

نظرية الفيض الأفلوطينية في فلسفة الفارابي

د. بن دنيا سعدية*

الملخص:

لقد تلقّف الفلاسفة المسلمون نظرية الفيض الأفلوطينية باهتمام كبير لما تكتسبه من أهمية بالغة في تفسير عملية الخلق وضمان الوحدانية وخصائص الألوهية وصفاتها، حيث أن الفيض (الصدر)، كنظام روحاني، يعمل على تنظيم حركة الإنتاج من الواحد إلى باقي الأقسام، والعمل أيضا على إبقاء الواحد متماسكا في وحدانيته ومحافظة على مفارقتة للموجودات.

ويعدّ الفارابي أوّل من دشّن دخول هذه النظرية إلى العالم الإسلامي بعد أن أعاد صياغة أسسها وفق نظام تراتبي يتدبّر الوساطات بين الإله والعقل والنفس والطبيعة ويضمن تناغم نظام الصدر مع نفسه وكذلك مع وحدة الواقع.

فهل عرض الفارابي نظريته بطريقة أكثر تطوّرا وإبداعاً أم أنه اكتفى بالتقليد وتكرار تصور الفيض حسب نموذج أفلوطين؟ وما هي حدود تفعيله لمقاربات فلسفية تتواءم مع ما تقرّه عقيدته الدينية فيما يتعلق بفعل الخلق؟

الكلمات المفتاحية: الفيض، الأقسام، العقول المفارقة، الخلق، الكثرة، الصدر، الوسائط.

Résumé:

Les philosophes musulmans ont reçu la théorie d'émanation Plotinienne avec un grand intérêt en égard à son importance pour l'explication du processus logique de la création et pour l'assurance de l'unité de la divinité et ses caractéristiques et qualités; dont l'émanation, en tant que system spirituel, a joué un rôle d'un régulateur du mouvement de production (des objets) qui commence de l'*Un* (le principe premier dont toute chose existante dérive) aux autres hypostases, et de maintenir l'*Un* dans un état cohérent en son unité et en tant qu'intellect transcendant par rapport aux objets.

El-Fârâbî était le premier philosophe arabe qui avait transmis cette théorie au monde arabo-musulman après une reformulation selon un ordre des médiations entre le dieu, l'intellect, l'âme et la nature afin d'assurer l'harmonie du system d'émanation avec lui-même et avec le réel.

El-Fârâbî exposa-t-il sa théorie de l'émanation d'une façon plus évoluée et créative ou il se contenta de l'imitation et de la récurrence de la conception de procession Plotinienne? Quelles sont les limites de ses approches philosophiques adaptées à sa croyance religieuse en ce qui concerne l'acte de création?

Mots-clés: émanation, hypostases, intellect transcendant, création, multiplicité, procession, médiations.

* أستاذة محاضرة أ، جامعة مستغانم، الجزائر.

مقدمة

لقد مثلت نصوص الفلسفة اليونانية تحدياً للعقلانية لدى فلاسفة الإسلام، حيث إن كل القراءات والشروح والنصوص الفلسفية الناتجة عنها هي ملامح لمعقولية الذات الإسلامية والتي يعتبر الفهم ملمحها الأكبر لأن الرهان الفلسفي الأهم في المرحلة المبكرة من تاريخ الفلسفة الإسلامية هو مدى فهم الأفكار الفلسفية اليونانية وتحولها بشكل آمن إلى ثقافة ولغة مختلفتين ولهذا السبب بالذات كان فلاسفة الإسلام يمثلون وسطاء بين الفلسفة اليونانية والعالم اللاتيني والعبري.

وفي هذا السياق خُلف الفيلسوف اليوناني أفلوطين (Plotin) نظرية مهمة في الفيض الإلهي، كان لها بالغ الأثر على الفلسفة بعامة وعلى الفلسفة الإسلامية بخاصة، حيث أنها ساهمت في تأسيس الطرح الفلسفي للعديد من الفلاسفة والمفكرين المسلمين الذين وظفوها في بناء طروحاتهم الفلسفية محاولين أثناء ذلك التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي. وإذا كانت ملامح هذه النظرية قد بدأت تتشكل عند غير واحد من الفلاسفة المسلمين، بمجرد تسربها إلى الفكر الإسلامي، فإنها برزت بروزاً تاماً عند المعلم الثاني، بل وارتبطت باسمه آخذة منحى خاصاً، ذلك أنه خصها بكثير من الأبحاث والشروح حتى غدت بمرور الوقت نظرية فارابية بامتياز.

تذهب هذه النظرية في أحد أهم مبادئها إلى تفسير صدور الكثرة عن الواحد، بحيث تشير إلى أن المبدأ الأول يبدع الموجودات جميعها بواسطة سلسلة من الفيوضات، ومع ذلك يظل محتفظاً بوحده وتفردته بذاته بعيداً عن زخم الكثرة ورواسب المادة* وعلائقها، إلا أن هذا الطرح "عندما انتقل إلى الفلسفة الإسلامية، لون الكثير من مباحثها بلون جديد، حتى صار يقال: أن المعرفة الحقة لا تتم إلا بواسطة الفيض وأن النفس الإنسانية أتية من العالم السماوي بواسطة فيضها عن العقل الفعال والنفس الكلية.. وهكذا"¹، ومن ثمة برزت قضية الفيض كإشكالية خطيرة تباينت مواقف الفلاسفة المسلمين حولها بين مؤيد ومعارض*، فما هي مضامينها؟ وما موقف الفلسفة الفارابية منها؟

1- نظرية الفيض الأفلوطينية:

تعتبر مسألة صدور الكثرة عن الواحد من المسائل الشائكة التي احتدم الجدل حولها بين الفلاسفة والمفكرين، فهناك من نظر إليها من منطلق ديني وقال بخلق العالم من عدم وفقاً لما تذهب إليه الديانات السماوية، وهناك من رأى أن المادة أزلية وأن الكثرة وجدت من تلقاء نفسها، في حين ذهب البعض الآخر إلى تفسير المسألة تفسيراً غيبياً تطعمه الأساطير.

ولقد شغلت هذه الإشكالية اهتمام أفلوطين وكانت أحد أهم هواجسه الفكرية، بحيث نجده يتساءل في مواضع عدّة من تأسوعاته عن حلّ توفيقي يحفظ للإله تعاليه القيمي الروحي من جهة، ويفسر صدور الكثرة عنه من جهة أخرى، فطرح العديد من الاستفهامات التي تعكس حسه الإشكالي، وتتم عن الصعوبة التي وجدها في التوفيق بين الإله الواحد البسيط والكثرة المنبعثة، ولعل أبرز هذه الأسئلة وأدقها قوله في التأسوعة الخامسة: " ولكن كيف يمدنا بها؟ (يقصد أفلوطين العقل والنفس والإحساس)، أبعنى أنها كانت فيه أم بمعنى أنها لم تكن فيه؟ ولكن كيف يمد بما ليس لديه؟ وإن كانت فيه، فلا يكون هو بسيطاً. وإن تكن فيه، فكيف تنبعث الكثرة منه؟ فإننا ربما نسلم للواحد بأنه ينساب فينبعث منه شيء بسيط مع أنا ما نبرح نتساءل كيف يتم ذلك وإن الأصل لواحد من الوجوه جميعاً.. ولكن كيف تنبعث منه أشياء كثيرة؟"².

لم يجد أفلوطين الإجابة في القول بأن العالم أوجد نفسه بنفسه على سبيل الحظ والاتفاق، فالموجودات- في رأيه- لا توجد نفسها بنفسها، وإنما تحتاج إلى علة أولى توجد لها، ولا ريب في أن هذه العلة الأولى أزلية لا

* - الواحد والمادة هما حدان متعالين وبينهما يتأخذ الخلود والزمن مكاناً لهما، فمراتب الوجود من أحسنها إلى أشرفها هي مادة، فصوره، ففلس نباتية، ففلس حيوانية، ففلس إنسانية، ففلس كلية، فعقل، فواحد مطلق.. ينظر:

Jean Guittou, le temps et l'éternité chez Plotin et saint augustin Librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1959, p :57

1- محمد عبد الرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص 05.
* - تعرضت نظرية الفيض الأفلوطينية إلى انتقادات لاذعة من قبل العديد من الفلاسفة المسلمين كالكندي والغزالي الذي نقدها نقداً شديداً في كتابه " تهافت الفلاسفة" ، كما أنها لقيت هجوماً عنيفاً من قبل ابن رشد في كتابه التهافت. ينظر: محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1973، ص 248.

2 - تأسوعات أفلوطين، نقلها من اليونانية إلى العربية: فريد جبر، مراجعة: جبرار جيهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1997، ص 452.

بداية لها في الزمان وأبدية لا نهاية لها¹، لأنها لو أوجدت نفسها لكانت أزلية مكتفية بذاتها لا تحتاج إلى أصل أول، وهذا مرفوض قطعاً.

وهكذا يمضي أفلوطين إلى الجزم بأنه لا وجود لشيء إلا بالواحد²، لكن سرعان ما واجهته قضية أخرى وهي: كيف تصدر الكثرة عن الواحد مع أنه باق في ذاته لا يظهر فيه تعدد أو اختلاف؟ وما حاجة الواحد الفائت الكمال الذي لا يحتاج إلى أحد إلى إيجاد شيء آخر غير ذاته؟ لم يجد أفلوطين الإجابة أيضاً في القول بالخلق من لا شيء، لأن الخلق يفترض سابق إرادة وسابق تفكير، وخلق العالم عن تفكير وإرادة يعني أن الواحد متغير وهذا محال، فكما أنه (أي الواحد) لا يحتاج قط إلى شيء فإنه لا يحتاج إلى الإدراك أيضاً³، لأن ذلك يوحي بأنه بحاجة إلى ترو وأنه قد "أخذ يفكر بينه وبين ذاته أنه يجب في الأرض مثلاً أن تقع في الوسط، وفي الماء أن يكون فوق الأرض، وفي الأشياء الأخرى أن يترتب بعضها فوق بعض حتى تنتهي إلى السماء؟"⁴، ثم أن خروج العالم عن الله بطريقة الخلق يحيل من ناحية أخرى إلى القول بأن العالم لم يكن من قبل، وإنما انوجد فقط بعد ذلك وكانت له بداية في الزمان*، وهذا ما يرفضه أفلوطين قائلاً: "هذا وإنما إذا قلنا إن العالم حدث في لحظة من الزمن وهو لم يكن موجوداً من قبل ذلك، وضعنا بقولنا هذا عناية من نوع تلك التي وصفناها بأنها عناية بالجزئيات، أعني علماً سابقاً عند الله وحسبنا منه كيف يكون هذا العالم الكلي"⁵، فالتسليم بحدوث العالم يقتضي وجود مسافة زمنية وعلم سابق حتى يتصور الواحد خلاصة طبيعة الموجودات قبل إبداعها وكأنه يتدبر أمرها، وهو عن ذلك في براء⁶، لأن "العالم موجود دائماً وأنه لم يزل"⁷، وسيبقى ما بقي ما مصدره، متناه، أزلي، ذي نظام مماثل دوماً لذاته.

لقد وظف أفلوطين جميع البراهين والأدلة العقلية، واستنفذ جميع الإمكانيات التفسيرية، لكنه لم يجد الحل النهائي لإشكاليته في هذا العالم الحسي المتغير، فنذب المنطق والبراهين، واتجه ببصره صوب العالم الروحاني، ثم أغمض باصرة البدن، وفتح بصيرة القلب، وأخذ ينتظر الأنوار العلوية كي يتحد بها ويكتنه أسرارها، متبعاً في ذلك نصيحة أفلاطون: "لا تفتشوا عن الحقيقة في المحسوسات المتغيرة، بل ارفعوا أحوال نفوسكم إلى عالم المثل الثابتة"⁸، وعن ذلك يقول أفلوطين: "فلنشرّب بنفوسنا إليه في تضرعاتنا، فنستطيع، ما دمنا على هذه الحال، أن تكون وحدتنا معه في تضرعنا إليه"⁹.

لقد وجد أفلوطين الحل أخيراً في القول إن الواحد ليس منعزلاً عن العالم وإنما هو مبدع الكون وما فيه، فكماله أدى إلى فيضانه فأنجج الموجودات وأبدعها، ودرءاً لأي انزلاقات نحو الكثرة والتعدد، يستطرد أفلوطين قائلاً "فثبت بذلك أن الواحد ليس شيئاً من العالم، بل هو قبل الأشياء كلها"¹⁰، على ألا يفسر ذلك أيضاً بأنه فعل قصدي وبسعي من الواحد، فهو غير محتاج إلى شيء من موجوداته مع شدة احتياجها إليه¹¹. ولعل من الأهمية بمكان الإشارة في هذا السياق إلى أن نظرية أفلوطين هذه في الفيض ليست في الواقع إبداعاً أفلوطينياً أصيلاً، وإنما تطوير لبعض الأفكار التي وردت في المحاورات الأفلاطونية وعلى رأسها "تيمائوس" التي يتطرق فيها أفلاطون إلى تفسير تكوين العالم الطبيعي، وكيف أن الصانع نظم المادة

¹ - Jean Guittou, le temps et l'éternité chez Plotin, op.cit. p :57.

² - إميل برييه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة، والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1988، ص 245.

³ - كمال اليازجي، أنطون غطاس كرم، تراث العرب في العلم والفلسفة، دار المكشوف، بيروت، 1970، ص 75.

⁴ - تاسوعات أفلوطين، ص 487.

* - لا شك أن أفلوطين كان قد ربط الواحد بفكرة تنتج عنها بشكل ما الحياة والخلود، لكنه لم يتأخر في الإثبات والتأكيد بأن الواحد ليس في الحركة ولا في السكون، ليس في المكان ولا في الزمن. ينظر:

Jean Guittou, le temps et l'éternité chez Plotin, op.cit. pp :56, 57

⁵ - تاسوعات أفلوطين، ص 199.

⁶ - Agnès Pigler, Plotin exégète de Platon ? la question du temps », In : Revue philosophique, N°1, Janvier-Mars, 1996, puf, Paris, 1996, p112, 113.

⁷ - تاسوعات أفلوطين، ص 199، 200.

⁸ - إلياس الخوري، الفارابي، مطبعة المرسلين اللبنانيين، بيروت، 1937، ص 51، 52.

⁹ - تاسوعات أفلوطين، ص 430.

¹⁰ - تاسوعات أفلوطين، ص 289.

¹¹ - دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، ترجمة: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص 92.

المضطربة مجتذبا المثل، "فلقد دفعت الأفلاطونية المحدثة إمكانات الميتافيزيقا اليونانية إلى حدودها القصوى"¹. ويبدو أن أفلوطين قد أفاد أيضا من أفكار معلمه أمونيوس الذي حاول، على غرار الكثير من فلاسفة الإسكندرية، إيجاد تفسير لانبعث الكثرة من الإله المفارق²، كما لا تخلو نظريته من أثر التفكير الشرقي الذي يؤكد فكرة حضور الله في العالم عن طريق وسائط تملأ الهوة بينه وبين هذا العالم.

يتبدى الطابع الجوهرى لنظرية الفيض الأفلوطينية في كونها تذهب إلى التأكيد بأن الكون فيض عن الواحد المطلق مع نزعة الرجوع إليه، إذ "نلاحظ حركتين أساسيتين لدى أفلوطين والتي توجدان في النفس والواقع: في النفس التي تنظم وتتم الأشياء بوظيفة التوجيه نحو الواحد (التسرب)، وفي الواقع على العموم المتشكل من خلال نشاط ((فيض)) الواحد والعودة إليه"³، فأفلوطين يقول بتسلسل الموجودات من الواحد وفق حركتين: حركة هابطة قائمة أساسا على تدرج من المبدأ الأول مروراً بعدد من الحلقات المتوسطة (العقل، النفس الكلية، النفس الفردية) حتى المادة التي تعتبر آخر الموجودات، وحركة صاعدة روحية للنفس التي ترتقي إلى الواحد وتتحد به، وهاتين الحركتين غير منفصلتين، إنهما وجهان لعملية دينامية واحدة.

والفكرة الرئيسية التي يهدف إليها أفلوطين من هذا الطرح هي التأكيد على حركية العالم وعلى أن الموجودات، إذ تفيض من الواحد عبر وحدات متدرجة من أشرفها إلى أخسها وأدناها مرتبة وهي المادة، لا تشغل المرتبة نفسها، وهو بذلك يتمايز عن العديد من المذاهب الفلسفية التي تقول بنبات العالم واشتراك كائناته في المرتبة نفسها.

2- الفارابي ومحاكاة الفيض الأفلوطيني:

نظرية الفيض الفارابية ما هي في واقع الأمر إلا استدعاء لفلسفته في الإلهيات وامتداد لها، والتي تذهب أساسا إلى التفريق بين الخالق وطبيعة الخليفة، فلقد قام الفارابي في بادئ الأمر بالبرهنة على وحدانية الله وتأكيد تمايزه عن خليقته، ثم حاول إيجاد حل لإشكالية صدور الكثرة عن الواحد.

يرى الفارابي* أن الله الواحد الأحد هو الذي أبدع الوجود وما فيه⁴، وهو "الأول الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الإله"⁵، وهو بريء من كل تركيب، منزه عن المادة والصورة، القوة والفعل، لا يناله التعدد ولا تشوبه شائبة، فذاته واحدة، وهو مبين بجوهره لكل ما سواه.

وعن الله الموجود الأول، وجدت سائر الموجودات، في هذا الصدد يقول الفارابي "الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو بريء من جميع أنحاء النقص.. فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده"⁶، إنه العلة الأولى لسائر الموجودات، وذاته واحدة ولا يمكن أن تكون منها الكثرة.

وهذا يعني أن الموجودات نوعان:

- الموجود الأول: وهو أفضل الوجود وكل ما سواه نقص، والوجود من لوازم طبيعته، فلا سبب لوجوده، ولا بدء، ولا نهاية وهو الله.
- الموجودات التي أوجدها: وتأتي دونه مرتبة وكمالا، وهي ممكنة الوجود، أي أنه ليس من طبيعتها أن تكون موجودة ضرورة بذاتها.

لكن إذا كان واجب الوجود واحدا وما عداه كثير، فكيف ومتى صدرت عنه الموجودات المتكثرة؟

¹ - Pierre Aubenque et autres, « Histoire de la philosophie : idées et doctrines », éd. Hachette, Paris, 1972, p245.

² - دافيد سانتلانا، مرجع سابق، ص 91.

³ - Dominic O'meara, « Plotin, une introduction aux Ennéades », traduit : Anne Callet-Molin, éd. CERF, Paris, 1992, p148.

* - يعترف العديد من الباحثين بأسبقية الفارابي في إدخال نظرية الفيض إلى العالم الإسلامي، بل هناك من ذهب إلى القول بأن المعلم الثاني هو أول القائلين بالفيض في الفلسفة الإسلامية، ومن هؤلاء دي بور الذي يقول: " إن الفارابي هو أول من قال بالصدور، وإنه ربما متأثر بالمعلمين المسيحيين النصارى لما في صدره من تقسيم ثلاثي، هو الظاهر وأما في الجوهر فهي أفلوطينية". ينظر: دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد أبو ريبة، القاهرة، 1948، ص 149.

⁴ - الفارابي، رسالتان فلسفيتان، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987، ص 85.

⁵ - الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق: فوزي ميتري نجار، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993، ص 31.

⁶ - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تقديم: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995، ص 25.

يذهب الفارابي في الإجابة عن هذا السؤال مذهب أفلوطين فيقول: "ومتى وجد الأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية التي ليست إلى اختيار الإنسان على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان"¹، على أن وجود هذه الموجودات إنما يحدث فيضا عن وجود الله وفي الأزل.

وبهذا فإن الموجودات جميعها إنما صدرت عن الأول الواحد، الأحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه، بالفيض²، ولقد عبر الفارابي عن ذلك بقوله "ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو، فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول"³.

فالأول ليس الغرض من وجوده هو وجود سائر الأشياء فتكون تلك غايات لوجوده ويكون لوجوده سبب آخر خارجا عنه، كما أن إيجاد كل الأمور عنه لا يزيده كمالاتا كما هو الحال بالنسبة لنا نحن البشر، فإننا معدون لكي تفيدنا الغايات التي نسعى إليها ونوفق في تحقيقها كمالاتا لم يكن لنا، أما الواحد الأعلى كمالاتا فمحال أن تكون فيه هذه لأنه علة الأشياء جميعا، ولو كانت فيه لسقطت عليته ولوجب أن يتقدم عليه غيره ولذلك فإن الوجود الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره.

وعلى غرار أفلوطين، حاول الفارابي أن يفسر الفيض بطل يضمن لواجب الوجود توحده وتعالیه من جهة، ويؤكد عليته لسائر الموجودات من جهة أخرى، فكان له أن قال "إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد". وكان يرمي من خلال هذا المبدأ أساسا إلى التمييز بين الخالق والموجودات الفائضة عنه، كي لا نفهم بأن ثمة تجانسا بين الجوهر الإلهي ومعلولاته، فالمعلول يلحق العلة ويكتسب منها كماله، وإذا كانت العلة بسيطة، كان المعلول بسيطا، وإذا كانت مركبة كان مركبا، ومن ثمة لا ينبغي أن يصدر عن الواحد إلا ما هو واحد⁴.

فالمبدأ الأول واحد، ومعلوله واحد، وهذا الواحد الأعظم بعده ما هو إلا العقل الأول⁵، وهو ما يتفق مع ما ذهب إليه أفلوطين، كما وضحنا سابقا، في قوله بأن الواحد "لا ينتج عنه إلا ما هو أعظم الأشياء بعده والشيء الأعظم بعده، إنما هو الروح (العقل) الذي يتقدم أيضا على الأشياء كلها"⁶، ومع ذلك يبقى مختلفا عن الواحد، فشتان بين الكثرة وما هو أصل للكثرة.

لكن إذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فمن أين تولدت الكثرة في هذا العالم؟ وكيف انبعثت الموجودات على اختلاف أنواعها؟

يرى الفارابي أن تعقل الإله هو علة الوجود، فالأول - في اعتقاده - يعقل ذاته وتعقله يعني إبداعه وإيجاده للوجود، إذ يفيض عن تعقله هذا "وجود الثاني، فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو في المادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته. فما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث"⁷ مثله في ذلك مثل الثاني (العقل الكلي أقتوم أفلوطين) الذي يلتفت إلى الموجود الأول ويتأمله لكي يستمد منه وجوده من جهة، ويتأمل ذاته من جهة أخرى فينتج عن ذلك أن يكون عقلا فيصبح وجودا وعقلا معا ويفيض نفسا كلية⁸، فمشاهدة العقل للواحد وامتلأته منه هي من تكسبه الوجود*، ولما يرى ما ينطوي عليه هو ذاته ويعرف ما وراءه وما فوقه يبصر بالعرفان⁹.

لكن الفارابي لا يتابع في طرحه هذا أفلوطين في كل ما ذهب إليه في فلسفته الفيضانية، فهو إذ يعتقد أن الأول "إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها

1 - أبو نصر الفارابي، كتاب السياسية المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص 17.

2 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص 35.

3 - المرجع نفسه، ص 45.

4 - إلياس الخوري، مرجع سابق، ص 59.

5 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص 52.

6 - تاسوعات أفلوطين، ص 430.

7 - الفارابي، أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص 52.

8 - تاسوعات أفلوطين، ص 436.

* لقد استعار ابن سينا - كما فعل الفارابي - فكرة أفلوطين في إتحاد فعل المعرفة وفعل الإيجاد لتفسير صدور الموجودات عن واجب الوجود بذاته.

9 - تاسوعات أفلوطين، ص 431.

الوجود عن وجوده"¹، يتميز عن الأفكار الفيضانية الأفلوطينية بعض الشيء، وذلك لأن أفلوطين يرفض رفضاً قاطعاً نسبة العقل إلى الواحد، ويرى أن الواحد المطلق " عند ذلك ذو كثرة حتى ولم يعرف إلا ذاته فقط"²، فالتعقل ينفي عنه وحدته ويقحمه في الإثنينية والازدواج، ويثبت أنه متغير، كما قد يحيل إلى الأذهان أنه قد أخذ يفكر بينه وبين ذاته، ثم اتخذ بعد ذلك قراراً إرادياً بشأن التدفق الطبيعي الناتج عن كماله³.

وبهذا أمكننا القول أن الفارابي وأفلوطين يتفقان في القول بالكمال الإلهي وفي القول أيضاً بتعقل الثواني للذات الإلهية وتعقلها لذاتها من جهة أخرى، وغرضهما في ذلك واحد وهو إثبات:

— أن الموجود الأول لا يتغير ولا تلحقه الكثرة ولو صدرت عنه الموجودات جميعها.

— أن الكثرة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة، لأن ذلك لو حصل يعني أن الأول متكثّر ومركب وهو متعال عن ذلك. لكنهما يختلفان في مسألة القول بتعقل الإله لكل الموجودات بتعقله لذاته.

لقد وجد الفارابي إذا الحل أخيراً في أقنوم العقل الأفلوطيني لتبرير وجود الكثرة في الكون، فهذا العقل في رأيه يعقل من جهة واجب الوجود ومن جهة أخرى يعقل ذاته، "فما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى. والثالث أيضاً وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع...."⁴.

ولقد وجه الغزالي في هذا الإطار نقداً لادّعاء إلى فلسفتي الفارابي وابن سينا واعتبر أنها قامت على أسس عقلية هشّة لا تلبث أن تتهاوى أمام النقد الفلسفي وقد تعجب على نحو خاص من رأييهما في اعتبار تعقلات واجب الوجود بذاته لا تنشئ كثرة في حين تعقلات العقل الأول والعقول الثواني لذاتها وللذات الإلهية تنشئ كثرة، وهو يرى أنهما مطالبان في ذلك إما بالتسليم بأن تعقلات واجب الوجود بذاته تستدعي بدورها كثرة أو الإقرار بأن تعقلات هذه العقول لا يفيض عنها بدورها الكثرة⁵.

ولا تزال العقول يتسلسل بعضها إلى بعض، فتعقل الذات الإلهية، وتعقل ذاتها إلى أن تنتهي إلى العقل العاشر الذي يفيض عنه عقل حادي عشر*، وهذا العقل الأخير هو العقل الفعال الذي يمتاز عن العقول جميعاً بأنه "يعقل الأول والثواني كلها ويعقل ذاته، وهو أيضاً يجعل الأشياء التي ليست بذواتها معقولات"⁶، كما أنه نقطة الوصل بين الموجودات العلوية والموجودات السفلية فعنده "ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات، وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً"⁷، والفارابي يسمي هذا العقل واهب الصور لأنه هو الذي يشكل هيولى أرسطو، ويفيض عليها الصورة، ويتم ذلك أيضاً بتوسط من الأفلاك السماوية⁸.

كما يسمي العقول المفارقة أيضاً بالثواني، التي يلزم عنها بالضرورة لا بالاختيار وجود الأجسام السماوية، وبالملائكة، يقول الفارابي "والثواني هي أسباب وجود الأجسام السماوية، وعنها حصلت جواهر هذه الأجسام، وكل واحد من الثواني يلزم عنه وجود واحد واحد من الأجسام السماوية، فأعلى الثواني رتبة يلزم عنه وجود السماء الأولى، وأدناها يلزم عنه وجود الكرة التي فيها القمر والمتوسطات التي بينهما يلزم من واحد واحد منها وجود واحد واحد من الأفلاك التي بين هذين الفلكين، وعدد الثواني على عدد الأجسام

1 - أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص 34.

2 - تاسوعات أفلوطين، ص 474.

3 - المصدر نفسه، ص 487. و ص 629

4 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص 52.

5 - أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق مورييس بويج، بيروت، دار المشرق، 1986، ص 100، 101.

• -العقول الفائضة في الحقيقة عشرة لكنها تصبح بالموجود الأول إحدى عشر، وهي أيضاً منزهة كموجدها من المادة والصورة، وعارية عن العدم والفساد بمعنى أنها خالدة وقديمة لا تفسد في الموجود الأول، فصفة الفساد تلحق فقط الموجودات السفلية التي توجد في عالم ما تحت القمر، والفرق الجوهرية بين هذه العقول والموجود الأول هو في كونها لا تكفي ذاتها بذاتها، فهي بالنسبة إلى ذاتها ممكنة أما بالنسبة إلى الموجود الأول واجب، أي أنها توجد بالإمكان في حين يوجد واجب الوجود بذاته دائماً وأبداً في أزل لا يتبدل ولا نهاية له.

6 - الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص 34.

7 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص 54.

8 - إلياس الخوري، مرجع سابق، ص 62.

السماوية، والثواني هي التي ينبغي أن يقال فيها الروحانيون والملائكة وأشباه ذلك¹، وآراء الفارابي هنا لا تخلو من أثر أرسطي واضح، فقد كان أرسطو قد سبقه إلى القول بالعقول المفارقة والدوائر الفلكية وحركاتها.

وعلى الرغم من تأثيره الكبير هذا بأرسطو، إلا أنه أدخل مسألة التوفيق بين العقل والوحي في تقديره، فسمى العقل الفعال بالروح الأمين وروح القدس، وسمى العقول بالملائكة، والأفلاك التي فيها العقول بالملأ الأعلى²، وهو بذلك يوفق بين الفلسفة اليونانية التي تأثر بها ودينه الإسلامي. يضاف إلى ذلك قوله بمعرفة إشراقية مؤداها أن الحقائق تتجلى عن العقل الفعال ولا تحصل إلا بفيض من هذا العقل، وهكذا فالمعرفة عنده نوع من التصوف والمشاهدة، تختلف حظوظ الناس منها باختلاف مراتبهم وتتفاوت قدرتهم على الاتصال بالعقل الفعال والاستغراق فيه³.

3- تحويرات الفارابي للفيض:

إذا كان الفارابي قد تأثر إلى حد بعيد بنظرية العقول الأرسطية، فإن تأثير أفلوطين عليه في الفيض أكثر قوة ووضوحاً، "فبفضل أساتذته المسيحيين وكتابات شراح الأفلاطونية الجديدة لمدرستي أثينا والإسكندرية، أصبح الفارابي منخرطاً بكفاية في التراث الفلسفي للأفلاطونية المحدثة وتراثها التيولوجي المسيحي"⁴، وليس أدل على ذلك أكثر من مقارباته الفلسفية لنظرية الفيض الأفلوطينية، ذلك أن الفارابي في نظريته إلى الوجود المعقول ومحاولة تبرير صدور الكثرة عنه يتفق كثيراً مع ما ذهب إليه أفلوطين في فلسفته الفيضانية، كما يستعير منه أيضاً العديد من المفاهيم والأفكار وإن كان يطعمها من ناحية أخرى ببعض الطروحات الأفلاطونية، وعلى هذا يكون الفارابي في فلسفته الفيضانية قريب الشبه بأرسطو ممزوجاً بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة.

يمضي الفارابي في نظريته في الفيض إلى التأكيد على أن الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن المبدأ الأول اللامتناهي، وإنما هناك سلسلة من الوسائط* تحكم الصلة بين عالم الربوبية وعالم الحق المشاهد، حيث أنه يرتب سلسلة من الموجودات ترتيباً تنازلياً من أعلى إلى أسفل وفقاً لصدورها عن واجب الوجود بذاته، بحيث يكون الأول في القمة، ويليه العقل الأول، ثم بقية العقول الثواني، ثم النفس فالمادة أخيراً وهذا ما نستشفه من قوله:

"المبادئ التي بها قوام الأجسام والأعراض التي لها ستة أصناف لها ست مراتب عظيمة كل مرتبة منها تحوز صنفاً منها. السبب الأول في المرتبة الأولى، الأسباب الثواني في المرتبة الثانية، العقل الفعال في المرتبة الثالثة، النفس في المرتبة الرابعة، الصورة في المرتبة الخامسة، المادة في المرتبة السادسة"⁵، وهو ما يحاكي قول أفلوطين بسلسلة من الفيوضات تتدرج تباعاً على طريق تنازلي يبدأ من الواحد، ثم العقل، ثم النفس الكلية، التي هي الواسطة بين العقل الذي تصدر عنه وبين العالم المحسوس الذي يفيض عنها، حتى يصل تدريجياً إلى أدنى درجة من درجات هذا النظام التراتبي وهي المادة الخالية من أي صورة أو تحقق.

1 - الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص 32.

2 - المرجع نفسه الصفحة نفسها.

3 - عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، لبنان، 1970، ص 388.

4 - Muhsin Mahdi, « La cité vertueuse d'al-Fârâbî, La fondation de la philosophie politique en Islam », trad. : François Zabal, éd. Albin Michel, SA, Paris, 2000, p10.

* - يرى كارل هينرش بكر أن تأثير فكرة الوسائط الأفلوطينية ينتقل أيضاً إلى الفرق الصوفية المختلفة، ففي مقابل الأتانيم *hypostases* في الأفلاطونية المحدثة- والأرواح القدسية في الهيلينية عموماً - أولياء الله في الإسلام هم الكائنات الروحية الوسيطة بين الذات الإلهية وبين الإنسان، وإلى جانب تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة في الفرق الصوفية كان لهذه الأفكار أثرها أيضاً على مؤلفات العلماء والفلاسفة المسلمين ككتب جابر بن حيان أو رسائل إخوان الصفا التي لا يزال أفلوطين يحيا فيها وبدونه لا نستطيع أن نفهم التاريخ الروحي للإسلام على وجه العموم. ينظر هنا: كارل هينرش بكر، تراث الأوائل في الشرق والغرب ضمن: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية) وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1980. ص 12، 13.

5 - الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص 31.

وهنا سيبقى الفارابي وفيما لروح التاسوعات دون أن يعلم، لأنه "لا يتردد في تدبير الوساطات (لأنه يتحدث عن الوسيط) وكذا الروابط (لأنه يستعمل الفعل وحد) بين الإله والخالق، العقل، النفس، والطبيعة"¹، وهكذا فإن استعارة مبدأ الوساطة الأفلوطينية مكنته من إحكام الصلة بين العالم المعقول (عالم ما فوق القمر) والعالم المحسوس (عالم ما تحت القمر)، وترتيب الموجودات الصادرة عن الأول كلها في نظام تراتبي معقول يسود أجزاءه الاتساق والانسجام.

حتى يضمن الفارابي التحام النظام مع نفسه وكذلك مع وحدة الواقع، بحيث كل مستوى ينتمي ويحايت للمستوى الأعلى، سيجعل أولا من العقل الأول المفارق وسيطا بين الإله والعقول الأخرى الثواني²، بوصفه الأكثر قربا من الإله لشرفه وصفاته الخالدة، حيث أن "استعلاء هذا الموجود (être) الذي هو العقل بالنسبة إلى النفس والتي هي تابع له يجعل من هذه الأخيرة "وسيطا" بين العقل والطبيعة، وسيكون لدينا، إذن، المخطط التالي:

الإله هو الخالق

العقل هو الموجود وليس ملكة وجزءا من النفس

النفس التي تتبع العقل والتي هي الوسيط بين العقل والطبيعة"³.

وهكذا نجد أن الفارابي ينطلق من التصور الأرسطي للعقل بوصفه "جزءا من النفس" ليصل تدريجيا إلى تصور الأفلاطونية المحدثة للعقل بوصفه "موجودا" أو أقنوما ساميا وتميزا عن النفس⁴، وهو بذلك أكثر قربا من فكرة (الأقنوم-الوسيط) التي أسس لها أفلوطين.

وإذا كان أفلوطين يقول انطلاقا من نظريته في الوساطة أن النفس تمنح الصور المعقولة* إلى المادة فينشكّل العالم كما هو عليه، أي أن الأشياء المحسوسة فيه لها صور معقولة، فإن الفارابي لا يتردد هو الآخر في تدبير الوساطات بين العالم المعقول والعالم الحسي، إذ يستعير مبدأ الوساطة عينه للقول بأن العقل الفعال هو واهب الصور إلى العالم الحسي⁵، كما يقول أيضا بأن نشأة الموجودات عن الواحد تمت بتعقل الثواني للذات الإلهية وتعقلها لذاتها من جهة أخرى وهنا نسجل أن مبدأ الوساطة الأفلوطينية قد ساعد الفارابي كثيرا في تبرير صدور العالم المادي المتناهي عن المبدأ الأول المفارق اللامتناهي، وهذا ما يكشف بدوره عن الدور الهام الذي لعبته المنظومة الفلسفية الأفلوطينية في صوغ الفلسفة الفارابية.

إن التحويلات الفارابية لمبدأ الفيض الأفلوطيني تحيلنا إلى أن الفارابي يستعير من أفلوطين أيضا قوله في أن الموجودات كلما ابتعدت بأصلها عن المبدأ الأول، ازداد نقصها وقل كمالها من أدنى إلى أدنى حتى تصل إلى المادة التي لا يوجد شيء أدنى منها، فهي أنقص الموجودات وأدناها مرتبة⁶، لكن الفارابي لا يعتبر كأفلوطين أن المادة هي الشر المطلق والموجود السلبي المنفعل الذي يمكن للصورة أن توجد متجردة عنه، وإنما يرى أن الصورة لا تكتسب وجودها الحقيقي إلا من خلال المادة، وأن المادة موضوعة بدورها ليكون بها قوام الصورة⁷، وهذا يعني أن المادة، من حيث هي من وجه ما نقص، لا تمثل بالنسبة للفارابي العدم والشر المطلق، بل لها من حيث هي إمكان وجودها الحقيقي، وهذا يدل على أن الفارابي لم يطرح مسألة المادة على نحو أخلاقي، مثل ما فعل أفلوطين، وإنما عالجها على نحو أنطولوجي.

¹ - Michel Fattal, « Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe », l'Harmattan, Paris, 2008, p106.

² - Michel Fattal, Plotin face à Platon, suivi de Plotin chez Augustin et Fârâbî ; éd. L'Harmattan, Paris, 2007; p 95.

³ - Michel Fattal, Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe, op.cit; p104.

⁴ - Ibid, pp 103-104 .

* - لقد بين الفارابي أن أرسطو قد هاجم المثل الأفلاطونية وكاد الفارابي أن يدرك الفرق بين أفلاطون وأرسطو في هذه المسألة، لكنه عندما يرجع إلى كتاب أثولوجيا المنحول إلى أرسطو يعاود التوفيق بينهما ليثبت أن أرسطو قال هو أيضا بمثل مفارقة بحيث يقول: "وقد نجد أن أرسطو في كتابه الربوبية المعروف أثولوجيا يثبت الصور الروحية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية"، وهو في حقيقة الأمر ينسب إلى أرسطو النظرية الأفلاطونية المحدثة. أنظر: الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، دار المشرق، بيروت، ط3، 1968، ص 105.

⁵ - موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1982، ص 98.

⁶ - تاسوعات أفلوطين، ص ص 691، 692.

⁷ - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 57.

يخالف الفارابي أفلوطين في هذه المسألة نتيجة لاعتبارات دينية، لأنه متى وافقه وسار على خطاه في اعتبار المادة الشر المطلق بعينه، سيحيل بطريقة أو بأخرى إلى أن الموجود الأول يصدر عنه بشكل ما الشر، وبذلك يكون قد خالف مبدأه في تنزيه إلهه وتأكيد تعاليه بوجه خاص، وأحكام عقيدته بوجه عام.

إن فيض أفلوطين يمكن أن يوفر لنا مثالا آخر عن النظام التراتبي للموجودات عبر الارتقاء الرمزي الصوفي نحو الواحد، فكما ينطلق أفلوطين بالقول بحركة نازلة من الوجود الإلهي مرورا بعدد من الوسائط وصولا إلى المادة يقول أيضا بحركة صاعدة للنفس الإنسانية ترتقي نحو الواحد حتى تتحد به.

ولا تتال النفس البشرية شرف الاتحاد ذاك، إلا بازدرائها المادة وعدم التفاتها إليها، وهذا أمر يستوجب جملة من الشروط كالطهارة والتخلي بالأخلاق الفاضلة، وفي ذلك يقول أفلوطين: " وأما السير إليه (يقصد الواحد) فبالطهارة، والفضيلة، وتحلية الباطن، والتقرب من عالم الروح والإقامة فيه"¹، ويعد التأمل أيضا خطوة ضرورية في هذا الطريق الروحي، ومن يحقق هذه الشروط ويقبل على عالم الروحانيات بشوق غير مكترث بعوارض الدنيا ومغرياتها، يتحد بالله وينال شرف المشاهدة النورانية ويظفر بالوجد الصوفي.

وهنا يمكننا التفكير فيما إذا كان أفلوطين والفارابي قد تقاسما تجربة صوفية، بحيث أصبح بالنسبة إليهما "العارف" و"المعرفة" شيء واحد، وأن الموضوع المفكر فيه والذات المفكرة هما شيء واحد².

لقد أقام الفارابي مذهبا فلسفيا تتخلله نظرية صوفية انفردت بها الفلسفة الإسلامية عن غيرها من الفلسفات³، واعتمدت نظرية الفارابي الصوفية على أساس ذوقي من أهم مرتكزاته طهارة النفس والتحرر من حجاب البدن* وغرائزه، يقول الفارابي في هذا الصدد " إن لك منا غطاء فضلا عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد، فحينئذ تلحق، فلا تسأل عما تباشره، فإن أمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك، وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك، وكأنك في صنع الملكوت، فترى ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عند الحق عهد.. إلى أن تأتيه فردا"⁴.

يبين الفارابي، متبعا نهج أفلوطين، الشروط التي تعد الإنسان للارتقاء بروحه إلى عالم الأمر وفي مقدمتها التجرد من شهوات البدن في الحياة، والفارابي إذ ينصح بذلك، فإنه يسلك مسلك الأفلاطونية المحدثة عن طريق جدلها الصاعد وهو يوحى للإنسان بالابتعاد عن المادة، ولكن الفارابي لكي يؤكد للمسلم أن هذا الطريق يلائم الإسلام، فإنه يضيف إلى ما اقتبسه من الأفلاطونية المحدثة، حديثا يروى عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، في وصف الجنة: " فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر"، وهكذا كان الزهد إلى درجة إحساس الإنسان بتجرده عن البدن مع المداومة عليه، طريقا في نظر الفارابي للفوز بالجنة⁵.

اعتمدت نظرية الفارابي الصوفية أيضا على أساس عقلي، يعتمد على الدراسة والتأمل، فطهارة النفس عند الفارابي لا تتم عن طريق الجسم فحسب وإنما عن طريق العقل والأعمال الفكرية⁶، وهو في هذا الإطار يقول بمعرفة إشراقية تتجلى إلى النفس بفيض من العقل الفعال والإنسان الذي يفوز بها يصبح فيلسوفا ومتعقلا على التمام وينال السعادة العقلية، وحظوظ الناس من هذه المعرفة تختلف باختلاف مراتبهم وتفاوت بتفاوت قدرتهم على الاتصال بالعقل الفعال، وهي بذلك نوع من التصوف والمشاهدة، "هبة" من العلم الأعلى⁷.

وعليه نجد أن تصوف الفارابي لم يكن تصوفا روحيا خالصا، وإنما تصوف نظري يعتمد بالدرجة الأولى على الدراسة والتأمل الفكري، فلقد اكتفى بتوضيح الشروط التي تعد الإنسان للارتقاء بروحه وترسم

1 - تاسوعات أفلوطين، ص 661.

2 - Michel Fattal, Plotin face à Platon, op.cit, p106.

3 - عصام الدين محمد علي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون طبعة، بدون سنة، ص 755.
* فصل النفس عن الجسد بالنسبة لأفلوطين هو بالابتعاد عن الذات وإعادة الدخول في ماهيتها الحقيقية (النفس) لتصبح جوهرًا منفصلا عن الجسد، وحينئذ يتجلى لها الإلهي من خلال الجمال، من خلال نور ساطع تراه النفس. ينظر هنا:

Michel Fattal, Plotin face à Platon, op.cit, pp 100. 102

4 - الفارابي، كتاب فصوص الحكم، ص 143، نقلا عن: محمد البهي، الفارابي الموفق والشارح، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1981، ص 19. 20.

5 - محمد البهي، مرجع سابق، ص ص 20، 21.

6 - عصام الدين محمد علي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 755.

7 رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1979، ص 94. وأنظر أيضا: عصام الدين محمد علي، المرجع السابق، ص 621.

له الطريق للفوز بالجنة، وهو بذلك يتميز عن المتصوفين، كما يختلف عن أفلوطين الذي عاش التجربة الصوفية، وحصل على شرف الكشف الصوفي أربع مرات فيما يروي عنه تلميذه فورفوريوس¹. وهنا لابد من التنويه إلى أن الفارابي ظن أن أفلاطون وأرسطو يتفقان في القول بارتقاء النفس إلى العالم العقلي والذي يتحقق لها بالتجرد من البدن وهما في حقيقة الأمر يتمايزان في ذلك كثيرا وقد عمد الفارابي إلى التوفيق بينهما بالاعتماد على كتاب أثولوجيا لإزالة "الظنون والشكوك التي تؤدي إلى القول بأن بينه (أفلاطون) وبين أرسطو اختلافا في هذا المعنى، ألا ترى أن أرسطو حيث يريد أن يبين من أمر النفس والعقل والربوبية حالا، كيف يجروء ويتشدد في القول، ويخرج مخرج الألباز على سبيله التشبيه؟ وذلك في كتابه المعروف بأثولوجيا حيث يقول "إني ربما خلوت بنفسي كثيرا، وخلعت بدني فصرت كأني جوهر بلا جسم فأكون داخلا في ذاتي وراجعا إليها..."²، وهذا القول في الواقع قول أفلوطيني صريح يتحدث فيه أفلوطين عن فصل النفس عن الجسد وعن هبوط النفس إلى الأبدان في تاسوعته الرابعة، الفصل الثامن القسم الأول².

وهكذا يفصل الفارابي في نظريته الصوفية تماما عن أرسطو الذي يرفض رفضا قاطعا القول بمفارقة النفس للبدن والتجرد من الشهوات وذلك دليل آخر على توفيق³ الفارابي بين أفلاطون وأرسطو الأفلوطيني الإشراقي لا أرسطو الحقيقي الذي كثيرا ما نسب إليه آراء وأقوال أفلوطين بسبب الكتب المنحولة المنسوبة خطأ إلى المعلم الأول.

وفي هذا الإطار يرى الدكتور محمد علي أبو ريان أن الكتب المنحولة إلى أرسطو تعد في حقيقة الأمر جناية على الفكر الإسلامي، وذلك لأنها أضلت الفلاسفة المسلمين عن أرسطو الحقيقي وعطلت عبقرتهم الفلسفية عن الانطلاق في أصالة مخلصمة من القيود والغموض⁴، غير أننا نرى من زاوية أخرى أن هذه الكتب المنحولة ساعدت من وجه آخر الفلاسفة المسلمين على الإبداع والتفلسف فالنزعة التوفيقية هي بدورها اتجاه فلسفي وجهد عقلي يقتضي بذل الكثير من الجهود للموائمة بين الأفكار والنظريات المتضاربة والمتناقضة ولذلك اعتمدها العديد من الفلاسفة، وأفلوطين نفسه كان دائم التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في فلسفته، كما تدلنا على ذلك مدونته.

لقد قاد الفيض الأفلوطيني الفارابي أيضا إلى القول بقدوم العالم، فأفلوطين يرى بأن الواحد قديم موجود دائما وأبدا في أزلى لا يتبدل ولا نهاية له⁵، كما يثبت أن الفيض الروحي الناتج عن الأول ليس حادث في زمن معين⁶، إذ " ليس للعالم ذاته بداية في الزمان"⁷ ويصف "هذا العالم بأنه أزلي"⁸، وفي السياق ذاته يقرر الفارابي كأفلوطين أن "واجب الوجود قديما لم يزل"⁹، ويثبت أنه "لا يمكن أن يكون موجود أقدم منه، ولا في مثل رتبة وجوده..، لا يمكن أن يكون استقاده وجوده عن شيء آخر غيره أقدم منه"¹⁰.

-
- راجع كتاب فورفوريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته، ضمن تاسوعات أفلوطين، مرجع سابق، ص ص 40، 41.
 - 1 - الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق، ص ص 108، 109.
 - 2 - أنظر: تاسوعات أفلوطين، ص 407.
 - 3 - توفيقية الفارابي نزعة واضحة في آراءه حول النفس فهو كأفلاطون قال بأنها جوهر خالد، وخالفه بعدم إيمانه بالتناسخ، وقال كأرسطو النفس صورة للبدن لكن خالفه في القول بروحانيتها وخلودها، وهو أيضا أفلاطوني، وأفلوطيني بقوله بمفارقة النفس للبدن وارتقائها إلى العالم الروحاني.
 - 4 - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1973، ص 112.
 - 5 - تاسوعات أفلوطين، ص 274.
 - 6 - المصدر نفسه، ص 261.
 - 7 - المصدر نفسه، ص 269.
 - 8 - المصدر نفسه، ص 265.
 - 9 - أبو نصر الفارابي، دعاء عظيم ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1991، ص 89. وأنظر أيضا: الفارابي، دعاوى القلبية نقلا عن محمد عبد الرحيم الزين، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص 199، أين يقول الفارابي "إن القديم بذاته واحد" وهو الله.
 - 10 - الفارابي، كتابة السياسة المدنية، مرجع سابق، ص ص 42، 43.

وعلى هذا قد يظن أن الفارابي من القائلين بحدوث العالم – سيما بعد توفيقه بين أفلاطون وأرسطو في حدوث العالم¹، غير أن الفارابي كنتيجة مترتبة عن الفيض يقول بقدوم العالم وينفي حدوثه في زمان ما، وهو في ذلك يقول: "لذلك صار وجود ما يوجد عنه (أي واجب الوجود بذاته) غير متأخر عنه بالزمان، أصلاً، بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر"²، فالعالم خلق بدون أن يسبقه زمان ما بطريق الفيض عن المبدأ الأول لتلازم الفيض مع وجود المبدأ الأول، ولذلك هو أزلي نتيجة لضرورته، تماماً وفق ما يذهب إليه أفلوطين.

ولكن لأن هذا الرأي يتنافى مع ما ورد في القرآن الذي يقرر صراحة أن العالم خلق في زمان ما ليس كزماننا²، يتجه الفارابي للتخفيف من غلواء اعتقاده ويقول أيضاً بأن العالم حادث، يقول الفارابي "العالم محدث، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات (أي وجود الله)³، وهكذا نستنتج أن "الحركة ليس لها بدء في الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق، والزمان غير محدث حدوثاً زمنياً وكذلك الحركة، بل هذا الحدوث حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات"⁴ ووفق ذلك نخلص إلى أن الفارابي قائل بقدوم العالم من حيث الزمان، وحدثه من حيث الذات : فلأن العالم خلق بدون أن يسبقه زمان فهو قديم من حيث الزمان، ولأنه، أي العالم، وجوده بعد وجوده بالذات أي وجود الله، فهو حادث من حيث الذات.

والفارابي بذلك يأتي بفكرة وسطية مهمة جدا في خلق العالم تجمع بين القول بحدوث العالم وفق ما تقتضيه عقيدته الإسلامية، أي الخلق من عدم، وبقدمه وفق ما يقتضيه فيض أفلوطين الذي ارتضاه حلاً لتبرير وجود الكثرة في الكون ، وقد كان لهذه الفكرة أثر كبير على الفلاسفة المسلمين اللاحقين لا سيما ابن سينا⁵، الذي تأثر بها كثيراً وقام بتطويرها، بل لقد لاقت هذه الفكرة إعجاباً حتى من قبل الغزالي وابن رشد رغم تقدمها الشديد للفلسفة الفارابية في الفيض.

خاتمة:

تأسيساً على ما سبق نخلص إلى أن الفارابي في توظيفه لبعض الأفكار الأرسطية كان قريباً من الفلسفة الأرسطوطاليسية، وفي استعارته للنمط الأفلوطيني كان أفلاطونياً محدثاً، فضلاً عن تأثره بالطابع الأفلاطوني الإلهي وإلى جانب ذلك أدخل مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي في اعتباره، وهكذا كانت نظريته في الفيض مزيجاً متداخلاً من الأفكار التوفيقية بين العقل والنقل، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا بأن تأثير الأفلاطونية المحدثة عليه بالغ وشديد، ففكرة الفيض فكرة أفلوطينية محضة* لم يرد في الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الأرسطية، مرجعينا الفارابي الفلسفية، شيء منها.

كما تدل المقاربة الفارابية لمبدأ الوساطة الأفلوطيني على أن الفارابي تأثر كثيراً بالفكر الفلسفي الأفلوطيني الذي يراوح بين إسقاط الألوهة على العالم حيناً، وبين تعالي الألوهة على العالم حيناً آخر، فالفارابي كأفلوطين سما بإلهه بعيداً عن هذا العالم المادي المتكثر وجعله مفارقاً كل المفارقة من خلال عمليات التنزيه والسلب الطويلة التي أقامها حتى تبقى الذات الإلهية متفردة تفرداً أبدياً، لكنه لم يكتف بعد إلهه أقتوماً مستقلاً بذاته بإطلاق عن العالم، وإنما قام بإحكام الصلة بين الأول والنظام الكوني المتسق الصادر عنه، بجملته من الوسائط التي تضمن للإله اللامتناهي تعاليه من جهة، وتؤكد إبداعه وتسييره للوجود من جهة أخرى، والفارابي، بمقاربة فيض أفلوطين، يختلف عن أفلاطون الذي فرض تعالي إلهه على العالم ووضع

* - أفلاطون يقول بحدوث العالم بينما أرسطو قال بقدومه، لكن الفارابي يعتمد على كتاب أثولوجيا المنسوب خطأ لأرسطو ليثبت أن أرسطو قال بدوره بحدوث العالم، ولمزيد من التفاصيل، أنظر: الفارابي، كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين، مرجع سابق، ص 100، 104.

1 - الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص 48.

2 - محمد عبد الرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص 200.

3 - الفارابي، الدعوى القلبية، نقلًا عن محمد عبد الرحيم الزيني، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4 - زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، تصدير عاطف العراقي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002، ص 261.

* - يرى ابن سينا، متابعاً الفارابي، أن الله يتقدم ذاتياً على العالم فيكون العالم قديماً بالزمان والله قديماً بالذات. راجع: ديزيرة سقال، بحوث في الفلسفة بين ابن سينا وأفلاطون وتاريخ الفلسفة الغربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 18.

* من المحتمل أن يكون الفارابي قد تأثر في قوله بالفيض ببعض الأفكار الواردة في نظرية الفيض الحرائية لكن يبقى أثر الأفلاطونية المحدثة عليه أقوى وأوضح.

بينه وبين المحسوس مسافة لا تكاد تعبر كما يتميز أيضا عن قدوته أرسطو الذي أدار هو الآخر ظهره لهذا العالم بإلهه المحرك الذي لا يتحرك الذي حرك العالم وتركه وشأنه، وهذا يكشف عن الأثر الكبير للمنظومة الفلسفية الأفلوطينية في صياغة الفلسفة الفارابية.

كما نجد أيضا أن الفارابي يجمع بذكاء في فلسفته الفيضانية بين الانتقال المشروط والنقد الفلسفي المدروس، فهو لا ينفصل عن المبدأ الأفلوطيني، كما أنه لا يطبقه بحذافيره، وإنما يحذف ويعدل، يقصي ويستدعي وفق ما يتلاءم مع عقيدته ودينه، فكتابات "الموثوقة تنبه المختصين في الفلسفة الإسلامية أنهم بحضرة فيلسوف ينتقي بعض العناصر من التراث الفلسفي للأفلاطونية المحدثة"¹ وفي ذلك دلالة واضحة على أن المعلم الثاني قد تعامل مع هذا التراث بحذر ولم يسقط كل ما طرحه المدونة الأفلوطينية على نظامه الفلسفي، وذلك قمة الإبداع الفلسفي، الأمر الذي مكنه من وضع الإرهاسات الأولى للتحوار بين ما هو عقلي فلسفي وما هو ديني إيماني في البيئة الإسلامية وتأسيس فلسفة فيضانية نقدية على قدر كبير من الاتساق، كان لها أثر كبير على التوجهات الفلسفية اللاحقة في المنظومة الفكرية الإسلامية.

المصادر والمراجع:

- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج، بيروت، دار المشرق، 1986.
- إميل برييه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة، والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1988.
- تاسوعات أفلوطين، نقلها من اليونانية إلى العربية: فريد جبر، مراجعة: جبار جيهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1997.
- دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، ترجمة: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981.
- دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد أبو ريده، القاهرة، 1948.
- ديزيرة سقال، بحث في الفلسفة بين ابن سينا وأفلاطون وتاريخ الفلسفة الغربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
- رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1994.
- زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، تصدير عاطف العراقي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002.
- عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية) وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1980.
- عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، لبنان، 1970.
- عصام الدين محمد علي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون طبعة، بدون سنة.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تقديم: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995.
- الفارابي، رسالتان فلسفيتان، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.
- الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، دار المشرق، بيروت، ط3، 1968.
- الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق: فوزي ميتري نجار، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993.
- الفارابي، كتاب فصوص الحكم، ص143، نقل عن: محمد البهي، الفارابي الموفق والشارح، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1981.

¹ Muhsin Mahdi, « La cité vertueuse d'al-Fârâbî, La fondation de la philosophie politique en Islam », op.cit p p11-12

- كمال اليازجي، أنطون غطاس كرم، تراث العرب في العلم والفلسفة، دار المكشوف، بيروت، 1970.
- محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1973
- محمد عبد الرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.
- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1973.
- موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1982.

- Agnès Pigler, Plotin exégète de Platon ? La question du temps », In : Revue philosophique, N°1, Janvier-Mars, 1996, puf, Paris, 1996.
- Dominic O'meara, « Plotin, une introduction aux Ennéades », traduit : Anne Callet-Molin, éd. CERF, Paris, 1992.
- Jean Guittou, le temps et l'éternité chez Plotin et saint augustin Librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1959
- Michel Fattal, « Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe », l'Harmattan, Paris, 2008.
- Michel Fattal, Plotin face à Platon, suivi de Plotin chez Augustin et Fârâbî » ; éd. L'Harmattan, Paris, 2007.
- Muhsin Mahdi, « La cité vertueuse d'al-Fârâbî, La fondation de la philosophie politique en Islam », trad. : François Zabal, éd. Albin Michel, SA, Paris, 2000.
- Pierre Aubenque et autres, « Histoire de la philosophie : idées et doctrines », éd. Hachette, Paris, 1972.