الأصالة الفلسفية والهوية الإسلامية لفكر الفارابي

د. درقام نادية*

تُوصف الفلسفة الإسلامية عامة بعلاقتها بالفلسفة الإغريقية وتأثرها بها من حيث تبني الكثير من أفكارها، وقد انقسم الحكم على هذه العلاقة إلى فريقين، أحدهما يرى أن هناك تبعية مطلقة والإضافات لا ترقى إلى أن تكون ذات بال، أما الفريق الثاني لا ينكر أن فلاسفة الإسلام قد تبنوا الكثير من نظريات الفلسفة الإغريقية لكن ذلك بروح البحث والنقد.

من هذا المنطلق، فقد سمح لهم بإعطاء مقاربات خاصة بهم ظهرت فيها سمات العقل الإسلامي الذي يؤكد على أصالة الهوية القرآنية عند الفيلسوف المسلم وذلك سواء في عقيدته الإيمانية أو في بحوثه العقلية.

فكرة أن الفلسفة الإسلامية لم تنتج أي جديد بل أن كل من مثلها من الفلاسفة كان مجرد تابع لهذا الفيلسوف الإغريقي أو ذاك «فإن العديد ممن يحسبون على الفلسفة الإسلامية ليس لهم إلا وظيفة تكرار السابقين»[1]. «الفلسفة الإسلامية ظلت على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب

---

* أستاذة بقسم الفلسفة بجامعة وهران2.

[1] لسود منجي، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، سنة 2006، ط 1، ص 10.

الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى من أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين لا ابتكار، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد في ما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا تجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها»[1].

كما نجد صفات اشتركت فيها الفلسفة الإسلامية مع باقي الفلسفات، هناك أيضا صفات تفردت بها، إذ نجد أن الفلسفة الإسلامية تعتد بالعقل اعتدادا كبيرا، وتعول عليه كثيرا في تفسير مشكلة الألوهية والكون والإنسان،..إن الفلسفة الإسلامية فلسفة توفق بين الفلسفة والدين، وهذا ما نجده ابتداء من "الكندي"، ومرورا بـ: "الفارابي"، "ابن سينا"، و"ابن باجة"، و"ابن طفيل"، "ابن رشد"[2]. كما برع فلاسفة المسلمين أيضا بالميتافيزيقيا، حيث برهنوا على وجود الله تعالى برهنة رياضية، كما عولوا على أهمية التجربة، والمنهج التجريبي[3].

رغم أن هناك من أشار إلى التمايز بين البيئة الإسلامية الحاضنة للفلاسفة المسلمين وبين البيئة الإغريقية إلا أنه لم يتم إدراك طبيعة هذا التمايز وكيف يساهم في استقلالية كل فلسفة مثلما نجد في هذا التصريح: لا شك في أن الفلاسفة المسلمين كان لديهم وعي كبير بهذه الوضعية، فهم متشبعون منذ نشأتهم بأصول بيئتهم الإسلامية ومبادئها وتقاليدها، ومع ذلك فقد تعاملوا مع الثقافة الإغريقية تعاملا ينم عن فهمهم العميق لأهم مقولاتها الفلسفية، ويبرز كذلك إعجابهم الشديد بهذه الفلسفة وبواضعيها وخاصة منهم: أفلاطون وأرسطاطاليس[4].

---

[1] ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، دون ت، دون ط، ص 53.

[2] رمضان إنصاف، التفكير الفلسفي الإسلامي، دار قتيبة، دمشق، سوريا، سنة 2004، ط1، ص 254.

[3] المرجع نفسه، ص 255.

[4] لسود منجي، إسلام الفلاسفة، ص 8.

بل نجد أن هناك من رأى خصوصية كل بيئة، كالبيئة الإغريقية بالنسبة للفيلسوف المسلم تشكل إحراج نفسي يقف عائقا أمام الدمج بين ثقافته والثقافة الإغريقية، وفي هذا الصدد نجد التصريح التالي: إن اعتناق العلوم الفلسفية منهجا في التحصيل العلمي والنظر العقلي والتفكير الفلسفي قد وضع الفلسفة الإسلامية منذ بدايتها في مواجهة تحديات عديدة تجلت في مظهرين اثنين، كلاهما يمثل رهانا حقيقيا كان لابد على الفيلسوف المسلم في كسبه، ويتمثل المظهر الأول في الصعوبات الداخلية التي تواجهه، ويمكن تسميتها ب" الإحراجات النفسية"، وهي ناتجة عن احتلاف ثقافة الفلاسفة الثانوية عن ثقافتهم الإسلامية الأم، إذ كيف سيجمع الفيلسوف المسلم ثقافة أخرى إلى ثقافة تختلف عنها في كثير من المسائل الجوهرية مثل وجود الله ووجود حياة أخرى بعد الموت تبعث فيها الأنفس بأجسادها لتحاسب على أفعالها[1].

نجد أنّ الكندي فتح المجال أمام أبناء ملته حيث سن لهم الطريق للعودة إلى الفكر اليوناني وخاصة الفكر الأرسطي، فبعد الكندي ظهر فيلسوف آخر اهتم بالفلسفة اليونانية، «فكان الفارابي أوسع الفلاسفة المسلمين اطلاعا على الفلسفة اليونانية، عرف الكثير من نصوصها في ترجماتها العربية. وعرف تاريخ مدارسها، وكان أول مفسر مسلم لبعض مؤلفات أرسطو»[2].

من هنا، يتبيّن لنا أن اهتمام الفارابي (ت590م) بالفلسفة اليونانية، لم ينس فيه فكر المعلم الأول بل كتب العديد من الرسائل والكتب والشروح حول الفكر الأرسطي من بينها الشروح على منطق أرسطو، شروح على سائر مؤلفات أرسطو،

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] بدوي عبد الرحمن، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، دون ط، 1993، ص 204.

مدخل إلى فلسفة أرسطو، وغيرها، لكن هذا لا يعني أن الفارابي أهمل باقي فلاسفة اليونان، بل على العكس، فاهتمامه بالفكر الأفلاطوني كان أيضا بدرجة اهتمامه بالفكر الأرسطي أو أشد فهو يقول: «نحن نجد الألسنة المختلفة متفقة في تقديم هذين الحكيمين، واليهما يساق الاعتبار وعندهما ينتهي الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء إلى الحقيقة»[1].

لكن على العموم فالفارابي اشتهر بتأثره بأفلاطون خاصة في الفكر السياسي فهو الذي ينظر إلى المدينة الفاضلة على غرار الجمهورية الأفلاطونية، ومع هذا فإنه لا يستطيع تجاهل آراء أرسطو في علم المنطق، فكان اهتمامه بالمنطق الأرسطي لدرجة أن عمل الفارابي في إدراكه لأهمية المنطق قد دفع به إلى الانكباب على شرح النصوص الأرسطية حتى اعتبر مرجع في هذا المجال، «فقد بحث في علم المنطق، واعتبره مدخلا للعلوم كلها وآلة لهداية الفكر وصحة النظر العقلي وليس في منطق الفارابي جدة وابتكار، بل هو بمجمله شرح لأفكار أرسطو واقتباس عنه»[2].

لكن هناك من يرى غير هذا، فالجابري مثلا يقول: «بالفعل كان الفارابي في المنطق أرسطو العرب ليس فقط لأنه استعاد منطق أرسطو كاملا واستوعبه تمام الاستيعاب، واعيا بعمق لمركز الثقل فيه بل أيضا لأنه رأى فيه الوسيلة التي يمكن بواسطتها جعل حدا للفوضى الفكرية السائدة في عصره»[3]، حيث يعتبر الفارابي من المبدعين الذين أدركوا أهمية المنطق، «والحق أن إلحاح الفارابي على أن المقصود من

---

[1] المرجع نفسه، ص 207

[2] فرحات يوسف، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ترادسكم شركة مساهمة سوسرية، جنيف، دون ط، دون ت، ص 78

[3] الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدو العربية، بيروت، لبنان، ط7، سنة 1998، ص 242

صناعة المنطق هو الوقوف على البراهين، يسجل موقفا جديدا في تاريخ المنطق منذ أرسطو إلى عهده»[1]. وإذا كان الفارابي المعلم الثاني بلا منازع، فكان أول فيلسوف مسلم يفهم المنطق الأرسطي ويشرحه رغم أن فكر أرسطو وصل إليه مشوبا بأفكار الأفلاطونية المحدثة ويعد «المنطق وحده هو الذي نجا من هذا التشويه، فوصل خالصا مقتحما جميع العقبات»[2].

وقد قام الفارابي بشرح كتب أرسطو المنطقية، فعن كتاب العبارة يقول: «ويشتمل على المعقولات المركبة، والألفاظ المركبة، وذلك من معقولين ولفظتين، وبهذا التركيب عدد المقدمات التي منها يلتئم القياس»[3] وعن كتاب البرهان يقول: «ويشتمل على القوانين الخاصة التي بها تلتئم صناعة الفلسفة خاصة»[4].

ويرى الفارابي أن: «صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق». ونجد الفارابي يحدد الغرض من هذه الصناعة فيقول: «فالغرض في هذه الصناعة هو تعريف جميع الجهات وجميع الجهات وجميع الأمور التي تسوق إلى أن حكم ما على الشيء أنه كذا وليس كذا _أي حكم كان_ والتي بها تلتئم تلك الجهات والأمور»[5].

---

[1] المرجع نفسه، ص 244

[2] مرحبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط 3، سنة 1983، ص 374

[3] الفارابي أبو نصر، نص التوطئة، تحقيق وتقديم رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، دون ط، سنة 1985، ص 58

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] الفارابي أبو نصر، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، سنة 1968، ص29

وهو ينفي على المنطق أن يكون جزءا من أجزاء الفلسفة بل هو علم قائم بذاته، وفي هذا الصدد يقول: «وليس ينبغي أن يعتقد في هذه الصناعة أنها جزء من صناعة الفلسفة ولكنها قائمة بنفسها، وليست جزءا لصناعة أخرى»[1] وهذا تأكيدا منه على أهمية المنطق وحاجة العلوم الأخرى إليه، وهو يساعدها على الفصل بين الصدق والكذب، ومن ثم الوصول إلى نتائج علمية تساعد على تطوير تلك العلوم. «ومن أهم قوانين المنطق عند الفارابي وهو أعلى القوانين عنده إذ به يظهر للعقل صدق القضية من كذب نقيضها، أو استحالتها في وقت واحد، وهو الذي يعبر عنه أن الشيء لا يمكن أن يكون هو نفسه ونقيضه في ذات الوقت»[2].

ألف أبو نصر الفارابي، إمام مناطقة عصره، طائفة من كتب "التوطئة" دراسة المنطق، عثر منها حتى الآن على أربعة، هي رسالة بها الفارابي كتابه في المنطق، وفصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أراد الشروع في صناعة المنطق، وهي خمسة فصول، وكتاب ايساغوجي أي المدخل، وأخيرا كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، وعلى الرغم من صعوبة تحديد الصلة بين هذه الكتب الأربعة وبين ما نسب إلى الفارابي من نظائرها في المراجع القديمة، فالكتب الثلاثة الأولى تؤلف وحدة متماسكة. كما يذكر للفارابي مؤلفات منطقية أخرى منها: إحصاء العلوم، كتاب الحروف، كتاب البرهان، كتاب شرائط اليقين، كتاب الجدل، كتاب القياس، كتاب التحليل، كتاب المقولات، كتاب العبارة....

لقد كان لشروحات الفارابي للفلسفة الأرسطية وخاصة مصنفاته المنطقية الدور الكبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية وتأثيره واضح على فكر الشيخ الرئيس يقول

---

[1] المرجع السابق، ص 108.

[2] شطوطي محمد، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا، دار قرطبة، الجزائر، ط1، دون ت، ص 29

إبراهيم مدكور: «الفارابي أعد الأسس العامة لمذهب فلسفي عربي مهد به الطريق للفلاسفة التابعين منهم ابن سينا....ولم يكن أمام ابن سينا إلا الشرح، والبسط»[1].

إذا كان الفارابي برع في شرحه للمنطق الأرسطي، فإن تأثره بالفكر الأفلاطوني واضح لاسيما الفكر السياسي. يبدو لنا هذا الفيلسوف "هيلينيا" بالنسبة للأمر ثالث هو نظريته عن النبوة التي توج بها مجمل فلسفته. إن نظريته عن "المدينة الفاضلة" تحمل طابعا يونانيا لاستقائه من الفلسفة الأفلاطونية ولكنها أيضا جاءت نتيجة لتطلعاته الفلسفية والصوفية كفيلسوف إسلامي[2].

استطاع الفارابي أن يكون فيلسوفا في هضمه لفكر الحكيمين، وإشادته بهما تعكس روحه الفلسفية التي تحترم مبادئ الفكر الفلسفي بغض النظر العوائق الجغرافية والدينية خاصة. لأن هناك من ينتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية رفض الفلسفة الإغريقية بل حاربها بحجة أنه فكر صدر عن بيئة وثنية. ونقول أن هذا الموقف من الفلسفة الإغريقية لو هيمن على البيئة العربية الإسلامية لما وصلت فلسفة وعلوم الآخرين والاستفادة ومنها. من هذا المنطلق ندرك مدى مساهمة الفلاسفة المسلمين في توسيع الثقافة الإسلامية وفتح المجال للتلاقح الفكري بينها وبين مختلف الثقافات. يؤكد على قدرة هذه الثقافة على استيعاب باقي الثقافات. وهذه صفة إبداع لا صفة تبعية. والفارابي من الفلاسفة الذي تمسكوا بالأصالة الفلسفية وتجاوزا عقدة ممارسة التفلسف من غير مسلم، في نفس الوقت حافظ على انتماءه إلى البيئة الإسلامية، فهويته الإسلامية ظهرت في إبداعاته الكثيرة. إذ يعود الفضل إلى الفارابي في فصله وتمييزه بين جوهر الموجودات ووجودها تمييزا منطقيا وما

[1] نقلاً: شطوطي محمد، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا، ص،ص، 48، 49

[2] كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، سنة 2004، دون ط، ص 260.

ورائيا. فالوجود ما هو بطبيعة "مكونة" للجوهر، إن هو إلا صفة، أو عرض لهذا الجوهر. لقد قال بعضهم أن هذه النظرية كانت نقطة تحول في تاريخ الفلسفة الماورائية[1].

بالنسبة لنظرية أخرى تميزت بها فلسفة الفارابي وهي نظرية العقل وفيض العقول المتوجبة عند أبي نصر من قوله بمبدأ "عن الواحد لا يصدر إلا الواحد"... إن صدور العقل الأول عن الكائن الأول، وتأملاته الثلاثة التي تتابع دوريا لدى كل من العقول الأخرى، تولد في كل مرة عقلا جديدا ونفسا جديدة وفلكا جديدا. ويتكرر ذلك حتى العقل العاشر. وهذا الفيض الذي بنى عليه الفارابي نظام الكون هو نفسه ما سيصفه ابن سينا ويتوسع به. الجواهر الإلهية الأولى، والكواكب الآلهة عند أرسطو، تصبح في فلسفة الفارابي ما يسمى بالعقول المفارقة[2].

إن أبا نصر يبدو لنا من خلال نظريته عن العقول وأقواله عن النبي– الحكيم وكأنه قد تجاوز "الفلاسفة الهلينيين" إلى ما هو أبعد شأوا. وثمة مقابلة أقامها الفارابي نفسه في هذا الشأن تغزز ما أشرنا إليه. وقد رددها الجميع من بعده. يقول أبو نصر: «ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة مادامت في ظلمة فإذا حصل الضوء في البصر صار بصرا بالفعل. "هذا العقل هو في آخر سلسلة العقول المفارقة وأقربها إلى الإنسان وعالم البشر وهودائما بالفعل ويجعل منه الفارابي "واهبا للصور" لانه يهب المواد صورها، ولأن العقل البشري الذي يعقل المعقولات بالقوة هو بحاجة إلى العقل الفعال لكي يعرف هذه المعقولات بالفعل»[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 257.

[2] المرجع السابق، ص 258.

[3] المرجع نفسه، ص 259.

ويقسم الفارابي العقل البشري إلى عقل نظري أو تأملي وعقل عملي. يمر العقل النظري في مراتب ثلاث: فهو عقل ممكن أو عقل بالقوة بالنسبة للمعقولات التي لن يحصلها بعد، وهو عقل بالفعل أثناء تحصيله لهذه المعقولات، وهو عقل مستفاد عندما يعقل هذه المعقولات المجردة. هنا بالذات تكمن الجدة في المعرفة الغنوصية عند الفارابي[1].

فبالرغم من تشابه التسمية، فإن العقل المستفاد عند الفارابي لا يمكن أن يفهم على أنه *Nous epiktetos* نفسه الذي قال به الأسكندر الأفروديسي، والذي يقصد به حالة وسط بين العقل بالفعل والعقل بالقوة. ذلك أن العقل المستفاد عند الفارابي هو تلك المرتبة العليا من العقل البشري التي يعقل بها، حدسا وإشراقا، ما يهبه له العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء إلى وساطة الحس، نقول بايجاز أن فكرتي العقل الفعال والعقل المستفاد عند الفارابي توحيان بأمور مستقلة عن الأرسطاليسية المحضة، نعني بذلك تأثره بكتاب "الربوبية" وما يحمل هذا التأثر من بذور الأفلاطونية المحدثة[2].

ابتداءً من الكندي الذي أخذت الفلسفة الإسلامية معه عناصر انطلاقها. ومرورا بالفارابي الذي أحسن توظيف (أثولوجيا أرسطوطاليس) المنحولة في محاولته حل أهم معضلات الفلسفة الإسلامية المتمثلة في كيفية صدور الكثرة عن الوحدة، وهو التوظيف الذي كان له صداه في المنظومة السينوية. نجد أن دراسة الوجود بما هو موجود، كما أرساها أرسطو، هي الصياغة التعريفية لموضوع نظرية الوجود التي ستنال موافقة معظم الفلاسفة المسلمين. وإن كانت هناك إضافات تنسجم مع روح القرآن الكريم والسنة النبوية. خاصة عند الفارابي وابن سينا.

---

[1] المرجع نفسه، ص 260

[2] المرجع السابق، ص 260

لكن أهم تقسيم عرفت به الفلسفة الإسلامية هو التمييز بين الوجود الإلهي والوجود الإنساني، «فالفلاسفة المسلمون يميزون بين وجود الله ووجود سائر الكائنات ويرون أن لفظ الوجود لا يدل على صفة بدرجة واحدة ، فالوجود في الجوهر أقوى منه في الإنسان، ذلك أن وجود الله وجود بذاته، بينما وجود الإنسان بغيره»[1].

نظرا لهذا التمايز الفاصل بين الحقيقة الإلهية والحقيقة الإنسانية سينعت الوجود بالواجب والممكن، "فالفارابي عندما وضع اصطلاحي الواجب والممكن بدلا من المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو، وبرغم أنه استعار اصطلاح واجب الوجود من أرسطو، إلا أنه أسبغ عليه معنى جديدا لا عهد لأرسطو به، لأن الفارابي يدين به لإله القرآن الكريم، فواجب الوجود في صلته بالممكن المقابل له، أصبح موجدا له في الخارج وموجبا ومحققا له، وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غير ذاته بعد أن كان من ذاته عند المعلم الأول، وأصبحت الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل بعد أن لم تكن بفعل أحد، ومن هنا تجاوز الفارابي المنظور الأرسطي في فهم الواجب وعلاقته بالممكن[2].

الوجود إما واجب وإما ممكن ولا سبيل إلى غيرهما، في منظور العقل ورؤيته. ومن هنا فالتصور العقلي عند الفارابي للوجود يحصره في الواجب والممكن، ويضيف الممتنع أو المستحيل كفرض اعتباري، ويربط هذا التصور بمفهوم الضرورة، فالواجب ضروري الوجود، والممتنع ضروري العدم، بينما الممكن لا هو موجود ولا هو معدوم،

---

[1] بدوي عبد الرحمن، مدخل إلى الفلسفة، الكويت، ط1، 1975، ص ص 175، 176.

[2] مرحبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1970، ص 414

لأنه بين، أي يتساوى فيه الوجود والعدم، بمعنى أن ضرورتي الوجود والعدم سلبتا عنه[1].

من هذا المنطلق فالوجود بالنسبة لواجب الوجود هو من لوازم ذاته لا ينفك عنه البتة وإلا كان مفتقرا إليه وهذا خلف، أما بالنسبة للممكن فهو غير لازم له وهذا ونستخلصه من قول ابن سينا: «الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته، وهو الموجب له، وذاته هو الواجبية وإيجاب الوجود فهو علة الوجود، والوجود في كل ما سواه غير داخل في ماهيته، بل طارئ عليه من خارج، ولا يكون من لوازمه»[2].

ينفي الفلاسفة والأشاعرة الماهية عن الله تعالى، لأن إقرار ذلك يجعله محتاجا إلى الوجود لأن الماهية لا قيام لها من نفسها بل هي قائمة بالوجود. «سوى الأشعرية وأتباعهم أثبتوا لله ماهية غير وجوده. ومنعها الفلاسفة واحتجوا بأنه لو كانت له ماهية غير الوجود، لكان الوجود قائما بها، فيصبح صفة زائدة له، وهو ممتنع»[3].

ويعلل الدكتور رضا سعادة امتناع أن يكون الله تعالى له ماهية بحيث يكون وجوده غير ماهيته في قوله: «كما يمتنع أن يكون وجود البارئ غير ماهيته، بوجهين آخرين خاصين بهذا المقام:

الأول: أن وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا، لاحتياجه إلى الماهية، فلا يعود واجبا.

---

[1] بدر عادل (محمود)، برهان الإمكان والوجوب ، دار الحوار ، اللاذقية ، سورية، ط1، سنة 2006، ص 23

[2] ابن سينا الحسين (أبو علي)، التعليقات، تحقيق:عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دون ط، سنة 1973، ص 70

[3] سعادة رضا، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 1990، ص 96

الثاني: وهو العمدة، أنه يلزم من ذلك أن تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود، فتكون موجودة بوجودين. لأن علة الوجود الماهية، وكل علة متقدمة على معلولها بالوجود ضرورة»[1].

فمن صفات واجب الوجود أنه خير محض وكمال مطلق على عكس الممكن الذي من جهة كونه له ماهية فهو لا ينفك عنه النقص. «إن واجب الوجود بذاته هو محض الخير والحق، ومن ثم كان واحدا لا شريك له. وكل هذه الدلالات التي تمخضت عن إثبات وجود الواجب بذاته. من النظر في الوجود كمفهوم، ترتبط ارتباطا ضروريا بهوية الذات والصفات في الوجود الواجب بذاته، لأنه عار عن الماهية، لأن الماهية هي دليل الإمكان والإمكان دليل النقص لا الكمال، والواجب الوجود بذاته هو عين الكمال المطلق، كما أن صفاته هي عين ذاته»[2].

ويقول الفارابي عن الله: «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 واحد أو أكثر من واحد. وأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون أفضل ولا أقدم من وجوده وهو من فضيلة الوجود في أعلا أنحائه ومن كمال الوجود في أرفع المراتب. ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره أصلا»[3].

أشار ابن سينا إلى عجز برهان الحركة عن الدلالة على الواجب تعالى بقوله: «واعجزاه! أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل وجود! قبيح أن يصار إلى الحق الأول من طريق أنه مبدأ الحركة، وتكلف من هذا أن يجعل

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[2] بدر عادل (محمود)، برهان الإمكان والوجوب، ص 52

[3] الفارابي أبو نصر، أراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة التقدم، القاهرة، مصر، ط2، سنة 1907، ص 01

مبدأ للموجود... والله تعالى نرفعه عن أن نجعله سببا للحركة فقط، بل هو مفيد وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فعلا عن حركة السماء، فهو الأول وهو الحق، وهو مبدأ ذات كل جوهر، وبه يجب كل شيء سواه... فإذن بمبدأ مثل هذا علقت السماء... يعني فإذن بأول ومبدأ مثل هذا واحد بسيط معقول الذات بذاته، عقله غيره أو لم يعقله... »[1].

بالإضافة إلى تبيان عجز برهان الحركة، فإن واجب الوجود لا يحتاج إلى تأملات الممكن لإثبات وجوده حين يقول ابن سينا: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود»[2].

وهذا ما يسمى برهان الوجود للدلالة على وجود الواجب تعالى ومعناه دلالة الحق على ذاته بذاته ولا يدل عليه سواه، وعنه يقول: "الحق ما وجوده له من ذاته. فلذلك البارئ هو الحق وما سواه باطل. كما أن واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف إلا من ذاته، فهو كما قال[3] ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[4].

البرهنة على الوجوب من خلال التصور الذهني انطلاقا من مفهومي الإمكان والوجوب، ودون المرور على الواقع. وذلك بالنظر إلى حقيقة الإمكان إذ أن

---

[1] ابن سينا الحسين (أبو علي)، شرح كتاب حرف اللام، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة مطبوعات، الكويت، ط 2، سنة 1978، ص 23

[2] ابن سينا الحسين (أبوعلي)، الإشارات والتنبيهات، ج3، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، دون ط، سنة 1956 – ص 54

[3] ابن سينا الحسين (أبوعلي)، التعليقات، ص 70

[4] سورة آل عمران: من الآية 18

للممكن حالين: حال بقائه في حيز الإمكان الصرف أو الماهية المحضة وعدم انتقاله إلى الوجود، وحال وجوبه بغيره أو وقوعه بالفعل وتشخصه أو انتقاله إلى الهوية. والأشياء الممكنة التي يفتقر وجودها إلى غيرها في الحالين لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا، ولا يجوز أن يكون بعضها علة لبعضها الآخر على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب الوجود هو الموجود الأول وهو الله تعالى[1].

وإذا حصر الوجود في الممكن فقط، فهذا يمنع أن يكون هناك إيجاد أو وجود. لأن الممكن متعلق وجوده بإيجاد وحصر الوجود فيه يتطلب إثبات وجود ثم إيجاد حتى يتعين ثبوت الممكن، وهذا ما يؤكده القول الأتي: «اعلم أن الوجود واجبا، والإلزام انحصار الموجود في الممكن، فيلزم أن لا يوجد شيء أصلا. فإن الممكن وإن كان متعددا لا يستقل بوجوده في نفسه، وهو ظاهر، ولا في إيجاده لغيره، لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود. وإذ لا وجود ، ولا إيجاد.فلا موجود لا بذاته ولا بغيره»[2].

ولذلك نقول أن هناك علة واحدة تعود إليها كل المعلولات، فالممكن من حيث ذاته عدم، لأن اقتضاء وجوده يرتبط بالضرورة بعلته التي تمنحه الأيس أو الوجود، ومن هنا كان محفوفا بالضرورتين والامتناعين، فهو لا يخرج عنهما... وتنقلنا رؤية العقل في قسمته الثنائية للوجود إلى إلغاء علاقة الإمكان بالحدوث الزماني الذي افترضه المتكلمون في علاقة المعلول بعلته، فاحتياج المعلول لعلته يكمن في الحدوث... بمعنى أن حدوث الشيء بعد عدمه، يدفعه نحو علته التي أوجدته، وإلا كان مستغنيا عنها، فلا يكون حينئذ حادثا[3].

---

[1] مرحبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 410

[2] جامي عبد الرحمن، الدرة الفاخرة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، أحمد عبده عوض، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص 7

[3] بدر عادل (محمود)، برهان الإمكان والوجوب، ص 27

ومن خلال الفرق بين من كانت علة وجوده ذاته بل هو علة المعلولات فغناه في وجوده ووجوده غناه وبين من كان احتياجه إلى علة توجده، هو الفقر الذاتي الذي يعاني منه الممكن، فيحتاج إلى عون خارجي يعينه على الخروج إلى حيز الوجود، إن فقره الوجودي يجعله خلاء من معنى الوجود، ومن هنا كان ملاؤه الوجودي ليس متحققا إلا في علته الموجدة الموجبة لوجوده[1].

ولما كان الفقر الوجودي خاصية أساسية لعالم الإمكان، فإن وجود الممكن يرتبط بالحدوث الذاتي عند الفارابي لا الحدوث الزماني، فالإمكان بالنسبة للممكن يمتد وجوده في الأزل على سبيل الحدوث الذاتي فقط، لهذا كان مناط الاحتياج إلى العلة ليس الزمان أو الحدوث وإنما هو الإمكان[2].

إن برهان الوجود الذي أشار إليه ابن سينا لمعرفة حقيقة الوجود، فالفارابي سبق ابن سينا في البحث في مفهوم الوجود وحقيقته يشير «إلى طريق الحكمة الحقة أو ما يطلق عليه الحكمة الإلهية، الذي لا يستدل فيه بالمخلوق على الخالق، بل يتم الاستدلال بالنظر في الوجود ذاته والالتفات إلى الحق المتعالي دون النظر إلى سواه، انطلاقا من أن التأمل الحقيقي لا يتحقق في غيره، وهو التأمل الذي يتبعه رؤية الوجود من حيث هويته مع ذاته، ثم من حيث كونه واجبا وممكنا، انطلاقا من أن الوجود الحق ما دام واجبا في ذاته ولذاته، فلا بد وأن يكون كل ما عداه ممكنا في ذاته»[3].

نجد أن الفلاسفة المسلمين قد تحدثوا عن الجمال وإن لم يكن الاهتمام به يرقى إلى باقي المباحث الفلسفية، فالجمال عند الفارابي له علاقة بمفهوم الكمال فالجمال

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[3] المرجع نفسه، ص ص 12، 13

الحقيقي هو المتحقق في الوجود الذي يتصف بالكمال، فهو يقول: «الجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل، ويحصل له كماله الأخير، وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود، فجماله فائت لجمال كل ذي جمال، وكذلك زينته وبهاؤه ثم هذه كلها في جوهره وذاته، وذلك في نفسه وبما يعقله من ذاته، وأما نحن، فإن جمالنا وزينتنا وبهاءنا هي لنا بأعراضنا لا بذاتنا، وللأشياء الخارجة عنا لا في جوهرها...إذن لا نسبة للأجمل عندنا إلى الأجمل من ذاته وإن كانت له نسبة فهي نسبة ما يسيره»[1].

وهو يفرق بين الجمال من حيث الذات والعرض، وبهذا التمييز يشير إلى نوعين من الجمال، فالجمال بالعرض هو الجمال الإنساني وهو يتصف بالزوال لان وجود الإنسان عرضي أيضا وناقص، أما من يتصف بالكمال فهو الله عز وجل لأن وجوده أفضل الوجود فهو يتصف بالعظمة. والفارابي يرى «أن العظمة والجلالة والمجد في الشيء إنما يكون بحسب كماله. والأول لما كان كماله باينا لكل كمال. كانت عظمته وجلاله ومجده باينا لكل ذي عظمة ومجد»[2]. ولما كان الكمال صفة جوهرية للوجود فإن الفارابي يشترطها لأي جمال حقيقي. «لا تتحقق جمالية الجمال إلا بالكمال، فلا يوجد جمال ناقص، وهذا هو المعنى الحقيقي للجمال الذي لا بد أن يكون متكاملا في كل أجزائه لا يشوبه نقص في صغيرة أو كبيرة، وهذا ما سبق إليه الفارابي حين اعتبر جمال أي موجود مشروطا بالوجود الأفضل والكمال النهائي، وأن الجمال الكامل يتحقق بتكامل الجميل واستعداده للفيض»[3].

---

[1] الفارابي أبو نصر، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص 53

[2] المصدر نفسه، ص 20

[3] خضرة محمود، تاريخ الفكر الجمالي، منشورات جامعة دمشق، دمشق، سورية، ط1، سنة 1999، ص 155

فبالإضافة إلى اشتراط الكمال لتحقق الجمال فالخير من صفات هذا الوجود، لذلك يرتبط الجمال الأخلاقي ارتباطا وثيقا بمفهوم الخير. بل يمكن التوكيد أن ثمة ارتباطا وثيقا بين الجمال والخير في أنواع الجمالات كافة. سواء أكانت مطلقة أم مقيدة، كلية أم جزئية، باطنة أم ظاهرة[1].

فمن خلال هذه الشروط التي يعددها الفارابي والتي بها يتحقق الجمال الحقيقي. يتبين لنا أن الفارابي في المسألة الجمالية لم يخرج عن وصف أفلاطون لعالم المثل الذي يرتبط فيه الجمال بالنموذجية (الكمال) وتلازم الخير والجمال في عالم المثل. والجمال الحقيقي عند أفلاطون هو الجمال الموجود في عالم المثل، أما جمال الحس يتصف بالنقص، لكن يمكن القول أن الجمال الحقيقي أيضا في الإسلام هو جمال الله. لذلك نقول أن فكرة الفارابي عن الجمال الحقيقي هي مشترك بين العقل الإغريقي وبين الإسلام، أما من حيث تحليل الفكرة فقد سبقه إليها أفلاطون وكذلك أفلوطين.

وإذا كانت رؤية الفارابي لا تخرج عن نطاق الجمال الإلهي ولا جمال إلا جماله فيقول: «فجماله كمال، وكماله هو الجمال، ومن المستحيل أن يوجد جمال من نوع جماله خارجا منه، لأنه تام في جماله وليس كجماله شيء»[2].

وفي السياق نفسه، نجد أنه مهما كانت قيمة إسهام الفلاسفة المسلمين في الجماليات بصفة عامة فإن المرجعية الإغريقية لا تنفك عن النظرية الجمالية الإسلامية. لذلك هناك من يقول: في هذا الإطار النظري العام نشأ كثير من الإسهام العربي الإسلامي الجمالي في شكليه النظري والنقدي، فبرزت أسماء لامعة مثل ابن قتيبة وقدامة بن جعفر وأبو القاهر الجرجاني وأبو نصر الفارابي وابن سينا.

---

[1] سعد الدين كليب، البنية الجمالية، منشوات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، دون ط، سنة 1997، ص 186

[2] الفارابي أبو نصر، كتاب أراء أهل المدينة، ص40

وقد بدا في أعمال هؤلاء ... أثر الإغريق الواضح في تمرسهم بأدوات المنطق وبفهم الإغريق للشعر (وبخاصة أرسطو) وفي أن الفن محاكاة والشعر صناعة لها قوانينها[1].

إن السبق التاريخي للفلسفة الإغريقية وإبداع فلاسفتها لا يشكل عبئ على التفكير الفلسفي ويقف أمام المبدعين من غير البيئة الإغريقية لاسيما المسلمين منهم، ومن هنا تشكل عائق ابستومولوجيا يحول دون تطور الفكر الفلسفي، وتصبح الفلسفة الإغريقية هي البداية والنهاية. وهذا يتنافى مع مبادئ الفكر الفلسفي في حد ذاته الذي استوعبه الفارابي و باقي الفلاسفة المسلمين. فالفارابي من الذين تحركوا إلى الفلسفة الإغريقية وفق نزوع فلسفي محض جعله يحافظ على أصالته الفلسفية التي تتجاوز الأطر الضيقة وترقى بالفلسفة إلى المساهمة في تطور الحضارات على مرّ التاريخ البشري. كما نجد أن انفتاح الفارابي على الفلسفة الإغريقية لم يكن على حساب هويته الإسلامية، بل إن فكر الفارابي جمع بين الأصالة الفلسفية والهوية الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن سينا الحسين (أبو علي)، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دون ط، 1973.
2. ـــــــــــــــ، شرح كتاب حرف اللام، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة مطبوعات، الكويت، ط2، 1978.
3. ـــــــــــــــ، الإشارات والتنبيهات، ج3، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، دون ط، 1958.
4. بدر عادل (محمود)، برهان الإمكان والوجوب، دار الحوار، اللاذقية، سورية، ط1، 2006.
5. بدوي عبد الرحمن، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، دون ط، 1993 .

[1] نوكس إسرائيل، النظريات الجمالية، لدى كانط وهيغل وشوبنهاور،، تر: محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1985، ص 29

6. ـــــــــــــــــــــــ، مدخل إلى الفلسفة، الكويت، ط1، 1975.

7. ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، دون ط، دون ت.

8. الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدو العربية، بيروت، لبنان، ط7، 1998.

9. جامي عبد الرحمن، الدرة الفاخرة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، أحمد عبده عوض، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2002.

10. خضرة محمود، تاريخ الفكر الجمالي، منشورات جامعة دمشق، دمشق، سورية، ط1، 1999.

11. رمضان إنصاف، التفكير الفلسفي الإسلامي، دار قتيبة، دمشق، سوريا، ط1، 2004.

12. سعادة رضا، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1990.

13. سعد الدين كليب، البنية الجمالية، منشوات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، دون ط، 1997.

14. شطوطي محمد، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا، دار قرطبة، الجزائر، ط1، دون ت.

15. الفارابي أبو نصر، أراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة التقدم، القاهرة، مصر، ط2، 1907.

16. ـــــــــــــــــــــــ، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1968.

17. ـــــــــــــــــــــــ، نص التوطئة، تحقيق وتقديم رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، دون ط، 1985.

18. فرحات يوسف، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ترادسكم شركة مساهمة سوسرية، جنيف، دون ط، دون ت.

19. كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، دون ط، 2004.

20. لسود منجي، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

21. مرحبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط 3، 1983 .

22. نوكس إسرائيل، النظريات الجمالية، لدى كانط وهيغل وشوبنهاور، تر: محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1985.