مجلة العلوم التربوية والنفسية

جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ١١٧ -١٤٨، (محرم ١٤٤٢هـ، سبتمبر ٢٠٢٠م)

نظرية الوجود عند الفارابي وتطبيقاتها التربوية

د. أحمد محمد عقلة الزبون

أستاذ أصول التربية المشارك، جامعة البلقاء التطبيقية، الأردن

المستخلص: هدفت الدراسة الكشف عن الأصول الفلسفية التي استندت نظرية الوجود عند الفارابي، والتعرف إلى التطبيقات التربوية المستنبطة منها، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي القائم على تحليل كتابات الفارابي واستنباط الأصول الفلسفة التي استند إليها نظرية الوجود عنده، وأظهرت الدراسة أن نظرية الوجود عند الفارابي استندت إلى مجموعة من الأصول الفلسفية؛ مثل: ثنائية الوجود (واجب الوجود وممكنه)، وقدم العالم، وحدوثه الذاتي، وواجب الوجود واحد لا يصدر عنه إلا واحد، وتعقل الإله لذاته، وكشفت الدراسة – أيضًا- عن أهم التطبيقات المستنبطة من نظرية الوجود عند الفارابي والمتعلقة بالغاية من التعليم والتأديب، والمناهج التعليمية، والطرق والأساليب التعليمية، والثواب والعقاب، والمعلم والمتعلم، وأوصت بضرورة توجه جهود التربويين والباحثين إلى التراث العربي الإسلامي ومحاولة تنقيته وغربلته مما علق به من شوائب وانحرافات فكرية في شتى المجالات المعرفية، وفي العلوم الفلسفية تحديدًا، وإبراز صورة الفلاسفة السابقين من خلال نقد أفكارهم، وبيان مدى اتفاقها مع النهج الإسلامي القويم.

الكلمات المفتاحية: نظرية الوجود، الفلسفة، التطبيق التربوي، الفارابي.

Al Farabi's Existence Theory and its educational applications

Dr. Ahmed Mohamed Aqla alzabun

Associate Professor of Pedagoy

Al-Balqa Applied University, Jordan

Abstract: The study aimed at revealing the foundations of Al Farabi philosophical that relied on Al Farabi's existence theory and identifying its educational application by using the descriptive analytical methodology that is based on Al Farabi's writings to extract the philosophical foundations of his existence Theory. The findings showed that Al Farabi's existence theory is relied on philosophical foundations, such as dual existence (duty and possibility of existence), foot the world, it self-happens, the existence duty is one reflecting one and the God sensibility for himself. The findings also indicated that the most originated applications from Al Farabi's existence theory that are related to Philosophical thought and educating, educational curricula, educational methods, reward and punishment and teachers and learner.The study recommended the need for directing the effort the educationalists and researchers to Arab Islamic legacy and purifying it of thoughtful deviations in different cognitive domains and philosophical science in particular, in addition to showing up the picture of previous philosophers through their thought and identifying how much they are in agreement with the correct Islamic method.

Keywords: Existence theory, Philosophy, Educational application, Al Farabi.

المقدمة

يجمع الباحثون والمؤرخون على أن الثقافة والعلوم اليونانية وجدت موطئ قدم لها في بلاد المشرق العربي، إذ كانت البداية لهما من سورية وبلاد الرافدين لخضوعهما لحكم الإمبراطورية البيزنطية آنذاك، ففي سورية كانت الأديرة مرابع للثقافة اليونانية ذات الطابع اللاهوتي. وفي مدينة حران بأرض الرافدين وجد العلم اليوناني موطئًا آخر إذ شهدت ازدهارًا للدراسات الرياضية والفلكية اليونانية ذات الأصول الأكدية؛ فمن هذه المصادر تدفقت علوم اليونان إلى بلاد الإسلام (بروكلمان، ١٩٧٧، ج٤، ص. ٨٩-٩٠).

وكان مما أسهم في نشر العلوم اليونانية ونقلها إلى بلاد المسلمين مدرسة الإسكندرية، فيذكر ماكس مارهوف الوارد في بدوي أثر هذه المدرسة قائلاً:" ومن المؤكد أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر فكانت تبعاً لذلك المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الأولى ومن المحتمل الظن بأنها لا بد أن تكون قد قامت بدورها في نقل العلوم إلى العرب (بدوي، ١٩٤٠، ص. ٣٧-٣٨).

وأورد ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء قولاً للفارابي بين فيه الكيفية التي انتقل بها التعليم من الإسكندرية بعد ظهور الإسلام إذ قال: " انتقل التعليم من الإسكندرية إلى أنطاكية وبقي فيها طويلاً إلى أن بقي فيها معلم واحد، فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب؛ فكأن أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو، فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزي، والآخر يوحنا بن حيلان " (ابن أبي أصيبعة، ١٨٨٢، ج٢، ص. ١٣٥).

إن انتشار العلوم اليونانية خلف آثاراً واضحة في فلسفة بعض العلماء المسلمين وعلومهم أمثال: الكندي، والفارابي، والرئيس ابن سينا، وابن الطفيل، وابن رشد؛ بالرغم من الهوة الفكرية العميقة بين علوم اليونان وفلسفتهم، وبين العلوم الإسلامية عامة، وفي مسائل الوجود، وخلق الكون، وقدم الله تعالى، وحداثة الكائنات وقدمها، والنبوات خاصة، الأمر الذي جعل طائفة من الفلاسفة المسلمين يعتمد منهج التوفيق والتقريب بين المنهج اليوناني المستند إلى العقل، وبين الشريعة الإسلامية في تفسير العديد من القضايا المهمة.

إن بلاد الرافدين وسورية، ومدرسة الإسكندرية، ويوحنا بن حيلان، ومنهج التوفيق بين علوم اليونان، وشريعة الإسلام السمحة، كلها أمور اجتمعت في الفيلسوف الذي اختصت به هذه الدراسة، وهو الفارابي أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ من مدينة فاراب والمولود في سنة ٢٥٩هـ، ودخل بغداد وقرأ بها من العلم الحكمي على يوحنا بن حيلان المتوفي بمدينة السلام أيام المقتدر(القفطي، ١٩٠٥، ص. ١٨٢). وفي سنة ٣٣٠هـ انتقل إلى دمشق ثم اتصل بسيف الدولة الحمداني صاحب حلب فضمه إلى علماء بلاطه واصطحبه في حملته على دمشق، وتوفي سنة ٣٣٩هـ، وله من العمر ثمانون عاماً (الفارابي، ١٩٨٦، ص. ١٢).

أشار ابن خلكان في وفيات الأعيان إلى الفارابي ومكانته ورحلاته ومن تلقى عنهم العلم فقال: "الفارابي صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى، وهو أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن منهم من بلغ رتبته في فنونه، ولما دخل بغداد كان بها أبو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور، وكان يقرأ الناس عليه فن المنطق، وارتحل إلى مدينة حران، وفيها يوحنا بن حيلان الحكيم النصراني فأخذ عنه طرفاً من المنطق ثم قفل راجعاً إلى بغداد، وقرأ بها علوم الفلسفة وتناول كتب أرسطاطاليس جميعها ويقال: إنه وجد كتاب النفس لأرسطاطاليس وعليه مكتوب بخط أبي نصر الفارابي إني قرأت هذا الكتاب مائتي مرة، ونقل عنه أنه كان يقول قرأت كتاب السماع الطبيعي لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة، وأرى أني محتاج إلى معاودة قراءته، ويروى أنه سئل من أعلم الناس بهذا الشأن أنت أم أرسطاطاليس فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلامذته. ولهذا السبب لقب أبو نصر الفارابي بالمعلم الثاني خلفاً للمعلم الأول أرسطاطاليس" (ابن خلكان، ١٩٧٧، ج٥، ص. ١٥٣-١٥٤).

ألف الفارابي مصنفات عدة، تناول في جلّها شروحاً في فلسفة أرسطو، وأفلاطون، وجالينوس؛ مثل: الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس، وتحصيل السعادة، وأغراض ما بعد الطبيعة، وآراء أهل المدينة الفاضلة، وكتاب السياسات المدنية، وكتاب الموسيقى الكبير، وإحصاء العلوم، ورسالة في العقل، ورسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، وعيون المسائل، وما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم.

وتجدر الإشارة إلى أن الفارابي في معظم كتبه السابقة تأثر بالفلسفة اليونانية وخاصة فيما يتعلق بشروح وتعليقات أفلاطون وأرسطو؛ ففي الإلهيات نراه يستعير من الجمهورية فكرة إله الخير ذي الإشراق المستمر والذي يشبهه بالشمس كأفلاطون، ثم يتابع تحديد مراتب الصدور، وينتهي إلى القول بأن ثمة عقولاً كونية عشرة، وهي نفسها الصورة الأفلاطونية لموقف أفلاطون الرياضي بصدد المثل الرياضية، وإرجاعها إلى الأعداد العشرة المثالية، فضلاً عن أن نظرية الصدور تعد في ذاتها الحصيلة النهائية لتطور نظرية المثل في مدرسة أفلاطون المتأخرة. ومما لا شك فيه أن أدلة الفارابي على وجود الله بعضها أفلاطوني، والبعض الآخر أرسطي، وكذلك فإن الدليل الذي يستند إلى تقسيم الوجود إلى واجب وممكن يرد أصلاً إلى مشكلة الوحدة والكثرة عند أفلاطون، ونجد أن كثيراً من تعاليمه السياسية والأخلاقية مستمدة من أفلاطون، وقد حاول الفارابي – أيضاً – أن يصبغها بالصبغة الإسلامية كما فعل بصدد الإلهيات، وفيما يخص المباحث النفسية نراه يستخدم تعريفات وأدلة أفلاطونية وأرسطية، وهو في تعداده لقوى النفس ينقل كثيراً عن النصوص الأورسطية. ومن القضايا الأخرى التي تأثر بها في فكر أفلاطون وأرسطو مشكلة الخلود والعقل الفعال الذي سماه واهب الصور، وحاول التوفيق بين العقل والوحي وغيرها من المسائل التي لم يتمكن فيها الفارابي من التحرر من الخلط الشنيع الذي ساقته إلى عصره الترجمات السريانية الملفقة ليقيم مذهباً فلسفياً أفلاطوني الجوهر أرسطي المظهر (أبو ريان، ١٩٩٢، ص. ٢٧١).

ولما كان موضوع البحث مختصاً بنظرية الوجود عند الفارابي وتطبيقاتها التربوية فإنه يلزم هنا أن نلقي الضوء على بعض الأسس الفلسفية التي ارتكزت عليها التطبيقات التربوية لدى الفارابي وهي على النحو الآتي:

- نظرة الفارابي للوجود ومكوناته وأحداثه والتعامل معها بمنهجٍ تحليلي جعلت فلسفته التربوية تتسم بالواقعية، خاصة فيما يتعلق بالإنسان بصفته مكونًا مهمًا من مكونات الكون؛ فالتربية عند الفارابي انطلقت من الواقع الإنساني الحقيقي، ومن الوجود المدرك حسياً من جانب الإنسان.
- واقعية التربية عند الفارابي تجعل الإنسان كائناً دينامياً في علاقته مع الوجود والكون، أي كائناً ذا حركة دؤوب في البحث عن العلل والأسباب والنواميس الكونية وكل ما من شأنه تسخير الكون لمنفعة الإنسان، بعيداً عن المثاليات، وتجاوزاً للأوهام والخرافات التي لا تمت للواقع بصلة.
- يرى الفارابي أن التربية وواقعيتها تستخدم عدة وسائل في فهم الوجود عامة مثل العقل للكشف عن أسرار الوجود المادي المشاهد والمدرك حسياً، وتلجأ إلى الوحي للتعرف إلى العالم الغيبي؛ فالتربية عند الفارابي وفقاً لوسائلها في كشف الوجود الغيبي والمشاهد تتسم بأنها تربية عقلية وشرعية معاً.
- هدف التربية عند الفارابي وصول المرء إلى حالة متقدمة من الرقي والكمال الروحي ولذلك فهي تربية تتسم بالتوازن والشمول في نظرتها لمكونات الإنسان الجسد والعقل والروح ولهذا يمكن وصفها – أيضاً – بأنها تربية عقلية وروحية أيضاً.
- يرى الفارابي أن النفس الإنسانية ميدان التربية ومادتها الأساسية؛ إذ تستخدم الوسائل والأساليب كافة بهدف تنمية النفس الإنسانية وتزكيتها وترقيتها وكل ما من شأنه أن يضمن تحقيق سعادتها وسموها الأخلاقي. (الكيلاني، ١٩٨٢).

مشكلة الدراسة

يقبل الكثير من الباحثين العرب في العصر الحاضر على الثقافة الغربية؛ إقبال المعجبين المفتونين ببريقها المادي، متنكراً بعضهم إلى أصالة الإسلام وفكره اللذين شيدا أركان حضارة تميزت بالرقي والتقدم والازدهار عبر عصور خلت، فتجد بعضهم ينقل كل ما تقع عليه أيدهم من أفكار غربيةٍ دون التفكير بمدى ملاءمتها واتفاقها مع أصالة الإسلام وعقيدته السمحة، معللين موقفهم بأن ما تشهده الحضارة الغربية المعاصرة من تقدم وازدهار مادي، هو بسبب صلاحية الثقافة الغربية في توجيه مسيرة التقدم المادي والحضاري. وقد لحظ الباحث هذا الأمر واضحاً وجلياً من خلال تدريسه لبعض المساقات التربوية في بعض الجامعات العربية التي تعتمد خططاً ومناهج ومقررات تركز على آراء ونظريات الفلاسفة والمفكرين الغربيين أمثال دارون، وروسو، وفروبل، وبستالوزي، وأفلاطون، وأرسطو، وغيرهم الكثير ممن يتبنون أفكاراً مناقضة في بعضها لفكر الإسلام وعقيدته السمحة، ويظهر

هذا الإعجاب الفكري بفلاسفة الغرب جلياً عند طائفة من الذين تلقوا علومهم بجامعات الغرب واتبعوا منهج النقل والانفتاح على الآخر دون ضوابط ولاقيود تضمن مناسبة ما ينقل لثقافة عالمنا العربي والإسلامي.

وفي صورة لا تختلف كثيراً عما سبق من نهج المفكرين والباحثين العرب والمسلمين في العصر الحاضر، تبنى البعض الآخر منهم فكرة التوفيق والتقريب بين الأفكار الغربية، وبين الشريعة والعقيدة الإسلامية محاولين جسر الهوة بين الغرب وفلسفاته، وأفكاره الغربية، معللين ذلك بضرورة مسايرة أفكار الآخر، ومواكبة تطوراته المادية لأهمية ذلك في نقل حضارته المادية إلى بلدان العالم الإسلامي، الأمر الذي أدى إلى وقوع هؤلاء المفكرون ببعض المزالق، والانحرافات الفكرية نتيجة لي أعناق النصوص وتوظيفها في خدمة التوفيق، وعقد المقاربات الفكرية.

وما أشبه اليوم بالأمس عندما أقبل نفر من فلاسفة الإسلام المعجبين بالفكر اليوناني عامة، وفكر أفلاطون وأرسطو على فلسفتهم العقلية المحضة التي انطلقوا منها في تفسير الوجود، وقدم العالم وحداثته، وما يصدر عن الله هل من حيث كونه واحدًا أو متكثرًا؟ والخلود، وبعث الأرواح، والنبوة، وفيض المخلوقات عن الله، والعقل الفعال، وما يفيض عنه من عقول عشرة وغيرها من القضايا التي استخدمت الفلسفة اليونانية العقل في تفسيرها، مما حدا ببعض الفلاسفة المسلمين أمثال الكندي، وابن رشد، والفارابي، وابن سينا، وغيرهم من الفلاسفة منطلقين من إعجابهم بسلطة العقل على التفكير وأدوات التفلسف اليوناني التي ارتضاها أفلاطون وأرسطوطاليس، مدعين أن الفلسفة اليونانية لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية إلا في الظواهر. الأمر الذي جعلهم يحملون لواء التوفيق بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية، وإلباسها ثوباً إسلامياً ذا جوهر يوناني خالص. مما دفع كثيرًا من الفلاسفة القدامى أمثال الغزالي، وابن تيمية، والرازي، والباقلاني، والسهروردي إلى التصدي لهذا النهج الفلسفي، ورفض فلسفة التوفيقيين والاعتراض عليها بشدة، حتى إن البعض غلّظ الحكم عليهم، وأصدر فتاوٍ ذات مضمون تكفيري، لهؤلاء الفلاسفة التوفيقيين. فمن لدن هذا الواقع التربوي الذي يشهد تنكراً لأصالة الإسلام، وإعجاباً بالفكر الغربي المعاصر، والمواءمة والتوفيق بين الفكر الغربي، والفكر الإسلامي عند العلماء، والفلاسفة القدامى والمحدثين برزت مشكلة هذه الدراسة لتتمثل ب " الأصول الفلسفية للفكر الفارابي وتطبيقاته التربوية"، ولتجيب عن الأسئلة الآتية:

١. ما الأصول الفلسفة لنظرية الوجود عند الفارابي؟

٢. ما التطبيقات التربوية لنظرية الوجود عند الفارابي؟

منهج الدراسة: استخدمت الدراسة المنهج الوصفي الاستنباطي القائم على تحليل كتابات الفارابي واستنباط الأصول الفلسفة التي استندت إليها نظرية الوجود عنده، وتتبع نقد الفلاسفة القدامى والمحدثين للأصول الفلسفية الفارابية من خلال تحليل كتب هؤلاء الفلاسفة؛ أمثال: الغزالي وابن رشد، وابن تيمية.

كما استخدمت الدراسة المنهج الاستنباطي لأهم الأفكار والتطبيقات التربوية التي جاءت مبثوثة بين ثنايا كتب ومؤلفات الفارابي الفلسفية، وذلك بأسلوب علمي، وطريقة تميزت بعدة خطوات؛ أهمها:

- تحديد مصادر الدراسة الأولية المتمثلة بكتب الفارابي ومؤلفاته، وكتب ومؤلفات العلماء الذين تبنوا المنهج النقدي لفلسفة الفارابي كالغزالي وابن رشد وابن تيمية.
- تحديد مصادر الدراسة الثانوية المتمثلة بالدراسات التربوية والإسلامية المتمثلة بالأبحاث والرسائل العلمية التي اختصت بنظرية الوجود وتطبيقاتها التربوية عند الفارابي.

أهداف الدراسة

١. تهدف الدراسة تحقيق المقاصد الآتية:
٢. التعرف إلى الأصول الفلسفية لنظرية الوجود عند الفارابي.
٣. الكشف عن أوجه نقد الفلاسفة والمفكرين القدامى والمحدثين واعتراضهم على الأصول الفلسفية لنظرية الوجود عند الفارابي.
٤. التعرف إلى التطبيقات التربوية لنظرية الوجود عند الفارابي.

أهمية الدراسة ومبرراتها

تظهر أهمية الدراسة النظرية والتطبيقية على النحو الآتي:

الأهمية النظرية: محاولة تنقية التراث العربي الإسلامي مما علق به من أفكارٍ فلسفية لبعض الفلاسفة العرب والمسلمين الذين تأثروا بالفكر اليوناني، وضرورة محاكمتها بمنهج علمي، ذي صبغة تحليلية نقدية، والوقوف على مدى اتفاقها مع القيم، والمبادئ الإسلامية.

الأهمية التطبيقية: تأتي هذه الدراسة استكمالاً للجهود الرامية إلى إغناء التراث الفكري الإسلامي وإبراز دوره في صياغة فلسفة تربوية تصلح لبناء نظرية تربوية تسترشد بها التطبيقات التربوية في الواقع التربوي المعاصر للعالم المعاصر؛ خاصة في هذا الزمان الذي نحن في أمس الحاجة إلى الجمع فيه بين الأصالة والمعاصرة والتوفيق بينهما.

مصطلحات الدراسة

الأصول الفلسفية: الأصل جمع أصول وهو يدل على مجموعة معانٍ؛ أهمها: الأصل بدء الشيء أول ظهوره ونشأته، وقد يطلق الأصل على المبدأ أو القاعدة، فإذا أطلق على المبدأ سمي أصلاً منطقياً، وإذا أطلق على القاعدة دل على قضية كلية، والأصل هو الواقع الذي تبدل فخرج منه شيء آخر، ويشمل الأصل في منطوق كثير من المسائل الفلسفية؛ منها: أصل تصوراتنا أو معارفنا، فيطلق الأصل هنا إما على نشوء التصورات والمعارف بالنسبة إلى الفرد، وإما على نشوئها بالنسبة إلى الإنسانية عامة، أو يطلق في ترتيب أحوال النفس، وعلى الأحكام

والتصورات التي لا يمكن إرجاعها إلى الإحساس، أو يطلق في نقد مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها، وأصلها المنطقي على الأسباب الفاعلة، أو الظرفية المؤثرة في تكوين معارفنا (صليبا، ١٩٨٢، ص. ٩٩).

ويقصد الباحث بالأصول الفلسفية في هذه الدراسة: مجموعة من المبادئ والقواعد، التي استندت نظرية الوجود عند الفارابي في تفسيره عدة مسائل ذات طابعٍ فلسفي؛ مثل: الوجود، وخلق الكون، وقدم العالم وحداثته، وغيرها من المسائل التي تمتد جذورها وتفسيرها إلى الأفكار والتصورات التي ساهم بصياغتها الفلاسفة اليونانيين القدامى؛ مثل: أفلاطون وأرسطو الذين استندوا إلى العقل والمنطق في التفسير والتحليل، واستخلاص النتائج.

نظرية الوجود: نظرية تهتم بالوجود من حيث خصائصه وطبيعة العالم ومدى ثبات أو تغير القوانين المنظمة للأحداث الكونية، وهل تصدر عن علل ضرورية أو من تلقاء نفسها، وتبحث نظرية الوجود أيضاً في طبيعة الوجود من حيث كونها مادية أو روحية أو مزجاً منهما معاً، وتهتم نظرية الوجود عند بعض الباحثين المعاصرين بالميتافيزيقيا ويقسمونها ثلاثة فروع؛ الأول: الأنطولوجيا وهو البحث في المبادئ العامة للوجود المطلق؛ مثل: الوجود، والمطلق، والعدم، والحركة، والسكون، والتغير، والثبات والضرورة، والإمكان ، ويسمى الفرع الثاني: الكسمولوجيا وهو البحث في العالم المادي نفسه وصورته العامة وأقسامه، وكل ما يتعلق بتكوين نظرية شاملة عن العالم، ويطلق على الفرع الثالث: السيكولوجيا وهي البحث في النفس الإنسانية، وما يتعلق بها من ظواهر (الغامدي، ٢٠١٢، ص. ٤٤).

ويعرف الباحث نظرية الوجود عند الفارابي في هذه الدراسة مجموعة من القضايا الفلسفية المتعلقة بالوجود من حيث كونه واجبًا أو ممكنًا، وهل العالم قديم أو حديث، وتبحث النظرية – أيضاً – في الواحد والكثرة الصادرة عن واجب الوجود، وتعقل الإله لذاته، وصدور الكائنات وفيضها عن الله.

– التطبيقات التربوية: توظيف الأفكار التي تستقى من دراسة نظرية ما، ومن مجمل النقاش العلمي الذي تثيره النظرية المدروسة، ومن أوجه النقد الموجه إليها في تصميم دروس وتدريبات واختبارات قد تسهل عملية التعلم، كما تمتد إلى وضع هذه الدروس في إطار موقف تربوي لاختبار مدى فاعلية هذا الإطار من خلال تجربة ميدانية (شحاتة، والنجار، ٢٠٠٣، ص. ١٠٧).

ويقصد الباحث في التطبيقات التربوية في هذه الدراسة مجموعة من المفاهيم، والحقائق، والمبادئ والاتجاهات، والمعارف، والممارسات العملية التي تستنبط من النصوص، والكتابات الفلسفية للعديد من المفكرين والفلاسفة، وهي في هذه الدراسة ما تضمنته النصوص الفلسفية في العديد من مصنفات الفارابي الفلسفية، والتي تتعلق بالغاية من التعليم والتأديب، والمناهج التعليمية وأهدافها، وطرائق التعليم وأساليبه ووسائله، والمعلم، والمتعلم، والثواب، والعقاب.

-الفارابي أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ من مدينة فاراب والمولود في سنة (٢٥٩هـ)، وروى ابن أبي أصيبعة أن أباه كان فارسي الأصل تزوج من امرأة تركية، وأصبح قائداً في الجيش التركي، وذكر أن الفارابي اشتغل بالقضاء في بلدته قبل أن يكب على دراسة الفلسفة، وغادر الفارابي فاراب قاصداً بغداد في الأربعين من عمره، وتتلمذ علي يد أبي بشر متّى، وانصرف إلى دراسة المنطق في بغداد ثم توجه إلى حرّان حيث تابع دراسته على يوحنّا بن حيلان وكان ذلك في خلافة المقتدر، ولم تكن إقامة الفارابي في حرّان طويله فغادرها إلى بغداد حيث أكب على دراسة الفلسفة بعد ان أتقن المنطق، وحيث أقام نحواً من ثلاثين عاماً قضاها في الشرح والتأليف والتعليم، وفي سنة(٣٣٠هـ) انتقل إلى دمشق ثم اتصل بسيف الدولة الحمداني صاحب حلب فضمه إلى علماء بلاطه، واصطحبه في حملته على دمشق حيث توفي الفارابي سنة (٩٥٠هـ) وله من العمر ثمانون عاماً(فاخوري، ١٩٩٣، ص. ٩٠، ٩١).

الدراسات السابقة

اعتمدت الدراسة على مجموعة من الدراسات السابقة، وفيما يلي أهمها مرتبة حسب تسلسلها الزمني.

أجرى الألوسي (١٩٧٨) دراسة نقدية لنظرية الفيض الفارابية وناقديها من وجهة نظر معاصرة؛ إذ أورد فيها انتقادات الفلاسفة القدماء لنظرية الفيض؛ أمثال: الغزالي، وابن رشد، وابن تيمية والسهروردي، وانتقادات العلماء المحدثين؛ أمثال: سويتمان، وجوزيف هاشم، وحنا فاخوري، والبير نصر نادر، وسليمان دنيا وغيرهم من الفلاسفة المحدثين. وأظهرت الدراسة أن ناقدي هذه الفلسفة من الفلاسفة القدامى والمحدثين تراوحت مواقفهم من فلسفة الفارابي بين ناقدٍ لها، ومعارضٍ ورافض، ومكفّرٍ لكل من نادى بها.

وأعد شموط (١٩٨٥) دراسة استهدفت الكشف عن فلسفة التربية التي عرضها الفارابي وإمكانية الاستفادة من فلسفته في العالم العربي المعاصر، واستنتجت الدراسة أن هناك مجموعة من الأصول والأسس الفلسفية، والفكرية التي تستند إليها فلسفة التربية عن الفارابي؛ تتعلق بالوجود، والنفس الإنسانية، والمجتمع، والعقل، والمعرفة، والقيم، والأخلاق، وأظهرت الدراسة – أيضاً – خصائص الوجود التي تضمنتها نظرية الوجود عند الفارابي؛ مثل: السببية أو العلية، والتحول أو التغير، والترقي والتطور، والاتصال، والاختلاط والتفاعل، والتكامل، والاستمرارية والخلود.

وأشار شيخ (Shiekh,1982) إلى نظرية الوجود مبيناً مجموعة من القضايا الفلسفية ؛ مثل: علم الوجود، واللاهوت الميتافيزيقي، علم الكونيات، علم النفس العقلاني، والفلسفة السياسية، كما توصلت الدراسة إلى مجموعة من القواعد التي وضعها الفارابي، للذين يسعون بإخلاص لتدريس الفلسفة أولا: أن يكونوا على معرفة جيدة بالعلوم الطبيعية؛ إذ إن الطبيعة البشرية تتدرج من الحسية إلى المجردة، ومن الجزء إلى الكل، كما أن العلوم الطبيعية

والرياضيات مهمة في تدريب عقل الفيلسوف الصغير، فهي تساعده على الانتقال من المحسوس إلى المجرد، وتجعله يفهم الظواهر الدقيقة، وكذلك الأمر بالنسبة لدراسة المنطق فهي مهمة لجعل الفيلسوف الصغير يميز بين الحق والباطل ولذلك يجب أن تسبق دراسة الفلسفة، وقبل كل ذلك يجب أن يكون هناك انضباط شخصي سليم لدى الفرد قبل الدخول في دراسة الفلسفة.

واستهدفت دراسة الطالبي (Al Talbi, 1993) فلسفة الفارابي التربوية؛ فتناولت المقصود بالتعليم وأهدفه، وأساليب التدريس، والمعلم والمتعلم، والمنهاج، والتخصصات، وطرق ووسائل التدريس، والتقويم، وأظهرت الدراسة أن عناصر فلسفة الفارابي مازالت صالحة لغاية اليوم مثل: تأكيده على أهمية الرياضيات والعلوم والأساليب التجريبية، وتكامل المعرفة وأهمية القيم والتذوق الجمالي.

وأشار إبراهيم (٢٠٠٦) إلى مفهوم الفيض في دراسة عنوانها مفهوم الفيض عند أفلوطين، وموقف فلاسفة المسلمين ومفكريهم منه، وأظهرت الدراسة أن الفارابي أفاد من نظرية الفيض، أو الصدور الأفلوطينية؛ وذلك في توضيحه لكيفية خلق الأشياء. وتفسير العلاقة بين الواحد والكثرة؛ لهذا فإن القول بقدم العالم على طريقة أرسطاطاليس يتعارض مع الدين الإسلامي؛ لذلك لجأ الفارابي لهذه النظرية؛ لأنها تعني القول بحدوث العالم، بالرغم من أن القول بالحدوث على طريقة أفلوطين يؤدي إلى القول بآراء تتعارض مع الإسلام.

وتناول محمد (٢٠١٤) نظرية الفيض مبيناً أن منظومة الفارابي الفلسفية هي المنظومة المتكاملة الأولى التي انبت أساساً على نظرية الفيض والتي طرحت شكلاً جديداً لتلك النظرية؛ ولهذا فإننا لا نتمكن من فهم مقولات الفارابي الفلسفية، والاجتماعية، والأيديولوجية من دون إضاءتها بنظرية الفيض كما أن فهم الوجود، والكون، والمجتمع، والإنسان ينهض أساساً من تلك النظرية التي لم يكن الفارابي ناسخاً أو مترجماً لها؛ بل كان مبدعاً في طرحه المعرفي والأيديولوجي.

وفي دراسة للعتيبي (٢٠١٤) تناولت أهم الأسس الفلسفية للتربية عند الفارابي، وأشارت فيها إلى الأخلاق التي تعد من الأسس الفلسفية للتربية؛ إذ يقوم البناء المفهومي لتصور الفارابي الأخلاقي على تعيين الأدوات التي تفيد المدن والأمم في تحصيل سعادتها بنوعيها الدنيوي والأخروي، ويرى الفارابي أن السعادة هي الخير على الإطلاق والخير والشر إما أن يوجدا بالطبع أو بالإرادة، وأشارت الدراسة إلى الفضيلة عند الفارابي فهي في نظره ليست طريقاً للسعادة فقط؛ بل تضيف للإنسان كمالاً لم يكن له، وفي فلسفة الفارابي تصبح حيازة الفضيلة عنصراً أساسياً في تحقيق الذات للوصول إلى كمالها وسعادتها القصوى وذلك من خلال العمل على تربيتها تربية ناجحة.

وتناول شتاوة وقدوع (٢٠١٥) نقد ابن رشد لنظرية الفيض والصدور عند الفارابي وابن سينا؛ وذلك في دراسة أظهرت أن الفارابي، وابن سينا هدفا من نظرية الفيض التوفيق بين الفلسفة اليونانية والإسلامي، وبالرغم من أنهما بذلا جهوداً في سبيل ذلك فلم يوفقا لهدفهما، فأثارت نظريتهما من الشكوك والتساؤلات أكثر مما بعثته من الاطمئنان؛ فاختلفت الآراء من حولها وتشعبت، وتضاربت الأفكار بشأنها فيما بينها.

وقارن بركة (٢٠١٥) بين الفارابي وأفلاطون فيما يتعلق بفلسفتيهما التربوية، إذ استهدفت الدراسة إبراز التطور الفكري الذي شهده العصران العباسي والأموي من خلال حركة الترجمة التي أدت إلى تطور العلوم بوجهٍ عام، والفلسفة بوجهٍ خاص، وأظهرت الدراسة أن أفلاطون قدم تصوراً مثالياً لتأسيس مدينة مثالية علماً وأخلاقاً عن طريق تربية الأجيال وأطلق عليها الجمهورية، وأن يكون حاكمها فيلسوفاً محباً للعلم، وقوياً من الناحية الجسدية وعادلاً، وبعد مدة من الزمن أعاد الفارابي فكر أفلاطون بطرحه فكرة المدن الفاضلة القائمة على أساس العدل والعقل، وأن تكون غايتها الأساسية تحقيق الرفاهية والسعادة الدائمة والمثالية، بيد أن الفارابي لم يكن فكره فكراً انقيادياً تقليدياً بل جدد في التفكير وأضاف أفكاراً تربوية جديدة أسسها الحاكم الفاضل؛ إذ يجب أن يكون فيلسوفاً نبياً.

وتناول الزائدي (٢٠١٦) نظرية الفيض بين الفلاسفة والمتكلمين: الفارابي والكرماني أنموذجاً، فقد توصلت الدراسة إلى أن لنظرية الفيض التي ابتدعها أفلوطين أثر واضح وخطير في مفكري الإسلام سواء أكانوا فلاسفة، أم متكلمين، ويظهر هذا واضحاً من الناحية الأنطولوجية، أو الأبستمولوجية لدى الفارابي والكرماني، وأظهرت الدراسة – أيضاً – أن هناك تشابهًا بين الفارابي، والكرماني من ناحية الفيض، وترتيب الموجودات؛ إذ نجدهما واحدًا عند كل منهما؛ فالفيض، أو الانبثاق عند الكرماني كان مزيجاً من نظرية الفيض الأفلاطونية والفارابية.

ووضحت دراسة خليل (٢٠١٦) طبيعة المهمة التربوية للرئيس الأول عند الفارابي، وأظهرت الدراسة أن الناظر في غاية التربية سيدرك أنها ليست مهمة سهلة، وليست من الأمور البسيطة العرضية التي يمكن أن يقوم بها أي إنسان؛ بل هي من الأمور الشريفة التي تحقق بها إنسانية الإنسان، ونظراً إلى نيل الغاية وجسامة المسؤولية فقد لزم إحاطتها بكل الضمانات الضرورية وفي مقدمتها إسنادها للمؤهلين لها وعلى رأسهم خاصة الخاصة الفيلسوف، أو الرئيس الأول الذي يصفه الفارابي بأنه الفاضل الحق وليس الضابط للنفس فقط.

ملخص الدراسات السابقة، وموقع الدراسة الحالية منها:

تناول بعض الدراسات السابقة نظرية الفيض أو الوجود عند الفارابي من ناحية مفهومها، ومضمونها، مثل: دراسة الشيخ (Shiekh,1982) ودراسة محمد (٢٠١٤)، وذهب بعض الدراسات الأخرى إلى التصدي لمناقشة نظرية الفيض، وبيان موقف الفلاسفة والمفكرين والمتكلمين من هذه النظرية؛ مثل: دراسة إبراهيم (٢٠٠٦)،

والزائدي (٢٠١٦)، واختص بعض الدراسات السابقة – أيضاً – بنقد نظرية الفيض أو الوجود؛ مثل: دراسة شتاوة وقدوع (٢٠١٥)، واهتم بعض الدراسات السابقة بفلسفة التربية عند الفارابي من حيث أسسها، وتطبيقاتها التربوية وطبيعة المهمة التربوية للفيلسوف؛ مثل: دراسات شموط (١٩٨٢)، والعتيبي (٢٠١٤)، والطالبي Talbi, (Al 1993)، وخليل (٢٠١٦).

إن ما يميز هذه الدراسة عن سابقاتها أنها تناولت نظرية الوجود من حيث أصولها الفلسفية مع إيراد نقدٍ لهذه الأصول الفلسفية من قبل بعض المفكرين والعلماء المسلمين؛ أمثال: الغزالي وابن تيمية وغيرهم من العلماء، بالإضافة إلى عرضٍ مفصلٍ لأهم التطبيقات التربوية المستنبطة من فلسفة الفارابي عامة ونظرية الوجود خاصة؛ فهي بهذا تتسم بالشمول لمناقشتها هذه القضايا الفلسفية مجتمعة، وهو ما لم تتسم به الدراسات السابقة التي تناولت هذه القضايا منفردة.

محددات الدراسة

ستقتصر الدراسة على الأصول الفلسفية الفيضية التي استند إليها الفكر الفارابي، والمتمثلة بثنائية الوجود (واجب الوجود وممكنه)، وقدم العالم وحداثته، والواحد والكثرة الصادرة عن واجب الوجود، وتعقل الإله لذاته، وصدور الكائنات وفيضها عن الله، وذلك لأن هذه الموضوعات الفلسفية تشكل حجر الأساس لفلسفة الفارابي، وتعد من أكثر القضايا الفلسفية انعكاساً على التربية لديه، وستقتصر الدراسة – أيضاً – على انتقادات العلماء المسلمين القدامى كابن رشد، والغزالي، وابن تيمية، واعتراضات طائفة من العلماء المحدثين؛ أمثال: الدسوقي، وجوزيف هاشم، والبيرنصر نادر، والريان على الأصول الفلسفية لنظرية الوجود عند الفارابي.

كما ستتحد الدراسة بالأصول الفلسفية للفكر التربوي الفارابي وتطبيقاتها التربوية المتعلقة بالغاية من التعليم والتأديب، والمناهج التعليمية وأهدافها، وطرائق التعليم وأساليبه، وأساليب التعليم ووسائله، والمعلم والمتعلم، والثواب والعقاب.

الإجابة عن أسئلة الدراسة

للإجابة عن أسئلة الدراسة، قام الباحث بالرجوع إلى أمّات الكتب التي ألفها الفارابي، والكتب التي ألفها بعض العلماء المسلمين ذات المضمون النقدي لفلسفة الفارابي وفكره. بالإضافة إلى تتبع الدراسات والبحوث التي اختصت بنقد العلماء المسلمين القدامى للفكر الفلسفي الفارابي، وقد جاءت هذه الأصول على النحو الآتي:

أولاً: الأصول الفلسفية للفكر الفارابي، وانتقادات العلماء المسلمين لها.

١ – ثنائية الوجود (واجب الوجود وممكنه)

قسم الفارابي الوجود في كتابه عيون المسائل ضربين رئيسين هما: واجب الوجود الذي إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، والضرب الثاني: ممكن الوجب وهو إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده (الفارابي، ١٩١٠، ص. ٤). وواجب الوجود عند الفارابي هو الله سبحانه وتعالى الذي يسلم بوجوده تسليماً بدهيًا لا يحتاج إلى براهين دالة عليه، وهو سبب وجود الكائنات كلها، وهو أقدم الوجود المتصف بالكمال والبريء من أنواع النقص جميعها، وواجب الوجود موجود بذاته لا بعلة خارجة عنه، وليس له صورة مادية، وهو ليس له شبيه من خلقه، وليس له ضد، ولا يمكن تحديده أو تعريفه، وهو في غاية البساطة، ومن صفاته – أيضاً – كما يراها الفارابي هو المتصف بالكمال المطلق، وغير محتاج لغيره، وهو العالم والحكيم، وأنه حق وحي وحياة، ولا نستطيع أن نعقله على حقيقته مادامت عقولنا متصلة بالمادة، وهذا يتنافى مع كماله المطلق. ويرى الفارابي أنه لكي نستطيع أن نعقله على حقيقته يجب أن نجرّد عقولنا بشكل تام عن المادة (الفارابي، ١٩٨٦، ص. ٣٧ – ٥٤).

تناول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله تعالى – هذا الأصل الفلسفي الذي دارت حوله نقاشات الفارابي وغيره من الفلاسفة الذين قالوا نفس الوجود يشهد بوجود واجب الوجود، وأن الوجود إما ممكن وإما واجب. والممكن مستلزم للواجب فثبت وجود الواجب على هذا التقرير. فيقول ابن تيمية: "فإن هذه الطريقة وإن كانت صحيحة بلا ريب لكن نتيجتها إثبات وجود واجب وهذا لم ينازع فيه أحد من العقلاء المعتبرين ولا هو من المطالب العالية، ولا فيه إثبات للخالق، ولا إثبات وجود واجب أبدع السموات والأرض كما يسلمه الإلهيون من الفلاسفة كأرسطو وأتباعه المشائين، وإنما فيه أن الوجود وجود واجب، وهذا يسلمه منكرو الصانع كفرعون والدهرية المحضة من الفلاسفة والقرامطة ونحوهم" (ابن تيمية، ١٩٩٥، ص. ٣٢).

واعترض ابن تيمية على تقسيم الفارابي وغيره من الفلاسفة في تقسيمهم للوجود إلى واجب وممكن فقال: " إن من قال من المتفلسفة، أو المتكلمة إن حقيقة الرب هي وجوده، أو وجوب وجوده، أو إنهم علموا حقيقته، فقد أخطأ في ذلك خطأً قبيحاً، وأن هذا بمنزلة من قال حقيقة سائر الكائنات كونها ممكنة، وهؤلاء بعداء عن الله محجوبون عن معرفته، لم يعرفوا منه إلا صفة كلية من صفاته؛ فظنوا أنهم عرفوا حقيقته" (ابن تيمية، ٢٠٠٤، ج٢، ص. ٩١).

وانتقد بعض المفكرين المحدثين الأصل الفلسفي السابق الذي انطلق منه الفارابي؛ أمثال: أبو زيد الذي كشف عن علاقة الفارابي بأرسطو وأفلوطين حين تحدث عن واجب الوجود؛ لأن كلمة واجب الوجود كلمة أرسطوطاليسية، وتأثر أيضا بأرسطو في فكرة القوة والفعل والممكن والضروري، وحولها إلى نظرية الإمكان

والوجوب وجعلها أساس تقسيم الكائنات، ويظهر تأثره بأفلوطين من ناحية وصف الباري تعالى بأنه فعل محض (أبو زيد، ٢٠١٦، ص. ١٢٣٧-١٢٩٩).

ووجه الدسوقي نقده للفارابي في هذا الأصل الفلسفي الذي بنى عليه مفهومه للألوهية، وأثبت في النقد أن الفارابي خالف عقيدة أهل الإسلام المتمثلة في عقيدة السلف، وأهل السنة التي تنص على استغناء الإله عن المخلوقات في الوجود والمعرفة، وهو عكس ما أثبته الفارابي وغيره من الفلاسفة الذين يقررون استغناء الإله عن المخلوقات في الوجود فقط (الدسوقي، ١٩٨٥، ج٣، ص. ٢٢٣).

ويذهب الباحث إلى ما ذهب إليه العلماء السابقون في أن تسمية الله بهذه الأسماء، ونعته بهذه الصفات في كونه واجب الوجود، وأن مخلوقات الله الصادرة عنه ممكنة الوجوب، وما يترتب على ذلك من وصفٍ لله تعالى بأنه فعل محض وغير ذلك من الأسماء والصفات التي نقلها الفارابي عن معلميه اليونان كأفلاطون وأرسطو تحديداً، إنما تدل على مخالفة الفارابي لما أثبته الله لنفسه من الأسماء والصفات في العديد من آيات القرآن الكريم كقوله تعالى: "هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ{٢٢} هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ{٢٣} هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاء الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ". ﴿الحشر: ٢٢-٢٤﴾. وقوله تعالى: وَ"لِلَّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ" ﴿الأعراف: ١٠٨﴾. كما أن أسماء الله التي تحدث عنها الفارابي ليست من أسماء الله التسعة والتسعين التي أشار إليها حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يرويه أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِئَةً إِلا وَاحِدة مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ. (البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط والثّنايا في الإقرار، والشروط التي يتعارفها الناس بينهم: وإذا قال مائة إلا واحدة أو ثنتين، حديث رقم: ٢٧٣٦).

وعن عَبْدِ اللَّهِ بن مسعود قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَا أَصَابَ أَحَدًا قَطُّ هَمٌّ وَلا حَزَنٌ فَقَالَ : اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ ، ابْنُ عَبْدِكَ ، ابْنُ أَمَتِكَ ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ ، عَدْلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ ، أَنْ تَجْعَلَ الْقُرْآنَ رَبِيعَ قَلْبِي ، وَنُورَ صَدْرِي ، وَجِلاءَ حُزْنِي ، وَذَهَابَ هَمِّي إِلا أَذْهَبَ اللَّهُ هَمَّهُ وَحُزْنَهُ وَأَبْدَلَهُ مَكَانَهُ فَرَحاً. فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلا نَتَعَلَّمُهَا؟ فَقَالَ: بَلَى، يَنْبَغِي لِمَنْ سَمِعَهَا أَنْ يَتَعَلَّمَهَا (ابن حنبل، ٢٠٠١، ج٦، ص. ٢٤٧).

وهكذا فإن الله هو العالم بما يليق لنفسه من الأسماء والصفات التي أوردها في كتابه العزيز، ونبيه صلى الله عليه وسلم لم يثبت إلا ما أثبته رب العزة جل وعلا من أسمائه وصفاته التي زخرت بها أحاديثه الشريفة، وعلى هذا النهج سار الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، واقتفى أثرهم سلفنا الصالح رحمهم الله تعالى، وهو ما ينبغي أن يسير على وفقه الفارابي وغيره من الفلاسفة الذين أفاضوا في الحديث عن واجب الوجود وممكنه وغير ذلك من الصفات التي وردت في فلسفة أفلاطون وأرسطو.

ثانياً: قدم العالم ممكن الوجود وحدوثه ذاتي

يرى الفارابي أن العالم الذي وصفه بأنه ممكن الوجود ليس متأخر بزمان عن وجود الله الموجد له، لأن المعلول يشترط وجوده بوجود علته، ولا يتأخر عنها إلا لنقص فيها، أو عجز يمنعها عن تحقيق آثارها؛ فالتلازم في الزمان ضروري إذا تبين العلة والمعلول، وما تقدم العلة على المعلول إلا من حيث الشرف، والرتبة، لا من حيث الزمان أي هو مجرد تقدم منطقي لا زماني (أبو زيد، ٢٠١٦، ص. ١٢١٩). ففي ذلك يقول الفارابي: إن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده، أي بعد وجود الباري بالذات (الفارابي، ١٩٣٠، ص. ٧).

إن هذا الأصل الفلسفي لم يسلم من نقد العلماء المسلمين؛ أمثال: الإمام الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، وذلك عندما قال: " الذي استقر عليه رأي جماهير المتقدمين والمتأخرين، القول بقدمه، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه، كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان (الغزالي، ١٩٦٦، ص. ٨٨).

وبهذا الشأن اعترض ابن رشد على نقد الغزالي السابق من جهة أن العالم قديم فليس يصح أن يقال حادث، بقوله أما إذا كان قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى فإن الذي أفاد الحدوث الله (ابن رشد، ١٩٦٤، ص. ١٦٢) فابن رشد هنا يخالف الفارابي وغيره من الفيضيين في جعل العالم قديماً، وله فاعل حقيقي.

وذم ابن تيمية في كتابه درء تعارض العقل والنقل الفلاسفة الفيضيين بوجه عام والفارابي بوجه خاص، ووصف فعلهم بأنه باطل قابلوا به باطلًا، وردوا البدعة ببدعة، وقال بأن كلامهم في مسألة حدوث العالم فاسد عند أئمة الشرع والعقل، وهم فلاسفة ملاحدة وذهبوا يقيمون الدليل على دوام الفعل ولزوم قدم العالم مخالفين بذلك نصوص الأنبياء عليهم السلام (ابن تيمية، ١٩٩١، ج٨، ص. ٢٧٩).

وعد ابن تيمة فعلهم هذا جهلًا عظيمًا لا يملكون دليلًا واحدًا عقليًا صحيحًا يخالف شيئاً من نصوص الأنبياء، فهم كما وصفهم ابن تيمية بالجهلة من الفلاسفة القائلين بقدم العالم؛ إذ جعلوا غايتهم أن يدلوا على قدم

نوع الفعل، وأن الفاعل لم يزل فاعلاً، وأن الحوادث لا أدل لها، وغير ذلك مما يدل على قدم العالم، وأدلتهم هذه لا تؤيد مذهبهم، بل هي أدلة تدل على حدوث العالم، وهي لا تخالف شيئاً من نصوص الأنبياء بل وافقها (ابن تيمية، ١٩٩١، ج٨، ص. ٢٧٩).

ويرى ابن تيمية أن هناك نصوصاً متواترة عن الأنبياء بأن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، وأن الله خالق كل شيء وكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن فلا يمكن لأحدٍ أن يذكر دليلاً عقلياً يناقض هذا (ابن تيمية، ١٩٩١، ج٨، ص. ٢٨٠).

وابن تيمية يبين أن القول بقدم العالم قول انفرد به الفلاسفة اليونانيون ومن تبعهم من الفلاسفة كالفارابي وابن سينا فأورد قولهم في كتابه مجموع الفتاوي وقيل: بل يجوز أن يكون قديماً سواء أكان واجباً بنفسه أم بغيره، وربما عبّر عنه بالعلة والمعلول والفاعل والمفعول ونحو ذلك، وهذا قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم والأفلاك كأرسطو وأتباعه مثل ثامسطيوس والإسكندر الأفريدوسي وبرقليس والفارابي وابن سينا وأمثالهم (ابن تيمية، ٢٠٠٤، ج١٢، ص. ١٤٣).

وانظم المفكرون المحدثون إلى العلماء السابقين في نقدهم لهذا الأصل الفلسفي عند الفارابي؛ فقد بيّن فاخوري أن الفارابي في رأيه هذا اتبع أرسطو في نظرية قدم العالم، ولكي لا يخرج عن العقيدة الإسلامية فقد حاول التوفيق بين قدم العالم كما علمّه أرسطو وبين فكرة الخلق التي تعلمها من الدين فجعل العقول من إبداع الله، وإن لم يكن ذلك الإبداع في زمان، وهكذا لم يصل في هذا الموضوع إلى حلٍ مرضٍ (فاخوري، ١٩٩٣، ج٢، ص. ١٢٠).

وعد الخراشي الفارابي من متفلسفة الإسلام الذين أخذوا هذه الآراء الفلسفية عن أفلوطين وشيعته من الإسكندرانيين وقاموا بمزجها بالشريعة الإسلامية، وهي نظرة تخالف عقيدة التوحيد وتناقضها، ولا تلتقي معها أبداً، وذلك لأنهم جرّدوا الإله من أسمائه الحسنى، وصفاته العلى وخاصة صفة الخلق التي نزل بها القرآن، وجعلوا وجوده مجرد وجود في الذهن فقط (الخراشي، ٢٠١٠، ص. ٨٥).

ويرى الباحث أن الفارابي وغيره من الفلاسفة القائلين بقدم العالم ناقضوا صفات الله سبحانه وتعالى العديدة التي أثبتها الله جل وعلا لنفسه في القرآن الكريم في كونه خالق الكون وبارئه ومصوّره. قال تعالى مبيناً هذه الحقيقة الكونية: "بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ" ﴿البقرة: ١١٧﴾.

وذكر ابن كثير في تفسيره للآية الكريمة السابقة: أن معنى المبدع: المنشئ والمحدث مالم يسبقه إلى إنشاء مثله، وإحداثه أحد (ابن كثير، ١٩٩٧، ج١، ص ٣٩٨)، وقال تعالى في موضع آخر من القرآن الكريم: "هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاء الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" ﴿الحشر: ٢٤﴾.،

فالخالق هو المقدر، والبارئ المنشئ والمخترع، والمصور مصور الصور ومركبها على هيئاتٍ مختلفة (القرطبي، ٢٠٠٦، ج٢٠، ص. ٣٩٣).

والمتأمل أحاديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – يصل إلى دليل بطلان هذه المزاعم الفارابية ويستنتج أن الكون مخلوق من مخلوقات الله تعالى خلقه الله من عدم وأبدعه في أحسن صورة، خاصةً ذلك الحديث الذي يرويه عِمْرَان بْن حُصَيْنٍ – رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا – قَالَ: "دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعَقَلْتُ نَاقَتِيْ بِالْبَابِ، فَأَتَاهُ نَاسٌ مِنْ بَنِيْ تَمِيْمٍ فَقَالَ: اقْبَلُوْا الْبُشْرَى يَا بَنِيْ تَمِيْمٍ. قَالُوْا: قَدْ بَشَّرْتَنَا فَأَعْطِنَا مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ فَقَالَ: اقْبَلُوْا الْبُشْرَى يَا أَهْلَ الْيَمَنِ، إِذْ لَمْ يَقْبَلْهَا بَنُوْ تَمِيْمٍ. قَالُوْا: قَدْ قَبِلْنَا يَا رَسُوْلَ اللهِ، قَالُوْا: جِئْنَاكَ نَسْأَلُكَ عَنْ هَذَا الأَمْرِ، قَالَ: كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ، فَنَادَى مُنَادٍ: ذَهَبَتْ نَاقَتُكَ يَا ابْنَ الْحُصَيْنِ. فَانْطَلَقْتُ فَإِذَا هِيَ يَقْطَعُ دُوْنَهَا السَّرَابُ، فَوَاللهِ لَوَدِدْتُ أَنِّيْ كُنْتُ تَرَكْتُهَا" (البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه، حديث رقم: ٣١٩١).

فمن خلال ما تقدم يتضح الفرق الجلي بين حقيقة خلق الله للكون، والوجود من عدم بقدرته العظيمة جل وعلا الواردة في كتابه العزيز وسنة نبيه الكريم صلى الله عليه وسلم، وبين ما آمن به الفارابي وصحبه من اعتقادهم قدم العالم، وغير ذلك من المزاعم الأفلاطونية والأورسطية، التي لا تجد وصفاً لها سوى أنها خيالات نسجتها عقول لا تمت للحقيقة بصلة.

ثالثاً – واجب الوجود واحد لا يصدر عنه إلا واحد

يرى الفارابي أن الله المتصف بالوحدانية وما يفيض عنه لا يكون إلا واحداً؛ لأنه لو فاضت عنه الكثرة مباشرة لجاز القول بأن هذه الكثرة ستؤدي إلى كثرة من جهة الفاعل وهذا يتنافى مع وحدانية الله تعالى ففي ذلك يقول الفارابي: "اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدي الذات لأن الأول أحدي الذات من كل جهة ويقتضي أن يكون هذا الأحدي الذات أمراً مفارقاً" (الفارابي، ١٩٢٦، ص. ٥).

وذهب الرازي إلى القول ببطلان قول الفلاسفة أمثال الفارابي وغيره من القائلين بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فقال: "فمعلوله واحد، وهو إما أن يكون عرضاً أو جوهراً والأول باطل لأن العرض يحتاج إلى جوهر، فلو كان المعلول الأول عرضاً لكان علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجاً إليه، وقد كان محتاجاً إلى الجوهر ولزم الدور فهو إذاً جوهر، وهو إما متحيز أو غير متحيز، والأول محال لأن المتحيز مركب من المادة والصورة ولا يجوز صدورهما معاً عن واجب الوجود، بل لابد أن يكون أحدهما أسبق ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة لأن المادة قابلة فلو كان المعلول الأول هو المادة لكانت فاعلة وقابلة، وهو محال ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة لأن

المعلول الأول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة فتكون الصورة فاعليتها غنية عن المادة" (الرازي، د.ت، ص. ٢٠١).

وعد الشهرستاني أن قول الفلاسفة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد مخالف لمذهب أهل الحق وأهل الإسلام فقال: "مذهب أهل الحق من أهل الملل والنحل وأهل الإسلام أن الموجد لجميع الكائنات هو الله سبحانه وتعالى، فلا موجد ولا خالق إلا هو، والفلاسفة جوّزوا صدور موجود من غير الله تعالى بشرط أن يكون وجود ذلك الغير مستنداً إلى وجود آخر، ينتهي إلى واجب الوجود بذاته، ثم هم مختلفون في أنه هل يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد فذهب أكثرهم إلى أنه واحد من كل وجه، فلا يصدر عنه إلا واحد"(الشهرستاني، ٢٠٠٩، ص ٤٩). وذكر الشهرستاني- أيضا – أن مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث ومخلوق أحدثه الباري وأبدعه وكان الله تعالى ولم يكن شيء معه (الشهرستاني، ٢٠٠٩، ص. ٥).

وذهب الباقلاني إلى ما ذهب إليه الشهرستاني، وأفرد باباً في كتابه، وعنونه: باب الكلام في إثبات حدوث العالم وخالف فيه ما ذهب إليه الفلاسفة من قبله كأفلاطون ومن تبعه من الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا فقال الباقلاني: " جميع العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسين؛ أعني الجواهر والأعراض، وهو محدث بأسره، والأعراض حوادث والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً ولوجب لذلك أن يكون متحركاً وساكناً معاً وذلك مما يعلم فساده ضرورة" (الباقلاني، ١٩٨٧، ص. ٤١).

واعترض الإمام الغزالي على هذا الأصل الفلسفي لنظرية الفيض الفارابية مفنداً زعم الفيضيين الذين زعموا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الوحدة لذات الباري سبحانه وتعالى من كل وجه، وإثبات الوحدة ينفي الكثرة من كل وجه؛ فيرد الغزالي قائلاً: وهذه الأمور منقسمة إلى ما لا يجوز اعتقاده، فنبين أنه لا يصح على أصلهم وإلى ما لا يصح اعتقاده فنبين فساده (الغزالي، ١٩٦٦، ص. ١٧٠).

ووصف ابن تيمية من يقول بهذا الأصل الفلسفي بأنه جاهل؛ لأنه ليس في الوجود شيء صدر عنه وحده شيء لا واحد ولا اثنان إلا الله، خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون (ابن تيمية، ٢٠٠٤، ج٣، ص. ١١٣).

وذهب الباحث إلى قول الفارابي بأن الله واحد لا يصدر عنه إلا واحد يتعارض مع قوله تعالى في العديد من آي الذكر الحكيم التي أثبت فيها التنوع والكثرة للخلق؛ كقوله تعالى: "وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" ﴿الذاريات: ٤٩﴾. وقوله تعالى: فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ﴿القيامة: ٣٩﴾. وقوله تعالى: "حتَّى إِذَا جَاء أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ

مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ" ﴿هود: ٤٠﴾، وقوله تعالى: "وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" ﴿الرعد: ٣﴾.

فسر ابن كثير معنى الزوجية الوارد في الآيات الكريمة السابقة فقال: "أزواج: سماء وأرض، وليل ونهار، وشمس وقمر، وبر وبحر، وضياء وظلام، وإيمان وكفر، وموت وحياة، وشقاء وسعادة، وجنة ونار، وحتى الحيوانات، جن وإنس، ذكور وإناث، والنباتات، لهذا قال تعالى: لعلكم تذكرون أي ليعلموا أن الخالق واحد لا شريك له" (ابن كثير، ١٩٩٧، ج٧، ص. ٤٢٤).

فمن خلال ما تقدم يثبت بطلان هذا الأصل الفلسفي الذي آمن به الفارابي، وبنى عليه فكره، ونظرياته عامة، ونظريته الفيضية خاصة، التي فسر من خلالها الوجود، وصدور المخلوقات وفيضها على شكل عقول متتالية في الصدور.

رابعاً – تعقل الإله لذاته ومعرفته لها المخرج العالم، فعلمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه

أكد الفارابي أن الأول وهو الله يعقل ذاته ويعرفها، وأن هذه المعرفة هي مصدر للعالم، وأن صدور الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصدنا، ولا صدرت الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود، فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه (الفارابي، ١٩١٠، ص. ٦).

ويظهر في هذه القضية التي تناولها الفارابي، وبنى عليها نظريته الفيضية أنه نقلها عن أرسطو كما هي دون تغيير؛ فقد أشار أرسطو في كتابه ما بعد الطبيعة إلى تعقل الإله لذاته، وزعم أنه يستحيل على ذلك الإله أن يدرك غير ذاته؛ لأن القول بخلاف ذلك يعني أن الإدراك مرتبط بشيء آخر غير الذات الإلهية، يتوقف عليه ذلك الإدراك، كما أن إدراكه للعالم المتغير يؤدي إلى تغير في المدرك له، وهو الإله، كما أن ذلك الإدراك يعني وجود شيء أشرف من جعل الإدراك موضوعه: أي ذاته، ولا يجعل الإله أفضل الموجودات، ولم يكن وجوده أفضل الوجود وإنما هو قوة قابلة للإدراك، وبما أن الإله عند أرسطو فعل محض؛ فقد وجب أن ثمة أشياء لا يُعقل أن يدركها العقل الإلهي، وعليه فإن العقل الإلهي يدرك ذاته؛ لأنها أفضل الموجودات؛ فهي إذاً إدراك للإدراك أو عقل للعقل (علال، ٢٠١١، ص. ١٠١). ففي هذا الشأن يقول أرسطو: والله هو العقل على غاية الحقيقة، وهو أيضاً المعقول على غاية الحقيقة، فهو عقل ومعقول معاً، وتعقله إنما هو لذاته، لأن شرف العلم بشرف المعلوم، أي إن تعقله لذاته، وتعقله لذاته هو فعله الدائم، وهذا العقل هو حياته (أرسطوطاليس، ١٩٩٥، ص. ٢٨).

وهكذا فإن تأثر الفارابي بأرسطو واضح لا شك فيه، وهو ما أثبته كثير من العلماء في معرض نقدهم لهذا الأصل الفلسفي الذي استند إليه الفارابي بنظريته الفيضية؛ فقد أشار الدسوقي إلى أن الفارابي بهذا الأصل يتبنى

مفهوم الألوهية الأرسطي؛ إذ يرى أرسطو الإله عقلاً، وقصر تعقله على ذاته، وقصر وجوده على هذا التعقل، وبالتالي اقتصرت فاعليته على هذا التعقل، وهو ما نجده عند الفارابي وغيره من الفيضيين ؛ مثل: ابن سينا اللذين قصرا تعقل الإله على ذاته؛ وحجتهما في ذلك أنه غني عن غيره لكي يكون متعقلاً، ولو نسبنا إليه تعقله لغيره لنسبنا إليه الحاجة إلى غيره. والنتيجة المؤكدة أن مذهب الفارابي وابن سينا في الصفات أدى بهما إلى مفهوم خاص للألوهية وللفاعلية الإلهية والقضاء والقدر، ولا شك أن مفهوم الألوهية عند الفارابي وابن سينا هو مفهوم يوناني الأصول والمنطلقات والنتائج وليس لعقيدة الإسلام فيه أثر إلا الألفاظ والرداء الخارجي (الدسوقي، ١٩٨٥، ج٣، ص. ٢٢٣).

ويرى الباحث أن أسماء الله تعالى وصفاته أمر توقيفي لا مجال للاجتهاد فيها، وأنه يجب الإيمان والتصديق بها كما وردت في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، فلا يجوز أن نسمي الله بغير ما سمى الله به نفسه في كتابه العزيز، ولا بما لم يروى عن نبيه الكريم صلى الله عليه وسلم؛ فالفارابي يؤمن بتعقل الإله لذاته، فالتعقل مصدره العقل، وهو صفة للعاقل الذي يحفظ نفسه من الوقوع في الزلل، والعاقل في اللغة العربية هو الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها؛ فالعقل والتعقل والعاقل كلها صفات بشرية تعبر عن قدرة المخلوق على التمييز بين الخطأ والصواب؛ فيلزمه التعقل كي يتجنب المزالق والانحرافات والمهالك، وهذه الصفات وإن كانت خاصة بالخلق فإنها لا تجوز في حق الله خالق الخلق العليم والحكيم والخبير وغيرها من الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه العزيز.

إن قول الفارابي بتعقل الذات الإلهية فيه تشبيه لله جل وعلا بخلقه، وفيه مخالفة لمقتضى قوله تعالى الذي يصف به نفسه: " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ" ﴿الشورى: ١١﴾.، فقد ذكر القرطبي في تفسيره لهذه الآية الكريمة؛ فقال: "أن الله جلّ اسمه في عظمته وكبريائه وملكوته وحسنى أسمائه وعليّ صفاته لا يشبه شيئاً من مخلوقاته ولا يشبّه به، وإنما جاء مما أطلق الشرع على الخالق والمخلوق؛ فلا تشابه بينهما في المعنى الحقيقي؛ إذ إن صفات القديم جلّ وعز بخلاف صفات المخلوق، وصفاتهم لا تنفك عن الإعراض والأعراض، وهو منزه عن ذلك؛ وكفى في هذا قوله الحق:(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)، وقال بعض العلماء والمحققين: "التوحيد إثبات ذات غير مشبهة للذوات، ولا معطلة من الصفات، وزاد الواسطي – رحمه الله تعالى – بياناً فقال: ليس كذواته ذات، ولا كاسمه اسم، ولا كفعله فعل، ولا كصفته صفة إلا من جهته موافقة اللفظ؛ وجلّت الذات القديمة أن يكون لها صفة حديثة؛ كما استحال أن يكون للذات المحدثة صفة قديمة، وهذا كله مذهب أهل الحق والسنة والجماعة" (القرطبي، ٢٠٠٦، ج١٨، ص. ٤٥٠).

خامساً – صدور الكائنات وفيضها عن الله

حاول الفارابي تفسير الكيفية التي وجد بها الكون من خلال اعتماده على فكرة الفيض الإلهية الأفلاطونية التي وضع أصولها أفلوطين في القرن الثالث الميلادي؛ محور هذه الفكرة أن العالم وجد بالفيض، أو بالانبثاق الطبيعي وليس بالخلق، إذ يرى أفلوطين أن انبثاق الكون صدور طبيعي عن الأول، كما ينبعث الضوء من اللهب والبرد من الثلج، وليس وليد إرادة وإقرار، فيدل على تغير وإلزام، وأن هذا الفيض أزلي أبدي وجد منذ أن وجد مصدره، ويبقى ما بقي مصدره (شموط، ١٩٨٥، ص. ١٧٩– ١٩٦). فمن هذه النظرية الأفلوطينية استقى الفارابي نظريته الفيضية، وقال: بأن وجود الكائنات يتبع حتماً وجود الأول، وهي فيض منه، وهذا الفيض قديم، وهو لا ينقص شيئاً من الأول، ولا يزيد إليه كمالاً" (الفارابي، ١٩٨٦، ص. ٥٥).

أما عن ترتيب صدور الموجودات وفيضها عن الله تعالى. فيرى الفارابي أنه يفيض من الأول وهو الله الوجود الثاني أو ما يسمى العقل الأول الذي يصدر عنه العقول الثمانية، وهي تشمل الأفلاك والأجرام السماوية، ويفيض عن العقل الأول العقل الثاني وهو الفلك الأعلى بمادته وصورته وهو النفس، ثم يفيض من العقل الثاني العقل الثالث وكرة الكواكب الثابتة، ويفيض من العقل الثالث عقلاً رابعاً وكرة زحل، ومن العقل الرابع يفيض عقلاً خامساً وكرة المشتري، ومن العقل الخامس يفيض عقلاً سادساً وكرة المريخ، ويفيض من العقل السادس عقلاً سابعاً وكرة الشمس، ويصدر عن العقل السابع عقلاً ثامناً وكرة الزهرة، ومن العقل الثامن يفيض عقلاً تاسعاً وكرة عطارد، وبهذا يصبح عدد العقول الفائضة تسعة عقول وهي تصدر عنها الأجرام السماوية التي تشكل في مجموعها المرتبة الثانية من مراتب الوجود، ثم يعقبها المرتبة الثالثة وهي مرتبة العقل الفعال الذي يفيض من العقل التاسع، وهو عقل فلك القمر، ويسميه الفارابي روح القدس أو الروح الأمين، وهو الواصل بين العالم العلوي والعالم السفلي، وتأتي النفس في المرتبة الرابعة التي يتكثر فيها أفراد الإنسان، وفي المرتبة الخامسة تأتي الصور المادية، وفي المرتبة السادسة توجد المادة.

وانتقد الغزالي نظرية الصدور بشدة، ووصفها بأنها ترّهات وأطغاث أحلام؛ فقال عنها معترضاً ورافضاً لها: ما ذكرتموه تحكّمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاه الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه، أو لو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل إنها ترّهات، لا تفيد غلبات الظنون (الغزالي، ١٩٦٦، ص. ١٤٦).

وإذا كان حجة الإسلام الإمام الغزالي قد خاصم النظرية الفيضية من خلال النص السابق وغيره من النصوص التي لا يتسع المقام لذكرها هنا؛ فإن ابن رشد لم يذهب بعيداً عن الغزالي وأنضم إليه في هذا الخصام، وانتهى إلى القول بعد تمحيصه للمذهب الفيضي بأن ما تضمنه من أقوال لا تعدو عن كونها خرافات وأقاويل أضعف من

أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة وليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي، فضلاً عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول في غير ما موضوع من كتبه أن علومهم ظنية (ابن رشد، ١٩٦٤، ص. ٣٩٨).

وهاجم شيخ الإسلام ابن تيمية هذه النظرية هجوماً عنيفاً واصفاً من يقول بها بالكفر الذي يتجاوز في عظمه كفر مشركي العرب فقال: أن من يقول أن النفوس والعقول معلولة له متولدة عنه أعظم كفراً من قول من قال من مشركي العرب: إن الملائكة بنات الله قال الله تعالى: "وَجَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ" ﴿الأنعام: ١٠٠﴾. (ابن تيمية، ١٩٨٥، ج١، ص. ٨).

ويرى ابن تيمية أن هذه النظرية لا يقرّ مضمونها أهل الملل والنحل، وهي قول لم ينطق به شيء من كتب الله تعالى – لا القرآن ولا التوراة ولا الإنجيل ولا الزبور – ولا نقل هذا عن أحد من أنبياء الله تعالى، ولا قاله أحد من أصحاب نبينا – صلى الله عليه وسلم – ولا التابعين لهم بإحسان، ولكن الذي نطقت به الكتب والرسل أن الله خالق كل شيء، فما سوى الله من الأفلاك والملائكة وغير ذلك مخلوق ومحدث، كائن بعد أن لم يكن، مسبوق بعدم نفسه، وليس مع الله شيء قديم بقدمه في العالم- لا أفلاك ولا ملائكة – سواء سميت عقولاً ونفوساً، أم لم تسم (ابن تيمية، ١٩٨٥، ج١، ص. ١٣-١٤).

ويعرض ابن تيمية جملة من الأدلة العقلية التي تبطل نظرية الفيض عند الفارابي ويبين ابن تيمية أن هذه النظرية لا تستند إلى دعائم عقلية ثابتة، وأن كل ما يقولونه من أن الحوادث تحدث بسبب حركة الأفلاك مفتقر إلى برهان، بل هو واجب من عدة وجوه؛ أهمها: لو سلمنا بما تنادي به النظرية من ثبوت العقول العشرة، وهي عندهم قديمة لأنها لازمة لذات الله، متولدة عنه، معلولة له، فكيف تفسر حدوث الحوادث؟ فالحوادث لا بد لها من محدث، ولا يمكن أن يكون محدثها أحد العقول القديمة، لأن محدث الحوادث لا يجوز أن يكون علة أزلية، لأن العلة الأزلية مستلزمة لمعلولها، ويجب أن يكون معلولها مقارناً لها في الأزل. فيمتنع إذن أن يكون شيء من الحوادث صادرًا عن واجب الوجود بواسطة أو بغير واسطة، وحينئذٍ فلا يكون للحوادث محدث وهذا باطل (فؤاد، ٢٠٠١، ص. ١٩٢).

واعترض ابن تيمية على فلسفة الفيض الفارابية في موضع آخر من فتاويه فقال: "وقد ذهب الفلاسفة أهل المنطق إلى جهالات قولهم: إن الملائكة هي العقول العشرة, وإنها قديمة أزلية، وإن العقل رب ما سواه، وهذا شيء لم يقل مثله أحد من اليهود والنصارى ومشركي العرب، ولم يقل أحدٌ إن ملكاً من الملائكة رب العالم كله، ويقولون: إن العقل الفعال مبدع كل ما تحت فلك القمر، وهذا أيضاً كفر لم يصل إليه أحد من كفار أهل الكتاب ومشركي العرب، ويقولون : إن الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته، وليس عالماً بالجزئيات ولا يقدر على أن يغير العالم؛

بل العالم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته. ويقولون: إن الملائكة هي العقول العشرة أو القوى الصالحة في النفس، وإن الشياطين هي القوى الخبيثة، وغير ذلك مما عرف فساده بالدلائل العقلية؛ بل بالضرورة من دين الرسول صلى الله عليه وسلم فإذا كان شرك هؤلاء وكفرهم أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم فأي كمال للنفس في هذه الجهالات؟"(ابن تيمية، ٢٠٠٤، ج١٢، ص. ١٠٤-١٠٥).

وانضم البير نصري نادر إلى العلماء والفلاسفة السابقين في الاعتراض بل والرفض لفلسفة الفارابي الفيضية؛ وذلك في معرض تقديمه لكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي فقال: " إن هذه الفلسفة الفيضية، التي حاولت أن تحل المسائل الكونية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والروحية، انتهت إلى نتائج لا تتفق والشرع، لاسيما في نقط ثلاث: تعد هذه الفلسفة الفيض قديماً، ولا تقول بخلق العالم في الزمان ومن العدم. كما أنها تقول بعقل (العقل الفعّال) يسوس عالم العناصر، وتعتبر الأول (الله) بعيداً عن العالم غير مهتم به مباشرة. نعم إن العقل الفعال يعقل الكائن الأول، ولكن يبقى العقل الفعال هو المنظم الحقيقي لعالمنا هذا، كما أنه هو مآلنا وبه ستكون سعادتنا. وأخيراً هذه الفلسفة لا تقول بلذة جسدية في العالم الآخر، بل بسعادة روحانية محضة، تكون بتأمل الحقائق الموجودة في العقل الفعال.

إن هذه النتائج الثلاث: قدم العالم، عدم عناية الكائن الأول بالعالم، وعدم بعث الأجساد، هي نتائج منطقية لهذه الفلسفة الفيضية، ولكنها لم ترق للمدافعين عن العقيدة، لذلك كفّروا من قال بالفيض ونتائجه(الفارابي، ١٩٨٦، ص. ٢٢).

ويرى الباحث أن نظرية الفيض الفارابية ذات الأصول الأفلاطونية مرفوضة جملةً وتفصيلاً، ولا تتفق مع ما جاء من قرآن كريم وسنة نبوية مطهرة فيما يتعلق بخلق السموات السبع والأرضين السبع وخلق الكون والمخلوقات عامة. وأن الذي يقر به المؤمن صحيح الإيمان هو أن الله الخالق للكون بأمرٍ لا يزيد على كلمة كن؛ فكان كما اقتضت قدرة الله وحكمته الخلاّق المبدع المدبر؛ فلا مصدر للمسلم الحقيقي في التعرف إلى حقيقة خلق الكون إلا كتاب الله وسنة نبيه الكريم صلى الله عليه وسلم، وما سواهما من فلسفات وكهانات هي ترهّات وخزعبلات لم يعظم من آمن بها رب العزة حق عظمته؛ فهو القائل في محكم تنزيله مبيناً حقيقة خلق الكون : "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا" ﴿الطلاق: ١٢﴾. وقال تعالى: "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ "﴿الحديد: ٣-٤﴾؛ فمن ينعم النظر في هذه الآيات الكريمة يرفض رفضاً قاطعا فلسفة الفيض الفارابية الأفلوطنية والأرسطوطاليسية؛ تلك الفلسفة التي لا تقر بخلق الله للكون، وكل ما جاءت به هو تفسير خرافي لفيض الكون من عقول عشرة، واحد تلو الآخر، فهذا ليس

من شرع الله جل وعلا وليس من عقيدة المسلمين، ويتعارض مع سنة نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم القائل: في الحديث الذي يرويه عبدالله بن عمر بن العاص، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ قَالَ وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ" (مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، حديث رقم: ٢٦٥٣).

فمن خلال ما تقدم فإننا نستطيع القول: إن الفارابي وفلسفته الفيضية فلسفة دخيلة استمدت جذورها من فلسفة أفلاطون وأرسطو طاليس، وهي مخالفة لعقيدة المسلمين؛ وعليه فإن كل من يقرّ بها ويؤمن بمقتضاها فهو آخذ بناصية الكفر، ومسلم قلبه وعقله لسلطان الخرافة والوهم.

ثانياً: التطبيقات التربوية لنظرية الوجود عند الفارابي.

أولاً: الغاية من التعليم والتأديب

يفرق الفارابي بين التعليم والتأديب وذلك من خلال إلقائه الضوء على غاية كل منهما، فيحدد الغاية من التعليم بأنها إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن، في حين يرى أن الغاية من التأديب إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم (الفارابي، ١٩٩٥، ص. ٧١). والفارابي بهذا التمييز يركز على الجانب النظري والعملي من التعليم والتأديب فيرى أن التعليم مختص بالفضائل النظرية، التي تشير إلى الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى (الفارابي، ١٩٩٥، ص. ٢٥). على حين ينحو منحًى عملياً في تحديده الغرض من التأديب حينما جعله مقتصراً على الصناعات العملية والفضائل الأخلاقية التي تمارسها الأمم وتسير على وفقها، وهي كما حددها الفارابي بأنها الأعمال التي تصدر عن الإنسان والتي يجب أن يسبقها النظر العقلي.

ثانياً: المناهج التعليمية وأهدافها

تهدف التربية عند الفارابي في ضوء فلسفته الفيضية عدة أهداف يمكن تحقيقها من خلال المناهج المتنوعة ووظائفها التي دعا إليها الفارابي في العديد من كتبه ومصنفاته العلمية، وهي على النحو الآتي:

- تربية العقل وتقويمه من خلال تزويده بالعديد من العلوم التي تجعله قادراً على التمييز بين الصواب والخطأ، وتمكينه من البحث، والاستقصاء، والتجريب من خلال اعتماد عدة علوم؛ أهمها علم المنطق الذي حدده الفارابي: بأنه جملة من القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل، والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط بها غالط (الفارابي، ١٩٩٦، ص. ٢٧).

ويؤكد الفارابي هنا أن العلم الذي يدعم علم المنطق، ويسهم في تحقيق غايته ومراميه التعليمية هو علم النحو وعلم العروض؛ إذا إن العلاقة بينهما قوية جداً وضحها الفاربي بقوله: "وهذه الصناعة – أي المنطق – تناسب صناعة النحو، وذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطيناه علم النحو من الألفاظ في القوانين، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات، وتناسب علم العروض: فإن نسبة علم المنطق إلى المعقولات كنسبة العروض إلى أوزان الشعر، وكل ما يعطيناه علم العروض من القوانين في أوزان الشعر فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات" (الفارابي، ١٩٩٦، ص. ٢٨).

فمن خلال ما تقدم فإنه يمكن القول أن الفارابي حدد معالم التربية العقلية التي تهدف جملة أهداف تتمثل في تقويم العقل، وتصويبه، ومنعه من الوقوع في الزلل، والأخطاء العقلية، ولا يكون هذا إلا من خلال العلوم التي تزود العقل بالقوانين المنطقية؛ مثل: علم المنطق بأنواعه المتمثلة في البرهنة، والأقايل الجدلية والسوفسطائية، والخطبية، والشعرية، والقياسية والمركب. وعلوم النحو، وعلم العروض، وعلوم التعاليم التي تشمل علم العدد، والهندسة، والمناظر، والنجوم، والموسيقى، والأثقال، والحيل.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفارابي في تحديده للهدف من دراسة المنطق من جهة اعتقاده أنه أداة تعصم الذهن والعقل الإنساني عن الزلل فهو بهذا يتفق مع كثير من الفلاسفة الذين جاءوا بعده ؛ مثل: ابن سينا الذي ذكر في كتابه الإشارات والتنبيهات بأن المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره (ابن سينا، ١٩٨٣، ج١، ص. ١١٧).

وذهب الجرجاني في التعريفات إلى تعريف المنطق بكلمات ابن سينا والفارابي نفسها فقال: " المنطق آلة قانونية تعصمه مراعاتها أن يضل في فكره (الجرجاني، د.ت، ص. ١٩٦).

واعترض الغزالي على ما ذهب إليه الفارابي وغيره من الفلاسفة بتسمية علم المنطق هذه التسمية، مبيناً أن علم المنطق الذي يدعيه الفلاسفة هو نفسه فن الكلام ومن تسمياته التي يقترحها – أيضاً – كتاب النظر، أو مدارك العقول؛ فقال: "إن المنطقيات لا بدّ من إحكامها، فهو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذي نسمّيه في فن (الكلام) (كتاب النظر) فغيّروا عباراته إلى المنطق تهويلاً، وقد نسمّيه (كتاب الجدل)، وقد نسمّيه (مدارك العقول)، فإذا سمع المتكايس المستضعف، اسم المنطق، ظن أنه فن غريب، لا يعرفه المتكلِّمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة" (الغزالي، ١٩٦٦، ص. ١٧).

وخالف ابن تيمية الفارابي وغيره من الفلاسفة الذين وصفوا المنطق بأنه ميزان العلوم بل يراه أنه أمر اصطلاحي وضعه رجل من اليونان أي أرسطو، وهو علم لا يحتاج إليه العقلاء، ولا طلبهم للعلم موقوفاً عليه، ومن قال من المتأخرين أن تعلم المنطق فرض على الكفاية؛ فإنه يدل على جهله بالشرع، وجهله بفائدة المنطق، وفساد

هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، وأجهل منه من قال: إنه فرض على الأعيان، مع أن كثيراً من هؤلاء ليسوا مقربين بإيجاب ما أوجبه الله ورسوله، وتحريم ما حرمه الله ورسوله، ومعلوم أن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم، وكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان فكيف يقال إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به. ودعواهم أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره دعوة كاذبة؛ بل من أكذب الدعاوي (ابن تيمية، ٢٠٠٥، ص. ٢٢٠-٢٢٣).

- تربية عملية تهدف تزويد المتعلم بالمعلومات التي تمكنه من اكتساب المهارات والمهن والصناعات المتنوعة من خلال ما تؤديه بعض العلوم التي اقترحها الفارابي من وظائف وغايات عملية؛ مثل: العلوم الطبيعية التي تنظر في الأجسام الطبيعية، وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام الصناعية؛ مثل: صناعة الثياب والزجاج والسيوف، والطبيعية التي وجودها لا بالصناعة ولا بإرادة الإنسان مثل السماء والأرض وما بينهما والنبات والحيوان (الفارابي، ١٩٩٦، ص. ٦٧-٦٨).
- تربية روحية تهدف تهذيب الروح من خلال علوم معينة أوصى بها الفارابي؛ مثل: العلم الإلهي، وعلم الفقه وعلم الكلام.
- تربية اجتماعية أخلاقية تهدف تحقيق سعادة المرء من خلال العلم المدني الذي يفحص أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي تصدر عنها الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل.

ثالثاً: طرائق التعليم وأساليبه ووسائله

يفرق الفارابي بين العلوم النظرية والفضائل والصناعات العملية في طرائقهما التعليمية، فيرى أن الطريقة التعليمية المناسبة للعلوم النظرية التي يجب أن يتعلمها الناشئة من الصبيان هي طريقة التدرج في اكتساب المعارف النظرية من خلال البدء بالمقدمات، والانتقال إلى معرفة أصناف أحوال المقدمات، وأصناف ترتيبها، وبعد ذلك يعوّدوا على استعمال الطرق النظرية في العلوم كلها، والتدرج من الجزئيات إلى الكليات.

والفارابي هنا يعلن بدون أدنى شك أن هذه هي طريقة أفلاطون المثلى في تعليم الناشئة التي تركز على التدرج في اكتساب المعارف النظرية إلى أن يبلغ المتعلم أشده.

ومن الطرائق التعليمية التي أوصى بها الفارابي – أيضاً – في تعليم العلوم النظرية اعتماد الطرائق القائمة على الإقناع والتخيل، أو كما يسميها الطريقة الإقناعية والطريقة التخيلية.

أما الفضائل العملية والصناعات العملية فيرى الفارابي أنها يجب أن تعلم بطرق الحوار والمناقشة والمناظرة وهي ما يسميها بطرق الأقاويل الاقناعية والانفعالية التي تمكن في نفوس المتعلمين الأفعال والملكات تمكيناً تاماً يجعلهم يقومون بها طواعية غير مكرهين عليها.

ومن الطرائق التعليمية الأخرى التي أوصى بها الفارابي والمناسبة لتعليم الفضائل والصناعات العملية؛ طريقة التعلم بالإكراه خاصة مع المتعلمين الذين يصفهم الفارابي بالمتمردين، والمعتاصين من أهل المدن، والأمم الذين لا يقومون بأداء ما هو صواب طواعية من تلقاء أنفسهم، وممن امتنع منهم عن تلقي العلوم النظرية التي تعاطاها في الصغر (الفارابي، ١٩٩٥، ص. ٧٢-٧٣).

ويقرر الفارابي أسلوبين مهمين من أساليب التعليم هما: أسلوب السماع الذي يستخدم فيه المعلم القول، وهو ما أطلق عليه أرسطوطاليس التعليم المسموع، والتعليم بالاحتذاء، وهو تشبه المتعلم بالمعلم فيما يراه من قول أو عمل، ويرى الفارابي أن المتعلم يجب أن تتوفر فيه ثلاثة أحوال لكي يتحقق التعلم أولها: أن يتصور الشيء موضوع التعلم، ويفهم معنى ما يسمعه من معلمه، وثانيهما: أن يصدّق بوجود ما تصوره وسمعه من معلمه، وثالثهما: حفظ ما تصوره وصدق بوجوده (الفارابي، ١٩٨٦، ص. ٨٦-٨٧).

ويقترح الفارابي على هذه الأحوال الثلاثة أنحاء التعليم.

ويحدد الفارابي وسائل معينة في تحقيق أنحاء التعليم الثلاثة السابقة، وهي الألفاظ الدالة على الشيء، وحدّ الشيء، وأجزاء حدّه وجزئياته وكلياته، ورسوم الشيء وخواصّه وأعراضه، وشبيه الشيء ومقابله، والقسمة والمثال والاستقراء، والقياس ووضع الشيء بحذاء العين. وهنا يحدد الفارابي فوائد هذه المعينات التعليمية، بأنها كلها تساعد على الفهم والتصور باستثناء القياس الذي يفيد في التصديق فقط، والاستقراء والمثال يفيدان في فهم الشيء، وسهولة حفظه والتصديق به. في حين يفيد لفظ الشيء وحدّه وأجزاء حدّه ورسمه وخاصته وعرضه وشبيهه وجزئياته وكلياته في جودة الفهم وحفظ الشيء (الفارابي، ١٩٨٦، ص. ٨٧-٨٨).

خامساً: المتعلم

أكد الفارابي مجموعة من الصفات الخلقية التي يجب أن يتصف بها كل من المعلم والمتعلم، وذلك في معرض حديثه عن صفات من يشرع بتعلم الفلسفة، وحديثه عن الفيلسوف الحق، والفيلسوف الباطل بتسمياته المتعددة مثل فيلسوف الزور، أو البهرج، وهي الشروط نفسها التي اشترطها أفلاطون في كتبه؛ مثل: أن يكون له بالفطرة استعداداً للعلوم النظرية، وأن يكون جيد التصور للشيء وللشيء الذاتي، وأن يكون حفوظاً وصبوراً على الكد الذي يناله بالتعلم، وأن يكون بالطبع محباً للصدق والعدل وأهله، غير جموحٍ ولا لجوجٍ فيما يهواه، وأن يكون غير شرهٍ على المأكول والمشروب، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس،

وأن يكون ورعاً سهل الانقياد للخير، والعدل، عسر الانقياد للشر والجور، وأن يكون قوي العزيمة على الشيء الصواب، وأن يكون قد ربّي على نواميس وعادات تشاكل ما فطر عليه، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها، وأن يكون متمسكاً بالأفعال الفاضلة التي في ملته غير مخلٍ بكلها أو في معظمها (الفارابي، ١٩٩٥، ص. ٨٧-٨٨).

وأشار الفارابي في موضع آخر من كتبه إلى أخلاقيات من أراد الشروع في درس الفلسفة أن يكون شاباً صحيح المزاج، ومتأدّباً بآداب الأخيار، وأن يكون قد تعلّم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً، ويكون صائناً عفيفاً متحرّجاً صدوقاً، ومعرضاً عن الفسق والفجور، والغدر والخيانة، والمكر والحيلة؛ وأن يكون فارغ البال عن مصالح معاشه، ويكون مقبلاً على أداء الوظائف الشرعية، غير مخلٍ بركن من أركان الشريعة، وغير مخلٍ بأدب من آداب السنّة والشريعة، ويكون معظّماً للعلم والعلماء، ولم يكن عنده لشيء قدر إلاّ للعلم وأهله. ولا يتخذ علمه من جمل الحرف والمكاسب وآلة لكسب المال. ومن كان خلاف ذلك فهو حكيم ذو تبهرج، لا ينبغي أن يُعدّ في جملة الحكماء (الشهرستاني، ١٩٩٢،ص. ٥٢٤).

سادساً: الثواب والعقاب

أشار الفارابي إلى فكرة الثواب والعقاب في حديثة عن الجزاء الواجب على العمل الإرادي المقترن بالنية، وما يترتب عليه من جزاء ثواباً أو عقاباً، ثناءاً أو ذماً فيقول الفارابي: ينبغي أن يعلم أن المكافأة واجبة في الطبيعة، وأنها إنما تجب في الأعمال المقرونة بالنيات، والدليل على ذلك إن المرء لا يجازى على ما يفعله في نومه، ولا على ما ليس من إرادته واختياره؛ مثل: سعاله وعطاسه، وحياته، وموته، وتنفسه، واغتذائه، واستفراغه، وإن كان فيها بعض الإرادة ولا يجازى أيضاً على نياته المجردة (الفارابي، ١٩٦٤، ص. ١٤).

وهنا يشير الفارابي إلى مبدأ التعزيز وضرورة ارتباطه بالأعمال التي يقوم بها المتعلم المقترنة بالنية، وهذا مبدأ تربوي مهم اتفق الفارابي فيه مع علماء النفس الحديث الذين أكدّوا ضرورة أن يكون سلوك المتعلم صادراً عن قصد كي يستحق الثناء، أما إذا كان عفوياً وعرضياً لا يمكن أن نقول إنه سلوك ثابت يعبر عن هيئة راسخة في نفس المتعلم.

وأكد الفارابي مبدأ الدافعية في التربية ودوره في تحفيز النفس ونهوضها لتعلم الجديد من العلوم، وتنقسم الدافعية عنده نوعين: داخلي ينشأ من التعلم السابق، أو حصول الملكات للنفس، ويتحدد هذا النوع بشكل فردي قوة أو ضعفاً بجودة الملكات الحاصلة. والآخر خارجي ينشأ عن كيفية التعليم والتأديب، وهو يتحدد فردياً قوة أو ضعفاً بحسن التأديب وجودته، أي إن هذا النوع من الدافعية يتحدد بنظام الثواب والعقاب وبخصائص التعليم؛ مثل: تدرجه وتنظيم مادته وصعوبتها، أو سهولتها للتعلم. (الكيلاني، ١٩٨٢، ص. ٥٨).

- **نتائج الدراسة وتوصياتها**

أظهرت الدراسة أن العلماء المسلمين القدامى والمحدثين هاجموا بشدة الأصول الفلسفية التي بنى عليها الفارابي فكره ونظرياته الفلسفية عامة، ونظرية الوجود عنده بوجهٍ خاص؛ إذ تراوحت هذه الاعتراضات والانتقادات بين من يقول أنها أصول فلسفية ذات منشأ أفلاطوني وأرسطي، وأن ولاء الفارابي لمعلميه اليونان جعله ينحو منحًى توفيقياً بين هذه الفلسفة اليونانية المستندة إلى العقل البشري القاصر، وبين الشريعة الإسلامية الربانية المصدر، فكان نتيجة هذا التوفيق أن خرج الفارابي عن جادة الصواب، وحاد بأفكاره عن المنهج الإسلامي القويم، منهج أهل السنة والسلف الصالح وغير ذلك من الانتقادات التي ترجع إلى طائفة من العلماء المحدثين أمثال أبي زيد، وفاخوري، والدسوقي والبير نصر نادر.

على حين نحا البعض الآخر من العلماء منحًى نقدياً استند إلى الاعتراض على الأصول الفلسفية لنظرية الفيض الفارابية تارة، والهجوم والرفض لها تارة أخرى، واصفًا من يقول بها من المشائين بالجهل العظيم، والبعد عن الله، والاحتجاب عن معرفته، وعدم تقدير الله حق التقدير، والافتقار إلى الدليل الصحيح، والتجرؤ على مخالفة أهل الإسلام، والتناقض مع ما جاء به الأنبياء عليهم السلام، ومخالفة عقيدة التوحيد، وتجريد الله سبحانه وتعالى من أسمائه وصفاته العلا، ومخالفة لمقتضى آي الذكر الحكيم ودلالات الأحاديث النبوية الشريفة؛ إذ يمثل هذا المنهج النقدي العلماء المسلمين السابقين أمثال الغزالي، وابن تيمية، والرازي، والباقلاني وغيرهم من العلماء المسلمين الذين لم يجاملوا الفارابي وأصوله الفلسفية على حساب الحق والمذهب الصحيح.

ولم يكن بعض العلماء المسلمين القدامى ليناً على حساب قول كلمة الحق فيما يخص بعض الأصول الفلسفية، والأفكار التي طرقها الفارابي، فلم يتوان بعضهم في القول بتكفير الفارابي خاصة في مسائل الفيض، وقدم العالم والمخلوقات، ونفي الكثرة بحق مخلوقات الله تعالى وغيرها من الأصول الفلسفية التي لاقت هجوماً لا هوادة فيه من قبل طائفة من العلماء المسلمين؛ مثل: الغزالي الذي حكم على الفارابي وغيره من المشائين القائلين بالفيض والصدور بالكفر مسوغًا حكمه بإقدامه على الخوض في قضايا تخرج من يؤمن بتفسيرها من الفيضيين من ملة الإسلام.

وانضم ابن تيمية للغزالي في الحكم على الفارابي فأفتى في مواضع كثيره من كتبه وفتاواه أن من يتجرأ على القول بهذه الأفكار الفلسفية من الفيضيين كالغزالي وابن سينا بالضلال، والكفر، والخروج عن منهج أهل الحق.

وفيما يتعلق بالتطبيقات التربوية للفكر الفارابي فقد كشفت الدراسة عن أهم التطبيقات المستنبطة من كتابات الفارابي الفلسفية عامة، ونظرية الوجود خاصة؛ مثل: الغاية من التعليم والتأديب المتمثلة بإيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم، بالاعتماد على مجموعة من المناهج التعليمية التي تستهدف تربية المتعلم عقلياً

وعملياً، واجتماعيا باتباع طرق تعليمية وأساليب تدريسية تناسب العلوم النظرية، والفضائل والصناعات العملية؛ مثل: أسلوب السماع، والتعليم بالاحتذاء، وطريقة الحفظ.

وفيما يتعلق بالمعلم والمتعلم فقد أكد الفارابي على مجموعة من الصفات الخلقية التي يجب أن يتصف بها كل من المعلم والمتعلم، وذلك في معرض حديثه عن صفات من يشرع بتعلم الفلسفة، وهي الشروط نفسها التي اشترطها أفلاطون في كتبه؛ مثل: أن يكون له بالفطرة استعداداً للعلوم النظرية، وأن يكون جيد التصور للشيء وللشيء الذاتي، وأن يكون حفوظاً وصبوراً على الكد الذي يناله بالتعلم، وأن يكون بالطبع محباً للصدق والعدل وأهله، غير جموحٍ ولا لجوجٍ فيما يهواه، وأن يكون غير شرهٍ على المأكول والمشروب، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس، وأن يكون ورعاً سهل الانقياد للخير، والعدل عسر الانقياد للشر والجور، وأن يكون قوي العزيمة على الشيء الصواب، وأن يكون قد ربّي على نواميس وعادات تشاكل ما فطر عليه، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها، وأن يكون متمسكاً بالأفعال الفاضلة التي في ملته غير مخلٍ بكلها أو في معظمها.

كما أشار الفارابي إلى فكرة الثواب والعقاب في حديثة عن الجزاء الواجب على العمل الإرادي المقترن بالنية، وما يترتب عليه من جزاء ثواباً أو عقاباً، ثناءًا أو ذمًا. وهو بهذا يؤكد مبدأ التعزيز وضرورة ارتباطه بالأعمال التي يقوم بها المتعلم والمقترنة بالنية.

وتوصي الدراسة فيما توصلت إليه من نتائج بما يلي:

- أهمية أن يتنبه الأكاديميون القائمون على العملية التعليمية في المعاهد والجامعات في شتى أنحاء العالم الإسلامي، وخاصة أولئك الذين يدرسون مساقات الفكر الإسلامي، والفلسفة الإسلامية، والأصول الفلسفية للتربية إلى المصادر الأساسية في تدريس هذه المساقات، ومن ضرورة اتفاقها وملاءمتها للفكر الإسلامي الذي يستقي أصوله من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والحذر من المصادر الأولية والثانوية التي اعتمد جزء كبير منها على التوفيق ما بين الفلسفة والدين الإسلامي، وما فيها من مخاطر تمس المعرفة الإسلامية الحقة، وتشوه معالم الفكر الإسلامي الأصيل، خاصة تلك الكتب المترجمة عن الفلسفات اليونانية والغربية، والكتب التي كتبها فلاسفة مستشرقون لم يكن لهم هدف سوى تشويه صورة الفكر الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية الأصيلة.
- ضرورة أن تتوجه جهود التربويين والباحثين إلى التراث العربي الإسلامي ومحاولة تنقيته وغربلته مما علق به من شوائب وانحرافات فكرية في شتى المجالات المعرفية، وفي العلوم الفلسفية تحديداً، وإبراز صورة الفلاسفة السابقين من خلال نقد أفكارهم، وبيان مدى اتفاقها مع النهج الإسلامي القويم.

المراجع

القرآن الكريم

إبراهيم، حسن كامل. (٢٠٠٦). مفهوم الفيض عند أفلوطين وموقف فلاسفة المسلمين ومفكريهم منه. *مجلة فكر وإبداع*، ج٣٧، ٣٤٣ – ٢٩٥.

أرسطو طاليس. (١٩٩٥). *ماوراء الطبيعة*. القاهرة: المصرية العامة للكتاب.

ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي. (١٨٨٢). *عيون الأنباء في طبقات الأطباء* (ط١). القاهرة: المطبعة الوهبية.

الألوسي، حسام محيي الدين. (١٩٧٨). دراسة نقدية لنظرية الفيض الفارابية وناقديها: من وجهة نظر معاصرة، *المورد*، *٧(٢)*، ١٧٦ – ١٥٧.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. (١٩٨٧). *تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل* (ط١). بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

البخاري، محمد بن إسماعيل. (٢٠٠٢). *صحيح البخاري* (ط١). دمشق: دار ابن كثير.

بدوي، عبد الرحمن. (١٩٤٠). *التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

بركة، بدوية، ولبوز، عبدالله. (٢٠١٥). فلسفة التربية بين أفلاطون والفارابي: دراسة مقارنة. (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر.

بروكلمان، كارل. (١٩٧٧). *تاريخ الأدب العربي* (ط٥). القاهرة: دار المعارف.

ابن تيمية. تقي الدين أبي العباس أحمد عبد الحليم الحراني. (١٩٨٥). *الصفدية* (ط٢). ج١، القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

ابن تيمية. (١٩٩١). *درء تعارض العقل والنقل* (ط٢). ج٨، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن تيمية. (١٩٩٥)، *شرح العقيدة الأصفهانية* (ط١). الرياض: مكتبة الرشد.

ابن تيمية. (٢٠٠٤). *مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية*. ج٢، الرياض: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن تيمية. (٢٠٠٥). *الرد على المنطقيين* (ط١). بيروت: مؤسسة الريان.

الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف. (د.ت). *معجم التعريفات*. القاهرة: دار الفضيلة.

ابن حنبل، أحمد. (٢٠٠١). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. ج٦، بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن خلكان، أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر. (١٩٧٧). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. بيروت: دار صادر.

خليل، حجاج. (٢٠١٦). المهمة التربوية للرئيس الأول عند الفارابي. *مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية*، *ع٨*، ٧٦ – ٨٣.

الخراشي، سليمان بن صالح. (٢٠١٠). *نقض أصول العقلانيين*. الرياض: دار علوم السنة.

الدسوقي، فاروق أحمد. (١٩٨٥). *القضاء والقدر في الإسلام*. ج٣، القاهرة: دار الاعتصام.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (د.ت). *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين*. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن رشد، أبي الوليد محمد. (١٩٦٤). *تهافت التهافت* (ط١). القاهرة: دار المعارف.

أبو ريان، محمد علي. (١٩٩٢). *تاريخ الفكر في الإسلام* (ط٢). الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

الزائدي، آمنة عبدالسلام. (٢٠١٦). نظرية الفيض بين الفلاسفة والمتكلمين: الفارابي والكرماني أنموذجاً. *مجلة العلوم الإنسانية، ع١٢*، ١٢١، ٩٩ – ١٢١.

أبو زيد، عاطف مصطفى محمد. (٢٠١٦). نظرية العقول العشرة لدى الفارابي ومدى تأثره بفلاسفة اليونان. *مجلة كلية الآداب*، ١٢٣٧ – ١٢٩٩.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي. (١٩٨٣). *الإشارات والتنبيهات* (ط٣). ج١، القاهرة: دار المعارف.

شتاوة، لطفي محمد، وقدوع، محمد حسن. (٢٠١٥). نقد ابن رشد لنظرية الفيض والصدور عند الفارابي وابن سينا. *المجلة الليبية للدراسات، ع ٨*، ٢٨٣ – ٢٦٨.

شموط، أسامة أمين. (١٩٨٥). الفلسفة التربوية عند الفارابي: أصولها، ملامحها العامة. *مجلة العلوم الاجتماعية، ١٣(٣)*، ١٧٩ – ١٩٦.

شحاتة، حسن، والنجار، زينب. (٢٠٠٣). *معجم المصطلحات التربوية والنفسية* (ط١). القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم. (١٩٩٢). *الملل والنحل* (ط٢). بيروت: دار الكتب العلمية.

الشهرستاني، عبد الكريم. (٢٠٠٩). *نهاية الأقدام في علم الكلام* (ط١). القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

صليبا، جميل. (١٩٨٢). *المعجم الفلسفي*. بيروت: دار الكتاب اللبناني.

العتيبي، لذة عياد. (٢٠١٤). الأسس الفلسفية للتربية عند الفارابي. *مجلة التربية*، ١٦١ (١)، ٨٦٦ – ٨٩٤.

علال، خالد. (٢٠١١). *تهافت ابن رشد في كتابه تهافت التهافت* (ط١). الجزائر: دار كنوز الحكمة.

الغامدي، سعيد. (٢٠١٢). *الفكر الفلسفي في ضوء الإسلام* (ط٢). جدة: خوارزم العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد. (١٩٦٦). *تهافت الفلاسفة* (ط٤). القاهرة: دار المعارف.

فاخوري، حنا، والجرّ خليل. (١٩٩٣). *تاريخ الفلسفة العربية* (ط٣). ج٢، بيروت: دار الجيل.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ. (١٩١٠). *عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة*. القاهرة: المكتبة السلفية.

الفارابي. (١٩٢٦). *رسالة اثبات المفارقات*. حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

الفارابي. (١٩٣٠). *تجريد رسالة الدعاوى القلبية*. حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

الفارابي. (١٩٦٤). *السياسة المدنية*. بيروت: المكتبة الكاثوليكية.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ. (١٩٨٦). *آراء أهل المدينة الفاضلة* (ط٢). بيروت: دار المشرق.

الفارابي. (١٩٨٦). *الألفاظ المستعملة في المنطق* (ط٢). بيروت: دار المشرق.

الفارابي. (١٩٩٥). *تحصيل السعادة* (ط١). بيروت: دار ومكتبة الهلال.

الفارابي. (١٩٩٦). *إحصاء العلوم*. بيروت: دار ومكتبة الهلال.

فؤاد، عبد الفتاح أحمد. (٢٠٠١). *ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي*. الإسكندرية: دار الوفاء.

القفطي، جمال الدين أبي الحسين علي بن القاضي الأشرف بن يوسف. (١٩٠٥). *أخبار العلماء بأخبار الحكماء*. القاهرة: مطبعة السعادة.

القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. (٢٠٠٦). *الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان* (ط١). ج٢٠، بيروت، مؤسسة الرسالة.

ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل بن عمر. (١٩٩٧). *تفسير القرآن العظيم*، (ط١). ج١، القاهرة، دار طيبة.

الكيلاني، سري إسماعيل. (١٩٨٢). *فلسفة التربية وانعكاساتها على التربية*. (رسالة ماجستير غير منشورة). الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

مسلم، الحجاج بن مسلم. (٢٠٠٦). *صحيح مسلم*. الرياض: دار طيبة.

محمد، زينة علي. (٢٠١٤). نظرية الفيض عند الفارابي: دراسة فلسفية. *حولية المنتدى للدراسات الإنسانية، ٧(١٦)*، ١٦٥ – ١٨٦.

Shiekh, M, S. (1982*). Islamic Philosophy*. London, the Octagon press.

Al Talbi, A. (1993). Al Farabi. *International Bureau of Education, 3(2), 1-17.*