الفصل السادس

"صلة الله (تعالى) بالعالم فى فلسفة الفارابى"

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية:

تمهيد:

أولا: مصادر الفارابى فى مذهبه فى الفيض.

القسم الأول: المصادر الأولية.

القسم الثانى: المصادر الثانوية.

ثانيا: أهم الأسس التى قام عليها.

ثالثا: الفيض عند الفارابى وبيان كيفية صدور الموجودات.

أولا: المستوى الذوقى.

ثانيا: المستوى العقلى.

رابعا: نقد مشكلة الفيض الفارابية.

خامسا: الفارابى بين قدم العالم وحدوثه.

سادسا: أوجه نقد المتكلمين والفلاسفة لرأى الفارابى فى قدم العالم.

تمهيد:

إذا كان الفارابى قد تناول فى الفصل السابق أدلة وجود الله، واهتم بإثبات عدد من الصفات لذاته تعالى وخاصة صفة الوحدانية، فلم يكن هذا الاهتمام سوى تمهيد يوضح به علاقة الله بالعالم وكيفية صدور الكثرة عن الله الواحد.

ولقد كانت العلاقة بين الله والعالم هى أدق علاقة حيرت عقول الفلاسفة قديما وحديثا، وما ذلك إلا لأنها العلاقة بين الواحد والكثير، بين الثابت والمتغير، بين اللامادى والمادى، بين القديم والحادث، ومع أن الأديان قدمت للبشرية فكرة "الخلق من العدم" ووجدت فيها النفوس البشرية حلا لمشكلة بداية العالم، إلا أن العقول المفكرة لم تجد فيها ضالتها المنشودة فتركت العنان لأفكارها، فحارت عقولهم وتاهت نفوسهم فيها منذ القدم ولا تزال حتى الآن معضلة الفلسفة الكبرى، وما ذلك إلا لأن نطاق العقل غير قادر على الإحاطة بهذه المسألة أو ببعض أجزائها نظرا لأن أحد طرفى هذه العلاقة وأعنى به" الله تعالى" ليست ذاته تعالى معلومة لنا علما مباشرا، ومن هنا تعددت وجهات نظر الفلاسفة، وظهرت المذاهب الفلسفية المختلفة لتفسير هذه العلاقة.

وبينما عولجت هذه المسألة فى المدارس اليونانية على الصعيد الطبيعى، عولجت فى مدرسة الإسكندرية وفى العالم الإسلامى داخل نطاق العقيدة الدينية، ومع أن طريقة معالجتها لم تختلف، فإن مغزاها قد تغير تغيرا تاما وأصبح هدف مدرسة الإسكندرية كما أصبح هدف مفكرى الإسلام من بعد، بناء نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية، وفى

نظام كهذا تصبح قضية العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الانطلاق والدعامة الأولى للبنيان الفلسفى بأسره.

كان الصدور أو الفيض إذن هو الحل الأمثل من وجهة نظر الفارابى لتفسير هذه العلاقة (أى علاقة الله بالعالم أو الكون) ليس هذا فحسب، وإنما استطاع عن طريقها حل مشكلة الوحى والمعرفة.

فمن إثباته لوجود الله عن طريق فكرة الوجود نفسها (الأدلة العقلية) وإضفائه كل ما ينبغى له تعالى من صفات الكمال وعلى رأسها الوحدانية، والعقل، والوجود، فقد مكنه ذلك من حل تلك المشكلتين مستندا إلى مذهبه فى الفيض أو الصدور، إذ أن اصطناع الجدل النازل عند تحليل العالم الإلهى، وبيان تراتب العقول من العقل الأول (الله) إلى العقل العاشر (العقل الفعال)، واصطناع الجدل الصاعد عند تركيب العالم السفلى" عالم الطبيعة والإنسان"، ابتداء من الهيولى واجتماع الاسطقسات - حتى الوصول إلى العقل المستفاد كما يوحى به المذهب واعتبار سلسلة الفيوضات تنتهى إلى الهيولى على المستوى الأنطولوجى، وإلى العقل الفعال على المستوى المعرفى، قد ساعده إلى حد ما على حل بعض المشكلات المتعلقة بعلاقة الواحد بالكثير وكيفية الخلق وكيفية المعرفة.

كان الفيض أو الصدور هو المبدأ الذى استطاع الفارابى من خلاله أن يقول بالقدم والحدوث معا حتى لا يتعرض لهجوم المتكلمين والفقهاء آنذاك، فالله قديم أزلى، وهو السبب الأول، والعالم حادث وهو مركب من العناصر الأربعة، أما الهيولى التى تشكلت منها العناصر فهى قديمة وحديثة معا، هى قديمة لأنها فائضة عن قديم، وهى حادثة لأن هذا الفيض تم بتوسط، فلم يأخذ الفارابى بفكرة الخلق من العدم كما قال بها المتكلمين، لأنها تشير إلى الوجود من العدم فقط، بحيث لا يكون فى حاجة إليه بعد ذلك وبحيث لو

فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا كما يشاهد من فقدان البناء واستمرار قيام البناء بعده.

كما رفض الأخذ بفكرة الصنع كما قال بها أفلاطون لأنها تجعل من المثل شريكا لله فى عملية الخلق.

كذلك رفض الفارابى فكرة المحرك الغائى كما قال بها أرسطو لأنها تؤدى إلى القول بأن الله لم يخلق العالم، وأنه قديم بالذات والزمان قدم الله، ولا شك أن هذا القول لا يوافق عقيدة المسلم الذى يردد دائما كان الله ولم يكن معه شىء، ثم كان الله وكان العالم معه.

وارتضى الفارابى القول بالفيض واعتبره الحل الأمثل لكثير من المشاكل التى صاحبت الفلسفة فى تطورها وتعاملها مع المشاكل الأساسية كمشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة ومشكلة الشر... إلخ.

ولقد استطاع الفارابى بعبقريته الفذة أن يسخر أفكار كل من الفيلسوف اليونانى أرسطو طاليس، وبطليموس الفلكى وأفلوطين المثالى لبلوغ أهدافه وغاياته فى بيان علاقة الله بالعالم ومزج هذه الأفكار بعضها ببعض وبتعاليم الإسماعيلية والصابئة، وصبغ كل ذلك بصبغة إسلامية واضحة فى إطار من التفلسف الدينى.

وخرج بنظرية جديدة فى محيط العالم الإسلامى كان لها أثرها الكبير فيمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين شرقا وغربا.

ومع أن القول بالفيض قد افتتن به عدد لا بأس به من الفلاسفة، إلا أنه لم يسلم من الهجوم والإنكار من جانب الأشاعرة وخاصة الغزالى كما سنوضح ذلك، كما أن الفيلسوف المغربى ابن رشد لم يأخذ به وانتقد الفارابى وابن سينا فى اعتمادهم عليه فى تفسير الخلق.

أولا: مصادر الفارابى فى مذهبه فى الفيض

يكاد يتفق معظم الباحثين على أن الفارابى هو أول من قال بالفيض فى الإسلام، فالمستشرق" دى بور"على سبيل المثال يرى أن الفارابى هو أول من قال بالصدور، وأنه ربما تأثر بالمعلمين النصارى لما فى صدوره من تقسيم ثلاثى، وهذا هو الظاهر، أما فى الجوهر فهى أفلوطينية[١].

ويؤيد"د. أبو ريدة" قول " فورمس" بأن الفارابى هو أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية حيث لا يوجد بيان لهذا المذهب فى رسائل الكندى المعروفة[٢].

وهذا أيضا ما ذهب إليه د. عاطف العراقى، إذ يرى أننا إذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندى ثم الفارابى، فإننا نستطيع اعتبار الفارابى أول فيلسوف عربى يرتضى لنفسه القول بالفيض، نظرا لأننا لا نجد عند الكندى إلا إشارات موجزة لهذا المجال، ولا تسمح هذه الإشارات من جانبه، والتى تبين لنا الصلة بين العالم العلوى والعالم السفلى، بوضع الكندى ضمن الفلاسفة القائلين بالفيض، بل هو بعيد تماما عن القول بذلك[٣].

وإذا حاولنا من جانبنا الوقوف على مصادر مذهبه فى الفيض فى أصوله العامة، لوجدنا الفارابى يضع أيدينا على بعض هذه المصادر وربما أهمها إذ يقول " رأيت لزينون الكبير تلميذ أرسطو طاليس، وللشيخ اليونانى رسائل قد شرحها النصارى شروحا، فتركوا بعضها، وزادوا فيها، فشرحت أنا كما وجب على الشارح شرح النص"[٤] كما يقول" سمعت معلمى أرسطو طاليس أنه قال إذا صدر عن واحد حقيقى اثنان لا يخلو إما أن يكونا مختلفين فى الحقائق أو متفقين فى جميع الأشياء. . . إلخ[٥].

فنصوص الفارابى السابقة تشير إلى "زينون" ويبدو أنه أحد تلاميذ أرسطو، وإلى الشيخ اليونانى وهو أفلوطين(*)، كنا تشير إلى أرسطو وإلى الدور المسيحى.

وإذا كان "سويت مان" يرى أن أصلها أفلوطينى متأخر(٦)، فإن "فالزر" يؤكد ذلك بقوله:

إن أصول أكثر الفلسفات فى الإسلام لا ترجع إلى أرسطو وأفلوطين فقط، بل إلى الشروح المتأخرة، وقد كانت فلسفة الفارابى مرتبطة بمتأخرى فلاسفة الإسكندرية الذين ظهر التأثير الأرسطى الواضح فى آرائهم" كبروقلس" الذى يعرض أربع مراتب للموجودات فى عالم ما بعد الطبيعة وهى:

١ - الوحدة التى لا كثرة فيها بوجه.

٢ - الوحدة التى تنطوى على كثرة اعتبارية وتسمى (هينادن).

٣ - العقل.

٤ - النفس الكلية.

وإذا كانت النفس الكلية عند "بروقلس" هى نقطة الاتصال بين عالم ما وراء الحس وعالم الحس، فإنها توازن عالم الملائكة أو العقل الفعال عند الفارابى، وإن كان هناك فرق بينهما إذ أن النفس الكلية تتصل بكل إنسان فى عالم الحس، بينما الملائكة والعقل الفعال يتصل بالأرواح القدسية وأرواح الأنبياء والمصطفين(٧).

وحقيقة الأمر أن الفارابى وإن كان متأثرا إلى حد كبير فى مذهبه بمدرسة الإسكندرية - إذ أنه عرف أكثر آراء أفلوطين ومنها ما وصله عن طريق غير مباشر أى عن طريق كتاب أثولوجيا أرسطو طاليس - أقول لم يكن أفلوطين

هو المصدر الأساسى لمذهب الفارابى فى الفيض، بل إن الفارابى قد استفاد فى صياغته لهذا المذهب بمزج أفكار كل من الفيلسوف اليونانى أرسطو طاليس، وبطليموس الفلكى، بالإضافة إلى أفلوطين، ونقول مزجا لأننا لا نجد فى أفكار بطليموس على حدة، أو فى مذهب أفلوطين ما يسمح بالقول بالفيض على الصورة الفارابية(٨).

وإن كان بعض الباحثين قد أضافوا إلى هذه المصادر السابقة مؤثرات أخرى كعناصر الصابئة الحرانيين، والشيعة الإسماعيلية، وأقوال المنجمين... إلخ(*).

وعلى هذا الأساس يمكننا إجمال هذه المصادر فى قسمين: مصادر رئيسية (أولية) ومصادر ثانوية.

القسم الأول: المصادر الأولية:

١ - تعتبر آراء الفيلسوف اليونانى أرسطو من المصادر الهامة التى كان لها أثرها فى تشكيل مذهبه فى الفيض، كما ظهر بصورته عند الفارابى، فأرسطو من أوائل الفلاسفة الذين اعتبروا أن الأجرام السماوية حية ولها محركات أزلية تحركها يتراوح عددها بين ٤٧، ٥٥ ويسميها عقول الكواكب، وهى مفارقة أزلية أبدية تحرك هذه الأفلاك جميعا حيث تستمد حركتها من المحرك الأول الذى لا يتحرك وهو الله، وهذا التحريك فعل ضرورى لا إرادة فيه بوجه، ولما كانت الحركة أزلية، والزمان أزلى فهى قديمة قدم الله، وهكذا فالعالم قديم بالذات وبالزمان قدم الله، ومعنى ذلك أن الله لم يخلق العالم(٦).

كذلك استخدم أرسطو مفهوم واجب الوجود، وهو المفهوم الذى استعان به الفارابى فى إثبات وجود الله وبيان الصلة بينه وبين ممكن الوجود، وسنرى كيف استطاع الفارابى بمهارته الفائقة وعبقريته الفذة أن يأخذ من آراء أرسطو ما يتوافق معه ومع متطلبات عقيدته، وأن يسبغ عليها معانى جديدة لا عهد لأرسطو بها.

٢ - أما آراء أفلوطين فقد كانت الأساس فى بناء صرح مذهب الفيض عند الفارابى بحيث يمكن القول بأن الفارابى مدين بلا شك لآراء أفلوطين فى الفيض، حيث أكد أن الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة، فإذا كان الأول هو مبدأ الوجود وعلته فكيف صدرت عنه الأشياء؟؟

يعتقد أفلوطين أن ذلك قد تم عن طريق الفيض، فالأول هو مصدر الكائنات جميعها ومفيضها، والأشياء إنما صدرت عنه فى نظام تنازلى متدرج، وأول ما انبثق عن الأول هو العقل ويقال له الأقنوم الثانى، وهذا العقل أقل من الأول كمالا فتدب فيه الاثنينية، إذ أن هذا العقل هو الأصل فى الوجود وما فيه من تعدد وتكثر، فهو إذا كان يعقل الأول ويتأمله كان عقلا، وإذا كان عقلا يتقوم به ويستفيد منه الوجود كان وجودا، هكذا يكون الأقنوم الثانى عقلا ووجودا فى آن واحد، وهو فى منزلة صانع العالم الذى قال به أفلاطون فهو يتضمن جميع مثل أفلاطون فيما عدا مثال الخير الذى هو الأول.

وحين يتأمل الأقنوم الثانى أو العقل الأول " الواحد" يفيض عنه جوهر الأقنوم الثالث وهو النفس الكلية وهى صورة للأقنوم

الثانى وانعكاس لنوره، وهى أخر الموجودات فى عالم العقول، ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة هى نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات فى العالم المحسوس، فالنفس الكلية فيها جانبان: جانب كلى تطل منه عل العالم المحسوس لتدبير أموره.

وجانب جزئى تطل منه على شئون كل فرد على حدة، وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل(١٠).

وهكذا تمثل فلسفة أفلوطين تدرجا تنازليا وتصاعديا من العلة إلى المعلول، ومن المعلول إلى العلة، فالطريق النازل-الميتافيزيقى يصف فيه أفلوطين سير الوجود من الأول إلى العقل، ومن العقل إلى النفس، ومن النفس إلى الأجسام المحسوسة، يقابله طريق صوفى صاعد يصف فيه أفلوطين عودة النفس إلى مصدرها الأول وانجذابها إليه واتحادها به.

تلك هى مبادئ الفيض كما قال بها أفلوطين، وكما قلنا فإن مذهب الفارابى مدين لها بالكثير إلا أن مذهب الفارابى جاء أكثر تنظيما وأشد تماسكا، وكل ما ذكر فى كتاب الربوبية عن صدور الكائنات عن الواحد وبيان مراتب الوجود دون أن تفسر حقيقة الفيض بمذهب فلسفى منسجم مع نفسه كما فعل الفارابى، هذا بالإضافة إلى أن الفارابى قد رفض أيضا ما لا يتلاءم مع مقتضيات العقيدة الإسلامية كرفضه مبدأ أفلوطين أن الأول لا يعلم ذاته وهو فوق العلم وفوق العقل، وليس هناك أدنى اتصال بينه وبين عالم الممكن، كما رفض فكرة أفلوطين فى اتحاد النفس بالعقل الأول.

٣ - وإذا كنا نتحدث عن مصادر رئيسية تأثر بها الفارابى فى تشكيله لآرائه فى الفيض، فإننا لا يمكن أن نغفل شرح الفارابى لرسالة زينون اليونانى، والتى احتوت على المذهب بالكامل فيما عدا تحديد عدد العقول" بعشرة عقول" كما جاء ذلك فى نظرية الفارابى، وقد جاء شرح الفارابى لهذه الرسالة متوافقا مع حقيقة مذهب الفارابى فى الإلهيات بوجه عام، وفى مذهبه فى الفيض بوجه خاص إذ يقول: " . . . والعقل الأول عقل نفسه فصدر عنه عقل له إمكان وجود من ذاته، ووجوب من غيره وهو الأثنينية لهذا الطريق، وذلك الثانى عقل الأول وعقل ذاته، وبعقله الأول وجب عنه إشراق، وبعقله نفسه صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس الفلك. . . وفى المبدع الأول اثنينية وربما يعتبر فيه تثليث، فإنه حصل منه عقل ونفس للفلك وصوره علة لوجود المادة بالفعل، والفاعل استبقى أحدهما. بالآخر، وجسم الفلك مع مادته وصورته. لا يصدر عن الواحد إلا واحد. . . ثم عقل العقل الرابع الأول والثانى والثالث، فحصل منه عقل ونفس وهو فلك زحل وجرم الفلك حتى انتهى ذلك إلى العقل الفعال الذى يقال له معطى الصور، وهو يعقل الأول على الدوام، ويعقل ما دون الأول على الدوام فتصدر عنه النفوس الناطقة بعقله الأول "(١١).

وهكذا سادت هذه الصورة التى ينسبها الفارابى إلى زينون الكبير كتب الفارابى وابن سينا وكتب لها الاستمرار عند المتأخرين، حيث استفادت من مقولات، علم الفلك خصوصا نظرية" بطليموس" فأصبحت العقول الفلكية المفارقة" عشر"، والنفوس الفلكية "تسعا" بالإضافة إلى الاستفادة من مقولة تقسيم الموجودات إلى واجب بذاته، وواجب بغيره، وممكن(١٢).

٤ - ونود أن نشير إلى أننا نعتبر أن المصدر الإسلامى هو رابع المصادر الرئيسية لما له من أثر كبير فى تعديل أكثر النظريات والآراء اليونانية التى اعتنقها الفارابى، وخاصة التى تتعلق بالفيض، فقد كان للدين أثر كبير فى توجيه تفكيره، وعلى سبيل المثال فلقد أخذ الفارابى فكرة العقول عن أرسطو، وفكرة الفيض عن أفلوطين، ولكنه عندما أراد إدخالها فى بنية الفكر الإسلامى أعطاها مضمونا جديدا مستمدا من هذه البنية نفسها، وهكذا جعل العقول" عشرة" بشكل ينسجم مع مراتب العالم العلوى فى العقيدة الإسلامية وهى الله، ثم سدرة المنتهى (العرش العظيم)، ثم السماء العليا (الكرسى)، ثم السماوات السبع الطباق، كما أطلق الفارابى أسماء إسلامية على موجودات العالم العلوى فسمى العالم العلوى عالم الربوبية، وفى الوسط عالم الأمر الذى يتصل طرفه الأعلى بعالم الربوبية، ويتصل طرفه الأدنى بعالم الخلق كما سيتضح لنا فى عرض النظرية عند الفارابى(١٣).

القسم الثانى: المصادر الثانوية:

إلى جانب المصادر الرئيسية التى ذكرناها سابقا والتى كان لها أثرها فى تشكيل نظرية الفارابى فى الفيض، وهناك بعض الباحثين الذين أشاروا إلى عناصر أخرى منها:

ظهور أثر أفلاطونى تمثل فى تأكيد الفارابى على الأعداد المثالية العشرة، مستوحيا إياها من النظرية الفيثاغورية القديمة، ومعتبرا أنها صورة صادقة للمثل المجردة. وقد أشار إلى ذلك أحد شراح ابن سينا وهو" ملا أولياء" فى شرحه على كتاب الشفاء(١٤).

كذلك كان لنظرية المثل ورأى أفلاطون فى النفس أثرها على اتجاه

الفارابى فى نظريته فى الفيض، وما تميز به هذا الاتجاه فى إيثار الناحية العقلية الروحية فى تفسير صدور الموجودات.

فالنفوس الإلهية عند أفلاطون هى النفوس التى تشرف على حركة الأجرام السماوية وهى آلهة فى نظره، وهذه الفكرة الأفلاطونية تشبه إلى حد كبير ما نجده عند الفارابى فى نظرية الفيض التى تقرر وجود الملائكة أو عقول سماوية تشرف على حركة الأفلاك(١٥)، والنفس وقد قضى عليها أن تهبط إلى العالم الحسى عليها أن تتطهر حتى تصعد مرة أخرى إلى عالمها الأول، والصعود إنما يتيسر لها عن طريق المعرفة الحقة، فإذا هى عرفت حقيقتها أخذت تتحرر من سيطرة البدن وتصعد شيئا فشيئا حتى مشارف العالم الذى هبطت منه، وليس هناك ما يفوق الفلسفة فى هذا الصدد سوى نوع من الإلهام أو الوحى أو الحب المثالى الذى يرجع النفس دفعة واحدة نحو العالم العلوى.

وهكذا يمكن القول بان آراء أفلاطون قد ساهمت إلى حد ما فى تكوين مذهب الفارابى فى الفيض، خاصة وأنها تضمنت اتجاها روحانيا تمشى إلى حد كبير مع اتجاه الفارابى الإسلامى.

كذلك ظهر أثر الشيعة الإسماعيلية والقرامطة الذين أكدوا على فكرة إيجاد الله للعالم بواسطة العقل الكلى الذى أوجد النفس الكلية وفاض صوره على ما أنتجته من مادة وأجسام وكل ذلك فى زمان ومكان فتصبح ضروريات الإبداع "خمسا" يوجد بواسطتها كل شىء: العقل الكلى، النفس الكلية، المادة، الزمان، المكان، أما العقول الفلكية فعشرة. تسعة منها للأفلاك، والعاشر هو العقل الفعال لإبداع عالم الأرض(١٦).

هناك مصدر آخر أشار إليه بعض الباحثين وهو المصدر الصابئى الحرانى، حيث يعتقدون أن الفارابى لم يأخذ من أفلوطين إلا النذر القليل، وقد أخذ عن المدرسة الحرانية اتجاهاتها وخططها فى تحصل الفيض، وأن هذه

العقول المفارقة أو الملائكة كما يسميها الحرانيون تمتاز بالصفات ذاتها من حيث كونها جواهر ليس لها مادة ولا هيولى وهى التى تتصرف فى شئون العالم الأرضى، فهم قد أسندوا التأثير فى العالم الأرضى للكواكب المختلفة وما يتصل بها من عقول ونفوس، وقد اعتقدوا أن النجوم آلهة، والشمس هى الإله الأعلى، وكل نجم يتسلسل عن الآخر، كما يميزون بين جسم الفلك ونفسه التى تحركه وتخرج منه كائنات، والكل مع تعدده يمثل وحدة كونية(١٧).

وأخيرا فإننا نود أن نشير إلى أنه أيا كان المصدر الذى استفاد منه الفارابى في صياغته لآرائه فى الفيض، فإنه استطاع أن يسخر كل من أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين لبلوغ أهدافه فى بناء نظرية فلسفية منسجمة مع نفسها، واستطاع أن يمزجهم بعضهم ببعض وبتعاليم المذهب الإسماعيلى والصابئة، ويصبغ كل ذلك بصبغة إسلامية فجاء مذهبه مقبولا شكلا وموضوعا فى محيط العالم الفكرى وكان تأثيره على من جاء بعده من الفلاسفة.

كما أننا نود توضيح أمر آخر وهو أن الفارابى لم يكن صابئى المذهب على سبيل القطع فى قوله بعقول الأفلاك كما اتهمه البعض بذلك، إذ أننا نرجع تأثره أكثر بالفلسفة الإغريقية التى جعلت عقول الأفلاك آلهة، كما جعل أرسطو من إله القمر عقلا فعالا له التأثير فى عقل الإنسان، كما أنه تأثر بكتاب " المجسطى" لبطليموس فى رصد عدد الأفلاك وتطبيق ذلك على العقول، ولا مندوحة فى ذلك، فمن المسلم به أن المذاهب الفلسفية إنما تبنى على العالم وتتبدل بتبدله، والفارابى قد اعتمد فى بناء هذا المذهب على المسلمات العلمية المنتشرة فى زمانه والتى كانت تقول أن الأفلاك "تسعة" بعضها

فى جوف بعض كحلقات وأدناها إلينا فلك القمر، وأن الكواكب أجسام سماوية وان لها نفوسا تحركها، وأن لحركاتها تأثيرا فى نفوسنا وأجسامنا[١٨].

إلا أن الفارابى حينما تناول فكرة العقول استطاع أن يبدل مضمونها الذى كان يشير إلى الوثنية والشرك كما كانت به فى الفلسفة الإغريقية، وأسند التأثير من خلق وقضاء وقدر وغير ذلك من أنواع التأثير إلى الله الواحد وحدة مطلقة، لأن الله الواحد هو الذى أوجد العقل الأول وهيأه لأن يوجد غيره وهكذا فى سائر العقول.

فالموجود الأول لكل موجود سواه هو الله تعالى، وإليه أو عنده ينتهى مصير كل موجود غيره، وهنا يتضح لنا كيف غلب عليه الأثر الإسلامى.

ثانيا: أهم الأسس التى قام عليها

إذا كانت نظرية الفيض هى النظرية التى تبين لنا كيف تصدر الموجودات عن الأول" والأول هو الذى عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات. . . ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو[١٩]، فإن هذا المذهب لكى يبين لنا كيفية هذا الفيض أو الصدور قد استند إلى مبادئ كثيرة، وترتب عليها نتائج هامة، أما أهم المبادئ التى قام عليها فهى:

١ - تقسيم الفارابى للموجودات إلى القسمة الثلاثية المعروفة: واجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، وممكن الوجود، وفى ذلك يقول الفارابى إن الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكنة الوجود، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال. فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره. . . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول[٢٠].

ومن تحديد خصائص هذه المفاهيم الثلاثة كما مر بنا سابقا[٢١]، يصل الفارابى إلى أن الأشياء فى الكون لا يخلو أمرها من حالين: فهى إما فى طور الاستعداد والإمكان دون أن يكون لها من ذاتها ما به تتحول من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى، ويقال عنها فى هذه الحالة أنها ممكنة

الوجود بذاتها، وعلى فرض أن الأسباب الخارجية لم تتوفر لنقلها من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى، فإنه لا يلزم عن ذلك محال عقلى.

أما إذا توافرت الأسباب الموجبة لنقل هذه الموجودات من طور الإمكان إلى طور الوجوب، فعندئذ لم يعد هناك مجال لبقائها فى طور الإمكان، بل يصبح وجودها واجبا، ولكنه ليس وجوبا ذاتيا، بل هى واجبة الوجود بغيرها، أى بالمبدأ الأول وهو الله تعالى.

هذا الواجب الوجود بغيره عنصر جديد فى فلسفة الفارابى الإلهية، وقد استحدثه ليكون الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود بذاته (الله) وبين الممكن العقلى الخالص (العالم قبل ن يوجد)، فالنور مثلا لا يوجد قبل شروق الشمس، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها، فإذا طلعت كان واجب الوجود بغيره، أي نتيجة حتمية لعلته (الشمس)، فهناك إذن أنواع للموجودات:

أ - الممكن بذاته: ويشتمل جميع الأشياء التى لا يترجح فيها العدم على الوجود. أى أن فى طبيعتها أن توجد وأن لا توجد.

ب - الممكن بذاته الواجب بغيره: ويدخل فى هذا النوع كل ما نراه من الأشياء والحركات، أو هو العالم بعد أن وجد.

جـ - الواجب بذاته: وهو المبدأ الأول، أى الله تعالى.

٢ - إن هذا الفيض أو الصدور لا يقوم على أساس تصور حسى، فلا يرمى الفيض إلى تحقيق غاية لم تكن وليس فيه نقص فى مكان يقابله كمال أو زيادة فى مكان آخر، ولا هو واقع بتأثير فعل خارج عنه، وإنما هو لذاته، وبذاته، وفى ذاته. إذن فهو يقوم على أساس

تصور عقلى ترتبط فيه العلل بمعلولاتها . "..... فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول.... يعنى أن الوجود الذى يوجد عنه (لا) يفيده كما لا ما ... فالأول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد بغيره... فيكون لوجوده سبب خارج عنه، فلا يكون أولا... بل وجوده لأجل ذاته.. فلذلك وجوده الذى به فاض الوجود إلى غيره... ووجوده الذى به تجوهره فى ذاته، هو بعينه وجوده الذى به يحصل وجود غيره عنه... وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى هو بجوهره ولا وجوده الذى بجوهره أكمل من الذى يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعا ذات واحدة"(٢٣). فصدور العالم عنه ليس صدور حاجة وقصد وإنما صدر عنه تعالى صدور منح وجود.

٣ - إن تعقل الإله هو علة للوجود على ما يعقله، أى أن تعقله لشىء يعنى إيجاده وإبداعه. يقول الفارابى: ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها، وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته، وبأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذن علمه علة لوجود الشىء الذى يعلمه، وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الأشياء"(٢٣).

وهكذا يجعل الفارابى الإبداع فى الجواهر المفارقة ناشئا عن التعقل أو التفكير، لأن الله عقل فهو يعقل ذاته، ويعقل أنه مبدأ للموجودات التامة، وإذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأ لكل وجود،

عقل أوائل الموجودات عنه وصار عالما بما يكون منها، فهو يعقل كل شيء على نحو كلى كما ذكرنا سابقا(٢٤).

٤ - إن الواحد لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد، ولكن يجوز إذا تعددت الوسائط ظهور الكثرة. ويقول الفارابى: " اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدى الذات، لأن الأول أحدى الذات من كل جهة ويقتضى الواحد من كل جهة واحدا ويجب أن يكون هذا الأحدى الذات أمرا مفارقا"(٢٥)، كما يقول" لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وإن صدر عن واحد اثنان مختلفان فى الحقائق لم يكن حقيقة واحدة محضة، يعرفه من له أدنى تأمل، وسمعت معلمى أرسطو طاليس أنه قال: إذا صدر عن واحد حقيقى اثنان لا يخلو إما أن يكونا مختلفين فى الحقائق، أو متفقين فى جميع الأشياء، فإن كانا متفقين لم يكونا اثنين، وأن كانا مختلفين لم تكن العلة واحدة(٢٦).

وقد مر بنا سابقا عندما تناولنا مبحث الصفات عند الفارابى كيف كان حريصا على إثبات صفة الوحدانية لله، فقد اعتقد أن صدور الكثرة صدورا مباشرا عن الواحد، يتنافى مع هذه الوحدة المطلقة، ولذا فقد اعتبر أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية بديهية ومن المجال أن يصدر الكثير عن الواحد، لأن الكثيرة أن صدرت عن الواحد فسوف تصدر باعتبارات مختلفة، وتلك الاعتبارات إن كانت راجعة إلى ذات الواحد فقد حصلت فى ماهيته الكثرة ولم يعد الواحد واحدا من كل وجه وحدانية مطلقة. فالله بسيط، أى ليس مركبا، وماهيته بسيطة غير منقسمة، والوحدانية صفة مترتبة على صفة البساطة، فما دام الله بسيطا فهو واحد من كل وجه، وهو واحد من حيث أن رتبته فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود، وهذه المرتبة له وحده، أى لا

يوجد واجب وجود بذاته سواه، فهو واحد بأدق معانى الوحدانية لتى يثبتها العقل، ولذلك يمتنع أن يصدر عن الواحد الأول كثرة عددية مادية كانت أم روحية، كما يمتنع أن يصدر عنه جسم حتى ولو كان واحدا، ويلزم أن يكون أول الموجودات عن الواحد واحدا غير مادى(٢٧).

هاتان الصفتان أى الوحدانية واللامادية لا تكونان إلا لعقل، فوجب أن يكون الصادر عن الواحد الأول عقلا، فالذى نشأ عن الواحد المطلق من كل وجه كما تصور الفارابى واحد بالذات، ولكنه متكثر بالاعتبار فحسب، فسبب وجود العقل الأول - الواحد بالذات الكثير بالاعتبار عن الله الواحد المطلق - علم هذا الواحد المطلق بنفسه، وسبب وجود العقل الثانى عن العقل الأول توجه هذا بتفكيره نحو ما فوقه من موجود أعلى، وهو الله الواحد المطلق، وسبب وجود العقل الثالث عن العقل الثانى توجه هذا بتفكيره وتأمله نحو ما فوقه من موجود أعلى... وهكذا حتى يصل الأمر إلى آخر العقول وهو العقل المتصل مباشرة بعالم الخلق أو عالم ما تحت فلك القمر.

أما سبب الكثرة الاعتبارية فى العقل الأول الواحد بالذات، فيرجع إلى اعتبار وجوده مرة، وإلى اعتبار علمه مرة أخرى.

فوجوده يلاحظ فيه أمران: أنه كان ممكن الذات قبل وجوبه، وأنه أصبح واجب الوجود بغيره بعد وقوعه بفعل الواحد المطلق.

وعلمه يلاحظ فيه أمران كذلك: أنه بعد وقوعه ووجوبه أصبح يتجه بتفكيره مرة على موجده وموجبه وهو الواحد المطلق، ومرة أخرى يتجه به على نفسه، وهذه الكثرة الاعتبارية فى العقل الأول كانت سببا فى الكثرة الحقيقية فى الوجود بعده، فعلم العقل الأول بالواحد المطلق كان سببا فى إيجاد العقل بعده، بينما علمه بنفسه كان سببا فى إيجاد" نفس" الفلك الأعلى وهو ما يسمى بفلك المحيط... وهكذا عن العقل الثانى يوجد بالكيفية نفسها عقل ثالث وفلك ثان إلى آخر العقول.

وعلى هذا النحو تحققت الكثرة بعد العقل الأول الذى هو واحد بالذات ومتكثر بالاعتبار(٢٨).

٥ - أن ترتيب الموجودات وفقا لمبدأ الفيض عند الفارابى يقوم أساسا على فكرة الأفضل والأشرف إذ يقول: " الموجودات كثيرة وهى مع كثرتها متفاضلة، وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود). كان كاملا أو ناقصا، وجوهره أيضا جوهر إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود، ومرتبته منه، فيبتدئ من أكملها وجودا ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهى إلى الوجود الذى إن تخطى عنه إلى ما دونه، تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلا فتنقطع الموجودات من الوجود "(٢٩).

وهكذا فالموجودات تتفاضل وتتدرج فى الوجود بحسب قربها من الأول، وسنرى كيف كانت هذه الفكرة محل نقد بعض الباحثين.

ثالثا: الفيض عند الفارابى وبيان كيفية صدور الموجودات

إذا كان الفارابى قد اثبت أن تحقق الممكن ووجوبه لا يكون من ذاته بل من واجب الوجود بذاته وهو الله الذى لم يسبق وجوبه بإمكان، وإن تعقل الإله لشىء يعنى إيجاده وإبداعه، وإذا كان يرى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ولكن يجوز إذا تعددت الوسائط ظهور الكثرة والموجودات التى تتفاضل حسب قربها من المبدأ الأول الذى صدر عنه العالم - ليس صدور حاجة وقصد - وإنما صدر عنه تعالى صدور منح وجود.

فلنا أن نتساءل الآن على أى وجه يصل أثر وجوده تعالى إلى الأشياء فتصير موجودة؟ أى كيف توجد عنه الأشياء والموجودات؟ هل توجد جميعها دفعة واحد وهى كثيرة غير متناهية وهو واحد وحدة مطلقة؟ أم يصل أثره إليها عن طريق وسائط وبطريق التدرج حتى لا تكون الكثرة التى لا تحد بعيدة فى التصور العقلى عن منطقته؟؟

وجد الفارابى أن قبول الرأى الأفلاطونى الذى يرى أن الله والمادة قديمان، وأن الله صنع منها الأشياء قول غير مقبول عقليا ودينيا، حتى أنه اضطر إلى تأويل آراء أفلاطون وجعله يقول بحدوث العالم وأن للعالم صانعا أبدعه ونظمه، كذلك كان الحال بالنسبة لأرسطو، الذى وإن كان يقول بقدم العالم نظرا لقدم الزمان والمادة والصورة والحركة، وبالتالى فالله والعالم أزليان أبديان، إلا أن الفارابى زعم انه يقول بحدوث العالم كأفلاطون بعد أن استشهد بأقوال له وردت فى كتاب " أثولوجيا " المنسوب خطأ إلى أرسطو حيث يقول " وهناك (أى فى أثولوجيا) تبين أن الهيولى أبدعها البارى جل ثناؤه لا عن شىء وأنها تجسمت عن البارى سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت "[٣٠] فليس هناك إذن خلاف بين الحكيمين المبرزين، ويصل الفارابى من ذلك على أن الحكيمين متفقان فى إبداع العالم وحدوثه.

كذلك وجد الفارابى أن القول بخلق العالم من عدم - كما ذهب إلى ذلك المتكلمون - قول يجد العقل صعوبة فى قبوله. إذ كيف يكون الشىء من لا شىء أو كيف يكون الوجود من اللاوجود؟ من ناحية أخرى، فإن نظرية المتكلمين لم تقطع حل الكثير من المشاكل التى كانت مثارة فى البيئة الإسلامية فى ذلك، كمشكلة الثنائية بين الله والعالم وكيف يفعل اللامادى فى المادى، ومشكلة الشر ومصدره - إذا كان الله كله خير - ومشكلة ظهور الكثرة والله واحد غير متكثر، ومشكلة الزمن وهل بين الله وبدء العالم زمان أم لا؟ ومسألة الفاعل التام. واستحالة الترجيح بلا مرجح إذا كان الفاعل كاملا لم يتأخر فعله عنه، ولو تأخر فلما أمكن اختيار زمن دون آخر بدأ معه العالم - لأن الزمان أناته متساوية، والترجيح بلا مرجح مستحيل عند المتكلمين وخصومهم - أما أكثر المشاكل التى واجهتهم فى تبرير انتقاد الفلاسفة لهم بأنه إذا كانت الحاجة لوجود الله عندكم هى إحداث العالم، فمن يمنع افتراض أن يبقى العالم مع زوال موجده كما يحصل للبانى الذى يبنيه؟؟(٣١).

وجد الفارابى أن فلسفة أفلوطين الفيضية تقدم حلا منطقيا لهذه المشاكل العويصة، ولكن فلسفة الفيض هذه تصطدم بصعوبة كبرى هى: كيف من الكائن الواحد البسيط يفيض المتعدد المتكثر؟؟

لا شك أن هذه الصعوبة كانت بالنسبة للفارابى أقل وطأة من تلك التى تعترض القول بالخلق من عدم، وفعلا وجد الفارابى أن القول بأن من الواحد القديم البسيط لا يفيض منذ القدم إلا كائن بسيط وهو العقل - وهو حادث لأنه صادر عن الأول وتابع له فهو حادث بالتبعية - هو قول مقبول منطقيا وبذلك تزول تلك الصعوبة التى وقف أمامها حائرا، خاصة إذا اعتبرنا أن هذا الكائن الصادر ليس مخلوقا فى الزمان بل العكس أنه تابع للأول منذ الأزل،

فإذن هو قديم فى الزمان طالما أن الأول كامل ومن طبيعته أن يحدث عنه هذا العقل الذى يسميه الفارابى العقل الثانى وفى ذلك يقول الفارابى: " . . . فلذلك وجوده الذى به فاض الوجود إلى غيره هو فى جوهره، ووجوده الذى به تجوهره فى ذاته هو بعينه وجوده الذى به يحصل وجود غيره عنه، ولا ينقسم إلى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شىء آخر عنه، ولا أيضا يحتاج فى أن يفيض عن وجوده وجود شىء آخر إلى شىء غير ذاته وغير وجوده، كما نحتاج نحن وكثير من الموجودات الفاعلة إلى ذلك، وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى به تجوهره.

فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلا، بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر "(٣٢).

كما وجد أن هذا الحل الفيضى ليس بعيدا عن الوحى أو مناقضا له، فالوحى يتحدث عن الخلق، بمعنى تبعية المخلوق للخالق، والفيض يعطى نفس التبعية أيضا، وإن كان هذا الحل يرضى العقل الذى يجد صعوبة فى قبول القول القائل بالخلق من العدم وفى الزمان(*).

وقد عرض الفارابى آراءه هذه فى أكثر كتبه ورسائله، إلا أننا لاحظنا أنه قد عرضها بمستويين مختلفين، أحدهما يمثل المستوى العقلى ويرضى أصحاب العقول، من الفلاسفة، والآخر طريق ذوقى يتحدث عن النظرية بأسلوب خاص فى التعبير والمصطلح وهو يرضى أصحاب الذوق ممن يفسرون الخلق تفسيرا يرتبط بالعقيدة والوحى، فكيف عرضهما الفارابى، وما طبيعة كل مستوى منهما؟؟

١ - مشكلة الفيض من خلال منظور ذوقى (المستوى الذوقى):

يقول الفارابى مشيـرا إلى هذا الطريق بمستواه الذوقى " لحظت الأحدية فكانت قدرة فلحظت القـدرة فلزم العلم الثانى المشتـمل على الكثرة، وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فتتكثر الوحدة، حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة، وهناك أفق عالم الأمر، يليها العرش والـكرسى والسموات وما فيها، كل يسـبح بحمده ثم يدور على المبدأ، وهناك عالم الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر ويأتونه كلهم فردا[٣٣].

وهذا النص الذى جاء ذكره فى كتاب "فـصوص الحكم" للفارابى يشير إلى كيفيـة الخلق عن طريق الوسائط، إلا أنه يستعمل ألفـاظ الوحى فبين أن قدرته سبحانه وتعالى قد تجلت حينمـا تأمل ذاته العلية، وحينما تأمل سبحانه وتعالى قدرته ظهـر العلم الثانى المشتمل على الكثرة، ومن مجـموع الثلاثة: الواحد - القدرة - العلم الثانى، تكون عالم الربوبيـة وفيه يوجد الله الواحد المطلق الذى لم ينشأ عنـه إلا واحدا وهو القدرة، ثم نشأ واحـد آخر فى ذاته متكثر بالاعتبار وهو العلم الثانى، لأنه نتيجة تأمل أمرين: نتيجة تأمل الواحد لذاته، وتأمله لقدرته[٣٤].

ويلى عالم الربوبية عالم الأمر وهو فى منطقة متوسطة، إذ يتصل طرفه الأعلى بعالم الربوبية، ويتصل طرفـه الأدنى بعالم الخلق، ويتصف بأنه عالم متكثر فى ذاته بالاعتبار.

ثم يلى هذا العالم "عالم الأمر" أو عالم الخلق، وهو عالم متكثر على سبيل الحقيـقة كثرة غير متناهية، وهنا نلاحظ أن الفارابى قـد اعتقد أن الكثرة لم تنشـأ عن الواحد المطلق مـباشـرة، بل الذى نشأ عنه مـباشـرة واحد، ثم نشأت موجـودات عالم الأمر عن العالم الثانى، وتأتى موجـودات عالم الأمر لتنقل أثر الله الواحد إلى عالم الخلق المتكثر كثرة لا نهاية لها.

ورغم أن عالم الأمر هو نقطة الاتصال بين عالمى الربوبية وعالم الخلق، ومع أن موجوداته تتصل اتصالا مباشرا بموجودات عالم الخلق الذى هو دونه، إلا أن موجوداته تتميز بأنها موجودات روحية ليس لها من خصائص عالم الخلق شىء، وهى تتميز بأنها تفيض الخير والطهر، ولذلك فهى لا تتصل إلا بمن له قديسة وصفاء، وفى ذلك يقول الفارابى" للملائكة ذوات حقيقية، ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس، فأما ذواتها الحقيقية فأمرية وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدس"(٣٥). كما يقول: "واتصال عالم الأمر بعالم الخلق أو اتصال الملك بالروح القدس على نحو أنهما إذا تخاطبا انجذب الحس الباطن والظاهر إلى فوق، فيتمثل لها (أى للروح القدسية) من الملك صورة بحسب ما تحتملها، فترى ملكا على غير صورته، وتسمع كلامه الذى هو الوحى، والوحى لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة، وذلك هو الكلام الحقيقى"(٣٦).

ويؤكد الفارابى أن وظيفة موجودات عالم الأمر نقل أثر الله الواحد إلى عالم الخلق المتكثرة كثرة لا نهاية لها بقوله: "لا تظن أن القلم آلة جمادية، واللوح بسط مسطح، والكتابة نقش مرقوم، بل القلم ملك روحانى، والكتابة تصوير الحقائق . فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية، فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد، والقدرة تشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم، ومنها يسبح إلى الملائكة التى فى السموات، ثم يفيض إلى الملائكة التى فى الأرض، ثم يحصل المقدر فى الوجود"(٣٧).

ويؤكد الفارابى ذلك بقوله" وإن تعلم مراتب الموجودات كلها وأن تعلم منها أول ومنها أوسط ومنها أخير، والأخيرة لها أسباب وليست هى أسباب لشىء دونها، والمتوسطة هى التى لها سبب فوقها وهى أسباب لأشياء دونها،

والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب آخر فوقه ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات، والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن تنتهى إلى الأول، ثم كيف يبتدئ التدبير من عند الأول وينفذ فى شىء شىء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن ينتهى إلى الأواخر"(٣٨).

وهكذا ومن خلال هذا العرض الخاص الذى تميز بتعبيراته ومصطلحاته الدينية التى استعارها الفارابى من عقيدته الإسلامية ومن الوحى، يتضح لنا أن الفارابى يؤكد أن الكثرة لن تنشأ مباشرة عن الله الواحد، وإنما كان هناك سلسلة من الوسائط، وهو هنا قريب الشبه من أفلوطين الذى اعتمد على نظريته فى الفيض ليبرر ظهور الكثرة من الواحد، المطلق، وفى ذلك يقول أفلوطين: " كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطرارا، إلا أن يكون منه سواء بلا توسط، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أخر هى بينه وبين الأول. . . ذلك أن منها ما هو ثان بعد الأول، ومنها ثالث. أما الثانى فيضاف إلى الأول، وأما الثالث فيضاف إلى الثانى، وينبغى أن يكون قبل الأشياء كلها شىء بلا متوسط وأن يكون غير الأشياء التى بعده. . . إلخ"(٣٩).

ويبدو أن الفارابى قد لجا إلى استخدام هذا الأسلوب الخاص فى التعبير عن نظرية الفيض حتى يتلاءم مع العامة أصحاب الفطرة السليمة، إلا أنه وجد أن هذا الأسلوب فى العرض لا يرضى أصحاب العقول المفكرة، وهو صاحب المنهج العقلى، فذهب فى مؤلفاته الأخرى مذهبا آخر عبر فيها عن نظريته بطريقة منطقية عقلية غاية فى الوضوح بحيث استطاع بناء نسق منتظم لعملية الإيجاد تعتمد " العقل" أصلا وتنتهى فى تسلسلها إلى العقل الفعال عملا وتطبيقا"(*).

٢ - المستوى العقلى: (مشكلة الفيض من خلال منظور عقلى):

يعرض الفارابى فى كتابيه "عيون المسائل"، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، كيفية اتصال عالم الممكن بواجب الوجود بطريقة غاية فى الوضوح فى المعنى، فهو يبين كيفية ظهور الكثرة من الله الواحد، كما يبين تفسير الفيض لنظام الكون وترتيب الموجودات وتفاضلها بعضها فوق بعض فيقول: "وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول ويحصل فى المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول، لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول، وليست الكثرة التى فيه من الأول لأن إمكان الوجود لذاته وله من الأول وجه من الوجود، ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر، ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه، ويحصل من ذلك العقل الأول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه، ويحصل من ذلك العقل الأول الثانى، بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس، والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعنى الفلك والنفس، ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر وفلك أخر تحت الفلك الأعلى، وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه سابقًا فى العقل الأول، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل، ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا عن طريق الجملة إلى أن تنتهى العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة، وهنا يتم عدد الأفلاك، وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية، وهذه العقول مختلفة الأنواع . . والعقل الأخيرة منها سبب وجود الأنفس الأرضية من جهة، وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر"(٤٠).

وفى "آراء أهل المدينة الفاضلة" يعرض الفارابى النظرية كلها متكاملة

بعد أن حدد عدد العقول بعشرة عقول، والأفلاك تسعة وأوضح مدى الارتباط بين العقول والأفلاك فيقول فى فصل بعنوان "القول فى الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير" ويفيض من الأول وجود الثانى، فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذواته هو شيء غير ذاته، فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود "السماء الأولى"، والثالث أيضا وجوده لا فى مادة وهو بجوهره عقل وهو يعقل بذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود "كرة الكواكب الثابتة". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع وهذا أيضا لا فى مادة فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول يلزم فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود "كرة زحل". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس، وهذا الخامس أيضا وجوده لا فى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود" كرة المشترى". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس وهذا أيضا وجوده لا فى مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة المريخ"، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع وهذا أيضا وجوده لا فى مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة الشمس". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود ثامن وهذا أيضا وجوده لا فى مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود"كرة الزهرة". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود تاسع وهذا أيضا وجوده لا فى مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود" كرة عطارد". وبما يعقله من الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة القمر". وبما يعقله من الأول يلوم عنه وجود حادى عشر وهذا الحادى عشر

هو أيضا وجوده لا فى مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول ولكن عنده ينتهى الوجود . . . وعند كرة القمر ينتهى وجود الأجسام السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دورا"(٤١).

ثم يبين الفارابى أن الموجودات الفائضة عن السبب الأول كثيرة وهى مع كثرتها متفاضلة، وقد قسم الفارابى هذه الموجودات إلى قسمين: قسم يمثل الموجودات الروحية، وقسم يمثل الموجودات المادية، ويكشف لنا الفارابى مراتب كل نوع من هذه الموجودات، وهو يهتم أكثر بالموجودات الروحية لأن حولها بصفة خاصة يتبلور موضوع الفيض أو الصدور(٤٢). فيقول "السبب الأول فى المرتبة السادسة، فما فى المرتبة الأولى منها لا يمكن أن يكون كثيرا، بل واحدا فردا فقط، وأما ما فى كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير. فثلاثة منها ليست هى أجساما ولا هى فى أجسام وهى: السبب الأول، والثوانى، والعقل الفعال. وثلاثة هى فى أجسام وليست ذواتها أجساما وهى: النفس، والصورة، والمادة"(٤٣).

وقد ذكرنا سابقا أن مراتب الموجودات المادية ست مراتب تمثلها الأجرام السماوية، والأجسام الآدمية، وغير الآدمية، والنبات، والمعادن، والأسطقسات الأربعة، بحيث يمكننا عرض مذهبه فى الفيض بمراتبه وعقوله وأفلاكه على هذا الوجه:

أقسام الموجودات الروحية والمادية[٤٤]

موجودات روحية		موجودات مادية
المرتبة الأولى الله.		(١) الأجسام السماوية وهى:
المرتبة الثانية (العقل الأول)	محرك	السماء الأولى
المرتبة الثانية العقل الثانى	محرك	كرة الكواكب الثابتة
المرتبة الثانية العقل الثالث	محرك	كرة زحل
المرتبة الثانية العقل الرابع	محرك	كرة المشترى
المرتبة الثانية العقل الخامس	محرك	كرة المريخ
المرتبة الثانية العقل السادس	محرك	كرة الشمس
المرتبة الثانية العقل السابع	محرك	كرة الزهرة
المرتبة الثانية العقل الثامن	محرك	كرة عطارد
المرتبة الثانية العقل التاسع	محرك	كرة القمر
المرتبة الثالثة العقل العاشر		(٢) أجسام الحيوانات الناطقة
هذا العقل العاشر هو العقل الفعال أو الروح القدس الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى.		(٣) أجسام الحيوانات غير الناطقة
المرتبة الرابعة النفس الإنسانية		(٤) أجسام النبات
المرتبة الخامسة الصورة		(٥) أجسام المعادن
المرتبة السادسة المادة		(٦) الأسطقسات الأربعة (النار - الهواء - الماء - التراب)

تلك هى آراء الفارابى فى القبض كما عرضها فى سائر كتبه ورسائله. فالموجودات أو الكائنات (العالم) قد خرجت إلى حيز الوجود لأن الله تعالى قد عقل ذاته، وهذا العقل أو العلم هو القوة التى تخلق كل شىء، فعلمه القديم هو فى نفس الوقت نشاط خلاق، إذ أن الشىء يوجد بحكم أنه موضوع للتفكير الإلهى.

وينتج عن ذلك أن الفيض هو فى آن واحد عمل مجرد، وضرب من النشاط الخلاق.

والأول هو علة المبدع الأول، وأول المبدعات عنه شىء واحد بالعدد هو العقل الأول، وهو جوهر غير متجسم أصلا، ولا هو فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته شىء غير ذاته، ومن هنا تجتمع فيه الكثرة والوحدة - كثرة بالعرض ووحدة بالجوهر - أى أنه واحد بالذات متعدد بالاعتبار، وهو ممكن الوجود بذاته، أى أن ذاته قبل وجودها الفعلى كان يستوى فيها الوجود وعدم الوجود وهذا هو تعريف الممكن كما مر بنا، ولكن ما إن وجد حتى أصبح وجوده ضروريا بوجود غيره، فالعقل الأول ممكن الوجود بذاته (أى أنه قبل أن يوجد كان فى عالم الإمكان)، وواجب الوجود بغيره (أى هو نتيجة حتمية لوجود علته).

ثم تستحيل الاثنينية العرضية التى فى العقل إلى اثنينية حقيقية عندما يعقل "مبدأه" وهو "الأول" يلزم من ذلك وجود العقل الثانى، وهو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ومن تعقله للأول يلزم عنه عقل ثالث، ومن تعقله لذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى... وهكذا يتوالى ظهور العقول والأفلاك حتى العقل العاشر (العقل الفعال) وفلك القمر، وعند فلك القمر ينتهى وجود الأجسام السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دورا[٤٥].

أما هذا العقل العاشر فهو الذى يدبر عالم ما تحت فلك القمر، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول، ويعقل ما دونه من أجسام تحت فلك القمر، وعنده ينتهى وجود العقول السماوية، وهو سبب وجود النفس الأرضية من وجه، والأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر، وهو يوازى مرتبة عالم الأمر فى الطريق الذوقى الذى أشار إليه الفارابى سابقا(٤٦).

وهكذا استطاعت آراء الفارابى فى الفيض أن تضع تفسيرا مقبولا لنشأة الكون والموجودات، بل وتفسر فوق ذلك دقائق العالم السفلى وكل ما يطرأ عليه من تبدل وتغير وحركة، فالعالم الأعلى يعمل فى العالم الأسفل باستمرار، ويظل فعله فيه دائما لا ينقطع، والفارابى فى ذلك لم يدخل قوة غير طبيعية لتفسير نظام الأشياء، بل إن كل ما قال به كان طبيعيا ومعقولا وخاضعا لقانون العلة والمعلول، وفوق ذلك فقد استطاع أن يطور نظرية "أفلوطين" فى الفيض وينزع عنها غلالتها المسيحية، ويوفق بين آراء "أرسطو" فى المحرك الأول والقول بالقدم، وبين قول العقيدة بالخلق من عدم، كما استطاع عن طريق هذا النظام الفيضى أن يجد حلا لجميع المسائل التى كانت مثارة فى ذلك الوقت.

وهكذا يمكن إيجاز خصائص هذا الفيض فيما يأتى:

١ - إن الوجود يفيض عن الأول فيضا ضروريا معقولا، فالعقل الأول يفيض مباشرة من الله، لأنه قد يتساءل البعض ولماذا يفيض من الأول وجود الثانى؟؟ فنقول إن الكائن الكامل فياض بذاته أى بطبيعته، وما يفيض عنه يكون حتما من جنسه "ومتى وجد الأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية"(٤٧).

إلا أن هذا الفيض ليس لغاية لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره، بل ان هذا الإيجاد جود منه وهذا الجود مختلف عن الجود البشرى، لأننا بإعطائنا المال نستفيد من غيرنا كرامة ولذة، أما الخالق فإنه يعطى الوجود لغيره من غير أن نستفيد من ذلك شيئا، لذلك كان وجوده قبل فيض الوجود عنه لا يقل كمالا عن وجوده بعد الفيض(٤٨).

٢ - إن هذا الفيض ليس على سبيل القصد، لأنه إذا قصد الأول شيئا غيره صار هذا الشيء أعلى مرتبة منه فى الوجود، والمقصود أسمى كمالا من القاصد، وإذا قصد الخالق وجود الكون عنه أدى ذلك إلى كثرة فى ذاته" وأن يكون الكل عنه لا يجوز أن يكون على سبيل قصد عنه شبيه بقصدنا فيكون قاصدا لأجل شيء غيره"(٤٩).

٣ - ثم إن هذا الفيض ليس على سبيل الطبع أى ليس ناشئا عن ضرورة عمياء، إذ كيف يعقل أن يكون العالم صادرا عن الإله من غير أن يكون له به معرفة ورضى وكيف يصح هذا والإله عقل محض يعقل ذاته؟ فيجب أن يعقل أيضا أنه يلزم عن عقله لذاته وجود الكل عنه، وأن هذا الفيض من لوازم جلالته المعشوقة " وأن كونه عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالى من المعرفة والإرادة، وإن كونه منه على سبيل أن يعقل ذاته التى هى مبدأ الخير فى الوجود الذى ينبغى أن يكون عليه"(٥٠).

ولكن هذه الفلسفة الفيضية التى قدمها الفارابى، والتى حاولت حل المسائل الكونية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والروحانية انتهت إلى نتائج لا تتفق والشرع ولاسيما فى نقاط ثلاث هى:

١ - تعتبر هذه الفلسفة الفيض قديما، ولا تقول بخلق العالم فى الزمان ومن العدم وهو ما سنوضحه بالتفصيل فى هذا الفصل.

٢ - إنها جعلت "العقل الفعال" يسوس عالم العناصر وهو المنظم الحقيقى لعالمنا، كما انه هو مآلنا وبه تكون سعادتنا، والله بعيد عن العالم وعن مخلوقاته، وهو لا يهتم به مباشرة أو أن عنايته لا تسرى فى كل أجزاء العالم، وقد سبق لنا أن تناولنا هذه المسألة بالبحث والتفصيل وعرضنا لأوجه النقد المختلفة لها(٥١).

٣ - وأخيرا إن هذا النظام الفيضى لا يسمح بوجود لذة جسدية فى العالم الآخر، بل بسعادة روحانية محضة تكون بتأمل الحقائق الموجودة فى العقل الفعال فكأنه ينفى بعث الأجساد.

حقا إن رأى الفارابى فى خلود النفس يشوبه التردد والتناقض فيقول به تارة وينكره أخرى، وما ذلك إلا لأنه فى الوقت الذى أثبت فيه أن "النفس هى صورة البدن" مسايرا فى ذلك أرسطو، وهذا يعنى أن النفس لا يمكن أن تسبق البدن لأن الصورة لا تسبق المادة فى الوجود بل هى معها دائما، يذهب فى مقام آخر إلى أن النفوس وهى صور إنما تصدر عن العقل الفعال واهب الصور جميعا، فيهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها، والفارابى قد أثبت من قبل أن للصور والمعانى الكلية وجودا فى العقل الفعال سابقا على وجودها فى الأشياء متابعا فى ذلك أفلاطون، فكيف يوفق الفارابى إذن بين الاتجاه الأرسطى فى حدوث النفس، وبين وجودها فى لعقل الفعال قبل وجود الأبدان؟؟

لا شك أن محاولة التقريب بين هذين الاتجاهين هى التى جعلت رأى الفارابى فى الخلود وبالتالى البعث مذبذبا غير واضح، فاضطر إلى تقسيم النفوس إلى قسمين:

عارفة خيرة وهى وحدها الخالدة، وجاهلة مرتبطة بالجسم فتفنى بفنائه.

وذلك هو الأمر الذى عابه عليه فيما بعد بعض مفكرى الأندلس وعدوه هفوة كبرى، لأن النفوس جميعا فى رأيهم خالدة، وقد تدارك "ابن سينا" هذا النقص وبرهن على الخلود برهنة مفصلة لم يتردد الغزالى أن يأخذ بها فى "مقاصده" ويدمجها فى برهنته على وجود النفس وتجردها، رغم أنه عاد من "التهافت" وحمل عليهم فى المسألة التاسعة عشرة وأبطل قولهم بسرمديتها(٥٣).

إن هذه النتائج الثلاث: قدم العالم، عدم عناية الله بالعالم، وعدم بعث الأجساد، وإن كانت نتائج منطقية مترتبة على القول بالفيض، إلا أنها كانت مدعاة لهجوم المدافعين عن العقيدة والقائلين بالخلق من العدم، ولذلك لم يألوا جهدا فى تكفير كل من قال بالفيض أو سار على دربه من الفلاسفة.

ورغم ذلك فقد سار على هذا النظام كثير من الفلاسفة فى الشرق والغرب، وصادف هوى من بعض الفلاسفة الذين جاءوا بعده بعد أن أدخلوا عليه التعديلات الفرعية، ولكن النقط الأساسية مثل إشراق العقل الفعال، والتميز بين الحكمة والشريعة، والتأويل، وقدم العالم فى الزمان ستبقى هى هى فى جوهرها(٥٣).

ولقد كان "ابن سينا" من أوائل الفلاسفة الذين اعتنقوا آراء الفارابى فى الفيض بالكامل، ولا يختلف جوهر المذهب عنده عما كان عليه عند الفارابى، فهما متشابهان جدا، ولا يزيد "ابن سينا" على آراء أستاذه إلا كثرة الاستطراد والشروح وعرض الفكرة فى صورة مختلفة.

فقد حافظ "ابن سينا" على المبادئ والطريقة وعدد العقول والأفلاك وطبيعتها، ولكنه أوضح بعض النقاط وعمقها فجاءت أكثر انسجاما وتماسكا.

وإذا كان الفارابى قد قال بالفيض الثنائى، فإن ابن سينا من بعده قد قال بالفيض الثلاثى إذ يقول: "الأول يعقل ذاته، ومن تعقله لذاته يلزم عنه عقل أول، وهذا العقل بما يعقل الأول يلزم عنه عقل تحته (عقل ثانى) وبما يعقل ذاته (كواجب بالأول) يلزم عنه صورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس. وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المتدرجة فى تعقله لذاته (يلزم) وجود جرمية الفلك الأقصى المتدرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه... وهكذا الأمر حتى العقل العاشر (العقل الفعال) واهب الصور(٥٤).

ورغم أن هذه الآراء كانت مستهدفة أساسا لهجوم الغزالى حيث تعرض لها بالنقد الشديد، وهى المسألة الثالثة من المسائل العشرين التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة وبدعهم إلا أن الغزالى قد أخذ بها فى بعض كتبه"(٥٥).

كذلك اعتنقها الفيلسوف اليهودى "موسى بن ميمون" وسار على منوالها فى بيان كيفية ظهور الكثرة عن الواحد، وإن كان قد اختلف مع الفارابى وفلاسفة الفيض فى أنه أثبت حدوث العالم ذاتا وزمانا. ومما يؤكد اعتناقه لمذهبه فى الفيض قوله "إن الله عز وجل لا يفعل الأشياء مباشرة فكما أنه يحرق بواسطة النار والنار تتحرك بواسطة حركة الفلك، والفلك أيضا يتحرك بواسطة عقل مفارق، وتكون العقول هى الملائكة المقربون الذى بواسطتهم تتحرك الأفلاك، ولما كانت المفارقة لا يمكن فيها تعدد بوجه من جهة اختلاف ذواتها، إذ هى لا جسم، لزم بحسب ذلك أن يكون الإله تعالى عنده هو الذى أوجد العقل الأول الذى ذلك العقل محرك الفلك الأول على الجهة التى بينا، والعقل الذى يحرك الفلك الذى يلينا هو علة العقل الفعال ومبدؤه وعنده ينتهى وجود المفارقة. كما أن الأجسام أيضا تبتدئ من الفلك الأعلى وتنتهى عند الاسطقسات وما يتركب منها. ولا يصح أن يكون العقل المحرك للفلك الأعلى هو الواجب الوجود إذ شارك العقول الأخرى معنى

واحد هو تحريك الأجسام، وباين كل واحـد الآخر بمعنى فصار كل واحد من العشـرة ذا معنيـين. فلابد من سـبب أول للكل. . . وإن فى الوجود عـقولا مفارقة لا فى جسم أصلا كلهـا فائضة عن الله تعالى "وهى الوسائط بين الله وبين هذه الأجسام كلها"(٥٦).

كذلك استند إليها "إخوان الصفا" فى تفسير ظهور الكثرة عن الواحد. وهم يرون أنه كما أن الأنوار تنبعث من طبيعة الشمس، كذلك تصدر الخلائق عن الله فيـضا وإشراقـا، وأما كيفـية صدور المتـعدد عن الواحد من غـير أن يجرى تغير فى الواحد فيبسطها الإخوان بطريقة فيثاغورية ويقولون: إن العدد الواحد وإن تركب من غـيره من الأعداد لا يتـجزأ، وهكذا يبـقى الله واحدا بعد اخـتراعه الأشـياء، وكمـا أن الواحد أصل العدد ومنشـأة وأوله وآخره. كذلك الله هو علة الأشياء وخالقها وأولها وآخرها(٥٧).

رابعا: مشكلة الفيض الفارابية من خلال منظور نقدى

إذا كان مـذهب الصدور أو الفيض قد أخـذ على عاتقه تقـديم حلولا لكل المشاكل الفلسـفية التى كانت مثـارة فى البيئة الإسـلامية فى ذلك الوقت كمـشكلة الوحدة والكثرة، ومشكلة الـشر وتبريره، ومشكلة المعـرفة، وصلة القديم بالمحدث، وظهور الأنواع الجديدة، وحل مشكلة أصل الحركة الكونية. فإن هذه الحلول قد اختلفت الأقاويل فى تقدير قيمتها.

وعلى كل حال يمكننا القـول بأن مذهب الفيض على ما فيـه من مآخذ إلا أنه اضطلع بنصيب كبـير من مسئوليـة المعرفة فى عصره، كـما ساهم فى تفسـير الكون. ولنا أن نتـساءل وهل خلى مـذهب فلسفى من المآخـذ؟؟ فإذا حاولنا الحكم على هذه الآراء بعقلية الـقرن العشرين لكان فى ذلك تجن على هؤلاء الفلاسفة الذين أخذوا بها. فمـما لا شك فيه أن أكثر النظريات الكونية قد تطورت تطورا كـبيرا. فهل من الإنصـاف أن يحكم إنسان تطورت العلوم الكونية فى عصره حـتى أثبتت أن الأرض تدور حول الشمس، وأن الكواكب مركبة من العناصر الكيماوية التـى نجدها على الأرض، وأنها خاضعة لقوانين طبيـعية وشبـيهة بالقوانين التى تخـضع لها كرتنا الأرضـية؟ هل يمكن له أن يحكم على فيلسوف اعتقد أن الأرض فى مـركز العالم، وأن الشمس والقمر والكواكب كلها تدور حـولها، وأن الأفلاك تسـعة بعضهـا فى جوف بعض، والكواكب أجـسام سـماوية ولهـا نفوس وأن لحـركاتهـا تأثيرات فى نفـوسنا وأجسامنا وسائر الكائنات الأرضية بلغة هذا العصر...؟

لا شك أن تطور العلوم كـان له أكبر الأثر فى تـعديل هذه الآراء. لذا اعتـقد أنه من أكبر الخطأ أن نـحكم بعصرنا الحاضـر على عصر مـضى عليه مئـات بل آلاف السنين، وحبذا لو فـهمنا دلالاتها ووظيـفتهـا ووضعناها فى

سياقها التاريخى وإطارها الحضارى بدلا من التشكيك والتقريظ والتقليل من شأن فلاسفتنا العظام.

ولما كانت هذه الآراء مستهدفة أساسا من جانب أكثر المتكلمين الذين كانوا يقولون "بالخلق من العدم" خاصة الغزالى ومن جاء بعده من المتكلمين كالرازى والشهرستانى، وابن تيمية، ثم من بعض شراح الغزالى ومحققى كتبه كالطوسى، وخواجه زاده. لذا فإننا سنعرض أوجه اعتراضهم على هذه الآراء.

كذلك سنتعرض لمواقف ابن رشد الذى تميز بأنه جدلى ماهر وأرسطى دقيق. لا يبالى بأن يخطئ الفارابى وابن سينا ما دام فى ذلك إحقاقا للحق وإنصافا للتاريخ، ولكنه لا يتخلى عنهما تماما وإن جاراهما فى كثير مما ذهب إليه، إلا أنه كان حريصا على تعديل بل دحض آرائهما فى الفيض، وكان هدفه من ذلك أساسا هو الرجوع إلى مذهب أرسطو، بالإضافة إلى أنه لم يجد مبررا عقليا يدفعه إلى القول بالفيض. وسنعرض لذلك بالتفصيل.

ويعتقد الغزالى أن إثباتهم صانعا للعالم وفاعلا هو الله لا يتفق مع نظرية الفيض والصدور التى قالوا بها من ثلاثة وجوه:

أولا: إن الفاعل هو من يصدر عنه العقل بإرادته وعلمه واختباره، لكنه عند الفلاسفة يصبح العالم لازما عن الله لزوم المعلول من العلة كلزوم النور عن الشمس، وهو لزوم ضرورى وليس هذا من الفعل فى شىء. إذ لا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه فاعلا، ولا كل مسبب مفعولا وإلا أصبحت الجمادات فاعلة ولا تسمى فاعلة إلا بالاستعارة(٥٨).

والواقع أن الغزالى قد تجنى على الفارابى وابن سينا فى هذه المسألة حين اتهمهما بأنهما يجعلان الله بلا إرادة ولا قصد كالجماد، فالله عند الفارابى

ليس فاعلا مطبوعا مثل النار تحرق وطبعها الإحراق دائما بدون إدراك، ولكن الفاعل الكامل عنده هو الذى لا يتأخر فعله عنه، وأن تأخره يعنى أنه لم يكن تام الشروط وأنه تجدد فيه إرادة أو قدرة وكل ذلك مستحيل لأن الله لا يتغير(٥٩). وفى ذلك يقول الفارابى "وأنه توجد عنه سائر الموجودات على جهة فيض، وهذا الفيض لا عن قصد منه شبيه بقصدنا لأجل شىء. وأن كونه عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالى من المعرفة والإرادة، وأنه علة لوجود الكل على معنى أنه يعطى الكل وجودا دائما ويمنع العدم مطلقا، لا أن يعطى الكل وجودا جديدا بعد تسلط العدم عليه إلا العدم الذى يستحقه الكل بذاته، فيكون علة على أنه مبدع والإبداع هو إدامته تأييس ما هو بذاته ليس إدامه. لا يتعلق بعلة غير ذات المبدع، وأنه ليس فى ذاته ما يضاد صدور الكل عنه فهو بهذا المعنى مريد لوجود الكل فى أنه لا يجوز أن تتجدد له إرادة لم تكن فى الأزل"(٦٠).

ولا يوافق ابن رشد الغزالى على اتهامهم بأن الله ليس بفاعل عندهم بسبب أن فعله دائم لأنه لا فى اللغة ولا فى الشاهد ما يدل قصر الفعل على الفاعل بعلم وإرادة، بل الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وليس كذلك فعل الفاعل بإرادة. والفلاسفة كما يقول ابن رشد لا يقولون أن الله ليس مريدا بإطلاق وإنما يقولون إنه ليس مريدا بالإرادة الإنسانية، وهم اختاروا ذلك لأن الفعل الدائم أدل عندهم على الفاعلية والجود(٦١).

ثم يصف ابن رشد قول الغزالى بأن "الجماد لا يسمى فاعلا" بأنه قول كذب، لأن الجماد إذا نفى عنه الفعل فإنما ينفى عنه الفعل الذى يكون عن العقل والإرادة، ولا الفعل المطلق كالنار مثلا بأنها تقلب المحروقات نارا، أى تخرجها من شىء هو فيه بالقوة إلى الفعل. فالجماد يكون فاعلا بالحقيقة

عندما يخرج غيره من القوة إلى الفعل ولا يكون فاعلا بالمجاز إلا إذا شبه بالمريد[٦٢].

ويلتقى "الطوسى" مع "ابن رشد" فى هذا النقد فقد استعمل نفس المثال وقال إن الإرادة والطلب لا يتصوران إلا ممن له العلم[٦٣].

ثانيا: إن الفعل عبارة عن الأحداث، أى إخراج الشىء من العدم إلى الوجود. ولكن العالم عند الفلاسفة قديم أى موجود أزلا. والموجود لا يمكن إيجاده فكيف يكون العالم فعلا لله[٦٤].

والفارابى لم يقل أن العالم قديم، وإنما يثبت أن العالم من صنف الوجود الممكن، فمحالما تنقطع صلته بموجده أو بعلته الموجبة يعود عدما. ولكن لما كان الله واجب الوجود بذاته، أى لا يمكن تصور عدم وجوده أزلا ولا فى المستقبل، والعالم متعلق به تعلق المعلول بالعلة، وأصبح قديما بالزمان محدثا بالذات "وإن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجود الله بالذّات"[٦٥].

ثالثا: إن الفلاسفة يقولون أن الواحد لا يصدر عنه إلا شىء واحد، وأن الكثرة سببها اختلاف القوى الفاعلة، أو اختلاف الآلات. وهذه كلها محالة على الله تعالى. فيبقى أن تكون الكثرة صادرة عنه بتوسط العقل المجرد الذى يعرف نفسه ويعرف مبدأه فيلزم عنه وجود أمرين عند "الفارابى": عقل ثان وفلك، وثلاثة أمور عند "ابن سينا" عقل ثان ونفس الفلك وجرمه... وهكذا حتى العقل العاشر الفعال الذى يلزم عنه فلك القمر، ومنها تخرج المادة للكون والفساد[٦٦].

وقد اعترض على الغزالى هذا المبدأ بأنه يستحيل كون العالم فعلا لله، لأنهم قالوا لا يصدر عن الواحد إلا شيء واحد، والمبدأ واحد من كل وجه، والعالم مركب فلا يتصور أن يكون فعلا لله(٦٧).

وقد علل الفارابى ذلك بأن الكثرة لا تخرج مباشرة عن الله وإنما بتعدد الوسائط، إلا أن الغزالى يعتقد أنه يلزم عن هذا التعدد للوسائط، ومن قولهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ألا يكون شيئا مركبا بل تكون الموجودات إذ عندهم الجسم مركب من الهيولى والصورة، وكذلك الفلك له نفس وجسم فمن أين صدر المركب؟ فإما يبطل قولهم لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وإما يلتقى واحد بمركب .

وهنا يقدم الفارابى حلة المعروف عن الطبيعة الثنائية للمعلول الأول حيث يعقل الأول، ويعقل ذاته فيصدر عن ذلك عقل ثان، وفلك. . . الخ.

ولكن الغزالى يرى أن طريقة الصدور هذه تحكمات وظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل بها على سوء مزاجه، وقد اعترض الغزالى عليها من خمسة أوجه:

أولا: إن كان فى ممكن الوجود كثرة لأن إمكانه غير وجوده، ففى واجب الوجود كثرة لأن وجوبه غير وجوده.

ثانيا: لا داعى للوقوف على الاثنينية أو التثليث، بل يمكن أن يصدر عنه خمسة أشياء لا ثلاثة فقط. فهو يعقل ذاته، ويعقل مبدأه وهو ممكن، وواجب الوجود بغيره.

ثالثا: عقل المعلول الأول ذات نفسه هل هو عين ذاته أو غيره؟ فإن كان عين ذاته فهو محالا لأن العلم غير المعلوم، وإن كان غيره فليكن كذلك فى المبدأ الأول فيلزم كثرة.

رابعا: أن التثنية أو التثليث لا يكفى فى المعلول الأول لتفسيره ما ذكروه، فجرم السماء الأولى فيه تركيب على ثلاثة أوجه، ثم إن المعلول الثانى "كرة الكواكب الثابتة" من ألف ونيف ومئتى كوكب، وهى مختلفة الشكل والعظم والوضع واللون والتأثير، ولو قيل أنها نوع واحد. لصح أن كل أقسام العالم نوع واحد فى الجسمية فيكيفها علة واحدة.

خامسا: ما الفرق بين من يقول أن كون المعلول الأول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه، وأن عقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه، وأن عقله المبدأ الأول اقتضى وجود عقل منه، وبين قائل عن إنسان غائب أنه ممكن، وعقل نفسه، ويعقل صانعه فصدر عنه فلك.. إلخ، وأى مناسبة بين إمكان وجود المعلول الأول، وبين وجود فلك منه وكذلك فيما بقى فى قولهم؟[٦٩].

تلك هى اعتراضات الغزالى على قول الفلاسفة "لا يصدر عن الواحد إلا واحد" وقد رددها أكثر المتكلمين بعده كفخر الدين الرازى فى كتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين[٧٠]، والشهرستانى فى كتابه نهاية الأقدام فى علم الكلام[٧١]، وابن تيمية فى كتابه "الرسائل"[٧٢]، كما رددها شراح التهافت الطوسى[٧٣]، وخواجة زاده[٧٤]. وإن اختلفت منهجيتهم عن منهجية الغزالى.

ورغم ما قدمه الغزالى من أوجه النقد المختلفة لهذا المبدأ. إلا أن تعليقه لم يضف شيئا جديدا فى حل المشكلة وكان أبعد ما يكون عن الموضوعية فى نقده إذ يقول: "إنما غرضنا التشويش وقد حصل، على أنا نقول القول صدور اثنين عن واحد هو مكابرة للعقول، ودعوة باطلة لا تعرف بنظر أو بضرورة،

وما المانع فى أن يقال أن الله عالم قادر مريد يخلق المختلفات والمتجانسات، وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، فيجب قبوله. أما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة ففضول وطمع فى غير مطمع"[٧٥].

والغزالى كما نرى لم يقدم حلا لهذه المسألة سوى نظرية "الخلق من عدم"، والقول فى الاعتراضات عليها كبير، وأما حث الغزالى على عدم الطمع فى حل أصل المشكلة فهو ليس جيدا، ونحن قد ذكرنا أنه فى كتبه الخاصة يقول بما يتنقد به الفيضيين[٧٦].

أما الطوسى فقد اختلف منهجه عن الغزالى فى تناوله لهذه المسألة، صحيح أنه يتفق مع الغزالى فى النقاط الأساسية التى طرحها مثل: المعنى الحقيقى أو المجازى للفعل، والفرق بين الفاعل والعلة والمفعول والمعلول ووجوب كون الفاعل مختارا. لكنه اختلف عن الغزالى فى تناوله مسألة "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" فبينما اعتبرها الغزالى وجها ثالثا من وجوه بيان التلبيس على أصل الفلاسفة، رأى فيها "الطوسى" مطلبا جليلا[٧٧]. وهو وإن أيد الفلاسفة فى بعض أجزاء هذه المسألة، إلا أنه كان تأييدا مشروطا مثل قوله: "إن أردتم بالغير فى قولكم (يجب للفاعل مع أثره خصوصية ليست له مع غيره) ما ليس أثره مطلقا أو بالخصوصية خصوصية جزئية معينة فهو مسلم به لكن لا يفيد مطلوبكم"[٧٨].

أما الخواجة زاده فى "تهافته" فقد كان أكثر جرأة من الطوسى فى نقده للغزالى، ففى الفصل الخامس المتعلق بكيفية صدور العالم عن المبدأ الأول يورد "الخواجة زاده" جميع الوجوه التى ذكرها الغزالى فى الاعتراض على صدور الكثرة عن المبدأ الأول، ثم يرد على الغزالى ويعتبر أن كلامه فى اعتباره "أن فى واجب الوجود كثرة لأن وجوبه غير وجوده" هو أنه كلام غير موجه، لأن الوجود الذى يدعى كون الوجوب نفسه هو وجوده الخاص

المخالف بالحقيقة لسائر الموجودات، ولا تسلم أنه يمكن إثباته مع نفى الوجوب، بل الذى يمكن إثباته مع نفى الوجوب هو الوجود المطلق(٧٩).

فإذا ما انتقلنا إلى ابن رشد(*) وجدناه يوافق الغزالي فى معظم انتقاداته بقدر ما يتعلق الأمر بالفارابى وابن سينا، ولكنه ينكر على الغزالى اعتباره أن ما يقولانه هو مذهب أرسطو. ورغم ما تميز به نقد ابن رشد من موضوعية، إلا أنه حين تناول نظرية الفيض بالنقد كان متسلحا بأسلحة أرسطية، وعلى سبيل المثال فحين تناول مبدأ "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد "الذى قال به الفارابى نراه يوافق على المبدأ على أساس أنه متفق عليه بين القدماء" يقصد أرسطو "ولكنه فسره بمعنى أن الأشياء كلها تؤم غاية واحدة كالنظام فى العسكر أو رئيس المدينة، فإن فعله الواحد أو أوامره يتكثر على قواد جيشه أو مديرى مدنه، وهكذا فعل الفاعل الواحد عند أرسطو، فهو فاعل مطلق، وليس كالفاعل فى الشاهد، إذ الأخير فاعل مقيد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول. فهناك موجودا واحد تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات(٨٠).

كذلك يذهب ابن رشد إلى أن قولهم بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد يناقض قولهم أن الذى صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد - إلا أن يقولوا أن الكثرة التى فى المعلول الأول كل واحد منها أول - بيد أن هذا لابد أن يؤدى بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة.

ويصف ابن رشد هذه الأشياء بالخرافات ويقول: كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا؟ ويعتبر أقاويلهم أضعف من أقاويل المتكلمين ولا تجدى على أصول الفلاسفة، ما لا تبلغ مرتبة الإقناع الخطابى فضلا عن الجدلى(٨١). والموقف الصحيح هو أن يقال بأن المعلول الأول فيه كثرة ولابد أن يكون من هذه الكثرة واحد، فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى

الواحد، وتلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحدا تعد معنى بسيطا صدرت عن واحد بسيط. وبذلك تصبح القضية "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" صادقة، وكذلك القضية الواحد يصدر عنه كثرة صادقة أيضا(٨٢).

وهكذا يفسر ابن رشد العلاقة بين الواحد والكثير أو فكرة صدور المبادئ بعضها عن بعض تفسيرا لا يستند إلى نظرية الفيض، وإنما تقوم على أساس أن لهذه المبادئ لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه. وهذا الارتباط بين هذه المبادئ هو الذى يوجب كونها معلومة بعضها من بعض وجميعها من المبدأ الأول، وأنه لا يفهم من الفاعل والمفعول، والخالق والمخلوق إلا هذا المعنى وكذلك ارتباط كل موجود بالواحد(٨٣). فابن رشد هنا يستند إلى مبدأ أرسطو فى اعتبار قوة التحريك من الله كمعشوق، فيجيز صدور الكثرة من الواحد على أساس مذهب أرسطو المعروف فى العلة الغائية(٨٤).

أما "أبو البركات البغدادى" فبقدر ما وافق الفلاسفة "الفارابى وابن سينا" فى اعتبار أن الواحد هو مبدأ وغاية كل شىء، وأن وجوده اقتضى مع أنه مريد قدم المعلول الأول بالزمان، وبقدر ما يقبل الترتيب الذى وضعوه للأفلاك والعقول والنفوس (وهو يعتبر العقول الفلكية ملائكة)، إلا أنه يعتبر ذلك أقل مما وصفوه فى الواقع. كما أن نقده لهم يفتح حلا جديدا لمشكلة علاقة الله بالعالم. وهو يرى أن القضية القائلة: "لا يصدر عن الواحد إلا واحد" قضية صادقة، ولكنها لا تنتج ما أنتجوه. فإذا أوجبوا للمعلول الأول صدور شيئين أو ثلاثة أشياء بحسب اعتبارات متصورة معقولة، فلم لا يحصل ذلك لله نفسه؟ فيقال بدلا من القول أن المعقول الأول بما يعقل من الأول يصدر عنه كذا... إلخ، يقال أن الأول بما يعقل ذاته عقلا أوليا بوحدانيته وبذاته يصدر عنه عقل أو فلك. فإذا أوجده عرفه وعقله موجودا كان بما يعقله

يصدر عنه آخر غيره. وهكذا يعقل فيوجد، ويوجد فيعقل. وتكون مخلوقاته عنده دواعي مخلوقاته، فيوجد الثانى لأجل أول وثالث لأجل ثان. . . وهكذا[٨٥]. كما جاء فى خبر الخليقة أنه خلق آدم أولا، وخلق منه ولأجله حواء، ومنهما ولأجلهما ولدا. لست أقول أن الرأى هذا، لكن هذا فى القبل والبعد العلى، لا فى الزمان حتى لا يخرج عن قولهم أصلا[٨٦].

والبغدادى يحاول هنا أن يتلمس وجوه الحل الصحيحة حتى لا يتناقض مذهب الصدور الإسلامى مع أصوله التى هى صحيحة فى ذاتها ولكن الخطأ وقع من تطبيقها.

ويتساءل فى محاولة لحل هذا الإشكال لم يقال أنه تعالى جاد فأوجد فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجودا أولا، ثم بجريرته ولأجله - إما من جهة تصوره له وإما من جهة إيجاده - موجودا آخر، وذلك الموجود الأول كذلك أيضا تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره، فالله تعالى يخلق الموجودات فتوجد عنه، وعما عنه، والذى عنه منه لأجله، ومنه لأجل ما عنه. . . فيخلق شىء لأجل شىء فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار. وتكون عن العلل الأولى كالنار الكلية عن الموجود، ولا يلزم ذلك النسق فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذى هو أول الخلق، ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة مثل إنزال الغيث وتحريك الرياح. . . فيكون الله تعالى بحسب ما وجب من مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لإيجاد كل ممكن الوجود، ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن فى التصور والتقدير إلى الفعل، فيكون فى تقديره وتوقيته أزليا وزمنيا. الزمنى لأجل الزمنى، والمتقدم لأجل المتأخر، والمتأخر لأجل المتقدم، والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء، والنوع لأجل الشخص من جهة

الحصول فى الوجـود، فتصدر من الموجـودات أشياء يكون الله تعالى فـاعلها بذاته ويكـون صـدورها عنه ومنـه بذاته. . . ويلزم فى ذلك مـا لزم من أن الواحد بذاته لا يصـدر عنه إلا واحد، فهذه أشـياء كثيـرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقتضيـة كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحد الذى هو المعلول الأول بحسب التطوّرات الكثيرة أشياء كثيرة(٨٧).

ونلاحظ من خلال هذا النص أن أبو البـركات البغدادى ينقـد أصحاب مذهب الصدور، ويؤكـد حلا لإشكال الصدوز على القول بـالخلق الإجمالى الإمكانى، ثم الخلق التفـصيلى العقلى وكأنه قصـد به فعل الخلق الأول الذى تخلق فيه الأشـياء جملة فى العقل والعلم الإلهى، ثم يفـصل هذا الفعل بعد ذلك تدريجيا مع فعل الخلق المستمر. وبذلك يؤكد البغدادى حرية الله المطلقة فى الخلق ودوام هذا الفعل، ويرفض الحتميـة والضرورة المسيطرة على الأشياء والتى تتجلى فى فعل الصـدور عند الفارابى وابن سينا عن طريق نظرية الخلق المتعدد المراحل.

ولكى يبـرهن أبو البـركـات البغـدادى على خطأ الفـارابى وابن سـينا بجوهرية الوسـائط الموجودة بين الواحد الأول وبين سـائر الموجودات، أعطى مثـال الشمس التى تنعكس أشعتها على مـرآة فتضيـؤها، ثم تنعكس بعض الأشعة من المرآة على حائط فتضـيؤه أيضا، وتقع بعض الأشعة الأخرى على حائط آخر فتضيؤه وهكذا إلى داخل النوافذ والكهوف. ومن المعلوم أن الضوء كله صـدر عن الشمس. فـلا يجب أن تقـول أن الضوء صـدر عن المرآة، أو الحائط لأن الشعاع فى الأصل من الشمس ثم انعكس على هذه الأشياء فظهر لنا.

وهكذا أثبت "البـغدادى" أن الله هو العلة الأولى الجـامعـة وهو الذى يخلق باسـتمرار ودون توقف وفى جـميع الاتجـاهات وليس فقط على البـعد

الطولى التنازلى كما هو الحال فى صدور الكثرة عن الواحد فى نظرية الفيض، بل هو متعدد الاتجاهات طوليا وعرضيا وأفقيا ورأسيا. . .إلخ.

ومن خصائص هذا الخلق أنه إرادى ضرورى كما يصدر الضوء عن الشمس أو الحرارة من النار، بل هو صادر عن إرادة وقدرة مطلقتين لهما معرفة وعلم بكل ما تفعل وبجزئيات ما تفعل. فالله خالقا بالذات وليس بالطبع كما يرى الفارابى وابن سينا[٨٨] (وقد أثبتنا تجنى المتكلمين عليهما فى هذه النقطة بالذات).

ونود أن نشير إلى أن هذه النظرية قد تعرضت للنقد من جانب كثير من الباحثين والفلاسفة المحدثين[٨٩] ورغم أن أكثرهم لم يخرج فى نقده عن فحوى ما ورد فى نقد القدماء من متكلمين وفلاسفة، إلا أنه كانت هناك محاولات جديدة فى تناولها لهذا النقد.

فالدكتور "عاطف العراقى" على سبيل المثال يعرض نقده من وجهة نظر عقلية ويتساءل ما المبرر العقلى الذى دفع الفارابى إلى القول بأن "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" فى الوقت الذى يخلع فيه صفات غاية فى السمو على ذاته تعالى؟؟ فالفارابى الذى كان حريصا على نفى المماثلة بين الله من جهة، والموجودات من جهة أخرى - خاصة فى تناوله صفات العقل والعشق وغيرها - نجده مصرا على هذه القضية الخاصة برأيه فى الفيض أو الصدور، فإذا فرضنا جدلا أن الموجودات - ماعدا الله - يمكن أن يصدر عن كل موجود منها موجودا واحد فقط، فلا يمكننا أن نطبق هذا الكلام على الله تعالى نظرا لأن صفاته (عالم الغائب) تختلف اختلافا رئيسيا عن صفاتنا (عالم الشاهد)[٩٠].

كذلك يشير د. عاطف إلى نقد آخر لم يتناوله أحد من قبل وهو خاص بانساق الفارابى وراء فكرة الأفضل والأشرف فى بيانه لمراتب الموجودات وهى فكرة لا تقوم على جذور عقلية واضحة[٩١].

أما نقد الدكتور "حسام الألوسى" فقد تميز بالموضوعية حيث أشار إلى ما حققته النظرية من جوانب إيجابية، كما أشار إلى جوانب القصور أو السلبية فيها.

فمن أهم جوانبها الإيجابية: أنها تعتبر انتصار للحتمية والسببية والخط العلمى، على عكس ما تمثله المدارس الكلامية ومدارس أخرى من أن العلل الطبيعية غير فاعلة، وإنكار السببية الطبيعية كالأشاعرة مثلا.

كما أنها انتقدت حلول المدرسة المادية مما أبان قصورها فى تفسير ظهور الأنواع الجديدة أو تفسير المعرفة مما دفع الماديون لحلها على أسس جديدة ظهرت مع المادية الديالكتيكية والفلسفات المادية الأخرى.

أما بالنسبة لجوانب القصور والسلبية فيها فقد ذكر الكثير منها، والذى ساير فى أكثره القدماء - وقد تخيرنا اثنين منها لم يردا فى ثنايا تناولنا لنقد النظرية عند القدماء وهما:

١ - أن الحل الفيضى يقوم أساسا على بداية مغلوطة. أعنى وصفهم أن العالم ممكن، وأن وجوده ليس ضروريا، وأنه صادر عن علة غير مادية، وقد وضحت هذه الصعوبة فى تفسيرهم ظهور الموجودات المادية (أجسام الأفلاك والكواكب من جهة، وموجودات العالم الأرضى من جهة أخرى). فقد جعلوا كل فلك وكوكب يصدر عن طبيعة الإمكان فى العقول من تعقلها لهذا الإمكان، وقد نسوا أن هذا الإمكان أمر عدمى وفرض ذهنى، لأن العقول دائما واجبه بغيرها لقدمها بالزمان وعدم انفكاكها عن الله ولو لحظة واحدة. فمتى كانت ممكنة؟ ثم أنهم أجلوا ظهور الكائنات الأرضية إلى العقل العاشر وكأنهم بذلك يحسبون أن خصومهم ينسون، وفجأة، ومع العقل العاشر، وهو ليس ماديًا على الإطلاق تخرج - بحسب

قولهم - الهيولى أو المادة العامة لجميع ما فى عالمنا من أشياء، وكذلك تصدر بذور الأشياء بمعنى طبائعها ونفوسها وخصائصها التى تميز بعضها عن بعض، فكأنه صدر جسم عن جسم فى الوقت الذى يحتمون فيه صدور جسم عن غير جسم أو عن صورة مفارقة. فهذا هو أساس المشكلة. كيف يصدر جسم عن لا جسم؟ ولا دليل لهم على ذلك سوى إرجاعهم كل شىء لفاعل غير مادى تحت تأثيرات كلامية كما لاحظ ذلك ابن رشد وغيره(٩٢).

٢ - أن تبريرهم للشر غير مقنع. فتناقص القوة إذا كانت بطبيعتها مما ينفذ، وتناقص وجود الأشياء حتى تصل إلى الهيولى لا يقنع أحد خاصة مع الله صاحب القدرة المطلقة، أما قولهم عن كوارث الطبيعة أنها شر عارض اقتضاه خير العالم الكلى هو مصادره على المطلوب. فنتيجة لربطه بالله يرون أن أساس طبيعته أنه خير، وهو يعبر عن نظرة تفاؤلية لا تعكسها الأشياء الطبيعية إذا نظرنا إليها نظرة محايدة، كما أنها تعبر عن نظرة تبريرية لخدمة النظام العبودى الطبقى ولتبرير الشرور البشرية. وإذا كان هذا التبرير صادقا بالنسبة للشرور البشرية وأيضًا الطبيعية، فقد استطاع الإنسان أن يفهم قوانين الأشياء وأصبح أكثر قدرة على التكيف معها أو تكييفها معه، كما حاول أن يخلق ظروفًا أكثر إنسانية وأقل شرورا. إذن فبالإمكان خير مما كان وفى استطاعة الإنسان تبرير الشر بدلا من الانصياع لرأيهم بعدم إمكان تبديل شرور هذه الدنيا، وأنها نتيجة لخطيئة كوّن أنفسنا فى أجسام(٩٣).

وأخيرا فإننا من حقنا أن نقول أن المدرسة الفيضية قدمت محاولة جادة لحل الصعوبات الأساسية لحلول المدارس السابقة والثنائيات الكبرى (أفلاطون

- أرسطو - والأديان) إلا أننا نرى أن هذه المحاولة لم تكن ناجحة تماما وقد ظهر ذلك من أوجه النقد الكثيرة التى تعرضت لها.

خامسا: الفارابى بين قدم العالم وحدوثه

مما سبق لنا كيف أن الفارابى قد ارتضى لنفسه القول بالفيض ليبين لنا كيف وجد العالم، وكيف خرجت الكثرة من الواحد البسيط. ونود الآن أن نبين رأيه فيما يتعلق بمشكلة أصل العالم وتحديد طبيعته، وكيف يمكن عبر الهاوية السحيقة بين الوجود والعدم حينما يتصل واجب الوجود بممكن الوجود. فقد كان ذلك مثار جدل وخلاف عظيم بين الفلاسفة من جهة والمتكلمين من جهة أخرى.

. ويعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين تناولوا هذه المشكلة بالبحث والدراسة بعد أن تشعبت حولها الآراء وانتشر الجدل، فنحن لا نجد عند "الكندى" ما يدل على إدراكه لعمق المشكلة والآراء والحلول الأخرى المطروحة فى الساحة الفلسفية بعده وقبله، كما نجد لو تعاملنا مع الفارابى وابن سينا. مثل موقف المتكلمين وتشعب أقوالهم فى العلاقة بين الله والعالم، وبين زمن العالم والأزلية التى لله، ومثل مناقشتهم لدليل العلة التامة، واستحالة الترجيح بلا مرجح وهل بين الله والعالم زمان؟؟ كذلك لا نجد الحل الفيضى الذى ارتضاه الفارابى والقائل بالقدم بالزمان والحدوث بالذات وكل ما يحيط به من أدلة وردود، كما لا نجد الحل الذى ارتضاه أفلاطون، والرازى الطبيب ومن يقول بقدم الهيولى وبالصنع فقط.. إلى غير ذلك من الآراء التى كانت منتشرة فى الساحة الإسلامية(٩٤).

ورغم أن نظرية الفيض قد قادت الفارابى إلى القول بالقدم بالزمان والحدوث بالذات، إلا أننا وجدنا الفارابى فى كتبه ورسائله يقف حائرا أمام قضية حدوث العالم أو قدمه، فقد تردد فى بعض الأحيان فى ترجيح أحد الأمرين على الآخر، بل إنه قد ذهب إلى تأويل آراء من يقول بالقدم "كأفلاطون وأرسطو" فى محاولة منه للجمع بين رأيهما واعتبار أنهما

يقولان بحدوث العالم إيمانًا منه بأن ذلك يتفق مع أصول عقيدته الإسلامية. مما حدا ببعض الباحثين المحدثين إلى اعتبار أن الفارابى يقول أيضًا بحدوث العالم استنادًا إلى هذه المحاولة(٩٥).

ويتساءل "لويس غرديه" ماذا جرى لهؤلاء الفلاسفة ذوى المستوى الرفيع مثل الفارابى، وابن سينا، وابن رشد وغيرهم حتى أخفقوا فى مواضع من الفكر الفلسفى كمشكلة الخلق وحرية الله فى عملية الخلق، ولقد اتسمت تصريحاتهم بشىء من الاضطراب ناتج من أن اجتهادهم لم يكن فى فهم العقائد والدفاع عنها، بل كان اجتهادًا فى التوفيق يأخذ من هذا ويترك من ذاك، كانوا يجتهدون فى التوفيق بين فلسفتهم وبين القرآن اجتهادا يشبه إلى حد ما اهتمامهم بأن يجمعوا فى مسلك واحد أفلاطونية الفكر اليونانى وأرسطيته، فأكسبهم هذا الاجتهاد مفهوم إله لم يكن علة غائية ومحركة فقط، بل علة فاعلة للعالم"(٩٦).

حقا لقد وقف الفارابى أمام مسألة قدم العالم أو حدوثه مترددا حائرا، ورغم أنه لم يصرح بالقول بالقدم إلا أن واقع مذهبه يقول بالقدم(٩٧). خاصة وأنه قد أثبت قدم المادة الأولى الفائضة عن واهب الصور، إلا أنه لما وجد أن ذلك قد يتعارض مع مبادئ عقيدته حاول عن طريق سلسلة الوسائط إثبات الخلق، وهكذا ورغم أنه يقول بقدم مادة العالم إلا أنه لم ينكر الخلق ولم ينكر وجود الله، فذهب إلى "أن العالم محدث بالذات قديم بالزمان"، وما كان ليصل إلى هذه النتيجة التى رأى أنها لا تتعارض مع نزعته الإسلامية، وهى فى نفس الوقت تبعد عن شبح القدم ذاتا وزمانا كما هو الحالى عند أرسطو لولا أنه اعتمد على بعض المقولات التى استعارها من فلسفته الطبيعية والإلهية ليقيم عليها دعائم هذه النتيجة. فما هى هذه المقولات؟ وكيف أثبت عن طريقها قدم العالم؟ وهل وجدت قبولا من

أصحاب نظرية الخلق من عدم، أو ممن يقولون بقدم العالم دون الاعتماد على نظرية الفيض؟؟ هذا ما سنوضحه الآن.

إن بحث مسألة قدم العالم أو حدوثه عند الفارابى تعنى الإحاطة بفلسفته من مختلف جوانبها. ذلك لأن قضية وجود العالم أساسًا هى قضية فلسفية تشمل قضية العلاقة بين الوجود والماهية من ناحية، والعلاقة بين الوجود وكل من الحركة والمكان والزمان من ناحية أخرى، كما ترتبط بالوجود الميتافيزيقى والطبيعى فضلا عن ارتباطها بالوجود الواجب والممكن.. وهكذا ترتبط هذه المسألة بمقولات العلم الطبيعى والعلم الإلهى عنده، ولما كان من الصعوبة بمكان فصل مقولات العلم الطبيعى عن العلم الإلهى فى هذه المسألة بالذات، ونظرا لتداخل الجانبين فإننا سنتناول هذه المقولات من خلال الرجوع إلى مصدريها وهما العالم الميتافيزيقى والعالم الطبيعى. ولنبدأ بالمادة والصورة عنده:

يصرح الفارابى مرارا "بأن الهيولى والصورة صادرتان عن العالم العلوى وليستا قديمتين بالذات فيقول "واشتراك الأجرام السماوية فى معنى واحد وهو الحركة الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الأربع فى مادة واحدة. واختلاف حركاتها يصير سببا فى اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال إلى حال يصير سبب تغير المواد الأربع وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها"(٩٨).

فالمادة الواحدة التى تشترك فيها العناصر الأربعة التى هى (الهواء والماء والتراب والنار) هى الهيولى المطلقة أو المادة الأولى، أى الحامل الذى هو غير معين بصفة ما وليس حاصلا على أية صورة من صور الأجسام الطبيعية، ولكنه قابل لحمل جميع الصور. والأجسام الطبيعية كما مر بنا عند الفارابى فتنحل إلى العناصر الأربعة، وكل واحد من هذه ينحل إلى هيولى أولى

وصورة، أما الصور الأربع فهى (صوره المائية والترابية والهوائية والنارية)، وما الكون إلا هذه العناصر مجتمعه وانتقالها إلى كما لها. مثل البذرة تصير شجرة، وأما انحلالها فهو فساد الشيء. غير أن الصور ليست كلها صور جسمية فهناك صور لا يمكن أن تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور آخر. فتكون صور تلك الموجودات صورا لكل صورة تقدمت قبلها وهذه الأخيرة أشرف الموجودات الممكنة"(٩٩).

والصورة المادية نفسها أقدم من وجود المادة الجسمية يمنحها "واهب الصور فيتم الوجود. وبهذا يفترق الفارابى عن أرسطو ويفصل نفسه عنه فصلا قويا. فبينما يقول أرسطو بالمادة والصورة ليفسر التغير فى عالم قديم أزلى. إذ بالفارابى يستخدم المادة والصورة ليفسر الخلق الذى جاء به القرآن(١٠٠). وما الوجود إلا اتصال المادة بصورتها والعدم انفصالها عنه، والصور موجودة أزلا فى العقل الفعال الذى يعطيها فيتحقق الكون ويسلبها فيحدث الفساد. فالله عنده صور ما يريد إيجاده لأنه لا يوجد شيئا جزافا وعلى غير قصد، فالأشياء بعد أن كانت فى علم الله صورا عامة أى ماهيات فقط، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية. وهذا التحول إنما هو من جانب الله(١٠١).

وهكذا يعتبر الفارابى أن المادة قديمة بالزمان بينما هى محدثة بالذات، لأنه يرى أنها تفيض بلا زمان عن العقل العاشر وبتأثير الأفلاك العليا. والقول بحدوث الهيولى وإبداعها لا يبقى مجالا للشك فى صحة اعتقاد الفارابى بحدوث العالم ذاتيا إذ أن أحد أدلة أرسطو لإثبات قدم العالم هو دليل قدم الهيولى على أساس استحالة الخلق من عدم محض(١٠٢). وبذلك خرج الفارابى من غموض المادة الأرسطية إلى هيولى وعناصر أزلية يشكلها ويصورها العقل الفعال على مقتضى الحكمة الإلهية.

كذلك يربط الفارابى بين قدم العالم وبين قدم الحركة والزمان. ذلك لأن الزمان عنده هو مقياس حركة الفلك، فإذا لم يكن العالم لم يكن الزمان ولا الحركة والعكس صحيح فالذين جعلوا العالم حادثًا أثبتوا حدوث الزمان والحركة وجعلوهما مبتدأين كما هو الحال عند الكندى والمتكلمين[١٠٣]، والذين اعتبروا العالم قديمًا بالزمان جعلوهما قديمين كما هو الحال عند الفيضيين (من أمثال الفارابى وابن سينا) وهؤلاء جميعا يتبعون أرسطو الذى عرّف الزمان بأنه "مقياس الحركة حسب المتقدم أو المتأخر، أو مقياس حركة الفلك المحيط".

يقول الفارابى "وللزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض - أى الله - وبدء الشىء غير الشىء . . . - وكل العالم إنما هو مركب فى الحقيقة من بسيطين وهى المادة والصورة. . . فكونه كان دفعة بلا زمان وكذلك فساده بلا زمان. . وأجزاء العالم متكونة فاسدة فى زمان والله تعالى الذى هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد"[١٠٤] والفارابى يميز هنا بين كون العالم وفساده ككل أى وجوده وعدمه جملة، وبين تكوّن وفساد أجزائه، فإذا كان الكون هو تركيب أو شبيه به، والفساد انحلال أو شبيه به. فإن أقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان؛ لأن الشىء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال ولا يجوز ذلك إلا فى زمان. ومن هنا نفهم لماذا يكون الله الواحد البسيط الحق لا كوّن له ولا فساد.

أما قوله "وللزمان بدء وبدؤه هو الأول" فهو نفى لأن يكون للزمان ابتداء وذلك بأن يكون الله وحده وليس معه عالم ولا زمان، ثم بعد مضى آماد أوجد الله العالم فابتدأ معه الزمان الذى هو عدد أو مقياس حركة الفلك المحيط بالعالم أو ما شابه؛ لأن سبق الله للعالم بالزمان يلزم أن يكون الله معطلا عن الفعل والإيجاد، ثم فعل بعد أن ظل غير فاعل. وهذا يخالف دليل العلة التامة عنده.

فالزمان عند الفارابى أزلى أزلية الله طالما أن ابتداءه هو الله، والله لا بداية له[١٠٥]. فإذا كان قد قال بالإبداع بالنسبة للأزلية فى إطار مذهبه القائم على الفيض كنا سبق وأشرنا فإننا نجده فى مسألة الأبدية(*) يتعاطف مع رأى أفلاطون وتبنى رأيه الأسطورى الذى يقول به وحاول الدفاع من خلاله إلى حد ما عن أبدية العالم. فقال بأنها ليست كأبدية النموذج، التى هى ممتنعة على الكائن الحادث، ثم قال بعد ذلك أن خيرية الصانع تأبى أن يعدم أحسن ما صنع. إذ يقول فى الجمع بين الحكيمين "كان العالم فى الأصل مادة رخوة أى غير متعينة، ولكنها قابلة للتعيين... ثم فكر الصانع فى أن يجعل العالم أبديا، لا كأبدية النموذج فإنها ممتنعة على الكائن الحادث فعنى يصنع صورة متحركة للأبدية الثابتة. فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الإعداد، وكانت الأيام والليالى والشهور والفصول ولم تكن من قبل. ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب فأخذ نارا وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة، وجعل لكل منها نفسا تحركه وتدبره، ولما كان مبدأ التدبير إلهيا بالضرورة فقد صنع هذه النفوس بما تخلف بين يديه من صنع النفس العالية، أى أنه جعل تركيبها أقل دقة من تركيب هذه، فكانت أدنى منها مرتبة، ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة، يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها بل من خيرية الصانع يأبى عليه أن يعدم أحسن ما صنع"[١٠٦].

فإذا كان الفارابى قد ارتضى جوهر الرأى الأرسطى فى تعريف الزمان وتعلقه بالحركة على أنه عدد لها، فإنه بالتالى قد سلم بأنه لا بداية لها ولا نهاية، "ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى"[١٠٧]. فالزمان إذا كان عنده كم متصل، وأنه شىء متجدد منقضى غير قار، كما أنه يطابق الحركة المستديرة الدائمة إذ عليها يتوقف الزمان فى وجوده، فإن هذا

الارتباط بين الزمان والحركة المستديرة الدائمة عنده قد أداه إلى القول بأن كلا من الزمان والحركة حادث، ولكن حدوثهما هو حدوث إبداع، لا حدوث زمان، أى أن محدثهما يتقدمهما بالذات لا بالزمان، وإذا كان الزمان يلحقه اللاتناهى بمعنى أنه وهو مقدار الحركة لا أول له ولا آخر، فإن الحركة التى هى مقداره يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر.

ولما كان الزمان والحركة لا وجود لهما إلا فى الجسم - لأن الزمان هو زمان الجسم أى مدة وجوده، والحركة هى حركة الجسم وليس لها وجود مستقل - فالحركة إذا لا تكون إلا لما له زمان. وعلى هذا فلابد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم. إذا فالجسم أو العالم والحركة والزمان موجودة معا لا يسبق أحدهما الآخر حيث يقول: "أن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده (الله) بالذات"(١٠٨).

وهكذا يقول الفارابى بحدوث العالم ولكنه حدوث من نوع خاص لا يدخل فيه عنصر الزمان، وإنما هو عبارة عن إبداع حدث دفعة واحدة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان. فالعالم قديم بالزمان حادث بالذات. والإبداع لا يخضع للتجزئة ابتداء.

ويرى د. جعفر آل ياسين أنه لا تناقض بين ما وصل إليه الفارابى من تلك الدفعة اللازمانية، وبين قولع عن إيجاد يتبعض فى الزمان سواء كان تبعضه فى لحظات، أو فى ستة أيام فهو لاحقًا وليس سابقا أو معادلا لذلك الإيجاد أو الإبداع فى غير زمان. فالحديث عنها حديث عما صورته الإرادة الإلهية لا عن الإرادة ذاتها، لأن بدء الشىء غير الشىء وهذا هو الفاصل بين الموقفين. فليس بينهما تناقض أو مفارقة. فإذا كان الفارابى قد تمسك بالفكرة

كدلالة لا زمان لها، فإن الكتب السماوية قد حكت بعض مراحلها لنا ولا فرق بين القولين(١٠٩).

ويعلل قوله هذا بأن الفارابى وغيره من أصحاب هذا الرأى قد اتخذوا موقفا من أصحاب نظرية الجوهر الفرد تحسبا لما ستؤدى إليه من القول بالحدوث الذى أثبتته الفرق الكلامية، وكانت الخطوة الرئيسية فى هذا الموقف هو نفى الخلاء، وأن كل مقدار لا يمكن أن ينتهى إلا أن يكون له جزء لا ينقسم لأنه لا يمكن من الأجزاء التى لا جزء لها أن يتألف جسم، وكذلك الحال بالنسبة للحركة والزمان والمقادير والأعداد(١١٠).

وكذلك الحال فى الحركة فإننا نثبت وجود الحركة فى الوقت الذى نفترض فيه عدمها. ولذلك فهى قديمة بالزمان وبدايتها هو المحرك الأول (أى الله) وهى محدثة بالذات لا بالزمان لأنه ليس بينها وبين الله زمان لم تكن موجودة فيه(١١١).

إلا أن فكرة الزمان والحركة لن تفيد بحد ذاتها فى إثبات قدم العالم بالزمان إن لم ترتبط بفكرة الإمكان، والقوة والفعل، والعلة التامة، واستحالة الترجيح بلا مرجح، ولذلك شرع الفارابى فى بحث تلك الأمور بما يدعم فكرته عن قدم العالم.

فإذا كان أصل العالم بالإمكان، وكان تصور هذا الأصل فى الذهن مرتبطًا بتصور الواجب الذى لم يسبق بإمكان، فوجود العالم إذن ليس متأخرًا بزمان عن وجود الواجب، ولكن لأن الفارابى قبل أن يكون تحقق العالم ووقوعه عن أمر خارج عن طبيعته - أعنى عن ذلك الواجب الذى لم يسبق بإمكان - فالعالم قديم بالزمان وحادث فى الوقوع. بمعنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته. وفى ذلك يقول الفارابى "الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى

ليس عن الذات، فللماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد فهى محدثة لا بزمان تقدم"(١١٢).

ويؤكد الفارابى أن الحاجة إلى الله هى الإمكان وليس الحدوث بقوله "لما كانت الممكنات واجبًا فيها أن تنتهى إلى موجود لا سبب له وإلا كان يلزم إذا وضع طرفان وواسطة وكان موضع الطرف الأخير معلولاً والأول علة أن يكون الأول أيضًا حكمه حكم الواسطة سواء كانت هذه الوسائط متناهية أو غير متناهية، فوجب أن يكون فى الموجودات موجود لا سبب له وذلك بعد أن توضع العلل والمعلولات موجودة معا، إذ المعلول لا يصح أن يوجد من دون العلة، وإذا حصل وجوده فإنه إن استغنى بعد وجوده عن العلة صار واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكنا ومحتاجًا إلى العلة. والحدوث لا يفيد وجود المعلول الواجب لذاته، فإن الحدوث أيضًا لعلة هذه صفته. وبالجملة فلا تأثير للفاعل أى فى الحدوث أى فى سبق العدم أن يكون مثل هذا الوجود مسبوقًا بالعدم، بل هذا له من ذاته، وماله من ذاته فلا سبب له"(١١٣).

إن الحاجة إلى الله هى الإمكان وليس الحدوث، لأنه طالما أن العالم ممكن الوجود بذاته، أى يمكن أن يوجد، ويمكن ألا يوجد فهو ليس بالمستحيل الذى لا يمكن أن يوجد، وهو ليس بالواجب بذاته الذى هو دائما موجود ووجوده من ذاته لا عن علة. وطالما أن العالم هذا شأنه فلا بد ليصير موجودا من فاعل أو علة، وبما أن العلل والمعلولات لا تتسلسل إلى ما لا نهاية له فسنصل إلى علة لا علة لها، وهى الواجب الوجود بالذات. ولو تصورنا الله غير مرتبط بالعالم بعد ذلك فإن العالم سيعود عدما لأنه سيرجع إلى طبيعة الإمكان. ومن هنا ربط الفارابى بين وجود الله ووجود العالم ربطا محكما لا يستغنى فيه العالم عن الله أبدا "متى وجد للأول الوجود الذى هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات"، فالعلة الكاملة هى التى

تعطى الوجود وتبقى عليه ويسمى هذا عند الفارابى وفلاسفة الفيض إبداعا(*).

والفاعل الكامل هو الذى لا يتأخر فعله عنه. لأن تأخره يعنى أنه لم يكن تام الشروط وأنه تجددت فيه إرادة أو قدرة وكل ذلك يستحيل على الله تعالى لأنه لا يتغير.

ولما كان وجود الممكن وعدمه متساويين (إذ هو يبتعد عن الوجود والعدم بمقدار واحد)، فالكائنات قد خلقت من الإمكان فإننا سنصل إلى نتيجة مفادها أن الكائنات لم تخلق من العدم بل من شىء غير معلوم وهو الإمكان، وعلى ذلك فالشىء الموجود قبل أن يخلق كان ممكنا، يعنى فيه إمكانية الخلق والإيجاد ومعنى ذلك أن إمكانية الخلق فى شىء موجودة قبل أن يوجد ذلك الشىء. مثل ذلك أن يصير الماء حارا قد سبقه إمكان أن يصير حارا وإلا لم يقبل أن يصير حارا، ومثل الصوف لا يصير سيفا لأنه ليس فيه إمكان لأن يصير سيفا(١١٤).

ولكن الفارابى الذى كان متأثرا بنظرية الفلك القديمة يواجه صعوبة وهى أن الأجرام السماوية تعتبر مقدسة، ولكى يكون الشىء مقدسا ينبغى أن لا يكون فى حالة القوة بأى حال من الأحوال.

وإذا طبقنا هذه القاعدة الأرسطية (وهى أن الشىء فى حالة الفعل أفضل وأقدس من الشىء فى حالة القوة) على الأجرام السماوية لكى تكون مقدسة تمام التقديس يجب ألا يكن خلقن من الإمكان الذى يتقدم هذه الموجودات. فلو قبلنا أنها خلقت من الإمكان الذى هو نوع من القوة فهى قبل هذا الخلق فى حالة من القوة وهذا يجلب لها نقصا فلا تكون مقدسة(١١٥).

فإذا كانت الأجرام السماوية لم تخلق من الإمكان كما يقول الفارابى فكيف اعتبرت من الممكنات؟؟

يرى الفارابى أن كـل شىء ممكن قد خلق من الإمكان وكـذلك الأجرام السماوية ممـكنات هن أيضا قد خلقن من الإمكان، ولكن إمكانيـة الأجرام ما كانت موجودة قبلهن وقبل خلـقهن، بل وجدت معهن فى آن واحد. ولذلك يرى الفـارابى أن الأجرام السـماوية قـد خلقن من العدم الصـرف ولم تمض عليهن حالة القوة بتاتا.

ومن هنا استعمل الفارابى كلمة الإبداع ليـشرح خلقه الأجسام السماوية من العدم الـصرف وبحيث لا تكون فـى حالة من القوة. ومـا الإمكان الذى لهذا العالم العلوى سـوى إمكان عقلى متصور فـقط، وأن العالم هو بالفعل دائما لأنه واجب الوجود بغيره دائما(١١٧).

أما موجودات عالم ما تحت فلك القـمر فهن قد خلقن من إمكان. غير أن إمكانيتـها كانت قـبل خلقهن ولم تكن مـعهن، لهـذا السبب تعتـبر هذه الموجودات ناقـصة وقابلة للتـغير فى كل آونـة، إذ أنها قابلة للكون والفـساد والاستحالة بحكم تكوينها من العناصر الأربعة التى ترجع فى صورتها الأولى إلى الهـيولى المطلقـة والصورة الصادرتـين عن العقل الفـعال وفلك القـمر. وبذلك يمكننا فهم كيف صـدرت الموجودات الحادثة عن القديم دون أن يؤدى ذلك إلى جعل القـديم حادثا، أو جعل أى فـرد من المحدثات قديمـا. فالله قـديم، وفـعله قديم وجـنس كل موجـود أو نوع أزالى، ولكن مـفـرداته أو جزئياته حادثة ولكـل منها زمان محدد منه ابتدأ وإليه انتـهى، وعليه فإن زيد حادث ولكن النوع الإنسـانى قديم، وحدوث الأجـزاء لا يعنى حدوث الكل وهذا ما انتهى إليه الفارابى وغيره من فلاسفة الإسلام.

وفى ذلك يقول الفارابى "طبيعة الإنسان بمـا هى تلك الطبيعة غير كائنة ولا فاسـدة بل مبدعـة، وهى مستـبقاه بأشـخاصهـا الكائنة والفاسـدة، وأما أشخاص الإنسـان فإنها كائنة وفاسـدة وكذلك طبيعـة كل واحدة من العناصر

مبدعة غير كائنة ولا فاسدة، وهى مستبقاه بأشخاصها. وأما طبيعة هذه الأرض فإنها كائنة فاسدة»(١١٨).

ونود أن نضيف أن سبب إبداع الأجرام السماوية ليس فقط لقدسيتها، بل لرفع الزمان وإزالة مفهومه أيضا. لأننا إذا فرضنا خلق الأجرام السماوية من الإمكان الذى أتى قبلهن، فقد يخطر ببالنا هذا السؤال: ما مدة هذا الزمان الذى وجد فيه الإمكان قبلهن؟ ومهما قصرت هذه المدة فإنه لابد وأن يمضى زمن قبل الخلق، وحينئذ يأتى السؤال: وماذا فعل الخالق فى تلك المدة؟؟

وتفاديا لهذا المأزق قال الفارابى بخلق الأجرام السماوية من العدم الصرف وأنها لم تخلق من شىء موجود قبلها، وتعتبر بهذا المعنى أزلية لأن حالة القوة لم تمر عليها إذ لا يوجد زمان، ولو كانت الأجرام فى حالة القوة أى الإمكان فى زمن من الأزمان لعاد السؤال: وماذا كان يفعل الخالق فى تلك المدة(١١٨).

ولاشك أن اعتبار الحاجة إلى الله هى الإمكان عند الفارابى تختلف اختلافا جوهريا عن قول المتكلمين بأن الحاجة إلى الله هى الإحداث، لأن هذا يعنى أن الله كان وحده ثم أوجد أو أحدث الموجودات بعد أن كانت عدما، وطالما أنهم لا يقولون بالإمكان والوجوب فإن الحاجة إلى الله تنتهى منذ اللحظة التى يتم فيها وجود الأشياء كما يحصل بالنسبة للبناء والدار التى يبنيها، فإن البيت قد يبقى مع موت البناء، فقد انقطعت صلة البناء بالبناء أو بالبيت بعد الانتهاء منه(١١٩).

والفارابى يرد على بعض المتكلمين وخاصة المعتزلة الذين يرون أن الله سابق لمعلوله سبقًا زمانيًا. وأن العالم متأخر عن الله بالزمان، أى أن هناك مدة لم يكن المعلول فيها موجودًا مع علته، وأن الله أخر إحداث العالم منذ

الأزل واختار بدلاً من ذلك أن يحدثه فى زمان لا حق معين لأنه أصلح الأزمنة بنص صريح يقول فيه "أى فاعل شيئًا ما يحكم أن فعله ذلك الشىء وفى وقت ما أصلح أو خير أو فعله ذلك الشىء ليس بأصلح فإنما يؤخر فعله ذلك العائق. . . فينبغى أن يعلم ما سبب الفساد فى ذلك الوقت. وما سبب الصلاح بعد ذلك، فإن لم يكن للفساد سبب فليس أن يكون أولى من أن يكون. فكيف لم يقع؟ ومع ذلك هل ذلك الصانع له قدرة على إزالة الفساد الواقع فى فعله فى ذلك الوقت أم لا؟ فإن كانت له قدرة فليس وقوعه أولى من أن لا يقع. وليس كونه فى وقت من الأوقات ممتنعًا على صانعه. فإن لم تكن له قدرة على إزالة ذلك الفساد فسبب الفساد أقوى فليس للصانع فى نفسه كفاية تامة فى أن يكون ذلك الشىء على الاطلاق له، وله مع ذلك ضد فى فعله وعائق عنه. وعلى كل وجه فليس هو إذًا كافيًا وحده فى أن يتم ذلك الفعل، بل هو زوال سبب الفساد وحضور سبب فإنه إن كان بذاته وحدها هو سبب الصلاح، فالصلاح من الفعل كان ينبغى أن يكون غير متأخر فى الزمان بل يكونان معًا. فلذلك يلزم أن يكون الفاعل متى كان مكتفيًا فى نفسه وحده فى أن يحدث عنه الشىء ما لم يتأخر وجود ذلك الشىء عن وجود الفاعل"(١٢٠).

ويتساءل الفارابى من خلال النص السابق إذا لم يكن للفساد سبب فى ذلك الوقت فلماذا لم يقع الفعل ويتم الإيجاد فى ذلك الوقت. وإذا كان الله قادرًا على رفع الفساد عن فعله فى ذلك الوقت فلم لم يوجده آنذاك، ولم يؤخر إيجاده، وإيجاده فى ذلك الوقت لم يعد ممتنعًا لزوال الفساد عنه؟ فإذا كان الله غير قادر على إزالة الفساد فى ذلك الوقت، والفساد ليس من الله فسبب الفساد أقوى من الله وهذا السبب موجود لذلك دائمًا فسيمتنع على

الله الفعل دائمًا ليس فى ذلك الزمان فقط بل وفى الأزمنة التى تليه فيستحيل الإيجاد إطلاقًا. ذلك أنه إذا لم يكن عائقًا له يمنعه من الفعل فإن الفعل والوجود هو أفضل من عدم الفعل والوجود وأدل على القدرة، فكان يلزم أن يكون فاعلاً ليس بعد مدة بل منذ الأزل كما هو الحال بالنسبة لله كفاعل(١٢١).

وهكذا يثبت الفارابى أن الله مريد، وأنه فاعل للعالم منذ الأزل بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان ولم يكتف فيه غير فاعل، ويؤكد ذلك بقوله: "إرادة الله قبل كون الشىء بالذات وهما يكونان معًا لا يتأخر كون الشىء عن إرادة الله فى الزمان وإنما فى حقيقة الذات. لا شك نقول أراد الله فكان الشىء ولا نقول كان الشىء فأراد الله"(١٢٢).

ولكنه يرى أن الله أوجد العالم منذ الأزل عن طريق الإبداع، فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات، ولما كانت الحاجة إلى الله دائمة نظر الفارابى فى طبيعة الموجودات فوجدها ثلاث: إمكان بالذات، ووجوب بالذات، ووجوب بالغير. فجعل الحاجة إلى الله الإمكان لأن طبيعة الإمكان لا ترتفع حاجته إلى موجده دائمًا. وربما أن الإمكان أزلى والله كامل الشروط منذ الأزل كذلك، أصبح العالم واجب الوجود بغيره أى أزلى الوجود زمانًا محدثًا بالذات من حيث أنه استمد ويستمد وجوبه ووجوده من الله، ولا يعنى هذا أن الله فاعل مطبوع، لأن الفاعل المطبوع قد يتأخر فعله عنه ولو لحظة، فالله فاعل مختار رغم أن فعله معه دائمًا.

ولا شك أن اعتماد الفارابى على دليل العلة التامة، وما يترتب عليه من استحالة الترجيح بلا مرجح. كانت من أقوى الدوافع التى جعلته ينتهى إلى إثبات قدم العالم زمانًا وحدوثه ذاتًا "فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر"(١٢٣).

ولنعود الآن إلى السؤال الذى سألناه فى بداية بحث هذه المشكلة، وهو هل وجد هذا الحل الفارابى لمشكلة قدم العالم وحدوثه قبولاً من أصحاب نظرية الخلق من عدم، أو ممن يقولون بقدم العالم دون الاعتماد على نظرية الفيض؟؟

سادساً: أوجه نقد المتكلمين والفلاسفة لرأى الفارابى فى قدم العالم

كانت مسألة قدم العالم من المسائل الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة، وما ذلك إلا لأنه كان يعتقد وغيره من المتكلمين بالخلق من العدم وحدوث العالم ذاتًا وزمانًا، وقد تابعه بعض الشراح والمحققين كالطوسى وخواجه زاده، إلا أن اعتراضاتهم قد اشتملت على براهين جديدة وأمثلة لم يسبق أن قال بها الغزالى فى هجومه على الفلاسفة.

وقد اعترضوا على أدلة الفلاسفة التى استندوا إليها فى إثبات قدم العالم وهى:

أولاً: دليل العلة القديمة:

يستحيل صدور حادث من قديم، لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فإنما لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكنًا إمكانًا صرفًا. فإذا حدث بعد ذلك لم يخل: إما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد مرجح بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك، وإن تجدد مرجع فمن محدث ذلك المرجح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟(١٢٤).

وقد اعترض الغزالى على هذا الدليل من وجهين، وهويرى أنه من الممكن صدور حادث عن قديم دون أن يكون فى هذا طعن فى قدرة البارى، أو أن يكون البارى محلاً للحوادث.

أما الوجه الأول من الاعتراض فيتلخص فى ذهاب الغزالى إلى أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً ولا يفترض تجدد مرجح، كما أنه لا يفترض فى البارى قدرة بعد عجز، ولا تجدد غرض لم يكن... إلخ، إذ ما

الذى يمنع أن يكون العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك. ولا يطعن فى هذا كون الأوقات متساوية فى جواز تعلق الإرادة بها... إلخ[١٢٥].

والخلاصة أن العالم إنما وجد حيث وجد، وعلى الوصف الذى وجد، وفى المكان الذى وجد، وفى الوقت الذى وجد، وبالإرادة القديمة[١٢٦].

لكن الفارابى والفلاسفة يردون عليه بدليل العلة التامة ويقولون يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته. وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها[١٢٧].

ويرد الغزالى على ذلك بسؤال الفلاسفة هل عرفتم ذلك بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال؟ فإن عرفتموه بالنظر والاستدلال فأين برهانكم عليه، وكيف لم تظهروه وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم فى معرفته أحد غيركم فخالفوكم... إلخ فليس فى جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا وهو فاسد، فلا تضاهى الإرادة القديمة القصد الحادث، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان[١٢٨].

فقدم العالم إذن محال لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها، ولا حصر لآحادها مع أن لها سدسًا وربعًا ونصفًا، فإن فلك الشمس يدور فى سنة، وفلك زحل فى ثلاثين سنة فتكون أدوار زحل ثلث عشر (٣/ ١٠) أدوار الشمس... إلخ[١٢٩]. ثم يحاول الغزالى أن يلزم الفلاسفة أن عدد هذه الدورات ليس شفعًا ولا وترًا. ذلك بأن عدد هذه الدورات إما أن يكون شفعًا أو وترًا أو كليهما معًا، أو لا شفع ولا وتر. فإن قلتم شفعًا ووترًا جميعًا أو لا شفع ولا وتر فذلك باطل ضرورة. وإن قلتم

شفعًا فالشفع يصير وترًا بواحد. فكيف أعوزه ما لا نهاية له واحد؟ وإن قلتم وترًا فالوتر يصير بواحد شفعًا، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى به يصير شفعًا؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا بوتر. وهو باطل ضرورة. فحركات الأفلاك إذن متناهية والعالم حادث(١٣٠).

أما الطوسى فقد اعترض على قول الفلاسفة بعدم تناهى حركات الأفلاك، وأثبت أنه باطل من ثلاثة نواحى تمثل الوجه الأول من وجوه بطلان صدور الحادث عن قديم وهى:

١ - إن توارد الحوادث المتعاقبة غير المتناهية على قديم يعنى عدم سبق القديم على كل فرد منها.

٢ - يستند الطوسى إلى برهان التضايف "وهو إبطال عدم تناهى أمور بينها ترتب". ويقول أن الترتيب بين شيئين معناه أن يكون أحدهما سابقًا والآخر مسبوقًا، فلو ترتبت أمور إلى غير النهاية من جانب المبدأ مثلاً لكان المعلول الأخير فى السلسلة مسبوقًا فقط، والمفروض فى كل جزء من السلسلة أن يكون سابقًا ومسبوقًا، أى أن يتحقق فيه المتضايفان. وهنا تعينت مسبوقية المعلول الأخير دون مضايفها.

٣ - كذلك يستند إلى "برهان التطبيق"، أى بطلان وجود أمور غير متناهية مطلقا(١٣١).

أما الوجه الثانى من وجوه بطلان "صدور الحادث من قديم" فهو بطلان احتياج الحادث إلى مادة قديمة سابقة عليه، لأن احتياجه إليها يستلزم ثلاثة أمور:

١ - أن يكون فى الخارج موجود غير متعين أو متشخص فى ذاته. وهذا باطل بداهة بالعقل، لأن العقل يحكم بأن كل موجود فى

الخارج يمتاز عن جميع أغياره ويتعين فى ذاته فتكون الهيولى كلية، والكلى نفسه موجود فى الخارج. وهذا باطل عند الفلاسفة لأنهم لا يقولون بوجود الكلى فى الخارج إلا فى أفراده.

٢ - أن يكون أشياء كثيرة متفرقة فى أقطار العالم شخصًا واحدًا: وهو باطل بداهة بالعقل.

٣ - أن تكون الهيولى حادثة: وهذا باطل عند الفارابى والفلاسفة لأن الهيولى عندهم قديمة(١٣٢).

الوجه الثالث: هو أن الحركة السرمدية صالحة للتوسط بين جانبى القدم والحدوث باعتبار جهتى استمرارها وحدوثها، لأن ذلك لا يصح إلا على رأى من قال بوجود الكل الطبيعى فى الخارج. وهو مردود لأنه إن أيد بجهة الاستمرار ماهية الحركة، فالماهية غير موجودة أصلاً، وإن أريد بجهة الحدوث أن الحركة بمعنى القطع حادثة، فالحركة بمعنى القطع وهمية لا تصلح للتوسط(١٣٣).

أما ابن رشد فقد اعترض على أدلة الغزالى واعتبر قوله قولاً سوفسطائيًا، ذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخى قبول المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان فاعلاً مختارًا، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل. والأخير جائز، أما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز، وكذلك تراخى الفعل عن العزم على الفعل فى الفاعل المريد. فالشك باق بعينه... والذى لا مخلص للأشعرية منه، هو إنزال فاعل أول، أو إنزال فعل له أول، لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون فى وقت الفعل هى بعينها حالته فى وقت عدم الفعل. فهنالك ولابد حالة متجددة أو نسبة لم تكن إما فى الفاعل، أو فى المفعول، أو فى كليهما. فإن كان فاعلها غير الفاعل الأول لم يكن فاعلاً أولاً، وإن كان هو فاعلها لم

يكن ذلك الفعل الذى فرض صادراً عنه أولاً . . . وهو أمر لازم إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة فى الفاعلين مالا يحتاج إلى محدث وهو قول الأوائل من القدماء (أصل الكمون) الذين أنكروا الفاعل وهو أمر بين سقوطه بنفسه(١٣٤).

وقد اعترض من وجه آخر على قول الغزالى "إرادة أزلية وإرادة حادثة" وهى مقولة باشتراك الاسم بل متضادة فهما يتفقان فى الاسم دون المعنى. ومراد ابن رشد أن أراده الله ليست كإرادتنا لأنها إرادة موجبة لمرادها، أما إرادتنا فهى متعلقة بالمقابلات(١٣٥).

كذلك يرد على اعتراضات "الطوسى" ويعتبر قوله أن الحادث هو ما يكون مسبوقًا بالعدم قولاً مرفوضًا، ويدافع عن الفلاسفة بقوله: "لكنك ينبغى أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير النهاية بالعرض. . . فإذن الجهة التى منها أدخل القدماء (اليونان) موجودًا قديمًا ليس بمتغير أصلاً، ليست هى من جهة وجود الحادثات عنه بما هى حادثة، بل بما هى قديمة بالجنس"، فالعلم عند الفلاسفة ليس مسبوقًا بالعدم(١٣٦).

ويرد على "برهان التضايف" بقوله: إن الأمور الغير متناهية لا يصح فيها التعداد ولا الزيادة أو النقصان، لأن اللا متناهى موجود بالقوة وليس بالفعل(١٣٧).

وأما برهان التطبيق فيؤكد ابن رشد أن افتراض تطابق الأمور غير المتناهية مستحيل، وأن الحركات التى لا نهاية لها لا نسبة بينها أصلاً(١٣٨).

أما الوجه الثانى من اعتراض الغزالى على دليل العلة القديمة للفلاسفة: هو أنه ألزم الفلاسفة القول بصدور حادث عن قديم لأن فى العالم حوادث لا يمكن إنكارها، فإن استندت الحوادث إلى حوادث إلى غير نهاية فهو محال،

ولو كان ذلك ممكنًا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند إلى الممكنات، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه تسلسلها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلابد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث عن قديم(١٣٩).

فالحركة الدورية التى هى المستند: إما أن تكون حادثة أو قديمة، فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ الحوادث؟ وكيف أمكن صدور الحادث عن القديم؟ وإن كانت حادثه افتقرت إلى حادث آخر، فإن تسلسل الأمر واستندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال كما قدمنا، فلابد للحوادث إذن أن تنتهى إلى محدث قديم هو واجب الوجود ومستند الممكنات جميعًا(١٤٠).

وهكذا يتفق كل من الغزالى، والطوسى، والخواجة زاده على أن الإرادة القديمة عند الفاعل هى التى من شأنها التخصيص والترجيح متى شاءت، وإذا كانت الأشياء متساوية وبالنسبة للبارى فمن شأن هذه الإرادة ترجيح الأشياء المتساوية وتمييز الشىء على مثله، وإن كان ذلك جائزًا بحق الإنسان الذى يمكنه أن يأخذ أحد التمرتين (الغزالى) أو يختار أحد الطرفين المتساويين (الطوسى) أو يأكل جانبًا من الرغيف دون سائر الجوانب (خواجة زاده) فهو فى حق الله أولى(١٤١).

أما رد "ابن رشد" فقد كان ردًا جازمًا أوضح فيه أن إمكان الفاعل العقل، وإمكان المنفعل القبول وهو المحتاج إلى مرجح من خارج. وأن القديم يقال على ما هو قديم بذاته وعلى ما هو قديم بغيره، وأن الفاعل منه ما يفعل بإرادة، ومنه ما يفعل بطبيعة. ويأخذ على الغزالى أنه أخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة(١٤٢).

يرى الفارابى وابن سينا "أنه إذا كان الله خالقًا لهذا العالم فإما أن يتقدم عليه بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين وكتقدم العلة على المعلول، وإما أن يتقدم عليه لا بالذات بل بالزمان.

فإن كان متقدمًا عليه بالذات كانا حادثين معًا أو قديمين معًا، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثًا. فالتقدم هنا بالذات والرتبة فقط لا بالزمان، لأن الحركتين متساويتان فى الزمان أى حاصلتا، معًا فى وقت واحد. ولما كان من المحال القول بحدوث العلة الخالقة، فلابد إذن من القول بقدم معلولها وهو العالم.

وإن كان متقدمًا عليه بالزمان لزم أن يكون الباوى وحده قديمًا والعالم حادثًا كما يفترض مدة انقضت قبل وجود العالم، والمدة تفترض الحركة، والحركة تفترض وجود العالم. فيكون العالم موجودًا قبل أن يوجد وهذا خلف. وبعبارة أخرى إذا انقضى زمان قبل حدوث العالم لا نهاية له، فمعنى ذلك أن العالم مسبوق بزمان كان العالم فيه معدومًا، وهذا الزمان مسبوق بزمان آخر... وهكذا إلى غير نهاية. فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض. ولذلك يستحيل القول بحدوث الزمان، فالزمان إذن قديم. وما دام الزمان قديم فلابد أن تكون الحركة قديمة (لأن الزمان هو قدر هذه الحركة)، وهذا يستتبع التسليم بقدم المتحرك الذى يدوم بدوام حركته. وإذا كان هذا المتحرك هو العالم فقد ثبت قدم العالم[١٤٣].

ويرد الغزالى على دليل الفلاسفة بقوله: أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً فى حق الله، سواء كان هذا الحادث - العالم أو الزمان أو الحركة - والحقيقة أن الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلاً، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه

العالم. وبهذا يكون تقدم البارى على العالم انفراده بالوجود دونه، وإذا كان الوهم يصور لنا أن هناك زمانًا انقضى بين وجود البارى وعدم العالم من جهة، وبين وجود البارى ووجود العالم معًا من جهة أخرى، فهذه أوهام وأغاليط ولا يجب الالتفات إليها(١٤٤).

ويعتمد الغزالى فى نفيه وجود الزمان قبل وجود العالم على مقابله الزمان بالمكان لإثبات تناهى الزمان وعدم وجود قبل له. فهو يرى أن البعد المكانى تابع للجسم لأنه امتداد أقطار الجسم، فإذا كان الجسم متناهيًا كان البعد الذى هو تابع له متناهيًا أيضًا. وكما أن البعد المكانى تابع للجسم، فالبعد الزمانى تابع للحركة، فإنه امتدادًا لحركة. وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكانى وراءه. فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه. فلا فرق بين الزمان والمكان بل هما أمران اعتباريان يخلقان بخلق الأشياء.

وبذلك يثبت الغزالى تناهى العالم فى الزمان، ويجعل وجود زمان قبله. أى قبل حدوث العالم باعتبار أن هذا الزمان من عمل الوهم، والذى يقول بتناهى المكان يلزمه القول بتناهى الزمان إذ لا فرق بينهما. وإذا كان الزمان كالمكان متناهيًا كانت الحركة متناهية أيضًا، وكان العالم (المتحرك) متناهيًا أيضًا فى حركته، وبالتالى فالعالم له بداية فى الزمان فهو إذن حادث وليس قديمًا(١٤٥).

وقد أيد الغزالى فى هذا الاعتراض كل من الطوسى وخواجه زاده، ونقلاً عنه براهينه فى دحض حجج الفلاسفة، إلا أن الطوسى قد غير فى الإطار الشكلى لبحث مفهوم الزمان بأن ابتدع طريقتين فى بحث هذا المفهوم وهمًا:

الطريقة التحقيقية، والطريقة الإلزامية. وهما يشبهان إلى حد كبير صيغتى الغزالى الأولى والثانية فى قدم العالم(١٤٦) وقد انتقد ابن رشد "الطريقة الإلزامية" وقال إن توهم العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو ممتنع.

أما ابن رشد فهو يرى أن قول الغزالى ومن تابعه بأن تقدم الله على العالم ليس زمانيًا هو قول صحيح نسبيًا. وقد انتقد الفلاسفة فى هذه الحجة، واعتبر براهينهم على إثبات الزمان غير صحيحة وذلك لأن "كل من شبه تقدم الموجودات الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثانى فقد أخطأ... والذى سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الإسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء... فإذن تقدم الوجود الذى هو ليس بمتغير ولا فى زمان على الوجود المتغير فى زمان هو نوع آخر من التقدم. فقول "أبى حامد" أن تقدم البارى سبحانه على العالم ليس تقدمًا زمانيًا صحيحًا، ولكن تأخر العالم عنه لا يتم فى هذه الحالة إلا بتأخر المعلول عن العلة. فإذا كان التقدم ليس زمانيًا، فالتأخر ليس زمانيًا أيضًا"(١٤٧).

الاعتراض الثالث: قدم الإمكان:

وأما قول الفارابى وابن سينا "بقدم الإمكان" بمعنى أن العالم قبل وجوده كان ممكنًا. إذ لو كان ممتنعًا لاستحال وجوده أصلاً، لأننا إذا وضعنا الإمكان أولاً فقد كان العالم قبل ذلك الإمكان غير ممكن - أى ممتنعًا - فكيف صار من حال الامتناع إلى حال الإمكان؟ أو كيف صار صانعه من حال العجز إلى حال القدرة؟ ولما كان الإمكان يستلزم موضوعًا يقوم به ويكون قابلاً له، فهذه المادة أو الموضوع لا يمكن أن تكون حادثة وإلا

لاحتاجت إلى مادة أخرى وهكذا إلى غير نهاية، فيجب أن تكون قديمة[١٤٨].

ويرى الغزالى أن بطلان هذا الدليل بديهى، لأن العالم ممكن بمعنى أنه ممكن الحدوث أزلاً فلا وقت من الأوقات إلا ويتصور إحداثه فيه. وافتراض وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن، لأنه كتقدير العالم أكبر مما هو، أو تقدير خلق آخر فوقه وهو غير ممكن أيضًا[١٤٩]. وإذن فلا مجال للتوحيد بين الإمكان والممكن كما فعل الفلاسفة.

أما الطوسى فيقول: أن إمكان وجود العالم وإمكان إيجاد الصانع أزليان، ويلزم منه صحة وجوده وإيجاده فى الأزل، ويلزم منهما وجوده فى الأزل.

أما اعتراضه فقائم على أساس أن أزلية إمكان الشىء لا تستلزم صحة وجوده الأزلى، فإن إمكان جميع الحوادث أزلى بينما وجودها فى الأزل غير صحيح. وصحة الإيجاد الأزلى متوقفة على صحة الوجود الأزلى[١٥٠].

وحديث أزلية الإمكان غير المستلزمة لإمكان الأزلية هو الجديد الذى أدخله الطوسى فى شرحه لتهافت الفلاسفة، وفى ذلك يلتقى مع الخواجة زاده أيضًا الذى يقول أن أزلية الإمكان غير إمكان الأزلية، لأن معنى الأزلية أولاً أنها ظرف للإمكان ومعناها ثانيًا أنها ظرف للوجود[١٥١].

فما هو موقف ابن رشد إذن من أزلية الإمكان؟؟

يستند ابن رشد إلى قول أرسطو "أن الإمكان فى الأمور الأولية هو ضرورى" ولهذا يجزم بأن ما كان ممكنًا أن يكون أزليًا فواجب أن يكون أزليًا، وإذا كان الممكن عند المتكلمين هو غير الممتنع، فإن الممكن عند الفلاسفة إما أزلى وبالتالى يصبح ضروريًا، وإما سلسلة إمكانات إلى غير نهاية وهو

محال، وإذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى أعنى بإنزاله واحداً بالعدد أزليًا[١٥٢].

وهكذا يمكننا القول بأن المتكلمين كانوا أشد المعارضين لقدم العالم عند الفارابى نظراً لاعتناقهم نظرية الخلق من العدم، أما ابن رشد فقد ذهب مذهب الفلاسفة فى القول بقدم العالم بناء على قدم المادة الأولى مستنداً إلى ثلاث حجج حج بها خصمه الغزالى وهى: قدم الحركة، قدم الزمان، والثالث معنى الإمكان. كما أنه دافع عن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم وفى نفس الوقت قالوا بأدلة على وجود الله. إذ أن هذا يعد شيئًا طبيعيًا خلافًا لما ارتآه الغزالى حين وصف الفلاسفة بالتناقض لأنهم فى الوقت الذى يقولون فيه بقدم العالم يقدمون لنا أدلة على وجود الله[١٥٣].

وهكذا اعتبر المتكلمون وبعض الفلاسفة أن الفيض ليس هو الحل الأمثل لتفسير علاقة الله بالعالم رغم أن بعض الفلاسفة قد أخذوا به بحيث أصبح هو الأساس لفهم مذهبهم فى الألوهية، كما أن ما ترتب عليه من نتائج كالقول بقدم العالم كان مثار هجوم وإنكار من جانب الأشاعرة وخاصة الغزالى.

* * *

المصادر والمراجع

١ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام. ترجمة د. أبو ريدة ص١٤٩ وانظر أيضًا حسين مروة: النزعات المادية جـ٢ ص٤٩٠.

٢ - المرجع السابق: هامش ص١٥٠.

٣ - ثورة العقل: ص١١٠.

٤ - الفارابى: شرح رسالة زينون ص٣.

٥ - المرجع السابق: ص٧.

(*) هو أشهر مجددى الأفلاطونية وباعثها بعد فيلون وقد ولد فى "أسيوط" (٢٠٥م - ٢٧٠م). فهو مواطن مصرى ذو اسم روماني وتربية يونانية، ولا يعرف العرب عنه كثيراً ويسمون مذهبه مذهب الإسكندرانية، كما يسميه الشهرستانى والفارابى الشيخ اليونانى. عهد إلى تلميذه فرفريوس بجمع كتاباته وتبويبها فجمعها فى ستة أقسام، كل قسم منها تسعة فصول. فسميت التاسوعات تيمنا بالعددين ٩،٦ على الطريقة الفيثاغورية. وتمتاز فلسفته بعمق الشعور الصوفى والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية. مما جعل أفكاره مقبول فى محيط العالم الإسلامى. د. عبدالرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب ص: ٣: ١ التصدير.

6 - Sweetman, J. w. Islam and Christian Theology. Vo. I. 113.

7- Walzer (R.), Greek into Arabic, P, 3.

نقلاً عن د. الألوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص١٢١.

وانظر أيضًا يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص١٤٠، د. البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص٣٥٦: ٣٥٧.

٨ - ثورة العقل: ص١٠٩، د. عبدالكريم المراق: الإلهيات عند الفارابى ص٨٩ (ضمن الفارابى والحضارة).

(*) يرى جميل صليبا أنها جمع لعدة عناصر أفلاطونية وأرسطية وأفلوطنية بالإضافة إلى قول المنجمين (من أفلاطون إلى ابن سينا ص٩٨). أما د. إبراهيم مدكور فيضيف عناصر الصابئة والإسماعيلية إلى جانب العنصر الأفلوطينى (فى الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص٨١). ويؤكد د. جعفر آل ياسين، و د. سامى النشار على تأثر الفارابى بالفكر الحرانى حيث تعلم الفلسفة فى "حران" ولم يكن كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين إلا نتاج الصابئة الحرانية.

(د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص٢٣٧، د. على سامى النشار: نظرية جديدة فى المنحنى الشخصى لحياة الفارابى الفكرية ص٤٣٣).

٩ - د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية ص١٥٧، ص١٩٦، موسى بن ميمون: دلالة الحائرين جـ٢ ص٢٨١.

١٠ - يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعى ص١٤٠، أفلوطين: القول على الربوبية ٢٨٥ (ضمن أفلوطين عند العرب)، محمد المبارك: نظرات فى التراث ص١٦ - ١٧.

١١ - الفارابى: شرح رسالة زينون ص٧ - ٨.

١٢ - د. محيى الدين الألوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص١١٥ - ١١٦، عابد الجابرى: مشروع قراءة جديدة ص٣٧٤.

وانظر أيضًا ابن سينا: "الإشارات". ص٦٩٤: ٦٥٦ من القسم الإلهى.

١٣ - د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص٨٢، د. البهى: الجانب الإلهى ص٣٥٤، جوزيف الهاشم: الفارابى ص٨١.

١٤ - خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ١ ص٢٠٧، د. أبو ريان: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ص١٤ - ٢٠ (ضمن المشكاة).

١٥ - د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص٨٥ - ٩١، الأصول الأفلاطونية، فيدون: ترجمة وتعليق د. نجيب بلدى، د. على سامى النشار: ص١٩١ - ص١٩٣.

١٦ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص٦٤، ٦٧، د. جوزيف الهاشم: الفارابى ص٩٦ - ٩٧.

١٧ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص٢٣٧، د. جبور عبد النور: فى بحثه حول الحرانية المنشورة فى مجلة الكتاب المصرية. عدد مارس ١٩٤٦م، د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص١٧٨.

١٨ - د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص٩٨ - ٩٩. وانظر أيضًا د. البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص٣٦٧ - ص٣٦٨. كذلك نود أن نشير إلى أنه إذا كان بعض الباحثين قد أشاروا إلى مؤثرات الفكر الشرقى القديم كأقوال "هرمس" فى الفيض أو الصدور (انظر. أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص٦٩) فإننا لا يمكننا اعتبار تأثر الفارابى بها تأثرًا كاملاً

وإن كان هناك بعض أوجه الشبه بين مراتب الصدور عند هرمس وهى: مبدع الأشياء، ثم النفس، ثم العقل، ثم الطبيعة، وبين مراتب الموجودات كما هى عند الفارابى. إلا أن الاتفاق بينهما هو فى المظهر والشكل وليس فى الجوهر والمضمون. فكلاهما قد فسر الوجود بالفيض ولكن نظرية الفارابى فى الفيض أقرب إلى أفلوطين منها إلى تصور الهرامسة.

١٩ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص١٨ - ١٩.

٢٠ - عيون المسائل: ص٢٢ - ٢٣. وانظر أيضًا د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص٨٤ - ٨٥، الألوسى: دراسات ص١٢٢.

٢١ - انظر الفصل السابق (أدلة وجود الله).

٢٢ - آراء أهل المدينة: ص١٩: ص٢١. وانظر أيضًا السياسة المدينة: ص٤٧ - ص٤٨، رسالة فى إثبات المفارقات: ص٣ - ٤.

٢٣ - عيون المسائل: ص٢٤ وانظر أيضًا الدعاوى القلبية: ص٢ - ٤، د. الألوسى: حوار ص٢٩.

٢٤ - انظر الفصل السابق، وانظر أيضًا د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص٨٧، د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص١٧٩.

٢٥ - رسالة فى إثبات المفارقات: ص٤.

٢٦ - شرح رسالة زينون: ص٦.

٢٧ - فكرة الخلق عند الفلاسفة المسلمين (مجلة عالم الفكر) مجلد٢ سنة ١٩٧٣ ص٩٩٩ - ص١٠٠٠.

٢٨ - د. البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص٣٦٣، ص٣٦٤.

٢٩ - آراء أهل المدينة: ص٢١، د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص١١٦.

٣٠ - الجمع بين رأيى الحكيمين: ص٢٢، د. الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٢٠، ٢١، د. البهى: الجانب الإلهى ص٣٥٢، موسى الموسوى: من الكندى إلى ابن رشد ص٩٧.

٣١ - د. الألوسى: دراسات فى الفكر ص١٢٧، حوار بين الفلاسفة: ص٢٩ - ٣٠.

٣٢ - مبادىء الموجودات: ص٤٨. وانظر أيضًا البيرنصرى نادر، آراء أهل المدينة: ص١٧ - ١٨.

(*) يرى د. الألوسى أنه لا القرآن ولا الحديث. يقولان بالخلق من عدم. إلا أن المتكلمين والمفسرين المسلمين أخذوا بهذه النظرية وكفروا وبدعوا من قال بغير ذلك (دراسات فى الفكر الفلسفى ص١٢٦).

٣٣ - فصوص الحكم: فص١٣ ص٣٤.

٣٤ - د. البهى: الجانب الإلهى ص٢٥٣.

٣٥ - فصوص الحكم: فص٤٦ ص٤٢.

٣٦ - فصوص الحكم: فص٤٦ ص٤٢.

٣٧ - المرجع السابق: فص٤٧ ص٤٣.

٣٨ - فصول منتزعة ص٥٤.

٣٩ - أفلوطين عند العرب د. عبدالرحمن بدوى. مقتطفات من التاسع الخامس. رسالة فى العالم الإلهى منسوبة إلى الفارابى ص١٧٨.

(*) حاول بعض الباحثين المحدثين إعادة دراسة فلسفة الفارابى الإلهية دراسة علمية تستند على العلوم الصورية كالرياضيات والمنطق. ومن هؤلاء الباحثين "محمد جلوب فرحان" الذى عرض صفات الله، ونظرية الفيض عند الفارابى من خلال منظور رياضى، وآخر منطقى (انظر مجلة الباحث. السنة الخامسة العدد ٢٦ أذار. نيسان سنة ١٩٨٣ ص٥٥: ٦٥)، محاولاً تأويل نصوص الفارابى فى الصفات، وفى كيفية صدور الموجودات، وإعطاء الألفاظ مدلولات رياضية ومنطقية. ونحن وإن كنا لا نعارض من جانبنا فى أى تجديد لتراثنا الفكرى الإسلامى، إلا أننا لا نحبذ محاولات البعض تحميل نصوص الفيلسوف أكثر مما تحتمل بحيث تخرج بها من مضمونها، ولو أراد الفارابى استخدم المفاهيم الرياضية فى تشكيل بنائه الفلسفى، أو إقامة نسقه الفلسفى على أسس المنهج الرياضى لفعل كما فعل سابقه الكندى الذى أقام فلسفته على أسس رياضية (رسائل الكندى الفلسفية: المقدمة ص٢٦).

أما الفارابى فقد حدد موقفه من البرهنة الرياضية بشكل لا يحتاج إلى زيادة إيضاح حين أكد أنه إذا كان للبرهنة الرياضية بما تتميز به من دقة وقوة وكمال صدى فى تنظيم الأفكار، وفى الاتصال العضوى الضرورى لكل بحث ولكل منهج، إلا أنها لا يمكن أن تعاوننا على تحقيق كينونة "الواجب" (انظر آراء أهل المدينة ص١٣) وقد أكدت نصوص الفارابى أن البرهنة الرياضية لا يمكن أن تعطينا دلالة يقينية على مستوى الوجود الحقيقى للذات

الإلهيـة، ولا كيفـية صدور الموجـودات عنها (د. عـثمان عـيسى شاهين: المنهج عند الفارابى ص١١٤).

٤٠ - عيون المسائل: ص٢٤ - ٢٥.

٤١ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٢٤ - ٢٥.

٤٢ - المرجع السـابق: ص٢١، مـبـادىء الموجـودات: ص٣١، انظر الفصل الرابع.

٤٣ - مبـادىء الموجودات: ص٣١، فـصول منتـزعة: ص٧٨ - ٧٩. وانظر أيضًا ثورة العقل: ص١١٠ - ١١٢.

٤٤ - مبـادىء الموجودات: ص٣١، فـصول منتـزعة: ص٧٨ - ٧٩. وانظر أيضًا ثورة العقل: ص١١٠ - ١١٢.

٤٥ - الدعـاوى القلبيـة: ص٤، البـيرنصـرى نادر: آراء أهل المدينة: ص٦١، محمد المبارك: نظرات فى التراث. ص٣٢ - ٣٤.

٤٦ - الدعاوى القلبـية: ص٥. مبـادىء الموجودات: ص٣٤ (ربما أثار البعض مـوضوع أن الفارابى جـعل "الأول" يعقل ذاته فـحسب، بينمـا جعل العقل الصـادر عنه يعقل ذاته ويعـقل "الأول". فكأنه أعطى قدرة للمتأخر ذاتًا أكثر مما للأصل، ولكن الحقيقة التى تكمن فى مذهب الفـارابى هى أنه جعل الأول وهو "الله مـصدر جـميع الموجودات، ولولاه لم تكن سائر الأشيـاء، فهو منبع وجودها ومن كان منبعًا كان فى حقيقته الوجودية الذاتية يحمل كل ما فى الخارج من كمالات منتـزعة منه لأنه هو مصدرها. ويعـود الفرق الرئيسى بينه وبين تلك هى أن كل صفة أو قدرة أو كـمال فيه هو عين ذاته لا زيادة ولا إضافة تنضـاف إليه، بينما نجد أن الصفات تتـعدد فينا

وفيما هو دون الأول من كائنات). انظر د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان ص١٨٠، البيرنصرى نادر: آراء أهل المدينة ص٢٢.

٤٧ - مبادىء الموجودات: ص٤٧، البيرنصرى نادر: آراء أهل المدينة ص٦١.

٤٨ - أراء أهل المدينة: ص١٧ - ١٨.

٤٩ - الدعاوى القلبية: ص٣ - ٤.

٥٠ - الدعاوى القلبية: ص٤.

٥١ - انظر الفصل الخامس من الكتاب.

٥٢ - د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ١ ص١٧٦: ص١٨٦. وانظر رسالة فى إثبات المفارقات ص٨، الدعاوى القلبية: ص١٠ - ١١ وانظر أيضًا الفصل القادم.

٥٣ - د. البيرنصرى نادر: آراء أهل المدينة ص٢٢.

٥٤ - ابن سينا. الشفاء جـ٢ ص٤٠٢: ص٤٠٩، النجاة: ص٤٤٨: ص٤٥٤.

٥٥ - أبو حامد الغزالى: الذكرى المئوية التاسعة لميلاده. مهرجان الغزالى. مقال د. محمود قاسم ص٣٠٠، مقال د. عبدالرحمن بدوى: ص٢٢١.

٥٦ - دلالة الحائرين: جـ٢ ص٢٨٢ - ص٢٨٣.

٥٧ - رسائل إخوان الصفا: الرسالة الجامعة جـ٢ ص٣٣٩، جـ٣ ص١٩٠ - ١٩٨، ص٣٣٨ وموسى الموسوى: من الكندى إلى ابن

رشد. ص١١٦ - ١١٨، د. عاطف العراقى: المنهج النقدى ص٢١٩، عمر الدسوقى: إخوان الصفا. ص١٤١ - ١٤٢.

٥٨ - الغزالى: تهافت الفلاسفة ص١٢١ - ١٢٢ (وقد رفض الرازى الطبيب الأخذ بنظرية الفيض بسبب هذا النقد. بنس. مذهب الذرة ص٥٨.

٥٩ - د. الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٢٩.

٦٠ - الدعاوى القلبية: ص٢ - ٤.

٦١ - ابن رشد: تهافت التهافت ص٢٥٥.

٦٢ - تهافت التهافت: ص٢٥٨، ٢٥٩.

٦٣ - الطوسى: الذخيرة. ص١٤٨.

٦٤ - الغزالى: تهافت الفلاسفة ص١٢٥، تهافت التهافت ص٢٧٥.

٦٥ - الفارابى: الدعاوى القلبية. ص٧.

٦٦ - الغزالى: مقاصد الفلاسفة. ص٢٨٤ - ٢٨٩.

٦٧ - الغزالى: تهافت الفلاسفة. ص١٢٩.

٦٨ - المرجع السابق: ص١٣٠.

٦٩ - المرجع السابق: ص١٣٢ - ١٣٩.

٧٠ - ص١٠٥، ص١٤٥ - ١٤٦.

٧١ - ص٥٥، ٦٥.

٧٢ - جـ٥. ص١٥٣.

٧٣ - كتاب الذخيرة: ص١٥٤ - ١٥٩.

٧٤ - تهافت الفلاسفة: ص١٠: ٢٨.

٧٥ - المرجع السابق: ص١٣٩.

٧٦ - د. الألوسى: الغزالى. مشكلة وحل (ضمن كتاب دراسات) ص٢٦٠: ٢٦١.

٧٧ - الطوسى: الذخيرة. ص١٥٣.

٧٨ - المرجع السابق: ص١٥٦.

٧٩ - الخواجة زاده: تهافت الفلاسفة. ص٣٩.

(*) سنقتصر على بعض أوجه النقد التى يوافق فيها ابن رشد "الغزالى" إذ أن "ابن رشد" قد كرس أكثر من مائة صفحة من كتابه "تهافت التهافت" للرد على هذا المبدأ وحده. أى مبدأ "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد".

٨٠ - ابن رشد: تهافت تهافت. ص٢٩٧: ٣٠٠. وانظر أيضًا د. عاطف العراقى. النزعة العقلية: فلسفة ابن رشد ص٢٠٤: ٢٠٨.

٨١ - المرجع السابق: ص٣٩٧: ص٤٠٢.

٨٢ - المرجع السابق: ص٤٠٢، ٤٠٧. وانظر أيضًا د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد. ص٢٢٣..

٨٣ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص٣٧٠، تلخيص ما بعد الطبيعة: ص١٥٣ - ١٥٤.

٨٤ - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. ص١٢٤.

٨٥ - أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة. جـ٣ ص١٥٦ وما بعدها.

٨٦ - المرجع السابق: ص١٥٦.

٨٧ - المرجع السابق: ص١٥٩ - ١٦٠.

٨٨ - المرجع السابق: ص١٦١، انظر أيضًا د. أبو ريان: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ص٢١ (ضمن المشكاة).

٨٩ - البيرنصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص١٠ - المقدمة، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢ ص١١٩ - ١٢٠، د. مدكور: مقدمة الشفاء. ص٢٣.

Sweetman. J. w. Islam and Christian Theology. Vol. I. P. 113.

٩٠ - ثورة العقل: ص١١٥.

٩١ - المرجع السابق: ص١١٦.

٩٢ - دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى: ص١٥٩ - ١٦٠.

٩٣ - المرجع السابق: ص١٦١.

٩٤ - د. حسام الألوسى: فلسفة الكندى. ص١٤١.

٩٥ - د. عبدالرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. المقدمة. "كان الفارابى من أولئك الذين يعتقدون أن أفلاطون من القائلين بحدوث العالم لأنه يثبت للعالم صانعًا أبدع العالم ونظمه. وهذا خطأ، كما أنه يزعم أن أرسطو يقول بحدوث العالم كأفلاطون، ولم يجد الفارابى سندًا له من أقوال أرسطو سوى الكتاب المنحول إليه وهو كتاب "أثولوجيا - الربوبية" فذكر أمور تدل على أن الوحد هو الذى وهب الواحدية لسائر الموجودات وتبين أن جميع الأشياء إنما صدرت عن الواحد، وهذا كله مقتبس

من كلام أفلاطون فى "طيماوس" و"الجمهورية" و"بارمنيدس" لأن أفلوطين صاحب كتاب الأثولوجيا الحقيقى قد اقتبس هذه الأفكار من أفلاطون، كما أن الفارابى سعى إلى تبرير قول أرسطو فى كتابه "الطوبيقا" حين استشهد المعلم الأول ببعض الأمثلة التى يفهم منها القول بقدم العالم فعلل ذلك الفارابى بأن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد، أما ما ذهب إليه أرسطو فى كتاب "السماء والعالم" من القول بأن الكل ليس له بدء زمانى بأنه لم يقصد بذلك - من وجهة نظر الفارابى - القول بقدم العالم، وإنما كان يميز فى هذا الشأن بين الفعل الإلهى وبين الفعل الإنسانى من حيث أن هذا الأخير يستغرق مدة من الزمن ويأتى طبقًا لترتيب معين ومحدد، أما الفعل الإلهى فإنه يتم دفعه بلا زمان وعن حركته حدث العالم (رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى ص١٠٨ - ١٠٩).

ثم بين أن الهيولى أبدعها البارى جل ثناؤه لا من شىء وأنها تجسمت عن البارى سبحانه، وعن إرادته ترتبت، وقد بين فى "السماع الطبيعى" أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك العالم فى جملته. ويؤكد الفارابى ذلك بقوله "ومن نظر فى أقاويله فى الربوبية فى الكتاب المعروف "بالأثولوجيا" لم يشبه عليه أمره فى إثبات الصانع المبدع لهذا العالم"

انظر د. جميل صليبا من أفلاطون إلى ابن سينا ص٥٤ - ٥٨، الجمع بين رأيى الحكيمين ص٢٢، سعيد زايد. الفارابى ص٤٢ - ٤٣، ورغم تصريح الفارابى بأن الفيض خارج عن الزمان أى أن العالم قديم بالزمان محدث بالذات. نجد د. أبو ريدة يقرر

بصورة قاطعة أن الفارابى يقول بحدوث العالم من عدم. فيقول: "والذى نقطع به أن الكندى والفارابى يقرران حدوث هذا العالم لا فى زمان، وأن الزمان حادث. ويستند د. أبو ريدة فى تقريره هذا إلى ما ورد فى كتاب "الجمع بين رأيى الحكيمين" رغم ما بيناه من اعتماده على أساس خاطىء. انظر دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام. هامش ص٢٣٦، وانظر أيضًا قول دى بور ص٢٣٤ من نفس المرجع).

٩٦ - لويس غرديه: فلسفة الفكر الدينى: جـ٣. ص٤٨ - ٥٠ من الترجمة العربية وانظر أيضًا، عبدالكريم المراق: الإلهيات عند الفارابى. ص٨٣ - ٨٤.

٩٧ - النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص١٣٧، د. عبدالرزاق قسوم: مفهوم الزمان ص١٥٠ وانظر أيضًا:

Mathews (W. R) The Idea of God, An Introduction to the Philosophy of Religion, P. 71.

٩٨ - عيون المسائل: ص٢٥ - ٢٦ (يعتقد دى بور أن الفارابى يقول بصدور المادة مباشرة عن الله. تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص١٨٠ بينما يرى كارادى فوعكس ذلك (مادة الفارابى. دائرة المعارف الإسلامية ص٤١١).

٩٩ - مبادىء الموجودات: ص٥٨ن وانظر أيضًا د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص٣٢.

١٠٠ - د. عرفان عبدالحميد: الفلسفة الإسلامية. ص١٣١ وانظر أيضًا التعليقات ص١٧.

١٠١ - الجمع بين رأيي الحكيمين: ص٢٨، د. مدكور: مقدمة كتاب الشفاء: ص١٣ - ١٤. د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا. ص٥٤.

١٠٢ - تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد: جـ١ ص٢٣٦ وانظر أيضًا مقدمة د. أبو ريدة. من رسائل الكندى الفلسفية. ص٢٨ - ٣٠، ص٦٣.

١٠٣ - د. أبو ريدة: رسائل الكندى الفلسفية. المقدمة. ص٦٩: ص٧٥. د. أحمد صبحى: فى عالم الكلام ص٢٣٢.

١٠٤ - جواب مسائل ص٥٢.

١٠٥ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص١٠٦.

(*) حاولنا إيضاح رأى الفارابى فى مسألة الأبدية لأنه لا يمكن إطلاقًا فصل مسألة الأبدية عن مسألة الأزلية لأن الأولى فرع عن الثانية ويستحيل فهم الأول دون العودة إلى الثانية. وقد عرف الفلاسفة ومنهم الفارابى مسألة الأزلية والأبدية تحت عنوان أصل الوجود، وإذا كان الفارابى قد أثبت قدم المادة الأولى التى منها صدرت الكائنات المخلوقة، سواء كانت هذه المادة فى ذاتها عدمًا صرفا، بمعنى أنها لم تكن موجودة أبدًا فى أية صورة كانت، فإن ذلك يقوده إلى القول بأن العالم أزلى وأن العدم لا يعدو أن يكون مجرد حد للكائن. حدًا داخليًا وليس خارجيًا ما دام لا شىء موجود خارج الكائن حتى أنه وكما يقول ابن رشد لكى يكون الخلق فيجب ضرورة أن يصبح كل ما هو غير الخالق مخلوقًا. والكائن المخلوق بما فيه العالم فى مجموعة ليس هو الكائن الذى يبدو

ويتطور داخل الزمان، ولكنه كائن يجب وضعه فى وجود يلعب الزمان فيه دورًا بحيث يمكن الاستغناء عنه. وينتهى ابن رشد فى مفهوم الأبدية إلى اعتبار أن الله لا يبقى وحده، لأنه يبقى مع الموجودات إلى الأبد بالقياس إلى أنه لم يكن وحده أيضًا من قبل، بل كان مع المادة (د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد. ص١٤٢: ١٤٨.

١٠٦ - ص١١.

١٠٧ - عيون المسائل: ص٢٦.

١٠٨ - الدعاوى القلبية: ص٧. وانظر أيضًا د. حسام الألوسى: فلسفة الكندى ص١٤١.

١٠٩ - فيلسوفان رائدان: ص١٠٧ - ١٠٨.

١١٠ - رسالة الخلاء للفارابى: ص٣ - ٤، الدعاوى القلبية: ص٧.

١١١ - التعليقات: ص١٩، إثبات المفارقات: ص٦.

١١٢ - فصوص الحكم: فص٣ ص٣٢.

١١٣ - رسالة فى إثبات المفارقات: ص٣ - ٤.

(*) الإبداع عند الفيضين هو "إيجاد شىء لا من شىء دفعه". وقد عرفه الفارابى بقوله "هو حفظ إدامة وجود الشىء الذى ليس وجوده لذاته إدامته لا يتصل بشىء من العلل غير ذات المبدع، ونسبة وجود جميع الأشياء إليه من حيث أنه مبدعها أو هو الذى ليس بينه وبين مبدعها واسطة، وبواسطته، ولا يفعل ما يفعله لشىء آخر "عيون المسائل ص٢٤، وانظر أيضًا التعريفات

للجرجانى. ص١٣، وهـو يختلف عن التكوين أو الصنع الذى هو إيجاد شىء من شىء مثل التمثال الذى يصنع من الطين (أى إيجاد شىء مسبوق بالمادة. التعريفات للجرجانى. ص٤١). وإن كانت كلمة إبداع مساوية لكلمة الصنع فى القرآن الكريم. انظر سورة ٦ آية ١٠١، سورة٢: آية ١١٧.

ووفق نظرية الفيض فإن الإبداع قاصر على العقل الأول الفائض عن الله، لأن الإبداع هو أن يفيض أو يوجد شىء عن علة لا عن مادة، ولا بتوسط شىء آخر بينهما، وهذا ينطبق على العقل الأول فقط، أما بقية العقول فإنها وإن لم تكن من مادة إلا أنها عن أيس أى عن موجود متوسط وهو العقل الأول وبقية العقول بالتدرج الذى يكون السابق منها واسطة للتالى ولذلك لا يسمى وجودها إبداعًا عندهم. "أفلوطين. أثولوجيا. الميمر الخامس ص٧١"، أما الفارابى فقد اعتبر أن كل ما لا يوجد عن مادة، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة مبدعًا. وعليه فالمبدعات هى العقول الفلكية والأفلاك والهيولى المطلقة والصورة والعالم ككل. أما المكونات فهى العناصر ومركباتها فى عالمنا الأرضى (الدعاوى القلبية ص٤).

١١٤ - انظر مبادىء الموجودات: ص٥٦.

١١٥ - د. حسين آتاى: نظرية الخلق عند الفارابى: ص٥٠ (ضمن الفارابى والحضارة).

١١٦ - د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص٣١ (هامش).

١١٧ - التعليقات: ص٨.

١١٨ - د. حسين آتاى: نظرية الخلق عند الفارابى: ص٥١ (ضمن الفارابى والحضارة).

١١٩ - الدعاوى القلبية: ص٤، عيون المسائل: ص٢٤، وانظر أيضًا حوار بين الفلاسفة والمتكلمين: ص٣١ (هامش).

١٢٠ - فصول منتزعة: ص٨٨.

١٢١ - د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص٣٣ - ٣٤.

١٢٢ - فصوص الحكم: فص٥٤ ص٤٧.

١٢٣ - مبادىء الموجودات: ص٤٨.

١٢٤ - الغزالى: تهافت الفلاسفة. ص٧٦.

١٢٥ - المرجع السابق: ص٨٠ - ٨٥.

١٢٦ - المرجع السابق: ص٨٨.

١٢٧ - المرجع السابق: ص٨١.

١٢٨ - المرجع السابق: ص٨٤.

١٢٩ - المرجع السابق: ص٨٥.

١٣٠ - المرجع السابق: ص٨٥ - ٨٦.

١٣١ - الطوسى: الذخيرة. ص٨٤ - ٩٠، د. رضا سعادة: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين: ص٤١.

١٣٢ - الطوسى: الذخيرة ص٩١ - ٩٣.

١٣٣ - المرجع السابق: ص٩٣ - ٩٥، د. رضا سعادة: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، ص٤٤.

١٣٤ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص٦٨ - ٧٠.

١٣٥ - المرجع السابق: ص٧١.

١٣٦ - المرجع السابق: ص٨٠.

١٣٧ - المرجع السابق: ص٨٤.

١٣٨ - المرجع السابق: ص٧٨.

١٣٩ - الغزالى: تهافت الفلاسفة. ص٩٣.

١٤٠ - المرجع السابق: ص٩٤.

١٤١ - الغزالى: تهافت الفلاسفة.ص٨٩ - ٩٠. الطوسى: الذخيرة ص١٠٤، خواجه زاده: ص٧ - ٨.

١٤٢ - ابن رشد: تهافت التهافت ص٧٥.

١٤٣ - الغزالى: تهافت الفلاسفة. ص٩٦.

١٤٤ - المرجع السابق: ص٩٧، وانظر أيضًا. خواجه زاده. تهافت الفلاسفة: ص١٨ - ١٩.

١٤٥ - تهافت الفلاسفة: ص٩٧ - ٩٨.

١٤٦ - الطوسى: الذخيرة. ص١٠٩ - ١٢٢، د. رضا سعاده: الصراع بين الفلسفة والدين، ص٤٧.

١٤٧ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص١٤٤ - ١٤٥.

١٤٨ - الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص١٠٤، ابن رشد: تهافت التهافت ص١٨٥.

١٤٩ - المرجع السابق، ص١٠٤.

١٥٠ - الطوسى: الذخيرة، ص١٢٣.

١٥١ - الخواجه زاده: تهافت الفلاسفة، ص٣١ - ٣٢.

١٥٢ - ابن رشد: تهافت التهافت ص١٨٦ - ١٨٨، تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٤٥٨.

١٥٣ - ابن رشد: تهافت التهافت ص٤٢٧ وانظر أيضًا. النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد: ص١٣٧، ماجد فخرى: ابن رشد فيلسوف قرطبة ص١٧.