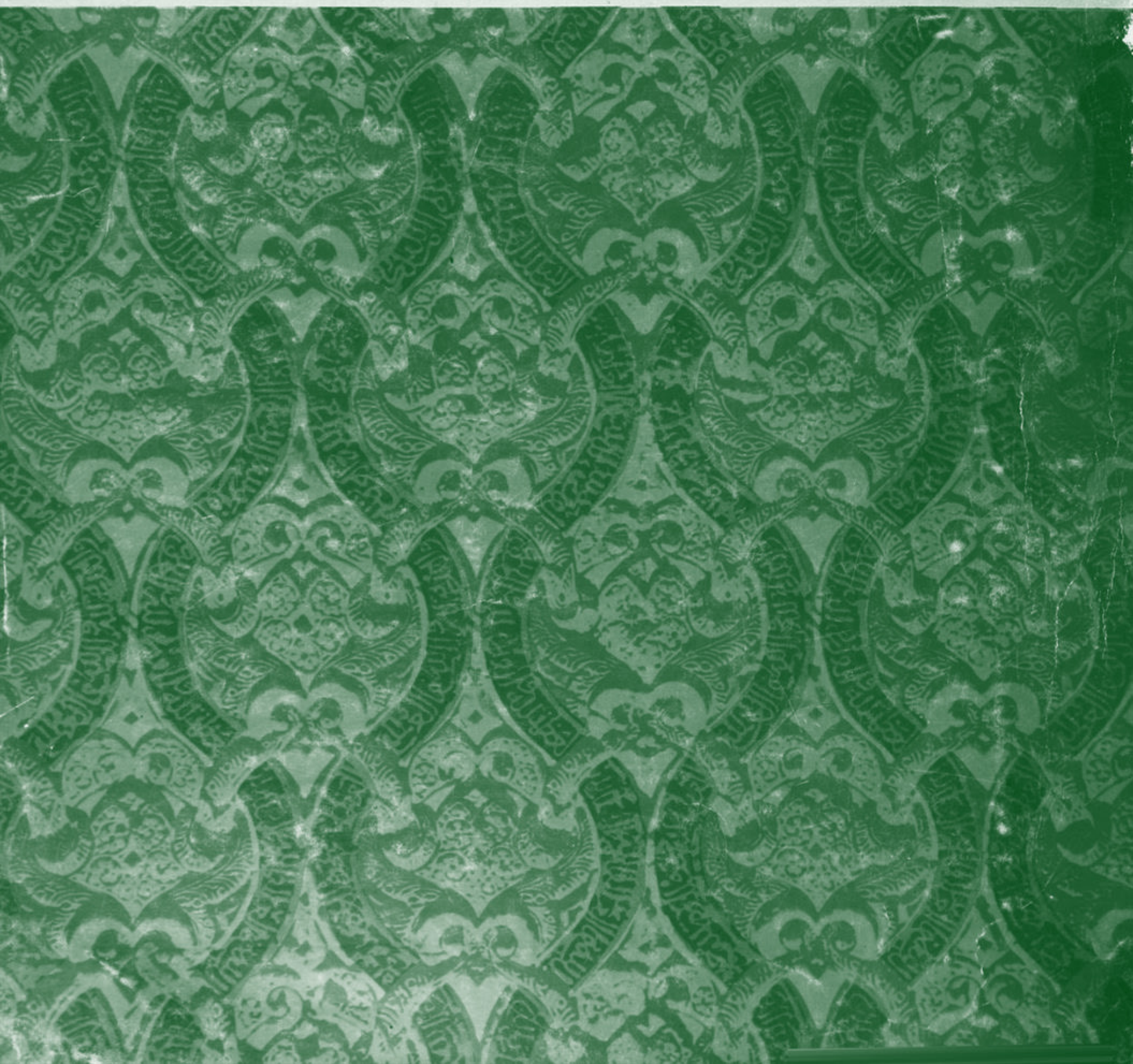


960931-75 الفارابي عدد خاص

المودد

شعار

مسألة تراشيعة فصلية . تصدرها وزارة الاعلام - الجمهورية العراقية - المجلد الرابع - العدد الثالث ١٣٩٥ - ١٩٧٥



الفارابي ٠٠٠ بين منطقة عصره (*)

بقلم البروفسور

آ. او. ماكوفيلسكي

وفيلسوف آسيا الوسطى - الفارابي (٢)، الذي عاش في القرن العاشر، والفيلسوف الطاجيكي - ابن سينا (٣)، وتلميذه الفيلسوف الأذربيجاني ياخمانيار الذي عاش في القرن الحادي عشر.

إن أساس النظرات الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة هو مزيج من ثنوية فلسفة أرسطو، المتراوحة بين المادية والثالية، والمستندة إلى منظومة مثالية خالصة للأفلاطونية الجديدة. وقد سعى هؤلاء لأن يخضعوا لنحو الإسلامي والثقافة الإسلامية أرسطو، المكيف بدوره على أيديهم بروح الأفلاطونية الجديدة، الأمر الذي انعكس بمنتهى القوة لدى ياخمانيار، الذي استطاع أن يذلل، إلى الحد الأقصى، الاختلاف بين موقف أرسطو المخضع للأفلاطونية الجديدة وموقف الدين الإسلامي.

ولما كان أتباع أرسطو قد سعوا لتوحيد وجهات

النظرة الأشد تميزاً، من حيث المحتوى الفلسفي، كانت هي ظهور أتباع وشارحي أرسطو في الشرق الأوسط، الذين ظهوروا في القرن التاسع، واستمروا حتى القرن الحادي عشر. إن وجود هذه الظاهرة، القصير الأمد، الذي ائتمن كاللعاب النارية، كان هو الفترة الأشد ألقاً والاعظم نورا في تاريخ فلسفة الشرق الأوسط وأثارها المكتوبة باللغة العربية.

لقد كان نهج أتباع أرسطو (١) في الشرق الأوسط يمثل، في جوهره، فلسفة توليفية، اصطفاية، هي مزيج من تعاليم أرسطو والأفلاطونية الجديدة والتيارات المثالية والصوفية. إن هذه الفلسفة الانتقائية إنما تلقت مثل هذه التسمية « نهج أتباع أرسطو »، فلأنها تتغلب فيها أفكار فلسفة ومنطق أرسطو. وكان المثليون الرئيسون للفلسفة الأرسطوية الشرق أوسطية هم: الكندي - الفيلسوف العربي الذي عاش في القرن التاسع،

(*) يشرح البروفسور ماكوفيلسكي (المعروف بالبحوث والدراسات الفلسفية والجمالية والعلاقات التبادلية بين فلاسفة البلدان المختلفة)، في هذا البحث، النظريات المنطقية لمناطق العصر ويقابلها بنظريات الفارابي، ويبسط شروحه كلها على ضوء مقولات أرسطو في علم المنطق. (وهذا البحث جزء من كتاب كبير صود في موسكو بعنوان « تاريخ المنطق ») - (الترجم).

(١) نهج أتباع أرسطو، أو الأرسطوية في الشرق الأوسط - هو تعبير اصطلاح عليه الباحثون الفلاسفة المعاصرون في دراساتهم للفلسفة العربية والإسلامية في القرون الوسطى، والعصور العباسية على وجه التخصيص. ويقصدون بذلك شروح فلاسفة العرب والمسلمين ومناطقهم للفلسفة ومنطق أرسطو، وتطبيقاتهم المحلية لفلسفته، واجتهاداتهم وتوليفاتهم المختلفة في ذلك - (الترجم).

(٢) جاء في كتاب الأستاذ الدكتور ناجي معروف، أستاذ الحضارة العربية في الدراسات العليا بجامعة بغداد، المعنون « عروبة العلماء النسويين إلى البلدان الأعجمية في المشرق الإسلامي »، الجزء الأول، ص ٢٩١، مايلي: « إن العلماء المسلمين النسويين إلى البلدان الأعجمية في المشرق الإسلامي: فارس وخراسان، وأذربيجان، وما وراء النهر، وبلاد الجزيرة ليسوا جميعاً من الأعاجم كما يتوهم الكثيرون، وإنما يوجد منهم أعداد كبيرة جداً يرجعون في أصولهم إلى أنساب عربية صريحة. وبينهم من أنجب عدداً كبيراً من العلماء والأدباء الذين انتشروا في أقطار المشرق الإسلامي وبلدانه، كالبيت السمعاني، والدوحة الصاعدية، وآل الجوزيني، والعلماء البكريين، والعمرين، والعثمانين، والمسلويين، والأمويين، والعباسيين، والتميميين والشيبانيين وغيرهم ممن ينسبون إلى المواطن الأعجمية ». وقد أورد العالم العراقي الجاهلي، د. معروف، فعلاً، قوائم بأسماء العلماء النسويين إلى جرجان وبيش وبلخ وسمرقند وبخارى وبست ورمرو ونيسابور... الخ، ولم يرد ذكر الفارابي ضمنهم ولعله سُرِدَ في جزء تال - (الترجم).

النظر الثلاث (أرسطو ، والافلاطونية الجديدة ، والقرآن) (٣) ، فان تعاليمهم الخاصة ظلت تعاني من عدم الثبات ، والتناقضات الداخلية . واذا كان أتباع أرسطو في الشرق الاوسط يتمتعون ، في تعاليمهم عن الوجود ، بنظرية الفيض الافلاطونية الجديدة ، فانهم في نظرية المعرفة والمنطق ظلوا يعتمدون على تعاليم أرسطو .

وكان المنطق في الفلسفة العربية - الاسلامية يفهم على انه علم تطبيقي ، يقوم قواعد التفكير السليم (٤) . ووفقا لهذا المفهوم ، فان المنطق هو الميزان الذي تقاس به رصانة الافكار ، وتلاحظ الافكار الخاطئة وغير الوجهية . ان النظرة الى المنطق باعتباره « ميزان الافكار » تبقت بين العلماء المسلمين حتى القرن التاسع عشر ، كما يتضح ذلك من اطلاق العالم الاذربيجاني في القرن التاسع عشر ، باقباخانوف ، اسم « ميزان البصيرة » أو « أنوار المعرفة » ، على المؤلف الذي كتبه في المنطق . لقد رأى الفلاسفة المسلمون أهمية المنطق في كونه يقي من الأخطاء ويساعد في استيعاب كافة العلوم وتطورها المتحرر من الأخطاء .



(٣) في رأينا ان القول بتوحيد وجهات النظر الثلاث (أرسطو ، والافلاطونية الجديدة ، والقرآن) ، على يد اتباع أرسطو (ومقصود بهم الكندي والفارابي وابن سينا ومن نهج نهجهم) ، قول يجانب الصواب ، والدقة فان هؤلاء العلماء لم يحددوا هذه المصادر الثلاثة للفكر الفلسفي والمنطقي - عدا عن ان توحيدها مستحيل - بل انهم حاولوا ، بكل الوسائل ، التوفيق بينهما ، وابتعاد نقاط الالتقاء ، منطلقين ، في الأساس ، من القرآن والشريعة الاسلامية . وبالطبع لثمة فرق كبير بين التوفيق والتوحيد . وقد اثبتنا رأينا هذا توخيا للزبد من الدقة في بحث عظيم الأهمية يتناول اصول فكرنا العربي الاسلامي - (المترجم) .

(٤) يشير الكاتب ، في ذلك ، الى واي الفارابي ، بصفته تلميذ تعاليم أرسطو في الفلسفة والمنطق آخر التفهم حيث يقول ابو نصر الفارابي في علم المنطق :

« حده وفكره : صناعة المنطق تعطي جملة القوانين التي شأنها ان تقوم العقل ، وتسد الانسان نحو طريق الصواب ، ونحو الحق في كل ما يمكن ان يغلط فيه من المقولات ، والقوانين التي تحفظه وتحولفه من الخطا والزلل والغلط في المقولات ، والقوانين التي يمنح بها في المقولات ما ليس يؤمن ان يكون قد غلط فيه غلط . كما يقول : « ... وايضا فان القوانين المنطقية التي هي آلات يمنح بها في المقولات ما لا يؤمن ان يكون العقل قد غلط فيه او قصر في ادراك حقيقته ، تشبه الموازين والمكاييل التي يمنح بها في كثير من الاجسام ما لا يؤمن ان يكون الحس قد غلط او قصر في ادراك تقديره ، وكالمسطر التي يمنح بها في الخطوط ما لا يؤمن ان يكون الحس قد حير او غلط في ادراك استقامته » - (المترجم) .

وقد رسخت في أساس دراسة المنطق الترجمات العربية للمباحث المنطقية لأرسطو وشارحيه . ويمكن معرفة مدى المثابرة والتدقيق الذي درس به منطق أرسطو من استقراء السيرة الذاتية لابن سينا . فعلى أساس دراسة منطق أرسطو حددت حدود اصالة منطق الفلاسفة العرب والمسلمين . وهكذا ، فان الفيلسوف الاذربيجاني باخمانيار كتب في القرن الحادي عشر مؤلفه « المنطق » ، أما معن ابن سينا فقد كتب ثلاثة أعمال في المنطق : المنطق الكبير ، والوسيط ، والصغير . وحتى بعد انحسار الفلسفة الاسلامية الناهجة نهج ارسطو ، فان المنطق تفسادى الملاحقة ، كما ان الاهتمام به لم يضعف ، وقد ظهرت باستمرار مؤلفات جديدة في هذا الحقل من حقول المعرفة . فان الاهتمام بالمنطق الشكلي كان يتفدى ، بخاصة ، باستخدامه في الجدل والمحاججة اللاهوتية ، وفي أغراض الدفاع عن عقائد الدين الاساسية .

وقد اعتبر المنطق والرياضيات بمثابة تبشير بالفلسفة .

ان نظرية المعرفة في الفلسفة العربية - الاسلامية انما كانت اعادة معالجة أصلية لتعاليم أرسطو عن العقل المنفعل (السليبي) والعقل الفعال ، التي استثمر فيها أرسطو المقولة الديالكتيكية في الامكانية والواقع ، من أجل تفسير قوانين التفكير الانساني . وانطلاقا من المقارنة الارسطوية للعقل الفعال بالنسور ، الذي يجعل الميول ترى الالوان الكامنة في الطبيعة ، فان الفلاسفة العرب والمسلمين ، الناهجين نهج ارسطو ، يسبقون ، انطلاقا من هذه المقارنة (٥) ، على العقل الفعال أهمية أخرى غير التي

(٥) ١ - يسمى الفارابي العقل المنفعل (العقل بالقوة او العقل الميولاني) ، ويقصد به تلك القوة في النفس المدة لانتزاع صور الموجودات وماهياتها من المواد . اما نسبة العقل الفعال الى العقل الانساني فهي كنية الشمس الى العين « التي هي بصير بالقوة مادامت في الظلمة . وكما ان الشمس هي التي تجعل العين بصيرا بالفعل والنبضات بالفعل بما يطعها من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ ، وبذلك بعينه صارت المقولات معقولات بالفعل » .

٢ - ويفصل الفارابي ذلك في كتابه من المدينة الفاضلة كالآتي : « والمقولات التي بالقوة تحتاج الى شيء آخر ينقلها من القوة الى ان يصيرها بالفعل . والفاعل الذي ينقلها من القوة الى العقل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ، مفارق للمادة . فان ذلك العقل يعطي العقل الميولاني شيئا ما ، بمنزلة الضوء الذي سطبه الشمس للبصر ، لان متولته

اكتسبها لدى أرسطو . فإذا كان العقل الفعال ، وفقا لتعاليم أرسطو ، لصيقا بالإنسان ذاته ، كأننا في الروح البشرية ذلك العامل الذي يحول الى حقيقة الصفات الموهوبة المفروسة في العقل المنفعل تجاه معرفة المفاهيم ، فإن العقل الفعال يتحول ، لدى الفلاسفة العرب والمسلمين الارسطويين ، الى مبدأ روحي مستقل ، موجود خارج الإنسان ، يولد ، بتأثيره على الإنسان ، معرفة جوهر الاشياء . ومثلما ان النور يعتبر خارجيا بالنسبة الى العين ، مسببا اصدار الالوان ، فكذلك فإن العقل الفعال ، في مفهوم الفلاسفة العرب والمسلمين المتأثرين بأرسطو ، يعتبر ظاهريا بالنسبة للإنسان ، ومصدرا لمعرفة جوهر الاشياء . وبفضل هذا التغيير لمفهوم العقل الفعال ، فإن نظرية المعرفة لدى الفلاسفة العرب والمسلمين الارسطويين تلتحم بنظريتهم الشاملة عن الكون ، ما دام هذا العقل الفعال في مفهومهم هو العقل العالمي ، الذي يعتبر الحلقة الأخيرة في سلسلة فيض العقول الكونية (٦) .

وفقا لتعاليم هؤلاء الفلاسفة ، فإن في هذا العقل الكوني (عقل عالم ما تحت القمر) تنحصر أشكال أشياء العالم المادي . ان التحام هذا العقل الفعال بالعقل الانساني الكامن يكسب الأخير أشكال التفكير الضروري لمعرفة جوهر الاشياء . ومن كل الغلاف الفيضي لهذه التعاليم ، ففيها يرى السعي لطرح مسألة اتساق أشكال التفكير الانساني مع أشكال الوجود ، أشكال العالم المادي . وقد أشار لنين ، في وقته ، الى أنه بالنسبة للنظرية المادية للمعرفة ، فإن مما له أهمية جوهرية الاعتراف بأن أشكال التفكير الانساني متعائلة مع أشكال الوجود ، وتعكس الأخيرة . وبهذه الروح ، بالذات ، فإن اتباع أرسطو من الفلاسفة العرب والمسلمين يطرحون مسألة العلاقة المتبادلة بين أشكال التفكير الانساني وأشكال الوجود ، غير انه بالرغم من انه في مجرد طرح هذه

من العقل الهولاني في منزلة الشمس من البصر . فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة ، وهو من قبل ان يبصر ، فيه بصر بالقوة ، والالوان من قبل ان تبصر ، مبصرة مرئية بالقوة . وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في ان تبصر بصرا بالفعل ولا في جوهر الالوان كفاية في ان تبصر مبصرة مرئية بالفعل . فإن الشمس تبطن البصر ضوئا بضاء به ، وتبطن الالوان ضوئا بضاء به ، فيبصر البصر بالضوء الذي استفاد من الشمس مبصرا بالفعل ، ويبصر بالبصر وتبصر الالوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل) - (المترجم) .

(٦) أي هو عقل عالم ما تحت القمر ، أو ما يدهى بالعقل الارضي ، عقل الكون والفلك - (المترجم) .

المسألة يوجد شيء ما مادي عقلائي ، الا ان تهاقت حلهم لهذه المسألة يظهر في كونهم ينسبون أشكال التفكير الانساني وأشكال الوجود الى المصدر الاول الوحيد الذي يتوهمون - الى العقل الفعال المشرف على العالم الارضي .

وقد أعاد تلامذة أرسطو من الفلاسفة العرب والمسلمين معالجة تعاليم أرسطو عن العقل الانساني، وصاغوها في تعاليم جديدة ، هي تعاليم تطور العقل الانساني مبتدئين من مرتبة العقل الكامن . ان مراتب تطور العقل الانساني قد صورها بعض ممثلي هذه الفلسفة على نحو مختلف ، وذلك رغم تماثل مفهوم مراتب تطور العقل لديهم .

فان الكندي يتخذ نقطة انطلاقه العقل الكامن (المنفعل) المميز للإنسان ، بطبيعته ، ويلاحظ ، بصفة مراحل ، اقترابه من العقل الفعال الاولي - « العقل المستفاد » (المكتسب) ، وبعد ذلك العقل « الايضاعي » .

والفارابي ، شأنه شأن الكندي ، يرى ان العقل الانساني لوحده عاجز ، وانه يستطيع العمل بقوة نفوذ العقل العالمي الفعال والتحامه به فحسب . ان تأثير العقل العالمي الفعال على العقل الانساني المنفعل (عن طريق الالتحام به بواسطة الاشعاع والفيض) يحول العقل الانساني من حالة الامكانية والكمون الى الحالة الفعالة « العقل بالفعل » (٧) . ان العقل البشري الفعال يتطور من عقل كامن ، مارا بمرحلة

(٧) من المفيد جدا للقارئ ، بهذا الصدد ، ان ننقل له رأي الفارابي نفسه ، في ذلك ، فهو يقول في فصل له عقده في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، تحت عنوان « القول في القوة الناطقة كيف تنقل وما سبب ذلك » يقول ما نصه هو الاتي :

« ويبقى بعد ذلك ان نرسم في الناطقة رسوم اصناف المقولات . والمقولات التي شأنها ان ترسم في القوة الناطقة منها المقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل . ومقولات بالفعل وهي الاشياء البريئة من المادة . ومنها المقولات التي ليست بجواهرها مقولة بالفعل مثل العبارة والنبات والجملة كل ما هو جسم او في جسم ذي مادة والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها بان هذه ليست عقولا بالفعل ولا مقولات بالفعل ، واما العقل الانساني الذي يحصل له بالطبع في اول امره فانه هيئة ما في مادة مددة لان تقبل رسوم المقولات فهي بالقوة عقل وعقل حيواني . وهي ايضا بالقوة مقولة وسائر الاشياء التي في مادة . او هي مادة او ذوات مادة فليست هي عقولا لا بالفعل ولا بالقوة ولكنها مقولات بالقوة ويمكن ان تبصر مقولات بالفعل . - (المترجم) .

متوسطة هي مرحلة العقل المستفاد ، (المصطلح لاسكندر الافروديسي ، وهو في الترجمة اللاتينية intellectus acquisitus) (٨) .

ووفقا لتعاليم الفارابي ، فان العقل الانساني الكامن (الهولاني) يعود الى تلك القوى الدنيا للروح البشرية ، القوى المرتبطة بالمادة والمعرضة للفناء ، فيما يكون العقل الانساني الفعال متحررا من المادة وخالدا ، باعتباره جوهرها بسيطا لا يتفتت . انه وحده يبقى حيا بعد موت الجسم البشري ، فيما تفني كافة القوى البيولوجية الباقية بموت الجسم . ان امكانية معرفة الانسان للعالم الموضوعي الخارجي يفسرها الفارابي بان اشكال العقل البشري متماثلة مع اشكال اشياء العالم المادي ، طالما ان هذه وتلك متحدة من منبع واحد ، هو العقل العالمي الفعال (٩) .

اما ابن سينا ، فان تعاليمه بهذا الخصوص لا تقتصر عن تعاليم الفارابي كثيرا . فان الروح الفردية للانسان ، وفقا لهذه التعاليم ، لا تمتلك الا العقل الكامن فحسب ، أما العقل الفعال فهو ليس فرديا ، بل هو عقل كلي ، شامل ، واحد لدى كافة الناس . ان العقل الكلي الفعال انما هو العقل العالمي ، وبالذات عقل الفلك السماوي الداخلي الاخير (عالم ما تحت القمر : أي عالم كوننا الارضي هذا - المترجم) .

(٨) المقصود بالعقل المستفاد انه اذا تحول العقل من حالة ادراك المقولات المنزعة عن موادها الى حالة ادراك مقولات لم تكن في مادة ولا من طبيعتها ان تعل في مادة ، بل هي مقولات بالعقل مفارقة بجوهرها كالتقوى السماوية ، اصبح العقل المستفاد - (المترجم) .

(٩) يفصل الفارابي القول في العقل الفعال ، في كتابه « راء أهل المدينة الفاضلة » ، وقوله هنا يكمل اقواله السابقة التي اقتبسنا ، ولذلك فان من اللازم ان تقدم هذا التقبي لكي تكامل مقولات الفارابي في نظامها المنطقي المتناسق ، بالنسبة الى القاريه (خصوصا وان البروفسور ماكوفيلسكي لايشير اليها في تكاملها الفلسفي هنا) . يقول الفارابي : « كذلك العقل الهولاني فانه بذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر يقلل ذلك الشيء نفسه وبه يمثل العقل الهولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارسنام ذلك الشيء في العقل الهولاني وبه تصير الاشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ويصير هو أيضا عقلا بالفعل بعد ان كان عقلا بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهولاني شبيه بفعل الشمس في البصر فلذلك سمي العقل بالفعل ومربته في الاشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الاول المرتبة العاشرة ويسمى العقل الهولاني العقل المنفصل ، واذا حصل في القوة الناطقة من العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر حملت المحسوسات . » - (المترجم) .

وفي تعاليمه عن عملية تطور العقل الانساني ، فان ابن سينا يؤكد أهمية التجربة الحسية في المعرفة . انه يعلمنا ان العقل الكامن من أجل أن يصبح عقلا بالفعل ، يحتاج الى تصورات حسية تفنيه وتكمله ، وتصلح أن تكون وسيمة لتحويله الى عقل مستفاد . ولكن الى جانب هذا العقل المكتسب أو المستوعب ، العامل على أساس التجربة الحسية أو بواسطتها ، فان ابن سينا يؤكد أيضا على العن الذي يتفهم ، بشكل مباشر ، الحقائق ، التي هي المبادئ الاساسية للعلوم . ان هذه الحقائق تنصب في روح الانسان ، مباشرة ، من العقل العالمي الفعال . وهذا هو شكل خاص من العقل « الفيزي الاشراقي » .

والى جانب المعرفة العقلانية المتطورة بشكل طبيعي ، فان ابن سينا يسمح بإمكانية أن يحصل الانسان على المعرفة الرفيعة الخاصة ، عن طريق الاستنارة الخارقة للعقل الانساني باشراف العقل العالمي الفعال عليه (وبذلك يفسر النبوة) . ان هذه المعرفة تنطلق ، وفقا لتعاليم ابن سينا ، ليس من الجوهر الاول ، بل من أوطأ عقل سماوي ، وهو عقل الارض ، عقل عالم ما تحت القمر .

وبمثل هذه الروح ، فان الفيلسوف الازدريجاني باخمانيار ، شأنه شأن الفارابي وابن سينا ، يطور تعاليمه عن العقل الانساني والمعرفة . فانه يقول بالعقل الكامن ، النصيق بالانسان ، بطبيعة كونه انسانا ، وهو العقل الذي يميزه عن الحيوانات . ان هذا العقل يدفع للمرة الاولى ، للعمل عن طريق تأثير اشياء العالم المادي على الانسان . كما ان موضوع المعرفة يوجد بشكل مستقل تماما عن الذات العارفة . ان معرفة الانسان تتأثر من الخارج . وان كل ما يرد الى عقل الانسان يأتيه عبر تحسوساته ، ومن هنا فان العقل الاول للانسان انما هو عقله الحسي ، الذي يمثل بنفسه العقل المادي ، وذلك لانه مرتبط بنشاط أجهزة الحواس ويعتمد عليها . ان التجربة تظهر ان عقل الانسان يتطور ويتكامل سوية بالتحمام التصورات عن الاشياء الخارجية بقوى الخيال المنتجة .



ان أول من أعلى لواء الارسطوية وبسطه في المشرق هو الفيلسوف العربي البارز الكندي . فقد درس ، بحبيسة وأدق خارق ، أرسطو وشارحه اسكندر الافروديسي . ان تعاليمه عن العقل ترقى الى اسكندر الافروديسي . وكان الكندي يعلم تلامذته

الاشكال الاربعة للعقل ، وذلك باعتباره مواصلا لتعاليم فيثاغورس عن تكامل العدد « اربعة » .

اما تعاليم ارسطو عن العقل ، فان الكندي يدمجها بتعاليم الافلاطونية الجديدة عن العقل وبغيبية الفيثاغورية الجديدة للاعداد . وقد وضع الكندي الاساس لتحويل تعاليم ارسطو في العقل الى نظرية معقدة لعملية تطور العقل الانساني ، النظرية التي رسخت في الفلسفة العربية - الاسلامية حتى ظهور ابن رشد .

لقد كان الكندي مؤسسا لتلك النظرة التي سادت في الفلسفة العربية - الاسلامية ، التي طبقا لها تتم معرفة الانسان لجوهر الاشياء بتأثير العقل العالمي الموجود خارجه ، كما ان امكانية مثل هذه المعرفة - ذاتها ، تتجذر في كون ذلك العقل العالمي - لوحده ، يمنح الصور سواء لاشياء العالم المادي أو للعقل .

ان المثل البارز لتلامذة ارسطو الشرقيين بعد الكندي هو الفارابي ، الذي لقبوه بـ « المعلم الثاني » (لقد أسموا ارسطو « المعلم الاول » ، ولذلك فان تعبير « المعلم الثاني » كان له معنى « ارسطو الثاني ») (١٠) .

وقد جاء الفارابي ليقول ، في اثر الكندي ، بأن امكانية المعرفة والقدرة على ادراك الحقيقة تشترط بشرط أن يكون العقل العالمي ذاته ، الذي أعطى العالم المادي اشكاله ، قد منح الانسان أيضا أفكاره . ان حكمة الفلاسفة طبقا لما يقوله الفارابي ، تتجذر من العقل العالمي . أما العقائد فقد اعتبرها الفارابي أدنى قيمة من المعرفة الفلسفية التي يكتسبها العقل الخالص .

وفي القرن العاشر ، كان الفلاسفة العرب والمسلمون قد باتوا يعرفون كافة أجزاء منطق ارسطو الثمانية (١١) . وبينى الفارابي كامل منطق على ضوء

(١٠) هذا هو الرأي الشائع ، وهو الذي عرضنا له سابقا وأكدته معظم دارسي الفارابي وباحثيه وكاتب سيرته ، أي ان الفارابي مكل فلسفة ارسطو ومطور تعاليمه ، وثمة رأي غير شائع يقول ان الفارابي اكتسب هذا اللقب لكتابه كتابا أسماه « العلم الثاني » وهو كتاب شامل في المنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة - (المترجم) .

(١١) منطق ارسطو ثمانية اجزاء ، كل منها في كتاب :

١ - المقولات المشر (باليونانية فالغوريوس) والمقصود بال مقولات كل ما يمكن قوله في تعريف الكائن ، ولذلك فهي تبحث الحدود ، وعددها مئة وثلاثا لترتيب ارسطو : الجوهر ، الكم ، الكيف ،

من خفية النص الكامل لاورغانون (١٢) ارسطو .

ان المنطق لدى الفارابي مرتبط بنظرية المعرفة ، والنحو . ان ميزة المنطق عن النحو يراها هو في كون النحو متحددا بأطر لغة الشعب المعين ، فيما يقدم المنطق قواعد التعبير في اللغة عن التفكير المشترك بالنسبة للبشرية كلها . ومن أبسط عناصر الكلام ينبغي المضي الى ما هو أعقد وأعسر - من الكلمة الى الحكم ، ومن هذا الأخير الى الاجتهاد والاستدلال العقلي .

ان الفارابي يقسم المنطق الى قسمين : القسم الاول ويشتمل على التعاليم عن المعاني والحدود وهو قسم التصور ، والقسم الثاني وهو يدور على مباحث القضايا والاقيسة والبراهين ، وهو قسم التصديق . ان المعاني والحدود لوحدها ليست - فيما يقول الفارابي - حقيقة ، كما هي ليست باطلة ، مادامت تؤخذ منعزلة ، من دون رابط يربطها ، وما دامت غير منسجمة مع الواقع نفسه . وبالمعاني يعني الفارابي التصورات عن الاشياء المفردة ، التصورات الناشئة عن التجارب والانطباعات الحسية ، وكذلك تلك التصورات التي تنطبع في الذهن نتيجة التصورات المذكورة آنفا عن الاشياء المفردة . ان هذه هي معاني وأفكار الضرورة والواقع والامكانية . ان الضربين المذكورين للمعاني والافكار يعتبران معتمدين بالتاكيد . ان عقل الانسان يمكن أن يوجه الى هذه المعاني والافكار ، وتستطيع النفس أن تتأملها ، غير انها لا يمكن أن تثبت ولا أن تفسر ، عن طريق استنتاجها مما بات معروفا . انها واضحة من تلقاء نفسها ، وتتمتع بارتفاع درجة من الوثوق والاعتماد .

وبفضل امتزاج التصورات تحصل الاحكام ، التي يمكن أن تكون صحيحة أو باطلة . ومن أجل دعم هذه الاحكام بالحجج ، فان من الضروري اللجوء

الإضافة ، المكان ، الزمان ، الوضع ، الملك ، الملك ، الفعل ، الانفعال .

- ٢ - العبارة (أو باري أمينياس) .
- ٣ - القياس (أو أناطوليكا الاولى) .
- ٤ - البرهان (أو أناطوليكا الثانية) .
- ٥ - المواضيع الجدلية (أو بيكا) .
- ٦ - الحكمة الموهبة (أو سوفستيكا) .
- ٧ - الخطابة (أو ريتوريكا) .
- ٨ - الشعر (أو فوبيا) - (المترجم) .

(١٢) الاورغانون - معناه الآلة ، وهو اسم يطلق على مجموعة كتب ارسطو في المنطق ، ذلك ان ارسطو يعتبر المنطق آلة للعلوم جميعا وليس علما قائما بذاته . والفارابي يأخذ معظم منطق من اورغانون ارسطو - (المترجم) .

العام فيوجد - وفقا لما يقول هو - ليس كحديث عارض فحسب في الاشياء المفردة ، بل كجوهر في العقل ، كذلك . ان عقل الانسان يستخلص العام من الاشياء ، غير ان العام الشامل له وجوده الخاص ، المنفصل .

وعلى هذا النحو ، فان لدى الفارابي بات متواجدة أشكال الوجود المختلفة : « قبل الاشياء » (ante rem) ، و « في الاشياء » (in re) ، و « بعد الاشياء » (post rem) .

وانطلاقا من مواقع الكانتيية (نسبة الى الفيلسوف كانت - المترجم) ، فان دي بوير يطرح ، حيال تعاليم الفارابي ، هذه الاسئلة : أيعود « الوجود الخالص » الى العام الشامل ؟ - أ يكون الوجود خبرا منطقيا ؟ ويقول ان هذه المسألة ، التي أولدت قدرا كبيرا من الاخطاء في الفلسفة ، كان الفارابي قد حلها بشكل سليم ، وكامل لنغاية .

فوفقا لتعاليم الفارابي ، فان الوجود يكون موقفا نحويا أو منطقيا ، ولكن ليس جزءا من الواقع ، يؤكد الاشياء بعض التأكيد . ان وجود الشيء لا يبدو ان يكون الشيء نفسه (١٤) .

غير ان دي بوير ، في وصفه لنظرية الفارابي في « الوجود » يفلت من نظر الاعتبار ان الفارابي قد أخذ بحساباته المراتب المختلفة للوجود ، موضحا الفرق بين واجب الوجود وممكن الوجود . فقد كان اختلاف واجب الوجود عن ممكن الوجود هو الفكرة الاساسية لفلسفته . وطبقا لتعاليم الفارابي ، فان ممكن الوجود يفترض ، من اجل تحقيقه هو نفسه ، ان سلسلة الاسباب لا يمكن ان تكون غير منتهية ، ولذلك فمن الضروري ان يؤخذ بنظر الاعتبار انه ثمة وجود موجود فعلا ، ولكن ليس له اسباب ، وجود يمتلك الدرجة الارفع للكمال ، أبدي غير متغير ، مكثف بنفسه ، يتمتع بتمام الوجود (١٥) ان الفارابي يتحدث عن سلم مقامات

الى الاستنتاجات والبراهين : اذ ينبغي بواسطة الاستنتاجات والبراهين الافضاء بالاحكام الى المبادئ المتعمدة أو الى البيانات العيانية مباشرة ، والتي لا تحتاج الى تأكيدات اضافية . ان أمثال هذه البيانات العيانية (البديهيات) ينبغي وجودها بالنسبة الى الرياضيات ، والميتافيزيك ، والاخلاق . ان البديهيات هي أسس كل معرفتنا .

ان الموضوع الخاص للمنطق ، أو قل الموضوع الاساس ، في رأي الفارابي ، هو البرهان . ان البرهان ينطلق مما هو معلوم ومقدر ليمضي الى معرفة شيء ما جديد ، لم يكن معروفا ، شكليا ، سابقا . ان معرفة المقولات العشر ، والعبارة ، والقياس انما هي في الجوهر - كما يقول الفارابي - مجرد توطئة الى المنطق . اما في تعاليم البرهان ذاتها ، فان الفارابي يعتبر أمرا أساسيا للغاية تقرير المبادئ التي ينبغي ان تكون معايير المعرفة الضرورية . ويرى الفارابي ان قانون التناقض هو أرفع هذه المبادئ .

ان وظيفة قانون التناقض تنحصر ، طبقا لما يقول الفارابي ، في أن يدرك المرء ، في عملية التفكير الواحدة ، المعينة ، حقيقة أو ضرورة أيما مبدءا ، وزيف أو استحالة المبدأ المضاد له . ومن وجهة النظر هذه ، فان الفارابي يفضل الروحانية الافلاطونية على الاسلوب العلمي الارسطوي .

وعينا عدا الحقائق اللغني عنها عن الوجود المطلوب ، ثمة ، وفقا لما يقوله الفارابي ، مجال الممكن ، الذي عنه نستطيع أن نحصل على معرفة محتملة فحسب . وعن الدرجات المختلفة للاحتمال يجري الحديث في (المواضيع الجدلية) لارسطو . واليها يشير الفارابي كمدخل أولي لفهوم الاحتمال .

ان الفارابي يقول ان المعرفة الحقيقية لا يمكن أن تبنتي الا على المبادئ اللازمة من « الانالوتيكات » الثانية ، (البرهان) .

وكأضافة الى « مدخل » فرنوريوس (١٣) ، فان الفارابي يصرح بنظراته الى الكون . ووفقا لرأيه ، فان المفاهيم الكونية لا توجد منفصلة عن المفاهيم الفردية .

ويجد الفارابي الخاص ليس فقط في الاشياء وفي الادراك الحسي ، وانما في التفكير كذلك . أما

(١٣) الاشارة في ذلك الى كتاب ايسافوجي أو المدخل الى علم المنطق ، الذي شرحه الفارابي ، وقد تقدمت الاشارة اليه في الدراسة الاولى - (المترجم) .

T.J. de Boer. The History of Philosophy in Islam. (١٤) London, 1903, p. 113.

(١٥) تقوم نظرية الفارابي على ان سلسلة الممكنات والاسباب لا تمتد الى ما لا نهاية له ، وانها ينبغي ان تنتهي عند كائن أول واجب الوجود ببلاته . اذ لو فرضنا السلسلة تمتد الى اتقى ما يمكن ، فان آخر ما تتوقف عنده اما ان يكون ممكن الوجود أو واجب . فاذا كان ممكنا ببلاته احتاج الى ما ينقله من الامكان الى الوجود ، واذا كان واجبا بغيره احتاج في قيام وجوده الى هذا الغير ، فينتج بالضرورة بلوغ كائن منزو من كل صفة امكان يستمد وجوده من ذاته لا من قوة خارجة عنه .

ويقول الفارابي في الواجب الوجود : « ... ان وجوده

هو مبدع الحجة الانطولوجية لوجود الله ، التي وفقا لمنطوقها ، يوجد الله وجودا واجبا ، ضروريا ، حتميا ، وذلك لان المفهوم عند الله انما هو مفهوم الواجب الوجود ، الذي بنتيجته يكون رفض وجوده تناقضا شكليا .

على اننا ينبغي ان نبادر للقول ان في مفهوم الوجود لدى الفارابي تناقضا وعدم ثبات ، وذلك ناتج عن اختلاط افكار ارسطو بتعاليم الافلاطونية الجديدة ، لدى الفارابي ، وهو اختلاط يشوش مفاهيمه او يناقضها ، بعضها مع البعض الآخر ، أحيانا . وبالمناصفة ، فان الفارابي نفسه لا يعي عدم امكانية انسجام هذين المفهومين المتناقضين ، أحدهما مع الآخر (١٨) .

وقد جاء ابن سينا ليطور تعاليم الفارابي ، والنهج الفلسفي الارسطوي في الشرق الاوسط ، وليقترب ، أكثر فأكثر ، من ارسطو نفسه (١٩) متخلصا من شوائب الافلاطونية الجديدة .

تركيبا من النبات . والانسان وحده هو الذي يحدث من الاختلاط الآخر . وفي كتب الفارابي المختلفة ، المنشورة والمخطوطة اشارات غنية معادلة - (المترجم) .

(١٨) لقد مر بنا شرح ذلك في هامش سابق لنا ، بخصوص الواجب الوجود .. ولعل من المفيد ان نشير الى رأي الفارابي في « اول شرائط رئيس » المدينة الفاضلة ، باعتبار ذلك متصلا بمفهومه عن النبوة والوحي والالهية والحكم العادل . يقول الفارابي (في كتابه عن المدينة الفاضلة) : « واذا اخذ الانسان صورة انسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط . واذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذي صار عقلا بالفعل والمنفعل مادة المستفاد . والمستفاد مادة العقل الفعال . واخذت جملة ذلك كشيء واحد ، كان هذا الانسان هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعال . واذا حصل ذلك كلا جزئي تونه الناطقة وهما النظرية والعملية ثم في قوته المتخيلة كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه فيكون الله عز وجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكما فيلسوفا ومعتقلا على التمام وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منبرا بما سيكون ومخبرا بما هو الان من الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهى وهذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة و ... وهذا الانسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن ان يبلغ به السعادة فهذا اول شرائط الرئيس - (المترجم) .

(١٩) في رأي الفلاسفة السوفيت ان ارسطو اكثر قربا الى المادة والعلم من الافلاطونية قديما ومحدثا - (المترجم) .

الوجود ، وعن المراحل المختلفة للوجود ، ومراتب الموجودات ، وفقا لنظام الفيض ، وهنا ، فان المادة تشغل المكانة الاخيرة ، المكانة الاوطأ في صفوف الفيض المتعاقبة (١٦) .

وعلى هذا النحو ، فان دي بوير يجانبه الصواب وتجانفه الدقة ، حين يقول ان الوجود بالنسبة للفارابي ليس جزءا من الواقع ، وانما مجرد موقف نحوي او منطقي خالص . فعلى الضد من ذلك ، فانه يدخل في مفهوم الوجود محتوى انطولوجيا بروح واقعية المفاهيم (١٧) . ومن هنا بالذات يعتبر

افضل الوجود ، واقدام الوجود ، ولا يمكن ان يكون وجود افضل ولا اقدم من وجوده ، وهو من فضيلة الوجود في أعلى انحائه ، ومن كمال الوجود في ارفع المراتب ، لا يمكن ان يكون له سبب ، به او عنه او له ، كان وجوده . (انظر - رسالة الفارابي : « آراء اهل المدينة الفاضلة ») .

ويقول في صفاته وعظمته « ... والاول لما كان كماله مابيننا لكل كمال كانت عظمته وجلاله ومجده مابيننا لكل ذي عظمة ومجد . وكانت عظمته ومجده الغايات فيما له من جوهره لا في شيء آخر خارج عن جوهره وذاته ويكون ذا عظمة في ذاته وذا مجد في ذاته ... واذا كان الاول وجوده افضل الوجود فيجعله فائق لجمال كل ذي الجمال وكذلك رتبته وبهاؤه . ثم هذه كلها له في جوهره وذاته . وذلك في نفسه وبما يعقله من ذاته » ، « والاول هو الذي منه وجد ومتى وجد لازل الوجود الذي هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات » . (المترجم) .

(١٦) نجد في نظرية الفارابي في الفيض ، انه عن العقل الاول يصدر الثاني وكرة السماء ، وعن الثاني يفيض الثالث وكرة الثوابت ، وعن الثالث يفيض الرابع وكرة زحل . وعن الرابع يفيض الخامس وكرة المشتري . وعن الخامس يفيض السادس وكرة المريخ . وعن السادس يفيض السابع وكرة الشمس . وعن السابع يفيض الثامن وكرة الزهرة . وعن الثامن يفيض التاسع وكرة عطارد . وعن التاسع يفيض العاشر او العقل الفعال وكرة القمر . وهنا ينقطع فيض الاجسام المتساوية لان العقل الفعال يكرس نفسه لابداع عالما الارضي ، عالم ما تحت القمر ، او عالم الكون والفساد (اي وجود الاشياء وتحللها وانفادها) كما يقول الفلاسفة العرب - (المترجم) .

(١٧) في تأكيد ذلك ، حسبا ان نشير الى قول للفارابي في الوجود وحدوث الانسان ، فيه شيء كثير من التماثل المادي العلمي على ما يشوبه من اجتهاد مثالي ، فهو يقول في كتابه عن المدينة الفاضلة : « نبض الاجسام يحدث عن الاختلاط الاول . وبعضها عن الثاني ، وبعضها عن الثالث ، وبعضها عن الاختلاط الآخر . والمعدنيات تحدث باختلاط اقرب الى الاسطقات واقل تركيبا ويكون بعدها عن الاسطقات يرتب اقل . ويحدث النبات باختلاط اكثر منها تركيبا وابعد عن الاسطقات يرتب اكثر . والحيوان عن الناطق يحدث باختلاط اكثر