مجلة العلوم الإنسانية

علمية محكّمة - نصف سنوية

تصدرها كلية الآداب / الخمس

جامعة المرقب . ليبيا

12

العدد الثاني عشر

مارس2016م

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ

صدق الله العظيم

(سورة الرعد - آيه 17)

هيئة التحريـــــر

- د. علي سالم جمعة رئيساً
- د. أنور عمر أبوشينة عضواً
- د. أحمد مريحيل حريبش عضواً

المجلة علمية ثقافية محكمة نصف سنوية تصدر عن جامعة المرقب /كلية الآداب الخمس، وتنشر بها البحوث والدراسات الأكاديمية المعنية بالمشكلات والقضايا المجتمعية المعاصرة في مختلف تخصصات العلوم الانسانية.

- كافة الآراء والأفكار والكتابات التي وردت في هذا العدد تعبر عن آراء أصحابها فقط، ولا تعكس بالضرورة راي هيئة تحرير المجلة ولا تتحمل المجلة اية مسؤلية اتجاهها.

تُوجّه جميع المراسلات إلى العنوان الآتي:

هيئة تحرير مجلة العلوم الانسانية

مكتب المجلة بكلية الآداب الخمس جامعة المرقب

الخمس /ليبيا ص.ب (40770)

هاتف (00218924120663 د. على)

(00218926724967 د .احمد)- أو (00218926308360 د. انور)

البريد الالكتروني: journal.alkhomes@gmail.com

صفحة المجلة على الفيس بوك: journal.alkhomes@gmail.com

قواعد ومعايير النشر

-تهتم المجلة بنشر الدراسات والبحوث الأصيلة التي تتسم بوضوح المنهجية ودقة التوثيق في حقول الدراسات المتخصصة في اللغة العربية والانجليزية والدراسات الاسلامية والشعر والأدب والتاريخ والجغرافيا والفلسفة وعلم الاجتماع والتربية وعلم النفس وما يتصل بها من حقول المعرفة.

-ترحب المجلة بنشر التقارير عن المؤتمرات والندوات العلمية المقامة داخل الجامعة على أن لا يزيد عدد الصفحات عن خمس صفحات مطبوعة.

-نشر البحوث والنصوص المحققة والمترجمة ومراجعات الكتب المتعلقة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية ونشر البحوث والدراسات العلمية النقدية الهادفة إلى تقدم المعرفة العلمية والإنسانية.

-ترحب المجلة بعروض الكتب على ألا يتجاوز تاريخ إصدارها ثلاثة أعوام ولا يزيد حجم العرض عن صفحتين مطبوعتين وأن يذكر الباحث في عرضه المعلومات التالية (اسم المؤلف كاملاً- عنوان الكتاب- مكان وتاريخ النشر-عدد صفحات الكتاب-اسم الناشر- نبذة مختصرة عن مضمونه- تكتب البيانات السالفة الذكر بلغة الكتاب).

ضوابط عامة للمجلة

ـ يجب أن يتسم البحث بالأسلوب العلمي النزيه الهادف ويحتوى على مقومات ومعايير المنهجية العلمية في اعداد البحوث.

- يُشترط في البحوث المقدمة للمجلة أن تكون أصيلة ولم يسبق أن نشرت أو قدمت للنشر في مجلة أخرى أو أية جهة ناشرة اخرة. وأن يتعهد الباحث بذلك خطيا عند تقديم البحث، وتقديم إقراراً بأنه سيلتزم بكافة الشروط والضوابط المقررة

في المجلة، كما أنه لا يجوز يكون البحث فصلا أو جزءاً من رسالة (ماجستير – دكتوراه) منشورة، أو كتاب منشور.

ـ لغة المجلة هي العربية ويمكن أن تقبل بحوثا بالإنجليزية أو بأية لغة أخرى، بعد موافقة هيئة التحرير.ـ

– تحتفظ هيئة التحرير بحقها في عدم نشر أي بحث وتُعدُّ قراراتها نهائية، وتبلغ الباحث باعتذارها فقط اذا لم يتقرر نشر البحث، ويصبح البحث بعد قبوله حقا محفوظا للمجلة ولا يجوز النقل منه إلا بإشارة إلى المجلة.

–لا يحق للباحث إعادة نشر بحثه في أية مجلة علمية أخرى بعد نشره في مجلة الكلية ، كما لا يحق له طلب استرجاعه سواء قُبلَ للنشر أم لم يقبل.

–تخضع جميع الدراسات والبحوث والمقالات الواردة إلى المجلة للفحص العلمي، بعرضها على مُحكِّمين مختصين (محكم واحد لكل بحث) تختارهم هيئة التحرير على نحو سري لتقدير مدى صلاحية البحث للنشر، ويمكن ان يرسل الى محكم اخر وذلك حسب تقدير هيئة التحرير.

– يبدي المقيم رأيه في مدى صلاحية البحث للنشر في تقرير مستقل مدعماً بالمبررات على أن لا تتأخر نتائج التقييم عن شهر من تاريخ إرسال البحث إليه، ويرسل قرار المحكمين النهائي للباحث ويكون القرار إما:

*** قبول البحث دون تعديلات.**

***قبول البحث بعد تعديلات وإعادة عرضه على المحكم.**

***رفض البحث.**

–تقوم هيئة تحرير المجلة بإخطار الباحثين بآراء المحكمين ومقترحاتهم إذ كان

المقال أو البحث في حال يسمح بالتعديل والتصحيح، وفي حالة وجود تعديلات طلبها المقيم وبعد موافقة الهيئة على قبول البحث للنشر قبولاً مشروطاً بإجراء التعديلات يطلب من الباحث الأخذ بالتعديلات في فترة لا تتجاوز أسبوعين من تاريخ استلامه للبحث، ويقدم تقريراً يبين فيه رده على المحكم، وكيفية الأخذ بالملاحظات والتعديلات المطلوبة.

-ترسل البحوث المقبولة للنشر إلى المدقق اللغوي ومن حق المدقق اللغوي أن يرفض البحث الذي تتجاوز أخطاؤه اللغوية الحد المقبول.

- تنشر البحوث وفق أسبقية وصولها إلى المجلة من المحكم، على أن تكون مستوفية الشروط السالفة الذكر.

-الباحث مسئول بالكامل عن صحة النقل من المراجع المستخدمة كما أن هيئة تحرير المجلة غير مسئولة عن أية سرقة علمية تتم في هذه البحوث.

- ترفق مع البحث السيرة علمية (cv) مختصرة قدر الإمكان تتضمن الاسم الثلاثي للباحث ودرجته العلمية ونخصصه الدقيق، وجامعته وكليته وقسمه، وأهم مؤلفاته، والبريد الالكتروني والهاتف ليسهل الاتصال به.

- يخضع ترتيب البحوث في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.

-تقدم البحوث الى مكتب المجلة الكائن بمقر الكلية، او ترسل إلى بريد المجلة الإلكتروني.

-اذا تم ارسال البحث عن طريق البريد الالكتروني او صندوق البريد يتم ابلاغ الباحث بوصول بحثه واستلامه.

- يترتب على الباحث، في حالة سحبه لبحثه او إبداء رغبته في عدم متابعة

إجراءات التحكيم والنشر، دفع الرسوم التي خصصت للمقيمين.

شروط تفصيلية للنشر في المجلة

-عنوان البحث: يكتب العنوان باللغتين العربية والإنجليزية. ويجب أن يكون العنوان مختصرا قدر الإمكان ويعبر عن هدف البحث بوضوح ويتبع المنهجية العلمية من حيث الإحاطة والاستقصاء وأسلوب البحث العلمي.

- يذكر الباحث على الصفحة الأولى من البحث اسمه ودرجته العلمية والجامعة او المؤسسة الأكاديمية التي يعمل بها.

-أن يكون البحث مصوغاً بإحدى الطريقتين الآتيتين:_

1:البحوث الميدانية: يورد الباحث مقدمة يبين فيها طبيعة البحث ومبرراته ومدى الحاجة إليه، ثم يحدد مشكلة البحث، ويجب أن يتضمن البحث الكلمات المفتاحية (مصطلحات البحث)، ثم يعرض طريقة البحث وأدواته، وكيفية تحليل بياناته، ثم يعرض نتائج البحث ومناقشتها والتوصيات المنبثقة عنها، وأخيراً قائمة المراجع.

2:البحوث النظرية التحليلية: يورد الباحث مقدمة يمهد فيها لمشكلة البحث مبيناً فيها أهميته وقيمته في الإضافة إلى العلوم والمعارف وإغنائها بالجديد، ثم يقسم العرض بعد ذلك إلى أقسام على درجة من الاستقلال فيما بينها، بحيث يعرض في كل منها فكرة مستقلة ضمن إطار الموضوع الكلي ترتبط بما سبقها وتمهد لما يليها، ثم يختم الموضوع بخلاصة شاملة له، وأخيراً يثبت قائمة المراجع.

-يقدم الباحث ثلاث نسخ ورقية من البحث، وعلى وجه واحد من الورقة(A4) واحدة منها يكتب عليها اسم الباحث ودرجته العلمية، والنسخ الأخرى تقدم ويكتب عليها عنوان البحث فقط، ونسخة الكترونية على(Cd) باستخدام البرنامج الحاسوبي(MS Word).

– يجب ألا تقل صفحات البحث عن 20 صفحة ولا تزيد عن30 صفحة بما في ذلك صفحات الرسوم والأشكال والجداول وقائمة المراجع .
–يرفق مع البحث ملخصان (باللغة العربية والانجليزية) في حدود (150) كلمة لكل منهما، وعلى ورقتين منفصلتين بحيث يكتب في أعلى الصفحة عنوان البحث ولا يتجاوز الصفحة الواحدة لكل ملخص.

–يُترك هامش مقداره 3 سم من جهة التجليد بينما تكون الهوامش الأخرى 2.5 سم، المسافة بين الأسطر مسافة ونصف، يكون نوع الخط المستخدم في المتن Times New Roman 12 للغة الانجليزية و مسافة و نصف بخط Simplified Arabic 14 للأبحاث باللغة العربية.

–في حالة وجود جداول وأشكال وصور في البحث يكتب رقم وعنوان الجدول أو الشكل والصورة في الأعلى بحيث يكون موجزاً للمحتوى وتكتب الحواشي في الأسفل بشكل مختصر كما يشترط لتنظيم الجداول اتباع نظام الجداول المعترف به في جهاز الحاسوب ويكون الخط بحجم 12.

–يجب أن ترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً بما في ذلك الجداول والأشكال والصور واللوحات وقائمة المراجع .

طريقة التوثيق:

–يُشار إلى المصادر والمراجع في متن البحث بأرقام متسلسلة توضع بين قوسين إلى الأعلى هكذا: (1)، (2)، (3)، ويكون ثبوتها في أسفل صفحات البحث، وتكون أرقام التوثيق متسلسلة موضوعة بين قوسين في أسفل كل صفحة، فإذا كانت أرقام التوثيق في الصفحة الأولى مثلاً قد انتهت عند الرقم (6) فإن الصفحة التالية ستبدأ بالرقم (1).

-ويكون توثيق المصادر والمراجع على النحو الآتي:

اولا :الكتب المطبوعة: اسم المؤلف ثم لقبه، واسم الكتاب مكتوبا بالبنط الغامق، واسم المحقق أو المترجم، والطبعة، والناشر، ومكان النشر، وسنته، ورقم المجلد – إن تعددت المجلدات– والصفحة. مثال: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط2، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1965م،ج3،ص40. ويشار إلى المصدر عند وروده مرة ثانية على النحو الآتي: الجاحظ، الحيوان، ج، ص.

ثانيا: الكتب المخطوطة: اسم المؤلف ولقبه، واسم الكتاب مكتوبا بالبنط الغامق، واسم المخطوط مكتوبا بالبنط الغامق، ومكان المخطوط، ورقمه، ورقم اللوحة أو الصفحة. مثال: شافع بن علي الكناني، الفضل المأثور من سيرة السلطان الملك المنصور. مخطوط مكتبة البودليان باكسفورد، مجموعة مارش رقم (424)، ورقة 50.

ثالثا: الدوريات: اسم كاتب المقالة، عنوان المقالة موضوعاً بين علامتي تنصيص " "، واسم الدورية مكتوباً بالبنط الغامق، رقم المجلد والعدد والسنة، ورقم الصفحة، مثال: جرار، صلاح: "عناية السيوطي بالتراث الأندلسي– مدخل"، مجلة جامعة القاهرة للبحوث والدراسات، المجلد العاشر، العدد الثاني، سنة 1415هـ/ 1995م، ص179.

رابعا: الآيات القرآنية والاحاديث النبوية:– تكتب الآيات القرآنية بين قوسين مزهرين بالخط العثماني﴿ ﴾ مع الإشارة إلى السورة ورقم الآية. وتثبت الأحاديث النبوية بين قوسين مزدوجين « » بعد تخريجها من مظانها.

ملاحظة: لا توافق هيئة التحرير على تكرار نفس الاسم (اسم الباحث) في عددين متتالين وذلك لفتح المجال امام جميع اعضاء هيئة التدريس للنشر.

فهرس المحتويات

عنوان البحث الصفحة

1- مشكلة الحدود السياسية في القارة الفريقية
د عاشور مسعود النجار.....12
2- الحياة السياسية لقبائل لواته في منطقة مسلاته وظهيرها خلال العصر الوندالي (455 م – 533 م)
د. عياد اعبيليكة 33
3- الحوار الوطني في تراث الثقافة السياسية الليبية تحت الاستعمار 1911- 1922م
دراسة في التقاطع والمسار التاريخي للتجربة الليبية في آليات الحوار وبناء السلم وفض النزاعات
د. عزالدين عبدالسلام العالم 44
4- سورة التوبة معان وأحكام فقهية
د. امحمد عبد الحميد المدني.....67
5- نظرية الفيض بين الفلاسفة والمتكلمين (الفارابي والكرماني أنموذجاً)
د: آمنة عبدالسلام الزائدي.....99
6- قطع أشجار الغابات وآثاره على عملية التصحر (في المنطقة الممتدة من تاجوراء إلى غرب مدينة الخمس)
د. الهادي عبد السلام عليوان 122
7-موقف الشريعة الإسلامية من استخدام مشتقات الخنزير في المواد الاستهلاكية
د. عبد العزيز عبد المولى علي.....136
8- اللمسات الفنيّة للمحذوف (سورة البقرة أنموذجاً)
د. علي عبد السلام بالنور 158

9- أوضاع مدينة لبدة الكبرى خلال حكم الأسرة السيفيرية (192 – 235م)

د.عبد السلام عبد الحميد أبو القاسم..... 189

10- العلاقات الثقافية بين مدينة فاس وبعض أقاليم العالم الإسلامي
448-541هـ/1056-1146م

د. فتحية محمد الوداني.....208

11- العلاقات المكانية الصناعية لمنطقة مصراته

د.ابتسام عبدالسلام كشيب.....248

12- واقع وآفاق الخدمات التعليمية للتعليم المتوسط لمنطقة الخمس عام 2015م

د.بشير عمران أبوناجي و د.أنورعمر أبوشينة.....276

13- نموذج نظري لتصور العلاقة بين الاكتئاب وتصور الانتحار

د. عثمان علي أميمن و أ. زينب محمد حمودة.....301

14- التنبؤ بأثر الرضا الوظيفي، وفعالية الذات في خفض الضغوط النفسية دراسة أمبريقية على عينة من أطباء مستشفى زليتن التعليمي

د. مفتاح محمد أبوجناح..... 333

15- علاقات أباضيي ورقلة التجارة مع شمال الصحراء وجنوبها

د.لمياء محمد شرف الدين.....370

16-Exploring English teachers' beliefs about CLT and difficulties in implementing it in Libyan schools

Rabiah Mohammed Almalul.....410

17-Caravan trade between Kuwait and "markets of Arabian Peninsula, Levant and Southern Iraq" in the pre-oil era
(A study in modes and relations of production)

D. Mustafa Ahmed Sakr.....421

نظرية الفيض بين الفلاسفة والمتكلمين (الفارابي والكرماني أنموذجاً)

د: آمنة عبدالسلام الزائدي*

تمهيد:

تعد نظرية الفيض من النظريات الفلسفية المهمة التي كان لها أثرها الواضح في الفكر الإسلامي بوجه عام، وعند الفلاسفة والمتكلمين بوجه خاص، وترجع هذه النظرية إلى الأفلاطونية المحدثة، فلقد لجأ إليها أفلوطين[1] ليحل بها مشكلة الكثرة والوحدة، فكما هو معروف عن أفلوطين؛ أن فلسفته هي فلسفة البحث عن الوحدة الموجودة وراء الكثرة، ودفاعاً من أفلوطين عن هذه الوحدة كان لابد له من القول بنظرية الفيض.

وبهذا فقد رفض أفلوطين القول بالخلق عن عدم، وقام بوضع وسيط بين الله والعالم، كي ينزه الله عن كل نقص؛ وقد أعجب بعض مفكري الإسلام بهذه النظرية، وأول من أدخلها إلى الفكر الإسلامي المعلم الثاني (الفارابي)[2] كذلك تأثر بها بعض المتكلمين، ومن بينهم الكرماني[3]، وهو واحد من طائفة الإسماعيلية[4].

---

* عضو هيأة تدريس بقسم الفلسفة وعلم الاجتماع بكلية الآداب – جامعة المرقب.

[1]- يعتبر أفلوطين أحد أشهر مجددي الأفلاطونية، وأصبح منهجه الفلسفي طراز ذلك العصر والعرب لا يعرفون الكثير عنه، ولكنهم يعرفون منهجه، ويسمونه مذهب الاسكندرانيين نسبة إلى مدينة الاسكندرية وتعتبر فلسفته مزيجاً بين آراء أفلاطون والرواقيين وفيلون، ويمكن تقسيم فلسفته إلى ثرثة أقسام: نظرية الفيض، النفس الإنسانية، العالم المحسوس. انظر: عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، بيروت، ص232.

[2]- هو أبونصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ (ت339هـ - 950م) من أصل فارسي، وقد جمع بين المنق والميتافيزيقا، من أهم مؤلفاته: آراء أهل المدينة الفاضلة، السياسات المدنية، الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو. انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبدالهادي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية،1957م، ص199. أيضاً: فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م، ص49.

[3]- هو حميد الدين أحمد بن عبدالله الكرماني (352- بعد 411هـ)، من مدينة كرمان بفارس، تلقى علومه بالمدارس الإسماعيلية، وتتلمذ على الفيلسوف الكبير أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجستاني، ومن أهم مؤلفاته: راحة العقل، الرياض في الحكم، المصابيح في إثبات الإمامة. انظر:محمد حسين كامل، طائفة الإسماعيلية، تاريخها، نظمها، عقائدها، وحكم الإسلام فيها، مكتبة النهضة المصرية، 1959م، ص115.

[4]- الإسماعيلية فرقة من فرق الشيعة الباطنية وترجع تسميتهم بالإسماعيلية بوجه عام إلى زعيمهم محمد بن إسماعيل إسماعيل بن جعفر الصادق، ولها العديد من الألقاب ومنها: الباطنية، الفاطمية، المحمرة الحشاشون، البابكية،

والفكر الإسماعيلي ليس بغريب على الفكر الفلسفي؛ بل يمكننا القول بأن الفلسفة تعد مصدراً من المصادر المهمة والأساسية التي أثرت في الفكر الإسماعيلي، ويتضح ذلك جلياً في مشكلة الصدور أو الفيض التي سوف نرى من خلال هذا البحث الأثر الفلسفي واضحاً فيها.

وتكمن مشكلة البحث بالدرجة الأولى في الإجابة عن جملة من التساؤلات من أهمها: ماالسبب الرئيس الذي دفع مفكري الإسلام للجوء لنظرية الفيض؟ هل قالوا بها لمحاولة حل مسألة صدور الكثرة عن الواحد، أم أن هناك أسباباً أخرى وراء تمسكهم بنظرية الفيض؟ وهل كان قولهم بهذه النظرية محاولة منهم للتوفيق بين الفلسفة والدين، وهل نجحوا في ذلك من خلالها؟ وهل هناك تشابه بين موقف الفلاسفة وعلى رأسهم الفارابي من نظرية الفيض، وبين الشيعة الباطنية وعلى رأسهم الكرماني أم أن هناك اختلافاً في تناولهم لها؟.

ويكمن سبب اختياري لهذا الموضوع في محاولة عرض الأثر الكبير لنظرية الفيض الأفلاطونية على الفكر الإسلامي، وذلك من خلال عرض موقف الفارابي الذي يمثل الإتجاه الفلسفي وموقف الكرماني الذي يمثل علم الكلام.

أما المنهج المتبع في هذه الدراسة فهو المنهج التحليلي، وذلك من خلال عرض نصوص المفكرين المتعلقة بموقفيهما من نظرية الفيض، ومحاولة استنباط ومحاكاة أفكارهما من خلالها، وكذلك المنهج المقارن، وذلك من خلال عرض أوجه التشابه والاختلاف في موقف المفكرين من هذه النظرية. وقد قسمت هذه الدراسة إلى مبحثين، بالإضافة إلى المقدمة، والخاتمة.

التعليمية، وقد أسست الإسماعيلية على نظرية الفيض نسقاً فكرياً متكاملاً. انظر: محمد حسين كامل، طائفة الإسماعيلية، ص57.

أولاً:المدلول االلغوي والفلسفي للفيض:

المدلول اللغوي:

الفيض في اللغة كلمة لها الكثير من المشتقات، وعلى سعة انتشارها لها مدلول واحد، وهو الكثرة حتى السيلان ومن مصادرها الفيض، والفيوض، والفيضوضة، والفيوضة والفيضان، ويقال: فاض الماء؛ أي كثر حتى سال، وكذلك فاض النهر؛ أي امتلأ حتى طفح[1].

كما ورد لفظ الفيض في العديد من الآيات القرآنية، وكان مدلولها لا يختلف عن المدلول اللغوي، الذي ذكرناه؛ ففي قوله تعالى: ﴿ تَوَلَّوا وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنفِقُونَ﴾[2] وقدثم تفسيرها بفيض أعين الذين يطلبون الجهاد بالدموع حزناً لعدم إعطائهم مطايا توصلهم لميدان الجهاد[3]. وأيضاً: في قوله تعالى: ﴿ وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾[4] وقد ثم تفسيرها بمعنى صبوا علينا قليلاً من الماء، أو النعم التي غمركم الله فيها[5].

المدلول الفلسفي:

لما كانت نظرية الفيض محل اهتمام وبحث الكثير من الفلاسفة والمفكرين المسلمين وغير المسلمين، فأصبحت لها الكثير من المدلولات التي تختلف حسب نظرة كل فيلسوف ومفكر لها، لكن محتوى نظرية الفيض يكمن في تفسير كيفية نشأة الموجودات المتنوعة من الواحد الثابت فالوجود يصدر عنه أي عن الواحد، كما يصدر النور عن الشمس

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ج10، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ص366.
[2]- سورة التوبة، الأية92.
[3]- محمد فريد وجدي، المصحف المفسر، القسم الأول، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص153.
[4]- سورة الأعراف، الأية50.
[5]- محمد فريد وجدي، المصحف المفسر، القسم الأول، ص200.

تلقائياً، وهذا الفعل ضروري؛ لأنه ناجم عن طبيعة المبدأ الأول، وهكذا الفيض لا يكون عشوائياً؛ بل بطريقة منتظمة، فهي تنتقل من الواحد إلى الكثرة، ومن الأول إلى العقول.

وهكذا فنظرية الفيض في مفهومها الفلسفي نظرية فلسفية تاريخية وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة؛ لتفسير كيفية خلق العالم، وكيف صدرت الكثرة عن الواحد، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامي فصاغها فلاسفتها صياغة جديدة عقلانية دينية مع المحافظة على جوهرها[1].

المبحث الأول: الفيض عند الفارابي:

الحقيقة أن الفارابي شأنه شأن غيره من الفلاسفة المسلمين الذين تمسكوا بفلسفة أرسطو[2] وتربوا عليها، ولكنهم كذلك متمسكون بدينهم الإسلامي، من هنا حاولوا التوفيق بين الاتجاهين المختلفين (الفلسفي والديني)، فالاتجاه الفلسفي اليوناني بوجه عام والأرسطي بوجه خاص لايعترف بالخلق من عدم، وهذا على عكس الأديان السماوية التي تؤكد على الخلق من عدم، فكان الفيض ضرورياً للتوفيق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية.

ولكن كيف يتم الفيض عند الفارابي؟

وللإجابة عن هذا السؤال لابد أن نتحدث عن جانب من جوانب نظرية الفيض، وهو صدور الموجودات أو كيفية الخلق، فالموجود الأول عند الفارابي هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات، أو كما يقول: "إن الأول هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود

[1]- محمد عبدالرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993م، ص14.

[2]- لد أرسطو في عام (384ق.م) في ستاجيرا وهي مستعمرة يونانية، وكان أبوه طبيب بلاط الملك امثيتاس المقدوني، وبعد موت والده أرسل إلى أثينا المركز الثقافي للعالم لا ستكمال دراسته، وقد سمي بالمعلم الأول؛ لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ومسائله وأقام بناء متماسكاً، ويمكن تقسيم مذهب أرسطو إلى خمسة أقسام هي: المنطق، الميتافيزيقا، الفيزياء، الأخلاق، السياسة. انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص199. فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، ص33.

الذي هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر"[1]. وإذا كانت هذه الموجودات قد فاضت أو صدرت عن الأول ، فلابد أن تكون هذه الموجودات أقل كمالاً من موجدها؛ بل إنها متفاوتة فيما بينها في درجة الكمال، فالذي يصدر عن الأول مباشرة يكون أقل كمالاً من الله وأكثر كمالاً من الموجودات الصدرة بعده، وذلك لقربه من الأول[2].

كما وترتبط نظرية الفيض عند الفارابي ارتباطاً وثيقاً بنظريته عن ممكن الوجود وواجب الوجود والتي حاول من خلالها أن يسرد سلسلة فيوضات متتالية توالياً منطقياً[3]، وهذا ليس غريباً عن فيلسوف صاحب نزعة منطقية، يربط فلسفته بعضها ببعض، ويكون نسقاً متكاملاً، وهذا يتضح من قوله: "إن أول المبدعات عنه يكون واحداً وهو العقل الأول، وإنه يجب أن يحصل في هذا المبدع كثرة عرضية... ثم يعلل الفارابي هذه الكثرة بأنه لايكون مصدرها الموجود الأول؛ بل ترجع إلى العقل الأول؛ لأنه ممكن بذاته، فيحصل في هذا المبدع كثرة عرضية على سبيل أنه بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود، فإن إمكان وجوده هو أمر له بذاته، لا لسبب الأول؛ بل له من الأول وجوب الوجود، فواجب الوجود؛ لأنه واجب بذاته، فهو واحد من جميع الجهات، لاتشوبه الكثرة بأي حال من الأحوال، أما الكثرة فهي سمات الواجب بغيره.

هكذا يفيض من الأول وجود الثاني، وهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم، ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول، وليس مايعقل من ذاته هو شيء غير ذاته، فيما يعقل من الأول؛ يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى، والثالث أيضاً جوهر لافي مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه، فيلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنه

---

[1]- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة السابعة، 1986م. ص11.

[2]- جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، مكتبة النشر العربي، بدمشق1937م، ص76-77.

[3]- انظر: حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993م، ص115. عبده الشمالي، تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، دار صادر، بيروت، 1979م، ص277.

وجود رابع، وهذا أيضاً لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما تجوهر من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس.

وهذا الخامس أيضاً وجوده، لا في مادة، فهو يعق ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود سادس، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته، يلزم عنه وجود كرة المريخ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع، وتتكرر نفس عملية التعقل وتنشأ عقول كذلك أفلاك وهي كالتالي، كرة الزهرة ثم عقل وكرة عطارد، ثم عقل وكرة القمر، ثم عقل هو الحادي عشر، ويقف عنده وجود الأجسام السماوية[1].

وهكذا يتضح من النص السابق أن الفارابي أطلق على الله أو واجب الوجود بذاته اسم الموجود الأول صدر عنه العقل الأول الذي أطلق عليه اسم الموجود الثاني، وهكذا إلى أن يصل إل الموجود الحادي عشر؛ أي العقل العاشر، وهذه لاالعقول العشرة، أو الموجودات الإحد عشر كلها موجودات عارية عن الصورة والمادة، هكذا كان التعقل أو التأمل وسيلة الإيجاد؛ فمجرد تعقل عقل م الموجود الأول ينشأ عنه عقل آخر. فالتأمل والتعقل هنا مرادف للخلق أو الصدور.

كما يعرض الفارابي في كتابه السياسات المدنية صورة واضحة للفيض وترتيب الموجودات ترتيباً تنازلياً؛ ففي هذه الرسالة نجده يقسم الموجودات إلى قسمين تبعاً للقسمة الأرسطية، عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ماتحت فلك القمر، ولكل من العالمين موجوداته الخاصة به، والتي تختلف عن العالم الآخر.

ففي القسم الأول أو عالم ما فوق فلك القمر موجودات عارية عن المادة ويرتبها الفارابي كما يلي السبب الأول في المرتبة الأولى، الأسباب الثواني أو ما يطلق عليها ملائكة السماء أو عقول الأفلاك، وهي تسعة عقول، وهي تحتل المرتبة الثانية، ثم يأتي

[1]- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص23-24.

العقل الفعال في المرتبة الثالثة، فهو يمثل همزة الوصل بين عالم العقول وعالم المادة، أما المرتبة الرابعة فتوجد فيها النفس، ثم الصورة في المرتبة الخامسة، يليها المادة في المرتبة السادسة.

يقسم الفارابي موجودات العالم العلوي قسمان، القسم الأول موجودات ليست بمادة، ولا في مادة وهي: السبب الأول، الثواني العقل الفعال، أما القسم الثاني فموجوداته هي في أجسام، وليست ذواتها أجسام، وهي: النفس، الصورة، المادة، وهنا نجد الفارابي في ترتيبه لهذه الموجودات قد أعلى من شان النفس على الصورة؛ ذلك لأنه بالنفس، وليس بالصورة تتميز الموجودات الطبيعية الحية عن الموجودات غير الحية، كذلك فضل الصورة على المادة؛ لأن ما هو مادة لابد وأن يفتقر إلى الصورة، أما المادة التي تكون بدون صورة فليس لها وجود بالفعل؛ بل هي مجرد فكرة ذهنية. أما موجودات العالم السفلي . عالم ماتحت فلك القمر . فيقسمها الفارابي إلى ستة أجناس، هي على الترتيب: الجسم السماوي، الحيوان الناطق، الحيوان غير ناطق، النبات، ثم الجسم المعدني، السماوية، ويطلق على الثواني الأستطقسات الأربع. والأول ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإله تعالى، وهو السبب القريب لوجود سائر العقول، ابتداءً من العقل الأول المحرك للسماء الأولى، وحتى العقل الفعال المحرك لعالم ماتحت فلك القمر، أما العقول أو الثواني فهي سبب وجود الأجسام السماوية، ويطلق على الثواني أو العقول اسم الروحانيون والملائكة، أما العقل الفعال فتأثيره مقتصر على العالم السفلي، فهو حلقة الوصل بين العالم العلوي والعالم السفلي[1].

ولكي يكتمل الجانب الأنطولوجي من نظرية الفيض كان من الضروري أن نتحدث عن العالم حادث أم قديم، إذا كان الفيض عند الفارابي يرتبط بتقسيمه للممكن والواجب، فكذلك تناوله لمشكلة العالم ترتبط بالممكن والواجب، فالواجب هو القديم بذاته، أما ما سواه، ويعني به العالم فهو ممكن، ولذلك فهو حادث في ذاته.

[1]- الفارابي، السياسات المدنية، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد ، الطبعة الأول، سنة 1346هـ ص2-3.

وإذا كانت لفظة الحدوث في نص الفارابي تثير شكاً بأنه قال بحدوث العالم، فنجده قد أزال هذا الشك، وأوضح ماذا يعني بالحدوث، فقال في رسالته الدعاوى القلبية: إن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم يعد وجوده محدث بالذات.

من هنا نستطيع القول إن العالم عند الفارابي قديم، بمعنى أنه لا يوجد زمان سابق على وجوده لكنه محدث، أي أنه ممكن بذاته، وواجب بغيره، فهو تابع لغيره؛ بمعنى أنه يحتاج في وجوده إلى علة تخرجه من الإمكان إلى الوجوب.

وأضف إلى ذلك أن العالم معلول لله تعالى؛ فالله علته، ولابد أن يتبع المعلول علته، ومادام الله قديم بالزمان فكذلك العالم، لكن الله قديم بالذات والزمان، أما العالم فهو قديم بالزمان حادث بالذات.

وهكذا يمكننا القول إن الفارابي قد بنى نظام الكون بأسره على نظرية الفيض، كما اتبع أرسطو في نظرية قدم العالم، ولكي لا يخرج عن العقيدةالإسلامية حاول التوفيق بين قدم العالم كما علمه أرسطو، وبين فكرة الخلق التي علمها الدين الإسلامي، فيجعل العقول من إبداع الله، وإن لم يكن ذلك الإبداع في زمان، وهو بهذا لم يصل في هذا الموضوع إلى حل مرض[1].

أما الجانب المعرفي لفلسفة الفارابي فنجده قائماً كذلك على فكرته عن الفيض، وعلى تقسيم العقول عنده إلى ما يأتي:

1- عقل بالقوة أو العقل الهيولاني:

[1]- عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص120.

يعرفه الفارابي بقوله: "نفس ما، أو جزء نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما، ذاته معدة، أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها، وصورها دون موادها"[1]، وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها الصور، وما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات، فهي عقل بالقوة؛ أي قبل دخوله إلى النشاط العقلي لا يسمى عقلاً إلا من قبيل المجاز، لذلك أضيفت إليه صفة القوة، فيسميه العقل الهيولاني، ويعرفه تعريفاً لا يخرج عن المعنى السابق بأنه "هيئة ما في مادة، معدة لأن تقبل رسوم المعقولات"[2].

2. العقل بالفعل أو بالملكة:

وهذا العقل بالفعل هو نفس العقل بالقوة، ولكن بعد أن دخل في نشاطه العقلي؛ أي أنه اتحد بالصور العقلية التي كانت موجودة بالقوة في الأشياء والموجودات الخارجية، ثم انتقلت إلى الفعل، أو كما يقول الفارابي: "فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها من المواد، صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وكانت قبل أن تنتزع من موادها معقولات بالقوة"[3]، بمعنى أن العقل بالفعل أو العقل بالملكة هو العقل الذي يتم فيه نقل المعقولات من القوة إلى الفعل، وبالتالي كان للمعقولات عند الفارابي وجودان: وجود بالقوة في الأشياء قبل أن تعقل، ووجود آخر لها في العقل بعد أن يتم تجردها بالكلية عن علائق المادة.

ومما هو جدير بالذكر هنا أن انتقال العقل بالقوة إلى العقل بالفعل يحتاج إلى شيء آخر ليس بالقوة، بل هو ذات ما، جوهر عقل ما بالفعل، ومفارق للمادة، وهو العقل الفعال، فهذا العقل _ كما أشرنا إليه في مواضع كثيرة من هذا البحث _ هو الذي يفيض على العقل الهيولاني نوراً يرى به المعقولات، فيصير بعد ذلك عقلاً بالفعل، يقول الفارابي: "وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيرة بالفعل، والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل"[4].

---

[1] ـ الفارابي، مقالة في معاني العقل، ضمن "كتاب المجموع من مؤلفات الفارابي"، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1907م، ص 49 .
[2] ـ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 101 .
[3] ـ الفارابي، مقالة في معاني العقل، ص 50 .
[4] ـ المرجع السابق، ص 49 .

3. العقل المستفاد:

وهو المرحلة الأخيرة من قوى الإدراك الإنسانية، وذلك أن العقل بالفعل بعد أن يعقل المعقولات التي هي صورة له، يصبح من حيث هي معقولة له بالفعل، عقلاً مستفاداً، فهذا العقل أصبح لشدة تجوهره وإدراكه للأشياء، ووضوح مدركاته، شبيهاً بالعقول السماوية، التي لا تتعب في استفادتها لغيرها من المعقولات.

فالعقل المستفاد الواقع في أعلى المراتب بين العقول الإنسانية، هو صورة لكل هذه العقول، وهو في الوقت نفسه، مادة للمعقولات التي تفيض من العقل بالفعل؛ والعقل الذي بالفعل، مادة للعقل المستفاد وصورة للعقل الهيولاني، ومن الأخير نهبط إلى الصور الجسمانية المادية، ومن الأول نصعد إلى أول رتبة الموجودات النورانية المفارقة (أي العقل الفعال)، وبالتالي أصبح العقل المستفاد الذي هو قيمة إنسانية ليس إلا حداً وسطاً بملاحظة تلك القمة المفارقة؛ بمعنى أنه أنقص بالنسبة لما فوقه، وأكمل بالنسبة لما دونه[1].

4. العقل الفعال:

إن العقل الفعال عند الفارابي هو ذات مفارقة لم تكن في مادة، تحوي الصور، والمعقولات وتفيضها على الموجودات، ويصل عالم ما فوق فلك القمر بما تحته، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل، وكذلك جعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل، فنسبة هذا العقل إلى العقل الذي بالقوة، "كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة مادامت في الظلمة"[2].

والعقل الفعال قريب الشبه من العقل المستفاد؛ إذ في كليهما صور الموجودات، إلا أن وجودها في العقل أزلي، وعلى ترتيب آخر الأكمل فالأكمل، وهذا الشبه بين القوتين يفسر لنا معنى الاتصال . عند الفارابي . فالاتصال لا يتم إلا بعد أن تتم عملية الإدراك التي يقوم بها الحس والخيال؛ أي بعد الاحتكاك بالعالم الخارجي وتصوره حسياً.

[1]- أحمد عبدالمهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ص94-95.
[2] - المرجع نفسه، ص 54 .

هكذا يبني نظريته في المعرفة الصوفية على نظريته في العقل، ونظرته الميتافيزيقية الفلكية، فحين يرقى العقل البشري إلى درجة العقل المستفاد، يستشرف الإنسان إلى الملأ الأعلى؛ فتصبح نفسه جديرة بتلقي الفيض الإلهي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الفارابي يتخيل نظاماً فلكياً "أساسه أن في كل سماء قوة روحية أو عقلاً مفارقاً يشرف على حركتها ومختلف شؤونها، وآخر هذه القوى، وهو العقل العاشر، موكل بالسماء الدنيا والعالم الأرضي، فهو نقطة اتصال بين العالمين العلوي والسفلي... فإذا وصل الإنسان إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية"[1]. فهذه المعرفة الصوفية الميثافيزيقية التي ينعم بها الإنسان آنذاك هي أسمى غاية ينشدها العقل .

ومن تلك الاعتبارات . السابق ذكرها . قرر الفارابي بأنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى المعرفة الحقة إلا بتصفية النفس من شوائب المادة والمحسوسات والقرب في الوقت نفسه من عالم العقل والمعقولات: "إذ كلما قربت جواهرنا منه، كان تصورنا له أتم، وأيقن، وأصدق، وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم، وإنما تصير أقرب إليه...وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون"[2].

فالمعرفة الذوقية الإشراقية لا تأتي إلا لذوي النفوس الصافية التي تطهرت من الشهوات، وتنزهت عن الانفعالات المتعلقة بالبدن، عندئذ يمكنها الوصول إلى الحقيقة العليا؛ فإيمان الفارابي بالمعرفة الذوقية باعتبارها أحد مصادر المعرفة الرئيسة، جعل هذا النوع من المعرفة يشكل أهم نقاط الالتقاء بين الفارابي والمتصوفة، إلا أن الفارابي لم يقل بالاتحاد، أوالحلول[3]، أو الفناء؛ لكنه دعانا في تصوفه إلى تطهير النفس من علائق الحس، وشوائب الجسد الفاني عن طريق التأمل، والنظر العقلي، لذلك كان تصوف الفارابي تصوفاً عقلياً فلسفياً، ويؤكد ذلك قوله: "مايفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل

[1] - إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1، ص 36 .
[2] - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 51 .
[3] - الاتحاد والحلول: الحلول: معناه أن يحل أحد الشيئين في الآخر، فيراد به في اصطلاح القائلين به من الصوفية وغيرهم، حلول الله نعالى في مخلوقاته أوبعض مخلوقاته. أما الاتحاد: فيعني امتزاج الشيئين، واختلاطهما حتى يصيرا شيء واحد، ومعناه باصطلاح القائلين به اتحاد الله تعالى بمخلوقاته أو ببعض مخلوقاته. انظر: الجرجاني التعريفات، ص9-92.

الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً"[1].

وبالتالي يمكننا القول إن نظرية الفيض كان لها أثرُ كبيرُ على فكر الفارابي، فلم يكن فقط من ناحية الجانب الأنطولوجي والمعرفي؛ بل كان لها أثرها في فكرته عن المدينة الفاضلة التي كانت أساس الجانب الاجتماعي.

لذا نجد الفارابي، وهو يقوم بتطبيق نظريته في عالم العقول على الإنسان، يحاول إبراز التشابه بين تركيب عالم العقول المفارقة من جهة، وعالم الإنسان باعتبارها نفساً وبدناً من جهة ثانية، وعالم الاجتماع المدني من جهة ثالثة، فهو يرى أن الإنسان لديه أعضاء كثيرة، ولكن لابد أن يكون له رئيس واحد، فكما أن العقل الأول هو أول العقول، وهو المسيطر عليها، كذلك العقل الفعال، وهو الذي يسوس عالم ماتحت فلك القمر، أيضاً البدن نجد فيه عضو رئيس، له صفات معينة عند الفارابي[2].

ويؤكد على ذلك بقوله: "كما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضلها، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورياستها دون رياسة الأول، وهي تحت رياسة الأول ترؤس وترأس[3].

وهكذا يتضح من النص السابق كيف عرض الفارابي ترتيباً هرمياً في أعضاء البدن؛ فالسابق يرأس اللاحق، وكلما اقترب العضو الرئيس كلما كان أكثر شرفاً من الذي يليه، وهذا مانجده في نظؤيته عن العقول.

كما حاول الفارابي أن يطبق هذا النظام على المدينة، فيرتب أعضاء المدينة كما رتب العقول، فأكملها هو الذي يقترب من الرئيس، ثم يتدرج حتى نصل إلى أخسها، وهذا مايؤكده الفارابي بقوله: "وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ماهو مقصود ذلك الرئيس، وهؤلاء هم أولوا المراتب الأول، ودون هؤلاء هم في المرتبة الثانية،

[1] ـ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 125 .
[2] ـ عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص258.
[3] ـ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص80.

ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن ينتهي إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدِمون ولا يُخدمون، ويكون أدنى المراتب"[1].

ومما سبق يمكننا القول إن لنظرية الفيض وترتيب العقول جوانب متعددة؛ منها الجانب الأنطولوجي، والجانب المعرفي، كذلك الجانب الاجتماعي المدني، فهذا الجانب ماهو إلا صورة لعالم العقول.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل كان أثر الفيض عند الكرماني كما هو عند الفارابي في جميع نواحي فلسفته، أم أن أثرها عنده مختلف؟

المبحث الثاني:

الفيض عند الكرماني

عندما نتحدث عن نظرية الفيض عند الكرماني لايمكن فصلها عن نظريته في الإمامة، فكل منهما مرتبط بالآخر أوثق الإرتباط، فإذا كان هناك فيض أو كما يقول الكرماني انبثاق أو انبعاثفي عالم المعقول، فإننا نجد استمراراً ومقابلة له في عالم الطبيعة، كذلك في عالم الدين.

وكما هو معروف فإن قضية الإمامة من أهم القضايا التي أثارت جدلاً طويلاً؛ بل من أولى القضايا التي انقسمت بشأنها الفرق الكلامية، وعلى هذا فهي لاتمثل عند الشيعة بوجه عام قضية مصلحية، بل قضية عقدية، ولذلك كان الإيمان بالإمام أصل من أصول العقيدة، عندهم فالإمام مؤيد بقوة إلهية فهناك فيض من العالم الروحاني على الإمام، ولذلك كان لابد من طاعة الإمام والإيمان به، كما نؤمن بالنبي محمد . صلى الله عليه وسلم . ونطيعه.

[1]ـ المصدر نفسه، ص79.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل الكرماني قال بالفيض؟ وهل آثره ككيفية من كيفيات الخلق؟

نجد الكرماني خصص الكرماني المشرع الثاني من السور الثالث من كتابه (راحة العقل) عن الفيض تحت عنوان: "كون وجوده عن المتعالي لا على طريق الفيض، كما يقول الفلاسفة"

ومن خلال عنوان هذا المشروع يتبين لنا أنه دحض القول بالفيض؛ بحجة أن القول به يجعل تشابهاً بين الذي يفيض والمفاض عنه، ويقدم الكرماني حججه والتي تكاد تكون نفس الأدلة التي قال بها الفلاسفة لإثبات الوحدانية فيقول: "إن من شأن الفيض أن يكون من جنس ما منه يفيض ومشاركاً له ومناسباً، ويكون الفيض من جهة ما هو فيض كعين ما يفيض منه الفيض بكونه كذات الفيض؛ إذ ما يفيض منه الفيض فيه من طبيعة الفيض مثل ما في الفض من طبيعة، ولا فرق بينهما من هذه الجهة، كما أن الضوء الذي هو فيض من عين الشمس من جهة ما هو ضوء كعين الشمس يوجد فيها من الضوء مثل ما فاض عنها ولا فرق بينها. من هنا يصير الذي منه يفيض الفيض متكثراً بما يشاركه فيه الفيض وما يختص به هو مما لايشاركه فتكون ذاته من شيئين، شيء تشاركا فيه فلم يتباينا فيه، وشيء وقع به التباين بينهما، وحصلت الغيرية التي لولاها لما أمكن أن يقال ذاك غير هذا، وهذا غير ذاك، والذي يكون متكثراً، متكثرة لحاجة بعض تلك الأشياء التي بها كانت الكثرة في وجوده إلى البعض الآخر، فوجودهما باستناد الواحد منهما إلى الآخر، ويقتضي ذلك أن يكون المتعالي . سبحانه . إن كان ما وجد عنه فيضاً متكثراً واقعاً تحت قدرة غيره في وجوده"[1].

كما يدلل الكرماني على أن الموجود الأول لم يأت عن طريق الفيض، وذلك من خلال القول بالبساطة وعدم التكثر؛ فالبسيط أشرف وأكمل من الذي يحوي كثرة، والفيض

[1]ـ الكرماني، راحة العقل، تحقيق: محمد كامل حسين، مصطفى حلمي، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة 1952م، ص69.

أبسط من الذي يفيض منه، فنجده، يقول الكرماني: "إن من الأوائل في العقل وأحكامه أن الذي يكون أبسط وأعرى من آيات الكثرة وأقوم بذاته، فهو أشرف من غيره، وعلى هذه فالفيض أبسط من الذي فاض منه بكونه شيئاً واحداً، وكون الذي فاض منه شيئين، ويلزم عن ذلك أن يكون الفيض أولى بأن يكون متقدماً على الذي فاض منه لشرفه عليه، بقلة الكثرة فيه ووجود الكثرة في ذلك"[1].

كما يقدم الكرماني دليلاً آخر على القول بأن الموجود الأول أو العقل الأول لم يخلق عن طريق الفيض، وذلك من خلال فكرة التمام، تلك الفكرة التي استخدمها الفارابي من قبل في التأكيد على أن الله ليس كمثله شيء، أما الكرماني وبالرغم من أنه استخدم الفكرة نفسها، أي فكرة التمام؛ إلا أنه وظفها وظيفة أخرى تتفق ونفيه للصفات، يقول في ذلك: "الفيض لايكون إلا عن تمامية ذات مايفيض منه، والمتعالى سبحانه قد تسبح عن أن يكون تماماً أو تاماً، فيقع الاشتراك به بينه وبين غيره في معنى من المعاني، فيلزم من ذلك وجود ما عنه تكون هويته، إذ التمام مشارك للتام، والتام مشارك للتمام ومناسباً، والمشاركة والمناسبة بين شيئين يقتضيان ما يتقدم عليهما. ولوكان للمتعالي سبحانه مشاركة مع غيره في شيء من الأشياء أو مناسبة لاقتضى مايتقدم عليهما، ثم لو كان للمتقدم أيضاً مشاركة مع غيره في شيء من الأشياء لاقتضى مايتقدم عليهما، ويستندان في الوجود إليه كلاهما، فتؤدي الحال في ذلك إي أمر في نهايته يوجب أن لا توجد للموجودات، فلما كان هذا باطلاً محالاً بطل أن يكون الموجود عن المتعالي سبحانه فيضاً"[2].

هكذا يتضح دحض الكرماني القول بالفيض، لكن كيف يتم الخلق عنده؟ وإذا كان قد رفض الفيض فهل رفض المصطلح فقط أم المضمون برمته؟

[1]- الكرماني، راحة العقل، ص69.
[2]- المصدر نفسه، ص69-70.

من خلال عرضنا لنصوص الكرماني في كتابيه راحة العقل والرياض يتضح لنا أنه قد رفض المصطلح كلفظ فقط، فقد سار على نهج الأفلاطونية المحدثة في تناول كيفية الخلق، فنجد ترتيب الموجودات نفسها،ولكن نجده يأتي بنص رفض فيه الفيض بقوله: "فلما بطل أن يكون ماوجد عن المتعالي فيضاً لم يبق إلا أن يكون إبداعاً"[1].

ماذا يعني بالإبداع هنا؟ هل الإبداع هو الخلق من عدم؟

لكن هذا ليس ما قصده الكرماني بالإبداع، ويؤكد ذلك بقوله: "قول مبدع الأشياء، لا من شيء فقط هو، ولاشيء معه، لم يزل ينطوي فيه ما لايجوز اعتقاده"[2].

فالإبداع الذي يقره الكرماني ما هو إلا إصطلاح أطلقه على العقل الأول؛ لكونه ذات الفعل الصادرة إلى الوجود عن المتعالي سبحانه، فالإبداع هو المبدع الأول[3].

وبالتالي إذا كان الكرماني قد فرق بين الإبداع والانبعات، فلا يجب أن نعتقد أنه فرق بين خلق من عدم وفيض، بل هو فرق بين موجودين، الأول وهو الإبداع ويعني به الموجود الأول أو العقل الأول، أما الانبعات فهو الموجودات التي انبعثت عن الأول، وهذا معنى قول الكرماني: "إن كيفية الإبداع لا ككيفية الانبعات التي قد أحاطت العقول النيرة بها فأخرت عنها؛ إذ لو كانت مثلها لكان الإبداع انبعاثاً والانبعات إبداعاً، فبطل أن تكون كهي"[4].

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف أبدع الله العقل الأول؟ وكيف انبعث الثاني، وكيف انبعث العقل الذي هو قائم بالقوة من العقل الثاني؟ وكيف انبعثت العقول؟

بدأ الكرماني في الإجابة على ذلك التساؤل، بقوله: "إن الله أول ما أبدع كان العقل الأول الذي هو الموجود الأول التام بالفعل، ثم من خلال هذا الموجود الأول التام بالفعل،

[1]- الكرماني، راحة العقل، ص93.
[2]- الكرماني، الرياض في الحكم، تحقيق: عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، سنة 1960م، ص127.
[3]- الكرماني، راحة العقل، ص97.
[4]- الكرماني، الرياض، ص97.

ثم من خلال هذا الموجود الأول توالت سلسلة الفيوضات والانبعاثات، فنور الإبداع في الموجودات أجمع، وهذا العقل الأول له جانبان ومن خلالهما تصدر فيوضات؛ فمن جهة أنه يعد عقلاً يصدر عنه عقل قائم بالفعل، ومن جهة أنه معقول لذاته يصدر عنه موجودات أقل شرفاً من، العقل وهما المادة والصورة".[1]

وهنا نجد تشابها شديداً بين ما ذهب إليه الكرماني من جهة صدور موجودات عن العقل وقول الفارابي وغيره من فلاسفة الفيض[2] بأن العقل عندما يعقل خالقه يصدر عنه عقل، وعندما يعقل ذاته من حيث إنها ممكنة يصدر عنه موجو أقل شرفاً من الصادر الأول[3].

وهكذا يؤكد الكرماني هذه الفيوضات في أكثر من موضع في كتاباته، فيقول: ":إن العقل الأول الذي هو المبدع الأول لما كان وجوده عن المتعالي سبحانه إبداعاً، وكان عقلاً بإبداع الله تعالى إياه كذلك، وكان كونه عقلاً نسبة، وبكونه معقولاً نسبة أخرى، وكان من جهة كونه عقلاً أشرف من جهة كونه معقولاً؛ بكونه من تلك الجهة فرداً منتسباً إلى المتعالي سبحانه، ومن جهة أنه معقول زوج منتسب إلى ذاته، وكان علة لوجود الموجودات. لزم عن ذلك وجود شيئين عنه، بحسب ما عليه ذاته من النسبتين إحداهما أشرف من الأخرى، كان الموجود من النسبة الأشرف قائماً بالفعل عقلاً فرداً، وهو مع كونه ثانياً في الوجود . عند الترتيب . أول بالإنبعات؛ كما أن المبدع الأول أول بالإبداع، وكان الموجود عن النسبة الأخرى دون ذلك منزلة عقلاً قائماً بالقوة يسمى الهيولى والصورة[4].

[1]- الكرماني، راحة العقل، ص101.

[2]- من أهمهم ابن سينا فقد سار على درب الفارابي في قوله بنظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية، كما سار على درب الفارابي كذلك مقررا أنه لا يجوز أن يصدر عن الواحد كثرة، لأن ذلك يعنى تكثر ذاته وهذا محال، ولأجل ذلك يقرر أن ما يصدر عن الواحد واحد، وهو عقل مفارق، صورة بدون مادة. انظر: محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، دراسة شاملة عن حياتهم و أعمالهم، ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية،عالم الكتب للنشر والتوزيع، 1999م، ص63.

[3]- حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص208.

[4]- الكرماني، راحة العقل، ص101.

ويحاول الكرماني أن ينزل بميثافيزيقاه إلى الأرض حين قابل بين عالم العقول أو مايطلق عليه دار الإبداع وبين عالم الدين، فالعقل الأول الذي يمثل علة للعقول في عالم الإبداع ووجوده أمر ضروري يقابله الناطق في عالم الدين، فالناطق علة عالم الدين بما أقامه من السنن والوضائع، وبسطه من الحكم والشرائع في عالم الدين؛ فالناطق النبي . صلى الله عليه وسلم . أقامه الله تعالى هادياً لعباده إلى ما فيه صلاحهم من العبادة والعلم والعمل، فيه يسد خلل عجزهم عن طلب مصالحهم ديناً ودنيا بأفضاله ويتحمل عنهم[1].

وبالتالي إذا كان الإبداع أو المبدع الأول ذا نسبتين إحداهما أشرف من الأخرى، فكذلك الناطق له نسبتين؛ نسبة إلى عالم القدس، ونسبة إلى عالم الطبيعة، أحدهما أشرف من الأخرى؛ فنسبته إلى عالم القدس يفيض عنها الوحي، أما من جهة عالم الطبيعة فيفيض عنه الكتاب والشريعة، ويؤكد الكرماني على هذه المماثلة بين المبدع الأول والناطق، فيقول في راحة العقل: "إن العقل الأول ذو نسبتين إحداهما أشرف من الأخرى، وأن الموجود عنه اثنان بحسب النسبتين إحداهما أشرف من الآخر فكان الموجود عنه . صلى الله عليه وآله وسلم . على هذا النظام ناطقاً بأن حال ما تقدم وجوده مما غاب عن الحواس على مثل ذلك؛ بكونه . صلى الله عليه وعلى آله وسلم . سالكاً في ترسيم سنته وقوانين شرعه طرق الدلالة على هذه الأمور الغامضة، ولذلك قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[2] فوجود الوحي والكتاب المقترن بالشريعة عنه ينطق بأن الموجود عن العقل الأول اثنان، وأن أحدهما أشرف من الآخر، وأن الأشرف عقل قائم بالفعل، مثله مثل كون الوحي مثل الناطق وأن الآخر هو قائم بالقوة مزدوج ذاته، وهو الهيولى والصورة اللتان هما مزدوجتان مثل ماجاء به الناطق الذي هو مزدوج كتاباً وشريعة"[3].

[1]- الكرماني، راحة العقل، ص122.
[2]- سورة فصلت، الأية53.
[3]- الكرماني، راحة العقل، ص122-124.

وإذا كان الناطق يماثل المبدع الأول، فكذلك الوصي يماثل المنبعث الأول؛ فالوحي هو أول الأئمة في عالم الشرع والدين، كذلك المنبعث هو أول العقول المنبعثة في عالم القدس؛ فالمنبعث هو عقل قائم بالفعل مثل ما عنه وجد، كالشعاع الموجود من الشمس التي هي من جنس العلة الفاعلة[1].

لهذا نجد الإسماعيلية وعلى رأسهم الكرماني في مسألة الإمام قد خلعوا صفات التقديس[2] على الإمام إلى الحد الذي ألهو فيه الحاكم، ونسبوا إليه معرفة الغيب؛ فالعقل الكلي الذي هو الخالق لكل شيء والذي يطلق عليه الكرماني لقب الإبداع هو الذي يلقي المعرفة على الناطق أو النبي، ثم يليه الأساس أو الوصي الذي يستمد هذه المعرفة من هذا المكان المقدس، ثم يليه الإمام، ومن هنا نجد أن المعرفة تستمر من خلال الفيض، كذلك الوحي لا ينتهي بانتهاء النبوة؛ لأن هناك من يكمل رسالة النبي فمهمة النبي كشف أسرار الدين، فإذا كان دور النبوة قد انتهى، فإن دور الولاية هو دور الإمام[3].

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: لكن هل المنبعث الأول عن الابداع عن قصد أم ضرورة؟

فكما ذهب الفارابي إلى أن الفيض يتم لا عن قصد، بل هو ضروري عن الله تعالى، فكما أن الشمس لاتستطيع أن تحجب أشعتها عن الخروج منها، فكذلك الله لايستطيع أن يمتنع عن فيضه، كذلك الانبثاق عند الكرماني لايتم عن قصد، بل هو نتيجة ضرورية وحتمية لاغتباط المبدع بذاته وتعلقه لذاته، ومعرفته لذاته، إذاً الانبثاق عند الكرماني يصدر عن المبدع كوجود الشعاع عن إشراق الشمس في وجه المرآة الصافية ضروري لابد منه[4].

---

[1]- حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص214-215.

[2]- ويرجع وصفهم للإمام بصفة الإله إلى تأويلاتهم الباطنية، فلابد عندهم من وجود إمام معصوم يخلف النبي وقد خلعوا عليه صفات التقديس. انظر: محمد حسين كامل، طائفة الإسماعيلية، ص157.

[3]- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، 1971م، ص113.

[4]- الكرماني، راحة العقل، ص105-109.

وكذلك كما هو الحال عند الفارابي نجد أن القول بالفيض أو الانبثاق عند الكرماني يستلزم بالضرورة القول بقدم العالم، ويقد الكرماني العديد من الأدلة على القول بقدم العالم، وتستند جميعاً إلى فكرته عن الابداع وكيفية ارتباط الموجودات به، ويؤكد ذلك بقوله: "إن الموجودات عن الابداع الذي هو المبدع الأول بالانبعات، وجودها لا بزمان"[1]. لذلك نجده يقسم الموجودات إلى ثلاثة أقسام:

الأول: وهو أعلى المراتب وأكملها، ويطلق عليها اسم الابداع، وهي تكون بلا زمان.

الثاني: ويسمى الانبعاث، وهو أوسط الأقسام وتكون مع الزمان.

الثالث: يطلق عليه اسم الأحداث، وهو أدنى المراتب وأخسها وتكون بزمان[2].

وهنا يتضح التشابه الواضح بين الفارابي والكرماني؛ حيث نجد أن نظرية الفيض عندهما قد تغلغلت في شتى مجالاتهم الفكرية.

الخاتمة:

لقد توصلت هذه الدراسة إلى النتائج الآتية:

لنظرية الفيض أوالصدور التي ابتدعها أفلوطين أثر واضح وخطير على الكثير من مفكري الإسلام سواء كانوا متكلمين أو فلاسفة، ويظهر هذا واضحاً من الناحية الأنطولوجية أو الإبستمولوجية لدى الفارابي والكرماني.

هناك تشابه بين موقف الفارابي والكرماني من ناحية الفيض وترتيب الموجودات، نجدها واحدة عند كل منهما فالفيض أو الانبثاق عند الكرماني كان مزيجاً من نظرية الفيض الأفلاطونية والفارابية، انتهت إلى أن الله تعالى ليس الخالق المباشر للموجودات.

[1]- اللمصدر نفسه، ص140.
[2]- الكرماني، راحة العقل، ص140-141.

حاول الكرماني الإسماعيلي أن يضع نظاماً يعتمد اعتماداً رئيسياً على نظرية الفيض التي نجدها قد تغلغلت في شتى مجالاتهم الفكرية، التي كانت ستاراً لإخفاء نواياهم السياسية.

يوجد تشابه بين موقف الكرماني والفارابي، فقد ذهب الفارابي إلى أن الفيلسوف أعلى درجة من النبي، ويتفق معه الكرماني في ذلك، لكن يختلف معه في أن المعرفة التي تأتي للفيلسوف عند الفارابي تكون بالمجاهدة؛ فالفيلسوف لا يوحى إليه، فهو يتصل بالعقل الفعال عن طريق العقل، وليس المخيلة، أما الإمام عند الكرماني فالمعرفة تأتي إليه عن طريق ما تفيض عليه القوة القدسية، فهو يوحى إليه، فالوحي كما يرى الكرماني لا ينقطع، بل متواصل مع الإمام.

وأخيراً يتضح من خلال هذه الدراسة تشابهاً واضحاً بين الفارابي والكرماني في كثير من الأفكار؛ لأن المصدر في فكرهما واحد، وهو نظرية الفيض الأفلاطونية.

المصادر والمراجع:

الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، لفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة السابعة، 1986م.

الفارابي، السياسات المدنية، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد ، الطبعة الأول، سنة 1346هـ

الفارابي، مقالة في معاني العقل، ضمن "كتاب المجموع من مؤلفات الفارابي"، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1907م.

الكرماني، راحة العقل، تحقيق: محمد كامل حسين، مصطفى حلمي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1952م.

الكرماني، الرياض في الحكم، تحقيق: عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، 1960م.

إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقة، ج1، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1967م.

أحمد عبدالمهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، دار الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2001م.

الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405.

ابن منظور، لسان العرب، ج10، إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة.

جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، مكتبة النشر العربي، بدمشق1937م.

حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، بدون طبعة وتاريخ.

دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبدالهادي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1957م.

زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، 1971م.

فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.

عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية، دار صادر، بيروت، الطبعة الخامسة، 1979م.

محمد حسين كامل، طائفة الإسماعيلية، تاريخها، نظمها، عقائدها، وحكم الإسلام فيها، مكتبة النهضة المصرية، 1959م.

محمد عبدالرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993م.

محمد فريد وجدي، المصحف المفسر، القسم الأول، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993م.

محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الإسلام : دراسة شاملة عن حياتهم و أعمالهم : ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية : 1420هـ / 1999م ،عالم الكتب للنشر والتوزيع.

مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1998م.