

الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)

تأليف
د. إبراهيم عاتق



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٣

الفلاف والاخراج الفني

جرجس مهناز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

.. سورة الفجر والفتح ..

اهـلـاء

الى أمة تعلى ، ما استطاعت ،
من قيمة الانسان

مقدمة

الصلاة والسلام على رسول الانسانية وخاتم الانبياء محمد المصطفى
وعلى اله الطيبين الأطهار وصحبه الأكرمين الأخيار .

الانسان هو المعجزة الالهية الكبرى ، والمعنى الحقيقي لهذا العالم .
لأنه الوحيد من بين جميع الكائنات الذى يستطيع أن يمتلك ناصية المعرفة ،
ويشيد دعائم الحضارة ، ويبثىء حركة التاريخ . فلا معرفة حققة ،
ولا حضارة ، ولا تاريخ دون وجود الانسان ، ولذا اخصى الانسان
منذ فجر البشرية هدفا للرسالات السماوية ، ومحورا لمذاهب الفلاسفة
ونتاجات المفكرين فى مختلف العصور . فقد سمعت هذه جميعا ، ضمن
أطر مختلفة ودرجات متفاوتة ، الى توجيهه نحو الخير والصلاح ، وحثه
على العمل والتمسك بمكارم الأخلاق . وعلى كل ما يحقق (انسانيته)
على اكمل وجه .

وحيثما جاء الاسلام كان هدفه الرئيسى اصلاح الانسان . وتحرير
ارادته من رق العبودية وظلام الجاهلية ، وتكليفه بما يحقق له السعادة
فى الدارين . وفى القرآن الكريم تبدو صورة الانسان فى غاية السمو
والرفعة . فهو أحسن المخلوقات وأقومها :

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾^(١) وهو أكرمها وأشرفها :

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾^(٢)

وهو حامل الأمانة والمسئول عن أداء الرسالة الإلهية :

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ﴾^(٣)

وقد حمل المسلمون رسالة دينهم الحنيف عبر بقاع الأرض ،
فمرروا الانسان من مضطهديه ، ونشروا قيم العدل والحرية ،
والعلم والمعرفة ، وأشاعوا روح التسامح والمساواة بين البشر .

ثم حاول فلاسفة الاسلام أن يستلهموا تلك المعاني الخالدة التي
جاء بها القرآن الكريم ، وأن يؤصلوها كقضايا فكرية في أعمالهم
ومؤلفاتهم . ولعل أهم محاولة في هذا المجال تلك التي قام بها
أبو نصر الفارابي .

والفارابي ، أو المعلم الثاني ، مسو ، فيلسوف المسلمين
بالحقيقة^(٤) ، وهو الأبعد أثرا في تطور الفكر الفلسفي عند المسلمين .
ونكاد أن نمسك في مذهبه بمفاتيح أغلب المشكلات الحقيقية التي عالجها
الفلاسفة المسلمون من بعده ، سواء في الطبيعة أو ما بعد الطبيعة ،
أو الأخلاق ، وغيرها .

ولكن أهم ما يميز الفارابي عن غيره من الفلاسفة ، هو الطابع
الانساني الذي طبع به فلسفته ، حيث لا يخلو فيها باب واحد من اهتمام
بالانسان أو تحليل لسلوكه وعماشه وعلاقته بالآخرين . بل إن آراء
الفارابي الرئيسية في مختلف فروع الفلسفة نجدها متضمنة في كتبه
الانسانية . فأراؤه في الله وصفاته ، والكون وصدوره ، نجدها معروضة
في كتبه السياسية ، مثل (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، و (السياسة
المدنية) وغيرها . وأراؤه في تصنيف العلوم واحصائها موجودة في
كتبه الأخلاقية (كتصنيف السعادة) و (التنبيه على سبيل السعادة) .
زه على ذلك غزارة المؤلفات التي خصصها الفارابي للانسان .

(١) (التين : ٤) .

(٢) (الإسراء : ٧٠) .

(٣) (الأحزاب : ٧٢) .

(٤) ساعد الاندلسي : طبقات الأمم ، ص ٥٢ ، بيروت ، ١٩١٢ .

لا كحقيقة فردية مفصولة على بحث مشكلة النفس وارتباطها في سلم المعرفة فحسب ، بل كحقيقة اجتماعية تبحث علاقة الانسان بالآخرين ، والتصورات الاجتماعية والسياسية التي تنبئ على تلك العلاقة . الأمر الذي تكاد تفقده عند غيره من الفلاسفة المسلمين الذين نراهم بين متجه الى الملتزمة أو متجه الى الميتافيزيقا ، وإذا بحثوا في الانسان فانهم يبحثونه كحقيقة فردية محضة من خلال دراستهم لمشكلة النفس .

ورغم تلك الأهمية التي أولاها الفارابي للانسان ، والقيمة الكبرى التي أعطاهما له في فلسفته ، فإن هذا الجانب لم يتناول من الباحثين بشكل كاف ، ولم يدرس كموضوع شامل مترابط ومستقل ، بل بحث بشكل مجزأ ضمن مباحث النفس أو الأخلاق أو السياسة ، والحال ان الانسان كائن مترابط عضويا ، ومتماثل نفسيا وفكريا ، ومتصل بغيره أخلاقيا واجتماعيا ، فالنظرة الى جانب واحد من هذه الجوانب ، لا تعطينا صورة صحيحة تعبر عن جوهر الانسان ، بل صورة يشوبها النقص والافتقار الى الكمال .

لذا حاولنا في بحثنا هذا أن ننظر الى الانسان عند العلم الثاني نظرة شاملة ، دون الاقتصار على جانب بعينه أو موضوع بعينه ، وفي رأينا أن هذا المنهج ينسجم مع رؤية الفارابي الكلية للانسان ، والتي ترفض حصره في دائرة ضيقة أو تجزيته الى مباحث منفصلة - ولكننا من جهة أخرى أهملنا بعض الجوانب المتعلقة بالتشريع الفلسفيولوجي للانسان ، والتي وردت في قسم من مؤلفات الفارابي ، اللهم الا ما لا نجد مناسبا من ذكره ، مثل ما يتعلق بقوة النفس وعلاقتها الوظيفية بالدماغ .

وقد اتبعنا في بحثنا هذا منهجا تحليليا مقارنا . وحاولنا فيه من جهة استغراق المشكلات المثارة ، واستقصاء جميع جزئياتها ، كما حاولنا من جهة أخرى مقارنتها بغيرها عند الفلاسفة الآخرين من يونانيين ومسلمين ومحدثين ، حتى نتبين مقدار التأثير والتأثير ، ونكتشف مواطن الجودة والإبداع .

وكان اعتمادنا الأساسي في هذا البحث على المصادر الأصلية للفلاسفة . وفيما يخص الفارابي فقد رجعنا الى أغلب مؤلفاته المخطوطة والطبوعة . ولكننا لاحظنا في قسم من هذا المطبوع تمسحيقا واختلافا ونقصا لبعض الجمل والكلمات . فاقترضنا منا ذلك أن نقارن بين عدة نسخ للكتاب المطبوع ، ولا تقتصر على نسخة بعينها ، حتى نصل الى المعنى المطلوب الذي كان يقصده الفارابي ، دون لخلال بالنص نفسه . وقد أثبتنا اقتراحنا في هذا الصدد في الهوامش .

ويتكون هذا البحث من تمهيد وسبعة فصول وخاتمة :
(التمهيد) : وقد القينا فيه الضوء على حياة الفارابي ، لأن حياة الفيلسوف قد تكثف لنا عن جوانب خفيت عن شخصيته ، وقد تحمل لنا بعض الاشكالات المتعلقة بفلسفته ذاتها . وقد ركزنا هنا على التكوين الثقافي والروحي للفارابي ، وأشرنا الى أن مكوناته الثقافية والروحية هي اسلامية في المقاسم الأول ، وإن اطلعنا على التراث الحضاري للامم الأخرى ، سواء كان يونانيا أو غير يوناني ، لم يلمح شخصيته الخاصة أو يلمح تكوينه ، بل انه أدخل ذلك التراث في صميم تفكيره ، وأعطاه بعدا ومضمونا جديدا .

الفصل الأول :

وخصصناه لبحث المنهج عند الفارابي ، وكان لذلك عسكرة مبررات : أولها الاهتمام الكبير الذي أولاه الفارابي للمنهج ، ومحاويلته في (احصاء العلوم) وتصنيفها ، رائدة في هذا المجال على صعيد الفكر الاسلامي خاصة والانساني عامة ، والثاني أن اهتمام الفارابي بالمنهج يعبر عن وجه آخر من مدى الترابط والاتساق والاحكام في رؤية الفارابي للانسان ، حيث تكون تصوراتنا في هذا الاطار مؤسسة على قواعد منهجية ، ولا تخضع للمصادفة أو العشوائية ، والثالث ان طبيعة أي بحث علمي تقتضي منا معرفة المنهج الذي سلكه الفيلسوف أو المفكر في بحثه . حتى نمسك مقدار ما فيه من الخطأ والصواب . . . الفصل والنجاح .

الفصل الثاني :

وقد خصصناه لبحث علاقة الانسان بالله والعالم . لأن الانسان عند الفارابي يرتبط بالالوهية بشكل وثيق ، لكونه احد مخلوقات الله من جهة ، ولأنه يطمح دوما لمعرفة خالقه والسمو اليه من جهة أخرى . وقد اشرنا الى أن تصور الفارابي للالوهية يصدر عن أصول اسلامية واضحة ، ويقوم على أساسين اثنين هما : التوحيد والتنزيه . وأوضحنا اختلاف الفارابي عن أرسطو فيما يخص مشكلة العلم . كما قارنا بين الفارابي وديكارت في عدة أمور : منها ايمان الفارابي بأن معرفتنا لله هي معرفة فطرية تتم من غير اكتساب ومنها أيضا منهج الفارابي في النزول من معرفة الله الى معرفة العالم وليس العكس ، وأشرنا الى سبق الفارابي لما جاء به ديكارت في هذا المضمار .

أما عن علاقة الانسان بالعالم ، فهي وثيقة أيضا . وقد عرضنا في هذا الخصوص نظريته في العقول ، والدور الذي يلعبه العقل البعالي

فى عالم ما تحت القمر ، ومدى قدرة الانسان على الاتصال به . واشرنا الى المنزلة التى يعطيها الفارابى للانسان ، فهو عنده اشرف المخلوقات واراقها . ثم ختمنا الفصل بتعقيب ونقد لما يثار حول نظرية الفيض من اشكالات .

الفصل الثالث :

وهو مخصص للنفس الانسانية التى تشكل صلب ميث الانسان عند الفارابى . وقد بحثنا فيه طبيعة النفس وعلاقتها بالبدن ، وبيننا تميز موقف فيلسوفنا عن موقف أرسطو . كما بحثنا براهين الفارابى على روحانية النفس ، ورأيه فى خلودها ، وتعرضنا بالنقد والتحليل لراى ابن طفيل حول خلود النفس عند الفارابى . كما عرضنا رآى الفارابى فى التناسخ ورفضه له ، واختلافه فى هذه النقطة مع الفيثاغوريين وأفلاطون ، ثم شرحنا قوى النفس عند الفارابى ، وختمنا الفصل بنقد وتعقيب .

الفصل الرابع :

وقد عالجتنا فيه نظرية المعرفة عند المعلم الثانى . والحق أن جوهر الانسان يتجلى فى المعرفة ، لذا نجد فيلسوفنا قد أقسح لها مجالاً واسعاً فى مذهبه . والمعرفة ترتبط بطبيعة الحال بنظريته فى النفس ، بل أن قسماً منها يبدو تطبيقاً لأرائه السيكولوجية .

وتنقسم المعرفة حسب مصادرها الى ثلاثة أقسام : معرفة حسية ، ومعرفة عقلية ، ومعرفة ذوقية ، أو اشراقية . وهذا التقسيم لا يعنى أن هناك انفصلاً بين أقسام المعرفة هذه ، بل هى متصلة ويكمل بعضها بعضاً . وقد تعرضنا لكل قسم منها بالشرح والتحليل ، وركزنا على شرح مفهوم الانبراك الحسى والعقلى ، والعلاقة بين المترك أو بين الذات والموضوع . كما شرحنا تفصيلاً نظرية الفارابى فى العقل ، ثم عرضنا للمعرفة الاشراقية عند الفارابى ، ولتصوفه كاحد مظاهر تلك المعرفة . واشرنا الى مضان الاتفاق والاختلاف بينه وبين المتصوفة . ثم عرضنا رآى الفارابى فى النبوة ، لما لها من ارتباط وثيق بنظرية المعرفة عنده . وتعرضنا للنقد الموجه الى هذه النظرية والردود الممكنة على ذلك النقد . وختمنا الفصل بشرح وتحليل لراى الفارابى فى مدى قدرة العقل على انبراك حقائق الأشياء . وقدمنا عدة فرضيات محتملة للاشكالات الواردة فى هذا الخصوص .

الفصل الخامس :

في هذا الفصل والذي يليه قمنا بتحليل آراء الفارابي في الفلسفة العملية . فالأخلاق تمثل الجانب العملي للإنسان عند فيلسوفنا ، ان لم تكن تمثل مدفا وغاية لذمبه الفلسفي برمته . وقد حاولنا تفصيل نظرية الفارابي الأخلاقية ، فعرضنا تعريفه لعلم الأخلاق ، ورأيه في السعادة والفضيلة وأقسامها ، ورأيه في مدى كون الأخلاق فطرية أم مكتسبة ، وكيف تتحول بعد ذلك الى ملكات انسانية ، وكذلك رأيه في الوسط الأخلاقي ، والنماذج التطبيقية للأفعال المتوسطة . كما أوضحنا رأي الفارابي في الخير والشر ، والنظرية التفاضلية في هذا الخصوص ، ورأيه في العلم والعمل ، وأشرنا الى أن الفارابي لا يستغنى بالعلم عن العمل ، بل هما طرفان لعادلة واحدة . فتمام العلم عنده بالعمل ، والفيلسوف الكامل ، في رأيه ، هو من حصل الأمور النظرية وكانت له قوة على استعمالها . وأشرنا هنا الى أثر الاسلام في تشكيل رؤية الفارابي بالنسبة لهذا الموضوع . وقد ختمنا هذا الفصل بذكر رأي أبي نصر في الأخلاق التي يجب أن يتبناها من أراد تحصيل الفلسفة .

(الفصل السادس) : وقد شرحنا فيه آراء الفارابي السياسية ، والسياسة تمثل القسم الثاني من اقسام الفلسفة العملية عند أبي نصر . وهي ترتبط عنده بالأخلاق ، ولذا فهو يضمهما أحيانا ضمن علم واحد هو (العلم المدني) أو (الفلسفة المدنية) . والمحققة ان الآراء السياسية ، بل الانسانية ، للفارابي تتجلى كالأوضح ما يكون في رؤيته (للمدينة الفاضلة) كما عرضها في كتبه السياسية المختلفة . وقد بحثنا هنا آراءه الاجتماعية ، مثل ضرورة الاجتماع الانساني وطبيعته ، وأقسام المجتمعات ، والتفسير العضوي للمجتمع ، ورأيه في رئيس الدولة أو المدينة ، وشروطه وصفاته ، ورأيه في المجتمع الفاضل والأمة الفاضلة ، ومضادات المدينة الفاضلة من المجتمعات والمسن غير الفاضلة . وعقدنا مقارنات عديدة بين آراء الفارابي في مدينته وآراء أفلاطون في جمهوريته ، وتوصلنا الى أن هناك نقاط اختلاف قوية بين الفيلسوفين رغم وجسود بعض نقاط الاتفاق . فمدينة الفارابي ، على سبيل المثال ، انسانية مستمدة من التصور الاسلامي للخلافة الراشدة ، والدولة التي تشمل مختلف الأمم والشعوب دونما تمييز ، بينما جمهورية أفلاطون تنطلق من رؤية ضيقة للمدينة اليونانية ، ولذا نادى الفارابي (بمجتمع المعمورة) الذي يضم عدة شعوب وأمم ، بينما لم يعرف ذلك أفلاطون . وهناك جملة من النقاط الأخرى التي تميز بها الفيلسوف المسلم عنلاحظها أثناء البحث . بعد ذلك عالجنا ما يثار حول النظرة (الطبواوية) في سياسات.

الفارابي ، واثبتنا أن محاولة الفارابي السياسية تستند إلى أسس واقعية ملحوظة .

(الخاتمة والنتائج) : وقمنا فيها بعملية تركيب لما عرضناه خلال البحث . وكان هدفنا الأساسي هو استخلاص القيم الإيجابية للإنسان عند الفارابي ، وإيضاح رايه كفيلسوف صاحب رؤية متميزة في هذا المجال . وخلاصة ما توصلنا اليه أن هناك ثلاثة أبعاد تعسند تصور الفارابي للإنسان هي : بعد الهى وكونى ، وبعد إبستمولوجى ، وبعد أخلاقى اجتماعى وسياسى . وعند الفارابي أن هذه الأبعاد الثلاثة يكمل بعضها بعضا . كما أشرنا فى هذه الخاتمة أيضا إلى جملة من النقاط التى تميز مذهب الفارابي الفلسفى عن غيره من فلاسفة اليونان ، والتى استعدها بون شك من شخصيته الفكرية المتميزة ، ومن عقيدته الإسلامية .

لقد كان من أهم الدوافع التى شغلتنا إلى هذا البحث ، بالإضافة إلى ما تقدم ، هو إثبات القيمة الكبرى التى أولاها الفلاسفة المسلمون للإنسان ، كحقيقة ذاتية وكأطار عملى متعلق بسلوك الإنسان ومعاشه وعلاقته بالطبيعة وبالأخرين وغير ذلك . لأن الغرب ومفكره قد نابوا على اعتبار عصر النهضة (Renaissance) بأنه العصر الذى أصبح فيه الإنسان محورا لاهتمام الفلاسفة والفكرين والشعراء وغيرهم ، وأن العصور والحضارات السابقة ، ومنها حضارتنا الإسلامية ، كانت تبخس حق الإنسان وتجعله مستسلما للغيب والقدر . فهذه صورة سامية وراقية للإنسان تدحض ما يزعمون . صورة فيها إيمان كبير بدور الإنسان الفاعل فى هذا العالم ، وبقدرته الواسعة على تطويع المشكلات واكتشاف الحلول ، والاستدلال على مواطن الخير والجمال .

وما أحرانا أن نستلهم القيم الإيجابية فى هذه الصورة التى رسمها الفارابي ، من أجل إصلاح الإنسان فى أمتنا ، والنهوض به نحو مواطن الابداع والحضارة . وأحسب أن فى ذلك أحياء حقيقية لقرائنا . لأن هذا الأحياء سيكون شكليا ، ولا يتجاوز النصوص الصماء ، إذا لم يأخذ طريقه إلى الواقع العملى ، من أجل إعادة تشكيله وتغييره نحو الأفضل . وأرجو أن أكون قد وفقت فى عرضي لهذا الموضوع . والله أسأل أن يهدينى إلى سواء السبيل فهو حسبى عليه توكلت وإليه أنيب .

تمهيد

حياة الفارابي

كثيراً ما تكون حياة الفيلسوف ضرورية لمعرفة بعض الجوانب الخفية في مذهبه الفلسفي ، أو لمعرفة تطوره الفكري والروحي ، والأسباب المؤدية الى ذلك التطور . ولعل هذا السبب هو الذي يدعونا الى أن نهمد لبحثنا بعرض حياة الفارابي ، فلعلها تضيء بعض الجوانب الغامضة في شخصيته أو فلسفته .

والحق أن في حياة الفارابي صفحات ليست قليلة هي اما مجهولة او محل جدل . يتعلق أغلبها بنسبه ، ومسقط رأسه ، وأسفاره ، وطفولته وشبابه ، وغير ذلك مما تركه المؤرخون دون تحديد أو قطع ، ولم يشر اليه الفارابي نفسه حتى نقطع به .

فهو لم يفعل كما فعل الشيخ الرئيس ابن سينا الذي دون سيرته الذاتية ، وألقى الأخصاء بنفسه على تاريخ حياته وتحصيله العلمي ومؤلفاته منذ نشأته الأولى وطفولته المبكرة ، وحتى المراحل المتأخرة من حياته . كما لم يتوفر من تلامذة الفارابي من يقوم بتلك المهمة ، فيدون سيرة أستاذه ، مثلما فعل (أبو عبيد الجوزجاني) الذي أكمل الجوانب الناقصة من سيرة أستاذه ابن سينا (١) .

ولكننا سنحاول ، قدر الطاقة ، استقصاء هذا الأمر ، وعرض

(١) انظر تفصيل ما أورده ابن سينا وما أكمله (الجوزجاني) في كتاب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ، ص ٢ - ٩ ط ١ ، مطبوعة مصر ، ١٢٩٦ هـ - ١٨٨٢ م .

حياة الفارابى ، معتمدين على ما أورده المؤرخون القدامى على وجه الخصوص فى كتب التراجم ، مع الاستفادة مما ذكره المحدثون الذين ترجموا للفارابى ، ومتوخين الايجاز ما أمكن .

١ - نسبه :

هناك شبه اجماع بين المؤرخين على انه أبو نصر محمد بن محمد ابن طرخان بن اوزلغ ، ولكنهم يجمعون على ان اسمه (محمد) وكنيته (أبو نصر) (٢) .

وقد اجمع المؤرخون على انه تركى الأصل ، باستثناء (ابن أبى أصيبعة) الذى ذكر انه فارسى المنتسب (٣) . ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق انه « لا سبيل الى تحقيق نسبه من هذه الناحية ، لتقارب البلادين واشتراك الاعلام فيهما » (٤) . غير ان الشواهد تؤكد ان الفارابى كان تركيا ، بليل ان (طرخان واوزلغ) هما من اسماء الترك (٥) ، اضافة الى موطنه الاصلى وهو مدينة (قاراب) التركية كما سنرى .

٢ - موطنه :

ينتسب أبو نصر الى مدينة (فاراب) وفيها ولد . وفاراب كما يذكر (ياقوت الحموى) « ولاية وراء نهر سيحون فى تخوم بلاد الترك ، وهى أبعد من الشاش ، قرية من بلاساغون ومقدارها فى الطسول والعرض اقل من يوم ، الا ان بها منعة وباسا ، وهى ناحية سبخة لها غياض ولهم مزارع فى غريس الوادى يأخذ من نهر الشاش ، وقد خرج منها جماعة من الفضلاء منهم اسماعيل بن حماد الجوهري مصنف (الصحاح فى اللغة) وخاله أبو ابراهيم اسحاق بن ابراهيم صاحب (ديوان الالب) ، وغيرهما ، واليها ينسب أبو نصر محمد بن محمد

(٢) فى تحقيق نسبه الفارابى انظر مثلا ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٣ ، تحقيق : د. احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٨ ، وصاعد الأندلس : طبقات الأئم ، ص ٥٣ ، تحقيق : لويس شيخو اليسوعى ، مطب الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٣ ، والمسعودى : التنبيه والاشراف ، ص ١٠٥ - ١٠٦ ، القاهرة ١٩٣٨ .

(٣) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٥ .
(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص ٥٥ ، طبع عيسى المحلى ، القاهرة ، ١٩٤٥ .

(٥) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٧ .

الفارابي ، الحكيم الفيلسوف صاحب التصانيف في فنون الفلسفة ، (٦) .
وهذه المنطقة تقع اليوم فيما يسمى بآسيا الوسطى .

الا أن (ابن النديم) يذكر أن أبا نصر ، أصله من الفارياب من
أرض خراسان ، (٧) .

وتردد (البيهقي) ، فمرة يقول : انه من (فاراب) تركستان (٨) ،
وأخرى يقول : انه من (فارياب) تركستان (٩) .

ولكن مما يضعف رأي (ابن النديم) أو غيره ، أن التسمية إلى
(فارياب) هي (فارياي) ، وليس (فارابي) ! كما أن (ياقوت
الحموي) قد ذكر أسماء جماعة من العلماء نسبوا إلى (فارياب) منهم
محمد بن يوسف الفارابي صاحب سفيان الثوري ، وليس فيهم أبو نصر
الفارابي (١٠) .

٣ - مولده :

لم يذكر المؤرخون تاريخ ولادته ، ولكننا يمكن أن نستنتجها من
معرفة تاريخ وفاته ، والسن التي كان عليها أثناء وفاته . فقد ذكر
المؤرخون أنه توفي بدمشق في شهر رجب سنة (٣٢٩ هـ) وقد ناهز
الثمانين عاماً (١١) . وبذا تكون ولادته حوالي سنة (٢٥٩ هـ) .

٤ - نشأته :

النشأة الأولى هامة جداً في حياة أي فيلسوف أو مفكر . لأن فيها
ترتسم الخطوط الأولى لشخصيته ، وقد تبقى آثارها ملازمة له حتى في
مراحل متأخرة من حياته .

والحقيقة أن هذه النشأة واحدة من الصفحات المجهولة في حياة

(٦) ياقوت الحموي : معجم البلدان ، ج ٦ ، ص ٨٢٣ - ٨٢٤ ، طبعة لايبزيغ ، ١٨٦٨ .

(٧) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٦٤ ، مكتبة خياط ، بيروت ، ١٩٦٤ .

(٨) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٢٠ ، تحقيق : محمد كرد علي ، مطبوعات
المجمع العلمي العربي بدمشق ، ١٣٦٥ - ١٩٤٦ .

(٩) البيهقي : نكتة صوان الحكمة ، ص ١٦ ، لاهور ، ١٣٥١ هـ .

(١٠) ياقوت الحموي : معجم البلدان ، ج ٦ ، ص ٨٤٠ . والفارابي الشيخ مصطفى
عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٦ .

(١١) ابن خلكان : وفیات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٦ .

١٧ - الانسان في الفلسفة -

فيلسوفنا . فنحن لا نعرف فيها شيئا عن طفولته ، وتعليمه الأولي في (فارابي) ، ومن هم أساتذته وشيوخه ، وماذا كانت اهتماماته وميوله ؟

لقد ركز المؤرخون على عرض حياته الشخصية والفكرية ابتداء من قدومه الى بغداد ، وهذه مرحلة متأخرة نسبيا في حياة الفارابي . ان يقدر الشيخ مصطفى عبد الرزاق دخوله الى بغداد في حدود سنة (٢١٠ هـ) ، فيكون عمره اذ ذاك حوالي خمسين عاما (١٢) . ويؤكد هذا الفرض ما ذكره (ابن أبي أصيبعة) من ان الفارابي كان يجتمع بأبي بكر بن السراج ، فيقرأ عليه صناعة النحر وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق (١٣) .

وأبو بكر بن السراج توفي سنة (٢١٦ هـ) ، فلا بد ان يكون تبادل التعلم بينه وبين الفارابي قبل وفاته بست سنين على الاقل . خصوصا اذا ما روعي ان ابن السراج قد تأثر في مؤلفاته النحوية بأساليب المنطق وقواعده (١٤) .

انذ فحياة الفارابي منذ طفولته وشبابه وحتى أواسط عمره ، لا نكاد نعرف عنها شيئا . اللهم الا ما ذكر من ان أباه كان قائد جيش (١٥) ، فنستنتج انه نشأ ميسور الحال ، ولكنه لم يسلك سلوك أولاد القادة والأمراء الذين كثيرا ما يميلون الى الترفه والبذخ والاقبال على الملذات . ولعل فيما امتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب النمرس ومشاق الأسفار وشطط العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال ، (١٦) .

وكذلك ما ذكر من اشتغاله بالقضاء في بلدته . « فقد كان في أول أمره قاضيا . فلما شعر بالمعازف تيد ذلك ، وأقبل بكلية على تعلمها . ولم يسكن الى نحو من أمور الدنيا البتة » (١٧) . أما متى اشتغل الفارابي بالقضاء ، ومتى تركه ، فلم يذكر ذلك أصحاب التراجم .

ولكن لا شك ان اشتغال فيلسوفنا بالقضاء مدة من الزمن ، امر له دلالات هامة جدا وهي :

-
- (١٢) الشيخ مصطفى عبد الرزاق : المصدر السابق . ص ٥٨ .
 - (١٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٦ .
 - (١٤) الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، المصدر السابق ، ص ٥٩ .
 - (١٥) عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .
 - (١٦) الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، نفس المصدر ، ص ٥٦ .
 - (١٧) عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .

١ - أن رجلاً يتسم هذا المنصب لابد أن يكون مؤهلاً له تأهيلاً علمياً كافياً ، وهو ما يعنى أن الفارابى قد اتقن العلوم الإسلامية من لغة وتفسير وحديث وفقه وغيرها ، أو ألم بها بشكل جيد على الأقل .

٢ - أن التكوين الأساسى لفيلسوفنا يعتمد بالدرجة الأولى على الثقافة الإسلامية ، ونحسب أن هذا التكوين بقى ملازماً لشخصه ، لأنه أصبح جزءاً من نسيجه الروحى والعقلى .

٣ - أن الاطلاع على الثقافة اليونانية واثقانه لها جاء لاحقاً للمرحلة السابقة ، ولكنه لم يستطع أن يسلب الفارابى شخصيته أو هويته الإسلامية . فلذا نراه يحاول القيام بعملية تطوير فى نطاق الفكر اليونانى . الأرسطى على وجه الخصوص ، كى يتلاءم مع الضغوط العامة التى تطبع شخصيته المسلمة . حتى وأن جاءت تلك المحاولة على حساب الحقيقة العلمية فى بعض الأحيان ، مثل محاولته الجمع بين الأفلاطونية والأرسطية كما سنرى .

هذا ما يخص اشتغاله بالقضاء فى بلده . وهو من النذر اليسير الذى نعرفه عن ظروف نشأته الأولى فى فاراب . ولكن كيف تحول بعد ذلك من القضاء وعلوم الشريعة الى الفلسفة وعلوم الحكمة ؟

ان قول (ابن أبى أصيبعة) السابق عن الفارابى ، بأنه « لما شعر بالمعارف نبذ ذلك ، وأقبل بكلية على تعلمها » ولم يسكن الى نحو من أمور الدنيا البتة » . هذا القول يوحى بأن تحول الفارابى نحو الفلسفة جاء نتيجة انقلاب روحى داخلى وتأمل عقلى ، رافقه نوع من الزهد . والتصرف . وهو رأى دقيق وجدير بالأهمية ، ونحن نميل إليه فى تفسير تحوله من القضاء الى الاشتغال بالحكمة .

ولكننا نجد رأياً آخر لابن أبى أصيبعة فى نفس الكتاب يحاول أن يفسر فيه اشتغال الفارابى بالفلسفة ، بأن « رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس فاتفق أن نظر فيها فوافقت منه قبولا ، وتمسك الى قراءتها ، ولم يزل الى أن اتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة » (١٨) .

وهذه رواية لا نعتقد أنها تصمد للنقاش . أولاً ، لأنها تخضع موضوعاً خطيراً كهذا للمصانفة والاتفاق ، بينما اعتناق فكرة معينة ، وسلوك طريق الحكمة ، يقتضى اختياراً واعياً ، ولا يتم الا بعد تأمل عميق . وثانياً ، لأن المترجم لم يحدد لنا تاريخ هذه الواقعة ، وهل تمت فى فاراب أم أثناء سفره منها الى بلاد فارس ثم العراق ؟ طبعاً تأميك .

(١٨) ابن أبى أصيبعة : ميراث الأنبياء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .

عن اسم هذا الرجل (المجهول) الذي أودع عنده كتب أرسطو طاليس .
 ويفترض أن رجلاً كهذا لا يمكن أن يكون عادياً أو مجهولاً .

كما أن قوله : « وتحرك إلى قراءتها ، ولم يزل إلى أن اتقن فهمها ،
 وصار فيلسوفاً بالحقيقة » ، يعنى أن الواقعة تمت أثناء المرحلة
 البغدادية ، لأنها المرحلة التي اكتملت فيها مواهبه الفلسفية ، وظهر
 نبوغه وعبقريته ، وصار (فيلسوفاً بالحقيقة) .

ولكن ابن أبي أصيبعة يريد أن يفسر بهذه القصة تحول الفارابي
 من القضاء إلى الحكمة ، وهي بالتأكيد مرحلة سابقة على مجيئه إلى
 بغداد . وإذا فلا تصلح هذه الرواية لأعطاء تفسير مقنع لاتجاه الفارابي
 نحو الفلسفة . ولكن لا يبعد أن تكون سبباً من الأسباب لا غير .

وعلى هذا فنحن نرجح الرأي الأول ، ونؤمن أن اتجاه الفارابي
 إلى الفلسفة جاء نتيجة تأمل مجرد ، وبحث وتمحيص ، وليس محض
 مصادفة ، حينما وضع رجل (مجهول) في وقت (مجهول) عند
 الفارابي ، بعضاً من كتب المعلم الأول !

٥ - أسفاره وثقافته :

عرف الفارابي بأسفاره الكثيرة منذ أن ترك بلده (فاراب) في
 آسيا الوسطى . ولا شك أن هذه الأسفار قد أفادت الفارابي كثيراً ،
 وساعدت على بلورة شخصيته الفكرية . وذلك بما هيأته له من فرص
 الاحتكاك بثقافات جديدة لم يسبق له الاطلاع عليها ، ومعاينة أحوال
 الناس والمجتمعات عن قرب ، مما سيكون له أكبر الأثر في اهتمامه غير
 العادي بالسياسة والأخلاق والمجتمع . وكذلك ، وقبل كل شيء ، الالتقاء
 بأساتذة وعلماء في شتى فنون المعرفة ، لا سيما وأن جل أسفار الفارابي
 كانت طلباً للعلم أو تيسيراً له على الطالبين بالتدريس والكتابة .

والحقيقة أن جانباً مهماً من رحلات الفارابي بقي مجهولاً ولم
 يوضحه المؤرخون . فهؤلاء لا يفصلون في رحلاته إلا ابتداء من وصوله
 إلى بغداد ، وهي عاصمة الخلافة الإسلامية يومئذ . فأسفاره بعد هذه
 المرحلة يذكرونها بشيء من الوضوح ، أما قبل ذلك ، فلا نكاد نعرف عنه
 شيئاً .

ولكن من المؤكد أن الفارابي قام بعدة رحلات قبل وصوله إلى
 بغداد . وابن خلكان يذكر أن الفارابي « خرج من بلده » وانتقلت به

الاسفار الى ان وصل الى بغداد ، (١٩) . فهذه اشارة الى رحلات قام بها الفارابي قبل ان يستقر به المقام في عاصمة الخلافة .

والظاهر ان الفارابي تنقل اولاً في آسيا الوسطى فترة من الزمن حيث كان يوجد عدد غير قليل من دور العلم . ثم سافر الى بلاد فارس وكانت تعج حينئذ بالفقهاء والأدباء والمتكلمين والعلماء في مختلف مجالات المعرفة ، وفيها حواضر علمية هامة . فاستفاد فيلسوفنا منها . ودرس وتعلم فيها . لأنه كان في طور النشأة والتحصيل لا طور الابداع والتأليف .

فليس من المعقول ان الفارابي قد جاء الى بغداد في العقد الخامس من عمره ، وهو خالي الوفاض من علوم الحكمة واللغة العربية وغيرها . وابتدأ تحصيلها في بغداد ! ولا بد أن تكون هناك مرحلة سابقة على وصوله الى بغداد أخذ فيها قسطاً غير قليل من أسباب المعرفة . وجاء الى العراق لاكمال دراسته العالية ثم التدريس بعد ذلك .

ومما يلاحظه (دي بور) أن « الفلسفة التي تدرب عليها الفارابي يرجع أصلها الى مدرسة مرو ، والظاهر ان أعضاء هذه المدرسة كانوا يعنون بمسائل الالهيات أكثر مما عني بها أهل حران والبصرة . فقد كان ميل هؤلاء متجهاً الى الفلسفة الطبيعية » (٢٠) . ومرو كما هو معروف تقع في بلاد فارس .

ولعل من نتائج رحلاته تلك إتقانه للعديد من اللغات كالفارسية وغيرها . واعتقد أنه كان يعرف العربية قبل وصوله الى بغداد . أما حكاية دراسته للعربية في بغداد على اللغوي المعروف ابن السراج ، فهي أكبر من أن تكون تعلماً كما سنرى .

بعد ذلك انتقل الفارابي الى بغداد . وهي يومئذ مركز الاشعاع الحضاري للمسلمين ، ومدينة النور التي يشهد اليها العلماء والأدباء والحكماء الرحال من كل حذب وحسوب كي ينهلوا من معينها . ويلتقوا بعلمائها ، ويطلعوا على مكتباتها العامة ، ومدارسها الكثيرة .

وقد وصل الفارابي بغداد حوالي سنة (٢١٠ هـ) كما قلنا ، والتقى فيها بأبي بشر متى بن يونس (ت ٢٢٨ هـ) المنطقي والمترجم المعروف . وكان إذ ذاك شيخاً كبيراً « يقرأ الناس عليه من المنطق ، وله صيت عظيم ، وشهرة واقية » ، ويجتمع في حلقته كل يوم المتون من

(١٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان . ج ٤ . ص ١٥٣ .

(٢٠) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام . ص ١٣٠ . ترجمة : د . محمد عبد الهادي

أبراهيم . مع لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة .

المشتغلين بالمنطق . وهو يقرأ كتب أرسطاطاليس في المنطق ويسل على تلامذته شرحه ، فكتب عنه في شرحه سبعين سفرا . ولم يكن في ذلك الوقت أحد مثله في فنه . وكان حسن الميابة في تأليفه ، لطيف الاشارة ، وكان يستعمل في تصانيفه البسط والتبسيط ، حتى قال بعض علماء هذا الفن : ما أرى أباً نصر أخذ طريقة تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة الا من أبى بشر . (٢١) .

ولكن ابن أبى أصيبعة يقول في معرض المقارنة بين الفارابي وأبى بشر : « أن أبى بشر أسمن من أبى نصر . وأبو نصر أحسن ذهنًا وأعذب كلامًا » (٢٢) .

والحق أن أسلوب الفارابي في الكتابة فيه وضوح وإشراق ، وهو من نوع السهل الممتنع . فلم يجتث فيه نحو التراكيب اللغوية الصعبة والصيغ المعقدة . وإذا بدا أن فيه صعوبة أو غموضاً في بعض الأحيان ، فما هو الا من تعقد الموضوعات نفسها ، بحيث يصبح التعبير عنها بلفظة جزلة سهلة فيه شيء من الصعوبة .

ويؤيد ذلك (دى بوز) ، وأن بشيء من التحفظ ، فيقول : إن الفارابي « كان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة غير أن ولوعه بالترادف في الألفاظ والجمل ، بين حين وآخر ، يقف حائلاً دون الدقة في تعبيره الفلسفي » (٢٣) .

ولا يعطى (دى بوز) أمثلة معينة تثبت ولوع الفارابي بالترادف في الألفاظ والجمل في بعض الأحيان ، ولذا فإن تحفظه حصل شك ولا مبرر له . لأن فيلسوفاً كالفارابي ألف كتاب (احصاء العلوم) وكتاب (الحروف) و (الألفاظ المستعملة في المنطق) وغيرها مما يهتم بتحقيق المصطلح الفلسفي وضبطه ، حتى أنه أخذ على نفسه (تعريب) منطق أرسطو ، ووضعه في الألفاظ ثلاثم المصطلح العربي (٢٤) فيلسوف كهذا لا يمكن أن تنقصه الدقة في تعبيره الفلسفي !

أقام الفارابي مدة أو برهة — كما يذكر ابن خلكان — على تلك الحال ، ثم ارتحل الى مدينة (حران) . وحران مدينة لها تأثير كبير في انتقال العلوم الفلسفية والطبيعية الى العرب والمسلمين ، وهناك التقى الطبيب المنطقي يوحنا بن حيلان (ت ٣١٨ هـ) ، « فأخذ عنه طرماً

(٢١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٤ .

(٢٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٥ .

(٢٣) دى بوز : المصدر السابق ، ص ١٣٠ .

(٢٤) انظر سعيد زايد : الفارابي ، ص ٣٦ ، ج ٣ ، دار المعارف ، القاهرة .

من المنطق أيضا ، ثم قفل راجعا الى بغداد ، وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول جميع كتب أرسطاطاليس ، وتعمد في استخراج معانيها ، والوقوف على أغراضه فيها . ويقال : أنه وجد (كتاب النفس) لأرسطاطاليس وعليه مكتوب بخط أبي نصر : أني قرأت هذا الكتاب مائة مرة ! ونقل عنه أنه كان يقول : سرات (السماع الطبيعي) لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة ، وأرى أني محتاج الى معاودة قراءته . ويروي عنه ، أنه سئل : من أعلم الناس بهذا الشأن ، أنت أم أرسطاطاليس ؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته ، ! (٢٥)

وهكذا فإن الفارابي تنقل بين بغداد وحران ، ولكننا لا نعرف الشيء الكثير عن طبيعة دراسته في حران غير لقائه بأبن حيلان . وتبقى فترة إقامته في بغداد من أخصب فترات حياته . ففيها أكمل ما عنده من علوم الحكمة ، وأطلع على التراث اليوناني بشكل جيد ومن مظاهر مختلفة مكتوبة مما كانت تزخر به مكتبات بغداد ، أو مسموعة من قبل الفلاسفة الذين كانوا يلقون دروسهم في دور العلم المختلفة .

ولكننا نبقى على رأينا بأن الفارابي لم يأت الى بغداد وهو خلو من علوم الحكمة ، بل كانت عنده حصيلة غير قليلة منها ، والا فليس معقولا أن يبتدئ يتعلم المنطق والفلسفة في بغداد على يد أبي بشر ومن ثم يوحنا بن حيلان ، وخلال مدة وجيزة يتفوق على هؤلاء جميعا ، وتطبق شهرته الاتفاقي الى الحد الذي يحار فيه الناس هل هو أعلم بأمور الحكمة أم أرسطو ؟ ! ولأرسطو ما له من منزلة كبيرة وشان عظيم عند المسلمين في ذلك الوقت !

ونفس الشيء ينطبق على قصته مع ابن السراج . حيث يقول ابن أبي أصيبعة : « وفي التاريخ ، أن الفارابي كان يجتمع بأبي بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو ، وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق ، (٢٦) .

(٢٥) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٤ .
ويشكك بعض الباحثين في صحة الروايات التي تذكر أرقام قراءات الفارابي لكتب أرسطو ، ويرون أنها تفتقر الى التثبت والدراية وسلامة الاستنباط . ويرى (روزنتال) أن الحاشية على كتاب النفس والتي (ادعاهما ابن خلكان) لم تكن للفارابي ، وهذا ما يضع مشكلة هذه القراءات موضع الشك بل موضع الرافض أيضا .
انظر د . جعفر آل ياسين : الكندي والفارابي (فيلسوفان رائدان) ص ٧٢ - ط ١ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .
(٢٦) عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٦ .

فإذا أراد المؤرخون أن يستدلوا بهذه القصة على أن الفارابي لم يكن يعرف العربية قبل قدومه إلى بغداد ، وأنه بدأ يتعلمها في بغداد على يد ابن السراج ، فإن الدليل لا يسعقهم . « فليس من المعقول أن الإمام ابن السراج المجمع على فضله وجلالة قدره في النحو والأدب يتعلم المنطق من ناشئ يتلقى دروسه الأولى ثم يتأثر عقله بأسلوب هذا الناشئ وتعاليمه ، وليس بالمعقول أن من يجهل العربية يبتدئ بتعلم ألفها وبائها عن ابن السراج » (٢٧) .

ونضيف أنه ليس من المعقول أيضا أن من يتصدى للقضاء في بلده يكون جاهلا بالعربية وأسرارها ، بل يقتضى منه ذلك ، كما أوضحنا ، أن يكون على معرفة بالقرآن الكريم والسنة الشريفة والعلوم المتفرعة عنهما ، وهذه كلها تتطلب أيضا معرفة باللغة العربية وأدائها .

ولا أدري لماذا نستبعد ذلك ، والمنطقة التي عاش فيها الفارابي كانت زاخرة بالعديد من أئمة اللغة العربية وأدائها ، بل أن (فاراب) نفسه قدمت اثنين من كبار اللغويين وأصحاب المعاجم ، وهما الجوهري صاحب (الصحاح) وأبو اسحق الفارابي صاحب (ديوان الألف) . فهل نستكثر إذن على أبي نصر أن يكون قد تعلم العربية في فاراب أو غيرها من المدن قبل قدومه إلى بغداد !

والحقيقة أن المؤرخين قد أعطوا أهمية كبيرة جدا لعلاقة الفارابي بأبي بشر متى بن يونس ويوحنا بن حيلان ، وكان الحكماء لم تهبط عليه إلا حينما التقى بهما ! والحال أن هذين الرجلين لا يعرف لهما نشاط فلسفي إبداعي . اللهم إلا بعض الشروح التي اشتهر بها متى بن يونس على كتب أرسطو . فهما من النقلة أو المترجمين الذين كان يزخر بهم القرن الثالث والرابع الهجريين . وهؤلاء ليسوا من جيلة الفلاسفة ذوي الشأن كما يذكر (دي بور) (٢٨) .

وحتى لو كانوا ذوي شأن في الفلسفة والمنطق ، فإن علاقة الفارابي بهم لا تبعد أن تكون علاقة حوار عقلي فلسفي وليس علاقة تلمذة بأي حال من الأحوال .

ويبدى الشيخ مصطفى عبد الرازق اعتراضا وجيها في هذا الخصوص فيقول : إذا كان الفارابي « قد أخذ عن أبي بشر متى بن يونس وعن يوحنا بن حيلان علم المنطق ، وأخذ العربية عن ابن السراج ، فكيف

(٢٧) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٩ .

(٢٨) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ٢٤ .

تعلم الموسيقى ، وقد كان يحسنها تلحيناً وتوقيفاً ، حتى ليحكى أن الالة
المسماة بالقانون من وضعه ؟ (٢٩) .

ونعتقد أن في ذلك كفاية لاثبات أن الفارابي حينما جاء الى بغداد
لم يكن خلوا من علوم الحكمة والطبيعة واللغة ، فتكون مرحلة القامته في
بغداد هي مرحلة النضوج الفلسفي والابداع والتأليف ، ولكن هذا لا ينفي
أن الفارابي قد استفاد من الجو الثقافي العام الذي كانت تهيئه عاصمة
الخلافة العباسية . بما كانت تحتضنه من فلاسفة ومتكلمين ونحاة
وغيرهم . وهؤلاء ساعدوا الفارابي ، دون شك ، على استكمال ما عنده
من علوم الحكمة ، وأثاروا أمامه ، في نفس الوقت ، موضوعات ومشاكل
فلسفية جديدة . تفرضا طبيعة المجتمع والبيئة الثقافية المعقدة التركيب .
والتي لم تكن لتثار في بيئة بسيطة كذلك التي كان يحياها في (فاراب) .

اقام الفارابي في بغداد نحواً من عشرين عاماً ، كانت من أخصب
فترات حياته العقلية . حيث كتب معظم مؤلفاته . * ولم يزل (ببغداد)
مكباً على الاشتغال بهذا العلم (الفلسفة) ، والتحصيل له الى أن برز فيه .
وفاق أهل زمانه . وألف بها معظم كتبه ، ثم سافر منها الى دمشق .
ولم يبق بها . * ثم توجه الى مصر ١٠٠ وعاد الى دمشق وأقام بها ،
وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان ، (٣٠) .

ويرجح أن الفارابي غادر بغداد الى دمشق في آخر سنة (٣٣٠ هـ) .
وهو ما تستنتجه مما ذكره (ابن أبي أصيبعة) عن كتاب (المدينة
الفاضلة) . * حيث يذكر : أن الفارابي « ابتداءً بتأليف هذا الكتاب ببغداد ،
وحمله الى الشام في آخر سنة (٣٣٠ هـ) . * وتتمه في سنة (٣٣١ هـ) .
وحروره ثم نظر في النسخة ، بعد التصدير ، فأثبت فيها الأبواب .
ثم سأل بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه . * فعمل
الفصول بمصر في سنة (٣٣٧ هـ) وهي سنة فصول » (٣١) .

ولكن ابن أبي أصيبعة يذكر في مكان آخر من كتابه : « أن أباً نصر
قد سافر الى مصر سنة (٣٣٨ هـ) ورجع الى دمشق وتوفي بها سنة
(٣٣٩ هـ) » (٣٢) .

والحقيقة أن رحلة الفارابي الى مصر هي إحدى الحلقات المفقودة
في حياته . فلا نعرف بمن التقى في مصر من العلماء ، وما هي طبيعة

(٢٩) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق . ص ٥٩ .

(٣٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٥ .

(٣١) هيون الأنياء ، ج ٢ ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٣٢) نفس المصدر ، ص ١٢٤ .

نشاطاته الفلسفية هناك ؟ وعن المؤكد أن يكون له نشاط علمي معين ،
بدليل هؤلاء الناس الذين طلبوا منه أن يجعل فصولا لكتاب (المدينة
الفاضلة) . لهم لا يمكن أن يكونوا من عامة الناس ، بل من أهل الفضل
والعلم فيهم .

وقد التقى الفارابي بالأمير سيف الدولة بن حمدان (ت ٢٥٦ هـ)
وكان فارسا مقداما اشتهر بحروبه المستمرة ضد غزوات الروم على الثغور
الشمالية للمسلمين ، كما كان مصبا للعلم والعلماء . حيث لم يجتمع بباب
أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من الشعراء . وكان ممن قرّبه
إليه الفيلسوف الفارابي ، والشاعر المتنبّي ، وابن خالويه النحوي
وغيرهم ! (٢٢) .

وقد ملك سيف الدولة حلب في سنة (٢٢٢ هـ) . واتصل به
الفارابي في تلك السنة بعد ما عرفه من حبه للعلم والعلماء . فاجتمع به
الأمير ، وأكرمه أكراما كثيرا ، وعظمت منزلته عنده . وكان له
مؤثرا ، (٢٤) .

ويجمع المؤرخون على إعجاب الأمير سيف الدولة بالحكيم
الفارابي وتقديره الفائق له . حيث يذكر القفطي أيضا : أن أبا نصر
قدم على سيف الدولة في حلب ، وأقام في كنفه مدة بزي أهل التصوف .
وقدمه سيف الدولة ، وأكرمه ، وعرف موضعته من العلم ، ومنزلته
(٢٢٩ هـ) ، (٢٥) .

ولا حاجة بنا إلى ذكر القصة التي أوردها صاحب الوفيات عن
اللقاء الأول للفارابي بسيف الدولة (٢٣٦) ، لأن أسلوب الصنعة والتمثيل
واضح فيها ، والفارابي أبعد ما يكون عن ذلك . لزمه ، وانطلاقه على
سجيته ، وعدم ميله إلى التكلف . حتى وأن استندت تلك القصة إلى
بعض الأسس الصحيحة في شخصية الفارابي مثل اتقائه للموسيقى ،
واختراعه آلة القانون ، ومعرفته الواسعة باللغات . أنها تشبه أن
تكون غلوا مجاوزا لا اختراعا صرفا ، (٢٧) .
وحياة العظماء غالبا ما تحاك حولها بعض الأساطير . ونحسب

(٢٢) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٦٤ ، مطب السعادة ، مصر .

(٢٤) عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .

(٢٥) القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ١٨٣ ، مطب السعادة ، مصر .

١٣٢٦ هـ .

(٢٦) انظر تفاسيل القصة في (وفيات الأعيان) ، ج ٥ ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢٧) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٦ .

أن ما أورده (البيهقي) أيضا عن قصة لقاء الفارابي بالوزير صاحب ابن عباد (٢٨) ، وهي قريبة الشبه بقصة لقاء الفارابي بسيف الدولة من هذا النوع . لأن الفارابي قد توفي والصاحب له من العمر ثلاثة عشر عاما . فكيف يلتقيه الفارابي والمفروض أنه في منصب الوزارة ؟ . الحسب أن هذه القصة ليست غلوا مجاوزا بل اختراعا صرفا !

٦ - ثقافته للغات :

كانت للفارابي معرفة بالعديد من اللغات . قد تكون رحلاته الكثيرة في العديد من البلدان ، كما ألقاها ، عاملا مساعدا على تنميتها . وقد دفع هذا الأمر (ابن خلكان) إلى أن يجعل عدد اللغات التي كان يتقنها الفارابي سبعين لغة (٣٩) ! وهو أمر مبالغ فيه جدا . إلا أنه من الثابت أنه كان يتقن التركية والفارسية بالإضافة إلى العربية (٤٠) .

أما معرفته باللغة اليونانية فقد اختلف فيها الباحثون : فمنهم من يرى أنه كان يتحدث في بعض كتبه عن اللغة اليونانية حديث خبير بها ، (٤١) . بينما يرى د . إبراهيم مذكور : أن في ترجمة الفارابي لكلمة (السفسطة) الواردة في (احصاء العلوم) ما يوضح أنه لم يكن على معرفة باللغة اليونانية (٤٢) .

ونحن نتفق مع الرأي الأول ، بدليل مقارنات الفارابي الكثيرة بين اللغة العربية والنحو العربي ونظيرهما في اللغة اليونانية في العديد من مؤلفاته (٤٣) . ولا نعتقد أن هذه المقارنات تتم على غير أساس . أما ترجمته لكلمة (السفسطة) الواردة في (احصاء العلوم) بأنها تعني (الحكمة الموهبة) (٤٤) ، فيمكن تبرير اشتقاقه هذا بأنه خطأ ذاع

(٢٨) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٢١ - ٢٢ ، وشبهه سوان الحكمة ، ص ١٧ - ١٩ .

(٣٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٥ .

(٤٠) دي بور : المصدر السابق ، ص ١٤٠ .

(٤١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٠ .

(٤٢) Dr. Ibrahim Madkour : AL-Farabi, A history of Muslim Philosophy, Vol. 1, p. 451, Wiesbaden, 1963.

(٤٣) انظر مثلا للفارابي : كتاب (الألفاظ المستعملة في المنطق) ، ص ٤٢ ،

تحقيق وتقديم : د . محسن مهدي ، مط الكائنوليكية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٦٠ . وله أيضا : كتاب الحروف ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٤٤) انظر للفارابي : احصاء العلوم ، ص ٨١ ، تحقيق وتقديم : د . عثمان أمين ، ط ٢ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

واشتهر بعد أن اكتسبت كلمة (السفسطة) معنى رديئا (٤٥) . وعلى كل حال ، فإذا كان الفارابي لا يتقن اليونانية ، فما من شك أنه كان يلم بطرف منها على الأقل .

٧ - المعلم الثاني :

لقب أبو نصر (بالمعلم الثاني) (٤٦) على اعتبار أن أرسطو هو (المعلم الأول) . ويرجع (كارادفو) أن هذا اللقب أطلق على الفارابي لاشتهاره في شروحه على مؤلفات أرسطو المنطقية (٤٧) ، وهو عندنا الأقرب للمصواب .

غير أن (حاجي خليفة) قد انفرد برواية نقلها عن (حاشية المطالع) لولادة لطفى ، ومفادها أن هذا اللقب قد جاء من عنوان كتاب للفارابي اسمه (التعليم الثاني) . وأن هذا الكتاب الذي يضم جميع أبواب الحكمة قد بقي مسمودا ومحفوظا في مكتبة بأصفهان إلى أيام ابن سينا الذي أطلع عليه وأخص منه كتابه المعروف (الشفاء) . ثم احترقت المكتبة واتهم ابن سينا بحرقها حتى لا يطلع الناس على مصائد مؤلفاته !! (٤٨) .

وقد شكك (حاجي خليفة) بالجزء الأخير من الرواية وهو إحراق المكتبة ، ولكنه لم يشك بوجود كتاب (التعليم الثاني) للفارابي ، وإن ابن سينا لأخص منه كتاب (الشفاء) . ولكننا ننقل هذه الرواية كلها بالتردد والحذر ، أن لم يكن الرفض أصلا ، للأسباب الآتية :

١ - أن جميع الذين ترجموا للفارابي لم يشيروا أبدا إلى اسم هذا الكتاب ضمن قائمة مؤلفاته ، رغم أنهم أحصوها ، على كثرتها ، بتفريق لا بأس به . يستوى في ذلك من عاصر الفارابي كابن النديم وصاعد الاندلسي وقد توفي في القرن الرابع ، أو من جاء بعدهما من المترجمين كالقفطي وابن أبي أصيبعة وابن خلكان .

٢ - أن الشيخ الرئيس قد اقر باستاذية الفارابي له في أكثر من موضع من مؤلفاته كما سنرى ، فكيف يحاول بعد ذلك إحراق المكتبة حتى يخفى مصائره ، ومن ضمنها هذا الكتاب ؟ وإذا أخفاها هنا ، فهل

(٤٥) انظر تصدير د. محمد سليم سالم لكتاب (جوامع الشعر) للفارابي ، ص ١٦٨ ، القاهرة ، ١٩٧١ .

(٤٦) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٠ ، تنبه صوان الحكمة ، ص ١٦ .

(٤٧) كارادفو : دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٤ - ٥ .

(٤٨) حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، المجلد الأول ،

ص ٦٧٩ - ٦٨٠ ، مط المعارف ، اسطنبول ، ١٣٦٠ هـ - ١٩٤١ م .

عدم وجودها في أماكن أخرى من العالم الإسلامي ؟ والا فإين مكتبات العراق والشام ومصر والاندلس ؟ وهل يليق عمل كهذا بشخصية كآبن سينا طبقت شهرتها الآفاق ، وتعدي تأثيرها حدود العالم الإسلامي إلى العالم كله ؟

٨ -- زهده :

عاش الفارابي حياته معرضا عن الدنيا وتعيمها الزائل ، وأخذنا نفسه بالشدة وشطف العيش ، رغم ما كان يمكن أن توفره له مواهبه المختلفة ونبوغه العلمي ورسومه القدامه في الحكمة من إمكانات كبيرة لاجتذاب الثراء والعيش المرفه ، وحتى علاقته بـ سيف الدولة ، وهو الأمير الذي اشتهر بـ جوده وكرمه ، لم يستثمرها لهذا الغرض ، بل اكتفى منه بأقل القليل الذي يكفيه قوت يومه .

وزهد الفارابي أمر يجمع عليه المؤرخون ، حيث يذكر ابن خلكان أنه ، كان أزهد الناس في الدنيا ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ، وأجزى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم ، وهو الذي اقتصر عليها لقناعته ، (٤٩) .

وينقل ابن أبي أصيبعة عن سيف الدين الأمدى (٥٥١ - ٦٢١ هـ) : « أن الفارابي كان في أول أمره ناطورا في بستان بدمشق ، وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها ، والتطلع إلى آراء المتقدمين وشرح معانيها . كان ضعيف الحال ، حتى أنه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف ، ويستضيء بالقنديل الذي للحارس ، ويقى كذلك مدة ، ثم أنه عظم شأنه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وكثرت تلاميذه وصار أوجد زمانه وعلامة وقته » (٥٠) .

ونحن نتفق مع الجزء الأول من هذه الرواية ، وهي المتعلقة باضطراب الفارابي للاشتغال بمهنة الحراسة حتى يكسب عيشه من كده وعرقه ، ولا يكون بحاجة لأحد . ولكننا لا نتفق مع الجزء الأخير للرواية ، وهو الذي يتحدث عن أن الفارابي عظم شأنه بعد ذلك ، واشتهر وعرفت مؤلفاته وكثر تلاميذه . لأن هذه الرواية تتحدث عن الفارابي وهو في دمشق بعد قدومه لها من بغداد . ونحسب أن أبا نصر قد بلغ منزلة كبيرة من العلم ، واشتهرت مؤلفاته ، وعرف فضله وهو في بغداد . وحينما جاء إلى الشام كان قد اجتاز تلك المرحلة من الشهرة ، وعندما

(٤٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٦ . وانظر (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .
(٥٠) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .

زاول تلك المهنة المتواضعة زاولها وهو الفيلسوف المعروف الذي رسخت
اقدامه في عالم الحكمة .

وهذا يعطى لاشتغاله في ذلك البستان الدمشقي معنى ودلالة أعمق
مما لو صورناه بالشكل الذي ورد في تلك الرواية . إذ نتخيل ذلك
الفيلسوف العظيم ، وهو في شيخوخته ، تضطره الظروف الصعبة ،
أو بدافع من أباته وعزة نفسه ، أن يشتغل (ناطورا) في بستان ! ثم انه
لا يملك قنديلا يستضيء به ، ولا يقوى على شرائه ، رغم حاجته الماسة
له ، لاشتغاله بالتأليف والقراءة . فيلجأ الى العسس يقرأ على قنايلهم !
نتخيل كل ذلك ، فنزداد إعجابا بهذا الحكيم الزاهد ، ونكبر فيه الأبناء
والشهم ، كما تكبر فيه حبه للعمل . فبالرغم من كونه فيلسوفا يمارس
العلوم النظرية ، لم يحط من شأن المهن والصناعات وأربابها ، كما فعل
فلاسفة اليونان ، بل مارس هو نفسه مهنة من المهن . وتلك قيمة كبرى
نستخلصها من واقع حياة الفارابي ، والتي اعتقد أنها ، بالإضافة للدوافع
الذاتية ، اثر من آثار الاسلام الذي يجمع بين النظر والعمل على صعيد
الممارسة والتطبيق .

عاش الفارابي حياة التأمل الخالص . ويبدو انه كان يجد في
الطبيعة وجمالها مجالا خصبا للكثير من تأملاته . ولذا كان طيلة مقامه
في دمشق ، منفردا بنفسه ، لا يجالس الناس ، ولا يكون غالبا الا عند
مجمع ماء ، أو مشتبك رياض . يؤلف هناك كتبه ، ويتناوبه المشتغلون
عليه . (٥١) .

٩ - شمسوره :

روى للفارابي شعر يحمل طابع فلسفته بعض الشيء مثل قوله (٥٢) :

يا علة الأشياء جمعا والسدى	كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق ومركز	في وسطون من الثرى والأبحر
انى ذعوتك مستجيبرا مذنبسا	فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من	كبر الطبيعة والعناصر عنصري

فمفاهيم مثل علة الأشياء أو علة العلل ، والفيض ، والعناصر
وغيرها موجودة وثابتة في فلسفة المعلم الثاني . ولكن رويت للفارابي
أشعار أخرى يشك في صحة معظمها ، لما في أسلوبها من تكلف ينبو

(٥١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٦ .
(٥٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٧ .

عنه أسلوب فيلسوفنا وطبيعته ، ولما في معانيها من تبرم بالحياة والناس ، واستهتار بالشراب ، (٥٢) .

١٠ - تلامذته :

في كلام المؤرخين ما يشير الى أن للفارابي تلامذة كثيرين ، سواء في بغداد أو الشام أو مصر . ولكنهم لا يذكرون من أسمائهم غير أبي زكريا يحيى بن عدى (ت ٣٦٤ هـ) الحكيم المنطقي ، وهو أفضل تلامذته ، وله تصانيف كثيرة ، وكان يشرح كتب أرسطو ، ويلخص تصانيف أبي نصر . وكذلك إبراهيم بن عدى الحكيم ، الذي كان من أخص خواص الفارابي ، وملازما له ، ومدون تصانيفه ، وله أيضا تصانيف كثيرة في النفس ومبادئ العلوم (٥٤) .

ولزكريا تلميذ أشهر منه ذكيرا هو أبو سليمان السجستاني (ت ٣٨٠ هـ) الذي نبغ في أواسط القرن الرابع الهجري ، وكانت له حلقة فلسفية هامة ، ومن أبرز تلاميذه الأديب المفكر أبو حيان التوحيدي (٣١٠ - ٤١٤ هـ) (٥٥) فالسجستاني إذن هو تلميذ الفارابي .

وإذا تركنا التلمذة المباشرة ، يمكن أن نعد ابن سينا أحد أبرز تلامذة الفارابي . حيث يذكر ابن خلكان أن « الرئيس ابن سينا بكتبه تخرج ويكلامه انتفع في تصانيفه » (٥٦) . بل إن الشيخ الرئيس نفسه يعترف للمعلم الثاني بالاستاذية ، وفي قصته مع كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو خير شاهد على ما نقول . حيث يذكر : أنه قرأ كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو أربعين مرة ولم يفهمه ، حتى أطلع على كتاب للفارابي في (أغراض ما بعد الطبيعة) (٥٧) .

ولعل هذا قد دعا ابن سينا إلى أن يشهد للفارابي شهادة صريحة أخرى فيقول : « أما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ، ولا يجري مع القوم في ميدان . فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف » (٥٨) .

(٥٢) مصطفى عبد الرزاق : المصدر السابق ، ص ٦٧ .

(٥٤) البيهقي : تكملة صوان الحكمة ، ص ٦٠ ، ١٠٢ .

(٥٥) دي يور : المصدر السابق ، ص ١٥٥ .

(٥٦) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٣ .

(٥٧) انظر ابن أبي امية : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٣ - ٤ . وانظر يحيى

ابن أحمد الكندي : نكت في أحوال الشيخ الرئيس ، ص ١٤ ، تحقيق : د. أحمد مؤاد الأحمالي ، القاهرة ، ١٩٥٢ .

(٥٨) ابن سينا : المباحثات ، ص ١٢٢ ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، للدكتور

عبد الرحمن بدوي ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ .

١١ - وفاته :

توفي الفارابي بدمشق في شهر رجب من سنة (٣٣٩ هـ) .
وصلى عليه سيف الدولة في خمسة عشر رجلا من خاصته . ودفن بظاهر
دمشق خارج الباب الصغير (٥٩) . ولكن قبره الآن غير معروف .

أما ما ذكره (البيهقي) من أن الفارابي قتلته جماعة من اللصوص
وهو في طريقه من دمشق إلى عسقلان (٦٠) فهو غير صحيح . ولعلها من
طراز القصص السابقة التي نسجها حول الفارابي . ويبدو أن المؤرخين
الذين جاءوا بعد البيهقي كالقفطي وابن أبي أصيبعة وابن خلكان ، قد
عرقوا مقدار ما في تلك القصص من الاختراع ، فأهملوهما جميعا ،
وتمسكوا بالرواية التي تذهب إلى أن وفاته كانت طبيعية . ويلاحظ
الشيخ مصطفى عبد الرازق أن رواية البيهقي مشابة لما روى عن مقتل
المتنبي (٦١) .

(٥٩) عيون الأنباء ، ج ٢ ص ١٣٤ . وانظر أيضا ابن خلكان : السابق ، ج ٥ ،
ص ١٥٦ ، حيث يذكر أن سيف الدولة صلب عليه في (٤) من خواصه . ويشك د . جفر
آل يامين في رواية صلاة سيف الدولة على الفارابي ، لأنه كان قبل وفاة الفارابي بعدة
أشهر في معركة مع الروم في الثغور الشمالية (المصدر السابق ، ص ٦٤) . ولا تقر
هذا الشك لأن هناك فاصلا بين معركة سيف الدولة ووفاة الفارابي هو أربعة شهور .
كما يذكر المؤلف .
(٦٠) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٢ - ٣٤ . أيضا له تلمذة صوان الحكمة ،
ص ١٩ .
(٦١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٢ - ٦٣ .

_____ الفصل الأول _____

المنهج عند الفارابي

اهتم الفارابى اهتماما خاصا بالمنهج ، وادرك ضرورته قبل البدء فى أية محاولة علمية أو فلسفية . ولذا جاء مذهبه فى الطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، والانسان ، والمجتمع متسقا ومحكم الترابط ، لأنه أسس على قواعد منهجية محددة . وليس على مجرد الفروض والاحتمالات والأوهام . ونعنى بالمنهج هنا جملة الوسائل المحددة التى توصل الى غاية معينة .

ولكى نثبين طبيعة فلسفة الفارابى الانسانية ، وهى محور فلسفته كلها ، لابد أن نلقى الضوء على المنهج الذى سلكه فى معالجة القضايا الفلسفية المتعددة . حتى يصل الى نتائج علمية سليمة فى معالجة تلك القضايا .

وسنرى أن المناهج عند (المعلم الثانى) تتنوع بتنوع مباحث الفلسفة . ولأنه فيلسوف شامل ، فهو يستعمل أكثر من منهج . حسب ما تقتضيه طبيعة كل علم . ففى الميتافيزيقا يسلك منهجا معينا ، وفى المعرفة له منهج آخر ، وفى الأخلاق له منهج ، وهكذا .

غير أن تعدد المناهج عنده لا يؤدى الى نوع من التناقض ، بل يوجد بينها اتساق واحكام ووحدة ، بقدر ما فى فلسفة الفارابى من تماسق ، وترابط ، وإيمان بوحدة الحقيقة ، كما سنرى .

١ - المنهج العلمى :

آمن الفارابى بضرورة أن يكون للبحث العلمى منهج محدد وثابت يقوم على أسس وأدوات تمكنه من أن يصل الى النتائج الصحيحة المطلوبة التى هى غاية كل باحث أو عالم . ولتكوين مثل هذا المنهج لابد للعالم من نظرة شاملة على مختلف العلوم السائدة فى عصره . حتى يتثبت من الأرضية التى ينطلق منها أولا ، ولكى يعرف طبيعة كل علم والمنهج الخاص به ثانيا .

يقول أبو نصر : « وينتفع بما في هذا الكتاب - احصاء العلوم - لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علما من هذه العلوم وينظر فيه ، علم على ماذا يقدم وفي ماذا ينظر ، وأي شيء سيفيد بنظره وما غناء ذلك وأي فضيلة تنال به ، ليكون اقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عمى وغرر - وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقيس بين العلوم ، فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى وأيها أوهى وأوهن وأضعف » (١) .

وهكذا قام الفارابي بمحاولته في تصنيف العلوم واحصائها ، انطلاقا من إدراكه لأهمية هذا التصنيف وصالته بالمنهج العلمي ، حيث يندرج هذا البحث في (منطق العلوم) ، « لأن الباحث لا يمكن أن ينفذ بفكره في علوم العصر دون أن تكون لديه فكرة تكاملية عن الترابط الموجود بين هذه العلوم واشتقاقها بعضها من البعض الآخر على النحو الذي أنجزه الفارابي » (٢) .

وتصنيف العلوم واحصاؤها ضروري للعالم المتخصص ، والفيلسوف أيضا . هو ضروري للعالم قبل أن يخوض في موضوع علمه ، حيث يتوجب عليه أن يعرف موضع علمه من بقية العلوم الأخرى ، ومدى العلاقة التي تربط هذا العلم بتلك العلوم المختلفة ، وما هو المنطق أو المنهج العام الذي يحكم علمه بالاضافة الى تلك العلوم . وكان الفارابي يرمى الى أن يؤكد على وجود منهج عام يحكم مختلف العلوم ، ويقوم على أساس الحقائق المجردة من كل هوى أو تعصب . سواء أكانت تلك الحقائق عقلية قوامها البرهان والقياس ، أم حسية قوامها التجربة والاستقراء .

وأما ضرورة التصنيف والاحصاء بالنسبة للفيلسوف ، فتكمن في نظرة الفارابي الكلية والشاملة للفلسفة . لأن الفلسفة عنده ليست علما جزئيا كعلوم الرياضيات والطبيعة والطب وما شاكلها ، وإنما هي علم كلي يرسم لنا صورة كاملة للكون في مجموعه .

يقول الفارابي : « وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون : أما الهية ، وأما طبيعية ، وأما منطقية ، وأما رياضية ، أو سياسية . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه ، والمخرجة لها ، حتى

(١) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢) محمد علي أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون ، ص ٩٧ .

مجلة عالم الفكر ، الكويت ، ١٩٧٨ .

انه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا والفلسفة فيه مدخل ، وعليه
غرض ، ومنه علم بقدر الطاقة الانسية » (٢) .

ومن هنا صارت النظرة الفاحصة التي يلقيها الفيلسوف على
مختلف العلوم ، ومعسرفة المنهج الذي يحكم كل علم منها ، ضرورة
واساسية ، وهنا ايضا تكمن اهمية مشروع الفارابي هذا في تلك المرحلة
من تاريخ العلم ، والتي كان لها اعمق الاثر في ارساء مناهج العلوم ،
خاصة بعد ان ترجم كتاب (احصاء العلوم) الى اللغة اللاتينية ، فاثّر
تأثيرا كبيرا على التطور العلمي في الغرب (٤) .

ويمكن تقسيم مشروع الفارابي في المنهج العلمي الى قسمين هما :
تصنيف العلوم واحصاؤها .

(١) تصنيف العلوم :

تصنيف العلوم معناه « ترتيبها في مجموعات متميزة بحسب اوجه
الاتفاق والاختلاف بينها » (٥) ، او هو « تقسيمها وترتيبها في نظام
خاص على اساس معين ، بحيث تبدو صلة بعضها ببعض » والتصنيف
الحقيقي هو ما قام على اساس من المميزات الذاتية والثابتة » (٦) .

ولو نظرنا الى مذهب الفارابي في تصنيف العلوم ، لوجدنا انه كان
مبنيا على اساس عقلية محددة ، مبيّنا صلة العلوم ببعضها ، وموضحا
الخصائص الذاتية المشتركة لكل علم .

وهذا المذهب يقوم على اساس ان السعادة هي غاية يتشوقها كل
انسان ، وهي احدى الخيرات المؤثرة ، ولكنها اعظم من كل الخيرات ،
واكمل كل غاية يسعى اليها الانسان . وهي تؤثر لاجل ذاتها ولا تؤثر
للاجل غيرها (٧) .

ولما كانت هذه مرتبة السعادة ، فلقد اعتبرها الفارابي نهاية الكمال
الانساني ، ويلزم « من اثر تحصيلها لنفسه ان يكون له السبيل اليها
والامور التي بها يمكن الوصول اليها » (٨) .

(٣) الفارابي : كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ، ص ٨٠ ، صبيح وتلايم ،
د . البير نادر ، بيروت ، ١٩٦٠ .

(٤) انظر في هذا الصدد مقالة د . عثمان أسير لكتاب (احصاء العلوم) ، ص ٢٣ .

(٥) انظر د . نازلي اسماعيل : مناهج البحث العلمي ، ص ٤٨ ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

(٦) المعجم الفلسفي ، ص ٤٠ ، اصدار مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

(٧) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢ - ٣ ، مطبعة حيدر آباد ،

الهند ، ١٣٤٦ هـ .

(٨) المصدر السابق ، ص ٣ .

فالسعادة ، من خلال كلام الفارابي ، أمر اكتسابي ، يمكن للإنسان أن يحصل عليه إذا توفرت له مجموعة من الشروط الذاتية والموضوعية . ولا يلوح من كلامه أن السعادة فطرية أو تأتي بالمصادفة أو بالاتفاق . « فالسعادة ليست تنال بالأفعال الجميلة متى كانت لهذه الحال ، لكن أن يكون له وقد فعلها طوعا وباختياره » (٩) .

وأفعال الإنسان منها ما يلحقه بسببها حمد ومنها ما يلحقه بسببها ندم . وهي ثلاثة (١٠) :

١ - الأفعال التي يحتاج فيها إلى استعمال أعضاء بدنه الآلية مثل القيام والقعود والنظر والسمع .

٢ - عوارض النفس مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة وأشباه ذلك .

٣ - التمييز بالذهن ، وهذه لا يخلو الإنسان عنها في وقت من زمان حياته أو كان له بعض هذه .

ولسكن تكون أفعالنا جميلة لا بد لنا من جودة التمييز ، وهي أن يحصل للإنسان اعتقاد بحق أو يقوى على تمييز ما يرد عليه (١١) . ولما كانت السعادة لا تحصل لنا إلا إذا كانت أفعالنا جميلة ، فإن السعادة تتوقف إذن على جودة التمييز .

وجودة التمييز ، هي التي بها نحوز وتحصل لنا معارف جميع الأشياء التي للإنسان أن يعرفها ، (١٢) .

ويصنف الفارابي تلك المعارف إلى صنفين (١٣) :

١ - صنف شأنه أن يعلم ، وليس شأنه أن يفعله إنسان . مثل علمنا أن العالم محدث ، وأن الله واحد ، ومثل علمنا بأسباب كثيرة من الأشياء المحسوسة .

٢ - صنف شأنه أن يعلم ويفعل ، مثل علمنا أن بر الوالدين حسن وأن الشيانة قبيحة .

(٩) نفس المصدر ، ص ٤ - ٥ .

(١٠) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٤ .

(١١) نفس المصدر ، ص ٤ .

(١٢) نفس المصدر ، ص ١٩ - وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب

والعلم الثاني ، ص ٧٢ - ٧٦ .

(١٣) الفارابي : التنبيه ، ص ١٩ .

وكل واحد من هذين الصنفين له صنائع تجوزها ، على أساس العلم والعمل أيضا • فتكون الصنائع إذن صنفين :

- ١ - صنف يكون لنا بها معرفة بالعلم فقط •
- ٢ - صنف يحصل لنا بها علم ما يمكن أن يعمل والقدرة على عمله •

والصنف الأخير ينقسم الى قسمين (١٤) :

- ١ - صنف يتصرف به الانسان في المدن مثل الطب والتجارة والفلاحة وسائر الصنائع التي تشبه هذه •
- ٢ - صنف يتصرف به الانسان في السير وأيها أجود ، وبه يميز أعمال البر والأعمال الصالحة ، وبه يستفيد القوة على فعلها •

وكل واحد من هذه الصنائع الثلاث له مقصود انساني ما • وهو لا يخرج عن ثلاثة وهي : اللذيق والنافع والجميل • والنافع اما نافع في اللذة أو الجميل ، والصناعات التي يتصرف بها في المدن مقصودها النافع ، والذي يميز السير وبها يستفاد القوة على ما ينجز فان مقصودها ايضا الجميل ، من قبل أن يحصلها العام واليقين بالحق ، ومعرفة الحق واليقين هي لا محالة جميلة ، فقد حصل أن مقصود الصنائع كلها اما جميل واما نافع (١٥) •

فالصنائع إذن صنفان :

- ١ - صنف مقصوده تحصيل الجميل •
- ٢ - صنف مقصوده تحصيل النافع •

والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الاطلاق • وبالفلسفة ننال السعادة ، ذلك لأن السعادات ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، والأشياء الجميلة إنما تصير قنيسة بصناعة الفلسفة ، فإلزام ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي ننال بها السعادة (١٦) •

والفلسفة تحصل لنا بجودة التمييز ، وجودة التمييز تحصل بقوة الذهن على انوار الصواب • والصناعة التي نستفيد بها هذه القوة هي

(١٤) نفس المصدر ، ص ١٩ •

(١٥) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٠ •

(١٦) نفس المصدر ، ص ٢١ •

المنطق . وهذه الصناعة هي التي يوقف على الاعتقاد الحق ما هو ، وعلى الاعتقاد الباطل ما هو ، وعلى الأمور التي بها يصير الإنسان إلى الحق ، والأمور التي بها يزول الإنسان عن الحق ، والأمور التي بها يظن في الحق أنه باطل . وإذا كانت هذه الصناعة بالمال التي وصفنا فيلزم ضرورة أن تكون العناية بها تتقدم العناية بالصناعات الأخر (١٧) .

ويقسم الفارابي العلوم إلى قسمين (١٨) :

١ - علوم نظرية أو فلسفة نظرية ، وهي التي نحصل بها معرفة الموجودات التي ليس للانتمسان فعلها . وتشتمل علم التعاليم والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة .

٢ - علوم عملية أو فلسفة عملية ، وهي التي نحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها .

والفلسفة العملية تنقسم إلى قسمين :

١ - علم الأخلاق أو الصناعة الخلقية ، وهو الذي نحصل به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها : وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا ، (١٩) .

٢ - علم السياسة أو الفلسفة السياسية ، وهو يشتمل على معرفة الأمور التي بها نحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تعصيلها لهم ، وحفظها عليهم (٢٠) .

غير أن الفارابي إذا كان قد قصر العلوم العملية في كتاب (التنبيه على سبيل السعادة) على علمي الأخلاق والسياسة ، فإنه أضاف إليهما علمي الفقه والكلام ، متأثراً في ذلك بواقع التطور الفكري للمحضارة الإسلامية ، ومضيفاً إلى ما ورد عن التراث اليوناني في هذا المجال .

ومن خلال كل ذلك يتبين لنا أن تصنيف العلوم عند الفارابي يتميز بطابع خاص ، ويقوم على أسس طبيعية ومعرفية وأخلاقية ودينية ثابتة . وليس مجرد تعداد للعلوم القائمة في زمانه وأحصائها .

(١٧) نفس المصدر ، ص ٢١ - ٢٢ .

(١٨) الفارابي : التنبيه ، ص ٢٠ .

(١٩) نفس المصدر ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢٠) نفس المصدر ، ص ٢١ .

وبالتالى يتأكد اعتبار الفارابى صاحب مذهب فى تصنيف العلوم ،
لأنه « بنى تصنيفه للعلوم على اختلاف الموضوعات التى تتناولها بالبحث ،
اختلافا بالذات أو بالحيثية » . فما يبحث عن الألفاظ الدالة عند أمة ،
منطوقة كانت هذه الألفاظ أو مكتوبة ، هو علم اللسان ، وما يبحث عن
المعقولات هو المنطق ، وهكذا ، (٢١) .

(ب) احصاء العلوم :

بعد أن انتهى الفارابى من تصنيف العلوم حسب المنهج الذى
اختطه ، انتقل الى المرحلة التالية وهى احصاء العلوم المعروفة فى عصره .
وقد حدد لهذه المرحلة هدفا واضحا وغاية معينة هى ، كما قال : « أن نحصى
العلوم المشهورة علما علما ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ،
وأجزاء كل ماله منها أجزاء ، وجمل ما فى كل واحد من أجزائه » (٢٢) .
وقد جعل الفارابى كتابه فى خمسة فصول : الأول فى علم اللسان
وأجزائه ، والثانى فى علم المنطق وأجزائه ، والثالث فى علوم التعاليم ،
وهى العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمى وعلم الأثقال
وعلم الحيل ، والرابع فى العلم الطبيعى وأجزائه ، والخامس فى العلم
الهنسى وأجزائه ، وفى علم الفقه ، وعلم الكلام (٢٣) .

وسوف نستعرض هذه العلوم الخمسة وأجزاءها بإيجاز حتى يكون
عندنا تصور محدد عن نظرية العلم عند الفارابى ، وعن مفهوم العلم بشكل
عام فى تلك الفترة التى عاشتها الحضارة الإسلامية .

وهذه العلوم كما صنفها الفارابى هى :

١ - علم اللسان ، وهو فى الجملة ضريان (٢٤) :

الأول : يبحث فى حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما ، وعلم ما يسدل

عليه شئ منها .

الثانى : علم قوانين تلك الألفاظ .

والحقيقة أن عرض الفارابى لهذا العلم يدل على فهم عميق للغة

(٢١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والعالم الثانى ، ص ٧٢ .

(٢٢) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ٥٣ .

(٢٣) نفس المصدر ، ص ٥٣ .

(٢٤) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ٥٧ .

المعربية وتراكيبها ، وللألفاظ ودلالاتها ، وللأوزان الشعرية وغير ذلك .
كما يدل على تضلعه باللغات عموماً ، وهو ما تمتدح عنه المؤرخون ،
وأشهبوا فيه .

٢ - علم المنطق : وهو « الصناعة التي تعطي القوانين التي شأنها أن
تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل
ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات ، والقوانين التي يمتحن بها في
المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غلط » (٢٥) .

وقد أشار الفارابي إلى أن « نسبة صناعة المنطق إلى العقل
والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ » فكل ما يعطيناه
علم النحو من القوانين في الألفاظ فان علم المنطق يعطينا نظائره في
المعقولات » (٢٦) .

أما موضوعات المنطق ، وهي التي فيها تعطي القوانين ، فهي
المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هي دالة على
المعقولات (٢٧) . وأما أجزاء المنطق فهي ثمانية (٢٨) .

(١) المقولات أو « قاطيفورياس » .

(ب) العبارة أو « يارئي أرمينياس » .

(ج) القياس أو « أنالوطيقا الأولى » .

(د) البرهان أو « أنالوطيقا الثانية » .

(هـ) الحكمة الموهبة أو « سوفسطيقا » .

(ز) الخطابة أو « ريطوريقا » .

(ح) الشعر أو « بويوطيقا » .

٣ - علم التعاليم : وهو ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى هي : علم
العسدد ، وعلم الهندسة ، وعلم المناظر ، وعلم النجوم ، وعلم
الموسيقى ، وعلم الأثقال ، وعلم الحيل وهو علم وجه التدبير في
مطابقة جميع ما يبرهن وجوده في التعاليم التي سلف ذكرها بالقول
والبرهان على الأجسام الطبيعية وإيجادها ووضعها فيها بالفعل .

(٢٥) نفس المصدر ، ص ٦٧ .

(٢٦) نفس المصدر ، ص ٦٨ .

(٢٧) نفس المصدر ، ص ٧٤ .

(٢٨) نفس المصدر ، ص ٨٦ - ٨٩ .

فمنها علم الحيل العددية كالجبر ، والحيل الهندسية كصناعة رياسة
البناء وغير ذلك (٢٩) .

٤ - العلم الطبيعى : وهو ينظر فى الأجسام الطبيعية وفى الأعراض
التي قوامها فى هذه الأجسام (٣٠) .

٥ - العلم الالهى : وهو ينقسم الى ثلاثة أجزاء (٣١) :
أحدها : يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي
موجودات .

والثاني : يفحص فيه عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية
الجزئية ، وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر فى موجود خاص ، مثل
المنطق والهندسة والعند وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه
العلوم .

والثالث : يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا فى
أجسام .

٦ - العلم المدني : ويبحث فى أصناف الأفعال والسنن الارادية وعن
الملكات والأخلاق والعجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال
والسنن . وهذا العلم جزءان :
(أ) جزء يشتمل على تعريف السعادة .

(ب) جزء يشتمل على ترتيب الشيم والسير الفاضلة فى السنن
والأصم (٣٢) .

٧ - علم الفقه : د وصناعة الفقه هي التي بها يقتدر الاتمسان على أن
يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح وأضبع الشريعة بتحديده عن
الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح
ذلك على حسب فرض وأضبع الشريعة بالملة التي شرعها فى الأمة
التي لها شرع ، (٣٣) .

وهذا العلم على جزئين : جزء فى الآراء ، وجزء فى الأفعال (٣٤) .

(٢٩) احصاء العلوم ، ص ٩٣ - ١١٠ .

(٣٠) نفس المصدر ، ص ١١١ .

(٣١) نفس المصدر ، ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٣٢) احصاء العلوم ، ص ١٢٤ - ١٢٧ .

(٣٣) نفس المصدر ، ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٣٤) نفس المصدر ، ص ١٣١ .

٨ - علم الكلام : « وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الانعمان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها وأضح الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالاثاويل » (٢٥) . ومسند الصناعة تنقسم أيضا إلى جزئين : جزء في الآراء ، وجزء في الأفعال (٢٦) .

ويميز الفارابي تمييزا دقيقا بين علم الفقه وعلم الكلام ، وبين الفقيه والمتكلم . « فالفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها وأضح الملة مسلما ، ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها » والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى . فإذا اتفق أن يكون لانسان ما قدرة على الأمرين جميعا فهو فقيه متكلم ، فتكون نصرتة لها بما هو متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه » (٢٧) .

وإذا كان الفارابي قد أضر الكلام على العلم الإلهي إلى أن فرغ من تكرر العلوم الرياضية والعلم الطبيعي ، فاقه رأي - كما كان يرى أرسطو وأتباعه - أن العلم الإلهي هو أهم العلوم وأشرفها ، وأن ما سواه من العلوم خسبم وتبع له : لذلك كان البعض يسمونه أحيانا (بالعلم الأعلى) كما يسمون العلم الرياضي (العلم الأوسط) والطبيعي (بالعلم الأدنى) (٢٨) .

ونضيف إلى ذلك أن الفارابي لم يتبع في (المنيحة الفاضلة) نفس المنهج الذي سار عليه في (إحصاء العلوم) في هذه النقطة بالذات ، حيث نراه قدّم البحث في الإلهيات على البحث في الطبيعيات ، مخالفا بذلك أرسطو وأتباعه . وهذا بتأثير عقيدته الإسلامية دون شك .

هذا ويعد مشروع الفارابي في (إحصاء العلوم) أول محاولة من نوعها في تاريخ الفكر الإسلامي ، بل الانساني . « فما نسميه اليوم (الموسوعة) أو (دائرة المعارف) لا يخرج في الجملة عن أن يكون من هذا الباب » . فليس مجانباً للحق قول من يرى أن الفارابي هو أول من وضع دائرة معارف . ولستنا نعرف من قبل الفارابي من قصد إلى تدوين جملة المعارف الانسانية في زمنه موطأة مجملة يسهل تناولها على المتأدبين (٢٩) .

(٢٥) نفس المصدر ، ص ١٣١ .

(٢٦) نفس المصدر ، ص ١٣١ .

(٢٧) إحصاء العلوم ، ص ١٣٢ .

(٢٨) انظر تعليقات د. عثمان أمين على كتاب (إحصاء العلوم) ، ضمن نفس

الكتاب ، ص ١٦٨ .

(٢٩) مصطفى عبد الرزاق : المصدر السابق ، ص ٧١ - ٧٢ .

وقد كان للفارابى أثر كبير فيمن تناول هذا الموضوع من المسلمين كالخوارزمى فى (مفاتيح العلوم) ، وكذلك لا ينكر تأثيره على الغربيين من رواد المنهج التجريبي أمثال روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٨٠ م) الذى افاد من الفارابى كثيرا ، وكان له تأثير كبير عليه (٤٠) .

٢ - المنطق ونظرية العلم

امتان الفارابى بنزعت المنطقية الصارمة التى طبعت مذهبه الفلسفى بشكل عام ولا عجب ، فقد عرف الفارابى عند المسلمين بأنه (المعلم الثانى) ، لأنه أول من جمع مباحث المنطق المتفرقة ، وهذبها ، وأبان قواعدها وأصولها فى العالم الإسلامى ، فقام بنفس الدور الذى اضطلع به أرسطو (المعلم الأول) عند اليونانيين .

وقد ألف أبو نصر فى المنطق الكتب الكثيرة ، والشروح العديدة . والمختصرات . مما دعا الفيلسوف الأندلسى ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) الى القول : « ان ما وصل اليه من كتب أبى نصر فأكثرها فى المنطق » (٤١) . ويبدو أن (أوليرى) قدبنى رايه على هذا الأساس ، فذهب الى أن عمل الفارابى الأساسى يتمثل فى بسط المنطق (٤٢) . ولكن فى هذا القول بعض الإجحاف ، لأنه يغفل مساهمات الفارابى فى ميادين الفلسفة الأخرى . بالرغم من أن آراء الفارابى الفلسفية فى الوجود والمعرفة وغيرها متأثرة ، بشكل أو آخر ، بنزعت المنطقية .

وهذه المكانة التى احتلها المعلم الثانى فى صناعة المنطق لها ما يبررها . لأنه كما قال (صاعد الأندلسى) فاق جميع فلاسفة المسلمين فيها ، « واتى عليهم فى التحقق بها ، فشرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب تناولها ، وجمع ما تحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة » (٤٣) .

كما أن عرض الفارابى للمنطق جاء متكاملا وغير منقوص . حيث د نبه على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وافراد وجوه الانتفاع بها .

(٤٠) انظر د. عثمان أمين : مقدمة لكتاب (اسماء العلوم) ، ص ٢٣ .

(٤١) ابن طفيل : حى بن يقطان ، ص ٦٢ ، تحقيق وتقديم : د. عبد الحليم محمود ، ط ٢ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة .

(٤٢) أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ص ١٥٧ . ترجمة : د. تمام حسان ، مراجعة : د. محمد مصطفى سليم ، وزارة الثقافة ، القاهرة .

(٤٣) صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، ص ٥٣ .

وعرف طرق استعمالها ، وكيف تصرف صورة للقياس في كل مادة منها .
فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » (٤٤) .

وقد وجه الفارابي عناية خاصة لمنطق أرسطو ، ووضع فيه الكثير من المؤلفات ما بين شرح أو مدخل أو تعليق (٤٥) . ويسرى د - إبراهيم منكور أن الفارابي قد اتبع خطوات المعلم الأول ، بالرغم من اعتباره الخطابة والشعر فرعين من المنطق ، وهو نفس الخطأ الذي ارتكبه بعض المشائين ، وخصوصا أتباع مدرسة الاسكندرية (٤٦) .

ولكن أسهام الفارابي يتمثل في نجاحه بتقديم منطق أرسطو في أسلوب واضح ودقيق إلى الخاطفين بالعربية . ففي أحد كتبه يشير إلى أنه سوف يشرح مبادئ القياس بعد أرسطو في عبارات مألوفة للمرب ، وبناء على ذلك نراه يحل أمثلة مأخوذة من واقع الحياة اليومية لمعاصريه ، محل تلك الأمثلة القامضة التي استشهد بها أرسطو أصلا (٤٧) .

وصناعة المنطق عند الفارابي « تعطى بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل ، وتسدّد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يفلط فيه من المعقولات » (٤٨) .

ذلك أن الفارابي يرى المعقولات على نوعين : نوع لا يمكن أن يقع فيه الفاظ أصلا ، وهي المبادئ الفطرية في النفس مثل ، أن الكل أعظم من جزئه ، وأن كل ثلاثة عند فرد ، ونوع يمكن أن يفلط فيه ويعدل عن الحق إلى ما ليس بحق ، وهي التي شأنها أن تترك بفكر وتأمل عن قياس واستدلال . ففي هذه دون تلك يضطر الإنسان الذي يلتبس الوقوف على الحق اليقين في مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق (٤٩) .

وهناك علاقة تناسب بين المنطق والنحو . « فنسبة صناعة المنطق إلى العقل والمقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ . فكل

(٤٤) القاضي مساعد الأندلسي : طبقات الأمم ، ص ٥٣ . ولم يفلر الكندي صناعة التحليل كما ذكر القاضي مساعد ، لأننا نجد في أسماء كتبه تفسيرات وشروحا على (أنا لوطيكا الأولى) تحليل القياس ، وعلى (أنا لوطيكا الثانية) البرهان . فمثل تلك الكتب لم يتصل به عليها فكتب ما كتب . (انظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٤٦) .

(٤٥) من ذلك كتاب (شرح البرهان) وكتاب (شرح للفاضة) وكتاب (شرح القياس) وكتاب (شرح للقولات) وغيرها . انظر (القفطي : أخبار الحكماء ، ص ١٨٣ - ١٨٤) .
(٤٦) Dr. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, p. 455.

(٤٧) المصدر السابق ، ص ٥٥٥ .

(٤٨) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٦٧ .

(٤٩) نفس المصدر ، ص ٦٧ - ٦٨ .

ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ ، فإن علم المنطق يعطينا
نظائرها في المعقولات ، (٥٠) .

والمنطق يشترك النحو بعض المشاركة بما يعطى من قوانين
الألفاظ ، ويفارقه في أن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص الألفاظ أما
ما ، وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة تعم الألفاظ الأسم كلها . مثل أن
الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة ، والمفردة اسم وكلمة وأداة . وأن منها
ما هي موزونة وغير موزونة وأشياء ذلك (٥١) .

ولذا أصبح منطق الفارابي ليس مجرد تحليل للتفكير العلمي
فحسب ، بل أصبح يشتمل على ملاحظات نحوية ، ومباحث هامة في نظرية
المعرفة .

ينقسم المنطق عند أبي نصر من حيث علاقة موضوعه بالأشياء
المتحققة في الخارج إلى قسمين : الأول يشتمل على مسائل المعاني
والحدود وهو قسم التصور ، والثاني يشتمل على مباحث القضايا
والأقيسة والبراهين ، وهو قسم التصديق . ويقصد الفارابي بالتصورات
أبسط ما يرتسم في النفس . أي كل من صور الجزئيات التي يؤديها الحس
ومن المعاني الأولية المركوزة في الذهن بقطرته كمعنى الوجوب والوجود
والامكان . وهذه الصور والمعاني يقينية أولية يمكن أن يفتن لها عقل
الإنسان ، ولا يمكن أن يبرهن عليها لأنها بديهية (٥٢) .

يقول أبو نصر : « العلم ينقسم إلى تصور مطلق ، كما يتصور
الشمس والقمر والعقل والنفس ، وإلى تصور مع تصديق ، كما يتحقق
كون السموات كالأكر بعضها في بعض ، ويعلم أن العالم مصدث .
فمن التصور ما لا يتم إلا بتصور يتقدمه كما لا يمكن تصور الجسم
ما لم يتصور الطول والعرض والعمق . وليس إذا احتاج تصور إلى تصور
يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف
ولا يتصل بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والامكان . فإن هذه لا حاجة
بها إلى تصور شيء قبلها يكون مشتملا بتصورها . بل هذه معان ظاهرة
صحيحة مركوزة في الذهن ، ومتى رام أحد أظهار هذه المعاني بالكلام

(٥٠) نفس المصدر ، ص ٦٨ . وانظر أيضا الفارابي : التبيين على سبيل السعادة ،
ص ٢٣ .

(٥١) احصاء المعلوم ، ص ٧٦ .

(٥٢) في برز : المصدر السابق ، ص ١٣٥ - ١٣٦ . وانظر للفارابي : كتاب
البرهان ، ص ٢١٢ ، ٢٢٠ . تطبيق : د . مباحث برز ، أنقرة ، ١٩٦٤ .

عليها فانما ذلك تنبيه للذهن ، لا انه يروم اظهارها بأشياء هي أشهر منها ، (٥٣) .

ونفس الشيء بالنسبة للتصديق ، فمنه ما لا يمكن ادراكه ما لم تدرك قبله أشياء أخرى ، كما هو الحال حينما نريد أن نعلم أن العالم محدث ، فيحتاج أولا أن يحصل لنا التصديق بأن العالم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، فنعلم أن العالم محدث . ولا محالة ينتهي هذا الى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر ، وهذه أحكام أولية ظاهرة في العقل ، كما أن طرق النقيض لا بد أن يكون أحدهما صدقا والآخر كذبا ، وأن الكل اعظم من الجزء ، والعلم الذي نعلم به هذه الطرق ، وتوصلنا تلك الطرق الى تصور الأشياء والى التصديق هو علم المنطق (٥٤) .

ومن ناحية أخرى فإن الفارابي يضع أساسا للتقسيم الخماسي للاستدلال (٥٥) . وهي في الجملة خمسة : برهانية ، وجدلية ، وسفسطائية ، وخطبية ، وشعرية . فالبرهانية هي التي تفيد العلم اليقين في المطلوب الذي نلتزم معرفته ، والجدلية هي التي شأنها أن تستعمل في أمرين : أحدهما أن يلتزم السائل بالأشياء المشهورة التي يعترف بها جميع الناس غلبة الجيب ، والثاني أن يلتزم بها الانسان ايقاع الظن القوي في رأى قصد تصحيحه أما عند نفسه وأما عند غيره حتى يخيل أنه يقين من غير أن يكون يقينا . والأقاول السفسطائية هي التي شأنها أن تغلط وتضل وتلبس وتوهم فيما ليس بحق أنه حق ، وفيما هو حق أنه ليس بحق .

والأقاول الخطبية هي التي شأنها أن يلتزم بها في اقناع الانسان في أي رأى كان ، وأن يميل ذهنه الى أن يسكن الى ما يقال له ويصدق به تصديقا ما . والشعرية هي التي تتركب من أشياء شأنها أن تخيل في الأمر الذي فيه المخاطبة حالا ما أو شيئا أفضل أو أخس (٥٦) .

وهذه الأنواع المختلفة تستعمل طبقا للامتها ، وللمعايير المستخدمة عند الجمهور . فالفلاسفة والعلماء يستعملون الاستدلال البرهاني ، والمتكلمون يلجأون فقط للقياسات الجدلية ، بينما يجد الساسة مأمنا في القياسات الخطابية (٥٧) .

(٥٣) الفارابي : عيون السائل ، ص ٥٦ ، ضمن (الثمرة للرضية) ، نشره ديعريش ، لندن ، ١٨٩٢ .

(٥٤) الفارابي : عيون السائل ، ص ٥٦ .

(٥٥) Dr. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, p. 456.

(٥٦) احصاء العلوم ، ٧٩ - ٨٥ .

(٥٧) د. ابراهيم مذكور ، المصدر السابق ، ص ٤٥٦ .

والبرهان هو أهم أجزاء المنطق عند الفارابى . وهو أشدهما تقدما بالشرف والرياسة . والمنطق إنما التمس به ، على القصد الأول ، الجزء الرابع - يعنى البرهان - وباقى أجزائه إنما عمل لأجل الرابع . (٥٨) .

كما أن البرهان هو القياس اليقضى على الإطلاق ، الذى يفيد بذاته لا بالعرض وجود الشيء وسبب وجوده معا ، وكل برهان فهو سبب للمعلم المستفاد منه (٥٩) .

وأهم مقاصد البرهان هو الوصول الى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه فى جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم . فصناعة الفلسفة هى المستتبطة لهذه (المعارف) والمخرجة لها . حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا والفلسفة فيه منخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية . (٦٠) .

وقانون التناقض هو أعلى القوانين عند الفارابى . ففيه يظهر للعقل صدق القضية أو ضرورتها مع كذب نقيضها أو استحالتها فى وقت معا . والبرهان ليس مجرد صناعة ، بل يجب أن يوصل بنفسه الى الحقيقة وأن يحدث العلم . وبعبارة أخرى ليس البرهان عنده آتية للفلسفة فحسب ، بل هو أخرى أن يكون من أجزائها (٦١) .

٣ - المنهج الموضوعى :

لا قيمة لأى حقيقة إذا لم تكن حقيقة موضوعية (٦٢) . والموضوعية مسلك الذهن الذى يرى الأشياء على ما هى عليه ، فلا يشوهها بنظرة ضيقة أو بتحيز خاص (٦٣) .

ولقد كان البحث الفلسفى عند الفارابى متعمدا بالموضوعية الى حد كبير ، فهو قبل أن يخوض فى أى مشكلة فلسفية يرسم الطرق ، ويحدد الأهداف ، ويضع جميع الاحتمالات الممكنة ، حتى لا يمسى الباحث كماطب لئىل ، وحتى تجرى أحكامه موضوعية ، ومبرأة عن الهوى والفسوس .

(٥٨) اسماء العلوم ، ص ٨٩ .

(٥٩) الفارابى : كتاب البرهان ، ص ٢٢١ .

(٦٠) الفارابى : كتاب الجمع بين رأى الحكيمين ، ص ٨٠ .

(٦١) دى بورد : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١٣٧ . وانظر أيضا سعيد زايده :

الفارابى ، ص ٣٥ .

(٦٢) انظر د . تازل اسماعيل حسين : نتائج البحث العلمى ، ص ٤٧ ، القاهرة .

١٩٨٢ .

(٦٣) المعجم الفلسفى ، ص ١٩٧ إصدار مجمع اللغة العربية .

فالفارابى قبل ان يكون رأيا عن فكرة معينة يرجع الى آراء السابقين والمعاصرين له ، ولا يصدر رأيه الا بعد ان يكون قد أوسع الفكرة بحثا وتحليلا . انه ، كما أشار د . ابراهيم مذكور ، يريد ان يدرس كل شيء ، ويميل الى النظر فى الأمور من كل ناحية ، والى البحث فى جميع الاحتمالات الممكنة (٦٤) .

ولقد طبق الفارابى منهجه هذا فى دراسته للفلسفة اليونانية . فرسالته المسماة ، ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ، اشبه ما تكون بفهرس مقسم محبوب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية ، بين فيها مصدر تسميتها وأسماء رؤسائها (٦٥) . ولابد انه قصد من تأليفها ان يكون دارس الفلسفة على بينة من أمره قبل ان يخوض فى تياراتها المتعددة ، ومسالكها المتشعبة .

هذا بالنسبة للفلسفة اليونانية بشكل عام ، أما بالنسبة لأرسطو فإنه لم يلم بشروحه الكثيرة فى المنطق وما بعد الطبيعة والأخلاق الا بعد ان ألف عدة كتب ورسائل هى بمثابة المفاتيح لفلسفة المعلم الأول . نذكر منها على سبيل المثال كتابه : (فلسفة أرسطوطاليس ، وأجزاء فلسفته ، ومراتب أجزائها ، والموضع الذى منه ابتداء واليه انتهى) (٦٦) . وكتابيه (فى أغراض أرسطوطاليس فى كل واحد من كتبه) (٦٧) ، بالإضافة لكتابيه (أغراض ما بعد الطبيعة) الذى اعترف ابن سينا بفضله عليه فى فهم فلسفة أرسطو وخاصة كتاب (ما بعد الطبيعة) ، كما لاحظنا .

ولكن الفارابى بالرغم من إعجابه بأرسطو وإخلاصه له ، فإنه لم يصل بذلك الى حد الانقياد الأعمى ، كما يتوهم البعض للأسف ، بل جعل إثارة الحق أحق من إثارة أرسطو !

يقول أبو نصر : « وأما الحال التى يجب ان يكون عليها الرجل الذى علم أرسطو ، فهو ان يكون فى نفسه قد تقدم وأصلح الأخلاق من نفسه الشهوانية ، كما تكون شهوته للحق فقط لا للذة ... وأما قياس أرسطو فينبغى ألا تكون محبته له الى حد يحركه ذلك ان يختاره على الحق » (٦٨) .

(٦٤) Dr. Ibrahim Madkour : La place d'Al-farabi dans l'école philosophique Musulmane, p. 15, Paris, 1934.

(٦٥) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٢٣ .

(٦٦) حقه د . محسن مهدى ، ونشره فى بيروت ، ١٩٦١ .

(٦٧) انظر ابن أبى اسبيح : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٩ .

(٦٨) الفارابى : ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١٥ ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٩١٠ . وانظر د . عادل الحوا : الكلام والفلسفة ، ص ٩١ ، مطبوعة دمشق ، ١٩٦١ .

وأخيرا فإن محاولة الفارابي في الجمع بين أرسطو وأفلاطون ، رغم ما يقال عن تمثرها بسبب اعتماده على كتاب « اثولوجيا » المنسوب لأرسطو ، فإنها من جانب آخر شاهد على استخدامه منهاجا موضوعيا يقوم على عرض آراء الفيلسوفين عرضا علميا أميناً ، ومقارنتها مع بعضها البعض لاستخلاص النتائج النهائية منها . وكذلك الرجوع الى الأعمال الاصلية للفيلسوفين ومن بينها أربعة كتب لأفلاطون منها : محاورتان مامتان توضحان تماما نظريته في (المثل) وفي (صنع العالم) ، وهما (فيثاغورس) و (وطيماوس) . واعتمد على ثمانية عشر كتابا لأرسطو مثل كتاب (الحروف) وكتاب (الجدل) ٠٠٠ الخ (٦٩) . ولعل الناحية الموضوعية في محاولة الفارابي هذه ، هي من أهم القيم التي نستخلصها منها .

٤ - المنهج الجدلي :

(١) منهج الجدل عند أفلاطون :

الجدل أو الديالكتيك منهج قديم استعمله أفلاطون ، ويكاد يشكل صلب فلسفته ، لأنه يرى « أن المعرفة الديالكتيكية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل . ولا يمكن أن يحصل الانسان على العلم بمعناه الحقيقي الا عن طريق الديالكتيك » (٧٠) .

وقد حدد أفلاطون الجدل « بأنه المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس الى العقول دون أن يستخدم شيئا حسيا ، بل بالانتقال من معان الى معان بواسطة معان » . وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الاولى والأمور الدائمة ، يصل اليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل منه الى هذه العلوم يربطها بمبادئها ، والى المحسوسات يفسرها . فالجدل منهج وعلم ، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل الى أعلى وبالعكس ، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا أجمع » (٧١) .

والجدل عند أفلاطون نوعان : الجدل المساعد والجدل الهابط ، ولا يكتمل أحدهما الا بالآخر . فالصاعد يرتفع بالنفس من عالم الحس .

(٦٩) انظر د . البير نادر : تمهيد لكتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين) للفارابي .

ص ٧٧ - ٧٨ .

(٧٠) د . عبد الرحمن بدوي : أفلاطون ، ص ١٤٢ ، ط ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ،

١٩٤٤ .

(٧١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٦٩ ، ط ٦ ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

الى عالم العقل ، الى المثل ، والنازل يهبط من المثل مرة أخرى الى عالم
الحس . في الجدل يساعد يشرح افلاطون العالم المحسوس بالعالم
المعقول . أما في الجدل الهابط فيهبط من الوجود الى الوجود المعقول ،
ومنه الى الوجود المحسوس (٧٢) .

(ب) منهج الجدل عند الفارابي :

هذا المنهج الجدلي الذي استخدمه افلاطون من قبل ، استخدمه
الفارابي في فلسفته أيضا . فهناك خيطان ينتظمان فلسفته كلها ، أحدهما
صائر عن الله نزولا الى مخلوقاته حسب مراتبها ، والآخر صائر عن تلك
المخلوقات صعودا الى المعقول المفارقة .

وليس حديثنا عن منهج الجدل عند الفارابي مجرد تأويل لفلسفته
يفتقر الى الدليل ، بل الدليل موجود ، يشهد به ما أورده في (فصوص
الحكم) من إشارة صريحة الى منهج الجدل بنوعيه الصاعد والهابط ،
وكذلك ما يكشف عنه تحليل فلسفته ذاتها من إثارته لهذا المنهج .

يقول الفارابي : « لك أن تلاحظ عالم الخلق فتري فيه امارات
الصنعة ، ولك أن تعرض عنه ، وتلاحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه
لايد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات .
فإن اعتبرت عالم الخلق فالت صاعد ، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض
فالت نازل » (٧٣) .

فهو هنا يشير بصراحة الى وجود منهجين في المعرفة : أحدهما
يصعد من عالم الخلق ، وهو هذا عالم الطبيعة والانسان والوجود
المحسوس عامة ، الى عالم الحق وهو الله أو الموجود بالذات ، والآخر
يهبط من عالم الوجود المحض (الله) الى مخلوقاته . ولا يتركنا الفارابي
في حصر التأويل وحيرته ، بل يصرح بأن الأول منهج صاعد ، والثاني
منهج نازل ، وهذا في الحقيقة هو جوهر عملية الجدل .

ليس هذا فحسب ، بل أن تحليل فلسفة الفارابي ذاتها يكشف أيضا
عن منهج الجدل عنده ، حيث يستخدم أبو نصر هذا المنهج في مسائل
ما بعد الطبيعة ، والانسان ، والنبوة ، والمجتمع .

(٧٢) د . أحمد فؤاد الأهواني : افلاطون ، ص ٨٦ ، دار المعارف مصر ، وانظر أيضا :
د . جبريل غيث : افلاطون ، ص ٧٢ ، ص ١٣٠ ، بيروت ، ١٩٧٠ .
(٧٣) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ٦ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٥ .

ففى ما بعد الطبيعة يستخدم الفارابى جدلا نازلا يبدأ من العلة الى المعلول ، من الواحد الى الكثير ، من الموجود الأول ، وهو الواجب (الحق تعالى) ، ثم ينزل الى العقل الأول ، ومن العقل الأول الى الثانى ، والى الثالث الى أن يصل الى العقل العاشر أو (العقل الفعال) . حيث يصل من ثم الى النفس ، والصورة ، والمادة ، التى تتفرع الى العناصر الأولية (الاسطقسات) ، وهى آخر مراتب النزول (٧٤) .

وكذلك فى نظرية النبوة يسلك الفارابى جدلا نازلا ، لأن الرسول أو النبى هو المبلغ للرسالة التى تعم الناس أجمعين ، وترتبط بحياتهم الفاضلة ، مستوحيا إياها بمخيلته الفائضة عن العقل الفعال ، (٧٥) .

أما فى قضايا الانعمان والمجتمع فإن الفارابى يستخدم منهج الجدول الصاعد . فالفيلسوف الكامل ، يسلك طريقه دائما الى جسد صاعد يتحكم فيه العقل دون سائر القوى الأخرى ، (٧٦) . وهو لا يتمكن من الاتصال بالعقل الفعال الا حينما يصعد الى مرتبة العقل المستفاد (٧٧) .

وفى قضايا المجتمع يسلك الفارابى أيضا جدلا صاعدا يرتقى بالمدينة الفاضلة والمجتمع الفاضل الى الخير والكمال والسعادة الحقيقية . وهذا لا يتم عنده الا بالانتقال مما هو جزئى الى ما هو كلى ، ومما هو ارضى الى ما هو سماوى ، ومما هو حسى الى ما هو عقلى .

ولكن ما هو المنهج الذى طبقه الفارابى فى كتبه ؟ وخاصة فى كتابيه المشهورين : (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات) .

لقد أشار د . جعفر آل ياسين فى بحثه عن الفارابى ، الى أن هذا قد استخدم فى (آراء أهل المدينة الفاضلة) منهج الجدول النازل ، فى حين طبق فى (السياسة المدنية) منهج الجدول الصاعد (٧٨) .

والواقع أننا لو تأملنا الكتابين لوجدنا الأمر على خلاف ما ينقل الدكتور آل ياسين ، لأن أبا نصر يطبق منهج الجدول النازل فى كليهما .

(٧٤) انظر الفارابى : كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ٢٣ وما بعدها ، نشرة د . خير نصرى نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ .

(٧٥) د . جعفر آل ياسين ، فيلسوفان رائدان (الكنى والفارابى) ، ص ٧٩ .

(٧٦) نفس المصدر ، ص ٨٠ .

(٧٧) الفارابى : نفس المصدر ، ص ١٠٤ .

(٧٨) انظر د . جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ٧٩ .

ففى (آراء أهل المدينة الفاضلة) يبدأ من الوجود الأول أو السبب الأول ، ثم فى صدور الموجودات عنه ، ويستمر فى النزول بشكل تدرجى كما أوضحنا وكذلك فى (كتاب السياسة المدنية) . فانه يبدأ البحث فى السبب الأول ثم ينزل الى الأسباب الثانوية ، فالحقل الفعال ، فالصورة . فالمادة ، وهى أدنى مراتب النزول (٧٩) .

وما اعتقده أن (المعلم الثانى) لم يقتصر على تطبيق منهج واحد ، سواء فى هذين الكتابين أو كتبه الأخرى مثل (كتاب الملة) . ولكننا نستطيع أن نميز استخدامه للمنهج (الجدل النازل) بشكل خاص فى الإلهيات ، ومنهج (الجدل الصاعد) بشكل خاص فى الإنسان والمجتمع . وتكاد فلسفة الفارابى أن تكون حواراً مستمراً بين الاثنين ، وسعياً دعواً للتقريب بين ما هو مفارق وما هو إنسانى .

٥ - المنهج الكلى :

نريد بالكلى معناه الذى يفيد الشمول والعموم ، والمعنى المنطقي المقابل للجزئى . لأننا نرى أن الفارابى ، فى رؤيته للفلسفة والمذاهب المتعددة الموجودة فيها ، وكذلك لعلاقتها بالدين ، انطلق من رؤية كلية شاملة تسقط الكثير من الاختلافات الجزئية فى سبيل رؤية الحقيقة التى تصدق فى كل زمان ومكان . ونحسب أن هذا هو جوهر (التوفيق) عند المعلم الثانى ، والذى عبرنا عنه بأنه منهج كلى ، لكى تثبت أن التوفيق عملية إبداعية أصيلة ، وليس مزجاً تعسفياً للأفكار والموضوعات .

وقد اشتهر الفارابى بأنه فيلسوف التوفيق الأول فى الإسلام . ورغم أنه قد سبق فى هذا الأمر من قبل الكندي إلا أن من الباحثين من يرى أن الكندي كان متناقضاً (٨٠) . ذلك لأنه يذهب فى رسالته إلى المعتصم بالله (فى الفلسفة الأولى) إلى أن الدين لا يختلف عن الفلسفة ، لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملته كل علم نافع والسبيل إليه ، واليعد عن كل ضار والاحتباس منه . واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه . فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده

(٧٩) انظر : الفارابى : كتاب السياسة المدنية ، ص ٣١ وما بعدها ، نشرة : د. فوزى النجار ، بيروت ، ١٩٦٤ . وقارن (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ٢٣ ، وما بعدها .
(٨٠) انظر د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص ٥١ - ٥٢ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٨ .

وبلزوم الفضائل المرتضاه عنده . وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها » (٨١) .

ولكننا نجد في رسالة « كمية كتب أرسطو طاليس » يذهب خلاف هذا الرأي . ويفرق بين الفلسفة التي هي من العلوم الانسانية التي يبلغها الفيلسوف ، يطلب وتكلف البشر وحيلهم ، وبين العلم الالهي الذي هو أعلى رتبة . اذ يتم « بلا طلب ولا تكلف . ولا بحيلة بشرية ولا زمان ، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذي خصه الله - جل وتعالى علوا كبيرا - أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث » (٨٢) .

والحقيقة اننا لا نرى في كلام الكندي تناقضا . لانه في رأيه المذكورين مقر بالاتفاق بين الفلسفة والدين في النتائج والغايات لا في المناهج والطرق الموصلة اليها . وحتى الرأي الأول الذي اوردته د - محمد يوسف مرسى كنموذج لاتفاق الفلسفة والدين ، فان الكندي يتحدث فيه عن الاتفاق في النتائج لا الوسائل ، لأن القرار الربوبية والوحدانية والأخلاق هي أهداف للدين كما هي غاية الفلسفة . وكذلك الرأي الثاني فالمحدث فيه عن الاختلاف في الطرق الموصلة الى الحقيقة ، أو هذا ما يبدو من كلام الكندي . وعلى كل حال فيمكن ان تستنتج من ذلك ان الكندي كان غير حاسم في هذه المسألة وليس متناقضا .

أما المعلم الثاني . فقد حسم المسألة . لأن الدين والفلسفة في رايه متفقان في الغايات والحقائق ، وإن اختلفا في الطرق والمناهج . وإذا أصبح التوفيق شغله الشاغل ، لا بين الدين والفلسفة فحسب ، بل وفي داخل الفلسفة ذاتها بما فيها من مدارس ومذاهب كانت معروفة حتى عصره . لأنه كان مؤمنا أشد الايمان بوحدة الفلسفة انطلاقا من أن الحقيقة واحدة على مر العصور ولا يمكن ان تختلف . حيث لا يجتمع على صدق نقيضان القاعدة المعروفة .

وعلى هذا الأساس فان مشروع الفارابي (التوفيق) ينقسم الى مرحلتين : الأولى تتعلق بالتوفيق بين المذاهب الرئيسية في الفلسفة اليونانية ، والثانية تتعلق بالتوفيق بين الفلسفة اليونانية في صيغتها النهائية التي توصل اليها وبين الاسلام .

(٨١) الكندي : كتاب الكندي الى المتصم بالله في الفلسفة الأولى . ص ٨٢ . تحقيق وتقديم : د - أحمد فؤاد الأهواني . ط ١ . طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٨ .
(٨٢) الكندي : رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو طاليس . ص ٢٧٢ - ٢٧٣ . ضمن (رسائل الكندي الفلسفية ج ١) ، تحقيق وتقديم : د - محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

وسوف نتكلم هنا بشكل أساسي عن التوفيق عنده من حيث هو (منهج) اختطه المعلم الثاني ، وأقام قواعده وأسسها ، وطبقه على موضوعات التراث والنظر الفلسفي ، فتأثر به فلاسفة الإسلام من بعده ابتداء من ابن سينا وحتى ابن رشد . لذلك فلن نخوض كثيرا في تفاصيل هذا التوفيق وموضوعاته ، لأنه في الحقيقة يشمل فلسفته كلها ، سواء في الفيض أو نظام العقول أو النفس أو النبوة وغيرها ، حيث سيأتي الحديث عن كل موضوع من هذه الموضوعات في حينه وموضعه .

(١) المرحلة الأولى : وحدة الفلسفة :

يرى الفارابي ، أن الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف مذاهبها . لأنها تتبدل من زمان إلى زمان ومن مدرسة إلى مدرسة ، ومن معلم إلى آخر من غير أن تتبدل غاياتها ومقاصدها . وإذا كانت الفلسفة واحدة كان من الواجب على الفيلسوف أن يجمع بين الآراء المختلفة للارتقاء منها إلى قمة واحدة تجمع بينها . وهذه القمة هي الحقيقة ، (٨٣) .

والوصول إلى تلك الحقيقة رغم تباين الآراء ، وتشعب المسالك ، هي المهمة الصعبة التي اضطلع بها الفارابي وألف فيها كتباً ورسائل عديدة .

ورغم أن الشائع عند أكثر الدارسين هي محاولته في التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، فإنه يتجاوز ذلك إلى التوفيق بينهما وبين غيرهما من أرباب المدرسة الاسكندرانية والشرح ، حيث يذكر له في هذا الخصوص كتاب (في التوسط بين أرسطو طاليس وجالينوس) ورسالة (في اتفاق آراء أبقراط وأفلاطون) (٨٤) .

هذا فضلا عما تنطوي عليه محاولته في الجمع بين أرسطو وأفلاطون من توفيق (غير واع) - ربما - بين أرسطو وأفلاطون ، أو بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ، وذلك لاعتماده على كتاب (أثولوجيا) أو (الربوبية) المنسوب خطأ إلى أرسطو ، وما هو إلا التساقيات (الرابعة والخامسة والسادسة) من تساقيات أفلوطين .

وأقول : ربما ، لأن الفارابي اقترب فعلا من الشك في صحة كتاب (أثولوجيا) كما سنرى ، ولأن محاولة الفارابي في التوفيق بين مذاهب

(٨٣) د . جميل سليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٤٣ ، طبع دار الكتاب اللبناني ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٧٠ .
(٨٤) ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٩ .

الفلسفة اليونانية قد تكون أعمق مما هو ظاهر وياد للعيان ، لأنها قد تكون نابعة من إيمان الرجل (بوحدة الحقيقة) التي تجعله يتجاوز ما هو جزئي وثانوي ويتمسك بما هو جوهري وما هوى ، وليست نابعة من افتقار الرجل إلى النزعة النقدية كما يذهب الدكتور النشار (٨٥) .

أما بالنسبة لمحاولة الفارابي الرئيسية في الجمع بين رأيي الحكيمين أرسطو وأفلاطون ، وهما قطبا الفلسفة ومبدعاها حسب رأيه ، فإنه كتب عدة كتب في ذلك غير كتابه المعروف والمطبوع . حيث يذكر له (القفطي) كتابا (في اتفاق آراء أرسطو طاليس وأفلاطون) . وآخر (في فلسفة أفلاطون وأرسطو طاليس) (٨٦) . ولأن هذه الكتب مفقودة أو لم تكتشف لحد الآن ، فإن محور حديثنا سيكون من خلال كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين) لأنه طبع مرات عديدة ، ولأنه نموذج تطبيقي واف للحكم على محاولته تلك والتصرف عليها .

يعتقد الفارابي أن الفلسفة في صورتها النهائية الشاملة والكاملة ... أو القريبة من الكمال ... قد تجلت في فلسفة أفلاطون وأرسطو . فهما مبدعان للفلسفة ، ومشتقان لأوائلها وأصولها ، ومتممان لأواخرها وعليهما المول في قليلها وكثيرها . واليهما المرجع في سيرها وخطيرها . وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه ، لخلوه من الشوائب والكبر . (٨٧) .

ويعتقد أن فلسفة الحكيمين واحدة في أصولها ومبادئها ، ولكنها مختلفة ، فحسب ، في بعض فروعها وتفصيلها . وإذا بدا للعيان غير ذلك ، فإنه ناجم عن سوء فهم لتصوص الحكيمين ، وتقصير عن التعمق في (باطن) أقوالهما الذي هو واحد في جوهره . فإن من طالع كتبيهما في المنطق والأخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة وجد أن الفلسفة في نظريهما هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ، ووجد أن الرجلين عملا بإخلاص على تفسير الموجودات من غير ما اختراع ولا محاولة تضليل . وفضلا عن ذلك فتكذيب رأي الأكثرين في فلسفة الرجلين وفي تفوقهما تجسوز وتهمور . (٨٨) .

(٨٥) انظر د . علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج ١ ، ص ١٨٩ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٦ .
(٨٦) القفطي : أخبار الحكماء ، ص ١٨٤ .
(٨٧) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٠ .
(٨٨) د . خليل ألجر - حنا المانوري : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٠٠ ، بيروت ، ١٩٦٣ .

ولذا أخذ الفارابي على عاتقه أن يقوم بمهمة الجمع بين رأييهما
والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا
يعتقدان ، ويزيل الشك والارتباك عن قلوب الناطقين في
كتبهما ، (٨٩) .

أما المسائل التي يرى الناس أنها موضع خلاف بين الحكيمين ،
فهى لا تعدو في رأيه أن تكون خلافا في المنهج (طريقتيهما في تدوين
الكتب) وفي السلوك العملى لكليهما ، ثم جعل مسائل في الطبيعة وما بعد
الطبيعة والمنطق والأخلاق .

فمن حيث السلوك العملى يلاحظ أن أفلاطون كان زاهدا في أمور
الدنيا بينما كان أرسطو مقبلا عليها . غير أن هذا الاختلاف في السلوك
ليس نابعاً من اعتقاد مختلف في أمر (الدارين) ، وإنما سببه نقص في
القوى الطبيعية في أحدهما ، وزيادة فيها في الآخر لا غير ، (٩٠) .

أما من حيث المنهج التعليمى ، فإن الفارابي يرى أن أفلاطون كان
يمنع من تدوين العلوم في أول عهده لأنه يرى أن الفلسفة قد جعلت
للخاصة ، وأنه لم يقدّر بذلك إلا حين خشي على نفسه الغفلة والنسيان ،
ومع هذا فإنه اختار الرموز والألفاظ ، قصداً منه لتدوين علومه وحكمته
على السبيل الذى لا يطلع عليه إلا المستحقون لها ، والمستوجبون للاحاطة
بها ، طلباً وبحساً وتقيراً واجتهاداً . أما مذهب أرسطو فيتميز
بالإيضاح ، والتدوين ، والترتيب ، والتبليغ ، والكشف ، والبيان ،
واستيفاء كل ما يجد إليه السبيل من ذلك ، (٩١) .

ولكن الفارابي يحاول معالجة هذا الخلاف الظاهر في منهجى
الحكيمين بالقول أن مذهب أرسطو لا يخلو أيضاً من بعض مظاهر الغموض
والالغاز ، وأن الباحث عن علوم أرسطو طاليس ، والدارس لكتبه ،
والمواظب عليها ، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية
والتعقيد ، مع ما يظهره من قصد البيان والإيضاح . من ذلك ما يوجد
في أقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية
والإلهية والخلقية التي أوردها ، (٩٢) .

(٨٩) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٧٩ .

(٩٠) نفس المصدر ، ص ٨٤ . وهنا يحل الفارابي حياة الحكيم أكثر مما تحتل .
فلم يكن اعتقادهما في أمر الدارين (الحياة الدنيا والحياة الآخرة) ذلك الاعتقاد الصحيح ،
كما لم يكن أفلاطون ذلك الزاهد الكبير في أمور الدنيا ، وأرسطو طاليس بالقبل عليها
كل هذا الأقبال .

(٩١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٤ .

(٩٢) نفس المصدر ، ص ٨٤ . ويؤيد كلام الفارابي ما أورده (يوسف كرم) في
(تاريخ الفلسفة اليونانية : ١١٦) : أن كتب أرسطو المليئة بجافة مبهمة موضوعة
بلغة دقيقة لا تخلو من الغموض والنموض .

وينتهى الفارابى ، بعد ذلك ، الى أن الحكيمين متفقان سواء فى السلوك العملى أو فى المنهج التعليمى ، « وأن الذى سبق الى الأوامر من الثباين فى المسلكين فى أمر ، يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان . يجمعهما مقصود واحد » (٩٢) .

وفى غير المنهج والسلوك العملى يحاول الفارابى التوفيق بين الحكيمين فى جملة من المسائل الأخرى التى يبدو فيها التوفيق مستحيلا مثل نظرية المثل . فمن المعروف أن هذه النظرية هى موضع الخلاف الرئيسى بين المعلم الأول وأستاذه أفلاطون . بل هى نقطة الفصل بين الأرسطية والأفلاطونية . وقد وجه لها أرسطو نقدا شديدا فى كتاب (ما بعد الطبيعة) ورفضها جملة وتفصيلا .

والفارابى لا ينكر وجود مثل هذا الخلاف ، بل هو مطلع على موقف أرسطو الحقيقى من المثل ، حيث يقول : « أن أرسطو ذكر فى (حروفه) فيما بعد الطبيعة ، كلاما شنع فيه على القائلين (بالمثل) و (الصور) التى يقال أنها موجودة قائمة فى عالم الآله ، غير فاسدة ، وبين ما يلزمها من الشناعات » (٩٤) .

ولكنه ضرب صفحا عن حقيقة النظرية الأرسطية ولجأ الى كتاب (أثولوجيا) المنحول ، ليثبت إيمان أرسطو بوجود (الصور الروحانية) القائمة فى عالم الربوبية . ولما أحس بوجود التناقض الصارخ بين ما هو لأرسطو فى الحقيقة فى كتاب (الحروف) من رفض لنظرية المثل ، وبين ما هو موجود فى (أثولوجيا) من إيمان بها ، شك فى الأمر ، وكاد أن يقترب من اكتشاف حقيقة كتاب (أثولوجيا) .

فافترض لذلك ثلاثة افتراضات هى : « أما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، وأما أن يكون لها تأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق » (٩٥) .

وقد استبعد الفارابى الفرض الأول ، لأن أرسطو لا يمكن أن يتناقض نفسه فى علم واحد هو (العلم الربوبى) . كما استبعد الفرض الثانى

(٩٢) الفارابى : نفس المصدر ، ص ٨٥ .

(٩٤) الفارابى كتاب الجمع بين رأى الحكيمين ، ص ١٠٥ .

(٩٥) نفس المصدر ، ص ١٠٥ ، و (مناقضة بعضها) هكذا فى النص . ولعلها (مناقضة لبعضها) .

قائلا : « وأما أن بعضها لأرسسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جسدا ،
إذ الكتب المناطقة بطلب الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول » (٩٦) .
ولم يبق إلا الفرض الثالث وهو « أن يكون لها تأويلات ومعان ، إذا كشف
عنها ، ارتفع الشك والحيرة » (٩٧) .

وقد أخذ أبو نصر بالفرض الثالث لأنه المتفق مع منهجه في الجمع
والتوفيق بين الحكيمين ، ولو كان قد تعمق الفرض الثاني ، وهو أن يكون
بعض الكتب منحولا لأرسطو غير صحيح النسبة إليه ، إذن لكان قد أدى
خدمة تاريخية كبرى سيكون لها أخطر الأثر في تطور الفكر العربي من
بعده (٩٨) .

وهكذا في جملة المسائل الأخرى حاول الفارابي جاهدا أن يثبت
أن جوهر فلسفة الرجلين واحد ، « وأن الخلاف لا يتعدى الظاهر » ومن
يتأمل ويتعمق النظر فيما يقولان به يتبين له أنه لا خلاف على الإطلاق .
فالحقيقة واحدة عندهما ، ولكنها لا تظهر أمام الذين يأخذون الأمور مأخذاً
سطحياً ولا يتمقون في أسس المشاكل الفلسفية » (٩٩) .

(ب) المرحلة الثانية : التوفيق بين الفلسفة والدين (وحدة الحقيقة) :

انتهى الفارابي من المرحلة المتعلقة بالتوفيق بين المذاهب الكبرى
في الفلسفة اليونانية ، « وتوصل إلى أنها واحدة في جوهرها وإن تعددت
مذاهبها وانتمت » ، وأن النظرة الفاحصة والمعمقة التي تتجاوز الظواهر
كثيرة بالكشف عن حقيقة تلك الوحدة . ثم انتقل إلى المرحلة التالية ، وهي
التوفيق بين الفلسفة في صورتها المشبعة بالترعة الروحية التي انتهت
إليها ، وبين الإسلام . لأن هذا هو الهدف الرئيسي لمهمته ، وما المرحلة
الأولى إلا تمهيد وتعبيد للطريق .

ويقسم الفارابي اتفاق الدين والفلسفة على أسامين اثنين : الأول
وحدة المصدر ، إذ مرد الشريعة إلى الوحي ، والوحي من الله ، ومرد
الفلسفة إلى الطبيعة ، والطبيعة من صنع الله . والثاني وحدة الوساطة .
إذ النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبي عن طريق

(٩٦) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ١٠٦ . و (محول) هكذا في
النص الأصلي ، ولعلها (منحول) .

(٩٧) الفارابي : نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

(٩٨) د . عبد الرحمن بدوي : الملل والنحل الأفلاطونية ، ص ١٤ ، مطب دار الكتب ،
١٩٤٧ . منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة .

(٩٩) سعيد زايد : الفارابي ، ص ٣١ .

جبريل ويستمدد الفيلسوف من العقل الفعّال . فلا بد أن من اتفقا
الموضوعين جوهرًا ، وأن تباينا أسلوبيا وشكلا (١٠٠) .

ويشرح الفارابي ذلك بقوله : « فيكون الله عز وجل يوحى إليه
بتوسط العقل الفعّال إلى عقله المتفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى
قوته المتخيلة . فيكون بما يفيض منه عقله المتفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتفعلًا
على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون
ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات » (١٠١) .

ولكن ثمة أساس من أسس الاتفاق بين الدين والفلسفة عند الفارابي ،
وهو وحدة الموضوع ، فموضوعات الدين وموضوعات الفلسفة عنده
واحدة ، حيث يقول : « فالملة محاكية للفلسفة عندهم ، وبما تشتملان على
موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطى المبادئ القصوى للموجودات ،
فإنهما تعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية
القصوى التي لأجلها كون الإنسان » (١٠٢) .

وتوجد اختلافات بين الفلسفة والدين منعرض لها حينما نشرح
نظرية النبوة عند الفارابي .

وهكذا فإن محاولة الفارابي تشكل مرحلة فاصلة في تاريخ الفلسفة
الإسلامية ، ونقطة بدء ومنهج سار عليه الفلاسفة اللاحقون ، سواء أكان
ذلك متعلقًا بالمرحلة الأولى التي تدور حول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون
داخل إطار الفلسفة اليونانية بشكل عام . أم كان متعلقًا بالمرحلة الثانية
التي تدور حول التوفيق بين الفلسفة والدين . « فابن سينا لم يعم بالتفرقة
بين أفلاطون وأرسطو - وكان هذه المسألة قد حسمت من قبل - وفي فلسفته
جانب أفلاطوني وأضحج . ونلمح لسدي ابن باجه وابن طفيل اتجاهات
أفلاطونية وأفلوطينية قوية . وإذا كان ابن رشد قد أخذ على عاتقه العودة
إلى أرسطو وتخليص الأرسطية مما لحق بها من عناصر أجنبية ، فإنه
لم يسلم هو نفسه من هذه العناصر ، وبدت فلسفته في جملتها استمرارا
للفلسفة التي قال بها الفارابي وابن سينا » (١٠٣) .

(١٠٠) د- كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٥٣٥ ،
ط ٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤ .

(١٠١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ .

(١٠٢) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٤٠ . وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق :
سويد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٧٨ ، ط ٣ ، ١٩٦٦ .

(١٠٣) د- إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج ٢ ، ص ١٥٩ ، دار المعارف ،
مصر ، ١٩٧٦ .

أما منهجه في المرحلة الثانية التي تدور حول التوفيق بين الدين والفلسفة ، فتأثيره لا يقل خطرا عن تأثير منهجه في المرحلة الأولى *
يكفى أن أبا الوليد ابن رشد قد ألف كتابا خاصا في هذا الموضوع هو كتاب (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وريد فيه تقريبا أفكار الفارابي نفسها حول اتفاق الدين والفلسفة لأن كليهما حق ، والحق لا يضاد الحق ، ومن « أن طمساع الناس متفاضلة في التصديق ، فعنهم من يصصدق بالبرهـمان ، وعنهم من يصصدق بالأقاويل الجدلية ... (١٠٤) »

(١٠٤) انظر ابن رشد : فصل المقال ، ص ٣١ ، تحقيق د. محمد صابرة ، دار المعارف
مصر ، ١٩٧٢ .

_____ الفصل الثاني _____

الانسان في علاقته بالله والعالم

يرتكز مفهوم الانسان عند (المعلم الثانى) على بعدين رئيسيين :
الأول هو البعد الالهى ، والثانى هو البعد الكونى . ونكاد نسمع ايقاع
هذين البعدين واضحا وعميقا فى كل جزء من أجزاء التصور الانسانى
الشامل لأبى نصر . فالبعد الالهى يتضح فى نظرية النفس ، والمعرفة ،
والنبوة ، وفى تسامى الانسان الفاضل الى مرتبة العقل المستفاد واتصاله
بالعقل الفعال ، أى فى ذلك الشوق الدائم الى المطلق . أما البعد الكونى
فيتضح فى التأثير الهائل لنظرية الفيض فى تصور الانسان والمجتمع ،
وفى الشخص المؤهل لرئاسة المدينة الفاضلة .

وبما أن فلسفة الفارابى تشكل وحدة متماسكة الأجزاء . ومحكمة
الحلقات ، فقد أضفى هنالك نوع من الانسجام ، ان لم يكن الالتصام .
بين البعدين : الالهى والكونى (الكوزمولوجى) . وبين تصور الانسان
عنده ، وإذا كان لايد من استجلال آراء الفارابى الالهية والكونية كمقدمة
ضرورية لفهم فلسفته الانسانية .

أولا : البعد الالهى :

للالهيات عند الفارابى جانبان : جانب منطقى وضع فيه نظريته عن
الواجب والممكن ، وجانب كلامى عرض فيه صفات الله ، وماهيته ، وعلاقته
بمخلوقاته :

(١) الواجب والممكن :

لكى يبرهن الفارابى على وجود الله ، فإنه لم ينطلق فى برهنته من
المخلوقات صعودا الى الخالق ، ولا من الفعل صعودا الى الفاعل ، ولا من
العالم صعودا الى الله ، لما يشوب هذا الطريق ، فى رأيه ، من مشاكل
وصعوبات قد تحجب عن الباحث معرفته الحققة لله . ولذا سعى فيلسوفنا

الى طريق أو منهج آخر حاول فيه البرهنة على وجود الله انطلاقا من
مفهومين بسيطين يرتسمان في الذهن هما :

واجب الوجود وممكن الوجود .

فهو يرى أن مفهومي الوجوب والامكان من الأفكار الفطرية الواضحة
في الذهن ، والتي يمكن للعقل أن يدركها دون وساطة أو اكتساب .
وذلك « لأننا نعترف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من
غير اكتساب » . فإنا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ، ثم نعترف أن
واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا « (١) » .

ولهذا أضحت معاني « الوجود والوجوب والامكان من المعاني التي
تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها ، بل هي معان واضحة في الذهن ،
وأن عرفت بقول فأنما يكون على سبيل التنبيه عليها لا على سبيل أنها
تعرف بمعان أظهر منها » (٢) .

ومن هنا يقوم الفارابي بتحليل فكرة الوجود ذاتها عقليا كي يخلص
الى أن الموجودات تنقسم قسمة منطقية الى قسمين : واجب الوجود وممكن
الوجود . والممكن ينقسم الى : ممكن بذاته ، وهو الامكان المحض ،
وممكن بذاته واجب بغيره ، وهو موجودات هذا العالم .

يقول (أبو نصر) : « الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر
ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب
وجوده ويسمى واجب الوجود » . وأن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير
موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى لوجوده من علة ، وإذا وجب مسار
واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود
بذاته واجب الوجود بغيره » (٣) .

من هذا النص يظهر أن الموجودات تنقسم الى ما يلي :

١ - واجب الوجود : وهو ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده . -

(١) الفارابي : التطبيقات ، ص ٥ ، طبعة حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ . والنظر
أيضا د : علي سامي النشار - د : محمد علي أبو ريان : قراءات في الفلسفة ، ص ٣٧٥ -
٣٧٦ ، ط ١ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ .

(٢) الفارابي : تجريد رسالة الدعوى القلبية ، ص ٢ ، ط ١ ، حيدر آباد ، الهند ،
١٣٤٦ هـ .

(٣) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٧ ، ضمن (الشجرة المرضية) نشرة ديتريشي ،
لينن ، ١٨٩٢ ، وانظر أيضا للفارابي : شرح رسالة زينون الكبير ، ص ٣ - ٤ ، حيدر
آباد ، الهند ، ١٣٤٩ هـ . أيضا (تجريد الدعوى القلبية) ، ص ٢ - ٣ .

ضروريا - وإذا فرض غير موجود لزم من ذلك محال . وليس لوجود
(الواجب) علة ، وهو الله سبحانه .

٢ - ممكن الوجود بذاته : وهو ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ،
وإذا فرضناه غير موجود لم يلزم من ذلك محال ، حيث لا غنى لوجوده
عن علة . فهو الامكان المجرد .

٣ - ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره : وهو الكائن الذي
لا تقتضى ذاته وجوده ، ولا غنى لوجوده عن علة ، ولكن إذا وجدت هذه
العلة يصبح واجب الوجود بغيره ، أى بعلة خارجة عنه . وعند الفارابى
أن جميع موجودات العالم داخلية ضمن هذا النوع .

ويستخدم الفارابى مبدأ العلية لاثبات تنهاى الموجودات الى الواحد
الواجب الوجود . حيث يرى أن للممكنات لا يمكن أن تستمر فى الوجود
الى ما لا نهاية، بل لابد لها من سبب أول تنتهى اليه . لأنها حتى وإن كانت
غير متناهية ، فهي تبقى ممكنة الوجود بذاتها ، فلا تستطيع أن تعطى
ذاتها الوجود ، بل تحتاج الى فاعل آخر خارج عنها يمنحها الوجود ،
وهذا الفاعل هو واجب الوجود أو الله .

يقول الفارابى مشيراً الى ذلك : « الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر
بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز أن تكون على سبيل اللور ،
بل لابد من انتهائها الى شيء واجب الوجود هو الوجود الأول
لا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الأول لوجود
الأشياء » (٤) .

ويؤكد ذلك فى مكان آخر قائلا : لابد « أن تكون الأسباب متناهية .
واقبل ما ينتهى اليه الكثير هو الواحد ، فسبب الأسباب موجود وهو
واحد . ولا يجوز أن يكون ذات السبب وذات المسبب واحد ، فسبب أسباب
العالم منفرد بذاته عما نونه » (٥) .

أى أن الأسباب لابد أن تنتهى الى مسبب أول ، وموجود واحد
منفرد بالوجود عما نونه ، متميز بذاته عن العالم . هذا الوجود الأول

(٤) الفارابى : غيون المسائل . ص ٥٧ . وقارن قول الفارابى فى نفس هذا الاتجاه
فى (المعادى القلبية ص ٢) : « أن الأمور الممكنة الوجود لا يجوز أن تترقى فى العلية
والعلولية الى ما لا نهاية لها ، ولا أن يكون دور بل ينتهى الى أمر واجب الوجود بذاته
هو الوجود الأول » .

(٥) الفارابى : رسالة فى السياسة . ص ٦٥٠ - ٦٥١ ، تطويق : الأب لويى شينو .
للمشرق ، بيروت ، ١٩٠١ .

هو الله سبحانه ، وهو الموجود الواجب (الضروري) ، والثابت والدائم .

وواجب الوجود وجوده من ذاته ، ولذلك لا يمكن افتراض (عدم) ، وجوده ، لأنه محال . وهو علة ذاته ، لأنه لا يحتاج الى علة تضافى عليه الوجود ، ولأن العلة انما تكون للمعدوم فتخرجه من العدم الى الوجود . أو للممكن الذى يستوى وجوده وعدمه فتخرج وجوده على عدمه . أما البارى سبحانه فهو علة ذاته بل علة العلل ، وسبب وجود الاشياء جميعا .

وفيما يخص الممكن ، فكما لاحظنا انه ينقسم الى ممكن بذاته واجب بغيره ، وممكن بذاته . والقسم الأول هو كل موجودات هذا العالم ، أما القسم الثانى فهو تلك الاشياء فى حالة وجودها بالقوة . والممكن بذاته شيء يحتمل الوجود والعدم ، ولا بد من مرجح لوجوده وعدمه ، ولكنه اذا وجد أصبح وجوده ضروريا . مثلا ليس من طبيعة الحرارة ان تكون موجودة ولكنها توجد ضرورة اذا وجدت النار ، وكذلك ليس من طبيعة النور ان يكون موجودا ولكنه يصبح ضروريا اذا وجدت الشمس . والعالم قبل ان يوجد داخل فى مقولة الممكن ، وابداع الله له أصبح واجبا بغيره .

(ب) الصفات الالهية :

يقوم تصور الفارابى للالوهية على اصلين رئيسيين يمثلان خلاصة فلسفته فى هذا المضمار ، وهما : التوحيد والتنزيه . وهو فى الاصلين يتفق مع المعتزلة من علماء الكلام الذين وحدوا بين الذات والصفات ، ونفوا عن الله صفات الايجاب كالعلم والحياة والقدرة والارادة ، واثبتوا له صفات السلب ، ولكنه اختلف معهم فى أنه اقر ببعض الصفات الايجابية لله تعالى دون أن يخل بمبدأ التوحيد كما سنرى .

وابتداء يعتبر الفارابى أن الله سبحانه هو سبب وجود الكون ، وأنه كامل لا يشوبه نقص ولا يسرى عليه العدم ، فيقول : « الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها » وهو يرى من جميع أنحاء النقص . . . وجوده أفضل الوجود ، وأقدم الوجود ، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده . وهو من فضيلة الوجود فى أعلى انحائه ، ومن كمال الوجود فى أرفع المراتب . ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه عدم أصلا ، (٦) .

(٦) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٢٣ .

والله سبحانه أزلي أبدي ، دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزليا إلى شيء آخر بعد بقاءه ، بل هو بجوهره كاف في بقاءه ودوام وجوده ، (٧) .

والله أيضا ليس بمادي ولا صورة له ، فهو ، ليس بمادة ، ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلا ، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع ، ولا أيضا له صورة ، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة ، (٨) .

ولا شريك له ، ولا يشبهه شيء ، فهو مبين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له شيء آخر سواه ، (٩) .

وللفارابي رأي هام في مسألة (تعريف) الله ، فهو يرى استحالة وضع تعريف معين للباري ، لأن « الله غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره » وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح معناه يسئل (كل جزء من أجزائه على جزء مما يتجوهر به) ، (١٠) .

وترتبط هذه القضية بقضية هامة أخرى في فلسفة الوجود عند الفارابي ، وهي تمييزه الشديد بين الوجود والماهية : « فالوجود لا يفيد لنا ماهية الشيء ، وهو ليس عنصرا من العناصر المكونة للماهية ، لأنه من لوازم الماهية لا من مقوماتها » (١١) . فنحن يمكننا مثلا تصور ماهية المثلث دون أن يكون موجودا بالضرورة ، والله تعالى هو الوحيد الذي لا ينفصل وجوده عن ماهيته ، ولذا يصعب وضع تعريف أو (حد) له ، لأن الحد هو معرفة ماهية الشيء ، ولكن يكفي تصور ماهية الله كي يكون موجودا .

يقول الفارابي : إن الله ، لا ماهية له ، مثل الجسم ، إذا قلت : (إنه) موجود ، فقد الموجود شيء وحد الجسم شيء ، سوى أنه واجب الوجود وهذا وجوده . ويلزم من هذا أن لا جنس له ، ولا فصل ، ولا حد ، (١٢) .

(٧) نفس المصدر ، ص ٢٣ ، وانظر أيضا الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٨ .

(٨) نفس المصدر ، ص ٢٤ .

(٩) نفس المصدر ، ص ٢٥ . وانظر الفارابي : شرح رسالة زينون ، ص ٥ .

(١٠) المصدر السابق ، ص ٢٩ ، وانظر الهامش .

(١١) د . حسين آتاي : نظرية الخلق عند الفارابي ، ص ٥ ، بغداد . منشورات وزارة

الإعلام ، ١٩٧٥ .

(١٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٨ .

والحقيقة أن قضية الفصل بين الوجود والماهية من أخطر القضايا التي أثارها الفارابي ، وأثرت تأثيرا كبيرا في الفلسفة الإسلامية ، بعد أن تبناها ابن سينا ، والفلسفة المسيحية الوسطية ، وكذلك في الفلسفة الحديثة ومؤسستها ديكارت كما سنرى .

وبالنسبة للصفات الالهية والعلاقة بين الذات والصفات ، فإن رأى الفارابي فيها يتفق ، كما أثرنا ، مع آراء المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الصفات هي عين الذات وليست معاني أو أشياء قائمة في الذات ، ولا تؤدي بنا ذلك إلى القول بالتعدد في الذات الالهية وإنهيار مفهوم التوحيد من أساسه .

فهو يرى أنه ، إذا اعتبر الصق ذاتا وصفات كان كل في وحدة . (١٣) . ويؤكد أنه لا توجد كثرة في الذات بل بعد الذات . وعلى هذا الأساس التوحيدي التنزيهي الإسلامي ألهم القيم الفئرانابي مذهبه في الصفات .

فأش عقل وعقل ومعقول . فهو عقل لأنه ليس بمادي ، والمانع للصورة أن تكون عقلا هو المادة التي فيها يوجد الشيء ، ولذا كلما كان مفارقا للمادة أصبح عقلا بالفعل ، وهو معقول أو ذات معقولة لأنه لا يحتاج إلى واسطة يترك بها ذاته ، بل هو دائم التفكير في ذاته ، فهو إذن فكر يفكر في ذاته .

يقول الفارابي : « فإن الذي هو عقل ليس يحتاج في أن يكون مقبولا إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله بل هو بنفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا بالفعل ، ويأن ذاته تعقله فيصير معقولا بالفعل » (١٤) .

على أننا يجب ألا نستخلص من ذلك أن هناك انقسامًا في الذات الالهية ، بل العقل والعياقل والمعقول في الأول معنى واحد ، وذات واحدة ، وجوهر واحد غير منقسم ، (١٥) .

ولما كان الأول يعقل ذاته فهو علم وهو عالم ، ولكن « ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته » (١٦) . فليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره ، فإنه يعلم ، وأنه معلوم ، وأنه علم ، ذات واحدة وجوهر واحد .

(١٣) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ٢١ .

(١٤) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٣٠ .

(١٥) نفس المصدر ، ص ٣١ .

(١٦) نفس المصدر ، ص ٣١ .

والحقيقة ان صفة العلم ورأى الفارابي فيها آثار حوله جسديا كبيرا ، وخاصة حينما تعرض الفزالي لهذا الموضوع في كتابه (تهاافت الفلاسفة) الذي اتهم فيه الفلاسفة ، وخاصة الفارابي وابن سينا ، بأنهم يقولون بأن الله يعلم الكلّيات لا الجزئيات (١٧) .

ولكننا لو دققنا النظر في موقف الفارابي ، وهو ما يهمنا هنا ، لوجدناه على النقيض من ذلك تماما . فهو يرى أن الله يعلم الكلّيات والجزئيات ، ونصوصه في هذا الصدد واضحة ولا تحتمل التأويل . وهو ينطلق في ذلك من مصدر اسلامي هو القرآن الكريم ، وليس من أي مصدر آخر . وكل ما في الأمر أن أبا نصر كان يتحرز وهو يبحث هذه القضية الهامة من عدة أمور ، منها ما يخص مشكلة الصفات : هل هي معان قائمة في الذات أم انها عين الذات ؟ وكذلك مشكلة أخرى ترتبط بها وهي مشكلة الوحدة والكثرة التي سبق واشرنا اليها . فإذا كان الله يعلم ذاته يعلم هو ذاته كما يقول الفارابي ، فكيف يعلم الأشياء والمخلوقات والحوادث وهي متكررة ومتغيرة ؟ وإذا علمها فهل يؤدي ذلك العلم الى نوع من التغير والتكرار في الذات أم تبقى الذات واحدة ؟

هذه الأسئلة والاحتراقات هي التي دفعت الفارابي كي يشرح مفهوم خالص للتوحيد ليس فيه أية شبهة من شبهات التثنية والتعدد ومن ثم الشرك . وهو بذلك يبلور أصلا أساسيا من أصول الدين هو التوحيد المطلق للباري جل شانه ، وبالتالي يؤسس ميتافيزيقاه على دعائم ثابتة ، ويخالف أرسطو مخالفة واضحة ، لأن هذا يقول يعلم الباري للكلّيات فصحب .

ولنستعرض الآن أقوال الفارابي نفسه لأنها تغني عن كل شرح . يقول : « الباري . جل جلاله ، منبر لجميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم ، على (السبيل) الذي بيناه في العناية ، من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات » (١٨) .

ويقول أيضا : « علمه الأول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته » . وما تسقط من ورقة الا يعلمها - من هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ جريانا متناهيا الى يوم القيامة » (١٩) .

(١٧) الفزالي : تهاافت الفلاسفة ، ص ٢٤٢ ، نشره موديس بروج ، بيروت ، ١٩٢٧ .

(١٨) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ١٠٢ ، وانظر (عبود اسائل) .

ص ٦٤ - ٦٥ .

(١٩) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ٥ .

وواضح من هذه النصوص القاطعة أن الفارابي يؤمن بشمولية علم الباري للكلية والجزئيات ، وهو في ذلك يستفيد من التصور القرآني الذي تجسده الآيتان :

﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ (٢٠) .
﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ﴾ (٢١) .

وتلك حجة بالفئة على أصالة الفارابي وانطلاقه في فلسفته من العقيدة الإسلامية قبل كل شيء .

ولكن فيلسوفنا حريص ، كما قلنا ، على تفادي شبهات التغير والانقسام التي يمكن أن تعكسها قضية العلم بالجزئيات . لذا فهو يؤكد أن علم الباري لا ينقسم ، أما الكثرة التي نراها فهي ليست في ذاته بل بعد ذاته . والعلم الإلهي ليس كالعلم الانساني ، فالأول ثابت أسبابه عقلية ، أما الثاني فمتغير لأنه مستفاد من الحس .

يقول أبو نصر : « وهو عالم لا يتغير علمه لأنه يعلم الأشياء بالأسباب العقلية والترتيب الوجودي لا بالحواس » . والعلم العقلي لا يتغير ، والمستفاد من الحس يتغير ، (٢٢) .

وفي كل ذلك نلاحظ أن الفارابي مخلص أشد الاخلاص لبدا التوحيد والتنزيه ، ولذا لا نجد أي مبرر لتلك العمليات القاسية التي شنها عليه الخصوم ، الذين كان الأجدر بهم أن يبرئوا أنفسهم من الوقوع في مهاري التشبيه والتعدد في ذات الباري ، جل شسائه ، بدلا من كيل التهم إلى فلاسفة الاسلام من أمثال أبي نصر والشيخ الرئيس ، وقد كان جل مطلبهم وغاية مقصدهم في الالهيات اثبات وجود الله كحقيقة مطلقة على أسس عقلية راسخة ، وتوحيده وتنزيهه بصورة لا تقبل اللبس أو التأويل .

أما إذا أخذ عليه البعض الاغراق في التنزيه ، فلا نفهم حقيقة بكيف يؤخذ على الفارابي ذلك ، وكيف يمكن أن يوصف بالاغراق في أمر اتى به الاسلام ؟ وما دام الفارابي يثبت الله حقيقة موجودة ، فإن كل ما يقوله بعد ذلك في التنزيه لا يمكن أن يؤخذ عليه ، (٢٣) .

(٢٠) (سبأ : ٣) .

(٢١) (الأنعام : ٥٩) .

(٢٢) الفارابي : شرح رسالة زينون ، ص ٦ .

(٢٣) د. عبد العظيم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٣٧ . مكتبة الانجلو

المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

وأخيرا نشير الى ما سبق وذكرناه من اتفاق الفارابي مع المعتزلة في موضوع الصفات فنقول : ان اتفاق الفارابي مع المعتزلة في موضوع الصفات ليس كاملا . لان هؤلاء يتفون عن الله الصفات الايجابية ويردونها جميعا الى السلب . فشيخ المعتزلة (أبو الهذيل العلاف) (١٢٥ - ٢٢٥ هـ) يقول : « اذا قلت ان الله عالم أثبت له علما هو الله ونفيت عنه جهلا . ودلت على معلوم كان أو يكون . واذا قلت : قادر نفيت عن الله عجزا . وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ودلت على مقدور . واذا قلت لله حيا . أثبت له حياة وهي الله ونفيت عنه موتا » (٢٤) .

والى مثل ذلك ذهب (النظام) (ت ٢٢١ هـ) في نفيه للصفات الايجابية وردما الى صفات السلب حين قال : « معنى قولى عالم اثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قولى قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولى حى اثبات ذاته ونفى الموت عنه ، وكذلك فى سائر صفات الذات على الترتيب » (٢٥) .

أما الفارابي فهو لا يقف في موضوع الصفات عند حدود الصفات السلبية فقط . بل يصفه أيضا بصفات ثبوتية أو ايجابية ، حيث يقول : « الأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الأول هي الأسماء التى تدل فى الموجودات التى لدينا . ثم فى أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود ، من غير أن يسدل شيء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التى جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء فى الموجودات التى لدينا وفى أفضلها . بل على الكمال الذى يخصه هو فى جوهره » (٢٦) .

أى أنه - كما يشير الدكتور الأهواى - يبدأ من الأوصاف الجارية عند الناس ، ولكنه يخلع عليها الاطلاق والتعالى ، وأنها تخصه وحده فى ذاته ، مثل أنه موجود واحد ، حى ، كامل ، عدل ، جواد (٢٧) .

(ج) الإدراك الإنسانى لحقيقة الألوهية :

هل يمكن للجزئى أن يدرك الكلى ؟ وهل يمكن للمتناهى أن يدرك اللامتناهى ؟ وهل يستطيع العقل الإنسانى ، رغم ما يشوبه من نقص ، أن يدرك الله إدراكا تاما ؟

(٢٤) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٤٧ ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

(٢٥) الأشعرى : المصدر السابق ، ص ٢٤٧ .

(٢٦) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٢ .

(٢٧) د . أسيد فؤاد الأهواى : الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢٤ ، منشورات وزارة

الثقافة والارشاد القومى ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

تلك قضية اختلف فيها الفلاسفة قديما وحديثا . ولعلها كانت إحدى الإشكالات التي أثارها (كُنت) في نقده للميتافيزيقا ، وللأدلة المعروفة على وجود الله . لأننا ، في رايه ، لا نستطيع أن نتجاوز عالم الظواهر (Phenomenon) ، ومعرفتنا لا تتعدى حدود العالم المحسوس ، وبالنسبة لله تظل معرفتنا به غير واضحة وغير كاملة . مثلا ، قد انسب (الذهن) لي هذا التصور الإلهي ، انما ليس عندي غير تصور الذهن الذي يشابه ذهني أي الذي تعطى له البيانات بواسطة الحواس ، وتكون كل مهمته هي إخضاعها لقوانين وحدة الشعور ، وكذلك الحال بالنسبة إلى تصوري لإرادة هذا الكائن أو حقيقته ، (٢٨) .

أما عند الفارابي فالله من جهته غير عمير الإدراك ، لأنه كامل بل في غاية الكمال ، ولكن من جهتنا نحن يصعب ذلك بسبب ما نعانيه من نقص وضعف ويسبب مالا يستحق للمادة . يقول : « فينبغي أن نعلم أنه من جهته غير معتاص الإدراك ، إذ كان في نهاية الكمال ، ولكن لضعف قوى عقولنا نحن وللاستعانة المسادة والعدم يعتاص إدراكه ، ويعسر علينا تصوره ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده . فإن افراط كماله يبهتنا . فلا تقوى على تصوره على التمام » (٢٩) .

فما دام الله سبحانه تام الوجود وجب أن تكون معرفتنا به أتم ، ولكن كماله المطلق يجعل عقولنا المحسودة عاجزة عن إدراكه إدراكا واضحا . فهو غير متناه وعقولنا متناهية ، ونحن غائضون في بحر المادة ، والمادة تصدنا عن إدراك النور الماطع الذي يبهز أعيننا (٣٠) . وباختصار فإن « معرفتنا تتناسب ودرجة كمال الشيء الذي نعقله . ولكن ! كان الأول كمسالا مطلقا ، وكانت عقولنا متصلة بالمسادة ، فلا نستطيع أن نعقله على حقيقته ، ولا يكون ذلك إلا إذا تجردت عقولنا تماما عن المادة » (٣١) .

لئن ما هو الطريق إلى معرفة الله معرفة حقه ، وإدراكه إدراكا تاما أو هو أقرب إلى التمام ؟ يرى الفارابي أن هذا الطريق يتلخص في البعد عن المادة والارتقاء فوق المحسوس ، « إذ كلما قربت جواهرنا منه ، كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق » وذلك أننا كلما كنا أقرب إلى مفارقة

(٢٨) د . نازك اسماعيل : الفلسفة الالمانية ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٠ ، القاهرة ، ١٩٨٩ .

(٢٩) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٣٣ - ٣٤ .

(٣٠) د . جيل سلبيا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٤٩ .

(٣١) د . آبيز نادر : مقنة لكتاب (المدينة الفاضلة) ، ص ١٤ .

المادة كان تصورنا له أتم ، وإنما نصير القرب اليه بأن نصير عقلا بالفعل .
وإذا فارقنسا المادة على التمام يصير العقول منه في أذهاننا اكمل
ما يكون » (٣٢) .

ولا شك أن في هذا الطريق اتجاها صوفيا واضحا يهدف إلى
تصفية النفس من شوائب المادة والمحموسات ، حيث يصبح الانسان عقلا
بالفعل ، كى يستطيع ادراك الله ادراكا تاما . وإذا بدا أن هذا امر
مستحيل ، لأنه يصعب تجريد النفس بشكل كامل عن كل ماهو مادي
ومحموس ، فإنه يظل مشروعا دائما ، ومحاولة مفتوحة لمعرفة الپارى
المعرفة الحققة . فالفارابى لم يفلح الطريق كما أضلعه (كنت) ، وإنما فتح
ابواب الأمل أمام الانسان لكى يعرف ربه ويدركه الادراك الصحيح .

فليس صحيحا انن ما ذهب اليه د . أليير نادر من « أن الفارابى
انتهى إلى اللادرية (٣٣) . أعنى إلى القول بأننا لا نستطيع أن نعرف
شيئا عن الله ولا عن صفاته » (٣٣) ، لأن اللادرية بشكل عام تعنى انكار
قيمة العقل وقدرته على المعرفة (٣٤) ، بينما الفارابى يؤمن بقيمة العقل
الكبرى ويقدرته على المعرفة ، بل أن فلسفته في كلياتها وجزئياتها مؤسسة
على دعائم العقل والنطق . وحتى في هذه الجزئية المتعلقة بمعرفة الله
سبحانه لم ينكر امكانية تلك المعرفة ، وإنما رأى امكانية ذلك اذا تجرد
الانسان عن المادة وارتفع عما هو محسوس ، واقترب قدر الامكان من عالم
العقل والمعقولات ، وهو أمر ممكن للعارفين وأصحاب البصيرة أو
« الراغبين في العلم » بالتعبير القرآنى . بينما نجد اللادريين لايمتثلون
أحدا من عدم معرفة الحقائق . ولذا عودة إلى هذا الموضوع حينما نعرض
نظرية المعرفة .

« د » تجاوز الدليل الأرسطى وأدلة المتكلمين في اثبات وجود الله :

لا شك أن دليل الفارابى في اثبات وجود الله انطلاقا من تصوره
لفهمى الوجود والامكان ، كان انجازا هاما تجاوز فيه دليل المعلم
الأول ، وأدلة المتكلمين .

فالمعروف أن دليل أرسطو في الألوهية يقوم على اثبات المحرك الذى
لا يتحرك ، وهو يعنى بأن العقل يقضى ضرورة أن تنتهى الحركات في
حركتها ، آخر الأمر ، إلى محرك أول لا يتحرك ، والا تسلسل الأمر إلى

(٣٢) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٣٤ .

(٣٣) انظر تقديم الدكتور أليير نادر لكتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ١٤ .

(٣٤) لمجم الفلسفى ، ص ٥٨ ، إصدار مجمع اللغة العربية .

مالا نهاية له ، فبطلت الحركة أصلا . وهذا المحرك الذي لا يتحرك هو
الله (٣٥) .

ويشرح أرسطو نظريته عن المحرك الذي لا يتحرك في مواضع
كثيرة من كتبه ، منها مثلاً قوله في (الطبيعة) : « ولما كان المتحرك إنما
يتحرك عن شيء ، فواجب ضرورة أن يكون كل متحرك أيضاً في مكان
فإنما يتحرك عن غيره ، والمحرك أيضاً يتحرك عن شيء آخر ، لأنه « حـ
أيضاً متحرك ، والآخر بدوره متحرك عن آخر . إلا أن ذلك ليس يمر
بلا نهاية ، بل لابد أن يقف عند شيء ما هو سبب الحركة » (٣٦) .

أما الدليل الشائع عند المتكلمين فيقوم على أساس الاستدلال
بالشاهد على الغائب ، أو بالملوكات ونقصها على حاجتها إلى الخالق
الكامل ، ويحدثها على وجود المحدث ، وبأحكامها واتقانها على وجود
الخالق الحكيم الذي اتقن صنع كل شيء في هذا العالم . وهذا ما نراه
بوضوح عند أئمة المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على حد سواء (٣٧) .
لم يقتنع الفارابي بدليل المعلم الأول أو بأدلة المتكلمين ، وإن لم
يرفضها رفضاً باتاً . لكنه يرى أنها قاصرة عن إيصالنا إلى معرفة الله
المعرفة الحققة فضلاً عن إثبات وجوده سبحانه . ذلك لأنها تبدأ من العالم
لتنتهي إلى إثبات وجود الله ، على حين أن وجود العالم لاحق على وجود
الله . وهي قضية انتبه إليها ديكرت بعد ذلك وكانت محورا للميتافيزيقا
عنده .

أضف إلى ذلك أن أدلة المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين تستدل بالملول
على العلة ، على حين « أن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال
بالعلة على الملول ، لأنه أثقل وأشرف ، ولأن عكس ذلك - أي الاستدلال

-
- (٣٥) د . ماجد فخري : أرسطو طاليس (المعلم الأول) ، ص ٩٥ . بيروت ، ١٩٥٨ .
(٣٦) أرسطو طاليس : الطبيعة (ج ٢ ، ٧٣٥ ، ١٦) ، أيضاً (ج ٢ ، ٨٤٦ ، ١٣) وما بعدها . والنظر أيضاً ابن رشد : تفسیر ما بعد الطبيعة ص ١٢٤ ، تحقيق :
د . عثمان أمين ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
(٣٧) أيضاً ينص الأشاعرة ، راجع أبو الحسن الأشعري : الملح ، ص ١٠ .
نشرة مكارني ، بيروت ، ١٩٥٢ ، والبالغاني : التمهيد ، ص ٤٤ - ٤٥ ، تحقيق :
د . أبو ريعة و الخضير ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، أيضاً راجع الشهرستاني : الملل والنحل ،
ج ١ ، ص ٩٤ ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، أيضاً (نهاية الادلیم فی علم الكلام) ، ص ٦٧
وما بعدها ، نشرة : الفرد جيوم ، أكسفورد ، لندن ، ١٩٣٤ .
ويخصص المعتزلة انظر ما ذكره القاضي عبد الجبار : « قالوا أدوت أن تستدل
بالأعراض على الله تعالى ، فمن سلك أن تثبتها أولاً ، ثم تعلم حدوثها ، ثم تعلم أنها
تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى » (شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٤ ،
تحقيق : د . عبد الكريم عثمان ، د . ، القاهرة ، ١٩٦٥) .

بالمعلول على العلة - ربما لا يعطى اليقين ، خاصة إذا كان للمطلوب علة لم يعرف إلا بها ، (٣٨) .

ثم أن الباحث إذا سلك هذا الطريق الصاعد في معرفة الله قد يختلط عليه الأمر ، لأنه لا يعرف علة الخلق بتتبع المعلولات ، ولأننا قد نضل في معرفة تسلسل الأشياء بعضها عن البعض الآخر ، وينتهي عقلنا إلى الإخفاق في هذا الصدد ، لأنه يعجز عن الإحاطة بسائر الموجودات ، ومن ثم فإننا لن نصل إلى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل ، (٣٩) .

أعرض الفارابي عن هذا الطريق أو المنهج الصاعد الذي يبدأ من العالم أو من المعلومات لينتهي إلى العلة الأولى ، واتباع منهج جدل هابط يقوم على تأمل فكرة الوجود ذاتها لمعرفة وجود الله ، ومن ثم النزول منها لاثبات وجود العالم ، مع الإشارة إلى فطرية معاني الوجود والوجوب والامكان . فعارض بنظريته هذه الفلسفة المشائية معارضة واضحة .

يعرض الفارابي منهجي الجدل الصاعد والهابط في النص الهام الذي أورده في (فصوص الحكم) ، فيقول : « لك أن تلاحظ عالم الخلق فتري أنه لا بد من وجود بالذات » فإن اعتبرت عالم الخلق قائم صاعد ، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض قائم نازل ، (٤٠) ، ثم يستشهد مباشرة بالآية القرآنية الكريمة :

﴿ سُبْحَانَ عِبَتِنَا فِي الْأَلْقَى وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُم أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَهَرَّ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَشَيْدٌ ﴾ (٤١) .

ويعلق أحد شارحي (فصوص الحكم) على هذا النص قائلاً : « للقول في اثبات وجود الباري مصلكان : أحدهما ، وهو الاستدلال بالآثار

(٣٨) نصير الدين الطوسي : شرح الاشارات والتنبهات ، ج ٣ ، ص ٤٨٢ ، تحقيق :

د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٨ .

(٣٩) د. علي سامي النشار - د. محمد علي أبو ريان : مقالات في الفلسفة ،

ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

(٤٠) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ٦ ، حيدر آباد ، ١٣٤٥ م . وقد أسماه

الناس (كتاب الفصوص) ، ولكن الصحيح ما ذكرنا ، وهكذا شاع في قائمة مؤلفاته التي أجمع عليها المؤرخون ولحقه صماء (بالفصوص) اختصاراً ، وقد قابلت الطبعة الهندية على عدة طبعات أخرى منها : طبعة ديتريش ، ليدن ، ١٨٩٢ ، وطبعتان سلوتا في القاهرة ، ١٩٠٧ . بالإضافة للشرح المخطوط الذي اعتمدنا عليه .

(٤١) (قصائد : ٥٣) .

على مؤثرها وموجدتها ، وهذا هو طريق المتكلمين والحكماء الطبيعيين ،
وثانيتها ، وهو اعتبار الوجود من حيث هو ، والنظر في أحواله ، وهذا
هو طريق الحكماء المثاليين » (٤٢) .

فهناك إذن طريقان للوصول الى معرفة الله وإثبات وجوده : الأول
يصعد من العالم (عالم الخلق) ، حيث يرى فيه (إشارات الصنعة)
للاستدلال بضرورة وجود الصانع . وهذا هو الدليل الطبيعي أو دليل
الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ، ويمكن أن يشمل أيضا جميع الأدلة التي
تبدأ من المعلوم للوصول الى العلة الأولى ، أو من الحركة للوصول الى
المحرك ، وهو الدليل الأرسطي الذي أشرنا اليه ، وكذلك أدلة المتكلمين
في الاستدلال بالشاهد على الغائب . أما الطريق الثاني فيبدأ من تحليل
فكرة الوجود نفسها (عالم الوجود المحض) ، حيث نستنتج أنه لا بد من
وجود واجب بذاته هو الله سبحانه ، ومن مفهوم الواجب نستخلص مفهوم
الممكن وهكذا . فننتقل من وجود الله الى وجود العالم وليس العكس ،
لأن وجود العالم ، كما سبق ذكره ، لاحق على وجود الله . وقد اتبع
الفارابي الطريق الثاني .

ويستشهد الفارابي بالآية الكريمة : « سنريهم آياتنا في
الآفاق » ، ويرى أنها تلخص الطريقين وتكشف عنهما . الطريق
الذي يبدأ من العالم (الآفاق) صعودا الى الله ، والطريق الذي يبدأ من
الحق ذاته للاستدلال به على وجود العالم . وهذا هو طريق الحكماء
الالهيين الذي سار عليه أبو نصر .

ولعل هذا الموقف يكشف عن ينبوع الحقيقي للمعلم الثاني وهو
القرآن الكريم والخلفية الإسلامية ، فضلا عن أن النص الذي أورده هو
من كتاب (فصوص الحكم) . وهذا الكتاب يخلو من أي تأثير مشائي
أو خلافي ، بل هو إبداع وأبتكار لمقل الفارابي وجهوده الفلسفية
الخالصة .

وقد نحا الفارابي في هذا الكتاب منحى صوفيا إشرافيا يوازي
النزعة المنطقية العقلانية التي اشتهر بها . وكان لمنهج الفارابي هذا تأثير
كبير على من تلاه من الفلاسفة القدماء ، وربما المحدثين أيضا كما
سيوضح .

فهذا ابن سينا يستخدم نفس منهج الفارابي في الجدل الهابط ،

(٤٢) الأمير اسماعيل الحسيني الفارابي (ت ٨٩٦ هـ) : شرح فصوص الحكم ،
الورقة ٣٦ ، مخطوط ، المكتبة الظاهرية ، دمشق ، وانظر كوركسي عواد ومبخايل عواد ،
رأفة الدراسة عن الفارابي ، ص ٢٥٦ ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ .

ويعنى برهانه على وجود الله فى (الاشارات) بـ : حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه * يقول : تأمل كيف لم يحتج بيانا لثبوت الاول ، ووجدانيته ، وبراهته من الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله * وان كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف : أى اذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود * (٤٣) .

وهو يستشهد أيضا ، كالفارابى ، بالآية الكريمة : « سنريهم آياتنا فى الآفاق » ، ويرى أن شطرها الاول يمثل نهجا ممينا للذين يستدلون على وجود الحق (بالآفاق والآنفس) ، وهو نهج المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين ، وأما شطرها الثانى فيمثل نهج الحكماء الالهيين الذين يستشهدون بالحق على كل شئ ، وينطلقون من الله الى العالم ، وهو النهج الذى اتبعه الشيخ الرئيس قائلا : « وهذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » (٤٤) .

ويعلق نصير الدين الطوسى على ذلك قائلا : « ولما كانت طريقة قومه ... يقصد الحكماء ... أصدق الوجهين ، ومنسجم بالصديقين ، فإن الصديق هو ملازم الصديق » (٤٥) .

(هـ) أهمية نظرية الواجب والممكن فى الفلسفة الوسيطة والحديثة :

كان لنظرية الفارابى فى تقسيم الموجودات الى واجب وممكن أثر هام فى الفلسفة الوسيطة والحديثة ، قد لا يقل أهمية وخطورة عن أثره فى الفلسفة الاسلامية * وهو أثر يبنى واضحا ومباشرا عند فلاسفة العصر الوسيط ، وغير مباشر عند الفلاسفة المحدثين ، ولكنه يتضح ويتجلى بالتحليل والمقارنة .

١ - الفلسفة الوسيطة :

فى إطار هذه الفلسفة نشير ، على سبيل المثال لا الحصر ، الى القديس توما الاكوينى الذى جعل برهان (الواجب والممكن) أحد براهينه الخمسة التى أوردها للاستدلال على وجود الله بعد برهان الحركة وبرهان

(٤٣) ابن سينا : (الاشارات والتنبيهات) بشرح الطرسى ، المجلد الرابع ، ص ٤٨٢ .

(٤٤) نفس المصدر ، ص ٤٨٢ .

(٤٥) نصير الدين الطوسى : شرح الاشارات والتنبيهات ، ج ٣ ، ص ٤٨٢ .

الملة . صحيح انه فضل برهان الحركة انطلاقا من ارسطية كما فعل ابن رشد من قبل ، ولكن يكفي أن يكون مؤمنا ببرهان الواجب والممكن لمعرفة مدى التأثير .

يقول القديس توما : ان وجود الله يمكن اثباته ، من جهة الممكن والواجب . وذلك اننا نجد في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه . اذ منها ما يرى معروضا للكون والفساد وهذا ممكن وجوده وعدمه . وكل ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائما لأن ما يمكن أن لا يوجد فهو معدوم في حين ما . فاذن لو كان عدم الوجود ممكنا في جميع الأشياء للزم انه لم يكن حينما ما شيء . ولو صح ذلك لم يكن الآن شيء لأن ما ليس موجودا لا يبتدىء . أن يوجد الا بشيء موجود . فاذن لو لم يكن شيء موجودا لاستحال ان يبتدىء شيء ان يوجد ، فلم يكن الآن شيء . وهذا بين البطلان . فاذن ليست جميع الموجودات ممكنة بل لابد أن يكون في الأشياء شيء واجب ، والواجب اما واجب لذاته أو لغيره ، والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيل كاستمالته في العلل المؤثرة على ما مر قريبا . فاذن لابد من اثبات شيء واجب لذاته ليس واجبا بعلّة أخرى . بل غيره واجب به ، وهذا ما يسميه الجميع الله ، (٤٦) .

والحقيقة ان هذا هو برهان الفارابي وابن سينا بعينه ، ولم يزد فيه الاكوييني حرفا واحدا ولم ينقص . ولكنه أورد هكذا دون أية إشارة الى اصحابه الحقيقيين .

٢ - الفلسفة الحديثة :

أما في الفلسفة الحديثة فيمكن أن نقارن هنا بين منهج الفارابي في الانتقال من الله الى العالم بعد اثبات وجود الله أولا ، ومنهج (ديكارت) في هذا الشأن .

فالفارابي ، كما لاحظنا ، أشار الى وجود منهجين لمعرفة الله : أحدهما يبدأ من العالم فيدرس ما فيه من نظام محكم ليستدل على وجود خالق حكيم ، أو ما فيه من متحركات للوصول الى محرك أول ، أو ما فيه من أجسام وأعراض حادثة لاثبات وجود قديم أول غير حادث ... الخ . وهذا هو دليل الفلاسفة الطبيعيين ، وأرسطو وأتباعه من المشائين ، وكذلك علماء الكلام المسلمين . وهؤلاء يبدؤون من العالم صعودا الى الله .

(٤٦) توما الاكوييني . العلامة اللاهوتية ، ج ١ ، ف ١ ، ص ٣٣ ، بيروت .

أما المنهج الثاني فبيدنا من تحليل فكرة الوجود ذاتها كما تترامى في
الذهن لاستخلاص حقيقة أن الموجودات تنقسم إلى قسمين : الأول موجود
واجب ، وهو ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده ، وإذا فرض غير موجود
لزم منه محال ، وليس لوجوده علة ، وهو واجب الوجود بذاته أو الله .
أما الثاني فموجود ممكن . وهو ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ،
وإذا فرض غير موجود لم يلزم من ذلك محال ، وهو العالم على الإطلاق .
ولا بد لوجود الممكن من علة ، لأن العلة لا يمكن أن تتصل في الوجود
إلى ما لا نهاية ، بل لابد من وجود علة أولى لها ، وإلا استحال وجود
العالم .

وقد لخص الفارابي هذين المنهجين في النص الذي ذكرناه قبل قليل
وهو قوله : « لك أن تلاحظ عالم الخلق فتري فيه إمارات الصنعة ، ولك أن
تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض فتعلم أنه لابد من وجود بالذات ،
وتعلم كيف يبتنى عليه الوجود بالذات » .

ولقد أعرض فيلسوفنا عن المنهج الأول واتباع الثاني ، أي المنهج
الذي يبدأ بإثبات وجود الله كحقيقة مطلقة ، لينزل منه إلى إثبات وجود
العالم ، لأن وجوده لاحق على الوجود الإلهي . وهذا هو ما فعله أبو
الفلسفة الحديثة ديكارت بعد عدة قرون .

فالمعروف أن فلسفة ديكارت تتلخص في ثلاث مراحل (٤٧) :

- ١ - مرحلة اكتشاف الذات باتباع منهج الشك وصولاً إلى اليقين .
- ٢ - الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله .
- ٣ - النزول من معرفة الله إلى معرفة العالم .

ولكي نقوم بمقارنة بين منهجي الفارابي وديكارت لابد أن نقسم
بعرض موجز لهذه المراحل الثلاث في الفلسفة الديكارتية .

ففيما يخص المرحلة الأولى اصطنع ديكارت نوعاً من الشك غاية
الوصول إلى اليقين ، ولذا سمي بالشك المنهجي . فلقد شك في الحواس
والعقل وحتى ببراهين الرياضيات ، باستثناء شيء واحد رأى أننا لا نستطيع
الشك فيه ، وهو أننا نفكر ونحن نشك ، وأننا لا يمكن أن نكون غير
موجودين ونحن نفكر . ومن هنا جاء الكوجيتو المعروف : أنا أفكر إذن
أنا موجود .

(٤٧) انظر تقديم د- عثمان أمين للتأمل الخامس من (التأملات) ، ص ٢٠١ .
أيضاً تقديم د- جميل صليبا لـ (مقالة الطريقة) ، ص ٣١ .

يقول ديكارت : « لكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعا ، لأن مما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما نفكر فيه لا يكون موجودا حقا حينما نفكر » (٤٨) .

وبعد أن أثبت وجود الذات المفكرة لم يشأ أن يبقى في عزلة تامة داخل دائرة الذات ، لأنه ليس وحده في هذا العالم كما قال (٤٩) . وكان الله بالنسبة له هو المخرج من هذه العزلة . وهذه هي المرحلة الثانية من فلسفة ديكارت .

وفكرة الله أو الموجود الكامل عند ديكارت فكرة فطرية في الذهن . لأن شكه في كثير من الأمور يدل على أنه موجود ناقص ، والنقص لا يعرف إلا في مقابل الكمال ، إذن فالكمال فكرة فطرية لابد أن يكون الله هو الذي طبعها في نفوسنا ، لأن الكائن الناقص لا يعرف بطبيعته إلا النقص (٥٠) .

يقول ديكارت في هذا الصدد : « أن اسراك الله سابق على اسراك نفسي : إذ أنى لى أن أعرف أنى أشك وأرغب ، أى أن شيتنا ينقصنى ، وأننى لست كاملا تمام الكمال ، إذا لم يكن لى أى فكرة عن وجود أكمل من وجودى ، وعرفت بالمقياس إليه ما فى طبيعتى من عيوب ؟ » (٥١) .

وبعد أن أثبت ديكارت فكرة الله أو الموجود الكامل كفكرة يقينية في الذات انتقل الى البرهنة على وجوده . وأدلته تنحصر في ثلاثة :

الدليل الأول :

ويمكن أن نسميه دليل العملية ، ونقطة ابتدائه هي فكرة الكمال فكيف اهتست الذات الى هذه الفكرة ؟ وما علة وجودها ؟ لا يمكن أن تكون الذات علتها لأنها تشك ، والشك دليل نقص ، فلا بد إذن من موجود كامل هو الذى طبع هذه الفكرة في الذات .

يقول ديكارت : « ثم انى فكرت بعد ذلك فى شكوكى ، فتبين لى منها أن وجودى ليس تام الكمال ، لأننى كنت أعلم بوضوح أن المعرفة أكثر كمالا من الشك ، فلاح لى أن أبحث من أين تأتى لى أن أفكر فى شيء أكمل منى .

(٤٨) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، القسم الأول ، مادة (٧) ، ص ٩١ - ٩٢ ، ترجمة : د. عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

(٤٩) ديكارت : التأملات ، التأمل الخامس ، ص ١٤٨ ، ترجمة : د. عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٤ .

(٥٠) د. نازلي اسماعيل : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) ، ص ١٢٠ - ١٢١ ، مكتبة الحرية ، جامعة عين شمس ، ١٩٧٩ .

(٥١) ديكارت : التأملات ، التأمل الثالث ، ص ١٥٣ .

فمعرفة بالبداية أن ذلك يرجع إلى وجود طبيعة هي في الحقيقة
أكمل ، (٥٢) .

الدليل الثاني :

وهو مرتبط بالاول أو مكمل له على وجه أدق . ففي الدليل السابق
تساءل ديكارت عن علة وجود فكرة الكامل ، والآن يتساءل عن علة وجوده
هو ، وهل يمكن . وهو المالك لفكرة الكامل . أن يكون موجودا لو لم يكن
هنالك له ؟

يقول ديكارت : « واني أتساءل اذن ممن استغنت وجودي ؟ قد اكون
استغنته من نفسي ، أو من أبوي أو من علل أخرى أقل من الله كمالات .
فليس يمكن أن نتصور شيئا أكمل منه بل ولا كفتا له . لكني لو كنت
مستقلا عن كل شيء سواه ، وكنت أنا نفسي خالق وجودي ، لما كنت أشك
في شيء أو أشك في شيء ، ولما كنت بالاجمال مفتقرا إلى أي كمال ، لأنني
كنت أمنح نفسي كل كمال يخطر ببالي » (٥٣) .

أي أنني لو كنت علة وجودي لخلقت نفسي كاملة بدون نقص ! فالتدري
يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال لهذا الوجود . فوجودي
اذن تابع لعلة تتضمن كل ما يتصور من الكمال ، وهذه العلة هي
الله (٥٤) .

الدليل الثالث :

وهو الدليل الانطولوجي أو الوجودي ، وقد سمي كذلك لأنه يحاول
أن يستخرج وجود الله من معنى الاله نفسه ، كما نستخرج خواص المثلث
من تعريفه . ويرتبط هذا الدليل أيضا برأي ديكارت في التمييز بين
الوجود والماهية .

ففي أي وجود يمكن أن نتصور فصلا بين وجوده وماهيته ،
كتصورنا لماهية المثلث لا يقتضي بالضرورة وجوده ، أما في الله فالماهية

(٥٢) ديكارت : مقالة الطريقة ، القسم الرابع ، ص ١٢٨ ، ترجمة : د. جيل
صليب ، ط ٢ ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت ، ١٩٧٠ .

(٥٣) ديكارت : التأملات ، التأمل الثالث ، ص ١٥٧ ، أيضا مبادئ الفلسفة ،
ص ١١٠ .

(٥٤) د. لازلي إسماعيل : المصدر السابق ، ص ١٢٢ ، وانظر تقديم د. جيل صليب
لمقالة الطريقة ، ص ٤٥ .

والوجود متطابقان لا يمكن الفصل بينهما : إذ أن نفس تصورنا لله ، من حيث أنه تصور لوجود كامل ، متضمن لوجوده (٥٥) .

فالدليل الانطولوجي يعنى إذن أن ضرورة وجود الله متضمنة في تصورنا له . فمن حيث أن الفكر يرى أنه من الضروري أن يكون متضمنا في الفكرة التي لديه عن المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، فهو رأسخ الاقتناع بأن للمثلث الزوايا الثلاث المساوية لقائمتين ، كذلك متى تصور الوجود الضروري الأبدى متضمنا في فكرته عن الوجود الكامل اطلاقا ، لزم أن يستنتج أن هذا الوجود الكامل باطلاق موجود حقا ، (٥٦) .

ويمكن أن يوضع الدليل الانطولوجي في صورة قياس على النحو التالي (٥٧) :

الكائن الكامل هو الذى يملك كل صفات الكمال .

الوجود احدى هذه الصفات .

إذن الكائن الكامل يجب أن يكون موجودا ، ومن التناقض الا يكون موجودا .

وتبقى المرحلة الأخيرة من رحلة اليقين الديكارتي ، وهي التي حاول فيها اثبات وجود العالم الخارجى ، لأن هذا العالم موجود ولا يمكننا انكاره . والله صادق لا يمكن أن يضللنا أو يخدعنا . وإذا فهو الذى يضمن لنا وجود العالم الخارجى بما فيه من أجسام ، أو عقول ، أو طبائع أخرى غير تامة الكمال ، (٥٨) .

والمعرفة اليقينية بالعالم لا تتحقق عن طريق الحواس بل عن طريق فكرة واضحة ومتميزة هي الامتداد ، والامتداد هنا هو الامتداد الهندسى الذى ندركه بالعقل . ويضرب لنا ديكارت مثاله المشهور عن قطعة الشمع التى يمكن أن تتغير الكيفيات الحسية لها ، ولكن العقل يكشف وراء هذه التغيرات الحسية الطبيعة البسيطة الدائمة فى قطعة الشمع ، وهي الجوهر المادى أو الامتداد . واذن فلا بد من التسليم بأنه ليس فى مقدورى أن

(٥٥) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، مادة (١٦) ، ص ١٠٤ . وانظر تعليق د. عثمان أمين ، هامش ص ١٠٤ .

(٥٦) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ص ١٠١ - ١٠٢ ، أيضا مقالة الطريقة ، ص ١٤٤ .

(٥٧) د. نازك اسماعيل : المصدر السابق ، ص ١٢٣ .

(٥٨) ديكارت : مقالة الطريقة ، ص ١٤٢ .

أترك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع ، وإنما الذى يتركها ذهني.
وحده ، (٥٩) .

وهكذا نلاحظ أن ديكارت - كما قال لا برتونيير - « لم يشأ أن يعرف وجود الله بطريق العالم ، بل زعم عكس ذلك أن معرفة العالم بطريق الله أولى ، فلم يعتمد على الأرض للصعود إلى السماء ، بل أراد أن يهبط من السماء إلى الأرض ، ولم يطلب من العالم أن يضمن له وجود الله ، بل طلب من الله أن يضمن له وجود العالم » (٦٠) .

هذا هو الشرط الفلسفى عند ديكارت بمراحله الثلاث . عرضناه بإيجاز وتركيز ، حتى نقبين أوجه التشابه بينه وبين أبى نصر وهى عديدة . نذكر منها :

١ - يرى ديكارت أن الكمال الالهى أو الوجود الكامل فكرة فطرية . فى الذهن الانسانى . والفارابى سبق إلى هذا المعنى ، حيث ذهب إلى أننا « نعرف الله معرفة أولية من غير اكتساب ، حيث نقسم الوجود إلى واجب وممكن ، ثم نعرف أن واجب الوجود يجب أن يكون واحدا » (٦١) .
وديكارت يرى أن فكرة (الكمال) هى من الأفكار الواضحة الموجودة فى الذهن الانسانى بالقوة ، وبالتأمل تخرج من حال القوة إلى حال الفعل ، والفارابى يذهب إلى « أن معانى الوجود والوجوب والامكان من المعانى التى تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها ، بل هى معان واضحة فى الذهن » . وأن عرفت بقول قائما يكون على سبيل التنبيه إليها ، لا على سبيل أن تعرف بمعان أظهر منه ، (٦٢) .

٢ - التفرقة بين الوجود والماهية التى أشرنا إليها عند ديكارت هى من الأفكار الاسلامية الخالصة التى صادقت نجاحا عند اللاتين ، ربما يزيد ، على نجاحها عند المسلمين . وقد قال بها الفارابى ، وعزها ابن سينا تعزيزا كبيرا بحيث أضحت أساسا من أسس الميتافيزيقا عنده .

وملخصها أن الوجود ليس جزءا من ماهية الشيء إلا بالنسبة للبارى جل شأنه الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته ، فنستطيع أن نتصور ماهية شكل هندسى مثلا دون أن نعرف هل هو موجود أم لا ، لأن ما عندنا الاله

(٥٩) ديكارت : القاملات ، ص ١٠٦ ، أيضا « تاللى اسماعيل : نفس المصدر ، ص ١٢٧ .

(٦٠) انظر هديم « جميل مناسا لقالة الطريقة » ، ص ٤٣ نقلا عن (لا برتونيير : دراسات عن ديكارت ، ص ٣٦) .

(٦١) الفارابى : التعليقات ، ص ٥ .

(٦٢) الفارابى : مجريد رسالة الدعوى القلبية ، ص ٢ .

يكون الوجود عرضاً من أعراض الذات . ذلك لأن الموجود أن كان علة ذاته ، فهو الحق في ذاته ، والواجب الوجود بذاته . وإن كان معلولاً لغيره ، فوجوده مستمد من غيره وليس جزءاً من ذاته ، وليس شئاً إلا الله الذي هو واجب الوجود لذاته (٦٣) .

٣ - الدليل الانتولوجي ليس ابتداءً لديكارت ، بل قال به القديس أنسلم (١١٠٩ م) في العصر الوسيط ، وسبقهما إليه الفارابي وابن سينا . فعند الفارابي لسنا في حاجة إلى تلك الاستدلالات الطويلة لإثبات وجود الله . بل يكفي أن ندرك ذاته لنسلم بوجوده في آن واحد . لأن ماهية الباري عين ذاته أو هي الوجود نفسه (٦٤) .

٤ - منهج ديكارت في الهبوط من الله إلى العالم يعاقل منهج الفارابي ، وكذلك ابن سينا ، الذي أشرنا إليه . والذي ينطلق من الله أو من الفكرة الكلية (عالم الحق) لإثبات وجود العالم (عالم الخلق) . هذا المنهج الذي يرى أن مناهج المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين التي تصعد من العالم إلى الله قاصرة عن إدراك حقيقة الألوهية لأنها تستشهد بالمعلول على العلة ، وبالمقتضى على اللا مقتضى - بتعبير ديكارت - بينما لا تحتاج معرفة الله إلى أكثر من (تأمل عالم الوجود المحض) ، بتعبير الفارابي ، لتعرف أنه موجود .

وبكلمة موجزة وأخيرة ، نحن نقف عند الفارابي « أمام برهنة عقلية على وجود الله شبيهة بالبرهنة التي نلتقي بها عند ديكارت الذي ثار على البراهين التقليدية على وجود الله ، لأنها تبدأ من العالم لكي تنتهي إلى إثبات وجود الله . وهذا في رأي ديكارت خطأ لأن وجود العالم لاحق على وجود الله ، ولأننا لا نستطيع أن نكون على يقين من وجود العالم إذا لم تبدأ بإثبات وجود الله . ومن أجل ذلك رأى ديكارت أن يبدأ من العقل أو من الفكرة الذهنية التي لديه عن اللامتناهي أو الكامل ، وهو نفس ما فعله الفارابي وابن سينا » (٦٥) .

ومن هنا « فإن البراهين العقلية التي قدمها ديكارت على وجود الله ، وكان يصل ويجول بها على غيره - بحق - قد امتدى إلى فكرتها وروحها العامة كل من الفارابي وابن سينا » (٦٦) .

(٦٣) د. إبراهيم مذكور : الفلسفة الإسلامية ، ج ٢ ، ص ١٧٧ .

(٦٤) المصدر السابق ، ص ٨٠ . وانظر الفارابي : فصوص الحكم ، ص ٤ .

أيضاً د. النشار - د. أبو ريان : قراءات في الفلسفة ، ص ٣٧٣ .

(٦٥) د. يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦١ ، م ٢ .

الخرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

(٦٦) المصدر السابق ، ص ١٦٢ .

ثانيا : البعد الكونى :

عرضنا فيما مضى البعد الالهى فى الفلسفة الفارابية ، ولسكى
تكتمل الصورة نعرض الآن البعد الكونى متمثلا فى نظرية الفيض والعقول
العشرة .

ومهما اختلفت الآراء حول نظرية الفيض فانها تكاد تجمع على
اهميتها فى تشكيل (الكونيات) عند فلاسفة المسلمين . وسوف نتكلم
هنا عن مفهوم الفيض ، والموجودات الصادرة عن البارى ومراتبها .
وموقع الانسان فى هذه النظرية ، ثم الأهداف التى كان يرمى اليها
الفارابى من نظرية الفيض .

(١) مفهوم الفيض :

لاحظنا أن فيلسوفنا قد أثبت أن الله هو الموجود الأول والسبب
الأول لوجود سائر الموجودات ، وهو يرى من جميع أنحاء النقص ،
لا شريك له ، ولا ضد ، ولا ند ، ولا حد . وهو غير مادى ، وليس له مادة
بوجه من الوجوه ، ومنزه عن كل شبهات التغير والتعدد ، فهو القديم
وليس هناك ما هو أقدم منه ، وهو الواحد ووحدته عين ذاته . فكيف
تسنى إذن أن يصدر هذا العالم المتعدد والمتغير والمادى من الموجود
الواحد اللا متغير واللا مادى ؟ تلك هى مشكلة (الوحدة والكثرة) التى
أرقت الفكر الفلسفى منذ أقدم عصوره ، وحاول أبو نصر حلها بالإضافة
الى مشاكل أخرى غيرها عن طريق نظرية الفيض .

فهو يرى أن (الأول) هو الذى توجد عنه جميع المخلوقات لمجرد
(وجوده) لا لفرض يبتغيه من ايجاده الوجود ، ولا لكمال يناله باعطائه
الوجود لغيره . فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد بغيره ،
حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده
سبب خارج عنه ، فلا يكون أولا ، ولا أيضا باعطائه ما سواه الوجود
ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه من الكمال (٦٧) .

ومتى وجد للأول الوجود الذى له ، و لزم ضرورة أن يوجد عنه
سائر الموجودات التى وجودها لا بارادة الانسان واختياره ، على ما هى
عليه من الوجود الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان .
ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ،
وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون

(٦٧) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٢٨ .

وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجود ، ولا على أنه غاية لوجود الأول ... يعنى أن الوجود الذى يوجد عنه لا يفيد كمالاً ما » (٦٨) .

وقد يفهم من ذلك أن القىض ضرورى ، وبالتالى فإن إيجاد العالم لا يتم من ارادة الهية حرة بل عن فيض ضرورى ! ولذا فقد استنتج كثير من الباحثين (٦٩) أن الفارابى يخضع البارى تعالى لبدا الضرورة والالزام . ولكن الفارابى ينقض هذا الرأى فى مكان آخر ، ويثبت أن صدور العالم عن الله لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالى من المعرفة والارادة » (٧٠) .

ويبدو أن الفارابى يفهم الارادة فهما خاصا ، لأنها بالمعنى الذى يذهب اليه المتكلمون من الأشاعرة قد يؤدى الى اشكالات كثيرة آثارها معارضوهم من الفلاسفة . من هذه الاشكالات ما يتعلق بكيفية خلق الأشياء الحادثة بارادة قديمة ، وما هو الموجب لأن تكون هذه الارادة القديمة سبباً فى وجود فعل من الأفعال فى وقت تون آخر ؟ ثم اننا اذا سلمنا بوجود هذه الارادة سابقة على الفعل ، فلا بد أن نسلم بوجود عزم أو تصميم سابق على الارادة الأمر الذى يؤدى الى أحداث تغير فيها . وكذلك اننا لو قلنا معهم بأن الأفعال الصادرة عن هذه الارادة القديمة قديمة مثلها ، فكيف نتصور أن يكون الفعل قديماً والمفعول حادثاً ؟ (٧١) .

بل أن الشيخ الرئيس ابن سينا يضع المشكلة فى صيغة تساؤلاته فيقول : اذا كان العالم حدث بالارادة ، وكان المراد نفس اليجاد ، فلم لم يوجد العالم من قبل ؟ انراه استصلحه الآن ؟ أو حدث وقته ؟ أو قدر عليه ؟ ولا معنى فيما يقوله القائل بأن هذا السؤال باطل ، لأنه سؤال حق ، وهو فى كل وقت عائد ولازم (٧٢) .

ولا مجال هنا لبحث هذه القضية تفصيلاً واستجلاء حجج وأدلة كل فريق ، لأنها تحتاج الى بحث خاص . ولكننا نقول أن الفارابى تحاشيا منه لتلك الاشكالات ، ولما يثيره التصور الكلامى من شبهة حدوث التغير والتجدد فى الارادة الالهية ومن ثم طرؤ التغير على الله سبحانه ،

(٦٨) نفس المصدر ، ص ٣٨ .

(٦٩) انظر على سبيل المثال : د . الأحرار : الفلسفة الإسلامية ، ص ١٣٦ .

أيضاً د . النصار : د . أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ص ٢٨٠ ، أيضاً د . ماجد فخري :

تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦٨ - ترجمة : د . كمال اليازجى ، بيروت ، ١٩٧٤ .

(٧٠) الفارابى : الدعوى القلبية ، ص ٤ .

(٧١) د . يحيى هويدي : المصدر السابق ، ص ١٦٤ .

(٧٢) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٣٧٨ - تحقيق : د . سليمان دنيا

وسعيد زايد ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

فانه اعطى للارادة مفهوما خاصا يقوم على اثبات ان الله تعالى ليس فيه مايشاد صدور العالم عنه ، ولذا فان ارادته لا تتجدد وهي ازلية .

يقول : « وانه ليس في ذاته ما يضاد صدور الكل عنه ، فهو بهذا المعنى مريد لوجود الكل في أنه لا يجوز أن يتجدد له ارادة لم تكن له في الأزل » (٧٢) .

وهذا الخوف من شبهة تجدد الارادة الالهية او تغييرها دفع الفارابي الى أن يجعل صفة (العلم) هي الأساس في صدور الموجودات من الله ، وأن علة وجود الأشياء هي علمه بما يجب عنه ، وأن لم ينكر صفة الارادة كما لاحظنا .

يقول أبو نصر : « وانما أظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وبانه مبداً لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فأن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه » (٧٤) .

ويقول في موضع آخر : ان الله « يعقل ذاته التي هي المبداً لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه » فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله ، (٧٥) .

والكون الحادث أو المصادر ليس سببا لوجود الله وليس غاية له ، كما أنه لا يستفيد منه كمالا ما بل وجوده لأجل ذاته . وهو ليس بحاجة في الماضيه الوجود الى شيء أو عرض يكون فيه ، أو حركة يستفيد بها حالا لم يكن له . ولا آلة خارجة عن ذاته ، مثل ما تحتاج النار في أن يكون عنها وعن الماء بخار ، الى حرارة يتيخر بها الماء . وليس وجوده بعد الفيض بأكمل من وجوده قبله ، وليس وجوده قبل الفيض بأكمل من وجوده بعده ، وانما ذاته في الحالين واحدة . ولا يمكن أن يكون له عائق في أن يفيض عنه وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلا ، وانما يحصل الفيض بدافع من غزارة الوجود الالهي وخصوبيته وجوده وكماله (٧٦) .

من ذلك يتبين لنا أن الله علة فاعله Efficient cause من حيث ان تعقله هو سبب صدور الموجودات عنه ، ونرى انه أيضا علة غائية Final cause من حيث ان جميع الموجودات تؤمه وتقتفي أثره

(٧٢) الفارابي : المعاري القلبية ، ص ٤ .

(٧٤) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٨ .

(٧٥) الفارابي : المعاري القلبية ، ص ٤ .

(٧٦) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٢٨ - ٣٩ ، أيضا الفارابي : السياسة

للدنية ، ص ٤٨ ، وانظر د . ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦٨ .

وتتسامى في المصمود اليه ، أما العالم فلا يمكن أن يكون علة فاعلة ولا علة غائية لله ، ولذا فإن الفارابي لا يقول بعلاقة بين الأول (الله) والعالم ولكن يقول بعلاقة بين العالم والأول ، إذ أن العالم حاز على كيانه ووجوده من الأول ، والأول غير محتاج إلى العالم في كيانه ووجوده (٧٧) .

(ب) مصدر الموجودات :

قلنا أن الموجودات تصدر عن الله (الأول) من علمه بالأشياء ، حيث « يمثل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغى أن يكون عليه . فيكون هذا التمثل علة للوجود بحسب ما يفعله » (٧٨) .

والأول هو الواحد ، « ولا يصدر عن الواحد إلا واحد ، وإن صدر عن الواحد اثنان مختلفان في الحقائق لم يكن حقيقة العلة واحدة محضة ، وهذا يعرفه من له أدنى تأمل » (٧٩) .

والموجودات كثيرة ، ولكنها مع كثرتها متفاضلة . وهي تتسلسل في جدل هابط من الأكمل حتى الأقل كمالاتا وهكذا . فالله سبحانه « إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه . فيبتدئ من أكملها وجودا ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلا ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي أن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلا . فتقطع الموجودات من الوجود » (٨٠) .

ولذا فإن سلسلة العقول تبدأ بأن « يفيض من الأول وجود الثاني ، فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ، ولا هو في مادة » فهو

(٧٧) د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٥٣ . وانظر تعليق د. البع نادر على (المدينة الفاضلة) ، هامش ص ٣٩ . ص ٤٣ .

(٧٨) الفارابي : الدعوى القلبية ، ص ٤ .

(٧٩) الفارابي : شرح رسالة زينون ، ص ٦ - ٧ . وقد رفض أبو الوليد ابن رشد مقولة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) ، واعتبرها معارضة لرأي أرسطو وأتباعه . « فهؤلاء يقولون إن الواحد تصدر عنه أشياء كثيرة ، وهذه قضية صادقة ، إذ ليس هناك ما يحول مطلقا دون أن تصدر عنه المخلوقات كلها دفعة واحدة بإرادة الله ومن غير أن تكون هناك حاجة إلى توسط عقول خالقة إلى جانبها سبحانه كما ذهب الفارابي ومن تبعه » . انظر د. محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ص ١٣٩ ، ط ٢ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ .

(٨٠) الفارابي : المدينة الفاضلة : ص ٤٤ - ٤٥ ، وانظر (السياسة المدنية) ، ص ٥٢ . والفيض عند ابن سينا ثلاثي لا ثنائي حيث يصدر عن العقل الأول عقل ثان وصورة الفلك الأقصى وكمالها وهي النفس وجرمية الفلك الأقصى . (هامش المدينة الفاضلة ، ص ٤٥) .

يعقل ذاته ويعقل الأول ، وليس يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته . فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى . والثالث أيضا وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع الخ ، (٨١) .

وتستمر هذه العقول - أو الموجودات الثواني كما يسميها الفارابي - بالصنوبر في تسلسل هندسي منظم ، وذلك بأن تدرك (موجدتها) وهو (الأول) فيصدر عنها عقل آخر ، ويأبداها (ذاتها) فيصدر عنها فلك الكوكب آخر . وبعد الرابع يصدر العقل الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر ، ويصدر ما يقابلها من الكواكب السيارة وهي : زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر على التوالي . وبالعقل العاشر تتم سلسلة العقول الكونية ، وبالقمر تتم سلسلة الأقاليم السماوية التي تخضع في حركتها الدائرية لتدبير العقول الكونية أبد الدهر . ويعمل الفارابي توقف تسلسل العقول عند العقل العاشر بأنها لا يمكن أن تستمر في التسلسل إلى ما لا نهاية (٨٢) .

والعقل العاشر هو العقل الفعال أو (واجب الصور) ، وهو يعقل الأول على الدوام ويعقل مادون الأول على الدوام . فتصدر عنه النفوس الناطقة بعقله الأول ، ويعقله ما دون الأول على الدوام يجب عنه الصور والنفوس الفلكية ، (٨٣) . أي أن العقل الفعال هو المدبر لعالمنا هذا ، وهو عالم ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد .

فالجندل الهابط ينتهي آنن عند آخر العقول حينما نصل إلى العالم الأرضي ، وعندها يبدأ الجندل الصاعد من الأشياء الدنيا (المادة) حتى نصل إلى أعلى المخلوقات وهو الإنسان . والموجودات السماوية موجودة بالفعل دائما ، على حين أن الموجودات الأرضية لأبد من انتقالها من القوة إلى الفعل ، لأنها في غاية النقص في الوجود . وذلك أنها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام ، بل أنما أعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل ، (٨٤) .

(٨١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٤٤ - ٤٥ وانظر السياسة المدنية ، ص ٥٢ .

(٨٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٩ ، وانظر د . ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦٨ .

(٨٣) الفارابي : الفارابي : شرح رسالة زنون ، ص ٧ .

(٨٤) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٥٤ .

وهذا النظام الصابر عن الواحد هو في نفس الوقت مظهر للعقل
الالهى ، كما هو مظهر لوحدة الذات الالهية . فالعالم في نظر الفارابى
مرتب بحسب نظام طبيعى حكيم وعادل معا (٨٥) .

(ج) جنسية الموجودات وموقع الانسان :

في عالم ما فوق فلك القمر يكون الجدل نازلا من افضل الموجودات ،
ثم الانقصر فالانقصر الى ان ينتهى الى انقصرها . وافضلها واكملها الاول .
فاما الاشياء الكائنة عن الاول ، فافضلها بالجملة هي التي ليست بأجسام
ولا هي من اجسام ، ومن بعدها السماوية . وافضل المفاصلة من هذه هو
الثاني ثم سائرهما على الترتيب الى ان ينتهى الى الحادى عشر - او العاشر
وهو العقل الفعال ... وافضل السماوية هي السماء الاولى ، ثم الثانية ،
ثم سائرهما على الترتيب ، الى ان ينتهى الى الحادى عشر وهو كسرة
القمر ، (٨٦) .

اما دون فلك القمر فالجدل صاعد ، ويبدا من اثنى الموجودات وهو
المادة ، ثم الافضل ، فالافضل ، الى ان ينتهى الى افضلها الذى لا افضل
منه . واخصها المادة الاولى المشتركة ، والافضل منها الاسطقسات ،
ثم المعدنية ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، ثم الحيوان غير الناطق . ثم الحيوان
الناطق ، وليس بعد الحيوان الناطق افضل منه . (٨٧) .

وهكذا يكون الانسان على قمة الهرم المتصاعد من الموجودات التي
تبدا بالهوى وتنتهى بالانسان الذى لا يوجد في العالم ما هو افضل منه
كما يرى الفارابى .

ونلاحظ ان حدوث الموجودات في العالم الطبيعى يبدأ من البسيط ،
فالمركب ، فالأكثر تركيبا . فهو يبدأ من المادة التي تحدث من الطبيعة
المشتركة للأجسام السماوية ، وتلك الطبيعة هي الحركة . لأن من رأى
الفارابى ان لا يكون البتة في شيء من الأجزاء السماوية . فان جميعها
متحركة . والكواكب أيضا في ذاتها متحركة . (٨٨)

فالمادة الاولى تنتج اذن عن حركة الأجسام السماوية ، وينتج عن
اختلاف جواهرها وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر ، وعن تضاد نسبها

(٨٥) د. الشارح د. أبو ريان : قراءات في الفلسفة : ص ٢٨٢ .

(٨٦) الفارابى : للجنة الفاضلة ، ص ٤٩ .

(٨٧) نفس المصدر ، ص ٤٩ .

(٨٨) الفارابى : التعليقات ، ص ١٦ .

واضافاتها وجود الصور المتضادة ، ومن تبدل متضادات النصب عليها
وتعاقبها ، تبدل الصور على المادة الاولى وتعاقبها « (٨٩) .

وبعد المادة الاولى تحدث الاسطقسات (المبادئ) الأربعة وهي
التراب والماء والنار والهواء . وهذه مركبة من المادة والصورة . ثم
تختلط هذه الاسطقسات بعضها مع بعض ، فيحدث من ذلك اجسام كثيرة
متضادة ، ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط ، وبعضها مع بعض
الاسطقسات ، فيكون ذلك اختلاطا ثانيا بعد الاول ، فيحدث من ذلك ايضا
اجسام كثيرة متضادة الصور « (٩٠) .

وهكذا تتوالى الامتزاجات والاختلاطات بين العناصر المتضادة لتحدث
اجسام أكثر تركيبا من الاولى . فالمعادن تحدث باختلاط اقل تركيبا واقرّب
الى الاسطقسات ، ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيبا وابتعد عن
الاسطقسات برتب أكثر . والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيبا
من النبات . والانسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير « (٩١) ،
وهو الاختلاط الذي تتوقف عنده عملية التركيب والامتزاج . وبذا يكون
الاتصان أعقد الموجودات الطبيعية وأكثرها تركيبا ، ولا يمكن أن يكون
موجود في العالم أفضل منه .

والموجودات الطبيعية يفترض أن تبقى حينما توجد بسبب تركيبها من
المادة والصورة . ولكن لما كانت الصور متضادة ، وكل مادة يمكن أن توجد
لها هذه الصورة وضدها ، أضحي من الممكن أن تتعاقب الصور على
الهيولى ، فتوجد وتتلف ويوجد ضدها وهكذا . ولعل هذا هو السبب في
استمرار الكون والفساد في عالم الطبيعة « (٩٢) .

والكون المنيثق من الموجود الاول يحن للرجوع اليه ، كما ينزع كل
فرع الى الالتحاق بأصله ، وهذا هو الجدل الصاعد الذي اشرنا اليه .
« لكن الاتصان ، من كل عالم الكون والفساد هو وحده يستطيع أن يسمو
الى الله ، ويتيسر له ذلك متى تجرد من حب الدنيا ، ونفذ عالم المادة ، وجاهد
في السعى وراء الحق . على أن سبيل الحق مزبوج : تؤدي اليه التجربة
عن طريق الايمان والعمل الصالح ، وتوصل اليه الفلسفة عن طريق الابرار »

(٨٩) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٥٩ .

(٩٠) نفس المصدر ، ص ٦٠ .

(٩١) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ٦٣ .

(٩٢) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٦٣ ، السياسة المدنية ، ص ٦٢ - ٦٣ .

الدعوى الكلية ، ص ٩ ، وانظر د . ماجد نصر : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٦٦ .

والمدى . وهكذا يتسنى للنفس الإنسان أن تتسامى إلى الأول وتعرف منه الحق ، فيبعث فيها شعورا بالسعادة والقبطة » (٩٣) .

فالإنسان إذن يقف على قمة عالم الطبيعة ، وهو أشرف الموجودات وأعدها تركيبا ، والوحيد المؤهل للاتصال بالحق تعالى لو تجرد من عالم المادة وتسامى عن الشهوات .

والموقع الهام الذى أقره الفارابى للإنسان فى نظرية الفيض هو الأساسى والحاسم فى صلب مذهبهِ . لأنه مهما قيل عن تأثير الأفعلاك والعقول فى عالم ما تحت القمر ، وهو عالمنا هذا ، فإن هذا التأثير يظل محدودا لأنه شكك فيما كان يشاع من تأثير الكواكب فى مجريات الأمور فى العالم ، وسخر سخرية مريرة من المنجمين الذين يذهبون إلى أن الكواكب بعضها يجلب النحس وبعضها يجلب السعادة (٩٤) . فالفاعل فى عالم الطبيعة هو الإنسان ، طبعاً بعد الفاعل الرئيسى وهو الله كما سنرى ذلك تفصيلاً فى الفصول القادمة .

(د) تعقيب ونقد : نوافع وأهداف الفارابى فى نظرية الفيض :

كان المعلم الثانى يرمى ، من خلال نظرية الفيض ، إلى تحقيق عدة أهداف ، أو حل عدة إشكالات يمكن إجمالها فيما يلى :

١ - مشكلة الوحدة والكثرة :

وهى تتلخص فى كيفية صدور العالم بما فيه من أجزاء كثيرة عن الله الواحد الأحد ، بينما هو منزّه عن كل تكثر وانقسام ، سيما وأن الخلق بالشكل الذى يذهب إليه القائلون بالحدوث والذى يتم فيه الاتصال المباشر بين الخالق ومخلوقاته قد يؤدى إلى حصول تغير وتعدد فى الذات الإلهية .

(٩٣) د . كمال اليازجى : معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط ، ص ٢٦ ، وانظر

د . عادل المولى : الكلام والفلسفة ، ص ٩٣ - ٩٤ .

(٩٤) يقول أبو نصر : « من أعجب العجائب أن يمر القمر فيما بين البصر من الناس بأعيانهم فى موضع من المواضع ، فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس ، وهو الذى يسمى الكسوف ، فيموت لذلك ملك من ملوك الأرض ! ولو صبح هذا الحكم واُطرد ، لوجب أن كل إنسان أو أى جسم كان إذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فإنه يموت لذلك ملك من الملوك أو يحدث فى الأرض حادث عظيم ، وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين ، فكيف المقلاء ؟ » .

انظر الفارابى : النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ، ص ١١٢ ، ضمن (الثمرة المرصية) ، لندن ، ١٨٩٢ .

وبعداً لتلك الشبهة قال الفارابى بالفيض ، حيث لا يصدر عن الواحد الا واحد وهو العقل الأول ، ومن هذا العقل تبدأ الكثرة حينما يعقل (موجد) وهو (الأول) ، فيصدر عنه عقل آخر ، ويدرك ذاته فيصدر عنه وجود السماء الأولى ، وهكذا حتى العقل العاشر وقلك القمر ، أى أن الكثرة تبدأ من العقل الأول ، حيث يتم الخلق على مراحل وبشكل تدريجى (٩٥) .

فليس صحيحاً ما استنتجه بعض الباحثين (٩٦) من رأى مفاده : أن الكثرة ما دامت لم تنشأ الا ابتداء من العقل المفارق الأول فان الله يسكون مفتقراً الى العقل الأول ليبدع الكثرة ، إذ لو لم تكن كثرة ! ... ذلك لأن الفارابى أكد ، كما لاحظنا ، على أن الله لا يمكن أن يفتقر فى وجوده الى شيء ، وهو الموجود الكامل المطلق الكمال ، وليس فى وجود الموجودات عنه ما ينال به سبباً أو غاية . فالعالم ليس علة فاعلة أو غائية لله ، بل العكس هو الصحيح . ثم أن هذه العقول ممكنة بذاتها ولكنها واجبة بغيرها (الله) . أضف الى ذلك أن الفارابى يصرح بونما أى لبس أو غموض أن هذه العقول جميعها قد اقتبست الوجود من الأول ، (٩٧) . أى أنها مفتقرة فى وجودها اليه سبحانه ، والوجود شامل للكثرة والوحدة ، فكيف يكون الله مفتقراً فى ايجاد الكثرة الى أحد العقول ، وهو الذى يمنحه الوجود أصلاً ؟ انها حقا مناقضة صارخة .

٢ - القسم والحسوث :

يرى الكثيرون أن الفارابى ومن تبعه فى القول بنظرية الفيض ، حاول التوسط أو الجمع بين ما جاء فى فلسفة أرسطو من القول بقسم العالم وبين ما جاء فى العقيدة الدينية من القول بخلقه ، لأنه يصعب البرهنة على حدوث شيء من لا شيء ، فلم يجد لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض التى قال بها أفلاطون ، والتى تقر بمبدأ الخلق والصدور التدريجى للموجودات عن الأول ، وفى نفس الوقت تتضمن معنى القدم لأن الفيض أزلى . فهناك إذن مصدران : أحدهما أرسطو والآخر أفلاطونى محدث ، وهذا ملخص كلامهم (٩٨) .

وبالرغم من أننا لا نميل الى صب الفكر الاسلامى فى القالب

(٩٥) انظر الى هذا الصدد د. يحيى هويدى : المصدر السابق ، ص ١٥٨ .

(٩٦) اليازجى وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٤ .

(٩٧) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٥٢ .

(٩٨) عل سبيل المثال د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٥٤ .

د. النشار - د. أبو ريان : المصدر السابق ، ص ٣٨٠ ، اليازجى وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٠ .

اليوناني ، أو قياسه دوماً بالمسطرة الاغريقية ، لاننا نؤمن أن هذا الفكر ، وكل فكر ، هو نبت أتريته ، وظروفه ، وملايماته ، دون انكار ظاهرة التأثير والتأثير في نطاق الحضارات ، فإن الفكر الاسلامي كان ، ولا يزال ، قياساً من نور الوحي ، ونتاجاً للظاهرة القرآنية - بتعبير مالك بن نبي - . بالرغم من كل ذلك ، فإن البحث العلمي يحتم علينا مناقشة هذه الآراء لمعرفة حظها من الصواب .

أما بالنسبة للمصدر الأرسطي ، فنحن نعتبر أخذ الفارابي بنظرية الفيض هو إحدى معارضاته الهامة لأرسطو . لأنه سلم فيها بالحدوث ، بل وحاول أن يدفع عن أرسطو شبهة القول بالقدم ! فبين أن ما ورد عنه في كتاب (طوبيقا) من تساؤل عن العالم هل هو قديم أو محدث ، هو على سبيل المثال الذي لا يجرى مجرى الاعتقاد ، فضلاً عن أن غرض أرسطو في هذا الكتاب ليس بيان أمر العالم ، بل غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الدائمة (٩٩) .

أما ما ورد عن أرسطو في كتاب (السماء والارض) من قوله : أن الكل ليس له بدء زمني ، فليس معناه - حسب رأي الفارابي - القول بقدم العالم ، وإنما يعنى : أن الزمان هو عند حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل على ذلك الشيء (١٠٠) .

ثم يقرر الفارابي بنفسه ، وكراي خاص له ، القول بالحدوث بما لا يختلف كثيراً عن علماء الكلام ، وهو أمر بالغ الدلالة . يقول : « العالم مبدع من غير شيء ، فمآله إلى غير شيء ... والبارئ جل جلاله ، محبر جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم » (١٠١) .

ويؤكد هذه القضية في مكان آخر حيث يقول : « القديم بذاته واحد وما سواه محدث » (١٠٢) .

ويعطى لرايه في الحدوث شيئاً من التمييز حيث يقول : « أن العالم محدث ، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات » (١٠٣) .

(٩٩) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ١٠٠ .

(١٠٠) نفس المصدر ، ص ١٠١ .

(١٠١) نفس المصدر ، ص ١٠٣ .

(١٠٢) الفارابي : الدعوى القلبية ، ص ٤ .

(١٠٣) نفس المصدر ، ص ٧ .

اذن فموقفه من مشكلة قدم العالم صريح وواضح . ولا داعى لتأويله . وهو يقف في صف الفائلين بالحدوث . نعم قد يختلف معهم في التفاصيل والمسميات . كان يكون الحدوث ذاتيا أم زمانيا ؟ وهل الحدوث غير الابداع وماهى العلاقة بينهما ؟ وغير ذلك من التفاصيل الكثيرة . الا ان رايه في بنيته الاساسية ينسجم مع القول بحدوث العالم وليس بقدمه . يل ان مذهبه في صورته العامة . وفي مقدماته الفلسفية الالهية يجب ان يودى الى هذه النتيجة .

فكيف جاز ان ان يقال : ان فلسفة الفارابى تؤدى الى القول بقدم العالم ، لأنها تعتبر الفيض قديما ولا تقول يخلق العالم في الزمان ومن العدم . او ان هذه النظرية هى نظرية في قدم العالم ، لأن العالم قد صدر عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس ، ومعنى ذلك ان العالم ملازم لله منذ القدم ، فهو انن قديم مثله ؟ . كيف جاز ان يقال ذلك ، والفارابى . كما لاحظنا ، يؤكد قوله بالحدوث ، ويقر بان العقول ممكنة بذاتها واجبة بغيرها ، اى بالله . وكل ممكن فهو محتاج فى (وجوده) الى الغير ، والله هو موجد هذه العقول او مبدعها ؟

اما تشبيه الفارابى لصدور الموجودات بانه كصدور النور عن الشمس . رغم انه لم يستعمل هذا التشبيه فى كتيبه المعروفة ، فهو تعبير مجازى ، ويجب ان يؤخذ فى هذا الاطار وحسب . على ان هناك خلافا رئيسيا بين الفارابى وأفلوطين فى موضوع الفيض . فهذا قد استعمل الرمز والتشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور ، بينما الاسلاميون ، وعلى رأسهم الفارابى ، قد تلقوا هذه الفكرة ، وحددوا عملية الفيض بطريقة عقلية على خلاف طريقة أفلوطين الرمزية الشعرية ، (١٠٤) .

فالفيض انن عملية عقلية ابستمولوجية جوهرها ادراك البارى لذاته وعلمه بها ، ولا يحمل أية شبهة من الوحدة أو الاتصاد بين الله ومخلوقاته . كيف يكون ذلك والله عند أبى نصر مفارق للعالم الشهد الفارقة ، ومنزه عن الصفات تمام التنزيه . تنزيه ينقى عنه الزمان والمكان والمادية والجسمية ، ويميز بينه وبين مخلوقاته تمييزا تاما .

والفلاسفة المسلمون ، والفارابى أولهم ، يلتقون فى هذا حقيقة مع المعتزلة ، وان زادوا عليهم ، ذلك لأن تصورهم للالوهية أعمق فى التجريد والعقلانية . وأدخل فى باب العلو والتسامى Transcendence (١٠٥) .

(١٠٤) د. النشار - د. أبو ويان : المصدر السابق ، ص ٢٧٧ .

(١٠٥) د. ابراهيم مذكور : الفلسفة الاسلامية ، ج ٢ ، ص ٨١ .

فليس صحيحا ما استنتجه البعض من أن مذهب الفسارابي في الغيبي
يؤدى الى مذهب وحدة الوجود Pantheism

٣ - قد يكون أحد أهداف الفسارابي من نظريته التقريب بين الله
المفارق المتعالى الذى « ليس كمثله شيء » وبين العالم ، وإن هذه النظرية
مجرد منهج للوصول الى هذه النتيجة (١٠٧) . وقد يكون هدفها التقريب
بين الله والانسان ، كما منرى فى نظرية النفس ، والنبوة ، والاتسان
الفاضل .

٤ - يمكن أن نعد هذه النظرية أول محاولة فلسفية لتكوين رؤية
وتسق متكامل عن العالم فى ترتيب هندسى اعتمد على ما وصل اليه علم
الفلك من تطور حتى ذلك العصر ، « حيث يكون العالم مظهرا لوحدة
الذات الالهية ، وهو فى نظامه البديع مظهر للمدل الالهى ، لأنه فى ترتيبه
قائم على نظام طبيعى وحكيم معا » (١٠٨) .

(١٠٦) د - البير نادد : تطبيق عل (المدينة الفاضلة) ، حاشى ، ص ٣٩ .
(١٠٧) د - ماجد فخري : دراسات فى الفكر العربى ، ص ٢٤٠ ، دار النهار للنشر ،
بيروت ، ١٩٧٧ .
(١٠٨) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٢٣ .

الفصل الثالث

(النفس الانسانية)

١ - مقدمة : نفس الإنسان والنفس الموجودات :

حينما نبحث موضوع النفس نسكون قد دخلنا في صليب مبحث الإنسان عند المعلم الثاني . ليس الإنسان عنده هو النفس والعقل على الحقيقة ؟

ورغم أن الإنسان يشترك مع الحيوانات الأخرى في وجود النفس ، فإنه قد امتاز عليها بوجود قوة أخرى تؤدي وظائفها دونما حاجة للآلات الجسمانية وهي قوة العقل .

يقول أبو نصر : « وللإنسان ، من جملة الحيوان ، خواص ، بأن له نفسا يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية ، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة العقل » (١) .

لذا اهتم فيلسوفنا بالنفس اهتماما كبيرا ، « وحدد لأول مرة معالم علم النفس في الإسلام ، وبين موضوعه » (٢) .

والفارابي ، كما أشرنا ، لا يقصر وجود النفس على عالم الإنسان بل يجعلها شاملة لكل المخلوقات . فكل شيء في هذا العالم له نفس معينة . هناك أنفس الأجسام السماوية . وأنفس الحيوان الناطق ، وأنفس الحيوان غير الناطق . أما أنفس الأجسام السماوية فهي مباينة لأنفس الأخرى في النوع ، مفردة عنها في جواهرها . وبهذا تتجوهر الأجسام السماوية ، وعنها تتحرك دورا . وهي أشرف وأكمل وأفضل وجودا من أنفس أنواع الحيوان التي لدينا . وذلك أنها لم تكن بالقوة

(١) الفارابي : عيون السائل ، ص ٦٣ .

(٢) د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ، ص ١٢٩ .

أصلا . ولا في وقت من الأوقات . بل هي بالفعل دائما . من قبل أن معقولاتها لم تنزل حاصلة فيها منذ أول الأمر ، وأنها تعقل ما تعقله دائما .
 وأما أنفسنا نحن فأنها تكون أولا بالقوة ثم تصير بالفعل . وذلك أنها تكون أولا هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات ، ثم من بعد ذلك تحصل لها المعقولات وتصير حينئذ بالفعل . (٣) .

وأنفس الأجسام السماوية مقدمة في المرتبة على أنفس الأجسام الأخرى ، فهي أشرف من أنفس الحيوان عموما . والسبب في ذلك مرده الى أن أنفس الأجسام السماوية موجودة بالفعل دائما ولم يسبق لها أن وجدت بالقوة . وأما أنفسنا نحن فأنها توجد أولا بالقوة ثم تصير بالفعل وهو ما سنراه . كما أن أنفس الأجسام السماوية ليس لها القوة الحساسة ولا القوة التخيلية . وأما لها القوة التي تعقل فقط . وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة . ثم أن الأنفس السماوية تعقل المعقولات بجواهرها المفارقة للمادة . فكل نفس تعقل الأول ، وتعقل ذاتها ، وتعقل من الثواني ذلك الذي أعطاها جواهرها . (٤) .

والأنفس السماوية لا تعقل الأشياء المادية كما يفعل الإنسان ، لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي بونها . (٥)
 وهذا أمر آخر يؤكد به الفارابي اتجاهه الى أن نفس العالم السماوي أشرف من كل ما عداهما من الأنفس . فهي موجودة بالفعل دائما ، ولا يمكن أن توجد بالقوة . وهي تعقل المفارقات أو المعقولات ولا يمكن أن تعقل الأشياء المادية أو المخالطة للمادة . واعتقد أن الفارابي يقصد بالسماوي كل ما هو الهى أو مقارب للالهية . وهو لا شك أشرف العوالم بناء على الجدل الهابط الذي أتبعه أبو نصر ، غير أن هذا لا يعنى الحط من قيمة الإنسان ومنزله الكبيرة في عالمنا هذا الذي يقف الإنسان على قمته ، وهو ما سنراه في هذا الفصل وفي الفصول القادمة .

أما أنفس الحيوان فهي تنقسم الى قسمين : نفس الحيوان غير الناطق ونفس الحيوان الناطق وهو الإنسان . وهناك اختلاف بين الاثنين يتمثل في وجود القوة الناطقة عند الإنسان وانعدامها عند الحيوان الأعجم الذي توجد عنده ثلاث قوى هي : النزوعية ، والتخيلية ، والحساسة . حيث تقوم التخيلية فيه مقام القوة الناطقة عند الإنسان . وبعضه توجد له القوة الحساسة والنزوعية فقط (٦) .

(٦) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٢٣ - ٢٤ .

(٥) نفس المصدر ، ص ٢٤ .

(٥) نفس المصدر ، ص ٢٤ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٢٢ - ٢٣ .

وسوف نبحث في هذا الفصل الجانب الميتافيزيقي للنفس ، والذي يتعلق بوجودها ، وحقيقتها ، وعلاقتها بالجسم ، وخلودها ، ونبحث أيضا الجانب الطبيعي للنفس ، والذي يدور حول أنواعها وأحوالها المختلفة .

٢ - طبيعة النفس :

(١) تعريفها وعلاقتها بالبدن :

لم يفصل الفسارابي كثيرا في تعريفه للنفس ، وإن كنا نستطيع استنتاج مثل هذا التعريف من خلال حديثه عن قوى النفس ، وعلاقتها بالحس ومفارقتها ، وخلودها وغير ذلك ، أما ما يشير إليه أغلب الباحثين (٧) من أن الفارابي جازى أرسطو في تعريفه للنفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » (٨) ، فهو غير مطابق للحقيقة تماما .

ذلك لأن أبا نصر لم يذكر هذا التعريف غير مرة واحدة فقط ، وفي رسالة صغيرة ولكنها هامة جدا ، غير أنه ذكره منسوبا إلى أرسطو ، فقال بوضوح : « حد أرسطو النفس فقال : إنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » (٩) .

ولم يشر إلى أنه قد وافق أرسطو على هذا التعريف ، كذلك لم يشر إلى أنه قد رفضه . ربما لأنه كان في صدد الإجابة على سؤال وجه إليه ، وعن طبيعة الجواب نستطيع أن نتبين طبيعة السؤال ، فلا بد أن يكون السؤال إذن عن تعريف أرسطو للنفس ، وليس عن تعريف الفارابي لها !

على أن هناك من الشواهد ما يشير إلى أن أبا نصر يتبنى جانبا من تعريف أرسطو للنفس ، فحينما يذهب هذا إلى أن « النفس صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة » (١٠) ، لتأكيد ارتباط النفس بالجسم

(٧) انظر على سبيل المثال د. خليل الحرو الفاضلي : تاريخ الفلسفة العربية .

ج ٣ ، ص ١٢٩ - ١٢٢ . أيضا سعيد زايد : الفارابي ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٨) انظر أرسطو : كتاب النفس ، ج ٢ ، ٤١٢ ، و ص ٤٢ ، ترجمة : د. أحمد

نؤاد الأموي . راجع على اليونانية د. الأب فتواي ، طبع عيسى الحلبي ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت .

(٩) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٨ .

(١٠) أرسطو : النفس ، ج ٢ ، ٤١٢ ، و ص ٤٢ ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين .

٢ ، ص ٣٠ .

بشكل وثيق كارتباط المادة والصورة ، نرى الفارابي يقول : « الجسم شرط في وجود النفس لا محالة » (١١) ولكنه يستدرك قائلا : « أما في بقائها فلا حاجة لها إليه » (١٢) .

ذلك لأن الموقف الأرسطي يؤدي إلى أن النفس تفنى بفناء الجسد ، حيث أن وجود الصورة يتوقف على وجود المادة والعكس صحيح ، ولأن النفس عند أرسطو لا يمكن أن تفارق البدن (١٣) .

وينتقد الفارابي أفلاطون بشكل صريح فيقول : « لا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون » (١٤) .

ولكن نقد النظرية الأفلاطونية القائلة بهبوط النفس من عالم المثل وحلولها في سجن الجسد ، يمكن أن يحسب لصالح النظرية الأرسطية ، وكان الفارابي يريد أن يؤكد هنا ارتباط النفس بالبدن كما فعل أرسطو .

ورغم تلك الشواهد الدالة على تأثر المعلم الثاني ببعض جوانب النظرية الأرسطية في النفس ، فإنه يتبنى آراء أخرى تثلب النظرية الأرسطية رأسا على عقب ، وذلك حين يقرر أن النفس جوهر روحاني مفارق للبدن ولا يفنى بفنائه . والفارابي يعرض تصويره هذا في كتاب (فصوص الحكم) ، وهو أمر له دلالة خاصة ، حيث أننا نجد هذا الكتاب - كما سبق وذكرنا - أكثر مؤلفاته تعبيراً عن إبداعه الذاتي وجهده الفلسفي الخالص المستمد من التصور القرآني الإسلامي .

يبدأ الفارابي بأن يوضح أن الإنسان مركب من نوعين من القوى : قوى ظاهرة (أو قوى العن كذا ينعتها) ، وقوى باطنة (أو قوى السر كذا يسميها) فيقول : « الإنسان منقسم إلى سر وعلن . أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه ، وقد وقف الحس على ظاهره ، وبلى التشريح على باطنه ، وأما سره فقوى روحه » (١٥) .

(١١) الفارابي : التعليقات ، ص ١٢ . (١٢) الفارابي : نفس المصدر ، ص ١٢ .

(١٣) انظر أرسطو : النفس ، ج ٢ ، ٤١٣ و ، ص ٤٤ .

(١٤) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٦٤ . ويكرر نفس المعنى في (الدعوى القلبية) .

ص ١٠) فيقول : « وإن النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن ، وإنها لا يجوز أن تكرر في أبدان مختلفة » .

(١٥) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٠ . والفارابي هنا وفي مؤلفاته الأخرى

يستعمل الروح والنفس بمعنى واحد . وبالرغم مما قد ينشأ من اختلاف بين المصطلحين وخاصة في الآيات الدالة عليهما في القرآن ، فإن أغلب المفسرين يرجعون كونهما شيئا واحدا . انظر مثلا القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٥ ، ص ٢٦١ - ٢٦٢ ، مطب دار الكتب المصرية ، ١٣٥٦ هـ ، أيضا ابن القيم الجوزية : الروح ، ص ٢٢٦ - طبعة حيدرآباد ، ١٣٥٧ هـ ، أيضا د . إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ، ص ١٢٠ .

ثم يوضح هذا الأمر أكثر فيشير إلى أن القوى الظاهرة هي الجوهر المادي ، والقوى الباطنة هي الجوهر الروحي . يقول : « أنت (مركب) من جوهرين : أحدهما مشكل ، مصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك ، ساكن ، متميز ، منقسم ، والثاني : مبين للأول في هذه الصفات ، غير مشارك له في حقيقة الذات ، يقاله العقل ويعرض عنه الوهم . فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربك ، ويدنك من خلق ربك » (١٦) .

فالإنسان إذن مركب من جوهرين : أحدهما له شكل ، وكيف ، ومقدار ، وحركة ، وسكون ، وحيز ، وانقسام ، وهذه خصائص الجسم أو الجوهر الجسماني (١٧) . والثاني مغاير للأول في صفاته ، فليس له شكل ولا كيف ولا مقدار ... الخ ، وغير مشارك له في حقيقة ذاته ، وهو جوهر عقلي مجرد لا يختلط بشيء من الوهم ، والوهم « إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمعنى المحسوس » (١٨) . هذا الجوهر الثاني هو النفس أو الروح كما يشير الفارابي .

وثمة نقطة أخرى يثبت فيها الفارابي تمايزه عن الموقف الأرسطي ، أو قل عن الموقف الاغريقي بشكل عام . وذلك حينما يذهب إلى أن الروح من عالم الأمر ، والبدن من عالم الخلق . والإنسان مزاج جامع من هذين العالمين .

ولا شك أن الفارابي يؤصل هذه القضية انطلاقاً من الآيات القرآنية الكريمة التي تشير إلى وجود عالمين هما : عالم الخلق وعالم الأمر . حيث يقول الباري سبحانه : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ (١٩) وكذلك الآية التي تشير إلى أن الروح تصدر من عالم الأمر في قوله تعالى :

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (٢٠)

وعالم الأمر هو « عالم الأرواح والروحانيات » لأنها وجدت بأمر

(١٦) قصص الحكم ، ص ٩ . و (مركب) ساقطة هنا وموجودة في الطبعة المصرية للكتاب . مكتبة الخانجي . ١٩٠٦ .

(١٧) النظر الفارابي : كتاب فانيخورياس أي المقولات ، ص ١٤٨ . تحقيق : نهاد كلكلي . مجلة لورد ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، بغداد ، ١٩٧٥ .

(١٨) الجرجاني : التصريفات ، ص ٢٢٨ .

(١٩) (الأعراف : ٥٤) .

(٢٠) (الإسراء : ٨٥) .

الحق بلا واسطة مادة ومدة « (٢١) . أما عالم الخلق « فهو عالم الأجسام والجسمانيات ، وهو ما يوجد بعد الأمر بمادة ومدة « (٢٢) .

أى أن عالم الأمر هو العالم الروحي الذى يحدث دونما حاجة للمادة أو الزمان ، ومن هنا كانت النفس الصادرة عنه جوهرًا روحانيًا مجردًا ومعقولا، أما عالم الخلق فهو العالم الحسى المرتبط بالمادة والزمان، ولذا كان طبيعيا أن يصدر عنه الجوهر الجسمانى ، وما الانسسان الا تركيب من هذين الجوهرين .

ونلاحظ أن رأى الفارابى هذا حول طبيعة النفس والمستمد من القرآن ، يعرضه فى (فص) آخر من فصوصه . وكأنه يريد أن يؤكد إيمانه واعتزازه به ، فيضعه فى خط مواز للاتجاه الأرسطى فى طبيعة النفس . وهو اتجاه تغلب عليه النزعة المادية التى يرفضها أبو نصر ، فيقول : « إن الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكل بصورة ، ولا يتخلق بخلق ، ولا يتعين بإشارة ، ولا يتردد بين مكون وحركة ، فذلك ترك المعدوم الذى فات ، والمتنظر الذى هو آت ، وتصبح فى عالم الملكوت ، وتنقش من خاتم الجبروت » (٢٣) .

يؤكد الفارابى هنا مرة أخرى روحانية النفس وجوهريتها وتجردها عن الحسوس ، ويضيف إليها أمرا آخر هو كون الزمان النفسى مستمرا ومتصلا . فالنفس تترك الماضى الذى غاب ، والمستقبل الذى هو آت ، طبعاً إضافة للماضى التى هى فيه . وهذا الاستمرار والاتصال بين آتات الزمان هو الذى يجعلها مؤهلة لأن (تصبح) فى عالم الملكوت ، وتنقش من خاتم الجبروت ، أى تستمد وجودها من عالم الصفات والأسماء الإلهية تأكيداً لروحانيتها .

نخلص من كل ذلك الى أن الفارابى يرى أن الانسسان مركب من جوهرين : أحدهما جوهر روحى مجرد هو النفس ، والآخر جوهر مادى مكيف ، مشكل ، مصور هو الجسم . والنفس مجردة عن الجسم ومفارقة له ، ولذلك لا تقنى بفنائنه . وهذا اتجاه مغاير كلية لنظرية أرسطو فى

(٢١) القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، ١٠٦ ، تحقيق : د . محمد كمال جعفر مركز تحقيق التراث . الهيئة العامة للكتاب . القاهرة . ١٩٨١ .

(٢٢) نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

(٢٣) الفارابى : نسوى الحكم ، ص ٩ . « وعالم الملكوت هو عالم الأمر ، وعالم الجبروت هو عالم الأسماء والصفات الإلهية » . انظر القاشانى : نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

النفس . تلك النظرية التي ترى أن النفس صورة للجسد ، وهذا مادة لها .

ولكن كيف نفسر مجازة الفارابي لجانب من النظرية الأرسطية خاصة فيما يتعلق بطبيعة النفس وعلاقتها بالجسم ؟ نقول : لعل الفارابي أحسن بعد أن وافق أرسطو في ذلك الجانب بما في النظرية الأرسطية من اتجاه مادي ، لأنها تستمد أصولها من نظرية المادة والصورة . ومعروف أن المادة والصورة متلازمان ، وأن وجود أحدهما يتوقف على وجود الآخر ، لذلك فإنه حاول أن يتخذ الموقف الذي ينسجم مع أصله له الإسلامية التي تثبت روحانية النفس ، فكان موقفه الذي عرضناه من واقع نصوصه الواردة في (فصوص الحكم) ، والذي يعدل ، أن لم يكن يلمس ، بشكل كبير موقفه القاضى بأن النفس صورة للجسم .

ومن هنا ، كم يبدو المستشرق (أوليري) على خطأ حينما قال : ويظهر عليه - يعنى الفسارابي - أنه لا يدرك تأثير النظرية النفسية لأرسطو فيما ذهب إليه القرآن ، (٢٤) . لا بل أدرك الفسارابي تأثير النظرية الأرسطية على أصوله الاعتقادية الإسلامية ، ومن هنا كان رايه الجديد المغاير كلية لراى أرسطو الذي عرضناه فيما سبق . خاصة وأن (أوليري) نفسه يعترف بأن الفارابي : يبدو دائماً مسلماً متمسكاً بدينه ، (٢٥) .

(ب) البراهين على روحانية النفس :

للفارابي رسالة هامة في (اثبات المفارقات) ، والمفارقات تعنى : الجواهر المجردة عن المادة ، والقائمة بأنفسها ، (٢٦) . وهي عندة على أربع مراتب (٢٧) :

- ١ - الوجود الذى لا سبب له وهو واحد .
- ٢ - العقول الفعالة .
- ٣ - القوى السماوية .
- ٤ - النفوس الانسانية .

(٢٤) أوليري : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ص ١٦٠ .

(٢٥) نفس المصدر ، ص ١٦٠ .

(٢٦) انظر الجرجاني : الترميمات ، ص ١٩٩ .

(٢٧) الفارابي : رسالة في اثبات المفارقات ، ص ٢ .

ولقد عرضنا للثلاثة الأولى فيما سبق ، وما يهمنا الآن هنا هو النفس الانسانية . فلم يكتف الفارابي بتحقيق جوهرية النفس وتميزها عن البدن ، بل حاول اثبات ذلك ببراهين قاطعة سيكون لها اثر كبير فيمن تلاه من فلاسفة ، وخاصة ابن سينا كما سنرى . أما تلك البراهين فهي (٢٨) :

١ - النفس تدرك العقولات ، والعقولات معان مجردة عما سواها ، ومتميزة عن الأجسام . لأن ما يحصل في الجسم لابد له من شكل ووضع . ومقدار . ولو كانت النفس كذلك لانتفت أن تكون معسولة . إذن فالنفس مجردة أو مفارقة له .

٢ - البرهان الثاني على أن النفس مفارقة للجسم ومتميزة عنه هو أنها تدرك ذاتها بذاتها . ولو كانت موجودة في (آلة) أي في أحد أعضاء الجسم ، والجسم عند الفارابي مؤلف من آلات أي من أعضاء ، لاستحال أن تدرك ذاتها ، لأن ما هو موجود في آلة فذاته لغيره ، بينما ما يدرك ذاته فذاته له .

٣ - ان النفس تدرك الأضداد ، بينما يمتنع أن يكون ذلك في المادة التي لا تتشكل الا في صورة واحدة .

٤ - البرهان الرابع والآخر يستخلصه الفارابي من واقع التجربة والملاحظة لحياة الانسان . فمن الملاحظ أن جميع قوى الانسان تضعف كلما تقدمت السن الا العقل ، فانه قد يقوى بعد أن تعمقه التجارب وتشعبه التأملات . ولو كان العقل أو النفس جزءا من البدن لفسد بفساد مادته أو ضعف بضعفها .

وهذا برهان آخر على أن النفس ليست جزءا من البدن بل هي جوهر متميز عنه . وبما أن هذا البرهان ليس قطعيا ، فقد أشار الفارابي ، بموضوعية ، إلى أنه (برهان اقناعي) . والبرهان الاقناعي : قياس مركب من المشهورات والمظنونات ، (٢٩) .

هذه هي براهين المعلم الثاني في اثبات أن النفس جوهر روجي . نلاحظ فيها قوة وإبتكارا ، ونجد تميزا آخر لنظريته في النفس عن نظرية المعلم الأول ، والتي لا تنفصل فيها النفس عن الجسد . كما نجد فيها اقترابا من أفلاطون والأفلاطونية الحديثة رغم نقده الواضح لأفلاطون .

(٢٨) نفس المصدر ، ص ٧ - ٨ . وقارن الفزالي : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٦٢ -

٣٦٨ ، تحقيق : د. سليمان دنيا ، ط ٢ ، دار المعارف .

(٢٩) د. جميل سليمان : المعجم الفلسفي ، ١/ ١١٢ .

ويعتبر د . إبراهيم مذكور أن محاولة الفارابي هذه هي التي ألهمت ابن سينا في بعض براهينه على روحية النفس (٣٠) .

(ج) خلود النفس :

ليس هذا الموضوع بأقل إثارة للجدل مما سبقه من موضوعات تتعلق بحقيقة النفس . فممن أن نفخ فيه الفيلسوف الأندلسي أبو بكر بن طفيل في قصته الشهيرة (حي بن يقظان) ، متهما الفارابي بالقرود والاضطراب في أمر النفس ، والموضوع عرضة للخلاف وإثارة الغبار على المعلم الثاني وموقفه من خلود النفس ، لا سيما بعد أن تلقفه المحدثون وبنوا عليه نتائج جانبها الصواب في كثير من الأحيان . وسبيلنا الوحيد لتحقيق هذه القضية استعراض رأي ابن طفيل ، والتثبت من صحة ما نسبته إلى أبي نصر ، ثم عرض آراء الأخير من واقع نصوصه الثابتة لاستخلاص النتائج النهائية ، دونما اغفال لآراء المحدثين في هذا المجال .

يقول ابن طفيل : « وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فلاكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك فقد أثبت في كتابه (الملة الفاضلة !) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في الآم لا نهاية لها ، وبقاء لا نهاية له ، ثم صرح في (السياسة المدنية) بأنها منحلة وصانثة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة » (٣١) .

وأول ما يلفت النظر أن النص الذي ينسبه ابن طفيل للفارابي حول بقاء النفوس الشريرة زاعما أنه ورد في كتاب (الملة الفاضلة) لم يسرد حقيقة في هذا الكتاب ، وإنما ورد في كتابي (المدينسة الفاضلة) و (السياسة المدنية) ! والشئ الآخر أن كتاب (الملة الفاضلة) لا تذكره فهرس كتب الفارابي القديمة ، وإنما المعروف له (كتاب الملة) ، وهو يخلو أيضا من أية إشارة لما ذكره ابن طفيل (٣٢) .

وهذه الأمور تجعلنا نشك في صحة النص الذي أورده ابن طفيل في هذا الصدد . ويعزز هذا الشك آراء الفارابي نفسه ، ونصوصه

(٣٠) د . إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ، ص ١٦٢ .

(٣١) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ٦٢ .

(٣٢) انظر مقالة د . محسن مهدي (لكتاب الملة) ، ص ١٤ ، دار المشرق ، بيروت .

القاطعة في موضوع خلود النفس . فقد رأينا كيف أنه عدل رأي أرسطو باعتبار النفس صورة للجسد الى اعتبارها جوهرًا روحيا . وهذا العدول في حد ذاته يقرب موقف الفارابي من القول بخلود النفس ، على أساس أن كون النفس صورة للجسد قد يعنى فيما يعنيه قناء تلك الصورة بقاء الجسد ، حيث لا يمكن أن توجد الصورة دون وجود المادة المهيئة لها . كما أن القول بأن النفس جوهر روحى مفارق يقرب أيضا موقفه بشكل كبير من فكرة الخلود .

أما نصوص الفارابي وأقواله التى تناثرت في سائر كتبه ورسائله حول هذا الموضوع فهى تؤيد أيضا قول الفارابي بخلود النفس . حيث يذكر في (الدعاوى القلبية) : « وأنها - النفس - مفارقة باقية بعد موت البدن ، ليس فيها قوة قبول الفساد » وإن لها بعد المفارقة أحوالا ، أما أحوال سعادة وأما أحوال شقاوة » (٢٣) .

وهذا نص صريح يؤمن فيه الفارابي بخلود النفس وبقائها بعد موت البدن ، لأنه لا توجد فيها أصلا قوة قبول الفساد .

كما أنه يذكر في مكان آخر « أن الجسم شرط في وجسود النفس لا محالة ، أما في بقائها فلا حاجة لها اليه » (٢٤) . أى أن بقاء النفس لا يتوقف على بقاء الجسم ، لأن هذا سيفنى ولكن النفس تظل خالدة .

وفي موضع ثالث يشير أيضا الى خلود النفس فيقول مؤكدا « أن القوى التى تترك العقولات جوهر بسيط وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد » وهو جوهر احدى . وهو الانسان على الحقيقة » (٢٥) .

هذه بعض النصوص التى استطعنا جمعها من مؤلفاته ، وهى واضحة وليست فيها أية شبهة أو غموض ، ولا تحتمل تأويلا . وكلها تؤكد إيمان الفارابي بخلود النفس ، لأنها مفارقة وليست فيها قوة قبول الفساد . وهى تنحصر ما يقال من تردد الفارابي في أمر الخلود .

ولكن من أين أتت تلكم الشكوك التى أشار اليها ابن طفيل ، والتى

(٢٣) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ١٠ .

(٢٤) الفارابي : عيون المسائل ، ص ١٧ ، وقارن الكندي : رسالة في الحيلة لدفع الأحرار ، ص ١١ ، حسن (رسائل فلسفية) ، تحقيق : د. هيد الرحمن بدوي ، ط ٢ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .

ألفت على رأى الفسارابى فى خلود النفس ظلالا كثيفة استمرت لدى المحدثين » .

وللانصاف لابد أن نشير الى أن ابن طفيل وغيره من الذين اتهموا الفارابى بالتردد والاضطراب فى موضوع خلود النفس ، لم يأخذوا الأمر على إطلاقه ، وإنما حددوه فى ناحية واحدة فقط ، وهى تختص بخلود أنفس أهل المدينة الجملة ، أما الأنفس الفاضلة الكاملة فقد أجمعوا على أنه يقول بخلودها .

الآن فموطن الشك والاختلاف هو رأى الفارابى فى خلود الأنفس الجملة . فهو مرة يقول بخلودها فى الآم لا نهاية لها ، ومرة يقسول أنها فانية وصائرة الى العدم . أما أنفس أهل المدينة الفاضلة فهو لا يشك لحظة فى خلودها . والملاحظ أن هذه الآراء وردت فى كتابيه (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) فقط ، أما فى كتبه الأخرى فراه صريح فى خلود النفس عامة دونما تخصيص . والآن لنعرض القضية كما وردت فى هذين الكتابين .

يقول أبو نصر : « وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها ، وأشياء أخرى من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم . إنما يصير كل واحد فى حد السعادة بهذين ، أعنى بالمشترك الذى له ولغيره معا ، وبالذى يخص أهل المرتبة التى هو منها . فإذا فعل ذلك كل واحد منهم ، أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة فاضلة وتلك حال الأشياء التى ينال بها السعادة : فإنها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها ، صيرت النفس التى شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل الى أن تصير من حد الكمال الى أن تستغنى عن المادة ، فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، ولا إذا بقيت احتساجت الى مادة » (٣٦) .

ويؤكد ذلك فى (السياسة المدنية) فيقول : « كذلك الأفعال المسندة نحو السعادة ، فإنها تقوى جزء النفس المد بالقطرة للسعادة ، وتصير بالفعل وعلى الكمال ، فتبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها الى أن تستغنى عن المادة فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة إذ صارت غير محتاجة فى قوامها ووجودها الى مادة ، فتحصل حينئذ لها السعادة » (٣٧) .

(٣٦) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ١١٢ .

(٣٧) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٨١ .

أذن فالأعمال الفاضلة تؤدي إلى هيات نفسانية فاضلة ، وكلما
 دأوم الإنسان عليها صارت النفس التي تروم بلوغ السعادة أفضل وأكمل
 إلى أن تبلغ حدا من الكمال تستغنى فيه عن المادة وتدخل عالم الخلود .
 ذلك ما يخص أنفس أهل المدن الفاضلة وواضح أنه يقول بخلودها
 فما هو رأيه في مصير أهل المدن المضادة لها كالمدين الجاهلية والفاسقة
 وغيرها ؟

رأى الفارابي هنا ، والذي ضمنه كتابيه : (المدينة الفاضلة
 و (السياسة المدنية) هو الذي يستحق وقفة ، لأنه يبدو مخالفا - في
 جزء منه - لرأيه السابق الذي نذكرناه ، وهو خلود النفس بشكل عام
 سواء كانت فاضلة أو جاهلة ، أما في جنات النعيم أو شقاء الجحيم .
 مما قد يعزز قول القائلين بأن الفسارابي كان مترددا في موضوع خلود
 النفس !

فهو يذهب في مكان إلى رأى قد يفهم منه أن أنفس أهل المدن
 الجاهلية قابلة للفناء ، لأنها تبقى غير مستكملة ، ومحتاجة في قوامها
 إلى المادة ضرورة ، إذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة شيء من المعقولات الأولى
 أصلا . فإذا بطلت المادة التي كان قوامها بها بطلت القوى التي كان
 شأنها أن يكون بها قوام ما بطل ، (٣٨) .

والى نفس المعنى يذهب في (السياسة المدنية) حينما يتكلم عن
 مصير أهل المدن الشقية فيقول : « هؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية غير
 مستكملة استكمالاً تفارق به المادة حتى إذا بطلت المادة بطلت هي
 أيضا » (٣٩) .

غير أنه ما يلبث أن يدلى برأى مخالف في نفس كتاب (المدينة
 الفاضلة) فيقول في معرض حديثه عن أهل المدينة الفاسقة : « وكذلك
 الجزء الناطق ما دام متشاغلا بما تورده الحواس عليه لم يشعر بأذى
 ما يقترب به من الهيئات الرديئة ، حتى إذا انفسرد انفرادا تاما دون
 الحواس شعر بالأذى ، وظهر له أذى هذه الهيئات ، فيبقى الدهر كله في
 أذى . فان الحق به من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة ، ازداد أذى كل
 واحد منهم بصاحبه ، لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات أذاهم في
 غابر الزمان بلا نهاية . فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة » (٤٠)

(٣٨) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .

(٣٩) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٨٣ .

(٤٠) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ١١٩ - ١٢٠ . ود. الجبر والفاخوري : تاريخ

الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .

وهذا قول يفهم منه أن نفوس أهل المدينة الفاسقة تظل خالدة في الشقاء ، أو عقيمة ، الدهر كله في أذى عظيم ، حسب تعبيره .

والآن من خلال عرضنا لأراء الفارابي المفصلة حول هذه القضية نخلص إلى ما يلي :

١ - أثبت الفارابي خلود النفس بشكل عام دونما تمديد بها بفاضلة أو جاهلة . وذلك في نصوص صريحة قاطعة ليس فيها أي لبس أو غموض وقد ورد هذا الاثبات في ثلاثة من كتبه هي : (الدعوى القلبية) و (عيون المسائل) ، و (التعليقات) .

٢ - في كتابي (المدينة الفاضلة) ، و (السياسة المدنية) أثبت خلود النفس الفاضلة بشكل قاطع ، ولكنه تردد في خلود النفس الجاهلة . فمرة قال بخلودها في الشقاء ، ومرة قال بفنائها وانحلالها إلى العدم .

٣ - أن فابو نصر يثبت خلود النفس في خمسة من كتبه الهامة . في ثلاثة منها يشير لخلود النفس على الإطلاق ، وفي اثنين منها يشير لخلود النفس الفاضلة بشكل قاطع ، ولخلود النفس الجاهلة بشكل متردد .

من هنا فإن شقة الخلاف باتت ضيقة جدا ، وتنحصر في خلود النفس الجاهلة فحسب . وتفسير ذلك ، كما اعتقد ، أن الفارابي حينما تعرض لصير النفس في هذا الموضع من كتابي (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) لم يكن بصدد بحث فكرة النفس وخلودها بقدر ما كان يريد عرض القضية في إطار التصور الإسلامي عن الثواب والعقاب في اليوم الآخر ، حيث تجزى كل نفس ما كسبت ، وحيث العقاب درجات حسب أعمال الإنسان في هذه الدنيا . والاشارة إلى ذلك كثيرة في القرآن والسنة وكتب التفسير . وقد أكد على ذلك بعض الباحثين معتبرا موقفه هذا ، دليلا على تأثره بالدين وفي قوله بمبدأ العقاب والثواب في الجحيم والنعيم ، (٤١) ، ونحن نعتقد أن اشارته إلى الإنفس الشريرة هنا تندرج تحت هذا الإطار .

لذا حق لأحد الباحثين وهو يعلى هذه المشكلة عند الفارابي أن يقول : « عند تحكيم الرأي نجد أن المقصود من اضعاف خلود بعض الأنفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيدة الدينية التي أكدت تصنيف الأنفس الانسانية إلى مراتب في سعادتها حسب أفعالها ومسود تلك

(٤١) اليازجي وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٤٤٩ .

الأعمال . فمن كانت نفسه مثقلة بالخطايا كان مصيره العذاب الأكبر ، ومن كان مصيره أقل في خطايا كان مصيره الآلام المبرحة ، ومن تطهرت نفسه ، فهو في أعلى عليين مع الصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقا . تلك هي نظرة الاسلام ، وتلك هي نظرة الفارابي بالذات ، وليس في موقفه هذا ما يدفع الى القول بأنه تناقض مع نفسه ، بل على العكس كان أمينا معها ، ولكن فهم بعض الباحثين للنصوص هو الذي قاد الى هذه الأحكام » (٤٢) .

وهذا ما نلاحظه عند الفارابي نفسه ، حيث يبين أن للنفس بعد مفارقتها البدن أحوال سعادة وشقاوة تختلف تبعاً لاستحقاقها ، والأمر في ذلك بيد الله سبحانه .

يقول المعلم الثاني : « وللنفس بعد موت البدن سمادات وشقاوات ، وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس ، وهي أمور لها مستقاة ، وذلك بالوجوب والعسل والتوفيق في الأمور بيد الله تعالى ، وكل ميسر لما خلق » (٤٣) .

وواضح أن أبا نصر يميز بين حالين فقط للنفس بعد مفارقتها البدن هما : حال السعادة وحال الشقاء . أما النفوس التي صفت وعلمت الخير وعلمت به فاتها خالدة في السعادة والنعيم ، وأما النفوس التي علمت الخير واكتسبت شيئا من الآراء الفاضلة ولم تعمل بها ، أو « تشاхلت بما توردها الحواس عليها » ، كما قال ، فاتها ستكون خالدة في الشقاء .

ولا نجد مبررا لاستتباط حالة ثالثة للنفس لا هي خالدة في النعيم أو الشقاء ، وإنما صائفة الى العدم ، لأنها لم تبلغ درجة العقل المستفاد فظلت بحاجة الى المادة وفنيت بعناء أجسادها ، كما أشار الى ذلك بعض الباحثين (٤٤) .

لأن الفارابي لم يشر إلا الى وجود حالتين كما لاحظنا من النصوص السابقة . أما الأقوال التي يستند عليها هؤلاء حول مصير نفوس أهل المدن الجاهلية ، فاتها تدخل في باب الحديث عن الثواب والعقاب في اليوم

(٤٢) د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رافدان (الكندي والفارابي) ، ص ١١٢ .

١١٣ .

(٤٣) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٦٤ ، أيضا (الدعوى القلبية) ، ص ١٠ .

(٤٤) د. البر والفاهوري : المصدر السابق ، ص ١٢٥ ، أيضا سعيد زايد :

ص ٤٥ .

الآخر ، والمقارب درجات كما أوضحنا . وقد تكون الإشارة في ذلك الى آراء بعض الفلاسفة من يونانيين او اسكندرانيين الذين يقولون بالنفس الكلية مثل افلاطون ، والذين كثيرا ما يسميهم الفارابي بـ (القنماء) !

حيث يقول : « رأى القنماء انه تتولد من هذه النفوس الانسانية ومن المقول القنمالة نفوس تكون تلك الباقية ، والنفس الانسانية ثانية » (٤٥) .

ولا ندري كيف جاز لبعض الباحثين (٤٦) أن ينسبوا هذا الرأي الى المعلم الثاني في حين انه يصرح بأن هذا رأى القنماء وليس رأيه هو ! لقد خلطوا - كما قال د . آل ياسين - بين قول يورده الفارابي عن القنماء وبين الفارابي نفسه (٤٧) !

والخلاصة أن الفارابي « جعل النفس جوهرًا حادًا ، واعتبر في تقرير مصيرها عنصرى العلم والعمل ، ووصف الحياة الأخرى وصفًا روحانيًا ، ورتب الشسقاء الأبسدى في عالم الخلود في مقابل النعيم المقيم » (٤٨) .

(د) رفض التناسخ :

التناسخ مذهب اشتهر به قنماء الهنود ، وقال به الفيثاغوريون وافلاطون (٤٩) . لكن الفارابي رفضه رفضا باتا فقال : « ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقول التناسخيون » (٥٠) .

وقال في موضع آخر : أن النفس « لا يجوز أن تكرر في أبدان مختلفة ، ولا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان » (٥١) .

(٤٥) الفارابي : التعليقات ، ص ١٢ .

(٤٦) مثلا د . محمود قاسم : في العقل والنفس للفلاسفة الاغريق والاسلام .

ص ١٥٢ - ١٥٣ ، ص ١٦٦ ، ط ٣ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة .

(٤٧) د . آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١٣ .

(٤٨) د . كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٢٢٢ .

(٤٩) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٤ - ٢٤ ، ص ٩٠ - ٩٢ .

(٥٠) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٦٤ .

(٥١) الفارابي : الدعوى الكلية ، ص ١٠ .

وَنُعتقد أن هذه النصوص من الوضوح بحيث تجعلنا مطمئنين إلى رفضه لفكرة التناسخ ، لا سيما وأنه خصهم بالاسم .

غير أن نصا ورد في (المدينة الفاضلة) تضمن أن نفوس أهل المدن الجاهلية تبقى محتاجة إلى المادة ثم تنحل إلى صسور الاسطوانات . وقد تظهر في صورة أنسان أو حيوان أو غير ذلك ، ثم تصير إلى العدم (٥٢) .

وقد أشار بعض الباحثين إلى أن هذا النص يوحي بإقراره (الجزئي) بتناسخ الأرواح (٥٣) .

ولكننا نرجح عدم أخذ الفارابي بهذه الفكرة ، لأنه لو آمن بها (جزئيا) - كما قيل - لما رفضها على الإطلاق (كلياً أو جزئياً) ، كما هو واضح من النصوص السابقة . ثم أن رفضه القاطع لفكرة التناسخ ورد في ثلاثة مؤلفات ، بينما لم ترد الإشارة إلى هذا الإقرار (الجزئي) إلا في مؤلف واحد ! كما أن الرفض جاء صريحاً وحاسماً بينما الإشارة جاءت غامضة ومشوشة .

ومع ذلك فإن هذه الإشارة الجزئية يصعب تفسيرها . لذلك تصاعد د . آل ياسين محاولاً تفسيرها أو تحليلها فقال : هل كان الفيلسوف - الفارابي - يرغب في رسم صورة مأساوية لأصحاب النفوس المذنبة الخاطئة كي تكون رادعاً ووازعاً لهم من الاستمرار في هذا العمل الخطير ؟ (٥٤) .

وهو تفسير غير كاف ، فحتى لو كان الأمر كذلك ، فما كان يدعو الشيخ أباً نصر أن يرسم صورة توحى بالإقرار بالتناسخ ولو بشكل جزئي . أجل ... قد يكون أراد أن يرسم صورة فحسب ، ولكنه أخطأ التصوير ، والا فالرجل نص على رفض التناسخ في غير ما موضح .

(٥٢) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .

(٥٣) د . ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٧٨ .

(٥٤) د . جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١٥ .

٢ - قسوى النفس :

- مقدمة : الجدل الصاعد في فلسفة الانسان :

اذا كان الفارابى قد استخدم منهج الجدل النازل في فلسفته الكونية ، حيث لاحظنا ان الموجودات تتدرج في الوجود نزولا من الاول الواحد الحق سبحانه ثم العقول الثوانى والافلاك حتى العقل العاشر وهو العقل الفعال وفلك القمر ، فانه في مجال الانسان يستخدم الجدل الصاعد حيث تتدرج الموجودات صعودا من البسيط فالمركب فالأكثر تركيبا * ولا شك ان أبسطها هو المادة أو الهيولى الأولى التى تنتج عنها المبدئى الأربعة (أو الاسطقسات) ، وان أعدها وأكثرها تركيبا وأشرفها أيضا هو الانسان *

فالانسان ، كما سبق وأشرنا ، هو على قمة عالم الطبيعة ، بل هو صورة مصغرة عن الكون ، (٥٥) *

وهذا الجدل الصاعد نلاحظه بجلاله في قوى النفس * فهي تبدأ بالتدرج من القوة الغاذية التى يتغذى بها الانسان ، فالقوة العاسية ، فالنزوعية ، فالمتخيلة ، ثم القوة الناطقة التى يدرك بها الانسان المعقولات ، وهى الفصل تلك القوى واسماها *

يقول الفارابى : « فاذا حدث الانسان ، فأول ما يحدث فيه القوة التى بها يتغذى ، وهى القوة الغاذية ، ثم من بعد ذلك القوة التى بها يحس اللموس ، مثل الحرارة والبرودة ، وسائرهما التى بها يحس الطعوم ؛ والتى بها يحس الروائح ، والتى بها يحس الأصوات ، والتى بها يحس الألوان المبصرات كلها مثل الشعاعات * ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه ، فيشتاقه أو يكرمه * ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهذه هى القوة المتخيلة * فهذه تركيب المحسوسات بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة وبعضها صائقة ، ويقترب بها نزوع نحو ما يتخيله * ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التى بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل

(٥٥) انظر د * ماجد فخري : المصدر السابق ، ص ١٧٠ ، وراجع الفصل الثانى ، ص ١٠٦ - ١٠٨ - من هذا البحث *

والقيبح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم ، ويقترن بها أيضا نزوع نحو
ما يعقله ، (٥٦) .

بعد ذلك يبدأ الفارابي في تحليل تلك القوى وتعريفها واحدة واحدة
لما لذلك من أهمية في عملية الإدراك والمعرفة بشكل عام ، وهي كما استقر
عليه رآيه تنقسم الى :

(أ) القوة الغاذية :

وغرضها حفظ الشخص وتنميته ، وحفظ النوع وثيقينه بالتوليد .
وتتكون من قوة رئيسية في الفم ، وقوى أخرى خادمة لها متفرقة في سائر
أعضاء الجسم (٥٧) . فهي تهدف الى تنمية الكائن الحي ، وحفظ وجوده ،
وبالتالي حفظ نوعه (٥٨) .

(ب) القوة الحاسة :

وهي التي تدرك الحسوسات بالحواس الخمس المعروفة ، والمتفرقة
في العينين وفي الأذنين وغيرهما . وتدرك المذاق والمؤذي ، ولكنها لا تميز
الضار والنافع ، ولا الجميل والقيبح . ومصادر هذه القوة هي الحواس
الخمس التي تستفيد منها المعرفة بالأشياء الخارجية . وكل واحد من
هذه الخمس يدرك حسا ما يخصه . والرئيسة منها هي التي اجتمع فيها
جميع ما تدركه الخمس بأسرها . وكان هذه الخمس هي مندرات تلك ، وكان
هؤلاء أصحاب أخبار ، وكل واحد منهم موكل بجنس من الأخبار ، وبأخبار
ناحية من نواحي المملكة . والرئيسة كانها هي الملك الذي عنده تجتمع
أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره . والرئيسة من هذه أيضا هي
في القلب ، (٥٩) .

(٥٦) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ، وانظر (السياسة المدنية) ، ص ٣٢
٣٣ ، مع ملاحظة أن الفارابي يبدأ عرضه لكوى النفس في هذا الكتاب بالقوة الناطقة
فالتزوية فالتخيلة فالحساسة ، أي عكس ما هو موجود في (المدينة الفاضلة) ، ولكن
هذا لا يعني اختلاله بالتدرج التصاعدي لأنه يقر هنا أيضا بأولية القوة الحاسة ، كما يلاحظ
أعمال الفارابي لذكر القوة الغاذية .

ولزيد من الايضاح انظر (عيون المسائل) ، ص ٦٣ ، والدعوى القلبية ،
ص ٩ - ١٠ .

(٥٧) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٠ ، وانظر أيضا الفارابي : فصول المديني ،
ص ١٠٦ ، والمدينة الفاضلة ، ص ٧٠ - ٧١ .

(٥٨) انظر سميد زايد : الفارابي ، ص ٤٦ .

(٥٩) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٧١ ، ولاحظ تأثير فكره السياسي على مجمل
تصوراته . وانظر أيضا (السياسة المدنية) ، ص ٣٣ ، أيضا د . جميل صليبا : تاريخ
الفلسفة العربية ، ص ١٥٦ .

ولكن الحواس لا تقتصر على الحس الخارجى الذى تمثله قوى السمع والبصر والشم واللمس والذوق ، وانما هنالك حس باطنى يدرك ما وراء هذه الاحساسات ، حيث يتقبلها ويحفظها كمسا تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن (٦٠) . وسنعود الى هذه القوة فى حديثنا عن الادراك .

(ج) القوة النزوعية :

وهى التى « يكون بها النزوع الانسانى بأن يطلب الشيء أو يهرب منه ، ويشتاقه أو يكرهه ، ويؤثره أو يتجنبه » . وبها (تكون) البغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والامن والغضب والرضا والقسوة والرحمة ومئات عوارض النفس » (٦١) .

وهذه القوة هى التى بها تكون الارادة . « فان الارادة هى نزوع الى ما اترك وعن ما ادرك ، اما بالحس واما بالتخييل ، واما بالقوة الناطقة ، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك » . والنزوع قد يكون الى علم شيء ما أو عمل شيء ما ، اما البدن بأسره ، واما بعض منه » (٦٢) .

وآلات هذه القوة هى « جمع القوى التى تتأتى بها حركات الأعضاء كلها والبدن بأسره ، مثل قوة اليدين على البطش وقوة الرجلين على المشي وغيرهما من الأعضاء » (٦٣) .

وجميع قوى النفس مقرونة بالنزوعية . « فالنزوعية تخدم الحاسة وتخدم التخيلة وتخدم الناطقة » . والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفى الخدمة والعمل الا بالقوة النزوعية . فان الاحساس والتخييل والروية ليست كافية فى أن تفعل دون أن يقترن الى تلك تشوق الى أو تخيل أو روى فيسه وعلم ، لأن الارادة هى أن تنزع بالقسوة النزوعية الى ما اترك » (٦٤) . ويضع الفارابى مركز القسوة النزوعية فى القلب ايضا (٦٥) .

(٦٠) د- خليل الجبر والقائورى : المصدر السابق . ص ١٢٦ .

(٦١) الفارابى : السياسة المدنية . ص ٣٣ - ما بين القوسين فى الأصل (يكون) .

(٦٢) الفارابى : المدينة الفاضلة . ص ٧٢ .

(٦٣) الفارابى : فصول المدنى . ص ١٠٧ - نشرة : دتلوب ، لندن . ١٩٦١ .

(٦٤) الفارابى : المدينة الفاضلة . ص ٨٦ .

(٦٥) نفس المصدر . ص ٧٢ ، ص ٧٥ .

(د) القوة التخيلية :

وهي القوة التي ، تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وتركب بعضها الى بعض ، وتقصص بعضها عن بعض ، في اليقظة والنوم ، (٦٦) .

والتخيلة ليست لها أجزاء في أعضاء أخرى ، بل هي واحدة . وبما أنها تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، تكون حاكمة على المحسوسات ومتحركة عليها . ولكن تحليلها وتركيبها للمحسوسات يكون مطابقا لها حيناً ومخالفا لها حيناً آخر (٦٧)

ولفعل الخيلة وجهان : الأول ، تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع ، أو تخيل شيء مضى ، أو تمنى شيء بما تركبه القوة التخيلية ، والثاني ما يرد على القوة التخيلية من احساس شيء ما ، فتخيل اليه من ذلك أمر أنه مخوف أو مأمول ، أو ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة ، (٦٨) .

والتخيلة والفانزية قد تفعلان عند النوم دون سائر القوى (٦٩) .

والقوة التخيلية متوسطة بين الحاسة والناطقة . وعندما تكون الحواس قائمة بأفعالها ، تكون التخيلة منفصلة عنها مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها . وتكون هي أيضا مشغولة بخدمة القوة الناطقة وبارقاد القوة النزوعية . ولكن اذا توقفت القوى الأخرى وهي الحاسة والنزوعية والناطقة عن أفعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ، انفردت القوة التخيلية بنفسها ، فارغة عما تجسده الحواس عليها دائما من رسوم المحسوسات المحفوظة الباقية بالتركيب والتحليل كما لاحظنا . ولكن لها مع ذلك فعل ثالث وهو (المحاكاة) ، حيث تختص من بين قوى النفس جميعا ، بأن لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها . فاحيانا تحاكيها بالحواس الخمس ، واحيانا تحاكي العقولات ، واحيانا تحاكي القوة الفانزية ، واحيانا النزوعية (٧٠) . وميتضح ذلك أكثر عند حديث الفارابي عن نظرية النبوة حيث تلعب التخيلة دورا هاما في هذه النظرية .

(٦٦) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٣٣ .

(٦٧) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٧١ - ٧٢ .

(٦٨) المصدر السابق ، ص ٧٣ .

(٦٩) الفارابي : فصول الدني ، ص ٧ - ١٠ .

(٧٠) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ .

(هـ) القوة الناطقة :

وهي التي يتميز بها الإنسان عن غيره من الكائنات ، ويختص بها دون سواه . وهي رئيسة القوى كلها ، فهي رئيسة المتخيلة والحاسة والفانية . والناطقية هي التي يحوز بها الإنسان العلوم والصناعات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق ، وبها يروى فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملد والمؤذي . والناطقية منها نظرية وعنها عملية . والعملية منها مهنية ومنها مروية . فالنظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلا . والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بأرائقه . والمهنية منها التي بها تحاز الصناعات والمهن . والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل (٧١) .

٤ ... وحدة النفس :

رغم انقسام النفس عند الفارابي إلى عدة قوى مختلفة ، فإن ذلك لا يعني الانقسام الفعلي ، وإنما هو مجرد تقسيم اعتباري . لأن النفس في حقيقتها واحدة ، وهذا الاختلاف الذي نراه هو في الظاهر وحسب ، أما النفس فموجود واحد . ولذا يمكننا القول أن النفس « متسببة المظهر متحدة الجوهر » (٧٢) .

بل إن الفارابي نفسه يعقد فصلا خاصا في (المدينة الفاضلة) يلخص هذه الفكرة تلخيصا وافيا . وعنوانه : « كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفسا واحدة » (٧٣) ؟

أما أساس وحدة النفس عند الفارابي فأمران : الأول هو ارتباط قوى النفس مع بعضها البعض كارتباط المادة بالصورة ، وخضوعها لبعضها البعض كخضوع الرأس للرئيس ، والثاني هو ارتباط النفس بمجموعها بالجسد .

فبالنسبة للأمر الأول نجد أن « الفانية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة ، والحاسة صورة في الفانية » والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة . والمتخيلة الرئيسة

(٧١) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٣٣ ، أيضا (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٢ ، (أصول الدين) ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .
(٧٢) الأيازي وكرم : أعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٦ .
(٧٣) (نظر) للمدينة الفاضلة ، ص ٧٤ .

مادة للناطقة الرئيسية ، والناطقة صورة في التخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، فهي صورة لكل صورة تقدمتها ، (٧٤) .

أى أننا نجد جدلا صاعدا من أدنى القوى إلى أعلاها ، يقابله جدل نازل من أعلى القوى إلى أسناها . وذلك فى كون تلك القوى تحكم أو تراس - بتعبير الفارابى - بعضها البعض ، كما هو الحال على الصعيد العضوى حيث يرأس القلب - برأيه - أعضاء الجسم جميعا ، وكما هو الحال على الصعيد الاجتماعى حيث يرأس الانسان الفاضل ، أو هكذا يفترض ، أفراد المجتمع جميعا .

ولقد لاحظنا فيما سبق أن القوة الناطقة ، وهى القوة العاقلة فى الانسان ، تحكم جميع القوى الأخرى من غاذية وحاسة ومتخيلة ، وما هذه إلا خدم لها .

أما الأساس الثانى لتلك الوحدة بين قوى النفس فهو فى ارتباطها بالجسد . فرغم أن الفارابى قد اعتبر النفس جوهرًا روحيا مفارقا ، فإن ذلك لم يمنعه من التأكيد على ارتباط النفس بالجسم وأعضائه المختلفة . والحقيقة أن فاعلية تلك القوى لا يمكن أن تقوم دون آلاتها التى هى أعضاء الجسم .

ولقد جازى الفارابى أرسطو فى اعتبار القلب مركزا للحياة السيكلوجية ومظاهرها المختلفة ، كما لاحظنا حينما جعل رئاسة جميع قوى النفس فى القلب ، وهو أيضا مركز للحياة العضوية . فالقلب عنده ينبوع الحرارة والحياة ، حيث تنبعث منه فى سائر الأعضاء ، ومنه تسترشد ، وذلك بما ينبعث فيها عنه من الروح الحيسوانى الفريزى فى العروق ، ولذا كانت « كل قوة عضو ، سوى القلب ، تابعة فى أفعالها للقوة التى فى القلب » (٧٥) .

ولكن الفارابى خالف أرسطو فى موضع آخر من كتبه ، حينما جعل القوة المصورة فى مقدم الدماغ حيث تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها (٧٦) . على أن رأيه فى الغالب هو اعتبار القلب كمركز لجميع القوى النفسانية كما هو الحال عند أرسطو (٧٧) .

(٧٤) للدينة الفاضلة ، ص ٧٤ .

(٧٥) الفارابى : رسالة فى أعضاء الحيوان وأفعالها وقوتها ، ص ٦٩ ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى ، وانظر (للدينة الفاضلة) ، ص ٧٥ .

(٧٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ .

(٧٧) د. جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١١ .

٥ - ملاحظة وتعقيب :

من خلال دراستنا لقوى النفس عند الفارابي تبرز لدينا الملاحظات التالية :

- ١ - لا يثبت الفارابي على حال واحدة في تقسيمه لقوى النفس فهي مرة خمسة ، ومرة أربعة ، ومرة أخرى أقل من ذلك (٧٨) .
ولكن محصلة رأيه النهائي أنها خمس قوى : غائية ، وحاسية ، ونزوعية ، ومخيلة ، وناطقة . أما الاختلاف الظاهر في بعض مؤلفاته فلا يظهر إلا في هي المؤلفات التي كتبها على شكل رسائل ، وربما تعليقات جمعها التلامذة والنساخ فيما بعد ، أما في كتبه الرئيسية كـ (فصول المني) و (المدينة الفاضلة) فقد استقر رأيه على أنها خمس ، وكذلك في (السياسة المدنية) لولا أنه أهمل ذكر القوة الغائية (٧٩) .
- ٢ - فيما يخص قوى النفس ووحدةها تأثر الفارابي بالمعلم الأول ولا شك ، لكنه خالفه أحيانا ، وبالذات في (فصول الحكم) حينما اعتبر القوة المصورة وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها موجودة في مقدم الدماغ وليس في القلب ، كما هو شائع عند أرسطو . ولو قدر لأبي نصر أن يتعمق هذه المسألة لكان قد غير المفاهيم السائدة آنذاك عن طبيعة العلاقة بين النفس والجسد ، ودور الدماغ كعضو رئيسي في الحياة السيكلوجية ، وليس ثانويا كما ذهب أرسطو والمشاؤون .
- ٣ - كان لنظرية الفارابي في قوى النفس تأثير كبير على ابن سينا ، ويكاد عرض الشيخ الرئيس لتلك الموضوعات أن يكون ترديدا حرفيا لاستاذة مع شيء من التوسيع (٨٠) .
- ٤ - نلاحظ في تقسيم الفارابي لقوى النفس التأثير الشديد لفسرد السياسي . فهناك قوى متميزة يحكم بعضها بعضا ، ويحكمها جميعا عضو رئيسي ، كما هو الحال في (مدينته الفاضلة) التي توجد فيها طبقات عدة ويرأسها جميعا الانسان الفاضل . ولكن رغم هذا التمايز فإن هناك وحدة بين قوى النفس كما هو الحال في الوحدة الحاصلة بين قوى المجتمع . فتلك كهذه يخدم بعضها بعضا ، ويعين بعضها بعضا . وعلى حين يشبه قوى النفس هنا بأجزاء المجتمع نجده يشبه المجتمع بالجسد الذي تتعاون أعضاؤه ويرأس بعضها بعضا .

(٧٨) قارن (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٠ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٣٢ - ٣٣ ، (عيون المسائل) ، ص ٦٣ ، أيضا (الصليقات) ، ص ٩ - ١٠ .
(٧٩) انظر مثلا فصول المني ، ص ١٠٦ - ١٠٨ ، والسياسة المدنية ، ص ٣٢ .
(٨٠) انظر ابن سينا : النفس من (الشفاء) ، ج ١ ، ص ٣٢ ، وما بعدها .

الفصل الرابع

(نظرية المعرفة)

اهتم الفارابى اهتماما كبيرا بمشكلة المعرفة ، ولذا اعتبر بعض الباحثين « مواقف الفارابى على اختلافها ، تعتمد على أسس مذهبه فى المعرفة ، مثله فى ذلك مثل المفكرين بصفة عامة ، وأهل صناعة الفلسفة بصفة خاصة » (١) .

وقد لاحظنا كيف اهتم الفارابى بمشكلة المنهج ، واحصاء المعلوم ، والمنطق ، وغيرها مما يدخل أو يمهّد لنظرية المعرفة (٢) .

وسوف نبحث الآن نظرية المعرفة عند أبى نصر الفارابى بشكل متكامل من حيث علاقتها بالنفس ، لأن للنفس دورا أساسيا فى المعرفة التى تمثل جزءا من علم النفس النظرى ، وإن رأى كل فيلسوف فى المعرفة يتأسس على مذهبه فى النفس تأسيسا ذاتيا (٣) ، ونبحث أيضا دور الحس والعقل فى نظرية المعرفة ، ونفصل نظريته فى العقل لما لها من دور هام على صعيد الفكر الفلسفى الإسلامى منه والمسيحى الوسيط ، وكذلك نبحث هنا العلاقة بين المدرك والمدرك ، أو بين الذات والموضوع ، ثم ننتقل الى المعرفة الاشراقية التى تتجلى فيها نزعة الفارابى الصوفية ، ونبحث أيضا نظريته فى النبوه التى تشكل عنده أسس وأعلى درجات المعرفة ، ثم نختم هذا الفصل بحل لاشكال أثير حول حدود المعرفة عند المعلم الثانى ، بناء على نصوص وردت فى بعض مؤلفاته .

(١) د. فؤاد حسين : مقالات فى أسالة الفكر المسلم ، ص ١٠٣ ، ط ١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

(٢) انظر الفصل الأول ، ص ٣٩ وما بعدها .

(٣) د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، ص ٢٢٠ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ . وانظر أيضا د. محمد قننى الشنيطى : المعرفة ، ص ٥٦ ، ط ٣ ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٢ .

وتنقسم المعرفة عند أبي نصر الفارابي إلى ثلاثة أقسام أو درجات هي : المعرفة الحسية ، والمعرفة العقلية ، والمعرفة الذوقية أو الاشراقية . وهذا التقسيم لا يعني أن هناك انفصالا بينها ، بل هي متصلة ويكمل بعضها بعضا ، على الأقل فيما يخص النوعين الأولين ، ولذا فإن كل قسم يشكل درجة من درجات الارتقاء في سلم المعرفة .

أولا : المعرفة الحسية :

هذا النوع من المعرفة مستمد من الاحساسات سواء كانت خارجية أو داخلية والمعرفة الحسية هي أول درجة في سلم المعرفة عند المعلم الثاني ، وفيها يبدأ الإنسان بالتعامل مع العالم الخارجي محاولا إدراكه ، فحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس ، وإدراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف ، (٤) .

إن المعرفة الحسية ضرورية كالمعرفة العقلية ، ولا غنى للعقل عنها ، لأننا لا نستطيع إدراك الكليات إلا من خلال احساسنا بالجزئيات ، ولأن الحواس هي المصادر الأولية التي تمنح النفس المعرفة .

والفارابي يقسم الحواس ، بشكل عام ، إلى قسمين : حواس ظاهرة ، وحواس باطنة . وهو يشير إلى هذا التقسيم في أكثر من موضع من كتبه ، فيقول مثلا في (الدعاوى القلبية) : « وإن من قواها - أي النفس - المدركة : الحواس الظاهرة والباطنة ، والقوة المتخيلة ، والقوة الوهمية ، والقوة الذاكرة ، والقوة المفكرة » (٥) .

ويقول في موضع آخر : « الإدراك الحيواني أما في الظاهر وأما في الباطن ، والإدراك الظاهر هو بالحواس الخمس التي هي المشاعر والإدراك الباطن للوهم » (٦) .

وتكثر إشارات الفارابي إلى هذا التقسيم في (فصوص الحكم) ، وكذلك يشير إليه في (عيون المسائل) : (٧) ، على حين خلا كتاب (المدينة

(٤) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ - ٤ .

(٥) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ١٠ ، ويأخذ ابن سينا بنفس هذا التقسيم ، فيقول : « وأما القوة المدركة فتقسم إلى قسمين : منها قوة تدرك من خارج ، ومنها قوة تدرك من داخل » . انظر ، ابن سينا : النفس من (الشفاء) ، المجلد الأول ، (الإقبال) (٥) ، ص ٣٣ ، تطريق الأب كنزالي ، وسعيد زرايد ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، وإلى نفس المعنى ذهب (الفزالي) ، انظر (مقاصد الفلاسفة) ، ص ٣٤٨ .

(٦) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١١ .

(٧) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٦٣ .

الفاضلة) و (السياسة المدنية) من ذكر هذا التقسيم نصا ، وإن ورد في
(المدينة الفاضلة) ضمنا (٨) ، ربما لأنه وجده أمرا مفروغا منه !

والحقيقة أن نظرية المعرفة ، ومبحث الإدراك على وجه الخصوص ،
نجدهما أكثر وضوحا وتأصيلا في كتابي (فصوص الحكم) و (التعليقات)
وغيرهما ، وإن كان ما ورد في (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية)
لا يقل أهمية ، ولنعرض الآن رأي الفارابي في الحواس بقسميها .

(١) الحواس الظاهرة :

الحواس الظاهرة ، أو القوة التي تدرك من الخارج – بتعبير
ابن سينا – هي أول ما يستعمله الكائن الحي في التعرف على العالم .
وإذا كانت المعرفة الحسية هي الدرجة الأولى في سلم المعرفة ، والقدمة
الضرورية للمعرفة العقلية ، كما أسلفنا ، فإن الحواس الظاهرة هي
المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الحسية ذاتها . ونحن نعرف أن الإنسان
يبدأ في التعرف على الأشياء من خلال السمع ، والبصر ، واللمس ،
وما إلى ذلك .

والعلم الثاني يشرح ويحلل تلك الحواس من خلال علاقتها بالأشياء
المحسوسة ، وعملية الحسن بشكل عام ، ومن خلال عرضها كادوات للحس
من جهة أخرى . وهو في الناحية الأولى فصل ووضح ، وفي الثانية
أشار ولم يفصل .

أما فيما يخص الناحية الأولى فإن أولى تلك العلاقات بين الحواس
الظاهرة والأشياء المحسوسة ، تتمثل في إدراكها تلك المحسوسات
من الخارج بانطباع صورها في الحواس (٩) ، كما ينطبع ، أو ينتقل
الخاتم في الشمع . والمعرفة الحسية تتم بانتزاع صورة المحسوس
واستيداعها في الذاكرة التي تتمثلها وقت الحاجة وإن غابت عنها .

يقول الفارابي شارحا نظريته في الإدراك الحسي ، والتي سنعود
إليها بشكل منفصل : « الإدراك يناسب الانتقاش ، كما يكون الشمع أجنبيا
عن الخاتم حتى إذا طابقه ، وعانقه معانقه (ضامة رجل) عته بمعرفة
ومشاكله صورة . كذلك المدرك يكون أجنبيا عن الصورة ، فإذا اختلس

(٨) انظر مثلا : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ – ٧١ .

(٩) انظر ابن سينا : (النفس) من (الشفاء) ، م ١ ف ٥ ، ص ٢٢ ، وانظر

أيضا إلياس فرح : الفارابي ، ص ٨١ ، جويلية ، لبنان ، ١٩٣٧ .

عنه صورته علقه معه المعرفة • كالحس يأخذ من الحسوس صورة يستودعها الذكر ، فيتمثل في الذكر وإن غاب عن الحسوس » (١٠) •

والحقيقة أن هذه النظرية الفارابية في الإدراك الحس ، والتي تشبه تأثير الحسوسات في الحواس بتأثير الخاتم في الشمع هي ذات أصل أرسطي بلا شك (١١) ، وقد تأثر بها ابن سينا أيضا ، وسنعود إلى بسط رأييهما لاحقا ، لأننا الآن بصدد عرض رأي الفارابي في الحواس الظاهرة حتى نصل إلى وصف تفصيلي لها يجلو حقيقة قدر الامكان •

والعلاقة الثانية بين الحواس الظاهرة والحسوسات هي في مدى انفعال تلك الحواس وتأثرها بها سواء من حيث الكيف أو من حيث الكم • فإذا كان التأثير قويا فإنه ربما يفسد عضو الحس ، ويعطى بذلك نتيجة عكسية •

يقول أبو نصر : « كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من الحسوس مثل كيفيته • فإن كان الحسوس قويا خلف فيه صورته (وأن زال) • كالبحر إذا حلق للشمس تمثل فيه شبح الشمس ، فإذا أعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الأثر زمانا ، وربما استولى على غريزة الصدقة فافسدها • وكذلك السمع إذا أعرض عن الصوت القوي باشره بطنين بقي مدة ، وكذلك حكم الرائحة والطعم ، وهذا في اللبس أظهر » (١٢) •

ونجد عند أرسطو تحليلا مشابها لهذه الظاهرة ، وإن كان قد ذكرها في سياق آخر • كما أن الفارابي يورد نفس الأمثلة التي أوردها المعلم الأول في هذا الصدد •

يقول المعلم الأول : « ليست ماهية قوة الحس ولا الحاسة مقدارا ، بل صورة وقوة للحاس • فيظهر بوضوح من ذلك لماذا كانت شديدة الحسوسات تقصد أعضاء الحس • ذلك أن الحركة إذا كانت شديدة جدا على عضو الحس ، فإن الصورة - وهي ما نقول إنها الحاسة - تتلاشى ، كما يحدث في التناسب والمقام ، عندما تضرب الأوتار بشدة » (١٣) •

(١٠) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٠ - ١١ ، وفي نسخة (ديتريشي) برد ما بين التوسيع هكذا : « ضامة وصل » وما أثبتناه أسوب ، انظر (فصوص الحكم) ضمن (النمرة المرضية) ، ص ٧٣ نسخة ديتريشي ، لندن ، ١٨٩٢ •

(١١) أرسطو : النفس ، الكتاب الثاني ، الفصل (١٢) ، ٤٢٤ ، و ، ص ٨٧ •

(١٢) الفارابي : فصوص : فصوص الحكم ، ص ١١ ، وقارن طبعة الظاهرة ، ص ١٥٠ ، حيث توجد كلمة (زمانا) بدل (وأن زال) •

(١٣) أرسطو طاليس : النفس ، ك ٢ ف ١٢ ، ٤٢٤ ، و ، ص ٨٧ •

وثمة صفة ثالثة للحواس الظاهرة ، وهي أنها لا تدرك المعاني المجردة ، وإنما تدركها ممزوجة بالمادة وأحوالها من كم وكيف • وأين ووضع • الخ • كما أن هذه الحواس لا تحتفظ بالصور والمعاني بعد زوال المحسوسات أو غيابها ، ولأنها لا تدرك تلك المحسوس والمعاني إلا مقرونة بالمادة وعلاقتها • وهذا خلاف الحس الباطن كما سنرى •

يقول أبو نصر : « الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل (يدرك) خطأ ، ولا يستثبته بعد زوال المحسوس • فإن الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف إنسان ، بل أدرك إنسانا له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك • ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسانية لمشارك فيها الناس كلهم • والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارق المحسوس ، ولا يدرك الصورة إلا في المادة والا مع علائق المادة » (١٤) •

ولا نجد عند أبي نصر تفرقة واضحة بين ادراك الصورة ، وادراك المعنى (١٥) ، كما هو الحال عند الشيخ الرئيس الذي يفرق بينهما في الادراك من حيث ارتباطهما بالحس الظاهر والحس الباطن ، وهو ما يهتدأ أيضا هنا •

فالفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى عند ابن سينا يكمن في • أن الصورة هي الشيء الذي يدركه الحس الباطن والحس الظاهر معا • لكن الحس الظاهر يدركه أولا ويؤديه إلى الحس الباطن ، مثل ادراك الشاة لصورة الذئب ، أعنى لشكله وهيئته ولونه ، فإن الحس الباطن من الشاة يدركها ، لكن إنما يدركها أولا حسها الظاهر • وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا ، مثل ادراك الشاة للمعنى المضاد في الذئب أو للمعنى الموجب لخوفها وهربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك البتة • فالذي يدرك من الذئب أولا الحس الظاهر ثم الحس الباطن ، فإنه يخص في هذا الموضع باسم الصورة • والذي تدركه القوة الباطنة دون الحس فيخصص في هذا الموضع باسم المعنى » (١٦) •

(١٤) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٥٢ ، طبعة القاهرة ، وانظر طبعة الهند ، ص ١٢ ، حيث سقطت كلمة (يدرك) من الطبعة الهندية ، وقارن ابن سينا : المصدر السابق ، ص ٥٠ •

(١٥) عند الجرجاني ، المعاني « هي الصور الذهنية من حيث انه وضع بأزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل • فمن حيث ألفتها تفقد باللفظ سميت معنى ، ومن حيث أنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفعوما » ، (التعريفات ، ص ١٩٦) •

(١٦) ابن سينا : النفس ، م ٢ ف ٥ ، ص ٢٥ •

هكذا وصف الفارابي الحواس الظاهرة بشكل عام ، وحاول تحديدها من خلال علاقتها بالمحسوسات وعملية الحس ذاتها . ولكن ماذا فيما يتعلق بأدوات الحس نفسها ، والتي لولاها يستحيل حصول عملية الإدراك الحسي . أو الحس الظاهر على الأقل ؟ تلك الحواس التي أسماها أرسطو (بالحواس الخاصة) ، لأنها تخص كل محسوس على حدة ، مثل البصر والسمع والذوق ... الخ ، وهي تفترق عن الحواس المشتركة التي لا تخص حاسة بعينها ، بل تجمعها جميعا مثل الحركة والسكون والعدد وغيرها (١٧) .

قلنا ان الفارابي أشار الى ذلك ولم يفصل . فهو لم يسلط ضوءا كافيا على تلك الحواس ، ولم يشرحها بالتفصيل كما فعل أرسطو مثلا في كتاب (النفس) (١٨) أو كما فعل ابن سينا في (النفس) ضمن موسوعة (الشفاء) (١٩) ، وإنما نجد في بعض كتبه إشارات وتعريفات مختصرة لبعض الحواس كالبصر والسمع واللمس .

فهو في موضع من (المدينة الفاضلة) يعدد الحواس الخمس دونما تفصيل (٢٠) ، وفي موضع آخر من نفس الكتاب يعطي تعريفا لحاسة البصر ، فيقول : « البصر هو قوة وهيئة ما في مادة ، وهو من قبل أن يبصر فيه بصر بالقوة ، والألوان قبل أن تبصر مبصرة مرئية بالقوة . وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصرا بالفعل . فان الشمس تعطي البصر ضوءا يضاء به ، وتعطي الألوان ضوءا تضاء بها ، فيصير البصر ، بالضوء الذي استفادته من الشمس ، مبصرا بالفعل ويصير بالفعل ، وتصير الألوان ، بذلك الضوء ، مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة » (٢١) .

وهذا تحليل مختصر لحاسة الابصار ، لعل أهم ما فيه تنويهه بأن عملية الابصار تكون بأشعة تدخل الى العين . فيتم الابصار ، وليس العكس كما كان شائعا . وهو أمر سبق فيه الفارابي عالم البصرييات الشهير الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ) ، الذي يعزى له فضل اكتشاف تلك الحقيقة (٢٢) .

- (١٧) أرسطو : النفس ، ج ٢ ف ٦ ، ٤١٨ ، و ، ص ٦٤ .
 (١٨) المصدر السابق ، ج ٢ ف ٧ ، ١١ ، ٤١٨ ط ٤٢٤ ، و ، ص ٦٥ - ٨٦ .
 (١٩) انظر مثلا مسالجه للفلسفة لهذا الموضوع في كتاب (النفس) ، م ٢ ف ٣ - ٥ ، ص ٥٨ - ٧٠ ، أيضا م ٣ ف ١ - ٨ ، ص ٧٩ - ١٢٢ .
 (٢٠) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٠ .
 (٢١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ ، وانظر له (فصول المدن) ، ص ١٠٧ .
 (٢٢) انظر البحث الهام الذي أورده استاذنا الفاضل د. نازل اسماعيل حسين عن الحسن بن الهيثم في كتاب (مناهج البحث العلمي) ، ص ٣٦ - ٣٩ .

أما بالنسبة لبقية الحواس فإنه يشير إليها في (فصوص الحكم) ،
ولكن باختصار شديد أيضا . فيقول عن اللمس مثلا : أنه « قوة في عضو
معتدل يحس بما يحدث فيه من استعالة بسبب سلاق مؤثر » (٢٣) .
وكذلك الحواس الأخرى .

وقد يتساءل الباحث عن السبب في إهمال الفارابي لدراسة هذه
الحواس بشكل كاف كما فعل أرسطو من قبل أو ابن سينا من بعد الذي
توسع في ذلك أكثر من سابقه . قد يكون السبب هو أن هذه الموضوعات
تدخل في نطاق البحث الطبيعي الخالص بينما الفارابي يصدد بحث
سيكولوجي ! قد يكون هذا صحيحا ، لولا أن الفارابي نفسه - مثل كثير
من فلاسفة الاسلام - يجعل النفس جزءا من العلم الطبيعي (٢٤) .

ولذا يظل هذا الموضوع ثغرة في معالجة الفارابي للحواس الظاهرة ،
حاول تلافيها في تحليله للحواس الباطنة . فقد عرضها بشكل أكثر
وضوحا ، ولكن باختصار شديد ، سواء من الناحية التشريحية أو الوظيفية .
وهو ما سنراه الآن .

(ب) الحواس الباطنة :

وتشكل القسم الثاني من الحواس عند الفارابي . وإذا كانت
الحواس الظاهرة تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية من الخارج ،
فإن هذه تدركها من الداخل ، أي من داخل النفس . حيث تحتفظ بصور
المحسوسات التي أدركتها الحواس الظاهرة بعد غيابها .
والحواس الظاهرة التي عرضناها لا تكفي لتكوين الإدراك الحسي
عن الشيء ، لأنها تعطي صورة جزئية عنه ، فضلا عن أنها لا تستبقي بل
يزول بزوال الأثر الحسي ، إلا ما تدرك ، حينما يكون المؤثر قويا ، فتبقى
صورته حينئذ بعض الوقت ثم تزول كما لاحظنا .

أما الحس الباطن فإن صورة الشيء فيه لا تزول بزوال المحسوس
بل تبقى ، ثم يستحضر الإنسان تلك الصورة في الوقت المناسب ، وهذا
أهم خصائصه .

والحس الباطن كالحس الظاهر ، لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ،
ولكنه يستبقيه بعد زوال المحسوس ، فإن الوهم والتخيل أيضا لا يحضران
في الباطن صورة (الانسانية) صرفة ، بل على نحو ما تحس من خارج

(٢٣) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١١ .

(٢٤) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ١١٩ .

مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع . فإذا حاول أن يتمثل فيه الانسانية من حيث هي انسانية بلا زيادة أخرى لم يمكنه ذلك . بل إنما يمكنه استنبات الصورة الانسانية المخلوطة المأخوذة من الحس ، وأن هارق المحسوس ، (٢٥) .

والحواس الباطنية عند الفارابي خمس هي : الحس المشترك ، والقوة المصورة ، والوهم ، والقوة الحافظة ، والقوة المفكرة والمخيلة (٢٦) . بينما هي عند أرسطو ثلاث : الحس المشترك ، والمخيلة ، والذاكرة (٢٧) . وقد جرى ابن سينا والفرازي وملاصدرا مجسري الفارابي في تقسيمهم لقوى النفس الباطنة ، فهي عندهم أيضا خمس (٢٨) . ولا بد لنا أن نستعرض هذه القوى عند الفارابي تفصيلا .

١ - الحس المشترك :

وهو أول الحواس الباطنة ، ويمثل الحد المشترك بينها وبين الحواس الظاهرة ، واليه تؤدي وتجتمع هذه الحواس . يقول الفارابي : « في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي مجمع تأدية الحواس ، وعندها بالحقيقة الاحساس ، وعندها ترتسم صورة آلة تتحرك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها ، وأن زالت حتى تحس كخط مستقيم أو كخط مستدير من غير أن يكون كذلك ، إلا أن ذلك لا يطول ثباته » . وهذه القوة أيضا مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم ، فإن الإدراك بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج أو صدر إليها من داخل ، كما تصور فيها حصل مشاهدا ، (٢٩) .

فالحس المشترك إذن هو مركز الحواس الظاهرة . إليه تنتهي ، وفيه يكون الاحساس الحقيقي . ويضرب الفارابي مثلا للتمييز بين الاثنين

(٢٥) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٣ ، وقد أتبنا كلمة (الانسانية) معرفة استنادا إلى طيبة القاهرة ، ص ١٥٣ - ١٥٥ ، وهو الأصوب كما نرى . أما في طبعه سيدهم آباء فقد وردت غير معرفة .

(٢٦) فصوص ، ص ١٢ .

(٢٧) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦١ .

(٢٨) انظر ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٥ - ٣٦ ، أيضا ، الفرائد

مقامد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ ، وانظر صدر الدين الشيرازي : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٢ .

٢٤٩ ، تحقيق : جلال الدين اشيباني ، تقديم : سيد حسين نصر ، طهران ، ١٩٧٦ .

(٢٩) فصوص الحكم ، ص ١٤ ، وانظر شرح (فصوص الحكم) ، محمد بن اسماعيل

الفارابي ، مخطوط ، ورقة ٦٢ ، حيث يذكر أن كلمة (الحد المشترك) الواردة في أول النص هي (الحس المشترك) في بعض النسخ .

يصورة الشيء الذي يتحرك حركة مستقيمة أو دائرية ، فيرى كأنه خط مستقيم أو دائرة ، وهو ليس كذلك . فالحواس الظاهرة لا يمكن أن تراه إلا في صورته التي هو فيها ، بينما الحس المشترك ، على العكس من ذلك ، يمكن أن يراه في صورته التي كان عليها وصورته التي هو فيها أو الحاضرة . وهذا المثل ذاته ، تقريباً ، يستخدمه ابن سينا في نفس الموضوع (٣٠) .

ويعتبر الفارابي الحس المشترك أيضاً مكاناً لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم ، سواء وردت عليها تلك الصور من الخارج (الحواس الظاهرة) أم من الداخل (الحواس الباطنة) . ولكن المشهور عنه نسبة هذا العمل للقوة التخيلية التي إذا انفردت في النوم وانشغلت عن الحواس تعود إلى رسوم المحسوسات المحفوظة فيها فتتركب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض ، أو تقوم بعملية المحاكاة ، أي محاكاة الأشياء المحسوسة الموجودة فيها . فهي إما تحاكيها بالحواس الخمس ، أو تحاكي المعقولات ، أو القوة الغائية ، أو النزوعية (٣١) . ولذا فإن نسبة هذا العمل ، من قبل الفارابي ، إلى الحس المشترك تعوزه الدقة .

وكما أن الحس المشترك هو المركز الذي تؤدي إليه الحواس الخمس المعروفة ، فإنه أيضاً رئيس لتلك الحواس المتفرقة في العينين وفي الأذنين وغيرهما . ولكن هناك فارقاً قوياً بين الحس المشترك والحواس الظاهرة ، يتلخص في أن كل حاسة من هذه الحواس تدرك حساً معيناً يختص بها ، بينما الحس المشترك ، أو الحاسة الرئيسية ، كما يسميها هنا ، يدرك ما تدركه الحواس الخمس جميعاً .

يقول أبو نصر : « فكل واحد من هذه الخمس يدرك حساً ما يخصه والرئيسة منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأمورها » (٣٢) .

وهو وإن لم يسم تلك الحاسة في هذا الموضع ، إلا أنه ينسب عليها بالاسم في مواضع أخرى (٣٣) . كما يظهر من خلال النص السابق أن الحاسة الرئيسية يعني بها الحس المشترك ، لأن الحس المشترك عند أرسطو ، وواضح أن أبا نصر ينتهج هنا نهجه ، يعني به الحس الذي يعم المحسوسات جميعاً . فالحركة مثلاً ، وهي إحدى موضوعات الحس

(٣٠) انظر ابن سينا ، النفس ، م ١ ، ج ٥ ، ص ٣٦ .

(٣١) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٨٨ .

(٣٢) المدينة الفاضلة ، ص ٧١ .

(٣٣) نفس المصدر ، ص ٩٣ ، ص ٩٤ .

المشترك ، يمكن أن تكون للمس والبصر ، بينما اللون لا يمكن أن يكون محسوسا إلا بالبصر ، فهو محدد بحاسة واحدة ، وكذلك الصوت لا يحس إلا بالسمع ، وهكذا الطعم واللمس .

يقول أرسطو : « المحسوس على ثلاثة أنواع من الأشياء : نوعين يتركبان بالذات ، ونوع بالعرض . ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة ، والآخر يعمها جميعا ، وأعني بالمحسوس الخاص ، ذلك الذي لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى ، ويستحيل أن يقسم الخطأ فيه : مثال ذلك البصر حاسة اللون ، والسمع حاسة الصوت ، والذوق حاسة الطعم . أما اللمس فموضوعاته مختلفة . إلا أن كل حاسة على كل حال ، تحكم على محسوساتها الخاصة ، ولا تخطئ في أن هناك صوتا ، أو صوتا ، بل فقط في ما وأين اللون ، وفي ما وأين السمع . هذه ، إذن ، هي المحسوسات التي يقال عنها أنها خاصة بكل حاسة . المحسوسات المشتركة هي الحركة ، والمكون ، والعدد ، والشكل ، والمقدار . لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تخص أية حاسة ، بل تعمها جميعا » (٢٤) .

فالفارابي إذن يتفق مع أرسطو في التمييز بين حس يخص كل حاسة بعينها ، كاللون الذي يحسه البصر ، والرائحة التي يحسها الشم ، وبين حس تشترك فيه الحواس جميعا ، كالشكل والحركة وغيرها . الأول يندرج ضمن إطار الحس الظاهر ، والثاني يندرج في إطار الحس الباطن . ولكن المعلم الثاني لا يذهب إلى أبعد من ذلك . حيث لا نجد عنده ذكرا للمحسوس بالعرض ، أما المحسوس بالذات ، فيذكره ضمنا ولا يسميه بالاسم . وباختصار لا نجد عنده هذا التقسيم الذي نلاحظه عند أرسطو ، وهو تقسيم المحسوسات إلى محسوسات بالذات وأخرى بالعرض ، كما أنه لا يعطي أمثلة على الحس المشترك كالتي أعطاها أرسطو ، ولكنه يتفق معه في الإطار العام لتحليل الحواس ، والتمييز بين حواس خاصة (ظاهرة) ، وأخرى مشتركة (باطنة) .

والفارابي ، كما لاحظنا دائما ، يطبع نظرياته العضوية والنفسية بطابع سياسي ، كما يطبع نظرياته السياسية والاجتماعية بطابع عضوي ؛ ولذا نراه يستعمل هنا نفس المنهج ، فيجعل الحس المشترك رئيسا للحواس الخمس الظاهرة ، أما هذه فهي عيون ومنذرات أو أصحاب أخبار ، كل

(٢٤) أرسطو : النفس ، ج ٢ ف ٦ ، ٤١٨ ، و ، ص ٦٣ - ٦٤ ، وقارن أيضا ترجمة اسحق بن حنين لكتاب (النفس) ، لأرسطو ، المقالة الثانية ، ص ٤٥ .

واحد منهم موكل بجندس من الأخبار ، وبأخبار ناحية من نواحي المملكة .
والرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب
أخباره . والرئيسة من هذه هي أيضا في القلب ، (٢٥) .

والحقيقة أن هذا التصور للحاسة المشتركة لا نجده عند أرسطو ،
بل ينطلق فيه الفارابي من رؤيته السياسية الشاملة للموجودات ، والتي
تقوم على أن هناك دوما شطرا يحكم ويأمر وآخر يطيع وينفذ . وهو أمر
لاحظناه في فلسفته الكونية ، ونلاحظه الآن في النفس وقواها .

والملاحظ أن أبا نصر يجعل مركز الحس المشترك في القلب متفقا في
ذلك مع أرسطو الذي يعلل هذا الأمر في أن شرط الاحساس الحرارة
والقلب هو الذي يوزع الحرارة مع الدم في أطراف الجسم (٢٦) .

ونكاد نلمح عند الفارابي نفس التعليل الأرسطي . فالقلب عنده
أيضا ينبوع الحرارة الغريزية ، حيث تنبث منه إلى سائر الأعضاء ، لكنه
يجعل الدماغ ، قوة نفسية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود
محصل ، (٢٧) .

غير أن هذا الاتجاه لجعل القلب مركزا للحياة النفسية وقوى الحس
الباطن ، يشيع في كتاب (المدينة الفاضلة) على وجه الخصوص ، بينما
في (فصوص الحكم) يتجه الفارابي اتجاه آخر يبتعد فيه عن أرسطو ،
حيث يجعل الدماغ ، لا القلب ، مركزا للحواس الباطنة ، وهو ما يقر به
من الدراسات النفسية الحديثة ، كما نلمح تأثيره الكبير على ابن سينا
في تحليله لقوى النفس الباطنة وموضعها في الجسم .

ومما يجدر ذكره أن الفارابي في عرضه لقوى النفس الباطنة في
(فصوص الحكم) لا يبتدىء بذكر الحس المشترك بل يبتدىء بالصورة ،
مما دفع بعض الباحثين إلى التسؤل بأنه يخلط الحس المشترك
بالمصورة (٢٨) .! ولكننا لو دققنا في النص أكثر ، لوجدنا هذا القول غير
صحيح . فالفارابي يبتدىء رأيه الوارد في (الفصوص) بالقول : « أن
رأى الشاعر الظاهرة شركا وحبالا لأصطياد ما يقنصه الحس من
الصور » (٢٩) ، ويعد هذه الجملة المختصرة ، يذكر القوة المصورة .

(٢٥) المدينة الفاضلة ، ص ٧١ .

(٢٦) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦١ .

(٢٧) المدينة الفاضلة ، ص ٧٥ - ٧٦ .

(٢٨) انظر إلياس فرح : الفارابي ، ص ٨٤ .

(٢٩) فصوص الحكم ، ص ١٢ .

والسؤال الذي يمكن أن يطرح هنا هو : ما الذي تكونه هذه الشراك والحيال التي تصطاد ما يقتنصه الحس غير الحاسة المشتركة ذاتها ؟ لقد شبهها قبل قليل بأنها الملك والرئيس ، وبقية الحواس الظاهرة كالعيون التي تجلب لها اختيار الملكة ، وما هو يشبهها الآن بالصياد الماهر الذي يشرف على مجموعة من الشراك التي تجلب له الصور الحسية ، فيختار منها ما يشاء . ولا يمكن أن يكون المقصود في ذلك هو القوة المصورة ، لأنه سيعطيها تعريفا خاصا سنعرضه بعد قليل .

ثم ان أبا نصر يتعرض للحاسة المشتركة في مكان آخر ، وبوضوح أكبر ، موضحا وظيفتها كواسطة بين الحس والعقل ، فيقول : « وقد يظن ان العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك . ان بينها وسائط ، وهو ان الحس يباشر المحسوسات ، فيحصل صورها فيه ويؤنيها الى الحس المشترك ، حتى تحصل فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ، (٤٠) » .

أي أنه لا يمكن الانتقال من المحسوس الى العقول هكذا مباشرة ، بل يجب أن يتم هذا الانتقال عبر مجموعة من الحواس الباطنة أولها الحس المشترك . فالفارابي إذن يفرق للحس المشترك مكانا معينا ، ويميزه عن بقية الحواس الأخرى ، ولا يخلط بينه وبين القوة المصورة ، كما قيل ، نعم . . . قد يكون عرضه في (الفصوص) موها بعض الشيء ، لأنه لا ينص على الحس المشترك بالاسم ، بل ينص ابتداء على (المصورة) غير أن القراءة المعمقة للنص توضح لنا ما يؤدي الى نفس المعنى ونفس المراد ، وهو الحس المشترك . كما أن الفارابي يشير في (المسائل الفلسفية) صراحة الى أن الانبعاث الحسي يبدأ بالحس المشترك ، فيميز تمييزا قاطعا بينه وبين (المصورة) ، وفي ذلك فصل الخطاب .

ويتفق ابن سينا مع المعلم الثاني في رؤيته العامة للحس المشترك ، بل وفي كثير من التفاصيل أحيانا . فعنده ، كما هو الحال عند الفارابي ، أن القوة التي تسمى الحس المشترك ، هي مركز الحواس ، ومنها تتشعب الشعب ، واليها تؤدي الحواس ، وهي بالحقيقة (هي) التي تحس . لكن اسماء هذه هي للقوة التي تسمى خيسالا وتسمى مصورة وتسمى متخيلا . (٤١) .

(٤٠) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ .

(٤١) ابن سينا : النفس ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ . و (هي) موجودة في النفس ، ولا اعتد أن لوجودها مبررا يذكر .

كما يرى ابن سينا أيضا أن التمييز بين الكيفيات الأولية للأشياء تكون أولا للحس المشترك ثم للعقل ، وليس عن طريق العقل مباشرة ، لأن « الحس المشترك هو القوة التي تتأدى إليها المحسوسات كلها ، فإنه لو لم تكن قوة واحدة تدرك اللون واللموس لما كان لنا أن نميز بينهما قائلين : إنه ليس هذا ذاك » . وهب أن هذا التمييز هو للعقل ، فيجب لا محالة أن يكون العقل يجدهما معا حتى يميز بينهما ، (٤٢) .

والشيخ الرئيس يضع الحواس الباطنة ، متأثرا بالفارابي ، في الدماغ ، وليس في القلب كما ذهب أرسطو . فيعرف الحس المشترك بأنه : « قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصبورات المنطبعة في الحواس الخمس المتأدية إليه » (٤٣) ، غير أنه يخلط بين الحس المشترك وبين التخيل حينما يدعو الحس المشترك بأنه (فنتاسيا) ، رغم أن (Phantasia) عند أرسطو هي التخيل (٤٤) .

والخلاصة أن الحس المشترك هو « القوة التي تدرك الصور الجزئية الواردة إليه من مختلف أنواع الاستقبال الخارجى كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس ، فتلتقى لديه هذه الإدراكات المختلفة ، وبواسطتها يحكم على الأشياء الخارجية ، فيقول مثلا : هذا الأبيض حلو ، ويريد بذلك السكر ، أو هذا ليس بذاك » (٤٥) .

٢ - الصورة :

لاحظنا أن الحس المشترك هو القوة التي تستقبل مختلف الصور الحسية الواردة عبر الحواس الخارجية ، فتحكم عليها وتذكرها ، وتستطيع التمييز فيما بينها بناء على الخبرة السابقة . فمن حينها نقول : إن هذا الأصفر حلو ونعني بذلك العسل ، فانما أصدرنا هذا الحكم بناء على تجربة سابقة وحس مشترك ، شمل اللون الأبيض بالبصر ، والطعم الحلو بالذوق .

ولكن كيف بقيت هذه الصور الحسية ، وابن اختزنت ؟ هذا هو عمل الصورة عند الفارابي . فهذه القوة الموجودة ، حسب رايه ، في مقدمة

(٤٢) المصدر السابق ، ص ١٤٥ ، وقارن (مقاصد الفلاسفة) للقرطبي ، ص ٢٤٨ .
والنفس المعنى يرد عند الشيرازي ، انظر الأسفار الأربعة ، ج ٨ ، ص ٢٠٥ ، طهران ،
مطبع الحيدري ، ١٣٨٣ هـ .

(٤٣) ابن سينا : النفس ، ج ١ ، ص ٣٥ .

(٤٤) أرسطو : النفس ، ج ٣ ، ف ٣ ، ٤٢٩ ، و ، ص ١٠٧ ، وانظر د. مجيد لخرى :

أرسطو طاليس ، ص ٦٦ الهامش .

(٤٥) انظر الشيرازي : نفس المصدر ، ص ٢٠٥ .

الدماغ . (تستثبت) صور المحسوسات بعد زوالها عن (مساهمة)
الحواس أو ملاقاتها ، فتزول عن الحس » (٤٦) .

أى أن الوظيفة الأساسية للمصورة هي حفظ أو استثبات - بتعبير
الفارابى - الصور التى يتركها الحس المشترك بعد أن تزول المحسوسات
نفسها . ولذلك عرفها الامام الغزالي بأنها « الحافظة لما ينطبع فى الحس
المشترك ، فان الحفظ غير الانطباع والقبول » (٤٧) .

ولو قارنا بين الفارابى وابن سينا فى رؤيتهما للمصورة نجد
تشابها كبيرا . ولكن مع بعض الفوارق . فالشيخ الرئيس يحدد وظيفة
المصورة أيضا أنها « تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية
الخمس » ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات » (٤٨) .

غير أن الفيلسوفين يختلفان بعض الشيء حينما يطلق ابن سينا لفظ
(الخيال والتمثيلية) أيضا على القوة المصورة (٤٩) . وهذا لا نلاحظه
عند الفارابى فى عرضه المنسقى والواضح - وإن كان مختصرا - فى
(فصوص الحكم) ، ولكننا قد نجد فى موضع آخر من مؤلفاته ما يفهم منه
التسوية بين الخيال أو التخييل والمصورة ، حينما يقول : « أن الحس
يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك فيؤدى
الحس المشترك تلك الى التخييل ، والتخييل الى قوة التمييز ليعمل التمييز
فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل
عناية » (٥٠) .

وقد يرد على ذلك أنه لا يسوى بين التخييل والمصورة ، وإنما يقفز
مباشرة من الحس المشترك الى التخييل دون ذكر المصورة . فهو يذكر
التخييل مباشرة بعد الحس المشترك ، ولكننا لا نستطيع أن نعتمد هذا
التحديد والترتيب عنده ، لأنه غير مكتمل ، ولأن الفلاسفة الذين تأثروا
بالمعلم الثانى فيما يخص القوى الباطنة ، تعريفها ، وتحديد وترتيبها ،
قد ساروا ، فيما يبدو ، على نهجه الذى نهجه فى (فصوص الحكم) ،
وليس ما انتهجه فى أى كتاب آخر . ولذا فإننا نرجع بشكل أساسى الى
عرضه فى هذا الكتاب ، ولا نعتمد اشارته التى وردت فى (المسائل

- (٤٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ ، وفى نسخة ديتريش ص ٧٤ يرد ما بين
الاقواس هكذا : (استثبت) و (مساهمة) ، وما أليها استنادا الى طبعة جيدر آباد
والقاهرة (الثانى) ، وهو الأصوب كما نعتقد .
(٤٧) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ .
(٤٨) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٦ .
(٤٩) المصدر السابق ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ .
(٥٠) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ .

الفلسفية) ، والتي يسوى فيها بين المصورة والتخيل ، أو بالأحرى التي لا يذكر فيها المصورة أصلا ، بل يقفز مباشرة من الحس المشترك إلى التخيل . ولكننا لا نهمل الأفكار الأخرى إذا كانت متطابقة مع رؤيته التي ضمنها كتاب (فصوص الحكم) ، أي أننا نعتز رؤيته للحواس الباطنة في هذا الكتاب معيارا لأرائه في مؤلفاته الأخرى ، لأنها جاءت هنا واضحة ، وعسقة ، وشاملة .

وقد نجد صدى لفكر الفارابي فيما يخص القوة المصورة عند فيلسوف آخر هو (صدر الدين الشيرازي) ، الذي يرى أن المصورة - ويسمينا الخيال أيضا - هي « قوة مرتبة في آخر التجويف الأول من الدماغ بحسب المشهور ، ويجتمع فيها مثل جميع الحسوسات ، ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحواس وبنطاسيا ، وهي خزانتها وليست خزانة للحواس ، وإن كانت مدركاتها محفوظة فيها » (٥١) .

وخلاصة القول ، أن المصورة عند الفارابي هي « خزانة تتجمع فيها الاحساسات التي نقلتها الحواس عن عالم المراتبات والأجسام ، حتى إذا زالت الحسوسات تبقى منها في الذهن صور » (٥٢) .
فوظيفة المصورة إذن تجميعية لا إدراكية ، ومهمتها حفظ الصور وتثبيتها بعد زوال محسوساتها . ولذلك قال الشيخ الرئيس عن المصورة : « ليس لها حكم البتة ، بل حفظ » (٥٣) ! أما الإدراك والحكم فهو للحس المشترك بشكل جزئي ، ولقوى أخرى بشكل كلي ، كما سيوضح .

٢ - الوهم :

وهو القوة التي تدرك صور المحسوسات بعد زوالها ، أو أنها تدرك الصور التي تجمعت في القوة المصورة ، بمعنى أن لديها القدرة على أدراك الأشياء غير المحسوسة ، مثل إدراك الشاة لعداوة الذئب .

يقول الفارابي : القوة الوهمية « هي التي تدرك من المحسوس حالا يحس ، مثل القوة التي في الشاة إذا (اشبهت) صورة الذئب في حاسة الشاة ، تشبهت عداوته وردائه فيها ، إذا كانت الحاسة لا تدرك ذلك » (٥٤) .

(٥١) صدر الدين الشيرازي : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٤ .

(٥٢) أليازجي وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٦ . أيضا الياس فرح :

الفارابي ، ص ٧٣ .

(٥٣) ابن سينا : النفس ، م ٤ ف ٦ ، ص ١٤٧ .

(٥٤) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٢ ، وما بين القوسين أبتناها من نشرة

ديريش ، ص ٧٤ .

ولم يشير أرسطو إلى القوة الوهمية ، ويعد الفارابي أول من أشار إليها من الفلاسفة المسلمين ، وتأثر به من جاء من بعده . فابن سينا يقول عنها أنها « تترك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه ، وأن هذا الولد هو المعطوف عليه » . ويشبه أن تكون هي أيضا المتصرفة في المتخيلات تركيبيا وتفصيلا ، (٥٥) .

كما أن ابن سينا يضع الوهم بعد المتخيلة والمفكرة ، بينما يضعها الفارابي قبلهما (٥٦) .

والى نفس التعريف للوهمية يذهب الفزالي ، ويشكر أنها تمثل للحيوان ما يمثل العقل للإنسان (٥٧) .

ويلتزم المصدر الشيرازي بنفس المفاهيم السابقة دونما إضافة جديد (٥٨) ، مما يدل على الأثر الكبير الذي تركه الفارابي في الفلسفة الإسلامية حتى عصور متأخرة .

٤ - الحافظة :

كما أن الصورة تختزن ما يدركه الحس المشترك ، فإن الحافظة تختزن ما يدركه الوهم (٥٩) . فهي خزانة للصور الوهمية ، كما الصورة خزانة للأدراكات الحسية .

ويطلق ابن سينا على الحافظة اسم الذاكرة ، ووظيفتها عنده هي نفسها عند الفارابي . فهي « قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تتركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الجزئية » (٦٠) .

والحافظة ، عند الفزالي ، هي خزانة المعاني ، أو هي عبارة عما يحفظ هذه المعاني التي أدركتها الوهمية (٦١) .

وقد لاحظنا سابقا أن ادراك الصور هو للحس الظاهر والباطن .

(٥٥) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٦ .

(٥٦) نفس المصدر ، ص ٣٦ وانظر (قصص الحكم) ، ص ١٢ .

(٥٧) الفزالي : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ ، ص ٣٦١ .

(٥٨) صدر الدين الشيرازي : لبدا والمعاد ، ص ٢٤٨ .

(٥٩) الفارابي : قصص ، ص ١٢ ، وانظر الأياضي وكرم : المصدر السابق ،

ص ٥٢٦ .

(٦٠) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٧ .

(٦١) الفزالي : مقاصد ، ص ٣٥٦ .

بينما ادراك الحسنى هو للحس الباطن فقط . وادراك الصورة لابد أن يدركه الحس الظاهر أولا ثم يدركه الحس الباطن ، بينما المعنى هو الشيء الذى تدركه النفس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا . لهذا كانت الصورة أقرب إلى الحسوسات ، بينما المحافظة أقرب إلى المجردات .

٥ - الفكرة والتخيلة :

تسيطر هذه القوة على ما اختزنته القوتان ، المحافظة والصورة ، من معان وصور . فتقابل وتوازن بينها أو تجمع وتفرق .

ويعرف الفارابى الفكرة بأنها « التى تتسلط على الودائع فى خزانة الصورة والمحافظة ، فتخلط بعضها ببعض ، وتفصل بعضها عن بعض » . وإنما تسمى فكرة إذا استعملها روح الانسان والعقل ، فان استعملها الوهم سميت متخيلة « (٦٢) » .

ونستنتج من هذا التعريف عدة أمور هامة : الأمر الأول ، ان الفكرة تستمد مايتها من الصور والمعانى ، والثانى ان وظيفتها اما التركيب بين الصور أو تفريقها والفصل فيما بينها ، والثالث ، انها اذا استعملها الانسان ، أو عقله على وجه التحديد ، سميت فكرة ، وإذا استعملها الوهم سميت متخيلة ، والرابع ان الفارابى يفصل فصلا واضحا بينها وبين الصورة أو غيرها من قوى الحس الباطن .

غير ان الفارابى يعرف التخيلة فى مكان آخر يفهم منه الدمج بينها وبين الصورة ، فيقول : « ثم يحدث فيه - أى الانسان - بعد ذلك أخرى يحفظ بها ما ارتسم فى نفسه من الحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهذه هى القوة التخيلة . فهذه تركيب الحسوسات بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة » بعضها كاذبة وبعضها صادقة « (٦٢) » .

وواضح أن حفظ ما ارتسم من صور الحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس ، هو فى الحقيقة وظيفة الصورة ، بينما تركيب تلك الصور الحسية مع بعضها البعض ، وفصلها عن بعضها البعض ، هو وحده وظيفة التخيلة .

(٦٢) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٦٢ .

(٦٣) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ، ونفس التعريف يرد فى (السياسة

المدينة) ، ص ٣٣ ، وانظر أيضا د . محمد عثمان نجادى : الادراك الحسى عند ابن سينا ، ص ١٦٥ ، ط ٣ ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٠ .

ورغم أن مصدرنا الأساسي لعرض قوى الحس الياطن عند الفارابي هو كتابه (قصص الحكم) لأسباب قوية نكرناها آنفا ، بينما يرد هذا النص في (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) ، فقد نجد حلا لهذا الإشكال من واقع النظرية الأرسطية في التخيل .

فقد لاحظ بعض الباحثين وهو يقارن بين وجهتي نظر كل من أرسطو وابن سينا في التخيل ، أن أرسطو يعرف التخيل من وجهة نظر مختلفة وعن ناحية خاصة . فهو يهتم في تعريفه للتخيل بتوضيح العلاقة بين التخيل والاحساس ، أكثر من اهتمامه بتوضيح الطبيعة الخاصة بوظيفة التخيل ، وهي التفريق والجمع بين الصور والمعاني تمهيدا لعمليات التفكير والابتكار ، وهو ما يهتم ابن سينا بتوضيحه وتعريفه ، (٦٤) .

وما أخرى هذه المقارنة أن تنطبق أيضا على الفارابي ، لأن تعريف ابن سينا للتخيل هو نفس تعريف المعلم الثاني دونما إضافة شيء جديد ، حتى في التوسع والشرح الذي اشتهر به الشيخ الرئيس . حيث نجسد الفارابي قد توسع أيضا في شرح المخيلة في أماكن أخرى من مؤلفاته ، وأوضح دورها ووظيفتها الهامة كما سنلاحظ .

أما رأى أرسطو في التخيل ، فيقوم أولا على التفريق بين التخيل والاحساس ، وإيضاح الاختلاف فيما بينهما ، لكن يخلص إلى أن التخيل ليس هو الاحساس ، وذلك للأسباب التالية (٦٥) :

(أ) أن الاحساس أما قوة وأما فعل ، مثال ذلك البصر والابصار . على العكس قد توجد الصورة في غيبتها كالصور التي تشاهدها أثناء النوم .

(ب) الاحساس حاضر دائما ، وليس التخيل كذلك .

(ج) من جهة أخرى ، إذا كان التخيل والاحساس شيئا واحدا بالفعل ، فيجب أن يكون التخيل موجودا في جميع الحيوانات ، ولكن يبدو أن الأمر ليس كذلك كالحال في النمل والفعل .

ولكن بالرغم من هذه الفوارق بين التخيل والاحساس ، توجد علاقة بينهما ، حيث يعرف أرسطو التخيل بأنه « الحركة المتولدة عن الاحساس بالفعل » . ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية ، فقد اشتق التخيل (فنتاسيا) Phantasia اسمه من النور (فاوس) Phaos إذ بدون

(٦٤) د . محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا ، ص ١٩٦ .

(٦٥) النظر أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٨ ، و ١٠٤ ص ١٠٤ .

النور لا يمكن أن نرى ، ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبه الاحساسات
فإن الحيوانات تفعل أفعالا كثيرة بتأثيرها ، بعضها لا يوجد عندها عقل ،
وهذه هي البهائم ، وبعضها الآخر لأن عقلها يظلم بالانفعال ، أو الأمراض ،
أو النوم ، كالحال في الإنسان » (٦٦) .

ولذا فقد يكون الفارابي في دمج بين الفكرة والمصورة الذي
لاحظناه ، قد أراد تأكيد العلاقة بين الحس والتخيل كما فعل أرسطو .

والتخيلة عند الفارابي لها دور ابداعي ، فهي قادرة على أن تجمع
وتركب أجزاء أنواع مختلفة ، وتفرق أجزاء نوع واحد ، أي أن لها قدرة
على التركيب والتحليل . كما أن من خواصها الأساسية (المحاكاة) أي
القدرة على محاكاة الصور الحسية المخزنة في الحافظة والمصورة ،
فأحيانا تحاكي المعقولات ، وأحيانا تحاكي القوة الغاذية
« وأحيانا تحاكي القوة النزوعية ، وتحاكي أيضا ما يضاف البدن عليه من
المزاج . فأنها متى صادفت مزاج البدن ربطا حاكمت الرطوبة بتركيب
المسوسات التي تحاكي الرطوبة ، مثل المياه والسباحة فيها » (٦٧) .

والفارابي يعطي الدور الأكبر للتخيلة في الأحلام والرؤى . أما في
الأحلام ، فلأن هذه القوة ، إضافة إلى الغاذية ، هي الوحيدة التي تبقى
فاعلة أثناء النوم ، ولذلك كان تأثيرها واضحا في بعض الأفعال التي
يقوم بها النائم دون أن يشعر . « فيقوم ما تحاكيه القوة التخيلية من ذلك
الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة » (٦٨) .

وأما في الرؤى ، فإن الخيال إذا تسلط على جميع القوى الأخرى ،
تحدث فيه قوة « تتصور فيها الصورة التخيلية ، فتصير مشاهدة ، كما
يعرض لمن يغلب في باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف ، فيسمع أصواتا
ويبصر أشخاصا ، وهذا التسلط ربما قوى على الباطن ، وقصر عنه يد
الظاهر ، فلاح فيه شيء من الملكوت الأعلى ، فأخبر بالغيب ، كما يلوح
في النوم عند هدوء الحواس ومكون المشاعر ، فيرى الأحلام » (٦٩) .

وسنرى هذا الأمر يتفصيل أكبر عند عرضنا لنظرية النبوة عند
المعلم الثاني .

(٦٦) أرسطو : النفس ، ج ٣ ، ف ٣ ، ٤٢٩ ، و ، ص ١٠٧ . وانظر ترجمة اسحق
بن حنين لكتاب النفس ، م ٣ ، ص ٧١ - ٧٢ .
(٦٧) المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ - ٨٩ .
(٦٨) نفس المصدر ، ص ٦١ .
(٦٩) لموس الحكم ، ص ١٤ - ١٥ .

(ج) الإدراك الحسى :

لا شك أن التقسيم الذى أوردناه لقوى الحس الظاهر والباطن ، هو تقسيم اعتبارى ، ولا يعنى بأى حال من الأحوال ، أن النفس مجزأة ، وأن كل جزء منعزل عن الجزء الآخر ، لأن الحياة النفسية فى حقيقتها وحدة لا تتجزأ . نعم . . . قد يكون هناك تمايز بين قوى النفس ، وتنوع فى الوظائف ، ولكن ليس هناك انفصال أو انفصام بين تلك القوى . وقد لاحظنا هذا الأمر عندما تحدث الفارابى عن وحدة النفس رغم اختلاف قواها ، وأشارنا إلى أن النفس متعددة فى المظهر متحدة فى الجوهر (٧٠) .

وكما أن النفس فى حقيقتها واحدة ، فلا بد أن يكون الفعل الصاس منها واحدا أيضا . وإذا طبقنا ذلك على المعرفة الحسية ، فسنجد الارتباط وثيقا بين نوعى الإدراك الحسى الداخلى والخارجى ، وبين وظائف كل حاسة من الحواس التى شرحناها كلا على حدة . وإذا كنا قد تكلمنا عن وظائف الحواس مجزأة عن بعضها البعض ، فلا بد أن نتكلم عن عملية الحس ذاتها مجتمعة ، لأن للإدراك الحسى آلية واحدة متماسكة ، لو اختلف أى جزء من أجزائها لاختلت عملية الإدراك كلها .

وقبل أن نبدأ فى عرضنا هذا لابد أن نشير إلى أن علماء النفس الحديثين يميزون بين الاحساس والإدراك الحسى . فالاحساس هو مجرد التنبيه الذى يحدث من الكيفية الحسية ، مثل التنبيه الذى يحدث فى العين من الضوء ، أو التنبيه الذى يحدث فى الذوق عن الطعم . أما الإدراك الحسى فهو أدراك الشيء الذى تؤثر كيفيته فى الحس ، وذلك بالاستعانة بتجربتنا الماضية ، (٧١) .

وإذا كان الاحساس هو مجرد التنبيه الذى يحدث عن الكيفية الحسية ، فإنه قد ينطبق على ما نسمى بالحواس الظاهرة ، وهى الحواس الخمس المعروفة ، أما الإدراك الحسى فينطبق على الحواس الباطنة وأولها الحس المشترك ، لأن من طبيعة هذه الحواس أن لها ملكة الحكم والموازنة عن طريق الاستفادة من التجارب الماضية واستعادتها ، بالإضافة إلى تأثرها بالكيفيات الحسية للشيء المراد أدراكه .

ولكننا ، حقيقة ، لا نستطيع الجزم بأن الفارابى أو غيره من الفلاسفة المسلمين كابن سينا ، بل وفلاسفة اليونان أيضا ، قد ميز بين الحس والإدراك الحسى (٧٢) . فالفارابى يطلق لفظ الإدراك أحيانا ، ويعنى به

(٧٠) انظر الفصل الثالث ، ص ١٤١ - ١٤٢ ، من هذا البحث .

(٧١) د . محمد عثمان تيجانى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، ص ١٥٧ .

(٧٢) نفس المصدر ، ١٥٩ - ١٦٠ .

الحس عموماً دونما تمييز بين حس ظاهر وحس باطن ، أو ادراك داخلي وادراك خارجي ، فيقول : « الادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التي هي المشاعر ، والادراك الباطن من الحيوان الوهم » (٧٢) ، ولكنه في مواضع أخرى يميز بين الاثنين فيقول : « الادراك إنما هو للنفس ، وليس للحاسة الا الاحساس بالشيء » (٧٤) .

ولذا فنحن نميل الى أن الفارابي يجعل عملية الادراك الحسي شاملة للحس المباشر أيضاً دونما تمييز بين احساس وادراك حسي ، ولذا سوف نلخص المعالم الرئيسية للادراك الحسي بشقيه ، الداخلي والخارجي لا في اطار وظائف متجزئة بل في اطار مترابط يربط بين تلك القوى ووظائفها بعضها ببعض .

١ - الادراك الخارجى :

وهو يتعلق بما تقوم به الحواس الظاهرة ، وهي البصر والسمع واللمس والشم والذوق ، من افعال . ويمكن تلخيص عناصره الرئيسية فيما يلي :

(١) يرى الفارابي ان الاحساس لن يتم ، الا بآلة جسمانية ، فيها تشبيح صورة المحسوس شيئا مستصحباً للواحق غريبة » (٧٥) بمعنى ان عملية الحس لا تتم الا عن طريق ادوات واعضاء لتلك الحواس ، كالعين بالنسبة للبصر ، والاذن بالنسبة للسمع ، وهكذا . ولكن هذا يخص الحس الظاهر ، والذي لابد أن تتبعه مرحلة ترقسم - أو تشبيح - فيها صور المحسوسات في الحس المشترك وبقيّة القوى الباطنة الأخرى .

على أن هذه الآلات الجسمانية لا تدرك « المعاني المجردة أصلاً ، بل مدركاتها لا تزال مخلوطة بالغواشي الغريبة واللواحق المادية » (٧٦) ونحن نعلم أن الحس المباشر يدرك المحسوسات مصحوبة باللواحق المادية من كم وكيف وأين ووضع ... الخ ، ولا يمكن أن يدركها مجردة عن المادة . « فالحس لا يدرك اللون ما لم يدرك معه العرض والطول ، والبعد وأموراً أخرى غريبة عن ذات اللون » (٧٧) .

(٧٣) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٢ .

(٧٤) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ .

(٧٥) فصوص ، ص ١٥ .

(٧٦) الفارابي : فصوص الحكم ، للفارابي ، مخطوط ، ورقة (٦٨) .

(٧٧) الفارابي : مقاصد الفلاسفة ، ص ٢٤٦ .

وحتى قوى الحس الباطن فإن ادراكها للأشياء ليس مجردا بشكل تام ، وإنما هو مصحوب أيضا باللواحق المادية ، كما لاحظنا في الحس المشترك والتخيل على سبيل المثال .

(ب) يؤكد المعنى السابق ما أشار إليه الفارابي ، وذكرناه آنفا ، من أن « الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل يدرك خلطا ، ولا يستثبته بعد زوال المحسوس » . فإن الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان ، بل انسانا له زيادة احوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك . ولو كانت تلك الأحوال داخلية في حقيقة الانسانية لشارك فيها الناس كلهم - والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا غارقه المحسوس ، فلا يدرك الصورة إلا في المادة والا مع علائق المادة » (٧٨) .

أي أن الحس لا يدرك المعاني المجردة ، وإنما يدركها ممزوجة بالمادة أو بلواحق المادة . مثلا يدرك الحس زيدا ، لا كحقيقة انسانية مجردة ، بل كإنسان له زيادة احوال من كم وكيف ... الخ . فهذه الأحوال لا تعبر عن حقيقة الانسان ، والا لشارك فيها الناس جميعا .

وقد ذهب الشيخ الرئيس ابن سينا في تحقيق هذا الموضوع نفس مذهب الفارابي ، واستعمل نفس الأمثلة ، وأشار إلى أن « الحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ... يقصد الكم والكيف والأين وغيرها ... ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، إذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ ، وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها ، ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة إن غابت المادة » (٧٩) .

(ج) يصاحب الاحساس عادة شعور باللذة أو الألم . فإذا تكيف الحس بكيفية ملائمة لشعر باللذة ، وإذا تكيف بكيفية منافية ، أو منافرة ، شعر بالألم . وقد عالج الفارابي هذه القضية فقال : « كل ادراك فاما أن يكون ملائم أو غير ملائم بل منافر ، واللذة ادراك الملائم والأذى ادراك المنافر » (٨٠) .

(د) أن الادراك الحسي عملية تقوم بها النفس من خلال قواها المختلفة ، ظاهرة وباطنة ، ولا تقتصر على الحس وحده . وهو يعطى على ذلك دليلا قويا فيقول : « الادراك إنما هو للنفس ، وليس للحاسة إلا الاحساس بالشئ ، وليس للمحسوس إلا الانفعال » . والدليل على ذلك أن

(٧٨) فصوص ، ص ١٢ .

(٧٩) ابن سينا : النفس ، م ١ ، ف ٢ ، ص ٥٦ .

(٨٠) فصوص ، ص ٧ ، وانظر النزالي : مقاصد ، ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

الحاسة قد تتفاعل عن المحسوس فتكون النفس لامية ، فيكون الشيء غير محسوس ولا يدرك » (٨١) .

وهكذا فإن الفارابي يميز بين ثلاثة مفاهيم تعبر عن ثلاثة مستويات في المعرفة الحسية ، وهي : المحسوس ، والحاسة ، والنفس المدركة . ولا نعتقد أن الفارابي يخرج الحاسة هنا من دائرة قوى النفس والا ناقض نفسه ، لأن الحاسة هي إحدى قوى النفس المعتمدة عنده كما لاحظنا ، وبالتالي لا بد أن تكون مشتركة في عملية الإدراك ، ولكنه قد يعني أن الإحساس لوحده لا يفيد إدراكا ما لم تشترك فيه النفس بجميع قواها ، وقد يعني بالنفس هنا ، النفس الناطقة وهي العقل ، وأن لم يلم على ذلك دليل .

وعلى أية حال فإن الدليل الذي يعطيه الفارابي في هذا الخصوص دليل هام جدا ، لأن النفس فعلا إذا كانت مشغولة بشيء ، فقد لا تنتبه للمؤثرات الحسية ، كأن يكون الإنسان مشغولا بالكتابة فإنه لا ينتبه لصوت الموسيقى المنبعث جنبه ، رغم أن الآن تتأثر ، والسمع يستلم الموجات الخاصة بذلك الصوت .

٢ - الإدراك الداخلي :

وهو مجموعة الوظائف التي تقوم بها قوى الحس الباطن ، وهي الحس المشترك ، والمصورة ، والوهم ، والحافظة ، والمتخيلة والفكرة ، والتي يمكن تركيزها في النقاط التالية :

(أ) الحس الباطن كالحس الظاهر لا يدرك المعاني المجردة بل يدركها ممزوجة بكيفياتها الحسية ولواحقها المادية الأخرى ، ولكنه يختلف عن الحس الظاهر في أنه يحفظ تلك المعاني بعد زوال المحسوس . وهذا الحفظ له أهمية قصوى في المعرفة الحسية ، لأنه يساعدنا على استعادة الصور الماضية ومقارنتها بصور حسية جديدة تتأبنا ، فنقارن ونوازن ، ثم نحكم . كأن يرى الإنسان الشيء الأبيض ويقول : هذا حلو ، ويعني به السكر ، فإن ذلك تم بناء على تجربة ماضية ، ولعل هذا في الخيلة أكثر وضوحا وأهمية .

(ب) أن الصور التي يدركها الحس المشترك تحفظ في القوة المصورة بعد أن تزول المحسوسات (المرئيات والأجسام وغيرها) عن ملامسة الحواس بشكل مباشر . أما القوة التي تدرك هذه الصور التي تجمعت

(٨١) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ .

فى الصورة فهى الوهم . والوهم هو القوة التى تدرك من المحسوس ما لا يحس ، مثل القوة التى فى الشاة اذا تشبعت صورة الذئب فى حاسة الشاة ، تشبعت عداوته ورداءته فيها . والقوة التى تحفظ ما يدركه الوهم هى الحافظة ، أما القوة التى تشرف على ما تختزنه الحافظة والصورة من الصور ، فتركيبها وتحللها ، هى الفكرة ، وقد تكون التخيلة .

(د) اذا كانت وظيفة التخيلة هى الجمع والتفريق بين صور حسية مخزونة فى قوى الحس الأخرى ، فان جهودها الإبداعى والابتكارى يتركز فى هذه الناحية ، وهو ما نلاحظه عند ابن سينا أيضا ، والذي يرجع الابتكار عنده فى الأغلب الى نشاط التخيل فى عمليات التفريق والجمع بين الصور والمعانى المدركة بالحس .

(هـ) تنشيط التخيلة حينما تنشغل قوى النفس الأخرى ، حيث تنفرد التخيلة بنفسها ، وتقوم بعملية التركيب والتحليل والمحاكاة . وفى هذا الصدد يقول الفارابى : « فاذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على كمالاتها ، الأول بأن لا تعمل أفعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ، انفردت القوى التخيلة بنفسها ، فارغة عما تجده الحواس عليها دائما من رسوم المحسوسات ، وتخلت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية ، فتعود الى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية ، فتعمل فيها بأن تركيب بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض . ولها مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها الى بعض ، فعل ثالث : وهو المحاكاة . فانها خاصة من بين سائر قوى النفس ، لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التى تبقى محفوظة فيها » (٨٢) .

(و) والتخيلة فى نظرية الفارابى متينة الصلة بالميل والعواطف ، وذات دخل فى الأعمال العقلية والحركات الإرادية ، حيث تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها الى هدف معين ، وتغذى الرغبة والشوق بما يدفعها الى السير فى الطريق حتى النهاية ، هذا الى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجى المنقولة الى الذهن عن طريق الحواس . مثلا : اذا صابقت (المخيلة) القوة النزوعية مستعدة استعدادا قريبا لكيفية ما أو هيئة ، مثل غضب أو شهوة أو لأفعال ما بالجملة ،

(٨٢) المدينة الناطقة ، ص ٨٨ ، وانظر الفارابى : جوامع الشر ، مع (تلخيص كتاب أرسطو طاليس فى الشر) لابن رشد ، ص ١٥٢ - ١٥٤ ، تحقيق وتعليق : د. محمد سليم سالم ، القاهرة ، ١٣٩١ هـ ، ١٩٧١ م .

حاكت القوة النزوعية بتركيب الأفعال التي شأنها أن تكون عن تلك المملكة التي توجد في القوة النزوعية معدة ، في ذلك الوقت لقبولها ، (٨٣) .

(ز) قد يكون العقل الفعال مصدرا للصور التي يفيضها على الخيلة في اليقظة أو في النوم ، فتكون الرؤيا أو النبوة . وفي هذا يقول الفارابي : « فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقسوة التخيلة من الجزئيات بالمخامات والرؤيات الصادقة ، وما يعطيها من العقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الإلهية . وهذه كلها قد تكون في النوم ، وقد تكون في اليقظة . إلا أن التي تكون في اليقظة قليلة وفي الأقل من الناس ، فأما التي في النوم فأكثرها الجزئيات ، وأما العقولات فقليلة » (٨٤) .

على أننا سنفرد عنوانا خاصا لنظرية النبوة عند الفارابي ، ودور القوة التخيلية في هذه النظرية .

(د) دور الحس في نظرية المعرفة :

تكلمنا فيما مضى عن الحس والحواس بشكل أقرب ما يكون إلى علم النفس ، وهي مرحلة ضرورية لتحديد مفهوم المعرفة عند الفارابي ، لما بين علم النفس والمعرفة من روابط وثيقة عنده . ولكننا الآن سوف نشرح مكانة الحس في نظرية المعرفة الفارابية من زاوية فلسفية بحثة قسرها الامكان . فهنا لا يكون الحديث عن قوى النفس أو أليتها ودورها في الإدراك الحسي ، وإنما يتركز حديثنا على الإدراك الحسي ذاته في نظرية المعرفة ، وعلى الحواس كأحد المصادر الرئيسية للمعرفة ، وعلى العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، هل هي علاقة تطابق ومماثلة أم علاقة اختلاف ومفارقة ؟ وما هي العلاقة بين الحس والعقل ، وكيف يتم الانتقال من المحسوس إلى العقول ، أو من الجزئي إلى الكلي ؟ وغير ذلك من الموضوعات التي تشكل صلب مباحث الفلاسفة منذ القدم وحتى اليوم .

ولكن ما هي طبيعة المعرفة ، وكيف تتم ؟ هل نكتفي بالحواس فتكون المعرفة نسبية ، والحقيقة مستحيلة ، كما هو الحال عند السفسطائيين ؟ أم هل تكون المعرفة تنكرا لتلك المعاني الكلية الموجودة في عالم المثل ، كما هو الحال عند أفلاطون ؟ أم هل تكون المعرفة بالانتقال

(٨٣) المدينة الفاضلة ، ص ٩٠ ، وانظر د . إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ،

ج ١ ، ص ٧٣ .

(٨٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٢ ، قارن ابن سينا : النفس ، م ٤ : ١ ، ص ١٥٨ .

مما هو حسي الى ما هو عقلي عن طريق تجريد المعاني الكلية من الجزئيات الحسوسة بواسطة التجربة ، كما هو الحال عند أرسطو ؟

تلك ثلاثة مناهج شكلت أهم مواقف الفلاسفة من مشكلة المعرفة قديما ، وبقية بقوة حتى العصر الحديث ، وإن اتخذت شكلا واطارا جديدا عند هذا الفيلسوف أو ذاك . فما هو موقف الفارابي بينها ؟ للإجابة على كل ذلك سينصب حديثنا على الموضوعات التالية :

١ - مصدر المعرفة :

يميز الفارابي ابتداء بين ما هو حسي وما هو عقلي ، كما يميز بين طبيعة كل منهما ، فيقول : « ليس من شأن الحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، ولا من شأن العقول من حيث هو معقول أن يحس » (٨٥) .

بعد هذا التمييز القاطع بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية في هذا العالم ، يؤكد الفارابي بما لا يقبل الشك ، على أن الحواس هي المصدر الأول للمعرفة ، فيقول : « وحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس ، وإدراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » (٨٦) .

فهو هنا فيلسوف واقعي تجريبي ، يؤمن بأن مصدر المعرفة هو الخبرة الحسية التي تزودنا بها الحواس ، وننتقل بعدها من الجزئيات الى الكليات عن طريق التجربة .

ويؤكد الفارابي هذا المعنى في موضع آخر فيقول : « النفس تدرك الصور المعقولة بتوسط صورها الحسوسة ، إذ تستفيد معقولة تلك الصور من محسوسيتها ، ويكون معقول تلك الصور مطابقا لمحسوسها والا لم يكن معقولا لها » (٨٧) .

ولكن على الرغم من هذا الموقف الحسي ، يؤمن الفارابي بوجود أفكار فطرية عند الانسان تحصل دونما حاجة الى الحواس كما سنرى .

٢ - العلاقة بين المدرك والمدرك :

هناك علاقة ما بين تصوراتنا للأشياء وبين ما هي عليه في الواقع . فهل تكون الصور التي ندركها مماثلة لتلك الأشياء ومطابقة لها

(٨٥) فصوص الحكم ، ص ٦٥ .

(٨٦) الفارابي : التصانيف ، ص ٢ .

(٨٧) نفس المصدر ، ص ٢ .

بشكل تام ، أم أنها مخالفة لبعض الشيء ؟ هذا ما سنحاول إيضاحه الآن على ضوء أقوال الفارابي .

والحقيقة فإن للمعلم الثاني رأيين في هذه القضية : الأول يقول بعلاقة تطابق بين المدرك والمدرَك ، والثاني يقول بعكس الرأي الأول .

ففي (فصوص الحكم) يقر الفارابي بوجود علاقة تطابق ومماثلة بين المدرك والمدرَك ، هي أشبه ما تكون بالعلاقة بين الخاتم والشمع . يتصل المدرك بالعالم الخارجي المحسوس ، فيتزود بالصور التي ينتزعها العقل فتكون المعرفة .

يقول الفارابي : « الإدراك يناسب الانتقاش ، كما أن الشمع يكون أجنبيا عن الخاتم ، حتى إذا طابقه وعانقه معانقة ضامة ، رحل عنه بمعرفة ومشاكله صورة . كذلك المدرك يكون أجنبيا عن (الصورة) فإذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة ، كالجس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكسر . فيتمثل في الذكسر وإن غاب عن المحسوس » (٨٨) .

وهذا ضرب من الواقعية السانحة التي تطابق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة كما هو في الواقع ، وهو أمر لا شك أن أبا نصر تأثر فيه بالمعلم الأول ، الذي قال في كتاب (النفس) : « يجب أن نفهم أن الحاسة بوجه عام في كل احساس هي القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى ، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب . فهو يقبل طابع الذهب أو البرونز ، لا من حيث أنهما ذهب أو برونز . والأمور كذلك في الحاسة التي تنقل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت ، لا من حيث أن كلا من هذه الأشياء يقال عنها أنها أشياء جزئية ، بل من حيث أنها صفة معينة ، ومن حيث صورتها » (٨٩) .

على أن أرسطو قد أوضح هنا أشياء بدت غامضة بعض الشيء في قول الفارابي الذي ذكرناه . منها أن الحاسة تقبل الصور مجردة عن المادة ، كما يقبل الشمع (طابع) الخاتم دون الحديد أو الذهب ، ومنها أن الحواس لا تتأثر بالمحسوسات من حيث جزئياتها وما فيها من لئون أو صوت أو طعم ، بل من حيث كقياساتها أو صفاتها ، ومن حيث صورها الحسية . وقد يعذر الفارابي أنه أوضح هذه الأمور في مواطن

(٨٨) الفارابي : فصوص ، ص ١٠ - ١١ . (الصورة) هكذا في النص ولعلها

(الشيء) .

(٨٩) أرسطو : النفس ، ج ٢ ف ١٢ ، ٤٢٤ ر ، ص ٨٧ .

أخرى سبق نكرها ، فاعتبر أن لا حاجة إلى هذا الإيضاح ثانية في هذا الموضوع . غير أن مواضع بهذه الدقة والخطورة تحتاج إلى إيضاح وتعمق مستمر ، ولا تكفى الإشارة هنا أو هناك .

ذلك هو الرأي الأول للغارابي في العلاقة بين المدرك والمدرّك ، والتي يراها علاقة تطابق ومماثلة ، أما الرأي الثاني فيخفف فيه الغارابي من تلك النزعة الواقعية المتطرفة التي تطابق بين الأشياء كما هي في العالم الخارجي وبين صورها في العقل الإنساني ، فيذهب إلى أن تصوراتنا عن الأشياء ليست بالضرورة هي الأشياء نفسها .

يقول المعلم الثاني : « التصور بالعقل هو أن يحس الإنسان شيئاً من الأمور التي هي (خارجية) النفس ، ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء ، ويتصوره في نفسه ، على أن الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقاً لما يتصوره الإنسان في نفسه ، إذ العقل اللفظي الأشياء ، فما يتصوره فيه هو إذن اللفظ الصور » (٩٠) .

ويؤكد الغارابي هذا الرأي في مكان آخر ، حيث يميز بين الأشياء المحسوسة والأشياء المعلومة ، ويوضح عدم تطابق الحقائق العقلية مع موضوعاتها الخارجية ، لأن العقل قد يدرك أشياء ليس لها وجود عيني مشغول في الخارج كالخط الذي يتوهم طرفاً للجسم .

يقول أبو نصر : « الأشياء المحسوسة هي غير المعلومة ، والمحسوسات هي أمثلة للمعلومات ، ومن المعلوم أن المثال غير المثل ، فإن الخط البسيط المعقول الذي يتوهم طرفاً للجسم غير موجود مفرداً من خارج ، ولكن ذلك شيء يحق له العقل » (٩١) .

ولعل المبدأ الفكري لفيلسوفنا يؤكد ميله إلى الرأي الثاني الذي لا يطابق بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، وهذا ما سوف يتضح حينما نتكلم عن مراحل الإدراك .

لذلك فإن الإقتصار على الرأي الأول لتفسير العلاقة بين الذات

(٩٠) الغارابي : مسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ . و (خارجية) في النص .

(٩١) نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

ويذهب أبو الحسن الأشعري (٣٦٠ - ٤٣٠ هـ) إلى رأي مغاير لرأي الغارابي في الأشياء المحسوسة والمعلومة ، فهو يرى : « أن الإنسان بالشئ علم به ، فالإحصاء علم بالصورات ، والسمع علم بالمسموعات ، وهكذا البواقي . ورحمة الكثيرون بأن لا يجد فرقاً بين العلم التام بهذا اللون وبين إحصاءه ، وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه . . . الخ » انظر (شرح المقاصد) لسعد الدين التفتازاني ، ج ١ ، ص ١٦٩ ، دار الطباعة القاهرة ، استنبول ، ١٣٧٧ هـ .

والموضوع ، كما فعل بعض الباحثين حينما قال : « ان جوهر الادراك الحسى قائم بمماثلة بين المدرك والمدرك المحسوس » فكما ان الشمع يبقى غريبا عن الخاتم ، الى ان يتغمس هذا فيه فينتزع صورته ، ويصير مشابها له ، هكذا الحواس تبقى غريبة عن المحسوسات الى ان تنطبع فيها صورها ، فتشابهها وتمثلها ، ويحصل الادراك » (٩٢)
اقول : ان هذا يمثل جزءا من الحقيقة ، ويقتصر على رأى الفارابى ويترك الآراء الأخرى .

٣ - مراحل الإدراك :

يرتب الفارابى مراحل الإدراك تبعا لحصول صورها فى الأشياء .
وبالتالى فهي تتكون من ثلاث مراحل (٩٣) :

١ - حصول الصورة فى الحس .

٢ - حصول الصورة فى العقل .

٣ - حصول الصورة فى الجسم (الانفعال) .

ففيما يخص المرحلة الأولى ، وهى حصول الصورة فى الحس ، فهو ان لا تحصل صورة الشيء فى الحس الا بانفعال من الحس بها ، لكن بتصورها بالحواس التى هى عليها من ملابسها للمادة لا بغير ذلك من الأحوال » (٩٤) .

أى ان هذه المرحلة تتلخص فى انفعال الحس بالمؤثرات الحسية ، فتحصل صورة الشيء ، لكن دونما تجريد عن المادة وكيفياتها ومشتخصاتها من كم وكيف وأين ووضع ، بل ملابسة كاملة لكل تلك الشخصيات .

أما المرحلة الثانية فتقوم على أساس انتزاع الماهيات المجردة من المحسوسات ، وهذا هو شأن العقل الذى يدرك الماهيات الثابتة لا الهويات المتغيرة ، حيث يقول الفارابى : « وأما حصول الصورة فى العقل ، فهو ان تحصل صورة الشيء مفردة غير ملابسة للمادة لا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج ، لكن بغير تلك الحالات ، ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ، ومجردة عن جميع ما هى ملابسة له » (٩٥) .

(٩٢) انظر الياس فرج : الفارابى ، ص ٧٣ .

(٩٣) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ . من كتاب (الجيوس) للمسلم التالى ، ط ١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٩٠٧ .

(٩٤) نفسه ، ص ١٠٥ .

(٩٥) الفارابى : المسائل ، ص ١٠٦ .

ويؤكد هذا النص أيضا موقف الفارابي السابق من عدم التطابق بين المدرك والمدرك ، لأن الصورة لا تحصل في العقل ، كما هي عليه في العالم الخارجي ، بل بحالة أخرى مثالية .

بعد ذلك ينتقل الفارابي إلى المرحلة الثالثة وهي حصول الصورة في الجسم ، فيرى أن حصول الصورة في الجسم يكون بالانفعال ، وهو أن تحصل صورة الشيء في شيء آخر خارج عنه يقبل منه لها ، مثل الحديد الذي يذنى منه النار ، (فتحصل) فيه صورة النار وهي الحرارة ، وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهي محمولة فيه . ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة أو شبيه بذلك الذي كان يصدر ، (٩٦) .

والجسم المتفاعل هو المتأثر عن غيره ، أو المتغير والمتحرك ، لأنه لا فرق بين قولنا (يتفاعل) وبين قولنا (يتغير) و (يتحرك) (٩٧) . والانفعال إما أن يكون مصير الجوهر من شيء إلى شيء ، وتغييره من أمر إلى أمر ، مادام هناك اتصال في هذا التغيير ، وقد يكون ذلك من كيفية إلى كيفية مثل مصير الجسم من السواد إلى البياض وهو التبييض ، ومصيره من البرودة إلى الحرارة ، وهو التسخين (٩٨) .

وعلى هذا الأساس فإن حصول الصورة في الجسم يكون بالتأثير المباشر ، حينما (يتفاعل) الجسم بالمؤثر الخارجي ويقبل الصورة باستعداد تام لها ، ويصدر عنه حينئذ ما كان يصدر عن صاحب الصورة ، أو شبيه بذلك الذي كان يصدر . وهو يضرب مثلا لذلك بالحديد الذي يقرب من النار فتحصل فيه صورة النار وهي الحرارة .

فمرحلة حصول الصورة في الجسم هي عملية انفعالية بحتة ليس للجسم فيها حيلة من تقبل الصور الحسية وحملها . وهي في النطاق الحيواني والإنساني لاحالة لحصول الصورة في الحس والعقل ، لأن ما يحصل في الجسم انعكاس لهما .

وينبه الفارابي أخيرا إلى أن الصور لا تحصل في العقل بمجرد تأثير الحس بالمحسوسات ، بل هنالك عدة وسائط هي قوى النفس من

(٩٦) نفس المصدر ، ص ١٠٦ . وما بين القوسين في نسختنا (يحصل) ، والذي أجبناه أصوب .

(٩٧) انظر الفارابي : كتاب قاطيغوريوس أو القولات ، ص ١٦١ ، أيضا العلامة الحل : كشف المراد في شرح (تجريد الاعتقاد) لتصير الدين الطوسي ، ص ٩٠٤ .

ط ١ ، بيروت ، ١٩٧٩ .

(٩٨) الفارابي : كتاب قاطيغوريوس .

حواس خارجية أو داخلية سبق لنكرها ، حيث تمر فيها صور الأشياء
أو تختزن ثم يحصلها العقل .

يقول أبو نصر : « وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء
بشد مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك . أن
بينها وسائط ، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ،
ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدي الحس المشترك
تلك إلى التخيل ، والتخيل إلى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهيييا
وتنقيحا ، ويؤديها به متقحة إلى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (٩٩) .

ثانيا - المعرفة العقلية (نظرية العقل) :

لا تقتصر المعرفة على الحواس وحدها والا كانت معرفة قاصرة .
ولذا كان لابد للفارابي أن ينتقل ، ضمن جملته المساعد ، إلى مرحلة
أعلى ، وهي المعرفة العقلية . وقد لاحظنا أن مصدر المعرفة الحسية هو
المحسوسات على اختلافها ، حيث تنطبع صور تلك المحسوسات في
الحواس فتحصل المعرفة ، فإذا لم يكن طعام فلا ندرك الطعم ، وإذا لم تكن
شمس فلا ندرك الألوان ، وإذا لم تكن موجات في الهواء فلا ندرك
الأصوات ، وهكذا .

فما هو مصدر المعرفة العقلية إذن ؟ هو الحس حيث تنتزع الماهيات
المعقولة من مشخصاتها في عالم الحس ؟ أم هي المبادئ الفطرية
الموجودة في النفس والتي يدركها الإنسان دونما حاجة إلى الحواس ؟
أم هي الصور التي يستمدّها العقل الانساني المستفاد من العقل الفعال
بضرب من الفيض والاشراق ؟

هذه التساؤلات الهامة ، وأخرى غيرها تدور حول العلاقة بين
العقل والمعقول ، وبين الحس والعقل ، وغير ذلك من الموضوعات
يناقشها الفارابي في نظرية العقل التي كان لها تأثير كبير في الفلسفة
الإسلامية ، وفلسفة العصر الوسيط .

(١) تحديد معاني العقل :

بالرغم من أن أبا إسحق الكندي قد سبق الفارابي إلى كتابة
(رسالة في العقل) ، فإن هذه الرسالة قد اقتصرت على مفهوم واحد
من ستة مفاهيم أو معانٍ للعقل أوردها الفارابي في رسالته ، وناقشها

(٩٩) الفارابي : المسائل ، ص ٢٠٦ .

مناقشة نقدية مستفيضة ، خاصة حينما تعرض المعاني العقل عند الجمهور وعند المتكلمين ، وهو ما نفتقده في رسالة الكندي (١٠٠) :

وعلى هذا الأساس قام الفارابي بعملية تحليل لمعاني العقل ، المختلفة عند عامة الناس وعند المتكلمين والفلاسفة ، وخاصة أرسطو . وبعض الشراح دون أن يشير اليهم ، فوجد أن : اسم العقل يقال على أشياء كثيرة ، الأول : الشيء الذي يقول به الجمهور في الانسان أنه عاقل ، والثاني : العقل الذي يردده المتكلمون على السننهم ، فيقولون : هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل ، والثالث : العقل الذي يذكره (أرسطو) في كتاب (البرهان) ، والرابع : العقل الذي يذكره في (المقالة السادسة) من كتاب (الأخلاق) ، والخامس : العقل الذي يذكره في كتاب (النفس) ، والسادس : العقل الذي يذكره في كتاب (ما بعد الطبيعة) ، (١٠١) .

وسوف نستعرض الآن هذه المعاني كلا على حدة ، مع مقارنتها واستقصاء أصولها ، ما أمكن ، عند أرسطو والشراح ، وبالأخص الاسكندر الأفروديسي . وسنجد في عرض الفارابي لهذه المعاني تلخيصا وافيا لنظرية العقل عنده .

١ - العقل عند الجمهور :

يحدد الفارابي معنى العقل عند الجمهور - ويعني بهم عامة الناس - تحديدا دقيقا ، يتم عن خبرة ودراسة ، وسير لأغوار الناس ، وما استقروا عليه من آراء ومفاهيم . فهو يرى أن معنى العقل عند هؤلاء مرتبط بالقيم الدينية والفضائل ، ولذلك لم يسموا الشرير عاقلا .

فالناس يرون ، أن العاقل محتاج الى دين ، والدين عندهم هو الذي يظنون أنه الفضيلة . وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ، ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر ، بل يسمونه ماكرا أو داهيا وأشياء هذه الأسماء ، (١٠٢) .

(١٠٠) انظر الكندي : رسالة في العقل ، ص ١ ، تحقيق : د . عبد الرحمن بدوي ، ضمن (رسائل فلسفية) ، ط ٢ ، دار الاندلس بيروت ، ١٩٨٠ .
(١٠١) الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ص ٣٩ ، ضمن (النمرة الرشيد) ، نشره ديعريشي ، لندن ، ١٨٩٢ .
(١٠٢) الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ص ٣٩ .

وهكذا فإن مفهوم العقل عند الجمهور مرتبط بتصوير أخلاقي وقيمي ، يكون فيه العقل فارقا بين الخير والشر ، والحسن والقيس . ولذا عز عليهم أن يكون الشرير عاقلا !

ولو قارنا بين الفارابي وابن سينا في هذه النقطة ، لوجدنا الأخير يحدد ثلاثة معان لمفهوم العقل عند الجمهور ، فيقول : « العقول أسماء مشتركة لمعان عدة » . فيقال : عقل لصحة القطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة ويقال : عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده أنه معسان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الصالح والأغراض ، ويقال : عقل لمعنى آخر ، وحده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره . فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل » (١٠٣) .

والحقيقة أن الحد الأول للعقل عند الجمهور والذي ذكره ابن سينا هو فقط ما يتفق مع المعنى الذي أورده الفارابي ، أما الأنواع الباقية فتدخل في مجال آخر سنلاحظه ، وهو مجال العقل العملي ، أي أن ابن سينا وسع معنى العقل عند الجمهور ليشمل ثلاثة معان أو حدود ، يمتد قصره الفارابي على معنى واحد ، وهو المعنى المرتبط بالمعيار الخلقى . أما المعاني الأخر فسيناقشها في مكان آخر . ويجب أن نشير إلى أن الفارابي كان أكثر وضوحا من ابن سينا في استقصاء وربط تصور الجمهور للعقل بالأبعاد الخلقية .

٢ - العقل عند المتكلمين :

ويقوم أساسا على دلالة المشهور أو فكرة الاجتماع التي عرفت بها المتكلمون الذين يرون أن « العقل مناط التكليف أجماعا » (١٠٤) .

أما الفارابي فيحدد تصور العقل عند المتكلمين فيقول : « أما العقل الذي يريده المتكلمون على السنتهم ، فيقولون في الشيء : هذا مما يوجب العقل ، أو ينفيه العقل ، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فإنما يعنون به المشهور في يادى الرأى عند الجميع ، فإن يادى الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل » . وأنت تتبين ذلك متى استقرت شيئا

(١٠٣) ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٧٩ ، ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) ، القاهرة ، ١٩٠٨ .

(١٠٤) الأبي : المواقف في علم الكلام ، ص ١٤٦ ، عالم الكتب ، بيروت . أيضا د- جبر آل ياسين : فيلسوفان رافدان ، ص ١١٩ .

حما يتخاطبون به أو مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة (١٠٥) .

والفارابي يتهم المتكلمين بالتناقض ، لأنهم يقولون بشيء ويعملون بشيء آخر . ذلك أن المتكلمين يظنون بالعقل الذي يريدونه فيما بينهم أنه هو العقل الذي ذكره (أرسطوطاليس) في كتاب (البرهان) ، ونحو هذا يؤمنون ، ولكذلك إذا استقرت ما يستعملونه من المقدمات الأولى تجدها كلها مأخوذة من بادي الرأي المشترك ، فلذلك صاروا يؤمنون شيئاً ويستعملون غيره (١٠٦) .

وتلك حقيقة ، فأننا لو استعرضنا كتب المتكلمين لوجدناهم يعرفون العقل تعريفاً قريباً مما ذكره أرسطو في كتاب (البرهان) ، وهو القوة التي تحصل للانسان بالفطرة والطبع . فيذكر فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) : « أن العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات » والنائم لم يزل في عقله وأن لم يكن عاقلاً (١٠٧) .

ولكننا من جهة أخرى نجد أن منهجهم الحقيقي في تحديد معنى العقل غير ما ينكره الفخر الرازي وبقية المتكلمين ، لأنهم يعنون به دلالة الشهود أو فكرة الاجماع ، أو بادي الرأي المشترك عند الجميع ، ومن هنا كان منشأ التناقض عندهم كما ذكر الفارابي .

٢ - العقل الفطري :

وهو العقل الذي ينكره أرسطوطاليس في كتاب (البرهان) ، ويعنى به ، قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصائبة الضرورية ، لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع أو من صباه ، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت . فان هذه القوة جزء ما من النفس ، يحصل لها بالمعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً . واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها ، وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم (١٠٨) .

(١٠٥) الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ص ٤٠ . ويؤكد الفارابي ذلك في مكان آخر فيقول : « أما ما يعنيه الجدلويون في قولهم : أن هذا يوجب العقل أو ينفيه العقل ، فانهم يمتنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع ، ... الخ » . انظر (تصويل المنطق) للفارابي ، ص ١٥٨ .

(١٠٦) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ .

(١٠٧) انظر الايبسي : الخرافات ، ص ١٤٦ . أيضاً سعد الدين التفتازاني : شرح القاسد ، ج ٢ ، ص ١٧٣ ، وانظر (شرح التجريد) للعقل ، ص ٢٥١ .

٤ - العقل الناشئ عن التجربة :

وهو العقل الذي يتأتى من كثرة التجارب ، وطول السنين ، وتقدم العمر بالإنسان ، بحيث تصبح لديه القدرة على استنباط الآراء الصحيحة ، وقيودها منه دونما حاجة للبرهنة عليها .

يقول الفارابى عن هذا العقل انه « جزء النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو فى جنس جنس من الأمور على طول تجربة شيء مما هو فى جنس جنس من الأمور على طول الزمان ، اليقين بقضايا ومقدمات فى الأمور الارادية التى شأنها أن تؤثر أو تجتنب ... وهذا العقل يتزايد مع الإنسان طول عمره ، فيتمكن فيه تلك القضايا ، وينضاف اليها فى كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم من قبل . ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سماه - أرسطو - عقلا ، تفاضلا متفاوتا . ومن تكاملت فيه هذه القضايا فى جنس ما من الأمور صار ذا رأى فى ذلك الجنس ، ومعنى ذى الرأى هو الذى أشار بشيء قبل رآيه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع ، وتكون مشورته مقبولة وإن لم يقم على شيء منها برهان . ولذلك قلما يصير الإنسان بهذه الصفة إلا إذا شاخ لأجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذى ليس يكون إلا فى طول الزمان ، ولأن يتمكن فيه من تلك القضايا » (١٠٩) .

وقد أشار ابن سينا الى هذا العقل القائم على التجربة فى النص الذى ذكرناه قبل قليل ، وقال انه يطلق « على ما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية . فيكون حده أنه معان مجتمعة فى الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض » ، واعتبره أحد المعانى التى يطلق عليها الجمهور اسم العقل (١١٠) .

٥ - العقل النظري :

أو العقل (العلمى) ، كما دعاه الفارابى فى (عيون المسائل) (١١١) وهو الذى يتم به جوهر النفس ، ويصير جوهر عقليا

-
- (١٠٨) الفارابى : المصدر السابق ، ص ٤٠ - ٤٦ ، وقارن : منطق أرسطو ، التحليلات الثانية ، المقالة الثانية ، ب ١٩ ، ٩٩ ب ٢٥ - ٣٥ ، ١٠٠ ب ٥ ، ص ٤٦٢ - ٤٦٤ .
تحقيق : د. عبد الرحمن بدوي ، مط دار الكتب المصرية ، ١٩٤٩ .
(١٠٩) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤١ - ٤٢ .
(١١٠) الفارابى : رسالة الحدود ، ص ٧٩ .
(١١١) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٤ .

بالفعل . وهو ينقسم الى : عقل بالقسوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد (١١٢) ، غير أن الفارابي لا يتقيد بهذه التسميات ، فهو قد يسمى الذي بالقوة العقل الهولاني ، ويسمى الذي بالفعل العقل بالملكة (١١٣) . والفارابي ينسب الى أرسطو تقسيما رباعيا للعقل : بالقوة ، وبالفعل ، ومستفاد ، وعقل فعال . ويؤمن أن هذا التقسيم قد ذكره أرسطو في كتاب (النفس) (١١٤) ! ولكن هذا التقسيم ، حقيقة ، غير موجود في كتاب (النفس) . سواء في ترجمته الحديثة ، أو ترجمته العربية القديمة ، وأن أرسطو لم يشر إلا الى عقليين هما : العقل المنفعل ، والعقل الفعال (١١٥) .

وقد يرجع هذا التقسيم الى الامكندر الاقرويدي ، وهو من أبرز شراح أرسطو ، ووصفه ابن سينا بأنه (فاضل المتأخرين) (١١٦) كما عرف له العرب رسالة هامة في (العقل والعقول) ، ولكن تقسيم الامكندر للعقل ثلاثي : العقل الهولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل الفعال (١١٧) . وهناك من يرى أن تقسيمه رباعي ، بإضافة العقل المستفاد ، غير أنه من الثابت أن العقل المستفاد عند الامكندر ليس عقلا مميزا ، وإنما هو مجرد حالة اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعال (١١٨) . ولذا فإن تقسيمه يبقى ثلاثيا ، وبالتالي فإن من المرجح أن يكون الفارابي قد نهج نهج الكندي في تقسيمه الرباعي للعقل . فالعقل عند الكندي أربعة أنواع : الأول : العقل الذي بالفعل أبدا . والثاني : العقل الذي بالقوة ، وهو للنفس ، والثالث : العقل الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل ، والرابع : العقل الذي نسميه البياني ، (١١٩) .

- (١١٢) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ .
 (١١٣) انظر عيون السائل ، ص ٦٤ .
 (١١٤) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ .
 (١١٥) أرسطو : النفس ، ج ٣ ف ٤ ، ٤٢٩ ف ، ص ١٨٠ ، أيضا (ج ٢ ف ٥ ، ٤٣٠ و ، ص ١١٣) ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين لكتاب النفس (المقالة الثالثة ، ف ٤ ، ٤٢٩ ، ص ٧٢) أيضا (ف ٥ ، ٤٣٠) .
 (١١٦) انظر فريد جبر : أرسطو عند العرب ، دائرة معارف فؤاد أفوام البستاني ، ج ٩ ، ص ٢٨٣ .
 (١١٧) انظر مقدمه الدكتور عبد الرحمن بدوي لكتاب (النفس) ترجمة : اسحق ابن حنين ، ص ٧ .
 (١١٨) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٢ .
 (١١٩) الكندي : رسالة في العقل ، ص ١ - ٢ ، و (البياني) هو ما يقترحه عبد الرحمن بدوي . بينما يقترح د . عبد الهادي أبو ريده تسميته (بالثاني) . انظر له (رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ، ص ٣٦٥) .

وسوف نعرض الآن اقسام العقل النظري كما حددها الفارابي وشرحها في رسالته الهامة (مقالة في معاني العقل) وغيرها من مؤلفاته .

(١) العقل بالقوة (أو العقل الهولاني) :

ويعرفه الفارابي بأنه « نفس ما ، أو جزء نفس ، أو قوة من قوى النفس ، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها ، وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها » (١٢٠) .

وهذا العقل إذن هو مجرد استعداد أو قابلية لأن ينتزع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، وذلك باحتكاكه بالحواس التي تزوده بالمعرفة والصور عن طريق الحسالم الخارجى . فقابليته تشبه قابلية الهولاني للتشكل بأى صورة ، ولعل هذا ما دعا الفارابي الى تسميته بالعقل الهولاني ، « فهذه القوة التي تسمى عقلا هولانيا موجودة لكل شخص من النوع ، وانما سميت هولانية تشبيها اياها باستعداد الهولاني الاولى التي ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور ، وهى موضوعة لكل صورة » (١٢١) .

وهذا العقل يشبه الصفحة البيضاء القابلة لأن ترسم عليها صور العقولات ، أو انه ، كما شبهه الفارابي ، كالشمعة الطرية والمهياة لأن تنطبع فيها الاشكال والصور المختلفة انطبعا كاملا . وهنا يختلف العقل الهولاني عن المادة الجسمية ، فان هذه لا تقبل من الصور الا جزئياتها أو سطوحها دون أعماقها ، كما يقول الفارابي ، بينما العقل بالقوة يصير هو الصور ذاتها ، كما لو توهمنا شكلا لشمعة ما ، وان هذا الشكل يحتويها كلها طولا وعرضا وعمقا .

يقول المعلم الثانى : « وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، الا أنك اذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما ، فانتقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة فى سطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هى بأسرها تلك الصورة ، بأن شاعت فيها الصور ، قريب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء فى تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة ، وتغارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية انما تقبل الصور فى سطوحها فقط دون أعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتا متميزة عن

(١٢٠) الفارابي : معاني العقل : ص ٤٤ .

(١٢١) الفارابي : نفس ، ص ١٠ ف ٥ ، ص ٣٩ .

صور العقول حتى تكون لها ماهية منجزة ، والصور التي فيها ماهية منجزة ، بل هذه الذات تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة ، فتقوس فيها تلك الخلقة وتشيع ، وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها بأسرها • فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحصار بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة ، (١٢٢) •

ويرى بعض الباحثين : « أن صور الجزئيات إذا استقرت في العقل الهولاني غدت جزءا لا يتجزأ منه ، وأصبحت فيه سورا مفارقة للمادة المحسوسة • ولذلك اعتبره أبو نصر منفصلا عن المادة الجسمانية ، ولكنه لم يعلل كيفية اتصاله بالحواس ، وأخذ عنه مدركاتها المحسوسة مباشرة ، فجاء كلامه عليه ، من هذه الناحية ، كلام الحائر المتردد ، إذ كيف يتاح لهذا العقل أن يستخلص صور الجزئيات ، دون أن يكون متصلا بها بوجه من الوجوه ، (١٢٣) •

ولا نعتقد أن هذا النقد يستند إلى أساس ، ذلك أن العقل الهولاني ، فيما يبدو من كلام الفارابي ، ليس مفارقا تماما للمادة الجسمانية ، وإنما يعمل (أمكانا) أو (استعدادا) للمفارقة لا أكثر • أما كيفية اتصاله بالحواس وهو مفارق لها ، وكيفية استخلاصه لصور الجزئيات دون أن يكون متصلا بها ، فإن الفارابي قد أوضح في مكان آخر • سبق وأشرنا إليه ، أن الصلة ليست منعقدة بين العقل الهولاني وبين الحواس ، ولكنها ليست صلة مباشرة وإنما تتم بشكل غير مباشر ، وعبر وسائط عديدة من الحواس الظاهرة والباطنة ، تبدأ بالحس المباشر الخارجي ، ثم الحس المشترك ، فالتخيل ، فقوة التمييز ، وحتى العقل •

يقول أبو نصر : « وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك • أن بينها وسائط ، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك إلى التخيل ، والتخيل إلى قوة التمييز • ليعمل التمييز تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة إلى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (١٢٤) •

(١٢٢) الفارابي : مائى العقل ، ص ٤٢ •

(١٢٣) اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ •

(١٢٤) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ •

فالصلة موجودة إذن بين العقل الهولاني وبين الحواس ، ولكنها صلة غير مباشرة • ولذا فلا مجال لاتهام الفارابي بالحيرة والتردد •

(ب) العقل بالفعل أو (العقل بالملكة) (١٢٥) :

وهو يأتي في مرتبة أعلى من العقل بالقوة • وقد لاحظنا أن العقل بالقوة (مستعد) لأن ينتزع ماهيات الموجودات وصورها دون موادها ، فإذا تم له هذا الانتزاع وتحقق ، انطبعت فيه صور المحسوسات وغدت جزءا لا يتجزأ منه ، وصار عقلا (بالفعل) •

يقول أبو نصر : « فإذا حصلت فيه العقولات التي انتزعتها عن المواد صارت تلك العقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن ينتزع موادها معقولات بالقوة » (١٢٦) •

وحينما تصبح تلك الإدراكات بالفعل بعد أن كانت بالقوة يعقلها العقل بالملكة (أو بالفعل) عن طريق إدراك ذاته ومعرفتها •

ويلخص فيلسوفنا مراحل انتقال العقل من القوة إلى الفعل ، فيرى أن الذات المعتولة تدرك أولا وقد ارتبطت فيها المادة بالمجردات ولكن يوجد فيها (إمكان) التجريد والانتزاع ، فهي إذن في مرحلة العقل بالقوة ، ثم تدرك ثانيا وقد أصبح لها وجود آخر تفارق فيه الصور لموادها ، فتكون حينئذ عقلا بالفعل ، ثم تدرك ثالثا وقد أصبحت صورا عقلية محضة • فتكون عقلا مستقادا •

يقول أبو نصر : « فإنها — أي الذات المعقولة — عقلت أولا على أنها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها ، وعلى أنها كانت معقولات بالقوة ، وعقلت ثانيا وجودها ليس ذلك الوجود المتقسم بل وجودها مفارق لموادها على أنها صبور لا في موادها ، وعلى أنها معقولات بالفعل • فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل ، صار العقل الذي كنا نقوله أولا أنه بالفعل هو الآن العقل المستفاد » (١٢٧) •

(١٢٥) يسوى الفارابي بين العقل بالفعل والعقل بالملكة ، بينما يفصل ابن سينا بين الاثنين ، معتبرا العقل بالملكة استكمال القوة التي في النفس حتى تصير قربية من الفعل • انظر ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٨٠ ، ضمن (سبع رسائل في الحكمة والفلسفات) •

(١٢٦) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٣ •

(١٢٧) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٥ •

اذن فالمعقل بالفعل أو بالملكة يمتاز بأنه متشعب الإدراك ، فإذا اتجه بأدراكه نحو المحسوسات سمي عقلا ممكنًا أو بالقوة ، وإذا اتجه نحو معرفة ذاته ، ليعرف ذاته ويفكر فيها ، سمي عقلا بالفعل ، وله بعد اكتماله أن يتجه نحو معرفة العقولات المجردة ، فإذا استطاع بلوغها أصبح عقلا مستفادًا (١٢٨) .

ولكن كيف يتسنى للمعقل أن ينتقل من القوة إلى الفعل ؟ حقيقة أن هذا أمر محير عند الفارابي ! فلو كان فيلسوفنا متسقًا مع منطلقاته الفلسفية ، ومع الاتجاه الأرسطي الواضح في نظريته العقلية ، لوجد أن الحل يكمن في العقل نفسه ، حيث يوجد فيه ما يشبه العلة أو المبدأ الفاعل الذي ينقل الشيء من القوة إلى الفعل ، غير أن الفارابي بحث عن تلك العلة خارج العقل وخارج الإنسان . وهذه العلة عبارة عن ذات مفارقة للمادة سميت بالمعقل الفعال ، الذي به ، تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضًا عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، لذلك سمي العقل الفعال ، (١٢٩) .

(ج) العقل المستفاد :

إن العقل بالقوة أو العقل الهولاني هو عقل مادي تأيل لانطباع صور المحسوسات فيه بعد تجريدها كي تصبح معقولة ، ولذا سمى الفارابي عقلا (منفعلا) ، وهي نفس تسمية أرسطو (١٣٠) . فإذا ارتسمت فيه تلك الصور وأصبحت جزءًا منه أضحي عقلا بالفعل . وهذا بالنسبة للصور المختزنة والتي غدت فيه وعنه . أما بالنسبة للصور التي لم يدركها بعد ، فيظل عقلا بالقوة (١٣١) .

وهكذا فإن العقل بالملكة لم يدرك جميع الصور العقلية المجردة ، فضلًا عن أنه يدرك هذه الصور بانتزاعها من موادها أو من محسوساتها .

أما العقل المستفاد فإنه لا يدرك الصور العقلية بانتزاعها من المحسوسات ، وإنما يدرك العقولات مجردة بطبيعتها بشكل مباشر ،

(١٢٨) اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ .

(١٢٩) المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ - ٨٤ .

(١٣٠) النظر للمدينة الفاضلة ، ص ٨٤ ، وفاروق أرسطو : النفس ، ج ٣ ف ٤ .

٤٢٩ ط . ص ١٠٨ .

(١٣١) اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ .

وذلك بضرب من الحدس والاشراق ، فالعقل بالفعل متى عقل العقول .
التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل ، صار العقل الذي كتبه
نقوله أولا انه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد ، (١٣٢) .

والعقل الانساني مراقب ، اعلاها درجة العقل المستفاد ، فهو
كالضرورة بالنسبة للعقل بالفعل ، وهذا كالمادة بالنسبة للعقل المستفاد .
والعقل بالفعل كالصورة للعقل الهولاني ، وهذا كالمادة بالنسبة له .

فعلى الصعيد الكوني هناك اذن جسد نازل يبدأ من العقول
المفارقة حتى العقل الفعال ، فالعقل المستفاد الذي يكون في مرتبة أدنى .
ثم يهبط حتى يصل الى العقل بالملكة ، فالهولاني والى ما سواه من القوى
الانسانية ، ثم الى الطبيعة وصور الاسطوانات والمادة الاولى (١٣٣) .

ويقابل ذلك جسد صاعد يبدأ من المادة الاولى ، ثم الطبيعة التي
هي صور جسمانية في مواد هولانية ، فالعقل المنفصل ، وانتهاء بالعقل
المستفاد ، الذي يعتبره الفارابي الحد الذي اليه تنتهي الاشياء التي
تنسب الى الهولاني والمادة ، واذا ارتقى منه فائما يرتقى أول رتبة
الموجودات المفارقة ، وأول رتبة العقل الفعال (١٣٤) .

واذا كان العقل المستفاد بمثابة مجموع المعقولات المجردة ، جاز
ان يعتبر الحجر الكريم الذي يتوج العسالم الارضي . اما الترقى الى
ما وراء العقل المستفاد فيقود الى دائرة العالم العلوي او الى دائرة
الجواهر المفارقة ، وانماها العقل الفعال (١٣٥) .

ولو اردنا استقصاء اصول فكرة (العقل المستفاد) فلن نجدها
عند ارسطو ، لأنه ، كما سبق واشرنا ، لم يذكر الا عقليين هما : العقل
المنفصل والعقل الفعال . ولكننا نجد اشارة لهذا العقل المستفاد عند
(الاسكندر الافروديسي) ضمن تقسيمه للعقل . غير انه يختلف الى حد
كبير عن مثيله عند الفارابي .

(١٣٢) الفارابي : معاني العقل ، ص ٢٥ . وفارن دن سنا في تعريفه للعقل المستفاد
بانه « ماهية مجردة عن المادة مرتسفة في النفس على سبيل اصول من خارج » - انظر
(رسالة الحدود) ص ٨٠ .

(١٣٣) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٦ .

(١٣٤) نفس المصدر ، ص ٤٦ .

(١٣٥) ص ٥٠ مآجد غفرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧٣ .

فالعقل المستفاد عند الاسكندر هو : العقل الفعال من جهة اخراجه العقل الهولاني الى الفعل ، او أنه عبارة عن حال اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعال (١٣٦) ، بينما العقل المستفاد عند الفارابي ليس مجرد اتصال بين العقل الهولاني والعقل الفعال ، بل ليست له علاقة أصلا بالحس والمادة ، أنه مرتبة لا يبلغها الا من صفت نفوسهم من كدر المادة وأوهام الحواس ، فأصبحوا يدركون برياضة المعرفة المعقولات والصور المجردة دون انتزاعها من موادها .

وقد لاحظ (كوربان) هذا الفارق الدقيق بين كل من الفارابي والاسكندر في رؤيتهم للعقل المستفاد فقال : « ان العقل المستفاد عند الفارابي لا يمكن أن يفهم على أنه *Nous epiktetos* نفسه الذي قال به الاسكندر الاقروديمي ، والذي يقصد به حالة وسطا بين العقل بالفعل والعقل بالقوة » . ذلك أن العقل المستفاد عند الفارابي هو تلك المرتبة العليا من العقل البشري الذي يعقل بها ، حذسا واشراقا ، ما يهبه العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء الى وساطة الحس » (١٣٧) .

ولذا فأننا نميل الى أن الفارابي تأثر في هذه الناحية بالكندي ، الذي جرد العقل المستفاد من كل اتصال بالمادة أو قسوى الحس مثل التخيل ، فكانت عنده « الصورة التي لا هيولى لها ولا فنتاسيا هي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول - الفعال - الذي هو نوعية الأشياء التي بالفعل أبدا » (١٣٨) .

(د) العقل الفعال :

لقد تكلمنا فيما سبق عن العقل الفعال في إطار الفلسفة الكونية عند الفارابي (١٣٩) ، وأجلنا الخوض بالتفصيل في أهمية هذا العقل في مجال المعرفة الانسانية الى هذا الفصل الذي خصصناه لشرح نظرية المعرفة عند فيلسوفنا ، وللجزء الخاص بنظرية العقل التي يشكل العقل الفعال أحد أركانها الأساسية .

والحقيقة أنه ما من قضية أثارت جدلا وخلافا كما أثارت قضية العقل الفعال على صحيد الفكر الفلسفي قديمه وحديثه ، وبخاصة عند

(١٣٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٢ .
(١٣٧) انظر هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤٨ .
(١٣٨) الكندي : رسالة في العقل ، ص ٣ .
(١٣٩) انظر الفصل الثاني ، ص ١٠٤ من هذا البحث .

الاسلاميين . وكانت بداية تلك المشكلة اشارة مختصرة لهذا العقل
الفعال ، لاتخلو من الغموض ، جاءت في (الباب الثالث) من كتساب
(النفس) لأرسطو . حين قال : « وهذا العقل هو المفارق اللا منفعل
غير المتزوج ، من حيث انه بالجواهر فعل ، لأن الفاعل دائما اسمى من
المنفعل ، ولا نستطيع أن نقول ان هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل
تارة أخرى . وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجواهر ،
وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا » (١٤٠) .

وكانما كان لتلك السطور القليلة والمختصرة مفعول السحر عند
الشرح في العصر الهليني ، وعند الفلاسفة المسلمين والفلاسفة
المسيحيين على حد سواء ، فذهبوا في تأويلها وتفسيرها مذاهب ، ربما
لم تخطر أبدا على بال المعلم الأول أو تلامذته المتقدمين ، ذلك لأنها جاءت
متوافقة مع الاتجاه الروحي الذي كان يميزهم بدرجات متفاوتة ، ووجدوا
في قول أرسطو بعقل « مفارق » حى أزلى ما يدعم عقيدتهم في خلود
النفس ، وما يترتب عليه من عقائد تخص العالم الآخر ، وأهمها عقيدة
الثواب والعقاب ، كذلك فانهم وجدوا فيها الطريقة المثلى للجمع بين
الاتجاه الأرسطي والاتجاه الأفلاطوني ، القائم أساسا ، وبخاصة في
صورته الأفلاطونية المحدثه ، على فكرة خلود النفس (١٤١) .

وكان التوفيق بين الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطو ، كما
نعلم ، هو الاتجاه الغالب في فلسفة الشراح المتأخرين من أمثال الاسكندر
الافروديسي وثامستايوس وغيرهم ، وفي الفلسفة الاسلامية أيضا ،
وبخاصة عند المعلم الثاني ، الذي كانت له محاولات كثيرة في هذا
الاتجاه ، لعل أهمها كتابه في (الجمع بين رأيي الحكيمين) الذي سبق
وعرضنا له في فصل سابق (١٤٢) .

اذن فقد اهتم هؤلاء الشراح بفكرة (المفارقة) في العقل الفعال ،
ووصلوا بها الى نهايتها المنطقية المحتومة - فقالوا : انه لا يفارق حينما
يفارق حينما آخر ، بل يفارق في جميع الأحيان . وقالوا : يفارقنا
لا بمعنى أنه منا ثم يفارقنا ، بل هو جوهر ليس منا يفيض علينا من

(١٤٠) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ، ٤٣٠ و ، ص ١١٢ ، وانظر أيضا ترجمة اسحق
ابن حنين لكتاب (النفس) ، حيث وردت الجملة الأخيرة هكذا : « ولست أقول انه مرة
يعمل . ومرة لا يعمل ، بل هو بعد ما يفارقه على حال ما كان . وبذلك صار روحانيا غير
ميت » (م ٣ ف ٥ ، ٤٣٠ أ ، ص ٧٥) .

(١٤١) انظر تصدير « عبد الرحمن بدوي لكتاب (النفس) لأرسطو ، ترجمة
اسحاق بن حنين ، ص ١ .

(١٤٢) النظر الفصل الأول ، ص ٥٦ - ٦٢ .

لخارج ، فهو جوهر الهى . وهذا العقل هو الذى يهدى الانسان ويضيء له العقولات (١٤٣) .

ويرى بعض الباحثين أن هذا هو تفسير الاسكندر وثامسطيوس .
وقيلوبون وسائر المفسرين اليونان ، وجميع الفلاسفة العرب دون استثناء (١٤٤) .

لكننا نرى أن فى ذلك تعميما يفقل الكثير من القوارق الهامة بين رؤية كل واحد من هؤلاء الفلاسفة لوجود العقل الفعال ومفارقته ، فهل هو فى النفس أم فى خارج النفس ؟ وهل هو الله أم أحد العقول المحركة للأفلاك ؟

فالاسكندر الافروديسى جعل هذا العقل هو الله ، حيث يرى أن العقل الفعال ، لما كان هو الذى يجعل صور الماديات معقولة ، فيجب أن يكون معقولا ، فهو مفارق وليس جزءا من النفس ، ولكنه يفعل فى النفس من خارج . فهو الله العلة الأولى ، (١٤٥) .

أما ثامسطيوس (٣١٧ - ٢٨٨ م) فيرى أن هذا العقل هو قسرة من قوى النفس ، على اعتبار أن نصوص أرسطو تؤيد ذلك . وكلام ثامسطيوس لا يمدو الحقيقة . حيث يقول أرسطو فى كتاب (النفس) : « ولكن مادما فى الطبيعة كلها تميز أولا بين ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع ، وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع ، ثم شيئا آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثهما جميعا ، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن الى هيولاه . فمن الواجب ، فى النفس أيضا ، أن نحدد هذا التمييز . ذلك أننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع العقولات ، ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا » (١٤٦) .

فها هنا الإشارة واضحة من أرسطو الى أن العقل المنفعل (الذى يشبه الهيولى) ، والعقل الفعال (الذى يشبه العلة الفاعلة) كلاهما موجودان فى النفس ، وضمن قواها ، مما يقند قول الاسكندر بأن العقل الفعال هو الله . فانه عند أرسطو يعقل ذاته وحسب ، بينما العقل الفعال يلم بجميع العقولات ، وهو اله متعال (Transcendant) لا يابه بشأن

(١٤٣) د . أحمد توفيق الأمانى : أصول نظرية المعرفة عند الفارابى . مجلة الأهر ، المجلد (١٥) ، ج ٤ ، ص ١٦٧ ، (١٩٦٣ م / ١٩٤٩ م) .
(١٤٤) د . الأمانى : نفس المصدر . ص ١٦٨ .
(١٤٥) يوسف كرم : المصدر السابق . ص ٣٠٢ .
(١٤٦) أرسطو : النفس ، ج ٣ ف ٥ ، ٤٣٠ ب ، ص ١١٢ .

العالم السفلى ، بينما العقل الفعال حال في النفس (Immanent) وهو مبدأ تحقيق إمكاناتها الإدراكية (١٤٧) .

ولقد ذهب ثامسطيوس أيضا إلى أن الحجج التي تضطر إلى اعتبار العقل مفارقا تضطر إلى اعتبار العقل المنفعل مفارقا كذلك ، من حيث أنه يعقل المعقولات . فكل العقلين مفارق دائم واحد بالإضافة إلى بني الإنسان (١٤٨) .

أما عند الكندي ، فإن العقل الفعال - ويسميه الأول - هو العقل الذي بالفعل أبدا ، وهو علة وأول لجميع العقول الثواني ، وهي العقول الثلاثة الباقية . وهو المخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة (١٤٩) .

ويبدو من كلام الكندي أن العقل عنده مفارق ، ولكن بأي معنى ؟ هل هو قوة من قوى النفس أن كان مفارقا ، أم أنه خارج النفس أصلا ؟ فمن الباحثين من يرى أن (العقل الأول) عند الكندي ليس له وجود خارج النفس ، بل هو في الإنسان ، وصفته المفارقة ، وهو كلى الصفة لأن من طبيعته أن يجرد الأشياء من جزئياتها ، أو بالأحرى أنه ليس سوى تلك الكليات المجردة في النفس (١٥٠) .

ولكننا نميل إلى اعتبار العقل الأول عنده موجودا خارج النفس . ودليلنا في ذلك كلام الكندي نفسه ، والذي يستشف منه ذلك . حيث يذهب إلى أن (العقل الأول) لا يكون هو ومعقولاته في النفس شسيتا واحدا ، بينما الصور العقلية في النفس هي ومعقولاتها شيء واحد .

يقول أبو إسحاق الكندي : « فأما العقل الذي بالفعل أبدا ، المخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة - فليس هو (وعاقلة) بشيء أحد . فأن العقل في النفس والعقل الأول ، من جهة العقل الأول ، ليس بشيء واحد . فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شيء أحد » (١٥١) .

(١٤٧) انظر د . هاجد فخري : أرسطو طاليس (الملم الأول) ص ٧٢ .

(١٤٨) يوسف كرم : المصدر السابق ، ص ٣٠٣ .

(١٤٩) انظر الكندي : رسالة في العقل ، ص ٣ - ٤ .

(١٥٠) د . جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ٤٢ .

(١٥١) الكندي : المصدر السابق ، ص ٣ - ٤ . ويقترح د . أبو ريته كلمة

(معقولة) ، بدل (عاقلة) حتر يستقيم المعنى . (انظر رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ، ص ٢٦٦) .

ورغم تلك المفارقة ، ووجود العقل عند الكندي خارج النفس ،
فإن الأمر لا يصل الى تأليه هذا العقل (الفعال) واعتباره هو الله ،
كما ذهب بعض الباحثين (١٥٢) ، حيث لا يوجد في كلام الكندي ما يؤيد
ذلك إطلاقاً .

وفي جميع الاحوال فإن كلام الكندي عن العقل الفعّال لم يكن
بالوضوح الكافي ، ولذلك ترك الباب واسعاً لتأويل أقواله وتفسيرها على
وجوه متباينة ، كما هو الحال عند أرسطو ، ولم يتضح هذا
الأمر الا عند الفارابي .

فلقد رفض الفارابي قول الامستندر بأن العقل الفعّال هو العلة
الأولى أو الله ، كما رفض تفسير ثامسطيوس له بأنه قوة من قوى
النفس ، وحده بأنه جوهر مفارق ، وهو العقل العاشر في سلسلة العقول
الثواني التي فاضت عن المبدأ الأول ، والتي يهرك كل عقل منها أحسد
الأجرام السماوية . وهذا العقل يؤثر على عالم ما تحت القمر ، ويفيض
الصسور العقلية على النفس ، كما يفيض الصسور الجوهرية على
الموجودات ، ولذا سماه الفارابي (وأهب الصور) .

يقول أبو نصر عن العقل الفعّال : انه ، صورة مفارقة لم تكن في
مادة ولا تكون أصلاً . وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل
الاستفاد ، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل
ونسبة العقل الفعّال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي
هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة ، (١٥٣) .

ويحده في مكان آخر فيقول : « هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ،
ومفارقة للمادة » . فإن ذلك العقل — الفعّال — يعطى العقل الهولاني الذي
هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر ،
لأن منزلته من العقل الهولاني منزلة الشمس من البصر وبه
تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة بالفعل ، ويصير هو أيضاً عقلاً
بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل
الهولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فلذلك سمي العقل
الفعّال ، (١٥٤) .

(١٥٢) انظر مثلاً دي بر : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٢١ .

(١٥٣) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٧ ، وقارن ابن سينا : رسالة الحدود ،
ص ٨١ .

(١٥٤) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ — ٨٤ .

اذن فأقول ما يجب أن نلاحظه في العقل الفعال أنه (مسورة مفارقة) ، أي جوهر مجرد من المادة ، لأنه لم يكن في مادة ولا يمكن أن يكون أصلاً . وهو يشبه ، بوجه من الوجوه ، العقل المستفاد . ولعل سبب هذا التشبيه عند الفارابي راجع إلى أن العقل المستفاد ، كما لاحظنا ، يدرك الصور العقلية مباشرة ، ودون مرور بمرحلة الحس ، أو مرحلة تجريد تلك الصور العقلية وانتزاعها من المحسوسات ، وإن كان من المنطقي أن يشبه العقل المستفاد بالعقل الفعال لا العكس ! وعلى كل حال فهذا دليل قوئى على المنزلة الكبيرة التي يضعها الفارابي للعقل المستفاد .

والعقل الفعال هو الذي ينقل العقل الهولائي القابل للصور من حال الاستعداد والقوة إلى حال الفعل ، ولولاه لبقى العقل غير قادر على تجريد الماهيات العقلية من المحسوسات . ولذا يشبهه الفارابي أيضاً بضوء الشمس بالنسبة للعين وللشيء المرئي . فالعين هي مبصرة في الظلام بالقوة ، وكذلك الأشياء الموجودة في الظلمة مرئية بالقوة ، فإذا وقع عليها الضوء أصبحت مرئية بالفعل . وكذلك العين تصبح مبصرة بالفعل . وهذه حال العقل بالملكة (أو العقل بالفعل) ، الذي يدرك الصور العقلية بتجريدتها من المادة التي تتحد فيها الهولوى والصور . ويسبب فعل العقل المفارق في العقل الهولائي سمي (فعلاً) .

ولكن العين قد تتجاوز رؤية الأشياء بالضوء إلى رؤية محسوسات الضوء نفسه ، فتكون حينئذ بمثابة العقل المستفاد الذي يدرك الصور المفارقة ، أي المعقولات التي لا تخالط المادة أصلاً ، فلا تنتزع منها بالتجريد ، مثل الله والمعقول السماوية . وهذه المعقولات ترد إلى العقل الانساني كهبة أو فيض أو اشراق من العقل السماوي العاشر أو العقل الفعال (١٥٥) .

فالعقل الفعال « يفيد الانسان شيئاً يرسمه في قوته الناطقة ، ويشرق في النفس نوراً تستطيع أن تعقل به العقل الفعال ذاته ، وهو أعلى مراتب الكمال » لأن الكمال هو أن يصير العقل الانساني في قرب من رتبة العقل الفعال ، فيصير عقلاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك ، ومعقولا بذاته بعد أن لم يكن كذلك ، ويصير الهياً بعد أن كان هولانياً ، فهذا هو فعل العقل الفعال ، ولهذا سمي العقل الفعال « (١٥٦) » .

(١٥٥) عبد فرّاج : معالم الفكر الفلسفي في الصور الوسيطية ، ص ٦٨ ، ط ١ .
مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ .
(١٥٦) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٢٥ - ٣٦ ، الط ١ (عيون السائل) ، ص ٦٤ .

ولا يكتفى الفارابى بأن يحصر مهمة العقل الفعال فى الانتقال بالعقل الانسانى من القوة الى الفعل كما فعل أرسطو . ولكنه يضيف له مهمة أخرى لا تقل أهمية عن تلك ، ألا وهى إفاضة الصور العقلية الموجودة فيه على العقل الانسانى ، وتحديدًا على العقل المستفاد الذى أصبح مهبطًا لتلقى تلك المعقولات ، ومن هنا كانت تسمية الفارابى للعقل الفعال بأنه واهب الصور أو معطى الصور (١٥٧) .

وفى هذه المهمة التى يعزوها الفارابى للعقل الفعال اقتراب من نظرية المثل عند أفلاطون ، إلا أن أفلاطون جعل المثل قائمة بذاتها فى ما سمي بعالم المثل ، بينما المعقولات عند الفارابى ليست قائمة بذاتها وإنما هى موجودة فى العقل الالهى والعقول الثوانى ، حتى العقل الفعال الذى يحتوى على الصور التى يفيضها عليه العقل الأول (١٥٨) .

ولعل ذلك ينسجم مع التفسير الخاص الذى أعطاه المعلم الثانى . لنظرية المثل فى كتاب (الجمع بين رأى الحكيمين) حينما انتقد من أنكر أن المثل يمكن أن توجد فى العقل الالهى ، فقال : « ولو لم يكن للموجودات صور وآثار فى الموجد الحى المرید ، فما الذى كان يوجده ؟ وعلى أى مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحى المرید ، لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزأفا وتنحسا وعلى غير قصد ، ولا ينمو نحو غرض مقصود بإرادته ، وهذا من أشنع الشناعات » (١٥٩) .

وما دامت المعقولات موجودة فى العقل الالهى فإنه يفيض بها على العقول المفارقة التى تليه ، وعلى آخرها وهو العقل الفعال الذى يحتوى على الصور والمعقولات ، فيهبها هذا الى العقل الانسانى ، وبخاصة العقل المستفاد منه ، ومن هنا يكون الاتصال بين ما هو انسانى وما هو الهى .

فالفارابى جعل إمكان حصول المعرفة فى الذهن البشرى . وكذلك صحتها ، متوقفا على العقل الفعال ، ذلك أنه سمي فعالا ، لأن العقل المستفاد عند الانسان ينفع به كما لاحظنا ، ومن هنا يظهر تلاقى نظرية المعرفة عنده بنظريته فى الفيض ، ويظهر أيضا التقاء الفلسفة بالتصوف (١٦٠) .

(١٥٧) الفارابى : شرح رسالة زينون ، ص ٧ ، أيضا (عبود المسائل) ، ص ٦٤ .

(١٥٨) قارن د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٦٣ .

(١٥٩) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين ، ص ١٠٦ .

(١٦٠) انظر سعيد زايد : الفارابى ، ص ٥١ .

وأول المعقولات التي تحصل في العقل الانساني بتأثير العقل
الفعال هي المبادئ الأولية أو البديهية التي تعد بمثابة الأساس للمعرفة
العلمية . « وهي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس ، مثل
الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد
متساوية » (١٦١) .

والفارابي يحصر تلك المبادئ الأولية التي تعتبر صحيحة بالاجمل
في ثلاث فئات : الأولى هي المبادئ الخاصة بالمعرفة الهندسية ، والثانية
هي المبادئ الخاصة بالمعرفة الخلقية ، والثالثة هي المبادئ الأولى
الخاصة بالمعرفة الميتافيزيقية التي بها تعرف العلل الأولى للأشياء من
حيث أصولها ومراتبها ونتائجها (١٦٢) .

ويعدد أبو نصر تلك المبادئ فيقول : « المعقولات الأول المشتركة
ثلاثة أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها
على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمل الانسان ، وصنف أوائل يستعمل
في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الانسان ،
ومبادئها ، ومراتبها ، مثل السموات والسبب الأول وسائر المبادئ
الأخرى ، وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادئ » (١٦٣) . وسنرى
أهمية تلك المبادئ في الإدراك العقلي .

وأخيراً لابد أن نشير إلى تلك العلاقة الحميمة التي وضعها الفارابي
بين الانسان والعقل الفعال . « فالعقل الانساني إذا بلغ أقصى كماله
صار قريباً في جوهره من جوهر هذا العقل ويحتذى في تكميل
جوهره حذو هذا العقل ، وأنه هو الغاية على هذا الوجه الذي يحتذى
حذوه ، وهو غاية على أكمل الوجوه » (١٦٤) .

والانسان في سعيه إلى الكمال ، لابد أن يضع العقل الفعال في
اعتباره ، فهو غايته ، « وهو الذي أعطاه مبدءاً يسعى به نحو الكمال ،
ويحتذى بما يسعى فيه حذوه إلى أن يبلغ أقصى ما يمكنه في القرب
منه » (١٦٥) .

ولذلك فإن الانسان الذي يبلغ تلك المنزلة ، ورتبة العقل المستفاد .

(١٦١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ .

(١٦٢) « د » ماجد نخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٧١ .

(١٦٣) المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ .

(١٦٤) الفارابي : فلسفة أرسطو طاليسي ، ص ١٢٩ ، تحقيق د . محسن مهدي .

بيروت ، ١٩٦١ .

(١٦٥) نفس المصدر ، ص ١٢٩ .

لا بد أن يتصل بالعقل الفعال ، بضرب من الاتصال بأنه يكون قد عقله ، (١٦٦) .

(ب) الإدراك العقلي :

تبرز في هذا الموضوع عدة أمور ، لعل أهمها ما يتعلق بمصدر المعرفة العقلية ، والعلاقة بين العاقل والمعقولات . وسنحاول هنا بحث تلك الأمور . والاجابة على التساؤلات التي يمكن أن تثيرها .

١ - مصدر المعرفة العقلية :

للفارابي رأيان في هذه المسألة : الأول يؤكد دور الحواس في رفع العقل بالصور والماهيات التي ينتزعها ويجردها من علاقتها المادية ومشتخصاتها في العالم الحسي ، أي أننا بأزاء جسد صاعد يلعب فيه الإنسان أو العقل الانساني الدور الرئيسي في عملية المعرفة ، أما الرأي الثاني فهو عبارة عن جدل نازل تهبط فيه الصور العقلية أو (تفيض) على العقل الانساني من العقل الفعال (واهب الصور) .

ولننزل الآن مناقشة الرأي الثاني ، لأننا سنفرده له فقرة خاصة بالمعرفة الاشراقية ، ولنجمل القول في نظريته القائمة على أساس فكرة التجريد والانتزاع .

يؤمن الفارابي أن الماهيات موجودة في الأعيان ، ولكن بشكل مخالف للمادة ، ويقوم العقل بفصل تلك الماهيات عن هوياتها ، ويدركها حينئذ كماهيات وصور عقلية مفارقة لموادها (١٦٧) ، لأن المعقولات لا تدرك بالحس ، بل تدرك بالعقل عن طريق الحواس ، والعقل يدرك الكلّيات بينما الحواس تدرك الجزئيات .

ولقد سبق أن ذكرنا قول الفارابي الهام في هذا المجال ، حيث ذهب إلى أن « حصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس وإدراكه للكلّيات من جهة احساسه بالجزئيات » (١٦٨) .

وقوله أيضا : « أن النفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس ، وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة ، إذ تستفيد معقولة تلك

(١٦٦) نفس المصدر ، ص ١٢٩ .

(١٦٧) انظر د. محمد عبد الستار نصار : في الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ، ص ٩٩ .

د ١ . مكتبة الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

(١٦٨) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ .

الصور من محسوسيتها ، ويكون معقول تلك الصور مطابقا لمحسوسها
والا لم يكن معقولا لها » (١٦٩) .

ولكن هذا لا يعنى أن مصدر المعرفة هو الحس وحسده ، أو أن
التعقل يتم عن طريق الإدراك الحسى فحسب ، لأنه توجد عند الانسان
معرفة أولية لم تأت بالترىق الحسى ، وإنما نشأت معه منذ الصغر .
وتشبه أن تكون فطرية ، أو هى فطرية فعلا ، وإذا وجد الانسان أن طريق
الحس لا يوفر له معرفة كاملة ، فإنه يلجأ الى هذه المبادئ الفطرية .

يقول المعلم الثانى : « ثم وجد فى المعارف الضرورية معارف
نشأت مع الانسان وكأنها فطرت معه ، وحصلت له بالطبع زائدة على
ما تتركه الحواس » . والانسان قد يستعمل ما يحصل له من المعارف
بالحواس فيما يسعى به الى سلامة تلك الأشياء ، ثم يجد ما يدركه من
المعارف غير كاف له فى ذلك ، فيلتجئ الى استعمال تلك المعارف التى
نشأت معه وفطرت له » (١٧٠) .

وأبرز مثال لتلك المعارف الفطرية ووجودها عند الانسان هو إدراك
الطفل للمبادئ الأولية دونما حاجة لأن يحصل عليها من طريق
الحواس ، بل هى تحصل له من غير قصد ، ودون أن يشعر بها ، ولعل
السبب فى ذلك هو مجرد (الاستعداد) الوجود فى نفس الطفل ، حيث
تكون هذه عامة بالقوة .

يقول أبو نصر : « فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الأوائل
والمبادئ ، وهى تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس ، بل تحصل
له من غير قصد ، ومن حيث لا يشعر به » . والسبب فى حصولها له
استعدادها لها » (١٧١) .

وهذه المبادئ واشباهها هى التى تجعل المعرفة ممكنة ، ولولا
هذه المبادئ التى فطرت عليها النفس ، لما استطاعت أن تنقل الصورة
من حالة الى حالة حتى تصبح مجردة تجريدا تاما ، يعقلها العقل الذى
بالقوة ، ويصبح بها عقلا بالفعل (١٧٢) .

(١٦٩) نفس المصدر ، ص ٣ .

(١٧٠) الفارابى : فلسفة أرسطو طاليس ، ص ٦٢ .

(١٧١) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ ، وانظر الفارابى ، البرهان ، ص ٢١٧ - ٢١٨ .

نشرة : مباحث تركر ، انقره ، ١٩٦٤ ، ويقصد الفارابى بالأوائل « البديهيات مثل الكل
أكبر من الجزء ، والانسان غير القرس » . راجع للفارابى : التنبيه على سبيل السادة ،
ص ٢٤ .

(١٧٢) د . جميل صليبا : المصدر السابق ، ص ١٦٤ .

واليقين الضروري عند الفارابي لا يتم فقط عن طريق القياس والبرهان ، بل يمكن أن يتم عن طريق المبادئ الأولية الموجودة عند الإنسان ، وهي على نوعين : أحدهما الحاصل بالطباع ، والثاني الحاصل بالتجربة . والحاصل بالطباع هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل ؛ ومن غير أن نكون شعروا في وقت من الأوقات أننا كنا جاهلين به ، ولا أن نكون قد تشوقنا إلى معرفته ، ولا جعلناه مطلوباً أصلاً في وقت من الأوقات ، بل نجد أنفسنا كأنها فطرت عليه من أول كوننا ، كأنه غريزي لنا لم (نحل منه) . وهذه تسمى المقدمات الأول الطبيعية للإنسان ، وتسمى المبادئ الأول ، (١٧٣) .

ومن المعروف أن أرسطو قد تعرض لهذه المبادئ الأولية ودورها في المعرفة اليقينية المباشرة في (التحليلات الثانية) من (المنطق) ووقف موثقاً نقدياً تجاه رأي أفلاطون القائل أن هذه المبادئ مفروضة في النفس منذ الولادة ، ونحن نتذكرها استناداً إلى نظرية التذكر الأفلاطونية الشهيرة ، إذ كيف تكون فينا دون أن نعلم بها ، مع أنها أشد استقصاء من البرهان ؟ كما يرفض أرسطو القول بأنها معارف مكتسبة ، لأن معرفتها متقدمة الوجود ، فلا يمكن أن تكون مكتسبة (١٧٤) .

يقول أرسطو : « ليت شعري أهذه الملكات (= المبادئ الأولية) تحدث فينا من حيث لم تكن موجودة فينا ونحن ناسون لها ؟ - فإن كنا مقتنين لها فيكون شتماً . وذلك أنه قد يلزم أن تكون مقتنين لمعلوم أشد استقصاء من البرهان ، ونكون ناسين لها . وإن كنا أننا نتناولها بعد أن لم تكن مقتنين لها فيما تقدم ، فكيف يكون لنا السبيل إلى أن نعلمها وتعلمها من حيث ليس عندها معرفة متقدمة الوجود ؟ وذلك أنه غير ممكن ، كما نقول في البرهان أيضاً . ولا أيضاً أن تكون عارفين بها من حيث ليس فينا ولا قنية واحدة تكون فينا . فيلزم أن ضرورة أن تكون مقتنين لقوة ما » (١٧٥) .

(١٧٣) الفارابي : البرهان ، ص ٢١٧ - ٢١٨ . (لم نحل منه) هكذا في النص ولعله (لم نحل منه) .

(١٧٤) النظر تقديم د - عبد الرحمن بدوي لكتاب (البرهان) من (الشفاء) لابن سينا ، ص ١٣ ، دار النهضة العربية ، مصر ، ط ٢ ، ١٩٦٦ ، أيضاً د - ماجد فخري : أرسطو طاليس ، ص ٣٤ .

(١٧٥) أرسطو طاليس : المنطق ، ج ٢ ، التحليلات الثانية ، المقالة الأولى ، ف ٢ ، ٩٩ ب (٢٥ - ٣٥) ، ص ٤٦٣ .

أما رأى أرسطو في ادراك تلك المبادئ فيتلخص في وجوب أن تكون لنا طاقة ما ، تشبه (قوة التمييز الطبيعية) عند الحيوان ، ويدعوما بقوة الحدس أو (البديهة) التي تنكشف لها المبادئ الأولى للبرهان مباشرة كما تنكشف الحسوسات لقوة الحس عند الحيوان . مباشرة (١٧٦) .

وإذا كان الفارابي يتفق مع المعلم الأول في وجود مبادئ أولية هي بمثابة الأساس للمعرفة اليقينية الحاصلة لا عن قياس ، فإنه يختلف معه في أصل هذه المبادئ وبدلاً من أن يفسرها بقوة تشبه (الحاسسة الطبيعية) عند الحيوان كما فعل أرسطو ، فإنه لجأ إلى مصدر خارجي . هو العقل الفعال لتفسيرها ، وهذا اتجاه إشراقي يخالف فيه ، دون شك ، مذهب المعلم الأول .

فالفارابي يرى أن تلك المبادئ تحصل في العقل الانساني بتأثير العقل الفعال ، الذي يهب العقل الانساني شيئاً كالنور الذي يغمر الأشياء غيراهما البصر بعد أن كانت موجودة بشكل غير مرئي ، وهذه المبادئ يشترك فيها الناس جميعاً .

يقول أبو نصر : « فإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت حينئذ عن الحسوسات التي هي محفوظة في القوة التخيلية معقولات في القوة الناطقة ، وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس ، مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المتساوية للشيء الواحد متساوية » (١٧٧) .

ولكن قول الفارابي هذا لا يوضح تماماً دور العقل الفعال ، هل هو مجرد كاشف لتلك المعقولات ، أم هو واهبها ؟ وكذلك كيف يكون للحواس دور في حصول تلك المعقولات ، بينما هو يصرح ، كما لاحظنا ، أنها تحصل للإنسان من غير استعانة بالحواس ؟ ولذا فإن كلام الفارابي يشوبه هنا شيء من التناقض ، لو اقتصرنا على رايه الوارد في (المدينة الفاضلة) .

غير أن أبا نصر يوضح هذا الأمر في موضع آخر بشكل حاسم . وقاطع ، فيرى أن العقل الفعال هو الذي يحدث المعقولات الأولى في العقل الانساني ، وأن هذه « المعقولات الأولى التي هي بالطبع لا بالمشيئة »

(١٧٦) د . ماجد فخري : أرسطو طاليس ، ص ٢٤ .

(١٧٧) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ .

قد حصلت له بالكمال بعد أن كانت غير موجودة . وقد كان تبين بالجملة أن ما بالقوة ليس يمكن أن يخرج إلى الفعل إلا عن قاعل قريب من نوع الشيء الذي يحصل بالفعل . فلزم من ذلك ضرورة أن يكون ههنا عقل ما أحد بالفعل أحدث في العقل الذي بالقوة المعقولات الأولى وأعطاه استعدادا بالطبع لسائر المعقولات الأخرى . فلما فحص عن ذلك العقل وجده عقلا بالفعل ، ولم يكن بالقوة أصلا ، وأنه لم يزل ولا يزال . وما لم يكن بالقوة أصلا فليس هو في مادة وجوهره وفعله واحد بعينه أو قريب - وإن العقل الانساني إذا بلغ أقصى كماله صار قريبا في جوهره من جوهر هذا العقل . فسمى هذا العقل (الفاعل) ، (١٧٨) .

٢ - العلاقة بين العاقل والمعقولات :

وهي ما تسمى عند الحداثيين بالعلاقة بين الذات (المدركة) والموضوع (المدرك) . وفي فلسفة الفارابي نجد أيضا رأيين في هذا الخصوص : الأول يرى أنها علاقة تطابق ومماثلة ، حيث تنطبق المعقولات على العقل الهولاني (المادي) كأنطباق الخاتم في الشمع ، أما الثاني فيرى فيه أن لا تطابق بين العقل والأشياء المتعلقة في الخارج .

وبالنسبة للرأي الأول ، فقد سبق وعرضناه أثناء حديثنا عن العقل بالقوة أو الهولاني ، وخاصة فيما يتعلق بمثال الخاتم والشمع ولا حاجة لاعادته الآن ، أما الرأي الثاني ، فالفارابي يرى فيه أن صور الموجودات التي يدركها العقل ليست مطابقة لمثيلاتها في العالم الخارجي . ولقد أوضح ذلك حينما « سئل عن التصور بالعقل كيف يكون ، وعلى أي جهة ؟ هل هو أن يتصور بالعقل الشيء الذي هو من خارج على ما هو عليه ؟ فقال : التصور بالعقل هو أن يحس الإنسان شيئا من الأمور التي هي خارجة عن النفس ، ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء ويتصوره في نفسه ، على أن الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الإنسان في نفسه ، إذ العقل هو اللفظ الأشياء ، فما يتصوره فيه هو إذن اللفظ الصور » (١٧٩) .

ونشير الآن إلى تأكيد آخر لفهوم المطابقة بين المعرفة العقلية والموضوع الخارجي الحسي ، وهو قول الفارابي بوحدة العقل والعاقل والمعقول . حيث يقول : « وتلك الذات - العقل الهولاني - إنما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات ، فانها معقولات بالفعل ، وانها عاقل

(١٧٨) الفارابي : فلسفة أرسطو طائيس ، ص ١٢٧ - ١٢٩ .

(١٧٩) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ .

بالفعل ، شيء واحد يعينه • ومعنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صورا لها على أنها صارت يعينها تلك الصور • فاذن معنى أنها عاقلة بالفعل ، وعقل بالفعل ، ومعقول بالفعل على معنى واحد يعينه ، (١٨٠) •

وهذا تأكيد واضح من قبل الفارابي على الوحدة والتطابق بين العقل والأشياء المدركة مادامت تلك الأشياء صورا عقلية مدركة لا أكثر ، ومادام انتقالها من القوة إلى الفعل يتم بواسطة العقل الفعال •

ولما كانت الأشياء جميعها ترتد إلى صور عقلية في الذات ، فقد يلوح أن الفارابي يلقى هنا تلك المفارقة الصارمة بين الذات والموضوع ، ويسفر عن نزعة ذاتية كالتى نراها عند بعض المحدثين أمثال فيشته (١٧٦٢ - ١٨١٤ م) الذى يرى أن إدراك الأشياء الخارجية مشروط بإدراك الذات وتعيناتها ، ويترتب على هذا أن تمييز الأشياء الخارجية عبارة عن تمييز للحالات الحاصلة في الفرد ، فهو لا يدرك أشياء لها وجود خارجي منفصل عنه ، وإنما يدرك تغيرات حاصلة فيه ، فالفرد لا يدرك إلا ذاته ••••• فكل موجود ليس له وجود في ذاته ، أى أن وجوده في الأذهان لا في الأعيان (١٨١) •

ولو أردنا أن نتيين أى الرايين مرجع عند الفارابي ، فقد لا نجد خلا • لأن كلا الرايين واضح وقوى بنفس الدرجة ، فهما في كفتين متساويتين •

وقد حاول د • جميل صليبا أن يرجع رأى الفارابي في المطابقة بين الصور العقلية وموضوعها الخارجى ، ووجد السبيل إلى ذلك من طريق آخر ، فقال : أن العقل الفعال لما كان يجمع في ذاته كل الصور ، فيوصلها إلى عالم الحس ليكنس بها المادة ، كما يوصلها إلى العقل الانساني ليولد فيه المعرفة ، فلا بد أن تكون المعرفة العقلية مطابقة لموضوعها الخارجى • إذن فبين الصور التى في العقل الانساني والصور التى في عالم الحس مطابقة تامة تجعل المعرفة يقينية • ومرد هذه المطابقة إلى مسدود جميع الصور الحسية والعقلية عن العقل الفعال (١٨٢) •

(١٨٠) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٣ •

(١٨١) انظر د • فؤاد • حسين محمود : نبشته وفاة الانسان ، ص ١٤٣ - ١٤٦ •

مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ١ •

(١٨٢) د • جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٦٥ •

ولكن هذا محض استنتاج قابل للنقاش والرد ، لأنه يهمل الرأي الوارد في كتاب (المسائل الفلسفية) ، والذي يعبر فيه الفارابي بوضوح عن رأيه في عدم التطابق بين ما هو في الذات وبين الموضوع الخارجي ، ويلجأ الباحث الى فكرة العطل الفعال والمعرفة الاشراقية ليحل هذا الاشكال . والحق ان هذه المعرفة ليست كل شيء عنده رغم أهميتها الكبرى .

ولذا فالتنا نرى ان الفارابي لم يكن حاسما في رأيه عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، بل كان مترددا واسيرا لرأيين متباعدين ، فلم يتيقن واحدا منهما ، او يحاول (التوفيق) فيما بينهما ، كمعادته ، على الأمل !

ثالثا - المعرفة الاشراقية والتصوف :

اذا كان قد شاع ان شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي (ت ٥٨٧ هـ) هو مؤسس المذهب الاشراقي ، ومقوم أركانه في الفلسفة الاسلامية ، فان بذور هذا المذهب كانت موجودة عند بعض الفلاسفة السابقين له ، مثل الفارابي وابن سينا الذي طالما تحدث عن حكمة او فلسفة (مشرقية) يقابل بها فلسفة المشائين (١٨٢) .

ولسنا هنا في مقام الحديث عن (حكمة الاشراق) وتبعية جذورها او استقصاء آثارها ، ولكننا بصدد ايضاح نوع ثالث من انواع المعرفة عند الفارابي لا يقل أهمية عما سبق ايضاحه من معرفة حسية وعقلية عنده ، أي اننا سنتناول الاشراق من زاوية معرفية (إبستمولوجية) ، وهي ، بلا شك ، زاوية أساسية في فهم الاشراق .

تقوم الفلسفة الاشراقية في مقابل المشائية ، فبينما تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية تقوم الأولى على الكشف والفوق المنطوق . . . والعلم في الفلسفة الاشراقية لا يأتي عن طريق التجريد او تمثيل صورة الموضوع في الذهن ، بل هو علم لا يزيد شيئا على الذات العارفة . . . والمعرفة تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة

(١٨٢) انظر ابن سينا : كتاب منطق المشائين (مقدمة) ، ص ٢ - ٤ ، مكتبة السلفية ، مط للزيد ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، أيضا لابن سينا : كتاب الانصاف ، ص ١٢١ ، حسن (أوسلو عند العرب) ، ج ١ ، دراسة وتحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ .

• بالجواهر النورانية أن صعودا وإن نزولا ، وتسمى العلم الحضوري أو الاتصال الشهود (١٨٤) •

فالمعرفة الاشراقية أو (الذوقية) هنا كل معرفة لم تأت بالطريق الواقعي المعهود الذي يبدأ بالحس للوصول إلى العقلي ، أو بالجزئي للوصول إلى الكلي ، وإنما تلك المعرفة الناجمة عن مصدر الهى ؛ سواء كان ذلك فيضاً من العقل الفعال أو نوراً يقذفه الله في قلوب أوليائه ، فيدركون الحقائق والكليات مباشرة ، ودوناً وساطة من الحس والعقل •

وتتجلى النزعة الاشراقية عند الفارابى في نظرية الفيض ، حيث تفيض الصور والمعقولات على العقل الانساني من عالم الالهية ، وهذه الصور لم تكن في مادة فانتزعت أو جردت منها ، بل هي مجردة بالفعل أصلاً ، دون مرورها بمرحلة الحس •

يقول المعلم الثاني : « هذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها • وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحتها من الشهوة ، والغضب ، والحس ، والتخيل • فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر ، لحظت الملكوت ، واتصلت باللذة العليا » (١٨٥) •

فالمعرفة الاشراقية إذن تأتى عن طريق (فيض الهى) ، كما ينص الفارابى ، ولكن هذه المعرفة لا تحصل إلا لذوى النفوس الصافية التى تطهرت من الشهوات ، وتزهدت عن الاتفعالات ، ولم تستسلم لأوهام الحواس • فتصبح كالمرايا الصقيلة التى لم تفسد أو تشوه بشئ • حينذاك ترتسم المعقولات في العقل النظرى كما ترتسم الأشباح في تلك المرايا •

ولا يترك الفارابى هذا الأمر دون أن يصل بالاشراق إلى غايته القصوى ، وهى إمكانية اتصال أصحاب تلك النفوس التى أشرق عليها

(١٨٤) انظر د • محمد على أبو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية ، ص ٦٠ - ٦٢ ، ط ١ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ • و (العلم الحضوري) هو حصول العلم بالشئ بدون حصول صورته في الذهن ، كعلم زيد لنفسه • انظر الجرجاني : سريقات ، ص ١٣٦ •

(١٨٥) فصوص الحكم ، ص ١٢ • ويشير د • أبو الوفا النخازنى نظرية الفيض أحد مصادر الفلسفة الاشراقية واتباعها من أصحاب التصوف الفلسفى ، انظر كنياسة (مدخل إلى التصوف الإسلامى) ، ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٤ •

النور الالهى بالعالم السمارى . هذا اذا اعرضوا عن (عالم الخلق) ، وما فيه من مادة وشهوات ، واتجهوا بكل قواهم الى (عالم الامر) ، وعندما يمكنهم أن « يلحظوا الملوكوت الأعلى ، ويتصلوا باللذة العليا » ، وتلك نقطة هامة يلتقى فيها الفارابى بالمتصوفة والاشراقيين .

ولكنه يؤكد التقاءه بهم فى مكان آخر يعبر فيه عن نزعة صوفية واضحة ، فيقول : « ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ، فاجهد أن تتجرد ، فحينئذ تلتحق فلا تسال عما تباشره ، فان الملت فويل لك ، وان سلمت فطوبى لك ، وانت فى بدئك كأنك لست فى بدئك ، وكأنك فى صقع الملوكوت ، فترى مالا عين رأت ، ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فاتخذ عند الحق عهدا الى أن تأتية فردا » (١٨٦) .

معنى ذلك ان الانسان لو استطاع أن يتجرد من حجب المادة ، يحصل له نوع من الكشف ، فيتذوق اشياء لم يسبق له أن مر بها فى العالم المادى أو عالم الخلق . ولا بد أن يكون ذلك فيضاً أو كشفاً من العالم الالهى الذى يجعله « يرى مالا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » !

وقد يبدو من النص السابق أن الفارابى جارى فيه الفيلسوف الاسكندري افلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م) نصا وروحا ، وتأثر بما ورد عنه فى كتاب (اثولوجيا) المنسوب خطأ الى ارسطو ، حين قال : « انى ربما خلوت بنفسي ، وخلصت بدنى جانيبا ، وصرت كائن جوهري مجرد بلا بدن ، فأكون داخلا فى ذاتي ، راجعا اليها ، خارجا من سائر الاشياء - فأكون العلم ، والعالم ، والمعلوم جميعا ، فأعلم انى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الالهى ذو حياة قسالة . فلما ايقنت بذلك ، ترقيت بذاتي من ذلك العالم الى العالم الالهى ، فصرت كائن موضوع فيها متعلق بها ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ولم أقو على احتماله ، هبطت من العقل الى الفكر والروية » (١٨٧) .

ولا يستطيع منصف أن ينكر التشابه الوارد بين الفارابى وافلوطين

(١٨٦) الفارابى : لموسى الحكم ، ص ٨ .

(١٨٧) كتاب (اثولوجيا ارسطو طاليس) ، ليس الاول ، ص ٢٢ ، فسسس افلوطين عند العرب) ، تحقيق وتقديم : د. عبد الرحمن بدوي ، ط ٢ ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٦ ، وقارن أيضا افلوطين : التساعية الرابعة (فى النفس) ، مقال الثامن ، ص ٣٢٣ ، دراسة وترجمة : د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

في هذا الموضع ، غير أننا نرى أن افلاطون وأن تحدث عن التحرر من سجن الجسد وتامل الذات ، فإنه لم يكن يهدف في المحصلة النهائية إلى تحقيق مقام الكشف الصوفي ، وتذوق أرقى درجات المعرفة ، كما كان يسعى المعلم الثاني ، وإنما كان يهدف بالأساس إلى حل أشكال هيوط النفس من العالم العلوي وكيفية اتصالها بالجسم ، وهو أشكال افلاطوني أساساً (١٨٨) .

ولذا فإن البحث عن جذور التصوف الفارابي في الأفلاطونية الحديثة ، كما فعل بعض الباحثين (١٨٩) ، وأن كان فيه شيء من الحقيقة ، فإنه لا يحوى كل الحقيقة ، ويجب أن نبحث عن جذور تصوفه عند بعض المتصوفة المسلمين ، سيما وأنه قد عاصر اثنين من أقطابهم وهما : الجنيد (ت ٢٩٨ هـ) والحلاج (ت ٣٠٩ هـ) .

ونعتقد أن أهم ما يجمع الفارابي بالتصوف وأصحاب الإشراق ، هو المعرفة الذوقية ، وفكرة الاتصال . فنظرية الإشراق عند الفارابي تفصح عن ملامح صوفية لا مجال لانكارها شرط أن نسلم بأن التصوف لا يتضمن حتمية (الاتحاد) بين العقل البشري والعقل الفعال ، إذ أن الاتصال بمجرد هو أيضاً تجربة صوفية (١٩٠) .

وتظهر المعرفة الإشراقية عند الفارابي في الجدل الصاعد ، فكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوي ، وندت روحه من مستوى العقل المفارقة . فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية . وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر (١٩١) . وفي ضوء هذا العقل ، يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية للأجسام . وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقلية ، ومن هنا ارتبط التصوف عند الفارابي بعلم النفس ونظرية المعرفة ، بل ارتبط بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية (١٩٢) .

ويترتب على ذلك ، كما يرى د . عبد القادر محمود ، أن المعرفة

(١٨٨) قارن كتاب (أولوجيا) ، ص ٢٢ - ٢٣ . والتساعية الرابعة (في النفس ، لأفلاطون ، م ٨ ، ص ٣٢٣ - ٣٢٤) .

(١٨٩) انظر إليزابيث وكوم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٥١ ، أيضاً د . إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ، ص ٤٣ - ٤٤ .

(١٩٠) انظر هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٤٤ .

(١٩١) د . إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ، ص ٣٦ .

(١٩٢) د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، ص ٤٢٢ ، طبع دار الفكر العربي ، القاهرة .

الإنسانية لا يحصلها العقل بأجتهاده في الواقع بل هي تتجلى في صورة
هبة من العالم الأعلى (١٩٢) .

ولا تتفق مع هذه النتيجة ، لأن المعرفة العلوية لا توهب لأي إنسان
اتفق بل للإنسان الذي بلغ مرتبة العقل المستفاد ، وتلك المرتبة لا تتأهل
إلا بيزيد من البحث والتأمل وتصفية النفس ، وكل ذلك اجتهاد للعقل في
الواقع يصبح بعده مهيتا لتلقي المعرفة الفيضانية .

ولعل إيمان الفارابي بالمعرفة الذوقية التي يرتكن إليها المتصوفة
كأحد مصادر المعرفة الرئيسية عندنا ، يشكل أهم نقاط الالتقاء بينه وبينهم .
وقد دعا ذلك بعض الباحثين إلى القول : أننا يمكن أن نجد الفارابي
متصوفاً ، إذا اعتبرنا رأيه بأن المعرفة إنما هي إشراق من العقل الفعال
على العقل الهيولاني رأياً صوفياً . (١٩٤) . ويمكن أن نعهده متصوفاً
أيضاً إذا اعتبرناه من أصحاب التصوف الفلسفي ، الذي يعتمد أصحابه
إلى مزج أدواقهم الصوفية بأنظارهم للعقلية ، مستخدمين في التعبير عنه
مصطلحاتاً فلسفياً استمدوه من مصادر متعددة . (١٩٥) .

وهذا الإطار المعرفي (الإيستموولوجي) الذي يضم الاثنين ، يشكل
مفهوم التصوف النظري عند أبي نصر ، والذي استقى منه ابن سينا في
تصوفه .

فقد لاحظ كثير من الباحثين أن تصوف الفارابي عقلي صرف أو
نظري يقوم على المعرفة والتأمل ، ويبنى « على الدراسة والبحث قبل كل
شيء » . فبالعلم ، والعلم وحده تقريباً ، نصل إلى السعادة ، أما العمل ففي
المرتبة الثانية ، ومهمته محدودة للغاية . وعلى عكس هذا يقرر الصوفية
أن الكشف والحرمان من الملذات الجسمية وتعذيب الجسم هو الوسيلة
الناجعة للاتحاد بالله . (١٩٦) .

وبينما يجعل الفارابي « الكمال أدراكاً عقلياً » ، يجعل المتصوفون
الكمال في أمارة الشهوة ، وإطلاق الروح من سجنها الجسدي للاتصال
بالله عن طريق الاختيار الصوفي . (١٩٧) .

(١٩٢) نفس المصدر ، ص ٤٢٣ .

(١٩٤) د. عبد فروغ : الفارابي (الفارابي وابن سينا) ، ص ٤ ، مطب (الكشكاف ،
بيروت ، ١٩٤٤) .

(١٩٥) د. أبو الوفا النخازي : المصدر السابق ، ص ٢٢٧ .

(١٩٦) د. إبراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٤٠ - ٤١ .

(١٩٧) د. الجبر والخاصوري : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٤٨ ، وانظر

د. عبد القادر محمود : المصدر السابق ، ص ٤٢٢ .

والجانب النظري في تصوف الفارابي واضح وقوى دون شك .
ويكفي أن نشير إلى رأيه في السعادة . فهي عنده ، أن تصير نفس
الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة
وذلك بأن تصير في جملة الأشياء البرينة عن الأجسام ، وفي جملة
الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا . إلا أن
رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال ، (١٩٨) .

والسعادة القصوى يمكن أن تتحقق أيضا بالكمال العقلي ، وذلك
« بأن تصير المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل . فمن ذلك يحصل
العقل الذي كان عقلا بالقوة عقلا بالفعل » . وليس يمكن أن يصير كذلك
شيء سوى الإنسان ، فهذه السعادة القصوى التي هي الفضل ما يمكن
الإنسان أن يبلغه من الكمال ، (١٩٩) .

ولكن ذلك لا يدعونا ، بأي حال من الأحوال ، أن نعط من قيمة
العمل عند الفارابي ، ونقول : أنه يأتي في المرتبة الثانية ، وإن مهمته
محدودة للغاية ! لأن نصوص الفارابي السابقة ورأيه في السعادة وكيفية
تحققها يثبت غير ذلك . فإن انتقال العقل من حالة إلى أخرى أكثر
تطورا ، وبلوغ النفس مرتبة الجواهر المفارقة لا يكون بالعلم والمعرفة
فحسب بل بالعمل والممارسة أيضا .

فنحن لا نبليج تلك المنزلة الروحية السامية التي تحدث عنها الفارابي
إلا إذا أدبنا مجموعة من الأفعال المحددة التي توصلنا إلى تلك الغاية ،
أي إذا انتقلنا من حيث النظر إلى حيث الفعل أو العمل . وتلك الأفعال
عند فيلسوفنا بعضها « إرادية » ، وبعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال
بدنية ، وليست بأي أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل
عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة ، (٢٠٠) . بل إن الفارابي
يصرح بوضوح : أن القصد إلى الأعمال يكون بالعلم ، وأن تمام العلم
بالعمل (٢٠١) .

وسوف نناقش في الفصل القادم موضوع العلاقة بين الفلسفتين :
النظرية والعملية بشكل أكثر تفصيلا .

ولكن هذا يجرنا الآن للحديث عن التصوف العملي عند المعلم
الثاني . فعلى خلاف الآراء السابقة نرى أن تصوف الفارابي ليس نظريا

(١٩٨) المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ .

(١٩٩) السياسة المدنية ، ص ٥٥ .

(٢٠٠) المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢٠١) الفارابي : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١٣ .

فحسب بل عمليا أيضا ، ويمكن أن نلاحظ ذلك في ما كان عليه الفارابي من زهد في الحياة ، وعزلة عن المجتمع ، وإيثار للوحدة ، لأنه رأى أن أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدئ به الإنسان ، حتى إذا احكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها ، (٢٠٢) .

ونلاحظ هذا الجانب العملي أيضا في طريقة عيشه وأسلوبه . فقد روى المؤرخون أنه أثناء إقامته في الشام كان يزي أهل التصوف ؛ وهذا بالنسبة لحكيم كالفارابي ليس مجرد زى عادي يرتديه ، وإنما هو أمر له دلالة خاصة . كذلك روى عنه أنه كان يؤثر العيش في أحضان الطبيعة فلم يكن يرى إلا عند مجتمع ماء أو مشقة رياض . أما زهده فليس بحاجة إلى تعريف ، وقد ذكر المؤرخون جوانب كثيرة منه ، ويكفي أن نشير إلى اشتغاله حارسا لأحد اليمساتين في الشام وهو في سن متقدمة حتى يكسب معاشه ، رغم ما كان يمكن أن يوفره له قومه من بلاط سيف الدولة من مال وجاه (٢١٣) .

وليست هذه أمورا شكلية بحتة ، وإنما تحمل في طياتها أدلة هامة على الجانب العملي من تصوف الفارابي . ففي تأكيد على اجتناب الملذات وترك الشهوات والتجرد من شوائب المادة لتطهير النفس وتركبتها ، ما يشبه مبدأ المجاهدة عند الصوفية . وقد عرف القشيري (٢٧٦) ... (٤٦٥ هـ) المجاهدة بأنها ، فطم النفس عن المألوفات وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات ، (٢٠٤) .

وهكذا فإن المتأمل ، فيما كان يأخذ به الفارابي نفسه في حياته ، وفيما كان يصور به منهجه ومذهبه ومسلكه في هذه الحياة الدنيا ، وفيما كان يبتغي به وجه الله في الحياة الأخرى ، وفيما كان يريد أن يحققه لنفسه وأن يحققه غيره في الحياتين من السعادة القصوى والبهجة العظمى ، يلاحظ أنه في كل ذلك أدنى إلى الصوفي النقي ، والزاهد الخلي ، والورع التقي ، الذي ينصرف عما في الحياة من متاع حسي وجاه مادي ، ويقلل على كل ما فيها من نعيم عقلي وخلود روحي ، فإذا هو يجد في الخلوة والعزلة ملأه ، وفي التفكير والتدبر عياده ، (٢٠٥) .

-
- (٢٠٢) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٢ ، وانتظر : مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٦٤ .
(٢٠٣) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٢٠ - ٢٢ .
(٢٠٤) القشيري : الرسالة القشيرية في علم التصوف ، ص ٨٢ ، مكتبة ومطبعة صبيح ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .
(٢٠٥) د . محمد مصطفى حلمي : مع الفارابي للفيلسوف الروحي ، ص ٢٣ ، مجلة الكاتب ، العدد (٦) ، القاهرة ، ١٩٦١ .

أما بالنسبة للاتصال وهي القضية الأخرى التي يلتقي فيها الفارابي مع المتصوفة ، فإن هذا الاتصال لا يرقى إلى مستوى الحلول والاتحاد أو وحدة الشهود التي يقول بها المتصوفة كالحلاج مثلا . فالإتصال عند فيلسوفنا ، مجرد سمو إلى العالم العلوي وإرتباط الإنسان بالعقل الفعال . دون أن يمتزج أحدهما بالآخر . أما المتصوفة فينظمون بين العبد والرب وحدة غير منفصلة ، (٢٠٦) .

والفارابي لا يؤمن بإمكان الاتحاد المطلق بين العقل البشري والعقل الفعال ، لأن العقل المستفاد وهو أعلى مراتب العقل الإنساني يظل في وظيفته وطبيعته مختلفا عن العقل الفعال (٢٠٧) . كما أن نظريات الفارابي الميتافيزيقية والفلكية المختلفة لا تسمح بأن يتحد الخلق مع الخالق وأن يمتزج العقل الإنساني بالعقل الفعال (٢٠٨) .

وعلى الرغم من صحة هذه الآراء بوجه عام ، فإننا قد نجد عند الفارابي ، أحيانا ، (فناء) كالذي نجده عند الصوفية ، وقد نجد عنده (اتصالا) يتجاوز العقل الفعال إلى الحق ذاته . وهذا واضح من قوله : « من شاهد الحق لزمه لزوما أو تركه عجزا ، ولا منزلة بين هاتين المنزلتين إلا منزلة الخمول » ومن تركه عجزا فقد لزمه عذرا ، وهو متجل فيشرق ، وسريع فيلحق ، وهو لا يضيع أجر الحسنيين ، (٢٠٩) . وفي هذا المقام يستشهد الفارابي بالآية الكريمة :

﴿ فَكُنْتُمْ عَنْكَ غُفَاءً كَقَصْرِكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾

فالفارابي هنا يتحدث عن (شهود الحق) لا شهود العقل الفعال ، فضلا عن إشارته إلى الكشف والتجلي والإشراق ، وهي مما اختلفت بها الصوفية أو أصحاب الحقيقة دون غيرهم .

ويدعونا ذلك للإشارة إلى معلم آخر من معالم الارتباط بين الفارابي والمتصوفة ، ألا وهو استعماله أسلوب الرمز الصوفي وشيوع مصطلحاتهم عنده . حيث تكلم مثلا عن الأحدية ، والربوبية ، وعالم الأمر ، والعرش ، والكرسی . وغيرها ، في جو صوفي رمزي خالص (٢١١) ، بالإضافة

(٢٠٦) د إبراهيم مذكور : المصدر السابق ، ص ٤١ .

(٢٠٧) د الجرجاني والقانوي : المصدر السابق ، ص ١٤٨ .

(٢٠٨) د مذكور : نفس المصدر ، ص ٤١ .

(٢٠٩) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ٨ .

(٢١٠) (ق : ٢٢) ، وانظر (فصوص الحكم) ، ص ٨ .

(٢١١) انظر د حسن حنفي : الفارابي شارحا أرسطو ، ص ١٩٨ ، ضمن (دراسات

إسلامية) ، مكتبة الأجلو المصرية .

الى ما اشرنا اليه من حديثه عن المشاهدة والكشف والتجلى . وعلى ضوء ذلك ليست محض محادثة الذن أن يسمى محي الدين بن عربي . (ت ٦٢٨ هـ) أحد أهم أعماله الصوفية باسم (قصص الحكم) .

كذلك فإن تدرج المراتب التي يمر بها من يرغب في السعادة ، عند الفارابي ، يشبه من بعض الوجوه منازل الصوفية . فالمرتبة الاولى في رايه هي مرتبة الارادة ، وتتلخص في شوق زائد ورغبة أكيدة في تنمية المعلومات واكتساب الحقائق الخالدة . فان كانت هذه الرغبة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية فهي مجرد ارادة ، وان قامت على التفكير والتأمل فهي اختيار حقيقي ، ويعود الاختيار تجيء السعادة ، (٢١٢) .

وتبقى نقطة أخيرة تتعلق بتصوف الفارابي وابن سينا . فقد اشار (كاراندنو) الى أن التصوف لا يظهر في مذهب ابن سينا الا في آخره . تأجاً بقوته ، وهو جزء منفصل تمام الانفصال عما عداه من أجزاء مذهب ، وقد عالجه بمهارة فائقة على أنه فصل من فصول فلسفته التي كان عليه أن يبسطها من وجهة موضوعية بحتة . والأمر على نقيض ذلك عند الفارابي ، فالتصوف يتخلل جميع مذهب ، وعبارات المتصوفة شائعة تقريبا في كل أقواله ، وكأنما التصوف عنده ليس نظرية من النظريات وإنما هو حالة ذاتية ، وقد ساهمت هذه الحالة الذاتية في جعل مذهب غامضا بعض الشيء ، (٢١٢) .

وهذه ملاحظة صحيحة الى حد ما . فالتأمل في تصوف ابن سينا ، يجد أنه كان تصوف بحث ودراسة ونظر عقلي الى حد كبير ، بينما تصوف الفارابي تصوف عاطفة وممارسة وسلوك ، بالرغم من استناده أصلا الى أسس نظرية ومعرفية قوية ، وهو أمر يمكن ملاحظته أيضا من تأمل حياة كل من الفيلسوفين .

ولكن هذا لا يعني أن تصوف ابن سينا منفصل عن أجزاء مذهب الأخرى ، أو أنه عالجه كفصل من فصول فلسفته . وربما كان (كاراندنو) يشير بذلك الى القسم الذي أفرده ابن سينا (لمقامات العارفين) في الجزء الأخير من (الاشارات والتنبهات) (٢١٤) ، ولكننا يمكن أن

(٢١٢) د . ابراهيم مذكور : المصدر السابق ، ص ٣٩ .

(٢١٣) كاراندنو : دائرة المعارف الاسلامية ، للجلد الثاني ، ص ٦ ، طبعه دار النسخ ، القاهرة .

(٢١٤) انظر ابن سينا : الاشارات والتنبهات بشرح الطوسي ، القسم ٣ - ٤ السط التاسع ، ص ٧٨٩ وما بعدها .

تتلمس الجوانب الصوفية مبثوثة في أغلب مؤلفاته الأخرى ، خاصة في الفصول المتعلقة بنظرية الفيض والمعرفة والسعادة (٢٧٥) .

كذلك لا تتفق مع النتيجة التي توصل اليها (كاراندوف) ، وهي أن تصوف الفارابي مجرد (حالة ذاتية) وليس نظرية من النظريات لأن تصوف الفارابي محاولة واعية ونظرية إشراقية أوضحنا دعائمهامعالمها الخاصة ، وكان لتلك النظرية تأثير كبير على ابن سينا وعلى السهروردي شيخ الإشراق (٢١٦) . فالتصوف إذن قطعة من مذهب الفارابي لا ظاهرة عرضية كما يوحى بذلك كاراندوف (٢١٧)

رابعاً : النبوة :

(١) نظرية النبوة :

لعل نظرية الفارابي في النبوة هي من أهم الأفكار التي اشباددعائمهالمعلم الثاني ، واثرت بقوة على الفلاسفة اللاحقين له ، كما اثارثجدلا واسما ، اتسم بالرفض في مجمله ، بين أوساط المتكلمين .

والحقيقة أننا لا يمكن أن نفهم هذه النظرية ، ونقومها بالتقويم الحق ، دون أن نضعها في الإطار التاريخي الذي ولدت فيه ، والظروف والملايسات التي امت اليها . فلقد جاءت محاولة الفارابي في وقت كانت فيه النبوة تتعرض لمعاملات ظالمة ونقد عنيف من قبل بعض المفكرين في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري ، وبخاصة من قبل ابن الراوندي (عاش في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة)

ومحمد بن زكريا الرازي (٢٥١ - ٢١٢ هـ) الطبيب والفيلسوف المعروف ، والذي أورد له المؤرخون كتابين في هذا الخصوص هما : « مفاريق الأنبياء » و « نقض الأنبياء » ، أو في النبوات » (٢١٨) .

فكان أن استنفر ذلك الهجوم نفرا من علماء المسلمين ومفكرهم ،

(٢١٥) فيما يخص المعرفة الإشراقية عند ابن سينا : انظر النجاة ، ج ٢ ، الطبيعيات

ص ١٦٥ - ١٦٧ ، تحقيق : محي الدين صبري الكردي ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٣٨ .

(٢١٦) عن تأثير نظرية الفيض على السهروردي ، انظر ، د . محمد علي إير ديان

المصدر السابق ، ص ١٥٨ وما بعدها .

(٢١٧) د . عبد القادر محمود : المصدر السابق ، ص ٤٢٢ .

(٢١٨) انظر البيهقي : رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ، ص ٢٠

لمرة : ب . كراوس ، طب القلم ، باريس ، ١٩٢٦ م .

للتصديده له بالنقد والتفنيد (٢١٩) ولعل أهم محاولة للرد على هذا الفكر الهدام ، تلك التي قام بها المعلم الثاني . فهو لم يكتف بالنقد المسلسلي الذي يحمل طابع الرد المباشر والتفنيد الحصارم للدفاع عن العقيدة كما فعل غيره ، بل انتقل الى ما يمكن تسميته (بالنقد الايجابي) الذي يرمى الى تأسيس العقيدة على دعائم عقلية ثابتة . لأنه كان ازاء من يرفض الوحي جملة وتفصيلا ، وبالتالي فهو يرفض الاحاديث والاخبار التي يتناقلها الرواة في الدفاع عن النبوة والذب عن حياضها . فكان لايسد للفارابي أن يتناول القضية من منظور عقلي في المقام الاول ، على أساس أن دليل العقل هو الحكم الاول والاخير عند هؤلاء ، وهو عندهم مقدم على الاسانيد والاخبار ، فضلا عن اتفاق الناس بمختلف مذاهبهم عليه ! وهذا مايميز الفارابي عن غيره ممن تصدى للرد على منكري النبوة .

كذلك لم يكن يخفى على الفارابي أن هجوم الرازي الطيب وابن الراوندي ، وأن بدا مقصورا على نقد النبوة أو نقضها ، فإنه كان يرمى الأساس الى التشكيك في الوحي وهو السمة المميزة لكل نين سماوي . وللإسلام بشكل خاص ، ومن ثم هدم الدين ، ليكون الدرب معسدا أمام الاتحاد ! - ولذا شملت ردود الفارابي جوانب أخرى من فلسفة الرازي وابن الراوندي ، كانت تصب ، فيما يبدو ، في نفس الاطار ، وترمي الى نفس الهدف (٢٢٠) . فكانت نظريته في النبوة التي نقاها عن الدين بشكل عام وعن الاسلام بوجه خاص .

زد على ذلك أن للنبوة عند الفارابي وظيفة سياسية واجتماعية هامة ، لأن للنبي الرئاسة الاولى في (مدينته الفاضلة) كما سنرى ، ومحاولة الرازي وغيره هدم النبوة ، هي محاولة لهدم الكيان السياسي للمجتمع كما تصوره فيلسوفنا . فدفاع الفارابي الايجابي عن النبوة ،

(٢١٩) من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر : أبو القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) وهو رئيس معتزلة بغداد ، وأبو علي الجبائي (ت ٣٠٣ هـ) ، وابنسه أبو حاشم (ت ٣٢٤ هـ) ، أبو حاتم الرازي (ت ٣٣٠ هـ) في كتابه المشهور (اعلام النبوة) . وكذلك (الحسن بن الهيثم) الرياضي المعروف (ت ٤٣٠ هـ) ، فضلا عن الفارابي الذي تذكر له عند كتب في الرد على الرازي وابن الراوندي - انظر (رسائل فلسفيه لرازي) ، ص ١٦٧ وما بعدها . نشرة : كراوس ، ج ١ ، القاهرة ١٩٣٩ ، وانظر د- ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٨٦ و ٨٨ .

(٢٢٠) يذكر له (النقلي) في (اخبار الحكماء ، ص ١٨٢ - ١٨٤) كتابين في هذا الموضوع هما : (كتاب الرد على الرازي) ، و (كتاب الرد على الراوندي) ، ويؤكد ذلك (ابن أبي عميرة) في (عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٩) ويذكر الكتابين على الشكل التالي : (كتاب الرد على الرازي في العلم الالهي) ، و (كتاب الرد على ابن الرازي ، في الجدل) .

بتأسيسها على أسس عقلية وسيكولوجية ، هو دفاع أيضا عن التصور
السياسي في الإسلام .

وإذا فهمنا نظرية النبوة عند الفارابي ضمن هذا الإطار التاريخي
والسياسي والاجتماعي ، أمكننا حل كثير من الاشكالات التي اثيرت
حولها ، والتفسيرات التي فسرت بها ، والنتائج التي بنيت عليها ، والتي
لم يدر بخلد الفارابي منها شيء أبدا . ولعرفنا ان هذه النظرية في
محصلاتها النهائية . محاولة جادة ومخلصة من قبل المعلم الثاني للذود
عن الإسلام في وجه خصومه . ولنحاول الآن لقاء الضوء على مفهوم
النبوة عند فيلسوفنا .

تستند نظرية النبوة عند الفارابي الى أسس سيكولوجية ومعرفية ،
حيث تلعب المخيلة دورا رئيسيا في تكوين الأحلام والبرق ، كما يقوم
العقل الفعال بدور أساسي في المعرفة التي يلقاها الانسان (الفاضل)
الذي يصل الى درجة عالية من الكمال . والاتصال بالعقل الفعال إما
ان يكون عن طريق المخيلة ، وهذا هو الوحي أو النبوة ، وإما ان يكون
عن طريق النظر والتأمل والعقل وهذا هو شأن الحكيم أو الفيلسوف .

وقد عرض الفارابي ذلك في (المدينة الفاضلة) فقال : « وإذا حصل
ذلك ... أي الاتصال بالعقل الفعال ... في كلا جزئي قوته الناطقة ، وهما
النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هو الذي يوحى
اليه . فيكون الله ، عز وجل ، يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون
ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال
الى عقله المنفصل يتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة . فيكون
بما يفيض منه الى عقله المنفصل حكيما فيلسوفا ومتعللا على التمام ،
وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو
الآن من الجزئيات » (٢٢١) .

فالنبي اذن يتلقى الحقائق عن طريق المخيلة الصائفة ، فهو بشر
منح مخيلة عظيمة ، وقد لاحظنا ان المخيلة تحفظ المحسوسات بعد غيبتها
عن الحواس ، وتتجاوز دور الحفظ بأن تقوم بتركيب هذه المحسوسات
بعضها مع بعض ، أو فصلها بعضها عن بعض . وهذه هي (المخيلة
البدعة) التي قال بها علماء النفس المحدثون ، والتي تخلق صورا مبتكرة
لا تماكي فيها الاشياء الحسية ، وهي تختلف عن (المخيلة الحافظة)

(٢٢١) الفارابي : للمدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ .

التي تقوم بحفظ الصور والآثار الحسية المستمدة من العالم الخارجي .
والمخيلة المبدعة بما لها من قدرة على الابتكار وإبداع الصور الجديدة
نتج الأحلام والرؤى (٢٢٢) .

وقد لاحظنا الدور الهام الذي تقسم به المخيلة في العمليات
النفسية بشكل عام ، من تلك صلتها باليول والعواطف ، ودخولها في
الأعمال والحركات الإرادية ، وإعدادها للقوى النزوعية بما يوجهها إلى
هدف معين ، وتنفيذها للرغبة والشوق ، ودفعها للمسير في الطريق حتى
النهاية (٢٢٣) . ولكن أهم دور للمخيلة يتعلق بموضوعنا ، هو وظيفتها
في الأحلام والرؤى .

وأفعال المخيلة تتم أثناء النوم وفي النعطة . أما أثناء النوم فتكون
قوى النفس الأخرى كالخاسة والنزوعية والناطقة في شبه توقف . حيث
تتفرد القوة المتخيلة بنفسها ، وتستحضر ما هو مخزون فيها من صور
المحسوسات ، فتركب وتحلل فيها حتى تبتكر صوراً جديدة . بالإضافة
إلى ذلك فإن للمخيلة قدرة كبيرة على المحاكاة ، فهي تحاكي قوى النفس
المختلفة بما هي عليه من أحاسيس أو انفعالات أو تأثير أو نزوع (٢٢٤) .

والمخيلة قد تحاكي أشياء في الخارج ، فيقوم ما تحاكيه المخيلة
من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة ، (٢٢٥) .

والفارابي يقول ، كما لاحظنا ، يحس باطن وحس ظاهر ، وهما
يقابلان ما يعرف في الدراسات النفسية الحديثة بالعقل الباطن والعقل
الواعي . والحس الباطن عنده هو خزانة الذكريات أو الآثار الحسية ،
غير أننا لا نجد عنده ما يقصر الأحلام على تحقيق رغبات مكبوتة ،
كما هو الحال عند فرويد مثلاً ، زد على ذلك أن المعلم الثاني لم يتجه إلى
الماضي فقط في تفسير الأحلام ، بل اتجه أيضاً إلى المستقبل ، والرؤى
الصائبة عنده دليل على ذلك . قرؤياً يوسف الصديق (عليه السلام)
تحقق مستقبله في أرض مصر ، وحين نزلت أول آية من القرآن عن طريق
جبريل على نبينا محمد (عليه الصلاة والسلام) وهو في غار حراء ،
دلت رؤيته على تباشير رسالة نبوية . غير أن الفارابي يقصر الرؤى

(٢٢٢) ٥٠ إبراهيم مذكور : المصدر السابق ، ص ٧٣ ، وانظر سمير زايد : الفارابي ،

ص ٥٩ .

(٢٢٣) انظر ص ١٧١ من هذا الفصل ، وراجع (المدينة الفاضلة) ، ص ٩٠ .

(٢٢٤) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٨٨ - ٨٩ .

(٢٢٥) المدينة الفاضلة ، ص ٩١ ، وانظر ص ٨٩ - ٩٠ من نفس الكتاب .

الصداقة على الأنبياء فحضب ، ولم تلمس بحدود قولها يدل على أن الأحلام علاقة بالمستقبل خارج هذه الدائرة ، كما تلمس ذلك في بعض المذاهب السيكولوجية الحديثة المعارضة لمذهب فرويد (٢٢٦) .

على أن التخييل لا تحاكي القوة الحاسة والتزوعية فقط ، بل إنها تحاكي القوة الناطقة أيضا ، وذلك بمحاكاة العقول التي هي في نهاية الكمال ، مثل السبب الأول والأشياء المفارقة للمادة والسموات ، بأفضل المحسوسات وأكملها ، مثل الأشياء الحسنة المنظر ، ولما كان العقل الفعال هو السبب الذي ينقل العقول من القوة إلى الفعل ، وكان ما سبيله أن يصبح عقلا بالفعل هي القوة الناطقة ، فإن ما تناله الناطقة عن العقل الفعال - وهو الشيء الذي منزلته منزلة الضياء من البصر - قد يفيض منه على القوة التخيلية ، فيكون للعقل الفعال في القوة التخيلية فعل ما ، فتعطيها أحيانا العقول التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية ، وأحيانا الجزئيات المحسوسة التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية ، فتقبل القوة التخيلية العقول بما يحاكيها من المحسوسات التي تركيبها هي ، وتقبل الجزئيات أحيانا بأن تتخيلها كما هي ، وأحيانا بأن تحاكيها بمحسوسات أخرى ، فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة التخيلية من الجزئيات ، بالنامات والرؤيات الصائفة ، وبما يعطيها من العقول التي تتخيلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكائنات على الأشياء الإلهية ، (٢٢٧) .

اذن فالعقل الفعال يفيض الصور الجزئية على التخيلية فتكون الأحلام والرؤى الصائفة ، وقد يفيض عليها العقول الكلية فتكون المحاكاة للأشياء الإلهية والعقول المفارقة ، كما هو الحال حينما يرى الناس المفارقات والسموات وما فيها فيلقد بما يرى ، والرؤيا الصائفة هي شعبة من شعب النبوة ، ولقد جاء في الحديث الشريف :

« الرؤيا الصائفة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة » .

وبذا تتبين العلاقة الوثيقة التي يقيمها الفارابي بين الأحلام والرؤى وبين النبوة والوحي ، فهما قد يختلفان في الوسائل كأن تكون الرؤيا في حال النوم والوحي في حال اليقظة ، ولكنهما يؤديان إلى غاية واحدة لأن الرؤيا الصائفة ، كما لاحظنا ، هي جزء من النبوة أو شعبة من

(٢٢٦) سميد زايد : الفارابي ، ص ٦٠ .

(٢٢٧) للدينه الفاضلة ، ص ٩١ - ٩٢ .

(٢٢٨) انظر صحيح البخاري ، شرح الكرماني ، ج ٢ ، ص ٢٤ ، كتاب التفسير ، ص ٩٩ .

خط النبوة ، ص ١٢٥٦ هـ - ١٩٣٧ م ، وفي رواية أخرى : « أن رؤيا المؤمن جزء من

النبوة » ، انظر صحيح مسلم شرح النووي ، ج ٥ ، كتاب الرؤيا ، ص ٢٢ ، ط ١ .

خط المصرية بالأزهرية ، ١٢٤٩ هـ - ١٩٣٠ م .

شعبها ، ولذا فإن الفارابي حينما يعقد في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) فصلين متتاليين في (سبب النامات) وفي (الوحي ورؤية الملك) ، قائما ليؤكد الصلة بين هذين المبحثين (٢٢٩) .

ذلك هو أثر المخيلة ودورها أثناء النوم ، حيث تؤدي الى حصول الرؤيا الصادقة ، أما في حال اليقظة فللمخيلة دور آخر لا يقل أهمية ، يفصله الفارابي فيقول : « أن القوة المتخيلة اذا كانت في انسان ما قوية كاملة جدا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا أخدمتها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أفعالها التي تخصها ، فان تلك المتخيلة تصود فقرتسم في القوة الحاسية ولأن هذه - القوى - متصلة بعضها ببعض ، فيصير ما أخطاء العقل الفعال من ذلك ، مرثيا لهذا الانسان . فاذا اتفقت التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء محسوسات في نهاية الجمال والكمال ، قال الذي يرى ذلك أن لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلا ، ولا يمتنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل في يقظته ، عن العقل الفعال ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلية ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات الفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويرأها . فيكون له ، بما قبله من المعقولات ، نبوة بالأشياء الالهية . وهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة ، (٢٣٠) .

فالنبي انسان منح مخيلة عظيمة صادقة لا تستغرقها الحواس ولا تستخدمها القوة الناطقة ، ويستطيع النبي بهذه المخيلة الاتصال بالعقل الفعال سواء في حال اليقظة أو حال النوم ، فاذا اتصل به أصبح ينقل عن أشياء عجيبة لا مثيل لها في عالم الموجودات ، فضلا عن تسبيحه بعظمة الله وجلاله . واذا بلغت المخيلة غاية في الكمال ، قائما وسوف تقبل ، يفيض من العقل الفعال ، الرؤى الصادقة الحاضرة والمستقبلية . كما يقبل صوراً للمعقولات والموجودات الشريفة ويرأها ، فتكون له حينذاك (نبوة) بالأشياء الالهية ، وهذه أكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة . والانسان الوحيد المؤهل لنيل هذه المرتبة ، وله هذه القوة في مخيلته هو النبي ، وهذا أمر هام جدا لابد من الإشارة اليه حتى لا يحدث خلط .

(٢٢٩) د ابراهيم مذكور : المصدر السابق ، ص ٧٤ ، وانظر (المدينة الفاضلة) .

٨٨ ، ص ٩٣ .

(٢٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٣ - ٩٤ .

فالمخيلة ليست على مستوى واحد عند جميع الناس . فهناك من هو دون النبي ، حيث يرى بعض الأشياء والمعقولات الشريفة في نومه وبعضها الآخر في يقظته ، وهناك من « يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ، ولكن لا يراها ببصره ، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط . وهؤلاء تكون الأقاويلهم التي يعبرون بها الأقاويل محاكية ورموزاً والغازا وابدالات وتشبيهات . ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً : فمنهم من يقبل الجزئيات ويرأها في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل المعقولات ويرأها في اليقظة ولا يقبل الجزئيات . الخ ، (٢٣١) .

اذن فهؤلاء الذين يمتلكون مخيلة دون مخيلة النبي لا يستطيعون محاكاة المعقولات الشريفة ورؤيتها دائماً ، بل قد يرون بعضها في اليقظة ، وبعضها الآخر في النوم . وقد يتخيلونها في النفس ولا يرونها بالبصر . وهكذا ، وهؤلاء يعبرون عن رؤاهم برموز وتشبيهات والغازا ، ويبدو أن أبا نصر يشير هنا إلى كبار الأولياء والأقطاب من الصوفية (٢٣٢) ، الذين غالباً ما يعبرون عن تجاربهم الصوفية بلغة الرمز والإشارة . لا لغة التصريح والمباشرة .

هذه هي نظرية النبوة عند أبي نصر . أقام دعائهما ، كما لاحظنا على أسس سيكولوجية وعقلية . واستهدف بالأساس إثبات الروحي عقلاً كما هو ثابت شرعاً .

(ب) نقد نظرية النبوة :

لم تسلم نظرية النبوة عند الفارابي من أوجه نقد كثيرة ، لنسجل أهمها :

(١) ما يقال من أن تفسير النبوة بهذا التفسير النفسي والعقلي ، يتعارض مع بعض النصوص الدينية الثابتة المتعلقة بنزول جبريل (عليه السلام) ، وغير ذلك من الآثار المتصلة بالوحي وطرائقه ، واعتبر د . منكور أن التساؤل هنا تعز الإجابة عليه (٢٣٣) !

وللإجابة على هذا الاعتراض ، فإننا نشير ابتداءً إلى أن الفارابي لم ينكر شيئاً مما ورد في الشرع من نصوص وأخبار تتعلق بموضوع النبوة والوحي لا تلميحاً ولا تصريحاً . أما إذا قيل أن الفارابي لم ينقيد بذلك النصوص بشكل حرفي ، واصطنع لنفسه طريقاً عقلياً خاصاً ، فنميد

(٢٣١) المدينة الفاضلة ، ص ٩٤ .

(٢٣٢) ٢ - إبراهيم المذكور : المصدر السابق ، ص ٧٦ .

(٢٣٣) نفس المصدر ، ص ٩٨ .

ما سبق وأشرنا إليه ، وهو أن الفارابي في هذا الموضع لم يكن يصدد مناقشة من يؤمن بالنبوة إيماناً جازماً ، ويسلم بما ورد بشأنها من نصوص وأحاديث وأخبار ، وإنما كان يواجه من أنكر النبوة أصلاً ، ولم يؤمن بما جاء بشأنها من نصوص الشرع ، ولذا فهو مضطر إلى التسليح بأسلحة العقل ، سيما وأن الخصم لا يعمل من التكرار بأنه لا يسلم إلا بما جاء به العقل فقط !

اضف إلى ذلك أن الذين تناولوا نظرية النبوة عند المعلم الثاني اقتصرُوا على رأيهِ الوارد في كتاب (المدينة الفاضلة) ، ولم يحاولوا استقصاء آرائهِ الواردة في الكتب الأخرى ، فبدأ وكان الفارابي يعمل أو يقلل من شأن النصوص الدينية والأخبار التي تتصل بالوحى ، ولكننا لو القينا نظرة على رسالته الموسومة (بالأسئلة الالامعة والأجوبة الجامعة) (٢٢٤) ، لوجدنا رجلاً يؤمن إيماناً عميقاً بالنبوات والرسالات كما وردت في القرآن ، بل أنه يفسر القرآن ويشرح قصص الأنبياء ، ويذكر طرفاً من أخبارهم ، ويخص نبينا المصطفى محمداً (ص) بالذكر ، وكاننا أمام مفسر ينهل ما يشاء من ينابيع الكتاب والسنة ، كما هو الحكيم الإلهي الذي ينهل ما يشاء من ينابيع العقل ، وتلك هي عبقرية الفارابي وموطن إبداعه ، ولا غرابة ... ألم يذكر المؤرخون أنه كان قاضياً في منطقته (فاراب) قبل أن يرحل عنها إلى بغداد ؟

والخلاصة أننا إذا أردنا التفسير العقلي والنفسي للنبوة نجد ذلك في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، وإذا أردنا التأكيد من استناد الفارابي للنصوص الشرعية في رؤيته للنبوة والرسالة ، فيجب أن نلقى نظرة على كتبه الأخرى وخاصة (رسالة الأسئلة الالامعة) ، و (الدعاوى القلبية) وفيه نص هام يسلم فيه الفارابي بكل ما جاء في الشرع من تصورات حول النبوة حيث يقول : « وأن المعجزات حق ممكنة الوجود في الأنبياء ، وأن الدعاء حق واجب ومشفع به ، وأن الرؤيا والمنامات حق ، وأن ما يوصف به الأنبياء من إحاطتهم بالعلوم لا على سبيل التعليم الشاق فهو حق ، وأن أخبارهم بالمفبيات حق ، وأن العبادات واجبة ، وأن ما يأتي به الأنبياء من الشرائع والأحكام والأمر والنهي حقيق واجب » (٢٢٥) .

(ب) للاهتمام الثاني يتعلق بما زعم من أن الفارابي يوضح

(٢٢٤) انظر ص ٩٧ - ١١٥ ، ضمن (كتاب اللغة ونصوص أخرى) للفارابي ، تحقيق وتقديم : د. محسن مهدي ، دار الفروق ، بيروت ، ١٩٦٨ .
(٢٢٥) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ١١ .

الفلسفة فوق النبوة ، لأن النبي يتلقى الوحي عن طريق المخيلة ، بينما الفيلسوف يدرك الحقيقة ويتصل بالعقل الفعال عن طريق العقل . والمخيلة مشوبة بالحس ، بينما العقل مجرد منها ، وبما أن العقلي مقسم على الحس ، فهم يرون أن استنتاجهم هذا صحيح . وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض الباحثين ، لمثل أولهم (دى بور) الذى قال : « والفارابى يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعال . وهو يتكرر النبوة بين حين وآخر ، ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الإنسان فى العلم والعمل . ولكن هذا ليس رأيه الحقيقى (٩) ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التى تلزم عن فلسفته النظرية . تقول مذهب الفلسفة أن كل أمور النبوة فى الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بالخيال ، فهى فى المرتبة الوسطى بين الاحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة » (٢٢٦) .

والحقيقة أن هذا الاعتراض وما يترتب عليه لا يستند إلى أى أساس ، لعدة أسباب هى :

١ - أن الفارابى فى عرضه لطريقى النبوة والحكمة ، لم يكن يصند تفضيل أحدهما على الآخر ، وإنما كان يصند الكشف عن الأصل الذى صدر عنه كل منهما ، وهذا الأصل ، مع حفظ الفوارق ، واحد ، وهو العقل الفعال . « الفارابى لا يابه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية ، وبسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أم بواسطة المخيلة ، مادام العقل الفعال مصدرها جميعا . فقيمة الحقيقة لا ترتبط بهذا الطريق الذى وصلت إليه منه ، بل بالأصل الذى أخذت عنه » (٢٢٧) .

٢ - ليست المعرفة التى يتلقاها النبي هى عن طريق المخيلة فحسب ، بل أنه قد يتلقاها عن طريق العقل والتأمل أيضا ، وذلك بقوة قدسية يختص بها الله سبحانه . « فالنبوة تختص فى روحها بقوة قدسية تدع لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تدع لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجيلة والمعادات ، ولا تصدأ مرآتها عن انتقاش بما فى اللوح المحفوظ من المكتسبات الذى لا يبطل وذوات الملائكة التى هى الرسل ، فتبلغ مما عند الله (إلى عامة الخلق) » (٢٢٨) .

(٢٢٦) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١٥٢ - ١٥٤ .

(٢٢٧) دى بور : المصدر السابق ، ص ٩٦ .

(٢٢٨) الفارابى : مفسر ، ص ٩ ، وانظر (الثمرة للرضية) ، ص ٧٢ ، ثمرة

ديريشى ، حيث سقطت الجيلة الأخيرة من الطبقة الهندية للصوم .

ويذا تمتاز النبوة على الفلسفة لأنها جامعة للطريقين : طريق المخيلة الصادقة وطريق العقل والتأمل ، بينما الفلسفة قاصرة على طريق واحد هو الطريق العقلي التأملى . ولذا حق ما قاله ابن رشد ، وكأنه يلخص هذا المعنى : « أصدق كل قضية هي أن كل نبي حكيم . وليس كل حكيم نبيا ، ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم أنهم ورثة الأنبياء » (٢٣٩) .

زد على ذلك أن النبي . كما أشار الفارابى ، يمكن أن يأتى بالمعجزة ، لأن المعجزات حق ممكنة الوجود في الأنبياء » (٢٤٠) ، بينما يعجز عن ذلك الفيلسوف . وفي ذلك امتياز كاف والفضلية كبرى للنبي .

٢ - هناك مدخل آخر لتفضيل النبي على الفيلسوف عند الفارابى وهو اللغة . فاللغة مرتبطة بالاحساس والتفيل ، والحكيم إذا أراد الاتصال بواسطة هذه اللغة فإنه سيكون في موضع أدنى من موضع النبي ، الذي لا يتحتم عليه أن ينقل تجربة عقلانية في صور ، والذي مخيلته متحدة بصورة مباشرة بالعقل الفعال . إذن ، ففي نظر الجماعة البشرية يتمتع النبي بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف : للنبي رسالة قابلة للانتقال إلى جميع البشر ، وهو مفهوم من قبل الكافة ، ذلك لأنه يتوجه إلى عموم الناس » (٢٤١) .

أن الفارابى يصرح دائما بأن النبوة هي أكمل المراتب التي ينالها الإنسان ، ولذا فضلها على كل ما عداها ، وإذا حاول البعض استنتاج رأى خلاف ذلك ، فهو استنتاج خاطيء ، أو هو - كما قال كوربان - ضرب من الكلام يسيء فهم جوهر الفلسفة النبوية (٢٤٢) !

٤ - والفارابى يرى أن (الوحى) له الأفضلية ، وهو المقدم لكل يقوم بالدور الرئيسى في حياة الناس . فهو الذى يحدد الاعتقادات التي يجب على الجمهور التمسك بها ، والأعمال التي يجب عليهم إنجازها .

(٢٣٩) ابن رشد : تهاافت التهافت ، ص ٥٨٣ ، نشرة : موديس بويج ، مطب الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٠ .

(٢٤٠) الفارابى : رسالة الدعوى القلبية . ص ١١ .

(٢٤١) روجيه أرناالديز : ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابى ، ص ٢٨ ، ترجمة : د. أكرم فاضل ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ .

(٢٤٢) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٥١ .

إذا هم أرادوا تحقيق السعادة الدنيوية في هذا العالم والسعادة الأسمى في العالم الآخر (٢٤٢) .

(ج) يبقى الاعتراض الثالث والأخير ، وهو ما قد يثار من أن أبا نصر قد جعل النبوة مكتسبة ينالها الإنسان بجهده وعمله ورقبه العقلي والنفس ، بينما هي في حقيقتها فطرية ، أو هبة من الله سبحانه ، لا يمنحها إلا للمصطفين من عباده . وليس في مقدور أي إنسان أن ينالها بل من يختاره الله فقط .

ولو تأملنا في النصوص الواردة عن الفارابي ، لوجدناه يصرح بأن النبوة ليست مكتسبة بل هي فطرية ، فيقول : « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق » ولا يستغرق الحس الظاهر حصها الباطن ، ويتعدى تأثيرها عن بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس » (٢٤٤) . ويقول أيضا : « أن ما يوصف به الأنبياء من أحاطتهم بالعلوم لا على سنن سبيل التعليم الشاق فهو حق » (٢٤٥) .

وواضح هنا أن الفارابي يرفض أن تكون النبوة أمرا مكتسبا عن طريق التعليم ، بل أن نفس النبي تكون مقطوعة من قبل الله سبحانه ، فإذا أضيفنا إلى ذلك قوله السابق ، النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية ... الخ ، وغيرهما من الأقوال ، نؤكد لنا بما لا يقبل الشك ، أن النبي عنده مقطوع من الله . وإذا كان الفارابي قد قال بقوة قدسية ممتازة إلى جانب الخيلة الممتازة التي فطر عليها الأنبياء ، فما هذا إلا لأن النبي بشر كسائر البشر يستطيع أن يصل إلى هذه القوة عن طريق التأمل . ولكن الأساس — عنده — هو القوة الخيلة الموهوبة التي فطر عليها ، وهذا شيء غير ميمور لسائر البشر » (٢٤٦) .

وقول الفارابي أن النبوة فطرية وهبة من الله سبحانه ، وإنه (لا تأتي عن طريق التعليم الشاق) يتفق مع تصور المسلمين عامة

Dr. Muhsin Mahdi : Islamic theology and philosophy, the new Encyclopedi a Britanica, Vol. 9, p. 1019. 15th edition.

(٢٤٤) فصوص ، ص ١٢ ، وقارن (الشجرة الرضوية) ، ص ٧٥ .

(٢٤٥) الفارابي : الشفاوى القلبية ، ص ١١ .

(٢٤٦) سعيد زاهد : الفارابي ، ص ٦٢ .

- للنبوة . « فالنبوات كلها علوم وهبية ، لأن النبوة ليست مكتسبة .
والشرائع كلها من علوم الوهب عند أهل الاسلام » (٢٤٧) .
- خامسا : حدود المعرفة ، وهل نستطيع ادراك حقيقة الشيء ؟ :

الفارابى فيلسوف عقلى يؤمن بقدرة العقل على ادراك حقائق الأشياء ، ويؤمن بإمكانية الاتصال فى الوصول الى الحقيقة ، ويلزم اليقين ، وهذا الأمر عنده من الواضح بمكان ، ويكاد ينطق به كل جزء من بنياته الفلسفى ، سواء فى الالهيات ، أو الطبيعية ، أو النفس ، أو الشجرة . ولقد لاحظنا ذلك فى كل ما بحثنا حتى الآن من موضوعات فى فلسفة المعلم الثانى .

غير ان نصبا له ، ورد فى رسالة واحدة فقط من رسائله ، وتكرر بنفس المعنى فى ذات الرسالة . كان كفيلا بأن ينصف كل تلك العمارة الفكرية التى شاعها فيلسوفنا . لأن هذا النص ، الذى يكاد يكون يتيمًا ، يعبر فيه عن رأى جديد يناقض أسس مذهبه . ويتنافى مع ما جاء عنده من إمكان المعرفة . وعلى ضوءه قد يكون الفارابى ريبيا أو (لا أدريا) ، أو يقترب ، فى أحسن الأحوال ، من موقف الفيلسوف الألسانى عمانويل كنت (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) الذى رأى أن العلم محسود بالظواهر (Phenomenon) . ولا يستطيع العقل ادراك حقيقة الشيء فى ذاته (Nomenon) . (٢٤٨) . وأن « العقل البشري يقسح فى كثير من المتناقضات حينما يحاول أن يعدو حدود التجربة ، فلا سبيل الى حل هذه المتناقضات الا بالتمييز الواضح الصريح بين (الظاهرة) و (الشيء فى ذاته) » (٢٤٩) .

والفارابى يميز أيضا ، من خلال ما سنذكره له ، بين ظاهر الشيء ، وبين حقيقته . ويرى أننا لا نعرف من الأشياء الا ظواهرها وصفاتها ، أما حقائقها وماهياتها ، فهى خارج إطار الإدراك العقلى .

يقول أبو نصر : « الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر ، ونحن لا نعرف من الأشياء الا الخواص واللوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول الموقوفة لكل منها ، والدالة على حقيقته ، بل انتهت

- (٢٤٧) انظر محى الدين بن عربى : الفصوص الحكية ، السفر الرابع ، ص ١٢١ . تحقيق وتقديم د . عثمان يحيى ، تصدير ومرجمة د . ابراهيم مذكور ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٥ .
- (٢٤٨) انظر د . نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الألمانية (نظرية العلم) ، القاهرة ، ١٩٨١ . وانظر د . جعفر آل ياسين فيلسوفان والدين ، ص ٨٣ .
- (٢٤٩) انظر د . زكريا ابراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ، ص ١٠٢ ، وانظر ص ١٠٠ - ٩٠١ ، مكتبة مصر .

أشياء لها خواص وأعراض ! فإنا لا نعرف حقيقة الأول ، ولا العقل ، ولا النفس ، ولا الفلك ، والنار والهواء والماء والأرض ، ولا نعرف حقائق الأعراض » (٢٥٠) .

ويقصر أبو نصر هذا الموضوع مع شرح الأمثلة التي ذكرها فيقول : « ومثال ذلك أنا لا نعرف حقيقة الجوهر بل إنما نعرف شيئا له هذه الخاصة ، وهو أنه الموجود لا في موضوع ، وهذا ليس حقيقته ، ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ، ولا نعرف حقيقة الحيوان بل إنما نعرف شيئا له ادراك وفعل ، فإن المدرك والفاعل ليس هو حقيقة الحيوان بل خاص أو لازم ، والفصل الحقيقي لا ندركه ، ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء ، لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ومثاله في النفس أنا رأينا جسما يتحرك ، فاثبتنا لتلك الحركة محركا ، وأنها حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام .. وكذلك لا نعرف حقيقة الأول ، بل إنما نعرف أنه يجب له الوجود وهذا لازم من لوازمه لا حقيقة ، ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات » (٢٥١) .

ويعلل الفارابي سبب موقفه هذا ، ويعزوه إلى أن أصل معرفتنا هو الحس ، وهو متخير ، فلذلك من المستحيل أن يزودنا بمعرفة يقينية .

يقول أبو نصر : « الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة ، لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس ، ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ، ويعرف حينئذ بالعقل ، بعض لوازمه وذاتيته وخواصه ، ويتدرج من ذلك إلى معرفة محمله عن محققه » (٢٥٢) .

والحقيقة أن هذه آراء غريبة تتناقض كلية مع مذهب الفارابي الذي عرفناه ، والذي يؤمن فيه بمعرفة الفصول المقومة للأشياء ، ومعرفة الحدود والماهيات ، وبالتالي معرفة حقيقة النفس والجوهر والجسم وغيرها من الموضوعات . وقد يكون الفارابي معذورا إذا قال باستحالة معرفة حقيقة الله أو الأول ، فذلك أمر مسلم به ، ولكن يصعب إيجاد العذر له في إنكاره إمكان معرفة حقيقة الأشياء جميعا ، لأنه لم يكن

(٢٥٠) الفارابي : التعليقات ، ص ٢ . و (الفصل المقوم) « عبارة عن جزء داخل في الكلية ، كالناطق مثلا ، فانه داخل في ماهية الإنسان ، ومعلوم لها ، فلا وجود للإنسان في الخارج والذمن بعونه » .. انظر (التبريرات) للتبرجاني ، ص ١٤٦ .

(٢٥١) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ - ٤ .

(٢٥٢) للرجع السابق ، ص ١٢ .

ريبيا ولا متبعا لمذهب الشكك السفسطائيين ، بل أنه مختلف معهم كلية .

ولا نريد أن نستحضر هنا جميع الشواهد الدالة على تناقض مذهبه مع هذه المقولة التي سردها في كتاب (التعليقات) . لأن ذلك يقتضى منا إعادة عرض مذهبه كله ، فهذا المذهب بأجمعه شاهد على ما نقول . ولكن يكفي أن نشكر في هذا الصدد قوله : « الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته ، منفيا عنه اللواحق الغريبة ، مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري » (٢٥٢) .

فهذا كلام صريح بأن العقل قادر على ادراك حد الشيء أو معنائه أو حقيقته أو ماهيته . فكل هذه المصطلحات تؤدي الى معنى واحد هو حقيقة الشيء (٢٥٤) .

زد على ذلك ان العقل الانساني ، عند الفارابي ، اذا بلغ مرتبة العقل المستفاد ، أصبح بإمكانه الاتصال بالعقل الفعال ، وتلقى الحقائق اليقينية منه . فماذا سيكون الأمر بالنسبة للحكيم الذي يتصل بالعقل الفعال ، ويتلقى منه المعقولات مباشرة ؟ هل هو غير مدرك لحقيقة الشيء أيضا ؟

ان فلسفة الفارابي في هذه النقطة بالذات تقول بغير ذلك . وقد لاحظنا هذا الأمر في المعرفة الاشراقية . بل والمعرفة العقلية أيضا . فكيف تسنى لقياسوفنا أن يقول ان العقل عاجز عن ادراك حقيقة الشيء ؟

ومن الغريب أن يعمل الفارابي ذلك بأن المعرفة الانسانية قائمة على الحواس في بدايتها ، ثم يأتي العقل ليميز بين المختلف والمتشابه ويعرف بعض اللوازم والخواص ليس أكثر ، ولذا تبقى المعرفة ناقصة بالنسبة لحقيقة الشيء ، فتلك حجة طالما تمسك بها السفسطائيون الذين حاولوا اثبات عدم إمكان المعرفة لأن مبدأها الحس ، والحس متغير

(٢٥٣) الفارابي : فصوص ، ص ١٢ .

(٢٥٤) حقيقة الشيء ما به الشيء هو كالحیوان الناطق للانسان ، وماهية الخوم

ما به الشيء هو (الجرجاني : التبريقات ، ص ٨ ، ص ١٧١) ، والبعث : قول دال على الناحية (ابن سينا : النجاة ، ج ١ ، ص ٧٩ ، نشرة الكردي ، القاهرة ، ١٩٣٨) ، والحد مؤلف من جنس وفصل ، كما يقال : الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا (الفارابي : فصوص ، ص ٢٢) وانظر الفوارزمي حيث يلجأ الى نفس المعنى في (مفاتيح العلوم) ، ص ٨٥ - ٨٦ ، ط ٣ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨١ .

وبذا يستحيل وجود حقيقة ثابتة ! وهو ينقض تلك الحجة في نفس كتاب
(التعليقات) حينما يقول : « ان حصول المعارف للانسان يكون من
جهة الحواس . وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » (٢٥٥) .

فهو يثبت هنا ان الحس يمكن ان يكون مصدرا للمعرفة ، ولم يحدد
تلك المعرفة بانها نسبية كما ذهب السفسطائيون ، بدليل قوله اننا يمكن
ان ننطلق منها كمعرفة جزئية الى معرفة الكليات . وليت شعري ، ماذا
تكون الحقيقة غير العلم بالكليات ؟

وبامكاننا ان نورد الكثير من الشواهد والحجج التي تنقض هذا
الرأي الغريب الذي نجده في (التعليقات) . والتي يكفي ان نشير .
بالإضافة الى ما ذكرناه ، الى ان فيلسوفا يبنى هذا النسق العقلي المنطقي
الحكم ، او يتبنى نظرية كتنظرية الفيض والعقول العشرة ، لا يمكن ان
ينهج نهجا (لا ادريا) او سفسطائيا كهذا ! . نقول بامكاننا ان نورد
الكثير من الشواهد والحجج التي تدحض هذا الرأي السفسطائي من
واقع فلسفة الفارابي ذاتها ، لان مذهبه كله في الحقيقة ، مناقض لهذا
الرأي . لذا نكتفي بما ذكرناه . لنخلص الى ان رأيه هذا الوارد في
رسالة (التعليقات) لا يتسجم مع أسس فلسفته ، سواء في الطبيعة او
النفس او المعرفة والأخلاق . بل انه كفيلا بأن يهدم تلك الفلسفة من
أساسها .

ولكن هذه مشكلة بحاجة الى حل ، وهناك عدة حلول ، نفترضها .
وتحاول معرفة مقدار كل فرض من الصواب والاثبات ، وهي :

١ - قد يكون من المحتمل ان المعلم الثاني أراد ، بإشارته الى
نسبية المعرفة القيام بمراجعة (نقدية) لنظريته في المعرفة - فبعد ان كان
يقول بقدرة العقل المطلقة على ادراك حقيقة الشيء ، عاد ورأى ان ذلك
غير ممكن ، واننا لا نعرف عن الأشياء الا ظواهرها ورسومها دون
حقائقها وماهياتها !

هذا امر جازم ، ولكنه يقتضي معرفة التاريخ الذي كتبت فيه
رسالة (التعليقات) ، حتى نتبين ان كانت من مؤلفاته الأولى والتي لم
تتضح فيها معالم مذهبه الفلسفي بعد ، أم انها من مؤلفاته التي كتبها
في أواخر حياته ، حيث مرحلة النضوج واكتمال المذهب الفلسفي عنده ؟
والحقيقة اننا لا يمكن ان نحدد تاريخا لكتابة هذه الرسالة ، فقد
اهمل تلك المؤرخون ولم يذكره هو . والكتاب الوحيد الذي نستطيع

تعيين تاريخه بالضبط هو كتاب (المدينة الفاضلة) فقد ذكر (ابن أبي أصيبعة) : أن الفارابي بدأ بتأليف هذا الكتاب (ببغداد) ، وحمله إلى الشام في آخر سنة ٢٢٠ هـ ، وتممه (بدمشق) في سنة ٢٢١ هـ ، وحرره ، ثم نظر في النسخة بعد التحرير ، فأثبت فيها الأبواب ، ثم سأل بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على تسمية معانيه ، فعمل الفصول (بمصر) في سنة ٢٢٧ هـ وهي ستة فصول ، (٢٥٦) .

فالكتاب ، كما هو واضح ، استغرق في تأليفه وقتا طويلا ، بلغ بضع سنين . كما أنه عاود النظر فيه ، عدة مرات ، بعد اتمامه ، وهذا يدل على عنايته الفائقة به ، ومحاولته التأكد من كل فكرة وردت فيه ثم أن شعول تأليف هذا الكتاب ثلاث عواصم هي من أهم حواضر الاسلام في ذلك الوقت ، أمر لا يخلو من دلالة . سيما وأن الكتاب يرمى إلى أهداف سياسية واجتماعية في المقام الأول ، ونجد فيه تلخيصا جيدا للفلسفة السياسية عند المعلم الثاني . وكان الكتاب قد جاء نتيجة تجربة ومعاشرة لواقع المجتمعات الثلاثة في العراق والشام ومصر . وليس نتيجة (يوتوبيا) خالية كما يحسب الكثيرون !

وإذا كان الفارابي قد فرغ من تأليف كتاب (المدينة الفاضلة) وتحريره ، والنظر فيه ، وكتابة أبوابه وفصوله عام ٢٢٧ هـ ، ونحن نعرف أن فيلسوفنا قد توفي عام ٢٢٩ هـ ، أي بعد سنتين من انتهائه من تأليف هذا الكتاب ، إذن فهو يعتبر من أواخر الكتب التي ألفها ، إن لم يكن آخرها على الإطلاق ! وفيه أخذ المذهب الفكري والفلسفي للفارابي شكله الناضج والنهائي .

وبالتالي لو كانت هذه الفكرة ، المتعلقة بإدراك حقيقة الشيء صحيحة أو تعبر عن مرحلة التضجج ، لوردت في هذا الكتاب بالتأكيد . ولذا فإنه ربما كان مؤمنا بها في أوائل اشتغاله بالعمل الفلسفي ، ثم تخلى عنها بعد ذلك ، بدليل خلو كتاب (المدينة الفاضلة) منها .

٢ - معرفة مدى صحة نسبة رسالة (التعليقات) إلى الفارابي ، واحتمال أن يكون هناك شك في نسبتها إليه ، وبالتالي نتخلص من هذا الرأي الطارئ على الفلسفة الفارابية .

ولكن رسالة (التعليقات) صحيحة النسب إلى فيلسوفنا ، وذكرها .

(٢٥٦) انظر ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأئمة ، ج ٢ ، ص ١٢٨ .

الذين أرخوا له وفهرسوا كتبه من القدماء والمحدثين (٢٥٧) . وتوجد
منها نسخ مخطوطة عديدة في مكتبات العالم ، وكلها تؤكد نسبتها إلى
المعلم الثاني . فالتشكيك في نسبتها له غير صحيح . وبالتالي يسقط هذا
الافتراض .

٢ - من المحتمل أن يكون هذا النص الذي تحدث فيه الفارابي عن
حقيقة الأشياء مقصدا على النص الأصلي للكتاب ، سيما وأن الكتاب
في أساسه تعليقات وخواطر فلسفية سجلها الفارابي في موضوعات
مختلفة وجمعها التلامذة والنساخ من بعده ، وجائز أن يكون قد اختلط
رأيه بأراء غيره من الفلاسفة . وقد يعزز ذلك أن النص لم يرد في أي من
كتبه الأخرى .

وهذا الافتراض جائز إلا أننا نرجح عليه الافتراض الأول . وهو
أن يكون الفارابي قد قال بهذا الرأي ، وهو عدم إمكان معرفة حقيقة
الشيء . في مؤلفاته الأولى ، ثم تخلى عنه بعد أن اتضحت أبعاد مذهب
الفلسفي ، بدليل خلق كتب النضوج التي ألفها في أواخر حياته من أي
إشارة لهذه الفكرة ، بل على العكس ، فإن كل ما فيها يدل على قدرة العقل
على إدراك حقيقة الشيء .

(٢٥٧) انظر مثلا البيهقي : تاريخ حكماء الإسلام ، ص ٣٠ ، أيضا (ثمة صواب
الحكمة) ، ص ١٦ ، وانظر د- حسين محفوظ - د- جعفر آل ياسين : مؤلفات الفارابي ،
ص ٢١٤ . ص ٢١٧ - ٢١٨ ، مطب الأديب ، بغداد ، ١٩٧٥ - وانظر :

N. Rescher : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, p. 44,
London, 1982.

_____ الفصل الخامس _____

الانسان في المجال الخلقي

الإنسان في فلسفة المعلم الثاني ليس كائنًا منعزلاً أو مغلقاً على دائرة ذاته ، وإنما هو في اتصال وتواصل مع الآخرين • يخدمهم ويخدمونه ، يعلمهم ويعلمونه ، يسوسهم ويحكمونه ، لذا فإن الجدل ، عند الفارابي ، يتوحيه : الصاعد والهابط ، لا يتوقف في حدود معرفة النفس وتلقي الفيض والاتصال بالواحد كما هو الحال عند الفلوطين ، بل أنه يعطيه بعداً أخلاقياً وسياسياً واجتماعياً ، ينقله من دائرة الفرد إلى دائرة الجماعة • ومن الإنسان إلى الإنسانية • فالسعادة يجب أن تتحقق للمجتمع ككل ، ولا تقتصر على الأفراد ، والا كانت ناقصة •

وإذا كان الإنسان مدنياً بالطبع كما قيل ، فهو كائن أخلاقي بالطبع أيضاً ، وتلك السمة هي التي تميزه عن الحيوان (١) • ومن هنا كان اهتمام الفارابي بعلم الأخلاق كبيراً جداً ، بل أنه جعل الأخلاق والقيم النتيجة النهائية لكل المقدمات التي طرحها في فلسفته • وعلم الأخلاق يمثل الجانب العملي من فلسفة الفارابي الإنسانية ، بل هو الخلاصة النهائية لتلك الفلسفة ، لأن تمام السعادة — كما قال الفارابي بحق — بمكارم الأخلاق ، كما أن تمام الشجرة بالثمرة (٢) ، ولا بد من بحثه الآن بعد أن قمنا في الفصول السابقة بعرض الجانب النظري من فلسفة المعلم الثاني •

١ — تعريف علم الأخلاق :

هو العلم الذي يبحث في الأفعال الجميلة ، ومصدر تلك الأفعال ،

(١) يقول ابن مسكويه — ويدعى في الغالب مسكويه — : « الإنسان من بين الموجودات كلها هو الذي يلتمس له الخلق المصوب والأفعال المرضية » ، انظر ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ١٢ ، مطب صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٩ • وانظر في هذا الصدد : زكريا إبراهيم : المشكلة الأخلاقية ، ص ١٧ ، ٢٠ ، ط ٣ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٠ •
(٢) البيهقي : تاريخ حكماء الإسلام ، ص ٣٥ •

وأسبابها ، وكيف تستعمل إلى ملكة عند الإنسان . يقول أبو نصر :
إن علم الأخلاق هو « علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التي تصدر عنها
الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة
قنية (= ملكة) لنا » (٣) .

وفي (احصاء العلوم) قد نجد تعريفا مفصلا لعلم الأخلاق في
معرض حديث الفارابي عن (العلم البدني) ، وهو العلم الذي يشمل
السياسة والأخلاق . حيث يقول : « أما العلم البدني فانه يفحص عن
اصناف الأفعال والسنن الارادية وعن الملكات والأخلاق والسجيا والشيم
التي عنها تكون الأفعال والسنن ، وعن الغايات التي لأجلها تفعل ، وكيف
يتفق أن تكون موجودة في الإنسان ، وكيف الوجه في ترتيبها على النحو
الذي ينبغي وجودها فيه ، والوجه في حفظها عليه ، ويميز بين الغايات
التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن ويبين أن التي يقال
بها ما هو في الحقيقة سعادة في الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل .
وإن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص ، وأن وجه وجودها في
الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم وتستعمل
على ترتيب وتستعمل استعمالا مشتركا » (٤) .

ورغم أن الفارابي يتحدث هنا عن العلم البدني بشكل عام ، فانه
بهذا التعريف أو التحديد يقصد علم الأخلاق ، لأن الحديث عن الأفعال
الارادية التي تصدر عن الإنسان ، والقوانين التي تحكمها ، والغايات
التي ترمى إليها ، وغير ذلك من الأمور ، هو حديث عن علم الأخلاق
Ethics الذي يعرف حديثا بأنه « علم يبحث في الأحكام القيمية
التي تنصب على الأفعال الانسانية من ناحية أنها خير أو شر » (٥) .

وهذا العلم يبحث في السعادة ، ويميز بين السعادة الحقيقية
والسعادة الزائفة ، ويبين أن الخير والفضيلة هي التي تؤدي إلى السعادة
الحقيقية ، أما الشرور والقبائح فعالمها إلى الألم والخسران .

يقول المعلم الثاني مشيرا إلى (علم الأخلاق) ضمن حديثه عن
(العلم البدني) : « أن هذا العلم « يميز الأفعال والسنن » ويبين أن التي

(٣) الفارابي : التنبية على سبيل السعادة ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٤) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ١٢٤ - ١٢٥ ، وقارن للفارابي : « العلم البدني » و« العلم
البدني » وعلم الكلام ، ص ٦٨ ، ضمن (كتاب اللغة (خصوصا أخرى) ، تحقيق : د. حسين
عبدى .

(٥) لتبجيم الفلسفي ، ص ١٢٤ . إصدار جويص اللغة العربية

ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة هي الخيرات والأفعال الجميلة
والفضائل ، وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص ، (٦) .

ونستطيع تلخيص رأى الفارابى فى تعريف علم الأخلاق فى النقاط
التالية :

١ - أن علم الأخلاق عند الفارابى ينصب على بحث الأفعال
الانسانية الارادية ، لأن الأفعال غير الارادية لا تسفل فى نطاقه .

٢ - يبحث هذا العلم فى الأفعال الجميلة وأسبابها ، وكيف تصير
عادة وملكة عند الانسان ، وكيف تتميز عن الأفعال غير الجميلة

٣ - يعالج هذا العلم أيضا حقيقة الخير والشر ، والسييل المؤدية
الى كل منهما .

٤ - علم الأخلاق غائى ، وغايته حصول السعادة . والسعادة
انحائية ترتبط بالمعرفة ، وتحقق بعمل الخير واكتساب الفضائل ،
واجتناب الشر والبعد عن الرذائل . ويبحث هذا العلم فى أقسام الفضائل ،
وأصناف الشرور .

٥ - يهدف هذا العلم الى استنباط القانون أو جملة القوانين التى
تجكم الفعل الخلقى العام ، والتى تنطبق على الجميع بغض النظر عن
الزمان والمكان ، كالبحت فى حقيقة الخير والشر مثلا ، رغم أن الفارابى
يعطى اهتماما خاصا لتغير الظروف وتباين البيئات ، ومدى تأثير ذلك
فى أخلاق الناس .

٦ - لا تقتصر الأخلاق على اصلاح الفرد بل تتسع لتشمل اصلاح
الجماعة ، سواء كانت منزلا أو مدينة أو أمة كما سنرى ، ومن هنا كان
الارتباط الوثيق بين علم الأخلاق وعلم السياسة عند الفارابى .

٢ - السعادة غاية لذاتها :

أن الغاية التى يرمى اليها الانسان فى ممارسته للفعل الأخلاقى هي
تحقيق السعادة . والفارابى يعتبر تلك حقيقة لا تحتاج الى بيان . فيقول
فى هذا الصدد : « أما أن السعادة غاية ما يتشوقها كل انسان ، وأن كل
من يشمر بسعيه نحوها فأنما ينحوها على أنها كمال ما ، فذلك ما لا يحتاج
فى بيانه الى قول ، إذ كان فى غاية الشهرة . وكل كمال غاية يتشوقها

(٦) الفارابى : احكام العلوم ، ص ١٢٥ . وانظر للفارابى : العلم الحسى وعلم
الله وعلم الكلام ، ص ٦٩ .

الإنسان فأنما يتشوقها على أنها خير ما ، فهو لا محالة مؤثر . ولما كانت
الغايات التي تشوق على أنها خيرات مؤثرة كثيرة ، كانت السعادة أحدى
الغايات المؤثرة ، (٧) .

فالسعادة غاية ، وكمال ، وخير ، بل هي أحدى الخيرات ، وأقربها
إلى النفس الانسانية ، وهي الغاية التي تؤثر لأجل ذاتها .

يقول أبو نصر : « وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها
خيرا ، وعن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها ، من قبل
أن الخيرات التي تؤثر ، منها ما يؤثر لينال (بها) غاية أخرى مثل
الرياضة وشرب الدواء ، ومنها ما يؤثر لأجل ذاتها . وتبين أن التي تؤثر
لأجل ذاتها أثر وأكمل من التي تؤثر لأجل غيرها . وأيضا فإن الذي يؤثر
لأجل ذاته منه ما يؤثر أحيانا لأجل ذاته لا لينال به شيئا آخر ، وقد تؤثره
أحيانا لينال به الثروة أو أمرا آخر من الأمور التي تنال بالرياسة أو
العلم . ومنها ما شأنه أن يؤثر أبدا لذاتها ولا يؤثر في وقت من الأوقات
لأجل غيرها ، وهذا أثر وأكمل خيرا من التي قد تؤثر أحيانا لأجل
غيرها » (٨) .

السعادة إذن هي أعظم الخيرات التي يسعى إليها الإنسان . لأن
هناك من الخيرات ما لا يؤثر لأجل ذاته بل لغايات أخرى كالرياضة وتناول
الدواء الذي يقصد به الصحة . وحتى الخيرات التي تطلب لأجل ذاتها
فأنما تقصد أحيانا لأجل غيرها ، مثل العلم فإنه قد يطلب أحيانا لغرض
الاثراء والوجاهة وغير ذلك . أما السعادة فأنما تطلب في جميع الأوقات
لأجل ذاتها . وهي « إذا حصلت لنا لم نحتاج معها إلى شيء آخر غيرها .
وما كان كذلك فهو أخرى الأشياء أن يكون مكفيا بنفسه » (٩) .

لذلك نجد الفارابي يسوى في (السياسة المدنية) بين الخير
والسعادة . لأن السعادة هي الخير على الإطلاق ، وكل ما ينفع في أن
تبلغ به السعادة وتنال به فهو أيضا خير ، لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه
في السعادة . وكل ما عاق عن المساعدة بوجه ما فهو الشر على
الإطلاق ، (١٠) .

(٧) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢ . وقارن قول مسكويه : « السعادة
خير ما ، وهي تمام الخيرات وغاياتها » . والتمام هو الذي إذا بلغنا إليه لم نحتاج معه إلى
شيء آخر » . (تهذيب الأخلاق ، ص ٨٠) .

(٨) الفارابي : التنبيه ، ص ٢ - ٣ . و (بها) في نسختنا (لها) .

(٩) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٣ .

(١٠) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ .

ويؤكد هذا المعنى في (المدينة الفاضلة) فيقول : « السعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الانسان اعظم منها » (١١) .

ولا شك أن الفارابي ، وكذلك مسكويه ، يحذران في هذه النقطة حذو (المعلم الأول) الذي يرى أن « السعادة هي على التحقيق شيء نهائي كامل مكثف بنفسه مادام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان » (١٢) .

٣ - الإرادة والاختيار (البعد النفسي للعمل الخلقى) :

يحلل الفارابي الإرادة والاختيار تحليلًا دقيقًا ، ويربطهما بالفعل الأخلاقي . وكأنه يريد أن يضع أساسا سيكولوجيا لهذا الفعل ، حيث نجد هنا تطبيقا لنظريته في النفس .

فالإرادة قائمة على نوع من الاحساس والتخيل ، بينما الاختيار ناجم عن الروية والنطق .

يقول أبو نصر : « فعندما تحصل هذه العقولات (الأولى) للانسان يحدث له ، بالطبع ، تأمل وروية ، وذكر ، وشوق إلى الاستنباط ، ونزوع إلى بعض ما عقله ، وشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه ، أو كراهته . والنزوع إلى ما أمركه بالجملة هو الإرادة . فإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي الاختيار . وهذا يوجد في الانسان خاصة . وأما النزوع عن احساس أو تخيل فهو أيضا في سائر الحيوان » (١٣) .

فالإرادة تستند على القوة الحاسة والقوة النزوعية من قسوى النفس ، أما الاختيار فيقوم على التفكير والروية أو القوة الناطقة . ولكن الفارابي في مكان آخر يشير إلى ثلاثة أقسام للإرادة : الأولى هي شوق عن احساس ، والثانية شوق عن تخيل ، والثالثة شوق عن نطق ، وينعنها بالاختيار ، وهو ما يتميز به الانسان عن الحيوان .

يقول المعلم الثاني : « أن الإرادة هي أولا شوق عن احساس . والشوق يكون بالجزء النزوعي والاحساس بالجزء الحاس . ثم أن يحصل من بعد ذلك الجزء المتخيل من النفس والشوق التابع له فتحصل إرادة

(١١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ .

(١٢) انظر أرسطو طاليس : كتاب (الأخلاق إلى نيقوماخوس) ، ج ١ ب ٤ ف ٨ ،

ص ١١٢ ، ترجمة : أحمد لطفي السيد . مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ .

(١٣) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ .

ثانية بعد الأولى . فإن هذه الإرادة هي شوق عن تخيل . فمن بعد أن يحصل هذا يمكن أن تحصل المعارف الأولى التي تحصل من العقل الفعال في الجزء الناطق . فيحدث حينئذ في الإنسان نوع من الإرادة ثالث وهو الشوق عن نطق ، وهذا هو المخصوص باسم الاختيار . وهذا هو الذي يكون في الإنسان خاصة دون سائر الحيوان » (١٤) .

فللنفس بطبيعتها نزوع . ولما كانت تحس وتتخيل قلها إرادة كسائر الحيوان ، غير أن الاختيار للإنسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية ، وهو لا يوجد إلا حيث يوجد العقل الخالص (١٥) .

أي أن المعلم الثاني يفرق تفريقا واضحا بين الإرادة والاختيار . ويرى أن الأولى « وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل ، في حين أن الاختيار لا يكون إلا وليدة تفكير وتدبير ، وهو مقصور على الإنسان » . وكأنه يهبط بالإرادة إلى مستوى النزوع ، وبذلك يمكن أن تعزى إلى الحيوان » (١٦) .

وعلى هذا الأساس يحاول فيلسوفنا أن يجعل الاختيار أساسا للفعل الأخلاقي ، لأنه مقصور على الإنسان ، بينما الإرادة شاملة للإنسان والحيوان . فبالاختيار « يقدر الإنسان أن يفعل المحمود والمذموم ، والجميل والقبيح » ، ولأجل هذا يكون الثواب والعقاب . وأما الإرادتان الأولىان فأنهما قد يكونان في الحيوان غير الناطق . فإذا حصلت هذه - يقصد النوع الثالث وهو الاختيار - في الإنسان قدر بها أن يسعى نحو السعادة وأن لا يسعى ، وبهذا يقدر أن يفعل الخير وأن يفعل الشر والجميل والقبيح » (١٧) .

وفي موقف الفارابي هذا تعسف لا حبر له . لأن الإرادة ، في حقيقتها ، لا تخلو من التفكير والوعي ، بل هي « تصميم وأح على أداء فعل معين ، ويستلزم هدفا ووسائل لتحقيق هذا الهدف » والعمل الإرادي وليد قرار ذهني سابق » (١٨) . وهذا يعني أن الإرادة لا تقوم على الرغبة والنزوع فحسب ، بل تقوم أيضا على التفكير والوعي المستقل .

(١٤) السياسة المدنية ، ص ٧٢ .

(١٥) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٤٩ .

(١٦) « إبراهيم المذكور يشير في مكان آخر إلى أن الإرادة هي دعامة الأخلاق عند الفارابي ، وأن السعادة هي الغاية القصوى التي يتنابها الإنسان ، وإنما تنال بمساواة الأعمال للحسنة عن إرادة وفهم مقصودين » . وفي وسع كل إنسان أن يفعل الخير ، وأن يحصل على السعادة أن أراد ذلك » (فلسفة المصدر ، ص ١٤٤) .

(١٧) السياسة المدنية ، ص ٧٢ .

(١٨) المعجم الفلسفي ، ص ٧ . والجرجاني يعرف الإرادة بأنها « صفة توجب للنفس حلا يقع منه الفعل على وجه دون وجه » (التعريفات ، ص ١٠) .

ويبدو أن أيا نصر قد أدرك هذا الخطأ الذي وقع فيه ، فحاول أن يقومه أو يخفف من أثره ، وذلك بأن جعل كلا من الإرادة والاختيار ظاهرتين إنسانيتين ، ولكن الإرادة أشمل من الاختيار لأنها تقع على الممكن وغير الممكن ، بينما الاختيار يختص بالممكن فقط . فهو يفرق بينهما من هذه الناحية لا من حيث اختصاص أحدهما بالإنسان ، وشمول الأخرى للإنسان وغيره .

يقول الفارابي : « الفرق بين الإرادة والاختيار أن الإنسان يتقدم فيختار الأشياء الممكنة ، وتقع إرادته على أشياء غير ممكنة ، مثل أن يهوى أن لا يموت . والإرادة أعم من الاختيار ، فإن كل اختيار إرادة ، وليس كل إرادة اختياراً » (١٩) .

والفارابي يعتبر الإنسان الفاضل هو أفضل ذوي الإرادة . فهو يرى أننا لو تأملنا أجزاء العالم كلها لوجدنا أن « أفضلها ما هو ذو نفس » وأفضل ذوي الأنفس الذي له الاختيار والإرادة والحركة التي عن روية . وأفضل ذوي الإرادة والحركة عن الروية الذي له النطق اليليع في العواقب ، وهو الإنسان الفاضل » (٢٠) .

كذلك فإن في تحليل فيلسوفنا للخير والشر الاراسيين ، ما يقيد بأن العمل الإرادي عنده نتائج عن التفكير والتدبير بالإضافة الى الشوق والنزوع (٢١) .

ولعل هذا يتضح أيضا في إشارته الى أن العمل الإرادي هو العمل المقرون بالنية ، وهو الذي يستحق المكافأة حمدا أو ذما ، ثوابا أو عقابا . يقول : « أن المكافأة ليست واجبة في الطبيعة ، وانها إنما تجب في الأعمال المقرونة بالنيات ، والليل على ذلك أن المرء لا يجازى على ما يعمل في نومه ، ولا على ما ليس من إرادته واختياره ، مثل سعاله وعطاسه وحياته وموته وتنفسه واعتدائه واستفراجه وأن كان فيها بعض الإرادة . ولا يجازى أيضا على نياته المجردة » (٢٢) .

فالعمل الذي يجازى عليه الإنسان هو العمل المقرون بالنية ،

(١٩) الفارابي : المسائل الفلسفية . ص ١٨ .

(٢٠) انظر الفارابي : كتاب (الموعظة) . مخطوط ، ورقة (٦ / ١) . مهد للخطوط

بجامعة الدول العربية . رقم (٢٨٢) ، فلسفة وعطق .

(٢١) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٧٢ - ٧٤ .

(٢٢) الفارابي : رسالة السياسة . ص ٦٥٢ . ونفس الرأي يرد في كتاب (الموعظة)

للفارابي . مخطوط ، ورقة (٨ / ٢) .

أما الأعمال غير الإرادية فهي خارجة عن نطاق الجزاء ، بل هي خارجة عن نطاق العمل الخلقى أصلاً .

ولا شك أن النية تتقدم الفعل ولا تقارنه ، وهي ظاهرة نفسية تقوم على أساس من التفكير والتدبير (٢٢) . وهذا دليل آخر على أن الإرادة لا تقتصر على القوة الحاسة والنزوعية بل تشمل الفكرية أيضاً .

والخلاصة أن الفارابي جعل الإرادة جنباً إلى جنب مع الاختيار في تحديد طبيعة العمل الخلقى ، فالخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة ، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار ، (٢٤) . وكذلك فإن للإرادة دوراً أساسياً في توجيه أفعال الإنسان ، فالأفعال التي تصدر من أفراد المدينة الفاضلة لا تصدر عن هيبات وملكات طبيعية بل إرادية (٢٥) .

والإرادة عند مسكويه (ت ٤٢١ هـ) هي التي تميز العمل الخلقى سواء كان خيراً أم شراً ، فالخيرات هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الإنسان ومن أجلها خلق ، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته ومنعه أو كسله وانصرافه ، (٢٦) .

٤ - الفضائل طريق السعادة :

(١) ماهية الفضيلة :

لاحظنا فيما سبق أن السعادة هي أعظم الخيرات وأجداها بل هي الخير المطلق . وغاية الإنسان تحقيق السعادة في الدارين . وذلك لأن يكون إلا بالتمسك بمجموعة من الفضائل الخلقية . ولذا كان البحث في الفضيلة وأنواع الفضائل من صلب البحوث الأخلاقية عند المعلم الثاني .

حيث يشير هذا الفيلسوف إلى أن « الأشياء الانسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الآخرة أربعة أجناس : الفضائل

(٢٢) د- إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٤٥ .

(٢٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ .

(٢٥) نفس المصدر ، ص ٩٨ .

(٢٦) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ١٢ .

النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، والصناعات العملية ، (٢٧) .

فالاشياء التي تهيم لنا طريق السعادة في الحياة الدنيا والاخرة هي الفضائل . سواء كانت بالنسبة للفرد او للجماعة ، للمدينة ام للامة . ولكن قيل ان نحدد تقسيم الفارابي للفضائل وتصنيفه لها ، لابد لنا ان نحدد ماهية الفضيلة عنده .

والحقيقة اننا لا نجد تعريفا محددا للفضيلة عند فيلسوفنا ، ولكنها اقوال متناثرة هنا وهناك ، قد نستطيع بعد جمعها ان نكون تصورا معينا له حول هذا الموضوع .

يرى الفارابي ان الغرض من الفضيلة هو الخير الذي يراد لنفسه لا للغير آخر (٢٨) . ولذا ارتبطت الفضيلة بفعل الخير والجميل . كما ارتبطت الرذيلة بفعل الشر والقيبح .

يقول ابو نصر : « الهيئات النفسانية التي بها يفعل الانسان الخيرات والافعال الجميلة هي الفضائل ، والتي بها يفعل الشرور والافعال القبيحة هي الرذائل والنقائص » (٢٩) .

والافعال الجميلة هي الافعال الارادية التي تنفع في بلوغ السعادة ، وان الفضائل تصدر عن مثل تلك الافعال .

يقول المعلم الثاني : « الافعال الارادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الافعال الجميلة . والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الافعال هي الفضائل . وهذه خيرات هي لا لاجل نواتها ، بل انما هي خيرات لاجل السعادة . والافعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ، وهي الافعال القبيحة . والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الافعال هي النقائص والرذائل والنقائص » (٣٠) .

وهكذا فان الفضيلة هي هيئة او ملكة تصدر عنها الافعال الارادية التي تبلغ بها السعادة . والملكة صفة راسخة في النفس ، اما الهيئـة فهي كيفية نفسانية اذا تكررت ومارستها النفس حتى ترسخ تلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال تسمى ملكة ، وبالمقياس الى الفعل تسمى عادة . وخلقها (٣١) .

(٢٧) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٢ .

(٢٨) الفارابي : اصول للفكر ، ص ١٧٠ .

(٢٩) الفارابي : نفس المصدر ، ص ١٠٣ .

(٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ .

(٣١) الجرجاني : التكميلات ، ص ٢٠٥ .

كذلك فإن الفضيلة عند الفارابي هي خير ، ولكن ليس خيرا لذاته ، بل لأجل السعادة . وهذا هو موقف أرسطو أيضا الذي يرى أن الفضيلة هي خير يراد به بلوغ السعادة ، وأننا مهما طلبنا الفضيلة لذاتها ، فإننا « مع ذلك نرغب فيها أيضا من أجل السعادة » ، في حين أنه لا أحد يمكن أن يبغى السعادة ، لا من أجل هذه المزايا ، ولا بوجه عام من أجل أي شيء كان سواها ، بل ببيتفها لذاتها فقط (٣٢) .

(ب) أقسام الفضائل :

بعد أن عرضنا ماهية الفضيلة عند المعلم الثاني نعرض الآن تقسيمه للفضائل . فقد تكون الفضيلة واحدة ، لكن الفضائل متنوعة . والحقيقة أننا نلاحظ عنده وجود تقسيمين للفضائل : أحدهما تقسيم ثنائي ، والآخر رياضي . غير أننا لو أمعنا النظر فيهما لوجدناهما ، في الجوهر ، تقسيما واحدا ، يقوم على أساس أن الفضائل نوعان : عقلية وخلقية ، وسوف نستعرض ، على كل حال ، هذين التقسيمين .

أما التقسيم الأول ، فيرى فيه الفارابي أن الفضائل صنفان : « خلقية ونطقية » فالخلقية هي فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة وبالعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم ، والخلقية هي فضائل الجزء النزوعي مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة . وكذلك الرذائل تنقسم هذه القسم « (٣٣) » .

وما دامت الفضائل الخلقية مرتبطة بالقوة النزوعية من النفس ، فلا بد أن تكون خاضعة لتوجيه القوة الناطقة ، لأن العقل يضبط النزوعي ويوجهه . ولأن القوة الناطقة عند الفارابي ، كما سبق وأشرنا ، هي التي يميز بها الإنسان بين الجميل والقيبح من الأفعال والأخلاق وبهذا يروى فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملاذ والمؤذي « (٣٤) » .

وقد يترتب على ذلك نتيجة مفادها أن النظري عند الفارابي مقدم على العملي ، والعقلي على الخلق ، كما يحسب كثير من الباحثين ، على

(٣٢) أرسطو ملائيس : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ج ١ ب ٤ ف ٥ ، ص ١٩١ .

(٣٣) الفارابي : أصول المذني ، ص ١٠٨ . وقارن مع أرسطو ، الذي يرى أيضا

أن « الفضيلة على نوعين : أحدهما عقل ، والآخر أخلاق ، فالفضيلة العقلية تكاد تتجلى دائما من تعليم إليه يستند أسسها ونوعها ، ومن هنا يجب أن بها حاجة إلى التجربة والزمان ، وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من المادة القديم » . (النظر : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ج ٢ ب ١ ف ١ ، ص ٢٢٥) .

(٣٤) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٣٢ - ٣٣ .

زعم أن تلك أمر درج عليه فلاسفة اليونان ، وتابعهم فيه فيلسوفنا ، ولكننا يجب أن نتلقى هذه النتيجة بكثير من الحذر والتحفظ ، لأن الأمر ليس أمر تفضيل بين هذه القوى ، بل هو أمر تمييز لوظيفة كل منها ، وأن كان الفارابي ولو عا بتقسيم قوى النفس على أساس أن بعضها يحكم والآخر يخضع ويطيع ، كما لاحظنا ، ولكن على صعيد الممارسة العملية والخلقية فإن للعمل قيمة وأهمية لا تقل عن قيمة وأهمية النظر ، أن لم تكن تتفوق عليه كما سنرى .

أما التقسيم الثاني للفضائل فيذهب فيه الفارابي إلى أنها أربعة أجناس : الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، والصناعات العملية ، (٣٥) . ويستعرضها الفارابي واحدة واحدة ، بشيء من التفصيل أحيانا ، وبشيء من الإيجاز والغموض في أحيان أخرى . وسنحاول ، قدر الامكان ، استجلاء رأيه النهائي في هذا الخصوص .

١ - الفضائل النظرية :

وهي العلوم الأولى أو المبادئ الأولية للمعرفة . وهذه العلوم منها ما يحصل للانسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت وهي العلوم الأولى ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم ، (٣٦) .

أما التي تحصل للانسان من غير بحث أو تعليم واستعانة بالحواس فمثالها المقولات الأولى مثل الكل أعظم من الجزء ، والمقادير المساوية للشيء الواحد متساوية ... الخ ، وقد سبق وعرضناها تفصيلا أثناء حديثنا عن نظرية المعرفة (٣٧) . أما العلوم التي تحصل للانسان بالتأمل والاستنباط والتعليم فمثالها المنطق والبحث عن مبادئ الموجودات (٣٨) .

٢ - الفضائل الفكرية :

ترتبط هذه بالفضائل النظرية بشكل وثيق ، أن لم تكن تابعة لها .

(٣٥) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٢ ، وانظر د. سهر فضل الله : الفلسفة الانسانية في الاسلام ، ص ١٤٨ ، دار النهضة العربية ، القاهرة .

(٣٦) نفس المصدر ، ص ٢ .

(٣٧) انظر الفصل الرابع ، ص ٢١٨ وما بعدها .

(٣٨) صعيد الزاوية : اللبابي ، ص ٥٣٠ .

لأنها تميز أعراس تلك المقولات التي جعلتها الفضيلة النظرية
محصلة (٣٩) .

ويعرفها الفارابي بأنها « هي التي تستنبط ما هو أنفع في غاية ما
فاضلة » وأما القوة الفكرية التي يستنبط بها ما هو أنفع في غاية هي شر .
فليست هي فضيلة فكرية بل ينبغي أن تسمى بأسماء آخر « (٤٠) » .

والفضيلة الفكرية قد تكون لاستنباط الأنفع في غاية فاضلة للأفراد
وقد تكون لمدينة أو أمة أو عدة أعم ، وتسمى حينذاك فضيلة فكرية
مدنية (٤١) . ويرى الفارابي أنها « أشبه أن تكون قدرة على وضع
النواميس » (٤٢) .

وهذه الفضيلة لا تتبدل إلا في أحقاب أو مدد طويلة ، فإذا كان
ما يستنبط منها يتبدل في مدد قصيرة فهي فضيلة فكرية جزئية كالفضيلة
الفكرية المنزلية أو الجهادية أو المشورية (٤٣) .

وتشكل الغاية معيارا لتمييز الخير عن الشر ، « فإذا كانت الأشياء
التي تستنبط هي أنفع الأمور في غاية ما فاضلة كانت الأشياء التي
تستنبط (عنها) هي الجميلة والحسنات ، وإذا كانت الغاية شروا كانت
الأشياء التي تستنبط أيضا بالقوة الفكرية شروا أيضا ، وأمورا قبيحة
وسينات » (٤٤) .

ويبدو أن الفارابي يتحدث هنا عن المبادئ الخلقية لا الأفعال .
وهو يرى أن الغاية هي التي تحدد طبيعة تلك المبادئ وجنوحها نحو
الخير أو الشر . رغم أن الفارابي لا يوضح في كلامه هنا ، ولا يضرب
أمثلة وهي ضرورية جدا في هذا المقام ، خاصة وأنه يصند الحديث عن
فلسفة عملية . وهو أمر يؤخذ عليه ، وبخاصة في كتابيه (تحصيل
السعادة) و (التنبيه على سبيل السعادة) .

٣ - الفضيلة الخلقية :

لا نجد عند الفارابي تعريفا محددا للفضيلة الخلقية ، كما هو

(٣٩) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٢٦ .

(٤٠) نفس المصدر ، ص ٢٦ .

(٤١) نفس المصدر ، ص ٢٦ .

(٤٢) نفس المصدر ، ص ٢٢ .

(٤٣) نفس المصدر ، ص ٢٢ .

(٤٤) نفس المصدر ، ص ٢٠ - ٢١ . (عنها) أمثلناها في تنظيم الجسلة .

الحال عند أرسطو (٤٥) ، رغم أنها تشكل صلب الموضوع ، ويفترض أن يهتم بها أكثر من اهتمامه بأنواع الفضائل الأخسرى ، ولكنه بالمقابل يتحدث عن علاقتها بالخير والجمال ، وعلاقتها بالفضائل الأخسرى ، مما يمكن أن نستنتج منه تعريفاً للفضيلة الخلقية .

فهو يرى أن ، كل ما هو أنفع وأجمل ، فاما أن يكون أجمل في المشهور ، أو أجمل في ملة ، أو أجمل في الحقيقة ، وكذلك الغايات الفاضلة أما أن تكون فاضلة وخيراً في المشهور أو فاضلة وخيراً في ملة ما ، أو فاضلة وخيراً في الحقيقة ، وليس يمكن أن يستنبط الأجمل عند أهل ملة إلا الذي فضائله الخلقية فضائل في تلك الملة خاصة ، (٤٦) .

وهكذا توجد ثلاث صور للجميل وهي : الجميل فيما تعارف عليه الناس فاضحة مشهوراً ، والجميل في ملة أو دين معين ، والجميل في ذاته . ونفس الشيء بالنسبة للغايات الفاضلة ، فهي إما أن تكون فاضلة في المشهور أو في الملة أو في الحقيقة . والذي يستطيع أن يستنبط الأجمل عند أهل ملة ما هو الذي تكون فضائله الخلقية مقررّة عند أهل تلك الملة .

والفارابي يرى أن الفضائل النظرية والفكرية والخلقية مرتبط بعضها ببعض . لكنه يرى أن الفضيلة الفكرية تابعة للنظرية ، غير أنها سابقة للفضيلة الخلقية . لأن هذه إنما تصير ، موجودة بعد أن صيرتها الفضيلة النظرية معقولة . بأن تميزها الفضيلة الفكرية وتستنبط أعراضها التي تصير معقولاتها موجودة باقتران تلك الأعراض بها ، (٤٧) .

وكان فيلسوفنا يشير إلى أن للعقل دوراً هاماً في استنباط المبادئ التي يهتدى بها العمل الخلقى . فقبل أن توجد الفضائل الأخلاقية لا بد أن تكون معقولة أولاً .

والإرادة تميز الفضيلة الخلقية ، فالفضيلة الكائنسة بإرادة هي الفضيلة الإنسانية (٤٨) ، وهذا دليل آخر يؤكد أهمية الإرادة في تمييز الفعل الأخلاقى عند الإنسان ، ويمكن أن نضيفه إلى ما ذكرناه سابقاً .

٤ - الفضائل العملية :

وتهتم بتعيين ما هو خير ونافع ، وتتولى نقله إلى حين الفعل .

(٤٥) النظر (الأخلاق إلى يوتوماخوس) ، ج ٢ ، ب ١ (ف ٢ - ف ٣) .

(٤٦) تمهيد السعادة ، ص ٢٦ .

(٤٨) نفس المصدر ، ص ٢٨ .

وفي هذا المضمار تنفذ أوامر القوة الحاكمة التي ربما تلكت في بساطته الأمر عنها ، لكنها لا تلبث أن تعتاد القيام بذلك (٤٩) .

يقول أبو نصر : « وأما الفضائل العملية والصناعات العملية فيعودوا أفعالها بطريقتين : أحدهما بالآقاويل الاقتصادية والآقاويل الانفعالية وسائر الآقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكينا تاما حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعا ، وتلك مفككة فيما أعطتها الملكات استعمال الصنائع النطقية وما يعود من استعمالها . بالطريق الآخر طريق الإكراه ، وتلك تستعمل مع المتمردين المعتاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعا من تلقاء أنفسهم » (٥٠) .

إن فالفضائل العملية هي الممارسة الفعلية للخير ، ونقل الفضيلة من الصعيد النظري إلى الصعيد العملي . ويمكن تعويد الناس على الفضائل العملية أما بالاقناع أو بالتأديب . ولا شك أن الفارابي يعول كثيرا على الدولة وعلى الساسة في حمل الناس على اتباع الفضيلة واكتساب الأخلاق الحميدة . وبذا تكون الأخلاق إحدى مهام السياسة ، أو أبرز تلك المهام إذا شئت .

٥ - الأخلاق بين الفطرة والاكْتساب :

هل الأخلاق فطرية أم مكتسبة ؟ سؤال طالما طرحه فلاسفة الأخلاق قديما وحديثا ، وتصدى له الفارابي بالبحث والتحليل . وهو يميل إلى اعتبار أن الأخلاق كسبية ، وإذا حدث وأخذ بالفطرة ، فانما يأخذ بها في ضيق الحدود ، فيسميها بالاستعداد أو الامكان .

يقول المعلم الثاني : « إن الأخلاق كلها الجميل والقيبح هي مكتسبة » (٥١) . ويقول أيضا : « لا يمكن أن يفطر الإنسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة ، كما لا يمكن أن يفطر الإنسان بالطبع حائكا ولا كاتبا . ولكن يمكن أن يكون بالطبع معدا نحو أحوال فضيلة أو رذيلة ، بأن تكون أفعال تلك أسهل عليه من أفعال غيرها ، كما يمكن أن يكون بالطبع معدا نحو أفعال الكتابة أو صناعة أخرى بأن تكون أفعالها أسهل عليه من أفعال غيرها ، فيتمرك من أول أمره إلى فعل ما هو بالطبع أسهل عليه ، متى لم يحفز من خارج إلى ضده حافز » .

(٤٩) انظر د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٧٤ .

(٥٠) تحصيل السعادة ، ص ٣١ .

(٥١) التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٧ .

وذلك الاستعداد الطبيعي ليس يقال فيه انه فضيلة ، كما ان الاستعداد الطبيعي نحو أفعال الحياكة ليس يقال فيه حياكة » (٥٢) .

فالفارابي ينفي أن توجد الفضائل عند الانسان بالططرة أو الطبع ولكنه لا ينفي أن يكون الانسان مطبوعا على استعداد معين للفضيلة أو ما يضادها ، وذلك بأن يكون فعل أحدهما أسهل عليه من فعل الأخرى . ولكن الفارابي لا يوضح لنا بدقة معنى تلك (السهولة) ، هل هي سهولة الظروف المحيطة وتكيفه لها ؟ سيما وأنه يشير إلى (حوافز خارجية) قد تقف ضد الطبع ، أم أنها تعني توفر استعدادات ذاتية عند الانسان ترجح قابليته لهذا الفعل أو ذلك ؟ ولعلنا نرجح الرأي الأخير ، لأن الفارابي يميز تمييزا دقيقا بين الفضيلة وبين الاستعداد الطبيعي نحوها ، ويرى أنهما لا يمكن أن يكونا شيئا واحدا . وهو إذ ينكر وجود الفضيلة بالطبع ، فإنه لا ينكر وجود (استعداد) لتلك الفضيلة .

ورأى الفارابي هذا يرجع بجنونه إلى أرسطو الذي يرى أن الفضائل الأخلاقية لا تحصل لنا بالطبع ، وأن « أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة ، أن تصير أفعال ما هي كائنة » مثال ذلك الحجر الذي هو بالطبع يهوى إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة للصعود . ولو حاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة . والنار لا يمكن كذلك أن تتجه إلى أسفل ، ولا يوجد جسم واحد يمكن أن يفقد خاصته التي تلقاها من الطبيعة ليتخذ عادة مخالفة » (٥٣) .

ولكن المعلم الأول يرى « أن الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابليين لها ، وأن العادة تنميتها وتنميتها فينا » (٥٤) .

وقد نهج مسكويه في تصوره للأخلاق من ناحية كونها فطرية أم مكتسبة ، نفس منهج أرسطو والفارابي ، حيث يشير إلى أن « بعضهم قال : من كان له خلق طبيعي فلا ينتقل عنه ، وقال آخرون : ليس شيء من الأخلاق طبيعيا للإنسان ، ولا نقول أنه غير طبيعي ، وذلك أننا مطبوعون على قبول الخلق ، بل ننتقل بالتأديب والمواظع أما سريعا أو بطيئا » (٥٥) .

- (٥٢) أصول المذهب ، ص ١١٠ . والطبع : هو ما يقع على الانسان بغير إرادة ، أو الجيلة التي خلق الانسان عليها . (انظر الجرجاني : الصريفات ، ص ١٢٢) .
(٥٣) أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ك ٢ ب ١ ف ٢ ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .
(٥٤) نفس المصدر ، ك ٢ ب ١ ف ٣ ، ص ٢٢٦ . وانظر قوله أيضا : « بالنسبة للنواص التي هي ملكنا بالطبع ، فالتأديب ليس لنا في بادئ الأمر إلا مجرد القدرة على استخدامها . ولا يكون إلا بعد ذلك أن تنتج الأفعال التي تخرج منها » .
(الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ك ٢ ب ١ ف ٤) .
(٥٥) انظر ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ٣١ .

وهذا الرأي الأخير ، وهو رأى أرسطو كما يلاحظ ، هو الذى اختاره مسكويه . وعمل ذلك « بأننا نشاهده عيانا ، ولأنّ الرأى الأول يؤدى الى ابطال قوة التمييز والعقل ، والى رفض السياسات كلها وترك الناس ممجا مهملين ، والى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا ظاهر الشناعة جدا » (٥٦) .

فمسكويه يرفض الرأى الأول الذى يرى استحالة تغيير أخلاق الناس التى فطروا عليها ، لأنه يؤدى الى عواقب وخيمة تتمثل فى ترك الناس على ما هم عليه دونما محاولة لاصلاحهم بحجة فطرية الأخلاق واستحالة تغييرها ! ويتبنى الرأى الثانى الذى لا يرى الأخلاق موجودة عند الاتمسك بالطبع ، ولكن يوجد استعداد لقبولها ، إما بالموعظة أو بالتأديب .

ولابد أن نشير أخيرا الى أن الفارابى ، وكناكيد منه على أن الأخلاق مكتسبة ، فإنه يعطى دورا معينا لتغيرات الزمان والمكان ، وتباين البيئات والمجتمعات والأمم فى صياغة وتكوين الأخلاق ، « فالأشياء الارادية مثل العفة واليسار واشباه ذلك هى معان معقولة ارادية ، وإذا أردنا أن نوجدتها بالفعل كان ما يقترن بها من الأعراض عند وجودها فى زمان ما مخالفا لما يقترن بها من الأعراض فى زمان آخر ، وما من شأنه أن توجد لها عند أمة ما غير ما يكون لها من الأعراض عند وجودها فى أمة أخرى » (٥٧) .

٦ - كيف تصبح الأخلاق الجميلة ملكة ؟

إذا كانت الأخلاق مكتسبة ، فلا شك أنها بعد ذلك تتخذ طابع الاستمرار والرسوخ ، وتصبح عادات أو ملكات يعسر زوالها ، وإن كان لا يستحيل . فكيف يتم ذلك ؟ وكيف تصير لنا الأخلاق الجميلة ملكة ؟ (٥٨) .

يرى أبو نصر أنه « يمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقا ، ومتى صانف أيضا فى شيء ما على خلق ما ، أما

(٥٦) المصدر السابق . ص ٣٢ .

(٥٧) تحصيل السعادة . ص ١٩ .

(٥٨) الملكة عند الفارابى هى ما لا يمكن زواله أو يسر . (انظر : التنبيه على

سبيل السعادة . ص ٧) .

جميل أو قبيح ، ينتقل بأرادته الى ضد ذلك الخلق ، والذي به يكتسب
الانسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادقها عليه هو الاعتقاد ، (٥٩) .

فللإنسان الحرية في أن يكتسب أي خلق يرغبه ، أو ينتقل بأرادته
الى ضده ، ويكون ذلك بالاعتقاد . وكان الاعتقاد ، لا الحرية ، هو الذي
يقف وراء انتقال الإنسان من خلق الى آخر . ولنا عودة الى هذه النقطة
بعد قليل .

يعنى الفارابي بالاعتقاد ، تكرير فعل الشيء الواحد مرارا كثيرة
زمانا طويلا في أوقات متقاربة ، (٦٠) .

والاعتقاد أساسى في تمديد الأفعال الخلقية الفاضلة والأفعال غير
الفاضلة . فالفضائل والرذائل الخلقية انما تحصل وتتعمق من النفس
بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مرارا كثيرة في زمان ما واعتقاد
لها . فان كانت تلك الأفعال خيرات كان الذى يحصل لها هو الفضيلة ،
وان كانت شرورا كان الذى يحصل لها هو الرذيلة على مثال ما هي عليه
الصناعات مثل الكتابة . فانا بتكريرنا لأفعال الكتابة مرارا كثيرة
واعتيادنا لها يحصل لنا صناعة الكتابة وتتمكن فينا ، (٦١) .

ويستدل الفارابي على صحة كلامه هذا بمثال سياسى فيقول :
« والدليل على أن الأخلاق انما تحصل عن العادة ما تراه يحدث في
السنن . فان أصحاب السياسات انما يجعلون أهل السنن أخصارا
بما يعودونهم من أفعال الخير » ، (٦٢) .

وهذا يعبر عن الأهمية التي يوليها الفارابي للدولة في توجيه
الأفراد نحو الأخلاق الفاضلة والسنن الحميدة ، ويوضح أيضا أهمية
السياسة في مذهبه ، وكونها لا تنفصل عن الأخلاق ، وليس العكس ،
كما هو الحال عند ميكافيللي (١٤٦٩ - ١٥٢٧ م) .

على أن الاستعدادات الطبيعية نحو الخير أو الشر ، والتي يمكن
تغييرها بالعادة والتكرار ليست على مستوى واحد . ففعلها ما يمكن

(٥٩) نفس المصدر ، ص ٧ - ٨ . وأرسطو يرى أن الفضيلة الأخلاقية تتولد من
الأخصى من المادة والتشيم . (الأخلاق النيقوماخية ، ج ٢ ب ١ ف ١) .
(٦٠) التنبيه ، ص ٧ - ٨ .

(٦١) الفارابي : أصول المدنى ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٦٢) التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٨ - ٩ . وقارن قول أرسطو : « وما يجرى
في حكومة الممالك يشبهه جليا ، فان الشارعين لا يصيرون الأهالي فضلاء إلا بتعليمهم ذلك » ،
(الأخلاق النيقوماخية ، ج ٢ ب ١ ف ٤) .

أن يزال ويغير بالعادة زوالا تاما وتتمكن في النفس بدلها هيئات مضادة لها ، ومنها ما يكسر ويضعف وتنقص عزته من غير أن يزول زوالا تاما ، ومنها ما لا يمكن أن يزال ويغير ولا أن تنقص قوته ولكن يمكن أن يخالف بالصبر وضبط النفس عن أفعالها ، والمجانبة والمدافعة حتى يفعل الإنسان أبدا ضداد أفعالها . وكذلك متى كانت الأخلاق ردية وتمكنت في النفس بالعادة فانها تنقسم أيضا هذه القسمة ، (٦٣) .

الى هنا والفارابي يتحدث عن الأخلاق بشكل عام ، وكيف تصبح ملكة عند الانسان . ولكن بما أن مقصده الأساسي هو الأخلاق الجميلة التي تنتج عنها ملكات جميلة أو خيرة ، وليس العكس ، والا أضحت الأخلاق دونما ضابط ، فانه تحدث عن الأخلاق الجميلة وكيف تصبح ملكة .

يقول : « الأشياء التي إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل هي الأفعال التي بشأنها أن تكون في أصحاب الأخلاق الجميلة ، والتي تكسبنا الخلق القبيح هي الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة . والحال في التي بها يستفاد تحصيل الأخلاق كالحال في التي بها تستفاد الصناعات ، فإن الحذق (في الكتابة) إنما يحصل متى اعتاد الانسان فعل من هو حاذق كاتب . . . كذلك الفعل الجميل ممكن للانسان : أما قبل حصول الخلق الجميل فبالقوة التي فطر عليها ، وأما بعد حصولها فبالفعل . وهذه الأفعال التي تكون عن الأخلاق إذا حصلت هي بأعيانها متى اعتادها الانسان قبل حصول الأخلاق حصلت الأخلاق ، (٦٤) .

لئن فلابد للانسان من أفعال جميلة يعتاد عليها حتى ترسخ في النفس ، وتصبح أخلاقا جميلة وملكات خيرة ، بل أن الأخلاق ، بشكل عام ، تحصل عن العادة والتكرار للأفعال .

وأخيرا لابد لنا أن نناقش القضية السابقة التي قررها الفارابي . وأجلنا الخوض فيها . فهو يرى أن الانسان يمكن أن يحصل على الخلق الذي يريد ، سواء كان جميلا أو قبيحا ، وينتقل بإرادته الى ضد ذلك الخلق .

وقد يفهم من ذلك أن الفارابي يطلق حرية الانسان في فعل الخير والشر ، ويطلق صفة العمل الأخلاقي على الاثنين ! وهو غير صحيح ، لأن الانسان حر في عمل الخير الذي يؤدي الى السعادة والتي هي غاية الأخلاق ، ولا يمكن أن يكون حسرا في ارتكاب الشر الذي يؤدي الى

(٦٣) الفارابي : فصول للفكر ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٦٤) الفارابي : التبيين ، ص ٨ .

الشفاء ، والذي لا يمكن أن يكون عملاً أخلاقياً ، بل أن الفارابي يرى أن الأفعال الجميلة التي لا نفعلها طوعاً واختياراً وإنما بالإكراه ، لا يمكن أن نزال بها السعادة ، فالسعادة تأتي من الأفعال الجميلة التي نفعلها طوعاً وباختيارنا في جميع الأشياء ومختلف الأوقات بل نختار الجميل في حياتنا بأسرها (٦٥) .

٧ - الوسط الأخلاقي :

الفعل الأخلاقي الجميل عند الفارابي هو الفعل المتوسط . فكما أن الإنسان لا يكتسب الصحة إلا إذا كان معتدلاً أو (متوسطاً) في طعامه وشرابه والجهد الذي يبذله في عمله ، كذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصلت الخلق الجميل ومتى زالت الأفعال عن الاعتدال واعتيت لم يكن عنها خلق جميل ، (٦٦) .

والفعل المتوسط هو الفعل الوسط بين طرفين كلاهما شر ، أحدهما إفراط ، والآخر تفريط . « فالأفعال التي هي خيرات هي الأفعال المتوسطة بين طرفين هما جميعاً شر ، أحدهما إفراط والآخر نقص . وكذلك الفضائل فاتها هيئات نفسانية وملكات متوسطة بين هيتين ككثامها رذيلتان . أحدهما أزيد والأخرى أنقص ، مثل العفة فاتها متوسطة بين الشره وبين عدم الاحساس بالمذلة ، فأحدهما أزيد وهو الشره والآخر أنقص . والسخاء متوسط بين التقتير والتبذير ، والشجاعة متوسطة بين التهور والجبن الخ » (٦٧) .

والمقياس الذي يقاس به الفعل المتوسط يقتضي توفر عدة شروط منها .
« زمان الفعل ، والمكان الذي فيه الفعل ، ومن منه الفصل ، ومن إليه الفعل ، وما منه الفعل ، وما به الفعل ، وما من أجله وله الفعل » (٦٨) .
وإذا جعلنا الفعل على مقدار كل واحد من هذه فحينئذ نكون قد

(٦٥) انظر ما يورده الفارابي في (التنبيه ٠٠٠) ، ص ٤ - ٥ .

(٦٦) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٩ .

(٦٧) الفارابي : قصود المدن ، ص ١١٣ . وقارن أرسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس ،

ك ٢ ب ٦ ١ ف ٨ - ١٣ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

ومما يجدر ذكره هنا الملاحظة الهامة التي عدل بها أرسطو مفهومه العام للفضيلة . حيث رأى أن الفضيلة إذا كانت عن خلال التعريف هي الوسط ، فاتها بالنسبة للكمال والخير طرف وقمة (انظر الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ٦ ف ١٦) . ولأسف لم نجد إشارة من الفارابي لهذه الملاحظة الأرسطية الهامة في عرضه المفصل لنظرية الفضيلة في كتابي (تحقيق السعادة) ، و (التنبيه على سبيل السعادة) .

(٦٨) الفارابي : التنبيه ٠٠٠ ، ص ١٠ .

أصبحت الفعل المتوسط ، ومتى كان الفعل مقدرًا بهذه أجمع كان متوسطا ، ومتى لم يقدر بها أجمع كان الفعل أزيد أو أنقص . . . ولما كانت مقادير هذه الأشياء ليست دائما واحدة بأعيانها في الكثرة والقلّة لزم أن تكون الأفعال المتوسطة ليست مقاديرها مقادير واحدة بأعيانها دائما ، (٦٩) .

والوقوف على (الوسط) يبدو للوهلة الأولى عسيرا جدا ، ولذا لا بد أن نلتصم الحيلة للوقوف عليه أو القرب منه جدا ، وذلك ، بأن ننظر في الخلق الحاصل لنا ، فإن كان من جهة الزيادة عودنا أنفسنا الأفعال الكائنة عن ضده الذي هو من جهة النقصان ، وأن كان ما صادفناه عليه من جهة النقصان عودنا الأفعال الكائنة عن ضده الذي هو من جهة الزيادة ، ونديم ذلك زمانا ثم نتأمل وننظر أي خلق حصل . فإن الحاصل لا يخلو من ثلاثة أحوال : إما الوسط ، وإما المائل منه ، وإما المائل إليه . فإن كان الحاصل هو القرب من الوسط من غير أن نكون قد جاوزنا الوسط إلى الضد الآخر ديمنا على تلك الأفعال بأعيانها زمانا آخر إلى أن تنتهي إلى الوسط . وإن كنا قد جاوزنا الوسط إلى القصد الآخر ففعلنا أفعال الخلق الأول وديمنا عليه زمانا ثم نتأمل الحال . وبالجملّة كلما وجدنا أنفسنا مالت إلى جانب عودنا أفعال الجانب الآخر ، و (لا تزال نفعل) ذلك إلى أن تبلغ الوسط وتقارب جدا ، (٧٠) .

أما كيف يتسنى لنا أن نعرف أننا قد وقفنا في أخلاقنا على الوسط ، فإنا ننظر إلى سهولة الفعل الكائن عن النقصان ، هل يتأتى أم لا ؟ فإن كانا على السواء من السهولة أو كانا متفاوتين ، علمنا أننا قد وقفنا أنفسنا على الوسط . وامتحان سهولتهما هو أن ننظر إلى الفعلين جميعا ، فإن كنا لا نتأذى بواحد منهما ، أو نلتذ بأحدهما ولا نتأذى بالآخر ، أو كان الأدنى عنه يسيرا جدا ، علمنا أنهما في السهولة على السواء ومتقاربين ، (٧١) .

وينبئ القارأي إلى أنه في أطراف المعاملة الخلقية ما هو شبيه بالوسط ، ولذا وجب علينا التحرز من الوقوع فيه ، لأننا سنقع في أحد الشرين أفراسا أو تقريبا . مثال ذلك ، التهور فإنه شبيه الشجاعة ، والتبذير شبيه السقاء ، والمجون شبيه الظرف ، والملق شبيه التودد ،

(٦٩) القارأي : التنبيه . . . ص ١٠ - ١١ .

(٧٠) نفس المصدر . ص ١٢ - ١٤ . وما بين القوسين في نسختنا هو (لا تزال نفعل) . وما أبتناه أصوب .

(٧١) القارأي : التنبيه . . . ص ١٤ .

والتحاسر شبيه التواضع ، والتصنع شبيه حسد الإنسان عن نفسه ، (٧٢) .

وبينه الفارابي أيضا إلى أن في الإنسان ميلا طبيعيا لبعض الأطراف في تلك المعادلة مثل ميله إلى الخوف من الأمور المفزعة أكثر من ميله إلى الاقدام عليها ، وميله إلى التفتير أكثر من ميله إلى السخاء (٧٣) ، وواجب على الإنسان أن يعدل هذا الميل حتى يبلغ الفعل المتوسط .

والوسط الأخلاقي عند الفارابي ليس واحدا بالضرورة لجميع الناس أو أكثرهم . فهو يختلف باختلاف الظروف والعادات والأمزجة ، لذلك قال : « المتوسط والمعتدل في الأفعال قد يكون منها ما هو معتدل لجميع الناس أو أكثرهم في أكثر الزمان أو جميعه ، وقد يكون منها ما هو معتدل لطائفة دون طائفة في زمان ما ، وقد يكون منها ما هو معتدل للإنسان في وقت دون وقت » (٧٤) .

ويورد الفارابي بعد ذلك نماذج تطبيقية للأفعال الخلقية الجميلة ومتوسطاتها ، وهي (٧٥) :

الشجاعة : خلق جميل وتحصل بتوسط في الاقدام على الأشياء المفزعة والاحجام عنها . فالزيادة في الاقدام عليها تكسب التهور ، والنقصان من الاقدام يكسب الجبن ، وهو خلق قبيح .

السخاء : ويحدث بتوسط في حفظ المال وانفاقه . فالزيادة في الانفاق والنقصان في الحفظ يكسب التبذير .

العفة : تحدث بتوسط في مباشرة التماس اللذة . فالزيادة في هذه اللذة تكسب الشره ، والنقصان فيها يكسب عدم الحس باللذة ، وهو مذموم .

الظروف : وهو خلق جميل يحدث بتوسط في استعمال الهزل ، فإن الإنسان مضطر في حياته إلى الراحة .

(٧٢) نفس المصدر ، ص ١٤ .

(٧٣) نفس المصدر ، ص ١٤ .

(٧٤) الفارابي : فصول ثلثي ، ص ١١٦ . وقارن قول أرسطو : « فالوسط هو هذا الذي لا يحب لا بالافراط ولا بالتفريط . وهذا المقدار المتساوي يجب أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس » ولا هو بعينه بالنسبة للجميع ، (الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ج ٢ ب ٦ ف ٥) .

(٧٥) الفارابي : التنبيه ، ص ١١ - ١٢ . وقارن أرسطو : الأخلاق ،

ج ٢ ب ٧ ف ١ - ١٣ .

وصديق الإنسان عن نفسه : وهو يحدث متى اعتاد الإنسان أن يصف نفسه بالخيرات التي هي له حيث يتبشى . ومتى اعتاد الإنسان أن يصف نفسه بالخيرات التي ليست له أكسبته التصنع والمخرقة والمراعاة .

الثوب : وهو خلق جميل يحدث يتوسط في لقاء الإنسان غيره بما يلتذ به من قول أو فعل . والزيادة فيه تكسب الملق ، والنقصان يكسب الحصر ، فإذا ألقى غيره بما يغمه أكسبه سوء العشرة .

هذه هي نظرية الفارابي في الوسط الأخلاقي ، وهو الفضيلة الحقة . ولا نجد كبير عناء لنلاحظ أنها لا تختلف كثيراً عن نظرية أرسطو في الموضوع نفسه . وحسبنا أن نقرأ الكتاب الثاني من (الأخلاق النيقوماخية) لتبين هذه الحقيقة ، ولو رجع الفارابي إلى مصاصره الإسلامية لاكتشف مبادئ للسلوك الأخلاقي وحلولا لمشاكله جديدة بالاهتمام ، سيما وأنها تمتاز بقابليتها للتطبيق عملياً ، وليس كالفكر اليوناني الذي يتخذ أغلبه طابعاً نظرياً محضاً .

كما أن الفارابي لم يقدّم بمقارنة بين مفهوم (الوسط) عند أرسطو و (الوسط) في القرآن الكريم ، رغم أنه موضوع يستدعي البحث والمقارنة ، والآيات الدالة على الوسط في القرآن الكريم كثيرة مثل قوله سبحانه :

﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَهُمْ يَنْقَرُ وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ (٧٦)

﴿ وَلَا تَجْعَلْ لَدَيْكَ مَالًا مَمْلُوءًا وَلَا تَجْعَلْ لَدَيْكَ مَالًا مَمْلُوءًا مَحْشُورًا ﴾

• (٧٧)

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ (٧٨)

ولا شك أن هذه ثمرة في فلسفة المعلم الثاني يؤخذ عليها ، كما يؤخذ عليها أيضاً (مسكويه) الذي تابع أرسطو والفارابي في عرضه لنظرية الفضيلة وكونها هي الوسط ، دونما تغيير يذكر (٧٩) ، رغم أن مسكويه كان في نظرياته الأخلاقية أكثر ميلاً إلى المقارنة والتوفيق بين التراث اليوناني وأصوله الإسلامية من أبي نصر الفارابي .

(٧٦) (القرآن : ٦٧)

(٧٧) (الأسراء : ٢٩)

(٧٨) (البقرة : ١٤٣)

(٧٩) قارن (تهذيب الأخلاق) ، ص ٢٠ - ٣٠ .

٨ - الخير والشر :

فلسفة الفارابي تفاؤلية على وجه الاجمال . فعلى الصعيد الكوني يسود النظام والتناسق ويهيمن العقل . وعلى صعيد الانسان لا يوجد طريق مسدود . بل جعل الفارابي كل الطرق مفتوحة أمامه لاكتساب المعرفة . والاتصال بالعقل الفعال . وبلوغ السعادة القصوى . وعلى صعيد المجتمع يمكن أن تسود الفضيلة وحسب الخير وتتحقق السعادة . لا للأفراد فحسب بل للجماعة أيضا . وللإنسانية عامة ان شئت .

ومذهب مفتوح كهذا لابد أن تكون رؤيته للخير والشر متفقة مع طابعه العام . وهو طابع تفاؤلي كما ذكرنا .

ومن المعروف أن مشكلة الخير والشر قد اختلف فيها الفلاسفة والمفكرون قديما وحديثا . وكان في الفلسفة الاسلامية ذاتها تيار تشاؤمي من أبرز ممثليه الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي . وأبو العلاء المعري (٣٦٣ - ٤٤٩ هـ) الذي رأى أن الشر غالب على هذا العالم . وأن الانسان شرير بطبعه . ورأيه هذا لا يخص أبناء عصر بعينه . بل يشمل البشرية في شتى عصورها ! . انظر قوله :

ان مازت الناس اخلاق يعاش بها فانهم عند سوء الطبع أسواء
ماكان في هذه الدنيا بنو زمن الا وعندي من اخبارهم طرف
يخبر العقل أن القوم ما كرموا ولا أقادوا ولا طابوا ولا عرفوا (٨٠)

أما الفارابي فهو على الخسد من هؤلاء التشاؤميين تماما . ولكني بدلل على صحة موقفه حال هذه المشكلة تحليلا دقيقا . وعالجها على مختلف مستوياتها . سواء منها المستوى الانطولوجي أو الكوزمولوجي أو الانساني .

فعلى الصعيد الوجودي (الانطولوجي) يرى الفارابي « أن الخير بالحققة هو كمال الوجود . وهو واجب الوجود . والشر عسدم ذلك الكمال » (٨١) . وهكذا يربط بين الخير وبين (الوجود الكامل) وهو الوجود الالهي . أما الشر فهو عدم ذلك الكمال . ولم يقل أبو نصر ان الشر هو (عدم الوجود) وان كان قد اقترب من هذه النتيجة .

وما دام البارئ سبحانه هو الذي يشمل بعنايته جميع الموجودات .

(٨٠) أبو العلاء المعري : اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم . ج ١ (لزومية) (٨)
من (٣٥) . ج ٢ (لزومية) (١) . ص ٨٧ . ط ١ . مطبوعة الجبالية . بصرى . ١٩١٥م .
(٨١) الفارابي : التلخيصات . ص ١١ .

أصبحت جميع الموجودات خيرة . أما ما يترأى لنا أنه شر ، فهو خير في حقيقته وأن بدا غير ذلك . وهكذا يسود الخير في هذا العالم .

يقول المعلم الثاني : « إن لله عناية محيطية بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد . وكل كائن فبفضائه وقدره ، والشروع أيضا بقدره وقضائه ، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لابد لها من الشر . والشرور وأصلة إلى الكائنات الفاسدات . والشرور مضمومة على طريق العرض . إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة الدائمة » (٨٢) .

ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر فيقول : « وأن الخير والنظام (هو) المقصود بالذات ، فأما الشر فإنه لاحق لأمر لم يكن بد من وجودها على سبيل العرض لكونها خيرا » (٨٣) .

فالخير إذن هو جوهر الموجودات ، وهو الغالب على هذا العالم وما يبدو لنا أنه شر هو موجود بالعرض ، وهو خير وأن بدا غير ذلك . فكم من أمور تبدو لنا في عالم الطبيعة كوارث وشرور ، بينما هي في الحقيقة تقضي على شرور أعظم وأخطر .

والفارابي يوصله الشر (بالكائنات الفاسدة) إنما يريد الإشارة إلى أن الشر مقصور في وجوده على عالم الكون والفساد ، وهو عالم ما تحت قلك القمر . « وجملة ما تحت القمر طفيف بالمقياس إلى مسائر الوجود » (٨٤) ، كما يقول ابن سينا .

ويبدو أن تفسير الفارابي للشر بأنه خير في الجوهر شر بالعرض ، أدى به إلى اعتبار الشر غير موجود في هذا العالم سواء كان منه الضروري أو الممكن أو الممكن ، لأن هذه العوالم جميعها خيرة . وتحديدا فإن كل ما هو موجود بغير إرادة الإنسان فهو خير (٨٥) .

ولكن حينما تبدأ الإرادة الإنسانية بالفعل ، يكون هناك خير ويكون شر . فكأنه ينفي وجود الشر إطلاقا على المستوى الانطولوجي والكوني ، ويفر بوجوده على المستوى الإنساني والأخلاقي ، ويحاول أن يجد السبيل إلى نفيه ، وسوف نستعرض الآن هذه المحاولة .

وعلى جميع الأحوال فإن الإرادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الإنسان أما نحو الخير أو نحو الشر . وكان الفارابي يصدر في

(٨٢) الفارابي : ميون المسائل ، ص ١٨ .

(٨٣) الفارابي : المعادى العقلية ، ص ١١ .

(٨٤) ابن سينا : النجاة ، ج ٢ (الحكمة الإلهية) ، ص ٢٨٦ .

(٨٥) الفارابي : فصول الهدى ، ص ١٥٠ .

برأيه عن الآية الكريمة : « وهديناه النجدين » (٨٦) ، وهما سبيلا الخير والشر كما يذهب معظم المفسرين (٨٧) .

ويعود فيلسوفنا الى طرح المسألة على مستوى الله والعالم ، فيصرح بأن كل ما في العالم هو خير ، ذلك أن « السبب الأول ، وكل ما لزم عنه ، وما لزم وجوده عما لزم عنه الى آخر اللوازم على هذا الترتيب ، أى شيء كان ، فإن هذه كلها على نظام وعدل في الاستئصال ، وما كان حصوله عن استئصال وعدل فهو كله خير » (٨٨) .

ويوجه الفارابي نقدا للقائلين بأن الوجود كيفما كان هو خير ، والملا وجود كيفما كان هو شر ، ويرى أن هؤلاء « صاغوا من تلقاء أنفسهم موجودات متوهمة فجعلوها خيرات ، ولا وجودات جعلوها شروا » (٨٩) .

والحقيقة أن هذا النقد موجه ، فيما يبدو ، الى افلوطين الذي يرى « أن الشر ما ليس يوجد ، أى في الأشياء المشوبة بالملا وجود ، وهى المحسوسات وكيفياتها ، وهى مشوبة بالملا وجود لأنها محسوسة متحققة فى مادة ، والمادة لا وجود ، هى فى ذاتها غير مصورة ، ومن ثمة غير معينة - فالشر عدم الصورة ، وعدم الحد أو الاعتدال ، والمادة عين جوهر الشر » (٩٠) .

ويوجه الفارابي النقد أيضا للقائلين بأن « اللذات كيف كانت هى الخيرات ، وأن الأدنى كيف كان هو الشر ، وخاصة الأدنى اللاحق لحسن اللبس » (٩١) ، وهو نقد موجه فى حقيقته الى السفسطائيين من اتباع مذهب اللذة ، والذين يرون أن اللذة هى غاية الأعمال الانسانية ، وفيها تتحقق السعادة (٩٢) .

ويرى الفارابي أن هؤلاء جميعا على خطأ . « ذلك أن الوجود

(٨٦) (التلخ : ١٠) .

(٨٧) انظر مثلا الطبرسي : مجمع البيان فى تفسير القرآن ، ج ٩ ، ص ٤٩٤ ، شركة المعارف الاسلامية ، طهران ، ١٣٧٩ هـ . أيضا فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير ، ج ٨ ، ص ٤٠٥ ، ط ١ ، مطبعا دار الفاروق ، القاهرة ، ١٣٠٨ هـ .

(٨٨) فصول المدنى ، ص ١٥٠ .

(٨٩) نفس المصدر ، ص ١٥٠ .

(٩٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٩٥ .

(٩١) فصول المدنى ، ص ١٥٠ .

(٩٢) انظر د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ٢٦ ، ط ١ ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٠ .

انما يكون خيرا متى كان باستئصال ٠٠ اما الوجود واللا موجود بخير .
استئصال فهو شر « (٩٣) » .

فالوجود والعدم اذا كانا باستئصال ، أى باستحقاق وعدل ، كانا
خيرا ، ولكن اذا لم يكونا باستحقاق وعدل فهما شر .

ويستعرض الفارابى النظريات الأخرى فى الخير والشر ويرفضها .
فمن ذلك « قوم ظنوا أن عوارض النفس كلها ، وهو ما يكون . عن الجزء
الزوعى من النفس ، هي شرور ، وآخرون رأوا أن القسوة الشهوانية
والفجائية هما الشرور ، وآخرون رأوا ذلك فى القوى الأخرى التى بها
الانفعالات النفسانية مثل الغيرة والقسوة والنحل ومحبة الكرامة وأشياء
ذلك ، وهؤلاء أيضا غالطون » (٩٤) .

ولعل الفارابى يشير بذلك الى بعض النزعات البوذية التى تبخس
حق الجسد والذات ، أو الى بعض متصوفة الاسلام الذين غالوا فى
زهدهم واحتقارهم للجسد ولشبهوات النفس ، رغم أن الفارابى طالما أوضح
أن السعادة الحقيقية لا تنال الا بالتخلص من أسر المادة والبعد عن
الشهوة واللذة ، وكانت حياته مصداقا لذلك .

ويبرر الفارابى رفضه لهذه النزعات المختلفة فى تفسير الخير
والشر بالقول : « انه ليس ما صلح أن يستعمل من الخير ومن الشر
جميعا هو خير أو شر ، فانه ليس بأحدهما أولى منه بالآخر ٠٠٠ بل انما
يكون كل من هذه شرورا اذا استعملت فيما ينال به الشقاء ، وأما اذا
استعملت فيما تنال به السعادة ، لم تكن شرورا بل تكون كلها
خيرات » (٩٥) .

والحقيقة أن هذا رأى فيه شيء من الغرابة ، على الأقل بالنسبة
لما ذهب الفارابى العام فى الأخلاق . إذ يبدو وكأنه يقسول بأن الشر
(نسبي) يتوقف على الغاية التى يهدف إليها عمل الإنسان ، سواء كان
خيرا أم شرا ، وليس هناك شر فى ذاته أو خير فى ذاته . فإذا كانت
الغاية من أحدهما فى الشقاء كان الفعل شريرا ، أما اذا كانت الغاية
نيل السعادة كان الفعل خيرا ، وإن كان فى حقيقته شرا . وقد يتوعد
على ذلك أن الفارابى يبرر بعض الأفعال الشريرة اذا استعملت لنيل
السعادة !!

وهذه النتيجة تتنافى مع المقدمات السابقة لمذهب الفارابى فى .

(٩٣) فصول للفنى ، ص ١٥٠ .

(٩٤) نفس المصدر ، ص ١٥١ .

(٩٥) المصدر السابق ، ص ١٥١ .

الفضيلة . والأفعال الخلقية الخيرة . فقد عدد لنا بعض الفضائل الخلقية المتوسطة ، واعتبرها خيرات . كما اعتبر مضاداتها شرورا وذنابل .

ولا نجد حلا لهذا التناقض في موقف الفارابي الا بافتراض أنه هنا يقرب الشر بالارادة . فالإنسان كثيرا ما يبحث عن الشر في الغريزة ، أو اللذة ، أو المادة ، أو الطبيعة الجسدية ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن هذه جميعا - مجتمعة أو متفرقة - ليست بالشر نفسه ، فليس للشر من وجود ، اللهم الا بالنسبة الى (الارادة) التي تريده ، أو التي تجعله . يوجد حينما تريده « (٩٦) » .

وقد سبق وأشرنا الى أن الارادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الانسان نحو الخير أو الشر ، وأوضحنا تطابق موقف الفارابي هذا مع الآية الكريمة : « وهديناه النجدين » . كما أن في حديث الفارابي عن الخير الارادي والشر ما يؤيد ذلك وإن يصعب (٩٧) .

٩٠ - العلم والعمل :

الفلسفة عند المعلم الثاني طائر ذو جناحين : أحدهما نظري والآخر عملي . وكما لا يطير الطائر الا بجناحين ، كذلك الفلسفة لا تستقيم الا بهذين القسمين (النظر والعمل) .

تلك حقيقة واضحة يشهد بها مذهب الفارابي ونصوصه الثابتة . وقد سبق أن عرضناها على وجه الاجمال حينما شرحنا نظرية العلم عنده (٩٨) ، ولكننا لابد أن نستقصيها الآن بشكل أكبر لما لها من أهمية في معرفة مذهب الأخلاقي ، ولأن بعض الباحثين توصلوا فيها الى نتائج لا تتفق مع ما هو ثابت وقطعي من مذهب الفارابي ، وكان لزاما علينا أن نقاومهم فيما توصلوا اليه .

يرى الفسارابي أن الفلسفة هي الصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل ، وتسمى الحكمة على الاطلاق . ولما كان « الجميسل صنفين : صنف هو علم فقط ، وصنف هو علم وعمل ، صسارت صناعة الفلسفة صنفين : صنف به (تحصل) معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها

(٩٦) - ذكرنا إبراهيم : « المشكلة الخلقية » ص ٢٢٠ .

(٩٧) - السياسة المدنية ، ص ٧٢ - ٧٤ .

(٩٨) - راجع الفصل الأول ، ص ٣٣ .

وهذه تسمى النظرية . والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية ، (٩٩) .
فالجميل إذن هو علم وعمل ، وكذلك الفلسفة تجمع بين العلم والعمل . وهكذا المعرفة أيضا ، فالعارف التي يحوزها الإنسان صنفان :
« صنف شأنه أن يعلم وليس شأنه أن يفعله إنسان ، لكن إنما يعلم فقط .
مثل علمنا أن العالم محدث وأن الله واحد ، ومثل علمنا بأسباب كثيرة من الأشياء المحسوسة .
وصنف شأنه أن يعلم ويفعل مثل علمنا أن بر الوالدين حسن ، وأن الخيانة قبيحة ، وأن العدل جميل ، ومثل علم الطب بما يكسب الصحة » (١٠٠) .

فهناك أمور يكتفى بمعرفتها فقط مثل حدوث العالم وأسباب الموجودات وغير ذلك ، وتوجد أمور أخرى لا بد فيها من العلم والعمل مثل العلم ببر الوالدين ، وقبح الخيانة ، وجمال العدل .

ويلاحظ أن الفارابي يقصر المعرفة النظرية البحتة على الأمور الميتافيزيقية ، بينما يشمل العلم والعمل كل النشاطات المتعلقة بالإنسان مثل علم الأخلاق والسياسة بل وبعض العلوم التجريبية كالطب .

ويرى الفارابي أن « ما شأنه أن يعلم ويعمل فكماله أن يعمل ، وعلم هذه الأشياء متى حصل ولم يردف بالعمل كان العلم باطلا لا جدوى منه ، وما شأنه أن يعلم ولم يكن شأنه أن يعمل الإنسان فإن كماله أن يعلمه فقط » (١٠١) .

وهذا الالتحام بين الجوانب النظرية والعملية هو السمة المميزة للفلسفة الفارابي ، حتى أننا بالكاد نستطيع أن نفرز كتابا نظريا لوحده أو عمليا لوحده ، بل نراه يطبع كتبه السياسية والأخلاقية بطابع ميتافيزيقي ، بينما يضفى على كتبه المنطقية والميتافيزيقية طابعا أخلاقيا وسياسيا واجتماعيا .

فهو مثلا يسمي كتابه « السياسة المدنية » بعبادى الموجودات ، رابطا بذلك نظرية الدولة والمجتمع بالمبدأ الميتافيزيقي . وفي كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) الذي يعرض فيه تصوره للمجتمع الأمثل ، والرئيس

(٩٩) الفارابي : التنبيه . ص ٢٠ . و (تحصل) هي نسختنا (يحصل) .
ويلاحظ أن الفارابي يستعمل لفظ الصناعة كمرادف للعلم ، حيث يستعمل مثلا علم المنطق وصناعة المنطق بمعنى واحد . (انظر إحصاء العلوم ، ص ٦٧) .
(١٠٠) التنبيه . ص ١٩ .
(١٠١) المصدر السابق ، ص ١٩ .

الفاضل ، وعلاقات الأفراد مع بعضهم البعض ، وغير ذلك مما يدخل في (العلم الدني) . نجد عرضاً شاملاً لمذهب الفيلسوف في الآلهيات والطبيعيات ، ونجد بصوتاً ضافياً في النفس وقواها ، والمعرفة وطرقها ، وكذلك في كتابي (التنبيه على سبيل السعادة) و (تحصيل السعادة) يتناول المنطق وتصنيف العلوم ، رغم أن الكتابين يناقشان نظرية السعادة وسبل بلوغها .

ولا نعتقد أن مثل هذه الأمور تأتي عفو الخاطر ، وإنما عن سابق تصميم وإدراك لأهمية الجوانب الأخلاقية والعملية بشكل عام عند فيلسوفنا ، وبشكل لا يقل أهمية وخطورة عن الجوانب النظرية والمعرفية فيها .

لكن على الرغم من هذه الحقائق الساطعة التي تؤكد أهمية العمل والنظر على حد سواء في مذهب الفارابي ، فإن من الباحثين من يرى أن الفارابي يقسم النظر ، أو المعرفة على الإطلاق ، على العمل . ف (دى بور) ، مثلاً ، يرى أن المعرفة أرفع شأنًا عند الفارابي من العمل الخلقى ، ذلك لأن الفارابي يصرح في عبارة قوية أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو وهو جاهل بها (١٠٢) !

وليس هذا بصحيح . ذلك أن رأى الفارابي ، كما هو ثابت من نصوصه ، يخالف هذا القول الذي ينقله (دى بور) وعلى الضد منه تماماً . فهو يرى أننا لو قارنا بين شخصين أحدهما تعلم وعرف كل ما في كتب أرسطو ، ولكن أفعاله جاءت مخالفة لما هو جميل ، والآخر لم يعرف ما في كتب أرسطو ، ولكن أفعاله جاءت مطابقة للجميل كان الثاني أقرب إلى أن يكون فيلسوفاً من الأول ، وبالتالي فهو أفضل منه .

يقول أبو نصر : إذا وجد شخصان ، أحدهما قد علم ما في كتب أرسطو طائيس كلها من الطبيعية والآلهية والمدنية والتعاليم ، وكانت أفعاله كلها أو جلها مخالفة لما هو جميل في بادئ الرأي المشترك . والآخر كانت أفعاله موافقة لما هو جميل في بادئ الرأي المشترك للجميع ، وإن لم يكن عالماً بالعلوم التي علمها الأول ، فإن هذا الثاني أقرب إلى أن يكون فيلسوفاً من الأول . . . الذي أفعاله كلها مخالفة لما هو جميل . (١٠٣) .

(١٠٢) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٤٩ . والى نفس المعنى يلجأ الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والعلم الثاني ، ص ٧٦ .
(١٠٣) أصول الدني . ص ١٦٩ .

وهذا نص صريح وواضح على قيمة العمل وأهميته وبيانه الحاسم في تحديد من هو الفيلسوف ؟ ورأى الفارابي أنه ليس الذي حصلت له المعرفة بالعلوم على اختلافها ، طبيعية والهيبة ومنطقية وأخلاقية ، بل من نقل تلك المعرفة إلى حيز الواقع ، ومارسها عمليا في حياته . فالمعيار هو الممارسة والعمل لا المعرفة والنظر فحسب .

ويؤكد الفارابي ذلك في نظريته إلى الفلسفة . « فالفلسفة في بادئ الرأي وفي الحقيقة هي أن يحصل الإنسان العلوم النظرية ، وأن تكون أفعاله كلها موافقة لما هو جميل في بادئ الرأي المشترك وفي الحقيقة . » والذي يقتصر على العلوم النظرية دون أن تكون أفعاله كلها موافقة لما هو جميل في بادئ الرأي المشترك ، تصده عاقبته المتمكنة فيه من أن يفعل الأفعال التي هي جميلة في بادئ الرأي المشترك عند الجميع ، فلذلك هو أحرى أن تصده عاقبته عن أن تكون أفعاله موافقة لما هو جميل في الحقيقة » (١٠٤) .

فالمعلم الثاني لا ينكر أهمية الجانب النظري ، ولكنه يعتبره غير كاف وحده لتكوين فلسفة حقيقية ، ولا بد من توفر الجانب العملي ، فلا يكفي أن يحصل الفيلسوف العلوم النظرية ، بل لابد أن تجيء أفعاله متفقة مع ما هو جميل وحق ، لأن من يعجز عن فعل الجميل في الواقع ، سيعجز عن فعله في الحقيقة .

ولعل هذا مما امتاز به الفارابي عن فلاسفة اليونان وزاد به عليهم (١٠٥) فالفيلسوف الكامل على الإطلاق عنده هو من « تحصل له العلوم النظرية وتكون له قوة على استعمالها في كل ما سواها بالوجه الممكن فيه » ، أو هو « الذي حصلت له الفضائل النظرية أولا ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له مقبرة على إيجادهما جميعا في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم » (١٠٦) .

وهذا الرأي الأخير في الفيلسوف الكامل هام جدا ، لأنه يوسع مفهوم الممارسة والعمل بالنسبة للفيلسوف ، ولا يصبح مقتصرًا على الفرد فقط ، بل يشمل الأمة والمجتمع والمدينة ، وهو يتسجم مع مذهب الفارابي بشكل عام .

وأمر آخر ننكره في مجال الممارسة والسلوك الأخلاقي وأهميته

(١٠٤) ليس للمسلم ، ص ١٧٠ .

(١٠٥) عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، ص ٥٧ ، طبع عيسى الحلبي ، ١٩٤٥ .

(١٠٦) تحصيل السعادة ، ص ٣٩ .

وضرورة (العمل) في هذا الاطار لا (النظر) فحسب ، وهو ما ينصح به الفارابي المقلين على تعلم الفلسفة ، فهو يرى أنه من الواجب « أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كما تكون الشهوة للفضيلة فقط التي هي بالحقيقة ، لا التي يتوهم أنها كذلك - أعني اللذة ومحبة الغلبة - وذلك يكون بإصلاح الأخلاق ، لا بالقول فقط ، ولكن بالأفعال أيضا » (١٠٧) ويرى أيضا « أن تمام العلم بالعمل » (١٠٨) .

ونذكر للفارابي أخيرا قوله أنه « إذا انفردت العلوم النظرية ثم لم يكن إن حصلت له قوة على استعمالها في غيرها كانت فلسفة ناقصة » (١٠٩) . ونعتقد أن في هذا فصل الخطاب والرد القاطع على (دي بور) ومن وافقه الرأي في أن الفارابي يجعل المعرفة أرفع شأنًا من العمل الخلقى أو أنه يقدم النظر على العمل !

ونرى من خلال كل ما تقدم أن العلم والعمل عند الفارابي هما طرفا معادلة متوازنة ، لو مال أحد طرفيها اختلت وانهارت . ونرى أيضا أن هذه الأهمية التي يوليها الفارابي للعمل هي من آثار عقيدته الإسلامية بلا شك ، والتي تجعل معيار السعادة عند الإنسان وحظه من نعيم الآخرة ، ونجاته من النار ، هو عمله في هذه الحياة الدنيا . والله تعالى يقول في محكم كتابه الكريم :

﴿ وَجَبُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ (١١٠)

ويقول تعالى :

﴿ وَإِنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴾ (١١١)

ويقول سبحانه :

﴿ وَقُلْ أَعْمَلُوا ثُمَّ يَنْظُرُوا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا فِي آلِهِمْ ثُمَّ يُخْرَجُونَ ﴾ (١١٢)

١٠ - أخلاق الفلاسفة :

إن الغاية الأساسية لفلسفة الفارابي هي الوصول إلى السعادة عن طريق إصلاح الأخلاق وتهذيبها . ولذا اهتم الفارابي ، بشكل خاص ،

(١٠٧) الفارابي : ما ينبغي أن يقدم قبل تمام الفلسفة ، ص ١٢ .

(١٠٨) نفس المصدر ، ص ١٣ . والنظر تأكيد ذلك قوله : « إن الكمال العام للإنسان

إنما هو بالعلم والعمل معا » . (الدعوى الثانية ، ص ١١) .

(١٠٩) تحصيل السعادة ، ص ٣٩ .

(١١٠) (الكهف : ٤٩) .

(١١١) (النجم : ٣٩) .

(١١٢) (التوبة : ١٠٥) .

بأخلاق المشتغلين بالفلسفة ، وبالعالم الذى يجب أن يبتدعوا به قبل تعلم الفلسفة .

فحينما يستعرض المعلم الثانى آراء قدماء الفلاسفة فى العلم الذى ينبغي أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة ، وذلك فى رسالته المعنونة بهذا الاسم ، فإنه يميل إلى الرأى القائل بأن العلم هو علم الأخلاق .

يقول الفارابى : « فأصحاب أفلاطون يرون أنه علم الهندسة ، بدليل أن أفلاطون قد كتب على باب هيكله : من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا ، وذلك أن البراهمين المستعملة فى الهندسة أصبح البراهمين كلها . وغير أفلاطون (كألثاوفرستوس) يرون أن يبدأ بعلم (إصلاح) الأخلاق . وذلك أن من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكنه أن يتعلم علماً صحيحاً » (١١٣) .

فرغم أن أبا نصر لا ينكر رأى أفلاطون فى ضرورة علم الهندسة ، فإنه يميل بشكل أكبر ، فيما يبدو ، إلى الرأى الثانى ، وهو رأى المدرسة الأرسطية فى الحقيقة ، لأن (ثاوفرستوس) الذى يشير إليه الفارابى هو تلميذ أرسطو طاليس الذى عهد إليه برئاسة اللوقيون - وهو المدرسة التى أنشأها أرسطو فى أثينا - بعد رحيله الاضطرابى من أثينا ، وبقي يرأسه بعد وفاته أكثر من ثلاثين عاماً (١١٤) .

ومما يؤيد ذلك قول الفارابى بعد ذكره للرأيين السابقين : « ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية ، كما تكون الشهوة للفضيلة التى هى بالحقيقة فضيلة ، لا التى تتوهم كذلك ، أعنى اللذة والمحبة والغلبة . وذلك يكون بإصلاح الأخلاق لا بالقول فقط ولكن بالأفعال أيضاً » (١١٥) .

فالإصلاح الخلقى عند الفارابى يبدأ من الذات أو من النفس ، وذلك بتعويدها على حب الفضيلة ، واكتساب الفضائل الحقيقية لا المتوهمة مثل التسلسل والشهوات وما شابه .

وهناك خصلة أخرى يجب أن يتحلى بها دارس الفلسفة ، يل الفيلسوف على الإطلاق ، وهى الجمع بين القول والفعل ، أو بين النظر والعمل ، أو بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية .

(١١٣) الفارابى : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١ . و (ثاوفرستوس) (أفرستوس) ، وما ألفتناه أصوب ، و (إصلاح) أى النفس زائدة فيما يبدو ، لأنه لا يوجد عند الفارابى (علم إصلاح الأخلاق) ، بل (علم الأخلاق) .
(١١٤) النظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١١٣ ، ص ٢٠٩ .
(١١٥) الفارابى : المصدر السابق ، ص ١٢ .

وهذا الجمع بين النظر والعمل ، أو تحويل المبادئ النظرية الى فلسفة للعمل هو ما يميز الفارابي عن غيره من فلاسفة اليونان ، لان الاثنين متفقان على ان الفلسفة في حصد ذاتها ليست علما جزئيا كعلوم الرياضة والطب وما شاكلها ، وانما هي علم كلي يرسم لنا صورة شاملة للكون في مجموعه . ولكن الفارابي يزيد على فلاسفة اليونان بقوله : ان الفيلسوف الكامل هو الذي يحصل هذا العلم الكلي ويكون له قوة على استعماله (١١٦) .

وهناك جملة من الشروط الأخرى يضعها الفارابي لمن أراد الشروع في النظر الفلسفي ، حيث يقول : « ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة ان يكون شاعبا صحيح المزاج ، متادبا بأداب الأخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولا . ويكون حسينا عفيفا متمرجا صدوقا ، معرضا عن الفسق والفجور ، والخدر والخيانة ، والكر والخديعة . ويكون فارغ البال عن مصالغ معاشه . ويكون مقبلا على أداء الوظائف الشرعية ، وغير مخل بركن من أركان الشريعة ، بل غير مخل بأدب من آداب السنة . ويكون معظما للعلم والعلماء ، ولم يكن عنده لشيء قدر الا للعلم وأهله . ولا يتخذ علمه من جملة الحرف والمكاسب ، وآلة لكسب الأموال . ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور وبهريج . فكما ان المزور لا يعد من الكلام الرصين ، ولا التبهرج من النقود ، فكذلك من كانت أخلاقه خلاف ما ذكرنا لا يعد من جملة الحكماء ، (١١٧) .

وتستنتج من هذا النص الهام أمرين : أولهما ، ان من أراد تعلم الفلسفة وارتياض الحكمة عليه ان يبدا بتعلم القرآن الكريم ، والعلوم الشرعية ، وعلوم اللغة ، وهي اللغة العربية في الغالب لأنها لغة القرآن . فتأتي فلسفته بعد ذلك مؤسسة على أساس إسلامي متين من ناحية بنيتها النظرية ، وكذلك ان يكون مؤدبا للوظائف الشرعية ، ومتمسكا بأركان الدين ، ومتادبا بأداب السنة ، فتأتي أفعاله وتصرفاته أيضا نابعة من تعاليم الاسلام من الناحية العملية .

وهذه النتائج تقتضي منا إعادة النظر في الأصول والينابيع التي استقى منها أبو نصر فلسفته النظرية والعملية ، والتي يذهب جل الباحثين الى أنها افلاطونية أو أرسطية أو أفلوطينية ، بينما واقع الحال ، وكذلك النصوص التي يبين أيدينا ، تؤكد أنها ، قبل كل شيء ، إسلامية تستند على القرآن الكريم وأداب السنة وعلوم الشريعة ، رغم أنها لم تعتمد

(١١٦) انظر د. عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، ص ٥٧ .

(١١٧) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣١ - ٣٥ ، ويؤكد القول الذي أورده

البيهقي ما ذهب اليه الفارابي في (شرح رسالة زينون) ، ص ٩ .

المؤثرات الأخرى سواء كانت يونانية أو غير يونانية ، شيمة الفلسفة عبر كل العصور . وإذا ما أضفنا إلى ذلك اشتغال الفارابي بالقضايا قبل اتجاهه إلى الفلسفة بشكل نهائي ، كما سبق أن ذكرنا (١١٨) ، نؤكد لدينا صحة ما نذهب إليه من الأصول والمصادر الإسلامية لفلسفته .

ولعل هذا يفسر تلك النزعة الروحية التي اشرب بها المعلم الثاني مذهب الفلسفي ، والتي لم ينج منها حتى المذهب الأرسطي الواقعي ، يعد أن أدخله في صميم فلسفته . لذا أصبحت فلسفة الفارابي روحية في كل شيء ، « فالله روح الأرواح ، وعقوله المفارقة كائنات روحية محضة ، ورئيس مدينته أو نبيه هو انسان تسيطر فيه الروح على الجسد » (١١٩) .

والأمر الثاني الذي تستنتجه من النص الذي أورده (البيهقي) عن أبي نصر ، أن على الفيلسوف إثبات الحقيقة لذاتها لا لأمر آخر من مال أو جاه أو مكسب ، وإلا فإنه سيكون (حكيم زور) ويهجر باطل . ولذا حرر الفارابي النظر الفلسفي من كل أسار دنيوى يقيده ويحجب عنه الرؤية ، كما اختط للفلاسفة طريقا مستقيما بعيدا عن التهاوت على المال والرياسات التي تجد لها مرتعا خصبا عند أبواب الملوك والسلاطين والأمراء مما كان شائعا في عصره عند عدد غير قليل ممن ينتسبون إلى الفكر والأسب ! وكأنه أدرك أن البداية الحقيقية للتححرر العقلي ، وهو أساس كل تفكير فلسفي سليم ، تكمن في المقام الأول في التحرر من كل المغريات الدنيوية العارضة .

ولم يقدم الفارابي دعوته تلك في صورة نظرية وحسب ، بل قدمها في صورة تطبيقية ، وفي شخصه هو بالذات . فلقد أجمع مترجمو سيرته من القدامى والحديثين على أنه كان زاهدا في أمور الدنيا ، منصرفا عن شوائب المادة وشواغل الحواس ، ومنقطعا إلى العبادة والتأمل (١٢٠) .

فالفارابي إذن لم يقدم نصائحه الخلقية في صورة تعاليم نظرية يحثه يهتدى بها المبتدئون في دراسة الفلسفة بل والفلاسفة بشكل عام ، وإنما جسد تلك التعاليم في شخصه إلى حد كبير ، مما لا نكاد نجده في حياة الفلاسفة والمفكرين إلا نائرا .

(١١٨) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٥ .

(١١٩) Ibrahim Madkour : La place d'Al-Farabi p. 220 .

(١٢٠) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٢٠ - ٢٢ .

_____ الفصل السادس _____

(الإنسان والمدينة الفاضلة)

تمهيد : من أخلاق الفرد إلى أخلاق الجماعة :

عرضنا فيما مضى آراء الفارابي الخلقية ، وجعلها منصب على الفرد على سعادته ، وحببه للخير ، واقتنائه للفضائل واجتنابه للردائل وغير ذلك . وتعريف الفارابي لعلم الأخلاق ، أو للصناعة الخلقية كما يسميها ، بأنه هو ما تحصل به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا ، (١) ، يوضح أن محور اهتمام علم الأخلاق هو إصلاح الفرد وتقوية ملكاته وتوجيه أفعاله نحو الخير .

ومع ذلك فإن الأخلاق عند فيلسوفنا لا تنحصر في الإطار الفردي ، بل لابد أن تتسع لتشمل الدولة أيضا ، لأنه يرى أن للدولة دورا أساسيا في أرساء قواعد الأخلاق وإقرار الفضائل بين الناس . وهنا تبدأ وظيفة السياسة .

فالفلسفة السياسية عند الفارابي ذات مضمون أخلاقي ، وهذا واضح من تعريفها بأنها « تشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم » (٢) . بمعنى أنها تهتم بأسس ومبادئ الأخلاق ، وتحاول تطبيقها وإقرارها في المجتمعات والمدن المختلفة ، وليس في نطاق الفرد فقط كما هو الحال في الفلسفة الخلقية .

(١) الفارابي : كتاب التبيين عن سبيل السعادة ، ص ٢٠ - ٢١ .
(٢) الفارابي : المصدر السابق ، ص ٢١ ، وقارن د . إبراهيم دسوقي إياطة - عبد العزيز الفحام : تاريخ الفكر السياسي ، ص ١٥٤ - ١٥٥ ، دار النجاش ، بيروت ، ١٩٧٢ .

لذلك ارتبطت الأخلاق بالسياسة عند فيلسوفنا ارتباطا وثيقا ، حتى
أنها أصبحت ضمن علم واحد هو (العلم المدني) الذي يهتم بأخلاق الفرد ،
كما يهتم « بإحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم والملكات الإرادية
الكلية التي شأنها أن تكون في المدن والأمم ، ويميز الفاضل منها من غير
الفاضل » (٢) .

اذن فالأخلاق العملية عند الفارابي تتحقق بإصلاح الفرد وإصلاح
الجماعة ، ولا تقتصر على واحد منها ، لأن « بلوغ الغاية في العمل يكون
أولا بإصلاح الإنسان نفسه ، ثم إصلاح غيره ممن في منزله أو في
مدينته » (٤) . وهكذا ينتقل الفارابي من سعادة الفرد إلى سعادة المجتمع ،
ومن الإنسان الفاضل إلى (المدينة الفاضلة) ، وباختصار : من الأخلاق
إلى السياسة .

ولا يوجد فيلسوف مسلم اهتم بالسياسة كاهتمام الفارابي بها ، حتى
بدا أن أكثر أعماله الفلسفية لها وجهة وأهداف سياسية . ويتضح ذلك
من حجم الأعمال التي ألفها في هذا الخصوص ، مثل (آراء أهل المدينة
الفاضلة) و (السياسة المدنية) و (فصول المدني) ، و (رسالة في
السياسة) و (كتاب الله) و (جوامع نواميس أفلاطون) و (السياسة
الملوكية) (٥) وغيرها من كتبه الأخلاقية التي لا تخلو من طابع
سياسي .

وسيكون محور حديثنا هنا المدينة الفاضلة ، لأنها أهم مشروع
سياسي عالجه الفارابي . وسوف نبدا بحديث الفارابي عن المجتمع الإنساني
وضرورته ، والمدينة الفاضلة ورئيسها وصفاته وشروطه ، ثم نبهت مضادات
المدينة الفاضلة وغير ذلك مما سوف نعرضه في حينه .

١ - ضرورة الاجتماع الإنساني وطبيعته :

الاجتماع الإنساني عند الفارابي ضرورة لا بد منها ، « لأن الإنسان
من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورهما ولا تنال الأفضل
من أحوالها إلا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد » (٦) .
بل أن الاجتماع فطري عند الإنسان . لأنه لا يستطيع أن ينال الأفضل

(٣) الفارابي : كتاب الله ، ص ٥٦ .

(٤) الفارابي : ما ينبغي أن يقدم قبل الفلسفة ، ص ٥٣ .

(٥) مخطوط بدار الكتب بسون (الألفاظ الأفلاطونية وتكوين السياسة الملوكية

والأخلاق) ، رقم ٣٦٥٣ و . وهناك مخطوط آخر بنفس المعنى عنوانه (الآداب الملوكية) ،
دار الكتب ، أخلاق ، تيمور ، ١٨٣ .

(٦) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٦٩ .

كمالاته ، ولمنحه يعنى السعادة هنا ، الا بمساعدة اناس آخرين يكملون ما عنده من نقص حتى يبلغ ذلك الكمال .

يقول الفارابى : « وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج فى قوامه ، وفى ان يبلغ الفضل كمالاته ، الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه » (٧) .

فالفارابى يفسر نشأة المجتمعات الانسانية بحاجة الانسان الى التماسون ، وبالفطرة الموجودة فيه ، وهو انه كائن مننى او اجتماعى بالطبع . وهذا هو عين رأى أرسطو ، وأفلاطون الى حد كبير . لان الدولة عند أفلاطون تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته ، وحاجته الى اشياء لا حصر لها (٨) .

والانسان لا ينال السعادة ويبلغ الفضل كمالاته الا عن طريق الاجتماع ، حيث يكمل الافراد بعضهم بعضا . وقد ادى ذلك الى ان ينتشر الناس فى الأرض ويثبتوا ويستقروا فيها ، فنشأت عن ذلك المجتمعات الانسانية الكبيرة .

يقول الفارابى : « فلذلك لا يمكن ان يكون الانسان ينال الكمال الذى لاجله جعلت الفطرة الطبيعية ، الا باجتماعات جماعة كثيرة يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه فى قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه فى قوامه وفى ان يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت اشخاص الانسان ، فحصلوا فى المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية » (٩) .

٢ - اقسام المجتمعات :

تنقسم المجتمعات عند الفارابى الى قسمين : كاملة وغير كاملة .
والكاملة تنقسم الى ثلاثة اقسام : عظمى ووسطى وصغرى (١٠) .

(٧) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ . وحول النامية الفطرية فى حاجة الانسان للاجتماع ، انظر د . عبد الكريم اليافى : تهديد فى علم الاجتماع ، ص ٤٨ ، ط ٣ ، مطب الجامعة السورية ، دمشق ، ١٩٥٧ .

(٨) انظر أفلاطون : د . فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ .
وانظر أرسطو طاليس : السياسة ، ج ١ ، ب ١٠ ، ف ٩ ، ترجمة : أحمد لطفى السيد ، ط ٢ ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٩ .

(٩) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ .

(١٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٦٩ .

ويريد الفارابي بالمجتمع الكامل ذلك المجتمع الذي يتحقق فيه التعاون الاجتماعي بشكل تام ، وبغير الكامل مالا يستطيع أن يكفي نفسه بنفسه ، أو مالا يتحقق فيه التعاون الذي ذكره بصورة تامة (١١) .

أما المجتمعات الكاملة ، « فالعظمى لاجتماعات الجماعة كلها في العمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من العمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة » (١٢) .

فالجماعة الصغرى إذن تتمثل في مجتمع المدينة ، والوسطى تمثلها الأمة ، أما العظمى فتتمثل في اجتماع الأمم المختلفة في أنحاء العمورة . وهذه الاجتماعات تندرج في عداد المجتمعات الكاملة ، ولكنها تتفاوت في درجة الكمال حسب حاجتها إلى التعاون واكتفائها الذاتي . وعلى هذا الأساس فإن أفضلها مجتمع الأمم ، يليه مجتمع الأمة ، ثم مجتمع المدينة .

والمقيدة أن النوع الأول وهو مجتمع الأمم ، لا نجده في التراث السياسي عند اليونان ، لأن قيصاري ما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو في هذا الخصوص هو مجتمع المدينة . فقد كانت تصوراتهما السياسية نتاج ملاحظة وتجربة للمدينة اليونانية بالذات (١٣) .

واعتقد أن الفارابي استمد تصوره لمجتمع الأمم من واقع عقيدته الإسلامية التي ترمي إلى تأسيس دولة أو (خلافة) تتجاوز موانع الجنس واللون والأرض ، وهي مما يحول بشدة دون اتحاد الأمم والشعوب وارتباطها مع بعض ، كما استمدته أيضا من أوسع التجربة السياسية الإسلامية ذاتها ، حيث كانت الدولة الإسلامية تتراعى من الأندلس غربا وحتى مشارف الصين شرقا ، وكانت تضم شعوبا وأجناسا مختلفة انصهرت في بوتقة الإسلام ، وهي تتبع في نفس الوقت قيادة واحدة متمثلة في الخليفة . وإذا كان قد شاب تلك القيادة ضعف أو قصور ، كما حل في الدولة بعض التفكك ، فإن وحدة الأمة بقيت ثابتة ، كما بقيت الهيمنة الروحية للخليفة بشكل أو بآخر .

تلك هي المجتمعات الكاملة ، أما المجتمعات غير الكاملة فهي : اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم (الاجتماع) في سكه ، ثم (الاجتماع) في منزل . وأصغرها (المنزل) . والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة ،

(١١) انظر في هذا الصدد : د. علي عبد الواحد وافي : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٢٣ ، ط ٢ ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ، ١٩٦١ .
(١٢) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٦٩ .
(١٣) انظر أفلاطون : الجمهورية ، ج ٢ ، ص ٢٢٣ وما بعدها ، وانظر أرسطو : طاليس : السياسة ، ج ١ ، ص ١٧ - ٨ .

الآن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها . والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة ، (١٤) .

والخير الأفضل والكمال الأقصى يتحقق ابتداء في مجتمع المدينة لا في الذي أقل من ذلك . والمدينة التي يسكون الغرض من الاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة هي المدينة الفاضلة ، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والأمة التي تتعاون منها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة ، إنما تكون إذا كانت الأمة التي فيها (تتعاون) على بلوغ السعادة ، (١٥) .

نستنتج من ذلك أن الغائية تطبع تصور الفارابي للمجتمع والدولة . فالمدينة والأمة والمعمورة كلها موجهة نحو هدف معين هو بلوغ السعادة ، والسعادة هي غاية النظرية الأخلاقية عنده . وهذا دليل آخر يؤكد سيطرة الأخلاق على سياسة الفارابي ، لأن أي مجتمع لا يكون فاضلا إلا إذا تعاون كافة أعضائه على بلوغ السعادة . وبذا يقيم الفارابي مدينته الفاضلة على التزاوج والترايط بين السياسة والأخلاق وليس على الانفصال والتناقض فيما بينهما ، كما هو شسائع عمليا عبر العصور إلا في استثناءات قليلة .

٣ - التفسير العضوي للمجتمع :

ينظر الفارابي إلى المجتمع كوحدة عضوية متكاملة . فهو يشبه المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تنعيم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو رئيس واحد وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس . ولكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس كذلك المدينة ، أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات . وفيها انسان هو رئيس ، (وآخر يقرب) مراتبها من الرئيس . وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس ، (١٦) .

(١٤) المدينة الفاضلة . ص ٩٦ - ٩٧ ، وقد وردت كلمة الاجتماع هكذا : (اجتماع في سكة) و (اجتماع في منزل) ، والصحيح ما أثبتنا . كما وردت كلمة (المنزل) (للنزلة) ، وهو غير صحيح . انظر أيضا السياسة المدنية ، ص ٦٩ - ٧٠ .
(١٥) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ . و (تتعاون) وردت (يتعاون) .
(١٦) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ - ٩٨ . و (آخر يقرب) هكذا في نسخة د . لادر ، والصواب أن يقال : (وآخر تقرب) حتى يستقيم المعنى .

فالمجتمع عند فيلسوفنا مثل الجسم ، فكما أن للجسم عضوا رئيسا هو القلب ، حسب ما يرى ، وهناك أعضاء دونه في المرتبة ، أو أن مرتبتها .
تقرب منه ، كذلك المجتمع فإن له رئيسا هو أفضلهم ثم يوجد من يليه في
الفضل ، وهو يمتلك عدة مؤهلات لكي يقوم بما يطلبه منه ذلك الرئيس .

وتلك نقطة أخرى يفترق فيها الفارابي عن افلاطون . حيث يشبه
فيلسوف الأكاديمية المجتمع بالنفس ، ويقابل بين قوى النفس ، وأجزاء
الدولة . فقوى النفس عند افلاطون هي : العقل والغضب والرغبة . والتي
تقابلها في الدولة ثلاث طبقات هي : الحكام والمحاربون والصناع (١٧) .
وهكذا يستنتج من ذلك مجتمعا طبقيًا غير قابل للتغيير ، بينما الفارابي
أقرب إلى مجتمع الأخوة والتراحم الذي جاء به الإسلام ، فيشبه المجتمع
بالمكائن الحي العضوي ، يتعاون أفراد كل حسب استعداداته وكفاءته .
ومهمته لا طبقة ، كتعاون أعضاء الجسم طبقا لموظيفة كل عضو
وطبيعته .

ولكن الفارابي يشير إلى ملاحظة هامة في هذا الصدد . فعلى الرغم
من التشابه بين أعضاء البدن وأجزاء المدينة يوجد بينهما بعض الاختلاف .
فأعضاء البدن طبيعية ، والقوى التي لها هي قوى طبيعية ، بينما أعضاء
المدينة « وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم
للمدينة ليست طبيعية ، بل إرادية » . على أن أجزاء المدينة مغطورون بالطبع
يفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان ، لشيء دون شيء ، غير أنهم ليسوا
أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها ، بل بالملكات الإرادية التي تحصل
لها ، وهي الصناعات وما شاكلها . والقوى التي هي أعضاء البدن
بالطبع ، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية ، (١٨) .

وهذا تمييز دقيق بين أعضاء الجسم وأفراد المدينة . فأعضاء البدن
تسير بما فيها من قوى طبيعية أودعها الله ، وهي تسير دونما إرادة أو
اختيار ، بينما أعضاء المدينة فانهم وإن كانوا بالطبيعة أو طبيعيين
— بتعبير الفارابي — لأنهم من خلق الله ، كما فطروا على طبائع معينة ،
فإنهم لا يكونون أعضاء المدينة بتلك المواهب الفطرية وحدها ، بل بالملكات
الإرادية ، والطبائع المكتسبة من الحرف والصناعات وغيرها . ويحسد
الفارابي هذا التمييز بوضوح ، فيشير إلى أن القوى الطبيعية في الجسم
تتأثرها الملكات والهيئات الإرادية في المدينة .

وعلى كل حال ، فإن المعلم الثاني في تشبيهه المجتمع بالمكائن

(١٧) انظر : جمهورية افلاطون ، ج ٤ ، ص ٣٢٦ ، ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

(١٨) المدينة الفاضلة ، ص ٩٨ .

المتعضى قد سبق في ذلك اتباع المدرسة العضوية في علم الاجتماع من الحسنيين ، والذين يشبهون المجتمع بالكائن الحي ، ويفسرون ظواهره تفسيراً عضوياً ، ويقابلون بين كل جزء من أجزاء المدينة أو المجتمع وبين كل عضو من أعضاء الجسم (١٩) .

٤ - رئيس المدينة الفاضلة :

كما أن في المدن عضواً رئيساً هو اكمل الأعضاء وأتمها ، كذلك رئيس المدينة هو اكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله . ودونه قوم مرؤسون منه ويزوسون آخرين ، (٢٠) .

فـرئيس المدينة إذن هو اكمل الأفراد فيما يختص به من صفات ، أما الصفات التي يشترك بها مع آخرين فهو يمتلك أفضلها . وهو يرأس قوماً آخرين ، وهؤلاء يرأسون غيرهم بنفس الوقت . فنظام المدينة نظام هرمي متدرج سواء على صعيد الطبقات الاجتماعية أم على صعيد القوى الحاكمة في الدولة .

ويسود الجدل النازل الفكر السياسي عند الفارابي ، حيث يوجد الرئيس الفاضل أولاً ، ثم يوجد بعد ذلك أفراد المدينة ، والذين يكونون المدينة الفاضلة فيما بعد . ورئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها (وفي) أن تقترب مراتبها ، وأن تختل منها جزء كان هو - أي الرئيس - المرغد له بما يزيل اختلاله ، (٢١) .

فالفارابي يعول بشكل كبير على الرئيس الفاضل في إيجاد دينته . ورغم أن وجود الأفراد الفاضلين ضرورة لوجود المدينة الفاضلة ، فإن هذا الرئيس لا ينتخب من بين هؤلاء ، بل يوجد هو أولاً فيكون وجوده سبباً لحصول المدينة وأفرادها ، بل وحصول الملكات المختلفة التي تتوفر لهم ، والراتب المتباينة التي يكونون عليها . والرئيس الفاضل عنصر توازن واستقرار لأجزاء المدينة ، فلو حصل أي اختلال أو انحراف يتدخل هو لإعادة الأمور إلى حالتها الطبيعية .

(١٩) انظر د. محمد مصطفى حليم : مع الفارابي في المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ ، مجلة الكاتب ، عدد أكتوبر ، القاهرة ، ١٩٦١ ، وانظر د. عبد الكريم البياضي ، تهديد في علم الاجتماع ، ص ٤٩ - ٥٠ .
(٢٠) الفارابي : نظيفة الرسالة ، ص ١٢٨ .
(٢١) المدينة الفاضلة ، ص ٩٩ ، وفي (وفي) غير موجودة في النص ، ولكن انظر الهامش من نفس الصفحة ، فهي نسخة أخرى .

وقد يبدو في هذا الاتجاه السياسي نزعة فردية شديدة ، لأن الفارابي يعمل هنا بشكل كامل على الفرد الحاكم في تغيير الواقع وإقامة الحضارة وتوجيه التاريخ ، أما الشعب ، فكما يبدو من هذا النص ، له دور ثانوي ، أو ليس له دور يذكر . ولكننا يجب ألا نأخذ هذه النتيجة على إطلاقها ، لأننا يجب أن نتساءل عن هذا الفرد الذي يعتمد عليه الفارابي في مدينته ، وهل يمكن أن يكون أي انسان اتفق ؟

كلا . . « فرئيس المدينة ليس يمكن أن يكون أي انسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية » (٢٢) .

فرئاسة المدينة لا يمكن أن تعطى لأي انسان اتفق ، وإنما تتخذ صورتين : أحدهما أن تكون تلك الرئاسة قد فطر عليها الانسان ، فهي منحة أو هبة إلهية ، والثانية أن يكون الانسان الفاضل قد توفرت له مجموعة من الملكات حصلها بإرادته وسعيه ، ففاق بها أقرانه من أهل المدينة ، وأهله لأن يكون رئيسا لهم .

وظيفة الرئيس الفاضل أو صناعته — بتعبير الفارابي — لا تدانيها وظيفة أخرى ، فضلا عن أن تعلو عليها . « فالرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، ينبغي أن تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها ، وإياه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة » (٢٣) .

وهذا الانسان خلق كي يكون رئيسا لا مرؤوسا . « ولكن يجب أن لا يتبادر إلى الأذهان أن الفارابي يعطي كل تلك السلطات دونما ضمانات أو لأي انسان كان ، بل هي تنحصر عنده في انسان بلغ أعلى درجة من المعرفة والكمال الانساني » .

يقول أبو نصر : « ويكون ذلك الانسان انسانا لا يكون برأسه انسان أصلا ، وإنما يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل ، فصار عقلا ومعقولا بالفعل . وقد استكملت قوته التخيلية بالطبع غاية الكمال على الوجه الذي قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل ، أما في وقت اليقظة أو في وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات ، أما بأنفسها وأما بما يحاكيها . ثم المعقولات بما يحاكيها . وأن يكون عقله بالفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون (ينفي) عليه منها شيء ، وصار عقلا بالفعل » (٢٤) .

(٢٢) المدينة الفاضلة ، ص ١٠١ .

(٢٣) نفس المصدر ، ص ١٠٢ .

(٢٤) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٣ . و (ينفي) هكذا في نسخة « البحر » لابن

الأصمعي أن تكون (يخفى) ، وإلى ذلك يذهب « على عبد الواحد » والى : « فصول من

أراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٥٤ . الهامش .

وهكذا يتضح مدى تأثير نظرية المعرفة ، خاصة في شعبها الاشراقي .
على تصور الفارابي السياسي ، ورؤيته للإنسان أو الرئيس الفاضل .
فهذا الانسان قد استكمل ، أي اشرك جميع العقول حتى صار عقلا
بالفعل ، وباحتوائه لتلك العقول يمكن أن يصير معقولا بالفعل ، فيكون
عقلا ومعقولا .

هذا الانسان يمتلك أيضا مخيلة قوية بلغت غاية الكمال ، وهو قد
طبع عليها ، وهذا معناه انها وهبت له بالفطرة ، وتكون هذه المخيلة مستعدة
بطلبعها لتتلقى ، في وقت اليقظة أو في وقت النوم ، الجزئيات ، الكليات .
أما الجزئيات فذاتها أو ما يحاكيها ، وأما العقول الكلية فيما يحاكيها .
وأخيرا فإن العقل المنفعل عن هذا الانسان قد استكمل بإدراكه لجميع
العقولات ، ولم يعد يخفى عليه منها شيء ، وأنتقل من حال القوة إلى
حال الفعل .

ولا يكتفى الفارابي بهذه الصفات المشروطة للإنسان الفاضل ،
بل يجعل من الضروري اتصاله بالعقل الفعال . ولكن قبل ذلك لابد أن
ينتقل من درجة العقل بالفعل إلى درجة العقل المستفاد ، وهو « أتم وأشد
مقارنة للمادة ، ومقاربة من العقل الفعال » (٢٥) .

فأول مراتب الانسان هو أن يوجد له الاستعداد كي يصير عقلا
بالفعل ، وهو ما يشترك فيه مع الجميع ، ولكن حصول العقل بالفعل والعقل
المستفاد هما مما يمتاز به الانسان الفاضل وحده .

والمعروف عند الفارابي أن هذا الإنسان يكون مهينا (للاتصال)
بالعقل الفعال ، حيث لا يوجد عند الفارابي أكثر من هذا الاتصال .
ولكننا نجد عبارة غريبة يوردها بعد أن نذكر تدرج الانسان الفاضل في
المعرفة وحصوله على مرتبة العقل المستفاد ، حيث يقول : « وهذا
الانسان هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعال » (٢٦) .

ولقد عالجتنا هذا الأمر في فصل سابق ، حينما شرحنا المعسوفة
الاشراقية عند فيلسوفنا (٢٧) ، وتوصلنا إلى أن تصوف الفارابي يختلف
عن تصوف أتباع وحدة الشهود كالحلاج ، هؤلاء يقولون بالظلول والاتحاد
بين العبد والرب ، بينما الفارابي لا يقول بغير الاتصال بين الانسان
والعقل الفعال . وحتى إذا تجاوز في اتصاله العقل الفعال أحيانا ، فهو
يبقى اتصالا وحسب ، ولا يصل إلى مرتبة الحلول والاتحاد المطلق .

(٢٥) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٣ .

(٢٦) نفس المصدر ، ص ١٠٤ .

(٢٧) انظر الفصل الرابع من هذا البحث ، ص ٢٢٩ .

والحقيقة أن ما بناء الفارابي من نظريات فلكية وميتافيزيقية في الغيظ والعقول العشرة لا يسمح بالكثير من ذلك . وإذا حدث شيء من هذا القبيل فهو يناقض بشكل تام فلسفة الفارابي بمجملها .

ويفسر د . عبد القادر محمود وجود هذه الفقرة الواردة في كتاب (المدينة الفاضلة) بأنه لا يجوز الحكم على ظاهر هذه العبارة ، لأن « المعنى مجازي ، ولا يعضى مع اتجاه الصلاح - في الحلول - لتفرقة الفارابي الواضحة بين مكان العقل المستفاد ومرتبة العقل الفعال ، ولأن الفارابي يؤكد الفواصل المتعددة بين الله مثال الكمال المطلق والاتسان » (٢٨) .

ويمكن أن نورد دليلا آخر على أن الفارابي لا يبيع للانسان الفاضل غير الاتصال بالعقل الفعال فقط ، وهو أنه لم يذكر تلك العبارة التي توحى بالحلول في كتاب (السياسة المدنية) أبدا ، ولم يشر في هذا الكتاب الا إلى (الاتصال) لا غير ، حينما تحدث عن صفات رئيس المدينة الفاضلة .

فالعلم الثاني بعد أن يورد جملة من الخصائص والخصائص التي يتحلى بها الانسان الفاضل يقول : « وإنما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة اذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال » . وإنما يبلغ ذلك بأن يحصل له أولا العقل المنفعل ثم أن يحصل له بعد ذلك العقل الذي يسمى المستفاد ، فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال » (٢٩) .

وكذلك في مواضع أخرى من مؤلفاته لا يتحدث الا عن الاتصال ، حيث يقول في كتاب (فلسفة أرسطو طاليس) عن العقل الفعال : « والاتسان متصل به ضربا ما من الاتصال بأنه يكون قد عقله » (٣٠) .

وحتى في كتاب (المدينة الفاضلة) فإن السياق العام لمذهبه لا يوحى بغير مفهوم الاتصال ، ولذا يجب أن لا نحمل هذه العبارة أكثر مما تحتمل ، ونفسرها تفسيراً ينسجم مع الاطار العام لمذهب الفارابي في المعرفة .

نعود الى شرح الفارابي لفكرة الانسان الفاضل ، حيث يرى فيلسوفنا أن الانسان الذي اكتملت المعارف ، في كلا جزئي قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته التخيلية ، كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه . فيكون الله ، عز وجل ، يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، الى العقل الفعال يفيضه العقل

(٢٨) د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، ص ٤٢٨ .

(٢٩) السياسة المدنية ، ص ٧٩ .

(٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٩ .

الفعال الى عقله المتفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته التخيلية .
فيكون بما يفيض منه الى عقله المتفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعلقًا على التمام ،
وبما يفيض منه الى قوته التخيلية نبيًا منذرًا بما سيكون ومختبرًا بما هو
الآن من الجزئيات ، بوجود يعقل فيه الالهى ، (٣١) .

والحقيقة اننا ناقشنا نظرية النبوة باستفاضة عند الفارابى في
فصل سابق (٣٢) ، ولكن حسبنا أن نشير الآن الى أن هذا النص يجب
أن لا يؤخذ لوحده ، بل يجب أن يضم الى جملة النصوص الموجودة في
مؤلفاته الأخرى والتي أشار فيها الى هذا الموضوع . حيث يتضح لنا أن
الفارابى وأن قال بوحدة المصدر لكل من النبى والفيلسوف أو الحكيم
المتفعل وهذا المصدر هو العقل الفعال ، فإنه لم يسو بين النبوة والفلسفة ،
بل فضل النبوة عليها ، لما يتمتع به النبى من مخيلة صادقة ، وللمعجزات
التي يجريها الله على يديه ، وغير ذلك مما يعجز عنه الفيلسوف .

كذلك فإن ادراك النبى للحقائق عن طريق المخيلة الصادقة لا ينفى
عنه قدرته على ادراكها عن طريق التأمل العقلى ، فيكون إذن جامعًا
للتأريقين ، بينما يقتصر الفيلسوف على طريق واحد (٣٣) .
على أن ما يهمنا هنا من رأى الفارابى حول النبى والفيلسوف هو
أهميته فى المجال السياسى ، حيث نستنتج منه أن الفارابى يرى أن رئيس
المدينة الفاضلة يجب أن يكون نبيًا ، وأن لم يكن فحكيما متعلقًا وأصلاً .
وهذا شرط أساسى لرئيس المدينة الفاضلة .

والفارابى يعتبر أن هذا الانسان هو « فى اكمل مراتب الانسانية
وفى أعلى درجات السعادة » ، (٣٤) .

أنه من الناحية المعرفية قريب الشبه بالانسان الكامل عند ابن عربى
وعبد الكريم الجيلى (٧٦٧ - ٨٠٥ هـ) ، ولكنه من الناحية السياسية
يمتلك سلطات لم يبحثها أولئك المتصوفة . فهو « الرئيس الذى لا يرأسه

(٣١) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ .

(٣٢) انظر الفصل الرابع من هذا البحث ، ص ٢٣٩ وما بعدها .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥٠ - ٢٥٢ .

(٣٤) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ .

انسان اضلا . وهو الامام . وهو الرئيس الاول للمدينة الفاضلة ، وهو
رئيس الامة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الارض كلها ، (٣٥) .

٥ - صفات رئيس المدينة الفاضلة :

يبدو أن السلطات الواسعة التي منحها الفارابي لرئيس مدينته جعلته
يتشدد كثيرا في الشروط والصفات التي يجب أن يتحلى بها الرئيس .
فبالإضافة إلى ما ذكره من شروط سابقة تتعلق بالنبوة والحكمة والمعرفة ،
يورد الآن جملة من الشروط الأخرى ، ويرى أنها يجب أن تكون موجودة
عند هذا الرئيس بالطبع ، حيث « لا يمكن أن تصير هذه الحال - الرئاسة -
إلا لمن اجتمعت له بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها » (٣٦) .

ومعنى قوله بالطبع ، أن هذه الخصال يجب أن تكون فطرية عند
الإنسان الذي قدر له أن يكون رئيسا . ولكننا لو تأملنا الخصال التي
يذكرها الفارابي لوجدنا أن كثيرا منها يمكن أن يكون مكتسبا مثل جودة
الحفظ وحب العلم وغير ذلك .

وعلى كل حال يمكن تلخيص تلك الصفات ، وإيرادها حسب تسلسلها
عند الفارابي على الوجه الآتي (٣٧) :

- ١ - أن يكون هذا الرئيس تام الأعضاء والقوى الجسمانية .
- ٢ - أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له .
- ٣ - أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه وما يراه وما يسمعه وما يدركه .
- ٤ - أن يكون جيد الفطنة ذكيا .
- ٥ - أن يكون حسن العبارة بليغا وفصيحا .
- ٦ - أن يكون محبا للتعليم والاستفادة .
- ٧ - أن يكون غير شره على المأكول والمشروب . . مبغضا للذات .
- ٨ - أن يكون محبا للصدق وأهله ، مبغضا للكذب وأهله .
- ٩ - أن يكون كبير النفس محبا للكرامة ، مترفعا عن كل ما يشين .
- ١٠ - أن تهون عنده النقود وأعراض الدنيا كافة .
- ١١ - أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضا للجور والظلم .
- ١٢ - أن يكون قوى المزيمة على الأفعال ، شجاعا غير خائف .

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .

(٣٧) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

وقد أحس الفارابي بسموية اجتماع كل هذه الصفات في شخص واحد ، لذا صرح بأنه « لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والاقبل من الناس » (٢٨) . بمعنى ان الامر ليس متعذرا او مستحيلا ، شرط ان يكون في افراد يخلف بعضهم بعضا ، وفي القليل او الاقل من الناس .

واذا لم يوجد الرئيس الأول الذي تتوفر فيه هذه الصفات يكون هناك رئيس ثان يخلفه ، ولهذا الرئيس أيضا ستة شرائط هي (٢٩) :

- ١ - ان يكون حكيما .
 - ٢ - ان يكون عالما حافظا للشرائع والمسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة ، محتذيا بأفعاله كلها حذو الأئمة الأولين .
 - ٣ - ان يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة .
 - ٤ - ان يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله ان يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها ان يسير فيه الأولون ، ويقهرى بما يستنبطه سلاح المدينة .
 - ٥ - ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الأولين .
 - ٦ - ان يكون له جودة ثبات ببذنه في مباشرة أعمال الحرب .
- وهذه الصفة الأخيرة تثبت ان الفارابي لا يجعل رئيسه مجرد حكيم مستغرق في تأملاته وانما رجل عملي يعد للحرب عنها اذا اقتضى الأمر ، وفي هذا درجة من الواقعية لا بأس بها .

ولكن الفارابي يضع الحكمة على رأس الشروط الواجب توفرها عند رئيس المدينة ، وهو الرئيس الثاني هنا ، وتكاد هذه الخصلة ان تكون الحد الفاصل بين الشخص وبين الرئاسة ، فهي في كفة وبقية الصفات في كفة أخرى ، وحيث توجد الحكمة تميل الكفة لصالحها . اللهم الا اذا تفرقت تلك الصفات في عدة اشخاص ، فيكونوا اذ ذاك رؤساء الفاضل .

يقول الفارابي : « واذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط لكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة ، فاذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد .

(٢٨) نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

(٢٩) نفس المصدر ، ص ١٠٧ .

والخامس في واحد والسادس في واحد ، وكانوا متلازمين ، كانوا هم
الرؤساء الأفاضل ، (٤٠) .

فهذه الصفات أو الشروط أن لم تجتمع في شخص واحد ، بل كانت
الحكمة عند انسان معين وبقية الصفات الخمس في انسان آخر ، كانت
الرئاسة مشتركة فيما بينهما ، وإذا تفرقت تلك الخصال على ستة اشخاص ،
أي أن كل فرد منهم حصل شرطا معيناً ، فإن هؤلاء هم الرؤساء الأفاضل .

والفارابي يؤكد باستمرار على وجود الحكمة كشرط لازم للرئيس
الفاضل وكشرط لوجود المدينة الفاضلة ، والحكمة هنا بالصورة التي
عرضها ، وهي التي تؤدي الى بلوغ رتبة العقل المستفاد والاتصال بالعقل
الفعال . أما اذا حدث واقتضت الحكمة في رئيس المدينة فإن المدينة تكون
بلا رئيس ، ولا تلبث أن تنهار وتهلك .

يقول المعلم الثاني : « فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء
الرياسة وكانت فيها سائر الشروط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان
الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك ،
فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن
تهلك ، (٤١) .

والخلاصة أن مدينة الفارابي الفاضلة يرأسها النبي الذي يوحى
اليه من الله سبحانه ، أو الحكيم الروحاني . والفارابي يعطيه اثنتي عشرة
خصلة هي التي ذكرناها فيكون رئيساً أولاً ، أو يحدد له ست خصال فيكون
رئيساً ثانياً . ولكن لا بد له من الحكمة في جميع الأحوال . ولا بد أن يكون
هذا الرئيس حافظاً للشرائع والسنن ، وهذا تحصيل حاصل عند الفارابي ،
لأنه جعله شرطاً أولياً للمبتدئ في اكتساب الحكمة ، فما بالك بالانسان
الحكيم الفاضل ! وهو يقول : « ينبغي لمن أراد الشروع في علم
الحكمة أن يكون شاباً صحيح المزاج ، متادباً بأداب الأخيار ، قد تعلم
القرآن واللغة وعلم الشرع أولاً ، (٤٢) .

فالفارابي يعطي نموذجاً أخلاقياً سامياً للانسان ، ويخلق عليه كل
الصفات الحميدة التي يمكن أن يتألفها بشر . فهو قوى عالم نكح بليغ ،
معروض عن الشهوات ، صادق كريم زاهد عادل وشجاع .

(٤٠) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٧ - ١٠٨ . و (الثاني ، الثالث ، والرابع ،
والخامس) ، عائلة كلها على (الشروط) ، أي الشرط الثاني ، والشرط الثالث الخ .
(٤١) نفس المصدر ، ص ١٠٨ .
(٤٢) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٤ .

وهكذا يمكن اعتبار نظرية الانسان الفاضل في سياسة الفارابي استمرارا وامتدادا لنظريته الاخلاقية ، بل هي الفساية القصوى لتلك النظرية ، والقمة التي يبلغها الجدل الصاعد في هذا المجال . وهذا ايضا من معالم الارتباط الاساسية بين الاخلاق والسياسة عند فيلسوفنا .

٦ - الامة الفاضلة :

لا يقف الفارابي عند حدود الرئيس او الانسان الفاضل مهما كانت صفاته مثالية ، لان هذا الانسان لا يحقق كمال وجوده بشكل فردي بل لابد ان يتحقق ذلك الكمال في امة او شعب يقترب بالصفات السامية التي كان عليها الرئيس . وهذه هي النقطة التي يقوم بها الفارابي من التركيز على اخلاق الفرد وبناء الفرد الملتزم بالفضائل الى بناء المجتمع والامة بل والامم الملتزمة بمكارم الاخلاق والتي تسعى لتحقيق السعادة .

يقول ابو نصر : ، والناس الذين ينبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والاختيار السعداء . فان كانوا امة فتلك هي الامة الفاضلة . وان كانوا اناسا مجتمعين في مسكن واحد كان ذلك المسكن الذي يجمع جميع من تحت هذه الرئاسة هو المدينة الفاضلة . وان لم يكونوا مجتمعين في مسكن واحد بل في مساكن متفرقة يدبر اهلها برئاسات اخرى غير هذه كانوا اناسا فاضل غريباء في تلك المساكن ، (٤٢) .

فالرئيس الفاضل لابد ان يراس مجتمعا من الاختيار لا مجتمعا من الاشرار ، اي ان هناك علاقة وثيقة بين رئيس المدينة وابناء مدينته . فهنا يخفف الفارابي من تركيزه على الفرد الرئيس في تشكيل مدينته وتحديداتها ، ويعطي اهمية للشعب كعنصر اساسي وهام في صنع التاريخ وتوجيهه .

والفارابي يرى ان هؤلاء الناس الاختيار يمكن ان يكونوا مدينة فاضلة ، او امة فاضلة ، او معمورة فاضلة . اما اذا كانوا متفرقين في مجتمعات تحكم برئاسات غير فاضلة ، فانهم يمكن ان يؤلفوا مجتمعات فاضلة صغيرة داخل تلك المدن غير الفاضلة ، رغم انهم سيكابدون فيها بعضا من الاغتراب .

واهل المدينة الفاضلة يبلغون السعادة بالعلم والعمل معا ، واكتساب الفضائل هو الذي يؤدي الى بلوغ السعادة . ويكون ذلك بمزيد من الاعمال الخيرة والمداومة عليها ، حيث ترتسم في النفس ملكات خيرة تبلغ بواسطتها كمالها . واذا وصلت النفس حد الكمال يمكن ان تتجرد عن

المادة ، ولا تغنى بفنائها . وهكذا يقرر الفارابي خلود النفس أهل المدينة الفاضلة .

يقول الفارابي في هذا الصدد : « أهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها ، وأشياء أخرى من علم وعمل تخص كل رتبة . وكل واحد منهم إنما يصير في حد السعادة بهذين ، أغنى بالمشاركة الذي له وبغيره معا وبالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها ، فإذا فعل ذلك كل واحد منهم ، أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة ، وكلما دأوم عليها أكثر ، صارت هيئته تلك أقسوى وأفضل ، وتزايدت قوتها وفضيلتها . كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة وتلك حال الأفعال التي ينال بها السعادة ، فإنها كلما زادت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها ، صيرت النفس التي شأنها أن تصعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حسد الكمال إلى أن تستغنى عن المادة ، فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، ولا إذا بقيت احتاجت إلى مادة » (٤٤) .

٧ ... مضادات المدينة الفاضلة :

لم يفصل الفارابي كثيرا في خصائص أهل المدينة الفاضلة وطبائعهم وطرائق عيشتهم ومواقفهم من أمور المجتمع والحياة بشكل عام . باستثناء ما ذكره من سعيهم إلى السعادة وحبهم للفضائل . ولكن أبا نصر قد فصل بعض الشيء ، في عرضه لطبائع سكان المدن المضادة ، وقد نجد في عرضه هذا وصفا سلبيا . لما يجب أن يكون عليه سكان المدن المضادة نفسها .

ومضادات المدينة الفاضلة هي : المدينة الجاهلية ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة البيلة ، والمدينة الضالة (٤٥) . وسوف نستعرض هذه المدن عند الفارابي وما تتفرع له من فروع ، كما جاءت في عرضه المفصل في كتابي (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) .

(١) (المدينة الجاهلية) : وهي المدينة التي تجد السعادة في الصحة والثروة والجاه وما شابه ، وإذا اجتمعت كل تلك الخيرات الظاهرة كانت السعادة العظمى عند أهل المدينة الجاهلية ، ولكنها سعادة زائلة .

يقول الفارابي عن المدينة الجاهلية : « وهي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . أن أرشدوا إليها فلم يقيموها ولم

(٤٤) المدينة الفاضلة ، ص ١١٢ ، وانظر السياسة المدنية ، ص ٨٩ .

(٤٥) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٩ ، والسياسة المدنية ، ص ٨٧ .

يعتقدونها ، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظلونة في الظاهر أنها خيرات من التي تظن أنها الغايات في الحياة ، وهي سلامة الابدان واليسار والتمتع باللذات ٠٠٠ ، (٤٦) .

وتنقسم المدينة الجاهلية الى عدة مدن هي (٤٧) :

١ - (المدينة الضرورية) : وهي المدينة التي اقتصر أهلها على الضروري مما به قوام الابدان من المأكول والمشروب والملبسوس والسكون .

٢ - (مدينة النذالة) (٤٨) : وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، ويجعلوا ذلك غايتهم في الحياة ، دونما نفع آخر .

٣ - (مدينة الخسة والشقوة) : وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب وغير ذلك ، وبالعجالة ، اللذة من المصموس وإثارة الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو .

٤ - (مدينة الكرامة) : وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا كي يصيروا ممنوحين مكرمين مشهورين بين الأمم ، محجدين معظمين بالقول والفعل ، ذوي فخامة وبهاء ، أما عند غيرهم وأما بعضهم عند بعض .

٥ - (مدينة التغلب) : وهي التي قصد أهلها أن يقهروا غيرهم دون أن يقهروا هم ، وتكون غايتهم اللذة التي تنال من الغلبة فقط .

٦ - (المدينة الجماعية) : وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحرارا ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، لا يمنع هواه في شيء أصلا .

(ب) (المدينة الفاضلة) : وهي التي أراها فاضلة . فهي تعلم السعادة والله عز وجل والعقول الثواني والعقل الفعال وكل شيء منبئله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه ، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية (٤٩) . وهذا دليل هام على أن الفارابي لا يكتفي بالمعرفة النظرية البحتة دون نقلها الى حيز الفعل والعمل .

(٤٦) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٩ .

(٤٧) النظر للمصدر نفسه ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

(٤٨) ترد في كتاب المدينة الفاضلة تحت اسم (المدينة البهالة) ، وهو تصحيف واضح لم يصب اليه المحقق ، لأنها ترد في (السياسة المدنية ، ص ٨٨) باسم مدينة النذالة ، وتصريفا ينطبق على التعريف الذي يورده الفارابي في (المدينة الفاضلة) ، ثم إن أيا نصر لا يمكن أن يكرها مرتين : مرة في المدن المضادة ، ومرة في أقسام المدينة الجاهلية ، لذا لزم التصويب .

(٤٩) المدينة الفاضلة ، ص ١١١ ، والسياسة المدنية ، ص ١٠٣ .

(ج) (المدينة المبدلة) : وهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك واستحالت أفعالها إلى غير تلك (٥٠) .

(د) (المدينة الضالة) : وهي التي كانت تظن السعادة في الحياة الأخرى ، ولكن نظرتها تغيرت . كما أنها تعتقد في الله عز وجل والعقول الثواني والعقل الفعال آراء قاسدة ، ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوهي إليه دون أن يكون كذلك (٥١) .

ويقول الفارابي عن هذه المدينة في موضع آخر : إن أهل المدينة الضالة « نصبت لهم السعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة وحكيمة لهم سعادة أخرى غيرها ، ورسمت لهم أفعال وآراء لا تنال بشيء منها السعادة بالحقيقة » (٥٢) .

ومن مضادات المدينة الفاضلة مجتمعات أخرى صغيرة يسميها النوايت . وهؤلاء منزلتهم في المدن « كمنزلة الشيلم في الحنطة أو الشوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة ، والضارة بالزرع والغرس ، ثم اليهميون بالطبع من الناس ، قالبيميون بالطبع ليمسسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلا ، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الانسية وبعضهم مثل البهائم الوحشية وهؤلاء يوجعون في أطراف المساكن المعمورة ، أما في أقاصي الشمال وأما في أقاصي الجنوب » (٥٣) .

٨ - المدن غير الفاضلة بين الفارابي وأفلاطون :

عرضنا آراء الفارابي في مضادات المدينة الفاضلة . وكما لاحظنا فهو يقسمها إلى مدن جاهلية وفاسقة ومبدلة وضالة . والمدن الجاهلية تجد سعادتها في خيرات ظاهرية دنيوية كالغنى واللذات الحسية والجاه وما إلى ذلك ، فتكون سعادتها زائفة وغير حقيقية .

ولا شك أن الفارابي قد استفاد من تحليل أفلاطون للمجتمعات غير الكاملة والتي تعتبر انهيارا للدولة المثلى . وهذا نلمسه بمقارنة المدن غير الفاضلة عند الفيلسوفين مع بعضها ، لنجد التشابه قائما فيما بينهما .

(٥٠) المدينة الفاضلة ، ص ١١١ .

(٥١) نفس المصدر ، ص ١١١ .

(٥٢) السياسة المدنية ، ص ١٠٤ .

(٥٣) نفس المصدر ، ص ٨٧ .

فمدينة النذالة ، وهي التي تقتصر همها على بلوغ الغنى واكتساب الثروات ، وتجعل ذلك هدفا وغاية ، ومدينة الخسة والشفاء ، وهي التي يقبل أهلها على التمتع بالذات الحسية ويؤثرونها على غيرها ٠٠٠ هاتان المدينتان عند الفارابي يناظران الحكم الأوليباركي ، وهو الحكم القائم على الثروة ، حيث يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء في السلطة. على الاطلاق (٥٤) .

أما مدينة الكرامة ومدينة التغلب فهما عند الفارابي يفتحيان المجد والتغلب ، ويجدان اللذة في ذلك . واعتقد أنهما يناظران المدينة التيموقراطية (Timocracy) عند أفلاطون . وهي مدينة الشجاعة والمجد ، والتي تحرص على عدم تسليم مقاليد الأمور لأهل الحكمة ، وإنما يميل النظام فيها إلى النفوس البسيطة المندفعة ، المتجهة إلى الحرب أكثر من اتجاهها إلى السلم ، ويركز جهوده على خدع الحرب ومناوراتها ، ويجعل منها شغله الشاغل (٥٥) .

والمدينة الجماعية ، وهي مدينة الحرية عند الفارابي يمكن أن تترادف الحكومة الديمقراطية عند أفلاطون . بدليل أن أبا نصر قد لمس جوهر الحكم الديمقراطي ومفهومه الحقيقي ، وهو سلطة الشعب لا سلطة فرد أو طبقة ، فقال : « ويكون جمهورها ... أي المدينة الجماعية ... الذين ليست لهم ما للرؤساء ، مسيطرين على أولئك الذين يقال فيهم أنهم رؤساؤهم ، ويكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة الرؤوسين ، ويكون رؤساؤهم على هوى الرؤوسين » (٥٦) .

ولكن الفارابي أهمل تلك الناحية السياسية الهامة ، وركز على وصف الحرية المعطاة في هذه المدينة ، وصورها على أنها تعنى حرية الشهوة واللذة وما شابه ، أو الحرية التي لا يحكمها أي ضابط (٥٧) ! وهذا وصف ينحرف بالديمقراطية عن جوهرها الحقيقي ، وهو سياسي في المقام الأول ، ولا يعبر عن مفهومها بدقة .

أما أفلاطون فقد انتقد الديمقراطية دون شك ، ووضعها في عداد المجتمعات أو المدن غير الكاملة وغير الفاضلة ، ولكن كانت له مبررات

(٥٤) أفلاطون : الجمهورية . ج ٨ ، ص ٤٨١ .

(٥٥) الجمهورية ، ج ٨ ، ص ٤٧٤ ، ٤٧٨ .

(٥٦) السياسة المدنية ، ص ٩٩ .

(٥٧) المصدر نفسه ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

سياسية : لأنه وجد أن الطغيان يتولد حتما من تشوة الديمقراطية العاجزة
عن استتباب النظام فيها (٥٨)

على أننا لا نجد عند أفلاطون إشارة إلى بعض ما أورده الفارابي
عن مدن غير فاضلة ، كالمدينة الضالة ، وهي المدينة التي تعتقد في الله
والمقول الثواني والسعادة آراء باطلة وتتهم أنها صادقة .

٩ - الرئيس الفاضل بين الفارابي وأفلاطون :

يتفق الفارابي وأفلاطون على ضرورة أن يحكم الفلاسفة أو يتفلسف
الحكام . وقد لاحظنا أن الفارابي قد وضع الحكمة على رأس قائمة الشروط
التي يجب أن تتوفر في الرئيس الفاضل ، أو الرئيس الفاضل الثاني
تحديدا . أما الرئيس الأول فمن البنيوي أنه إما أن يكون نبيا أو حكيما
عارفا ، وهو يرى أن الدولة التي تخلو من هذا الحكيم لا تلبث أن تنهار
وتهلك .

أما أفلاطون فيذهب إلى نفس الرأي ويقول : « ما لم يصبح الفلاسفة
ملوكا في بلادهم ، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما
فلاسفة جادين ومتعمقين ، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في
فرد واحد . . . فلن تهبط حدة الشرور التي تصيب الدولة ، بل ولا تلك التي
تصيب الجنس البشري بأكمله . وما لم يتحقق ذلك ، فإن يتسنى لهذه
الدولة التي رسمنا خطوطها العامة أن تولد وأن يكتمل نموها » (٥٩) .

ولكن الفيلسوفين يفترقان في تفسيرهما لهذا الفيلسوف الذي سوف
يحكم المدينة الفاضلة . فأفلاطون لا يرى فيه غير الرجل العارف الذي
يدرك حقائق الأشياء بذاتها ، فإذا كان الناس مثلا يعشقون الانغماس العذبة
والألوان البهيمية والأشكال الجميلة وكل ما يتمثل فيه الجمال ، فإن هذا
الفيلسوف يعشق الجميل في ذاته ، ويحاول إدراك ماهية الجمال في
ذاته (٦٠) .

أما الفيلسوف عند الفارابي ، فهو الحكيم الواصل الذي يدرك حقائق
الأشياء عن طريق فيض رباتي باتصاله بالعقل الفعال . ولا شك أن هذه
خصلة تفوق مثيلتها ، أن كان لها مثيل ، عند أفلاطون ، وتختلف عنها من
حيث نورها وطبيعتها .

(٥٨) أفلاطون : الجمهورية ، ج ٨ ، ص ٤٨٩ وما بعدها . وانظر الكسندر كواتريه
مختصر لقراءة أفلاطون ص ١٧٧ ، ترجمة : عبد الجيد أبو النجا ، مراجعة : د .
أحمد مؤاد الأهواني ، مط الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
(٥٩) جمهورية أفلاطون ، ج ٥ ، ص ٣٧٩ .
(٦٠) أفلاطون : الجمهورية ، ج ٥ ، ص ٣٨٣ وما بعدها .

وبالنسبة للمصنفات الفطرية والمكتسبة لرئيس المدينة الفاضلة نجد تقريبا عند كل من الفيلسوفين • فهي عند أفلاطون تتضمن المعرفة ، والصدق ، ومحبة الحق ، والاهتمام على السعادة الروحية ، واجتناب لذات البدن • والاعتدال ، وترك الجشع في المال والنفوذ ، واحترام النفس ، والشجاعة ، والذكاء • الخ (٦١) • وهذه الفضائل تتفق على وجه الاجمال مع الفضائل التي حددها الفارابي وسبق ذكرها •

ولكن يبقى الفارق الرئيسي في رؤية كل من الفيلسوفين للانسان الفاضل حاكم المدينة ، هو طبيعة المعرفة التي يتلقاها عند كل منهما ، فالفارابي تحت تأثير نزعة الروحية وميله الى الاشراف يجعل من رئيس مدينته حكيما بالعالم العلوي عن طريق العقل الفعّال ، بينما لا يشير أفلاطون الى مثل هذا الاتصال •

زد على ذلك أن الفارابي يقرر أن رئيس المدينة يجب أن يكون نبيا • والا فحكيما واصلا • فالنبوة هي حجر الزاوية في فلسفة الفارابي السياسية ، بينما هي مسألة مجهولة في فلسفة أفلاطون • ولا شك أن هذا الأمر انعكاس للروح الاسلامية التي تشرب بها الفارابي ، فاشترت على مجمل فلسفته ، وبخاصة نظرياته السياسية •

١٠ - مدينة الفارابي وجمهورية أفلاطون :

لا شك أن كلا من الفارابي وأفلاطون كان يطمح الى تأسيس مجتمع امثل تسوده الحكمة وتشيع فيه الطمأنينة ويعمه السلام ، ويتعاون أفرادها فيما بينهم حتى ينالوا السعادة • فهناك اتفاق في الغاية والهدف ، غير أن المنطلقات الفكرية لكل من الفيلسوفين لم تكن واحدة ، ولذا كان الاختلاف في رؤية كل منهما للمجتمع الفاضل • ونستطيع أن نجمل ذلك في النقاط التالية :

١ - تظل جمهورية أفلاطون تصورا لعقلية فيلسوف وثني • بينما مدينة الفارابي نتاج لعقل فيلسوف مسلم • لذا ليس صدفة أن يقدم الفارابي لكتاب (المدينة الفاضلة) و (السياسة المنسية) وغيرها من كتبه السياسية ، بالبحث في الله وصفاته وصنوبر الموجودات عنه ، بينما يفتتح أفلاطون جمهوريته بالبحث في مفهوم العدالة •

فالفارابي أراد أن يقدم الأساس الذي تقوم عليه مدينته وهو الالهية والتوحيد • بل أن من الباحثين من اعتبر المدينة الفاضلة عند الفارابي • نتيجة من نتائج فلسفته الكونية ، ورايه في مراتب الموجودات ، وارتقاها

(٦١) الجمهورية ، ج ١ ، ص ٢٩٢ - ٢٩٧ •

من الشريف الى الاشراف ، حتى تنتهي الى العقل الفعال وتتصل عن طريقه بالاله . فكما ان الاله هو ملك السماء والعالم والمدير الحكيم الذي رتب الموجودات كلها ، ونظمها تنظيما حكيما ، كذلك الملك الفيلسوف ، هو رقيس المدينة ومديرها . وكما ان للكواكب والافلاك مراتب ودرجات تشبه ترتيب قوى النفس ودرجاتها ، فكذلك جسد الانسان فيه أعضاء متعاونة كتعاون أعضاء المدينة واتصالهم برئيسهم » (٦٢) .

٢ - لا نجد عند الفارابي ما نجده عند افلاطون من القول بشيوعية الملك والاولاد والنساء ، وقد اهتم ذلك الحكيم المسلم لانه يتنافى كلية مع الشرع .

٣ - مدينة الفارابي انسانية رحبة تخاطب العالم في مجموعه دونما تفريق بين شعب وآخر على اساس اللون والعرق ، بينما جمهورية افلاطون تكاد تنحصر في المجتمع اليوناني ، ولا تخلو من نبرة الغرور والاستعلاء لليونانيين على غيرهم من شعوب الارض .

ولا شك ان الفارابي قد اكتسب تلك النظرة الانسانية الشاملة مما ورثه عن الاسلام الذي يهدف الى جمع شعوب الارض على اختلافها على اسس التقوى :

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ ﴾ (٦٢) .

فالفارابي تحدث عن مجتمع (المعمورة) ، او المجتمع العالمي الذي يشمل امما عديدة ، وهو يرى الحلم الاسلامي قابلا للتحقيق في تلك الدولة الاسلامية الواسعة التي تشكلت على ارض الواقع ، وضمت امما متعددة وثقافات متباينة ، بينما لم يشر افلاطون الى مجتمع المعمورة ، ولم يعرف عنه شيئا ، لأن جل اهتمامه كان منصبا على المدن اليونانية في اسبرطة واثينا وغيرها ، ولم يخرج الى ابعد من ذلك في رؤيته السياسية .

١١ - الطوباوية والواقعية في سياسات الفارابي :

كثيرا ما صورت مدينة الفارابي الفاضلة بانها يوتوبيا (Utopie)

(٦٢) د. جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ، ص ٧٩ ، ط ٣ ، دمشق ، ١٩٥١ .

(٦٣) (الحجرات : ١٢) .

خيالية مستحيلة التحقيق ، يغلب عليها الطابع التجريدي النظري وتفتقر الى التجربة (٦٤) .

وقد تجد هذه الأقوال ما يبررها اذا نظر لفكر الفارابي السياسي نظرة خارجية ودون ربطه بالظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت محيطة به ، وبالخلفية الفكرية للفيلسوف . ولكننا لو أخذنا بعين الاعتبار هذين العاملين ، لوجدنا ان محاولة الفارابي لا تخلو من أسس واقعية .

أولا لابد من إيضاح موضوع المثالية في مدينة الفارابي . فليس معنى ان يدعو الفارابي الى مدينة مثالية أنه أصبح غير واقعي . لأن المثالية ، على الصعيد السياسي والاجتماعي ، لابد ان تتجاوز الواقع السيئ الى الواقع الأفضل والأحسن . وهذا ما اعتقد أنه حصل مع الفارابي .

فقد يكون التفكك السياسي الذي أصاب الدولة الإسلامية ، حينما انصرف كل أمير بأمارة أو ولاية ، مستقلا عن سلطة الدولة العباسية المركزية في بغداد ، وكذلك الصراعات السياسية الداخلية التي اتخذت طابعا عنيفا ، والمجاعات والفتن وغيرها ، ٠٠٠٠٠ قد يكون كل ذلك أدى بالفارابي ان يفكر برسم نموذج سبيل للدولة كما يجب ان تكون ، على محاولته تلك تكون هاديا ومرشدا لمن يمكنهم بيدهم مقاليد السلطة .

وتحليل الفارابي لمضادات المدينة الفاضلة يحمل في طياته ... وان بشكل غير مباشر ... نقدا قويا للمجتمعات القائمة آنذاك ، وهذا أحد جوانب الواقعية في سياسة الفارابي .

والفارابي أجاز وجود رئيسين للمدينة الفاضلة اذا لم تتوفر الشروط والخصال المطلوبة في رئيس واحد ، ويعتبر بعض الباحثين ذلك هدي لما كان موجودا في عصره ، حيث كان الخليفة الراضي العباسي أول من أنشأ رتبة أمير الأمراء (٦٥) .

كذلك فان آراء الفارابي السياسية وتقسيمه للمجتمعات الفاضلة الى كبرى ووسطى وصغرى قد تأثر فيه دون شك بما كان قائما من دول كبيرة ومتوسطة وصغيرة داخل نطاق الدولة الإسلامية نفسها ، وقد يكون الفارابي قصد الدولة الممعدنية كنموذج صغيرة يمكن ان تتحول مع شيء من التعديل الى مجتمع فاضل (٦٦) .

(٦٤) انظر مثلا د- الجر والفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٥٢ ، واليازي وكرم : اعلام الفلسفة العربية ص ٥٦١ ، ود- جليل سليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٧٩ .

(٦٥) عباس محمود : الفارابي ، ص ١٣٤ ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٤ .

(٦٦) قادن في هذا الصدد د- عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي ال ايام ابن خلدون ، ص ٢٩٠ ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٦٢ .

كل ذلك يثبت أن الفارابي لم يكن خياليا ، بل كان عنده قسدر من الواقعية ، من وجهة نظره على الأقل .^{٦٧} فهو لم ينظر الى مدينته ورئيسها نظرتة الى اشياء غير ممكنة التحقق ، بل يرى أنه من الممكن أن تتحقق هذه المدينة ومن الممكن أن يوجد لها رئيس . إذ من الممكن في نظره أن يصل الإنسان الى مستوى الامتزاج بالعقل الفعال ، وأن كان ذلك نادرا أو مقصورا على افراد قد زكت نفوسهم ووصلت ارواحهم الى أرقى درجات الصفاء .^{٦٨}

(٦٧) د . علي عبد الواحد والي : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، للقصبة ،

الختام

من كل ما تقدم يتبين لنا أن الإنسان عند الفارابي هو القيمة الكبرى في هذا الوجود ، والمحور الذي تدور حوله فلسفته كلها ، وليس مجرد ميّث منعزل من مباحث الطبيعيات ، وطبقا لشمول فلسفة الفارابي وتنوعها ، نستطيع أن نرصد ثلاثة أبعاد رئيسية تحدد مفهوم الإنسان وتعبر عن حقيقته عند المعلم الثاني ، وهي : البعد الإلهي والكوني (الكوزمولوجي) ، والبعد الاستمولوجي ، والبعد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي .

ولا نريد الآن أن نعيد شرح هذه الأبعاد ، فقد سبق أن شرحنا كلا منها في موضعه من البحث . ولكتنا سوف نذكر النتائج المترتبة عليها ، أو نعرضها بالمقدر الذي يوضح القيمة الكبرى التي يوليها الفارابي للإنسان . لأننا نركز في هذه الخاتمة على تركيب ما حللناه في البحث ، واستخلاص مفهوم الإنسان ودوره الفاعل في هذا العالم .

(أ) البعد الإلهي والكوني :

إن مفهوم الإنسان عند الفارابي يركز على الإلهيات من جهة ، وعلى علاقته بالكون المحيط به من جهة أخرى : والبعد الإلهي إما أن يكون خارجيا متمثلا في فكرة الخلق ، أو داخليا - أي داخل الإنسان - يتمثل في أن الله فكرة فطرية في النفس . ويتضح كل ذلك في النقاط التالية :

١ - الإنسان هو أحد مخلوقات الله ، بل هو أشرفها وأفضلها . لأن هذه المخلوقات تنتقل في جمل صاعد من البسيط إلى المركب فالأكثر والأعقد تركيبا ، وهو الإنسان . وهذا الانتقال يتم بالإرادة الآلية التي تؤثر على الأفلاك والأجسام السماوية ، والتي تؤثر بدورها على تركيب الأجسام من الناحية الطبيعية .

وفي ذلك يتسجم الفارابي مع التصور القرآني للإنسان ، وكونه أحسن مخلوقات الله وأكرمها • قال تعالى :

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ ^(١) ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ ^(٢)

٢ - على الرغم من أن المخلوقات جميعها تحن للاقترب من خالقها وموجدما ، فإن الإنسان وحده الذي يستطيع أن يتسامى ليقرب من الله ، متى ما تجرد من المادة ، وتحرر من الشهوات ، وصفت نفسه لأدراك الحقيقة •

٣ - ولكن البعد الإلهي يكمن في ذات الانسسان كحقيقة داخلية أيضا • فالله ، أو واجب الوجود ، هو فكرة فطرية في النفس ، ونحن نعرفه معرفة أولية لا مكتسبة •

فالفارابي يصرح بقوة ووضوح ، أن معاني الوجود والوجوب والامكان من المعاني التي لا تتصور بتوسط مسود أخرى قبلها ، بل هي معان فطرية واضحة في الذهن ، وإن عرفت بقول فانما على سبيل التنبيه عليها لا على أنها تعرف بمعان أظهر منها • ومن هنا كانت معرفتنا بالله معرفة أولية من غير اكتساب ، فاننا نقسم الوجود إلى واجب وممكن ، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا ، أي أننا نصل إلى إثبات وجود الله من تحليل فكرة الوجود ذاتها ، وهذه الفكرة واضحة فطرية في النفس ولم تكتسب من الخارج ، فيكون انطلاقتنا لمعرفة الله هو من الذات أو من الإنسان •

٤ - أن ما ذهب إليه الفارابي يشكل تحولا نوعيا على صعيد الفكر الفلسفي ، لأنه يحمل في طياته رفضا لكل البراهين التقليدية على وجود الله ، والتي كانت شائعة في الفلسفة الإسلامية ، والمدرسية أيضا • تلك البراهين التي تبدأ من العالم للوصول إلى الله ، ومن المخلوقات لإثبات وجود الخالق ، مثل دليل الحركة عند المشائين ، ومنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين •

فالمعلم الثاني رأى أن الله فكرة فطرية في النفس الإنسانية ، وحقيقة أولية تعرف من غير اكتساب ، ونحن نمقتل به على وجود العالم ، وليس العكس • فهو يهبط إذن من الله إلى العالم ، ومن الحق إلى الخلق ، أو من

(١) سورة التين : ٤ •

(٢) سورة الإسراء : ٧٠ •

السلة الى العلول . وهذا هو (برهان الصديقين) الذين يستشهدون بالله
لا عليه ، كما قال ابن سينا .

٥ - ونعتقد أن ما ذهب اليه ديكرت بعد الفارابي بحوالى سبعة
قرون لا يختلف في جوهره عما ذهب اليه الفيلسوف المسلم . فديكرت رأى
أن فكرة الكمال هي من الأفكار الفطرية الواضحة الموجودة في ذهن
الإنسانى بالقوة ، وبالتأمل تخرج من القوة الى الفعل . كما أنه استمد
يقينه بوجود العالم الخارجى من يقينه بوجود الله ، فطريقته هي أيضا
الهبوط من الله الى العالم .

ونحن لا نجزم أن ديكرت قد اطلع على الفارابى بشكل مباشر ولكن
الثابت أنه قرأ الفلسفة المدرسية جيدا ، وكانت افكار الاسلاميين شائعة
فيها . فقد لاحظنا مثلا أن برهان (الواجب والممكن) عند توما الاكوينى ،
هو أحد براهينه الخمسة على وجود الله ، بل هو أهمها وأقواها . فقد
تكون معرفة ديكرت بالفارابى وغيره من الفلاسفة المسلمين ، جاءت بشكل
غير مباشر ، أى عن طريق الفلسفة المدرسية وهو ما نرجحه .

٦ - بالنسبة للبعد الكونى ، فقد لاحظنا الأثر الكبير لنظرية الفيض
فى تصور الإنسان عند الفارابى ، وبالذات فى المعرفة الإنسانية . بل أن
هذه النظرية فى حقيقتها ما هى الا محاولة للتقريب بين ما هو مفارق
وما هو انسانى عن طريق الاتصال بالعقل الفعال . أما عن علاقة الإنسان
بالعالم الطبيعى ، فقد لاحظنا أنه يضع الإنسان على قمة هرم متصاعد من
الموجودات الطبيعية .

(ب) البعد الاستمولوجى :

ليس الإنسان كائنًا مشهودا الى الأعلى ، محلقا فى عالم السموات
والعقول والأفلاك فحسب ، بل هو كائن حساس عارف مدرك لنفسه
ولغيره . فهو يعيش فى هذا العالم ويتعامل مع الأشياء ، ولا بد له أن
يحول خبراته الحسية التى تصله من احتكاكه بالأشياء الى معرفة عقلية
يستعين بها فى تطوير الطبيعة وصنع الحضارة ، لأن العقل هو الفصل
الذى يميزه عن باقى الأحياء .

فالإنسان كائن يحيا فى هذه الأرض ، وعليه أن يتعامل مع هذه
الحقيقة ، فيثبت وجوده فى معركة البقاء ، ويحقق الرسالة التى كلفه بها
الله ، والا انتهى كما انتهت أجناس من قبل . وهذا لن يتم الا بالمعرفة ،
معرفة المحيط الذى نعيشه ، والمكان الذى نساكنه ، والأشياء التى نتعامل
معه ، وإذا شئنا أن نعلو أكثر ، فالكون الذى يضمنا جميعا ، والنخالق
الذى صور كل ذلك .

فالمعرفة بمختلف درجاتها ومستوياتها هى نقطة البدء والمنطلق

للتعامل مع الواقع وإدراكه ، وقيل ذلك إدراك النفس والذات ومعرفتها .
أذن في المعرفة تتحقق إنسانية الإنسان وتتجلى حقيقته ، ومن هنا كان
الاهتمام البالغ الذي أولاه الفارابي لنظرية المعرفة ، وضخامة الحجم الذي
أعطاه لها من حيث الكيف والكم .

والعلاقة عند الفارابي تتنوع بتنوع مصادرها . حسا أو عقلا أو
خسبا وإشراقا . ولا نريد أن نحلل هنا طبيعة المعرفة عند فيلسوفنا ، فقد
سبق أن ناقشناها باستفاضة ، ولكن حسبا أن نلقى بعض الأضواء ،
ونشير إلى بعض النقاط الهامة المتعلقة بنظريته ، علما نتوصل منها إلى
إيضاح صورة الإنسان العارف وتحديد دوره الإيجابي والمتفاعل مع هذا
العالم . وسوف نورد الآن تلك النقاط الأساسية والنتائج المترتبة عليها
وهي :

١ - يرى الفارابي أن أول تعامل للإنسان مع العالم الخارجي يتم
عن طريق الحواس ، والحواس نوعان : ظاهرة أو خارجية وهي البصر
والسمع واللمس والشم والذوق ، وباطنة أو داخلية ، وهي الحس المشترك .
والصورة ، والوهم ، والحافظة ، والمثخيلة ، والمفكرة . والنوع الأول من
الحواس هو القوة التي تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية من
الخارج ، وهي تشكل المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الحسية ذاتها ،
ومعلوم أن الإنسان يبنى في التعرف على الموجودات من خلال البصر
واللمس والسمع وما إلى ذلك أولا .

وإهم ما يميز الحواس الظاهرة أنها لا تحتفظ بالصور الجزئية التي
تلقتها ، وإنما تزول بزوال المؤثر ، اللهم إلا إذا كان المؤثر الحسي قويا ،
فإنه يبقى مدة ولكنه يزول بعد ذلك أيضا . أما الحواس الباطنة فهي تدرك
صور المحسوسات ومعانيها الجزئية من داخل النفس ، وتمتاز على
الحواس الظاهرة في أنها تحتفظ بصور المحسوسات وتستبقئها بعد زوال
المؤثر ، ثم تستحضرها في الوقت المناسب .

على أن هذا التقسيم اعتباري بطبيعة الحال ، ولا يعني أن هناك
انفصالا أو تجزؤا بين نوعي الحواس ، بل هناك تمايز وتنوع في الوظائف
فحسب ، لأن الحياة النفسية في حقيقتها وحدة لا تتجزأ .

٢ - الإدراك الحسي عملية متكاملة تشمل نوعي الإدراك الخارجي
والداخلي ، أو الظاهر والباطن . فالأول لا يدرك الأشياء مجردة بل يدركها
مخلوطة بلواحقها المادية من كم وكيف ووضع وأين ، وهو لا يستبقئها بعد
زوال المحسوس . مثلا لا يدرك الحس زيدا كحقيقة إنسانية مجردة ، بل
كإنسان له لون معين وشكل معين وطول معلوم ... الخ ، وهذه الأحوال
لا تعبر عن حقيقة الإنسان ، وإنما اشترك فيها الناس جميعا .

أما الإدراك الداخلى فهو يشبه الإدراك الخارجى من حيث أنه لا يدرك المعانى المجردة بل يدركها ممزوجة بكيفياتها الحسية ولواجبها المساندة الأخرى ، ولكنه يفترق عنه فى أنه يحفظ تلك المعانى بعد زوال المحسوس . وهذا الحفظ له أهميته القصوى فى المعرفة الحسية ، لأنه يساعدنا على استعادة الصور الماضية ومقارنتها بصور جديدة تقابلنا ، فنقارن ونوازن ، ثم نصكم .

٣ - يميز الفارابى بطبيعة الحال بين الحسى والعقلى فى نظرية المعرفة . فليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس ، غير أن الاثنين يرتبطان معا فى عملية المعرفة ذاتها . ومصدر المعرفة هو الخبرة الحسية التى تزودنا بها الحواس ، وننتقل بعدها من الجزئيات الى الكليات عن طريق التجربة . فحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس ، وإدراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات ، كما قال . فالمعرفة الحسية إذن تتم بانطباع صور المحسوسات فى الحواس .

أما المعرفة العقلية فالفارابى يؤمن أن الماهيات موجودة فى الأعيان ، ولكن بشكل مخالط للمادة . ويقوم العقل بفصل تلك الماهيات عن هوياتها ، ويدركها حينئذ كماهيات وصور عقلية مفارقة لموادها ، وكأمور كليسة لا جزئية . وهذا اتجاه واقعى (Real) لا يلبث الفارابى أن يخفف منه .

فمصدر المعرفة ليس هو الحس وحده ، أو أن التعقل يتم عن طريق الإدراك الحسى فحسب ، لأنه توجد عند الإنسان معرفة أولية لم تأت به بالطريق الحسى وإنما نشأت معه منذ الصغر ، وتشبه أن تكون فطرية أو هى فطرية فعلا ، مثل المبادئ الأولية والبدهييات . وإذا وجد الإنسان أن طريق الحس لا يوفر له معرفة كاملة ، فإنه يلجأ الى هذه المبادئ الفطرية لتتم له المعرفة دونما حاجة الى الحواس .

٤ - والعقل عند الفارابى يمر بعدة مراحل ، ويتطور من مرحلة الى أخرى تبعا لتطور وتعقد المعرفة التى يتلقاها ، وتبعا للمبادئ الفطرية المفروزة فيه ، ولتأثير العقل الفعال أيضا . والعقل الإنسانى ثلاثة أنواع : الأول هو العقل الهيولانى الذى يمثل قوة أو استعدادا لاتنزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، وهو يشبه الصفحة البيضاء القابلة لأن ترسم عليها صور العقولات ، أو أنه كما شبهه الفارابى ، كالشمعة الطرية المهيأة لأن تنطبع فيها الأشكال والصور المختلفة انطباعا كاملا . والثانى هو العقل بالفعل أو بالملكة ، وهو الذى تنطبع فيه صور العقولات بعدد انتزاعها من موادها ، وتصبح جزءا لا يتجزأ منه بالفعل ، وليس مجرد

استعداد أو قابلية . أما العقل المستفاد فهو لا يدرك الصور العقلية بانتزاعها من الحسوسات ، وإنما يدرك المعقولات بطبيعتها مباشرة بضرب من الحس والاشراق . ولذا كان هذا العقل أقرب العقول إلى العقل الفعال الذي جعله الفارابي ، خلافا لأرسطو والشراح ، أحد العقول العشرة في نظريته الكونية ، ووضع له دورا معنيا في نظرية المعرفة .

٥ - نستخلص من ذلك أن الفارابي يعارض السفسطائيين في قولهم أن المعرفة تعتمد على الحس وحده ، فيرى أن المعرفة حس وعقل . كما يعارض أرسطو أيضا ويعتمد عن واقعيته ، متجها نحو المثالية (Idealism) فهو يرى أن العقل الانساني ، وخاصة في مرحلة العقل المستفاد ، يحوى بعض المدركات الذهنية والصور العقلية التي أتت له دون مروره بمرحلة الحس ، حيث توجد بالفطرة أو بإشراق من العقل الفعال . وهذا اتجاه روحى خفف فيه الفارابي كثيرا من غلواء النزعة الواقعية عند أرسطو ، واتجه اتجاهها مثاليا لا تخطئه العين .

٦ - أنن فالإنسان حسب ما تصوره نظرية المعرفة الفارابية يلعب دورا ايجابيا جدا في هذا العالم ، فهو يتعامل مع الأشياء ويحتك بها عن طريق حواسه ، ولكن عقله هو الذى يحولها إلى مدركات حسية وعقلية . فنقطة البدء من الإنسان ، وهذا أمر بالغ الأهمية .

وحتى في المعرفة الذوقية أو الإشرافية لا يقف الإنسان موقفا سلبييا كما هو الحال عند بعض المتصوفة ، وإنما دوره ايجابى وإن كان مصدر المعرفة خارجيا ، فالإنسان الذى تفيض عليه المعقولات ويتلقى الحقائق ، لابد أن يكون قد وصل بجهد انساني ، أيا كانت طبيعته ، إلى مرتبة العقل المستفاد لى يتصل بالعقل وتتجلى له الحقائق ، ولابد أن يتصل بالعالم الخارجى ، ويخرج من شرنقة الذات لى يتدرج في المعرفة ويصل إلى أعلى مراتبها . أما الإنسان عند المتصوفة فيكفيه أن يتأمل ذاته ويتوقع فيها حتى تهبط عليه الحقائق ، وتندف في صدره كالأنوار !

ولعل هذا يفسر لماذا كان تصوف الفارابي ايجابيا ، يقوم فيه الإنسان بدور اجتماعى وسياسى رائد ، لأن إصلاح الفرد عنده مرتبط مع إصلاح الجماعة . بينما الإنسان عند المتصوفة يفتقد ، فى الغالب ، ذلك البعد الاجتماعى والسياسى ، لأنه مغلق على دائرة ذاته ، يحيا فى أحواله ومقاماته . ولهذا السبب كان سبيل النجاة والسعادة القصوى عندهم فردية ، بينما هي عند الفارابي لا تتحقق إلا إذا شملت الفرد والجماعة .

(ج) البعد الأخلاقى والاجتماعى والسياسى :

ويمكن اختصاره وتسميته بالبعد السياسى ، إذا فهمنا السياسة

بمعناها الشامل الذي يضم الأخلاق والاجتماع في إطار ما أسماه الفارابي
(بالعلم المدني) .

وقد لاحظنا أن الجهد الإستمولوجي يصور الإنسان كحقيقة فردية
أو ذاتية ، أي الإنسان من حيث هو هو . ولكن الفارابي لا يكتفي بتقديم
هذه الصورة الفردية حتى وإن كان قوامها المعرفة للذات أو للأشياء ، لأن
المعرفة لابد أن تتحول في فلسفة الفارابي إلى عمل ، وهذا لمن يظهر بشكل
حقيقي إلا في علمي الأخلاق والسياسة .

فالإنسان عند الفارابي يحمل رسالة خلقية ، ويسعى إلى تحقيق
السعادة عن طريق التمسك بالفضائل وعمل الخيرات والاعتدال في
التوازن والرغبات ، كما أن له توجهات سياسية تهدف إلى التغيير
والإصلاح الاجتماعي ولكن عن طريق الإصلاح السياسي . وطبقا لذلك
فالتنازع هنا ذات شقين : أحدهما يتعلق بالأخلاق ، والآخر يتعلق
بالسياسة . أما أهم النتائج المترتبة على نظرية الفارابي في الأخلاق
فهي :

١ - جعل الفارابي الإرادة والاختيار أساسا ومعيارا للعمل الخلقى .
فالعمل الخلقى هو العمل الإرادي ، والفعل الذي يجازى عليه الإنسان
هو الفعل المقرون بالنية والقصد ، أما الأفعال غير الإرادية فهي خارجة
عن نطاق الجزاء ، بل هي خارجة عن نطاق الأفعال الخلقية أصلا .
والفارابي حاسم في هذا الأمر حين يقول : « الخير في الحقيقة ينال
بالاختيار والإرادة ، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار » .

٢ - يترتب على ذلك أن الفارابي يؤمن إيمانا كبيرا بحرية الإنسان
وقدرته على توجيه أفعاله نحو الخير أو نحو الشر ، لأنه سيكون مسؤولا
عنها ، وتلك إحدى القيم الإيجابية للإنسان عند فيلسوفنا . فليس الإنسان
عنده سلبيا مستكينا لقضائه وقدره ، وإنما هو إيجابي عملي فاعل في
واقعه ومحيطه ، مع الإيمان بوجود إرادة أزلية تدير العالم في مجموعه .

ولا ندري كيف جاز لدى بور (تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٥٠)
أن يعد الفارابي من القائلين بالجبر رغم آرائه الواضحة تلك ؟ ويبدو أنه
استنتج ذلك من قول الفارابي بالإرادة الأزلية ، ولكن إيمان الفارابي بهذه
الإرادة لا ينفي اعتقاده بالسببية في العالم والإنسان ، سيما وأنه يعترف
بأن الله هو السبب الأول وعلة العلل . وعلى الصعيد الإنساني لابد أن

يكون العمل مقرونا بالإرادة والاختيار الحر ، والا كيف سيجازي الإنسان على أفعاله يوم القيامة ؟ والله سبحانه يقول :

كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهينٌ (الطور : ٢١) .

للفارابي يصدر هنا بشكل واضح عن خلفية إسلامية ، ويلتقى في هذه النقطة مع المعتزلة القائلين بخلق الأفعال والحرية الإنسانية .

٢ - في مجال السلوك الإنساني لا قيمة للنظر عند المعلم الثاني إذا لم يقرن بالعمل ، لأن « تمام العلم بالعمل » ، ولذا كان الإنسان الحق عنده هو من يعلم الخير ويعمل به ويسعى إليه لا الذي يكتفى بالمعلم به فقط ، والفيلسوف الكامل هو من حصل الأمور النظرية وحولها إلى فلسفة عملية لأصلاح المدينة والأمة .

وكانت أعماله مطابقة لما هو جميل في الحقيقة ، لا ذلك الذي يظل أسير تأملاته فحسب ، والفلسفة الحققة هي التي تجمع بين العلم والعمل ، والا كانت فلسفة ناقصة . وقد انعكست هذه النواحي على أعمال الفارابي الفلسفية بوجه عام ، حتى أننا لا نستطيع أن نفرز كتاباً نظرياً لوحدته أو كتاباً عملياً لوحدته ، بل نجد الالتحام شديداً بين الاثنين .

وتلك أيضاً قيمة إيجابية كبرى للإنسان ، حيث لا يعود كائننا سلبياً متواكلاً ، بل عنصرنا فعلاً وعاملاً في هذه الحياة . وما أخرجنا الآن إلى أن نستلهم هذا الأمر ، فنحول الأسئلة إلى أفعال ، ونحيل النظريات الجميلة ، وما أكثرها ، إلى واقع عملي .

٤ - والفارابي في تركيزه على العمل والاعتداد به خالف فلاسفة اليونان الذين اعتدوا بالنظر ، وراوا أنه كاف لوحدته بالنسبة للحكيم ، كما حقروا من شأن المهن والصناعات ، وراوا أنها لا تناسب المشتغلين بالحكمة ، بينما لم تمنع الفارابي منزلته الفلسفية الكبيرة من أن يمتحن إحدى المهن ليكسب عيشه .

ولا شك أن الفارابي كان يتطرق في ذلك من عقيدته الإسلامية التي تمجد العمل وتعلي من شأن العاملين ، لأنه ليس للإنسان إلا ما يسعى .

٥ - وبالملاحظ أن الفارابي لم يقدم أقواله تلك في صورة دعوة نظرية محضة ، وإنما طبقها على نفسه أولاً ، قبل أن يدعو الآخرين إليها . ويتضح ذلك من استقرارنا لواقع حياته ، فقد كان في زهده ، وترفعه عن المادة والشهوات ، وتواضعه ، وأخلاقه للمعلم ، مثلاً حياً للأخلاق الفاضلة

والقيم الرفيعة التي نادى وحث على التمسك بها ، بل كان مثلاً حياً للإنسان في مدينته الفاضلة .

أما النتائج التي نستخلصها من رؤيته الاجتماعية والسياسية فهي :

١ - الإنسان كائن اجتماعي ، والاجتماع الإنساني ضرورة يفرضها تكوين الإنسان وحاجاته وعلاقته بالطبيعة التي يعيش فيها والوسط الذي يحيط به .

لهذا فالكمال لا يتحقق بشكل فردي مهما بلغت الدرجة التي يصلها الإنسان ، بل لابد له أن يتحقق على صعيد المجتمع كله . مثلاً لا يكفي أن يصلح الإنسان أخلاق نفسه ، بل لابد له أن يصلح أخلاق الآخرين في منزله أو مدينته أو أمته . والسعادة لا يكفي أن ينالها الفرد ، بل تسام السعادة أن تتحقق لسكان المدينة الفاضلة جميعاً ، وهكذا .

وتلك قيمة إيجابية كبرى لإنسان الفارابي ، تخرج به من دائرة الفرد إلى دائرة الجماعة ، فالمدينة ، فالأمة ، فالعمورة ، والحقيقة أن هذا الإنسان الاجتماعي هو منابع الحضارات . ومن هنا يمكن أن نجد مشروع الفارابي السياسي ترجمة نظرية للحضارة العربية والإسلامية ، وأكبت أيام اكتمالها وازدهارها .

٢ - كان الفارابي يهدف دوماً إلى الإصلاح السياسي ، ويرى أنه المدخل للإصلاح الاجتماعي والأخلاقي . فيراه أن وجود سلطة فاضلة وعادلة بما أمر به الله سبحانه ، كفيلة بأن تحقق التغيير والإصلاح المنشود لأخلاق الناس وأحوالهم ومعاشهم إلى ما هو أحسن وأفضل . ومن هنا كان تركيزه على الرئيس الفاضل واهتمامه بإبراز دوره الرئيسي في قيادة المجتمع .

٣ - لم يكن الفارابي خيالياً ولا حالماً ، وإنما كان ينطلق من رؤية واقعية للأمور ، ومعاشية حقيقية للمجتمعات ، رغم ما يبدو عليه من عزلة ظاهرية . خاصة وأن أسفاره الكثيرة وتنقلاته بين مجتمعات مختلفة في ظروفها السياسية والاقتصادية والثقافية ، قد زودته بحصيلة غنية من المشاهدات والملاحظات والتجارب التي استفاد منها دون شك في تأصيل آرائه السياسية .

فليس صحيحاً إذن أن يقال : أن الفارابي أهمل واقع المجتمعات ولم يوله العناية الكافية ، ولم يستند منه في بحثه للحياة الاجتماعية والسياسية . لأنه يصحح بوضوح أن على الباحث في علم السياسة ، أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومصرفاتهم ، ما شهدها وما غاب

عنها مما سمعته وتناهى اليه عنها ، وأن يمعن النظر فيها ويميز بين محاسنها ومساوئها * (رسالة في السياسة ص ٦٤٩) * فعلم السياسة عند الفارابي قائم على المشاهدة والاختبار وليس على مجرد الفروض المسبقة .

٤ - أن أهم كتب الفارابي السياسية وهو (آراء أهل المدينة الفاضلة) قد استغرق تأليفه عدة سنين ، كما سبق وأشرنا . حيث ابتداء بتأليفه في بغداد وأتمه في دمشق ، وأعاد النظر فيه ووضع له فصولا في مصر . فلماذا لا يكون هذا المؤلف الهام نابعا من معايشة حقيقية لواقع المجتمعات الثلاثة في العراق وبلاد الشام ومصر ، وليس مجرد (يوتوبيا) خيالية كما يزعمون ؟ سيما وأن تلك البلدان كانت أهم المراكز الحضارية في العالم الاسلامي .

٥ - إذا بدأنا الفارابي قليل الاهتمام بالتفاصيل العملية التي تخص أمور مدينته ، مثل كيفية اختيار الرئيس أو من يأتي من بعده ، وكذلك كيفية تسيير شؤون الدولة وإدارتها ومن فيها من موظفين وصناع وجنود ، فلأنه كان يصعد وضع قوانين كلية تنطبق على شتى الأمم والمجتمعات ، بسبب اتجاهه الانساني الواسع . الا ان الشواهد التي يذكرها والاسس التي يقيم عليها مدينته كالنبوة والوحى والرئاسة الفاضلة تجعلنا نعرف بوضوح أى مدينة يريد وأى مجتمع يعنى .

٦ - نستطيع أن نعد الفارابي رائدا في مجال الفلسفة السياسية والاجتماعية بين فلاسفة المسلمين . إذ لم يعرف عن الكندي اهتمامه في هذا المجال ، لأن جل نشاطه الفلسفي كان منصبا على الطبيعيات . كما أن ابن سينا على الرغم من أنه تأثر بجوانب كثيرة من فلسفة أبي نصر ، فقام بشرحها وتوسيمها وتفصيلها ، فإن الجوانب السياسية تضاعفت في فلسفته وأنزوت في ركن صغير من بعض مؤلفاته . ربما لأن اهتمام الشيخ الرئيس كان منصبا على مشكلة الوجود وتفرعاتها في المقام الاول . لذا فأننا يمكن أن نرى التوجهات الانسانية في فلسفة الفارابي واضحة أكثر مما هي عند غيره ، بل أن فلسفته بمجملها ذات طابع انساني ورؤية انسانية .

٧ - من اللافت للنظر أن البعد الاجتماعي والسياسي في فلسفة الفارابي الانسانية انقلب الى نزعة فردية مفرطة عند فلاسفة الاندلس ، أعنى فكرة (التوحد) عند ابن باجه وابن طفيل . ورغم أن التوحد عند الاول اختياري ، وعند الثاني اضطراري ، فأنهما في النهاية يؤيدان الى نتيجة واحدة ترى أن ادراك الحقيقة والتعامل مع العالم والوصول الى السعادة وغير ذلك ، يتم عن طريق الإنسان الفرد لا عن طريق الجماعة .

الانسانية ! ولعل البعد الاجتماعى لم يبعث ثانية الا على يد ابن خلدون .
الذى اعتقد انه استفاد كثيرا من سياسيات الفارابى :

هناك جملة من النتائج الأخرى بعضها يترتب على مجمل فلسفة
الفارابى الانسانية ، وبعضها الآخر يتعلق بتميزه واختلافه عن الفلسفة
اليونانية وتأثره بالاسلام وهى :

١ - يتميز مذهب الفارابى الفلسفى بالتناسق والاحكام ، ويسود
الطابع العقلى مختلف أجزائه التى ترتبط مع بعضها فى وحدة عضوية .

٢ - فلسفة الفارابى تفاؤلية بشكل عام ، سواء على الصعيد الكونى
حيث يسود النظام والتناسق . أم على صعيد الانسان حيث الطرق مفتوحة
أمامه لاكتساب المعرفة ، والتسامى الى الله . ونيل السعادة القصوى ،
أم على صعيد المجتمع حيث يمكن أن تسود الفضيلة وحب الخير وتتحقق
السعادة لا للأفراد فحسب بل للجماعة أيضا ، وللانسانية عامة ان شئت .
ولذا كان الفارابى يرى أن الخير هو الغالب فى هذا العالم ، وأن الشرور
موجودة بالعرض لا بالجوهري . وما أحرانا أن نقارن الفارابى هنا بلاينتر
صاحب المذهب التفاؤلى المعروف ، والذي ذهب الى أن هذا العالم هو أحسن
العوالم الممكنة .

٣ - للفارابى شخصية مستقلة يتميز بها عن فلاسفة اليونان .
وتدل آراؤه المختلفة على أنه كان ينطلق أولا وقبل كل شيء عن الاسلام
الذى ساهم فى تكوينه العلمى والروحى قبل أن يطلع على التراث اليونانى
فالروحى مثلا حجر الزاوية فى فلسفة الفارابى وفى مدينته الفاضلة ، بينما
هو مقتقد فى فلسفة أفلاطون وفى جمهوريته ، ونفس الأمر يسرى على
أرسطو .

٤ - الالهيات عند الفارابى تقوم على اساس فكرتى التوحيد
والتنزيه . ومذهب الفارابى فى الله وصفاته يختلف عن مذهب أرسطو ،
ويلتقى مع علماء الكلام من المعتزلة الذين ذهبوا الى أن الصفات عين
الذات ، رغم أن الفارابى قد يختلف معهم فى بعض الأمور .

وقد لاحظنا موقف الفارابى وأرسطو من مشكلة العلم الالهى .
فالمحرك الذى لا يتحرك عند أرسطو لا يفكر الا فى ذاته ، ولا يمكن أن يعلم
الجزئيات ، بينما الله عند الفارابى يعلم الكلليات والجزئيات . ولا يخفى
الفارابى أنه يصدر فى ذلك عن الآية القرآنية : « وما تسقط من ورقة
الا يعلمها » .

وكل ذلك شاهد على أصالة فيلسوفنا أبى نصر الفارابى ، بل أصالة
الفلسفة الاسلامية واسهامها المبدع فى مسيرة الفكر الفلسفى على مر
العصور .

المصادر والمراجع

(أ) الكتاب والسنة :

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - مسيح البشارى ، بشرح الكرمانى ، مط البهية ، القاهرة ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م .
- ٣ - مسيح مسلم ، بشرح النوى ، ط ١ ، مط المصرية بالأزهر ، ١٣٤٩ هـ - ١٩٣٠ م .

(ب) الكتب المخطوطة :

- ١ - الفارابى : كتاب الآداب الملوكية ، دار الكتب المصرية ، أخلاق ، مخطوطات الخزانة التيمورية ، رقم (١٨٢) .
- ٢ - الفارابى : كتاب الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق ، دار الكتب المصرية ، رقم (٣٦٥٣ و) .
- ٣ - الفارابى : كتاب الموعظة ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، الفلسفة والمنطق ، رقم (٢٨٢) .
- ٤ - الفارابى ، الأمير اسماعيل الحسينى (ت ٨٩٦ هـ) : شرح (قصص الحكم) للفارابى ، دار الكتب الظاهرية ، دمشق ، مخطوط رقم (٦٨٧٥) . وتوجد على هذا المخطوط تعليقات للشيخ حسن الخطار شيخ الأزهر .

(ج) الكتب المطبوعة :

- ١ - د . ابراهيم منكور : فى الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيق) ، ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ج ١ (١٩٦٨) ، ج ٢ (١٩٧٦) .
- ٢ - ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، ج ١ - ٢ ، ط ١ ، مط الرهبانية ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م .
- ٣ - ابن خلكان ، شمس الدين أحمد بن محمد (٦٠٨ - ٦٨١ هـ) ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق : د . احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٨ .
- ٤ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق : د . عثمان أمين ، مط مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- ٥ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق : د . محمد عماره ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٢ .
- ٦ - ابن رشد : تهافت التهافت ، نشرة : موريس بويج ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٠ .
- ٧ - ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، بشرح : نصير الدين الطوسي ، ج ٢ - ٤ ، تحقيق : د . سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- ٨ - ابن سينا : كتاب الانصاف ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، ج ١ ، تحقيق ودراسة : د . عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ٩ - ابن سينا : رسالة الحدود ، ضمن (تصح رسائل فى الحكمة والطبيعات) ، تحقيق : محى الدين صبرى الكردى ، القاهرة ، ١٩٠٨ .
- ١٠ - ابن سينا : كتاب الشفاء (الالهيات) ، ج ٢ ، تحقيق : د . سليمان دنيا - سعيد زايد ، مراجعة وتقديم : د . ابراهيم منكور ، مط الأميرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ١١ - ابن سينا : كتاب المباحثات ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، ج ١ ، تحقيق : د . عبد الرحمن بدوى .
- ١٢ - ابن سينا : منطق الشرقيين ، المكتبة السلفية ، مط المؤيد ، القاهرة ، ١٩١٠ .

- ١٣ - ابن سينا : النجاسة ، ج ١ - ٢ ، تحقيق : محي الدين صبرى الكردى ، القاهرة ، ١٩٣٨ .
- ١٤ - ابن سينا : النفس ، من (الشفاء) ، تحقيق : الألب د . جورج قنوتى - سعيد زايد ، تصدير ومراجعة : د . إبراهيم مذكور ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
- ١٥ - ابن طفيل : حى بن يقظان ، تحقيق وتقديم : د . عبد الحليم محمود ، ط ٢ ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ١٦ - ابن عربى ، الشيخ محي الدين : الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، تحقيق وتقديم : د . عثمان يحيى ، تصدير ومراجعة : د . إبراهيم مذكور ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٤ .
- ١٧ - ابن القيم الجوزية : الروح ، حيدر آباد ، الهند ، ١٢٥٧ هـ .
- ١٨ - ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، مط المسعادة ، مصر ، (بدون تاريخ) .
- ١٩ - ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، مط صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- ٢٠ - ابن النديم : الفهرست ، مكتبة خياط ، بيروت ، ١٩٦٤ .
- ٢١ - د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٢٢ - د . أحمد فوزى الأموانى : أصول نظرية المعرفة عند الفارابى ، مجلة الأزهر ، المجلد (١٥) ، ج ٤ ، القاهرة ، ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٩ م .
- ٢٣ - د . أحمد فوزى : افلاطون ، دار المعارف ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٢٤ - د . أحمد فوزى : الفلسفة الإسلامية ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- ٢٥ - أرسطو طاليس : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ج ١ - ٢ ، ترجمة : أحمد لطفى السيد ، تقديم : بارتلمى سانتيلير ، مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ .
- ٢٦ - أرسطو طاليس : السياسة ، ترجمة : أحمد لطفى السيد ، تقديم وتعليق : سانتيلير ، ط ٢ ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٩ .

- ٢٧ - أرسطو طاليس : الطبيعة ، ج ٢ ، ترجمة : اسحق بن حنين ، مع شرح لابن السمع وأبن عدى وآخرين ، تحقيق : د . عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- ٢٨ - أرسطو طاليس : منطق أرسطو ، ج ١-٢ ، تحقيق : د . عبد الرحمن بدوي ، مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ - ١٩٤٩ .
- ٢٩ - أرسطو طاليس : كتاب النفس ، ترجمة : د . أحمد فؤاد الأهواني ، راجعه غلى اليونانية : الأب قنوتى ، دار احياء الكتب العربية (عيسى الحلبي) ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٤٩ .
- ٣٠ - أرسطو طاليس : فى النفس ، ترجمة : اسحق بن حنين ، تحقيق وتلخيص : د . عبد الرحمن بدوي ، الناشر : وكالة المطبوعات (الكويت) - دار القلم (بيروت) .
- ٣١ - الأشعري ، أبو الحسن علي بن اسماعيل : اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع ، نشرة : رتشارد مكارثي ، بيروت ، ١٩٥٢ .
- ٣٢ - الأشعري ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، ج ١ - ٢ ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- ٣٣ - افلاطون : الجمهورية ، ترجمة : د . فؤاد زكريا ، راجعها على الاصل اليوناني : د . محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٣٤ - افلوطين : التساوية الرابعة (فى النفس) ، دراسة وترجمة : د . فؤاد زكريا ، مراجعة : د . محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
- ٣٥ - افلوطين : كتاب اثولوجيا ، حققه ونشره : د . عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتابه (افلوطين عند العرب) ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ٣٦ - الاكويى ، القديس توما : الخلاصة اللاهوتية ، ج ١ ، ترجمه عن اللاتينية : الخورى بولس عواد ، مط الانبياء ، بيروت ، ١٨٨٧ م .
- ٣٧ - الكسندر كواريه : مدخل لقراءة افلاطون ، ترجمة : عبد المجيد ابو النجا ، مراجعة : د . أحمد فؤاد الأهواني ، مط الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ٣٨ - الياس فرح : الفارابي ، مط المرسلين اللبنانيين ، جونيه ، لبنان ، ١٩٣٧ .

- ٣٩ - الأندلسي ، القاضي صاعد : طبقات الأسماء ، تحقيق : الأب لويس شيخو اليسوعي ، مطب الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٢ .
- ٤٠ - أوليري ، ديلاسي : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ترجمة : د . تمام حسان ، مراجعة : د . محمد مصطفى حطمي ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٤١ - الأيجي ، عسند الدين عبد الرحمن بن أحمد : المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب ، بيروت ، (بدون تاريخ) .
- ٤٢ - الباقلائي ، أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ) : كتاب التمهيد ، تحقيق : د . محمد عبد الهادي أبو زيد - محمود الحصري ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ٤٣ - البيروني ، أبو الريحان : رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ، تحقيق : يسول كزاسن ، مط دار القلم ، باريس ، ١٩٣٦ .
- ٤٤ - البيهقي ، ظهير الدين (ت ٥٦٥ هـ) : تاريخ حكماء الإسلام ، تحقيق : محمد كرد علي ، مطبوعات المجمع العلمي العربي ، دمشق ، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م .
- ٤٥ - البيهقي : تكملة صنوان الحكمة ، لاهور ، ١٣٥١ هـ .
- ٤٦ - التفتازاني ، سعد الدين : شرح المقاصد ، ج ١ ، ٢ ، دار الطباعة العامة ، اسطنبول ، ١٢٧٧ هـ .
- ٤٧ - د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ط ١ ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٠ .
- ٤٨ - الجرجاني ، السيد الشريف علي بن محمد الحسيني (٧٤٠ هـ) : التعريفات ، مطب مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٢٨ .
- ٤٩ - د . جعفر آل ياسين : الكندي والفارابي (فيلسوفان رائدان) ، ط ١ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- ٥٠ - د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ط ١ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- ٥١ - د . جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ، ط ٢ ، مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر ، دمشق ، ١٩٥١ .
- ٥٢ - د . جيروم غيث : افلاطون منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ، ١٩٧٠ .

- ٥٣ - حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، المجلد الأول ، مط المعارف ، اسطنبول ، ١٣٦٠ هـ - ١٩٤١ م .
- ٥٤ - د . حسن حنفي : دراسات اسلامية ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٥٥ - حسين آتاي : نظرية الخلق عند الفارابي ، منشورات وزارة الاعلام ، بغداد ، ١٩٧٥ .
- ٥٦ - د . حسين محفوظ - د . جعفر ال ياسين : مؤلفات الفارابي ، مط الاديب ، بغداد ، ١٩٧٥ .
- ٥٧ - الحلبي ، العلامة جمال الدين بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ) : كشف المراد في شرح (تجريد الاعتقاد) لتفسير الدين الطوسي ، ط ١ ، مؤسسة الاعلمي ، بيروت ، ١٩٧٩ .
- ٥٨ - الحموي ، ياقوت : معجم البلدان ، ج ٦ ، لايبزيغ ، ١٨٦٨ م .
- ٥٩ - د . خليل الجبر - حسنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ١ - ٢ ، بيروت ، ١٩٦٣ .
- ٦٠ - الخوارزمي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد : مفاتيح العلوم ، ط ٢ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨١ .
- ٦١ - دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة : د . محمد عبد الهادي أبو ريده ، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٦٢ - نيكارت : التأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة وتقديم : د . عثمان أمين ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٦٣ - نيكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة : د . عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ٦٤ - نيكارت : مقالة الطريقة ، ترجمة وتقديم : د . جميل صليبا ، ط ٢ ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- ٦٥ - الرازي ، فخر الدين (ت ٦٠٦ هـ) : مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير ، ج ٨ ، ط ١ ، مط العامرية الشرقية ، القاهرة ، ١٣٠٨ هـ .
- ٦٦ - روجيه أرناؤليز : ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي ، ترجمة : د . أكرم فاضل ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ .

- ٦٧ - د - زكريا إبراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ، ط ٢ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٦٨ - د - زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ، ط ٣ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- ٦٩ - سمير زايد : الفارابي ، ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- ٧٠ - د - سمير فضل الله أبو وافي : الفلسفة الانسانية في الاسلام ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٧١ - الشهورستاني ، محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل ، تحقيق : عبد العزيز الوكيل ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، ١٢٨٧ هـ - ١٩٦٨ م .
- ٧٢ - الشهورستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، نشره : الفردجيوم ، أكسفورد ، لندن ، ١٩٣٤ .
- ٧٣ - الشيرازي ، صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى (ت ١٠٥٠ هـ) : الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، طهران ، مطب الحيدري ، ١٢٨٣ هـ .
- ٧٤ - الشيرازي : المبدأ والمعاد ، تحقيق : جلال استثنائي ، تقديم : سيد حسين نصر ، طهران ، ١٩٧٦ .
- ٧٥ - الطبرسي ، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن (من رجال القرن السادس الهجري) : مجمع البيان في تفسير القرآن ، ج ٩ ، شركة المعارف الاسلامية ، طهران ، ١٣٧٩ هـ .
- ٧٦ - د - عادل المرا : الكلام والفلسفة ، مط جامعة دمشق ، ١٩٦١ .
- ٧٧ - عباس محمود : الفارابي ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٤ .
- ٧٨ - د - عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
- ٧٩ - عبد الجبار بن أحمد ، (القاضي) : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق : د - عبد الكريم عثمان ، ط ١ ، مط الاستقلال ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- ٨٠ - د - عبد الرحمن بدوي : افلاطون ، ط ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٤ .

- ٨١ - د . عبد الرحمن بدوي : افلوطين عند العرب ، ط ٢ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ٨٢ - د . عبد الرحمن بدوي : المثل العقلية الأفلاطونية ، منشورات المعهد الفرنسي للأثار الشرقية ، مط دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ٨٣ - د . عبد الرحمن بدوي : مقدمة لكتاب (البرهان) من (الشفاء) ، ط ٢ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ٨٤ - د . عبد العزيز القنم - د . إبراهيم يسوقى أباطه : تاريخ الفكر السياسي ، دار التجاح ، بيروت ، ١٩٧٣ .
- ٨٥ - د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٨٦ - د . عبد الكريم اليافى : تمهيد في علم الاجتماع ، ط ٤ ، مط الجامعة السورية ، دمشق ، ١٩٥٧ .
- ٨٧ - عبده فراج : معالم الفكر الفلسفى في العصور الوسطى ، ط ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ٨٨ - عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٥ .
- ٨٩ - د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى في الاسلام ، ج ١ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ٩٠ - د . على سامى النشار - د . محمد على أبو ريان : قواعد في الفلسفة ، ط ١ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ .
- ٩١ - د . على عبد الواحد والى : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط ٢ ، لجنة البيان العربى ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ٩٢ - د . عمر قروخ : تاريخ الفكر العربى الى أيام ابن خلدون ، ط ١ ، المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ، ١٩٦٢ .
- ٩٣ - د . عمر قروخ : الفارابييان (الفارابى وابن سينا) ، مط المكتبة ، بيروت ، ١٩٤٤ .
- ٩٤ - الغزالى ، الامام أبو حامد : تهافت الفلاسفة ، نشره : حوريس بويج ، بيروت ، ١٩٢٧ .

- ٩٥ - الفارابي : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق : د . سليمان دنيا ، ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٩٦ - الفارابي : احصاء العلوم ، تحقيق وتقديم : د . عثمان أمين ، ط ٢ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- ٩٧ - الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق وتقديم : د . البير نصري ناسر ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩ .
- ٩٨ - الفارابي : كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق ، تحقيق وتقديم : د . محسن مهدي ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ .
- ٩٩ - الفارابي : كتاب البرهان ، تحقيق : د . مياحات تركر ، انقره ، ١٩٦٤ .
- ١٠٠ - تحصيل السعادة ، حيدر آباد ، الهند ، ١٢٤٥ هـ .
- ١٠١ - الفارابي : تجريد رسالة الدعوى القلبية ، ط ١ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٢٤٦ هـ .
- ١٠٢ - الفارابي : التعليقات ، حيدر آباد ، الهند ، ١٢٤٦ هـ .
- ١٠٣ - الفارابي : التنبية على سبيل السعادة ، حيدر آباد ، الهند ، ١٢٤٦ هـ .
- ١٠٤ - الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق وتقديم : البير ناسر ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ .
- ١٠٥ - الفارابي : كتاب (جوامع الشعر) ، مع (تلخيص كتاب أرسطو في الشعر) لابن رشد ، تحقيق وتعليق : د . محمد سليم سالم - منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، ١٢٩١ هـ - ١٩٧١ م .
- ١٠٦ - الفارابي : كتاب الحروف ، تحقيق وتقديم : د . محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- ١٠٧ - الفارابي : رسالة أبي نصر في السياسة ، تحقيق : الأب لوريس شيخو اليسوعي ، منشور في مجلة المشرق ، السنة الرابعة العدد (١٢) ، بيروت ، ١٩٠١ .
- ١٠٨ - الفارابي : رسالة في أعضاء الحيوان وفعالها وقواها ، ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق وتقديم : د . عبد الرحمن بدوي ، ط ٢ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .

- ١٠٩ - الفارابي : كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات ، تحقيق : د . فوزي النجار ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٤ .
- ١١٠ - الفارابي : شرح رسالة زينون الكبير اليوناني ، ط ١ ، هيسدر آباد ، الهند ، ١٢٤٩ هـ .
- ١١١ - الفارابي : العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام - ضمن كتاب (الملك ونصوص أخرى) ، تحقيق وتقديم : د . محسن مهدي ، بيروت ، ١٩٦٨ .
- ١١٢ - الفارابي : عيون المسائل ، ضمن (الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية) ، تحقيق : فريدريك ديتريشي ، لينن ، ١٨٩٢ .
- ١١٣ - فصوص الحكم ، حيدر آباد ، الهند ، ١٢٤٥ هـ . وقد قارنا هذه الطبعة بعدة طبعات أخرى منها : فصوص الحكم ، نشرة : ديتريشي ، ضمن (الثمرة المرضية) ، لينن ، ١٨٩٢ .
- فصوص الحكم ، طبعة القاهرة ، ١٩٠٧ .
- فصوص الحكم ، ضمن كتاب (نصوص الكلم) للسيد محمد بدر الدين الحلبي ، مط السعادة ، ١٩٠٧ .
- ١١٤ - الفارابي : فصول المدني ، نشرة : دتلوب ، كمبريدج ، لندن ، ١٩٦١ .
- ١١٥ - الفارابي : فلسفة أرسطو طاليس ، تحقيق : د . محسن مهدي ، دار مجلة شعر ، بيروت ، ١٩٦١ .
- ١١٦ - الفارابي : كتاب قاطيفورياس أي المقولات ، تحقيق : نهاد ككليك ، منشور في مجلة المورد ، المجلد الرابع ، العدد (٣) ، بغداد ، ١٩٧٥ .
- ١١٧ - الفارابي : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٩١٠ .
- ١١٨ - الفارابي : المسائل الفلسفية والأجسوبة عنها ، ضمن كتاب (المجموع) للمعلم الثاني ، ط ١ ، مط السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م .
- ١١٩ - الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ضمن (الثمرة المرضية) ، نشرة : ديتريشي ، لينن ، ١٨٩٢ .

- ١٢٠ - الفارابي : كتاب الله ونصوصه اخرى ، تحقيق وتقسيم :
د . محسن مهدي ، دار المشرق ، مط الكاثوليكية ، بيروت ،
١٩٦٨ .
- ١٢١ - الفارابي : من الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة ، ضمن (كتاب
الله ونصوص أخرى) .
- ١٢٢ - الفارابي : النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ،
ضمن (الثمرة المرضية) ، لندن ، ١٨٩٢ .
- ١٢٣ - فريد جبر : أرسطو عند العرب ، دائرة معارف فؤاد القسرام
البستاني ، المجلد التاسع ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٧١ .
- ١٢٤ - د . فوقيه حسين محمود : فشته وغاية الانسان ، ط ١ ، مكتبة
الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ١٢٥ - د . فوقيه حسين محمود : مقالات في أصالة الفكر المسلم ، ط ١ ،
دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
- ١٢٦ - القاشاني ، عبد الرزاق : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق :
د . محمد كمال جعفر ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ،
١٩٨١ م .
- ١٢٧ - القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٥ ، مط دار الكتب المصرية
القاهرة ، ١٣٥٦ هـ .
- ١٢٨ - القشيري ، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (٢٧٦ - ٤٦٥ هـ) :
الرسالة القشيرية في علم التصوف ، مكتبة ومطبعة محمد علي
صبيح ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .
- ١٢٩ - القفطي ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف : أخبار العلماء
بأخبار الحكماء ، مط السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .
- ١٣٠ - كارافو : مادة (الفارابي) ، دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد
الثاني ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ١٣١ - الكاشي ، يحيى بن أحمد : نكت في أحسنال الشيخ الرئيس ،
تحقيق : د . أحمد فؤاد الأهواني ، منشورات المعهد الفرنسي
للأثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٥٢ .
- ١٣٢ - كراوس : رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ، ج ١ ،
مط بول بارييه ، القاهرة ، ١٩٣٩ .
- ١٣٣ - د . كمال اليازجي - أنطون كرم : أعلام الفلسفة العربية ، ط ١ ،
بيروت ، ١٩٥٧ .

- ١٢٤ - د . كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ط ٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤ .
- ١٢٥ - الكندي : رسالة في الحيلة لدفع الأحزان ، ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق وتقديم : د . عبد الرحمن بدوي ، ط ٢ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- ١٢٦ - الكندي : رسالة في العقل ، ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق : د . عبد الرحمن بدوي .
- ١٢٧ - الكندي : رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، تحقيق وتقديم : د . أحمد فؤاد الأهواني ، ط ١ ، عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٨ .
- ١٢٨ - الكندي : رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو طاليس ، ضمن (رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١) ، تحقيق وتقديم : د . محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
- ١٢٩ - كوريان ، هنري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة : نصير مروه - حسن قبيسي . منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٦٦ .
- ١٣٠ - كوركيس عواد - ميخائيل عواد : رائد الدراسة عن الفارابي ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ .
- ١٤١ - د . ماجد فخري : أرسطو طاليس (المعلم الأول) ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٨ .
- ١٤٢ - د . ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة : د . كمال اليازجي ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ .
- ١٤٣ - د . ماجد فخري : دراسات في الفكر العربي ، دار النهضة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ .
- ١٤٤ - د . محمد عبد الهادي أبو ريده : رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
- ١٤٥ - د . محمد عبد الستار نصار : في الفلسفة الإسلامية (قضايا ومناقشات) ، ج ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٨٢ .
- ١٤٦ - د . محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ، ط ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- ١٤٧ - د . محمد علي أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابي وابن

- خلدون ، مجلة عالم الفكر ، المجلد التاسع ، العدد (١) ،
الكويت ، ١٩٧٨ .
- ١٤٨ - د . محمد سليم سالم : تصدير لكتاب (جوامع الشعر) للفارابي ،
القاهرة ، ١٩٧١ .
- ١٤٩ - د . محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، الدار القومية
للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ١٥٠ - د . محمد فتحى الشنيطى : المعرفة ، ط ٢ مكتبة القساهرة
الحديثة ، ١٩٦٢ .
- ١٥١ - د . محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى الفيلسوف الروحى .
مجلة الكاتب ، العدد (٦) ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ١٥٢ - د . محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى فى المدينة الفاضلة ، مجلة
الكاتب ، عدد أكتوبر ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ١٥٣ - د . محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد
وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- ١٥٤ - د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته النينية ، ط ٣ ، مكتبة
الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ١٥٥ - د . محمود قاسم : فى العقل والنفس لفلاسفة الاغريق والاسلام .
ط ٣ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ١٥٦ - المسعودى ، أبو الحسن على بن الحسين (ت ٣٤٦ هـ) : القتيبة
والاشراف ، دار الصاوى للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٨ .
- ١٥٧ - المعرى ، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان : اللزوميات أو
لزوم ما لا يلزم ، مطب الجملية ، القاهرة ، ١٩١٥ .
- ١٥٨ - مصطفى عبد الرازق ، (الشيخ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة
الاسلامية . ط ٣ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ١٥٩ - مصطفى عبد الرازق ، (الشيخ) : فيلسوف العرب والمعلم
الثانى ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٥ .
- ١٦٠ - د . نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الألمانية (نظرية العلم) ،
القاهرة ، ١٩٨٠ .
- ١٦١ - د . نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) ،
مكتبة الحرية ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

١٦٢ - د . نازلي اسماعيل حسين : مناهج البحث العلمى ، القاهرة ،
١٩٨٢ .

١٦٣ - د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلاميه ، مكتبة
النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

١٦٤ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط ١ ، مط لجنه التأليف
والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

(د) المعاجم والموسوعات :

١ - المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، تصنيف : محمد فؤاد
عبد الباقي ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م .

٢ - المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى ، تصنيف : ه . ي .
ونسك ، لينن ، ١٩٣٦ م - ١٩٦٩ م .

٣ - المعجم الفلسفى ، اصدار مجمع اللغة العربيه ، مط الاميرية ،
القاهرة ، ١٩٧٩ .

٤ - المعجم الفلسفى ، للدكتور جميل صليبا ، المجلد (١ - ٢) ، ط ١ ،
دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧١ .

٥ - دائرة المعارف الاسلاميه ، تأليف : جماعة من المستشرقين ،
ترجمة : احمد الشفتناوى ، ابراهيم زكى خورشيد ، عبد الحميد
يونس ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٦ - دائرة المعارف ، لقؤاد البستاني ، المجلد التاسع ، مط الكاثوليكيه .
بيروت ١٩٧١ .

(هـ) المراجع الأجنبية :

1. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, A history of Muslim philosophy, Vol. 1, Wiesbaden, 1963.
2. Ibrahim Madkour : La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique Musulmane, Paris, 1934.
3. Moritz Steinschneider : Al-Farabi, Des Arabischen philosophen Leben und schriften, Amesterdam, philppress, 1966, new Encyclopedia Britanica, Vol. 9. 15th edition.
4. Muwain Mahdi : Islamic theology and philosophy, The
- 5 Nicola Rescher : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, London, 1962.

الفهرس

٥	أهداء
٧	مقدمة
١٥	تمهيد حياة الفسارابى
٢٢	الفصل الأول : المنهج عند الفسارابى
٦٢	الفصل الثانى : الانسان فى علاقته بالله والعالم
٩٩	الفصل الثالث : النفس الانسانية
١٢٥	الفصل الرابع : نظرية المعرفة
٢٠٩	الفصل الخامس : الانسان فى المجال الخلقى
٢٤٥	الفصل السادس : الانسان والبيئة الفاضلة
٢٧١	الخاتمة
٢٨٢	المصادر والمراجع

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٢/٨٢٧٠

ISBN — 977 — 01 — 3477 — 5

حمل المسلمون رسالة بينهم الحنيف عبر بقاع
الأرض فنشروا قيم العدل والحرية، والعلم والمعرفة. ولقد
أصل فلاسفة الإسلام هذه المعاني الخالدة في مؤلفاتهم.
وكان «الفارابي» فيلسوف المسلمين أكثر الفلاسفة أثراً
في تطوير الفكر الفلسفي عند المسلمين. ولقد تميز
الفارابي عن غيره بذلك الطابع الإنساني الذي طبع به
فلسفته. وهو منهج يتسم بالرؤية الكلية للإنسان
عضوياً ونفسياً وفكرياً وأخلاقياً واجتماعياً. وهو ما
نفتقده عند غيره من الفلاسفة المسلمين. وما أحرانا أن
نستلهم القيم الإيجابية في هذا المنهج المتكامل من أجل
إصلاح الإنسان والنهوض به نحو مواطن الابداع
والحضارة.

To: www.al-mostafa.com