مسالة واجب الوجود عند موسى بن ميمونوجذورها الفلسفية

المدرس الأستاذ المساعد الدكتور
حيدر عبد الحسين قصير حمزة جابر سلطان الاسدي
جامعة البصرة/ كلية الآداب

الملخص:-

اظهر هذا البحث مسألة فلسفية تحليلية على طرفي نقيض بين الوجود بالذات والوجود بالغير ، وغرضنا فيه ارجاع الواجب اما للذات او للغير او للتوفيق بينهما ، وعليه شكلت دراستنا اللغوية والاصطلاحية كمفهوماً اولياً للتعريف بها كمسألة تتعلق بالذات الالهية ، وما لحقنا به من جذوراً دينية وفلسفية سواء يونانية ام اسلامية حتى شكلت مسألة اساسياً في عقائد وافكار متكلمي وفلاسفة الاسلام ، وما اظهرت تأثيراتها وشخوصها اثناء النقل والترجمة الى الديانات الاخرى ، ومنها اليهودية واصبحت جزء من تراثهم الفكر والعقدي حيث ظهرت على لسان اشهر فلاسفتهم ومشرعيهم موسى بن ميمون الذي استخدم المنهج العقلي في تحليل مسالة واجب الوجود لتخليصها من التقاليد الموروثة.

The Issue of the Duty to Exist with Musa Bin Maimon and Its Philosophical Roots

Research. Haider Abdul – Hussain Qasseer

Assistant Professor Dr Hamza Jaber Sultan Al-Asdi.

Abstract:

This research revealed a philosophical and analytical question on two opposite sides: the existence in itself and being with others. The aim of the present study is to restore duty either to oneself or to others or to reconcile between them. Accordingly our linguistic and idiomatic study formed as a preliminary concept to define it as a matter related to the divine self, and what we have followed in terms of religious and philosophical roots, whether Greek or Islamic until it constituted a fundamental issue in the beliefs and ideas of the speakers and philosophers of Islam. What its influences and figures were shown during the transfer and translation to other religions, including Judaism, and it became part of their intellectual and doctrinal heritage, as it appeared on the tongue of their most famous philosophers and legislators, Musa bin Maimon, who used the rational approach in analyzing the issue of duty Existence to rid it of inherited traditions.

المقدمة:-

تأتي دراسة مسألة واجب الوجود من ضمن المسائل الالهية التي عرفها الفكر الانساني عموماً والفكر الاسلامي خصوصاً ؛ وذلك لارتباطها بالاعتقاد الديني وتأثيرها على البحث الفلسفي والبحث الميتافيزيقي سواء على مستوى اثبات الخالق والعلة الاولى للوجود ام على مستوى صفاته وعظيم افعاله ، وفي الوقت نفسه تم بيان بعض الاشكاليات الدائرة حول المسألة مستعينين بما يناسب بعض الموارد سواء كانت نقلاً ام برهاناً كل حسب طبيعته ، ودورها الكبير في صناعة الدليل وحلها لمشاكلات وشبهات في المسائل التوحيدية .

هذا وقد تتبعنا في هذا البحث اولاً مفهوم واجب الوجود عموماً بدئاً من الجانب اللغوي والاصطلاحي للمفهوم في حالة تحليله وتركيبه بين الوجود والواجب ، وثانياً منشأه الاساس في التصورات الدينية والفلسفية اليونانية ، وثالثاً تسميته كمصطلح بارز ومهم في الفكر الاسلامي كما هو عند المتكلمين ومن بينهم المعتزلة والفلاسفة كالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، ورابعاً وصولاً الى الفيلسوف موسى بن ميمون الذي رفع من شأن العقيدة اليهودية الى مستوى الدراسات المنطقية والعقلية على غرار الفلسفة الاسلامية .

اولاً : مفهوم واجب الوجود

أ – **المعنى اللغوي:** يلاحظ على هذ المفهوم انه مركب من لفظتين: الاولى واجب ، والاخرى الوجود ، فمعنى (واجب) جاءت من وجب البيع والحقّ يجب وجوبًا ووجبةً اي :لزم وثبت، ووجبت الشمس وجوبًا اي غربت[١] وهذا المعنى يشير الى الأصل الواحد في المادّة الذي هو ثبوتٌ مع لزومٍ، اي القيدان ملحوظان في الأصل، فإطلاق المادّة على مفاهيم السقوط والوقوع، والحقّ ، والغروب، والجبن يكون من مصاديق الأصل إذا لوحظ فيه التثبيت، وإلّا فيكون تجوّزًا ، وبهٰذا الاعتبار يستعمل الواجب في الأحكام الشرعيّة، وفي علم الكلام على الوجود الحقّ لذاته وفي ذاته في مقابل الممكن [٢] وقد يراد بالوجوب مصدر وجب ، وهو ضرورة اقتضاء الذات عينها وتحققها في الخارج ، ويطلق على ما يجب فعله ، ويمتنع تركه ، أو على ما يكون فعله أولى من تركه ، ولهذا ((قيل الوجوب ضربان: وجوب عقلي ، ووجوب شرعي ، فالأول ما يلزم صدوره عن الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالاً ، والثاني هو ما يكون تاركه مستحقاً للذم والعقاب ، وبناءً على ذلك يكون الواجب بوجه عام هو الالزام الاخلاقي الذي يؤدي تركه الى مفسدة ، فيتقيد به المرء لذاته دون النظر الى ما ينطوي عليه من لذة أو منفعة . اما الواجب بوجه خاص قاعدة عملية معينة او الزام محدد يتعلق بموقف انساني معين ، كواجب الموظف في اداء عمله ، او واجب العامل في ممارسة مهنته)) [٣]

أما الوجود فيكون مقابل العدم ، وهو امر بديهي فلا يحتاج الى تعريف ، الا من حيث انه مدلول للفظ دون آخر، فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ ، لا تصوره في نفسه ، مثال ذلك تعريف الوجود بالكون او الثبوت او التحقق او الحصول او الشيئية او بما ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل ، والى حادث وقديم او بما به يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه ، ولهذا اذا اردنا توضيح معنى الوجود نستطيع ان نميزه عن غيره ، فيكون معناه الوجود الحقيقي او الواقعي

المقابل للحقيقة المجردة والحقيقة النظرية ، وعليه يكون الوجود على معنيين الاول وجود الشيء لغيره بان يكون محمولاً عليه ومستقلاً بالمفهومية عنه كوجود الاعراض ، والثاني وجوده لغيره بأن يكون رابطاً بين الموضوع والمحمول وغير مستقل بالمفهومية عنه ويسمى وجوداً رابطياً [٤] وبذلك يكون المعنى اللغويّ لمركّب(واجب الوجود)هو لزوم الشيء وثبوته في الأعيان [٥]

ب - المعنى الاصطلاحي : يبدأ هذا المعنى من التحقق في مركب اللفظتين (الوجوب) و(الوجود)، ومعنى الوجوب هو اللزوم، ولمّا قُيّد هذا اللزوم بالوجود فصار المعنى ما كان لازمًا وجودُه، والصيغة اللفظيّة له(موجود واجب)، لٰكنّه استعمل على طريقة التعبير بـ(واجب الوجود)على حدّ ما يقال في مسألتي (قبح الظلم)و(حسن العدل)والمراد(الظلم قبيحٌ)و(العدل حسنٌ)،والموجود الواجب يراد به ذٰلك الموجود الّذي يكون الوجود لازمًا له، ثمّ هذا اللزوم قد يكون لازمًا للشيء من ذاته وهو ما يطلقون عليه خصوص مصطلح(واجب الوجود بالذات)، وقد يكون لا من ذاته بل عارضاً عليه بعلّةٍ، وهو ما يخصّونه بإطلاق(واجب الوجود بالغير)، وطريقة استعمال المفهوم بهذه الصيغة في المسائل الفلسفيّة والعقديّة [٦] هي التي سوف يشير اليها كلاً من المتكلمين والفلاسفة المسلمين الذين تأثر بهما موسى بن ميمون(٥٢٩ ه/١١٣٥ م)* ، ولكن قبل ذلك تطلق على ((معنى ميتافيزيقي ويقصد به حقيقة الموجود وهي ما تقوم بذاتها ، وارسطو(٣٨٤ – ٣٢٢ ق.م) يوحد بينها وبين الجوهر وهو ما يقوم بنفسه ، اي الشيء الثابت وراء التغير والواحد وراء الكثرة ويقابله العرض ما لا يقوم بنفسه ، ويعرفه ارسطو في مقولاته العشرة بانه ما لا يسند الى موضوع ولا يحد في موضوع ، ويصدق هذا التعريف على الموجود الفرد باخص معانيه ، وكذلك يصدق على صورة الشيء وماهيته التي هي اخص من معاني الموجود ، وهذه هي مشكلة تعيين الموجود الحق، ويرتبط ذلك بالذات الالهية أيضاً فالجواهر المفارقة للحس والتي لا تلحق بها الحركة ، هذه الجواهر هي موضوع العلم الالهي ، وعند الكلام عن الله يقال الذات الالهية ، التي تتضح عند متكلمي وفلاسفة الاسلام خاصة المعتزلة والاشاعرة فيما يعرف بمشكلة الذات والصفات)) [٧]

ويمكن أن نضع بعض التعريفات الدالة على مفهوم واجب الوجود حسب الاصطلاحات الواردة في كتبهم ، فالجرجاني يعرفه بقولة: ((هو الذي يكون وجوده من ذاته ، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً))[٨] وهذا التعريف يشير الى أن (الله) هو المقصود به حيث وضح في مكان آخر إن الله علم دال على الاله الحق دلالة جامعة لجميع معاني الاسماء الحسنى كلها والله اسم للذات الواجب الوجود والمستحق لجميع المحامد وذكر الوصفية اشارة الى استجماع اسم الله لجميع صفات الكمال[٩] ، وكذلك يوضح التهانوي واجب الوجود بدلالة اكبر عندما يذكر مصطلح الالوهية فيقول:((الالوهية هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء والصفات كلها))[١٠] ويقول ايضاً: ((ان جميع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها يسمى الإلوهية ، والمراد بحقائق احكام المظاهر مع الظاهر فيها ، اي الحق والخلق ، فشمول المراتب الالهية والكونية واعطاء كل حقة من مراتب الوجود هو معنى الالوهية ، والله اسم لرب هذه المرتبة ولا يكون ذلك الا لذات الواجب الوجود ، اعلى مظاهر الذات الإلهية ، إذ له والحيطة على كل مظهر))

[١١]، و عرفه ارسطو بالواحد بصورة عامة باعتباره من المسائل الميتافيزيقا وجعله الواحد على كل ما لا ينقسم ، من حيث لا ينقسم الذي لخص فيه الفلسفة السابقة عليه واللاحقة له لقرون عديدة ، بما فيها اللاهوت وعلم الكلام لان ، الواحد هو الكون والكون هو الواحد بمعنى من المعاني ، ثم ان معرفة ما اذا كان الكون والواحد جواهر للأشياء لا يتردد في اعلان ان الميتافيزيقا نفسها علم الجوهر والواحد والكثرة واضدادها المشتقة منها ، اي الواحد اسم مشترك اساساً عند ارسطو يطلق على الذات والعرض [١٢]

وقال الفارابي عن ذلك ((هو الموجود الذي إذا اعتبر بذاته وجب وجوده، ومتى فرض غير موجودٍ لزم منه محالٌ ... لا علّة له فاعليّةً ولا غائيّةً ولا صوريّةً ولا ماديّةً)) [١٣] ، وذكر ابن سينا :معنى واجب الوجود بذاته أنّه ((نفس الواجبيّة، وأنّ وجوده بالذات، وأنّ كلّ صفةٍ من صفاته بالفعل ليس فيها قوّةٌ ولا إمكانٌ ولا استعدادٌ)).[١٤]

ويشير ابن رشد الى ان الاوصاف التي صرح بها الكتاب العزيز والتي يوصف بها الصانع ، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهي ؛ سبعة: العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام [١٥] ، اما ابن ميمون فيقول عنه تعالى ((انه واحب الوجود فان وجوده ذاته وحقيقته ، وذاته وجوده ، وليست ذات عرض لها ان وجدت لأنها سبب لوجوده)) [١٦]

ثانياً- واجب الوجود في الفلسفة اليونانية : لو تتبعّنا اتجاهات الفلسفات والديانات الواصلة إلينا منذ نشوئها لوجدناها تطرّقت لمسألة خالق العالم ومدبّره، وعلى الرغم من شيوع المسألة بين تلك الفلسفات و بغضّ النظر عن مقدار الاختلاف فيها - نجدها قد تطرّقت لها بعناوين مختلفةٍ غير عنوان واجب الوجود، بل اتّخذت عناوين بمقدار لحاظاتها وما تؤدّي إليه براهينها، فالبعض نعته بالصانع كما هو واضح عند افلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) في بيانه لإثبات الإله بعنوان الصانع، وفرّق بين الصانع الأعلى أي الاله الّذي خلق نفس العالم، وبين الثواني الّتي خلقها بنفسه وفوّض إليها خلق الموجودات الفانية[١٧] وكان برهانه على ذلك هو الدليل الطبيعي اللاهوتي الذي يقوم على الاستدلال من المخلوقات على الخالق فالمخلوقات تدل على قصد في تكوينها وحكمة في تسييرها وتدبيرها ، فنظام العالم على هذا النحو الهندسي لا يمكن الا ان يكون من قبل مهندس اعظم هو الله سبحانه وتعالى[١٨] ، ثم ذهب افلاطون في فلسفته الإلهية الى أن الإله هو الكائن المطلق العقل والخير الشامل في آن واحد ، والحضور الإلهي في هذا العالم ، هو النظام الذي اوجده عقله المبدع للنظام وينقل عنه ان المبدأ الأاول وهو الإله الأول أعلى وأشرف واشد تعرفاً من المعقولات ومن كل جوهر وإنه قائم بذاته ، لا تدركه الاوهام ولا تحيط به الاوصاف[١٩] ، وانه الصورة المعقولة بذاتها في عالم علوي لا يدركه الانسان الا عن طريق التفكير التي أخذ بها المعلم الاول ارسطو ممثل الفكر اليوناني ، والذي يرى ان الله هو العقل والمعقول ، وبما انه الموجود الأسمى ، فلا معقول لديه اسمى من ذاته حيث ان شرف العلم بشرف المعلوم ، وبذلك يكون معلومه اشرف المعلومات ، وان تعلقه لذاته هو فعله الدائم ، كذلك انه فعل ازلي دائم ، وحياة أزلية وبقاء متصل ازلي دائم الدهر كله ، ومن ذلك يتضح أن ارسطو يرى ان الله لا يعلم غير ذاته[٢٠] وكان تفكير ارسطو في ذلك مستند على الدليل الكوني

وهو دليل بسيط يعتمد على المنطق وهو يرتبط بالدليل السابق - الذي اشار اليه افلاطون -الى حد ما ، اذ اكد ان الموجودات لابد لها من موجد فكل موجود يتوقف على غيره ولا يمكن ان يستمر ذلك الى ما لا نهاية فلابد من وجود علة نهائية فاذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلابد لها من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه . فالله موجود باعتباره العلة الاولى لكل الموجودات والظواهر ويقوم على اساس الافتراض بان العالم لابد ان يكون محدوداً في الزمان وان علته غير مادية [٢١] ولهذا يذهب ارسطو الى ان هذا المبدأ هو المحرك الذي لا يتحرك وان الاشياء تتحرك على سبيل عشقها لهذا المحرك وهذا المحرك جوهر ازلي وفعل محض لاتشوبه الهيولى ومبدأ كل تحريك ، وليس هذا المبدأ الحس ولا التخيل وانما هو التصور بالعقل الذي هو فعل للعقل وهو العقل نفسه ، وجوهره انما هو من المعقول [٢٢]

أما الاتجاه الآخر الذي برز في الفكر اليوناني فهي التصورات الدينية والفلسفية معاً كما هو عند فيلون(٣٠ ق.م – ٥٠ ب.م) وافلوطين(٢٧٠-٤٣٦ م) فالأول أخذ بالتصور الديني ، اذ تصور الله تصوراً متعالياً فهو واجب الوجود، واشرف الموجودات وقمة العالم والغاية التي يرجو البشر الوصول اليها تحقيقاً للكمال الذي يقل كلما ابتعدنا عنه ويزداد كلما اقتربنا منه ، وهو يختلف عن العالم الذي صنعه ، ففي الديانة اليهودية تم التأكيد على سمو الله من خلال تعاليمهم ، ويتحدث فيلون عن الله باعتباره عقل الكون النقي والطاهر الذي يسمو على الفضيلة وعلى المعرفة وعلى الخير ذاته ، وهو متأثر بالأفلاطونية من خلال تشبعه بالحضارة اليونانية التي عاش وتعلم في ظلها، وعلى العكس من هذا التصور ظهر اتجاه الحلول والتجسيم لدى اليهود ايضاً الذين يرون ان الله جسم ويتصورونه مادة ويعطونه صورة الانسان ، فكانوا يعبدون آلهة متعددة مجسمة حتى انتهوا الى عبادة اكبرها بعدان نسبوا اليه صفات الالهة المتعددة وصورا اللإله (يهوه)* كما ترسمه اسفار التوراة الخمسة صورة بشرية محضة ، وهكذا امتلأت التوراة بألفاظ توحي وتشعر بالتشبيه والتجسيم مثل الصورة والمشافهة ، والتكلم جهراً والرؤية وطلوع الله في السحاب ، وكتابة التوراة بيده ، والاستواء ، وخلق آدم على صورته و.. الخ[٢٣] وقد وجد نفس هذا الاتجاه في المسيحية التي تعد ديانة الحلول بحق لتجسيم الأب في المسيح ، فالتيار الرئيسي في الفكر المسيحي يرى ان الله يتصف بالحلول ، فعند أوغسطين(٣٥٤-٤٣٠ ق .م) حسب نظريته الاشراقية ان حضور الله في القلب الانساني ، فالله موجود في كل الاشياء ليس على انه جزء من جوهرها ، وليس على انه احدى حقائقها ،ولكن بطريقة تجعل السبب الفعال موجوداً ، ومن ثم فالله موجود في كل الاشياء ، وهناك من ماثلوا جوهر الله بصورة جزئية او كلية مع العالم ، وكذا في المذاهب (الغنوصية)* المختلفة وانتقل منها الى الاسلام[٢٤] ، ولهذا انبرى موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي الى تصحيح هذه النظرة الخاطئة في الدين اليهودي – وخاصة مسألة التوحيد - التي تعتمد على العادات والتقاليد الموروثة واستبدالها بالرؤية العقلية وذلك بالاعتماد على المنهج الفلسفي الاسلامي الذي سنتطرق اليه لاحقاً .

اما الشخصية اليونانية الثانية فهو أفلوطين الذي حاول أن يجرد فكرة الله من كل ما يوهم اختلالاً في الوحدة أو في الكمال فيحاول ان يسلب عن الله كل الافكار او الصفات التي من

الممكن ان توهم بان هناك تعدداً او تركيباً [٢٥] ، لذلك يقول : ((ان الواحد الحق هو مبدع الاشياء ، وانه واحد عظيم ، لا يحيط بقوته شيء ، ثابت قائم بذاته ، ليس فيه شيء من الصفات ، وليس فيه حركة لأنه قبل الحركة وقبل الفكرة وقبل العلم ، وليس فيه شيء يريد ان يعلمه كما يعلم العالم ، لأنه العلم المحض))[٢٦] أي انه يرى ان الله تعالى لا يوصف بالصفات الايجابية او المعنوية كالعلم والقدرة ، والارادة والحياة ، لكن نستطيع ان ننعته بالصفات السلبية ، ثم يضيف ان الله لا يوصف بانه صورة ؛ لان ذلك يؤدي الى التركيب والكثرة ، ولا نصفه بالجمال ، لأنه لا يدخل تحت صفة أعلى منه ، ولكنه ينتهي الى انه بالإمكان ان نضيف الى الله صفات ايجابية ثلاثاً هي: اللامتناهي والوحدة والخير[٢٧] . وإن هذا الفهم للصفات الإلهية انتشر فيما بعد لدى مفكري العصور الوسطى سواء كانوا مسيحيين ، امثال اوغسطين وتوما الاكويني(١٢٢٥ – ١٢٧٤) ، و اسلاميين كابن سينا وابن رشد ام يهوديين وأبرزهم موسى بن ميمون الذي هو محور بحثنا .

ثالثاً – واجب الوجود في الفلسفة الإسلامية

قبل الاسلام لم تكن هناك تسمية واجب الوجود ظاهرة للعيان وإنما كانت هناك معارف بدائية ناشئة عن العادات والتقاليد الموروثة للاعتقاد بإله أو خالق للوجود ، يعرف عند المتكلمين بعلم التوحيد او علم الكلام ، وعند الفلاسفة بعلم الله أو العلم الإلهي أو المعرفة الإلهية ، وعليه سنجد جواب هذا الموضوع في اطار منظومة الفكر الفلسفي الإسلامي ، أي البحث في كتب الفلسفة وعلم الكلام [٢٨]، ونلاحظ ان الموضوع في جميعها واحد ، وهو الوجود من ناحية تقسيمه الى واجب وممكن ، وجوهر وعرض ، وما الى ذاك مما يعرض للوجود لذاته لا لشيء آخر ، ولهذا عرف المتكلمون الوجود بانه الثابت العين ، والعدم هو المنفي العين ، وعرف الفلاسفة الوجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه ، والعدم الذي لايمكن ان يخبر عنه ، و يتضح من هذا ان الوجود اشهر من ان يحد بحد او يرسم برسم وهو يشمل كل شيء ، ومعناه واحد في الواجب والممكن والجوهر والعرض ، بدليل جعله مقسماً وقدراً مشتركاً بين جميع الموجودات ، ثم إن شموله للكل بالتشكيك لا بالتواطؤ ، فالوجود في الواجب أولى واقوى منه في الممكن [٢٩]

١ – **واجب الوجود عند المتكلمين**: يعد القرآن الكريم الينبوع الاول للفكر الاسلامي ، حيث يتضمن كثيراً من الآراء التي تبين كيفية العلم الالهي وانه يعلم كل شيء[٣٠] كما يقول في محكم كتابه العزيز: ((وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ))[٣١] وكان هذا البيان هو المنطلق الذي استند اليه المتكلمون -وخاصةً المعتزلة - في تحديد آرائهم الذين اجمعوا على ان علم الله سبحانه واحد بسيط ، ليس بضروري ولا مكتسب محيط بجميع المعلومات ما كان وما هو كائن وما سيكون وما لا يكون ، أي أن الله تعالى لم يزل عالماً بعلم وكان هذا شأن فرقة المعتزلة [٣٢] التي وجهت المعتزلة اهتماماً خاصاً الى مبدأ التوحيد ووضحت مفهومه ، حتى اطلقو على انفسهم ((اهل التوحيد)) واعتبروا أنفسهم أصحابه ودعاته وهم المعنيون به والذود عنه من بين العالمين ، ولما كان المعتزلة يعتقدون بوحدانية الله سبحانه

وتعالى ، ويرون انه واحد ((ليس كمثله شيء)) ، وإنه تعالى قديم وما دونه محدث فانهم يفندون كل قول يتعارض مع مبدأ التوحيد ، فيجعل لله شريكاً في الأزلية ، ويشبه الله بخلقه أو يشبه خلقه به ، وبعبارة اخرى انهم نفوا عن الله تعالى جميع صفات المحدثات ، أي انكروا ان يكون لله صفات قديمة خارجة عن ذاته ، فالله عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لابعلم وقدرة وحياة هي معان قديمة قائمة بذاته ، اذ لو شاركته هذه الصفات في القدم لشاركته في إلوهيته ، وهذا محال ، هكذا لقد وضعت المعتزلة مبدأ التوحيد للرد على الغلاة والمشبهة والدهرية والملحدة وسائر فرق المخالفين الذين يثبتون مع لله إلهاً او آلهة اخرى[٣٣] فقالوا : ((أان الله ليس بجسم ، ولا عرض ، ولا عنصر، ولاجزء، ولا جوهر ، بل هو الخالق للجسم ، والعرض ، والعنصر، والجزء ، والجوهر ، وإنه الخالق للأشياء المبدع لها))[٣٤] إذن فالتوحيد المعتزلي ينطلق من عدم تشبيه الله بشيء وانه واحد كما بينوا ((ليس كمثله شيء)) وكونه سميعاً بصيراً لكن ليس هو جسم كبقية الاجسام التي تسمع وتبصر[٣٥]، وانما هي اسماء مشتقة من صفاته الذاتية الداخلة ضمن المسائل الكلامية ، وكان الجعد بن درهم(٧٣٦ - ١١٨ ه) أول من تكلم في الصفات ، ثم نفاها وقال (بخلق القرأن)* ، وعن الجعد أخذ جهم بن صفوان(٧٤٥ - ١٣٨ ه) مقالته في نفي الصفات ولماظهر المعتزلة اخذوا بدورهم عن جهم بن صفوان هذا قوله في نفي الصفات ، فقال واصل بن عطاء(٨٠ – ١٣١ ه) بنفيها أصلاً لانها تؤدي الى الشرك ، اذ كان يرى ان من اثبت لله تعالى معنى وصفة قديمة ، فقد اثبت إلهين[٣٦] ثم شرع اصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة فتوسعوا في مسألة الصفات وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات الى كونه عالماً قادراً ، ثم الحكم بانهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة ، كما قال الجبائي(٩١٦ – ٣٠٤ ه) او حالان كما قال ابو هاشم(٩٣٣ – ٣٢٢ ه) ، ومال الحسن البصري(٧٢٨ – ١١٠ ه) الى ردهما الى صفة واحدة وهي العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة[٣٧] فالمعتزلة اقتبسوا عن الفلاسفة اليونان قولهم في الصفات ، وكان أولئك الفلاسفة يرون ان الله نعالى واجب الوجود بذاته ، وانه واحد من كل وجه ، فنفوا كون صفات الباري تعالى زائدة على الذات ، وقالوا انه تعالى عليم بالذات لا بعلم زائد على ذاته ، وكان احدهم (افلوطين) وهو الذي تاثر به المسلمون أكثر من تأثرهم بغيره من فلاسفة اليونان اذ تحدث عن تعاليه الله ومنع من اطلاق اي صفة من الصفات عليه لأن ذلك يعني تشبيهه تعالى بالأفراد ، فلا نقول ان لله علماً لانه هو العلم ، ولا نصفه بالجمال او الخير لان هو الجمال والخير ومصدر كل شيء جميل وخير ، وليس يحتاج تعالى الى البصر لانه ذاته النور الذي يبصر به الناس [٣٨]

٢ – واجب الوجود عند فلاسفة الاسلام :

يعتبر الفارابي وابن سينا أبرز فلاسفة الاسلام الذين وضحا حقيقة الواجب والممكن ، حيث ذهبوا الى أن الله تعالى يعلم الأشياء بأسبابها على نحو كلي وإن علمه بذاته أشرف وأعلى مراتب العلم لسمو ذاته تعالى وتجردها أعلى مراتب التجريد ، فهم يستدلون من علمه بذاته على علمه بغيره ومن علمه بغيره على علمه بذاته؛ لذلك كان الجانب المهم في فلسفتهم الالهية هو

البحث عن العلة الأولى التي يصدر عنها كل موجود ، ثم البرهنة على اثبات تلك العلة ، لذا جاءت آرائهم بصدد بيان الذات الإلهية التي اصلها المتكلمين[٣٩]

١ - **الفارابي :** ولقد كان للفارابي رأي في المعاني الكلية التي ثار حولها كثير من الجدل في العصور الوسطى[٤٠] المسيحية واليهودية ، ومنها رايه في الوجود ذاته هل يعد ايضاً في جملة المعاني الكلية ؟ وهل هو صفة تحمل على موضوع ؟ وكان جواب الفارابي عن هذه المسألة التي اثارت كثيراً من النزاع بين الفلاسفة هو ان للوجود علاقة نحوية أو علاقة منطقية ، لا انه مقولة تصدق على شيء موجود بالفعل بحيث يمكن حمله على الشيء في قضية ، وما وجود الشيء الا الشيء نفسه ، لذا نرى نزعته المنطقية ظاهرةً في مذهبه بماوراء الطبيعة ولاسيما في فكرة الممكن والواجب [٤١] التي يعتبرها الفارابي من البراهين الدالة على وجود الله أي لكي يثبت الفارابي وجود الله يقدم برهاناً أصيلاً يقوم على اساس التفرقة بين الممكن والواجب وهو برهان سيأخذه عنه فيما بعد ابن سينا وموسى بن ميمون كما سيأخذه توما الاكويني [٤٢]، ويوضح الفارابي صورة البرهان بقوله : ((ان الموجودات على ضربين : احدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود ، والثاني اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود ، وان كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا غنى بوجوده عن علة ، واذا وجد صار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره ، وهذا الامكان اما ان يكون شيئاً فيما لم يزل ، واما ان يكون في وقت دون وقت ، والاشياء الممكنة لا يجوز ان تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها الى شيء واجب هو الموجود الاول))[٤٣] وهذا البرهان اصيلاً عند الفارابي الذي يقوم على اساس التفرقة بين الممكن والواجب وهو برهان سيأخذه عنه فيما بعد موسى بن ميمون الذي سيذكره في مقدماته التاسعة عشر التي تقول :((ان كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، لانه ان حضرت اسبابه وجد ، وان لم تحضر او عدمت او تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده لم يوجد .. وكذلك المقدمة العشرون التي توضح ان كل واجب الوجود بأعتبار ذاته فلا سبب لوجوده بوجه ولا على حال))[٤٤]

وهكذا يشرح الفارابي نظريتة السببية من خلال ان كل شيء يوجد بعد ان لم يكن موجوداً انما يوجد بعلة يمكن ان تكون هي نفسها معلولة لعلة سابقة ، وهكذا دواليك الى ان نصل الى العلة الاولى التي كانت دائماً ، ولا تزال ضرورية ، لانها غير مسبوقة بأية علة اخرى ، والعلة الاولى هذه هي واجب الوجود الضروري لكل وجود آخر والذي هو ليس من جنس او نوع او فصل ، وهو الظاهر والباطن معاً ، والمتجلي والمتخفي في آن واحد لا تدركه قوة حسية مطلقاً ، الا انه معروف بصفاته ، وخير طريق لمعرفته معرفة استحالة البرهنة عليه[٤٥] بل

هو برهان على جميع الاشياء ، وهو العلة الاولى لسائر الموجودات ومعنى الموجود الواجب يحمل في ذاته البرهان على انه يجب ان يكون واحداً لاشريك له ، فلو كان ثم موجودان ، كل منهما واجب الوجود ، لكانا متفقين من وجه ومتباينين من وجه ، وما به الاتفاق غير ما به

التباين ، فلا يكون كل منهما واحد بالذات ، واذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب ان يكون واحداً ، وهذا الموجود الاول الواحد هو الله [٤٦] ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه ، ولما كان لاجنس له فلا يمكن حده ، غير ان الانسان يثبت للباري احسن الاسماء الدالة على منتهى الكمال ، واذا وصف بصفات فانها لاتدل على المعاني التي جرت العادة بان تدل عليها ، بل على معان اشرف واعلى تخصه هو ، وبعض الصفات تضاف للذات من حيث هي ، وبعضها يطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم من غير ان يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلهية[٤٧] وهذا الامر في الصفات يصدق على كلام موسى ابن ميمون من ان (كل موصوف توجب له الصفة ، ولا تخلو هذه الصفة من ان تكون في خمسة اقسام : ان يوصف الشيء بحده ، او يوصف بجزء حده ، او وصف الشيء بأمر خارج عن حقيقته وذاته ، وكذلك وصف الشيء بما يلحقه من جهة الكيفية ، وايضاً وصف الشيء بنسبة لغيره ... وجميع هذه

الصفات ممتنعه في حق الاله ، فلا كيفية ولا جنس ولا زمان ولا مكان ولا نسبة ولا شيء من مخلوقاته ، فالله واجب الوجود ، وما سواه ممكن الوجود))[٤٨] وهما يشتركان في اعتبار ان هذه الصفات جميعاً يجب ان تعتبر مجازية ، لا ندرك كنهها الا بطريق التمثيل القاصر ، ولما كان الباري أكمل الموجودات وجب ان تكون معرفتنا به اكمل معرفة [٤٩]

٢ - **ابن سينا :** نلاحظ عند هذا الفيلسوف انه اقرب في العلم الالهي الى ارسطو منه الى افلاطون إلا أن نظره الى الله اقل مادية من نظر الفارابي الى الله ، لانه يعتبر الله تعالى ليس مبدءاً لوجودٍ معلولٍ دون وجود معلول ، أي ليس سبباً لوجود بعض الموجودات فقط بل هو سبب لوجود المعلول كله انه سبب الوجود بمجموعه ، وهو تام بذاته بسيط واجب الوجود بنفسه ، وهو سبب الحركة في العالم ويعلم أوائل الموجودات منذ الازل [٥٠] ، ولهذا قال في تعريف واجب الوجود بذاته : ((انه لا يكون بذاته وبغيره معاً ، وانه لا كثرة في ذاته بوجه ، وانه خير محض وحق محض ، وانه واحد من وجوه شتى ولا يجوز ان يكون اثنان واجبي الوجود ، وفي اثبات واجب الوجود بذاته [٥١] ويتطرق الى التعرف السابق للوجود بقوله : ((ان واجب الوجود الذي متى فرض غير موجود عرض محال منه ، وان ممكن الوجود هو الذي متى فرض انه غير موجود أو موجود لم يعرض منه محال))[٥٢] ، ولهذ يقسم الوجود على قسمين : احدهما واجب الوجود بذاته وهو الوجود الضروري الذي لا يحتاج الى غيره كي يكون موجوداً بل هو موجود بذاته لأنه أزلي وابدي ، فهو واجب الوجود بمعنى انه ضروري او لازم الوجود وهذا ما يقرره ابن سينا ، لان واجب الوجود لا يمكن الوجود من دونه وبذلك يثبت ابن سينا انه يتعذر من خلال مخلوقاته فقط ، لانه متعال عنها ، بل ان البرهان يكمن في ذاته هو أي الله في نظر ابن سينا . وآخر ممكن الوجود وهو لايكون قائماً بذاته بل وجوده مترتب من وجود غيره الذي هو واجب الوجود كما انه لا ضرورة من وجوده أي يتساوى وجوده وعدمه معاً بمعنى انه يمكن اكتمال الوجود من دونه ومنه يمكن الاستخلاص بان الموجود يمكن ان يكون واجب الوجود او ممكن الوجود فان كان واجب الوجود فقد ثبت مطلوب الوجود ، وان كان ممكن الوجود فلابد ان ينتهي الى واجب الوجود [٥٣]

ولقد احرزت فكرة ابن سينا عن الله الذي يتوحد في ذاته الوجود والماهية رواجاً واسعاً في الغرب وخاصة على يد موسى بن ميمون اليهودي والفيلسوف المسيحي توماس الاكويني فيما بعد ، والأمر كذلك فيما يتعلق بما يترتب على هذه الفكرة من نتيجة تنص على ان الماهية في جميع الكائنات المخلوقة منفصلة عن الوجود الذي ليس سوى عرض من الأعراض ، ولما كان ابن سينا قد قبل فكرةارسطو عن العالم وخاصة فكرة قدم المادة ، فقد اصطدم بالمسلمة الدينية ، مسلمة (الخلق من عدم) [٥٤]يضاف الى ذلك ان الخليقة نتيجة ضرورية تلزم عن وجود الله من حيث هو وحدة مطلقة بسيطة تندمج فيها المعرفة والارادة والقدرة بماهيته ، والله هو العلة الاولى التي لا علة لها ، ومن هنا كان الخالق بالضرورة الا ان موسى بن ميمون والاكويني يعارضان الفكرة السينوية ويقرران موقف الكتاب المقدس الذي ينص على حدوث الخلق من عدم وحدوثه في الزمان نتيجة لارادة الله الحرة [٥٥]

٣ – ابن رشد : لايميز ابن رشد بين الماهية والوجود سواء كان في الذات ام في العقول المخلوقة سواء كانت انسانية ام ملائكية ، على خلاف ابن سينا الذي لايجد تفرقة بين الماهية والوجود فيما يتعلق لواجب الوجود بذاته ، بينما يفرق بين الماهية والوجود فيما يتعلق بالانسان [٥٦] ، ثم يشير ابن رشد الى مسألة الصفات الالهية مبيناً انه من البدع التي ظهرت حولها السؤال عن هذه الصقات هل هي عين الذات ام زائدة على الذات ، أي هل هي صفة نفسية ام صفة معنوية ، والنفسية : هي التي توصف بها الذات لنفسها كالواحد والقديم ، أما المعنوية : فهي التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها هذا ، ويأخذ ابن رشد على الاشعرية تصريحهم ان الصفات معنوية زائدة على الذات أي انه تعالى عالم بعلم زائد على ذاته وحي بحياة زائدة على ذاته كما هو في الشاهد وهذا يعني ان يكون الخالق جسما لانه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول[٥٧]

ويضيف ابن رشد المذاهب في الصفات عموما ثلاثة مذاهب من راى انها نفس الذات ويقصد به (مذهب المعتزلة)* ومذهب جعل الكثرة قائمة بذاتها وقد يعني به (مذهب النصارى)* واخر جعلها كثرة قائمة بغيرها وهو راى الاشعرية [٥٨]، وبعد ان ينتهي ابن رشد يصرح بان كل ذلك بعيد عن مقصد الشرع فالذي ينبغي ان يعلم الجمهور بشان الصفات هو ماصرح به الشرع والاعتراف بوجودها دون تفصيل الامر فيها ويعني بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية[٥٩]

ولهذا يقرر ابن رشد بعد ان يبين ما يؤخذ على الفلاسفة من قبل المتكلمين برجوع كل الصفات الى ذات واحدة ثم يبين مايؤخذ على من قال ان هنالك ذاتا وصفات زائدة على الذات الى ان هذا يفضي الى التركيب وهو ما بينه في الصفات فينتهي الى عدم امتناع اتحاد الذات والصفات وتفسير كثرة الصفات بالاضافة والسلب او بانحاء اخرى من غير ان تكون تلك الذات متكثرة فهذا امر لاينكر وجوده ويمتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها وبخاصة ان كانت تلك الصفات جوهرية موجودة بالفعل[٦٠] ، كذلك لايمنع كون العالم والعلم شيئا واحدا بل واجب ان ينتهي الامر الى ان يتحد المفهوم فيهما فكون الشيء الواحد بعينة اذا اعتبر من

جهة ما يصدر عنة شيء غيره سمي قادرا وفاعلا ومن جهة تخصيصه احد الفعلين المتقابلين سمي مريدا ومن جهة ادراكه لمفعوله سمي عالما وهكذا كونه حيا وبذلك يمنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها ولايمتنع عند الفلاسفة ان تكون كثيرة بالقوة واحدة بالفعل[٦١]

من هذا يتضح ان ابن رشد لايخرج عن اعتقاد الفلاسفة في كيفية وضع الصفات أي انها عين الذات بغض النظر عما ذكره في بعض كتبة كما جاء في كتاب الكشف الذي لايريد فيه الابتعاد عن فهم الجمهور حيث لابستطيع ان يستوعب المعنى الحقيقي لكيفية هذه الصفات اما التصريح الحق فلا يكون الا لاهل البرهان[٦٢]

رابعا : واجب الوجود عند عند موسى ابن ميمون

بعد ان كان المسلمون ناقلين عن اليهود والنصارى واليونان قديماً اصبحوا اساتذة ومرموقين في العصور الوسطى وخصوصاً اليهود ، فالتفكير الفلسفي اليهودي الذي بدأ عند ابن جبرويل(٤٥٠ /١٠٥٨ م) وابن العبري(٥٧٦ ه/ ١١٨٠ م) وابن ميمون وغيرهم يحمل طابعاً اسلامياً واضحاً ، وقد اصبح اليهود اداة لنقل الفلسفة الاسلامية الى القرون الوسطى المسيحية ، كما كان النصارى اداة لنقل الفلسفة اليونانية الى العالم الاسلامي وسنرى عند دراستنا لابن ميمون في مسألة (واجب الوجود) ذات التأثير الاسلامي الاصيل [٦٣]

يبدأ موسى بن ميمون بحثه لهذه المشكلة من الاختلاف الجاري بين الفلاسفة والمتكلمين فيقول : ((الفلاسفة يسمون الله تعالى العلة الاولى او السبب الاول والمتكلمون يهربون من هذه التسمية ويسمونه الفاعل ويظنون ان هناك فرقاً عظيماً بين سبب وعلة من جانب وبين فاعل من جانب آخر ، لانهم قالوا : ((ان قلنا انه علة لزم وجود المعلول وهذا يؤدي الى قدم العالم وان العالم له على جهة اللزوم ، وان قلنا فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لان الفاعل قد يتقدم فعله وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل والذي نعلمه ان لا فرق بين قولك **علة او فاعل في هذا المعنى وذلك انك اذا اخذت العلة ايضاً بالقوة فهي تتقدم معلولها بالزمان))** [٦٤]

وهذا يعني ان هناك تناقض بينهما حول مبدأ الوجود فالمتكلمين يصرون على حدوث العالم ، والفلاسفة يثبتون قدم العالم ، ولكل اتجاه من هذه الاتجاهات المختلفة راياً ودليل يسعى دائماً الى تحقيقه . وما ينتهي اليه ابن ميمون بقوله عن المتكلمين انما هو آراء مبنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان والسريان الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض اقوالهم التي تهدد اقوال الشريعة اليهودية ومن هنا دعت الحاجة الضرورية لان ينصروا هذه الاقوال المخصوصة التي تنص على حدوث العالم والذي بصحته تصح المعجزات والوحي والنبوة وغيرها [٦٥]

وخلاصة ذلك يؤكد ابن ميمون ان كل المتكلمين من اليونان واليهود والمسلمين لا يتبعون الظاهر من امر الوجود اولاً في مقدماتهم بل يتأملون كيف ينبغي ان يكون الوجود حتى يكون منه دليل على صحة هذا الراي او نقضه ، وعلى العكس من ذلك يذهب ابن ميمون الى انه ليس الوجود تابع للآراء بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود [٦٦] ولأجل ان نتعرف على موقف ابن ميمون الحقيقي من هذا الامر نقول انه دافع عن الديانة اليهودية بالأسلوب الذي جاءت به الفلسفة الإسلامية و متكلموها [٦٧]، وذلك عندما تطرق الى مسالة واجب الوجود بناءً على طريقة التفكير والاستدلال التي ترجع الى الفارابي وابن سينا حول نظرية الخلق والتي اقتبسوها

بدورهم من المعتزلة وهذا يتضح من قوله : ((ان الله عز وجل قد تبرهن انه واجب الوجود لا تركيب فيه ، وليس ندرك الا آنيته فقط لا ماهيته ، فيستحيل أن تكون له صفة ايجاب ، لأنه لا آنية له خارجا عن ماهيته فتدل الصفة على احداهما)) [٦٨]

ويشير هذا النص بوضوح الى وجود تناقض في عبارة موسى بن ميمون اذ القضية الأولى ((وليس ندرك الا آنيته فقط لا ماهيته)) تناقض القضية الثانية ((لأنه لا آنية له خارجا عن ماهيته)) ، وهاتان القضيتان متناقضتان ، لانه يفصل في اولاهما بين الوجود والماهية وفي الثانية يقول بعينية الوجود والماهية في الله [٦٩] ولأجل حل الاشكال أو التناقض الموجود في هذه المسألة سعى موسى ابن ميمون الى شرح هذه المسألة ومناقشتها من خلال موضوع الصفات وموضوع الوجود والجوهر والعرض كما طرحها المتكلمون والفلاسفة المسلمين ومحاولته نقدهم .

اولا : نظرية الصفات

لقد اهتم ابن ميمون بمواجهة الاعتقادات الزائفة الموجودة في البيئة الاسلامية والتعاليم اليهودية معاً مؤكداً على ضرورة العمل على تعليم كل فرد بان يتقبل حقيقتين اساسيتين عن الالوهية وهما وحدانية الله وعدم حسيته اللتين تشكلان اساس مناقشات ابن ميمون في الامور الاعتقادية [٧٠] حيث يبين ان الاعتقاد ليس هو المعنى المعقول بل المعنى المتصور في النفس ، اذا صدق به انه كذلك على ما تصور فكثيراً ممن يحفظون عقائد لا يتصورون لها معنى ، اما ان كنت تطمح الى درجة المعقول والتيقن او البرهان بان الله واحد ليس فيه تركيب فاعلم انه لا صفه ذاتية تعالى له ، اما اذا اعتقد بانه ذو صفات عدة فانه واحد بلفظه وآمن البعض بهذه الفكرة كما هو موضح عند النصارى بانه واحد هو وصفاته الثلاثة مع ارتفاع الجسمانية واعتقاد البساطة المحضة ، وهذا القصد يشير الى الرآي وليس الاعتقاد لانه لا اعتقاد الا بعد التصور ، فالاعتقاد هو التصديق ، اما اليقين فيحصل عندما يتجرد الانسان من الاهواء والعادات ويصبح ذا فهم ويتأمل اثبات الاشياء الظاهرة وابطال الاشياء المظنونة ومنها نفي الصفات الذاتية عن الله ، لان معنى هذه الصفة شرح اسم لاغير، وتكون حينئذ ممن يتصور وحدانية الاسم لا ممن يقول بفمه ولا يتصور له معنى [٧١]

وبناءً على ذلك لا تخلو الصفة من احد أمرين : اما انها ذات الموصوف فتكون شرح اسم فقط ، او تكون الصفة غير الموصوف ، بل هي معنى زائد على الموصوف وهذا يؤدي الى ان تكون الصفة عرضاً لتلك الذات ، وليس بسلب اسمية العرض عن صفات الباري ينسلب معناه ، لان كل معنى زائد على الذات فهو لاحق لها ،غير مكمل لحقيقتها ، وهذا هو معنى العرض في رايه الذي يبرهن باعتقاد ذات واحدة بسيطة لا تركيب فيها ، ولا كثرة معاني ، بل معنى واحد ، اي صفات الذات واحدة لا كثرة فيها لاخارج الذهن ولا في الذهن[٧٢] وعلى ذلك يؤكد ابن ميمون بانه من الضروري ان يدرك الجميع بان الله واحد لا يشبهه احد ، وانه لا جسد له ولا يشبه أيا من مخلوقاته ، وان الفرق بين الله وسائر المخلوقات ليس في الدرجة ، وانما يتعلق بطبيعة الوجود في حد ذاته ، وان مفردة الوجود تطلق مجازاً على الله لأنها تطلق عليه وعلى

الكائنات الأخرى ، ولكن مفهوم عدم حسية الله كما نظر اليها ابن ميمون لا تتأثر بأية انفعالات ولا تخضع لها ، وتختلف عن نظرات بعض الفرق اليهودية ومعتقداتهم الزائفة التي تجعل قارئ التوراة يصاب بالحيرة والشكوك ازاء فهم التوراة وتصورهم لله وجودا ماديا وحسياً ، اي تبرز الصفات البشرية لله ، وحتي يقنع ابن ميمون اليهود بقوة موقفه استعمل منهج التفسير الرمزي الذي اوجده الفيلسوف اليهودي فيلون واستعاره من (الرواقيين)* مع تمسكه بمبدأ التأويل في تفسير نصوص التوراة والذي يقوم على استبدال معناها الظاهري بتفسير باطني[٧٣] ، لأن المعتقد بوجود صفات الباري عند من يعتقدها هو الذي يدعي الاعتقاد بالتجسيم ، أي الرأي القائل بالتجسيم والصفات حسب وجهة نظر ابن ميمون هو بعيداً عن وجهة النظر العقلية بل يتبع ما قالته الكتب وظواهر النصوص وذلك لأن في هذه الكتب المنزلة أمور اذ حمل على ظاهرها تشير الى اعتقادات ذي صفات ، فكأنهم نزهوه عن الجسمانية ولم ينزهوه عن حالات الجسمانية وهي الاعراض ، وكل صفة يزعم معتقد الصفات انها ذاتية لله تعالى تجد معناها معنى الكيفية ، ولهذا تختلف المعاني الموجودة في الفاعل ،فمعنى العلم غير معنى القدرة ومعنى القدرة غير معنى الارادة ، وقد يصرح بعضهم بعدد المعاني الزائدة على الذات وبعضهم لا يصرح بذلك وتكون كل صفة موجودة في الكتب المنزلة هي صفة فعله لا صفة ذاته على ان الذين اعتقدوا الصفات ما يعتقدونها من اجل كثرة الافعال ، بل يقولون ان الذات الواحدة تفعل افعالاً مختلفة لكن الصفات الذاتية له تعالى ما هي من افعاله ، لانه لا يسوغ ان يتوهم ان الله خلق ذاته[٧٤] وهكذا وجه ابن ميمون نقده للمتكلمين جميعاً يهودا ومسلمين قائلاً: ((وهم في تلك الصفات التي يسمونها ذاتية مختلفون في عددها ، اذ الكل تابعون نص كتاب ما ، ويزعمون انه معقول ، وانه لم يتبع فيه نص كلام نبي ، وهي أربع صفات: حي وقادر وعالم ومريد ، فهذه معان متغايرة وكمالات يستحيل ان يكون الاله عادماً شيئاً منها ، ولا يسوغ ان تكون هذه من جملة افعاله باعتبار ذاته ، بل باعتبار المخلوقات ؛ لان ذاته واحدة بسيطة لا معنى زائد عليها بوجه ، تلك الذات خلقت كل ما خلقت وعلمت لا بمعنى زائد اصلا ، وان هذه الصفات المختلفة لا فرق بين ان تكون بحسب الافعال او بحسب نسب مختلفة بينه وبين المفعولات ، وانها مظنونة))[٧٥]

لما كان حديث ابن ميمون عن معاني الاختلاف والتشابه حول الصفات التي تطرق اليها المتكلمون ، وكانت الاشكالات الواردة حول ((من يعتقد أن ثمة صفات ذاتية يوصف بها الباري ، وهي أنه موجود وحي وقادر وعالم ومريد ، أنها ليست هذه المعاني تنسب اليه والينا بمعنى واحد ، ... لان بين الاشياء التي يقال عليها ذلك المعنى بتواطؤ .... ، كذلك كان ينبغي ان تكون صفاته الذاتية التي يزعمون لا تشبه الصفات ولا يجمعها حد واحد ، وليس كذلك يفعلون بل يظنون ان يجمعهما حد واحد وأن لا تشابه بينهما)) [٧٦]

لذلك يفهم معنى التشابه انه تعالى انما يقال عليه وعلى كل ما سواه ....من العلم والقدرة والارادة والحياة موجود بالاشتراك المحض الذي لا تشابه معنى بينهما أصلاً ، ولا تظن انها تقال بتشكيك ، لأن الاسماء التي تقال بتشكيك هي التي تقال على شيئين بينهما تشابه في معنى ما وذلك المعنى عرض فيهما ، وليس هو مقوماً لذات كل واحد منهما ، وهذه الاشياء المنسوبة لله

تعالى ليست هي اعراض عند اهل النظر – الفلاسفة – وانما اعراض بحسب راي المتكلمين ... وهذا برهان قطعي على كون هذه الاوصاف المنسوبة له ، ليس بين معناها ومعنى هذه المعلومة شركة بوجه .. وإنما الشركة في الاسم لا غير[٧٧] وابن ميمون في رفضه لموقف المتكلمين من مشكلة الصفات متأثر فيه بابن رشد الذي رفض ان تكون الصفات زائدة – كما تقول الاشاعرة – لان ذلك ما يجري في الواقع ويترتب على ذلك ايضاً ان يكون الاله جسماً لأنه – طبقاً لرأيهم – يكون صفة وموصوفاً وحامل ومحمول ، ورفض ابن رشد ايضاً ان تكون الذات والصفات شيئاً واحداً – كما تقول المعتزلة – فهذا امر بعيد من المستحيل ان يكون العلم هو العالم بل ما يجب ان يكون ان العلم غير العالم ، ولا برهان للمعتزلة كذلك على وجوبه ، ولهذا يرى ابن رشد ان التصريح به بدعة [٧٨] وعندما يقرر ابن ميمون ان صفات الاله تكون بالأعظم والاكمل ولأدوم والأثبت فهو يتابع الفيلسوف العربي ابن طفيل(٥٠٤ ـ٥٨٠ ه) [٧٩] اي بالنسبة لابن ميمون فانه ينفي عن الاله كل ما يوجب الجسمانية والانفعال والعدم والشبه بينه وبين الموجودات – التي تسري عليها كل تلك الصفات التي ينفيها عن الاله – يبين استحالة الصفات الذاتية التي نسبها المتكلمون للإله تعالى، لأنه لما كانت النسبة بيت الاله والموجودات مرتفعة ترتب على ذلك نفي الشبه بينه وبيننا ، لان التشابه يقوم بين الشيئين اللذين ينتميان الى نوع واحد ويكونان في نفس المرتبة من الوجود.[٨٠] وهكذا يقول ابن ميمون : ((كان ينبغي ان يفهم من يعتقد ان ثمة صفات ذاتية يوصف بها الباري وهي انه موجود وحي وقادر وعالم ومريد ، انها ليست هذه المعاني تنسب اليه والينا بمعنى واحد ، ويكون الاختلاف بين تلك الصفات وبين صفاتنا بالاعظم أو الاكمل أو الادوم او الاثبت حتى يكون وجوده افضل من وجودنا وحياته ادوم من حياتنا وقدرته اعظم من قدرتنا وعلمه اكمل من علمنا وارادته اعم من ارادتنا))[٨١] وقد جانب ابن ميمون المتكلمين بسبب زعمهم انه يعم المعنيين حد واحد ، فيلزم ان ذاته تشبه ذواتنا ، وما ينبغي ان يكون عنده ان صفات الاله الذاتية لا تشبه صفاتنا ولا يجمعها حد واحد عكس المتكلمين الذين يظنون انه يجمعهما حد واحد وانهما متشابهان[٨٢] كما ويرفض رؤى الفلاسفة الفارابي وابن سينا والغزالي(٤٥٠ – ٥٠٥ ه) وابن رشد بخصوص هذا الشأن فوصفهم بانهم مخطئون حينما ظنوا ان الصفات المنسوبة لله تعالى أعظم وأكمل واكثر ديمومة من صفاتنا ، وفي الحقيقة ان رؤى هؤلاء الفلاسفة غير متسقة ، فاذا كانوا يسلمون بأن جوهر الله مختلف عنا فمن الاحرى ان يعترفوا ان صفاته تختلف ايضاً عنا ، فلا يمكن وصفه بالصفات الايجابية والحركية والجوهرية والتوكيدية ، لأنها تستعمل على نحو مجازي ، اما الصفات السلبية فهي التي تقرب لنا الفهم الدقيق لله عز وجل[٨٣] فيقول ابن ميمون : ((اعلم ان وصف الله عز وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح ولا فيه نقص في حق الله جملة ولا على حال ، أما وصفه بالايجابيات ففيه من الشرك والنقص ما قد بيناه))[٨٤]

ثانياً : نظرية الوجود : يقسم ابن ميمون الوجود الى نوعين او وجودين ما له سبب وما ليس لوجوده سبب ، فالنوع الاول من الوجود عارض للموجود ، فلذلك هو معنى زائد على ماهية الوجود ، وهذا هو الامر البين الواجب في كل ما لوجوده سبب ، فان وجوده معنى زائد على

ماهيته ، واما النوع الثاني من الوجود ، اي ما ليس لوجوده سبب [٨٥] فهو الله عز وجل وحده ، لان هذا هو المعنى المراد – في رآي ابن ميمون - توضيحه عن الله تعالى انه واجب الوجود فان وجوده ذاته وحقيقته ، وليست هي ذات عرض لها ان وجدت ، فيكون وجودها معنى زائدا عليها ، اذ هو واجب الوجود ، دائماً لا طارئاً عليه ولا عارضاً عرض له ، فأذن هو موجود لا بوجود ، وكذلك حي لا بحياة ، وقادر لا بقدرة ، وعالم ليس بعلم ، بل الكل راجع لمعنى واحد لا تكثير[٨٦] وهذا ما اشار اليه كل من الفارابي وابن سينا اللذان يصرحان بان ماهية الإله هي آنيته وآنية وجوده الخاص به الذي لا يمكننا معرفة كنهه وهو تعالى واجب الوجود دائماً ، ولما كانت الوحدة والكثرة عوارض تعرض للموجود من حيث هو كثير وواحد فواجب الوجود - سبحانه وتعالى – بسيط لا يلحقه تركيب اصلا ، ويستحيل عليه الكثرة والوحدة ، فهو تعالى واحد لا بوحدة ، اي ليست الوحدة زائدة على ذاته فعندما يقول الفلاسفة وموسى بن ميمون من ضمنهم مثلاً : ((ان الإله قديم للدلالة على انه غير حادث ، فالقديم لا يلحقه الزمان الذي يعد عرضاً لحركة الجسم ، فالإله لا يقال عنه في الواقع قديم ولا حادث ، ولكنهم يقولون ذلك انه قديم من باب التسامح البين الظاهر ، فالإله تعالى لا يلحقه تغير ولا يتجدد له معنى بوجه ، انه تعالى غير واقع تحت الزمان فهو بذلك مغاير لما يقع تحت الزمان ، انه تعالى لا ند له ، وليس معنى ذلك ان الوحدانية لاحقة لذاته ، فكل هذه الصفات ترجع الى معنى واحد لا تكثير فيه))[٨٧]

ويدل ذلك على انه تعالى موجد للموجودات ، وان هذا الوجود يسير وفق نظام وتدبير محددين ، وانه لا يحدث شيء في الوجود كيف اتفق او على سبيل المصادفة بل كل يجري وفق عناية وتدبير الاله المحكمين[٨٨]

وتعود جذور هذا الموضوع الشائك الى ميتافيزيقا ارسطو الذي اهتم به كل من ابن سينا وابن رشد وتأثر بهما ابن ميمون الذي يرى ان هذه المسألة تتعلق بما يمكن معرفته وبيانه عن الكينونة التي ترتبط بمبدأ الجوهر والوجود ، وبفكرة ان الجوهر يمثل ماهية الكينونة ، وكان ارسطو قد ميز بين الجوهر والعرض ، ووفقاً لهذا التمييز فان الجوهر يحدد الماهية في حين ان الاعراض تخبر بالحقائق العارضة التي تعتري الكينونة [٨٩]

ولكن اختلاف الفلاسفة المسلمون قبل ابن ميمون حول مسألة ما اذا كان جوهر ووجود الله متلازمين ام لا ، وكذلك ما اذا كان الوجود عرضاً مضافاً الى جوهر الله ام ، ان جوهر الله ينطوي على وجوده ، فذهب ابن سينا الى ان جوهر الله ووجوده متطابقان في حين ذهب ابن رشد الى انه يمكننا معرفة وجود الرب دون معرفة ماهيته ، ونظراً لأنه لا يمكننا وفقاً لابن رشد معرفة جوهر الرب او ماهيته فلابد من التمييز بين جوهر الرب ووجوده ، ولهذا يؤيد ابن ميمون رؤية ابن سينا التي وفقاً لها فان الوجود في الكينونة المادية لعالم ما تحت القمر عرض مصاحب لما هو موجود ، اما حالة الله تعالى فانه لا يوجد عرض مضاف الى جوهر الله غير المتغير ، وان الصفات المستخدمة لوصف الباري عز وجل بعيدة للغاية عن جوهره [٩٠] وعلى هذا النحو يردد ابن ميمون رؤية ابن سينا القائلة : ((هذا هو معنى قولنا عنه تعالى انه واجب الوجود ، فان وجوده متطابق مع ماهيته وحقيقته ، وماهيته هي وجوده ، ومن هنا ليست ماهيته

عرض يرتبط بالوجود ، فيكون وجودها معنى زائد عليها ، اذ هو واجب الوجود ، دائماً لا طارئاً عليه ولا عارضاً عرض له ، فاذن هو موجود لا بوجود))[٩١]

ومن الاهمية بمكان ان نلاحظ ان الطريقة التي تختلف بها مفردة وجود في المعنى عند اضافتها الى الله او المخلوقات ، اذ يحمل حديث ابن ميمون هنا بعداً دلالياً متعلقاً بكيفية فهم المفردة ففي حالة الله فقط فان الوجود لا سبب له ، وفضلاً عن ذلك فان وجود الله ليس فعلياً بل ضرورياً ، اما باقي المخلوقات فان الوجود يعني الوجود الفعلي غير ان هذا الوجود الفعلي في حد ذاته يرتبط بالضرورة بالانتقال عبر وسيط من حالة القوة الى حالة الفعل [٩٢] ويقر ابن ميمون ذلك بقوله : ((ان كل ما هو موجود بالقوة وله في ذاته امكان ما ، فقد يمكن في وقت ما ان لا يوجد بالفعل . اي ان كل ما هو بالقوة شيء ما فهو ذو مادة ضرورة لان الامكان هو في المادة ابداً))[٩٣]

وهكذا فان الوجود في حد ذاته قد يصبح عارضاً لأنه ناجم عن قوة خارجية ، اي الوجود يرتبط بالمشيئة الالهية في حين ان الجوهر يرتبط بالحكمة الالهية ، وعلى الرغم من ان حكمة الرب ومشيئته متطابقتان من منظور العالم المخلوق فان عرض الوجود مستمد من مشيئة الله ، وعليه يؤكد ابن ميمون صراحة انه ما دام ان الله تعالى ليس بمادة فانه لا يمكن ان تنسب اليه أي صفة ذات بعد مادي الى جوهره [٩٤]

فجاء تلخيص ذلك المعنى وشرحه بان الموجود الذي هو الموجود او الواجب الوجود وهذا الذي يؤدي عليه

البرهان ضرورة ان هنا شيئاً واجب الوجود لم يعدم ولا يعدم ، فيكون معناه الذي يكفي الغرض في ذلك انه لايحتاج في وجود ما اوجد ولا في استمداده لسواه بل وجوده تعالى كاف في ذلك ، ولكونه لا يدل على صفة بل على مجرد وجود لا غير ، وفي ضمن الوجود المطلق ان يكون دائماً اعني واجب الوجود[٩٥]، وانه معتني بما خلق وتعجز اللغة عن وصفه بغير ذلك ، فسبحان من اذا لاحظت العقول ذاته عاد ادراكها تقصيراً واذا لحظت لزوم افعاله عن ارادة عاد علمها جهلاً ، واذا رامت الالسن تعظيمه عادت كل بلاغة عجزاً وتقصيراً ، فبذلك يقر -ابن ميمون- اننا لا نستطيع ادراك ذاته تعالى ، وما نعرفه عنه فحسب انه موجود ، وصفاته الايجابية ممتنعة بالنسبة للإله لأنها تبعدنا عن معرفة حقيقته ، ولذلك لا يمكننا في الواقع ان ندركه الا بسلب صفاته تعالى عنه ، فهو سبحانه تعالى خفي عنا[٩٦]، لذلك يقول: ((صرح الناس كلهم الماضون والآتون بان الله تعالى لا تدركه العقول ولا يدرك ما هو الا هو وان ادراكه هو العجز عن نهاية ادراكه ، وكل الفلاسفة يقولون : ابهرنا بجماله وخفي عنا لشدة ظهوره كما تخفى الشمس عن الابصار الضعيفة عن ادراكها)) [٩٧] وعلى ضوء تلك التصورات من الموجودات التي اوقع عليه اسم واحد او اسم مشتق منها يبرهن ابن ميمون موضحاً بان الله جل ثناؤه موجود وانه واجب الوجود والذي يلزم عن وجوب الوجود البساطة المحضة للذات البسيطة الواجبة الوجود ، كما قيل هي ذات صفات ومعان اخرى تلحقها ، وهذه الذات المسماة الإله هي ذات فيه معان متعددة تتصف بها وانها واقعة على عدم محض ، فالذي ينبغي ان يعتقد في ما جاء من الصفات

في كتب التنزيل او كتب الانبياء انها كلها للإرشاد لكماله تعالى لا غير او صفة افعال صادرة عنه ، وهذا ما لإخفاء به ، الا اسم واحد وهو (يهوه) فهو الاسم الاعظم ، ومعناه انه يدل على ذاته تعالى دلالة بينة لا اشتراك فيها[٩٨] ، او تدل على معنى وجوب الوجود ، كما قالوا على اسمه الخاص به ، اما سائر الاسماء فهي كلها تدل على صفات لا على ذات فقط ، بل على ذات لها صفات ، لأنها مشتقة ، ولهذا توهم التكثير اعني انها توهم وجود صفات ، وان ثمة ذاتاً ومعنى زائد على الذات ، اذ هكذا هي دلالة كل اسم مشتق ، فانه يدل على معنى وعلى موضوع لم يصرح به اقترن به ذلك المعنى[٩٩] اذن فالإله حسب اعتقاد ابن ميمون يكون موجوداً لا بوجود ، واحد لا بوحدة ، وعليه يجب ان ننفي عنه صفة الكلام لان وصفه بالكلام مثل وصفه بالأفعال المشتركة بيننا وبينه ، ثم يخالف ابن ميمون بذلك المعتزلة والاشاعرة اللذين اثبتا صفة الكلام للاله تعالى ، ونجده كذلك يعارض استاذه ابن رشد الذي اثبت هو الاخر صفة الكلام للإله بحجة ان علمه تعالى وقدرته على الاختراع تثبت الصفة له تعالى ، وفيما يتعلق بالإله -عند ابن ميمون – فهو مخلوق أي أن التوراة مخلوقة ، فلإله خلق كلامه وابتدعه مثلما خلق كل مخلوق عكس ابن رشد الذي يرى أن كلام الله قديم[١٠٠]، وكذلك يرى ابن ميمون انه يوجد علم الهي يدركه النبيون الذين كلمهم الاله وقال لهم ، حتى ندرك ان هذه المعاني التي يخبرون بها من عند الاله من عندهم فحسب[١٠١]، وعلمه تعالى كما يرى اهل الشريعة اليهودية واحد يسري على انواع كثيرة وافراد متعددة ويتعلق علمه بما لم يوجد وما لانهاية له ، ولا يعتري علمه تغير بسبب ادراكه المحدثات ، وكل ما ينسب الينا مخالف لما ينسب له تعالى[١٠٢] نخلص من ذلك انه يوجد بون شاسع بين علم الصانع وغير المصنوع بما تم صنعه ، الاول صنعه تابع لعلمه والثاني علمه تابع للمصنوع وعلمه يتزايد باستمرار كلما نتأمله ، اذن فالإله عند ابن ميمون عالم وعلمه ذاته وهو عالم فحسب دون ان نشرك معه شيئاً من صفات الاجسام ، فهو تعالى عالم وعلمه ليس علمنا [١٠٣].

الخاتمة :

لقد اظهرنا في هذا البحث واحدةً من مشكلات الفلسفة المهمة الا وهي واجب الوجود فيما يتعلق الذات الالهية ، وما تضمنه من ردود فلسفية وكلامية يونانية ، حيث يدل على وجود عقلية فكرية اسلامية تحمل من قوة الذكاء ما يجعلها جديرة بوضع قاعدة فكرية ليس للفكر الاسلامي فحسب بل لفكر غير المسلم ايضاً ، اذ نحن امام مشكلة طرحت في الفكر اليهودي وعلى الخصوص عند موسى بن ميمون ، وقد وجدنا من الافضل ان نبدأ من أرسطو الذي اعتمد ابن ميمون على منهجه العقلي ، وما جاء بعده اما ان يؤكد النظرية او يضيف لها او يحذف منها كما هو شأن افلوطين الذي لم يوافق ارسطو في قوله العلم بالذات بل نفى ذلك ، واضاف الفارابي وابن سينا الى العلم بالذات العلم بالغير ، وهكذا نجد هذة النظرية تتسع وتتشعب لتدخل في بحث مجالات فكرية كثيرة التي حمل لوائها ابن رشد ما بين المعتزلة والاشاعرة ، فجاء تلميذه ابن ميمون مستخدماً منهجه التوفيقي للتصريح به والاستعلاء عليه حتى ادى به الى نقد استاذه في اعتبار الفلسفة هي الاصل بينما ابن ميمون يعتبر الدين هو الاصل وكان موقفه ابن ميمون من

واجب الوجود هو نفس موقف الفارابي ابن سينا فيما يخص ذاته وصفاته تعالى ، ولكنه رايه يختلف عنهم في رتبة الالوهية زماناً ومكاناً فيكون قاصدا بذلك الحدوث له لا القدم .

الهوامش :

١ – الفيّوميّ، أحمد، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧، مادّة وجب ، ص٢٤٨

٢ – مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ، ج١٣، مركز آثار العلامة مصطفوي، ط١، ١٣٨٥ ه. ش ، ص٣١ .

٣ ـ صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، ج٢ ، منشورات ذوي القربى، ط١ ،١٣٨٥ ص٥٤٢ .

٤ – المصدر نفسه ، ص٥٥٨ .

٥ ـ ال علي ، محمد ، مفهوم واجب الوجود ودوره في الالهيات ، مجلة الدليل العدد الرابع ، السنة الثانية ، ٢٠١٨ م ، ص٥٥ .

٦ ـ المصدر نفسه ، ص٥٦

*هو ابو عمران موسى بن ميمون القرطبي اندلسي المولد والنشأة ولد في القرن الثاني عشر الميلادي اشتهر بالطب والفلك والرياضيات والهندسة والفلسفة والدين ، وكان اشهر مولفاته الفلسفية والدينية دلالة الحائرين

٧ – حنفي ، حسن ، مادة ذات ، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الاول ، تحرير معن زيادة ، معهد الانماء العربي بيروت ،ط١ ، ١٩٨٦ ،ص٤٥١

٨ ـ الجرجاني ، التعريفات ،ط١ ،دار الكتب العلمية بيروت١٩٨٣ م، ص٧٨ . صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، ج٢ ، ص٥٤١

٩ – الجرجاني ، ص٧٩ راجع زيادة ، معن ، الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الاول، ص٩٦ .

١٠ – التهانوي ، مولوي محمد، كشاف اصطلاح الفنون ، خياط بيروت بدون تاريخ ، ص٣٧٨ ، . وكذلك زيادة ، معن ، الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الاول،٤٥٢ .

١١ ـ آل ياسين، جعفر، الفارابيّ في حدوده ورسومه، عالم الكتب، ط ١، لبنان، ١٤٠٥ هـ ،ص٦٨٣ .

١٢ – وهبة ، موسى ، مادة واحد ، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الاول ، ص٨٢٦ ،.٨٢٧

١٣ – آل ياسين، جعفر، الفارابيّ في حدوده ورسومه، ص ٦٨٣ .

١٤ ـ ابن سينا، التعليقات، دار الفراقد، سوريا، دمشق،٢٠١١ م ، ص٥٠ .

١٥ – ابن رشد ، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ،طبعة دار العلم للجميع ، ط٢ ١٩٥٣ م ص٧٧ .

١٦ – ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج٢ ، ص١٣٥ . قال مشايخ المعتزلة كأبي علي الجبائي وولده أبو هاشم ، والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥ ه) وغيرهم : ((ان الثابت ينقسم الى موجود ومعدوم وحال ، وبهذا اثبتوا الواسطة بين الوجود والعدم ، والحال عندهم هو عبارة عن صفة الشيء ، ولكنها لاتوصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالمعلومة ، ولا بالمجهولة ، ولا بشيء أبداً)) مغنية ، محمد جواد ، فلسفات اسلامية ، المجلد الاول ، ص٣٢٩

١٧ – صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ،ج١ ،ص٢٧٠ . ال علي، محمد ، مفهوم واجب الوجود ودوره في الالهيات ، ص٦٦،٦٧

١٨ ـ حنفي ، حسن ، مادة ذات ، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الاول ، ص١٠٢ .

١٩ –النشار، مصطفى حسن ، فكرة الالوهية عند افلاطون واثرها في الفلسفة الاسلامية والغربية ،ط١ ، بيروت١٩٨١ م ، ص٢٤٤

٢٠ – ينظر: الشمري ، عبد الكريم سلمان ، مشكلة العلم الالهي في الفكر الاسلامي ، ص١٨ .

٢١ ـ حنفي ، حسن ، مادة ذات ، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الاول ، ص١٠٣ .

٢٢ – ينظر: ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ،ج٢ ، بويج ، دار المشرق المكتبة الشرقية بيروت ١٩٨٦ م ص١٥٨٨ ، ص١٥٩٢. وكذلك ينظر: الشمري ، عبد الكريم سلمان ، مشكلة العلم الالهي في الفكر الاسلامي ،ص١٤٣ – ١٤٥ .

* (يهوه) هو الاسم الاعظم من اسماء الله تعالى ، وانه يدل على ذاته دلالة بينه لا يشاركه فيها احد ، ولا اشتقاق له ، اما بقية اسمائه الموجودة في الكتب فمشتقة من افعاله ويشارك فيها غيره . واسم (يهوه) هنا يعني وجوب الوجود انه يدل على ذات الاله تعالى .(ابراهيم، حسن ، الاراء الكلامية لموسى بن ميمون ، ص٨٤، ٨٥)

٢٣ حنفي ، حسن ، مادة ذات ، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الاول ، ص٩٦ ، ٩٧ .

*الغنوصية : لفظ يوناني معناه المعرفة وهو عبارة مذهب صوفي ديني فلسفي متعدد الصور ، ويدل اسمها على مبدئها وغايتها ، فمبدؤها ان العرفان الحق ليس العلم بوساطة المعاني المجردة والاستدلال كالفلسفة ، واما غايتها فهي الوصول الى عرفان الل على هذا النحو ، بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال .

٢٤ – المصدر نفسه ، ص٩٧ ، ٩٨ .

٢٥ – ينظر: بدوي ، عبد الرحمن ، الموسوعة الفلسفية ، ج٢ ، ط١ ، المؤسسة العربيى للدراسات بيروت ١٩٨٤ م ، ص١٩٨ .

٢٦ – أفلوطين ، نصوص متفرقة لأفلوطين ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتاب ، أفلوطين عند العرب ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ،١٩٥٥ م ، ص١٨٦ – ١٨٧ .

٢٧ – ينظر: بدوي ، عبد الرحمن ، خريف الفكر اليوناني ، مكتبة النهضة المصرية ، طبعة ٤ ،١٩٧٠ ، ص١٢٦ – ١٢٧ ، وكذلك بدوي ، عبد الرحمن ، الموسوعة الفلسفية ، ج٢ ، ص١٩٨ . النشار، مصطفى حسن ، فكرة الالوهية،ص٢٥٤ .

٢٨ – ينظر: مغنية ، محمد جواد ، فلسفات اسلامية ، المجلد الاول ، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي ، ط١ ، ٢٠٠٦ م ،ص٣١٥ ،ص٣٢٧ . وكذلك الشمري ، عبد الكريم سلمان ، مشكلة العلم الالهي ، الناشر : بيت الحكمة بغداد ٢٠٠٩ م ،ص٣ .

٢٩ ـ مغنية ، محمد جواد ، فلسفات اسلامية ، المجلد الاول ، ص٣٢٨ ،٣٢٩

٣٠ ـ الشمري ، عبد الكريم سلمان ، مشكلة العلم الالهي ،ص٢٢ .

٣١ – سورة الانعام ، الاية: ٥٩ / ٦

٣٢ – ينظر: الشمري ، عبد الكريم سلمان ، مشكلة العلم الالهي ،ص٢٣ ، ٢٤ . لا تخلو الفرق الكلامية من وجود اختلافات جزئية بينها حيث ذكر ابو الحسن الاشعري جملة من الآراء الكلامية حول علم الله (راجع كتابه مقالات الاسلاميين ،ج١ ،مكتبة النهضة المصرية ،ط١ ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص٢٦٦ ـ٢٦٩ ، ٢١٨ ـ ٢٢٦).

٣٣ – الراوي، عبد الستار عز الدين ، ثورة العقل ، منشورات وزارة الثقافة والاعلام الجمهورية العراقية ١٩٨٢ م، ص٣٤ . وينظر: جار الله ، زهدي، المعتزلة ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط٦ ،بيروت١٩٩٠ م ،ص٦٨ ، ٦٩ .

٣٤ ـ الخياط (ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان)، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٧٥ م ، ص٥

٣٥ ـ وينظر: رشيد الخيون ، مذهب المعتزلة من الكلام الى الفلسفة ، دار المدى للثقافة والنشر ،ط١ ،سوريا ٢٠٠٨ ،ص٩٠ .

*خلق القرآن:القول في القرآن الكريم اهو مخلوق او غير مخلوق مستمد من مشكلة الصفات متفرع منها ، وان منشأ هذا القول كان بتأثير اليهود الذين يعتقدون بخلق التوراة .

٣٦ – ينظر: جار الله ، زهدي ، المعتزلة، ص٧٠ ، ٧١ .

٣٧ – الشهرستاني ، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل،ج١ ، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية صيدا بيروت ٢٠٠٧ م،ص٤١ .
٣٨ – جار الله ، زهدي ، المعتزلة، ص٧١ .
٣٩ – ينظر:الشمري ، عبد الكريم سلمان ، مشكلة العلم الالهي ، الناشر دار الحكمة العراق –بغداد ٢٠٠٩ م ،ص١٥٧، ١٥٨ .
٤٠ – كامل ، فؤاد ،وجلال العشري ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص٢٠٨ .
٤١ – ت . ج . دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة: محمد عبد الهادي ابو ريدة ، ص١٣٨، ١٣٩ .
٤٢ – بدوي ، عبد الرحمن ، الموسوعة الفلسفية ، ج٢ ، ص١٠٢ .
٤٣ –الفارابي، السياسة المدنية ، تحقيق فوزي متري نجار ،ط١ ، المطبعة الكاثوليكية بيروت١٩٦٤ م، ص٤٢-٦٤ . وايضاً الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د البير نصري نادر ،ط١ ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩ م ، ص٥٥، ٥٦ . وراجع بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، ج٢ ، ص١٠٢ .
٤٤ – ابن ميمون ، موسى ، دلالة الحائرين ، ج٢ ، ص٢٦٠، ٢٦١ .
٤٥ – والفارابي بهذه المعالجة يخلط الفلسفة الحقيقية بالتصوف الاسلامي الذي كان يتطور بسرعة وخصوصاً بين جماعة الشيعة الذي كان على اتصال بهم ، والله من وجهة نظر الفلسفة غير معروف ولكنه واجب كما ان الازلية والابدية غير معروفتين الا انهما واجبتان لان الله فوق المعرفة (اوليري ، دي لاسي ، الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، ص ١٣٣ .)
٤٦ – ينظر: جي دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص١٣٩ . وكذلك فؤاد كامل ، الموسوعة الفلسفية ،ص٢٠٩ .
٤٧ – ت .ج . دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص١٤٠ . الفارابي ، السياسة المدنية، بيروت سنة ١٩٦٤ ،ص٤٢ -٦٤ ، وكذلك الفارابي ، اراء اهل المدينة الفاضلة ،ص٥٥ - ٥٦
٤٩ – ابن ميمون ، موسى ، دلالة الحائرين ، ج١ ، ص ١١٨ – ١٢١ .
٥٠ – ت . ج. دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص١٤٠ .
٥١ – فروخ ، عمر ، تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ، ص٤١٣ .
٥٢ – الشهرستاني ، الملل والنحل ،ج٢ ، ص١٦٩ .
٥٣ - ابن سينا، النجاة ، في الحكمة الطبيعية والمنطقية والالهية ، نقحه وقدم له د . ماجد فخري ،ط١ ،دار الآفاق الجديدة يبروت ١٩٨٥ م ص٣٦٦ . وراجع ايضا جميل صليبا ،المعجم الفلسفي ،ج٢ ، ص٤٢٤ .
٥٤ – زوايد ، مبارك ، مصادر الفكر الفلسفي عند ابن سينا ، رسالة ماجستير ، جامعة قاصدي مرباح – ورقلة – سنة ٢٠١٥ م ،ص٣٨ .
٥٥ – آرمسون ، جي ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، ص١٣ .
٥٦ – خنجر، باسمة جاسم ، نقد ابن رشد للفلاسفة ، رسالة ماجستير، مخطوطة ، كلية الاداب ، قسم الفلسفة ،جامعة بغداد١٩٨٩م، ص٩٤ .
٥٧ – ابن رشد ، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة ، ص٨٤ .
*مذهب المعتزلة: مذهب كلامي اسلامي اسسه واصل بن عطاء يقوم على مسائل كلامية عديد منها تحول توحيد الله وصفاته ، و مسالة واجب الوجود التي اثارت جدالاً ونقاشاً طويلاً بين المتكلمين والفلاسفة (زهدي جار الله ، المعتزلة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٩٠ م ، ص٦٧. ورشيد الخيون مذهب المعتزلة من الكلام الى الفلاسفة ، دار المدى للثقافة والنشر، ط١ ،٢٠٠٨ ، ص٥٦)
* مذهب النصارى: مذهب يؤمن بعقيدة التثليث التي تزعم ان الاقانيم الثلاثة هي الاله والابن وروح القدس ، وهي صفات قديمة تقوم كل صفة بذاتها ، وتؤلف وحدة الله سبحانه وتعالى ، وتقابل هذه الاقانيم صفات الوجود والعلم والحياة (انظر: قاسم محمود ابن رشد ، وفلسفته الدينية ، مكتبة الانجلو مصرية ، ص٢٣٥)

٥٨ – الشمري ، عبد الكريم ، مشكلة العلم الالهي، ص.٢٣٣
٥٩ – ابن رشد ، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة ، ص٨٥ .
٦٠ - ابن رشد ، تهافت التهافت ، ج٢ ، ص٤٩٤-٤٩٧ وص٥١٦ -٥١٨ .
٦١ – المصدر نفسه ، ج٢ ، ص٤٩٧ ، ٤٩٨ .
٦٢ – الشمري ، عبد الكريم ، مشكلة العلم الالهي، ص٢٣٤ ،٢٣٥ .
٦٣ – الفاخوري ، حنا ، تاريخ الفلسفة العربية ، ج١ ،ص.١٢٨
٦٤- ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج٢ ، ص١٧٠
٦٥ – ينظر: الفتلاوي ، ناجي ، موسى بن ميمون مؤسس العقلانية اليهودية ،ط١ ، دار الوضاح للنشر٢٠١٧
، ص١٧٣ ،١٧٤ .
٦٦ - ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج٢ ، ترجمة حسين اتاي ، الناشر مكتبة الثقافة الدينية بدون تاريخ ، ص١٧١ ،١٧٢
٦٧ – يتظر: ميمون ، موسى ن ،ج١ ، ص٢٥ .
٦٨ - المصدر نفسه ، ص٢٨ .
٦٩ – وقد اوضح الفارابي وابن سينا ان ماهية الله تعالى هي إنيته وهذه الإنية هي وجوده تعالى الخاص به ، الا ان هذه الإنية هي عين الماهية لا يدرك كنهها ، ومعرفتنا بالله تعالى ليست الا معرفة بالوجود العام اي اننا نعرف انه موجود لا نعرف كنه وجوده الخاص به . (ابن ميمون ، موسى بن ،دلالة الحائرين ، ج١ ، ص٢٨
٧٠ – ينظر: رودافسكي ، تمار ، موسى بن ميمون ،ترجمة جمال الرفاعي،ط١ ،دار آفاق للطباعة والنشر والتوزيع ، ص٦٧ ،٦٨
٧١ – ينظر: ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج١ ، ص١١٤ – ١١٦ .
٧٢ - ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج١ ، ص١١٦ ،١١٧ .
٧٣ – ينظر: رودافسكي ، تمار ، موسى بن ميمون ،ص٦٩ ،٧٠ .
*الرواقية: مذهب فلسفي اخلاقي معاصرة ومعارضة للابيقورية ، وضع اصولها زينون(٣٣٦ -٢٦٤) الاكتومي القبرصي ، وانشأ المدرسة في رواق (استوي) في اليونان .(يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص٢٢٣)
٧٤ – ينظر: ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج١ ، ص ١٢٤ ،١٢٥ .
٧٥ – المصدر نفسه ، ص١٢٥،١٢٦ .
٧٦ - ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج١ ، ص١٣٣ ، ١٣٤
٧٧ –.المصدر نفسه ، ص١٣٤ .
٧٨ - ينظر ابراهيم ، حسن حسن كامل ، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والاثر الاسلامي فيها ، اصدار مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة ٢٠٠٣ م ، ص٨٠ .
٧٩ – المصدر نفسه ، ص٨١ .
٨٠ – ينظر : المصدر نفسه ، ص٨٠
٨١ - ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج١ ، ص١٣٤ .
٨٢ - ينظر ابراهيم ، حسن حسن كامل ، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والاثر الاسلامي فيه ، ص٨٠
٨٣ - ينظر: رودافسكي ، تمار ، موسى بن ميمون ،ص٧١ – ٧٧
٨٤ - ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج١ ، ص١٣٦ ،١٣٧ .
٨٥ – ينظر ابراهيم ، حسن حسن كامل ، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والاثر الاسلامي فيها ، ، ص٨١
٨٦ - ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج١ ، ص١٣٥ .

٨٧ ـ ابراهيم ، حسن حسن كامل ، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والاثر الاسلامي فيها ، ص٨١ ,٨٢
٨٨ – المصدر نفسه ، ص٨٣ .
٨٩ – رودافسكي ، تمار ، موسى بن ميمون ،ص٧٧ ،٧٨ .
٩٠ ـ ينظر: المصدر نفسه ،ص٧٨ .
٩١ – ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج١ ، ص١٣٥ .
٩٢ ـ ينظر: رودافسكي ، تمار ، موسر بن ميمون ،ص٧٨ ،٧٩ .
٩٣ ـ ابن ميمون ، دلالة الحائرين ،ج٢ ، ص٢٦٥ ،٢٦٦ .
٩٤ – رودافسكي ، تمار ، موسر بن ميمون ،ص٧٩ .
٩٥ـ ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج١ ، ص١٥٨ ـ١٦٠ .
٩٦ – ابراهيم، حسن ، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون ، ص٨٣ .
٩٧ ـ ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج١ ، ص١٤١ .
٩٨ – المصدر نفسه ، ص١٤٨ ،١٤٩ .
٩٩ – المصدر نفسه ، ص١٥٠ ،١٥١ .
١٠٠ ـ ابراهيم، حسن ، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون ، ص٨٥ .
١٠١ ـ ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج١ ، ص١٦٦ .
١٠٢ – المصدر نفسه ، ج٣ ، ص٥٤٤ – ٥٤٦ .
١٠٣ ـ ابراهيم، حسن ، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون ، ص٨٩

المصادر :

١ – القرآن الكريم
٢ _ ابراهيم ، حسن حسن كامل ، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والاثر الاسلامي فيها ، اصدار مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة ٢٠٠٣ م ، ص٨٠ .
٣– ابن رشد ، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ،طبعة دار العلم للجميع ، ط٢ ١٩٥٣م
٤ـ ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ،ج٢ ، بويج ، دار المشرق المكتبة الشرقية بيروت ١٩٨٦ م
٥ـ ابن سينا، التعليقات، دار الفراقد، سوريا، دمشق،٢٠١١ م
٦ـ ابن سينا، النجاة ، في الحكمة الطبيعية والمنطقية والالهية ، نقحه وقدم له د . ماجد فخري ،ط١ ،دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٨٥ م.
٧ـ أفلوطين ، نصوص متفرقة لأفلوطين ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتاب ، أفلوطين عند العرب ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ،١٩٥٥ م .
٨ـ التهاوني ، مولوي محمد، كشاف اصطلاح الفنون ، خياط بيروت بدون تاريخ .
٩ـ الجرجاني ، التعريفات ،ط١ ،دار الكتب العلمية بيروت١٩٨٣ م
١٠ـ الخياط (ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان)، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٧٥ م
١١ـ الراوي، عبد الستار عز الدين ، ثورة العقل ، منشورات وزارة الثقافة والاعلام الجمهورية العراقية ١٩٨٢
١٢ـ الشمري ، عبد الكريم سلمان ، مشكلة العلم الالهي في الفكر الاسلامي ، الناشر : بيت الحكمة بغداد ٢٠٠٩ م
١٣– الشهرستاني ، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل،ج١ ، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية صيدا بيروت ٢٠٠٧ م .

١٤- ال علي ، محمد ، مفهوم واجب الوجود ودوره في الالهيات ، مجلة الدليل العدد الرابع ، السنة الثانية ، ٢٠١٨ م
١٥- الفارابي، السياسة المدنية ، تحقيق فوزي متري نجار ،ط١ ، المطبعة الكاثوليكية بيروت١٩٦٤ م.
١٦- الفارابي، اراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د البير نصري نادر ،ط١ ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩ م.
١٧- الفتلاوي ، ناجي ، موسى بن ميمون مؤسس العقلانية اليهودية ،ط١ ، دار الوضاح للنشر٢٠١٧
١٨- الفيّوميّ، أحمد، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧ م .
١٩- النشار، مصطفى حسن ، فكرة الالوهية عند افلاطون واثرها في الفلسفة الاسلامية والغربية ،ط١ ، بيروت١٩٨١ م .
٢٠- آل ياسين، جعفر، الفارابيّ في حدوده ورسومه، عالم الكتب، ط ١، لبنان، ١٤٠٥ هـ
٢١- اوليري ، دي لاسي ، الفكر العربي ومركزه في التاريخ
٢٢- بدوي ، عبد الرحمن ، الموسوعة الفلسفية ، ج٢ ، ط١ ، المؤسسة العربيى للدراسات بيروت ١٩٨٤ م
٢٣- بدوي ، عبد الرحمن ، خريف الفكر اليوناني ، مكتبة النهضة المصرية ، طبعة ٤ ، ١٩٧٠
٢٤- جار الله ، زهدي، المعتزلة ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط٦ ،بيروت١٩٩٠ م
٢٥- جي دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة: محمد عبد الهادي ابو ريدة .
٢٦- خنجر، باسمة جاسم ، نقد ابن رشد للفلاسفة ، رسالة ماجستير، مخطوطة ، كلية الاداب ، قسم الفلسفة ،جامعة بغداد١٩٨٩م.
٢٧- رشيد الخيون ، مذهب المعتزلة من الكلام الى الفلسفة ، دار المدى للثقافة والنشر ،ط١ ،سوريا ٢٠٠٨
٢٨- رودافسكي ، تمار ، موسر بن ميمون ،ترجمة جمال الرفاعي،ط١ ،دار آفاق للطباعة والنشر والتوزيع .
٢٩– زوايد ، مبارك ، مصادر الفكر الفلسفي عند ابن سينا ، رسالة ماجستير ، جامعة قاصدي مرباح – ورقلة – سنة ٢٠١٥ م ،
٣٠- زيادة ، معن ، الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الاول ، مكتبة مؤمن قريش معهد الانماء العربي ،ط١ ، ١٩٨٦ ،
٣١- صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، ج٢ ، منشورات ذوي القربى، ط١ ،١٣٨٥ ص٥٤٢ .
٣٢– فروخ ، عمر ، تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ،
٣٣– مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ، ج١٣، مركز آثار العلامة مصطفوي، ط١، ١٣٨٥ ه. ش .
٣٤- مغنية ، محمد جواد ، فلسفات اسلامية ، المجلد الاول ، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي ، ط١ ، ٢٠٠٦ م
٣٥- مقالات الاسلاميين ،ج١ ،مكتبة النهضة المصرية ،ط١ ، القاهرة ١٩٥٠
٣٦– كامل ، فؤاد ،وجلال العشري ، الموسوعة الفلسفية المختصرة .
٣٧- محمود ، قاسم ، ابن رشد وفلسفته الدينية ، مكتبة الانجلو مصرية

Sources:

1- The Holy Quran

2- brahim, Hassan Hassan Kamel, The Verbal Views of Musa Bin Maimon and the Islamic Impact on them, published by the Center for Oriental Studies - Cairo University 2003, p. 80.

3- Ibn Rushd, Disclosure of Approaches of Evidence in the Beliefs of the Community within the Book of Philosophy of Ibn Rushd, Dar Al-Alam for All Edition, 1953 AD

4 -Ibn Rushd, Interpretation after Nature, Part 2, Bouygues, Dar Al-Mashriq, The Oriental Library, Beirut, 1986

5 - Abnisina, Comments, Dar Al-Farakhed, Syria, Damascus, 2011 AD

6 - Avicenna, the deliverance, in natural, logical and divine wisdom, revised and presented to him by Dr. Majid Fakhry, 1st floor, House of New Horizons, Beirut, 1985.

7 - Plotinus, Miscellaneous texts by Plotinus, edited by Dr. Abd al-Rahman Badawi, in a book, Plotinus with the Arabs, Arab Renaissance Library, Cairo, 1955 AD.

8 - Al-Tahaouni, Mawlawi Mohamed, Scouts Idiot al-Funun, Khayat Beirut, undated.

9 - Al-Jarjani, Definitions, 1st Edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 1983 AD

10 -Al-Khayyat (Abu Al-Hussein Abd Al-Rahim Bin Muhammad Bin Othman), Victory and Response to the Atheist Ibn Al-Rawandi, Catholic Press, Beirut 1975

11 -The narrator, Abd al-Sattar Izz al-Din, Revolution of the Mind, Publications of the Ministry of Culture and Information, Iraqi Republic 1982

12 - Al-Shammari, Abdul-Karim Salman, The Problem of Divine Science in Islamic Thought, Publisher: House of Wisdom, Baghdad, 2009

13- Al-Shahristani, Abi Al-Fath Muhammad bin Abdul-Karim, Al-Mullal and Al-Nahl, Part 1, edited by: Muhammad Abdul-Qader Al-Fadhili, Modern Library, Saida, Beirut, 2007.

14 - Al Ali, Muhammad, The Concept of the Necessity of Existence and its Role in the Deities, Al-Dalil Magazine, Issue 4, Second Year, 2018 AD

15- Al-Farabi, Civil Politics, Fawzi Mitri Najjar's investigation, 1st Edition, The Catholic Press, Beirut, 1964 AD.

16 - Al-Farabi, Opinions of the People of the Virtuous City, edited by Dr. Albert Nasri Nader, 1st Edition, The Catholic Press, Beirut, 1959 AD.

17 - Al-Fatlawi, Naji, Musa bin Maimon, founder of Jewish rationality, 1st Edition, Al-Wadah Publishing House 2017

18 - Al-Fayoumi, Ahmad, Al-Misbah Al-Munir, Library of Lebanon, Beirut, 1987.

19 - Al-Nashar, Mustafa Hassan, The Idea of Divinity in Plato and its Impact on Islamic and Western Philosophy, 1st Edition, Beirut 1981 AD.

20 - Aliassin, Jaafar, Al-Farabi in the borders of Horsome, The World of Books, 1st Edition, Lebanon, 1405 AH

21- O'Leary, de Lacy, Arab thought and its center in history

22- Badawi, Abd al-Rahman, The Philosophical Encyclopedia, Part 2, 1st Edition, Arab Foundation for Studies, Beirut, 1984 AD.

23- Badawy, Abdel-Rahman, The Autumn of Greek Thought, The Egyptian Renaissance Library, 4th edition, 1970

24 Jarallah, Zuhdi, Mu'tazila, Arab Foundation for Studies and Publishing, 6th Edition, Beirut, 1990 AD

25 - J. De Boer, History of Philosophy in Islam, translated by: Muhammad Abd al-Hadi Abu Raida.

26 -Khanjar, Basimah Jassim, Ibn Rushd's Critique of Philosophers, Master Thesis, Manuscript, College of Arts, Department of Philosophy, University of Baghdad 1989 AD.

27- Rashid Al-Khayoun, The Mu'tazila Doctrine from Speech to Philosophy,

28- Dar Al-Mada for Culture and Publishing, 1st Edition, Syria 2008.

29 - Rudavsky, Tamar, Moser bin Maimon, translated by Jamal Al-Rifai, ed. 1, Afaq House for Printing, Publishing and Distribution.

30 - Zawaid, Mubarak, Sources of Philosophical Thought in Ibn Sina, MA Thesis, Qasidi Merbah University - Ouargla - Year 2015 AD,

31- Ziadeh, Maan, The Arab Philosophical Encyclopedia, Volume One, Mu'min Quraysh Library, Institute for Arab Development, 1st Edition, 1986.

32- Saliba, Jamil, The Philosophical Dictionary, Part 2, Relatives Publications, Edition 1, 1385 p. 542.

33 - Farroukh, Omar, History of Arab thought to the days of Ibn Khaldun.

34- Mostafavi, Hassan, Investigation of the Words of the Noble Qur'an, C13, Center for the Antiquities of Mark Mostafavi, 1st Edition, 1385 AH. U.

35- Mughniyeh, Muhammad Jawad, Islamic Philosophies, Volume One, Dar Al-Kitaab Al-Islami Foundation, 1st Edition, 2006 AD

36 - Islamic Articles, Part 1, The Egyptian Nahda Library, 1st Edition, Cairo 1950

Kamel, Fouad, and Jalal Al-Ashry, The Brief Philosophical Encyclopedia.

37 - Mahmoud, Qasim, Ibn Rushd and his Religious Philosophy, The Anglo-Egyptian Library