الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران 2 محمد بن أحمد
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
تخصص: فلسفة عامة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر الموسومة بعنوان

الفلسفة الإسلامية عند الفارابي

من إعداد الطالبة :
– مغوفل نسرين

بإشراف الدكتورة :
مساهل فاطمة

أمام لجنة المناقشة

الإسم و اللقب	الدرجة العلمية	الصفة	الجامعة
د. كبير محمد	أستاذ محاضر أ	رئيسا	جامعة وهران 2
أ.د بوكردلة الزواوي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
د.مساهل فاطمة	أستاذ محاضر أ	مؤطر	المدرسة العليا للأساتذة أحمد عمور وهران

السنة الجامعية 2023/2022

التقدير والشكر

بسم الله الرحمن الرحيم

"قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا * إنك أنت العليم الحكيم"

سورة البقرة الآية [32]

نحمد الله عزوجل الذي وفقنا في إتمام هذا البحث العلمي و ذلك لان الشكر و الفضل الأول يعود له فهو الذي من علي بنعمته لاتمام هذا البحث فالحمد لله و الشكر له.

كما أتقدم بجزيل الشكر و التقدير إلى أستاذي المشرفة **" مساهل فاطمة "** على كل ما قدمته لي من توجيهات و معلومات قيمة ساهمت في إثراء موضوعي كما أتقدم بجزيل الشكر إلى أعضاء اللجنة المؤثرة،

و إلى جميع من أعانوني و ساعدوني في إخراج هذا البحث بفضلهم و جهدهم على الآراء القيمة التي أيدوها لي.

مغوفل نسرين

إهـــــــــــداء

إلى من علمني أن النجاح لا يكون إلا بالعمل.

إلى من علمني أن الفرح الحقيقي هو ما يكون بعد العناء و السهر.

إلى من ساعدني في تحقيق هذا الحلم.

إلى من زرع في قلبي الأمل.

إلى والدي اللذين لا أوفيهما حقهما مهما طال العمر.

إلى من آمن بي و بقدراتي و وفق بجانبي في أصعب أوقاتي.

إلى أخوتي نور الهدى و أمينة.

إلى من زادني علما و معرفة و كانوا شموعا تنير درب دراستي.

إلى كل أساتذتي الكرام.

إلى رفيقتي و صديقة عمري لطيفة.

إليك يامن تحمل ثمرات جهدنا بين يديك متمنين

أن يعيدك ما يمر به من معلومات.

مغوفل نسرين

المقدمـــــة

مقدمـــــــــة:

إن الفلسـفة اليونانية لها أثر كبير على الفلسـفة الإسـلامية، حيث أن العرب لم يكن لديهم تفكير فلسـفي سـابقا لكنه دخل إليهم بعد الترجمة والفتوحات واختلاطهم باليونان كما تتفق الفلسـفة على حب الحكمة و لبحث في الكون للاسـتدلال على الخالق، وتختلفان من جهة أخرى في نواح كثيرة، لان الفلسـفة اليونانية بحيث في أصـل الكون وحركته ووجوده وعناصـره ، أما الفلسـفة الإسـلامية فقد اسـتعملت بالتوفيق بين العقل والنقل بين الشـريعة والفلسـفة و البحث عن صـفات الله سـبحانه و تعالى، وعن النفس وما إلى ذلك و يعتبر الفارابي المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية ، فقد شيد بنيانها ووضع الأسس لجميع فروعها و لانكاد نجد فكرة عند من جاءوا من بعده من فلاسـفة الإسـلام إلا و لها أصـل لديه، حيث أنه أعرف فلاسـفة الإسـلام بتاريخ الفلسـفة و نظريات الفلاسـفة حيث لقب بمعلم الثاني من بعد أرسـطو ومن أهم المباحث الأسـاسـية في الفلسـفة الفارابي نجد :المعرفة الوجود و القيام ، و انطلاقا من هذا نجدها قد أسـالت حبر كثير من فلاسـفة ولمفكرين من العصـور بداية من اليونان إلى عصـرنا هذا ، ومن بينهم نجد أبو نصـر الفارابي هنا يسـعى بدوره إلى تأسـيس نظرياته متأثرا بأقطاب الفلسـفة اليونانية مثل أفلاطون و أرسـطو ،كما أنه وقف بين الفلسـفة اليونانية.

لهذا سـنركز في هذه الدراسـة على موضـوع الفلسـفة الإسـلامية عند الفارابي ، و بذلك يكون الإشكال العام تمحور حو ل السؤال:

- ✓ ما أهم المرجعيات التي انطلق منها الفارابي ؟
- ✓ فيم تتجسد الفلسفة الإسلامية عند الفارابي؟
- ✓ ما دور الفارابي في الفلسفة الإسلامية ؟
- ✓ ما أهم القضايا والنظريات و الأسس التي بنا بها الفارابي فلسفة الإسلامية ؟

هذه التساؤلات التي تحصر بها في مصطلح الفرضيات تعددت بتعدد الباحثين بأشكالهم، والإجابة عن كل تلك الأسئلة إهتدينا إلى خطة منهجية تضمنت مقدمة و ثلاثة فصول وخاتمة، حيث كان الفصل التمهيدي كتابة المدخل للموضوع الذي تجلى في المقدمة تضمنت الفكرة الأساسية لهذا البحث التي يتلخص في ماهية الفلسفة الإسلامية عند الفارابي ، متنوعة بطرح إشكال إضافة إلى أسباب ذاتية و موضوعية الاختياري لهذا الموضوع و الدراسات السابقة و أهمية الموضوع و صعوباته، و قد اعتمدت على ثلاثة فصول و كل فصل ينطوي تحت مباحث .

الفصل الأول و الذي كان تحت عنوان كرونولوجيا و جينالوجيا و هو عبارة عن تمهيد للموضوع و يندرج هذا الأخير تحت مبحثين :المبحث الأول يتضمن شبكة المفاهيم التي تتمثل في المباحث الأساسية للفلسفة وهي الفلسفة المعرفة والقيم الجماعية والأخلاقية لغة و اصطلاحا، أما فلسفيا عند كل من جان بون سارتر رويده ديكارت ، وكارل ياسبرس .

أما المبحث الثاني عنوانه تطور مفهوم الفلسفة اليونانية عند كل من هيراقليطس، سقراط، أرسطو، أفلاطون ، و أوغسطين في العصور الوسطى .

الفصل الثاني: يدرج تحت عنوان الفلسفة الإسلامية عند الفارابي وهو الجزء الرئيسي في بحثنا هذا، و ينطوي تحته ثلاث مباحث و كل مبحث يحتوي على مطالب .

في المبحث الأول : الذي سميناه بالمعرفة و الوجود في فكر الفارابي نجد ثلاث مطالب تتمثل في ، المطلب الأول نظرية المعرفة أما المطلب الثاني نظرية الوجود و تليها في المطلب الثالث علم الكلام.

أما في المبحث الثاني يحث عنوانه تصنيف العلوم و العلوم عند الفارابي تندرج هذه الأخيرة تحت مطلبين :في المطلب الأول تحت عنوان فلسفة الأخلاق عند الفارابي والمطلب الثاني مضمون بالفلسفة السياسية عند الفارابي .

الفصل الثالث والأخير كان عبارة عن تجاوز حيث كان يندرج تحت عنوان نفاذ الفارابي والمتأثرين به ويحتوي هذا الأخير على مبحثين في المبحث الأول : نقاد الفارابي.

المبحث الثاني :المتأثرين به .

وبما أن موضـوع بحثنا هو الفلسـفة الإسـلامية لدى الفارابي يحث علينا إسـتعمال المنهج التحليلي الاستنباطي التاريخي وهو لمعرفة تاريخ الفلسفة ومباحثها واستنباط أفكار الفارابي وتحليلها .

و بالرغم من توفر المادة الخاصــة بفيلسـوفنا ، إلا أننا نخشــى أن تنقلب علينا و ذلك نظرا لكثافة المادة العلمية و يرجع سبب اختيارنا لهذا الموضـوع لأسـباب مختلفة منها :الأسـباب الذاتية:

تتمثل في فضـولي العلمي و ما يجوبه من التجديد في القراءات و كذلك التعمق في المفكرين الذين ساهموا في بناء الفكر الإنساني و كذلك من أهم الأسباب ميولي ورغبتي في دراسة هذا الموضوع .

ب- الأسباب الموضوعية:

ترتبط بفلسـفة الفارابي الإسـلامية تتجلى في مجموعة من هذه النظريات و المذاهب الذي قام عليها الفارابي واهتم بها، فقد كان لها دور كبير في بناء فلسفته و فكره .

أهمية دراسة هذا الموضوع:

تكمن أهمية دراســة هذا الموضــوع لكونه يهدف بدوره إلى تحقيق الوعي اللازم لفهم المعارف ضمن إطار الواقع و البراهين .

كذلك لان الفلسـفة الإسـلامية لها دور كبير في تطبيق الصـور الإسـلامي عن الله و الكون والإنسان و الوجود .

كما كان توجب الاســتعانة ببعض الدراســات الســابقة من أجل دعم بحثنا و فهم الموضوع و سهولة التعامل معه حيث تمثلت في هذه الدراسات في :

مذكرة ماستر لجامعة محمد خيضر بسكرة كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية بعنوان نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية الفارابي نموذجا .

أيضـا مذكرة لنيل الماسـتر لجامعة محمد بوضـياف المسـيلة بعنوان السـعادة بين الفارابي و ابن الرشد .

رسالة الماجستير لجامعة يوسف بن خدة الجزائر بعنوان الأسس الفلسفية لنظرية عند جون بون سارتر .

ومن الصعوبات التي واجهتني عند انجاز بحثي:

وجدت صعوبة في اللغة الفلسفية التي يتكلم بها الفارابي ألا أنها لغة عالية المستوى.

ومن هنا خلصت بحثنا في ما تجلى في خاتمة تتضمن نتائج البحث و محاولة اختصار بالإجابة المطروحة المتضمنة من المقدمة إلى الإشكالية المطروحة.

و من هنا نصل إلى أن الفلسفة الإسلامية هي سلاح ذو حدين ساهمت في تطوير فكر فلسفي عبر أزمنة المختلفة من جهة ، و من جهة أخرى أعطت ركائز أساسية لفكر الفارابي الذي هو أيقونة فلسفية حرة كونه كان يلقب بالمعلم الثاني، و نظر لأنه قعد أي وضـع قواعد بناءة مختلفة منها معرفية منها أخلاقية ....إلخ

الفصل الأول :

جينالوجيا وكرونولوجيا

المبحث الأول: جينالوجيا الفلسفة

المبحث الثاني: كرونولوجيا الفلسفة

الفصل الأول :جينالوجيا وكرونولوجيا

المبحث الأول : جينالوجيا المفاهيم .

تعرف الحضـارة اليونانية بالانجليزية (Greek civilization) على أنها الفترة التي تلت الحضـارة الميسيسبية التي امتدت من عام1200 ق م، وانتهت بوفاة الاسكندر الأكبر، وتميزت هذه الفترة بالكثير من الانجازات في مختلف المجالات العلمية و الفنية والسـياسـية والفلسـفية، مما ترك إرثا مميزا للحضـارة الغربية. ومنها ما شـهد أحداثا صـعبة لدراسـة أي موضــوع لابد من تحديد و ضــبط مجموعة من المفاهيم من بينهم الفلســفة، المعرفة القيم الجمالية و الأخلاقية .

– تعريف الفلسفة:

لغة : كلمة فلســفة بالفرنســية philosophie وبالانجليزيphilosophy ، هي لفظ مشـتق من الجذر اليوناني وينقسـم إلى قسـمين و هما " فيلو" وتعني " الحب "وصـوفيا، و تعني " الحكمة "، أي محبة الحكمة وليس امتلاكا لها[1] والفيلسوف هو ذلك الشخص المحب للحكمة ، الذي يمارس الفلسـفة التي تنطوي عليها التسـاؤلات العقلانية في دوائر خارجة عن العلم و العقائد ألاهوتية الدوغمائية .

–**اصطلاحا** : هي عبارة عن قسمان نظري و عملي أما النظري فينقسم إلى العلم الإلهي وهو العلم الأعلى و العلم الرياضي و العلم الأوسط و العلم الطبيعي وهو العلم الأسفل، أما العملي فينقسـم إلى ثلاثة أقسـام أيضـا : أولها سـياسـية الرجل نفسـه ويسـمى بعلم الأخلاق، والثاني سـياسـة الرجل أهله، و الثالث سـياسـة المدينة و الأمة و الملك[2] و يمكن تعريفها أيضـا أنها

[1] د. حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، كمان، ط1، 2009م، ص 469.
[2] د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، مكتبة المدرسة، ج2، بيروت، لبنان، د ط، 1982، ص 160.

اســـتخدم العقل في فهم أشـــياء مثل طبيعة العالم الحقيقي و الوجود، واســـتخدم المعرفة وحدودها.

-**فلســفيا :** من يســتطيع الفلاســفة الوقوف على تعريف واحدا لمصــطلح الفلســفة بحيث يختلف كل فيلسوف عن الآخر في طريقة فكره و فهمه للفلسفة :

1- مفهوم الفلسفة عند ديكارت :

يقول ديكارت **أن الفلسفة أشبه بشجرة ، جذورها علم ما بعد الطبيعة، وجذعها علم الطبيعة و أغصانه العلوم الأخرى كالطب وعلم الميكانيكا وعلم الأخلاق [1].

2 -مفهوم الفلسفة عند جان بول سارتر :

الفلسـفة الوجودية و هي وجود مقابل للعدم و هو وجود بديهي لا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث أنه مذهب إنسـاني و يصـف بأنها مذهب تفاؤل لأنها تضـع مصـير الإنسـان بين يديه فتجعل الحياة الإنسانية ممكنة [2].

3- مفهوم الفلسفة عند كارل ياسبرز :

الفلسفة في نظر ياسبرز *تتبع من تعقيد الحياة نفسه، و الفعل الفلسفي فكر لكنه فعل من نوع خاص: "إنه عملية أصل فيها إلى الوجود إلى ذاتي"[3].

**رنية، ديكارت: فليسوف وعالم رياضي وفيزيائي (31 مارس 1596 الى 11 فبراير 1650) صاحب مبدأ كوجيتو، من أهل أعماله مقال في المنهجّ، تأملات عقلية،.

[1] د جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (م ص)، ص 234.

[2] كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف، القاهرة، ط 5، د س، ص 457.

*كارل ياسرز، فيلسوف وطبيب نفس وجودي ألماني ولد في 1883/02/23 وتوفي 1969/02/26 ، من أهم مؤلفاته (مدخل إلى الفلسفة تاريخ الفلسفة بنصرة عالمية)

[3] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة المؤسسة التربوية للدراسات، والنشر، ج2، 1984، ص234.

– مفهوم المعرفة:

لغة : بالفرنسية connaissance و بالانجليزيةknowledge cognition مشتق من الجذر اللاتيني cognition و هي الوعي وفهم الحقائق أو اكتســاب المعلومة عن طريق التجربة أو من خلال تأمل النفس ، مرتبطة بالبديهية و اكتشاف المجهول و تطوير الذات[1] .

تعريف المعرفة اصطلاحا :

عرف الشــيء أدركه بالحواس أوبغيرها والمعرفة إدراك الأشـياء وتصـورها، ولها عند القدماء عدة معان، منها : إدراك الشـيء بإحدى الحواس ومنها العلم مطلقا، تصـورا كان أو تصـديقا بأحوالها ومنها إدراك جزئي سواء كان مفهوما أو حكما، ومنها إدراك جزئي عن الدليل و منها الإدراك الذي هو بعد الجهل[2]، وهي علم بذات الشيء و تفصيله كما سواه تستخدم للدلالة كما تم الوصول إليه بتدبير وتفكير وتستخدم في الدلالة على الأمر الذي تدرك آثاره لا ذاته .

– المعرفة عند كارل ياسبرز :

يرى كارل ياسبرز أن الإنسان موضوع المعرفة كونه موضوعا للبحث العلمي و كونه وجود حرية نفسية في كل علم ففي الحالة الأولى نتحدث عن الإنسان كموضوع و في الحالة الثانية عن حقيقة الإنســان التي لا يمكن تحويلها إلى موضــوع و التي يعمقها عندما يكون شــاعر بذاته حقا، إن الإنسان مبدئيا أكثر مما يستطيع أن يعرف عن نفسه [3].

[1]د. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، (مر س)، ص602.
[2]د جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (مر س)، ص 392
[3]كارل ياسرز، نفس مدخل إلى الفلسفة، تر : جورج صدفني، الناشر مكتبة الأطلس، دمشق، المطبعة التعاونية، د س ، ص 80

– المعرفة عند ديكارت :

إن عنوان المعرفة قائم على مفهومين أساسيين لا ثالث لهما أولهما هي الذات العارفة التي تتجه نحو موضوع إدراكها يميل واهتمام و تركيز، وثانيهما هو الموضوع المعروف الذي يدرجه ديكارت ضمن المبادئ الفطرية كموضوع للدراسة و لبحث باستمرار فقال (لقد درس ديكارت هذه المعرفة انطلاقا من مكونين :

الذات العارفة

1. :ممتلكاتها الأربعة (الفهم، المخيلة، الحواس، الذاكرة)

الموضوع المعرف

2. :أي معطيات الفطرية أو طبائع البسيطة المعروفة بديهيا وطريقة معرفة شيئا انطلاقا من شيء آخر [1] .

–مفهوم المعرفة عند جان بول سارتر :

الوعي عند سارتر *يتمثل إدراك الأنا لما يحيط بها من أشياء لا في التفكير فقط وهذه الفكرة التي أخذها سارتر عن هو سرا، فهو سرا ربط الوعي بالتصورات أي ظاهر الشيء، والأنا هنا تتمثل في الوعي بالأشياء المحيطة بها ***"إن كل وعي بشيء ما هو وعي بشيئين***[2]."

[1] ديكارت رنية، العالم أو النور، تر : إميل خوري، دار المنتخب العربي، بيروت ط1، 1999م، ص9.

*جان بول سارتر (1105 - 1980) فيلسوف وناقد أدبي وروائي وكاتب قصة قصيرة وكاتب مسرحي فرنسي من أبرز أعماله الأدبية قصة "الغثيان و الحبار"

[2] سار ترجون بول ، تعالي الأنا الموجود، تر : حنفي، مكتبة الفكر الجديد، ط1، 2005، ص 60

و من مباحث الفلسفة مفهوم القيم :

تعريف القيم:

لغة : في الفرنسية valeur بالانجليزية "value worth " مشتق من الجذ الاتيني " valor " تعني المقدار فيقال عنه قيمة الشيء مقداره و قيمة المشاع ثمنه.

مفهوم القيم:

- **اصطلاحا:** أما في الاصطلاح يطلق عليه قيمة الاستعمال (valeur d'usage) على الشيء في نظر الشخص الذي يطلبه من قدر و ثمن و هذا المعنى مختلف عن المعنى المنفعة لان الشيء قد يكون ذات قيمة نميمة في نظر بعض الناس، لكن لا يكون له مع ذلك نفع حقيقي[1].
- **القيمة الأخلاقية** : لفظ قيمة الأخلاقية يعني الخير و نقيضه الشر بحيث تكون قيمة الفعل فيما يتضمنه من خيرية أو ما نرى فيه من خيرية و كلما كانت المطابقة بين الفعل و الصورة الغائبة للخير كلما كانت قيمة الفعل أكبر .
- **القيمة الجمالية** :هي موضوع لإرضاء العقل و لروح[2] وهي الصفة التي تجعل الشيء مرغوبا فيه، و تطلق على ما يتميز به الشيء من صفات تجعله يستحق التقدير وهي مصطلح فلسفي بتأرجح بين المادي و الملموس وبين الغموض والوضوح .
- تحديد مفهوم القيم الجمالية و الاخلاقية فلسفيا:

✓ **القيم عند ياسيرز** : تتمثل في العلاقة بين الخير والشر اللذان يتعارضان في ثلاث مستويات:

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مج 2، (مر س)، ص 212 .
[2] موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، ص 131

- ✓ **المستوى الأول** : إن العلاقة بين الخير و الشر من طبيعة خلقية حيث أن الأمر يتعلق بأن يسيطر على ميوله الطبيعية بإرادة خاضعة للقوانين الخلقية.

والعلاقة في المستوى الثاني من طبيعة أخلاقية : فالأمر يتعلق بصدق البواعث و تعارض صفاء المطلق مع عدم الصفاء الذي يسود في العلاقة التي بفضلها يجد المطلق نفسه تابعا للنسبي.

والعلاقة في المستوى الثالث من طبيعة ميتافيزيقية، فالأمر يتعلق بماهية البواعث فيتعارض الحب مع الحقد الحب يميل نحو الوجود والحقد نحو العدم، الحب يعظم علاقته مع العلو، أما في الحقد فإن الانا تنحدر إلى نقطة مفتونة بذاتها ومنفصلة عن العلو.ر- يمارس الحب بصمت تأثيرا بناء في العالم أما الحقد فيطلق في ضوضاء الكارثة التي تطفئ الوجود في قلب الواقع و تعدم الواقع نفسه[1] باختصار لقد حول ديكارت القيمة الإنسانية من الموضوع إلى الذات يعنى أن يكون الإنسان مفكرا و له القدرة على التغيير و له مشاعر و أحلام خاصة به يميزه عن الآخرين .

-القيم عند ديكارت (الأخلاق و الوجود)

تتلخص أخلاق ديكارت في ثلاث قواعد:

القاعدة 1 : أن يطيع الإنسان قوانين بلاده و أن يحترم عاداتها مع الثبات على الديانة التي تنشأ عليها و أن يدبر شؤونه في سائر الأمور تتبعا لأكثر الآراء اعتدالا التي أجمع على الرضاء بها أعقل الذين يعيش معهم .

القاعدة 2 : أن يكون أكثر ما يستطيع ثباتا في أعماله، و أن يتجنب الشك و التردد في سياسته ، مثله في هذا مثل المسافرين الذين يضلون في غابة إذا اتبعوا وجهة واحدة في سيرهم خرجوا من الغابة و نجوا .

القاعدة 3 : أن يجتهد في مغالبة نفسه، وحد رغباته و شهواته في مغالبة الحظ أو مقاومة القدر لأن أفكارنا ملك لنا نستطيع أن نتحكم فيها كما نشاء و بهذا نستطيع أن نأسف

[1]كارل ياسبرز، مدخل الى الفلسفة، (مر س)، ص80.

لحرماننا من الأشياء التي لا نقدر على نوالها و على هذا النحو نستطيع أن ننعم بالغنى والقوة و الحرية و كل أنواع السعادة[1] .

مراتب الوجود عند ديكارت :

- المتعلقة بالوجود و العالم الذي نحن فيه و هي النفس و الله و العالم .

وجود النفس:

- ما يتضح لنا من خلال فكرة النفس عند ديكارت أنه لا يحتفظ من نفوس أرسطو إلا بنفس واحدة هي النفس المفكرة أو النفس العاقلة و نستطيع أن تقول أنه ما كان ينبغي عليه أن يحتفظ حتى بالنفس العاقلة ، فديكارت يحتفظ بالتصور وللجوهر والحق أننا نستطيع أن نتابعه في يسر حين يتصور وجود الأنا على أنه فكر أما حين يستخدم لفظ عقل أو النفس فإن ديكارت يمضي في طريقه .

فنحن نرى أن النفس تعرف قبل الجسم و بهذا يقول ديكارت "اني أعتبر بأننا لا نلاحظ على الإطلاق بأن ليس من عامل يؤثر بطريقة مباشرة على النفس كما يؤثر الجسد الذي ترتبط به، و بالتالي فإن ما كان فيها انفعالهم بشكل عام فعل فيه حتى أننا نستطيع القول بأنه أفضل طريق لمعرفة انفعالاتنا فهي فحص الاختلاق القائم بين النفس و الجسد[2] .....

ومن خلال هذا النص تبين أن ديكارت أثار فكرة انعدام علاقة منطقية تربط بين ما هو عقلي و هو جسمي أو مادي طبيعي، إلا أن الوقائع التجريبية تثبت وجود مثل هذه الروابط و العلاقات، وإذا سألنا كيف يعرف الإنسان هل بالعقل أم الجسم؟ نجد لديه الإدراك أيا كان نوعه لا يتم في اعتقاد ديكارت بدون العقل الإنساني بما يحتوي من أفكار واضحة متمايزة، ويؤكد على مثل هذه الحقائق وفي هذا يقول " تعلم النفس بالعقل ويعلم الجسم بالعقل كذلك و

[1] ديكارت رنية، مقال عن المنهج، تر : محمود الخضيري، مراجعة الدكتور مصطفى حلمي، دار الكتب العربي، القاهرة، ط2، 1968، ص 100-101.

[2] ديكارت رنية، انفعالات النفس، تر : جورج زيناتي، بيروت، ط1، ص 101

لكنه يعلم أحسن بكثير بالعقل تعاونه المخيلة، أما اتحاد النفس والجسم، فلا يعلم إلا علما غامضا بالعقل و المخيلة " [1].....معناه أن ديكارت ذلك بأن العقل تعاونه المخيلة بالإدراك المباشر الذي ينتج عنه الوضوح المتمايز للأفكار الحديثة، و لهذا القسم ديكارت أقسام فطرية تتمثل في:

- **أقسام النفس عند ديكارت:**

- أثبت ديكارت أن النفس جوهر مفكرا كل ما فيها وعي وتفكير فإذا نضرنا في التأمل الثالث من ديكارت وجدناه يقسم أفكار النفس إلى أنواع ثلاثة هي:

1- **الأفكار الاتفاقية أو الخارجية أو العارضة :**

يقصد بها الأفكار الحسية أو ما ينطبع في عقولنا حين ندرك الأشياء المادية الخارجية بالحواس الخمس مثل اللون و الطعم ..... و اعتقاد ديكارت أن هذا النوع من الأفكار لا قيمة له في بناء صرح معرفي دقيق لان مصدرها الخبرة الحسية .

2- **الأفكار الخيالية أو المصطنعة :**

يقصد بها تلك الأفكار التي نصل إليها بفعل المخيلة، ويكون الخيال على أساس الأفكار الخارجية السابق ذكرها ذكرها بتركيب مبتكر يجمع بعضها إلى البعض الآخر، وتعتمد على الخيال الإنسان و قدرته على أفكار لا وجود لها في الواقع، ولا يقيم ديكارت وزنا لهذا النوع من الأفكار الذي يعتمد على المخيلة لأنه لا قيمة له في مجال المعرفة الصفة .

3- **الأفكار الفطرية :**

نستطيع التعرف عليها بمجرد النضر في طبيعتها مثل أفكارنا عن الشيء الوجود والنفس والحقيقة والامتداد وعن الله أولا وأخيرا، وهذا النوع من الأفكار هو أساس المعرفة الموضوعية الدقيقة التي تدرك أيضا الكوجيتو ذلك أن النفس جوهر ماهيته

[1] رينيه ديكارت ، إنفعالات النفس (مر س) ص 15

الفكر وأن المادة جوهر ماهيته الامتداد بالإضـافة إلى أفكارنا عن الحقائق الرياضـية والمنطقية .

- **وجود الله** : لقد اتبع ديكارت نظاما جديد بالملاحظة ، فلقد لاحظنا أن الفلاسفة والا هو تبين قبل ديكارت و ربما من أتوا بعده أيضـا يبادرون بعد إثبات الفكر أي إثبات الذات المفكرة ووجود النفس، ثم يبادرون إثبات وجود العالم الخارجي ليصـعدوا بعد ذلك إلى إثبات وجود الله أو تقديم أدلة على وجوده، و ذلك بافتراض وجود صانع لهذا العالم، لكن ديكارت فضل معرفة وجود العالم عن طريق الله تعالى فلم يستخدم الأرض للصعود منها إلى السماء، بل طلب من الله تعالى أن يضمن له وجود الدنيا أو العالم الخارجي .

و في مجال أدلة ديكارت على وجود الله تعالى اعتمد على قاعدة ثابتة هي : مبدأ الكوجيتو من خلال الذات المفكرة التي تقوم على الحدس و ليست استدلال أو قياس وهذا ما يدفعنا إلى التفكير في علة هذا الوجود و تتمثل هذه الأدلة في:

1- الدليل الانطولوجيا الوجودي :

يؤكد ديكارت على وجود الله بفكرة الكمال التي توجد بين الأفكار التي لها علة وهذه العلة لا يمكن أن تكون نفس ناقصة، لأنها لا تستطيع بسبب نقصانها أن توجد ما هو أكمل منها كمالا يمكن أن تكون الحواس هي التي تمنحها إليها باعتبارها لا تمنح إلا التصـورات الغامضـة ولا المخيلة، لأنها لا تسـتطيع أن تفسـير وجود فكرة بسـيطة واضـحة و متميزة للغاية، لذلك يقول ديكارت "إنني قادر أن أتصـور بغير أدنى شـك كائنا كامل وجوهر الامتناهيا أزليا ثابيا، مسـتقلا لديه المعرفة والقدرة الكاملتان الكليتان خلقني وخلق سـائر الأشـياء"[1] بمعنى أن ديكارت يعتبر أن الأفكار التي لها علة هي أول خطوة لتحقيق الكمال أو وجود الله بفكرة الكمال، إلا أن الأفكار التي لها علة هي أول خطوة لتحقيق الكمال أو وجود الله بفكرة الكمال.

[1]ديكارت رنية، تأملات ميتافيزريقية في الفلسفة الأولى، تر : كمال الحاج منشورات، دوبرات، بيروت، 1988، ص 50.

إلا أن هذه الأفكار يجب أن تكون نفس ناقصـة لان يعجزها عن إيجاد ما هو أكمل منها كما أنه أيضـا يسـتبعد وجود الحواس في تحقيق الكمال، لأنها تمنحنا من الأفكار إلا ما هو غامض و غير واقعي .

كما يقصـد ديكارت بهذا البرهان أن أول ما يتبين في نفسـه إذا رجع إليها و نظر فيها هو نقصـه، فهو يعرف أنه يشك و الشك نقص فضـلا عن وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهي، مما يشير إلى أن ديكارت لا يستطيع أن يوجد في نفسـه هذه فكرة ، وهي فكرة الكائن الكامل ألامتنا هي ذلك أن العلة التي تؤثر لابد أن يكون لها من الحقيقة مقدار ما لمعلومها على الأقل ولهذا يمكن صياغة هذا الدليل على النحو التالي في صورة القياس:

1. الله أو الكائن الكامل الحائز على جميع أنواع أو صفات الكمال يمثل المقدمة الكبرى .
2. الوجود أحد أنواع أو صفات الكمال، يمثل المقدمة الكبرى .
3. الله أو الكائن الكامل موجود، يمثل النتيجة [1].

و لهذا يؤكد ديكارت على إلزامية وجود مثل هذا الكائن الذي وهب الإنســان هذه الفكرة الحدسـية أن وهو لله تعالى، فهو منزه عن الخداع لان الخداع نقص، إذن فلابد أن يكون الله تعالى صــادقا لا متناهيا قادرا على دفع الأفعال مثل أفعال الشـيطان الماكر الخبيث، إذن فالكائن الكامل هو الكائن الموجود فعل و إلا كان هناك تناقض بين معنى الكمال والوجود، وكان هذا الكائن تبعا لذلك كائنا ناقصــا، و التالي أمكن تصـور وجود كائن آخر أعلى منه مرتبة و حائز على صفة الوجود.

و الملاحظ أن ديكـارت يميز بين الوجود الـذهني و الوجود الفعلي فيمـا يتعلق بـالحقـائق الرياضـية[2]، فهو يرى أن هذه الحقائق لا يقتضـي لها اليقين عقليا والتسـليم بوجودها فعليا،إلا أنه يربط بين الوجود و الماهية و لا يتصــور وجود أحدهما دون الآخر ذلك أن ماهية الله تقتضـي الوجود، و الوجود الكامل أي الذي يوجد جميع الموجودات .

[1]لوقانظمي، الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، سنة 1972 ، ص 109.
[2]فضل الله مهدي، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة للطباع والنشر، بيروت، س 2000،، ص 134.

ومنه تجدر الإشارة إلى ديكارت الذي يرى بأن فكرة الكمال هي فكرة نراها نفوسنا دون أن تصنعها، وهي في طبيعتها وأهميتها تتضمن بالضرورة حقيقة موضوعها، لان طبيعة الله تختلف عن غيرها ولا يمكن الكلام أو الخوض فيها، ثم إن ديكارت يدعي بأن فكرة الكامل اللامتناهي هي فكرة فطرية طبيعية مركزة في نفوسنا تراها بذهننا أو عقلنا دون حاجة للبرهنة عليها كسائر الأفكار الفطرية و إذا كان الأمر كذلك فكيف يفسر ديكارت، إذن وجود بعض من علماء وفلاسفة عامة الناس في هذا العالم الذين ينكرون وجود الله إنكار تاما .

2- النقص دلالة على الكمال :

هو دليل يؤخذ من الدليل الأول على أنه موجود غير تام الكمال ناقصا، وهو بالتالي ليس الكائن الوحيد في الوجود إذ لابد أن تكون مكافئة على الأقل للمعلوم إن لم تكن أكثر منه فضلا و كيفا، فديكارت لو كان علة ووجود نفسه لكان يستطيع أن يحصل من نفسه لنفسه على كل ما يعرف أن ينقصه من الكماليات ، لان الكمال ليس إلا محمولا من محمولات الوجود و الذي يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال، لذلك تكون علة وجوده لها كل ما يتصور من الكمالات هذه هي ذات الله تعالى، وفي هذا الصدد قال ديكارت "لست قادرا أنا نفسي على أن أكون علتها، أقضي جبرا أن يكون هناك موجود آخر هو علة هذه الفكرة [1] .....يوضع لنا ديكارت في هذه الفكرة أن قدر الله أكمل و أشمل، رغم وجود موجودات أخرى غير الله إلا أن هذه الكائنات أقل درجة من الكمال الإلهي ، إذ ليس بإمكانها الاستطاعة في الوصول إلى علة الوجود لنفسها، برغم من أنها هي الأخرى كائنات لها وجود .

كما يشير هذا الدليل الدليل إلى نظرية معروفة في الخلق المتجدد خلال الزمان وهي نظرية أشار إليها الشاعرة استخدموها في التدليل على أن العلية الإلهية قد سعت كل شيء، وذهبوا إلى أن هذه العلة هي الأثر المباشر في خلق جزئيات الوجود و حتى في تفصيلات

[1] رنية ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، (مر س)، ص 53.

الفعل الإنساني فقسموا الزمان إلى لحظات و كذلك فعلو في الملاء و لخلاء فقسموها إلى ذرات.

ولكن مهما كان الشك عند ديكارت قضى على كل شيء إلا أن الحقيقة تبقى واحدة أمام الشك الجازف و ستظل ثابتة لا تميل[1] بل إنها ستزداد يقينا كلما أمنعت في الشك والإنكار و تلك الحقيقة هي هناك ذات تشك ، فإن من الشك نفسه تتولد حقيقة لا سبيل إلى الطعن في ثبوتها و يقينها هي وجود الشخص الذي يشك، و هذا أثبت ديكارت وجود الله وقد قال "إن فكرتي عن وجود هو أكمل من وجودي قد وضعها في بالضرورة موجود، هو أكمل مني بالواقع[2] ومن خلال هذا القول أكد على نقصان الإنسان كونه لم يخلق نفسه، فإنه من غير شك مخلوق موجود قادر أعلى منه وهو الله .

3- دليل مأخوذ من الهندسة (الوجودي) :

سمي هذا الدليل بالهندسة لان ديكارت حاول حاول أن يستخلص وجود الله تعالى من فكرة الله تعالى ذاتها على نحو ما نستخلص صفات المثلث أو تعريفه، كما أن فكرتنا عن المثلث تستنتج أن تكون زواياه الداخلية مساوية للقائمين، كذلك فإن فكرتنا عن الله باعتباره كامل متناهيا تستلزم وجوده بالضرورة ففكرة الوجود متضمنة في فكرتنا عن الكائن الكامل على نحو ما تكون زوايا المثلث قائمتين متضمنة في تعريف المثلث .لذلك قال ديكارت "لو كنت أنا خالق نفسي لما شككت في أمر أو رغبت في أمر ولا افتقرت إلى أي من الكمالات، ذلك لأنني أمنع نفسي حينئذ، كل كمال يخطو ببالي فأكون إليها[3]، هذا يعني أن فكرة الكائن الكامل عند ديكارت تعد من الأفكار الفطرية المركزية في ذهن الإنسان الذي يمتلك القدرة على اكتشافها بمحض ملكة التفكير ، إنها فكرة موجودة بالقوة لدى الإنسان منذ ولادته ، تماما كما هو الحال بالنسبة الاستعداد بعض الأجسام لاكتساب بعض الأمراض الوراثية و لهذا

[1] محمود واحد أمين زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة للجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1936، ص 99.
[2] رنية ديكارت، تأملات ميتافيريقية، (مر س)، ص 54.
[3] المرجع نفسه ،ص 117

فإدراكي للامتناهي أو الله سابق على إدراكي المتناهي فضلا عن أن فكرة الكائن الكامل الموجودة في نفسها لها أثر محسوس خارج نفسي أو فكري و المتمثل في الوجود المادي الذي لا يحتاج إلى دليل عليه.

ومن صفات الله قد وصف ديكارت الله تعالى بالكمال لأنه لا يوجد ما هو أكمل منه في هذا الوجود كله.

وجود العالم : بعدما تمكن ديكارت من الوصول إلى الله من خلال جملة من الأدلة أكدت على وجوده حينما وجد بين أفكاره فكرة متمايزة هدته إليه، وركب منها الأدلة القاطعة الفلسفية تبين وجهته بعد الخطوات التي مر عليها ، وعلى غرار هذا قدم لنا ديكارت دليلين على وجود العالم الخارجي:

أ- دليل الميل الطبيعي أو النفسي:

يوجد فينا ميل طبيعي يجعلنا نعتقد بوجود هذا العالم وهو ميل استفدنا من الله تعالى هو الكائن الكامل الصادق فقد حل هذا الميل محل اليقين و من ثم لا سبيل إلى الشك فيه[1] معناه أننا نحس في نفوسنا ميلا طبيعيا قويا للتسليم بوجود العالم الخارجي وهو ميل دائم لا يخضع لإحساس عابر أو شعور مؤقت، لأنه مستفاد من الله الثابت الأزلي وبما أن الله يمتلك كل صفات الكمال مثل صفة الصدق المطلق المطلق فمعنى ذلك أن ميلنا بالاعتقاد بوجود العالم الخارجي هو ميل صادق .

ب-دليل الإدراك الحسي:

ذلك أنه فينا خمسة حواس وضيفتها تساعدنا على إدراك الأشياء الخارجية، لكن الحواس حين تدرك شيئا ماديا إنما تستقبل ما هو موجود ولا تخلق شيئا إلا أنه بالنقر في هذا الدليل نجد أن ديكارت يضع مبادئ معينة، ومن ثم فإن قدرتنا معلولة و ينبغي أن نبحث عن علتها وهذه العلة لا شك أنها مصدر أفكارنا الحسية[2] كما أن علة إدراك الأشياء المادية ليست

[1]مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، (مر س)، ص 61.
[2]رنية ديكارت، تأملات ميتافيريقية، (مر س)ص 117.

موجودة في إدراكنا العقلي وإنما هي علة خارجية مثل قولنا أننا نرى لون أحمر هذا يعني أن في العقل فكرة لابد أنها صـدرت عن شـيء موجود في الخارج مسـتقبل عن الشـيء الأمر الفيزيائي ذاته، وقد قال ديكارت في هذا الصـــدد :" إن الأفكار التي أتلقاها عن طريق الحواس لا تعود إلى إرادتي[1]."

1- القيم عند ساتر:

الحرية عند ساتر يؤكد سارتر في كتابه الخيالي 1940 l'ingaginaire على معنى الحرية ابتدأ من فكرة ما هو خيالي ، و فيه يأتي بمثال غياب" بطرس "الذي هو على موعد مع أحد في مقهى، فمشاهدة الغياب على الحاضرين هو مشاهدة وجود غياب، و كأنه واقعة مشاهدة[2] إذن هذا معناه أن الفرد نفسـه أثناء قيامه بالفعل الحر ملتحما بموافق معينة ملبسـا لها و قد قال سـارتر بهذا الالتزام ليعارض الفلسـفات العقلية المجردة التي تصـورت الحرية على أنها أدخل في باب الشـعر أو التفكير العقلي منها في باب الممارسـة فالحرية إذن تتم في هذه الفلسفات قبل الفعل الحر، فهي ممارسة أولا و قبل كل شيء .

2- الأخلاق عند سارتر:

إن جوهرة فكرة الأخلاق كما هي عند سارتر تكمن في أنها ناتجة عن إرادة الإنسان نفسه بحيث تكون مجسـدة لحريته ومسـؤوليته وهنا يكون الشـيء الأهم بلغة سـارتر هو تحمل الإنسـان لتبعات تلك الأخلاقيات التي يقوم بها، فالأخلاق هي تعبير واضـح عن ازدواجية متناغمة بين كل من الحرية و المسؤولية[3].

[1]رنية ديكارت، العالم أو كتاب النور : تر : جميل خوري دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1999، ص 64.
[2]سارتر جان بول، الجود والعدم، تر : عبد الرحمن بدوي، دار الأدب بيروت، ط 1، 1966، ص 59.
[3]خطاب عبد الحمدي، الأسس الفلسفية لنظرية الفن عن وجون بول سارتر، رسالة لنيل ماجستير في الفلسفة، إشراف : أ. سعدي نادية، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، 2002، ص 65.

المبحث الثاني : كرونولوجيا الفلسفة .

نشأت و تأسست الفلسفة اليونانية في القرن السادس ق .م و استمرت خلال الفترة الهلنسيته و تناولت مجموعة واسعة من المواضيع منها : الفلسفة السياسية الأخلاق الميتافيزيقا، علم الوجود المنطق و علم الأحياء و البلاغة وعلم الجمال. تتمثل الفلسفة اليونانية الخطوة الأولى في تطور الفكر الفلسفي من الميتوس إلى اللوغوس .

و من بين الفلاسفة الذي كان له دور في تغيير الفكر الفلسفي:

1- فلسفة هيراقليطس (540/474) ق .م :

يعد هيراقليطس من الفلاسفة قبل سقراط الذين غيروا من طريقة التفكير الفلسفي'فقد كانت فلسفته عميقة و قوية بحيث كان لها دور واثر بعيد في تخليد اسمه، فقد كان قوله الأكبر و ملخص مذهبه إن الأشياء في تغير متصل و يمثل له بصورتين، وهما جريان الماء حيث يقول" لا يمكنك النزول في النهر ذاته مرتين[1]"و ترجمته الأصح في النهر نفسه ننزل و لا ننزل، نحن موجودين ولسنا موجودين ما عنا إن العالم في تغير مستمر، إذا نزلنا من ضفة النهر إلى مياهه مرتين لن تكون مياه المرة الأولى التي تدفقت على أقدامنا ذاتها بالمرة الثانية .كذلك من لحظة إلى أخرى، مع تغير الحياة المستمر فإنه حسب هيرقليطس، لا يمكن للمرء إن يكون متيقنا من إمكانية'.دخوله الغرفة نفسها في المنزل احدهم في لحظة ما مثل لحظة أخرى

-أما الفكرة الثانية وهي إضرام النار وهي أحب لديه من الأولى لأنها أسرع حركة وتدل على التغير، كما انه يرى أن النار هي المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، فلولا التغير لم يكن شيء، فإن الاستقرار موت و عدم .

و يقصد هنا بالتغير ذلك الصراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض و الشقاق أبو الأشياء و لكها، أما النار التي يراها المبدأ الأول ليست هي النار التي ندركها بالحواس، بل

[1]كرم يوسف، تاريخ الفلسفة .اليونانية، دار القلم، بيروت لبنان، طبعة جديدة، ص17..

هي نار ألاهية لطيفة للغاية أثيرية، أزلية و أبدية، وهي حياة العالم وقانونه "لوغوس" كما أنها " تتشكل عندما تعترها وهن فتصير نارا محسوسة ، ثم يتكاثف بعض النار فيصبح بحرا ، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضا وهنا ترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحبا، فتلتهب وتنتفع منها البروق وتعود نارا، أو تنطفي هذه السحب وتعود النار إلى البحر ويرجع الدور [1] فالتغير هنا يجري في طريقتين متعارضتين طريق إلى الأعلى وطريق إلى الأسفل مع بقاء كمية المادة الأولى ، ومن تقابل هذين التيارين يتولد النبات و الحيوان على وجه الأرض، غير أن النار تخلص شيئا فشيئا مما تحولت إليه، فيأتي وقت لا يبقى فيه سوى النار و هذا هو الدور التام يتكرر إلى غاية النهاية بموجب قانوني ذاتي ضروري"[2].

هذه النار هي الله و الله نهار وليل وشتاء وصيف حربا و سلم "أي كل ما هو تضاد، يعبر عن النار التي هي أصل الوجود و المبدأ الأول .

فهراقليطس مثل فلاسفة ملطية، يقول بوحدة الوجود و يمتاز بشعوره القوي بالتغيير و أن الفكرتين لتستتبعان الشك حتما، فوحدة الوجود تعني أن شيئا واحدا بعينه هو الوجود والتغيير يعني أن كل موجود جزئي فهو كذا و ليس كذا في نفس الوقت أو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتنازع فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية، ويمتنع العلم، فهرقليطس أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغيير المحسوس و علما يقينا في الجوهر الأوحد في العقل الإنساني الذي يدركه .

2-فلسفة سقراط (469/399) :

يعد سقراط أب الفلاسفة اليونانيين من خلال مقولته الشهيرة " اعرف نفسك "حيث انتهج منهجا جديدا في البحث والفلسفة و هو التهكم و التوليد ففي الأولى كان يتصنع الجهل ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه، ثم يلقى الأسئلة و يعرض الشكوك شأن من يطلب العلم

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (مر س)، ص18.
[2] المرجع نفسه، ص 19.

والاستفادة ، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها و لكنهم لا يسلمونها فيوقعهم في التناقض و يحملهم على الإقرار بالجهل[1] .

نجد أفلاطون في محاوراته يقول أن سقراط يبسط لقضائه طبيعة الرسالة التي كلفته بها الآلهة لأدائها أي أنه كأنها أرسل ليوقظ الاثنين من رقادهم و استسلامهم للآراء التقليدية الموروثة و يحملهم على التأمل في معنى حياتهم والغرض منها، إنهم يعيشـــون في جهالة يزيد في ظلامها و خطورتها ما يتوهمونه في من علم و معرفة .

كما نرى أن سقراط في هذا الحوار يسلم بأن هناك غرضا خلقيا واحدا من أجله ينبغي أن يحيا الناس أجمعون إذا ما عرفوا حقيقة طبيعته فكل الناس ينشـــدون الخير و المنزلة الرفيعة بين الناس فليست تستحب إلا أنها وسائل للخير فقد ألقى على الحياة نظرة بما عرف فيه من إدراك سليم مستقيم عملي فرأى أنه خير للمرء أن يموت من أن ينزل عن أداء واجبه ' أي واجب كل إنســان هو معرفة الحقيقة و هذا هو ســبب وجوده في هذه الحياة، فقد نظر سقراط إلى الموت على أنه لا ينبغي أن يخشى جانبه لأنه إما يكون في حالة اللاشعور فلا بأس فيه أو أننا ســنحيا بعد الموت في عالم آخر نلتقي فيه يغير الرجال وأعلامهم الذين عاشوا فيما مضى .

أما الحوار الأخير "فيدون" فيسموا بنا إلى عالم تجلت فيه عظمة سقراط حين دنا من الموت، فدار البحث بين سقراط و أصــدقائه حول خلود الروح و قد أقام سـقراط على ذلك براهين عدة بناها على بقاء الأشـياء و مقدرة النفس على إدراك ذلك البقاء، فما دام العقل في تفكيره لا يقف عند المظاهر الحسية المتغيرة بل ينقد إلى قوانينها الخالدة الكامنة وراءها فلا بد أن تكون طبيعة شبيهة بطبيعة هذه الأشياء أي أن له وجود لا يخضع للتغيير و لا للفناء، و أن يعتبر الموت خلاصـا للعقل من ضـعف الجسـد الذي كان يحول بينه و بين رؤية حقائق العالم المثالي أي العالم العقلي، و معنى هذا أنه يعتبر الجســد عبارة عن ســحن أو عائق

[1]يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (مر س)، ص 52.

لمعرفة الحقيقة و الموت عبارة عن خلاص للروح، من ذلك الجســـد و بذلك تذهب للعالم المثالي و تتعرف على الحقيقة .

فإعترض تلاميذه بأن الروح تعتمد في أدائها لعملها على حياة الجســـم فرد عليهم منتقلا إلى المقارنة بين نظرية المثل و المذاهب الطبيعية التي ذهب إليها أســـلافه من الفلاسفة و التي لم تحاول أن تبين أن خير هو الغاية من الكون فأخذ يبسط النظرية المثالية فينتقل من فكرة إلى فكرة أعم منها و هكذا حتى وصـل إلى أن المعرفة كلها أصـل الوجود و يختم حواره بصورة خيالية عن الحياة معترفا بأنه لا يريد بتلك الصورة أنها حقيقية لما سيكون لكنها تذل على اتجاه الحقيقة لا أكثر و لا أقل[1] ،فقد كان يرى أن لكل شـيء طبيعة أو ماهية حقيقية يكشـفها العقل وراء العوارض المحسـوسـة و يعبر عنها بالحد و أن غاية العلم إدراك الماهيات أي تكوين معان تامة الحد.

3-فلسفة أفلاطون (427/347)ق .م:

يمتـاز أفلاطون هذا العبقري العظيم الذي عبر في كتـابـاتـه عن روحـه اليونـانيـة الخالصـة ومنهجه الفلسفي المنطقي المتكامل، بالأسرار والتقاليد السحرية القادمة من الشرق بأن نظرياته و راءه العميقة المجردة عن هيولي المادة و المختلفة بأخلاق الكمال و المثالية قد شملت الفلسفة العربية و الحكمة الإسلامية فأثرت فيهما تأثيرا فعال[2] .

يعتمد أفلاطون على المحاورة الأفلاطونية التي تعتبر ينبوع خاص من أنواع الكتابة،نجد فيها الدراما حيث يعين فيها أفلاطون الزمان والمكان و سائر الظروف و يعرض فيها أصـنافا من الأشـخاص ، يصـورهم أدق تصـوير ويدمجهم في حوادث تستحث اهتمام القارئ حتى النهاية كما أنها تخلو من النكتة و الهجو، أما المناقشـة فهي نسيج المحاورة وهي بحث في مسألة و

[1]أفلاطون، محاورات أفلاطون (أوطيفرون- الدفاع – أقريطون- فيدون)، تر، زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، الناشر، المملكة المتحدة، د ط، 2017، ص 13، 14.

[2]د. غالب مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية أفلاطون، منشورات درا ومكتبة الهلال، بيروت، حارة حريك، شارع المقداد، د ط، 1405، 1984م، ص 5.

محاولة لحلها بتمحيص ما يقال فيها أي يسأل سقراط محدثيه رأيهم فيناقشه فيتحولون إلى غيره فيناقشه و هكذا و للاينتهي بنتيجة لكنه طلب للحقيقة .

والشرح يعتمد على مؤلفين هما الخطاب و القصة حيث أن أفلاطون يستعمل الخطاب للتعبير عن فكره في محاوراته مثل فيدون و الجمهورية و القوانين.

أما القصة كانت حيلة يزين بها أفلاطون كلام السوفسطائ أو الخطيب وقد وردت منذ الدور الأول على لسان سقراط كما نعلم أن القصة هي أول أسلوب اتخذه العلم عند القدماء الشعراء اللاهوتيين فأصطنعها أفلاطون ليصور بالرمز مالا ينال بالبرهان و يمثل الغيبيات على وجه الاحتمال[1] .

أما منهجه في الفلسفة هو التوفيق و التنسيق فقد وجد أن الحقائق جزئية و الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينهما و تنسيقها في كل الأجزاء و التوفيق هي حصر كل وجهة في دائرة و إخضاع المحسوس للمعقول و الحادث للضروري [2].

- ✓ **نظرية المثل الأفلاطونية:** تعد نظرية المثل الأساس و المنطلق الذي تبنى عليه فلسفة أفلاطون بكاملها في الفن و الجمال التي أراد بها التعبير عن طريقة النظرة العقلية إلى العالم من حيث تخليها عن الطابع العرضي للظواهر المتغيرة ،فنظرية المثل هي تعبير عن نظرية عقلية كلية و هكذا فإن فلسفة أفلاطون المثالية ترى أن الوعي أسبق في الوجود من المادة التي توجد الوجود كله بعالم[3].
- ✓ **الوجود عند أفلاطون:** يرى أفلاطون أنا الوجود عالمين، عالم المثل وعالم المحسوسات، عالم المثل هو العالم الحقيقي، عالم العقل، عالم الخير ، عالم الله .

أما عالم المحسوسات فهو عالم المادة، عالم اللذات، عالم الشر ، ومن هنا ينقسم وجود الإنسان إلى عالم الدنيا وعالم الآخرة ، عالم الروح (العقل) وعالم الجسد ولذاته، فمن اتبع

---

[1]يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (مر س)، ص 67

[2]المرجع نفسه، ص 68.

[3]د. الجوزو مصطفى، نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية) درا الطبعة، بيروت، ط1، 1981، ض89.

العقل ارتفع إلى عالم المثل و الخير، ومن اتبع أهوائه غرق في عالم الرذيلة والشـر، لذلك على الإنسان أن يحرر نفسه باستئصال شهواته و تحرير نفسه من قيود والجسد، وذلك بإتباع عقله و السمو بنفسه في مجال المعرفة العقلية، فهي خير سبيل للوصول إلى عالم المثل و الخير الأقصى.

و مع ذلك يرى أفلاطون أن للذة علاقة بالخير، و لم يعتبرها شـرا ’إن هي خلت من الألم، و مع ذلك فاللذة عنده ليسـت هي اللذة الحسـية بل هي الاغتباط بالحكمة، ومن هنا يؤكـد أفلاطون أن الحيـاة الحكيمـة هي المطلـب الحقيقي للنفس، وأن الجهـل هو علـة الاعتراض والامتناع عليها .

وهكذا يريد أفلاطون أن تتخلص النفس من سـجنها وهو الجسـم، ولا يكون هذا إلا بإماتة الرغبات والأهواء والانصـراف عن اللذات والإقبال على حياة الزهد والحرمان، هكذا يصبح عالم الحس كله شر، يجب الابتعاد و الانفصال عنه رويدا رويدا حتى تصبح الحياة الفاضـلة هي العيش و التأمل في عالم المثل وهو التأمل الفلسفي القائم على النفس الناطقة[1] و ن هنا تصبح الفلسفة وهي معرفة عالم المثل هي المقوم الوحيد للأقصى.

3- فلسفة أرسطو (384/322)ق .م:

لقد نظر إلى فلسـفة أرسـطو معزولة عن واقعها الحي، وعن الإطار الزماني الذي كتبت فيه، مما كان مدعاة إلى تصـوير فكرة كمجموعة من الحقائق غير الخاضـعة للزمان والطبيعة الشـخصـية، والحقيقة التي يلفت انتباهنا أن فكر أرسـطو قد تطور عبر حياته بدء مما أسميناه الطور الأكاديمي ذلك الطور الذي أبرز ما يميزه تتلمذه على أفلاطون.[2]

كان القدماء معجبين بكتابة أرسـطو وأسـلوبه حيث كانت كتبه العلمية جافة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض ليست فيها حوار ولا قصص ولا شيء

[1] د. الأهواني أحمد فؤاد، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، 1965، ص 100.
[2] د. النشار مصطفى، فلسفة ، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية القاهرة، د ط، 2006، ص 8.

مما يتميز به أسلوب أفلاطون إذ أنه قسم للحوار نصيبا ضئيلا، وللشرح الصيب الأوفر، فكتبه في الجدل و الشعر و الخطابة تدل على رسوخ قدمه في الأدب و سمو ذوقه و قد عني عناية عظيمة بتحديد معاني الألفاظ و وضع ألفاظا جديدة في العلوم و في الفلسفة داعت في لغته و نقلت إلى اللغات الأوروبية و إلى اللغة العربية بحيث يقال أنه الوضع الحقيقي للغة العامة .

أما منهجه في التأليف فله أربع مراحل : أولا يعين موضوع البحث ثم يسرد الآراء في هذا الموضوع و يمحصها ثم يسجل الصعوبات أي المسائل و المشاكل في الموضوع و أخيرا ينقل في المسائل أنفسها و يفحص في حلولها[1] و يكون ذلك باستعانته بالنتائج المستخلصة في المراحل السابقة .

و من أهم المؤلفات التي ساهمت في تطور الفلسفة اليونانية عند أرسطو:

المنطق :يعرفه أرسطو بأنه آلة العلم و موضوعه الحقيقي هو العلم نفسه أو هو صورة العلم وهذا التصور القديم للمنطق[2] والمراد هنا بالآلة أيضا التي تميز بين الأفكار والاستنتاجات الذهبية الصحيحة والفاسدة لذلك جعله أرسطو و أتباعه آلة في البحث عن المبادئ العامة للتفكير الصحيح و لتحصيل العلوم و اعتبروه من الجهة مقدمة ضرورية لكل علم .

و قد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة كما في موضوعاته، فمثلا إن كتاب المقولات يدور على الأمور المتصورة تصورا ساذجا و كتاب العبارة في الأمور والأقوال المؤلفة و تاب التحليلات الأولى في الاستدلال بالإجمال أي من حيث صورته وأن أرسطو قد مر بين ثلاثة أنواع من الاستدلال البرهاني والاستدلال الجدلي والاستدلال السفسطائي .

[1]يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، (مر س)، ص 116 – 117.
[2]سامي النشار علي، المنطق، الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا العاصرة، دار المعارف الجامعية الإسكندرية، ط1، 2000، ص04.

1-كتاب المقولات :

و موضــوعه البحث في التصــورات الذهنية أول الحدود و الأوجه التي تقال على الوجود و المقولات يمكن أنتحمل على الموضــوع في القضــية المنطقية[1]، و بعبارة أخرى المقولات هي أنواع الصـفات المحمولات التي يمكن أن تحمل على كائن أو شـيء معين فإذا سألت عن ماهية موجودة معين كماهية الإنسان مثلا : انت الإجابة تتناول جوهره .

2- كتاب العبارة:

ونجد التأكد على القضـــايا و يقول الفارابي (إن معنى العبارة هو القول التام)[2] والكتاب يبحث في القضــية و تركيبها و أقســامها من بســيطة و مركبة و موجبة وســالبة وصادقة و كاذبة ومتناقضة .

3- كتاب التحليل الأولى :

ويبحث في القياس و أجزائه و تركيبه و أشكاله و ضروبه و أنواعه مثل قياس الدور وقياس الخلف والأقلية الفاسدة و فيه يعرف أرسطو القياس بما معناه أنه الاستدلال الذي إذا سلمنا فيه بمقدمات معينة لزم عنها بالضرورة شيء آخر غير تلك المقدمات[3] .

4- كتاب التحليلات الثانية:

يتناول نظرية البرهان وأبرز ما في هذا الكتاب تحليله لماهية العلم والبرهان والشـروط الواجب توفرها في المفاهيم الأولية والمقدمـــــات أو البديهيات والمشتقـــــــــــــات أو

[1] فضل الله مهدي، علم المنطق (المنطق التقليدي)، دار الطباعة والنشرن بيروت، ط1، 1977، ص 30.
[2] المرجع نفسه، ص 30.
[3] المرجع نفسه، ص 34 – 45.

المبرهنات[1] مع التأكيد على أن العلم يبدأ من أوائل ضـرورية لاحتاج إلى برهان بينما يجب البرهان على جميع القضايا الأخرى بالاستقلال المنطقي.....

5- كتاب الجدل:

وهو يتألف من ثماني مقالات، و قد حدد فيه أرسطو معنى الجدل بقوله :الجدل هو الاستدلال ايجابيا أو سلبا في مسألة واحدة على أن يتجنب الوقوع في التناقض، وبه تكون الحجة في الدفاع عن النتيجة[2] و لقد لحق ابن سينا المقالات السبع الأولى من الجدل في كتابه النجاة تحت فصل في بيان وجود الغلق في الأقوال و الشارحة أما المقالة فتدور حول تركيب الجدل و القياس الجدلي .

6-كتاب الأغاليط (سفسطة) :

وهو نقد الحجج السفسطائية و يقع في مقالتين المقالة الأولى : تعرف الغلط وتظهر المغالطات في القياس سواء كان ذلك في مادته أو في صورته والمقابلة الثانية و هي تبحث في حل هذه الإشكاليات[3] .

7-كتاب الخطابة :

الخطابة هي صناعة قياسية عرضها الإقناع في جميع الأجناس العشرة وما يحصل من تلك الأشياء في نفس السامع من القناعة هي الغرض الأقصى بأفعال الخطابة .

[1] خليل ياسين، مقدمة في علم المنطق، مطبعة جامعة بغداد، ط1، 1979، ص 30.
[2] مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، (مر س)، ص 35.

8-كتاب الشعر :

وهو القوانين التي تسير بنا الإشعار و أصناف الأقاويل الشعرية المعمول والتي تعمل في فن من الأمور ويحصى أيضا جميع الأمور التي تلتئم بها صناعة الشعر[1] .

و نحن نتكلم عن موضوع المنطق، لابد لنا من تناول موضوع قوانين الفكر و قد حصرها أرسطو في ثلاثة قوانين تسمى:

1-قانون الفكر الأساسية:

قانون الذاتية الهوية : وهو قانون بديهي يتضمن صدقة بالضرورة ضرورة عقلية و معناه أن الشيء هو ذاته، ولن يكون شيئا آخر غير ذاته و ذلك مهما طرأ عليه من ظروف التغيير و التبديل .

و ذلك فهو يعبر عن ثبات الحقيقة أو حبات جوهر الأشياء، وقد عرف المسلمون هذا القانون تحت اسم قانون الهوية وقد رأى أرسطو أن الشيء يحتفظ بذاتيته رغم الاختلافات التي تطرأ عليه .

2-قانون عدم التناقض :

و معناه أن الشيء لا يمكن أن يكون هو ذاته و نقيضه معا أو أن يجمع السلب والإيجاب معا، وهو صورة أخرى من قانون الذاتية البديهية لأنه يعبر عن ثبات الحقيقة و وحدتها و عدم تناقضها وإن كان ذلك يتم بصورة السلب، فالشيء لا يمكن أن يكون موجودا و معه و ما معه في آن واحد فنحن حينما قرر في قانون الذاتية (أهوأ) أننا ننفي في نفس الوقت أن لا يكون (ألاأ) و قد عبر أرسطو في هذا القانون بقوله (من الممتع هل صفة و عدم حملها على موضوع واحد في نفس الوقت و بنفس المعنى).

[1]آل يا سين جعفر، الفارابي دحدوده ورسومه، عالم الكتب، ط1، 1985، ص 303 .

كأن نقول الحديد معدن وقد عرف المسلمون هذا القانون فقالوا (إن النقيضان لا يجتمعان معا).

3- قانون الوسط الممتنع (الثالث المرفوع) :

و هو صورة أخرى لقانون عدم التناقض على هيئة الشرط ومعناه أن الشيء لابد أن يتصف بصفة ما أو نقيضها و لا وسط بينهما، فالشيء إما يكون كذا أو لا يكون كذا[1].....مثال على ذلك الكتاب إما مفيد أو غير مفيد، و يمكن التعبير عن هذا القانون بالطبيعة التالية : آما تكون أولا وسط بين ذلك .

وقد عبر أرسطو عن هذا القانون بقوله(بأن لا وسط بين النقيضين) أما المسلمون فقد عبروا عن هذا القانون بقولهم) إن النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان معا .

مفهوم الفلسفة في العصور الوسطى :

بدأت فلسفة القرون الوسطى و التي تم فهمها على أنها مشروع استقماء فلسفي مستقل في بغداد في منتصف القرن الثامن و في فرنسا في قاعة شارلمان الرسمية في الربع الأخير من القرن الثامن وتعرف جزئيا بأنها إعادة لاكتشاف الثقافة القديمة التي تطورت في وقت سابق في اليونان و روما خلال الفترة الكلاسيكية،ومن ضمن الفلاسفة الذين كان لهم دور كبير في فلسفة العصور الوسطى نجد:

القديس أوغسطين (354/430) :

عرف أوغسطين الثقافة المسيحية في سن متقدمة عن طريق) أمبروزيوس، وقد ظهرت له المسيحية أولا بوصفها مذهبا في الخطيئة والحب واللطف " وظهرت له ثانيا في شكل فكرة كلية هي فكرة الكنيسة الأبدية التي ابتدأت بآدم وستنتهي بملكوت الله، ومهرت له

[1]مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، (مرس)، ص 89-90.

ثالثا بحسبانها تصاعدا للإنسان الروحي homospiritualis من حيث أن المسيحية تضع قيما متصاعدة في الحياة الإنسانية و تنتهي بالقيمة العليا"[1] أي قيمة الإنسان في ملكوت الله .

بدأ الفيلسوف إلى البحث في الكتب المقدسة فلم يجد فيها نهاية فإنصرف إلى المانوية لأنه رأى أن هذا الدين يتحدث عن الحقيقة و يجعل الغاية من الوجود اكتشاف الحقيقة.

ومن جهة أخرى بدى له هذا المذهب عقليا، لانه كان يدعوا إلى الحقيقة عن طريق العقل، كنه أرضى النزعة الحسية عند أوغسطين، فقد كان حسيا ماديا وأراد أن يبرر هذه النزعة فوجد أن المانوية تؤمن بالمادة و تقول بأن في الوجود أصلين : النور والظلمة، وكلاهما حقيقي و من طبيعة الوجود أن توجد الظلمة إلى جانب النور .

فالشر عنصر أساسي في طبيعة الحياة الإنسانية لهذا وجد أوغسطين ما يبرر النزعة إلى الشر و هي موجودة عنده بمعنى الانصراف إلى اللذات الحسية.[2]

بعد دراسته العلوم الرياضية رأى أن علم الفلك العلمي يقدم حقائق يقينية مختلفة عن الحقائق التي تقدمها المانوية، و من هنا شك المانوية فأصبح يعاني حالة الشك المطلق.

كانت روح الشك هي روح أوغسطين، لكن هذا الشك لم يتفق مع طبيعة من حيث أنها إيجابية، ذلك عزم أن يخرج من الشك حينها كان عليه أن ساءت إلى مصدر غير الحس وهو الوجدان أي المعرفة الصادرة عن الروح مباشرة فبدأ يؤمن بالمسيحية حيث أنه تعلم منها مبادئها من قبل على يد أمه واستمر في دراستها فبدأ يؤمن بأن كثيرا منها يتفق مع العقل[3] بعد قرائية لكتب أفلاطون وجد أن الأفلاطونية المحدثة تتفق تماما مع العقائد المسيحية خصوصا فيما يتعلق بفكرة(اللوغوس) أن استهلال الإنجيل الرابع يتفق معها وكذلك مع فكرة النور و لهذا كان يؤمن بالأفلاطونية المحدثة بإعتبارها صورة عقلية للحقائق الإيمانية.

---

[1] بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت لبنان، ط3، 1979، ص 16.

[2] المرجع نفسه ، ص 17.

[3] مرجع نفسه، ص 17- 18.

قد سار تطوره من النزعة الحسية المادية إلى النزعة العقلية الأفلاطونية المحدثة التي تقوم على الإيمان ولهذا يمكن أن يعد ممثلا لنوع جديد يسمى "الأفلاطونية الاوغسطينية " و أصبحت فلسفته أفلاطونية خالصة[1] .

و من أهم المؤلفات التي كتبها أوغسطين خلال فترة العصور الوسطى.

مدينة الله : حيث يتناول هذا الكتاب جميع مظاهر الحياة الروحية و العامة من سياسة دينية و علمية و فنية على طوال التاريخ محاولا أن يستخرج من هذه نظرة في التاريخ، ويعنينا هنا أن نقول هذه النظرة تجعل الانحلال في الحضارات مصدره ابتعاد الناس عن المعين الأول للحضارات، أي العصر الذي ساءت فيه اليهودية والمسيح بإعتبارهما دينا واحدا.

و يقول أن الدولة لا تنشأ عن عقد ولا عن خطايا الناس، وإنما تنشأ عن الغرائز الموجودة في الطبيعة الإنسانية، و لهذا فالدولة ضرورية وليست شيئا عرضيا، مثلها الأعلى هو المثل المسيحي[2] و يتصورها أنها الدولة التي سلطتها من الله ،معناها أنها لن تكون دولة علمانية خالصة بل دينية كذلك لكن أيضا لن تكون دينية خالصة بل جامعة للطابع الديني و الطابع العلماني .

ومعنى هذا أن الدولة ستعمل من أجل تحقيق السعادة على الأرض وفي الآخرة بالنسبة للمواطنين ومن هنا نرى أن هناك علاقة بين الدولة و الكنيسة فالأخيرة تتشرف على الأولى من أجل توجيهما إلى الحياة الآخرة و الدولة تساعد الكنيسة على تحقيق أغراضها و يقول في رسالته لمرسليش :إن مدينة الله المجيدة، سواء كانت تتابع حجتها وتعيش إيمانها بين الأمم أم استقرت في الأبدية التي تتوقف إليها بصبر حتى يعود القضاء إلى العدل و الذي ستظفر به أخيرا هذه المدينة بسلام تام أيها العزيز مرسلينس تعهدت الدفاع عنها من أناس يفضلون آلهتهم على مؤسسها الإلهي، إنه عمل شاق يتطلبوا وقتا طويلا لكن اتكالنا على الله الذي يمدنا بقوة منه لإقناع أول المال متكبرين بما للتواضع من سلطان يرفعنا فوق

[1]. عبد الرحمن بدوي فلسفة العصور الوسطى (مر س) ص 19

[2] [2]. المرجع نفسه ، ص 19 21

مراتب هذا العالم الذي يحركها الزمن ويتلاعب بها إذ ليس ثمة كبرياء،بل عطية النعمة الإلهية بحسب ما أوحى به مؤسس تلك المدينة وملكها في تشريعه السامي[1] " يقاوم الله المتكبرين و يهب للمتواضعين نعمته "و تجد النفس ممتلئة كبرا و إدعاءا، غبطتها في ما تضمنه مديحا لها من خلال القول التالي : " إنه يغفر للمنسحقين ويحطم المتكبرين.".

[1]أوغسطين القديس، مدينة الله، مج 1، دار المشرق، بيروت، تر : خوار سقف يوحنا الحلو، ط2، 2006، ص 09.

الفصل الثانـي:

الفلسفة الإسلامية عند الفارابي

المبحث الأول: المعرفة والوجود في فكر الفارابي

المبحث الثاني: تصنيف العلوم عند الفارابي

الفصل الثاني: الفلسفة الإسلامية عند الفارابي

المبحث الأول: المعرفة والوجود في فكر أبو نصر الفارابي

الفلسفة الإسلامية هي تطور فلسفي يتميز بالانتماء إلى التقاليد الإسلامية' بدأت أوائل القرن التاسع ميلادي مع إسحاق الكندي وانتهت في أواخر القرن الثاني عشر ميلادي مع غبن الرشد مع كما يعتبر الكثير من المؤرخين أن الفارابي هو المؤسس الحقيقي للدراسات الفلسفية في العالم العربي، والمنشئ الأول للفلسفة الإسلامية في العالم العربي والمنشئ الأول للفلسفة الإسلامية حيث شيد بنيانها و وضع الأسس لجميع فروعها

لقد كانت نظرية المعرفة من بين الأسس التي ساهمت في تطور الفلسفة الإسلامية، حيث عرفت هده النظرية نقلة نوعية في الفلسفة الإسلامية ، حيث يرى الكندي بأن نظرية المعرفة: هي السعي نحو معرفة الحقيقة' بحيث يعرف العلم بأنه وجدان الأشياء و حقائقها، كما تطرق إلى الطرق المعرفة و أدواتها المتمثلة في الوجود الحسي و العقلي والإلهي،" كما لعب التصوف دور أساسي في صياغة نظرية المعرفة عند الغزالي مستعملا المنهج التشكيكي للوصول إلى اليقين، وحصر المعرفة في الحواس الخمس وقوة التمييز التي تحصل لدى الإنسان والعقل والإلهام و النبوة"[1].

وانطلاقا من الظروف هده النشأة القصيرة لنظرية المعرفة وضع على أساسها تعريفا معجميا، فقد عرفها جميل صليبا بأنها:" البحث في طبيعة المعرفة و أصلها وقيمتها ووسائلها، و قد ميزها عن السيكولوجيا التي تقتصر على وصف العمليات العقلية، وعن النطق الذي يقتصر على صياغة القواعد المتعلقة بتطبيق المبادئ العامة دون البحث في أصلها وقيمتها، كما قيل إن نظرية المعرفة هي القسم بين علم النفس الذي يصعب عليه الاستغناء على العلم ما بعد الطبيعة لأن غرضه البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر

[1]جابر علي، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي، القاهرة، ط1، س 2004، ص 170.

متقدمة على الفكر نفسه، فنظرية المعرفة بحث في المشكلات الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة و الموضوع.[1]

كانت هده لمحة صغيرة عن مصطلح نظرية المعرفة، أما القضية الرئيسية لبحثنا هي نظرية المعرفة عند الفارابي.

إن أبو نصر الفارابي*، لم يضع نظرية خاصة مستقلة في المعرفة كما فعل في بعض نظرياته التي تخص السياسة والتصوف والموسيقى و غيرها، إلا أن أفكاره في نظرية المعرفة جاءت منشورة التوزيع بين طيات مؤلفاته و دلك من خلال معالجته وتشخيصاته إلى النفس و قواها من ناحية، وإلى العلوم العقلية والإلهية من ناحية أخرى

نظرية المعرفة عند الفارابي

يذهب الفارابي إلى أن المعرفة تستمد من أربع مصادر و هي: الخبر لمنزل أي الدين ثم العقل، كما الحواس والقلب كما تتعاون مع هده المصادر على تزويد الذات العارفة بالمحصلة النهائية للمعارف

1/ الخبر المنزل(الدين):

وهو أول مصدر من مصادر المعرفة عند الفارابي، حيث تتضح أهميته لدى لفارابي من خلال لكتاباته عن الوحي و كلام الله(عز وجل) على لسان الرسل والأنبياء وحديثه عن المعجزات والأمور العقائدية والعبادات والحكام والشرائع، حيث يقول الفارابي في هده الصدد:" إن المعجزات تحقق ممكن الوجود في الأنبياء وإن الدعاء حق واجب و مشفع به، وأن الرؤى و المنامات حق، وأن ما يوصف به الأنبياء من إحاطتهم بالعلوم لا على

[1] د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (مر، سا)، ص 378.

* أبو نصر محمد الفارابي بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفرابي ولد في قارب في إقليم تركستان (260 هـ، 874م) وهو فيلسوف مسلم توفي (339 هـ، 950م) ، من أهل أعماله (إحصاء العلوم، آراء أهل المدنية لفاضلة، السياسة المدينة الملعب بمبادئ الموجودات)

سبيل التعليم الشاق فهو حق، وأن أخبارهم بالمغيبات حق، وأن العبارات حق واجب، وأن ما يأتي به الأنبياء من الشـــرائع والأحكام الأمر والنهي حق واجب"[1]، هذا و يحرص الفارابي على إبراز دور الخبر المنزل في معرفة الموضـــوعات الســـابقة وغيرها من أمور العقيدة و دلك عندما يقول: " إن آراء الملل و كل ما فيها ن أوضـــاع ليس ســـبيلها أن تمتحن بالآراء و الرؤية و العقول الإنســـية، لأنها أرفع مرتبة منها إدا كانت مأخودة عن وحي إلهي، ولأن فيها أســرار إلهية تضــعف عن إدراكها العقول الإنســية و لا تبلغها"[2] ، ويحدد الفارابي سـبعة أسـباب لما اختص به الله تبارك و تعالى رسـوله (صـلى الله عليه وسلم) من ناحية ما يقص عليه من أنباء الرسل و الأنبياء الماضية و الأمم الخالية:

الأولى: إظهار لنبوته و دلالة على رســالة لأنه لم يتعلم على نبأ الســلف من أحد إله من الله تعالى بواسطة جبريل صلوات الله عليه

الثانية: تثبت فؤاده و دلك في قوله عز وجل:(**وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُـلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ ۚ وَجَاءَكَ فِي هَٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ**) (هود120)

الثالثة: لبيان ذكره و درجته و دلك في قوله عز وجل:*(* كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ ۚ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا)(طه 99)

الرابعــة: لتكون عبرة لأولى النهي من أمتــه وذلــك في **قولــه لَقَـدْ كَـانَ فِي قَصَـــصِـــهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْـــدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**)(يوسف 111)

الخامســـة: أخبارا عن تعلمه الروحي بالوحي أحوال الأنبياء، و دلك في قوله عز وجل:*"* **تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَاصْـــبِرْ ۖ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ**"(**هود49)**

[1]الفارابي أبو نصر، الدعاوي القبلية، ضمن الرسالات الفارابية، ص 11

[2]الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، تح : عثمان أمين، مطبعة السعادة القاهرة، س 1949م، ص 132.

السادسة: إنما قص الله تعالى عليه القصص لتكون له أسرة حسنة وقدرة صالحة بمكارم الأخلاق التي يتحلى بها الرسل الأنبياء الصالحين.

و السابعة: لبيان النعم عليه وعلى أمته وذلك في قوله عز وجل:(**أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ)(لقمان20)**

فالنعمة الظاهرة تخفيف الشرائع و النعمة الباطنة تضعف الصنائع[1] و يتحدث الفارابي عن الفرق بين الرسول و النبي بأسلوب في غاية الدقة فيقول: ***"إن الرسول الشارع والنبي الحافظ شريعة غيره***"

كما يتحدث عن الرسل والأنبياء أنهم" جميعهم من لدن آدم(عليه السلام) إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ويتحدث عن أصحاب الكهف وقوم سبأ وغير ذلك كثيرا"[2].

ولا ريب أن حديث الفارابي عن الخبر المنزل كمصدر للمعرفة لا نجده عند أرسطو وهذا أمر طبيعي، لأن الفارابي صاب عقيدة يؤمن بها، و بما جاء فيها من معارف يعجز الحس والعقل الإنساني عن التوصل إليها ولا سبيل إلى معرفتها إلا بالخير المنزل، ودلك لاختلاف طبيعة موضوعاتها عن الموضوعات الحسية والعقلية، فلا يستطيع الحس إدراكها لولا يتسنى للعقل استنتاجها، فهي أخبار من الله تعالى يوحي به إلى رسله ليبلغوه الناس ودلك مثل معرفة أسماء الله سبحانه وصفاته وعلاقاته بالعالم و خلقه له ومعرفة الأمور السمعية كالصراط و الميزان والجنة والنار والخوف والشفاعة وغيرها، ومعرفة العبادات والمعاملات التي كلف الله عز وجل بها عباده، حقا عن العقل يختلف مع المشرع و لكن هده الأمور الشرعية العقائدية ما كان للعقل أن يعرفها بمفرده، فكان مصدر معرفتنا بها الخبر المنزل و هدا يسوقنا للحديث عن موضوعات المعرفة، حيث أن كل

[1] الفارابي أبو نصر، الملة ونصوص أخرى، تر : مهدي حسين، دار المشرق، بيروت ، ط 2، س 1991، ص 96- 97.

[2] المصدر نفسه ، ص 97 - 115

مصدر من مصادر المعرفة سواء كانت سيدة أم عقلية أم قلبي موضوعات مختلفة تختلف بإختلاف مصادرها.

2/ العقل: لقد اهتم الفارابي اهتماما كبيرا بالعقل لأنه هو الذي يميز الإنسان بإعتباره مفكرا عن كل ما عداه من موجودات وأيضـــا فإن الفلســـفة قوامها العقل، وكذلك فإن الدين الإسلامي يحث العقل على البحث والنظر والفهم و يعول عليه ، ولأهمية دور العقل وضع الفارابي مقالة في معاني العقل يقول الفارابي مبينا أهمية العقل بالنســـبة للإنســـان "ولما كانت الخيرات هي التي للإنسـان بعضـها أخص وبعضـها أقل خصـوصـا وكان أخص الخبرات بالإنسـان عقل الإنسـان، إذ كان الشـيء الذي به صـار إنسـان فهو العقل"[1] ويرى الفارابي أنه في "طريق العقل يسـتطيع الإنسـان أن يتعلم العلوم و الصـناعات، ويميز بين الجميـل والقبيح من الأخلاق والأفعـال، و يتروى فيمـا ينبغي أن يفعـل أولا يفعـل ويـدرك النافع والضـــار والملد والمؤدي" أما درجات العقل فقد ربطها الفارابي بحدوث المعرفة وهي أربعة :

مراتب العقل الإنساني:

1/العقل الذي هو القوة :

هو قوة من قوى النفس أو الشـــيء ذاته معدة أو مســـتعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصـــورها، دون موادها، فنجعلها كلها صـــورة لها وتلك الصـــور المتنوعة عن المواد ليسـت منتزعة من موادها التي فيها وجودها إلا أن تصـير في هده الذات و تلك الصـورة المنتزعة من موادها الصائرة صورا في هده الذات هي المعقولات.[2]

[1]لفارابي أبو نصر، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تح: د.سحبان خليفات، ط1، الجامعة الأردنية، عمان، س 1987، ص 22.
[2]لفارابي أبو نصر، أداء أهل المدينة الفاضلة، نقلاتي حن الفاخوري وخليل البحر، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، لبنان، ط3، ص 44.

إن أول دراجة من درجات العقل الإنساني عند الفارابي هي درجة العقل الهيولاني أو العقل بالقوة، وهو القوة من قوى النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها فتكون المعقولات بالنسبة لها قبل أن تعلقها معقولات بالقوة، فالعقل بالقوة عبارة عن قوة و استعداد يمكنه تلقى المعقولات قبل أن يعقل ليس شيئا محددا، و يمضي الفارابي فيذكر في حديثه عن مراتب العقل فيذكر في المرتبة الثانية.

2/ العقل بالفعل:

إذا حصلت صور الموجودات في العقل صار حينئذ عقلا بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات بالفعل وكانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي إدا انتزعت حصلت معقولات بالفعل، فالعقل بالفعل أو أعقل بالملكة هو العقل الذي يتم فيه نقل المعقولات من القوة إلى الفعل فإن احصلت المعقولات بالفعل[1] صارت له ملكه وأصبح هو عقلا بالفعل و دلك بالنسبة إلى ما تم تعقله من معقولات، أما ما لم يعقله منها فإنها تكون بالنسبة إليه بالقوة إذا أن المعقولات وجودان : وجود بالقوة الأشياء قبل أن تعقل، ووجود أخر لها في العقل بعد أن يتم تجريدها بالكلية عن علائق المادة.

3/ فالعقل بالفعل :

متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول أنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد، فعندما تصبح المعقولات قائمة في العقل بحيث يدركها كما لو كانت غير خارجة عن ذاته، ففي هده الحالة يسمى عقلا مستفادا، وبعد ذلك يقول الفارابي" فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد، والعقل المستفاد شبه بموضوع لتلك، و يكون العقل المستفاد شبيها

[1]الفارابي أبو نصر، مقالة في معاني العقل، ص 50 من المجموع

بالصورة للعقل الذي بالفعل، ومادة للعقل المستفاد[1] والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات(العقل بالقوة) فتلك الذات شبيه المادة[2]

معنى هذا أن الفارابي يرى بعد حديثه عن درجات العقل الإنســـاني أن العقل بالفعل يمثل صـورة ومادة معا، فهو صـورة بالنسـبة للعقل بالقوة هو مادة بالنسـبة إلى العقل المسـتفاد، كذلك فإن العقل المســتفاد وإن كان صــورة بالنســبة إلى العقل بالفعل إلا أنه يعتبر مادة بالنسبة لعقل الفعال[3].

4/ العقل الفعال:

يقول عنه الفارابي أنه صـورة مفارقة لم تكن في مادة وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المســـتفاد، هو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة الفعل، ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين[4]، أي أن الفارابي يرى أن العقل الفعال صــورة خالصــة لا يشــوبها شــيء من المادة وبفضـــل العقل الفعال يخرج العقل من القوة إلى الفعل وبهذا يلخص الفارابي ما سـبق بقوله:" ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلانيا هيولانيا ومرة عقلانيا بالملكة ومرة عقلا مستفادا وهده القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلا تاما إلا لسبب عقل مفارق وهو العقل الذي يخرجه إلى الفعل"[5].

موضـوعات المعرفة العقلية:لقد حدد الفارابي موضـوعات المعرفة العقلية من غير حصـيلة الحواس من خلال قوله:" العقل تصـــرفاته فيما هو من عالم الأمر[6]، هدا والقول يبين أن

[1]أبو نصر الفارابي، مقالة في معاني العقل، (مص س)، ص52

[2] مصدر نفسه، ص 53.

[3]بدير عون فيصل، الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الثقافة للنشر و التوزيع، س 2007، ص 266.

[4]لفارابي أبو نصر، مقالة في معاني العقل، (مص س)، ص 54.

[5] الفارابي أبو نصر، عيون المسائل، كتاب ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات القرآنية تح : عماد نبيل، ط1، دار الفارابي؟، بيروت، لبنان، س 212، ص 74.

[6]الفارابي أبو نصر، فصوص الحكم، تر : محمد حسن آل ياسين، ط1، مطبعة الأمير بغذاذ، س 1395، ص 31.

العقل يدرك آثار الله تعالى، أي الموجودات التي أوجدها الله تعالى في هدا العالم، ويستدل منها على وجوده تعالى.

إن المعقولات عند الفارابي توجد عن طريق العقل، إدا أما أدرك الأشـــياء المادية تحولت إلى معقولات وصار لها وجود في العقل يخالف وجودها المادي و هدا يتضح من قولـه :" لما سئل عن حصـول الصـورة في العقل، قال: أن تحصـيل صـورة الشـيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة ولا بتلك الحالات التي هي عليها من الخارج، لكن بغير تلك الحالة و مفردة غير مركبة ولا مع موضوع و مجردة عن جميع ما هي ملابسة له".[1]

–أما عند أفلاطون فالنفس تســـتمد المعقولات من عالم المثل، وما معرفة النفس في هدا العالم المحسـوس إلا تنكر لما سـبق أن شـاهدته من الحقائق، وهي في صـحبة الآلهة في عـالم المثل قبـل حلولهـا في البـدن، لأن البـدن في رأي أفلاطون حـال بكثـافـة دون تـذكر النفس لهده الحقائق، ويعبر أفلاطون عن هدا بقوله:" لما كانت النفس قد رأت كل شـــيء سـواء هنا أو في هاديس(أي العالم الآخر وهو عند اليونان العالم السـفلي، فإنه ليس هناك أمر لم تتعلمه، وعلى هدا فليس مدعاة للدهشة سواء بخصوص الفضيلة أو بخصوص أي أمر آخر، أن يكون ي مكنتها(أي النفس) إن تذكر نفسها بما سبق لها وعرفت"[2].

–**و يقول أفلاطون موضحا هدا المعنى:**" ينبغي على الإنسان أن يدرك المثال الذي يؤلف بين مجموعـة من المـدركـات الحســـيـة في وحـدة يؤلفهـا العقـل، وليس هـدا إلا تـذكر للموضــوعات التي ســبق لنفوســنا رؤيتها حينها كانت تتنزه في صــحب الإله لكن عندما اتصلت النفس بالجسد نست هده الحقائق، و كل محاولة كمعرفتها إنما هي تذكر لها، أي تذكر لتلك المعرفة الفطرية"[3]

[1] الفارابي أبو نصر، المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، دط، ص 106، من المجموع.
[2] أفلاطون، فيدون في خلود النفس، تر : عزت قرني، ص 110.
[3] طاليس أرسطو، النفس، تر: محمد الأهواني، المركز وقحي للترجمة، الناشر : المجلس الأعلى للثقافة، ط2، س 2015، ص 110

-أما عن أرسطو فالأشياء من العقل وبالعقل، ولا يتبين وجود الموجودات الخارجية المنفصلة عن الذات العارفة، حيث يقول:" مادمنا في الطبيعة كلها نميز أول ما يصلح أن يكون هيولي لكل نوع ثم شيئا آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعا، فمن الواجب في النفس أيضا أن نحدد هدا التمييز، دلك لأننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولي: لأنه يصبح جميع المعقولات ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنه حال شبيه بالضوء الذي يحيل الألوان بالقوة إلى الألوان بالفعل ومن الأدلة التي تدل على أن الوجود عند أرسطو هو وجود عقلي نذكر نموذجين.

الأول: هو الدراسة التي قام بها الأستاذ: بيير أويان كأستاذ الفلسفة بجامعة السربون بباريس حول مشكلة الوجود عند أرسطو، حيث يقول-أوبانك- و هو بصدد بحث الوجود كحقيقة: أن الوجود من حيث أنه حقيقة ليس إن تكرارا للفكرة التي سبق واحتواها الدهن، أي الوجود الذي يتبين في المقولات، أي أن الأصل لدى أرسطو هو الوجود المبين في المقولات، وينتهي أوبانك إلى التصريح بأن أرسطو يدعونا إلى أن نترك جانبا ونحن بصدد دراسة معاني الوجود، أي الوجود من حيث هو حقيقة[1].

فأرسطو إذن لا يعين اهتماما للوجود الخارجي في وجوده المتعين المنفصل عن الذات العارفة.

أما النموذج الثاني: الذي نسوقه للبرهنة على أن الوجود عند أرسطو هو وجود عقلي في المحل الأول هو ما ذكر: أي أنك إذا أسألته(أي أرسطو) عن كلمة كلية مثل إنسان ما معناها يجعلها على أساس مدلولاتها الحسية بل على أساس مقوماتها العقلية، نعم، لو سألته عن معناها؟ انصرف إلى داخل رأسه إلى الدنيا العريضة من حولهن ليرى مادا داخل رأسه هو من مفهوم لتلك الكلمة حتى لو لم تكن الكلمة دالة أبدا على أي شيء محسوس من أشياء الطبيعة الخارجية، فلا فرق عنده أن تسأله عن معنى إنسان أو معنى

[1]نقلا عن مقالات في أمانة المفكر المسلم، د : فوقية حسين محمود، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، س 1988م، ص 64 .

ملك، لأنه في شتى هده الحالات جميعا سينصرف إلى داخل رأسه بحثا عن مفاهيم تلك الأسماء ولا عبرة عنده بعد ذلك أن تكون أولا تكون هنالك في العالم ملائكة أوغيلان، كما أن فيه أفرادهم بنو الإنسان لا عبرة عنده لشيء من هدا، لأن العبرة هي في المفهوم العقلي للفظ لا بمسمياته الفردية الجزئية التي تدركها هده الحاسة أو تلك.[1]

كما قال أرسطو أيضا في هذه المسألة :" أنك إدا قمت بناءك الفكري على أساس منطق (مذهب) أرسطو فما عليك إلا أن تعرف الأشياء في جوهرها العقلي لا من حيث مظهرها الحسي، ومن هده التعريفات بني بناءك صاعدا أو هابطا، فلك أن تصعد منها بأن تضمنها بعضها إلى بعض فيما هو أكم حتى تصل إلى قمة الوجود في مبدأ واحد، أو أن يهبط منها إلى ما يترتب عليها من نتائج قياسية، و بهذا يتاح لك أن تعلم حقائق الكون كله و أنت قابع في صومعتك لا حاجة بك إلى رؤية أو سمع [2]و ننبه هنا أيضا أن الفارابي وضع موضوعات الألهية ضمن موضوعات المعرفة العقلية، و إن كان العقل قاصرا على إدراك حقيقتها، و كل ما استطاع العقل إزاد هذه الموضوعات هو إثبات وجودها فقط، أي محاولة إثبات وجد الله تعالى بالحجج و البراهين العقلية، ولا شك أن هده المسألة تحتاج إلى بحث مستقل للحديث عنها للإستفاضة فيها بغرض الأدلة التي ذكرها الفارابي.

[1] د.نجيب محمود زكي، نحو فلسفة علمية، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية، س 1958م، ص 22، 23.
[2] المرجع نفسه. ص23-24

3/ الحواس:

يقسم الفارابي الحواس إلى قسمين الظاهرة و الباطنة:

أ/ الحواس الظاهرة :

يعلق الفارابي أهمية كبيرة على الحواس كمصـــدر للمعرفة حيث يقول في هدا الصـــدد" الحواس هي الطرق التي تســتفيد منها النفس الإنســانية المعارف"[1]،أي أن المعرفة التي يكتسبها الإنسان تنشا بواسطة الحواس و يفصل ما يعنيه بالحواس إذ يقول" والقوة الحاسمة فيها رواضع وواضعها هي هده الحواس الخمس المشهورة عند الجميع المتفرقة في العينين والأدنين وفي سائر الحواس و كل واحد من هده الخمس يدرك جساما يخصه"[2].

كما سماها أرسطو" بالحواس الخاصة" لأنها تخص كل محسوس على حدة، مثل البصر والســمع والدوق وكل حاســة من هده الحواس لها مدرك معين يختلف عن المدرك الذي يوجد للحاسة الأخرى.

وفي هده الجزئية يتفق(الفارابي) مع (أرسطو) الذي أشار إلى أن البصر حاسة اللون، والسمع حاسة الصوت، والدوق حاسة الطعم أما المس فموضوعاته مختلفة، و كل حاسة تحكم على محسوساتها الخاصة[3] و يرى الفارابي أن الحس يدرك الهوية و الصورة كما تبدو له في المادة الحاصلة لها لا فيها حقيقتها، ويعبر عن دلك بعبارات واضحة لا لبس فيها إذ يقول الحس الظاهر (يقصــد الحواس الخمس) لا يدرك صــرف المعنى بل يدرك خلط و لا يســتثبنه بعد زوال المحســوس فإن الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صــرف إنسان له زيادة أحوال من الكم و الكيف وأين وغير دلك، و لو كانت تلك الأول داخله في

[1] الفارابي أبو نصر، التعليقات، رسائل الفارابي، ص 4.
[2] أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينية الفاضلة، (مص،س) ، ص 45.
[3] أرسطو طاليس، النفس، (مص، س)، ص 64.

حقيقة إنسانية لشارك فيها الناس كلهم والحس مع دلك ينسلخ عن هده الصورة إذا فارقه المحسوس و لا يدرك الصورة إلا في المادة وإلا مع علائق المادة[1].

ويذكر الفارابي هذا المعنى في موضع آخر عندما يقول: " إن حصول الصورة في الحس هو أن لا تحصل صورة الشيء في الحس بها، لكن يتصورها بالحال التي هي عليها من ملابستها للمادة لا يغير دلك من الأحوال"[2].

والحواس عند الفارابي حرة طليقة فيما تدركه من أشياء فليمس هناك صورة عقلية أو مقولات ذهنية تفرض نفسها و بصورة مسبقة عن الحواس، فالفارابي يعترف اعترافا جليا بوجود العالم الخارجي في ذاته، أعني سواء أدركه الإنسان أم لم يدركه فهو موجود لا شك في ذلك، والدليل على دلك أن الفارابي يبين فيما يتعلق بمعارفه عن العالم أنها على النحو ما يحس من الخارج[3].

ب/ الحواس الباطنة:

لقد اعتمد الفارابي على الحواس الخمس الظاهرة و أبرزها لديها من قيمة، أما الحس الباطن فقد أعطى له الفارابي أهمية كبيرة خاصة من حيث أنه المركز الذي تجتمع فيه الإحساسات، وتتمثل قوى الحس الباطن عند الفارابي: المصورة (الحس المشترك)، الوهم الحافظة، المفكرة و المتخيلة.

1/ المصورة :

وهي القوة التي تحفظ أشكال المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهي تعد خزانة لما يدركه الحس الظاهر حيث يرى الفارابي أن وراء المشاعر الظاهرة حبائل الاصطياد ما يقنصه الحس من الصور ومع دلك تسمى مصورة وهي التي تستثبت صور المحسوسات

[1]أبو نصر الفارابي، فصوص الحكم، (مص، س)، ص 25.
[2]أبو النصر الفارابي، المسائل الفلسفية والجوبة عنها، (مص، س)، ص 106
[3]أبو النصر الفارابي، فصوص الحكم، (مص، س)، ص 26.

بعد زوالها من الحواس، وفي موضع آخر يقول:" في الحد المشترك بين الباطن و الظاهر قوة هي مجمع تأدية الحواس(المصورة) و عندها بالحقيقة الإحساس[1]، أي أن كل حاسة من الحواس الخمس توصل ما تحس به إلى هدا المركز الذي هو عبارة عن مجمع تؤديه الحواس على حد تعبير الفارابي، ويقول الفارابي في موضع ثالث:" إن الحس الظاهر يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك"[2].

2/ الوهم :

الوهم عند الفارابي يدرك ما لا تدركه الحواس، إذ تنطبع فيه صورة الذئب بلونه و شراسته كي يخرج من دلك بأنه حيوان ضار مؤد، و يشير إلى هدا بقوله :"ويبقى فيها أي المصورة قوة تسمى وهما وهي التي تدرك من المحسوس مالا يحس مثل القوة التي في الشاة إدا تشبع صورة الذئب في حاسة الشاة تشبحت عداوته فيها إدا كانت الحاسة لا تدرك دلك[3].

3/ الحافظة :

الحافظة هي خزانة ما يدركه الوهم كما أن القوة المصورة خزانة ما يدركه الحس الظاهر[4].

4/ المفكرة والمتخيلة :

وهي التي تطلع على ما في خزانتي الظاهر والوهم أي المصورة والحافظة من معان وصور فتقابل وتوازن أو تجمع وتفرقن يقول الفارابي : "إن المفكرة هي التي تسلط على

[1]أبو النصر الفارابي، فصوص الحكم، (مص، س)، ص 26.
[2]أبو النصر الفارابي، المسائل الفلسفية والجوبة عنها، (مص، س)، ص 106
[3]أبو النصر الفارابي، فصوص الحكم، (مص، س)، ص 26.
[4] المصدر نفسه، ص 26.

الودائع في خزانتي المصورة والحافظة فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن بعض، وإنما تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل فإن استعملها الوهم سميت متخيلة[1].

-ومن هنا نستنتج أن المفكرة تستمد مادتها من المعاني و الصور الحسية، وظيفتها غما التركيب بين الصور أو تفريقها فيما بينها، إدا استعملها الإنسان أو عقله على وجه التحديد سميت مفكرة، وإذا استعملها الوهم سميت متخيلة.

إن الفارابي يفرق بينها وبين المصورة و غيرها من الحس الباطن و رغم دلك نجده يعرف المخيلة تعريفا يظم منه الدمج بينها و بين المصورة حيث يقول :" ثم يحدث في الإنسان بعد دلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم من صور المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة بعضها البعض و فصلها عن بعضها البعض تركيبات و تفصيلات مختلفة بعضها كاذبة و بعضها صادقة".[2]

-كانت هده وجهة نظر(الفارابي) بشأن التخيل، أما (أرسطو) في التخيل فيقوم على التفريق بين لتخيل والإحساس و يعرف التخيل أنه:" الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل"[3].

-**موضوعات لمعرفة الحسية:** المعرفة الحسية عند الفارابي تؤكد الوجود الخارجي للأشياء ، وهذا يتضح من قوله:" الحس تصرفه فيما هو عالم الخلق" وعالم الخلق عند الفارابي هو ممكن الوجود أو واجب الوجود بغيره، أي كل مخلوقات الله سبحانه في عام الشهادة والموجودات الخارجية هي موضوع العلم الطبيعي وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام، و يعرف الأشياء التي عنها والتي بها والتي توجد هده الأجسام والأعراض التي قوامها فيها"[4].

[1]أبو النصر الفارابي، فصوص الحكم، (مص، س)، ص 26.
[2]أبو النصر الفارابي، أداء أهل المدينة الفاضلة، (مص، س)، ص 44.
[3]أرسطو طاليس، النفس (مص، س)، ص 107.
[4]أبو النصر الفارابي، إحصاء العلوم، (مص، س)، ص 111.

– دلك التعريف الذي ذكره الفارابي للعلم الطبيعي لا يقوم على ذكر الجواهر وإنما على الأعراض الحاملة للجواهر وبالتالي تتمثل الحقيقة الخارجية الواقعية دون الفروض العقلية المسبقة كما هو الحال عند أرسطو، والأجسام عند الفارابي منها الصناعية و منها الطبيعية، فالصناعية مثل الزجاج والسيف والسرير والثوب وكل ما كان وجوده بالصناعة و بإرادة الإنسان، والطبيعة هي التي وجودها لا بالصناعة ولا بإرادة الإنسان مل السماء والأرض وما بينها والنبات والحيوان[1].

–وتحدث الفارابي عن الألوان باعتبارها أحد موضوعات لمعرفة الحسية و يتضح ذلك عندما سئل عن اللون ما هو؟ فقال:" هو نهاية الجسم المستنشق بما هو مستشرق، وظهور اللون إنما يكون في بسط الجسم ، والجسم نهايتان إحداهما أبسط و هي به بما هو جسم والأخرى اللون، و هي له بما هو مستنشق"[2].

– إن الألوان عند الفارابي تعس الشكل الغالب عليها، أي أنه إدا كان السطح المنعكس عليه الألوان يغلب عليه البياض يكون الشكل أبيض اللون و هكذا.

–من ذلك يتضح لنا أن موضوعات المعرفة الحسية عند الفارابي هي الأشياء المرئية الموجودة في العالم الخارجي التي تخضع للملاحظة والتجربة، وهي التي في متناول الحس سواء كانت أشياء طبيعية أوجدها الله (عز وجل) في الطبيعة أم الأشياء صنعها الإنسان مستخدما الخامات الموجودة في الكون.

– ومن الجديد بالذكر أن أرسطو كان له رأيه الخاص في هدا النوع من المعرفة فيرى أن في أكثر من وضع أن المعرفة الحسية مشتركة بين كل البشر فهي أمر سهل وهي لا شأن لها بالحكمة[3] التي هي العلم بالمبادئ و العلل الأولى، و من هنا جاء اختلاف الفارابي عن أرسطو من هده الناحية أيضا، فاهتم الفارابي بالحسي جعله فيلسوف واقعيا

[1]أبو النصر الفارابي، فصوص الحكم، (مص، س)، ص 30
[2]أبو النصر الفارابي، المسائل الفلسفية والجوبة عنها، (مص، س)، ص 106
[3]أرسطو طاليس، النفس (مر، س)، ص 90.

حســـيا، واهتمامه بالعقل جعله فيلســـوفا مثاليا و اهتمامه بالقلب كمصـــدر للمعرفة جعله فيلسوف مؤمنا، ومن هدا كله يتضح لنا أن فكر الفارابي كان متكاملا و شاملا.

4/ القلب :

و هو آخر مصــدر من مصــادر المعرفة ، إذا كان هدا هو حال العقل عند الفارابي من حيث أنه لا يمكنه إدراك حقيقة الأشياء، فإن القلب يستطيع أن يتعرف على الأشياء فوق مســـتوى الحس والعقل، حيث يقول الفارابي:" الحس تصـــرفه فيما هو من عالم الخلق، والعقل تصـــرفه فيما هو من عالم الأمر و ما هو فوق الخلق و الأمر فهو محتجب عن الحس والعقل"[1]، والقلب عند الفارابي من أجزاء البدن وهو موضـوع الأول للنفس[2]، لقد قدم الفارابي القلب كمصدر من مصادر المعرفة الإيمانية، فالقلب يكشف عن إعيائه بالحقائق العقيدية، وكذلك يعين على التعرف على ما يعجز الحس والعقل عن إدراكه.

–هذا و يعبر الفارابي عن نزعة صـــوفية واضـــحة عندما يقول:" إن الله منك غطاء فظلا عن لباســـك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب و تتجرد فحينئذ تلحق فلا تســـأل كما تباشـره، فإن آلمت فويل لكن إن سـلمت فطوي لك وأنت في بدنك تكون كأنك لسـت في بدنك.

وكأنك في مقطع الملكوت ....فترى مالا عين رأت و لا أذن ســمعت ولا خطر على قلب بشر .....فاتخذ لك عند الحق عهد إلى أن تأتيه فردا[3] " ، معنى ذبك أن الإنسان لو استطاع أن يتجود من حجب المادة يحصل لع نوع من الكشف، فيتذوق تذوقا قبيل أشياء لم يسبق له أن مر بها في العالم المادي أو عالم الخلق و لابد أن يكون ذلك كشـفا أو فيضـا من العالم الإلهي الذي يجعله يرى مالا عين رأت ولا أذن سـمعت ولا خطر على قلب بشـر. أننا نجد

[1]أبو النصر الفارابي، فصوص الحكم، (مص، س)، ص 29
[2]أبو النصر الفارابي، عيون المسائل، (مص، س)، ص 75.
[3]أبو النصر الفارابي، فصوص الحكم، (مص، س)، ص 22.

عند الفارابي نوع من الفناء كالذي نجده عند الصوفية فهو يحدثنا عن الاتصال الروحي بالله تعالى، والمشاهدة القلبية والإشراف والكشف الصوفي وهذا واضح من قوله": من شاهد الحق لزمه لزوما أو تركه عجزا ولا منزلة بين هاتين المنزلتين إلا منزلة الخمول، ومن تركه عجزا فقد أقام عذرا وهو مستجل فيشرف ويسرع نحوه فيلحق وهو لا يضع أجر المحسنين[1] "و في هذا المقام يستشهد الفارابي بقوله تعالى : ***"فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد***" (ق : 22) والفارابي يتحدث هنا شهود الحق و يشير إلى التجلي و الكشف والإشراف و هي مصطلحات اختص بها الصوفية، كما يستعمل الفارابي الرمز الصوفي حيث يتكلم إن " الأحذية و الربوبية والعرش والكرسي و اللوح و القلم".[2]

وهنا يناجي الفارابي الله (عز وجل) بكلام ينقلها معه في جو صوفي رمزي خالص، وذلك حين يقول ": ***صله السماء بدورانها، الأرض برجحانها، و الماء بسيلانه والمطر بطلانه، وتصلي له و تشعر ولذكر الله أكبر***"[3] ، فكما جاء هو واضح التصوف كان جزء من مذهب الفارابي الفلسفي ولا يمكن إنكاره .

فالحديث عن القلب أو البصيرة كمصدر للمعرفة لا نجده عن (أرسطو) لأنه فيلسوف عقلي، أما الفارابي فبوضعه الفيلسوف المسلم صاحب العقيدة التي كان لها أكبر أثر في فلسفته وفكرة، فإنه لا يغفل دور القلب في المعرفة الاشراقية، والتي يكون موضوعها الله (عز وجل) وأسمائه وصفاته و أفعاله.. وغيرها من المعارف التي يلقيها الله (عز وجل) على قلوب أحبابه وعباده الواصلين، فيفيض عليهم من لدنه معرفة قلبية ذوقية لا دخل فيها للحس أو العقل .

موضوعات المعرفة القلبية :

من أهم موضوعات المعرفة القلبية معرفة اله تعالى و أسمائه وصفاته التي يمكن الحصول عليها إلا عن طريق المؤمن المحب لله سبحانه و تعالى .

---

[1] أبو نصر الفارابي خصوص الحكم (مص س) ، ص 24

[2] المصدر نفسه ، ص 77.

[3] المصدر نفسه، ص 24

إن معرفة الله) عز وجل ***(أمر فطري فقد أطلع الله تبارك و تعلى نفوس بني آدم على وجوده منذ برد الخلق قبل أن تحل هذه النفوس في الأبدان و ذلك ما يعرف في الإسلام*** "بميثاق الفطرة "و قد ورد في قوله) عز وجل): ***(و إذا أخذ ربك من بني آدم ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين***) (الأعراف.172)

غير أن هذه المعرفة الفطرية قد غفلت عنها النفوس لانشغالها بإشباع حاجات الأبدان، فكأن البدن بمثابة حجاب للنفس منعها من معرفة الله جل شأنه و لذلك فقد أرسل الله (عز وجل) الأنبياء والرسل ليذكروا بني آدم بربهم ،يقول الفارابي عن هذه المعرفة الفطرية باله جل جلاله:" نحن نعرف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب".[1]

إن موضوعات المعرفة القلبية تختلف عن غيرها من موضوعات المعرفة الأخرى من حيث أنه لا دخل لعقل الإنسان أو الحس في تلقيها، و إنما يسم بها تسليمها عن طريق الكشف القلبي من لدن الله تعالى، يقول أفارابي: "إن الإنسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحي ما شأن ألا يدركه العقل، وما يخور (يعجز) عقله عنه، فل معنى للوحي ولا فائدة إذا كان إنما يفيد الإنسان ما كان يعلمه وما يمكن إذا تأمله أن يدركه بعقله ولو كان كذلك لو كان الناس إلى عقولهم، ولما كانت بهم حاجة إلى نبوة و لا إلى وحي ولكن لم يفعل بهم ذلك[2]"

و يقول الفاراب مؤكدا هذا المعنى : " ينبغي أن يكون ما تفيده الملل من لعلوم ما ليس في طاقة عقولنا إدراكه ، ثم هذا ليس فقط بل و ما تستذكره عقولنا أيضا (كالمعجزات مثلا) فإنه كل ما كان أشد استنكارا عندنا كان أبلغ في أن يكون أكثر فؤاد و ذلك أن التي بها الملل مما تستنكره العقول و تستشبعه الأوهام ليست في الحقيقة منكرة، ولا محالة بل هي صحيحة في العقول الإلهية عن الله (عز وجل) يكشف لقلوب عباده الواصلين إلى حظرته عن أسرار ومعارف ذوقية لا يتسع المجال هنا للحديث عنها، فالصوفية المحققون بالمعرفة القلبية يرو

[1]أبو النصر الفارابي، التعليقات ضمن الرسائل الفارابية، (مص،س)، ص 5.
[2]أبو النصر الفارابي، إحصاء العلو (مص،س)، ص132 ،133

مالا عين رأت، و يسـمعون مالا أذن سـمعت، ويحظر على قلوبهم مالا يخطر على قلب البشر ، وهذه المعرفة القلبية تورث أصحابها سعادة و بهجة لا تداينها سعادة ، والحديث عن موضوعات المعرفة القلبية ينفرد به السادة الصوفية و بعض الفلاسفة الذين كان لهم مذهب صوفي روحاني كالفارابي و ابن سينا428 هـ و الغزالي505 هـ و ابن العربي238 هـ وغيرهم كثيرا.

ولحديث عن المعرفة القلبية لا نجده عند أرسطو بالطبع و ذلك لان الفارابي في حديثه عن المعرفة القلبية متأثرا بعقيدته الإسلامية .

نظرية الوجود عند الفارابي

أما فيما يخص الوجود يصـور لنا الفارابي فلسـفيا وعقلانيا كيفية صـدور الموجودات عن الموجود الأول في عالم الإبداع بعد أن يجعل الموجود الأول السـبب الأول لوجود سـائر الموجودات لأنه بريء من جميع أنحاء النقض باعتباره وجوده أفضـل الوجود وأقدمه، لذلك لا يمكن أن يشوب وجوده و جوهره عدم أصلا و لهذا كانت كافة الموجودات التي أوجدها أقل منه كمالا ولما كانت هذه الموجودات مكونة من عناصـر متنوعة وجب أن تكون متفاوتة بإدرجة والكمال [1].

يصنف الفارابي الموجود الأول بأنه السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها و منه فاض الوجود و به يستمر من دون أن تكون به حاجة إلى ذلك الفيض أو أن يكون معلولا لغيره بل هو علة كل موجود و هو أزلي دائم الوجود بجوهره و ذاته من غير أن يكون به حاجة إلى أن يكون أزليا إلى شـيء آخر يمد ه بقائه بل هو بجوهره كان في بقائه[2] و داوم وجوده, كما أنه ليس بمادة و لا قوامه في مادة و لا في موضوع أصلا بل وجوده خلو من كل مادة و من كل موضوع و ليست له صورة أيضا[3]، إذ أن خلوه من المادة يعني بالضرورة خلوه من الصورة

[1] د. غالب مصطفى، الفارابي في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار مكتبة الهلال، لبنان، س 1995، ص 61-62.

[2] أبو النصر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، (مص، س)، ص 11

[3] المصدر نفسه، ص 12

فالصورة لا توجد عند الفارابي إلا في مادة هذا من جانب و في جانب آخر فلو كان له صورة و مادة لكانت مؤتلفة منهما مما يؤدي إلى أن يكون مركبا و أن يكون له سبب في وجوده و هذا فهو يرمي من جميع أنحاء النقص[1]، و بهذا فإن واجب الوجود يتصف بأنه الأول والواحد والتام والكامل والأزلي من كل الوجود، لكن كيف تفيض منه سائر الموجودات ؟ ... وهنا يرى الفارابي أنه متى وجد للأول الوجود الذي لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات أي أن فيضان الموجودات من وجوده نتيجة طبيعية وضرورية من نتائج الكمال الإلهي من التوكيد أن وجود واجب الوجود ليس مشروط بذلك الفيض أو بتلك الموجودات[2] و يرى الفارابي أن الموجودات تصدر عن الأول من جهة الفيض وجوده لان الوجود يفيض فيضا ضروريا إلا أنه لغاية، لان الخالق لم يوجد لأجل غيره بل أن هذا الإيجاد وجود منه فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس و الحرارة عن النور بموجب ترتيب معين وترابط وثيق محكم و متى وجد للأول الوجود الذي لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات ومن ثم يأتي دور المراتب الموجودات التي فاضت عن الوجود الأول فيرتبها الفارابي كما يلي:

يفيض الأول وجود الثاني، فهذا الثاني أيضا جوهر غير منسجم أصلا ولا هو في مادة، هو يعقل ذاته و يعقل الأول فيما يعقل من الأول عنه وجود ثالث وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ثم يستمر الفيض عند الفارابي على هذه الصورة فيوجد في العقل الثالث كرة الكواكب الثابتة و عن العقل الرابع ’كرة زحل وعن العقل الخامس كرة المشتري و غن العقل السادس كرة المريخ، وعن العقل السابع كرة الشمس، و عن العقل الثامن كرة الزهرة و عن العقل التاسع كرة عطارد، و عن العقل العاشر كرة القمر وعند القمر ينتهي فيض الأجسام السماوية أو الموجودات المطلقة التي لا تقع تحت تأثير عالم الكون والفساد لان السماء الأولى هي أعلى الأفلاك وكرة القمر أدناها و جميع الأفلاك المحيطة بالأرض والأرض ثابتة في المركز وأما بقية الموجودات التي تكون ملك المر فلا تكون كاملة

[1] أبو نصر الفرابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (مص س) ص 21 – 22
[2] المصدر نفسه، ص 22.

بل تترقى صعدا و تبلغ كمال قاصرا على طبيعة كل نوع من أنواعها و أدى الموجودات التي دون فلك القمر عن الفارابي الهيولي التي لا صورة لها و فوقها العناصر الأربعة ثم الجماد و يليه النبات فالعيون البهيم ثم الحيوان الناطق الذي هو الإنسان ومن امتزاج النفس البشرية بالشكل و المادة المعنوية خرج الكون الحسي والإنسان والحيوان والنبات والجماد و ي كلها تتألف من العناصر الأربعة التي دارت عليها علوم جميع الفلاسفة القدماء وهي التراب، **الهواء و الماء و النار**[1] حيث يمكن القول أن العقل الفعال هو الموكل المباشر بعالم الكون والفساد حيث يفيض فتشكل الهيولي أو المادة الأولى المشتركة لتبدأ من ثم عملية فيض جديدة فحولها الاختلاط ، وهنا يقصد باختلاط العناصر و ليس التعقل كما لاحظنا في عملية الفيض الأولى أي أنه ثمة فيضا هابطا يبدأ الأول وينهي بالعقل الفعال و فخواه التعقل و ثمة فيض صاعد يبدأ بالمادك المشتركة و ينتهي بالإنسان و فحواه الاختلاط وسيرورة الفيض الصاعد ثم بأن يفيض العقل الفعال فتكون المادة الأولى المشتركة التي هي الأفضل بين الموجودات ثم المعدنية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق[2] بمعنى أن أول ما يوجد بعد المادة الأولى المشتركة هي العناصر الأربعة**(الماء الهواء التراب النارّ)** التي تدخل في اختلاطات كثيرة فيذكر عنها سائر الموجودات الأرضية و بحسب طبيعة التعقيد و التركيب في اختلاط العناصر الأربعة و المادة الأولى المشتركة[3] أي أن الإنسان هو الغاية الفضلى التي يصل إليها الفيض الصاعد أو اختلاط العناصر تماما كما أن العقل هو غاية الفيض الهابط و بما أن الإنسان هو الأوحد من الموجودات الأرضية الذي يمكنه الاتصال بالعقل الفعال فمن البديهي أن يكون صلة الوصل بين حركتي الفيض الصاعد و النازل و أن الإنسان هو أوحيد القادر على إكمال دورة الفيض حيث يمكن بقوته الناطقة من الاتصال بالعقل الفعال .

[1] د. مصطفى غالب، الفارابي في سبيل موسوعة فلسفية (مر، س)، ص 62 ، 63.
[2] أبو النصر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، (مص، س)، ص 28
[3] المصدر نفسيه، ص 35

1- نظرية الفيض:

*ومن الأساسيات التي قال بها الفارابي في نظرية الفيض:

*تقسم الموجودات إلى التقسيمات الثلاثة المعروفة : الواجب الوجود بذاته والممكن الوجود بذاته، و الواجب بغير بدلا من تقسيم المتكلمين الأشياء إلى قديم وحديث .

- ✓ الواحد لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد أن تعقل الإله هو علة للوجود على ما يعقله ، أي أن تعقله لشيء يعني إبداعه و إيجازه .
- ✓ الجسم لا يصدر عن رسم و على العكس يصدر الجسم و المادة عن الصورة .
- ✓ ثبوت أزلية الهيولي و الحركة و الزمان و العقل الدائم للعلة التامة .
- ✓ ليس شـــرط الفاعل المختار أن يتأخر فعله عنه إذا اقتضـــت المصـــاحبة بينهما ضرورات أخرى .
- ✓ كل قوة جسمية متناهية لان كل جسم متناهي هي الجرم فتحركها متناه و الحركة لا متناهية فالمحرك لا متناهي[1].

إن الفارابي في هذا الفهم لنظرية الفيض يفترض افتراقا ملموسا عن أفلوطين الذي اتخذ موقفا أخلاقيا سبب موقفه من الانطولوجيا من المادة أو العالم المحسوس على حين أن الفارابي لم يتخذ ذلك الموقف الأخلاقي من المادة[2]، كما أنه لم يذهب كما ذهب أفلوطين إلى أنه ثمة مبادئ جذرية أو عليا أو صـورا موجودة بالقوة في الأعلى وأن الإشكال المادية مجرد تحقيق بالفعل لما هو موجود ســابقا بالقوة لان الفارابي يذهب إلى أن الصــورة لا توجد بمعزل عن المادة أو قبلها بل توجد بالمادة و ما فيها و بهذا فإن الفارابي يؤكد أن الصـور المادية نتيجة طبيعة معنية في اختلاط العناصـر أي أن مبادئ الموجودات الحية لا تكمن في الأعلى بل في المادة نفســـها وأن تميز فهم الفارابي يكمن في طرحه لفكرة التطور العقلي والجرمي

[1] د. الألوسي حسام، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، س 1980، ص 122 – 132.

[2] تيزيني طيب، مشروع رؤية جدية للفكر العربي في العصر الوسيط، دار المشرق، ط5، س 1981، ص 29.

والمادي الأرضـي، فالكون لم ينشـأ دفعة واحدة بل حدثت عدة نقلات نوعية حتى ثم نشـوء على ما هو عليه أن أول نقلة نوعية تمت في الانتقال الفيضـي من الأول المفارق بالضـرورة إلى الثاني المفارق أيضـا غير أنه يحتوي بالقوة على المادة الجرمية وتمثل النقلة النوعية الثانية في الانتقال الفيضـي مما هو عقلي مفارق إلى ما هو جرمي وتتمثل النقلة الثالثة في الانتقال من المادة الأولى إلى العناصر الأربعة و تستمر الاختلاطات إلى أن يتكون الإنسان وحق على صـعيد الإنسان فضـة نقلة نوعية أيضـا تتمثل في الانتقال مما هو مادي إلى ما هو عقلي ذلك بالاتصـال الفعال و حين يتم الإنسـان ذلك يكونا عقل والمعقول، والعقل فيه شـيئا واحدا بعينه و هذه الرتبة إذا بلغها الإنسان كملت السعادة[1] وما ذلك إلا أنه يعير الصبا بعد إذ كان هيولانيا ولا يشـير هذا إلا لنوعين من البشـر الأنبياء والفلاسـفة حيث يتصـل الأنبياء بالعقل الفعال من خلال القوة المتخيلة على حين أن نظرية الفيض تعتمد على المبدأ الفلسفي الواحد لا يصـير عنه إلا الواحد و أن الله تعالى هو الوجود الأول صـدر عنه الوجود الثاني وهو العقل الفعال لان الواحد لا يفيض عنه إلا الواحد و هو واجب الوجود بغيره(**العقل الأول**) وعن العقل الأول صدر العقل الثاني (**السماء الأولى**) وهو ممكن بذاته ويستمر الأمر هكذا حتى نصـل إلى العقل الفعال وهو العقل العاشـر فيصـدر عنه مادة جميع الموجودات السفلية والنفوس والطبائع والخصـائص المميزة لأشخاص وأجناس وأنواع الإنسان و الحيوان و لنبات والجماد ونظرية الفيض عند الفارابي تبدأ من الأفضـــل إلى الأدنى في العالم العلوي فالله سـبحانه و تعالى أفض الوجود تصـدر عنه العقول العشـرة أما في العالم الأرضـي فيبدأ من الأدنى إلى الفضل أي من المادة إلى الإنسان أفضل المراتب الوجود الأرضية.

[1]أبو النصر الفارابي، السياسة المدنية، تص : فوزي امتوى نجار الى طبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، س 1964، ص 35

نظرية الإلوهية عند الفارابي:

إن التفكير الإلهي هو المحور الأول في التفكير الفلسفي ذلك أن الفلسفة عند الفارابي هي العلم بالموجودات بما هي موجودة و هذا التصور يدلنا على التصور الحق للوجود الحق في حد ذاته فهذا التصور ضروري جدا إذا ما أردنا أن نعرف الحق و الصدق في الأقوال و الشهادات والقضايا والأحكام، فلا بد لنا من معرفة الموجودات من حيث هي موجودات خارجية و ليست من موجودات الأذهان فقط ،لكن الفارابي قادته تأملاته إلى التساؤل عن الوجود بالحقيقة والأصالة والابتداء فإذا هو واجب الوجود وأنه لا يمكن تصور ماهيته دون افتراض هويته و وجوده الخاص به، فالوجود كمال وواجب الوجود متصف بكل صفات الكمال فله بد من افتراضه موجود خارج الذهن ولا بد من فرض ماهية متعينة في الوجود في حد ذلته، و إن كان هذا الوجود لا ماديا روحانيا في أتم وأكمل صورة لهذه الروحانية غير المادية، الفارابي لا يمادي في أن الوجود المتعين خارج ذهن الإنسان هو شيء يفاير الماهية عموما ولكنه بعد ذلك يعود فيثبت بالمنطق، إنه لا يتصور عقليا ومنطقيا أن تتميز الماهية و الهوية فيما يتعلق بالموجود الأول واجب الوجود لذاته[1]، و من خلال هذا لا بد لنا من ذكر أدلة الوجود عند الفارابي:

أدلة الوجود عند الفارابي:

اتضح من تقسيم الفارابي للوجود إلى واجب و ممكن أن الوجود الممكن يؤكد و يثبت وجود الموجود الواجب، إلى أن الممكن هو ما يستوي وجوده و عدمه، و من هنا فإنه إذا ما تحققت موجودا كان هذا التحقق دليلا على وجود واجب الوجود الذي هو علة له ،و لخروجه من الإمكان والاحتمال إلى التحقق العلمي، و كان تأمل الإنسان في معنى الوجود و أقسامه

[1]د. بشير إمام زكرياء، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية ، الدار السودانية، كلية الآداب الإمارات العربية المتحدة، ط1، س1998، ص 123 – 124.

و تأمله في معنى الإمكان يؤديان بالضـــرورة إلى إثبات وجود الله تعالى[1] و إثبات وجود الله تعالى يبينه الفارابي على دليلين أما أحدهما وهو المشـــهور عنه و المعروف به، وهو دليل الوجوب و الإمكان، وهذا الدليل الثاني فهو دليل الإتقان في صـــنع هذا العالم والعناية به [2]سنذكر بيان لهذه الأدلة بالتفصيل:

الدليل الأول دليل الوجوب و الإمكان :وأســـاس هذا الدليل أن الموجودات على ضـــربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده و يسمى ممكن الوجود، أما الثاني إذا اعتبر ذاته واجب وجوده و يسمى واجب الوجود .

و إن كان ممكن الوجود إذا فرضـــناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده على علة، و إذا وجب صـــار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره .

وهذا الإمكان إما أن يكون شـــيئا فلم يزل، و إما أن يكون في وقت دون وقت، و الأشـــياء الممكنة لا يجوز أن تمر بل نهاية في كونها علة و معلول و لا يجوز كونها على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها إلى شـــيء واجب هو الموجود الأول أما واجب الوجود متى فرض في موجود لزم منه محال ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول بوجود الأشـــياء، ويلزم أن يكون وجوده أول الوجود وعلى هذا فإن الله تعلى هو واجب الوجود، و الذي هو أول الموجودات ولا علة له، أما العالم فهو ممكن الوجود لأنه وجوده عن علة و هي الله تعالى[3] .

الدليل الثاني دلل الأنفس والأفاق : و يقوم هذا الدليل على النظر في العالم الخارجي فيرى الفارابي في هذا الدليل أن كل من ينظر إلى العالم الخارجي الموجود حولنا، لا بد أن يهتدي إلى وجود الله فهو يقول في ذلك : " لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ذلك

[1]د.سامي لطف، نمادج من فلسفة الإسلاميين، مكتبة سعيد إفة، ملتزم بالطبع والنشر، القاهرة، د س، ص 177
[2] د. محمود عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف المصرية، ط2، (د س)، ص 251
[3]د. عبد الفتاح علي المغربي، دراسات عقلية وروحية في الفلسفة الإسلامية ، الناشر مكتبة وهبة، ط1، القاهرة، س 1995، ص 141.

أن تعرف صنعته و تلحظ الوجود المحض و تعلم أنه لا بد من موجودا بالذات، و تعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات ، فإذا اعتبرت عالم الخلق إذا فأنت صـــاعدا و إذا اعتبرت عالم الوجود المحص فأنت نازل تعريف بالنزول وأن ليس هذا إدراك ، و تعرف بالصعود عن هذا[1] و قد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل في قوله تعالى ***": سيريهم آياته في الأفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد" [فصلت*** .53]

- **صفات الله عند الفارابي** :و الفارابي فيما يتعلق بصفات الله يذهب إلى التنزيه المطلق و يصل في أمر التنزيه إلى أقصى غايته و يحقق المعنى العام الشامل الكلي في أوسع معانيه و أبعد أهدافه لقوله تعلى : "***ليس كمثله شيء وهو السميع البصير***" [الشورى.11]

و لقوله عز وج : ***"سبحان رب السماوات والأرض رب العرش كما يصفون"*** [الصافات180] و ربما أخذ عليه بعض الناس الإغراق في التنزيه و لكننا لا نفهم حقيقة كيف يؤخذ على الفارابي ذلك أو كيف يمكن أن يوصف الفارابي بالإغراق في أمر أتى به الإسلام، ومدام الفارابي يثبت الله حقيقة موجودة فإن كل ما يقوله بعد ذلك في التنزيه لا يمكن أن يؤخذ عليه، و أول شيء ينفيه الإسلام نفيا باتا حاسما عن الله تعالى هو المادة ' فالله ليس بمادي أعني أن المادة لا دخل لها في ذاته عز وجل، و ذلك أيضا من أوائل ما ينفيه الفارابي نفيا باتا عن الله سبحانه و تعالى[2] .

1- من صفات الله تعالى أنه أزلي دائم الوجود بجوهره و ذاته و وجوده حالي من كل مادة و من كل صورة، لان الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة و لو كانت له صورة لكانت ذاته مؤلفة من مادة و صورة و لكان وجوده مركبا من جزئيين و له سبب

[1] د.حسين عفيفي جمال الدين، أعلام الفلسفة الإسلامية في المشرق ، دار الطباعة المحمدية، ط1، القاهرة، س 1998، ص 201.

[2] محمود عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف المصرية، ط2، د س، ص 252.

و كيف يكون له سبب و هو السبب الأول لجميع الموجودات وهو تام الوجود لا يعتريه التغير و هو الواحد لا شريك له و لا ضد له و لا نقسم إلى الأشياء يتم بها وجوده .

مع أن قولنا إنه واجب الوجود بذاته يتضـــمن البرهان على أنه واحد، لأنه لو كان هناك موجودات كل واخد منهما واجب الوجود لكانا متخفين من وجه و متباينين من وجه ما به التباين، فلا يكون كل منهما واحد بالذات، و الواجب الوجود بذاته في غاية الكمال و الجمال و هو عقل محض و معقول محض لان المانع للصـورة من أن يكون عقلا وأن تعقل بالفعل هو المادة فمتى كان الشـيء في وجوده غير محتاج إلى مادة كان ذلك الشـيء بجوهره عقلا بالفعل و تلك حال الأول ، فهو إذن عقلي بالفعل وهو أيضا معقول بجوهره، فإن المانع أيضا للشـيء من أن يكون بالفعل معقولا إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله بل هو بنفسه يعقل بذاته فيصيرها بعقل من ذاته عاقل و معقولا بالفعل و بأن ذاته تعقله معقولا بالفعل[1] .

2- و من صفاته أيضا أنه غير قابل لان يعرف بالتعريف المنطقي لانه من شروط التعريف المنطقي أن يكون مشتملا على الجنس القريب و العقل و الله سبحانه وتعالى ليس له جنس و ليس له فصل[2]، و مهنا نقول أنه لا يمكن أن يعرف .

3- يتصف أيضا بالحكمة وهي أن العقل فضل الأشياء و أفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول و ذلك هو علمه بذاته تعالى .

4- وصفاته أيضـا أنه حي و حياة فلا يدل على ذاتين بهدين، بل على ذات واحدة، فإن معنى الحياة أنه لعقل أفضل معقولا بأفضل عقل أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم[3] .

---

[1] صليبا جميل، تاريخ الفلسفة العربية، الناشر دار الكتب اللباني، ط2، بيروت ، سنة 1973، ص 148.

[2] بدير عون فيصل، الفلسفية الإسلامية في المشرق، الناشر مكتبة العربية الحديث ، جامعة عين شمس، القاهرة، س 1986، ص 261.

[3] عبد الفتاح علي المغربي، دراسات عقلية وروحية في الفلسفة الإسلامية ، الناشر مكتبة وهبة، ط1، القاهرة، س 1995، ص 141.

5- و من صـفاته عند الفاربي أنه متصـف بالعلم و في ذلك يقول " أن الله عالم و هو مكثت بجوهره فإنه يعلم و أنه علم فهو ذات واحدة و جوهر واحد فهو لا يحتاج في أن يعلم ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد بعملها[1]."

6- كما يذهب الفارابي إلى أن الله تعالى يعلم الجزئيات فيقول أن الله جل جلاله صـدير جميع العالم لا يعذب عنه مثقال حبة من خردل و لا تفوق عنايته شـيء من أجزاء العالم على سـبيل العناية لان العناية الكلية شـائعة في الجزئيات، و إن كل شـيء من أجزاء العالم و أقواله موضـوع بأوفق المواضـع واتقتها على ما تدل عليه كتب التشـريعات ومنافع الأعضاء و ما أشبهها من الأقاويل الطبيعية [2].

3-نظرية النفس عند الفارابي :

النفس عند الفارابي هي استكمال أول لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة[3] حيث يعتقد الفارابي أن النفس هي صورة الجسد وقوامه، و القوة التي تعين الأجسام و تساعدها على بلوغ كما لها بأفعال تعتمد على نوعين من الآلات سواء كانت هذه القوة جسمية أو غير جسمية وفقا للنوع الذي ينتمي إليه .

فإن نفس إذن قوة و صورة و كمال ، ثلاثة صفات لشيء واحد يقال لها قوة بالقياس على الأفعال التي تتصدر عنها غداء نحو حركة ويقال لها صورة بالقياس إلى المادة التي تصبح بها ذا قائمة بالفعل كوجود الحيوان والنبات، و يقال لها كمال بالقياس على النوع أو الجنس الذي ينطلع بها فيتميز عن سائر الكائنات الإنسان والحيوان بطوابعها ومميزاتها [4].

[1] عبد الحليم محمود، التعليم الفلسفي في الإسلام، (مر س) ص254
[2] جمال الدين حسين عفيف، أعلام الفلسفة الإسلامية في المشرق، (مر س)، ص 204
[3] د. أبوزيان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الدار القومية للطباعة والنشر، ج 1، ط2، القاهرة س 1965، ص 261.
[4] د. غالب مصطفى، الفرابي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، س 1986، ص 6.

أنواع النفس عند الفارابي : إن النفس عند الفارابي لا تقتصـر على جنس واحد من أجناس الموجودات و إنما هي موجودة في جميع الكائنات الحية، ومن أجل ذلك فهو يرى أنها تشمل على الأنواع التالية:

أ /النفس النباتية :يكون استكمال هذه النفس بالتغذية و النمو والتوليد .

ب /النفس الحيوانية : واستكمالها واستكمالها إنما يكون الإحساس و الحركة الإرادية .

ج /النفس الإنسانية : يكون استكمالها بإدراك المعقولات.

و يرى أن هناك نفسـا للسـماء والكواكب إلا أنه يؤكد على أن لكل كوكب من هذه الكواكب نفس مسـتقلة، و لكنه يرى أن نفس الأجسـام السـماوية تختلف عن نفس الإنسـان والحيوان والنبات و ي أشــرف و أكمل من هذه النفوس لأنها لم تكن نفســا بالقوة في أي وقت من الأوقات بل هي تكون بالفعل دائما[1].

قوى النفس عند الفارابي : إذا كان الإنسان يشترك مع سائر الحيوان بأن في نفسه قوى تفعل أفعالا بالآلات الجسـمانية فإنه يمتاز عنها بأن فيها مالا يفعل بالآلات الجسـمانية بل بقوة العقل و قوى النفس إما تكون محركة أو مدركة .

أ /القوى المحركة : والقوى المحركة إما أن تكون حتمية أو نزوعية، فالأولى غايتها تنمية الكائن الحي و حفظ وجوده و نوعه، و لثانية يكون بها نزوع الإنسان نحو المحبة أو الإيثار أو الشوق أو الأمن، أو البغضاء والعداوة أو الخوف وما إلى ذلك من الانفعالات و بها تكون الإرادة أيضا، فالإرادة نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك .

ب /القوى المدركة : إما تكون حسـاسـة أو متخيلة أو ناطقة و القوى الحسـاسـة إما تعتمد على الحواس الخمس أو على الحس الباطني، فإن أدركت الأولى الملموســات والطعوم والروائح والألوان والأصوات، فإن الثانية إدراكا فوق ذلك و هو ما يسمى بالإحساس الباطني وإن كانت حقيقته الإدراك هي للنفس في مجموعها .

[1]جمال الدين حسين عفافي الفلسفي الإسلامية في المشرق، (مر س)، ص 181.

والقوة المتخيلة هي التي تركب صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس بعضها صادق إذا طابق الحقيقة والواقع ، وبعضها كاذب إذا لم يطابق الحقيقة والواقع، فتدرك النافع والضار واللذيذ والمؤدي والجميل من الأفعال والأخلاق وهي إذا سميت عند الحيوان وهما فهي عند الإنسان مفكرة.

ج /القوى الناطقة : وهي التي توجد عند الإنسان فقط و بها يفعل المعقولات و يميز بين الغث و الثمين وهي إما تكون نظرية يعرف بها الإنسان المعرفة في ذاتها، أو عملية يعرف بها الإنسان المهن و الصناعات، و يحدث فيها نزوع نحو ما تعقله، فإن كل إحساس أو تخيل يعقبه نزوع كنتيجة ضرورية لازمة لزم الحرارة عن جوهر النار، وهذا النزوع يأتي بعد أن تميز النفس بين الجميل و القبيح[1] ، وإذا كان الفارابي قد قال بوجود قوى مختلفة للنفس الإنسانية،إلا أنه رأى أن هذه القوى ليست مستقلة عن بعضها بل أنها تتفاعل مع بعضها لتكون في منتهى الأمر نفس واحدة[2] فالنفس متعددة المظهر متحدة الجوهر .

خصائص النفس عند الفارابي:

إن النفس عند الفارابي تتصف بأنها جوهر مبين للبد و الدليل على ذلك يتلخص في النقاط الآتية:

أ /أن النفس الإنسانية تدرك المعقولات التي هي مكان كلية مجردة عن المادة و من حيث أن الشبيه يدرك الشبيه فلا بد من ثم أن تكون النفس مجردة من شوائب المادة أي متميزة عن الجسم الحامل لها.

ب /النفس تدرك الأضداد، بينما نجد أن المادة تتشكل بصورة واحدة فقط .

ج /أن النفس لو لم تكن متميزة عن الجسم لما اختلفت الأجسام التي لا تتحرك، و هذه القوة لا ينبغي أن تكون ملازمة للأجسام لأنها لو كانت كذلك لاشتركت كل الأجسام فيها .

---

[1] د. زايد سعيد، الفارابي، دار المعارف المصرية، ط4، (مر س)، ص 46.

[2] الهواري عبد الحميد سعيد، الفلسفة الإسلامية في المشرق، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ط1، المنصورة، س 2003م، ص 16.

إن النفس تقوى من خلال الخبرة و التجربة ومن خلال النظر والتأمل و بعكس ذلك نجد المادة) البدن (حيث يضعف بكثرة العمل و ينتهي إلى القصور والاضمحلال[1] .

علم الكلام:

يعد علم الكلام جزء هاما في الفلسفة الإسلامية لعدة أسباب منها أنه يمثل الجانب الأوفر في التراث الإسلامي من حيث الكم، كما أن موضوعاته لا تخرج عن المباحث التقليدية للفلسفة :الوجود والمعرفة والقيم ومنها كثيرا ما تتداخل قضاياه ومواقف وآراء علمائه مع القضايا ولمواقف والآراء الفلسفية (المسائية الإسلامية) وهى الصوفية والقهية .

ولعل حديثنا عن الفارابي و علم الكلام وجه من أوجه التداخل و التكامل بين الفلسفة المشائية وعلم الكلام في إطار فلسفة إسلامية ذات محاور متعددة مع ضرورة الإشارة إلى أن علاقة الفارابي بعلم الكلام يمكننا دراستها من جانبين يصعب التفاضل بينهما:

الجانب الأول : يتمثل في الآراء الكلامية للفارابي و هي مثبوتة في مختلف مؤلفاته، أما الجانب الثاني و هو موضوع الدراسة فيمثل في مفهوم علم الكلام وهو المفهوم الذي أعده الدارسون من أفضل المفاهيم التي أعطيت لهذا العلم على مر الأزمنة .

و قد ورد تعريف الفارابي لعلم الكلام في كتابه" **إحصاء العلوم** "وهو من كتب التي يتميز و يتفرد بها الفارابي بين الفلاسفة على وجه العموم و الفلاسفة المسلمين على وجه الخصوص و لقب ب " **المعلم الثاني** "لأنه وضع فيه معالم و حدود العلوم السائدة في عصره الوافدة و الأصلية على حد سواء .

تعريف الفارابي لعلم الكلام:

يعرف الفارابي علم الكلام *بقوله ":صناعة الكلام ملكة يقتربها الإنسان على نظرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع علة و تزييف ما خالفها بالأقاويل."[2]

---

[1]د. فيصل بدير عون، الفلسفة الإسلامية في المشرق، (مر س)، ص 261 .

*علم الكلام : هو علم إقامة الأدلة على صحة العقائد الإيمانية.

[2]الفارابي أبو النصر، إحصاء العلوم، تص: عثمان أمين، مكتبة الأزجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1968، ص 131.

إن المتأمل في هذا التعريف تستوقفه مصطلحات هي بمثابة كلمات مفتاحية لمغاليق نص الفارابي و هي : الصناعة ، الملكة ، الآراء ، الأفعال،النصرة و التزييف، و بإدراك معاني هذه المفاهيم يتضح أن نص الفارابي يتفرع إلى ثلاثة عناصر :يضبط مفهوم علم الكلام أول، و يحدد العلاقة بين علم الكلام و الفقه ثانيا و أخيرا يبين أساليب الدفاع عن الدين عقيدة و شريعة .

يستمد الفارابي تعريفه لعلم الكلام بكلمة صناعة مما يعني أن هذا العلم ليس متاحا للكل بل هو حكر على الفئة من الناس لها استعدادات و قدرات خاصة تمكن من هذا العلم علما و عملا ذلك لان الصناعة كما يقول إبن خلدون هي ملكة في أمر عملي فكري ويكونه عمليا هو جسماني محسوس : البناء النجارة، الوراقة،الغناء، التعليم ....و تنقسم الصنائع إلى أيضا ما يختص بأمر المعاش و إلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان من العلوم و لصنائع و السياسة " [1]و إلى المعنى نفسه يذهب الجرجاني في ضبط مصطلح الصناعة فيقول :" الصناعة ملكة إنسانية يصدر عنها الأفعال الاختيارية من غير روية، وقيل العلم المتعلق بكيفية العمل"[2] .

_بعد مصطلح الصناعة تأتي في النص كلمة "ملكة "للتؤكد خصوصية علم الكلام فصاحب صناعة ما قد يتعلمها و يمارسها و لكن إذا انعدم ميله نحوها و لم يتعلق بها ولم ترسخ في ذهنه و لم يكن لديه الاستعداد الكافي للقيام بها لن يتقنها و أيمكن أن يبدع فيها ' ذلك الميل والاستعداد هو المعبر عنه بالملكة، والتي يحددها صاحب التعريفات بقوله ": الملكة صفة راسخة في النفس **(عادة و خلقا)** [3].

وإنما استنبط أحكاما من الأصول، وكذلك الفقيه قد يكون عام كلام ليس لكونه فقيها وإنما لأنه يدافع عن الدين عقيدة و شريعة،

[1]ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت، لبنان، طبعة باريس، مج1، 1858، ص 443،444.

[2]الجرجاني، الشريف علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص 134.

[3] المرجع نفسه، ص 229.

_مثل هذه العلاقة بين علم الكلام و الفقه فقد أشـــار إليها أبو حيان التوحيدي و لكن لم يحدهما تحديد الفارابي، فقد قارن التوحيدي بين العلمين من حيث تأثر الفقيه بعلم الكلام وإعماله للعقل في اسـتصـدار الأحكام الفقهية، أو بوجه آخر من حيث إعمالها للعقل، يقول التوحيدي في هذا الصدد ": وبابه) أي علم الكلام (مجاور لباب الفقه و الكلام فيهما مشترك ، و إن كان بينهما انفصـال وتباين، فإن الشـركة بينهما واقعة .....ألا ترى أن الباحث عن العالم في قدمه و حدوثه و امتداده و انقرا منه يشـــاور العقل ويخدمه و يســـتضـــيء به ويســتفهمه؟ كذلك الناظر في العبد الجاني هل هو مشـابه للحال فيرد إليه أو مشـابه للحر فيحمل عليه؟ فهو يخدم العقل ويستضيء به [1].

يتميز علم الكلام عند الفارابي (بالسـعة و الشـمولية) و هو ذلك الفصـل و الوصـل بين علم الكلام والفقه، و جعل عالم الكلام يدافع عن الآراء و الأفعال هو من الأسـباب إلى تضـع تعريف الفارابي العلم الكلام مقدمة كل التعريفات التي أدلى بها في تحديد مفهومه نظرا لشـموليته للعلم و العمل و عدم مذهبه، فالدفاع عن الدين في مفهوم الفارابي لعلم الكلام هو نصرة للدين ضد التحديات العقدية بصفة عامة بدون تحديد لمنطلق مذهبي بعينه خلافا لجل باقي التعريفات و نظرة سريعة إلى أهمها عبر مختلف الأزمنة يثبت سعة و شمولية تعريف الفارابي و بالتالي أفضلية إذا حاز الإنسان مسلم على هذه الملكة و تمكن من صناعة الكلام يستطيع بهما أن يدافع عن الدين بشطريه العقدي والفقهي ومن هنا يأتي الحديث عن علاقة علم الكلام بأفقه من وجهة نظر الفارابي.

علاقة علم الكلام بالفقه:

–لقد وسـع الفارابي من دائرة علم الكلام فأوكل للمشـتغلين به الدفاع عن الدين الإسـلامي بكامله تصـورا و ممارسـته علما وعملا أو عقيدة و شـريعة، و الأمر الذي غاب عن جل التعريفات و لكن هذا الجمع للعقيدة و لشريعة لا يعني خلط بين علمين متيزين وإنما هو عقد

[1]التوحيدي، أبو حيان، تراث العلوم، تح : أنور محمود زناتي ومحمد غالب علي بركات، دار سمر للنشر، ط1، 2010، ص 192،193

للصلة بينهما و هذا ما نقرأه بوضوح في قول للفارابي : " وهذه الصناعة تنقسم إلى جزأين أيضا :جزء في الآراء و جزء في الأفعال غير افقه لان الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة يجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى فإذ اتفق على أن يكو لإنسان ما القدرة على الأمرين جميعا فهو فقيه متكلم فتكون نضرته لها بما هو متكلم و استنباطه منها بما هو فقيه[1].

_إذن الفارابي لم يخلط بين العلمين، و إنما ربط الصلة بينهما مع حدهما فعالم الكلام ينتقل لعقيدة المتدين و لممارسته العملية، في حين الفقيه ينطلق من العقائد و من الممارسات التي يضعها الشارع كأصول يستنبط منها الأحكام الفقهية، و قد يكون عالم الكلام فقيها ليس لأنه عالم كلام.

المبحث الثاني : تصنيف الفارابي للعلوم.

فلسفة الأخلاق عند الفارابي:

تستمد نظرية الأخلاق عند الفارابي في أصولها من النظرية اليونانية الأخلاقية بصفة عامة تلك التي ترى في السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها ' كما أنها تتبع بصفة خاصة من موقف أرسطو الأخلاقي، فالأخلاق عن أرسطو و لفارابي علم علمي يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية وكذلك الأخلاق الفردية عند كل من أرسطو والفارابي تقوم على العمل المدني أي علم السياسة وهكذا تظهر العلاقة الوثيقة بين نظرية الفارابي في الأخلاق ونظريته في المدينة الفاضلة، حيث أن السعادة غاية الفرد و غاية الاجتماع المدني على السواء وهذا يسوقنا للحديث عن السعادة عند الفارابي:

[1]أبو النصر الفارابي، ، إحصاء العلوم، (مص، س)، ص 131، 132.

دلالة السعادة عند الفارابي :

إن الجزء الرئيسي في فلسفة الفارابي هو أسياسة، و غاية المرام من الفعل السياسي هي السعادة، حيث أن الفارابي يعتبر من أشهر فلاسفة الفكر السياسي في الإسلام و قد تناول في العديد من كتبه موضوع السعادة، أهمها كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة وكتاب تحصيل السعادة، إذ يرى في هذا الأخير بأن السعادة هي السعادة المعرفة ويقصد بها سعادة الأمة و الأمة لا تكون فاضلة إلا إذا حصلت الفضائل الأربعة:

1-الفضائل النظرية :

و هي العلم النظري الصحيح الذي هو آراء أهل المدينة الفاضلة أو مبادئ العلوم ومقدماتها، أو مبادئ الموجودات ، أو جانب الميتافيزيقا[1] فانظر هو العلم الاستدلالي هو الميتافيزيقا ، وبما أن الأمر لا يتعلق بالأفراد بل بالأمة ، فإن الفضيلة النظرية لا تكفي بل لا بد من الفضائل الفكرية .

2-الفضائل الفكرية

: و هي التي تستنبط ما هو أنفع في غاية ما فاضلة [2]"و يردف الفارابي ": فهذه الفضيلة الفكرية هي فضيلة فكرية مدينة [3] ....تستنبط الأنفع المشترك لأمم أو لأمة أو لمدينة ....
و هذا يعني أن الفضائل الفكرية هي التي موضوعها ما يستنبطه أو يستخرجها الإنسان بفكره، والفكر هو ما يسترجه الإنسان من التعامل مع الطبيعة، فهو الفكر التجريبي بعبارة معاصرة.

[1]الفارابي أبو النصر، تحصيل السعادة، (مص س)، ص 79.
[2]المصدر نفسه ، ص 68 – 69
[3]المصدر نفسه، ص 69

3-الفضائل الخلقية:

لكي تكون المدينة للفاضلة يجب أن تتوفر على أخلاق ،تكون أخلاق أهلها وسجياتهم من الطبائع الملائمة سواء المكتسبة منها أو الفطرية التي حيل الإنسان عليها، لان الخلق فيه جانبان[1]."

4-الفضائل العملية

: وهي أساسا هنا العلم المدني[2]، وهذا هو برنامج الفارابي لتحصيل السعادة ، ويضفي كتاب "تحصيل السعادة " وسلم شرف المرتبة على الفلسفة، كما أن الفارابي يتحدث في كتابه " تحصيل السعادة "عن الأمة ، فإنه أيضا يتحدث في كتابه " رسالة التنبيه على السعادة "عن سعادة الفرد ، فهذا كتاب هو تنبيه عن الطريقة التي يمكن للإنسان أن يسلكها ليحصل على السعادة في نفسه ويتحدث الفارابي عن الفضائل الخلقية للفرد، حيث أنه يتبنى نظرية أرسطو القائلة بأن الفضيلة وسط بين طرفين أو نقيضين .

يستمد الفاربي كتاب " رسالة التنبيه على سبيل السعادة "بقوله: أما أن السعادة هي غاية كل ما يتشوقها كل إنسان ، وأن كل ما ينحو بسعيه نحوها، فإنما ينحوها على أنها كمال ما ، فذلك مما لا يحتاج في بيانه إلى قول، إذا كان في غاية الشهرة[3] وغاية المرام من الاتانة على أوجه الاختلاف بين كتابي " تحصيل السعادة " و" رسالة التنبه على سبيل السعادة " للفارابي هي درء تهمة تكرار الفارابي لنفسه في جميع كتابه، والإبانة على أن الفارابي له غرض تربوي بيداغوجي ، فالجديد في كل كتاب من كتبه هو الشكل، يقول الفارابي في كتابه فصول متنوعة : " ليس ينبغي للفاضل أن يستعجل الموت، بل ينبغي أن يحتال في البقاء ما أمكنه ليزداد من فعل ما يسعد به، و ليفقد أهل المدينة نفعه لهم بفضيلته، و إنما ينبغي أن

[1]أبو النصر الفارابي ، تحصيل السعادة (مص س)، ص 71

[2]المصدر نفسه ، ص 79

[3]أبو النصر الفارابي، رسالة التنبيه إلى سبيل السعادة، تح : سبحان خليفات الجامعة الأردنية، ط1، عمان، س 1987، ص 177.

يقدم على الموت إذا كان نفعه لأهل المدينة بموته أعظم من نفعه لهم في مستقبل حياته و حياته إذا حل به الموت كرها فليس ينبغي أن يجزع، بل أن يكون فاضلا فلا يجزع منه أصلا و لا يفزعه حتى يذهل، و إنما يجزع من الموت أهل المدن الجاهلية و العساق[1].

الفلسفة السياسية عند الفارابي:

_الفلسفة السياسية عند الفارابي تشغل جزء أهاما و أصيلا من فلسفته العامة كما أن آراءه السياسية النظرية تغلغلت في ثنايا هذه الفلسفة وفرضت حضورا و ترسخا لافتتين، و تبين صدى مثانة الوشائج التي أوجدها الفارابي بن كل من السياسة و الأخلاق في نظريته في السعادة، حيث أن الاعتقاد السياسي أو المرجعية السياسية كان أحد الاعتقادات التي اتخذها الفارابي لبناء كثير من أفكاره الأخلاقية ، حيث يمكن القول أن السياسة عنده لا تقوم إلا على أساس أخلاقي، والأخلاق لها دور في إصلاح المدينة الفاضلة و معينة لرئيس المدينة في إرساء سياسة، ومن ثم فإنه لا يمكن الفصل بين فلسفة الأخلاق و السياسة ، حيث أن السياسة تهتم بأسس ومبادئ الأخلاق وتحاول تطبيقها في المجتمعات المختلفة.

الفعل السياسي :

قول الفارابي ": وإذا مضت طائفة فبطلت أبدانها و خلصت أنفسها و سعدت، فخلقهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم ، قاموا مقامهم و فعلوا أفعالهم ، فإذا مضت هذه أيضا صاروا في سعادة إلى مراتب أولئك الماضين و اتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية و الكيفية و لأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها، ولو بلغ ما بلغ ، غير مضيق بعضها على بعضها مكانها إذ كانت ليست في أمكنة أصل، فتلاقيها و اتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام، وكلها كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة و المفارقة واتصل بعضها ببعض، و لك على جهة اتصال معقول بمعقول، كان التناد كل منهما أزيد شديدا ، و

[1]الفاربي أبو النصر، فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، س 1993، ص 84.

كلما لحق بهم من بعدهم زادا التاد من لحق الآن بمصـافة الماضـيين بإتصـال الاحقين بهم لان كل واحدة تعقل ذاتها مرارا كثيرة، فتزداد كيفية ما يعقل ويكون تزايد ما تلاقى هناك شبيها بتزايد قوة صناعة الكتابة بمداومة الكاتب على أفعال الكتابة ، و يقوم تلاحق بعضـها ببعض في تزايد كل واحد مقام ترادف أفعال الكاتب التي بها تتزايد كتابته قوة و فضـيلة، و لان المتلاحقين هم إلى غير نهاية، يكون يكون تزايد قوى كل واحدة و لذاته على غابر الزمان إلى غير نهاية، و تلك حال كل طائفة مضت[1] من خلال هذا القول نستطيع أن نقول أن الفارابي يميل إلى الأفعال المشـتركة بين الطوائف المختلفة في المدينة من جهة الأفعال الخاصـة بكل رتبة من الرتب الاجتماعية و لا مناص من تضـافر هذين النوعين من الأفعال لتحقيق الفارابي، و يعلق عبد الواحد و في على هذا النص قائلا : و يظهر لي أن الفارابي قد استوحى هذه اللوحة المشـرقة الرائعة من قوله تعالى : "***و لا تحسـبن اللذين يموتون في سـبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون (169) فرحين بما آتاهم الله من فضـله ويسـتبشـرون باللذين لم يلحقوا بهم من خلفهم***" [آل عمران][2].

إن الفارابي يعقد علاقة عليه بين ممارسـة الإنسـان لعقله الخاص و اكتسـابه لهيئة نفسـية جديدة فاضلة و صناعة صنع الأفعال ، و كل هذا يتضافر من أجل إنتاج السعادة فإذا فعل كل واحد من أهل المدينة ما سبيله أن يكون مفوضـا إليه و ذلك إما يكون علم ذلك من تلقاء نفسه أو يكون الرئيس أرشده إليه و حمله عليه، أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة .

كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة وهي هيئة نفسانية، و كلما داوم عليها أكثر صارت جودة الكتابة فيه أقوى و كان التناده بالهيئة الحاصـلة في نفسـه أكثر، "كذلك الأفعال المقدرة المسـددة نحو السـعادة، فإنها تقوي الجزء النفســي المعد بالفطرة و تميزه بالفعل وعلى الكمال فتبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها إلى أن تستغني عن المادة فتحصل متبرئة منها فلا تتلف إلا بتلف

[1]أبو النصر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، (مص س)، ص 137، 138.
[2]عبد الواحد الوافي، المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، (مر س)، ص 96.

المادة إذا صارت غير محتاجة في قوامها ووجودها إلى مادة فتحصل حينئذ لها السعادة[1] " فالسعادة بالحقيقة هي " التي تطلب لذاتها ولا تطلب في وقت من الأوقات لغيرها[2] "فالسعادة الحقيقية عند الفارابي لا تكون إلا في الآخرة و الهم الأساسي للفارابي هو تحصيل السعادة القصوى أي السعادة الحياة الأخرى ، إذ يجب عليه كمسلم أن يعتبر السعادة الحياة الدنيا غير هامة أو ثانوية[3]، و على هذا النحو أسس الفارابي المدينة الفاضلة و وضع لها أسس مهمة و نحن بصدد ذكرها ، و التي بفضلها تتحقق السعادة عند الفارابي.

_**المدينة الفاضلة عند الفارابي** : لقد اهتم الفارابي اهتماما بالغا بموضوع المدينة الفاضلة حتى أنه ألف كتابا عنها و قد شبهها ببدن تام صحيح يتعاون أعضاءه كلها على تتميم حياة الحيوان والحيوان و حفظها فهو إذن قدنها نحو أفلاطون في قوله إن المدينة الفاضلة شبهة بدن صحيح و تام و قوله أن " النواسيس الجسدية و الروحية متماثلة فكما نحفظ قواعد سجية العدالة في النفس و هو شبيه الكسالى في الدولة بالبلغم الذي يحدث تشويشا في الجسد و يشبه المسرفين الصفراء[4]"

الأسس التي تقوم عليها المدينة الفاضلة:

1. أنها تهدف إلى تحقيق السعادة الإنسان و يجب أن تقوم على الفكر .
2. يرى أن لها حقيقة و مع أنها تقوم على التعاون بين أفرادها من أجل تحقيق السعادة و معنى ذلك أن المدينة عنده لا تقوم على أهداف سياسية فقط بل أنها تقوم على أهداف أخلاقية.
3. أن المدينة الفاضلة في نظر الفارابي تقوم على أساس ضروري من الاجتماع الإنساني وهو هنا ليس صاحب نظرية جديدة بل سبقه إلى هذا أفلاطون في

[1]أبو النصر الفارابي، السياسة المدينة، (مص س)، ص 91.
[2]أبو النصر الفارابي، فصول المنتزعة ، (مص س)، ص 96
[3]مهدي محسن، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، س 2001، ص 236.
[4]د. صليبا جميل، تاريخ الفلسفة العربية، (مر س)، ص 170.

جمهوريته حيث قرر أن الدولة تنشأ عن عجزا الفرد من سد حاجته بنفسه وافتقاره إلى معونة الآخرين و لما كان كل إنسان محتاجا إلى معونة الآخرين لسد حاجته كان كل واحد من أفراد المجتمع المجتمع الإنساني صاحب حاجات كثيرة فقد لزم أن يتألف عدد كبير من الناس ليكفي بعضهم البعض .

– و إنما الجديد لدى الفارابي أن مدينته ليست بنفس الصورة التي صور بها أفلاطون جمهوريته فالشيوعية في المال والنساء دعامة أساسية في الجمهورية. بينما يقوم النظام في المدينة الفاضلة على أساس من الدين و العقل و المثالية كما أن تصور الفارابي لحدود مدينته لا يقف عند الحدود التي جاءت في الجمهورية[1].

1/مجتمعات كاملة

2/مجتمعات غير كاملة.

والمجتمعات الكاملة تنقسم بدورها إلى ثلاث أقسام:

1) **العظمى** : هي اجتماع النوع الإنساني كله أي هي اجتماع الجماعات كلها في المعصورة و في ضل نظام عالمي واحد و هي أجمل الاجتماعات .
2) **الوسطى** : هي اجتماع أفراد أمة من الأمم في جزء من المعمورة .
3) **الصغرى** : هي اجتماع مدينة في جزء من مسكن أمة أي المجتمعات غير الكاملة فهي ما دون ذلك و تتمثل في اجتماع أهل في قرية واجتماع أهل محله ثم الاجتماع في منزل و يعبر عنه بالأسرة وهي أصغر المجتمعات غير كاملة والفارابي حين يتحدث عن الاجتماعات الكاملة قد تأثر إلى حد كبير بالفطرة والتوحيد حيث نراه ينظر إلى الناس جميعا كأنهم أبناء أسرة واحدة بغض النظر عن فوارق اللغة واللون و أجنس[2] ويبدو لنا أن السبب الذي دفع الفارابي إلى رفع المجتمعات الإنسانية الكاملة

[1] الفارابي أبو النصر، أراء أهل المدينة الفاضلة، (مص س)، ص 90.
[2] د. سعيد عبد الحميد الهواري، الفلسفة الإسلامية في المشرق، (مر س) ، ص 171.

على المجتمعات الإنسانية غير كاملة أن الفارابي كان يسعى على إقامة تصور عن الدولة العالمية كلها[1].

رئيس المدينة الفاضل:

و رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون إنسان عادي لان الرياسة تكون بشيئين:

أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها .

والثاني بالهيئة والملكة الإرادية ، والرياسة إنما تحصل لمن فطر بالطبع و صار بالهيئة والملكة الإرادية معدا لها فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها بل أكثر الفطر والملكات الإرادية هي فطر الخدمة و ملكاتها وفي الصناع صنائع يرأس بها و يخدم بها صنائع أخر و فيها صنائع يخدم بها فقط و يرأس بها أصلا ’فكذلك ليس يمكن أن تكون صناعة رياسة المدينة الفاضلة أي صناعة ما اتفقت ولا أي ملكة ما اتفقت كما أن الرئيس الأول في الجنس لا يمكن أن يرأسه شيء من ذلك الجنس مثلا رئيس الأعضاء فإنه هو الذي لا يمكن أن يكون عضوا آخر رئيسا عليه وكذلك كل رئيس في الجملة [2].

خصال رئيس المدينة الفاضلة:

1) أن يكون تام الأعضاء .
2) أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال به .
3) أن يكون الحفظ بما يراه و لما يسمعه و يفهمه و يدركه .
4) أن يكون جيد الفطنة ذكيا إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها .
5) أن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تانة .

[1] عاطف محمد العراقي، أساسيات الفلسفة العربية، الشركة العالمية للنشر، ط1، لونعمان، س 2000، ص 125 .
[2] علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة ، (مر س)، ص 55.

6) أن يكون محبا للتعليم و الاســتفادة منقادا له ســهل القبول لا يؤلمه تعب العلم و لا يؤذيه الكد الذي ينال منه .

7) أن يكون على غير شره على المأكول و المشروب متجنبا بالطبع للعب مبغضا للذات التي تكون عن هذه .

8) أن يكون محبا للصدق و أهله مبغضا للكذب .

9) أن يكون كبير النفس محبا للكرامة .

10) أن يكون الدرهم و الدينار وسائر أعراض الدنيا هيئة عنده .

11) أن يكون بالطبع محبا للعدل و أهله مبغضا للجور .

12) أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل جسور عليه مقدما غير خائف ولا ضعيف النفس.[1]

شروط من يخلف رئيس المدينة الفاضلة:

1) أن يكون حكيما .

2) أن يكون عالما حافضا للشرائع و السنن و السير التي دبرها الأولون للمدينة .

3) أن يكون له وجود استنباط فيما لا تحفظ للسلف فيه شريعة .

4) أن يكون له جودة رؤية و قوة اســتنباط لما ســبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور و الحوادث .

5) أن يكون له وجود إرشاد بالقول على شرائع الأولين وإلى استنباط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .

6) أن يكون له قيمة ثبات بيديه في مباشــرة أعمال الحرب و ذلك أن تكون معه الفاقة الحربية الحازمة و الرئيسية .

[1] د د جميل صيلينا، تاريخ فلسفة العربية، (مر س)، ص 173.

_هذا التصور للرئيس الثاني الذي هو خليفة للرئيس الأول إنما يعبر عنه بصيغة إسلامية واضحة عند الفارابي كما هو الحال في تصوره للشروط الاثنى عشرتي ينبغي أن يكون عليها الرئيس الأول[1]

المدن غير الفاضلة عند الفارابي: إلى جانب المدينة الفاضلة ذكر المعلم الثاني بعض مدن أخرى وهي كالتالي:

أ _المدينة الجاهلة :

و هي التي لم يعرف أهلها السعادة و لم تخطر ببالهم وجل اهتمام أهلها هو سلامة الأبدان و الحصول على الثروة و ممارسة اللذات و هم يرون في ذلك سعادتهم ، و تنقسم المدينة الجاهلة إلى عدة أقسام:

1. المدينة الضرورية : و يقتصر أهلها على الضروري مما يحافظ على صحتهم .
2. المدينة المبدلة : ويتعاون أهلها على بلوغ الثروة لذاتها .
3. المدينة الخسة و لشقاوة : ويقتصر أهلها على التمتع باللذة المحسوسة .
4. مدينة الكرامة : و يتعاون أهلها على أن يصيروا مكومين ذوي عظمة و شهرة سواء بالقول أو بالعمل .
5. مدينة التغلب : وغاية سكانها التغلب على غيرهم وسعادتهم تكون في هذه الغلبة .
6. المدينة الجماعية : وعيش أهلها حيثما بشؤون و ليس لأحد منهم على أحد سلطان .
7. مدينة الندال: و يتعاون سكانها على جمع الثروة فوق ما يحتاجون ولا ينفقون منها .

ب /المدينة الفاسقة: وهي التي عرف أهلها ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة و كن أعمالهم تشبه أعمال أهل المدن الجاهلية .

ج /المدينة المبتدلة : و هي التي كان يعتقد أهلها ما يعتقده أهل المدينة الفاضلة من آراء و لكن يبدو الفساد في آرائهم و أفعالهم .

[1]د. زكريا بشير إمام، لمحات تاريخ فلسفة الإسلامية، دار السودانية للكيت، ط1، جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1998م، ص 169.

د /المدينة الظالة : وهي التي لا يسير أهلها على العقيدة الصحيحة في الله و العقل الفعال و يخدم رئيسها الناس و يدعى أنه موحى إليه .

هـ /التوابث : و هذه توجد في المدن الفاضلة نفسها ورفي غيرها من المدن و هي عبارة عن أناس يضرون بالمجتمع و مثلهم مثل الشوك الثابت بين الزرع و منهم البهيمون بطبعهم و لا يعدون مدينين بل هم أشبه بالبهائم الإنسانية أو البهائم الوحشية يأوون الدار متفرقين أو مجتمعين أو يأوون قرب المدن منهم من يعيش على اللحوم النتنة ومنهم من يعيش على النبات و منهم من يفترس مثل السباع فمن كل من هؤلاء انسبا يستعبد و ينتفع به ‘كما ينتفع بالبهائم و إلا فيقاتل سائر الحيوانات الضالة[1] .

إن هذا الكلام الذي بقوله الفارابي كلام جيد و لكن يصعب تطبيقه على أرض الواقع لأننا نعيش في عالم الأنس و ليس عالم الملائكة فعالم الإنس مليء بالمشاكل والصراعات و البعد عن المثالية .

[1]الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، (مص س) ، ص 90.

الفصل الثالث:

نقاد الفارابي والمتأثرين به

المبحث الأول : نقاد آراء الفارابي الفلسفية .

المبحث الثاني :المتأثرين بالفارابي .

الفصل الثالث:نقاد الفارابي والمتأثرين به

المبحث الأول : نقاد الفارابي .

أبو نصـر الفارابي مثله مثل أي فيلسـوف تعرض للنقد من قبل الفلاسـفة و هذا النقد مس آراءه الفلسفية و من بين الانتقادات التي تعرض لها:

1-النقد الموجه لفلسفة الفارابي في مسألة التوفيق بين الدين و الفلسفة:

إن الفارابي جعل بين الفلسفة و الدين يقوم على ضم ما للإسـلام إلى الفلسفة في إطار واحد بحيث يبدو أن الإسلام كدليل على صحة ما نقل عن الفلسفة ، أو على الأقل بحيث يبدو أن معنى الفلسفة هو معنى ما جاء في الإسلام في فهمه الخالص لنص الفلسفة

–فإذا لم يكن هناك نصـوص إسـلامية تسـعفه لتأييد الفلسـفة في موضـوعات يرى الأخذ برأي الفلسفة فيها تأييد للإسلام، أو يرى أنه مضطر لقبولها لأنها من تتمة الفكرة الإسلامية ، عمد إلى الشرح والتأويل بحيث يلقى الرأي الفلسفي مع المشكلة الإسلامية، وإن كانت هناك مشقة في هذا الالتقاء، ولهذا كان عمل الفارابي في فلسـفته هو التوفيق بمعنى ألم والشـرح بمعنى التأويل، وما ينسب إلى الفارابي هذا ينسب إلى الكندي قبله كما ينسب إلى إبن سينا بعده .

–و لكن ظاهرة الضم عند الفارابي لها طابعا خاص، و هو ذلك الطابع البسيط الذي يودع في ذهن الفارابي في يسر ، إن الفلسفة و الدين تعبيران عن معنى واحد رغم ما يكون هناك من جفوة أو تضارب خفي بين الطرفين[1] .

و لذلك فإن الفارابي جمع بين الفلسفة و الشريعة و وحد بينهما في الغاية و القصد وكانت نظرية العقول العشرة توفيقا تطبيقيا بين قواعد الفلسفة و أصول الدين في نظرية خلق الله و منهجا في التوحيد بين ترائين

وهذه تعتبر محاولة شاقة و عسيرة بالرغم من أنها بين أستاذ و تلميذ ،فإن الشقة بينهما بعيدة و لعل الذي دفع الفارابي على هذا العمل هو ميله الطبيعي للفلسفة اليونانية ولاسيما أفلاطون و أرسطو الذي عرف الخطأ كبير عن طريق كتب لافلوطين نسبت خطأ إلى أرسطو جعلته يتبنى تلك المحاولة التي بائت عن وليد مشوه ، و لكن إذا كان الفارابي قد وفق بين العقل و النقل من خلال أرسطو فهل ينجح فيما أراده بين التوفيق بين العقل و الوحي أو بين الفلسفة و الدين؟[2]

–رأى أنه مع ما بذله من جهد في هذا المضمار من السهل أن أقول لا،[3] لأن محاولة الفارابي في التوفيق بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو إنما بنيت على ظن خاطئ فإنه انزلق مع من انزلقوا من مفكري عصره ونسب كتاب " أثيولوجيا " لارسطو وفي الواقع للفيلسوف

[1]د سيد مبارك حسن، الفلسفة الإسلامية في المشرق، الناشر مكتبة الصفا والمروة ط1، أسيوط، 2000م، ص 124.

[2]إبراهيم الفيومي محمد، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الجيل، ط2، القاهرة، س 1973، ص 195.

[3]د غائب مصطفى، الفارابي، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1986، ص 34.

الاسـكندري أفلوطين و كتاب أفلوطين المسـمى " التسـاعات " الايضـاح منه أجزاء في التساعات الرابعة والخامسة والسادسة و ألف من هذه الخلاصة المزدوجة كتاب أطلق عليه اسم" أثيولوجيا أرسطا ليس " ومن هذا يبدو أنه نسب إلى أرسطو لا إلى صاحبه الحقيقي أفلوطين، و مهما يكن من أمر هذا الخطأ الذي وقع فيه المعلم الثاني فإنه يعتبر دعامه كبرى قامت عليها الفلسفة الإسلامية، فهي تعتبر فلسفة توفيقية حاولت التوفيق بين أفلاطون و أرسطو و قربت بين أرسطو و المعتقدات الإسلامية وجعلته أملا من أصولها كما حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة متفقان في الموضوع وإن اختلفا في الشكل، و قد عالج الفارابي مسألة التوفيق وحاول البرهنة على أن الدين الإسلامي لا يتناقض مع فلسفة اليونان ذلك أن العنصر الثاني في قضية التوفيق كان عبارة عن فلسفة مشائية مزجت بعناصر أفلاطونية وأفلوطينية، و هذه العناصر نفسها هي التي مكنتها في التلاقي مع تعاليم الإسلام و الفارابي هو أول من أظهر هذا التوفيق ووضعه في صورة وضعه و قد تبعه من جاء بعده من فلاسفة الإسلام مثل ابن سينا و ابن رشد[1]، فهو أراد يرضي كل من الدين والفلسفة في آن واحد، وأن يوفق بينهما فتارة يقول بحدوث العالم ‘بمعنى أنه مخلوق الله وأثر من آثاره، و هو بهذا القول يرضي الدين و تارة أخرى يقول بالقدم في التصور الزماني وهو بذلك يرضي الفلسفة[2] والفارابي بعمله هذا جمع بين مزيتين الأولى:

[1]زيد سعيد، الفارابي، دار المعارف المصرية، ط4، ص 32 – 33.
[2]د. عبد الفتاح علي المغربي، دراسات عقلية وروحية في الفلسفة الإسلامية، مكتبة وهبة، ط1، القاهرة ، 1995 ، ص 140.

1- وهي خلاص للفلسفة .

2- وهي الإيمان بالدين

و بهاتين المزيتين حاول أن يوفق بين لغتين : لغة العقل و لغة القلب و هما عنده لغتان مفهومتان ضروريتان للإنسانية التي تريد أن تتخطى نفسها ساعية وراء الكمال، و كأن الفارابي قد جاء إلى العالم يؤدي رسالة جليلة للحياة الروحية التي بها يكون المجتمع الإنساني فاضلا و بدونها يكون ضلا، فويل للمجتمع إذا تنكر للفلسفة أو الدين و ما أشقانا إذ طغت علينا المادة فخلت حياتنا مشاغل الروح [1].

2- النقد الموجه لفلسفة الفارابي في نظرية الفيض عنده:

لقد تعرضت هذه النظرية للنقد من قبل كثير من العلماء و من أبرزهم الإمام الغزالي حجة الإسلام و تخلص نقد الإمام الغزالي لهذه النظرية من خلال ثلاثة أمور وهي (الفاعل، المفعول، وما يصدر عن الواحد)

-أ- فيرى في الفاعل أنه من يصدر عنه الفعل على سبيل الاختيار وبما أن هذه النظرية تدل على وجود التلازم الضروري بين العلة والمعلول فليس هناك في العقل شيء فالعقل تسلسل بالطبع .

-ب- أما بالنسبة للمفعول فيرى أن الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود والعالم عند الفيفيين قديم بما فيه يصحح أنه حادث بمعنى أنه مجرد من العدم إلى الوجود وعليه فليس

[1] د. مصطفى غالب، الفارابي ، (مر س)،ص 32.

فعلا وهذه الإشـارة من الغزالي قائمة على تفريق الفلاسـفة بين القدم الذاتي والقدم الزماني حيث أثبتوا قدم العالم زمانيا و اثبتوا حدوثه في الذات و أغلب الفلاسفة والمتكلمين أخذوا بهذا الاتجاه هروبا من اصطدم ذلك بصعوبات لا يمكن حلها .

ت- بالنسـبة للاعتراض الثالث من الغزالي في قولهم أنه لا يصـدر عن الواحد إلا الواحد، فيرى الغزالي اسـتحالة أن يكون العالم فعلا الله تعالى لان الصـدور عن الواحد لابد أن يكون واحد من كل وجه العالم مركب فلا يكون فعلا الله و الفيضـيون يرون هذا صـحيح لكنهم اسـندوا سـبب الكثرة إلى تعدد الوسـائط و يبرد الغزالي أنه يلزم عن ذلك الشـيء مركب فلكل علة معلول واحد وهلم جراء[1] وهذه النظرية قد وقعت في بعض الأخطاء:

1. أنها تعتبر الفيض قديما و لا تقول بخلق العالم في الزمان عن العدم .
2. العقل الفعال هو الذي يوسوس العالم بينما يعتبر الله بعيدا عنه.
3. تقول هذه النظرية بسـعادة روحية فقط بتأمل العقل الفعال بعد الموت و لا بعث جسدي لتنتهي إلى وحدة الوجود .
4. ينتمي هذه النظرية إلى الإدارية فيما يخص معرفتنا بأي شيء عن الله تعالى وصفاته.
5. تنتفي هذه النظرية فكرة الإرادة عن الخالق سـبحانه و تعالى وصـفة الإرادة من أهم الصفات الإلهية عند المسلمين[2] .

[1]الإمام الغرابي، تهافت الفلاسفة، تأليف حجة الإسلام، تحقيق، د. سليمان دينا، دار المعارف المصرية، ط8، د س، ص 134- 135.

[2]جمال الدين حسين، أعلام الفلسفة الإسلامية، دار الطباعة، المحمدية، ط1، القاهرة، سنة 1989 ، ص 198.

ككتاب بالحروف ورسالته في معاني العقل على التمييز بين الطريق الجدلي الكلامي و الطريق الفلسفي البرهاني قد وقع بوعي أو بدون وعي فيما كان يخشاه أنه ينقد الطريق الجدلي و يضعه في مرتبة أدنى من الطريق الفلسفي البرهاني هذا الصحيح ولكن فكره (فكرة الإمكان و الوجوب) التي استند إليها في البرهنة على وجود الله تعالى واجب الوجود إنما تعد فكرة لها جذورها الكلامية إنما مؤسسة في بعض زواياها على فكرة الحدوث، فإننا لا ننتقد الفارابي هنا لمجرد اعتماده على فكرة استخدامها علماء الكلام ولكننا ننتقده أساسا لأن هذه الفكرة تعبر إلى حد كبير جدا عن الاتجاه الكلامي .

2-أما عن مشكلة الفيض أو الصدور فإننا نشير إلى أن الفارابي في الوقت الذي يخلع فيه صفات غاية في السمو على الله تعالى يصدر على القول بأن الله الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد[1] .. و مع ذلك كله فلسنا مغالين حين نقرر أن فلسفة الفارابي في جملتها قد جمعت بين المنطق والميتافيزيقا أي بين العقل و الروح والتأمل من أجل جد من الإنسان والاعتناء به وتأكيد أنه سيد جميع المخلوقات ميسرة و معدة و مسخرة لأجل راحته ولا نجا في الحق إذا قررنا أن الفارابي انتقل بالفلسفة من البحث في الكون والطبيعة أي من الناحية المادية الحسية المحطة إلى البحث في هذه الأشياء من حيث علاقتها بالإنسان[2].

[1] د عاطف محمد العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف المصرية، ط6، 1993 ، ص 113.
[2] د. نصر لطيف سامي، نماذج من فلسفة الإسلامية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 207.

النقد الموجه لفلسفة الفارابي في النفس:

أما بالنسبة لفكرة خلود النفس عند الفارابي فنجد أن رأيه فيها مضطرب و غامض و أن السبب في ذلك يرجع إلى أن الفارابي كان يشعر بأن معرفة حقيقة خلوه النفس أمرا صعبا و لكنه في بعض الأحيان الأخرى كان يرى أن النفوس متى خلصت من البدن وكانت مطمئنة راضية ترقت في مدارج الكمال و امتزجت النفوس المتشابهة و يحصل لها بذلك السعادة الأبدية[1] معنى ذلك أن النفس لا تخلد لديه.

آلا إذا وصلت أعلى مرتبة من الصفاء تؤهلها إلى الاتصال بمثيلاها ولا يكون الخلود حينئذ إلا للنفوس الكلية وليس لنفس كل فرد على حده .

النقد الموجه لفلسفة الفارابي في مسألة المدينة الفاضلة:

إن الفارابي بذل الجهد كبيرا في البحث في مجال الإلهيات سواء ما تعلق بالبرهنة على وجود الله أو بيان صفاته أو ما تعلق بالكشف عن كيفية صدور الموجودات عنه تعالى فهذا مالا شك فيه و لكن إذا أردنا من خلال منظور عقلاني نفد موقف الفارابي في هذا المجال فيمكننا توجيه هذه الأوجه العديدة من النقد له و تتمثل فيما يلي :

1- من الأشياء التي يؤسف لها أن الفارابي وهو الحريص في كثير من كتبه و رسائل.

أما عند الدين (الإيجي هـ 756) فيعد علم الكلام رئيس العلوم على الإطلاق، ويعتقد أنه علم مستقل بمبادئه و مباحثه، وتؤثر في باقي العلوم و لا يتأثر بها، ومما جاء في

[1]جمال الدين حسين، أعلام الفلسفة الإسلامية، (مر س)، ص 187.

قوله عن علم الكلام يورده أحد الدارسين أنه "العلم الأعلى فليست مبادئه تبين في علم آخر، بل مبادئه إما مبينة بنفسها أو مبينة فيه، فهي مسائل له و مبادئ لمسائل أخرى منه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور، فمنه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره، فهو رئيس العلوم على الإطلاق.[1]

إن الآراء الواردة في هذا التعريف أحسبها لا ترقى لتقارن بتعريف الفارابي لعلم الكلام لأنها ببساطة تفقدها بعض الموضوعات الجوهرية لهذا العلم والتي سمي بأسمائه كالجوهر، والعرض أو الجزء الذي لا يتجزأ، ومسألة قدم العالم وحدوثه وكلها موضوعات فلسفية استمدها الفكر الإسلامي من الفلسفة اليونانية و غيرها من الفلسفات القديمة، ثم إن العلوم تتداخل و تتشابك من حيث الموضوعات والمناهج وحتى الشخصيات إلى درجة يصعب أحيانا تحديث معالم الفصل بينهما، أما العلاقة فموجودة و تبادله بدون أدنى شك، فعلم الكلام يدافع عن الأسس والنتائج الفقهية و يبرر وجودها أو الدعوة إليها، و الفقيه يستعمل المناهج الكلامية في حل المعضلات و اتخاذ المواقف من النوازل كما أنه قد يترقب و يتربص الدوائر بعالم الكلام فيجد من موضوعاته و من مناهجه أو يضع عالم الكلام في إطار سلوكي لا يجب أن يجيد عنه .

[1] د.نجاري عامر، الخوارج، عقيدة وفكرا، دار المعارف، مصر، 1988، ص 9.

و من التعريفات المشهورة لعلم الكلام ما قدمه **عبد الرحمن ابن خلدون** حيث رأى بأنه : علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ولرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة.[1]

ما يلاحظ في هذا التعريف بالمقارنة بتعريف الفارابي أنه ضيق من حيث جعله علما يدافع عن العقائد فقط دون الممارسات، ومن حيث جعله حكرا على أهل السنة والجماعة دون غيرهم من المذاهب الإسلامية وهي كثيرة، ذلك هو محدود من حيث خفته بمنهج واحد في الرد على المبتدعة و المنحرفين وهو المنهج العقلي، في حين يتحدث الفارابي عن أساليب شتى يتبعها علماء الكلام في نصرة دينهم .

ومن غيرها من الفلسفات القديمة ،ثم إن العلوم تتداخل وتتشابك من حيث الموضوعات والمناهج و حتى الشخصيات إلى درجة يصعب أحيانا تحديد معالم الفصل بينهما، أما العلاقة فموجودة و متبادلة بدون أدنى شك، فعلم الكلام يدافع عن الأسس والنتائج الفقهية ويبرر وجودها أو الدعوة إليها، والفقيه يستعمل المناهج الكلامية في حل المعضلات واتخاذ المواقف من النوازل كما أنه قد يترقب و يتربص الدوائر بعالم الكلام فيحد من موضوعاته ومن مناهجه أو يضع عالم الكلام في إطار سلوكي لا يجب أن يجيد عنه.

ومن التعريفات المشهورة لعلم الكلام ما قدمه عبد الرحمن بن خلدون حيث رأى بأنه ": علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية و الرد على المبتدعة المنحرفين في

[1]إبن خلدون عبد الرحمين، مقدمة إبن خلدون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ص 132 – 133.

الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة ما يلاحظ في هذا التعريف بالمقارنة بتعريف الفارابي أنه ضيق من حيث جعله علما يدافع عن العقائد فقط دون الممارسات، ومن حيث جعله حكرا على أهل السنة والجماعة دون غيرهم من المذاهب الإسلامية وهي كثيرة، كذلك هو محدود من حيث حصته بمنهج واحد في الرد على المبتدعة والمنحرفين وهو المنهج العقلي، في حين يتحدث الفارابي عن أساليب شتى يتبعها علماء الكلام في نصرة دينهم .

وخير ما نستطيع أن نصف به فلسفة الفارابي هو القول بأن هذه الفلسفة فلسفة توفيقية شعارها التوحيد و التأليف والتنسيق تجمع بين آراء أرسطو و آراء أفلاطون وتسلك طريق الأفلاطونية الحديثة في توضيح صدور الموجودات عن السبب الأول على جهة الفيض وقد بذل الفارابي في التوفيق بين النظريات الفلسفية المتناقضة جهدا منقطع النظير واستمد عناصر فلسفته من جميع المدارس التي تقدمه وتكاد تكون فلسفته صورة علمية جامعة لتيارات الفكر في عصره فمذهبه ليس مشائيا ولا رواقيا ولا أفلوطيا حديثا فقط و إنما هو كل هذه في وقت واحد[1] و ي نظرنا أهم ما يتميز به الفارابي هو إيمانه بوحدة الفلسفة و حدة الحقيقة والمعرفة .

[1] د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، (مر س)، ص 183.

المبحث الثاني : المتأثرين بالفارابي.

لقد كان للفارابي أثر كبير من حيث فلســفته و آراءه، كما يظهر أن أعظم مفعول لفلسـفة الفارابي كان على فلاسـفة القرون الوسـطى إذ كان كل واحد منهم تربطه بالفارابي رابطة قرابة أو نسـب في الفكر والرأي، فما من عنصـر هام في فلسـفتهم إلا و له جذور في فلسفة الفارابي و الميادين التي تأثر بها هؤلاء الفلاسفة تتمثل في ما يلي:

1- دفاع عن الدين:

من خلال حديث الفارابي عن الأسـاليب و المناهج المختلفة المسـتعملة في الدفاع عن الدين من قبل علماء الكلام ندرك نوعا ما من تصـنيف للمتكلمين بحسـب نصـرتهم لدينهم، فيتحدث كفئات و فرق:

الفئة الأولى :

يمكننا من خلال حديث الفارابي عن كيفية نصرتهم للدين أن نسميهم بالنصيين ذلك لأنهم يحبذون نصرة الدين بالنص الديني لقد سببه ولمصدره الإلهي المطلق، فالنص الديني أو افعل المأمور بها شــرعا وحي إلهي، فيما ما يدركه العقل و فيها ما فوق طور العقول، فالإنسان عاجز على أن يدرك بمفرده ما أراده الشرع، ثم إن الإنسان بعقله خطاء والشرع هو الذي يبين لنا دائما حسب النصيين كما يورده الفارابي، صحة ما يفكر في خطئه أو خطأ ما نفكر في صحته، فالعقول الإلهية أعلى و أوضح و أسلم من العقول الإنسية، فالأولى كاملة

والأخرى ناقصة وعاجزة، ومثل عجزها أمام العقول الإلهية كمثل عجز وتعصب الصبي من عقل الراشد .

–صـحيح أن الفارابي يتحدث بإسـم النصـين عن يقينة وقدسـية النص، و لكن إسـتعماله لمصطلح العقول الإلهية يضم عن بعض مما يخفيه من فكرة فلسفية لها أثرها عن معتقدة، يقول الفارابي عن هذا الوجه من الدفاع عن الملة إن قوما من المتكلمين يرون أن ينصـروا الملل بأن يقولوا إن آراء الملل و كل ما فيها من الأوضـاع ليس سـبيلها أن تمتحن بالآراء بالروية و العقول الإنسـانية، لأنها أرفع رتبة منها، إذا كانت مأخوذة عن وحي إلهي، و لأن فيها أسرار إلهية تضعف عن إدراكها العقول الإنسية ولا تبلغه ... إن الإنسان وإن بلغ نهاية الكمال في الإنسانية فإن منزلة عند ذوي العقول الإلهية منزل الصبي والحدث.[1]

الفئة الثانية :

يطلق أصـحاب هذه الفئة من الإحاطة بالنص وعدم ترك أي شـاردة ولا واردة دون الإطلاع عليها، ثم التمعن في المدرك حسـا أو المعهود (عرف ، عادة ...الخ) أو المدرك عقلا، هذا الثالوث عبر عنه الفارابي بالمحسوس المشهور :

- إذا وجدوا تعارضا أو تناقضا بين النص والثالوث المذكور أنها :

1) يذهبون إلى تأويل النص أولا، و لو تأويلا بعيدا لرفع اللبس أو التناقض .

[1]الفارابي أبو النصر، إحصاء العلوم – تح : عثمان أمين، دار النشر : ملتزمة الطبع والنشر، مكتبة أنجلو المصرية، 125، شارع محمد فريد، القاهرة، ط3 1968، ص 132 – 133.

2) إذا لم يمكنهم تأويل النص عمدا و إلى حمل المناقض للنص على معنى يرفع ذلك التناقض، أو أي تزييف الثالوث .

3) إذا وجد تناقض بين المحسوس والمشهور أو المعقول ينضر إلى الأكثر تأييدا لما في النص فيؤخذ به و يدافع به عن النص و يطرح الآخر و يبطل .

4) إذا لم يتمكن من تزييف واحدا أو اثنين أو كل الثالوث حينهما يسلم بالنص و يقر بحجته .

_هنا نبرر خاصية علماء الكلام المنطلقين من فراغ خلافا للفلاسفة على شاكلة الفارابي وابن سينا يقول الفارابي عن هذه الفئة : " وقوم ....يرون أن ينصروا (الملة) أول جميع ما صرح به واضع الملة بالألفاظ التي بها عبر عنها، ثم يتبعون المحسوسات والمشهورات والمعقولات، فما وجدوا منها أو من للوازم عنها، وإن بعد شاهدا الشيء مما في الملة نصروا به ذلك الشيء، وما وجدوا منها من قضاء لشيء مما في الملة وأمكنهم أن يتأولوا اللفظ الذي به عبر عنه واضع الملة على وجه مواقف لذلك المناقض ولو تأويلا بعيدا ....فإن لم يمكن أن يزيف شيء من المحسوسات و ا من المشهورات ولا من المعقولات ....

وحينئذ أن ينصر ذلك الشيء بأن يقال أنه حق لأنه أخبر به من لا يجوز أن يكون قد كذب ولا غلط[1] .

[1]أبو النصر الفارابي، إحصاء العلوم، (مص س)، ص 135- 136.

الفئة الثالثة:

يمثلها حسب الفارابي قوم رأوا بأن أحسن وسيلة للدفاع هي الهجوم، فعوض أن يبينوا صحة عقائدهم تعمدوا التجريح و تتبع لا معقولية أو شناعة أو باطل آراء الخصوم وكشفها والتباهي بعدم وجودها في عقائدهم عمل هذه الفئة يدخل ضمن ما ورد في التعريف بأن علم الكلام هو ملكة يقتدر بها على نصرة الملة و تزييف ما خالفها بالأقاويل " يقول الفارابي في هذا : و قوم رأوا أن ينصروا ...بأن يتتبعوا سائر الملل فيلتقطون الأشياء الشنعة التي فيها : فإذا أراد واحد من أهل تلك الملل تقبيح شيء مما في الملة هؤلاء تلقاء هؤلاء بما في ملة أولئك من الأشياء الشنعة فدفعوه بذلك عن ملتهم[1]."

الفئة الرابعة :

هي حسب المعلم الثاني* فريق رأى من خصم من هو عنيد لا تقنعه النصوص ولا الحجج ، وإنما يجب العمل على إسكاته حتى لا يشوش عليهم و ليكفيهم عناء الجدال فليلجئوا إلى الأساليب نفسية لتحقيق ذلك كإحراجه بالخجل أو تخويفه و مثل هذا الأسلوب يقول عنه الفارابي بأنه عادة ما يكون فيما بين الفرق الضعيفة أو التي يتفشى الجهل في أوسطها و م بين ما قاله الفارابي عن هذه الفئة : "فيها كفاية في أن نصبح بها تلك الأشياء صحة تامة، حتى يكون سكوت خصمهم عنهم لصحتها عنده لا تعجزه عن مقاومتهم فيها

[1]أبو النصر الفارابي ، إحصاء العلوم (مص س) ، ص 136-137.
*يقصد به الفرابي

بالقول اضطروا عنه ذلك أن يستعملوا معه الأشياء التي تثلجه إلى أن يسكت عن مقاومتهم إما خجلا أو حصرا أو خوفا من مكرره يناله[1] .

الفئة الخامسة :

هذا الفريق يدافع عن الدين بأي أسلوب سواء بالحجج العقلية بالصدق في القول وحتى الكذب، ويعطي هنا الكذب مشروعية من زاوية ما يقول الفارابي عن هذا الأسلوب وعن مشروعيته في اعتقاد معتمد به : "ولم يبالوا أن يستعملوا الكذب أو المغالطة والبهت والمكابرة لأنهم رأوا من يخالف ملتهم أحد رجلين إما عدو، والكذب والمغالطة جائز أن يستعملا في دفعه و في غلبته،كما يكون ذلك في الجهاد والحرب، وإما ليس بعدو، ولكن جهل حظ نفسه من هذه الملة لضغط عقله و تمييزه، و جائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب و المغالطة" [2].....

من خلال تعريف الفارابي و باقي التعريفات لعلم الكلام نستخلص أن هذا العلم هو إيديولوجيا المسلمين بفرقهم لأنه مهما بدا من التعريف به بأنه يدافع عن العقيدة أو عن الدين ككل، و مهما بدت موضوعاته فلسفية مجردة إلا أن كل عالم كلام يدافع عن العقيدة بمذهبه .

[1] أبو النصر الفارابي، إحصاء العلوم، (مص س)، ص 137.
[2] المصدر نفسه، ص 138

2- الأخذ من منظور الفارابي :

من بين الذين ساروا على منوال هذا الكتاب ونهلو منه إخوان الصفا* (334/447هـ). الذين ألفوا إثنين وخمسين رسالة، خصصوا كل واحد منهم لمعالجة علم من العلوم المختلفة وهي تنقسم بصفة عامة إلى أربعة أقسام : رياضية و طبيعية ونفسانية وإلهية .

ومنهم أيضا ابن سينا في كتابه " الشفاء "الذي وسع فيه الحديث عن العلوم التي ذكرها الفارابي في إحصائه ، ثم ابن نديم(438/995) م في كتابه الفهرست وفخر الرازي(543) هـ في كتابه " حدائق الأنوار في حقائق الأسرار " الذي تحدث فيه عن سنتين علما، ومن هذا القبيل أيضا " رسالة "إرشاد القاصد إلى أسمى المقاصد " لشمس الدين محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري السنجاري (749) وهي رسالة تعرض فيها لعدد كبير من العلوم وذلك بإيجاز ويظهر أنه اقتبس في رسالته هذه شيئا معتبرا من إحصاء الفارابي[1] وهذه الأمثلة التي ذكرناها عن تأثير الفارابي على من بعده بكتابه إحصاء العلوم تدل على أهميته

هذا الكتاب وأهميته تأثيره في الفكر الفلسفي وتدل كما يقول عثمان أمين عن الفارابي " هو الذي رسم الخطة ووضع الحجر الأساسي لبناء موسوعات العلوم في اللغة العربية، ثم زادوا على ما كتب بعض المواضيع ، و ساروا في تصنيفهم على نمط قد يكون يوافق نمطه في ترتيب العلوم أو يخالفه .....

*الإخوان الصفا و خلان الوفا : مجموعة من العرب لمسلمين، عاشوا في القرن العاشر ميلادي، في مدينة البصرة اتفقوا على توحيد المذاهب الإسلامية، والنظريات الفلسفية، وينسب إليهم كتاب :" رسائل الإخوان الصفا".

[1]أمين عثمان، مقدمة لإحصاء العلوم الفارابي، مطبعة السعادة، 1931، ص 13.

ومهما يكن من أمر هذا الاتفاق أو الاختلاف فأن للمعلم الثاني فضـــل الســـبق في هذا المضمار[1] .

3- التوفيق بين الدين والفلسفة:

لقد ذهب إبن سينا مذهب الفارابي في الواجب و الممكن والنبوة و كثير من الأشياء، كما نجد قبله أخوان الصفا الذين امتازت فلسفتهم بالتوفيق والتفليق لديهم بين الفلسفة والدين الإسلامي بل بين عدة مذاهب فلسـفية وبيانات كثيرة، وعلى الرغم من ذلك فإن اختلاف هذه المذاهب والديانات يشـكل مبحثا واحدا لأنها تبحث عن الحق الواحد، فتراهم في كل رسـالة يقدمون آرائهم الفلسفية في مواضيع مختلفة ثم يربطون هذه الآراء في خواتم رسائلهم بمسائل أخروية و أخلاق الرسل والأنبياء ، ويقدمون في كل مرة آيات قرآنية أو أحاديث نبوية وأدعية، فيشعر القارئ من كل هذا أنه يقرأ الفلسفة والشريعة الإسلامية ، وأن هذا الربط الذي بينهما هو ربط ليس في الشكل والعبارات بل في المضمون والهدف .

إن الفلسفة في نظرهم خطر على غير العالم بالشريعة وأحكامها وأما من قد تعلم علم الشـريعة، وعرف أحكام الدين تحققا وفي أمر المعاد اسـتبصـارا، وبثواب الآخرة وبالعقاب الشديد يقينا وإليها اشتياقا وفي الآخرة رغبة، وإلى الله قربه[2]."

[1]أمين عثمان ، مقدمة لإحصاء العلوم الفارابي ، (مر س)، ص 14 – 15 .
[2]إخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، دار بيروت للطباعة والنشر، 1983، م1، ص 175. ر

ونجد أيضا إبن الرشد (520هـ1126/م595)-(هـ1198/م) من السائرين على درب الفارابي حيث يعرف الفلسفة " أنها النظر في الموجودات وفهم خصائصها ومعرفة أحوالها للدلالة على صانعها، لان معرفة الصنعة هي الطريق لمعرفة الصانع[1]."

فقد خصص كتابا أسماه "فصل المقال وتقرير مابين الحكمة والشريعة من اتصال"، من خلال عنوان كتاب نفهم رغبة ابن رشد الشديدة في التأكيد على أن الفلسفة هي البحث في الموجودات بما هي موجودة والشريعة لا تمنع هذا البحث، بل دعت إلى اعتبار الموجودات بالعقل وانظر فيها ووجو بد معرفتها وكل هذا إنما يزيد في الإيمان ومعرفة الصانع الموجودات، والحق الذي ليس بعده إلا الضلال، ويقدم ابن الرشد للتدليل على أفكاره الآيات القرآنية التي تحث الناس على التفكير في المخلوقات الله ووجوب معرفتها ومن هنا كانت الحكمة لا تناقض الشريعة ولا تعاديها وإنما هي صاحبتها وأختها الرضيعة بل هما " المصطحبتان بالطبع المتجابتان والجوهر والغريزة[2]."

ويظهر أن محاولات التوفيق بين الفلسفة والشريعة وإيجاد الصلة بينهما قد أثرت كثيرا على تطوير الفكر الفلسفي الأوروبي في القرون الوسطى وأثارت العديد من النقاشات حول الروح و طبيعة المعرفة وتشكل المفاهيم العامة، فقد ذهب "نوما الاكويني (1227/1274م) إلى أنه ليس هناك في الحقيقة تناقض بين الإيمان والعقد أو بين الفلسفة و ألاهوت لان النظر في الفلسفة كلها يكاد أن يكون جميعه موجها إلى معرفة الله فهناك إذن توافق على

[1] ابن رشد محمد بن أحمد، فلسفة ابن رشد ، الناشر المكتبة المحمودية التجارية، مصر (د س)، ص 9.
[2] ابن رشد محمد بن أحمد،فصل المقال وتقرير ما بين المحكمة والشريعة من اتصال، تق : أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزار ، س 1982، ص 64.

المستوى النظري بين نتائج الإيمان و نتائج العقل على الرغم من أن هذا التوافق لا يبدو على المستوى العملي، فالفلسفة و ألاهوت يشكلان قراءة واحدة كلية .

4- علم الكلام :

أما فيما يخص علم الكلام فنجد " أبي جامد الغزالي (505هـــ) متأثرا بالفارابي بحيث يعرفه بأنه " علم يهدف إلى حفظ عقيدة أهل السـنة وحراسـتها من تشـويش أهل البدعة " و واضـح هنا أن هذا التعريف أخص و أضـيق بكثير من تعريف الفارابي، لأنه اكتفى بالحديث عن الدفاع عن العقيدة فقط دون الشريعة ، ولأنه جعله حكرا على مذهب أهل السنة دون غيره من المذاهب، فأي دفاع عن العقيدة خارج مذهب السنة لا يعد علم الكلام في نظر الغزالي .

.

الخاتمة

خاتمـــة :

وفي الأخير نستنتج أول من وضع الليبات الأولى للبحث الفلسفي الذي يتمثل في (العرفة–الوجود – والقيم) فلاسفة اليونانية وبحثوا فيها وفي مصادرها وأهم أنواعها، ومن بين أهم فلاسفة اللذين عالجوا هذا الموضوع نجد الفارابي وذلك نتيجة تأثره بأفلاطون وأرسطو، حيث أن طرحه لنظرياته كان متميز فمنهم وذلك تكمن نسقه الفكري، فقد كان يلقب بالمعلم الثاني .

ومن خلال ما سبق ذكره يمكنني تلخيص أهم النتائج التي توصلت إليها و هي أن نظرية المعرفة هي البحث في طبيعة المعرفة و مصـــادرها و البحث في العلاقة بين المحسوسات والعقلانيات ، وبمعنى أدق هي عملية يتم من خلالها الوصول إلى الآراء العقلية المتعلقة بالوقائع الحسية سواء المادية المحسوسات أو العقلية" المعرفة "كما وجدت نظرية المعرفة عنده تقوم على ثلاث نظريات النفس (الوجود و الفيض) كما تقوم على درجات حسية وعقلية وشرقية ، فنجد أثر المعرفة الحسية ترتبط بقوى النفس مثل القوة الناطقة، أما فيما يخص المعرفة الاشراقية فهي نوع من التصوف والمشاهدة تختلف فيها الناس بإختلاف مراتبهم وتفاوت أفكارهم وقدراتهم على الاتصال بالعقل الفعال .

أما نظرية الوجود فهو سبب في سائر الموجودات كلها، كما أن الفارابي من أبرز المسلمين حيث كان فكرة شاملا ومكتملا .

ومن هنا نستنتج أن أبو نصر الفارابي هو صاحب الفضل الأول على الفلسفة الإسلامية، فقد وضع أساسها ورتب مسائلها ولهذا يعد أول الفلاسفة المسلمين بلا منازع .

كما أن السياسة كانت أحد الاعتقادات التي اتخدها الفارابي ببناء كثير من أفكاره الأخلاقية، حيث يمكننا القول أن السياسة عنده لا تقوم إلا على أساس أخلاقي، والأخلاق لها دور في إصلاح المدينة الفاضلة ومعينة لرئيس المدينة في إرساء سياسة، ومن ثم فإن لا يمكن الفصل بين فلسفة الأخلاق والسياسة عند الفارابي، كما أن الفيلسوف هو الرئيس .

ويعد كل هذا فإنني أرجو أن يكون ما قدمته عن فلسفة الفارابي و نظرياته في هذا البحث قد ساهم و لو بشيء قليل في فهم فلسفته الإسلامية ، وهذا إن كنت قد وقفت فالحمد الله، وما توفيقي إلا الله عليه توكلت و إليه أتيت، وإن كانت الآخرة فحسبي الله التي حاولت وحللت وبنيت و لكمال لله وحده ، وغى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

قـــــائـــــمة

المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع :

المصادر:

1. الفارابي أبو نصر، الدعاوي القبلية، ضمن الرسالات الفارابية
2. الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم ، تح :عثمان أمين ، مطبعة السعادة القاهرة، س1949
3. الفارابي أبو نصر، الملة ونصوص أخرى، أتر مهدي حسين ، دار المشرق بيروت، ط2 ، س.1991
4. الفارابي أبو نصر، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تح : د سحبان خليفات ، ط1الجامعة الأردنية عمان ، س.1987
5. الفارابي أبو نصر، أراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية ، بيروت لبنان ، ط.3
6. الفارابي أبو نصر ، مقالة في معاني العقل من المجموع .
7. الفارابي أبو نصر ، فصوص الحكم، تر : محمد حسن آل ياسين، ط1 ، مطبعة الأمير بغداد، س1395
8. الفارابي أبو نصر ، المسائل الفلسفية و الأجوبة عليها .
9. الفارابي أبو نصر ، التعليقات ضمن رسائل الفارابية .
10. الفارابي أبو نصر ، السياسة المدنية ، تح : فوزي أمترى نجار ، مطبعة الكاثوليكية بيروت ،ط 1س.1964
11. الفارابي أبو نصر ، تحصيل السعادة تح :جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، للطباعة النشر و التوزيع ط2، س1403 هـ1983م.
12. الفارابي أبو نصر ، رسالة التنبيه على سبيل السعادة ، تح : سيحان خليفات الجامعة الأردنية ، ط1 ، عمان ، س.1987
13. الفارابي أبو نصر ، فصول منتزعة ، دار المشرق بيروت ، لبنان ، ط2س.1993

المراجع :

1. أبي حامد الغزالي ، المنتقد من ظلال ، دار المعارف ط3س.1988
2. أفلاطون محاورات أفلاطون أوطيفرون أقريطون فيدونا تزرلي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي الناشر ، المملكة المتحدة ، ط1 س.2017
3. د .الاهواني أحمد فؤاد ، دار المعارف القاهرة ،.1965
4. آل ياسين جعفر ، الفارابي حدوده و رسومه ، عالم كتب ، ط.1985 1
5. أوغسطين القديس، مدينة الله مج1، دار المشرق بيروت ، تر ، حوار بوحنا الحلو ، ط2، 2006.
6. أفلاطون ، فيدرون في خلود النفس ، تر : عزت قرني .
7. أرسطو طالس، النفس ، تر :محمد الاهواني ، المركز القومي للترجمة الناشر المجلد الأعلى للثقافة، ط2 ، س.2015
8. د الالوسي حسام ، الدراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، س.1980
9. د أبو ريان محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، الدار القومية للطباعة والنشر ج1، ط2 ، القاهرة، س.1965
10. ابن خلدون عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون ، دار الجدل ، بيروت لبنان، طبعة باريس ، مج1 ،.1858
11. إبراهيم الفيومي محمد ، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الجبل، ط 2 القاهرة،.1973
12. الإمام الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تأليف حجة الإسلام ، تح: د سليمان دنيا ، دار المعارف المصرية، ط8
13. أمين عثمان ، مقدمة لإحصاء العلوم للفارابي ، مطبعة السعادة ،.1931
14. إخوان الصفا ، رسائل إخوان الصفاء ، دار بيروت للطباعة و النشر.1983

15. ابن الرشد، فلسفة ابن رشد ، الناشر مكتبة المحمودية التجارية، مصر ، د .س ،د .ط .
16. أبو حيان التوحيدي ، ثمرات العلوم، تح : أنورمحمود و محمد غالب دار سحر النشر ط2، 2020
17. إبن رشد محمد ، فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال، تمت : أبو عمران الشيخ وجلول بدوية الشركة الإنتاج والنشر والتوزيع ، الجزائر ، س.1982
18. الاكويني توما، مجموعة الردود على الخوارج، نزة المطران نعمة الله أبي كرم المروني، مطبعة اللبنانين ، لبنان ، 1931الكتاب1 ، الفصل.1
19. بدوي عبد الرحمن ، فلسفة العصور الوسطى ، وكالة المطبوعات الكويت دار القلم بيروت ، لبنان ، ط3،.1979
20. بدير عون فيصل، الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، س 2007.
21. بشير إمام زكرياء، لمحات عن تاريخ الفلسفة الإسلامية ، الدار السودانية، كلية الآداب قسم الفلسفة، جامعة الإمارات العربية المتحدة ، ط1 س.1998
22. تيزيني طيب، مشروع جديد للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار المشرق ، ط 5 س.1981
23. د .الجزو مصطفى ، نظريات الشعر عند العرب الجاهلية و العصور الإسلامية دار الطليعة، بيروت ، ط1 ،.1981
24. جابر علي، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي القاهرة ط1 ، س 2004.
25. جمال الدين حسين عفيفي ، أعلام الفلسفة الإسلامية في المشرق،.1998
26. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية.1973
27. الجرجاني، كتاب التعريفات ، دار الكتب العلمية بيروت ، لبنان ط1،.1983

28. جمال الدين حسين، أعلام الفلسفة الإسلامية ، دار الطباعة المحمودية ،ط1القاهرة 1998.
29. خطاب عبد الحميد الأسس الفلسفية لنظرية الفن عند جون بول سارتر، رسالة لنيل ماجستر في الفلسفة ، إشراف سعدي نادية قسم الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية أي السياسية ،.2000
30. خليل ياسين ، مقدمة في علم المنطق، و بطبعة جامعة بغداد، ط1،.1979
31. ديكارت رنيه، العلم و النور، تر: أميل خوري ، دار المستحدث العربي ، بيروت ط1،.1999
32. ديكارت رنيه، مقال في منهج ، تر : محمود الفقيري ، دار الكتب العربي ، القاهرة ط2،.1968
33. ديكارت رنيه، انفعالات النفس، تر : جورج زيناتي ، بيروت ، ط1 ،.1993
34. ديكارت رنيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ،تر :كمال الحاج، منشورات دويرات، بيروت،.1988
35. زايد السعيد، الفارابي، دار المعارف المصرية ط .4دس .
36. سارتر جون بول، تعالى الأنا الموجود، تر :حنفي ، مكتبة الفكر الجديد ، ط 1 2005.
37. سارتر جون بول، الوجود و العلم، تر :عبد الرحمن بدوي، دار الأدب ، بيروت، ط 1 1966.
38. سامي النشار علي ، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، ط1،.2000
39. سامي لطف، نماذج من فلسفة الإسلاميين ، مكتبة سعيد رأفت، ملتزم بالطبع والنشر القاهرة .

40. سعيد عبد الحميد الهواري، الفلسفة الإسلامية في المشرق ، الدار إسلامية للطباعة والنشر ، ط1، المنصورة ، س.1965

41. د .سيد مبارك حسن، الفلسفة الإسلامية في المشرق، الناشر مكتبة الصفا و المروة ط1، أسيوط، س.2000

42. عبد الفتاح علي المحوبي، دراسات و روحية في الفلسفة الإسلامية ، الناشر مكتبة وهبة، ط1، القاهرة س.1995

43. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام ، دار معارف المصرية، ط2،د .س

44. عاطف محمد العراقي، أساسيات الفلسفة العربية، الشركة العالمية للنشر ط 1 لونجمان،.2000

45. علي عبد الواحد الوافي، المدينة الفاضلة ، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع

46. _د .غالب مصطفى ، في سبيل موسوعة فلسفية ، أفلاطون ، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، حارة حريك ، شارع المقداد ،ط، س1405/1985م.

47. د .غالب مصطفى ، الفارابي في سبيل موسوعة فلسفية ، منشورات دار مكتبة الهلال لبنان ، س.1995

48. د .غالب مصطفى ، الفارابي ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت.1986

49. فضل الله مهدي ، فلسفة ديكارت و منهجه، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت 2000.

50. فضل الله مهدي، علم المنطق) المنطق التقليدي (، دار طباعة و النشر بيروت ط.11977

51. فوقية حسين محمود، مقالات المفكر الإسلام ، دار الفكر العربي للطباعة و النشر س.1988

52. _كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم، بيروت، لبنان، طبعة جديدة، د . س .

53. لوقا نظمي، الله أســـاس المعرفة و الأخلاق عند ديكارت ، المطبعة الفنية الحديثة القاهرة،.1972

54. محمود الواحد أمين زكي نجيب، قصـــــة الفلســـفة الحديثة، مطبعة للجنة التأليف والترجمة، القاهرة ،.1936

55. محمود عبد الحليم ، التفكير الفلسفي في الإسلام ، دار معارف المصرية، ط 2 د.س .

56. مهدي حسن، الفارابي و تأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية ، دار الفارابي، بيروت لبنان ، ط1 ، س.2009

57. د .نصر لطيف سامي، نماذج من فلسفة الإسلامية ، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة .

58. النجار عامر، الخوارج عقيدة و فكر ، دار المعارف ، مصر.1988

59. د .نجيب محمود زكي، نحو فلسـفة علمية، الناشـر مكتبة الانجلو المصـرية، س 1958م.

60. د .النشار مصطفى، فلسفة أرسطو و المدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية القاهرة د . ط، س.2006

61. ياسبرز كارل، مدخل إلى الفلسفة ، تر: جورج صدقني الناشر مكتبة الأطلس دمشق المطبعة التعاونية .

<u>المعاجم و الموسوعات</u>:

1. بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة المؤسسة التربوية للدراسات و النشر ، ج.1984 2

2. د .حسبية مصطفى، المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر و التوزيع، الأردن عمان ،ط1، 2009م.

3. د .صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، دار الكتب اللبناني، مكتبة المدرسة، ج 2بيروت، لبنان ، د .ط ،.1988

4. موسوعة لالاند الفلسفية ، مج :1 عويدات للنشر و الطباعة1 ، يناير.2012

الفهرس

الفهـــــرس.

Table des matières

مقدمـــــــــــة: ..... أ

ب- الأسباب الموضوعية: ..... ج

أهمية دراسة هذا الموضوع: ..... ج

الفصل الأول :جينالوجيا وكرونولوجيا 6

المبحث الأول : جينالوجيا المفاهيم. 6

- تعريف الفلسفة: 6

1- مفهوم الفلسفة عند ديكارت: 7

2 -مفهوم الفلسفة عند جان بول سارتر : 7

3- مفهوم الفلسفة عند كارل ياسبرز : 7

- مفهوم المعرفة: 8

تعريف المعرفة اصطلاحا: 8

- المعرفة عند كارل ياسبرز : 8

- المعرفة عند ديكارت : 9

الذات العارفة 9

الموضوع المعرف 9

-مفهوم المعرفة عند جان بول سارتر : 9

تعريف القيم: 10

مفهوم القيم: 10

تحديد مفهوم القيم الجمالية و الاخلاقية فلسفيا: 10

مراتب الوجود عند ديكارت : 12

وجود النفس: 12

1- **الأفكار الاتفاقية أو الخارجية أو العارضة:** 13

2- **الأفكار الخيالية أو المصطنعة :** 13

3- **الأفكار الفطرية:** 13

1- **الدليل الانطولوجيا الوجودي :** 14

2- النقص دلالة على الكمال : 16

1- **القيم عند ساتر:** 19

2- **الأخلاق عند سارتر:** 19

المبحث الثاني : كرونولوجيا الفلسفة..... 20
1- **فلسفة هيراقليطس** (540/474) **ق .م** : 20
2-فلسفة سقراط (469/399) : 21
3- فلسفة أرسطو (384/322)ق .م: 25
1-كتاب المقولات:..... 27
2- كتاب العبارة:..... 27
3- كتاب التحليل الأولى :..... 27
4- كتاب التحليلات الثانية: 27
5- كتاب الجدل:..... 28
6-كتاب الأغاليط (سفسطة) :..... 28
7-كتاب الخطابة : 28
8-كتاب الشعر:..... 29
1-قانون الفكر الأساسية: 29
2-قانون عدم التناقض :..... 29
3- قانون الوسط الممتنع (الثالث المرفوع) :..... 30
مفهوم الفلسفة في العصور الوسطى:..... 30
القديس أوغسطين (354/430) :..... 30
الفصل الثاني: الفلسفة الإسلامية عند الفارابي..... 35
المبحث الأول: المعرفة والوجود في فكر أبو نصر الفارابي..... 35
نظرية المعرفة عند الفارابي..... 36
1/ الخبر المنزل(الدين): 36
مراتب العقل الإنساني: 39
1/العقل الذي هو القوة :..... 39
2/ العقل بالفعل: 40
3/ فالعقل بالفعل : 40
4/ العقل الفعال:..... 41
3/ الحواس:..... 45
أ/ الحواس الظاهرة :..... 45
ب/ الحواس الباطنة: 46
1/ المصورة :..... 46
2/ الوهم :..... 47
3/ الحافظة :..... 47
4/ المفكرة والمتخيلة :..... 47
4/ القلب :..... 50

1- نظرية الفيض: 56
نظرية الإلوهية عند الفارابي: 58
أدلة الوجود عند الفارابي: 58
3-نظرية النفس عند الفارابي:.....62
المبحث الثاني : تصنيف الفارابي للعلوم. 68
فلسفة الأخلاق عند الفارابي: 68
دلالة السعادة عند الفارابي: 69
1-الفضائل النظرية:.....69
2-الفضائل الفكرية 69
3-الفضائل الخلقية:.....70
4-الفضائل العملية 70
الفلسفة السياسية عند الفارابي: 71
الفعل السياسي :.....71
الأسس التي تقوم عليها المدينة الفاضلة:.....73
رئيس المدينة الفاضل: 75
خصال رئيس المدينة الفاضلة:.....75
شروط من يخلف رئيس المدينة الفاضلة:.....76
الفصل الثالث: نقاد الفارابي والمتأثرين به 80
المبحث الأول : نقاد الفارابي.....80
-1النقد الموجه لفلسفة الفارابي في مسألة التوفيق بين الدين و الفلسفة: 80
2- النقد الموجه لفلسفة الفارابي في نظرية الفيض عنده: 83
النقد الموجه لفلسفة الفارابي في النفس:.....86
النقد الموجه لفلسفة الفارابي في مسألة المدينة الفاضلة:.....86
المبحث الثاني : المتأثرين بالفارابي.....90
1- دفاع عن الدين: 90
2- الأخذ من منظور الفارابي : 95
3- التوفيق بين الدين والفلسفة: 96
4- **علم الكلام :** 98
خاتمـــــة :.....100
قائمة المصادر و المراجع : .....
الفهـــــــــرس. .....