التفاعل الحضاري وأثره في تطور الأفكار:
دراسة في مفهوم الإبداع عند الكندي والفيض عند الفارابي

The impact of Civilised interactive at the development of Thoughts:
A study on the Concepts of Al-Kindi's Creativity and Al-Farabi's Emanation

حامد أحمد الدبابسة *

قسم الفلسفة، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن hamed6269@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/11/11 تاريخ القبول: 2021/01/02 تاريخ: النشر: 2021/01/20

الملخص:

تستهدف هذه الدراسة التعرف على تأثير المفاهيم الفلسفية اليونانية في الفكر الإسلامي عبر الترجمة، وكيف طرحت أفكاراً جديدة خلال فترات زمنية محايثة للتطور المعرفي بين القرنين الثاني والرابع الهجريين، في موضوع علاقة الله بالعالم عبر مفهوم الخلق، من خلال دراسة الإبداع عند الكندي والفيض عند الفارابي، وكيف ساهمت الترجمة وما أثارته من جدل وما نتج عنه من مفاهيم في المجتمع الإسلامي حول هذه المسألة من تغير النظرة إليها.

لقد توصلت الدراسة إلى أن التفاعل الحضاري المتنامي بكل مكوناته وأسبابه؛ قد أثر بصورة مباشرة في تغيير نظرة الفلاسفة وتطورها فيما يتعلق بمسألة خلق العالم، والتي عبر عنها الكندي في نظرية الإبداع؛ التي اتسقت بصورة عامة مع النظرة الدينية في إطارها العقلي، بسبب من نضج علم الكلام الاعتزالي في القرن الثالث الهجري. في حين إنحاز الفارابي في معالجته لهذه المسألة إلى وجهة

* المؤلف المرسل

النظر الفلسفية البحتة على حساب النظرة الدينية عندما تبنى نظرية الفيض الأفلوطينية بسبب من انتشار الفكر الفلسفي في الواقع الإسلامي بقوة.

الكلمات المفتاحية: الإبداع؛ الفيض؛ الكندي؛ الفارابي؛ الفلسفة الإسلامية؛ علم الكلام؛ خلق العالم.

Abstract:

This study aims to identify the impact of novel Greek philosophical concepts that integrated itself into the Islamic thought through translation. It further aims to assess how new ideas were proposed over different time intervals, that were consistent with the cognitive development between the second and fourth centuries after Hijri; by addressing the issue of God’s relationship with the world. This was demonstrated by Al-Kindi’s concept of creativity and Al-Farabi’s concept of emanation, and how translation influenced the spread of debate and the emergence of new concepts in the Islamic community.

The study established that the growing cultural intermixing had a direct effect on altering the stance of philosophers on the issue of world creation. This was expressed by Al-Kindi in his theory of creativity, which was reconcilable with the religious view because of the control of the Mu’tazilah Doctrine. Furthermore, Al-Farabi he decided to approach the matter with a philosophical point of view at the expense of the religious view, and adopted the Plotinus emanation theory.

Key Words: Al-Kindi; Al-Farabi, Creativity, Emanation, Islamic Philosophy, Kalam, World Creation.

مقدمة:

شكلت الأفكار التي تبناها علماء الكلام والفلاسفة في تفسير العلاقة بين علم الله وفعله وبين قدرة الإنسان وفعله إحدى أكثر قضايا الفكر الكلامي والفلسفي في الثقافة الإسلامية بحثاً وجدلاً، بسبب من سعي المتكلمين والفلاسفة إلى تنزيه الله كل حسب رؤاه، ومحاولة فك الارتباط بين مفاهيم متنوعة استغلق فهمها إذا ما أضيفت إلى الله تعالى أو نسبت إلى الإنسان، ومن ذلك مفهوم الخلق والفعل التي تتعلق بتنزيه الله وتأكيد مفهوم حرية الإرادة الإنسانية.

اهتم علماء الكلام بهذه المسألة بقوة سواء في تأكيدهم على علم الله الشامل ووجوده الكامل عبر البحث العقلاني كما فعل المعتزلة. ومحاولتهم إثبات أن الإنسان قادر على فعله سواء خلقاً أو فعلاً، من أجل إثبات قدرة الإنسان وحريته في الفعل، وبالتالي مسؤوليته عما يفعل.[1] في حين أن علماء الكلام الذين ينتسبون إلى الفرق السنية كالأشاعرة والماتريدية بصورة خاصة حاولوا الفعل ذاته ولكن من خلال بيان أن الإنسان في كل ما يفعل هو ضمن قدرة الله وفعله، وأن الخلق فعل خاص بالله لا يشاركه فيه أحد، يتجوهر في الخلق الإلهي للأشياء من عدم وفي زمان. ومن أجل التغلب على هذه القضية لتتناسب مع قضية حرية الإنسان التي يُبنى عليها المسؤولية، قالوا بنظرية الكسب كما فعل الأشاعرة،[2] أو بالاختيار كما قالت الماتريدية.[3]

لكن الفلاسفة الذين تأثروا بهذا الواقع الفكري النشط، أضافوا مصدراً آخر لمقولاتهم وهي الأفكار الفلسفية اليونانية التي عززوا بها قدرات العقل وجعلوا منه الحاكم الأول[4]، وفي الوقت ذاته سعوا إلى تنزيه الله، ولكن بوسائل أخرى كان من أبرزها سعيهم إلى حل إشكالية قدم الخالق مع حدوث المخلوقات، وواحدية القديم مع تكثّر المحدثات، فكان أن قدمت العديد من التصورات الكلامية لمختلف الفرق إلى جانب التفسيرات الدينية، وأضيف إليها النظريات الفلسفية لحل هذه الإشكاليات ومنها نظرية الإبداع عند الكندي ونظرية الفيض عند الفارابي.

لقد تفاعلت هذه الأفكار وتطورت تدريجياً مع تطور الأفكار الفلسفية بسبب من جدلية الواقع السياسي والفكري والاجتماعي الإسلامي التي تأثرت بعملية الترجمة من الناحيتين الإيجابية

والسلبية، فقد كان هناك رافضون لأفكار الفلسفة اليونانية، كما كان هناك من رحب بهذه الأفكار وتبناها كما فعل الفلاسفة، وقد أثرت هذه الحركة بشكل مباشر في أنها جلبت مناهج وأفكاراً جديدة تفاعلت مع الأفكار الموجودة وأنتجت تصورات أخرى غير تلك السائدة، وخصوصاً مع نهاية القرن الثاني وحتى نهاية القرن الرابع الهجريين[5].

وفي سبيل الوصول إلى النتائج المتوخاة؛ فقد اعتمدت الدراسة على أكثر من **منهج**؛ منها المنهج التحليلي للوصول إلى المضامين ومعرفة تطوراتها السياقية والمفهومية حسب المرحلة التي تمت، والمنهج المقارن للتعرف على مقدار النضج الذي وصل إليه المضمون، في الوقت ذاته كان لا بد من استخدام المنهج التاريخي لسيرورة المفاهيم ضمن فترة زمنية ممتدة تعرضت للتغيير والتطور والتأثر بعوامل متنوعة. ويكمن **هدف** الدراسة في التعرف على أثر التطور والتفاعل الحضاري والفكري في مفهوم الخلق وعلاقة الخالق بالمخلوقات، وكيف أثرت هذه الأفكار المستجدة عبر الترجمة وما رافقها، والتي تنوعت وامتدت عبر فترة زمنية كبيرة في الفهم الديني لمسألة الخلق سواء بالتطوير و/أو التغيير.

1. جدلية الإسلام والبيئة الجديدة

جاءت الدعوة الإسلامية والعرب بصورة عامة يعيشون واقعاً فكريًا واجتماعياً متخلفاً بمقاييس الأمم المجاورة لهم، فلم يكن لهم مناهج فكرية متميزة حول قضايا الإنسان الجوهرية، فقد كان جل مآثرهم الفكرية يقوم على مرويات أدبية تتمحور أساساً في أشعارهم وبعض الحكم والخطب والأمثال النابعة من تجاربهم الشخصية. بالإضافة إلى وثنية ضحلة لم يكن لها أي عمق نفسي أو عقلي أو فكري، يتحدد في العلاقة المباشرة بين الفرد ومجموع قبيلته مع أحد الأصنام التي يتقربون إليها، باعتبارها نوعاً من العلاقة النفعية التي تحميهم كجماعة قرابية. وفي الوقت نفسه توحدهم أمام غيرهم، فكأن الفهم الديني للعرب قبل الإسلام كان في جوهره مظهراً اجتماعياً، ساهم في وحدة القبيلة في صراعها الوجودي ضد القبائل الأخرى في إطار الواقع المحمّل بالتناقضات الأخلاقية والسلوكية وحتى الدينية التي فرضتها الظروف الطبيعية القاسية التي كانت تظلهم، فالعرب كانوا في حالة من الصراع الاجتماعي الحاد مع بعضهم، والصراع الوجودي مع الطبيعة، وفي الوقت

ذاته كانوا في حالة من التناقض الشديد فيما يتعلق بآلهتم ونوع العلاقة معها، والتي كانت تتمحور حول علاقة نفعية تفرضها المصلحة. من هنا لم يكن للعرب وخاصة من يسكنون قلب الجزيرة بصورة عامة وحدة سياسية أو رؤيا عقلية أو فلسفية عميقة تجاه الكون والحياة والموت، وإن كانت بعض القبائل على الأطراف تدين ببعض الأديان المتضمنة رؤى واضحة ومحددة تجاه قضايا الحياة الأساسية، كالنصرانية في الشمال واليهودية في الوسط وبعض النظرات المانوية في الشرق.[6]

لقد جاء الإسلام بما يغاير جوهر الحياة السائدة لدى العرب من النواحي كافة: الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية، فقد جاء بنظام كامل من العقائد والأحكام الناظمة لكل مفاصل حياتهم الفردية الجماعية، مع بعضهم ومع غيرهم، ووضع نُظماً عميقة لتسيير الحياة في كل جزئياتها معنوياً ومادياً، في الوقت الذي حدد النظرة الميتافيزيقية للفرد العربي المسلم في علاقته الكونية بالله وبالحياة الدنيا بكل تفصيلاتها وبالحياة الآخرة، في إطار عقيدة إلهية تستغرق كل نواحي الإنسان النفسية والعقلية والجسدية، كل ذلك تبدّى في النص القرآني الذي يمثل المحور الذي تدور عليه الحياة الإسلامية باعتباره يضم نظاماً متكاملاً من المبادىء والأحكام ينبغي على المؤمن أن يسير بمقتضاها في كل شؤون حياته. ويشترك مع القرآن في هذا الشأن؛ السنةُ النبوية التي شملت كل ما قام به النبي ﷺ من أفعال شاهدها الصحابة أو أقوال سمعوها وتناقلوها أو مواقف شهدوها وشاهدوها تم إقرارها في مختلف المواقف والأزمان ألقت ضوءاً على كيفية الفهم والتصرف بما يفسر النص القرآني أو يضيء موقفاً من مواقف الحياة خلال مسيرة الدعوة النبوية.

لقد تملك النص القرآني بقدسيته وروعته والسنة النبوية بجلالها مشاعر المسلمين الأوائل، فعملوا بكل جد على استخراج أحكام الشريعة المقدسة والاهتمام الشديد بتفسير أصولها واستخراج ما تضمنته من أحكام تتسق مع المستجدات التي طرأت على واقع الأمة بعد وفاة الرسول ﷺ، ودخول أعداد كبيرة من الناس في الدين سواء أكانوا عرباً وثنيين أم غير عرب ممن يدينون بأديان أخرى؛ سماوية كانت أم وضعية ما تتطلبه أسس العقيدة كمقررات شرعية أو قواعد أخلاقية أو كعلوم أولى كعلم القراءات والتفسير وعلم الفقه. ولم يمضِ زمنٌ طويل حتى نتج عن هذه العلوم علوم أخرى خادمة للنص المقدس باعتبارها علوماً مساعدة فرضتها الظروف السائدة؛ وخاصة بعد

دخول أعداد كبيرة من الناس في الإسلام ممن لا يتقنون لغة القرآن، فنشأت علوم وضعية جديدة كعلم النحو والبيان وفهم الأدب القديم وخاصة الشعر الجاهلي باعتباره مقياساً لفصاحة اللغة وقواعدها، كل ذلك من أجل المساعدة في عملية التأويل أو الفهم لمدلولات التعابير اللغوية في القرآن والحديث حسب ما يقتضيه الفهم المتوارث والنابع من النص الديني. وقد استمرت هذه العملية زهاء قرنين من الزمان. لكن الأمر لم يكن وقفاً على هذه العلوم الإسلامية أو العربية الوضعية الخادمة للنص المقدس والمساهمة في تطوير المجال المعرفي والفكري الآخذ في الانفتاح والمتعرض للتحدي بسبب من المتغيرات الحادثة بدخول الأمم الأخرى في الإسلام سواء أكانوا مؤمنين بالإسلام أم معارضين له من خلال بقائهم على معتقداتهم.[7]

لقد أثارت الأحداث التي جرت في الواقع الإسلامي بعد وفاة الرسول ﷺ بما عرف بالردة، ومحاولة اجتهاد بعض القبائل العربية لفهم الدين الجديد بما يتسق مع فهمهم وقناعاتهم وفرديتهم المتوارثة، وبعد وقوع الفتنة التي انتهت بمقتل عثمان بن عفان الخليفة الراشدي الثالث من قبل جماعة من المسلمين الذين فهموا الأحداث والدين من خلال مواقف وأحداث معينة تعلقت بفهمهم، وما تبعها من حروب أهلية بين المسلمين جرت فيها دماء، إلى بروز تفسيرات جديدة تتعلق بفهم المسلمين لقضايا دينية معينة ترتبط أساساً بمسائل جوهرية بقضايا الإيمان- جوهر الدين، من مثل مسألة مرتكب الكبيرة كالقتل، والخروج على الحاكم الذي تمت بيعته، وغيرها من المسائل التي أدت إلى إثارة مسائل عقدية أخرى لم تكن مثارة من قبل، من مثل حرية الإنسان وعدالة الله- قضية القضاء والقدر، والتي أدت إلى تمترس بعض الجماعات الإسلامية خلف مقولات كانت طريقاً للخروج على الحاكم بل وقتاله كما حدث مع الخوارج ضد الخليفة الراشدي علي بن أبي طالب. والتي تحولت فيها الفهوم الدينية والاجتهادات الفردية إلى مواقف وسلوكات فعلية على أرض الواقع، انتقلت فيها هذه الاجتهادات الفكرية إلى أفعال دموية تلبست بلباس الدين.[8]

لقد تعمقت هذه المقولات في زمن الفتنة وما تلاها، فكل جماعة من الجماعات المتنافسة كالأمويين والشيعة أنصار الإمام علي والزبيريين والخوارج وحتى المرجئة قد قرأت النص الديني من

وجهة نظرها وتصرفت على ضوء هذا الفهم، لتبرير موقفها وتعزيز سلوكها وكسب أنصارها لتحقيق الانتصار.[9] فقد استخدم الأمويون على سبيل المثال بعد انتصارهم على خصومهم مفهوم الجبر الهادف إلى تسويغ أفعالهم تجاه خصومهم وتعزيز مواقفهم تجاه عامة المسلمين بقبول حكمهم.[10] كل ذلك تعزز مع دخول أقوام جديدة ومتنوعة إلى جسم الدولة الإسلامية، سواء من أسلم منهم أو بقي على دينه، ومن هنا نرى –على سبيل المثال– أن السياسة في الواقع الإسلامي قد تأثرت بنوع من الفهم الأيديولوجي الذي تأثر به الأمويون من أفكار غيرهم من الأمم وخاصة من الفرس والفرق المسيحية التي كانت تعيش في بلاد الشام وشمال العراق، وتعزز بقوة لدى العباسيين من بعدهم.[11] وقد أدى ذلك إلى أن تسعى كل فرقة وخاصة الفرق الأولى كالخوارج والشيعة باعتبارهم فئتين أيديولوجيتين، وكذلك المرجئة الذين اتخذوا موقفاً محايداً من أطراف الصراع إلى بناء المواقف الفكرية المنتزعة من قضايا دينية، وسعى كل فريق منهم إلى بناء موقف أيديولوجي من تعاليم الدين المغلفة بمحمولات قَبْلية صاغوها حسب أفهامهم ومواقفهم ورغباتهم وميراثهم القبلي بتسويغ ديني يجعل منهم أصحاب موقف شرعي صحيح.[12] ما شكل مواقف فكرية متنوعة ومُغايرة للفهم الديني المتوارث عن الرسول ﷺ؛ شكلت فيما بعد الأرضية التي أدت إلى الاجتهادات العقلية لبعض القضايا الدينية، ومهدت لقبول الأفكار الوافدة في القضايا ذاتها.

من جانب آخر كان القرّاء وهم علماء الدين الأوائل منشغلين منذ البداية بمهمة حمل القرآن وفهمه حسب المتواتر عن الرسول ﷺ وأصحابه، وسعيهم إلى إيصال هذا الفهم للمسلمين وخاصة المؤمنين الجدد منهم، فكان انشغالهم ابتداء مبني على الاهتمام باللغة لتفسير النص القرآني وتحليل نصوص القرآن وبيان كيفية تطبيقها على الواقع العملي للمسلمين، والذي تطور إلى ظهور فئة المفسرين والفقهاء كما هو حال أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة وخاصة الإمام مالك وابن حنبل، وكانت وسيلتهم في هذا الاعتماد على اللغة ذاتها دون الغوص عميقاً خارج النص باعتماد وسائل بعيدة عن إطار اللغة من مثل القياس أو الرأي والاستنتاج والاستنباط وخاصة في القضايا المبهمة والتي تتضمن أكثر من فهم، ولهذا تمسكوا بالنص القرآني والحديث النبوي مباشرة.[13]

لكن الرأي في فهم الدين عموماً والعقيدة خصوصاً نشأ من خلال فهم الجماعات التي ثارت على الخليفتين عثمان وعلي والتي تفاعلت مع السياسة بصورة خاصة، وقدمت فهمها للعقيدة خدمة لفهومها وتبرير مواقفها في الثورة على الخليفتين. وقد تعزز ذلك بمجمل فهوم وميراث العديد من الشعوب التي عايشت المسلمين بعد الفتح سواء بالدخول في الإسلام وجلب ميراثها في هذا الفهم، أو في مهاجمتها للعقيدة الإسلامية خاصة ممن لم يؤمنوا بالإسلام وبالذات الوثنيين والنصارى واليهود في بلاد الشام والعراق والشعوب الفارسية بأديانها المتعددة وأساليبها المتنوعة وما والاها بعد ذلك. ولهذا لم يعد فهم النصوص القرآنية في ظاهره ومن خلال الاعتماد على فهم النص من ناحية لغوية وبصورة متوارثة كافياً للرد على الكم الهائل من الاعتراضات والأفكار والتساؤلات الطارئة التي بدأ يطرحها أصحاب الديانات الأخرى ممن يعيشون في المجتمعات الإسلامية، والمشادات العديدة التي أثارها هؤلاء، والتي نتج عنها إثارة مسائل جديدة داخل المسائل الدينية الإسلامية ذاتها كالمسائل الأخلاقية والشرعية المتعلقة بصورة السلطة الإلهية المطلقة على العالم وما يتعلق بها من مسائل المسؤولية المترتبة على الأعمال التي يقوم بها البشر، وما يرتبط بها من العدل الإلهي والحرية الإنسانية، وما نتج عنها من اعتراضات على الفهم المتعلق بانسجام أو وحدة النظرة الإسلامية إلى الحياة، والتي ترتبط بضرورة السعي إلى التوفيق بما أثاره الخصوم مما هو متعارض ظاهرياً من نصوص القرآن والحديث، وذلك بضرورة استنباط دلالات ضمنية تؤدي إلى فهم النصوص بصورة منسجمة مع حقيقتها.[14]

لهذا نشأ تيار يتعامل مع هذا الواقع للذبِّ عن الإسلام أمام هذه الهجومات بما يتسق مع فهوم وأساليب هؤلاء الخصوم، إذ إن التعامل مع غير المسلمين بأساليب قائمة على الإيمان لا يقدم دفعاً للشكوك المقدمة. واستفاد المسلمون من أساليب الجماعات الأخرى للدفاع عن العقيدة الإسلامية، ونشأ علم الكلام الذي يشكل في جوهره سعي إلى حل هذه المعضلات المعقدة من خلال استخدام العقل، فكانت حركة المتكلمين الأوائل وجهودهم تتركز في الرد على مآخذ الوثنيين والنصارى واليهود والمانويين والدهريين وغيرهم على الإسلام، والسعي من ثم إلى فهم العقائد الإسلامية ودعمها بالأدلة العقلية ضمن حرب العقائد التي تأثرت بشدة بالمكاسب والخسائر السياسية التي نتجت عن انتصار الإسلام واندحار دول هذه الجماعات.[15]

أثارت هذه القضية من جديد بعض المسائل التي إثارتها مسبقاً الفرق الإسلامية والمتعلقة بالعدالة الإلهية والمسؤولية الإنسانية ومرتكب الكبيرة، وبالتالي إعادة البحث في مسائل القضاء والقدر والتي نشأ عنها القول بالجبر والاختيار، والتي أضحت المسألة الكبرى لدى المعتزلة فيما بعد. وقد استفاد علماء الكلام من أساليب النصارى والدهريين وغيرهم في المجادلة والاستنباط والاستنتاج وإعمال الرأي، ليتمكنوا من طرح القضايا الخلافية في بعض مسائل العقيدة لتصبح ممكنة الفهم أمام الخصوم، وذلك بدعمها بالشواهد القرآنية في الوقت الذي مهدوا ودعموا أفهامهم لهذه المسائل ببينات ذات طابع أخلاقي وعقلي يمكن الرد بها على الخصوم، وفي الوقت ذاته تعزيز فهم المسألة حسب التصور الديني القائم أصلاً على الإيمان كما هو الحال عند علماء الشريعة.

أثارت العديد من الآيات القرآنية مفاهيم استغلها النصارى في البداية لإثارة مضامين تطعن في الإسلام تنطوي على التجسيم والتشبيه لله تعالى، ما اقتضى اللجوء إلى التأويل المجازي ومحاولة الفهم العقلي لها، وبسبب من السعي إلى الإبقاء على الصفة الروحانية المحضة للذات الإلهية مثل ﴿استوى على العرش﴾ (الأعراف: 54)، ومسألة رؤية المؤمنين لله يوم القيامة ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة: 21–22)، وهو ما فعله مفكرو المعتزلة بحملها على المجاز، من حيث فهمهم أن الاستواء عبارة عن الاتصاف بالجلال والسلطة ومطلق الملك، واحتمال الرؤية عبارة عن المشاهدة والكشف الصوفي، كل ذلك في سبيل عقلنة بعض المفاهيم لتتناسب مع الاعتراضات العقلية التي قدمها الخصوم، ما ساهم في بداية الحركة العقلية ومن ثم تطورت وتعززت فيما بعد بالترجمة.[16]

إن فعل الحِجاج الفكري هو فعل متنامٍ، وفي الوقت ذاته جدلي مع الواقع السياسي والفكري والاقتصادي والاجتماعي السائد، ما اقتضى بالضرورة مزيدًا من السعي إلى التعرف على أدوات جديدة للفهم للرد على الخصوم الذين تمترسوا بأدوات عقلانية متنوعة، وفي الوقت ذاته تعزيز الفهم المرتبط بالمسألة ذاتها. وقد تعزز ذلك بالترجمة التي بدأت في أصل فعلها لأغراض عملية اقتضتها الظروف السياسية والإدارية للدولة الأموية التي تحولت في بضع سنين إلى إمبراطورية تضم عشرات

الأقاليم والشعوب وتمتد من الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً.[17] ولكن الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي والتنوع الفكري ابتداء من القرن الثاني الهجري قد أدت دوراً محفزاً في السعي إلى المزيد من أجل الاستعانة بالمنتجات الفكرية للشعوب الأخرى؛ وفي الوقت ذاته تنامت التحديات الفكرية الداخلية وقامت بدور بارز في السعي إلى ترجمة علوم ومعارف وأفكار الأمم الأخرى وخاصة الفارسية مع نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي الذي شهد تغلغل الفرس في كل مفاصله وشؤونه، بسبب من قيام الدعوة العباسية على جهودهم، وسعي الدولة إلى إرضائهم من خلال إتاحة الفرصة لنقل تراثهم وتوظيفه في واقع الدولة وأجهزتها.[18] وكذلك من اليونانية عبر السريانية أولاً والتي توسعت الترجمة منها واستمرت من خلال المراكز الثقافية التي كانت موجودة أصلاً في بلاد الشام والعراق، كنصيبين وحران والرها وجنديسابور والتي كانت امتداداً لسعي المسيحية للاستعانة بمخرجات الثقافة والفكر اليونانيين للدفاع عن العقيدة المسيحية أصلاً وخاصة تلك المتعلقة بالاستعانة بالمنطق اليوناني زمن الإمبراطورية الرومانية الوثنية.[19]

إن النهوض الحقيقي لفعل الترجمة قد تعزز بكل قوة في الدولة العباسية، إذ إن الرغبة في العلم والفلسفة سواء لمقتضيات الدولة العملية التي أضحت إمبراطورية ضخمة تستلزم وجود معارف تساهم في إدارتها، وفي الوقت ذاته اقتضى الحال وجود فكر يتناسب مع التحديات الفكرية سواء بأدواته أم بمفاهيمه للمساهمة في دعم استقرار الدولة بسبب من التحديات الفكرية الداخلية والخارجية التي نشأت مع كثرة الطعون التي راح يوجهها خصوم الإسلام إليه ونشوء بعض الحركات المتخصصة كالزندقة والشعوبية، والتي تصدى الخلفاء لها وخاصة المهدي، ما ساهم في تطور حركة المعتزلة.

إن الجديد في الأمر أن هذه التحديات بدأت تنتقل إلى فضاء الحالة الفكرية ذاتها بسبب من كثرة القضايا المطروحة والتي ساهم فيها عدد كبير من مترجمي ومفكري النصارى والدهريين، والتي تعززت من خلال إثارة الشكوك المتعلقة بطروحات جديدة وافدة عن طريق السريان الذين كانوا الواسطة لنقل الفكر اليوناني إلى واقع الدولة العباسية، ومما عزز هذا الاتجاه الاهتمام البالغ الذي أبداه الخلفاء ابتداء بنقل المعارف العملية المتعلقة بالطب والصيدلة والفلاحة والفلك وغيرها من

المعارف التي تحتاجها الدولة، إلى الجانب الفكري المتعلق بالموضوعات الميتافيزيقية التي جلبها السريان والفرس في مدرسة جنديسابور وغيرها من المدارس.[20] ونتيجة لهذه التحديات بالإضافة إلى المتطلبات العملية التي فرضها توسع الدولة، لم يعد الاهتمام بالاطلاع على التراث الفكري للأمم الأخرى مرتبط بالجهود الشخصية الفردية بل انتقل هذا الاهتمام من المبادرة الشخصية للمعرفة إلى مساهمة الدولة ذاتها وخاصة بعد نشأة الدولة العباسية واستقرارها، ما أدى إلى نتائج كبرى لهذا الاهتمام في زمن قياسي، تكفل به الخلفاء وانتقل فيما بعد إلى ما يشبه الثورة المعرفية لكل طبقات المجتمع من العرب وغير العرب؛ المسلمين وغير المسلمين ومن كافة الطوائف والملل، ومن الخلفاء والوزراء والقادة وكبار الكتّاب والأثرياء والتجار وحتى بعض سيدات المجتمع.[21] وقد ساهم عامل الانقسامات الكلامية والمذهبية في تشجيع هذه الثورة المعرفية من جانب آخر، فالمجادلات الفكرية والكلامية وتلك الناتجة عن المباحث الفلسفية التي بدأت تتسرب إلى الثقافة الإسلامية قد أدت عدداً من الأغراض كان من أبرزها أنها هزت "المجتمع الإسلامي جملة، وإذا بالخلفاء يعملون على تأييد رأي كلامي ضد آخر، ويطالبون بالولاء له على صعيد سياسي، مما أدى حتمًا إلى تحول علم الكلام بسرعة إلى أداة مُسَّخرة للأغراض السياسية".[22] وقد فعلت الترجمة فعلاً مزدوجاً من الناحية المعرفية، فهي قد عززت الجانب الأيديولوجي الذي بدأت إرهاصاته مع الخوارج والشيعة بعد الفتنة وما ارتبط به من قضايا، واستثمرته لاحقاً الطوائف غير المسلمة للدفاع عن معتقداتها والطعن في العقائد الإسلامية. وفي الوقت ذاته، أصبحت الدولة تستخدمه ضد خصومها لإيصال رؤيا معينة تريدها، وما امتحان الفقهاء وعلماء الدين في مسألة خلق القرآن والمحنة التي تعرضوا لها إلا شاهداً حياً على الفكرة.[23] ومن جانب آخر ساهمت في مد الفِرق الفكرية بأدوات معرفية جديدة للدفاع عن طروحاتها، فبعد تراجع المعتزلة ظهرت فرق أخرى متنوعة أبرزها الأشاعرة والماتريدية، والتي سعت إلى نصرة موقف أهل السنة والجماعة ضد خصومها حول مجمل القضايا اللاهوتية.[24]

إن طبيعة الإسلام الجوهرية يقوم على تلازم وثيق بين العقائد والأحكام؛ بمعنى أن الإسلام كتلة واحدة في عقائده وأحكامه، بين قضاياه الدينية والدنيوية، ما يعني أن أي مسائل تعرض في إطار التحديات الموجهة للدين سواء في القضايا العقدية أم الدنيوية والمحكومة بالطبع بالطابع الرسالي الإسلامي يشكل تحدياً في فهم العلاقة من المعتقد الديني والإنتاج العقلي الذي تسرب مع الترجمة

وخاصة فيما يتعلق بالفكر الفلسفي اليوناني الذي اتصف باستخدام العقل في فهم القضايا الجوهرية التي تطرحها العقيدة الإسلامية؛ أدى إلى نشوء تيارين قويين في واقع الفكر في الدولة الإسلامية وخاصة في القرن الأول من عمر الدولة العباسية التي مالت لإعتبارات سياسية وفكرية إلى تبني النسق العقلاني وتبدى في نصرة التيار الاعتزالي وفرضه كمذهب غالب في الدولة.[25] وفي الوقت ذاته إتاحة الفرصة للاستعانة بمخرجات الفلسفة اليونانية لتعزيز سيطرة هذا التيار؛ الأمر الذي أدى إلى التمهيد للاتجاه العقلاني عامة، وللمرة الأولى في صراعه مع التيار المحافظ أو تيار النص إلى "إخضاع نصوص الوحي إلى تدقيق النظر الفلسفي"،[26] والذي شكل نقطة بداية كبرى في إعادة النظر بصورة عقلية في مجمل القضايا العقدية الإسلامية كعلاقة الله بالإنسان وعدالة الله وحرية الإنسان. وبدأت تظهر ثنائيات في كيفية تفسير هذه المسائل للمرة الأولى، وبدأ ظهور ما يعرف بتيار الفلاسفة المسلمين، وهو تيار تبنى بصورة أساسية طروحات ومفاهيم ومناهج الفلاسفة اليونانيين ابتداء من أفلاطون وأرسطو وصولاً إلى أفلوطين الذي عاش في القرن الثالث الميلادي.

إن تسرب الفلسفة اليونانية وبتشجيع مباشر من الخلفاء العباسيين وخاصة المأمون الذي تعصب للفكر الاعتزالي، قد فتح المجال وبقوة للترجمة في كافة الموضوعات وخاصة العقلية منها،[27] وأتاح الفرصة أيضاً للفلسفة للدخول إلى فضاء الفكر الإسلامي بصورة شرعية، وأن تساهم في مناقشة وتحليل مجمل القضايا الجوهرية في العقيدة، الأمر الذي أدى إلى زيادة التحديات أمام التيار المحافظ من جهة، وأن يقوم هذا التيار من جهة أخرى بضرورة اقتباس مناهج التيار العقلي الفلسفي، بسبب من السعي إلى الدفاع عن فهوم العقيدة كما هي في إطارها العقدي، وكذلك للرد على هذه الطروحات الفلسفية كما كان الحال مع التيار العقلاني الكلامي الذي تبدى في المعتزلة. ولكن التحدي القائم أمام التيار الديني السني بصورة جوهرية بسبب من الفلاسفة الجدد كان أشد ضراوة مما كان قد طرحه المتكلمون، بسبب من المناهج وبسبب من المفاهيم التي كانت في أحيان تتناقض مع طروحات العقيدة ذاتها، وهو ما حاوله أصحاب التيار الفلسفي للتخفيف من التعارضات بين الفلسفة والدين، وهي محاولات لم تتوقف للتوفيق بين الفلسفة والدين بسبب من أن هذا التناقض قد بدا صارخاً في بعض القضايا مع العقيدة، وذلك حسب ولاء هذا التيار للفكر اليوناني ومدى قناعاته بطروحات هذا الفكر، وحسب نضج الواقع الفكري ومدى درجة

الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي الحاصل في المجتمع كما كان الحال في القرنين الثالث والرابع الهجريين.[28]

عوامل نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي

إن بوادر الفكر الفلسفي الإسلامي قد ظهرت مع بدايات الترجمات الأولى لمؤلفات المفكرين اليونان، من السريانية واليونانية إلى العربية، والتي تلت المرحلة الأولى العملية التي تعلقت بترجمة الكتب الطبية والعلمية لأغراض عملية، ولكن بعد استقرار الدولة والمجتمع وازدهارها في المناحي المختلفة أضحى الاهتمام بالنواحي النظرية سمة مكملة لتطور المجتمع واستقراره. وبدأ هذا الاهتمام بما يتناسب مع الإطار العام للثقافة الإسلامية وهو ترجمة مجموعات من الحكم الأخلاقية المنسوبة إلى عدد من الفلاسفة والحكماء اليونان وغيرها، باعتبار هذا النوع من الثقافة ما تقتضيه "الكياسة الاجتماعية أو مقومات التهذيب الخلقي".[29] وهذا المسرب المعرفي كان واحداً من الطرق التي مهدت لقبول الفلسفة في المجتمعات الإسلامية سواء بأعلامها أم بأفكارها، وإن كان بعضها ليس صحيحاً بل منحولاً على هذه الشخصيات بسبب من طبيعة المترجمين وأهدافهم، فلم يكن المفكرون العرب المسلمون يعرفون اللغة المترجم عنها وخاصة اليونانية؛ ومن هنا انتشرت العديد من الأفكار التي ليس لها أصل حقيقي، والتي كانت في الوقت ذاته تلاقي قبولاً لدى أسياد من يقومون بالترجمة من أصحاب الوجاهة والثراء في الدولة العباسية بصورة خاصة. ومن ثم أضحت هذه العملية ذات سيرورة مجتمعية حققت الغرض منها وهو إدخال الأفكار في الجسم الثقافي العربي والذي ارتبطت به حركة كبرى من الترجمة وصناعة الكتب، فأصبحت الوِراقة مزدهرة بعد أن قام المأمون وغيره من وجوه المجتمع العباسي بمكافأة المترجمين مكافآت مجزية، الأمر الذي أتاح فرصة كبرى لعدد كبير من الأفراد للاشتغال بهذه المهنة سواء في السفر إلى بلاد اليونان والرومان لجلب الكتب، أو ازدهار صناعة الورق والحبر وانتشار دور الورّاقين، ولذا أضحت ذات وجود حقيقي فاعل في الواقع العباسي، ما أدى إلى أن تصبح عملية قائمة بذاتها، ولها سيرورتها الذاتية. وإن كانت في الوقت ذاته قد ارتبطت برغبة وموقف من يختار الكتاب ومن يقوم بترجمته ونشره، والتي نمت وازدهرت عبر السنين، ولذا أتيح لعدد كبير من الأفكار التي تتعارض مع الفكر الإسلامي

وأسس العقيدة من الدخول إلى المجتمع الإسلامي والانتشار فيه، والذي تعزز مع التراجع السياسي بعد مقتل الخليفة المتوكل[30]، وأضحت العملية مرتبطة بآليات طبيعتها الداخلية، وبالتالي تم في هذه المرحلة من الازدهار الفكري والتراجع السياسي ترجمة عدد كبير من كتب أرسطو وأفلاطون والفيثاغوريين وأرخميدس وأتباع الأفلاطونية الجديدة وأفلوطين وشراح أرسطو وأفلاطون وغيرهم من الفلاسفة بصورة مباشرة.[31] وتم نشر أفكار فلسفية عقلية بحتة، بدأت للمرة الأولى وبصورة مباشرة وصريحة تعارض القواعد الأساسية للعقيدة الإسلامية وخاصة تلك المتعلقة بعلم الله وخلق الله للعالم أو القول بأزلية العالم، أو بالعالم الآخر وما يرتبط به من ثواب أو عقاب متعلق بالأجساد أو الأرواح، وهي القضايا الثلاث التي كفَّر أبو حامد الغزالي الفلاسفة بسببها في كتابه تهافت الفلاسفة،[32] والسبب أن الفلسفة طرحت عدداً كبيرًا من الآراء ذات الصبغة العقلية الصرفة، في مجتمع يُقبل على تناول الآراء من خلال التربية الإيمانية القائمة على التسليم، ما أدى في النهاية إلى تناقض بين المخرجات العقلية التي تحتاج إلى دربة وتعليم منهجي مختلف مع سيرورة مبنية على التسليم، انتهت حسب رؤية الغزالي إلى افتتان العامة بالفلسفة والفلاسفة وازدراء الشريعة؛ كما جاء في إحدى مقدمات تهافت الفلاسفة وهو أحد الأسباب الفعلية التي دعته إلى تأليف الكتاب.[33]

إن أحد الأسباب المهمة التي وجهت الدراسات التجريدية في الفكر العربي الإسلامي وعلى الخصوص الفلسفة تكمن في أنها امتداد لحركة فاعلة متوطنة أصلاً في المنطقة العربية كان يقوم عليها السريان النصارى بمذاهبهم المختلفة، ما أدى عبر مراحل لاحقة لأن تصبح هذه الحركة في الدولة العباسية هي التي تقود حركة الترجمة سواء فيما يتعلق بالمضامين أو باللغة والمفردات المعبرة عنها. وساهم بعض المترجمين في رفد الحركة الفكرية بمساهماتهم الفلسفية أو المنطقية كحنين بن اسحق ويحيى بن عدي،[34] اللذان ألفا في القضايا اللاهوتية والفلسفية، وكان بعضها مقدمة بل وجزء من اهتمام فلسفي عربي خاصة بعد أن برزت القضايا الخلافية بين الدين والفلسفة والذي عرف بمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، والذي شكل واحدة من القضايا الأساسية التي اهتم بها جلّ الفلاسفة المسلمين.

شكلت هذه المسائل الفلسفية التي قدمها المترجمون في ترجماتهم أو مؤلفاتهم القليلة التي تميزت بداية بأنها عبارة عن محاولات أولى تفتقر إلى الأصالة والإبداع، لأنها تضم أفكاراً متنوعة قدمت وعالجت في الأساس أفكاراً متعلقة بمسائل لاهوتية مسيحية، قاموا بالتقاطها من مصادر فلسفية متنوعة في لغاتها الأصلية: السريانية أو اليونانية؛ نقطة البداية الحقيقية للقضايا الفلسفية الجدلية مع المسائل الشرعية في الفكر الإسلامي نظير المسائل الثلاث التي كفر بها الغزالي الفلاسفة.[35]

إن أول فيلسوف تفرغ لفهم ما تم ترجمته من الكتب الفلسفية اليونانية، وهو معاصر لحنين بن اسحق، هو أبو يعقوب الكندي المتوفى في منتصف القرن الثالث الهجري، وما تميز به الكندي أنه مسلم على عكس من سبقه من المفكرين وجلهم نصارى، والثانية أنه لم يكن مثلهم يعرف اللغة السريانية أو اليونانية، لغة الفلسفة في عصره. فالمزية الأولى فرضت على الفلاسفة المسلمين دوماً محاولتهم تبرير اهتمامهم بالفلسفة والذي يتضح جلياً في محاولاتهم اليائسة للتوفيق بين الفلسفة والدين وهو ما يبدو واضحاً في رسالته للمعتصم في الفلسفة الأولى.[36]وساهم هذا الأمر في صبغ الفلسفة الإسلامية بصبغة كلامية ابتداء لأنها نشأت في جو كلامي مزدهر، لهذا يعتبر الكندي "متكلماً ولوعاً بالفلسفة".[37] فهو لم يتجاوز الخط الفاصل بين الكلام والفلسفة، إذ كان يقف مع الكلام حال تعارض الطرح، وهو ما نراه واضحًا في مسألة الخلق الإلهي للعالم، والذي عبر عنه بالإبداع. في حين أن الفلاسفة الذي أتوا بعده كانوا أكثر جرأة في تخطي خط الكلام للعبور إلى الفلسفة كما كان الحال مع الفارابي ومن جاء بعده في موضوع الخلق والذي عبر عنه فلسفياً في نظرية الفيض التي استعارها بصورة جوهرية من أفلوطين الذي أورده بالتفصيل في تساعياته.[38]

3. مفهوم الإبداع عند الكندي

1.3 تعريف بالكندي وفلسفته

يتميز أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي بأنه عربي صريح النسب، فهو من قبيلة كندة العربية، ولد في الكوفة عام 185 هـ،[39] وكان والده أميراً على الكوفة للمهدي والرشيد العباسيين، حيث تلقى أبو يوسف تعليمه في شتى المعارف العلمية في عصره، وانتقل بعد ذلك إلى بغداد

عاصمة الثقافة والمعرفة ليتقرب إلى الخليفة المأمون ومن ثم المعتصم الذي حظي عنده وأصبح قريباً لابنه أحمد، الذي أهداه عدداً من مؤلفاته الفلسفية والعلمية. ولكن هذه الحظوة التي تمتع بها زمن ازدهار حركة المعتزلة، قد زالت مع مجيء الخليفة المتوكل الذي حارب هذا التيار ، ما أدخل الكندي طور الانعزال والذبول، ومات في حدود عام 260 هـ.[40]

عاش الكندي في خضم الحركة العلمية الزاهرة زمن المأمون ومن أتى بعده، ونتيجة لثراء أسرته؛ فقد تمكن من المساهمة الشخصية في نقل بعض التراث الفلسفي اليوناني إلى اللغة العربية عن طريق توظيف عدد من المساعدين في الترجمة الخاصة به، وكانت مساهمته في هذا الفعل عبر تجويد اللغة والصياغة والتنقيح والتصحيح بل وتقعيد بعض المصطلحات الفلسفية بلغته العربية، أي أنه ساهم في عملية "تحرير" النصوص المترجمة. فقد تم ترجمة كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو، وقسماً من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو حسب رغبته وطلبه الشخصي.[41] فالكندي يعتبر أول من اطلع على بعض المؤلفات والأفكار الفلسفية اليونانية والفارسية والهندية، ما ساهم في ثقافته الموسوعية، وأدى به إلى كتابة ما يزيد على مئتين وستين رسالة في مختلف فروع المعرفة في عصره في الفلسفة والمنطق والحساب والفلك والنجوم والموسيقى والطب والجدل والنفس والسياسة والجغرافيا.[42]

تميز الكندي بالإطلاع على مختلف جوانب المعرفة في عصره، سواء أكانت إسلامية دينية أم كلامية عقلية أم علمية أم فلسفية، ولكنه اشتهر بسبب من الفلسفة لأمرين: الأول: أنه أول من تعامل مع الفلسفة بصيغتها الاصطلاحية وخاصة وجهها اليوناني وعمل جاهداً على تسويقها وتقليل النفور منها في البيئة الإسلامية، والثاني أنه أول مسلم يحترف هذا الأمر، وكذلك فهو أول عربي ينبغ في هذا المجال حتى سمي بفيلسوف العرب،[43] ولم يكن العرب قبله يهتمون بهذا النوع من المعرفة.

عاش الكندي في مرحلة مفصلية من مراحل النهضة الفكرية في الثقافة العربية الإسلامية، فقد عاش العصر الذهبي لعلم الكلام الإعتزالي، وبداية الترجمة القوية لأمهات الكتب الفلسفية اليونانية، وبهذا عاش عصر العقل الساعي لنصرة العقيدة الإسلامية أمام هجمات الدهريين والمانويين والزنادقة، وفي الوقت ذاته بدأ مرحلة التفلسف بصيغته الاحترافية المتعلقة بتقديم العقل

على كل ما سواه، بمعنى أنه عايش موقف العقل المناصر للعقيدة وعاش كذلك مرحلة العقل المناصر لقضاياه أمام قضايا الشريعة والمتمثل في فلسفة أفلاطون وأرسطو، فهو الذي دعا للمرة الأولى وبقوة "إلى تسليط نور العقل على النصوص المنزلة"،[44] ولكنه لم يسعَ إلى مناصرة العقل وتقديمه على النص حال تعارضهما، وهذا هو الوجه الكلامي البارز في فكره. إذ بقي أميناً لروح الشريعة الإسلامية، من حيث اعتبار الأنبياء الحاملين للعلم الإلهي يفوقون البشر أياً كان مستواهم، وأن الحقيقة المنزلة للأنبياء تفوق الحكمة الإنسانية مرتبة. وقال في مجال دفاعه عن العقيدة بأقوال كلامية تتعارض مع ما جاء في فلسفة أرسطو في أزلية العالم وأفلوطين في نظرية الفيض، أي في واحدة من أهم المسائل الفلسفية التي أضحت لاحقاً من أبرز المعضلات الفلسفية فيما يتعلق بالانتماء إلى الفلسفة أو العقيدة وهي القول بخلق العالم من العدم في زمان، وأن الله قادر على إحداث العالم متى شاء وإفنائه متى أراد وذلك بعلمه المطلق وقدرته الكلية.

مما ينسب إلى الكندي أيضاً محاولته تقريب الفلسفة إلى فهم الجمهور من أجل قبولها، باعتبار أن وظيفتها الأساسية تكمن في معناها، وهي "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"،[45] وأن جوهرها يكمن في معرفة الله باعتبار أنه الحق الأول، فهي "علم الحق الأول الذي هو علة كل حق".[46] ووضع قاعدة العلاقة مع الآخر، التي تتحدد في رابطة الحق، فإن كانوا على حق أخذنا الحق لأننا أهله، وإن كانوا على غير حق نبهوا إليه، فالقدماء بالتالي ساهموا في تعريفنا بالحق، ولذا فلا بد وأن يكونوا محل شكرنا لا رفضنا.[47] وقدم تفصيلات عن المعارف، وهو أمر لم يكن محل اهتمام سابق في الثقافة العربية، وكان تأسيساً من أجل بناء منهجيات معرفية تساهم في تقدم المجتمع وتستوعب نموه، لذا وضع أول المحاولات لتقسيم المعارف، فقسمها بشكل عام إلى معرفة حسية ومعرفة عقلية.

المعرفة كما يرى، ومن أجل أن تكون معرفة حقيقية، ينبغي لها أن تقوم على البرهان لا على الظن، لهذا فقد اهتم بإثبات وجود الله الذي هو المبدأ الأول، الذي يتصف بالأزلية وأنه واجب الوجود، ولا يمكن تصور عدمه، فهو "لا علة له، ولا موضوع له، ولا محمول له، ولا فاعل ولا سبب"،[48] وأنه هو الكائن الواجب غير المعلول، وهو ليس جرماً يتناهى في الزمان والمكان، وسمته

الجوهرية الوحدانية من حيث أنه صانع العالم. ومن أجل إثبات وجود الله فقد أورد عدداً من الأدلة أبرزها دليل العناية الذي تبناه معظم الفلاسفة المسلمين اللاحقين. وذلك من أجل إثبات أن العالم محدث مرتبط بإرادة الله وعلمه وقدرته الأزلية.

2.3 نظرية الإبداع

تعتبر فلسفة الكندي أول فلسفة عربية شكلت منهجاً فلسفياً متكاملاً، وجاءت مزيجاً من الفكر الكلامي الإسلامي والفلسفة اليونانية، ورغم أنه اعتبر العقل دليلاً على النص، فإنه بقي أميناً لروح الشريعة الإسلامية ومخالفاً الفلسفة اليونانية في بعض أفكارها الجوهرية رغم تبجيله لها واهتمامه الكبير بطروحاتها وسعيه الشديد لتسويقها. ومن القضايا التي بقي متمسكاً بفهوم الشريعة الإسلامية قضية خلق الله للعالم وإبداعه من عدم، والتي تتبدى في نظريته في الإبداع التي تتسق في النهاية مع الفهم الإسلامي العام، وبالتالي تنزه الله تعالى وتجعله الحاكم الفعلي والخالق المبدع لكل المخلوقات من عدم، أي أنها لم تكن ثم كانت.

إن موضوع إثبات وجود الله وصفاته هو جوهر نظريته في الخلق، ولذلك تداخلت نظريته في العقل مع نظريته في الوجود بصورة متلازمة، وهي متأثرة في هذا المجال بما طرحه المعتزلة، في الوقت الذي تأثر بقوة بطروحات الفلسفة اليونانية. لقد اتفق مع المعتزلة في قضية تنزيه الذات الإلهية، الذين اعتقدوا أن صفات الله هي عين ذاته، فهي ليست شيئاً غيره، فهو يريد من حيث أنه قادر وهو قادر من حيث هو عالم، وهو عالم أبداً، وأناط المعتزلة فعل الله بعلمه، الذي هو مرجح حدوث العالم.[49] وهنا اتفق علماء الكلام مع الفلاسفة المسلمين في أن الله هو علة تامة للعالم، ولكن الاختلاف الذي يميزهم يكمن في ضرورة العلاقة بين العلة والمعلول وزمن صدور المعلول عن علته؛ فالمعتزلة قالوا بعدم تخلف المعلول عن علته التامة زمنياً، وبذلك فالله يتقدم العالم بالذات لا بالزمان. وقد سار الكندي على ذلك وقال إن الله علة تامة للعالم إذ هو علة مبدعة له، وفي سبيل توضيح ذلك ميز بين نوعين من الفاعلين الذين يرتبطون بنوعين من الأفعال: الفعل الحقي الأول أو ما أسماه بالإبداع، وعرفه بأنه "تأييس الأيسات عن لَيْس"[50]، ففاعله هو الفاعل على الحقيقة، لأنه "الأزلي الذي لم يكن ليس، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره

فلا علة له، وما لا علة له فدائم أبداً"،[51] فهو المؤثر في غيره، غير المتأثر بغيره بأي حال من الأحوال. والفعل الحقي الثاني، وهو "أثر المؤثِر في المؤثَر فيه،[52] وفاعله ليس فاعلاً على الحقيقة، بل فاعلاً بالمجاز. ويتميز الفاعل بالحقيقة في أنه ينجز فعله دون أن ينفعل بأي شكل من أشكال الإنفعال، في حين أن الفاعل بالمجاز يقوم بفعله نتيجة لانفعاله بفاعل سبقه بالفعل، إذ إن الفاعل الأول ينفعل وينفعل عن انفعاله آخر، وهكذا تتسلسل انفعالات الفاعلين حتى ينتهي إلى المنفعل الأخير منها، فكل الفاعلين غير الله هم فاعلين بالمجاز.[53]

الإبداع إذن فعل الله الأزلي، الذي هو العلة الأولى، وهو فعل لا يتأثر به المبدع ولا ينفعل ولا يحصل له به كمال ولا ينقله إلى التمام، والعلاقة بين المبدع مع ما أبدع أن هذا المبدَع يفتقر إلى مُبدعه، ويكون في حالة اعتماد وعدم استغناء عن مبدعه بصورة مستمرة في وجوده عن علته، فالله هو الممسك والحافظ لكل ما أبدع، ولذا فكل شيء مرتبط به لا يخلو من إمساكه، فالله يتدخل في الكون كل لحظة وإلا انعدم المخلوق.

وما دام الله هو المبدِع، فإن هذا الفعل محكوم بسمات هذا المبدِع، ولذا فهو مشروط بشرطين: الأول أنه ممكن من الناحية الميتافيزيقية، بمعنى أن المبدَع يكون ممكناً، أي أن ذاته تشتمل على عدم التناقض الذاتي، وإلا كان الفعل الإلهي غير متعلق به. وكون الممكن ممكناً ميتافيزيقياً– وهو الموجود بالقوة، فالإبداع عند الكندي هو "إخراج كل ما بالقوة إلى الفعل الذي ليس بمحال".[54] والشرط الثاني، أن يكون المبدَع هو الأصلح، وهو شرط أخلاقي، مرتبط بسمات الله من حيث هو كامل وخيّر، فإنه يفعل الأصلح. لذلك فالإبداع يتصف عند الكندي بأنه الفعل المنجز على الوجه الأصلح "لأن السياسة الأصلح من السائس الحق هو الفعل الأصلح من كل مفعول".[55]

ويحدد هذان الفعلان باعتبارهما مرتبطان بالفعل الإلهي (الإبداع) معالم الفعل من جهة، وعلاقته بالإرادة الإلهية من جهة أخرى: فالشرط الأول يجعل من الفعل الإلهي فعلاً معقولاً، فهو لا يتعلق بالممتنع عقلاً، ويمكن فهم هذا الفعل، فهو ليس تحكمياً مفروضاً دون عقلانية لا يمكن فهمها. والشرط الثاني يجعل من الممكن وجود عدد لا متناه من العوالم الممكنة، ولكن الإرادة الإلهية تعلقت بالأفضل منها. وهذان الشرطان لا يقيدان الإرادة الإلهية أو يحددانها، ولكنهما

مستخرجان من سمات الفعل المرتبطة بذات المبدِع وحسب طبيعته، لأن العلة الفاعلة ما دامت هي العلة الغائية فلا يضطرها إلى الفعل شيء، لأنها فعلت الفعل بذاتها لا بغيرها، وهو ما يعني أن حرية الله لا يؤثر فيها مؤثر من خارج ذاته يجبره على الفعل.[56]

وينتج عن هذا الأمر ثلاث نتائج: الأولى أن الله موجود ابتداء والوجود سمة ذاتية له، ولا يفعل إلا بموجب طبيعته، ولا يؤثر فيه مؤثر خارجي، فهو الموجود الوحيد الذي يفعل بموجب خصائص طبيعته وقوانينها؛ والثاني أن العلم والإرادة ليستا مجرد صفتين للذات الإلهية منفصلتين عن بعضهما، بل هما عين الذات الإلهية، ترتبطان بضرورة قوانين الذات الإلهية نفسها. وبذلك فما يحصل عن إرادته يحصل عن علمه والعكس صحيح، ولهذا فإرادته إذن معقولة وفعله ضروري، وأن هذا الفعل الضروري متعلق بفاعله أبداً، فالله إذن علة موجِدة ابتداء وحافظة لكل ما هو موجود وإلا لآلَ كل شيء لا يمسكه إلى الزوال والاندثار. والثالثة؛ أن حصول الفعل الإلهي عن الذات الإلهية بالضرورة يجعل من هذه الضرورة ضرورة أخلاقية في الوقت ذاته، لأنه مادام الله كمالاً بعينه فلا بد وأن تكون ذاته أخلاقية بالضرورة.

ينتج عن ذلك أمران: الأول: نفي المصادفة، لأن ما يحدث يحدث عن نسق مسبق سلفاً، إذ المصادفة تختص بالإنسان ومرتبطة بمحدودية قدرته على التنبؤ، من حيث أن التنبؤ جزء بسيط من عدد غير محدود من الإمكانات. والثاني: إذا تم نفي المصادفة فهذا يعني وجود نظام محكم صارم، ما يستدعي التساؤل حول علاقة الأشياء بعضها ببعض، هل ذلك بتأثير حقيقي أم هو بما يسمى التأثير والتأثر أو العلة والمعلول، وأنها حركة دينامية داخلية في الأشياء منسجمة مع النظام العام المحدد مسبقاً من الحكمة الإلهية. ما يعني أن الفاعل الحق هو الله وهو المبدِع لكل شيء من عدم، وما دونه تسمى فاعلات على المجاز لأنها منفعلات بصورة متسلسلة، أو إنها فاعلات متوسطات.[57]

ينتج عن العلاقة بين الفاعل والمنفعل أو بين العلة والمعلول بصورته السابقة خلل بينهما، فيما إذا كانت علاقة ضرورية، لأن التأثير بين الفاعل والمنفعل إذا لم يكن حقيقياً، فإن أحدهما لا يؤثر في الآخر، بل تكون علاقة ظاهرية فقط، وأن كليهما يخضع لحركة دينامية داخلية هي جزء من

نظام كلي مدبر سلفاً، وهنا يصبح البديل هو التعاقب الزماني أو التجاور المكاني، ويطلق عليه العلة والمعلول.[58] وإذا كان كذلك فإن التعاقب والتجاور بحاجة إلى ضامن ليستمرا على وتيرة واحدة وجودياً ومعرفياً، وهذه الوظيفة يسندها الكندي إلى الله باعتباره العلة الحقيقية لجميع المفعولات سواء كانت بتوسط أم بغير توسط.

إن النظام الوجودي والمعرفي عند الكندي مبني على مسلمة أصول العقل، والتناسب التام بين الوجود والعقل، فأصول العقل —مثل قانون الهوية وعدم التناقض– أصول وجودية، تجعل الفعل الإلهي معقولاً فلا يتعلق بما هو مستحيل. أما أصل العلة والمعلول فيحكم سيرورة الأحداث في الكون، بمعنى أن قوانين الكون ثابتة لا تختلف ولا تتناقض مذ أوجدها الله، وماتزال تفعل الأمر ذاته أبداً.

إن قول الكندي بوجهتي نظر في كون الأشياء علة لكون بعضهما على سبيل الحقيقة، وبناء على أصول العقل فيما يتعلق بأصل العلة والمعلول، وبين التدبير الكلي للحكمة الإلهية السابقة التي تجعل العلة والمعلول تعاقباً أو تجاوراً، وأنها بحاجة إلى ضمان الحكمة الإلهية، قد تبدوان متناقضتين، ولكن يمكن التوفيق بينهما من خلال فهم الكندي لمفهوم العلة والمعلول، فقال إن الكون مؤلف من سلسلة من العلل والمعلولات، وكلها عدا العلة الأولى، تنجز فعلها بمقتضى ما أودع فيها من قدرة خاصة بها على الفعل تجعلها تفعل ما تفعله على النحو الذي تنفعل به، ولهذا فمفهوم العلة عند الكندي له خصوصيته، فالعلة تعني أن القوة في الشيء تجعله يفعل على النحو الذي يفعله به، فيحدث عنه شيء آخر، وهكذا، فالفهم عنده: ليس فاعل من هذه المنفعلات فاعلاً محضاً بل منفعل محض، وانفعاله علة لانفعال غيره، أنها سلسلة من المنفعلات؛ الأول ينفعل فينفعل عن إنفعاله آخر حتى ينتهي إلى المنفعل الأخير. والجرم الأقصى أو المنفعل الأول بالفعل الإلهي وهو متحرك حركة دائمة فهو علة ما تخرج تلك الحركة من القوة إلى الفعل، إن فعل هذه المنفعلات أو الفاعلات على المجاز حاصل عن قوة وضعت فيها بتدبير الحكمة الإلهية السابقة. ويميز الكندي بين العلة البعيدة والعلة القريبة، وهو يرد كل ما يقع تحت الكون والفساد وأحوالها وأوضاعها وثبات صورها إلى نهاية المدة التي أرادها الله لها، ويرد كل ذلك إلى طبيعة النظام المعقول

الذي رتبه الله على ما هو عليه في الواقع الطبيعي من مثل اعتدال الشمس، ويجعل كل ذلك يحصل بانقياد الشمس لحركة الفلك الأعظم المحرك لها، وحركة الفلك الأعظم تحصل عن حركة فلك أعظم، وهكذا حتى تصل إلى الجرم الأقصى الذي تحركه العلة الأولى أو البعيدة أو الله.[59] هناك سلسلة من العلل والمعلولات، والعلاقة بين أطرافها علاقة ضرورية، وهي تفعل ما انفعلت به أو جبلت عليه، فإذا كان الإنفعال في الأمور الخاضعة للكون والفساد أصبح طبيعتها، والقوة المدبرة للأجسام تسمى طبيعة؛ والطبيعة لدى الكندي علة أولية لكل متحرك وساكن.[60]

تبدو الطبيعة بهذا الفهم خلاقة وأنها هي التي تقوم بفعلها، وأن هناك قوة فاعلة في الكون هي التي تجعله على ما هو عليه في واقعه وما سيكونه لاحقاً، وهذا ما جعل الكندي يستعير فكرة أن الكون يشبه الكائن الحي القادر على إيجاد المتغيرات المتعلقة به. ومع أن العلة التي أوجبت التغيير تبدو خارج الأشياء كما يراها الكندي، "فإن طبيعة الأشياء تبدو وكأنها من الضروري لها أن تتغير. ولكن إذا كانت العلاقة بين أطراف سلسلة العلل والمعلولات ضرورية، وأن طبيعة الأشياء تقتضي أن تتغير هذه الأشياء بالضرورة، فيبدو أن هذا الكون محكوم بالضرورة"؟.[61]

ولكن ينبغي هنا فهم الضرورة في سياقها، فإذا كنا نفهم الضرورة على أنها العلاقة الحاكمة بين شيئين، فهي بهذا المعنى تعني أن يكون الكون محكوم بهذه الضرورة، ولكن لو كنا نعلم بالعدد اللامحدود للقدرة المتعلقة بالعلل والمعلولات، لكان بإمكاننا أن نحيط علماً بكل مفرداتها، وبالتالي يمكننا أن نتنبأ بأدق التفاصيل المتعلقة بها، ولكن من الواضح أن هذا الأمر غير ممكن إنسانياً، ما يجعل فهم الضرورة غير ممكن للبشر. أما إذا فهم الأمر على أن الضرورة تعني وجود علة داخلية في الكون أو في الأشياء هي التي تجعلها تفعل فعلاً ما على النحو الذي تفعله دون غيره، أي أن هناك ضرورة في تتابع الأشياء وتواليها متعلق بطبيعة الشيء الذاتية، ولكن هذه الضرورة حاصلة عما في العلة من قوة خاصة بها جعلتها تفعل على نحو معين، تصبح هذه الفكرة منسجمة مع فكر الكندي. ولكن مجرد فرض الضرورة لا يكفي، إذ ربما تكون الضرورة حاصلة عن قوة تحكم الكون تحكمياً بصورة جبرية وبلا هدف، هذا الأمر لا يقبله الكندي لأنه يعتقد أن الأمور تحصل بما يتسق مع ذاتية علم الله وقدرته وعن تدبير مدبر، وبالتالي هناك غائية مقصودة إلى جانب

الضرورة. وهو ما ينطبق على الفعل الإلهي ذاته، لأن الله علة فاعلة وعلة غائية معاً. إن مثل هذه الضرورة المقترنة بغاية محددة تؤدي إلى تحقق هدفين: الأول، "أن الطبيعة لا تفعل بلا قصد"،[62] لأن فيها نظاماً حاصلاً عن وعي يقودها إلى غاية محددة مرتبطة بعلم الله وقدرته. والثاني، "إبعاد النظرة الميكانيكية في الحركة داخل الكون"،[63] رغم أن الفهم يقود حسب نظرة الكندي إلى أن الله هو العلة الأولى لوجود الكون بمنزلة عدم استمرارية في الكون، وأن ما يحصل من العلة الأولى بعد الفعل الأول إنما هو سلسلة آلية باعتبارها نظاماً يحصل عن عقل مستقل في وجوده تماماً عن الكون.

قام الكندي بحل هذه الإشكالية بتأكيد أن العلة البعيدة هي علة أولى لجميع المعلولات، وهنا يتبنى الكندي نظرته الإسلامية القائلة بأن الله هو الموجود الوحيد المؤثر في الكون، وأن كل شيء يحصل على وجوده مباشرة بفعل الخلق الإلهي الدائم والمستمر، وأن كل ما يحدث في الكون يحدث بإرادة الله وقدرته.[64] أما قوله بالعلة البعيدة والقريبة والعلل المتوسطة، فهو قد تأثر بفلسفة أرسطو بصورة خاصة لتقديم فهم لطبيعة الوجود الدائم للمخلوقات. وهنا نرى تأثره بالفكر الإسلامي الكلامي، وهو أن فعل الله في الكون مستمر، ولا شيء في الطبيعة بلا علة. ولكن يطرأ سؤال عن هذا الفهم كان قد أرَّق المتكلمين: هل يشمل الفعل الإلهي الفعلَ الإنساني؟ وبالتالي كون الإنسان مجرد إحدى العلل المتوسطة أو أحد الفاعلات بالمجاز كما يراه، ينفعل فينفعل عن إنفعاله آخر وهكذا دواليك، أم أن الفعل الإلهي لا يشتمل على ما يفعله الإنسان، وبالتالي يفهم منه أن الإنسان فاعل على الحقيقة أو حسب رأي المعتزلة خالقاً لفعله؟[65]

إن نظرية الكندي الوجودية لا تتيح مجالاً للإعتقاد بالرأي القائل إن الإنسان خالق لفعله حسب مفهوم الإبداع ، فهي نظرية تؤكد على وجود نظام وجودي صارم، منوط به تحقيق غاية معينة، ولهذا فهو قائم على أساس التدبير المسبق للحكمة الإلهية، مما لا يدع مجالاً للشك في الوصول إلى نتيجة أن الإنسان مجرد إحدى العلل المتوسطة التي أناطت بها المشيئة الإلهية وبحسب الحكمة الإلهية السابقة إنجاز ما تفعل، فيأتي فعل الإنسان بمنزلة العلة القريبة ضمن ضرورة توالي الأحداث في الكون بحسب المشيئة الإلهية– العلة البعيدة. ولكن هذا الاعتقاد يؤدي إلى التسليم

بضرورة تحول الحتمية الطبيعية للأشياء إلى جبرية للفعل الإنساني، والسؤال: هل كان الكندي يقول بالجبرية؟

يستعين الكندي بنظرية المعرفة من أجل حل هذا الإشكال، فهو يميز بين النفس والجسد، فالجسد مادي يتكون من أخلاط ومزاجات متنوعة تختلف باختلاف الأشخاص العالية (الكواكب والأفلاك)، وحسب الزمان والمكان والحركة والكيفية، ما يعني أن الأفعال الصادرة عن الجسم تندرج ضمن أحداث الكون، رغم أن الجسد آلة النفس، حيث تتأثر بأفاعيل الجسد ومزاجات الأجسام التي تحدثها الأشخاص العالية. والفصل بين النفس والجسد يشير إلى وجود تنظيم واعٍ يكفله العقل الذي تنتظم به أمور الإنسان، حيث يضع الأشياء مواضعها. ويعزز ذلك تعاليم الدين التي تؤسس للأخلاقية والقانون، ما يعني في النهاية- وجود العقل المدرك والتعاليم الدينية إلى أن الإنسان لا بد وأن يكون فاعلاً لفعله على الحقيقة، ما قد يخلق تناقضاً ظاهراً بين ما ذكر من مواقف الكندي في أن كل شيء هو خلق الله والقول بفاعلية الإنسان على الحقيقة.[66]

من الممكن تجاوز هذا التناقض من خلال التعمق في نظرية الكندي في المعرفة: فقد قال الكندي بوجود نظام يكمن وراء ما يدركه الإنسان، وكلما انتظمت مدركاته أكثر أصبح أكثر قدرة على فهم هذا النظام. وهذا الفهم لا يصبح ممكناً إلا من خلال إمكانية حصول العلم، وأن هذا التأسيس للعلم بالموجودات لا يصبح ممكناً إلا إذا كان العالم محل الإدراك قائماً على أساس قوانين العقل ذاته التي أطلق عليها الأوائل العقلية، وهي معقولة اضطراراً، لأنها هي في النهاية قوانين الفعل الإلهي.[67]

لقد ركز الكندي على المعرفة في جانبيها النظري والعملي لأنها الطريق التي تجعل من الإنسان في المكان الرفيع الذي يحقق فيها حريته، وخاصة الفيلسوف؟ ويرى أن الفيلسوف باعتباره فرداً عاقلاً يمارس أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ويسعى في علمه إلى إصابة الحق،[68] وفي عمله وسلوكه صاحب هدف مشتق من علمه وهو العمل بالحق. وبذا فإن أتم الفضائل تكون عمن تجردوا من علائق الدنيا وتفردوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء.[69] حتى "انكشف لهم علم الغيب واطلعوا على أسرار الخلق، وليس كل إنسان يصل إلى هذه المرتبة"[70] إلا اثنان: الأول النبي

الذي يأتيه العلم إلهاماً ويفرغه الله في نفسه بلا أوائل، ويكون اعتماده هنا ليس على عقله أو حسه وإنما على وحي الله وإلهامه بما شاء له. والثاني الفيلسوف، الذي يتميز بالسعي الدؤوب للحصول على العلم واستعمال الرياضة العقلية والإطلاع على علوم من سبقه، ما يجعله يحقق مراتب عليا من الفهم الموصل إلى الحقيقة بعقله، وهذا الفيلسوف – باعتباره مختاراً عاقلاً عالماً– فهو الإنسان الذي وصل إلى هذه المرتبة المعرفية الرفيعة، والتي ظهرت فيها صورة معرفة جميع الأشياء واستطاع معرفة الحق ومن ثم العمل بالحق، الأمر الذي يعني الخروج من جبرية التأثير والتأثر أو الفعل والإنفعال، فتصبح نفسه حرة مختارة بالمعنى الشبيه بالله وحريته في الفعل، فالنفس تفعل فعلها بناء على مقتضيات علمها هي دون أن تتأثر بأي شيء آخر، ولا يلجئها شيء على فعلها خارج ذاتها وهذا يشبه فعل الإبداع، ما يعني أن هناك علاقة جدلية بين زيادة المعرفية الإنسانية وبين حريته.

إن هذه المرتبة من المعرفة والفعل الذي وصل إليه النبي بالاصطفاء والفيلسوف بالمعرفة والمجاهدة والتي تعني أنها كائنات حرة، كما أنَّه تعالى حر، فإن هناك تمايزاً بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني يبقى موجوداً؛ فالفعل الإلهي يتضمن الضرورة الأخلاقية بصورة ذاتية، بينما الإنسان في فعله قائم بموجب القوانين الأخلاقية المستقلة عن ذاته. والله يفعل ولا ينفعل البتة، فهو فاعل محض، أما الإنسان فهو في فعله فاعل ومنفعل وبالتالي يبقى مهما وصلت به الحال المعرفية والأخلاقية ليس فاعلاً محضاً، وهنا نرى الكندي قد أوصل الإنسان إلى مرتبة عليا وهي الإبداع ولكنه جرده من إمكاناتها.

شكلت نظرية الإبداع عند الكندي حالة وسطى بين الفكر الديني والفكر الفلسفي في إهابه اليوناني، ولكنه ولمقتضيات معرفية محكومة بعوامل أخرى أبرزها السيطرة الكبرى للمنزع العقلاني الكلامي الإعتزالي من جهة، وعدم نضج التصورات الفلسفية اليونانية وإكتمالها المعرفي والمذهبي في البيئة الفكرية في عصره قد أثرت بصورة كبرى في بناء نظرية الإبداع الكلامية الدينية على النسق الفلسفي من حيث الشكل، وعلى النسق الكلامي من حيث المضمون، ما يبين حدود درجة الأثر

والتأثر الذي يمكن أن تحدثه الحالة المعرفية الناضجة والمكتملة، والعوامل المحيطة بها في التعزيز أو الإحباط.

4. نظرية الفيض عند الفارابي

1.4 حياة الفارابي وفلسفته

ينحدر أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي من مدينة فاراب في بلاد الترك، حيث ولد في بلدة وسيج عام 259 هـ، وكان والده ذا منصب رفيع في الجيش والبلاط التركي. ولم تعرف تفاصيل حياته الأولى حتى جاء بغداد لتحصيل العلم. وبدأ هذه المعرفة على كبار معلمي الفلسفة والمنطق أمثال متّى بن يونس ويوحنا بن حيلان اللذان كانا قد انفردا بالشهرة في هذا المجال، بسبب من أن علم المنطق كان محط اهتمام علماء الدين النصارى منذ القرن الرابع الميلادي للدفاع عن التعاليم الدينية المسيحية أمام الهجمات الوثنية المدعومة بالفلسفة والمنطق اليوناني زمن الإمبراطورية الرومانية.[71] واهتم كذلك بدراسة النحو والفلسفة والموسيقى والرياضيات والعلوم، مقتفياً خطى الفلاسفة اليونانيين الكبار أفلاطون وأرسطو في حيازة جميع العلوم فأتقن جلّ علوم عصره. وكان يجيد عدداً من اللغات أبرزها التركية والفارسية والعربية، وكان يضرب بذكائه المثل، وذكر ابن خلكان أنه كان يجيد سبعين لساناً.[72]

اهتم بالمنطق اهتماماً خاصاً حتى تفوق على أساتذة عصره، وتجلى هذا الاتقان في عدد الشروح والملخصات المميزة التي كتبها والتي تدل على سعة معرفته بهذا العلم، ما جعله يستحق لقب المعلم الثاني.[73] ولم يكن هذا الجهد المميز في المنطق هو الذي جعله يتبوأ منزلة رفيعة في حقل المعارف المنطقية فحسب، بل يضاف إلى ذلك كثرة المؤلفات التي وضعها في حقول المعرفة المتنوعة وفي مقدمتها الفلسفة. وأمضى فترة من حياته متنقلاً بين رعاية سيف الدولة الذي أحسن وفادته ورعايته في حلب ومصر ودمشق الذي مات فيها عام 339 هـ.[74]

كانت حركة الترجمة قد وصلت إلى ذروتها في القرن الرابع، الذي تميز أيضاً من الناحية الفكرية والسياسية بعدد من المزيات أبرزها: ترجمة معظم المؤلفات الفلسفية اليونانية؛ سواء للفلاسفة الكبار

كأفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الجديدة أو لشراحها، وكذلك بدأ عصر السيطرة البويهية على الدولة العباسية والتي عرف عنها التعصب للمذهب الشيعي الذي أثّر بقوة في ثقافة العصر ومعارفه، والذي أدى إلى انتشار الأفكار الشيعية ومنها الأفكار الإسماعيلية الباطنية التي اتخذت بعض الوجوه الفلسفية فيما يتعلق بنظرية الإمامة، والتي يرى بعض الباحثين أن الفارابي كان ينتسب إلى هذا المذهب وتأثر به في جوانب معينة، وخاصة في نظرية النبوة والمدينة الفاضلة.[75]

انعكس شغف الفارابي بالمنطق والفلسفة على فلسفته بصورة مباشرة، فقد تأثر بالمنطق حتى صبغت فلسفته بالأفكار التجريدية، والاهتمام الكبير بالقياس والنظر العقلي.[76] وتبدى اهتمامه بالفلسفة وسعيه الكبير إلى إيجاد قبول لها في المجتمع في محاولته الكبرى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، بسبب من اعتماده على كتاب أثولوجيا لأفلوطين والذي نُسب خطأ لأرسطو، وهي محاولة منه لإيجاد حالة تقارب بين الفيلسوفين في واحدة من أكثر المسائل الفلسفية اختلافاً في الفلسفة وهي مسألة قدم العالم. والهدف هو محاولته التوحيد بين النظرتين في هذه المسألة ليصل إلى موقف موحد لدى الفلاسفة في واحدة من أهم القضايا التي شغلته وشغلت الفلاسفة المسلمين من بعده لتكون مقدمة للتوفيق بين الفلسفة والدين،[77] والتي اعتبرها نقطة مركزية في بيان إثبات وجود الله ومعرفة صفاته والإيمان به وبيان علاقته بالعالم وكيفية صدور المخلوقات عنه، والتي عبر عنها من خلال نظرية الفيض التي كانت الفلسفة الأفلوطينية قد طرحتها في القرن الثالث الميلادي.

إن نظرية الفيض عند الفارابي هي محاولة للإجابة على التساؤل عن طبيعة العلاقة بين الله والعالم، وكيفية صدور العالم عن الله، ضمن النسق الفلسفي المتوارث عن الفلسفة اليونانية والمبني على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد في غير زمان، وأن المحدث لا يصدر مباشرة عن القديم، ولهذا فقد تركزت معالجته لموضوع وجود الله وعلاقته بمخلوقاته على عدد من القضايا أبرزها: هل للعالم مبدِع؟ وهل الإبداع أزليًا أم محدثاً؟ وما ماهية هذا الإبداع ودرجاته؟

لقد مهد الفارابي في القسم الأول من كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة لهذا الأمر من خلال إثبات وجود خالق للعالم، وبين صفاته من خلال ربط الأمر بالفلسفة وبيان أن تعريفها

وموضوعاتها الأساسية أساساً يتجلى في إثبات وبيان هذا الموجود الأول أو السبب الأول أو الأول.[78] وقد اتبع في سبيل ذلك نوعين من البراهين لإثبات وجود الله: المنهج الطبيعي والمنهج الإلهي، فالمنهج الطبيعي هو طريق الفلاسفة الطبيعيين الذين ينطلقون من وجود الطبيعة المادي، حيث ينظرون إلى الطبيعة للوصول إلى صانعها، بمعنى استخدام الموجودات للوصول إلى موجدِها بتتبع آثار الموجود ضمن جدلية الصعود إلى الأعلى، أي استخدام الفعل للوصول إلى الفاعل، وهو دليل فلسفي استخدمه أرسطو للوصول أساساً إلى إثبات وجود فاعل للعالم. ولم يكن الفارابي يرى فيه برهاناً قوياً يمكن الاعتماد عليه، إذ قد يختلط الأمر على الساعي لهذا النوع من البراهين إذا لم يكن لديه البصيرة والمعرفة الكافية بالطبيعة.[79]

أما المنهج الثاني فهو منهج الحكماء الإلهيين، إذ إن الوجود والوجوب والإمكان معانٍ موجودة في العقل، يدركها بذاته باعتبارها معارف قبْلية لا تحتاج إلى معارف بعدْية كما الطبيعة. والوجود إما أن يكون واجباً من ذاته أي لا يحتاج إلى غيره، ويعرض عن فرض عدم وجوده محال،[80] وإما أن يكون وجوداً ممكناً، وهو الوجود الذي يحتاج في وجوده لغيره، ولو فرض أنه غير موجود لم يعرض محال لهذا الفرض، ولهذا يتساوى هذا الوجود وعدمه، فليس هناك ضرورة تلزم وجوده أو عدمه، ويتميز بأن وجود هذا الموجود صادر عن غيره، وأنه من غير الممكن التسلسل في إثبات هذا الوجود إلى سبب آخر ممكن الوجود، لأنه سوف يتسلسل إلى ما لا نهاية، وهنا سيتم الوصول إلى امتناع هذا الوجود من الناحية العقلية، فلا بد من الانتهاء إلى واجب الوجود بذاته وهو الله؛ السبب في وجود هذا الموجود الممكن، وهو المبدأ الأول والعلة لكل جميع الممكنات.[81]

بين الفارابي ما يتعلق بهذا الموجود الأول –الله– وصفاته باعتباره العلة الأولى ومبدأ المبادىء كلها والسبب لوجود سائر الموجودات عنه.[82] واعتبر أن وجود الموجود الأول، لا يحتاج إلى إثبات لأنه أمر مسلم به وموجود بحكم التعريف، ويسميه الأول الذي يتصف بأنه سبب وجود باقي الموجودات، فهو بريء من كل متعلقات النقص، قديم بذاته وموجود بذاته لا بعلة خارجة عنه. وهو غير مادي ولا علاقة له بأي مادة، ووجوده أتم الوجود وأقدمه، وهو يمثل أرفع كمالات الوجود، ومن غير الممكن أن يشوب وجوده عدم بأي حال، أو أن يكون له وجود بالقوة بأي

شكل من الأشكال. وهو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته، دون أن يكون محتاجاً في أزليته إلى شيء آخر يحفظ وجوده أو يمدها بأسباب الديمومة والبقاء.[83] ولا يشبه وجوده أي وجود آخر، ولا يبلغ مرتبة وجوده أيُ وجود آخر. وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له وجوده، فهو ليس بمادة ولا في موضوع، وليس له صورة، وليس لوجوده غرض وغاية حتى يكون، وهو تام الوجود لا يمكن أن يكون ذلك الوجود لموجود غيره. فهو منفرد الوجود وحده، واحد من هذه الجهة. ولكن وجوده يتمم الغاية والغرض، ولم يستفد وجوده من شيء آخر أقدم منه، وهو مباين بجوهره لكل ما سواه، فلا شريك له أو شبيه، وليس له ضد، وغير منقسم إلى أشياء بها يتحدد جوهره، واحد أحد، وأنَّ وحدته هي عين ذاته.[84]

وكونه بريئاً من المادة وغير محتاج لها بأي حال، كان لذلك عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل، فهو معقول بذاته، وكونه لا يحتاج في وجوده أو علمه لشيء خارج ذاته فهو عقل وعاقل ومعقول بمعنى واحد، وبذلك يكون الموجود الأول ذاتٌ واحدة وجوهر واحد لا كثرة فيه، فهو مكتف بذاته في أن يعقل ذاته، وهو مستغنٍ عن كل ما عداه ليعقله، وهو غني عن أن يكون معلوماً أو معقولاً لذات أخرى.[85] وهو حكيم، فإن الحكمةتتبدى في أنه يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم، الذي "هو العلم التام الذي لا يزول لما هو دائم لا يزول".[86]

وينتج عن أثبات وجود الله وبيان صفاته تساؤلات أخرى مثل هل الإبداع أزليًا أم محدثاً؟ وما ماهية الإبداع ودرجاته؟ وهذه التساؤلات هي جوهر نظرية الفيض، كونها محاولة لبيان العلاقة بين الوجود الواجب والوجود الممكن، فالترابط بين الوجودين هو وجود لازم، متعلق بطبيعة الوجود الواجب لأن المعلول ملازم في وجوده لوجود العلة. وكون الموجود الأول بهذه الكمالات يلزم بالضرورة أن توجد عنه سائر الموجودات، وذلك عن طريق فيض وجوده لوجود شيء آخر. وفيض الكائنات عن الله باعتبارها اختراع الصور وإبداعها (دون المواد).

2.4 نظرية الفيض: اعتبر الفارابي أن الفلسفة من خلال تعريفها وموضوعاتها ووظيفتها الجوهرية يتبدى في السعي إلى معرفة الموجود الأول، وصفاته كونه السبب الأول وعلة العلل ومبدأ المبادىء كلها لوجود سائر الموجودات عنه.[87] وأن وجود الموجود الأول، أمر مسلم به، إذ إن

وجوده مثبت بحكم التعريف ولا يحتاج إلى إثبات لا عقلي ولا طبيعي. ومع ذلك سعى إلى إثبات وجوده عبر برهانين: طبيعي وإلهي. وقد أطلق عليه الأول والواحد أسوة بأفلوطين، الذي يتصف بأنه سبب وعلة وجود باقي الموجودات كلها، وهو بريء من كل أنحاء النقص، قديم بذاته وموجود بذاته لا بعلة خارجة عنه. وهو غير مادي ولا قوامه في مادة، ووجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود، وأرفع كمالات الوجود، ولا يمكن أن يشوب وجوده عدم بأي حال، ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة بأي شكل من الأشكال. وهو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته، من غير أن يكون محتاجاً في أزليته إلى شيء آخر يحفظ وجوده أو يمدها بأسباب الديمومة. ولا يشبه وجوده أو يبلغ مرتبة هذا الوجود أي وجود آخر. وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون لوجوده سبب به أو عنه أو له، فهو ليس بمادة ولا في موضوع، وليس له صورة، وليس لوجوده غرض وغاية حتى يكون، وهو تام الوجود لم يكن ممكناً أن يكون ذلك الوجود لموجود غيره. فهو منفرد الوجود وحده. ولكن وجوده يتمم الغاية والغرض، ولم يستفد وجوده من شيء آخر أقدم منه، وهو مباين بجوهره لكل ما سواه، لا شريك له أو شبيه، ولا يمكن أن يكون له ضد، وغير منقسم إلى أشياء بها يتحدد جوهره، واحد أحد، وأنَّ وحدته عين ذاته.[88] وكونه بريئاً من المادة وغير محتاج لمادة، كان عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل، وكونه لا يحتاج في وجوده أو علمه لشيء خارج ذاته فهو عقل وعاقل ومعقول بمعنى واحد، وبذلك يكون الموجود الأول ذات واحدة وجوهر واحد لا كثرة فيه، فهو مكتف بذاته في أن يعقل ذاته، وهو مستغنٍ عن كل ما عداه ليعقله، وغني عن أن يكون معلوماً لذات أخرى.[89]

وما دام الموجود الأول بهذه الكمالات؛ فالفارابي يرى من الناحية العقلية أنه يلزم عنه بالضرورة وجود سائر الموجودات، وذلك عن طريق فيض وجوده لإيجاد شيء آخر. وفيض الكائنات عن الله باعتبارها اختراع الصور وإبداعها. فالمكونات الجزئية في الفيض عند الفارابي تصدر عن الموجود الأول ضرورة،[90] وذلك بتوسط سلسلة من العقول المفارقة للمادة، وينطلق من المسلَّمة اليونانية في أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ وبالتالي فالكثرة تدخل من خلال نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة وإلى ذواتها من جهة أخرى، أي من كونها واجبة الوجود بالأول وممكنة بذاتها.[91]

والفيض، وهو سمة الموجود الأول "الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه".[92] ووجوده أكمل الوجود؛ فتفيض الموجودات كلها بحسب مراتبها وقربها منه، أو بعدها عنه، فتبدأ بالأكمل وجوداً ثم يتلوه ما هو أنقص منه، وذلك عن طريق أن الموجود الأول يعقل ذاته الكاملة من كل وجه، وهو لا يحتوي على أي نوع من الكثرة، باعتباره فعل محض. أما المعلول الأول الذي يصدر عنه بعد أن يعقل ذاته فهو جوهر غير متجسم ولا مادة له، إنه عقل، حيث يأخذ مرتبته من قربه من المحرك الأول.[93] حيث يتميز هذا العقل بأنه تام وكامل لأنه مبدَع من الواحد الحق المحض التام. وقد منح قوى كثيرة عظيمة لقربه المباشر من العلة الأولى،[94] ولهذا فهو يتميز بكثرة الشبه بينه وبين العلة الأولى، فهو ثابت بثبات العلة الأولى أو على الصيغة الأرسطية بالمحرك الذي لا يتحرك، إذ الأشياء كلها ثابتة فيه.[95] لهذا فهو الذي تفيض منه الأشياء بلا توسط، وفيمن بعده بتوسط، لأنه حينما أدرك الواحد نتج عنه العقل الثاني الذي يفتح بدوره فيض الأشياء وخروجها من الأعلى إلى الأسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي.[96] إن هذه الفكرة هي التي أوحت للفارابي بالقول إن العقل التالي للعلة الأولى فيه ثنائية، تتلخص في أنه أول ما يصدر عن الموجود الأول، وهو قادر على إدراك الموجود الأول وإدراك ذاته، فإذا أدرك الموجود الأول نتج عنه العقل الثاني، ومن إدراكه لذاته تنشأ السماء الأولى، ثم يدرك العقل الثاني الموجود الأول التام فيفيض عنه العقل الثالث، وينتج من إدراكه لذاته وجود فلك الكواكب الثابتة.[97]

يستمر هذا الفيض على مراحل متتابعة في عملية من تعقل الأول وتعقل العقل لذاته، فتتولد العقول والنفوس والكواكب حتى ينتهي الفيض عند العقل العاشر المسمى بالعقل الفعَّال، وهو العقل الذي ينتهي عنده العالم السماوي أو الإلهي. ومن هذا العقل الأخير الذي تساعده طبائع الأفلاك تفيض المادة التي تقبل الكون والفساد، وهو عالم ما تحت فلك القمر حيث ينتهي وجود الأجسام السماوية. وبالعقل العاشر (الفعّال) تكتمل سلسلة العقول الكونية البريئة من المادة، وبفلك القمر تتم سلسلة الأفلاك السماوية، التي تستمر في حركتها الدائرية بتدبير من العقول الكونية بصورة دائمة باعتبارها الحركة الأكمل.

إنَّ عالم ما فوق العقل الفعَّال يختلف عن عالم ما تحته، فعالم ما فوق العقل الفعَّال يتدرج الوجود فيه من الأعلى إلى الأسفل، ويتميز بغياب التناقضات، إذ يتأثر الأسفل بالأعلى لأنه يحتاج إليه، ولا تتم العملية بالعكس، أي لا يكتسب الأعلى أي شيء من الأسفل لافتقاره وحاجته لما فوقه. أما في عالم ما تحت القمر فيتدرج الواقع بالعكس من الأسفل إلى الأعلى، تبدأ من المادة الأولى لتنتهي بالإنسان الأقرب إلى العقل الفعَّال، وكونها مكونة من عالم الأجسام الطبيعية فإنَّ مادتها مؤهلة لاستيعاب صورة ما ونقيضها والتي تشكل عالم الطبيعة بكل تنوعاتها، وهو ميدان المعرفة العلمية الطبيعية الذي يشكل ميدان العلوم الطبيعية لأنها مكونة من مادة وصورة.[98]

يتميز الفيض عن الموجود الأول بأنه فيض بالضرورة اللازمة من ذات العلة الأولى، إذ ليس هناك ما يفرضه أو يعيقه،[99] وهو يشمل عالم الغيب وعالم الطبيعة. ما يعني أن فعل الفيض فعل أزلي نابع من ماهية الأول التي تتميز بالغنى عن كل شيء، وبالقوة اللامتناهية على كل شيء، وهذه الموجودات تتراتب عن الموجود الأول في فيضها بجوده وعدله، بحيث يحصل كل موجود على نصيبه من الوجود حسب رتبته وقربه من الموجود الأول، وهذا الأمر لا يعني أن فعل الفيض فعل متكثر بل هو فعل واحد، لأن الموجودات تأتلف وتنتظم في نظر الفارابي مع بعضها البعض "إئتلافاً وارتباطاً وانتظاماً تصير الأشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كشيء واحد".[100]

وتحت عالم الأجرام السماوية يقع العالم الأرضي المادي، الذي ينعكس فيه سياق الظهور عما كان في العالم العلوي، فينشأ ما هو أكمل مما هو أقل كمالاً، ويحدث المركب من البسيط، ثم ما هو أكثر تركيباً، وفي المرتبة الأولى الدنيا توجد المادة الأولى أو الهيولى.[101] وتليها العناصر الأربعة أو الإسطقسات (الهواء والماء والتراب والنار)، ثم المعادن والنبات والحيوان، ويأتي الإنسان أو الحيوان الناطق الذي يقف على ذروة هذا السلم المتصاعد من المخلوقات في العالم الأرضي الذي يتشكل من تركيبات متنوعة متفاوتة النوع تنتهي بتكون الإنسان الذي يتميز بأنه أرفع المخلوقات الأرضية، لأن له نفساً متعددة القوى، تبدأ من القوة الغاذية والحاسَّة والمتخيلة والناطقة والقوة النزوعية،[102] إنَّ هذه النفس الإنسانية كما يراها الفارابي، وهي الصورة النوعية المميزة للإنسان، تمتلك قوى متنوعة لكل منها فعل خاص بها تتأثر بقربها من العقل الفعَّال الذي يضفي عليها بعض سماته.

إن الفيض شامل يستغرق كل جوانب الوجود، فمن خلال العقل الفعّال تحصل الأشياء في عالم الطبيعة على صورها التي تمنحها الوجود، وتحصل على ماهيتها باتحاد الصورة مع المادة. ومما تتميز به أن العلاقة بين هذه الفيوضات أنَّ الأعلى يؤثر في الأدنى ولكن من المحال أنْ يحدث العكس، وتبقى كل الكائنات مشتاقة شوقاً عشقياً إلى مصدرها الكامل وهو الموجود الأول الذي يعشق ذاته لكماله وحسنه، وتحاول الرجوع إليه، ولا يتيسر ذلك إلا للإنسان الذي يمكنه ذلك عن طريق الفلسفة والدين بشرط نبذ عالم المادة والاستزادة من المعارف والفضائل.

يحتل العقل الإنساني درجة رفيعة في سلم العلاقة بين العالم المعقول وعالم الكون والفساد، وهو عند الفارابي أربعة: "عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد والعقل الفعال"،[103] وهو قابل للترقي بالمعرفة والفضائل، حيث يترقى من العقل بالقوة أو العقل الهيولاني وهي المرتبة الأدنى إلى العقل بالفعل وهو العقل الأعلى، من خلال تقبل رسوم المعقولات التي تكون بالقوة وتصير بالفعل، وإن العقل بالقوة والمعقولات بالقوة تتم من خلال وسيط يتميز بأن جوهره مفارق للمادة وهو العقل الفعّال.

يستغرق الفيض الإلهي الشامل كل جوانب الوجود المادي والمتعقل، فكل الموجودات نابعة منه، إما مباشرة أو بوساطة قوى وسيطة تستمد قوتها من العلة الأولى. ففي عالم المادة ومن خلال العقل الفعّال تحصل الأشياء على صورها وماهيتها لتحقق وجودها الفعلي. وبما يفيض العقل به على العقل بالقوة في النفس الناطقة تصير هذه الأشياء معقولة، ويصبح الفيض له جانبان: فيض وجودي وفيض معرفي. وحصول المعقولات للإنسان يعني انتقاله من القوة إلى الفعل، ومن العقل الهيولاني/بالقوة إلى العقل بالفعل، ما يؤدي إلى حصوله على استكماله الأول الذي يبدأ به مرحلة الترقي، وإذا صارت هذه المعقولات بالملكة صار إلى استكماله الأخير، وهو السعادة التي هي الهدف الأقصى والنهائي للإنسان؛ أي تصير النفس "من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة".[104] وهي مرحلة متقدمة من سعي العقل الإنساني إلى الكمال بشوقه المستمر للعلة الأولى.

إن العلاقة بين العالمين، ليس موضوع هذه الدراسة، ولكن النظرية بذاتها سعي واضح من الفارابي لمحاولته الربط بين العالمين: المعقول والعالم الأرضي بكل ما فيه، والذي يشكل الجانب السياسي والأخلاقي مسألة أساسية في فلسفته، سواء في الترقي الفردي إلى الاتصال بالعلة الأولى من خلق الترقي المعرفي والأخلاقي، الذي ينعكس بالتالي على الواقع السياسي، وخاصة في تصوره للمدينة الفاضلة التي ينبغي أن تكون في أصلها وفعلها مرتبطة بالعالم العلوي أو بالعلة الأولى الكاملة.

وفي هذا السياق، فقد واجهت نظرية الفيض منذ تبناها الفارابي العديد من الانتقادات، وكانت على وجهين: الأول وجه كلامي مبني على نظرية الخلق من العدم، والذي تزعمه أبو حامد الغزالي،[105] وهذا أمر يمكن تفهمه لأنه عارض بصورة واضحة الفهم الديني القائم على الخلق من عدم وفي زمان والمتعلق بقدرة الله اللامتناهية، وتبنى هذا الرد بصورة مختلفة كل من فخر الدين الرازي والشهرستاني وابن تيمية بوجه من الوجوه.[106] والثاني؛ وجه فلسفي، بدأه ابن رشد الذي اتهم الفارابي وابن سينا بأنهم لم يفهموا الفلسفة اليونانية وخاصة الأرسطية الفهم الصحيح، ما أدى إلى تشويه الفلسفة في معناها ووظيفتها الصحيحة كما أرادها الفلاسفة اليونانيون أنفسهم.[107] ثم توسعت هذه النقود عبر الزمن، فقدم المحدثون نقوداً كثيرة سارت في معظمها مسيرة النقد الكلامي أو الفلسفي حسب النقد الرشدي.[108]

ليس من أهداف الدراسة أن تقدم نقداً لهذه النظرية، لأنها تسعى أساساً لهدف آخر هو بيان أثر التفاعل الحضاري في تطور المفاهيم والقضايا عبر جدلية التفاعل المعرفي الناشيء عن أسباب وظروف متنوعة قد تأخذ به إلى الأمام أو قد تودي به إلى التخلف والحرمان، ومعرفة الجوانب الإيجابية والسلبية لهذا التفاعل، والأسباب التي تقف خلفه، ويمكن أن تؤدي إلى إنحرافه؛ وبالتالي تؤثر بصورة سلبية على الواقع الفكري السائد، أو تعزيز جوانبه الإيجابية التي تنعكس بصورة إيجابية وتساهم في تقدم المجتمع فكرياً ومعرفياً.

الخاتمة

يتبدى الأثر الفلسفي اليوناني واضحاً عند الفارابي عنه عند الكندي رغم أهمية الكندي الفلسفية الذي أرسى الفعل الفلسفي في الثقافة العربية الإسلامية. وقد كان فعل الإبداع مزيجاً من التصور الفكري الديني الإسلامي المتأثر بالفكر الكلامي الإعتزالي مع جوانب من الفلسفة اليونانية، في حين أن نظرية الفيض هي نظرية فلسفية في جوهرها. إن نظرية الفيض شبيهة في إطارها العام بنظرية الإبداع ولكنها أكثر توسعاً وارتباطاً بالطرح الفلسفي المتنوع. وكلا النظريتان لا تؤديان إلى تكثر في الذات الإلهية، وكل ما يصدر عن الموجود الأول يصدر بالضرورة، ضمن نسق معقول يتسق مع أوليات العقل، وكلاهما يسعى إلى بيان وجود نظام دقيق للخلق في العالم، فنظرية الإبداع تعني الخلق بقدرة الله المباشرة في زمن ومن عدم والتي تشمل كل شيء، ويرتبط بها في سلسلة الموجودات رابطة العلة والمعلول بما أودع الخالق فيها من قوى على الفعل. في حين أن الفيض يتم من خلال المنفعلات المتوسطات التي لها قدرة على الفعل بصورة مستقلة وإن كانت مستمدة من العلة الأولى. وقد تصور الكندي في إبداعه والفارابي في فيضه أن الكون كائن حي متنفس قابل للنمو ليتم تفسير عملية التكاثر في عالم الكون والفساد. والمبدَع عند الكندي لا يستغني عن مبدِعه فهو مرتبط به إذا تخلى عنه زال، أما الفيض فوجوده فاض إلى غيره في جوهره وهو عين وجوده، وهذا يقود إلى القول بوحدة الوجود للارتباط الضروري بين سلسلة العقول وما ينتج عنها وارتباطها الجوهري بالموجود الأول. والفيض موجه في تسلسله الهابط ولا فائدة فيه للموجود الأول، فالعلاقة ليست عكسية بين الموجود الأول والموجودات الفائضة. وهي الفكرة ذاتها لدى الكندي في إبداعه.

إن الإبداع في النهاية نوع من الجبرية، تتناقص عندما يصل الإنسان إلى درجة عالية من المعرفة النظرية والخلقية، سواء بالاصطفاء أم بالجهد الفلسفي الذاتي، ولكن يبقى المبدَع مهما بلغت مرتبته دون المبدِع أو الله. وفي الفيض لم يصل بالإنسان إلى مرتبة الحرية، رغم العلاقة القوية بين العقل الفعال والعقل الإنساني الذي يترقى من خلال عملية التواصل، ومن هنا استعاض الفارابي

عن ذلك بقوله بالإشراق الساعي إلى وصول العقل الإنساني إلى الموجود الأول من خلال عشقه المرتبط بحسنه وكماله.

حاولت نظرية الإبداع عند الكندي والفيض عند الفارابي أن تحلا مشكلات فكرية كانت عالقة أصلاً عند المتكلمين، ومع ذلك كانت بعض الحلول المقدمة أضعف في هاتين النظريتين من الأجوبة المطروحة سابقاً والمتعلقة بالخلق من عدم ودفعة واحدة وبصورة مباشرة من قبل الخالق. فالعقل الفعال عند الفارابي قد أعطي قدرة أكبر من صفاته التي له، وأن الفيض عملية بلا إرادة في حين أن الإبداع عملية بإرادة، وتسلسل الفيض إلى الله لا دليل عليه، وكأن المتسلسلات المتوسطات من العقول والكواكب هي أزلية ما يثلم التوحيد بقوة من جهة، ومن جهة أخرى يضعف فعل الموجود الأول للمشاركة في الإيجاد، أو بمعنى صريح أن الفيض لا ينزه الله تعالى لأن لديه قدماء كثر هي العقول والكواكب والمادة الأولى والزمان.

يتضح أن التفاعل الحضاري الذي ازدهر في القرنين الثالث والرابع الهجريين، والانفتاح الكبير على مصادر المعرفة لدى الأمم الأخرى قد أثر بصورة مباشرة في الحياة الفكرية الإسلامية، والتي تتداخل مع بعضها بعضاً بصورة قد تؤدي إلى حدوث تطورات فكرية قد تتفق أو تتعارض مع تيار الفكر السائد، وهو أمر في ذاته إيجابي، لأن الأفكار تحتاج إلى نقيضها لإتمام عملية الجدل التي تساهم في بيان جوهر الأفكار وحقيقتها، وتحتاج في الوقت نفسه إلى زوايا رؤية مختلفة حتى تتجذر أو تتغير وهي سمة الأفكار الحية والأمم النامية المتطورة. ورغم ذلك لم تخلُ العملية من تناقضاتها ونواقصها الذاتية بسبب من الأداة ذاتها- عملية النقل/ الترجمة- التي ساهمت من خلال سيرورتها ومسيرتها وما تعلق بها من ثغرات صبغت الفعل الفلسفي وخاصة فيما يتعلق بالموضوع الإلهي، ويتبدى ذلك واضحاً في نظرية الفيض التي كانت في كليتها عملية تلفيقية ساهمت فيها مجموعة كبيرة من العوامل، وهو ما ساهم في عدم قبول الفعل الفلسفي في واقع الفكر الإسلامي، ومن أبرز هذه الأسباب:

1. قامت الترجمة منذ البداية على قصدية أخرى غير القصدية الإسلامية وفي زمان لغير زمانها ولأهداف أخرى مختلفة، فجوهر النص الفلسفي اليوناني الذي وصل إلى العرب كان نصاً منذ

بدايات ترجمته قد تم بصورة غير مباشرة عن اللغة السريانية بدلاً من اللغة اليونانية، وبهدف محدد وهو الانتصار للاهوت المسيحي ضد الوثنية الرومانية، فوقع النص الفلسفي منذ البداية في شرك الوظيفية والانتقائية.

2. نتيجة لهذه الوظيفية لفكر محدد وفي زمن معين، تلبس النص الفلسفي اليوناني بمفاهيم معينة خدمة للنص الموظف من أجله، ولهذا انعكست المفاهيم الفلسفية السريانية وليس اليونانية في قسم منها على الفهم الفلسفي العربي.

3. عملية تنقل المفاهيم في هذه الترجمات الوظيفية الأولى قد أساء للمضامين الفلسفية ذاتها، والتي تم تحويرها للسبب الوظيفي، ومن ثم تم تلبيسه المفاهيم الإسلامية، ما أدى إلى تداخل في المفاهيم: الوثنية- المسيحية- الإسلامية، وعدم معرفة حدودها المفهومية بصورة دقيقة ومثال ذلك الخلط بين مفهوم الإله اليوناني والمسيحي والإسلامي والسعي إلى توحيدها، مثل: العلة الأولى، السبب الأول، الأول، الواحد، الإله، الله...

4. إن الخلط الناجم عن ضعف المفهوم في اللغة المنقول إليها ومن ثم إعادة نقله إلى لغة أخرى؛ وهو لم يتقعد بصورة دقيقة قد أدى إلى لبس واضح في هذه المفاهيم وإزاحة عن مقصدها الأصلي، والذي أدى به إلى تحميله معاني غير تلك المقصود منها، وما هجوم الغزالي ومن بعده ابن رشد على الفارابي وابن سينا إلا مثال واضح على سوء الفهم الناتج عن تداخل هذه المفاهيم على مقصد الفيلسوف ذاته ومثال ذلك كتاب السفسطة لأرسطو.

5. وجود حركة ترجمة غير متخصصة في بعض جوانبها أدت إلى خلط المفاهيم والأفكار بين الفلاسفة والمدارس الفلسفية، ولعل أوضح مثال على ذلك أن جوهر نظرية الفيض تقوم على هذا الخلط الذي أدى إلى عملية تلفيق واضحة، فترجمة التساعيات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين باعتبارها المذهب الأرسطي في الربوبية أو الألوهية أو أثولوجيا أرسطو، قد أدى بالفارابي إلى خلط المدرسة الأفلاطونية مع مذهب أفلوطين مع مذهب أرسطو مع ما دخل إليها من

اللاهوت المسيحي، ثم محاولة صبغه بالصبغة الإسلامية قد أودى بالفعل الفلسفي إلى غير ما قصدت إليه المذاهب الفلسفية.

6. إن فعل الترجمة هو فعل مشتق من ذات المترجم، الذي يعكس مهاراته وثقافته وفكره وموقفه، وهذا الفعل لم يقم به المسلمون في الجوهر، ما نحا به إلى ألا يغوص في روح اللغة العربية ومعانيها ومفاهيمها، فبقي يلامس في جزء كبير منه سطوح المعاني، الأمر الذي نفر منه قطاع كبير من المفكرين وخاصة علماء الدين.

إن التفاعل الفكري بين المسلمين وغيرهم من الأمم قد أثمر فتوحات فكرية مميزة في كافة المجالات المعرفية عبر التلاقح والتأثير والتأثر، ولكنه في الوقت نفسه عانى من نواقص أثرت فيه، وخاصة في القضايا المتعلقة بما بعد الطبيعة؛ بسبب من طبيعة المسائل الفلسفية وتناقضها مع طروحات الدين، وبسبب من طبيعة الترجمة وما تعلق بها من حيث القائمين عليها وأهدافها وأزمانها وأدواتها، الأمر الذي شوه عدداً من قضاياها وحرفها عن مسارها الصحيح، ما انعكس على سيرورتها وقبولها في مسار الفكر الإسلامي.

وتقترح الدراسة أن يتم إعادة دراسة دور الترجمة وآلياتها ومفاهيمها والقائمين عليها وأهدافهم وسويتهم المعرفية، ومعرفة المؤلفات الفلسفية التي تم نقلها في البداية عن السريانية والقائمين عليها، وما جرى عليها من تغيرات تتلائم مع هدف اللاهوتيين السريان، وتم نقلها إلى الفكر الإسلامي، وأزمان تلك الدراسات. والقيام بدراسات فيلولوجية وتحليلية لتلك الدراسات لمعرفة مسار التطور الذي اتبعته، والأثر الذي تركته، والتغيرات التي حصلت عليها، حينذاك يمكن فهم ردة الفعل الفكرية الرافضة للفلسفة في الثقافة الإسلامية وخاصة عند الأصوليين؛ مع العلم أن الإسلام كدين وعقيدة لديه القدرة على استيعاب وفهم كل الأفكار وتطويعها بسبب من أنه دين شامل.

المصادر والمراجع:

1. ابن النديم، كتاب الفهرست، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى [د. ت.].

2. أبو الحسن المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

3. أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه الدكتور ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق، ط 5، 1985.

4. الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات، حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار، بيروت: دار المشرق، ط 2، 1993.

5. أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، حققه وقدم له فتح الله خليف، بيروت: دار المشرق، ط 2، 1970.

6. أبو العباس ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (8 مجلدات)، حققه الدكتور إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1977.

7. أبو الوليد ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق مصطفى الحداد وأحمد محفوظ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 2008.

8. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، حققه موريس بويج، بيروت: دار المشرق، ط 3، 1982.

9. الإمام ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت: دار المعرفة، 1983.

10. أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني د. فريد جبر، بيروت: مكتبة لبنان- ناشرون، 1997.

11. أثولوجيا أرسطوطاليس، نقله إلى العربية عبدالمسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصي، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، في أفلوطين عند العرب، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ط3، 1977.

12. حسام الدين الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1992.

13. جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق وفهرسة سعيد محمود عقيَّل، بيروت: دار الجيل، ط 2، 2005.

14. جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة: دار الآفاق العربية، 2001.

15. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بغداد: ط 2، 1993.

16. ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة وتقديم الدكتور نقولا زيادة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2003.

17. يحي بن عدي، مقالات يحي بن عدي فلسفية، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، عمّان: الجامعة الأردنية، 1988.

18. سلمان البدور، العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية، عمّان: دار الشروق، 2006.

19. الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، ط 2، 1983.

20. الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، حققه وقدم له الدكتور جعفر آل ياسين، بيروت: دار الأندلس، 1981.

21. الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق، 1968.

22. فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 2000.

23. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1974.

24. عبدالرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، المعتزلة والأشاعرة، بيروت: دار العلم للملايين، (د. ت).

25. عرفان عبدالحميد، الفلسفة الإسلامية: دراسة ونقد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 2، 1984.

26. عضد الله والدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت: عالم الكتب، (د. ت).

27. د. علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 1998.

28. قاسمجانوف، الفارابي، ترجمة برهان الخطيب، موسكو: دار التقدم، 1986.

29. كارا ده فو "أبو نصر الفارابي" في: دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشنتناوي وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، بيروت: دار المعرفة.

30. الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتورأحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1948.

31. الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، 1950.

32. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1979.

33. ماجد فخري، أرسطوطاليس، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ط 3، 1986.

34. محمد البهي، الفارابي المحقق والشارح، القاهرة: مكتبة وهبة، 1981.

35. محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، الجيزة: مكتبة النافذة، 2011.

36. محمد كمال إبراهيم جعفر، في الفلسفة الإسلامية، الكويت: مكتبة الفلاح، 1986.

37. هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين في الإسلام، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ط 2، 2009.

38. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت: منشورات عويدات، 1966.

39. يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ط 2.

الهوامش:

1. عضد الله والدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب (د.ت)، ص150-155، ص312-316.
2. عبدالرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين: المعتزلة والأشاعرة، بيروت، دار العلم للملايين، ج1، ص555-563؛ وللمزيد حول نظرية الكسب، انظر هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين في الإسلام، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ط 2، 2009، ج 2، ص853-881.
3. انظر: أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، حققه وقدم له فتح الله خليف، بيروت: دار المشرق، ط2، 1970، ص230، وص256-262.
4. شكلت الفلسفة منذ بداية الترجمة نوعاً من السعي إلى استكمال المعارف التي بدأها المترجمون بصورة غير منتظمة إلى أن تبناها الخلفاء العباسيون بصورة رسمية، وخاصة المأمون الذي اهتم بالفلسفة، إذ تذكر المصادر أن المأمون رأى أرسطو في المنام وبين له ضرورة الفلسفة وأهميتها من خلال تحسين العقل وبيان دوره بما يتسق مع الهدف الذي كان يسير عليه المأمون. الفهرست لابن النديم، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ص353.
5. رغم الاجتهادات المتعددة حول بداية الترجمة في الحضارة العربية الإسلامية، فإنها قد بدأت مبكرة كما تذكر المصادر مع الأمير خالد ابن يزيد في مسائل علمية عملية، ولكن فيما يتعلق بالترجمة المتعلقة بالفلسفة فإن أقدم ذكر لها قد ورد في فهرست ابن النديم، إذ بدأت في العصر الأموي أيضاً زمن هشام بن عبدالملك، أي بداية القرن الثاني الهجري، عندما قام سالم وكان كاتباً في ديوان هشام بترجمة بعض رسائل أرسطو للإسكندر، من أجل تجويد رسائله والإرتقاء بحرفته. انظر الفهرست لابن النديم، ص177.
6. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بغداد، 1993، ط 2، ج 1، ص265، وص268-269؛ وحول الآراء المختلفة المتعلقة بالعقلية العربية وقدراتها الفلسفية، انظر يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ط 2، ص13-18.
7. علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 1998، ص31-34.
8. أبو الحسن المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986، ج 2، ص375-382، وانظر الصفحات 389 و428-430، و449-453.
9. الإمام ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، دار المعارف، 1983، ج 4، ص192.
10. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1974، ص203-207؛ وانظر جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق وفهرسة سعيد محمود عقيّل، بيروت، دار الجيل، ط2، 2005، ص199، وص214 حول العلاقة الجدلية بين القول بالجبرية من الناحية الفكرية وبين الاستبداد من الناحية السياسية فكلاهما ساهم في إيجاد الآخر وتطويره. وقد ذكر هذا الفهم عدد من المؤرخين المسلمين القدماء وبعض الباحثين المعاصرين، وهذا أمر يمكن فهمه في إطار الصراع الدموي الذي كان ناشباً بين الأمويين وخصومهم الذين يمذهبون الدين أيضاً حسب فهومهم وأهدافهم، فالشيعة والزبيريون والخوارج وظفوا الدين ضد خصومهم لدرجة التكفير كما فعل الخوارج والشيعة، ففي الحرب يتم الاستعانة بكل شيء ومنها توظيف النصوص الدينية ضمن فهوم خاصة بالمواقف والأهداف المتبناة، ونجد هذا واضحاً في بعض خطب معاوية وعبدالملك بن مروان كما جاء في كتاب السيوطي.

11. ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة وتقديم الدكتور نقولا زيادة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2003، ص71. لا شك أن دخول أقوام عديدة إلى جسم الدولة العربية الإسلامية منذ بداية الفتح الإسلامي لبلاد العراق والشام ومصر قد أدى إلى دخول العديد من الأفكار السياسية والعقدية والاجتماعية مع هذه الأقوام سواء من دخل منهم في الإسلام أو بقي على دينه مناكفاً للإسلام كدين أو الدولة كسلطة، وفي واقع كهذا لا بد وأن يتأثر الخلفاء بهذا الواقع ويتعاملون معه بما يتطلبه الأمر، فواقع السياسة قد يختلف في بعض الأحيان مع واقع الفكرة الدينية في حقيقتها، والدليل على ذلك أن العديد من المساعدين "التكنوقراط" الذين استعانت بهم الدولة الأموية كانوا من غير المسلمين أصلاً كالعاملين في دواوين الدولة، فقد كانوا فرساً في شرق الدولة ورومانيين في غرب الدولة، ما يعني أن الأمويين وإن كانوا قد انتهجوا العصبية العربية في ممارسة السياسة العليا كالخلفاء والولاة، فإن ذلك لا يمنع من أن يستعينوا بغيرهم مما تحتاجه الدولة في عملها وتمكنها وخاصة في ظل التحديات التي رافقتها، وهذا واقع يمكن فهمه، فمتطلبات الحكم تفرض في أحيان كثيرة الاستعانة بكل الممكنات، فالأمويون كانوا عرباً في السلطة العليا ولكنهم كانوا واقعيين في إدارة مفاصل الدولة فاستعانوا برجال والرجال لهم مواقف وأفكار، خاصة وأن بعضهم كانوا نصارى ومجوس. أما موضوع الشعوبية الذي تبناه أساساً الفرس فهو أمر يمكن فهمه بسبب إسقاط العرب للإمبراطورية الفارسية وإلحاق الفرس بالعرب، وكان يتبناه أساساً أصحاب الاتجاه القومي الذين بقوا على أديانهم الفارسية وليس من دخلوا في الدين الإسلامي، فرفض الأمويين تعزز بسياستهم العربية تجاه الشعوب الأخرى. إن السبب الحقيقي لهذاا الرفض هو سبب عرقي يمكن تلمسه بقوة في أشعار الشعراء الفرس، بالإضافة إلى أن المسألة مرتبطة بالتشيع، وهو جانب سياسي/مذهبي لمناصرتهم للإمام علي وأبنائه ضد الأمويين.

12. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1979، ص11؛ وأومليل، مرجع سابق، ص14.

13. أومليل، مرجع سابق، ص36.

14. ماجد فخري، مرجع سابق، ص11.

15. جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار الآفاق العربية، 2001، ص22-27؛ وبدوي، مذاهب الإسلاميين، مرجع سابق، ص13-14.

16. فخري، مرجع سابق، ص11-12.

17. عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية: دراسة ونقد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1984، ص53.

18. غوتاس، مرجع سابق، ص76.

19. عرفان، مرجع سابق، ص48-52.

20. غوتاس، مرجع سابق، ص32-33.

21. المرجع السابق، ص35.

22. فخري، مرجع سابق، ص13.

23. فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 2000، ص118-120، وص147-195؛ وانظر غوتاس، مرجع سابق، ص144، و208.

24. فخري، ص13، وبدوي، مرجع سابق، ص534-560.

25. غوتاس، مرجع سابق، ص145 ؛ وجدعان، مرجع سابق، ص146؛ والسيوطي، مصدر سابق، ص295.

26. فخري، مرجع سابق، ص13؛ وعرفان، مرجع سابق، ص66. إن فكرة استخدام العقل كانت موجودة مع بعض الشعوب التي انضوت تحت لواء الدولة الإسلامية، وقاموا بإشاعة الفكرة بين المسلمين، وتأثر بهم بعض الأفراد، لذا فإن محاولات النظر إلى النصوص الدينية من خلال العقل كانت موجودة منذ نهاية القرن الهجري الأول، واستمرت وتطورت مع المعتزلة ومن بعدهم التيار الذي تبنى الفلسفة اليونانية، فاستخدام العقل في فهم النصوص الدينية ارتبط بجدلية الأفكار التي انضوت في إطار الدولة الإسلامية. والحديث عن إخضاع النصوص الدينية للنظر الفلسفي مرتبط بفئة معينة وليس بسيرورة الفكر الإسلامي ذاته.

27. غوتاس، مرجع سابق، ص144، وص147-148.

28. اهتم الفلاسفة المسلمون منذ بداية دراستهم للفكر الفلسفي اليوناني بالتوفيق بين قواعد العقائد الدينية في المسائل الإلهية وبين الفلسفة اليونانية، فالقضية منوطة بأمرين: الأول، بيان أن العقل لا يتنافى مع الوحي، والثانية خوف الاتصاف بالكفر، والتي أعلنها الغزالي في كتابه حول المسائل الثلاث الشهيرة، انظر محمد كمال إبراهيم جعفر، في الفلسفة الإسلامية، الكويت، مكتبة الفلاح، 1986، ص157 وما بعدها.

29. فخري، مرجع سابق، ص16.

30. غوتاس، مرجع سابق، ص93، ص119-120، ص129، ص243؛ والفهرست، ص357-370؛ والسيوطي، مصدر سابق، ص330.

31. غوتاس، مرجع سابق، ص72 و93 و121 و132-138؛ وفخري، مرجع سابق، ص35-40.

32. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، حققه موريس بويج، بيروت، دار المشرق، ط3، 1982، ص43 و48 و164 و235.

33. المصدر السابق، ص43، مقدمة ثالثة.

34. يحيى بن عدي، مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، عمّان، الجامعة الاردنية، 1988، ص24-36.

35. القضايا التي كفَّر الغزالي بها الفلاسفة ثلاث، هي القول بقدم العالم ومعرفة الله بالجزئيات دون الكليات، وبعث الأرواح دون الأجساد في الآخرة. انظر تهافت الفلاسفة ص48 و164 و 235.

36. الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، 1950، ص97-98.

37. فخري، مرجع سابق، ص17.

38. أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني د. فريد جبر، بيروت، مكتبة لبنان- ناشرون، 1997، ص426-436.

39. الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله، في الفلسفة الأولى، حققه وقدم له الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1948، ص15.

40. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت، منشورات عويدات، 1966، ص236.

41. أثيرت مسألة إتقان الكندي للغة اليونانية وقيامه بعملية الترجمة، ولكن يبدو أن الفارابي كان يوظف المترجمين ويقوم بعملية التحرير، بسبب من ضعف سوية المترجمين باللغة العربية، ولعدم وجود مفاهيم عربية جاهزة، انظر فخري، مرجع سابق،

ص107. ومما يعزز هذا التصور كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس الذي ترجمه عبدالمسيح الحمصي لصالح الكندي. انظر: أثولوجيا أرسطوطاليس، نقله إلى العربية عبدالمسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصي، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، في أفلوطين عند العرب، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1977، ط3، ص1و3.

42. محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، الجيزة، مكتبة النافذة، 2011، ص37.
43. الفهرست، ص371.
44. فخري، مرجع سابق، ص109.
45. رسائل الكندي، ج1، ص97.
46. المصدر السابق، ص98.
47. المصدر السابق، ص102-103.
48. المصدر السابق، ص113، وانظر رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، في رسائل الكندي، ص169، وانظر ص160-162.
49. الإيجي، مصدر سابق، ص279-293، وسلمان البدور، العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية، عمّان، دار الشروق، 2006، ص33.
50. رسائل الكندي، ج1، ص182، وانظر ص165.
51. المصدر السابق، ص169.
52. المصدر السابق، ص183.
53. المصدر السابق، ص183.
54. المصدر السابق، ص259
55. المصدر السابق، ص259.
56. البدور، مرجع سابق، ص35.
57. المرجع السابق، ص37.
58. المرجع السابق، ص38.
59. رسائل الكندي، ج1، ص183.
60. المصدر السابق، ص183.
61. البدور، مرجع سابق، ص40
62. المرجع السابق، ص41.
63. المرجع السابق، ص41.
64. كتاب الكندي إلى المعتصم بالله، ص143.
65. البدور، مرجع سابق، ص43.
66. المرجع السابق، ص43.
67. رسائل الكندي، ج1، ص107؛ والبدور، مرجع سابق، ص44.
68. كتاب الكندي إلى المعتصم بالله، ص77، وانظر البدور، مرجع سابق، ص44.

69. رسائل الكندي، ج1، ص104-105.
70. المصدر السابق، ص 274.
71. فخري، مرجع سابق، ص159.
72. أبو العباس ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (8 مجلدات)، حققه الدكتور إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1977، ج5، ص153.
73. كوربان، مرجع سابق، ص242-243؛ وكارا ده فو، "أبو نصر الفارابي" في دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشنتناوي وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، بيروت، دار المعرفة، ج1، ص407-408.
74. المرجع السابق، ص242. وانظر أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ط4، 1968، ص71.
75. كوربان، مرجع سابق، ص242.والفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، الهامش ص78.
76. كارا ده فو، ج1، ص409.
77. محمد البهي، الفارابي المحقق والشارح، القاهرة، مكتبة وهبة، 1981، ص7-11.
78. أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات، حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار، بيروت، دار المشرق، 1993، ط2، ص31.
79. يستمد الفارابي هذا البرهان من دليل أرسطو في المحرك الذي لا يتحرك باعتباره مصدر الحركة لكل المتحركات، كون الحركة أساس سيرورة العالم وتجدده، والتي تنتهي إلى محرك لا يتحرك وهو واجب الوجود، انظر ماجد فخري، أرسطوطاليس، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ط3، 1986، ص114-117.
80. الفارابي، فصوص الحكم، في كمال جعفر، مرجع سابق، ص384-385، والفارابي، كتاب تحصيل السعادة، حققه وقدم له الدكتور جعفر آل ياسين، بيروت، دار الأندلس، 1981، ص52-53.
81. الفارابي، تحصيل السعادة، ص54.
82. أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه الدكتور ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ط5، 1985، ص37؛ والفارابي، رسالة في العقل ، تحقيق موريس بويج، بيروت، دار المشرق، 1983، ص35؛ وكتاب السياسة المدنية، ص31.
83. الفارابي، السياسة المدنية، ص42-43.
84. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، انظر الصفحات 38-46؛ والسياسة المدنية، ص44-45.
85. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص47. وانظر ص48-54؛ ورسالة في العقل، ص35؛ وكتاب السياسة المدنية، ص45.
86. الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ص46.
87. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص37؛ ورسالة في العقل، ص35.
88. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص38-46.
89. المصدر السابق، ص47، وانظر ص48-54، ورسالة في العقل، ص35.
90. الفارابي، رسالة في العقل، ص35.

91. عرفان، مرجع سابق، ص82-83.
92. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص56.
93. الفارابي، رسالة في العقل، ص34.
94. أثولوجيا أرسطوطاليس، ص134-135.
95. المصدر السابق، ص139.
96. المصدر السابق، ص134.
97. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص61.
98. المصدر السابق، ص63-65. وانظر: قاسمجانوف، الفارابي، ترجمة برهان الخطيب، موسكو، دار التقدم، 1986، ص96، و100.
99. الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ص55.
100. البدور، مرجع سابق، ص55.
101. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص76-78.
102. المصدر السابق، ص66-67، وص87-91، وفخري، الفلسفة الإسلامية، ص168-169.
103. الفارابي، رسالة في العقل، ص12.
104. البدور، مرجع سابق، ص58.
105. الغزالي، تهافت الفلاسفة، مسألة في إبطال قولهم بقدم العالم، ص48-80.
106. حسام الدين الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1992، ص143-146، وص147-149.
107. أبو الوليد ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق مصطفى الحداد وأحمد محفوظ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2008، ص109-195. وكان رد ابن رشد على نظرية الفيض عند كل من الفارابي وابن سينا.
108. الألوسي، مرجع سابق، ص149-158.