نظرية وساطة العقول عند الفارابي

عرض ونقد

د. رضا محمد الدقيقي

المدرس بقسم العقيدة والفلسفة

بكلية أصول الدين بطنطا

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلي اللهم على سيدنا محمد وآله أجمعين.

وبعد؛ فهذا موضوع بدأت فكرته في كازاخستان التي ينتمي إليها الفارابي. حيث كنت أتناقش مع أعضاء هيئة التدريس في كلية الفلسفة جامعة الفارابي، وكذلك مع طلابي؛ بشأن آراء الفارابي[١] الفلسفية عن وساطة العقول العشرة.

وكثيرا ما عرضت أدلته على فكرته عن وساطة العقول وناقشتها. حتى اكتملت فكرة البحث واستوفى شروطه.

وعنوان هذا البحث:

نظرية وساطة العقول عند الفارابي ..

عرض ونقد

---

١ الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (٨٧٠ -٩٥٠م) ولد في فاراب، التي تنتمي إلى دولة قازاقستان الحالية بوسط آسيا. يقول عنه ابن سبعين في رسائله: "هو أهم فلاسفة الإسلام، وأذكرهم للعلوم القديمة، ولقد وضع طائفة من الكتب ضاع أكثرها، وما وصلنا منها إلا القليل. ويقول عنه ديتريصى (في مقدمته لرسائل الفارابي طبعة ليدن١٨٩٠ ص٣): "إن الفارابي مؤسس الفلسفة العربية. والذى يقرؤه يجد في تفكيره طرافة ونضوجا وفهما عميقا يدل على طول تأمل في الفسفة. ويعتبره صاعد القرطبى: فيلسوف المسلمين بالحقيقة". مات بدمشق سنة ٩٥٠ م / ٣٣٧ هـ وله من العمر ثمانون سنة. راجع: ابن النديم: الفهرست ص ٣٦٨، ود. عاطف العراقى: ثورة العقل ص ٨٥، وجوزف الهاشم: الفارابى ص١٤، ١٨، ودى بور: تاريخ الفسفة في الإسلام ص١٩٢، والقاضي صاعد القرطبي: طبقات الأمم ص٦١، ود. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص٤٣.

والأسئلة التي يطرحها هذا البحث متعددة، هي:

هل كان لهذه النظرية مبرراتها العقلية التي استدعت طرحها؟ وما غاية الفارابي ومن تابعه منها؟ وما الأسس الفلسفية التي استندت إليها؟ وما علاقتها بالرؤية الإسلامية في الشأن الذي جاءت النظرية لمعالجته؟ وما مدى قدرة النظرية على التوفيق بين الفلسفة والإسلام في هذا الشأن؟.

ويتطلب هذا البحث استخدام كل من المنهج الوصفي والتحليلي والتاريخي والنقدي.

وسيأتي في مقدمة وتمهيد وستة مباحث ونتائج:

أعرض نظرية الفارابي في المبحثين الأول والثاني وأنقدها في أربعة مباحث.

المبحث الأول عنوانه: أسس نظرية وساطة العقول الفارابية.

المبحث الثاني عنوانه: فيض العقول، ومراتب الموجودات في زعم الفارابي.

المبحث الثالث عنوانه: نظرية وساطة العقول الفارابية .. مدى الأصالة.

المبحث الرابع عنوانه: نقد أسس نظرية وساطة العقول.

المبحث الخامس عنوانه: الأخطاء المنهجية لنظرية وساطة العقول، ومصادمتها للعقل.

المبحث السادس وعنوانه: نظرية وساطة العقول هل نجحت حلا توفيقيا؟.

النتائج.

المراجع.

الفهرس.

تمهيد

يعد الفارابي أول فيلسوف مسلم يتحدث عن ما يسمى العقول العشرة، ويدخلهم في مذهبه الفلسفي. وكان غرضه الأساسى من وراء هذا أن يوفق بين الصفات التي ذكرها القرآن الكريم واصفا بها الله – سبحانه وتعالى– وبين الصفات التي وصف بها أرسطو المحرك الأول. وكان مفهوما لدى الفلاسفة المسلمين أن أرسطو يقصد بالمحرك الأول الله سبحانه وتعالى.

يرى الفارابي أن الله واحد لا يتغير، ولا يحتاج لغيره، ويخالف كل ما عداه، ولا يشبه شيئا، ولا يشبهه شيئ، وبرئ عن لحوق الكثرة به، وبعيد كل البعد عن المادة؛ "لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلا . . . فلذا هو . . . ليس في مادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلا . . . وهو مباين في جوهره لكل ما سواه"(١) إلى آخر ما قاله.

كما أنه تقرر لدى الفلاسفة قبله، أن العالم قديم، وأن الواحد لا يمكن أن يصدر عنه سوى واحد.

ووجد الفارابي أن الإسلام يقول: إن الله خلق العالم في ستة أيام. وإن هذا الخلق كان في زمان، يعلم الله تفسيره. فهل هذا الخلق يجعل الكثرة تلحق ذات الله؟ أو يجعل التغير يدخل على هذه الذات؟

كان أمام الفارابي إذن أن يجيب على السؤال الآتى:

---

(١) د/ على عبدالواحد وافي: المدينة الفاضلة للفارابي ص ٢٣. وانظر آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥، ٦، ٩، ١٥ وعيون المسائل للفارابى ضمن المجموع ص ٦٧.

كيف يَنسب الخلق الى الله عز وجل بطريقة لا تجعـل التغيـر أو الكثرة يلحقان ذاته المقدسة وتفسر في ذات الوقت صدور الكثير؟

تفتق ذهن الفارابي عن طريقة مفادها أن الخلق لم يكن مباشـرا وإنما كان بوساطة عقول عَبَرَ عليها أثر الفعل الإلهى الى العالم. فظـن بهذا أنه جمع بين الخلق (الذى قال به القرآن) وبين (منـع مباشـرة الله الاتصال والفعل) الذي قالت به الفلسفة. فاعتقد بهذا أنه حـل الإشـكال المظنون.

وأسارع الى القول: إن أسس هـذه النظريـة ليسـت ابتكـارا (فارابيا) خالصا. بل هى تجميع لعناصر فكرية كانت موجودة من قبـل، مزج بينها الفارابي، وأعاد ترتيبها وتعليل خطواتها - أو كثيـر منهـا– وسنتبين هذا من خلال هذا البحث.

كتب الفارابي التي ذكر فيها نظريته:

ذكر الفارابي أفكاره عن الفيض في رسالته (فصوص الحكـم) ورسالته (عيون المسائل). وهاتان الرسالتان ضمن كتـاب: (مجمـوع فلسفة الفارابي). كما ذكرها في: (السياسات المدنية). والقسـم الفلسـفى من كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة).

المبحث الأول

أسس نظرية وساطة العقول الفارابية

قامت نظرية الفارابي على مجموعة من الأسس التي يحسن أن نذكرها قبل تفصيل عناصر النظرية ذاتها.

أ. الواجب والممكن والفوارق بينهما:

يرى الفارابي أن الموجودات تنقسم الى قسمين:

الأول: إذا نظرنا إليه باعتبار ذاته فقط من غير اعتبار آخر ألفينا أنه لا يجب وجوده بل يجوز أن يكون معدوما، ويسميه ممكن الوجود.

الثاني: إذا اعتبرنا ذاته وجب كونه موجودا، ولا يجوز أن يعدم، أو يتصور عدمه. ويسميه: واجب الوجود.

كما يرى أن ممكن الوجود – بالنظر الى ذاته – يصير واجب الوجود بغيره. أما واجب الوجود فلا يكون كذلك. يقول الفارابي[١]: "الموجودات على ضربين، أحدهما: إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود. والثانى: إذا اعتبر ذاته وجب وجوده: ويسمى واجب الوجود. ويكمل: "ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال. فلا غنى بوجوده عن علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره (فهو) ممكن الوجود بذاته. واجب الوجود بغيره . . . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية . . بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول".

(١) عيون المسائل، ضمن المجموع ص ٦٦.

ويرى أن ماهية الممكن معلولة. فيقول[١] : "الماهيـــة المعلولـــة لا يمتنع وجودها في ذاتها، وإلا لم توجد. ولا يجب وجودهـــا بـــذاتها، وإلا لم تكن معلولة. فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود. وتجـــب بشـــرط مَبدئها"[٢].

وعلاقة تفريقة بين الممكن والواجب بتصـــوره لـــدور العقـــول العشرة واضحة من حيث إن الفارابي يرى أن الممكن لا يستقل في أمر وجوده بنفسه ويحتاج الى غيره ليصير به موجودا. والعالم عنده ممكن. ومن ثم فإن هذا العالم لا يستقل بأمر نفسه في الوجود ومـــن ثـــم فهـــو يحتاج الى (الموجد).

ولكن على أى نحو أوجد الموجد العالم؟ هذا ما توضحه نظريته في العقول العشرة.

وتبعا لهذا فإن الفارابي يفسر: (الإحداث) و(الصنع) و(الإبداع).

فالإبداع عنده: "حفظ إدامة وجود الشئ الذي ليس وجوده لذاته إدامة لا تتصل بشئ من العلل غير ذات المبدع"[٣].

وحدوث العالم لديه معناه: أنه يقع من غيـــره، لا مـــن ذاتـــه. يقول[٤]: "هو: (أى الله عز وجل) علة لوجود جميع الأشياء بمعنى أنـــه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقا، لا بمعنى أنه يعطيهـــا وجودا مجردا بعد كونها معدومة". فليس معنى أنه الله أعطـــى العـــالم

(١) فصوص الحكم، ضمن المجموع ص ١٢٧.

(٢) التأثيرات الأرسطية واضحة هنا.

(٣) فصوص الحكم

(٤) نفسه

الوجود أن العالم (لم يكن، ثم كان)؛ بل العالم موجود مع الله. وسنوضح هذا عند الفارابي بعد قليل.

ب. العالم قديم بالزمان محدث بالذات:

ثانى الأسس التي قامت عليها نظرية العقول العشرة الفارابية أن العالم في مجمله قديم بزمانه، أى أنه لم تكن له بداية في الزمان. لكن العالم محدث بالذات. بمعنى أنه لا يستقل بأمر نفسه في الإيجاد.

هذا عن العالم في مجمله. أما أجـزاؤه فهـى محدثـة بهمـا. يقول(١): "كل العالم إنما هو مركب في الحقيقة من بسيطين. هما المـادة والصورة المختصتين، فكونه كان دَفعه بلا زمان على ما بينا. وكـذلك يكون فساده بلا زمان .. فقد بيناَّ أن العالم بكُلِّيَّتِه متكون فاسد. وكونُـه وفسادُه لا في زمان. وأجزاء العالم متكونة فاسدة. وكونها وفسادها في زمان. والله –تبارك وتعالى– هو الواحد الحق مبدع الكل. لا كـون لـه ولا فساد".

ويجلى الفارابي الحدوث بالذات المفرق بين الممكن والواجـب فيقول(٢): "الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عـن غيرهـا أنها توجد (أى ممكنة بذاتها واجبة بغيرها). والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات .. فهى محدثة لا بزمان تقدم".

ويقول كذلك(٣): "إن العالم محدث: لا على أنه كان قبـل العـالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم؛ بـل على أن العالم وجوده بعد وجوده (تعالى) بالذات". أى وجوده بعد وجود الله بالذات.

---

(١) المسائل الفلسفية ضمن المجموع ص ٩٣، ٩٤.

(٢) فصوص الحكم مرجع سابق ص ١٢٨ .

(٣) تجريد رسالة في الدعاوي القلبية ص ٧ طبعة حيدر أباد ١٣٤٦ هـ نقلا عن سعيد زايد: الفارابي ص٤٣.

ويحاول الفارابي أن ينسب هذا القول الى أرسطو؛ فيذهب الى أنه كان يرى حدوث الكون، لأن الزمان عند أرسطو حركة الأفلاك. يعلق الفارابي على الذين يقولون: إن أرسطو قال بقدم العالم فيقول[١]:

"إن الذي دعى هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطوطاليس: الحكيم، هو ما قاله في كتاب طوبيقا. (مع أن) غرض أرسطو في كتابه (هذا) ليس بيان أمر العالم ... ومما دعاهم الى ذلك الظن أيضا ما يذكره في كتاب السماء والعالم: أن الكل ليس له بدء زمانى. فيظنون عن ذلك أنه يقول بقدم العالم. وليس الأمر كذلك. إذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك، وعنه يحدث، وما يحدث عن الشئ لا يشتمل ذلك الشئ. ومعنى قوله إن العالم ليس له بدء زمانى: أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا . . . فإن أجزاءه يتقدم بعضها بعضا بالزمان. والزمان حادث عن حركة الفلك؛ فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى. ويصبح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع البارى جل جلاله إياه دفعة بلا زمان. وعن حركته حدث الزمان".

ويستدل الفارابي –بالإضافة الى ما قال– بكتاب (أثولوجيا)[٢] الذي نعلم الآن خطأ نسبته الى أرسطو فيقول[٣]: "ومن نظر في أقاويله

---

(١) الجمع بين رأيى الحكيمين، ضمن المجموع ص ٢٦، ٢٧.

(٢) أثولوجيا: الربوبية: كتاب منحول، تعرف المسلمون على بعض آراء ارسطو المنسوبة إليه خطأ من خلاله، وتبين فيما بعد أنه ليس إلا مجموعة من تاسوعات أفلوطين، وتحديدا هى: التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة على التوالى، ترجمة عبد المسيح بن ناعمة الحمصى. وأصلحه- كما يقول دكتور عبدالرحمن بدوي (أفلوطين عند العرب ص ١٦٤)- أبو يعقوب يوسف بن اسحاق الكندى ونشره دكتور بدوى في كتابه المذكور. ولقد كان هذا الكتاب أكبر الأسباب التي دعت الفلاسفة المسلمين، وبخاصة المشرقيين الى محاولاتهم التوفيقية والتلفيقية كذلك بين أرسطو وأفلاطون.

(٣) الجمع بين رأيي الحكيمين ص٢٧.

(أى أرسطو) في (الربوبية) لم يشتبه عليه أمره فـي إثبـات الصـانع المبدع لهذا العالم. فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر مـن أن يخفـى. وهناك تبين أن الهيولى أبدعها البارى جل ثناؤه لا عن شـئ (!) وأنهـا تجسمت عن البارى سبحانه. وعن إرادته[١]، ثم ترتبت".

وأرسطو وأفلاطون –من وجهة نظر الفارابي– أكثر صـراحة من أهل الملل في إثبات الصانع وحدوث العالم من لا شـئ. لأن أهـل المل يقولون بالماء بوصفه بداية. مما يفهم منه القدم والتغيـر. وتحـول الشئ الى شئ آخر.. يقول[٢] :

"ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع . . . من العلـم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبـداع مـا لأرسـطو طاليس وقبله لأفلاطون ولمن يسلك سبيلهما. وذلك أن كل ما يوجد مـن أقاويل العلماء من سائر المذاهب . . ليس يدل . . . . إلا علـى قـدم الطبيعة. . . (فيقولون): كان في الأصل ماء. تحـرك واجتمـع زبـد وانعقـد منـه الأرض . . . مما يدل على الاستحالات والتغاير التـي هـى أضـداد الإبداع[٣]. ويعد الفارابي مجئ هذين إنقاذا من الله للبشرية".

ولموضوع قدم العالم علاقة وثيقة بتقسيم الفارابي الموجـودات الى ممكن وواجب. فالكون بما أنه معلول لله تعالى –كما يقـول– فهـو إذن ممكن بذته، واجب بغيره. ولا يتأخر المعلول عن علته. فلا فـارق

(١) نلاحظ هنا أنه يثبت الإرادة لله. وهى بعينها التي سينفيها فيما بعد.

(٢) الجمع بين رأيي الحكيمين، ضمن المجموع ص ٢٩.

(٣) القول بأن العالم خلق من مادة ليس ضد الإبداع. إذ أن هذه المادة - طبقا للعقيدة الإسلامية- هى أيضا مخلوقة.

في الزمان إذن بين العلة والمعلول. فالعالم –كما يزعم– ليس متأخرا عن الله في الزمان. بل هو قديم بالزمان لكنه متأخر عن الله في الذات فقط. لأن المعلول دائما أقل درجة من علته. حيث إن "الأمر الذي عن الذت قَبْل الأمر الذي ليس عن الذات"(١).

كما أن لقوله بقدم العالم علاقة بقوله: إنه فاض عن البارى سبحانه؛ إذ أن الله –تعالى– دائما جواد فياض. ولو فرض زمان لم يوجد فيه العالم لكانت قدرة الله –عز وجل– محدودة، كما يدعى. نخلص إذن إلى أنه يرى أن العالم محدث بالذات(٢) قديم بالزمان.

وقد رأى كثيرون أن الفارابي بقوله هذا الذي جمع فيه بين القدم والحدوث بالنسبة للعالم –كما رأينا– قد وفق بين الفلسفة التي ترى قدم العالم والدين الذي يرى حدوثه. يقول د/ محمد مرحبا(٣):

إن هذا التوفيق "يحمل معنى التسوية والحل الوسط؛ وإلا لما كان توفيقا. ولكان إما قولا بالقدم المحض أو الحدوث المحض. أما أن يوافق الدين ويوافق الفلسفة في آن واحد دون التضحية بشيء مما في الدين(٤) ومما في الفلسفة؛ فأمر غير معقول وليس الى تصوره من سبيل. إن ما قام به الفارابي في هذا الباب هو كل ما يمكن عمله . . . وحسب الفارابي أنه لم يتقيد بأرسطو في هذه المسألة. بل لقد كان للدين

---

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين، ضمن المجموع ص ٢٩.

(٢) ولقد أخطأ دى بور حين قال (تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٣٤): إن "الفارابى يقول بحدوث العالم وهذا شئ غريب جدا. لأنه يخالف الحكم السائد الذى صار منذ عصر الغزالى هو المعتبر فيما يتعلق بفلاسفة الإسلام". فالفارابى كما اتضح أعلاه لم يقل بحدوث الكون: الحدوث المطلق الذى تُوهمه عبارة دى بور. لكنه يرى أنه حادث بالذات قديم بالزمان، كما بينا.

(٣) من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية ص ٤١٦ .

(٤) الدين -إذا ما عنى به الإسلام- فلا يقبل التضحية بشئ مما فيه. قال تعالى: (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) سورة البقرة: ٨٥.

أثر كبير في توجيه تفكيره. وهكذا تفلسف الـــدين الحنيـــف. وتحنفـــت الفلسفة الوثنية".

لكن هل لم يتقيد الفارابي حقا بأرسطو في هذه المســـألة؟ وهـــل وفّق بين رأي أرسطو وحكم الدين؟

فى اعتقادى أن الفارابي لم يخرج كثيرا عن رأي أرسطو الـــذي عرفه من خلال كتاب الربوبية المنحول. وكلام الفارابي الـــذي ســـننقله عنه وهو يصور فيه رأي أرسطو؛ لم يخرج فيه عن أرســـطو إلا فـــي طريقة العرض فقط. أما جوهر فكرة أرسطو –كما فهمهـــا الفـــارابي– فباق لم يُمس. وعلى هذا لا يكون الفارابي قد "ضحى بشـــئ ممـــا فـــي الدين وشئ مما في الفلسفة" كما قال مرحبا. بـــل وقعـــت التضـــحية أساسا على شئ مما في الدين. كما سنوضح فيما بعد.

كما لا يكون الفارابي –هنا– موفقا بين الدين والفلسفة بل متابعا للفلسفة: أى أرسطو كما فهمه هو.

جـــ – (علم الله) و(إرادته وقدرته وإيجاده الكون) لا فـــارق بينهمـــا عنـــد الفارابي:

يرى الفارابي أن الفوارق الموجودة في الإنســـان بـــين علمـــه وإرادته وقدرته وإيجاده للأشياء تتلاشى بالنســـبة لله ســـبحانه وتعـــالى. فالإنسان حين يتصور شيئًا ما: أى يعلمه، فالخطوة التالية أن تنبعث فيه رغبة داخلية أو إرادة في اتخاذ موقفٍ ما منه، يتبعها قدرة على التنفيذ، ثم يلى هذا كله التنفيذ. لكن الأمر بالنسبة لله سبحانه وتعالى بخلاف هذا. فلا فرق -عند الفارابي– بين علمه تعالى وقدرته وإرادته؛ فعلمه وحـــده كاف لإيجاد الأشياء. وهذا يقود الفارابي الى القـــول بالقـــدم. فالعـــالم

موجود متى علمه الله. وعلم الله أزلي. فالعالم أزلى. يقول[١]: "وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا، ... وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته؛ وبأنه مبدأ نظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون. فإذن علمُه علةٌ لوجود الشئ الذي يعلمه". ويقول[٢]: "ومتى وُجد للأول الوجودُ الذي له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات".

د - الواحد لا يصدر عنه سوى واحد:

يرى الفارابي أن الله –عز وجل– واحد من كل وجه لا يقبل الكثرة بحال. ولو صدرت عنه الكثرة بفعل مباشر. لكانت مؤدية الى كثرة من جهة الفاعل. وهذا لا يليق به سبحانه. يقول الفارابي[٣]: "اللازم عن الأول يجب أن يكون أحديّ الذّات لأن الأول أحدي الذات من كل جهة. ويجب أن يكون هذا الأحدي بالذات أمرا مفارقا".

كما يرى أنه لو صدرت الكثرة عنه تعالى لكان مصدر كل واحد من هذه الكثرة غير مصدر الآخر؛ فيؤدي هذا الى التركيب في الذات الإلهية.

١عيون المسائل ضمن المجموع ص ٦٧ .

٢آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٨، ٣٩.

(٣) رسالة في إثبات المفارقات ص ٤، ٥. نقلا عن جوزف الهاشم: الفارابي ص ٨٩.

المبحث الثاني

فيض العقول، ومراتب الموجودات، في زعم الفارابي

أولا: كيفية حصول الفيض عن العقول:

بعد أن بَينّا الأسس التي أقام عليها الفارابي نظريته فـــي فـــيض الكائنات عن الله –تعالى الله عن ذلك– نبين كيفية حصول ذلك الفـــيض المزعوم كما يذكرها الفارابي.

كيفية الفيض كما تصورها الفارابي:

يرى الفارابي أن واجب الوجود – ويعنى به الله سبحانه– فاض عنه بتعقله لذاته: العقل الأول.

ثم فاض عن العقل الأول بتعقله للواجب: عقل ثان، وفاض عنه بتعقله لذاته: السماء الأولى.

ثم إن العقل الثانى فاض عنه بتعقله للواجب عقل ثالث، وبتعقله لذاته فاض عنه فلك الكواكب الثابتة.

وهكذا يستمر الفيض ... (عقل رابع، وزحل).

و(عقل خامس والمريخ).

و(عقل سادس والشمس).

و(عقل سابع والزهرة).

و(عقل ثامن وعطارد).

و(عقل تاسع والقمر) الذي يتوقف عنده فيض الأفلاك.

و(عقل عاشر) ينقطع به فيض العقول. وهو العقل الفعال.

ويتولى العقل الفعال إيجاد العالم الأرضى والإنسان: عالم مـــا تحت فلك القمر..

يقول الفارابي في هذا[١]: "يفيض من الأول وجود الثـــانى[٢]. فهذا الثانى (أي الموجود الثانى) ... يعقل ذاته ويعقل الأول . . . فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجـــوهر بذاتـــه التـــي تخصه يلزم عنه وجود الســـماء الأولـــى، والثالـــث أيضـــا . . . (أي الموجود الثالث) يعقل ذاته، ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم وجود كُرَةُ الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنـــه وجود رابع. وهذا أيضا (أي الموجود الرابع) يعقل ذاته ويعقـــل الأول؛ فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل، وبمـــا يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس، وهذا الخامس يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشـــتري، وبمـــا يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس، وهذا يعقل ذاته ويعقـــل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ، وبما يعقلـــه مـــن الأول يلزم عنه وجود سابع . . . وهذا يعقل ذاته ويعقل الأول، فبمـــا يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس، وبما يعقل مـــن الأول يلزم وجود ثامن وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاتـــه التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع وهذا ... يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد، وبما يعقل من الأول يلـــزم عنـــه وجـــود عاشر، وهذا . . . يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به مـــن ذاتـــه يلزم عنه وجود كرة القمر، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حـــادي

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٤ ومابعدها.

(٢) أي يفيض من الموجود الأول الموجود الثانى.

عشر[١] وهذا الحادي عشر . . . يعقل ذاته ويعقل الأول. ولكن عنده ينتهي الوجود للأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات".

وفى نص آخر للفارابي يستفيد من التفريق بين الإمكان والوجوب في بيان جهات الفيض عن أي عقل من هذه العقول، ويتحدث سريعا عن النفوس التي للأفلاك، فيقول[٢]: "أول المُبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول، ويحصل في المبدَع الأول الكثرة بالعرض، لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول لأنه يعلم ذاته و يعلم الأول...

و يحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر، ويحصل من ذلك العقل الأول الثانى[٣] بأنه: ممكن الوجود، وبأنه يعلم ذاته، الفلكُ الأعلى بمادته وصورته التي هى النفس. ويحصل من العقل الثاني عقلٌ آخر وفلكٌ آخر تحت الفلك الأعلى... وعلى هذا يحصل عقل وفلك من (كل) عقل. ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا

---

(١) أي الموجود الحادي عشر وهو العقل العاشر.

(٢) الفارابي: عيون المسائل: ضمن المجموع ص ٦٨، ٦٩، ويستدل الفارابي -كما يقول د/ عبدالحليم محمود- على نظريته هذه بقولٍ موضوعٍ يُنسب الى الرسول صلى الله عليه وسلم هو: "أول ما خلق الله العقل فقال له: اقبل! فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر. ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم علي منك، بك آخذ وبك أُعطى، وبك أُعاقب". ويذكر الغزالي هذا القول في (الإحياء) على وجه الاستدلال، لكن الحافظ العراقي يتعقبه فيقول عنه: أخرجه الطبراني في الأوسط، وأبو نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين. راجع الإحياء، والمغني عن حمل الأسفار بهامشه ج ا ص ٨٣. والحقيقة أن بعض الأقوال في العقل المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم مكذوبة ووضعت بتأثير الأفلاطونية المحدثة.

٣هكذا في النص. و أعتقد أن الصواب هو أن تكون العبارة هكذا: "ويحصل من ذلك العقل الأول أي الموجود الثانى" حتى يستقيم المعنى؛ إذ العقل الأول هو فعلاً - عند الفارابى- الموجود الثانى.

عن طريق الجملة. إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال من المادة. وهناك يتم عدد الأفلاك".

وبناءً على هذه الأقوال لا يصح القول بأن ابن سينا هو أول من تحدث عن النفوس الفلكية من الفلاسفة المسلمين. فالفارابي كما رأينا هو أول من فعل هذا. وإن لم يُبين جهة صدورها التفصيلية عن العقل كما فعل ابن سينا من بعده.

توقف الفيض:

يرى الفارابي أن الفيض (العقلى) يتوقف عند العقل العاشر. وأن فيضَ الأفلاك يتوقف عند (القمر). يقول[١]: "وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا الى غير نهاية". لكنه في الوقت ذاته يتناقض فيقول[٢]: "ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك الا عن طريق الجملة".

ينظر إلى العقول على أنها الملائكة:

على طريقة الفارابي: (تزيينِ مصطلحاته الفلسفية بألفاظ إسلامية) يخلط بين هذه العقول والملائكة فيقول[٣]: "لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة، فلحظت القدرة نفسها فلزم العلم الثانى 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 يسبح بحمده، ثم يدور على المبدأ. وهناك عالم الخلق يلتفت منه

١عيون المسائل: ضمن المجموع ص ٦٨، ٦٩.

٢نفسه.

٣ فصوص الحكم ضمن المجموع ص ١٣٧، ١٣٨.

الى عالم الأمر، ويأتونه كلٌ فردا". حيث يعد الفارابي هنا عالم الملائكـــة نقطة وصل بين عالم الربوبية وعالم الخلق.

عالم الأرض ثم الإنسان كيف جاءا؟:

فيما يتعلق بعالم الأرض؛ يرى الفارابي أن العقل الفعال يخرج الصورة والهيولى اللذين يمتزجان فتتولد عنهما العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) التي تمتزج بمقادير مختلفة، وتحصل عنها الأجسام المختلفة. ويحدث كل هذا بتأثير الكواكب وإشراف العقل الفعال. يقول[١]: "يحدث أولا الأسطقسات ثم ما جانسها وما قارنها من الأجسام، مثل البخارات وأصنافها، والغيوم والرياح، وسائر ما يحدث في الجو وحول الأرض وتحتها وفى الماء والنار. . . . وتختلط الأسطقسات بعضها مع بعض فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة تختلط بعضها مع بعض.... ويحدث في كل واحد من هذه أيضا قوى يفعل بها بعضها في بعض، وقوى يقبل بها فعل غيره من الأجسام فيها[٢]، وقوى تتعلق بها من تلقاء نفسها بغير محرك من خارج تفعل بها أيضا الأجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض ... فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة. اختلاطات أُخَر كبيرة تبعد بها عن الأسطقسات والمادة الأولى بعدا كبيرا. ولا تزال تختلط اختلاطا بعد اختلاط مثله فيكون الاختلاط الثانى أبدا أكثر تركيبا مما قبله إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط. والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير".

---

١ آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٦٠، ٦١.

٢ هل الأفضل أن يقول: "فيه" حيث يعود الضمير إلى "واحد" في قوله: "كل واحد من هذه الأجسام"؟ ربما!!

والفارابي هنا يتحدث عن حصول كل ما يحصـــل فـــي العـــالم الأرضى بـــ "قوى . . بغير محرك خارج" حتى الإنسان ذاتـــه . ولا يرى أى صلة فاعلة بين الله –عز وجل– وبين خلق العالم الأرضى.

ومن هنا لا يصح ما ظنه دى بور من مفارقة بين الفارابي وبين ابن سينا. حيث يقول: أى دى بور[١]: "أما في الطبيعة والإلهيات فـــابن سينا يفارق الفارابي. وتظهر هذه المفارقة أكبر ما تكون فيما ذهب إليـــه ابن سينا من أن المادة لا تصدر عن الله". إذ أن الفارابي هـــو الآخـــر يرى ذلك.

نظرية وساطة العقول .. نقاط مكملة:

بقيت بعض النقاط التي تكمل تجلية نظريـــة وســـاطة العقـــول الفارابية أذكرها فيما يلى:

أ- يرى الفارابي أن عملية الفيض تحصل من الله – تعـــالى الله عن ذلك– بلا قصد ولا اختيار ولا إرادة. ولا يعنى هذا أنهـــا تحصـــل اضطرارا أو بالطبع .. وإنما تحصل بعلمه تعالى ورضائه . . فعلمـــه هو علة الموجودات عنه وليست الإرادة... يقول[٢]: "وجـــود الأشـــياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا، ولا على سبيل الطبع بدون أن يكون له معرفة حتى بصدورها وحصولها عنه (كما ظن أفلوطين)[٣]؛ وإنمـــا ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته وبأنه مبدأ نظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون. فإذن علمه علة لوجود الشـــئ الـــذي يعلمـــه"

١تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٥٣.

٢عيون المسائل ضمن المجموع ص ٦٧.

٣ يخالف الفاراابى –هنا– أفلوطين في الظاهر ويتفق معه في الحقيقة. فالفارابى ينفي القول بالطبع في الفيض، وأفلوطين يثبته. لكن لا معنى لنفي الفارابى القول بالطبع ما دام قد ذهب إلى نفي الإرادة. إذ نفي الإرادة يساوي القول بالطبع مهما قال الفارابي من العلم والرضى، كما سيأتي.

ويقول[١]: "ومتى وجد للأول الوجود الذي له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات".

ب- يرى كذلك أن الفيض (المزعوم هذا) لا يضيف الى ذات الله كمالا "لذلك كان وجوده قبل فيض الوجود عنه لا يقل كمالا عنه بعد الفيض[٢]" . كما أنه لا يحتاج في فيض العالم عنه إلى آلة خارجة عن ذاته كما يحتاج النجار إلى الفأس وإلى المنشار"[٣].

جـ- هناك إشكال يعترض نظرية الفارابي مفاده: إذا كان العالم فائضا عن الله؛ فمن أين جاءت الشرور؟

يجيب الفارابي برؤية مؤداها: إن كل ما يحصل في العالم فهو بقدر الله وعنايته حتى ما يُظن أنه شر. يقول[٤]: "والشرور أيضا بقضائه وقدره لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لابد لها من الشر. والشرور واصلة إلى الكائنات الفاسدات. وتلك الشرور محمودة على طريق العرض. إذ لو لم تكن الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمةً. وإن فات الخير الكثير الذي يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذي لابد منه كان الشر حينئذ أكثر". فالشر عنده – بحق- عارض ليس حقيقيا، نسبي وليس مطلقا، عرضي وليس ذاتيا... ولولاه لما ظهر الخير.

ثانيا: أقسام الموجودات ومراتبها عند الفارابي:

١آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٨، ٣٩.

٢ المرجع نفسه ص ١٧. ١٨.

٣نفسه ص ٣٩.

٤عيون المسائل: ضمن المجموع ص ٧٥.

يقسم الفارابي الموجودات إلى قسمين: روحية ومادية.

أما الموجودات الروحية فيضعها في مراتب ستة:

المرتبة الأولى: الله سبحانه وتعالى.

المرتبة الثانية: العقول التسعة ويسيها أحيانا: الملائكة[١].

المرتبة الثالثة: العقل العاشر ويسميه الروح القدس[٢]

المرتبة الرابعة: النفس الإنسانية.

المرتبة الخامسة: الصورة.

المرتبة السادسة: الهيولى.

ويرى الفارابي أن كلا من المرتبة الأولى والثانية والثالثة ليست أجساما. ولا تحل في أجسام. أما المراتب الثلاث الأخيرة فهى – وإن لم تكن أجساما – فإنها تلابس الأجسام. يقول[٣]: "السبب الأول في المرتبة الأولى. والأسباب الثواني (العقول التسعة) في المرتبة الثانية. والعقل الفعال في المرتبة الثالثة. والنفس في المرتبة الرابعة. والصورة في المرتبة الخامسة. والمادة في المرتبة السادسة. . . . ثلاثة منها

١ يعرفهم الفارابى بأنهم: "صور علمية جواهرها علوم إبداعية .. قائمة بذواتها تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هُوِيّاتها ما تلحظ . . إلى آخر ما قال (فصوص الحكم ضمن المجموع ص١٤٦). وكان الصواب يقتضيه القول: إنهم غيب لا يُكتنه، وإنما نؤمن به كما أخبرنا الصادق صلى الله عليه وسلم دون تزيد فلا نثبت لهم إلا ما أثبته الله في كتابه. وهذا أيضا يقال إزاء بعض المتكلمين الذين قالوا عنهم: إنهم: أجسام نورانية.

٢ قال د. محمد غلاب (مشكلة الألوهية): "كل هذه العقول عند الفارابى ناشئة عن الباري وهى في مرتبة واحدة. وقد وضعها أبو النصر في أعلى مراتب المعلولات أي في الدرجة الثانية بعد واجب الوجود". ولكن الصواب –عندي– أن الفارابى لا يراها في مرتبة واحدة. فالعقول التسعة – كما رأينا - في المرتبة الثانية. والعقل الفعال وحده في المرتبة الثالثة.

٣السياسات المدنية: نقلا عن جوزف الهاشم: الفارابي ص ٩٨.

ليست في أجسام. هى السبب الأول والثوانى والعقل الفعال. وثلاثة في أجسام وليست ذواتها أجساما. وهى النفس والصورة والمادة".

هذا بشأن الموجودات الروحية.

أما الموجودات المادية؛ ففى المرتبة الأولى منها: الأجرام السماوية، وفى المرتبة الثانية: أجسام الأدميين، وفى الثالثة: أجسام الحيوانات، وفى الرابعة: أجسام النباتات، وفى الخامسة: أجسام المعادن، وفى السادسة: العناصر الأربعة المعروفة: الماء والهواء والنار والتراب[١].

هذا ويلاحظ د. عمر فروخ[٢] أن الفارابي بينما يرى أن "جميع الموجودات التي فوق فلك القمر تتحدر في صدورها عن الأول من الأكمل فالأقل كمالا؛ نجد جميع الموجودات التي هي دون فلك القمر تترقى من المادة الأولى المشتركة (أى الهيولى) وهى أخس درجات الوجود وأعظمها نقصا إلى الأسطقسات (الماء والهواء والنار والتراب) فالموجودات المعدنية فالنبات فالحيوان غير الناطق فالحيوان الناطق وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه".

١الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٨ – ٣٥

ويمكن مراجعة: د. علي عبد الواحد وافي: المدينة الفاضلة للفارابي ص٢٤، ٢٥، و(دي بور): تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢١٠، ٢١١.

٢الفارابيان ص٢٥.

المبحث الثالث

نظرية وساطة العقول الفارابية.. مدى الأصالة

تشير آراء الفارابي عن العقول العشرة إلـــى ظـــاهرة المـــزج والتوليف التي ميزت فكر هذا الفيلسوف. كما تبين أنه استطاع أن يُدخل في عناصر نظريته بعض أفكار المذاهب المتناقضة. ويوفق بينهـــا فـــي مزج غريب.

أ.الفارابي وأرسطو:

قد استفاد الفارابي من أرسطو القول بعقول الأفلاك، والتفريـــق بين الممكن والواجب، والقول بالصورة والهيـــولى، وبعـــض صـــفات الواجب، والترابط بين العلة والمعلول. لكنه في الوقت ذاته خالفه فـــي عدد العقول. فهى عند أرسطو: إما تســـعة وأربعـــون، وإمـــا خمســـة وخمسون. أما عند الفارابي فهى عشرة. وخالفه كـــذلك فـــي أن هـــذه العقول صادرة عن الواجب وليست مجاورة له[١].

كما خالفه كذلك في عدم وقوفه عند القول بأن صلة من ســـماه أرسطو المحرك الأول بالكون لا تتعدى حدود (التحريك) [٢]؛ بل قال: إن واجب الوجود يعطى العالم وجوده، وإن العالم باعتبـــاره ممكنـــا بذاتـــه يحتاج في وجوده الى واجب الوجود (وسبق ذكرُ ذلك في تفريقـــه بـــين الواجب والممكن).

كما خالف أرسطو في موضوع العناية الإلهية إذ يثبتهـــا فـــي حين أن أرسطو ينفيها[٣].

---

١ راجع: د. رضا الدقيقي: الفلسفة اليونانية أعلام وقضايا، الطبعة الخامسة ٢٠٥-٢٠٨.

٢ المرجع نفسه ٢٠٣ ، ٢٠٨، ٢١٢، ٢٢٢.

٣ المرجع نفسه ٢١٦ وما بعدها.

ولقد سبق أن أشرنا إلى ما أشيع في الأوساط الفلسفية أن الفارابي[١] حاول التوفيق بين أرسطو (الرافض كون العالم مخلوقا، والقائل بالقدم واستحالة الخلق عن عدم) وبين الإسلام (الذي يرى القديم واحدا: هو الله تعالى، والكون مخلوقا). وسبب هذا التوفيق –كما أشيع– اتقاء معارضة أحدهما. ولقد كانت نتيجته: التفريق بين القديم بالذات والقديم بالزمان. والكون عنده قديم بالزمان محدث بالذات[٢] . . . .

لكنا نقول: إن ما أشيع هذا مردود عليه بالإجابة عن سؤال: كيف فهم الفارابي أرسطو في هذا الموضوع بالذات؟

إنه فد فهمه من خلال كتاب "الربوبية" كما سبق أن أشرنا. وفيه نُسب إلى أرسطو أن العالم مُحدَث بالذات قديم بالزمان، وأن الله أبدع العالم عن لا شئ. وهو عين ما قاله الفارابي. فهل يُعد هذا توفيقا أو متابعة؟

ب - الفارابي وأفلوطين:

اتفق الفارابي مع أفلوطين في مبدئه القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وفى قوله: إن الفيض لا يُنقص من واجب الوجود شيئا. لكنه خالفه في نفيه علم الأول بذاته؛ فأثبته الفارابي. كما أثبت عنايته بالكون. وخالفه كذلك في الوقوف عند ثلاثة في إصدارات الواحد؛ فأثبت العقول العشرة. كما أنه: أي الفارابي لم يكتف بتأسيس نظريته

---

١ كذا ابن سينا.

٢ نجد هذا الكلام في أغلب المؤلفات التي تعرضت لقضية التوفيق هذه. مثلا: سعيد زايد: الفارابي ص٤٤٠ ، د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة ص ٥٦، د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٤١١ –٤١٧، وجوزف الهاشم: الفارابى ص ٨٤، ٨٥.

على مبادئ أفلوطين وحدها؛ بل أضاف إليها: التفريـق بـين الممكـن والواجب. وهذه الإضافة لم تخطر لأفلوطين قط على بال.

هذا بالإضافة إلى أن الفارابي لم يكن كأفلوطين صـريحا فـي إثبات الاضطرار ونفي الإرادة عن صنيع الواحد: (الفيض المزعـوم)؛ بل قال بنفى الاضطرار والإرادة معا على نحو لم يوفق فيه كما سنرى.

وقد يكون الفارابي متأثرا بمعلميه النصـارى - كيوحنـا بـن جيلان وغيره- في تثليثه ما يصدر عن كل عقل: (عقل ونفس وفلك) . وفى قوله بصدور العقل الأول عن الله تعالى أى تولده عنه. وهذا شـبيه بقول النصارى بتولد الابن عن الله، تعالى الله عن قول هؤلاء جميعا.

غير أن المؤثر الأكبر الذي خضع له الفـارابي هـو المـؤثر الحراني[1] الوثنى. وهذا ما سنوضحه هنا. وقد كان الفـارابي أول مـن دعى إلى نظرية العقول العشرة وعرضها عرضا منظما مـن الفلاسـفة المسلمين.

جـ- التأثير الحرانى الوثني على الفارابي:

لقد كانت فكرة نفوس الأفلاك والعقول المجردة القائمـة بـذاتها فكرة شائعة جدا في العقائد الشعبية الأولى قبل مجئ الإسلام. ولم يكـن شيوعها ميزة بيئة دون أخرى. فقد شاعت في بلاد اليونـان، وانتقلـت الآلهة اليونانية المعبودة لتصبح عند أرسطو عقولا، ولتنتقل إلى البلـدان

١الحرانية: مدرسة فلسفية كبيرة وجدها المسلمون في حران. وكانوا يسمون الحرانيين أو الكلدانيين. لكنهم سموا أنفسهم أيام المأمون باسم الصابئة المذكورة في القرآن ليتقربوا إلى المسلمين. وقد تنبه البيرونى إلى أن هؤلاء ليسوا هم الصابئة بالفعل. كما ذكر أنهم منسوبون إلى هاران بن تارح. انظر: د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج٣ ص٢١٣-٢١٥.

التي تأثرت بالفلسفة اليونانية. وأقحمت هذه الفكرة بغير ما سند علمى – حتى بمقاييس ذلك الزمان – في علم الهيئة: الفلك.

ومن البلاد التي انتشرت فيها: بلاد فارس، وبعض الجزيرة العربية. وكان من أثارها اتخاذ الملائكة آلهة وجعلهم متولدين عن الله، تعالى الله عن ذلك، ونصب الهياكل لهم. وتقديس الكثيرين لهم وعبادتهم إياهم. وظل هذا المسلك قائما حتى زمن الفارابي. يذكر بينيس في كتابه: مذهب الذرة عند المسلمين[١] نصا ينقله عن الحرانيين. هذا النص هو:

"ثم يفيض عن الله (تعالى الله عن ذلك) العقلُ كفيض النور عن قرص الشمس، فهو علة موجبة لوجود جوهر مجرد عن المواد، ليس بمتحيز ولا في المتحيز، (ويعنى به العقل)، كما أن فيضان النور عن قرص الشمس، والضوء عن السراج، والإحراق عن النار؛ ليس بالقصد والاختيار، بل بالإيجاب. وفيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس قصدا ولا اختيارا بل إيجابا. وهو الذي صدر أولا عن الله قصدا. وأما ما عداه فصدر عنه تعالى بواسطة مستندا على الأصل أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد".

كما يشير المسعودي إلى اتخاذ الحرانيين الهياكل للعقول والملائكة فيقول[٢]: "للصابئة من الحرانيين هياكل على أسماء الجواهر العقلية والكواكب. فمن ذلك هيكل العلة الأولى، وهيكل العقل. وما أدرى (يقول المسعودى) أأشاروا الى العقل الأول أم الثانى . . . ومن هياكل

١ انظر ص ٦٠ – ٧٤.

٢ مروج الذهب جـ ٢ ص ٢٤٧. وانظر: جورجى زيدان: تاريخ التمدن الإسلامى جـ ٣ ص ١٣، ١٨.

الصابئة هيكل السلسلة، وهيكل الصورة، وهيكل النفس، وهذه مدورات الشكل. وهيكل زحل مسدس، وهيكل المشترى مثلث) الخ ما قالـــه عـــن أشكال هياكل الأفلاك عندهم.

كما يذكر الدكتور جميل صليبا رأيا قريبا من هذا حيث يرى[١]: "أن أهل ذلك الزمان كانوا يعتقدون أن الكواكب أجسام سماوية، وأن لها نفوسا تحركها، وأن لحركاتها تأثيرا في نفوسنا وأجسامنا. فكـــان كـــل كوكب من الكواكب عندهم إلها شـــبيها بآلهـــة اليونـــان . . . إن هـــذا الاعتقاد لم ينفرد به اليونان وحدهم بل نجده أيضا عند الكلدانيين، ونجده كذلك عند بعض العلماء الحرانيين المعاصرين لابن سينا الـــذين كـــانوا يعبدون الكواكب كأجدادهم. فلما انتقل العلم الى العرب عادت الى بعض تصورات بابل واحلامها ففكروا في إحياء السماء على هـــذه الصـــورة العجيبة . . . ".

والفارابي حتى في وصفه لله تعالى بالسلوب لا بالثبوتيات واقـــع تحت تأثير حراني. ينقل الدكتور علي سامى النشار[٢] عن البيرونى – وهو العالم الرحالة الماهر فـــي تتبـــع الأفكـــار– قولـــه: إنهـــم (أى: الحرانيين) أناس يوحدون الله وينزهونه عن القبائح، ويصفونه بالسلب لا بالإيجاب. فيقولون: لا يُحد ولا يُرى ولا يظلـــم ولا يجـــور، ويســـمونه بالأسماء الحسنى مجازا؛ إذ ليس له عندهم صفة بالحقيقـــة. وينســـبون التدبير إلى الفلك بأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها".

---

١ من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٩٨، ٩٩.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٢١٥.

كما أن للصابئة [١] كذلك كذلك رأي آخر شبيه يقولون فيه –كما ينقل الشهرستانى[٢]- "الروحانيات أسباب متوسطة في الاختراع والإيجاد، وتصريف الأمور. يستمدون القوة من الحضرة القدسية، ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية. وإن لكل روحاني هيكل، ولكل هيكل فلك يدبره الروحاني و(هم) صور مجردة عن المواد موجودات بالفعل لا بالقوة".

ويقولون كذلك: "الروحانيون متخصصون بالهياكل العلوية مثل زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر. وكل ما يحدث من الموجودات ويعرض من الحوادث فكلها مسببات هذه الأسباب وأثار هذه العلويات . . . فهم الأسباب الأول والكل مسبباتها"[٣].

ومن أجل هذا كله نقول: إن هذه الأفكار انتقلت إلى الفارابي. وأمامنا شاهد تاريخى حيث تتلمذ في بغداد – كما يقول القفطي[٤]– على يد الطبيب النصراني يوحنا بن جيلان الذي كان يسكن مدينة حران.

وبسبب إلحاحه في حل ما تصوره مشكلا عقليا[٥] فإنه بمجرد أن وقع على هذه الأفكار أخذها وأعاد ترتيبها، وجَمّلها بطريقة لا تبدو

(١) يتحدث المسعودي عن الصابئة فيقول (مروج الذهب جـ ٢ ص ٢٢٢): "أول الصابئة رجل يقال له "بوداسف" قال: "إن الكواكب هي المدبرات والورادات والصادرات. وهي التي بمرورها في أفلاكها وقطعها مسافات واتصالها بنقطة وانفصالها عن نقطة يتم ما يكون في العالم من الآثار من امتداد الإعمار وترك البسائط وانبساط المركبات وتتميم الصور وظهور المياه وغيضها. وفي النجوم السيارة وفي أفلاكها التدبير الأكبر".

(٢) الملل والنحل ص ١٢٦، ١٢٩ .

(٣) الملل والنحل ص ١٣٦.

(٤) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٢٠.

(٥) أعني: صدور الكثير عن الواحد.

الملامح الوثنية جلية فيها، وأوهم الناس أن العقول ملائكة، وأن الفاعـل الأصلي هو الله الذي أوجد العقل الأول.

يؤكد د. جبور عبدالنور[١] إمكانية تأثر الفارابي بالفكر الحرانـي الوثنى "القائم على إسناد التأثير في العالم الأرضي للكواكـب المختلفـة وما يتصل بها، أو ما يسكنها من عقول ونفوس، مثل زحل والمشـترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر (وأنه) لم يكن مسلما إلا في ظاهره، وإنما كان وثني الأصل والنشأة رغم أنه هـادن الـدين طـوال حياته". غير أني أرى أن ما يعنينا هو الحكم على آراء الفارابي ولـيس الحكم على شخصه.

ويقلل الدكتور محمد البهي من احتمال تأثر الفـارابي بالأفكـار الوثنية لأن الوثنية كما يقول[٢]- "إسناد الفعل في العالم إلى آلهة مختلفة لكل إله منها تأثير خاص ومنطقة معينة لهـذا التـأثير". ويقـول: إن العقول "مَعبر فقط لأثر الواحد المطلق إلى هذا العالم، والقول بها لـيس ناشئا عن اعتراف بتأثيرٍ خاص لكل منها صادر عن ذاته. . . . ورغم أن فكرة العقول قد لا يستريح إليها في ظاهرها الدين الموحد؛ فإنها فـي حقيقة الأمر – كما تصورها الفارابي – تنتهى بإسناد التأثير مـن خلـق وقضاء وقدر وغير ذلك من أنواع التأثير الى الله الواحد وحدة مطلقـة. لأن الله هو الذي أوجد العقل الأول وهيأه لأن يوجد غيره ... فالموجـد الأول لكل موجود سواه هو الله تعالى".

---

(١) مقالة بمجلة الكتاب عدد شهر مايو ١٩٤٦. نقلا عن دكتور محمد البهي: الجانب الإلهي ص٣٠٩

٢ الجانب الإلهي ص ٣١١

لكن قد يَرد على دفاع الدكتور البهي عن الفارابي أن الفارابي يرى أن واجب الوجود لا يؤثر فقط إلا في إيجاد العقل الأول، وليس له تأثير مباشر فيما عداه. . وهذا القول يحقق معنى الوثنية الذي ذكره الدكتور البهي، وبخاصة أنه قد تبين لنا أصل هذه النظرية. كما أن هذه النظرية تقيد قدرة الله –عز وجل– على الخلق والإيجاد، وتجعله – سبحانه وتعالى– عاجزا عن أن يصنع الكثرة الكونية إلا في وجود العقول، وبدونها لا يوجد كون[١]. وسوف نقف على هذا بالتفصيل[٢].

نعم إن الفارابي كان له مبرر مُتوهّم، هو صعوبة فهم صدور الكثرة عن الواحد. كما أنه لم يعبد مطلقا الكواكب، كما فعل الحرانيون والصابئة وعبدة الكواكب. لكن رغم هذا يبقى الأثر الوثنى واضحا في الأخذ بفكرة وساطة العقول[٣].

---

١ نفسه ص ٣١١. ٣١٢ .

٢ يعد الشيخ محمد عبده (المنار جـ ٢ ص ٤٥) الشرك نوعين: "أحدهما يتعلق بالألوهية والعبادة، وهو أن يعتقد المرء أن في الخلق من يشاركه تعالى أو يعينه في أفعاله ... وثانيهما يتعلق بالربوبية، وهو إسناد الخلق والتدبير إلى غيره معه" . وأعتقد أن النوعين يَرِدَان على تصور نظرية العقول العشرة.

٣ يُعقب صاحب منهاج السنة على نظرية الفيض بما يؤكد وعيه للصلة بين محتوى نظرية الفيض والأفكار الوثنية فيقول (جـ ١ص ٦٠): "ولهذا كان قول من قال من مشركي العرب: إن الملائكة أولاد الله، وإنهم بناتٌ مع ما في قولهم من الكفر والجهل ... فقول هؤلاء أكفر منه من وجوه: فإن أولئك يقولون: إن الملائكة حادثة كائنة بعد أن لم تكن، وكانوا يقولون: الله خلق السماوات والأرض. ولم يكونوا يقولون بقدم العالم، وأما هؤلاء (يقصد الفيضيين) فيقولون: إن العقول والنفوس: التي يسمونها الملائكة والسماوات قديمة بقدم الله لم يزل والدا لها".

المبحث الرابع

نقد أسس النظرية

سبق أن ذكرنا أن نظرية وساطة العقول الفارابية قامـــت علـــى أسس أربعة، هى:

التفريق بين الواجب والممكن، وقدم العـــالم الزمـــاني وحدوثـــه الذاتي، وأن الواحد لا يصدر عنه سوى واحد، والتوحيد بـــين إرادة الله تعالى - من جانب- وقدرته وعلمه وإيجاده الأشياء من جانب آخر.

ولأن الأساسين الأول والثـــانى ممـــا ذُكـــر بينهمـــا ارتبـــاط[١]؛ فسأستثنى التفريق بين الممكن والواجب من ردّى. واكتفى بالرد علـــى الثلاثة الباقية.

١ إذ التفريق بين الممكن والواجب ما قال به الفارابي إلا ليَصعد بقوله هذا الى القول بالقدم الزمانى والحدوث الذاتى للكون.

المطلب الأول نقد دعواه: قدم الكون

يجب المبادرة أولا إلى القول بأن ما سنورده هنا – ردا على قول الفارابي بالقدم- إنما يأتى في سياق معارضة الأدلة التي ذكرها الفارابي. وليس قصدنا الإتيان على جملة الردود، سواء الإيجابية منها، أو المعارضة للشبه التي لم تُقل في سياق بحثنا هذا؛ إذ هذا ليس مطلبا أصيلا لدراستنا. من هنا فسنكتفى فقط بالرد على ما قاله الفارابي في هذا الموضوع:

رد قوله بقدم العالم استنادا الى إمكانه:

لقد مرّ ادعاء[١] الفارابي أن العالم قديم بالزمان (بمعنى أنه لم يوجد زمان في الماضي لم يكن العالم موجودا فيه). لكنه مُحدَث بالذات (بمعنى تأخره عن الله في الرتبة)؛ لأن المعلول أقلُّ درجة من علته.

كما مرَّ ادعاؤه[٢] أن العالم الممكن بذاته هو معلول لله؛ ولا يتأخر المعلول عن علته. ومن ثم فهو موجود مع الله؛ فهو قديم.

ويجلي ابن سينا رؤية الفارابي أكثر فيرى أن إمكان العالم يقتضي قدمه؛ لأن الإمكان معنى وجودي فلابد من قيامه في موضوع، هذا الموضوع مادة قديمة [٣].

---

١ ص ٨

٢ ص٩

٣ يقول ابن سينا: "إننا نقول: إن كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكنا أن يوجد أو محالا أن يوجد، والمحال أن يوجد لا يوجد، والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوما أو معنى موجودا، ومحال أن يكون معنى معدوما، وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو إذاً معنى موجود. وكل معنى موجود ... قائم في موضوع، وكل ما هو قائم في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافا". ابن سينا: النجاة ص ٢٥٥، والإشارات القسم الثالث ص ٧٨ ... وهنا غفلة واضحة عن أن الإمكان ليس أمرا

ونقول: إن الإمكان وغيره من المفاهيم، كالامتناع والوجـــوب: كلها مفاهيم عقليه لا تحتاج الى موصوف يوصف بهـــا. إذ لـــو احتـــاج الإمكان الى موصوف لاحتاج الامتناع كذلك الى شئ موجود ليقال إنـــه امتناعه. يقول أبو حامد الغزالى[١]: "الإمكان الذي ذكرتموه يرجع الـــى قضاء العقل. فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقـــديره ســـميناه ممكنا، وإن امتنع سميناه مستحيلا. وإن لم يقدر (العقـــل) علـــى تقـــدير عدمه سميناه واجبا. فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تُجعل وصفا له"[٢].

كما يقيم الغزالى كذلك على كون الإمكان معنى عقليا لا يقتضى موصوفا أدلة؛ منها: "أن الإمكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف إليـــه، ويقال إنه إمكانه؛ لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال: إنـــه امتناعـــه. وليس للممتنع في ذاته وجود ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضـــاف الامتناع إلى المادة" [٣]. و"أن نفوس الآدميين عنـــدهم جـــواهر قائمـــة بأنفسها، ليست بجسم ولا مادة، ولا منطبعة في مادة. وهى حادثة علـــى ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم. ولها إمكان قبل حدوثها. وليس لها ذات ولا مادة. فإمكانها وصف إضافى، ولا يرجع إلى قدرة القـــادر ... فإلى ماذا يرجع؟"[٤].

وجوديا؛ بل هو أمر ذهني لا وجود له في الخارج. كما أن كلام ابن سينا هنا يجعل الإمكان ذاته قديما. وسأوضح هذا أكثر.

١ تهافت الفلاسفة ص١٢٠

٢ المرجع نفسه ص١٢٠.

٣ نفسه.

٤ نفسه.

نخلص إذن الى أن العقل لا يوجب اقتضاء مفهوم: (الإمكـــان) وجودَ ما يحلُّ فيه.. فيبطُل الاحتجاج به على قدم العالم.

ردُّ دعوى قدم العالم استنادا الى جود الله:

رأى الفارابي[١] أن اتصاف الله بالجود يقتضى أن يلزم عنه العالم أزلا وأبدا.

ونقول: إن الفارابي عوّل على جود الله وقدرته في القول بقـدم العالم فقال: إنه تعالى جواد لا يبخل قادر لا يعجز؛ فلـو كـان العـالم حادثا لكان الله – تعالى – تاركا للجود وعاجزا – تعالى الله عن ذلك – في المدة التي لم يكن العالم موجودا فيها . . . . وأستعين هنـا بـرد الشهرستانى بما مؤداه أن الفعل إنما امتنع في الأول لا لمعنى يرجـع الى الفاعل بل لمعنى راجع الى نفس الفعل؛ حيث لم يُتصـور وجـودُه. فإنّ الفعل مالَه أولٌ. والأزل مالا أول له. واجتماع مالَا أولّ لهُ مع مالَـه أولٌ محال. فهو تعـالى جـواد حيـث يُتصـوّر الجـودُ ولا يسـتحيل الموجود[٢].

كما أن قوله بضرورة الجود يستلزم القول: إن الموجود الـذي يفعل أكمل من الموجود الذي لا يفعل. وهذا – فوق كونه يجعل الفعـل مضيفا الكمال لله تعالى على خلاف رأيه في الفيض – هو أيضـا قـول غير ضرورى؛ إذ يُعقل عكسه. فيمكن أن يقال أيضا: إن الموجود الذي لا يفعل أكملُ من الموجود الذي يفعل. فما المانع من قبول هذا؟[٣].

ومعنى أن يكون القول غير ممتنع أن القول فـي ذاتـه غيـر ضرورى .

---

١ راجع ص ١١ من هذا البحث.

٢ انظر: نهاية الإقدام ص ٤٧.

٣ أشار الشهرستاني إلى هذا أيضا في نهاية الإقدام ص ٤٨.

وقريب من هذا: الادعاءُ أنه لو كان العالم حادثــا؛ لكــان الله – عز وجل – معطَّلا عن الفعل في زمن ثم فعلَ بعدَه. يقولون: "يمتنــع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل ثم فعلت من غير حدوث سبب"[١].

وللرد على هذا نقول: إن مُؤدّى هذا القول: أن الله فاعــل منــذ الأزل. ولكن لا يشترط لكي يكون فاعلا منذ الأزل أن يخلق العالم منــذ الأزل أيضا؛ لأنه يفعل أفعالا أخرى تقــوم بنفســه تعــالى. أو يفعــل مفعولات حادثة يعقب بعضها بعضا. كما أنه قادر على الخلق إذا مــا أراد. يقول ابن تيمية [٢]: "هذا القول: (الدعوى السابقة) لا يدل على قِدم شئ بعينه من العالم، لا الأفلاك ولا غيرها. إنما يدل على أنه لم يــزل فعّالا. وإذا قُدّر أنّه فعال لأفعال تقوم بنفسه أو مفعولات حادثة شيئا بعد شئ؛ كان ذلك وفاء بموجب هذه الحجة".

كما يقال أيضا: إن الزمن حادثٌ وناشــئ عــن حركــة الفلــك الحادثة. فأين الزمن الذي كان الله – تعالى – فيه معطلا عن الفعل؟.

ردُّ دعوى: أن حدوث العالم يعنى أن إرادة قد استجدت:

لقد أكمل ابن سينا دعاوى الفارابي هنا فزعم أن تأخر العالم عن الله – تعالى – بزمان يستدعى حدوث إرادة لله لم تكن. والإرادة في حقه محالة لأنها تُسبق بشوقٍ والشوقُ في حقه تعالى محال[٣]

ونستعين هنا أيضا برد الغزالى الذي يرى فيه أن خلــق الله – عز وجل – العالم الحادث ليس مستحيلا، ولا يلزم منه تغيــرا يُضــاف

---

١ ابن تيمية: منهاج السنة جـ ١ ص ٣٦.

٢ نفسه. ويقال هنا أيضا: كما يصح وصف الله تعالى بأنه يحيي الموتى الآن؛ قبل أن يحييها؛ كذلك يصح وصفه بأنه خالق قبل أن يخلق. وكذلك فإن الساكت لغير آفة لا يمتنع تسميته متكلما. أشار إلى هذا علي بن أبي العز الحنفي في مختصر شرح العقيدة الطحاوية ص٢٧.

٣ سيأتي هذا بنصوص ابن سينا والرد عليها ص ٥٠ من هذا البحث.

الى ذاته سبحانه من تجدد مُرجح أو غرض أو قدرة أو آلة أو حـــدوث إرادة. إذ ما يمنع من أن يكون العالم قد حدث بإرادة الله القديمة التـــي اقتضت وجوده في الوقت الذي وُجد فيه وعلى الوجه الذي وُجد عليـــه؟ وأنه كان ممتنعا قبل خلق الله له؛ لأنه لم يكن مرادا له سبحانه وتعـــالى؛ يقول الغزالى[1]: "لِم تُنكرون على من يقول: إن العـــالم حـــدث بـــإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه (واقتضت) أن يســـتمر العدم الى الغاية التي استمر إليها. وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتـــدأ. وأن الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك. وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث ذلك. فما المانع من هذا الاعتقـــاد ومـــا المحيل له؟".

إذن فالمؤمن يُعوّلُ في الخلق على إرادة الله القديمة.

لكن الفلاسفة يَساءلون قائلين: لماذا تختـــار الإرادة وقتـــا دون وقت لتريد فيه خلق الكون؛ والأوقات كلها متساوية؟ .

والإجابة على هذا كما يوضحها أبو حامد الغزالى من شقين:

الأول: إن هذا التخصيص هو شأن الإرادة وحقيقتها. وكمـــا لا يقال: "لِم اقتضى العلمُ الإحاطةَ بالمعلوم"؟؛ لأن هذه وظيفته!. كـــذلك لا يقال: "لم خصصت الإرادة وقتا دون غيـــره"؟؛ لأن هـــذا التخصـــيص وظيفتُها وماهيتها. والماهياتُ لا تعلل.

الثانى: بين لهم أنهم إن كانوا يمنعون هنـــا تخصـــيص الإرادة القديمة الشئ عن مثله فإنهم قد قالوا بتخصيص الشئ عن مثله مرتين:

---

١ تهافت الفلاسفة ص٩٦.

الأولى: دعواهم أن حركة الأفلاك تتم من المشرق الى المغرب: في بعضها، وفى البعض الآخر: العكس . . لماذا؟ ما المخصص؟ لا يجيبون. رغم أن الجهات كلها بالنسبة للأفلاك متساوية.

الثانية: في دعواهم أن كُرة السماء لها نقطتان ثابتتان هما: القطبان الجنوبى والشمالى اللذان تتحرك السماء عليهما. فيقال لهم: لم هذا التخصيص؟ ألا يصلح أن تكون كل نقطتين متقابلتين في السماء قطبين؛ حيث إنها كرة بسيطة متشابهة الأجزاء؟[١].

أما دعوى أن الإرادة تُسبق بشوق؛ فعلى فرض صحتها في مطلق إراده. فهى في حق إرادة الله غير مُسَلَّمة. لأن إرادته تعالى ليست كإرادتنا. كما أن علمه ليس كعلمنا. فالله تعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شئ، وكذا صفاته[٢].

ردُّ دعواه عدم التعارض بين قِدم العالم وصُنع الله له:

رأى الفارابي أنه على الرغم من أن العالم قديم من حيث الزمان إلا أنه مخلوق لله ومعلول ومفعول له على الحقيقة[٣].

ولا أوافقه في دعوى عدم التعارض؛ بل أرى أنه إذا قال: إن العالم قديم بالزمان فلابد من إلزامه القول: إنه غير معلول لله تعالى وغير مفعول له. لأنه لا يعقل كون المفعول مقارنا لفاعله في الزمان.

كما نرى أن وصف الشئ بأنه معلول ومصنوع ومخلوق ومُبدَع ونحوها لا يتصور إلا مع الحكم عليه بالحدوث التام. وإلا سيقع من

---

١ تهافت الفلاسفة ص ١٠١، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٦، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٤-٩٧. وراجع: سيف الدين الآمدى: غاية المرام ص٦٠.

٢ كما يقال أيضا: إنه قد تكون هناك حكمة لا نعلمها في تخصيص هذا الوقت بالذات.

٣ راجع ص ٧ ، ٨

ادعى هذا في الجمع بين المتناقضات. يقول ابـــن تيميـــة[١]: "إذا قيـــل لبعضهم: هو قديم مخلوق أو قديم مُحدَث. وعني بالمخلوق والمحدَث ما يعنيه هؤلاء المتفلسفة ... أنه معلول ... جُزم بتناقضه".

وأرسطو – الذي يمثل المرجعية للفارابي ومن تابعـــه – يقـــر بالتجافى بين الطرفين. ولعل هذا كما يقول الدكتور حمودة غرابـــة[٢] "هو الذي منعه من القول بخلق العالم حينما تبين له بالأدلة أنـــه قـــديم. و(هذا) نصه الذى يعترف فيه بأن العلة الفاعلية يجـــب أن تَســـبق فـــي الزمان معلولها: يقول أرسطو: وللعلل الفاعليـــة وجـــود ســـابق علـــى معلولاتها. أما العلل الصورية فهى مقارنة فـــي الزمـــان لمعلولاتهـــا. وكذلك يرى الأستاذ محمد عبده ... أن العلة إنما تفيد وجود المعلول بعد أن تحوز وجود ذاتها. وكون المعلول معها في آن واحـــد يســـتلزم أن تكون العلة والمعلول كل منهما قد حاز وجوده مع الآخر. فـــلا تتحـــق الإفادة ولاستفادة".

ويؤكد ابن تيمية أيضا رأي أرسطو المذكور هنـــا. ويـــرى أن رأي جميع العقلاء هو: "أن كل ممكن وجودُه وعدمُه لا يكون إلا محدَثا: كائنا بعد أن لم يكن. وهذا هو الذي جعل أرسطو يقول بقدم الكون. ولا يصفه مطلقا بالإمكان"[٣].

كما أن تفريق الفارابي بين التقدم بالذات والتقدم بالزمان تفريـــق لا أساس له. فلا تقدم حقيقي إلا بالزمان. يقول ابـــن تيميـــة[٤]: "مـــا

---

١ منهاج السنة جـــ ٣ص ٤٢ .

٢ ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٨٩.

٣ منهاج السنة جـــ ١ ص ٤٢.

٤ منهاج السنة جـــ ١ ص ٤٢.

يذكرونه من أن التقدم والتآخر يكون بالذات والعلة كحركة الإصبع. ويكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين. ويكون بالمكانة كتقدم العالم على الجاهل... كلام مستدرك. فإن التقدم والتأخر المعروف هو التقدم والتأخر بالزمان. فإنَّ (قبل) و(بعد) و(مع) .. معانيها لازمة للتقدم والتأخر الزمانى. وأما التقدم بالعلية أو الذات مع المقارنة في الزمان فهذا لا يُعقل البتة، ولا له مثال مطابق في الوجود بل هو مجرد تخيل لا حقيقة له".

ونحن لا نستطيع أن نفهم: بأى مقياس يحكم الفارابي؟ أمَا يدري أن تأخر شيء عن شيء لا يُفهم إلا بأنه: وجود الشيء بعد الشيء؟ ولو قيل: إنه وجود الشيء مع الشيء لعُلم فسادُه!!.

كما أن كون شيء معلولا لشيء لا يُفهم منه – لدى العقلاء– إلا أن يكون الشيء المعلولُ متأخرا في وجوده -لا في رتبته فقط- عن الشيئ العلة.

أمّا ما يُشغَب به على قصيري النظر من ضرب أمثلة بحركة المِفتاح وعدم تأخرها عن حركة اليد للتدليل على مقارنة المفعول للفاعل والمعلول للعلة؛ فهذا خلط شنيع بين الفاعل والشرط. فمعلوم أن حركة اليد شرط لحركة المفتاح الموضوع فيها؛ لكنها ليست فاعلة لهذه الحركة. بل فاعل الحركتين واحد، هو الشخص صاحب اليد.

هـ –صعوبات فلسفية تعترض القول بقدم العالم:

اعترف بعض الفلاسفة بأن القول بالقدم تكتنفه صعوبات جمة. يصرح بتلك الصعوبات ابن طفيل[١] على لسان حى ابن يقظان قائلا:

---

١ في: حي بن يقظان، نشرة د. عبدالحليم محمود: ضمن فلسفة ابن طفيل ص ١٤٩، ١٥٠.

"إذا أزمع (أي حي) على اعتقاد القـدم اعترضـته عـوارض: (هـي) استحالة وجودٍ لا نهاية له بمثل القياس الذي استحال عنده بـه وجـود جسم لا نهاية له. وكذلك كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث. فهو لا يمكن تقدمه عليها. وما لا يمكن أن يتقدم على الحـوادث فهـو أيضا محدث".

كما أن " كانط " اعتبر قضية قدم العالم من القضايا التي يمكـن البرهنة على صحتها هى ونقيضها: (حدوث العالم) في وقـت واحـد. ولا نستيطع تجريبيا أن نثبت إحداهما. [١]

ومن هذه الصعوبات[٢] كذلك أنه لو قلنا بالقدم لما أمكن تفسـير الحوادث التي تستجد في العالم. ولما اسـتطعنا كـذلك تفسـير التغيـر والكثرة المشاهدين فيه. يقول الرازي[٣]: "إنـه يلـزم الفلاسـفةَ عـدمُ حصول شئ من التغيرات؛ لأنه يلزم من دوام واجب الوجود أزلا وأبدا دوامُ المعلول الأول، ومن دوام المعلول الأول دوامُ المعلول الثاني؛ وهلم جرا إلى آخر المراتب؛ فيلزم ألا يحصل في العالم شيء من التغيـرات. وهذا خلاف الحس" والمشاهدة.

---

١ دكتور زكريا ابراهيم: كانط ص ١٢٢.

٢ وإن لم يعترف بها الفلاسفة إلا أنها تلزمهم لذا أوردناها هنا.

٣ الأربعون ص ٥١.

المطلب الثاني

نقد دعوى أن الواحد لا يصدر عنه سوى واحد

هذه القضية: قضية الواحد لا يصدر عنه سوى واحد .. قضية كلية. كان يجب على الفارابي أن يُخضعها للنقد والتمحيص قبل أن يأخذ إزاءها هذا الموقف المُسَلِّم.

وما دام لم يفعل فإنا نسأله: من أين جاءت هذه القضية؟ وما مصدرها؟

احتمالات الإجابة عن هذا تنحصر في ثلاثة:

فإما أن تُشكل هذه القضية في ذاتها ضرورةً عقلية.

وإما أن تكون مستنتجة من واقع مُشاهَد.

وإما أن تُستمد من معرفة الفارابي بكيفية فعل الله عز وجل .

وسننظر في هذه الاحتمالات لنرى هل يمكن أن يكون أحدها مقبولا؟.

لكن قبل أن نفعل هذا لابد أن نقول: إن مناقشتنا لهذه القضية لا تعني أننا نوافق على تصويرها خلق الله للكثرة العالمية المشاهدة على أنه صدورٌ أو فيضٌ أو تولدٌ. فإن الله سبحانه وتعالى لم يتولد أو يفض عنه شئ أصلا؛ كثرة كان أو وَحدة .

فليس محل النزاع بيننا وبين الفارابي أنه يمنع صدور الكثير عن الله سبحانه ونحن نجيزه .. لا ليس هذا أبدا محل النزاع فنحن نرفض الصدور مطلقا عن الله تعالى. ونقول: إن العالم خلقه الله ولم يَفِض أو يصدر أو يتولد عنه. والغرض هنا مناقشته في أصل هذا المبدأ.

ولنبدأ في عرض الاحتمالات الممكنة:

الاحتمال الأول: أن تكون هناك ضرورة عقلية ألجأت إليه:

إن الحجية الأساسية التي يستند إليها هذا المبدأ هى كونه مقولـــة يونانية قديمة – ليس أكثر من هذا – وسنرى أنه لم تكـــن هنـــاك أيـــة ضرورة عقلية ألجأت الى القول به. ومعنى هذا أنه ليس مبدأ ضروريا ولا مبدأ نظريا:

أما كونه ليس نظريا: فلأن الفارابي وسائر القائلين به لم يقيمـــوا عليه أى دليل[١] يقنع؛ بل جاء منهم طرحا تحكميا يطلبون تسليمنا به بلا مناقشة.

وليس ضروريا كذلك لأن هناك من رفضـــه. ولـــم يجـــد فـــي رفضه هذا مناقضة لأسس التفكير السليم. ولو كان ضـــروريا لنـــاقض رفضُه العقلَ؛ ولكانت مرتبته في الحجية مرتبة (إســـتحالة أن يكـــون الشئ هو وليس هو في آن واحد)! فهل هذا المبدأ هكذا؟

إنه يعتمد في طرحه لهذه القضية على أن الله موصـــوف فقـــط بالصفات السلبية. أما الصفات الثبوتية كالقدرة والإرادة والعلم .. الـــخ. فهى عنده عين ذاته سبحانه وتعالى. وعد هذا تأكيدا للوحدانية. ونحـــن نقول هنا ما سبق أن قاله ابن تيمية [٢] من أن "هذا الواحد الذي فرضوه لا يُتصور وجودُه إلا في الأذهان لا في الأعيان".

---

١ هم أقاموا أدلة لكنها لا تقنع.

٢ منهاج السنة جـــ ١ ص ١١١

ونؤكد ما اتفق عليه أهل السنة جميعا: أشاعره وماتريدية من أنه لا يمتنع أن يوصف الرب سبحانه بصفات ثبوتية: لا تُحمل على المجاز كما يطلب الفارابي[١].

كما لا يمتنع عندنا تعدد التعلقات بالنسبة لذاته سبحانه؛ لأنها أمور إضافية اعتبارية[٢].

بناء على هذا نقول :

لقد تعلقت قدرة الله – عز وجل – القديمة الواحدة بأن يوجد الأرض – وهو قادر على إيجادها – فأوجدها في الوقت الذي وُجدت فيه وفق علمه – سبحانه – وإرادته.

كذلك تعلقت قدرته – سبحانه- الواحدة القديمة بأن يوجد السماء. فأوجدها في الوقت الذي وجدت فيه. وفى علمه سبحانه وإرادته .

وهكذا . . . فذات الله – تعالى – واحدة. وإرادته واحدة. وقدرته واحدة. لكن الذي يتعدد، ولا ضير في تعدده ، تعلقات

---

١ فالله تعالى عند الفارابي حي وحياة، بمعنى واحد. وأن إطلاق اسم الحي عليه تعالى هو من قبيل الاستعارة. يقول: "وكذلك أنه حي وأنه حياة: معنى واحد، وكذلك فإن اسم الحي قد يستعار لغير ما هو حيوان؛ فيقال على كل موجود كان على كماله الأخير ... فعلى هذا الوجه إذا كان الأول وجوده أكمل وجود كان أيضا أحق باسم الحي من الذي يقال على الشيء باستعارة". الفارابي: اختصار الأبواب التي في كتاب المدينة الفاضلة، نشر وتصحيح فريدريش ديتريش: لايدن، ١٨٩٥. وأيضا: مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة نشرة عربية وانجليزية: ترجمة ريتشارد ويلزر مطبعة كلاريندون أكسفورد ١٩٨٥، ص١١، ١٢.

٢ انظر قول أهل السنة بتعدد تعلقات صفات الله سبحانه: سعد الدين التفتازانى: شرح المقاصد جـ ٢ ص ٥٣. وأبو حامد الغزالى: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٦، ١٢٩ – ١٣١. وأبو المعين النسفي: التمهيد في أصول الدين ص٣٨، وسيف الدين الآمدى: غاية المرام ص٧٤، ٧٥، ٨١، ٨٢، ٨٣. والدكتور محمد عبد الفضيل القوصى: هوامش على العقيدة النظامية للجوينى ص٢١٥ – ٢١٧، ٢٢٧، ٢٢٨،٢٦٠ – ٢٧٠.

إرادته وقدرته بمراداته تعالى ومقدوراته الكثيرة. فاذا تكثرت مقـدورات الله ومراداته لم تتكثر الصفة ولم تتركب ذاته تعالى .

وعلى هذا فلا وجه لدعوى: لو كانت الكثرة مخلوقـة لله لكـان مصدر كل واحد فيها غير مصدر الآخر. فتتركب الذات الإلهيـة. لأن الله تعالى يفعل بمشيئته. وفعله الكثر ليس بتعدد المصدر وإنمـا بتعـدد تعلقات ارادته وقدرته. والتعلقات أمور إضافية، والكثرة فيها بالنسبة لله تعالى غير محالة.

وعجيب موقف الفارابي؛ فهو على الرغم من أنه وصـف الله بصفات تنزيهيه خالصة؛ إلا أن إيغاله في البعد عـن الصـفات التـي وصف الله بها نفسه من خلال القرآن الكريم[١]؛ قد انتهى به وآخـرين، كما يقول أبو حامد الغزالى[٢] إلى: "أن أبطلوا كل ما يَفهم من العظمـة. وقرّبوا حاله تعالى من حالِ الميت الذي لا خَبَرَ له بما يجرى في العالم. إلا أنه فارَقَ الميتَ بشعوره بنفسه فقـط. وهكـذا يفعـل الله سـبحانه بالزائغين عن سبيله المنكرين لقوله:" مَـا أَشْـهَدتُّهُمْ خَلْـقَ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً "[٣] الظـانين بالله ظن السوء المعتقدين أن أمور الربوبية تستولى على كنهها القـوى البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين أن فيها مندوحة من تقليد الرسل".

الاحتمال الثانى: أن يكون هذا المبدأ مستمدا من الواقع المشاهد:

إذا ما سألنا: هل خرج الفارابي بمبدئه: (منع صدور الكثرة مـن الواحد) من خلال مشاهدةِ وقائعَ معينةٍ في العالم بان له فيها أن الواحد

---

١ أو وصفه بها نبيه محمد صلى الله عليه وسلم من خلال السنة.

٢ تهافت الفلاسفة ص ١٤٨.

٣ الكهف ٥١.

لا يصدر عنه سوى واحد؟ لا يمكنه الجواب بـ" نعم ". لأنه لا يوجد في العالم كله واحد تام الواحدية يصدر عنه شئ. بل يشترط لكى يصدر شئ: اثنان على الأقل؛ لا واحد فقط. فالتسخين مثلا لا يصدر عن النار بمفردها بل من وجود "الوسط القابل". وكذلك كل معلول لا يحدث إلا بعلة وشئ تقترن به العلة. يقول ابن تيمية [١]: "قضية الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية كلية. وهُم لو علموا ثبوتها في بعض الصور لم يلزم أن تكون كليةً إلا بقياس التمثيل. فكيف وهمْ لا يعلمون واحدا صدر عنه شئ؟ وما يُمَثّلون به من صدور التسخين عن النار، والتبريدِ عن الماء باطلٌ. فإن تلك الآثار لا تصدر إلا عن شيئين: فاعلٍ وقابلٍ. والأولُ تعالى – كل ما سواه صدر عنه (أى: خَلَقَه). وليس هناك قابل موجود". ويقول[٢]: "الآثار الصادرة عن العلل، والمتولدات في الموجودات لابد فيها من شيئين: أحدهما يكون كالأب، والآخر يكون كالأم القابلة. وقد يسمون ذلك الفاعل والقابل. كالشمس مع الأرض، والنار مع الحطب. فأما صدور شيئ واحد من شئ واحد فهذا لا وجود له في الوجود أصلا".

كما أن الفلاسفة أنفسهم يعترفون بأمور مشاهدة يُحكم فيها بأن الاثنين يَصدران عن الواحد. فهم يقولون: إن الجسم مركب من هيولى وصورة. ولا يقول واحد منهم بصدور الصورة عن الهيولى أو العكس. فلابد إذن من أن يُردّا معا الى علة واحدة. وبهذا يَصدر الكثرة[٣] عن الواحد. وهذا خلاف أصلهم.

---

١ منهاج السنة جـ ١ ص ١١١، ١١٢.

٢ نقص المنطق ص١٠٨.

٣ الاثنان في الفلسفة كثرة.

كما أن الإنسان مُركّب من روح وجسد. والاثنان صـــدرا عـــن علة واحدة.

فالخلاصة هنا أن الواقع والمشاهدة يحكمان بخرق مبدأ الفارابي وغيره: "الواحد لا يصدر عنه سوى واحد".

الاحتمال الثالث: أن يكون هذا المبدأ مستمدا من علم الفـــارابي بكيفية صنع الله عز وجل:

إذا أبطلنا أن يكون هذا القول ضرورة عقلية، أو مستدلا عليـــه بأدلة مقبولة، أو تحكُم به المشاهدة.. فهل اطلع الفارابي على كيفية خلق الله العالم ليخرج لنا بهذا المبدأ؟

الجواب : لا

وإذا ما أبطلنا كون هذا المبدأ مستمدا من العالم – كما ســـبق – فإنه لا يصح أن يُقال: إنه مستمد من علمه بواجب الوجـــود. وكيفيـــة الصدور عنه لأن هذا – كما يقول ابن تيمية [١] – هو: "محـــل النـــزاع وموضع الدليل فكيف يكون المدلول عليه هو الدليل"؟

هذا بالإضافة الى أن الفارابي والقائلين بهذا المبدأ لـــم يعلمـــوا كيفية ما سموه الفيض عن الله تعالى. فكيف يمكنهم أن يعلموا أن خلـــق الله للكثرة محال كما زعموا؟ قال تعالى: (مَا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْـــقَ السَّـــمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا)[٢]

---

١ منهاج السنة جـــ١ ص ١١٢.

٢ سورة الكهف ٥١.

المطلب الثالث

نقد دعواه أن وجود العالم ليس بالإرادة الإلهية

استندت نظرية وساطة العقول إلى التوحيد بين الإرادة والعلم والقدرة والإيجاد بالنسبة لله سبحانه. وعلى أن إثبات الإرادة لله تعالى نقصٌ. كما جمعت بين نفى الإرادة ونفي الطبع[١]. وسأناقش هذا بالتفصيل:

الفرق بين (إرادة الله) و(علمه وقدرته وإيجاده الأشياء):

الفارق بين الإرادة وكل من العلم والقدرة:

إرادته سبحانه هى: "صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تُخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة"[٢]. وهى بهذا المعنى مغايرة لقدرته التي تُعد: "صفة تؤثر في إيجاد الممكنات وإعدامها"[٣].

أو أنها "صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد الممكن وإعدامه على وفق الإرادة"[٤]. فقدرة الله تعالى بالنسبة للمتقابلات سواء، وكذلك بالنسبة للأوقات. وإرادته هى التي تخصص.

وإرادته تعالى مغايرة لعلمه كذلك. إذ هو "صفة أزلية متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الإحاطة على ما هى به من غير سبق خفاء"[٥].

---

١ ورد هذا في ص ١٣ وسيأتي أيضا ص٥٠.

٢ ابراهيم البيجورى: تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص ٧٧.

٣ الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي: هوامش على العقيدة النظامية ص ٢١٣.

٤ البيجورى: تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص٧٦.

٥ نفسه ص٨١.

فواضح أن العلم صفةُ انكشاف، والقدرة صفة تـــأثير. والإرادة صفة تخصيص. وواضح أن الإرادة تغاير العلم مـــن حيـــث التعلـــق؛ فبينما يتعلق علمُه سبحانه بالواجب والمستحيل والجائز؛ لا تتعلق إرادته سبحانه إلا بالجائز. كما أن العلم بأن شيئا ما سيوجد تـــابع لتخصـــيص الإرادة له الوجود بدل العدم. يقول أبو حامد الغزالى[١]: "الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من بعض إلا بمرجح. ولا تكفى ذاته للترجيح. لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة. فما الـــذي خصص أحد الضدين بالوقوع في حال دون حال؟. وكـــذلك القـــدرة لا تكفي فيه؛ إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدة. وكـــذلك العلـــم لا يكفـــى خلافا للكعبى[٢]... لأن العلمَ يتبعُ المعلومَ ويتعلق به على ما هو عليـــه، ولا يؤثر، ولا يقع بغيره ... ولو جاز أن يكتفـــى بـــالعلم عـــن الإرادة لاكتُفي به عن القدرة ...".

ولولا الإرادة – كما يقول أبـــو المعـــين النســـفى[٣]- "لوقعـــت المعقولات كلها في وقت واحد على هيئة واحدة وصفة واحدة. (ولمَـــا) كان وقت لوجودها أولى من وقت، ولا هيئةٌ أولى من هيئة، ولا كيفيـــةٌ، ولا كميةٌ، أولى مما سواهما".

---

١ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩١، ٩٢

٢ يشير الغزالي بهذا إلى أن الكعبي وحّد كالفلاسفة الفيضيين بين الإرادة والعلم في حقه تعالى. ولقد أخذ بهذا عن النّظّام. يقول الشهرستانى عن الأخير (الملل والنحل ص ٢٥) "يرى أن الباري تعالى ليس موصوفا بها (أي الإرادة) على الحقيقة. فإذا وصف بها شرعا في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم. وإذا وصف بكونه مريدا لأفعال العباد فالمعنيّ به أنه آمر بها وناه عنها. وعنه أخذ الكعبى مذهبه في الإرادة. وانظر: الآمدى: غاية المرام ص٥٢.

٣ التمهيد في أصول الدين ص ٣٥. ٣٦.

كما يرى الآمدى: أن العلم والقدرة أعمُّ من الإرادة "من حيث أن كلّ مراد لله تعالى مقدور ومعلوم. وليس كلُّ معلوم أو مقدور مرادا. والقول بأن الأخصَّ هو الأعمُّ والأعمَّ هو الأخصُّ محالٌ"[١].

الفارق بين (إرادته) و(إيجاده الأشياء):

أما توحيد الفارابي بين إرادته سبحانه وبين إيجاده الأشياء المُرادة. فلا تُفهم إلا بضميمة قوله: إن العالم قديم. وقد بان تهافتُه.

ولا يقف حدوث العالم ضد وصفه سبحانه بإرادة قديمة واحدة لا تَغَيُّر ولا تعدد فيها. لأن تعدد المُرادات وتغيرَها إنما يُحدث تغيرا في تعلقات الإرادة القديمة؛ لا فيها ذاتها. يقول الآمدى[٢]: "لا مانع من أن تكون الإرادة واحدة والمتعلقات متعددة. وذلك على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها. فإنه وإن كان متعددا؛ لا يوجب تعددها في نفسها. وإن أوجب تعدد متعلقاتها" وهي الأشياء التي استضاءت بالشمس.

كما يذهب الأشاعرة أيضا إلى أن الإرادة لها تعلقان:

أحدهما صلوحى قديم. وهو صلاحيتها في الأزل لتخصيص الممكن بأي من البدائل الممكنة.

والآخر تنجيزى قديم. وهو: تخصيص الممكن أزلا بأيّ بديل دون مقابلِه. وزاد بعضُهم التعلقَ التنجيزي الحادث، وعَنَوْا به

١ سيف الدين الآمدى: غاية المرام في علم الكلام ص٧٠.

٢ غاية المرام ص ٧٣.

تخصيص الممكن - عند وجوده - بهذا البديل دون غيره. لكنّ بعضهم أنكره بناء على أنه مجردُ إظهار للتعلق التنجيزى القديم[١].

نخلص إذن الى مغايرة الإرادة للعلم والقدرة والإيجاد بالنسبة لله تعالى. وإلى كون القول بإرادة قديمة لله تعالى لا يتعارض مع حـــدوث العالم.

الرد على زعم أن اثبات الإرادة لله نقص:

- مرت رؤية الفارابي نفي الإرادة عـــن الله تعـــالى. فعمليـــة الفيض تحصل منه سبحانه –في زعم الفارابي- بلا قصد ولا اختيار ولا إرادة. فـــــــ"وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا، ولا على سبيل الطبع بدون أن يكون له معرفة حتى بصدورها وحصولها عنـــه؛ وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته وبأنه مبدأ نظام الخير فـــي الوجود على ما يجب أن يكون. فإذن علمه علة لوجـــود الشـــئ الـــذي يعلمه"[٢]، "ومتى وجد للأول الوجود الذي له لزم ضـــرورة أن يوجـــد عنه سائر الموجودات"[٣].

ولقد أكمل ابن سينا الفكرة فـــزعم أن إثبـــات الإرادة لله ســـبحانه وتعالى نقص، لأن الإرادة في الإنسان تـــُسبق بشوق، وتهـــدف إلـــى استكمال، ولذا فهي لا تليق بـــالله تعـــالى لأنـــه منـــزه عـــن الشـــوق والاستكمال.

---

١ البيجورى: تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص ٧٨، ود. محمد عبد الفضيل القوصى: هوامش على العقيدة النظامية ص ٢٢٨.

٢عيون المسائل ضمن المجموع ص ٦٧.

٣آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٨، ٣٩.

يقول[١]: "ما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئا لما تحتها، لأن ذلك أحسن بها ولتكون فعالة للجميل، فإن ذلك من المحاسن والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة، وأن الأول الحق يفعل شيئا لأجل شئ وأن لفعله لمية. ويقول[٢]:"إن العلل العالية لا يجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا أو تكون بالجملة يهمها شئ ويدعوها داع ويعرض عليها إيثار". ويقول[٣]: "وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجوب الكل عنه لا بمعرفة ولا رضا منه. وكيف يصح هذا، هو عقل محض، يعقل ذاته، فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه.... وذاته عالمة بأن كماله وعلوّه بحيث يفيض عنه الخير. (وخلاصة القول عنده) أنه راض بما يكون عنه. فالأول راض بفيضان الكل عنه".

وهذا لا يصح لأن مقايسة صفات الله على صفات المخلوقين لا تجوز عقلا ولا شرعا، لما فيها من قياس الغائب على الشاهد. ولقوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ)[٤] وكل ما خطر بالبال فالله بخلافه.

كما أن النقص الحقيقي هو نفي الإرادة عن الله تعالى. يقول الآمدى[٥]: "كل ما ليس بذي إرادة فهو ناقص بالنسبة إلى من له إرادة. فإن من كانت له الصفة الإرادية فله أن يخصص الشيء وله ألا

---

(١) الإشارات القسم الثالث ص ١٢٣، والقسم الثانى ص ٢ ٠

(٢) النجاة ص ٣٢٠ ٠

٣النجاة ص ٣١٠ ، ٣١١ ٠

٤ الشورى من الآية: ١١

٥ غاية المرام في علم الكلام ص٥٣، ٥٤.

يخصصه شاهدا، فالعقل السليم يقضي أن ذلك كمال له وليس بنقصان .. ولو لم يتصف بالإرادة لكان أنقص مما اتصف بها ... والتـــالى باطـــل فالمقدم باطل".

كما أن نفى الإرادة عنه سبحانه لا يتفق مـــع نفـــي المصـــادفة وإثبات الغاية والحكمة في الخلق. أليس ابن سينا هو القائل[١]: "إن جميع الأشياء الطبيعية تنساق في العالم إلى غاية وخير. ليس يكون شيء منها جزافا ولا اتفاقا إلا في الندرة. بل لها ترتيب حكمـــى"؟ وألـــيس هـــو القائل[٢]: "ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكـــوين العـــالم وأجزاء السماويات وأجزاء النبات والحيوان مما لا يصـــدر اتفاقـــا بـــل يقتضى تدبيرا ما"؟ فكيف يكـــون لله حكمـــة وتـــدبير بـــلا إرادة؟ إنـــه اضطراب وخلل ما ينبغى أن يقع فيه فيلسوف متسق الفكر.

الجمع بين نفى الإرادة ونفى الطبع تناقض:

نثبت هنا التناقض الذي وقع فيه الفارابي ومن تابعه في ادعـــاء أن نفي كون العالم مخلوقا بإرادة الله؛ لا يعنى إثبـــات مجيئـــه بـــالطبع والإيجاب. إذ لا يفهم من نفي الإرادة عنه سبحانه في هذا الفعل إلا أن يكون قد وُجد عنه بالطبع والإيجاب؛ لأن القسمة هنـــا لا يمكـــن إلا أن تكون ثنائية. فإما أن يكون الفيض المزعوم بإرادته تعالى أو رغما عنه. ولا يوجـــــــــــــــــــد ثالـــــــــــــــــــث.

ولا يغير في الموضوع شيئا القول: إن الله تعالى يعلم بهذا الفـــيض أو الطبع ويرضاه ويعلم أنه يلزمه صدور الكائنات عنه، لأن هـــذه جهـــة أخرى غير التي هى محل النزاع.

---

١ النجاة ص ١. ٢ بتحقيق محيى الدين صبرى الكردي ط ٢ سنة ١٩٣٨م.

٢ النجاة ص٣٢.

فمحل النزاع هو: هل يوجد العالم بإرادته – تعالى – أو بالإيجاب أو بالطبع؟.

إن نفي أحد الطرفين إثبات للآخر، ولا ثالث. ويجب الجواب بأحدهما فقط. وحين لا يُقدّمُ جوابٌ ثم يقال: إنه – تعالى – يعلم بهذا الطبع ويرضاه فتهرُّبٌ وتمويهٌ لا نوافق عليه، وذهاب بالكلام إلى مجال آخر غير محل النزاع.

المبحث الخامس

الأخطاء المنهجية للنظرية ومصادمتها للعقل

أتناول هنا النقد العقلي لنظرية وساطة العقول الفارابية من زاويتين:

الأولى: بيان الأخطاء المنهجية التي وقعت فيها نظرية الفارابي عن وساطة العقول.

الثانية: مصادمة النظرية للعقل

المطلب الأول : الأخطاء المنهجية

لقد تلقى الفارابي قضية الخلق القرآنية في ضوء مقررات سابقة، وطبق سنن العالم وقوانينه على خالقه. كما خاض في موضوع لا يملك مؤهلات البحث فيه.

هذه بإجمال هى الأخطاء المنهجية التي وقع فيها الفارابي. ولنفصل هذا:

إن الفارابي ما أن وجد نفسه أمام العقيدة الإسلامية عن خلق العالم حتى قفز إلى ذهنه سريعا أقوال الأقدمين عن قدم العالم، واستحالة الخلق من عدم، واستحالة ما سموه صدور الكثير عن الواحد. ففهم العقيدة الإسلامية من خلال أحكام سابقة (استمدها سواء من خارجه أو من أفكاره الخاصة)؛ ثم حاكم إليها رؤى الإسلام، ووزنها بموازين تلك الأحكام السابقة.

وتسليمه بهذه المقولات المذكورة وغيرها جعله يقع في خطأ آخر هو تطبيقه بعض ما ظنه سننا في العالم على أفعال الله سبحانه. فافترض أنه –تعالى– تحكمه هذه السنن، وتغافل عن أن الله تعالى هو الذي خلق العالم ووضع له قوانينه التي تحكمه، والمخلوق لا يحكم فعل الخالق.

وأقول: إن كل موضوع يُبحث ينبغى أن يتوفر باحثه على جملة من المبادئ والمؤهلات التي تعينه على خوض لجة البحث فيه. وأي باحث لا تتوافر فيه هذه الشروط لن يحرز شيئا من بحثه. فهل امتلك الفارابي هذه المؤهلات؟

لننظر: هل اعتمد في نظريته على وحي صادق؟ أم أنه وغيره من الفلاسفة المسلمين عدا الكندي اكتفوا بعقولهم زاعمين –كما يقول أبو

حامد الغزالى[١]– "أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل صلوات الله عليهم وسلامه، وأتباعهم"؟ أم هل كان الفارابي معاصرا لعملية الخلق حتى يصف مشاهدها بهذا القدر المُمِلّ من التفاصيل المدهشة، على النحو الذي رأيناه:

واجب الوجود يفكر في ذاته فيفيض عنه - من هذه الحيثية لا من حيثية - أخرى العقل الأول.

والعقل الأول يفكر في واجب الوجود فيفيض عنه - من هذه الحيثية لا من حيثية أخرى- العقل الثاني، ويفكر في نفسه فتصدر السماء الأولى.

والعقل الثاني يفكر في واجب الوجود فيفيض عنه - من هذه الحيثية لا من حيثية أخرى - العقل الثالث، ويفكر في نفسه فيفيض عنه فلك الكواكب الثابتة. الخ[٢].

وهكذا وبهذا التفصيل الدقيق.

أمر يدهش أن يصف الفارابي هذه العملية هكذا. هل كان معاصرا لها؟ قال تعالى: (ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا)[٣].

من هنا نتبين أن الفارابي لا يعتمد فيما قال من آراء على معاصرة أو مشاهدة، ولا على وحى صادق معصوم.

كما أنه لا يزعم أنه وصل لرأيه هذا بطرق تجريبية مقنعة.

---

١ تهافت الفلاسفة ص ١٤٨.

٢ ص ١٥-١٧ من هذا البحث.

٣ الكهف٥١.

إنما هى كلها مجرد تأملات عقلية خضع فيها لمؤثرات ذكرنا بعضها فيما مر. يقول أبو حامد الغزالى[١] للفارابي ومن لف لفه: "ما ذكرتموه تحكمات، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات. لو حكاها الإنسان عن منام رآه لأستدل به على سوء مزاجه". ويقول ابن خلدون[٢] عن سائر تصورات الفيضيين: "هو كلام لا يقتدر أهل النظر إلى تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه ... وربما أُنكر بظاهر الشرع هذا الترتيب".

١ تهافت الفلاسفة ص ١٤٦.

٢ المقدمة ص ٤٧١.

المطلب الثاني : مصادمة نظرية وساطة العقول الفارابية لمبادئ العقل

إن نظرية الفارابي عجيبة متهافتة بالمقاييس العقلية والعملية. إذ جميع مقولاتها غير مبررة عقلا. كما أنها تعتمد على الحالـــة القديمـــة لعلم الفلك الذي قال به بطليموس، وقد أصـــبح هـــذا الآن مـــن آثـــار الماضى شديد التخلف. وكان من الممكـــن أن نكتفـــى ببيـــان بطـــلان النظريات الفلكية التي بنيت عليها نظرية العقول لتسقط ما أتت به مـــن تكلف. إلا أن بعض الباحثين يدعي أنها كانت عملا عقليا مميزا. فيقال مثلا: "إن الفارابي استطاع أن يحدد الفيض بطريقة عقليـــة"[١]، ويقـــال أيضا: إن نظرية وساطة العقول"نظرية فلســـفية متماســـكة ومعقولـــة لا فطور فيها ولا نشور. سليمة لا غبار عليها. وإننا لنعجب كيف لم يهتم أكثر دارسي الفارابي بهذه النطرية رغم أهميتها الكبيرة وخصبها الوافر وغزارة معانيها"[٢].

من أجل هذا كان لزاما علينا أن نبين أوجه عوار هذه النظريـــة من الناحية العقلية قبل أن نبين مصادمتها للشرع. فلنقول : إن الفارابي تناقض مع نفسه في قضايا داخل بناء النظرية. كما جاء فيهـــا بـــأمور تصطدم مع العقل. وأمور أخرى غير مدلل عليها.

هذا بالإضافة إلى عجزه عن حل مشكله الرئيس: صدور الكثرة عن الواحد. وتفصيل هذا على النحو الآتي:

---

١ سعيد زايد: الفارابى ص٤١.

٢ د. محمدعبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص٤٢٩. ويقول د. مرحبا أيضا: "نظرية الفيض أدت واجبها كاملا .. وحسبها أنها ليس فيها عنصر غير عقلى وأنها نظرية منسقة مترابطة يأخذ فيها اللاحق بعضد السابق في نظام منطقى مسلسل معقول" ص ٥١١.

أولا: التناقض في بناء النظرية:

١. وصف الفارابي الله تعالى بالكمال، وأن الفيض لا يضيف إليه كمالا. لكن منطق النظرية لا ينسجم مع هذا الوصف.

كما أنه يجعل العقول أكثر كمالا من الله عز وجل.

أما أن منطق نظريته لا ينسجم مع وصف الله بالكمال فنلحظه من خلال الآتى:

يرى الفارابي أن كونه تعالى جوادا صفةُ كمال. فهل لو فُرض زمان لا يوجد فيه فيض من الله؛ يسمى الله جوادا طبقا للنظرية؟

لو قبل الفارابي تسميته جوادا بلا فيض؛ لما ساغ إنكاره على المتكلمين حين سموا الله خالقا ثم قالوا: "وجد زمان [١] لم يوجد فيه العالم"!!.

ولو لم يقبل هذا لزمه القول: إن الله – تعالى – يحتاج الى الفيض ليتصف بصفة كمال. وهذا خلاف مذهبه. ولا يقال هنا: إن فرض زمان لا يوجد فيه فيض لا يجوز لأنه لا يوجد ذلك الزمان أصلا ..

لا يقال هذا؛ لأن فرض ذلك الزمان - كما هو واضح - ممكن عقلا وإن منعوه واقعا.

وأما كونها تجعل العقول أكثر كمالا من الله تعالى؛ فالأمر هنا يتعلق بصفة العلم. حيث يؤدي مذهب العقول العشرة إلى أن تكون علوم

---

١ مطلق زمان وليس المقصود هذا الزمان المرتبط بحركة الشمس.

العقول أكثر إحاطة من علم الله تعالى. ففى الوقت الذي لا يعلـم الله – كما يدعي الفارابي– إلا ذاته؛ فإن العقول تعلم الآتي:

مبدأها: وهو الله.

وذاتها[١].

وبهذا يكون الفارابي قد وقع في التنـاقض حـين وصـف الله بالكمال ثم سلب بباقى مذهبه هذا الكمال.

٢. نفيه إرادة الله يتناقض مع أوصاف تنزيهه إياه:

نفي الإرادة عن الله – عز وجـل – تنـاقض مـع الأوصـاف التنزيهية الخالصة التي وصف الفارابي بها الله – تعالى – حتى لنحسب أن شخصا آخر غير الفارابي – كما يقول د. علي عبد الواحد وافي[٢] – هو الذي كتب له نظرية العقول في (آراء أهل المدينة الفاضـلة) إذ لا تتفق هذه النظرية مع ما أورده في الفقرات التسع الأولـى مـن القسـم الفلسفي في هذا المؤلف.

والخطأ الأكبر أن الفارابي لم يعتمد على ما وصف الله تعالى به نفسه. وهو الطريق الوحيد لمعرفة صفاته تعالى معرفة حقيقية. وإنمـا اعتمد على فروض خاصة بالفلاسفة جعلها معايير لما يجوز أن يوصف به الله وما لايجوز.

٣. دعواه الفيض تناقض قوله بالصنع:

جمَع الفارابي بين القول: إن العالم فائض عن الله؛ وبين القـول: إنه مصنوع ومعلول ومفعول له سبحانه.. وهذا أمر لا يمكـن قبولـه؛

---

١ عند ابن سينا المصيبة أكبر حيث يثلث جهات الفيض فالعقول تعلم مبدأها، وتعلم ذاتها من حيث هى واجبة بالله، وتعلم أيضا ذاتها من حيث هى ممكنة. لكن الله لا يعلم إلا ذاته!!!

٢ المدينة الفاضلة للفارابى ص ٢٤.

لأن كون الشئ يفيض منه الشئ لا يعني أنه يفعله أو يصنعه. إذ هو لايستطيع منعه حتى يقال فعله. ولا يتصور فعل ممن لا يقدر على الترك.

وبناء على نظريته في معنى الفعل والفاعل؛ أجرى الإمام الغزالي نقاشا ماتعا للفارابي وسائر الفيضيين حيث رأى[1] أن الفعل هو ما يصدر عن الإرادة الحقيقية. والفاعل من يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار مع العلم بالمراد. وعلى هذا فالحيوان لا يسمى فاعلا. ولا يسمى ما تسبب فيه فعلا. لأن الإرادة لا تتصور منه. والنار أيضا لا تفعل الإحراق. والسراج لا يفعل الضوء. والسيف لا يفعل القطع؛ لأنها كلها مجرد أسباب لا إرادة لها. كما يسوق الغزالي قولا آخر مؤداه: لو أن حادثا توقف في حصوله على أمرين: أحدهما إرادى، والأخير غير أرادى؛ فإن العقل يضيف الفعل إلى الإرادى. فإذا رمى رجل آخر في النار؛ فلا يقال: إن النار قتلته؛ بل يقال إن الرامى هو القاتل؛ لتوفر الإرادة. وقول المعترض: ما رأيكم في قولهم: (فعل باختيار)؟ قلنا: إنه لا يعنى أن الفعل قد يكون بلا اختيار؛ وإنما يعنى التأكيد كما يُقال: تكلم بلسانه. فلا يصح اعتراضا.

نخلص من هذا الى أن ثمة تناقض كبير لا يمكن رفعه بين قول الفارابي: إن العالم فاض عن الله؛ وقوله: هو مفعول ومخلوق له على الحقيقة. ويلزمه الاختيار بين أحد القولين:

فإما أن يختار معتقِدُ نظريةِ العقولِ أن يكون العالمُ فائضًا عن الله وقديمًا، ومن ثم فهو تعالى ليس فاعلًا له على الحقيقة ولا صانعًا له؛ أو يهتدي ويختارُ كونَه تعالى فاعلا صانعا له على الحقيقة دون فيضٍ أو قدمٍ . ولن يخرج من التناقض الا بأحد القولين.

---

١ انظر: هذه المناقشة في تهافت الفلاسفة ص ١٣٤ – ١٣٨.

٤. الفيض يناقض مقارنة الوجود:

زعم الفارابي أن العقول فاضت عن الله. وتولدت عنه ورغم هذا فهى مقارنة له في الوجود وقديمة مثله.. وهذا تناقض مزر؛ حيث إن العقل لا يسيغ الجمع بين القولين. يقول ابن تيمية[١]: "كون المتولد عن الشئ ملازما للمتولد عنه مقارنا له في الوجود أمر لا يعقل" يشهد بهذا صريح المعقول.

ثانيا: نقاط تصطدم فيها النظرية بالعقل:

١. فى رؤيتها أن الإمكان قديم:

إن القائلين بوساطة العقول المزعومة حين يقولون: إن العقل (أي عقل) من الأول حتى التاسع؛ بعلمه بالإمكان الذي هو له؛ ينشأ عن ذلك جرم الفلك.. هذا القول- فضلا عما فيه من إشعار صريح باحتياج الواجب إلى العقول الممكنة لإبداع العالم- فيه أيضا إشارة إلى قدم الإمكان؛ وبخاصة مع استصحاب الدليل الذي أقامه ابن سينا على ضرورة أن يوجد موضوع مّا يوصف بالإمكان[٢].

وقدم الإمكان الذي تُشعر به نظرية وساطة العقول يُقرّب أصحابها إلى من قالوا بأصلين نشأ عنهما العالم. يقول د. جميل صليبا: "إن هذا الإمكان شبيه بالمادة التي تكلم عنها أفلاطون في بيان عمل الصانع. وهى مجردة عن كل حقيقية جوهرية. لا بل هى كما قيل: مقر العدم. فإن صح ذلك كان الإمكان قديما أيضا. وهذا يقربنا من رأي المانوية الذين جعلوا مبدأ الوجود اثنين: النور والظلمة. لأن الإله نور والإمكان ظلام"[٣].

---

١ منهاج السنة جـ ١ ص ٦٠.

٢ انظر ص٣٣ من هذا البحث.

٣ من أفلاطون الى ابن سينا ص ٩١، ٩٢.

٢. كما تصطدم النظرية مع العقل في نتيجتها الحتمية: عدم تجدد حوادث في العالم:

قول الفيضيين: إن العالم يفيض عن الله منذ القدم يقتضى أن يكون الله – تعالى عن ذلك وجل – علة موجبة بالذات. والعلة الموجبة بالذات لا يتأخر عنها شئ من معلولاتها.

ولكن هذا يتعارض مع المعلولات والحوادث المستجدة في الكون. ولا تستطيع نظرية وساطة العقول مهما أوتي أصحابها من براعة جدل تفسير هذا إلا بإلغاء القول بالفيض. يقول ابن تيمية[١]: "كونه موجبا بالذات علة تامة للحركة ممتنع. لأن الحركة تحدث شيئا فشيئا.... والحادث لا يحدث عن العلة التامة الأزلية. إذ الموجب بذاته لا يتأخر عنه الذي أوجبه".

٣. وتصطدم مع العقل كذلك في فكرة العقول المجردة:

دعوى الفارابي أن العقول المذكورة مجردة عن المادة وقائمة بذاتها دعوى تناقض العقل الذي يقضى أن الكليات لا تنعزل عن الأعيان إلا في الأذهان. يقول ابن تيمية[٢]: "(هذه العقول) تفتقر إلى أعيان تقوم بها (وهي) من جنس العقول الموجودة (فينا). فأما إثبات عقول هي جواهر قائمة بنفسها؛ فلا دليل لهم على ذلك أصلا (وأنهم بهذا المسلك) يجعلون الأعراض جواهر .. (كما أن غاية هذه العقول) التي جعلوها مبادئ؛ أنها علوم كلية كالتي لنا. ومن المعلوم أن العلوم

---

١ منهاج السنة ص ٣٧. وراجع ص ٤١.

٢ درأ تعارض العقل والنقل جـ ٨ ص ٢١٨ – ٢٢٠، وراجع ابن خلدون: (المقدمة٥١) حيث بين تهافت فكرة العقول هذه.

الكلية لا تقوم إلا بعالم. لكن هؤلاء خلطوا .. فإن كل هذه الأمور الكلية إنما ثبوتها في الأذهان لا في الأعيان".

٤. وأخيرا: تصطدم مع العقل في دعـوى أن المـادي يفـيض عـن اللامادى:

تزعم هذه النظرية أن أجسام الأفلاك – التي لا يجادل أحد فـي كونها مادية – تفيض عن العقول المجردة عـن المـادة. وأن العـالم الأرضي بما فيه من مادة يفيض عن العقل الفعال .. ونتساءل:

أليس هذا تصادما مع العقل والمنطق؟ إذ كيـف يفـيض عـن المجرد من المادة شيء مادي مادام الحديث عن الفـيض ولـيس عـن الخلق؟

إننا نستطيع أن نقبل أن تحصل (معان عقلية) من جراء (صور مادية) نتأملها. أما أن يحصل العكـس فتخـرج لنـا المعـاني العقليـة مشاهدات مادية ملموسة فلا يمكن أن نعقله.

والتبرير بـــــ[أن العقل عندما يعقل ذاته من حيث كونه ممكن الوجود يفيض عنه جرم الفلك] ... هذا التبرير كلام شـعراء لا كـلام فلاسفة.

ثالثا: نقد نظرية وساطة العقول في جزئياتها التي لم تُقم عليها أدلة:

جاء الفارابي في نظريته بمجموعة من الدعاوى دون أن يقـدم عليها دليلا ... من هذه الدعاوى:

١. توقف الفيض عند العقل العاشر:

رأى الفارابي أن الفيض يتوقف عند العقل العاشر[١]، ولم يقدم على هذا دليلا .. وأقول: ما الذي يمنع العقل الفعال: أي العاشر، من أن يعقل مبدأه ليُصدر عقلا جديدا ... وهكذا بلا توقف؟

لا إجابة لدى الفارابي على هذا سوى ما نقله عنه الإمام الغزالي من ادعاء أنه "لا يلزم من كل عقلٍ عقلٌ .. الى غير نهاية لأن هذه العقول مختلفة الأنواع فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر"[٢].

فنلاحظ هنا أن قصارى ما قاله الفارابي هو أنه: لأن هذه العقول مختلفة الأنواع؛ فلا يلزم أن يكون كل عقل يصدر عقلا .

ولكن أليس اختلاف أنواع هذه العقول هو الآخر في حاجة إلى دليل؟ إذن فدليل الفارابي وسائر الفيضيين على ختم العقل الفعال للعقول هو بذاته في حاجة إلى دليل. فهو قول تحكمي مسوق في صورة نتيجة بلا مقدمات أصلا.

ولعل الذي دعى الفارابي إلى هذا التحليل اللامُبرّر هو حالة علم الفلك في عصره. يقول د. جميل صليبا[٣]: "انظروا مثلا إلى كتاب المجسطى لبطليموس وقايسوا بينه وبين ما قاله الفارابي وابن سينا؛ تجدوا إلهيات هذين الفيلسوفين مطابقة لحالة علم الفلك في ذلك العصر. والمذاهب الفلسفية إنما تبنى على العلم وتتبدل بتبدله".

---

١ ص ١٦-١٨.

٢ أبو حامد الغزالى: تهافت الفلاسفة ص ١٤٥.

٣ من أفلاطون الى ابن سينا ص ٩٨.

٢. تثنية جهات الفيض:

من الأمور التحكمية التي جاء بها الفارابي بلا دليل ذهابه إلـــى أن جهتي الفيض ثنائية، وتحديدُه نشاط كلّ جهة بإصدارٍ معـــين. حيـــث يرى أن تفكر العقل الأول في واجب الوجود يصدر بسببه عقـــل ثـــان، وتفكر العقل الأول في ذاته يصدر عنه السماء الأولى.

ونتساءل: مادليل هذا التحديد؟ ولماذا يختص كل نشـــاط عقلـــي مما ذُكر بإيجاد شئ مقصور عليه بالتحديد دون سواه؟ مـــا المـــانع أن يحدث شئ من تبادلٍ: فينشأ العقل التالى من تعقل العقـــل الـــذي قبلـــه لذاته؛ وليس من تعقله لواجب الوجود كما تقول النظرية؟ أو ينشأ جـــرم الفلك من تعقل العقل لواجب الوجود؛ وليس من تعقله لذاته كمـــا تقـــول النظرية؟

والدليل على كون هذا التحديد تحكمي مخالفةُ ابن سينا للفـــارابي فيه. ففي حين يجعل الفارابي الفيض ثنائي الجهة؛ يجعله ابن سينا ثلاثي الجهة؛ إذ يجعل تفكر العقل في واجب الوجود منتجـــا العقـــل التـــالي، ويجعل تفكر العقل في ذاته من حيث كونها واجبة بغيرها منتجـــا نفـــس الفلك، ويجعل تفكره في ذاته من حيث كونها ممكنة بذاتها منتجا جـــرم الفلك. يقول ابن سينا في النجاة[١]: "العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجودُ عقلٍ تحته، وبما يعقل ذاته وجودُ صورة الفلك الأقصى وكمالِهـــا وهى النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له ... وجود جرمية الفلك الأقصى ... وكذلك الحال فى عقلٍ عقلٍ وفلكٍ فلكٍ حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر أنفسنا".

---

(١) ص ٣١٤ .

والحق أن الفارابي ومن بعده ابن سينا لم يقدما تعليلا لهذه العلاقة التلازمية المدعاة بين كل نشاط عقلى وبين ما يصدر عنه، سواء أكان الصدور ثنائي الجهة أو ثلاثيها.

رابعا: عجز الفارابي عن حل مشكل: صدور الكثرة عن الواحد:

إننا قد ناقشنا هذا المشكل المظنون. وبيّنا أنه ما كان ينبغي أن يحتل هذه المكانة عند الفارابي وغيره من الفلاسفة الفيضيين. لأنه صدور الكثرة عن الواحد ليس مستحيلا[1].

لكن أما وقد جعله الفارابي مشكلا. وسوّد الصفحات في محاولة حله .. فيحق أن نتساءل: هل نجح في هذا؟. هذا ما سأوضحه في هذه السطور.

إن أفلوطين - الذي تأثر به الفارابي - حين قال بهذا المشكل المتوهم لم يجد له حلا. لأن الواحد إذا ما حصلت عنه الكثرة فإن هناك احتمالين: أن تكون الكثرة منطوية في ذات الواحد؛ أو أن تكون خارجة عنه. فان قيل بالأول: لحقت الكثرة الواحد. وهذا لا يتفق ومبدأ النظرية. وإن قيل بالثانى لا يتحقق كون الواحد علة. وإذا كان هذا لازما من أقوال أفلوطين؛ فإنه لازم بالضرورة من أقوال الفارابي المتابع.

وقد ذكر الإمام أبو حامد الغزالى نقدا هنا، وملخصه: أن الفارابي يقول: إن تعقل العقل (من الأول حتى التاسع) مبدأَه يُنتج عقلا. وتعقلَه نفسه يُنتج الفلك. والسؤال: هل كونه يعقل مبدأه عينُ وجوده أو غيرُه؟ فإن كان عينَ وجوده فلا كثرةَ في ذاته؛ وقد فرض فيه كثرة!!

---

١ راجع ص ٤١ وما بعدها من هذا البحث .

وإن كان غيرَه؛ فهذه الكثرة موجودة في واجب الوجود حيث يعترفــون أنه يعقل ذاته... وهل تعقله لذاته[١] عينُ ذاته أو غيرُها؟ فان كان عينَها فهو محال؛ لأن العلم غير المعلوم. وإن كان غيرَها فليكن كــذلك فــي الأول؛ فيلزم منه كثرة. وهل كونه ممكنَ الوجود عينُ وجوده أو غيرُه؟ فإن كان عينَه فلا تنشأ كثرة. وإن كان غيره فيجب على قولهم أن يكون في المبدأ الأول كثرة؛ لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود. فوجوب الوجود غير نفس الوجود. فليجز صدور الكثير عنه إذن[٢].

إذن فمهما قيل من وسائط بين الموجود الأول والكثرة المتكونة؛ فإن الكثرة تلحقه.

ويمكن أن نضيف الى ما قاله الغزالى قولنا: هل كونه[٣] واجب الوجود لغيره عينُ وجوده أو غيرُه؟ فإن كان عينَه فــلا كثــرة (وقــد افترضت فيه كثرة)؛ وإن كان غيره لزم أن يكون وجوب وجــود الأول بذاته غير ذاته فتكون فيه كثرة أيضا.

ونقول كذلك: إن هذه الأنشطة الكثيــرة التــي نســبتموها إلــى المعلول الأول .. إن قلتم: إنها أمور وجودية حقيقية فهي جاعلة الكثــرة الحقيقية تلحق بالمعلول الأول فيكون قد صدر عن الأول كثرة حقيقيــة. وإن قلتم: إنها إضافية اعتبارية نقول: نحن لا نمنع أن يوصف واجــب الوجود سبحانه بهذه الأمور الإضافية الاعتباريــة فــلا داعــى لهــذه المتوسطات.

---

١ الضمير يعود الى العقل (من الأول حتى التاسع).

٢ انظر تهافت الفلاسفة ص ١٤٦– ١٥٠.

٣ أى العقل من الأول حتى التاسع.

إذن نخلص من كل هذا إلى أن جميع الأقوال التي قالها الفارابي تلحق الكثرة بالموجود الأول. وأن الفيضيين لم يفلحوا بعد كل ما قالوه في حل إشكالهم المتوهم: صدور الكثير عن الواحد. وهو الذي من أجله قالوا ب نظرية وساطة العقول !!!

ولقد ألزم أبو حامد الغزالى كلا من الفارابي وابن سينا بصورة من الصدور لم يقولا بها. لكنها تلزمهما. وأقر ابن رشد الغزالي على هذا الإلزام. حيث يقال: إذا ارتضيتما هذا ينبغى عليكما الرضا عن نموذج لصدور آخر: إنسان يعلم صانعه، ويعلم أنه ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره. فيلزم من علمه بمبدئه وجودُ عقل إنسان آخر، ومن علمه بذاته، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته، وجودُ جسم هذا الإنسان. يقول الغزالى[1]: "كيف لا تستحيون من قولكم: إن كون المعلول الأول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الأول منه، وعقلَه نفسَه اقتضى وجود نفسِ الفلك منه، وعقلَه الأول يقتضي وجود عقل منه؟ وما الفصل بين قائلِ هذا وبين قائلٍ: عرفَ وجودَ إنسان غائب، وأنه ممكن الوجود، وأنه يعقل نفسه وصانعه فقال: يلزم من كونه ممكن الوجود وجودُ فلك. فيقال: فأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه؟ وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئان آخران. وهذا إذا قيل في إنسان ضُحك منه؛ فكذا في موجود آخر؛ إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن: إنسانا كان أو ملكا أو فلكا. فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع فضلا عن العقلاء؟".

---

١ تهافت الفلاسفة ص ١٥٢، ١٥٣.

خامسا: ابن رشد يعد القول بالفيض خرافات:

أخيرا: نذكر رأيي ابن رشد وابن خلدون في هذه النظرية:

يقول ابن رشد متهما الفارابي وابن سينا بالتخريف. "والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لأنهما أول من قال هذه الخرافات. فقلّدهما الناس. ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة"[١]. ويقول أيضا: "وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين! وهى كلها أمور دخيلة في الفلسفة. ليست جارية على أصولهم. وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخُطْبي فضلا عن الجدلي. ولذلك يحق ما يقوله أبو حامد في غير ما موضع من كتبه: إن علومهم الإلهية ظنية"[٢]. كما اتهم حكمه ابن سينا بالقصور وبالتالى اتهم الغزالى لأنه لم ينظر إلا فيها[٣]. ويقول ابن خلدون[٤]: "إن هذا الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه. فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله. فالوجود أوسع نطاقا من ذلك، ويخلق مالا تعلمون".

---

١ تهافت التهافت جـ ١ ص ٤٠١.

٢ نفسه جـ ١ ص ٤٠٢.

٣ نفسه جـ ١ ص ٤١٣.

٤ مقدمة ابن خلدون ص ٥١٦ .

المبحث السادس

نظرية وساطة العقول.. هل نجحت حلا توفيقيا؟

ذهب بعض الباحثين الى أن نظرية وساطة العقول تجعل قضية الخلق القرآنية أكثر تعضيدا، وهذا هو الذي جعل أغلب الفلاسفة المسلمين يقولون بها، حسب زعمهم.

يرى د. محمد جلال شرف في مقدمته لكتاب سانتلانا: المذاهب اليونانية الفلسفية [١] أن "نظرية الفيض أو الصدور تقترب كثيرا من التوحيد الإسلامي.. (وأنها) أبعدت معظم التيارات المادية القاسية التي كانت سائدة إبان هذه الفترة ... (ويقول أيضا): نجح ابن سينا في الوصول لمزيج منسجم بين القرآن ونمط أفلاطونى جديد لنظرية صدور الأشياء جميعا عن الله مصوغة في المصطلح الأرسطى".

لكن هل حقا كانت نظرية الفيض قريبة من التوحيد الإسلامى؟ وهل دعمت بالفعل مقررات الإسلام في أمر الخلق: خلق العالم؟

في سبيلنا للإجابة عن هذا سنطرح بعض النصوص القرآنية والنبوية التي تتعلق بموضوعنا، ثم نبين أوجه التناقض بين آراء القائلين بالفيض وبين مقررات الإسلام عن طريق جعل هذه النصوص مرجعيتنا.

النصوص القرآنية:

M(١) 4 5 6 7 8 9 : ; < = >

هود: ٧ L T ...| C B A @ ?

---

١ ص ٩، ١٠.

J I H G F E D C B A @ ? M(٢)

K L L ق: ٣٨

| { z y x w v u t s r q p o M(٣)

« ª © ¨ § ¦ ¥ ¤ £ ¢ ¡ • ~ }

» º ¹ ¸ ¶ µ ´ ³ ² ± ° ¯ ® ¬

% $ # " ! Ã Â Á À ¿ ¾ ½ ¼

3 2 { 0 / . - , + *) (' &

L 6 5 4 فصلت: ٩ – ١٢

M(٤) : ; < = > ? @ A B L الطور: ٣٥

M(٥) Ì Ë Ê É È Ç Æ Å Ä Ã Â L

الذاريات: ٤٧ – ٤٨

M(٦) K L M N O L النبأ: ١٢

M(٧)...É Ê Ë Ì Í Î Ï L الإسراء: ٨٥

Ü Û Ú Ù Ø × Ö Õ Ô Ó Ò Ñ M(٨)

Ý Þ ß à á L الدخان: ٣٨ – ٣٩

¶ µ ´ ³ ² ± ° ¯ ® ¬ « ª M(٩)

¸ ¹ º L الكهف: ٥١

M(١٠)Æ Ç È É Ê { Ì Í Î Ï Ð L الحديد: ٣

M(١١)Þ ß à á â ã L القمر: ٤٩

M(١٢)¼ ½ ¾ ¿ À Á Â Ã Ä Å Æ L يس: ٨٢

(١٣)M...n o p q | s t u v w L الأعراف: ٥٤

(١٤)M... ¾ ¿ À Á Â Ã L الفرقان: ٢

(١٥)M X Y Z [\ ] | ... g L يونس: ١٠١

(١٦)M c d e f g h i j k l |

(١٧)M / 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 : ;

n o p q r s | u v w L الأنبياء: ٣٠

< = > ? @ A B L مريم: ٦٦ – ٦٧

(١٨)M... y z { | } ~ • ¡ L مريم: ٩

(١٩)M 3 4 5 6 7 | 9 : ; L النحل: ١٧

(٢٠)M O P Q R S T U V W X Y L النحل: ٢٠

(٢١)M { | } ~ • ¡ ¤ ¥ ¦ § ¨ © ª « ¬ | ® ¯ ° ± ² ³ ´ µ ¶ ¸ ¹ º » ¼ L الأحقاف: ٤

(٢٢)M... } ~ • ¡ ¢ ¤ ¥ ¦ § ¨ © ª L فاطر: ١

(٢٣)M... 0 1 2 3 4 5 6 ... l L الزمر:

(٢٤)M... 7 8 9 : ; L النحل: ٨

النصوص النبوية:

٢٥- عن أبى هريرة أنه قال: قلت يا رسول الله: إنى إذا رأيتك طابــت نفسى وقرت عينى فأنبئني عن كل شيء قال: "كل شئ خلق من ماء"[١].

٢٦- "إن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلــق الســماوات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء"[٢].

٢٧- " كان الله ولم يكن شئ غيره[٣] وكان عرشه على الماء[٤]. وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض.."[٥].

٢٨- "إن الزمان قد استدار كهيئتة يوم خلــق الســماوات والأرض ... الحديث[٦]".

---

١ مسند أحمد بن حنبل وإسناده على شرط الصحيحين.

٢ مسلم.

٣ هناك رواية أ خرى: "ولم يكن شئ قبله" ذكرها البخارى: كتاب التوحيد. ورواها غيره: "ولم يكن شئ معه"، وقال ابن حجر العسقلانى: "والقصة متحدة؛ فاقتضى ذلك أن الرواية وقعت بالمعنى ... لكن رواية الباب أصرح في العدم، وفيه دلالة على أنه لم يكن شئ غيره، لا الماء، ولا العرش، ولا غيرهما؛ لأن كل ذلك غير الله تعالى. انظر فتح البارى جـ ٦ ص ٢٨٩.

٤ "وكان عرشه على الماء" تعنى – كما يقول ابن حجر (فتح البارى جـ ٦ ص ٢٨٩) - أنه خلق الماء سابقا، ثم خلق العرش على الماء. ويقول (في الموضع نفسه): فيه إشارة إلى أن الماء والعرش كانا مبدأ هذا العالم لكونهما خلقا قبل خلق السماوات والأرض ولم يكن تحت العرش إذ ذاك إلا الماء. ومحصل الحديث أن مطلق قوله: "وكان عرشه على الماء" مقيد بقوله: "ولم يكن شئ غيره"، والمراد بكان في الأول الأزلية، وفي الثاني الحدوث بعد العدم.

٥ فتح البارى جـ ٦ كتاب بدء الخلق ص ٢٨٩.

٦ نفسه ص ٢٩٣.

بيان أوجه اختلاف نظرية وساطة العقول مع مقررات الإسلام عن نشأة العالم:

١- بينما تحرص نظرية وساطة العقول على الزعم بأن العالم مقارن لله تعالى في الزمان حادث بالذات؛ فإن النصوص الإسلامية تقرر أن الله خلقه في ستة أيام[١]. (والمخلوق لا يقارن خالقه في الزمان أزلا) (النص ١، ٢، ٣، ٢٦، ٢٧). كما يثبت (النص ١٠) الأولية المطلقة لله سبحانه. وتقرر هذه النصوص أيضا أن الحدوث حدوث زماني. وأن الحادث هو الذي لم يكن موجودا ثم كان، (النصان ١٧، ١٨) وفيهما تأكيد على أن المخلوق قبل خلقه لا يكون موجودا، وإثبات

١ الأيام الستة الواردة في مدة الخلق طبقا للنصوص القرآنية ليست أياما من أيام الدنيا؛ لأن كونها كذلك لا يعقل. إذ أيام الدنيا حدثت بعد خلق السماوات والأرض. فلا يُعقل أن يكونا خلقا فيها. وكونها ليست من أيام الدنيا رأى ابن جرير الطبرى (تاريخ الرسل والملوك جـ١ ص ٢٤، ٢٥) واستدل بقوله تعالى: "وَإِنَّ يَوْماً عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ" (الحج :٤٧). كما ذهب إليه الزركشى (في كتابه: البرهان في علوم القرآن ص ١٢٤). والأستاذ الإمام محمد عبده يرى هذا أيضا حيث قال: (المنار جـ ١٢ ص ١٥) : "ستة أيام من أيام الله تعالى في الخلق والتكوين وما شاء من الأطوار، لا من أيامنا في هذه الدنيا التي وجدت بهذا الخلق لا قبله". ويستدل (الموضع نفسه) بقوله تعالى: " تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ" (المعارج: ٤). كما يذكر أن اللغة تشهد بجواز إطلاق كلمة اليوم على غير اليوم المعهود عندنا فيقول (المنار جـ ٨ ص ٣٩٦): اليوم هو الزمن الذي يمتاز بما يحصل فيه من غيره كامتياز أيامنا بما يحدها من النور والظلام. وأيام العرب بما كان يقع فيها من الحرب والخصام. وأيام الله التي أمر موسى أن يُذَكّر قومه بها هى أزمنة أنواع نعمة عليهم. وعلى هذا سار أبو السعود في تفسيره حيث ذهب إلى الأيام هنا "مراحل" أو "نوبات". وجاء في المعجم الوسيط (ص ١١١١): أيام الله: نِقَمه في الأمم الماضية ونعمة أيضا. هذا وطبقا لنظرية النسبية فإن مفهوم الزمن ليس واحدا. فكل نظام حركى – كما يقول د. مصطفي محمود (من أسرار القرآن ٢٥)- له تقويم زمني خاص به. فالشمس وكواكبها نظام حركي له زمنه الخاص به. فإذا خرج رائد الفضاء من أقطار هذا النظام الحركي وذهب إلى مجموعة نجمية أخرى فإنه يدخل في تقويم زمني مختلف مستمد من نظامه الحركي الجديد، وهذا القانون يفسر لنا اختلاف التقويم الزمني بين البشر والملائكة".

لإبطال الله كون العالم قديما بالزمان محدثا بالذات. كما يشير النص ٢٦ إلى حدوث العالم حدوثا مطلقا ذاتا وزمانا؛ وبخاصة أنه يحدد زمانا قبل الخلق.

٢ - بينما تقوم نظرية وساطة العقول على مشاركة العقول الله عز وجل النصيب الأكبر في الخلق والإبداع؛ وبينما يؤدى منطقها إلى القول بأنه بدون العقل الأول لا يقدر الله – تعالى الله عن ذلك – أن يوجد شيئا من هذا العالم المتكثر؛ بينما تفعل نظرية وساطة العقول ذلك نجد النصوص الاسلامية تنسب الخلق كله لله سبحانه وتعالى وحده: (النصوص ١، ٢، ١١، ١٤). وبأسلوب القصر تؤكد هذا: (النص ١٣). وتبين أنه مما يبنى عليه رضى شرك المشركين أن من يعبدونهم لا يخلقون شيئا، والله هو وحده الخالق: (النصوص ١٩، ٢٠ ، ٢١). وفي (النص ١٩) على وجه الخصوص يمدح الله نفسه بالقدرة على الخلق وغيره لا يقدر؛ فإن شاركه غيره في هذا بطل وجه المدح.

٣ - في الوقت الذي تحرص فيه نظرية وساطة العقول على تأكيد أن الواحد لا يصدر عنه سوى واحد، وأن الله تعالى لا يفعل إلا بواسطة العقول حرصا على وحدته من أن يلحقها الكثرة ... في الوقت الذي تفعل فيه هذا؛ نجد النصوص الإسلامية لا تعول كثيرا على هذه المحاذير الوهمية، وتثبت مباشرة الله تعالى خلق العالم وتدبيره والقيام بأمره: (النصوص ١– ٣، ٥، ٦، ٨، ١١، ١٣، ١٤، ١٦– ١٩، ٢٦، ٢٧)[١]... ونتساءل:

---

١ هناك نصوص أخرى لكنها لا تتعلق تعلقا مباشرا بقضية خلق العالم؛ وإنما تفيد في إثبات صلة الله بالكون وتدبيره له مثل: " هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً.." النحل ١٠ "سبحان الذى خلق الأزواج كلها .. الآية" يس: ٣٦. "وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ" الآية ٤٨: الذاريات.

إذا كان خلق الله العالم وتدبيره له: الخلق والتدبير المباشرين؛ يلحقان الكثرة بذاته؛ فلماذا أخبر الله في قرآنه وعلى لسان نبيه بهذا؟ هل الفيضيون يعرفون كيف يصفون الله الوصف اللائق أكثر من علم الله بصفات نفسه تعالى[١]. وإذا كانت هناك عقول وسيطة فلماذا أخفى القرآن والسنة عنا دورها؟.

الحق إن وجود هذه العقول ليس إلا في رؤس القائلين بها .

٤ - يعتقد الفارابي أن العالم جاء عن الله – عز وجل– كمعلول عن علته الموجبة بالذات، ومن ثم يلزمه - وإن لم يصرح- ألا يستجد شيء من الحوادث؛في حين أن النصوص القرآنية تصرح بتجدد خلق الله للحوادث: (النصوص ٢٢، ٢٣، ٢٤).

بينما يتم التصريح في نظرية وساطة العقول بأن حركة ذاتية في العالم والأرض هي التي أوجدت الأسطقسات الأربعة والمادة الأولى إلى أن نشأ الانسان بذاته بدون تأثير من قوة خارجية [٢].. بينما يتم التصريح بذلك؛ فإن القرآن الكريم يقرر أن الله عز وجل – هو الخالق لكل ما وجد وما سيوجد في العالم. وينفى على وجه التحديد شبهة الحركة الذاتية المتوهمة هذه: (النصوص ٤، ١٤، ١٧). كما أن آيات خلق آدم كثيرة.

٦ - يظهر التعارض بين نظرية وساطة العقول وبين الإسلام في ذهابها إلى أن الواحد لا يصدر عنه سوى واحد. وتطبيقها

---

١ أقام الله تعالى في الطبيعة من الشواهد ما يدل على اتصال غير المادة بالمادة دون أن تُلحق الأخيرة بالأولى أيَّ قدر من التأثير. مثال: الكهرباء التي تتصل بصور متعددة من المادة؛ فتؤثر الكهرباء في المادة تأثيرا بالغا وتبقى الكهرباء سالمة من أي تأثير للمادة في أي مرحلة من مراحل اتصالهما.

٢ راجع هذا ص ١٨-١٩ من هذا البحث.

هذا المبدأ الخاطئ على خلق الله للعالم. وهذا فيه حد لقدرته سبحانه عن أن يخلق الكثرة مما يتعارض مع النصوص القرآنية (النص ٢٢ مـــثلا) حيث قدرة الله تشمل كل الممكنات[١]. وهذا هو الذي جعل ابـــن رشـــد ينتقد الفارابي وابن سينا حين انطلقا من "المقدمة القائلة: إن الفاعل الذي في الغائب (أي الله) شبيه بالفاعل الذي في الشـــاهد؛ لـــذا اســـتحال أن يصدر عن ذلك العمل أكثر من موجود واحد. وفي ذلك مـــا فيـــه مـــن تقصير عن إدراك حقيقة القدرة الإلهية وحدٌ من مداها بحيـــث تقتصـــر على وجه واحد من الإحداث"[٢].

٧ - كما يبدو التعارض بين نظرية وساطة العقـــول وبـــين النصوص الإسلامية فيما يتعلق بإرادته – تعالى – كبيرا. ففى الوقـــت الذي تذهب فيه النظرية المذكورة إلى أن وصف الله بالإرادة لا يليق[٣] فإن القرآن الكريم يعد الإرادة صفة لله سبحانه (النص ١٢)[٤].

٨ - بينما تقدم نظرية وساطة العقول العـــالمين: الســـماوي والأرضي على أنهما صادران عنه تعالى صدور فـــيض ممـــا يشـــعر

---

١ قال الله تعالى: "وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً "سورة فاطر: ٤٤. وقال: "يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" النور: ٤٥. وقال: "وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيراً" الفرقان: ٥٤. وقال: "وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِراً" الكهف: ٤٥. وغيرها من الآيات.

٢ د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٨٨. وراجع ابن رشد: تهافت التهافت جـــ ١ ص ٣. ١.

٣ وضحنا هذا ص ٥٠

٤ ويستشهد هنا أيضا بقوله تعالى: "وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ " القصص: ٦٨. وبقوله: "فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ" البروج: ١٦ وبقوله: "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ" النحل:٤٠ ، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم "ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن".

بوحدة الوجود[١]؛ فإن القرآن الكريم يؤكد المغايرة التامة بين الله تعالى وبين خلقه، على أساس أن العالم مخلوق. والمخلوق يغاير الخالق. وليس ثمة وحدة بينهما (النصوص ١، ٢، ٣، ٥، وغيرها). وعلى أساس نفي المماثلة للحوادث في حق الله سبحانه. "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ" [٢]

٩ - حاول القائلون بالفيض أن يُلبسوا آراءهم لباس الإسلام باستخدام المصطلحات الإسلامية: فسموا العقول ملائكة، ظانين بهذا كفايته لقبول هذا النبت الغريب في الفكر الإسلامى. ولم يدر بخلدهم أنهم كشفوا صنيعهم فبدا على حقيقته التي لم يخفها اتخاذ المصطلحات الإسلامية ستارا ومحاولة العرض العقلى الزاهي .

وطبقا لما رأيناه[٣] من أن الخلفية الحرانية والصابئية الوثنية كانت ظاهرة في فكر الفارابى وابن سينا حين ابتدعا هذه النظرية. فإنى أزعم أن قدرا كبيرا من الصدقية يحصل للمستدل على بطلان هذه النظرية إذا ما استند إلى الآ يات التي تندد ببعض مشركي العرب من بقايا بابل والحرانيين الذين قالوا: إن الملائكة أولاد الله. وإنهم بنات. قال تعالى: "وَجَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ"[٤] وقال: "وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ

---

١ يقول دي بور بحق (تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٤٥): "انتهى الأمر بأهل المنطق من الفلاسفلة الإسلاميين إلى القول بوحدة الوجود فابتعدوا بذلك عن طريق الدين دون أن يفطنوا الى موقفهم".

٢ الشورى: ١١.

٣ ص٢٦ وما بعدها .

٤ سورة الأنعام : ١٠٠.

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِّن دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ"[١].

وقد يقول قائل: إن المشركين الذين نعى عليهم القرآن معتقدهم في ملائكة الرحمن كانوا عابدين لهم في حين أن القائلين بالفيض لم يفعلوا هذا. ونقول: إنهم وإن لم يعبدوها فقد جعلوها وسائط في عملية الخلق. وأسندوا إليها إيجاد الكون. وفوق هذا يقولون قول المشركين ذاته: إنها متولدة وصادرة عن الله. تعالى الله عن ذلك.

١٠ - نقول أخيرا:

إن الهوة التي تفصل بين نظرية وساطة العقول وبين الإسلام عميقة لا يسع أحدا جسرُها . فقد بان لنا مناقضتها للنصوص الإسلامية مناقضة تامة وبالتالي نقول: إنها تطرح في موضوع نشأة العالم – تصورا بديلا بالكلية عن التصور الإسلامى ولا يمكن على هذا أن يقبلها المتدين. يقول د. محمد يوسف موسى[٢]: "إن إلها يصدر عنه العالم بلا إرادة وخلق منه ولا نشاط له، وبينه وبين هذا العالم وسطاء عديدون، ولا يعلم إلا ذاته؛ إله لا يمكن أن يتفق والعقائد الصحيحة التي جاء بها الإسلام... وكذلك تسمية الفارابي للعقول - التي ذهب إليها ليفسر صدور الكثير، وهو العالم، عن الواحد [تسميتها]: ملائكة؛ ليوافق القرآن في التسمية؛ لا يجعلها حقا ملائكة كما جاء في الإسلام؛ فإن هذه العقول عنها صدر العالم في رأيه، فهي خالقة على هذا النحو؛ وملائكة القرآن

١ سورة الأنبياء: ٢٦ – ٢٩ وراجع الزخرف: ١٥، ١٦.

٢ بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط دار المعارف ط٢ ١٩٦٨ص٦٣

لا شيء لها مطلقا من الخلق أو الأمر، بل هم لا يعصون الله ما أمـــرهم ويفعلون ما يؤمرون فكيف وتلك العقول!".

ويعد الدكتور إبراهيم مدكور القول بنظرية وساطة العقول أحد موقفين للفارابى وابن سينا يعز الدفاع عنهما. حيـــث اكتفيـــا "بفكـــرة الصنع. وهى ليست شيئا آخر سوى الفيض أو الصدور الأفلوطينى وهو لا يحقق الخلق الذي قصد إليه القر آن والذى يعتمد على قدرة البـــاري وإرادته"[١]. كما ينظر إليها د. ماجد فخرى على أنهـــا مـــن الوجهـــة الإسلامية مشوبة بالزندقة[٢] وبسببها هي وآراء سينوية أخرى قال ابـــن تيمية [٣]: "ابن سينا ملحد، رضع الإلحاد في بيت له اتصـــال بالشـــيعة الباطنية". وقال ابن الصلاح [٤] "لم يكن ابن سينا من العلماء بـــل كـــان شيطانا من شياطين الإنس". وواضح ما في الحكمـــين الأخيـــرين مـــن مغالاة كبيرة؛ فإن الفارابي وابن سينا وسائر القـــائلين بـــالفيض كـــانوا أصحاب مقاصد نبيلة ورغبة أكيدة في تنزيـــه البـــاري ســـبحانه وفـــق تصورهم لكنهم أخطؤوا الطريق.

---

١ د. إبراهيم بيومى مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـــ ٢ ص ٨٤.

٢ د. ماجد فخرى: تاريخ الفسفة الإسلامية ص ١٦٨.

٣ الرسائل الكبرى ص ٢٣٨.

٤ فتاوى ابن الصلاح ص ٣٤.

نتائج

١) أبطل هذا البحث الأسس التي قامت عليها نظرية وساطة العقول الفارابية:

١. فأبطل دعوى قدم الكون (بإثبات إمكانه وبإثبات وجود الله).
٢. وأبطل ادعاء رفض حدوث العالم بحجة منع حصول إرادة مستجدة لله.
٣. وأثبت التعارض بين قولي الفارابي: قِدم العالم وصُنع الله له.
٤. ونبّه للصعوبات الفلسفية التي تعترض القول بقدم العالم.
٥. وأبطل دعوى أن الواحد لا يصدر عنه سوى واحد بأن بين أنها ليست ضرورة عقلية ولا واقعا مشاهدا وغير مستمدة من العلم بكيفية صنع الله.
٦. وأثبت تأثر الفارابي بكل من أرسطو وأفلوطين والحرانيين في منطلقات وأسس هذه النظرية.

٢) وانتقد البحث دعوى الفارابي أن وجود العالم <u>ليس بالإرادة الإلهية</u>:

١. فأثبت الفارق بين إرادة الله وكل من علمه وقدرته وإيجاده الأشياء،
٢. ورد دعوى أن إثبات الإرادة لله تعالى نقص،
٣. وبين تناقض الفارابي في جَمْعُه بين نفي الإرادة عن الله ونفي كونه فاعلا بالطبع.

٣) وأثبت البحث وقوع نظرية الفارابي في <u>أخطاء منهجية</u> منها:

١. تلقي قضية الخلق في ضوء مقررات سابقة،
٢. والخوض في موضوع مع عدم امتلاك أدوات بحثه.

٤) وبيّن البحث مصادمة نظرية وساطة العقول لمبادئ العقل؛ حيث وصف الفارابي الله بالكمال، لكن كان منطق نظريته لا يتفق مع هذا الوصف.

٥) أثبت البحث وقوع الفارابي في <u>التناقض</u>:

١. حيث ناقض نفيُه إرادة الله أوصافَ تنزيهه إياه،
٢. وناقضت دعواه الفيض كلا من: إسنادَه صنع العالم لله، ودعواه مقارنة العالم الله في الوجود.

٦) بين البحث عدة نقاط <u>اصطدمت فيها</u> نظرية وساطة العقول <u>مع العقل</u>!! هذه النقاط هي:

١. رؤية النظرية أن الإمكان قديم،
٢. ونتيجة النظرية: عدم تجدد حوادث في العالم،
٣. وفكرة النظرية عن العقول المجردة،
٤. وفكرتها أن المادي يفيض عن اللامادى.

٧) أثبت البحث عجز النظرية عن:

١. تقديم أدلة حول توقف الفيض عند العقل العاشر وحول تثنيته جهات الفيض.
٢. حل مشكل صدور الكثرة عن الواحد.
٣. أن تكون حلا توفيقيا بين الرؤية الإسلامية وبين الفلسفة حيث بين البحث أوجه اختلاف النظرية مع مقررات الإسلام عن خلق العالم.

٨) **بين البحث أوجه اختلاف النظرية مع مقررات الإسلام عن خلق العالم: ومنها:**

١. أن العالم فيها مقارنٌ لله تعالى في الزمان حادث بالذات؛ في حين أن النصوص الإسلامية تقرر أن الأولية المطلقة هي لله سبحانه وأن العالم مخلوق في ستة أيام. (والمخلوق لا يقارن خالقه في الزمان أزلا). وأن الحدوث في النصوص حدوث زماني، وعدم ثم كون، وأن المخلوق لا يوجد قبل خلقه. وأن العالم حادث حدوثا مطلقا ذاتا وزمانا؛ وأنه وجد زمان قبل الخلق.

٢. أن النظرية تشرك العقول مع الله عز وجل في الخلق والإبداع بخلاف النصوص الدينية التي تنسب الخلق كله لله سبحانه وتعالى وحده دون مشاركة غيره.

٣. أن النظرية فيها أنه لا يصدر عن الواحد كثير؛ لكن النصوص الدينية تثبت مباشرة الله تعالى خلق العالم وتدبيره والقيام بأمره وأن قدرة الله تشمل كل الممكنات.

٤. أن مجيء العالم عن الله -في النظرية- حصل كمعلول عن علته الموجبة بالذات، ويلزم من ذلك ألا يستجد شيء من الحوادث؛ في حين أن النصوص القرآنية تصرح بتجدد خلق الله للحوادث.

٥. أن المادة والانسان - في النظرية - وجدا بحركة ذاتية؛ في حين تقرر النصوص الدينية أن الله عز وجل هو الخالق لكل ما وجد وما سيوجد في العالم.

٦. وأن وصف الله بالإرادة لا يليق في النظرية؛ أما في النصوص الإسلامية فالإرادة صفة ثابتة لله سبحانه.

٧. أنه بينما تقدم نظرية وساطة العقول العالَمين: السماوي والأرضي على أنهما صادران عنه تعالى صدور فيض مما يُشعر بوحدة الوجود؛ فإن النصوص الدينية تؤكد المغايرة التامة بين الله تعالى وبين خلقه، وأنه ليس ثمة وحدة بينهما، وعلى أساس نفي المماثلة للحوادث في حق الله سبحانه.

٨. أن الهوة التي تفصل بين نظرية وساطة العقول وبين الإسلام والعقل عميقة لا يسع أحدا جسرُها. فقد بان لنا مناقضتها لكل من منطق العقل والنصوص الإسلامية مناقضة تامة وبالتالي نقول: إنها تطرح في موضوع نشأة العالم – تصورا بديلا بالكلية عن التصور الإسلامى.

وصلي اللهم على سيدنا محمد وسلم تسليما كثيرا، والحمد لله رب العالمين.

المراجع

القرآن الكريم
السنة النبوية
(١) د. ابراهيم بيومى مدكـــــور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف القــاهرة الطبعة الثالثة ١٩٨٣.
(٢) الآمدي (سيف الدين الآمدي): غاية المرام في علم الكلام: تحقيق د. حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٧١.
(٣) البيجوري (إبراهيم البيجوري): تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، طبعة المعاهد الأزهرية ١٩٧٩.
(٤) التفتازاني (سعد الدين عمر التفتازاني): شرح المقاصد، نسخة مصورة غير محققة بــدون تاريخ.
(٥) ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم الدمشقي الحنبلي): نقض المنطق، تحقيــق الشــيخ محمــد عبدالرازق حمزة والشيخ سليمان الصنيع، مكتبة السنة المحمدية القاهرة سنة ١٩٥١.
(٦) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ، دار الكتب العلمية ، بيروت
(٧) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل تحقيق د. محمد رشاد ســالم، دار الكنــوز الأدبيــة الطبعة الثانية ١٩٧٩.
(٨) جوزف الهاشـــــــــم: الفارابي، المكتب التجاري بيروت، الطبعة الثانية ١٩٦٨.
(٩) جورجى زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، تعليق ومراجعة: د. حسين مؤنس، دار الهــلال بدون تاريخ.
(١٠) دكتور حمودة غرابـــــة: ابن سينا بين الدين والفلسفة. مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢.
(١١) ابن خلـــــــــدون: (عبد الرحمن بن خلدون المغربي): المقدمــة، دار إحيــاء التــراث العربي بيروت طبعة حديثة، بدون تاريخ.
(١٢) دي بور (ت. ج.) : تاريخ الفلسفة في الإسلام . ترجمة د/ محمد عبدالهادى أبــو ريــدة. الطبعة الخامسة. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة، بدون تاريخ.
(١٣) ابن رشد (أبو الوليد محمد): تهافت التهافت: تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف ط ٣.
(١٤) د. رضا محمد الدقيقي الفلسفة اليونانية أعلام وقضايا، الطبعة الخامسة.
(١٥) دكتور سعيد زايـــــــد: الفارابي، الطبعة الرابعة، دار المعارف، بدون تاريخ.
(١٦) ابن سينا (أبوعلي): الإشارات والتنبيهات: تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعــارف، الطبعــة الثالثة.
(١٧) ابن سينا (أبوعلي): الشفاء، مراجعة د/ ابراهيم بيومي مدكور، الهيئة المصــرية العامــة للكتاب ١٩٧٥.
(١٨) ابن سينا (أبوعلي):: النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ط١ دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

(١٩) الشهرستاني (أبو الفتح): الملل والنحل: تحقيق ونشر مؤسسة ناصر للثقافة، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨١.
(٢٠) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، صححه الفريد جيوم، مكتبة زهران، مصورة على طبعة أكسفورد، لندن ١٩٣١.
(٢١) دكتور عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل وقصة (حي بن يقظان)، نشر مطبعة الدار المصرية للطباعة، القاهرة ط ٢ بدون تاريخ.
(٢٢) ابن أبي العز الحنفي: مختصر شرح العقيدة الطحاوية، اختصره بعض العلماء، وحققه محمد ناصر الدين الألباني دار عمر بن الخطاب الإسكندرية. بدون تاريخ.
(٢٣) دكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، دار المعارف الطبعة الثامنة، ١٩٧٧.
(٢٤) دكتور علي عبد الواحد وافي: المدينة الفاضلة للفارابي. مطبعة نهضة مصر. بدون تاريخ أو رقم طبعة.
(٢٥) دكتور عمر فروخ: الفارابيان، دراسة عن الفارابي وابن سينا.
(٢٦) الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف ط ٦ سنة١٩٨٠.
(٢٧) الغزالي (أبو حامد): الاقتصاد فى الاعتقاد : تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي القاهرة بدون تاريخ.
(٢٨) الفارابي (أبو نصر الفارابى): فصوص الحكم، ضمن مجموعة فلسفة الفارابى، مطبعة السعادة، القاهرة١٩٠٧م.
(٢٩) الفارابي (أبو نصر الفارابى): المسائل الفلسفية ضمن مجموع فلسفة الفارابى، مطبعة السعادة القاهرة١٩٠٧.
(٣٠) الفارابي (أبو نصر الفارابى): الجمع بين رأيي الحكيمين، ضمن مجموع فلسفة الفارابي مطبعة السعادة القاهرة ١٩٠٧.
(٣١) الفارابي (أبو نصر الفارابى): عيون المسائل ضمن مجموع فلسفة الفارابى، مطبعة السعادة القاهرة١٩٠٧.
(٣٢) الفارابي (أبو نصر الفارابى): اختصار الأبواب التي في كتاب المدينة الفاضلة، نشر وتصحيح فريدريش ديتريش، لايدن، ١٨٩٥.
(٣٣) الفارابي (أبو نصر الفارابى): مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة نشرة عربية وانجليزية: ترجمة ريتشارد ويلزر مطبعة كلاريندون أكسفورد ١٩٨٥.
(٣٤) القفطي: (جمال الدين علي بن يوسف) تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م.
(٣٥) دكتور ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د/ كمال اليازجى الجامعة الأمريكية، بيروت ١٩٧٤.
(٣٦) دكتور محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامى. مكتبة وهبة القاهرة ط ٦ سنة ١٩٨٢.

(٣٧) دكتور محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانيـــة إلـــى الفلســـفة الإســـلامية، ط ٣ منشورات عويدات بيروت وباريس.

(٣٨) الشيخ الإمام محمد عبـــــــــده: تفسير المنار، كتبه الشيخ رشيد رضا. الهيئة المصـــرية العامة للكتاب.

(٣٩) دكتور محمد غـــــلاب: مشكلة الألوهية. دار إحياء الكتب العربية. الحلبـــي١٣٦٦هـــــ / ١٩٤٧.

(٤٠) دكتور محمد عبد الفضيل القوصي: هوامش على العقيدة النظامية للجوينى، الطبعة الأولى دار الطباعة المحمدية سنة ١٤٠٥ هـــ.

(٤١) دكتور محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة فى رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، الطبعة الثانية، دار المعارف القاهرة ١٩٦٨.

(٤٢) المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسن بن علي): مروج الذهب ومعادن الجـــوهر تحقيـــق محمد محيي الدين عبد الحميد. الطبعة الخامسة. دار الفكر العربى. بيروت ١٩٧٣.

(٤٣) النسفي (أبو المعين): التمهيد في أصول الدين. تحقيق د/ عبد الحـــي قابيـــل. دار الثقافـــة. القاهرة ١٩٨٧.