

الفصل السادس

"صلة الله (تعالى) بالعالم في فلسفة الفارابي"

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية:

تمهيد:

أولا: مصادر الفارابي في مذهبه في الفيض.

القسم الأول: المصادر الأوتية.

القسم الثاني: المصادر الثانوية.

ثانيا: أهم الأسس التي قام عليها.

ثالثا: الفيض عند الفارابي وبيان كيفية صدور
الموجودات.

أولا: المستوى الذوقي.

ثانيا: المستوى العقلي.

رابعا: نقد مشكلة الفيض الفارابية.

خامسا: الفارابي بين قدم العالم وحدوثه.

سادسا: أوجه نقد المتكلمين والفلاسفة لرأى

الفارابي في قدم العالم.

obeikandi.com

تمهيد:

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

ولقد كانت العلاقة بين الله والعالم هي 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 طرفي 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 في المدارس اليونانية على الصعيد الطبيعي، عولجت في مدرسة الإسكندرية وفي 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، وفي

نظام كهذا تصبح قضية العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الانطلاق والدعامة الأولى للبيان 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 الوحي والمعرفة.

فمن إثباته لوجود الله عن طريق فكرة الوجود نفسها (الأدلة العقلية) وإضافته 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 في عملية الخلق.

كذلك رفض الفارابي فكرة المحرك الغائي كما قال "بها أرسطو لأنها تؤدي إلى القول بأن الله لم يخلق العالم، وأنه قديم بالذات والزمان قدم الله، ولا شك أن هذا القول لا يوافق عقيدة المسلم الذي يردد دائما كان الله ولم يكن معه شيء، ثم كان الله وكان العالم معه.

وارتضى الفارابي القول بالفيض واعتبره الحل الأمثل لكثير من المشاكل التي صاحبت الفلسفة في تطورها وتعاملها مع المشاكل الأساسية كمشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة ومشكلة الشر... إلخ.

ولقد استطاع الفارابي 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، وصيغ كل ذلك بصيغة إسلامية واضحة فى إطار من التفلسف الدينى.

وخرج بنظرية جديدة فى محيط العالم الإسلامى كان لها أثرها الكبير فىمن 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.

أولاً: مصادر الفارابي في مذهبه في الفيض

يكاد يتفق معظم الباحثين على أن الفارابي هو أول من قال بالفيض في الإسلام، فالمستشرق "دي بور" على سبيل المثال يرى أن الفارابي هو أول من قال بالصدور، وأنه ربما تأثر بالمعلمين النصارى لما في صدره من تقسيم ثلاثي، وهذا هو الظاهر، أما في الجوهر فهي أفلوطينية^(١).

ويؤيد "د. أبو ريدة" قول "فورمس" بأن الفارابي هو أول من أدخل مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية حيث لا يوجد بيان لهذا المذهب في رسائل الكندي المعروفة^(٢).

وهذا أيضاً ما ذهب إليه د. عاطف العراقي، إذ يرى أننا إذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندي ثم الفارابي، فإننا نستطيع اعتبار الفارابي أول فيلسوف عربي يرتضى لنفسه القول بالفيض، نظراً لأننا لا نجد عند الكندي إلا إشارات موجزة لهذا المجال، ولا تسمح هذه الإشارات من جانبه، والتي تبين لنا الصلة بين العالم العلوي والعالم السفلي، بوضع الكندي ضمن الفلاسفة القائلين بالفيض، بل هو بعيد تماماً عن القول بذلك^(٣).

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

فصوص الفارابي السابقة تشير إلى " زينون " ويبدو أنه أحد تلاميذ
أرسطو، وإلى الشيخ اليوناني وهو أفلوطين^(٥)، كنا تشير إلى أرسطو وإلى
الدور المسيحي.

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

إن أصول أكثر الفلسفات في الإسلام لا ترجع إلى أرسطو وأفلوطين
فقط، بل إلى الشروح المتأخرة، وقد كانت فلسفة الفارابي مرتبطة بمتأخرى
فلاسفة الإسكندرية الذين ظهر التأثير الأرسطي الواضح في 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
الفارابي، 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 الفارابي 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 الحرائين، والشيعية 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 ويسمىها 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 الأقسام الثانى، وهذا العقل أقل من الأول كما لا فتدب فيه الاثنينية، إذ أن هذا العقل هو الأصل فى الوجود وما فيه من تعدد وتكثُر، فهو إذا كان يعقل الأول ويتأمله كان عقلا، وإذا كان عقلا يتقوم به ويستفيد منه الوجود كان وجودا، هكذا يكون الأقسام 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 الأقسام الثانى أو العقل الأول " الواحد " فيفيض عنه جوهر الأقسام الثالث وهو النفس الكلية وهى صورة للأقسام

الثانى وانعكاس لنوره، وهى آخر 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 على 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 الفارابي في تشكيله لأرائه في الفيض، فإننا لا يمكن أن نغفل شرح الفارابي لرسالة زينون اليوناني، والتي احتوت على المذهب بالكامل فيما عدا تحديد عدد العقول "عشرة عقول" كما جاء ذلك في نظرية الفارابي، وقد جاء شرح الفارابي لهذه الرسالة متوافقا مع حقيقة مذهب الفارابي في الإلهيات بوجه عام، وفي مذهبه في الفيض بوجه خاص إذ يقول: "... والعقل الأول عقل نفسه فصدر عنه عقل له إمكان وجود من ذاته، ووجود من غيره وهو الأثنينية لهذا الطريق، وذلك الثاني عقل الأول وعقل ذاته، ويعقله الأول وجب عنه إشراق، ويعقله نفسه صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس الفلك... وفي المبدع الأول اثنيية وربما يعتبر فيه تثليث، فإنه حصل منه عقل ونفس للفلك وصورة علة لوجود المادة بالفعل، والفاعل استبقى أحدهما. بالآخر، وجسم الفلك مع مادته وصورته. لا يصدر عن الواحد إلا واحد... ثم عقل العقل الرابع الأول والثاني والثالث، فحصل منه عقل ونفس وهو فلك زحل وجرم الفلك حتى انتهى ذلك إلى العقل الفعال الذي 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 التي ينسبها الفارابي إلى زينون الكبير كتب الفارابي 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، ويمكن (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 الإسلامىة 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 الثانوىة:

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 اتجاهه

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

فالنفس 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 تقرّر 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 وتصد شيطاناً فشيئاً حتى مشارف العالم الذى هبطت منه، وليس هناك ما يفوق الفلسفة فى هذا الصدد سوى نوع من الإلهام أو الوحي 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 اتجاهها روحانياً 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 صورته على ما أنتجته من مادة وأجسام وكل ذلك فى زمان ومكان فتصبح ضروريات الإبداع "خمساً" يوجد بواسطتها كل شئ: 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 الحرانى اتجاهاتها وخططها فى تحصيل الفيض، وأن هذه

العقول المفارقة أو الملائكة كما يسميها الحرايون تمتاز بالصفات ذاتها من حيث كونها جواهر ليس لها مادة ولا هيولى وهي 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 فى صياغته لأرائه 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، ويصنع كل ذلك بصيغة إسلامية فجاء مذهب 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 تأثيره 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 وتبديل 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 إلنا فلك القمر؁ وأن الكواكب أجسام سماوية وان لها نفوسا تحركها؁ وأن لحرركاتها تأثيرا فى نفوسنا وأجسامنا^(١٨).

إلا أن الفارابى حىنما تناول فكرة العقول استطاع أن يبدل مضمونها الذى كان ىشفر 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 وهىأه لأن يوجد غيره وهكذا فى سائر العقول.

فالموجود الأول لكل موجود سواه هو الله تعالى؁ وإليه أو عنده ىنتهى مصير كل موجود غيره؁ وهنا ىتضح لنا كيف غلب عليه الأثر الإسلامى.

ثانياً: أهم الأسس التي قام عليها

إذا كانت نظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيف تصدر الموجودات عن الأول " والأول هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي 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 التي قام عليها فهي:

١ - تقسيم الفارابى للموجودات إلى القسمة الثلاثية المعروفة: واجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، وممكن الوجود، وفي ذلك يقول الفارابى إن الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكنه 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 سابقاً^(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 الوجود، 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 الوسطة 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، أى 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.
- ج - 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 العلة بمعلولاتها فعلى هذه
الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولا
على أنه غاية لوجود الأول يعنى أن الوجود الذى يوجد عنه
(لا) يفيد كما لا ما . . . فالأول ليس وجوده لأجل غيره ولا
يوجد بغيره . . . فيكون لوجوده سبب خارج عنه، فلا يكون
أولاً . . . 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 جميعاً 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 لشيء
يعنى إيجاداً وإبداعاً . يقول الفارابى: ووجود الأشياء عنه لا عن
جهة قصد منه يشبه قصدنا، 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 عالماً بذاته،
وبأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه،
فإذن علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه، وعلمه للأشياء ليس
بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الأشياء" (٢٣) .

وهكذا يجعل الفارابى الإبداع فى الجواهر المفارقة ناشئاً 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 كلي كما ذكرنا سابقا (٢٤).

٤ - إن الواحد لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد، ولكن يجوز إذا تعددت الوسائط ظهور الكثرة. ويقول الفارابي: "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 في الحقائق لم يكن حقيقة واحدة محضة، يعرفه من له أدنى تأمل، وسمعت معلما أرسطو طاليس أنه قال: إذا صدر عن واحد حقيقى اثنان لا يخلو إما أن يكونا مختلفين في الحقائق، أو متفقين في 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 الفارابي كيف كان حريصا على إثبات صفة الوجدانية 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 الكثرة أن صدرت عن الواحد فسوف تصدر باعتبارات مختلفة، وتلك الاعتبارات إن كانت راجعة إلى ذات الواحد فقد حصلت في ماهيته الكثرة ولم يعد الواحد واحدا من كل وجه وحدانية مطلقة. فالله بسيط، أى ليس مركبا، وماهيته بسيطة غير منقسمة، والوجدانية صفة مترتبة على صفة البساطة، فما دام الله بسيطا فهو واحد من كل وجه، وهو واحد من حيث أن رتبته في الوجود هي مرتبة وجوب الوجود، وهذه المرتبة له وحده، أى لا

يوجد واجب وجود بذاته سواه، فهو واحد بأدق معانى الوجدانية لتى يشبثها 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 مادي (٢٧).

هاتان الصفتان أى الوجدانية 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 مستكثر 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 موجدته 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 فتقطع الموجودات من الوجود" (٢٩).

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

ثالثاً: الفيض عند الفارابي وبيان كيفية صدور الموجودات

إذا كان الفارابي 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 لشيء 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 منطقتة؟؟

وجد الفارابي أن قبول الرأى الأفلاطونى الذى يرى أن الله والمادة قديمان، وأن الله صنع منها الأشياء قول غير مقبول عقلياً وديناً، حتى أنه اضطر إلى تأويل آراء أفلاطون وجعله يقول بحدوث العالم وأن للعالم صناعاً أبداعه ونظمه، كذلك كان الحال بالنسبة لأرسطو، الذى وإن كان يقول بقديم العالم نظراً لقدم الزمان والمادة والصورة والحركة، وبالتالي فالله والعالم أزليان أبديان، إلا أن الفارابي 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 الهولوى أبداعها البارى جل ثناؤه لا عن شيء وأنها تجسمت عن البارى سبحانه وعن إرادته ثم تربت"^(٣٠) فليس هناك إذن خلاف بين الحكيمين المبرزين، ويصل الفارابي من ذلك على أن الحكيمين متفقان فى إبداع العالم وحدوثه.

كذلك وجد الفارابي أن القول بخلق العالم من عدم - كما ذهب إلى ذلك المتكلمون - قول يجد العقل صعوبة في قبوله. إذ كيف يكون الشيء من لا شيء أو كيف يكون الوجود من اللاوجود؟ من ناحية أخرى، فإن نظرية المتكلمين لم تقطع حل الكثير من المشاكل التي كانت مثارة في البيئة الإسلامية في ذلك، كمشكلة الثنائية بين الله والعالم وكيف يفعل اللامادي في المادي، ومشكلة الشر ومصدره - إذا كان الله كله خير - ومشكلة ظهور الكثرة والله واحد غير متكرر، 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 وخصوصهم - أما أكثر المشاكل التي واجهتهم في تبرير انتقاد الفلاسفة لهم بأنه إذا كانت الحاجة لوجود الله عندكم هي إحداث العالم، فمن يمنع افتراض أن يبقى العالم مع زوال موجدته كما يحصل للباني الذي بينه؟؟ (٣١).

وجد الفارابي أن فلسفة أفلوطين الفيضية تقدم حلا منطقيًا لهذه المشاكل العويصة، ولكن فلسفة الفيض هذه تصطدم بصعوبة كبرى هي: كيف من الكائن الواحد البسيط يفيض المتعدد المتكرر؟

لا شك أن هذه الصعوبة كانت بالنسبة للفارابي أقل وطأة من تلك التي تعترض القول بالخلق من عدم، وفعلا وجد الفارابي 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 منطقيًا وبذلك تزول تلك الصعوبة التي وقف أمامها حائرا، خاصة إذا اعتبرنا أن هذا الكائن الصادر ليس مخلوقا في 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 وبالأخر 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، فالوحي 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، والأخر طريق ذوقى يتحدث عن النظرية بأسلوب خاص فى التعبير والمصطلح وهو يرضى أصحاب الذوق ممن يفسرون الخلق تفسيرا يرتبط بالعقيدة والوحي، فكيف عرضهما الفارابى، وما طبيعة كل مستوى منهما؟؟

١ - مشكلة الفيض من خلال منظور ذوقي (المستوى الذوقي)؛

يقول الفارابي مشيراً إلى هذا الطريق بمستواه الذوقي " لحظت الأحذية فكانت قدرة فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة، وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فتكثر الوحدة، حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة، وهناك أفق عالم الأمر، يليها العرش والكرسى والسماوات وما فيها، كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ، وهناك عالم الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر ويأتونه كلهم فرداً (٣٣).

وهذا النص الذي جاء ذكره في كتاب "فصوص الحكم" للفارابي يشير إلى كيفية الخلق عن طريق الوسائط، إلا أنه يستعمل ألفاظ الوحي فبين أن قدرته سبحانه وتعالى قد تجلت حينما تأمل ذاته العلية، وحينما تأمل سبحانه وتعالى قدرته ظهر العلم الثاني المشتمل على الكثرة، ومن مجموع الثلاثة: الواحد - القدرة - العلم الثاني، تكون عالم الربوبية وفيه يوجد الله الواحد المطلق الذي لم ينشأ عنه إلا واحداً وهو القدرة، ثم نشأ واحد آخر في ذاته متكرر بالاعتبار وهو العلم الثاني، لأنه نتيجة تأمل أمرين: نتيجة تأمل الواحد لذاته، وتأمله لقدرة (٣٤).

ويلي عالم الربوبية عالم الأمر وهو في منطقة متوسطة، إذ يتصل طرفه الأعلى بعالم الربوبية، ويتصل طرفه الأدنى بعالم الخلق، ويتصف بأنه عالم متكرر في ذاته بالاعتبار.

ثم يلي هذا العالم "عالم الأمر" أو عالم الخلق، وهو عالم متكرر على سبيل الحقيقة كثرة غير متناهية، وهنا نلاحظ أن الفارابي قد اعتقد أن الكثرة لم تنشأ عن الواحد المطلق مباشرة، بل الذي نشأ عنه مباشرة واحد، ثم نشأت موجودات عالم الأمر عن العالم الثاني، وتأتي موجودات عالم الأمر لتنتقل أثر الله الواحد إلى عالم الخلق المتكرر 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 المنجذب الحس الباطن والظاهر إلى فوق، فيتمثل لها (أى للروح القدس) من الملك صورة بحسب ما تحتملها، فتسرى 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 لانهاية 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 لشيء دونها، والمتوسطة هى التى لها سبب فوقها وهى أسباب لأشياء دونها،

والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب آخر فوجه ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات، والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن تنتهى إلى الأول، ثم كيف يستدئ 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 الوحي، يتضح لنا أن الفارابى يؤكد أن الكثرة لن تنشأ مباشرة عن الله الواحد، وإنما كان هناك بسلسلة 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 أخرى 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 يعده... إلخ " (٣٩).

ويبدو أن الفارابى قد لجأ 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 مذهباً آخر عبر فيها عن نظريته بطريقة منطقية عقلية غاية فى الوضوح بحيث استطاع بناء نسق منظم لعملية الإيجاد تعتمد " العقل " أصلاً وتنتهى فى تسلسلها إلى العقل الفعال عملاً وتطبيقاً (*).

٢ - المستوى العقلي، (مشكلة الفيض من خلال منظور عقلي):

يعرض الفارابي في كتابيه "عيون المسائل"، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، كيفية اتصال عالم الممكن بواجب الوجود بطريقة غاية في الوضوح في 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 في المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه يمكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول، لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول، وليست الكثرة التي 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 الذي ذكرناه، ويحصل من ذلك العقل الأول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه، ويحصل من ذلك العقل الأول الثاني، بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس، والمراد بهذا أن هذين الشئين يصيران سبب شئيين أعنى الفلك والنفس، ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى، وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه سابقاً في العقل الأول، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل، ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا عن طريق الجملة إلى أن تنتهي 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).

وفي "آراء أهل المدينة الفاضلة" يعرض الفارابي النظرية كلها متكاملة

بعد أن حدد عدد العقول بعشرة عقول، والأفلاك تسعة وأوضح مدى الارتباط بين العقول والأفلاك فيقول في فصل بعنوان "القول في 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 شىء 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 يلزم 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 الأدمية، وغير الأدمية، والنبات، والمعادن، والأسطقسات الأربعة، بحيث يمكننا عرض مذهبه فى الفيض بمراتبه وعقوله وأفلاكه على هذا الوجه:

أقسام الموجودات الروحية والمادية (٤٤)

موجودات مادية

(١) الأجسام السماوية وهي:

السماء الأولى

محرك

كرة الكواكب الثابتة

محرك

كرة رحل

محرك

كرة المشتري

محرك

كرة المريخ

محرك

كرة الشمس

محرك

كرة الزهرة

محرك

كرة عطارد

محرك

كرة القمر

محرك

(٢) أجسام الحيوانات الناطقة

(٣) أجسام الحيوانات غير الناطقة

(٤) أجسام النبات

(٥) أجسام المعادن

(٦) الأسطقسات الأربعة

(النار - الهواء - الماء - التراب)

موجودات روحية

المرتبة الأولى الله .

المرتبة الثانية (العقل الأول)

المرتبة الثانية العقل الثاني

المرتبة الثانية العقل الثالث

المرتبة الثانية العقل الرابع

المرتبة الثانية العقل الخامس

المرتبة الثانية العقل السادس

المرتبة الثانية العقل السابع

المرتبة الثانية العقل الثامن

المرتبة الثانية العقل التاسع

المرتبة الثالثة العقل العاشر

هذا العقل العاشر هو العقل الفعال أو

الروح القدس الذي يصلب العالم

العلوى بالعالم السفلى .

المرتبة الرابعة النفس الإنسانية

المرتبة الخامسة الصورة

المرتبة السادسة المادة

تلك هي آراء الفارابي في القبض كما عرضها في سائر كتبه ورسائله .
فالموجودات أو الكائنات (العالم) قد خرجت إلى حيز الوجود لأن الله تعالى
قد عقل ذاته، وهذا العقل أو العلم هو القوة التي تخلق كل شيء، فعلمه
القديم هو في نفس الوقت نشاط خلاق، إذ أن الشيء يوجد بحكم أنه
موضوع للتفكير الإلهي .

ويتج عن ذلك أن الفيض هو في آن واحد عمل مجرد، وضرب من
النشاط الخلاق .

والأول هو علة المبدع الأول، وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد هو
العقل الأول، وهو جوهر غير متجسم أصلا، ولا هو في مادة، فهو يعقل
ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته شيء غير ذاته، ومن هنا تجتمع فيه
الكثرة والوحدة - كثرة بالعرض ووحدة بالجوهر - أي أنه واحد بالذات متعدد
بالاعتبار، وهو ممكن الوجود بذاته، أي أن ذاته قبل وجودها الفعلي 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 (أي أنه قبل أن يوجد كان في عالم الإمكان)، وواجب الوجود
بغيره (أي هو نتيجة حتمية لوجود علته).

ثم تستحيل الاثنينية العرضية التي في العقل إلى اثينية حقيقية عندما
يعقل "مبدأه" وهو "الأول" يلزم من ذلك وجود العقل الثاني، وهو أيضا
جوهر غير متجسم أصلا ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ومن
تعقله للأول يلزم عنه عقل ثالث، ومن تعقله لذاته التي تخصه يلزم عنه
وجود السماء الأولى . . . وهكذا يتوالى ظهور العقول والأفلاك حتى العقل
العاشر (العقل الفعال) وفلك القمر، وعند فلك القمر ينتهي وجود الأجسام
السماوية وهي التي 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 يوازي مرتبة عالم الأمر فى الطريق الذوقى الذى أشار إليه الفارابى سابقاً (٤٦).

وهكذا استطاعت آراء الفارابى فى الفيض أن تضع تفسيراً مقبولاً 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 دائماً لا ينقطع، والفارابى فى ذلك لم يدخل قوة غير طبيعية لتفسير نظام الأشياء، بل إن كل ما قال به كان طبيعياً ومعقولاً وخاضعاً لقانون العلة والمعلول، وفوق ذلك فقد استطاع أن يطور نظرية "أفلوطين" فى الفيض وينزع عنها غلابتها 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 حلاً لجميع المسائل التى كانت مثارة فى ذلك الوقت.

وهكذا يمكن إيجاز خصائص هذا الفيض فيما يأتى:

- ١ - إن الوجود يفيض عن الأول فيضاً ضرورياً معقولاً، 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 حتماً 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 إن 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 شيئاً، لذلك كان وجوده قبل فيض الوجود عنه لا يقل كمالاً عن وجوده بعد الفيض (٤٨).

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

٣ - ثم إن هذا الفيض ليس على سبيل الطبع أى ليس ناشئاً عن ضرورة عمياء، إذ كيف يعقل أن يكون العالم صادراً عن الإله من غير أن يكون له به معرفة ورضى وكيف يصح هذا والإله عقل محض يعقل ذاته؟ فيجب أن يعقل أيضاً 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 الخالي 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 ولا سيما 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 عُنَايته 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 محضّة 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" مسائرا 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 يتهبأ 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 وبالتالي البعث مذبذبا غير واضح، فاضطر إلى تقسيم النفوس إلى قسمين:

عارفة خيرة وهى وحدها الخالدة، وجاهلة مرتبطة بالجسم فتفنى بفنائها .
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 الغزالي 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،
والتمييز 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 تحتة (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 ورمانا. وبما 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 الاسطقات وما يتركب منها. ولا يصح أن يكون العقل المحرك للفلك الأعلى هو الواجب الوجود إذ شارك العقول الأخرى معنى

واحد هو تحريك الأجسام، وبإين كل واحد الآخر بمعنى فصار كل واحد من العشرة ذا معنيين. فلا بد من سبب أول للكل . . . وإن فى الوجود عقولا مفارقة لا فى جسم أصلا كلها 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 فيضا وإشراقا، وأما كيفية صدور المتعدد عن الواحد من غير أن يجرى تغير فى الواحد فيسطها الإخوان بطريقة فيثاغورية ويقولون: إن العدد الواحد وإن تتركب من غيره من الأعداد لا يتجزأ، وهكذا يبقى الله واحدا بعد اختراعه الأشياء، وكما أن الواحد أصل العدد ومنشأة وأوله وآخره. كذلك الله هو علة الأشياء وخالقها وأولها وآخرها (٥٧).

رابعاً: مشكلة الفيض الفارابية من خلال منظور نقدي

إذا كان مذهب الصدور أو الفيض قد أخذ على عاتقه تقديم حلولاً لكل المشاكل الفلسفية التي كانت مشاركة في البيئة الإسلامية في ذلك الوقت كمشكلة الوحدة والكثرة، ومشكلة الشر وتبريره، ومشكلة المعرفة، وصلة القديم بالمحدث، وظهور الأنواع الجديدة، وحل مشكلة أصل الحركة الكونية. فإن هذه الحلول قد اختلفت الأقاويل في تقدير قيمتها.

وعلى كل حال يمكننا القول بأن مذهب الفيض على ما فيه من مآخذ إلا أنه اضطلع بنصيب كبير من مسئولية المعرفة في عصره، كما ساهم في تفسير الكون. ولنا أن نتساءل وهل خلى مذهب فلسفي من المآخذ؟؟ فإذا حاولنا الحكم على هذه الآراء بعقلية القرن العشرين لكان في ذلك نجم على هؤلاء الفلاسفة الذين أخذوا بها. فمما لا شك فيه أن أكثر النظريات الكونية قد تطورت تطوراً كبيراً. فهل من الإنصاف أن يحكم إنسان تطورت العلوم الكونية في عصره حتى أثبتت أن الأرض تدور حول الشمس، وأن الكواكب مركبة من العناصر الكيماوية التي نجدها على الأرض، وأنها خاضعة لقوانين طبيعية وشبيهة بالقوانين التي تخضع لها كرتنا الأرضية؟ هل يمكن له أن يحكم على فيلسوف اعتقد أن الأرض في مركز العالم، وأن الشمس والقمر والكواكب كلها تدور حولها، وأن الأفلاك تسعة بعضها في جوف بعض، والكواكب أجسام سماوية ولها نفوس وأن لحركاتها تأثيرات في نفوسنا وأجسامنا وسائر الكائنات الأرضية بلغة هذا العصر...؟

لا شك أن تطور العلوم كان له أكبر الأثر في تعديل هذه الآراء. لذا اعتقد أنه من أكبر الخطأ أن نحكم بعصرنا الحاضر على عصر مضى عليه مئات بل آلاف السنين، وحبذا لو فهمنا دلالاتها ووظيفتها ووضعناها في

سياقها التاريخي وإطارها الحضاري 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 الغزالي ومن جاء بعده من المتكلمين كالرازي والشهرستاني، وابن تيمية، ثم من بعض شراح الغزالي ومحققى كتبه كالطوسي، وخواجه زاده. لذا فإننا سنعرض أوجه اعتراضهم على هذه الآراء.

كذلك ستعرض لمواقف ابن رشد الذى تميز بأنه جدلى ماهر وأرسطى دقيق. لا يبالي 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 الغزالي 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 وجهه فاعلا، ولا كل مسبب مفعولا وإلا أصبحت الجمادات فاعلة ولا تسمى فاعلة إلا بالاستعارة^(٥٨).

والواقع أن الغزالي 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 شئ. 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 تأسيس ما هو بذاته ليس إدامه. لا يتعلق بعلة غير ذات المبدع، وأنه ليس فى ذاته ما يصاد صدور الكل عنه فهو بهذا المعنى مرید 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 مریدا بإطلاق وإنما يقولون إنه ليس مریدا 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 شئ 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 بمن له العلم (٦٣).

ثانيا: إن الفعل عبارة عن الأحداث، أى إخراج الشئ 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، فحالما تنقطع صلته بموجده أو بعقله 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 بالذات " (٦٥).

ثالثا: إن الفلاسفة يقولون أن الواحد لا يصدر عنه إلا شئ 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 الغزالي هذا المبدأ بأنه يستحيل كون العالم فعلا لله، لأنهم قالوا لا يصدر عن الواحد إلا شيء واحد، والمبدأ وأحد من كل وجه، والعالم مركب فلا يتصور أن يكون فعلا لله (٦٧).

وقد علل الفارابي ذلك بأن الكثرة لا تخرج مباشرة عن الله وإنما بتعدد الوسائط، إلا أن الغزالي 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 الهولي 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 الفارابي حلة المعروف عن الطبيعة الشائبة للمعلول الأول حيث يعقل الأول، ويعقل ذاته فيصدر عن ذلك عقل ثان، وفلك... الخ. ولكن الغزالي يرى أن طريقة الصدور هذه تحكيمات وظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل بها على سوء مزاجه، وقد اعترض الغزالي عليها من خمسة أوجه:

أولا: إن كان في ممكن الوجود كثرة لأن إمكانه غير وجوده، ففي واجب الوجود كثرة لأن وجوبه غير وجوده:

ثانيا: لا داعي للوقوف على الاثنية 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 في المبدأ الأول فيلزم كثرة.

رابعاً: أن التثنينية أو التثليث لا يكفي في المعلول الأول لتفسيره ما ذكره، 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.

خامساً: 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 الغزالي على قول الفلاسفة "لا يصدر عن الواحد إلا واحد" وقد ردها 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 ردها شراح التهافت الطوسى (٧٣)، وخواجة زاده (٧٤). وإن اختلفت منهجيتهم عن منهجية الغزالي.

ورغم ما قدمه الغزالي من أوجه النقد المختلفة لهذا المبدأ. إلا أن تعليقه لم يضيف شيئاً جديداً فى حل المشكلة وكان أبعد ما يكون عن الموضوعية فى نقده إذ يقول: "إنما غرضنا التشويش وقد حصل، على أننا 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 مرید 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).

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

أما الطوسى فقد اختلف منهجه عن الغزالي فى تناوله لهذه المسألة، صحيح أنه يتفق مع الغزالي فى النقاط الأساسية التى طرحها مثل: المعنى الحقيقى أو المجازى للفعل، والفرق بين الفاعل والعلة والمفعول والمعلول ووجوب كون الفاعل مختارا. لكنه اختلف عن الغزالي فى تناوله مسألة "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" بينما اعتبرها الغزالي وجها ثالثا من وجوه بيان التليس على أصل الفلاسفة، رأى فيها "الطوسى" مطلباً جليلاً (٧٧). وهو وإن أبد 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 للغزالي، وفى الفصل الخامس المتعلق بكيفية صدور العالم عن المبدأ الأول يورد "الخواجة زاده" جميع الوجوه التى ذكرها الغزالي فى الاعتراض على صدور الكثرة عن المبدأ الأول، ثم يرد على الغزالي 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 الوجود، بل الذى يمكن إثباته مع نفى الوجود 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 الغزالي 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 يتكرر 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 شئ 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 لا بد 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 ولا بد أن يكون من هذه الكثرة واحد، فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى

الواحد، وتلك الوجدانية التي صارت بها الكثرة واحدا تعد معنى بسيطاً صدرت عن واحد بسيط. وبذلك تصبح القضية "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" صادقة، وكذلك القضية الواحد يصدر عنه كثرة صادقة أيضاً (٨٢).

وهكذا يفسر ابن رشد العلاقة بين الواحد والكثير. أو فكرة صدور المبادئ بعضها عن بعض تفسيراً 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 الذي 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 في اعتبار قوة التحريك من الله كمعشوق، فيجيز صدور الكثرة من الواحد على أساس مذهب أرسطو المعروف في العلة الغائية (٨٤).

أما "أبو البركات البغدادي" فيقدر ما وافق الفلاسفة "الفارابي وابن سينا" في اعتبار أن الواحد هو مبدأ غاية كل شيء، وأن وجوده اقتضى مع أنه مرید قدم المعلول الأول بالزمان، ويقدر ما يقبل الترتيب الذي وضعه للأفلاك والعقول والنفوس (وهو يعتبر العقول الفلكية ملائكة)، إلا أنه يعتبر ذلك أقل مما وصفوه في الواقع. كما أن نقده لهم يفتح حلاً جديداً 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 بدلاً من القول أن العقول الأول بما يعقل من الأول يصدر عنه كذا... إلخ، يقال أن الأول بما يعقل ذاته عقلاً أولياً بوجدانيته وبذاته يصدر عنه عقل أو فلك. فإذا أوجده عرفه وعقله موجوداً كان بما يعقله

يصدر عنه آخر غيره . وهكذا يعقل فيوجد، ويوجد فيعقل . وتكون مخلوقاته عنده دواعى 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، وعمّا عنه، والذي 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 مبادئه 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 وزمنا . الزمنى لأجل الزمنى، والمتقدم لأجل المتأخر، والمتأخر لأجل المتقدم، والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء، والنوع لأجل الشخص من جهة

الحصول فى الوجود، فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ويكون صدورها عنه ومنه بذاته... ويلزم فى ذلك ما لزم من أن الواحد بذاته لا يصدر عنه إلا واحد، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقتضية كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحد الذى هو المعلول الأول بحسب التطورات الكثيرة أشياء كثيرة (٨٧).

ونلاحظ من خلال هذا النص أن أبو البركات البغدادي ينقد أصحاب مذهب الصدور، ويؤكد حلا لإشكال الصدور على القول بالخلق الإجمالى الإمكانى، ثم الخلق التفصيلى العقلى وكأنه قصد به فعل الخلق الأول الذى تخلق فيه الأشياء جملة فى العقل والعلم الإلهى، ثم يفصل هذا الفعل بعد ذلك تدريجيا مع فعل الخلق المستمر. وبذلك يؤكد البغدادي حرية الله المطلقة فى الخلق ودوام هذا الفعل، ويرفض الحتمية والضرورة المسيطرة على الأشياء والتى تتجلى فى فعل الصدور عند الفارابى وابن سينا عن طريق نظرية الخلق المتعدد المراحل.

ولكى يبرهن أبو البركات البغدادي على خطأ الفارابى وابن سينا بجوهرية الوسائط الموجودة بين الواحد الأول وبين سائر الموجودات، أعطى مثال الشمس التى تنعكس أشعتها على مرآة فتضيؤها، ثم تنعكس بعض الأشعة من المرآة على حائط فتضيؤه أيضا، وتقع بعض الأشعة الأخرى على حائط آخر فتضيؤه وهكذا إلى داخل النوافذ والكهوف. ومن المعلوم أن الضوء كله صدر عن الشمس. فلا يجب أن تقول أن الضوء صدر عن المرآة، أو الحائط لأن الشعاع فى الأصل من الشمس ثم انعكس على هذه الأشياء فظهر لنا.

وهكذا أثبت "البغدادي" أن الله هو العلة الأولى الجامعة وهو الذى يخلق باستمرار ودون توقف وفى جميع الاتجاهات وليس فقط على البعد

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 تنازلها 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 - نجد مصررا على هذه القضية الخاصة برأيه فى الفيض أو الصدور، فإذا فرضنا جدلا أن الموجودات - ماعدا الله - يمكن أن يصدر عن كل موجود منها موجودا واحدا 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 بانسياق 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 انتصاراً للحتمية والسيية والخط العلمى، على عكس ما تمثله المدارس الكلامية ومدارس أخرى من أن العلل الطبيعية غير فاعلة، وإنكار السببية الطبيعية كالاشاعرة مثلاً.

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 سائر فى أكثره القدماء - وقد تخيرنا اثنين منها لم يردا فى ثنايا تناولنا لنقد النظرية عند القدماء وهما:

١ - أن الحل الفيضى يقوم أساساً على بداية مغلوطة. أعنى وصفهم أن العالم ممكن، وأن وجوده ليس ضرورياً، 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 عدى وفرض ذهنى، لأن العقول دائماً واجبه بغيرها لقدمها بالزمان وعدم انفكاكها عن الله ولو لحظة واحدة. فمتى كانت ممكنة؟ ثم أنهم أجلوا ظهور الكائنات الأرضية إلى العقل العاشر وكانهم بذلك يحسبون أن خصومهم ينسون، وفجأة، ومع العقل العاشر، وهو ليس مادياً على الإطلاق تخرج - بحسب

قولهم - الهيولى أو المادة العامة لجميع ما فى عالمنا من أشياء، وكذلك تصدر بذور الأشياء بمعنى طبيعتها 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 بصدر جسم عن لا جسم؟ ولا دليل لهم على ذلك سوى إرجاعهم كل شىء لفاعل غير مادي 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 الهىولى 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 تفاضلية لا تعكسها الأشياء الطبيعية إذا نظرنا إليها نظرة محايدة، كما أنها تعبر عن نظرة تبريرية لخدمة النظام العبودى الطبقي ولتبرير الشرور البشرية. وإذا كان هذا التبرير صادقا بالنسبة للشرور البشرية وأيضاً الطبيعية، فقد استطاع الإنسان أن يفهم قوانين الأشياء وأصبح أكثر قدرة على التكيف معها أو تكيفها 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 التي تعرضت لها.

خامساً: الفارابي بين قدم العالم وحدوثه

مما سبق لنا كيف أن الفارابي 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 الفارابي من أوائل الفلاسفة الذين تناولوا هذه المشكلة بالبحث والدراسة بعد أن تشعبت حولها الآراء وانتشر الجدل، فنحن لا نجد عند "الكندي" ما يدل على إدراكه لعمق المشكلة والآراء والحلول الأخرى المطروحة في الساحة الفلسفية بعده وقبله، كما نجد لو تعاملنا مع الفارابي وابن سينا. مثل موقف المتكلمين وتشعب أقوالهم في العلاقة بين الله والعالم، وبين زمن العالم والأزلية التي لله، ومثل مناقشتهم لدليل العلة التامة، واستحالة الترجيح بلا مرجح وهل بين الله والعالم زمان؟؟ كذلك لا نجد الحل الفيضي الذي ارتضاه الفارابي والقائل بالقدم بالزمان والحدوث بالذات وكل ما يحيط به من أدلة وردود، كما لا نجد الحل الذي ارتضاه أفلاطون، والرازي الطيب ومن يقول بقدم الهولوى وبالصنع فقط. . إلى غير ذلك من الآراء التي كانت متشرة في الساحة الإسلامية^(٩٤).

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

يقولان بحدوث العالم إيماناً منه بأن ذلك يتفق مع أصول عقيدته الإسلامية .
مما حدا ببعض الباحثين المحدثين إلى اعتبار أن الفارابي يقول أيضاً بحدوث
العالم استناداً إلى هذه المحاولة^(٩٥) .

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

حقاً لقد وقف الفارابي أمام مسألة قدم العالم أو حدوثه متردداً حائراً،
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 وزماناً 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 قبولاً من

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

إن بحث مسألة قدم العالم أو حدوثه عند الفارابي تعنى الإحاطة بفلسفته من مختلف جوانبها. ذلك لأن قضية وجود العالم أساساً هي قضية فلسفية تشمل قضية العلاقة بين الوجود والماهية من ناحية، والعلاقة بين الوجود وكل من الحركة والمكان والزمان من ناحية أخرى، كما ترتبط بالوجود الميتافيزيقي والطبيعي فضلاً عن ارتباطها بالوجود الواجب والممكن.. وهكذا ترتبط هذه المسألة بمقولات العلم الطبيعي والعلم الإلهي عنده، ولما كان من الصعوبة بمكان فصل مقولات العلم الطبيعي عن العلم الإلهي في هذه المسألة بالذات، ونظراً لتداخل الجانبين فإننا سنتناول هذه المقولات من خلال الرجوع إلى مصدرها وهما العالم الميتافيزيقي والعالم الطبيعي. ولنبدأ بالمادة والصورة عنده:

يصرح الفارابي مراراً "بأن الهيولى والصنورة صادرتان عن العالم العلوى وليستا قديمتين بالذات فيقول "واشتراك الأجزاء السماوية فى معنى واحد وهو الحركة الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الأربع فى مادة واحدة. واختلاف حركاتها يصير سبباً 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 حاصلاً على أية صورة من صور الأجسام الطبيعية، ولكنه قابل لحمل جميع الصور. والأجسام الطبيعية كما مر بنا عند الفارابي فتتحل إلى العناصر الأربعة، وكل واحد من هذه يتحلل إلى هيولى أولى

وصورة، أما الصور الأربع فهي (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 صوراً 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 الفارابي عن أرسطو ويفصل نفسه عنه فصلاً قوياً. فبينما يقول أرسطو بالمادة والصورة ليفسر التغير في عالم قديم أزلي. إذ بالفارابي يستخدم المادة والصورة ليفسر الخلق الذي جاء به القرآن^(١٠٠). وما الوجود إلا اتصال المادة بصورتها والعدم انفصالها عنه، والصور موجودة أزلاً في العقل الفعال الذي يعطيها فيتحقق الكون ويسلبها فيحدث الفساد. فالله عنده صور ما يريد إيجاده لأنه لا يوجد شيئاً جزافاً وعلى غير قصد، فالأشياء بعد أن كانت في علم الله صوراً عامة أى ماهيات فقط، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية. وهذا التحول إنما هو من جانب الله^(١٠١).

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

كذلك يربط الفارابي 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 حادثاً أثبتوا حدوث الزمان والحركة وجعلوهما مبتدئين كما هو الحال عند الكندي والمتكلمين^(١٠٣)، والذين اعتبروا العالم قديماً بالزمان جعلوهما قديمين كما هو الحال عند الفيضيين (من أمثال الفارابي وابن سينا) وهؤلاء جميعاً يتبعون أرسطو الذي عرف الزمان بأنه "مقياس الحركة حسب المتقدم أو المتأخر، أو مقياس حركة الفلك المحيط" .

يقول الفارابي "وللزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض - أى الله - وبدء الشيء غير الشيء - وكل العالم إنما هو مركب فى الحقيقة من بسيطين وهى المادة والصورة . . . فكونه كان دفعة بلا زمان وكذلك فساد بلا زمان . . . وأجزاء العالم متكونة فاسدة فى زمان والله تعالى الذى هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد"^(١٠٤) والفارابي يميز هنا بين كون العالم وفساده ككل أى وجوده وعدمه جملة، وبين تكون وفساد أجزائه، فإذا كان الكون هو تركيب أو شبيه به، والفساد انحلال أو شبيه به . فإن أقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيان؛ لأن الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال ولا يجوز ذلك إلا فى زمان . ومن هنا نفهم لماذا يكون الله الواحد البسيط الحق لا كونه 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 آماذ 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 نجد 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 للتعين... ثم فكر الصانع فى أن يجعل العالم أبدياً، 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 ناراً وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة، وجعل لكل منها نفساً تحركه وتدبره، ولما كان مبدأ التدبير إلهياً 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، يأتها 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 اللاتناهي 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 فلا بد 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 حدث 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 لاحقاً وليس سابقاً أو معادلاً لذلك الإيجاد أو الإبداع فى غير زمان. فالحدث عنها حديث عما صورته الإرادة الإلهية لا عن الإرادة ذاتها، لأن بدء الشيء غير الشيء 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 الفارابي وغيره من أصحاب هذا الرأي قد اتخذوا موقفا من أصحاب نظرية الجوهر الفerd تحسبا لما ستؤدى إليه من القول بالحدوث الذى أثبتته الفرق الكلامية، وكانت الخطوة الرئيسية فى هذا الموقف هو نفي 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 الفارابي فى بحث تلك الأمور بما يدعم فكرته عن قدم العالم.

فإذا كان أصل العالم بالإمكان، وكان تصور هذا الأصل فى الذهن مرتبطاً بتصور الواجب الذى لم يسبق بإمكان، فوجود العالم إذن ليس متأخراً بزمان عن وجود الواجب، ولكن لأن الفارابي 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 الفارابي "الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذى غن الذات قبل الأمر الذى

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

ويؤكد الفارابي أن الحاجة إلى الله هي الإمكان وليس الحدوث بقوله "لما كانت الممكنات واجبا فيها أن تنتهي إلى موجود لا سبب له وإلا كان يلزم إذا وضع طرفان وواسطة وكان موضع الطرف الأخير معلولا والأول علة أن يكون الأول أيضا حكمه حكم الواسطة سواء كانت هذه الوسائط متناهية أو غير متناهية، فوجب أن يكون في الموجودات موجود لا سبب له وذلك بعد أن توضع العلة 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 ومحتاجا إلى العلة. والحدوث لا يفيد وجود المعلول الواجب لذاته، فإن الحدوث أيضا لعله هذه صفته. وبالجملة فلا تأثير للفاعل أى فى الحدوث أى فى سبق العدم أن يكون مثل هذا الوجود مسوقا بالعد، بل هذا له من ذاته، وماله من ذاته فلا سبب له" (١١٣).

إن الحاجة إلى الله هي 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 العلة والمعلولات لا تتسلسل إلى ما لا نهاية له فنصل 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 الفارابي 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 إبداعاً (*).

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 يستعد 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 فالشئ الموجود قبل أن يخلق كان ممكناً، يعنى فيه إمكانية الخلق والإيجاد ومعنى ذلك أن إمكانية الخلق فى شىء موجودة قبل أن يوجد ذلك الشئ . مثل ذلك أن يصير الماء حاراً قد سبقه إمكان أن يصير حاراً وإلا لم يقبل أن يصير حاراً، ومثل الصوف لا يصير سيفاً لأنه ليس فيه إمكان أن يصير سيفاً (١١٤).

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

وإذا طبقنا هذه القاعدة الأرسطية (وهى أن الشئ فى حالة الفعل أفضل وأقدس من الشئ 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 نقصاً فلا تكون مقدسة (١١٥).

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

يرى الفارابى أن كل شىء ممكن قد خلق من الإمكان وكذلك الأجرام السماوية ممكنتان هن أيضا قد خلقن من الإمكان، ولكن إمكانية الأجرام ما كانت موجودة قبلهن وقبل خلقهن، بل وجدت معهن فى آن واحد. ولذلك يرى الفارابى أن الأجرام السماوية قد خلقن من العدم الصرف ولم تمض عليهن حالة القوة بتاتا.

ومن هنا استعمل الفارابى كلمة الإبداع ليشرح خلقه الأجسام السماوية من العدم الصرف وبحيث لا تكون فى حالة من القوة. وما الإمكان الذى لهذا العالم العلوى سوى إمكان عقلى متصور فقط، وأن العالم هو بالفعل دائما لأنه واجب الوجود بغيره دائما (١١٧).

أما موجودات عالم ما تحت فلك القمر فهن قد خلقن من إمكان. غير أن إمكانيةها كانت قبل خلقهن ولم تكن معهن، لهذا السبب تعتبر هذه الموجودات ناقصة وقابلة للتغير فى كل آونة، إذ أنها قابلة للكون والفساد والاستحالة بحكم تكوينها من العناصر الأربعة التى ترجع فى صورتها الأولى إلى الهيولى المطلقة والصورة الصادرتين عن العقل الفعال وفلك القمر. وبذلك يمكننا فهم كيف صدرت الموجودات الحادثة عن القديم دون أن يؤدى ذلك إلى جعل القديم حادثا، أو جعل أى فرد من المحدثات قديما. فالله قديم، وفعله قديم وجنس كل موجود أو نوع أزالى، ولكن مفرداته أو جزئياته حادثة ولكل منها زمان محدد منه ابتداء وإليه انتهى، وعليه فإن زيد حادث ولكن النوع الإنسانى قديم، وحادث الأجزاء لا يعنى حدوث الكل وهذا ما انتهى إليه الفارابى وغيره من فلاسفة الإسلام.

وفى ذلك يقول الفارابى "طبيعة الإنسان بما هى تلك الطبيعة غير كائنة ولا فاسدة بل مبدعة، وهى مستيقاه بأشخاصها الكائنة والفاصلة، وأما أشخاص الإنسان فإنها كائنة وفاصلة وكذلك طبيعة كل واحدة من العناصر

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

ونود أن نضيف أن سبب إبداع الأجرام السماوية ليس فقط لقدسيتهما، 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 لا يبد 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 شيء 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 يبنها، 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 سبباً زمانياً. وأن العالم متأخر عن الله بالزمان، أى أن هناك مدة لم يكن المعلول فيها موجوداً مع علته، وأن الله أخرج إحداث العالم منذ

الأزل واختار بدلاً من ذلك أن يحدثه فى زمان لاحق معين لأنه أصلح الأزمنة بنص صريح يقول فيه "أى فاعل شيئاً ما يحكم أن فعله ذلك الشيء وفى وقت ما أصلح أو خير أو فعله ذلك الشيء 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 ممتنعاً على صانعه. فإن لم تكن له قدرة على إزالة ذلك الفساد فسبب الفساد أقوى فليس للصانع فى نفسه كفاية تامة فى أن يكون ذلك الشيء على الإطلاق له، وله مع ذلك ضد فى فعله وعائق عنه. وعلى كل وجه فليس هو إذاً كافياً 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 معاً. فلذلك يلزم أن يكون الفاعل متى كان مكتملاً فى نفسه وحده فى أن يحدث عنه الشيء ما لم يتأخر وجود ذلك الشيء 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 قادراً على رفع الفساد عن فعله فى ذلك الوقت فلم لم يوجد آنذاك، ولم يؤخر إيجاده، وإيجاده فى ذلك الوقت لم يعد ممتنعاً 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 دائماً فسيمتنع على

الله الفعل دائماً ليس في ذلك الزمان فقط بل وفي الأزمنة التي تليه فيستحيل الإيجاد إطلاقاً. ذلك أنه إذا لم يكن عائقاً 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 الفارابي 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 الشيء بالذات وهما يكونان معاً لا يتأخر كون الشيء عن إرادة الله في الزمان وإنما في حقيقة الذات. لا شك نقول أراد الله فكان الشيء ولا نقول كان الشيء 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 الفارابي في طبيعة الموجودات فوجدتها ثلاث: إمكان بالذات، ووجوب بالذات، ووجوب بالغير. فجعل الحاجة إلى الله الإمكان لأن طبيعة الإمكان لا ترتفع حاجته إلى موجدته دائماً. وربما أن الإمكان أزلي والله كامل الشروط منذ الأزل كذلك، أصبح العالم واجب الوجود بغيره أي أزلي الوجود زماناً محدثاً بالذات من حيث أنه استمد ويستمد وجوبه ووجوده من الله، ولا يعني هذا أن الله فاعل مطبوع، لأن الفاعل المطبوع قد يتأخر فعله عنه ولو لحظة، فالله فاعل مختار رغم أن فعله معه دائماً.

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

ولنعود الآن إلى السؤال الذي سألناه في بداية بحث هذه المشكلة، وهو هل وجد هذا الحل الفارابي لمشكلة قدم العالم وحدثه قبولا 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 ذاتاً وزماناً، 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، لأننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فإنما لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكناً إمكانيًا صرفاً. 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 مرجح 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 ابتداء، 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 فخالقوكم... إلخ فليس فى جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزما وإرادتنا وهو فاسد، فلا تضاهى الإرادة القديمة القصد الحادث، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان (١٢٨).

فقدم العالم إذن محال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها، ولا حصر لأحاديها مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً، 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 شفيعاً ولا وتراً. ذلك بأن عدد هذه الدورات إما أن يكون شفيعاً أو وتراً أو كليهما معاً، أو لا شفيع ولا وتر. فإن قلت شفيعاً وترتاً جميعاً أو لا شفيع ولا وتر فذلك باطل ضرورة. وإن قلت

شفعاً فالشفع يصير وترّاً بواحد. فكيف أعوزه ما لا نهاية له واحداً؟ وإن قلتم وترّاً فالوتر يصير بواحد شفعاً، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى به يصير شفعاً؟ 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 تنهى حركات الأفلاك، وأثبت أنه باطل من ثلاثة نواحي 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 التضاييف " وهو إبطال عدم تنهى أمور بينها ترتب ". ويقول أن الترتيب بين شيئين معناه أن يكون أحدهما سابقاً والآخر مسبوقاً، فلو ترتبت أمور إلى غير النهاية من جانب المبدأ مثلاً لكان المعلول الأخير فى السلسلة مسبوقاً فقط، والمفروض فى كل جزء من السلسلة أن يكون سابقاً ومسبوقاً، أى أن يتحقق فيه المتضاييفان. وهنا تعينت مسبوقية المعلول الأخير دون مضاييفها.

٣ - كذلك يستند إلى " برهان التطبيق "، أى بطلان وجود أمور غير متناهية مطلقاً (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 بدهة بالعقل، لأن العقل يحكم بأن كل موجود فى

الخارج يمتاز عن جميع أغياره ويتعين في ذاته فتكون الهيولى كلية، والكلية نفسه موجود في الخارج. وهذا باطل عند الفلاسفة لأنهم لا يقولون بوجود الكلية في الخارج إلا في أفرادها.

٢ - أن يكون أشياء كثيرة متفرقة في أقطار العالم شخصاً واحداً: وهو باطل بداهة بالعقل.

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

الوجه الثالث: هو أن الحركة السرمدية صالحة للتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها وحدوثها، لأن ذلك لا يصح إلا على رأى من قال بوجود الكل الطبيعي في الخارج. وهو مردود لأنه إن أريد 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 الغزالي واعتبر قوله قولاً سوفسطائياً، ذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي قبول المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان فاعلاً مختاراً، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل. والأخير جائز، أما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز، وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد. فالشك باق بعينه... والذي 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 في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل. فهناك ولا بد حالة متجددة أو نسبة لم تكن إما في الفاعل، أو في المفعول، أو في كليهما. فإن كان فاعلها غير الفاعل الأول لم يكن فاعلاً أولاً، وإن كان هو فاعلها لم

يكن ذلك الفعل الذي فرض صادرًا عنه أولاً . . . وهو أمر لازم إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة في 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 الغزالي "إرادة أزلية وإرادة حادثة" وهي مقولة باشتراك الاسم بل متضادة فهما يتفقان في الاسم دون المعنى. ومراد ابن رشد أن أراده الله ليست كإرادتنا لأنها إرادة موجبة لمرادها، أما إرادتنا فهي متعلقة بالمقابلات (١٣٥).

كذلك يرد على اعتراضات "الطوسي" ويعتبر قوله أن الحادث هو ما يكون مسبوقًا بالعدم قولاً مفروضًا، ويدافع عن الفلاسفة بقوله: "لكنك ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير النهاية بالعرض . . . فإذاً الجهة التي منها أدخل القدماء (اليونان) موجودًا قديمًا ليس بمتغير أصلًا، ليست هي من جهة وجود الحوادث عنه بما هي حادثة، بل بما هي 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 اللامتناهي موجود بالقوة وليس بالفعل (١٣٧).

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

أما الوجه الثاني من اعتراض الغزالي على دليل العلة القديمة للفلاسفة: هو أنه ألزم الفلاسفة القول بصدور حادث عن قديم لأن في 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 وجوده هو مستند إلى الممكنات، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه تسلسلها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد 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 حادثة افتقرت إلى حادث آخر، فإن تسلسل الأمر واستندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال كما قدمنا، فلا بد للحوادث إذن أن تنتهى إلى محدث قديم هو واجب الوجود ومستند الممكنات جميعاً (١٤٠).

وهكذا يتفق كل من الغزالي، والطوسي، والخواجه 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 الشيء على مثله، وإن كان ذلك جائزاً بحق الإنسان الذى يمكنه أن يأخذ أحد التمرتين (الغزالي) أو يختار أحد الطرفين المتساويين (الطوسي) أو يأكل جانباً من الرغيف دون سائر الجوانب (خواجه زاده) فهو فى حق الله أولى (١٤١).

أما رد "ابن رشد" فقد كان رداً جازماً 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 الغزالي أنه أخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة (١٤٢).

الاعتراض الثاني: إثبات الفارابي قدم العالم بناء على قدم الزمان والحركة:

يرى الفارابي وابن سينا " أنه إذا كان الله خالقاً 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 متقدماً عليه بالذات كانا حادثين معاً أو قديمين معاً، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً. فالتقدم هنا بالذات والرتبة فقط لا بالزمان، لأن الحركتين متساويتان في الزمان أى حاصلتا، معاً في وقت واحد. ولما كان من المحال القول بحدوث العلة الخالقة، فلا بد إذن من القول بقدم معلولها وهو العالم.

وإن كان متقدماً عليه بالزمان لزم أن يكون الباري وحده قديماً والعالم حادثاً كما يفترض مدة انقضت قبل وجود العالم، والمدة تفترض الحركة، والحركة تفترض وجود العالم. فيكون العالم موجوداً قبل أن يوجد وهذا خلف. وبعبارة أخرى إذا انقضى زمان قبل حدوث العالم لا نهاية له، فمعنى ذلك أن العالم مسبق بزمان كان العالم فيه معدوماً، وهذا الزمان مسبق بزمان آخر... وهكذا إلى غير نهاية. فإذا قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض. ولذلك يستحيل القول بحدوث الزمان، فالزمان إذن قديم. وما دام الزمان قديم فلا بد أن تكون الحركة قديمة (لأن الزمان هو قدر هذه الحركة)، وهذا يستتبع التسليم بقدم المتحرك الذي يدوم بدوام حركته. وإذا كان هذا المتحرك هو العالم فقد ثبت قدم العالم (١٤٣).

ويرد الغزالي على دليل الفلاسفة بقوله: أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلًا في 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 معه

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 معاً من جهة أخرى ، فهذه أوهام وأغاليط ولا يجب الالتفات إليها (١٤٤) .

ويعتمد الغزالي فى نفيه وجود الزمان قبل وجود العالم على مقابله الزمان بالمكان لإثبات تنهى 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 تنهى أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكانى وراءه . فقيام الدليل على تنهى الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه . فلا فرق بين الزمان والمكان بل هما أمران اعتباريان يخلقان بخلق الأشياء .

وبذلك يثبت الغزالي تنهى 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 ، وبالتالي فالعالم له بداية فى الزمان فهو إذن حادث وليس قديمًا (١٤٥) .

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

الطريقة التحقيقية، والطريقة الإلزامية. وهما يشبهان إلى حد كبير صيغتي الغزالي الأولى والثانية في 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 الغزالي ومن تابعه بأن تقدم الله على العالم ليس زمانياً هو قول صحيح نسبياً. وقد انتقد الفلاسفة في 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 الثاني فقد أخطأ... والذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الإسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء... فإذا تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان على الوجود المتغير في زمان هو نوع آخر من التقدم. فقول "أبي حامد" أن تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدمًا زمانياً صحيحًا، ولكن تأخر العالم عنه لا يتم في هذه الحالة إلا بتأخر المعلول عن العلة. فإذا كان التقدم ليس زمانياً، فالتأخر ليس زمانياً أيضاً^(١٤٧).

الاعتراض الثالث، قدم الإمكان:

وأما قول الفارابي وابن سينا "بقدم الإمكان" بمعنى أن العالم قبل وجوده كان ممكنًا. إذ لو كان ممتنعًا لاستحال وجوده أصلًا، لأننا إذا وضعنا الإمكان أولاً فقد كان العالم قبل ذلك الإمكان غير ممكن - أي 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

لاحتججت إلى مادة أخرى وهكذا إلى غير نهاية، فيجب أن تكون
قديمة (١٤٨).

ويرى الغزالي أن بطلان هذا الدليل بديهى، لأن العالم ممكن بمعنى أنه
ممكن الحدوث أزلاً فلا وقت من الأوقات إلا ويتصور إحداثه فيه. وافترض
وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن، لأنه كتقدير العالم أكبر مما هو، أو تقدير
خلق آخر فوقه وهو غير ممكن أيضاً (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 الأزلى، ويلزم منها وجوده فى
الأزلى.

أما اعتراضه فقائم على أساس أن أزلية إمكان الشيء لا تستلزم صحة
وجوده الأزلى، فإن إمكان جميع الحوادث أزلى بينما وجودها فى الأزلى 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 لتهاافت الفلاسفة، وفى ذلك يلتقى مع الخواجة
زاده أيضاً الذى يقول أن أزلية الإمكان غير إمكان الأزلية، لأن معنى الأزلية
أولاً أنها ظرف للإمكان ومعناها ثانياً 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 ممكناً أن يكون أزلياً فواجب أن يكون أزلياً،
وإذا كان الممكن عند المتكلمين هو غير المتمتع، فإن الممكن عند الفلاسفة إما
أزلى وبالتالي يصبح ضرورياً، وإما سلسلة إمكانات إلى غير نهاية وهو

محال، وإذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى أعنى بإنزاله واحداً بالعدد أزلياً (١٥٢).

وهكذا يمكننا القول بأن المتكلمين كانوا أشد المعارضين لقدم العالم عند الفارابي نظراً لاعتناقهم نظرية الخلق من العدم، أما ابن رشد فقد ذهب مذهب الفلاسفة في القول بقدم العالم بناء على قدم المادة الأولى مستنداً إلى ثلاث حجج حجج بها خصمه الغزالي وهي: قدم الحركة، قدم الزمان، والثالث معنى الإمكان. كما أنه دافع عن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم وفي نفس الوقت قالوا بأدلة على وجود الله. إذ أن هذا يعد شيئاً طبيعياً خلافاً لما ارتآه الغزالي حين وصف الفلاسفة بالتناقض لأنهم في الوقت الذي 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 في الألوهية، كما أن ما ترتب عليه من نتائج كالقول بقدم العالم كان مشار هجوم وإنكار من جانب الأشاعرة وخاصة الغزالي.

opeikandi.com

المصادر والمراجع

١ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام. ترجمة د. أبو ريذة ص ١٤٩ وانظر أيضاً حسين مروة: النزعات المادية ج٢ ص ٤٩٠.

٢ - المرجع السابق: هامش ص ١٥٠.

٣ - ثورة العقل: ص ١١٠.

٤ - الفارابى: شرح رسالة زينون ص ٣.

٥ - المرجع السابق: ص ٧.

(*) هو أشهر مجددى الأفلاطونية وباعثها بعد فيلون وقد ولد فى "أسيوط" (٢٠٥م - ٢٧٠م). فهو مواطن مصرى ذو اسم رومانى وتربية يونانية، ولا يعرف العرب عنه كثيراً ويسمون مذهبه مذهب الإسكندرانية، كما يسميه الشهرستانى والفارابى الشيخ اليونانى. عهد إلى تلميذه فرفرىوس بجمع كتاباته وتبويبها فجمعها فى ستة أقسام، كل قسم منها تسعة فصول. فسميت التاسوعات تيمناً بالعددین 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

ص ١٢١.

- وانظر أيضاً يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ١٤٠،
 د. البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٥٦: ٣٥٧.
- ٨ - ثورة العقل: ص ١٠٩، د. عبدالكريم المراق: الإلهيات عند
 الفارابي ص ٨٩ (ضمن الفارابي والحضارة).
- (*) يرى جميل صليبا أنها جمع لعدة عناصر أفلاطونية وأرسطية
 وأفلوطينية بالإضافة إلى قول المنجمين (من أفلاطون إلى ابن سينا
 ص ٩٨). أما د. إبراهيم مدكور فيضيف عناصر الصابئة
 والإسماعيلية إلى جانب العنصر الأفلوطيني (في الفلسفة الإسلامية
 ج ٢ ص ٨١). ويؤكد د. جعفر آل ياسين، و د. سامي النشار
 على تأثر الفارابي بالفكر الحرائني حيث تعلم الفلسفة في "حران"
 ولم يكن كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين إلا نتاج الصابئة الحرائية.
- (د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٣٧، د. على
 سامي النشار: نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة الفارابي
 الفكرية ص ٤٣٣).
- ٩ - د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية ص ١٥٧، ص ١٩٦،
 موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ج ٢ ص ٢٨١.
- ١٠ - يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعي ص ١٤٠، أفلوطين:
 القول على الربوبية ٢٨٥ (ضمن أفلوطين عند العرب)، محمد
 المبارك: نظرات في التراث ص ١٦ - ١٧.
- ١١ - الفارابي: شرح رسالة زينون ص ٧ - ٨.
- ١٢ - د. محيي الدين الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي
 ص ١١٥ - ١١٦، عابد الجابري: مشروع قراءة جديدة ص ٣٧٤.

وانظر أيضًا ابن سينا: "الإشارات". ص ٦٥٤ : ٦٥٦ من القسم الإلهي.

١٣ - د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٢، د. البهي: الجانب الإلهي ص ٣٥٤، جوزيف الهاشم: الفارابي ص ٨١.

١٤ - خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ج١ ص ٢٠٧، د. أبو ريان: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٤ - ٢٠ (ضمن المشكاة).

١٥ - د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٨٥ - ٩١، الأصول الأفلاطونية، فيدون: ترجمة وتعليق د. نجيب بلدي، د. على سامي النشار: ص ١٩١ - ١٩٣.

١٦ - د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج٢ ص ٦٤، ٦٧، د. جوزيف الهاشم: الفارابي ص ٩٦ - ٩٧.

١٧ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٣٧، د. جبوز عبد النور: في بحثه حول الحرائية المنشورة في مجلة الكتاب المصرية. عدد مارس ١٩٤٦م، د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٧٨.

١٨ - د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٩٨ - ٩٩. وانظر أيضًا د. البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٦٧ - ٣٦٨. كذلك نود أن نشير إلى أنه إذا كان بعض الباحثين قد أشاروا إلى مؤثرات الفكر الشرقي القديم كأقوال "هرمس" في الفيض أو الصدور (انظر. أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص ٦٩) فإننا لا يمكننا اعتبار تأثير الفارابي بها تأثيراً 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: ص ١٨ - ١٩.

٢٠ - عيون المسائل: ص ٢٢ - ٢٣. وانظر أيضاً د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٤ - ٨٥، الألوسى: دراسات ص ١٢٢.

٢١ - انظر الفصل السابق (أدلة وجود الله).

٢٢ - آراء أهل المدينة: ص ١٩: ص ٢١. وانظر أيضاً السياسة المدينة: ص ٤٧ - ٤٨، رسالة فى إثبات المفارقات: ص ٣ - ٤.

٢٣ - عيون المسائل: ص ٢٤ وانظر أيضاً الدعاوى القلبية: ص ٢ - ٤، د. الألوسى: حوار ص ٢٩.

٢٤ - انظر الفصل السابق، وانظر أيضاً د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٧، د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٧٩.

٢٥ - رسالة فى إثبات المفارقات: ص ٤.

٢٦ - شرح رسالة زينون: ص ٦.

٢٧ - فكرة الخلق عند الفلاسفة المسلمين (مجلة عالم الفكر) مجلد ٢ سنة ١٩٧٣ ص ٩٩٩ - ص ١٠٠٠.

٢٨ - د. البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٦٣،
ص ٣٦٤.

٢٩ - آراء أهل المدينة: ص ٢١، د. عاطف العراقي: ثورة العقل
ص ١١٦.

٣٠ - الجمع بين رأبي الحكيمين: ص ٢٢، د. الألوسي: حوار بين
الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٠، ٢١، د. البهي: الجانب الإلهي
ص ٣٥٢، موسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد ص ٩٧.

٣١ - د. الألوسي: دراسات في الفكر ص ١٢٧، حوار بين الفلاسفة:
ص ٢٩ - ٣٠.

٣٢ - مبادئ الموجودات: ص ٤٨. وانظر أيضًا البيرنصري نادر، آراء
أهل المدينة: ص ١٧ - ١٨.

(*) يرى د. الألوسي أنه لا القرآن ولا الحديث. يقولان بالخلق من
عدم. إلا أن المتكلمين والمفسرين المسلمين أخذوا بهذه النظرية
وكفروا وبدعوا من قال بغير ذلك (دراسات في الفكر الفلسفي
ص ١٢٦).

٣٣ - فصوص الحكم: فص ١٣ ص ٣٤.

٣٤ - د. البهي: الجانب الإلهي ص ٢٥٣.

٣٥ - فصوص الحكم: فص ٤٦ ص ٤٢.

٣٦ - فصوص الحكم: فص ٤٦ ص ٤٢.

٣٧ - المرجع السابق: فص ٤٧ ص ٤٣.

٣٨ - فصول متزعة ص ٥٤.

٣٩ - أفلوطين عند العرب د. عبدالرحمن بدوى . مقتطفات من التاسع الخامس . رسالة فى العالم الإلهى منسوبة إلى الفارابى ص ١٧٨ .

(*) 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 آذار . نيسان سنة ١٩٨٣ ص ٥٥ : 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 نجذ محاولات البعض تحميل نصوص الفيلسوف أكثر مما تحتمل بحيث تخرج بها من مضمونها ، ولو أراد الفارابى استخدام 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 ص ٢٦) .

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 صدق 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 ص ١٣) وقد أكدت نصوص الفارابى أن البرهنة الرياضية لا يمكن أن تعطينا دلالة يقينية على مستوى الوجود الحقيقى للذات

الإلهية، ولا كيفية صدور الموجودات عنها (د. عثمان عيسى شاهين: المنهج عند الفارابي ص ١١٤).

٤٠ - عيون المسائل: ص ٢٤ - ٢٥.

٤١ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٤ - ٢٥.

٤٢ - المرجع السابق: ص ٢١، مبادئ الموجودات: ص ٣١، انظر الفصل الرابع.

٤٣ - مبادئ الموجودات: ص ٣١، فصول متزعة: ص ٧٨ - ٧٩. وانظر أيضاً ثورة العقل: ص ١١٠ - ١١٢.

٤٤ - مبادئ الموجودات: ص ٣١، فصول متزعة: ص ٧٨ - ٧٩. وانظر أيضاً ثورة العقل: ص ١١٠ - ١١٢.

٤٥ - الدعاوى القلبية: ص ٤، البيرنصرى نادر: آراء أهل المدينة: ص ٦١، محمد المبارك: نظرات في التراث. ص ٣٢ - ٣٤.

٤٦ - الدعاوى القلبية: ص ٥. مبادئ الموجودات: ص ٣٤ (ربما أثار البعض موضوع أن الفارابي جعل "الأول" يعقل ذاته فحسب، بينما جعل العقل الصادر عنه يعقل ذاته ويعقل "الأول". فكأنه أعطى قدرة للمتأخر ذاتاً أكثر عما للأصل، ولكن الحقيقة التي تكمن في مذهب الفارابي هي أنه جعل الأول وهو "الله مصدر جميع الموجودات، ولولاه لم تكن سائر الأشياء، فهو منبع وجودها ومن كان منبعاً كان في حقيقته الوجودية الذاتية يحمل كل ما في الخارج من كمالات متزعة منه لأنه هو مصدرها. ويعود الفرق الرئيسي بينه وبين تلك هي أن كل صفة أو قدرة أو كمال فيه هو عين ذاته لا زيادة ولا إضافة تنضاف إليه، بينما نجد أن الصفات تتعدد فينا

وفيما هو دون الأول من كئاناثات). انظر د. جعفر آل ياسين:
فيلسوفان رائدان ص ١٨٠، البيرنصرى نادر: آراء أهل المدينة
ص ٢٢.

٤٧ - مبادئ الموجودات: ص ٤٧، البيرنصرى نادر: آراء أهل المدينة
ص ٦١.

٤٨ - آراء أهل المدينة: ص ١٧ - ١٨.

٤٩ - الدعوى القلبية: ص ٣ - ٤.

٥٠ - الدعوى القلبية: ص ٤.

٥١ - انظر الفصل الخامس من الكتاب.

٥٢ - د. مذكور: فى الفلسفة الإسلامية ج١ ص ١٧٦: ص ١٨٦.

وانظر رسالة فى إثبات المفارقات ص ٨، الدعوى القلبية: ص ١٠ -
١١ وانظر أيضاً الفصل القادم.

٥٣ - د. البيرنصرى نادر: آراء أهل المدينة ص ٢٢.

٥٤ - ابن سينا. الشفاء ج٢ ص ٤٠٢: ص ٤٠٩، النجاة: ص ٤٤٨:
ص ٤٥٤.

٥٥ - أبو حامد الغزالي: الذكرى المثوية التاسعة لميلاده. مهرجان
الغزالي. مقال د. محمود قاسم ص ٣٠٠، مقال د. عبدالرحمن
بدوى: ص ٢٢١.

٥٦ - دلالة الحائرين: ج٢ ص ٢٨٢ - ص ٢٨٣.

٥٧ - رسائل إخوان الصفا: الرسالة الجامعة ج٢ ص ٣٣٩، ج٣
ص ١٩٠ - ١٩٨، ص ٣٣٨ وموسى الموسوى: من الكندى إلى ابن

- رشد. ص ١١٦ - ١١٨، د. عاطف العراقي: المنهج النقدي
ص ٢١٩، عمر الدسوقي: إخوان الصفا. ص ١٤١ - ١٤٢.
- ٥٨ - الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ١٢١ - ١٢٢ (وقد رفض الرازي
الطبيب الأخذ بنظرية الفيض بسبب هذا النقد. بنس. مذهب الذرة
ص ٥٨.
- ٥٩ - د. الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٩.
- ٦٠ - الدعاوى القلبية: ص ٢ - ٤.
- ٦١ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٢٥٥.
- ٦٢ - تهافت التهافت: ص ٢٥٨، ٢٥٩.
- ٦٣ - الطوسي: الذخيرة. ص ١٤٨.
- ٦٤ - الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ١٢٥، تهافت التهافت ص ٢٧٥.
- ٦٥ - الفارابي: الدعاوى القلبية. ص ٧.
- ٦٦ - الغزالي: مقاصد الفلاسفة. ص ٢٨٤ - ٢٨٩.
- ٦٧ - الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص ١٢٩.
- ٦٨ - المرجع السابق: ص ١٣٠.
- ٦٩ - المرجع السابق: ص ١٣٢ - ١٣٩.
- ٧٠ - ص ١٠٥، ص ١٤٥ - ١٤٦.
- ٧١ - ص ٥٥، ٦٥.
- ٧٢ - ج ٥. ص ١٥٣.
- ٧٣ - كتاب الذخيرة: ص ١٥٤ - ١٥٩.

٧٤ - تهافت الفلاسفة: ص ١٠ : ٢٨ .

٧٥ - المرجع السابق: ص ١٣٩ .

٧٦ - د. الألوسى: الغزالي. مشكلة وحل (ضمن كتاب دراسات)
ص ٢٦٠ : ٢٦١ .

٧٧ - الطوسى: الذخيرة. ص ١٥٣ .

٧٨ - المرجع السابق: ص ١٥٦ .

٧٩ - الخواجة زاده: تهافت الفلاسفة. ص ٣٩ .

(*) سنتنصر على بعض أوجه النقد التي يوافق فيها ابن رشد
"الغزالي" 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. ص ٢٩٧ : ٣٠٠ . وانظر أيضًا د.

عاطف العراقي. النزعة العقلية: فلسفة ابن رشد ص ٢٠٤ : ٢٠٨ .

٨١ - المرجع السابق: ص ٣٩٧ : ص ٤٠٢ .

٨٢ - المرجع السابق: ص ٤٠٢ ، ٤٠٧ . وانظر أيضًا د. عاطف

العراقي: المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد. ص ٢٢٣ .

٨٣ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٣٧٠ ، تلخيص ما بعد الطبيعة:

ص ١٥٣ - ١٥٤ .

٨٤ - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ١٢٤ .

٨٥ - أبو البركات البغدادي: المعبر فى الحكمة. ج ٣ ص ١٥٦ وما

بعدها.

- ٨٦ - المرجع السابق: ص ١٥٦ .
- ٨٧ - المرجع السابق: ص ١٥٩ - ١٦٠ .
- ٨٨ - المرجع السابق: ص ١٦١ ، انظر أيضًا د. أبو ريان: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ٢١ (ضمن المشكاة).
- ٨٩ - البيرنصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص ١٠ - المقدمة، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢ ص ١١٩ - ١٢٠ ، د. مذكور: مقدمة الشفاء. ص ٢٣ .

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

- ٩٠ - ثورة العقل: ص ١١٥ .
- ٩١ - المرجع السابق: ص ١١٦ .
- ٩٢ - دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى: ص ١٥٩ - ١٦٠ .
- ٩٣ - المرجع السابق: ص ١٦١ .
- ٩٤ - د. حسام الألوسى: فلسفة الكندى. ص ١٤١ .
- 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 صانعاً أبداع العالم ونظمه. وهذا خطأ، كما أنه يزعم أن أرسطو يقول بحدوث العالم كأفلاطون، ولم يجد الفارابى سنداً له من أقوال أرسطو سوى الكتاب المنحول إليه وهو كتاب "أثولوجيا - الربوبية" فذكر أمور تدل على أن الواحد هو الذى وهب الواحدية لسائر الموجودات وتبين أن جميع الأشياء إنما صدرت عن الواحد، وهذا كله مقتبس

من كلام أفلاطون في "طيمائوس" و"الجمهورية" و"بارمنيدس" لأن أفلاطون صاحب كتاب الأثولوجيا الحقيقي قد اقتبس هذه الأفكار من أفلاطون، كما أن الفارابي سعى إلى تبرير قول أرسطو في كتابه "الطويقا" حين استشهد المعلم الأول ببعض الأمثلة التي يفهم منها القول بقدم العالم فعمل ذلك الفارابي بأن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد، أما ما ذهب إليه أرسطو في كتاب "السماء والعالم" من القول بأن الكل ليس له بدء زمني بأنه لم يقصد بذلك - من وجهة نظر الفارابي - القول بقدم العالم، وإنما كان يميز في هذا الشأن بين الفعل الإلهي وبين الفعل الإنساني من حيث أن هذا الأخير يستغرق مدة من الزمن ويأتي طبقاً لترتيب معين ومحدد، أما الفعل الإلهي فإنه يتم دفعه بلا زمان وعن حركته حدث العالم (رسالة للفارابي في الرد على يحيى النحوي ص ١٠٨ - ١٠٩).

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

انظر د. جميل صليبا من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٥٤ - ٥٨، الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢٢، سعيد زايد. الفارابي ص ٤٢ - ٤٣، ورغم تصريح الفارابي بأن الفيض خارج عن الزمان أي أن العالم قديم بالزمان محدث بالذات. نجد د. أبو ريذة يقرر

بصورة قاطعة أن الفارابي يقول بحدوث العالم من عدم. فيقول: "والذي نقطع به أن الكندي والفارابي يقران حدوث هذا العالم لا في زمان؛ وأن الزمان حادث. ويستند د. أبو ريذة في تقريره هذا إلى ما ورد في كتاب "الجمع بين رأسي الحكيمين" رغم ما بيناه من اعتماده على أساس خاطيء. انظر دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. هامش ص ٢٣٦، وانظر أيضاً قول دي بور ص ٢٣٤ من نفس المرجع).

٩٦ - لويس غرديه: فلسفة الفكر الديني: ج٣. ص ٤٨ - ٥٠ من الترجمة العربية وانظر أيضاً، عبدالكريم المراق: الإلهيات عند الفارابي. ص ٨٣ - ٨٤.

٩٧ - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٣٧، د. عبدالرزاق قسوم: مفهوم الزمان ص ١٥٠ وانظر أيضاً:

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

٩٨ - عيون المسائل: ص ٢٥ - ٢٦ (يعتقد دي بوز أن الفارابي يقول بصدور المادة مباشرة عن الله. تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٨٠ بينما يرى كارادي فوعكس ذلك (مادة الفارابي. دائرة المعارف الإسلامية ص ٤١١).

٩٩ - مبادئ الموجودات: ص ٥٨ وانظر أيضاً د. حسام الالوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص ٣٢.

١٠٠ - د. عرفان عبدالحמיד: الفلسفة الإسلامية. ص ١٣١ وانظر أيضاً التعليقات ص ١٧.

١٠١ - الجمع بين رأبي 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: ج١ ص٢٣٦ وانظر أيضاً مقدمة د. أبو ريذة. من رسائل الكندي الفلسفية. ص٢٨ - ٣٠، ص٦٣.

١٠٣ - د. أبو ريذة: رسائل الكندي الفلسفية. المقدمة. ص٦٩: ص٧٥. د. أحمد صبحي: في عالم الكلام ص٢٣٢.

١٠٤ - جواب مسائل ص٥٢.

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

(*) حاولنا إيضاح رأى الفارابى فى مسألة الأبدية لأنه لا يمكن إطلاقاً 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 عدماً صرفاً، بمعنى أنها لم تكن موجودة أبداً فى أية صورة كانت، فإن ذلك يقوده إلى القول بأن العالم أزلى وأن العدم لا يعدو أن يكون مجرد حد للكائن. حداً داخلياً وليس خارجياً ما دام لا شىء موجود خارج الكائن حتى أنه وكما يقول ابن رشد لكى يكون الخلق فىجب ضرورة أن يصبح كل ما هو غير الخالق مخلوقاً. والكائن المخلوق بما فيه العالم فى مجموعة ليس هو الكائن الذى يبدو

ويتطور داخل الزمان، ولكنه كائن يجب وضعه في وجود يلعب الزمان فيه دوراً بحيث يمكن الاستغناء عنه. وينتهي ابن رشد في مفهوم الأبدية إلى اعتبار أن الله لا يبقى وحده، لأنه يبقى مع الموجودات إلى الأبد بالقياس إلى أنه لم يكن وحده أيضاً من قبل، بل كان مع المادة (د). عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد. ص ١٤٢ : ١٤٨ .

١٠٦ - ص ١١ .

١٠٧ - عيون المسائل : ص ٢٦ .

١٠٨ - الدعاوى القلبية: ص ٧ . وانظر أيضاً د. حسام الألوسى: فلسفة الكندي ص ١٤١ .

١٠٩ - فيلسوفان رائدان: ص ١٠٧ - ١٠٨ .

١١٠ - رسالة الخلاء للفارابي: ص ٣ - ٤ ، الدعاوى القلبية: ص ٧ .

١١١ - التعليقات: ص ١٩ ، إثبات المفارقات: ص ٦ .

١١٢ - فصوص الحكم: فص ٣ ص ٣٢ .

١١٣ - رسالة في إثبات المفارقات: ص ٣ - ٤ .

(*) الإبداع عند الفيضيين هو "إيجاد شيء لا من شيء دفعه". وقد عرفه الفارابي بقوله "هو حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته إدامته لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع، ونسبة وجود جميع الأشياء إليه من حيث أنه مبدعها أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة، وبواسطته، ولا يفعل ما يفعل له شيء آخر" عيون المسائل ص ٢٤ ، وانظر أيضاً التعريفات

للجرجاني . ص ١٣ ، وهو يختلف عن التكوين أو الصنع الذي هو إيجاد شيء من شيء مثل التمثال الذي يصنع من الطين (أى إيجاد شيء مسبوق بالمادة . التعريفات للجرجاني . ص ٤١) . وإن كانت كلمة إبداع مساوية لكلمة الصنع فى القرآن الكريم . انظر سورة ٦ آية ١٠١ ، سورة ٢: آية ١١٧ .

ووفق نظرية الفيض فإن الإبداع قاصر على العقل الأول الفائض عن الله ، لأن الإبداع هو أن يفيض أو يوجد شيء عن علة لا عن مادة ، ولا بتوسط شيء آخر بينهما ، وهذا ينطبق على العقل الأول فقط ، أما بقية العقول فإنها وإن لم تكن من مادة إلا أنها عن آيس أى عن موجود متوسط وهو العقل الأول وبقية العقول بالتدرج الذى يكون السابق منها واسطة للتالى ولذلك لا يسمى وجودها إبداعاً عندهم . " أفلوطين . أثولوجيا . الميمر الخامس ص ٧١ " ، أما الفارابى فقد اعتبر أن كل ما لا يوجد عن مادة ، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة مبدعاً . وعليه فالمبدعات هى العقول الفلكية والأفلاك والهيولى المطلقة والصورة والعالم ككل . أما المكونات فهى العناصر ومركباتها فى عالمنا الأرضى (الدعاوى القلبية ص ٤) .

١١٤ - انظر مبادئ الموجودات : ص ٥٦ .

١١٥ - د . حسين آتاي : نظرية الخلق عند الفارابى : ص ٥٠ (ضمن الفارابى والحضارة) .

١١٦ - د . حسام الأوسى : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . ص ٣١ (هامش) .

- ١١٧ - التعليقات: ص ٨.
- ١١٨ - د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابي: ص ٥١ (ضمن الفارابي والحضارة).
- ١١٩ - الدعاوى القلبية: ص ٤، عيون المسائل: ص ٢٤، وانظر أيضاً حوار بين الفلاسفة والمتكلمين: ص ٣١ (هامش).
- ١٢٠ - فصول منتزعة: ص ٨٨.
- ١٢١ - د. حسام الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص ٣٣ - ٣٤.
- ١٢٢ - فصوص الحكم: فص ٥٤ ص ٤٧.
- ١٢٣ - مبادئ الموجودات: ص ٤٨.
- ١٢٤ - الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص ٧٦.
- ١٢٥ - المرجع السابق: ص ٨٠ - ٨٥.
- ١٢٦ - المرجع السابق: ص ٨٨.
- ١٢٧ - المرجع السابق: ص ٨١.
- ١٢٨ - المرجع السابق: ص ٨٤.
- ١٢٩ - المرجع السابق: ص ٨٥.
- ١٣٠ - المرجع السابق: ص ٨٥ - ٨٦.
- ١٣١ - الطوسي: الذخيرة. ص ٨٤ - ٩٠، د. رضا سعادة: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين: ص ٤١.
- ١٣٢ - الطوسي: الذخيرة ص ٩١ - ٩٣.

- ١٣٣ - المرجع السابق: ص ٩٣ - ٩٥، د. رضا سعادة: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، ص ٤٤.
- ١٣٤ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٦٨ - ٧٠.
- ١٣٥ - المرجع السابق: ص ٧١.
- ١٣٦ - المرجع السابق: ص ٨٠.
- ١٣٧ - المرجع السابق: ص ٨٤.
- ١٣٨ - المرجع السابق: ص ٧٨.
- ١٣٩ - الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص ٩٣.
- ١٤٠ - المرجع السابق: ص ٩٤.
- ١٤١ - الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص ٨٩ - ٩٠. الطوسي: الذخيرة ص ١٠٤، خواجه زاده: ص ٧ - ٨.
- ١٤٢ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٥.
- ١٤٣ - الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص ٩٦.
- ١٤٤ - المرجع السابق: ص ٩٧، وانظر أيضاً. خواجه زاده. تهافت الفلاسفة: ص ١٨ - ١٩.
- ١٤٥ - تهافت الفلاسفة: ص ٩٧ - ٩٨.
- ١٤٦ - الطوسي: الذخيرة. ص ١٠٩ - ١٢٢، د. رضا سعادة: الصراع بين الفلسفة والدين، ص ٤٧.
- ١٤٧ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص ١٤٤ - ١٤٥.
- ١٤٨ - الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١٠٤، ابن رشد: تهافت التهافت ص ١٨٥.

- ١٤٩ - المرجع السابق، ص ١٠٤ .
- ١٥٠ - الطوسي: الذخيرة، ص ١٢٣ .
- ١٥١ - الخواجه زاده: تهافت الفلاسفة، ص ٣١ - ٣٢ .
- ١٥٢ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ١٨٦ - ١٨٨ ، تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، ص ٤٥٨ .
- ١٥٣ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٤٢٧ وانظر أيضاً. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد: ص ١٣٧ ، ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة ص ١٧ .