نظرية التوحيد الذاتي
في فلسفة الفارابي

د. علي جميل الموسوي
جامعة بغداد – كلية الآداب
قسم الفلسفة

محاور البحث

١– التوحيد الذاتي الاحدي ، ٢– التوحيد الذاتي واحد لا ثاني ، ٣– ضرورة السببية ، ٤– الدور ولتسلسل ، ٥ – صيرورة الكثرة ، ٦ – رؤية

التمهيد :

يعد التوحيد من مباحث الفلسفة والكلام ومن ركائز الإيمان بوجود عالم الغيب ، ومن ضرورات تثبيت مبدأ توحيد الله الأوحد في الذهن هو نفي الشريك عنه وهذا التصور ساد في الفلسفات القديمة ، وكانت قضية الله الواحد مبدأ أساسيا في فلسفة الفارابي الماورائية بل انه احدث تحولاً في الفلسفة العربية الإسلامية وانطلاقة جديدة وملحوظة كانت مثال لمن جاء بعده من الفلاسفة المسلمين عبر تناول مسائل الفلسفة ولاسيما مسألة وجوب التوحيد فكان يرى الفارابي ((الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولة، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب الوجود فالموجود الأول فرض غير موجود لزم عنه محال ولا علة لوجوده، كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء ويلزم ان يكون وجوده اول وان يتنزه عن جميع انحاء النقص))(١).

إن حقيقة الذات الالهية غاية لا تدرك فعلى الانسان تخطي الاحاطة بالوصف المادي في عالم الوجود والوصول للسر المكنون للحق المبين ولمعرفة كنه ذات الله الاوحد وماهيته في فلسفة الفارابي ومدى تنزيهه تنزيهاً مطلقاً عن كل صفات الممكنات في الكون وحدود علاقته بالعالم المتكثر لابد لنا ان نتطرق الى نحوين :

الأول – التوحيد الذاتي الأحدي .

الثاني – التوحيد الذاتي واحد لا ثانِ

التوحيد الذاتي الأحدي :

ونعني به نفي التركيب عن الله لأنه بسيط وذلك بحسب ما انتهت اليه الادلة العقلية بأنه واجب الوجود ، ولو كان مركب لكان مفتقر الى اجزائه والمفتقر ممكن وكل الممكنات تحتاج لعلة تسبب وجودها فهي مختلفة بالصفات ومتطابقة بالجنس ، وهذه الممكنات تشترك بالقوة العاقلة وتسعى من خلالها لإدراك حقيقة الذات الالهية . يقول الفارابي : ((الأول لا

يمكن تحديده أو تعريفه ، إذ إنه غاية البساطة وهو ليس بجسم هو وحدة مطلقة غير منقسم))[٢] ثم يقول : ((ولما كان الأول غير مادي فهو بجوهره عقل بالفعل ، إذ ان المادة هي التي تمنع الصورة من ان تكون عقلاً بالفعل ومعقولة بالفعل والأول يعقل ذاته ، فهو عقل وعاقل ومعقول ، ولكن كل ذلك جوهر واحد غير منقسم ولا متكثر))[٣] .

استحالة إدراك العقل لحقيقة الذات الالهية هو نتيجة حتمية لما قد يواجه الانسان من صعوبات جمَّة تعود إمّا لطبيعة الموضوع في الذات المتعالية او بسبب قصور في اذهاننا يقول الفارابي :((ليس نقصاً معقولاً عندنا لنقصانه في نفسه ، ولا عسر إدراكنا له لعسره في وجوده ، ولكن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصوره))[٤] . وبحكم محدودية عقولنا لا يمكن قياس عالم الماديات المتناهي على اللامتناهي لضعف اذهاننا وبعدها عن تصور جوهر ذلك الشيء (اللامتناهي) وما فيه من كمال الوجود . وهذان الضربان مختلفان ومتباعدان في الوجود فكلما تقترب جواهرنا من الجوهر الأول عبر مفارقة المادة يكون تصورنا أيقن وأصرف وأتم . ((إن فكرته قائمة في نفوسنا ولكننا عاجزون عن إدراك كماله المطلق لأنه نور ولفرط انبثاق ضيائه تعجز عقولنا عن رؤيته))[٥] ، لكن اذا كانت عقولنا تنطلق من مجموعة قواعد محدودة في تصور الموجودات المركبة فهل يصح لنا تسمية الله بأفضل ما عندنا من صفات؟ ، ويرى بعض الفلاسفة المسلمين ان الذات الالهية اعلى واكمل وأنزه من كل ما توصف به المخلوقات من صفات متبادلة ومتناهية في الوجود[٦] .

ويشير الفارابي لهذا المعنى بقوله: ((ان الانسان يثبت للباري أحسن الاسماء الدالة على منتهى الكمال ، وهو اذا وصف بصفات فأنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة بأن تدل عليه[٧] ، على ان هذه الصفات جميعاً يجب ان تعتبر مجازية لا ندرك كنهها الّا بطريق التمثيل القاصر، إن المعرفة الانسانية تعبر عن تصور انساني لله وهذا التصور انعكاس للواقع المعاش وهو ما يمكن ان نسميه بالمعرفة النسبية الاضافية إذ يطلق الانسان على الله افضل ما يدركه من الصفات الّا ان تلك الصفات الانسانية تختلف تماماً عن حقيقة الذات الالهية ولا يتهيأ لأحد الاحاطة بتلك الذات المتنزهة فكل ما يعرفه الانسان هو مجرد افكار عن خبرة انسانية يطلقها بشكل صفات على الذات وهي لا تعبر مطلقاً عن حقيقة الاله في ذاته . يقول الفارابي : ((ولما يقدر الانسان على معرفة شيء سوى ما شاهده بحواسه وفهمه بعقله مما شاهده ، لم يجد بداً من وصف الباري الذي هو سبب الاسباب والعبارة عنه بما وجد السبيل اليه من الالفاظ والاوصاف وعلم انه لا يلحقه شيء من جميع الاوصاف التي شاهدها وعلمها لتفرده بذاته وانّه منزه عن كل ما أحبه وعرفه لم يجد طريقاً أحسن من ان ينظر من الموجودات التي لديه فاذا تأملها وجدها صنفين : فاضلاً وخسيساً ووجد الاليق والاجدد مسبب الاسباب الواحد الحق ان يطلق عليه من كلا الصنفين افضلهما

، مثل انّه رأى الموجود والمعدوم وعلم ان الموجود افضل من المعدوم فأطلق القول عليه وقال أنه موجود ورأى الحي وغير الحي وعلم ان الحي افضل من غير الحي فأطلق القول عليه وقال انّه حي ورأى العليم وغير العليم فأضاف اليه العلم ، وكذلك جميع الاوصاف))[٨]

وهكذا يتأكد لنا استحالة تطابق الوجدان الالهي والبشري وذلك لاعتبارين :

الأول – تفاوت الوجدان في المكان والزمان اذ ان احدهما في نهاية الكمال والاخر في نهاية النقص .

الثاني – استحالة تمازجهما اذ ان الله منزه عن مخالطة المادة مطلقاً ، وبهذا يمكننا القول ان الفارابي قد سبق فلاسفة الغرب ولاسيما (كانت) في ان حكم العقل على تصور الحقائق الغيبية مجرد افكار يكونها من الواقع المحدود ، ولم يقف الفارابي عند هذا الحد فقد كان له موقف من موضوع اتصال الصفات الالهية والذي كان مدار جدالبين الفلاسفة والمتكلمين إذ يرى فريق منهم ان الصفات ازلية ولها وجود مستقل عن الذات الالهية وانكر المعتزلة هذا الرأي واعتبروا ان الصفات هي عين ذات الله[٩] ، يقول الشهرستاني في الملل والنحل : تنفي المعتزلة ان تكون الصفات قديمة ومنفصلة عن ذات الله فهو عالم وقادر وحيّ بذاته ولو كانت الصفات قديمة ومستقلة عن الذات لشاركته بالإلهية وهذا محال[١٠] . وقد حاول ابو الحسن الاشعري ان يتوسط الآراء فذكر ان الصفات ليست مستقلة عن الذات الالهية ولا هي هو ، ومن الملاحظ ان رأي الاشعري قد يكون مختلف الّا انه مبهم .

امّا الفارابي فكان يرى ان الصفات قائمة بذات الله ولا ينفصل عنه بأي حال فهو عقل خالص وحي وعالم وخير محضّ وجمال محض وهذه الصفات جواهر بطبيعته ولا تعني تعدد في ذاته بل هي عين ذاته ، والفارابي بذلك يقترب من موقف المعتزلة والكرُميّة احد فروع الشيعة المشبعة بالأفكار الفلسفية اذ يرون ان ماهية الذات الالهية فكرة بسيطة مفرغة من كل محتوى هذا من جهة ومن جهة اخرى ان إله الفارابي شبيه بإله ارسطو وافلاطون فهو ضروري الوجود وليس له غاية خارجة عنه او مثال المثل لأنه كمال وجمال وخير ، الّا ان الفارابي لا يتفق وارسطو في امور :

١. ان الله محرك اول لا يتحرك وهو علة محركة وعلة غائبة في نظر ارسطو وهذا الامر لا يتحمس له الفارابي كثيراً .
٢. ان موضوع اللاهوت لم يحض باهتمام كبير في فلسفة ارسطو لأنه فوق إدراك الانسان في موضوع السياسة والاخلاق وعلى العكس من ذلك كان هذا الموضوع منطلق واساس توفيقي لكل الاديان والحضارات في رأي فلاسفة الاسلام ولاسيما الفارابي ولذلك لا يمكن للباحث ان يكون فيلسوفاً قبل ان يكون لاهوتياً ، اذن حاول الفارابي فصل عالم الكون والفساد عن عالم الغيب وجعل العقل الانساني في مرتبة ادنى من معرفة كنه ذات الله

وحدد إمكانات خاصة للذات الالهية ، والسؤال المفروض هنا هل يتهيأ لاحد ان يشارك تلك الذات المتعالية بهذه الامكانات من قبل إصدار الاوامر وتقرير المصير وتحديد زمكان وصيرورة وجود الكون واستقراره وتفسير كثرة وحركة الموجودات في هذا العالم وكيفية صدورها عنه تعالى الأحد كل ذلك وغيره ما سوف يكون موضوع بحثنا في الفقرة اللاحقة .

التوحيد الذاتي واحد لا ثانِ :

ونعني به التوحيد المطلق لله الأوحد ونفي ان يكون في الوجود شريكين واجبيّ الوجود ولو فرضنا تحقق ذلك الامر قطعاً لزم إمكانهما وتركيبهما وهو محال على الواحد فهما يشتركان بوجوب الوجود من جهة وضرورة ان يكون مائز بينهما من جهة اخرى وبدونه لا تتحقق الاثنينية وهنا يكمن الفرق بين الواجب والممكن إذ ان الواجب ما لا يحتاج لعلة مسببة لوجوده فهو منزه عن مجانسة المخلوقات ، امّا الممكن فهو كل ما يحتاج لعلة تحوله من عالم الامكان بالقوة الى الفعل . إن توحيد مفهوم الممكن والواجب على وجه العموم يعد أمر مستحيل في نظر أغلب فلاسفة المسلمين ولكن الفارابي يفصّل ذلك ويقدم تصنيفاً ثلاثياً للموضوع :

١. واجب الوجود : وهو يستمد وجوده وعلته من ذاته وغني عن احتياج الموجودات .
٢. ممكن الوجود : وهو كل ما يسبق وجوده علة مفارقة تكون مبدئة وتحدد نهايته .
٣. واجب الوجود بغيره : ويعد الوساطة بين الممكن النسبي والواجب المطلق[١١] .

ويضيف الفارابي في مبادئ الفلسفة القديمة ان الموجودات على نوعين احدهما يطلق عليه ممكن الوجود في حال اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، والاخر واجب الوجود في الوجود غير موجود لم يلزم عنه محال ولا غنى بوجود عن العلة واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود لذاته واجب الوجود بغيره . لذلك فالموجودات في الكون امّا ان تكون في طور الاستعداد والامكان دون ان تحمل في ذاتها ما به تتحول من طور الامكان الى طور الوجود الفعلي ويقال عنها هنا ممكنة الوجود بذاتها او بتعبير ارسطو ((موجودة بالقوة)) وفي حال عدم توفر اسباب نقل الموجودات من طور الامكان السابق لا يلزم عن ذلك محال عقلي ، او ان تتحول الموجودات من طور الامكان الى الوجوب بفضل وجود الاسباب الموجبة لتحولها وهي خارجة عنها الّا ان هذا الوجوب ليس وجوباً ذاتياً بل واجب الوجود بغيره وهو عنصر جديد احدثه الفارابي في فلسفة الالهية .

وقد ذهب ((قولد زهير)) بالقول ان الفارابي التمس المخرج من المأزق الذي ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون اذا كان معلولاً للعلة الاولى الواجبة وذلك بأن احدث الفارابي على نحوٍ حاذق مقولة جديدة هي ((واجب الوجود النسبي)) الذي يدخل في مقولة

الممكن وهنا يتأكد مساهمة الفارابي الفاعلة في إحداث مسائل فلسفية تضاف للمسائل التي ابتكرها الفلاسفة المسلمين[١٢]. فيما كان المستشرق الفرنسي ((ري نان)) يرى ان ما قام به الفلاسفة المسلمين هو نقل مشوه لفلسفة ارسطو وليس إصلاح لمذهبه ومواصلة بناءه كما يعتقد بعض الدارسين[١٣] ، ورغم اتفاقنا مع ((قولد زهير)) فيما قال الّا ان طرح الفارابي مفهوم واجب الوجود بغيره كان ادق بكثير من تعبيره((واجب الوجود النسبي)) .

امّا ((ري نان)) فهو الاخر لم يكن مصيباً في رأيه تماماً إذ ان بعض فلاسفة المسلمين بالفعل اتخذوا منهج تقليد فلسفة ارسطو الّا ان التشويه كان غير مقصود ويعود لأخطاء في الترجمة المنقولة لهم ، فضلاً عن ذلك إن ((ري نان)) تعمّد إهمال حقائق ثابتة في تاريخ الفلسفة الاسلامية ومن تلك الحقائق :

١. استحداث مسائل فلسفية جديدة في الفلسفة الاسلامية لم يعرفها فلاسفة اليونان من قبل
٢. وجود استدلالات عقلية لمواضيع ومسائل رئيسية ضمن مباحث الفلسفة الاساسية في التراث الاسلامي ولاسيما اقوال واحاديث وخطب البلاغة للإمام علي بن ابي طالب عليه السلام وذلك قبل ظهور حركة الترجمة في العهدين الاموي والعباسي .

ضرورة السببية :

ان فكرة السببية في اللغة اسم يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقاً للوصول الى الحكم غير مؤثر فيه من هذا المنطلق تعرف السببية هي العلاقة الثابتة بين السبب والنتيجة وتعني ان لكل ظاهرة سبباً يقف وراءها وبالتالي ما من شيء الّا وكان لوجوده سبباً اي مبدأ يفسر وجوده ، هناك فرق بين السببية والعلية يكمن في ان العلة هي ما يحصل به الشيء وينتج المعلول بلا واسطة بينما السبب هو ما يحصل عنده الشيء ولا به وبالتالي يفضي اليه بواسطة ، وكانت الفلسفات القديمة تناولت فكرة السببية ولاسيما الفلسفة اليونانية إذ تؤكد على ان كل شيء في الكون والعالم يحدث وفق ضرورة معينة فيرى افلاطون ان كل ما يولد هو يولد بالضرورة بفعل سبب لأنه من المستحيل ان يولد اي شيء كان دون سبب ، اللافت للنظر فقد تحولت نظرة افلاطون للسببية في محاوراته الأخيرة ، يرى ان المعرفة العلمية هي معرفة ثابتة وبالاعتماد على العلم يقع تثبيت المحسوس بواسطة التفكير في السبب ويعلن افلاطون في محاورة فيلاب من الضروري ان كل شيء يصير ولابد ان يكون وراء صيرورته سبب ويفرق بين الاسباب الاصلية الأولى لتكون الشيء وتكون الاسباب الثانوية التي ترتبط بالمادة وهي اسباب عمياء لا معقولة ونجد هذا التميز بين الاسباب الأولى والاسباب الثانوية وارتباطها بالعقل في الطيماوس[١٤] ، ولم تكن هذه الآراء الافلاطونية سوى ارهاصات في فكرة السببية في ما كان لأرسطو اولوية في صياغة نظرية حول السببية إذ ميز بين اربعة من الاسباب – الصورة – المادة – الغاية – الفاعل ، إذ

يأخذ مثال التمثال ويرى ان علته المادية هي البزنر والعلة الصورية هي الآلة او الانسان الذي يحاكيه النحات والعلة الفاعلة هي ضربات المطرقة والعلة الغائية هي الغائية التي وجد من اجلها التمثال (التعبد – التذكر) ويترتب عن ذلك ان الاغريق لم يستنبطوا نظرية في السببية من الطبيعة بل من آثار الانسان ومن نظره وتأمله لهذه الاثار على الرغم من ان اعتبار الطبيعة لم يكن غائباً من انظار ارسطو الذي حاول بالاضافة الى ذلك ان يوجد قدرة مانعة تحاكي الشخص الانساني لكن اذا اخذنا الاشياء في نموها اي في (الكيف)فلابد ان نعود الى العلة الفاعلة التي تفسر تكون التمثال في الزمان والعلة الفاعلة التي تفسر لماذا صنع التمثال كما ان الصورة المادية تتناقض مع العلل الصورية والغائية والفاعلة لأن هذه الاخيرة ليست مفارقة للشيء بل هي محايثة[١٥]، وسنجد تخلي عن نظرة ارسطو في السببية ولاسيما في العصر الوسيط والحديث الغربي إذ ان العلة فهمت من خلال معنيين :

الأول – تنص فيه على التعاقب الزمني للأثر بالمقارنة مع السبب او الضرورة العقلانية بين الأثر والسبب في الأول نحن امام التصور التجريبي.

امّا في الثاني فنحن امام التصور العقلاني للسببية ، فيما صاغ فلاسفة المسلمين نظرتهم حول السببية بصورة تبدد مختلفة عن النظريات السابقة فكان الغزالي يرى ان السببية مجرد عادة وتعاقب وتتابع بالقول والعمل ووافقه بذلك (هيوم) وذهب ابن رشد بالقول ان السببية سنة من السنن الكونية وضرورة طبيعية ولحقه (إسبينوزا) بهذا الفهم ومن قبلهم كان المعلم الثاني (الفارابي) يعتقد ان قانون السببية يحكم وجود جميع الموجودات في عالم الكون والفساد وفق منهج استقرائي فلا يمكن ان تستمر الموجودات الى ما لا نهاية فهي محدودة باستثناء مسبب الاسباب والمبدأ الأول الذي هو علة الموجودات[١٦] ، ورغم تعدد النظريات بهذا المجال ، فالسببية كانت ولا زالت من ضرورات وجود الكون والعالم والانسان .

التسلسل والدور :

ان المقصود بالدور ان يكون شيئان كل منهما علة للأخذ بواسطة او بدون واسطة[١٧] ، او توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او اكثر[١٨]. امّا التسلسل فهو ان يستند الممكن في وجوده الى علة مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جراً الى غير نهاية[١٩] ، او ترتب العلل الى ما لا نهاية[٢٠]. ولتعطيل حجج القائلين بالدور والتسلسل يمكننا تتبع بعض ادلة وبراهين الفلاسفة المسلمين في ذلك .

دليل استحالة الدور :

وهذا البرهان ينتهي الى استحالة اجتماع النقيضين ، لأنه في الواقع كل المحاولات تنتهي الى التناقض . الدور هو توقف وجد شيء على ما يتوقف عليه وجوده امّا بلا واسطة او بواسطة ، فمثلاً (أ) يتوقف على (ب) و (ب) يتوقف على (أ) هذا بلا واسطة .

امّا الدور بواسطة فمثلاً (أ) يتوقف على (ب) و (ب) يتوقف على (ج) و (ج) يتوقف على (د) و (د) يتوقف على (أ) وهذا هو الدور المضمر ، وهو يستلزم في النتيجة توقف وجود الشيء على نفسه في كليهما سواء كان الدور مصرحاً او مضمراً اي توقف وجود (أ) على (أ) واذا توقف وجود (أ) على (أ) يلزم من ذلك ان يتقدم (أ) على (أ) فيتقدم الشيء على نفسه بوجوده لأن وجود العلة متقدم على وجود المعلول بداهة واذا تقدم وجود الشيء على نفسه يلزم ان يكون الشيء موجوداً وغير موجوداً وهذا هو التناقض ان يكون الشيء متقدماً ومتأخراً علة ومعلولاً ، ولا يمكن ان يكون الشيء علة ومعلولاً ، متقدماً ومتأخراً من جهة واحدة ، وهذا يعني اجتماع النقيضين وهو محال بالبداهة[٢١] .

دليل استحالة التسلسل :

ويبتني هذا البرهان على ان وجود المعلولات دائماً وجود رابط بالنسبة للعلة ، فاذا فرضنا وجود علل لا متناهية ، اي ان سلسلة العلية والمعلولية لم تقف عند علة في الطرف الأعلى فهذا يعني ان هذه المعلولات التي وجودها وجود رابط ستكون موجودة ومتحققة من دون ان يكون هناك وجود نفسي مستقل تقوم به والوجود الرابط لا يمكن ان يقوم بذاته بل لابد ان يكون دائماً مستنداً الى غيره وقائماً بغيره اي بالوجود المستقل ، وعلى هذا الاساس اذا لم نفترض علة نهائية فيلزم من ذلك ان تكون الوجودات الرابطة موجودة بلا وجود نفسي تقوم به وهذا محال لأن الوجودات الرابطة لا توجد قائمة بذاتها بل يوجد نفسي تقوم به كالصورة الموجودة في النفس ، فإن وجودها وجود رابط اي لو لا وجد النفس لما وجدت الصورة كذلك وجود المعلولات ، اي عالم بالإمكان فأن وجوده وجود رابط بالنسبة الى وجود الواجب تعالى وتحقق الوجود الرابط يعني وجود الوجود المستقل الغني[٢٢] ، وهذا ما اتفق عليه من براهين اكثر فلاسفة المسلمين ولاسيما ابن سينا والفارابي فتجد الأخير أبطل الدور والتسلسل عبر موقفين :

الأول – استحالة تسلسل الموجودات الى المجهول دون نهاية وضرورة اقتران تلك الموجودات بالسبب الأول والمبدأ الأوحد .

الثاني – استحالة تعاقب وجود الاشياء على سبيل الدور لما يلزم عن ذلك ان يكون السبب وهو (أ) الناتج ناتجاً عن (ج) الذي هو سبب عن (أ) وهذا يكون (أ) أوجد نفسه بنفسه وهذا يبطل قانون السببية في عالم الكائنات وهو محال[٢٣].

وهكذا يبطل الفارابي فرض التسلسل والدور وينتهي الى تأكيد انطباق قانون السببية على ما سوى الله والانتهاء الى التسليم بالسبب الأول واجب الوجود بذاته وهو الله .

صيرورة الكثرة : أن إشكالية صدور الكثرة عن الواحد تعد من أبرز محاور تفسير العلاقة بين الله والعالم ويمكن تحديد هذه العلاقة عبر التصنيف الآتي

١. الاتصال دون واسطة ونعني به خلق العالم وحدوثه من العدم بإرادة الله وعلمه وهذا العدم كما تعتقد المعتزلة هو الذي وجدت منه الأشياء ولا يعني
الفراغ المطلق إنما هو ذوات يحتوي جواهر الأشياء التي وجدت من قبل
٢. الاتصال بواسطة ونعني بالواسطة العقول وقد تبنا هذا الرأي الفارابي
وابن سينا عبر طرح نظرية الفيض وهي من الأفكار الاساسية في آراء أفلوطين تلك النظرية التي نجد ملامحها عند افلاطون وأرسطو .

لقد حاول فيلسوفنا الفارابي إيجاد حلول لمشكلة الصدور عبر نظريه الفيض وترتكز على أنه إذا كان الواحد لا تصدر عنه الكثرة فالواحد قد يصدر عن الواحد، وبعدها يعلن الفارابي أن الذي صدر عن الله مباشرة هو واحد أسماه بالعقل الأول أو المبدع الأول ، وعنه صدر العقل الثاني، وصدر عن الثاني عقل ثالث، وهكذا إلى العقل العاشر واهب الصور والذي صدر عنه العالم السفلي عالمنا الأرضي إن الفارابي بهذا التحليل ملأ الفراغ أو العدم الذي سبق الكون بهذه العقول العشرة التي جعلها واسطة بين الله والعالم، ولم يتصور أن بينهما فراغا مطلقا وعندما محضا قد وجدت منه الكائنات، ومنحاه هذا– كما هو واضح– يخالف الفريق الذي يصرح بحدوث العالم من العدم المحض بعلم الله وإرادته.

أما كيفية صدور هذه العقول عن الله فانه يذهب إلى أن الأشياء تصدر عنه تعالى بمجرد علمه لذاته لا بإرادة أو قصد أو غرض.. الخ، وقد اختار هذا لينفي عن الله– فيما يعتقد– أن تكون له مصلحة أو غرض من وراء أفعاله أو يكون متغيرا... تعالى عن ذلك علوا كبيرا– ويعبر عن ذلك بقوله «إن وجود الأشياء عنه لا من جهة قصد يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدرت الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته وأنه مبدأ الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه»، فبعلمه لذاته فاض عنه العقل الأول الذي يشتمل على نوعين من الكثرة هما:

أ – ثنائية: وهي آتية من تفرقته بين الماهية والوجود.

ب– ثلاثية: وهي آتية من الإدراكات الثلاثة المتخيلة للعقل، فهو:

١) يدرك المبدأ الذي فاض عنه، وهنا يفيض عنه بدوره عقي ثان خاص به
٢) يدرك ذاته وأنها واجبة الوجود لعلة، وهنا تفيض نفس الفلك الأول
٣) يدرك ذاته وأنها ممكنة الوجود، فيفيض عنه جسم الفلك الأول .

وعن العقل الثاني وبنفس التصور يفيض عقل ثالث وفلك ثان ونفس هذا الفلك، وعن العقل لثالث يفيض عقل رابع وفلك ثالث ونفس للفلك الثالث، وهكذا تتسلسل عملية فيض العقول والأفلاك والنفوس، إلى أن تصل إلى العقل العاشر أو العقل الفعال، وهو يدرك العقل الأول

فتفيض عنه النفوس البشرية، ويدرك كل العقول قبله فتفيض صور الأشياء، وعند إدراكه لذاته تفيض عنه العناصر التي تنشأ عنها الأشياء. والعقل العاشر هو الذي يتحكم في عالم الأرض عالم العناصر الأربعة، وعن طريقه تتصل العقول البشرية بعالم الغيب حيث تنكشف أمامها أسرار الكون وتطلع على الغيب وتتم سعادتها، وهي منزلة لا تصل إليها إلا العقول البشرية المستفادة، ويتم حصول العقل المستفاد إما:

أ –بطريق الحكمة والبحث والنظر، وهو طريق الحكماء كما يعتبر أحسن الطرق، وربما أخذ عليه البعض بسبب هذا أنه ينكر النبوة...

ب– الطريق الثاني للحصول على العقل المستفاد من العقل العاشر هو طريق النبوة بواسطة المخيلة القوية أو الإلهام... والعقول المستفادة التي تستطيع الوصول إلى هذه المنزلة التي لا مطمح بعدها .. تأتي في طليعة العقول البشرية التي صنفها تصنيفا تصاعديا، على خلاف ترتيب العقول السماوية، مبتدئا بالعقل بالقوة عند الطفل منذ ولادته، ثم العقل بالفعل، ويحصل بالتعلم والإحساس، ثم العقل المستفاد، ويحصل بالتعمق في البحث والتفكير والممارسة عند الحكماء، وبالمخيلة القوية عند الأنبياء، فالعقل الإنساني يمر إذا بالمراحل الثلاثة ليتصل بالعقول السماوية ويعلم أسرار الكون ويطلع على صور الأشياء قبل أن توجد[٢٤] ، تلك بإجمال نظرية الفيض الإلهي عند الفارابي والتي فتح من خلالها آفاق محايثه له تمثلت بطرح ابن سينا نفس جوهر النظرية ورغم ذلك الفتح الجديد للمعلم الثاني قال البعض إن الفارابي مجرد ناقل للفلسفة اليونانية وقال آخرون انه بذلك أراد التوفيق بين الفلسفتين اليونانية والإسلامية في ما أرى ان الفارابي لم ينكر إفادته من الفلسفة اليونانية الا انه علق وجدد وطرح اتق ادله وأبدع في مسائل فلسفية لم يعرفها فلاسفة اليونان من قبل . وبذلك ترك لنا الفارابي إرث كبير يعبر عن خصوصيه وهوية الفلسفة الإسلامية .

رؤية :

ان الإيمان بوحدانية الله هو الملاذ الأمن وخلاص الإنسانية من العذابات ايضا هو الجواب الذي ينشده الانسان عبر تاريخه خصوصا عند وقوع احداث لا يمكنه تفسيرها او هي خارجه عن ارادته كالأموات والولادة وغيرها الكثير من الأحداث التي تقع سواء كانت له او للطبيعة وهذا الخطاب التوحيدي كان واضحا في كتابات الفلاسفة المسلمين ولا سيما فيلسوفنا الفارابي الذي حاول طرح منهج توحيدي كان يسعى من خلاله الى صنع انسان موحد عبر ثلاث ركائز .

١. الأحادية في الذات الإلهية وتعني اثبات الأحدية الخالصة لله وانه بسيط غير مركب .

٢. نفي الثنائية وتعني وجوب نفي الافتقار والحاجه عن واجب الوجود ونسبتها للمكنات دونه تعالى .

٣. حل مشكلة الكثرة عن الواحد عبر نظرية الفيض وصدور العقل الواحد منه وتكثر الموجودات من المبدأ الاول ان هذا المنهج التوحيدي المتبع تعرض لازمه فكريه في اوقات مختلفة من التاريخ الانساني سيما الحديث والمعاصر ادت هذه الازمه الى تنامي فكرة الالحاد واثرت على حركة الثقافة التوحيدية في المجتمعات الإنسانية النخبوية والفئوية لذلك يجب تغير الخطاب التوحيدي اليوم لكي يسهم في صنع الانسان الموحد المعاصر في عدة محاور واساليب :

١. اختيار مفاهيم مناسبه للخطاب
٢. تحديد اساليب مهذبه للطرح
٣. استعمال منهج استقرائي يعتمد الاطلاع والثقافة الجمعية
٤. الاهتمام بردود الفعل الانعكاسية والفكر المناظر للآخر
٥. التخصص وتعني تصدي المختصين في الفكر والعقيدة
٦. الموضوعية وتعني تقويم النفس ومحاسبتها وعدم الانحياز للذات
٧. تنوع ادلة وبراهين الخطاب الديني
٨. التفاعليةفي الخطاب الديني عبر استعمال وسائل اقناع مباشره مثل المؤتمرات والندوات والفضائيات ومواقع التواصل الاخرى .
٩. الحوار وتعني تجنب الجدال العقيم في المطارحات الفكرية والعقدية واستعمال الحكمة والموعظة
١٠. الاختصار وتكثيف الفكرة للمتلقي
١١. تصنيف القيم الرسالية المناسبة للطرح

ان استيعاب هذه الخصائص والاساليب وفق منهج تكاملي قطعا يسهم في انبثاق الانسان الموحد المعاصر.

الهوامش :

(١) ينظر ،الفارابي :ابي نصر ،رسالة زينون الكبير،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥ هـ،ص٤

(٢)ينظر ،الفارابي :ابي نصر ،رسالة المدينة الفاضلة،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥ هـ،ص

(٣) المصدر نفسه، ص١٥

(٤)المصدر نفسه ،ص٢٥

[٥]ينظر ،الفارابي :ابي نصر ،رسالة تحصيل السعادة،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥ هـ،ص١٣

[٦]ينظر ،الكندي:ابي اسحاق ،رسائل الكندي الفلسفية،ط٣،دار الفكر العربي،القاهرة ،١٩٧٨،ص٨٠

[٧]ينظر ،الفارابي :ابي نصر ،رسالة زينون الكبير، ص٧

[٨]ينظر ،الفارابي :ابي نصر ،رسالة التعليقات،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥هـ،ص٣

[٩]ينظر ،الفارابي :ابي نصر ،رسالة زينون الكبير، ص٥

[١٠]ينظر،الشهرستاني:محمد عبد الكريم،الملل والنحل،ط١،مؤسسة الحلبي للنشر،القاهرة،١٩٦٨،ج١،ص٤٣

[١١]ينظر ،الفارابي :ابي نصر ،رسالة اثبات المفارقات،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥هـ ،ص١١

[١٢] ينظر ،دي بور،تاريخ الفلسفة في الاسلام،ط١،دار النهضة العربية للنشر،بيروت،١٩٥٧،ص ١٩٧

[١٣] المصدر نفسه ،ص ١٩٧

[١٤]ينظر ،الفارابي :ابي نصر ،رسالة زينون الكبير،ط١،ص ٣

[١٥]ينظر ،الفارابي :ابي نصر ،رسالة السياسات المدنية،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥هـ،ص٢

[١٦]ينظر ،الفارابي :ابي نصر ،رسالة الفصوص،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥هـ،ص٥،ص١٧

[١٧]ينظر ،الحفني :عبد المنعم،المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة،ط٣،مكتبة مدبولي ،القاهرة،٢٠٠٠م،ص٣٥١

[١٨] المصدر نفسه،ص٣٥١

[١٩]المصدر نفسه،ص١٩٤

[٢٠]المصدر نفسه،ص١٩٤

[٢١]ينظر ،الفارابي :ابي نصر ،رسالة فضيلة العلوم والصناعات،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٩٤٨،ص ٤

[٢٢]ينظر ،الفارابي :ابي نصر ،رسالة الدعاوى القلبية،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥هـ،ص ٣

[٢٣] ينظر ،الحفني :عبد المنعم،المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ،ص ٣٥١

[٢٤] الفارابي :ابي نصر ،رسالة العقل،ط١،المطبعة الكاثوليكية،القاهرة ،١٩٣٨م،ص ١٧

المصادر

١. الفارابي :ابي نصر ،رسالة زينون الكبير،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥هـ،

٢. الفارابي :ابي نصر ،رسالة المدينة الفاضلة،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥هـ

٣. :ابي نصر ،رسالة تحصيل السعادة،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥هـ
٤. الكندي:ابي اسحاق ،رسائل الكندي الفلسفية،ط٣،دار الفكر العربي،القاهرة ،١٩٧٨
٥. الفارابي :ابي نصر ،رسالة التعليقات،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥هـ
٦. الشهرستاني:محمد عبد الكريم،الملل والنحل،ط١،مؤسسة الحلبي للنشر،القاهرة،١٩٦٨
٧. الفارابي :ابي نصر ،رسالة اثبات المفارقات،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥هـ
٨. دي بور،تاريخ الفلسفة في الاسلام،ط١،دار النهضة العربية للنشر،بيروت،١٩٥٧
٩. الفارابي :ابي نصر ،رسالة السياسات المدنية،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥هـ
١٠. الفارابي :ابي نصر ،رسالة الفصوص،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥هـ
١١. الحفني :عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة،ط٣،مكتبة مدبولي ،القاهرة،٢٠٠٠م
١٢. الفارابي :ابي نصر ،رسالة فضيلة العلوم والصناعات،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٩٤٨
١٣. الفارابي :ابي نصر ،رسالة الدعاوى القلبية،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥هـ
١٤. الفارابي :ابي نصر ،رسالة العقل،ط١،دائرة المعارف العثمانية ،حيدر اباد ،١٣٤٥هـ