مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة
الأغواط - الجزائر
CRSIC م ب ع ا ح

مجلة العلوم الإسلامية والحضارة

08
ب

مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة
الأغواط - الجزائر
CRSIC م ب ع ا ح

مجلة العلوم الإسلامية والحضارة

مجلة دورية علمية محكمة تصدر عن
مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة بالأغواط
الجزائر

العدد الثامن ب

مجلة العلوم الإسلامية والحضارة

دورية علمية دولية محكّمة تعنى بالبحوث والدّراسات الإسلاميّة والحضارية

يصدرها مركز البحث في العلوم الإسلاميّة والحضارة بالأغواط الجزائر

ISSN: 2477-9903

العدد الثامن

الجزء الثاني (ب)

رمضان 1439 هـ/ جوان 2018م

مطبعة مركز البحث في العلوم الإسلاميّة والحضارة بالأغواط الجزائر

مجلة العلوم الإسلامية والحضارة

إدارة المجلة

الـــــرئيس الشـــــرفي: أ. د/ **عبد الحفيظ عـوراق**.

مـــــــدير المجلـــــــة: أ. د/ **مـبروك زيـد الخـير**.

رئـــــيس التحريـــــر: د/ **بلخـــــير عمرانـــــي**

هيئة التحرير

د/ **تـــوفيق برغـــوتي** أ/ **الـطـيـــب قـديـــم**

د/ **أم الخيـر شتاتحـة** أ/ **فاطمة الزهراء سبع**

أ/ **الـعـيـــد هـــازل**

تنسيق وإخراج: **طارق مجلد**

مركز البحث في العلوم الإسلاميّة والحضارة، مقابل المستشفى الجامعيّ

صندوق البريد رقم: 4082، بريد الواحات الشماليّة بالأغواط الجزائر

للاتصال بهيئة تحرير المجلة:

revuecrsic@gmail.com

الهاتف الثّابت: **029146189** (**00213**)

الفاكس: **029146190** (**00213**)

الهيئة العلمية الاستشارية

حسب الجامعات التي ينتسبون إليها

أ.د عبد المجيد الصلاحين	الأردن	أ.د محمد ورنيقي	الأغواط
أ.د الأخضر الأخضري	وهران	أ.د داود بورقيبة	الأغواط
أ.د مصطفى شريقن	الأغواط	أ.د مصطفى ونتن	غرداية
أ.د عبد الرزاق قسوم	الجزائر	أ.د محمد الرعود	الأردن
أ.د بلقاسم شتوان	قسنطينة	أ.د خليل النحوي	موريتانيا
أ.د إدريس مقبول	المغرب	أ.د عمر ديدوح	تلمسان
أ.د التواتي بن التواتي	الأغواط	أ.د إدريس الخرشاف	المغرب
أ.د عبد المجيد بيرم	السعودية	أ.د محمد عباس	تلمسان
أ.د أحمد ضياء الدين حسين	الأردن	أ.د يوسف إدريس	السودان
أ.د عبد الجليل مرتاض	تلمسان	أ.د مسعود بدران	قطر
أ.د محمد العيد رتيمة	الجزائر	أ.د نجيب بن خيرة	الإمارات
أ.د مصطفى باجو	غرداية	أ.د عامر لعرابي	باتنة
أ.د عمر مسعود	السودان	أ.د عبد الحليم قابة	السعودية
أ.د محمد إيدير مشنان	الجزائر	أ.د حسين بوداود	الأغواط
أ.د يوسف بلمهدي	المسيلة	أ.د حسن المناعي	تونس
أ.د بلخير طاهري	وهران	أ.د عبد الرحمان عزّي	الشارقة
أ.د رشيد الطباخ	تونس	أ.د عبد القادر جدي	قسنطينة
د. مختار حسيني	الأغواط	د. خلف الله بوجمعة	المسيلة
د. بن موسى هارون الرشيد	الأغواط	د. بن لحبيب بشير	الأغواط
د. سعال سومية	الأغواط	د. أحمد شطة	الأغواط

فهرس مضامين الجزء الثاني (ب)

كلمة التحرير

د. أم الخير شتاتحة . عضو هيئة التحرير .....

الهوية المهنية بين الواقع والتصورات الاجتماعية

أ. بوشرمة سامية. جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة، الجزائر 345

تطور وسائل الاتصال الحديثة وانعكاساتها على قيم الشباب الأصيلة في المجتمعات العربية - الجزائر أنموذجاً-

د.فاطنة بومدين. د. محمود علالي، جامعة عمار ثليجي الأغواط، الجزائر..... 363

التوجيه اللغوي لانفرادات الإمام قالون في روايته عن الإمام نافع

أ. خالد خالدي. جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، الجزائر..... 387

التّوجيه المعجمي للقراءات القرآنية دراسة تطبيقية لنماذج من القراءات المتواترة

د. توفيق جعمات ، جامعة عمار ثليجي الأغواط – الجزائر 401

السياق التركيبي وأثره في تقدير المعنى عند المفسر ــ دراسة نظرية للمفهوم ــ

الباحث: عباس بوطبل. أد. الجيلالي سلطاني، جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، الجزائر..... 419

الوقوف الهبطية - دراسة وصفية نقدية -

د. ربيع شملال. جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر 433

المدرسة الإستشراقية في الجزائر فترة الاحتلال الفرنسي

أ.عبد الرؤوف قرناب، جامعة الجزائر 01، الجزائر 461

دور علماء الجزائر في خدمة الحديث النبوي

د. حبيب بوزوادة. جامعة معسكر، الجزائر 477

الاستغناء في اللغة العربيّة. محاولة لتأصيل (الاستغناء) مصطلحاً

د . دين العربي، جامعة مولاي الطاهر بسعيدة،الجزائر 491

التواصل اللغوي "مقاربة لسانية- بيداغوجية"
ميلود رحمون. أ.د عابد بوهادي. جامعة ابن خلدون تيارت، الجزائر 513

مساهمة المدرسة الأندلسية في الكتابة التاريخية ما بين القرن 3-4**هـ**/9-10**م**
د: عبد القادر ربوح . جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر 537

جهود محمد الكبير وصالح باي في تشجيع حركة الثقافة والتعليم في الجزائر العثمانية على ضوء المصادر المحلية والأجنبية
أ: محمد الأمين شرويك، المركز الجامعي آفلو- الجزائر 565

سياسة "آل برقة" ما بين الحرب البونيقية الأولى والثانية (241 – 219 **ق.م**)
الباحثة: نور الهدى ورنوغي، أ.د. محمد الهادي حارش. جامعة الجزائر 2، الجزائر 585

مقاربات الفارابي لنظرية الألوهية الأفلوطينية
د. سعدية بن دنيا، جامعة مستغانم، الجزائر 605

"الفن الصخري بمنطقة جبال عمور الأغواط"
أ. حمدي أحمد، جامعة عمار ثليجي الأغواط، الجزائر 627

مقاربات الفارابي لنظرية الألوهية الأفلوطينية

د. سعدية بن دنيا
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

لقد احتلّت مسألة "الألوهية" مكانة جدّ مهمة في فلسفة الفارابي، وذلك لأنها كانت من أهم القضايا الفلسفية التي أثيرت في بيئته الإسلامية، فلقد وجد الفارابي في عصر تميز بكثرة الجدالات والمناقشات التي كان أكثرها يدور حول الألوهية وعلاقتها بالعالم والكثرة، سواء من قبل الصوفية أو المتكلمين أو الفلاسفة الذين تفلسفوا في المسائل العقدية وحاولوا ربطها بالعقل.

وفي ضوء هذا انبرى الفارابي إلى معالجة قضية الألوهية بصيغ البرهنة العقلية والمنطقية وحاول إدخال الروح الفلسفية عليها. فما مقدار ابتكاره الفلسفي؟ وما هي أهم التيارات الفلسفية التي أثرت في فلسفته الإلهية؟

إن البحث في نظرية الألوهية لدى الفارابي لا يؤول إلى حلّ مشكلات دينية مخصوصة بل يقود إلى فهم النسق الفلسفي المرتبط عنده بمسائل النبوة والسياسة والحاكم والنظريات المذهبية المرتبطة بها، وهو ما يعني أن فهم الفارابي في كليته لا يمر إلا عبر فهم الأسس الفلسفية ذات التوجه الأفلاطوني المحدث للإمساك بالخيط الهادي إلى المنظومة المعرفية والمواقف المؤسسة لخصوصيته الفلسفية من جهة ولخصوصية توجهاته السياسية والدينية من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية: الألوهية، التنزيه، الواحد، الكثرة، العالم، الموجود الأول.

***Abstract*:**

The question of the "Divinity" occupied an important place in the philosophy of El Fârâbî, because it was one of the biggest questions of his Islamic environment. El Fârâbî was in an era full of controversy and polemics, most of which were about divinity and its relationship to the world and multiplicity, whether by Sufism, kalâm, or the philosophy of which philosophers have tried to connect the issues of belief with reason.

In this sense, El Fârâbî treated this question of divinity with a rational and logical argument, trying to scratch it by a philosophical spirit. What philosophical creativity in El Fârâbî ? What philosophical doctrines have influenced his philosophy of divinity?

The research on the theory of divinity in El Fârâbî was not made to solve specific religious problems but it led to understand the philosophical system related to the questions of prophecy, politicis, the governor , and doctrinal theories related to it ; which means that El Fârâbî could understand this question only by the philosophical foundations of Neo-Platonism to have the thread of his philosophical system on one side, and his political and religious tendencies on the other side.

***Keywords* : *Divinity* ; *Impeccable*; *The One*; *The Multitude*; *The World*; *The First* .**

مقدمة:

إنّ مشكلة الألوهية من أعقد وأقدم القضايا الميتافيزيقية التي عالجها الفلاسفة والمفكرون على مرّ التاريخ، ومن الإشكاليات الفلسفية المهمّة التي أثاروها في هذا الصدد حقيقة الوجود الإلهي

والبرهنة على وجوده، ولقد شغلت هذه القضية مفكري الإسلام -على غرار الفلاسفة اليونان- فاستأنفوا مناقشة أهم محاورها، واعتبروها من المبادئ الميتافيزيقية الأساسية للبحث الفلسفي.

وقد تابع الفلاسفة المسلمون الإشكاليات الكبرى التي استعر الجدل حولها في قضية الألوهية بين من تقدمهم من الفلاسفة اليونان، وحاولوا الإجابة عنها بدورهم وفق منطلقات إيمانهم العقائدي، وهم من أجل ذلك عملوا على التوفيق بين مقتضيات عقيدتهم الإسلامية من جهة وما تمليه أحكام العقل والمنطق من جهة أخرى بالتأويل تارة، وبالتلفيق طورا آخر حتى تظهر العلاقة بين الفلسفة والدين بمظهر الوحدة والاتفاق.

وقد احتلّت هذه المسألة مكانة جدّ مهمّة في فلسفة الفارابي، وذلك لأنها كانت من أهم القضايا الفلسفية التي أثيرت في بيئته الإسلامية، فلقد وجد الفارابي في عصر تميّز بكثرة الجدالات والمناقشات التي كان أكثرها يدور حول الألوهية وعلاقتها بالعالم والكثرة، سواء من قبل الصوفية أو المتكلمين أو الفلاسفة الذين تفلسفوا في المسائل العقدية وحاولوا ربطها بالعقل.

وفي ضوء هذا انبرى الفارابي إلى معالجة قضية الألوهية بصيغ البرهنة العقلية والمنطقية وحاول إدخال الروح الفلسفية عليها. فما مقدار ابتكاره الفلسفي؟ وما هي أهمّ التيارات الفلسفية التي أثرت في فلسفته الإلهية؟

إن البحث في نظرية الألوهية لدى الفارابي لا يؤول إلى حلّ معادلات دينية أو فلسفية مخصوصة بل يقود إلى فهم النسق الفلسفي المرتبط عنده بمسائل النبوة والسياسة والحاكم والنظريات المذهبية المرتبطة بها، وهو ما يعني أن فهم الفارابي في كليته لا يمرّ إلا عبر فهم الأسس الفلسفية ذات التوجه الأفلاطوني المحدث للإمساك بالخيط الهادي إلى المنظومة المعرفية والمواقف المؤسسة لخصوصيته الفلسفية من جهة ولخصوصية توجهاته السياسية والدينية من جهة أخرى.

الفارابي والمرجعية الأفلوطينية في إثبات الوحدة الإلهية:

يستطرد الفارابي في التوفيق بين الملة* والفلسفة وترصّد خطى أرسطوطاليس بتقفّي أثر فلسفة أفلوطين، فيقول: إن "الله تبارك وتعالى هو الواحد الحق مبدع الكل"[1]، فهو الواحد في الحقيقة

وهو الذي أفاد سائر الموجودات الوجود الذي صرنا به نقول لكل واحد منها إنه موجود[2] كما يردف مقررا أنه إذا كانت هذه الموجودات المتكثرة قد صدرت كلها عن ذاته تعالى، فإن واجب الوجود بذاته "لا يمكن أن يكون كثير بل واحد فردا فقط"[3]، كما لا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه[4]، ذلك أنه الواحد الأحد الذي لا يشاركه في وجوده وجود ولا مثيل له ولا ندّ ولا ضد على الإطلاق.

في اعتقاد الفارابي هذا يتساوى مع أفلوطين الذي يركز على تنزيه المبدأ الأول ويؤكد أنه "أكمل من الأشياء كلها"[5] وإن كان موجدها جميعا، فالواحد بالتعبير الأفلوطيني "ينبغي أن يكون أصل الأشياء كلها مما جاء عنه متأخرا"[6]، وكلّ شيء أحدثه يكون في أمس الحاجة إليه أما هو فمكتف بذاته حقا ولا يحتاج إلى شيء قط، وهو بسيط وأولي وليس فيه البتة شيء غريب عنه قد يسرب إليه الكثرة والانفصام[7]، إذ "إنه واحد أحد"[8] الأشرف والأسمى والأعظم قدرة على الإطلاق، وهو بذلك يتماثل مع واجب الوجود الذي أقرته فلسفة الفارابي الإلهية: "الأحد الفرد الصمد"[9]، الذي لا يوجد له وجود من نوعه، ولا بوجه من الوجوه أن يكون وجود أتم وأكمل من وجوده، لأنه لو كان لوجوده وجود في مثل رتبة وجوده[10] لما كان "العلة الأولى"[11]، إذ علة الأشياء جميعا هو الذي لا يمكن أن يكون كمال أتم من كماله ولا وجود أفضل من وجوده.

وتقترب هذه الرؤية الفارابية كثيرا من الرؤية الأفلوطينية في كونها ترجع الكثرة إلى وحدة من جهة، كما تنفي عن الموجود الأول أي كثرة وتعدد من جهة أخرى، فأفلوطين يثبت أنه "يجب في الكثرة أن يتقدم عليها ما يكون واحدا في حد ذاته، ومنه تنبعث الكثرة المتتالية"[12]، وإنما هذا الواحد الأصل الأول الذي يرجع إليه النظام المحكم لسائر درجات الوجود، وهذه الفكرة نفسها نجدها لدى الفارابي الذي يؤكد دائما على أن هذه الكثرة[*] المبثوثة في العالم الحسي ينبغي أن ترد إلى موجود واحد هو الذي أفاد كل واحد سواه الوجود، وهو ما يمدنا به النظر الإلهي في الموجودات[13]، و"ذلك الواحد هو الأول بالحقيقة، وقوامه لا بوجود شيء آخر ...ولا وجود أتم من وجوده ولا حقيقة أكبر من حقيقته ولا وحدة أتم من وحدته"[14]، إذ تام الوجود وجوده من ذاته، ومن ذاته تستمد الموجودات كلها الوجود.

ويجزم الفارابي كذلك بأن الموجود الأول "لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلا ولا بوجه من الوجوه، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه وباسم الموجود ومعناه من كل شيء يقال فيه إنه واحد أو موجود أو حق سواه"[15]، وهو بذلك يبقى وفيا لروح التاسوعات - وإن كان لا يدري* - كما يبقى وفيا لأصله أي إلى عقيدته الإسلامية، إذ أن "هذا (الواحد) الذي هو بهذه الصفات هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدست أسماؤه"[16].

يعتقد الفارابي أن الاستدلال على وحدانية الله لا يحتاج إلى كبير جهد وعناء، ذلك أن فكرة واجب الوجود بذاته تتضمن بنفسها نفي الشريك عنه ومن ثمة إثبات وحدانيته، فيكفي أن "نعرف في الأول، أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب، فإنا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحد بوساطة ما عرفناه أولا إنه واجب لذاته "[17]، لنتأكد أن المبدأ الأول واحد"لا نظير له ولا ضد "[18]، فالذي من طبيعته أن يكون ضرورة موجودا، ينبغي منطقيا أن يكون أيضا واحدا بريئا من أي إثنينية أو تركيب، وإلا استوى وتماثل مع موجوداته المتكثرة، ومن ثمة لم يعد الأول.

وعلى غرار أن الوجود في الأول هو نفس ماهيته ولازم من لوازمه، فكذلك ينبغي أن يقترن وجوده بوحدانيته، بمعنى أن "الوحدة في الأول هي عنه ومنه، لأنها من لوازمه"[19]، وهكذا فإن الوحدانية هي إحدى لوازم الذات الإلهية وليس في وسعنا أن نتصورها منفصلة عنها بأي حال من الأحوال.

وبهذا المعنى فإن واجب الوجود يحمل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحدا، ولقد استرسل الفارابي في استيضاح هذا الأمر بالاستناد إلى الأدلة التالية:[20]

أولا: استحالة وجود إلهين متماثلين:

يستحيل وجود إلهين متماثلين، لأن ذلك يحيل إلى أن ثمة إله غير مباين لله، أي كل منها مطابقا للآخر متماهيا معه، ومن ثمة يستحيل تمييزهما، وبالتالي يبطل هذا التصور، ويجب أن يكون واجب الوجود واحدا فقط.

ثانيا: استحالة تباين بين إلهين:

يستحيل تباين إلهين لأنهما إن تباينا بشيء واشتركا في آخر يكونا مركبين من جزء يشبه به كل منهما الآخر ومن جزء يخالفه، وكل مركب يحتاج إلى ما ركب منه ويصبح معلولا له، ومن ثمة لم يعد إلها، وإن باين أحدهما الآخر في جزء واشترك معه في جزء، كان هذا الذي باين منقسما وأدى رتبة من الأخر البسيط، لأنه مركب وكل مركب يحتاج إلى سبب أو معلول يركبه ومن ثمة لم يعد الأول.

ثالثا: استحالة وجود وجود يماثل الأول في النوع خارجا عنه بشيء

يستحيل أن يكون لله وجود يماثله لأن الله تام ولا يمكن أن يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده سواء في العظم أو الجمال أو الجوهر أو الوجود أو في أي شيء كان، فهو واحد منفرد الوجود وحده.

وإذن فواجب الوجود بذاته واحد لا شريك له، لا يشاركه أي موجود في نوع وجوده، لأنه لو كان لوجوده نظير أو مثيل في النوع، لما كان تام الوجود، فالله واحد لأنه مثال التمام، والمثال لا يكون إلا واحدا.

وهذه النتيجة التي خلص إليها الفارابي تتواءم إلى حد بعيد مع تنزيه أفلوطين للواحد ورفعه إلى أعلى درجات التوحد والتفرد، إذ أن الإله بالمقصد الأفلوطيني "واحد أحد"[21]، منزه عن أي مثال وعن كل وصف[22] ، بل "إنه منزه عن الأشياء كلها وهو فوقها كلها وعلتها جميعا "[23]، وقد استعار الفارابي هذا التصور الأفلوطيني في الألوهة لنبذ التعدد والكثرة وتأكيد الوحدة الإلهية المطلقة اللامتناهية، وهنا يكون الفارابي قد استعمل أفلوطين للتوفيق بين الفلسفة والملة فمفهوم الفارابي للإله هو في آن الوقت انعكاس لعقيدته التوحيدية، ذلك أن واجب الوجود بذاته هو "الله الأحد الفرد الصمد الذي"لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد" (الإخلاص 3-4) "[24]، وبهذا لم يخرج الفارابي عن السياق العام لفلسفته وهو التوفيق بين الدين والفلسفة.

الصفات الإلهية وموقف الفارابي الأفلوطيني من التنزيه:

حين يعمل الفارابي على تحديد الموجود الأول، نجده يمتنع- على غرار أفلوطين – عن إلحاق أي تحديد أو تعريف منطقي به، وذلك لأنه يروم إلى تأكيد معنى التوحيد في أرقى صوره وهو تنزيه الله إطلاقا عن كل نقص أو مثال أو مشابهة، واعتباره لا متناهيا في الوحدة والسمو والقداسة، وعلى هذا الأساس ينبري الفارابي إلى خلع الكثير من الصفات عن الذات الإلهية واعتماد التحديد السلبي الذي لا يفصح عن واجب الوجود من حيث هو بذاته ولذاته، بل من حيث تقريبه فقط للإدراك البشري المحدود.

والفارابي في الواقع ليس أول من عالج علاقة الوحدة الإلهية بالصفات، وإنما كانت هذه القضية من القضايا البارزة في التفكير الإسلامي، إذ كان الموضوع الرئيسي للتأملات الكلامية الإسلامية، منذ بدء التفكير الثيولوجي، يدور حول وحدة الله، وكانت الأسئلة المتعلقة بهذه الوحدة تصاغ بالارتباط الوثيق مع مسألة الأسماء والصفات التي تحمل على الله، انطلاقا من الإشكال المحوري التالي: كيف تحمل الصفات على الله مع ضرورة الاحتفاظ بالتنزيه الإلهي كما يجب أن يكون؟[25]

ولقد شهدت هذه المسألة مواقف متباينة ومتعددة تنوعت بين من أثبت صفات أزلية مستقلة عن الذات الإلهية مثل العلم، الحياة والقدرة والإرادة، وهم أكثر أهل السلف، وبين من أنكر القول بوجوده هذه الصفات مستقلة عن الذات الإلهية وهم "المعتزلة" حتى أن شعارهم كان من "أثبت صفة قديمة زائدة عن الذات فقد أثبت له شريكا " وذهبوا إلى أن الصفات هي عين الذات[26]، كما ارتسمت أيضا العديد من المواقف المهمة عند الصفاتيين (الأشاعرة والماتريدية) دون إغفال الفلاسفة والمفكرين المسلمين الذين حاولوا بدورهم إيجاد صياغة فلسفية تفسر حمل الصفات على الله من جهة، وتحافظ على التنزيه الإلهي في أعلى درجاته من جهة أخرى.

لقد ذهب الفارابي في مسألة الصفات إلى التنزيه المطلق الذي يرمي به أساسا إلى تأكيد تمايز الله سبحانه وتعالى عن مخلوقاته تمايزا كليا، وكذا إثبات الوحدة الإلهية المطلقة من جهة أخرى، وهو في ذلك يقول: "..وأما الأول فليس فيه نقص أصلا ولا بوجه من الوجوه أن يكون وجود

أكمل وأفضل من وجوده، ولا يمكن أن يكون وجود أقدم منه ولا في مثل رتبة وجوده لم يتوفر عليه، فلذلك لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء آخر غيره أقدم منه، وهو من أن يكون استفاد ذلك عما هو أنقص منه أبعد، ولذلك هو أيضا مباين بجوهره لكل شيء سواه مباينة تامة، ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الذي هو له لأكثر من واحد "[27]، كما يردف قائلا: "لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه، ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلا في مرتبة وجوده ولا نظير له ولا ضد"[28]، وذلك مؤداه أن المبدأ الأول فضلا عن أنه كامل وتام ولا ضد له هو أيضا قديم* أزلي أبدي، وكل هذا من شأنه أن يثبت أزليته ويبقيه متعاليا منزها بإطلاق.

ينفي الفارابي أيضا عن واجب الوجود بذاته كل تركيب من مادة وصورة وذلك لأن"الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة"[29]، وذلك يوقعه في الإثنينية، ويجعلنا نتصوره ذاتا مركبة منقسمة وهو عن ذلك في براء.

والفارابي في ذلك يتابع أفلوطين حينما يرى بأن المبدأ الأول"لم يكن له شكل..وهو منزه عن الصورة"[30]، كما يشترك معه في الاعتقاد بأن المادة "آخر الهويات وأخسّها"[31]، لكنه يرفض قوله في المادة باعتبارها الشر المطلق* "عدم الوجود" الذي يمكن للصورة أن توجد متجردة عنه، إذ يرى- متأثرا بفكرة القوة والفعل الأرسطية- إن المادة والصورة وجودهما قائم على أساس علاقة تبادلية، ذلك أن "المادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة، والصورة لا يمكن أن يكون لها قوام وجود بغير المادة. فالمادة وجودها لأجل الصورة، ولو لم تكن صورة ما موجودة ما كانت المادة"[32]، بمعنى أن الواحد منهما يدين في وجوده للآخر ويتأثر به.

بل يذهب الفارابي إلى أبعد من ذلك- متجاوزا أرسطو نفسه- بقوله"والصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة"[33]، ذلك أن أرسطو يرى أن المادة والصورة كل واحد منهما ناقص في ذاته مفتقر للآخر متمم له، فهما يتمايزان بالفكر ولا ينفصلان في الواقع: فلا توجد هيولى بدون صورة، ولا صور بدون هيولى، غير أنه يعتقد أيضا بوجود صور مفارقة للمادة كالنفس قبل اتصالها بالجسم[34]، كما أن الإله في نظره - المحرك الأول الذي لا يتحرك- هو أيضا صورة محضة لا

تخالطها المادة، وبهذا فإن الفارابي في قوله بأن المبدأ الأول"خلو من كل مادة ومن كل موضوع، ولا أيضا له صورة"[35]، إنما يحاكي -في الواقع- أفلوطين لا أرسطو.

كما يعتقد الفارابي أيضا أن"الصورة وجودها لا لتوجد بها المادة بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرا بالفعل"[36]، مما يدل على أن الصورة لا تكتسب وجودها الحقيقي إلا من خلال المادة، كما أن المادة من حيث هي إمكان لها أيضا وجودها، وإنما هو ذلك النوع بالقوة، مع أفضليته وكمال الصورة على المادة طبعا، "فأنقص وجودي الشيء هو بمادته، وأكمل وجوديه هو بالصورة"[37]

كما ينفي الفارابي عن واجب الوجود بذاته كل تركيب من قوة وفعل، وجوهر وعرض، وحركة وسكون[38]، ويركز في المقابل على بيان بساطته ووحدته، وذلك لأن كل مركب وجوده لا يتم ولا يتحقق إلا بالتئام أجزائه التي تركب منها، وهذا يوحي أيضا بأن لوجوده سببا[39] وهذا محال بالنسبة للسبب الأول الذي لا يفتقر إلى شيء ولا يحتاج إلى شيء.

وكذلك الحال في أنه لا جنس له، ولا فصل، ولا نوع ولا ند ولا مقوم ولا موضوع ولا عوارض له، مبدأ كل شيء، وله الكل من حيث لا كثرة فيه[40] ، إذ أن وجوده لا يتعلق بغيره البتة، ولا يمكن أن يكون غير ماهيته، ذلك أنه دائم الوجود بجوهره وذاته.

وهنا نلاحظ أن الفارابي شديد التأثر بأفلوطين الذي يثبت أن المبدأ الأول كامل الوحدة والبساطة لا يناله التغير أو التحول، ولا شبه أو مماثلة بينه وبين موجوداته، فالواحد بالتعبير الأفلوطيني مفارق بإطلاق، لا شكل له ولا صورة لأن الشكل يقتضي أجزاء معينة تدخل في تركيبه العام والواحد لا ينطوي قط على أجزاء وليس له زيادة على ذلك هيئة[41]، وهو أيضا قديم أزلي لا مقدار له ولا كيف ولا كم، ليس له روح أو نفس لا يقال فيه إنه محدود ولا يقال فيه إنه غير متناه[42] وذلك لأنه منزه عن كل وصف ومثال[43]، "ليس كمثله شيء "[44]، وهذه التحديدات كلها تتردد بشكل أو بآخر في فلسفة الفارابي الإلهية.

ويظهر التأثير الأفلوطيني على فكر الفارابي بجلاء ووضوح في نفيه – كما رأينا– لكل الصفات التي تلغي تفرد الأول وتحطم وحدته وتعاليه، بل لكل ما من شأنه أن يحول دون نزاهة الواحد

الحق وكماله، كما يلتقي الفارابي مع أفلوطين أيضا في تأكيده على أننا في إدراكنا للمبدأ الأول كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم.

والفارابي في رأيه هذا لا يخرج أيضا عن عقيدته الإسلامية التي نزهت الخالق إطلاقا عن كل مماثلة ومشابهة، فلقد نفى الإسلام وجود أي شبه بين الله ومخلوقاته، وهذا مصداقا لقوله تعالى: "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" سورة الشورى الآية11، بل يبدو أن الفارابي وجد في النسق الفلسفي الأفلوطيني ما يعزز فكرته في التوحيد والتنزيه التي هي أساس العقيدة الإسلامية بعامة، وهو بهذا يؤسس لفلسفة مميزة يمتزج فيها ما هو ديني بما هو فلسفي.

يستمر الفارابي في رفع إلهه إلى أعلى درجات التوحد والتنزيه، بيد أنه أدرك -على غرار أفلوطين دائما- عجز العقل البشري عن بلوغ حقيقة الله ومعرفة ذاته[45]، وهو في ذلك يقول: "الوقوف على حقيقة الأشياء، ليس في قدرة البشر، نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منهما الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض. فإنا لا نعرف حقيقة الأول... بل نعرف منه أنه يجب له الوجود، وهذا لازم من لوازمه لا حقيقة"[46]، فالعقل البشري - في رأيه- محدود وقاصر، وإنما يدرك الأول إدراكا ناقصا وجزئيا"لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس، ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات، ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وذاتياته وخواصه، ويخرج من ذلك إلى معرفة مجملة غير محققة"[47]، هي في عمومها أفكار مقطوعة هجينة يشوبها الغموض والإبهام، بعيدة عن الكنه الحقيقي للماهية الإلهية في أسمى مقاماتها.

وهذا ما يذكرنا به أفلوطين حينما يرى أن العقل قاصر ومحدود عن تصور العلة الأولى، ذلك أنه قد يفيدنا في استدلالاتنا على وجود الأول، لكنه عاجز عن إدراك الحقيقة الإلهية، وهو في ذلك يقول:"ولكنا لا نستطيع أن نضمنه خبرنا، فلا إدراك لنا به ولا عرفان لنا له"[48]، وذلك بالموازاة أيضا مع قصور السبيل الحسي، إذ "لا ينطوي إدراك الحواس على الحق الصراح، فيما رأى، بل على الظن"[49]، وبالتالي "فإن من يريد أن يرى الحقيقة الروحانية يتخلى عن كل تصور للمحسوس فيشاهد آنذاك ما يكون وراء الحسيات"[50]، ويظفر بتمثل الحقيقة الإلهية المطلقة.

ولكن هذا الوجود الإلهي المطلق الكمال يفوق قوانا الإدراكية ويستعصي على فهمنا"ليس نقص معقوله عندنا لنقصانه في نفسه، ولا عسر إدراكنا لعسره في وجوده، لكن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصوره...إذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له أتم"[51]، ذلك أننا لا نستطيع الوقوف على حقيقته اللامتناهية وإدراكه إدراكا تاما، ليس لأنه ناقص الوجود ولا لأنه خفي مستتر،"ولكن لضعف قوى عقولنا نحن ولملابستها المادة والعدم يعتاص إدراكه، ويعسر علينا تصوره، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده، فإن إفراط كماله يبهرنا، فلا نقوى على تصوره على التمام... وهو في نفسه على غاية من الظهور والاستنارة، ولكن كماله، بما هو نور يبهر الأبصار، فتحار الأبصار عنه"[52]، وكلما ابتعدنا عن علائق المادة ولواحقها الحسية* كلما استطعنا أن ندركه ونستحضره في أذهاننا.

ولما أدرك الفارابي أن "أذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة لضعفها وبعدها عن جوهر ذلك الشيء، من أن نتصوره على التمام وعلى ما هو عليه من كمال الوجود"[53]، لجأ إلى اعتماد أسلوب الوصف لتقريب الحقيقة الإلهية اللامتناهية إلى العقول القاصرة المحدودة، فنعت واجب الوجود بذاته بالأسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا مثل الأول والواحد والموجود والعدل والجواد وأشباه ذلك[54]، والفارابي في ذلك مضطر لا مخير شأنه من شأن أفلوطين الذي يقول: "على أنه لم يكن من بد من إطلاق الأسماء، وإن تك لا تصدق على ما نحن في صدده، فلنعد ونذكر القول الصواب في أمرنا. وهو أنه ينبغي لنا ألا نتصور الخير، حتى في الذهن، بإثنينية. لكننا نعتمد الآن طريق الإقناع، فلابد مع ذلك، من أن نتجاوز ما يقتضيه العقل في كلامنا"[55]، ويظهر تأثير أفلوطين على فلسفة الفارابي في هذا الصدد من خلال قوله هو الآخر بأن"الباري، جل جلاله، بانيته وذاته ، مباينا لجميع ما سواه.. بحيث لا يناسبه في انيته ولا يشاكله ولا يشابه حقيقة ولا مجازا، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظ فيه من هذه الألفاظ.."[56]، ومن هنا كان اعتماد الوصف عند أفلوطين والفارابي كأقصى حل اضطراري لتقريب الماهية الإلهية إلى الفهم البشري المحدود المستكين في الغالب إلى الحس والتمثيل.

ولم يفت الفارابي أيضا أن يشير إلى أسماء الله الحسنى، وقد أثيرت مشكلتها من قبل، وهي في الراجح نقطة البدء لمشكلة الصفات التي دارت حولها الدراسات الكلامية كلها تقريبا، وهو في

ذلك ينعت الله أيضا بالصفات التي تدل على الكمال والجمال[57] مثل"العظمة والجلالة والمجد... وإنما ينتج ويحصل أكثر بأن يدرك الأجمل والأبهى والأزين بالإدراك الأتقن والأتم"[58]، وهنا نلاحظ أن الفارابي يضفي على واجب الوجود بذاته، الصفات التي تدل على كماله وعظمته وتفرده، وهو عن ذلك يقول:"الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول، هي الأسماء التي تدل في الموجودات التي لدينا، ثم في أفضلها عندنا، على الكمال وعلى فضيلة الوجود، من غير أن يدل على شيء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التي جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء في الموجودات التي لدينا وفي أفضلها، بل على الكمال الذي يخصه هو في جوهره"[59]، فلفظ الواحد مثلا يقال"على ما قسيم له في المعنى الذي هو به موصوف-أي معنى كان- بأن ذلك ماهية له، كأن يكون منفردا بالوجود، والماهية التي له يشركه فيها غيره"[60]، إذ لا نسبة بين الموجد والموجود، العلة والمعلول، ذلك أن كمال الله في ذاته أو جوهره، وكمالاتنا نحن البشر في أعراض الجسم والنفس من الخارج.

وهكذا ينتهي الفارابي- إلى ما انتهى إليه أفلوطين من قبل- إلى أن هذه الصفات لا تؤذن بشيء زائد عن الذات الإلهية، وإنما تعبر على أن الصفات والذات شيء واحد، وهو في هذا الصدد يقول:"ينبغي أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلا"[61]، من منطلق أن الأول "وحدته عين ذاته"[62]، وأفلوطين بدوره عبر عن ذلك قائلا:"فينبغي علينا، عندما نذكر الواحد أو عندما نذكر الكثير أن نتصور الحقيقة ذاتها، ونقول أنها واحدة، لا بمعنى أننا نصفها بشيء، بل بمعنى أننا نحاول أن نكشف حقيقتها لأنفسنا بقدر المستطاع"[63].

وعلى هذا الأساس فالأول حي وأنه حياة، وليس يدل بهاتين الصفتين على ذاتين، بل على ذات واحدة[64]،"وكذلك في أنه حق. فإن الحق يساوق الوجود، والحقيقة قد تساوق الوجود، فإن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه"[65] ، وهكذا نظر الفارابي إلى ذات الله وصفاته بوصفها حقيقة واحدة لا تغاير فيها، مستعيرا في ذلك النموذج الأفلوطيني في الوصف الإلهي، ومتأثرا- على ما يبدو- أيضا بمبدأ المعتزلة*"الصفة هي عين الذات"، الذي ينكر إنكارا تاما وجود هذه الصفات مستقلة عن الذات الإلهية.

يتابع الفارابي أفلوطين كذلك في قوله أن هذه الصفات والأسماء التي نطلقها على الواحد يجب أن نعتبرها من قبيل المجاز والتمثيل، فهي مهما كانت دقيقة لا تعبر بدقة عن كنه الحقيقة الأولى[66]،"فنقول أنه لما كان الباري، جل جلاله، بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه، وذلك لأنه بمعنى أشرف وأفضل وأعلى، بحيث لا يناسبه في انيته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقة ولا مجازا، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه، فإن من الواجب الضروري أن يعلم أن مع كل لفظة نقولها في شيء من أوصافه، معنى بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة. وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى"[67] وفي المعنى ذاته يقول أفلوطين "إنا نطبق عليه (الواحد) بالتجوز الأوصاف السفلية التي نستنبطها من السفليات لعجزها عن إدراكه بما يليق به من وصف، فيسعنا أن نقول فيه ما سلف ذكره. على أنا، مع ذلك، لا يسعنا أن نجد شيئا نقوله بمدلوله الحقيقي، لا لمجرد تحديده بل لوصفه، فقد كانت الأوصاف كلها، أحسنها وأجلها، عنه متأخرة، فهو أصلها، وإن لم يكن من وجه مغاير أصلا، ينبغي أن ننزهه عن كل وصف"[68].

لكن إذا كان الفارابي قد أثبت مع أفلوطين أن ذات الله وصفاته حقيقة واحدة لا تغاير فيها ولا انفصام، فإنه من جهة أخرى يتمايز عنه تماما حينما يقول بأن "الأول يعقل ذاته"[69] وهو بجوهره عقل بالفعل معقول من ذاته[70]، فالواحد بالنسبة لأفلوطين "لا يعرف ذاته، ولا يناله عرفان"[71]، وذلك لأنه"إذا عرف أصبح ذا كثرة في ذاته، أمرا معروفا وأمرا معروفا"[72]، وهذه القسمة والتجزئة تنفي وحدته وتسرب إليه في المقابل التعدد والكثرة، من منطلق أنه سيُتصور ذاتا عارفة• وموضوع معرفتها، إذ أن الذي يعرف يقتضي موضوعا يعرفه.

ولقد وجه أفلوطين في هذا السياق انتقادا لاذعا إلى أرسطو لما أضاف إلى المبدأ الأول العرفان، بحيث يقول "..ثم يأتي أرسطو بعد ذلك فيذهب إلى أن الأول مفارق منزه وروحاني، ولكنه عندما يقول فيه إنه "يعرف ذاته بذاته" يعود وينفي عنه كونه الأول.."[73]، وذلك لأن العرفان سيجعله "ذا كثرة عندما نتصوره أمرا معروفا ومعرفة"[74]، ومن ثمة يحطم وحدته ونزاهته، كما أن الأول يكون بهذا المعنى بحاجة إلى التفكير والإدراك حتى يتجوهر Subsister[75] وهو عن ذلك في براء مستقل عن كل فكرة وتفكير، وعليه يمكن أن نسجل أن الفارابي أكثر قربا مما ذهب إليه أرسطو.

لكن حتى يذلل الفارابي هذه الصعوبة في استيعاب تصور الأول على أنه عقل ومعقول مع أنه واحد لا تعدد فيه يمضي إلى الجزم بأن الكثرة الكلامية التي يستعملها في غضون تعبيره ووصفه للذات الإلهية بعيدة بإطلاق عن أي معنى قد يحيل إلى أن هناك تعددا وتركيبا في الأول، وهو في هذا الإطار يقول:

" ويقال الواحد على ما لا تنقسم ماهيته بحسب كثرة الأسماء والأقاويل التي تقال عليه ولا تدل الأسماء الكثيرة والأقاويل الكثيرة فيه على معان كثيرة ولا أيضا تدل تصاريف اللفظة الواحدة التي تقال عليه على تغايير كثيرة، على مثال ما يقول قوم إن العقل والعاقل والمعقول في كثير من الأشياء (واحد) ليس تدل كثرة هذه التصاريف على تغايير كثيرة"[76].

كما يشير الفارابي أيضا إلى أن إدراك وتعقل واجب الوجود بذاته ليس من جنس التعقل والإدراك الموجود لدى البشر، وهو في ذلك يقول " لا نسبة لإدراكنا نحن إلى إدراكه، ولا لمعلومنا إلى معلومه، ولا للأجمل عندنا إلى الأجمل من ذاته"[77]، وذلك لأن الأول تام في كل أوصافه، كامل في جميع أفعاله، لا يدخل في جميع أفعاله خلل البتة، ولا يلحقه عجز ولا قصور، أما كل ما سواه ففي وجوده نقصان عن درجة الأول بحسبه، ومن ثمة يكون ناقص الإدراك، فلا حكيم إلا الأول، لأنه كامل المعرفة بذاته[78].

ينبري الفارابي من جهة أخرى إلى التأكيد بأن واجب الوجود إنما "يعقل ذاته"[79]، ولطالما أنه معقول من ذاته، فإنه لا يحتاج في تعقله إلى معقولات تنقل عقله من القوة إلى الفعل، ذلك أن "الذات التي تعقل• هي التي تُعقل، فهو عقل من جهة ما هو معقول، فإنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل، هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم"[80]، وهو في هذا الصدد يقول" كون البارئ عاقلا ومعقولا لا يوجب أن يكون هناك إثنينية في الذات ولا في الاعتبار، فالذات واحدة والاعتبار واحد، لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني"[81]، وبهذا المعنى فإن المبدأ الأول ذات واحدة عقلية لا يطرأ عليها اضمحلال أو عدم، كما يستحيل وجود تمايز داخلي أو خارجي ضمن تلك الذات.

وكذلك الحال في أن الأول "عالم، فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا في أن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف

بجوهره في أن يعلم ويُعلم، وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره، فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد"[82]، والفارابي إنما يحاول بإسهابه هذا في إيضاح تعقل وعلم الأول لذاته، أن ينفي أي تعدد أو تغاير في الذات الإلهية، ويثبت أنها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم. وهكذا إذن نجد أن الفارابي انطلق من تصور الأفلاطونية المحدثة للألوهة كإله مفارق متناه في التعالي والتجريد ليصل تدريجيا إلى التصور الأرسطي للإله الذي يعقل ذاته.

وهذا التأرجح بين الأفكار الأفلاطونية المحدثة والتصور المشائي في الأرسطي في الألوهة هو الذي مكن الفارابي من الجمع بين أفلاطون الإلهي وأرسطاطاليس الواقعي ومن دون أفلوطين ما كان ليجتمعا ويتوافقا، كما جعل العلم الإلهي الأرسطي يصل إلى فلاسفة الإسلام المتأخرين ممزوجا ومصطبغا بالأفلاطونية المحدثة، وقد نقل مفكرو الإسلام بدورهم أرسطو الأفلوطيني إلى ديار الفكر المسيحي. فهل اضطرب الفارابي في جمعه وأخفق أم وفق وأجاد؟ نقول تأسيسا على هذه الدراسة المحدودة أن الفارابي نسج على منوال أفلوطين فلسفة إلهية يتوفر لها قدر كبير من الاتساق والدقة.

خلاصة نقدية:

لقد استبان لنا أن فلسفة الفارابي في الإلهيات تجمع في ائتلاف محكم ومتسق بين فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين من جهة وبين أحكام عقيدته الإسلامية من جهة أخرى، فعلى الرغم من تباين آراء أفلاطون وأرسطو إزاء فكرة الألوهية، إلى أن الفارابي حاول أن يوفق بينهما ويرجع أحدهما إلى الآخر، بتأويل فلسفة أفلوطين تأويلا خاصا ينسجم مع كليهما.

ولقد اتضح لنا في هذا السياق أن الفارابي ابتعد عن أفلاطون في عدة نقاط، كما أنه تجاوز أرسطو أيضا في كثير من المسائل، وإن ظل يتأرجح بينهما بوساطة النصوص الأفلوطينية المنحولة إلى أرسطو، وهذا ما يفسر إلى حد ما تذبذب دلالة الألوهية لديه واتصافها في أحايين كثيرة بالغموض وعدم الثبات.

إن هذه المقاربات تكشف لنا أن الفارابي قد وظف المفاهيم ذاتها تقريبا التي وظفها أفلوطين في فلسفته الإلهية كمفهوم الواحد، المبدأ الأول، الخير، الموجود الأول، ..الخ، والتي

تهدف أساسا إلى تنزيه الذات الإلهية عن الكثرة والتعدد، وهذا فضلا عن استعمال الفارابي للمفاهيم ذات الدلالة الدينية كالباري، الله عز وجل، جل جلاله، الأول والآخر..الخ، فقد كان على الفارابي أن يعمل على المواءمة بين ما هو ديني وما هو فلسفي وجعلهما يتناغمان في عير تناقض أو التباس، انطلاقا من منهجه الفلسفي العام الذي يرجع الحقيقة إلى مصدر واحد مهما تعددت مصادرها أو تباينت، ولقد بذل الفارابي جهدا عقليا معتبرا في ذلك، فالأمر يتعلق بنقل واستعارة مفاهيم من بيئة فلسفية خارجية إلى الموروث الإسلامي الخالص الذي عماده القرآن والحديث ومحاولة تبيئتها وإضفاء الشرعية الدينية عليها. كما نلحظ أيضا أن لغة الفارابي الفلسفية تشبه إلى حد ما لغة أفلوطين في كونها لا تخلو من المسحات الشعرية والجماليات الفكرية التي تحفل بها المدونة الأفلوطينية.

لقد قام الفارابي بشبه عملية تنقيح وتمحيص للفلسفة الأفلوطينية الوافدة وحاول أن يوائم من خلالها بين الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الأرسطية، مركزا في مقارباته على استدعاء كل الأفكار الفلسفية التي تظهر أفلاطون وأرسطو على أتم الاتفاق، كما قام أيضا برفض واستبعاد كل ما من شأنه أن لا يتوافق مع جوهر عقيدته، ومن هذا العمل المزدوج بين الفلسفة والدين، حاول الفارابي أن يوفق بين فكرة الألوهية كما جاءت بها الفلسفة، وبين مفهوم الإله كما جاء به القرآن• وثمة نقطة جد مهمة ينبغي أن نشد الانتباه إليها في هذا الصدد وهي أن اللاهوت السلبي الأفلوطيني قد ساهم إلى حد بعيد في صياغة تصور الألوهية لدى الفارابي صياغة عقلية محضة بعيدة في التسامي والعلو، كان لها بالغ الأثر على توجهات الفلاسفة الإلهيين المسلمين اللاحقين كابن سينا والرازي وغيرهم وعلى العقل العربي الإسلامي عموما.

وإذا كانت الكثير من الدراسات تجزم بأن جوهر فلسفة الفارابي في الإلهيات مرده إلى المذهب الفلسفي الأفلاطوني، وبخاصة إلى النسق الفلسفي الأرسطي، وتغفل دور أفلوطين، فإننا نرى أن تأثير الأفلاطونية المحدثة ممثلة بأفلوطين أوثق وأقوى.

وقد اتضح لنا من كل ما قاربناه أن الفارابي -فضلا عن تأثره بأفلاطون وأرسطو- استلهم العديد من المقولات والأفكار الفلسفية من المدونة الأفلوطينية، وحاول أن يلبسها لباس العقيدة الإسلامية، وقد وجد في فكرة الوحدة مع الإله - التي تعد حجر الزاوية في نظرية الألوهية عند

أفلوطين- ما يدعم هواجسه الفلسفية وتوجهاته الدينية، إذ ثمة العديد من نقاط الاتفاق والشبه التي تفصح عن انسجام وتجاوب كبير بين الفلسفة الأفلوطينية والفلسفة الفارابية، ولقد حرص الفارابي في سياق ذلك كله على أن يتعامل بحذر وذكاء مع النصوص الأفلوطينية الوافدة حتى لا يقع في خطأ الإسقاطات التعسفية التي تلغي التوافق بين فلسفته ومبادئ دينه الإسلامي، واضعا بذلك الإرهاصات الأولى لطرق التعامل مع الأفلاطونية المحدثة في الفكر الإسلامي.

الهوامش :

* - يقرب الفارابي بين الدين والملة وكذلك بين الشريعة والسنة، ويرى أنها أسماء مترادفة تحمل المعنى ذاته، بحيث يقول :"والملة والدين يكاد يكونان اسمين مترادفين، وكذلك الشريعة والسنة، فإن هذين إنما يدلان ويقعان عند الأكثر على الأفعال المقدرة من جزأي الملة، وقد يمكن أن تسمى الآراء المقدرة أيضا شريعة، فيكون الشريعة والملة والدين أسماء مترادفة "، ينظر هنا:

أبو نصر الفارابي، كتاب الملّة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1991، ص46.

[1] - أبو نصر الفارابي، جوابات لمسائل سئل عنها ضمن: الفارابي، رسالتان فلسفيتان، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987، ص85.

[2] - أبو نصر الفارابي، " فصول منتزعة"، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993، ص ص52، 53.

[3]- أبو نصر الفارابي، "كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات"، تحقيق: فوزي ميتري نجار، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993، ص31.

[4] - أبو نصر الفارابي،"آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها"، تقديم: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995، ص27.

[5] - أفلوطين، التاسوعات، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني: فريد جبر، مراجعة جيرار جيهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1997، ص95.

[6] - المرجع نفسه، ص675

[7] - المرجع نفسه، ص471 وص166 وانظر أيضا ص467.

[8] - المرجع نفسه، ص685.

[9] - أبو نصر الفارابي، دعاء عظيم، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، مرجع سابق، ص91.

[10] - أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص ص42، 43.

[11] - أبو نصر الفارابي، دعاء عظيم، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، مرجع سابق، ص90.

[12] - أفلوطين، التاسوعات، مرجع سابق، ص450.

* - لقد تأثر الكندي بدوره بفلسفة أفلوطين، ومن الأدلة المهمة التي توضح ذلك استناده إلى دليل الكثرة لإثبات وجود الله، والذي يؤكد من خلاله – مع أفلوطين والفارابي- أن الكثرة الموجودة في الموجودات لابد أن يتقدمها واحدا غير متكثر، ولا واحد غير متكثر إلا الله سبحانه وتعالى، ولمزيد من الإسهاب والتفصيل أنظر: خالد حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي(1)، الكندي والفارابي "رؤية جديدة" منشأة المعارف الإسكندرية، 2003، ص ص29، 30.

13 - أبو نصر الفارابي، " كتاب تحصيل السعادة"، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995، ص33 وراجع أيضا ص45.

14 - أبو نصر الفارابي، " فصول منتزعة"، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993، ص53.

15 - أبو نصر الفارابي، "إحصاء العلوم"، تحقيق: عثمان أمين، مطبعة السعادة، القاهرة، 1931، ص62.

* - لقد تأثر الفارابي – في واقع الأمر – في أفكاره هذه بأفلوطين –لكنه ظن خطأ أنها لأرسطو، وهو في ذلك يقول "كذلك أرسطو طاليس بين في كتاب "أثولوجيا" .. أن الواحد الحق هو الذي أفاد سائر الموجودات الواحدية، ثم بين أن الواحد تقدم الكثرة، ثم بين أن كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان أول كثرة مما يبعد عنه، وكذلك بالعكس" أنظر: أبو نصر الفارابي، "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين"، دار المشرق، بيروت، ط3، 1968، ص102.

16 أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 62.

17 - الفارابي، "التعليقات"، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط1، 1988، ص41

18 - أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص62.

19 - الفارابي، التعليقات، مرجع سابق، ص65.

20 - أبو نصر الفارابي، "آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها"، تقديم: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995، ص ص27، 29.

21 - أفلوطين، التاسوعات، مرجع سابق، ص685.

22 - المرجع نفسه، ص659 وص675.

23 - المرجع نفسه، مرجع سابق، ص 472.

24 - أبو نصر الفارابي، دعاء عظيم، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، مرجع سابق، ص91.

25- عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي: دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص121.

26 - زينب عفيفي، "الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي"، تصير عاطف العراقي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002، ص278.

27 أبو نصر الفارابي، "كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات"، تحقيق: فوزي ميتري نجار، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993، ص ص42، 43

28 - أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص ص61، 62.

* - من الإشكاليات المهمة التي تطرق إليها أفلوطين في سياق حديثه عن الوجود الإلهي، مسألة أزلية الواحد، بحيث يرى أن المبدأ الأول سابق للزمان أزلي سرمدي موجود دائما وأبدا في أزل لا يتبدل ولا نهاية له، والفارابي يقرر –متابعا في ذلك أفلوطين- أن واجب الوجود بذاته هو العلة الأولى لسائر الموجودات تام قديم أبدي، أنظر: أفلوطين، "التاسوعات"، مرجع سابق، ص274 وراجع أيضا: أبو نصر الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص25.

29 - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، المرجع السابق، ص26.

30- أفلوطين، التاسوعات، مرجع سابق، ص 658.

[31]- الفارابي، "رسالتان فلسفيتان"، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987، ص 107.

* يرى أفلوطين أن الأشياء ليست سيئة إلا من خلال المادة التي تتكون منها، فالمادة هي الشر الأول، الشر في ذاته، لأنها الغياب المطلق للخير، كما أن النقص والقبح نفسه، وهي إذن مصدر الشرور في العالم المحسوس. والجهل والرغبات السيئة، الآفات والأمراض الجسدية هي أشكالها. أنظر:

Régis Jolivet, « Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne », Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1955. p 106-107.

[32]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 57.

[33]- المرجع نفسه، ص 26.

[34]- أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، مرجع سابق، ص ص 28،29.

[35]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، المرجع السابق، ص 26.

[36]- المرجع نفسه، ص 57.

[37]- المرجع نفسه، ص 58..

[38] - الخوري إلياس فرح، الفارابي، مطبعة المرسلين اللبنانيين، بيروت، 1937، ص56.

[39] - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص26.

[40] - خالد حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي (1) الكندي والفارابي " رؤية جديدة"، مرجع سابق، ص96.

[41] - أفلوطين، التاسوعات، مرجع سابق، ص 685 وص469.

[42] - أفلوطين، التاسوعات، مرجع سابق، ص692 وص469.

[43]- المرجع نفسه، ص 674، 675.

[44]- المرجع نفسه، ص451 وص 469.

[45] - ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974، ص168.

[46]- الفارابي، التعليقات، مرجع سابق، ص ص 40، 41.

[47]- المرجع نفسه، ص 51.

[48]- أفلوطين، التاسوعات،، مرجع سابق، ص 452.

[49]- المرجع نفسه، ص461.

[50]- المرجع نفسه، ص 465.

[51]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص ص 40، 41.

[52]- المرجع نفسه، ص 39.

* التجرد من الماديات هو شرط أساسي- في نظر أفلوطين- للتخلص من الكثرة الحسية، ومن ثمة الظفر بإدراك المبدأ الأول وهو في ذلك يقول:"ينبغي للباحث إذا مضى نحو الأوليات أن يجرد ما عليه في ذاته من الحسيات وهي أقصى الأشياء سفلا وينعتق من كل رذيلة ما دام يسعى إلى إدراك الخير محضا"، راجع: أفلوطين، التاسوعات، مرجع سابق، ص ص 691-692.

[53]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ، ص 40

[54]- أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص ص 48، 49.

[55]- أفلوطين، التاسوعات، مرجع سابق، ص 680.

[56]- أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، مرجع سابق، ص 106.

[57]- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1983، ص 82.

[58]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 42.

[59]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص50 وراجع أيضا: أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص 49.

[60]- أبو نصر الفارابي، كتاب الواحد والوحدة، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 1990, ص 55.

[61] - أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص 49.

[62]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 35.

[63] - أفلوطين، التاسوعات، مرجع سابق، ص 166.

[64]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 38..

[65]- المرجع نفسه، ص 37.

* - لقد ذهب معظم المعتزلة إلى التفريق بين صفات الذات وصفات الفعل، وأكدوا على حدوث الصنف الثاني من الصفات كالإرادة والكلام، مع نفيهم طبعا أن تكون أضداد هذه الصفات من السهو والغفلة والسكوت والخرس يمكن أن تحمل على الله. ولمزيد من التفصيل راجع: عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي، مرجع سابق، ص ص 42، 43.

[66] - أفلوطين، التاسوعات، مرجع سابق، ص ص 674، 675.

[67] -أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، مرجع سابق، ص 106.

[68]- أفلوطين، التاسوعات، مرجع سابق، ص ص 674، 675.

[69]-أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص 34.

[70] - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مرجع سابق، ص36.

[71] - أفلوطين، التاسوعات، مرجع سابق، ص 452.

[72] - المرجع نفسه، ص 664.

• - يرى Wilfried Kuhn أن أفلوطين كان أول من تحدث على أنه يجب شرح المعرفة أو العلم من خلال ربطها بمعرفة الذات، وهو أيضا أول من صاغ العبارة التالية: العقل يُعرف كعارف أو كمعروف Connu معقول intelligible ينظر هنا:

Wilfried Kuhn, Quel savoir après le scepticisme ? Plotin et prédécesseurs sur la connaissance de soi, j. Vrin, Paris, 2009, P417, 424.

[73] - أفلوطين، التاسوعات، مرجع سابق، ص 433.

[74] - المرجع نفسه، ص 451.

[75] - Bernard Collette-Ducis, « Plotin et l'ordonnancement de l'être », éd. J.Vrin, Paris, 2007, p43.

[76] - الفارابي، كتاب الواحد والوحدة، مرجع سابق، ص ص 54، 55.

[77] - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 44.

[78] - الفارابي، التعليقات، مرجع سابق، ص 46.

[79] - الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص 34.

• - يرى الفارابي أن المعنى الكلي مما يعنيه أرسطو بالتعقل هو جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يتجنب على الإطلاق، وعلى هذا فإن العاقل من كان فاضلا وجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر. راجع: الفارابي، رسالة في العقل، دار المشرق، بيروت، ط2، 1983، ص 05.

[80] -الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 36.

[81] - الفارابي، التعليقات، مرجع سابق، ص 50.

[82] - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 36. وانظر أيضا: الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص45. ذلك أن هناك الكثير من المقاطع والنصوص المتشابهة موجودة في كلا المؤلفين.

• - على الرغم من حرص الفارابي على تناول فكرة الألوهية وفق الحدود التي جاء بها الإسلام، إلا أنه صبغها بصبغة فلسفية جعلتها تبتعد في جوهرها عن فكرة الإله كما جاء به القرآن وتصبح مجرد تصور عقلي. وفي هذا السياق، يرى روجيه أرنالديز أن خير أفلاطون وأحد أفلوطين هما بعيدان عن التطابق والتماثل مع السبب الأول، وهو إله الفارابي ذلك لأن القضية – في رأيه- هي قضية إله الدين الإسلامي، وأن الوحي واللاهوت على وفاق في تسمية الله الواحد الفرد الصمد، أنظر: روجيه أرنالديز، روجيه، "ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي"، ترجمة: أكرم فاضل، مقال ضمن: مجلة المورد، "عدد خاص بالفارابي"، الجمهورية العراقية، العدد 3، م 4، 1975، ص 36.