

الأصول اليونانية لنظريات فلاسفة الإسلام في النبوة والسياسة "الفارابي نموذجاً"

د/عزيزة عبد المنعم صبحي أحمد

أستاذ مساعد الفلسفة اليونانية – كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

يُعد هذا البحث دراسة في تاريخ الأفكار ويدور حول قضية الأصول، تلك القضية القديمة المتجددة دوماً، حيث يظل التنظير الإغريقي معيناً خصباً تُستقى منه الرؤى والأفكار عبر تاريخ الفكر الفلسفي، وتظل كذلك النظرة له بين طرفي نقيض، إحداهما تعتبره الأصل والمنبع الوحيد لكل ما جاء فيما بعد من أفكار، ويصل بها حد الشطط إلى القول بإعجازه، وحد الإفراط إلى القول بأن كل ما جاء بعده لم يكن سوى هذا الفكر وليس فيه جديد جدير بالأهمية، بل وتتمسك في كل رؤية جديدة – وبشيء من التأويل وربما لى للنصوص – تلك الفكرة وذلك الأصل البعيدين، وربما كان مسوغها في ذلك فضلاً عن تحيزها – أنه لا شيء جديد يأتي من العدم، ذلك المبدأ الفلسفي الإغريقي أيضاً، والأمر ينطبق بدوره على الحضارة الإسلامية، حيث كانت الفلسفة في العالم الإسلامي متأثرة بالفلسفة اليونانية إلى الحد الذي كان يقال معه إن فلسفة العالم الإسلامي ليست سوى شروح وتعليقات وحواشي على الفلسفة اليونانية، ولم تأت بشيء مبدع. وهذا طرح مردود عليه.

أما النظرة الأخرى فتعترف بعبقريّة التنظير الإغريقي – لا إعجازه – تلك العبقريّة التي استقت، هي الأخرى، أفكارها الفلسفية من الشرق القديم، لكن اصبغت عليها من عقليتها المجردة ومن منهجها المنطقي ورؤياها الميتافيزيقية، ما جعلها تتسيد الفكر الفلسفي لقرون طويلة.

ولا تُستثنى هذه الدراسة من هذا السياق، وأتناول فيها نظريتين مهمتين لدى فلاسفة الإسلام -الفارابي تحديداً- وهما نظريتا النبوة والسياسة.

وتُعد النبوة من الموضوعات الشائكة خاصة وإن كنا نقصد بها النبوة في الأديان الإبراهيمية، وذلك لما لها من حساسية دينية لأنها أصل من أصول الدين، وهى بهذا المعنى تتحدد لغوياً بأنها؛ إما هي من النبأ أو الإخبار عن الغيب وإما هي من النبوة، أما النبوة بشكل عام فإنها تمثل مرتبة معرفية وإنسانية وقيمية وتواصلًا بين السماوي والأرضي.

ومن هنا كانت إشكالية هذه الدراسة عن كيفية نظر العقل البشري عبر سياقاته التاريخية والدينية المختلفة لمفهوم النبوة. وإلى أى مدى وُظف هذا المفهوم الدينى فى السياسة ومسألة الحكم، وكيف قدم الفارابى مشروعاً سياسياً يتجاوز فيه استبداد السلطة، وما طبيعة هذا المشروع .

أما عن تساؤلات الدراسة فتأتى على النحو التالى:

١- ما مفهوم النبوة في الحضارات الشرقية القديمة، وهل جاء هذا المفهوم انطلاقاً من عمومية ظاهرة النبوة، فكان موافقاً بعض الشيء لنبوة النسق الديني أم أنه قد اختلف عنها اختلافاً جذرياً، وما دلالة هذا التوافق أو ذاك الاختلاف؟

٢- ما مفهوم النبوة في الفلسفة اليونانية، وما نمط الاتصال الإلهي الذي عايشه فلاسفتها؟

٣- ما مفهوم المخيلة في النص الأرسطي؟ وكيف تلقفه العقل العربي فى المشرق الإسلامى، تحديداً عند الفارابى، فاضفى عليه بعداً نفسياً دينياً متجاوزاً فى هذا الرؤية الأرسطية؟

٤- مما استقى أرسطو آراءه التي أوردها في "النفس" و"الحس والمحسوس" والتي أثرت في مفهوم النبوة لدى فلاسفة الإسلام، هل استمدتها من مصدر آخر تسوده آراء المصلحين والأنبياء في الشرق القديم، وهل كان معاصراً لأحد هؤلاء، أم أنه قد تتلمذ على أحد أتباعهم؛ فجاءت آراؤه متشابهة وسابقة لرؤية فلاسفة الإسلام؟

٥- لِمَ ضمن الفارابي آرائه السياسية ضمن الإلهيات والميتافيزيقا، وكيف ربط بينهم، وما كان نتاج هذا الارتباط؟

٦- كيف استخدم كل من أفلاطون والفارابي الميتافيزيقا لديهما للترسيخ للحكم المطلق، المستتر تحت عباءة حكم الفلاسفة؟

ولقد استخدمت في هذه الدراسة المنهج التحليلي المقارن.

ومن ثم، جاءت تلك الدراسة تناولاً لمفهومي؛ النبوة الفلسفية- وتحليلاً لأصولها ومصادرها وتطورها عبر التاريخ الإنساني- وللحكم السياسي وكيفية العلاقة بينهما، وكذلك مقارنةً بين الأصل الأغريقي والطرح الفلسفي الإسلامي في هذا السياق، ولأن العقل البشري منذ أن وجد وهو يمارس نمطاً من التواصل الإنساني _الإلهي، وهو ما تؤكد حقائق التاريخ والواقع والتي تثبت وجود نبوات قبل النبوة العبرية، فقد اخترت نموذجين من تاريخ الفكر؛ يمثل أحدهما العقل الميثولوجي والفلسفي الخالص وكيفية اختباره للوحي، ويمثل الآخر عقلاً فلسفياً إسلامياً وهو الفارابي.

أما مباحث الدراسة فتأتي على النحو التالي:

أولاً: النبوة في السياق الميثولوجي والفلسفي الخالص.

وفى هذا أتناول بعض النبوات التى قد وجدت فى الحضارات الشرقية القديمة، ومفهوم الوحي والنبوة فى الميثولوجيا والفلسفة اليونانية، وذلك من خلال نماذج لبعض فلاسفتها الذين عايشوا نمطاً من التواصل مع الإلهى؛ كبارمنيدس وسقراط.

ثانياً: الأصول الأرسطية لمفهوم النبوة عند الفارابى:

أتناول فى هذا السياق بعض المفاهيم الأرسطية التى أثرت فى نظرية الفارابى عن النبوة؛ مثل المخيلة، الأحلام، وغيرهما من الأفكار التى تسيدت الفكر، مما كان له عظيم الأثر فى المغالاة فى النظر إلى أرسطو حيث رفعه البعض إلى مكانة الأنبياء، بينما حاول البعض الآخر تهويده، وهو ما سوف نتناوله بالتفصيل.

ثالثاً: السياسة وارتباطها بالنبوة فى فلسفة الفارابى:

أوضح من خلال هذا المبحث كيف ارتبطت السياسة بالنبوة، ومدى تأثير الفارابى بالموروث اليونانى فى نظريته السياسية. وما طبيعة الحكم وصفات الحاكم عنده.

أولاً: النبوة(*) فى السياق الميثولوجي والفلسفى الخالص:

(*) تعني النبوة الخبر أو الإخبار. فالوحي يأتي من الخبر والخبر مصدر الوحي. اشتقت النبوة من النبأ أي الخبر بالهمزة. وقد تعني النبوة معنى ثانٍ غير الإعلام والإخبار وهي الرفعة فالنباوة من غير همزة ما ارتفع من الأرض. وبالتالي يكون النبي رفيع المنزلة عند الله، وهو معنى يترك النبوة ويتجه نحو النبي. وتكاد تتفق جميع المصادر اللغوية والكلامية على أن لفظة النبي والنبوة يعنيان من حيث الاشتقاق اللغوي هذين الاحتمالان. ولقد اختلف موقف المتكلمين من هذا، على سبيل المثال، أكد الأشاعرة كون لفظة النبي مشتقة من النبأ، بينما نظرت إليها المعتزلة بوصفها النبوة والنباوة.

١- النبوة في الشرق القديم:

إذا ما تجاوزنا التصور الديني الإبراهيمي Abrahamic religion عن النبوة، أي إذا لم نقصد بها الإخبار، لكن إحراز رسالة من عالم أعمق وأسمى إلى مجموعة من البشر، فإن هذه المهمة تختلف من مكان إلى آخر، ومن دين إلى آخر. وتؤكد حقائق الواقع والتاريخ وجود نبوات بين شعوب الشرق القديم قبل النبوة اليهودية.

وما يؤكد هذا- فضلاً عن الوثائق التاريخية- ذلك الجدل الذي يُرجع اللفظة العبرية nabi إلى مصادر شرقية أقدم. ولقد استخدمت تلك اللفظة في العهد القديم حيث أطلقت على إبراهيم (عليه السلام) لكونه شفيحاً وواسطة بين الله والإنسان، وكذلك أطلقت على موسى (عليه السلام) وهو الذي توسط بين الله والشعب أثناء حادثة سيناء. ولم تكن تعني تلك اللفظة العبرية - لغوياً- سوى الناطق بلسان الجماعة أو الله، دون الإشارة إلى قدرته على التنبؤ بالمستقبل أو التكهن بالغيب، لكنها تطورت فيما بعد لتتضمن هذه الدلالات، وذلك أثناء النفي اليهودي إلى بابل، حيث تنبأ اليهود بالمخلص الذي سوف يخلص شعبه^(١).

كذلك ترتبط لفظة nabi بالفعل الآشوري Nabiu بمعنى يدعو أو يعلم أو يأمر، أو بالكلمة الآشورية nebo و تعني المتكلم نيابة عن الإله، أو بالفعل

انظر: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع، النبوة - المعاد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص ٢١، ٢٢، ٢٤. وانظر أيضاً: علي مبروك: النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٢.

(١) علي مبروك: المرجع السابق، ص ٤١، ٤٢، ٤٥.

الآشوري (NI) وتعني ينقل شيئاً بقوة الخارقة^(١). مما يدعم القول بوجود نبوات قبل العبرية.

لقد حاول الشرقي القديم دائماً أن يجد سبيلاً للاتصال بالإله، ومن هنا نشأت حاجته إلى (النبوة - العرافة)، حيث ذُكر في نص حيثي (من القرن الثالث عشر قبل الميلاد) وجود أنبياء، لكنه لم يذكر شيئاً عن نمط التنبؤ السائد. ولقد تنوعت أنماط ذلك التنبؤ، فبينما لاحظ الكلدانيون النجوم، فإن النمط السائد في آشور كان التنبؤ من خلال فحص كبد حيوان مذبح حيث كان العراف كاهناً ومفسراً ومنتبأً بخطط الآلهة، أما البابليون فقد اعتقدوا أن الإله يكشف عن نفسه في الحلم معلناً إرادة السماء وكاشفاً للمستقبل^(٢).

ويجب أن ندرك جيداً أنه لم يتم تدوين كل نبوات الشرق الأدنى القديم، ولكن في سياق المخطوطات التي تم الكشف عنها، والتي لا تقصص سوى عن جزء واحد من الحقيقة ألا وهي المكتوبة، وهي وثائق ماري Mari في القرن الثامن عشر قبل الميلاد، ووثائق Nineveh في القرن السابع عشر قبل الميلاد (وهي مدينة آشورية قديمة تقع على مشارف الموصل في شمال العراق حالياً)، أما وثائق ماري، بأرض سوريا فهي ترجع إلى العقد الأخير من عهد الملك "زيمري ليم" Zimri Lim حوالي (١٧٧٥-١٧٦١ ق.م)، وكانت تحمل أموراً خاصة بالملكية، فقد يطلب الإله بعض الخيرات من الملك، مثل بناء بوابات للمدينة، تقديم القرابين الجنائزية... إلخ. وتعود وثائق Nineveh إلى نبوءات آشور في زمن Esarhaddon (٦٨١-٦٦٩ ق.م) و Ashurbanipal (٦٦٩-٦٣١ ق.م) وهي أيضاً تحمل طابعاً سياسياً، وكان

(١) المرجع نفسه، ص ٤٥ - ٤٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦١ - ٦٢.

الهدف منها إضفاء الشرعية على الحاكم، ومن ثم كانت تلك النبوءات ذات طابع أيديولوجي إمبريالي^(١).

ولقد تضمنت نبوءات الشرق الأدنى القديم نمطين من العرافة^(*)؛ إحداهما استدلالى ويتطلب معرفة قراءة العلامات، و تأويل لحركة واتجاه الدخان، وهذا النمط يتطلب تدريباً خاصاً وخبرة، كذلك قد يستدعي بعض الأفعال، مثل ذبح حيوان وقراءة العلامات في أمعائه. أما النمط الثاني فيشبه نبوءة الكتاب المقدس (العبري)، ويمثل رسائل مباشرة من الإله إلى النبي، وقد تحدث في صورة نبوءة مسموعة أو في الأحلام والرؤى، أي أن النبي هنا، يكون مستقبلاً للوحي الذى لا يستدعيه الإنسان، وبالتالي، فالإله يعهد إلى النبي مهمة نقل الرسالة، وغالباً ما يتم هذا من خلال خبرة مختلفة من الوعي. فقد يكون النبي مثلاً، فاقداً للوعي أو في غيبوبة، وربما يكون هناك فقدان تام للحواس^(٢).

٢- الوحي والنبوءة في الميثولوجيا اليونانية:

تظهر لفظة النبي Πρωφytus بوصفه مفسراً لإرادة الإله، في "الإلياذة" لهوميروس، وذلك عندما سأل أخيل عن سبب غضب أبولو والذي ظهر في انتشار وباء الطاعون، واقترح علي الأغريق أن يتحروا نبياً أو كاهناً مقدساً أو حالم أحلام. لأن الحلم أيضاً يأتي من زيوس، وإن النبي "كالكاس" هو من أجاب عن السؤال، ومن ثم بدأ مصير المدينة مرتبطاً بنبوءة هذا النبي^(٣).

(1) Gerda de Villiers: The origin of prophetism in Ancient Near East, art in, theological studies, vol 66. No1, 2010. <http://www.hts.org.za>.

(*) هي التفرس في الأمور لاستخلاص الأسرار ولمعرفة الأشياء الضائعة.

(2) Ibid., pp. 1, 2.

(3) هوميروس: الإلياذة، ك ١، فقرة ٣٤٠، تحرير ومراجعة وتقديم: أحمد عثمان، ترجمة: أحمد عثمان وآخرين، المركز القومى للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ١٣٢، المقدمة ص ٦٥.

لقد كان زيوس وأبوللو هما إلهي الوحي والنبوة عند الإغريق، ولقد تقرد زيوس بالوحي والإنباء بالغيب بعد أن قهر أباه كرونوس (الزمان)، وبذلك تحددت النبوة، بادئ ذي بدء، بأنها قهر للزمان وكسر للتناهي، رغم ذلك أنها لا تنفي الزمان فلا نبوة في غياب الزمان، عصر زيوس -الذي خرجت منه النبوة- هو عصر انفصال بين الإله والإنسان، وعصر كرونوس -الذي لم يعرف النبوة- هو عصر الوحدة بينهما، ومن ثم، فإن النبوة والوحي قد انبثقا من ذلك الانفصال بين الإله والإنسان بقصد تجاوزه، فهما محاولة لتجاوز الانفصال الإلهي - الإنساني^(١).

يرتبط الوحي عند اليونان بدلفي، وتقع عند سفح جبل بارنيسيس في وسط بلاد اليونان تقريباً، وكان لهذا العامل الجغرافي أثره الذي يتلخص في تعرض الجبل لزلزال كان يبعث الرهبة في قلوب المغيرين، والزلزال في اعتقاد الإغريق تعبير عن إرادة إله ناطق في الجبل يريد أن ينفذ قراره، ويتم الإلهام "لأبوللو" بواسطة متنبئة في حالة غيبوبة، والنساء في اعتقاد الإغريق أكثر استعداداً من الرجال لتلقي الوحي، وتكون المتنبئة في حالة غيبوبة بفعل استنشاق غازي ينبعث من فتحة أسفل الهيكل ومن مضغ أوراق شجر مخدر، وتقوم هيئة كهنة دلفي بالنظر في كلامها قبل إلقائها على الجمهور الذي كان يضم الخاصة والعامة على السواء، ولقد جاءت عبارات الوحي غامضة تحتمل التأويل^(٢).

انظر أيضاً: علي مبروك: المرجع السابق، ص ٦٩.

(١) علي مبروك، المرجع السابق، ص ٧٣ : ٧٦ بتصرف.

(٢) أحمد محمود صبحي: في فلسفة الحضارة، الحضارة الإغريقية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥م، ص ص ٣٥ - ٣٦.

٣- الفلسفة اليونانية والوحي:

ارتبطت الفلسفة اليونانية ارتباطاً كبيراً بالنبوة، ربما إلى الحد الذي لا يمكن الفصل بينهما. وسوف نتلمس ذلك الارتباط من خلال نماذج ممثلة لفلاسفة اليونان، منهم: فيثاغورث Pythagoras وبارميندس Parmenides وسقراط Socrates.

فيثاغورث كان يقال إنه يمتلك قوى نبوية خارقة، وكان أشبه بنبي وضع نظاماً دينياً جديداً. يقول عنه الشهرستاني أنه كان في زمان سليمان النبي ابن داود عليهما السلام، وقد أخذ الحكمة من النبوة^(١). ويقول عنه أبو الحسن العامري: "إنه اختلف بمصر إلى أصحاب سليمان بن داود، وإنه تعلم الهندسة قبلهم من المصريين، والعلوم الطبيعية والإلهية من أصحاب سليمان، وأنه قد استفاد بهذه العلوم من مشكاة النبوة"^(٢).

أما **بارميندس** فرغم كونه أباً للمنطق الغربي، فإنه كان منغمساً بقوة في عالم النبوة بمعناها في اللاهوت الإغريقي، حيث كان رائياً Seer ومتنبأ، ففي قصيدته التي تضمنت فلسفته يروي رحلته إلى العالم الآخروي بصحبة بنات الشمس، ولقد حدثت هذه الرحلة عن طريق الاحتضان incubation (وهو ذلك التقليد الروحي المعروف في اللاهوت الإغريقي، ويتم بأن يستلقي الإنسان بهدوء تام حتى ترتفع نفسه إلى مستويات أعلى من الواقع، وتتكشف له الحقائق)، حتى التقى الآلهة وعلمته الحقائق التي تُعد مصدراً للتأمل الفلسفي اليوناني. ولقد تم

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ٢، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة،

ط ٣، بيروت، ١٩٩٣م، ص ٣٨٨.

(٢) أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، تصحيح وتقديم: أورتك روس، دار الكندي، بيروت،

١٩٧٩م، ص ٧١.

اكتشاف وثائق جديدة في جنوب إيطاليا (إيليا) مسقط رأس بارميندس تربط بينه وبين أبوللو -وفقاً Kingsley- يذكر فيها "أن بارميندس هو ابن أبوللو"^(١).

أما سقراط فقد عايش صورة من صور الاتصال مع الإله، متمثلة فيما أطلق عليه "دايمون" سقراط، وهو ذلك الصوت الداخلي الذي كان يسمعه في نفسه، ويحفزه على الإقدام على فعل ما أو الإحجام عنه.

ولقد أكد سقراط أن النبوءة لا تكذب أبداً لأنها نابعة من الآلهة، كذلك يقول سقراط في "الدفاع" لأفلاطون (22a) وفي سياق مناقشته للساسة الأثينيين: "إن هذا من أجل الإله *Katá ton Δεόν*"، ومن ثم نظر سقراط إلى مهمته بوصفها خدمة إلهية ووصف نفسه (23b) بالمساعد للآلهة وذلك باختباره للبشر، كذلك يقول إن الإله هو من أمره بالتفلسف، وذلك عن طريق نبوءة دلفي^(٢).

لكن كيف اتصل سقراط بهذا الصوت الداخلي؟ يوضح بلوتارخوس Plutarch (القرن الخامس الميلادي) في مقاله المعنون "علامة سقراط الإلهية"، وذلك من خلال المقارنة التي عقدها "سيمياس" بين حال البشر أثناء نومهم وكيف أنهم قد يسمعون أصواتاً لا صلة لها بالحقبة، وبين سقراط الذي يمتلك عقلاً نقياً متحرراً من العاطفة والهوى الجسدي، وكان من اليسير لذلك أن يتصل بهذا الصوت، وذلك بفضل عقلية الاستثنائية التي قد تكون تربة خصبة للزيارات

(1) Syeed Hossein Nasr: Islamic philosophy from its origin to the present, philosophy in the Land of prophecy, state university of New York press, 2006, pp. 2, 3.

(2) Doroto Tymura: Socrates' philosophy as a divine Examia Antiqua 1 (2)/ 2011, pp. 87, 189.

Peitho.amu.edu.pl>volume2>tymura

الإلهية. ولا يحدث هذا التواصل في الحلم وإنما يحدث عندما يكون سقراط في كامل يقظته^(١).

كذلك أدرك سقراط أن تفسير النبوءة لم يكن بالأمر اليسير، أي أن هناك معنى مستتر لها.

ثانياً: الأصول الأرسطية لمفهوم النبوة عند الفارابي:

تعد نظرية الفارابي عن النبوة محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين. ولقد تأثر في آرائه عن النبوة بآراء أرسطو في المخلية والأحلام. ولكن ما ماهية هذه المفاهيم عند أرسطو وما كيفية تأثر الفارابي بها؟ وهل كان في هذا ناقلاً أميناً فحسب، أم أنه أضاف على تلك المفاهيم من فكره و ماهيته الإسلامية؟

هذا ما سوف نتلمس الإجابة عنه بالعرض أولاً لتلك المفاهيم عند أرسطو بوصفها الأصل ثم التطرق لها عند الفارابي.

المخلية عند أرسطو: الحقيقة أن أرسطو يقف موقفاً متردداً وربما متناقضاً في تصويره لماهية المخلية، فهو يمايزها تماماً عن العقل ثم يربط بينهما -أي المخلية والعقل- في موضع آخر، ويماييزها أيضاً عن الظن والحس، ثم يرى أنه لا مخلية دون حس وجسم، كذلك يرى أن الحيوانات لا تمتلك المخلية ثم يرى أن بعضها يمتلكها.

وحتى نتبين هذا الأمر نرجع إلى ما قاله أرسطو في مواضع عدة من كتاب "النفس"، والذي يُعد مصدراً رئيساً لآراء أرسطو عن المخلية.

(1) A. A. Long: How does Socrates' divine sign communicate with him, art in, A companion to Socrates, ed by, Rappe (S), Kamtekar (R), Blackwell publishing, LTD, 2006, pp. 69-70.

يقول أرسطو في سياق تمييزه بين التخيل والإحساس: "... أما أن التخيل يختلف عن الإحساس فهذا بين، لأن الإحساس إما قوة أو فعل، مثال ذلك البصر والإبصار، وقد توجد الصورة في غيبيتها، كالصور التي نشاهدها في اليوم، ... الإحساس حاضر دائماً وليس التخيل كذلك، ومن جهة أخرى إذا كان التخيل والإحساس شيئاً واحداً بالفعل، فيجب أن يكون التخيل موجوداً في جميع الحيوانات، ولكن يبدو أن الأمر ليس كذلك، كالحال في النمل والنحل ..." (١).

ويقول في موضع آخر: "والتخيل قد لا يكون أحد الأمور الصادقة دائماً، كالحال في العلم والعقل، لأن التخيل قد يكون كاذباً أيضاً، ...، والتخيل ليس ظناً ... إلا أن الظن قد يكون مصحوباً باعتقاد قوي، ولكن لا يوجد الاعتقاد القوي في أي حيوان، على حين أن التخيل يوجد عند عدد كبير منها، ... ولكن من بين الحيوانات ما يوجد عنده تخيل دون العقل ..." (٢).

ثم يعود أرسطو ويعتبر التخيل نوعاً من التعقل، وفي سياق حديثه عن علة الحركة في الكائنات الحية يقول: "ويظهر على كل حال أن هناك قوتين محركتين: النزوع والعقل، بشرط أن نعد التخيل نوعاً من التعقل، ذلك أن الناس كثيراً ما يخالفون العلم، ويخضعون لأخيلتهم، أما الحيوانات الأخرى غير الإنسان فلا يوجد لها تعقل أو استدلال، بل تخيل فقط ...".

"... وعلى وجه العموم ... يحرك الحيوان نفسه من حيث إنه ينزع، ولكن لا يوجد عنده النزوع بدون التخيل، وكل تخيل فهو إما معقول أو محسوس، وهذا

(١) أرسطو: كتاب النفس، ك ٣، ٤٢٨، نقله إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية: الأب جورج شحاته قنواي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٩، ص ١٢٣ - ١٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ك ٣، ٣٠، ٤٢٨، ٢٠ - ٢٥، ص ١٠٤ - ١٠٥.

الضرب الأخير هو الذي يوجد في الحيوانات غير الإنسان...»^(١). ومن ثم يرى أرسطو أن هناك نوعين من المخيلة؛ المعقولة والمحسوسة.

وفي سياق حديث أرسطو عن علاقة النفس والجسم يقول عن المخيلة: "... يبدو أن النفس في معظم الحالات لا تفعل ولا تتفعل بغير البدن: مثل الغضب والشجاعة، ... وإذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير. ولكن إذا كان هذا الفعل نوعاً من التخيل، أو لا ينفصل عن التخيل، فإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن..."^(٢).

ثم يأتي الفارابي ويتناول المخيلة في سياق يبدو وكأنه تلخيصاً وترديداً لما قاله أرسطو، لكنه في حقيقة الأمر يخالفه في أمور عدة.

فهو أولاً يعرفها كما عرفها أرسطو فيقول: "... ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه، ... ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، وهذه هي القوة المتخيلة..."

ثم يؤكد على فاعليتها وعملها فيقول: "... فهذه تركيب المحسوسات بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض..."^(٣). ويؤكد على هذا المعنى في موضع آخر فيقول: "... وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهي

(١) المصدر نفسه، ك ٣، ١٠، ٣، ٤٣ - ٢٥ - ٣٠، ص ١٢٦.

(٢) أرسطو: كتاب النفس، ك ١، ١، ٤٠٣، ٥ - ١٠، ص ٦.

C.f: Walzer.R Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination, art in The Journal of Hellenic Studies , 1957, Vol. 77, Part 1 (1957), The Society for the Promotion of Hellenic Studies, p143. <https://www.jstor.org/stable/6286>

(٣) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ف ٢٠، تقديم وتعليق: ألبيير نصرى نادر، دار المشرق، ط ٢، لبنان، ١٩٨٦، ص ٨٧.

بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها، وذلك أنها تفرد بعضها عن بعض، وتركب بعضها إلى بعض، تركيبات مختلفة، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس، وفي بعضها أن تكون مخالفة للحواس ...^(١).

والفارابي في هذا وإن كان لا يخالف أرسطو في تعريفه للمخيلة وفي موضعها -باعتبارها متوسطة بين الحاسة والناطقة- فإنه يؤكد على فاعليتها وعملها. ثم أنه يخطو خطوة أبعد مما أشار إليه أرسطو، حيث يقول في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة في الفصل المعنون بـ "القول في سبب المنامات": "... إذا انفردت القوة المخيلة بنفسها، فارغة عما تحدده الحواس عليها دائماً من رسوم المحسوسات، وتخلت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية، فتعود إلى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية، فتفعل بها، فعل المحاكاة، فلها القدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة، أحياناً تحاكي المحسوسات ... وأحياناً تحاكي المعقولات ... وأحياناً تحاكي البدن ... غير أنها لما كانت نفسانية كان قبولها لما يفعل فيها البدن على حسب ما في طبيعتها أن تقبله، لا على حسب ما في طبيعة الأجسام أن تقبل المزاجات ..."^(٢).

وعن ارتباط المخيلة بالعقل الفعال يرى الفارابي أن قوة العقل تمثل أقصى درجات الكمال التي تشكل السعادة البشرية. ولأنَّ العقل الإلهي يدير الكون، لذا يجب أن يتحكم العقل في حياة الإنسان ويديرها. فلا يمكن تصور أي قوى بشرية أرقى أو أعلى من العقل. و للعقل (νοῦς) درجات قد تكون مرتبة في هيئة مادة وصورة ، أى العقل المنفعل νοῦς υλικός أو παθητικός ، والعقل الفعال κατ'ἐνέργειαν ، والعقل المستفاد νοῦς ἐπίκτητος. ولم يعد العقل الفعال مطابقاً للعقل الإلهي ، وهو الوسط بين العقل الإلهي والعقل البشري، لنقل الفيض إلى

(١) المصدر نفسه، ف ٢٠، ص ٨٧، ف ٢١، ص ١٠١.

(٢) المصدر نفسه، ف ٢٠، ص ١١١.

النفس البشرية متى وصلت إلى مرتبة العقل المستفاد. كذلك ان الوحدة بين العقل البشري والعقل الفعال كانت مرفوضة تماماً لدى الفارابي، ومن ثم فإن تفسير النبوة على أنها اتحاد الإنسان الكامل مع العقل الإلهي، بحسب ما يفهمها بعض المتصوفة، يعد أمراً مستحيلاً عند الفارابي.^(١)

وعن عمل المخيلة يقول الفارابي: "... وكانت القوة المتخيلة مواصلة لضري القوة الناطقة، فإن الذي تنال القوة الناطقة عن العقل الفعال - وهو الشيء الذي منزلته الضياء من البصر - قد يفيض منه على القوة المتخيلة، فيكون للعقل الفعال في القوة المتخيلة فعل ما، تعطيه أحياناً المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية، وأحياناً الجزئيات المحسوسات التي من شأنها أن تحصل في الناطقة العملية، فتقبل (القوة المتخيلة) المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركبها هي، وهي تقبل الجزئيات بأن تتخيلها كما هي، وأحياناً بأن تحاكيها بمحسوسات أخرى ..."^(٢).

ومن ثم، خالف الفارابي تصور أرسطو عن المخيلة - و التي ذكر أنها قد توجد لدى بعض الحيوانات - ولقد كانت مخالفته هذه نابعة من هويته الإسلامية، فكيف يمكن تصور وجود المخيلة لدى الحيوان، وهي معبر اتصال النبي بالعقل الفعال.

أما عن علاقة المخيلة بالأحلام فنجد أصولها يونانية أيضاً.

حيث يرى أرسطو أن الأحلام إحساسات سابقة أو صور ذهنية لهذه الإحساسات تشكلها المخيلة بأشكال مختلفة، على أن الإحساسات العضوية أثناء

(١) Walzer.R Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination p143.

(٢) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١٢.

النوم قد تؤثر في الأحلام كذلك^(١). فعلى سبيل المثال، قد يحلم الإنسان بالرد وكما هنالك أنه كان قريباً من صوت صياح ديك ... وقد يحلم بأن جسمه يحترق عندما تقترب منه شعلة من اللهب. وبمجرد استيقاظه تبدو هذه الأشياء على حقيقتها ...^(٢).

والحقيقة أن نظرية الأحلام الأرسطية لم تكن مبتدعة وإنما تمثل تطوراً يونانياً بدأه " أنتيفون " السوفسطائي في القرن الخامس ق.م، والذي كتب فيها رسالة بعنوان "Περὶ Κρίσεως' ονειρώ" و لم يصل لنا منها سوى شذرات قليلة، ولم تكن تلك الرسالة سوى تجميع لصور الأحلام ومعانيها وتفسيراتها، وقد كان في ذلك متابعاً لتقاليد تفسير الأحلام في مصر وآشور وبابل، والتي ترى أن تفسير الأحلام يختلف وفقاً لاختلاف الحالم وعمره ومكانته الاجتماعية. أما ديمقريطس فهو أول من وضع أسس تفسير الأحلام في اليونان قديماً. وقد تأثر به أرسطو^(٣).

ولقد أغلق أرسطو باب الوحي، والتواصل بين الإلهي والإنساني، وذلك عندما أكد أن هذه الأحلام ليست وحيّاً من عند الله وذلك لأن تفسير الأحلام والتنبؤ بالمستقبل توجد عند أناس من طبائع مختلفة، وقد ينظر الأطباء إلى القواسم

(١) إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ٩٧.

(2) Aristotle: De Divination per somnum, on prophesying by Dreams, 463, 10 – 20, Trans by, McKeon.R, In The basic works of Aristotle, Random House, new York, 1941.

p. 627.

(3) Donald. A. Russell, Ursula Bittrich: on prophecy ,Dreams & human Imagination synesius, De insomniis, Mohrsibeck ed by, Donald A. Russel & Heinz – Günther Nesserlrath, Germany, 2014. p. 72.

المشتركة في أحلام مرضاهم في محاولة لتشخيص أمراضهم، لكن هذا لا يستدعي أيضاً القول بأن الأحلام هبة من عند الإله^(١).

ورغم أن أرسطو قد قدم تفسيرات متنوعة لأصل الأحلام في مؤلفاته، إلا أنه لا يبتعد عن قناعته الأساسية بأنها شيء غير عقلاني بالأساس. ففي "الأخلاق إلى أوديموس" (8.2.1248 a 1- 40) وفي سياق حديثه عن النشوة يرى أنها خالية من العقل والمنطق، ويصف التنبؤ بواسطة الأحلام بأنها "نوبة" لا يدخل فيها اللوغوس، وعزى الاستبصار المباشر إلى معلولي الطبع، الذين ينقادون وراء قوة داخلية، منفصلين في ذلك عن عقلهم^(٢).

وهذا ما أكدته أرسطو مرة أخرى في الطبيعيات الصغرى Parva Naturalia -أي لاعتقالية الأحلام- فيعرف الحلم في رسالته "عن الأحلام" "De Insomniis" 2 - 459 a21 بأنه نشاط لقوى النفس، لكنه خيالي، مستبعد من حيز العقل، كذلك أكد السمات الخادعة للحلم، للفانتازيا (الخيال) ولقيمته المعرفية، ووصفها في مرتبة أدنى من تلك التي للمحسوسات وللدوكسا. أكد أرسطو أيضاً أن الارتباط العرضي بين الأحلام وبعض أحداث اليقظة، هو مجرد "مصادفة"، ومع ذلك يقر أرسطو بوجود بعض الحوادث، وإن كانت نادرة، للرؤى التنبؤية المباشرة، لكنه لا يردّها إلى التأثير الإلهي وإنما يفسرها -تأثراً بديمقريطس- بأنها أثر لحركات متدفقة من الأشياء الخارجية، وهو يرجع الاستعداد لتلقي هذا النوع من الرؤية بشكل كبير إلى الأشخاص العاديين أصحاب المزاج المختل، ومن ثم، فإن أرسطو لم يتصور على الإطلاق أن الحلم الذي ينبأ بالغيب يتطلب أي تمييز أخلاقي^(٣).

(1) Aristotle: De Divination per somnum, on prophesying by Dreams, 463, 15 – 20, p. 628.

(2) Donald. A. Russell, Ursula Bittrich,.: Op.cit, p,75.

(3) Ibid , pp 77,78.

ولقد اعتنق الفارابي نظرية أرسطو في الأحلام، فقال إنها أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها، كذلك يعتقد الفارابي بالميول والعواطف ويثبت ما لها من أثر في تكوين الأحلام وتشكيلها، ويرى كذلك أن للطبائع والأمزجة دخلاً كبيراً فيها، وكل تلك أفكار ردها أرسطو من قبل^(١).

وفي حين يرفض أرسطو الوحي يرى الفارابي أن الحلم ضروري لتفسير الوحي؛ لأن الوحي شكل من أشكال الحلم وهو يتطلب وجود عالَمين، عالم مجهول محاط بالألغاز وعالم البشر المعروف، ولابد من الجمع بين هذين العالمين، وذلك من خلال الرمز، وإن النبي هو من يتميز بالمخيلة القوية التي تستقبل الآراء من عالم الغيبيات. ومن ثم يوجد في الحلم إذن اتجاه من أسفل إلى أعلى فالصور التي في المخيلة هي رموز لأشياء مادية معكوسة، أما اتجاه الوحي فهو من أعلى إلى أسفل، حيث تتلقى المخيلة حقائق العلم الإلهي عن طريق العقل الفعال، ويبقى النبي وحده القادر على إبلاغ البشر بالمعنى الإلهي وذلك من خلال قدرته اللغوية التي يستطيع بها أن يقنع الناس، ومن ثم فإن معرفة النبي لا تكون إلا تأويلية^(٢).

الأنبياء، إذن، يتمتعون بمخيلة Φαντασία ذات قوة خاصة، ويتلقون في نفس الوقت مواداً من عقل وصل إلى أعلى درجات المعرفة الميتافيزيقية، و أقصد بذلك العقل الفعال ومدى أهميته لكل من العقل النظري والعملية، وتدفع الفيض الذي يصل إليهما عبر ما يشبه "شمس" العقل. والأشخاص الذين يكون مزاجهم وتكوينهم الجسدي مناسبين لنمو المخيلة، سيكون هناك تدفق آخر من القوة العقلانية إلى القوة المتخيلة، وستكون تلك القوة مرتبطة بالعقل الفعال أيضاً. بهذه الطريقة، ستصبح القوة المتخيلة على دراية بكل من التفاصيل التي يهتم بها العقل

(١) إبراهيم مذكور: المرجع السابق، ص ٩٩.

(٢) رضا الزواوي: المخيلة والدين عند ابن رشد، صامد للنشر والتوزيع، تونس، ٢٠٠٥، ص ص

العملي، ونتائج البصيرة النظرية. وسوف تتعامل مع هذه "المادة"، حيث تعيد إنتاج الأشياء المجردة في صورة رموز محسوسة من خلال "المحاكاة"، وستتخيل تفاصيل الحاضر، أو المستقبل في بعض الأحيان، كما هي أو كما ستكون في الواقع، وأحياناً على هيئة رموز. ومع ذلك، كل هذا يتعلق فقط بمعرفة الغيب عن طريق الأحلام، والقوى النبوية التي تصبح حية داخل قوة التخيل أثناء النوم. "قد تكون القوة المتخيلة شديدة للغاية في التفرد ومتطورة إلى درجة الكمال. عندئذٍ لن تتفوق المحسوسات، التي تهبط عليها من الخارج"، وبناءً على تحليل الفارابي للنفس : "إن الأشياء الخاصة بالمتخيلة قد ترسخت انطباعاتها في "البداهة"، مما يتسبب في تأثر قوة الإبصار بها، وانطباعاتها هي الأخرى على قوة الإبصار. فمن حالة القوة أو الإبصار تلك تنشأ انطباعات في الهواء المشع القريب من العين، فيتخللها شعاع الرؤية. وبمجرد ظهور الصور المرئية في الهواء، يتم توجيهها لتعود مرة أخرى وتتطبع على قوة الإبصار الموجودة في العين، ثم تنعكس مرة أخرى على "البداهة" والقوة المتخيلة. ولأن كل هذه العمليات مستمرة بشكل متواصل، فإن الأشياء من هذا النوع، والتي قدمها العقل الفعال، تصبح مرئية لذلك الإنسان. تحقق هذه التجربة بهجة من نوع فريد: "فعندما يحدث أن قوة المتخيلة "تحاكي" هذه الأشياء من خلال تصور المحسوسات ذات الجمال والكمال يرى هذا الإنسان أشياء لا وجود لها بالنسبة للآخرين في الواقع. يمكن إذن أن نطلق على الإنسان الذي بلغت قوة المتخيلة عنده في حالة اليقظة أقصى درجات الكمال أنه يتمتع بهبة النبوة (nubuwwa)، لأنه يدرك التفاصيل، في الحاضر والمستقبل، وقادر على تصور الأشياء الإلهية في صورة رموز رائعة من الجمال والكمال. "هذا هو أعلى مستويات الكمال التي يمكن أن تصل إليها "المتخيلة"، وأعلى مستوى يمكن للإنسان

أن يصل إليه معتمداً على هذه القوة." وهكذا يكون فهم النبوة بمصطلحات عقلانية^(١).

ومن ثم، حل الفارابي بذلك مفهوم النبوة والحكم، فحاكم المدينة لا يمكن إلا أن يكون نبياً فيلسوفاً، لأن النبي السياسي سيحول الحقائق العامة التي يتلقاها من العقل الفعال إلى جزئيات تطبق في المجال الاجتماعي، وإن ربط سياسة المدينة بالنبي أو النبي الفيلسوف يحدد مجالاً لممارسة السياسة مختلفاً عن المجال الذي عرفته المدينة اليونانية، أيضاً يختلف عن المجال الحداثي الذي يفصل بين السياسي والديني^(٢).

والحقيقة أنه إذا كان الفارابي قد تأثر بمفهوم الأحلام عند أرسطو واعتبرها مقدمة للحديث عن النبوة. فأنتني أرى أنه قد تأثر في هذا أيضاً وربما بصورة أكثر اتساقاً مع آرائه في النبوة بأفلاطون، والفرق بينهما -أي بين أفلاطون وأرسطو- في تفسيرهما للأحلام. إن أرسطو قد فارق تماماً بين السماوي والأرضي ولم يجعل هناك ارتباطاً بينهما حتى فيما يتصل بالأحلام.

أما أفلاطون فإنه وإن كان قد أكد في محاوره ثياتيتوس على خداع وأوهام الأحلام حيث اطلق على محتوى الأحلام "الإحساس الزائف" في معارضة واضحة للتصورات الحقيقية في حال اليقظة، وإن العقل الحالم في هذه الحال يكون مسحوراً بالصور لدرجة أن يظنها حقيقة واقعة، وربط بينها وبين الخبرة المماثلة لأصحاب الكهف الذين يرون الظلال على الحائط كما لو أنها أشياء حقيقية. قدم أفلاطون كذلك في "التيماوس" (71a) نظرية لمعرفة الغيب عن طريق الأحلام، ويرى فيها أن الأحلام تعد انفصلاً عن العقل. لكنه يتحدث في "المأدبة" عن الأحلام، ويضعها في سياق العرافة والتنبؤ، وذلك لأن الآلهة لا تتصل بالبشر اتصالاً

(١) Walzer.R Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination, pp146-147.

(٢) رضا الزواوي: المرجع السابق، ص ص ١٤٥ - ١٤٦.

مباشراً، وإنما يتم هذا الاتصال عن طريق الدايمون -الذي يقع بين الإلهي والإنساني سواء في النوم أو في اليقظة^(١).

ولقد تحدث أفلاطون مرة أخرى عن الأحلام، وذلك في سياق نظريته عن التقسيم الثلاثي للنفس، حيث جعل لكل جزء من قوى النفس صور الأحلام الخاصة به، فإذا كانت القوة الشهوانية ترتكب بالخيال الحماقات، فإن القوة العاقلة توظف العقل وتهدأ الرغبات دون كبت صارم أو تمادي في الإشباع، وإذا أخلد الإنسان للنوم، تبلغ النفس أعلى درجات الحقيقة، وتقل الرؤى المزعجة في الأحلام^(٢). ومن ثم، يمكن للإنسان أن يحظى بلحظات من الاستبصار، يدرك بها الحقيقة، ويصف أفلاطون ما ينكشف عن معرفة ينالها صاحب هذا الحلم الصادق، باعتبارها جزء مما حدث أو يحدث أو سيحدث^(٣).

ولقد كانت لآراء أرسطو بصفة عامة وآرائه بصفة خاصة حول العقل الفعال والمخيلة وغيرهما من الأفكار الفلسفية، والتي كانت الأساس الذي انطلق منه فلاسفة الإسلام نحو المفهوم الفلسفي للنبوة في أن رفعه البعض إلى مرتبة الأنبياء، في حين حاول البعض الآخر تهويله.

أما فيما يتصل بالقول بنبوة أرسطو، فلقد انفرد قطب الدين الديلمي اللاهيجي في مؤلفه "محبوب القلوب" برواية حديث يقول فيه: "وبروى أن عمرو بن العاص قدم من الإسكندرية على سيدنا رسول الله فسأله عما رأى فقال: رأيت قوماً يتطلسون ويجتمعون حلقاً ويذكرون رجلاً يقال له أرسطوطاليس -عنه الله- فقال

(١) أفلاطون: المأدبة، فقرة ٢٠٢، ترجمة: وليم المسيري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ٦٠.

(٢) أفلاطون: الجمهورية، ك، ف ٥٧١، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م، ص ص ٥١٤ - ٥١٥.

(٣) Donald. A. Russell, Ursula Bittrich: op. cit., p. 73.

صلوات الله وتسليماته عليه وآله: مه يا عمرو أن أرسطوطاليس كان نبياً فجهله قومه". وقد استند في هذا إلى أن الشهرزوري قال في هذا في "تاريخ الحكماء" هكذا سمعناه^(١).

ثم يؤكد مزعمه هذا باستشهاده برأي رضي الدين علي بن طائوس في كتابه "قرح المهموم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم"، حيث يرى -الأخير- أن أكثر الحكماء كانوا أنبياء، وقد التبس على الناس أمرهم لأجل أسمائهم اليونانية. أي لما كانت أسماءهم موافقة لأسماء بعض حكماء اليونان الذين ينسب إليهم فساد الاعتقاد^(٢).

وربما ما أدى بالبعض إلى أن ينزل أرسطو هذه المكانة، تلك الهالة التي أحيطت به وبأفكاره عبر عصور الفكر الفلسفي، قديمه ووسيطه. فعلى سبيل المثال، يروي الشهرزوري في "تاريخ الحكماء" ذلك الحلم الذي رآه المأمون عندما رأى شيخاً يرتدي ثياباً منسوجة بالذهب، وعندما سأله -أي المأمون- ما الحسن؟ أجاب ما حسن عند العقل ثم عند الشرع ثم في العرب ثم ما كان في الذهب فلما استيقظ المأمون جمع النقلة وفتح دار الحكمة ... لينقلوا العلوم الحكيمة إلى العربية^(٣).

فضلاً عن الصورة الأخلاقية المتورعة التي صُوِّر بها أرسطو والتي تذكر أنه قد صار إلى حياة المتبتل والتخلي بعد وفاة الإسكندر، وأقبل على العناية

(١) قطب الدين محمد بن الشيخ علي الأشكوري الديلمي اللاهيجي: محبوب القلوب، المقالة الأولى "في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم عليه السلام إلى بداية الإسلام، تقديم وتصحيح: إبراهيم الدياجي، حامد صدقي، مركز نشر التراث المخطوط، طهران، ١٩٩٩م، ص ١٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٣) شمس الدين الشهرزوري: تاريخ الحكماء، نزهة الأرواح وروضة الأفراد، تحقيق: عبد الكريم أبو شوירب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٨٨م،

بمصالح الناس، ورفد الضعفاء، وعول اليتامى، ورفد الملتسين للعلم والتأدب، والصدقات على الفقراء، إلى أن توفي، فنقل أهل أسطاغيرا رمته ودفنوها في الموضع المعروف "بأرسطوطاليس" وصيروه مجماً لهم يجتمعون فيه للمشاورة في جلائل الأمور، وكانوا يرون أن مجيئهم إلى الموضع الذي فيه عظام أرسطو يزكي عقولهم ويصح فكرهم ويلطف أذهانهم^(١).

والحقيقة أنه ورغم المبالغة في القول بنبوة أرسطو ورغم الجدل الكبير حول هذه الصورة التي صورها به فلاسفة الإسلام، لكن لم يكن هذا وفقاً على أرسطو فحسب بل قيل على كثير من فلاسفة ومفكري اليونان، فعلى سبيل المثال، يقول الشهرستاني في "الملل والنحل" إن صولون كان نبياً.

أما البعض الآخر، فيؤمن بأسطورة الأصول اليهودية للفلسفة والعلم، التي تعود إلى المرحلة الهلنستية، والتي حازت على شهرة كبيرة بين اليهود، وتزعم أن أرسطو قد درس مع حكماء اليهود وتأثر بشدة بالكتب اليهودية، أو ربما أنه قد تحول إلى اليهودية، أو قد يكون ولد يهودياً.

والحقيقة أن استمرار وتداول الروايات حول تهويد Judaized فلاسفة اليونان لم يكن وفقاً على أرسطو فحسب، فهناك أيضاً العديد من الروايات عن الأصل اليهودي لفلسفة أفلاطون، ويمكن أن نجد الاتجاهات التي تؤكد اتصال أفلاطون بالتوراة Torah وأنبياء اليهود، في الثقافة اليهودية الوسطى خاصة في دوائر kabbalah (وهو التفسير اليهودي القديم للكتاب المقدس والذي يفسره تفسيراً صوفياً، وقد وصل إلى ذروة تأثيره في العصور الوسطى) والتي تؤكد أن الحكمة الموجودة في تعاليم إبراهيم قد انتقلت إلى حكماء الشرق، وفي هذا يقول نوميونوس من أباميا Numenius of Apamea تلك المقولة المعروفة: "إن أفلاطون لم يكن إلا

(١) قطب الدين الديلمي اللاهيجي: المصدر السابق، ص ٢٧٦.

موسى Moses يتحدث اليونانية" وربما كانت هذه هي الإشارة الأولى في مصدر يهودي في العصر الهلينيستي لكنها عاودت الظهور في كتابات فلاسفة عصر النهضة الأفلاطونية الجديدة مثل Ficino^(١).

ويستند المدرسيون اليهود في عصر النهضة، من أجل تأكيد مزعمهم هذا قصة مقابلة أفلاطون والنبي "إرميا" Jeremiah (650-570 ق.م) في مصر، فإن "إرميا" ، وفقاً للكتاب المقدس Hebrew bible، قد ارتحل إلى مصر وعاش هناك حتى وفاته، ومن المعروف أن أفلاطون قد زار مصر ودرس فيها على أيدي حكمائها والبعض توصل من خلال هذا إلى نتيجة مؤداها أن أفلاطون قابل "إرميا" ودرس معه في مصر^(٢).

أما القول بأن أرسطو نبى، فالأمر لا يخلو من مبالغة كبيرة وقع فيها كثير ممن قدس أفكاره واعتبرها مدخلاً وأساساً للعديد من أفكار فلاسفة الإسلام.

ومن هذا المنطلق ساد التساؤل عن إمكانية أن يدلى الفلاسفة بأفكار قد تأتي الشرائع فيما بعد بمثيلاتها، هل تحدثنا الشرائع بما ذكره سابقاً الفلاسفة؟

والحقيقة أن هذا الأمر المزعوم أيضاً مردود عليه، وذلك في سياق أكثر ارتباطاً بأرسطو نفسه وبآرائه التي أثرت في نظرية الفارابي عن النبوة تحديداً.

هل قدم أرسطو، حقيقة، آراء تتفق وشريعة الإسلام هل القول بالعقل الفعال، والمخيلة التي تكون لدى كل من الإنسان والحيوان، هل فصله التام بين عالمي؛ السماء والأرض، كل هذه الأفكار هل تتصل بشريعة الإسلام؟ قولاً واحداً،

^(١) Abraham Melamed: The Myth of Jewish origins of philosophy in Renaissance: From Aristotle to Plato, in springer science Business Media B. v 2021, Jewish History (2012) 26: 41 – 59.
Dol: 10:1007/S 10835-012-9156-4.

^(٢) Ibid: pp,45,46.

لا. بل على النقيض، فلقد انتقدت نظرية النبوة عند الفارابي ونُظر إليها بوصفها خروجاً عن الملة نتيجة لتأثره بهذه الأفكار الأرسطية.

أما القول بتهويد الفلسفة فهي محاولة بدأت في العصر الهلنستي وصولاً إلى عالمنا المعاصر. وقد كانت المحاولة الأكثر شهرة وانتشاراً في هذا هو مؤلف مارتن برنال "أثينا السوداء"، ورغم ما لهذا المؤلف المهم من أهمية قصوى في إثارة الجدل على الساحة الفكرية والفلسفية حول قضية النشأة، وهل هي غربية أم شرقية، ورغم ما أثمرت عنه هذه المحاولة من بحث ودراسة لهذه المسألة. ورغم ما قدمته من أدلة تاريخية وأنتروبولوجية ولغوية وأركيولوجية تؤكد شرقية النشأة، وتدحض مزاعم العنصرية الآرية. فإن القراءة النقدية لهذا المؤلف الأهم تتضمن محاولة تهويد الفلسفة، وكأن لسان حال المؤلف يقول إن الحضارة المصرية القديمة هي تاريخ وجغرافية النشأة لكن بوجود و مشاركة عناصر يهودية. ويُعد هذا الفكر فكراً سائداً بين الأوساط اليهودية، وتفتد الأدلة التاريخية هذه الدعاوى.

وإن القول بأن حكمة إبراهيم قد انتقلت إلى حكماء الشرق، تضعنا أمام قضية أسبقية وجود الدين أم الفلسفة؟ كذلك إن القول بأن أرسطو قد درس على أحد حكماء اليهود، فهذا أمر لا يمكن إثباته أو نفيه، لكنه قد يكون محتملاً، وكونه تلقى المعرفة باليهودية بتوسط أستاذه أفلاطون، فهذا يؤكد ما نظنه، حيث إن مقابلة أفلاطون مع النبي "إرميا" وفقاً للكتاب المقدس كانت في مصر، أي أن احتمالية تأثر أفلاطون بالحكمة المصرية أكثر ترجيحاً من تأثره باليهودية، خاصة وإن كان أفلاطون نفسه هو من ذكر مصر في محاوراته في مواضع عدة.

ثالثاً: السياسة وارتباطها بالنبوة في فلسفة الفارابي :

تُعد السياسة من أهم المباحث في فلسفة الفارابي، ولقد حاول من خلال نظريته السياسية التي ضمنها في أغلب كتاباته، حاول تقديم مشروع سياسي اجتماعي أخلاقي فلسفي يكون بديلاً إصلاحياً للأوضاع السياسية المضطربة في

عهده والتي انتقدها ووصفها بأنها مضادات المدينة الفاضلة، وذلك من أجل بناء مجتمع يلتئم فيه شتات الأمة وتتوحد به آراء أهلها ويتجاوز فيه هيمنة آراء الملل الجاهلية تحت ظل حكم مركزي قوي، يتحقق من خلاله سعادة الإنسان.

١- النظرية السياسية عند الفارابي و أصولها اليونانية :

قدم أفلاطون آراءه السياسية في "الجمهورية" والتي تحدث فيها عن الدولة والأنظمة السياسية والعدالة والحكم وآليات الإعداد له، ولقد استلهم الفارابي كثيراً من الآراء السياسية لأفلاطون وأوردها في مؤلفاته، خاصة، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، "السياسة المدنية"، "تحصيل السعادة"، والتي يظهر من خلالها مدى الأثر الذي تركه أفلاطون في عقلية الفارابي وآرائه السياسية، والحقيقة أن الفارابي في فلسفته السياسية لم يتأثر بأفلاطون فحسب وإنما تأثر أيضاً بآراء أرسطو السياسية التي أوردها في "الأخلاق النيقوماخية"، فضلاً عن تأثره المعروف بالأفلاطونية المحدثة والأرسطية السكندرية.

وما يعنينا في هذا ، الوقوف على بعض ذلك الأثر فيما يتصل بالجانب السياسي، وكيف تم إعادة صياغته ليتواءم مع عقيدة وبيئة وفكر الفارابي، وهل نجح الفارابي في هذا أم أنه قدم تنظيراً لا يتوافق والمعتقد الإسلامي، وكان أقرب منه إلى الروح اليونانية لا الإسلامية، و لم يكن في هذا سوى تابع أمين لأفكار أفلاطون السياسية.

لا شك أن النظرية السياسية لا تتفصل بحال من الأحوال عن اللحظة التاريخية التي يعيشها الفيلسوف، وكما جاءت فلسفة أفلاطون السياسية نتاجاً للظروف السياسية في أثينا والتي انتقلت فيها من الحياة القبلية إلى الحياة السياسية المدنية وعاصرت قمة الوعي المدني والسياسي والديمقراطي، ثم انهارت أمام قوة أسبرطة العسكرية، مما كان له كبير الأثر في تشكيل عقلية أفلاطون وآرائه

السياسية^(١)، كذلك هي الحال بالنسبة للفارابي الذي عاصر أكثر عصور الدولة الإسلامية اضطراباً وفتنة وشقاقاً، مما جعله يتجاوز هذا الواقع ويخلق في سماء المثالية في نظريته السياسية. وبلغ اتجاهه المثالي مبلغاً جعل استحالة تطبيقه أمراً واضحاً للعيان^(٢). وترتبط السياسة عند الفارابي بالأخلاق والميتافيزيقا وهو في هذا أيضاً كان متأثراً بالموروث اليوناني الفلسفي عند كل من أفلاطون وأرسطو.

أ- أما عن ارتباط السياسة بالأخلاق فهذا ما وجد لدى كل من أفلاطون والفارابي "فجمهورية" أفلاطون تبدأ بداية أخلاقية تتمثل في حديث "كيفالوس" وهو أحد محاورتي المحاور، ويظهره أفلاطون على أنه كهل اختبر الحياة، ويحدث سقراط حديثاً أخلاقياً يؤكد فيه أنه في تلك السن يأسف على لذات الشباب، ويرى أن في الكهولة ميزات عظيمة منها الهدوء والحرية والتحرر، ثم يتحدث عن اقترابه من الموت ومخاوف هذا، وهو في هذا كله يتحدث حديثاً أخلاقياً ويراجع نفسه إذا كان قد ألحق ضرراً بالآخرين، ويرى أن الغنيمة الحقيقية من الحياة، ويخص بها العقلاء فحسب، عدم خداع الآخر، والصدق في القول، والوفاء بالدين وغيرها^(٣).

ومن ثم فإن السياسة في "الجمهورية" -كما يقول تايلور- مبنية على الأخلاق، والسؤال الرئيسي فيها هو كيف يصل الإنسان إلى الخلاص وكيف يحقق السعادة الدائمة^(٤). والأمر نفسه لدى أرسطو، حيث يقول في "الأخلاق النيقوماخية": "... إذا كان لجميع أعمالنا غرض نهائي نريد بلوغه لذاته ... فمن الواضح أن يكون ... هو الخير والخير الأعلى، ... وإذا صح هذا، وجب علينا

(١) أفلاطون: الجمهورية، مقدمة المترجم، ص ١٨.

(٢) محمد جلال شرف، علي عبد المعطي محمد: الفكر السياسي في الإسلام، شخصيات ومذاهب، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م، ص ٢٧٩.

(٣) أفلاطون: الجمهورية، ك ١، ف ٣٣٠، ٣٣١، ص ص ١٨١ - ١٨٢.

(٤) المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص ٥٩، ٦٠.

أن نحدّد ما هو الخير، ... إن الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسي ... وهذا هو على التحقيق علم السياسة ..."^(١).

ولقد ربط الفارابي أيضاً بين السياسة والأخلاق شأنه في ذلك شأن أفلاطون وأرسطو. ففي كتابه "تحصيل السعادة" يبدأ بتفصيل القول في الأشياء التي إذا ما حصلت في الأمم والمدن، حاز أهلها على السعادة الدنيا في الحياة الأولى والقصوى في الآخرة، وفي سياق هذا عرض الأجناس الأربعة من الفضائل ومنها الفضائل الخلقية^(٢).

ب- السياسة والميتافيزيقا:

يمثل أفلاطون بين السياسة (الدولة) وبين (الطبيعة البشرية) فيقول في "الجمهورية" وفي سياق حديثه عن العدالة "أن هذا البحث صعب وخطير، وأن المحاورين مفتقدين لهذا التبصر، لذا اقترح منهجاً مناسباً لحل هذه الإشكالية، ألا وهو البحث عنها في إطار أكبر -والمقصود هنا الدولة- ولقد دلل على هذا بضره مثلاً، بشخص قصير النظر طلب منه أن يقرأ حروفاً صغيرة على بعد، ثم أنبأه غيره بأنه من الممكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف في مكان آخر بحجم أكبر؛ ومن ثم تكون الفرصة سانحة وأفضل لتلك القراءة، والمغزي الذي أراد أفلاطون إبرازه لمحاورة -أديمانتوس- أن العدالة كما توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها

(١) أرسطو: الأخلاق النيقوماخية، ج ١، ك ١، باب ١، فصل ٦، فقرة ٦: ٩، ١٢، ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية: بارتلمي سانتيلير، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م، ص ١٦٩: ١٧١، ١٧٢.

(٢) الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، شرح وتقديم وتبويب: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، لبنان، ١٩٩٥م، ص ٢٥.

توجد أيضاً في الدولة^(١). وما أراد أفلاطون قوله إن ذلك البحث الصعب قد يبدو أيسر إذا نظرنا إلى الدولة بوصفها دستور للنفس البشرية.

كذلك هي الحال أيضاً عند الفارابي، فمدينة الفارابي الفاضلة تشبه البدن الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها من أجل حياة الحيوان والحفاظ عليه، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، ... كذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة، متفاضلة الهيئات ... والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية ..^(٢).

كذلك جاءت النظرية السياسية لدى الفارابي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً لا بالطبيعة البشرية فحسب لكن أيضاً بـميتافيزيقا الوجود (الأنطولوجي) لديه. فكما تحاكي المخلوقات العقل الأول، معتمدة في ذلك على طبيعتها الخاصة، وموقعها داخل التسلسل الهرمي الميتافيزيقي فإن نظام المدينة الفاضلة يسير على نفس النمط، حيث يجب على كل عنصر من عناصر الدولة محاكاة وإتباع أهداف الحكم الأعلى أو الرئيس^(٣). وهذا ما يذكره الفارابي في كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة". حيث يقول: "... إن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها فإن البريئة من المادة تقترب من الأول دونها الأجسام السماوية ودون الأجسام السماوية الهولانية وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤمّه ... وذلك أن الأخس يقتضي غرض ما هو فوقه قليلاً ... وكذلك ينبغي أن

(١) أفلاطون: الجمهورية، ك ٢، فقرة ٣٦٨، ص ص ٢٣١ - ٢٣٢.

(٢) أبو نصر الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١٩.

(٣) Georgios. S., Murysheva G. zh, Konayeva. G.M.: Al-Farabi on the interdependence of religion & politics, art in, Research Gate, October, 2019. DoL: 10.2 6577/jpcp 20 19v69.i3.013. <http://www.researchgate.net/publication/346092229>.

تكون المدينة الفاضلة فإن أجزائها كلها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب ...^(١).

وهذا الترتيب الميتافيزيقي هو ما استهل به الفارابي أيضاً كتاب "السياسة المدنية" حيث يقول: "... السبب الأول في المرتبة الأولى، والأسباب الثواني في المرتبة الثانية، العقل الفعال في المرتبة الثالثة، ... النفس في المرتبة الرابعة ... الصورة في المرتبة الخامسة، ثم المادة في المرتبة السادسة ... والعقل الفعال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو السعادة القصوى ..."^(٢).

ويتضح من هذا النص أيضاً كيفية تضمين الفارابي فلسفته السياسية داخل إطار الميتافيزيقا التي تنتم لديه بملامح أفلاطونية محدثة واضحة وجلية.

وإن كان الفارابي قد تأثر في ميتافيزيقاه بنظرية الفيض والصدور الأفلاطونية المحدثه، فإنه لم يتبن هذا دون مراجعة، ويتضح هذا في مماثلته بين السبب الأول والعقل، وذلك على النقيض من الأفلاطونية المحدثه التي تضع الواحد فوق العقل. أما ما يعنينا في هذا هو كيف أنه استلهم هذه البنية التراتبية المستوحاة من الطبيعة وكيف دعم بها حججه فيما يتصل بنظام وترتيب المدينة الفاضلة^(٣).

ولقد اختلفت الآراء حول سبب تضمين الفارابي نظريته السياسية ضمن آرائه عن الإلهيات، فالبعض يرى أنه في هذا لم يخالف الطابع العام للفلسفة القديمة، البعض الآخر يرى أن نظريته السياسية هي جوهر ولب فلسفته - كما قيل

(١) أبو نصر الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٢١ - ١٢٢.

(٢) الفارابي: كتاب السياسة المدنية (٣، ٥ - ١٠)، الملقب بمبادئ الوجود، تحقيق وتقديم وتعليق:

فوزي ميري نجار، المطبعة الكاثوليكية، لبنان، ١٩٦٤م، ص ٣١.

(٣) Georgios. S., Murysheva G. zh, Konayeva. G.M :op. cit., p. 118.

على أفلاطون فيما يتصل بالجمهورية- البعض الآخر يرى أنها بمثابة الحواشي، والأصل في فلسفته هو الإلهيات والميتافيزيقا.

هناك أيضاً -وفقاً لما ذكره فوزي متري نجار في تعليقه على كتاب السياسة المدنية- من رأى أنه من الممكن الاستدلال على مقصد الفارابي بتفحص شروحه لفلسفة أفلاطون، وهو يرى أنه استعمل طريقة المحاوراة لينجو من مصير مشابه لمصير سقراط، وذلك لأنه أراد أن يوقف أهل ملته وغيرهم على ما هم عليه من الخطأ دون أن يصير إلى ما صار إليه سقراط ، فلجأ إلى تغليف آرائه في الإلهيات ضمن إطار مدني.

ج- السياسة والدين :

إذا كان أفلاطون في فلسفته السياسية -كما هو معروف- وفي جمهوريته حاول أن يخلص الناس من هيمنة التصورات الدينية المشينة كما صورها كل من هوميروس وهزيود، فإن الفارابي قد تحدث عن العلاقة بين الدين والفلسفة، ورغم نرخته الصوفية، فإنه يقدم نوعاً من الدين لا يقوم على الوحي فحسب بل على المنطق، ورؤيته في هذا تشبه أفلاطون، فكل من الدين والفلسفة يبحثان عن الحقيقة، لكن بمنهجين مختلفين؛ فبينما يخاطب الدين العامة تخاطب الفلسفة الصقوة، ويعبر الدين الذي ظهر لاحقاً -وفقاً للفارابي- عن حقيقة فلسفية منطقية من خلال تصورات رمزية عنها^(١).

(1)Georgios. S., Murysheva.G.,zh,Konayeva.G.M: Al-Farabi on the interdependence of religion & politics, pp, 121-122.

وفي هذا يقول الفارابي في كتاب "الحروف" في الفصل المعنون "الملة والفلسفة، ... يلتمس بها تعليم الجمهور الأشياء النظرية والعملية التي استنبطت في الفلسفة، بالوجوه التي يتأتى لهم ... بإقناع أو تخيل أو بهما جميعاً"^(١).

ويقول: "الملة إذا كانت إنما تعلم الأشياء النظرية بالتخيل والإقناع ... ولم يعرف التابعون لها من طرق التعلم غير هذين ... فإن صناعة الكلام ... لا تصح شيئاً منها إلا بطرق وأقويل إقناعية ... والإقناع يكون بمقدمات ... مؤثرة ومشهورة ... وبالجمل، بطرق خطابية ..."^(٢).

ينتقد الفارابي استخدام الدين كوسيلة لتحقيق أهداف ومناصب سياسية، ويرى أن هناك حيل تستخدم في سياق الأديان من أجل الخداع السياسي، كالقول بأن الإله يتدخل في الشؤون الإنسانية من خلال وساطة إلهية أدنى، ومن ثم تؤسس السلطة السياسية بعض الممارسات الدينية من أجل أغراض سياسية. وهنا يتهم الفارابي على من وصفهم بأنهم الضعفاء الذين لا يستطيعون حيالة السلطة ويزعنون وينخدعون بالممارسات السياسية الفاسدة^(٣).

يجعل الفارابي علم السياسة هو الرابط بين الدين والفلسفة، حيث يقول عن الفقيه أنه شبيه بالمتعقل والاختلاف بينهما في مبادئ الرأي التي يستعملانها لاستنباط الرأي الصواب، ذلك أن الفقيه يستعمل مبادئ مأخوذة عن الملة، أما المتعقل فينطلق من مقدمات مشهورة عند الجميع^(٤). ومن ثم فالمجال الأساسي

(١) الفارابي: كتاب الحروف، فصل ١٩، فقرة (١٠٨)، تحقيق وتقديم: محسن مهدي، دار المشرق، المكتبة الشرقية، ط ٢، بيروت، ١٩٩٠، ٥ - ١٠، ص ١٢٩.

(٢) الفارابي: المصدر نفسه، الفصل ١٩، فقرة (١٠٨) ٥ - ١٠، فقرة (١١١) ٩ - ١٥، ص ١٣١، ١٣٢.

(٣) Georgios. S., Murysheva.G.,zh,Konayeva.G.M,Op.cit, p. 122.

(٤) المصدر نفسه، الفصل ١٩، فقرة (١١٢) ١٠، ص ١٣٣.

للفقه هو دراسة المسائل الجزئية، في حين أن الكليات تخص علم السياسة، وتندرج الكليات الخاصة بالجانب العملي من الفقه تحت علم السياسة وليس الفلسفة العملية^(١).

كذلك فالفارابي لا يقر بالتقسيم الحديث للعلوم الإنسانية إلى علوم سياسية، وأخلاقية واقتصادية، والإنسان عنده حيوان مدني غير قادر على تحقيق كماله إلا في المدينة الفاضلة وبالسياسة، لذا فكل مآله علاقة أو اتصال بكمال الإنسان وسعادته، ومن ضمنه العلم الإلهي ومبادئ الموجودات يخضع للعلم المدني ويقع ضمن نطاق الأمور التي يفحص عنها^(٢).

د- الحاكم الفيلسوف بين أفلاطون والفارابي:

تحدث أفلاطون عن حكم الفلاسفة في جمهوريته ولم تكن هذه الفكرة سوى الوسيلة التي اعتقد بها أفلاطون أنها الكفيلة بنقل أنموذجه إلى مجال الواقع. والمقصود بحكم الفلاسفة أن الدولة لن ينصلح حالها مادام الحكم فيها مبنياً على الثروة أو القوة المادية، وأن أصلح أنواع الحكم هو ذلك الحكم الذي يركز على العقل والمعرفة^(٣).

وهذا هو ما أكدّه الفارابي، فربّيس الدولة عنده هو: "أي إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها، وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل ... وصار المعقول منه هو الذي يعقل، حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل، أتم وأشد مفارقة للمادة ومقاربة للعقل الفعال، ويسمى العقل المستفاد وبصير متوسطاً بين العقل المنفعل والعقل الفعال ... إذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو

^(١)Georgios. S., Murysheva G. zh,Konayeva. G.M :op. cit., p. 123.

^(٢) الفارابي: كتاب السياسة المدنية، المقدمة، ص ١٤.

^(٣) أفلاطون: الجمهورية، المقدمة، ص ٧١، ص ١٠٨.

الذي يوحى إليه ... بتوسط العقل الفعال ويكون هذا الإنسان حكيماً وفيلسوفاً ومتعقلاً ... وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً، وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة^(١).

ومعيار التمييز هنا بين الحاكم النبي والحاكم الفيلسوف معرفي صرف؛ فالإنسان يعرف الله بالعقل، وفي حالات نادرة قد يؤدي كمال المخيلة إلى معرفة الإله وهذا ما يحدث في حالة النبوة، فعندما يستخدم الحاكم مخيلته يكون نبياً، وعندما يعتمد على عقله يكون فيلسوفاً ومن بين هاتين الصفتين، تعتبر الفلسفة هي الصفة الأسمى، لأنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بممارسة السلطة السياسية، فمن غير الممكن أن يقوم حكم سليم على أساس النبوة وحدها^(٢). وما يؤكد هذا قول الفارابي بأن الحكمة (الفلسفة) إن لم تكن جزء الرياسة وكانت كل الشرائط التي وضعها قائمة، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك وتعرضت المدينة للهلاك^(٣).

أتصور أن الفارابي هنا لم يخالف عقيدته من أجل فكرته - كما يُقال - خاصة وأنه قد انتفض للدفاع عن النبوة ضد منكريها، وذلك بمحاولته أن يفسرها تفسيراً عقلياً، وأظن أن قوله هذا منطقي لأنه يتناسب وختم النبوة، فالقول بحكم الفيلسوف للمدينة الفاضلة - وربما كان هنا يعنى أن المنطقي، الحقوقي، السياسي - هو الأفضل، ربما كان في هذا داعياً للحكم المدني الذي بدأه الرسول - رغم تمتعه بالسلطتين؛ الدينية والسياسية - عندما هاجر إلى يثرب وعقد البيعة (عقد) مع الأنصار، تلك البيعة التي تأسست بها للدين دولة، لكنه صلى الله عليه وسلم، فيما يتصل بالدولة والسياسة يقول: "ما كان من أمر دينكم فإلي، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم

(١) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ص ١٢٦، ١٢٧.

(٢) Georgios. S., Murysheva G. zh, Konayeva. G.M :op. cit., p. 122.

(٣) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٣٠.

به"، وربما ما يؤكد هذا - فيما يتصل بالفارابي - أنه لم يتحدث عن سلطات الحاكم وطبيعة حكمه، خوفاً وحذراً من الاضطرابات السياسية، ومن هيمنة الخلافة التي تتخذ من الدين إطاراً شرعياً ومسوغاً للحكم. لكن اعتمد على تلك التفرقة التي أقامها بين الخاصة والعامة، فلن يفهم تخفيه هذا سوى الخاصة.

لكن ما طبيعة الحكم الذي يتقلده ذلك الحاكم الفيلسوف؟

فيما يتصل بأفلاطون، ورغم انتقاده لحكم الطاغية، فإن الملك عند أفلاطون حاكم مطلق، فهو الوصي على المحكومين، وهو من يحميهم المخاطر، ومن أنفسهم لأنهم لو تركوا لأنفسهم لأوردوا أنفسهم موارد التهلكة. فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم ليست علاقة مشاركة أو تبادل، وإنما هي علاقة توجيه من جانب وطاعة وامتنال من الجانب الآخر. ولو كان أفلاطون متسقاً مع نفسه لدعا إلى أن يكون الحكم ديمقراطياً، لأن الديمقراطية هي الأقرب إلى طبيعة الفيلسوف، إلا أن هناك اعتبارات عملية أخرى تحول دون ذلك؛ منها كيف يُتاح للفيلسوف الانصراف إلى التأمل النظري إذا كانت الديمقراطية هي النظام السائد، وهو ما يعبر مأزق وقعت فيه الفلسفة اليونانية، فهي في روحها أكثر تمشياً مع الديمقراطية، ولكن من الوجهة العملية لا تزدهر إلا داخل الطبقة الأرستقراطية، فضلاً عن التباعد بين الديمقراطية والفلسفة بإعدام سقراط^(١).

أما الحاكم عند الفارابي: فيقول أنه الرئيس الذي لا يرأسه إنسان، وهو الإمام ورئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة، وذكر اثنتا عشرة خصلة لابد وأن تجتمع فيه بالطبع؛ منها أن يكون عادلاً، قوياً، صادقاً، محباً للصدق، فطن، غير شره... وغيرها^(٢).

(١) أفلاطون: الجمهورية، مقدمة المترجم: فؤاد زكريا، ص ١١١.

(٢) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل ٢٨، ص ١٢٨، ١٢٩.

ولقد استخدم أفلاطون ميتافيزيقا النفس للترسيخ للحكم المطلق، ويمكن أن نتلمس أثره في الفارابي أيضاً بهذا الصدد.

إن من أهم مسائل الفلسفة السياسية عند أفلاطون تعريفه للعدالة وأنها أداء كل للعمل الذي يصلح له، والتزامه الطبقة التي تؤهله (طبيعته) للانضمام إليها، وهنا يأتي دور الأسطورة ونظرية أفلاطون في التقسيم الثلاثي للنفس بإقناع البشر بأنهم من معادن متباينة، وأن هذا التقسيم اقتضاه النظام الطبيعي للعالم، فإن ثار الناس، أكد الحكام أن الآلهة قد أرادت هذا التقسيم وباركته، وإن هذا الأمر قضت به النبوءة، فالقانون الذي أراده أفلاطون شريعة إلهية لا تناقش^(١).

ومن ثم فإن العلاقة بين المبدأ العاقل والمبدأ الشهواني لدى أفلاطون، هو تكرار لأنموذج العلاقة بين الحاكم والمحكوم وبين السيد والعبد. فكما أن الحاكم يمثل العقل الذي يسيطر ويوجه، وتمثل الرعايا الرغبات والشهوات اللاعامة والتي ينبغي أن تخضع لإرادة العقل، وكما يجب على الجسم أن يطيع النفس وينقاد لأوامرها مثلما ينقاد العبد لأوامر السيد، والمحكوم للحاكم.^(٢)

كذلك هي الحال للفارابي فهو يستخدم الحتمية البيولوجية في البدن الصحيح ويوازي بينه وبين المدينة الفاضلة، وكما أن البدن به مراتب ودرجات تخضع إحداها للأسمى منها كذلك هي الحال في الدولة.

فيقول الفارابي: "المدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، فيها عضو واحد رئيس هو القلب، وأعضاؤه تقترب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس..."^(٣).

(١) أفلاطون: الجمهورية، مقدمة المترجم، ص ١٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٥ - ٦٦.

(٣) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١٩.

كذلك يصنف الفارابي أهل المدينة إلى خاصة وعامة، ويُعرف الخاص بأنه الحاذق في صناعة ما، وهو كل من له رئاسة ما مدنية، أما العامي من لم تكن له صناعة أو رئاسة، وأخص الخواص هو الرئيس وهو الحاصل على العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية، والباقون عامة وجمهور، ومن ثم يرى الفارابي أن الطرق الإقناعية والتخيلات تستخدم في تعليم العامة والجمهور^(١).

كذلك في سياق حديث الفارابي عن التعليم والتأديب، ذكر صراحة أن تعلم العلوم النظرية يؤخذ من الصبا على الترتيب الذي أورده أفلاطون وهذا هو تعليم الخاصة وطريقة التعلم هنا هي الطرق الإقناعية، أما الفضائل العملية والصناعات العملية فيتم تعليمها بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية، وهي إما باستعمال الصنائع المنطقية أو بطريق الإكراه، الذي يستخدم مع المتمردين، والملك هو مؤدب الأمم ومعلمها، وتأديبه للأمم يكون طوعاً أو كرهاً^(٢).

إن تأكيد الفارابي على الفطرة والطبع، وتمييزه بين الخاصة والعامة يرسخ مرة أخرى كما فعل أفلاطون من قبل للتمايز بين أهل المدينة ووجوب التزامهم بما ألزمته به طبيعتهم من مرتبة، ومن ثم لا دور في فلسفة الفارابي السياسية للإرادة البشرية في التطور والتغيير وإنما عليها الامتثال لما أملت عليه الفطرة.

وهنا وجب التمييز بين مقصد ونية الفيلسوف، وبين ما قد تؤول إليه فلسفته وأفكاره كذلك تمييزه بين طرائق التعلم بين البشر، فالخاصة لهم البرهان والعامة لهم الخطابة، يشبه ما ذكره أفلاطون عن حكم الطاغية الذي يجند الشعراء والخطباء لخدمته ولإقناع عامة الناس (الجمهورية ٥٦٨). فكل منهما -أفلاطون والفارابي-

(١) الفارابي: تحصيل السعادة، ص ص ٨٤، ٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٢، ٧٣، ٧٤.

رسخ للتمييز بين الحاكم والمحكوم - بين الخاصي والعامي - كل منهما قد تؤدي أفكاره السياسية إلى نمط من الحكم الديكتاتوري.

الخاتمة

ولقد خلصت من هذه الدراسة إلى بعض النتائج أوردها على النحو التالي:

١- تشابهت أنماط العرافة والنبوة في كل من الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني. حيث تُعد النبوة ظاهرة عامة وكلية، فلا يوجد شعب لم يعرف وحى الآلهة، ويؤكد تاريخ الحضارات الشرقية القديمة هذا، فقد كان حافلاً بوسطاء لديهم القدرة على الاتصال بالمقدس، ومن ثم، تُعد نبوات النسق الميثولوجي وصولاً إلى نبوات العرب قبل الإسلام مبادرة إنسانية تبدأ من الإنسان وتأتي النبوة رداً من الإله.

٢- عايش فلاسفة اليونان ومفكروها نمطاً من التواصل الإلهي يتأرجح ما بين العقلاني الذي يقوم على قراءة العلامات، والجذبي كما هي الحال في نبوءة دلفي، فضلاً عن الإيمان بوسائط بين الإلهي والإنساني كمفهوم الدايمون في فلسفة سقراط أو الاحتضان لدى بارميندس.

٣- قدم أرسطو آراءً متناقضة حول المخيلة، لكن يمكن إجمالها في قوله بنمطين من المخيلة، إحداها عقلية والثانية محسوسة، ورغم تأثر الفارابي الشديد بأرسطو في هذا إلى الحد الذي يُقال عنه أنه لم يكن سوى مررد لأرسطو، لكنه -أي الفارابي- قد تجاوز أرسطو وأضفى على تصوره بعداً نفسياً وميتافيزيقياً، حيث جعلها -أي المخيلة- معبر النبي إلى العقل الفعال.

٤- اختلف الروايات حول أرسطو ومصادر فلسفته التي أثرت تأثيراً كبيراً في نظريات فلاسفة الإسلام. إلى الحد الذي اعتبره البعض نبياً جهله قومه، في حين اعتبره البعض الآخر مستلهماً للحكمة اليهودية، أو أنه قد ولد يهودياً، وكل من هذه الدعاوى مردود عليها وتم تفنيدها في سياق الدراسة؛ سواء كان

هذا على مستوى ذلك الحديث الذى نسبه اللاهيجى إليه، أو على مستوى محاولة تهويده.

٥- احتدم الجدل حول السبب فى تضمين الفارابى نظريته السياسية فى إلهياته وميتافيزيقاه، فرأى يذهب إلى أنه فى هذا كان متابعاً للفلسفة القديمة، رأى آخر يقر أن السياسة كانت المدخل الحقيقى لفلسفته، رأى ثالث - وهو ما أتبناه- يؤكد أنه وهو يعلن عن نظريته السياسية كان متخفياً تحت رداء الإلهيات ، لأن البحث السياسى فى تلك الآونة كان محفوفاً بالمخاطر .

٦- استخدم كل من أفلاطون والفارابى ميتافيزيقاهما للترسيخ للحكم المطلق، وبررا هذا بأنه شريعة إلهية لا تناقش لأن الترتب السياسى يتوافق مع الترتب الكونى وتراتب قوى النفس البشرية ووظائفها، ومن ثم فلا مجال للحديث عن الإرادة البشرية التى قد تغير من وظيفة الإنسان ومهمته فى الدولة وسياستها.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر:

(أ) المترجمة إلى العربية:

- ١- هوميروس: الإلياذة تحرير ومراجعة وتقديم : أحمد عثمان، ترجمة: أحمد عثمان وآخرين ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة، ٢٠٠٨.
- ٢- أرسطو: كتاب النفس ، نقله إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية: الأب جورج شحاته قنواى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٩.
- ٣- ----: الأخلاق النيقوماخية، ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية: بارتلمي سانتهيلير، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م.
- ٤- أفلاطون: المأدبة، ترجمة: وليم المسيري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م.
- ٥- ----: الجمهورية، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م.
- ٦- الديلمي (قطب الدين): محبوب القلوب، المقالة الأولى "في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم عليه السلام إلى بداية الإسلام، تقديم وتصحيح: إبراهيم الدياجي، حامد صدقي، مركز نشر التراث المخطوط، طهران، ١٩٩٩م.
- ٧- الشهرزوري (شمس الدين): تاريخ الحكماء، نزهة الأرواح وروضة الأفراد، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٨٨م.
- ٨- الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، ط٣، بيروت، ١٩٩٣م.

- ٩- العامري (أبو الحسن): الأمد على الأبد، تصحيح وتقديم: أورتك روس، دار الكندي، بيروت، ١٩٧٩م.
- ١٠- الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق، ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط٢، لبنان، ١٩٨٦م.
- ١١- الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، شرح وتقديم وتبويب: علي بو ملحم، دار و مكتبة الهلال للطباعة والنشر، لبنان، ١٩٩٥م.
- ١٢- : كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الوجود، تحقيق وتقديم وتعليق: فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، لبنان، ١٩٦٤م.
- ١٣- : كتاب الحروف، تحقيق وتقديم: محسن مهدي، دار المشرق، المكتبة الشرقية، ط٢، بيروت، ١٩٩٠.

(ب) المصادر المترجمة إلى الإنجليزية:

- Aristotle: De Divination per somnum, on prophesying by Dreams, Trans by, McKeon.R, In The basic works of Aristotle, Random House, new York,1941.

ثانياً: المراجع:

(أ) المراجع العربية:

- ١- حنفي (حسن): من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع، النبوة - المعاد، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- ٢- الزواوي (رضا): المخيلة والدين عند ابن رشد، صامد للنشر والتوزيع ، تونس ، ٢٠٠٥.

- ٣- شرف (محمد جلال)، محمد (علي عبد المعطي): الفكر السياسي في الإسلام، شخصيات ومذاهب، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦ م.
- ٤- صبحي (أحمد محمود): في فلسفة الحضارة، الحضارة الإغريقية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥ م.
- ٥- مبروك (علي): النبوة، من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت، ١٩٩٣ م.
- ٦- مذكور (إبراهيم): في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦ م.

(ب) المراجع الأجنبية:

- A. A. Long: How does Socrates' divine sign communicate with him, art in, A companion to Socrates, ed by, Rappe (S), Kamtekar (R), Blackwell Publishing LTD, 2006.
- Abraham Melamed: The Myth of Jewish origins of philosophy in Renaissance: From Aristotle to Plato, in springer science Business Media B. v 2021, Jewish History (2012) 26: 41 – 59.
- Dol: 10:1007/S 10835-012-9156-4.
- Donald. A. R. & Ursula. B.: On prophecy, Dreams & human Imagination synesius, De insomniis, Mohrsibeck, ed by, Donald. A. R.& Heinz. G. N, Germany, 2014.
- Doroto. T.: Socrate's philosophy as adivine Examia Antiqua 1 (2)/ 2011. peithp.amu.edu.pL > volume 2 > tymura.

-
- Georgios. S., Murysheva G. zh, Konayeva. G.M.: Al-Farabi on the interdependence of religion & politics, art in, Research Gate, October, 2019. DoL: 10.2 6577/jpcp 20 19v69.i3.013.
<http://www.researchgate.net/publication/346092229>.
 - Gerda de Villiers: The origin of prophetism in Ancient Near East, art in, theological studies, vol 66. No1, 2010. <http://www.hts.org.za>.
 - Nasr (Syed Hossein): Islamic philosophy from its origin to the present, philosophy in the Land of prophecy, state university of New York press, 2006.
 - Walzer.R Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination, art in The Journal of Hellenic Studies , 1957, Vol. 77, Part 1 (1957), The Society for the Promotion of Hellenic Studies.
<https://www.jstor.org/stable/6286>