

**نقد أبي البركات البغدادي لنظرية الفيض
"دراسة تحليلية نقدية"**

إعداد

**د / يحيى عبد العليم إسماعيل
مدرس بقسم العقيدة والفلسفة
بكلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا**

نقد أبي البركات البغدادي لنظرية الفيض " دراسة تحليلية نقدية "

يحيى عبد العليم إسماعيل

قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا

البريد الإلكتروني: yahyaismaeel.27@azhar.edu.eg

المُلخَص :

أن عملية الخلق وصدور الموجودات عن الله تعالى لحظة مهمة في اتصال المطلق بالنسبي، وهي من الأمور الغيبية التي لا تخضع لقوانين عالم الحس والشهادة، حتى تفسر كيفية حدوثها، وإنما تفسر بقدرة الله تعالى، وعلمه وإرادته، ورغم ذلك فقد تعددت النظريات التي حاولت تفسير عملية الخلق في الفكر الإسلامي، وكان من بينها نظرية الفيض، وقد لاقت هذه النظرية في الفكر الإسلامي تأييدا من بعض الفلاسفة ورفضاً من بعضهم الآخر، وقد كان من بين الرافضين والناقدين لها أبي البركات البغدادي محل الدراسة وقد جاء هذا البحث في مقدمة وتمهيد وثلاث مباحث وخاتمة.

في المقدمة تحدث الباحث عن نظرية الفيض كنظرية مفسرة لعملية الخلق، وفي التمهيد: تناول التعريف بأبي البركات البغدادي، والفيض في معناه اللغوي وإصطلاح الفلاسفة، وفي المبحث الأول: تحدث عن مصادر نظرية الفيض، وفي المبحث الثاني: تحدث عن مبادئ نظرية الفيض عن الفارابي وابن سينا، والنتائج المترتبة على القول بالفيض عقليا ودينيا، وفي المبحث الثالث: تناول محاور نقد أبي البركات لنظرية الفيض ثم أجمل في خاتمة البحث النتائج التي توصل إليها.

الكلمات المفتاحية : أبي البركات - البغدادي - الفيض - الغربي - الشرقي

Abi Al-Barakat Al-Baghdadi's criticism of the emanation theory

Yahya Abdel-Alim Ismail

Department of Belief and Philosophy, Faculty of Fundamentals of Religion and Islamic Call in Tanta

Email : yahyaismael.27@azhar.edu.eg

Abstract :

The process of creation and the issuance of the foundations on the authority of God Almighty is an important moment in the connection of the Absolute with the Relative, and it is one of the unseen matters that are not subject to the laws of the realm of sense and testimony, until it explains how it occurs, but rather is explained by the power, knowledge and will of God Almighty

Despite this, there were many theories that tried to explain the creation process in Islamic thought, and among them was the theory of the emanation. This theory in Islamic thought was supported by some philosophers and rejected by some others. Abi Al-Barakat Al-Baghdadi was among those who rejected it and criticized it. This research came in an introduction, an introduction, three discussions and a conclusion.

In the introduction the researcher talked about the theory of the emanation as a theory that explains the process of creation, and in the preface: he dealt with the definition of Abu Al-Barakat Al-Baghdadi, and the emanation linguistic meaning and the terminology of philosophers, and in the first topic: he talked about the sources of the theory of the emanation , and in the second topic: he talked about the principles of the theory of the emanation about Al-Farabi and Ibn Sina, and the consequences of saying that the flood is the emanation and mentally and religiously, and in the third topic: I dealt with the axes of Abi Al-Barakat's criticism of the theory of the emanation, and then outlined in the conclusion of the research the results that he reached.

Key words: Abi Al-Barakat - Al-Baghdadi - Al-Fayd - Western - Eastern

مقدمة :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد النبيين وخاتم المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، والله العزة ولرسوله وللمؤمنين ، وبعد ..

فإن عملية الخلق وصدور الموجودات عن الله تعالى لحظة مهمة في اتصال المطلق بالنسبي ، وهي من الأمور الغيبية التي لا تخضع في تفسيرها لقوانين عالم الحس و الشهادة ، وإنما تفسر بقدرة الله وعلمه وإرادته تعالى .

ويعد البحث في هذه القضية من البحوث الموعلة في القدم ، إذ هناك الكثير من الآراء والنظريات على مدار تاريخ الفكر الإنساني التي حاولت تفسير عملية الخلق وصدور الموجودات عن الله تعالى ، و كان ذلك استجابة لحاجات تفسيرية محورها مشكلة البدايات والوجود ، بجانب كونها الأساس الذي تبنى عليها قضايا العقيدة الأخرى فيما يتعلق بالذات الإلهية ، والإنسان من حيث الوجود والمصير .

وقد اهتمت بقضية الخلق الكتب السماوية المقدسة ، وكذلك اهتمت بها الفلاسفة اليونانية والأفلاطونية في مختلف مراحلها ، وقد حظيت بنفس الاهتمام وأكثر في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام الإسلامي ، فقد كانت محوراً للسجال والنقاش بين المتكلمين القائلين بالخلق من العدم وفي الزمان وبين الفلاسفة القائلين بقدوم مادة العالم و الصنع خارج الزمان .

وبالرغم من صعوبة البحث في قضية الخلق ، وصعوبة فهمها بمعزل عن الدين ، لكونها من الأمور الغيبية التي لا تخضع لقوانين عالم الشهادة والحس ، وكان الأولى أن يترك الأمر فيها للنص الديني وأن يسلم بما قرره من أن الله هو الخالق لهذا الكون خلقه بقدرته المطلقة وفي الوقت الذي أراد خلقه فيه وفق علمه ومشيئته ، أقول بالرغم من ذلك فقد وضعت النظريات التي حاولت أن تقدم تفسيراً لعملية الخلق في

الفكر الإسلامي ، وقد كان من بين هذه النظريات، نظرية الفيض ، التي تعود في أصولها الفلسفية إلى أفلوطين السكندري-كما ذكر أكثر المؤرخين - والتي تبناها في الفكر الإسلامي "الفارابي" ومن بعده "ابن سينا" و"إخوان الصفا" .

وقد أحدثت هذه النظرية في وقتها صدئاً كبيراً في العالم الإسلامي ما بين مؤيدين ومعارضين ، مؤيدون : يرون أنها ثابتة بالبراهين العقلية القاطعة ، وأنها قدمت تفسيراً عقلياً لعملية الخلق يتوافق مع التصور الإسلامي ، ومعارضون : يرون فضلاً عن مخالفتها للنص الديني عدم معقوليتها وعدم صدقها في الواقع .

وقد دفعني ذلك إلى البحث في هذه النظرية متسائلاً : ما الأسس والمبادئ التي انبنت عليها ؟ وهل حقاً قدمت حلاً عقلياً لمشكلة الخلق أم أنها أخفقت كما يرى المعارضون ؟ وهل حقاً تتناقض مع مقررات العقيدة الإسلامية أم أنها تلتقي مع التصور الديني للخلق كما ادعى المؤيدون ؟ وقد حاولت الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال رؤية أحد الناقدين لهذه النظرية وهو أبو البركات البغدادي ، وذلك لأن أبا البركات " دائماً ما كان يصدر في مواقفه من رؤية ذاتية تحكمها منطلقاته الخاصة، فنقده نقد فيلسوف لفكر فلسفي خالص"^(١) .

وقد اقتضت طبيعة البحث استخدام المنهجين التحليلي والنقدي ، التحليلي : للكشف عن الأفكار والأسس التي انبنت عليها نظرية الفيض في فكر الفارابي وابن سينا ، ولبيان أوجه نقد أبي البركات لهذه النظرية والنقدي : لبيان ما يترتب على هذه النظرية من نتائج ومقولات فلسفية تتعلق بالعقيدة الدينية ، ولتقييم نقد أبي البركات البغدادي لنظرية الفيض.

(١) د / محمد نصار : في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ص٣٥٧ ، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى ١٩٨٢م .

وقد جاء البحث تحت عنوان " نقد أبي البركات البغدادي لنظرية الفيض " دراسة تحليلية نقدية ، وقد جاء في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة . ففي المقدمة : تحدثت عن أهمية الموضوع وأسباب اختياره ومنهج البحث ، وخطته .

وفي التمهيد: تحدثت عن مفهوم الفيض في اللغة، وفي الاصطلاح الفلسفي . وقد جاء المبحث الأول بعنوان : - مصادر نظرية الفيض - وفيه تحدث عن نظرية الفيض في المصدر الغربي اليوناني ، والمصدر الشرقي الحراني.

وجاء المبحث الثاني بعنوان: - نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا - من المبادئ إلى النتائج " وفيه تحدثت عن نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا من حيث المبادئ التي انبنت عليها والنتائج التي ترتبت على القول بها .

وجاء المبحث الثالث بعنوان : - محاور نقد أبي البركات البغدادي لنظرية الفيض - وفيه تحدثت عن نقد أبي البركات لمبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ونقده فكرة العقول المفارقة ، ونقد العقل الفعال .

ثم كانت الخاتمة والتي أجملت فيها نتائج البحث .

التمهيد : ويشتمل على مطلبين :

الأول : التعريف بالفيض في اللغة ، وفي اصطلاح الفلاسفة .

الثاني : التعريف بأبي البركات البغدادي: حياته وآثاره ، منهجه ،

مذهبه الفلسفي

أولاً : الفيض في أصله اللغوي :

يطلق على الكثرة وخروج الشيء عن محله ، فتقول فاض الماء والدمع ونحوهما يفيض فيضاً ، أي كثر حتى سال على ضفة الوادي ، وفاضت عينه إذا سالت ، وفاض الماء والمطر والخير أي كثر ، ويقال نهر فياض أي كثير الماء (١) .

ويطلق على الأمور المعنوية فيقال : فاض الخير : أي ذاع وانتشر ، ويقال : رجل فياض : أي جواد كثير العطاء ، وفاض صدره بسره إذا امتلأ وباح به ولم يطق كتمانته (٢)

ثانياً : الفيض في اصطلاح الفلاسفة :

يطلق على فعل فاعل يفعل دائماً ولا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض سوى نفس الفاعل " (٣) وهذا الفاعل هو المبدأ الأول الفياض الواجب الوجود ، ودوام فعله تبع لدوام وجوده ، وهو الذي فاض العالم بموجوداته المتكثرة (٤) . وعلى هذا المعنى يكون مذهب الفيض عند الفلاسفة هو القول " بأن العالم فاض عن الله تعالى كما يفيض النور عن الشمس، والحرارة عن النار، فيضاً متدرجاً وليس دفعة واحدة " (٥) .

(١) ابن منظور : لسان العرب (٢١٠/٧) دار صادر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، وتاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي (٤٩٨/١٨) ، نشر دار الهداية .

(٢) راجع : لسان العرب (٢١٠/٧) وتاج العروس (٤٩٨/١٨) .

(٣) ابن سينا: التعليقات ص ١٠٠، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي ، نشر الدار الإسلامية ، بيروت .

(٤) مراد وهبة : المعجم الفلسفي ص ٥٣٩ ، نشر الهيئة المصرية للكتاب ، ٢٠١٦ .

(٥) جميل صليبا : المعجم الفلسفي (١٧٢/٢ ، ١٧٣) دار الكتاب اللبناني - بيروت .

ثانيا : أبو البركات البغدادي : حياته وآثاره ، منهجه ، مذهبه

الفلسفي :

أولاً : حياته وآثاره :

هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي ، كنيته أبو البركات ، ولقبه أوحد الزمان^(١) ، ذكر ابن أبي أصيبعة أنه ولد " ببلد " من ناحية الموصل سنة ٤٧٠ هـ على أكثر تقدير^(٢) ، أقام ببغداد فنسب إليها وعمر بها طويلاً ، فقد استغرقت حياته أكثر النصف الثاني من القرن الخامس الهجري وتجاوزت النصف الأول من القرن السادس على أرجح الأقوال^(٣) ، كان يهودي العقيدة ثم أسلم قبل أن يحرر كتابه " المعتمر " ^(٤) برع في الطب وعلوم الحكمة مما جعله يحظى بمكانة كبيرة كمفكر وطبيب ، ذكر المؤرخون أن وفاته كانت في أول رجب سنة ٥٤٧ هـ ^(٥) .

شيوخه وتلاميذه :

لم يذكر المؤرخون إلا شيخاً واحداً تتلمذ عليه أبو البركات هو أبو الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين ، وكان أستاذاً عصره في العلوم العقلية والطبية ^(٦) .

-
- (١) راجع : عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٣٧٤ ، تحقيق د/نزار رضا - دار مكتبة الحياة - بيروت - وأخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي ص ٢٥٦ : ٢٥٨ تحقيق ابراهيم شمس الدين - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الاولى - ٢٠٠٥ .
- (٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٣٧٤ .
- (٣) د/ محمد ناصر : في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ص ٢٧٧ .
- (٤) د/ محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤٥٦ ، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية ٢٠٠٠ م .
- (٥) د/ سامي نصر - نماذج من فلسفة الإسلاميين - ص ٣٣٩ .
- (٦) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٣٧٤ .

وأما عن تلاميذه :

فقد كان له تلاميذ كثيرون تلقوا عنه الطب والحكمة ، وقد كان منهم : يوسف بن محمد بن علي البغدادي والد الفيلسوف موفق الدين عبد اللطيف البغدادي ، صاحب كتاب في علم ما بعد الطبيعة ، ومنهم : يحيى بن علي المعروف بابن فضلان ، ومنهم : سعيد بن المبارك المعروف بابن الدهان المنجم ، ومنهم : مهذب الدين بن النقاش (١) .

آثاره :

بالرغم من أن أبا البركات لم يكن من المكثرين في التأليف إلا أن ما خلفه من مؤلفات يعد ذوقية علمية كبرى وبخاصة في مجالي الطب والفلسفة، وقد كان من مؤلفاته :

١ - المعترف في الحكمة : وهو أهم مؤلفاته ومحور فلسفته وفكره النظري ، شامل لأنواع العلوم الفلسفية : المنطقية ، والطبيعية ، والإلهية طبع لأول مرة في الهند برعاية دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن سنة ١٣٥٨هـ (٢) .

٢- رسالة في النفس : وهي رسالة صغيرة في النفس وقواها .

٣ - صحيح أدلة النقل في ماهية العقل : يتحدث فيها عن مفهوم العقل وأقسامه ، وموقفه من نظرية الفيض ، وهي تتطابق إلى حد كبير مع ما جاء في المعترف من آراء حول النفس والعقل والفيض .

٤ - رسالة في سبب ظهور الكواكب ليلاً واختفائها نهاراً

٥ - كتاب الأقرباديين : ويحتوي على ثلاث رسائل في علم الصيدلة .

٦ - اختصار التشريح : وهو مختصر لكتاب التشريح لجالينوس .

٧ - مقالة في الدواء : وهو نوع من الدواء ألفه ، وسماه برء الساعة.

(١) نفس المرجع و الموضع .

(٢) د/ محمد نصار : في الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٥ .

- ٨ - حواشي على كتاب القانون في الطب .
- ٩ - كتاب أمين الأرواح في المعادن .
- ١٠ - شرح سفر الجامعة في التوراة (١) .

ثانياً : منهجه الفكري :

أقام أبو البركات منهجه على أساس عقلاني ونقدي يضمن له الوصول إلى الحقيقة ، وذلك أنه قطع على نفسه ألا يأخذ برأي مهما كان مصدره وشأن قائله إلا بعد أن يضعه على ميزان العقل والنقد ، والتأمل والاعتبار ، ثم يقدم بعد ذلك وجهة نظره التي يرى أنها الحق (٢) .

وقد عبر أبو البركات عن منهجه في صدر كتابه المعتمر، وذلك بعد أن تحدث عن الطريقة التي نقلت بها علوم الأقدمين ، وما وقع فيها من الخلط والتشويه ، والتي في نظره تعتبر مبرراً عقلياً لإعادة النظر في كل ما يطرح أمام العقل من قضايا (٣) إذ يقول : " فلما قدر لي الاشتغال بالعلوم الحكيمة بقراءة الكتب التي نقلت فيها عن المتقدمين والتفاسير والشروح والتصانيف التي شرحها وصنفها المتأخرون كنت أقرأ كثيراً وأكب عليها إكباباً طويلاً حتى أحصل منه علماً قليلاً ، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عبارته في نقله من لغة إلى لغة ، وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه وحجته عن محجته وإعواز الشرح والبيان المحققين في كثير من المواضع إما للغموض وإما للإعراض فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح ، والعلم لأجل الدليل والبينة ، فكنت أجتهد بالفكر والنظر في تحصيل المعاني وفهمها والعلوم وتحقيقها فيوافق في شيء لبعض ويخالف في شيء آخر لبعض من

(١) راجع مؤلفات أبو البركات في عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٣٧٦ ، وأخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي ص ٢٥٦ : ٢٥٨ .

(٢) راجع المعتمر في الحكمة (١/ ٣ ، ٤) لأبي البركات البغدادي : طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن سنة ١٣٥٨هـ .

القدماء في أقاويلهم ، وتحصل بإشباع النظر في صحيفة الوجود من ذلك ما لم يقل أولم ينقل " (١) .

هذا هو المنهج كما حدده أبو البركات وبالنظر يتبين أنه يقوم على ثلاثة قواعد هي : الاطلاع الغزير في تحصيل العلوم ، النظر والاعتبار في تحصيل المعاني ، التأمل في الوجود .

يقول أبو البركات مؤكداً على هذه القواعد التي تمثل منهجه الفكري " وسميته بالكتاب المعبر لأنني ضمنته ما عرفته واعتبرته وحققت النظر فيه وتممته ، لا ما نقلته عن غير فهم أو فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار ، ولم أوافق على ما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبيراً لكبره ، ولا خالفت صغيراً لصغره ، بل كان الحق من ذلك هو الغرض والموافقة والمخالفة فيه بالعرض " (٢) .

ثالثاً : مذهبه الفلسفي :

سبق وذكرنا أن أبا البركات كان له منهجه الخاص الذي يقوم على التأمل الذاتي والنظر في صحيفة الوجود ، وهذا يعني أن أبا البركات كون نسقاً فلسفياً خاصاً به ، تأتي الألوهية في قمة هذا النسق بما لها من مفهوم ومدلول عنده ، فالله هو العلة الوحيدة الفاعلة في الوجود ، يفعل بقدرته المطلقة وإرادته الحرة وفق علمه الأزلي الشامل لجميع الموجودات .

وقد بنى أبو البركات على ضوء هذا التصور نتائج مذهبه الفلسفي من القول بقدوم بعض أجزاء العالم وحدوث بعضه الآخر ، والقول بعلمه الشامل لجميع الكائنات في الأين والزمان ، وبتجدد إرادات له تعالى بجانب إرادته الأولى الأزلية ، والقول بالخلق المتجدد والمتعدد الأبعاد ، وحرية الإنسان وبعث الأجساد في الآخرة .

(١) المعبر (٣/١) .

(٢) نفس المرجع (٤/١) .

ويلاحظ في مذهبه الفلسفي غلبة الطابع النقدي ، وليس أدل على ذلك من نقده لأرسطو والمشائية الإسلامية في الحركة (١) والمكان ، وقوله بالخلاء الذي ترفضه المشائية ، وإقراره باللانهاية في المكان ، ونقده للمشائية في مفهوم النفس وقواها ، ونقده لفكرة المحرك الأول الذي لا يعقل إلا ذاته ، مبيناً أن في القول بأنه مبدأ لكل ما سواه مع انقطاع الصلة بينه وما سواه لا يقبله العقل ويتناقض مع وصفه بالكمال ، فكيف يكون كاملاً من لا يعقل غيره ولا يفعل ، ونقده للفلاسفة في موقفهم من الصفات الإلهية ، وإنكار علمه بالمحسوسات والجزئيات ، ونقده لفكرة الفيض والأسس التي انبنت عليها ، وهي محل الدراسة في هذا البحث ، كل ذلك يطبع مذهبه الفلسفي بالطابع النقدي ، ويلاحظ كذلك في مذهبه الفلسفي النزعة الإشراقية الصوفية كامتداد للنزعة الإشراقية السنيوية مما جعله بمثابة مذهب وسيط مهد لظهور الآثار الأفلاطونية المحدثة في فلسفة ابن سينا ، حتى أصبح الجو ملائماً من الناحية الفكرية لنماء التيار الأفلاطوني الإسلامي عند السهروردي وتلامذته إلى الصدر الشيرازي في القرن الحادي عشر" (٢) .

(١) رفض أبو البركات مفهوم الحركة عند أرسطو ، بأنها كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وأثر عليه تعريف القدماء : بأنها الخروج من القوة إلى الفعل في الزمان . المعتبر (٢٨/٢) : ٢٩ .

(٢) راجع :تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنري كوربان ص ٢٦٨ : ٢٧٠ ، ترجمة نصير مروة ، وحسن قبيسي ، منشورات عويدات - بيروت .

المبحث الأول

مصادر نظرية الفيض

دخلت نظرية الفيض إلى الفكر الإسلامي في القرن التاسع الميلادي "الثالث الهجري" بواسطة الترجمة الناشطة من طريقين اثنين هما : الطريق الغربي اليوناني : ممثلاً في مدرسة الإسكندرية ، والطريق الشرقي الحراني: ممثلاً في المدرسة الحرائية (١) .

وقد مثل هذان الطريقان مصادر نظرية الفيض في الفكر الإسلامي وأثرا في بناء النظرية وصياغتها في الفلسفة الإسلامية ، وبخاصة عند الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا .

ولهذا يتحتم على الباحث أن يعرض بصورة موجزة لنظرية الفيض في هذين المصدرين :

أولاً : الفيض في المصدر الغربي اليوناني :

ظهر هذا المصدر في تساعيات أفلوطين والتي نقلت مقتطفات منها إلى العربية بعنوان : كتاب الربوبية أو أثولوجيا أرسطاطاليس ، وظهر أيضاً في كتاب الخير المحض لبروقليس (٢) ، وفي هذا المصدر تنسب نظرية الفيض إلى أفلوطين السكندري ، وذلك أنه ذهب إلى القول بتسلسل الموجودات عن الله تعالى ، وأنها صدرت عنه بطريق الفيض .

وإذا كانت هذه النظرية تنسب لأفلوطين عند أكثر المؤرخين ، فإن ذلك لا يمنع من القول بأن بعض عناصر وأصول هذه النظرية تعود إلى مصادر يونانية قبل أفلوطين .

فقد قال " انكساغوراس" بضرورة الحركة للعالم ، ومن ثم استنتج ضرورة المحرك له ، والمحرك الذي افترضه هو العقل ، ووظيفته هي

(١) راجع نحن والتراث ص ١٩١ د/ محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م .

(٢) هذان الكتابان منحولين على أرسطو وهما في الحقيقة يعودان إلى أفلوطين ، وأبروقليس .

تفسير الحركة الأولى التي عنها نشأت كل الموجودات ، وقد يكون طاليس أيضاً من القائلين بفكرة الإله العقل ، وهو على أية حال من القائلين بالفكرة الإحيائية ، وأقر بوجود النفس في كل موجود من موجودات العالم وبتأثير من أفكاره قال كل من أفلاطون ، والرواقيين ، وأفلوطين بالنفس الكلية ^(١) . ويعتبر " هيراقليطس " القائل بالتحول المستمر للظواهر أول من استخدم لفظة الفيض عندما قال " كل الأشياء تفيض " ^(٢) و تعد نظرية المثل التي قال بها أفلاطون بداية التأسيس الحقيقي لنظرية الفيض ، ويتضح أثر هذه النظرية على أفلوطين عندما ضمن العقل الكلي الفائض عن الواحد هذه المثل ^(٣) .

وإذا انتقلنا إلى أرسطو نجد لنظرية الفيض جذورها الأرسطية ، وذلك في قوله بفكرة العقول المفارقة ، والتي تتراوح ما بين سبع وأربعين وخمس وخمسين عقلاً ، تبعاً لعدد الحركات الفلكية ، ويقول أن العقل الأول هو المحرك للكل ، والسماوات واحدة بالنوع ، ومبادئها المفارقة واحدة بالنوع كثيرة بالعدد ^(٤) .

إن هذه الأفكار التي جاءت عند انكساغوراس ، وطاليس ، وهيراقليطس ، وأفلاطون ، وأرسطو تعطينا دلالة واضحة على أن أصول هذه النظرية تعود إلى مصادر يونانية قبل أفلوطين ، ولكن تبقى كتاباته هي المعبرة عن الصورة الكاملة لنظرية الفيض ، وهذا يتحتم علينا أن نعرض لهذه النظرية عند أفلوطين .

(١) د/ محمد بو هلال : الغيب والشهادة في فكر الغزالي ص ١٠٢ ، ١٠٣ ، نشر دار محمد علي - تونس - الطبعة الأولى ٢٠٠٣ م .

(٢) د/ منى ابو زيد : موسوعة الفلسفة الإسلامية ص ٩٧١ .

(٣) أفلوطين : تاسوعات ص ٤٣٢ ، ترجمة فريد جبر - نشر مكتبة لبنان - الطبعة الأولى ١٩٩٧ م .

(٤) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة (٣/ ١٦٤٦ ، ١٦٤٨) تحقيق موريس بوكاي - دار المشرق - لبنان ١٩٨٦ م .

نظرية الفيض عند أفلوطين :

الفكرة الرئيسية التي تقوم عليها فلسفة أفلوطين ، هي الوحدة ، فعنها تتحدد منزلة الشيء ودرجته في الوجود ، وبها قوام الشيء واستقلاله ، ولهذا يحرص أفلوطين على إثبات الوحدة المطلقة للموجود الأول .

وهذه الوحدة شكلت صورة الوجود عند أفلوطين ، فهو وحدة واحدة متماسكة الأجزاء ، يأتي الواحد الأول في قمتها ، وتستند في وجودها على واحدته وقدرته على الإيجاد عن طريق الفيض دون أن ينتقص من كماله شيء .

فالواحد حين يخلق الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها أو يأخذ من ذاته ليعطيها بل يظل في وحدته الأصلية ولا يخرج عن ذاته على الإطلاق ، ومع ذلك يفيض موكب الموجودات عنه في عملية تسير سيراً منتظماً من البداية إلى النهاية ، وتتحكم فيها ضرورة واحدة وقانون واحد وكذلك الحال في كل مبدأ آخر يفيض عنه ، فالعقل الذي تصدر عنه النفس يظل كما هو بينما تفيض عنه المبادئ الأدنى منه " (١) .

فالواحد في رأي أفلوطين هو الأشياء كلها وعلته وجودها ، ومع ذلك ليس شيئاً منها ، لأنه هو أصل الأشياء كلها يمدّها بالوجود " (٢) .

وقد أخذ أفلوطين بالتفرقة الأفلاطونية بين عالمين في الوجود : العالم العقلي ، والعالم الحسي ، فالعالم العقلي هو عالم الحقيقة ومصدر الوجود والقيم العليا ، وهو مرتب على نظام يتوجه الواحد أو المطلق ثم يليه العقل الكلي ، ثم النفس الكلية ، ومن هذه الثلاثة تتكون موجودات العالم العقلي " (٣) .

(١) د/ فؤاد زكريا : التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس ص ٤١ ، ٤٢ ، نشر الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٧٠م .

(٢) تاسوعات ص ٤٣٦ ، ٤٤٩ .

(٣) د/ أميرة مطر : الفلسفة اليونانية - تاريخها ومشكلاتها ص ٤٠٩ ، نشر دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨م .

وقد حدد أفلوطين العلاقة فيما بين هذه الموجودات الثلاث في العالم العقلي وفيما بينها وبين الوجود الحسي المادي ، في نظرية الفيض ، وقد جاءت كالتالي :

أولاً : الواحد أو المطلق :

إن الوجود الحقيقي عند أفلوطين ، هو وجود الواحد ، فكل شيء صدر عن الواحد وإليه يعود ، فهو مبدأ الوجود وغايته ، وهو لا يمكن أن يكون عقلاً أو يوصف بأنه عقل إنه " ماهية تعلو على العقل وتظل في هويته مع ذاتها ، هذا الواحد الذي يسميه أفلوطين بالمطلق ، والأول ، والخير ، لا يمكن وصفه بأي صفة من صفات الموجودات ، بل إن صفة الوجود ذاتها إذا ما نسبناها إليه لكانت تنطوي على نوع من الثنائية ، إذ أننا سنحمل عليه الوجود فيكون هناك موضوع ومحمول يحمل عليه ، وبهذا يفقد الواحد وحدته المطلقة " (١) . ولهذا فإن أول ما يقال عن الواحد أنه لا يمكن وصفه ، لأنه فوق الوصف حقاً وفوق الأشياء كلها " (٢) . ولا يمكن أن يقال عنه أنه ينتج شيئاً آخر غير الصورة ، وليست صورة معينة ، بل إنها الصورة الكلية التي لا يوجد خارجها شيء آخر إنها صورة الوجود كله " (٣) .

إن الواحد عند أفلوطين يقترب كل الاقتراب من الإله الواحد اللامتناهي في عدم تحيزه المكاني أو تحديده الكيفي ، فهو في نظره لا يوصف بالفكر أو الإرادة أو النشاط ، لأن كل صفة من هذه الصفات تقتضي التمييز بين الذات وموضوع هو غيرها ، فيما لا يجوز التمييز فيه لأنه واحد ، ووحدته مطلقة " (٤) .

(١) د/ فواد زكريا : التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس ص ٤١ ، تاسوعات أفلوطين ص ٤٤٩ .

(٢) أفلوطين : تاسوعات ص ٤٥١ .

(٣) د/ أميرة مطر : الفلسفة اليونانية - تاريخها ومشكلاتها ص ٤١٠ .

(٤) المرجع السابق ص ٤١٢ .

صدور الموجودات عن الواحد :

يقرر أفلوطين أن الأول واحد بسيط لا يمكن أن يظهر فيه ثنوية أو كثرة بجهة من الجهات وإنما هو باق على وحدته وبساطته^(١). ويقرر أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد^(٢) ويقرر أن الأشياء كلها صدرت عن الواحد، وهي ليست بسيطة وإنما ذات كثرة^(٣) .

والسؤال الآن كيف صدرت الأشياء الكثيرة عن الواحد البسيط ؟ مع أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحداً ، يجب أفلوطين قائلاً : " والأشياء كلها انبعثت عن الواحد لأنه كامل ، وما دام كاملاً فإنه يفيض ، وفيضانه هو الذي يبدع شيئاً مختلفاً عنه " ^(٤) . ويقول في نفس المعنى : " إن كان بعد الأول شيئاً فهو من الأول حتماً ، فإما أن يكون منه سواء بلا توسط ، وإما أن يرد إليه بتوسط ما بين الطرفين ، فيكون نظام الثواني والثالث ، فالثاني يرد إلى الأول ، والثالث إلى الثاني ، وذلك لأنه لا بد أن يكون شيء قبل الأشياء كلها وهو بسيط وواحد حقاً ، هذا وإن كان بعد الأول شيء يختلف عنه فليس هذا الشيء بسيطاً إذاً وإنما يكون واحداً ذا كثرة ، فمن أين ينبعث من الأول ؟ وكيف ينبعث عنه ؟ يرى أفلوطين أنه إذا كان الأول كاملاً وأكمل من الأشياء كلها ، فإنه يلد ، وهذا شأن الحقائق القديرة إذا أدركت كمالها ، فكيف يبقى الواحد في ذاته وهو الأكمل وهو الوجود الأول " ^(٥) .

إذاً الفيض الإلهي هو طريق صدور الموجودات ، وسببه اكتمال الواحد وعدم افتقاده إلى شيء آخر غير ذاته . يقول أفلوطين : " ولأن

(١) أتولوجيا أرسطاطاليس ص ١٣٤ نقلاً عن أفلوطين عند العرب ، نشر مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م .

(٢) أفلوطين : تاسوعات ص ٤٥٧ .

(٣) نفس المرجع والموضع ، وأتولوجيا أرسطاطاليس ص ١٣٤ .

(٤) أفلوطين : تاسوعات ص ٤٣٦ .

(٥) أفلوطين : تاسوعات ص ٤٥٧ ، ٤٥٨ .

الواحد ما دام كاملاً فإنه يفيض " (١) و لأنه كامل ينتج بالضرورة كائنات كاملة خالدة تشبهه وإن لم تساوه في الكمال ، وهو في ذلك يفيض من دون أن يتأثر بإرادة أو حركة " (٢) .

ولكن كيف تفيض عنه أشياء كثيرة دون أن تخل بوحدانيتها ؟ يجب عن ذلك أفلوطين مبيناً أن الأشياء التي تفيض عن الواحد لا تخلو من ثلاثة أمور ، فهي إما أن تكون مثله ، أو أشرف منه ، أو أدنى منه ، وهي لا يمكن أن تكون مثله ، إذ أنها ليست في درجته ، وإذا لم تكن مثله فهي ليست أشرف منه ، لأنه تام الكمال وفوق الوجود وليس فوقه شيء ، ولعمري ما عسى أن يكون أشرف من الواحد أو فوقه بوجه من الوجوه ، إن تلك الأشياء إنما هي دون الواحد إذاً ، وهذا يعني أنها أنقص منه ، وما عسى أن يكون ما هو أنقص من الواحد إلا أنه ما هو ليس واحداً فهو ذو كثرة على أنه يسعى أن يكون واحداً " (٣) .

ويشعر أفلوطين بصعوبة تصور فيض موجودات كثيرة عن الواحد دون أن تنتقص من كماله وتخل بوحدانيتها ، فيلجأ إلى التشبيهات والرموز فيشبه الفيض بالنور المنبعث عن الضياء " (٤) . فالفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون أن يتغير جوهر الشمس ، فالوجود بالقياس إلى الواحد هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس ، وذلك أن جميع الكائنات - ما دامت موجودة - تحدث حولها ومن جوهرها حقيقة تنزع إلى الخارج ، وهذه الحقيقة هي صورة الأشياء التي انبعثت عنها " (٥) .

(١) نفس المرجع ص ٤٣٦ .

(٢) د / أميرة مطر : الفلسفة اليونانية ص ٤١٢ .

(٣) أفلوطين : تاسوعات ص ٤٥٣ .

(٤) المرجع السابق ص ٤٥٢ .

(٥) د / محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٢٣٦ نشر عويدات - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٣ ، تاسوعات أفلوطين ص ٤٣٠ .

ولأفلوطين تشبيهات أخرى في هذا المعنى منها تشبيهه الفيض بالحرارة المنبعثة عن النار ، والماء الفائض من ينبوع ، والبرودة الصادرة عن الثلج، والصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكدها بقاء المصدر أي المركز ثابتاً مع خروج غيره منه " (١) .

وأول ما يفيض عن الواحد في رأي أفلوطين الوجود ، ولأن هذا الوجود الصادر يجتهد دائماً قدر إمكانه أن يظل بالقرب من مصدره الذي تلقى منه حقيقته ووجوده ، فإنه بمجرد صدوره يلتفت إليه فيصير حقاً وروحاً " فقد جعله وقوفه عند الواحد حقاً ، وجعلته مشاهدته لذاته روحاً وما دام قد وقف عند الواحد ليشاهده فإنه أصبح روحاً وحقاً في آن واحد " (٢) . وهكذا يتكون الأفتنوم الثاني عن الواحد ، فيكون العقل أو الروح .

ثانياً : العقل :

يرى أفلوطين أن أي موجود يصل إلى كماله وتاممه فإنه يلد بالضرورة ، وبما أن الواحد موجود تام الكمال ، فإنه يلد موضوعاً سرمدياً ، يلد موجوداً أدنى منه ، لكنه الأعظم بعده في الكمال ، وهذا الأعظم هو العقل الكلي الذي هو كلمة الواحد وفعله وصورته " (٣) .

فما العقل الكلي ؟ وما علاقته بالواحد ؟ وكيف فاض عنه ؟ وكيف فاضت عنه الموجودات الأدنى ؟

يلجأ أفلوطين إلى استخدام كلمة اللوغوس ليعبر عن هذا العقل وعن علاقته بالواحد ، ومعنى أن العقل لوغوس الواحد ، أنه قوة ممثلة لهذا الواحد ومعبرة عنه في مستوى أدنى منه في الوجود " (٤) .

(١) د / فواد زكريا : التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس ص ٤١ .

(٢) راجع : تاسوعات ص ٤٣٦ .

(٣) د / فواد زكريا : التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس ص ٤١ .

(٤) د / أميرة مطر : الفلسفة اليونانية ص ٤١٣ .

وهذا العقل في رأي أفلوطين لا يمكن أن نعبر عنه بلغة العقل ، ولكن يمكن أن نتصوره وكأنه شعاع ينبعث من الواحد ، كالشمس فإن إشعاعها إنما يكون من حولها ويحيط بها " (١) .

وبالرغم من كون العقل صورة الواحد إلا أنه يختلف عنه ، فوحدته ليست كوحدته ، وإنما هي وحدة ذات كثرة ، ومع ذلك يبقى متماسكاً بفضل هذا الواحد " (٢) ، والسبب في كثرتة يعود إلى أن مقتضى كونه عقلاً يستلزم موضوعاً للتعقل ، ومن ثم وجوداً له ، وذلك أنه إذا كان يعقل الأول ويتأمله ، كان عقلاً ، وإذا كان يتقوم به ويستفيد منه الوجود كان وجوداً ، ففي العقل إذاً ثنائية ، هي ثنائية التركيب من الماهية والوجود ، هي سبب الاختلاف عن الواحد ، ومبدأ التكثر والتعدد في الموجودات .

يقول أفلوطين : " إن ما يكون في المقام الثاني يتميز بعضه عن بعض الآخر بالعقل ، فإذا انبعث شيء عن الواحد وجب أن يكون مختلفاً عنه ، وما دام هذا الشيء يختلف عن الواحد فإنه ليس واحداً ، وإن لم يكن واحداً فما هو ذا اثنان ، وهو أيضاً ذو كثرة لا محالة " (٣) .

وهذه الإثنية التي في العقل ، هي عقلية ، ورغم ذلك فإنها لا تنفي عنه التركيب والكثرة ، لأن فيه أشياء كثيرة ، ومشاهداته أيضاً كثيرة . يقول أفلوطين : " والروح فيه أشياء كثيرة ، وهو ينكشف عن تركيب فيه ، ولو كان تركيباً روحانياً ، ثم إن مشاهداته تتناول فعلاً أشياء كثيرة ، وهو ذاته أمر معروف ، ولكنه عارف أيضاً ، فما هو ذا اثنان فعلاً " (٤) .

(١) أفلوطين : تاسوعات ص ٤٤٦ .

(٢) أفلوطين : تاسوعات ص ٤٥٣ .

(٣) راجع : تاسوعات ص ٤٥٣ ، ٤٥٤ .

(٤) نفس المرجع ص ٤٥٨ .

صدور الموجودات عن العقل الكلي :

يدرك العقل الواحد كما أنه يدرك نفسه إدراكاً مباشراً وإدراكه لنفسه إدراك لعالم المعقولات ، فهو حينما يفكر ينتج معقولات ، هي المثل الأفلاطونية ، وهي قوام العقل ومحتواه وليست أشياء مختزنة فيه " (١) .

ويضع أفلوطين هذا العقل الفائض عن الواحد في منزلة فاعل العالم ، وذلك أنه فور فيضانه عن الواحد يلتفت إليه ، ويتأمل ذاته ، فمن تأمله لذاته يفيض عنه العقول الجزئية ، ومن التفاته للواحد يفيض عنه الأقسام الثالث في عالم الوجود العقلي .

يقول أفلوطين : " أما الشيء المبدع فإنه يكون قد التفت إلى الواحد وامتلاً منه وأخذ ينظر إلى ذاته ، فأصبح هو الروح آنذاك ... ولما كان هذا الروح كأنه الواحد فإنه يصنع ما يحاكي صنع الواحد ، ولا غرو إن كان الروح مثال الواحد فإنه يفيض كما أن الواحد المتقدم عليه كان قد استفاض أيضاً ، فالروح يفيض بقوة عظيمة ، ومع ذلك يبقى الروح على ما تكون عليه في ذاته " (٢) .

إن التفات العقل إلى الواحد وتعقله ، جعله يفيض موجوداً أدنى منه كما فاض هو عن الواحد . يقول أفلوطين : " الواحد الحق أبدع هوية العقل ، وأبدع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدعت من الواحد بتوسط هوية العقل " (٣) .

إذن النفس هي التي فاضت عن العقل بتأمله للواحد، فما النفس؟ وكيف فاضت عن العقل؟ وكيف فاضت عنها الموجودات الأدنى منها؟

(١) راجع تاسوعات ص ٤٤٤ - لأفلوطين.

(٢) المرجع السابق ص ٤٣٦ .

(٣) أتولوجيا أرسطاطاليس ص ١٣٦ .

ثالثاً : النفس الكلية :

تأتي النفس عند أفلوطين في المرتبة الثانية بين مراتب الموجودات الفائضة عن الواحد ، وتمثل الأقسام الثالث في عالم الوجود العقلي والأخير ، ولذا فهي أقرب إلى العالم المادي رغم انتمائها إلى العالم العقلي .

والنفس عند أفلوطين صورة العقل الكلي ، فكما كان العقل صورة وفعلاً للواحد ، فكذلك النفس صورة وفعل للعقل، وهي عقل ما وشيء قائم في ذاته، وهي الملكة المفكرة التي تتحرك حول العقل على أنه النور المنتشر منه وأثره الذي لا يزال مرتبطاً به" (١)

وقد فاضت النفس عن العقل لأن الكائن الكامل يتوالد ، والقوة العظيمة إذا امتلأت فإنها تنتج وتفيض . وهكذا " فلما صار العقل ذا قوة عظيمة أبدع صورة النفس من غير أن يتحرك تشبهاً بالواحد الحق ، وذلك أن العقل أبدعه الواحد الحق وهو ساكن ولذلك أبدع العقل النفس وهو ساكن أيضاً لا يتحرك " (٢) .

وتمثل النفس عند أفلوطين مركز الوسط بين العالم العقلي والعالم الحسي والكثرة التي بدت في العقل وهو أشرف منها لا بد وأن تزيد فيها بطريق الأولى ، لأنه كلما قربت الوسائط بين الواحد والموجودات التي فاضت عنه كانت درجاتها في الوجود والكمال أعظم وأكبر ، وكلما بعدت عنه كانت درجاتها أخس وأدنى ، وبالتالي فكما بعدت المسافة عن الواحد ازدادت الكثرة والتعدد حتى ينتهي الأمر إلى العالم المحسوس الذي هو عنوان الكثرة والتعدد " (٣) .

وهذا هو وجه الكثرة في النفس ، وذلك أن ابتعادها عن الواحد جعلها متكررة من جهتين : الأولى : تتمثل في أنها تعقل الواحد ، والعقل، فهي

(١) أفلوطين : تاسوعات ص ٤٣٢ .

(٢) أثولوجيا أرسطاطاليس ص ١٣٦ .

(٣) د / محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٣٨ .

تعقل معقولين اثنين ، وذلك بخلاف العقل فإنه يعقل معقولاً واحداً هو الواحد، ولهذا سماه أفلوطين : الواحد ذو الكثرة في مقابل النفس والتي سماها الواحد مع الكثرة " (١) ، وأما جهة التكثر الثانية : فتتمثل في اشتغالها على النفوس الجزئية والمبادئ البذرية والإحساس والطبيعة وذلك عندما تتجه نحو السفلى والأدنى منها " (٢) .

صدور الموجودات عن النفس :

إن النفس في رأي أفلوطين لا يمكن أن تفعل فعلها وهي باقية على حالها ساكنة ، بل لابد لها من الحركة" (٣) وذلك لأنها معلولة صادرة عن معلول" (٤) . ولهذا فإن النفس إذا أرادت أن تنتج وتبدع أثراً نظرت إلى الشيء الذي كان منه بدؤها ، وإذا نظرت إليه امتلأت قوة ونوراً وتحركت حركة غير الحركة التي تحركتها تلقاء علتها ، وذلك أنها إذا أرادت أن تتحرك نحو علتها تحركت علواً ، وإذا أرادت أن تؤثر صنماً تحركت سفلاً فتبدع صنماً هو الإحساس والطبيعة " (٥) . وهذا الإبداع إنما يكون بجهتي تكثر في طبيعتها " إذ أنها بتوجهها نحو الملاء الأعلى الذي عنه خرجت تصبح حافلة ممتلئة بالصور التي تلققتها منه ، وإن تقبل إلى الجهة الأخرى المغايرة - جهة السفلى - تنتج أثرها وتصبح في ذلك على قدر ما إنها تسلك سفلاً فتحدث بسلوكها ونزوعها ما هو دونها مقاماً " (٦) .

إن أفلوطين يميز في النفس الكلية بين مستويين : مستوى أعلى: وذلك عندما تسلك علواً وتعمل بوصفها تعبيراً عن العقل ، وفي هذا المستوى تتوجه نحو الملاء الأعلى ، بوصفها ماهية تعلو على الحس والمحسوس ،

(١) تاسوعات ص ٤٣٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٣٦ .

(٣) نفس المرجع والموضع .

(٤) أثولوجيا أرسطاطاليس ص ١٣٦ .

(٥) أفلوطين : تاسوعات ص ٤٣٦ ، ٤٣٧ .

(٦) نفس المرجع السابق .

ومستوى أدنى: وذلك عندما تميل نحو السفلى وتكون أقرب إلى العالم المحسوس ، وتعمل بوصفها مبدأ فاعلية وقدرة على إحداث كل الموجودات المحسوسة، بأن تنقل الصور التي حصلت عليها من العالم العقلي إلى المادة الجامدة التي لا شكل لها في المستوى الأدنى من الوجود (١) . فنتشكل الأجسام وينشأ العالم المحسوس .

العالم المحسوس :

تبعاً للمبدأ الذي يسود مذهب أفلوطين في الفيض كان لازماً عليه أن يقول بوجود عالم محسوس، وذلك أن هذا المذهب يقول إن الموجودات في تدرج نزولي من حيث القوة أي أن سمة اضعافاً مستمراً للعقول ، وهناك لا بد أن تنتهي الموجودات إلى درجة يتغلب فيها جانب المادة على العقل ، فيتكون من ذلك مزيج هو العالم المحسوس" (٢) ، وذلك أن الشعاع المنتشر من الواحد والهابط إلى النفس الكلية ومنها إلى العالم يتضاءل شيئاً فشيئاً حتى يسود الظلام " وهنا تأتي النفس وتتحرك حركتها فتخلق الزمان والعالم المحسوس ، وتسقط ظلها في الخارج فتضيف إلى المادة التحديد الذي تفتقر إليه ، وتضيف عليها الصور التي انتقلت من النفس الأعلى" (٣)

وبفيض النفس الكلية للمادة ونشأة العالم المحسوس تنتهي نظرية الفيض في حركة التدرج النزولي في سلم الموجودات بدأ من الواحد ثم العقل الكلي والنفس الكلية وأخيراً العالم المادي لتبدأ بعد ذلك رحلة الصعود أي صعود النفس إلى مبدئها واتحادها به مجتازة ما سبقها من مراتب وجودية ، سبيلها في ذلك التطهير من العالم المحسوس والتأمل في آثار الواحد في الكون والانتقال منها إلى مشاهدة الكون به ، ومن ثم الاتحاد بالواحد " (٤).

فترتقي النفس سلم الوجود معلنة العودة من الكثرة والتعدد إلى الوحدة

(١) راجع : تاسوعات ص ٤٣٦ ومقدمة التاسعية الرابعة في النفس لفؤاد زكريا ص ١٠٤ .

(٢) د / عبد الرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني ص ١٤١ نشر مكتبة النهضة - مصر ١٩٥٩ م .

(٣) د / أميرة مطر : الفلسفة اليونانية ص ٤٢٣ .

(٤) راجع تاسوعات ص ٦٩٦ ، ٦٩٨ لأفلوطين .

والاتحاد ، وهنا تكتمل صورة الوجود عند أفلوطين في حركتيه الهابطة والصاعدة ليعلن أن " الأشياء كلها هي الواحد " (١).

كانت هذه نظرية الفيض عند أفلوطين والتي مثلت المصدر الغربي اليوناني الذي دخلت منه إلى الفكر الإسلامي ، والتي تعني في مجملها أن العالم لم يوجد نفسه بنفسه بل لأبد له من علة سابقة عليه هي السبب في وجوده ، وهذا الذي صدر عنه العالم واحد غير متعدد لا تدركه العقول ، ولا يمكن أن يكون عقلاً لأنه فوق العقل والوجود ، وهو كامل ومن طبيعة الكامل أن يمنح غيره الوجود ، فيلد غيره بالضرورة ، لا بالإرادة والاختيار ، لأنه جواد فياض يفيض عنه غيره ، كما يفيض النور عن الشمس ، والحرارة عن النار ، فعن هذا الواحد فاض العقل وهو أكمل الموجودات بعده ، والذي فاض عنه كنتيجة حتمية لتأمله لذاته ، وهذا العقل وإن كان شبيهاً بالواحد إلا أنه يقبل الكثرة بتأمله في الواحد الذي عنه صدر وتأمله لنفسه ، ومن تأمله للواحد فاض عنه النفس الكلية ، ومن هذه النفس ونتيجة لتأملها فاضت عنها المادة ونشأ العالم المحسوس .

ثانياً : المصدر الشرقي للنظرية :

ظهر هذا المصدر عند الصابئة في المدرسة الحرائية ، الذين قالوا بفيض الموجودات عن الله تعالى ، وأن الأجرام السماوية أو الروحانيون كما يسمونها ، وسائط بين الله وموجودات العالم الجسماني ، " إذ يفيضون الوجود للموجودات السفلية وهم الأسباب المتوسطة في الاختراع والإيجاد " (٢) .
ومن المعروف لدى قدماء مؤرخي الفكر الفلسفي في الإسلام أن الرازي الطبيب تبني هذا المذهب جملة وتفصيلاً ، وأن تأثره بالروحانيين من صابئة حران واضح في جميع آرائه العلمية والفلسفية " (١) .

(١) نفس المرجع ص ٤٣٧ .

(٢) راجع : الملل والنحل (٢/٦٤ ، ٦٥) ، نشر مطبعة الحلبي - القاهرة - ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م .

(١) د / محمد عابد الجابري : نحن والتراث ص ١٨٤ .

ولا يختلف هذا المصدر الشرقي للفيض عن الغربي في عملية الفيض وآلياته ، فهي واحدة في المصدرين ، إلا أن مراتب الفيض فيه تتحدد في عشرة موجودات بينما في الغربي تقف عند ثلاثة أقانيم وجودية هي : الواحد، والنفس ، والعقل " ويعود ذلك إلى كيفية توظيف الفيض في كل من المصدرين " (٢) .

وقد قسم الصابئة الوجود إلى وجود روحاني ، ووجود جسماني ، الوجود الروحاني: وجود علوي نوراني لطيف ، وموجوداته صور مجردة عن المادة ، موجودة بالفعل ، وهي موجودات تتصف بالكمال والعلو ، وهذا الوجود الروحاني ينقسم قسمين : وجود روحاني غير متحيز ولا حال في المتحيز ، وهو وجود الله ، والعقل ، والنفس ، ووجود روحاني متحيز ، وحال في المتحيز ، وهو وجود الروحانيات السبعة الحالة في الكواكب السيارة " (٣) .

وأما الوجود الجسماني : فهو وجود ظلماني سفلي كثيف ، لأن موجوداته مركبة من المادة والصورة ، والمادة لها طبيعة عدمية ، ولهذا كانت مع العدم السبب المباشر للشر والفساد والسفه والجهل وهذه الجسمانيات في حاجة إلى الروحانيات حتى تخرج من القوة إلى الفعل وذلك عن طريق الفيض " (٤) .

ويرى الصابئة أن السبب الموجد لكل من الجسمانيات والروحانيات هو الفيض، فالله - تعالى - يفيض فيتكون العقل ، أي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وهذا العقل جوهر مجرد بالضرورة عن المادة ، وهو غير متحيز ولا حال في المتحيز ، ولا يكون وجوده عنه على سبيل الاختيار بل على سبيل الإيجاب بالذات ، كما أن فيضان النور عن الشمس ، والضوء عن السراج ، والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار ، فكذا فيضان

(٢) راجع : نحن والتراث للجابري ص ١٩١ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل (٦٧/٢ : ٧٣) .

(٤) نفس المرجع (٧٣/٢) .

هذا الجوهر عن الله تعالى " (١) . وهذا الجوهر يفيض جوهرًا مجرداً غير متحيز أيضاً، وعلى الرغم من أنه ليس بين أيدينا ما يدل على أن النفس هي التي تفيض الروحانيات السبعة ، فإن منطق نظرية الفيض يسمح لنا بأن نذهب إلى أنها هي التي تفيض الروحاني الأول ، الذي يفيض فيتكون الروحاني الثاني وهكذا إلى الروحاني السابع الذي يفيض فتتكون الهيولي التي تقبل الصور من واهب الصور " (٢) .

والروحانيات السبعة في رأي الصائبة تختص بالهيكل العلوية مثل زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر، وهي لها كالأبدان والأشخاص ، وعلاقتها بالله علاقة تعبدية ، فهي عاكفة على العبادة والطاعة ليلاً ونهاراً ، لا يلحقها كلال ولا سامة ، ولا يرهقها ملال ولا ندامة ، ولها قوة تصريف الأجسام وتقليب الأجرام ، فهي بمثابة الآلهة تتصرف في شؤون العالم الجسماني، فالرياح والأمطار والحرارة والبرودة ، وعمليات الكون والفساد في هذا العالم من فعلها وتدبيرها" (٣).

كانت هذه نظرية الفيض في مصدرها الشرقي الحراني، وقد أثرت هذه النظرية بمصدرها الغربي الأفلوطيني والشرقي الصابئي على الفارابي وابن سينا في صياغتهما لنظرية الفيض ، بل وفي المنظومة الفلسفية لكل منهما ، وهذا ما يتضح من خلال عرض النظرية عند الفارابي و ابن سينا .

(١) بينس : مذهب الذرة عند المسلمين ص ٦١ ، نقلاً عن البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي

ص ٢٣ لسعد الدين كليب - منشورات وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٧م .

(٢) د / سعد الدين كليب : البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي ص ٢٣ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل (٦٧/٢ : ٨٧) .

المبحث الثاني

نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا

" من المبادئ إلى النتائج "

تعرف فلاسفة الإسلام على نظرية الفيض من خلال كتابي : أثولوجيا " الربوبية " والحيز المحض المنحولين على أرسطو ، وفيهما ترد نظرية الفيض في صورتها الأفلاطونية المحدثه ، وبجانب ذلك كان هناك المصدر الشرقي الحراني ، والذي أثر في بناء وصياغة هذه النظرية في الفكر الفلسفي الإسلامي ، وبخاصة عند الفارابي وابن سينا اللذين عملا على إعادة صياغة نظرية الفيض بما يتوافق - من منظوريهما - مع مقررات العقيدة الدينية في عملية الخلق وصدور الموجودات عن الله تعالى .

وهذا المبحث يتناول نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا من خلال

ثلاثة محاور : وهي :

المحور الأول : مبادئ نظرية الفيض .

المحور الثاني : النظرية عند الفارابي وابن سينا .

المحور الثالث : النتائج المترتبة على الفيض من الناحية الدينية .

أولاً : مبادئ نظرية الفيض :

انبنت نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا على مبادئ وأسس فلسفية شكلت الصورة النهائية لها في الفكر الفلسفي الإسلامي ، وقد تمثلت هذه المبادئ فيما يلي :

أ- تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن :

قسم الفارابي وابن سينا الوجود إلى الممكن الوجود والواجب الوجود ، وذلك باعتبار ذات كل منهما ، فإن كانت الذات تقبل الوجود والعدم ، فذلك ممكن الوجود ، وإن تحقق له الوجود ، فذلك عن غيره ، وحينئذ يكون واجب الوجود بغيره ، وأما إن كانت الذات وجودها من ذاتها فذلك واجب الوجود .

يقول الفارابي : " الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود ، وإذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا غنى لوجوده عن علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره ... والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول " (١) .

ويقول ابن سينا في نفس المعنى : " الأمور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام إلى قسمين : فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ولا يمتنع أيضاً وجوده، وإلا لم يدخل في الوجود ، وهذا الشيء هو في حيز الإمكان ، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده " (٢) ، وهذا الواجب بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ، ووجوده لذاته لا لشيء آخر " (٣) .

إن تقسيم الموجودات إلى الواجب والممكن ، والتفرقة بين نوعي الوجود عند الفارابي وابن سينا يقوم في الأساس على تحديدهما للعلاقة بين الماهية والوجود ، بمعنى أنه إذا كانت الماهية عين الوجود ، فذلك واجب الوجود بذاته ، وأما إذا كانت الماهية تمايز الوجود وهو الذي يحقق الماهية، فذلك ممكن الوجود ، وهو في حاجة إلى علة واجبة الوجود تمنحه الوجود ، لأن طبيعته استعداد محض ، ولما كانت هذه طبيعته ، فإن خروجه من حيز الإمكان إلى التحقق والوقوع لا بد أن يكون عن علة واجبة الوجود .

(١) الفارابي : عيون المسائل ص٦٦ ، ضمن المجموع ، نشر مطبعة السعادة - مصر ، الطبعة الأولى

١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م .

(٢) ابن سينا : الإلهيات من كتاب الشفاء ص٤٩ ، تحقيق : حسن زادة الأملي - نشر مطبعة الإعلام

الإسلامي - الطبعة الثانية .

(٣) المرجع السابق ص ٤٩ ، ٥٠ .

وبهذا المعنى استخدم الفارابي وابن سينا هذا المبدأ في نظرية الفيض، وذلك أن العالم ممكن الوجود ، ولكي يوجد لابد له من علة واجبة الوجود بذاتها ، تمنحه الوجود ، وطريق ذلك الفيض عن واجب الوجود .

ب-تقسيم العالم إلى عالمين مختلفين من حيث الطبيعة والمنزلة والوظيفة :

أقر الفارابي وابن سينا بانقسام العالم إلى عالمين مختلفين من حيث الطبيعة والمنزلة والوظيفة عالم ما فوق القمر ، وهو عالم أبدي سرمدى بمادة أجرامه الخاصة ونفوسه وعقوله ، وعالم ما تحت فلك القمر وهو عالم التغير والكون والفساد (١) .

وقد عين الفارابي هذا العالم بأنه " الموجودات والأجسام التي لدينا"(٢) ، وقد سماه ابن سينا بالماديات في مقابل الإبداعات والتي تعبر عن عالم ما فوق القمر"(٣) .

وينظر الفارابي وابن سينا إلى عالم ما فوق القمر على أنه ممثل الوساطة بين الله وبين موجودات العالم المادي ، وأن موجوداته تتفاضل فيما بينها من حيث المنزلة والشرف تبعاً لدرجة قربها وبعدها عن الله(٤) .

وطبقاً لهذا المبدأ في الفيض يكون العالم عبارة عن نظام لا يتصور شيئاً خارجاً عنه، ويأتي الله في قمة هذا العالم من حيث كونه علة وجوده .

ج-وساطة العقول بين الله والعالم المادي :

أقر الفارابي وابن سينا بوسائط بين الله والعالم المادي ، وقد تمثلت هذه الوسائط في العقول المفارقة ونفوس الأفلاك ، وطبقاً لهذا المبدأ أسند الفارابي وابن سينا إلى هذه العقول دوراً وجودياً في مستوى العلاقة بين

(١) د / محمد بوهلال : الغيب والشهادة في فكر الغزالي ص ١٠٤ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٩ تحقيق ألبير نصري ، طبعة دار المشرق - بيروت الطبعة السابعة .

(٣) الرسالة العرشية ص ١٤ نقلاً عن الغيب والشهادة في فكر الغزالي ص ١٠٤ هامش .

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٧ ، ٦١ ، والإشارات والتنبيهات لابن سينا (٢٤١/٣) تحقيق د/ سليمان دنيا ، نشر دار المعارف - مصر - الطبعة الثانية .

الموجودات ، لاسيما العقل الأول والعقل الفعال ، فبالنسبة للعقل الأول يؤدي منطق الفيض إلى أنه الفاعل الحقيقي لموجودات هذا الكون ، أما العقل الفعال : فهو المدبر لشئون العالم المادي ، وعنه تصدر النفوس الإنسانية، والصور الحسية ، ومادة الأشياء الأرضية^(١).

د-التوحيد بين العلم والقدرة في الإيجاد :

وحد الفارابي وابن سينا في إيجاد الله تعالى للموجودات بين علمه وقدرته تعالى ، بمعنى أن علم الله تعالى هو نفسه قدرته الخالقة ، فيكفي أن يعلم الله ذاته حتى توجد عنه الموجودات ويكفي أن يعلم الشيء حتى يوجد هذا الشيء .

وطبقاً لهذا المبدأ صدرت الموجودات عن الله تعالى ، فمن علمه لذاته صدر عنه العقل الأول ومن تعدد معلومات العقل الأول صدر عنه عقل وفلك ونفس ، فالعلم هو مبدأ الفيض ، والتعدد والكثرة^(٢) .

هـ- اللزوم هو المبدأ الحاكم في وجود الموجودات :

إن صدور الموجودات عن الله تعالى في رأي الفارابي وابن سينا مرتبط بالكمال الإلهي ارتباط المعلول بعلمه ، وبما أن الكمال سمة لازمة لذات الله تعالى فمن الضروري أن يكون فيض الموجودات لازماً له تعالى . وطبقاً لهذا المبدأ قرر الفارابي وابن سينا بلزوم فيض الموجودات عن الله تعالى ، وأنه ليس له إرادة واختيار في هذا الفيض^(٣) .

(١) راجع : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦١ ، ٦٢ ، والنجاة ص ٣١٦ ، ٣١٧ تحقيق : د/ ماجد فخري ، نشر دار الآفاق الجديدة - بيروت .

(٢) راجع عيون المسائل للفارابي ص ٦٧ ، والنجاة لابن سينا ص ٣١١ .

(٣) راجع آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص ٥٥ ، والنجاة لابن سينا ص ٣١١ .

و-الواحد لا يصدر عنه إلا واحد :

يعد هذا المبدأ من المسلمات الرئيسية التي انبنت عليه نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا ، وذلك أنه لما كان الله واحداً من كل وجه ، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، كان من الواجب أن يصدر عن الله واحد فقط .

وهذا ما قرره الفارابي وابن سينا في الفيض إذ يقول الفارابي : " واللازم عن الأول يجب أن يكون أحدي الذات ، لأن الأول أحدي الذات من كل جهة ، ويقتضي الواحد من كل جهة واحداً ، ويجب أن يكون هذا الأحدي الذات أمراً مفارقاً " (١) .

ويقول ابن سينا : " وأول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا في مادة " (٢) .

كانت هذه المبادئ والأسس الفلسفية التي انبنت عليها نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا ، وستضح هذه المبادئ بصورة أكثر من خلال العرض المباشر لنظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا .

ثانياً : نظرية الفيض عن الفارابي وابن سينا

أولاً : نظرية الفيض عند الفارابي :

يعد الفارابي أول من أدخل نظرية الفيض في الفلسفة الإسلامية ، كتفسير لعملية الخلق ، وصدور الكثرة عن الواحد ، والمادي عن العقلي وللتوفيق بين مفهوم الخلق في التصور الديني ومفهومه في النظريات الفلسفية القديمة . وقد أقام الفارابي نظريته في الفيض على أساس تقسيم الوجود إلى الواجب الوجود والممكن الوجود ، وتحديده لخصائص كل منهما .

فالممكن الوجود : هو الذي يقبل الوجود ولا يتمتع عدمه ، ووجوده ليس من ذاته وإنما يعود إلى علة واجبة تمنحه الوجود (١) .

(١) رسالة في إثبات المفارقات ص ٤ ، ٥ .

(٢) النجاة لابن سينا ص ٣١٢ .

(١) راجع عيون المسائل ص ٦٦ ضمن المجموع - مطبعة السعادة - الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م .

وأما الواجب الوجود : فهو الموجود بذاته والذي متى فرض غير موجود لزم منه محال ، وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات ، وعلّة وجودها ، وهو الأزلي الأبدي دائم بجوهره وذاته ، لا يمازجه العدم وليس في حاجة أن يكون أزلياً إلى شيء آخر يمد بقاءه ، بل هو بجوهره كافٍ في بقاءه ودوام وجوده " (٢) . وهو لا جنس له ولا فصل ولا نوع له ، ليس في مادة ولا موضوع ولا صورة له ، بل وجوده خلواً من كل مادة ومن كل أنحاء النقص والعدم " (٣) . وهو ذات واحدة وجوهر واحد لا ينقسم " (٤) ، وهو خير محض ، وعقل محض ، ومعقول محض وعاقل محض ، فهو عقل لأنه لا مادة له ، وهو معقول من جهة ما هو عقل ، فإن الذي هو منه عقل ، فذلك هو معقول لذلك الذي منه عقل ، فلا يحتاج في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجه عنه تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً ، وبأن ذاته تعقله معقولاً ، وكذلك ليس يحتاج في أن يكون عقلاً وعاقلاً إلى ذات أخرى وشيء آخر يستفيدة من خارج، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته " (٥) .

هذه صفات واجب الوجود في رأي الفارابي تدور حول كونه الموجود الأول التام الوجود الذي لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود الموجودات ، وهو الواحد من كل وجه ، البريء من المادة ومن كل أنحاء النقص .
وإذا كانت صفات الواجب الوجود تحدها الوحدة والبساطة والعقل فكيف صدرت عنه الموجودات ؟ وبعبارة أخرى : كيف صدر المادي عن العقلي و الكثرة عن الوحدة ؟ هل بطريق الخلق المباشر أم بطريق آخر

(٢) الفارابي : عيون المسائل ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٣) راجع فصوص الحكم ص١٣٢ للفارابي ، مطبعة السعادة الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م .

(٤) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٦ .

(٥) الفارابي : السياسة المدنية ص٤٥ تحقيق فوزي متري ، نشر المطبعة الكاثوليكية لبنان - الطبعة الأولى ١٩٦٤م ، و عيون المسائل ص٦٧ .

يختلف عنه ؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة تقودنا إلى الحديث عن طريق صدور الموجودات عن الواجب الوجود .

طريق صدور الموجودات عن الواجب الوجود عند الفارابي :

إن القول بالخلق المباشر القائم على القدرة والاختيار يترتب عليه في رأي الفارابي الحد من الكمال الإلهي والإخلال بوحدانيته المطلقة ، لأنه إذا يفعل بإرادة واختياره فإنما يفعل لغاية وغرض " (١) ، ومعنى هذا أنه في حاجة إلى هذه الموجودات حتى تفيده كمالاً ليس فيه ، فيكون ناقصاً مستكماً بغيره وهذا محال في حقه " (٢) ، كما أن في القول بالخلق المباشر إخلالاً بوحدانيته لأنه يؤدي إلى التركيب في الذات الإلهية ، وهذا محال في حقه تعالى ، لأنه منزّه عن التركيب والكثرة والانقسام " (٣) .

هذه هي الإشكالية المترتبة على القول بالخلق المباشر في رأي الفارابي ، ولكي يتفادها يقرر أن صدور الموجودات عن الله يكون بطريق الفيض اللازم لذاته تعالى .

يقول الفارابي : " والأول هو الذي عنه وجد ، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات ، والتي وجودها عنه هو على جهة فيض وجوده لوجوده شيء آخر .. ، ولأنه جوهر فيفيض منه كل وجود كيف كان ذلك الوجود كاملاً أو ناقصاً " (١) .

إن صدور الموجودات عن الله تعالى بطريق الفيض في رأي الفارابي هو الذي يحفظ للذات الإلهية كمالها ولا يخل بوحدانيتها ، لأن الفيض هو أمر لازم لذاته ، ليس له غاية أو غرضاً منه .

(١) راجع : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٥ ، وعبون المسائل ص ٥٦ حيث يتحدث الفارابي عن أن صدور الموجودات عن الله - تعالى - يكون بلا قصد منه ولا إرادة ، وأن هذه الموجودات لا تتبع غاية أو غرضاً له .

(٢) الفارابي : السياسة المدنية ص ٤٨ .

(٣) المرجع السابق نفسه .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٥ ، ٥٧ .

يقول الفارابي " ... فعلى هذه الجهة - الفيض - لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجوده ، ولا له غرض يكون فيه " (٢) .

وإذا كان واجب الوجود يفيض ، ومن فيضه تصدر كل الموجودات سواء أكانت الموجودات المفارقة أم كانت الموجودات الناقصة ، وهذا الفيض لا يفيد كمالاً ، وإنما هو نتيجة لازمة لذاته ، ويرجع إلى ذاته ، فما السبب الذي جعل ذاته تفيض بالموجودات ؟ يجب الفارابي عن ذلك موحداً بين القدرة والعلم ، وجاعلاً العلم هو القدرة الخالقة فيقول : " وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه ، وهو الذي يعطيها الوجود الأبدي " (٣) .

إن علم الله بذاته هو السبب في أن تفيض ذاته بالموجودات ، فيكفي أن يعلم الله شيئاً حتى يوجد هذا الشيء ، ويكفي أن يعلم ذاته التي هي علة الكون حتى يكون الكون " فليس في صدور الموجودات عن الله حركة أو آلة يحتاج إليها ، بل تعقل لذاته ، ومن تعقله فاضت عنه جميع الموجودات " (١) .

طريقة الفيض :

بعد أن قرر الفارابي الفيض كطريق لصدور الموجودات عن الله يشرع في بيان كفيته ، فيذكر أن الواجب الوجود بذاته يعقل ذاته ، ومن عقله بذاته فاض عنه موجوداً أولاً ، وهو أحدي الذات ، لأن الأول واحد من كل وجه ، فيجب أن يكون الصادر عنه واحد ، وهذا الواحد يجب أن يكون أمراً مفارقاً " (٢) .

(٢) نفس المرجع ص ٥٥ .

(٣) الفارابي : عيون المسائل ص ٦٧ ، ٦٨ .

(١) راجع : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٦ .

(٢) الفارابي : رسالة في إثبات المفارقات ص ٤ .

يقول الفارابي : " وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد ، وهو العقل الأول ، ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض ، لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول ، لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول ، وليست الكثرة فيه من الأول لأن إمكان وجوده هو لذاته وله من الأول وجه من الوجود " (٣) .

إذاً العقل الأول هو أول الموجودات التي فاضت عن الله تعالى والذي فاض عنه نتيجة لتعقله لذاته ، فهو موجود قريب الشبه به ، وإن كان لا يطابقه في كماله تمام المطابقة ، وهذا الموجود يجب أن يكون واحداً بالعدد ، لأن الله واحد ، والواحد لا يصدر عنه إلا واحداً ، وبالرغم من واحديته إلا أنه يحمل معنى الكثرة نتيجة لتعدد جهات تعقلاته ، فهو يعقل مبدأه الذي عنه صدر ، ويعقل ذاته ممكنة الوجود بنفسها واجبة الوجود بغيرها ، ومن هذه التعقلات تنشأ الكثرة في الموجودات ، بعد أن بعدت عن المبدأ الأول فلم يصدر عنه إلا موجوداً واحداً هو العقل الأول .

يقول الفارابي : " ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه ، ويحصل من ذلك العقل الأول بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس ، والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران شيئين أعني الفلك والنفس " (١) .

ويقول : " ويحصل من العقل الثاني : عقل آخر، وفلك آخر تحت الفلك الأعلى ، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من كل عقل .. إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة وهناك يتم عدد الأفلاك" (٢) .

تلك طريقة الفيض عند الفارابي بدأت بتعقل الله لذاته ، ففاض عنه العقل الأول ، وهذا العقل : عقل مبدأه وذاته ، ففاض عنه العقل الثاني ،

(٣) عيون المسائل ص ٦٨ .

(١) عيون المسائل ص ٦٨ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٨ ، ٦٩ .

ونفس وجرم الفلك الأقصى ، ومن هذا التعقل والفيض يكون عقل وفلك حتى ينتهي إلى العقل الفعال عقل فلك القمر فيتوقف الفيض .

ويلاحظ أن فكرة العقل الأول حلت مشكلة صدور الكثرة عن الواحد من منظور الفارابي ، لأن الكثرة بعدت عن الواحد فلم يصدر عنه إلا واحد هو العقل الأول ، ومنه بدأت الكثرة وليس من الله الواحد .

ويلاحظ كذلك أن الفارابي في كتابه " عيون المسائل " لم يحدد عدداً معيناً للعقول والأفلاك الفائضة عن الله ، ويذكر " أنه لا يعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة " (٣) .

ولكنه في كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " يحصر هذه العقول في عشرة ، ويربط بين عددها وعدد الأفلاك ، مستعيناً في ذلك بنظام بطليموس الفلكي ، وقد جاءت مراتب هذه العقول على النحو التالي :

الوجود الأول : وجود واجب الوجود بذاته : فيفيض منه وجود ثان - العقل الأول - وذلك بتعقله لذاته ، وهذا العقل الأول : هو جوهر غير متجسم ولا في مادة : يعقل ذاته ويعقل الأول : فيما يعقل من الأول : فيفيض عنه عقل ثان ، وبما يعقل من ذاته يفيض عنه السماء الأولى ، وهذا العقل الثاني : يعقل ذاته ويعقل الأول : فيما يعقل من الأول يفيض عنه عقل ثالث، وبما يعقل من ذاته يفيض عنه كرة الكواكب الثابتة ، وهذا العقل الثالث : يعقل ذاته ويعقل الأول ، فيما يعقل من الأول يفيض عنه عقل رابع وبما يعقل من ذاته يفيض عنه كرة زحل . وهذا العقل الرابع يعقل ذاته ويعقل الأول ، فيما يعقل من الأول يفيض عنه عقل خامس وبما يعقل من ذاته يفيض عنه فلك المشتري ، وهذا العقل الخامس يعقل ذاته ويعقل الأول ، فيما يعقل من الأول يفيض عنه عقل سادس، وبما يعقل من ذاته يفيض عنه فلك المريخ ، وهذا العقل السادس يعقل ذاته ويعقل الأول : فيما يعقل من

(٣) المرجع نفسه ص ٦٩ .

الأول يفيض عنه عقل سابع وبما يعقل من ذاته يفيض كرة الشمس ، وهذا العقل السابع : يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يعقل من الأول يفيض عنه عقل ثامن ، وبما يعقل من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وهذا العقل الثامن : يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يعقل من الأول يفيض عنه عقل تاسع ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد ، وهذا العقل التاسع: يعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يعقل من الأول يفيض عنه العقل العاشر - الفعال - وبما يعقل من ذاته يفيض عنه وجود كرة القمر ، وهذا العقل العاشر هو أيضاً وجوده لا في مادة ، ويعقل ذاته ويعقل الأول لكن عنده يتوقف فيض العقول ، وينتهي عنده الوجود العقلي " (١) .

وهذه العقول الفائضة عن الله تعالى تمثل حلقة الوصل بينه وبين موجودات العالم المادي المتكثر كثرة حقيقية ، وهي عقول مفارقة توجد دائماً بالفعل ، وهي مختلفة الأنواع كل واحد منها يمثل نوعاً على حدة ، وكل واحد منها يفكر في جوهره والمبدأ الذي عنه صدره وكل واحد منها عالم بنظام الخير الذي يجب أن يظهر منه ، وبذلك العلم يصير سبباً لوجود ذلك الخير" (١) .

والعقل الأخير من هذه العقول والذي يسميه الفارابي بواهب الصور هو الذي ينتهي عنده صدور الأشياء المفارقة التي في جواهرها عقول ومعقولات ، أي عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج في أن يوجد إلى مادة وموضوع ، كما ينتهي عند كرة القمر وجود الأجرام السماوية " (٢) ، وبدلاً من ذلك تصدر النفوس الأرضية والهيولي المشتركة لجميع الأجسام والتي تتحرك بحركة الأفلاك فتتشكل منها العناصر الأربعة " (٣) .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦١ ، ٦٢ .

(١) الفارابي : عيون المسائل ص ٦٩ .

(٢) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٢ .

(٣) نفس المرجع ص ٦٣ .

وهذا العقل ليس سبب وجود الأنفس والجسام الأرضية فقط ، بل هو المدبر لشئونها والمعتمتي بها حتى تبلغ أقصى مراتب الكمال ، بأن تصير في نفس مرتبته ، فتتحقق لها السعادة القصوى " (٤) .

مراتب الموجودات :

وضع الفارابي نظاماً كونياً للموجودات الفائضة عن الله تعالى ، يأخذ شكلاً تنازلياً بدأ من المبدأ الأول ، ومروراً بموجودات العالم العقلي وانتهاءً بالمادة المشتركة والتي هي أخس موجودات العالم المادي ، وهذه الموجودات تتفاضل فيما بينها من حيث المنزلة والشرف تبعاً لدرجة قربها وبعدها عن الله تعالى .

يقول الفارابي : " الموجودات كثيرة ، وهي مع كثرتها متفاضلة ، وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود ، كيف كان ذلك الوجود ، كاملاً كان أو ناقصاً ، وجوهره أيضاً جوهر ، إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له في الوجود ومرتبته منه ، فيبتدئ من أكملها وجوداً ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً ، فتقطع الموجودات من الوجود " (١) .

وقد رتب الفارابي موجودات العالم العقلي في ستة مراتب ، جاء السبب الأول أو الله في المرتبة الأولى ، وهو السبب القريب لوجود الأسباب الثواني والعقل الفعال ، وهو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الإله " (٢) .

(٤) الفارابي : السياسة المدنية ص ٣٢ .

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٧ .

(٢) الفارابي : السياسة المدنية ص ٣١ .

وفي المرتبة الثانية : الأسباب الثواني ، وهي عقول الأفلاك ، وهي أسباب وجود الأجسام السماوية ، فكل واحد منها يلزم عنه وجود واحد من الأجسام السماوية^(٣) . وفي المرتبة الثالثة: العقل الفعال: وفعله العناية بالإنسان والتماس تبليغه أقصى درجات الكمال " (٤) . وفي المرتبة الرابعة: النفس : ومبادئ هذه المرتبة كثيرة ، فمنها أنفس الأجسام السماوية ، وأنفس الحيوان الناطق وغير الناطق " (٥) . وفي المرتبة الخامسة والسادسة : الصورة والمادة : وهما أنقص هذه المبادئ وجوداً لأن كل واحد منهما مفقور في قوامه ووجوده إلى الآخر " (٦) .

وهذه المراتب تمثل موجودات العالم العقلي، والتي تتألف موجوداته من عقول مفارقة وذوات ليست أجساماً وإن كان البعض منها يلامس الأجسام ، وهي الموجودات الثلاثة الأخيرة : النفس ، والصورة ، والمادة وأما الموجودات الثلاث الأولى فهي موجودات مفارقة ليست في أجسام ولا تلامس الأجسام " (٧) .

وأما موجودات العالم المادي فقد صنّفها الفارابي في ستة مراتب: مرتبة الجسم السماوي ، ومرتبة الجسم الحيواني الناطق ، ومرتبة الجسم الحيواني غير الناطق ، والجسم النباتي ، ومرتبة الجسم المعدني ، ومرتبة الاسطقسات الأربع " (٨) .

ويلاحظ في ترتيب الفارابي لموجودات العالم المادي أنه يأخذ شكل التدرج النزولي من حيث درجة القرب والبعد عن المبدأ الأول ، كما هو الحال في موجودات العالم العقلي ، ويلاحظ كذلك أن الفارابي يضع على

(٣) المرجع السابق ص ٣١ ، ٣٢ .

(٤) نفس المرجع والموضع .

(٥) نفس المرجع والموضع .

(٦) نفس المرجع ص ٣١ ، ٣٨ .

(٧) نفس المرجع ص ٣١ .

(٨) نفس المرجع والموضع .

رأس هذه الموجودات الأجرام السماوية في إشارة منه إلى الدور الذي تلعبه من التأثيرات على الموجودات الأرضية .

وبترتيب موجودات العالم المادي ، تتم الصورة الكونية وفق نظرية الفيض في المنظومة الفارابية ، كمنظرة مفسرة لعملية الخلق ونشأة الموجودات عن الله تعالى .

كانت تلك نظرية الفيض في المنظومة الفارابية ، مثلت فهمه الميتافيزيقي للذات الإلهية وعلاقتها بالكون ، وتصوره للعلاقة بين الثابت والمتغير ، والوحدة والكثرة ، والعقلي والمادي ، وقد جمع في ذلك ما بين مقالة أفلوطين في الفيض ومقالة الصابئة في الكواكب والأفلاك (٢) . وقد ظهر ذلك بوضوح من خلال مسلماته ومبادئه التي منها انطلق في بناء نظريته في الفيض .

ومما لا شك فيه أن ما يترتب على هذه النظرية من نتائج وإشكاليات سواء في أصلها اليوناني والحراني ، أو في صورتها عند الفارابي ، ما يمنع قبولها ، وبخاصة من الناحية الدينية ، وذلك بالرغم من محاولة الفارابي إضفاء الطابع الديني عليها .

(٢) عرض الشهرستاني لمعتقد الصابئة في الكواكب والأفلاك عرضاً وافياً . راجع الملل والنحل (٢) /٦ - ٥٧) طبعة الحلبي - مصر ١٩٦١م .

الأساس الديني لنظرية الفيض عند الفارابي :

المتتبع للنص الفارابي في الفيض يتبين له أن الفارابي عمل على إضفاء طابع ديني لنظريته في الفيض ، وذلك من خلال أمرين : الأول : إلباس مصطلحات النظرية ثوباً دينياً . والثاني : الحديث عن المقابلات الدينية لنظرية الفيض .

فبالنسبة للأمر الأول نجد الفارابي يطلق معانٍ دينية على مصطلحات النظرية ، فيطلق على العقل الفعال : الروح الأمين وروح القدس ، وعلى عقول الأفلak : الملائكة الروحانيون ويتحدث عنهم على اعتبار أنهم الوساطة التي تحدد علاقة الله بالعالم المادي ، يقول الفارابي : " والعقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين ، وروح القدس ، ورتبته تسمى الملكوت...والعقول الثواني:هي التي ينبغي أن يقال فيها الملائكة الروحانيون" (١) .

وفي الأمر الثاني : نجد الفارابي يقرر أن هناك عوالم ثلاثة في نظر الدين: عالم الربوبية ، وعالم الأمر ، وعالم الخلق ، وأن عالم الربوبية : هو العالم الذي ليس فيه إلا الله الواحد ، وهذا الواحد تأمل ذاته فصدرت عنه القدرة ، ومن تأمله لذاته وللقدرة صدر العلم . يقول الفارابي : " لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم وهناك أفق الربوبية " (٢) .

فهذا الواحد في التصور الديني يقابله المبدأ الأول في الفيض الفلسفي ، وكما أن القدرة صدرت عن الواحد عند تأمله لذاته في التصور الديني كذلك فاض العقل الأول عن المبدأ الأول في الفيض الفلسفي ، وكما أن الذي صدر عن الواحد في التصور الديني واحد ، كذلك فاض العقل عن المبدأ الأول وهو واحد في الفيض الفلسفي .

(١) السياسة المدنية ص ٣٢ مرجع سابق .

(٢) فصوص الحكم ص ١٣٦ .

وأما عالم الأمر : فيأتي بعد عالم الربوبية : وهو عالم الملائكة وتلقي الأحكام الإلهية الصادرة من عالم الربوبية ، وهو العالم الذي بدت فيه الكثرة، وإن كانت اعتبارية وليست حقيقية . يقول الفارابي : " ويلي الربوبية عالم الأمر ، ويجري به القلم على اللوح ، فتكثر الوحدة حيث يغشي السدرة ما يغشى، ويلقي الروح الكلمة ، وهناك أفق عالم الأمر^(١) فعالم الأمر يقابله في الفيض الفلسفي : العقول المفارقة ، وكما كانت الملائكة في عالم الأمر روحانيات ، كذلك كانت العقول في الفيض الفلسفي ، وكما حلت الملائكة في مرتبة وسط بين الله والموجودات ، كذلك كانت العقول في الفيض الفلسفي .
وأما عالم الخلق: فهو عالم الموجودات الأرضية المتكثرة كثرة حقيقية، وهذا العالم محل تطبيق الأحكام الإلهية الصادرة من عالم الربوبية" فهو الذي يلتفت إلى عالم الأمر^(٢). وهذا العالم يقابل في الفيض الفلسفي: عالم الكون والفساد العالم المتكثر كثرة حقيقية .

يقول الفارابي مصوراً وساطة عالم الأمر بين عالم الربوبية وعالم الخلق في التصور الديني : " لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح، والكتابة نقش مرقوم ، بل القلم ملك روحاني ، واللوح ملك روحاني، والكتابة تقرير الحقائق ، فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم ، والتقدير من اللوح ، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد، والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح إلى الملائكة التي في السموات ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرضيين ، ثم يحصل المقدر في الوجود " (٣) .

كان ذلك الطابع الديني الذي حاول الفارابي إضافته على نظرية الفيض الفلسفية " ولا شك أن القول بتعدد العوالم بعد الله - تعالى - له أساس

(١) نفس المرجع والموضع .

(٢) الفارابي : فصوص الحكم ص ١٣٦ .

(٣) نفس المرجع ص ١٦٤ .

ديني ، هو تلك النصوص التي تتحدث عن وحدانية الله ، وعن تنزيهه تعالى من كل أنحاء النقص ، وأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وعن عالم الملائكة، والعرش، والكرسي ، والقلم ، واللوح، وغير ذلك مما استند إليه الفارابي^(١) ورغم محاولة الفارابي إضفاء الطابع الديني على القول بالفيض، إلا أن ذلك في رأي لا يدفع عنها مخالفتها الصريحة لما تقرره العقيدة الإسلامية في الخلق ونشأة الموجودات على ما سيأتي بيانه .

ثانياً : الفيض عند ابن سينا :

لا تختلف نظرية الفيض عند ابن سينا عما كانت عليه عند الفارابي، إذ أن الخطوط العامة لهذه النظرية والمبادئ التي انبنت عليها عند الفارابي هي نفسها التي منها انطلق ابن سينا في بناء نظريته في الفيض، وإن كانت ثمة اختلاف بين الفيلسوفين ، فيعود إلى التعديل الذي أدخله ابن سينا وأصبح الفيض بمقتضاه ثلاثي القيمة لا ثنائياً كما كان عند الفارابي .

وقد أقام ابن سينا نظريته في الفيض على أساس التفرقة في الوجود بين الواجب الوجود والممكن الوجود ، ليجعل من الله أو واجب الوجود علة فاعلة تمنح الذوات الممكنة ووجودها ولهذا يقرر ابن سينا أن وجود الموجودات كلها إنما هو عن واجب الوجود ، فهو يعرف منذ الأزل ماهية كل الذوات ، ومن هذه المعرفة التي توجد في علمه الأزلي توجد كل الموجودات . يقول ابن سينا : " فإذا الموجودات كلها عنه ، لأنه يعقل ذاته ، ويعقل أنه يلزم وجود الكل عنه ، لأنه مبدؤه وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه ، ويلزم مما يعقله من نظام الخير في الوجود أن يعقل كيف يمكن أن يكون ، وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل عنه " (٢) .

(١) أ/د محمد نصار - في الفلسفة الإسلامية - ص ٩٣ .

(٢) النجاة ص ٣١٠ ، ٣١١ .

وصدور الموجودات عن الله - تعالى- في رأي ابن سينا لا يمكن أن يكون عن طريق القصد والإرادة منه ، كما أنه ليس على سبيل الطبع لأن ذلك يؤدي إلى الكثرة في الذات الإلهية ، ونفي علمه تعالى بنفسه ، لأنه إذا قصد إلى الإيجاد " فمعنى ذلك أنه يكون فيه شيء بسببه يقصد ، وهو معرفته وعلمه بوجود القصد ، أو استجابة ، أو خيرية توجب فيه ذلك ، أو فائدة يحققها في ذلك ، ولهذا قصد إليه ، وهذا محال في حقه تعالى ، لأنه يؤدي إلى التغير والتكثر في الذات الإلهية ، وكذلك لا يمكن أن يكون عن طريق الطبع ، لأنه ينفي عنه علمه بنفسه " (١) .

يقول ابن سينا : " والموجودات كلها وجودها عنه ، ولا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ، ولوجود الكل عنه ، فيكون قاصداً لأجل شيء غيره ، وليس كون الكل منه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضىً منه ، وكيف يصح هذا وهو عقل محض ، يعقل ذاته " (٢) .

وإذا كان صدور الموجودات عن الله - تعالى- لا يكون بطريق القصد ولا على سبيل الطبع ، فما طريق وجودها عنه ؟ يجيب ابن سينا مقررًا أن صدور الموجودات عن الله يكون بطريق الفيض اللازم لذاته ، وأنه يحدث كنتيجة ضرورية لتعقله لذاته ، ولعلمه بنظام الخير في الوجود . إذ يقول: " فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه ، لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلاً محضاً ومبدأً أولاً ... و يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدأه ... وذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير ، وأن ذلك من لوازم ذاته ، فالأول راض بفيضان الكل عنه ... وهو الفاعل للكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً مابيناً لذاته " (٣) .

(١) راجع النجاة ص ٣١٠ ، ٣١١ .

(٢) نفس المرجع والموضع .

(٣) النجاة ص ٣١١ .

الفيض إذاً هو طريق صدور الموجودات عن الله ، وسببه العلم الإلهي، فمن علمه تعالى بذاته ، وعلمه بماهيات الذوات ، فاضت عنه كل الموجودات .

وابن سينا هنا كالفارابي من قبل يوحد بين العلم والقدرة ، فعلمه هو نفسه القدرة الخالقة. يقول ابن سينا : " فعلمه للأشياء سبب لوجودها ومن هنا يظهر أن العلم نفسه قدرة " (١) .

وهذا التوحيد بين العلم والقدرة أو بين التعقل وفعل الإيجاد " هو امتياز ينفرد به الكائن الأول ، وفيه تكمن قدرته على الاستغناء عن سائر القيود ، بما فيها الزمان الذي لا يستطيع أي فاعل إرادياً كان فعله أم عفويّاً أن ينشأ بدونه أي غرض من أغراضه (٢) ، ولهذا كان فيض الموجودات عن الله - تعالى - فيضاً على جهة اللزوم ، مستمراً منذ الأزل لا يخضع للزمان ولا ينشأ عن إرادة أو قصد منه أو غرض له فيه.

طريقة الفيض :

من الفيض تنشأ كل الموجودات عن الله - تعالى - ويحدث ذلك وفقاً لنظام دقيق ، وبطريقة مباشرة يفيض عن الله ذات واحدة ، يسميها ابن سينا المعلول الأول أو العقل الأول ، وهو واحد من ناحية العدد ، لكنه متكرر من ناحية الجوهر ، وهو المحرك للجرم الأقصى .

يقول ابن سينا : " وأول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا في موضوع ، فليس شيئاً من الأجسام ولا من الصور التي هي من كمالات الأجسام معلولاً قريباً له ، بل المعلول الأول عقل محض ، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى " (٣) .

(١) الرسالة العرشية ص ٩ - نقلاً عن ابن سينا بين الدين و الفلسفة - د / حمودة غرابية .

(٢) د/ ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٧ ، ترجمة كمال البازجي - الجامعة الأمريكية - بيروت .

(٣) النجاة ص ٣١٢ .

وهذا المعلول الأول بالرغم من كونه واحداً بالعدد ، وجوهراً مفارقاً ، إلا أنه يحمل معنى الكثرة في جوهره ، نظراً لتعدد جهات تعقله إذ يعقل الأول الذي عنه صدر ، ويعقل ذاته ممكنة بذاتها ، واجبة الوجود بالفعل الإلهي .

يقول ابن سينا : " المعلول بذاته ممكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود ، ووجوب وجوده بأنه عقل ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ضرورة، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها ، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته ، وعقله الأول " (١) . وهذه الكثرة التي في العقل الأول يرى ابن سينا أنها ليست من الأول ، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحداً و إنما تعود إلى ذاته الممكنة ، إذ يقول: " وليست الكثرة له عن الأول ، فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته ، كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول ، ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم يتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجوده أو داخله في مبدأ قوامه " (٢) .

وهذه الكثرة الإضافية التي نشأت في العقل الأول ، تتحول في رأي ابن سينا لتصبح كثرة حقيقية ، وذلك عندما يفيض هذا العقل عقلاً آخر ، ونفساً وجرم الفلك الأقصى .

يقول ابن سينا : " فيلزم عن العقل الأول بما يعقل الأول ، وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته ، صورة الفلك الأقصى وكمالها ، وهي النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى " (٣) .

(١) المرجع السابق ص ٣١٣ .

(٢) النجاة ص ٣١٣ .

(٣) نفس المرجع والموضع .

فمن العقل الأول تنطلق كل الموجودات الأخرى الفائضة عن الله دون أن تخل بوحديته المطلقة ، وبمبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحداً ، فأول ما فاض عن الله العقل الأول ، ومن هذا العقل فاض عقل ثان ونفس الفلك الأقصى وجرمه ، ومن العقل الثاني فاض عقل فلك الثوابت ونفسه وجرمه ، وهكذا يفيض من كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود : عقل ونفس وفلك ، وتستمر عملية الفيض للعقول والنفوس والأفلاك" حتى تتم الأجرام السماوية، وينتهي جوهر الوجود العقلي " (١) . وذلك عند العقل الفعال فهو الذي يتوقف عنده فيض العقول المفارقة ، ليبدأ بعد ذلك عالم وجود النفوس الجزئية ، وعالم العناصر ، والمادة القابلة للصور ، عالم الوجود المادي المتكثرة كثرة حقيقية .

هذه نظرية الفيض في صورتها السينوية ، وقد أبان فيها ابن سينا عن أن الموجودات تصدر عن الله تعالى عن طريق الفيض ، وأن هذا الفيض ليس زمانياً ولا مادياً ، وأنه لازم لذاته تعالى لزوم الظل للشخص ، والشعاع للشمس ، وأنه يحدث نتيجة لعلمه بذاته ، فيكفي أن يعرف الله ذاته حتى يفيض عنه الموجودات من العقول والنفوس والأفلاك وأن أول ما فاض عنه كان العقل الأول ، وهو واحد بالعدد ، متكرر باعتبارات تعقله ، وبهذا العقل بعدت الكثرة عن الله تعالى ، فلم يصدر عنه إلا موجوداً واحداً ، ومنه صدرت الموجودات المتكثرة ، في شكل تدريجي تنازلي حتى تصل إلى العالم المادي وتنتهي عند المادة المشتركة والعناصر الأربعة المكونة لها .

ومن الملاحظ أنه خيل إلى ابن سينا كما هو الحال عند الفارابي من قبل أنه في القول بالفيض ووساطة العقول بين الله والعالم المادي أنه نجح في حل مشكلة صدور الكثرة عن الواحد و المادي عن العقلي ، ولكن في رأي أن هذه الفكرة لم تنجح في أن تكون حلاً لهذه المشكلة ، وذلك أن

(١) راجع : الإشارات والتنبيهات (٢٣٠/٣) ، والنجاة ص ٣١٣ ، ٣١٤ .

مشكلة صدور الكثرة عن الواحد ما زالت قائمة ، لأن العقل الأول الصادر عن الواحد يحمل في جوهره كثرة ، ولا يمنع في رأي القول بأنها اعتبارية، وإلا فما المانع أن يقال أن الله أوجد الموجودات بصورة مباشرة ، وأن الكثرة التي تتوهم فيه هي اعتبارية وليست حقيقية .

وكذلك " إذا كنا نستطيع أن نفهم صدور صورة عقلية في الذهن عن الشيء المادي الذي نتأمله ، فإننا لا نستطيع أن نفهم صدور شيء مادي عن الصورة العقلية التي يتأملها العقل ، وهذا معناه أن هذه النظرية لم تستطع أن تقدم تفسيراً عقلياً لصدور العالم المادي عن الله المجرد من المادة " (١) .

وهذا ما جعل " كارادي فو" يتساءل كيف تؤدي مختلف صور الإدراك أو المعرفة لدى المعلول الأول والعقول التي تفيض عنه إلى وجود الأجرام السماوية ، وإلى وجودها نفسها " (٢) .

وقول ابن سينا بأن كل عقل من العقول السماوية يؤدي إلى موجودات عقلية بسبب إدراكه الذي يشبه الصورة ، وإلى موجودات مادية بسبب إدراكه الشبيه بالمادة (٣) لا يمكن قبوله ، إذ أنه لا يقوم على أساس برهاني أو علم تجريبي ، بل هو مجرد تخمين عقلي ، فضلاً عن أن الإدراك نفسه عمل عقلي وليس شبيه بالمادة .

(١) د / عبده فراج : معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى ص٩٦ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م .

(٢) د/ محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني ص٨٤ ، ٨٥ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثانية بدون تاريخ .

(٣) د/ محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد ونص ابن سينا في الإشارات والتنبيهات هو " فمن الضروري إذن أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم ، ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد من حيثيين... ولا حيثي اختلاف هناك إلا ما كان كل شيء منهما أنه بذاته إمكاني الوجود ، وبالأول واجب الوجود ، وأنه يعقل ذاته ويعقل الأول ، فيكون بما له من عقله الأول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ لشيء ، وبحاله من ذاته مبدأ لشيء آخر". ص٢١٦ : ٢٢٣ .

ومن الملاحظ أيضاً أن ابن سينا ، شأن الفارابي من قبل _ يحصر العقول في عشرة عقول ، ويقف بها عند العقل الفعال ، وذلك من الأمور التي يتوقف العقل في قبولها، إذ لا دليل يوجب هذا الحصر، ولا هناك سند عقلي أو واقعي يجعله يتوقف عند العقل الفعال .

وما قرره ابن سينا من تعدد العقول تبعاً لتعدد مراتبها بالنسبة لواجب الوجود ، وعدم تسلسلها في هذا العدد إلى ما لا نهاية لا يفهم منه أن يكون حاصراً لعددتها " (١) وكذلك إذا كان العقل الأخير ، وجوده لا في مادة كبقية العقول السابقة عليه فلماذا لا يفيض منه عقل آخر بالرغم من أن خصائصه هي نفسها خصائص العقول الأخرى .

ومن الملاحظ أيضاً أن هذه العقول عند ابن سينا ، وكذلك الحال عند الفارابي هي عقول مفارقة ، وفعلها هو التعقل ، وأن كل عقل منها نوع على حدة ومختص بما صدر عنه من العقول والنفوس والأفلاك ، وأن العقل الفعال مختص دون غيره من العقول بموجودات العالم الأرضي ، أن هذا التخصيص لا مبرر له ، إذ أن هذه العقول متفقة في الماهية ، وفعلها واحد ، فلم يختص كل عقل منها بالجزء الذي يخصه ، ولم يختص العقل الفعال بالعالم الأرضي دون غيره ؟

ومن الملاحظ أيضاً أن الفيض الإلهي عند ابن سينا ومن قبله الفارابي، فيض ضروري لازم لذات الله ، وبالتالي فهو أزلي ليس له بداية ، وذلك أن فعل الفيض هنا مرتبط بالعلم الإلهي الأزلي اللازم لذاته تعالى ، وكذلك هذا الفيض يحدث بدون قصد منه تعالى أو اختيار له ، ولا شك أن ذلك يترتب عليه مقولات فلسفية أقل ما يقال عنها أنها تخالف العقيدة الدينية والتصوير الإسلامي ، ليس لعملية الخلق فقط ، بل تشمل ذات الله تعالى وصفاته ، منها القول بقدم المادة وعدم الخلق من العدم ، ومنها نفي الإرادة

(١) د/ محمد نصار - في الفلسفة الإسلامية - ص ١٤١ .

الإلهية وحرية الاختيار عن الذات الإلهية ، ومنها الحد من الفاعلية الإلهية ، وهذا ما تنبه إليه كثير من العلماء وعلى رأسهم أبو البركات البغدادي .

الأساس الديني لنظرية الفيض :

عمل ابن سينا كما هو الحال لدى الفارابي على إضفاء الطابع الديني على نظريته في الفيض ، ويتضح ذلك من ربط ابن سينا بين موجودات السماء المعبر عنها فلسفياً بالعقول والأفلاك والنفوس وبين الملائكة في التصور الديني، إذ يرى أن العقول والأفلاك تتفقا مع الملائكة في أنها لا تفنى ولا تتغير ، وأنها واسطة بين العالم الإلهي العقلي والعالم الأرضي المادي .

يقول ابن سينا : " ثم بينوا - أي الحكماء المتشرعون - أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر، وقد ذاع في الشرع أن الملائكة أحياء قطعاً لا يموتون كالإنسان الذي يموت ، فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق غير الميت يسمى ملكاً ، فالأفلاك تسمى ملائكة " (١) ، وإذا كانت الأفلاك كالملائكة في أنها لا تفنى ولا تتغير فهي أيضاً كالملائكة في كونها وسائط بين الله والموجودات الأرضية .

وكذلك نجد هذا الربط من خلال تفسيره للعقل الفعال بأنه جبريل الذي تفيض بواسطته المعقولات على نفوس البشر ، وتفسيره اللوح المحفوظ بأنه عبارة عن نفوس الأفلاك وأنها سميت لوحاً لأنها مستفيدة من العقول المجردة ، استفادة اللوح للنقش والكتابة ، وكذلك تفسيره للعرش بأنه الفلك الأعلى ، والكرسي بأنه الفلك الثاني ، والكرسي مع السبعة الباقية من الأفلاك بحملة العرش الثمانية " (١) .

(١) ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ١٢٨ ، والجانب الإلهي من التفكير الإسلامي :

د / محمد البيهي ص ٣٥٦ ، نشر مكتبة وهبة - الطبعة السادسة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م .

(١) راجع : ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٣٧ ، ١٣٨ ، د / حمودة غرابية ، دار الطباعة والنشر الإسلامية .

يقول ابن سينا : " من السهل عليك أن تفهم كيف أن العرش بنص القرآن يحمله ثمانية ، فهذه الثمانية هي الثمانية أفلاك التي تحت الفلك المحيط " (٢) .

ثالثاً : النتائج المترتبة على الفيض من الناحية الدينية :

شكلت نظرية الفيض من منظور الفارابي وابن سينا الحل الأمثل لمشكلة صدور الكثرة عن الواحد والمادي عن العقلي ، وكانت تلك المشكلة الأكبر الخاصة بخلق العالم وصدور الموجودات عن الله الواحد في رأي الفلاسفة .

وقد عمل الفارابي وابن سينا على إيجاد أساس ديني لنظرية الفيض يبرر تبنيهما لها ، ويسوغ قبولها في المجتمع المسلم ، وقد كان ذلك عبر البحث عن المقابلات الدينية لهذه النظرية والربط بين مصطلحاتها وبعض النصوص الدينية التي تتحدث عن عالم الربوبية والأمر ، والخلق ، والملائكة ، والعرش ، والكرسي ، والقلم ، واللوح المحفوظ ، وغير ذلك من تفسير للنصوص الدينية بما يتوافق مع مضمون هذه النظرية .

ورغم ذلك فإن هذه النظرية يترتب عليها من النتائج أقل ما يقال عنها أنها تخالف العقيدة الدينية ، منها : قدم العالم ، ونفي الإرادة الإلهية وحرية الاختيار ، والحد من القدرة الإلهية ، وهذا ما نحاول بيانه بشيء من التفصيل .

(٢) ابن سينا : رسالة في النبوات ص ٥، نقلاً عن ابن سينا بين الدين والفلسفة ، ص ١٣٨ .

أولاً : قدم العالم :

إن فيض الموجودات عن الله تعالى لازم لذاته لزوم الظل للشخص والضوء للشمس ، والمعلول لعلته التامة ، ويحدث نتيجة لعلمه بذاته تعالى ، وعلمه بنظام الخير الذي يجب أن يكون عليه الوجود ، وإذا كان علمه قديم قدم ذاته، فإن الفيض يجب أن يكون قديماً أيضاً .

وعلى هذا المعنى يكون خلق الله تعالى للعالم، ليس بمعنى أنه أوجده من العدم وفي زمن بعد أن كان في الزمن السابق عليه غير موجود، بل بمعنى أنه علة لوجوده تعالى وأنه فاض عنه كمعلول له بلا زمان ، وعلى هذا المعنى يكون العالم مساوياً في وجوده لوجود الله تعالى في الزمان، وتأخره عنه من حيث الرتبة والشرف، فالعالم حادث بالذات قديم بالزمان

إن هذا ما يترتب على القول بالفيض ، وهذا ما قرره الفارابي وابن سينا ، فالأول يقول "متى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات" (١) ويقول : " ولذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر بالزمان ، بل إنما يتأخر عنه سائر أنحاء التأخر " (٢) . ويقول ابن سينا : " ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، وتبع لوجوده " (٣) ، ويذكر أن لزوم فيض الموجودات عن الله تحقيق لكماله وعلوه ، وأنه من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها " (٤) .

ومعنى ذلك أن القول بقدم العالم بناء على لزوم الفيض يحقق لله تعالى الكمال الواجب له ، بخلاف الحدوث الذي يجلب له التغيير والامكان وهما دليلا النقص والفساد ، وهذا في حقه محال " (٥) .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٥ .

(٢) الفارابي : السياسة المدنية ص ٤٨ .

(٣) النجاة ص ٣١١ .

(٤) نفس المرجع والموضع .

(٥) د/ حمودة غرابية : ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٢٧ .

إن القول بقدم العالم وعدم تأخره عن الله بالزمان ما انتهى إليه الفارابي وابن سينا بناء على القول بالفيض اللازم لذاته تعالى ، ولا شك أن ذلك يتعارض مع حقيقة الخلق القرآنية التي تقرر أن الله خلق العالم خلقاً مباشراً ، وأنه خلقه في الوقت الذي أراد خلقه فيه وفق علمه وقدرته المطلقة، يقول تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ [سورة هود آية : ٧] ، ويقول سبحانه : ﴿ وَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ ﴾ [سورة ق آية : ٣٨] ، ويقول جل جلاله : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ [سورة القمر آية : ٤٩] ، ويقول عز وجل : ﴿ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ [سورة الأنعام آية : ١٠٢] .

فهذه الآيات تنص على أن الله خلق العالم ، وهذا الخلق حدث في الزمان ، وهذا يعني حدوث العالم ، وأنه متأخر عن الله بالزمان وكل أنحاء التأخر ، وليس بالذات فقط كما قال الفارابي وتبعه ابن سينا .

ثانياً : نفي الإرادة الإلهية :

من البديهي أنه إذا كان الفيض لازماً لذات الله تعالى وأنه يحدث نتيجة لعلمه تعالى وكماله الأزلي ، وأنه لا قصد له فيه ، وليس في ذاته ما يمنع هذا الفيض أو يعوق صدور ، ألا يكون هذا العالم حدث بإرادة الله تعالى .

إن هذا ما يترتب على الفيض ، ويلزم الفارابي وابن سينا حين ينصان على لزوم فيض الذات الإلهية للموجودات ، وأنه ليس فيها ما يمنع هذا الفيض أو يعوق حصوله ، إذ يقول الفارابي : " ويتبع وجوده أن يوجد عنه غيره دون أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً" (١) . ويقول ابن سينا : " ويلزم وجود الكل عنه على أنه مبدؤه ، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه " (٢) .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٦ ، والسياسة المدنية ص ٤٨ .

(٢) النجاة ص ٣١١ .

فالفارابي وابن سينا ينصان على لزوم فيض العالم عن الله تعالى وأنه لا يوجد في ذاته ما يمنع هذا الفيض ، وبالمبحث عن هذا المانع الذي يمكن أن يكون في الذات الإلهية ويمنع الفيض ، يتضح أنه ليس شيئاً آخر غير الإرادة الإلهية في رأي الفارابي وابن سينا ، لأنها هي التي تقتضي وجود العالم أو عدم وجوده ، فهي التي تخصص الممكن بما يجوز عليه من الأمور المتقابلة ، كالوجود والعدم ، والحياة والموت .. وغير ذلك .

بل إن الفارابي وابن سينا ينصان صراحة على نفي الإرادة الإلهية في خلق العالم ، لأنها في منظوريهما تسبق بشوق وميل إلى المراد ، وتهدف إلى الاستكمال به ، وذلك في حقه تعالى محال ، يقول الفارابي : " ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصدنا ، ولا يكون له قصد الأشياء ، ولا صدور الأشياء عنه على سبيل الطبع ، دون أن يكون له معرفة ورضى بصدورها وحصولها " (٣) .

ويقول ابن سينا : " ولا يجوز أن يكون وجود الكل عنه على سبيل قصد منه ... كما أنه ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجوب الكل عنه لا بمعرفة ولا رضا منه " (٤) .

فالله في رأي الفارابي وابن سينا لا يكون له قصد الفعل أو الإيجاد لأنه إذ يفعل عن إرادة وقصد ، فذلك يستلزم غرضاً يقصده ، وغاية يهدف إلى تحقيقها ، فيكون ناقصاً مستكماً بغيره ، وهذا محال في حقه تعالى ، كما أنه يستلزم علماً ومعرفة توجب الإرادة والقصد ، ثم قصد ، ثم فائدة يفيدها إياه القصد ، وذلك يؤدي إلى تكثر ذاته ، وهذا يتناقض مع وحدته المطلقة ، ولهذا يجب نفي الإرادة في فعله كما يجب نفي الطبع (١) .

(٣) عيون المسائل ص ٦٧ .

(٤) النجاة ص ٣١٠ ، ٣١١ .

(١) راجع : عيون المسائل للفارابي ص ٦٨ ، والنجاة لابن سينا ص ٣١٠ .

ولا يستقيم في رأي الجمع بين نفي الإرادة والطبع في فعله تعالى إذ لا نفهم من نفي الإرادة في خلق العالم إلا أن يكون وجد بالطبع ، ولا يغير من ذلك قول الفارابي وابن سينا بأنه على علم ورضا بوجوده ، وذلك لانفكاك الجهة ، فمدار القول عن كيفية وجود العالم عن الله ، هل وجد بالإرادة والاختيار أم بالطبع ؟ وليس عن معرفته تعالى بوجود العالم أم عدم معرفته به، بل إن نظرية الفيض ، ونظرة الفارابي وابن سينا للعالم تقتضي الطبع ، فما معنى أن يكون العالم لازماً لذات الله تعالى ، وأنه ليس له إرادة واختيار في وجوده إلا الطبع والاضطرار، وهذا ما تنبه إليه إمام الحرمين الجويني في نقده لمقالة الطبع مبيناً ارتباطها بنظرية الفيض، إذ يترتب عليها ألا يكون الله "أو الموجود الأول يخترع شيئاً من الأشياء باختياره، وأن ما يفعله هو على جهة الوجوب، وفي ذلك نفي لإرادة الله تعالى" (٢) .

وهذا ما انتهى إليه الفارابي وابن سينا نتيجة القول بالفيض ، ولاشك في أن ذلك يتعارض مع النصوص الدينية التي تثبت إرادته تعالى خلق العالم، وأنه خلقه بقدرته وفق علمه تعالى وإرادته قال تعالى : ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [سورة القصص آية : ٦٨] وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس آية : ٨٢] ، وقال سبحانه : ﴿ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [سورة البروج آية : ١٦] ، فهذه الآيات نصت على أن الخلق والفعل متوقف على إرادته ومشيبته ، وبالتالي فإن خلق الله للعالم حدث بإرادته ومشيبته سبحانه .

(٢) راجع : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص ٢٣٤ : ٢٣٧ - تحقيق د/محمد يوف موسى ، د / على عبد المنعم عبد الحميد - نشر مكتبة الخانجي - ١٣٦٩ هـ .

ثالثاً : الحد من القدرة الإلهية :

القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك ، بمعنى أنه إذا أراد الإيجاد وقصد إليه ترتب الوجود ، وإن شاء عدم الإيجاد ، ترك ، فليس شيئاً من الإيجاد والإعدام لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه " (١) .

فعلى هذا المعنى توصف الذات الإلهية بالقدرة ، ويكون الله تعالى قادراً على إيجاد كل فرد من أفراد الممكنات ، ولكي يتحقق هذا الوصف يجب أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان ، وأن يكون الله هو الخالق بقدرته المطلقة لجميع الموجودات ، وأن يكون هو المؤثر الوحيد في الكون وجميع موجوداته ، وهذا ما نفتقده في الفيض ، لأن وجود العالم فيه لازم لذات الله تعالى ، ومعنى ذلك أن الله لا يملك مع هذا اللزوم القدرة على منعه ، ومن لا يقدر على المنع لا يقدر على الفعل ، والفارابي وابن سينا ينصان على أنه ليس في قدرته تعالى أن يمنع هذا الفيض أو يوقف صدور الموجودات (٢) . وهذا معناه الحد من قدرته تعالى إن لم يكن نفيًا لها .

وفي الفيض لا يمكن أن يوجد الله الكثرة إلا بواسطة العقل الأول ومعنى ذلك أن قدرة الله تعالى وحدها لا تكفي لإيجاد الكثرة .

وفي الفيض أيضاً تشارك العقول والأفلاك القدرة الإلهية التأثير في الأجسام والعالم الأرضي ، لاسيما العقل الفعال المختص بالعالم الأرضي ، ومعنى ذلك الحد من القدرة الإلهية .

إن هذا ما يترتب على الفيض فيما يتعلق بالقدرة الإلهية ، ولاشك أن ذلك يتعارض مع ما تقره العقيدة الإيمانية والنصوص الدينية من أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله ، وأن قدرته تعم جميع الموجودات ، وأنه إن شاء فعل وإن شاء ترك ، قال تعالى : ﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمَلِكِ تُوتِي الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ

(١) راجع : شرح معالم أصول الدين لابن التلمساني ص ٢٧٧ .

(٢) راجع : آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص ٥٦ ، والنجاة لابن سينا ص ٣١١ .

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿ [سورة آل عمران آية : ٢٦] وقال تعالى :
﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِنْهُمْ بَنِينَ
وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴾ [سورة يس آية : ٨١] .

كانت هذه النتائج المترتبة على الفيض من الناحية الدينية تعود في مجملها إلى تصور أصحاب الفيض الله تعالى على غرار العلة الطبيعية التي ينحصر فعلها في الفيض أو الطبع وأنها تفعل بالإيجاب دون أى توقف منها، ولهذا كان وجود العالم عن الله تعالى لازماً لذاته ، تابعا لوجوده بلا زمان ، لا إرادة له فيه أو اختيار .

هذا ما انتهى إليه أصحاب الفيض ، ولا أتصور ذلك مع قوله تعالى نافياً أن ينبثق منه شيئاً أو ينبثق عن شيء ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ . اللَّهُ الصَّمَدُ . لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ . وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص] .

وكيف قالوا ذلك وهو يقول : ﴿ قُلْ أَنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ . وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِللسَانِينَ . ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ . فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ [سورة فصلت الآيات : ٩ : ١٢]

المبحث الثالث

محاوّر نقد أبي البركات البغدادي لنظرية الفيض

أقر الفلاسفة الفيضيون بأن نظرية الفيض ثابتة بالبراهين القاطعة (١) ، وأن فيض الموجودات عن الله تعالى لازم لذاته لزوم الضوء للشمس ، والظل للشخص ، وأنها الطريقة الوحيدة التي تفسر صدور الكثرة عن الواحد والمادي عن العقلي ، دون أن تخل بوحدته وبساطته (٢) .

ولكن أبو البركات لم يقبل هذه المقالة وخصص قسماً من كتابه في المعترّبين في نقدها والرد على القائلين بها ، مبيناً أن كل ما أورده الفلاسفة الفيضيون من الحديث عن بداية الخلق وعن العقول المفارقة ، ونفوس الأفلاك وأجرامها ، وحركاتها ، ومحركاتها ، يظهر عند التعقب والنظر أنه غير واجب ، وأن كل ما قدموه من حجج وبراهين غير مقنعة ، وأنها لا ترقى إلى درجة الأنظار العقلية (٣) وبالتالي فلا يمكن قبول دعواهم أن هذه النظرية ثابتة بالبراهين القاطعة .

ولم يكتف أبو البركات بهذا النقد المجمل لنظرية الفيض بل توسع في نقده ليشمل نقد المبادئ والمسلمات الرئيسة لها ، وتطبيقاتها على موجودات الكون ، فوجه نقده لمبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحداً ، ولفكرة العقول المفارقة وما أسند إليها من الوساطة بين الله والموجودات وكذلك الأفلاك وما أسند إليها من التأثير في الأجسام والعالم المادي ، وكذلك العقل الفعال وما خص به من وظائف وجودية ومعرفية .

وقد مثلت هذه النقاط المحاور الرئيسة التي منها انطلق أبو البركات في نقد نظرية الفيض .

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ج ٣ ص ٢٤٠ .

(٢) راجع : آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص ٥٥ وما بعدها ، وعيون المسائل له ص ٦٧ وما بعدها ، والنجاة لابن سينا ص ٣١١ وما بعدها ، والإشارات والتنبيهات ج ٣ ص ٢١٦ وما بعدها .

(٣) راجع : المعترّبين (١٥٨/٣) .

أولاً : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد :

النقد الأول : التناقض في التطبيق :

يعد هذا المبدأ أحد المبادئ الرئيسية التي انبنت عليها نظرية الفيض عند الفلاسفة ، وقد صور ذلك أبو البركات قائلاً : " أن الله تعالى الذي منه بدأ الخلق واحد من كل وجه ، لا كثرة فيه بوجه ، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فأول ما خلق من الموجودات واحد ، وهو أقرب الموجودات إليه وأشبهها به وهو العقل الأول ... فقالوا : إن المبدأ الأول من جهة عقله لذاته فاض عنه المعلول الأول ، وهذا المعلول الأول يعقل ذاته ويعقل علته ، فمن جهة عقله للمبدأ الأول فاض عنه عقل بالفعل ، ومن جهة عقله لذاته واجبة الوجود بالغير فاض عنه نفس الفلك ، ومن جهة عقله لذاته ممكنة الوجود فاض عنه جرم الفلك ، فالذي صدر عن المبدأ الأول واحد وعن المعلول الأول ثلاثة أشياء ، وكذلك يستمر في فلك بعد فلك ، ومن جهة عقل بعد عقل ، وتتكرر العقول والنفوس والأفلاك بذلك ، حتى تنتهي إلى الفلك الأخير وهو فلك القمر" (١) .

هذه مقالة أصحاب الفيض في تفسير صدور الكثرة عن الواحد ، طبقاً لمبدئهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، يرى أبو البركات أنه بالرغم من أن هذا المبدأ حق في ذاته ونتيجته صحيحة ، إلا أن أصحاب الفيض عند تطبيقهم لهذه النظرية لم يمكنهم الالتزام بهذا المبدأ ، ووقعوا فيما حاولوا الهروب منه ، وهو صدور الكثرة عن الواحد ، وذلك أنهم بعدما سلموا بهذا المبدأ وطبقوه على ذات الواجب فلم يصدر عنه إلا العقل الأول ، وهو واحد بنصهم ، إلا أنه رغم وحدته فقد صدر عنه ثلاثة موجودات : العقل ، والنفس ، والجرم ، وهذا يتناقض مع أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . يقول أبو البركات : " وما قيل من أن الواحد لا يصدر عنه من حيث هو

(١) راجع المعتمر (٣/١٥٠ ، ١٥١) .

واحد إلا واحد ، فهو قول حق في نفسه ، وليس يلزم منه إنتاج ما أنتجوا ولا يبنى عليه ما بنوا ، فإنهم قالوا في المبدأ الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، وقالوا يصدر عن الثاني ثلاثة وهو واحد بالذات ، بحسب اعتبارات متصورة ومعقولة لا بإضافة ذات أخرى إلى ذاته الواحدة بل من جهة تعقلاته وتصوراتهِ " (١) .

إن أصحاب الفيض في رأى أبي البركات وقعوا في التناقض مع مبدئهم عندما جوزوا صدور ثلاثة موجودات عن العقل الأول ، وهو واحد ، ولا يرفع هذا التناقض قولهم إن هذه الكثرة اعتبارية وتعود إلى تعدد جهات التعقل في العقل الأول (٢) لأن السؤال الذي يوجه إليهم كيف يمكن لمثل هذه الاعتبارات أن تكون منتجة ومبررة لصدور الكثرة عن الواحد وهي عدمية ، إنها مجرد اعتبارات أضفتموها على المفارقات دون بيان أية صلة أو علاقة تربطها بالصادرات عنها ، ولو سلمنا بأنها اعتبارية لا تضيف كثرة في المعلول الأول فلم لا نقول ذلك في الواجب أو المبدأ الأول ؟ وما المانع الذي جعلكم تقفون بتعقله لذاته عند ذاته ؟ إن هذا ما جعل أبا البركات يقدم حلاً لو قال به أصحاب الفيض ما وقعوا في التناقض ، وذلك أنه إذا كان التعقل هو سبب الإيجاد ، وتعدد جهاته سبب الكثرة ، وهو أمر اعتباري لا يحدث تغييراً في الذات ولا يوجب الكثرة فيها فلم لا نقول : إن الواجب بما عقل من ذاته ووحده صدر عنه موجود هو أول مخلوقاته وبعقله لهذا الموجود يصدر عنه آخر غيره ، وبهذا القول لا تتناقضوا مع ما سلمتم به من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

يقول أبو البركات : " .. وكان الأخرى بهم أن يجعلوا مثل ذلك عن المبدأ الأول ويجعلون في الترتيب أولاً وثانياً ومقدماً وتالياً كما جعلوا في الثاني وهو بالأول أولى ، وكانوا يقولون عوض قولهم - إن الثاني بما يعقل

(١) المعبر (١٥٦/٣) .

(٢) الطوسي : شرح الإشارات والتنبيهات (٢٢٥/٣) .

الأول يصدر عنه عقل ، وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس - إن المبدأ الأول بما يعقل ذاته عقلاً أولياً بوحدانيتها وذاته يصدر عنه موجود هو أول مخلوقاته ، فإذا أوجده عرفه وعقله موجوداً حاصلاً في الوجود معه كان بما يعقله يصدر عنه آخر غيره ، وكذلك يعقل فيوجد ويوجد فيعقل ، وتكون مخلوقاته عنده دواعي مخلوقاته ، فيوجد ثانياً لأجل أول ، وثالثاً لأجل ثان ... ولست أقول هذا الرأي لكن هذا في القبل والبعد العليّ لا في الزمان حتى لا يخرج عن قولهم أصلاً " (١) .

ويلاحظ أن أبا البركات فضلاً عن أنه يجتهد في أن يقدم لأصحاب الفيض حلاً يرفع عنهم التناقض مع مبدئهم ، يهدف في المقام الأول إثبات تفرد الله تعالى بالخلق ، وأن جميع المخلوقات ترجع في نهاية الأمر إليه رجوعاً ذاتياً ، فالله هو الذي خلق بتعقله لا الثاني ، وهو قادر على أن يخلق موجوداً واحداً ، وقادر على أن يخلق لهذا الموجود موجوداً آخر ، وهكذا يكون الله الخالق لجميع الموجودات دون أن تلحق الكثرة ذاته .

ومما هو جدير بالذكر أن ابن رشد في نقده لنظرية الفيض ، وبخاصة فيما يتعلق بمسألة صدور الكثرة عن الواحد أشار إلى هذا التناقض الذي وقع فيه أصحاب الفيض عندما قالوا بأن المعلول الأول يحتوي على كثرة مع قولهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ومتعجباً كيف خفي ذلك على الفارابي وابن سينا حتى وقعا في التناقض (٢) .

النقد الثاني : عدم انطباق النظرية على الواقع :

بعد أن أُلزم أبو البركات أصحاب الفيض التناقض مع مسلمات المذهب الصدوري يتوجه بنقده إلى بيان أن هذه النظرية لا تنطبق على الواقع الكوني للموجودات ، وذلك أنها لا تفسر إلا نوعاً واحداً منها، وهي الموجودات ذات البعد الطولي التي تصدر كمعلول عن علة على نمط واحد

(١) المعتبر (١٥٦/٣) .

(٢) راجع : تهافت التهافت (٤٠١/١) تحقيق د/ سليمان دنيا - دار المعارف - الطبعة الرابعة .

من المبدأ الأول حتى المعلول الأخير، أما الموجودات المتماثلة التي ليست عللاً ومعلولات فلا تنطبق عليها، ولا تفسر كيفية صدورها عن الله . يقول أبو البركات : " وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علة ومعلولاً على نسق واحد من لدن الأول إلى المعلول الأخير ولا تتكرر إلا طويلاً حتى يكون أ علة ب ، وب علة ج ، و ج علة د ، وكذلك إلى المعلول الأخير كائناً ما كانت ، وما كان يوجد في الوجود موجودان معاً إلا وأحدهما علة للآخر أو معلوله ، ونحن نرى في الوجود أشخاصاً لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلول له ، كالإنسان ، والفرس ، وإنسان إنسان من سائر أشخاص الناس .. فمن أين جاءت هذه الكثرة عن المبدأ الأول ؟ " (١) .

يرى أبو البركات أنه إذا كان أصحاب الفيض يزعمون أن هذه النظرية تفسر صدور الموجودات عن الله الواحد ، فإنه عند التحقيق والنظر يظهر أنها لا تنطبق إلا على نوع واحد من الموجودات ، الموجودات العلية، أما الموجودات المتماثلة فلا تنطبق عليها ، ويلزم على ذلك ألا يكون في الكون هذا النوع من الموجودات ، وألا يكون فيه أنواع تتألف من أفراد متماثلة ، وهذا بخلاف الواقع الكوني ، فصورة العالم ملاً بالموجودات المتماثلة ، وهي موجودات ذات كثرة ، فمن أين جاءت هذه الكثرة ؟ لا يملك أصحاب الفيض الإجابة ، ومعنى ذلك أن نظرية الفيض طبقاً لهذا المبدأ لا تنطبق على الواقع الكوني .

النقد الثالث : في تعميم المبدأ حد من القدرة الإلهية :

بعد أن قرر أبو البركات تناقض أصحاب الفيض مع مبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وأن النظرية طبقاً لهذا المبدأ لا تنطبق على الواقع الكوني ، ينتقل إلى بيان أن في تعميم هذا المبدأ حداً من القدرة الإلهية .

(١) المعتبر (١٥١/٣) .

وذلك أن أصحاب الفيض يفتقون بفعل الخلق الإلهي عند العقل الأول فقط ، ويجعلون تأثيره في الموجودات العلية فقط ، وفي نفس الوقت يلحقون فعل الخلق بموجودات أقل منه في الرتبة (١) .

يرفض أبو البركات هذا التصور الذي يترتب عليه الحد من القدرة الإلهية ويقدم تصوره الذي يثبت قدرته المطلقة في خلق جميع الموجودات وأن فعله تعالى لا يقتصر على خلق العقل الأول أو الخلق في الاتجاه الطولي التنازلي إذ يقول " إن الله - عز وجل - جاد فأوجد ، وأوجد فجاد ، علم فخلق ، وخلق فعلم ... فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد، بل أوجد بذاته بغير سبب ثان موجوداً أولاً ، ثم بجريته ولأجله إما من جهة تصوره له وإما من جهة إيجاده موجوداً آخر (٢) .

ويضرب أبو البركات مثلاً حسيماً يوضح فكرته عن الخلق المتعدد الأبعاد القائم على القدرة التامة فيقول : " إن الشخص منا يتخذ لنفسه بيتاً وزينة ويقتني فرساً ويشترى له مركباً وزينة ، وهذه الأشياء للفرس والزينة للبيت، ولكنها في النهاية للشخص الذي يملكها ، فكذلك الله يخلق الموجودات فتوجد عنه وعمّا عنه والذي عنه منه لأجل ما عنه ، وهكذا يخلق شيئاً لأجل شي فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار كلية ، وهكذا يكون من أفعال الله القديم الذي هو أول الخلق ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتعددة " (٣) .

وبالرغم من أن أبا البركات يقول بقدّم بعض أجزاء العالم إلا أنه يرى أن الله هو الخالق لجميع الموجودات دون وساطة ، وذلك تحقيقاً لقدرته المطلقة ، ولا مانع في رأيه أن يكون بعد إرادته الأولى الأزلية إرادات أخرى متجددة .

(١) المعتمد (١٥٩/٣) .

(٢) نفس المرجع والموضع .

(٣) المعتمد (١٥٩/٣ ، ١٦٠) .

يقول أبو البركات : " ... فيكون الله بحسب ما وجب من مبدئياته الأولى وقدرته أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لإيجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن في التصور والتقدير إلى الفعل بحسبه في تقديره وتوقيته أزلياً وزمناً ... فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله فاعلها بذاته ، ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ، ويفعل أشياء يكون منها بعض مخلوقاته كالألات والأسباب إما في صدورها عنه وإما في كونها مقتضى حكمته فينسق جميع ذلك على إرادته الأولى بتفصيل إرادات كثيرة بمقتضيات كثيرة (١) - وبذلك تصدر الكثرة عن الواحد - ولا يلزم من ذلك ما لزم من أن الواحد بذاته لا يصدر عنه إلا واحد ، فهذه أشياء صدرت عن واحد بأسباب كثيرة (٢).

ووفق هذا التصور يخلق الله كل الموجودات بقدرته المطلقة وإرادته الحرة وفق علمه ومشئته ، و لم تقف قدرته عند خلق العقل الأول أو الخلق في الاتجاه الطولي فقط كما ترتب على القول بالفيض .

كان ذلك نقد أبي البركات البغدادي لما ترتب على المسلمة الرئيسية لنظرية الفيض، الواحد لا يصدر عنه إلا واحد أبان فيه أن أصحاب الفيض عند بنائهم لهذه النظرية وقعوا في التناقض مع هذا المبدأ ، وأن هذه النظرية طبقاً لهذا المبدأ لا تنطبق على الواقع الكوني للموجودات وأنها تخالف صورة العالم ، وأن في تعميم هذا المبدأ حداً من القدرة الإلهية .

ومما تجدر الإشارة إليه أن أبا حامد الغزالي في نقده لهذا المبدأ انتهى إلى عدم معقوليته من الأساس وأنه لا صحة له (٣) ، أما أبو البركات البغدادي فإنه يقر بصحته وصدقه مرة واحدة ، وذلك في بدء الخليقة ، ولكنه

(١) نفس المرجع (١٦٠/٣) .

(٢) نفس المرجع والموضع .

(٣) تهافت الفلاسفة ص ١٤٣ وما بعدها ، تحقيق د/ سليمان دنيا - دار المعارف مصر.

ينكر تعميمه على موجودات العالم ، مبيناً عدم جدواه التطبيقية ، ومؤكداً فشل النظرية في تفسير عملية الخلق .

وأتفق مع أبي حامد الغزالي في عدم صحة هذا المبدأ من الأساس إذ أنه ليس مبدأ ضرورياً لا يمكن للعقل رفضه، ولا نظرياً قامت على صحته الأدلة والبراهين العقلية،" بل هو- كما قال ابن رشد- مجرد قضية اتفق عليها القدماء عندما كانوا يفحصون عن أصل العالم^(١).

ثانياً : نقد العقول المفارقة :

وضع أصحاب الفيض العقول المفارقة وسائط بين الله تعالى وموجودات العالم المادي ، وأسندوا إليها دوراً وجودياً ومعرفياً ، وبخاصة العقل الأول والعقل الفعال ، وجعلوا كل عقل منها مختص بما يصدر عنه من العقول والنفوس والأفلاك ، وخصوا العقل الأخير منها بتدبير شئون العالم المادي .

ولم يقبل أبو البركات البغدادي فكرة العقول المفارقة ووجه نقده لها ، وقد تنوع هذا النقد ما بين نقد للفكرة ذاتها ونقد لما ترتب عليها .

أولاً : نقد فكرة العقول :

يرى أبو البركات أن فكرة العقول المفارقة من اختراع الفلاسفة وأن اللغة العربية لا تقر إطلاق اسم " العقل " على ما يدعون ، وأن العقل في مفهومه يحاذي المعنى الذي

يسمى في اللغة العربية " إلهاً " ^(٢) . يقول أبو البركات : " ويقولون عن المبدأ الأول أنه عقل وأنه أعلى العقول مرتبة وهو بالفعل أبداً ، وكل عقل غيره يقتدي بغيره ، وقدوته هو مبدؤه القريب ، وهو تعالى قدوة كل مقتد ومبدأ كل مبدأ ، فهو المبدأ الأقصى ولا يتحاشون عن تسميته عقلاً ،

(١) راجع تهافت التهافت (٣٨٩/١) لابن رشد .

(٢) راجع : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص ٢٩٩ ، د/ يحيى هويدي ، والمعتبر (١٤٩/٣) .

وهذا العقل الذي يقولونه الآن منقول من لفظة قيلت في لغة يونان ليس موقعها في تلك اللغة موقع هذه في العربية من جهة الوضع " (٣) .

ويبين أبو البركات أن المفهوم الذي وضعه أصحاب الفيض للعقل و أطلقوه على الله - عز وجل - وكل ما هو مفارق ، لا وجود له في أصل لغة العرب (١) ، لأنه يراد به في اللغة العربية من جهة العمل : الشيء الذي يمنع الخواطر والشهوات من الناس ويوقفها عن أن تمضي في العزائم بحسبها ، فذلك الناظر المفكر الراد عن الخواطر والشهوات هو الذي يسمونه عقلاً ، أما ذلك المفهوم الذي قال به أصحاب الفيض فإنه يحاذي مفهوم الإله في اللغة العربية منقول من اللغة اليونانية ، وهو العقل الذي من جهة العلم (٢) . إن مفهوم العقل الذي قال به الفلاسفة وما خص به صفات ليس له أصل في اللغة العربية ، وإنما يعود إلى اللغة اليونانية .

ثانياً : الاضطراب في عدد العقول المفارقة :

يوجه أبو البركات نقده لأصحاب الفيض فيما يتعلق بعدد العقول المفارقة ، مبيناً أنهم اضطربوا في عددها فمرة يقولون أنها ثمانية، ويعودون فيقولون بأنها تسعة ، وأخرى يقولون بأنها عشرة عقول مفارقة (٣) .

ويذكر أبو البركات أن السبب في هذا الاضطراب يعود إلى أنهم اعتمدوا على أقوال علماء الهيئة في الأفلاك ، فجعلوا عدد العقول بقدر عدد الأفلاك ، ولما كان هناك اختلاف في عدد الأفلاك عند علماء الهيئة ، فقد تردد هذا الاختلاف في عدد العقول المفارقة عند أصحاب الفيض .

(٣) المعتبر (١٤٩/٣) .

(١) ترجع معاجم اللغة أصل كلمة " عقل " في مدلولها اللغوي إلى عدة معان تدور حول : المنع والربط ، والحجر ، والنهي ، والاستمسك . راجع لسان العرب لابن منظور مادة عقل (٢٦/٤) .

(٢) أبو البركات : المعتبر (١٤٩/٣) .

(٣) راجع : المعتبر (١٥١/٣) ، وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤٦٤ ، د / محمد علي أبو ريان

يقول أبو البركات : " وجعلوا عدد العقول التي يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الأفلاك مما قال به علماء الهيئة " (١) .

إن هذا النقد الذي وجهه أبو البركات إلى نظرية الفيض ، فيما يخص الاضطراب في عدد العقول المفارقة ، لهو جدير بأن يوضع محل التقدير والاعتبار ، إذ أنه يبطل دعوى وجوب نظرية الفيض وثبوتها بالبراهين القاطعة ، " وذلك أن الاعتماد على ما قرره علماء الهيئة في الأفلاك إنما قام على أساس نظري ، لأن كلامهم فيها إنما هو من قبيل القضايا النظرية التي لم تمحصها التجربة ، وذلك لأن طبيعة البحث في علم الهيئة تتأبى على اليقين ، لأن موضوعه بعيد عن أن يدرك إدراكاً مباشراً بالحواس أو يخضع للتجربة ، ولما كان كذلك فإن النتائج التي يتوصل إليها فيه إنما تكون احتمالية وليست من اليقين في شيء " (٢) .

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتوصل إليه علماء الهيئة من نتائج ، فما حظ النتائج التي تبنى عليه ؟ بالتأكيد أنها لا تتعدى مرحلة الاحتمال ولا تتجاوز حد الإمكان .

يقول أبو البركات : " ألا ترى أن صاحب علم الهيئة أخذ مبادئ علمه من الحس بالرصد والتجربة في الزمان والحساب بالنسبة ، ثم قدر ذلك في التعليل تقديراً فيما نص عليه من الأفلاك وعدتها وأشكالها و أوضاعها في هيئتها وقال هكذا يمكن أن يكون ولم ير الأفلاك ولا أوضاعها ولا أشكالها في هيئتها ، ولو قدر غير ذلك بحيث تتسق عليه نسبة المحسوس من ذلك ، لقد كان يكون كذلك أيضاً ، ولا يتأتى لعاقل أن يحكم بأحد القولين ولا يخرجهما من حد الإمكان فإنه لم يقل فيما قال إنه هكذا يمكن أن يكون وعلى غير هذا الوجه لا يمكن أن يكون " (٣) .

(١) المعتمد (١٥١/٣) .

(٢) د/ محمد نصار : في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ص ٣٥٥ .

(٣) المعتمد (١٥٨/٣) .

وينتهي أبو البركات إلى إثبات أن هذه النظرية التي بنيت على مقالة علماء الهيئة في الأفلاك ومقالة أرسطو وشيعته في بداية الخلق ، لا برهان على وجوبها حتى يدعوا أنها ثابتة بالبراهين القاطعة (١) .

ثالثاً : إهمال عقول النفوس النباتية والحيوانية :

يبين أبو البركات البغدادي أن اعتماد الفلاسفة على أقوال علماء الهيئة في الأفلاك ، والربط بينها وبين عدد العقول أدى بهم إلى إهمال عقول النفوس الحيوانية والنباتية والعناصر الطبيعية ، وبالتالي عجزوا عن تفسير صدورها عن الله تعالى رغم كثرتها .

يقول أبو البركات : " وجعلوا عدد العقول التي يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الأفلاك ، وما قالوا في العناصر الكيانية التي هي النار والهواء والأرض ولا في النفوس النباتية والحيوانية شيئاً يعتد به ولا في أنواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها " (٢) .

ويؤكد الدكتور أبو ريان ما ذهب إليه أبو البركات من خلو آراء المشائين من العناصر الطبيعية (٣) . وهذا مردود بأن كتب الطبيعيات السنيوية وبخاصة موسوعة الشفاء ومختصرها في النجاة ، والرسائل التسع والتي معظمها في المسائل الطبيعية ، تؤكد حوض المشائين ومنهم ابن سينا باعتباره ركيزة النقد لأبي البركات في المسائل الطبيعية أما ما قصده أبو البركات من خلو آراء المشائين من العناصر الطبيعية فذلك فيما يتصل بمحتوى نظرية الفيض باعتبار أنها عجزت عن تفسير صدور العناصر الطبيعية بما فيها من كثرة (٤) .

(١) نفس المرجع والموضع .

(٢) المعتبر (١٥٢/٣) .

(٣) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤٦٤ .

(٤) د / سامي نصر : نماذج من فلسفة الإسلاميين ص ٤١٣ .

رابعاً : نقد دور العقول في عملية الخلق :

مثلت وساطة العقول بين الله تعالى والموجودات المتكثرة أساس نظرية الفيض ، وطبقاً لهذا الأساس أسند أصحاب الفيض صدور المعلومات التي في المراتب الأخيرة إلى العقول المفارقة ، وقصروا فعل الله وخلقته على العقل الأول فقط .

وقد صور أبو البركات هذه المقالة ووجه نقده لها قائلاً : " وكما اقتصرنا به على عقله ذاته دون غيره من مخلوقاته ، اقتصرنا كذلك في فعله وخلقته على ما صدر عنه بذاته عن ذاته، وجعلوا الدواعي والأسباب المختلفة والمعقولات المتفننة عند غيره من العقول أسباباً لصدور المعلومات الكثيرة عن علة واحدة ولم يقولوا فيه كذلك - أي الله - لكونهم لم يقولوا بكثرة مفعولاته ومعقولاته " (١) .

يرفض أبو البركات تلك المقالة ويوجه نقده إليها مبيناً أنه إذا كان التعقل هو علة الوجود ، وتعدد جهاته هي علة صدور الكثرة ، فلم خصت هذه العقول بالصدور دون الله ؟ إن العقل يقتضي أن يكون الله هو الخالق لجميع الموجودات .

يقول أبو البركات : " المبدأ الأول هو الذي يخلق بتصوره ، لا الثاني، ولا أقل من أن يكون سواء ، فلم يخص هذا دون هذا ؟ فإن الفاعل الواحد يفعل أشياء بحسب أشياء أخرى ، سواء كانت تلك الأشياء معلولاته ومفعولاته أو مفعولات غيره ، وذلك كمن يشتري لنفسه عبداً ولعبده عبداً ، وقد يشتري العبد لنفسه عبداً فيكون عبداً للمولى الأول أيضاً ... فلا عجب أن يخلق الله صورة وللصورة هيولي ونفساً ، وللنفس بدنأ وفلكاً ، وللفلك محرراً " (٢) ، فعلى هذا المعنى يكون الله خالقاً لجميع الموجودات دون حاجة إلى وساطة العقول أو غيرها .

(١) المعتبر (١٥٧/٣) .

(٢) المرجع السابق (١٥٦/٣ ، ١٥٧) .

ولم يرتض الطوسي هذا النقد ، ورأى أنه من قبيل المؤاخذات اللفظية، وذلك لأن الكل في رأيه متفقون على صدور الكل عنه، وأن الوجود معلول له على الإطلاق ، وإن كان الفلاسفة قد تساهلوا في ذلك وأسندوا معلولاً إلى ما يليه فذلك من قبيل ما يسندونه إلى العلل الاتفاقية والعرضية، وذلك ليس منافياً لما أسسوه وبنوا مسائلهم عليه^(١) . ويرى أن هذه المؤاخذة كانت السبب في أن يصف الرازي كلام الفلاسفة في هذه المسألة بالوهن والركاكة^(٢) .

وما ذكره الطوسي مردود بأنه لا يتفق ومنطق الفيض الذي يحتم أن الله لا يستطيع أن يخلق إلا بتوسط العقل الأول ، وأنه لولاه لما استطاع أن يخلق غيره من الموجودات ، بل إن ما أسند إلى العقل الفعال المنعوت بواهب الصور من وجود النفوس الجزئية والحيوانية والنباتية والعناصر الكيانية ما يرد أي دفاع عن هذه النظرية .

خامساً : نقد اختصاص الأفلاك بالنفوس والعقول دون الكواكب :

يأخذ أبو البركات على أصحاب الفيض تخصيصهم الأفلاك بالنفوس والعقول دون الكواكب ويرى أنه لا يوجد مبرر عقلي يسمح بذلك ، بل إن الكواكب أولى بالعقول والنفوس وذلك لروحانيتها وأفعالها .

يقول أبو البركات : " وتركوا الكواكب بأسرها سدى لا عقول ولا نفوس لها ، وجعلوا ذلك للأفلاك من جهة الحركات ، ونسوا الكواكب على كثرتها فلم يذكروا لشيء منها نفساً ولا عقلاً ... فما بال تلك خلت من هذا وهي بذلك أولى لما يظهر من أفعالها بشعاعاتها وأنوارها وقواها وروحانيتها " ^(٣) .

(١) شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي (٢٢٤/٣) تحقيق د/ سليمان دنيا - دار المعارف مصر - الطبعة الثانية .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٤ .

(٣) المعتبر (١٥٧/٣) .

كان ذلك نقد أبي البركات البغدادي لمقالة العقول المفارقة في نظرية الفيض ، انتهى فيه إلى أن اعتماد أصحاب الفيض على أقوال علماء الهيئة في الأفلاك أدى بهم إلى الاضطراب في عدد العقول ، وإهمال عقول النفوس النباتية والحيوانية ، وأنه لا وجه لاختصاص الأفلاك بالعقول والنفوس دون الكواكب ، كما أنه لا وجه لإسناد دور إلى العقول في عملية الخلق طالما أن التعقل هو علة الإيجاد وكذلك الكثرة ، وأن فكرة العقول في ذاتها ليس لها أصل في اللغة العربية وأنها نقلت من فلسفة اليونان ، وهي تعبير عن العقل في معناه النظري وليس العملي.

ثالثاً : نقد نفي علمه تعالى بالجزئيات والمحسوسات :

أدى التوحيد بين عملية التعقل وفعل الإيجاد لدى أصحاب الفيض إلى نفي علمه تعالى بالجزئيات والمحسوسات وجعلوا ذلك من قبيل تنزيهه تعالى عن التغير والجسمية ، إذ أنهم رأوا في تعدد معلوماته ما يوجب التغير والكثرة في ذاته ، وذلك محال في حقه تعالى .

يقول البغدادي : " ولكنهم لما اقتصروا به على عقل ذاته دون غيره من مخلوقاته ، ولم يقولوا بكثرة مفعولاته ومعقولاته ، قالوا بأنه لا يدرك الجزئيات والمحسوسات وجعلوا ذلك من قبيل التنزيه عن التغير وإلحاق الجسمية به^(١) . "

يرفض أبو البركات ذلك ويوجه نقده إليه مبيناً أن تعدد معلوماته بإدراكه الجزئيات والمحسوسات لا يؤدي إلى التغير والكثرة في ذاته تعالى ، وإنما ذلك يعود إلى الإضافات والأفعال المنسوبة إليه ، وهذه لا تفيد الكثرة على هويته أو التغير في ذاته .

يقول أبو البركات : " والقول بإيجاب الغيرية فيه بإدراك الأغيار والكثرة بكثرة المدركات ، فجوابه المحقق أنه لا يتكثر بذلك تكثراً في ذاته

(١) المرجع السابق نفس الموضع .

بل في إضافاته ومناسباته ، وتلك مما لا تعيد الكثرة على هويته وذاته ، ولا الوحدة التي أوجبت له في وجوب وجوده بذاته ومبدئيته الأولى التي بها عرفناه ، وبحسبها أوجبنا له ما أوجبنا ، وسلبنا عنه ما سلبنا هي وحدة مدركاته ونسبة إضافاته ، بل إنما هي وحدة حقيقته وذاته وهويته " (١)

ويلجأ أبو البركات إلى النفس الإنسانية يستمد من إدراكها للجزئيات ، وهي غير جسمية دليلاً على أن إدراك الله تعالى للجزئيات والمحسوسات لا يقتضي تغيراً في ذاته أو لحوق الجسمية به تعالى ، وذلك أننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهي غير جسمية تدرك الجزئيات والمحسوسات ولا يحدث تغيراً فيها ، فكذلك يدرك الله الجزئيات (٢) .

ويذهب أبو البركات إلى أكثر من ذلك فيذكر أن الإنسان إذا كان يدرك المحسوسات بحواسه ويدرك الروحانيات أيضاً بالاستدلال فإنه إذا وصلت نفسه إلى مرحلة التجرد أدركت الروحانيات كما تدرك المرئي بالعين فلا يحتجب عنه شيء ، فلم لا يكون إدراك الله على هذا النحو ، فلا يحتجب عنه شيء بشيء ، ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شيء كما لا تضيق قدرته عن إيجادها بأسرها (٣) .

إن هذا الرد من قبل أبي البركات على الفلاسفة في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات يفصح عن فهمه العميق لقضية التعقل وما تقتضيه من تغير وتكثر ، فالتغير والتكثر في نظره ليس إلا أمرين إضافيين ، ولذا فلا خشية على الإطلاق في علمه تعالى بالجزئيات والمحسوسات (٤) ، ولهذا يقول: " ومن هذا القبيل قلنا في العلة الأولى أنه يحيط بكل شيء علماً من كلي وجزئي حسي وعقلي " (٥) .

(١) المعتبر (٧٦/٣ ، ٧٧) .

(٢) راجع المرجع السابق (٨٨/٣) .

(٣) راجع : المعتبر (٨٨/٣ ، ٨٩) .

(٤) د/ إنشاد محمد عيبة : موقف المشائبة الإسلامية من النص الديني ص ٢٣٦ .

(٥) أبو البركات : المعتبر (١٥٤/٣) .

ونقض أبي البركات لفكرة التغير الذاتي وبيانه أنها ليست إلا أمراً إضافياً حسب الأحوال والمناسبات جعلته يقر صراحة أن السبب الأول في الإيجاد هو الله سبحانه وتعالى (١) . وذلك لأنه إذا كان التغير والتكثر يحدث في الإضافات والمناسبات ، وليست في الذات ، فلا خشية على الإطلاق أن يصدر عن الله موجودات كثيرة باعتبارات متعددة ، كما حدث في العقل الأول ، وهو بالأول أولى .

ويأخذ أبو البركات على أصحاب الفيض في هذه المسألة تخصيصهم الله وحده دون غيره من العقول بعدم العلم بالجزئيات والمحسوسات ، رغم أن ذلك قالوه في كل ما هو مفارق ويعقل ، ويرى أنه كان يجب عليهم بحسب هذا الأصل أن تكون العقول مثله في عدم إدراك الجزئيات والمحسوسات ، ولكن كما هو بين فإن أصحاب الفيض جعلوا لكل عقل من هذه العقول ثلاث تعقلات ، وهو يتنافى مع مبدئهم من أن التعقل إذا جاوز ذات المتعقل أوجب الكثرة .

يقول أبو البركات: " وقولهم بأنه لا يدرك الجزئيات والمحسوسات قالوه في سائر الأشياء التي يسمونها مفارقة ، بل وفي كل ما يعقل ، وخصوه وحده بكونه لا يعقل غيره ، وكان ينبغي لهم بحسب هذا الأصل أن يقولوا في الثاني كذلك أيضاً أنه لا يعرف ما دونه وإن كان عرف ما فوقه ، فيعرف الثاني الأول ولا يعرف الثالث ، وذلك إذ كان عدم المعرفة جاء من قبيل التنزيه للأعلى عن الأدنى " (٢) .

وأبو البركات في ذلك لا يقر الفلاسفة في نفي علمه تعالى بالجزئيات والمحسوسات وإنما يهدف إلى إثبات تناقضهم مع مسلمات المذهب لديهم ، فإنهم إذ يقولون بأن التعقل إذا جاوز ذات المتعقل أوجب الكثرة ، ولهذا نفوا علمه تعالى بالجزئيات والمحسوسات وأثبتوا ذلك لكل العقول المفارقة ،

(١) د / إرشاد محمد عبيد : موقف المشائية الإسلامية من النص الديني ص ٢٣٧ .

(٢) المعتبر (١٥٧/٣) .

إلا أنهم خصوه وحده بذلك دون العقول ، وجعلوا لكل عقل منها ثلاث تعقلات ، وهذا يتناقض مع مذهبهم .

رابعاً : نقد العقل الفعال :

حل العقل الفعال في المرتبة الأخيرة من مراتب العقول المفارقة في نظرية الفيض ، وقد أولاه الفلاسفة الفيضيون عناية خاصة ، لا لفضل أو شرف يعلو به على بقية العقول المفارقة ، وإنما لكونه يختص بعالم ما تحت فلك القمر ، عالم الكون والفساد . وقد خص هذا العقل في نظرية الفيض بوظائف وجودية ومعرفية جعلته ممثلاً لحلقة الوصل بين العالم العقلي والعالم المادي، فمن الناحية الوجودية يعد المصدر الرئيسي والعلة القريبة لموجودات العالم الأرضي من العناصر الأساسية والمادة والموجودات المشكلة منها ، وكذلك النفس الإنسانية وقواها العاقلة ، والنفس الحيوانية والنباتية ، ومن الناحية المعرفية يعد العلة الأولى والوحيدة لتحصيل النفس الإنسانية الأفكار والمعارف .

كان ذلك شأن العقل الفعال في نظرية الفيض لم يقبله أبو البركات ووجه نقده إليه ، وقد تمثل هذا النقد فيما يلي :

أولاً : الاضطراب في تحديد العقل الفعال بالنسبة للعقول المفارقة :

يأخذ أبو البركات على أصحاب الفيض اضطرابهم في تحديد العقل الفعال إذ أنهم يقولون بأنه عقل فلك القمر ثم يعودون فيقولون بأنه معلول عقل فلك القمر ، فهل هذا العقل : الثامن أم التاسع أم العاشر في سلسلة العقول المفارقة ؟

يقول أبو البركات: " فكذاك يستمر الصدور حتى ينتهي إلى الفلك الأخير ، وهو فلك القمر ، وقالوا عقله هو العقل الذي به تهدي نفوس

البشر، وهو الذي يسمونه بالعقل الفعال ، وعنه تصدر نفوس البشر ، وقالوا لا بل العقل الفعال الذي لنفوس البشر هو معلول عقل فلك القمر" (١) .

وقد مر سابقاً أن أبا البركات يرجع اضطراب أصحاب الفيض واختلافهم في العقول المفارقة إلى اعتمادهم على أقوال علماء الهيئة ، وأن هذه الأقوال هي من قبيل القضايا النظرية التي لا تدرك إدراكاً مباشراً بالحواس أو تخضع للتجربة المباشرة ولهذا فهي احتمالية وليست يقينية.

ثانياً : نقد اختصاص العقل الفعال بإيجاد النفوس الإنسانية :

يوجه أبو البركات نقده لأصحاب الفيض فيما خصوا به العقل الفعال من وظائف وجودية والتي كان منها وجود النفوس الإنسانية ، ويرى أن النفوس الإنسانية تصدر عن علل كثيرة وليس عن علة واحدة كما قال أصحاب الفيض ، إذ يقول : " وأما من قال بأن علتها واحدة ، وهي الذي سماه بالعقل الفعال ، فيكفي في رد قوله الآن ما ثبت من اختلاف الطبائع باختلاف أحوالها وأفعالها " (١) .

فأبو البركات يتخذ من اختلاف أفعال النفس وأحوالها ما يدل على أنها مختلفة بالنوع والطبيعة ، وبالتالي فإن وجودها يكون عن علل كثيرة مختلفة وليست علة واحدة ، يقول أبو البركات : " وهم يقولون إن هذا العقل الفعال هو العلة القريبة التي عنها صدر وجود النفوس الإنسانية ، وبحسب ذلك يرونها واحدة بالنوع والماهية والطبيعة لا تختلف في جواهرها وإنما تختلف في حالاتها العرضية التي تلحقها من جهة الأبدان وأمزجتها والعادات والتعاليم ، ونحن قد أوضحنا بطريق النظر الاستدلالي من أحوالها وأفعالها اختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة ، فهي عن علل كثيرة لا عن

(١) المعتبر (١٥١/٣) .

(١) نفس المرجع (١٥٢/٣) .

علة واحدة كما قالوا ولم يبق بحسب ذلك النظر شك في كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ولم يبق شك في كثرة علها^(٢).

ثالثاً : نقد كون العقل الفعال مصدراً للمعرفة الإنسانية :

وكما خص أصحاب الفيض العقل الفعال بوظيفة وجودية ، خصوه كذلك بأخرى معرفية تمثلت في فيض العلوم والمعارف على النفس الإنسانية، والخروج بها من مجرد الاستعداد للإدراك إلى الإدراك بالفعل ، وذلك أنهم يرون أن النفس لا تمتلك القدرة على تجريد المعقول من المحسوس إلا عبر العقل الفعال ، وأن ارتقائها وبلوغها درجة الكمال والسعادة القصوى لا يتم إلا من خلال هذا العقل ، ولذا فإن أي معرفة تحدث للنفس الإنسانية هي من فيض العقل الفعال .

وقد صور أبو البركات هذه المقالة عند أصحاب الفيض قائلاً : " فهذا الشيء الذي هو عقل بالفعل الذي يجعل نفس الإنسان التي هي عقل بالقوة عقلاً بالفعل يسمونه العقل الفعال ، ويقولون إنه لنفوسنا كالأستاذ والمعلم والمبدأ الذي عنه توجد ، فهو مبدؤها القريب في الوجود ومعادها الأدنى في الكمال " (١) .

ولم يرتض أبو البركات هذه المقالة ووجه نقده إليها مبيناً أن النفوس الإنسانية في مقدورها إدراك المعارف وتحقيق كمالها دون الحاجة إلى ما يسمونه العقل الفعال وذلك بالنظر والتأمل في الموجودات.

يقول أبو البركات: "والاعتبار يرينا في الوجود أشياء بالقوة يخرجها إلى الفعل شيء بالفعل ، ويرينا أشياء بالفعل دائماً تخرج إلى الفعل ما بالقوة، كالشمس بنورها وحرارتها الدائمين لها أبداً ، ويشهد الوجود أن ما بالقوة والإمكان يصير بالفعل من جهة شيء هو كذلك بالفعل وذلك الذي بالفعل لا يلزم أن لا يكون قد كان بالقوة ... بل يلزم بما يأتي من النظر في

(٢) المعتبر (١٥٢/٣ ، ١٥٣) .

(١) نفس المرجع (١٤٨/٣ ، ١٤٩) .

العلم الأعلى أن ينتهي الإمكان والقوة إلى الوجود والفعل أبداً ، فهذه كلیة يحكم فيها وبها ، فالنفوس في تعلمها بعد الجهل وكمالها بعد النقص لا يلزم فيها هذا ، فإن الحبة من الثمرة شجرة بالقوة تصير شجرة بالفعل من ذاتها وليس تجعلها بالفعل شجرة أخرى ، بل تخرج بذاتها إلى كمالها ، كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل وينتهي بها إلى كمالها سوى إدراك الموجودات والنظر فيها " (١) .

إن النفس الإنسانية في رأي أبي البركات ليست في حاجة إلى العقل الفعال حتى يهبها الوجود أو يفيض عليها العلوم والمعارف بل في وسعها أن تحقق ذلك عندما تتصل بالموجودات وتتأملها و تنتظر فيها .

كان ذلك نقد أبي البركات البغدادي لمقالة الفلاسفة في العقل الفعال، انتهى فيه إلى رفض أي دور له وجودياً أو معرفياً ، ليعلن بذلك عدم الحاجة إلى العقل الفعال الذي عول عليه أصحاب الفيض في نظرية المعرفة والخلق كثيراً في مشهد البناء الكوني والمعرفي .

وبنقد أبي البركات للعقل الفعال ينتهي نقده لنظرية الفيض معلناً فشلها في تفسير عملية الخلق، وأنه لا يوجد مبرر عقلي أو حجة برهانية لقبولها أو القول بها ، ومبيناً أن " الفلاسفة يضعون مبادئ مذهبهم وضماً دون إيراد حجة أو براهين مقنعة ، ومع ذلك يقولون بوجوبها ويطلبون من الغير التسليم بها وكأنها وحي منزل من السماء " (٢) .

وأمام هذا النقد الذي وجهه أبو البركات لا نملك إلا القول بأن التحكم في تصويرها، والقطع بوجودها ، والوقوف بعدد العقول إلى ما استقرت

(١) المعتبر (٤١/٢) .

(٢) المعتبر (١٥٨/٣) .

عليه أمر لا يقره العقل ولا يقبله العلم ، وأن المعضلة التي صورها القائلون بها من استحالة صدور الكثرة عن الوحدة إنما هي من عمل الوهم (٣) .

ثم لا أجد ما يضاف إلى ما قدمه أبو البركات من نقد لهذه النظرية إلا قول الحق سبحانه وتعالى : ﴿ مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مَتَّحِدَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا ﴾ [سورة الكهف آية : ٥١] ، وقوله سبحانه وتعالى في الرد على من زعم أن الملائكة بنات الله : ﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ ﴾ [سورة الزخرف آية : ١٨]

إن هاتين الآيتين صريحتان في بيان استنثار الحق سبحانه وتعالى بعلم كيفية الخلق ، وهذا يؤدي بالضرورة أنه ليس للعقل سبيل مأمون في تفسير هذه القضية ، وذلك أن كيفية إيجاد الله سبحانه وتعالى لهذا الكون من الأمور الغيبية ، وإذا كان العقل الإنساني لا يزال متخبطاً في عالم الشهادة فإن تجاوزه لهذا العالم إلى عالم الغيب الذي استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه كما يشير إليه قوله تعالى : ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴾ [سورة الجن آية : ٢٦] أقول إن هذا التجاوز قد أوقف هؤلاء أمام النقد القاسي الذي لم يستطع أحد مهما أوتي من قوة أن يرده " (١) .

ولهذا يرى الدكتور مذكور أن القول بالفيض ووساطة العقول أحد موقفين للفارابي وابن سينا يعز الدفاع عنهما ، حيث اكتفيا بفكرة الصنع وهي ليست شيئاً آخر غير الفيض ، وهو لا يحقق الخلق الذي قصد إليه القرآن الكريم والذي يعتمد على قدرة الباري وإرادته (٢) .

(٣) راجع : موقف المشائية من النص الديني ص ٢٤١ د/ إنشاد محمد عبيدة .

(١) نفس المرجع ص ٢٤١ ، ٢٤٢ .

(٢) راجع في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه (٨٤/٢) .

ولهذا صدق من قال إن إلهاً يصدر عنه العالم بلا إرادة ولا خلق منه ولا نشاط له ، وبينه وبين العالم وسطاء عديدون ، ولا يعلم إلا ذاته إله كهذا لا يمكن أن يتفق والعقائد الصحيحة التي جاء بها الإسلام (٣).
وليت أصحاب الفيض قالوا أنه يمكن أن يكون الخلق على هذه الصورة ويمكن غيرها ، ولو قالوا ذلك ، لقلنا إنها وجهة نظر تحاول أن تقدم تفسيراً لخلق العالم ، أما وإنهم قالوا بوجودها وثبوتها بالبراهين القاطعة ، فلا نملك أمام هذا إلا القول بأن هذه النظرية باطلة عقلاً ، وعلماً ، وقبل ذلك نصاً .

فعقلاً : لما اشتملت عليها من دعاوى تصطدم مع العقل ، ولا يوجد أي مبرر لقبولها : كدعواها أن العقلي فاض عن المادي ، والقول بالعقول المجردة وأنها جواهر قائمة بنفسها ، وتوقف الفيض عند العقل العاشر .
وعلماً : لأنها تعتمد على الصورة القديمة لعلم الفلك التي قال بها بطليموس والتي كانت تقرر أن الأرض مركز الكون وأن الأفلاك والكواكب تدور حولها ، وقد أثبت العلم بطلان هذه الأقوال .
وباطلة نصاً لمخالفتها للنصوص الدينية (١) التي تقرر أن الله هو الخالق لهذا الكون بصورة مباشرة وبقدرته المطلقة وإرادته الحرة ، في الوقت الذي خلقه فيه ، وأن هذا الكون لم يولد أو ينبثق عنه تعالى .

(٣) د/ محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط ص ٦٣ .
(١) مر ذكر الآيات التي تتحدث عن خلق الله تعالى للعالم وأنه خلقه في زمن بقدرته المطلقة وإرادته الحرة في الحديث عن النتائج المترتبة على الفيض من الناحية الدينية .

الخاتمة

كان الهدف الأساسي من هذه الدراسة الإجابة على التساؤلات التي طرحت حول نظرية الفيض من خلال نقد أبي البركات البغدادي لها ، وقد كان السؤال المحوري الذي تمركزت حوله الدراسة ، هل قدمت نظرية الفيض تفسيراً عقلياً لعملية الخلق وصدور الموجودات عن الله تعالى يتوافق مع مقررات العقيدة الدينية أم لا ؟

وقد تبين من خلال هذه الدراسة فشل نظرية الفيض في تفسير عملية الخلق وصدور الموجودات عن الله تعالى ، وأن هذه النظرية غير مبررة عقلياً ودينيّاً ، وأن كل ما أورده الفلاسفة الفيضيون من حجج وبراهين على ثبوتها غير مقنعة ولا ترقى إلى درجة الأنظار العقلية .

وقد تبين أن هذه النظرية تحتوي على مقولات فلسفية يتوقف العقل في قبولها وتصورها : منها حصر العقول في عشرة ، والوقوف بها عند العقل الفعال ، وصدور المادي عن العقلي ، وذلك أنه لا يوجد دليل عقلي يبرر هذا الحصر وذلك التوقف ، إذ أن هذه العقول من طبيعة واحدة وخصائصها واحدة ، فلم هذا الحصر في عشرة فقط ، ولم توقف الفيض عند العقل الفعال وخص دون غيره من العقول بالعالم الأرضي ، وكذلك لا يستطيع العقل أن يفهم صدور شيء مادي عن الصورة العقلية التي يتأملها .

وقد تبين أن هذه النظرية لا تنطبق على الواقع الكوني لموجودات العالم لأنها لا تنطبق إلا على نوع واحد من موجوداته، الموجودات العلية ذات البعد الطولي التنازلي ، أما الموجودات المتماثلة : التي هي الأنواع وأشخاصها ، وهي كثيرة في العالم ، فإن هذه النظرية لا تنطبق عليها .

وقد تبين من خلال نقد أبي البركات لنظرية الفيض أنها تتناقض في تطبيقاتها مع مسلمة المذهب الصدوري ، من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وذلك أن هذا المبدأ طبق على ذات الواحد فلم يصدر عنه إلا موجوداً واحداً ، هو العقل الأول ، ورغم أنه واحد فقد صدر عنه ثلاث موجودات : عقل ، ونفس ، وجرم ، ولا يرفع هذا التناقض قولهم أن هذه

الكثرة تعود إلى تعدد جهات تعقلاته ، وهو أمر اعتباري عدمي ، لا يحدث تغييراً في الذات المتعقلة ، لأنه إذا كان الأمر كذلك ، فلم لم يقال إن الواحد بما عقل من مبدأيته ووحدانيته أوجد موجوداً واحداً هو أول مخلوقاته ، وبعقله لهذا الموجود أوجد آخر غيره لأجله ، وبهذا تصدر الموجودات كلها عن الله تعالى بصورة مباشرة ، ولم تتغير ذاته أو يلحقها كثرة .

وقد تبين من خلال نقد أبي البركات بطلان دعوى وجوب هذه النظرية وثبوتها بالبراهين القاطعة ، لأن الأساس الذي تقوم عليه نظري فهي تعتمد على أقوال علماء الهيئة في الأفلاك ، وهي من قبيل القضايا النظرية التي لا تخضع للتجربة أو الإدراك الحسي المباشر ، وإنما تبقى في دائرة الاحتمال والإمكان ، ولهذا وجدنا اضطراب أصحاب الفيض في عدد العقول المفارقة ، وإهمالهم عقول النفوس الحيوانية والنباتية والعناصر الكيانية رغم كثرتها .

وقد تبين من خلال نقد أبي البركات أن المشكلة التي صدرها القائلون بالفيض ، وهي تغير الذات الإلهية ولحوق الكثرة ، لو قلنا بالخلق المباشر القائم على القدرة المطلقة والإرادة الحرة ، هي من عمل الوهم وليست حقيقية ، لأن هذا يكون في الإضافات والمناسبات ، وهي لا تعيد الكثرة على هويته أو التغير في ذاته تعالى .

وقد تبين أن فهم أبي البركات لفكرة التغير الذاتي ، وبيانه أنها ليست إلا أمراً إضافياً حسب الأحوال والمناسبات ، جعله يقر صراحة أن الله هو الخالق لجميع الموجودات خلقاً مباشراً ، وأن علمه شامل لكل الموجودات الجزئيات والكليات .

وقد تبين أيضاً أن هذا الفهم لفكرة التغير الذاتي جعل أبا البركات يرفض أي دور للعقول السماوية في الخلق والإيجاد ، وأي تأثير للأفلاك في عالم الوجود الأرضي ، مقررراً أن الله هو الخالق لجميع الموجودات وأنه لا مؤثر في الوجود إلا الله .

وقد تبين رفض أبي البركات لفكرة العقل الفعال نفسها ورفضه إسناد أي دور لها ، وجودياً كان أم معرفياً ، وأن النفوس الإنسانية في مقدورها تحصيل المعرفة وتحقيق كمالها بذاتها بالنظر والتأمل في الموجودات .
وتبين لنا أخيراً أن هذه النظرية أدت إلى مقولات فلسفية تخالف ما نصت عليه العقيدة الدينية في عملية الخلق ونشأة الموجودات عن الله تعالى ،
منها القول بالإيجاب الذاتي على الله تعالى ، وأن خلقه تعالى للعالم لم يكن بالقصد والاختيار ، والحد من القدرة الإلهية .

فهرس المصادر والمراجع

- ١ - القرآن الكريم .
- = ابن أبي أصيبعة " موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم(ت ٦٦٨هـ).
- ٢ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٦٥ م .
- = ابن التلمساني " شرف الدين عبد الله بن محمد" (ت ٦٥٨هـ) .
- ٣ - شرح معالم أصول الدين . تحقيق نزار حمادي ، نشر دار الفتح - الطبعة الأولى ١٤٣١هـ / ٢٠١٠ م .
- = ابن رشد " أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد " (ت ٥٩٥هـ) .
- ٤ - تفسير ما بعد الطبيعة . تحقيق موريس بوكاي ، نشر دار المشرق لبنان ١٩٨٦ م .
- ٥ - تهافت التهافت . تحقيق د/ سليمان دنيا - دار المعارف - مصر - الطبعة الرابعة .
- = ابن سينا " أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين" (ت ٤٢٨هـ).
- ٦ - الإشارات والتنبيهات . تحقيق د/ سليمان دنيا ، نشر دار المعارف مصر - الطبعة الثانية .
- ٧ - الإلهيات من كتاب الشفاء . تحقيق حسن زادة الأملي - نشر مطبعة الإعلام الإسلامي - الطبعة الثانية .
- ٨ - التعليقات . تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي ، نشر الدار الإسلامية ، بيروت .
- ٩ - النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية تحقيق د/ ماجد فخري ، دار الآفاق الجديدة - بيروت .
- = ابن منظور " أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور" .
- ١٠ - لسان العرب . نشر دار صادر - بيروت - الطبعة الأولى .
- = أبو البركات " هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي" (ت ٥٤٧هـ) .

١١ - المعبر في الحكمة الإلهية ، نشر دار المعارف العثمانية بحيدرآباد
الدكن - الطبعة الأولى ١٣٥٨هـ .

= أبو ريان د/ محمد علي

١٢ - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام . دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية
طبعة سنة ٢٠٠٠م .

= أفلوطين :

١٣ - تاسوعات . ترجمة فريد جبر ، نشر مكتبة لبنان - بيروت - الطبعة
الأولى ١٩٩٧م .

= البهي : د / محمد

١٤ - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، مكتبة وهبة - القاهرة ، الطبعة
السادسة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م .

= الجابري : د / محمد عابد

١٥ - نحن والتراث . مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - الطبعة
الأولى ٢٠٠٦م .

= الجويني " إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف "
(ت ٤٤٨هـ) .

١٦ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . تحقيق د/محمد يوسف
موسى ، د/ على عبدالمنعم عبد الحميد ، نشر مكتبة الخانجي -
١٣٦٩ هـ .

= الزبيدي " أبو الفيض مرتضى الزبيدي "

١٧ - تاج العروس من جواهر القاموس . نشر دار الهداية ، بيروت .

= الشهرستاني " أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر "

١٨ - الملل والنحل . تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل ، نشر مطبعة الحلبي
، القاهرة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م .

= الغزالي " أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي " (ت ٥٠٥هـ)

- ١٩ - تهافت الفلاسفة . تحقيق د/سليمان دنيا - دار المعارف ، مصر
الطبعة التاسعة .
- = الفارابي " أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان " (ت٣٣٩هـ)
٢٠ - آراء أهل المدينة الفاضلة . تحقيق ألبير نصري نادر - دار المشرق
- بيروت - الطبعة السابعة .
- ٢١ - السياسة المدنية . تحقيق فوزي متري - نشر المطبعة الكاثوليكية
لبنان - الطبعة الأولى ١٩٦٤ م .
- ٢٢ - عيون المسائل - ضمن المجموع - نشر مطبعة السعادة - مصر
الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧ م .
- ٢٣ - فصوص الحكم - ضمن المجموع - نشر مطبعة السعادة - مصر
الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧ م .
- = بدوي د/ عبد الرحمن
٢٤ - أفلوطين عند العرب . نشر مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م .
- ٢٥ - خريف الفكر اليوناني - مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩ م .
= بو هلال د/ محمد
- ٢٦ - الغيب والشهادة في فكر الغزالي - نشر دار محمد علي - تونس الطبعة
الأولى ٢٠٠٣ م .
- = زكريا د/ فؤاد
٢٧ - التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس - الهيئة العامة المصرية للكتاب
١٩٧٠ م .
- = صليبا - جميل
٢٨ - المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٩٨٢ .
= عيبة د/ إنشاد محمد علي
- ٢٩ - موقف المشائية الإسلامية من النص الديني - مكتبة شقرون ، مصر
- الطبعة الأولى بدون .
- = غرابة د/ حمودة

٣٠ - ابن سينا بين الدين والفلسفة - دار الطباعة والنشر الإسلامية مصر .

= فخري د/ ماجد

٣١ - تاريخ الفلسفة الإسلامية ترجمة كمال اليازجي - الجامعة الأمريكية -

بيروت ١٩٧٤م .

= فراج د/ عبده

٣٢ - معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى - مكتبة الأنجلو المصرية

- الطبعة الأولى ١٩٦٩م .

= قاسم د/ محمود

٣٣ - نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلاتها لدى توما الإكويني ، الأنجلو

المصرية - الطبعة الثانية .

= كليب د/ سعد الدين

٣٤ - البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي - منشورات وزارة الثقافة

- دمشق ١٩٩٧م .

= كوربان هنري كوربان

٣٥ - تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة نصير مروة ، حسين قبيسي ،

منشورات عويدات - بيروت .

= مذكور د/ إبراهيم

٣٦ - في الفلسفة الإسلامية " منهج وتطبيقه" دار المعارف - مصر الطبعة

الثالثة ١٩٨٣م .

= مرحبا د/ محمد عبد الرحمن

٣٧ - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - منشورات عويدات

بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٣م .

= مطر د/ اميرة حلمي

٣٨ - الفلسفة اليونانية " تاريخها ومشكلاتها" نشر دار قباء - القاهرة

. ١٩٩٨م .

= موسى د/ محمد يوسف

- ٣٩ - بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . دار المعارف - مصر - الطبعة الثانية .
- = نصار أ.د / محمد عبد الستار
- ٤٠ - في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات - مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الأولى ١٩٨٢ م .
- = نصر د/سامي
- ٤١ - نماذج من فلسفة الإسلاميين - مكتبة سعيد رأفت - القاهرة ، بدون تاريخ طبع .
- = هويدي د/ يحيى
- ٤٢ - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - دار الثقافة للطباعة والنشر .
- = وهبة د/ مراد
- ٤٣ - المعجم الفلسفي - الهيئة العامة المصرية للكتاب ٢٠١٦ م .

ثانياً :

التفسير وعلوم القرآن

