

Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS)

ISSN (E): 2305-9249 ISSN (P): 2305-9494

Publisher: Centre of Excellence for Scientific & Research Journalism, COES&RJ LLC

Online Publication Date: 1st October 2020

Online Issue: Volume 9, Number 4, October 2020

<https://doi.org/10.25255/jss.2020.9.4.1358.1371>



***Al-Farabi between Philosophy and Religion
and the Influence by Plotinus***

Dr. Maha Alsamhori

PhD: Philosophy

Assistant Professor, Faculty of Arts, University of Jordan, Amman, Jordan

malsamhori@gmail.com

Dr. Mahmoud Bani Domi

PhD: Philosophy, adwaar@yahoo.com

Dr. Mona Seine

PhD: Sociology

Assistant Professor, Faculty of Arts, University of Jordan, Amman, Jordan

m.seine@ju.edu.jo

Dr. Manal Fathi Anabtawi

PhD: Disaster and Crises Management

Assistant Professor, Faculty of Arts, University of Jordan, Amman, Jordan

Dr.manal.anabtawi@gmail.com

Dr. Talal Al-Qdah

University of Jordan, Amman, Jordan, talal_qdah@yahoo.com

Abstract:

This study aims at finding to which extent Farabi's philosophy was influenced by Neoplatonism, especially in terms of the topics presented and the way they were addressed. This comes in the framework of knowing to which level both Farabi and Plotinus influenced, and were influenced by religion in the matter of: The One, The Intellect and The Soul on one hand, the knowledge, reconciliation between religion and philosophy, on the other. The study also examined the similar circumstances that surrounded Plotinus and Al-Farabi, which may have

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

been a major reason for presenting and raising similar topics. The study concluded that the philosophical context is derived from the events and circumstances that philosophers live through, and that the issues raised by both philosophers show influence on and by religion. Most importantly there is no way to either deny or affirm what they agreed or disagreed upon, except for their aim; for the philosophy they both presented asserted that they sought happiness.

Key words:

Al -Farabi, Islamic philosophy, Platonism, Plotinus, Religion

Citation:

Alsamhori, Maha; Domi, Mahmoud Bani; Seine, Mona; Anabtawi, Manal Fathi; Al-Qdah, Talal (2020); Al-Farabi between Philosophy and Religion and the Influence by Plotinus; Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS), Vol.9, No.4, pp:1358-1371; <https://doi.org/10.25255/jss.2020.9.4.1358.1371>.

الفارابي بين الفلسفة والدين وتأثره بالأفلاطونية

مها أحمد السمهوري

محمود بني دومي

منى السنين

منال العنبتاوي

المخلص

تسعى الدراسة إلى البحث في مدى تأثير فلسفة الفارابي بالأفلاطونية المحدثة وخاصة من حيث الموضوعات التي طرحتها والطريقة التي تناولتها بها. ويأتي ذلك في إطار معرفة مدى تأثير وتأثير كل من الفارابي وأفلوطين على الدين وخاصة في قضية الواحد والعقل والنفس من جهة والمعرفة والجمع بين الدين والفلسفة والتوفيق بين المذاهب الفلسفية المختلفة من جهة أخرى. كما وقفت الدراسة على الظروف المتشابهة التي أحاطت بأفلوطين والفارابي التي ربما كانت سبباً رئيسياً في تناول وطرح موضوعات مشتركة. وقد خلصت الدراسة إلى أن السياق الفلسفي وليد سياق الأحداث والظروف التي يمر بها الفيلسوف نفسه. وأن القضايا التي تطرح عند الفيلسوفان تبين تأثير كل منهما بالدين وتأثيره عليهما. والأهم من ذلك كله هو أنه لا سبيل لإلغاء أو تأكيد الاتفاق أو الاختلاف بينهما، إلا في غاية كل منهما، وخاصة أن الفلسفة التي قدماها تؤكد على أن الغاية التي كان يصبو كل منهما إليها هي السعادة.

الكلمات المفتاحية: الفارابي، الفلسفة الإسلامية، الأفلاطونية، أفلوطين، الدين.

مقدمة

تتفرد فلسفة الفارابي (توفي 339 هـ/950م) وهو مؤسس الفلسفة المشائية الإسلامية، بخصائصها ومكوناتها، وتختلف في بنيتها عن أصلها اليوناني، إذ أنها اشتملت على مؤثرات غنوصية وهلينستية بالإضافة إلى الرؤية الهلامية للوجود (البدور، 2006). ومما لا شك فيه أن الفارابي قد اطلع على الفلسفة اليونانية وتأثر بها، حيث قدم شروحات لميتافيزيقا أرسطو، وتضمنت كتاباته الكثير من اللّمحات الأفلاطونية والأفلوطينية. ومهما يكن فقد تميّزت سيرة الفارابي الفلسفية بثلاث مراحل: ففي المرحلة الأولى انصبّ اهتمامه على المنطق والميتافيزيقا، واتّجه في المرحلة الثانية إلى الأبحاث التحليلية (اللغوية والمنطقية). وسادت في المرحلة الثالثة المؤلفات الخلقية والسياسية (خليفات، 2004).

المصادر الأفلوطينية في فلسفة الفارابي

يمكن القول أن أول عرض منظم للأفلوطينية الجديدة بالعربية في الفكر العربي كان من خلال الفارابي. ورغم ذلك فإن الملامح الأفلوطينية الجديدة كانت قد ظهرت في فلسفة الكندي والرازي، وإن كانت أقل عند الكندي الذي غلب العنصر الأرسطوطالي على فلسفته الانتقائية، في حين كان العنصر الأفلاطوني أقوى في مؤلفات الرازي التي تعد أقل شمولية. وحين نتكلم عن المصادر الأفلوطينية في فلسفة الفارابي، لا بد من الإشارة أولاً إلى أن فلسفة أفلوطين (Plotinus 270 - 204/5 c.) نفسها تأثرت بالفلسفات السابقة عليها وبخاصة فلسفة أفلاطون، بل أن أفلوطين نفسه قد "أكد في كثير من الأحيان أنه إنما يفكر بوحى أفلاطون، وأن أفلاطون قد سبقه في كل ما أتى به" (زكريا، 1970، ص14). كما تجدر الإشارة إلى أن الأفلوطينية قد استمدت أصولها أيضاً من الفلسفات اليونانية الأخرى كفلسفة أرسطو، والرواقية، والفيثاغورية، والأورفية، وأخذت "اتجاهاً دينياً أدى إلى امتزاجها بفلسفات تتمثل فيها عناصر غريبة عن الاتجاه الأصلي اليوناني" (زكريا، 1970، ص16). فأفلوطين ولد في مصر من أبوين رومانين، ودرس في الإسكندرية، التي كانت في ذلك الزمن صلة الوصل بين العالم الإغريقي والعالم الشرقي، والتي بدأت تحلّ محل أثينا كعاصمة للعلم (خالد، 1983). ويضاف إلى ما سبق أن أفلوطين اطلع أيضاً على ثقافة الفرس والهنود، وكان مجتمعه مشبعاً بالعقائد الدينية المختلفة: اليهودية، المسيحية، الهرمسية، والمانوية. وهكذا فقد جاءت الفلسفة الأفلوطينية مزيجاً، أجاد في إحداثه، بين التدين والفلسفة (خالد، 1983، ص18-21).

وعند البحث في المصادر الأفلوطينية في فلسفة الفارابي يجب عدم الحديث عن "أصل" فلسفته، أي لا ينبغي - كما فعل قازلر وبعض المستشرقين والمفكرين - تجزئة فلسفته، وردّها إلى أصول يونانية مختلفة (Mahdi:1990). ومن "المعروف منذ القديم أن اليونان بنوا ثقافتهم على

فك الكلدانيين والبابليين وعلوم المصريين القدماء... ويجب أن لا ننسى أن طاليس، "مؤسس" العلم والفلسفة اليونانيين، وأفلاطون الذي بلغ بالفلسفة أوجها، قد زارا مصر، وكأن لهما معها اتصال ثقافي" (الجابري، 2006، ص 84). وبالتالي فإن الفلسفة وعلوم الأوائل تنقلت كثيراً عبر الزمان والمكان، وكانت في تجدد دائم من خلال امتزاج الثقافات والحضارات المختلفة. فالحضارات بكل مكوناتها ليست مستقلة عن العالم الخارجي، لا في الزمان ولا في المكان، وهذا التجدد سواء كان مادياً أو معنوياً فهو نتاج التأثير السابقين والتأثير على اللاحقين. وما يهم هنا هو التأثر والتأثير في تطور الفكر وخاصة المذاهب الفلسفية.

فلسفة أفلوطين

لبيان مدى تأثير الفارابي بالأفلوطينية وخاصة في ربطه بين الفلسفة والدين، لا بد من استعراض فلسفة أفلوطين وخاصة فيما يتعلق منها بالذات والمعرفة والألوهية. فمن المعروف أن أفلوطين قد تأثر بأفلاطون، كما تأثر أيضاً بنومينوس الذي نزه الله عن كل شيء حتى الخلق. وكذلك بأستاذه أمونيوس ساكاس السكندري، الذي روى فرفوروس عنه "أنه ولد مسيحياً، ولكنه ارتد إلى الوثنية عندما تفرغ إلى الفلسفة" (زكريا، 1970، ص 14). والمعروف عن أمونيوس محاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وأن أفلوطين نفسه حاول فعل ذلك (المرجع السابق، 1970) تقوم فلسفة أفلوطين في الجزء الأكبر منها على فكرة الألوهية أو فكرة "الله" أو العالم المعقول، حيث ينتقل الإنسان من العالم المعقول إلى العالم المحسوس الذي يحاول منه أن يرتفع ثانية إلى الوحدة الأولى (بدوي، 1959). وهكذا فإن الغاية من فلسفته هي الإرشاد إلى الطريق الذي به يصل الإنسان إلى إفناء الذات في الوحدة الإلهية وإلى إيجاد التجربة الروحية التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد. ولذا فإننا نجد أن فلسفته تتأسس على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية والكشفية. وهذا يعني تأثره بالتجربة الدينية التي تعد نقطة البدء ونقطة الانتهاء في فلسفته. وتعد هذه النزعة شرقية بامتياز مهما ظهر عليها من تأثير بالفلسفة اليونانية؛ وهذا يتضح بتتبع الأفكار وانتشارها في بيئة ساد فيها أفكار من نفس جنس أفكار أفلوطين كفكرة الملائكة أو الوسطاء أو العقول المتوسطة، ثم فكرة الصدور خاصة التي سادت في تلك الثقافات منذ أربعة آلاف سنة ونيف في كل من: شريعة (أوركاجينا)، وشريعة (حمورابي)، وفي أسطورة الخلق البابلية (اينوما ايليش). ولذا فقد بنى أفلوطين فلسفته على عالمين الأول هو المعقول ويشمل الله، العقل، النفس. والثاني هو المحسوس. فالله هو الأول، الواحد، المبدع، اللامتناهي. والعقل هو صورة الأشياء الموجودة. والنفس هي ما به يتم تحقق الصور في المحسوسات، أو هي قوة تكون في الواقع وسطاً بين فعل الأول وتحقق العقل بوصفه صوراً. وهذه النفس هي آخر الكائنات الموجودة في العالم المعقول، وأول الكائنات الموجودة في العالم المحسوس (بدوي، 1959).

يعتبر أفلوطين فيلسوفًا ومتصوفًا في آن واحد. وهو في سعيه إلى فهم الحقيقة، يحاول أن يتعدى المادة ويتطهر تطهرًا يصله بالعقل الإلهي. والأمر قد لا يختلف كثيرًا بالنسبة لجوهر الفلسفة عند الفارابي أو أفلاطون. وهذا يذكرّ بالعوامل التي وقفت خلف فلسفة أفلاطون نفسه عندما بدأت المعتقدات الدينية بالتهافت بعد سلسلة الحروب البلبونيسية التي خلقت فوضى فكرية حملت على الشك في الآلهة نفسها وبمصادقيتها، مما دفعهم إلى الثورة عليها، ثم إلى الشك حتى في الوجود كما فعل بروتاغوراس وجورجوس، حيث تم أخذ مواقف جديدة كما تجلّت عند سقراط ثم أفلاطون الذي سعى إلى إقامة دولة منظمّة تقوم على فكرة العدالة من خلال تدبّر النفس البشرية لتحقيق الطمأنينة والسعادة.

فلسفة الفارابي

لقد تأثرت فلسفة الفارابي أيضًا باضطرابات فكرية وسياسية عندما كانت الخلافة الإسلامية تتحل شيئًا فشيئًا؛ حيث اشتدت ثورات العامة في المدن، وثورات الفلاحين في الريف، وازدادت دسائس أصحاب الطرق في كل مكان، كما ازداد نزوع الولايات النائية إلى الاستقلال (ديبور، 1957). إن هذه العوامل كانت وراء فلسفة الفارابي ومنظومته الفلسفية التي وظّفها لخدمة شؤون السياسة والاجتماع، وخاصة من خلال النزعة التوفيقية التي شاعت بين النظريات المتباينة قبل ظهور الفارابي، وأثّرت في النظر الفلسفي تأثيرًا عميقًا مع ظهور المدرسة الإسكندرانية. ويتضح ذلك من خلال محاولة الفارابي الجمع بين رأي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو، في كتابه الشهير "الجمع بين رأيي الحكيمين"⁽¹⁾ إذ ذهب إلى محاولة إثبات أن الفلسفة واحدة (الفاخوري، 1993). كما حاول الجمع بين الفلسفة و الملة ودورها في بناء المدينة الفاضلة. وتتضح النزعة التوفيقية أيضًا في مشروعه السياسي الذي كان الفارابي يهدف إلى إقامته على أنقاض الواقع المتردي آنذاك، وإقامة نظام حكم عادل.

وبالنسبة للفارابي فإن هذا المشروع، لا يمكن فهمه ولا استيعابه إلا من خلال فهم نظرية الوجود، وفيض الموجودات وصدور النفس الإنسانية، إلى جانب معرفة درجات العقل وحصول المعرفة. إذ يستمد الفارابي نظام المدينة من نظام الكون، ويقارب بين مراتب الموجودات والطبقات الاجتماعية المكوّنة للمدينة، لينتهي بالتشبيه بين إله العالم و الرئيس الفاضل في دورهما الأساسي في تنظيم موجودات الكون، وتأليف طبقات المجتمع من أجل تكوين وحدة متكاملة لها غاية نبيلة في الوجود. وإذا كانت غاية موجودات الكون هي النظام، فإن غاية الإنسان بالنسبة للفارابي هي تحقيق السعادة القصوى التي خلق من أجلها. ولأن السعادة لم يفهمها الجميع على حقيقتها، فقد أخذ الفارابي يدعو إلى تصحيح آراء الناس حولها حتى لا يؤسسوا مدناً ضالة أو جاهلة نتيجة لذلك، لأنه تبعاً للآراء تتأسس المدن. والحقيقة أن ذلك قد تجلّى في محاولة الفارابي في الجمع بين

الفيلسوف و النبي، إذ بيّن مدى اتّفاقهما و قدرتهما على قيادة الأمم (بجاوي وبلعزوقي،2004). ولتوضيح ذلك فإنه لا بد من استعراض نظرية الفيض عند الفارابي ومدى تأثرها بالأفلوطينية المحدثّة، وخاصة أنها الملهم الوحيد لفهم ما جاء به الفارابي، وخاصة في الجمع بين الملة والفلسفة.

نظرية الفيض

تأثر الفارابي عند صياغة نظريته في الفيض بفكرة الفيض الأفلوطينية مع الاختلاف في التفاصيل، وفي التوظيف. لقد كانت نظرية الفيض الفارابية تمهيداً لمنظومته السياسية والاجتماعية "وعندما أراد إدخال ما أخذ في بُنية الفكر الديني في الإسلام أعطاه مضموناً جديداً مستجداً من هذه البنية نفسها (المرجع السابق،2004). فالغرض الأساس لنظرية الفيض في الفلسفة الإسلامية، هو إثبات وحدة الفلسفة والدين، وذلك بحلّ الإشكالية بالنسبة لمسألتين رئيسيتين تُرد إليهما باقي المسائل وهما: مسألة قدم العالم أو حدوثه، ومسألة خلود النفس أو فنائها (المرزوقي،1994).

كانت محاولة الفارابي هذه في التوفيق بين الفلسفة والدين ضرورية، حيث أن بناء مدينته الفاضلة لا يكتمل، ولا يمكن أن ينجح دون الإعلان عن هذا التوافق، إذا أن غاية كل منهما السعي نحو السعادة القصوى، " فالملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة. وكما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية.. كذلك الملة... فالآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية، وتتخذ في الملة بالبراهين " (الفارابي،1986،ص ص 46-47). والملة التي توضع نواميسها، ويُعلم جمهورها بالطرق البرهانية "من الأمور النظرية، وما استنبط بقوة التعقل من الأمور العملية" (الفارابي،1986،ص152). وكان لرئيسها القدرة على تخيل ما يعسر على الجمهور تصوّره من المعقولات النظرية، وجودة الإقناع في الأمور النظرية والعملية، فقد حصلت هذه الملة وجمهورها على كل "ما ينالون به السعادة". أي التي "إذا حصلت لنا لم نحتج معها إلى شيء آخر غيرها" (الفارابي،1987،ص178).

الواحد والعقل والروح والنفس عند أفلوطين والفارابي

تذهب نظرية الفيض إلى "القول بأن الله قد أبدع الكون من لا شيء، كما يُعلم الدين، وبأن العالم أزلي كما تريد الفلسفة (اليازجي، 1965). فالصدور فعل طبيعي ضروري لا يوصف بأنه خلق. فهو ليس إحدائاً أو إيجاداً في الزمان، وبالتالي ليس وجوداً من عدم، بل هو فعل تلقائي: فيض من الواحد المطلق كما تفيض الأشعة عن الشمس، "فيصبح الإيجاد مماثلاً لعدم الإيجاد، أي يتساوى الوجود والعدم" (أبو ريان،1983،ص37). ذلك أن وجود ما يفيض عن الأول ليس غاية

وجوده، "ولا على أنه يفيد كمالاً..... فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي يحصل وجود غيره عنه" (الفارابي، 1993، ص 48) وبهذا المعنى يقول أفلوطين: "لأن الواحد ما دام كاملاً فإنه لا يسعى وراء شيء، ولا يملك شيئاً، ولا يحتاج إلى شيء فإنه يفيض، وفيضانه هو الذي يبدع شيئاً يختلف عنه- ويكمل أفلوطين في أسلوب بعيد إلى حد ما عن أسلوب الفارابي⁽²⁾ - أما الشيء المُبدع فإنه يكون قد انتقت إلى الواحد وامتلاً منه، وأخذ ينظر إلى ذاته فأصبح هو الروح آنذاك.

لقد جعل أفلوطين وقوف الشيء المبدع عند الواحد حقاً. وجعلته مشاهدته لذاته روحاً. وما دام قد وقف عند الواحد ليشاهده فإنه أصبح روحاً وحقاً في آن واحد" (أفلوطين، 1997، ص 436). وبما أن الروح كأنه الواحد فإنه يفيض بقوة عظيمة فتتحقق النفس. وكما أن الواحد يبقى كما هو في ذاته عندما فاضت عنه الروح، فإن الروح يبقى كما هو في ذاته بعد أن استفاض. أما النفس فإنها لا تبقى على حالها فهي تتحرك وتبدع أثراً ما (المرجع السابق، ص 436). "فإن ثوجّه وجهها إلى الملاء الأعلى الذي خرجت منه تصبح حافلة ممتلئة، وإن نُقِل على الجهة الأخرى المغادرة، تنتج أثرها، وهو الإحساس والطبيعة الكامنة في النبات. هذا على أن شيئاً منها لا يكون منفصلاً عما يتقدمه وليس مطوّعاً. فالذي يبدو هو النفس في جانبها الأسفل إنما تنتهي إلى عالم النبات" (المرجع السابق، ص 436).

تتسلسل النفس التي تبقى متصلة بالواحد عن طريق الروح، في رأي أفلوطين، إلى أن تصل إلى عالم النبات... والموجودات كلها تكون هي الواحد لأنها خرجت منه، وهي أيضاً ليست الواحد "لأنه أمدها بالكيان وهو باقٍ مع ذاته في ذاته" (المرجع السابق، ص 437). وهذا يعني أن العالم المحسوس بأكمله بإزاء الله أنما ذلك صادر عن كون هذه الأشياء تقوم بالله أي تنقوم بقوته، ولكن ليس معنى هذا القيام به أنها هي هو (بدوي، 1959). إذن النفس عند أفلوطين هي صلة الوصل بين العالم الروحي وبين العالم الحسي، فهي "بحكم موقعها المتوسط، تتصل من جهة بالوجود الأزلي، ومن جهة أخرى بالأشياء الزمانية" (زكريا، 2004، ص 34). بينما فكرة المكان لا تنطبق عليها كما لا تنطبق على الواحد والروح.

يولي أفلوطين النفس أهمية تامّة، ويرى أن العالم الكلي نفس واحدة، وهي لا تكون في الجسد، ولا تجمع بينها وبين الجسد، بل تبقى على ما هي، وترسل من ذاتها ارتسامات على نحو ارتسامات الوجه في مرايا عديدة" (أفلوطين، 1997، ص 55). هذه النفس لا تعاقب "النفس الحيّة وطاقتها شيء، والذي يعاقب شيء آخر"، بمعنى أن النفس تسير إلى أسفل لتشرق على ما هو أدنى، وهذا الإشراق ليس ذنباً. "كما أن الإظلال ليس ذنباً بل المذنب هو المُشرق عليه" (المرجع

السابق، ص58). وهكذا لا يوجد عقاب لا للنفس ولا لمادتها، إذ المادة تتعدم أصلاً بعد انسحاب النفس منها.

ومهما كان التأثير أو طبيعته، فإن الفارابي يسيّر عكس هذا الاتجاه ليؤكد مكانة العقل وأهميته، ففلسفته أبدعت سلسلة من العقول السماوية الفائضة عن واجب الوجود (الجابري، 2004). وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن نظرية الفيض قد جاءت احتجاجاً على السببية والنظرة التقليديّة بين الله والعالم التي هي علاقة بين الصانع والمصنوع وذلك لنفي المصلحة أو التغيير عن الله. كما أشار إلى أن الأشياء لا تصدر عن واجب الوجود إلا "على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها، وإنما ظهرت الأشياء لكونه عالماً بذاته. وهذا يعني أن علمه علّة لوجود الشيء الذي يعلمه" (الفارابي، 1910، ص6). وهذا يعني أن من تعلقه لذاته يصدر العالم، وأن علّة وجود الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادر على كل شيء بل علمه بما يجب عنه، فالأشياء ظهرت عنه، لكونه عالماً بذاته لأنه مبدأ النظام الخبير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه (المرجع السابق، 1910).

ومهما يكن، فإن الفارابي يركز في نظرية الفيض على أن الواحد لا تصدر عنه الكثرة. ولذا فإنه عن الأول يفيض الوجود الثاني أو العقل الأول (الجندي، دون تاريخ)، وهذا الوجود الثاني غير متجسم وليس مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول الواجب الوجود. وعقله لذاته هو عين ذاته، وهو بما يعقل ذاته التي تخصه وبما هو متجوهر بها يلزم عنه وجود السماء الأولى، وهو بما يعقله من الأول يلزم عنه وجود ثالث أو العقل الثاني، ووجود الثالث ليس في مادة، وهو بجوهره عقل، يعقل ذاته ويعقل الأول، وهو بما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع أو العقل الثالث، وهذا الوجود ليس في مادة ويعقل الأول ويعقل ذاته، فيما يتجوهر بها يلزم عنه كرة المشتري وبما يعقله من الأول يصدر عنه وجود خامس، وهكذا يمضي الفارابي مع نظريته في الفيض متأثراً بأفلوطين وأساتذته (نومينوس السوري) و(أمينوس سكاس)، إلى أن يصل إلى العاشر الذي يصدر عنه الحادي عشر أو العقل العاشر، الذي يدعوه الفارابي "العقل الفعال" أو الروح القدس، وهو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي وهو الذي يسبب وجود الأنفس الجزئية والعناصر بمساعدة الكواكب السيارة، وهو ليس في مادة بل هو آخر العقول المفارقة لها (الفارابي، 1959). وهكذا فإن الوجود عند الفارابي مراتب، وكل موجود له مرتبته من الوجود. والعقول العشرة³ إضافة إلى ذلك منقرّدة ومتميّزة بوجودها، فلا جنس ولا ضد لها. إن التجانس والأضداد لا تكون إلا في الأشياء المادية. وترتيب الأشياء المادية⁴ هو أن تقدم أولاً أحسنها، ثم الأفضل فالأفضل، إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه. فأحسنها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الإسطقسات ثم

المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق. وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه (المرجع السابق، 1959).

نجدُ في فلسفة الفارابي أن الحيوان الناطق هو أعلى الموجودات شأنًا في التسلسل الوجودي الصاعد، والنفْسُ الناطقة هي الجزء الأعلى من النفس، وهي تدرك الأشياء من خلال التجرّد من المحسوسات، واتّصالها بالعقل الفعّال. فالنفس تتصوّر بطريقة حدسيّة بعض الأشياء كالمعقولات الأولى أو البديهيات أو المبادئ الأولى للمعرفة، ثم تستعمل هذه المبادئ في إدراك المحسوسات فتجرّد منها صورها، وعندئذ تصير النفس الناطقة عقلاً بالفعل (Hammond، 1947). والذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو العقل الفعّال.

وأما في النفس فقد ذهب الفارابي كما ذهب فلاسفة اليونان من قبله إلى الاعتقاد بأن وجود النفس يتعدى عالم الإنسان إلى غيره من الكائنات، وأن للسماء في نظره نفس وللعالم نفس وأن للكواكب والحيوانات والنباتات أنفس أخرى. والحقيقة أن الفارابي يخالف أفلاطون وأفلوطين في موضوع النفس، فلا "يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون. ولكن على الرغم من أن النفس عند الفارابي استكمال أول لجسم طبيعي" (الفاخوري، 1993، ص144). إلا أنه لا يلتزم بذلك إلى النهاية، إذ يثبت أنها جوهر بسيط روحاني مابين للجسد، من حيث أنها تدرك المعقولات، أو المعاني المجردة.

يعتقدُ الفارابي أن النفس تفيض عن العقل الفعّال واهب الصورة وأنها صورة الجسد وقوامه، والقوة التي تعين الأجسام وتساعد على بلوغ كمالها، بأفعال تعتمد على نوعين من الآلات: جسميّة ولا جسميّة وفقاً للنوع الذي ينتمي إليه. والفيضُ هنا يعتمد على الاستعداد في المادة، فكلما حصل استعداد في مادة فاضت عليه من العقل الفعّال أو النفس الكلية نفس جزئية، وانفصال النفس الجزئية عن النفس الكلية يجعلها مستقلة استقلالاً تاماً. فهي حين تدخل الجسم المستعد لاستقبالها تكمل وجوده وتستقلّ فيه، وأنه كلما بلغت الأنفس معارفها درجة علباء من الكمال، اقتربت من العقل الفعّال، وحين تقترب منه تبلغ السعادة. ومن ناحية أخرى فإن النفس عند الفارابي تكتمل بالفعل، وأنه كلما اقتربت من هذا الاتّحاد، اقتربت من الله فحصلت سعادتها القصوى (الجندي، دون تاريخ). ويضيف الفارابي إلى ذلك أن للنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات، وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس وهي أمور لها مستحقة، وذلك لها بالوجوب والعدل (المرجع السابق، ص18)، بينما عند أفلوطين فإن المادة تنعدم بعد انسحاب النفس منها ولا يوجد عقاب للنفس. ولذا من وجهة نظر الفارابي فإن على الإنسان الحفاظ على صحة نفسه كما يحافظ على صحة بدنه بفعل الخيرات والحسنات والأفعال الجميلة، لأن مرضها يكون بفعل الشرور والسيئات والأفعال القبيحة. وهذا يعني أن الفارابي يعتقد بحريّة الإرادة الإنسانيّة. وكما يرى (روبرت هاموند) فإن

فلسفة الفارابي هنا لم تتأثر بالأفلوطينية المحدثة بربط الشرّ في المادة واعتبار الشرّ موجوداً بالعَرَض في العالم (Al Farabi, 1989).

تأثر الفارابي بالعرفان الأفلوطيني

قد يبدو تأثر الفارابي بالعرفان الأفلوطيني من خلال المعرفة الإشراقية التي وضع أساسها في الفلسفة الإسلامية، إذ أنه يُعتبر أول فلاسفة الإسلام الذين قالوا بالمعرفة الإشراقية. فالفارابي يبين في فلسفته بوجود ثلاثة أنواع من المعرفة: حسية، عقلية، إشراقية. وهو يرى أن كل من المعرفة الحسية والمعرفة العقلية قاصرة عن بلوغ مرتبة المعرفة الإشراقية. فالمعرفة الحسية عنده أدنى من المعرفة العقلية، لأنها لا تدرك الأشياء أو الماهيات المجردة. أما المعرفة العقلية، فعلى الرغم من أن الفارابي يعلي من شأنها، إلا أنها بنظره لا تصل إلى رتبة المعرفة الإشراقية كونها مرتبطة بالمعرفة الحسية، أو الحواس الخمس التي هي من روافد العقل، حيث أنها هي التي تمدّ العقل بالمعلومات عن طريق وسائط من قوى النفس الأخرى مثل الحس المشترك والمخيلة والمصورة وما إلى ذلك من قوى النفس الباطنة. وهذا يعني أن المعرفة الحسية والعقلية تتعلّقان بالوجود العيني، في حين أن المعرفة الإشراقية تتعلّق بالعالم الأسمى وهو عالم ما وراء الطبيعة. مما يعني أن المعرفة الإشراقية تتجلى فيها الحقائق من العقل الفعّال واهب الصور، وأنها لا تحصل إلا بفيض من العقل الفعّال (تركي، 2009). إن ما يجعل إمكان حصول المعرفة في الذهن البشري وكذلك صحتها، أمرٌ يتوقف على العقل الفعّال الذي يسميه الفارابي الروح الأمين وروح القدس، وهو الذي يجعل عقلا الذي بالقوة عقلاً بالفعل. والمعقولات بالقوة معقولات بالفعل دائماً كسائر عقول الأفلاك، ومثله في ذلك مثل الشمس تجعل المرئيات بالقوة مرئيات بالفعل. فالمعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الإنساني إذا وصل إلى مرتبة العقل المستفاد الذي ينفعل به فيشتعل حدساً، وهنا تتلاقى عند الفارابي نظرية المعرفة بنظرية الفيض.

رغم تأثر الفارابي بأفلوطين، إلا أن هناك اختلافاً أساسياً بين الفيلسوفين إذا يرى خليفات أننا في فلسفة الفارابي أمام طريقين للمعرفة: طريق أرسطي حقاً يبدأ من الحسّ فالمخيلة، فالنفس الناطقة. وطريق أفلوطيني تفيض فيه الصور المعقولة من العقل الفعّال على النفس الناطقة أو المخيلة. وتوجد بالطريق الأول "الفلسفة"، بينما توجد بالطريق الثاني "النبوة". إن الفيلسوف يُعبّر عن الحقائق تعبيراً برهانياً يصل إليها عن طريق العقل والتجريد (خليفات، 1989). أي "بالصناعة البرهانية" التي تمكنه من الارتفاع إلى درجة الاتصال "بالعقل الفعّال". أما النبيّ فإن قوته المتخيلة غاية في الكمال "فيقبل، في يقظته عن العقل الفعّال، الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، أو محاكياتها

من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، وبراهها. فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية" (الفارابي، 1959).

وهكذا فإنه يتضح من فلسفة الفارابي، أنه لا يوجد تناقض بين ما يتلقاه النبي وما يتلقاه الفيلسوف. وبالتالي "لا تناقض بين الدين والفلسفة إذ هما يعبران عن حقيقة واحدة" (الجابري، 2002، ص 246). ويرى محجوب في قراءة للفارابي أن التخيل الملي لا يمكن أن يتولد إلا بعد بلوغ الفكر النظري الفلسفي، وأن العرب قد تغافلوا عن هذا الشرط فهمشوا الفلسفة مما قد يكون أوقعهم في الضلال عن الحقيقة (محجوب، 1989).

ومن هنا فإن انطلاقة الفارابي كانت من أن النبي محمد هو آخر الأنبياء، وبالتالي فإن تحقق المدينة الفاضلة بعده لا يكون إلا بوجود رئيس لها هو الحكيم الفيلسوف إذ يشترط الفارابي في رئيس المدينة الفاضلة وهو الفيلسوف هنا " أن تكون له جودة خطابة وإقناع وتخيل". وإن لم يتفق وجود هذا الحكيم الفيلسوف بعد النبي "لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك"، ولن تكون مدينة فاضلة تحاكي نظام الكون في تراتبه وترابطه ونظامه. "وهذا المصير الذي واجهته المدينة الفاضلة الإسلامية بعد النبي" (الجابري، 2001، ص 362).

هذا الفهم، وإن اختلف تماما، فإنه من باب التأثير والتأثير، يقابل تأثر وتأثير فلسفة أفلوطين على المسيحية وكيف خدم كل منهما الآخر. إن الواحد المحض الأفلوطيني قائم من ذاته في ذاته، وهو كإله أرسطو ساكن، ولكنه لا يعرف حتى ذاته، "ذلك لأن العرفان لا يتم إلا بكون العارف هو ذاته وغيره معاً". وذلك (العرفان) ينطبق على الروح. ويدعو أفلوطين بالواحد، الروح، النفس، "الأقانيم الثلاثة الأصلية" (أفلوطين، 1997، ص 428-429). وهذا ينطبق على الأقنوم الثاني الروح، ثم النفس. ولهذه الأقانيم الثلاث ما يقابلها في المسيحية وهي "الأب" و"الإبن" و"الروح القدس". والأخير وُجد عن الإبن كما هو مذكور في إنجيل يوحنا الإصحاح العشرون: "فقال لهم يسوع أيضاً سلاماً لكم. كما أرسلني الأب أرسلكم أنا. ولما قال هذا نفخ وقال لهم اقبلوا الروح القدس" (العهد الجديد، 1966).

يأتي الفرق بين الفارابي وأفلوطين أيضاً في التوظيف السياسي عند الفارابي لنظرية الفيض وإن كان بطريقة غير مباشرة بالدرجة الأولى، سواء في توضيح إشكالية خلق العالم، أو العقول والنفوس أو في تفسيره النبوة أيضاً. فما ذهب الفارابي إليه هو أن "الله"، وحسب تصور المسلمين، هو الأول والمدير للعالم، كما أن الرئيس الأول "النبي" هو المدير للمدينة الفاضلة بوحى من الروح الأمين "جبريل" الذي "به يوحي الله تعالى إلى الرئيس الأول للمدينة" (الفارابي، 1959، ص 49).

نجد أن السبب وراء محاولة التوفيق هذه هو ما كان يواجه المجتمع الإسلامي من اختلافات كبيرة وصراعات اجتماعية وفكرية وسياسية، وخاصة فيما بدا من عدم التوافق بين ما

يقره العقل وما يعلمه الدين. وقد تصدى الفارابي لهذا الإشكال من خلال التوفيق بين الفيلسوف الذي يمثل الفلسفة والنبي الذي يمثل الدين. فجعل مدينته الفاضلة مدينة يرأسها النبي أو الفيلسوف إذ أنه لا فرق في النتيجة بين الرئاستين.

الخلاصة :

سلطت الدراسة الضوء على مدى تأثير فلسفة الفارابي بالأفلوطينية المحدثه وخاصة من حيث الموضوعات التي طرحتها والطريقة التي تناولتها بها. كما سلطت الضوء على الظروف المتشابهة التي أحاطت بأفلوطين والفارابي التي ربما كانت سبباً رئيسياً في تناول وطرح نفس الموضوعات. وقد بينت الدراسة مدى تأثير كل من الفيلسوفين بالدين وتأثيرهم عليه، وخاصة في مسائل العقل والنفوس والمعرفة والجمع بين الدين والفلسفة من ناحية. وترى الدراسة من خلال الارتباط بين الفارابي وأفلوطين أن السياق الفلسفي كان وليد الأحداث والظروف التي تمر بها الدولة. وأن القضايا التي تطرح، متشابهة من حيث الرؤيا والهدف ، وأن كل منهما تأثر بالدين وأثر عليه. والأهم من ذلك كله هو أن لا سبيل لإلغاء أو التأكيد على الاتفاق أو الاختلاف بينهما إلا في غاية كلاً منهما وخاصة أن الفلسفة التي قدماها لا دليل قاطع ولا برهان عليها إلا في غاية السعادة التي كان يصبو كل منهما إليها، مما يعني أنها فلسفة ماورائية بامتياز. ومهما يكن فإنه، وإن اختلفت المقدمات أو النتائج عند كل منهما إلا أننا نرى أن دعوة الفلسفة أو الدين كانت على سبيل السعادة وليس أكثر من ذلك، لأن السعادة هي الغاية القصوى.

المصادر :

- يسوع المسيح، العهد الجديد (1966)، جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى ، بيروت.
- الفارابي، أبو نصر(1959) ، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، ط1، بيروت، لبنان.
- الفارابي، أبو نصر(1993)، السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري النجار، دار المشرق، بيروت، لبنان.
- الفارابي، أبو نصر(1910)، الفلسفة القديمة، عيون المسائل، منشورات وتصحيح المكتبة السلفية، القاهرة.
- الفارابي، أبو نصر(1986)، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان.

- الفارابي، أبو نصر (1986)، كتاب الملة، ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان.
- الفارابي، أبو نصر (1987)، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1987.
- أفلوطين (1997)، تاسوعات أفلوطين، ترجمة فريد جبر، ط1، مكتبة لبنان، بيروت.

المراجع:

1. أبو ريان، محمد (1983)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
2. بجاوي، تونسية وبلعزوقي، محمد (2004)، النزعة التوفيقية في فلسفة الفارابي أسبابها وأهدافها، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، الجزائر.
3. البدور، سلمان (2006)، العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية، دار الشروق، عمان.
4. بدوي، عبد الرحمن (1959)، خريف الفكر اليوناني، ط3، مكتبة النهضة النصرية، القاهرة.
5. تركي، إبراهيم محمد (2009)، الفلسفة والفلاسفة في المشرق الإسلامي، ط9، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الاسكندرية .
6. الجابري، محمد عابد (2001)، العقل الأخلاقي العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
7. الجابري، محمد عابد (2004)، بنية العقل العربي، ط7، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
8. الجابري، محمد عابد (2002)، تكوين العقل العربي، ط8، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
9. الجابري، محمد عابد (2006)، نحن والتراث، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
10. الجندي، أنعام (دون تاريخ)، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، شرقالأوسط للطباعة والنشر، بيروت.
11. خالد، غسان (1983)، أفلوطين رائد الوجدانية، منشورات عويدات، بيروت، باريس.
12. خليفات، سحبان (1989)، المكانة إبستمولوجية للشعر في فلسفة الفارابي، مجلة أبحاث اليرموك، المجلد الخامس، ع1، عمان.
13. خليفات، سحبان (2004)، منهج التحليل اللغوي المنطقي في الفكر العربي الإسلامي، ج2، منشورات الجامعة الأردنية، عمان.
14. ديور، ت، ج (1957)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، ط4، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة.

15. زكريا، فؤاد (1970)، مقدمة ترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
16. زكريا، فؤاد (2004)، مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم، دار الوفاء للنشر والتوزيع، الإسكندرية.
17. الفاخوري، حنا والجر، خليل (1993)، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، ط3، دار الجيل، بيروت.
18. محجوب، محمد (1989)، المدينة والخيال: دراسات فارابية، ط1، دار أمية، تونس.
19. المرزوقي، أبو يعرب (1994)، منزلة الكلي في الفلسفة العربية، جامعة تونس الأولى، تونس.
20. اليازجي، كمال وكرم، أنطون (1965)، أعلام الفلسفة العربية، مكتبة لبنان، بيروت.

References:

Al-Farabi (1989) Fusul Al-Madani, D. M. Dunlop, Cambridge, The University Press.

Hammond, Robert (1947), The Philosophy of Al-Farabi and Influence of Medieval Thought, the Hobson Book Press, New York.

Mahdi Muhsin (1990), Al-Farabi, Imperfect State, Harvard University.

الهوامش

(¹) لم يقصد الفارابي من وضع هذا الكتاب مجرد التوفيق بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو، إنما أراد أيضاً التوفيق بين الفلسفة والدين "بتأكيد أن أفلاطون وأرسطو لم يذهبا إطلاقاً مذاهب مخالفة أو مناقضة لما قرره الوحي الإلهي". أنظر: فهمي جدعان، نظرية التراث، دار الشروق، عمان.
(²) حيث استعان الفارابي أيضاً بعقول أرسطو لتوضيح نظريته في الفيض.

³ في الفصل العاشر من آراء أهل المدينة الفاضلة، جعل الفارابي العقول أحد عشر عقلاً، بينما في الفصل الثالث عشر وردت على أنها عشرة عقول.

⁴ ترتيب الموجودات الإلهية تنازلياً الأفضل ثم الأنقص فالأنقص، والموجودات المادية تصاعدياً الأخس ثم الأفضل فالأفضل