جامعة وهران 1
Université d'Oran 1
أحمد بن بلة

دراسات

إنسانية و اجتماعية

العدد 08
جانفي
2018

مجلة دورية محكمة تصدرها جامعة وهران 1 أحمد بن بلة

شارك في هذا العدد:

- أ.د بوعرفة عبد القادر/ جامعة وهران 02
- د. رباني الحاج/ جامعةمعسكر
- د. عبدالحليمبوهلال/جامعةالجلفة
- د.بلعالية دومة ميلود\ جامعة الشلف
- د.عيساني أمحمد / المركز الجامعي تيسمسيلت
- د. سعدية بن دنيا، جامعة مستغانم
- د. عبد القادر مالفي/ جامعة مستغانم
- د. عمار عبدالله الفريحات، جامعة البلقاء الأردن
- تواتي حياة،قريصات زهرة، بلعربي فوزية، أ.د بشلاغم يحي/ جامعة تلمسان
- محمد حولة/ جامعة مستغانم
- د. كبداني خديجة / جامعة وهران
- .....

م ج و
مجلة جامعة وهران

Dépôt légal :2751 - 2012
ISSN : 2253-0592

مجلة دراسات إنسانية واجتماعية

مجلة دورية محكمة

تصدرها جامعة وهران1 أحمد بن بلة

العدد 08/ جانفي 2018

العدد 08/ جانفي 2018
الإيداع القانوني:2751 - 2012
ISSN: 2253 – 0592
2015 - 2014
دار القدس العربي للطباعة النشر والتوزيع
تعاونية الهداية 01 بلقايد وهران
B.P 627 R.Pص.ب 627 البريد المركزي — 31000 وهران
503206- FAX: 0410792339956 - 0556230762
Quds_arabi@hotmai.fr
www.darelqodselarabi.dz

مجلة دراسات
إنسانية واجتماعية
دورية محكمة تصدرها جامعة وهران 01

مدير المجلة

أ.د سنوسي محمد

مسؤول التحرير

أ.د عبد القادر بوعرفة

هيئة التحرير

- أ.د غياث بوفلجة - أ.د لونيسي رابح - أ.د عمار يزلي

- أ. د سلاك بونوة د. مرسلي لعرج

الهيئة الاستشارية

أ.د البخاري حمانة. (جامعة وهران02) أ.د بوزيد بومدين. (جامعة وهران02) أ.د مزيان محمد. (جامعة وهران02) أ.د عبد الحق منصوري. (جامعة وهران02) أ.د عبد الرزاق قسوم. (جامعة الجزائر02) أ.د زروخي إسماعيل. (جامعة قسنطينة02) أ.د بن نعمية عبد المجيد (جامعة وهران01) أ.د حسن حنفي (مصر) د. سهيل فرح. (لبنان) أ.د يوسف أحمد (سلطنة عمان). أ. د العلاوي أحمد (جامعة وهران02) أ.د بوباية عبد القادر (جامعة وهران01) أ.د دحو فغرور. (جامعة وهران01) أ.د. خليفي عبد القادر. (جامعة وهران01) أ.د. طاهر بلحيا (جامعة وهران01) د. عبد المالك عدة بوجلال (ج. وهران02)د. داودي نور الدين (ج. وهران02) أ.د بوحفص مباركي (جامعة وهران2) رمضان عاشور حسين سالم (السعودية) د. حمدادو بن عمر (جامعة وهران1)

هام: الآراء والأفكار الواردة في المجلة لا تعبر إلا عن رأي أصحابها.

فهرس الموضوعات

عنوان المقال	الكاتب	ص
الكلمة الافتتاحية	رئيس التحرير	07
المنهج الفينومينولوجي في العلوم الإنسانية اللحظة الإيبوخية أنموذجا	أ.د بوعرفة عبد القادر/ جامعة هران2	09
الجابري والمشكلة الأخلاقية في التراث العربي الإسلامي	د. رباني الحاج/ جامعة معسكر	23
المكان والزمان عند أينشتاين	د. عبدالحليم بوهلال/جامعة الجلفة	45
التاريخ كشكل رمزي لدى " إ. كاسيرر"	د.بلعالية دومة ميلود\ جامعة الشلف	63
النص ... المعنى، والترحال الأبدي غادامير، بول ريكور	د.عيساني أمحمد / المركز الجامعي تيسمسيلت	79
اللوغوس الأفلوطيني في فلسفة الفارابي	د. سعدية بن دنيا، جامعة مستغانم	101
هبرماس: مبدأ الاعتراف القاعدة الذهبية للسلم	د. عبد القادر مالفي/ جامعة مستغانم	119
الأسلوب المعرفي (المستقل- المعتمد)السائد وعلاقته بمستوى الطموح لدى طلبة مدارس الثانوية	د. عمار عبدالله الفريحات، جامعة البلقاء الأردن	137
مستوى جودة حياة الطالب الجامعي." دراسة ميدانية على طلبة اختصاص علم النفس".	تواتي حياة، قريصات زهرة، بلعربي فوزية، أ.د بشلاغم يحي/ جامعة تلمسان	163
تمدرس الأطفال الضعاف سمعياً: مقاربة أرطوفونية بيداغوجية	محمد حولة /جامعة مستغانم	185
محاولات الانتحاربين أزمة الوجود وأزمة الاتصال (مقاربة سوسيو-ثقافية)	د. كبداني خديجة / جامعة وهران2	199
المثقف الجزائري والهُوية السياسية	د. زين الدين زمور، د. حسين بن شارف/ جامعة وهران 02	215
سياسة الجنرال ليوتي- Lyautey في منطقة الجنوب الوهراني(1903-1908)	د. محمد برشان/ جامعة بشار	237
الملامح الأسطورية في رواية الحمار الذهبي لـ أبوليوس لوكيوس	كـريدات حورية/ CRASC وهران	253

اللوغوس الأفلوطيني
في فلسفة الفارابي

د. سعدية بن دنيا، جامعة مستغانم

***

المدخل[*]**:**

إن دخول الفلسفة اليونانية إلى فضاء الفكر العربي الإسلامي، ليس حدثا معرفيا يُفهم منه التأثير على خصوصيات عالم له حدوده وضوابطه الفكرية والدينية، بل إنه على منحى معرفي آخر، هو بمثابة عامل اختبار للعقل العربي الإسلامي، يعني اختبار طرق التفاعل مع الموضوعات العقلانية ذات الطابع النظري والإشكالات المعرفية المرتبطة بها وكذلك التعرف على مدى جاهزية هذا العقل لاستقبال التصورات الفلسفية التي تحتاج إلى إمكانات تنظيرية كبيرة في اللغة والمنطق وغيرها.

ويمكن أن نعتبر أن مبدأ الاختبار هو الذي حرّك الفكر العربي الإسلامي في بدايات تَشكّل تفاعله مع الفلسفة اليونانية عبر حركة الترجمة التي أنشأت الأرضية النصية للتفاعل والتعاطي مع الفكر الفلسفي اليوناني، ثم اختبار المنظومة الدينية من تصورات وعقائد ونصوص بعرضها على العقل بمفهومه الأفلاطوني والأرسطي في محاولة لمعرفة مدى صمود الأسس العقلانية التي بُنيت عليها تلك المنظومة وهو ما سيُحيل إلى طرح إشكالية مفصلية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي وهي إشكالية العلاقة بين العقل والنقل التي ما تلبث أن تتحول إلى قاعدة لبناء فضاء معرفي وعقائدي هو علم الكلام بوصفه المجال العلمي لممارسة القواعد النظرية في الفلسفة اليونانية.

---

[*]- Abstract: This article examines and analyzes the Plotinian notions, in particular the Hypostases, active in the formation of rationality in El Fârâbî and its philosophical mediations (Neo-Platonism), which helped them to base their own method of understanding and reinterpreting Greek philosophy Waitress to develop her political project, ethics and practice in general. It seems that the reading of the Greek philosophical tradition is a multidimensional reading; In addition his method of reading will form a philosophical conception in itself, when we explores the mechanisms of its influence by Greek philosophy and the rational limits that control this influence and the way in which it treated this tradition.

The keywords: hypostasis, logos, unity, mediation, reason, spirit.

لقد تحوّل اختيار المرجعيات الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي المبكّر إلى جدل فكري وعقائدي، قد يكون من بين مزاياه تطوير القدرات العقلانية على التصور والتخيل والتعقل..، لكنه، من جانب آخر عطّل مشروع المرور إلى الحقل العلمي وفتحَ باب التفكير في العقيدة على أبعد ممّا يلزم لبناء منظومة عقلانية تُحوّل التصور النظري إلى محرك عملي لمعالجة المشكلات السياسية والأخلاقية والاجتماعية..؛ فنحن، إذن، أمام إشكالية محورية في صلب العقل العربي الإسلامي هي مدى قدرة هذا العقل على تحويل الفلسفة اليونانية إلى مشروع عملي وخلفية نظرية للتفكير في مشكلات الواقع.

سنجد تصورا فلسفيا مُهمّاً لهذه الإشكالية لدى الفارابي، باعتباره من أهم الفلاسفة المسلمين الذين بنوا منظومة متكاملة من التصورات الفلسفية العقلانية من الدين والأخلاق والسياسة واللغة..، وهو ما يجعل من الفارابي مفكرا على قدر كبير من الأهمية على مستوى الفكر العربي الإسلامي*، وتكمن هذه الأهمية في الإمكانات المعرفية والقدرات المنهجية التي يسلكها الفارابي للوصول إلى الأهداف العملية وتجسيد الوعي الفلسفي النظري في أشكال من الوعي العملي الخاص بالمنظومة الفكرية والدينية العربية الإسلامية.

1-النص الأفلوطيني الوافد:

شكّلت النصوص الفلسفية اليونانية الوافدة إلى العالم الإسلامي حالة من الانقسام المعرفي داخل المنظومة الدينية والفكرية، وحالة من صراع المرجعيات الفلسفية وسلطتها على الأفكار والنصوص والأحكام المترتبة عنها، إذ تكفي الإحالة إلى أفلاطون أو أرسطو ليتأسس رأيٌ معرفي يمكن مناقشته عند فلاسفة الإسلام، وفي هذا المناخ الذي تهيمن عليه سلطة الفيلسوف اليوناني وحضوره في قوة النص العربي الإسلامي تأسست أشكال من التخفّي والانتحال النصوصي داخل حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية بما يوافق الفلسفة السائدة والمهيمنة.

* - يرى مُترجم كتاب الفارابي "تحصيل السعادة" إلى الفرنسية، في مقدمته للكتاب، أن " أهمية دراسات مؤلفات الفارابي تبرز من خلال مقاربتها للصراع الذي يهدد عالم اليوم بالتمزق والذي مصدره الصراع حول مسألة الوحي أو العلاقات المتوترة بين الفلسفة والدين.". أنظر:
Al-Fârâbî, "De l'obtention du bonheur", trad. Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, éd. Allia, Paris, 2005, P :07.

وفي هذا السياق بالذات، يندرج كتاب "أثولوجيا أرسطو" المنسوب خطأً إلى أرسطو**، والذي سيشكل بوابة لدخول الأفلاطونية المحدثة إلى العالم العربي الإسلامي، "وهو كتاب في تفسير فورفوريوس الصوري، نقله إلى العربية عبد المسيح ناعمة الحمصي، ومن المحتمل أن يكون الأثولوجيا قد نُسب خطأً إلى أرسطو فيما بعد، حين تغلغلت في الإسلام النزعات الصوفية الأفلاطونية الحديثة تغلغلا قويا، وحين علا ذكر أرسطو وساد سلطانه على أنه الفيلسوف المفرد العلم"[1]، ومنه يمكن القول أن النصوص الفاعلة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي لم يتم توجيهها وفق القواعد الفلسفية الأصلية وإنما وفق مبدأ الانتحال والتلفيق، وهو ما أدى إلى انخفاض مستوى أصالة التفكير الفلسفي وكفاءته العقلانية.

يتشكل كتاب أثولوجيا أرسطو المنحول من أفكار التاسوعات خاصة الرابعة والخامسة والسادسة، حيث "تتكون من نسختين قصيرة وطويلة، النسخة القصيرة، باللغة العربية نشرها كل من ديتريسي Dieterici وبدوي، وتنقسم إلى عشرة فصول، والنسخة الطويلة، مكتوبة بالحرف العبري، ولكن باللغة العربية، تلتقي غالبا مع النسخة اللاتينية، المطبوعة في 1519، ثم 1571"[2]، فهي إذن ترجمة رديئة إلى حد ما ولا يمكنها في هذه الحال نقل الأفكار في صورتها الأصلية على الأقل، ناهيك عن نسبتها

** - أشار عبد الرحمن بدوي إلى أن كتاب التاسوعات Ennéades قد لخص – مع تغيير الترتيب وتوسع في النص ابتغاء الإيضاح – منه أجزاء من التساعات الرابعة والخامسة والسادسة وتألف من هذه الخلاصة الممزوجة كتاب أطلق عليه "أثولوجيا أرسطو" – ومن هذا يبدو أنه نسب إلى أرسطوطاليس لا إلى صاحبه الحقيقي أفلوطين، كما أنه انتزع منه فصول أخرى أصبحت باسم "رسالة في العلم الإلهي للفارابي"، أي أنه نسب إلى الفارابي، مع أنه في الواقع مستخلص من التساع الخامس من تساعات أفلوطين، والشذرات الأخرى وضعت باسم الشيخ اليوناني. أنظر: عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1966، ص 2، وما بعدها.

[1] - محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، بيروت، ط1، 1997، ص 247.

وقد لاحظ المؤلف أنه من الغريب أن فلاسفة العرب الذين جاؤوا بعد الكندي لم يخامرهم الشك في صحة هذه الأقوال التي تتضمن كثيرا من الأحكام التي لا يقرونها بطبيعتهم"، الصفحة نفسها.

وهذا ما يؤكد صحة الفرضية التي ترى أن هيمنة أرسطو وسلطته المعرفية جعلت العرب، ومنهم الفارابي فيما بعد، يتحايلون على الملاحظات الظاهرة على عدم تناسب أفكار الكتاب مع أفكار أرسطو الجوهرية، وفي هذا المعنى، لاحظ ألبير نصري نادر، في تقديمه لكتاب الفارابي، "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين"، أن الفارابي يعرّج على المشكلة الدقيقة، مشكلة التناقض بين ما في كتاب "أثولوجيا" وما في باقي كتب أرسطو، فيرى أن الأمر فيها لا يخلو من خلال ثلاث: إما أن أرسطو ناقض نفسه، وإما أن يكون بعض هذه الآراء لأرسطو والبعض الآخر ليس له، وأما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها، فتتطابق عند ذلك وتتفق.

ويستبعد الفارابي الفرضين الأول والثاني، ولا يُبقي إلا على الثالث، لأنه هو المتفق مع منهجه في هذا الجمع والتوفيق بين رأيي أفلاطون وأرسطو، ولو كان الفارابي تعمق الفرض الثاني، وهو أن يكون بعض الكتب منحولا لأرسطو غير صحيح النسبة إليه، إذا لكان قد أدى خدمة تاريخية كبرى للفكر العربي". نقلا عن: مقدمة ألبير نصري، الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، دار المشرق، بيروت، ط3، 1968، ص76.

[2] - Michel Fattal ; "Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe" ; Le harmattan، Paris, 2008, p :60.

إلى صاحبها الأصلي لمعرفة توجهها الفلسفي وسياقها المعرفي، وفي هذا المعنى ذهب براق R.Brague، "أن مؤلف تيولوجيا أرسطو هو مجرد هاوٍ للفلسفة اليونانية، والدليل أن له معرفة قليلة الدقة باللغة والثقافة اليونانية عموما، مع أخطاء تفسيرية"[1]، مما يعني التأثير على دقة اللغة الفلسفية المنقولة إلى الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، كما سيظهر في تحوّل بعض المفاهيم وتغيرها.

لقد لاحظ "دوهم" أن "كاتب الأثولوجيا يورد أحيانا ترتيب المبادئ على النحو الآتي: الله، ثم الكلمة، ثم العقل، وتليه النفس الكونية، الطبيعة. أي أنه أحيانا يضع الكلمة الإلهية ضمن المبادئ، وأحيانا أخرى يغفلها. ويستنتج دوهم من ذلك أن كاتب الأثولوجيا يجعل الكلمة أحيانا في هوية مع الله وأحيانا يفصلها عنه"[2]، وتلك من آثار الانتحال المشوه لكتاب "أثولوجيا أرسطو"، إذ ليس من المعقول أن يفضي إلى كل ذلك أو في صورة مركبة كهذه.

ومنه لاحظ ميشال فاتال أن "النسخة العبرية التي تنقسم إلى أربعة عشر كتابا تضمنت إضافات واختلافات مع النسخة القصيرة، ومن بين هذه الاختلافات والإضافات نلاحظ حضور مذهب الكلمة Verbe"[3]، وهنا يمكن الإحالة إلى تسرب مصادر الفارابي التعليمية في فكره، ولكن من خلال أسلوب انتقائي موجه لخدمة أغراض فلسفية ودينية وسياسية، إذ إنه وكما أشار محسن مهدي "بفضل أساتذته المسيحيين وكتابات شُرّاح الأفلاطونية الجديدة لمدرستي أثنيا والإسكندرية، أصبح الفارابي منخرطا كفاية في التراث الفلسفي للأفلاطونية وتراثها التيولوجي المسيحي"[4]، وبذلك أمكن تفسير تأثر الفارابي بالأفلاطونية المحدثة من خلال المقولات الدينية التي اشتغل على تطويرها أساتذته وشراح الأفلاطونية المحدثة المسيحيين من خلال أفكار أفلوطين نفسه. أي أنه استفاد من عملهم على ابتكار تلك المقولات الدينية المسيحية ومذهب الكلمة بالخصوص، ليقوم بمحاكاته في الفلسفة الإسلامية.

---

[1] - Ibid, p 63.

[2] - زكريا فؤاد، "مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم مع ترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين"، دار الوفاء لدنيا الطبعة والنشر، الإسكندرية، 2004، ص 129.

[3] - Michel Fattal، Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe ; op.cit ; p: 61.

[4]- Muhsin Mahdi، «La cité vertueuse d'Al-Fârâbî, la fondation de la philosophie politique en Islam », trad. François Zabal, éd. Albin Michel S.A, Paris, 2000, p: 10.

وبناء على ما سبق، فإن هناك آراء تعترض على نسبة كتاب أثولوجيا أرسطو إلى أفلوطين، لما يحتويه من كثافة دينية مسيحية، إذ "يرى القائلون أن الكتاب لا يمكن أن يُردّ إلى أفلوطين مباشرة- فمن أهمها أن كتاب الأثولوجيا يجاري برقلس حين يضع بين الواحد والعقل الأول وسطا هو الوجود الذي تستمد منه كل الأشياء وجودها، وإن كان كتاب الأثولوجيا لم يستخدم لفظ "الوجود" بل تحدث عن الكلمة الإلهية، وعلى أية حال فقد قال مؤلف ذلك الكتاب بمبدأ متوسط بين الواحد والعقل، بينما رأى أفلوطين أن العقل يلي الواحد مباشرة، ولم يجعل بينهما وسطا، كما أن مؤلف الأثولوجيا قد أكد الصلة الوثيقة بين الكلمة الإلهية وبين الله، أو الواحد، وكاد أن يجعلها حقيقة واحدة، ومعنى ذلك أن الكلمة الإلهية فوق العقل الأول"[1]، وداخل هذه التحولات العميقة في النص الوافد "أثولوجيا أرسطو"، بدا الفارابي حريصا على ألا تظهر هذه المعطيات في نسقه الخطابي إلا بما يوحي بالتوجه الديني الإسلامي (النبوة مثلا).

بل إن هناك من يرى غيابا كليا لتلك المعطيات فقد لاحظ محسن مهدي بأن "الغياب الكلي للمذاهب الفلسفية للأفلاطونية المحدثة-مذهب الواحد والعقل والروح- في كتابات الفارابي الموثوقة، تُنبه المختصين في الفلسفة الإسلامية أنهم كانوا بحضرة فيلسوف ينتقي بعض العناصر من التراث الفلسفي للأفلاطونية المحدثة"[2]، وهو عمل لا يتناقض مع روح التفلسف بمعناه العام، إذ ليس ضروريا أن تتم استعادة كل التراث الفلسفي لمذهب ما حتى يستطيع الفيلسوف أن يبني أفكاره أو يثبت تصوراته، إذ "لا يهم نقل التاسوعات كلها، يكفي أبواب منها أو فقرات كنقطة بداية ثم إكمالها بنفس الروح كما يفعل الموسيقي عندما يقوم بتنويعات جديدة على لحن قديم"[3]، وهذا يعني أن النص الوافد إلى الفارابي ليس مهما بقدر ما يهم البناء الفلسفي الذي ينتجه والمقاربات المعرفية التي يفرزها تلفيق النص وتحويره وتطوير آفاقه وامتداداته.

---

[1] - فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 129.

[2] - Muhsin Mahdi، op cit, p :11-12 .

[3] - حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول، النقل: التدوين (التاريخ، القراءة، الانتحال)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص: 361.

يمكننا القول، إذن، أن عمل الفارابي، في الاشتغال على النص المنتحل، أثولوجيا أرسطو، ليس عملا تحقيقيا، بل هو عمل إبداعي تحكمه ضرورة فلسفية وتاريخية، إذ "قد يكون السبب في الانتحال والتلخيص الأقرب إلى الانتحال هو غايات محلية صرفه لنقد الموروث الديني أو الفلسفي استعمالا لثقافة الغير فثقافة الآخر هي علوم الوسائل، وثقافة الأنا هي علوم الغايات"[1].

في فكر الفارابي قامت الوسائل الوافدة بتكوين الآراء الفلسفية والسياسية والدينية على نحو يجعل من مؤلفاته نفسها تأسيسا حقيقيا لمقولات فلسفية في التراث الفكري العربي الإسلامي، وهذا ما يتجلى من خلال الرسالة المنسوبة إلى الفارابي أيضا "رسالة في العلم الإلهي"، بوصفها تأسيساً لمنظومة مفاهيمية فلسفية لمبحث الدين في الفلسفة الإسلامية، ولذلك وكما أشار حنفي أنه "من الطبيعي أن تمتلئ الرسالة المنسوبة إلى الفارابي في العلم الإلهي من تاسوعات أفلوطين بألفاظ الله الذي جعل في العقل قوة جميع الصور والذي يعلم كل شيء، بما في ذلك ذاته كما يعلم العقل ويشتاق إليه،.. فالله تبارك وتعالى، الباري عز وجل، الباري تعالى،.. إلى آخر التعبيرات الموروثة هو أيضا المبدأ هو الأول، العلة الأولى، الفاعل الأول، العقل المحض إلى آخر التعبيرات الوافدة. لا توجد إذن ترجمة حرفية لتاسوعات أفلوطين في رسالة العلم الإلهي للفارابي بل هناك نقل حضاري والتعبير عن حكمة الإشراق الموروثة بألفاظ الوافدة"[2].

ومنه فإن الفارابي يكون قد اكتسب قوّته المعرفية من خلال قدرته على استيعاب الوافد الأفلوطيني استيعابا تأسيسيا، بما أن أفلوطين نفسه ظل بعيدا عن مركز صناعة العقلانية الفلسفية اليونانية وتمّ نفيه خارج تاريخ الفلسفة الغربية، بالمعنى المعرفي لكلمة النفي، فقد اعتقد "إيميل بريهيه أنه يوجد في فلسفة أفلوطين جانب صوفي أذاب النزعة العقلانية اليونانية"[3]، ولعل هذا ما يفسر مبدئيا طرق التعامل مع النصوص الفلسفية الوافدة لدى الفارابي، كأثولوجيا أرسطو، ومنه إنتاج النصوص المناسبة للحالة التي تشكلت عليها صورة أفلوطين في ثقافته الأصلية منذ البداية التاريخية لقراءة النص الأفلوطيني وشروحاته.

---

[1] - حسن حنفي، المرجع السابق، ص ص: 367، 368.

[2] - حسن حنفي، المرجع السابق، ص ص: 362، 363.

[3] - Pierre Aubenque, et autres, Histoire de la philosophie, op.cit, p 229.

2-المشروع التأسيسي لفلسفة الفارابي:

يتجلى جهد الفارابي في فهم الفلسفة اليونانية وإعادة تأويلها بما يخدم مشروعه السياسي والأخلاقي والعملي بصفة عامة•. ومنه يظهر أن قراءة الفارابي للتراث الفلسفي اليوناني هي قراءة متعددة الآفاق كما أن منهجه في القراءة سيشكل تصورا فلسفيا بحدّ ذاته وذلك عندما نستكشف آليات تأثره بالفلسفة اليونانية والحدود العقلانية التي تتحكم في هذا التأثر وكذلك كيفية تعامله مع التراث الفلسفي اليوناني.

تواجهنا في قراءة أعمال الفارابي صعوبات تتعلق بالتوجهات القصدية للألفاظ والمصطلحات الفلسفية المستعملة في كتاباته والتي تعيق القارئ في محاولة إمساكه بخيط معرفي واحد يصل النصوص ببعضها البعض، ويرجع أسباب ذلك، أحد الباحثين في فكر الفارابي "فيليب فالات" إلى أنه " قد يعود ذلك إلى أن كتابات الفارابي هي في الأساس تعليم شفهي. يعني أن مؤلفات الفارابي التي نقرأها اليوم هي في معظمها تسجيل لدروس قدمت في إطار مدرسة فلسفية في بغداد ودمشق أيضا"[1]، فالفارابي، إذن، لم يكن مهتما ببناء جهاز معرفي نظري، إذ اعتبر أن هذا الجهاز قد اكتمل مع أفلاطون وأرسطو•، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، أي إلى استثمار هذا الجهاز في بناء أطروحاته الأساسية حول إصلاح الواقع السياسي والأخلاقي، وكذا تحصيل السعادة بأبعادها المختلفة.

إن التعرف على فكر الفارابي يكمن في تلمس نقاط الإبداع في منظومته المعرفية والوصول إلى آليات الإبداع عنده بما يخدم الفعل الفلسفي التأسيسي في الفكر العربي الإسلامي، وبذلك يتحمل الفارابي مسؤولية القيام بمشروع تأسيسي كبير؛ إذ

• - لقد رأى أحد أكبر المشتغلين على فكر الفارابي ومحققي كتبه، محسن مهدي، أن "الأديان السماوية قد افتتحت عهدا جديدا لنظام سياسي ديني جديد، واضعة تراث الفلسفة اليونانية في مجابهة تحدّ هو تحليل هذا النظام وجعله معقولا، هذا النظام المبني على النبوة والوحي والقانون الإلهي، ويمكننا التأكيد على أن الفارابي هو أول من رفع هذا التحدّي". أنظر: Muhsin Mahdi, op.cit, P :09.

[1]-Philippe Vallat, « Fârâbî et l'école d'Alexandrie, des prémisses de la connaissances à la philosophie politique », J.Vrin, Paris, 2004, P: 12.

• - لقد جعل الفارابي من أفلاطون وأرسطو مرجعين مكتملين، وإنما ينقص الجمع بين فلسفتيهما، ولذلك يبتدئ كتابه "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين" بالتأكيد على ذلك بقوله:" وكان هذان الحكيمان (أفلاطون وأرسطو) هما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، ومتمان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه، لخلوه من الشوائب والكدر. بذلك نطقت الألسن، وشهدت العقول، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية". الفارابي، "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين"، مرجع سابق، ص:80.

كان عليه، كما يرى علي حرب، " أن يعمل على تبيئة الفكر اليوناني في العالم الإسلامي، وكان عليه أن يعيد صياغة المنطق باللغة العربية، وكان عليه أن يواجه أهل الجدل والكلام بمنطق البرهان. وبكلام آخر، كان عليه أن "يؤسس" للفلسفة والمنطق في الثقافة الإسلامية، وأن يعيد ترتيب العلاقة بين الفلسفة والملة، أو بين المنطق والنحو"[1]، ولأن هذه المهام ليست مجتمعة في قضية فلسفية واحدة، وتتطلب بناء معرفيا متكاملا، كما تتطلب تمثلا موسوعيا للفلسفة اليونانية وأبعادها المختلفة.

وعليه فإن نظرة الفارابي الفلسفية هي نظرة متكاملة، وبذلك اتسم فكره بالانتظام والتركيب، ويكوّن ذلك خطة منهجية للوصول إلى أهداف عملية أهمها السعادة بناء على منظومة فلسفية متكاملة، و"يمكن تفسير موسوعية الفارابي بقابلية فكره على التركيب وطموحه للوصول إلى المبادئ، إلى العلل الأولى، والجمع بين المعلومات المتفرقة في لوحة واحدة"[2]، أي أن الفارابي أراد أن يستفيد من تراكم الفلسفة اليونانية أمامه ليقوم بعملية تركيبية كخطوة منهجية للحصول على الأسباب المنطقية التي تقوم عليها السعادة بمختلف أبعادها.

ومنه يمكننا التعرف على التكوين الفلسفي لمنهج الفارابي واستراتجيته المعرفية دون الالتفات إلى الأحكام العامة التي تطلق على البنية المنهجية للفارابي كالتلفيق والتركيب الشكلي، لأن منهجية الفارابي الفلسفية مبنية على خطة لها أهدافها وظروفها باعتبار أن الفارابي نفسه كان قد اعتبر أن البناء المنطقي والنظري للفلسفة قد اكتمل مع أفلاطون وأرسطو ولذلك لم تكن الحاجة إلى إعادة التفكير في البنيات النظرية للفلسفة بل إلى إعادة تركيبها لتصبح منتجة أكثر.

وفي مواجهة هذه المهام والأهداف التي سطرها الفارابي، فإنه يقوم بتصميم نظام معرفي لفلسفته مبني على المنطق الأرسطي نفسه ليقنع قارئيه بالحلول التي ابتكرها بناء على مقدمة أساسية هي الجمع بين فكري أفلاطون وأرسطو وصولا إلى مقاربات الأفلاطونية المحدثة التي سيجد فيها مقدمات أخرى تخص القضايا الدينية العقائدية.

---

[1]- علي حرب، "نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو، بين الانحياز للفلسفة والانحياز للحقيقة"، ضمن: مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 68-69، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1980، ص: 48.

[2] - قاسمجانوف، " الفارابي"، ترجمة برهان الخطيب، دار التقدم، موسكو، 1986، ص47.

وبذلك يظهر أن "الانتظام والاتساق المنهجي لهو الملمح الساطع في أسلوب إبداع الفارابي، الذي يرتفع بالقضايا الفلسفية العامة في نهاية المطاف إلى المستوى المنهجي ويصل بها حتى الكشف عن وسائل وأشكال معرفة الواقع، ثم إن توجهاته المنهجية تجد تطبيقها العملي عند بحثه لدائرة عريضة من الموضوعات، الشعر والفن، الفيزياء والرياضيات، الفلك وعلم الموسيقى، الطب والأخلاق، ويتبدى هذا الملمح عند الفارابي على أشده في عمله "كتاب الموسيقى الكبير"[1]، غير أن اتباع منهجية ما لدى الفارابي لا يعني أنه صمم معرفة فلسفية بناء على قوالب جاهزة ومعطيات منطقية ثابتة ولكنه أضاف لهذا الطابع التركيبي الذي يعتمد على ما هو معطى من مقولات ونصوص، طابعا تخيليا ليستطيع إعطاء هذه المقولات والنصوص أبعادا فلسفية أخرى كما يستطيع أن يربط بين أفلاطون وأرسطو ربطا إبداعيا.

3-منهج الفارابي والوسائط الأفلوطينية:

لقد أعطى الفارابي للتخيل، بمعناه الفلسفي، أهمية في صياغة أفكاره ونظرياته، ولذلك وكما لاحظ ميشال فاتال، فإنه "يمكن أن نسجل أن الفارابي كان أكثر قربا مما وصفه أرسطو في كتابه "في النفس De anima" عندما يساند مقاربة المخيال-التصور(phantasia) للعقل(nous) خلافا لأفلاطون الذي انتقد التخيل، فقد أعطى أرسطو أهمية كبرى، لأنه بدون تخيل أو تصور لا يمكن أن نفكر"[2]، لأنه بواسطة هذه الوظيفة يستطيع أن يربط بين مجموعة من المقولات الفلسفية دون الحاجة إلى أن ينخرط في توجه فلسفي واحد أو يتابع منظومة مفاهيمية محددة، وفي هذه النقطة يستفيد من الفكر الأفلوطيني ومن التاسوعات بشكل خاص في طرح قضاياه وأسسها الفلسفية.

ومنه يمكن وصف فكر الفارابي بالفكر الوسائطي، فعندما يتحدث عن العوالم المختلفة وانتظامها، فإن الفارابي "يبيّن، بنفس طريقة أفلوطين، الطابع الوسيط للروح بين العالم المعقول، أي العقل، والعالم المحسوس أي الطبيعة، بقوله " إن العقل متحد مع الخالق، مثلما هي الروح متحدة مع العقل، والطبيعة مع النفس، ففعل "اتحد" المستخدم لدى الفارابي يعني "الرابطة" التي يحافظ عليها في مختلف بنيات النسق المنظم، وبالنسبة لأفلوطين، فإن هذه الرابطة تتم من خلال ما سماه

[1] - قاسمجانوف، مرجع سابق، ص48.

[2]-Michel Fattal, « Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe », op .cit, pp: 121-122.

بالفيض، المشاركة والمحاكاة، وكل مستوى ينتمي ويحايث للمستوى الأعلى، فالفيض، المشاركة والمحاكاة تتضمن التحام النظام مع نفسه وكذلك مع وحدة الواقع"[1]، وبذلك يستمد الفارابي أدواته المنهجية من أفلوطين من خلال الربط والوساطة ليشكل عوالم جديدة تخص علاقة الفلسفة بالدين وعلاقة الفلسفة بالسياسة وغيرها من العلاقات التي تحتاج إلى منهج للربط بين القضايا والمقولات الفلسفية في نظام معرفي محدد.

ويظهر الملمح العام لمنهج الفارابي في تناول المسائل ومقاربة الموضوعات من خلال ثنائية النظري والعملي، إذ يرسم خطته الفلسفية بناء على هذا المنظور، فعندما يؤكد على أهمية الجزء النظري يقول "في منافع الجزء النظري في الفلسفة وأنه ضروري في الجزء العملي من وجوه: أحدها أن العمل إنما يكون فضيلة وصوابا متى كان الإنسان قد عرف الفضائل التي هي فضائل بالحقيقة حق معرفتها وعرف الفضائل التي يظن بها أنها فضائل وليست كذلك حق معرفتها"[2]، فهو بذلك، إذن، يجعل من الفلسفة النظرية (قراءاته للتراث الفلسفي اليوناني) مقدمة ضرورية لبناء النظام الفلسفي العملي، بما أنه سيحتوي على المختلفات والمتناقضات بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو من خلال فلسفة أفلوطين فيحول مقولاتهما إلى قيم (فضائل) يستنبط من خلالها مقولات السياسة والأخلاق.

وعليه، فإن الفارابي ينبه إلى أنه "إذا انفردت العلوم النظرية، ثم لم يكن، لمن حصلت له، قوة على استعمالها في غيره، كانت فلسفة ناقصة، والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظرية، وتكون له قوة على استعمالها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه"[3]، فهو يرى أن الفلسفة المكتملة هي تلك الفلسفة القادرة على استعمال العلوم النظرية في وجوه معرفية ممكنة.

إن الفارابي يريد من وراء هذا الطرح أن يجعل من الفلسفة قاعدة نظرية لبناء نموذج تطبيقي يمارس من خلاله الفضائل المطلوبة لتحقيق السعادة، حيث "أكد الفارابي على أن أي علم وأية طريقة في الحياة هي عوامل ضرورية للسعادة"[4]، وفي

---

[1]-Michel Fattal, « Plotin face à Platon, suivi de Plotin chez Augustin ET Fârâbî », éd. L'Harmattan, Paris, 2007, p: 95.

[2] - الفارابي، " فصول منتزعة"، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993، ص:95.

[3] - الفارابي، "كتاب تحصيل السعادة"، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995، ص:87.

4- Leo Strauss، «Le Platon de Fârâbî », éd. Allia, trad. Olivier Sedeyn, Paris, 2002, P: 71.

هذا الإطار يقيم المقارنة والمماثلة بين الفيلسوف والحاكم ليبرهن على تحول القيم النظرية إلى فضائل عملية، حيث يرى أنه "إذا تؤمّل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق، وذلك أن الذي له قوة على استعمال ما تحتوي عليه النظرية في كل من سواه أهل هو أن تكون له القوة على إيجادها معقولة وعلى إيجاد الإدارية منها بالفعل. وكلما كانت قوته على هذه أعظم كان أكمل فلسفة، فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له قدرة على إيجادها جميعا في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم."[1]

فالفارابي بذلك يصنع نظاما تراتبيا لمعقولاته، شبيها بالنظام التراتبي الذي تصوره أفلوطين عن الفيض الإلهي، فبهذا المعنى فإن الفلسفة تفيض فضائل نظرية وهي بدورها تفيض موجودات معقولة ثم تفيض فضائل عملية ثم تفيض موجودات كليانية في حقل عملي أكبر هو الأمم والمدن.

إن استفادة الفارابي من أفلوطين ليست استفادة مفاهيمية فقط بل منهجية كذلك، فإذا كان أفلوطين قد طوّر نظاما تراتبيا داخل الميتافيزيقا التي تقتبس من المذهب الرواقي شكلها المعرفي، فإن الفارابي طوّر نظاما تراتبيا عمليا مستفيدا من المنظومة الأفلوطينية نفسها ولكنه يوجهها نحو مشروعه العملي الأخلاقي والسياسي منطلقا من مستوى تخييلي عن تصور الواحد، إذ "إن الارتقاء الرمزي (الصوفي) نحو الواحد يمكنه أن يوفر لنا مثالا آخر عن النظام التراتبي للموجودات"[2].

وإذا كان الفارابي قد وظّف نظرية الفيض بطريقة مختلفة وفي اتجاهات معرفية وتطبيقية تختلف عن الأهداف الأفلوطينية، إلا أنه يتوافق مع أفلوطين في المبدأ المعرفي الذي يمكن أن يبرر تلك التصورات عن الأنظمة التراتبية للموجودات سواء داخل الحقل الميتافيزيقي أو داخل الحقل العملي، وذلك لحل المفارقات التي تنشأ من تداخل المقولات (الأقانيم) والحدود الأنطولوجية التي تنتج عن هذا التداخل، بحيث "يمكننا التفكير فيما إذا كان أفلوطين والفارابي تقاسما تجربة صوفية، بحيث أصبح بالنسبة إليهما العارف والمعرفة شيء واحد، وأن الموضوع المفكر فيه والذات المفكرة

[1] - الفارابي، "كتاب تحصيل السعادة"، مرجع سابق، ص ص: 87-88.

[2]-Dominic j. O'meara, « Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin, études historiques ET interprétives », éd. E.J. Brill, Leiden, Netherlands, Pays-Bas, 1975, P: 121.

هما شيء واحد"[1]، فبهذا المبدأ الصوفي يمكن للفارابي التغلب على المشكلات الميتافيزيقية والأنطولوجية التي تنشأ من مسألة الفيض نفسها وتوليد الموجودات وطريقة تعقل هذا التوليد.

وبهذا المعنى يؤكد الفارابي أن " كل ما يصدر عن واجب الوجود فإنما يصدر بواسطة عقليته له، وهذه الصور المعقولة يكون نفس وجودها نفس عقليته لها، لا تمايز بين الحالين، ولا ترتب لأحدهما على الآخر، فليس معقوليتها له نفس وجودها عنه. فإذن، من حيث هي موجودة معقولة، ومن حيث هي معقولة موجودة"[2]، وعدم ترتب أحدهما على الآخر، أي ذلك التماهي بين التعقل والوجود (الموجود) هو تماهي ميتافيزيقي ومنطقي لحل مشكلة المفارقة بين الوحدة في الخالق (المبدأ) وبين الكثرة في المخلوقات (الموجودات)، وذلك من خلال إلحاق العقل بالوجود، مستفيدا من الوساطات التي أقامتها الأفلاطونية المحدثة بين الأقانيم والموجودات في نظام الفيض وبهذا "يحدثنا الفارابي عن العقل كموجود، وليس بوصفه جزءا من النفس أو ملكة للنفس، واستعلاء هذا الموجود الذي هو العقل بالنسبة إلى النفس التي هي تابع له يجعل من هذه الأخيرة "وسيطا" بين العقل والطبيعة، وسيكون لدينا، إذن، المخطط التالي:

- الإله= الخالق.
- العقل= الموجود، وليس ملكة وجزءا من النفس.
- النفس= التي تتبع العقل والتي هي " الوسيط" بين العقل والطبيعة"[3].

وبالتالي فإن الفارابي يقوم بتوظيف لعبة الوسائط الأفلوطينية ليتغلب على الصعوبات المنطقية المترتبة عن تنظيم حركة الفيض من الأعلى إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى بما يتوافق مع المعتقدات الإسلامية عن الإله والتنزيه المرتبط به، وخصوصا في مسألة التوحيد والمقولات التي حملتها معها الفلسفة الأفلوطينية المحدثة إلى فكر الفارابي.

---

[1] -Michel Fattal, « Plotin face à Platon », op.cit. p :106.

[2] - الفارابي، " التعليقات"، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط1، 1988، ص:44.

[3]-Michel Fattal, « Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe », op.cit, P: 104.

يذكرنا ميشال فاتال أنه يجب أن نشير إلى أنه يوجد نوعين من الطبيعة لدى أفلوطين: طبيعة تقع على مستوى النفس والتي تصبح النفس-الطبيعة، وطبيعة تقع على مستوى العالم المحسوس، وهنا لا يشير الفارابي إلى النفس-الطبيعة المشكّلة للموجودات المحسوسات ولكن يحيل إلى الطبيعة المحسوسة"، أنظر: Michel Fattal، «Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe, op.cit. P :105.

ولذلك كان على الفارابي تعديل اللوغوس اليوناني بلغة عقلانية جديدة تستجيب للشروط العقيدية للفكر العربي الإسلامي، حيث يرى من خلال هذا اللوغوس أنه "كما أن وجود البارئ ليس إلا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها، وإلا لكانت معقولات أخرى علة لوجود تلك الصور، فكان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور، ويتسلسل"[1].

4-الأفلاطونية المحدثة في لوغوس الفارابي:

إن توليد الصور وتعقلها يتم وفق وظيفة عقلانية للفيض، هذه الوظيفة التي يعتمدها الفارابي في لوغوسه هي آلية الجمع بين معطيات الفلسفة اليونانية والأسس العقائدية للإسلام ولذلك "نرى كيف أن الفارابي ينطلق من التصور الأرسطي للعقل بوصفه "جزءا من النفس" ليصل تدريجيا إلى تصور الأفلاطونية المحدثة للعقل بوصفه "موجودا" أو أقنوما ساميا ومتميزا عن النفس"[2]، ويأتي هذا التصور في إطار المنهج الفلسفي العام للفارابي المستوحى من الأفلاطونية المحدثة وتاسوعات أفلوطين على الخصوص، كما يندرج هذا التصور في منظومة الفارابي الأنطولوجية لتوليد الموجودات وتصور المعقولات انطلاقا من المبدأ الأول إلى موجودات الحياة، ومن ثمة تقوم فلسفته على تبرير هذا التوليد وتعقله بحسب مفهوم الفيض الأفلوطيني أي من خلال اللوغوس، ذلك أن "اللوغوس قادر على أن يكون واحدا وقابلا للتقسيم ليوافق الإنتاج وتحويله إلى حياة، الحياة هي لوغوس الفيض"[3].

وبهذه القدرة الانقسامية للوغوس، دون أن يفقد الواحد واحديته في كثرة الإنتاج، يتمكن الفارابي من الجمع بين وجود الصور المعقولة وتعقل الواحد لها دون أن يؤول ذلك إلى تناقض بين الوحدة والكثرة، بواسطة تلك اللغة التي تستطيع تحمل الانقسامات واحتوائها داخل وحدة العقل.

ومنه فإن "اللوغوس، هو هذه الوحدة الأنطولوجية للصورة، أو هو الأسلوب اللساني للفيض وفي هذا الإطار، فإن لغة الصورة ترافق تجلي الفيض من الواحد بحيث أن اللغة هي هذا التماثل وتكرار الصور والأشكال حسب نموذج تضاعفها، إن

[1] - الفارابي، " التعليقات"، مرجع سابق، ص 45.

[2]- Michel Fattal, « Aristote ET Plotin dans la philosophie Arabe », op.cit.p106.

[3]- Michel Fattal, « Logos et langage chez Plotin et avant Plotin », op.cit. p: 170.

اللوغوس كصورة هو تكرار لكل مستويات لوغوس الواحد بواسطة التأمل"[1]، بهذا المعنى يوظف الفارابي اللوغوس الأفلوطيني بمثابة آلة لتوليد الصور المتكررة من الواحد مع الحفاظ على عدم التناقض بين تلك الصور بما يشكل منطقا يتم القياس به تراتبيا بين الصور الفائضة المتولدة من الواحد•، ومنه فإن اللوغوس، وبهذا المعنى، " يؤسس للعلاقة " الواحد-العقل" في استمرارية الفيض، كما تجب الإشارة إلى الوظيفة النسبية كعنصر للربط والتلحيم لنظام فيض الأقانيم"[2]، ويمكن القول بأن هذه الوظيفة التي يتخذها اللوغوس في الربط والتلحيم، هي وظيفة تدعّم الوظيفة الصوفية لمخيال الفارابي في تصور الفيض الواحدي.

إن فيض الأقانيم في المنظومة الفلسفية للأفلاطونية المحدثة ينخرط في نسق من الروابط الضرورية بين الواحد والعقل والعقل والوجود ويتخذ هذا النسق لغة لعرض هذه الروابط والوسائط أي لإظهارها وتجليها في غياب الواحد عن هذه التجليات الخطابية، ومنه فإن اللوغوس يمثل لغة خطاب الواحد من خلال الفيض، بحيث تصبح "لغة الفيض هي اللوغوس الواحدي (Logos hénologique)، بحيث إن اللوغوس كرابطة مع الواحد يقدم لغة "طبيعية" و"وظيفية" في الفيض لأن الأمر يتعلق بالإنتاج، بينما اللغة هي من إنتاج صورة قوة التوليد للواحد المحتفظ به بواسطة العقل، كما يرى أفلوطين."[3]، ويتابع الفارابي هذا التصور عن اللوغوس ليقدم اللغة المناسبة للفيض بحيث يحافظ على معقولية الصور المتولدة من الواحد من جهة ويحافظ على واحدية الواحد من جهة أخرى.

إن لوغوس الفارابي الموروث عن فلسفة أفلوطين يعمل بآلية المعقول الموجود والموجود المعقول، ومن ثمة فإن الفارابي يؤسس لفلسفة الاختلاف الأنطولوجي لوحدة الواحد من خلال تعقل الصور المتعددة التي تفيض عن الواحد في نظام تراتبي. ويتخذ هذا التعقل أبعادا أخلاقية (الخير والسعادة) وسياسية (الحاكم

---

[1] - Ibid, p: 172.

• - لقد لاحظ ميشال فاتال أن "رسالة في العلم الإلهي" المنسوبة خطأ إلى الفارابي والتي تندرج في نفس " المنبع الأفلوطيني" مثلها مثل " شبه تيولوجيا أرسطو"، فإن تلك الرسالة تترجم كلمة لوغوس ب: "صفة" أو " قياس" و"منطق". أنظر:

Michel Fattal, et autres, « Etudes sur Plotin », l'Harmattan, Paris, 2000, p: 225.

ومنه فإن هذه الترجمة تقارب تصور الفارابي عن اللوغوس ووظيفته المنطقية في الربط والتوسط بين توليدات الواحد بواسطة العقل.

[2]- Michel Fattal, « Logos et langage chez Plotin et avant Plotin », op.cit. p: 173.

[3]-Ibid, p: 175.

والمدينة) وأنطولوجية (نظام الموجودات)..، فعندما يصبح العقل موجودا متعاليا وليس مجرد جزء من النفس فإن ذلك يجعل من فلسفة الفارابي مشروعا لإعادة قراءة الفلسفة اليونانية بما يسمح بأقلمة القضايا الإسلامية داخلها بالاعتماد على الأفلاطونية المحدثة ومدونة أفلوطين بالخصوص.

إلاّ أن لوغوس الفارابي يشتغل بالقوة المتخيلة، ذلك أن الفارابي يرى أن "الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدّالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض"[1]، ويعزو الفارابي عدم القدرة على المعرفة الحقيقية إلى ضعف التحقيق الموجود في العقل بما أنه يعتمد على إمدادات الحس في التعرف على موضوعاته، فحسبه أن "الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة، لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس، ثم يميّز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات، ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وذاتياته وخواصه، ويتدرج من ذلك إلى معرفة مجملة غير محققة"[2].

ولا يعمل الفارابي هنا على نقد العقل فقط، بل يريد وضع مقدمة لما سيأتي من نظرياته السياسية والدينية والأخلاقية..، إن "الفارابي، شأنه شأن الكندي، يرى أن العقل الإنساني لوحده عاجز، وأنه يستطيع العمل بقوة نفوذ العقل العالمي الفعال والتحامه به فحسب"[3]، أما الاتصال بهذا العقل العالمي الفعال، صعودا، لا يكون إلا بآلية التخيّل بوصفها الإمكانية الأقوى لمعرفة أكثر تحقيقا للوجود وهذا بالضبط ما يضفي الطابع الصوفي على المعرفة لدى الفارابي كما هي عند أفلوطين.

وعليه يؤكد الفارابي أن "النفوس الإنسانية، إذا أخذت من القوة الخيالية مبادئ علومها حتى لا تحتاج في شيء مما تحاول معرفتها إلى أخذ مبادئه من القوة الخيالية، تكون قد استكملت. وإذا فارقت كانت متخصصة الاستعداد لقبول فيض العقل الفعال"[4]، فالتطعيم الخيالي للوغوس الفارابي يعمل على تهيئة النسق اللغوي لفلسفته لاستقبال وتكييف المتناقضات والمتضادات في تفسير فيض العقول عن

---

[1] - الفارابي، " التعليقات"، مرجع سابق، ص:40.

[2] - المرجع نفسه، ص:51.

[3] - ماكوفيلسكي، أ.أو، " الفارابي، بين مناطقة عصره"، ترجمة: جليل كمال الدين، مجلة المورد، عدد خاص بالفارابي، الجمهورية العراقية، العدد 3، م 4، 1975، ص:61.

[4] - الفارابي، " التعليقات"، مرجع سابق، ص:51.

العقل الفعال والوسائط الضرورية في تراتبية هذا الفيض، لأن الغرض من ذلك التفسير هو الارتقاء (العقلاني والصوفي) للعقل نحو العقل الفعال، "فالفيلسوف، كما يحدده الفارابي، ليس الرجل الذي يطرح نظاما ميتافيزيقيا يبحث فيه عن طريقة لإقرار الحقيقة، ولكن الحكيم هو في الواقع متحد بعقله بالعقل الفعال"[1]، ويمر هذا التوحد عبر لغة قادرة على التوسط بين العقول في شكل لوغوس مخصوص أعطت ملامحه الأساسية الأفلاطونية المحدثة في فكر الفارابي.

إن عمل الفارابي تركز بالأساس على إيجاد التوازنات الأساسية، في لغة الفيض وأشكال تعقله، وإعادة إنتاج الفلسفة الأفلاطونية المحدثة داخل التراث العربي الإسلامي من خلال تقديم قراءة مختلفة لفلسفتي أفلاطون وأرسطو وتكييفهما بما يسمح ببناء المقولات الضرورية لفكره وأهدافه العملية خاصة، وبهذا يذكرنا أرنالديز أنه و"طبقا للمدينة الفاضلة (للفارابي)، أن غاية المجتمع المثالي الفاضل هي تهيئة الناس لاتحادهم مع العقل الفعال، الذي يجب عليه أن يضع أسس كمال سعادتهم"[2]، في هذه الرؤية الثلاثية (الفضيلة، العقل، السعادة) يتضح مشروع الفارابي المبني على المقاربة الأفلاطونية المحدثة، بوصف هذا المشروع كتأسيس لاختلاف عقلاني داخل العقل العربي الإسلامي.

كما أن أهمية استعادة الفارابي معرفياً تتجلى في توجيه مسار البحث الفلسفي انطلاقا من التوفيق بين العقل (الفلسفة اليونانية) والدين (العقيدة الإسلامية)، والذي يؤدي في النهاية إلى اكتشاف مفتاح السعادة للعالم الدنيوي[3]، ممثلة في بناء نظام سياسي فاضل (بالمعنى الأخلاقي والسياسي) يتم فيه تعقل الدين فلسفيا لتتجسد المعقولات في النهاية في الموجودات (الدنيوية) باعتبارها انعكاسا للفهم الصحيح للوجود الإلهي وكذلك تحويل هذا الفهم إلى عمل سياسي وأخلاقي داخل منظومة سياسية متجسدة في كيان عقلاني هو المدينة.

---

[1] - روجيه أرنالديز، " ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي"، ترجمة: أكرم فاضل، مقال ضمن: مجلة المورد، "مرجع سابق، ص: 38.

[2] - أرنالديز، مرجع سابق، ص: 38.

3 - يشير مترجم كتاب الفارابي "تحصيل السعادة" إلى الفرنسية، إلى أن " الفارابي لم يشر في هذا الكتاب إلى "الحياة الآخرة" وبالتالي سنجد إذن تفكيرا دنيويا، وتفكيرا فلسفيا حول السعادة التي ترتبط مباشرة بالنظام السياسي، أو ما يسميه الفارابي بالنظام الفاضل". ينظر:

Al-Fârâbî, « De l'obtention du bonheur », op.cit.: 12.

لقد تَبيَّن مما سبق أن الفارابي لم يتحرّج في استقبال مقولات أفلوطين الفلسفية، وأصبغ عليها المنظور العقائدي لتصبح ملائمة لموروثه الإسلامي، وهو بذلك يكون قد دشّن مرحلة جدل الحوار بين العقل والإيمان في المنظومة الفكرية الإسلامية.