الميتافيزيقا في فلسفة الفارابي

إعداد

أ.د.م . محمد عبد النبي سيد محمد

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد

بكلية أصول الدين والدعوة بأسيوط – جامعة الأزهر

الميتافيزيقا في فلسفة الفارابي

محمد عبد النبي سيد محمد

قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين والدعوة، جامعة الأزهر، أسيوط، جمهورية مصر العربية.

البريد الإلكتروني: mohamedabdelnabe4819@azhar.edu.eg

ملخص البحث:

إن من أهم القضايا التي شغلت أذهان الفلاسفة في مختلف العصور الفلسفية هي الميتافيزيقا وما تكتنفه من قضايا ومباحث مثل وجود الله وعلاقته بالعالم، ومسألة قدم العالم وحدوثه وما إليها من قضايا مهمة وخطيرة في نظر الدين وفي نظر الفلسفة معا، حتى سماها الأقدمون منهم الفلسفة الأولى أو الفلسفة العليا، وقد احتدم الجدل بين الفلاسفة -ولا يزال-حول الميتافيزيقا إثباتا ونفيا، وكذلك حول قضاياها ومباحثها، ومن أكثر الفلاسفة الذين عنوا بالجانب الميتافيزيقي من الفلسفة أو الفلسفة الميتافيزيقية هم الفلاسفة المسلمون، حيث كان طبيعيا أن تشغلهم القضايا الدينية بما فيها القضايا الميتافيزيقية أكثر من غيرها وأن يحاولوا المقارنة والتوفيق بين ما كتبه فيها الأقدمون لاسيما أفلاطون وأرسطو وبين ما جاء في العقيدة الإسلامية، وكان من أهم الفلاسفة المسلمين الذين عنوا عناية واضحة وكدوا فيها أذهانهم، وقدحوا فيها زناد أفكارهم هو المعلم الثاني وفيلسوف المسلمين بالحقيقة الفارابي، الذي طوف في أصقاعها وتجول بين ربوع مباحثها وقضاياها محاولا المقارنة والتوفيق بين المعطيات الدينية في هذا الجانب وبين آراء المتقدمين من الفلاسفة، كما حاول التوفيق بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو من الفلاسفة المتقدمين، وفي هذا البحث أحاول الوقوف على ما جادت به أفكاره وتفتق عنه ذهنه وما أسهم به قلمه في هذا المضمار وهو الفيلسوف الذي عرف باطلاعه الواسع على فلسفة الأقدمين وهضمها، ومن ثم أنتج لنا فلسفة وضعته في مصاف عظماء الفلاسفة ليس على مستوى الفكر الإسلامي فقط بل على مستوى الفكر الإنساني عبر مراحله التاريخية المختلفة.

الكلمات المفتاحية: الميتافيزيقا، الفارابي، الفلسفة الإسلامية، أفلاطون، الفليسوف.

Metaphysics in the philosophy of Al-Farabi

Muhammad Abd Al-Nabi Sayed Muhammad

Assistant Professor of Doctrine and Philosophy at the Faculty of Fundamentals of Religion and Islamic Call in Assiut

E-mail: mohamedabdelnabe4819@azhar.edu.eg

Abstract:

One of the most important issues that preoccupied the minds of philosophers in the various philosophical eras is metaphysics and its surrounding issues and topics such as the existence of God and His relationship to the world, the issue of the world's ancientness and its occurrence, and other important and dangerous issues in the view of religion and in the view of philosophy together, so that the ancients called it the first philosophy or Supreme philosophy. The debate raged between philosophers - and still is - about metaphysics, affirmation and denial, as well as about its issues and topics. Among the philosophers who were most concerned with the metaphysical side of philosophy or metaphysical philosophy were Muslim philosophers as it was natural for them to be preoccupied with religious issues, including metaphysical issues more than others and to try to compare and reconcile what was written by the ancients, especially Plato and Aristotle with what was stated in the Islamic doctrine. One of the most important Muslim philosophers who cared clearly and labored over their minds, and released the trigger of their ideas in it was the second scholar and philosopher of Muslims in truth Al-Farabi who roamed its parts and he roamed around its topics and issues trying to compare and reconcile between the religious knowledge in this aspect and the opinions of the ancient philosophers as he tried to reconcile the opinions of both Plato and Aristotle as the ancient philosophers. In this research I try to acquaint what his ideas and his mind created and what his pen contributed to in this regard. He is the philosopher who was known for his wide acquaintance

and mastry of the philosophy of the ancients, therefore he produced for us a philosophy that placed him among the great philosophers not only at the level of Islamic thought but also at the level of human thought through its various historical stages.

Keywords: metaphysics, Al-Farabi, Islamic philosophy, Plato, the philosopher.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه،

وبعد ....

فإن من أهم القضايا التي شغلت أذهان الفلاسفة في مختلف العصور الفلسفية هي الميتافيزيقا وما تكتنفه من قضايا ومباحث فرعية، حتى سماها الأقدمون منهم الفلسفة الأولى أو الفلسفة العليا، وقد احتدم الجدل بين الفلاسفة حول الميتافيزيقا إثباتا ونفيا، وكذلك حول قضاياها ومباحثها.

ومن أكثر الفلاسفة الذين عنوا بالجانب الميتافيزيقي من الفلسفة أو الفلسفة الميتافيزيقية هم الفلاسفة المسلمون، حيث كان طبيعيا أن تشغلهم القضايا الدينية بما فيها القضايا الميتافيزيقية أكثر من غيرها، وأن يحاولوا المقارنة والتوفيق بين ما كتبه فيها الأقدمون -لاسيما أفلاطون وأرسطو- وبين ما جاء في العقيدة الإسلامية.

وكان من أهم الفلاسفة المسلمين الذين عنوا بها عناية واضحة، وكدوا فيها أذهانهم، وقدحوا فيها زناد أفكارهم، هو المعلم الثاني وفيلسوف المسلمين بالحقيقة أبو نصر الفارابي، الذي طوف في أصقاعها، وتجول بين ربوع مباحثها وقضاياها، محاولا المقارنة والتوفيق بين المعطيات الدينية في هذا الجانب وبين آراء المتقدمين من الفلاسفة.

وفي هذا البحث أحاول الوقوف على ما جاد به فكره، وتفتق عنه ذهنه، وما أسهم به قلمه في هذا المضمار، وهو الفيلسوف الذي عرف باطلاعه الواسع على فلسفة الأقدمين وهضمها، ومن ثم أنتج لنا فلسفة وضعته في مصاف عظماء الفلاسفة، ليس على مستوى الفكر الإسلامي فقط، بل على مستوى الفكر الإنساني عبر مراحله التاريخية المختلفة.

وقد اتبعت في هذا البحث المنهج الاستنباطي حيث حاولت استخلاص رأي

الفارابي من نصوصه ومما كتب عنه بموضوعية وأمانة علمية قدر المستطاع، كما اتبعت المنهج التاريخي أو الاسترادادي في سرد تاريخ مشكلة الميتافيزيقا وتطورها عبر العصور الفلسفية، واتبعت منهج المقارنة بين رأي الفارابي وآراء من سبقه من الفلاسفة في الميتافيزيقا، كما اتبعت المنهج النقدي في نقد فلسفة الفارابي وتقييمها.

وتأتي خطة هذا البحث على النحو التالي:

تمهيد: الفارابي ومكانته الفلسفية.

المبحث الأول: الميتافيزيقا مكانتها الفلسفية وأهم مباحثها.

المبحث الثاني: مصادر الفلسفة الميتافيزيقية عند الفارابي.

المبحث الثالث: الواجب والممكن.

المبحث الرابع: وجود الله وصفاته.

المبحث الخامس: صدور العالم عن الله.

المبحث السادس: العالم بين القدم والحدوث.

الخاتمة وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

والله أسأل أن يوفقني في هذا البحث للصواب وأن يمنحني السداد والرشاد، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدين.

تمهيد

الفارابي ومكانته الفلسفية

من أهم الفلاسفة الذين ظهروا في بلاد الإسلام عموما وفلاسفة المشرق خصوصا فيلسوفنا العظيم الذي عرف بالمعلم الثاني لما تمتع به من مكانة علمية فريدة ومتميزة بين أرباب الفكر الفلسفي.

اسمه:

اتفق العلماء في اسمه الأول وكنيته أما بقية اسمه ونسبه فقد اختلفوا فيهما اختلافا كبيرا.

قال الشيخ مصطفى عبدالرازق[١] --رَحِمَهُ ٱللَّهُ--: "لا خلاف بين المؤرخين في أن اسم الفارابي محمد وأنه ملقب بأبي نصر رغم أنه لم يتزوج ولم ينجب، وقد اختلفوا بعد ذلك في نسبه: فمنهم من يقول: هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، كابن أبي أصيبعة[٢]، ومنهم من يقول: هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ كابن خلكان[٣]، ومنهم من يقول: هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان كالقفطي[٤] والبيهقي[٥]، ومنهم من يقول: هو أبو نصر محمد بن محمد بن محمد بن طرخان كابن النديم في الفهرست،[٦] .. فلا اتفاق على تسمية آبائه ولا على ترتيبهم، وإذا كان اسم أبيه موضع خلاف فلا غرو أن أحدًا من المؤرخين لم يشر إلى اسم أمه ولا إلى نسبها.

---

(١) مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ط/ مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة-القاهرة، د.ت، ص٤١.

(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، ط/ دار مكتبة الحياة-بيروت، د.ت، ص٦٠٣.

(٣) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، ط/١ دار صادر-بيروت، الأولى، ١٩٩٤م، ١٥٤/٥.

(٤) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط/ دار الكتب العلمية-بيروت، الأولى، ١٤٣٦هـ-٢٠٠٥م، ص٢١٠.

(٥) تتمة صوان الحكمة، ط/ لاهور، ١٣٥١هـ، ص١٦.

(٦) تحقيق: إبراهيم رمضان، ط/ دار المعرفة-بيروت، الثانية،١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ص٣٢٣.

أما نسبته الفارابي فيقول عنها ابن خلكان[١]: "هذه النسبة إلى فاراب، وتسمى في هذا الزمان أطرار - بضم الهمزة وسكون الطاء المهملة وبين الراءين ألف ساكنة - وقد غلب عليها هذا الاسم، وهي مدينة فوق الشاش، قريبة من مدينة بلاساغون، وجميع أهلها على مذهب الإمام الشافعي -رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ-، وهي قاعدة من قواعد مدن الترك، ويقال له فاراب الداخلة، ولهم فاراب الخارجة، وهي من أطراف بلاد فارس".

وقد ذكرها ياقوت الحموي باسم باراب وقال عنها: " باراب: بالراء، وألف، وباء موحدة: اسم لناحية كبيرة واسعة وراء نهر جيحون، ويقال: فاراب أيضا، بالفاء، وقد ذكر في موضعه، وإليها ينسب أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري صاحب كتاب الصحاح في اللغة، وخاله إسحاق بن ابراهيم صاحب ديوان الأدب اللغويان، وأبو زكرياء يحيى بن أحمد الأديب البارابي أحد أئمة اللغة"[٢].

وعجيب أن ياقوتا لم يذكر فيلسوفنا رغم شهرته الواسعة ضمن أعلام هذه البلدة!

مولده:

أما مولده فقد ولد في قرية واسيج من أعمال مقاطعة فاراب على نهر جيحون، وهي ولاية في أرض سرداريا بإقليم تركستان، دخلها الإسلام في عصر السامانيين بعد أن غزا نوح بن أزاد مدينة أسبجاب (سنة ٢٢٥هـ/ ٨٣٩، ٨٤٠م) أي قبل مولد الفارابي بحوالي ثلاثين عاما، وهي منطقة سبخة، ولكنّ فيها غياضا ومزارع في غربي الوادي، ولها منعة وبأس، وهي الآن تقع بجمهورية كازاخستان، من أب يقال إنه كان قائدا عسكريا في بلاط السمانيين، قيل إنه فارسي المنتسب، وذهب أكثر المؤرخين إلى أنه تركي، وكان والده من أمراء الأتراك، وكان مولده نحوا من سنة ٢٦٠هـ/ ٨٧٣ أو ٨٧٤م[٣].

(١) وفيات الأعيان، ١٥٧/٥.

(٢) معجم البلدان، ط/ دار صادر بيروت، الثانية، ١٩٩٥م، ٣١٨/١.

(٣) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٦٠٣. الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ط/ دار الحديث-القاهرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ٣٣/١٢. الزركلي، الأعلام، ط/ دار العلم للملايين، الخامسة عشر، ٢٠٠٢م، ٧/ ٢٠. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد =

نشأته وتعليمه:

نشأ فيلسوفنا في بلده فاراب، ولا نكاد نعرف شيئا عن حياته الأولى في بلدته قبل خروجه منها، حيث لم يترجم لنفسه ولا ترجم له أحد من تلاميذه، لكن ذكر ابن أبي أصيبعة أنه تولى القضاء في أوله أمره[1]، ولعل ذلك كان في بلده فاراب؛ فإنه لم يعرف أنه تولى القضاء في البلدان التي زارها بعد ذلك، وهذا إن صح فإنه يدل على علو منزلته في العلوم الشرعية، فإن منصب القضاء منصب خطير لا يتولاه إلا من بلغ منزلة عالية في الشريعة وعلومها وبخاصة علم الفقه، ومع ذلك فلم يذكر شيء عن فقهه ولم يترك لنا مؤلفا في العلوم الشرعية.

ثم خرج من بلده وتنقلت به الأسفار إلى أن وصل إلى بغداد، في حدود سنة ٣١٠هـ، أي في الخمسين من عمره في خلافة المقتدر، واتصل بالعلماء وحضر المجالس الفكرية، وهو يعرف اللسان التركي وعدة لغات غير العربية، حتى قيل إنه كان يعرف سبعين لغة، وفي ذلك ما فيه من المبالغة، فشرع في اللسان العربي فتعلمه وأتقنه غاية الإتقان، ثم اشتغل بعلوم الحكمة، ولما دخل بغداد كان بها أبو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور، وهو شيخ كبير، وكان يقرأ الناس عليه فن المنطق، وله إذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية، ويجتمع في حلقته كل يوم المئون من المشتغلين بالمنطق، وهو يقرأ كتاب أرسطاطاليس في المنطق ويملي على تلامذته شرحه، فكتب عنه في شرحه سبعون سفراً، ولم يكن في ذلك الوقت أحد مثله في فنه، وكان حسن العبارة في تواليفه لطيف الإشارة، وكان يستعمل في تصانيفه البسط والتذليل، حتى قال بعض علماء هذا الفن: ما أرى أبا نصر الفارابي أخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبي

عبدالهادي أبو ريدة، ط/ مكتبة النهضة المصرية-القاهرة، الخامسة، ص١٩٦م. طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ط/ دار الطليعة-بيروت، الثالثة، ٢٠٠٦م، ص٤٤٩. الحفني، عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط/ مكتبة مدبولي-القاهرة، الثانية، ١٩٩٩م، ٩٤١/٢. مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط/ عويدات للنشر والطباعة-بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م، ٣٧١/١.

(١) ص٦٠٤.

بشر يعني المذكور، وكان أبو نصر يحضر حلقته في غمار تلامذته[١].

ولم يزل أبو نصر ببغداد مكباً على الاشتغال بهذا العلم والتحصيل له إلى أن برز فيه وفاق أهل زمانه، وألف بها معظم كتبه، ثم رحل إلى الشام سنة ٣٣٠هـ/ ٩٤١م، وفي حران تتلمذ على يوحنا بن حيلان الدمشقي الذي كان من المناطقة البارزين أيضا، فتبحر في علوم المنطق والفلسفة، كما درس العلوم الطبيعية والرياضيات والفلك والموسيقى، ثم توجه إلى مصر سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة، ثم عاد إلى دمشق وأقام بها، وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان، فأحسن إليه وأكرمه إكراما كثيرا وعظمت منزلته عنده وكان له مؤثرا[٢].

كما درس علم النحو على ابن السراج لقاء ما كان يعلمه له من دروس في المنطق[٣].

وقد بلغ من شغفه بالعلم والمطالعة رغم رقة حاله ما قاله ابن أبي أصيبعة: "حدثني سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي الآمدي أن الفارابي كان في أول أمره ناطورا في بستان بدمشق، وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها، والتطلع إلى آراء المتقدمين وشرح معانيها، وكان ضعيف الحال، حتى أنه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف، ويستضيء بالقنديل الذي للحارس، وبقي كذلك مدة"[٤].

"وكان زاهدا في الزخارف، لا يحفل بأمر مسكن أو مكسب، يميل إلى الانفراد بنفسه، ولم يكن يوجد غالبا في مدة إقامته بدمشق إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض، وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم، وهو الذي اقتصر عليها لقناعته"[٥].

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ١٥٤/٥. فرحات، يوسف، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ط/ بدون، الأولى، ١٩٨٦م، ص٧٧.

(٢) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١٥٥/٥. طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص٤٤٩.

(٣) انظر: مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ٣٧١/١.

(٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٦٠٣.

(٥) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٥/ ١٥٦. الزركلي، الأعلام، ٢٠/٧.

وقال الذهبي[١] عنه: «ويقال: إنه هو أول من اخترع القانون، وكان يحب الوحدة ويصنف في المواضع النزهة، وقلما يبيض منها، وكان يتزهد زهد الفلاسفة، ولا يحتفل بملبس ولا منزل، أجرى عليه ابن حمدان في كل يوم أربعة دراهم، ويقال: إنهم سألوه: أأنت أعلم أو أرسطو؟ فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلامذته. ولأبي نصر نظم جيد، وأدعية مليحة على اصطلاح الحكماء».

"يذكر أن سبب قراءته الحكمة أن رجلا أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس فاتفق أن نظر فيها فوافقت منه قبولا وتحرك إلى قراءتها ولم يزل إلى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفا بالحقيقة"[٢].

ومما سبق يتضح لنا أن الفارابي كان نهما في العلم والمعرفة لاسيما العلوم العقلية كالمنطق والفلسفة التي أقبل على دراستها، وتهيأ له فيها أساتذة مهرة أمثال يوحنا بن حيلان الدمشقي ومتى بن يونس، وأنه برع في كثير من العلوم والفنون بما في ذلك الموسيقى، وأتقن كثيرا من اللغات.

مكانته العلمية:

لقد بلغ فيلسوفنا الفارابي شأوا عظيما في الفلسفة والمنطق وذاع صيته فيهما، وكان له أثر عميق في الفلسفة الإسلامية امتد لأجيال بعده، فهو من أجل من اشتغل بالفلسفة وعالج قضاياها من المسلمين، واستطاع أن يسجل اسمه في تاريخ الفكر الفلسفي ضمن أهم الشخصيات وأبرزها لا سيما في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ولم يأت بعده فيلسوف إلا وقد تأثر به وسار على دربه.

قال عنه ظهير الدين البيهقي الملقب بابن فندمة[٣]: وهو الملقب المعلم الثاني، ولم يكن قبله أفضل منه في حكماء الإسلام، وقيل الحكماء أربعة؛ اثنان قبل الإسلام، وهما أرسطو (وأبقراط)، واثنان في الإسلام، وهما أبو نصر وأبو علي (ابن سينا)، وكان بين

(١) سير أعلام النبلاء، ١٢/٣٣.

(٢) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٦٠٤.

(٣) تتمة صوان الحكمة، ص١٦.

وفاة أبي نصر وولادة أبي علي ثلاثون سنة، وكان أبو علي تلميذاً لتصانيفه".

وقال ابن النديم[١]: "من المتقدمين في صناعة المنطق والعلوم القديمة".

وقال عنه القفطي[٢]: " فيلسوف المسلمين غير مدافع .. برز فِي ذَلِكَ عَلَى أقرانه وأربي عليهم فِي التحقيق وشرح الكتب المنطقية، وأظهر غامضها، وكشف سرها، وقرب متناولها، وجمع مَا يحتاج إِلَيْهِ منها فِي كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة، منبهة عَلَى مَا أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل، وأنحاء التعليم، وأوضح القول فِيهَا عن طرق المنطق الخمسة، وأفاد الامتناع بِهَا، وعرف طرق استعمالها، وكيف يصرف صورة القياس فِي كل مادة منها، فجاءت كتبه فِي ذَلِكَ الغاية الكافية، والنهاية الفاضلة ".

وقال عنه ابن خلكان[٣]: "الحكيم المشهور، صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم، وهو أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه، والرئيس أبو علي ابن سينا - المقدم ذكره - بكتبه تخرج، وبكلامه انتفع في تصانيفه".

وقال ابن أبي أصيبعة[٤]: "وكان -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- فيلسوفا كاملا، وإماما فاضلا، قد أتقن العلوم الحكمية، وبرع في العلوم الرياضية، زكي النفس، قوي الذكاء، متجنبا عن الدنيا، مقتنعا منها بما يقوم بأوده، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين، وكانت له قوة في صناعة الطب، وعلم بالأمور الكلية منها، ولم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها وعرف بالمعلم الثاني، لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول).

ذكره أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن صاعد القرطبي في كتاب "طبقات الحكماء"، فقال: "الفارابي فيلسوف المسلمين بالحقيقة، أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر، فبذّ جميع أهل الإسلام

---

(١) الفهرست، ص٣٢٣.

(٢) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص٢١٠.

(٣) وفيات الأعيان، ١٥٣/٥.

(٤) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٦٠٣.

وأربى عليهم في التحقيق لها"[١].

وقال عنه الذهبي[٢]: "شيخ الفلسفة الحكيم .. أحد الأذكياء".

وقال عنه المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون[٣]: "أول مفكر مسلم كان فيلسوفا بكل ما للكلمة من معنى".

وقيل عنه أيضا: "هو بحق أبو الفلسفة الإسلامية، فلست تجد عند فيلسوف مسلم شيئا إلا وبذوره عند الفارابي"[٤].

"والحق أن الفارابي هو المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية، عاش لها وتفاعل بها، وبذل غاية الوسع في سبيلها، وهجر المال والزوج والولد ليتفرغ لها، ويشبع نهمه منها، أعجب بأرسطو فشرح كتبه ولا سيما المنطقية منها، وعلق عليها وأظهر غامضها، وقرب متناولها، حتى ليمكن القول إنه احتضنها بملء إهابه"[٥].

وقد بلغ من اعتزازه بنفسه وبراعته في فن الموسيقى ما ذكره ابن خلكان[٦] مما يشبه الأساطير إذ قال: "ورأيت في بعض المجاميع أن أبا نصر لما ورد على سيف الدولة وكان مجلسه مجمع الفضلاء في جميع المعارف فأدخل عليه وهو بزي الأتراك، وكان ذلك زيه دائماً، فوقف، فقال له سيف الدولة: اقعد، فقال: حيث أنا أم حيث أنت فقال: حيث أنت، فتخطى رقاب الناس حتى انتهى إلى مسند سيف الدولة وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه، وكان على رأس سيف الدولة مماليك، وله معهم لسان خاص يسارهم

(١) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٥/ ١٥٤، ١٥٥.

(٢) الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ٣٢/١٢.

(٣) انظر: المرزوقي، جمال، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ط/ دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ص٨٤.

(٤) بسيوني، إبراهيم بداية جديدة للحوار حول الفكر والفلسفة الإسلامية، ط/ دار الأمين للنشر والتوزيع، الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ص١٦٥.

(٥) انظر: مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ٣٧٣/١.

(٦) وفيات الأعيان، ٥/ ١٥٥، ١٥٦. وقد ذكرها الذهبي مختصرة، انظر: سير أعلام النبلاء، ٣٢/١٢، تاريخ الإسلام ووفيات مشاهير الأعلام، ط/ المكتبة التوفيقية، د.ت، ١٠٦/٢٥.

به قل أن يعرفه أحد، فقال لهم بذلك اللسان: إن هذا الشيخ قد أساء الأدب، وإني سائله عن أشياء إن لم يوف بها فاخرقوا به، فقال له أبو نصر بذلك اللسان: أيها الأمير، اصبر فإن الأمور بعواقبها، فعجب سيف الدولة منه وقال له: أتحسن هذا اللسان فقال: نعم أحسن أكثر من سبعين لساناً، فعظم عنده، ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن، فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل حتى صمت الكل وبقي يتكلم وحده، ثم أخذوا يكتبون ما يقوله، فصرفهم سيف الدولة وخلا به، فقال له: هل لك في أن تأكل فقال: لا، فقال: فهل تشرب فقال: لا، فقال: فهل تسمع فقال: نعم، فأمر سيف الدولة بإحضار القيان، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بأنواع الملاهي، فلم يحرك أحد منهم آلته إلا وعابه أبو نصر وقال له: أخطأت، فقال له سيف الدولة: وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً فقال: نعم، ثم أخرج من سوطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيداناً وركبها، ثم لعب بها، فضحك منها كل من كان في المجلس، ثم فكها وركبها تركيباً آخر وضرب بها فبكي كل من في المجلس، ثم فكها وغير تركيبها وحركها فنام كل من في المجلس حتى البواب، فتركهم نياماً وخرج، ويحكى أن الآلة المسماة القانون من وضعه، وهو أول من ركبها هذا التركيب، وكان منفرداً بنفسه لا يجالس الناس".

وقد كان الفارابي زاهدا متدينا وكان يحض من يقبل على العلوم العقلية والفلسفية أن يبدأ بتعلم القرآن والعلوم الشرعية وأن يلتزم بأركان الشريعة وآداب السنة، وأن يتسم بالزهد والبعض عن الترف.

وقد نقل عنه البيهقي[١] ما يدل على ذلك فقال: "قال الحكيم أبو نصر الفارابي: ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شابا، صحيح المزاج، متأدبا بآداب الأخيار، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولا، ويكون صينا عفيفا متحرجا صدوقا، معرضا عن الفسق والفجور والغدر والخيانة، والمكر والحيلة، ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه، ويكون مقبلا على أداء الوظائف، غير مخل بركن من أركان الشريعة، بل غير مخل بأدب من آداب السنة، ويكون معظما للعلم والعلماء، ولم يكن عنده شيء

(١) تتمة صوان الحكمة، ص٢٤.

قدر إلا للعلم وأهله، ولا يتخذ علمه من جملة الحرف والمكاسب، وآلة لكسب الأموال، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ونهرج[١]، فكما أن الزور لا يعد من الكلام الرصين، ولا النهرج من النقود، فكذلك من كانت أخلاقه خلاف ما ذكرنا لا يعد من جملة الحكماء".

ومن هذه النقول والشهادات التاريخية من المؤرخين والمفكرين قديما وحديثا يتبين لنا المكانة الفكرية والفلسفية المرموقة التي تبوأها فيلسوفنا الفارابي في تاريخ الفكر والفلسفة سواء على مستوى الفلسفة الإسلامية أو على مستوى الفكر الإنساني، ومدى إسهامه وتأثيره في الحركة الفكرية والفلسفية مما ترك بصمات لا تزال يشهد لها تاريخ الفكر الفلسفي.

مؤلفاته:

تنوع إنتاج الفارابي ما بين مؤلفات أصيلة له وشروح لكتب المتقدمين من الفلاسفة وخاصة أرسطو طاليس.

أما مؤلفاته فذكرها الزركلي بقوله: "له نحو مئة كتاب، منها (الفصوص) ترجم إلى الألمانية، و(إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها) و (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (إحصاء الإيقاعات) في النغم، نحو ٣٠ ورقة، في معهد المخطوطات، و(المدخل إلى صناعة الموسيقى) و(الموسيقى الكبير) و(الآداب الملوكية) و(مبادئ الموجودات) رسالة ترجمت إلى العبرية وطبعت بها، و (إبطال أحكام النجوم) نسخته بطهران، و(أغراض ما بعد الطبيعة) و(السياسة المدنية) و(جوامع السياسة) رسالة، و(النواميس) و(الخطابة) و(ما ينبغي أن يتقدم الفلسفة) وكتاب في أن (حركة الفلك سرمدية)[٢].

---

(١) (النهرج) كسفرجل: كالبهرج، وهو (الزيف الرديء). وفي المغرب هو الباطل الرديء من الشيء. والدرهم النهرج: ما بطل سكته. وقيل: فضة رديئة. وهو معرب نبهره، ودرهم نهرج: الدرهم الرديء الزائف. انظر: مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط/ دار الهداية، د.ت، ٤٣٢/٥. قلعجي، محمد رواس، قنيبي، حامد صادق، ط/ دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الثانية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص٤٧٤.

(٢) الزركلي، الأعلام، ٢٠/٧.

وأما شروحه فقال ابن النديم: "وله ... كتاب تفسير قطعة من كتاب الأخلاق لأرسطاليس وفسر الفارابي من كتب أرسطاليس مما يوجد ويتداوله الناس كتاب القياس قاطيغورياس، كتاب البرهان أنالوطيقا الثاني، كتاب الخطابة أروطوريقا، كتاب المغالطين سوفسطيقا، على جهة الجوامع وله جوامع لكتب المنطق لطاف"[١]، وقد ذكر القفطي جملة كبيرة من مؤلفاته[٢].

ولا يزال كثير من مؤلفاته مفقودا وبعضها لا يوجد إلا في ترجمات عبرية[٣].

وكان لمؤلفاته هذه أثر بعيد فيمن جاء بعده ممن اشتغلوا بالعلوم العقلية والفلسفية حيث كان أول من عني بعلوم الأوائل وقام بشرحها وتقريب معانيها وذلك يدل على حسن فهمه واستيعابه لها.

وأشهرهم ابن سينا الذي ذكر عنه البيهقي[٤] تأثره بكتاب أغراض ما بعد الطبيعة الذي شرح فيه الفارابي كتاب أرسطو (ما بعد الطبيعة) فقال: "ثم أقبل على العلم الإلهي، وقرأ كتاب ما بعد الطبيعة، وأعاد قراءته أربعين مرة، وصار له محفوظاً، ومع ذلك لا يفهمه ولا المقصود منه، وأيس من نفسه، وقال: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه، واتفق أنه كان يوماً من الأيام في سوق الوراقين، فعرض عليه دلّال يقال له محمد الدلال كتاباً ينادي عليه، فرده أبو علي رد متبرم، معتقداً ألا فائدة في هذا العلم، فقال الدلال اشتر مني فإنه رخيص بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه، فاشتراه فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي الفيلسوف الذي هو المعلم الثاني في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة، قال فرجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظاً، ففرحت بذلك وتصدقت بشيْ كثير على الفقراء شكراً لله تعالى".

---

(١) الفهرست، ص٣٢٣.

(٢) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص٢١١، ٢١٢.

(٣) بدوي، عبد الرحمن موسوعة الفلسفة، ط/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأولى، ١٩٨٤م، ٩٥/٢.

(٤) تتمة صوان الحكمة، ص٩.

وفاته:

ظل الفارابي يتنقل بين حلب ودمشق إلى أن خرج من دمشق في جماعة إلى عسقلان -على حد رواية البيهقي[١]، فهاجمته عصابة من اللصوص، ووقع قتال بين الطائفتين، قتل فيه فيلسوفنا، وإن كان كثير من المفكرين والباحثين ومنهم الشيخ مصطفى عبد الرازق[٢] -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- يشككون في رواية قتله التي ذكرها البيهقي ويرون أنها اشتبهت عليه بقصة مقتل أبي الطيب المتنبي الشاعر المعروف، ولذلك أعرض عن ذكرها المؤرخون والمترجمون أمثال المسعودي، وابن أبي أصيبعة، والقاضي صاعد، وابن خلكان، وابن النديم، ولم يشيروا إليها من قريب أو بعيد.

ولا يكاد يختلف المؤرخون في سنة وفاة الفيلسوف الكبير أبي نصر الفارابي، بل يكادون يجمعون على أنه كانت وفاته في رجب سنة ٣٣٩هـ، الموافق ديسمبر ٩٥٠م أو يناير ٩٥١م، وله نحو من ثمانين سنة، وصلى عليه سيف الدولة في جملة من خواصه ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير[٣].

(١) المرجع السابق، ص٣٣، ٣٤.

(٢) فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص٦٢، ٦٢.

(٣) انظر على سبيل المثال: المسعودي، التنبيه والإشراف، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، ط/ دار الصاوي-القاهرة، د.ت، ١٠٦/١. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط/ دار الكتاب العربي-بيروت، الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ١٩٤/٧. الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ٢٢٥/٤. الذهبي، شمس الدين، العبر في خبر من غبر، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بسيوني زغلول، ط/ دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت، ٥٨/٢. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ٩٤/٢. الحفني، عبد المنعم موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ٩٤٢/٢.

المبحث الأول

الميتافيزيقا مكانتها الفلسفية وأهم مباحثها

تعريف الميتافيزيقا:

تعد الميتافيزيقا من أهم المباحث التي اهتمت الفلسفة بنظرها والتأمل والبحث فيها خلال مختلف العصور الفلسفية، وعلى اختلاف المدارس والمذاهب الفلسفية، ذلك لأنها تتناول موضوعات غاية في الأهمية للعقل البشري، ومن أكثر الموضوعات التي تستدعي البحث والنظر والتأمل والتساؤل، ذلك لأن البحث الميتافيزيقي أمر فطري في الإنسان، فهو لا يزال يتساءل عن العالم الغيبي الذي يقبع وراء هذا العالم المحسوس، والمتمثل في مصدره وغايته وحقيقته.

والميتافيزيقا ((metaphysics: الترجمة الحرفية لها هي ما بعد الطبيعة، وهي تطلق على كتاب أرسطو الرئيس المسمى بهذا الاسم مع أنه لم يستخدم هذه الكلمة على الإطلاق، بل لم يستخدمها واحد من الفلاسفة اليونانيين.

وسبب تسميتها بذلك كما يرى الباحثون والمؤرخون أنها إنما ظهرت في العصر الهلنستي عندما قام أندرونيقوس الرودسي حوالي عام ٦٠ ق.م وهو الرئيس الحادي عشر للمدرسة المشائية في روما بتصنيف كتب أرسطو وترتيبها ونشرها مع شرح للفلسفة الأرسطية، وتطلق على مجموعة البحوث التي تلي في الترتيب مجموعة البحوث التي كتبها أرسطو في الفيزيقا أي الطبيعة، واحتار أندرونيقوس في تسميتها فسماها ميتافيزيقا أي ما بعد الطبيعة[١].

لكن هذا التصنيف المكتبي أو الترتيب التصنيفي لموضوع كتاب أرسطو في الفلسفة الأولى أو الإلهيات -كما يقول عبدالرحمن بدوي- "ما لبث أن فسر لدى المشتغلين بالفلسفة ابتداء من القرن الأول بعد الميلاد تأويلا يجعل منه دالا على

(١) انظر: لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات- بيروت، باريس، الثانية، ٢٠٠١م، ص٧٩٠. إمام، إمام عبدالفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ط/ نهضة مصر، الأولى، ٢٠٠٥م، ص١٧، ١٨.

موضوع الكتاب، وهو البحث في الموجود بما هو موجود، وأصبح يطلق اسم الميتافيزيقا على البحث في الأمور التي تتجاوز الطبيعة، وهو تأويل يناقض تماما فكر أرسطو، إذا فهم بمعنى أن موضوعه يتجاوز نطاق العالم، إذ ليس وراء العالم عند أرسطو شيء، أما إن فهم بمعنى أن موضوعه هو الموجودات غير الخاضعة للكون والفساد، بينما الطبيعة خاضعة للكون والفساد، فإن هذا التأويل يتمشى مع تصور أرسطو لهذا العلم، لأنه يبحث فيه في المحرك الأول الذي هو فعل محض، وعقل محض، كما يبحث في عقول الأفلاك وهي أيضا عارية عن المادة، وغير خاضعة للكون والفساد"[١].

وتعرف الميتافيزيقا كذلك بأنها العلم الذي يتأمل الموجودات اللامحسوسة والماورائية، وهي أيضا معرفة الأشياء في ذاتها، لا معرفة الظواهر التي تتجلى من خلالها هذه الأشياء، وهي دراسة الأشياء من منظور الأزل، أي من حيث هي جواهر وماهيات ثابتة وأزلية، لا من منظور تاريخي وزماني، أي من حيث هي متغيرة وزائلة، فالميتافيزيقا عموما هي بحث في المطلق واللامشروط، وبحث في المبادئ والعلل الأولى لجميع الأمور[٢].

وقد انتقل المفهوم الأرسطي للميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى إلى تلامذته وشراحه وخصوصا الإسكندر الأفروديسي الذي عرفها بأنها تبحث في الوجود بما هو موجود، ولا تبحث في وجود معين بالذات، أو في جزء من أجزاء الموجود مثلما يفعل سائر العلوم، وهي أيضا إلهيات من حيث إنها في بحثها عن المبادئ الأولى والعلل الأولى لا تستمر إلى غير نهاية، بل ترى ضرورة التوقف عند موجود أول، ويؤكد أن الموجود بالمعنى الحقيقي هو الجوهر، بينما الصفات المقولية الأخرى تعد وجودا بالمعنى الثانوي[٣].

أما في الفلسفة الإسلامية فتطلق الميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة على مباحث علم الوجود أو (الأنطولوجيا) خاصة، اتباعا لأرسطو.

فعلم ما بعد الطبيعة عند الكندي: هو الفلسفة الأولى وعلم الربوبية.

---

(١) موسوعة الفلسفة، ٤٩٣/٢.

(٢) انظر: سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ط/ دار الجنوب للنشر-تونس، د.ت، ص ٤٦٠.

(٣) انظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ٤٩٤/٢.

وعند الفارابي: هو العلم بالموجود بما هو موجود.

وعند ابن سينا: هو البحث عن الوجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية.

وعند ابن رشد: هو النظر في الوجود بما هو موجود(١).

ويسميه الشريف الجرجاني العلم الإلهي ومعناه: "العلم الإلهي: علم باعث عن أحوال الموجودات التي لا تفتقر في وجودها إلى المادة"(٢).

فإذا توجهنا إلى فلاسفة العصور الوسطى الأوربيين وجدنا القديس أوغسطين لا يستعمل كلمة ميتافيزيقا ولا كلمة الفلسفة الأولى، بل يستعمل مكانها كلمة "حكمة"، وهي قد وردت عند أرسطو للدلالة على هذا العلم، أي العلم بالموجود بما هو موجود.

أما القديس توما الإكويني فينقل عن ابن رشد دون ذكر اسمه أن الميتافيزيقا مأخوذ عن مرتبة هذا العلم في التعليم، إذ يتعلم بعد تعلم الطبيعة(٣).

أما في الفلسفة الحديث والمعاصرة فهي عند ديكارت معرفة الله والنفس.

وعند كانط: مجموعة المعارف التي تجاوز نطاق التجربة وتستمد من العقل وحده.

وعند كونت: معرفة بين اللاهوت والعلم الوضعي، تحاول الكشف عن حقيقة الأشياء وأصلها ومصيرها.

وعند برجسون: معرفة مطابقة نحصل عليها بالحدس المباشر(٤).

مكانتها:

للميتافيزيقا مكانة مرموقة بين المباحث الفلسفية؛ "فقد كان أرسطو يطلق على

(١) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ط/ دار الكتاب اللبناني-بيروت، ١٩٨٢م، ٣٠٠/٢.
(٢) التعريفات، ط/ دار الكتب العلمية-بيروت، الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص١٥٦.
(٣ (انظر: بدوي، عبد الرحمن موسوعة الفلسفة، ٤٩٥/٢.
(٤) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ط/ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية-القاهرة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص١٩٧، ١٩٨.

مجموعة البحوث الميتافيزيقية اسم الفلسفة الأولى، ويرى أنها علم المبادئ الأولى والعلل البعيدة التي تشمل جميع المبادئ الأخرى، ويمكن تلخيص أسباب اهتمام أرسطو بالبحث في هذه الموضوعات التي أطلق عليها الفلسفة الأولى وعرفت بعده بالميتافيزيقا فيما يلي:

أولا: أنها -في رأيه- أعم العلوم؛ لأنها تبحث في أعم العلل، إذ العلل والمبادئ الأولى شاملة لجميع أنواع العلل الأخرى.

ثانيا: أنها أكثر العلوم يقينية؛ لأنها تبحث عن المبادئ الأولى، وهي أعلى الأمور درجة في اليقين.

ثالثا: أنها أنفع العلوم؛ لأنها تعطينا علما بالعلل الأولى، والعلم بالعلل الأولى أكثر العلوم إعطاء لأكبر قسط من العلم.

رابعا: أنها أكثر العلوم تجريدا؛ لأنها تبحث في أكثر الأشياء بعدا عن الواقع العيني، ومن هنا كانت أصعب العلوم.

خامسا: أنها أشرف العلوم؛ لأن موضوعها النهائي والأساس هو العلة الأولى أو المبدأ الأول، وهو أشرف الموضوعات، وهو الله"[١].

وقد تبوأت الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى نفس المكانة عند الفلاسفة المسلمين فنجد الكندي مثلا ينحو في الحديث عن مكانتها منحى أرسطو فيقول: "وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى؛ أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول، لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما إذا نحن أحطنا بعلم علته؛ لأن كل علة إما أن تكون عنصرا، وإما صورة، وإما فاعلة، أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما متممة، أعني ما من أجله كان الشيء"[٢].

---

(١) انظر: بدوي، عبد الرحمن، مرجعه السابق، ٢/ ٤٩٣، ٤٩٤. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص١٨.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط/ مطبعة حسان-القاهرة، =

ويقول ابن سينا عن الميتافيزيقا: "إن هذا العلم يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية"(١).

وقد اهتم بها كثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ووضعوها في مكانة عالية؛ فبرغم الهجوم الضاري الذي تلقته الميتافيزيقا على أيدي بعض الاتجاهات الفلسفية الحديثة كالاتجاه التجريبي خاصة عند الفلاسفة الإنجليز والأمريكيين، فإننا نجد أبا الفلسفة الحديثة الفيلسوف الفرنسي رينييه ديكارت يعترف بقيمتها ويضعها في المكانة اللائقة بها حيث قسم المباحث الفلسفية فجعل قسمها الأول الميتافيزيقا، وهي تشتمل على مبادئ المعرفة التي منها تفسير أهم صفات الله، وروحانية نفوسنا، وجميع المعاني الواضحة المتميزة الموجودة فينا، والقسم الثاني العلم الطبيعي، وفيه -بعد أن نكون وجدنا المبادئ الحقة للماديات- نفحص عن تركيب العالم على العموم، ثم على الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام, وبالأخص عن طبيعة الإنسان، حتى يتسنى لنا استكشاف سائر العلوم النافعة له، وعلى ذلك فهو يرى أن الفلسفة كلها بمثابة شجرة؛ جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي، وأغصانها باقي العلوم(٢).

ويرى بعضهم أن الميتافيزيقا يمكن أن يطلق عليها علم ما فوق الطبيعة لسمو موضوعها، أو علم ما قبل الطبيعة لاستناد العلم الطبيعي إليها(٣).

فديكارت يدعو إلى البحث في الميتافيزيقا ليس فقط لأنها تبحث في الله ووجوده وصفاته وفي النفس وخلودها، بل لأنها تبحث في المبادئ التي تقوم عليها العلوم، وبالتالي تبحث في أسس المعرفة بوجه عام، والمعرفة الكاملة في نظره هي الميتافيزيقا، وهو يسميها الفلسفة الأولى كما فعل أرسطو(٤).

الثانية، د.ت، ص٣٠.

(١) نقلا عن: سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص٤٦١.

(٢) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط/ مكتبة الدراسات الفلسفية، الخامسة، د.ت، ص٦٢.

(٣) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص٣٠١.

(٤) انظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ٤٩٥/٢.

فنجده يتحدث في مقدمة كتابه (مبادئ الفلسفة) عما ينبغي أن يدرسه أي إنسان يبحث عن الحقيقة فيقول: "ينبغي أن يبدأ (الباحث عن الحقيقة) في جد بالإقبال على الفلسفة الحقة التي يتألف الجزء الأول منها من الميتافيزيقا، وهي تمثل مبادئ المعرفة، وضمن هذه المبادئ بيان الصفات الأساسية لله ولامادية نفوسنا، وكل الأفكار الواضحة والبسيطة التي توجد لدينا"(١).

فالميتافيزيقا عند ديكارت –طبقا لنصه السابق– هي الفلسفة الحقة، وهي تعنى في المقام الأول بقضية الله، وما يتعلق بهذه القضية من إثبات وجوده، والبحث في صفاته الأساسية، وكذلك قضية وجود النفس وتمايزها من الجسم، وكونها غير مادية ومسألة خلود النفس.

ويلاحظ في هذا النص أن ديكارت يوصي بأن يبدأ الباحث عن الحقيقة، والمستزيد من المعرفة بالإقبال على دراسة الميتافيزيقا التي يعتبرها بمثابة الأصل أو الأساس بالنسبة لبقية العلوم، والتي تأتي تابعة لها وتالية في تناولها ودراستها لغيرها من العلوم كالفيزياء والطب والميكانيكا والأخلاق وغيرها(٢).

ونجد كذلك كانط في العصر نفسه يقرر أنه مقتنع تماما بأن الوجود الحق للجنس البشري لا يقوم إلا على الميتافيزيقا، ولا يكون إلا بها، فيقول: "إنني لأبعد ما أكون عن أن أنظر إلى الميتافيزيقا على أنها شيء تافه يمكن الاستغناء عنه، لدرجة أنني مقتنع تماما بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشري لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها"(٣).

وهذا يعني أنه لم يكن يهتم بالميتافيزيقا فقط باعتبارها فرعا من فروع المعرفة، بل لقد كان مقتنعا بأن بحث الإنسان في الأمور الميتافيزيقية أمر فطري لا غنى له عنه،

(٢) ترجمة عثمان أمين، ط/ دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م، ص٤٢.

(٢) انظر: سيد، محمد عبد النبي، الجانب الإلهي في الفكر الغربي الحديث والمعاصر وموقف الإسلام منه، رسالة دكتوراه في كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، ٢٠٠٦م، ص٧٨.

(٣) نقلا عن: رجب، محمود، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط دار روتابرنت - القاهرة الثالثة د.ت، ص١٣.

وأنه ناشئ عن طبيعة الإنسان.

لذلك نجده يقول في كتابه (نقد العقل الخالص): "للعقل الإنساني خاصية غريبة وهي أنه في فرع من فروع معرفته مثقل بأسئلة تمليها عليه طبيعته لا يستطيع تجاهلها، ولكنه عاجز عن الإجابة عليها حيث تتعدى كل قدراته" (١).

ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب: "على الرغم من أننا ننظر إلى الميتافيزيقا على أنها قد أخفقت حتى الآن في محاولاتها، فهي مع ذلك علم ضروري تماما لطبيعة العقل البشري"(٢).

وهذا هيجل يؤكد على أهمية الميتافيزيقا، وأنها لا غنى للفكر البشري عنها، رافضا تلك المحاولات التي تحاول هدمها، واصفا إياها بين الأنساق الفكرية بقدس الأقداس فيقول: "لقد تعاونت الفلسفة مع الحس المشترك الساذج جنبا إلى جنب في هدم الميتافيزيقا، فقدمت لنا بذلك مشهدا غريبا هو شعب متحضر بلا ميتافيزيقا، وهو مشهد أشبه ما يكون بمنظر المعبد الضخم الذي زينت جميع جوانبه بزينات فخمة، لكنه فقد قدس أقداسه"(٣).

وكذلك يقرر كثير من الفلاسفة المعاصرين أهمية الميتافيزيقا فيقول برادلي: "إن الدافع إلى الميتافيزيقا موجود في قلب الطبيعة البشرية نفسها متمثلا في تلك الرغبة العارمة في فهم الواقع الحقيقي فهما شاملا"(٤).

ويصف شوبنهور الإنسان بأنه "حيوان ميتافيزيقي"، مؤكدا بذلك على أهمية الميتافيزيقا في حياة الإنسان، وأنه لا يكون إنسانا إلا بها، ويقول أيضا: "تشير المعابد والكنائس والمساجد في جميع الأمصار وكل الأزمنة بعظمتها وبهائها إلى حاجة ميتافيزيقية

---

(١) نقلا عن: زيدان، محمود، كانط وفلسفته النظرية، ط دار المعارف–القاهرة، الثانية، ١٩٧٦م، ص٣٣.

(٢) نقلا عن: رجب، محمود، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص١٣.

(٣) نقلا عن: إمام عبد الفتاح إمام، المدخل إلى الميتافيزيقا، ص٢١.

(٤) انظر: المرجع السابق.

لدى الإنسان، تلك الحاجة القوية والراسخة التي تأتي مباشرة بعد الحاجة الطبيعية"[١].

أهم مباحثها:

مما سبق يتبين لنا أن مباحث الميتافيزيقا تتسع وتضيق بحسب العصر الفلسفي الذي توجد فيه بل قد تختلف من فيلسوف آخر.

فعند أرسطو تدل على معرفة الوجود بما هو موجود، ومعرفة العلل الأولى، وكذلك معرفة الأمور الإلهية، ومعرفة مبادئ العلم والعمل[٢].

والمقصود من قوله إن موضوع الميتافيزيقا هو الموجود بما هو موجود هو أنها تبحث في الموجودات كلها بما في ذلك الإنسان والحيوان والجماد، وتبحث في وجود العرض، كما تبحث في وجود الجوهر، ووجود ما هو بالقوة، وما هو بالفعل، كما تبحث في الوجود المحض غير الممتزج بأية مادة، أي وجود الله الذي هو عقل محض وفعل محض[٣].

ومن ثم فقد بدأت الميتافيزيقا في الفلسفة اليونانية أنطولوجية؛ حيث عرفها أرسطو بأنها البحث في الموجود بما هو موجود، وأنها علم الوجود ولواحقه، بمعنى أنها دراسة لطبيعة الوجود أو الخصائص العامة أو الكلية للوجود، فإن هذا المعنى وإن استمر في العصور الوسطى فإنه تغير في العصر الحديث وفي الفلسفة المعاصرة، حيث امتد فيهما ليشمل الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)[٤].

"والوجود من المفاهيم الأولية التي لا يمكن استنباطها من مفاهيم أخرى، تماما كالمقدمات الأولى لا تستخلص من غيرها من المقدمات وإلا لتسلسل الأمر إلى غير نهاية، وليس الوجود جنسا أعلى تنضوي تحته المقولات، ولا معنى عاما يحصل بفعل التجريد

(١) نقلا عن: سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص٤٦٢.
(٢) موسوعة لالاند الفلسفية، ٢/ ٧٩٠.
(٣) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ٢/ ٤٩٤، ٤٩٥.
(٤) إمام، إمام عبد الفتاح، المدخل إلى الميتافيزيقا، ص٢٤.

الذهني، وإنما هو معنى أولي معطى لنا في التأمل الذاتي فيمكننا نسبة المقولات إلى الواقع، كما أنه ليس للوجود جنس ولا فصل ولا تعريف إذ ليس ثمة أعرف من الوجود فيعرف به، ولا أعم منه فيكون جنسا له[١].

وللميتافيزيقا من حيث موضوعاتها ثلاثة معان:

الأول: أنها تبحث في الموجودات اللامادية بوجه عام، وفي الإله، والكائنات الروحية بوجه خاص.

الثاني: أنها تبحث في حقائق الأشياء لا في ظواهرها، أي أنها تجاوز حدود التجربة وتحاول الكشف عن الحقائق المطلقة.

الثالث: أنها تبحث فيما ينبغي أن يكون، أي في الوجود المثالي، أو الوجود الواجب، وهو ما يعرف بالحقائق الأخلاقية.

وهذه المعاني الثلاثة تشترك في أمر واحد وهو البحث عن المطلق[٢].

ويوضح ابن سينا[٣] موضوع الميتافيزيقا بقوله: "والفلسفة الأولى موضوعها هو الموجود بما هو موجود، ومطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود، مثل الوحدة، والكثرة، والعلية، وغير ذلك".

ويتناول ابن رشد[٤] في كتابه جوامع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو موضوعات الهوية، والجوهر، والعرض، والذات والشيء، والواحد، وفي الجوهر، والمقابل، والغير، والخلاف، وفي القوة والفعل، وفي الجزء، وفي الناقص، وفي المتقدم

---

(١) سعديوف، آرثر، سلوم، توفيق، الفلسفة العربية الإسلامية، ط/ دار الفارابي، الأولى، ٢٠٠٠م، ص٢٢٥.

(٢) انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص٣٠١، ٣٠٢.

(٣) عيون الحكمة، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ط/ وكالة المطبوعات-الكويت، دار القلم-بيروت، الثانية، ١٩٨٠م، ص٤٧.

(٤) جوامع كتاب ما بعد الطبيعة، ط/ حيدر الدكن، ١٣٦٥هـ، ص٨.

والمتأخر، وفي السبب والعلة، والهيولى، والصورة، والمبدأ، والإسطقس، والاضطرار، والطبيعة.

وقد قسم الفيلسوف الألماني كريستيان فولف (١٦٩٧-١٧٥٤م) مباحث الميتافيزيقا فجعلها في أربعة أقسام:

القسم الأول: هو الأنطولوجيا أو فلسفة الوجود.

القسم الثاني: هو الكوزمولوجيا أو الكونيات.

القسم الثالث: هو السيكولوجيا أو علم النفس العقلي.

القسم الرابع: هو اللاهوت الطبيعي(١).

ويقول لالاند إنه "يمكن للميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة أن يختلط بموضوعه مع اللاهوت (الدين) لكنه يختلف عنه بنموذجه المعرفي (أي مصدر المعرفة في كل منهما)؛ فمصدر اللاهوت هو الوحي المنزل على بعض البشر، والميتافيزيقا لا تستخدم إلا العقل والمعقولية، أي العقل المشترك بين الناس كافة(٢).

ومما سبق يتضح لنا أن الميتافيزيقا لم تزل عند أرسطو وفلاسفة العصور الوسطى الأوربيين وكذلك الفلسفة المسلمين مرادفة للأنطولوجيا؛ فهي تبحث عن الوجود بأنواعه، وعلاقة كل منهما بالآخر، وكذلك المبادئ الأولى التي تقع خارج إدراكنا الحسي، ويندرج تحتها مسألة وجود الله، وعلاقته بالعالم.

إن الهدف الأسمى للميتافيزيقا هو معرفة المبادئ العليا للوجود، وبخاصة معرفة الأول الذي منه يكون هذا أو ذاك، وهذا الأول هو الواحد أو المتعالي على العالم والقائم بنفسه، وهو المحرك غير المتحرك غير أرسطو، ومثال المثل عند أفلاطون"(٣).

---

(١) إمام، إمام عبد الفتاح، المدخل إلى الميتافيزيقا، ص٣٢.

(٢) موسوعة لالاند الفلسفية، ص٧٩٠ (هامش).

(٣) انظر: سعديوف، آرثر، سلوم، توفيق، الفلسفة العربية الإسلامية، ص٢٢٦، ٢٢٧.

إذن فالميتافيزيقا من أهم المباحث الفلسفية وأكثرها إثارة للجدل، وقد كانت الشغل الشاغل للفلاسفة منذ أقدم العصور وحتى الفكر الفلسفي المعاصر، كما تباينت موضوعاتها، وتفاوتت ضيقا واتساعا من عصر فلسفي لآخر، لكن تبقى هناك موضوعات ميتافيزيقية مشتركة بين كل العصور أهمها ما يتعلق بالإله وعلاقته بالعالم.

المبحث الثاني

مصادر الفلسفة الميتافيزيقية عند الفارابي

الفكر الفلسفي هو سلسلة متصلة الحلقات من التأثير والتأثر بين العصور الفلسفية والمدارس والفلاسفة، وهذه هي طبيعة الفكر الفلسفي كما هي طبيعة العلوم، فالعلم والفلسفة يتسمان بالتراكمية، فاللاحق يبنى على السابق وينطلق منه، حتى في حالة رفض اللاحق للسابق ونقده له فإن هذا اللاحق مدين للسابق بالكثير من الأفكار والرؤى والمواقف والاتجاهات، فالأنساق الفلسفية تبدو فيها أمارات التأثير والتأثر واضحة؛ فالفكر يقدح زناد الفكر ويستثيره ويستحثه.

وفيلسوفنا الفارابي قد فتح أعين الفلسفة الإسلامية على ما سبقها من فلسفات تأثرت بها -وهذه هي سنة الفكر- ولكنها لم تكتف بالتأثر، ولم تكن مجرد امتداد أو ترجمة أو خزانة لها بل أضافت إليها الكثير بما تكتنفه من خصائص فكرية وبيئية، وليست الفلسفة الإسلامية مجرد ترجمة أو تكرار للفلسفة اليونانية، فالفلاسفة المسلمون رغم تأثرهم بها لكنهم أضافوا لها الكثير مما يتناسب مع عقيدتهم ونمط تفكيرهم.

وقد كان الفارابي أوسع الفلاسفة المسلمين اطلاعا على الفلسفة اليونانية، حيث عرف الكثير من نصوصها في ترجماتها إلى العربية، وعرف تاريخ مدارسها، وكان أول شارح مسلم لبعض مؤلفات أرسطو(١).

وكان من سوء حظ المسلمين والإنسانية عامة أن كتب أفلاطون وأرسطو نفسه لم يصل معظمها إلى أيدي المسلمين إلا في الصورة التي أصبحت عليها أيام الأفلاطونية الحديثة؛ فقد وصلت إليها كتب أفلاطون كما فسرها بورفيري Porphyry، ووصلت كتب أرسطو ممسوخة في صورة كتاب اللاهوت المعروف عند الإسلاميين بأثولوجيا أرسطوطاليس، وقد ألفه رجل من أتباع الأفلاطونية الحديثة عاش في القرن الخامس أو السادس، ثم ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية على أنه كتاب أرسطو نفسه، ولم يكد

(١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ١١٤/٢.

العرب يتركون كتاباً من كتب أرسطو وأفلاطون إلا ترجموه إلى اللغة العربية، وإن كانت هذه التراجم غير دقيقة في كثير من المواضع؛ ولكن العلماء المسلمين حاولوا أن يوفقوا بين الفلسفة اليونانية والقرآن، ولجأوا إلى الشروح التي كتبها رجال الأفلاطونية الحديثة أكثر مما لجأوا إلى كتب الفلاسفة اليونان في صورتها الأصلية، ولهذا لم يصل من كتب أرسطو الحقة إلى أيدي المسلمين إلا ما كان منها في المنطق وعلم الطبيعة(١).

ومع ذلك فقد كان الفارابي أوسع الفلاسفة المسلمين إلماما بالفلسفة اليونانية، وأول من انبرى لشرحها لاسيما لما وصل إليه من مؤلفات المعلم الأول، وقد تحدثنا عن براعته في المنطق وانتهاء الرياسة فيه له حتى لقب بالمعلم الثاني.

ومن ثم فقد ألم الفارابي بالفلسفة الإسلامية وأحسن استيعابها بما جعله يحسن تصورها، وفهمها، وشرحها، وإيضاحها، وتعليمها، بأسلوب بسيط مناسب للعقلية العربية والثقافة الإسلامية.

وقد كان أكثر ما يشغل فيلسوفنا أمران:

الأول: التوفيق بين كل من أفلاطون وأرسطو، ولذلك ألف كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين، حيث كان شديد الاقتناع بهما والتعلق بآرائهما، وعز عليه أن يجد بين رأيهما خلافا أو تعارضا، فهو يرى أن كليهما على حق، ولا يمكن أن يتعارض حق مع حق، ومن ثم ألف كتابه الشهير (الجمع بين رأيي الحكيمين) وهما أفلاطون وأرسطو، وإن كان قد اعتمد في عرض آراء أرسطو وتقريبها لآراء أفلاطون على كتاب اسمه "أثولوجيا" أي الربوبية نسب خطأ من مترجمه عبدالمسيح بن ناعمة الحمصي إلى أرسطو بينما هو من تأليف أحد تلاميذ المدرسة الأفلاطونية الحديثة.

الثاني: التوفيق بين الفلسفة اليونانية وبين الإسلام، وقد بذل في سبيل ذلك جهدا كبيرا حتى لقد تحول هذا الأمر إلى محور ارتكاز فلسفته بأسرها كما سيتضح لنا من

---

(١) انظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود وآخرين، ط/ دار الجيل-بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم-تونس، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ١٩٧/١٣.

خلال هذا البحث.

"ولئن كان الفارابي قد أخذ الشيء الكثير عن أفلاطون وأرسطو ومن بعدهما أفلوطين، فقد ظل محتفظا بشخصيته، وطبع الأفكار التي اقتبسها بطابعه الخاص، محرزا بذلك شهرة واسعة في القرون الوسطى، جعلت اليهود ينكبون على مؤلفاته بالترجمة إلى العبرية، وقد حفظت تلك الترجمات العبرية في مخطوطات تنازعتها مكتبات أوربا، كما حفظ عدد من الترجمات اللاتينية التي نقلت عنها أو عن الأصل العربي مباشرة"(١).

وينبغي أيضا أن ندرك أن فيلسوفنا لم تكن ثقافته فلسفية يونانية فحسب، بل كان قبل ذلك ومع ذلك مشبعا بالثقافة الإسلامية، فقد ذكر بعض المؤرخين أنه تولى منصب القضاء، وما أدراك ما منصب القضاء، وما يتطلبه من مؤهلات علمية شرعية لا يصل إليها إلا من بلغ منزلة عظيمة في العلوم الشرعية، وأتقنها، وأحسن استيعابها.

ومن ثم فقد توفرت للفارابي عناصر ومكونات ثقافية وفكرية تمازجت ما بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، فكان ذلك مؤثرا قويا وعاملا مهما في آرائه وفلسفته، ويتجلى ذلك في محاولته للتوفيق بين الدين والفلسفة اليونانية.

يقول د. الأهواني: "ولا شك عندنا أن الفارابي كان على اطلاع وثيق بالفلسفة اليونانية، ولعله كان يعرف اليونانية، وقد نفذ إلى روح أرسطو وأفلاطون، وأنهما في نظره الحكيمان المبدعان للفلسفة، والمنشئان لأوائلها وأصولها، وفطن إلى ما بينهما من خلاف وأحسن تصويره، فيما عدى بعض الأمور الفرعية"(٢).

فإذا ما تحدثنا عن الأثر اليوناني على الفلسفة الفارابية عموما وعلى فلسفته الميتافزيقية خصوصا لوجدنا أن الفارابي قد تأثر تأثرا واضحا بالفلسفة اليونانية، وبخاصة أرسطو مع الاستفادة من ثقافته الإسلامية، فلم يكن الفارابي مجرد ناقل للفلسفة القديمة أو مقلد لها، وإنما كان فيلسوفا متميزا يجمع بين التقليد والتجديد،

(١) جمال المرزوقي، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ص٨٧.
(٢) الفلسفة الإسلامية، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص٧٤.

فالفكر البشري يتسم بالتراكمية أي بناء اللاحق على السابق، وتأثر الآخر بالأول، وتأثير الأول في الآخر، وهكذا يتطور الفكر البشري كما تتطور العلوم البشرية، فلا يمكن لفيلسوف أن يبدأ من ذاته وأفكاره فقط، دون النظر في آراء من سبقه من الفلاسفة والاطلاع عليها، وإلا ما سمي فيلسوفا.

وليس عجيبا أن يتأثر الفلاسفة بعضهم ببعض، وأن يكمل بعضهم بعضا، فهذه قصة الفلسفة في العالم منذ نشأتها، وهذه هي سنة التفكير، بل العجيب ألا يتأثروا وأن يشمخ كل واحد منهم بأنفه على حدته يملأه الغرور والكبرياء، ورغم إعجاب الفارابي بالقطبين الكبيرين أفلاطون وأرسطو فإنه لم يتقيد بهما؛ فهناك عناصر أخرى أيضا شكلت تفكيره كالعنصر الإسلامي، ففلسفته لا هي باليونانية وإن كانت اليونانية شريان الحياة فيها، ولا هي بالدينية وإن كان الدين يمدها بالماء والغذاء، وإنما هي فلسفة الفارابي، والفارابي وحده، وهذا كل ما يمكن أن توصف به[١].

"ولا ينتهي فضل الفارابي عند تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها، والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية في الإسلام التي تكاملت من بعده؛ بل له أيضًا أنظار مبتدعة، وأبحاث في الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية، لم تتهيأ بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلًا وافيًا، وللفارابي كتاب في المدينة الفاضلة، كما أن لأفلاطون كتابًا في الجمهورية الفاضلة"[٢].

ولو تأملنا الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة لوجدناها إعادة إنتاج لما كتبه الفلاسفة الأقدمون من اليونانيين وفلاسفة العصور الوسطى في العالمين الإسلامي والمسيحي، ولن نعدم جذورا لها عند السابقين، وبخاصة التأثير الفلسفي الإسلامي الذي يبدو واضحا عند فلاسفة النهضة، والفلاسفة المحدثين، مع إضافة لمسات تجديدية، وعناصر جديدة نابعة من ثقافة الفيلسوف، وروح العصر الذي كتبها فيه.

فإذا ما عدنا إلى موضوعنا وجدنا أن الفارابي شأنه شأن غيره من فلاسفة هذه

(١) انظر: مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ٣٧٣/١.
(٢) مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص٥٢.

المرحلة الفكرية قد تأثروا بالفلسفة الأرسطية إلى حد كبير، وبآرائها، ومصطلحاتها، وروحها، وهذا ليس غريبا ولا مستنكرا، فأرسطو والأقدمون هم مؤسسو الفلسفة، ولا تزال آثارهم الفكرية باقية حتى عصرنا هذا مهما تنكر لها الفلاسفة المحدثون والمعاصرون.

إلا أن الفلاسفة المسلمين كانوا أكثر صدقا ووفاء في الاعتراف بفضل الأقدمين وتأثرهم بهم، وهو ما نفتقده عند أكثر الفلاسفة الغربيين المحدثين والمعاصرين الذين انتقدوا الفكر القديم برمته واحتقروه وتنكروا له، بينما هم ما تخلصوا من تأثيره وما ينبغي لهم وما يستطيعون.

فها هو فيلسوفنا الفارابي يعترف بفضل أرسطو وتأثيره عليه، فحينما "سئل أبو نصر من أعلم أنت أم أرسطو فقال لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه، ويذكر عنه أنه قال قرأت السماع لأرسطو أربعين مرة، وأرى أني محتاج إلى معاودته"(١).

وقد ظلت النظرة الأرسطية إلى الميتافيزيقا قائمة طوال العصور الوسطى باعتبارها دراسة للوجود بما هو موجود، أو بحث في الوجود ولواحقه، حتى تسمياته الثلاث التي أطلقها عليها وهي الفلسفة الأولى والحكمة والإلهيات، بقيت في العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية كذلك، بل وامتدت حتى العصر الحديث كما رأينا عند ديكارت، مع ملاحظة الاختلاف بين تصور الإله عند أرسطو عنه في الفلسفتين الإسلامية والمسيحية، حيث هو في تصورهما إله خالق أوجد هذا الوجود من عدم، بينما هو عند أرسطو المحرك الذي لا يتحرك، وكذلك علاقته بالعالم، فالفلاسفة المسلمون والمسيحيون يركزون على مبدأ العناية الإلهية الذي يربط بين الله والعالم، بخلاف إله أرسطو المنفصل عن العالم(٢).

وحسبنا لبيان أهمية الفارابي في الفلسفة أن نذكر أنه أول من فصل الفلسفة عن علم الكلام، فوضع لها الأساس الثابت الوطيد وأقام لها البناء الضخم الذي ظل

(١) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٦٠٦.
(٢) انظر: إمام عبد الفتاح إمام، المدخل إلى الميتافيزيقا، ص١١٧.

يؤثر في الفكر في جميع العصور التالية إسلامية ومسيحية، فما من فيلسوف من فلاسفة العصور الوسطى إلا وتربطه بالفارابي رابطة قرابة أو نسب في الفكر والرأي، وما من نظرية أصيلة في الفلسفة الإسلامية إلا وتدين للفارابي، وما من عنصر هام أو مبدأ أساسي في هذه الفلسفة إلا وله جذور في فلسفة الفارابي، وكلما أمعنا النظر في فلسفته ظهر لنا بجلاء أنه لم يكن فقط منبعا ينهل منه المفكرون والعلماء في العصور الوسطى بحرية، بل هو أهم أساتذتهم العظام، ورغم النقد الذي تعرضت له فلسفته لا يزال لها أثره الذي لا يعرف أحد كيف سيكون مصير الفكر الفلسفي لولاه"[١].

من هنا يتضح لنا أن فكر الفارابي له مصدران رئيسان هما:

الأول: الإسلام وعلومه الشرعية التي بلغ منزلة في العلم بها جعلته يتسنم منصب القضاء.

الثاني: الفلسفة القديمة عموما وخاصة فلسفة الحكيمين أفلاطون وأرسطو.

وكلا المصدرين يبدو أثره واضحا في فلسفته.

ولا ننسى أيضا أن الفارابي مسبوق بفيلسوف مسلم آخر هو الكندي، ولا يمكن أن يكون الفارابي لم يطلع على فلسفته وإنتاجه الفكري وتأثر به، كما أن الفارابي قد عاش ردحا من الزمن في بغداد والشام، وكانتا تموجان بالفرق الكلامية فلا يمكن إهمال اطلاعه عليهم واستبعاد تأثره ببعضهم.

(١) انظر: مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ٣٧٤/١.

المبحث الثالث

الواجب والممكن

درج المتكلمون والفلاسفة المسلمون كالكندي قبل زمن الفارابي على تقسيم الموجودات إلى قديم وهو الله تعالى، وحادث وهو ما سواه من المخلوقات في هذا العالم، إلى أن جاء الفارابي وأحيا تقسيم الفلاسفة المتقدمين كأرسطو، وقسم الموجودات إلى واجب الوجود لذاته، وممكن الوجود لذاته أو واجب الوجود لغيره.

وتعد قضية النظر في الوجود وتقسيمه إلى واجب وممكن عند الفارابي قضية ضرورية لإثبات وجود الله، وهي تمثل الأساس الفكري لها، والمقدمة المنطقية التي تستنتج منها.

فالفارابي ينطلق في إثبات وجود الله من الوجود الفكري المنطقي البحت، لا من خلال العالم المحسوس، لذلك اعتمد على النظر العقلي في تقسيم الوجود إلى ممكن وواجب بغيره، ثم واجب بذاته، ومن ثم عرف الله عنده بأنه واجب الوجود بذاته، وسار هذا المصطلح على ألسنة الفلاسفة بعده، وهو لا يخلو من دلالة عقلية خالصة[١].

وقد تابع الفارابي في هذا التقسيم أرسطو في تعريفه للفلسفة الأولى، أو ما أطلق عليه بعده الميتافيزيقا بأنها دراسة للوجود بما هو موجود.

ويقرر في كتابه (عيون المسائل) أن "الموجودات على ضربين؛ أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجد صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره.. والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود"[٢].

وفضلا عن ذلك فالممكن نفسه له حالان في التصور الذهني عنده؛ حال بقائه في

---

(١) عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ط/ دار الثقافة للنشر والتوزيع-القاهرة، د.ت، ص٢٣٨.

(٢) نقلا عن: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ١٠٢/٢.

حيز الإمكان وعدم انتقاله إلى الوجوب، وحال وجوبه أو وقوعه، ومن ثم فالفارابي صاحب اثنينية في تصور الممكن أيضا"[١].

فالفارابي إذن يرى ثنائية في الوجود، يعبر عن أحد طرفيه بالواجب لذاته، وعن الآخر بالممكن لذاته، وهو كغيره من أصحاب هذه الثنائية يرى أحد طرفيها وهو الممكن أقل قيمة من الطرف الآخر، وهو لهذا يصف الهيولى بقوله: "الهيولى آخر الهويات وأخسها، ولولا قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل، وهو كان معدوما بالقوة، فقبل الصورة، فصار جوهرا"[٢].

والذي يتحصل من هذا التقسيم هو أن تصير هناك في الذهن والتصور ثلاثة أنواع متمايزة:

١- ممكن بذاته: أي قبل وجوده وتعينه.

٢- واجب الوجود بغيره، وهو الممكن بعد اكتسابه الوجود من غيره، وبعد أن كان ممكنا لذاته.

٣- واجب الوجود لذاته: وهو الذي وجوده من ذاته وليس من علة أخرى خارج ذاته، ولابد أن يكون موجودا فيما لا يزال.

ولكي يصل إلى تقسيم العالم إلى واجب وممكن كان عليه أن يبدأ بالتمييز بين الماهية والهوية، بين الوجود المادي المحسوس، وبين الوجود الكلي المجرد، حيث أوضح أن تعقل الوجود أو الآنية شيء، وتعقل الماهية شيء آخر، وليس بالضرورة إذا أدرك المرء الوجود فإنه يكون قد أدرك الماهية، كما لا يلزم من إدراك الماهية إدراك الوجود في ذاته، وهذا يدل على أن الآنية مختلفة عن الماهية[٣].

ولذلك يقول: "الأمور التي قبلنا لكل منها ماهية وهوية، وليست ماهيته هويته ولا

---

(١) انظر: البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط/ دار غريب للطباعة-القاهرة، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ص٢٧٣، ٢٧٤.

(٢) الفارابي، المسائل الفلسفية والأجوبة عليها (ضمن كتاب المجموع) ص١٠٨.

(٣) عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص٢٣٩.

داخلة في هويته، ولو كانت ماهية الإنسان هويته لكان تصورك ماهية الإنسان فعلمت وجوده، ولكان كل تصور للماهية يستدعي تصديقا، ولا الهوية داخلة في ماهية هذه الأشياء، وإلا لكان مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه، ويستحيل رفعه عن الماهية توهما، وكان قياس الهوية من الإنسان قياس الجسمية والحيوانية"[١].

ومعنى ذلك أن الوجود العيني أو الشخصي ليس داخلا في الماهية، ولا مقوما لها، وإلا لما استطعنا أن نتعقل الماهية دون أن نتعقل ماصدقاتها، وهذا لا يجوز، ومن ثم فالماهية متمايزة عن الهوية، ومعنى ذلك أن وجود الماهية في الهوية أو تعين الماهية في الوجود الحسي ليس لذاته، وإنما من فعل فاعل آخر، وهكذا الفاعل لا يتعين في الوجود الحسي لذاته، بل بفعل فاعل، وهكذا يتسلسل حتى نصل إلى فاعل أول لا ينبغي أن تكون هويته متمايزة عن ماهيته[٢].

وفي ذلك يقول الفارابي: "إذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي للهوية عن نفسها، فهي لها عن غيرها، فكل ما هويته غير ماهيته، وغير المقدمات لماهيته، فهويته عن غيره، وتنتهي إلى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية"[٣].

ومن ثم فالممكن قبل انتقاله من الإمكان المحض إلى حيز الوجوب:

عام: لأنه قابل للتصور والتشكل بأية صورة أو شكل.

ذهني: لأنه لا يدرك إلا بالتأمل والتفكر بالذهن، ولا يدرك بالحواس.

جوهر: من حيث إنه قائم بنفسه، ولإن كان في حيز التصور الذهني فقط دون الواقعي.

وهو في هذه الحالة يسمى الماهية أو المفهوم ويساوي المثال عند أفلاطون.

فإذا انتقل من الإمكان المحض إلى الوجوب بالغير، أو الوقوع بالفعل يصبح

---

(١) الفارابي، فصوص الحكم، نشرة محمد حسن آل ياسين-بغداد، ١٩٧٦م، ص٤٧.

(٢) عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص ٢٤٠.

(٣) فصوص الحكم، ص٤٩، ٥٠.

خاصا، أو جزئيا، أو فردا، أو مشخصا، أو معينا، ويساوي ظل المثال عند أفلاطون[١].

ويرى الفارابي أن الممكنات التي تصير واجبة تكون متعددة متباينة، فالأجزاء كثيرة لكن الكل واحد، فثمة أفراد، وأنواع، وأجناس، وجنس الأجناس .. حتى نصل إلى واجب الوجود الواحد الأحد، وهنا يوضح فيلسوفنا أن الكثرة لا ترجع إلى الماهية، بل ترجع إلى الهوية، أو الآنية، أو التشخص، وفي ذلك يقول:

"كل ماهية مقولة على كثيرين، وليس قولها على كثيرين لماهيتها، وإلا لما كانت ماهيتها لمفرد، فذلك عن غيرها، فوجودها معلول"[٢].

والمعاني الكلية عنده سابقة على الجزئيات، ويستخرجها العقل بالتجربة، فتوجد في الذهن بعد الجزئيات، والوجود من المعاني الكلية، بمعنى أنه صفة تُحمل على موضوع في القضايا المنطقية، ولكنه في الواقع لا يصدق على شيء بالذات، لأنه لا معنى لأن نقول عن الموجود بأنه موجود، وليس وجود الشيء إلا الشيء نفسه[٣].

إذن حديث الفارابي عن الوجود يتناول موضوعين:

الأول: تقسيمه الوجود إلى واجب لم يسبق بإمكان، وممكن، وهما متقابلان تمام المقابلة.

الثاني: أن الممكن من حيث اتصافه بالوجود يختلف باختلاف مرحلتيه، فله وجود ذهني وهو في حيز الإمكان المحض، وله وجود خارجي في حال وجوبه ووقوعه، وهذا المبحث يعرف بمبحث العام والخاص أو الماهية والهوية.

ونقطة الارتكاز في بحث الموضوعين هي الممكن، فمرة يتجه به إلى أعلى نحو واجب الوجود، وهذا البحث يتداخل مع الميتافيزيقا، وتارة يتجه به إلى أدنى نحو وجوب ذاته وتحققه في الخارج.

---

(١) انظر: البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص٢٧٤، ٢٧٥.

(٢) فصوص الحكم، ص٥١. وانظر: عون، فيصل بدور، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ٢٤١، ٢٤٢.

(٣) الحفني، عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ٢/٩٤٠، ٩٤١.

والثنائية بين واجب الوجود لذاته وبين الممكن بعد وجوده أي بعد صيرورته واجب الوجود لغيره ثنائية بين طرفين موجودين في الخارج، أما الثنائية بين واجب الوجود لذاته وبين الممكن قبل وجوده فهي ثنائية بين موجود خارجي وموجود ذهني(١).

يوضح الفارابي(٢) حقيقة الممكنات وتوسطها بين مرتبتي وجوب الوجود الذاتي والاستحالة، فيقول: "الموجودات الممكنة هي الموجودات المتأخرة التي هي أنقص وجودا، وهي مختلطة من وجود ولا وجود؛ وذلك أن بين ما لا يمكن ألا يوجد (واجب الوجود لذاته) وبين ما لا يمكن أن يوجد (المستحيل) اللذين هما طرفان متباعدان جدا شيئا يصدق عليه نقيض كل واحد من هذين الطرفين وهو ما يمكن أن يوجد، وألا يوجد (الممكن لذاته)، فهذا هو المختلط من وجود ولا وجود وهو الموجود الذي يقابله العدم ويقترن به أيضا عدم، فإن العدم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد".

فالإمكان هو حالة متوسطة بين الوجوب الذاتي والاستحالة، فهو حتى قبل وجوده ليس مستحيلا؛ لأنه قابل للوجود، وإلا لما وجد، وهو حتى في حالة وجوده ليس واجبا بذاته، وإلا لكان لم يزل موجودا دون حاجة إلى علة، أما أنه وجد بعد عدم، وكان وجوده عن علة خارج ذاته فهو ممكن بذاته واجب بغيره، وهذا ينطبق على جميع الكائنات الموجودة في العالم.

وفي هذا يقول أيضا(٣): "إن كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان، قبل الوجود ممكن الوجود، إذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد، ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل موجودا، وممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، فكل ما لا وجود له عن ذاته فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فوجوده من غيره".

ويقول أيضا: "الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها وإلا لم توجد، ولا يجب وجودها بذاتها، وإلا لم تكن معلولة، فهي في حد ذاتها ممكنة، وتجب بشرط مبدئها،

(١) انظر: البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص٢٧٦.
(٢) السياسة المدنية، ط/ المطبعة الكاثوليكية، د.ت، ص٥٦.
(٣) فصوص الحكم، نقلا عن إبراهيم بسيوني، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ص١١١.

وتمتنع بشرط لا مبدئها، فهي في حد ذاتها هالكة، ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة، "وكل شيء هالك إلا وجهه"[١].

والفارابي في هذا النص الأخير يوفق بين الإسلام وفلسفة أرسطو في مسألة الواجب والممكن، وكأنه يقول إن ما تشير إليه الآية المذكورة من وجود العالم بسبب خلق الله إياه، ووجود الله الخالق بذاته، لا يختلف عما ذهب إليه أرسطو من وجود الممكن بسبب واجب الوجود، ووجود واجب الوجود بذاته[٢].

وعلى طريقة أرسطو في السببية خلص الفارابي إلى أن الممكنات لا يتسلسل بعضها من بعض إلى ما لا نهاية، بل يجب أن تنتهي إلى موجود هو علة لكل ما عداه من غيره، وعلة كل العلل، وهو واجب الوجود أو الله[٣].

(١) فصوص الحكم، ص١٢٧، ١٢٨

(٢) انظر: البهي، محمد، الفارابي الموفق والشارح، مكتبة وهبة-القاهرة، الأولى، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ص٨ ، ٩.

(٣) انظر: فرحات، يوسف، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ص٩١.

المبحث الرابع
وجود الله وصفاته

تعد قضية وجود الله من أهم الموضوعات الميتافيزيقية التي شغلت حيزا كبيرا من الجدل الفلسفي، لما تتمتع به من محورية وجوهرية وحساسية، وتباينت فيها مواقفهم واتجاهاتهم بين مُقرٍ بوجوده، وبين مُنكرٍ له، وتباينت كذلك طرائقهم في الاستدلال على وجوده تعالى، كما تباينت أفكارهم عن ماهيته وصفاته وعلاقته بالعالم تباينا كبيرا.

أولا: أدلة وجود الله:

وقد ذهب الفارابي إلى أن الطريق إلى الاستدلال على وجود الله يمكن أن يكون صعودا من العالم المحسوس إلى الله، أو هبوطا بأن ندرك الله أولا ثم ندرك مصنوعاته، فقال: "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لابد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات؛ فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا، "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"[(١)(٢)].

واستشهاده بهذه الآية في هذا الموضع هو محاولة أخرى للتوفيق بين الدين والفلسفة، وهو يستشهد بصدر الآية، وهو قوله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" إلى طريقة الجدل الصاعد من عالم المخلوقات إلى الله، من حيث إن النظر في خلق الكون وفي خلق النفوس البشرية يوصلنا إلى الاستدلال على وجود الخالق، من حيث إنها مصنوعات، وكل مصنوع لابد له من صانع، والصانع هو الله تعالى، كما يشير ببقية الآية وهو قوله تعالى: "أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"، إلى طريقة الجدل النازل وهو الاستدلال بوجود الله تعالى على عالم المخلوقات،

(١) فصوص الحكم، ص٦٢، ٦٣.
(٢) سورة فصلت، الآية ٥٣.

فالله هو الخالق، وأمارة كونه خالقا في وجود هذا العالم، فوجوده شهيد على وجود غيره(١).

والطريق الأول -أي الطريق الصاعد-، ويمكن أن يسمى الطريق الطبيعي أو الكوني هو ما يسلكه الفلاسفة الطبيعيون، ورغم أنه الطريق الأشهر إلا أن الفارابي يفضل الطريق الآخر وهو الطريق النازل، ويراه أنسب للفلاسفة الإلهيين، وهو طريق الوصول إلى الله من ذات فكرة الله، لأن معرفة الحق تتضمن معرفة غيره، أي أن معرفة الله بخصائصه وصفاته من شأنها أن تؤدي إلى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه، لكن معرفة هذا العالم قد لا تؤدي إلى معرفة الموجود الذي ماهيته عين هويته(٢).

ولعله استعار فكرة الجدل الصاعد والجدل النازل من الأفلاطونية الحديثة كما أشار د. محمد البهي --رَحِمَهُ ٱللَّهُ--(٣).

إذن فهناك في رأي الفارابي دليلان على وجود الله تعالى:

الأول: دليل الخلق: وهو يمثل طريقة الجدل الصاعد من عالم المخلوقات إلى عالم الوجود الإلهي، فعالم الخلق هو عالم يأتي بعد عالم الأمر أو عالم الملائكة، وقبل هذا يكون عالم الربوبية أو عالم الوجود الإلهي، فتشهد في المخلوقات صنعة تدل على صانع لها، وهذا الصانع هو الله تعالى(٤).

ولذلك يقول: "إذا عرفت الحق أولا عرفت الحق وما ليس بحق، وإن عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه، فانظر إلى الحق فإنك لا تحب الآفلين، بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه"(٥).

الدليل الثاني: هو النظر في الوجود المحض، أي في الوجود من حيث هو وجود،

---

(١) انظر: البهي، محمد، الفارابي الموفق والشارح، ص١١، ١٢.
(٢) انظر: عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ٢٤١، ٢٤٢.
(٣) انظر: الفارابي الموفق والشارح، ص٩.
(٤) انظر: مرجعه السابق، ص١٠.
(٥) فصوص الحكم، ص٦٣.

فنصل إلى أن هناك واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى، وهو السبب في وجود الممكن ووجوبه، والممكن هو ما دون الله من عوالم، من عالم الأمر أو الملائكة، وعالم الخلق وهو الإنسان، وبقية المخلوقات، وهذا الدليل يمثل طريقة الجدل النازل، لأننا من خلاله نعرف واجب الوجود بذاته من ذاته، ومنه نعرف عالم المخلوقات، فالعقل في هذا الدليل ينتقل من الأعلى إلى الأدنى، أي من واجب الوجود بذاته وهو الله، إلى واجب الوجود بغيره وهو جميع المخلوقات(١).

ولذلك فالفارابي يطلق على هذا المنهج في الاستدلال على وجود الله اسم حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه، ومعنى الاستشهاد بالموجودات عليه هو استشهاد بالمعلول على العلة، أما الاستشهاد به فهو استشهاد بالعلة على المعلول، أو هو استشهاد بالواجب على الممكن لا العكس، وهو بذلك قد سبق ديكارت الذي ثار على البراهين التقليدية على وجود الله، لأنها تبدأ من العالم لكي تنتهي إلى إثبات وجود الله، فرأى أن ذلك خطأ؛ لأن وجود الله سابق على وجود العالم، ولأننا لا نستطيع أن نتيقن من وجود العالم ما لم نبدأ بإثبات وجود الله، ومن ثم بدأ من الفكرة الذهنية الموجودة لدينا عن اللامتناهي أو الكامل أي من الكوجيتو، كما بدأ الفارابي من التحليل العقلي لفكرة الواجب، ومقابلتها بفكرة الممكن(٢).

كما لا يخفي في كلام الفارابي هذا ما فيه من لمحة صوفية تنظر إلى الله على أنه الموجود الحقيقي الذي تعد معرفته هي الأساس لمعرفة ما عداه، وأن كل ما عداه لا يعرف إلا به، ومن ثم تكون معرفة الله هي المبدأ والغاية.

وبعد أن قسم الفارابي الوجود إلى ممكن وواجب، وبين أن هذا الممكن إما أن يتصف بالإمكان المحض وهو في حيز العدم القابل للوجود، حيث لم تتوفر له علة ترجح وجوده على عدمه، وإما أن تتوافر له تلك العلة فيصير واجبا بغيره، شرع في إثبات واجب الوجود لذاته، وهو الله سبحانه وتعالى، فقال:

---

(١) انظر: محمد البهي، مرجعه السابق، ص١٠، ١١.

(٢) انظر: هويدي، يحيى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط/ دار الثقافة للطباعة والنشر- القاهرة، الثانية، ١٩٧٩م، ص٢٠٨، ٢٠٩.

"إن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجد صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب الوجود هو الأول، والواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال، ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء"(١).

وفي هذا النص يميز الفارابي بين الواجب لغيره الذي كان ممكنا محضا وتوافرت له علة تنقله من الإمكان المحض إلى الوجوب، فصار واجبا بغيره، وبين الواجب بذاته الذي لا يتوقف وجوده على علة من خارج ذاته، وهذا الواجب وجوده لابد منه، وإلا لما وجد موجود، وهو محال، لذلك كان وجوده ضروريا.

وبيان ضرورة وجوبه: أنه لو لم يكن واجب الوجود موجودا لكان الواجب بغيره لكي يوجد يحتاج إلى علة، وعلته إلى علة، وهكذا فإما أن يفضي ذلك إلى التسلسل، وهو لا نهائية العلل والمعلولات، وهذا محال، وإلا لما وجد موجود، لأن انقضاء ما لا ينتهي محال، وإما إلى الدور، وهو توقف بعض المعلولات على علل هي ذاتها معلولة لنفس معلولاتها مباشرة أو بوسائط، أو ما يعبر عنه بقولهم: توقف الشيء على ما توقف عليه ذلك الشيء، وهذا أيضا محال، فيتعين استنادها إلى موجود لا يكون معلولا لغيره، ويكون وجوده من ذاته لا من غيره، ويكون هو علة لكل ما عداه من الموجودات، وهذا هو واجب الوجود بذاته وهو الله تعالى.

ومعنى هذا أن الفارابي في هذا الدليل يستدل على وجود الله تعالى من خلال التفرقة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب، وبتقسيمه الواجب إلى واجب بذاته وواجب بغيره؛ فوجود العالم ممكن بذاته، وإذا تحقق هذا الإمكان، أي أصبح وجودا فبفعل فاعل، وهو واجب الوجود لذاته، وهو الله تعالى الذي يخرج العالم من الإمكان

(١) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ١٠٢/٢.

المحض إلى الوجوب بغيره[١].

"فواجب الوجود بغيره هو الذي لابد لوجوده من علة، والذي إذا وجد كان واجب الوجود بغيره، كالنور الذي لا يوجد بالفعل إلا إذا وجدت الشمس، فهو ممكن الوجود بذاته قبل أن توجد الشمس، وهو غير ضروري الوجود بطبيعته، أما إذا وجدت الشمس فهو واجب الوجود بغيره، وهذا الممكن الوجود برهان على وجود العلة الأولى، إذ لابد للأشياء الممكنة من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول، إذ إن سلسلة الممكنات تحتاج مهما امتدت إلى من يعطيها الوجود، لأنها لا تستطيع أن تعطي ذاتها الوجود، فلابد لها من كائن واجب الوجود يعطيها الوجود، والواجب الوجود بذاته هو الذي تقتضي طبيعته وجوده، وإذا فرض غير موجود لزم منه محال، ولا يجوز كون وجوده من غيره، وهو الله تبارك وتعالى"[٢].

وهذا التركيب الفلسفي للفارابي له ثلاثة عناصر أو ثلاثة مصادر كما يلي:

١- الفلسفة الأرسطية: ومنها أخذ فكرة الواجب بذاته والممكن بذاته، وصلة كل منهما بالآخر.
٢- الأفلاطونية الحديثة: ومنها أخذ توجيه الاستدلال بكل منهما على الآخر، على أن يكون مرة من الأدنى إلى الأعلى ومرة من الأعلى إلى الأدنى، كما أخذ تسمية الطريق الأول بالجدل الصاعد، والطريق الأخرى بالجدل النازل.
٣- الإسلام: حيث استدل بالآية الكريمة: "سنريهم آياتنا ....." على هاتين الطريقتين في الاستدلال على وجود الله تعالى.

ثانيا: صفات الله:

يصف الفارابي الله أو واجب الوجود بصفات الكمال ويسميه الأول باعتباره أول الموجودات ذهنا ورتبة، كما يصفه بأنه:

١- كامل كمالا مطلقا لا يعتريه نقص ولا بوجه من الوجوه، أو أن يوجد من هو

(١) المرزوقي، جمال، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ص١١٢.
(٢) المرجع السابق، ص١١٠، ١١١.

أكمل منه.

٢- قديم، ولا يمكن أن يوجد من هو أقدم منه، أو من يكون قد استفاد عمن هو أقدم منه.

٣- مباين بجوهره لكل شيء سواه مباينة تامة.

٤- واحد لا مثيل له في وجوده.

وقد عبر عن ذلك بقوله: "وأما الأول فليس فيه نقص أصلا ولا بوجه من الوجوه، ولا يمكن 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"(١).

وقال في موضع آخر: "الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، إما واحدا وإما أكثر من واحد، وأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها، فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه، ومن كمال الوجود في أعلى المراتب، ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلا .. ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة، ولا على نحو من الأنحاء، ولا إمكان ألا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه، فلهذا هو أزلي، دائم الوجود، بجوهره وذاته، ومن غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزليا إلى شيء آخر يمد بقاءه، بل هو بجوهره كافٍ في بقائه ودوام وجوده"(٢).

وهو يهتم بصفة الوحدانية لواجب الوجود أيما اهتمام ويقيم عليها الأدلة، سواء في ذلك الوحدانية في ذاته أي عدم وجود ذات تشبه ذاته تعالى، أو وحدانيته في وجوده

---

(١) السياسة المدنية، ص٤٢، ٤٣.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ط/ دار المشرق-بيروت، ١٩٨٦م، ص٣٧، ٣٨.

بمعنى عدم وجود من يشبهه في وجوده، أو عدم انقسام ذاته بالقول، أي ليس هناك قول شارح يحده.

ويدلل على وحدانية ذاته تعالى بمعنى عدم وجود ذات فأكثر مثل ذاته، بقوله: "لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين آخر له أيضا هذا الوجود بعينه مباينة أصلا، لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به شيئا آخر غير ما اشتركا فيه، فيكون الشيء الذي به باين كل واحد منهما الآخر جزءً مما قوام وجوديهما به، فيكون وجود كل واحد منهما منقسما بالقول، فيكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته، فلا يكون أولا، بل يكون هناك موجود أقدم منه به قوامه، وذلك محال فيه، إذ هو أول، وما لا تباين بينهما لا يمكن أن يكونا كثرة، لا اثنين ولا أكثر"(١).

ويعبر عن ذلك في موضع آخر فيقول: "وهو مباين بجوهره لكل ما سواه، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه، لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضا هذا الوجود مباينة أصلا، ولا تغاير أصلا، فلا يكون اثنان، بل يكون هناك ذات واحد فقط"(٢).

ومعنى ذلك أنه لو كان هناك موجودان كل منهما واجب الوجود بذاته لكانا متفقين من وجه ومتباينين من وجه، وما به الاتفاق غير ما به التباين، فلا يكون كل واحد منهما واحدا بالذات(٣).

ويدلل على وحدانيته تعالى في ذاته أيضا بنفي وجود ضد له، فيقول: "إن كل ما له ضد فإن كمال وجوده هو بعدم ضده، وذلك أن وجود الشيء الذي له ضد إنما يكون مع وجود ضده، بأن يحفظ بأشياء من خارج، وبأشياء خارجة عن ذاته وجوهره، فإنه ليس يكون في جوهر أحد الضدين كفاية في أن يحفظ ذاته عن ضده، فإذن يلزم أن يكون للأول سبب ما آخر به وجوده، فلذلك لا يمكن أن يكون في مرتبته، بل يكون هو

(١) السياسة المدنية، ص٤٣.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٣٩.

(٣) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ط/ الشركة العالمية للكتاب-بيروت، ١٩٨٩م، ص١٤٨.

وحده فردا فهو واحد من هذه الجهة"[١]، أي من جهة كونه تعالى ليس له ضد يكون كمال وجوده بعدمه.

وهو يشرح معنى الضد، ويوضح استحالة وجود ضد لذاته تعالى، فيقول: "لا يمكن أن يكون له ضد، وذلك يتبين إذا عرف معنى الضد، فإن الضد مباين للشيء، فلا يمكن أن يكون ضد الشيء هو الشيء أصلا، ولكن ليس كل مباين هو الضد، ولا كل ما لم يمكن أن يكون هو الشيء وهو الضد، لكن كل ما كان مع ذلك معاندا، شأنه أن يبطل كل واحد منهما الآخر ويفسده إذا اجتمعا، ويكون شأن كل واحد منهما أنه إن يوجد حيث الآخر موجود يعدم الآخر، ويعدم من حيث هو موجود فيه لوجود الآخر في الشيء الذي كان فيه الأول"[٢].

ومن ثم فلا يمكن أن يكون لله ضد؛ لأن الضد يعدم الضد الآخر ويحل محله، ولما كان الله باقيا دائما لا يتغير، فإنه لا ضد له، ولا يجوز أن يكون له ضد، لذلك فالله باق لا يعتريه العدم البتة، كما أن من شروط الضد أن يكون ثمة اشتراك مع ضده في صفة من الصفات، ولما كان واجب الوجود لا توجد صفة مشتركة بينه وبين غيره، فإنه لا ضد له[٣].

ويقرر وحدانيته أيضا في جوده، فيقول: ولا يمكن أن يكون وجود مثل وجوده، ولا أيضا في مثل مرتبة وجوده وجود يمكن أن يكون له أو يتوفر عليه"[٤].

ويوضح ذلك في موضع آخر، فيقول: "إن أمكن أن يكون شيء غيره له هذا الوجود بعينه، أمكن أن يكون وجود خارجا عن وجوده لم يتوفر عليه، وفي مثل رتبته، فإذن وجوده دون وجود ما يجتمع له الوجودان معا، فوجوده إذن فيه نقص، لأن التام هو ما لا يوجد خارجا عنه شيء يمكن أن يكون له، فإذن وجوده لا يمكن أن يكون

---

(١) السياسة المدنية، ص٤٤.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤١.

(٣) انظر: عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص٢٤٧.

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٣٨.

خارجا عن ذاته لشيء ما أصلا"[١].

ويتضح لنا من ذلك أن مفتاح برهنة الفارابي على وحدانية الله هو فكرة التمام، فالتام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا عنه، والتام في العظم هو الذي لا يوجد عظم من نوع عظمته خارجا عنه، وهكذا في باقي الصفات، صحيح أننا نجد في الموجودات ما يتصف بالجمال والعظمة، ولكن يظل هناك تمايز بين وصف الحق تعالى بالجمال ووصف غيره به، ووصف الله بالعظمة ووصف غيره بها، فلا يوجد جمال ولا عظمة من نوع جماله وعظمته خارجا عنه، فهما وسائر صفاته أمور ذاتية دائمة فيه، وهي إن وجدت في غيره فهي مستفادة أي ليست ذاتية، وهي دائمة[٢].

أما عن عدم انقسام ذاته تعالى بالقول فيقول: "إنه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره، وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح معناه يدل كل جزء من أجزائه على جزء مما يتجوهر به، فإنه إذا كان كذلك كانت الأجزاء التي بها تجوهره أسبابا لوجوده، على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليه أجزاء حد الشيء أسبابا لوجود المحدود، وعلى جهة ما يكون المادة والصورة أسبابا لوجود المتركب منهما، وذلك غير ممكن فيه، إذ كان أولا، وكان لا سبب لوجوده أصلا، فإذا كان لا ينقسم هذه الأقسام، فهو من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد، فمن هنا يلزم ضرورة أيضا ألا يكون له عِظَمٌ، ولا يكون جسم أصلا، فهو واحد أيضا من هذه الجهة"[٣].

"فلما كان الله بسيطا استحال علينا تحديده، لأن التحديد هو تركيب، وهو تعريف بالنوع والفصل كما في الصور، أو هو تعريف بالمادة والصورة كما في الجوهر، وهذا كله مناف لبساطة الله"[٤].

"إن الحد في الأصل وصف لأقسام الشيء المراد تعريفه، فإذا عرفنا تلك الأقسام عرفناه، وبما أن الموجود الأول واحد من كل جهة وليس فيه أقسام، فلا يمكن أن يكون

(١) السياسة المدنية، ص٤٣.
(٢) المرزوقي، جمال، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ص١١٥، ١١٦.
(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٤.
(٤) المرزوقي، جمال، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ص١١٥.

له حد أو تعريف"[١].

فعند الفارابي واجب الوجود بذاته لا جنس له، ولا فصل له، ومن ثم فلا حد له، ولا نوع له، ولا ند له، ولا مقوم له، ولا موضوع له، ولا عوارض له"[٢].

ومن هنا تكون وحدته سبحانه وتعالى عند الفارابي وحدة تامة من جميع الوجوه، لا تشوبها اثنينية، ولا كثرة في ذاته ولا في وجوده، وأن وحدانيته عين ماهيته، كما أن وجوده عين ماهيته، ولذلك يقول:

"فإن وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات لا يمكن أن يكون غير الذي هو به في ذاته موجود، فلذلك يكون انحيازه عما سواه توحده في ذاته، وإن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه، وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصه، وهذا المعنى من معاني الواحد يساوق الموجود الأول، فالأول أيضا بهذا الوجه واحد، وأحق من كل واحد باسم الواحد ومعناه"[٣].

والوجود الإلهي عند الفارابي لا يعني أن له مادة؛ فالله عنده عقل بالفعل في جوهره، وهو ليس بمادة؛ لأن المادة تشغل حيزا معلوما ومحدودا، ثم إن المادة تُحَس وتُلمَس، والله لا يمكن أن يُحَس ويُلمَس، والمادة مركبة، والله بسيط صمد ليس مؤلفا، وهو ليس بصورة إذا فهمت الصورة من خلال المادة، ووجود الله بالفعل المحض وليس بالقوة، لأن القوة آتية من المادة، والله معقول بجوهره، وهو يعقل ذاته بعقله هو، فهو العقل والعاقل والمعقول، لأنه هوية تامة، لا يمكن تمييز جزء فيه، فالجزء الذي يعقل هو العاقل وهو المعقول بعينه"[٤].

---

(١) غالب، مصطفى، الفارابي ضمن سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية، ط/ دار ومكتبة الهلال-بيروت، ١٩٩٨م، ص٥١.

(٢) عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص٢٤٦.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٦.

(٤) عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص٢٤٦.

يقول الفارابي في بيان ذلك: "ولأنه لا مادة له ولا بوجه من الوجوه فإنه بجوهره عقل، لأن المانع للشيء من أن يكون عقلا، وأن يعقل بالفعل هو المادة، وهو معقول من جهة ما هو عقل، فإن الذي هو منه عقل، فلذلك هو معقول لذلك الذي هو منه عقل، وليس يحتاج في أن يكون معقولا إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله، بل هو نفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا، وبأن ذاته تعقله معقولا، وكذلك ليس يحتاج في أن يكون عقلا وعاقلا إلى ذات أخرى وشيء آخر يستفيده من خارج، بل يكون عقلا وعاقلا بأن يعقل ذاته، فإن الذات التي تَعقِل هي التي تُعقَل"(١).

وهو بذلك يتفق مع الإسلام الذي ينفي نفيا باتا حاسما عن الله كونه مادة، فالله ليس بمادي، وليس للمادة دخل في ذاته -عَزَّوَجَلَّ-"(٢).

كما يصف الفارابي اللهَ تعالى واجبَ الوجود بأنه عالم، وأن علمه ذاتي ليس مستفادا من خارج ذاته، وأنه علم وعالم ومعلوم، كما أنه عقل وعاقل ومعقول، وأنه مكتف بذاته في كونه عالما ومعلوما، فليس محتاجا في كونه عالما إلى ذات خارجة عنده يستفيد منها علومه، وليس محتاجا إلى ذات تعلمه.

ويعبر عن ذلك بقوله: "وكذلك الحال في أنه 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 يَعلم ويُعلم، وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره، فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد"(٣).

ومع أن الأول أو واجب الوجود عن الفارابي كله علم، إلا أنه لا يعلم الموجودات التي هي في مواد، إلا من خلال علمه بذاته علما كليا، لأن علمه بهذه الموجودات الناقصة لا يليق بكمال علمه الكلي، وهو بذلك يرى أنه ينزهه عن النقص، حيث يقول:

---

(١) السياسة المدنية، ص٤٥.

(٢) انظر: محمود، عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، ط/ دار المعارف-القاهرة، الثانية، د.ت، ص٢٥٣.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٧.

"وأما جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في مواد فليست تعقلها الأنفس السماوية، لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها، فالأول يعقل ذاته، وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها، فإنه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده"(١).

وقد فهم كثيرون ومنهم أبو حامد الغزالي --رَحِمَهُ ٱللَّهُ-- أن الفارابي كان يرى أن الله لا يعلم الكائنات ولا يعقلها على جهة التفصيل وأنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات، وهي إحدى المسائل الثلاث التي بسببها كفر الغزالي الفلاسفة وهاجمهم هجوما عنيفا، وإن كان ابن رشد قد دافع عن الفلاسفة ونفى عنهم هذا القول وخطأ الإمام الغزالي في فهمه لهم، ورأى أنهم يقولون بعلم الله بالكليات والجزئيات على السواء.

وقد أيد فضيلة الشيخ عبد الحليم محمود --رَحِمَهُ ٱللَّهُ-- كلام ابن رشد واصفا إياه بأنه أدق في التعبير عن رأي الفارابي من كلام الإمام الغزالي، وأن كلام الإمام الغزالي صادق فيما يتعلق بأرسطو وأتباعه، وبجو الفلسفة اليونانية على وجه العموم، وقد استشهد على ذلك ببعض نصوصه، منها قوله: "إن الباري -جل جلاله- مدبر جميع العالم، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم، على سبيل الذي بيناه في العناية، من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات، وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها، على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقاويل الطبيعية"(٢).

ونحو ذلك قاله أيضا في وصف الله بالحكمة، حيث يقول: "وكذلك في أنه حكيم، فإن الحكمة هي أن العقل فضل الأشياء بأفضل علم، وبما يعقل من ذاته وبعلمه يعلم أفضل الأشياء، وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول، وذلك هو علمه بذاته"(٣).

---

(١) السياسة المدنية، ص٣٤.

(٢) الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتعليق ألبير نصار، ط/ دار المشرق-بيروت، الثانية، ١٩٨٦م، ص١٠٣. وانظر: عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٥٦.

(٣) مرجعه السابق، ص٤٧، ٤٨.

ومن صفاته التي وصفه به الفارابي أنه حق، وذلك من وجهين؛ من جهة وجوده الذي هو عين الحق والحقيقة، ومن جهة كونه معقولا لذاته، فقال: "فإن الحق يساوق الوجود، والحقيقة قد تساوق الوجود، فإن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه، وأكمل الوجود هو قسطه من الوجود، وأيضا فإن الحق قد يقال على المعقول الذي صادف به العقل الموجود حتى يصادفه، وذلك الموجود من جهة ما هو معقول، يقال له إنه حق، ومن جهة ذاته من غير أن يضاف إلى ما يعقله يقال إنه موجود، فالأول يقال إنه حق بالوجهين جميعا"(١).

ومن صفات واجب الوجود عند الفارابي أنه حي وأنه حياة، وحياته تعالى معناها أفضل عقل، وأفضل إدراك، وهو لا يصح اتصافه بالعقل والعلم والحكمة إلا باتصافه بالحياة، وقد عبر عن ذلك بقوله:

"إنه حي، وإنه حياة، فليس يدل بهذين على ذاتين، بل على ذات واحدة، فإن معنى الحي أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم، كما أنا إنما يقال لنا أحياء أولا، إذا كنا ندرك أحسن المدركات بأحسن إدراك، فإنا إنما يقال لنا أحياء إذا كنا ندرك المحسوسات، وهي أحسن المعلومات، بالإحساس الذي هو أحسن الإدراكات، وبأحسن القوى المدركة وهي الحواس، فما هو أفضل عقل إذا عقل وعلم أفضل المعقولات بأفضل علم، فهو أحرى أن يكون حيا، لأنه يعقل من جهة ما هو عقل، وأنه عاقل، وأنه عقل، وأنه عالم، وأنه علم، هو فيه معنى واحد، وكذلك أنه حي، وأنه حياة معنى واحد(٢).

ومما سبق يتضح لنا أن الفارابي يرى أن الله عقل وعاقل ومعقول، وهذه الثلاثة فيه بمعنى واحد، وذات واحدة، وجوهر واحد لا ينقسم، وكذلك الحال في أنه علم وعالم ومعلوم، وفي أنه حق، وفي أنه حي وحياة، فهي كلها ذات واحدة، وجوهر واحد، وكذلك الحال أيضا في عظمته، وجلاله، ومجده، وبهائه، وجماله، وكماله، فهي له من ذاته لا من شيء خارج عن ذاته، وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون واجب الوجود

(١) مرجعه السابق، ص٤٨.

(٢) مرجع السابق، ص٤٨، ٤٩.

بذاته مغتبطا بوجوده، يحب ذاته ويعشقها[١].

"فإنه بَيِّنٌ أن الأول يعشق ذاته ضرورة، ويحبها، ويعجب بها، عشقا وإعجابا نسبته إلى عشقنا، لما نلتذ به من فضيلة ذاتنا كنسبة فضله هو وكمال ذاته هو إلى فضيلتنا نحن وكمالنا الذي نعجب به من أنفسنا، والمحب منه هو المحبوب بعينه، والمعجب منه هو المعجب بعينه، فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول"[٢].

ومن فلسفة الفارابي في وجود الله وصفاته يتضح لنا أنه يبني فلسفته الميتافيزيقية على حتمية وجود واجب الوجود، الموجود بذاته، الذي وجوده علة وجود كافة الموجودات العلوية والسفلية، وهذا ما يسميه السبب الأول، والعقل الأول، والموجود الأول بذاته الذي يَمُد ولا يستمد[٣].

وفيما يتعلق بصفات الله يذهب إلى التنزيه المطلق، ويصل فيه إلى أقصى غاياته، ويحقق المعنى العام الشامل الكلي، في أوسع معانيه وأبعد أهدافه، لقول الله تعالى: "ليس كمثله شيء"[٤]، وقوله سبحانه: "سبحان ربك رب العزة عما يصفون"[٥]، كما قال عنه فضيلة الشيخ عبد الحليم محمود --رَحِمَهُ ٱللَّهُ-- الذي دافع عنه بقوله: "وربما أخذ عليه بعض الناس الإغراق في التنزيه، ولكننا لا نفهم حقيقةً كيف يؤخذ على الفارابي ذلك، أو كيف يمكن أن يوصف الفارابي بالإغراق في أمر أتى به الإسلام؟ وما دام الفارابي يثبت الله حقيقة موجودة، فإن كل ما يقوله بعد ذلك في التنزيه لا يمكن أن يؤخذ عليه"[٦].

كما يتضح لنا أنه يتفق مع المعتزلة فيما ينبغي أن نطلقه على الله من أسماء ما دامت هذه الأسماء تدل على الكمال الإلهي، وفي نفس الوقت تنفي نقصا عن الله،

---

(١) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص١٤٩. وانظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٥٢- ٥٤.

(٢) السياسة المدنية، ص٤٧.

(٣) مصطفى غالب، الفارابي، ص٦١.

(٤) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٥) سورة الصافات، الآية ١٨٠.

(٦) التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٥٢، ٢٥٣.

فليس ما يمنع من أن نختار الأسماء التي تدل على الكمال والتمام، وعلى علاقاته مع مخلوقاته مما هو من جهة العظمة والكمال، دون أن تؤدي كثرة الأسماء والكمالات إلى تعدد أو تكثر في ذاته تعالى، فهو سبحانه واحد بذاته وجوهره لا يتعدد ولا ينقسم ولا يتركب، كما تأثر بفلسفة أرسطو الميتافيزيقية في تسمية الإله واجب الوجود والأول وفي تصوره للوجود، كما تأثر بالتراث الصوفي الذي يرى أن الله لا يمكن الوصول إليه إلا بالتأمل والتجارب الصوفية، رغم أنه يرى أن الله مباين لخلقه، كما تأثر إلى جانب ذلك بالإسلام، وبالفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وقد ظهر أثر فلسفته واضحا في كل هذه المسائل فيمن تفلسفوا بعده من المسلمين لاسيما الشيخ الرئيس ابن سينا، والقاضي ابن رشد الحفيد(١).

وبعد أن تعرفنا على صفات الله تعالى وأنه يتصف بكل كمال، منزه عن كل نقص، وأنه إله لا متناه في ذاته وصفاته، يبرز لنا سؤال وهو: هل يمكن للإنسان المحدود المتناهي أن يدرك الإله اللامتناهي؟

يرى الفارابي أننا نعرف الله ولكن معرفتنا له غير دقيقة وغير واضحة، مع أن معرفة الأشياء تكون فينا دقيقة وواضحة بقدر ما هي كاملة في الوجود، فلما كان الله الوجود التام، كان لابد أن تكون معرفتنا له أوضح معرفة وأدقها، ولكن ذلك الوجود الإلهي مطلق الكمال، وهو من ثم فوق قوانا الإدراكية، فهي من ثم لا تستطيع إدراكه إدراكا لا متناهيا، وهي المتناهية في إمكاناتها(٢).

يقول الفارابي: "كل ما كان وجوده أتم، فإنه إذا علم وعقل كان ما يعقل عنه ويعلم منه أتم، إذا كان المعقول منه في نفوسنا مطابقا لما هو موجود منه، فعلى حسب وجوده الخارج عن نفوسنا يكون معقوله في نفوسنا مطابقا لوجوده، وإن كان ناقص الوجود، كان معقوله في نفوسنا أنقص .. فلذلك كان يجب في الأول إذ هو في الغاية من

(١) انظر: فيصل بدير عون، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص٢٤٨. الفاخوري، حنا، والجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، ط/ دار الجيل-بيروت، الثالثة، ١٩٩٣م، ١١٢/٢. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص١٤٩، ١٥٠.

(٢) جمال المرزوقي، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ص١١٥.

كمال الوجود أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضا، ونحن نجد الأمر على غير ذلك، فينبغي أن نعلم أنه من جهته غير معتاص الإدراك، إذ كان في نهاية الكمال، 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"[١].

فواجب الوجود بما يتصف به من الكمال المطلق يجعل عقولنا المحدودة عاجزة عن إدراكه إدراكا واضحا، فهو غير متناه وعقولنا متناهية، ونحن غائصون في بحر المادة، والمادة تصدنا عن إدراك النور الساطع الذي يبهر أعيننا، وعلى قدر ما نكون أقدر على تخليص نفوسنا من كدورة المادة تكون معرفتنا به أوضح وأتم[٢].

وقد قرب تلك المسألة لأذهاننا بقوله على سبيل ضرب المثل: "كما أن الضوء هو أول المبصرات وأكملها وأظهرها، به يصير سائر المبصرات مبصرة، وهو السبب في أن صارت الألوان مبصرة، ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر كان إدراك البصر له أتم، ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك، فإنه كلما كان أكبر كان إبصارنا له أضعف، ليس لأجل خفائه ونقصه، بل هو نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة، ولكن كماله بما هو نور يبهر الأبصار، فتحار الأبصار عنه"[٣].

معنى ذلك أن إدراك الله ليس بمستحيل، ولكنها عسيرة وناقصة من جهة طبيعتنا المادية، فإذا ما صفت نفوسنا وجواهرنا أمكننا معرفته وتصوره بشكل أتم وأيقن، وذلك بأن تكون أقرب إلى مفارقة المادة، ونرتقي حتى نصل إلى درجة العقل المستفاد التي لا يكون بينها وبين العقل الفعال شيء، وبذلك تكون معرفتنا به أكمل ما تكون، ورغم صعوبة وصول الإنسان إلى هذه الدرجة من تصفية النفس ومفارقة المادة فهي ممكنة، وبذلك يكون الفارابي قد فتح أبواب الأمل أمام الإنسان لكي يعرف خالقه ويدركه

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٩، ٥٠.

(٢) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص١٤٩.

(٣) مرجعه السابق، ص٥٠.

الإدراك الصحيح[١].

وهذه النظرية المعرفية من الفارابي تنطوي على ميل للتصوف وتمهد للمعرفة الإشراقية التي ستظهر واضحة جلية بعد ذلك عند ابن سينا.

(١) انظر: منصور، السيد محمد، صلة الإنسان بالله عند الفارابي، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم جامعة المنيا، العدد١٠، يونيو ٢٠٠٤م، ٢٢٨/٢.

المبحث الخامس

صدور العالم عن الله

لا توجد مشكلة من وجهة نظر الدين في العلاقة بين الله الخالق وبين العالم المخلوق، فلا يغض من كمال الله بل يدل عليه كونه هو الخالق لكل الموجودات، وليس مجرد علة منطقية لها، كما أن الإسلام يقرر أن الموجودات الأخرى التي هي كل ما عدا الله تعالى مخلوقة بعد عدم، ووجدت بعد أن لم تكن، فهي ليست أزلية، بل حادثة بالذات وبالزمان.

لكن الفلسفة لها رأي آخر، فلأنها قررت أن كمال الأول واجب الوجود في انفصاله عن عالم المادة أو عالم المحسوسات الذي لم يزل موجودا مع الأول مرتبط به ارتباط حركة الخاتم بحركة أصبع لابسه، وإن كان أقل منه مرتبة، كان لابد للفلسفة أن تبرر علاقة واجب الوجود لذاته أو الأول بالعالم السفلي بعيدا عن المباشرة بينهما، فكانت فكرة الوساطة التي تبرر عملية صدور العالم عن الأول عبر عدد من الوسطاء.

فماذا تعني فكرة الوساطة؟

إنها محاولة لحل مشكلة تبدو في نظر الفلسفة عويصة لا سهلة، إذ كيف صدرت هذه الكثرة التي في العالم عن الواحد دون أن يترتب عليها كثرة في ذاته أي دون أن يخل ذلك بوحدانيته؟

لقد تأثر الفارابي في تصوره لصفات الله بفلسفة أرسطو الذي تحدث عن الإله على أنه المحرك الأول، ووصفه بأنه عاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ، وقد أراد من ذلك أن يثبت قدم العالم، وأنه قد وجد عن تعقل المحرك الأول لذاته، أو عشقه لذاته، وأن النظام الموجود في العالم نظام أزلي ناشئ عن شوق المادة إلى محركها الأول، فنتج عن العشق الذاتي من المحرك الأول لذاته وجود العالم[1].

وفي نفس الوقت تأثر الفارابي بأفلوطين مؤسس الأفلاطونية الحديثة الذي ذهب

(١) انظر: هويدي، يحيى، دراسات في علم الكلام والفلسفة، ٢١٠، ٢١١.

إلى تسلسل الموجودات؛ فالأول ساكن غير متحرك بشيء من أنواع الحركة، وسكونه يحدث مثاله، وذلك محاولة منه لإثبات أثر الأول في آخر مراتب الوجود وأدناها، فأخذ منه هذا القول من بعض زواياه، محاولا التوفيق بين هذه الرؤية الأفلوطينية وبين الإسلام؛ فقد أخذ من الأفلوطينية أو الأفلاطونية الحديثة فكرة "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد"، ومن ثم احتاج إلى القول بالفيض أو الصدور ليفسر كيفية مجيء هذا العالم المتكثر عن الواحد، في محاولة لوضع نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية، وبذلك تصبح العلاقة بين الواحد والكثير هي نقطة الانطلاق والدعامة الأساسية لهذه المسألة الميتافيزيقية(١).

وقد كان الدافع وراء قول أفلوطين بنظرية الفيض هو حل الإشكال في صدور الكثرة من الواحد، حيث رأى أن الاتصال المباشر المفاجئ بين الخالق والمخلوقات على النحو الذي يراه القائلون بالخلق المباشر لابد أن يوجب في الذات الإلهية تعددا وتغيرا، ومن ثم تصور أن الخلق لابد أن يكون قد تم على مراتب أو دفعات، ورأى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو العقل، وأنه بذلك يحافظ على وحدانية الواحد، أما الكثرة فتبدأ بعد هذا العقل أو الأقنوم الثاني(٢).

وعلى نحو من ذلك ذهب الفارابي إلى أن الواحد الكامل في أحديته لا يمكن أن يصدر عنه إلا موجود واحد، وذلك أن الفيض يصدر عن تعقل الله لذاته، وأن جعل الصادر عن الذات الإلهية متعددا يعني التعدد في الذات الإلهية التي هي مثال الوجود، وذلك مستحيل، ومن ثم فالواحد الذي يصدر عن الإله الواحد يجب أن يكون مفارقا للمادة، لأن ذات الله بسيطة عن المادة والجسم، وبذلك يميز فيما دون الله بين الهوية والوجود، فالكائنات كلها دون الله ممكنة الوجود الفعلي من جهة هوياتها، ولكي توجد بالفعل لابد لها من علة فاعلة هي الله(٣).

---

(١) انظر: المرزوقي، جمال، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط/ دار الآفاق العربية-القاهرة، الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ص٧٠.

(٢) هويدي، يحيى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص٢٠٦.

(٣) المرزوقي، جمال، مرجعه السابق، ٧٩.

وفي ذلك يقول: "وجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده، فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول .. يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيده كمالا ما، كما يكون لنا عن جل الأشياء التي تكون منها .. فالأول ليس وجوده لأجل غيره، ولا يوجد بغيره، حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه فلا يكون أولا، ولا أيضا بإعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه من الكمال .. فهذه الأشياء كلها محال أن تكون في الأول"[١].

ومجمل هذه النظرية أن لهذا العالم ظواهر حسية، وهو دائم التغير، ولم يوجد نفسه، بل لابد له من علة سابقة هي السبب في وجوده، وهذا الذي صدر عنه العالم واحد غير متعدد، وهو أزلي أبدي قائم بنفسه، ولسنا نعلم عن طبيعة هذا الخلق إلا أنه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء[٢].

لكن يبقى السؤال الذي حير ألباب الفلاسفة وعلى رأسهم الفارابي وهو: كيف صدر هذا العالم بما فيه من كثرة عن الواحد من كل وجه؟

إن نظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيفية صدور الموجودات عن السبب الأول، وهي مستمدة من الأفلاطونية الحديثة، وخلاصتها أن الله يعقل ذاته، وعقله لذاته علة صدور العالم عنه، فهو إذن لا يحتاج في صدور العالم عنه إلى شيء غير ذاته، ولا إلى عرض يطرأ عليه، ولا إلى حركة يستفيد بها حالا لم تكن له، ولا إلى آلة خارجة عن ذاته، بل العالم يفيض عنه بذاته ولذاته، وليس في فيض الوجود عنه ما يكسبه كمالا، بل الوجود الذي له بعد فيض الموجودات عنه لا يختلف عن الوجود الذي له قبل فيضها عنه، بل هما جميعا ذات واحدة[٣].

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٥٥، ٥٦.

(٢) المرزوقي، جمال، مرجعه السابق.

(٣) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ١٤٩.

رأى الفارابي حلا لهذه المشكلة أن الله تعالى باعتباره عقلا عقل ذاته، وعن هذا التعقل صدر أول ما صدر عنه العقل الأول، وهذا العقل الأول وإن كان واحدا إلا أن وحدته ليست مطلقة، فهي ليست كوحدة الله تعالى، وعندئذ يكون مع واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهو العقل الأول، وعن هذا العقل صدر عقل ثان، وذلك من تعقل الأول لواجب الوجوب بذاته، ومن تعقله لذاته ينشأ فلك أول، والعقل الثاني أقل في أحديته من العقل الأول، وهذا العقل الثاني بدوره عقل العقل الأول، فنشأ عقل ثالث، وعقل ذاته، فنشأت نفس الفلك الثاني، وعقل الفلك الأول، فنشأ جرم الفلك الثاني، واستمرت سلسلة العقول والأفلاك بنفوسها وأجرامها على هذا النحو، يعقل كل عقل منها العقل الذي قبله فينشأ عنه عقل آخر، وعقل ذاته، فينشأ عنه فلك آخر، ويعقل الفلك الذي قبله، فينشأ جرم الفلك الذي نشأ عنه بتعقله لذاته، فكما نشأ عن العقل الأول العقل الثاني والفلك المحيط، وعن العقل الثاني العقل الثالث وكرة الكواكب الثالث، كذلك نشأ عن الثالث الرابع وزحل، وعن الرابع الخامس والمشتري، وعن الخامس السادس والمريخ، وعن السادس السابع والشمس، وعن السابع الثامن والزهرة، وعن الثامن التاسع وعطارد، وعن التاسع العاشر والقمر، وهذا العقل العاشر هو الذي يسميه العقل الفعال، وهو لا ينشأ عنه عقل آخر، وتصل الأفلاك إلى فلك القمر، لأن الموجودات الفلكية تنتهي عند هذا الحد، فوقفت العقول عند هذا الحد، وهذا العقل الأخير أو العقل الفعال هو الذي نشأت عنه الكثرة الموجودة في العالم السفلي بما فيه الإنسان وسائر الكائنات الأرضية، وهو يرى أن هذه المعقول في المرتبة الثانية بعد واجب الوجود، وأنها أزلية، وأنها صدرت عن الباري صدور المعلول عن علته[١].

يقول الفارابي: "يفيض من الأول وجود الثاني، فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير

(١) انظر: غلاب، محمد، مشكلة الألوهية، ط/ دار إحياء الكتب العربية-القاهرة، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م، ص٥٤-٥٦. البهي، محمد، الفارابي الموفق والشارح، ص١٣، ١٤. محمود، عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٥٧، ٢٥٨. بدوي، عبد الرحمن، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ط/ دار المعارف للطباعة والنشر-سوسة، تونس، د.ت، ص٢٢٥، ٢٢٦.

متجسم أصلا، ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته، فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى، والثالث أيضا وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع، وهذا أيضا لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس، وهذا الخامس أيضا وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشترى، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود ساس، وهذا أيضا وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع، وهذا أيضا وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود ثامن، وهذا أيضا وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الزهرة، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود تاسع، وهذا أيضا وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود عاشر، وهذا أيضا وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر، وهذا الحادي عشر هو أيضا وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلا، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات، وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، وهي التي بطبيعتها تتحرك دورا"[١].

ويتجلى من هذا النص أن العقل الأول هو الله نفسه، ومن هنا كانت العقول عنده أحد عشر عقلا، وهذا طبيعي منطقي لأن الله أو الأول أو واجب الوجود بذاته

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٦١، ٦٢.

عقل وعاقل ومعقول كما ذكر في مواضع عديدة من كتبه، ولهذا لا نجد عبارة العقول العشرة عند الفارابي إلا حين يقصد بها العقول التالية للعقل الأول واجب الوجود بذاته، وكما عرفنا فهو قد أخذ فكرة الفيض أو الصدور في حد ذاتها من أفلوطين، أما نظام العقول المفارقة فلم يسبق إليه لا في الفلسفة اليونانية ولا في غيرها وإنما هو من إبداعاته الفلسفية، حيث إن أفلوطين لم يتحدث إلا عن ثلاثة مبادئ فقط هي الواحد والعقل والنفس(١).

وقد أخذ الفارابي نظرية العقل الفعال عن أرسطو الذي لجأ إلى تلك النظرية ليعلل عملية الانتقال من القوة إلى الفعل، لأن ما هو بالقوة لا يستطيع الانتقال إلى الفعل من تلقاء ذاته، بل تحت تأثير كائن آخر هو دائما بالفعل، فالعقل الفعال عند أرسطو بالنسبة إلى المعقولات بالقوة التي يجعلها معقولات بالفعل، وإلى العقل بالقوة الذي يجعله عقلا بالفعل كالشمس بالنسبة إلى المرئيات بالقوة التي تجعلها مرئيات بالفعل، وإلى البصر بالقوة الذي تجعله بصرا بالفعل، إلا أن الفارابي يجعل من العقل الفعال واهبا للصور، ويجعل المعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الإنساني، وهكذا يبتعد الفارابي عن أرسطو ويقترب من أفلاطون، لأن هذه المعقولات الموجودة في العقل الفعال هي كالمثل الأفلاطونية، لكن الفرق بين أفلاطون والفارابي أن الأول يعتبر المثل موجودة في ذاتها، خارجة عن الله، أما الفارابي فيعتبرها موجودة في العقل الفعال لا خارجة عنه قائمة بذاتها(٢).

إذن بحسب فلسفة الفارابي هناك عوالم ثلاثة:

الأول: عالم الربوبية، وهو يشتمل على الأحدية والقدرة والعلم الثاني، فالأحدية يشير بها إلى الله الواحد المطلق، ولم ينشأ عنه إلا واحد وهو القدرة، ثم نشأ واحد آخر في ذاته متكثر بالاعتبار وهو العلم الثاني.

الثاني: عالم الأمر: هو عالم الملائكة وهو عالم متكثر في ذاته، ومتصل من أعلى بطرف

(١) انظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ١٠٥/٢، ١٠٦.

(٢) الفاخوري، حنا، و الجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، ص١٣١.

عالم الربوبية، المتكثر بالاعتبار وهو العلم الثاني، ومتصل من أدنى بعالم متكثر بالحقيقة وهو عالم الخلق، ومع كونه مركز اتصال بين العالمين، ومع كون موجوداته تتصل اتصالا مباشر بموجودات عالم الخلق الذي هو دونه، إلا أن طبيعة موجوداته ليست مزيجا من خصائص العالمين، أي عالم الربوبية وعالم الخلق، بل لها استقلالها وانفصالها، فهي متمحضة الخيرية والطهر، ولا تتصل بأحد من عالم الخلق إلا بمن له صفاء نفس.

الثالث: عالم الخلق: وهو العالم المتكثر على الحقيقة كثرة لا نهاية لها، وهو لم ينشأ مباشرة من الأول، وإنما عن طريق عالم الأمر الذي نقل إليه أثر الله الواحد المطلق(١).

وهذا العالم الأرضي أو السفلي المسمى عالم الخلق هو عالم مادي، وهو على ستة أجناس، مثلها مثل مراتب الوجود، وهي الأجرام السماوية، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، وأجسام النبات، والمعادن، والعناصر الأربعة (الماء، الهواء، النار، التراب)، وبذلك تتم سلسلة الصدور الضرورية كما رتبها الفارابي(٢).

يقول الفارابي: "لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة، فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة، وهناك عالم الربوبية، يليها عالم الأمر يجري به القلم على اللوح، فتتكثر الوحدة، حيث يغشى السدرة ما يغشى، ويلقي الروح والكلمة، وهناك عالم الأمر، يليها العرش والكرسي، والسماوات وما فيها كلٌ يسبح بحمده، ثم يدور على المبدأ، وهناك عالم الخلق، يلتفت منه إلى عالم الأمر، ويأتونه كل فردا"(٣).

وقد استعار الفارابي في هذا الشرح ثالوث الأفلاطونية الحديثة، وهو العلة الأولى، والعقل، والنفس الكلية، وجعلها ثلاثة عوالم؛ وهي عالم الربوبية، وعالم الأمر أو

(١) انظر: البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ٢٩٨، ٢٩٩.

(٢) انظر: أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط/ دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص٢٤٨. حربي، خالد، الكندي والفارابي رؤية جديدة، ط/ الحضري للطباعة - الإسكندرية، ٢٠٠٣م، ص٩٨، ٩٩.

(٣) عيون المسائل، ص٦٧ ضمن المجموع.

الملائكة، وعالم الخلق، كما استعار من أرسطو فكرة العقول، ووضعها في ترتيب الوجود وهو الوضع الثاني بعد الأول أو واجب الوجود بذاته، واستعار من الإسلام فكرة الملائكة ودورها في الوساطة بين الملأ الأعلى وبين العالم الأرضي(١).

ويرى بعض الباحثين أن الفارابي في مسألة الوساطة بين الله والعالم، والتي تجعل للأفلاك والكواكب أثرا في الأحداث الطبيعية ومنها الإنسان متأثرا بالفكر الحراني الوثني القائم على إسناد التأثير في العالم الأرضي للكواكب المختلفة وما يتصل بها، أو ما يسكنها من عقول ونفوس، مثل زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر(٢).

ومع أن الفارابي آمن بتأثير الكواكب والأفلاك على العالم الأرضي، وربط نظام العالم المحسوس بنظام العالم المعقول، إلا أنه رفض رفضا حاسما أن يكون ثمة ارتباط بين الحظ أو القدر وبين مواقع النجوم، فتأثير عالم الكواكب والأفلاك على العالم الأرضي كلي لا جزئي، وقد أوضح ذلك بجلاء في رسالة له بعنوان (النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم)(٣).

وقد نسب هنري كوربان(٤) قول الفارابي بالفيض إلى تأثره بالإسماعيلية والباطنية حيث كان معاصرا لكبار المفكرين الإسماعيليين الأوائل، وأننا إذا ما قابلنا نظرية العقول العشرة عند الفارابي بتلك التي قال بها الباطنية الإسماعيلية لظهرت لنا نظريته بمظهر جديد في معرض التحليل الموجز لبنية النظام الفلسفي القائم على تعاقب العقول العشرة عند الاسماعيلية من الفاطمية، ولوجدنا أنها تختلف عن البنية التي

(١) انظر: البهي، محمد، من قضايا الفكر الفلسفي الإسلامي، هدية شهر شوال ١٤٣٩هـ، على مجلة الأزهر، ص٢٦.

(٢) عبد النور، جبور، مقال بمجلة الكتاب، ط/ دار المعارف-القاهرة، ج٧ من السنة الأولى مايو ١٩٤٦م، ص٦٥.

(٣) انظر: عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ٢٥٧.

(٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى ابن رشد، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، ط/ عويدات للنشر والطباعة-بيروت، الثانية، ١٩٩٨م، ص٢٤٧.

استعملها فلاسفة الفيض من حيث نظرتها إلى المبدأ الأول على أنه كائن يسمو على الكائنات، فهو خارج عن نطاق الكينونة والعدم، والانبعاث لا يبتدئ والحالة هذه إلا عن العقل الأول، كما أن النظام الكوني عند الاسماعيلية يتضمن عنصرا دراماتيكيا لا نجده عنه فلاسفة الفيض كالفارابي، لكنه يرى في ذات الوقت أن صورة الملاك العاشر عند الإسماعيلية تطابق العقل العاشر المسمى العقل الفعال تمام المطابقة، وهو ما يبرر من وجهة نظره القول بتأثر الفارابي بالآراء الإسماعيلية.

لكن يمكننا الرد على هذه الدعوى من وجوه:

أولا: أن مسألة المعاصرة بين الفارابي وبعض رموز الفكر الإسماعيلي الباطني لا تكفي لإثبات أخذه عنهم، واطلاعه على أفكارهم، فضلا عن تأثره بهم، لاسيما وأن الإسماعيلية لا يميلون إلى نشر أفكارهم، بل العكس هو الصحيح، فإنهم يحاولون إخفاء أفكارهم وعقائدهم عن غيرهم، ولفها بسياج من الغموض، شأنهم في ذلك شأن بقية المذاهب الباطنية والغنوصية.

ثانيا: أن وجود التشابه أو حتى التقاطع بين نظرية الفيض عند الفارابي والنظام الكوني عند الإسماعيلية يمكن رده إلى تأثر كل منهما -الفارابي والإسماعيلية- في ذات الوقت بالأفلاطونية الحديثة، لاسيما وأنه من المعلوم اطلاع الاسماعيليين والباطنيين على آراء أهل الفلسفات والديانات الأخرى، وتأثرها بها في نظريات عديدة غير هذه النظرية، كما ثبت اطلاع الفارابي على الأفلاطونية الحديثة بما لا يدع مجالا للشك في تأثره المباشر بها دون حاجة إلى افتراض وسائط أخرى.

ثالثا: ما الذي يمنع أن تكون الإسماعيلية هي التي تأثرت بنظرية العقول العشرة عند الفارابي، لاسيما وأن الفارابي كان فيلسوفا ذائع الصيت، وكانت فلسفته مشهورة كذلك، خاصة وأننا لا نعرف على وجه التحديد متى دخلت فكرة العقول العشرة أو الملائكة العشرة في الفكر الإسماعيلي.

ولم يبعد دي بور[1] النجعة حين قال إن الفارابي تأثر بأساتذته النصارى في

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٢١١.

تقسيمه الثلاثي للعوالم الثلاثة، وعند النصارى للثلاثة ما للأربعة عند الطبيعيين، واستدل على ذلك بالمصطلحات التي استخدمها الفارابي، وإن كان لم يذكر لنا ما هذه المصطلحات على جهة المثال أو التحديد، كما أنه لم ينكر أن هذا ما يوحي به ظاهر فلسفته وأنه في جوهرها متأثر بأفلوطين والأفلاطونية الحديثة.

وأيا كانت المصادر التي أمدت الفارابي للقول بهذه النظرية أرسطية أم أفلاطونية حديثة أم حرانية صابئة أم إسماعيلية باطنية أم نصرانية، أم غير ذلك من المصادر، أم كانت مزيجا منها فإنها تمثل شيئا جديدا على الفكر الإسلامي آنذاك، حيث لم يثبت وجود أثر لهذه الأفكار بين الفلاسفة المسلمين قبل عصر الفارابي(١).

فإذا ما عدنا إلى نظرية الفيض التي قال بها الفارابي وجدنا أن العقل الفعال الذي يسميه واهب الصور تارة، وبالروح الأمين تارة ثانية، وبالروح القدس تارة ثالثة، مبدع كغيره من العقول التي فوقه، فإذا قيل له إن في الاعتراف للعقل الفعال والعقول التي فوقه بالإبداع إشراكا بالله، قال إن الله هو المبدع الأول، وأن إبداع العقول لا يتم إلا بقضاء الله وقدره، لأن كلا منها لا يبدع العقل الذي يليه إلا بتعقله للذات الإلهية، ولا يبدع الفلك الذي يليه إلا بتعقله لذاته من جهة ما هي عقل مرده في النهاية إلى الله(٢).

وخلاصة رأي الفارابي: أنه قسم الوجود كله إلى واجب الوجود بذاته وهو الوجود الإلهي، وواجب الوجود بغيره وهو بقية الموجودات، وهو ما كان قبل وجوده ممكنا، والوجب بذاته واحد، والواجب بغيره متعدد ومتنوع، وهو لم يحدث عند الفارابي نتيجة خلق من عدم أو نتيجة إبداع بالمعنى الحق والأصيل لهذا اللفظ، ولم يحدث نتيجة علم وقدرة إلهية، وإرادة سعت إلى ذلك، وإنما حدث نتيجة فيض تلقائي، وهذه الموجودات التي فاضت عن الأول تتفاوت في كمالها بحسب قربها منه وبعدها عنه، فالموجودات القريبة من الأول تزداد روحانية وبعدا من المادة فتكون أكمل من التي في آخر سلسلة الفيض وتغل عليها المادة(٣).

---

(١) المرزوقي، جمال، دراسات في علم الكلام والفلسفة، ص٧٨.

(٢) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ص١٥٤.

(٣) انظر: عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ٢٥٢، ٢٥٣.

والصدور عند كل من أفلوطين والفارابي قديم، وقد حاول الفلاسفة المسلمون كالفارابي وابن سينا الهروب من القول بقدم العالم على طريقة أرسطو، كما لم يستطيعوا إثبات حدوثه عقليا، فاتجهوا إلى فكرة الوساطة بين القدم والحدوث، وهي فكرة الفيض أو الصدور والتواجد خارج الزمن، ولكنهم وقعوا في إشكال آخر وهو تجريد الإله من الإرادة، وجعله موجبا بالذات وليس فاعلا بالاختيار وهذا ما أثار عليهم هجمة علماء الدين الذين لم يرتضوا هذه الفكرة التي تتنافى مع مبدأ أنه تعالى: "فعال لما يريد"[١]، فالصدور أو الفيض ما هو إلا فعل تلقائي نتيجة لعشق الأول لذاته، وتعقله لها نتج عنها تلقائيا ودون قصد، كصدور أشعة الشمس منها، وعبثا حاول القائلون بالفيض حل الإشكال، فزعموا أن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد في ذات الله، ولكن هذا وإن صح بالنسبة لصفات الأفعال كما أوردها القرآن الكريم وكما أوردها المتكلمون حيث تتضمن معنى الخلق من العدم في الزمان، لكنه لا يصح في نظرية الفيض التي لا تتكلم عن الفعل بالمعنى اللغوي الدقيق، بل تضع الفعل الإلهي مرادفا للصدور، حيث تطابق بين فعل المعرفة وفعل الإيجاد، أي أن المعرفة هي التي تنشئ الكثرة في الوجود، حيث تنشأ هذه الكثرة من اعتبار الأول عاقلا لذاته ومعقولا لها[٢].

فالفيض عند الفارابي عملية إبستمولوجية جوهرها إدراك الباري لذاته وتعقله لها، وليس فيه شبهة للقول بوحدة الوجود أو الاتحاد بين الله وبين العالم، فالله أو واجب الوجود لذاته عند الفارابي مباين للعالم أيما مباينة كما تقدم في ذكر صفات الباري عنده، وهو منزه تماما عن الزمان والمكان والمادية والتجسد، وهو يتقارب مع المعتزلة في شدة تنزيههم لله تعالى وتجريده عن كل شائبة من شوائب المادية أو التكثر[٣].

وقصارى القول: أن الفارابي أراد أن يجمع بين ما جاء في فلسفة أرسطو من القول بقدم العالم، وبين ما جاء في العقيدة الإسلامية من القول بخلقه، فلم يجد

---

(١) سورة البروج، الآية: ١٦.

(٢) انظر: أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٢٤٨، ٢٤٩.

(٣) انظر: عاتي، إبراهيم، الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة، ١٩٩٣م، ص٩٧.

لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض التي اقتبسها من الأفلاطونية الحديثة، فجعل الله مبدعا للعقول إبداعا غير زماني، وجعل العقول بدورها مبدعة، ولكنه لم يقدم لنا تفسيرا مقنعا ومقبولا من الوجهة الدينية بالذات عن كيفية تولد المادة من هذه الذات المجردة[١].

وفي النهاية نجد أن الفارابي قد انحاز إلى الفلسفة في هذه المسألة التي لم يسعه التوفيق فيها بينها وبين الدين، وراح يتبع طريقة أرسطو والأفلاطونية الحديثة في القول بالفيض أو الصدور أو الوساطة أو العقول العشرة.

(١) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ص١٥٤، ١٥٥.

المبحث السادس

العالم بين القدم والحدوث

عالج الفارابي مسألة قدم العالم وحدوثه في معرض التوفيق بين الفيلسوفين الكبيرين والحكيمين القديمين أفلاطون وأرسطو؛ وكذلك في معرض توفيقه بين الدين والفلسفة.

فقد كان شائعا أن أرسطو قد ذهب إلى قدم العالم، بينما ذهب أستاذه أفلاطون إلى القول بحدوث العالم، وقد حاول أرسطو فيما حاول من التوفيق بينهما أن يثبت أنه لا خلاف بينهما في هذه المسألة وأن ينفي عن أرسطو قوله الشائع بالقدم، معتمدا في ذلك على كتاب الربوبية (أثولوجيا) المنحول لأرسطو، والذي تبين بعد ذلك أنه من تأليف بعض تلاميذ الأفلاطونية الحديثة.

كما اعتمد على نص له في كتاب "السماء والعالم"، وهو كتاب صحيح النسبة له، حيث يقول:

"إن الكل ليس له بدء زماني"، مؤولا ذلك بأنه يريد من ذلك أنه لما كان الزمان مقدار حركة الفلك، فهو حادث عن الفلك وحركته، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء، ومن ثم فإن وجود الفلك خارج عن الزمان، فإذا كان أرسطو قد قال بأن الكل ليس له بدء زماني فإن ذلك معناه فيما يرى الفارابي أن العالم لم يتكون بالتدريج، وإنما تكون دفعة واحدة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان[١].

وقد عرفنا مما سبق أن الفارابي يرى أن أصل العالم هو الإمكان أو الماهية وأنه ليكتسب الوجوب بغيره أو الهوية يحتاج إلى علة هي الواجب بذاته، والعالم كمعلول لا ينفك عن علته، ولا يتأخر عنه بزمان، ولكن لأن الفارابي يرى أنه قبل أن يكون تحقق العالم ووقوعه عن أمر خارج عن طبيعته، وهو واجب الوجود لذاته، فالعالم عنده محدث في وجوده، ومن ثم فالعالم محدث بدون سبق زمان، أو هو قديم بالزمان،

(١) انظر: عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص٣٥٤.

وحادث في الوقوع، بمعنى أن وقوعه من غيره وليس بذاته[١].

يقول الفارابي: "الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات، وللماهية المعلولة ألا توجد، بالقياس إليها قبل ألا توجد .. فهي محدثة، لا بزمان تقدم"[٢].

إن العالم في ضوء نظرية الفيض والصدور ملازم لله ملازمة الظل للشخص، والنور للشمس، وحركة الخاتم لحركة الأصبع، وبهذا نجد الفارابي يؤكد في أكثر من موضع من مؤلفاته أن الكثرة حادثة لا بزمان تقدم، وهو ما يعني قدم العالم، فيبين لنا أن الله مفيض للموجودات كلها، وأن ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان، بل بالذات والرتبة، ومعنى ذلك أن حاجة العالم إليه سببها هو الإمكان لا الحدوث، وهو بذلك يخالف المتكلمين الذين يرون أن الحاجة إلى الله تعالى هي في إحداث الأشياء من عدم[٣].

وفي ذلك يقول الفارابي: "إن 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"[٤].

ولا يخفى ما في قول الفارابي من اضطراب وتردد بين ما نادى به الإسلام من خلق كامل للعالم، وبين ما ذهبت إليه الفلسفة اليونانية من القول بقدم العالم وأزليته جنبا إلى جنب مع الأول، فالله طبقا لنظرية الفيض أو الصدور لا يمكن أن يكون مريدا بالمعنى الحقيقي للكلمة من جهة الاختيار والتمييز، ومن جهة تراخي المراد عن إرادته وهو العالم عن وجوده، كما أنه لم يحدث عن قدرته وإنما حدث حدوثا تلقائيا، فالله عنده أشبه بينبوع ماء تفجرت منه المياه وانسابت دون أن تملك هذه العين حجب الماء أو الاحتفاظ به[٥].

---

(١) البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص٢٩٦.

(٢) فصوص الحكم، ٢٩٦.

(٣) المرزوقي، جمال، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص٨٠.

(٤) الدعاوى القلبية، ص٧.

(٥) انظر: عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص٣٥٥.

إن مضامين العدم والوجود والقدم عند الفارابي تختلف عنها عند القائلين بحدوث العالم؛ فالعدم عنده يعني وجود الشيء بالقوة، والوجود عنده يعني وجود الشيء بالفعل، أو قابلية الشيء لأن يكون موجودا في الخارج، كما أن هوية الشيء عنده مضافةً إليه من غيره تكون غير ماهيته، أما هوية واجب الوجود فعين ماهيته، والقدم الذي يقصده الفارابي عند وصف واجب الوجود به هو القدم الزماني، إذ إن وجود العالم عنده قديم بالزمان، مصاحب لوجود الله منذ الأزل، لا ينفك عنه لحظة، مصاحبة الظل لصاحبه، وحركة الخاتم لحركة الأصبع(١).

وقد حاول الفارابي بذلك أن يوفق بين الدين والفلسفة فقال بالحدوث الذاتي إرضاء للدين، وقال بالقدم الزماني إرضاء للفلسفة، لأن تصور وجوده الذهني مرتبط بتصور الواجب فهما قديمان في التصور، كما أن وجوده وكونه كان دفعة واحدة بلا زمان(٢).

ومعنى هذا أن الفارابي يرفض قول المتكلمين وخصوصا الأشاعرة أن العالم مخلوق بالزمان أي له بداية زمانية، ويرى أن العالم قديم بالزمان، ولكنه حادث بالذات، لأن الحادث هو الذي يستمد وجوده من سواه، ولا بقاء له إذا عدمت العلة التي هو بها متعلق(٣).

ويرى الفارابي أن وجود العالم الممكن ليس متأخرا بزمان عن وجود موجده وموجبه، فالمعلول إنما يوجد بوجود علته ولا يتأخر عنها إلا لنقص فيها أو عجز يمنعها من تحقيق آثارها، فالتلازم في الزمان ضروري إذن بين العلة والمعلول وما تقدم العلة على المعلول إلا من حيث الشرف والرتبة لا من حيث الزمان، أي هو مجرد تقدم منطقي لا زماني، كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم الذى يتحرك بحركتها، فهما إن كانا يتحركان معا إلا أن حركة اليد ذاتية وحركة الخاتم غير ذاتية، أو قل هي تابعة أو لازمة عن حركة اليد، إذ لولا حركة اليد لما كان لها أن توجد، وهكذا العلاقة بين الله والعالم

(١) المرزوقي، جمال، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ص١١٦، ١١٧.
(٢) محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص٢٩٧.
(٣) المرزوقي، جمال، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص٨١، ٨٢.

فهما قديمان بالزمان لكن العالم حادث بالذات، فالمعلول دائما أقل شأنا من علته[١].

فالزمان عند الفارابي أزلي أزلية الله، أي أن الله هو ابتداؤه، والله لا بداية له، ومن ثم فهو يؤكد على القول بأن للعالم محدثا، وأن علة الإحداث هي الإمكان لا الحدوث، وأن العالم محدث لا في زمان، أي أنه محدث بالذات قديم بالزمان، وأن الله تعالى فاعل على سبيل القصد بإرادة قديمة، وليس كفاعل مطبوع، وأنه اختار العالم أزلا، ولا يليق به -عَزَّوَجَلَّ- أن يتأخر عنه فعله، واتجاه الفارابي إلى أن العالم قديم بالزمان حادث بالذات يلفه الغموض، فلا هو صرح بقدم العالم مطلقا ولا بحدوثه مطلقا[٢].

يقول الفارابي: وكل العالم إنما هو مركب في الحقيقة من بسيطين؛ المادة والصورة المختصين، فكونه كان دفعة واحدة وبلا زمان، وكذا فساده بلا زمان، ومن البين أن كل ما كان له كون فله -لا محالة فساد-، فقد بينا: أن العالم بكليته متكون فاسد، وكونه وفساده لا في زمان، وأجزاء العالم متكونة فاسدة، وكونها وفسادها في زمان، والله تبارك وتعالى هو الواحد الحق، مبدع الكل، ولا كون له ولا فساد"[٣].

والفارابي بهذا القول موفق بين الدين والفلسفة؛ قال بحدوث العالم على أنه مخلوق وأثر لله إرضاء للدين، وقال بالقدم في التصور الزمني والزمان إرضاء للفلسفة؛ لأن تصور وجوده الذهني مرتبط بتصور الواجب، فهما قديمان في التصور، كما أن وجوده وكونه كان دفعة واحدة بلا زمان[٤].

فالفارابي ينفي وجود العالم من عدم، ويثبت سرمديته، فما دام الإبداع الإلهي يعطي الأشياء وجودها الأبدي، فإن الشيء موجود أبدا إذن، وأبدية الوجود تقتضي أزليته فهو أزلي أبدي أي سرمدي، ومن ثم فهو يعطينا دليلا جديدا على أن فكرة أزلية العالم عنده راسخة مهما صرح بغير ذلك، وأن قوله هذا يؤدي إلى الاعتقاد بأنه من

(١) أبو زيد، عاطف مصطفى محمد، نظرية العقول العشرة لدى الفارابي ومدى تأثره بفلاسفة اليونان دراسة نقدية، المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا العدد ٢٩، يناير ٢٠١٦م، ١٢١٨/٢.

(٢) المرزوقي، جمال، مرجعه السابق، ص٨٢، ٨٣.

(٣) المسائل الفلسفية والأجوبة عليها، ص٩٣، ٩٤.

(٤) البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ٢٩٦، ٢٩٧.

القائلين بقدم العالم لا بحدوثه، إذ إن قوله بالفيض يتناسب مع قوله بقدم العالم، بل إن القول بقدم العالم لازم عن قوله بنظرية الفيض والصدور(١).

مما سبق يتبين لنا أن الفارابي يرى أن العالم قديم بالزمان حادث بالذات، ومعنى كونه قديما بالزمان أنه لم يكن زمان ليس فيه هذا العالم موجودا، بل وجوده لم يزل مع وجود علته، ومعنى كونه حادثا بالذات، أن وجوده ليس بذاته كواجب الوجود لذاته، وإنما وجوده مستند إلى وجود غيره وموقوف عليه، لذلك فهو واجب الوجود لغيره، متأخر عن واجب الوجود بذاته لا بزمان وإنما بالذات والرتبة.

فصدور الكائنات عن الأول لم يحدث في زمان وإنما كان دفعة واحدة منذ الأزل، فالعالم لم يزل موجودا مع علته، فهذا التعقل المذكور في نظرية الفيض لم يحدث بالتدريج ولا في زمان وإنما حدث دفعة واحدة.

وهذه الفكرة تتصادم تماما مع ما يقرره الدين من أن الله خلق الأشياء من عدم محض، وأنه خالق كل شيء بمعنى أنه أخرجه من حيز العدم إلى حيز الوجود، وأن الله واحده هو القديم الذي لا أول لوجوده، وأنه "كان الله ولم يكن شيء غيره"(٢)، وكذلك فالله وحده هو الأبدي السرمدي الذي لا آخر لوجوده "هو الأول والآخر"(٣)، وهذه الأولية هي أولية حقيقية لا مجرد أولية رتبية، وأنه تعالى خلق العالم في ستة أيام كما ورد في أكثر من موضع في القرآن الكريم، ولم يصدر عنه دفعة واحدة.

وهذا يعني أن الفارابي قد انحاز إلى صف الفلاسفة في مسألة قدم العالم وتحديدا إلى قول أرسطو، -وإن كان خالفه في قوله بالقدم الذاتي، بينما قال الفارابي بالحدوث الذاتي للعالم-، كما انحاز إلى صف الفلاسفة في مسألة صدور الموجودات عن الله.

ولم يكن في وسع الفارابي بعدما قال بنظرية الفيض أو الصدور نتيجة لتعقل

---

(١) المرزوقي، جمال، مرجعه السابق، ص٨٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: " وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه"، ح٣١٩١، عن عمران بن حصين -رضي الله عنه-.

(٣) سورة الحديد، الآية: ٣.

الأول لذاته أن يقول بحدوث العالم؛ لأن هذا التعقل لابد أن يكون قديما ويستحيل أن يكون حادثا وإلا ترتب عليه كون الأول حادثا، ولما كان هذا التعقل في حد ذاته قديما كان لابد أن يكون ما نتج عنه قديما كذلك، ومن ثم لم يكن لديه بد من القول بقدم العالم قدما زمانيا.

ومن المعلوم أن مسألة قدم العالم كانت من أهم المسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة، ورفع عصاه عليهم بسببها، وأسهب في نقدها في كتابه الشهير "تهافت الفلاسفة".

الخاتمة

وبعد هذا التطواف حول الميتافيزيقا عن الفارابي يمكننا استخلاص بعض النتائج والتوصيات على التالي:

أولا: النتائج:

من أهم نتائج هذا البحث:

١- أن الفارابي فيلسوف المسلمين والمعلم الثاني كان من أهم وأبرع من خاض غمار الفلسفة في العالم الإسلامي في تلك الفترة الزمنية التي عاش فيها وما والاها، وأنه كان عظيم الأثر في كل من جاء بعده من الفلاسفة المسلمين خصوصا، كما كان لفلسفته أكثر كذلك في الفلسفة الغربية.

٢- أن الميتافيزيقا كانت ولا تزال من أهم المباحث الفلسفية التي أثارت نظر الفلاسفة وتفكيرهم لما لها من جلالة الغموض الذي يستفز الفكر الفلسفي ويستدعيه للإبحار في محيطه العظيم.

٣- أن فلسفة الفارابي من أكثر الفلسفات التي عبرت عن روح الفلسفة الإسلامية حيث حاول التوفيق بين الدين والفلسفة في أكثر من مسألة، وإن كانت هذه المحاولات كانت لم تُرض الدين في أكثرها.

٤- أن الفارابي هو أول من قال من الفلاسفة المسلمين بنظرية الواجب والممكن بديلا لنظرية القديم والحادث.

٥- أن الفارابي قد سبق غيره من الفلاسفة الغربيين إلى الدليل الأنطولوجي أو الوجودي على وجود الله حيث فضل الدليل النازل أو الهابط من الله إلى العالم على الطريق التقليدي الصاعد من العالم إلى إثبات وجود الله، فاعتبر وجود الله هو الأصل الذي منه نهتدي إلى حقيقة وجود ما دونه من الموجودات.

٦- أن الفارابي هو أول من قال من الفلاسفة المسلمين بنظرية الفيض أو الصدور وتلاه فيها كثير من الفلاسفة مثل ابن سينا، وقد تأثر فيها ببعض الفلاسفة

الأوائل مثل أرسطو وأفلوطين، وزاد على وسائط الأفلاطونية الحديثة التي جعلت وسيطين فقط، فجاء الفارابي بنظرية العقول العشرة.

٧- أن الفارابي قد اضطر بعد قوله بنظرية الفيض أو الصدور إلى القول بالقدم الزماني للعالم ولكنه في نفس الوقت قال بحدوثه الذاتي في محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة.

٨- أن الفلسفة الإسلامية قدمت صياغة جديدة للفلسفة وأضافت الجديد للفكر الفلسفي الإنساني وساهمت في تطويره، ولم تكن ما يقول المستشرقون وأذنابهم من المستغربين مجرد إعادة صياغة للفلسفة الإغريقية والهيلينية القديمة.

ثانيا: التوصيات:

من خلال هذا البحث يجدربنا التوصية ببعض التوصيات كما يلي:

١- المزيد من الاهتمام بتراث فلاسفتنا ومفكرينا الذي لا يزال يحتاج إلى من يزيح عنه التراب ويخرجه للنور، فكثير من هذا التراث لا يزال عبارة عن مخطوطات حبيسة المكتبات الغربية والعربية لم تحظ بالتنقيح والتحقيق لنستفيد بها ونقف منها على عظمة هذا التراث وخصوبته.

٢- إبراز دور فلاسفتنا ومفكرينا المسلمين في بناء منظومة الفكر الإنساني والعلم الإنساني وإثراء الحياة الفكرية والعلمية العالمية.

٣- إعادة صياغة الفلسفة الإسلامية في سياق عصري يتسق مع الفكر المعاصر والمستجدات الفلسفية الراهنة.

٤- الإكثار من أمثال هذه المؤتمرات العلمية الدولية التي من شأنها استنهاض الهمم واستكتاب الأقلام خاصة من الأكاديميين والمهتمين بالفكر والفلسفة الإسلامية لإثراء الحياة العلمية والفكرية وتلاقح الأفكار من مختلف الأكاديميات العلمية في العالم الإسلامي.

٥- التعاون والتضافر بين الهيئات والمنظمات الجهات في العالم الإسلامي لتوعية

الأجيال بعظمة التراث الإسلامي وأهميته في بناء حاضر الفكر الإسلامي ومستقبله.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المراجع

١- القرآن الكريم.

٢- أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، الجامع المختصر الصحيح المسند من أخبار رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وسننه وأيامه،

٣- ابن أبي أصيبعة، أبو العباس موفق الدين أحمد بن القاسم بن خليفة الخزرجي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، ط/ دار مكتبة الحياة-بيروت، د.ت.

٤- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم الجزري، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري، ط/ دار الكتاب العربي-بيروت، الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٥- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، ط/١ دار صادر-بيروت، الأولى، ١٩٩٤م.

٦- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد الأندلسي، جوامع كتاب ما بعد الطبيعة، ط/ حيدر الدكن، ١٣٦٥هـ.

٧- ابن سينا، أبو علي شرف الملك الحسين بن عبدالله، عيون الحكمة، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ط/ وكالة المطبوعات-الكويت، دار القلم-بيروت، الثانية، ١٩٨٠م.

٨- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، ط/ دار المعرفة-بيروت، الثانية،١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٩- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط/ دار المعرفة الجامعية-الإسكندرية، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٠- إمام، إمام عبدالفتاح مدخل إلى الميتافيزيقا، ط/ نهضة مصر، الأولى، ٢٠٠٥م.

١١- الأهواني، أحمد فؤاد، الفلسفة الإسلامية، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م

١٢- بدوي، عبد الرحمن، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ط/ دار المعارف للطباعة والنشر-سوسة، تونس، د.ت.

١٣- بدوي، عبد الرحمن موسوعة الفلسفة، ط/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأولى، ١٩٨٤م.

١٤- بسيوني، إبراهيم بداية جديدة للحوار حول الفكر والفلسفة الإسلامية، ط/ دار الأمين للنشر والتوزيع، الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١٥- البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط/ دار غريب للطباعة-القاهرة، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

١٦- البهي، محمد، الفارابي الموفق والشارح، مكتبة وهبة-القاهرة، الأولى، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

١٧- البهي، محمد، من قضايا الفكر الفلسفي الإسلامي، هدية شهر شوال ١٤٣٩هـ، على مجلة الأزهر.

١٨- البيهقي، أبو الحسن ظهير الدين علي بن زيد بن محمد بن فندمة، تتمة صوان الحكمة، ط/ لاهور، ١٣٥١هـ.

١٩- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف، التعريفات، ط/ دار الكتب العلمية-بيروت، الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٢٠- حربي، خالد أحمد حسانين، الكندي والفارابي رؤية جديدة، ط/ الحضري للطباعة-الإسكندرية، ٢٠٠٣م.

٢١- الحفني، عبدالمنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط/ مكتبة مدبولي-القاهرة، الثانية، ١٩٩٩م.

٢٢- الحموي، أبو عبدالله شهاب الدين ياقوت بن عبدالله، معجم البلدان، ط/ دار صادر بيروت، الثانية، ١٩٩٥م.

٢٣- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة، ط/ مكتبة النهضة المصرية-القاهرة، الخامسة.

٢٤- ديكارت، رنييه، ترجمة عثمان أمين، ط/ دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م

٢٥- ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود وآخرين، ط/ دار الجيل-بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم-تونس، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٢٦- الذهبي، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تاريخ الإسلام ووفيات مشاهير الأعلام، ط/ المكتبة التوفيقية، د.ت.

٢٧- الذهبي، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، ط/ دار الحديث-القاهرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٢٨- الذهبي، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، العبر في خبر من غبر، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بسيوني زغلول، ط/ دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت.

٢٩- رجب، محمود، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط دار روتابرنت–القاهرة الثالة د.ت.

٣٠- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، ط/ دار العلم للملايين،

الخامسة عشر، ٢٠٠٢م.

٣١- زيدان، محمود، كانط وفلسفته النظرية، ط دار المعارف–القاهرة، الثانية، ١٩٧٦م.

٣٢- سعديوف، آرثر، سلوم، توفيق، الفلسفة العربية الإسلامية، ط/ دار الفارابي، الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٣- سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ط/ دار الجنوب للنشر-تونس، د.ت.

٣٤- سيد، محمد عبد النبي، الجانب الإلهي في الفكر الغربي الحديث والمعاصر وموقف الإسلام منه، رسالة دكتوراه في كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، ٢٠٠٦م.

٣٥- صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ط/ الشركة العالمية للكتاب-بيروت، ١٩٨٩م

٣٦- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ط/ دار الكتاب اللبناني-بيروت، ١٩٨٢م.

٣٧- طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ط/ دار الطليعة-بيروت، الثالثة، ٢٠٠٦م.

٣٨- عاتي، إبراهيم، الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة، ١٩٩٣م.

٣٩- عبد النور، جبور، مقال بمجلة الكتاب، ط/ دار المعارف-القاهرة، ج٧ من السنة الأولى مايو ١٩٤٦م.

٤٠- عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ط/ دار الثقافة للنشر والتوزيع-القاهرة، د.ت.

٤١- غالب، مصطفى، الفارابي ضمن سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية، ط/ دار ومكتبة الهلال-بيروت، ١٩٩٨م.

٤٢- غلاب، محمد، مشكلة الألوهية، ط/ دار إحياء الكتب العربية-القاهرة، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م.

٤٣- الفاخوري، حنا، والجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، ط/ دار الجيل-بيروت، الثالثة، ١٩٩٣م.

٤٤- الفارابي، أبو نصر محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة، ط/ دار المشرق-بيروت، ١٩٨٦م.

٤٥- الفارابي، أبو نصر محمد، الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتعليق ألبير نصار، ط/ دار المشرق-بيروت، الثانية، ١٩٨٦م.

٤٦- الفارابي، أبو نصر محمد، السياسة المدنية، ط/ المطبعة الكاثوليكية، د.ت.

٤٧- الفارابي، أبو نصر محمد، فصوص الحكم، نشرة محمد حسن آل ياسين-بغداد، ١٩٧٦م

٤٨- الفارابي، أبو نصر محمد، المسائل الفلسفية والأجوبة عليها (ضمن كتاب المجموع)،

٤٩- فرحات، يوسف، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ط/ بدون، الأولى، ١٩٨٦م.

٥٠- القفطي، أبو الحسن جمال الدين علي بن يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط/ دار الكتب العلمية-بيروت، الأولى، ١٤٣٦هـ-٢٠٠٥م.

٥١- قلعجي، محمد رواس، قنيبي، حامد صادق، ط/ دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الثانية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٥٢- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط/ مكتبة الدراسات الفلسفية، الخامسة، د. ت.

٥٣- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط/ مطبعة حسان-القاهرة، الثانية، د.ت.

٥٤- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى ابن رشد، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، ط/ عويدات للنشر والطباعة-بيروت، الثانية، ١٩٩٨م.

٥٥- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات-بيروت، باريس، الثانية، ٢٠٠١م.

٥٦- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ط/ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية-القاهرة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٥٧- محمود، عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، ط/ دار المعارف-القاهرة، الثانية، د.ت.

٥٨- مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط/ دار الهداية، د.ت.

٥٩- مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط/ عويدات للنشر والطباعة-بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

٦٠- المرزوقي، جمال، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ط/ دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٦١- المسعودي، أوب الحسن علي بن الحسين بن علي، التنبيه والإشراف، تصحيح: عبدالله إسماعيل الصاوي، ط/ دار الصاوي-القاهرة، د.ت.

٦٢- مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ط/ مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة-القاهرة، د.ت.

٦٣- منصور، السيد محمد، صلة الإنسان بالله عند الفارابي، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم جامعة المنيا، العدد١٠، يونيو ٢٠٠٤م.

References index

1-The Holy Quran.

2-Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim Al-Bukhari, Al-Jami' Al-Mukhtasar Al-Sahih Al-Musnad Min Akhbar Rasol Allah (PBUH) Wa Sunanuh Wa Ayamuh.

3-Ibn Abi Asaba, Abu Al-Abbas Muwaffaq Al-Din Ahmed Bin Al-Qasim Bin Khalifa Al-Khazraji, 'Oyon Al-Anbaa Fi Tabaqat Al-Atebaa, editing: Nizar Reda, P/ Dar Al-Hayat Library - Beirut, W.D.

4-Ibn al-Atheer, Abu al-Hasan Ali ibn Abi al-Karam Muhammad ibn Muhammad ibn Abd al-Karim al-Jazari, Al-Kamil Fi Al-Tariekh, editing: Omar Abdul Salam Tadmury, P/ Dar Al-Kitab Al-Arabi - Beirut, Al-Awwal, 1417 AH - 1997 AD.

5-Ibn Khalkan, Abu al-Abbas Shams al-Din Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim al-Barmaki al-Irbili, Wafeyat Al-A'yan Wa Anbaa Abnaa Al-Zaman, editing: Ihsan Abbas, P, Dar Sader-Beirut, Al-Awla, 1994 AD.

6-Ibn Rushd, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad al-Andalusi, Jawami' Kitab Ma Ba'd Al-Tabe'a, I / Haider al-Dakan, 1365 AH.

7-Ibn Sina, Abu Ali, in honor of King Hussein bin Abdullah, 'Oyoun Al-Hekma, edited and presented by Abd al-Rahman Badawi, vol. / Publications Agency - Kuwait, Dar Al Qalam - Beirut, the second, 1980 AD.

8-Ibn al-Nadim, Abu al-Faraj Muhammad ibn Ishaq ibn Muhammad al-Warraq, Al-Fihrist, editing: Ibrahim Ramadan, edition / Dar al-Ma'rifah - Beirut, the second, 1417 AH - 1997 AD.

9-Abu Rayan, Muhammad Ali, Tariekh Al-Fikr Al-Falsafi Fi Al-Islam, P / University Knowledge House - Alexandria, 1410 AH - 1990 AD.

10-Imam, Imam Abdel-Fattah, Madkhal Ela Al-Metafezeqa, P / Nahdat Misr, Al-Awwal, 2005 AD.

11-Al-Ahwani, Ahmed Fouad, Al-Falsafa Al-Islamia, P / Egyptian General Book Organization, 1985 AD

12-Badawi, Abd al-Rahman, Al-Falsafa Wa Al-Falasefa Fi Al-Hadara Al-Arabeiya, Dar al-Maarif for Printing and Publishing - Sousse,

Tunisia, W.D.
13-Badawi, Abd al-Rahman, Mawso'at A-Falsafa, edition / The Arab Institute for Studies and Publishing, the first, 1984 AD.
14-Bassiouni, Ibrahim, Bedaya Jadida Lilhwar Hawl Al-Fikr Wa Al-Falsafa Al-Islamia, Dar Al-Ameen for Publishing and Distribution, Al-Awla, 1418AH-1997AD.
15-Al-Bahi, Muhammad, Al-Janib Al-Elahy Min Al-Tafker Al-Islami, Dar Gharib for Printing - Cairo, 1402 AH - 1982 AD.
16-Al-Bahi, Muhammad, Al-Farabi Al-Muwaffaq Wa Al-Shareh, Wahba Library - Cairo, the first, 1401 AH - 1981 AD.
17-Al-Bahi, Muhammad, Min Qadaya Al-Fikr Al-Falsafi Al-Islami, the gift of the month of Shawwal 1439 AH, on Al-Azhar Magazine.
18-Al-Bayhaqi, Abu Al-Hassan Zahir Al-Din Ali bin Zaid bin Muhammad bin Fandamah, Tatemat Sewan Al-Hikma, P / Lahore, 1351 AH.
19-Al-Jurjani, Ali bin Muhammad bin Ali Al-Sharif, Al-Ta'rifat, P / Dar Al-Kutub Al-Ilmiya - Beirut, Al-Awwal, 1403 AH - 1983 AD.
20-Harbi, Khaled Ahmed Hassanein, Al-Kindi Wa Al-Farabi Roaaya Jadida, P/ Al-Hadary for Printing - Alexandria, 2003 AD.
21-Al-Hefni, Abdel-Moneim, Mawso'at Al-Falsafa Wa Al-Falasefa, P/ Madbouly Library - Cairo, the second, 1999 AD.
22-Al-Hamwi, Abu Abdullah Shihab al-Din Yaqut bin Abdullah, Mu'jam Al-Buldan, edition / Dar Sader Beirut, the second, 1995 AD.
23-De Boer, Tariekh Al-Falsafa Fi Al-Islam, translated by Muhammad Abd al-Hadi Abu Raida, edition / Egyptian Renaissance Library - Cairo, Fifth.
24-Descartes, Reniee, translated by Othman Amin, edition / Dar Al Thaqafa for Publishing and Distribution, 1993 AD.
25-Durant, Wal, Qessat Al-Hadara, translated by Zaki Naguib Mahmoud and others, P/ Dar Al-Jil - Beirut, Arab Organization for Education, Culture and Science - Tunisia, 1408 AH - 1988 AD.
26-Al-Dhahabi, Abu Abdullah Shams al-Din Muhammad bin Ahmad bin Othman bin Qaymaz, Tariekh Al-Islam Wa Wafeyat Mashaher

Al-A'lam, P/ Al-Mutabaqat al-Tawfiqiyyah, W.D.

27-Al-Dhahabi, Abu Abdullah Shams al-Din Muhammad bin Ahmed bin Othman bin Qaymaz, Siar A'lam Al-Nobalaa, P/ Dar Al-Hadith - Cairo, 1427 AH - 2006 AD.

28-Al-Dhahabi, Abu Abdullah Shams al-Din Muhammad bin Ahmad bin Uthman bin Qaymaz, Al-'Ebar Fi Khabar Man Ghabar, editing: Abu Hajar Muhammad Al-Saeed Bassiouni Zaghloul, P/ Dar Al-Kutub Al-Alami - Beirut, W.D.

29-Ragab, Mahmoud, Al-Metafezeqa 'End Al-Falasefa Al-Mo'seren, Dar Rotaprint - Third Cairo, W.D.

30-Al-Zarkali, Khairuddin bin Mahmoud bin Muhammad bin Ali bin Faris, Al-A'lam, P / Dar Al-Ilm for Millions, fifteenth, 2002 AD.

31-Zaidan, Mahmoud, Kant Wa Falsafatuh Al-Nazarya, Dar Al-Maarif - Cairo, the second edition, 1976 AD.

32-Saadiouf, Arthur, Salloum, Tawfiq, Al-Falsafa Al-Arabia Al-Islamia, Dar Al-Farabi, Al-Ola, 2000.

33-Saeed, Jalal Al-Din, Mo'jam Al-Mostalahat Wa Al-Shawahed Al-Falsafiya, P/ Dar Al-Janoub Publishing-Tunisia, W.D.

34-Sayyid, Muhammad Abd al-Nabi, Al-Janib Al-Elahi Fi Al-0Fikr Al-Gharby Al-Hadith Wa Al-Mo'aser Wa Mawqef Al-Islam Menho, PhD Thesis at the Faculty of Fundamentals of Religion and Da`wah in Assiut, 2006 AD.

35-Saliba, Jamil, Tariekh Al-Falsafa Al-'Arabiya, P/ International Book Company - Beirut, 1989 AD.

36-Saliba, Jamil, Al-Mo'jam Al-Falsafi, edition / Lebanese Book House - Beirut, 1982 AD.

37-Tarabishi, George, Mo'jam Al-Falasefa, edition / Dar Al-Talee'a - Beirut, third, 2006 AD.

38-Ati, Ibrahim, Al-Falsafa Al-Islamiya (Al-Farabi Model), P/ The Egyptian General Book Organization - Cairo, 1993 AD.

39-Abdel Nour, Jabbour, Maqal Bimajalat Al-Kitab, edition / Dar Al-Maarif - Cairo, Volume 7 of the first year, May 1946 AD.

40-Aoun, Faisal Badir, Al-Falsafa Al-Islamiya Fi Al-Mashriq, P/ Dar Al Thaqafa for Publishing and Distribution - Cairo, W.D.

41-Ghalib, Mustafa, Al-Farabi Demn Selsela Fi Sabel Mawso'a Islamia, P/ Dar and Al-Hilal Library - Beirut, 1998 AD.
42-Ghallab, Muhammad, Moshkilat Al-Oloheya, P/ Dar Ehyaa Al-Kutub Al-Arabiya - Cairo, 1366 AH - 1947 AD.
43-Al-Fakhouri, Hanna, and Al-Jar, Khalil, Tariekh Al-Falsafa Al-'Arabiya, P/ Dar Al-Jil-Beirut, Third, 1993 AD
44-Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad, Araa Ahl Al-Madina Al-Fadela, P/ Dar Al-Mashreq - Beirut, 1986 AD
45-Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad, Al-Jam' Bayn Raayay al-Hakimain, presented and commented by Albert Nassar, edition / Dar Al-Mashreq - Beirut, the second, 1986 AD.
46-Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad, Al-Siasa Al-Madaniya, P/ Catholic Press, W.D.
47-Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad, Fosos Al-Hakam, Muhammad Hassan Al Yasin Bulletin - Baghdad, 1976 AD
48-Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad, Al-Masaail Al-Falsafeya Wa Al-Ajweba 'Alayha (Demn Kitab Al-Majmoo')
49-Farhat, Youssef, Al-Falsafa Al-Islamiya Wa A'lamaha, P/ without, the first, 1986 AD.
50-Al-Qafti, Abu al-Hasan Jamal al-Din Ali bin Yusuf, Ekhbar Al-'Olamaa, editing: Ibrahim Shams al-Din, P/ Dar al-Kutub al-Ilmiyyah - Beirut, the first, 1436 AH - 2005 AD.
51-Qalaji, Muhammad Rawas, Qanibi, Hamid Sadiq, Dar Al-Nafais for Printing, Publishing and Distribution, the second, 1408 AH-1988 AD.
52-Karam, Youssef, Tariekh Al-Falsafa Al-Haditha, P/ Philosophical Studies Library, Fifth, W.D.
53-Al-Kindi, Abu Yusuf Yaqoub bin Ishaq bin Al-Sabah, Rasaail Al-Kindi Al-Falsafeia, editing: Muhammad Abd al-Hadi Abu Raida, edition / Hassan Press - Cairo, the second, W.D.
54-Corbin, Henry, Tariekh Al-Falsafa Al-Islamia Munth Al-Yanabie' Hata Ibn Rushd, translated by Naseer Marwa and Hassan Qubaisi, P/ Oweidat for publishing and printing - Beirut, the second, 1998 AD.

55-Laland, Andre, Mawso'at Laland Al-Falsafeiya, Arabization of Khalil Ahmad Khalil, Aweidat Publications - Beirut, Paris, the second, 2001 AD.

56-The Arabic Language Academy, Al-Mo'jam Al-Falsafi, P/ The General Authority for Amiri Press Affairs - Cairo, 1403 AH - 1983 AD.

57-Mahmoud, Abdel-Halim, Al-Tafker Al-Falsafi Fi Al-Islam, P/ Dar Al-Maarif - Cairo, the second, W.D.

58-Murtada Al-Zubaidi, Taj Al-'Arous Min Jawaher Al-Qamous, editing: a group of editors, Dar Al-Hidaya, W.D.

59-Marhaba, Muhammad Abd al-Rahman, Min Al-Falsafa Al-Younaniya Ela Al-Falsafa Al-Islamiya, P/ Oweidat for Publishing and Printing - Beirut, Lebanon, 2007.

60-Al-Marzouqi, Jamal, Al-Falsafa Al-Islamia Bayn Al-Neddya Wa Al-Taba'iya, Dar Al-Hidaya for printing, publishing and distribution, Al-Ola, 1422 AH-2002 AD.

61-Al-Masoudi, Op. Al-Hassan Ali Bin Al-Hussein Bin Ali, Al-Tanbih Wa A-Eshraf, Correction: Abdullah Ismail Al-Sawy, P/ Dar Al-Sawy - Cairo, W.D.

62-Mustafa Abdel-Razek, Faylasof Al-'Arab Wa Al-Mo'alim Al-Thani, P/ Hindawi Foundation for Education and Culture - Cairo, W.D.

63-Mansour, Al-Sayed Muhammad, Selat Al-Ensan Bi Allah 'End Al-Farabi, Journal of Arab Studies, Faculty of Dar Al-Ulum, Minia University, Issue 10, June 2004 AD.

فهرس الموضوعات

الموضـــــــــــــوع	الصفحة
المقدمة	٥١٠
تمهيد: الفارابي ومكانته الفلسفية	٥١٢
المبحث الأول: الميتافيزيقا مكانتها الفلسفية وأهم مباحثها	٥٢٣
المبحث الثاني: مصادر الفلسفة الميتافيزيقية عند الفارابي	٥٣٤
المبحث الثالث: الواجب والممكن	٥٤٠
المبحث الرابع: وجود الله وصفاته	٥٤٦
المبحث الخامس: صدور العالم عن الله	٥٦٣
المبحث السادس: العالم بين القدم والحدوث	٥٧٥
الخاتمة	٥٨١
فهرس المراجع	٥٨٤
فهرس الموضوعات	٥٩٣