أبو نصر الفارابي في الدراسات المغربية
وتعدُّد القراءة
من الفحص الإيديولوجي إلى الفحص الدلالي

د- إبراهيم بورشاشن

عندما نتأمل الدراسات الفلسفية في مجال الفلسفة الإسلامية في المغرب، نجدها ما تزال في بداياتها لعدم وجود تغطية كافية لحقل الدراسات الفلسفية الإسلامية سواء من حيث الأعلام أو الموضوعات المطروقة، ذلك ما نلمسه مثلا ونحن نتصفح ما أنتجه المغاربة في أبي نصر الفارابي[1]، حيث إنه من حيث المقالات المنشورة عن الفارابي لم نعثر لحد الآن إلا على خمس مقالات واحدة للأستاذ محمد عزيز الحبابي[2] وأخرى للأستاذ محمد عابد الجابري[3] واثنتان للأستاذ محمد المصباحي[4] وواحدة للأستاذ محمد مرسلي[5] وإشارة لدراسة علي آيت أوشان عن "التخييل

---

[1]ـ من الكتب المنشورة عن الفارابي ثلاثة كتب، أحدهما للأستاذ عبد السلام بنعبد العالي عن السياسية عند الفارابي والآخر للأستاذ محمد قشيقش عن الإنسان عند الفارابي وآخر للأستاذ حمو النقاري عن نظرية العلم عند الفاربي.

[2]ـ محمد عزيز الحبابي، أبو نصر الفارابي، المنظر للمجتمع المدني المثالي، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1988

[3]ـ نشرها تحت عنوان "مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية" في كتابه "نحن والتراث، نشرة مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ماي 2006 وهي عبارة عن محاضرها كان المرحوم الجابري قد ألقاها ببغداد بمناسبة الذكرى ألف ومائة وعام على ميلاد الفارابي.

[4]ـ الأولى تحت عنوان أبو نصر الفارابي، البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة، منشورة ضمن كتاب "من المعرفة إلى العقل" بحوث في نظرية العقل عند العرب والثانية منشورة في كتاب وتشكل الفصل التاسع منه تحت عنوان "إشكالية أنحاء الوحدة وعلاقاته عند الفارابي، قراءة في كتاب الواحد والوحدة لأبي نصر الفارابي،

[5]ـ في كتابه "دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر نشر د.محمد مرسلي دراسة حول الفاربي تحت عنوان "الأدوات عند الفارابي من خلال "الألفاظ المستعملة في المنطق" عرض وتأويل، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2004

الشعري في الفلسفة الإسلامية" وهو الكتاب الذي افرد فيه جزءا للحديث عن التخييل الشعري عند الفارابي، والدراسة على ما يبدو لما تنشر بعد[6].

ويخال إلينا أننا أزاء ست قراءات للفارابي، قراءتان تعلنان عن مقاصدهما الإيديولوجية منذ البداية، وتغرقان فيها، حتى إنهما لأن تكونا تقريرا إيديولوجيا أقرب من أن تكونا بيانا فلسفيا، ودراسة تفصح عن هذه المقاصد في النهاية، لكن تظل في روحها فلسفية، والدراسات الثلاث الأخرى يهمها البحث الدلالي؛ إحداهما في دلالة الواحد والأخرى في دلالة الحرف، والأخرى في دلالة التخييل، من دون أن تخرج الدراسة الثانية عن هذا الإطار لاشتغالها على مفهومي المعرفة والسعادة.

ويمكن القول إن دراسة الأستاذ الحبابي عن الفارابي جاءت عرضا بعد دعوته إلى مؤتمر بغداد حول المعلم الثاني، إذ لا نجده بعد ذلك يعرج على هذا الفيلسوف رغم إشادته الكبرى به في هذه الدراسة التي اعتبر فيها "الفارابية فلسفة أثرت الثقافة وساهمت في حوار الأجيال" و"أنها تساير تقدم الفكر وتحرره"[7] . والحبابي في دراسته هذه، التي لا تتميز كثيرا بانسجامها المنطقي، كما سنجد في دراسة الجابري التي تغرف من نفس النهر ولكن بمنهجية أكثر اتساقا وانسجاما، يجعلها محورين كبيرين، محور يفرده للعناصر الابستملوجية لتاريخية الفارابي، ومحور يفرده للعناصر الوجودية لتاريخية الفارابي، لكننا نجده يضيف مرحلة ثالثة لإبراز المباحث البارزة في فلسفة الفارابي قبل أن يأتي بمرحلة رابعة لمتفرقات، فضلا عن مقدمة للعرض وخاتمة.

فماذا يقصد الحبابي بالتاريخية؟ وما هي عناصرها الابستمولوجية والوجودية؟ وما قصد الحبابي من دراسته هذه عن الفارابي؟

---

[6]ـ نشر عنها ملخصا في مجلة البيت التي يصدرها بين الشعر في المغرب، العدد 9 شتاء 2006

[7]ـ محمد عزيز الحبابي، أبو نصر الفارابي، المنظر للمجتمع المدني المثالي، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1988 ص 43

التآريخية عند الحبابي هي ضدا عن التأريخ، فإذا كان التأريخ ضربا من عرض الأحداث في تسلسلها التاريخي من حيث "تلخيص أراء الفارابي أو شرحها"، فإن الحبابي يريد أن يتميز عن المؤرخ، فهو فيلسوف يبحث في التآريخية؛ إنه يقصد إلى تأويل آراء الفارابي، لكن ليس التأويل بمعنى "الرجوع إلى المعنى الأول" وإنما التأويل بمعنى "التفسير المكيف لما يمكن أن تحمله الفارابية من معان ظاهرة وأخرى محدوسة"[8]، ويعتقد الحبابي أن ذلك هو نفس المنحى المنهجي الذي سلكه الفارابي نفسه حين "جعل من التأويل ...ركن الزاوية في منهجه"[9]، ولا يتحرج الحبابي في التصريح بأنه سيقرأ الفارابي قراءة ايديلوجية حين يسم مقاربته للفارابي بأنها ضرب من "استغلال" الفارابية "على ضوء ما تمثله بالنسبة لعصرها وما يمكن أن توحي به بالنسبة لعصرنا، عسانا نتفهمها أكثر وأحسن، وندخل في حوار معها ملتصقا بالقضايا الحالية للعالم العربي ـ الإسلامي"[10]. فالحبابي واع، كما سيعي الجابري، أن عمله "عمل موجه وغير برئي"[11]، ولن يرفض الفارابي ذلك، عنده، بل سيرحب بتجاوز حرفية آثاره لإبراز إشكالاتها[12]، لذا سيسعى الحبابي لإعطاء صورة مصغرة عن الفارابية، قد تكون نظرة مختصرة لكنها متكاملة عن فلسفة الفارابي، تجمع إلى جانب النظر في "تآليف الفارابي" ما يمتد في حدس الحبابي "من مضمرات، وتساؤلات، وأجوبة، وتساؤلات بلا أجوبة"[13]، وهكذا يضعنا الحبابي، كما سيضعنا الجابري، في فضاء ايديلوجي صارخ، بؤرته "قارئ ...يميز تلقائيا ما يلائم طبعه واهتماماته"، فنحن هنا أمام ذات متمركزة على نفسها تريد أن

---

[8] ـ محمد عزيز الحبابي، أبو نصر الفارابي، المنظر للمجتمع المدني المثالي، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1988، ص 9

[9] ـ المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[10] ـ المصدر نفسه والصفحة

[11] ـ المصدر نفسه، ص 10

[12] ـ المصدر نفسه والصفحة

[13] ـ المصدر نفسه والصفحة

ترى في الفارابي "عناصر الرسالة الخاصة التي وجهها الفارابي إلى محمد عزيز الحبابي[14]، وهي رسالة "تخاطبنا من خلال لغة اليوم وفي نطاق مشاكلنا الخاصة"[15]، ويسعى الحبابي إلى التقاطها والتعبير عنها.

فماذا أراد الفارابي أن يقول لفيلسوفنا الشخصاني؟

أراد أن يقول له إن فلسفته "تولدت ...عن أزمة سياسية ومجتمعية" دفعته إلى البحث "عن المجتمع الأمثل في مدينة فاضلة رغبة في تحقيق السعادة القصوى وتحقيق مستقبل بدأ ..ولما ينته"[16]، ومن هنا يصوغ الحبابي أطروحة عرضه وهي أن "الفارابية إنسية في حوار متتابع عبر الأجيال"[17].وسيحددها بأنها "إنسية أخلاقية"[18]، ويتفرع عن ذلك أمران اثنان : أصالة الفارابي وواقعية فلسفته.

الفارابي فيلسوف أصيل، فضدا على المستشرقين الذي رأوا في فلسفة الفارابي امتدادا لفلسفات سابقة، فإن الحبابي دون أن ينكر تأثر هذه الفلسفة بهذه الفلسفات إلا أن حضور "الرسالة المحمدية" واضح، فضلا عما أضافه المفسرون والفقهاء والمتكلمون "مما يجعل الفارابية حصيلة حوار، لا عملية نقل... حوار بذهنية إسلامية تأثرت بتراث العديد من الأمم"[19]. ولإبراز هذا البعد الإسلامي في شخصية الفارابي والذي ميزه عن فلاسفة اليونان سيجعل الحبابي الفارابي فيلسوفا ملتزما "انغمر في الجهاد من أجل تحقيق نزوع مستقبلي لا يتعارض فيه [الفلسفي] مع أصول الاسلام"[20]، ولا يخفى هنا أن الحبابي يسقط على الفارابي شخصانيته الإسلامية، فيراه بعيون وجودية ذات سمة إسلامية، إذ الفارابي عنده

---

[14]ـ المصدر نفسه والصفحة

[15]ـ المصدر نفسه ص 43

[16]ـ المصدر نفسه وص 10

[17]ـ المصدر نفسه والصفحة

[18]ـ المصدر نفسه، ص 36

[19]ـ المصدر نفسه، ص 11

[20]ـ المصدر نفسه، ص 12

"تشخصن وحمله معه ممكناته ما ظهر منها وما بطن"[21]، فأنشأ فلسفة إنسية كان الإنسان محور تفكيرها، والمسؤولية أساسها والحرية مستلزمها[22] بل إن كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة يجسد مشروع[ـه] المستقبلي الأصلي متجاوزا مساوئ حاضره الذي يربطه بالتاريخ"[23]. ومن هنا لم يكن الفارابي صوفيا منعزلا يعيش على الهامش كما روج له البعض[24]، بل كان في قلب المعركة يعيش "حياة فيلسوف" و"حياة فنان"[25]، فكانت فلسفته بذلك فلسفة تقدمية[26]. لقد ارتبط الفارابي بتآريخيته فكان فيلسوفا ملتزما ومفكرا مسلما يؤمن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[27]، لذا كانت فلسفته "جزءا من ذاكرة الأمة الإسلامية"[28]، مما يدل على أن فلسفته لم تكن فلسفة منقولة فقط، فالفارابي بأخلاقه الزهدية الإصلاحية وبمنهجه العقلاني التجريبي[29] أنشأ فلسفة ذات نسق نقدي ـ إصلاحي[30] ومن هنا البعد الثاني، وهو واقعية فلسفة الفارابي.

ـ ترتبط واقعية فلسفة الفارابي بأصالته كذلك، لكن أيضا بنقد القراءات التي تجعل هذه الفلسفة ذات بعد ميتافيزيقي تجريدي ليس غير؛ فالحبابي بعد أن يقدم تعريف الفارابي للفلسفة وأنها"العلم بالموجودات بما هو موجودة"[31]، يؤوله تأويلا يخرجه عن سياقه الفلسفي الانطلوجي بل "يستغله" كما يصرح، ليؤكد من خلاله

---

[21]ـ المصدر نفسه، ص 42

[22]ـ المصدر نفسه، ص 24

[23]ـ المصدر نفسه، ص 23

[24]ـ المصدر نفسه، ص 12

[25]ـ المصدر نفسه، ص 13، وًص21، وص22

[26]ـ المصدر نفسه، ص 34

[27]ـ المصدر نفسه، ص 23

[28]ـ المصدر نفسه، ص 43

[29]ـ المصدر نفسه، ص 35 ـ36

[30]ـ المصدر نفسه، ص39

[31]ـ المصدر نفسه، ص 14

الطابع الواقعي لفلسفة الفارابي، فيصبح العالم عنده هو العالم الملموس، علته العقل الفعال أما الله فهو الذي وهب العقل وأبدعه[32]. أما عن أهمية الإلهيات في فلسفة الفارابي فلا يمكن أن نفهمه خارج تصنيفه في إحصاءه للعلوم حيث وسم الإلهيات بميسم إسلامي وأبان عن معرفة عميقة بعلم الكلام ونزوع قوي للتوفيق بين الدين والفلسفة، وهو النزوع الذي سيخطئه فينسب تاسوعات أفلوطين إلى أرسطو[33]. إن فلسفة الفارابي عند الحبابي، هي فلسفة إلهية واقعية حيث إن "مسائل الله والإيمان مسائل جوهرية ...[وهي] بعد من أبعاد الشخصية الإسلامية [و] من هنا اكتسبت الواقعية"[34]، بل إن الحبابي يرى في اعتناء الفارابي بتعريف أصول الفقه دعوة "غلى الاجتهاد والقياس" وهي في تقديره "صيحة إصلاحية تقدمية أطلقها الفارابي في وجه الذين نادوا بغلق باب الاجتهاد"[35]، وهكذا تكون فلسفة الفارابي "نتاج تأمل وتنظير صدرا عن مشاهدات وتجارب تختص بما هو كائن في واقع العالم الإسلامي"[36]، إنها "تأمل نقدي وتساؤلي" غايتها أن تخول الانسان الاندماج في محيطه"[37]. بل إن واقعية الفارابي تتجلى في أن فلسفته هي معرفة هادفة وموجهة توجيها جماهيريا وليس فلسفة نخبوية"، وهذا الفارابي نفسه يصرح أن فلسفته علم يستعمل "في تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن"[38]. وهي قريبة من ذلك لأن الفارابي حين فضل الجانب العملي في فلسفته ركز على الأخلاقية [39] وجعل فلسفته مصدر السعادة[40]، وجعل السعادة تتم بالتعاون،

---

[32]ـ المصدر نفسه، ص 14

[33]ـ المصدر نفسه، ص 16

[34]ـ المصدر نفسه، ص 18

[35]ـ المصدر نفسه، ص 31

[36]ـ المصدر نفسه، ص 25

[37]ـ المصدر نفسه والصفحة

[38]ـ المصدر نفسه ص 20

[39]ـ المصدر نفسه ص 42

[40]ـ المصدر نفسه، 24

والتعاون بتقسيم المهام وملاك ذلك كله المسؤولية[41] وآخى بين النبوة والفلسفة حين جعلهما مسؤولين "عن تحرير المجتمعات والأفراد"[42]، وجعل الدولة وسيلة لتحقيق الإنسان الفاضل[43]

وأخيرا، لقد تجنب الحبابي التأريخ؛ أي حصر الفارابي في لغة عصره واهتمامات عصره، وقال ب "التآريخي" أي تبنى إشكالية الفارابي وأول لغته تأويلا كان غرضه إضفاء ضرب من "الأسلمة" على فلسفة الفارابي[44]، وإبراز طابعها الوجودي ـ الشخصاني. وكأن الحبابي يرى في الفارابي "شخصاني" عصره كما رأى الجابري فيه "روسو" عصره، يبرران معا كيف يمكن أن نستفيد نحن المعاصرين من الفارابي[45]. وإن لم يحل دون ذلك والحبابي أن يوجه انتقادات خفيفة لأبي نصر[46].

سمى الحبابي قراءته بالقراءة "الحوارية التأويليه"[47]، لكنه تطامن، فلم يدع أنها القراءة الوحيدة الممكنة، فقال بحدودها، فهي "قراءة من عدة قراءات ممكنة" و"رواية من عدة روايات ممكنة"[48]. فما القراءات الأخرى التي قدمت للفارابي، وما الحكايات الأخرى التي حكيت عنه؟

ثانيا: حكاية المرحوم الجابري قريبة من حكاية المرحوم الحبابي. لكن إذا كان من فضل للأستاذ الجابري على الفلسفة الإسلامية في المغرب على الخصوص، فإن هذا الفضل يتجلى في أنه أعاد الحياة للفلاسفة المسلمين، وأقامهم من مرقدهم،

---

[41]ـ المصدر نفسه، ص 30

[42]ـ المصدر نفسه ص 30

[43]ـ المصدر نفسه والصفحة

[44]ـ انظر استشهادات الحبابي بالقرآن الكريم صص31 ، 32ـ ـ 37ـ ـ 40ـ

[45]ـ المصدر نفسه ص 42

[46]ـ المصدر نفسه، صص 39، 40، 41

[47]ـ المصدر نفسه ص 41

[48]ـ المصدر نفسه، ص 42

وحدد لهم وجهتهم، ليناضلوا معه في أكثر من واجهة في حياته السياسية، فقد كان ذلك قصدا له أول وليس قصدا ثانيا أو ثالثا كما كان عند المرحوم الحبابي.

لقد استحضر الجابري الفلاسفة المسلمين، والفارابي على الخصوص موضوع بحثنا، استحضارا إيديولوجيا انسجاما مع منهجه الذي اختاره في قراءة الفلسفة الإسلامية، والذي يبدو أنه كان منهج "العصر"، إذ ليست هناك قراءة بريئة عنده، كما هو الأمر عند سلفه، فأن نقرأ الفلسفة قراءة إيديولوجية واعية أفضل من أن نقرأها قراءة غير واعية[49]، وهو في هذا يتفق مع القراءة الحبابية للفارابي، ومن هنا أيضا هذا الوضوح الكبير الذي تقاسمته الدراستان، فلا صعوبات ولا إشكالات والتأويلات المختلفة لا محل لها، فهناك تأويل واحد، به نرد على المستشرقين وعلى الذين يفصلون الفكر عن الواقع :

فالمستشرقون، وهو مهووسون بالنظر إلى امتدادات الفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية حتى قال أكبرهم إن هذه الفلسفة ليست في المطاف الأخير إلا فلسفة يونانية مترجمة، يرد عليهم الجابري ببيان مظاهر الإبداع في الفلسفة الإسلامية التي لم تكن قراءة للفلسفة اليونانية فقط بل قراءة لواقعها مما أضفى عليها طابعا من أصالة؛ تتجلى بعض مظاهر هذه الأصالة في أن الفارابي جمع بين أفلاطون وأرسطو، ولم يقصر فكره على أفلاطون، مما يدل على أن الفارابي لم يكن فيلسوفا ناقلا كما يزعمون[50]، وفي أن قراءة الفارابي للفكر اليوناني كانت قراءة عربية إسلامية وقراءته للملة الإسلامية قراءة فلسفية يونانية[51]، فلم ينقل أجدادنا الفلسفة اليونانية إلا لدوافع عميقة مرتبطة بواقعهم، وهو الأمر الذي سيفصل فيه الجابري القول ليبين الارتباط القوي للفلسفة الإسلامية في شخص الفارابي بواقعها الحضاري العام.

[4949]- نحن والتراث، مرجع سابق ص 134

[50]ـ نحن والتراث، ص 114 ـ115

[51]- مرجع سابق، ص 122

ـ يبدو هذا الربط وكأن المرحوم يكتب تقريرا عن الحياة الفلسفية في زمن الفارابي من خلال نصوصه، وكأن فلسفة الفارابي تعكس بطريقة مرآوية "معطيات عصره ومشاكل مجتمعه"[52]، أو كأن النص عبارة عن تقرير إيديولوجي أو خبر تاريخي عن واقع معين، فكل شيء واضح[53]، و لا نحتاج "تأويلات"[54]، فكأن الفهم قبلي وما على نصوص الفارابي سوى أن تجيب. وإذا بدت مشكلة تركت[55]، وأحيانا يكتفي بتسجيل ملاحظات مكتفيا بفهم القراء لكتب الفارابي[56]، وكأننا أمام تعاقد ما في فهم فلسفة أبي نصر. فكيف قرأ الجابري المعلم الثاني، وكيف روى حكايته؟

ينطلق الجابري من مصادرة يزعم فيها أن الفارابي أنشأ منظومة جمعت بين الميتافزيقا والدين والسياسة والاجتماع جمعا اندمجت فيه الثقافة اليونانية بالثقافة العربية، وليس المطلوب، كما يقول، إذن إلا فهم الدوافع والغايات واستيعاب الإشكالية التي عاشها بكل جوارحه ودفعت به إلى إنشاء هذه المنظومة[57]. هذا ما ينبغي أن تتكاثف حوله الجهود لتقديم "الجواب الصحيح".

ولما كانت مسالة التوفيق بين الدين والفلسفة هي محور الجهود الفكرية والفلسفية في التراث العربي الإسلامي[58]، فإن الجابري يرفض تأويلا مقدما لهذه

---

[52][52]ـ نم ص 132

[53]ـ ينقل الجابري نصا للفارابي ويقول إنه يكشف عن أن الدافع لقراءة الفارابي دافع ايديلوجي مكشوف ص 113، وبعد أن يعرض الجابري نصا للفارابي في علاقة الدين بالفلسفة يقول :"هذا النص واضح تماما" ثم يلخصه في ست أفكار ص 120ـ 121، وبعد أن يعرض نصا آخر يقول "واضح أن مقصود الفارابي ...هو إضفاء المشروعية ... على مشروعه ... المدينة الفاضلة التي يندمج فيها الدين والسياسية في الفلسفة" ص 133، بل إن الجابري يطرح سؤالا ويدعو إلى تكاثف الجهود لتقديم "الجواب الصحيح" ص110، وكأننا في مجال العلم وليس في مجال الفلسفة؛ المجال الأكبر للتأويلات وتعدد القراءات...

[54]ـ يذكر الجابري أربع تأويلات ويرفضها قائلا "إننا نرفض مثل هذه التأويلات" ص 128

[5555]ـ نم ص 112

[56] ـ ص 123

[57] ـ نحن والتراث ص 110

[58]ـ ص 111

العلاقة ويعده تأويلا سطحيا يعتمد على عنصر الصدفة من دون أن يقدم مصادره التي اعتمد عليها[59].

ينطلق الجابري من تآليف الفارابي، فمن "الجمع بين رأيي الحكيمين" إلى "كتاب الحروف" إلى "كتاب الملة ونصوص أخرى" إلى كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"، وكأن هذا الترتيب في الكتب يدل على الترتيب الذي سلكته فلسفة الفارابي، فالجمع بين آراء معاصريه من خلال الجمع بين أفلاطون وأرسطو من خلال كتاب كان الفارابي يشعر في قرارة نفسه انه كتاب منحول[60]، يستجيب لإشكالية الفارابي العامة، إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة.

فالجمع بين رأيي الحكيمين هو المقدمة الأولى للجمع بين الفلسفة والدين، وليس الفارابي هو الذي يحدد هذه القراءة، إنما "القارئ هو الحضارة العربية الإسلامية، بكل أبعادها....ممثلة في شخص الفارابي الفيلسوف"[61]، ولما كانت الغاية واضحة ومقصودة فلا باس من "قراءة خائنة" لأرسطو وأفلاطون، بل لا باس "بتأويل إيديولوجي، تأويل هادف، يحقق رغبة في نفس المؤول، ويستجيب لإشكاليته الفكرية العامة"[62]، لذا فلا دور خطير لكتاب أوتولوجيا أرسطو، إذ الفلسفة الأرسطية التي كان يريدها الفلاسفة العرب هي ما عبر عنها هذا الكتاب، وهو التأويل الذي لم يكن من الممكن الانصراف عنه، لأنه "التأويل الذي فرضه عليهم واقعهم الاجتماعي السياسي الثقافي"[63]، وحتى يقدم الأستاذ الجابري تبريره لاختيار الفارابي لأرسطو، رغم أن قصد الفارابي، على ما يبدو، لم يكن أرسطو وإنما كان أفلاطون، يقرأ تاريخ الثقافة الفلسفية في الإسلام قراءة يونانية؛ فكما انتقلت هذه الثقافة الأخيرة من "الميتوس" إلى "اللوغوس" عبر سلسلة من

---

[59] ـ ص 111، يذكر فقط في هامش 12 من ص 128 بحث جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا

[60] ـ مرجع سابق ص 114

[61] ـ نحن والتراث مرجع سابق ص 112

[62] ـ المرجع السابق ص 114

[63] ـ المرجع السابق ص 114

التطورات التي أوصلتهم إلى "دولة الإسكندر المقدوني التي كان أرسطو فيلسوفها الأكبر ...الذي أمدها بالحكمة ....كما يقول الفارابي"[64]، فإن الحضارة العربية الإسلامية ستعرف نفس التطورات حتى تصل إلى "دولة العقل والتنظيم العقلاني" مع المأمون وهو التطور الذي جعل الحاجة إلى علوم أرسطو ماسة لتنتظم القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية في نسق عقلاني، وإذا كان أهل اليونان قد استفادوا من علوم الشرق في بناء حضارتهم، فكذلك صنع المسلمون مع الفكر اليوناني "وبدأوا في عهد الفارابي بالذات في عملية ..دمج الفكر اليوناني في الفكر العربي الإسلامي...[أي] ما اعتدنا التعبير عنه بالتوفيق بين الدين والفلسفة"[65]، إنهما عملية حضارية إذن، لم يكن الفارابي سوى معبر عنها، ولذا خفف من التعارض بين الثابتين؛ اليوناني والإسلامي، وجمع بين أفلاطون وأرسطو، وبنى نوعا جديدا من علاقة الملة بالشريعة وأنشأ تصورا عاما منسقا "للكون يربط بين العالم الإلهي والعالم الطبيعي والعالم الاجتماعي في مدينة فاضلة تحقق في الخيال ما عجزت القوى الاجتماعية النامية عن تحقيقه في الواقع"[66].

وانطلاقا من نفس المنحى يدعونا الأستاذ الجابري إلى الدخول إلى عالم "كتاب الحروف" وإلى عالم "كتاب الملة" ليشير "باختصار شديد إلى نوع القراءة التي قرأ بها [الفارابي] سلسلة التطورات التي مر بها الفكر اليوناني من نشأته إلى أفلاطون وأرسطو من جهة، وسلسلة التطورات التي مر بها الفكر الإسلامي منذ الوحي المحمدي إلى الكندي والفارابي من جهة ثانية"[67].

إن المقايسة بين تطور الفكر اليوناني وتطور الفكر الإسلامي ثابت دوما في قراءة الفارابي، وهو إذ يعرض نوعا من فلسفة للتاريخ، مستعرضا تطور الفكر البشري فإن قصده من ذلك هو أن يثبت الأسبقية الزمنية للفلسفة على الدين كما صنع في

---

[64] المرجع السابق ـ ص 116

[65] ـ مرجع سابق ص 116 ـ 117

[66] ـ مرجع سابق ص 118

[67] ،، مرجع سابق ص 118

"كتاب الحروف" وأسبقيتها المنطقية أيضا كما هو شأن "كتاب الملة"[68]. ففي الكتاب الأول "يتحدث الفارابي عن مراحل تطور الفكر اليوناني من نشأته إلى قيام المسيحية، قارئا هذا التطور قراءة عربية إسلامية"، وعندما يقدم قول الفارابي أنه "على هذا الترتيب تحدث الصنائع القياسية في الأمم متى حدثت عن قرائحهم أنفسهم وفطرهم" يقول المرحوم بثقة كبرى: إن الفارابي "يقصد بذلك حالة العالم الإغريقي ـ المسيحي"[69]. إذ كل شيء واضح عنده. أما عندما تتعارض الملة والفلسفة، وهي الحالة التي يعرض لها الفارابي أيضا في نفس الكتاب، فإن الجابري يقرأها من خلال "حالة الفرس والهند"[70]، أما في حالة الأسبقية المنطقية للفلسفة على الملة فهي حالة المجتمع الإسلامي، وهي الحالة التي عرض لها الفارابي في "كتاب الملة"[71]، والفارابي في كل ذلك مقصوده "واضح" وهو "إضفاء المشروعية والمعقولية على مشروعه الأساسي : المدينة الفاضلة، التي يندمج فيها الدين والسياسة في الفلسفة"[72]، فما قصة المدينة الفاضلة عند الجابري؟

يدخلنا الجابري إلى كتابي "آراء أهل المدينة الفاضلة" و "السياسية المدنية" من خلال ملاحظات يسجلها، لأن "المجال لا يسمح بتحليل شامل للمدينة الفاضلة"[73]، وهذه الملاحظات ستعينه "على استخلاص المدلول الإيديولوجي لفلسفة الفارابي السياسية الدينية".

يمكن إجمال هذه الملاحظات في أن المعلم الثاني قد أدمج الميتافيزيقا والسياسة من خلال منهج أكسيومي، وبني الموجودات على أساس تراتب هرمي، ليشيد المدينة الفاضلة على غرار مدينة الله، وأنه أبرز التناظر بين تركيب عالم العقول وعالم

---

[68]ـ مرجع سابق ص 118

[69]ـ المرجع السابق ص 119

[70]ـ المرجع السابق ص 119

[71]ـ ص 120

[72]ـ المرجع السابق ص 122ـ 123

[73]ـ المرجع السابق ص 123

الإنسان ثم عالم الاجتماع الديني لإبراز دور رئيس المدينة الفاضلة، وأنه ابرز أهمية المخيلة من أجل "حل مشكلة النبوة وإقامة جسر بين النبي والفيلسوف وبالتالي إسناد رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبي الفيلسوف". واصطنع الجدلين؛ النازل والصاعد، الأول عند تحليل العالم الالهي والثاني عند تركيب العالم السفلي، مهمة الجدل النازل هو تقريب الله من العالم، ومهمة الجدل الصاعد "الحفاظ على اتجاه التقدم، وذلك بالارتفاع بالإنسان إلى ملكوت الإله، ومن ثمة فتح الباب أمام إمكانية تحقيق ملكوت الله على هذه الأرض"، وهاتان المهمتان جعلتا "كثيرا من المشاكل التي أثارها المتكلمون ...تصبح غير ذات موضوع"[74]، فارتفاع الإنسان إلى درجة العقل المستفاد ليتصل بالعالم الالهي مباشرة، وسمو الإنسان "بنظامه الاجتماعي إلى الشكل الذي جعله يحاكي النظام الكوني "يحول المشكلة الكلامية؛ مشكلة الجبر والاختيار، "إلى مشكلة الجهل والعلم [الأمر الذي] يفتح الباب على مصراعيه في وجه التقدم"[75]، وبما أن العلم وكذا الجهل "درجات"[76]، فإن الأمر في المدن الفاضلة والمدن الجاهلة كذلك. وقد استوحي الفارابي أفلاطون ليخلع على الرئيس صفات وينيطه بمهام "يتجلى فيها الطابع الإسلامي منظورا إليه بمنظور القوى الاجتماعية النامية، في عصره"[77]؛ فرئيس المدينة هو سبب وجودها، وهو الأول "الرئيس الذي لا يرأسه أحد...خليفة الله في الأرض"[78] "نبي وفيلسوف". ويخلص الجابري، بعد أن بسط ملاحظاته السريعة، إلى ما انتهى إليه ديبور من أن "هذا الرئيس هو أفلاطون في ثوب النبي محمد"[79]. وفي الرؤساء الثواني تتجلى "آراء الفارابي السياسية التي يعبر فيها عن تطلعات القوى الاجتماعية النامية في عصره"

---

[74]ـ ص 123 ـ 124

[75]ـ المرجع السابق ص 124 ـ 125

[76]ـ العلم درجات لكن الجهل دركات انظر صفحة 125

[77]ـ مرجع سابق ص 125

[78]ـ مرجع سابق ص 125

[79]ـ المرجع السابق ص 126

فالحديث عن الرئيس الأول استوحاه الفارابي من شخصية النبي صلى الله عليه وسلم، أما حديثه عن الرؤساء الثواني فيتسم بالجدة؛ إذ هذا الرئيس الثاني هو فيلسوف ضرورة، وإلا كان هناك رئيسان؛ أحدهما حكيم والآخر فيه الشرائط الأخرى من "العلم بالشرائع ..والقدرة على الاجتهاد.."وقادرا على حماية أمن البلاد، لكن للرؤساء الثواني، مع الحفاظ على شريعة الرئيس الأول، الحق في تعديل هذه الشريعة إذا كان ذلك الأصلح للزمان؛ إنها "ثلاثة عناصر جديدة كل الجدة في التفكير السياسي في الإسلام" كما يرى الأستاذ الجابري[80].

يدل كل ذلك عند الجابري على أن الفارابي كان يعبر "بطريقة واعية عن مجموع القوى الاجتماعية النامية، قوى التقدم في عصره، في تطلعاتها ومخاوفهما...وكانت المشكلة الأساسية التي تعانيها هذه القوى الجديدة هي مشكلة تحقيق الوحدة في مجتمع أصبح مهددا بالتفكك لطغيان "الكثرة الكاثرة" ولما لم تستطع أي من هذه القوى فرض سيطرتها كان من الطبيعي البحث عن عوامل الوحدة في الميدان الفكري. ولما كان هذان التياران يمثلان "تيار النقل" و "تيار العقل"، ولما كان من غير الممكن رفض الدين، وهو الذي كان وراء نشأة المجتمع الجديد، فقد كان من الضروري تأويله لينسجم مع الظروف الجديدة "بالشكل الذي يخدم التقدم ويحقق سيطرة العقل"[81].

لقد رفعت القوى الجديدة شعار "التأويل" مع المعتزلة أولا ثم في مرحلة النضج مع الفارابي؛ محاولات توفيقية بين الدين والفلسفة للبحث "عن الجسر الذي يصل القوى القديمة بالقوى الجديدة، ولما كان الأشاعرة والماتريدية وهم "المعبرون عن القوى المتفتحة في التيار الأول ... وكان الفلاسفة، هم المعبرون عن القوى الناضجة في التيار الثاني" فإن كليهم عمد إلى نوع من التوفيق من اجل وحدة الأمة، فبين الرجوع إلى السلف والرجوع إلى العقل يظل الدين "وهو محور التوفيق ...في

---

[80] ـ المرجع السابق ص 127

[81] ـ المرجع السابق ص 129

عمقه لا يناقض العقل، ولا يخالفه إلا مظهريا" ومن هنا أهمية التأويل. لكن أي تأويل؟

إن تأويل المعتزلة لم يكن ناجحا فأدى إلى مزيد بلبلة واضطراب، أما مع الفارابي فقد كان ناجحا لأنه أبرز "وحدة العقل" في كتاب الجمع، وأبرز قدرته "على إعطاء تأويل كلي شامل لمثالات الدين" وهو هذه الميتافيزيقا الفيضية، وثالثا عمل على التركيز على "مهمة بناء المجتمع والدولة بناء جديدا، يستجيب لاتجاه التقدم"[82]. لذا فإن المواصفات التي خلعها الفارابي على الرئيس، كان الغرض منها التعبير "عن رغبة في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل" يعطي للدولة إيديولوجيتها "بشكل يساوق التطور الفكري والاجتماعي، ويفسح المجال لبناء دولة العقل، حتى لو تطلب الأمر إدخال تغييرات على الشريعة الإسلامية"[83]، وهي المهمة الموكولة للرؤساء الثواني الذين يجب أن يكون من بينهم فيلسوف لبناء دولة العقل "بعد أن ضاقت دولة الدين بنفسها"[84]. إن الرئيس الفيلسوف على قمة هرم الدولة هو الذي ينشئ التشريعات، أما النخبة المثقفة "الموزعة بحسب هذا النظام الهرمي فتتكلف "بتطبيقاتها في جميع المجالات، وعلى كل المستويات". والجديد عند الجابري أن "مشروع التنظيم المجتمعي في المدينة الفاضلة، هو الذي أوحى بالنظام الهرمي على الصعيد الميتافيزيقي" ويعتبرها "ظاهرة من ظواهر القلب الإيديولوجي"[85]. والفارابي في انتقاده للمدن المضادة كان ينتقد مجتمعه كما يظهر في "الفصول الأخيرة من آراء أهل المدينة الفاضلة"، وفي ثنايا كتاب السياسة المدنية"، ويعتقد الجابري أن ما قدمه الفارابي في "فصول مبادئ وآراء أهل المدينة الفاضلة" من كتاب الملة، لدليل على ما ينزع إليه[86]. فالفارابي جاء بمدينته الفاضلة ليقدم "البديل الذي كانت تتوق

---

[82]ـ المرجع السابق ص 130 ـ 131

[83]ـ المرجع السابق ص 131

[84] ـ نم الصفحة 131

[85]ـ المرجع السابق ص 132

[86] ـ المرجع السابق ص 132

إلى تحقيقه القوى الاجتماعية النامية وينشده "الأفاضل" من أهل المدن الجاهلة"[87]. ويقف الجابري عند مفهوم المدينة، ليزيل لبسا قد يقع فيه البعض عندما يعتبر أن مفهوم المدينة اليوناني، ليؤكد أن الفارابي يقصد بالمدينة "الاجتماع الذي يربط الناس لتحقيق كمالاتهم، هذا الرباط مرهون بالتبعة الاقتصادية والكمال مرهون بالكمال الاقتصادي. وإذا كان موضوع البحث عن الفارابي هو الآراء فلأن وقته لم يكن فيه "العامل الاقتصادي" ظاهر التأثير[88].

ينهي الأستاذ الجابري دراسته عن الفارابي بالرد على المستشرقين مبرزا اختلاف بينية الفكر الإسلامي عن بينية الفكر اليوناني باعتبار أن الأول ثلاثي القيم في حين أن الثاني ثنائي القيم. إننا "أمام بنيتين فكريتين لكل منهما منطقها الخاص"،وبالتالي فرغم تفاعل المسلمين مع الفلسفة اليونانية فإنهم أخضعوها لمنطق فكرهم الخاص، ويقدم الجابري أمثلة متعددة لذلك. وما دام حديثنا عن الفارابي فان المثال الذي يُهِمّنا هو "مسالة العقول ومراتبها وأسمائها"؛ فالفكرة يونانية وأفلاطونية لكن الفارابي سيجعل العقول عشرة "بشكل منسجم مع مراتب العالم العلوي في المنظور الإسلامي، وهي الله، ثم سدرة المنتهى ثم السماء العليا ثم السماوات السبع الطباق ... وأطلق الفارابي أسماء إسلامية على موجودات العام العلوي ... لأنه قرأها ...قراءة إسلامية". وعندما يتحدث الجابري عن علاقة الفكر الفلسفي بواقعه، وهو ما حاول أن يثبته في دراسته عن الفارابي نجده أكثر تواضعا هذه المرة حيث يصرح أن العملية معقدة وخاصة في مجتمع عربي إسلامي "لم يكتب بعد تاريخه كتابة علمية"[89]، لكن الجابري مع ذلك يؤكد أنه في القرنين الثالث والرابع الهجريين وقد بلغ المجتمع العربي أوج تقدمه لا بد أن "هناك قوى اجتماعية معينة هي التي قادت هذا التقدم". حقا، إن البحث لم يكشف بعد عن هوية هذه

---

[87] ـ المرجع السابق صص 132 ـ 133

[88] ـ مرجع سابق ص 133

[89] ـ المرجع السابق ص 136

القوى لكن "لاشيء يمنع من أن نحاول إقامة نوع من الروابط بينها وبين ...الفكر السياسي ـ الديني ـ الفلسفي الذي خلفه لنا الفارابي" إنه مشروع قراءة إذن، لكنها قراءة مليئة بالبياضات التي ملأها القول الإيديولوجي الذي أنتجه الأستاذ الجابري بكثير من الاحترافية في هذه الدراسة الرائدة التي التقت مع دراسة الحبابي في البوح الايديولوجي واختلفت معها في العمق المنهجي..

ثانيا: بين نظرية العقل ومفهوم الوحدة والذهاب من الوجود إلى الذات تجد نفسك مع الأستاذ المصباحي لا تقرأ الفلسفة وإنما تمارسها، ومن هنا أهمية قراءة نصوصه، حقا، لا يخفي المصباحي أحيانا خيانة قراءته، كما نجد في مقالته عن "البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة" عند أبي نصر الفارابي[90]،حيث يريد للعقل الفلسفي الإسلامي أن يتحول إلى عقل حديث[91]، ويقرر أنه وهو يحلل نظرية العقل عند الفارابي أنه قد وضع يده على العائق الأكبر لذلك، وهو "العقل الفعال"، لكن المصباحي، وإن كان ينهي مقالته هذه بالدعوة إلى إتلاف هذا العقل أو على الأقل تذويبه في عقل واحد وإدماجه في الطبيعة أو في الإنسان لإصلاح وضعية العقل، فإنه لا يكتب مقالته بلغة إيديولوجية، بل بلغة فلسفية تجبرك على التفكير معها، وهو نفس ما يصنعه في مقالته عن" إشكالية أنحاء الوحدة وعلاقاته عند الفارابي"[92]، وإن كان في هذه المقالة المتأخرة عن المقالة الأولى يكشف عن أفق مغاير للقراءة. لكن لعل أهم ما يثير في مقالته الأولى على الخصوص، رده العلمي على كل من الحبابي والجابري، وإن كان الأمر يتعلق أكثر برد على الجابري. فضدا على قراءتين تربطان الفارابي بالسياسية نجد المصباحي يقيم قراءة الفارابي على الجانب الانطولوجي المرتبط ب "العقل الفعال". ففي معرض إبرازه لمكانة العقل الفعال في فلسفة الفارابي، وهي مكانة رئيسة وقوية، يومئ

---

[90]ـ مرجع سابق

[91]ـ الأفق هنا أفق ديكارتي مرتبط بالكوجيطو الديكارتي وافق كنطي مرتبط بالأنا الترنسندنتالي لكنط ص44

[92] ـ مرجع سابق

المصباحي إلى نقد عميق لقراءة الجابري الذي نظر إلى المشروع الفلسفي للفارابي على انه ضرب من تسييس الفلسفة، لأنه تجاهل الثقل المذهبي لمفهوم العقل الفعال عند الفاربي؛ إن مصير المجتمع المدني وبنيته وتدبيره والعلاقة بين فئاته تتوقف على الكيفية التي يتم بها تصور مهمة "العقل" البشري ضمن محور العلاقة بينه وبين العقل الفعال، وليس العكس؛ "فالعقل ... هو الذي يتجلى في السياسة وليست السياسة هي التي تتمثل في العقل". إن العقل الفعال عند الفارابي قد أله الإلهيات[93]، مما يبرز مكانته القوية عنده. وبقوله "لا يمكن أن يقال عن فلسفة أرسطية غارقة في أفلاطونية منحرفة أن يكون هاجسها الأساسي هو السياسة، بل هو الميتافيزيقا.." يكون المصباحي قد صفى حسابه مع مشروع القراءة الذي اقترحه الجابري على الخصوص آنفا. ثم يصفي حسابه مع صاحب "الإنسية الأخلاقية" عندما سيصرخ في آخر مقالته أن فلسفتنا لم تستطع بلوغ العصر الحديث لطغيان الهم الميتافيزيقي عليها، عكس ما حاول الحبابي نفيه، حيث اختل التوازن لصالح عقل فعال متعال عن العقول الفردية والواقع معا، لينتهي في الأخير إلى السيطرة على خالقه الإنسان، فيصبح الإنسان يفكر لا ليثبت ذاته، ولكن ليثبت الآخر، فيغدو إنسانا بالآخر الذي هو اللاإنسان. لقد ضاع الإنسان في فلسفة الفارابي، والحديث عن نوع من "الإنسية" في فلسفته هو ضرب من التأويل بعيد.

تشكل مقالة "البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة" فصلا من كتاب، فهل يمكن قراءة مقالة منفصلة من كتاب يتميز بضرب من الوحدة في الموضوع من خلال زوجين مرتبطين؛ المعرفة والعقل؟ طبعا لا يمكن ذلك، وفي انتظار أن تتم هذه القراءة الضرورية نقف هنا عند هذه المقالة في شبه انفصال لنتساءل عن هذه العلاقة التي يطرحها العنوان بين السعادة وتخوم ما بعد الطبيعة عند الفارابي؟

يقسم الأستاذ المصباحي مقالته إلى أربع جمل؛ ثلاثة حول العقل والرابعة خاتمة صغيرة يختم بها قوله في الفارابي؛ تعالج الأولى "طبيعة النفس" والثانية تعالج

---

[93] ـ نم ص 33

"تشكل العقول البشرية ووظائفها" والثالثة يخصصها لـ"العقل الفعال، أبعاده وحدوده".

فما الإشكال الذي ينتظم هذه الجمل؟ وما الفرضية التي يدافع عنها الأستاذ المصباحي؟ وما المفاهيم التي يوظفها من أجل ذلك؟

إن إشكال النفس عند الفارابي يتحرك في مناخين مختلفين، المناخ الأرسطي، في امتداداته الإسكندرية، حيث النفس "مبدأ فاعل صوري وغائي للكائن الحي، كالحال بالنسبة للطبيعة إزاء الكائنات الأخرى"[94]، والمناخ الأفلوطيني حيث "النفس والعقل شيء واحد"، وبالتالي "فالنفس مفارقة للجسم وللمادة في حقيقتها وفعلها ومكانها وزمانها"[95]، وبعد أن يقدم الأستاذ المصباحي الحجج الخمس التي تؤكد مفارقة النفس وتثبت مغايرتها الجذرية للبدن، ويصنفها على أساس "أن الحجتين الأوليتين والحجة الأخيرة تقوم على إثبات مفارقة النفس على أساس مبدأ أن الشبيه لا يدرك إلا الشبيه ولا يؤثر إلا فيه، فالروحي لا يؤثر إلا في الروحي والمادي لا يؤثر إلا في المادي، في حين تعتمد الحجة الثالثة على سريان مبدأ عدم التناقض على المادة على العكس من النفس التي هي في منجى من الخضوع لهذا المبدأ، أما الحجة الرابعة فتعود إلى مبدإ الذاتية" يرى أن لهذا الإثبات آثارا إيجابية حيث تصبح النفس جوهرا وذات طبيعة عقلية وبسيطة وواحدة وأخيرا يتم "الإقرار بثباتها الذاتي وبخلودها" وهذه الصفات السبع تشكل مجتمعة نسقا متماسكا "كما أن هذه الصفات تغطي مجالات الزمن والوجود والماهية من النفس"[96].

لكن ما علاقة النفس بالبدن؟ وما علاقة قوى النفس فيما بينها؟

بالنسبة للسؤال الأول، تختلف هذه العلاقة باختلاف موضوع العلاقة، فإذا كان الموضوع هو الفعل فإن النفس لا تنفصل عن الأعضاء، أما إذا كان

---

[94] ـ ابو نصر الفارابي، البحث عن السعادة .....مرجع سابق ص 22

[95] ـ المرجع السابق ص 23

[96] ـ نم ص 24

الموضوع هو الجوهر فإن علاقة النفس البدن ستكون علاقة تعارض، ويصبح الجسم عائقا أمام تحقيق النفس ماهيتها.

أما بالنسبة للسؤال الثاني، فإن الفارابي يتبنى موقفا تراتبيا ووحدويا؛ إنه الموقف الأرسطي الذي "يعتبر نسبة النفس إلى الطبيعة كنسبة العقل إلى النفس" ويقول ب"تبعية العقل للحواس في فعله المعرفي زيادة ونقصاناً متبنيا تقسيما من نمط أرسطي للنفس مصنفا "قواها إلى ناطقة ونزوعية وخيالية وحسية الخ" منظما "العلاقة فيما بينها على أساس أن ... الأعلى يتحكم في الأدنى ...كما أن الأدنى يكون أساس الأعلى وأداة فعله وشرط وجوده"[97]

وليتنقل الأستاذ المصباحي للجملة الثانية يتساءل عن وضعية العقل ومصيره بالقياس إلى الجسم والنفس والعقل الفعال في ظل "المناخ التراتبي والوحدوي على صعيد قوى النفس، والمتوتر على مستوى العلاقة بين النفس والجسم"؟

يحدث العقل الفعال في النفس تدخلا معرفيا فإذا ثلاثة عقول بشرية تقوم أمامنا؛ العقل الهيولاني؛ وهي الحالة الأولى للنفس وتسمى أيضا العقل بالقوة وأحيانا القوة الناطقة أو العقل الإنساني، ثم العقل المنفعل أو العقل بالفعل، ثم العقل المستفاد.

وعندما يقف الأستاذ المصباحي عند العقل الهيولاني ويتحدث عن عناية الفارابي به، بالحديث عنه في رسائل متعددة، لا ينسى أن يشير إلى ما بعثه البحث في طبيعة هذا العقل "من المواقف والصعوبات والتناقضات"، وهو جوهر البحث الفلسفي الناجم عن النظر الإشكالي في النصوص؛ وسيقود هذا البحث الأستاذ المصباحي إلى نتيجة وهي أن الإشكال العقلي لم يظهر عند الفارابي كما ظهر بطريقة حادة عند ابن رشد والسبب في ذلك أن الفارابي، رغم أنه اعتبر العقل الهيولاني "شيئا أو ذاتا ما" فإنه أبعد النفس عن الجسم واعتبرها جوهرا روحانيا لا صورة مادية للجسم كما سيصنع ابن رشد من بعده، لتظل نظرية الفارابي العقلية "تحت

---

[97]- ص 25

طائلة الإشكال النفسي الذي يوجد مركز توتره بين النفس والجسم لا بين النفس والعقل"[98]

لكن أين يدرج الفارابي هذا العقل الهيولاني؟ هل يدخل ضمن عالم الطبيعة كما تنطق بعض التحليلات والتشبيهات؟ يبدو أن الأمر كذلك، ومما يؤكده أن الفارابي يعتبر هذا العقل فطريا، لا يتطلب الحصول عليه أي جهد نظري أو عملي، إنه عقل مشترك بين الجميع، لكنه مع ذلك هو "عقل فردي ومن ثم حادث ومعرض للفساد"،. لكن ما القول في المراتب العليا للعقول؟ إنها مراتب ليست في مكنة آحاد الناس.[99]

يتحرك الفارابي عند الأستاذ المصباحي ضمن الطّرحين الأسكندري من قبله، والطرح الرشدي من بعده؛ فالفارابي قريب من الإسكندر حين يثبت فردية العقل الهيولاني وبالتالي حدوثه وفساده وماديته لكن ينفصل عنه عندما "يدعم فيه روحانية النفس وجوهريتها ويعتبر العقل الهيولاني جزءا أو قوة من قواها"، لكن تنتصب قرائن أخرى تقرب موقف الفارابي من الموقف الرشدي حين يعتبر الفارابي "العقل الهيولاني مادة أو موضوعا أو ذاتا ترتسم فيها الصور أو المعقولات" إلا أنها تمتاز بكونها معقولة وعقل بالقوة بينما سائر الأشياء المادية هي "معقولات بالقوة ويمكن أن تصل معقولات بالفعل"

لا يكتفي الأستاذ المصباحي بعرض المواقف بل يستخلص بعض نتائجها النظرية الممكنة فهنا بالضبط يستخلص المصباحي من هذا الطرح الفارابي قرب الفارابي من وضع اليد على المادة العاقلة، لكن يرى أن رغبة الفارابي وحرصه على الجمع بين رأيي الحكيمين حال دونه وذلك، وعندما تخلص ابن رشد من هذه الرغبة استطاع أن يستثمر كافة الإمكانات النظرية..

لكن ما طبيعة العقل الهيولاني؟

---

[98]- نم ص 26

[99]- نم ص 27

إن طبيعته هي استعداد، استعداد لانتزاع الماهيات واستعداد لقبول رسم المعقولات واستعداد لصيرورته عقلا بالفعل؛ ويسعى الفارابي لربط هذه الضروب الثلاثة من الاستعداد برباط وثيق ويلاحظ المصباحي أن تحليل الفارابي لخاصية الاستعداد الغرض منه إثبات قدرته على التحول من القوة إلى الفعل، وتجعل العقل الهيولاني أو العقل النظري "معدا لكي يدخل في مسلسل ارتقائي فينتقل من لحظة العقل المنفعل إلى لحظة العقل بالفعل، وهما ضربان من الكمال اللحظة الأولى كمال ملكة والثانية كمال ممارسة. وعندما يستوعب العقل بالفعل استيعاب كليا جميع المعقولات ويصير العقل بالفعل معقولا بالفعل ينتقل العقل بالفعل إلى رتبة العقل المستفاد[100]، وفي هذه الرتبة "يمتلك الإنسان الصور الخالصة ويتحد بالعقل الفعال...[قادرا] على الإدراك الحسي المباشر للماهيات باعتبارها خاصة بذاتها"[101]، وهنا يتساءل الأستاذ الباحث عما إذا كان من حقه أن يستخلص "وجود علية صاعدة من ...العقل الهيولاني ...لحصول العقل بالفعل ...لحصول العقل المستفاد" أم تفهم العلاقة عكسية على غرار التراتب الموجود بين النفوس الثلاث التي تكون النفس الناطقة؟

إن المسافة الموجودة بين العقل الهيولاني والعقل الفعال تتغير حسب منظورنا إلى هذا العقل، فإذا اعتبرناه صورة الإنسان وهيأته الطبيعية الأولى كانت بينه وبين العقل الفعال رتبتان؛ حصول العقل المنفعل بالفعل ثم حصول العقل المستفاد، أما إذا نظر إلى العقل الهيولاني على أنه مادة للعقل المنفعل الحاصل بالفعل وكان هذا الأخير صورة للعقل الهيولاني فستكون بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط هي العقل المستفاد؛ الصورة التامة للعقل البشري وجواز ولوج عالم الطبيعة حيث الحياة مع الصور المفارقة.

---

[100]- المرجع السابق ص 29

[101]- المرجع السابق ص 30

كيف الاقتراب من العقل الفعال؟ هنا يظهر ما سماه المصباحي ب"دينامية التطهير النظري والعملي من المادة والجسم"[102]

بعد هذا العرض يقف الأستاذ المصباحي عند العقل المستفاد بين الفارابي والإسكندر والكندي الذي كان حاضرا عنده مفهوم العقل المستفاد كمضمون وكلقب ولكن بأبعاد مختلفة[103].

لكن هل كان الفارابي يؤمن بإنجاز الاتصال بالعقل الفعال؟

يرتاب كل من ابن طفيل وابن باجة وابن رشد في ذلك، ويفسر المصباحي هذا الأمر بكون الفارابي "لم يكن يتصور وجود إمكانية لحلول عقل فعال متعال ووحيد في عقل جزئي وفردي"، ولعل الأثر الإسكندري من أسباب هذا الأمر لأن القول بطبيعة العقل المادي يجعل فتح معرفة جديدة للعقل البشري يمتد إلى الميتافيزيقا فيها كثير من الحرج، وقد اتخذ ابن رشد منحى غير هذا[104]، أما الفارابي فيبدو لنا بين موقفين؛ موقفه يقدمه شرحه لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس والذي لا يقول فيه سوى بإمكانية معرفة نظرية وسعادة مدنية، وموقف تقدمه رسائله الأخرى والتي تؤكد إمكانية المعرفة الميتافيزيقة، وفيها يعطي أهمية كبرى للعقل الفعال في سبيل ذلك[105].

ويخلص المصباحي في من هذه الجملة الثانية إلى القول بأن "نظرية العقل الفارابية يهيمن عليها أساسا محور النفس، العقل الفعال" للوصول إلى المعرفة وإلى السعادة العظمى، مع العلم أن الأسبقية عند الفارابي تعود إلى العقل الفعال "الذي يخلق النفس وجوديا ويهبها المعرفة ابستومولوجيا ويفرض عليها السعي نحوه

---

[102]ـ نم ص 31

[103]ـ عند الكندي العقل المستفاد لا يتحد بالعقل الفعال بل بالإله ذاته، أما العقل المستفاد فكان يعني عنده "حضور الصورة العقلية الخارجة إلى الفعل في نفس الإنسان" صص 31ـ32

[104]ـ حيث ضحى بالأطروحة الاسكندرية ـ الفارابية وعوضها بأطروحة العقل المادي الواحد من اجل ضمان ثقل الأنطلوجي لهذا العقل يقتدر به على الاتصال بالعقل الفعال ص32

[105]ـ نم ص 32

للاتصال به لتحقيق السعادة المطلقة" ويخلص المصباحي إلى نتيجة يعبر عنها بقوله "وفي هذا المناخ تكاد الطبيعة ومن ضمنها الإنسان يختفيان من ساحة الفعل"[106]

في الجملة ما قبل الأخيرة يقف الأستاذ المصباحي عند العقل الفعال من خلال أبعاده وحدوده. لكن ما طبيعة العقل الفعال عند الفارابي؟

أول خاصية تتجلى في العقل خاصية المفارقة، وهي مفارقة أولا مكانية وثانيا مفارقة أنطلوجية وقد استخلص الفارابي خلوده ووحدته من خلال توظيفه للأفلاطونية وليس للأرسطية. ومن أجل أن يبرز دوره المعرفي يستعمل الفارابي تشبيه الشمس الأفلاطوني وليس تشبيه النور الأرسطي[107]، وهذا التشبيه يثير مفارقة؛

يفهم منه أن الفارابي يقول بتعطيل العقل البشري، فإذا كانت الشمس تمنح الإشفاف للعين في الوقت التي تضيء فيه الألوان والهواء فإن هذا يعني أن العقل الفعال هو الذي يخرج قوة المعرفة وأدواتها إلى الفعل وبالتالي فالعقل البشري إزاء ماهيته وحيال الماهيات الخارجية لا يملك إلا القبول، أي قبول ذاته وقبول المعقولات جاهزة وغير مفتقرة إلى فعله التجريدي[108].

بعد أن يعرض المصباحي هذه الأطروحة يجد أنها غير صادقة تماما، إذ في أعمال الفارابي ما يشير إلى أن عملية الإخراج إلى الفعل تتم في لحظتين؛ لحظة أولى يرسم فيها العقل الفعال في العقل بالقوة استكمالا على شكل العلوم الأولى المشتركة والثابتة، مما يجعل العقل قادرا على أن يسعى من تلقاء نفسه إلى كمالاته الأخرى، وبخاصة الكمال الأخير "الذي هو التعقل الملموس الذي يتجلى في تجريد الخيالات لتصير معقولات"، لكن إخراج العقل الفعال للعقل بالقوة له أيضا جانب أنطولوجي، إذ فيه نوع من تحقيق ماهية العقل البشري ومن هنا نفهم كيف

---

[106]- نم ص 33

[107]- نم ص 34

[108]- نم ص 35

يقترب الإنسان من العقل الفعال ويتشبه به بشكل مفارق، فالإخراج إلى الفعل يجعل العقل بالقوة مستقلا ذاتيا لكن العقل لا يكتسب شخصيته إلا بغيره وهي تتأكد عندما يقترب من العقل المفارق، وهذا الطابع الأنطلوجي للإخراج إلى الفعل ينسحب أيضا على المعقولات، فوجود المعقولات بالفعل يختلف عن وجودها كصور، فوجودها كصور يخضعها قوانين الطبيعة، أما عندما تصبح معقولات بالفعل فتصبح "أحد موجودات العالم" أي أنها "تعد من حيث معقولات في جملة الموجودات"[109].

للعقل وظيفة معرفة أخرى، يصفها المصباحي بالغرابة،حين يتجه فعله إلى الخيال وبخاصة بصدد ظاهرتي، الأحلام والوحي.

أما الوظيفة الأخيرة للعقل الفعال والتي وسمها المصباحي أيضا بأنها "تثير شيئا غير قليل من الصعوبة" فهي جديرة أن تضفي على العقل الفعال بعضا من النقص، فالعقل الفعال ينتج المعرفة لكنه هو أيضا يتلقى معرفة من غيره، في الوقت الذي نعرف ان ذات العقل الفعال هي خارجة إلى الفعل أبدا، لكن للعقل الفعال معرفة بمبادئه لأن منطق الفيض يقوم على "مقولة صدور الوجود من التعقل"، إن العقل الفعال موجود في أدنى مرتبة العقول المفارقة وهي مرتبة التلقي وهو قادر بتدخله في وظيفة المخيلة على معرفة جزئيات عالم الكون والفساد. فالعقل الفعال يعلم مبادئه وبالتالي فهو يتصف بشيء من القوة في ذاته وهو ضعف ظاهر.

وبعد أن يبين المصباحي اختلاف الدور المعرفي للعقل عند الفارابي عنه عند ابن رشد[110]،يعرض لوظيفة العقل الفعال الكوسمولوجية المتمثلة في فيضه الصور على الأشياء، لذا سمي واهب الصور، وبعد أن يفصل القول في هذا الجانب مفرقا بين العملية المعرفية والفعل الكوسمولوجي للعقل الفعال[111]، يقف عند الوظيفة

---

[109]- ص 37

[110]- العقل الفعال عند ابن رشد مجرد فعالية للتجريد لا للمعرفة ص 38

[111]صص 38 - 39

الأخلاقية ـ العملية التي يضعها تحت لافتة مفهوم السعادة مقصود الإنسان وكماله الأقصى، إذ إن غاية المعرفة هو التحرر من الطبيعة من أجل معرفة مطلقة تخلص النفس من كل ارتباط بالمادة، وهذه المهمة هي غاية كل فعل معرفي وكسمولوجي للعقل الفعال، وهنا يلفت الأستاذ المصباحي الدارسين إلى تناقض الفارابي؛ فهو "في الوقت الذي ينصح فيه الناس أن يقوموا بتطهير نفوسهم من البدن، ينيط مسؤولية هذا التطهير بالعقل الفعال خصوصا وأنه هو الذي يجرد المعقولات"[112].

إن آلية الوصول إلى السعادة تقتضي ضربا من المفارقة؛ تقتضي فعلا صادرا من العقل الفعال وفي نفس الوقت جهد نظري عقلي للتحرر شيئا فشيئا من روابط المادة والجسم، وهو الأمر الذي قاد المصباحي إلى صياغة معادلة تتساوى فيها عناصر المفارقة والكمال والسعادة. إننا نصدر عن العقل الفعال لنسعى للعودة إليه بفضل تدخله في العقل بالقوة ليدفع به في مسلسل المعرفة المترقية للوصول إليه؛ في عملية الهبوط تلتقي الكسمولوجيا بالميتافيزيقا بالإبستيمولوجيا أما عملية الصعود فهي معرفية ـ أخلاقية أساسا.وتتحقق السعادة متى تحقق الاتصال بالعقل الفعال.وفي فضاء السعادة تصير نفس الإنسان هي العقل المستفاد، ويصبح العقل والعاقل والمعقول واحدا، وتصبح سعادة الواحدة هي سعادة الآخرين.

إن المصباحي وهو يقرأ الفارابي بعيون الإنسان الحديث يرى أنه في هذه التخوم تبتلع العلوم بعضها، ويضيع العقل البشري على حساب نفوذ العقل الفعال وتذيب الميتافيزيقا العلم التي تحتها، وبالتالي يصبح المجال غير صالح "لتبرير قيام العلم والصناعة داخل نظرية العقل، في مقابل فتح المجال أمام سعادة مثالية اعترف هو نفسه بصعوبة نيلها". هكذا يختم الأستاذ المصباحي الجملة الثالثة من مقالته القيمة لهذه، التي سيختمها بجملة أخيرة قصيرة ومركزة يطرح فيها سؤال التوازن بين النفس والعقل الفعال.

---

[112]ـ نم ص 40

في هذه المقالة ينتقل بنا المصباحي إلى أفق آخر ليس بعيدا عن الأفق الأول، فهو هنا يمارس بحثا دلاليا من خلال قراءة كتاب "الواحد والوحدة" لأبي نصر الفارابي، في حين مارس في القول السابق تأويلا فلسفيا يهم إشكال السعادة، إلا أن الأول يدخل في إطار العقل العملي والثاني في إطار العقل النظري، والبحث الثاني يؤسس الأول وإن كان الظاهر من مقصد الفارابي الفلسفي هو الغايات العملية المتعلقة بتدبير المدينة، كما ظهر في معالجته لإشكالية السعادة.

والبحث الدلالي شرط أساس في كل بحث فلسفي أسسته مقالة الدال لأرسطو، ليصبح تقليدا فلسفيا القصد من ورائه بيان أنحاء الدلالات التي يحملها المفهوم من أجل تحديد الدلالة المتوخاة عند النظر الفلسفي، فكيف قدم الفارابي دلالات مفهوم الوحدة والواحد؟.

يقدم لنا الأستاذ المصباحي في مقالته هذه عرضا لكتاب أبي نصر، من خلال سبع جمل ومقدمة؛ جملة عن تجريبية الكتابة الفارابية وجملة عن جنس القول في كتاب الواحد والوحدة وجملة عن مداخل لقراءة مضمون كتاب الواحد والوحدة وجملة تصنيف أنحاء الواحد وجملة عن أنحاء الواحد بين الدلالة المشتركة والدلالة المشككة وجملة عن الواحد بين العرضية والذاتية وجملة أخيرة عن علاقة الواحد بالوجود بين المساوقة والتراتب.

يشعرنا المصباحي أولا أننا أزاء كتاب تتعاوره الصعوبات من جوانب متعددة، وسبب هذه الصعوبات "تكراره لنفس المعطيات مرارا عديدة" ثم إن الفارابي "كتم عنا مفاتيح قراءة كتاب الواحد"[113] فلم يخبر لا بغرض الكتاب ولا بجهة كما أنه "سكت عنوة عن البوح بنوعية الأدوات التي يستخدمها"، كما ترجع هذه الصعوبة إلى التباس العبارة في الكتاب وكذلك إلى تجريبية الكتابة فيه مما أفقد الكتاب وحدته[114].

---

[113]- نم ص 243

[114]- صص 244 -245

أول مسألة تنتصب أمام المصباحي هي مسألة تجريبية الكتابة الفارابية، وهو يقارن كتاب الفارابي بالكتابة الأفلاطونية والكتابة الأرسطية لعله يتلمس معالم الكتابة الفارابية؛ بالنسبة للكتابة الأولى المصباحي أن يجد روح كتاب الفارابي تختلف كثيرا عن روح محاورة بارمنيد بسبب أن الفارابي سلك طريق الاستدلال التقريري، وهو طريق مستقيم يتنكب النقد والشكوك. أما بالنسبة للكتابة الثانية فإن مقارنة بين الكتاب ومقالة الدال والياء يجد تقاربا من الناحية الشكلية، لكن الفارابي لم يتقيد حرفيا بالطريق الأرسطي في مقالة الدال، أما جو مقالة الياء فيختلف كثيرا عن جو كتاب الفارابي، النتيجة من هذه المقارنات أن المصباحي يخلص إلى أن كتابة الفارابي تضرب إلى الكتابة التجريبية بفضل مقاربة لا تلتزم النظام مما أضفى على الكتاب طابعا من تكرار واضح.

في الجملة الثانية ينتقل المصباحي إلى الحديث عن طبيعة القول الذي يعرضه الفارابي في هذا الكتاب، فيجد الأمر أصعب.

إذا كان كتاب الواحد ليس كتاباً مذهبيا، بحيث إن الفارابي لا يقدم فيه نظريته في طبيعة الواحد، أو يعكف على تتبع كل المباحث المتصلة بالواحد، أو معالجة الصعوبات التي يثيرها النظر في الواحد في علاقتها بالكثرة، فإن الأستاذ المصباحي من أجل أن يوضح هذا الأمر يقارن بين كتاب الفارابي ومقالتي الدال والياء؛ مقالة الدال كتاب دلالي ومقالة الياء كتاب في فحص طبيعة الواحد وتجليه المقولي والتقابلي، إن كتاب الفارابي هو اقرب إلى مقالة الدال من مقالة الياء لأن غرض الفارابي على الأقل في الظاهر كما يقول المصباحي كان الوقوف عند المستوى الدلالي وليس طبع كتابه بطابع ميتافيزقي. لكن هذا ليس على إطلاقه لأن هناك مطالب في الكتاب تتجاوز نطاق مقالة الدال إلى عالم مقالة الياء؛ فالكتاب إذن في ظاهرة مقدمة دلالية لكن في عمقه يحمل إشارات مذهبية تمثل موقف الفارابي الفلسفي من الواحد.

ينقلنا السؤال عن المؤشرات التي تبشر بآراء الفارابي الفلسفية إلى الجملة الثالثة حيث يقدم المصباحي مداخل لقراءة مضمون كتاب الواحد والوحدة؛ ويحدد قضايا ونظريات وحدوية لقراءة ما سماه بالبصمات المذهبية المتناثرة على مساحة كتاب الواحد والوحدة؛ وهي قضايا أربع وقضيتان لازمتان عنها؛ أما الأربع فهي "دور الواحد في إمكان قيام علم الموجود بما هو موجود" ثم نظرية الدلالة ثم نظرية ذاتية أو عرضية الواحد ثم رابعا علاقة الواحد بالموجود، أما القضيتان فهما : قضية طبيعة الواحد وطبيعة المبدإ الأول.

وبعد أن يجول المصباحي في التصورات التي أفرزها تاريخ الفلسفة من خلال اللحظات الخمس التي قدمت إجابات عن المسائل التي خلفها تاريخ النظر على الواحد وهي لحظة بارمنيد ثم لحظة أفلاطون ثم لحظة أرسطو ثم لحظة افلوطين ثم لحظة الكندي، بصدد هذه القضايا، ويحدد العلاقة التي تربطها،مبتدئا بأرسطو في نظرته إلى الدور الدلالي الابستمولوجي والدور الانطولوجي اللذين أناطهما بالواحد، يطرح السؤال عن كيف شق الفارابي طريقه بين هذه النماذج "الاينولوجية"؟

وهو ما سيجيب عنه في الجملة الخامسة، لكنه في الجملة الرابعة يقف قبل الإجابة عن سؤاله هذا ليلقي من خلالها نظرة عامة على مطالب الكتاب، ففي هذه الجملة يعرض المصباحي مطالب كتاب الواحد والوحدة عبر تقسيمات أنحاء الواحد المختلفة ولإنحاء العلاقة فيما بينها وبين الكثرة كعلاقات التقابل والحدوث والموضوع.[115] لكن هذه التقسيمات غير متطابقة في عددها ولا متواترة في انتظامها، ويفسر المصباحي ذلك بتعدد الزوايا التي كان من خلالها الفارابي ينظر إلى علاقة الواحد بالكثرة، ولما كانت القسمة الشاملة لكل أنحاء الواحد تتضمن ثمانية أنحاء يذكرها الأستاذ الباحث كلها ويضعها في جدول[116] وعند قراءته للجدول يسجل المصباحي "انعدام الحدود الفاصلة بين أصناف الأنحاء المختلفة

---

[115]ـ ص 261

[116]ـ صص 262 ـ 263

للواحد" مما يجعل القارئ في حيرة فيما يخص مسألة الانتماء كما هي وضعية المتصل[117]، ويفسر المصباحي هذا الاضطراب بفرضية تقول إن الفارابي "مزج بين تصنيف مقالة الدال وتصنيف مقالة الياء المنتميين إلى فترتين مختلفتين من حياة أرسطو الفكرية"؛ تصنيف مقالة الدال التي تقسم الواحد إلى سبعة أنحاء وتصنيف مقالة الياء التي تقسمه إلى أربعة أنواع. وسيستمر هذا الإحصاء إلى آخر الكتاب يرافقه موضوع هام أيضا هو موضوع التقابل والذي ينظر إليه الفارابي من عدة وزايا أيضا[118]؛ تقابل أنواع الواحد بعضها لبعض وتقابل أنواع الواحد لأنواع الكثرة وأوجه التقاء التقابل مع الحدوث في حيز الكثرة ثم التقابل الإضافي الذي يسمح باجتماع المتقابلين عكس التقابل الضدي والتناقضي وتقابل الملكة والعدم. وبعد أن يعرض المصباحي كل أنواع الواحد يلاحظ أن ما يجمع كل أنواع الواحد هم عدم الانقسام، حيث ينتهي كتاب الفارابي بالتعريف العام للواحد والإشارة إلى طبيعته.

في الجملة الخامسة يقف المصباحي للبحث عن نوعية الدلالة التي ينظر من خلالها الفارابي إلى معاني الواحد، ورغم أن الفارابي لم يعلن عن نوعية هذه الدلالة فإن ما أسماه المصباحي ب"فلتات اللسان" مستعيرا لغة التحليل النفسي تشير إلى نوع من أنواع الدلالة سواء كانت دلالة اشتراك أو دلالة تشكيك أو دلالة تناسب، والفارابي في الكتاب يقول بدلالة التشكيك لكن ليس بصريح العبارة[119]، لكن الاستئناس بكتاب الحروف قد يدعم ذلك، لكننا نجده أيضا يقول بدلالة الاشتراك في الاسم[120]. بعد مسألة الدلالة يقف المصباحي عند "الواحد المنحاز بالماهية" الذي أولاه الفارابي أهمية خاصة باعتباره علة للوحدة في مجموعة أنحاء

---

[117]- ص 264

[118]- صص 265 - 270

[119]- ص 276 -277

[120]- 277

الواحد، ويخلص المصباحي من تحليله أن الفارابي قال بمركزيتين دلاليتين للوحدة؛ هما الواحد بالعدد والواحد المنحاز بالماهية، لا بمركزية دلالية واحدة.

في الجملة السادسة، ينطلق المصباحي من انعكاس الوضع المزدوج للوحدة على طبيعتها وعلى علاقتها بالأشياء: هل هي علاقة ذاتية أو عرضية. أما عن طبيعة الوحدة فهي عدم الانقسام، بمعانيه المتعددة "بحسب نسبته إلى أنواع الواحد"[121]. لكن عند حديث الفارابي عن مسألة ذاتية الواحد أو عرضيته بالنسبة للأشياء فقول الفارابي فيه متردد؛ فمن القول بالوحدة العرضية[122] إلى القول بذاتية الواحد حتى بالنسبة للأشياء الحادثة[123]، إن وضعية الواحد عند الفارابي وضعية مزدوجة إزاء علاقته بالأشياء، وهي وضعية لا مناص منها. لكن ما القول في وضعية الواحد في علاقته بالموجود : هل في مرتبة انطولوجية واحدة أم أن احدهما متقدم على الآخر؟

يفرد المصباحي الجملة الأخيرة للبحث في هذا الأمر؛ فيجد أن أبا نصر كان يتردد بين مواقف ثلاثة؛ مذهب مساوقة الواحد للموجود، ويلاحظ المصباحي أن هذه المساوقة لم يذكرها الفارابي في كتاب الحروف ورددها في أكثر من موضع في كتابه هذا[124]، ويلاحظ المصباحي أن مفهوم المساوقة ملتبس عند الفارابي عندما يجعله على مستوى الخاص الحادث أيضا[125]. وقد ذهب الفارابي بالمساوقة مذهبا أبعد "ليكرس معنى التساوق حتى بين الأول ومعنى الوجود والواحد اللذين يقالان عليه"[126]. بعد علاقة المساوقة يقف المصباحي عند مذهب الواحد علة للموجود، فالواحد أسبق من الموجود مرتبة عند الفارابي "لأنه بسببه يصير الشيء موجودا

---

[121]- ص 279

[122]- ص 280

[123]- ص 281

[124]- ص 283

[125]- ص 284

[126]- ص 285

ويغدو الكثير واحدا وكثيرا" ويقدم المصباحي بعض التأويلات لفهم العنوان الملتبس للكتاب، وذلك أن الفارابي لمح فيه إلى وجود تمييز بين الواحدة والوحدة، واختار كلمة الوحدة لأنها تدل في نفس الوقت على الموجود، كما تدل على الكثرة، لذا كانت الوحدة "بمعنييها الربطي والعددي، هي علة الوحدة في الكثرة، وعلة الكثرة في الوحدة، كما أن هذا العنوان يقيم تمييزا ضمنيا بين الواحد والوحدة، فيقترب من الكندي الذي كان يعتبر بأن كل وحدة، عدا الواحد الأول، هي وحدة عرضية. لكن هناك شواهد أخرى من الكتاب تقدم موقفا ثالثا يعطي الأسبقية للوجود على الواحد، فعبارة الفارابي "الواحد المنحاز بالماهية" تبين تبعية الواحد للموجود، طالما أن الجوهر هو علة الوحدة في معظم أنواع الواحد. لكن الوحدة أيضا هي الفصل عند الفارابي التي به يتميز الموجود، وهو ما يدل على تقدم الوجود على الواحد أيضا، كما أن انصراف الفارابي إلى البحث عن كيفية تجلي الموجود في معاني الواحد لمن القرائن القوية على إعطاء الفارابي الأسبقية للموجود على الواحد، فما كان يهمه أكثر جانب الكثرة في علاقتها بالوحدة، وحدوث الوحدة داخل الكثرة، وعلاقات التقابل المختلفة بين أصناف الوحدة مع أصناف الكثرة، وأصناف تقابل الكثرة فيما بينها، الأمر الذي دفع المصباحي إلى المجازفة ـ حسب تعبيره ـ بالقول إن هم الفارابي كان انطولوجيا على الرغم من عنوان الكتاب الخادع.

يختم المصباحي هذه الجملة السابعة بالتساؤل عن انعكاس مواقف الفارابي من القضايا السابقة على إمكانية قيام علم للموجود بما هو موجود، ويخلص المصباحي من خلال قرائن عدة في كتاب الوحدة والواحد إلى أن موقف الفارابي يقتضي وجود "علم عام للوجود"،ووجود رغبة حثيثة لديه لبناء "موقف خاص به يقع بين الإنساني والإلهي، موقف يحل مأزق علم الموجود بما هو موجود لصالح الجوهر المقولي ..ثم لصالح جوهر متعال ..جوهر يفعل ..بمنطق الواحد بالعدد الذي يسوق إلى العلم الإلهي" وليس "بمنطق الماهية التي تفضي إلى الانطولوجيا".

لقد قام المصباحي كما قال بقراءة مزدوجة، دلالية ومذهبية لكتاب الواحد والوحدة، ومادام الفارابي قد فضل التواري وعدم الظهور فقد قام المصباحي "بقراءة له من بين السطور" ليجد أن الأمر يتعلق بفارابيين؛ فارابي يقول بالمعنى المتشكك لاسم الواحد، فينتصر للقول بوجود حيز عام للوجود والواحد، وفارابي يبحث عن علة أولى تمتاز بوحدانية مطلقة وكل وحدة خارجة عنها هي وحدة باطلة بالقياس إليه، مما يجعل قيام علم عالم للموجود متعذرة.

وينهي المصباحي مقالته بالتساؤل عن غاية الفارابي من البحث في الواحد والوحدة؟ هل كان يسعى إلى تبرير قيام علم للإلهيات أو علم للطبيعيات؟ يرجح المصباحي ميل الفارابي إلى تركيب بين المشروعين لأنه لم يقبل تعطيل أحدهما من اجل آخر.

إن مقالتي المصباحي عن الفارابي ذواتا نفسين مختلفتين، وتدل معالجته لهما على تطور بين في مقاربة كان فيها مهموما أكثر بالفكر الخالص وأمعن في الاستغراق في العمل الفلسفي.

ثالثا: تدخل محاولة الأستاذ مرسلي في قراءة الفارابي ضمن اتجاه جديد يؤرخ للمنطق "كمبحث معرفي مستقل"[127]، وإذا كان تاريخ المنطق العربي يشكو من غياب دراسات متخصصة فإنه يضع الدارس له أمام وضعية مركبة لارتباطه بالمنطق اليوناني من جهة الأصل والمنبع، وبالشكل اليوناني واللاتيني من جهة "التطور العام للمعرفة الإنسانية" حيث اعتبر المنطق العربي مرحلة وسيطة في هذا التطور. ومن هنا عند مرسلي ضرورة اخذ هذه الأشكال بالاعتبار عند التاريخ لهذا المنطق مع الانتباه إلى الخصائص النحوية والدلالية والتداولية لتلك اللغات، خاصة عندما يتعلق الأمر بفحص ما يسميها الباحث بالمفاهيم المنطقية الرحالة[128]،

---

[127]- مرجع سابق ص 10

[128]- نم ص 11

كما أن الحديث عن المنطق مطالب بعدم إهمال مجمل المعارف والعلوم التي أنشأت مع الترجمات عن اليونانية، وبالوعي بمظهرين؛ تعددية اللغات الحديثة المستعملة في قراءة المنطق العربي وتعددية المنطلقات المنهجية والمذهبية للكتّاب المعاصرين حوله[129]

وبعد أن يحذر مرسلي من "مخاطر انزلاق الدلالات" الناتج عن تسارع وتيرة ترجمة الأعمال المنطقية العربية على اللغات الغربية الأجنبية" وبعد أن يعرض للمنطلقات والمنهجيات الثلاثة التي قورب بها المنطق العربي؛منهجية التاريخ لحضور جسم غريب ضمن بيئة مغايرة، ومنهجية التاريخ للمنطق للتعرف على نظريات الماضي على الأفكار السباقة التي "ستتشكل منها النظريات المنطقية في ثوبها المعاصر"، ومنهجية التنقيب عن "أصول" الحدود والألفاظ والمعاني والمذاهب المهاجرة لتوظيفها بإرجاعها إلى تلك الأصول"[130] يقدم منهجيته التي فرضها عليه اختيار موضوعه وهي المنهجية التي تستجيب للمطالب التي يمليها تعقد الوضعية التاريخية والمعرفية.

إن هذه المنهجية هي المنهج الفيلولوجي المقارن، "الوسيلة" الوحيدة المستعملة عند المستشرقين،، لكن الفرق بين الاستعمالين، أن المستشرقين قصروا هذا المنهج على مقاربة وحيدة الاتجاه، في حين أن مرسلي بدل أن يشتغل بالتطابقات اللفظية الاصطلاحية بين العربية واليونانية [سيقوم] بكثير المقارنة للتمكن ليس فقط من وضع اليد على التشابهات الاصطلاحية بل، وهو المهم، من محاصرة الإختلافات المفهومية"[131]،

ويقترح مرسلي مقاربة سلمية تتكون من خمس درجات[132] بتنويع اتجاهاتها سيصبح أرسطو متكثرا. إن مرسلي يعتقد أن تقنيته المعتمدة هي تقنية خصبة

---

[129]ـ ص 12

[130]ـ ص 12

[131]ـ ص 13 ـ 14

[132]ـ الدرجة الأولى: بين الألفاظ العربية للنص المترجم والألفاظ اليونانية لنص الأصل

وضرورية "مع ما قد تطرحه ... من مشاكل جمة تزعج ... الباحث المتسرع المتعود على إصدار الأحكام المطمئنة للرأي الشائع الوحيد"[133]، ويدعم هذه التقنية بدعامتين؛ المنطق الأرسطي المترجم والمنطق الرمزي؛ الدعامة الأولى تكون نموذجا تأسيسيا لاكتشاف خصوصيات التعليم المنطقي العربي، والدعامة الثانية تسهل عملية التواصل وتهدف الإيجاز.

إن مقاربة مرسلي المتنوعة والتي تجمع إلى جانب فهمه للمنطق العربي اطلاعه على اللغة اليونانية واللاتينية واستفادته منهما في مجال ما سماه "المقاربة السلمية" تجعل متابعته غير هينة وإن كان فهم ما يعرضه غير عسير. فكيف تصور مرسلي نظرية الفارابي عن الأدوات؟

يقدم مرسلي ملاحظات تاريخية يقارن بين أصل كلمة حرف من خلال استعمالاتها اللاتينية وجذورها العربية مؤكدا أن المترجم العربي للنص الأرسطي وكذلك الفارابي يستعملان الكلمة حرف لتلك الكلمات التي يضعها أرسطو تقوم بالفعلين؛ فعل الكينونة باعتباره رابطة وفعل الدلالة، مما دفع المترجم العربي إلى اللجوء إلى صيغة مركبة : تدل مع ما يدل عليه. وهكذا يقول الفارابي مع المترجم العربي عن "كل ولا أحد" وعن "ليس" وعن "يوجد" أنها على التوالي حروف السور وحرب السلب وحرف يوجد[134]...

ويخلص مرسلي من هذه الملاحظة التاريخية الأولى إلى أن "التعليم المنطقي العربي المتعلق بالحروف غير خارج عن عملية تأويل ناجحة للنصوص المعربة

الدرجة الثانية : بين ألفاظ المترجمين والشراح

الدرجة الثالثة : بين ألفاظ الشراح في شروحهم المباشرة وألفاظهم في مؤلفاتهم الخاصة

الدرجة الرابعة : بين هذه الألفاظ الأخيرة وما يناظرها في العلوم المأصولة

الدرجة الخامسة : اللجوء إلى الترجمات اللاتينية للنصوص العربية ص 14

[133] ـ ص 14

[134] ـ ص 42

لأرسطو وإن حضور دراسة الكلمات التي اشتهرت باسم syncategoreumato الحروف، غير بعيد على الإطلاق عن جذوره في النصوص الأرسطية[135].

أما الملاحظة الثانية فيقارن فيها مرسلي بين التقليدين، العربي واللاتيني، فيجد التقليد الثاني يخلص لأرسطو في القول إن هذا النوع من الكلمات لا دلالة لها، وإنما تدل عندما تدخل على ألفاظ دالة... في حين يقول الفارابي إن الحروف تعد من الألفاظ الدالة لكونها وضعت دالة على معان، ورغم هذا الاختلاف الظاهري يجد مرسلي اتفاقا؛ لأن الفارابي يقول أيضا إن "كل حرف من هذه قرن بلفظ فإنه يدل على أن المفهوم من ذلك اللفظ هو بحال من الأحوال، أضف إلى ذلك أن دلالتها لا تستقيم، ولا تكتمل إلا بضمها إلى غيرها من الألفاظ الدالة، إذ إن معانيها لا تدرك باستقلال عن الأسماء والأفعال[136] ،وهو ما نحى إليه بويس، ليخلص مرسلي إلى اتفاق الثلاثة؛ أرسطو وبويس والفارابي على وجود صنف من الألفاظ المفردة مغاير للأسماء والأفعال، صنف لا يمك لعناصره أن تدل ما لم يتم تأليفها مع غيرها من الألفاظ ذات الدلالة الكاملة[137]، لكنهم يختلفون في أشخاص ما ينطبق عليه ذلك المفهوم، لقد ظلت الفكرة عامة جدا عند أرسطو، أما ما استخلص من كون الكلمات : كل، لا أحد، يوجد، ألفاظ متميزة بوظائف منطقية معينة ضمن ألفاظ اللغة..فما ذلك إلا بفعل جهود الشراح. وإذا كان أرسطو في كتاب الشعر قد انصرف إلى الاهتمام بالروابط والواصلات فإنه لم يكن واعيا بما لهذين النوعين من علاقات بما في كتاب العبارة من ألفاظ : كل ـ لا أحد ـ يوجد، وكذلك بويس لم يكن واعيا بذلك، أما الفارابي فقد استعمل اسما مخصوصا لكل تلك الألفاظ السينكاتيجوريماتية، واستبعد من التصنيف فعل الكينونة لأن الرابطة الحملية عنده فعل وليس حرفا أو أداة[138].

---

[135] ـ ص 42

[136] ـ ص 43

[137] ـ ص 44

[138] ،، نم ص 44

بعد هذا يعرض مرسلي للحروف عند الفارابي وأقسامها ووظائفها؛ فمع الفارابي هناك فكرة واضحة عن هذه العلامات اللغوية مما جعله يقوم بتفصيل القول فيها باعتبارها ألفاظا "مستعملة في المنطق"، مستعينا بالأسماء النحوية اليونانية رغم أنه يصرح أن عمله مختلف عن نحاة اليونان لأنه لا يراعي غير الوجوه المنطقية لتلك الحروف، ويعتقد مرسلي أنه من يؤاخذ الفارابي على خروجه عن اصطلاحات النحاة فقد أخطأ[139]، فتصنيفه للحروف هاجسه منطقي لا غير.

بعد هذا يذكر مرسلي الحروف عند الفارابي من خلال كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق" فيجمعها في خمسة أصناف، هي الخوالف والواصلات والواسطات والحواشي والروابط، ويقف عند كل صنف على حدة ليبين ما جمع تلك كل صنف من حروف[140]، ليخلص إلى ما أسماها محاولة تأويلية لعرض الفارابي[141]، ينهي مقالته القيمة بخاتمة يطرح فيها سؤالا محرجا يتعلق بتطور المنطق العربي خارج لغته وحضارته لأن المناطقة العرب لما عزفوا عن دراسة الأدوات المنطقية بشكل مستقل ومتكامل من خلال تناول عموم النظرية المنطقية وفي كل تفاصيلها، قام المناطقة الوسطويون بذلك بإفرادهم المجلدات لدراسة هذه الحروف، فكان سببا في تطور المنطق العربي على أيديهم[142].

---

[139]- ص 45

[140]- من ص 46 إلى ص 48

[141]- من ص 49 إلى ص 54

[142]- نم ص 55

رابعا: كتب الأستاذ علي أيت اوشان كتابا سماه "التخييل الشعري في الفلسفة الاسلامية"[143] وأفرد جزءا منه للحديث عن التخييل عند الفارابي، والكتاب، كما قال مؤلفه، يندرج في إطار نقد الشعر ويسعى إلى الانفتاح على موضوع الخيال. ويصرح صاحب الكتاب أن قصده من "إعادة بناء تصورات الفلاسفة المسلمين للتخييل الشعري...بناء الشعرية العربية القديمة وتسييغها بأسئلة جديدة، ومن ثم بناء نظرية الأدب في الفكر العربي بناء يقلص المسافة بين الخطابين الفلسفي والنقدي"[144]، فما طرحه الفلاسفة من أفكار وقضايا حول التخييل الشعري قادر على إغناء نظرية الأدب العربية ويفتحها على أسئلة جديدة، لكن بما أننا لم نعثر على الكتاب لاستخلاص نظرية التخييل عند الفارابي فإننا نرجئ الحديث عن هذا الموضوع إلى حينه.

وأخيرا، يكشف هذا العرض عن ندرة الدراسات المنشورة عن الفارابي في الحقل الفلسفي المغربي، خاصة فيما يخص المقالات المفردة، كما يكشف عن تعدد المقاربات ما بين نشأة الاهتمام ونضجه؛ حيث تم الانتقال بين مناهج متعددة تتراوح بين المقاربة الإيديولوجية والمقاربة الدلالة - الإشكالية والمقاربة الفيلولوجية؛ مقاربات قدمت لنا وجوها مختلفة عن الفارابي متعدد الاهتمامات، الفيلسوف الملي، المدني، والفيلسوف الدلالي، والفيلسوف المنطقي، في بعديه الأداتي والشعري.

---

[143]- مجلة بيت الشعر مرجع سابق ص 153

[144]- نم ص 154 -