

تجلیات فلسفة الإرادة في فكر الفأرابي

**Contemplation of Volition Philosophy in the  
Mind of Alfarabius**

أ. د. نادية هناوي سعدون

Prof. Dr. Nadia Hinawi sa`adon

تجليات فلسفة الإرادة في فكر الفارابي

Contemplation of Volition Philosophy in the  
Mind of Alfarabi

أ.د. نادية هناوي سعدون

الجامعة المستنصرية / كلية التربية / قسم اللغة العربية

Prof. Dr. Nadia Hinawi sa`adon  
University of Mustansiriya / College of Education  
/ Dept of Arabic

nada2007hk@yahoo.com

تاريخ الاستلام: ٢٠١٩/١٠/١٠

تاريخ القبول: ٢٠٢٠/١/٢٠

خضع البحث لبرنامج الاستئلال العلمي  
Turnitin - passed research

### ملخص البحث:

يدور هذا البحث حول فلسفة الإرادة التي نظَّر لها واجترحها بول ريكور. ومحور هذه الفلسفة الإنسان الخطَّاء. وتبنى الفلسفة على جملة مفاهيم، منها خمسة: اللاعصمة واللاتناسب، الخليط والوسيط، الكلائية، مؤثرية البؤس، اللامتناهي في الصغر. ويتموضع كل مفهوم من هذه المفاهيم في بنيات فكرية وتمثيلات اجرائية تتناول قضايا الفكر والوجود. ويحاول هذا البحث التوفيق بين هذه المفاهيم الخمسة وطروحات الفيلسوف أبي نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) من خلال تسليط الضوء النقدي على بعض مؤلفاته من كتب ورسائل.

الكلمات المفتاحية: الإرادة، ريكور، الفارابي، فلسفة، مفهوم.

### **Abstract**

This research revolves around the philosophy of will that Paul Ricour looks at. The focus of this philosophy is the human error, which is based on a number of concepts, including five: infallibility and incongruity, mixture and mediator, the idea of the universal, the impact of misery and infinity. Each of these concepts is based on intellectual constructs and procedural representations that deal with issues of thought and existence. This research attempts to reconcile these five concepts and the ideas of the philosophers Abu Nasr Al-Farabi (339 e) by shedding light on some of his books and letters.

**Keywords : Will, Ricor, Farabi, Philosophy, Concept.**

## مقدمة

الفلسفة شكل مهم من أشكال التفاعل الإنساني التي بها يتجرد الإنسان من خصوصيات النظر الواقعي التقليدية ليغوص في عمومياتها، متأملاً إياها بكلانية عقلانية، محاولاً الإحاطة بسطوحها وأعماقها. وبغيته من وراء ذلك البحث عن الحقيقة في تجردها ونقائها.

ومنذ فجر البشرية كان النظر إلى الوجود وما بعده مثار تحدٍ للإنسان الذي انشغل مفكراً فيه، حتى استطاع بلورة الأساطير، مبتغياً فهم الوجود والوقوف على مقتضيات نظامه والكيفية بها صارت المتضادات أساس عمله. وبالرغم من سحرية التفسير الاسطوري وبدائيته<sup>(١)</sup>؛ فإنه تضمن رؤى واعية ولا واعية استوعبها الفكر الإنساني بطوطمية آنذاك، من قبيل تفسير حقيقة الليل والنهار وجدلية الموت والحياة وتعادلية الذكر والأنثى وحمية الخير والشر وغيرها من الثنائيات الدنيوية التي أثارت الاستغراب منذ فجر التاريخ، حتى تمثلها العقل البشري جينالوجياً لتكون جزءاً من المخيلة الإنسانية ومن التاريخ.

ووجد ليفي شتراوس تعارضاً بسيطاً بين الأسطورة والتاريخ بسبب وجود علاقة وسيطة مشتركة بينهما، في شكل نسق مفتوح<sup>(٢)</sup>، يسمح بالانتقال عبر الأجيال بطريقة لاشعورية جمعية كشعائر طقسية واحتفالات موسمية وتوريات ثقافية في شكل رقى وتمايم لا تخلو من الخضوع والاقرار والتسامي والانبهار.

وتتسم هذه المرحلة بأنها رمزية استعارية كأحد أطوار اللغة التي مرّت بها البشرية<sup>(٣)</sup>، وفيها بحث الإنسان عن الحكمة ناشداً إياها في الحكايات الخرافية والملاحم الشعرية والأمثال والشعر التمثيلي بنوعيه التراجيدي والكوميدي، غير

أنَّ البغية ظلت هي نفسها أعني محاولة فك لغز الكون ومعرفة موقع الإنسان فيه. فكانت الملاحم (جلجامش والاولديسة والالياذة) والمسرحيات التراجيدية الأغريقية عبارة عن محاولات إبداعية في تفسير علاقة الإنسان بالآلهة وعلاقة الآلهة ببعضها، مستقمة من الأساطير بعضاً من موضوعاتها، كي تعبر عما ينتظر الإنسان في عالم غير أرضي سفلي مربع ورهيب، وما على الإنسان سوى أن يعد العدة لهذا العالم كما استعد له أسلافه في العصور القديمة مرة في شكل اهرامات وزقورات، ومرة أخرى في شكل بيوت تحوي قبورهم، قريبين من بعضهم أحياء وميتين، تخفيفاً عن وطأة ذلك العالم المرعب الذي يسكنونه أو سيكونون ساكنيه.

وعلى الرغم من أن الحكمة التي أرادها الانسان قديماً درءاً كطقوس وأدعية، قد حققت للفرد السكينة وهيأت للجماعة الطمأنينة على الصعيد الديني، فإن ذلك لم يكن كافياً على الصعيد الفكري عند أفراد شغلتهم مسألة الوجود وما بعده، وبهرهم الكيان الإنساني ودقة خلقه، وأدهشتهم طبيعة الخير كما حيرهم الشر، فانقطعوا إلى التفكير والتأمل، مرتفعين بالحكمة إلى مرتبة أعلى هي الفلسفة التي فيها تجسدت قوة العقل الإنساني وقدرته في النظر إلى الأشياء وتقليبها على مختلف الوجوه سطوحاً وأعماقاً، حتى دخلت البشرية على أيديهم مرحلة جديدة باتجاه التجرد من سطوة السحر والأحلام، واستبدال العلم والمعرفة بهما.

هكذا ظهر فلاسفة أغارقة رواقيون وسفسطائيون ثم مصريون وبابليون وبوذيون وهندوس وصينيون وزرادشتيون، لكن المهم ما وصل إلينا من نتاج الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو اللذين كان لهما الأثر الأكبر في دفع الفكر البشري نحو الأمام. فأما الأول فتأمل مدينة أرادها سعيدة، تُوصل إلى حياة يعمها السلام والجمال، وأما الثاني فأولى العقل والمنطق والفن والشعر الاهتمام، واضعاً قواعد الفكر الإنساني.

وعلى الرغم من أثرهما البالغ في توكيد قوة الفكر وفعل المخيلة في الطبيعة، فإن الفلسفة بعدهما شاخت حتى كادت تندثر وتموت، لولا أنها نُقلت من اللغة الإغريقية إلى اللغة السريانية ومنها إلى اللغة العربية أبان القرن الثالث للهجرة؛ وبعد أن أضاف الفلاسفة المسلمون إليها كثيراً من المفاهيم والاصطلاحات، معززين إياها بالرؤى والتصورات الإسلامية.

وواحد من الذين أسهموا في ذلك الفيلسوف الفارابي الذي شاءت الصدفة أن يكون تلميذاً لمتى ابن يونس الذي يعد أول من ترجم الإرث اليوناني من السريانية إلى العربية، وهو ما جعل الفارابي حائزاً على علم سيؤهله فيما بعد لأن يكون أحد أقطاب الفلسفة الإسلامية، حاصداً لقب ( المعلم الثاني ) بسبب تشربه العميق لفلسفتي أفلاطون وأرسطو، مطوعاً أفكارهما على وفق نهج إسلامي، حتى خلف وراءه منجزاً مهماً من الكتب والرسائل والشروح والتعليقات وفي مختلف قضايا الفكر من منطق وطبيعة ونحو وموسيقى وسياسة وأخلاق وفلك وهندسة وتنجيم وطب. . الخ، كجزء من التراث الفلسفي العربي الإسلامي، الذي سيرك أثراً مهماً في مفكري القرون الوسطى وفلاسفتها، ومفكري عصر النهضة ومن سيجيء بعدهم في العصور اللاحقة.

وقد كُتبت في الإرث الفلسفي الفارابي عشرات المؤلفات ومئات الدراسات والأبحاث، وصيغت حوله مختلف المنهجيات والطروحات العقائدية والسوسيولوجية والانثربولوجية والسياسية، ووضعت فيه نظريات بعضها أدبي فكري وبعضها الآخر نفسي واجتماعي وثقافي.

وعلى الرغم من أهمية التراث الفكري الذي خلفه الفارابي؛ فإنَّ بعض المفكرين الغربيين المهتمين بالفلسفة الشرقية لا يشيرون إليه سوى من بعيد وقد لا يشيرون إليه أصلاً، متجاهلين ذكره<sup>(٤)</sup>. ولعل السبب أنَّ الغربيين ينظرون إلى الفلاسفة المسلمين مجرد ناقلين للآرث اليوناني، وأنَّ فضلهم كان محددًا في إيصال هذا الإرث إلى عصر النهضة، لتقوم أوروبا بإحيائه من جديد، وكأنَّ الفلاسفة المسلمين لم يضيفوا لهذا الإرث جديدًا، ولم يكونوا مبتكرين ومطورين.

لا غرو أن الموضوعية تقتضي أن يتعامل المفكرون والدارسون أيا كانوا غربيين أو شرقيين مع التاريخ الفلسفي بمقياس واحد، فلا يهيمن عندهم جانب على حساب جانب آخر. وبهذا سيصلون إلى نتائج تهمُّ البشرية تستند إلى مسببات مفهوماتية لما تمَّ ابتكاره وتحديده. أما مسألة اختلاف التفكير في النظر إلى الفيلسوف الآتي من الشرق على أنه شيخ حكيم يفكر في طريق الصورة، والنظر إلى الفيلسوف الآتي من الغرب على أنه مفكر يبتكر المفاهيم، فليست دقيقة البتة، والسبب أنَّ المفهوم يظل مطلب الفيلسوف، وتبقى الفلسفة الحقل المعرفي القائم على ابتداع المفاهيم. . وهكذا وجدنا مفهوم التيموس ومفهوم النوس أو النوع عند أفلاطون، والكاثريسس والجوهر عند أرسطو، والأجناس والمحمول والماهية عند الفارابي، تماما كما وجدنا الكوجيتو عند ديكارت، والموناد عند ليبتز، والديمومة عند برغسون، والقوة عند شلينغ، والإنسان الأسمى عند نيتشه. . إلى آخره من المفاهيم الفكرية والاجترحات النظرية.

والفارابي الذي ولد العام ٢٥٩ هـ أو ٢٦٠ هـ - ٨٧٠ م وتوفي العام ٣٣٩ - ٩٥٠ م، هو أشهر فلاسفة الشرق عموماً وفلاسفة المسلمين تخصيصاً، أبوه فارسي وأمه تركية، وبسبب حبه للمعرفة قطع الفيافي وعبر البحار صغيراً يافعاً، قاصداً بغداد منارة العلم وقبلته، وذلك في حدود القرن الثالث للهجرة حتى وصلها وهو يعرف



اللغة التركية و عدة لغات غير العربية، فتعلّمها حتى أتقنها غاية الاتقان ثم اشتغل بعلوم الحكمة<sup>(٥)</sup>. وفي بغداد وجد أساتذة تلقف منهم أصول المعرفة، فتلمذ على يد متى بن يونس ودرس عنه المنطق، وتفقه في اللغة والنحو والصرف على يد المبرد أمام نحاة البصرة وتلميذ سيويه<sup>(٦)</sup>.

هكذا بنى الفارابي معماره الفلسفي الخاص ليكون بحق المعلم الثاني بعد المعلم الأول أرسطو. ولعل سبب تسميته بالمعلم الثاني متأية من أنه أول فيلسوف جمع العناصر الثلاثة: العنصر الأرسطي والأفلاطوني والإسلامي<sup>(٧)</sup>، أو لأنه استطاع أن يفسر كتاب أرسطو المعقد ( ما بعد الطبيعة)، متمكناً من التوفيق بين الفلسفة اليونانية والقضايا الإسلامية كقضية الوحي والنبوة والقضاء والقدر ومشكلة الوجود وخلق العالم والإنسان في الحياة.

ولكي نحيط بتراث الفارابي، وما فيه من مفاهيم نظرية ومعطيات فلسفية؛ فإننا سنتعامل مع هذا التراث من منطلق مقارباتي يستقصي مفاهيم ( فلسفة الإرادة) التي نظّر لها المفكر الفرنسي بول ريكور، **Paul Ricour** محاولين الاستفادة من تجلياتها في سبر آفاق المنجز الفلسفي وأبعاده التي ضمتها مؤلفات أبي نصر الفارابي ورسائله الكثيرة.

### تجليات مفاهيم فلسفة الإرادة/

إن الفلسفة لا تصبح فلسفة من دون مفاهيم تتموضع في سياقات محددة وتتجسد في تمثيلات وتصورات، يُحتشد لها بالجدل والاحتجاج، وليس بالملاحظة والتجريب اللذين هما أساس العلوم الوضعية.

ومعلوم أن المفاهيم في الفلسفة لا تُعطى وإنما تُبدع، و"المفهوم يطرح نفسه بنفسه داخل نفسه طرحاً ذاتياً والأمران الإبداع والطرح الذاتي متطابقان ما دام كل ما هو مبدع

بالفعل . . . يتميع بذلك بطرح ذاتي لنفسه أو بخاصية بليغة ذاتياً نتعرف عليه بواسطتها"<sup>(٨)</sup>. وهذا ما بيّنه الفارابي، مؤكداً أن "الحد الذي قيل في الفلسفة أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة، حدٌ صحيح يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته"<sup>(٩)</sup>، بيد أن هذا الحد في الفلسفة الحديثة تحول إلى ما سمي بـ (المسطح) الذي هو الأرضية المطلقة للفلسفة، أو التأسيس الذي منه تنطلق المفاهيم، التي بدأت من أفلاطون حيث كل فيلسوف يرسم مسطحاً جديداً للمحاثة هو مادة للكينونة والفكر . وإذا كان لا بد للمسطحات من أقلمة؛ فإن الإسلام سيكون هو الأقلمة لمواضعات الفلسفة في العصور الوسطى .

وما اهتم به بول ريكور كثيراً هو فلسفة أفلاطون التي دشّنها كتابه (الجمهورية) فوقف ملياً عند المدينة الفاضلة وانشغل بالنفس الإنسانية، التي هي عنده بمنزلة حقل قوى، يتعرض للتجاذب المزدوج من العقل والمجاز والمائلة والرمزية والمثال. ولأننا بواسطة النفس نعمل ونتعلم ونغضب ونرغب، عندئذ تغدو النفس التي هي الحد الثالث الذي يسميه افلاطون ( تيموس ) لغزاً محيراً<sup>(١٠)</sup>.

ومعلوم أن المعرفة كنظرية هي السابقة على الإرادة كفلسفة، ولقد عالج فلاسفة كثيرون نظرية المعرفة مقدمين طروحات مختلفة. من هذه التأثيرات والامتدادات انبثقت فلسفة الإرادة عند ريكور الذي حدّد صيغها، وبيّن تفرعاتها، وصنّف أشكالها، ومثّل على تموضعاتها التي تستند إلى دعائم فكرية مختلفة ذات مفاهيم خاصة وتجليات محددة.

ولا شك أن للرؤية الأخلاقية للعالم أثرها في الذهاب بالفكر الى أبعد حد ممكن في هذا الاتجاه<sup>(١١)</sup>، ولقد كان استدلال ريكور على هذه الفلسفة ممنهجاً بمفاهيم محددة واصطلاحات مخصوصة تنطوي على البعدين النظري والإجرائي؛ انطلاقاً

من حقيقة أن تدشين المفهوم يتطلب ذوقاً فلسفياً خالصاً قد يعمل بالعنف وقد يعمل بالإلماح<sup>(١٢)</sup>، مشكلاً داخل اللغة لغة للفلسفة، والمفهوم ليس فقط مجرد قاموس مفردات؛ وإنما هو سياق يرقى إلى مستوى سام أو جمالي.

وسنقف عند كل مفهوم من مفاهيم فلسفة الإرادة وخصائصها الفكرية وتحديداتها المصطلحية وسماتها العملية التي كان بول ريكور قد وضّحها في كتابه (فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء)، مشخّصين لها أولاً، وممثلين عليها ثانياً بما في مصنفات أبي نصر الفارابي من تعدد فكري وتنوع موسوعي، تغلغل في ميادين الفكر على اختلافها، وتمسرب متشعباً في ضروب المعرفة جميعها. والهدف من وراء هذا التشخيص وذاك التمثيل البرهنة على تقارب الطبائع الفكرية الجامعة التي تنضوي في (فلسفة الإرادة) بوصفها باباً من أبواب الفكر الفلسفي الإنساني المعاصر، وعلى النحو الآتي:

١) اللاعصمة واللاتناسب/ هي فكرة ترى أن الانسان ميّال إلى الشر، وأنه مهياً للوقوع في الخطأ أو الإثم، ويشرح ريكور تلك الفكرة، بالقول: "بما أنني أنا لست الكائن الأعظم أجدني معرضاً إلى ما لا نهاية له من الإخفاقات، بحيث أنه لا ينبغي لي أن اندهش عندما أخطئ"<sup>(١٣)</sup>.

وإذا كان أفلاطون قد وضع لغز النفس في (التيموس) الذي هو انتقال من اليوس إلى اللوغوس أي من الحياة إلى العقل؛ فإن ريكور يرى في النفس هشاشة العاطفة التي فيها هشاشة الوعي وهشاشة الذات، وأنّ في القلب تتجسد لحظة الضعف، ومن ثم تصبح إمكانية الخطأ محتملة، بمعنى أن ضعف الإنسان هو الذي يجعل الشر ممكناً، غير أنّ هشاشة الوساطة التي يجربها الإنسان في الموضوع، لا تمنعه من أن يكون "قادراً على الأمرين: الصواب والخطأ، الخير والشر، الحسن والقبيح"<sup>(١٤)</sup>.

وإذ توضح لنا سر الإنسان في كونه خطأً، و"أن إمكانية الشر المعنوي منقوشة في تكوين الإنسان"<sup>(١٥)</sup>، فإن مفهوم اللاعصمة سيقودنا إلى محدودية المخلوقات بوصفها عدماً ولا كينونة. وفي هذين الأمرين يكمن اللاتناسب بين الوجود والعدم. ولا يتوانى ريكور من تأكيد أن اللاتناسب والبؤس هما اللذان يجعلان رهان فلسفة الشعور قائماً على الفارق بين التفسير المحض المتعالي للاتناسب والتجربة المعيشة للبؤس، مؤكداً أن المسألتين مترابطتان مسألة المنهج والمضمون، ومسألة عدم تناسب فلسفة الشعور مع إنجاز التأمل، مشدداً على ضرورة حلّ هاتين المسألتين معاً<sup>(١٦)</sup>.

ويبدو أن اللاعصمة واللاتناسب لهما حضورهما في فكر الفارابي، من ناحية إيمانه بأن الإنسان في مقولاته ذو إرادة تارة وبلا إرادة تارة أخرى، وعن ذلك يقول: "وما تحوي عليه المقولات بعضها كائن وموجود عن إرادة الانسان وبعضها كائن لا عن إرادة الانسان، فما كان منها كائناً عن إرادة الإنسان نظر فيه العلم المدني. وما كان منها لا عن إرادة الإنسان نظر فيه العلم الطبيعي"<sup>(١٧)</sup>، بيد أن الفارابي نفى الخطأ عن حكماء الإغريق، ليكون واحداً "من الذين اعتقدوا أن عظماء الحكماء من الإغريق يكاد يستحيل عليهم التضارب فيما يقولون. . ولحسن ظنه بالفلسفة الاغريقية. . دخل التفلسف على أساس الجمع بين الآراء الفلسفية والتوفيق فيما يبدو منها مختلفاً بعضه مع بعض أو مع الإسلام"<sup>(١٨)</sup>.

ولا نجد في هذا الأمر تناقضاً، انطلاقاً من حقيقة إيمان الفارابي بأن "العقول المختلفة إذا اتفقت بعد تأمل منها وتدريب وبحث وتنقيح ومعاندة وتبكيث وإثارة الأماكن المتقابلة فلا شيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه"<sup>(١٩)</sup>.

وبسبب هذه الثقة أصبحت الفلسفة عند المسلمين حكمة، وغدا أفلاطون وأرسطو حكيمين فاضلين، وعنهما قال الفارابي في ختام أحد كتبه: "فمن تأمل ما ذكرناه من أقاويل هذين الحكيمين... أغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والأوهام المدخولة واكتساب الوزر بما ينسب إلى هؤلاء الأفاضل مما هم منه براء وعنه بمعزل"<sup>(٢٠)</sup>.

وكثيراً ما يؤكد الفارابي أهمية الإرادة الإنسانية في الفصل ذهنياً وليس حسياً بين المسميات والأنواع والمقولات، ويضع ذلك كله تحت مسمى (علم التعاليم) الذي وظيفته أن "ينظر في أصناف ما هو كم. وفي ما كانت ماهيات تلك الأنواع من الكم توجب أن يوجد فيها من سائر المقولات بعد أن يجردها في ذهنه ويخلصها عن سائر الأشياء التي تلحقها وتعرض لها سواء أكانت تلك عن إرادة الإنسان أم لا عن إرادته. ولا ينظر من المقولات في المشار إليه المحسوس... بل يأخذ تلك الأنواع في ذهنه مجردة عن هذا المشار إليه وعن ما هو مشار إليه"<sup>(٢١)</sup>.

وهذا البرمجة الذهنية للإرادة في شكل علم التعاليم يعفي الإنسان من الخطأ ويقبه الزلل، سيحددها سينوزا في ما بعد بالمنهج، مفترضاً أن المنهج القويم<sup>(٢٢)</sup> هو المنهج الذي يبين كيف ينبغي أن نوجه فكرنا وفقاً لقاعدة الفكرة الصحيحة أولاً، وأخراً كيف يكون توجيه الفكر قائماً على وفق معيار الاستدلال الذي به ثبت صحة تلك الفكرة.

وهذا ما سيؤكده من بعده فردريك هيغل الذي لا يرى الحقيقة عملة مسكوكة يمكن للمرء أن يسلمها جاهزة ما دام هناك كذب أكثر من الشر. ولا ريب أن الشر والكذب ليسا إلا كليات، لكنه مؤمن بالعبارة القائلة إنه ثمة في كل كذب شيء من الصدق، فكلاهما يصح كالزيت والماء اللذين لا يختلطان ولا يترابطان إلا من وجهه براني<sup>(٢٣)</sup>.

والحقائق عند هيغل أنواع منها التاريخية التي هي "ليست براء من حركة الوعي بالذات ولكي يعرف المرء واحدة منها يلزم الكثير من المقارنة والرجوع الى الكتب أيضا أو كيفما كان الأمر ينبغي تعقب البحث فيها"<sup>(٢٤)</sup>. بهذا تكون اللاعصمة دليلا على ضعف الإنسان حين يتغلب عليه الشر، وبرهاناً على قوته باللاتناسب حين يتغلب لديه الخير على الشر.

٢) الخليط والوسيط / مفهومان ينشآن عن اللاعصمة واللاتناسب، وإذا كان الخليط عند أفلاطون أسطورة والوسيط عنده هو المزيج، فإنهما عند بول ريكور يشتملان على فهم ضمنى لنموذج الرأي الصواب، وعن ذلك قال: " ففكرتا الخليط والوسيط سمتا البلاغة العظيمة للوضع البشري هما مقولتان وجوديتان لكنهما محدستان بالنمط المؤثري"<sup>(٢٥)</sup>.

وتحدث ريكور عن الوسيط المتجانس الذي هو الزمان نفسه الذي أصبح الآن سلسلة الصورة المحضة لكل الأحجام التي يشتمل عليها المحسوس الذي فيه يكون أسلوب التبعر والتمدد، ومع المعقول الذي فيه يكون شرط الحدسية، تصبح (السلسلة) أعجوبة الزمان<sup>(٢٦)</sup>.

والإقرار بالوسطية يعني وجود قانون للتقسيم كأن تقسم الأشياء إلى أصناف، والأجناس إلى أنواع وهكذا، يقول ريكور: " إذا كان الإنسان توسطاً بين الوجود والعدم فهو أولاً يجري توسطات في الأشياء. فمكانة المتوسط هي أولاً وظيفته كوسيط للامتناهي والمنتاهي في الأشياء التعالي هو شرط كل تحول من أسطورة الخليط.. في الخطاب الفلسفي"<sup>(٢٧)</sup>.

ومسألة التقسيم إلى أنواع احتلت عند الفارابي مكانة مهمة، من منطلق أنّ "العلم علم للمعلوم والمعلوم معلوم للعلم، وأنواع العلم ليس يوجد لها اسم من حيث لها أنواع الإضافة التي العلم هو جنسها إلى أنواع المعلوم الذي هو جنسها مثل النحو والخطابة"<sup>(٢٨)</sup>.

وبسبب ذلك ليس ممكناً أن يقال (النحو نحو الشيء هو معلوم بالنحو)؛ "بل إذا أردنا أن نضيف النحو إلى شيء مما له إليه إضافة من المعلومات بالنحو أخذناه موصوفاً بجنسه فقلنا "النحو علم للشيء الذي هو معلوم بالنحو"<sup>(٢٩)</sup>

وصفات الشيء تتدرج، فالأخص منه يسمى نوعاً والأعم يسمى جنساً "لا لأن الذي يسمى جنساً لم يكن يجوز أن يسمى بالنوع أو بغيره من الألفاظ، ولا لأن الذي سُمي نوعاً لم يكن يجوز أن يسمى جنساً أو بغيره من الألفاظ؛ لكن وضع وضعاً أن يكون الأخص يسمى نوعاً والأعم منها يسمى جنساً"<sup>(٣٠)</sup>، "وأجناس الأعراض وأنواعها إذا أخذت من حيث هي في الجوهر أو حملت على الجوهر، أخذت بأسمائها المشتقة"<sup>(٣١)</sup>.

ويرتبط الاستفهام عن الجنس والنوع عند الفارابي بالأداة (ما) "أن الجنس هو الذي يعرف ما هو النوع المسؤول عنه. وكذلك يظن بالجنس أنه هو الدال على ما هو النوع المسؤول عنه دون الفصل"<sup>(٣٢)</sup>، بينما يكون الاستفهام بالأداة (كيف) حين "يكون السؤال . . عن ماهية الشيء التي هي فيه، كالصيغة والهيئة التي هي كالمادة"<sup>(٣٣)</sup> والأشياء تقسم أيضاً إلى محسوس وملمس وغير المحسوس له أثر، والاستفهام عنه يكون بالأداة (هل) ومن الأجسام المحسوسة أو التي توجد لها الأشياء المحسوسة هي الأجسام السماوية<sup>(٣٤)</sup> ثم الأرض والماء والهواء ثم ما جانس ذلك من نار وبخار وغير ذلك، ثم الأجسام الحجرية والمعدنية التي على سطح الأرض وفي عمقها ثم النبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق.

وفي القول في الأحوال التي توجد بها الحركات الدورية وفي الطبيعة المشتركة للكواكب وجد الفارابي أنها تقرب أحيانا من بعض ما تحتها، وتبعد أحيانا عنه وتظهر أحيانا وتستتر أحيانا فتلحقها هذه المتضادات لا في جواهرها ولا في الأعراض التي تقرب من جواهرها؛ بل في نسبها. وذلك مثل الطلوع والغروب، فإنها نسبتان إلى ما تحتها متضادتان، والأشياء تقوم على التعاقب والتعاقد والتضاد، ويحدث عن إضافاتها التي تتكرر وتعود الأشياء التي يتكرر وجودها ويعود بعضها في مدة أقصر وبعضها في مدة أطول وعن ما لا يتكرر من إضافاتها وأحوالها؛ إنما تحدث في وقت ما من غير أن تكون قد كانت فيما سلف<sup>(٣٥)</sup>.

ولعل هذا ما يتمثل في التصوير الفوتغرافي<sup>(٣٦)</sup>، حيث الأشياء تتجسد متكررة عائدة كصناعة تعيد إنتاج الطبيعي بإنتاج صناعي.

والشعر صناعة تتم على طريق الاستعارة والتجوز والسؤال عنها يكون بها. والصنائع خمسة والسؤال في كل صناعة له نحوه ونوعه ومكانه وهو جدي، "الفلسفة سؤال برهاني، وفي الجدل سؤال جدي، وفي السفسة سؤال سوفسطائي، وفي الخطابة سؤال خطبي، وفي الشعر سؤال شعري"<sup>(٣٧)</sup>.

ومفهوم ريكور عن الوسيط المتجانس نجده يتمثل عند الفارابي في التحديدات التعريفية للفضائل الخلقية، موضحا لها في صيغ ثنائية أو ثلاثية؛ فمثلاً أن فضيلة العلم لا تتحقق؛ إلا بإحدى ثلاث: أما بشرف الموضوع وأما باستقصاء البراهين وأما بعظم الجدوى<sup>(٣٨)</sup>.

ومعلوم أن مفهوم الوسيط المتجانس تمثل في فلسفة أفلاطون بكثرة، وأغلب المفاهيم عنده محددة بفهم يتوفر على مكونين اثنين أو ثلاث، وظل هذا الفهم



متجسداً أيضاً في الفلسفة الحديثة، فجيل دولوز<sup>(٣٩)</sup> مثلاً يجعل الكينونة واللاكينونة على أطوار من المكونات حيث الواحد، أمّا متعال عن الكينونة، أو مساو للكينونة، أو متدن عن الكينونة، لكن الواحد الأعلى فوق اللاكينونة، المساوي للاكينونة.

٣) فكرة الكلائية/ اهتم ريكور كثيراً بالكلائية، التي هي بالنسبة إليه هاجس يخالف (التفكر المتعالي) للواقع الإنساني، والتفكر المتعالي هو الذي يجعل الكلائية مسألة فلسفية. والكلائية تتجه صوب نظرية الإرادة، لذلك هي ضد (المحض). ولا تصبح الكلائية التي يكونها كل واحد منا إشكالية إلا لفلسفة انفصلت عنها بطرح سؤال آخر، وباعطاء نقطة ارتكاز أخرى للذاتية، من هنا تصبح الكلائية إشكالا فلسفيا مدهشا كونها هي المسافة بين الفارق والباقي؛ فما يجمع يستبعد وما يتضمن ليس متضمناً<sup>(٤٠)</sup>.

وتجمع الكلائية بين ما قبل الفلسفة أو اللافلسفة وما بعدها "فالفلسفة لا تبتدئ شيئاً على الإطلاق؛ بل هي باستنادها إلى اللافلسفة تعيش من مادة ما سبق فهمه دون تفكر"<sup>(٤١)</sup>، وأمّا ما قبل الفلسفة فهو الأسطورة أو السديم.

وهذا ما تنبه له أفلاطون، وعن ذلك يقول ريكور: "لم يخلط بين الشر والوجود الجسدي وأن في الافلاطونية شراً بالظلم وهو شر مختص بالنفس"<sup>(٤٢)</sup>.

ويربط ريكور الكلائية بفكرتي السعادة والمصير، وأن الانسان حين يطلب كلائية المعنى فإن رغبته موجهة نحو السعادة ككلائية معنى وقبول<sup>(٤٣)</sup>. وبالنسبة للفارابي؛ فإن السعادة القصوى في الحياة الأخرى أربعة أجناس: الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية. فالفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات والتي تحتوي عليها معقولة

متيقنا بها. وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت وهي العلوم الأول ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط تعليم وتعلم<sup>(٤٤)</sup>.

ولعل أهم تمثلات الكلاسية عند الفارابي<sup>(٤٥)</sup>، تتجلى في الحروف التي تعني عنده علم البراهين اليقينة وهو علم العلوم أو أم العلوم. وهذا العلم كما يُقال: كان في القديم في الكلدانيين وهم أهل العراق ثم صار إلى أهل مصر ثم انتقل إلى اليونانيين، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين ثم إلى العرب. وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربي. وكان اليونانيون يسمون هذا العلم الحكمة. ويسمون المقتني لها فيلسوفاً، ويعنون به المحب والمؤثر للحكمة العظمى.

ويعد كتاب ( الحروف ) "أول كتاب شامل يُنشر للفارابي في علم ما بعد الطبيعة"<sup>(٤٦)</sup>، ومعلوم أن مفردة ( الحروف ) في القرنين الثالث والرابع كانت كلمة موضوعية لعلوم عدة تبحث في طبائعها وخواصها أي هي الأفكار أو الجدل أو الفلسفة أو الحفر والأدوات وحروف المعاني.

والحروف بالنسبة للفارابي استراتيجية أو بروتوكول وبرنامج للجدل الفلسفي والقاعدة التي منها تنطلق الألفاظ والمقولات ثم المقالات وهي أساس السؤال الذي هو أساس الفلسفة والتفكير وأصل اللغة، وهذا ما تؤكد الفلسفة الحديثة أيضاً ف"اليقين والماهية والموضوعية شيء واحد. . أن نملك أفكار الأشياء حتى نقضي على كل شك"<sup>(٤٧)</sup>.

وما كان للفارابي أن يخوض في هذا العلم لولا مناظرة متى والسيرافي التي انتصر فيها النحو على المنطق، فانبرى الفارابي ينتصر للمنطق، فألف هذا الكتاب، مجيباً عن الأسئلة

حول الألفاظ والمقولات، جامعا المنطق باللغة، ومفسراً كتاب أرسطو ( ما بعد الطبيعة). واهتمامه بالسؤال والمقولات نابع من كلانية الفهم للحروف، ويبدأ بالحرف ( أن ) ومعناها "الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء" (٤٨)، وعنده " التام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا منه وكذلك التام في الجوهر . . إذا كان الأول تام الوجود لم يتمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر غيره، فإذا هو منفرد الوجود وحده فهو واحد من هذه الجهة" (٤٩) وناقش مسألة اشتراط حدّ الكلمة أن يكون دالاً على الزمان، بمعنى أن الزمان لا يفارق الكلمة أصلاً، لأن كثيراً من الناس يظن أن كل اسم يدل أيضاً على زمان إذ كان كل شيء عندهم في زمان مثل: الإنسان والحيوان لتخرج عنها الأشياء التي إذا فهمت معانيها لم ينج معها في الذهن الزمان ضرورة، والكلمة مع دلالتها على زمان المعنى تدل على موضوعه من غير تصريح وتشارك في ذلك الأسماء المشتقة (٥٠).

وأن ما يمنح الموجودات الديمومة هو تغييرها وعدم ثباتها " فلأجل توفية العدل في هذه الموجودات لم يكن أن يبقى الشيء الواحد دائماً على أنه واحد بالعدد، فجعل بقاءه الدهر كله على أنه واحد بالنوع. ويحتاج في أن يبقى واحداً بالنوع الى أن يوجد أشخاص ذلك النوع مدة ما ثم تتلف ويقوم مقامها أشخاص آخر من ذلك النوع وذلك على هذا المثال دائماً" (٥١) وليس السمع والقول هما اللذان يحددان الكائن الحي من حيث هو حي "لأن القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق وترى كثيراً من البهائم لا قول لها وهي حية" (٥٢)

وعلى وفق هذه الرؤية تغدو الكلانية وظيفة بالنسبة لمجموع الموضوعات التي تشكل امتداده وكل مفهوم كامل هو مجموع بهذا المعنى وله عدد محدد. وموضوعات المفهوم هي عناصر المجموع، بما يجعل الكلانية كمفهوم هي العمود الفقري، بينما

تكون الأجزاء هي مسطحات محايدة، وبهذا يتضايف الكل مع الأجزاء بشكل دقيق، ولا شيء يمنع المفاهيم من أن تصبح واحداً أو أن تصبح كليات عامة وتفقد خصوصيتها ولكن كذلك قد يفقد المسطح انفتاحه<sup>(٥٣)</sup>.

٤- مؤثرية البؤس / مفهوم له مكانة في فلسفة الإرادة، كونه هو الذي يعطي "الفلسفة مادة تأملها ولكن ليس نقطة بدايتها، فكيف تنتقل من أسطورة الخليط من بلاغة البؤس إلى الخطاب الفلسفي من الميتوس إلى اللوغوس"<sup>(٥٤)</sup>. ويرى ريكور البؤس هو الرحم لكل فلسفة تصنع من اللاتناسب إزاء انطولوجية الإنسان.

وينسب ريكور كلا من فيدروس وأساطير الوليمة والجمهورية إلى ما قبل مؤثرية البؤس، مؤكداً أن "الإسطورة هي بؤس الفلسفة، وكل فلسفة عندما تريد التحدث عن الإنسان هي فلسفة بؤس. هذا هو بالفعل وضع النفس البائسة نفسه"<sup>(٥٥)</sup>.

وكان كارل ماركس قد تناول فلسفة البؤس لا من منطلق أنها هي البؤس؛ وإنما من منطلق اقتصادي يرى أن لكل مقولة اقتصادية جانين سيء وحسن، فنانبليون كان رجلاً عظيماً لكنه فعل كثيراً من الخير وفعل أيضاً الكثير من الشر<sup>(٥٦)</sup>. وأن المرء "إذا كان يجد في المقولات المنطقية جوهر كل الأشياء؛ فإنه يتصور أنه يجد في الصيغة المنطقية لحركة المنهج المطلق الذي لا يفسر فحسب كل الأشياء؛ بل يتضمن أيضاً حركة الأشياء"<sup>(٥٧)</sup>

وتساءل ريكور إذا كان في فهم البؤس فهما مؤثرياً، فهل من الممكن استعادة هذه المؤثرية نفسها للفلسفة؟ وأجاب "أن على الفلسفة أن تدير ظهرها للمؤثرية، فتضع حداً لها وتختزلها ذلك هو عمل التفكير المتعالي الذي يضع حداً للمؤثرية باعتداده الشيء والشخص كمرجع له"<sup>(٥٨)</sup> لكنه بالمقابل رفض فكرة سقوط الإنسان باعتماد نظرة ثنائية لأخلاقية العالم تنطلق من أن الإنسان منقسم على نفسه باللاتناسب<sup>(٥٩)</sup>،

وهذا ما كان ماركس قد أكده مبيناً أننا ما دمنا متمسكين بالعلاقات الطيبة أو السيئة؛ فإن لدينا علاقة عدم تناسب لا علاقة تناسب، وأن الذي يريد التناسب الصحيح بالعودة للقرون الماضية وبوسائل إنتاج عصرنا؛ فإنه طوباوي ورجعي معاً<sup>(٦٠)</sup>.

أما مؤثرية البؤس فمن الممكن تجاوزها بالتخييل الذي هو عند الفارابي التجوز والمساحة التي تستعمل في الصنائع التي يحتاج الإنسان فيها إلى إظهار القوة الكاملة في غاية الكمال على استعمال الألفاظ، فيعرف أن له قدرة على الإبانة عن الشيء بغير لفظه الخاص به لأدنى تعلق يكون له بالذي تجعل العبارة عنه باللفظ الثاني؛ أو له قدرة على استعمال اللفظ الذي يخص شيئاً ما على ما له تعلق به ولو يسيراً من التعلق وليبين عن نفسه أن له قدرة على أخذ اتصالات المعاني بعضها ببعض، وأن في الاستعارة تخيلاً<sup>(٦١)</sup> ولكن أذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة، لضعفها وبعدها عن جوهر ذلك الشيء، من أن نتصوره على التمام وعلى ما هو عليه من كمال الوجود. وهذان الضربان كل واحد منهما هو من الآخر في الطرف الأقصى من الوجود: أحدهما في غاية الكمال، والآخر في غاية النقص.

وبيّن الفارابي في رسالة ( آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادتها)<sup>(٦٢)</sup> أننا إذا كنا نحن ملتبسين بالمادة، صارت جواهرنا جوهراً يبعد عن الجوهر الأول، إذ كلما قربت جواهرنا منه، كان تصورنا له أتم وأيقن وأصد. وذلك أننا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له ( أي الجوهر) أتم، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلاً بالفعل. وإذا فارقتنا المادة على التمام يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون. هذا من جانب ومن جانب آخر فإن مؤثرية البؤس تنحل مع فهم الزمان، فلا يغدو التفكير في الزمان متعالياً، والسؤال عن الزمان يكون بالحرف (متى) الذي

"يستعمل سؤالاً عن الحادث من نسبته الى الزمان المحدود المعلوم المنطبق عليه وعن نهاية ذلك الزمان المنطقتين على نهاية وجود ذلك الحادث حسبها كان ذلك أو غير جسم بعد أن يكون متحركاً أو ساكناً أو في ساكن أو في متحرك"<sup>(٦٣)</sup>.

ولم يجد الفارابي بين الزمان والمكان فارقاً، لكن سمة الزمان أنه متحرك وليس الحال كذلك في المكان. وأنواع الأجسام محتاجة إلى الأمكنة<sup>(٦٤)</sup>، و"نسبة وجود الزمان هو أن ينفعل الجسم في أين ما، فيحدث حينئذ الزمان الذي ينطبق على الشيء وينسب إليه لأجل انطباقه على وجوده، فهذه النسبة شبيهة بتلك النسبة أعني نسبة الشيء إلى مكانه. وأن يكون له هو نسبة ما، غير أنها تكون دون أن يكون أين ما، فإذا كان كذلك كانت هذه النسبة متأخرة عن الوضع والوضع متأخر عن الأين"<sup>(٦٥)</sup>.

ولا مفاضلة بين المكان والزمان، فلا الزمان تحت المكان ولا المكان تحت الزمان، والعوام والجمهور هم أسبق في الزمان من الخواص والمعارف المشتركة التي هي بادئ رأي أسبق في الزمان من الصنائع العملية، ومنها صناعة الكلام وصناعة الفقه اللتان رأهما الفارابي متأخرتين بالزمان عنه وتابعتين له<sup>(٦٦)</sup>. حتى "الفلسفة المظنونة أو الفلسفة المموهة تقدمت بالزمان الفلسفة اليقينية وهي البرهانية. والملة إذا جعلت إنسانية فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة"<sup>(٦٧)</sup>

ولأن كان البؤس مضاداً لفكرة السقوط الانساني؛ فإن النظر إلى الزمان تحدده مسألتان هما التركيب والانحلال، "وأقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيان، لأن الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال ولا يجوز التركيب والتحليل؛ إلا في الزمان وللزمان بدء، وبدؤه هو الآن المحض وبدء الشيء غير الشيء والتركيب والتحليل الذي يحدث بشيئين فقط؛ إنما يكون في الآن المحض والذي يكون لأشياء أكثر من اثنين إنما يكون في زمان. وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الأشياء وقتها"<sup>(٦٨)</sup>

وللزمان والمكان صلة بالأعراض والجواهر، فلا عرض بلا مكان يسأل عن مكانه بأين، ولا جوهر بلا زمان يسأل عن زمانه بمتى، "فيدل على ذلك الزمان الذي كان فيه ذلك الجوهر فجعله جنسا أيضا وصيره مقولة متى، ثم وجد الجوهر أيضا في أين" (٦٩).  
ولأن الحركة والزمان لا نهاية لهما، يصبح المعقول في نفوسنا معقولا ناقصا، إذ كانت هي في أنفسها موجودات ناقصة الوجود (٧٠). وفصل الفارابي في القوى التي تتحكم في جسم الإنسان فالقوة الغازية تغذيه، وتتلوها قوة حائرة بها يتلف الجسم فيقوم مقامه جسم آخر، وعبر الفارابي عن هذه الديمومة بالقول: "أما أن يكون مع الأشخاص أشخاص أحدث وجوداً منها حتى إذا تلف الأول قامت هذه مقامها حتى لا يخلو في كل وقت من الأوقات وجود شخص ما من ذلك النوع، أما في ذلك المكان أو في مكان آخر. وأما أن يكون الذي يخلو الأول يحدث بعد زمان ما من تلف الاول حتى يخلو زمان ما من غير أن يوجد فيه شيء من أشخاص ذلك النوع. فهذا الوجه يدوم بقاء هذا الجنس من الموجودات" (٧١).

وهذا الفهم للديمومة عبّر عنه ماركس بالعرض والطلب اللذين يضعان الانتاج والاستهلاك أحدهما في مواجهة الآخر. فماركس لا يقصر البؤس على الآلام التي تصاحب كل ميلاد في الطبيعة، وإنما البؤس (٧٢) هو الذي يجعل كل الأمور التي لا تباع ولا تشتري موضوعا للتبادل والتجارة كالفضيلة والحب والقصيدة والمعرفة والضمير لتقدر بقيمة ما.

٥- اللامتناهي في الصغر/ رفض ريكور مفهوم (التفكر المتعالي) ورأى أن الطريق هو بالانتقال من أساطير الخليط ومؤثرية البؤس في فلسفة اللاعصمة إلى وظيفة التخيل بالمعنى الكانطي التي تفصل بين الإحساس والفهم "فمنذ اللحظة التي

يتدخل فيها التفكير يُشطر الإنسان، فالتفكير هو أساس. مجزئ شاطر شيء آخر هو تلقي حضور الأشياء وغير تعيين معنى الأشياء والتلقي هو الاستسلام حدسياً لوجودها التفكير هو السيطرة على هذا الحضور في خطاب يعين عن طريق التسمية ويربط عن طريق الجمل المنطوقة<sup>(٧٣)</sup>، رافضاً بذلك الخيال المحض واصفاً إياه بالحد الثالث الوسيط الذي هو غير قابل للتفكير<sup>(٧٤)</sup>، ومثاله الضوء عند إفلاطون الذي هو وسيط بين الظهور والقابلية على القول.

ولهذا اقترح ريكور مفهوم (اللامتناهي في الصغر) بديلاً عن التفكير المتعالي على أساس وجود نقطة انطلاق هي بمثابة (موناد)<sup>(٧٥)</sup>، حيث البسيط هو الذي يحقق القصد المتناهي. وما بين اللامتناهي والمتناهي يتحقق ديالكتيك الاسم والمنظور "المتعالي من الدلالة إلى الإدراك ومن الكلام إلى المنظور هو الذي يجعل التفكير ممكناً بوجهة النظر كوجهة نظر"<sup>(٧٦)</sup>.

ويسمي اودورنو هذا التناهي بـ(الجدل السلبي) وهو ما تعنيه مدرسة فرانكفورت بالطوباوية التي تربط الفلسفة بعصرها وهي لا تنفصل عن الحركة اللامتناهية<sup>(٧٧)</sup> وكان دولوز قد شبه اللامتناهي بالسديم أو الفوضى chaos بسبب السرعة اللامتناهية التي يتلاشى بها الشكل الذي يرسم في السديم أكثر مما هو بالفوضى التي يتميز بها أنه فراغ وليس عدماً، ولكنه فرضي يحوي كل الجزئيات الممكنة ويستخرج كل الأشكال الممكنة التي تظهر لتختفي رأساً بعد ذلك<sup>(٧٨)</sup>.

وبالنسبة إلى الفارابي؛ فإن التناهي يمثله الموجود الذي له ذات أو ليس له ذات، وأما الذي لا تنقسم ذاته؛ فإنه ينبغي أن يقال فيه أحد أمرين: إما إنه موجود لا يوجد وأما يقال عنه أن معنى وجوده هو انه موجود ويكون لا فرق فيه بين أن يقال أنه موجود وأنه موجود وأن له وجوداً، فإذا كان غير منقسم، فمعنى وجوده أنه موجود



معنى واحد بعينه أو أن يقال فيه أنه موجود ولا يوجد أو أنه موجود ولا يوجد هو بوجه ما غير ذاته؛ بل موجود يوجد ذاته بعينها أو يوجد هو الموجود بعينه<sup>(٧٩)</sup>.

ولكل موجود صورة تكون على ثلاثة أنواع، "أحدها حصول الصورة في الحس، والآخر حصول الصورة في العقل، والثالث حصول الصورة في الجسم"<sup>(٨٠)</sup> وكان أفلوطين (ت ٢٧٠ م) قد أكد أن الوحدة هي ما تحقق في كل شيء، بينما الوحدة النهائية للشيء في نظر الفارابي تكمن في ما سماه (المقولات) "لأن كل واحد منها اجتمع فيه إن كان مدلولاً عليه بلفظ، وكان محمولاً على شيء ما مشار إليه محسوس"<sup>(٨١)</sup>.

وإذا كان العلم الطبيعي - ومنه العلم المدني والعلوم النظرية ينظر في ما هو شيء من هذا المشار إليه وفي سائر المقولات التي توجب ماهية الأنواع<sup>(٨٢)</sup>، مع إعطاء أسباب كل ما ينظر فيه؛ فإن الفلسفة تتقدمه بوصفها علم التعاليم الذي بعده يأتي علم (ما بعد الطبيعيات) الذي به يُصنع الجدل.

وبإزاء رفض ريكور الخيال المحض، نجد الفارابي يفرّق بين الوهم كمعانٍ ثوانٍ للشيء والوضع كمعانٍ أولية للشيء، مؤكداً أن المقولات تترتب من الأخص فالأخص والأعم فالأعم، فتكون الأجناس عشرة على عدد المقولات، بمعنى أن أعلى نوع يعم جميع الأنواع، ويكون الجدل فيه بكيف وأين ومتى<sup>(٨٣)</sup>، و"أن الألفاظ تستعمل فيها بالنعين جميعاً وأما الفلسفة والجدل والسوفسطائية فلا تستعمل فيها إلا المعاني الأولى التي لأجلها وضعت أولاً. وما استعمل في السوفسطائية من الاستعارة والمجاز فانما يستعمل ليوهم فيها أنها استعملت على ما استعملت عليه على أنها وصفت عليها من أول الأمر ولا يستعمل المستعار في السوفسطائية على أنه مستعار؛ بل على أنه في الوضع الأول"<sup>(٨٤)</sup>.

## الخاتمة

لا عجب أن ضمت كتب الفارابي ورسائله مختلف النظريات التي انطوت على كم من المفاهيم والمصطلحات القابلة لإعادة البلورة والتحليل على وفق معطيات ما أتت به الفلسفات الحديثة، ومن ذلك فلسفة الإرادة لبول ريكور بمفاهيمها الخمسة التي وجدنا لها تجليات اتضح في منهجيات الرؤية الفارابية ومعطياتها البحثية وطرائق التأمل فيها. فأما اللاعصمة واللاتناسب فيتجليان في مقولات الفارابي عن الحكمة والعلم اللذين بهما يُنتفى الخطأ ويتحصن الإنسان منه. وأما الخليط والوسيط فيتلاقيان مع تقسيم الفارابي للأشياء والأحوال كجواهر وأعراض بالتجانس وعدم التجانس. وأما الكلائية فمفهوم يتجلى في دراسة الفارابي للحروف بوصفها علم البراهين. وأما مؤثرية البؤس فتتضح عند الفارابي في التخيل بالتجوز والإبانة. وأما اللامتناهي في الصغر فمثاله الموجود بأنواعه الثلاثة.

وبهذه التجليات يتأكد لنا عمق المنجز الفلسفي الذي خلفه الفارابي وسعة آفاقه الفيزيقية والميتافيزيقية، وكذلك تقارب طبائع الفكر ما بين الفلسفة الإسلامية وفلسفة الإرادة من جهة والفكر الفلسفي الإنساني من جهة أخرى.

وإذا كان التحلي بالإرادة غير متوفر للإنسان دوماً؛ فإن التطلع يظل مشرعاً للتحلي بها فكراً وممارسةً، بوصف الإرادة هي أسُّ الفضيلة ومدماكها الروحي والمعنوي.

## هوامش البحث

- (١) ينظر: شتراوس، ليفي، الأسطورة والمعنى، ترجمة وتقديم د. شاكر عبد الحميد، ص ٣٥. وقد رفض ليفي شتراوس وصف الشعوب الأولى بالبداية، وفضل أن نستعمل بدلا عنها عبارة ( الشعوب التي لا تكتب او دون مستوى الكتابة without writing او الشعوب دون مرحلة الكتابة).
- (٢) المرجع السابق، ص ٦٢.
- (٣) ينظر: فراي، نورثروب، المدونة الكبرى الكتاب المقدس والأدب، ترجمة سعيد الغانمي، ص ٥٩، وما بعدها. علماً أن الطور الثاني للغة هو الطور العقلي الكنائي، والطور الثالث هو الطور الوصفي المادي.
- (٤) من ذلك مثلا لا حصرا ما ذهب اليه أ. ف. توملين الذي وقف عند فلاسفة الفراعنة وبابل واسرائيل وبوذا وزرادشت والصين، لكنه تغاضى عن الفلاسفة المسلمين في كتابه ( فلاسفة الشرق )، ترجمة عبد الحميد سليم.
- (٥) ابن خلكان، أبو بكر، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، م ٤ / ٢٤٩ س س ٩٧. وقد كانت الفلسفة في العصور العباسية تسمى ( علوم الحكمة ).
- (٦) ينظر: ابن النديم، الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم، ص ٦٢ س س ٩٨.
- (٧) البهبي، محمد، الفارابي الموفق والشارح، ص ١٢.
- (٨) دولوز، جيل، وغتاري، فليكس، ما هي الفلسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي وفريق الانماء القومي، ص ٣٦.
- (٩) الفارابي، أبو النصر، كتاب الجمع بين الحكيمين، ، قدّم له وعلق عليه الدكتور البير نصري نادر، ص ٨١.
- (١٠) ينظر: ريكور، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، ص ٣٥.
- (١١) ينظر: المرجع السابق، ص ٢٠.
- (١٢) ينظر: دولوز، ما هي الفلسفة، ص ٣٣.
- (١٣) ريكور، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، ص ٢٧.
- (١٤) المرجع السابق، ص ٢١٢.
- (١٥) المرجع السابق، ص ١٩٩.
- (١٦) ينظر: المرجع السابق، ص ١٣٢.

- (١٧) الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، ص ٦٧.
- (١٨) البهي، الموفق والشارح، ص ٦.
- (١٩) الفارابي، كتاب الجمع بين الحكيمين، ص ٨٢.
- (٢٠) المرجع السابق، ص ١١٠.
- (٢١) الفارابي، كتاب الحروف، ، ص ٦٧-٦٨.
- (٢٢) ينظر: سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، ص ٣٨ - ٣٩.
- (٢٣) ينظر: هيجل، فريدريك، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم د. ناجي العونلي، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (٢٤) المرجع السابق، ص ١٤٦.
- (٢٥) ريكور، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، ص ٢٠٢.
- (٢٦) ينظر: المرجع السابق، ص ٧٨-٧٩.
- (٢٧) المرجع السابق، ص ٨٣.
- (٢٨) الفارابي، كتاب الحروف، ص ٨٧.
- (٢٩) المرجع نفسه.
- (٣٠) المرجع السابق، ص ١٦٦-١٦٧.
- (٣١) الفارابي، أبو نصر، كتاب في المنطق، تحقيق الدكتور محمد سليم سالم، ص ٢٦.
- (٣٢) الفارابي، كتاب الحروف، ص ١٨٥.
- (٣٣) المرجع السابق، ص ١٩.
- (٣٤) ينظر: الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ٣/ ١٢.
- (٣٥) ينظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص ١٤-١٥.
- (٣٦) ينظر: سونتاغ، سوزان، حول الفوتوغراف، ترجمة عباس المرغجي لاسيبيا فصل ( في كهف افلاطون).
- (٣٧) الفارابي، كتاب الحروف، ص ٢٢٦.
- (٣٨) الفارابي، أبو نصر، رسالتان فلسفيتان، حققه وقدم له وعلق عليه د. جعفر ال ياسين، ص ٤٨. والرسالة الاولى هي مقالة فيما يصح ولا يصح من احكام النجوم والرسالة الثانية هي مقالة في جوابات لمسائل سئل عنها الفارابي.
- (٣٩) ينظر: دولوز، ما هي الفلسفة، ص ٥١.
- (٤٠) ينظر: ريكور، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، ص ٨٧.

- (٤١) المرجع السابق، ص ٣٠.
- (٤٢) المرجع السابق، ص ٣٦.
- (٤٣) ينظر: ريكور، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، ص ١١٧.
- (٤٤) ينظر: الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ١/ ١٢.
- (٤٥) ينظر: المرجع السابق، ١/ ١٢.
- (٤٦) الفارابي، كتاب الحروف، ص ٢٧.
- (٤٧) سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ص ٣٧.
- (٤٨) الفارابي، كتاب الحروف، ص ٦١.
- (٤٩) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص ٣.
- (٥٠) ينظر: الفارابي، كتاب في المنطق، ص ٨- ١٠.
- (٥١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص ١٧.
- (٥٢) الفارابي، رسالتان فلسفيتان، ص ٨١.
- (٥٣) ينظر: دولوز، ما هي الفلسفة، ص ١٤٥- ٥٥.
- (٥٤) ريكور، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، ص ٤٥.
- (٥٥) ينظر: المرجع السابق، ص ٣٠- ٣٣.
- (٥٦) ينظر: ماركس، كارل، بؤس الفلسفة رد على فلسفة البؤس لبرودون، نقله الى العربية محمد مستجير مصطفى، ص ١٦٧- ١٦٨.
- (٥٧) المرجع السابق، ص ١٦٢.
- (٥٨) ريكور، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، ص ١٢٩.
- (٥٩) ينظر: المرجع السابق، ص ١٢٤. وجدير بالذكر أن ريكور كثيرا ما يركز على ارسطو وافلاطون لكنه لا يذكر ايا من فلاسفة الشرق.
- (٦٠) ينظر: ماركس، بؤس الفلسفة، ص ١٠٧- ١١٠.
- (٦١) الفارابي، كتاب الحروف، ص ٢٢٦.
- (٦٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص ٦.
- (٦٣) الفارابي، كتاب الحروف، ص ٦٢.
- (٦٤) ينظر: المرجع السابق، ص ٦٢.
- (٦٥) المرجع السابق، ص ٨٣- ٨٤.
- (٦٦) ينظر: المرجع السابق، ص ١٣١- ١٣٤.

- ٦٧) المرجع السابق، ص ١٣١ .  
٦٨) الفارابي، رسالتان فلسفيتان، ص ٨٤ .  
٦٩) المرجع السابق، ص ١٠٠ .  
٧٠) ينظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص ٦ .  
٧١) المرجع السابق، ص ١٨ .  
٧٢) ينظر: ماركس، بؤس الفلسفة، ص ٦١- ٧١ .  
٧٣) ريكور، فلسفة الارادة الانسان الخطاء، ص ٤٧ .  
٧٤) ينظر: المرجع السابق، ص ٧٢ .  
٧٥) الموناد مفهوم اجترحه لايبنتز وعنى به العوالم الممكنة للتعبير عن العالم.  
٧٦) المرجع السابق، ص ٦٣ .  
٧٧) ينظر: دولوز، ما هي الفلسفة، ص ١١٢ .  
٧٨) ينظر: المرجع السابق، ص ١٢٩ .  
٧٩) ينظر: الفارابي، كتاب الحروف، ص ٢١٩ .  
٨٠) الفارابي، رسالتان فلسفيتان، ص ١٠٣ .  
٨١) الفارابي، كتاب الحروف، ص ٦٤ .  
٨٢) المرجع السابق، ص ٦٨ .  
٨٣) ينظر: المرجع السابق، ص ٦٨- ٧٢ .  
٨٤) المرجع السابق، ص ١٦٤ .

المصادر والمراجع

- \*ابن خلكان، أبو بكر. ١٩٧٨. وفيات الأعيان وأنباء الزمان: المجلد الرابع. حققه الدكتور إحسان عباس. دار صادر: بيروت.
- \*ابن النديم، الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم: تحقيق رضا تجدد المازنداري.
- \*البهي، محمد. ١٩٨١. الفارابي الموفق والشارح: القاهرة. ط ١.
- \*توملين، أ. ف. د. ت. فلاسفة الشرق: ترجمة عبد الحميد سليم. مراجعة علي أدهم. دار المعارف: القاهرة، ط ٢.
- \*دولوز، جيل. وغتاري. فليكس. ١٩٩٧. ماهي الفلسفة: ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي وفريق الانماء القومي. المركز الثقافي العربي: بيروت. ط ١.
- \*ريكور، بول. ٢٠٠٨. فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء: ترجمة عدنان نجيب الدين. المركز الثقافي العربي: المغرب. ط ٢.
- \*سبينوزا، ١٩٩٠. رسالة في إصلاح العقل: ترجمة جلال الدين سعيد. دار الجنوب للنشر: تونس.
- \*سوتتاغ، سوزان. ٢٠١٣. حول الفوتوغراف: ترجمة عباس المرفجي. دار المدى: بيروت. ط ١.
- \*شترانس، ليفي. ١٩٨٦. الأسطورة والمعنى: ترجمة وتقديم د. شاكر عبد الحميد.
- مراجعة د. عزيز حمزة. سلسلة المئة كتاب. دار الشؤون الثقافية العامة: بغداد. ط ١.
- \*الفارابي، أبو نصر. آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها.
- \*، ١٩٨٧. رسالتان فلسفيتان: حققه وقدم له وعلق عليه د. جعفر ال ياسين. دار المناهل للنشر والتوزيع. ط ١.
- \*، كتاب تحصيل السعادة: .
- \*، ١٩٨٦. كتاب الجمع بين الحكيمين: قدم له وعلق عليه الدكتور البير نصري نادر. بيروت: ط ٢.
- \*، ١٩٩٠. كتاب الحروف: حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي. دار المشرق: بيروت. ط ٢.
- \*، ١٩٧٦. كتاب في المنطق: تحقيق الدكتور محمد سليم سالم. مطبعة دار الكتب: بيروت.
- \*فراي، نورثروب. ٢٠٠٩. المدونة الكبرى الكتاب المقدس والأدب: ترجمة سعيد الغانمي. منشورات الجمل: بيروت. ط ١.
- \*ماركس، كارل. ٢٠١٠. بؤس الفلسفة رد على فلسفة البؤس لبرودون: نقله إلى العربية محمد مستجير مصطفى. دار التنوير: بيروت. ط ٤.
- \*هيجل، فريدريك. ٢٠٠٦. فينومينولوجيا الروح: ترجمة وتقديم د. ناجي العونلي. المنظمة العربية للترجمة: بيروت. ط ١.

