الفصل الثاني

الله وصدور الموجودات عنه
في فلسفة الفارابي

(نقد موقفه من خلال منظور عقلاني)

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولاً : تمهيد

ثانياً : الاستدلال على وجود الله

ثالثاً : طبيعة واجب الوجود وصفاته

١ ــ الله واحد

٢ ــ وجوده أفضل الوجود

٣ ــ نفي العدم والضد عنه تعالى

٤ ــ الأزلية ودوام الوجود

٥ ــ الخلو من المادة والصورة

٦ ــ الخلو من الفاعل والغاية

٧ ــ العقل

٨ ــ العلم

٩ ــ الحكمة

١٠ ــ الحق

١١ ــ الحياة

١٢ ــ العظمة والجلال والمجد

١٣ ــ الله عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول .

رابعاً : صدور الموجودات عنه تعالى

خامساً : تقييم محاولة الفارابي على ضوء ثورة العقل

سادساً : نص للفارابي (من كتاب عيون المسائل)

obeikandi.com

obeikandl.com

تقديم

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

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

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

obeikandl.com

أولاً : تمهيد

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

(ابن سبعين فى رسائله)

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

(ابن خلكان : وفيات الأعيان — جزء ٢ ص ١٠٠)

obeikandl.com

الفصل الثالث

الله وصدور الموجودات عنه فى فلسفة الفارابى

(نقد موقفه من خلال منظور عقلانى)

يحتل الفارابى فى تاريخ الفلسفة العربية مكانة كبيرة . نقول هذا إذا أدخلنا فى الاعتبار الأثر العميق الذى تركه الفارابى فى الفلاسفة الذين جاءوا بعده كابن سينا وغيره «. فهو قد لقب بالمعلم الثانى ، لأن أرسطو هو المعلم الأول .

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

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

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

ولكن هذا يجب ألا ينسينا ما فى بعض آرائه من تذبذب أحياناً ومن تناقض أحياناً أخرى . وقد سبق لابن سبعين أن لاحظ ذلك ، حين قال إن الفارابى يقول بآراء مختلفة حسب كتبه المختلفة ، وضرب مثالاً على ذلك برأيه حول بقاء النفوس .

ونود أن نضيف إلى هذا المثال الذى يضربه ابن سبعين ، مثالا آخر ، هو رأيه حول موضوع حدوث العالم وقدمه .

ومهما يكن من أمر فإننا نرى من جانبنا أننا لو حاولنا التعمق فى نصوص كتبه ولم نقف عند ظاهر النص ، بل نفذنا إلى أعمق أعماق النص ، أى ما وراء الظاهر ، لاستطعنا إلى حدًّا كبير جدًّا التوصل إلى حقيقة رأيه حول موضوع من الموضوعات التى بحثها .

فمثلا قوله بالفيض أو الصدور يؤدى إلى الاعتقاد بأنه من القائلين بقدم العالم لا حدوثه ، إذ أن القول بالفيض يتناسب مع القول بقدم العالم .

قلنا إن دقة تفكير الفارابى ، يجب ألا تنسينا ما فى بعض آرائه من تذبذب وتناقض كما لا يجب أن تنسينا أيضًا ما وقع فيه من خطأ حين حاول التوفيق بين أفلاطون وبين أرسطو . إن هذه المحاولة خاطئة قلباً وقالباً ومقضى عليها بالفشل . لقد أوقعته فى تأويلات ظاهرها وباطنها التعسف الذى لا حدود له . إذ ما المبرر العقلى للتوفيق بين آراء لأفلاطون ، وآراء لأرسطو ؟ وما الهدف من الاعتقاد بأن الفلسفة القديمة وخاصة عند ممثليها الكبيرين ، أفلاطون وأرسطو ، يجب أن تكون واحدة .

والمهم أن الفارابى قد حاول جهده أن يوفق بين المذاهب القديمة كما فعل بعض مفكرى العرب فى مجال التقريب والتوفيق بين المذاهب المختلفة المتعارضة[1] .

وهذه المحاولة تتضح بصفة خاصة فى كتب له ، مثل : « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس » ، « التوسط بين أرسطوطاليس وجالينوس » .

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

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

يقول الفارابى فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » : « ومما دعاهم إلى ذلك الظن (لرأى القول بأن أرسطو من القائلين بقدم العالم) أيضًا ، ما يذكره (أى أرسطو) فى كتاب السماء والعالم أن الكل ليس له بدء زمانى ، فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم . وليس الأمر كذلك ، إذ قد تقدم فبين فى ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية ، أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشىء لا يشتمل ذلك الشىء . ومعنى قوله أن العالم ليس له بدء زمانى أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا أو الحيوان الذى يتكون أولا فأولا بأجزائه . فإن أجزاءه يقدم بعضها بعضًا بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك . فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع البارى

---

(١) Madkour (I) : La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane P. 14 - 15.

جل جلاله إياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان »[١] .

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

ودليلنا على ذلك أن الفارابى يعتمد على كتاب أثولوجيا ويذكره صراحة فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » وينسبه إلى أرسطو . فهو يقول على سبيل المثال حين يحاول التوفيق بين قول أفلاطون بالمثل ونقد أرسطو لها : وقد نجد أن أرسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف بأثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية »[٤] .

كما يقول وهو بصدد الحديث عن مشكلة قدم العالم : « ومن نظر فى أقاويله — أى أرسطو — فى الربوبية فى الكتاب المعروف بأثولوجيا ، لم يشبه عليه أمره فى إثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فإن الأمر فى تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى »[٥] .

بيد أن هذا لا ينفى أن أثر الفارابى فيمن جاء بعده — كما سبق أن أشرنا — كان أثراً كبيراً . إذ أنه حاول أن يقرب معانى المصطلحات الفلسفية الأرسطية ويشرح الكثير من كتب أرسطو ، سواء فى المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة . والقوائم التى أوردها

---

(١) الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٢٢ .

(٢) سمى هذا الكتاب بهذا الاسم لأن فرفريوس الصورى قد رتب الرسائل الأربع والخمسين والتى تركها أفلوطين فى تسع مجموعات لأن ٩ هو الرقم الكامل فى نظرية فيثاغورث إذ أنه مربع ٣ ، الثالوث الكامل الانسجام .

(٣) جمعنى بالقاهرة لقاء مع صديقى الدكتور محسن مهدى الأستاذ بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية . وقد تناقشنا طويلا فى مبررات قيام الفارابى بهذا التوفيق ولم نتفق على سبب واحد يعد السبب الرئيسى دون غيره من الأسباب إذ أن الدكتور محسن مهدى يرى أن قيام الفارابى بهذا التوفيق قد لايكون سببه متبلوراً حول مشكلة كتاب أثولوجيا وخاصة أن الفارابى قد عرف فلسفة أرسطو معرفة جيدة ، وذلك واضح من كتابه « فلسفة أرسطو طاليس » وإذن كان يمكنه التمييز بين عناصر أرسطية وعناصر غير أرسطية ، أى أفلوطينية مثلا .

(٤) ص ٢٧ .

(٥) الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٢٢ .

المؤرخون القدامى لأسماء كتبه الشارحة أو كتبه المؤلفة تشهد على هذا كله[١] . وكم كانت هذه الكتب مفيدة للفلاسفة الذين جاءوا بعده .

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

يقول ابن سينا : يئست من معرفة غرض ما بعد الطبيعة ، حتى ظفرت بكتاب لأبى نصر فى هذا المعنى ، فشكرت الله تعالى على ذلك وصممت وتصدقت بما كان عندى .

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

ومهما يكن من أمر فقد اعترف ابن سينا كما ذكرنا باستفادته من الفارابى ، وقد أشار إلى ذلك كثير من المؤلفين والمؤرخين . فأبو الفدا مثلا فى كتابه « البداية والنهاية فى التاريخ » يقول عن الفارابى : إنه كان حاذقاً فى الفلسفة ومن كتبه تفقه ابن سينا[٢] .

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

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

وإذا تساءلنا عن أهم المصادر التى نجد الفارابى قد تأثر بها فى بناء مذهبه وتشييد نسقه الفلسفى ، وخاصة فى هذا المجال الذى نحن بصدد دراسته الآن ، أى مجال الإلهيات ، لوجدنا العديد من المصادر سواء تمثلت فى مصادر دينية ، أو مصادر فلسفية .

---

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

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

نجد عنده مصدراً دينياً إسلامياً بارزاً . وهذا المصدر الإسلامى نجده ليس فقط فى هذا المجال الذى نحن بصدد الحديث عنه ، بل فى مجالات أخرى عديدة .

نجده حين يتحدث عن صفات الله منزهاً الله عن صفات البشر : نجده حين يحاول دراسة موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة ، نجده حين يدرس مشكلة النبوة .

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

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

نجد عند الفارابى أيضاً عنصراً أرسطياً . وهذا العنصر الأرسطى قد أوله الفارابى فى بعض المجالات تأويلا خرج به عن مذهب أرسطو الحقيقى . وقد سبق لنا الإشارة إلى ذلك ونحن بصدد الحديث عن مشكلة كتاب أثولوجيا .

كما نجد عند الفارابى عنصراً أفلوطينياً . وهذا العنصر الأفلوطينى يظهر فى العديد من المجالات التى بحث فيها الفارابى .

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

نقول إلى حدما بالنسبة للعنصر الشيعى ، إذ أن النزعة الشيعية لم تكن السبب الرئيسى الذى دعا الفارابى إلى الجمع والتوفيق ، بل إن السبب الرئيسى — كما سبق أن أشرنا — قد يكون متمثلا فى مشكلة كتاب « أثولوجيا أرسطوطاليس » :

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

obeikandl.com

ثانياً : الاستدلال على وجود الله

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

(الفارابي – فصوص الحكم . فص رقم ١٤)

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

(الفارابي – فصوص الحكم . فص رقم ١٥)

obeikandi.com

obeikandl.com

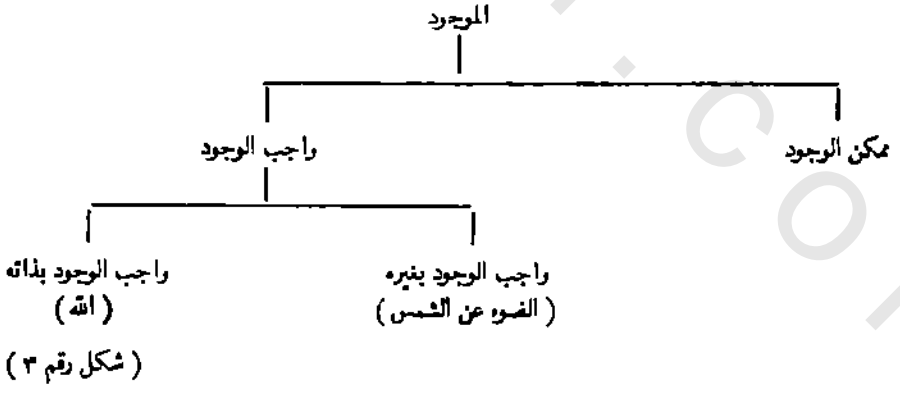
ثانياً – الاستدلال على وجود الله :

درس الفارابى الكثير من الموضوعات الفلسفية الميتافيزيقية . ومن هذه الموضوعات الميتافيزيقية التى اهتم الفارابى بدراستها اهتماماً كبيراً ، واجب الوجود وصفاته :

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

ويبدأ الفارابى بحثه فى هذا المجال بتقسيم الموجودات إلى قسمين : ممكن الوجود وواجب الوجود . فهو يقول فى كتابه عيون المسائل : إن الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود . والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود . وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا غنى لوجوده عن علة . وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره . وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل وإما أن يكون فى وقت دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شىء واجب هو الموجود الأول[1] . (انظر شكل رقم ٣) .

الواجب والممكن



(شكل رقم ٣)

(١) ص ٤ وانظر :

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

وأيضاً د. خليل الجر وحنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية – جزء ٢ ص ١٠٩ وما بعدها

معنى هذا أن الفارابى يستدل على وجود الله بالتفرقة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب ، وأيضًا بقسمته للواجب إلى واجب بذاته وواجب بغيره . فوجود العالم ممكن ، وإذا تحقق هذا الإمكان أى أصبح وجوداً ، فإنه لا مفر من القول – لكى نفسر الانتقال من الإمكان إلى الموجود – بوجود إله يخرج الإمكان إلى الوجوب ، أى يخرج العالم من مقولة الإمكان إلى مقولة الوجوب والوجود .

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

يقول الفارابى فى كتابه « عيون المسائل[1] : فالواجب الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال ، ولا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السبب الأول لوجود الأشياء . ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزل عن جميع أنحاء النقص، فوجوده إذن تام ، ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزهًا عن العلل مثل المادة والصورة والفاعل والغاية .

---

(١) ص ٢٣ .

ثالثاً : طبيعة واجب الوجود وصفاته

ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته ، وعلمه بأكمل صفة لذاته ليست هى ذاته بل لازمة لذاته وفيه الكثرة غير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية ، فلا كثرة فى الذات بل بعد الذات. فإن الصفة بعد الذات لا بزمان بل برتبة الوجود . لكن لتلك الكثرة ترتيباً ترتقى به إلى الذات يطول شرحه . والترتيب يجمع الكثرة فى نظام والنظام وحدة ما . وإذا اعتبر الحق ذاتاً وصفات ، كان كل فى وحدة ، وإذا كان الكل متمثلا فى قدرته وعلمه ، فمنها يحصل الكل مفرداً عن اللواحق ثم يكتسى المواد، فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه أحدية ذاته .

(الفارابى — فصوص الحكم — فص رقم ٥٥) .

obeikandl.com

ثالثاً ــ طبيعة واجب الوجود وصفاته :

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

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

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

١ ــ الله واحد :

يبرهن الفارابى على وحدانية الله فى فصل يعقده فى آراء أهل المدينة الفاضلة بعنوان « القول فى نفى الشريك عنه تعالى »[1] كما يتحدث عن وحدانيته تعالى فى بعض مؤلفاته الأخرى بطريقة متناثرة .

وكان يجدر بالفارابى أن يثبت أولا وحدانية الله قبل أن يتحدث عن بقية صفاته ، وخاصة أننا سنلاحظ أن أكثر الصفات التى سيخلعها الفارابى على الله تعالى ، إنما تترتب إلى حد كبير على القول بوحدانية الله . ولكن الفارابى فى أكثر الأحيان يتحدث عن وحدانية الله بعد أن يذكر بعض صفات الله تعالى الأخرى كخلوه من العدم والضد وغير ذلك من صفات .

ونظراً لأن أكثر صفات الله إنما تترتب ــ كما ذكرنا ــ على القول بوحدانيته ، فإننا سنتحدث أولا عن واحدانيته ثم نتابع دراستنا لمجموعة من الصفات الأخرى .

ذكرنا أن الفارابى يبرهن على وحدانية الله ، ونستطيع أن نقول من جانبنا بأن مفتاح البرهنة على وحدانية الله عند الفارابى يتمثل فى معنى التمام عنده . فالتام ــ كما يقول الفارابى ــ هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً عنه وجود من نوع وجوده ، وذلك فى أى شىء كان[2] .

---

(١) ص ٤ وما بعدها .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥ .

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

وإذا كان الله تاماً ، فإنه لابد أن يكون واحداً ؛ إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشيء آخر غيره . فإذن هو منفرد بذلك الوجود وحده ؛ ولا يشاركه شيء آخر أصلا : إنه منفرد برتبته وحده[١] .

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

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

٢ – وجوده أفضل الوجود :

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

٣ – نفى العدم والضد عنه تعالى :

لا يشوب وجود الله وجوهره العدم ولا الضد ، إذ أن كلا من العدم[٥] والضد لا يوجدان إلا فى العالم السفلى ، أى عالم ما تحت فلك القمر ، طبقاً للقسمة الأرسطية المشهورة للعالم إلى قسمين : العالم العلوى أى عالم ما فوق فلك القمر ، والعالم الأرضى ، أى عالم ما دون فلك القمر .

---

(١) المصدر السابق ص ٥ – ٦ – ٧ – ٨ .

(٢) عيون المسائل ص ٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٨ – ٩ .

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ .

(٥) يعرف الفارابي العدم بأنه لا وجود ما شأنه أن يوجد (آراء أهل المدينة الفاضلة ص٢) .

فالعدم يحدث فى الموجودات الحادثة المتغيرة ، والله ليس بحادث ولا متغير . والضد يعنى أن هناك شيئان ا وضد ا . ولما كان الله واحداً لا مثيل له فلا ضد له[١] :

٤ ــ الأزلية ودوام الوجود :

الله أزلى دائم الوجود بجوهره وذاته . يبين لنا الفارابى أن الله مكتف بذاته ، وإذن لا حاجة له إلى شيء آخر يعينه على البقاء أو على دوام الوجود[٢] .

٥ ــ الخلو من المادة والصورة :

وجود الله خلو من المادة ومن الصورة . إذ أننا لو قلنا بأن له تعالى صورة لأدى هذا إلى القول بأن له مادة ، إذ الصورة لا توجد إلا فى مادة . وأيضًا ليس له تعالى مادة ، إذ لو قلنا بأن له مادة ، لا ستتبع هذا ، القول بأن له صورة . إذ المادة لابد أن يكون لها صورة :

هذا بالإضافة إلى أننا لو قلنا بالمادة والصورة بالنسبة لله تعالى . فإن ذاته ستكون مؤلفة من شيئين ، كما هو الحال عند ما نقول إن جسماً ما من الأجسام ، مؤلف من مادة ومن صورة . وعلى هذا فليس له مادة ولا صورة[٣] .

٦ ــ الخلو من الفاعل والغاية :

إذا كان الفارابى قد نفى عن الله تعالى العلة المادية والعلة الصورية ، فإنه نفى أيضًا عنه تعالى العلة الفاعلة والعلة الغائية . فالله سبب أول ، وإذن ليس له علة فاعلة . وأيضًا ليس لوجوده علة غائية ، إذ لو قلنا بالغاية والغرض ، فإن هذا يؤدى إلى القول بأنه كسائر الموجودات التى لها علل أربع ، العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية .

٧ ــ العقل :

إذا كان الفارابى قد نفى عن الله اتصافه بالجسمية ، فإنه يصفه بأنه عقل بالفعل : ومعنى هذا أن الله إذا كان غير محتاج إلى المادة ، فإنه إذن عقل بالفعل من كل وجه .

وإذا كان الله عقلاً بالفعل ، فإنه أيضًا عاقل ومعقول ، أى أنه عقل وعاقل ومعقول .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٣ وأنظر أيضاً تاريخ الفلسفة العربية للدكتور خليل الجر وحنا الفاخورى جزء ٢ ص ١١٠ وما بعدها .

وهذه المعانى الثلاثة كلها فيه معنى واحد وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم[١] .

وهذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على تأثر الفارابى بالتراث الاعتزالى ، إذ أن المعتزلة يوحدون بين الذات وبين الصفات ، فعلمه تعالى هو هو ، وقدرته تعالى هى هو ، وهكذا .

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

هذا بالإضافة إلى أننا فى المجال الإنسانى نجد انتقالاً من الشيء بالقوة إلى الشيء بالفعل . فالإنسان مثلاً يعد معقولاً بالقوة ثم يصير معقولاً بالفعل بعد أن عقله . أما بالنسبة لله تعالى فإننا لا نجد تلك النقلة من القوة إلى الفعل والتفرقة بينهما .

يقول الفارابى مؤكداً على التوحيد بين العاقل والمعقول بالنسبة لله تعالى دون غيره . « . . . لأن الذى هويته عقل ليس يحتاج فى أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله . بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل ، وبأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل . وكذلك لا يحتاج فى أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته فإن الذات التى تعقل هى التى تعقل فهو عقل من جهة ما هو معقول . فإنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل ، هى كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم[٢] » .

٨ — العلم :

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

ونود أن نشير ونحن بصدد دراستنا لصفة العلم الإلهى إلى أن أقوال الفارابى فى هذا المجال تدلنا على أنه ينفى إلى حد كبير علم الله بالجزئيات الحادثة ، خلافاً لما نجده فى القرآن من أن الله عالم بكل صغيرة وكبيرة فى هذا الكون .

فالفارابى فى كتابه السياسة المدنية[٣] يقول : وأما جل المعقولات التى يعقلها الإنسان من

---

(١) كتاب السياسة المدنية للفارابى ص ٣٥ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠ .

(١) كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات ص ٣٤ .

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

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

٩ ــ الحكمة :

إذا كان الفارابى قد أثبت أن الله عالم ، فإنه قد أثبت أنه حكيم أيضاً . إذ أن الحكمة تعنى أن يعلم الله بأفضل علم . وإذا كان علم الله يعد علماً دائماً لا يمكن أن يزول ، إذ هو علمه بذاته ، فلابد أيضاً أن نقول إنه تعالى حكيم .

١٠ ــ الحق :

الله حق . ويحاول الفارابى فى هذا المجال أن يسوى بين الوجود وبين الحق ، بمعنى أن الفارابى إذا كان قد أثبت أن الله موجود ، فإنه رأى أن من صفاته تعالى أنه حق ، إذ أن الحق يسابق الوجود ، بمعنى أننا إذا أثبتنا أن شيئاً ما يعد موجوداً ، فلابد أن نقول إنه حق .

وهذا يذكرنا بقول الكندى بأن كل ماله إنية حقيقة ، أى أن كل شىء نثبت أنه موجود فعلاً ، فلابد أن يكون حقاً . ومن هنا لا نقول مثلاً بحقيقة للغول والعنقاء ، لأن هذه الأشياء غير موجودة . ومن هنا أيضاً نفهم قول الفارابى فى هذا المجال ، بأن حقيقة الشىء هو الوجود الذى يخصه[1] .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١ .

١١ ــ الحياة :

إذا كان الفارابي قد أثبت لله صفة الحق ، فإنه قد أثبت له أيضًا صفة الحياة . وهو يسوى بين الحي والحياة طبقاً لتسويته بين العقل والعاقل والمعقول . فالله حي والله حياة ، وليس يعنى هذا القول معنيين متغايرين . بل يدلان على معنى واحد طبقاً للتوحيد بين الصفة والموصوف أو بين الصفة والذات الإلهية .

ويبرهن الفارابي على القول بأن الله حي بالقول بأننا إذا كنا نقول عن أنفسنا إننا أحياء حين ندرك أحسن المدركات ونحس بأحسن إدراك ، فإن الله بالأحرى لابد أن يكون حيًّا لأنه يعقل الأشياء ويدركها بأفضل عقل وأفضل إدراك . بل إننا إذا كنا نستعير صفة الحياة لشيء آخر غير الحيوان ، كالنبات مثلاً ، فأولى بنا أن نضفيها على الله تعالى لأن وجوده أسمى وأرقى وجود .

يقول الفارابي مؤيداً هذا المعنى فى كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة : «إن اسم الحي قد يستعار لغير ما هو حيوان . فيقال على كل موجود كان على كما له الأخير وعلى كل ما بلغ من الوجود والكمال إلى حيث يصدر عنه ما من شأنه أن يكون منه كمال من شأنه أن يكون منه . فعلى هذا الوجه إذا كان الأول وجوده أكمل وجود ؛ كان أيضًا أحق باسم الحي من الذى يقال على الشيء باستعارة ، وكل ما كان وجوده فإنه إذا علم وعقل ، كان ما يعقل عنه ويعلم منه أتم[1] .

١٢ ــ العظمة والجلال والمجد :

الله عظيم وجليل ومجيد . هذا ما يثبته الفارابي ، إذا أن الفارابي ــ كما سبق أن لاحظنا ــ إذا كان قد فرق بين صفات واجب الوجود وصفات الموجودات الممكنة الوجود ، فإن هذا يتضح أيضًا حين يتحدث عن عظمة واجب الوجود وجلاله ومجده . إذ أن هذه الصفات ــ فيما يرى الفارابي ــ مباينة لكل ذى عظمة ومجد ، كما أنها فى ذاته لا من غيره ، بمعنى أنه تعالى لم يستفدها من الخارج . إنه ذو جلال فى ذاته وذو عظمة فى ذاته وذو مجد فى ذاته ، سواء أجله أو لم يجله ، عظمه غيره أو لم يعظمه ، مجده غيره أو لم يمجده[2] .

---

(١) ص ١٣ .

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

١٣ – الله عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول :

إذا كان الله تعالى يعد عظيما وجليلاً ومجيداً فى ذاته لا من غيره ، فإنه أيضًا عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول .

ونود أن نشير إلى أن هذا يعد على نحو مخالف تمامًا لما نجده فى الموجودات الأخرى ؛ أى الموجودات الممكنة الوجود والتى نقلها الله تعالى من الإمكان إلى الوجود .

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

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

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

يقول الفارابى ملخصًا أهم صفاته تعالى : « هو واحد وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض . وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد . وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء . وله أعظم السرور بذاته . وهو العاشق الأول والمعشوق الأول . ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة . والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده »[٢] .

ولعلنا قد لا حظنا أن بنهاية حديث الفارابى عن الصفات الإلهية يبدأ حديثه عن الفيض

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٨ .

(٢) عيون المسائل للفارابى ص ٢٣ – ٢٤ .

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

obeikandl.com

رابعاً : صدور الموجودات عنه تعالى

واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولاند له . واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا ليس له فهو صراح فهو ظاهر . واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته . فهو الكل فى وحده ، فهو الحق . وكيف لا وقد وجب هو الباطن وكيف لا وقد ظهر . فهو ظاهر من حيث هو باطن ، وباطن من حيث هو ظاهر . فخذ من بطونه إلى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن .

(الفارابى – فصوص الحكم – فص رقم ٨) .

obeikandl.com

رابعاً ــ صدور الموجودات عنه تعالى :

بعد أن درسنا استدلال الفارابى على وجود الله وبيانه لطبيعة واجب الوجود وصفاته ، ننتقل إلى الإشارة إشارة موجزة إلى صدور الموجودات عنه تعالى .

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

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

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

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

ولكن هذا لا يعنى أن نظرية الفيض أو الصدور أو العقول العشرة موجودة بنصها عند أفلوطين إذ من المرجح أن الفارابى قد استفاد فى صياغته لهذه النظرية بمزج أفكار كل من الفيلسوف اليونانى أرسطوطاليس ، وبطليموس الفلكى بالإضافة إلى أفلوطين نقول مزجاً لأننا لانجد فى أفكار أرسطو وحده أو فى أفكار بطليموس على حدة أو فى مذهب أفلوطين ، ما يسمح بالقول بنظرية الفيض على الصورة الفارابية .

ودليلنا على ذلك أن ابن رشد فيلسوف المغرب العربى والذى تأثر بأرسطو تأثراً كبيراً ، قد نقد ــ كما سنشير بعد قليل ــ القول بالفيض على الصورة التى وجدت عند الفارابى وعند ابن سينا .

فالغزالى حين يحكى عن الفلاسفة أنهم قالوا بالفيض ، يجىء ابن رشد ليبين لنا أن أرسطو لم يقل بذلك ، بل قال به فلاسفة غير أرسطو كالفارابى وابن سينا .

ويبدو أن التأثير الأرسطى فيما يتعلق بنظرية الفيض كان مصدره حديث أرسطوفى كثير من كتبه عن عقول الكواكب ، وكيف أن لكل كوكب عقلاً يحركه .

والواقع أن مشكلة الموجودات وكيف صدرت عن الله قد شغلت فلاسفة العرب إلى حد كبير جداً ، أى كيف صدرت الكثرة عن الواحد .

منهم من اتجه فى حلها اتجاهاً أفلوطينياً من بعض زواياه لا من كلها كما أشرنا منذ قليل مضيفاً إليه أبعاداً إسلامية قليلة جداً . وعلى رأس القائلين بذلك الفارابى وابن سينا اللذين ارتضيا القول بأنه لابد أن يصدر عن الواحد واحد مثله ، وهو ما نعرفه بالفيض أو الصدور .

ومنهم من لم يرتض القول بذلك ، بل فسر مشكلة العلاقة بين الواحد والكثير تفسيراً يعد بعيداً بعداً تاماً عن موقف كل من الفارابى وابن سينا . وعلى رأس القائلين بهذا الاتجاه المخالف ، فيلسوف المغرب العربى ، ابن رشد ، الذى نقد القول بالفيض أو الصدور نقداً عنيفاً[1] .

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

وإذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندى ، ثم الفارابى ، فإننا نستطيع اعتبار الفارابى أول فيلسوف عربى يرتضى لنفسه القول بالفيض ، نظراً لأننا لانجد 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 تماماً عن القول بذلك .

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

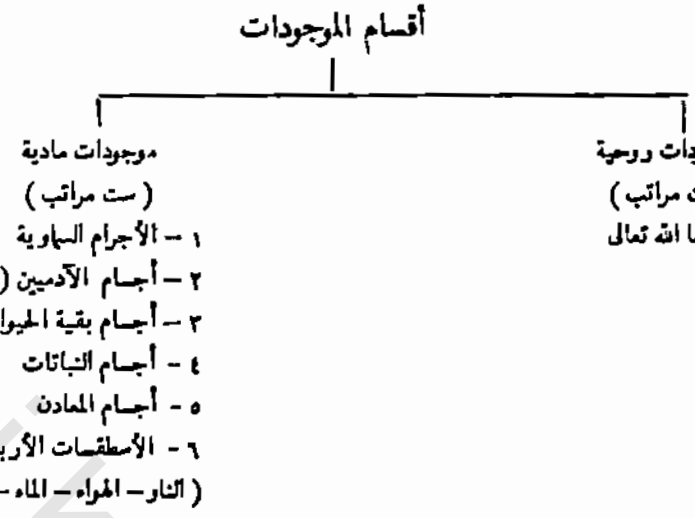
ويكشف لنا الفارابى مراتب كل نوع من هذه الموجودات . وهو يهتم اهتماماً أكثر بالموجودات الروحية لأن حولها بصفة خاصة يتبلور موضوع الفيض أو الصدور .

وهو يرى أن هذه المراتب التى تمثل الموجودات الروحية تعد مراتب ستاً ، تبدأ من الله (المرتبة الأولى) وتنتهى عند الهيولى (المرتبة السادسة) .

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

---

(١) راجع فى ذلك كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، تحت عنوان « موقفه من نظرية الفيض من ص ١٣٦ إلى ص ١٤٣ .



(شكل رقم ٤)

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

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

والمرتبة الرابعة تمثلها النفس الإنسانية .

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

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

هذا عن مراتب الموجودات الروحية ، أما مراتب الموجودات المادية فهى ستة مراتب تمثلها الأجرام السماوية والأجسام الآدمية وغير الآدمية والنباتات والمعادن والأسطقسات الأربعة[1].

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة من ص ١٨ حتى ص ٣٥ ، عيون المسائل للفارابى ص ٢٤ وما بعدها ورسالة فصوص الحكم للفارابى ص ٢٣ وما بعدها ، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام من ص ١٦٣ إلى ص ١٦٥ من الترجمة العربية ، خليل الجر ورحنا الفاخورى تاريخ الفلسفة العربية – الجزء الثانى من ص ١١٣ إلى ص ١١٧ .

الموجودات الروحية مرتبة من الأعلى إلى الأدنى

(شكل رقم ٥)

obeikandl.com

خامساً – تقييم محاولة الفارابى على ضوء ثورة العقل :

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

ولكن لو أردنا – من خلال منظور عقلانى – نقد موقف الفارابى فى هذا المجال ، مجال الإلهيات ، فيمكننا توجيه هذه الأوجه من النقد :

١ – من الأشياء التى يؤسف لها ، أن الفارابى وهو الحريص فى كثير من كتبه ورسائله ككتابه « الحروف » ورسالته « فى معانى العقل » ، على التمييز بين الطريق الجدلى الكلامى ، والطريق الفلسفى البرهانى ، قد وقع بوعى أودون وعى فيما ما كان يخشاه .

إنه ينقد الطريق الجدلى ويضعه فى مرتبة أدنى من الطريق الفلسفى البرهانى ، هذا صحيح . ولكن فكرته (فكرة الإمكان والوجوب) التى استند إليها فى البرهنة على وجود الله تعالى (واجب الوجود) إنما تعد فكرة لها جذورها الكلامية ، إذ أنها مؤسسة من بعض زواياها على فكرة الحدوث ، إننا لا ننقد الفارابى لمجرد اعتماده على فكرة استخدمها علماء الكلام ، ولكننا ننقده أساساً لأن هذه الفكرة تعبر إلى حد كبير جداً عن الاتجاه الكلامى .

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

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

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

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

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

كان بإمكانه مثلاً أن يختار طريق العناية والغائية للتوصل إلى القول بوجود الله . كان بإمكانه أن يختار طريق الاختراع للاستدلال منه على وجود الله . كان بإمكانه أن يستدل على وجود الله اعتماداً على فكرة القوة والفعل ، أى لابد لكى تخرج الموجودات من حيز القوة إلى حيز الفعل ، أن نقول بوجود إله فاعل يحركها ويخرجها من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل . صحيح أن فكرة الوجوب والإمكان فيها جذور من فكرة القوة والفعل ، بدليل أن الفارابى حين بحث فى صفات الله ، قال إن الله « فعل » من كل وجه ، أى لا تخالط « القوة » جوهره تعالى . ولكن عيب فكرة الإمكان — كما أشرنا — هو اعتمادها أيضًا على مقدمات جدلية قد تؤدى إلى نفى العلاقات بين الأسباب ومسبباتها .

وهذا القول من جانبنا لا نعنى به أن هذه الطرق التى كان بإمكان الفارابى أن يسلكها ، هى الطرق التى تؤدى إلى القول بوجود الله ؛ ولكن ما نقصده هو أن الفارابى ، كان بإمكانه الاعتماد على بعض الأفكار التى قد يجدها فى هذا الطريق أو ذاك من الطرق مجتمعة ، حتى يتوصل من ذلك إلى دليل أكثر وثوقاً من دليله هذا ، ولكنه لم يفعل .

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

إن الفارابى متجهاً فى ذلك اتجاهاً اعتزاليًّا ، يميل إلى التوحيد بين الذات (الله) والصفات فالله ذاته وصفاته شىء واحد . وهذا على العكس مما يوجد فينا نحن الكائنات الفاسدة من التمييز بين الذات من جهة والصفات من جهة ، أو التمييز الصفة والموصوف .

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

ولا يعنى هذا أننا نميل من جانبنا إلى هذا الاتجاه الآخر ، كلاليس هذا ما نقصده . ولكن ما نعنيه هو أن الفارابى كفيلسوف ، كان من واجبه مناقشة الوجه الآخر . وهذا من خصائص الموقف الفلسفى ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الذين يميزون بين موصوف وصفة ، أى بين الله من جهة وصفاته من جهة أخرى ، يستندون فى ذلك إلى القول بأننا لو وحدنا بينهما لنتج ذلك عدم التمييز بين صفة وصفة أخرى . ولما كان الله تعالى لا يصف نفسه بصفة واحدة . بل بمجموعة من الصفات ، فلابد فى رأى هذا الفريق من استبعاد القول بأن الله ذاته وصفاته شىء واحد .

يضاف إلى ذلك أن الفارابى فى تدليله على وحدانية الله تعالى ، يعتمد اعتماداً كبيراً ، إن لم يكن اعتماداً كلياً ، على تحليل معنى « التام » فإذا كان معنى التام هو ما لا يمكن أن يوجد مثله فى أى شىء كان ، وكان الله تاماً ، فلابد إذن أن يكون الله واحداً ، وذلك نتيجة للربط التام بين معنى « التام » ومعنى « الوحدة » .

وإذا كان الفارابى يدلل على الوحدانية ، بالاعتماد على فكرة «التام» فإننا كنا ننتظر منه أولاً التدليل على فكرة « التمام » ، حتى تكون أقواله فى الوحدانية ، أقوالاً لها أساس قوى وأيضاً أين رده على القائلين بوجود أكثر من إله . من الغريب أنه يدافع على رأيه ويعتبره من القضايا البديهية ، فى الوقت الذى ينتظر منه القارئ نقداً للرأى الآخر القائل بوجود إلهين .

صحيح أن أقواله تتضمن رداً ، ولكنه رد غير مباشر ؛ وكان الأولى به والأجدر ، عرض الرأى الآخر ، ثم الأخذ فى تفنيده إذا شاء ذلك . وهذا ما يجب أن يلتزم به المفكر ، إذا أراد أن يتقدم خطوة ، بل خطوات ، نحو البحث عن الحقيقة .

٣ ــ أما عن مشكلة الفيض أو الصدور ، أو هذا الترتيب للموجودات الذى يقول به الفارابى ، مفسراً لنا كيف صدرت عن الله (الواحد) ، الموجودات (الكثرة) ، فإننا نود أن نشير إلى أن الفارابى ، فى الوقت الذى يخلع فيه صفات غاية فى السمو على الله تعالى ، يصر على القول بأن الله الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد . وبواسطة هذا الواحد الذى يصدر عنه وهو العقل ، يتحول كل شىء من الإمكان إلى الوجود الفعلى . وبالتالى تحدث الكثرة فى الكائنات الموجودة .

صحيح أن هذه الكثرة تنتسب إلى الله تعالى ، إذ أنه هو الذى صدر عنه العقل ، وعن العقل صدرت الكائنات الأخرى ، إلا أننا لا نجد مبرراً عقلياً فى الإصرار على القول بأن الواحد يصدر عنه واحد ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار ، هذه الصفات التى يصف بها الفارابى ، الله تعالى .

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

أين المبرر العقلى الذى دفع الفارابى للإصرار على هذا القول من جانبه ؟ لا نجد مبرراً عقلياً واحداً . ولا يعنى هذا أنه لابد من القول بأن الله (الواحد) تصدر عنه الكثرة . هذا

مالا نقصده الآن ونحن بصدد نقد الفارابى . ولكن كل قصدنا هو أننا لانجد تناسقاً بين حديث الفارابى عن الصفات الإلهية ، وبين إصراره على هذه القضية الخاصة برأيه فى الفيض أو الصدور .

يضاف إلى هذا النقد ـ نقد آخر ، هو أننا نلاحظ أن الفارابى ، شأنه فى ذلك شأن أكثر فلاسفة العرب ، إن لم يكن كلهم ، حين بيانه لمراتب الموجودات ، يجعل هذه الموجودات مرتبة بناء على فكرة الأفضل والأشرف . إن هذه الفكرة وهى التى لم يعلن عنها صراحة ، هى الكامنة وراء هذا الترتيب . ونظرة واحدة إلى هذه المراتب ، ترينا كيف كان متمسكاً بفكرة الأفضل أو الأشرف هذه .

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

ويقينى أن الفارابى أو غيره من فلاسفة العرب ، لو كانوا قد ابتعدوا عن هذه الفكرة ، لقدموا لنا آراء أكثر أصالة وأكثر دخولاً فى المجال العقلانى ، فى هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى تركوها لنا .

سادساً – نص للفارابى (فى كتاب عيون المسائل)[١] :

يقول الفارابى[٢] :

لكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ، ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدرت الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها . وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً 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 وبمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ويدفع عنها العدم مطلقاً لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة وهو علة المبدع الأول .

والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشىء الذى ليس وجوده لذاته إدامة لا يتصل بشىء من العلل غير ذات المبدع . ونسبة جميع الأشياء إليه من حيث إنه مبدعها أو هو الذى ليس بينه وبين مبدعها واسطة ؛ وبوساطته تكون علة الأشياء الأخر نسبة واحدة ، وهو الذى ليس لأفعاله لمية ولا يفعل ما يفعله لشىء آخر ؛

وأول المبدعات عنه شىء 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 هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجود .

ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ، ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه 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 الثانى عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى . وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض ، كما ذكرناه بدئياً فى العقل الأول . وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل .

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

---

(١) طبعة القاهرة عام ١٩٠٧ م .

(٢) ص ٢٤ وما بعدها .

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

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

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

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

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