

الفصل الثاني

الله وصدور الموجودات عنه
في فلسفة الفارابي

(نقد موقفه من خلال منظور عقلائي)

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولاً : تمهيد

ثانياً : الاستدلال على وجود الله

ثالثاً : طبيعة واجب الوجود وصفاته

- | | |
|--|-----------------------------|
| ١ - الله واحد | ٢ - وجوده أفضل الوجود |
| ٣ - نفي العدم والفضد عنه تعالى | ٤ - الأزلية ودوام الوجود |
| ٥ - الخلو من المادة والصورة | ٦ - الخلو من الفاعل والغاية |
| ٧ - العقل | ٨ - العلم |
| ٩ - الحكمة | ١٠ - الحق |
| ١١ - الحياة | ١٢ - العظمة والجلال والمجد |
| ١٣ - الله عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول . | |

رابعاً : صدور الموجودات عنه تعالى

خامساً : تقييم محاولة الفارابي على ضوء ثورة العقل

سادساً : نص للفارابي (من كتاب عيون المسائل)

oboeikendl.com

تقديم

درسنا في الفصل الأول ، مصادر المعرفة اليقينية ومصادر المعرفة غير اليقينية ، حتى نضع من جانبنا أساساً ودعامة لثورة العقل في الفلسفة العربية :

وفي هذا الفصل الثاني بما يتضمنه من أقسام وعناصر ، سندرس جانباً إلهياً ، اخترنا نموذجاً له ، الفيلسوف الفارابي ، وسنرى كيف حاول جهده التدليل على وجود الله ، والبحث في صفاته ، والكشف عن كيفية صدور الموجودات عنه تعالى .

وإذا كنا قد أشرنا في تصديرتنا لهذا الكتاب ، إلى أننا اخترنا الثورة العقلية معبراً عنها من الداخل ، لا من الخارج ، فإننا بعد العرض الموضوعي لجوانب فلسفة الفارابي في هذا المجال ، انتقلنا إلى نقد موقفه من خلال منظور عقلائي ، كاشفين عن الجذور غير العقلية التي نجد ها في آرائه ، سواء ما تعلق منها بكيفية الاستدلال على وجود الله ، أو ما تعلق منها بالبحث في صدور الكثرة عن الواحد .

oboeikendi.com

أولاً : تمهيد

الفارابي أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير ،
ومات وهو مدرك ومحقق .

(ابن سبئين في رسائله)

الفارابي أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه والرئيس ابن سينا
بكتابه تخرج ، وبكلامه انتفع في تصانيفه .

(ابن خلكان : رفيات الأعيان - جزء ٢ ص ١٠٠)

oboeikandi.com

الفصل الثالث

الله وصدور الموجودات عنه في فلسفة الفارابي

(نقد موقفه من خلال منظور عقلائي)

يحتل الفارابي في تاريخ الفلسفة العربية مكانة كبيرة . نقول هذا إذا أدخلنا في الاعتبار الأثر العميق الذي تركه الفارابي في الفلاسفة الذين جاءوا بعده كابن سينا وغيره . فهو قد لُقب بالمعلم الثاني ، لأن أرسطو هو المعلم الأول .

صحيح أن الكندي كان أول فلاسفة العرب فيما يذهب المؤرخون لفلسفته ، ولكن يجب ألا ننسى أن مذهب الكندي بوجه عام تسوده النزعة الكلامية في بعض جوانبه ، بالإضافة إلى عدم وجود تناسق منهجي في بعض آرائه الفلسفية التي تركها بين أيدينا .

أما الفارابي فيصح ما قاله عنه ابن خلكان إلى حد كبير ، من أنه أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق . نقول إن هذا القول يعد قولاً صادقاً إلى حد كبير ، ولا نقول إنه صادق صدقاً تاماً ، نظراً لأننا يجب أن نضيف إلى قول ابن خلكان « في المشرق العربي فقط » .

وصحيح أيضاً ما قاله ماسينيون عنه من أنه كان فيلسوفاً بما تحمله هذه الكلمة من معنى إذ أن الفارابي قد ترك لنا مذهباً محدد المعالم إلى حد كبير ، سواء في الطبيعيات أو الإلهيات أو الأخلاق أو السياسة .

ولكن هذا يجب ألا ينسبنا ما في بعض آرائه من تدبذب أحياناً ومن تناقض أحياناً أخرى . وقد سبق لابن سبعين أن لاحظ ذلك ، حين قال إن الفارابي يقول بأراء مختلفة حسب كتبه المختلفة ، وضرب مثلاً على ذلك برأيه حول بقاء النفوس .

وزود أن نضيف إلى هذا المثال الذي يضر به ابن سبعين ، مثلاً آخر ، هو رأيه حول موضوع حدوث العالم وقدمه .

ومهما يكن من أمر فإننا نرى من جانبنا أننا لو حاولنا التعمق في نصوص كتبه ولم نقف عند ظاهر النص ، بل نفدنا إلى أعماق النص ، لى ما وراء الظاهر ، لاستطعنا إلى حداً كبير جداً التوصل إلى حقيقة رأيه حول موضوع من الموضوعات التي بحثها .

فلنا قوله بالقيض أو الصدور يؤدي إلى الاعتقاد بأنه من القائلين بقدم العالم لا حدوده ،
إذ أن القول بالقيض يتناسب مع القول بقدم العالم .

فلنا إن دقة تفكير الفارابي ، يجب ألا تنسبنا ما في بعض آرائه من تذبذب وتناقض كما
لا يجب أن تنسبنا أيضاً ما وقع فيه من خطأ حين حاول التوفيق بين أفلاطون وبين أرسطو .
إن هذه المحاولة خاطئة قلباً وقالباً ومقضى عليها بالفشل . لقد أوقعت في تأويلات ظاهرها
وباطنها التعسف الذي لا حدود له . إذ ما المبرر العقلي للتوفيق بين آراء أفلاطون ، وآراء
لأرسطو ؟ وما الهدف من الاعتقاد بأن الفلسفة القديمة وخاصة عند ممثليها الكبارين ، أفلاطون
وأرسطو ، يجب أن تكون واحدة .

والمهم أن الفارابي قد حاول جهده أن يوفق بين المذاهب القديمة كما فعل بعض مفكري
العرب في مجال التقريب والتوفيق بين المذاهب المختلفة المتعارضة (١) .

وهذه المحاولة تتضح بصفة خاصة في كتب له ، مثل : « الجمع بين رأيي الحكيمين
أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس ، « التوسط بين أرسطو طاليس وجالينوس » .

رئود أن نضرب مثالا واحداً للتدليل على تعسف هذه المحاولة ونهايتها ، إن هذا المثال يتبلور
حول محاولة الفارابي تأويل مذهب أرسطو بحيث يخرج من هذا التأويل إلى أن أرسطو لم يقل
بقدم العالم .

فالفارابي يزعم أن أرسطو لم يذهب إلى القول بقدم العالم لأن الخالق قد أبداع العالم دفعة
واحدة في غير زمن ثم حركة المحرك الأول ، ونتيجة لذلك وجد الزمان عن حركة الأفلاك .
ومن هنا يكون الزمان متأخراً بالذات عن وجود العالم بالفعل .

يقول الفارابي في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » : « وما دعاهم إلى ذلك الظن
(لرأي القول بأن أرسطو من القائلين بقدم العالم) أيضاً ، ما يذكره (أي أرسطو) في كتاب
السماء والعالم أن الكل ليس له بدء زمني ، فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم . وليس الأمر
كذلك ، إذ قد تقدم فين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية ، أن الزمان
إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء . ومعنى
قوله أن العالم ليس له بدء زمني أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً أو الحيوان
الذي يتكون أولاً فأولاً بأجزائه . فإن أجزاءه يقدم بعضها بعضاً بالزمان ، والزمان حادث عن
حركة الفلك . فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمني ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع البارئ

جل جلاله إياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان» (١).

وقد يكون مبعث هذا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو فيما نرى من جانبنا ، كتاب أنولوجيا أرسطوطاليس وهو الكتاب الذي نسب خطأ إلى أرسطو . إذ أن عبد المسيح بن ناعمة الحمصي وهو أحد المترجمين قد ترجم بعض مقتطفات من كتاب التاسوعات لأفلوطين (٢) (التاسوعة الرابعة والتاسوعة الخامسة والتاسوعة السادسة) ونسبها خطأ إلى أرسطو . ونظراً للتشابه من بعض الجوانب بين فكر أفلاطون وفكر أفلوطين ، فحينئذ يمكن التوفيق بدرجة ما بين أفلاطون وأرسطو ، طالما أن فكر أفلوطين من خلال تاسوعاته قد نسب خطأ إلى أرسطو (٣) .

ودلينا على ذلك أن الفارابي يعتمد على كتاب أنولوجيا ويذكره صراحة في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » وينسبه إلى أرسطو . فهو يقول على سبيل المثال حين يحاول التوفيق بين قول أفلاطون بالمثل ونقد أرسطو لها : « وقد نجد أن أرسطو في كتابه في الربوبية المعروف بأنولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية » (٤) .

كما يقول وهو بصدد الحديث عن مشكلة قدم العالم : « ومن نظر في أقاويله - أي أرسطو - في الربوبية في الكتاب المعروف بأنولوجيا ، لم يشبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى » (٥) .

بيد أن هذا لا ينفى أن أثر الفارابي فيمن جاء بعده - كما سبق أن أشرنا - كان أثراً كبيراً . إذ أنه حاول أن يقرب معاني المصطلحات الفلسفية الأرسطية ويشرح الكثير من كتب أرسطو ، سواء في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة . والقوائم التي أوردتها

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢٢ .

(٢) سعى هذا الكتاب بهذا الاسم لأن فرغوريوس الصوري قد رتب الرسائل الأربع والخمسين والتي تركها أفلوطين في تسع مجموعات لأن ٩ هو الرقم الكامل في نظرية فيثاغورث إذ أنه مربع ٣ ، الثالث الكامل الانسجام .

(٣) جمعني بالقاهرة لقاء مع صديق الدكتور حسن مهدي الأستاذ بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية . وقد تناقشنا طويلاً في مبررات قيام الفارابي بهذا التوفيق ولم تنفق على سبب واحد يعد السبب الرئيسي دون غيره من الأسباب إذ أن الدكتور محسن مهدي يرى أن قيام الفارابي بهذا التوفيق قد لا يكون سببه متبولراً حول مشكلة كتاب أنولوجيا وخاصة أن الفارابي قد عرف فلسفة أرسطو معرفة جيدة ، وذلك واضح من كتابه « فلسفة أرسطوطاليس » وإذن كان يمكنه التمييز بين عناصر أرسطية وعناصر غير أرسطية ، أي أفلوطينية مثلاً .

(٤) ص ٢٧ .

(٥) الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢٢ .

المؤرخون القدامى لأسماء كتبه الشارحة أو كتبه المؤلفة تشهد على هذا كله^(١) . وكما كانت هذه الكتب مفيدة للفلاسفة الذين جاءوا بعده .

فابن سينا مثلاً فيلسوف المشرق الكبير ، يخبرنا بأنه طالع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أكثر من أربعين مرة ولم يفهمه ، إلى أن أمكنه أن يعثر على كتاب للفارابي في « أغراض ما بعد الطبيعة » ، فعند ما قرأ هذا الكتاب للفارابي ؛ تفتحت أمامه المعاني التي كانت غامضة عليه في كتاب الميتافيزيقا لأرسطو .

يقول ابن سينا : يئست من معرفة غرض ما بعد الطبيعة ، حتى ظفرت بكتاب لأبي نصر في هذا المعنى ، فشكرت الله تعالى على ذلك وصمت ونصدقت بما كان عندي .

ونحن إذا كنا نذكر قول ابن سينا ، فلإننا نود أن نشير إلى أن في قوله هذا مبالغة واضحة ، وقد يكون في هذا القول من جانبه مجرد اعتراف بفيلسوف سابق عليه ، وخاصة أنه تأثر بفلسفته في بعض الجوانب : والمبالغة واضحة نظراً لأن ابن سينا كان على قدر كبير من الذكاء وسرعة الفهم .

ومهما يكن من أمر فقد اعترف ابن سينا كما ذكرنا باستفادته من الفارابي ، وقد أشار إلى ذلك كثير من المؤلفين والمؤرخين . فأبو الفدا مثلاً في كتابه « البداية والنهاية في التاريخ » يقول عن الفارابي : إنه كان حاذقاً في الفلسفة ومن كتبه تفقه ابن سينا^(٢) .

ولم يقف مجهود الفارابي عند حد الشرح لأرسطو ، بل له الكثير من المؤلفات في مجالات فلسفية شتى ، كثيراً ما أثرت كما ذكرنا في تشكيل نظريات من جاءوا بعده .

نجد له دراسات لموضوعات النفس والنبوة والله وصفاته وكيف صدر العالم المتكثر عن الله الواحد وغير ذلك من موضوعات وتتضمن آراء كانت دافعة للمفكرين الذين جاءوا بعده إلى أن يتقبلوها تارة ، أو أن يوجهوا إليها سهام نقدهم تارة أخرى .

وإذا تساءلنا عن أهم المصادر التي نجد الفارابي قد تأثر بها في بناء مذهبه وتشييد نسقه الفلسفي ، وخاصة في هذا المجال الذي نحن بصدد دراسته الآن ، أي مجال الإلهيات ، لوجدنا العديد من المصادر سواء تمثلت في مصادر دينية ، أو مصادر فلسفية .

(١) من أمثلة هذه القوائم قائمة ابن أبي أصيبعة في كتابه « عين الأنباء في طبقات الأطباء جزء ٣ ص ٢٣ . وما بعدها وانظر أيضاً : E. gilson. History of Christian philosophy P. 184 وأيضاً : H. Corbin : Histoire de la Philosophie Islamique :

(٢) مجلد ١١ ص ٢٢٤ وانظر أيضاً : تاريخ حكماء الإسلام لظاهر الدين البيهقي ص ٣١ .

نجد عنده مصدراً دينياً إسلامياً بارزاً . وهذا المصدر الإسلامي نجده ليس فقط في هذا المجال الذي نحن بصدد الحديث عنه ، بل في مجالات أخرى عديدة .
 نجده حين يتحدث عن صفات الله منزهاً الله عن صفات البشر : نجده حين يحاول دراسة موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة ، نجده حين يدرس مشكلة النبوة .

ولكننا نود أن نشير إلى أن المصدر الإسلامي عنده لا يعنى أن آراءه في هذه المجالات لا بد أن تتفق مع الدين ، إذ أن كل ما نقصد إليه هو القول بأن الدارس لفلسفة الفارابي يجد جنوراً دينية إسلامية لا يمكن إغفالها ، وهذه الجذور الدينية الإسلامية ، إذا كانت تبدو بعيدة في بعض الأحيان عن الفهم الظاهري للدين ، فإن سبب ذلك يكمن في أن الفارابي قام بتأويلها على نحو خاص .

نجد عند الفارابي أيضاً عنصراً أفلاطونياً ، وإن كان قد حاول تأويله تأويلاً خاطئاً من بعض زواياه ، بحيث إننا لا نتردد في القول بأن الفارابي قد جانبه الصواب أحياناً في فهم أفلاطون ودراسته ، كما ينبغي أن يكون الفهم ، وأن تكون الدراسة .

نجد عند الفارابي أيضاً عنصراً أرسطياً . وهذا العنصر الأرسطي قد أوله الفارابي في بعض المجالات تأويلاً خرج به عن مذهب أرسطو الحقيقي . وقد سبق لنا الإشارة إلى ذلك ونحن بصدد الحديث عن مشكلة كتاب أثولوجيا .

كما نجد عند الفارابي عنصراً أفلوطينياً . وهذا العنصر الأفلوطيني يظهر في العديد من المجالات التي بحث فيها الفارابي .

نجد عنده أيضاً نزعة شيعية إمامية . وهذه النزعة تكمن إلى حد ما في محاولة الجمع والتوفيق بين آراء الفلاسفة القدامى وبيانه أن الحقيقة الفلسفية لا تتعدد بتعدد المذاهب بل الحقيقة واحدة ، أي الفلسفة واحدة .

نقول إلى حد ما بالنسبة للعنصر الشيعي ، إذ أن النزعة الشيعية لم تكن السبب الرئيسي الذي دعا الفارابي إلى الجمع والتوفيق ، بل إن السبب الرئيسي — كما سبق أن أشرنا — قد يكون متمثلاً في مشكلة كتاب « أثولوجيا أرسطوطاليس » :

يبد أن وجود هذه العناصر والمصادر التي استفاد منها الفارابي ، لا يعنى أنه لم يكن له شخصية مستقلة إلى حد كبير . إذ أن الفارابي كانت لديه القدرة على أن يطلع على الكثير من الآراء والاتجاهات وبيعضها جيداً ، ثم يقول لنا بآراء إن كانت فيها بعض الجنور التي استفادها من الآخرين ، إلى أنها آراء خاصة به وحده . ومن هنا كان فيلسوفاً صاحب شخصية مستقلة متميزة إلى حد كبير جداً :

oboeikendl.com

ثانياً : الاستدلال على وجود الله

لك أن تلاحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة : ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات . فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالتزول أن ليس هذا ذلك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا ، سريهم آيتا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد .

(الفارابي - فصوص الحكم . فص رقم ١٤)

إذا عرفت أولاً الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق . وإذا عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه . فانظر إلى الحق لأنك لا تحب الأقلين ، بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه

(الفارابي - فصوص الحكم . فص رقم ١٥)

oboeikendi.com

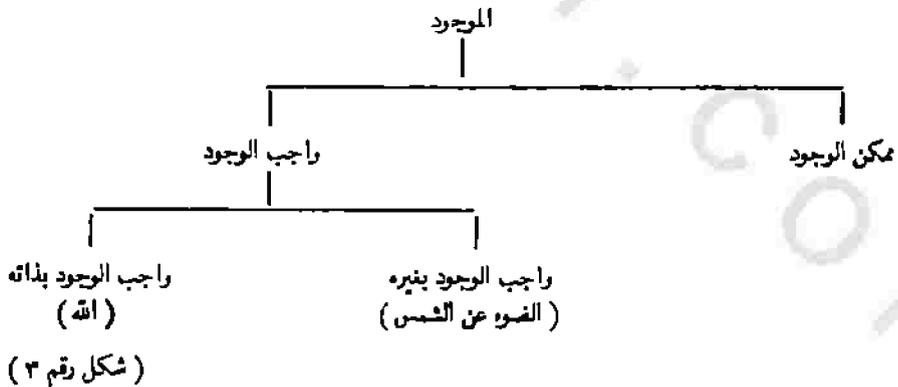
ثانياً – الاستدلال على وجود الله :

درس الفارابي الكثير من الموضوعات الفلسفية المتناظرة ببقية. ومن هذه الموضوعات المتناظرة التي اهتم الفارابي بدراستها اهتماماً كبيراً ، واجب الوجود وصفاته :

فإذا رجعنا إلى الكثير من كتبه كفصوص الحكم ، وعيون المسائل ، وآراء أهل المدينة الفاضلة ، وجدناه يفيض في الاستدلال على وجود الله وبيان طبيعة واجب الوجود ويعدد صفاته .

ويبدأ الفارابي بحثه في هذا المجال بتقسيم الموجودات إلى تسمين : ممكن الوجود وواجب الوجود . فهو يقول في كتابه عيون المسائل : إن الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود . والثاني إذا اعتبر ذاته يجب وجوده ويسمى واجب الوجود . وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا غنى لوجوده عن علة . وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بداته واجب الوجود بغيره . وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فَمَا لم يزل وإما أن يكون في وقت دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول^(١) . (انظر شكل رقم ٣) .

الواجب والممكن



(١) ص ٤ وانظر :

H. Corbin : Histoire de la philosophie Islamique P. 226

وأيضاً د. خليل الجروحا الفخوري : تاريخ الفلسفة العربية – جزء ٢ ص ١٠٩ وما بعدها

معنى هذا أن الفارابي يستدل على وجود الله بالترفة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب ،
 وأيضاً بقسمته للواجب إلى واجب بذاته وواجب بغيره . فوجود العالم ممكن ، وإذا تحقق هذا
 الإمكان أى أصبح وجوداً ، فإنه لا مفر من القول - لكي نفس الانتقال من الإمكان إلى
 الموجود - بوجود إله يخرج الإمكان إلى الوجود ، أى يخرج العالم من مقولة الإمكان إلى
 مقولة الوجود والوجود .

ولكى يفرق الفارابي بين العالم « الواجب » بعد أن وجد ، وبين الله الذى لا بد من وجوده ،
 أى هو واجب أيضاً ، ميز بين الواجب بذاته وبين الواجب بغيره . فالله واجب بذاته ، لأننا
 لا نستطيع المرور إلى ما لا نهاية فى مجال العلاقة بين العلة والمعلول . كما أننا لا نستطيع أن
 نقول بالعلاقة الدورية بين العلة والمعلول ، لأن الدائرة ليست لها نقطة بداية محددة بذاتها
 وليست لها نقطة نهاية محددة بذاتها ، إذن لا بد أن تقف عند علة أولى هى الله . أما العالم
 فهو واجب بغيره ، لأنه لم يوجد نفسه بنفسه ، أى لم يوجد مصادفة وعرضاً ، كما يقول بذلك
 أصحاب التفسير المادى للكون .

يقول الفارابي فى كتابه « عيون المسائل »^(١) : فالواجب الوجود متى فرض غير موجود ، لزم
 منه محال ، ولا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السبب الأول لوجود الأشياء .
 ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن يتزل عن جميع أنحاء النقص ، فوجوده إذن تام ، ويلزم
 أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزهاً عن العلل مثل المادة والصورة والفاعل والغاية .

ثالثاً : طبيعة واجب الوجود وصفاته

ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته ، وعلمه بأكمل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيه الكثرة غير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية ، فلا كثرة في الذات بل بعد الذات . فإن الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود . لكن لتلك الكثرة ترتيباً ترتقي به إلى الذات يطول شرحه . والترتيب يجمع للكثرة في نظام وللنظام وحدة ما . وإذا اعتبر الحق ذاتاً وصفات ، كان كل في وحدة ، وإذا كان الكل متشكلاً في قدرته وعلمه ، فنهنا يحصل الكل مفرداً عن الواحق ثم يكسب المواد، فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه أحدية ذاته .

(الفارابي - فصوص الحكم - نص رقم ٥٥) .

oboeikendal.com

ثالثاً - طبيعة واجب الوجود وصفاته :

لعلنا قد لاحظنا من استدلال الفارابي على وجود الله ، أن الفارابي قد فرق تفرقة أساسية بين واجب الوجود بذاته (الله) وبين واجب الوجود بغيره (العالم بعد أن وُجد) وبين ممكن الوجود (العالم قبل أن يوجد) .

فواجب الوجود ، إذا فرضناه غير موجود ، لزم عن ذلك محال ، طالما أن الفارابي - كما سبق أن أشرنا منذ قليل - يمنع التسلسل إلى ما لا نهاية ، كما يمنع العلاقة الدورية . إذن لا يجوز كون وجود الله بغيره ، بل هو واجب بذاته . وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، وعنه فاضت الموجودات كلها كما سنرى فيما بعد .

بعد ذلك يأخذ الفارابي في بيان طبيعة واجب الوجود عن طريق خلع مجموعة من الصفات عليه . ومنها :

١ - الله واحد :

يرهن الفارابي على وحدانية الله في فصل يعقده في آراء أهل المدينة الفاضلة بعنوان « القول في نفي الشريك عنه تعالى »^(١) كما يتحدث عن وحدانيته تعالى في بعض مؤلفاته الأخرى بطريقة متناثرة .

وكان يجدر بالفارابي أن يثبت أولاً وحدانية الله قبل أن يتحدث عن بقية صفاته ، وخاصة أننا سنلاحظ أن أكثر الصفات التي سيخلمها الفارابي على الله تعالى ، إنما تترتب إلى حد كبير على القول بوحداية الله . ولكن الفارابي في أكثر الأحيان يتحدث عن وحدانية الله بعد أن يذكر بعض صفات الله تعالى الأخرى كخلوه من العدم والظن وغير ذلك من صفات .

ونظراً لأن أكثر صفات الله إنما تترتب - كما ذكرنا - على القول بوحدايته ، فإننا سنتحدث أولاً عن وحدانيته ثم نتابع دراستنا لمجموعة من الصفات الأخرى .

ذكرنا أن الفارابي يبرهن على وحدانية الله ، ونستطيع أن نقول من جانبنا بأن مفتاح البرهنة على وحدانية الله عند الفارابي يتمثل في معنى التام عنده . فالتام - كما يقول الفارابي - هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً عنه وجود من نوع وجوده ، وذلك في أي شيء كان^(٢) .

(١) ص ٤ وما بعدها .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥ .

ويضرب لنا الفارابي أمثلة للتام . فالتام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً عنه . والتام في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجاً عنه . والتام في الجوهر هو ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجاً عنه ، وهكذا .

وإذا كان الله تاماً ، فإنه لا بد أن يكون واحداً ، إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشيء آخر غيره . فإذن هو منفرد بذلك الوجود وحده : ولا يشاركه شيء آخر أصلاً : إنه منفرد بربوبته وحده^(١) .

معنى هذا أن الفارابي يربط بين معنى التام ومعنى الوحدة ، من جهة أن التام والوحدة لا يوجدان إلا لواجب الوجود . يقول الفارابي في عيون المسائل؛ هو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره ، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ ، كما تكون الأشياء التي لها عظم وكية . وإذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين وليس بجسم . وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ، ولا حصلت ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل^(٢) .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الله يعد واحداً من جهة أنه لا ينقسم ، فالله غير مركب من مادة ومن صورة ، كما هو الحال في سائر الموجودات . وإذا كانت هذه الموجودات تقبل الانقسام لأنها مركبة ، فإن الله لا ينقسم لأنه غير مركب من مادة ومن صورة^(٣) .

٢ - وجوده أفضل الوجود :

الله برىء من جميع أنحاء النقص ، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ، بحيث إننا لا نجد وجوداً أفضل ولا أقدم من وجوده تعالى^(٤) .

٣ - نفي العلم والضد عنه تعالى :

لا يشوب وجود الله وجوهه العلم ولا الضد ، إذ أن كلا من العلم^(٥) والضد لا يوجدان إلا في العالم السفلي ، أي عالم ما تحت فلك القمر ، طبقاً للقسمه الأرسطية المشهورة للعالم إلى قسمين : العالم العلوي أي عالم ما فوق فلك القمر ، والعالم الأرضي ، أي عالم ما دون فلك القمر .

(١) المصدر السابق ص ٥ - ٦ - ٧ - ٨ .

(٢) عيون المسائل ص ٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٨ - ٩ .

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ .

(٥) يعرف الفارابي العلم بأنه لا وجود ما شأنه أن يوجد (آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢) .

فالعدم يحدث في الموجودات الحادثة المتغيرة ، والله ليس بحادث ولا متغير . والصد يعني أن هناك شيئاً اُضد ا . ولما كان الله واحداً لا مثيل له فلا ضد له (١) :

٤ - الأزلية ودوام الوجود :

الله أزلي دائم الوجود بجوهرة وذاته . يبين لنا الفارابي أن الله مكتف بذاته ، وإذن لا حاجة له إلى شيء آخر يعينه على البقاء أو على دوام الوجود (٢) .

٥ - الخلو من المادة والصورة :

وجود الله خلو من المادة ومن الصورة . إذ أننا لو قلنا بأن له تعالى صورة لأدى هذا إلى القول بأن له مادة ، إذ الصورة لا توجد إلا في مادة . وأيضاً ليس له تعالى مادة ، إذ لو قلنا بأن له مادة ، لا ستتبع هذا ، القول بأن له صورة . إذ المادة لا بد أن يكون لها صورة : هذا بالإضافة إلى أننا لو قلنا بالمادة والصورة بالنسبة لله تعالى . فإن ذاته ستكون مؤلفة من شيئين ، كما هو الحال عند ما نقول إن جسماً ما من الأجسام ، مؤلف من مادة ومن صورة . وعلى هذا فليس له مادة ولا صورة (٣) .

٦ - الخلو من الفاعل والغاية :

إذا كان الفارابي قد نفي عن الله تعالى العلة المادية والعلة الصورية ، فإنه نفي أيضاً عنه تعالى العلة الفاعلة والعلة الغائية . فانه سبب أول ، وإذن ليس له علة فاعلة . وأيضاً ليس لوجوده علة غائية ، إذ لو قلنا بالغاية والغرض ، فإن هذا يؤدي إلى القول بأنه كسائر الموجودات التي لها علة أربع ، العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية .

٧ - العقل :

إذا كان الفارابي قد نفي عن الله اتصافه بالجسمية ، فإنه يصفه بأنه عقل بالفعل : ومعنى هذا أن الله إذا كان غير محتاج إلى المادة ، فإنه إذن عقل بالفعل من كل وجه . وإذا كان الله عقلاً بالفعل ، فإنه أيضاً عاقل ومعقول ، أي أنه عقل وعاقل ومعقول .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٣ وأنظر أيضاً تاريخ الفلسفة العربية للدكتور خليل الجروحي الفارابي

جزء ٢ ص ١١٠ وما بعدها .

وهذه المعاني الثلاثة كلها فيه معنى واحد وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم^(١) .
وهذا إن دلنا على شيء ، فلنما يدلنا على تأثير الفارابي بالتراث الاعتزالي ، إذ أن المعتزلة
يوجدون بين الذات وبين الصفات ، فلمه تعالى هو هو ، وقدرته تعالى هي هو ، وهكذا .

كما أن توحيد الفارابي بين العقل والعاقل والمعقول ، يعنى تنزيه الله عن صفات البشر .
إذ أننا كموجودات بشرية ، لا بد أن نفرق بين ذات تعقل وبين موضوع تفعله أو نعلمه ،
أى نجد قسمة بين ذات وبين موضوع . ولكن بالنسبة لله تعالى لا نجد هذه التفرقة :

هذا بالإضافة إلى أننا في المجال الإنساني نجد انصلاً من الشيء بالقوة إلى الشيء بالفعل .
فالإنسان مثلاً يعد معقولاً بالقوة ثم يصير معقولاً بالفعل بعد أن عقله . أما بالنسبة لله تعالى فإننا
لا نجد تلك التفرقة من القوة إلى الفعل والتفرقة بينهما .

يقول الفارابي مؤكداً على التوحيد بين العاقل والمعقول بالنسبة لله تعالى دون غيره لأن
الذي هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله . بل هو
بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفاء ، وبأن ذاته تعقله معقولاً
بالفعل . وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستضيدها من
خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته فإن الذات التي تعقل هي التي تعقل فهو عقل من
جهة ما هو معقول . فإنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل ، هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد
غير منقسم^(٢) .

٨ - العلم :

إذا كان الفارابي قد وحد بالنسبة لله بين العقل والعاقل والمعقول ، فإنه يعتمد على هذه الفكرة
بالنسبة لصفة العلم . فالله عالم ، ولا يحتاج في أن يعلم ، إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستضيده
منها العلم ، بل إن الله مكف بذاته إن صح هذا التعبير . فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم ،
فهو ذات واحدة وجوهر واحد تماماً كما نقول إن العقل والعاقل والمعقول منه شيء واحد .

وورد أن نشير ونحن بصدد دراستنا لصفة العلم الإلهي إلى أن أقوال الفارابي في هذا المجال
تدلنا على أنه ينشئ إلى حد كبير علم الله بالجزئيات الحادثة ، خلافاً لما نجد في القرآن من أن
الله عالم بكل صغيرة وكبيرة في هذا الكون .

فالفارابي في كتابه السياسة المدنية^(٣) يقول : وأما جل المقولات التي يعقلها الإنسان من

(١) كتاب السياسة المدنية للفارابي ص ٣٥ .

(٢) آراء أهل المدينة للفارابي ص ١٠ .

(٣) كتاب السياسة المغنوية الملقب بمبادئ الموجودات ص ٣٤ .

الأشياء التي هي في مواد ، فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع مرتبة بمجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها . فالأول يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها . فإنه إذا عقل ذاته ؛ فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها ، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده ، والثواني فكل واحد منها يعقل ذاته ويعقل الأول .

وإذا كان العلم بكل جزئية من الجزئيات التي تحدث في هذا الكون يرتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع الثواب والعقاب ، بمعنى أن الإنسان سيثاب أو سيعاقب في العالم الآخر بناء على أفعاله في هذا العالم الذي نعيش فيه ، فإن هذا ما جعل آراء الفارابي في مجال الخلود فيها نوع من التناقض والتذبذب ، لأنه لم يكن صريحاً صراحة تامة في إثبات علم الله بكل الجزئيات ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الصفات التي يخلمها الفارابي على الله تعالى ورأيه في هذه الصفات ، يجعل الله بعيداً من زاوية ما عن مخلوقاته :

٩ - الحكمة :

إذا كان الفارابي قد أثبت أن الله عالم ، فإنه قد أثبت أنه حكيم أيضاً . إذ أن الحكمة تعني أن يعلم الله بأفضل علم . وإذا كان علم الله يعلم دائماً لا يمكن أن يزول ، إذ هو علمه بذاته ، فلا بد أيضاً أن تقول إنه تعالى حكيم .

١٠ - الحق :

الله حق . ومحاول الفارابي في هذا المجال أن يسوي بين الوجود وبين الحق ، بمعنى أن الفارابي إذا كان قد أثبت أن الله موجود ، فإنه رأى أن من صفاته تعالى أنه حق ، إذ أن الحق يساوق الوجود ، بمعنى أننا إذا أثبتنا أن شيئاً ما يعد موجوداً ، فلا بد أن نقول إنه حق .

وهذا يذكرنا بقول الكندي بأن كل ماله إثنية حقيقة ، أي أن كل شيء ثبت أنه موجود فعلاً ، فلا بد أن يكون حقاً . ومن هنا لا نقول مثلاً بحقيقة القول والعفريت والعنقاء ، لأن هذه الأشياء غير موجودة . ومن هنا أيضاً نفهم قول الفارابي في هذا المجال ، بأن حقيقة الشيء هو الوجود الذي يخصه (١) .

١١ - الحياة :

إذا كان الفارابي قد أثبت لله صفة الحق ، فإنه قد أثبت له أيضاً صفة الحياة . وهو يسوى بين الحى والحياة طبقاً لتسويته بين العقل والعاقل والمقول . فأنه حى والله حياة ، وليس معنى هذا القول معنيين متغايرين . بل يدلان على معنى واحد طبقاً للتوحيد بين الصفة والموصوف أو بين الصفة والذات الإلهية .

ويبرهن الفارابي على القول بأن الله حى بالقول بأننا إذا كنا نقول عن أنفسنا إننا أحياء حين ندرك أحسن المدركات ونحس بأحسن إدراك ، فإن الله بالأحرى لا بد أن يكون حياً لأنه يعقل الأشياء ويدركها بأفضل عقل وأفضل إدراك . بل إننا إذا كنا نستعير صفة الحياة لشيء آخر غير الحيوان ، كالنبات مثلاً ، فأول بنا أن نضيفها على الله تعالى لأن وجوده أسمى وأرق وجود .

يقول الفارابي مؤيداً هذا المعنى في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» : «إن اسم الحى قد يستعار لغير ما هو حيوان . فيقال على كل موجود كان على كماله الأخير وعلى كل ما بلغ من الوجود والكمال إلى حيث يصدر عنه ما من شأنه أن يكون منه كمال من شأنه أن يكون منه . فعلى هذا الوجه إذا كان الأول وجوده أكل وجود ؛ كان أيضاً أحق باسم الحى من الذى يقال على الشيء باستعارة ، وكل ما كان وجوده فإنه إذا علم وعقل ، كان ما يعقل عنه ويعلم منه أم^(١) .

١٢ - العظمة والحلال والمجد :

الله عظيم وجليل ومجيد . هذا ما يشبهه الفارابي ، إذا أن الفارابي - كما سبق أن لاحظنا - إذا كان قد فرق بين صفات واجب الوجود وصفات الموجودات الممكنة الوجود ، فإن هذا يتضح أيضاً حين يتحدث عن عظمة واجب الوجود وجلاله ومجده . إذ أن هذه الصفات - فيما يرى الفارابي - مبنية لكل ذى عظمة ومجد ، كما أنها فى ذاته لا من غيره ، بمعنى أنه تعالى لم يستفدها من الخارج . إنه ذو جلال فى ذاته وذو عظمة فى ذاته وذو مجد فى ذاته ، سواء أجله أو لم يحمله ، عظمه غيره أو لم يعظمه ، مجده غيره أو لم يمجده^(٢) .

(١) ص ١٣ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٥ وما بعدها .

١٣ - الله عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول :

إذا كان الله تعالى يعد عظمياً وجليلاً ومجيداً في ذاته لا من غيره ، فإنه أيضاً عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول .

وزود أن نشير إلى أن هذا يعد على نحو مخالف تماماً لما نجده في الموجودات الأخرى ، أي الموجودات الممكنة الوجود والتي نقلها الله تعالى من الإمكان إلى الوجود .

يقول الفارابي موحداً بين ذات الله وصفاته في هذا المجال : « والعاشق منه هو المعشوق ، وذلك على خلاف ما يوجد فينا . فإن المعشوق منا هو الفضيلة والجمال وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة . لكن للعاشق قوة أخرى فتلك ليست للمعشوق . فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه . فأما فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق ، والمحبة هو المحبوب . فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول ، أحبه غيره أو لم يحبه وعشقه غيره أو لم يعشقه^(١) .

هذا يعني كما ذكرنا منذ قليل التمييز التام بين الله من جهة والموجودات الأخرى كلها ما عدا الله من جهة أخرى . إذ أننا بالنسبة لله تعالى لا نستطيع أن نفرق بين ذات وموضوع تبحث فيه هذه الذات وتدركه ، أما بالنسبة لنا فإننا لا بد أن نفرق بين طرفين طرف أول هو الذات المدركة وطرف ثان هو الموضوع الذي ندركه أو نحسه أو نعشقه ، كما نقول مثلاً إن زيدا (الذات) يعشق الفضيلة (الموضوع) .

وهكذا يعدد لنا الفارابي صفات واجب الوجود مركزاً على بيان أنها على نحو آخر غير ما عهدده في سائر الموجودات الأخرى . إنه ينظر إلى واجب الوجود حين يتحدث عن صفاته من جهة ذاته ومن جهة مباينته للموجودات الأخرى .

يقول الفارابي ملخصاً أهم صفاته تعالى : « هو واحد وهو 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 . ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذي يصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة . والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده^(٢) .

ولعلنا قد لاحظنا أن بنهاية حديث الفارابي عن الصفات الإلهية يبدأ حديثه عن الفيض

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٨ .

(٢) عيون المسائل للفارابي ص ٢٣ - ٢٤ .

. أو الصدور أو لمشكلة العقول العشرة . وهذا هو الترتيب الذى نجده عند الفارابى فيلسوف المشرق الكبير في مجال الإلهيات . إنه يدل أولاً على وجود واجب الوجود بذاته (الله) بالتميز بين الواجب بذاته والواجب بغيره ويمكن الوجود ثم يشرع - كما لاحظنا في دراسة صفاته الأخرى ، باحثاً إلى حد كبير في الحديث عن صفة الوجدانية نظراً لأنه يترتب عليها الكثير من الصفات الأخرى . وما إن ينتهى حديثه عن الصفات حتى يبدأ في السائل عن كيف صدر عن الله (الواحد) الموجودات (المتكثرة المتعددة) . وهل يمكن أن يصدر عن الواحد كثرة أم أنه لا بد أن يصدر عن الواحد واحد . هذا ما سنجيب عنه في القسم التالى من دراستنا , لإلهيات الفارابى ..

رابعاً : صدور الموجودات عنه تعالى

واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا نداء له . واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا ليس له فهو صراح فهو ظاهر . واجب الوجود مبدأ كل قبض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته . فهو الكل في وحده ، فهو الحق . وكيف لا وقد يجب هو الباطن وكيف لا وقد ظهر . فهو ظاهر من حيث هو باطن ، وباطن من حيث هو ظاهر . فخذ من بطونه إلى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن .
(القاراني - فصوص الحكيم - فص رقم ٨) .

oboeikendi.com

رابعاً – صدور الموجودات عنه تعالى :

بعد أن درسنا استدلال الفارابي على وجود الله وبيانه لطبيعة واجب الوجود وصفاته ، نتقل إلى الإشارة إشارة مرجزة إلى صدور الموجودات عنه تعالى .

ونود أن نشير إلى أن الفارابي قد أهتم اهتماماً كبيراً بهذا الموضوع . إذ نراه تارة يدرسه باستفاضة في بعض كتبه ، وتارة يشير إليه إشارات قليلة في كتب أخرى له .

فإذا رجعنا على سبيل المثال إلى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وجدناه في القسم الفلسفي من هذا الكتاب ، وقبل أن يتحدث عن الجانب السياسي ، يكشف لنا بطريقة تفصيلية – بعد دراسته للصفات الإلهية وافتراقها عن الصفات البشرية – عن كيفية وجود هذه الموجودات عن الله .

ومن الفصول الهامة التي يتحدث فيها عن هذا الموضوع فصل عنوانه « القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه » وفصل آخر هو « القول في مراتب الموجودات » ، وفصل ثالث هو « القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير » . هذا غير الفصول الأخرى العديدة التي يدرس فيها هذا الموضوع سواء في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » أو في كتبه الأخرى .

ونود أن نشير إلى أن الفارابي يذهب إلى القول بالقيض أو الصدور أو العقول العشرة ، وهو متأثر إلى حد ما في هذا المجال بمدرسة الإسكندرية . إذ أنه قد عرف آراء أفلوطين إلى حد كبير ومنها ما وصله عن طريق غير مباشر ، أي عن طريق كتاب « أثولوجيا أرسطوطاليس » ، الذي نسب خطأ إلى أرسطو . كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في مستهل دراستنا .

ولكن هذا لا يعني أن نظرية الفيض أو الصدور أو العقول العشرة موجودة بنصها عند أفلوطين إذ من المرجح أن الفارابي قد استفاد في صياغته لهذه النظرية بمزج أفكار كل من الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس ، وبطليموس الفلكي بالإضافة إلى أفلوطين نقول مزجاً لأننا لا نجد في أفكار أرسطو وحده أو في أفكار بطليموس على حدة أو في مذهب أفلوطين ، ما يسمع بالقول بنظرية الفيض على الصورة الفارابية .

ودليلنا على ذلك أن ابن رشد فيلسوف المغرب العربي والذي تأثر بأرسطو تأثراً كبيراً ، قد نقد – كما سنشير بعد قليل – القول بالقيض على الصورة التي وجدت عند الفارابي وعند ابن سينا .

فالغزالي حين يحكي عن الفلاسفة أنهم قالوا بالقيض ، يميء ابن رشد ليبين لنا أن أرسطو لم يقل بذلك ، بل قال به فلاسفة غير أرسطو كالفارابي وابن سينا .

ويبدو أن التأثير الأرسطي فيها يتعلق بنظرية الفيض كان مصدره حديث أرسطو في كثير من كسبه عن عقول الكواكب ، وكيف أن لكل كوكب عقلاً يحركه .
والواقع أن مشكلة الموجودات وكيف صدرت عن الله قد شغلت فلاسفة العرب إلى حد كبير جداً ، أي كيف صدرت الكثرة عن الواحد .

منهم من اتجه في حلها اتجاهاً أفلوطينياً من بعض زواياه لا من كلها كما أشرنا منذ قليل مصيباً إليه أبعاداً إسلامية قليلة جداً . وعلى رأس القائلين بذلك الفارابي وابن سينا اللذين ارتضيا القول بأنه لا بد أن يصدر عن الواحد واحد مثله ، وهو ما نعرفه بالفيض أو الصدور .
ومنهم من لم يرتض القول بذلك ، بل فسر مشكلة العلاقة بين الواحد والكثير تفسيراً يعد بعيداً تماماً عن موقف كل من الفارابي وابن سينا . وعلى رأس القائلين بهذا الاتجاه المخالف ، فيلسوف المغرب العربي ، ابن رشد ، الذي نقد القول بالفيض أو الصدور نقداً عنيفاً^(١) .

قلنا إن الفارابي قد ارتضى القول بالفيض ، وتحدث عنه بعد دراسة للصفات الإلهية وتدليلاً على وجود الله .

وإذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندى ، ثم الفارابي ، فإننا نستطيع اعتبار الفارابي أول فيلسوف عربي يرتضى لنفسه القول بالفيض ، نظراً لأننا لا نجد عند الكندى إلا إشارات موجزة لهذا المجال ، ولا تسمح هذه الإشارات من جانبه ، والتي تبين لنا الصلة بين العالم العلوي والعالم السفلي . بوضع الكندى ضمن الفلاسفة القائلين بالفيض ، بل هو بعيد تماماً عن القول بذلك .

يقسم الفارابي الموجودات إلى قسمين : قسم يمثل الموجودات الروحية ، وقسم يمثل الموجودات المادية (انظر شكل رقم ٤)

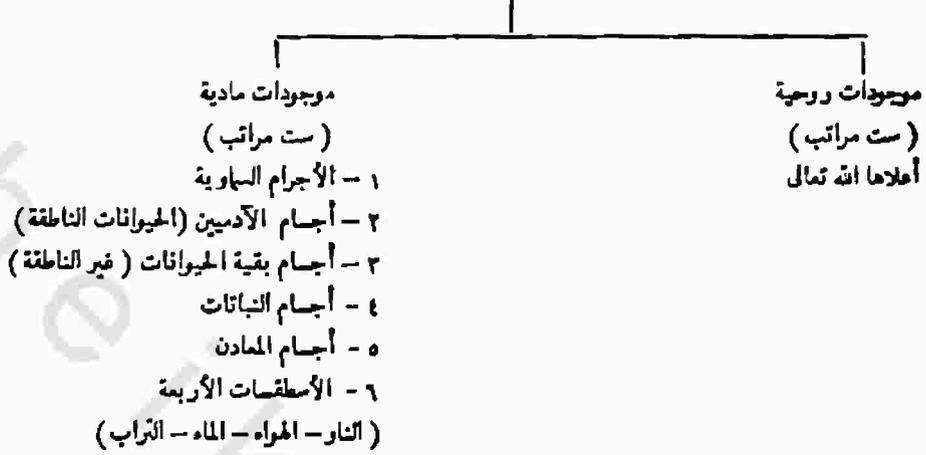
ويكشف لنا الفارابي مراتب كل نوع من هذه الموجودات . وهو يهتم اهتماماً أكثر بالموجودات الروحية لأن حركتها بصفة خاصة يتبلور موضوع الفيض أو الصدور .
وهو يرى أن هذه المراتب التي تمثل الموجودات الروحية تعد مراتب سناً ، تبدأ من الله (المرتبة الأولى) وتنتهي عند الهيولى (المرتبة السادسة) .

والمرتبة الأولى لا يمثلها إلا الله فقط وعنه صدر العقل الأول المحرك للسماء الأولى ثم صلب عن العقل الأول ، العقل الثاني .

(١) راجع في ذلك كتابنا : النزعة العقلية وفلسفة ابن رشد « تحت عنوان « موقفه منظرية

الفيض من ص ١٣٦ إلى ص ١٤٣ .

أقسام الموجودات



(شكل رقم ٤)

وإذا كان الله يمثل المرتبة الأولى ، فإن العقول التسعة ابتداء من العقل الأول المحرك للسماء الأولى وانتهاء بالعقل التاسع المحرك للقمر ، تمثل كلها المرتبة الثانية وهي ملائكة السماء .

أما المرتبة الثالثة فيمثلها العقل الفعال وهو بدوره يمثل الصلة بين ما هو علوى وما هو سفلى .

والمرتبة الرابعة تمثلها النفس الإنسانية :

ثم تأتي المرتبة الخامسة والمرتبة السادسة : أولهما (المرتبة الخامسة) تمثلها الصورة . وثانيهما (المرتبة السادسة) تمثلها الهيولى .

والمرتب الثلاثة الأولى (الله وملائكة السماء والعقل الفعال) تعد أعلى من المراتب الثلاث (أنظر شكل رقم ٥)

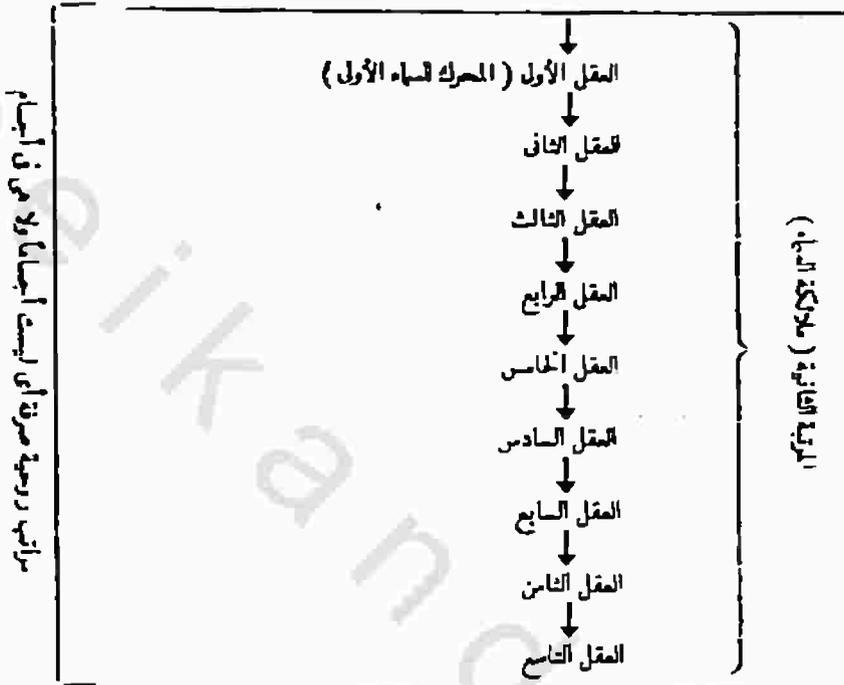
هذا عن مراتب الموجودات الروحية ، أما مراتب الموجودات المادية فهي ستة مراتب تمثلها الأجرام السماوية والأجسام الآدمية وغير الآدمية والنباتات والمعادن والأسطقسات الأربعة^(١) .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة من ص ١٨ حتى ص ٣٥ ، عين المسائل للفارابى ص ٢٤ وما بعدها ورسالة فصوص الحكم للفارابى ص ٢٢ وما بعدها ، دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام من ص ١٦٣ إلى ص ١٦٥ من الترجمة العربية ، خليل الجرورجنا الفاخورى تاريخ الفلسفة العربية - الجزء الثانى من ص ١١٣ إلى ص ١١٧ .

الموجودات الروحية مرتبة من الأعلى إلى الأدنى

الله (السبب الأول)

المرتبة الأولى



المرتبة الثالثة العقل الفعال في الإنسان (الروح الأمين أو الروح القدس (يصل العالم العلوي بالعالم السفلي)

المرتبة الرابعة النفس الإنسانية

المرتبة الخامسة الصورة

المرتبة السادسة الهيول

تلاخيص الأجسام وإن كانت في حد ذاتها ليست أجساماً

(شكل رقم ٥)

خامساً - تقييم محاولة الفارابي على ضوء ثورة العقل :

أما أن الفارابي قد بذل جهداً كبيراً وجهداً في البحث في مجال الإلهيات ، سواء ما تعلق بالبرهنة على وجود الله ، أو بيان صفاته ، أما ما تعلق بالكشف عن كيفية صدور الموجودات عنه تعالى ، فهذا ما لا شك فيه .

ولكن لو أردنا - من خلال منظور عقلائي - نقد موقف الفارابي في هذا المجال ، مجال الإلهيات ، فيمكننا توجيه هذه الأوجه من النقد :

١ - من الأشياء التي يؤسف لها ، أن الفارابي وهو الحريص في كثير من كتبه ورسائله ككتابه « الحروف » ورسائله « في معاني العقل » ، على التمييز بين الطريق الجمللي الكلامي ، والطريق الفلسفي البرهاني ، قد وقع برعي أودون وعي فيها ما كان يخشاه .

إنه ينقد الطريق الجمللي ويضعه في مرتبة أدنى من الطريق الفلسفي البرهاني ، هذا صحيح . ولكن فكرته (فكرة الإمكان والوجود) التي استند إليها في البرهنة على وجود الله تعالى (واجب الوجود) إنما تعد فكرة لها جذورها الكلامية ، إذ أنها مؤسمة من بعض زواياها على فكرة الحدوث ، إننا لا نقدر الفارابي لمجرد اعتماده على فكرة استخضعها علماء الكلام ، ولكننا نقدره أساساً لأن هذه الفكرة تعبر إلى حد كبير جداً عن الاتجاه الكلامي .

وهذا أيضاً ما حدث لابن سينا . لقد كان حريصاً على نقد المتكلمين ، وحاول السير على طريقة الفلاسفة في قضية الإمكان ، ولكنه وقع فيها كان يخشاه ، بحيث أصبحت أفكاره في هذا المجال ، قريبة من بعض زواياها من الأفكار الكلامية .

قلنا إن الفارابي برغم تمييزه بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة ، قد أدخل جذوراً كلامية في تدليله على وجود الله . إنه يستدل على وجود الله بتحليل معاني الممكن (العالم قبل أن يوجد) ، والواجب ، ويميز بين الواجب بذاته (الله) والواجب بغيره (العالم بعد أن وجد) .

وهو في هذا التمييز يعد متأثراً إلى حد ما بالمقدمة الكلامية التي تقول بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . وهذا ما حدا بالأشاعرة مثلاً إلى القول بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات ، تعد علاقات غير ضرورية ، أي لا نجد ضرورة مثلاً بين النار والاحتراق بل من الجائز أن تكون النار مؤدية إلى البرودة وهكذا .

هذا بالإضافة إلى أن قسمة الموجود على الطريقة الفارابية إلى ماله علة (العالم) وما ليس له علة (الله) ، ليس من الأشياء الواضحة بذاتها ، أي ليس من الأمور اليقينية العقلية . إذ لا يخفى علينا تعسف الفارابي بطريقته هذه ، في إصراره على القول بأن علل الموجودات لا بد أن

تنتهي إلى نهاية معينة . لقد كان بإمكانه التوصل إلى القول بواجب الوجود عن طريق آخر غير الطريق الذي اختاره وآثره برغم ما فيه من أوجه ضعف تجعله بعيداً إلى حد كبير عن المسلك العقلي البرهاني .

كان بإمكانه مثلاً أن يختار طريق العناية والغائية للتوصل إلى القول بوجود الله . كان بإمكانه أن يختار طريق الاختراع للاستدلال منه على وجود الله . كان بإمكانه أن يستدل على وجود الله اعتماداً على فكرة القوة والفعل ، أى لا بد لكى تخرج الموجودات من حيز القوة إلى حيز الفعل ، أن تقول بوجود إله فاعل يحركها ويخرجها من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل . صحيح أن فكرة الرجوب والإمكان فيها جنود من فكرة القوة والفعل ، بدليل أن الفارابي حين بحث في صفات الله ، قال إن الله « فعل » من كل وجه ، أى لا تخالط « القوة » جوهره تعالى . ولكن عيب فكرة الإمكان — كما أشرنا — هو اعتمادها أيضاً على مقدمات جدلية قد تؤدي إلى نفي العلاقات بين الأسباب ومسبباتها .

وهذا القول من جانبنا لا نغنى به أن هذه الطرق التي كان بإمكان الفارابي أن يسلكها ، هي الطرق التي تؤدي إلى القول بوجود الله ، ولكن ما نقصده هو أن الفارابي ، كان بإمكانه الاعتماد على بعض الأفكار التي قد يجدها في هذا الطريق أو ذاك من الطرق مجتمعة ، حتى يتوصل من ذلك إلى دليل أكثر وثوقاً من دليله هذا ، ولكنه لم يفعل .

٢ — إذا كنا قد أشرنا — اعتماداً على منظور عقلاني — إلى بعض أوجه القصور في تدليل الفارابي على وجود الله ، فإننا لو انتقلنا من هذا المجال إلى مجال الصفات الإلهية ، لو وجدنا أن مسلك الفارابي لا يخلو من بعض أوجه النقد .

إن الفارابي متجهاً في ذلك اتجاهاً اعتزالياً ، يميل إلى التوحيد بين الذات (الله) والصفات فاته ذاته وصفاته شيء واحد . وهذا على العكس مما يوجد فينا نحن الكائنات الفاسدة من التمييز بين الذات من جهة والصفات من جهة ، أو التمييز الصفة والموصوف .

بيد أننا كنا ننتظر من الفارابي مناقشة الاتجاه الآخر الذي يفرق بين الله من جهة ، والصفات من جهة أخرى .

ولا يعني هذا أننا نميل من جانبنا إلى هذا الاتجاه الآخر ، كلاليس هذا ما نقصده . ولكن ما نغنيه هو أن الفارابي كفيلسوف ، كان من واجبه مناقشة الوجه الآخر . وهذا من خصائص الموقف الفلسفي ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الذين يميزون بين موصوف وصفة ، أى بين الله من جهة وصفاته من جهة أخرى ، يستندون في ذلك إلى القول بأننا لو وجدنا بينهما لتتبع ذلك عدم التمييز بين صفة وصفة أخرى . ولما كان الله تعالى لا يصف نفسه بصفة واحدة . بل بمجموعة من الصفات ، فلا بد في رأي هذا الفريق من استبعاد القول بأن الله ذاته وصفاته شيء واحد .

يضاف إلى ذلك أن الفارابي في تدليله على وحدانية الله تعالى ، يعتمد اعتماداً كبيراً ، إن لم يكن اعتماداً كلياً ، على تحليل معنى « التام » فإذا كان معنى التام هو ما لا يمكن أن يوجد مثله في أي شيء كان ، وكان الله تاماً ، فلا بد إذن أن يكون الله واحداً ، وذلك نتيجة للربط التام بين معنى « التام » ومعنى « الوحدة » .

وإذا كان الفارابي يدل على الوحدانية ، بالاعتماد على فكرة « التام » فإننا كنا نتظر منه أولاً التدليل على فكرة « التام » ، حتى تكون أقواله في الوحدانية ، أقوالاً لها أساس قوي وأيضاً أين رده على القائلين بوجود أكثر من إله . من الغريب أنه يدافع على رأيه ويعتبره من القضايا البديهية ، في الوقت الذي ينتظر منه القارئ نقداً للرأي الآخر القائل بوجود إلهين . صحيح أن أقواله تتضمن رداً ، ولكنه رد غير مباشر ، وكان الأولى به والأجدر ، عرض الرأي الآخر ، ثم الأخذ في تفنيده إذا شاء ذلك . وهذا ما يجب أن يلتزم به المفكر ، إذا أراد أن يتقدم خطوة ، بل خطوات ، نحو البحث عن الحقيقة .

٣- أما عن مشكلة الفيض أو الصدور ، أو هذا الترتيب للموجودات الذي يقول به الفارابي ، مفسراً لنا كيف صدرت عن الله (الواحد) ، الموجودات (الكثرة) ، فإننا نود أن نشير إلى أن الفارابي ، في الوقت الذي يخلع فيه صفات غاية في سمو على الله تعالى ، يصر على القول بأن الله الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد . وبواسطة هذا الواحد الذي يصدر عنه وهو العقل ، يتحول كل شيء من الإمكان إلى الوجود الفعلي . وبالتالي تحدث الكثرة في الكائنات الموجودة .

صحيح أن هذه الكثرة تتسبب إلى الله تعالى ، إذ أنه هو الذي صدر عنه العقل ، وعن العقل صدرت الكائنات الأخرى ، إلا أننا لا نجد مبرراً عقلياً في الإصرار على القول بأن الواحد يصدر عنه واحد ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار ، هذه الصفات التي يصف بها الفارابي ، الله تعالى .

إن الفارابي - كما رأينا - كان حريصاً غاية الحرص على نفي المماثلة بين الله من جهة والموجودات من جهة أخرى ، وخاصة حين حديثه عن صفات كالعقل والعشق وغيرها . فإذا فرضنا جدلاً أن الموجودات - ما عدا الله - يمكن أن يصدر عن كل موجود منها موجود واحد فقط ، فلا يمكننا أن نطبق هذا الكلام على الله تعالى . نظراً لأن صفاته (عالم الغائب) تختلف اختلافاً رئيسياً عن صفاتنا (عالم الشاهد) .

أين المبرر العقلي الذي دفع الفارابي للإصرار على هذا القول من جانبه ؟ لا نجد مبرراً عقلياً واحداً . ولا يعني هذا أنه لا بد من القول بأن الله (الواحد) تصدر عنه الكثرة . هذا

مالاتقصده الآن ونحن بصدد نقد الفارابي . ولكن كل قصدنا هو أننا لانجد تناسفاً بين حديث الفارابي عن الصفات الإلهية ، وبين إصراره على هذه القضية الخاصة برأيه في الفيض أو الصدور .

يضاف إلى هذا النقد . نقد آخر ، هو أننا نلاحظ أن الفارابي ، شأنه في ذلك شأن أكثر فلاسفة العرب ، إن لم يكن كلهم ، حين يباين لمراتب الموجودات ، يجعل هذه الموجودات مرتبة بناء على فكرة الأفضل والأشرف . إن هذه الفكرة وهي التي لم يعلن عنها صراحة ، هي الكامنة وراء هذا الترتيب . ونظرة واحدة إلى هذه المراتب ، ترينا كيف كان متمسكاً بفكرة الأفضل أو الأشرف هذه .

وهذه الفكرة - كما سنبين في أكثر من موضع من مواضع هذا الكتاب - سواء عند الفارابي أو عند ابن سينا ، لا تقوم على جذور عقلية واضحة - . ومن هنا فإن الفارابي إذا كان من حقه أن يدافع عن هذا الترتيب الذي يقوم على تلك الفكرة ، فكرة الأفضل والأشرف . فإن من حقنا ونحن بصدد التعبير عن ثورة العقل ، أن نتقد فكرته هذه ، تماماً كما نقدناه في المواضع الأخرى .

ويقيني أن الفارابي أو غيره من فلاسفة العرب ، لو كانوا قد ابتعدوا عن هذه الفكرة ، لقلعوا لنا آراء أكثر أصالة وأكثر دخولاً في المجال العقلائي ، في هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي تركوها لنا .

سادساً - نص للفارابي (في كتاب عيون المسائل) (١) :

يقول الفارابي (٢) :

لكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ، ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدرت الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصورها وحصولها . وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه . فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه للأشياء ليس بعلم زماني وهو علة لوجود جميع الأشياء وبمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي ويدفع عنها العدم مطلقاً لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة وهو علة المبدع الأول .

والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته إدامة لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع . ونسبة جميع الأشياء إليه من حيث إنه مبدعها أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة ؛ وبوساطته تكون علة الأشياء الأخر نسبة واحدة . وهو الذي ليس لأفعاله لية ولا يفعل ما يفعله شيء آخر ؛

وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول . ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول ، لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول ، وليست الكثرة التي فيه من الأول لأن إمكان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجود .

ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ، ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه . ويحصل من ذلك العقل الأول الثاني بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته ، الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس . والمراد بهذا أن هذين الشيتين يصيران سبب شيتين أعنى الفلك والنفس .

ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى . وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض ، كما ذكرناه بدياً في العقل الأول . وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل .

ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة ، وهناك يتم عد الأفلاك .

(١) طبعة القاهرة عام ١٩٠٧ م .

(٢) ص ٢٤ وما بعدها .

وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلا نهاية . وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة : والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر :

ويجب أن يحصل من الأركان الأربعة المختلفة على النسب التي بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقية من جهة الجوهر الذي هو سبب لأمر أكوان هذا العالم . والأفلاك التي حركاتها مستديرة على شيء ثابت غير متحرك ، ومن تحركها وعمامة بعضها لبعض على الترتيب ، تحصل الأركان الأربعة . وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذي يجب أن يظهر منه . فبتلك الحال يصير سببان لوجود ذلك الخير الذي يجب أن يظهر منه .

ولأجرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية ، وهو قابل لنوع من أنواع الانتقال من حال إلى حال على سبيل التخيل ، ويحصل بسبب ذلك التخيل لها ، التخيل الجسماني . وذلك السبب هو سبب الحركة ، فيحصل من جزئيات تخيلاتها المتصلة الحركات الجسمانية ، ثم تلك التغيرات تصير سبباً لتغير الأركان الأربعة وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير .

واشتراك الأجرام السماوية في معنى واحد ، وهو الحركة الدورية الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الأربع في مادة واحدة ، واختلاف حركاتها ، يصير سبب اختلاف الصور الأربع ، وتغيرها من حال إلى حال يصير سبب تغير المواد الأربع ، وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها .

والأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع في تركيبها من مادة وصورة ، فإن مادة الأفلاك والأجرام مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات . كما أن صور تلك مخالفة لصور هذه مع اشتراك الجميع في الجسمية ، لأن الأبعاد الثلاثة فيها مفروضة ، ولأن ذلك كذلك لا يجوز وجود الهيولى بالفعل خالية عن الصورة ، ولا وجود الصورة الطبيعية مجردة عن الهيولى ، بل الهيولى محتاجة إلى الصورة لتصير بها موجدة بالفعل . ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر ، بل ها هنا سبب يوجد هما معاً .