.

²⁵Debor, **İslam Felsefesi Üzerine**, Çev., Ebu Rida, Darul Maarif Yay., Kahire, 1948. s. 212.

İKİNCİ BÖLÜM

TEHÂFÛT GELENEĞİNDE ALLAH-ÂLEM VARLIĞI

2.1. Gazâlî'ye Göre Allah'ın Varlığı

Gazâlî, *Tehâfütü'l- Felâsife* adlı kitabının dördüncü meselesinde, Allah'ın varlığı konusunda mensubu olduğu kelamcılar (*el-mütekellimûn*) ile filozoflar Fârâbî ve İbn Sina arasında bir ihtilaf olmadığını belirtmiştir. Bunu çünkü her iki taraf Allah'ın varlığını inanmaktadır. Her iki taraf da düşüncelerinde Allah'ın varlığından yola çıkmaktadır. Allah'ın biricikliğinin algılanması, aşkınlığı ve O'nun varlığının kanıtlanması açısından yöntem olarak küçük farklarla ayrılıyor gibi görünmektedirler.²⁶

Aslında Gazzâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı* adlı kitabında Allah'ın varlığına bakış açısı Eş'arî mezhebinin benimsediği bakış açısı ile benzerdir. Dolayısıyla Gazâlî, ezelde Allah'ın var olduğuna ve O'nunla birlikte hiçbir şeyin olmadığına inanmaktadır. Bu, aslında Peygamber'in şu hâdisine dayanmaktadır: "Allah vardı, O'nun yanında hiçbir şey yoktu, arşı su üzerindeydi ve her olacak şey levhül mehfûz'de yazılıydı, ondan sonra gökleri ve dünyayı yarattı."²⁷

Gazâlî bu hâdiseye dayanarak Allah'ın âlemdeki ilerleyişinin, filozofların söylediği ve belirlediği gibi sadece mertebe ve zat açısından bir ilerleme olmadığını açıklamaktadır. Ona göre bu ilerleme zaman açısından da bir ilerleyiştir²⁸.

Gazâlî, İbn Sina'nın Allah'ın varlığını ispatlamak için benimsediği yöntemin, ne Allah'ın varlığını ne de tekliğini ispatlamaya muktedir olmayan bir metot veya yöntem olduğunu belirtmektedir. Gazâlî aynı şekilde Mütekellimûn'un yani Eş'arinin benimsediği yöntemin İbn Sina ve Fârâbî'nin yönteminden daha kesin ve gerçeğe, daha yakın olduğunu ifade etmektedir.²⁹

Gazâlî, İbn Sina'nın varlığın ya zorunlu varlık ya da olası-mümkün varlık olduğu fikrini reddeder. Gazâlî, bu yöntemî reddederken ve eleştirirken, Eş'arî mütekellimûn'ün yaptığı varlık tasnifinin gerçeğe daha yakın olduğunu ifade

²⁶ Bkz. Gazâlî, *Tehafüt el-Felâsifa*, s.157.

²⁷ Bkz. Buhari, *Sahih el-Camii*, Yaratma Kitap, C. 6, s. 286.

²⁸ Bkz. Gazâlî, *Tehafüt el-Felâsifa*, s.156.

²⁹ Bkz. Gazâlî, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 157.

etmektedir³⁰. Esasında, Eş'ari okulunun Mutekkalimun'u, daha doğrusu el-Cüveyni, varlığı iki kısma ayırır. Birincisi yaratıcının varlığı diğeri yaratıcının dışındaki her şeyin varlığı veya kısaca mahlûkatın varlığıdır³¹. Bu durumda, yaratığın Allah tarafından yaratıldığına inansalar da, ikisi arasında potansiyel farklar olduğunu da kabul ederler. Çünkü onlara göre yaratanın varlığı kadîm ve ezeli olarak vasıflandırılmıştır³².

Kadîm kelimesi kök olarak ezelf ve mutlak olan Allah'ı ortaya koymaktadır. Bu yüzden onlara göre sadece Allah'a isnat edilmelidir. Fakat *hâdis* kelimesi kök olarak kadîm kelimesinin zıddı olarak var olur, yani kadîm varlıktan başka herhangi bir şeyi tarif etmektedir. Kısacası, Eş'arilerin Selefî bakış açısına göre âlem Allah'tan başka her şeyin sıfatıdır. Ancak halefin bakış açısına göre âlem, cevher (madde) ve araz (kaza)'dan oluşan her şeydir³³

Kelâm açısından *kadîm* kelimesinin başka bir formülasyonu ise *tekaddüm* (öncelik) kelimesi olarak kullanılmaktadır. . Ayrıca *tekaddüm* kelimesi, *tekaddüm el-zati* (Zat olarak öncelik) ve *tekaddüm el-zamani* (zaman bakımından bir öncelik) olarak ikiye ayrılır. Bu çerçevede Gazâlî, yaradanın yaratıklar üzerinde *tekaddüm* zat ve zaman açısından bir *tekaddüm* olduğunu kanıtlamak açısından Cüveyni ile hemfikirdir. Çünkü onlara göre zaman kadîm değil, ancak Allah tarafından mahlûkatın yaratmasıyla var edilmiştir.³⁴

Esasen, zincir mantığını ele alan Eş'ari, var olan herhangi bir biçimsel şeyin, ona biçim verecek bir şey gerektirdiğini iddia eder. Bu anlamda kullandıkları potansiyel ifade ise " *el-mevcudat la budda laha min mücid*"³⁵dir. Yani mevcut var ise o zaman zorunlu olarak bir harekete geçirici olması gerektiği fikrini savunurlar³⁵.

Eş'ariler, her mevcudun mucidden dolayı var olduğunu belirtirler. Onlara göre tüm doğal nesnelere, kendilerinden önce gelen bir nedenden dolayı meydana gelirler. Ne yazık ki mantiken, sonsuz bir nedenler zincirine sahip olma olasılığının olmadığı

³⁰ Bkz. Alper, Ömer Mahir, "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede", Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, İ.B.B. Kültür Dairesi Yay., İstanbul, 2008. s. 88.

³¹ Cüveyni, *el-Şamil Fii Usül el-Din*, Maarif el-ilmîya, s.133,

³² Gazâlî, *Tehafüt el-Felâsifa*, s.156

³³ Cüveyni, *el-Şamil Fii Usül el-Din*, s.133.

³⁴ Gazâlî, *Tehafüt el-Felâsifa*, s.157.

³⁵ Cüveyni, *el-Şamil Fii Usül el-Din* s.104.

sonucuna varılır. Dolayısıyla ilk sebep veya *Muharrik el-Evvel* olarak adlandırılan nihai bir sıranın olması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Eş'arîlere göre, eğer birisi tabiatın bizzat tabiattan dolayı var olduğunu söylerse, o zaman bu ifade mantık noktasına ulaşamaz, şüpheye ve karışıklığa neden olur. Çünkü doğanın nedeni doğal bir neden olamaz, doğadan daha yüksek bir neden olmalıdır. Onlara göre bu sebep, gerçekten de yüce olan Allah'tır.³⁶

Eş'ari Mütakellimün tarafından birkaç pasajda ileri sürülen deliller, felsefe tarafından ileri sürülen delillerle benzerlikler gösterse de, Gazâlî'nin mütakellimün'ü tercih ettiği görülmektedir. Çünkü onlar gibi Gazâlî de Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmanın akılla veya mantıkla olacağı kanaatindedir.³⁷

Ayrıca Eş'ari Mütakellimün, *el-Cevher-i el-Fard* teorisini veya hâdis argümanı olarak da adlandırılan teoriyi öne sürerek Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışırlar. Bu delil, alemin bölünmüş parçalardan, yani atomlardan oluştuğunu, dolayısıyla alemin Allah olan bir yaratıcı tarafından yaratıldığını ispat etme çabasıdır.³⁸

Bahsedilen teorinin sonucu, Allah'ın yaratmasının irade ile ilgili olması gereken bir fiil olduğudur. Fakat; eğer bu mahiyet, Allah onu yoktan var ettiği için bir hâdis ise, mesele bu mahiyetin yaratılmasına nispet edilen irâdenin hâdis mi yoksa kadîm mi olduğu sorulursa, bu soruya verilecek cevap için üç ihtimali yaklaşım söz konusudur. Birincisi, yeni fiilleri veya hâdisleri meydana getirecek olan kadîm bir ilahî iradenin imkânı. İkincisi, havadislere neden olacak yeni bir ilahi iradenin olasılığı. Üçüncüsü, kadîm eylemlere neden olan eski bir ilahi iradenin olasılığı. Bu konuda Eş'ari Mütakellimün'u takip eden Gazâlî, ilk olasılığa inanmaktadır. O, felsefeden farklı olarak Allah'ın kainatı eski bir irade ile yarattığını kabul etmektedir.³⁹

Mütakellimün'un belirttiği yöntemin gerçekten çok açık olmadığı görünmektedir, zira alemin varlığına dair atom teorisinin *cevher el fard*'ın Allah'ın varlığının ispatına dayanak olduğu kabul edilmektedir⁴⁰. Bu durum İbn Rüşd'ün bu

³⁶ Cüveyni, *el-Şamil Fii Usül el-Din* s.133.

³⁷ Gazâlî, *Tehafüt el-Felâsifa*, s.157.

³⁸ Cüveyni, *el-Şamil Fii Usül el-Din* s.133.

³⁹ Gazâlî, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 90.

⁴⁰ Deniz, Gürbüz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları/ Tehâfütler Örneği*, Fecr Yay., Ankara 2009. s. 102.

yöntemleri neden reddettiğini ortaya koymaktadır⁴¹. Gazâlî'nin Allah'ın varlığı konusunda yer verdiğimiz bu görüşlerinden sonra O'nun Âlemin varlığı hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

2.2. Gazâlî'ye Göre Âlemin Varlığı

Öncelikle âlem sözlükte evren, dünya, cihan ve ortam gibi anlamlara gelmektedir.⁴² Fakat genel olarak mekânî-zamansal varoluş çerçevesinde olanın toplamı olarak tanımlar.⁴³ İbn Sina âlemi doğal bir arka plandan yeryüzünün ve gökyüzünün tüm doğal bölümlerinin toplamı olarak tanımlamıştır.⁴⁴ Diğer bir isim Cürcanî ise, ister kadîm ister hâdis olsun, âlemi Allah'tan başka her şey olarak târif etmektedir⁴⁵.

Âlem, tür veya cins açısından çeşitli olabilir. Bu nedenle Gazâlî bu konuda, yalnızca Allah'ın sayabileceği pek çok âlemin var olduğunu ifade etmiştir. İbn Sina da bu hususta doğada türdeş olan her varlık grubu için bir âlem olduğunu söyler. Ayrıca hayvanlar insanlar ve bitkiler dâhil bunlarının tümünün de kendi içerisinde bir âlem olduğu söylenebilmektedir⁴⁶.

Konumuz açısından tartışılan nokta ise Gazâlî'nin *Tehâfütü'l- Felâsife* adlı kitabında Âlemin kadîm olmadığı fikri yer tutarken, filozoflar âlemin tam kadîm olduğunu söylemektedirler. Filozoflara göre âlemin varlığının Allah'ın varlığına göre gecikmesi, nedensellik ilkesi gereği olan bir gecikme olarak değerlendirilmektedir.⁴⁷

Gazâlî, filozoflara cevap vermeden önce onların iddialarını açıklar, daha sonra İslam'a olan inançsızlıklarını göstermek için eleştirir. Filozoflar, iddialarını mantıklaştırmak üzere başvurdukları üç önemli delilden bahsederler. Şimdi bu delilleri başlıklar halinde inceleyeceğiz. Öncelikle ele alacağımız delil kadîm olandan hâdis olanın çıkışının imkânsızlığı delilidir.

⁴¹İbn Rüşd, *Tehafüt el-Tehafüt* s.155.

⁴² Ahmed Cevizci, *Büyük Felsefe Sözüğü*, s.133, C:1, Say Ankara 2021

⁴³ Bkz. Arapça Birliği, *Mücam el vasit*, 4 Baskı,s.123, şürük el-Düvaliya, Kahire, 2004.

⁴⁴ İbn Sina, *el Şifa*, 2.Baskı Darül Hikma, Kahire,, C.3, 2014,s. 11.

⁴⁵ El-Cürcanî, *Dela'il el-İcaz*, C:1, Darül alem el-sekafa, Kartum 2011, s. 387.

⁴⁶ Gazali, *Din bilimlerin İhyasi*, C.4, Darul Fikir Lübnan, 2002, s. 26.1

⁴⁷Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 110.

2.2.1. Kadîm Olandan Hâdis Olanın Çıkışının İmkânsızlığı

Filozoflar, kadîm ve ebedi bir Tanrı tarafından yeni bir yaratık yaratmanın imkânsız olduğunu iddia ederler. Onlara göre kadîm Tanrı'nın var olup âlemin var olmadığını düşünülürse, bu O'nun varlığını gerektiren hiçbir şey olmadığı içindir. Ancak durum böyleyse ve âlem ondan sonra yaratılıyorsa, o zaman aklımıza şu sorular gelecektir. Âlem neden daha önce değil de şimdi yaratılıyor? Allah'ın yaratamamasından mı kaynaklanıyor? Yoksa yaratıcıda yenilenen bir amaç nedeniyle mi? Yoksa kayıp bir yaratıcı olduğundan dolayı mı? Yoksa O, yaratmak istemeyip de sonradan yaratmak istediği için mi? vb.⁴⁸

Bu paradoksal sorular için, filozoflar, yaratıcıda herhangi bir değişiklik olmaksızın yeni bir yaratığın yaratılmasının imkânsız olduğu sonucuna varmışlardır. Şayet yaratıcı kadîmse, iradesi de kadîm olmalı diye iddia etmektedirler. Onlara göre bu durum, mantıken âlemin de o derece kadîm olduğu anlamına gelmesidir⁴⁹.

Gazâlî ise bu duruma itiraz etmektedir. Ona göre, âlem hâdistir ve kadîm bir irade ile yaratılmıştır. Gazâlî için âlem kadîmse, o zaman bir Tanrı da olurdu⁵⁰. Fakat gerçek kadîm Gazâlîye göre sadece Allah'tır⁵¹

Bu konuda bahsedilmesi gereken bir diğer delil ise zamanın paradoksallığıdır.

2.2.2. Zaman Paradoksallığı

Filozoflar, Allah'ın âlemden önce sadece zat ve zaman açısından tekaddüm ettiğine inanırlar. Bununla birlikte onlar, zamanı kadîm olarak kabul ettikleri için Allah'ın âlemden önce geldiğini söylemeyi ve bunu zamana atfetmeyi mantıken imkasız görürler.⁵²

⁴⁸ Gazali, **Tehafüt el-Felâsifa**, s.111

⁴⁹ Gazali, **Tehafüt el-Felâsifa**, Tahkik eden: Süleyman Dünya, Ph. D. Felsefe Profesörü El-Ezher Üniversitesi, Dar el-Marif Yayınları, 2. Baskı, Kahire, 1980, s. 90

⁵⁰ Rabia Çetin, **Gazzâlî'de İlâhî İlim, İlâhî İrâde İlişkisi**, Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara 2010. s.121.

⁵¹ Bkz, Gazali, **Tehafüt el-Felâsifa**, s. 90.

⁵² Bkz, Gazali, **Tehafüt el-Felâsifa**, s. 102.

Gazâlî, âlemin yaratılışından önceki zamanı tahmin etmenin bir illüzyon olduğunu söyleyerek bu delile itiraz etmiştir. Çünkü ona göre zaman da yüce Allah tarafından yoktan yaratılmıştır.⁵³

Son olarak yer vereceğimiz delil ise İlk maddenin sonsuzluğunun Paradoksalılığı sorunsalıdır.

2.2.3. İlk Maddenin Sonsuzluğunun Paradoksalılığı Sorunsalı

Bu delil, mevcut olan her şeyin ya mümkün ya da zorunlu veya vacib olduğunu belirten İbn Sina tarafından benimsenmiştir. İbn Sina, mümkün varlık âleminde algıladığımız değişikliğin bir görüntü değişikliği olduğunu iddia eder. İbn Sina, bu görüntülerin devam ettirildiği hammaddenin veya heyulanın kadîm olduğunu söyler. Ona göre bu, âlemin ham maddesi bakımından eski, suretler bakımından ise yeni veya hâdis olduğunu göstermektedir.⁵⁴

Gazâlî bu delile karşı çıkar ve ham maddenin eski olduğu fikrini geçersiz bir fikir olarak reddeder. O, heyula da dâhil olmak üzere her şeyin yüce Allah tarafından saf hiçlikten yaratıldığı fikrini benimsemektedir.⁵⁵

Gazâlî'nin buratya kadar verdiğimiz görüşlerinden sonra şimdi de İbn Rüşd'ün Allah ve âlemin varlığı konusundaki görüşlerini ele alacağız.

2.3. İbn Rüşd'e Göre Allah'ın Varlığı

İbn Rüşd, Eş'ari okulun algısına, daha doğrusu Gazâlî'nin Allah'ın varlığına ilişkin fikirlerine karşı çıkar. İbn Rüşd'e göre, Allah yaratıcı olduğuna göre saf hiçlik ile var olamayacaktır. İbn Rüşd, Allah'ın mevcut olduğunu ve onunla birlikte hiçbir şeyin olmadığını söylemenin, açıkça Allah'ın sıfatlarından ve fiillerinden yoksun olduğu anlamına geleceğine inanır. Aslında İbn Rüşd'e göre bu mantıken kabul edilemez. Bu nedenle İbn Rüşd, Gazâlî'nin Allah'ın varlığına ve biricikliğine dair bu şekilde yaptığı çıkarım, temelsiz bir çıkarım olarak değerlendirilmektedir.⁵⁶

⁵³ Bkz, Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, ss. 103- 104.

⁵⁴ Bkz, Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 107

⁵⁵ Bkz, Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 107

⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehafüt el-Tehafüts*.155.

İbn Rüşd, Allah'ın varlığının zamandan etkilenmeyeceğine inanır, çünkü zaman maddenin şeklinin değişmesi demektir. Bu nedenle İbn Rüşd, Allah'ın evrenden önce geldiğini ifade eder. Ama Allah'ın bu ilerleyişi, özlüğün ve kıdemin bir ilerleyişidir. İbn Rüşd, Allah'ın alem üzerindeki ilerleyişini, değişmez bir varlığın değişken bir varlığa göre ilerlemesi olarak tanımlar.⁵⁷ Bu temelde İbn Rüşd, iki tür varlık olduğunu belirtir. Bunlar;

1- Hareketsiz bir varlık. İbn Rüşd, bu varlığın Allah'ın varlığı olduğu için en soylu ve en şerefli varlık olduğunu ifade eder.

2- Hareketli bir varoluş. İbn Rüşd bu varlığın alemin varlığı olduğunu belirtir.

İbn Rüşd, İbn Sina'yı tıpkı Gazâlî'yi Allah'ın varlığını kanıtlamak için yetersiz yöntemler benimsemekle eleştirdiği gibi eleştirir. İbn Sina'yı, kendinde zorunlu varlık (el-vacib bizatihi) ve başka bir şey tarafından zorunlu olmak üzere (el-vacib bi gayrihi) iki tür varlık olarak yeni bir yöntem icat ettiği için eleştirmektedir. Diğer taraftan İbn Rüşd, Gazâlî ve Eş'arî mezhebinin Mutekâlimûn'un, Allah'ın varlığını ispatlama hususunda, sadece diyalektik (cedelî) bir yöntem kullandıklarını belirtmektedir.⁵⁸

İbn Rüşd'ün Allah'ın hareket ettiren bir hareket ettirici şeklindeki fikri, Abid el-Cabiri'nin eserlerinde de ifade edildiği gibi, O, hareket ettiricidir ve ondan sonraki hareket ettiricilere neden olur.⁵⁹ İbn Rüşd Allah'ın varlığını kanıtlamak için dini delillerin yanı sıra rasyonel deliller de sunmaktadır. Bu da Gazâlî'nin diyalektik veya cedeli yöntemlere dayanan yöntemiyle çelişmektedir. İbn Rüşd, Allah'ın varlığını açıklamak için Kuran'daki delillere başvurmayı tercih etmiştir. Bu açıdan İbn Rüşd, bize iki önemli delil sunmaktadır. Bu deliller *İnayet* ve *İhtira delilidir*. Öncelikle İnayet delilini ele alarak bu delillerin ne olduğunu sırasıyla açıklayacağız.

2.3.1. İnayet Delili

İnayet delili İbn Rüşd tarafından nihai sebep delili (el-esbab el-gha'iyah) olarak da adlandırılmaktadır. Ona göre bu delil, Allah'ın insanın koruyucusu olduğunu ve doğanın yaratılış amacının insan refahı için olduğunu göstermektedir. Bu, insanların,

⁵⁷İbn Rüşd, *Tehafüt el-Tehafüts*. 69.

⁵⁸İbn Rüşd, *Tehafüt el-Tehafüts*.155.

⁵⁹El-Cabiri, *İbn Rüşd'ün Hayat ve Fikir*, s.203.

herşeyin varlığının Tanrı'nın iradesi ile meydana geldiğini farketmeleri anlamına gelmektedir. Böylece insanlar kolayca Tanrı'nın varlığını tanıyacaktır. Nitekim İbn Rüşd'ün bu delilin doğruluğunu göstermek için inşa ettiği iki temel vardır. Birincisi, evrende var olan her şey insana uygun /uyumlu olarak yaratılmış ve tasarlanmıştır. İkincisi, bu uyum tesadüfen değil, yaratan'ın tasarımından ve iradesinden geldiği için oluşmaktadır.⁶⁰

İbn Rüşd, tarafından bu delil ile ifade edilen Tanrı'nın varlığının kanıtı, evren oluşturulduğuna göre, bir yaratıcı olmalıdır fikrinden hareket etmektedir. Dolayısıyla kanıtlar, bizi yalnızca diyalektik bir şekilde Tanrı'nın gerçek bilgisine davet etmekle kalmaz, aynı zamanda doğanın sırlarını keşfetmek için sürekli araştırma yapmaya da davet eder. İbn Rüşd'ün ele aldığı bir diğer delil ise İhtira delilidir.

2.3.2. İhtira Delili

İbn Rüşd, modelsiz icat etme anlamına gelen ihtira deliline de atıfta bulunmaktadır. Bu delil, yaratılış unsurları aracılığıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yöneliktir. Buna göre delil, âlemdeki tüm nesnelere düzenli ve tutarlı hareket ettiğinden yola çıkarak, dolayısıyla onu kontrol eden bir sebebin varlığına işaret etmektedir. Bundan dolayı ihtira deliline *sebebiye* (nedensellik) delili de denilmektedir.⁶¹

Batı literatüründe ispatın en klasik ve basiti olarak bilinen ve bir insanın inancını destekleyebilen kozmolojik argüman olarak da adlandırılır. Diğer taraftan delil evrenin sürekli hareket halinde olduğunu ve hareketin bir ilk hareket ettirici varlıktan kaynaklandığını gösteren hareket deliline (delilül el-haraka) benzemektedir.⁶²

Benzer şekilde Aristoteles, tüm bu âlemin hareket halinde olduğunu ve hareket eden bir şey olduğunu, tüm hareketlerin yaratıcısı olduğu için bu âleme de ilk hareketi

⁶⁰İbn Rüşd, **Dinin İnançlarında Delil Yöntemleri**, s. 34.

⁶¹El-Cabiri, **İbn Rüşd'ün Hayat ve Fikir**, s.108

⁶²Al-Hassan Al-Idrisi, **Muhammed Abed Al-Jabri ve Arap Akıl Eleştirisi Projesi**, 2. Baskı, İslam Düşüncesini Geliştirme Medeniyeti Merkezi, Beyrut, Lübnan, 2016, s.171. Ayrıca Bkz Dr. Karim Nufan, **Filozofların Tanrı'nın Varlığına Yönelik Kanıtları** (Eleştirel Bir Çalışma), Şam Üniversitesi Dergisi, S.19, 2003, s.13

veren bir hareket etmeyen ilk hareket ettirici veya hareketsiz hareket ettirici olduğunu ifade etmiştir⁶³.

İbn Rüşd'e göre, İnanet ve İhtira delilinin iki önermesi, Kur'an'ın önermeleridir. Her iki önerme de açık temellere, yani vahiylerle dayanmaktadır. Elbette Kuran'da evrenin bir yaratıcısının varlığının deliline değinen, insanları bu yönde düşünmeye davet eden çok açık ayetler mevcuttur. Fakat İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü aklî önerme, Mütakellimün tarafından dile getirilen ispat yöntemlerine kıyasla, Allah'ın çağrısına daha uygun olduğu için şer'î delildir. İbn Rüşd'e göre Eş'ariler, el-Cevher ferd'in argümanları ve felsefenin el-mümkin ve el-vacib'in argümanları gibi ispat yöntemleri, sadece diyalektiği ifade eden açık bir cevap vermeyecek şekilde yapılandırılmıştır.⁶⁴

Bir sonraki konu başlığımızda ise İbn Rüşd'ün âlemin varlığı hususundaki görüşlerine yer vereceğiz.

2.4. İbn Rüşd'e Göre Âlemin Varlığı

İbn Rüşd, Gazâlî'nin tam aksine âlemin ne gerçek bir yeni hâdis ne de gerçek bir eski kadîm olduğunu düşünür. İbn Rüşd'e göre âlem gerçek bir kadîm ise, o zaman sabit ve değişmez, bozulmadan arındırılmış olmalıdır. Ama burhan açısından durum böyle değildir. Benzer şekilde İbn Rüşd, âlemin gerçek bir hâdis olduğu söylendiğinde bu durumda âlemin daimi bir yozlaşma içinde olması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, yalnızca gerçek, yeni veya hâdis olan bozulur.⁶⁵

Buradan hareketle İbn Rüşd, âlemin ne yeni hâdis ne de eski kadîm olduğunu, aksine her ikisinin de aynı anda olduğunu ifade eder. İbn Rüşd, bu iddiayı ortaya koyarak, mutlak yokluktan varlığı tasavvur edemeyeceğimiz fikrini ispatlamak ister. Ancak durum böyleyse, mantıksal olarak bizi âlemin belirli bir anlamda gerçekten eski olduğunu iddia etmeye yönlendirecektir.⁶⁶

İbn Rüşd'e göre, somut gerçekliğimizde gördüğümüz şey, eşyanın suretlerindeki değişimi kanıtladığını bize açıklamaktadır. Bu durum bize değişimin

⁶³Muhammed Atef Al-Iraqi, **Arap Felsefesinde Akıl Devrimi**,4. Baskı, Dar el-Maaref, Kahire, 1978, s. 43.

⁶⁴İbn Rüşd, **Tehafüt el-Tehafüt**, s. 69.

⁶⁵İbn Rüşd, **Tehafüt el Felâsifa**, 1. Baskı, Tahkik eden: Süleyman Dünya, Ph.D. Felsefe Profesörü El-Ezher Üniversitesi, Dar el-Marif Yayınları, Kahire, 1974, s. 68

⁶⁶İbn Rüşd, **Tehafüt el Felâsifa**, s. 69

sadece suretlerde olduğunu kanıtlıyor. Ayrıca hammaddenin veya heyulanın eski olduğunu da bize kanıtlayabilir. Çünkü hammadde eski değilse, bu bizi “Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu” demeye götürecektir. Fakat İbn Rüşd bu fikirden uzak kalmayı tercih etmektedir.⁶⁷

İbn Rüşd, Gazâlî'nin inkâr ettiği âlemin kadîmliğinin Kur'an metinleriyle bile çelişmediğini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre Kur'an bu konuda yoruma kapı aralamıştır. İbn Rüşd, maddenin kadîm olduğunu iddia eder. Dolayısıyla ona göre ortaya çıkan tüm canlılar bu kadîmliği paylaşmalıdır.⁶⁸

İbn Rüşd, Gazâlî'nin argümanında kullandığı kadîm "ilahi irade" kavramına itiraz etmektedir. İbn Rüşd, âlemin kadîm bir ilahî irade ile zaman içinde yaratıldığı iddiasının, mantıksal delilden yoksun görüldüğünü ve tamamen sofistike bir söylem olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹

İbn Rüşd, Gazâlî'nin Allah'ın âlem üzerindeki ilerlemesine ilişkin sunduğu ikinci kanıtı da itiraz etmektedir. Nitekim İbn Rüşd, mutlak aşkınlığın büyüğü olan "el-kadîm" in zamanda asla var olamayıp, ancak aşkın olmayan âlemin zamanda var olacağını söyleyerek konuyu yeniden ele alır. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre Allah, zaman açısından âlemi geçmez mantığı daha tutarlıdır.⁷⁰

İbn Rüşd, âlemden önce âlemin tek bir imkânı olduğunu söylemekle Gazâlî'nin iddia ettiği gibi âlemin sonsuz olmayan imkânları olduğu söylemi arasında bir ayrım yapmaktadır. İbn Rüşd âlemin tek bir olasılığı olduğunu söylemeyi mantıksal açıdan doğru kabul ederek bundan dolayı, âlemin kadîmliği çıkarımını yapabileceğimizi ifade eder.⁷¹

Aslında, âlem'den önce âlemin varoluşunun sonsuz olasılıkları olduğunu söylemek, bizim âlemimizden önce sonsuz âlemin varlığını kabul etmemize yol

⁶⁷ İbn Rüşd, *Tehafüt el Felâsifa*, s. 71

⁶⁸ İbn Rüşd, *Tehafüt el Felâsifa*, s.72

⁶⁹ İbn Rüşd, *Tehafüt el Felâsifa*, ss. 77-73

⁷⁰ Dr. Muhammed Âmin, *Bilim, Düşünce ve Edebiyatta İslam Dehaları Ansiklopedisi*,2.Baskı, Arap Düşünce EviYayınları, Beyrut, 1996, s. 88.

⁷¹ İbn Rüşd, *Tehafüt el Felâsifa*, s. 72.

açacaktır. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre bu mantıken imkânsızdır.⁷² İbn Rüşd ayrıca âlemin kadîm olduğu fikrinin şeriat metinleriyle çelişmediğine dikkat çekmektedir. O, Allah'ın varlığı ilkesini tasdik eden mantığın, O'nun vasıflarının ve fiillerinin kadîm olduğunu da tasdik ettiğini ifade etmektedir. Ona göre âlemin kadîm olduğunu söylemek, onun yaratıcısı gibi değiştirilemez olduğu anlamına gelmemektedir. Bunun anlamı “âlemin sürekli olarak evrimleştiği anlamına gelir” demektir.⁷³

2.5. Hocasade'ye Göre Allah'ın Varlığı

Hocazâde, Allah'ın varlığı ezeli bir varlık olduğu kabul eder. Aynı anlamda, ona göre Allah'ın varlığı Âlem üzerindeki tekadüm "Zât" açısından bir ilerlemesidir. Hocasade, Allah varlığı, Zaman bakımından Âlemden önce gelse bile ama, buradaki "zaman" fiilen var bir zaman olarak değil ancak, bir hayali zaman olarak kabul edilmesi gerektiğini de belirtmiştir.⁷⁴ Bunu çünkü zaman, yalnızca "Mümkünler" veya "el-mütecedidat" (olasılıklar)'a temas eder. Başka bir deyişle zaman hareket bir ölçüsüdür. Hareketten bahsettiğimizde aslında maddeden bahsederiz. bu durumda yenileme yalnızca maddeye temas etmektedir. bu da zamanın sadece maddeyi etkilediğini göstermektedir.⁷⁵

2.6. Hocasade'ye Göre Âlemin Varlığı

Hocasade'ye göre, âlemin varlığı ezelden var olmasının mümkündür. ancak ortaya çıkarması itibariyle zât "varlığı"nın "hâdis" olduğunu açıklamıştır. Bu, Hocasade, okullarının çeşitliliği ile İslam dininin tüm takipçilerinin Âlemin bir "hâdis" olduğu konusunda hemfikir olduklarını belirtmesinden sonra açıklamıştır. Nitekim Hocasade, sonsuz zincir veya "Teselsul el lâ niha'î" inkar ettikten sonra, Âlemin yaratıldığı koşullar altında kadîm bir irade tarafından yaratılabileceği fikrini desteklemiştir. Hocasâde, Âlemin hâdis manası yok olduktan sonra varlığını değil, ancak âlemin ezeli olmadığını ifade ettiğini açıklamıştır. Bu çünkü, Hocasade'ye

⁷² İbn Rüşd, *Tehafüt el Felâsifa*, s. 73.

⁷³ İbn Rüşd, *Tehafüt el Felâsifa*, s. 81.

⁷⁴ Hocasade, *El-Muhakeme beyn el-Tehafüt* (Üçlü Tehafüt bir kitaptata), Misir, Mustafa el-Helabî ve kardeşi destekleriyle Baskılı, C.1, s.30

⁷⁵ Hocasade, *El-Muhakeme beyn el-Tehafüt*, s.24

göre tek Azâlî Allah'tir. Buna göre alemin ezeline var olması mümkündür, fakat imkanının ezeliyeti, ezelinin imkânını gerektirmez⁷⁶.

2.7. El-Tûsi'ye Göre Allah'ın Varlığı

El-Tusi, Allah'ın vücut Varlığın özü olduğunu savunur. ⁷⁷Bu, Allah'ın varlığı âlemin varlığından ve zamanın öncesinden olduğu yönündedir. Aslında bu, Allah var olduğu ve O'nunla birlikte âlem, zaman olmadığı anlamına gelir. Sonra Allah âlemlerle birlikteydi belirtmiş olan El-Tûsî bunu şöyle açıklamıştır: Bu, Yüce Yaratıcının Zâtının varlığı ve âlemin zâtının yokluğudur. Tûsî'ye göre "Sonra Allah âlemlerle beraberdi" mânâsı, iki "zât" varlığın demektir, yani : Yaratıcının Zâtı ve Âlemin Zât Varlığıdır. Bu nedenle, el-Tusi'ye göre Allah'ın varlığının Âlem üzerindeki tekadum, Zât ve zaman açısından bir ilerlemedir. Çünkü Yüce Allah, tüm varlıkların ve onların aktörlerinin ilk sebebidir⁷⁸.

2.8. El-Tûsi'ye Göre Âlemin Varlığı

El-Tusi, âlem Allah'ın Zât ve Niteliklerinden başka her şey olduğunu tarif etmiştir. Ona göre bu, maddenin özlerini, üstün veya aşağı belirtilerini içerir. Ayrıca ona göre tüm bunların hepsi hâdislerdir. El-Tusi, bunun, âlemin başta var olmadığı, daha sonra var olduğunu anlamına geldiğini açıklar⁷⁹. (sayfa 13). El-Tûsî, milyonlardan, filozofların aksine, Âlemin ebedî mümkün olabileceği rivaye de etmiştir⁸⁰. (Sayfa 14)

⁷⁶ Hocazade, **El-Muhakeme beyn el-Tehafüt**, s. 15

⁷⁷ El-Tûsî, Ali, **El-Zekhîra**, 1. Baskı , Hindistan / Nizamiye kütüphanesi, s.128

⁷⁸ El-Tûsî, Ali, **El-Zekhîra**, s.48

⁷⁹ El-Tûsî, Ali, **El-Zekhîra**, s.13

⁸⁰ El-Tûsî, Ali, **El-Zekhîra**, s.14

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEDENSELLİK İLKESİ SORUNSALI

3.1. Gazâlî'ye Göre Nedensellik İlkesi

Tehâfütül Felâsifa'nın on yedinci sorunsalı yani nedensellik ilkesi olan meselesi, diğer doğal sorunları bünyesinde barındıran temel sorunsaldır. Gazâlî'nin kitabının dördüncü sorunsalında Allah'ın varlığının delillerini Eş'arilerle birlikte hazırladığında, nedensellik yasasını zımnen kabul ettiği görülmektedir. Ancak burada gözden kaçan şey eleştirel ve güçlü bir şekilde nedensellik yasasının eleştirildiğidir.⁸¹

Bir başka konu ise Gazâlî kitabının on yedinci meselesinde, nedensellik ilkesini, mucizelerin ve bilgi kaynağı olarak vahyin inanılabilirliğini, bedensel ve nefsi dirilişi savunmak açısından reddetmektedir.⁸² Ancak filozoflar nedensellik ilkesine Tanrı'nın âlemdeki cüz'ileri veya mevcut olanın zerrelere hakkındaki bilgisini inkâr etmek için başvurmuşlardır. Filozoflar, bu ilkenin gereklerini dikkate almadan varlık olaylarını açıklamamanın imkânsız olduğunu söylerler. Ayrıca vahiylerin peygamberlere ancak bu prensiple geldiğini iddia ederek vahiy sürecinin tamamen doğal olduğunu ifade ederler. Onlara göre peygamberler güçlü ve kuvvetli nefisleri sayesinde Faal-Akl ile birleşmeyi başarmışlardır. Dolayısıyla nübüvveti idrak ederek risaleti elde etmişlerdir. Diğer taraftan Aristoteles ve Plotin'den etkilenen filozoflar; nedensellik ilkesine göre âlemin Allah'tan sudur ettiğini ancak Allah tarafından yaratılmadığını söylemeyi tercih etmişlerdir. Gazâlî sudur teorisini de reddederek üç ibrahimi dinde vahyedilen yaratılış teorisini benimsemektedir.⁸³

Gazâlî, filozofların nedensellik ilkesine ilişkin tutarsızlıkları ortaya koymaya çalışmaktadır. O, gerçek yaratıcının Allah olduğunu açıklamakla birlikte onların tabiat ilimlerinin de inandırıcılıktan yoksun olduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden ona göre, ilahi vahyedilenler dışında âlem hakkında hiçbir şey anlayamayacağımızın nedeni budur.⁸⁴

⁸¹Bkz. Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, ss. 239-156.

⁸² Bkz. Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 240.

⁸³Bkz. Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 155, Ayrıca Bkz.Kemal Sözen, "Gazzâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", İslâmi Araştırmalar Dergisi, Cilt,13, S. 3-4, Ankara 2000.

⁸⁴Bkz. Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 240.

Ancak, Gazâlî genellikle neden ile sonuç arasındaki ilişki veya bağın zorunlu olmadığını belirtir. Ona göre bunların her biri diğerinden bağımsızdır. Gazâlî, tok olmak ile gıda, yanma ile ateş, nur veya doğan güneşle karşılaşmak gibi biri varsa diğerinin de var olduğu, biri yoksa diğerinin de olmayacağı şartını zorunlu görmez. Ona göre bunların ilişkisi veya bağlantısı, Allah'ın onu desteklemesi üzerine yaratmasıdır. Bu görüşe göre, yemeden tokluk yaratma mümkündür⁸⁵.

Gazâlî, pamuk ve ateş örneğini vererek sebep ve sonuç arasındaki zorunlu bağlantıyı reddeder. O, pamuğun ateşle teması olmasına rağmen pamuğun yanmamasının mümkün olduğuna dikkat çekerken aynı zamanda pamuğun ateşle hiçbir ilgisi olmaksızın yanmış küle dönüşmesini de mümkün görmektedir.⁸⁶

Filozofların görüşleri Gazâlî'nin görüşlerinden tamamen farklıdır. Çünkü ateşin yanma eyleminde fail olduğunu ve kendi doğası gereği hiçbir seçim yapmaksızın hareket ettiğini iddia ederler. Gazâlî'nin itiraz ettiği şey tam da budur. Çünkü ona göre, Pamuğun içinde karanlıklar yaratıp onu parçalayıp kül haline getirerek yanan gerçek fail melekler vasıtasıyla veya aracısız olarak Allah'tır. Ateş, hiçbir faaliyeti olmayan inorganik veya cansız bir varlıktır.⁸⁷

Gazâlî, insan ve hayvanlardan örnekler teşkil ederek bu görüşünü kanıtlamaya devam ediyor. Ona göre bir erkek kendi cinsinin faili değildir, çünkü kendi anne rahminde ya da orada gelişen kendi spermını yaratamaz ve dolayısıyla hayatının faili olamaz. Bu şu anlama gelmektedir ki, işitme, görme gibi tüm durumlar insanın kendisi ile birlikte olan, ancak onun aracılığıyla olmayan durumlardır. Onların varlığı, ya aracısız olarak ya da meleklerin aracılığı ile Allah'tandır. Açıktır ki, bir şeyle birlikte var olmak, onu var ettirdiğini göstermez.⁸⁸

Gazâlî, bir şeyle var olmanın, o varlığı yapmaya delâlet etmediği ilkesini ispat etmek için verdiği başka bir örnekte iki gözü doğuştan kör olan bir adamdan bahseder. Bu kişinin her iki gözünü de kapatan perdeler kaldırılırsa ve gözleri açılırsa bu haliyle renkleri görebilse, gözlerini açabildiği ve renkleri algılayabildiği için

⁸⁵Bkz. Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 244.

⁸⁶Bkz. Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 242.

⁸⁷Bkz. Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 244.

⁸⁸Bkz. Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 245.

görebildiğini varsayacaktır. Ancak gecenin karanlığında gözlerini açtığı halde renkleri yine de göremeyecektir.⁸⁹ Bu nedenle adamın renkli görüşünün nedeni sadece gözlerinin açılması değildir. Gözlerin renkleri algılaması, ışık, renkler, kuvvet ve gözlerin eğilimi gibi diğer nedenlere bağlıdır. Bununla, ateşin yanmanın, ekmeğin tokluğun, ilacın şifanın faili olduğu iddiası geçersiz kılınır.⁹⁰ Bu durum Gazâlî'nin neden ve sonuç arasındaki zorunlu bağlantıyı reddettiği şeydir. Gazâlî, bütün dünyevî olay veya hâdiselerin semavi olaylara herhangi bir aracı olmaksızın ya da tek bir aracı ile ya da çok sayıda aracı ile bağlı olduğunu belirtmektedir.⁹¹

Özetle, her olayın veya oluşumun, meydana gelmesi için bir nedeni vardır. Bu neden aracılığıyla bir şey olmadan önce ya da olduğunda birileri ne olacağını veya olduğunu tahmin edebilir. Tüm nedenleri bilmediğimiz için gelecekte ne olacağını tamamen bilememekteyiz. Ama tüm nedenleri bilseydik tüm etkilerini bilirdik. Bildiğimiz şey, belirli bir zamanda pamukla ilgili olduğunda ateşin yandığı ve biri yemek yediğinde doyduğunu bilebilmektir. Benzer şekilde biliyoruz ki, biri gömülü hazinenin üzerinde yürüyen bir adam, zengin olacak. Ancak, bu nedenlerin tümü tarafımızca bilinmiyor ve yalnızca birkaçını biliyor olabiliriz. Belirli nedenleri bildiğimiz için, belirli etkileri de biliyoruz. Tüm nedenleri bilseydik, tüm etkileri bilirdik. Ancak bütün dünyevi olay veya olaylar, semavi olaylar ile ilgili olduğundan, insan tüm sebepleri bilememektedir.⁹²

Gazzâlî, genellikle sebep olarak kabul edilen şey ile neticesi arasındaki zorunlu neden ilişkisini inkâr etmesinin temel sebebi, onun desteklediği ve savunduğu iki teolojik ilkeye dayalıdır. Birincisi, Allah, yerde ve gökte sebepler zincirinin ilk fail sebebidir ve O, bütün sebep ve sebeplerin yaratıcısıdır. İkincisi, Allah mucizelerin yaratıcısıdır ve hayatta düşmanları tarafından büyük ateşe atılmasına rağmen ateşin kendisini yakmadığı Hz. İbrahim'in mucizesi gibi bir mucize gerçekleşebilir.⁹³

Bu iki temel sebep, Allah'ın her şeye gücü yettiği için ateşi ona temin ettiği ve onu yanan alevden kurtardığı için büyük ateşte yanmayan Hz. İbrahim olayında olduğu gibi Allah'ın her şeye gücü yeten kudretinden şüphe edilmemelidir. Ancak

⁸⁹Bkz. Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 247.

⁹⁰Bkz. Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 247.

⁹¹Bkz. Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 246.

⁹²Bkz. Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 247.

⁹³Bkz. Gazali, *Tehafüt el-Felâsifa*, s. 248.

Allah dilemedikçe mümkün olan her şeyi yapmaz. Örneğin Allah, çarşının meyvelerini, Allah'ın yapması mümkün olduğu halde, insana çevirmeyecektir. Allah'ın sünnetullahı, insanlara böyle bir ilim yerleştirdiği zamandan beri olduğu gibi devam etmekte ve hüküm sürmektedir.⁹⁴

3.2. İbn Rüşd'e Göre Nedensellik İlkesi

İbn Rüşd, Gazâlî'nin nedensellik ilkesinin reddini çürütmek için Gazâlî tarafından yazıldığı ve anlaşıldığı şekliyle nedenselliği yeniden üretir. İbn Rüşd, Gazâlî'nin pek çok kelime ve tabirini eserinde yeniden yazdıktan sonra, duyumsal şeylerin şahit olduğu esbab-ı fa'ila olan fiili sebeplerin varlığının inkarının, el-mahsusat'ın bakış açısı olduğunu yazar. İbn Rüşd, bu şekilde konuşan birinin ya kalbiyle değil diliyle inkar ettiğini ya da sofistin bu durumda sürdürdüğü kafa karışıklığını takip ettiğini belirtmektedir.⁹⁵

İbn Rüşd, nedensellik ilkesini reddenenin, her hareketin bir aktörü olduğunu bilemediğini veya tanıyamadığını söyler. Olayların bu sebepleri, kendi fiillerini meydana getirmek için kendi başlarına yeterlidir veya bu sebepler, fiilleri ile ayrılabilir veya ayrılamaz bir dış veya dış neden tarafından tamamlanır.⁹⁶ Duyusal ve gerekli nedenler vardır ve duyusal olmayan ve gereksiz nedenler vardır. Esbâbü'l-zâtiyye, ancak mevcudu anlamakla anlaşılan hakîkî sebepler olmaktadır. Var olanın belirli bir eylemi yoksa, belirli bir doğası da yoktur. Bu varlığın belirli bir mahiyeti yoksa, belirli bir adı ve tanımı da yoktur. Bu nedenle, her şey bir şeydir ve bir şey değildir denir, çünkü bu şeye kendi özel eylemini yapıp yapamayacağı sorulur. Bu biricik şey kendi özel fiiline sahip olabilirse, kendi özel tabiatlarından belirli fiiller üretebilir. Eğer o şeyin özel bir eylemi yoksa, o zaman o gerçekte yoktur. Aynı çerçevede belirli bir tabiat olmadığında, mevcut bir tabiat yoktur ve mevcut bir tabiat olmadığında ise yoktur.⁹⁷

Öyle görünüyor ki İbn Rüşd'e göre her var olan şey, kendine has tabiatları ve fiilleri ile mevcuttur. Varolan şey, kendi özel tabiatları ve fiilleri olmaksızın var

⁹⁴Bkz. Gazali, **Tehafüt el-Felâsifa**, ss. 247-248.

⁹⁵Bkz. İbn Rüşd, **Tehafüt el-Tehafüt** s.329.

⁹⁶Bkz. İbn Rüşd, **Tehafüt el-Tehafüt** s.330.

⁹⁷Bkz. İbn Rüşd, **Tehafüt el-Tehafüt** s.331.

oluyorsa, ne adı ne de tanımını olmadığı için bu şey gerçekte yoktur. Ad ve tanım, belirli niteliklere ve onları mevcut olanlardan farklı kılan eylemlere sahip olmalıdır. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre ateş, doğası ve yakıcı özelliğinden dolayı ateş olarak adlandırılmıştır⁹⁸.

İbn Rüşd'e göre tüm yaratılmış varlıkların dört nedeni vardır. Bunlar; fail, madde, şekil, amaç veya gayedir. Hepsisi de Etkilerin var olması için gereklidirler. İnsan aklı, varlıkları sebepleriyle anlayabilir. Kim sebepleri inkar ederse, aklı inkar etmiş olur. Mantıksal neden, nedenlere ve sonuçlara bağlıdır. Bu etkilerin bilgisi, sebepleri bilinmeden eksik kalır⁹⁹.

Ayrıca İbn Rüşd, Kur'an metinlerinin tüm varlıkların kendilerine has tabiatları ve fiilleri olduğunu ispatladığını anlatır. Allah'ın âdeti olması mümkün değildir, çünkü âdet, aynı işi bir veya birkaç defa tekrarlamakla kazanılır. Örf, canlı ve cansız varlık içindir, onun doğasıdır. Örneğin aklın kendine has bir doğası vardır ve akıl olmak üzere hareket eder.¹⁰⁰

İbn Rüşd'ün eserlerinden, canlı veya cansız her varlığın, özel tabiatı ve fiili ile Allah tarafından yaratıldığı ve dolayısıyla bir isim ve tanımını olduğu açıktır. Bu özel doğa ve eylem, neden ve nedeniyle özdeştir. Ona göre insan aklı, kendi özel doğası ve eylemiyle veya nedenselliğiyle yaratılan her varlığı kapsayabilir. Dolayısıyla hiçbir yaratılmış varlık, nedenselliği olmadan var olamaz.

3.3. Hocazade'ye göre Nedensellik ilkesi

Hocazâde, filozofların tüm maddi bedenlerin kendi belirli tabiatların vardır ki, ve bu bedenler üzerinde etkileri ve eylemleri olduğuna inandıklarını belirtti. Etkileri için doğrudan ayırt edilirlerse, bu doğaların tam nedenler olabileceğine işaret eder. Ayrıca kusurlu nedenler de olabilirler ve bu durumda etkileri gecikmeksizin elde edilen ve ortaya çıkan tam nedenler olmak için diğer unsurlara ihtiyaç duyacaklardır. Nitekim Hocazâde, eğer madde hazırsa ve görüntüyü kabul etmeye/hoşbulmaya hazırsa, etkisinin ondan bir zerre gecikmeyeceğini belirtir¹⁰¹

⁹⁸Bkz. İbn Rüşd, **Tehafüt el-Tehafüt** s.333.

⁹⁹Bkz. İbn Rüşd, **Tehafüt el-Tehafüt** s. 332.

¹⁰⁰Bkz. İbn Rüşd, **Tehafüt el-Tehafüt** s.334.

¹⁰¹Hocazade, El-Muhakeme beyn el-Tehafüt,C.2, s.72

Bundan hareketle Hocasâde, maddi varlıkların tüm etkilere sahip olduğunu söyledi. Buna göre, görüntüleri kabul etme/karşılamadaki gizli güçler sayesinde mucizelerin ve vahyin mümkün olduğunu savunur. Çünkü pamuk, belirli unsurlara ortaya çıktığında ateşe dokunabilir ve yanmayabilir. Ayrıca insanın hayalî kuvvet hazır ise, maddeyi aşır, görünmeyen "Gayb"a ulaşabilir. Hocasâde, bu hayalî kuvvet taşıyıcıları olan "peygamberlerin" kuvvetin sayesinde bedensel unsurları kontrol edebildiklerini/yönetebildiklerini açıklar¹⁰². Ancak bu noktada ölçü, akıllı görüntüler barındırmak için konunun ilim ve madde hazırlığıdır.

3.4. El-Tûsi'ye göre Nedensellik ilkesi

İmam el-Ganali gibi, el-Tusi de, tüm olasılıkların, her şeyden önce Yüce Allah tarafından - kişisel bir yükümlülük olmaksızın kendi özgür seçimiyle/ iradesiyle - yaratıldığına inanıyordu. El-Tûsî, sebepler ile sebebi arasında zorunlu bir ilişki veya bağlantı bulunmadığından bahsetmiştir. El-Tûsi, Allah'ın örfünün, birincinin ikincinin gerisinde kalmaması için, sebep ve sebebi doğrudan doğruya takip kıldığını belirtmiştir¹⁰³.

El-Tûsî, Allah'ın, birini diğerinden ayrı olarak yaratma konusunda tam ve eksiksiz bir yeteneğe sahip olduğunu da belirtir. Buna göre, El-Tûsî pamuk suyla temas ettiğinde yanabilir ve ateşle temas ettiğinde yanmayabilir demişti. Başka bir deyişle, el-Tusi'ye göre, Gazâlî'ye göre gibi, neden ve sonuç arasındaki bağlantı gerekli ancak, alıştığımız bir birliktelik ve alışkanlıktır¹⁰⁴.

¹⁰² Hocasade, El-Muhakeme beyn el-Tehafüt, C.2, s. 72-73

¹⁰³ El-Tûsî, Ali, El-Zekhîra, s.219

¹⁰⁴ El-Tûsî, Ali, El-Zekhîra, s.219

SONUÇ

Bu çalışmamızdan birkaç temel sonuç çıkarabiliriz. Filozofların ise bunların tam tersi düşüncede olduğu. Filozoflar, tüm varoluşu açıklamak için Aristoteles'in nedensellik ilkesini ve Plotinus'un sudur teorisini ele almışlardır. Bu nedenle, onların doğa ve metafizik yorumlarını, Aristotelesçi kanıtlama ilkesine dayalı bir yorumun yanı sıra feyd teorisi kökenleri tarafından gölgelenen bir maneviyat olarak değerlendirmekteyiz. Filozoflara göre ilahi Zat, fiil ve sıfat aynı şeydir. Bununla birlikte filozoflar için ilahi zat ilim olarak anlaşılmaktadır. Oysaki Gazâlî'ye göre Allah'ın zatı, özünde anlam olan sıfatların mahallidir.

Filozofların Allah'ın varlığını ispatlamak için dayandıkları deliller, diyalektik ve kozmolojik delillerdir. Aynı şekilde Gazâlî ve Eş'arî de Allah'ın varlığını diyalektik delillere dayanarak çıkarırlar. Dolayısıyla İbn Rüşd bu iki mezhepten ayrılarak ilahî varlığı ispata daha yakın bir yöntem önermek ve bunu da Allah'ın varlığını üç temel delille çıkarsamak suretiyle ortaya koymaktadır ki, bunlar; hareket delili, inayet delili ve ihtira delilidir.

İbn Rüşd, âlemlerden ayrılmış ilahi bir varlık tasavvur etmemektedir. Bu nedenle, onun öğretilerinden anladığımız şey, Allah'ın ve âlemin olduğudur. Bilakis âlem onun sayesinde hareket etmektedir. Gazâlî bunu görmezden gelerek, "Allah vardı ve hiçbir şey O'nun yanında değildi" hâdisinde temsil edilen gelen fikri pekiştirmeyi tercih ettiği için bunu reddetmektedir.

Hâlbuki Filozoflar, âlemi Allah'tan taşan bir sudur olarak tanımlayarak bundan, Allah'ın seçilmemiş bir fail olduğu sonucunu çıkarırken, Gazâlî, tüm mevcut varlıkların, Allah'ın onları yarattığına ve vücuda getirdiğine inanır. Dolayısıyla Gazâlî'nin temel olarak Kur'an'da bahsi geçen yaratılış teorisini savunduğu sonucuna varmaktayız.

Filozoflar ise İslam teorisini felsefî ve mantıksal araçlarla ve bazen de felsefî kavramlarla açıklamaya çalışmışlardır.

Filozoflar, tüm varlık sistemini açıklamak için nedensellik ilkesini benimsemişlerdir. Bu nedenle, gaybi âlemi açıklamaya çalışmak için fiziksel

varoluştan yola çıkarlar. Ancak Gazzâlî nedensellik ilkesini reddeder ve onu bir ilke olarak değil, yalnızca bir alışkanlık olarak görür. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün nedensellik ilkesini savunduğunu ve neyin ilahi metafizik, neyin doğal ve algılanabilir olduğunu ayırt ettiğini görmekteyiz. İbn Rüşd bu konuda yeni bir yöntem oluşturmuş ve bununla modern bilimin temellerini atmıştır. Modern tıbbın, kozmoloji ve hatta biyolojinin dayandığı bu öğretiye Latin İbn Rüşdcülük denilmiştir.

İbn Rüşd, vahiy ve şariat açısından Gazzâlî'den kökten farklıdır, çünkü İbn Rüşd en aşağıdan en yükseğe, yani doğaldan ilahi veya metafizik olana doğru ilerler. Doğal olarak elde edilen her şeyin gaybi âlem çemberinden çıkması gerektiğine inanmaktadır. Böylece her şeyin tamamen doğal olarak açıklanması gerektiğini ifade etmiştir.

Ancak Gazzâlî bu düşünceyi kökten reddeder ve vahyi asli olarak kabul eder. Ona göre vahyin ortaya çıkardığı metin somut gerçekle çelişse bile sözsel olarak yerine getirilmesi gerekir. Aynı şekilde Gazzâlî, insanın eksik ve kendi hakikatini olduğu gibi algılayamayacağını ve dolayısıyla onun hakikatinden daha şerefli bir hakikati nasıl algılayabileceğini düşünür.

Gazzâlî, fikhî metinlerin ahiret, mucizeler, melekler, cennet ve cehennem hakkında söylediği her şeyi saf hakikat olarak kabul eder. Gazzâlî, insan aklının his âlemini ve insan nefisini algılayamadığı zaman, kendisinden perdeli olan bu dünyaya nasıl erişebileceğine inanır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin yirmi meselesiden istediği şey, y aşağı yukarı iman ve gayb üzerine kurulu Eş'ari düşüncenin klasik İslam'ın ihyası olduğu sonucuna varmaktayız.

Ancak İbn Rüşd, Gazzâlî'nin tam aksine, İslam'ın özünü gaybi inanç fikriyle sınırlandırmamış daha rasyonel bir şekilde ele almıştır. İbn Rüşd'e göre, doğal ispat araçlarıyla keşfedilmemiş olanın görünmez olduğu düşünülmelidir. Doğal kanıtlarla neyin keşfedildiğine gelince, bu bir gizem değildir, ancak bizden daha fazlasını keşfedebileceğimiz bir bağlantı kurmak mümkündür. Dolayısıyla İbn Rüşd, görünmezi insan algısı çerçevesinde, en azından onun algılanabilir yönlerine yer vermektedir.

İbn Rüşd, mûcize, nübüvvet, risâlet, vahiy, uhrevi maat veya diriliş, ölüm, hayat ve nefis meselesini, îmân konusu dahi olsa buna inandığı halde, insan mantığına göre de yorumlanabileceğini görmektedir. Bu nedenle onu, Gazâlî ve filozoflardan ayırarak Aristoteles'ten miras kalan doğal kanıtlayıcı mantığa daha yakın buluruz.

Gazâlî ve İbn Rüşd'ün kullandığı mantık alet, onların bilişsel gelişim aşamalarında ilerledikleri kökenlerden kaynaklanmaktadır. Zira daha sonra Gazâlî ve İbn Rüşd'ün *Tehâfüt* kitaplarında eleştirdiği görüşleri benimsediklerini görmekteyiz. Bu akli uyanış, epistemolojik sıçrama ve farkındalıktaki değişimle fikirlerin değiştiği anlamına gelir. Dolayısıyla *Filozofların Tutarsızlığı*'nı yazan hüccetül islam el-Gazâlî, *Din İlimlerinin İhyası*'nı yazan Sufi el-Gazâlî değildir. Ayrıca *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*'nı yazan İbn Rüşd, *Fasl el-Makal fi ma beyn el-Şeri'a ve el-Hikmet min el-İtisal* (Felsefe ve Din ilişkisi Üzerine) yazan İbn Rüşd değildir.

Ancak, Allah Âlem ilişkisinin mahiyetini üç ana boyuttan gelen Tehâfütler üzerinden belirleyebiliriz. Bu üç boyut, insan zihninin metafizik ve fizik ile ilgili olarak tasavvur etmiş olabileceği üç algıyı ve ayrıca ikisi arasında var olan ilişkilerin doğasını temsil etmektedir.

İlk anlayış, bir yandan Aristoteles'in doğa felsefesinden, diğer yandan Plotin'in ilahiyat görüşlerinden etkilenen Fârâbî ve İbn Sina'dan doğrudan kaynaklanmaktadır. Ancak, bu iki etki altında, Fârâbî ve daha sonra İbn Sina, İslam şeriatini Yunan felsefesine yaklaştırmaya çalışmıştır. Daha açık bir şekilde onlar, tabiat bilimlerini ilahî ilimlerle birleştirmeye çalışmışlardır ki sonuçta imanda mantığı ispatlamışlardır.

Fârâbî ve İbn Sina, Allah'ı Zorunlu varlık, Eksiksiz, Mükemmel, Tâm ve Dâim olarak tasavvur ederler. Onlar, Âlem'i de Allah'tan bir yayılım veya Feyd olarak görürler. Buradan, bu iki filozofa göre Allah ile âlem arasında var olan ilişkinin, nedensellik ilkesine göre bir nedeni ve neden ilişkisi olduğu kadar, ancak bir sudûr veya feyd doğası ilişkisi olduğunu da anlamaktayız.

Fârâbî ve İbn Sina, Allah'ın varlığının âlemin varlığını gerektirdiğini söyledikleri kadar, Allah'ın âlem ile birlikte olduğuna da inanmaktadır. Buradan, Allah âlem ile ilişkisinin ayrılmaz bir ilişki olduğunu ve matematik olarak bir ikinciden ayrılamayacağını da açıklayabilmektedir. Bu ilişkiye göre de âlem Allah'ın

varlığına kadar var olacaktır. Ancak Allah'ın varlığının ebediyen devam etmesinden dolayı, âlemin ezeliğini ve varlığını ebediyen devam edeceğini de ima etmekte idiler.

İkinci anlayış Gazâlî'den çıkar; buna atıfta onun inancı İlahiyat ile ilgili olarak Eş'ari düşünce okulunun ilahiyat çerçevesinde olan temellerine dayandırdığının altını çizmek yine de bizim için önemli görünür. Gazâlî, o ekolün tasavvurlarına uygun olarak, Allah ile Âlem arasındaki ilişkinin mahiyetini, yaratıcının mahlûkatla ilişkisi olarak özetleyebiliriz. Gazâlî, Allah'ın dilediği gibi hareket ettiğini ve yaratmanın Allah'ın fiillerinden biri olduğunu belirtmektedir. Âlem Allah'ın bir fiili olduğu için âlemde Allah'tan başka gerçek bir fâil olmadığını tanımlamaktadır. Dolayısıyla buradan orataya çıkan ilişki, Rab'bin köleyle, Kral'ın itaatkâr-hizmetçiyle bir tür ilişkisi olduğuna işaret etmektedir.

Üçüncü anlayış, İbn Rüşd'ün bakış açısından Allah ile âlem arasındaki ilişki, mükedime veya giriş ve sonuç fail ve gaye arasındaki mantıksal bir ilişki olduğunu anlayabileceğimiz şekilde ortaya çıkar. Ayrıca İbn Rüşd'ü okumamızla Allah ile âlem arasında iki temel ilişki olduğunu belirleyebiliriz.

Birinci ilişkiye gelince, İbn Rüşd'ün dayandığı iki delil inayet ve ihtira ile kendisini gösterir. Bu iki delil, bir yaratıcının sanatıyla, bir mucidin icadıyla ilişkisi olarak Allah ile âlem arasındaki temel ilişkinin doğasını açıklamayı amaçlamaktadır. Ancak yaratıcı, onu ve sıfatlarını eseri aracılığıyla çıkarmaktadır. Aynı sırada bilge mucit, onu ve eylemlerini, icadı olan varlıklar aracılığıyla ortaya çıkarır. Ancak yine de İbn Rüşd, bu tür bir ilişkinin yalnızca ilim ve bilim ehli olan aydınlar için ortaya çıktığını belirtmektedir.

İkinci ilişki ise yaradan'ın yaratıkla ilişkisidir. İbn Rüşd bu tür bir ilişkinin kitlelerin zihnine daha uygun olduğuna inanmaktadır. Zira kitleler, doğayı tam olduğu gibi anlamaktan uzak olduklarında, eksik oldukları metafizik materyalleri anlamaktan daha da uzaklaşmışlardır, bu da ilim ve bilim adamlarını metafiziği fizik açısından açıklamasını ve uzlaştırmasını zorunlu kılmıştır. Böylece bu düzeydeki ilişki akıl ve ilim ilişkisi olarak belirlenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- AL-GAZALÎ**, Abu Hamid, Tehâfüt el-Felâsifa, . 2.Baskı, Tahkik eden: Süleyman Dünya, Ph. D. Felsefe Profesörü El-Ezher Üniversitesi, Dar el-Maarif Yayınları, Kahire, 1980
- IBN RUŞD**, Muhammad , Tehâfüt el-Tehâfüt, 1.Baskı, Tahkik eden: Süleyman Dünya, Ph. D. Felsefe Profesörü El-Ezher Üniversitesi, Dar el-Marif Yayınları, Kahire 1964
- HOCAZADE**, El-Muhakeme beyn el-Tehâfüt (Üçlü Tehâfüt bir kitaptat) , Misir, Mustafa el-Helabî ve kardeşî destekleriyle Baskılı
- AL-TÛSÎ**, Ali, El-Zekhîra, 1. Baskı , Hindistan / Nizamiye Kütüphanesi.
- AL-FÂRÂBÎ**, Abu el-Nasr, **Erdemli Şehir Ehlin Görüşleri**, 2. Baskı, Doğu Kütüphanesi Kahire, 2000.
- AL-FÂRÂBÎ**, Abu el-Nasr, **Uyunül Mesa'il**, Dar Ibn Hazm Yay., Suudi Arabistan, 2003.
- AL-CABBA'I**, **Beş Temel Açıklaması**, 3. Baskı, Darül Maarif Kahire, 1965.
- DALKILIÇ**, Bayram, **Mantık Ders Çalışma Notları**, Konya, 2018
- DALKILIÇ**, Bayram, **Aristoteles ve Bacon'a göreTümevarım**, İstanbul, 2016
- İBN SINA**, **İşaretler ve Tenbihler**, 1. Baskı, Dar Al Maaref, Kahire, 1998.
- GAZALÎ**, **Tehâfüt el-Felâsifa**, 1. Baskı, Dar Al-Maaref, Kahire, 1977.
- GAZALÎ**, **Din Bilimleri İhyası**,1. Baskı, Darul Fikir, Lübnan, 2002.
- AL-BUHARI**, **el-Cami'ü el-Sahih**, Dar Al-Maarifa, Lübnan, 2014.
- AL-IRAQI**, Muhammed Atef, **Arap Felsefesinde Akıl Devrimi**, 4. Baskı, Dar el-Maaref, Kahire, 1978.
- PLOTINUS**, **Tasu'at**, Dar Al-Maarifa, Lübnan, 2000.
- İBN SINA**, **Kitap el-Necat**, 2. Baskı, Dar Al-Jeel, Beyrut, 2002.
- ABU ZAID**, Atef Mustafa Muhammed, **Fârâbî'nin On Akıl Teorisi ve Yunan Filozofları Üzerindeki Etkisinin Boyutu**, el-Azhar Üniversitesi, Din Temelleri Fakültesi / Felsefe Bölümü, 2007.
- İBN SÎNÂ**, **Kitap el-Şifa**, 2. Baskı, Dar al-Rawafed al-Thaqafiah, Beyrut, MS, 2003.
- REDA SAADEH**, **Al-Ghazali ve İbn Rüşd'den Al-Tusi ve Khawaja Zadeh'e Felsefe ve Din Arasındaki Çatışma Sorunu**,1. Baskı, Dar Al-Fikr Al-Khatani, Beyrut, 2007.

AZZA, Mustafa Muhammed, **Mu'tezile ile Filozoflar Arasındaki İlâhi Varlığın Birliđinin Gerçeđi ve Gazâlî'nin Onlara Cevabı**, 3. Sayı, İslami ve Arap İlimleri Fakültesi, El-Ezher Üniversitesi, 2009.

BOUIZA Tayep, **Gazâlî ve felsefe**, makale, sınır olmadan Müminler , 2016

GAZALİ, İmam Gazâlî Mecmü'ü Risalesi, Dar Al-Kutub Al-İlmyya, 2014.

GAZALİ, el-İktisad fi el-itikad, 1. Baskı, Dar Al-Kutub Al-İlmyya, MS, 2003.

HANNA, Al-Fakhouri, Arap Felsefesi Tarihi, 1. Baskı, Dar Al-Jeel, Beyrut, 2000.

EL-RAZI, Ebû Bekir, **Dinin Kökenlerinde Kırk**, 3. Baskı, Dar Al-Kutub Al-İlmiyye – 1987.

MUHAMMED, ALI Abdel-Sadiq, **Al-Fârâbî Felsefesinde Zat Kavramı**, Doktora tezi, Misurata Üniversitesi, 2019.

AL-FÂRÂBÎ, el-Cam'u Beyna Ra'ayil Hakimayn (İki Yargıcın Görüşünü Birleştirme Kitabı), 2. Baskı, Beyrut, Lübnan, 1960.

ABDURRAHMAN, Bedevi, **el-Kindi, el-Fârâbî, Ibn Majah ve Ibn Ubay Felsefi Mektupları**, Dar el-Andalus, Beyrut, 1980.

SALAM, Abdel, **İbn Sinan'ın Spiritüel ve Astronomik Bilimler Üzerine Mektuplar**, Darul Kutub el İlmiyye, Kahire, 1998.

İBN SİNA, **Risala fi Ma'rifat el-nefs el-Natika ve Koşulları**,

DEBOR, **İslam Felsefesi Üzerine**, 2. Baskı, Arap Rönesans Evi, Kahire, 1981.

LOTFI, Al-Tlatli, **İslami Düşünce**, Ulusal Pedagoji Merkezi, Tunus 2011.

AFIFI, Zainab, **el-Farbi'nin Doğal ve İlâhi Felsefesi**, Darel-vafa el-Dünya Alexandria 2003.

MUHAMMED, Amin, **Bilim, Düşünce ve Edebiyatta İslam Dehaları Ansiklopedisi**, Arap Düşünce Evi, Beyrut, 1996.

ABDURRASID, Mahmoudi, **Endülüs Filozofları Yılların Felaket, Sürgün ve Kefaret Yılları**, sayfa 9 9, önceki kaynak

AL-HASSAN, Al-Idrisi, **Al-Hassan Al-Idrisi, Muhammed Abed Al-Jabri ve Arap Akıl Eleştirisi Projesi**, 2. Baskı, İslam Düşüncesini Geliştirme Medeniyeti Merkezi, Beyrut, Lübnan, 2016.

EL-CÜVEYNI, el-şamil fii üsül el-din,

SÖZEN, Kemal, **"Gazzâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi"**, İslâmi Araştırmalar Dergisi, Cilt,13, Sayı: 3, Ankara, 2000.

KILIÇ, Muhammed Fatih, **"İbn Sînâ'da Varlığın İlkesi"**, Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı 2, 2009.

ÇETİN, Rabia, **Gazzâlî’de İlâhî İlim, İlâhî İrâde İlişkisi**, Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2010.

DENİZ, Gürbüz, **Kelâm-Felsefe Tartışmaları/ Tehâfütler Örneği**, Fecr Yay., Ankara, 2009.

GAZALÎ, el-Münkiz minad Dalal, Darül Maarif el-ilmiya Yay. Bağdat, 1977.



ÖZGEÇMİŞ

Aboubacar Oumarou Djahirou Lisans eğitimini Nijer İslam Üniversitesinin Şeria Fakültesinde, Fıkıh ve Fıkıh Temelleri Bölümünde almıştır. Lisans eğitimi sonrasında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalında yüksek lisans eğitimine başlamıştır.



**NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

TEHÂFÛT GELEĞİNDE ALLAH ÂLEM İLİŞKİSİ

علاقة الله بالعالم من خلال تراث التهافت

ABOUBACAR OUMAROU DJABIROU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:

PROF. DR. BAYRAM DALKILIÇ

KONYA-2022

Table of Contents

45 تمهيد:

المدخل.....	47
الفصل الأول: وجود الله في " براهين الفلاسفة " و " براهين التهاافت "	49
وجود الله عند الفلاسفة (الفارابي، ابن سينا)	49
وجود الله عند الفارابي:	49
وجود الله عند ابن سينا:	50
وجود الله عند الغزالي:	51
وجود الله عند ابن رشد:	51
صفات الله:	52
صفات الله عند الفلاسفة	52
صفات الله عند الفارابي:	52
صفات الله عند ابن سينا:	53
صفات الله عند الغزالي:	55
صفات الله عند ابن رشد:	57
أسماء الله:	59
أسماء الله عند الفلاسفة	59
أسماء الله عند الفارابي:	59
أسماء الله عند ابن سينا:	60
أسماء الله عند الغزالي:	61
وجود العالم عند الفلاسفة:	63
وجود العالم عند الفارابي	63
وجود العالم عند ابن سينا:	63
وجود العالم عند الغزالي:	64
وجود العالم عند ابن رشد:	64
عناصر العالم ومميزاته:	65
عناصر العالم عند الفلاسفة:	65
عناصر العالم عند الفارابي:	65
عناصر العالم عند ابن سينا	68

عناصر العالم ومميزاته عند الغزالي:	72
عناصر العالم ومميزاته عند ابن رشد:	73
أنواع العالم	75
أنواع العالم عند الفارابي:	75
أنواع العالم عند ابن سينا:	76
العوالم المساوية:	76
العوالم الأرضية:	76
أنواع العالم عند الغزالي:	77
عالم الغيب:	77
عالم الشهادة:	77
أنواع العالم عند ابن رشد	78
عالم الغيب:	78
الخاتمة:	79
علاقة الله بالعالم:	79
تصور الفارابي وابن سينا حول العلاقة	79
تصور الغزالي حول العلاقة:	79
المصادر والمراجع	80

كلمة اهداء:

إلى روحك الطيبة النقية

إلى طيبوبتك وصفائك

إليك يا أعز الخلق علي، إليك يا والدتي

.....

إليك يا من رببنتي على العلم

إليك يا من أطلعتني الطريق

إليك يا من هو شرف الانتساب إليك

إليك يا أستاذي يا والدي

محمّد

ليس موضوع علاقة الله بالعالم من المواضيع الحديثة أو المستجدة فحسب، بل إنما هو من المواضيع الشائعة التي لطالما صبا إلى اكتشافها الإنسان والاقتراب من كنهها بكل لهف وشوق. ذلك أن النظرة التاريخية الإنسانية والفلسفية في الآن نفسه، تبرهنان لنا أن الإنسان في بدايات مراحل تأنسه، لم يحجج أن يبذل أدنى مجهود فلسفي أو علمي لمعرفة العالم الذي يحيط به، بل وإنما اتانبه بالفطرة مشاعر التعجب والذهول والاندعاش من هذا العالم المشوب بالنظام الفريد من نوعه والذي تبدو عليه الطبيعة وتسير وفقه الكائنات الحية والموجودات.

نحن من المؤمنين إلى حد بعيد بأن هذا التفكير الفطري الذي انبرى في كينونة الانسان - وإن كان سطحيًا في بدايته - إلا أنه قاده إلى إدراك المبادئ الأولى للوجود كما قاده إلى التعامل مع الطبيعة بوصفها "كوسموس".

فالإنسان إذن قد حاول منذ القدم أن يتجه إلى هذه الرحلة، رحلة البحث عن الله، عن نفسه، وعن العالم المحيط به. وقد استخدم الإنسان في هذه الرحلة وسائل عدة ومناهج مختلفة. فهو تارة يستخيم عقله في إطار المنطق المعقول ليرنو إلى تحديد طبيعة العلاقة التي تكمن بينه وبين الله.

تارة، يستنبط الإنسان من العالم المادي الذي يشعر به ويحس به، أقيسة منطقية لكي يستدل بها على وجود الله وعلى تحديد الرباط الذي يربطه بالعالم. وتارة أخرى يعترف الإنسان بعجز عقله عن الخوض في هذه الرحلة المهمة، فيركن من أجل ذلك متواضعا إلى الإيمان بالغيب والاعتراف بمصداقية الوحي عن كل ما أخطر عنه.

وتارة أخرى يسلم الإنسان نفسه إلى طريق التواضع فينقاد إلى التطهر عن دنائس الدنيا، ليرتفع بوجوده إلى خالق الدجا، فيصبح طبقًا لذلك زاهدًا متصوفًا متجاهلًا للماديات دون إهمال جواهرها وحقائقها.

من أجل ذلك ليس يتناوبا أدنى تردد في الجزم بأن الدين بمصدره الميتافيزيقي والفلسفة كعملية عقلية منطقية بحتة، ظاهريتين إنسانيتين قديمتين قدم الإنسان نفسه.

إن هذه الرحلة في البحث عن الغيب، وإن كانت قد ظهرت هنا وهناك في مختلف الشعوب والأمم، إلا أننا نجد أنها قد تبثت في أوج لهيبها في القرن الخامس من التاريخ الهجري. نعم، لقد ظهرت هذه الرحلة في صورة جديدة مشوبة بالجدال الساخن بين الفلاسفة من جانب وبين المتكلمين من جانب آخر، وذلك أيضًا - للتذكير - في رحاب حضارة قد بلغت في حد ذاتها مبلغًا من الإزدهار والتحضّر لم يألفه العالم إلا نادرا.

من جانب، مثل الغزالي المتكلمين في كتابه "تهافت الفلاسفة" ليجدد الإسلام الأشعري وهذا القول بشهادة ابن رشد. وطبقًا لهذا فقد ألب الغزالي جميع الفرق الإسلامية لينتقد فلاسفة الإسلام (الفارابي وابن سينا) في عشرين مسألة أساسية. اعتبر الغزالي أن من اعتقد في ثلاثة منها فقد خرج عن دائرة الإسلام، كما وبدع من اعتقد في سبع عشر مسائل المتبقية. وقد أشار الغزالي أيضًا أن الفلاسفة يتجدعون العامة حين يزعمون احتيازهم على البرهان في الإلهيات مثل برهانهم الذي ينشدونه في الطبيعيات.

من جانب ثان، مثل ابن رشد مذهب التوفيق بين الحكمة والشريعة، ذلك التوفيق الذي ادعاه الفارابي وابن سينا ودافعا عنه، ليأتي ابن رشد بعد الغزالي مرتبًا قصورا عند الفارابي وابن سينا فيما يختص بفهمها لحكمة الأولين فينتقدها عليه، ومن جانب آخر لينتقد الغزالي على أنه قد نقل خطأ وفهم خطأ وانتقد في ظلام حالك. ولذلك أيضًا يذهب ابن رشد في بعض الصفحات بعيدا ليوصف الغزالي بأنه قد كذب على الحكمة كما كذب على الشريعة.

إن الفلاسفة إذ ينطلقون في تفسيراتهم للوجود سواء الإلهي أو الطبيعي، فإنهم ينظرون إليه طبقًا لمستلزمات المبدأ العلي أو "السببية". أي بمعنى أنهم ينطلقون من فكرة أن كل موجود محمًا كان فإن له موجود آخر صلة أو صلات. ولما كان هذا مسلم عندهم ومعتقد فيه، فقد حددوا بأن العلم الصحيح بالوجود هو: "مجموعة أفكار بعدد الموجودات، متصلة مترابطة كتراطيب الموجودات واتصالها بعضها بعض".

كما وحددوا بأن المعرفة الإنسانية هي: "انتقاش النفس بصورة العالم، حتى تصير عالما مثله". من أجل هذا أيضًا ارتأ جانب لا بأس من الفلاسفة ضم الإلهي إلى الطبيعي بعضه إلى بعض في كتاباتهم. فابن سينا مثلا قد تناول العلمين "الإلهي" والطبيعي "قبضة واحدة في كتابه المعروف بـ "الإشارات والتنبيهات" حتى يكاد يعجز القارئ عن إدراك تقطعة الفصل بينهما.

لقد حاول الغزالي على خلاف ابن سينا أن يفرق بينهما في كتابه "تهافت الفلاسفة". حيث قسم كتابه المذكور إلى قسمين، قسم يعنى بالمسائل الإلهية أو "الإلهيات" وقسم آخر يضم المباحث الطبيعية أو "الطبيعيات". ليدل بذلك من جهة بأن هناك فيصل ثابت بين ما هو إلهي غيبي وبين ما هو طبيعي محسوس. ومن جهة ثانية ليدل أيضًا بأن مصادر المعرفة عن كلا العلمية مصادر مختلفة فلا يجوز استخدام أحدها مكان الأخرى.

لكن الفلاسفة على العكس من ذلك يتبنون فكرة أن الاختصار على إدراك بعض الوجود، يحل بجوانب هذا البعض المدرك، ولما كان الأمر كذلك عندهم، كانت الإشكالية الأساسية في أعمالهم هي تفسير الطبيعي انطلاقًا من الميتافيزيقي أو تفسير الميتافيزيقي انطلاقًا من الفيزيقي. ومن هنا أيضًا، استلزم علينا أن نحدد بأن إشكالية صلة العلم الطبيعي بالعلم الإلهي تتمثل في إشكالية إطار صلة وجود الله بوجود العالم.

بعبارة أكثر وضوحاً، نستطيع بدون بأس أن نحدد بأن الإشكالية التي تشوب الموضوع تبدأ جذريا من الحدود التي يتدخل عندها الإلهي في الطبيعي أو الطبيعي في الإلهي. كما نستطيع بكل جزم أن نحدد بأن إشكالية علاقة الله بالعالم من خلال تراث التهافت تتمثل فيما يتأرجح بين هذين الوجودين أو العلمين نغني به: (الإلهي والطبيعي)، المادي واللامادي، غيرالمتحرك والمتحرك، الفيزيقا والميتافيزيقا، العقلي واللامبريقي.

لكن في الواقع، إذا كانت الإشكالية البحثية الملحة التي قد نواجهها عند تناولنا لهذا الموضوع تتبدى لنا بداية في أننا لا نستطيع فهم وتحليل كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" - الذي نعتبره الكتاب المركزي لبحثنا هذا- بمنعزل عن قراءة وتحليل كتابات الفلاسفة الذين يرميهم الغزالي بسهام النقد (الفارابي وابن سينا). كما أننا لا نستطيع فهم كتاب "تهافت الفلاسفة" - الذي نتخذ المصدر الأساسي للتأوي لبحثنا هذا- بمنعزل عن وضعه في إطاره الزمكاني؛ فإننا قد التجأنا من أجل حل هذه الإشكالية إلى مطالعة الكتابات التي كتبها الغزالي قبل وعقب كتابة كتابه "تهافت الفلاسفة". كذلك وقد خصصنا جانباً من قراءتنا على الكتب التي كتبها ابن رشد قبل وعقب كتابة كتابه "تهافت التهافت".

لكن قبل هذا كله، أحسنا ضرورة رجوعنا إلى كتب أولئك الذين انتقدوا الغزالي (الفارابي وابن سينا). وذلك لأن المواضيع التي حكها الغزالي عنهم في كتابه "تهافت الفلاسفة" في حد ذاتها إشكالية إن فهمت بمنعزل عن مصادرها الأصلية. ولقد اخترنا أن نسير على هذا الخط أو على هذا المنهج ونحن آملين أن ينكشف عنا الغطاء لنندرك على الأقل جانباً لا بأس به من هذا التراث العظيم.

من أجل أن نصل إلى إجابات واضحة حول هذا الموضوع، فقد صبونا إلى أن نستقي من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد أجوبة لأسئلة اعتبرناها الجسر المثين للوصول إلى تحديد زوايا الموضوع. وبناء على ذلك نستطيع اختصار هذه الأسئلة بالآتي:

ما هو وجود الله؟ ما هي صفات الله؟ ما هي ذاته؟ هل صفاته هي عين ذاته، أم أن صفاته شيء آخر وذاته شيء آخر؟ ما هو العالم؟ كيف هو وجوده؟ ما هي عناصره؟ ما هي أنواعه؟ ما هي طبيعة العلاقة التي تكمن بين الله والعالم؟

لكي يتبدى لنا الموضوع في هيكل ملائم للساحة الأكاديمية، فقد تبدى لنا أيضاً ضرورة تقسيمه على مدخل وثلاثة فصول أساسية وخاتمة:

في المدخل حاولنا أن نقارن بين مفهوم كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي، ومفهوم كتاب "تهافت التهافت" لابن رشد، لتأخذ من ذلك الغايات والمقاصد والخلفيات التي على أسسها تم كتابة هذه الكتب.

الفصل الأول: يناقش الفصل الأول مسألة وجود الله عند كل من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، كما يسعى الفصل إلى تناول إشكالية كون الصفات هل هي زائدة على الذات الإلهية أو هي عين الذات الإلهية. وقد سلطنا الضوء أيضاً على هذه المسألة عند الشخصيات الأربع المذكورة سلفاً. في نفس المعنى، لقد حاولنا تخصيص الجزء الأخير من هذا الفصل على مسألة أساء الله تعالى. والإشكالية الأساسية التي صبونا إلى تناولها هنا تتمركز حول سؤالين أساسيين، الأول: هل الإسم هو المسمى أو هو شيء آخر غير المسمى؟ ثم الإشكالية الثانية: هل الأساء الإلهية توفيقية أو هي توفيقية بحيث إننا لا نستطيع أن نقول عنها شيئاً بمنعزل عن الوحي الإلهي؟ ولقد سلطنا الضوء على هذه المسألة أيضاً عند كل من الشخصيات الثلاث ما عدا ابن رشد الذي لم نتوصل إلى رأيه إلى الآن.

الفصل الثاني: يناقش هذا الفصل مسألة طبيعة وجود العالم، هل هو قديم أو حادث، كما يعني هذا الفصل بتحديد طبيعة تأخر العالم عن الله. وقد سلطنا الضوء على هذه المسألة عند كل من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد. لقد تناولنا كذلك في هذا الفصل مكونات وعناصر العالم، كما وحاولنا فيه أن نلمس أنواع العوالم وميزاتها عند الشخصيات الأربع مع تحديد أوجه اختلافهم واتفاقهم إنطلاقاً من مسائل العشرين المناقش عليها في التهافت.

الخاتمة: لقد حاولنا في الخاتمة أن نلمس البعد العلائقي الذي يكمن بين الله والعالم انستقراء مما سبق من الفصول، وقد لازمنا السير على الخط المقارناتي بين الفارابي وتلميذه ابن سينا من جانب، والغزالي من جانب ثان، وابن رشد الحفيد من جانب ثالث أخير.

في الأخير نود أن نتوجه بالشكر الجزيل والإمتنان بالجميل لمشرفنا العزيز الذي لولاه لما اتجهنا إلى دراسة هذا التراث العظيم (تراث التهافت) ولما خرجت خطة البحث بهذا اللباس الحسن. نود كذلك أن نسير اعترافنا بالإحسان إلى دولة تركيا حكومة وشعباً على إتاحتها العون الكافي لنا في رحلتنا الأكاديمية هذه التي صبونا إليها بكل ما أوتينا من طاقة وهم للاستزادة من العلم والحكمة والمعرفة.

المدخل

إن الفرضية التي نريد أن نطلق منها في تحديد ما يشير إليه عنواني كتاب أبي حامد الغزالي "تهافت الفلاسفة"، وأبي الوليد ابن رشد "تهافت التهافت" هي تلك الفرضية التي تنص أولاً، بأن بعض الأدلة التي تبناها الفلاسفة وتحديدًا أبو النصر الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا هي أدلة لم تبلغ مرتبة البرهان الفلسفي عند الغزالي.

تقودنا الفرضية ثانياً إلى تحديد أن القصد من تسمية كتاب أبي الوليد ابن رشد بـ "تهافت التهافت" إنما يعني أن بعض الأدلة التي تبناها الغزالي في نقده آراء الفارابي وابن سينا لم تبلغ هي أيضاً في حد ذاتها مرتبة البرهان الفلسفي الذي يطلبه الغزالي ويصبو إليه. بناءً عليه، نستنبط بأن عنواني "تهافت الفلاسفة" و"تهافت التهافت" إنما يزلان منزلة النقد وقد النقد.

إن نقد الغزالي للفلاسفة وتسمية كتابه بـ "تهافت الفلاسفة" يتعلق أولاً وآخرًا بتضليل الفلاسفة الناس من منظور الغزالي، ويخلطهم مقدمات صحيحة بنتائج فاسدة والعكس صحيح، ويسوء استخدام آتهم المنطقية في مجال الإلهيات، يقول الغزالي بأن الفلاسفة «...وإن فهموا البرهان فهماً صحيحاً، فإنهم لم يحسنوا تطبيقه فافتحوا معتقدات على خلاف ما ادعوه واشترطوه ويتركز ذلك في الإلهيات». يتضح لنا أن نقد الغزالي للفلاسفة محصور أيضاً وليس على إطلاقه، وفي مجال الإلهيات تحديداً، وليس في سائر الموضوعات الفلسفية.

لكي نحدد من هم الفلاسفة الذين يقصدهم الغزالي فإننا نعود إلى الصفحات الأولى من كتابه التي يقسم فيها الفلاسفة على ثلاثة أقسام وهم: «الدهريين»، «الطبيعيين»، و«الإلهيين»، من بين هؤلاء نذكر سقراط وأفلاطون، أفلوطين وأرسطو، وأتباعهم من فلاسفة الإسلام الفارابي وابن سينا. يجدد الغزالي أن هؤلاء الفلاسفة بتقسيماتهم الثلاثية لهم من العلوم والمعارف ما هو جدير بالثناء والامتنان، كالرياضيات، والمنطق، والفلك، والأخلاق.

لكن بالرغم من ذلك، فقد اشتغل الغزالي على البحث عن مراميم في بعض الموضوعات من خلال «مقاصد الفلاسفة» ومن ثم تبين ما رآه زائفاً من خلال كتابه «تهافت الفلاسفة»، ومن ثم تبين ما هو حق من خلال كتابه «معيير العلم».

لخص الغزالي موقفه من هؤلاء باعتبارهم غير محايدين، إذ: «إنهم يجمعون شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لاجمالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية تساهلوا غاية التساهل ولم يغفوا بتلك الشروط» يقصد الغزالي من ذلك أن الفلاسفة ليس لهم أي براهمين في مجال الميتافيزيقيات كذلك البراهين التي لديهم في مجال الطبيعيات.

مرجعية الغزالي في نقده للفلاسفة:

إن المرجعية التي اعتمد عليها الغزالي في بناء نقوده للفلاسفة عديدة أبرزها: الإعتماد على ما اعتمد الغزالي نفسه في بناء فكره هو، أي الإعتماد على معطى الشريعة وتطابق الحدس معها وعدم مخالفة البرهان بأي حال من الأحوال.

إلى جانب ذلك اعتمد الغزالي على أصول الفقه وأدوات المتكلمين في استدلالته وردوده على الفلاسفة. إضافة إلى ذلك، يحرص الغزالي بقوده للفلاسفة ويختزل فيما نقله الفارابي وابن سينا عن فلاسفة اليونان كـ أرسطو وعن فلاسفة مصر القديمة كـ أفلوطين.

يؤكد الغزالي أنه على دراية تامة بأن الفارابي وابن سينا قد بدلا وحرفا كتب أرسطو، لكنه مع ذلك يجدد بأنه إنما تبني تقوله لينتقد التحقيق الأقوم من غيره على الأقل في ذلك الزمن، إلا أن هذا لا يجعل ما اختاراه صحيحاً، وإن كان في نظرها كذلك.

نحن اليوم نعلم أن هذه التحقيقات ليست صحيحة، والغزالي يدرك هذه المسألة لذلك قصر انتقاداته ضمنها. ولقد فطن إلى ذلك ابن رشد، مما استدعاه إلى تحقيق موقف أرسطو والرد به على الغزالي بمنعزل عن كتابات الفارابي وابن سينا.

لقد انتقد ابن رشد الغزالي بالقول بأنه كان يتوجب أن يحقق الأقوال قبل أن يبني انتقاداته على وهم. لكننا نجد أن الغزالي له الحق إذ أنه صرح بذلك في كتابه ليلته القارئ، فلو لم يصرح الغزالي به لكان ابن رشد محقاً. هذا ويجب علينا أن نشير بأن الغزالي لم يشرع في نقد الفلاسفة على أساس أنه يريد من نقده الدفاع عن مذهب من المذاهب، بل إن نقده يأتي في إطار تأليب الغزالي جميع المذاهب الإسلامية للرد على الفلاسفة. فهو إذن قد يأخذ حججا لا يؤمن بها، لكن سيوظفها من أجل هدم حجة من حجج الفلاسفة. لهذا فإننا إذا ما أكدنا أن الغزالي كان يصبو إلى الهدم لا البناء لم نكذب في حق الرجل.

يجب علينا هنا أن نشير إلى أن الفترة التي ألف فيها الغزالي كتابه «تهافت الفلاسفة»، هي الفترة الحدية في حياته، لا الفترة البرهانية، أو الفترة الصوفية، التي لحقت بها. والجدل كما هو معروف أسلوب مناسب في الرد على دعاوي الخصم، حين يبدأ من التسليم بأقوال الخصم، دون الاعتقاد بها من أجل أن يبين في نهاية المطاف فساد ما يترتب عليها، إذن فنحن أمام مرجعية متعددة الجوانب، متنوعة المصادر، نقد الغزالي على أساسها جانباً من آراء الفلاسفة في الإلهيات.

مرجعية ابن رشد:

نتنقل الآن إلى المرجعية التي يعتمد عليها ابن رشد في بناء نقوده الأساسية على الغزالي، فما هي هذه المرجعية!؟

أولاً: يعتمد ابن رشد أولاً على رأي أرسطو باعتباره المحقق لأعماله وشارحها.. ولعل قيام ابن رشد بهذا التحقيق، قد تم بإيجاء من الغزالي حين ذكر بأن رأي أرسطو يحتاج إلى تفسير وتأويل، كما مر معنا، أو بإيجاء من ابن حزم الذي تنبه إلى ذلك أيضاً..

ثانياً: كما يعتمد ابن رشد على نظرية قدم العالم، استناداً إلى التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات من كافة الوجوه..

ثالثاً: كذلك يعتمد ابن رشد على الحيادة العلمية من خلال إخراج آراء الدهريين والسوفسطائيين من جانب، ومن ثم آراء الفارابي وابن سينا باعتبار أنها المصدر الأساسي للغزالي في الاطلاع على آراء الفلاسفة اليونانيين.

رابعاً: يعتمد ابن رشد أخيراً على أن الشريعة لاتؤخذ بالبرهان، وإنما يؤخذ بها مصلحة من أجل المصلحة عامة الناس وما يساعدهم في حياة تتجوهر فيها العناية الربانية..»

يستفاد في ضوء ما سلف أن الغزالي وابن رشد يعملان في حقلين مختلفين. فالفلاسفة عند الغزالي ليسوا بالضرورة هم الفلاسفة عند ابن رشد، والمعتقدات الأساسية لكلا الرجلين في النظر إلى الدين، والعالم، والنظر إلى قانون السببية مختلفة تماماً. فالعالم عند الغزالي محدث، وعند ابن رشد قديم، والسببية عند الغزالي غير ضرورية على المستوى المنطقي وإن كانت ضرورية على المستوى الواقعي؛ وعند ابن رشد تكون السببية ضرورية على المستوى المنطقي والمستوى الواقعي معاً.

أما عن المنظار العام الذي ينظر به ابن رشد إلى فكر الغزالي فهو إيجابي في جملته. وفي تقديرنا المتواضع فإن ابن رشد قد استفاد من الغزالي لاسباً في تقسيم مراتب الناس، ومراتب المعرفة، والأخذ بسياسة العلم، والبده بتقرير الظاهر قبل الباطن، وعدم إقرار التأويل المخالف للظاهر، وأن الأقبسة التي تستخدم في الفقه هي ظنية الدلال دون البرهان.



الفصل الأول

وجود الله في "تهافت الفلاسفة" و "تهافت التهافت"

وجود الله عند الفلاسفة (الفارابي، ابن سينا)

إن مفهوم الوجود عند الفلاسفة يختلف جذريا عن مفهومه لدى المتكلمين الذين ينتمي إليهم الغزالي. ذلك أن الغزالي وشيعته من الأشاعرة إذا كانوا يرون أن الوجود إما أن يكون قديما وإما أن يكون حادثا فإن الفلاسفة يذهبون مذهبا آخر، إذ يفضلون تقسيم الوجود إلى ممكن الوجود وواجب الوجود.

وإذا كان الأشاعرة يذهبون إلى أن تقدم الله هو تقدم بالرتبة والذات فقط دون الزمان، فإن الأشاعرة على لسان الغزالي يعرضون ذلك، وينطلقون من أن الله متقدم عن العالم من جميع الزوايا والأبعاد.

وجود الله عند الفارابي:

يعتقد الفارابي بأن الوجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات، لكن وجوده بريء عن جميع أنواع النقص والتركيب، وإذا كان كل ما سواه لا يخلو من أن يكون في وجوده شيء من النقص أو شيء من التركيب، فإن وجود الله خال عن النقص والتركيب، ولذلك كان وجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجوداً أفضل ولا أقدم ولا أشرف من وجوده¹⁰⁵.

يعتقد الفارابي أن وجود "الله" لما كان هو أعلى فصائل الوجود، وأقدس أنواع الوجود ذلك لأنه مصدر وجود الموجودات (العالم)، فلذلك لا يمكن أن يشوب وجوده أو ذاته عَدَمٌ أصلاً، إذ إن الوجود والذوات التي يشوبها العدم (الفساد) لا تكون إلا في عالم ما دون فلك القمر أي في عالما الأسفل المكون من العناصر الأربعة¹⁰⁶.

كذلك بنفس المعنى يعتقد الفارابي أن وجود الله هو وجود بالفعل أزلا ودائماً، كما يعتقد الفارابي أن الحديث عن وجود الله لا يجوز عقلاً ومنطقاً أن تشويه فكرة إمكانية عدم وجود الله؛ ذلك لأن وجودى الله وجود أزلي قائم بذاته، وهو دائم الوجود بذاته من غير أن تكون له حاجة إلى شيء آخر. كما أن وجوده لا يفتقر إلى طرف ثان يمدد بالبقاء، بل هو بذاته كافٍ في بقاءه ودوام وجوده¹⁰⁷.

لا يخفى على قارئ الفارابي وغيره من فلاسفة الإسلام المتأهين أنهم يؤثرون استخدام الطرق السلبية فيما يختص بالتحدث عن وجود الله، ذلك حسب رأينا المتواضع لسبب أنها الطريقة الضامنة لتنزيه الله عما ليس هو من جانب، ومن جانب آخر يؤول إلى أن "الطريقة السلبية" هي تعبير واضح عن قصور لغة الانسان في أن يعبر عن عالم لا يمت بعالمنا المادي المحدود بالجهاات والمشوب بالعدم بصفة.

من أجل ذلك فليس من المستغرب أن نجد الفارابي يسلك هذا المسلك، فيعتقد بأن الله هو الوجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب لوجوده؛ ذلك أن وجوده ليس في مادة، ولا قوامه في مادة؛ بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل ما له ارتباط بالزمان أو بالمكان. كذلك إن وجوده لا تشويه صورة؛ لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة، ولو كان كذلك لكان قوامه بجزأيه اللذين منها اختلف، ولكن لوجوده سبب، إذ إن كل واحد من أجزائه سيكون سببا لوجود جملته، وهذا مستحيل في الأول الواجب الوجود بذاته¹⁰⁸. من أجل ذلك يؤكد الفارابي أن الواجب الأول ليس لوجوده ماهية خارجة عنه، بل إن الماهية هي عين وجوده¹⁰⁹.

يجد لنا الفارابي أن الله بصنعه أي لا يتأني منطقاً أن يكون الله بدون عالم، بل إن وجوده يستلزم وجود العالم الذي يفيض عنه بالطبع، فنفهم من ذلك أن وجود الله الأزلي مساوفاً لوجود العالم الأزلي من حيث الزمان¹¹⁰.

يجدر بنا هنا أن نحدد من جديد أن الفارابي قد انطلق في استدلاله على وجود الله من مفهومين بسيطين يتربسان في الذهن بالبداهة. أول هذين المفهومين هو: واجب الوجود، وثانيهما هو: ممكن الوجود. يعتبر الفارابي أن هذين المفهومين من المفاهيم النظرية البدئية الواضحة في الذهن البشري لسبب بسيط، وهو أن العقل الانساني يدركها دون أدنى وساطة أو اكتساب من طرف خارجي، وذلك أننا بالطبع "نعرف بالفطرة أن أول الموجودات في الوجود لا يعلوه شيء آخر ولا يفتقر في وجوده إلى شيء آخر. 9

بناء عليه، يرى الفارابي أن واجب الوجود هو الأول أي الله، أما ممكن الوجود فهم العالمين أي الموجودات (الكائنات)¹¹¹.

يرى الفارابي أن واجب الوجود من حيث إنه لا علة له فإن وجوده من ذاته ولذلك لم يزل موجودا ولا يزال موجودا. أما ممكن الوجود، فهو الموجود الذي لم يكن موجودا بحاله، وإنما افتقر إلى من يخرجه إلى إطار الوجود، فلما ليس وجوده من ذاته وإنما وجوده من غيره الذي هو واجب الوجود¹¹².

يعتقد الفارابي أن البرهنة على وجود الله وإن كانت مصبو إليها إلا أنها مستحيلة بالطريقة التي يسلكها المتكلمون. ذلك أن المتكلمين ينطلقون في البرهنة على وجود الله من الموجودات (الممكنات) ليستدلوا بها على وجود الله¹¹³. في حين يثبت الفارابي أن البرهنة على وجود الله لا تبدأ عنده من المخلوقات كما هو شائع عند المتكلمين، بل ستبدأ من وجود الله ذاته للبرهنة على وجود سائر الموجودات (العالم)¹¹⁴.

¹⁰⁵ انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 23، مرجع سابق

¹⁰⁶ انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 37، مرجع سابق

¹⁰⁷ انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 37، مرجع سابق

¹⁰⁸ انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 38، مرجع سابق

¹⁰⁹ انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 38، مرجع سابق

¹¹⁰ انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 51، مرجع سابق

¹¹¹ انظر الفارابي، عيون المسائل، الصفحة 8، مرجع سابق

¹¹² انظر الفارابي، عيون المسائل، الصفحة 8، مرجع سابق

إن هذا المنطق الجديد في البرهنة على وجود الله بالله، هو نفسه الذي سئزى إرهافاته عند تلميذ الفارابي المعروف بـ "ابن سينا"، وذلك مع برهانه الذي يفضل تسميته بـ "برهان الصديقين" في كتابه الإشارات والتنبيهات، وسوف نسلط عليه الضوء في قسم التالي.

وجود الله عند ابن سينا:

قسم ابن سينا الوجود على غرار أستاذه الفارابي على وجودين أساسيين: أما الموجود الأول فهو الوجود الواجب؛ وأما الوجود الثاني، فهو الوجود الممكن أي أن الوجود إما أن يكون ممكناً وإما أن يكون واجباً¹¹⁵.

عرف ابن سينا هذين المصطلحين أيضاً على غرار أستاذه الفارابي بالآتي: واجب الوجود: هو الوجود الذي إذا افترضنا أنه غير موجود سار كل ما عداه محال. أما ممكن الوجود فهو الموجود الذي إذا افترضنا أنه غير موجود لم يسر كل ما عداه محال.¹¹⁶

عبارة أكثر بساطة يمكننا القول بأن واجب الوجود هو الذي لا يجوز إلا أن يكون موجوداً حاضراً، وإذا ما اعتبر بأنه غير موجود استحال تفسير الوجود. أما ممكن الوجود فهو الذي يمكن أن يكون موجوداً وفي نفس الوقت يمكن ألا يكون موجوداً، وفي كلتا الحالتين لا يتأثر غيره به ولا يستحيل تفسير الوجود بعده¹¹⁷.

يبقى لنا هنا أن نشير أن ابن سينا قد انفرد عن أستاذه الفارابي، فقسم واجب الوجود في حد ذاته إلى قسمين أساسيين: الأول واجب الوجود بذاته والثاني واجب الوجود بغيره. أما الأول أي واجب الوجود بذاته فهو الذي لا يكتسب وجوده من طرف خارج عنه، وإنما علة وجوده هي عين ذاته ويلزم أن يكون وجوداً حاضراً أزلاً وأبداً، وهذا الوجود هو وجود الله.¹¹⁸

أما الثاني أي واجب الوجود بغيره فهو الذي يكتسب وجوده من علة أخرى خارجة عنه. لكي نضرب مثالا على ذلك نقول: إن العشرة كمدد واجبة الوجود، لكن ليس بذاتها، بل عند فرض خمسة زائد خمسة. كذلك إن الاحتراق واجب الوجود ليس بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفصلة بالطبع كان تلتقي شعلة النار بالقطن.¹¹⁹

أما ممكن الوجود فهو عند ابن سينا إما أن يكون ممكناً بذاته وهو الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه، أو أن يكون ممكن بذاته واجباً بغيره، وهذا يشمل جميع الكائنات ما عدا الله.¹²⁰

ولذا فإننا نرى بأن منظور وجود الله عند ابن سينا لا يختلف جزئياً عن منظور أستاذه الفارابي له. فهو يرى على غرار الفارابي بأن الله هو المقدمة المنطقية لتفسير هذا العالم، كما يرى بأن تقدم الله على العالم هو تقدم بالذات والرتبة وليس تقدم بالزمان.

لقد حدد ابن سينا كذلك بأن وجود الله الواجب الوجود بذاته ليس مثل وجود العالم الممكن الوجود. فالوجودان وإن كانا يطلق عليهما لفظ "وجود" لكلاهما إلا أنهما يختلفان غاية الاختلاف من حيث الجنس¹²¹. "فالله ليس كمنه شيء" لا في الجنس ولا في غيره.

يجب علينا هنا أن نحدد أن ابن سينا قد مدد ووسع طريقة أستاذه الفارابي في الاستدلال على وجود الله. فقد سبق وأن حددنا أن الطرق الاستدلالية للبرهنة على وجود الله تتحد في مجملها بطريقتين أساسيتين: الطريقة الأولى تقتضي أن ننطلق من العالم المادي وتأملاً لسلسلة مكوناته وعلة ونظامه وتناسبه مع بعضه البعض لنصل في نهاية المطاف إلى العلة الأولى التي هي الله وهذه الطريقة حظيت بالقبول الحسن من علماء الكلام.

أما الطريقة الثانية التي أسس لها الفارابي مبدئياً فهي الاستدلال بالله على سائر الموجودات. أي أننا لا ننطلق للبرهنة على وجود الله من المخلوقات، بل إنما ننطلق من وجود الله نفسه لكي نبرهن في نهاية المطاف على وجود العالم أو الممكنات.¹²²

إن ابن سينا قد تبني الطريقة الثانية ورتبها وأثبتها بالطرق المنطقية. وسأها بـ "برهان الصديقين". وفي الواقع، يبدأ برهان الصديقين عند ابن سينا بمقدمات عدة اعتبرها ابن سينا المعتمد في فهم "برهان الصديقين"، لكننا نختصرها في أربع مقدمات كالآتي:

المقدمة الأولى: - لا ريب أنّ وراء ذهننا وتصوّراتنا وجوداً خارجياً، وإنّ ما تصوّره من الصور الذهنية، فإن لها ما يسوقها ويقابلها في الواقع من حيث الوجود.

المقدمة الثانية: - إن الوجود في أي مرتبة من المراتب لا يخلو إما أن يكون واجباً أو أن يكون ممكناً. أي إما أن يكون وجوده مفاض له أو معطى له من غيره، ولا شق ثالث لها.¹²³

المقدمة الثالثة: - كل شيء ليس وجوده من ذاته فإنه لكي يوجد على الصعيد الواقعي فإنه مفتقر إلى «علة» أعلى منه لتمنحه الوجود، أو تبرزه إلى العالم الخارجي.

المقدمة الرابعة: - الممكنات لا يمكن لها منطقاً أن تتسلسل إلى ما لا نهاية، لذلك فلا بد من أن تنتهي سلسلة الممكنات إلى الواجب الذي لا علة له.¹²⁴

¹¹³ انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة الصفحة 71، القاهرة 1965م

¹¹⁴ انظر الفارابي، عيون المسائل، الصفحة، 57، القاهرة 1907م

¹¹⁵ انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الصفحة 7، الجزء الثالث، مرجع سابق

¹¹⁶ انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الصفحة 8، الجزء الثالث مرجع سابق

¹¹⁷ انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الصفحة 44، الجزء الأول، مرجع سابق

¹¹⁸ انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الصفحة 9، الجزء الثالث، مرجع سابق

¹¹⁹ انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الصفحة 10، الجزء الثالث، مرجع سابق

¹²⁰ انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الصفحة 10، الجزء الثالث، مرجع سابق

¹²¹ انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الصفحة 61، الجزء الثاني، مرجع سابق

¹²² انظر الفارابي، عيون المسائل، الصفحة: 57، مرجع سابق

¹²³ انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الصفحة 62، الجزء الثاني، مرجع سابق

¹²⁴ انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الصفحة 18-28، الجزء الأول، مرجع سابق

يحدد ابن سينا بأن هذه المقدمات تصور لنا على الأقل ارتباط الوجود كله بعضه ببعض برباط المبدأ العلي أو قانون السببية. لو نظرنا إلى هذه المقدمات الأربع من المقدمة الأولى إلى المقدمة الرابعة لوجدنا بطريقة أو بأخرى بأنها هي نفسها طريقة المتكلمين في الاستدلال على الله، لكن إن نظرنا إليها عكسياً أي انطلقنا من المقدمة الرابعة وهبطنا لحد المقدمة الأولى، لوجدنا ما عناه ابن سينا بـ "برهان الصديقين".¹²⁵ من جديد نقول، لو اعتبرنا هذه المقدمات على أساس أنها صورة ذهنية محضة لتجلى لنا أنها أقرب إلى المثلث الرياضي وأقرب أيضاً إلى هندسة الأهرامات. وفي الواقع، لقد كان المثلث وصور الأهرامات سواء في العلوم الرياضية أو في علوم الأوفاق أو في علوم الخيمياء (الهرم) في زمن ابن سينا من الأمور التي لا يعرف أسرارها إلا أهل البرهان وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتابه "الإشارات والتنبيهات"¹²⁵. لكن نحن هنا لا نريد أن نبسط القول لا على المثلثات الرياضية، ولا على مثلثات الأوفاق أو عن هندستها المعيارية وما لها من الأسرار التي تدل على برهان وجود الله. بل نريد أن نضرب إلى القول بأن ابن سينا قد تبني هذا الدليل ليس فقد للاستدلال على وجود الله وإنما أيضاً للبرهنة على وحدانيته¹²⁶.

وجود الله عند الغزالي:

اعترف الغزالي في المسألة الرابعة من كتابه بأن لا خلاف بين المتكلمين الذين ينفي إليهم وبين الفلاسفة فيما يختص بوجود الله. فكلا الطرفين يقران ويعتقدان بوجود الله ووحدانيته. لكنهما في الواقع، يفترقان في زاوية صغيرة متعلقة بوجود الله¹²⁷.

لكي نفهم منظور الغزالي لوجود الله في كتابه "تهافت الفلاسفة"، يجب علينا أن نطلق من فكرة أن الغزالي لا يختلف عن منظور المذهب الأشعري الذي ينتسب إليه فيما يختص بالمسألة. ذلك لأن هدف الغزالي منذ البداية هو الدفاع عن أفكار مذهب الأشعري في الإلهيات عبر تأليب جميع الفرق الإسلامية على الفلاسفة.

وبناء عليه، حدد الغزالي أن الاختلاف القائم بينه وبين الفلاسفة يقع في القول بأن وجود الله القديم الأزلي يستلزم قدم العالم¹²⁸.

لكن، بما أن الحديث هنا ليس عن قدم العالم وإنما هو عن وجود الله، فإننا نشير من جديد إلى أن الغزالي قد تبني آراء مذهب الأشعري في هذه المسألة، وطبقاً لذلك اعتقد الغزالي بأن الله كان ولا شيء معه. وهذا طبعاً استناداً إلى الحديث النبوي القائل "كان الله ولا شيء معه، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض"¹²⁹.

تلقي منتسبي المذهب الأشعري منهم الغزالي هذا الحديث بالقبول الحسن، واعتبروه الهيكل العظمي الذي يقوم عليه مذهبهم فيما يختص بوجود الله؛ وطبقاً لذلك، فالله أزلي، كان موجوداً ولا شيء معه، فرداً واحداً¹³⁰.

إذا كان الفلاسفة يقررون بأن تقدم الله على العالم إنما هو تقدم بالرتبة والذات وليس تقدماً بالزمان؛ فإن الغزالي يرفض ذلك وينكره، ويحدد بأن تقدم الله على العالم ليس تقدماً بالرتبة والذات فقط كما يقرره الفلاسفة، وإنما هو تقدم بالزمان أيضاً. على نفس المنوال يحدد الغزالي أن الزمان لم يكن موجوداً قبل العالم. وإنما خلقه الله مساوفاً بخلق العالم¹³¹.

بين الغزالي أن الطريقة التي يتبناها ابن سينا في الاستدلال على وجود الله، والمنهج الذي يتخذه في تقسيم الوجود المتمثل في (واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره) هو منهج عاجز عن الاستلال وجود الله ووحدانيته¹³².

يحدد الغزالي أيضاً في نفس الإطار أن طريقة المتكلمين من الأشاعرة المبنية على الاستدلال على وجود الله، ومنهجهم القائم على تقسيم الوجود إلى وجود قديم وآخر حادث هما الأقرب إلى الصواب¹³³. وخلاصة القول فيما يختص بموضوع وجود الله عند الغزالي فإنه لا يختلف عن الفلاسفة كثيراً إلا في هذه النقطة التي وضحتها¹³⁴.

وجود الله عند ابن رشد:

يذهب ابن رشد مذهباً مناقضاً لمذهب الغزالي فيما يختص بوجود الله. ذلك أنه يعتقد بأنه لا يتأتى أن يكون الله موجوداً مع عدم المحض. إذ إن القول بأن الله كان ولا شيء معه كما يعتقد الغزالي يلزم القول بأن الله كان لكن بدون صفاته، وهذا يعني عدم المحض. لذلك اعتبر ابن رشد استدلال الغزالي على وجود الله بهذه الطريقة بأنه استدلال دون البرهان¹³⁵.

يعتقد ابن رشد أن وجود الله ليس في شأنه أن يكون في الزمان لكن العالم لا يكون إلا في زمان، والزمان هو تغير صورة المادة، من أجل ذلك حدد ابن رشد أن تقدم الله على العالم، إنما هو من قبيل تقدم وجود غير متغير على وجود متغير¹³⁶. وعلى هذا الأساس أيضاً، يحدد ابن رشد بأن هناك نوعان من الوجود:

1- وجود ليس فيه حركة أي وجود ثابت. ويرى ابن رشد أن هذا الوجود هو أرق وأشرف الوجود لأنه وجود الله.

¹²⁵ انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الأول، الصفحة 15، الطبعة الثالثة، دار المعارف 1996م

¹²⁶ انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الصفحة 18-28، الجزء الأول، مرجع سابق

¹²⁷ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 157، مرجع سابق

¹²⁸ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 156، مرجع سابق

¹²⁹ البخاري، صحيح الجامع لأحاديث النبي، كتاب بدء الخلق، الصفحة 286، الجزء 6، دار المعرفة بيروت لبنان 2014م

¹³⁰ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 157، مرجع سابق

¹³¹ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 111، مرجع سابق

¹³² انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 155، مرجع سابق

¹³³ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 156، مرجع سابق

¹³⁴ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 156، مرجع سابق

¹³⁵ انظر، خواجه زاده، التهافت في المحاكاة بين الغزالي والفلاسفة "الصفحة 20، الجزء الأول، مرجع سابق

¹³⁶ ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 69، مرجع سابق

2- وجود فيه حركة، وهو الوجود الرمكاني، وهذا الوجود هو أيضا وجود العالم.

لكن ينبغي لنا هنا أن نفهم أن ابن رشد إذ ينكر ويهدم أقوال الغزالي فيما يختص بأدلة الاستدلال على وجود الله، فإنه في نفس الوقت يصبو إلى البنيان فيرى بأن أدلة وجود الله تنحصر في دليلين أساسيين:

الدليل الأول: دليل العناية: يتحدد هذا الدليل في القول بأن جميع ما نراه ونشاهده في العالم من الموجودات المختلفة المتنوعة، فإننا نجدتها كلها موافقة لوجود الإنسان. وهذا دليل قاطع على أن وراء هذه العناية الفاتحة الدقيقة بالإنسان إله ورب أراد أن تكون على هذا النظام الدقيق فنسميه بالصانع. وهذا دليل قاطع على وجود الله عند ابن رشد.

الدليل الثاني: دليل الاختراع: يبني هذا الدليل أولا وآخرا على تأمل العالم وموجوداته. هذا التأمل سيثبت لنا بمقتضاه أن هذه الموجودات المختلفة، مخترعة من مخترع وصانع عظيم، أراد بحكمته أن يخترعها على الشكل الذي هي عليه. وهذا أيضا دليل يثبت المخترع الله عند ابن رشد.¹³⁷

صفات الله:

لقد اختلف الغزالي مع الفلاسفة فيما يختص بموضوع صفات الله إنطلاقا من اختلافهم في الذات الإلهية وفي وحدانيته ومستلزمات هذه الوحدانية. ففي حين يعتقد الفلاسفة بأن الصفات الإلهية هي عين الذات الإلهية وليست شيئا آخر غيرها، فإن الغزالي يذهب مذهبا مناقضا، إذ إنه يعتقد بأن الصفات الإلهية هي زائدة على الذات الإلهية، ويحدد كذلك بأن الذات الإلهية هي محل تلك الصفات.

صفات الله عند الفلاسفة

بداية، يتأق لنا هنا أن نحدد أن ابن سينا والفارابي قد تناولا موضوع صفات الله تعالى، إنطلاقا من مبدئي الوحدانية والتنزيه. هذين المبدئين ينصان على أن الله واحد من جميع الأنحاء والأبعاد وأنه منزّه عن الكثرة وعن كل ما سواه. لقد نفى الفارابي وابن سينا جميع الصفات الإلهية باعتبار أنها زائدة على الذات الإلهية، اعتقادا منهم بأن إثباتها على هذا الشكل يؤدي منطلقا إلى حصول الكثرة في الذات الإلهية.¹³⁸

بالرغم من أن الغزالي قد رد هذا المذهب إلا أنه لم يختلف مع الفلاسفة في اتصاف الله بالصفات السلبية القائمة على تنزيهه الله عن كل سواه، مثل أنه ليس بجسم، وليس صورة، وليس مشوب بمادة، وليس بإنسان، ولا جباد الخ.... كذلك لا يختلف الغزالي عن الفلاسفة في تقريرهم بجواز إطلاق الصفات الإضافية على الله مثل: هو الأول (إضافة إلى غيره) وهو الآخر (إضافة إلى غيره).

لكن الخلاف يكمن كما ذكرنا في الصفات الثبوتية الذاتية أو صفات المعاني بمصطلح الأشاعرة كصفة العلم والحياة والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر. ذلك أن الفلاسفة قد وجدوا في إثباتها لله باعتبار أنها غير الذات الإلهية، إثباتا للكثرة في الذات الإلهية، ولذلك لم يجدوا بدأ غير القول بأنها هي عين الذات الإلهية، ونزهوا الله عنها إذا ما اعتبرت بأنها غير ذاته.

صفات الله عند الفارابي:

يصف الفارابي الواجب الوجود بأنه عقل وأزلي، أول وواحد، بسيط ومنزه عن الكثرة من جميع الأبعاد والوجوه. ولقد استخدم الفارابي فكرة التام كفتح للبرهنة على أن الله يتصف بالوحدانية، فيقول: " التام هو مالا يمكن أن يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده، وذلك في أي شيء كان".¹³⁹

وإذا كان الله الحق تاما فإنه لا يكون إلا واحدا، إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشيء آخر غيره.¹⁴⁰ فواجب الوجود إذن واحد بمعنى " أن الحقيقة التي يختص بها لا يمكن أن تكون لشيء غيره، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزيء والقسام.

يعتقد الفارابي أن واجب الوجود لما كان واجبا ضروريا فإنه لا يجوز أن إلا واحد. ولذلك يعتقد الفارابي بأن الله ليس بجسم ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة بصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة؛ إذ لو قلنا إن له صورة، لأدى هذا إلى القول بأن له مادة، لأن الصورة لا توجد إلا في مادة. كذلك ليس لواجب الوجود مادة، لأن القول بأن له مادة يستلزم القول بأن له صورة، إذ إن المادة لا بد وأن تكون لها صورة. ولو قلنا بالمادة والصورة بالنسبة لواجب الوجود، فمستكون ذاته في هذه الحالة مؤلفة من شيئين، كما هو الحال في الأجسام، إذ إن الأجسام هي وحدها التي تتألف من مادة ومن صورة¹⁴¹، وهذا طبعيا يستحيل في حق الله الواجب الوجود.

إن الفارابي إذ يدافع عن فكرة أن ذات الله ليست مادة ولا ينبغي لها أن تكون في مادة، يؤكد بطريقة أو بأخرى بأن ذات الله بجوهرها عقل بالفعل دائما أي لا يتراخي فعله عن إرادته. يجدد الفارابي أن الأول كما أنه عقل بذاته، فهو أيضا عاقل من حيثية أنه يعقل نفسه، وكذلك هو معقول من حيثية أنه يعقل ذاته وما يترتب عليها من الموجودات.¹⁴²

¹³⁷ انظر ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 120، مرجع سابق

¹³⁸ أنظر محمد عاطف العراقي " ثورة العقل في الفلسفة العربية"، الصفحة 99، الطبعة الرابعة، دار المعارف القاهرة، 1978م

¹³⁹ أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص: 39-40، مرجع سابق

¹⁴⁰ انظر أبو النصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 40، مرجع سابق

¹⁴¹ انظر أبو النصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 38

¹⁴² انظر أبو النصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 38

يرى الفارابي كذلك أن ذات الله بسيطة أي أنها غير مركبة من مادة وصورة كما هو الحال في سائر الموجودات. فإذا كانت الموجودات كلها تقبل الانقسام لأنها مركبة، فالأول عند الفارابي لا ينقسم لأنه غير مركب.¹⁴³

انطلاقاً من هذه المبادئ السابقة، يتجلى لنا بوضوح السبب وراء نفي الفارابي عن الله الصفات المعاني باعتبار أنها شيئاً آخر غير ذات الله. ففي نظر الفارابي إن الله الأحد التام الواحد لا يمكن أن تكون له صفات باعتبارها شيئاً آخر غير ذاته. إذ لو اتصف الله بها بهذا الاعتبار، أدى ذلك إلى القول بأن في ذاته كثرة، والكثرة تتنافى مع مبدأ التوحيد. وأيضاً، لو اتصف الله بتلك الصفات وبذلك الاعتبار لأدى ذلك إلى القول بأنه محتاج ومفتقر إليها ومستكمل بها ذاته، والاحتياج يتنافى مع الوحدة والبساطة في "الله"، بل لن يكون حينئذ هو "الأول؛ لأن ما سيحتاج إليه في هذه الحالة هو الأول في الواقع.¹⁴⁴ لقد تبني الفارابي طبقاً لذلك التوحيد المطلق بين الصفات الإلهية وبين الذات الإلهية، منبهاً بأنه ليست هناك صفات كثيرة متعددة إلهية وإنما هي صفة واحدة وهي صفة العلم. وقد أشار الفارابي أن السبب في ذلك يرجع إلى أنه لا يجوز عقلاً أن توجد الكثرة في ذات الله.¹⁴⁵ لقد حدد الفارابي أن صفة "العلم" الإلهي هي ذاته، والله يعلم ذاته، وعلمه بذاته هو العلم بكل شيء، ويكفي لله أن يعلم شيئاً حتى يطرأ إلى الوجود

لذلك، فإن عملية صدور الموجودات عن الله لا يشملها أي فعل من أفعال الإرادة أو القصد، ومن ثم فلا فرق بين إرادة الله وعلمه وقدرته وإيجاده العالم عند الفارابي.¹⁴⁶ فكلمة ليست غير الذات، وكلها مبنية على شيء واحد الذي هو العلم الإلهي وعلمه هو الذات.¹⁴⁷

إن إخراج الإرادة الإلهية من قبض الموجودات عن الله لا يعني ذلك البتة في نظر الفارابي أن الموجودات تفيض عن الله وهو جاهل بصورها عنه، وإنما يعني أن الموجودات تصدر عن الله بعلم الله ورضائه، إذ إن علمه يظوي على الإرادة وعلى القدرة وعلى جميع الصفات. لذلك يجد الفارابي أن الموجودات لا تتراخي عن وجود الله، فالله لما كان علماً بكل شيء فقد كان مريداً بذلك وقادراً بذلك أيضاً، فالعلم إذن هو المصدر الأساسي لجميع الصفات الأخرى وهي لا تتراخي عنه. يقول الفارابي بهذا الصدد: "متى وجد الأول لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات..."¹⁴⁸

بعبارة أكثر وضوحاً يرى الفارابي أن الموجودات إنما ظهرت عن واجب الوجود لكونه علماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه. فإذا إن علم الله هو علة لوجود الكائنات التي هو يعلمها.¹⁴⁹ وليست هناك كائنات خارج علم الله، بل ليس خارج علم الله شيء، دعونا نقولها بكل بساطة ليس لعلم الله خارجاً. ولفظ الخارج لا يتأتى على علم الله. فكل شيء فيه ومنه وإليه.

لقد وصف الفارابي الواجب الوجود بأنه "خير محض وعقل محض ومعقول محض وعقل 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"¹⁵⁰.

لكن هذا الوصف لا يعني البتة بأن الفارابي يثبت لله هذه الصفات كما يثبتها له المتكلمون من أمثال الغزالي من حيثية أنها غير ذاته وأنها حادثة، وإنما المراد من هذا الوصف هو أن هذه الصفات إذا ما اعتبرت أنها هي عين الذات الإلهية، وأنها وإن كانت كثيرة فإنها تؤول إلى صفة واحدة أي صفة "العلم"، فهي في هذه الحالة صفات إلهية بحق لأنها ليست شيئاً آخر غير ذات الله، ويثبتها الفارابي.

لكن في الحالة العكسية، إن أوهمت هذه الصفات الزيادة على الذات الإلهية فاعتبرت أنها شيئاً آخر غير عين الذات الإلهية، وأن الذات الإلهية تقوم عليها أو لأنها تقوم بالذات الإلهية، فهنا نجد الفارابي ينفىها وينزه الله عنها. إذ إن الأول واحد، ووحدانيته لا بد ألا تكون منطوية على كل ما يوحى بالكثرة.

من أجل ذلك يجد الفارابي بأن الله عاشر وعاشق ومعشوق، وهذا على خلاف ما في الألسان. إذ إن المعشوق في الإنسان هو الفضيلة والحكمة والجمال، بينما العاشق هو الانسان والعشيق شيء آخر غير الانسان. أي أننا حين ننظر إلى الإنسان فإننا نجد أن المعشوق منه غير العاشق، وهذا طبعاً بخلاف واجب الوجود الذي هو عاشق ومعشوق وعشيق في الآن نفسه.¹⁵¹ وبهذا نشهد الفارابي بكل وضوح يطبق مذهبه في وحدانية الله على الصفات اللاهية كما طبقها على الوجود الإلهي.

صفات الله عند ابن سينا:

يشاطر ابن سينا أستاذه الفارابي في مذهب الصفات فيعتقد على غرار ما ذهب إليه الفارابي، وأنه بسيط أي ليس بجسم مركب، لأنه لو كان مركباً من أجزاء لكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه المتفرقة فلا يكون حينئذ واجب الوجود.¹⁵²

¹⁴³ انظر أبو النصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 44

¹⁴⁴ انظر الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 48؛ انظر أيضاً أفلوطين، التاسوعات، الجزء 4، الصفحة 188

¹⁴⁶ انظر ابن سينا، النجاة، الصفحة 313

¹⁴⁷ انظر الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 48

¹⁴⁸ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 55

¹⁴⁹ الفارابي، عيون المسائل، الصفحة 35

¹⁵⁰ الفارابي، عيون المسائل، الصفحة 57، مرجع سابق

¹⁵¹ انظر د. عاطف مصطفى محمد أبو زيد، نظرية العقول العشرة لدى الفارابي ومدى تأثيره بفلاسفة اليونان (دراسة نقدية)، الصفحة 32، جامعة الأزهر الشريف، كلية

أصول الدين/قسم العقيدة والفلسفة 2007م

¹⁵² انظر ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، الصفحة 368، مرجع سابق

يعتقد ابن سينا كذلك بأن الله خير محض أي بريء من الشر والنقص ولذلك لا يعتره زوال أو فساد. يصف ابن سينا الله بأنه كمال مطلق وكإل محض وهو الحق. يجدد ابن سينا أن الله هو واجب الوجود - قائم بذاته - لا يشاركه أحد في ماهيته لأن ماهيته عين وجوده فليس له ضد. ويصفه أيضاً بأنه عقل وعاقل ومعقول، وهو حكمة، وحكمته هي إرادته وإرادته ليست لها غاية، لأنها لو كانت تسعى إلى غاية لكانت مفتقرة إلى ما يستكملها بل هي كاملة تامة¹⁵³.

على كل، بإمكاننا أن نجعل مذهب الفارابي وابن سينا في الصفات الإلهية بالقول بأنهم ينفون الكثرة عن الله من كل وجه ويزهونه من كل بعد، وحين يصفونه بصفات كثيرة فإنها تعود إلى نفس المعنى. فالله حسب الفارابي وابن سينا هو مبدأ، وأول، وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم، وباق، وعقل وعاقل ومعقول وعاشق ومعشوق ولذيد وملند، وإرادة ومريد ومراد، لكن في الواقع كل هذه الصفات تعود إلى صفة العلم والتي بدورها هي عين الذات الإلهية¹⁵⁴.

إن المستند في فهم مذهبهم في الصفات هو إرجاع الصفات إما إلى السلب وإما إلى الإضافة. فالله أول عند الفلاسفة، لكنه أول بالإضافة إلى الموجودات بعده. والله مبدأ لكن بالإشارة إلى وجود غيره. والله موجود بمعنى معلوم، والله جوهر بمعنى من ناحية سلب العدم عنه.¹⁵⁵ إن الفلاسفة يطلقون على الله أسماء الصفات، فيقولون هو موجود وحى وقديم وباق وقادر ومريد، ولكنهم يرجعونها إلى الصفات السلبية. فقديم يعني ليس مسبوقاً بشيء، وباق بمعنى ليس ملحقاً به شيء، وحى يعني أنه ليس مثل الجمادات، وقدير يعني ليس بعاجز، ومريد بمعنى أنه ليس مكراً¹⁵⁶.

يرى الفلاسفة بأن الله إذا كان واحداً، وجب بالضرورة أن لا تكون له صفات زائدة على ذاته فتدخل الكثرة فيه، فبني الصفات مقصود به نفي الكثرة¹⁵⁷. لكن في الواقع دعنا نقول بأن الفلاسفة يقولون بالصفات، وتقريرهم مبني إما على الطريقة السلبية أو على الطريقة الإيجابية، ليؤكدوا بذلك أن الصفات كلها تؤول إلى معنى واحد وهو العلم الذي بدوره هو عين الذات الإلهية. لذا، فالصفات عند الفلاسفة ليست غير ذات الله وإنما هي عين ذات الله.

ذلك لو أنه قيل إن الصفات هي غير ذات الله، استلزم ذلك أن نقول إنها زائدة على الله، وما أن الفلاسفة يطلقون من القول بأن الله تام وكامل فليس يتأتى له أن يستم أو يستكمل بما هو غيره. بنفس المعنى فرق الفلاسفة بين الله والإنسان، لأن ذات الإنسان مغايرة لصفاته، في حين أنه لا يحق لنا القول بأن الصفات مغايرة للذات بالنسبة إلى الله.

فإن الله هو الوجود الأول، وهو واجب الوجود لذاته وهو الحق الذي أكسب كل شيء حقيقته ووجوده¹⁵⁸. من جانب أول، ذكر الغزالي أن الفلاسفة وإن نفوا عن الله الصفات بقصد أن يثبتوا ذاتاً واحدة من كل وجه، فإنهم لم ينكروا أفعال الله الكثيرة، كما أنهم لم ينكروا كثرة الإضافات في الذات الإلهية، فقد اعترفوا أن الله أول بالإضافة إلى غيره، وآخر بالإضافة إلى غيره، ورحم لكن لغيره¹⁵⁹.

من جانب ثان، حدد الغزالي بأن الفلاسفة وإن قبلوا صفات المعاني إلا أنهم أولوها بمعان يختصون وحدهم بها. فقد ذهبوا طبقاً لما سبق إلى أن صفة السمع هي عبارة عن علم الله التام المتعلق بالأصوات. وحددوا أن صفة البصر هو علم الله التام المتعلق بالألوان وسائر المبصرات، وقالوا بأن صفة الكلام ترجع إلى فعل الله الذي يخلق الله في جسم الجمادات فتتكلم به¹⁶⁰.

من جانب ثالث، لقد حكى الغزالي أيضاً في كتابه أن الفلاسفة قد أولوا معنى صفة الحياة الإلهية، فذهبوا إلى أن معناها هو علم الله بذاته. وفي نفس المعنى أولوا صفة الإرادة وذكروا أن معناها هو أن الله يعلم وجه الخير ونظامه، فيوجد كذا يعلمه بذلك النظام، ويكون علمه بالشئ سبباً لوجود ذلك الشئ تلقائياً¹⁶¹.

حكى الغزالي أيضاً أن الفلاسفة قد ذهبوا إلى أن صفة القدرة معناها " أن الله يفعل إذا شاء، ولا يفعل إذا شاء، فما قد علم الله أن في وجوده خير أوجده، وما علم الله أن الخير في ألا يوجد لا يوجد، إذن فإن مشيئته ترجع إلى علمه بوجه الخير¹⁶².

حدد الغزالي حكاية عن الفلاسفة أنه إذا كان الفعل في واقعنا الإنساني لا يكون إلا بأعضاء وعضلاته، فإن الفعل في حق الله لا يكون بأعضاء ولا عضلات، وإنما فعله يكون من علمه. فجميع الأفعال آتية إلى علم الله، وإن العلم هو عين الذات الإلهية¹⁶³.

ذكر الغزالي أن الفلاسفة بعد أن ردوا صفات الله كلها كما سبق إلى صفة العلم، ثم حددوا أن العلم هو الذات الإلهية، فإن ما يجرهم إلى ذلك هو تنزيه ذات الله عن الكثرة. فالفلاسفة يرون أن كل ما يوجب الكثرة في الله محال، ومن ثم وجب نفي الصفات عنه من ناحية أن تكون زائدة على ذاته¹⁶⁴.

من جانب آخر، لقد حكى الغزالي عن الفلاسفة القول بأننا إذا اعتبرنا الصفة على أنها غير الموصوف، ذلك أن مفهوم الغير في منظور الفلاسفة هو ما يجوز أن يوجد مع غيره بالإضافة إليه دون الحاجة إلى هذا الغير، فإن ذلك لا يخلو من أمرين أساسيين:

¹⁵³ انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الصفحة 39، الجزء الثالث، مرجع سابق

¹⁵⁴ انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الصفحة 39، الجزء الثالث، مرجع سابق

¹⁵⁵ أنظر رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زادة، الصفحة: 87

¹⁵⁶ انظر المرجع السابق، الصفحة 93

¹⁵⁷ انظر المرجع السابق، الصفحة 100

¹⁵⁸ انظر د عزة مصطفي محمد، حقيقة توحيد الذات الإلهية بين المعتزلة والفلاسفة ورد الغزالي عليهم، الصفحة 501، مرجع سابق

¹⁵⁹ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 162، المرجع السابق

¹⁶⁰ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 281، المرجع السابق

¹⁶¹ الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 167، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة السادسة، دار المعارف القاهرة، تاريخ النشر

¹⁶² الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 165، المرجع السابق

¹⁶³ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، من الصفحة 172 المرجع السابق

¹⁶⁴ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 173، مرجع سابق

إما أن يستغني كل واحد منهما عن الآخر في وجوده، أو إما أن يفتقر كل واحد منهما إلى الآخر، أو أن يستغني واحد منهما عن الآخر ويحتاج هذا الآخر إليه. سيترتب على الافتراض الأول أن يكون كل منهما واجب الوجود، وهي تنفية مطلقة، إذ إن معناها القول بتعدد الآلهة¹⁶⁵ وهذا محال عقلا. أيضا يبطل القول باحتياج كل منهما للآخر، إذ يترتب على ذلك ألا يكون واحد منهما واجب الوجود، لأن واجب الوجود يقوم بذاته، وهو مستغن عن غيره من كل وجه¹⁶⁶. ويستحيل كذلك أن يكون أحدهما محتاجا دون الآخر، لأن المحتاج في هذه الحالة يكون معلولا، ويكون الآخر هو واجب الوجود. فإذا كان الأول، وهو المحتاج معلولا، فإنه يكون بذلك مفتقرا إلى سبب أو علة، مما يؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب. بيد أن واجب الوجود لا يرتبط له بسبب أو علة هو معلولها¹⁶⁷. فدل هذا عقلا ومنطقا أن الصفات الإلهية ليست زائدة على الذات الإلهية وإنما هي عين الذات الإلهية.

صفات الله عند الغزالي:

بداية، يجب علينا أن نحدد معنى الصفة عند الغزالي لنأخذ من المعنى الذي يطلقه على الصفة الضوء الذي سنستنير به في الكشف عن مذهبه في الصفات. على هذا المنوال سنجد الغزالي يعرف مفهوم "الصفة" بأنه وصف شيء مشتق من الصفة ودال عليها؛ لذلك فإن معنى الحال عند الغزالي يرادف معنى الصفة؛ إذ لا معنى من جملة "إن الله عالم" إلا أن الذات العالمة موصوفة بصفة العلم في حالها¹⁶⁸.

فلو سألتنا إنسانا مريضا مثلا بقولنا: كيف حالك؟ فأجاب بقوله: "أنا مريض"، فإن صفة المرض هنا هي حال الانسان وهي صفته. ينتج لنا عن هذا أن الصفة والحال من منظور الغزالي شيئا واحدا.

لقد اعترض الغزالي على الفلاسفة بالجمل طريقتهم في الاستدلال على وحدانية الله التي يتخذونها العمود الفقري لمذهبهم في الصفات. إذ إن النقطة الفاصلة بين الغزالي وبين الفلاسفة تبدأ من طريقة تصور وحدانية ذات الله ومستلزماتها وكيفية تنزيهاها عما سواها.

ولكي يهدم الغزالي مذهبهم هذا فإنه قسم اعتراضاته عليهم على أربع نقاط أساسية نذكرها كالاتي:

1. النقطة الأولى: تتعلق بالقول بأن الصفات زائدة على الذات الإلهية
2. النقطة الثانية: هو القول بأن الله لا يشارك غيره في فصل أو جنس.
3. النقط الثالثة: يتعلق بالقول بأن ماهية الله هي عين وجوده.
4. النقطة الرابعة: يتعلق بالقول بأن الله ليس بجسم.

لكننا في الواقع سوف نقتصر على المسألة الأولى نظرا لكونها الأقرب إلى ما نحن بصدده. على كل، لقد حدد الغزالي قائلا: "اعلم أن الصفات السبع عند الأشاعرة معان زائدة على الذات"¹⁶⁹. ولذلك فإن الله عند الغزالي عالم بعلم، وحي بحياة، وعالم بعلم، وقادر بقدرته، ومريد بإرادته، ومتكلم بكلام، وسميع بسمع، وبصير بصير. لأن الصفة لا تنفك عن موصوفها، بل هي ملازمة به مع أنها شيء آخر غير الذات¹⁷⁰. لكن لكي يقرر الغزالي هذا المذهب يضرب لنا مثلا لغويا يبني على أننا لو وصفنا زيدا بالعلم قلنا: "إن زيدا عالم" فهذا الوصف يدل على ذات لها علم. فزيد في الجملة هو الذات، و"العالم" هو الوصف. بناء عليه يكون الوصف دالا على اثنين وليس دالا على شيء واحد. هذين الاثنين هما الذات والعلم¹⁷¹.

فإذا ثبت أن الله موصوفا بتلك الصفات، كان ذلك دالا على اتصافه بالعلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر على أساس أنها صفات زائدة على ذاته، وليس باعتبار أنها هي عين ذاته¹⁷².

من جانب أول، ذكر الغزالي أن الفلاسفة وإن نفوا عن الله الصفات بقصد أن يثبتوا ذاتا واحدة من كل وجه، فإنهم لم ينكروا أفعال الله الكثيرة، كما أنهم لم ينكروا كثرة الإضافات في الذات الإلهية، فقد اعترفوا أن الله أول بالإضافة إلى غيره، وآخر بالإضافة إلى غيره، ورحم لكن لغيره¹⁷³.

من جانب ثان، حدد الغزالي بأن الفلاسفة وإن قبلوا صفات المعاني إلا أنهم أولوها بمعان يختصون وحدهم بها. فقد ذهبوا طبقا لما سبق إلى أن صفة السمع هي عبارة عن علم الله التام المتعلق بالأصوات. وحددوا أن صفة البصر هو علم الله التام المتعلق بالألوان وسائر المبصرات، وقالوا بأن صفة الكلام ترجع إلى فعل الله الذي يخلقه الله في جسم الجمادات فتتكلم به¹⁷⁴.

من جانب ثالث، لقد حكي الغزالي أيضا في كتابه أن الفلاسفة قد أولوا معنى صفة الحياة الإلهية، فذهبوا إلى أن معناها هو علم الله بذاته. وفي نفس المعنى أولوا صفة الإرادة وذكروا أن معناها هو أن الله يعلم وجه الخير ونظامه، فيوجده كما يعلمه بذلك النظام، ويكون علمه بالشيء سببا لوجود ذلك الشيء تلقائيا¹⁷⁵.

¹⁶⁵ الغزالي تهافت الفلاسفة، الصفحة 172، مرجع سابق

¹⁶⁶ الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 173، المرجع السابق

¹⁶⁷ الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 173، المرجع السابق

¹⁶⁸ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 162، مرجع سابق

¹⁶⁹ انظر الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، الصفحة 54، دار الكتب العلمية، 2014م

¹⁷⁰ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 161، مرجع سابق

¹⁷¹ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 161، مرجع سابق

¹⁷² انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 161، مرجع سابق

¹⁷³ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 162، المرجع السابق

¹⁷⁴ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 281، المرجع السابق

¹⁷⁵ الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 167، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة السادسة، دار المعارف القاهرة، تاريخ النشر

حكى الغزالي أيضاً أن الفلاسفة قد ذهبوا إلى أن صفة القدرة معناها " أن الله يفعل إذا شاء، ولا يفعل إذا شاء، فما قد علم الله أن في وجوده خير أوجده، وما علم الله أن الخير في ألا يوجد لا يوجد، إذن فإن مشيئته ترجع إلى علمه بوجه الخير¹⁷⁶ .
حدد الغزالي حكاية عن الفلاسفة أنه إذا كان الفعل في واقعنا الإنساني لا يكون إلا بأعضاء وعضلاته، فإن الفعل في حق الله لا يكون بأعضاء ولا عضلات، وإنما فعله يكون من علمه. فجميع الأفعال آتية إلى علم الله، وإن العلم هو عين الذات الإلهية.¹⁷⁷

ذكر الغزالي أن الفلاسفة بعد أن ردوا صفات الله كلها كما سبق إلى صفة العلم، ثم حددوا أن العلم هو الذات الإلهية، فإن ما يحركهم إلى ذلك هو تنزيه ذات الله عن الكثرة. فالفلاسفة يرون أن كل ما يوجب الكثرة في الله محال، ومن ثم وجب نفي الصفات عنه من ناحية أن تكون زائدة على ذاته¹⁷⁸ .

من جانب آخر، لقد حكى الغزالي عن الفلاسفة القول بأننا إذا اعتبرنا الصفة على أنها غير الموصوف، ذلك أن مفهوم الغير في منظور الفلاسفة هو ما يجوز أن يوجد مع غيره بالإضافة إليه دون الحاجة إلى هذا الغير، فإن ذلك لا يخلو من أمرين أساسيين:

إما أن يستغني كل واحد منهما عن الآخر في وجوده، أو إما أن يفتقر كل واحد منهما إلى الآخر، أو أن يستغني واحد منهما عن الآخر ويحتاج هذا الآخر إليه. سبقت على الافتراض الأول أن يكون كل منهما واجب الوجود، وهي تنفية مطلقة، إذ إن معناها القول بتعدد الآلهة¹⁷⁹ وهذا محال عقلا.

أيضا يطل القول باحتياج كل منهما للآخر، إذ يترتب على ذلك ألا يكون واحد منهما واجب الوجود، لأن واجب الوجود يقوم بذاته، وهو مستغن عن غيره من كل وجه¹⁸⁰ . ويستحيل كذلك أن يكون أحدهما محتاجا دون الآخر، لأن المحتاج في هذه الحالة يكون معلولا، ويكون الآخر هو واجب الوجود. فإذا كان الأول، وهو المحتاج معلولا، فإنه يكون بذلك مفتقرا إلى سبب أو علة، مما يؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب. بيد أن واجب الوجود لا ارتباط له بسبب أو علة هو معلولها¹⁸¹ . فدل هذا عقلا ومنطقا أن الصفات الإلهية ليست زائدة على الذات الإلهية وإنما هي عين الذات الإلهية.

اعتراضات الغزالي:

قرر الغزالي أولاً أن مذهبه في الصفات هو مذهب الأشاعرة، ذلك أن المذهب الأشعري يقر بأن الذات الإلهية هي "محل" الصفات، وأن الصفات معان محضة تنفرد إلى المحل، فكانت الذات الإلهية هي ذلك المحل. على هذا الأساس فالذات الإلهية في نظر الغزالي هي الفاعلة والصفات هي المنفصلة، ولولا أن الذات الإلهية موجودة لما قامت الصفات بها. فالفتقر إذن في هذه الحالة ليست الذات الإلهية، وإنما هي الصفات والتي هي معان محضة. بهذا يعترض الغزالي على الفلاسفة فيقرر بأن الصفات معان زائدة على الذات الإلهية¹⁸² .

إذا كان الفلاسفة يستدلون بأن الله كامل وكماله يستلزم ألا يستكمل بشيء آخر غير ذاته. ذلك أن الصفات لو كانت زائدة على ذاته لكان الله بها مستكملاً ذاته وهو مستحيل، دل ذلك على أن الصفات هي عين ذاته وليست غير ذاته¹⁸³ .
إلا أن الغزالي يعترض على ذلك بتقرير أن صفات الكمال لا تخالف ذات الكامل، ذلك أن الله كان لم يرل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة. فلا معنى من كونه كاملاً إلا ألا يكون الكمال إلا لذاته، ولا معنى من كونه غنياً إلا أن يكون منزوعاً عن الحاجة إلى غيره¹⁸⁴ . فالمحال في هنا في حق الله كما يرى الغزالي ليس في أن يتصف بصفة كمال. بل في أن يستفيد الله صفة كمال من غيره¹⁸⁵ .

إذا كان الفلاسفة أيضاً يقررون بأن الصفات لا يمكن أن تكون زائدة على الذات الإلهية لسبب أننا لو اعتبرنا الصفات على أنها غير ذات الله أدى ذلك بنا إلى التركيب. أي أن الذات الإلهية شيء وصفاته شيء آخر، فينجم عن هذا القول بأن الله مركب من شيئين (ذات وصفات). وهذا تركيب وهو محال في حق الله¹⁸⁶ .

لكن الغزالي، ينفي أن يكون مذهبه في الصفات مشوب بشيء من هذا النوع من التركيب، ذلك أن التركيب الذي يفهمه الفلاسفة من كون الصفات زائدة على الذات الإلهية ليس واضح، إذ إن الذات الإلهية واحدة وهي محل، أما الصفات فمن باب أنها معاني لا يمكن أن تقوم بذاتها أي أنها لا يمكن أن تتجوهر للوجود إلا بعد أن تجد محلاً لها، ولما كانت الذات الإلهية هي المحل الأوحده منذ الأزل، اقتضى ذلك أن تقوم تلك الصفات بذاتها منذ القدم. غير أن الذات والصفات متغايران، إذ إن المفتقر هنا ليست الذات الإلهية وإنما هي الصفات¹⁸⁷ .

¹⁷⁶ الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 165، المرجع السابق

¹⁷⁷ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، من الصفحة 172 المرجع السابق

¹⁷⁸ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 173، مرجع سابق

¹⁷⁹ الغزالي تهافت الفلاسفة، الصفحة 172، مرجع سابق

¹⁸⁰ الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 173، المرجع السابق

¹⁸¹ الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 173، المرجع السابق

¹⁸² ، انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 174، مرجع سابق

¹⁸³ الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 175، المرجع السابق

¹⁸⁴ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 175 المرجع السابق،

¹⁸⁵ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 178، المرجع السابق

¹⁸⁶ المرجع السابق، من الصفحة 175 إلى 176

¹⁸⁷ المرجع السابق، الصفحة 176

لقد لاحظ الغزالي أن الفلاسفة وإن نفوا عن ذات الله الصفات احترازاً عن لزوم الكثرة، فهم رغم ذلك لم يستطيعوا أن يسلموا من التركيب والتجسيم، ذلك أن الفلاسفة قد ردوا جميع الصفات الإلهية إلى صفة العلم، ثم ردوا صفة العلم إلى الذات ثم نسوا أن الذات الإلهية هي شيئاً آخر غير العلم، إذ يلزم من القول بأن الله عالم، أن يكون علمه زائداً على مجرد وجود ذاته¹⁸⁸. وهذا تركيب وتجسيم لم يتطعم عليه الفلاسفة¹⁸⁹.

إن العجيب في المساجلة الكلامية التي دارت بين الفلاسفة والغزالي، أن الفريقين كليهما يقران أحياناً بنفس المسائل العقديّة. ورغم ذلك، يبقى الصراع الفكري دائراً حول الاستدلال الربّهاني للوصول إلى الحقيقة، أو تفضيل العقل على النقل أو عكسه. فلا أحد من الفريقين مثلاً إلا ويقر بوحديّة الله وعدم تعدده، لكن الخلاف يظهر حول مستلزمات هذه الوحديّة. وكلا الفريقين ينفيان الجسميّة والتركيب عن ذات الله، ومع ذلك فإن النزاع يبقى في مآلات نفي الجسميّة والتركيب عن الله¹⁹⁰.

في الأخير، فإن الغزالي قد انتهى إلى ما قرره أئمة مذهبه الأشعري مثل الإمام الجويني. فلقد قرر جميع منتسبي المذهب الأشعري إلى أن صفات الله ليست هي عين ذات الله، كما أنها ليست شيئاً غير الله، فطبقاً لقاعدتهم العقديّة "كل بعض ليس غير الكل، ولا هو بعينه الكل"¹⁹¹، ومعنى هذه القاعدة هو أن جزء معنى الشيء ليس هو غير الشيء، وإلا لأمكن أن يفهمه بدونه، ولا هو عين الشيء، وإلا لأمكن أن ندركه بكليته من ذلك المعنى.

لهذا فإن الغزالي قد أثبت لله صفات زائدة على ذاته وبناء عليه، يكون الإيمان بالله عند الغزالي هو الإيمان بالذات العلية الواجبة الوجود، والإيمان بصفاته كذلك. عندما يقول المؤمن آمنت بالله، إنما يعني هذا الإيمان الشامل، أي الإيمان بذات لا تشبه الذوات الأخرى المتصفة بصفات الكمال والحلال.

لقد ذهب الغزالي إلى أنه من الواجب عقلاً أن تقوم الصفات الإلهية بذاته، والدليل على ذلك أنه لما دل الدليل على وجود الصانع، فقد دل في الوقت نفسه على صنعته التي هي تجل لصفاته، وهذا معناه إلا قيام تلك الصفات بذاته¹⁹². إذ لا فرق بين كون الله متصفاً بتلك الصفة، وبين قيام الصفة بذات الله¹⁹³. على نفس هذا المنوال، فإن الغزالي يحدد بأننا إذا أثبتنا لله صفة العلم، فقد أثبتنا بذلك علماً قائماً بذات الله. وإذا أثبتنا له الإرادة، فقد أثبتنا إرادة قائمة بذات الله.

انطلاقاً من ذلك يحدد الغزالي أن لا فرق بين إثبات الصفات لله وبين قيامها بذات الله، فهنا عبارتان عن معنى واحد. في حين أننا لو أثبتنا لله تلك الصفات، ولم نثبت قيامها بذات الله، فإن إثبات تلك الصفات ونفيها يكون سواء في هذه الحالة. يقول الغزالي معبراً عن ذلك: "فقسمة الذات الإلهية مريدة بإرادة لا تقوم بالذات الإلهية كتسمية الله متحركاً بحركة لا تقوم بذاته، وإذا لم تقم الإرادة بذات الله، كان وجود الصفات من عدمه سواء"¹⁹⁴.

حدد الغزالي إلى جانب ذلك كله أن الصفات قائمة بذات الله وهي قديمة قدم الذات الإلهية. ذلك أنه لما ثبت عندنا أن وجود الله أزلي قديم فذلك يتأتى ألا تكون الصفات إلا قديمة مثله. وهذا القدم يتأتى على جميع صفات المعاني من وجهة ابن رشد. فالله مريد بإرادة قديمة، وقادر بقدرته قديمة، وعالم بعلم قديم، ومتكلم بكلام قديم، وكذلك الحال في باقي الصفات¹⁹⁵.

يبين الغزالي أيضاً، أن الذات الإلهية لما كانت هي المحل الذي يقوم فيها الصفات، لزم ألا تكون الصفات حادثّة، إذ لا يعقل أن تكون ذات الله محلاً للحوادث، فلزم من ذلك أن تكون الصفات قديمة قدم محلها أي قدم الذات¹⁹⁶.

بناء على ما سبق يتضح لنا أن الغزالي يركز على أن القول في الصفات كالقول في الذات، فكما أن الله ذاتا لا تشبه ذوات المخلوقين، فكذلك له صفات لا تشبه صفات المخلوقين. وكما أن ذات الله قديمة أزلية فكذلك صفاته قديمة أزلية. وللأشاعر قاعدة عقديّة استتجوها من هذا الاستدلال، وهي "قدم الذات يستلزم قدم الصفات"¹⁹⁷.

صفات الله عند ابن رشد:

إن مذهب ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت" فيما يختص بالصفات الإلهية يبني على أن الصفات إنما هي تعبير عن كمال الله وعظمته وهي تثبت له أزلاً¹⁹⁸. لقد سلط ابن رشد الضوء على سبع صفات إلهية يسميها صفات كمال: - وهي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام¹⁹⁹.

إذا كان الغزالي والمتكلمون الأشاعرة معه يعتبرون هذه الصفات أنها غير الذات الإلهية وأنها زائدة على الذات، فإن ابن رشد ينكر عليهم ويعتبر ذلك نوعاً من التجسيم. إذ إن القول بأن الصفة هي غير الموصوف هو تحديداً تعريف الجسم، ذلك لأن الجسم يتكون من مادة (الهيولى) و (الصورة)²⁰⁰.

¹⁸⁸ المرجع السابق، الصفحة 176

¹⁸⁹ المرجع السابق 175

¹⁹⁰ رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده، الصفحة 106، مرجع سابق

¹⁹¹ انظر الغزالي المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، الصفحة 32، الطبعة الأولى، تاريخ النشر 1987م قبرص

¹⁹² انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 175 مرجع سابق

¹⁹³ انظر الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، الصفحة 79-80، مرجع سابق

¹⁹⁴ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 175، مرجع سابق

¹⁹⁵ انظر الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، الصفحة 80، مرجع سابق

¹⁹⁶ انظر الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، الصفحة 80-81

¹⁹⁷ انظر الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، الصفحة 80-81

¹⁹⁸ انظر ابن رشد، مناهج الأدلة عن عقائد الملة، الصفحة 129، مرجع سابق

¹⁹⁹ انظر ابن رشد، مناهج الأدلة عن عقائد الملة، الصفحة 129، مرجع سابق

²⁰⁰ انظر ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 70، مرجع سابق

إن ابن رشد لا يتعد عن مذهب الفلاسفة في الصفات، ذلك لأنه يعتقد بأن صفات الله هي غير زائدة على الذات الإلهية، وهي ليست شيئاً آخر غير الذات، وجميع الصفات التي توهم الكثرة فإنها آتية في نهاية المطاف إلى صفة واحدة وهي صفة العلم²⁰¹.

لكن في الواقع، إلى جانب ذلك كله يجب علينا هنا أن نشير إلى أن ابن رشد لم يوسع القول في مسألة هل الصفات زائدة على الذات أم هي غير زائدة على الذات؟ وإنما أثبتنا الله من وجه أنها تعبير عن الكمال الإلهي.

يحدد ابن رشد أن هذه الصفات السبع قد جاءت في القرآن ووصف الله بها ذاته، فقد وصف الله نفسه بصفة العلم في قوله: "وَأَسْبِرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ"²⁰²، والدلالة نجدتها هنا في الآية الثانية، وذلك بأن المصنوع بترتيب أجزائه وموافقة جميعها للمنفعة المقصودة منه، يدل على أنه حدث عن صانع يجعل ما يصنع على ترتيب ونظام يؤدي إلى الغاية المقصودة منه؛ فوجب أن يكون علماً ضرورةً به²⁰³. يجب لهذا منطقاً من وجهة نظر ابن رشد أن يكون خالق هذا العالم المحكم في ترتيبه ونظامه مُصَفِّحاً بصفة العلم انصافاً دائماً لا في حال دون حال. أما ما ذهب إليه الغزالي من أن الله يعلم حدوث الأشياء بعلم قديم؛ فإنه:

أولاً: لم يصرح به الشرع، بل صرح بخلافه وهو أن الله يعلم المحدثات حين حدوثها، وفي هذا جاء في القرآن وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْتَفْتُونَ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَتَّىٰ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ²⁰⁴.

ثانياً: إن قول الغزالي هذا يلزمه «أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه ووقت وجوده علماً واحداً، وهذا أمرٌ غير معقول؛ إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود، ولما كان الموجود تارة يوجد بالفعل، وتارة يوجد بالقوة، ووجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً؛ إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل"²⁰⁶ وإذا كان من المشاهد أن من شرط العلم في العالم أن يكون حياً، وإذا كان من شرط ما يصدر عنه شيء من الأشياء أن يكون مُرَبِّدًا له وقادراً عليه، كان من الطبيعي أن تثبت لله صفات الحياة والإرادة والقدرة²⁰⁷.

يثبت ابن رشد كذلك أنه لما كان من شرط الصانع الحريّ بهذا الوصف أن يكون مُدركاً لما يصنعه بكل نوع من الإدراك، ووجب أن يكون الخالق، جل وعلا، سميماً بصيراً، وإلا لما كان أكل الخالقين، ولما استحق أن يكون معبوداً، ومن ثم جاء في القرآن حكاية لقول سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام لأبيه: يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً²⁰⁸.

ينبغي لنا هنا أن نلاحظ أن كل ذلك يتفق مع ابن رشد مع الغزالي إلا فيما يختص بصفة الإرادة، فإن ابن رشد على خلاف الغزالي يرى بأن صفة الإرادة يجب الاكتفاء بأنها صفة قديمة لكل الصفات التي يتصف بها الله²⁰⁹؛ إذ لا يجوز أن يتصف بها وقتاً دون وقت، وحالاً دون حال، وليس لنا بعد هذا وذاك أن نبحت كما فعل رجال علم الكلام، هل يريد الله وجود الأشياء المحدثه بإرادة قديمة أو بإرادة محدثة؟

في الحقيقة كما يقول ابن رشد أنه ليس في وصف إرادة الله بالتقدم أو بالحدث شيئاً يستفاد به، ويعتقد ابن رشد أن القول بتراخي الإرادة عن فعل الفاعل الذي يتبناه الغزالي قول باطل، ذلك أن دليلهم على ما زعموه من أن الله أوجد ما أوجد من الأشياء بإرادة قديمة لم يسلم لهم، بل ثارت من أجله اعتراضات لم يُمكنهم دفعها، وليس هونها شيئاً ما يقال لهم: إذا كان الله يريد إيجاد شيء في وقتٍ ما بإرادة قديمة، فإذا جاء هذا الوقت فوجد، هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث؟ فإن قالوا إنه وجد بفعل قديم فقد جَوَزُوا إذن وجود الحادث بفعل قديم، وهو أمرٌ غير معقول، وإن قالوا إنه وجد بفعل محدث لزمهم أن يكون هناك إرادة محدثة وهو غير مذهبهم²¹⁰.

يرى ابن رشد أن صفة الكلام يراد بها فعل يُدَلُّ المتكلم به المخاطب على ما في نفسه، وهذا الفعل في الإنسان يكون بواسطة اللفظ، ثم يقول: «وإذا كان الخلق الذي ليس بفاعل حقيقي يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالمٌ قادر، فكذلك الحريّ أن يكون ذلك واجباً في الفاعل الحقيقي أي الله.

لكن كما يذكر ابن رشد أيضاً بعد ذلك، فرق بين الإنسان والله، إن كلام الإنسان يكون باللفظ يتلفظ به كما هو المعروف المشاهد، ولكن كلام الله قد يكون بواسطة ملك، أو قد يكون حياً وإلهاماً، كما قد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع من يصطفيه بالتكلم، وإلى هذا كله أشار الله بقوله: لَيْسَ كَلِمَاتِهِ شَيْءٌ²¹¹، وقوله: وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَقُلَ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا عَلِيمٌ خَبِيرٌ²¹²، ويريد بقوله: أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ، الكلام الذي يكون بواسطة الألفاظ يخلتها في نفس كلهم، وتلك هي الحالة التي خص بها موسى عليه السلام²¹³.

²⁰²(سورة الملك: ١٣، ١٤):

²⁰³ ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 370، مرجع سابق، انظر أيضا ابن رشد "مناهج الأدلة عن عقائد الملة"، الصفحة 129

²⁰⁴ انظر ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 371، وانظر أيضا ابن رشد، مناهج الأدلة عن عقائد الملة، الصفحة 129

²⁰⁵ (سورة الأنعام: ٥٩):

²⁰⁶ انظر ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 370

²⁰⁷ انظر ابن رشد، مناهج الأدلة، الصفحة 129

²⁰⁸ (سورة مريم: ٤٢)

²⁰⁹ انظر ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 369، مرجع سابق

²¹⁰ انظر ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 370

²¹¹ سورة النحل/48

²¹² سورة الشورى/41

²¹³ انظر ابن رشد، تهافت الفلاسفة، الصفحة: ، انظر أيضا ابن رشد مناهج الأدلة عن عقائد الملة ، الصفحة 131:

هكذا يرى ابن رشد أنَّ الله متكلم بهذا المعنى ومن خلال هذه الطرق الثلاث، لكن لنا أن نقول: هل يُعتبر الله مُتكلمًا حقًا برسول يرسله إلى من يصطفيه من خلقه، أو بإلهام يُلقيه في ذهنه فيتكشف له به المعاني التي يُريدها الله، أو بالألفاظ يخلفها في سمعه؟ أو أنَّ الأول أن نقول بأنَّ هذا الرسول عندما ينطق بالألفاظ تعبير عن مراد الله — الذي عرّفه بحالة من تلك الحالات — يكون هو المتكلم؛ لأنه فعل فعلاً قام بذاته ونفسه، لا الله الذي لم يقم بذاته شيء من الألفاظ التي نطق بها الرسول.

للإجابة عن هذا التساؤل يرى ابن رشد أنَّ الله يعتبر مُتكلمًا على وجهين: الكلام الأزلي الذي في نفسه • والألفاظ التي تدل على هذا الكلام النفسي كالقرآن والتي هي مخلوقة لله نفسه لا لبشر من خلقه؛ ولذلك يكون القرآن إذا أُريد به الكلام النفسي قديمًا غير مخلوق كما يقول الأشاعرة، وإذا أُريد به الألفاظ التي تقرأها ونسمعها كان حادثًا مخلوقًا كما يقول المعتزلة.²¹⁴

فما يتعلق ببحث صفات الكمال الواجبة لله والاستدلال عليها، يرى ابن رشد أنَّه لا يجوز البحث في أنَّها زائدة أو غير زائدة على ذاته تعالى كما فعل الغزالي، إذ إن ذلك غير مفيد من المنظور الشرعي، لكن مع ذلك نراه يذهب مذهب ابن سينا فيرى بأن الصفات الإلهية هي الذات الإلهية²¹⁵. لكن مع ذلك، إلى جانب هذا كله، نجد ابن رشد قد غني بالكلام عن ثلاث صفات يتنزه الله عنها، وهي: صفة المماثلة أو صفة المشابهة لشيء من المخلوقات ثم صفة الجسمانية²¹⁶.

فقد أكد ابن رشد أنه يجب علينا أن نتوهم من كون الله حيًّا، عالمًا، مُريدًا، قادرًا، سميعًا، بصيرًا، مُتكلمًا، ومن أنَّ الإنسان نفسه له حظ من كلِّ من هذه الصفات، أنَّ بين الخالق والمخلوق مماثلة أو مشابهة ما، فإنه لا مماثلة أو مشابهة بين الخالق وأحد من خلقه، وإنه منزوع عن جميع صفات النقص²¹⁷.

أسماء الله:

أسماء الله عند الفلاسفة

لا يبتعد الجدل في هذا الباب أكثر مما هو عليه في باب الصفات. ذلك أن الغزالي والأشاعرة معه يتفقون على التفرقة بين الإسم والمستوى كما فترقوا بين الصفة والموصوف وأهم يحددون بأن أسماء الله توقيفية ولا تأخذ إلا من خلال الوحي؛ في حين إن الفلاسفة يتجهون مذهبا مباينا إذ يثبتون أن الإسم هو عين المسمى، وأن إطلاق الأسماء على الله توقيفي ومفتوح للعقل ضمن ضوابط محددة.

أسماء الله عند الفارابي:

يبني مذهب ابن سينا في الأسماء على نفس أسس مذهبه في الصفات، ذلك أن الفارابي قد حاول أن يعبر عن وحدانية الله من جميع الأبعاد والمجاهات وفي جميع ما يختص بالله. طبقا لذلك، فالذات الإلهية من وجهة نظر الفارابي لا بد وأن تكون واحدة وألا تنحاز إلى شيء آخر غيرها، ذلك أنها لو انحازت إلى شيء آخر غيرها لأدى ذلك إلى القول بأنها تقوم بغيرها²¹⁸.

بناء على سبق يبنى الفارابي مذهب أن الاسم هو المسمى في الآن نفسه²¹⁹. والفارابي بذلك ينكر أن يكون لله اسم باعتبار أن الاسم غير ذات المسمى، كأن نقول مثلا إن الله (الذات) عالم (اسم) يعلم (الصفة). فإن اعتبر أن الله هو الذات، وأن الاسم هو "العالم" وأن التسمية هي "العالم" واعتبر كذلك أن لفظ "العالم" هو غير "الله" وغير "العالم"، فالفارابي يرى بأن ذلك اثبات لآلهة متعددة، وإبطال للتوحيد الإلهي.

على العكس من ذلك تماما يذهب الفارابي إلى القول بأن "الله" الذات هو "العالم" الإسم وهو العلم "الصفة". مع العلم بأن المذهب الأول الذي يذهب إلى أن الذات غير الاسم وغير الصفة وغير التسمية وإن كان شائعا في زمن الفارابي، إلا أن الفارابي قد ارتأ أننا لو أطلقنا على الله اسما وكان الاسم غير التسمية نكون حينئذ لم نثبت ذاتا واحدة، وإنما أثبتنا ذاتين مختلفتين. وإثباتنا ذاتين مختلفتين نكون قد أثبتنا إلهين اثنين وهذا يتناقض مع مبدأ وحدانية الله تعالى²²⁰.

لذلك فإن مذهب الفارابي في أسماء الله ينص على الآتي: فكما أن الله ذات واحدة، وأنه عقل وعافل ومعقول في الآن نفسه، كذلك فإن إسم الله هو عين المسمى وليس شيئا آخر غيره²²¹. وأسماء الله وإن كانت كثيرة فإنها آتية إلى معنى واحد أي ذات واحدة.

فإنه إذن عند الفارابي هو علم وعالم ومعلوم في الآن ذاته، والسبب في ذلك أن الأول أي الله لا يفترق إلى ذوات أخرى حتى يستفيد منها العلم، فترتب على ذلك ألا يكون العلم إلا عين ذاته، وألا يكون المعلوم إلا عين ذاته، وألا يكون هناك عالم إلا ذاته أيضا. إذن فالذات التي تعقل هي التي تعقل وهي العقل بعينه. والذات التي تعلم هي المعلوم وهي العلم بعينه²²². ولذلك هي أسمى ذات، وأوحد ذات.

إن مذهب الفارابي في الأسماء ليس مذهبا توقيفيا وإنما هو مذهب توقيفي. أي أننا لسنا ملزمون بالأسماء التي وردت في الشرع فقط، بل باب الإجتهد في إطلاق الإسم على الله مفتوح. لكن، حدد الفارابي أن الأسماء التي ينبغي أن يُسقى بها الأول، هي الأسماء التي تدلُّ على الله في إطار الموجودات لدى الإنسان، تلك الأسماء الدالة على الكمال وعلى فضيلة الوجود من غير أن تظعن لشيء في كماله نقص، وإنما أسماء تخصُّه هو هو في جوهره وفي كماله وعظمته وجلاله.

²¹⁴ انظر مناهج الأدلة عن عقائد الملة، الصفحة 131، انظر أيضا تهافت الفلاسفة، الصفحة: 371

²¹⁵ انظر مناهج الأدلة عن عقائد الملة، الصفحة 135، انظر أيضا تهافت الفلاسفة، الصفحة: 386

²¹⁶ انظر ابن رشد، مناهج الأدلة عن عقائد الملة، الصفحة

²¹⁷ انظر مناهج الأدلة عن عقائد الملة، الصفحة 138، انظر أيضا تهافت الفلاسفة، الصفحة 212

²¹⁸ انظر الفارابي، "أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 46

²¹⁹ انظر الفارابي، "أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 60

²²⁰ انظر الفارابي، "أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 39

²²¹ انظر الفارابي، "أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 48

²²² انظر الفارابي، "أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 38

زيادة على ذلك، يرى الفارابي بأن أساء الله وإن دلت على أنواع الكمالات الكثيرة التي جرت العادة أن يدل عليها بتلك الأسماء الكثيرة، فليس ينبغي أن يظن بأن أنواع كمالاته التي يدل عليها بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة، فينقسم الأول بها ويتجهر بجميعها، بل العكس تماماً، يجب أن ينظر إليها من زاوية أنها تدل على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلاً²²³.

يعتقد الفارابي أن الأسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا، منها ما يدل على ما هو للشيء في ذاته، لا من حيث هو مضاف إلى شيء آخر خارج عنه، مثل الموجود الواحد والحي، ومنها ما يدل على ما هو للشيء بالإضافة إلى شيء آخر خارج عنه، مثل العدل والحواد²²⁴.
 إن القسم الأول من هذه الأسماء لا جدال فيه عند الفارابي من حيث إطلاقه على الله. وقد وضع الفارابي دلالات هذا النوع من الأسماء، وعلى هذا الصدد نحدد بأن الفارابي يرى أن اسم الله "العالم" يدل على العلم الذاتي؛ ويحدد الفارابي أن الله ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى ليستفيد منها العلم؛ كذلك لا يمكن أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تدركه وتعلمه، بل هو مكنت بجوهره في أن يعلم ويعلم. وعلمه بذاته ليس سوى عين جوهره، فانه عالم وانه معلوم وانه علم²²⁵.

يرى الفارابي أن هذا المبدأ منطبق كذلك على اسم الله "الحكيم" ذلك لأن هذا الاسم راجع إلى صفة العلم. فإن الحكمة كما عرفها الفارابي هي تفضيل العقل أشياء على أشياء بأفضل العلم. بناء على ذلك يرى الفارابي أن الله إنما هو حكيم لأنه عقل ذاته، ويتعلقه بذاته يعقل الأشياء الفضلى، فيؤثرها²²⁶.

ذهب الفارابي إلى أن اسم الله الحق إنما يدل على أن الحقيقة تساوق وجود الله دائماً، ولما كان وجوده الله أقدم وجود، وأفضل وجود لأنه وجود عقلي محض استحق اسم "الحق"، إذ ليست هناك حقيقة خارجة عن ذاته، بناء على ذلك يجزم الفارابي في القول بأن حقيقة وجود الله ليست شيئاً آخر غير أن ذاته هي الحق²²⁷. والنص القرآني يؤكد ذلك في قوله: "إن الله هو الحق المبين"²²⁸.

كذلك يرى الفارابي أن اسم الله "الحي" وإن كان يطلق على الإنسان فيراد به أنه يدرك المحسوسات على أهل وجهه، فإنه يدل في حق الله أنه هو الذي يدرك بأفضل الادراك أو بعبارة أخرى هو الذي يعقل المعقول بأفضل العقل وهو عقل وعقله هو عين ذاته، وكذلك يدل على أنه حياة لأن المعقول منه هو ذاته تعالى²²⁹.

- أما القسم الثاني من الأسماء مثل الجواد، فهي إذا ما أطلقت على الإنسان دلت على فضيلة وكمال، ولكن هذه الدلالة إنما اكتسبها الإنسان لأنه أضيف إلى الاسم فاكتمت تلك الفضيلة وذلك الكمال. فإذن في هذه الحالة يكون الإنسان جزءاً، والمضاف إليه جزء آخر لتحصيل الفضيلة والكمال.
 يحدد الفارابي أن هذا النوع من الأسماء متى ما شئ به الأول "الله" فينبغي ألا يعتقد أن الإضافة جزءاً من كماله، ولا أيضاً تجعل الكمال المدلول عليه بذلك الاسم أن يقوم بتلك الإضافة، بل ينبغي أن نعتقد بأن الله جوهر وكمال محض، وأن الإضافة إنما ظهرت ضرورة، وأن قوام تلك الإضافة تكون بذلك الجوهر، وأن تلك الإضافة كذلك تابعة لما جوهره ذلك الجوهر الذي دل عليه بذلك الاسم²³⁰.

أساء الله عند ابن سينا:

ينطلق ابن سينا من المبدأ الذي ينطلق منه أستاذة الفارابي في باب أساء الله وهو مبدأ التوحيد. وقد ذهب ابن سينا طبقاً لذلك إلى أن الاسم هو عين المسمى وليس شيئاً آخر غيره، إذ إن القول بأن الإسم هو غير المسمى يقودنا إلى اثبات شيئين اثنين، وهما الذات التي تحمل الإسم والإسم، وهذا يتناقض مع التوحيد²³¹.

يحدد ابن سينا أن الكثرة التي قد تطرأ في أساء الله، هي كثرة من حيث الإضافة أو من حيث السلب، ولكنها في نهاية المطاف ترجع إلى معنى واحد²³². أما الكثرة التي هي من حيث الإضافة فمثلاً الله اسمه أول بالإضافة إلى الموجودات الأخرى، واسمه غفور بالإضافة إلى المذنبين، وهو الشافي بالإضافة إلى المرضى²³³.

أما من ناحية السلب، فالله من أسائه الحي لسلب العدم منه، وهو الحق لسلب الفساد عنه، وهو الغني لسلب الافتقار عنه، واسمه كذلك القدوس لنسلب عنه الكثرة والذنس. وهكذا تتكاثر أساء الله في مذهب ابن سينا بتكاثر زوايا تزويد الله وتوحيده، ولقد عبّر عنه بقوله: "واجب الوجود واحد بسيط لا كثرة فيه، لا ذهناً ولا خارجاً، وكل ما يعبر عنه من أسائه، فرجعه إلى مفهوم واحد هو نفس ذاته. فإذا قيل عنه واحد عني به أنه موجود لا نظير له، وإذا قيل حق عني به أن وجوده لا يزول، وإذا قيل حي عني به أنه موجود لا يفسد²³⁴.

²²³ انظر الفارابي، "أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 59

²²⁴ انظر الفارابي، "أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 59

²²⁵ انظر الفارابي، "أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 59

²²⁶ انظر الفارابي، "أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 46

²²⁷ انظر الفارابي، "أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 47

²²⁸ القرآن 25/24

²²⁹ انظر الفارابي، "أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 48

²³⁰ انظر الفارابي، "أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 59

²³¹ انظر ابن سينا، النجاة، الصفحة 143، مرجع سابق

²³² انظر ابن سينا، النجاة، الصفحة 144، مرجع سابق

²³³ انظر ابن سينا، النجاة، الصفحة 143، مرجع سابق

²³⁴ انظر ابن سينا، النجاة، الصفحة 131، مرجع سابق

أسماء الله عند الغزالي:

ذهب الغزالي على خلاف الفارابي وابن سينا إلى أن الاسم والمسمى والتسمية لها معان مختلفة. ويرى أن معنى الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة، والذي يدل على المعنى الذي في الذهن، فهو عبارة عن الحروف المقطعة الموضوعة بالاختيار الإنساني للدلالة على أعيان الأشياء.²³⁵

ولما كان الأسم هو اللفظ الموضوع للدلالة، ترتب على ذلك أن يكون للاسم واضع، وموضوع له الاسم. الموضوع له الاسم هو الذي يحمل الاسم أو يدل الاسم عليه. أما الواضع فهو المسمى، أي الذي أطلق التسمية. أما الوضع فهي التسمية. يرى الغزالي أن هذه الثلاث متباينة المعاني.²³⁶ وترتيباً عليها يرى الغزالي أنه لا يصح القول بأن الاسم هو المسمى لعدة أسباب.

من هذه الأسباب أن الاسم لفظ دال والمسمى مدلول. الاسم عربي وعجمي وتركبي، والمسمى قد لا يكون كذلك. الاسم قد يكون مجازاً والمسمى لا يكون كذلك. الاسم قد يتبدل والمسمى لا يتبدل. وعلى ذلك فإن الاسم عند الغزالي ليس هو المسمى.²³⁷

يرى الغزالي أن إطلاق القول بأن الاسم هو المسمى يعد باطلاً لأنه يلزم من ذلك أن تكون التسمية والمسمى والمسمى كلها بمعنى واحد، وقد ثبت بطلانه بظواهر الأدلة. غير أن الغزالي وإن أحال أن يكون الاسم هو المسمى على معنى حقيقة الاسم وماهيته، فإنه قد أجاز القول بأن يكون الاسم هو المسمى أو غير المسمى باعتبار مفهوم الاسم ومدلوله.²³⁸

أما مسألة ربط الغزالي بين ذات الله وصفاته وبين أسمائه، نراه يذهب إلى أن الأسماء التي تشتق لله من صفاته المعنوية السبع يصدق إطلاقها عليه أزلاً وأبداً²³⁹ فهو في القدم كان حياً وعالماً قادراً سمياً بصيراً ومتكبلاً". أما الأسماء المشتقة من أفعال البراء فقد تطلق عليه في الأزل أو لا تطلق.

لقد فصل الغزالي ذلك في كتابه "المقصد الأسنى" إذ إنه اقتصر في كتابه "تهافت" و"الاقتصاد في الاعتقاد" على ذكر الأسماء التي تتعلق بصفات الله المعنوية دون غيرها من الأسماء. فلقد قصر الغزالي كتابه "المقصد الأسنى" على بحث قضية أسماء الله. وقد عبر الغزالي فيه أن الله وإن كان موصوفاً بصفات معنوية سبعة، فإن أوصافه لا تقتصر على ذلك، بل هناك أوصافاً أخرى مشتقة له من أفعاله، وأخرى من ماهيته، فضلاً عن الصفات التي تتركب من مجموع صفتين، أو تلك التي تتركب من صفة وإضافة، أو صفة وسلب، أو سلب وإضافة. ولذلك تعدد الأسماء وتكثر، غير أنها ترجع في النهاية إلى ذات واحدة.²⁴⁰

وقد حصر الغزالي أسماء الله كاملة في النقاط الثمانية التالية:

1. ما لا يدل منها إلا على الذات، مثل: الله، الحق. إذ يعنى بهذين الاسمين الذات من حيث هي واجبة الوجود، ومثل هذه الأسماء تطلق عليه أزلاً وأبداً.
2. ما يدل على الذات مع سلب أوجه النقص عن ذاته، كاسم الله: القدوس، السلام، الغني، الأحد. فالقدوس حسب رأي الغزالي هو المسلوب عنه العيوب، والغني هو المسلوب عنه الحاجة، والأحد هو المسلوب عنه النظر والقسمة. وهذه الأسماء يصدق إطلاقها على البراء أزلاً وأبداً.²⁴¹ ذلك لأنها تدل على الذات من ناحية، ومن ناحية أخرى تشير إلى السلب، فيكون السلب لذاته، وما سلب عنه لذاته فإنه يلزم الذات على الدوام.²⁴²
3. ما يرجع إلى الذات مع إضافة إلى غيره، كالعلي والعظيم والأول والآخر، والظاهر، والباطن، وأمثالها. فاسم الله العلي مثلاً هو الذات التي فوق سائر الذوات في المرتبة. واسم الله العظيم يدل على الذات من حيث تتجاوز حدود الإدراكات، وأما الأول فهو السابق على الموجودات، والآخر هو الذي إليه مصير الموجودات، فهذان الاسمان لا يجتمعان في وصفه إلا بالإضافة إلى الموجودات. والظاهر هو الذات بالإضافة إلى دلالة العقل، أما الباطن فهو الذات مضافة إلى إدراك الحس والوهم²⁴³، ويمكننا أن نلمس مفاد ذلك من قول الله "ليس كمثله شيء" وقوله "وهو السميع البصير"²⁴⁴

يرى الغزالي أن هذه الطائفة من الأسماء قد تطلق فإفرادها ذات الله إذا لم تضاف إلى خلقه، ويصدق إطلاقها في هذه الحالة عليه أزلاً وأبداً، وقد تطلق فإفرادها أفعال الله بالإضافة إلى خلقه، وفي هذه الحالة تكون من صفات أفعاله، كالغني والمعطي والرزاق.²⁴⁵

4. من أسماء الله ما يرجع منها إلى الذات مع سلب أو إضافة. كالمالك والعزيز. وفي ذلك يوضح الغزالي أن اسم الله الملك يدل على ذات لا تحتاج إلى شيء ويحتاج إليها كل شيء، أما العزيز فهو الذي لا نظير له ويصعب نيله كما يصعب الوصول إليه.²⁴⁶ ويرى الغزالي أن هذه الأسماء يصدق إطلاقها على الله في الأزل والأبد.
5. يقرر الغزالي أن من أسماء الله ما يرجع إلى صفة من صفات المعاني، كاسم الله العليم، والقادر، والحي، والسميع، والبصير، والمتكلم. وتلك يصدق إطلاقها على الله في الأزل والأبد لأنها عند الغزالي مشتقة من صفات قديمة. وهو بذلك يتبنى مذهب من سبقوه من علماء الأشاعرة.²⁴⁷

²³⁵ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 165، مرجع سابق

²³⁶ انظر قواعد الاعتقاد، الصفحة 186، مرجع سابق

²³⁷ انظر الغزالي، المقصد الأسنى، الصفحة 48، مرجع سابق

²³⁸ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 165، مرجع سابق

²³⁹ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 165، مرجع سابق

²⁴⁰ الغزالي المقصد الأسنى، الصفحة، مرجع سابق

²⁴¹ انظر الغزالي، المقصد الأسنى، الصفحة 141، مرجع سابق

²⁴² المرجع السابق، الصفحة 141

²⁴³ انظر الغزالي، تافت الفلاسفة، الصفحة 172، انظر أيضاً الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، الصفحة 88،

²⁴⁴ الغزالي، المقصد الأسنى، الصفحة 141

²⁴⁵ الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 169، مرجع سابق

²⁴⁶ انظر الغزالي، المقصد الأسنى، الصفحة 141، مرجع سابق

6. من أسماء الله ما يرجع إلى صفة من صفات المعاني كالعلم مع إضافة، كالخبير والحكيم، والشهيد والمحصي. إذ إن اسم الله الخبير يدل على الخبير مضافاً إلى الأمور الباطنة. والشهيد يدل على العلم مضافاً إلى ما يشاهد. أما الحكم فيدل على العلم مضافاً إلى أشرف الموجودات. والمحصي يدل على العلم من حيث إنه يحيط بمعلومات محصورة معدودة التفصيل²⁴⁸.
7. من أسماء الله ما يرجع إلى صفة القدرة مع زيادة إضافة، كالتقهار والقوي، والمقتدر، والمتين، فإن القوة هي تمام القدرة، والمتانة هي شدة القدرة، والقهر هو تأثير القدرة في المقدور بالغلبة²⁴⁹.
8. ويؤكد الغزالي أن هذه الأسماء كسابقتها، إذ يصدق إطلاقها على الله أزلاً وأبداً نظراً لتعلقها بالصفات القديمة. غير أنها قد تدل على أفعال الله بالإضافة إلى خلقه، وفي هذه الحالة تكون من صفات فعله، فتكون حادثة كفعله، وقد تطلق عليه فيما لا يزال وليس في الأزل.
9. ما يرجع من الأسماء إلى صفات الفعل، كالخالق والبارئ والمصور، والوهاب والرزاق والفتاح والقباض والباسط والحافض والرافع والمعز والمذل والمغني والهادي والمنع والمميت والمحي والوالي والتواب ونظائرها، فإنها يصدق إطلاقها على الله في الأزل إذا نظرنا إليها من جهة أنها أسماء بالقوة. فإذا نظرنا إليها من جهة أنها أسماء بالفعل فتصدق عليه أيضاً في الأزل²⁵⁰.

لقد وضع الغزالي ذلك بمثال كلمة السيف في اللغة العربية. فالسيف في اللغة العربية يسمى إن كان في الغمد صارماً، كما يسمى كذلك عند حصول القطع به. فقد سمي في الحالة الأولى بأنه صارم بالقوة، وسمي كذلك في الحالة الثانية لأنه بالطبع صارم بالفعل أي بفعل القطع.

ومعنى ذلك أن السيف وإن كان في الغمد إلا أنه وصف بالصارم في الحالة الأولى لتحقيق الصفة الصرامة فيه وإن لم يقطع به. أما في الحالة الثانية فقد تم تسمية السيف بالصارم لأنه تم به الفعل الذي دل على صرامته. ومن هنا كانت التسمية في الحالة الأولى تسمية بالقوة، وفي الحالة الثانية كانت التسمية بالفعل²⁵¹.

وبناء على ذلك فإن الأسماء المشتقة لله، من أفعاله، تجري مجرى تسمية السيف في الغمد بالصارم، فتكون بذلك صادقة عليه في الأزل، لأن كل ما يشترط لتحقيق الفعل يكون موجوداً في الأزل، فإذا تم الفعل لم يكن لتجدد شيء في ذات الله، بينما تجري تلك الأسماء مجرى تسمية السيف بالصارم عند القطع، فلا تكون صادقة على الله في الأزل.

يتضح لنا مما سبق أن هناك علاقة وطيدة وثيقة بين ذات الله وصفاته وأسمائه. وخلاصة ما ذكرناه فيما سبق هو أن صفات الله، يعبر عنها في القرآن والسنة بأسماء متعددة، فمثلاً صفة علم الله عبر القرآن عنها باسم العالم والعليم والعلام، وصفة الرحمة عبر عنها باسم الرحمن الرحيم وذو الرحمة، فالصفة واحدة، والأسماء المعبرة عنها متعددة، وجميع الأسماء ترجع إلى صفاته المعنوية السبع. وهي صادقة على الله أزلاً وأبداً، بخلاف الأسماء المشتقة من أفعاله، فقد تطلق على الله في الأزل أو لا تطلق.

لا مجال للعقل في أسماء الله، حيث لا يسمى الله إلا بما جاء به القرآن والسنة بلا زيادة ولا نقصان، لأن العقل قاصر عن معرفة ما يستحقه الله من الأسماء فوجب الوقوف عند الوحي، فلا يجوز في الإسلام اشتقاق اسماء الله تعالى من الفعل أو من الصفة بمجرد العقل، إلا إذا ورد نص على ذلك من الكتاب والسنة. ذلك لأنه لا يعلم الله إلا الله. فأسماء الله كسائر أمور الاعتقاد هي من قبيل الأخبار، والأخبار لا تثبت إلا بالنصوص الواردة عن الله عبر الوحي²⁵².

²⁴⁷ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة 168، مرجع سابق

²⁴⁸ انظر الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، الصفحة 154، مرجع سابق

²⁴⁹ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، 172، مرجع سابق

²⁵⁰ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، مرجع سابق

²⁵¹ انظر تهاافت الفلاسفة، مرجع سابق

²⁵² انظر الغزالي، المقصد الأسنى، الصفحة 141، مرجع سابق

الفصل الثاني

وجود العالم في "تهافت الفلاسفة" و"تهافت التهافت"

إن نقطة الخلاف هنا هي أن الغزالي يذهب إلى أن العالم حديث مخلوق وليس قديم، وهذا بمحتواه مناقضا لما ارتآه الفلاسفة في أن العالم قديم وأن تأخره عن الله هو كتأخر المعلول عن علته.

وجود العالم عند الفلاسفة:

يتركز هذا القسم ب تناول أفكار الفلاسفة المتمثلة في أن العالم قديم انطلاقا من قولهم بنظرية الفيض والصدور ومبدأ العلة والمعلول، ولهم على ذلك استدلالا منطقية نذكرها حسب محلها.

وجود العالم عند الفارابي:

يرى الفارابي أن وجود العالم "الممكن الوجود" ليس متأخرا بزمن عن وجود موجد "الواجب الوجود"، فالمعلول إنما يوجد بوجود علته ولا يتأخر عنها إلا لنقص فيها أو عجز يمنعها من تحقيق آثارها، فالتلازم بين العلة والمعلول ضروري في الزمان. لكن تقدم العلة على المعلول منطقيا ليس إلا من حيث الشرف والرتبة لا من حيث الزمان. بعبارة أخرى هو مجرد تقدم منطقي لا زمني، فكما أن تقدم حركة اليد على حركة الخاتم الذي يتحرك بحركتها، حيث إن حركته تابعة لحركة اليد وملزمة لها، فكذلك فيوض العالم عن "الواجب الوجود" متلازم به ولا يتأخر عنه.²⁵³

إن تحديد الفارابي لتقدم الله على العالم من حيثية الشرف والرتبة والذات هو نابع عن تعدد أنواع التقدم عند الفلاسفة قبل الفارابي. فالفلاسفة طبقا للمنطق يرون أن التقدم ينحصر في خمسة أنواع: الأول هو التقدم بالذات، مثل ماهية الاثنين تنتقل إلى حصول الواحد، أما حصول الواحد فهو غني عن الاثنين. النوع الثاني هو التقدم بالزمان كتقدم الوالد على ابنه. النوع الثالث هو التقدم بالشرف كتقدم الإنسان الصالح على الشرير، النوع الرابع هو التقدم بالعلية "السبب" مثل تقدم حركة اليد على حركة الخاتم، فإن حركة اليد هي علة حركة الخاتم. ولو لم تتحرك اليد لما تحرك الخاتم. النوع الخامس والأخير هو التقدم بالرتبة الحسية أو العقلية مثل تقدم الإمام على المأموم، وتقدم الجنس على النوع.²⁵⁴

يؤول السبب الآخر الذي من أجله ذهب الفارابي هذا المذهب إلى أن العالم له ماهية، وواجب الوجود ليست له ماهية هي غير ذاته. والماهية الممكنة متعلقة بالعلين، ذلك أنها لا يمكن أن تكون في نظر الفارابي إلا في الزمان والمكان. وواجب الوجود لا يكون في الزمان كما لا يكون في المكان. ولذلك كان العالم في نظر الفارابي محدثا من حيث الماهية لأنها ممكنة، وقديم من حيث الزمان لأنه معلول من الأول، والمعلول لا يتراخي عن العلة.²⁵⁵

يعني ذلك بلغة أوضح أن كل ما له ماهية فهو ممكن بالذات واجب بعلة، فالماهية من طبيعتها ألا تكون إلا إذا وجدت علتها. ولما كانت علتها هي واجب الوجود استلزم أن تكون قديمة بالزمان لأن أفعال الله قديمة. لذلك فإن العالم من هذا المنطق لا تسبقه علته إلا من حيثية أنها هي التي علته، أي من حيثية الشرف والمرتبة وأولية الذات. لكن مع ذلك يجب علينا أن نفهم أن قول الفارابي بقدم العالم له علاقة وثيقة بقوله عن العالم: ب "إنه فاض عن واجب الوجود"; ذلك لأن الله تعالى دائما جواد فياض، ولو فرضنا زمان لم يوجد فيه الكون لكانت قدرة الله محددة. بناء على ذلك أيضا فإن العالم قديم.²⁵⁶

وجود العالم عند ابن سينا:

تأثر ابن سينا بالفارابي فذهب على غراره أستاذه الفارابي طبقا لنظرية الفيض إلى أن العالم قديم. ذلك أن العالم معلول من الله، وحسب قانون العلية فإن المعلول "الممكن" لا يتراخي عن العلة "الواجب". ومعلوم أن العلة سابقة ذاتيا لا زمنيا على المعلول، وواضح كذلك أن مفهوم الحادث بالذات القديم بالزمان يطابق كل المطابقة مع مفهوم الممكن بذاته الواجب بغيره. فالعالم ممكن بذاته فهو حادث بالذات وهو واجب بالتقديم واجب الوجود فهو قديم بالزمان. إذن فالعالم من وجهة نظر ابن سينا غير متأخر عن الله بالزمان وإنما هو تقدم بالذات كتقدم حركة الإنسان على ظله أو كتقدم الواحد العددي على اثنين.²⁵⁷

لقد قدم ابن سينا استلهاما من الفارابي عدة أدلة تقوم مذهبه في قدم العالم، لكن يمكننا أن نختصرها في ثلاثة أدلة أساسية.

الدليل الأول: استحالة صدور حادث من قديم

د. انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 24، مرجع سابق، مرجع سابق. انظر أيضا حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، الصفحة 118، الجزء 2، مرجع سابق

²⁵⁴ انظر، أبي بكر الرازي، الأريجين في أصول الدين، الصفحة 118، حيدر آباد 1010 هـ

²⁵⁵ انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 41، مرجع سابق

²⁵⁶ انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 55، مرجع سابق

²⁵⁷ انظر ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، الصفحة 167، مرجع سابق

ثبت عقليا استحالة صدور حادث من قديم مطلقا فلو كان العالم ممكنا كان لا بد من مرجح لوجوده وإلا لظل وجوده ممكنا إمكانا صرفا فقط. لكن هذا المرجح في حد ذاته إشكالي لأننا سنسأل عنه حتما هل حدث فيه تجدد عند إحداث العالم أم لا فإن لم يتجدد بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك وإن تجدد انتقل الكلام إلى ذلك المرجح من الذي أحدث هذا المرجح ولم يحدث في اللحظة المعينة من الزمان ولم يحدث في غيرها من اللحظات المساوية كلها لها من حيث الصلاحية لوجود العالم؟ فإذا أن يتسلسل الأمر إلى غير نهاية، وهذا أمر باطل عقلا ومنطقا، أو تنتهي السلسلة إلى مرجح أول لم يزل مرجحا. فنكون بذلك قد أثبتنا أن العالم لم يزل يصدر عن التقدم منذ الأزل، وبفس المعنى نكون قد أثبتنا قدم العالم.²⁵⁸

الدليل الثاني: دليل الزمان

إن تقدم الله على العالم ماهو إلا تقدم بالذات وليس تقدم بالزمان. فلو كان العالم متأخر عن الله بالزمان، لكان تأخره بمدة متناهية أو بمدة غير متناهية. فإذا كان تقدم الله عن العالم بمدة متناهية، لزم عن ذلك أن يكون لوجود الله بداية، وهذا باطل عقلا ومنطقا. وإن كان تقدم الله عن العالم بمدة غير متناهية يكون الزمان في هذه الحالة قديما، وإذا كان الزمان قديما، كانت الحركة قديمة، وإذا كانت الحركة قديمة كان المتحرك أي العالم قديما معها.²⁵⁹

الدليل الرابع: المادة أزلية سابقة على الصور

يتحدد هذا الدليل بالقول بأن كل حادث فهو قبل حدوثه إما أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود. والحديث هنا ليس عن ممتنع الوجود. أما عن ممكن الوجود فهي الموجودات بأكملها. والتغير الذي نشاهده في الممكنات إنما هو تغير الصور عليها، لكن مادتها الأولى (الهيولى) أزلية قديمة. فدل هذا على أن العالم قديم بمادته حادث بصورته.²⁶⁰

وجود العالم عند الغزالي:

يعارض الغزالي فكرة قدم العالم التي يعتقدونها الفلاسفة، ويعتبرها من الأفكار التي تخرج المؤمن من دائرة الإسلام. يعتقد الغزالي بأن العالم حادث استنادا إلى الحديث الذي أوردناه في قسم "وجود الله عند الغزالي". وطبقا لذلك الحديث فأنه في اعتقاد الغزالي "كان ولا شيء معه، ثم خلق العالم"، وانطلاقا من هذا يشرع الغزالي في الرد على الفلاسفة. لكن في الواقع، إذا كان الفلاسفة يعتقدون بأن العالم قديم وبينون ذلك على أدلة منطقية أربعة، فإن الغزالي يرد عليها أيضا بأدلة مماثلة تختصرها في أربع أدلة.²⁶¹

أما الدليل الأول: استحالة صدور حادث من قديم

جوز الغزالي صدور حادث من قديم واستدل على ذلك بأن المشاهد في عالمنا الواقعي هي سلسلة من الحوادث التي يجب أن تنتهي إلى طرف معين أي هو بداية العالم. وبدايته لا يقدها زمان. بل إن الله تعالى قد أراد بحكمته القديمة أن يبتدأ العالم في الزمن الذي ابتداء.²⁶²

أما الدليل الثاني: دليل الزمان

اعتراض الغزالي على فكرة أن تقدم الله على العالم هو تقدم بالذات وليس بالزمان. واعتبر أن هذه الفكرة من عمل الوهم. ذلك كما يجدد الغزالي - لما لم تتسع عقول الفلاسفة لتقبل فكرة أن الزمن خلق مساوقا لخلق العالم، وأنه قبل خلق العالم لم يكن للزمان وجود، توهموا أن الزمان قديم. غير أن الغزالي يعتقد بأن الزمان في حد نفسه مخلوق، وكان العالم قبل أن يخلق لا زمن قبله ولا شيء وإنما هو وجود الله فقط.²⁶³

أما الدليل الرابع: دليل أزلية المادة

يعترض الغزالي على هذا الدليل ويعتبر بأن فكرة أزلية المادة في حد ذاتها باطلة. وليس للفلاسفة مستند على ذلك. فليس هناك مانع عقلي أو منطقي كما يرى الغزالي في القول بأن المادة بناتها مخلوقة حادثه.²⁶⁴

وجود العالم عند ابن رشد:

إن وجود العالم عند ابن رشد يقوم في أوله وآخره على القول بأن العالم قديم. لكن ابن رشد لا يقول ذلك صراحة في كتابه التهاافت، بل يذهب إلى القول بأن وجود العالم قديم وحادث في نفس الوقت. ثم يشرح فيفيد بأن العالم من حيثية مادته الأولى (الهيولى) قديم النشوء، ولكن العالم حادث أيضا من حيثية التغير الذي يعتره بسبب الصور التي تتعاقب على المادة.

إن العالم بنظر ابن رشد أزلي النشوء، والموجودات التي فيه مركبة من مادة وصورة، لا تنفصل إحداها عن الأخرى، والمادة والصورة قديمتان كما أن الزمان أيضا قديم فلا يصح القول بأن وراء كل مادة مادة إلى ما لا نهاية، فاقضى ذلك أن نصل إلى المادة الأولى التي تكونت منها الموجودات، فدل ذلك على أن المادة الأولى التي تكونت منها المخلوقات أزلية أيضا.²⁶⁵

²⁵⁸ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة، 90، مرجع سابق، انظر أيضا ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، الصفحة 167، مرجع سابق

²⁵⁹ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة، 90، مرجع سابق، انظر ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، الصفحة 168، مرجع سابق

²⁶⁰ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة، 90، مرجع سابق

²⁶¹ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة 89، مرجع سابق

²⁶² انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة 90، مرجع سابق

²⁶³ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة 110، مرجع سابق

²⁶⁴ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة 110-120، مرجع سابق

إن الله في منظور ابن رشد موجود وهو لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، فهو قديم مطلقاً بهذا المعنى، والأجسام الجزئية التي ندرناها بالحس كالماء والأرض والحيوان والنبات فهي موجودة عن شيء ومن شيء وإلى زمان متقدم عليها، ولذلك فهي حادثة²⁶⁶.

أما العالم من سمته ككل، فيرى ابن رشد أنه موجود منذ القدم، لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أي عن فاعل قديم (صانع قديم)، وعليه فالعالم ليس حادثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، بل هو قديم بمادته الأولى، وحادث بالصور التي تعرض عليه. فالعالم من هذا المنطلق ليس حادثاً حقيقياً لأن الحادث الحقيقي فاسد ضرورة. وليس العالم كذلك قديماً حقيقياً لأن القديم الحقيقي ثابت لا يتغير ولا يطرأ عليه فساد²⁶⁷.

إن ابن رشد إذ يسوق هذا الدليل فإنه يريد أن يثبت شيئاً واحداً وهو بما أننا لا يمكننا أن نتخيل الوجود من العدم المطلق، فهذا سيقودنا مباشرة إلى القول بأن العالم قديم بطريقة أو بأخرى. ولما كان الذي نشاهده في واقعنا المحسوس يثبت تغير صور الأشياء من صورة إلى أخرى، استلزم ذلك أن يكون الحادث فيها يختص بالعالم هي هذه الصور المتعاقبة وليست المادة التي تطرأ عليها. لأن الصور بطبيعتها تتغير وتتشكل في محلها (المادة)، فاستلزم أن تكون المادة قديمة أيضاً. لأنه لو لم تكن المادة قديمة وهي محل الصور، فهذا سيقودنا إلى القول بـ "كان الله ولا شيء معه"، وهذا لا يرتضيه ابن رشد كما سبق وأشرنا إليه في قسم وجود الله عند ابن رشد.

لقد أشار ابن رشد إلى أن أقدمية العالم التي ينكرها الغزالي لا تتعارض حتى مع القرآن، وذلك لو اعتبرنا أن مادة العالم الأولى قديمة، فالخالق يكون حينئذ هو تلك الحركة الاضطرابية في هذه المادة، فتنشأ عنها الكائنات وتتولد بعضها من بعض، وهكذا يكون الخالق في هذه الحالة هو المحرك. وبما أن المادة أزلية، فجميع الخلوقات الناجمة عنها مشاركة لها في هذه الأزلية، والله الخالق هو الذي ينظمها ويخترع منها الموجودات، ولهذا السبب تتطور المادة وتتكيف بطريقة مستمرة، وهكذا فإن العالم المصنوع هو أزلي النشوء دائم الحدوث، بينما الله أزلي غير معلول. وعليه يثبت ابن أن أقدمية العالم ليست كأزلية الله²⁶⁸.

لقد طعن ابن رشد مفهوم "الإرادة" القديمة عند الغزالي، ذلك أن القول بحدوث العالم عن إرادة قديمة وإن كان قولاً شائعاً في ذلك الوقت لاسيما عند الأشعرية، إلا أنه لا يبتعد في الحقيقة عن خطاب سفسطائي بحت. يحدد ابن رشد أن الغزالي لما لم يستطع أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له، وعن عزمه عن الفعل إذا كان الفاعل فاعلاً مختاراً، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفعل، ولكن تراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز²⁶⁹. إن السبب الرئيسي الذي من أجله اعترض ابن رشد على الغزالي في هذه النقطة هو أن الإرادة التي ينسبها الدين إلى الإله يحكم الغزالي عليها على غرار حكمه لإرادة الإنسان، بيد أن الله ليس كمثل شيء.

لقد طعن ابن رشد الدليل الثاني الذي ساقه الغزالي حول التقديم والتأخير فيما يختص بواجب الوجود وبممكن الوجود. فذهب ابن رشد إلى أن القديم "الله" ليس من شأنه أن يكون في الزمان، والعالم من شأنه أن يكون في الزمان²⁷⁰.

لقد فرق ابن رشد بين القول بأن قبل العالم إمكاناً واحداً بالعدد لم يزل، إذ يلزم منه أن يكون العالم أزلياً وبين قول الغزالي الذي ذهب إلى أن قبل العالم إمكانات للعالم غير متناهية بالعدد. فقد يستخلص منه أن يكون قبل هذا العالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث وهكذا إلى غير نهاية. وشبه ذلك الحال في أشخاص الناس في عالمنا الكائن الفاسد "الأرض". لكن إنزاله كذلك محال لأنه يلزم أن يكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر، كالحال في الأشخاص في هذا العالم. فبالاضطرار إما أن ينتهي الأمر إلى عالم أزلي بالشخص، أو يتسلسل (إلى ما لا نهاية وهو محال) وإذا وجب قطع التسلسل في عالمنا المشاهد، فإن قطعه بعالم الله الأزلي أولى²⁷¹.

عناصر العالم ومميزاته:

يختلف الغزالي عن الفلاسفة في موضوع محتويات الوجود. ففي حين يقرر الغزالي التوقف على الوحي في شأن الموجودات الكثيرة التي لا يعلم أحد حدها غير الله، نجد الفلاسفة يذهبون مذهبا منافضا، إذ إلى جانب أنهم تلقوا نظرية الفيض والصدور أفلوطينية بالقبول الحسن، إلا أنهم ألبسوها لباسا إسلاميا فسموا عناصر نظرية الفيض والصدور بأسامي الشريعة الإسلامية.

عناصر العالم عند الفلاسفة:

ينطلق الفارابي وابن سينا فيما يختص بموجودات العالم أو عناصر العالم إلى تحديد وجود عالمين اثنين: العالم الساوي والعالم الأرضي، ولكلا هذين العالمين محتويات وعناصر تختلف عن محتويات وعناصر العالم الآخر.

عناصر العالم عند الفارابي:

يحدد الفارابي عناصر العالم على صورة هرمية تنازلية لا تخرج عن عناصر كلية ثلاثة وهي: العقل، النفس ثم (المادة) أو الجسم (الساوي، الأرضي)²⁷². وكل هذه العناصر الثلاث مميزات تختص بها. ومن أجل أن نصبو إلى فهم هذه العناصر الكلية ومميزاتها يتناوبنا الشعور بضرورة تحديد أن الأول أي الله لا

²⁶⁵ ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 138، مرجع سابق

²⁶⁶ ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 165، مرجع سابق

²⁶⁷ ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 141، مرجع سابق

²⁶⁸ ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 82، مرجع سابق

²⁶⁹ ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 63، مرجع سابق

²⁷⁰ ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 137، مرجع سابق

²⁷¹ ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 142، مرجع سابق

²⁷² الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 3، مرجع سابق

يخضع تحت هذا التقسيم. ذلك لأنه هو الأول وجميع الموجودات إنما صدرت عنه، وهو بسيط غير مجسم فلا يصدر عنه إلا واحد²⁷³. لهذا فهو لا يصف داخل إطار هذه العناصر الثلاث عند الفارابي.

إن فلسفة الفارابي تقوم في أساسها على ثلاثة أشياء أساسية: الأول الإلهيات (وجود الله وصفاته والعقول السبائية والأجسام السبائية)، الثاني تنظيم المدينة (نظرية أفلاطون في الجمهورية)، الثالث محتويات المدينة الفاضلة (الأجسام الأرضية والنفوس الأرضية). انطلاقاً من هذا فلا يتأتى لنا إلا أن نقسم العالم عند الفارابي إلى عناصر سبائية وعناصر أرضية.

1. العناصر السبائية: (العقول العشرة وأجساد الأفلاك)

تبدأ عناصر العالم عند الفارابي من أول ما صدر عن "الله"، وهو العقل الأول وهو بطبيعته جوهر غير مترمز في مادة، وهو يعقل ذاته كما يعقل الأول، فيلزم عن تعقله للأول عقل ثانٍ وكذلك يلزم من تعقله لذاته ظهور السماء الأولى²⁷⁴.

أما العقل الثاني فيعقل ذاته كما يعقل الأول، فيترتب عن تعقله للأول عقل ثالث كما يلزم من تعقله لذاته ظهور كرة الكواكب الثابتة²⁷⁵. أما العقل الثالث فهو أيضاً جوهر يعقل ذاته أيضاً كما يعقل الأول، فيلزم من تعقله للأول وجود العقل الرابع، ويلزم من تعقله لذاته فلك المشتري²⁷⁶. أما العقل الرابع، فإنه بجوهره عقل يعقل ذاته كما يعقل الأول، فيلزم من تعقله للأول صدور العقل الخامس، كما يترتب عن تعقله لذاته ظهور فلك زحل. أما العقل الخامس فإنه جوهر عقلي، يعقل ذاته كما يعقل الأول "الله"، فيلزم من تعقله للأول وجود عقل آخر وهو العقل السادس، كما يلزم من تعقله لذاته ظهور فلك المريخ²⁷⁷.

أما العقل السادس فهو أيضاً جوهر عقلي، يعقل الأول كما يعقل ذاته، فيلزم من تعقله للأول عقل سابع، كما يلزم من تعقله لذاته ظهور كرة الشمس²⁷⁸. أما العقل السابع فإنه بدوره جوهر عقلي يعقل الأول كما يعقل ذاته، فيلزم من تعقله للأول صدور عقل ثامن، كما يترتب عن تعقله لذاته ظهور الزهرة²⁷⁹. أما العقل الثامن فهو أيضاً جوهر وعقل، يعقل ذاته كما يعقل الأول "الله"، فيترتب عن تعقله لله صدور عقل تاسع، ويلزم من تعقله لذاته ظهور عطارد²⁸⁰. أما العقل التاسع فهو أيضاً جوهر وعقل، يعقل الأول كما يعقل ذاته، فيترتب عن تعقله للأول صدور عقل حادي عشر، ويترتب عن تعقله بذاته ظهور فلك القمر²⁸¹.

إن العقل الحادي عشر هو الذي يسميه الفارابي بالعقل الفعال، وهو آخر العقول المحركة أو العقول المفارقة. كما يرى الفارابي أيضاً أن "العقل الفعال" يتميز قبل كل شيء بأنه المتحكم والمدير على عالم ما دون القمر أي عالمنا الأسفل المادي، "عالم الكون والفساد"، وبنفس المعنى يرى الفارابي بأن وجود العقل الفعال ليس وجوداً في مادة، وهو يعقل ذاته كما يعقل الأول، ولكن عنده ينتهي وجود الأجسام السبائية المفارقة التي كلها جواهر عقلية غير المادة. وبهذا يكون العقل الفعال النقطة الفاصلة بين عالم العقول وعالم المادة المتكون من الأسطوانات الأربع عند الفارابي²⁸². يرى الفارابي أن الأجسام السبائية تكون في أساسها حيواناً عظيماً يتحرك، ويجدد بأن حركته معلولة من العقول العشرة التي تدبره وتسيره. يميز الفارابي بين الأفلاك التي تفيض عن العقول بأنها أجسام من مادة وصور، إلا أنها أجسام سبائية ولا تشبه الأجسام التي تراها في الطبيعة²⁸³. يجدد الفارابي أيضاً أن الأجسام السبائية تتشارك طبيعة واحدة من حيث الحركة، حيث أن جميع الأفلاك تتحرك بصورة دائرية مستديمة، ولهذه الحركة تأثيراً على مجاريات عالم ما دون تحت القمر²⁸⁴.

العناصر الأرضية:

1. الأجسام الأرضية:

يجدد الفارابي أن عالم تحت القمر أي عالمنا المادي متكون من العناصر الأربعة الأولى أو الأسطوانات الأربعة: الماء، الهواء، التراب، النار. يجدد أيضاً الفارابي أن جميع الأجسام مؤلفة من هذه العناصر الأربعة لكن بنسب متفاوتة. فالأجسام التي لها صلابة عالية تكون متكونة من عنصر التراب والنار أكثر من غيرها من العناصر، والأجسام الخفيفة تكون نسبة الهواء والماء أكثر فيها²⁸⁵.

يجدد الفارابي أيضاً أن تكون الأجسام على الأرض من خلال العناصر الأربعة جاء عن تلامس الأجسام السبائية بعضها ببعض واحتكاك بعضها ببعض. وقد حدد الفارابي أن هذا التلامس والاحتكاك إنما يحصل عن معرفة الكواكب بعضها ببعض وتفاعلها مع بعضها البعض. يرى الفارابي أيضاً بأن هذه العناصر الأربعة "

²⁷³ الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 3، مرجع سابق

²⁷⁴ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 3، مرجع سابق

²⁷⁵ الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 3، مرجع سابق

²⁷⁶ الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 5-6، مرجع سابق

²⁷⁷ فارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 7، مرجع سابق

²⁷⁸ فارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 7، مرجع سابق

²⁷⁹ فارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 8، مرجع سابق

²⁸⁰ فارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 8، مرجع سابق

²⁸¹ فارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 8، مرجع سابق

²⁸² الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 6، مرجع سابق

²⁸³ الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 6، مرجع سابق

²⁸⁴ الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 74، مرجع سابق

²⁸⁵ الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 63، مرجع سابق

التراب، الماء، النار، الهواء" لها مزايا متضاربة. فالنار تتميز بالحرارة وجافة وطاردة وتصعد نحو الأعلى. أما الهواء فيتميز بالحرارة والرطوبة وهو خفيف ويتحرك إلى جميع الجهات. أما الماء فيتميز بأنه بارد ورطب وثقيل ويمهبط إلى الأسفل. وأما التراب فيتميز بالبرودة والجفاف وهو ثقيل وله جاذبية²⁸⁶.
يحدد الفارابي أن هذه العناصر الأربعة لها قوى كامنة تكسبها من الأجساد السابوية. انطلاقاً من ذلك يحدد الفارابي بأن جميع الأجساد التي نراها في عالمنا المادي بما فيها أجساد بنوة آدم هي مزيج من هذه العناصر الأربعة لكن بتفاوت متنوع يختلف في كمية العناصر وفي كيفية تفاعلها مع بعضها البعض²⁸⁷.
يرى الفارابي أن أول ما خرج في الأرض من الأجساد هي المعادن، ومنها تكونت النباتات، ومنها تكونت الحيوانات، ومنها تكون بدن الإنسان²⁸⁸. إذن فالإنسان هو أرقى عناصر الأرض، لأنه آخر تعبير للنمو الطبيعي للجسد²⁸⁹. لقد بين الفارابي في نفس الإطار أيضاً أن العقل الفعال يتولى إشراق الصور الملائمة لأجساد الناس بعد أن تتكون من العناصر الأربعة. بعبارة دينية يمكن القول بأن العقل الفعال ينفخ حينئذ النفس في البدن، لذلك ساء الفارابي بـ "وهاب الصور"²⁹⁰.

2. النفوس الأرضية:

لقد عرف الفارابي النفوس الإنسانية وقبله أرسطو بأنها صورة البدن وكياله وهي جوهر الإنسان المرافق لبدنه. كما ذهب الفارابي إلى أن النفوس الإنسانية لا تتناغم، وأنها لا تكون في إطار الوجود بالفعل قبل وجود البدن، بل تحدث عند حدوثه واستعداده لقبولها. كما وبين الفارابي أيضاً بأن نوعية امتزاج عناصر المادة بعضها ببعض هو السبب في الاختلاف بين أجساد الموجودات المحسوسة وليس الأمر راجع إلى النفس²⁹¹.

وزع الفارابي النفس الإنسانية على أربع قوى أساسية:

أ- الأولى هي القوة النباتية أو القوة الغذائية:

وهي القوة التي يتغذى بها الإنسان، وهي تحتوي في طياتها على القوى الثانوية التي تنقاد لها مثل القوة الشعورية التي بها يلمس الإنسان ومركزها الجسد، والقوة السمعية التي يسمع بها الإنسان ومركزها الأذنين، والقوة الشمية التي يشم بها الإنسان الروائح ومركزها الأنف، والقوة الذوقية التي يتذوق الإنسان بها المأكولات ومركزها الفم، والقوة البصرية التي يبصر بها الإنسان الألوان والشعاعات ومركزها العينين، وهي الحواس الخمس. يرى الفارابي أن هذه الحواس تنتج النزوع في الإنسان إلى الاشتياق إلى الشيء أو إلى كرهه. ويرى الفارابي أن للحيوان أيضاً مثل هذه القوة²⁹².

ب- الثانية هي القوة المتخيلة:

هي القوة التي تتمح الإنسان القدرة على أرشفة وحفظ واستحضار ما حفظ أو ما عايشه من التجارب التي مر بها عبر القوة الغذائية. يحدد الفارابي أنه بهذه القوة يتمكن الفرد من التمييز بين الحق والباطل، بين الصدق والكذب، بين القبيح والجميل²⁹³.

أ- الثالثة القوة النزوعية:

مركزها في القلب، وهي التي تشتاق إلى الشيء وتكرهه؛ هي رئيسة ولها خدم، وهذه القوة هي التي بها تكون الإرادة والإصرار على الشيء؛ فإن الإرادة هي نزوع إلى ما أدركه الفرد إيمًا بالحق، وإمًا بالتخيل، وإمًا بالقوة الناطقة، فحكم الفرد عليه بناء على ذلك إما بالحسن، أو بالقبح بالخير، أو بالشر. إن النزوع قد يكون إلى علم شيء ما، وقد يكون إلى عمل شيء ما، إمًا بالبدن بأسره، وإمًا بعض ما منه. والعمل بالبدن تكون بقوى تخدم القوة النزوعية، وتلك القوى متفرقة في أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الأفعال، منها أعصاب، ومنها عضلات الأعضاء مثل عضلات اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التي يمكن أن تتحرك بالإرادة. فهذه القوى التي في أمثال هذه الأعضاء هي كلها جسمانية وخدمة للقوة النزوعية الرئيسة²⁹⁴.

ب- الرابعة القوة الناطقة:

هي القوة الفكرية التي يختص بها الإنسان. وترأس القوتين السابقتين أي " القوة المتخيلة " و " القوة الغذائية "، وتكمن مهمتها في التعبير فكرياً عن العلم وعن تجريبي " القوة الغذائية " و " القوة المتخيلة " وهي التي تسمى عقلاً في التعبير العايم²⁹⁵.

²⁸⁶ الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 63، مرجع سابق

²⁸⁷ الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 63، مرجع سابق

²⁸⁸ انظر الفارابي، عيون المسائل، الصفحة 35 مطبعة السعادة القاهرة 1907م

²⁸⁹ انظر الفارابي، عيون المسائل، الصفحة 35، مرجع سابق

²⁹⁰ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 9، مرجع سابق

²⁹¹ محمد علي عبد الصادق، مفهوم النفس في فلسفة الفارابي، الصفحة 188، رسالة دكتوراه جامعة مصراتة، 2019م

الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيم، الصفحة 12، تحقيق دكتور عبير نصري نادر، بيروت لبنان 1960م

²⁹² الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 87، مرجع سابق

²⁹³ الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 88، مرجع سابق

²⁹⁴ الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 88، مرجع سابق

²⁹⁵ الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 101، مرجع سابق

بالرغم من أن للنفس قوى متعددة في منظور الفارابي إلا أنه يراها جوهرًا واحدًا، أي أن هذه القوى ماهي إلا تجليات مختلفة لجوهر واحد. وهذه القوى إما محرّكة كالقوى الغازية والقوى الزروعية، وإما مدركة كالقوى المنخيلة والقوى الناطقة.²⁹⁶

إن القوة الناطقة عند الفارابي هي ما نسميه في لغتنا الإنسانية العادية بـ"العقل" وذلك لأنها هي القوة التي تتيح للإنسان ترجمة المعقول إلى التعبير الإنساني. وقد ذهب الفارابي أيضًا إلى أن القوة الناطقة في حد ذاتها لها القابلية في أن تنطوي على أربعة أنحاء من العقول:

- الأول هو العقل بالقوة (وهو العقل الذي له القابلية في التعلم والإدراك كعقل الصبي مثلاً).
- الثاني هو العقل بالفعل (وهو العقل الذي توصل إلى إدراك المعقولات عبر التجارب كعقل الكهل بعد أن كان طفلًا).
- الثالث هو العقل المستفاد (وهو العقل النظري الذي يحصل المعلومات من النظر والتأمل كعقل الفيلسوف مثلاً).
- الرابع هو العقل الفعّال (وهو العقل غير المشوب بالمادة، ويختص بالمهارات والعقلية المحضة). وقد ذهب الفارابي إلى جانب ذلك كله إلى أن العقل الفعّال هو الملاك جبريل الذي تتحدث النصوص الدينية عنه.²⁹⁷

لقد حدد الفارابي أن العقول الثلاثة الأولى (العقل بالفعل، العقل بالقوة، العقل المستفاد) عقولا تابعة للإنسان ملازمة به، وهي التي تساهم في تكون عقله الاجتماعي على مدار عمره وتعلمه. إلا أنها غير كافية وحدها في تحصيل المعرفة، ذلك أن العقل الإنساني متى ما بلغ درجة العقل المستفاد تقوت قوته الخيالية فيكشف الحجاب بينه وبين العقل الفعّال فيتحد به، وعلى طريق هذا الاتحاد، تستطيع الأنفس رؤية عظمة الله وجلاله، والوقوف على أمور لا تراها في العالم الحسي.

لقد حدد الفارابي أن الاتصال بالعقل الفعّال منه يطلع النبي على الوحي والحكم على الحكمة، والنائم على الرؤيا، يقول الفارابي معبرًا ذلك: "إن القوة الخيالية إذا قويت في الإنسان وتخلصت من مشاغل المحسوسات، استطاعت أن تؤدي وظيفتها في وقت اليقظة مثل حالها عند تخلصها من هذه المشاغل عند النوم، فلا يمنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته الخيالية نهاية الكمال أن يدرك ويشاهد في يقظته عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو ما يشابهها من المحسوسات، فيكون له بذلك من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية"²⁹⁸.

يرى الفارابي بأن العقل الفعّال وإن كان جوهرًا مفارقًا عن المادة فإن الأنفس الإنسانية لها القابلية في أن تصير عقلا فعلا مثله تماما وذلك بالمجاهدات النفسية المتأسية على التأمل الذاتي قبل التأمل الكلي، ومحاولة الانفكاك عن الجسد عبر تضعيف البدن بالشواغل المعرفية العقلية المحضة.²⁹⁹ .:

لقد حدّد الفارابي أن النفوس الإنسانية على صنفين فيما يختص بالمعاد الأخروي. أما الصنف الأول فهي تلك النفوس التي بلغت من الكمال العقلي العلمي المعرفي درجة استغنت به عن البدن، وهذه النفوس هي التي لا هم لها في حياتها الدنيا سوى الرغبة في إدراك حقائق العالم العلوي. فهذه النفوس عند الفارابي خالدة بعد الموت، لأنها تعتلي منزلتها العقلية التي عاشت وهي متعلقة بها، فتصير عقلا محضًا، وثوابها يكون ثوابًا معنويًا عقليًا علويًا روحانيًا محضًا.³⁰⁰

أما الصنف الثاني من النفوس فهي نفوس الأشرار، ويفضل الفارابي تسميتها بنفوس «البدنيين». وهي نفوس أناس ماديين الذين لا هم لهم في حياتهم سوى إدراك لذة البدن وما يرتبط بالعالم السفلي من اللذات الفانية. هذا الصنف من النفوس عند الفارابي مآله إلى العدم بعد الموت. والسبب في ذلك كما يجدد الفارابي هو أن النفس لشدة تعلقها بالبدن في حياتها الدنيا، تظل بعد الموت تتعلق به وتنجذب إليه، فتبقى نفسًا هيولانية غير مستكلمة استكمالًا لتفارق به المادة قطعًا، حتى إذا فسد البدن وانحل، فسدت هي أيضًا معه وانعدمت.³⁰¹ . وهذا يمكننا إدراك مذهب الفارابي في مسألة المعاد الأخروي، فهو عند الفارابي معاد عقلي روحي محض، وليس يمت بالأجسام بصلة.

عناصر العالم عند ابن سينا

إن عناصر العالم عند ابن سينا تتحدد من ثلاثة عناصر كلية تتفاوت في الرتبة:

أما العنصر الأول فهو العقل. وقد احتاز هذه المرتبة الأولى لأنه أول ما صدر عن واجب الوجود بذاته. وأشبهه له من حيث أنه غير مركب لا من مادة ولا من صورة.

العنصر الثاني فهو النفس. والنفوس تنقسم عند ابن سينا إلى قسمين أساسيين: النفوس السواوية والنفوس الأرضية. والنفوس الأرضية عند ابن سينا تنقسم أيضًا إلى ثلاثة أقسام: النفس النباتية، النفس الحيوانية، النفس الإنسانية.

أما العنصر الثالث فهو الجسم: والأجسام أيضًا قسمين عند ابن سينا، أجسام ساوية وأجسام أرضية.

²⁹⁶ الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 102، مرجع سابق

²⁹⁷ عبد الرحمن بدوي، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن ماجة وابن عدي، الصفحة دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، 1980م

²⁹⁸ انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 114، مرجع سابق

²⁹⁹ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الصفحة 5، مرجع سابق

³⁰⁰ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الصفحة 118، مرجع سابق

³⁰¹ الفارابي، السياسة المدنية، الصفحة 83، تحقيق فوزي ميري، المطبعة الكاثوليكية 1961

إذن نستنتج مما سبق أن العناصر في حد ذاتها نوعان: عناصر مساوية وعناصر أرضية³⁰².

1. العناصر المساوية: العقول (الملائكة، النفوس المساوية، الأجسام المساوية)

إن العناصر المساوية عند ابن سينا هي سلسلة عقول ونفوس وأجسام صدرت عن الله. إن تصور ابن سينا لا يتعد عن تصور الفارابي فيما يختص بصدور الكائنات المساوية عن الله إلا في نقطة بسيطة تمثل في أن الفارابي يذهب إلى أن ما يصدر عن العقول الثلاثة الأولى هما عنصرين أساسيين: العقل والنفس وهما جوهران لا تشوبهما مادة وليس وجودهما في مادة. أما ابن سينا فيذهب إلى أن الصادرات من العقل الأول حتى العقل العاشر ثلاثة عناصر: العقل، نفس الجرم، وجسم الجرم³⁰³.

إذن ستبدأ عناصر العالم عند ابن سينا من أول ما صدر عن "الله"، وهو العقل الأول وقد سباه أفلوطين في كتابه التاسوعات بـ "الأقنوم الأول"، وهو بطبيعته جوهر غير مترمز في مادة، وهو يعقل ذاته كما يعقل الأول، فيلزم عن تعقله للأول عقل ثان وكذلك يلزم من تعقله لذاته صدور النفس الأولى، كذلك يلزم عن تعقله لنفسه على أنها واجبة الوجود بغيرها ظهور الساء الأولى (أو الفلك المحيط أو الفلك الأعلى)³⁰⁴.

أما العقل الثاني فيعقل ذاته كما يعقل الأول، فيترتب عن تعقله للأول عقل ثالث كما يلزم عن تعقله لذاته على أنها واجبة الوجود بغيرها ظهور نفس ثانية، كما يلزم عن تعقله لذاته على أنها ممكنة الوجود بذاتها ظهور (الساء الثانية) أو الكواكب الثانية³⁰⁵.
أما العقل الثالث فهو أيضا جوهر يعقل ذاته أيضا كما يعقل الأول، فيلزم من تعقله للأول وجود العقل الرابع، كما يترتب على تعقله لذاته على أنها واجبة الوجود بغيرها ظهور النفس الرابعة. كما يترتب عن تعقله لذاته على أنها ممكنة الوجود بذاتها ظهور فلك زحل³⁰⁶.

أما العقل الرابع، فإنه بجوهر عقل يعقل ذاته كما يعقل الأول، فيلزم عن تعقله للأول صدور العقل الخامس، كما يترتب عن تعقله لذاته على أنها واجبة الوجود بغيرها ظهور النفس الخامسة، كما يستلزم تعقله لذاته على أنها ممكنة الوجود بذاتها طروء فلك المشتري.

أما العقل الخامس فإنه جوهر عقلي، يعقل ذاته كما يعقل الأول "الله"، فيلزم عن تعقله للأول وجود عقل آخر وهو العقل السادس، كما يلزم عن تعقله لذاته على أنها واجبة الوجود بغيرها ظهور النفس السادسة، كما يترتب عن تعقله لذاته على أنها ممكنة الوجود بذاتها ظهور فلك المريخ³⁰⁷.

أما العقل السادس فهو أيضا جوهر عقلي، يعقل الأول كما يعقل ذاته، فيلزم عن تعقله للأول عقل سابع، كما يلزم عن تعقله لذاته على أنها واجبة الوجود بغيرها ظهور النفس السابعة، كما يترتب عن تعقله لذاته على أنها ممكنة الوجود بذاتها ظهور كرة الشمس³⁰⁸.

أما العقل السابع فإنه بدوره جوهر عقلي يعقل الأول كما يعقل ذاته، فيلزم عن تعقله للأول صدور عقل ثامن. كما يلزم عن تعقله لذاته على أنها واجبة الوجود بغيرها صدور النفس الثامنة، كما يترتب عن تعقله لذاته على أنها ممكنة الوجود بذاتها ظهور كرة الزهرة³⁰⁹.

أما العقل الثامن فهو أيضا جوهر وعقل، يعقل ذاته كما يعقل الأول "الله"، فيترتب عن تعقله لله صدور عقل تاسع، كما سترتب عن تعقله بذاته على أنها واجبة الوجود بغيرها صدور نفس تاسعة، كما سيستلزم تعقله بذاته على أنها ممكنة الوجود بذاتها ظهور فلك عطارد³¹⁰.

أما العقل التاسع فهو أيضا جوهر وعقل، يعقل الأول كما يعقل ذاته، فيترتب عن تعقله للأول صدور عقل عاشر أخير، كما سترتب عن تعقله بذاته على أنها واجبة الوجود بغيرها صدور نفس عاشرة، كما يستلزم تعقله لذاته على أنها ممكنة بذاتها ظهور فلك القمر³¹¹.
إن هذه العقول كلها عقول محركة معلولة على شكل هرم تنازلي كلما نزلت كلما كثرت. وهي متماسكة بالجلب العقلي الإدراكي. ذلك أن كل تلك العقول إنما تتأثر وتؤثر لأنها تعقل طبيعتها "ذاتها" كما تعقل العقول الأخرى³¹².

لقد حدد ابن سينا أن "العقل الفعال" أي العقل العاشر هو آخر العقول المحركة أو العقول المفارقة. ويؤكد بأن "العقل الفعال" يتميز قبل كل شيء بأنه المتحكم والمدير على عالم ما دون القمر أي عالمنا الأسفل المادي، "عالم الكون والفساد"، وبنفس المعنى يرى ابن سينا بأن وجود العقل الفعال ليس وجودا في مادة، وهو يعقل ذاته كما يعقل الأول، ولكن عنده ينتهي وجود الأجسام المساوية³¹³.

لقد أدلى ابن سينا بأن هذه العقول العشرة والنفوس هي التي تسمى في لغة الشريعة بالملائكة، ويجدد أيضا بأن آخر العقول أي العقل الفعال هو الملاك جبريل عليه السلام. يرى ابن سينا على غرار أستاذه الفارابي إلى أن العقل الفعال هو واهب الصور، أي هو الذي يشرق بالنفوس على الأجسام الأرضية بعد تكوينها وتبنيها لاستقبال النفوس. يذكر ابن سينا أيضا بأن لحركات الأجسام المساوية تأثيرا على عالم ما دون تحت القمر. وقد أسس علم التنجيم وقعه على حركات

³⁰² انظر ابن سينا، النجاة، الصفحة 76 مرجع سابق

³⁰³ انظر ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، الصفحة 423، الفصل الرابع، مرجع سابق

³⁰⁴ انظر ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، الصفحة 433، الفصل الرابع، مرجع سابق

³⁰⁵ انظر ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، الصفحة 434، الفصل الرابع، مرجع سابق

³⁰⁶ انظر ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، الصفحة 434-437 الفصل الرابع، مرجع سابق

³⁰⁷ انظر ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، الصفحة 437، الفصل الرابع، مرجع سابق

³⁰⁸ انظر ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، الصفحة 439، الفصل الرابع، مرجع سابق

³⁰⁹ انظر ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، الصفحة 449، الفصل الرابع، مرجع سابق

³¹⁰ انظر ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، الصفحة 443، الفصل الرابع، مرجع سابق

³¹¹ انظر ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، الصفحة 443، الفصل الرابع، مرجع سابق

³¹² انظر ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، الصفحة 443، الفصل الرابع، مرجع سابق

³¹³ انظر ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، الصفحة 444، الفصل الرابع، مرجع سابق

الأفلاك ومنازلها بالنسبة للأجرام السماوية للتنبؤ على مستقبل الأفراد وأخلاقياتهم وأمزجتهم على طول مسيرة حياتهم سواء على المستوى الفردي أو على المستوى الجماعي³¹⁴. لكن يجب علينا ثانياً أن نحدد أن الأجسام السماوية عند ابن سينا هي أجساماً بسيطة، والأجسام البسيطة هي التي تحمل الشكل الكروي.

يتفق ابن سينا مع الفارابي في أن عالم مادون تحت القمر قد تكون من الأسطوانات الأربعة " التراب، الماء، الهواء، النار"، ويحدد ابن سينا أن هذه الأسطوانات ظهرت نتيجة لحركات الكواكب والأفلاك وتلامس بعضها ببعض. فمن هذا المنطلق يرى ابن سينا بأن الأجسام الأرضية تشترك مع الأجسام السماوية لأنها امتداد لها ومعلولة منها.

ذهب ابن سينا إلى تحديد أن الأجرام السماوية أو الجسم السماوي بمجملة يكون جرماً ساوياً، وهذا الجرم السماوي هو كالحويان يتحرك مثلما يتحرك الانسان. وحركته دائرية متناهية، مما يجعلنا نعتقد بأن حركته حركة إرادية، ذلك أن الحركات الدائرية هي أعقل وأدنى أنواع التحركات فدل ذلك على أن الأفلاك بحد ذاتها عاقلة ذكية³¹⁵.

2. العناصر الأرضية

حدد ابن سينا العناصر الأرضية بعنصرين أساسيين هما: الأجسام الأرضية والنفوس الأرضية.

1. الأجسام الأرضية:

يرى ابن سينا أن الأجسام الأرضية هي خلاف الأجسام السماوية، ذلك أن الأجسام السماوية بسيطة ولذلك هي كروية الشكل. أما الأجسام الأرضية فهي مركبة ولذلك فليس تحمل شكل كروياً، وإنما أشكالها تتنوع في الطول والعرض والمثلثات والمربعات وغيرها من الأشكال الأخرى. تتألف الأجسام الأرضية من العناصر الأربعة أو الأسطوانات الأربعة (التراب، الماء، النار، الهواء) لكن بنسب متفاوتة. يحدد ابن سينا من هذا المنطلق أن الأجسام الأرضية في حد ذاتها تنقسم إلى أربعة أقسام:

1. المعادن، وهي أصلب الأجسام وقد تكونت من العناصر الأربعة، لكن عنصر التراب والنار أقوى فيها. وهو أول جسم تكون في الأرض.
2. النباتات: جاءت أجسام النباتات من نفس مزيج مركبات المعادن، إلا أن عنصر الماء والهواء أقوى منها. وهو ثاني جسم تكون على الأرض.
3. الحيوانات: جاءت أجسام الحيوانات امتداداً لأجسام النباتات، وتتألف من نفس المركبات الأربعة إلا أن عنصري التراب والماء أقوى فيها. وهي ثالث جسم تكونت في الأرض.
4. الإنسان: إن جسد الإنسان جاء امتداداً من جسد الحيوانات، إلا أنه أرقى أنواع الحيوانات، ذلك لأن جسده وإن كان يتألف من العناصر التي تتألف منها الأجسام السابقة إلا أنه آخر تعبیر للنمو الطبيعي³¹⁶.

2. النفوس الأرضية:

إن النفس عند ابن سينا كالجنس الواحد تنقسم إلى ثلاثة أقسام: نباتية وحيوانية وإنسانية. وهذا التقسيم يختلف عن تقسيم الفارابي وأرسطو الذين جعلوا قوى النفس على أربعة أقسام وهي: الغذائية والمخيلة والزووعية والناطقة³¹⁷. إن القوى النفسانية الحيوانية والنباتية كما أوضحها ابن سينا لا تختلف إلا قليلاً عن النظام الذي وضعه لها أستاذه الفارابي³¹⁸، لذلك فنحن لن نتناولها هنا حتى لا يكون عملنا مزيج من التكرار، وإنما سنذهب مباشرة إلى تسليط الضوء على النفس الإنسانية أو النفس الناطقة.

يعرف ابن سينا النفس الإنسانية على أنها كمال جسم طبيعي لذني حياة بالقوة³¹⁹، وهي مغايرة عن الجسم، وهي مبدأ حركة البدن، حيث تحركه بالفعل مثلما تحرك النفس السماوية أجرام الأفلاك³²⁰. إن النفس عند ابن سينا أيضاً مشتركة بين النبات والحيوان والإنسان والملائكة، إلا أنها في النبات والحيوان كمال الجسم الطبيعي، أما في الإنسان والملائكة فهي جواهر عقلية³²¹.

إن ابن سينا يجد النفس الإنسانية (النفس الناطقة) بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية. تنقسم قوى النفس الناطقة عند ابن سينا أيضاً إلى عاملة وعالمة³²²؛ مع أن القوتين يطلق عليهما اسم عقل؛ فالقوة العاملة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية، وتنسب إلى القوة الحيوانية الزووعية، أو إلى القوة الحيوانية المخيطة والمتوهمة أو إلى نفسها. فإذا نسبت إلى القوة الحيوانية الزووعية أحدثت للإنسان هيئات تختص به مثل الضحك والحجل وما أشبهها، وإذا نسبت إلى القوة الحيوانية المخيطة والمتوهمة سببت للإنسان استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفسادة واختراع الصناعات، وإذا نسبت إلى ذاتها ولدت الآراء المشتركة بين العقليين؛ العملي والنظري، فتكون إذن القوة العاملة هي العقل العملي، والقوة العاملة هي العقل النظري³²³.

أما العقل النظري فهو قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، وهذه القوة النظرية لها إلى هذه الصور نسب؛ وذلك أن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له وقد يكون بالفعل، والقوة تقال على الاستعداد المطلق للقوة، وعلى الملكة وعلى كمال القوة؛ فالقوة النظرية إذن

³¹⁴ انظر ابن سينا، رسائل ابن سينا في العلوم الروحانية والفلكية، الصفحة 80، مطبعة عبد السلام للعلوم الروحية، القاهرة 1998م

³¹⁵ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 217، مرجع سابق

³¹⁶ انظر ابن سينا، النجاة، الصفحة 76-77، مرجع سابق

³¹⁷ انظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 7، مرجع سابق

³¹⁸ انظر الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ومدامياتها، الصفحة 114 مرجع سابق

³¹⁹ انظر ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعية، الصفحة 81، الطبعة الثانية، دار العرب للبيئاني، القاهرة

³²⁰ انظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 8، مؤسسة الهنداوي سي أي سي المملكة المتحدة البريطانية 2017م

³²¹ انظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 7، مرجع سابق

³²² انظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 7، مرجع سابق

³²³ انظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 8، مرجع سابق

تُنسب إلى الصورة المجردة نسبة ما بالقوة المطلقة حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي يحسبها، وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً، وهذا يملكه كل شخص. وتُنسب أيضاً إلى الصورة المجردة نسبة ما بالقوة الممكنة، وهي أن تكون القوة الهيولانية قد حصلت فيها من المعقولات الأولى (ككلل أعظم من الجزء) التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية، وتُسمى عندئذ عقلاً بالملكة. أخيراً تُنسب القوة النظرية إلى الصورة المجردة نسبة ما بالقوة الكالبية، وهذا أن يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية، إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل فعقلها وعقل أنه عقلها، ويُسمى عقلاً بالفعل؛ لأنه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف ولا اكتساب.³²⁴

أما إذا نُسبت القوة النظرية إلى الصورة المجردة نسبة ما بالفعل المطلق فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً، وهو عبارة عن عقل كامل تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها بالفعل. فهذه مراتب النفوس التي تسمى عقولاً نظرية، وهي تنتهي عند العقل المستفاد الذي به تمّ النوع الإنساني، ولما كان لا يمكن الانتقال من القوة إلى الفعل إلا تحت تأثير علة موجودة بالفعل كان من الضروري أن تقول بوجود عقل مفارق للعقل الإنساني، هو العقل الفعّال الذي تشرق منه المعرفة على عقول الناس.³²⁵

يحدد ابن سينا أن العقل حينما يبلغ رتبة من الطهر والنظر فإنه يقدر على استطلاع العقل الفعال والاتحاد به. ويذهب ابن سينا أن النبي والرأي لا يختلفان في ذلك، إلا أن للنبي قوة نفسية واستعداد وجداني يتيح له الاتصال بالعقل الفعال في اليقظة. وهذا ما يفسر رؤية النبي للملاك جبريل وتلقيه الوحي منه.³²⁶

إن النفس الأنسانية من منظور ابن سينا لا تختلف عن العقل إلا من ناحية أنها محبوسة في المادة والعقل مفارق عن المادة. أي أن النفس الأنسانية هي عقل في بداية الأمر، فلما حبست في السجن الجسدي أصبحت نفساً بخصائص مزدوجة مع متطلبات الجسم.³²⁷

إذا كان جانب من فلاسفة اليونان ومنتمي المدرسة الدهرية ممن عايشوا ابن سينا قد ذهبوا إلى أن النفس الأنسانية تنتهي وتوت بموت الانسان وبالخلل أجزاء بدنه، فإن ابن سينا وقبله الفارابي قد تبنا المذهب الذي يحدد بأن النفس الأنسانية لا تموت بموت الجسد، ولا تقبل الفساد أصلاً.³²⁸ وقد برهن ابن سينا على ذلك بعدة أدلة نختارها فيما يلي:

أولاً يرى ابن سينا أن في البدن قوة تحركه وتسمى نفساً، وهذه النفس تقبل المعقولات من العقل الفعّال؛ ولذلك تكون له محللاً بنوع من الأنواع، والحال أن محل المعقولات لا يمكنه أن يكون جسماً؛ إذن إن النفس البشرية هي لا مادية؛ وبالتالي فهي خالدة.³²⁹

ثانياً إن النفس البشرية جوهر بسيط، والبسيط لا ينحل كما تنحل العناصر المادية، إذن طبقاً لذلك فالنفس تبقى ولو فارقها الجسد؛ لأنها تسمى منه مادةً وأعلى قيمة هبطت إليه عن كره. نحن لا ننكر أن النفس تتألم بتألم الجسد، ولكن الجسد بالوقت نفسه هو الذي يعيقها عن بلوغ الكمال والاتحاد بالذات العليا؛ لذلك إذا كانت مستكملة بالكاللات فهي لا تحزن لفراق الجسد.³³⁰

لقد أبطل ابن سينا القول بأن النفوس تتناسخ، ذلك لو افترضنا حسب تعبير ابن سينا أن نفوساً تتناسخ في أبدان، وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفساً تحدث له وتتعلق به، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً، وكل حيوان يستشعر نفسه نفساً واحدة في المعرفة؛ فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بنفسها، ولا تستغل بالبدن، فإذن نحدد أن ليس لها علاقة مع البدن؛ لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا الغم، وبهذا نبرهن على استحالة تناسخ النفوس بالأبدان بوجه من الوجوه.³³¹

المعاد الأخروي

يرى ابن سينا أن النفس الأنسانية بعد تجربة الحياة على الأرض أي بعد أن تموت فإنها لا تعود إلى جسدها أبداً، بل سيكون تنعمها وشقاءها بمنعزل عن بدنها الأصلي. وهي بعد الموت لا تخلو عن ثلاثة أقسام: فهي إما أن تكون كاملة في العلم والعمل، وإما أن تكون ناقصة فيها. وإما أن تكون كاملة في أحدها ناقصة في الآخر. وهذا القسم الثالث على قسمين؛ لأنها إما أن تكون كاملة في العلم ناقصة في العمل أو بالعكس، فتكون أصناف النفوس بحسب القسمة الأولى ثلاثة كما ورد في القرآن: **وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً * فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ * وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ، ثُمَّ قَالَ: وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ**³³²، بناء على ذلك يذهب ابن سينا إلى أن الكاملين في العلم والعمل، فهم السابقون ولهم الدرجة القصوى في جنات النعيم فيلتحقون من العوالم الثلاثة بعالم العقول ويتزوّجون أن يقارنوا درن الأجسام ونفوس الأفلاك مع جلالة قدرها.³³³

أما القسم الثاني فهي النفوس التي كملت في العلم ونقصت في العمل ونقصت في العلم أو العكس، فهؤلاء هم أصحاب اليمين وهم في المرتبة الوسطى يرتفعون عن عالم عناصر المادة، فيصّلون بنفوس الأفلاك ويتطهّرون عن دنس عالم العناصر، ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله في الساعات من الحور العين، وألوان الأطعمة اللذيذة وألحان

³²⁴نظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 8، مرجع سابق

³²⁵نظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 10، مرجع سابق

³²⁶نظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 10، مرجع سابق

³²⁷نظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 11، مرجع سابق

³²⁸نظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 11، مرجع سابق

³²⁹نظر ابن سينا، النجاة، الصفحة 292، مرجع سابق

³³⁰نظر ابن سينا، النجاة، الصفحة 292، مرجع سابق، انظر أيضاً طبيعيات الشفاء، الصفحة 348

³³¹نظر ابن سينا، شرح الإشارات، الصفحة 122، مرجع سابق.

³³²سورة الواقعة / 7-11

³³³نظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 13، مرجع سابق

الطور التي تتصّر أوصاف الواصفين عن ذكرها وشرحها كما قال عليه السلام حكايّة عن ربه: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». فهذه مرتبة المتوسّطين من الناس. ولا يعد أن يتأدى أمرهم إلى أن يستعدّوا للفوز بوصول الدرجة العليا، فيتغمسوا في الذات الحقيقية واصلين إلى السابقين بعد انقضاء دهور تأتي عليهم³³⁴.

أما القسم الثالث والأخير، فهي النفوس التي قصت في العمل والعلم، وهذه مرتبة أصحاب الشمال وهم النايلون في المرتبة السفلى، المنغمسون في مجور الظلمات الطبيعية، المنتكسون في قعر الأجرام العنصرية، المنتجسون في دار البوار، وهم الذين دَعَوْا هُنَالِكَ تُبُورًا * لَا تَدْعُوا اليَوْمَ تُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا تُبُورًا كَثِيرًا^{335 336}.

عناصر العالم وميزاته عند الغزالي:

يمكننا أن نحدد أن الغزالي يختلف جذريا عن الفلاسفة فيما يختص بعناصر العالم وميزاته. ذلك أن منهج الغزالي الشعري في الاستدلال على جميع الأشياء إنما يبدأ أولا وآخرًا من النصوص الشرعية.

إذا كان الفارابي وابن سينا يذهب مذهب أفلوطين في تحديدها عناصر العالم على عناصر أرضية وأخرى ساوية ثم يؤكدان أن كل هذه العناصر مرتبطة بعضها ببعض في وجودها مبدأ العلة المشوب بنظرية الفيض، فإن الغزالي يعارض ذلك بالكلية، ويختزل اعتراضاته عليهم مسائلتين أساسيتين وهما:

1. المسألة الأولى: (السببية) العلية

2. القول بأن المعاد الأخروي هو معاد روحاني وغير جسائي³³⁷.

1. المسألة الأولى: (مسألة السببية)

السبب في اصطلاح الفلاسفة يرادف معنى العلة Causality، ويعني ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً ومؤثراً فيه³³⁸. إذن إن معنى السببية هو ما يدخل تحت باب العلاقة بين شيئين أحدهما يؤثر في الآخر فيصدر عنه شيئاً آخرًا³³⁹.

لكن في الواقع، إذا كان الفلاسفة يذهبون إلى ضرورة الاقتران في الوجود بين الأسباب والمسببات وأن هذا الاقتران هو اقتران ملازم بالضرورة فلا يمكن أن يوجد السبب دون المسبب ولا يمكن أن يوجد المسبب دون السبب، فإن الغزالي يذهب مذهبا مناقضا تماما إذ يرى بأن قانون السببية لا علاقة بالموجودات، وأن كل ما يحدث إنما يحدث عن إرادة الله وفعله المباشر³⁴⁰.

إذا كان الفلاسفة يبنون المبدأ العلي في تفسير الوجود بأكمله فيتوصلون من خلال ذلك إلى أن الكون مشوب بقوانين طبيعية تسيره، وبدون هذه القوانين يصبح العالم عرضة للعشوائية اللامعقولة، فإن الغزالي يذهب مذهبا مناقضا إذ يفضل أن يشير إلى أن للقوانين الطبيعية مسيرا أرادها أن تكون على الصورة التي نشاهدها ولا ندرها.

في الواقع، إذا كان الفلاسفة يفسرون معجزات الأنبياء إما تفسيراً تأويلياً أو طبيعياً بما يتوافق مع مبدأ السببية، فيحددون مثلا بأن المعنى من إحياء عيسى الموق هو الإحياء من الجهل بنور العلم، وأن المراد من إبراهيم للإله هو إبطاره بمخاتق الإيمان فتفتح بصيرته الداخلية، نجد أن الغزالي يتمذهب مذهبا آخرًا يتمثل في التصديق والإيمان بظواهر جميع الآيات القرآنية التي تثبت المعجزات³⁴¹.

لقد أوضح الغزالي أن مذهبه العقدي يقوم في أساسه على رد الأمور كلها لله بدون وسائط أو أسباب ويجدد الغزالي ب: "أن الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سببا، وما يعتقد مسببا ليس ضروريا حقيقي، بل كلا الشئيين باطل، فليس هذا ذلك ولا ذلك هذا، وليس إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا فيه متضمن نفي الآخر ولا ضرورة لعدم أحدهما عدم الآخر"³⁴².

يقصد الغزالي أن كل حدث في الوجود هو من فعل الله المباشر لذلك فإنه من الممكن أن تحدث أشياء مخالفة لقانون الأسباب والمسببات الذي يتبناه الفلاسفة، ذلك لأن الله هو الذي وضع الخاصيات في الأشياء التي تظهر في صورة أسباب ومسببات، والله أيضا يقدر على نزع هذه الخاصيات وقت ما شاء³⁴³. لقد ضرب الغزالي مثلا بإبراهيم النبي الذي ألقى في النار لكنها لم تحرقه، فلو كانت النار محرقة بالضرورة لأحرقته! فإذا الله يخلق فعل الإحراق إن شاء ويحبسه إن شاء³⁴⁵.

³³⁴ انظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 13

³³⁵ سورة الفرقان/ 14

³³⁶ انظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 14

³³⁷ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 239-240، مرجع سابق

³³⁸ انظر ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة

³³⁹ انظر ديبور، في الفلسفة الإسلامية، الصفحة، مرجع سابق

³⁴⁰ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 241 مرجع سابق

³⁴¹ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 243، مرجع سابق

³⁴² انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 240 مرجع سابق

³⁴³ انظر أسناذ لطفى التلاتلي، التفكير الإسلامي، الصفحة 22، مرجع سابق

³⁴⁴ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 244 مرجع سابق

³⁴⁵ انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، الصفحة 244 مرجع سابق

من كل ما سبق تبين أن الغزالي يرفض وجود علة فاعلة للأسباب في العالم المادي ويحولها إلى مجرد اقتران في الحدوث فيما بينها، فالأسباب ظواهر تقارن المسببات وليست بعلة لها، أي أن الغزالي يحول العلاقة بين الأسباب والمسببات في الموجودات إلى مجرد (عادة) اعتدنا على مشاهدتها³⁴⁶.

إن خلاصة المذهب الذي وضعه الأشاعرة للسببية والذي دافع عنه الغزالي هو أن السببية سواء كانت في الأفعال أو في الطباع فإنها هي مجرد عادة اعتدنا مشاهدتها على تلك الكيفية. طبقاً لذلك فإن جميع ما يتولد من الأفعال هو من فعل الله ابتداءً، فحركة الخاتم - مثلاً - فإنها من فعل الله، ولا دخل لحركة الأصبع في التأثير. انطلاقاً من هذا يمكننا أن نخترل نقد الغزالي للفلاسفة فيما يختص بمسألة السببية في ثلاث نقاط أساسية:

1- الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات.

2- نظام العالم.

3- المعجزات.

أولاً - الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات: ينتقد الغزالي قول الفلاسفة في شأن الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات بشدة، ويرى بأنه يمكن حصول الشئ دون الأكل وحصول الري دون الشرب وحصول الإحراق دون النار. والسبب في ذلك أن الأكل والماء والنار هي قوى مادية لا يمكن لها بنفسها أن تقوم بالفعل المطلوب منها ولأنها قوى مادية هي بحاجة إلى قوى أخرى تجعل من النار فعل الإحراق وفي الأكل فعل الشئ. والقوى الأخرى غير المادية هنا هو الله³⁴⁷.

أولاً، يحدد الغزالي أن قول الفلاسفة بالضرورة في ترابط السبب بالمسبب والسبب في السبب وإن كان مبنياً على المشاهدة، إلا أنه يجب علينا ألا ننسى بأن أفعال الحواس أمر مشكوك في صدقيتها. ومثال ذلك أن الأكمة إذ قدر له وفتح عينيه في يوم مشمس وشاهد النور ظن أن سبب وجود النور من عينيه وليس نور الشمس³⁴⁸.

ثانياً: المعجزات:

يرى الغزالي أن في إثبات مبدأ العلية تحديشاً وتكذيباً بالمعجزات. وذلك لو كانت النار هي الحارقة بالطبع، هنا نساءل فلماذا لم تحرق إبراهيم حين رمي فيها؟ فيجيب الغزالي بنفسه بأن النار في الحقيقة ليست هي الحارقة وإنما اعتدنا أن نراها تحرق. أما فعل الإحترق إنما يأتي ممن جعلنا نراها عادة تحرق، وإن أراد نزع عنها خاصية الحرق.

ثالثاً: نظام الكون: يرى الغزالي أن القول بأن نظام الكون هو ناشئ عن العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات كلام بعيد عن المصادقية، ذلك لأن القول بالعادة أيضاً لا تنتج العشوائية والحلل في نظام الكون³⁴⁹. وبهذا نرى أن الغزالي قد هدم جانباً مما ذهب إليه الفلاسفة فيما يختص بالعقول العشرة والنفوس السواوية والأجسام السواوية.

المسألة الثانية: النفوس الإنسانية:

لقد اعترف الغزالي أن أكثر مذاهب إليه الفلاسفة فيما يختص بخلود النفس إما في الجنات النعيم أو في العقاب الأليم غير مخالف للشرعية الإسلامية، إلا أن الغزالي يعترض عليهم بأن معرفة ذلك لا تتأتى إلا من خلال الوحي، فكيف هم توصلوا إليها بالعقل؟³⁵⁰

لقد رفض الغزالي القول بوجود النفس الكلية كما يذهب إلى ذلك ابن سينا، ويحدد الغزالي بأن أمر النفس والروح عموماً من الأمور التي لا يرتقي إلى إدراك كنهها إلا الله وحده. وقد استدلل الغزالي بقول الله تعالى: "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً"³⁵¹.

ينتقد الغزالي بشدة مذهب الفلاسفة الذي ينص على أن النفوس بعد فراقها الأبدان لا تعود إلى تلك الأبدان أبداً، فيحدد الغزالي أن هذا مخالف للشرعية الإسلامية التي تثبت بعموم نصوصها أن النفوس تعود إلى أبدانها الأصلية، وأن الأجساد في يوم المعاد تنبت من عنب الذنب وليس ذلك يعجز الله التقدير الذي لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء³⁵².

عناصر العالم وميزاته عند ابن رشد:

لا يختلف تصور ابن رشد عن تصور ابن سينا والفارابي فيما يختص بعناصر العوالم العلوية والسفلية، ذلك إن ابن رشد هو الشارح الأول لأعمال أرسطو، فلم وعارف بما تحتويه العلوم الفلكية والأرضية والطبيعية بصفة عامة.

³⁴⁶ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة، 247 مرجع سابق

³⁴⁷ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة، 241 مرجع سابق

³⁴⁸ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة، 243 مرجع سابق

³⁴⁹ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة، 247 مرجع سابق

³⁵⁰ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة، 278 مرجع سابق

³⁵¹ انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة، 279 مرجع سابق

³⁵² انظر الغزالي، تهاافت الفلاسفة، الصفحة، 280 مرجع سابق

ولكي يقرر ابن رشد ذلك سلك مسلك الغزالي فرد عليه في مسألتين أساسيتين:

المسألة الأولى: الأسباب والمسببات:

على خلاف الغزالي، لقد أقر " ابن رشد " بالمبدأ العلي، وذكر أن كل ما هو في العالم فهو يجري على نظام كوني خاضع لمشية الله، وإن هذا النظام يقوم على الترابط بين الأسباب والمسببات والعلاقة الضرورية بين كل منها.

لقد أيد ابن رشد فكرة السببية واقتزان الأسباب بمسبباتها عن طريق دليل العناية الذي ذكرناه في قسم "وجود الله"، والذي هو دليل يصبو إلى الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله. وكذلك حاول ابن رشد عن طريق دليل الاختراع التأكيد على مصداقية المبدأ العلي.

فإنه عند ابن رشد هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقتزن بها أسبابها التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها فمن هذا الوجه، مفهوم من أن لا فاعل إلا الله، ويشهد له الحس والعقل والشرع³⁵³.

استدل ابن رشد بقول الله تعالى: " وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار " بأن كل سخر ما سخره الله للإنسان من موجودات من أجل منفعتها هي موافقة لعقله المبرمج على إدراك الأشياء من خلال منطق قانون السببي³⁵⁴، فالأسباب إذن مرتبطة بمسبباتها بإذنه الله ومشيتها وبما تقتضيه حكمته .³⁵⁵

من الأسباب التي جعلت ابن رشد ينتقد قول الأشاعرة الذين يرفضون القانون العلي هو أن عدم الاعتقاد به يسوق إلى الجحود بالصانع "الله". ذلك أن الله بحكمته قد أجرى عناصر العالم طبقا لقانون الأسباب والمسببات؛ فالقول إذن بأن الأسباب والمسببات من قبيل العهدة بعيد عن مقتضى الحكمة الإلهية، بل هو مبطل لها³⁵⁶.

هنا نود الإشارة إلى أن ابن رشد إذ ينتقد الغزالي فإنه يكاد يشير أنه لا يكاد يفهمه، إذ إن فكرة العادة التي يتحدث عنها الغزالي فكرة لولبية ولهذا استنكر ابن رشد فقال: " فلست أدري ما يريدون باسم العادة، هل يقصدون بها عادة الفاعل أو عادة المادة³⁵⁷؟ " أي عادة الله أو عادة المادة.

إن ابن رشد وإن كان يعترف بوجود الخاصيات الطبيعية لكل شيء، إلا أنه يؤكد أن الفعل الناتج للمادة إنما يكون بإذن الله، وأنه يمكن أن يتدخل الله فيعمل هذه الخاصية أو الطبيعة الخاصة بالأحياء وأفعالها فتمتج النار مثلا بالقطن فلا تحرقه، أو يرى نبي الله إبراهيم في قعر النار فلا يحترق، وهكذا يوفق ابن رشد بين الحكمة والشريعة فيما يختص بجميع معجزات الأنبياء³⁵⁸.

إن ابن رشد إذن يؤمن بالمعجزات والحوارق الإلهية في الكون والموجودات، ورغم ذلك رفض التأويل في الشرائع والمعجزات وجعل ذلك من الغيبات، لأنها أمور إلهية لا يرق العقل الإنساني إلى إدراكها، فيجب الإقرار بها على ظواهرها دون تأويل يؤدي إلى إنكارها أو الإخلال بمضمون النصوص فيها³⁵⁹.

إن ما أيده ابن رشد من التلازم والترابط الضروري بين الأسباب والمسببات، وما ذكره من العناية الإلهية والنظام والترتيب السائد في الكون، وأن الله قد خلق للأشياء مسببات وأسبابا، يشير بطريقة أو بأخرى إلى عظمة القدرة الإلهية، وكال عناية بكل شيء في جعله الأسباب مؤثرة في مسبباتها بإذنه وعلمه، ولهذا فإن من خرج على هذا الاعتقاد، فإن خروجه يعدّ خروجا عن الإيمان بنظام الكون الإلهي، وانعزالا عن روح العلم، وتهاملا بالقوى الطبيعية التي استودعها الله في الكون³⁶⁰.

مسألة النفس الإنسانية.

إذا كان ابن سينا والغزالي يعرفان النفس على أنها كمال الجسم، فإن ابن رشد يعترف بصعوبة تعريف النفس وبيان حقيقتها، ومع ذلك يعرفها بأنها ذات وليست بجسم، وهي حية وعالمة وقادرة ومريدة وبصيرة ومتمكمة، وبأنها جوهر الانسان الذي هو الصورة³⁶¹.

ينقسم الكلام عن النفس عند ابن رشد على ثلاثة أقسام يتعلق أوله بعدم جواز فناء النفس أي أنها خالدة لا تعدم. ويرتبط ثانيه بالعلاقة بين الوحدة والكثرة، بينما ينصب ثالثها على تصوره للمعاد بعد الموت هل هو جسائي أو روحاني.

³⁵³ انظر ابن رشد: تهافت التهافت، الصفحة 293،

³⁵⁴ سورة إبراهيم، 3

³⁵⁵ انظر ابن رشد: تهافت التهافت، الصفحة 293،

³⁵⁶ انظر ابن رشد: تهافت التهافت، الصفحة 293

³⁵⁷ انظر ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 291، مرجع سابق

³⁵⁸ انظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، الصفحة 107

³⁵⁹ انظر ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحة 292، مرجع سابق، انظر أيضا ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، الصفحة 108، مرجع سابق

³⁶⁰ انظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، الصفحة 108

³⁶¹ انظر ابن رشد تهافت الفلاسفة، 258، مرجع سابق

يعترف ابن رشد بأن مشكلة النفس من أعقد المشكلات الفلسفية على الحل، بسبب الإبهام الذي يكتنفها فيقول: "إن الكلام في أمر النفس غامض جداً وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراضين في العلم، ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيباً في هذه المسألة اليهود عندما سألوه عن الروح، بأن هذا الطُّور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله سبحانه: "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً"^{362,363}.

لقد أثبت ابن رشد خلود النفس الإنسانية، ويرى أن الآية القرآنية القائلة: "الله يتوفى الأنفس حين موتها، والتي لم تمت في منامها فيمسكها التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"³⁶⁴ تشبه الموت بالنوم، وفي ذلك استدلال ظاهر في بقاء النفس³⁶⁵.

لقد ميز (ابن رشد) بين النفس المفارقة وهي النفس النوعية الواحدة وبين النفس المخلقة، أي النفوس الكثيرة المتعددة بتعدد أفراد النوع الإنساني، إذ أن النفس المفارقة هي نفس واحدة لدى جميع الأفراد، وهي نفس عاقلة، وأما النفس المخلقة، فهي متعددة بتعدد أفراد النوع الإنساني، وتدخل في علاقة حية مع الأجساد الموجودة فيها. وإذا ما فسدت تلك الأجساد، فحال النفس هنا تصبح معطلة عن الفعل لافتقادها إلى الآلة التي تعمل بواسطتها، لكنها لا تغدّم، بل بمسكها الله إليه أو إنها تمتنع من علاقتها بالجسد لتبقى في الهيولى خالدة خلود الهيولى ذاتها أو بمثل تشبيهي أن النفس الفردية المفارقة تعود للاندماج بالنفس الكلية الواحدة³⁶⁶.

يسوق ابن رشد بعض الحجج المؤيدة للكثرة في النفس وتمايزها بين الأفراد بتمايز الأجساد الموجودة فيها، كحجج (ابن سينا) في هذه المسألة بقوله: " فإن المختار عند ابن سينا أن تكون النفس متعددة بتعدد الأبدان، لأن كون النفس واحدة من كل وجه في جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة منها: أن يكون إذا علم زيد شيئاً علمه عمرو، وإذا جهله عمرو جهله زيد، إلى غير ذلك من المحالات التي تلزم عن هذا الوضع، وأما القول بأنها إذا نزلت متعددة بتعدد الأجسام لزم أن تكون مرتبطة بها، فنفسد حينئذ ضرورة بفساد الأجسام"³⁶⁷.

بعبارة أكثر وضوحاً يمكننا أن نقول بأن ابن رشد يرى بأن النفس الإنسانية يستحيل أن تُفهم في علاقتها بالوحدة والكثرة بمنعزل عن الأبدان التي توجد فيها، وأن النفس المفارقة للأبدان لا بد وأن تعود إلى مادتها الروحانية اللطيفة عودة الجزء إلى الكل. وحتى يقرب ابن رشد طبيعة العلاقة بين الوحدة والكثرة في النفس الإنسانية فإنه يسوق تشبيهاً تمثيلاً بالضوء ومصدره، فيقول: " فكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضئية، ثم يتحد عند انتفاء الأجسام، كذلك الأمر في النفس مع الأبدان"³⁶⁸.

حاصل القول عند ابن رشد هو أن النفس واحدة بالنوع متعددة بالعدد بتعدد الأبدان التي تتواجد فيها وما أن تفسد تلك الأبدان حتى يبطل ذلك التعدد فتبقى الوحدة النوعية الكلية للنفس بقاءً أبدياً، ولعل الآية القرآنية القائلة: "يا أيها النفس مطمئنة أرجعي إلى ربك راضية مرضية فأدخلي في عبادي وأدخلي جنتي"³⁶⁹ دليل على وحدة النفس على الرغم من دخولها في أعداد كثيرة من الناس³⁷⁰.

يعتقد ابن رشد بأن عودة الأنفس إلى الأبدان بعد الموت هي عودة تختلف عن الحال التي كانت فيها الأنفس مع الأبدان قبل الموت، ذلك أن الأبدان بعد الموت يطرأ عليها الفساد والتغير، مما يعني أنها لن تعود إلى عين الحال التي كانت عليها قبل الموت وإنما ستعود على شبه الحال التي كانت عليها قبل الموت، أما مصير النفوس فتحدد تبعاً للأحوال التي كانت عليها قبل الموت. فإن كانت التقوى هي الغالبة عليها فإن الله سيحسن جزاءها وإن كان الفجور هو الغالب عليها فإن الله سيُعدها إلى أجساد شقيّة تتألم فيها بأشدّ المحسوسات أذى وهي النار. يقول ابن رشد: " إن الله أخبرنا بأنه يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشدّ المحسوسات نِعماً وهي الجنة، وأنه يعيد النفوس الشقيّة إلى أجساد تتألم فيها الدهر كله بأشدّ المحسوسات أذى وهي النار، أما تمثيل المعاد للجمهور بالأمر الجسديّ فهو أفضل من تمثيله بالأمر الروحانية، ذلك أنه أحث على الأعمال الفاضلة"³⁷¹.

لكن في الواقع، إن ابن رشد لم يكن همه إلا التوفيق بين الشريعة والحكمة، فاضطر في نهاية المطاف إلى القول بأن المعاد الأخروي هو على الأجسام كما هو على الأبدان، إذ إن الجمع بين الأمرين أكمل³⁷².

أنواع العالم

أنواع العالم عند الفارابي:

يرتب الفارابي موجودات عالم المادة ترتيباً هرمياً تنازلياً. فهو يرى بأن الإنسان في حد ذاته يكون عالماً مستقلاً داخل عالم ولذلك فهو أشرف موجودات عالم المادة، ويأتي بعده عالم الحيوان وهو أخف منه درجة، ثم يعقبه عالم النبات، ويليه عالم الجماد والمعادن وهو الأخف شرفاً ومرتبته³⁷³.

³⁶² سورة الإسراء، الآية 85

³⁶³ نظر ابن رشد تهاافت الفلاسفة، 833 مرجع سابق

³⁶⁴ سورة زمر، الآية 42

³⁶⁵ انظر ابن رشد تهاافت الفلاسفة، 833 مرجع سابق؛ انظر أيضاً ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة ص 245، مرجع سابق

³⁶⁶ انظر ابن رشد، تهاافت الفلاسفة، الصفحة 274

³⁶⁷ انظر ابن رشد، تهاافت التهاافت، الصفحة 275

³⁶⁸ انظر ابن رشد، تهاافت التهاافت: ص 870، مرجع سابق

³⁶⁹ سورة الغاشية، الآية 26

³⁷⁰ انظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، الصفحة، 245

³⁷¹ انظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، الصفحة، 245

³⁷² انظر ابن رشد، تهاافت التهاافت: ص 870، مرجع سابق

³⁷³ عفيفي زينب، الفلسفة الطبيعية والالهية عند الفارابي، الصفحة 26، دار الوفاء الدنيا الاسكندرية 2003

أنواع العالم عند ابن سينا:
يمكننا أن نستلهم من ابن سينا أن الأكوان في جملتها نوعان من العوالم: العوالم المساوية والعوالم الأرضية.

العوالم المساوية:

يجد ابن سينا أن هذه العوالم هي أرقى العوالم، وهي أيضا في حد ذاتها تنقسم إلى ثلاثة أنواع من العوالم وهي: عالم العقل، عالم النفوس المساوية، وعالم الأجسام المساوية.³⁷⁴

1. عالم العقل:

يجد ابن سينا أن هذا العالم مختص بالعقول العشرة، وأن حده بعالم الأجسام عند العقل الحادي عشر " أي العقل الفعال " ³⁷⁵. هذا النوع من العالم في نظر ابن سينا هو روحاني نوراني عقلي محض ليس في مادة ولا يمت إلى الأجسام المركبة بصفة ³⁷⁶.

2. عالم النفوس المساوية:

يجد ابن سينا هذا العالم بأنه عالم روحاني كعالم العقل وهو بذاته جوهر متمسكي، إلا أنه أدنى من عالم العقل شرفا في الترتيب. وصدور عالم النفس عن عالم العقل كحصول السراج من سراج آخر كما يقول ابن سينا ³⁷⁷. ذلك أن النفوس وأفلاكها التي هي منطوية في عالم النفس إنما طرأت إلى الوجود عن تعقل العقول العشرة لنفسها على أنها ممكنة الوجود بذاتها ³⁷⁸.

طبقا لابن سينا يمكننا أن نجمل النفوس والأفلاك التي طرأت إلى الوجود عن هذه السلسلة من تعقلات العقول على أنها ممكنة الوجود بذاتها بالآتي: أولا نفس الفلك الناطق والمراد به الحجاب في لغة الشرع، ثانيا نفس فلك الأقصى وهو العرش بلغة الشريعة. وقد ارتبطت بجسمه تلك النفس وتعلقت به وهي التي تحركه كما تحرك نفوسنا أبداننا. إلا أن حركتها شوقية بالفعل دائما، أي لأنها تشنق إلى الأول فهي تظل تدور في محيط دوراني معين. ثالثا نفس فلك الثوابت ويسمى في لسان الشريعة بالكروسي وله مثل حركة الفلك الأول. رابعا نفس فلك زحل ولها مثل الذي للفلكين الأوليين من الخصائص. خامسا نفس فلك المشتري ولها مثل الذي للأفلاك السابقة عليها. سادسا تأتي نفس فلك المريخ وله من المزايا مثل الذي سبق عليه. سابعا تأتي نفس فلك الشمس، ثامنا نفس فلك الزهرة، تاسعا نفس فلك عطارد، وفي الأخير تأتي نفس فلك القمر. ³⁷⁹

3. عالم الأجسام المساوية:

يحتوي هذا العالم عند ابن سينا على الأفلاك والكواكب التي تسيّرهما النفوس المساوية. يرى ابن سينا أن هذا العالم ملازم للعالم الذي قبله، وبناء عليه فإنه به يتحرك ويتواجد ولا ينفك عنه ³⁸⁰.

العوالم الأرضية:

تحدد العوالم الأرضية عند ابن سينا بأنها العوالم التي تكونت من العناصر الأربعة (التراب، الماء، النار، الهواء). وتنقسم إلى أربعة أقسام أساسية:

1. عالم الإنسان:

إن الإنسان في نظر ابن سينا عالم صغير (MACROCOSMOS). والإنسان هو أرقى العوالم الأرضية ". وفي الواقع إذا كان عالم الإنسان امتدادا من عالم الحيوان، ويشاطر الحيوان الإنسان في بعض من أجزاء نفسه (النفس النامية، النفس المتخيلة)، إلا أنّ عالم الإنسان أرقى من عالم الحيوان. ذلك لأن الإنسان بكل بساطة قد زوّد بالنفس الناطقة التي تتيح له البقاء السرمدي في العوالم المساوية بعد مجاهداته العلمية الروحية ورياضاته الجسمية، وهذا على خلاف الحيوان ³⁸¹.

2. عالم الحيوان:

يجد ابن سينا أن الحيوانات في حد ذاتها تكون عالما مستقلا بذاتها. والحيوانات أشبه المخلوقات بالإنسان، وتشاطره جانبا من صورته، وجانبا من نفسه، فالحيوانات إلى جانب أنها تحمل " النفس النامية " إلا أنها أيضا تحمل " النفس المتخيلة، والنفس التزوعية أو الشهوانية. ويجدد ابن سينا أن عالم الحيوانات معلول ويمتد من عالم النبات ³⁸².

³⁷⁴ انظر ابن سينا، رسالة في النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 15، مؤسسة الهداوي سي أي سي المملكة المتحدة البريطانية 2017م

³⁷⁵ انظر ابن سينا، رسالة في النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 12

³⁷⁶ انظر ابن سينا، رسالة في النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 15

³⁷⁷ انظر ابن سينا، رسالة في النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 15

³⁷⁸ انظر ابن سينا، رسالة في النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 16

³⁷⁹ انظر ابن سينا، رسالة في النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 15

³⁸⁰ ابن سينا، الشفاء، الصفحة 181

³⁸¹ انظر ابن سينا، رسالة في النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 15

³⁸² انظر ابن سينا، الشفاء، كتاب الحيوان، الصفحة 182

3. عالم النبات:

يرى ابن سينا أن النباتات في حد ذاتها تكون علماً. وله خصائص وأسرار. وهو امتداد من عالم المعادن. وتملك النباتات النفس النامية. وطبيعة هذه النفس هي النمو لذلك فإن عالم النباتات هو أسرع العوالم نمواً وتكثراً.³⁸³

4. عالم المعادن:

يطلق ابن سينا عليه أحياناً بعالم " الجماد"، وهو عالم الأحجار والمعادن الصلبة والحديد. ويحدد ابن سينا أن هذا العالم هو امتداد ومعلول من عالم الأجسام السبؤية.³⁸⁴

أنواع العالم عند الغزالي:

إذا كان الفلاسفة (الفارابي، ابن سينا) يذهب إلى تقسيم العالم إلى عالم سبوي وعالم أرضي وتحتها يسترسلان في تقسيم العوالم أنواع متعددة كلها امتداد عن بعضها البعض عبر الفيض، فإن الغزالي يذهب خلاف ذلك، إذ يفضل أن يقسم العالم إلى نوعين اثنين هما: عالم الغيب وعالم الشهادة.

عالم الغيب:

أما عالم الغيب: فيعبر عنه الغزالي ب (العالم السبوي أو عالم الملكوت أو عالم الحقائق) وأحياناً يسميه بعالم الأمر. هذا العالم عند الغزالي هو عالم الله والملائكة وما خفي عن المحسوسات التي لا يعلمها إلا الله.³⁸⁵

إذا كان الفلاسفة يذهبون إلى قياس الشاهد على الغائب، فإن الغزالي يعارض ذلك ويرى بأن عالم الغيب هو الذي يحتاج به على عالم الشهادة. وعلى هذا الأساس يحدد الغزالي بأننا لا يجب علينا أن نعتقد في عالم الغيب شيئاً إلا ما جاء الوحي به.

ينتقد الغزالي الفلاسفة على حوضهم بالكلام في عالم الغيب، ويحدد أن لا برهان عليهم في ذلك كبراهينهم في العلوم الطبيعية. إذ إن علومهم الطبيعية التي تبني على البرهان المشاهد لا شيء يتيح لها الولوج إلى الغيب الذي لا يعرفه إلا الله. إضافة إلى ذلك أنكر الغزالي على الفلاسفة تصويرهم صدور الكائنات بالفيض، ويرى الغزالي أن لا فيض وإنما هو خلق وإحياء. ويحدد الغزالي أن نسبتنا إلى هذا العالم يجب ألا تتجاوز الإيمان بوجوده، والتصديق بكل ما أخبرت النصوص الشرعية عنه.³⁸⁶

عالم الشهادة:

يعبر عنه الغزالي أحياناً ب (العالم السفلي أو عالم الملك، أو عالم الظواهر)؛ وهو عالمنا المحسوس المشاهد بالحواس الخمس. وكل ما يدب على الأرض من الحيوانات والآدميين والطيور، فكل هذه جزء لا يتجزأ عن عالم الملك والشهادة. هو بالنسبة إلى عالم الغيب كالظلام في مقابل النور، وكالجسد في مقابل الروح. وهذا العالم يعتره الزوال والفساد.³⁸⁷

يرى الغزالي أن عالم الشهادة هو العالم الذي قد تصدق فيه أدوات الطبيعيين من الفلاسفة وقد لا تصدق، ذلك أن الغزالي يحدد بأن مبدأ العلية في حد ذاته لا يدل على البرهان، إذ إن المشاهد إنما يكون بفعل الله ومشيبته، وما قد نشاهده يتكرر في إطار الموجودات المرئية لا يدل على البرهان، وإنما يدل على مجرد عادة اعتدنا بها أن نشاهد الواقع على تلك الصورة. فالله في نظر الغزالي لما كان هو خالق الأسباب وخالق كل شيء ترتب على ذلك أن يتصرف في كل شيء بدون قيد أو وسائط، مع جواز تصرفه عبر الوسائط.³⁸⁸

إن الغزالي يرفض القول بوضوح بأن المعرفة غير ممكنة في عالم الشهادة، ولكن عباراته لا توجي إلا على أن عالم الشهادة في حد ذاته غير ثابت بقوانين نعلمها، وإنما الذي اعتدنا مشاهدته في عالم الشهادة مجرد اقتزان يظهر لنا بمستوياتنا عقولنا العاجزة، ويمكن أن يتبدل هذا الاقتزان بإرادة خالقه.³⁸⁹

خلاصة القول فيما يتعلق بعالمي الغيب والشهادة عند الغزالي هي أن الغزالي يقرر بأن الواجب والأصح ألا نعتبر شيئاً من عالم الغيب أو عالم الشهادة بالإيمان والتصديق إلا ما جاء الوحي به. ذلك، إذا كانت معرفتنا قاصرة أن تشمل عالم الشهادة على حقيقته، إذ إن الخواص الخمس نتخذنا باستمرار، فكيف لنا أن نعلم عن عالم الغيب الذي هو محفوظ ومكون عن الخلائق. وقد استدلل الغزالي على ذلك بالآية التالية: "وعنده مفتح الغيب لا يعلمها إلا هو..."³⁹⁰

³⁸³ انظر ابن سينا، رسالة في النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 10

³⁸⁴ انظر ابن سينا، رسالة في النفس الناطقة وأحوالها، الصفحة 17

³⁸⁵ عثمان جمعة، عالم الغيب وعالم الشهادة في التصور الإسلامي، الصفحة 72، الطبعة الأولى، مطبعة الاعتماد القاهرة 1999م

³⁸⁶ الغزالي، نهافت الفلاسفة، الصفحة 180

³⁸⁷ رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده، الصفحة 78، الطبعة الأولى، دار الفكر الختاني بيروت

2007م

³⁸⁸ انظر الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، الصفحة 7-9، دار الكتب العلمية بيروت لبنان بدون تاريخ طباعة

³⁸⁹ رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده، الصفحة 80

³⁹⁰ رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده، الصفحة 79

أنواع العالم عند ابن رشد:

إن فلسفة ابن رشد تقوم في أساسها على القول بوجود نوعان من العوالم، وهما: عالم الغيب وعالم الشهادة³⁹¹. لكن ابن رشد وإن اتفق مع الغزالي في تقسيمه الشائلي للعالم، إلا أنه يخالفه في تصور هذين العالمين. فابن رشد قبل كل شيء يعتقد بأن الله العلة الأولى، ويمقتضى هذه العلة فالعالم معلوله. بينما الغزالي يرى بأن العالم السفلي مخلوق من عالم الغيب³⁹².

عالم الغيب:

لقد ميز ابن رشد عالم الغيب عن عالم الشهادة بأنه عالم علوي إلهي وهو عالم ما بعد الطبيعة، وهو محكوم بقوانين لا يمكن أن يرتقي العقل البشري إلى إدراكها. وإذا كان ابن سينا قد أوسع القول عن هذا العالم، إلا أنه بذلك أخطأ طريق الفلاسفة الأقدمين مثل أرسطو الذي يشير إلى أن عالم الميتافيزيقا عالم متباين تماماً عن عالمنا المادي³⁹³.

عالم الشهادة:

يحدد ابن رشد انطلاقاً من ذلك أن عالم الشهادة هو العالم المادي الذي يسري فيه قانون السببي، ويمقتضاه نحس وندرك ونعقل ونبصر. لقد بين ابن رشد أن عالم الشهادة وإن كان معلولاً عن عالم الغيب إلا أنه يختلف عنه من حيث الشرف والرقى. ولنا فليس هناك ما تقدر على إدراكه من عالم الغيب إلا إذا كان معقولاً ضمن نشاطاتنا العقلية، ولما كان عالم الغيب أرقى وأعظم من أن يدركه العقل الإنساني بجملته، كان لا بد من الاقتصار على الشريعة فيما يختص به³⁹⁴.

³⁹¹ انظر الدكتور محمد أمين، موسوعة عباقر الإسلام في العلم والفكر والأدب، الصفحة 72، دار الفكر العربي بيروت 1996م
³⁹² انظر عبد الرشيد محمودي، فلاسفة الأندلس سنوات المحنة والنفي والتكفير، الصفحة 99، مرجع سابق
³⁹³ انظر الحسن الإدريسي، مجد عابد الجابري ومشروع النقد العقل العربي، الصفحة 171، الطبعة الثانية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت لبنان
³⁹⁴ انظر الحسن الإدريسي، مجد عابد الجابري ومشروع النقد العقل العربي، الصفحة 171

الخاتمة

علاقة الله بالعالم

نستطيع أن نحدد طبيعة علاقة الله بالعالم من خلال تراث النفاث من ثلاثة أبعاد رئيسية. هذه الأبعاد الثلاث تمثل تصورات ثلاث ضمن ما استطاعه العقل الإنساني تصوره لعالمي الميتافيزيقي والطبيعي وما يكمن بينهما من العلاقات.

تصور الفارابي وابن سينا حول العلاقة

ينبثق التصور الأول مباشرة من الفارابي وابن سينا اللذان تأثرا بفلسفة أرسطو الطبيعية من جانب، ومن جانب آخر بإلهيات أفلوطين. بموجب هذين التأثيرين حاول الفارابي وبعده ابن سينا تقريب الشريعة الإسلامية إلى الفلسفة اليونانية. نتيجة لذلك نرى بأنها يفسران العالم الطبيعي تفسيراً عقلياً بحثاً منبثقاً من الطرق الموصلة للبرهان أو ما نسميه اليوم بالمنهج الإمبريقي لتفسير الوجود. لكن في الآن نفسه نجد هماً يذهبان إلى تفسير ما وراء الطبيعة بما يتوافق على الأقل والتفسير الطبيعي. بعبارة أخرى لقد جعل الفارابي وابن سينا العقل يلج ويشمل الإلهيات لمنحاه بذلك القدرة والاستطاعة والحق في الكشف عن كنه ما وراء الطبيعة انطلاقاً مما ارتآياه وشاهدها في عالم الحس أو العالم الطبيعي.

إن الفارابي وابن سينا يتخذان الله الواجب الوجود تاماً غير محتاج فاعلاً بالطبع، كما ويعتبران أن العالم مفعول الله ومفاض منه. فالعلاقة بين العالم والله هي علاقة مفيض ومفاض عليه، أي علاقة العلة الفاعلة بالطبع (الواجب الوجود) والمعلول (الممكن الوجود).

إن الفارابي وابن سينا يعتقدان أن الله بالعالم، أي لا يتوقع وجود الله بدون وجود عالم معه، ومن هنا يمكننا أيضاً أن نحدد أن علاقة الله بالعالم هي علاقة تلازم بحيث لا ينفك الأول عن الثاني وبموجب هذه العلاقة أيضاً فالعالم موجود متى وجد الله، وسيستمر وجود العالم ما استمر وجود الله. بعبارة أكثر وضوحاً نقول إن وجود الله يستلزم وجود العالم عند الفارابي وابن سينا، ولذا فإن العلاقة التي تربطه بالعالم لا بد وأن تكون علاقة منطقية يمكن تفسيرها وإدراكها بالعقل، فالله بهذا المنطق هو التفسير المنطقي لوجود العالم.

تصور الغزالي حول العلاقة:

لقد أسس الغزالي مذهبه فيما يختص بالإلهيات على دعائم المذهب الأشعري، وبموجبه ينتقد الغزالي ما ذهب إليه الفارابي وابن سينا ومن سبقهم تاريخياً من الفلاسفة المتألهين. لقد استقينا من قراءتنا السابقة أن علاقة الله بالعالم إذا كانت عند الفارابي وابن سينا تتحدد بأنها علاقة فيض وصدور، فإن الغزالي يعارض ذلك بشدة ويتخذ من نظرية الخلق التي وردت في القرآن الهيكل العظمي في تفسير الوجود كله. فالله كان ولا شيء معه ثم خلق العالم كما أرادته بإرادته قديمة، ويفعل في خلقه ما يريد.

لقد أكد الغزالي أن إدراك الإنسان للعالم سواء عالم الشهادة أو عالم الحس مشوب دائماً بالنقص، ولذلك لا تتجلى لنا الصورة الحقيقية للأشياء، وبناء عليه يثبت الغزالي أن المصدر الأساسي في فهم الله، وفي فهم العالم الحسي والغبي وما يربطها من الروابط يجب أن يكون نضاً من الله تعالى (الوحي).

يمكننا أن نجمل طبيعة العلاقة التي تربط بين الله والعالم عند الغزالي على أنها علاقة خالق بمخلوق. أراد هذا الخالق أن يخلق العالم من العدم بفضلته ومته. يرى الغزالي أن الله يفعل بإرادته، والخالق فعل من أفعال الله، لذلك فالعالم أيضاً من منظور الغزالي فعل من أفعال الله. وبموجبه يحدد الغزالي أن لا فاعل حقيقي إلا الله؛ وإذن فالعلاقة هي علاقة رب بمربوب، إله بعبده، سيد بخادم.

تصور ابن رشد حول العلاقة

يختلف ابن رشد جذرياً عن الغزالي وعن الفلاسفة (ابن سينا الفارابي) فيما يختص بتفسير الوجود بأكمله سواء الوجود الميتافيزيقي أو الطبيعي. نعتقد بأننا نستطيع أن نفهم أن العلاقة التي تربط الله بالعالم من منظور ابن رشد على أنها علاقة منطقية بين العلة وبين المعلول. كذلك نستطيع من خلال قراءتنا لابن رشد أن نفهم أن هناك علاقتين أساسيتين تربط بين الله والعالم.

أما العلاقة الأولى فتتجلى من خلال دليلي (العناية والاختراع) اللذين يعتمد عليهما ابن رشد. وهذين الدليلين يصوبان إلى إجلاء طبيعة العلاقة الكامنة بين الله والعالم على أنها علاقة صانع بصنعه، مخترع باختراعه. فالصانع يستدل عليه وعلى صفاته من خلال صنعه، والمخترع الحكيم يستدل عليه وعلى أفعاله من خلال الموجودات التي هي اختراعه. لكن مع ذلك، يحدد ابن رشد أن هذا النوع من العلاقة لا يتبدى إلا لذوي العقل من أرباب العلم والمعرفة.

أما العلاقة الثانية فهي علاقة خالق بمخلوق، ويرى ابن رشد أن هذا النوع من العلاقة يناسب عقول العامة والجاهلير. فالجاهلير لما كانوا أبعد عن إدراك الطبيعة على ما هي عليه، فهم بذلك أبعد من أن يفهموا ما غاب عنهم من أمور ما وراء الطبيعة، فاستدعى ذلك أن يقوم العلماء بشرح وتفسير الميتافيزيقياً بمصطلحات الفيزيقي. فإذن نستنتج من هنا أن طبيعة العلاقة على هذا المستوى هي علاقة تعقل وعلم.

المصادر والمراجع

1. أبو النصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الطبعة الثانية، المكتبة الشرقية 2000م
2. القرآن
3. أبو النصر الفارابي، عيون المسائل، الطبعة الأولى، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية 2003م
4. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة 1977م
5. أبي علي ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الطبعة الأولى دار المعارف، 1998م
6. الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف القاهرة، تاريخ النشر 1977 م
7. البخاري، الجامع الصحيح لأحاديث النبي ﷺ، دار المعرفة بيروت لبنان 2014م
8. حواجه زاده، التهافت في المحاكمة بين الغزالي والفلاسفة، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، 2001م
9. محمد عاطف العراقي " ثورة العقل في الفلسفة العربية"، الطبعة الرابعة، دار المعارف القاهرة، 1978م
10. أفلوطين، الناسوعات، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان ناشرون بيروت 2001م
11. أبي علي ابن سينا النجاة، الطبعة الثانية، دار الجيل بيروت 2002م
12. د. عاطف مصطفى محمد أبو زيد، نظرية العقول العشرة لدى الفارابي ومدى تأثيره بفلاسفة اليونان (دراسة نقدية)، جامعة الأزهر الشريف، كلية أصول الدين/قسم العقيدة والفلسفة 2007م
13. ابن سينا، كتاب الشفاء، الطبعة الثانية، دار الروافد الثقافية بيروت، 2003م
14. رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والحواجه زاده، الطبعة الأولى، دار الفكر الختاني بيروت 2007م
15. د عزة مصطفى محمد، حقيقة توحيد الذات الإلهية بين المعتزلة والفلاسفة ورد الغزالي عليهم، العدد الثالث، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الأزهر 2009م
16. الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية بغداد، 2014م
17. رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والحواجه زاده،
18. الغزالي المقصد الأسنى في شرح أساء الله الحسنى، الطبعة الأولى، مكتبة القرآن للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1999م
19. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية 2003م
20. ابن رشد، تهافت التهافت، الطبعة الثالثة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 2002م
21. ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، الطبعة الثالثة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 2002م
22. حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة الأولى، دار الجيل بيروت 2000م
23. أبي بكر الرازي، الأربعين في أصول الدين، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية -1987م
24. محمد علي عبد الصادق، مفهوم النفس في فلسفة الفارابي، رسالة دكتوراه جامعة مصراتة، 2019م
25. الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيم، تحقيق دكتور عبير نصري نادر، دار الجيل بيروت لبنان 1960م
26. عبد الرحمن بدوي، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن ماجه وابن عدي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، 1980
27. الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق فوزي مري، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1961 م
28. ابن سينا، رسائل ابن سينا في العلوم الروحانية والفلكية، مطبعة عبد السلام للعلوم الروحية، القاهرة 1998م

29. ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، الطبعة الثانية، دار العرب للبستاني، القاهرة 1999م
30. اضطر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، مكتبة المشرق الإلكترونية 2018م
31. ديور، في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية القاهرة 1981م
32. أستاذ لطفي التلاتي، التفكير الإسلامي، المركز الوطني للبيداغوجي، تونس 2011م
33. عفيفي زينب، الفلسفة الطبيعية والالهية عند الفارابي، طبعة الأولى، دار الوفاء الدنيا الاسكندرية 2003
34. الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان بدون تاريخ طباعة
35. الدكتور محمد أمين، موسوعة عباقرة الإسلام في العلم والفكر والأدب، الطبعة الأولى دار الفكر العربي بيروت 1996م
36. عبد الرشيد محمودي، فلاسفة الأندلس سنوات المحنة والنفي والتكفير، البار المحمدية اللبنانية 2004م
37. الحسن الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروع النقد العقل العربي، الطبعة الثانية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت لبنان 2016م

