

الإِنْسَانُ فِي الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ (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 الذي يستطيع أن يمتلك ناصية المعرفة ،
ويشيد دعائم الحضارة ، ويبثدء حركة التاريخ . فلا معرفة حقبة ،
ولا حضارة ، ولا تاريخ دون وجود الانسان ، ولذا اخصى الانسان
منذ فجر البشرية هدفا للمرسالات السماوية ، ومحورا لمذاهب الفلاسفة
ونتاجات المفكرين في مختلف العصور . فقد سمت هذه جميعا ، ضمن
اطر 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 هدفا الرئيسي اصلاح الانسان . وتحرير
ارادته من رق العبودية وظلام الجاهلية ، وتكليفه بما يحقق له السعادة
في الدارين . وفي القرآن الكريم تبدو صورة الانسان في غاية السمو
والرفعة . فهو أحسن المخلوقات وأقومها :

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾^(١) وهو اكرمها واترفها :

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾^(٢)

وهو حامل الأمانة والمسئول عن أداء الرسالة الالهية :

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

وقد حمل المسلمون رسالة دينهم الحنيف عبر بقساع الأرض ،
فمرروا الانسان من مضطهديه ، ونشروا قيم العدل والحسرية ،
والمعلم والمعرفة ، واشاعوا 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 اثرا 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
الانسانى الذى طبع به فلسفته ، حيث لا يخلو فيها باب واحد من اهتمام
بالانسان أو تحليل لسلوكه وعماشه وعلاقته بالاغيار . بل أن 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
المدينة) وغيرها . وأراؤه في تصنيف العلوم واحصائها موجودة في
كتبه الأخلاقية (كتصنيف السعادة) و (التنبية على سبيل السعادة) .
زه على تلك غزارة المؤلفات التي خصصها الفارابي للانسان .

(١) (التين : ٤) .

(٢) (الإسراء : ٧٠) .

(٣) (الأعراب : 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 ، فان 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 ، ومتناسك 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 الفلسفي والرجوع للانسان ، والتي وردت في قسم من مؤلفات الفارابي ، اللهم الا ما لانجد مناسبا من ذكره ، مثل ما يتعلّق بقوى النفس وعلاقتها الوظيفية بالدماغ .

وقد اتبعنا في بحثنا هذا منهاجا تحليليا مقارنا ، وحاولنا فيه من جهة استفراق 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 للفلسفة ، وفيما يخص الفارابي فقد رجعنا الى أغلب مؤلفاته المخطوطة والطبوعة ، ولكننا لاحظنا في قسم من هذا المطبوع تصحيحا واختلافا ونقصا لبعض الجمل والكلمات ، فاقتضى منا ذلك أن نقارن بين عدة نسخ للكتاب المطبوع ، ولا نقتصر 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 الأضواء على حياة الفارابي ، لأن حياة الفيلسوف قد تكثف لنا عن جوانب خفيت عن شخصيته ، وقد تحمل لنا بعض الإشكالات المتعلقة بفلسفته ذاتها ، وقد ركزنا هنا على التكوين الثقافي والروحي للفارابي ، وأشرنا إلى أن مكوناته الثقافية والروحية هي إسلامية في المقاسم الأول ، وإن اطلعنا على التراث الحضاري للأمم الأخرى ، سواء كان يونانيا أو غير يوناني ، لم يلمح شخصيته الخاصة أو يلمح تكوينه ، بل إنه 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 (إحصاء العلوم) وتصنيفها ، رائدة في هذا المجال على صعيد الفكر الإسلامي خاصة والإنساني عامة ، والثاني أن اهتمام الفارابي بالمنهج يعبر عن وجه آخر من مدى الترابط والاتساق والاحكام في رؤية الفارابي للإنسان ، حيث تكون تصوراتته في هذا الإطار مؤسسة على قواعد منهجية ، ولا تخضع للمصادفة أو العشوائية ، والثالث أن طبيعة أي بحث علمي تقتضي منا معرفة المنهج الذي سلكه الفيلسوف أو المفكر في بحثه ، حتى نمسرف مقدار ما فيه من الخطأ والصواب . . . الفصل والنجاح .

الفصل الثاني :

وقد خصصناه لبحث علاقة الإنسان بالله والعالم ، لأن الإنسان عند الفارابي يرتبط بالالوهية بشكل وثيق ، لكونه أحد مخلوقات الله من جهة ، ولأنه يطمح دوما لمعرفة خالقه والسمو إليه من جهة أخرى ، وقد أشرنا إلى أن تصور الفارابي للالوهية يصدر عن أصول إسلامية 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 إيمان الفارابي بأن معرفتنا لله هي معرفة فطرية تتم من غير اكتساب ومنها أيضا منهج الفارابي في النزول من معرفة الله إلى معرفة العالم وليس العكس ، وأشرنا إلى سبق الفارابي لنا جاء به ديكارت في هذا المضمار .

أما عن علاقة الإنسان بالعالم ، فهي وثيقة أيضا ، وقد عرضنا في هذا الخصوص نظريته في العقول ، والدور الذي يلعبه العقل الفعّال

فى عالم ما تحت القمر ، ومدى قدرة الانسان على الاتصال به . وشرنا الى المنزلة التى يعطىها الفارابى للانسان ، فهو عنده اشرف المخلوقات وارقاها . 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 براميز الفارابى على روحانية النفس ، ورأيه فى خلودها ، وتعرضنا بالنقد والتليل لرأى ابن طفيل حول خلود النفس عند الفارابى . كما عرضنا رأى الفارابى فى التناسخ ورفضه له ، واختلافه فى هذه النقطة مع الفيثاغوريين وأقلاطون ، ثم شرحنا قوى النفس عند الفارابى ، وختمنا الفصل بنقد وتعقيب .

الفصل الرابع :

وقد عالجتنا فيه نظرية المعرفة عند المسلم الثانى . والحق أن جوهر الانسان يتجلى فى المعرفة ، لذا نجد فيلسوفنا قد أوسع 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 نورية ، 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 الانراك الحسى والعقلى ، والعلاقة بين المدرك أو بين الذات والموضوع . كما شرحنا تفصيلاً نظرية الفارابى فى العقل ، ثم عرضنا للمعرفة الاشراقية عند الفارابى ، ولتصوفه كأحد مظاهر تلك المعرفة . وشرنا الى مغان الاتفاق والاختلاف بينه وبين المتصوفة . ثم عرضنا رأى 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 لرأى الفارابى فى مدى قدرة العقل على انراك 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 هدفا وغاية لذمبه الفيلسوف برعته . 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 وكادت 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) او (الفلسفة المدنية) . والمحيقة ان الآراء السياسية ، بل الانسانية ، للفارابي تتجلى كما أوضح ما يكون في رؤيته (للمدينة الفاضلة) كما عرضها في كتبه السياسية المختلفة . وقد بحثنا هنا آراءه الاجتماعية ، مثل ضرورة الاجتماع الانساني وطبيعته ، واقسام المجتمعات ، والتفسير العضوي للمجتمع ، ورأيه في رئيس الدولة او 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 افلاطون 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 ، وللدولة التي تشمل مختلف الأمم والشعوب دونما تمييز ، بينما جمهورية افلاطون تنطلق من رؤية ضيقة للمدينة اليونانية ، ولذا نادى الفارابي (بمجتمع المعمورة) الذي يضم عدة شعوب وأمم ، بينما لم يعرف ذلك افلاطون . وهناك جملة من النقاط الأخرى التي تميز بها الفيلسوف المسلم عنلاحظها أثناء البحث . بعد ذلك عالجنا ما يثار حول النظرة (الطوباوية) في سياسات

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

(الخاتمة والنتائج) : وقمنا فيها بعملية تركيب لما عرضناه خلال البحث . وكان هدفنا الأساسي هو استخلاص القيم الايجابية للانسان عند الفارابي ، وايضاح رايه كفيلسوف صاحب رؤية متميزة في هذا المجال . وخالصة ما توصلنا اليه أن هناك ثلاثة أبعاد تعسند تصور الفارابي للانسان هي : بعد الهى وكونى ، وبعد ابستمولوجى ، وبعد اخلاقى اجتماعى وسياسى . وعند الفارابي ان هذه الأبعاد الثلاثة يكمل بعضها بعضا . كما أشرنا فى هذه الخاتمة أيضا الى جملة من النقاط التى تميز مذهب الفارابي الفيلسفى عن غيره من فلاسفة اليونان ، التى استخدمها بون شك من شخصيته الفكرية المتميزة ، ومن عقيدته الاسلامية .

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

وما أحرانا أن نستلهم القيم الايجابية فى هذه الصورة التى رسمها الفارابي ، من أجل اصلاح الانسان فى أمتنا ، والنهوض به نحو مواطن الابداع والحضارة . وأحسب أن فى ذلك احياء حقيقيا لتراثنا . لأن هذا الاحياء سيكون شكليا ، ولا يتجاوز النصوص الصماء ، اذا لم يأخذ طريقه الى الواقع العملى ، من أجل إعادة تشكيله وتغييره نحو الأفضل . وأرجو أن أكون قد وفقت فى عرضى لهذا الموضوع . والله أسأل أن يهدينى الى سواء السبيل فهو حسبى عليه توكلت واليه انيب .

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 الأضواء 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 الأئمة) لابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ، ص ٢ - ٩ ط ١ ، مطبوعة في مصر ، ١٢٩٦ م - ١٨٨٢ م .

حياة الفارابي ، معتمدين على ما أورده المؤرخون القدامى على وجه الخصوص في كتب التراجم ، مع الاستفادة مما ذكره المحدثون الذين ترجموا للفارابي ، ومتوخين الإيجاز ما أمكن .

١ - نسبه :

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

وقد اجمع المؤرخون على انه تركي الأصل ، باستثناء (ابن أبي أصيبعة) الذي ذكر انه فارسي المنتسب (٣) . ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق انه « لا سبيل الى تحقيق نسبه من هذه الناحية ، لتقارب البلدين واشتراك الاعلام فيهما » (٤) . غير أن الشواهد تؤكد أن الفارابي كان تركيا ، بليل ان (طرخان واوزلغ) هما من أسماء الترك (٥) ، اضافة الى موطنه الأصلي وهو مدينة (قاراب) التركية كما سنرى .

٢ - موطنه :

ينتسب أبو نصر الى مدينة (فاراب) وفيها ولد . وفاراب كما يذكر (ياقوت الحموي) « ولاية وراء نهر سيحون في تخوم بلاد الترك ، وهي أبعد من الشاش ، قريبة من بلاساغون ومقدارها في الطول والعرض أقل من يوم ، الا أن بها منعة وبأسا ، وهي ناحية سيخة لها غياض ولهم مزارع في غربي الوادي يأخذ من نهر الشاش ، وقد خرج منها جماعة من الفضلاء منهم اسماعيل بن حماد الجوهري مصنف (الصحاح في اللغة) وخاله أبو ابراهيم اسحاق بن ابراهيم صاحب (ديوان الألب) ، وغيرهما ، واليها ينسب أبو نصر محمد بن محمد

(٢) في تحقيق نسبه الفارابي انظر مثلا ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٢ ، تحقيق : د. احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٨ ، وساعد الأندلسي : طبقات الأمم ، ص ٥٢ ، تحقيق : لويس شيخو اليسوعي ، مطب الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٢ ، والسجدي : التنبيه والاشراف ، ص ١٠٥ - ١٠٦ ، القاهرة ١٩٢٨ .

(٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٥ .

(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمسلم الثاني ، ص ٥٥ ، مطبع عيسى الحلبي ، 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 ان (ابن النديم) يذكر ان ابا نصر ، اصله من الفارياب من
ارض خراسان ، (٧) .

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

ولكن مما يضعف رأي (ابن النديم) او غيره ، ان التسمية الي
(فارياب) هي (فاريابي) ، وليس (فارابي) ! كما ان (ياقوت
الحموي) قد ذكر أسماء جماعة من العلماء نسبوا الي (فارياب) منهم
محمد بن يوسف الفارابي صاحب سفيان الثوري ، وليس فيهم ابو نصر
الفارابي (١٠) .

٣ - مولده :

لم يذكر المؤرخون تاريخ ولادته ، ولكننا يمكن ان نستنتجها من
معرفة تاريخ وفاته ، والسن التي كان عليها اثناء وفاته . فقد ذكر
المؤرخون انه توفي بدمشق في شهر رجب سنة (٣٢٩ هـ) وقد نامز
الثمانين عاما (١١) . وبذا تكون ولادته حوالي سنة (٢٥٩ هـ) .

٤ - نشأته :

النشأة الاولى هامة جدا في حياة اي فيلسوف او مفكر . لان فيها
ترتسم الخطوط الاولى لشخصيته ، وقد تبقى آثارها ملازمة له حتى في
مراحل متأخرة من حياته .

والحقيقة ان 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 : تكملة صوان الحكمة ، ص ١٦ ، لاهور ، ١٣٥١ هـ .

(١٠) ياقوت الحموي : معجم البلدان ، ج ٦ ، ص ٨٤٠ . وانظر الشيخ مصطفى

عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٦ .

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

١٧. الاتسان 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 الرازق 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 النحو 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) .

ان حياة الفارابي منذ طفولته وشبابه وحتى أواسط عمره ، لا نكاد نعرف عنها شيئا . اللهم الا ما ذكر من ان ابيه كان قائد جيش (١٥) ، فنستنتج انه نشأ ميسور الحال ، ولكنه لم يملك سلوك اولاد القادة والأمراء الذين كثيرا ما يميلون الى الترفه والبيذخ والاقبال على اللذات . ولعل فيما امتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب النرمس ومشاق الأسفار وشطط العيش ما يشعر بأنه سليل ابطال ، (١٦) .

وكذلك ما ذكر من اشتغاله بالقضاء في بلده . فقد كان في اول امره قاضيا . فلما شعر بالمعازف نبت ذلك ، واتبل بكليته على تعلمها . ولم يسكن الى نحو من امور 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 الرازق : المصدر السابق . ص ٥٨ .
 - (١٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٦ .
 - (١٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق ، المصدر السابق ، ص ٥٩ .
 - (١٥) عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .
 - (١٦) الشيخ مصطفى عبد الرازق ، نفس المصدر ، ص ٥٦ .
 - (١٧) عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .

١ - أن رجلاً يتسنىم هذا المنصب لابد أن يكون مؤهلاً له تأهلاً 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 بكليته 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 قبولاً ، 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 ناهيك .

(١٨) ابن أبى أصيبعة : ميراث الألباء ، 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 لإعطاء 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 ، وقيل 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 إن جانباً مهماً من رحلات الفارابي بقي مجهولاً ولم
 يوضحه المؤرخون . فهؤلاء لا يفصلون في رحلاته إلا ابتداءً من وصوله
 إلى بغداد ، وهي عاصمة الخلافة الإسلامية يومئذ . فأسفاره بعد هذه
 المرحلة يذكرونها بشيء من الوضوح ، أما قبل ذلك ، فلا تكاد 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 اولا في آسيا الوسطى فترة من الزمن حيث كان يوجد عدد غير قليل من نور العلم . ثم سافر الى بلاد فارس وكانت تعج حينئذ بالفقهاء والادباء والمتكلمين والعلماء في مختلف مجالات المعرفة ، وفيها حواضر علمية هامة . فاستفاد فيلسوفنا منها . ودرس وتعلم فيها . لانه 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 ان تكون هناك مرحلة سابقة على وصوله الى بغداد اخذ فيها قسطا غير قليل من اسباب المعرفة . وجاء الى العراق لاكمال دراسته العالية ثم التدريس بعد ذلك .

ومما يلاحظه (دي بور) ان « الفلسفة التي تدرب عليها الفارابي يرجع اصلها الى مدرسة مرو ، والظاهر ان اعضاء هذه المدرسة كانوا يعنون بمسائل الالهيات اكثر مما عنى بها اهل حران والبصرة . فقد كان ميل هؤلاء متجها الى الفلسفة الطبيعية » (٢٠) . ومرو كما هو معروف تقع في بلاد فارس .

ولعل من نتائج رحلاته تلك اتقانه للعديد من اللغات كالفارسية وغيرها . واعتقد انه كان يعرف العربية قبل وصوله الى بغداد . اما حكاية دراسته للعربية في بغداد على اللغوي المعروف ابن السراج ، فهي اكبر من ان تكون تعلمها كما سنرى .

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

وقد وصل الفارابي بغداد حوالي سنة (٢١٠ هـ) كما قلنا ، والتقى فيها بابي بشر متى بن يونس (ت ٢٢٨ هـ) المنطقي والمترجم المعروف . وكان اذ ذاك شيخا كبيرا « يقرأ الناس عليه من المنطق ، وله صيت عظيم ، وشهرة وافيسة ، ويجتمع في حلقته كل يوم المتون من

(١٩) ابن خلكان : وفيات الاميان . ج ٥ . ص ١٥٣ .

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

ابن ريمه ، مطبوعة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .

المشتغلين بالمنطق . وهو يقرأ كتب أرسطاطاليس في المنطق ويسمى 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 أبا نصر أخذ طريقة تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة الا من أبي بشر . (٢١) ا -

ولكن ابن أبي أصيبعة يقول في معرض المقارنة بين الفارابي وأبي بشر : « ان أبا بشر أسن من أبي نصر . وأبو نصر أحد ذهنا وأعذب كلاما » (٢٢) .

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

ويؤيد ذلك (دى بور) ، وأن بشيء من التحفظ ، فيقول : ان الفارابي « كان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تظن من جمال البلاغة غير أن ولوعه بالترادف في الألفاظ والجمل ، بين حين وآخر ، يقف حائلا دون الدقة في تعبيره الفلسفي » (٢٣) -

ولا يعطى (دى بور) أمثلة مميعة تثبت ولوع الفارابي بالترادف في الألفاظ والجمل في بعض الأحيان ، ولذا فإن تحفظه حصل شك ولا مبرر له . لأن فيلسوفا 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 المسالم 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 طرفا

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

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

(٢٣) دى بور : المصدر السابق ، ص ١٣٠ .

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

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

وهكذا فان 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 مظان
مختلفة مكتوبة مما كانت تزخر به مكتبات بغداد ، أو مسموعة من قبل
الطلاب 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 ان يبتدئ بتعلم المنطق والفلسفة في بغداد على يد أبي بشر ومن
ثم يوحنا بن حيلان ، وخلال مدة وجيزة يتفوق على هؤلاء جميعا ، وتطبق
شهرته الاتاق الى الحد الذي يحار فيه للناس 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 انها 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 بنا يتعلمها في بغداد على يد ابن السراج ، فإن الدليل لا يسعقهم . « فليس من المعقول أن الامام 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 يجهد العربية بيتدبر بتعلم ألفها وبأثها عن ابن السراج » (٢٧) .

وتضيف 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 لساذا تستبعد 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 الألب) . 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 الحكمة لم تهبط عليه إلا حينما التقى بهما ! والحال أن هذين الرجلين لا يعرف لهما نشاط فلسفي إبداعى . 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 ٥٦ .

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

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

ونعقد 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
ان 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)
مكياً على الاشتغال بهذا العلم (الفلسفة) ، والتحصيل له الى أن برز فيه .
وفاق أهل زمانه . وألف بها معظم كتبه ، ثم سافر منها الى دمشق .
ولم يقم بها . ثم توجه الى مصر ١٠٠ وعاد الى دمشق والام بها ،
وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان ، (٣٠) .

ويرجح أن الفارابي غادر بغداد الى دمشق في آخر سنة (٢٣٠ هـ) .
وهو ما تستنتجه مما نكسره (ابن أبي أصيبعة) عن كتاب (المدينة
الفاضلة) . حيث يذكر : ان الفارابي « ابتداء بتأليف هذا الكتاب ببغداد ،
وحمله الى الشام في آخر سنة (٢٣٠ هـ) . وتممه في سنة (٢٣١ هـ) .
وحرره ثم نظر في النسخة ، بعد التصريح ، فأثبت فيها الأبواب .
ثم سأل بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه . فعمل
الفصول بمصر في سنة (٢٣٧ هـ) وهي ستة فصول » (٢١) .

ولكن ابن أبي أصيبعة يذكر في مكان آخر من كتابه : « ان أبا نصر
قد سافر الى مصر سنة (٢٢٨ هـ) ورجع الى دمشق وتوفي بها سنة
(٢٢٩ هـ) » (٢٢) .

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

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

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

(٣١) هيون الأنياب ، 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 قربه
اليه الفيلسوف الفارابي ، والشاعر المتنبى ، 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 ، وكرمه اكراما كثيرا ، وعظمت منزلته عنده . وكان له
مؤثرا ، (٢٤) .

ويجمع المؤرخون على اعجاب الأمير سيف الدولة بالحكيم
الفارابي وتقديره الفائق له . حيث ينكر القفطي أيضا : ان ايا نصر
قدم على سيف الدولة في حلب ، واقام في كنفه مدة بزى أهل التصوف .
وقدمه سيف الدولة ، وكرمه ، وعرف موضعه من العلم ، ومنزلته
(٢٢٩ هـ) ، (٢٥) .

ولا حاجة بنا الى ذكر القصة التي أوردها صاحب الوفيات عن
اللقاء الأول للفارابي بسيف الدولة (٣٦) ، لأن أسلوب الصنعة والتمثيل
واضح فيها ، والفارابي أبعد ما يكون عن ذلك . لزهده ، وانطلاقه على
سجيته ، وعدم ميله الى التكلف . حتى وان استندت تلك القصة الى
بعض الأسس الصحيحة في شخصية الفارابي مثل اتقائه للموسيقى ،
واختراعه لآلة القانون ، ومعرفته الواسعة باللغات . أنها تشبه ان
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 : اخبار العلماء باختيار الحكماء ، ص ١٨٣ ، مطب السعادة ، مصر ،

١٣٢٦ هـ .

(٣٦) انظر تفاسيل القصة في (وفيات الاعيان) ، 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 ... اتقانه للغات :

كانت للفارابي معرفة بالعديد من اللغات . قد تكون رحلاته الكثيرة في العديد من البلدان ، كما ألقنا ، عاملا مساعدا على تنميتها . وقد يقع هذا الأمر (ابن خلكان) الى 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 الى 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 ٢٦ - ٢٣ ، وثقه صواب 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 الكاتوليكية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٦٠ . وله أيضا : كتاب الحروف ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٤٤) انظر للفارابي : احصاء العلوم ، ص ٨١ ، تحقيق وتقديم : د . عثمان أمين ،

ط ٣ ، 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 يلج بطرف هنا على الأقل .

٧ - المعلم الثاني :

لقب أبو نصر (بالمعلم الثاني) (٤٦) على اعتبار أن أرسطو هو (المعلم الأول) . ويرجع (كارادغو) أن هذا اللقب أطلق على الفارابي لاشتواره 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 مسودا وم محفوظا في مكتبة بأصفهان إلى أيام ابن سينا الذي أطلع عليه وأخص منه كتابه المعروف (الشفاء) . ثم احترقت المكتبة واتهم ابن سينا بسرقتها 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 والخطر ، 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 وحسباعد الاندلسي وقد توفيا في القرن الرابع ، أو من جاء بعدهما من المترجمين كالفقهي وابن أبي أصيبمه وابن خلكان .

٢ - أن الشيخ الرئيس قد اقر باستنادية 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 الإسلام ، ص ٣٠ ، تحت عنوان الحكمة ، ص ١٦ .

(٤٧) كارادغو : دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٤ - ٥ .

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

ص ٦٧٦ - 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 كإبن سينا طبقت شهرتها الأفاق ، وتعدى تأثيرها حدود العالم الإسلامي إلى العالم كله ؟

٨ -- زهده :

عاش الفارابي حياته معرضا عن الدنيا وتعيمها الزائل ، وأخذنا نفسه بالشدّة ونظف العيش ، رغم ما كان يمكن أن توفره له مواهبه المختلفة ونبوغه العلمي ورسوخ الدامه في الحكمة من إمكانات كبيرة لاجتذاب الثراء والعيش المرفه ، وحتى علاقته بسيف الدولة ، وهو الأمير الذي اشتهر بجموده 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 أزهّد 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 وكثرت 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 .
وحيثما 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 تخيل ذلك
الفيلسوف العظيم ، وهو في شيخوخته ، تضطرب 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 !
تخيل كل ذلك ، فنزداد اعجابا بهسذا الحكيم الزاهد ، ونكبر فيه الأباء
والشهم ، كما تكبر فيه حبه للعمل . فبالرغم من كونه فيلسوفا يمارس
العلوم النظرية ، لم يحط من شأن المهن والصناعات وأريائها ، كما فعل
فلاسفة اليونان ، بل مارس هو نفسه مهنة من المهن . وتلك قيمة كبرى
نستخلصها من واقع حياة الفارابي ، والتي اعتقد أنها ، بالاضافة 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 - شمسوه :

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

يا علة الأشياء جمعاً والسدى كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطيباق ومركز في وسطون من الثرى والأبحر
انى ذعوتك مستجيبراً مذنبسسا فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
فسذب بفيض منك رب الكل من كبر الطبيعة والعناصر عنصرى

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

(٥١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٦ .

(٥٢) ابن أبي اسبيبه : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٧ .

عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ، 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 وسائر العلوم (٥٤) .

وازكريا تلميذ أشهر منه ذكرا 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 التوحيدى
(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 الى أن يشهد للفارابي شهادة صريحة
أخرى فيقول : « أما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ،
ولا يجرى مع القوم في ميدان . فيكاد أن يكون أفضل من سلف من
السلف » (٥٨) .

(٥٣) مصطفى عبد الرزق : المصدر السابق ، ص ٦٧ .

(٥٤) البيهقي : نعمة 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 عمير : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٣ - ٤ . وانظر يحيى

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

الأهواي ، 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 نكره (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 كالفقطنى وابن أبي أصيبعة وابن خلكان ، قد
عرفوا مقدار ما في تلك القصة من الاختراع ، فأهملها جميعا ،
وتمسكوا بالرواية التي تذهب إلى أن وفاته كانت طبيعية . ويلاحظ
الشيخ مصطفى عبد الرازق أن رواية البيهقي مشابهة 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 صلي 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 تفر
هذا الشك لأن هناك خلافا بين معركة سيف الدولة ووفاة الفارابي هو أربعة شهور .
كما يذكر المؤلف .
(٦٠) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٣ - ٣٤ . أيضا له تلمة صوان الحكمة ،
ص ١٩ .
(٦١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٢ - ٦٣ .

الفصل الأول

المنهج عند الفارابي

اهتم الفارابي اهتماما خاصا بالمنهج ، وادرك ضرورته قبيل البدء في أية محاولة علمية أو فلسفية . ولذا جاء مذهبه في 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 التي توصل الى غاية معينة .

ولكى نثبين طبيعة فلسفة الفارابي الانسانية ، وهي محور فلسفته كلها ، لابد أن نلقى الضوء على المنهج الذي سلكه في معالجة القضايا الفلسفية المتعددة ، حتى يصل الى نتائج علمية سليمة في معالجة تلك القضايا .

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

غير أن تعدد المناهج عنده لا يؤدي الى نوع من التناقض ، بل يوجد بينها اتساق واحكام ووحدة ، بقدر ما في فلسفة الفارابي من تماسق ، وترابط ، وإيمان بوحدة الحليقة ، كما سنرى .

١ - المنهج العلمي :

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

يقول أبو نصر : « وينتفع بما في هذا الكتاب - احصاء العلوم - لأن الانسان 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 . ويهدا الكتاب يقدر الانسان 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 ادراكه لأهمية هذا التصنيف وصالته بالمنهج العلمي ، حيث يندرج هذا البحث في (منطق العلوم) ، « لأن الباحث لا يمكن أن ينفذ يفكره 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 بالإضافة إلى تلك العلوم . وكان الفارابي يرمى إلى أن يؤكد على وجود منهج عام يحكم مختلف العلوم ، ويقسوم 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 منطوية ، 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 ، ضرورية
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 ، فآثر
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
الاتساق 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
مبنيًا على اساس عقلية محددة ، مبينا 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 اسين لكتاب (احصاء العلوم) ، ص ٢٣ .

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

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

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

الهند ، ١٣٤٦ م .

(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 نيم . 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 والفضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة وأشياء 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 المحسومة .

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 تجوزه ، على أساس العلم والعمل أيضا . فتكون الصنائع اثن صنفين :

- ١ - صنف يكون لنا بها معرفة بالعلم فقط .
- ٢ - صنف يحصل لنا بها علم ما يمكن ان 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 اعمال 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 والتافع والجميل . والنافع اما نافع في اللذة أو الجميل ، والصناعات التي يتصرف بها في المدن مقصودها النافع ، والذي يعيز السير وبها يستفاد القوة على ما ينجز فان مقصودها ايضا الجميل ، من قبل ان يحصلها العام واليقين بالحق ، ومعرفة الحق واليقين هي لا محالة جميلة ، فقد حصل ان مقصود الصنائع كلها اما جميل واما نافع (١٥) .

فالصنائع اثن 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 ، فلابم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي ننال بها السعادة (١٦) .

والفلسفة تحصل لنا بجودة التمييز ، وجودة التمييز تحصل بقوة الذهن على انراك 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 .

للمنطق . 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 بالجمال 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 التماثيل 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 للمضمار 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 وأحصانها .

(١٧) نفس المصدر ، ص ٢١ - ٢٢ .

(١٨) الفارابي : التلخيص ، ص ٢٠ .

(١٩) نفس المصدر ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢٠) نفس المصدر ، ص ٢١ .

وبالتالي يتأكد اعتبار الفارابي صاحب مذهب في تصنيف العلوم ،
لأنه « بنى تصنيفه للعلوم على اختلاف الموضوعات التي تتناولها بالبحث ،
اختلافاً 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 الفارابي من تصنيف العلوم حسب المنهج الذي
اختطه ، انتقل إلى المرحلة التالية وهي احصاء العلوم المعروفة في عصره .
وقد حدد لهذه المرحلة هدفاً واضحاً وغاية معينة هي ، كما قال : « إن نحصى
العلوم المشهورة علماً علماً ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ،
وأجزاء كل ماله منها أجزاء ، وجمل ما في كل واحد من أجزائه » (٢٢) .
وقد جعل الفارابي كتابه في خمسة فصول : « الأول في علم اللسان
وأجزائه » والثاني في علم المنطق وأجزائه ، والثالث في علوم التعاليم ،
وهي العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمي وعلم الأثقال
وعلم الحيل ، والرابع في العلم الطبيعي وأجزائه ، والخامس في العلم
اللساني وأجزائه ، وفي علم الفقه ، وعلم الكلام (٢٣) .

وسوف نستعرض هذه العلوم الخمسة وأجزائها بإيجاز حتى يكون
عندنا تصور محدد عن نظرية العلم عند الفارابي ، وعن مفهوم العلم بشكل
عام في تلك الفترة التي عاشتها الحضارة الإسلامية .

وهذه العلوم كما سنتفها الفارابي هي :

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

الأول : يبحث في حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما ، وعلم ما يدل

عليه شيء منها .

الثاني : علم قوانين تلك الألفاظ .

والحقيقة أن عرض الفارابي لهذا العلم يدل على فهم عميق للغة

(٢١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٧٢ .

(٢٢) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٥٣ .

(٢٣) نفس المصدر ، ص ٥٣ .

(٢٤) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٥٧ .

العربية وتراكيبها ، وللألفاظ ودلالاتها ، وللأوزان الشعرية وغير ذلك .
كما يدل على تضلعها باللغات عموماً ، وهو ما تمتدك عنه المؤرخون ،
وأشهبوا فيه .

٢ - علم المنطق : وهو الصنعة التي تعطى القوانين التي شأنها أن
تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل
ما يمكن أن يغلط فيه من العقول ، والقوانين التي يمتحن بها في
العقول ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غلط ، (٢٥) .

وقد أشار الفارابي الى أن نسبة صنعة المنطق الى العقل
والعقول كنسبة صنعة النحو الى اللسان والألفاظ . فكل ما يعطيناه
علم النحو من القوانين في الألفاظ فان علم المنطق يعطينا نظائره في
العقول ، (٢٦) .

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

- (أ) المقولات أو « قاطيفورياس » .
- (ب) العبارة أو « يارئي أرمينياس » .
- (ج) القياس أو « انالوطيقا الأولى » .
- (د) البرهان أو « انالوطيقا الثانية » .
- (هـ) الحكمة الموهبة أو « سوفسطيقا » .
- (ز) الخطابة أو « ريطوريقا » .
- (ح) الشعر أو « بويوطيقا » .

٣ - علم التعاليم : وهو ينقسم الى سبعة أجزاء عظمى هي : علم
العسدد ، وعلم الهندسة ، وعلم المناظر ، وعلم النجوم ، وعلم
الموسيقى ، وعلم الأثقال ، وعلم الحيل وهو علم وجه التعبير 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 الطبيعي : وهو ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض
التي قوامها في هذه الأجسام (٣٠) .

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

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

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

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

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

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

وهذا العلم على جزئين : جزء في الآراء ، وجزء في 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 نصرته
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 نصرته 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 ، فإله 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) .

وتضيف إلى ذلك أن الفارابي لم يتبع في (المنجزة 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 مجانيا 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 جملة يسهل تناولها على
المتدربين (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 الرزق : المصدر السابق ، ص ٧١ - ٧٢ .

وقد كان للفارابي أثر كبير فيمن تناول هذا الموضوع من المسلمين كالخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ، وكذلك لا ينكر تأثيره على الغربيين من رواد المنهج التجريبي أمثال روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٨٠ م) الذي اتقن من الفارابي كثيرا ، وكان له تأثير كبير عليه (٤٠) .

٢ - المنطق ونظرية العلم

امتاز الفارابي بنزعة المنطقية الصارمة التي طبعت مذهبه الفلسفي بشكل عام ولا عجب ، فقد عرف الفارابي عند المسلمين بأنه (المعلم الثاني) ، لأنه أول من جمع مباحث المنطق المتفرقة ، وهدبها ، وأبان قواعدها وأصولها في العالم الإسلامي ، فقام بنفس الدور الذي اضطلع به أرسطو (المعلم الأول) عند اليونانيين .

وقد ألف أبو نصر في المنطق الكتب الكثيرة ، والشروح العديدة . والمختصرات . مما دعا الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) إلى القول : « أن ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق » (٤١) . ويبدو أن (أوليري) قد بنى رأيه على هذا الأساس ، فذهب إلى أن عمل الفارابي الأساسي يتمثل في بسط المنطق (٤٢) . ولكن في هذا القول بعض الإجحاف ، لأنه يغفل مساهمات الفارابي في ميادين الفلسفة الأخرى : بالرغم من أن آراء الفارابي الفلسفية في الوجود والمعرفة وغيرها متأثرة ، بشكل أو آخر ، بنزعة المنطقية .

وهذه السكينة التي احتلها المعلم الثاني في صناعة المنطق لها ما يبررها . لأنه كما قال (صاعد الأندلسي) فاق جميع فلاسفة المسلمين فيها ، « وأتى عليهم في التحقق بها ، فشرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب تناولها ، وجمع ما تحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة » (٤٢) .

كما أن عرض الفارابي للمنطق جاء متكاملا وغير منقوص . حيث دبه على ما أشغله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفراد وجوه الانتفاع بها .

(٤٠) انظر « عثمان أمين : مقدمة لكتاب (أسماء العلوم) ، ص ٢٢ .

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

(٤٢) أوليري : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ص ١٥٧ . ترجمة : د. تمام حسان ، مراجعة : د. محمد مصطفى سليم ، وزارة الثقافة ، القاهرة .

(٤٣) صاعد الأندلسي : 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 اسهام 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 للمغرب . 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 ، وتسدد 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 النظرية في النفس مثل ، أن الكل أعظم من جزئه ، وأن كل ثلاثة عند فرد ، ونوع يمكن أن يفلط فيه ويعتدل عن الحق إلى ما ليس بحق ، وهي التي شأنها أن تترك بفكر وتأمل عن قياس واستدلال . ففي هذه دون تلك يضطر الإنسان الذي يلتصم الوقوف على الحق اليقين في مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق (٤٩) .

وهناك علاقة تناسب بين المنطق والنحو . « فنسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات 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 لوطيغا الأول) تحليل القياس ، وعلى (أنا لوطيغا الثانية) البرهان . فمثل تلك الكتب لم يتصل به عليها فكتب ما كتب . (انظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والعلم الثاني ، ص ٤٦) .

(٤٥) من ذلك كتاب (شرح البرهان) وكتاب (شرح للفاصلة) 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 ٥٥ .

(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) .

وإذا أصبح منطق الفارابي ليس مجرد تحليل للتفكير العلمي
فحسب ، بل أصبح يشتمل على ملاحظات نهوية ، 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 المزكوزة في الذهن بقطرته كمعنى الوجوب والوجود
والامكان . وهذه الصور والمعاني يقينية أولية يمكن أن يفطن 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 الصالح مصدق .
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 مركزية في الذهن ، ومتى رام أحد أظهار هذه المعاني بالكلام

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

ص ٢٣ .

(٥١) إحصاء المعلوم ، ص ٧٦ .

(٥٢) في بوز : المصدر السابق ، ص ١٣٥ - ١٣٦ . وانظر للفارابي : كتاب

البرهان ، ص ٢١٣ ، ٢٢٠ . تطبيق : د . مباحث بركر ، أنقرة ، ١٩٦٤ .

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

ونفس الشيء بالنسبة للتصديق ، فمنه مالا 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 طرفي النقيض
لايبد 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 أساس التقييم الخماسي
للاستدلال (٥٥) . وهي في الجملة خمسة : برهانية ، وجدلية ،
وسفسطائية ، وخطبية ، وشعرية . فالبرهانية هي التي تفيد العلم اليقيني
في المطلوب الذي نلتصق معرفته ، والجدلية هي التي شأنها أن تستعمل
في أمرين : أحدهما أن يلتصق بالسائل بالأشياء المشهورة التي يعترف بها
جميع الناس غلبة الجيب ، والثاني أن يلتصق بها الانسان ايقاع الظن
القوي في رأى قصد تصحيحه أما عند نفسه وأما عند غيره حتى يخيل
أنه يقين من غير أن يكون يقينا . والأقاويل السفسطائية هي التي شأنها
أن تغلط وتضل وتلبس وتوهم فيما ليس بحق أنه حق ، وفيما هو حق
أنه ليس بحق .

والأقاويل الخطبية هي التي شأنها أن يلتصق بها في اقناع الانسان
في أى 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 ،
والتكلمون يلجأون فقط للقياسات الجدلية ، بينما يجد الساسة مأمنا في
القياسات الخطابية (٥٧) .

(٥٣) الفارابي : عيون السائل ، ص ٥٦ ، ضمن (الثمرة للرضية) ، نشرة ديعريش ،
لين ، 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 الفارابي . وهو أشدهما تقدما بالشرف والرياسة . والمنطق انما التمس به ، على القصد الاول ، الجزء الرابع - يعنى البرهان - وباقى أجزائه انما عمل لأجل الرابع « (٥٨) » .

كما أن البرهان هو القياس اليقيني 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 الاستنباط لهذه (المعارف) والخرجة لها . حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا والفلسفة فيه منخل ، وعليه فرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية » (٦٠) .

وقانون التناقض هو اعلى القوانين عند الفارابي - 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 اخرى ليس البرهان عنده السلة للفلسفة فحسب ، بل هو اخرى أن يكون من أجزائها (٦١) .

٣ - المنهج الموضوعى :

لا قيمة لأى حقيقة اذا 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 الفارابي متمما 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 ليسل ، وحتى تجرى أحكامه موضوعية ، ومبرأة عن الهوى والفسوس .

(٥٨) احصاء العلوم ، ص ٨٩ .

(٥٩) الفارابي : كتاب البرهان ، ص ٢٢١ .

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

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

الفارابي ، ص ٣٥ .

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

١٩٨٣ .

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

فالفارابي قبل ان يكون رأيا عن فكرة معينة يرجع الى آراء السابقين والمعاصرين له ، ولا يصدر رأيه الا بعد ان يكون قد اوسع الفكرة بحثا وتحليلا . انه ، كما اشار د . ابراهيم منكور ، يريد ان يدرس كل شيء ، ويميل الى النظر في الامور من كل ناحية ، والى البحث في جميع الاحتمالات الممكنة (٦٤) .

ولقد طبق الفارابي منهجه هذا في دراسته للفلسفة اليونانية . فرسالته السماة ، ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ، اشبه ما تكون بفهرس مقسم محبوب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية ، بين فيها مصدر تسميتها واسماء رؤسائها (٦٥) . ولا بد انه قصد من تأليفها ان يكون دارس الفلسفة على بيئة من امره قبل ان يخوض في تياراتها المتعددة ، ومسالكها المتشعبة .

هذا بالنسبة للفلسفة اليونانية بشكل عام ، اما بالنسبة لأرسطو فانه لم يقدم بشروحه الكثيرة في المنطق وما بعد الطبيعة والأخلاق الا بعد ان الف عدة كتب ورسائل هي بمثابة المفاتيح لفلسفة المعلم الأول . نذكر منها على سبيل المثال كتابه : (فلسفة أرسطوطاليس ، واجزاء فلسفته ، ومراتب اجزائها ، والموضع الذي منه ابتداء واليه انتهى) (٦٦) . وكتابه (في اغراض أرسطوطاليس في كل واحد من كتبه) (٦٧) ، بالاضافة لكتابه (اغراض ما بعد الطبيعة) الذي اعترف ابن سينا بفضله عليه في فهم فلسفة أرسطو وخاصة كتاب (ما بعد الطبيعة) ، كما لاحظنا .

ولكن الفارابي بالرغم من اعجابه بأرسطو واخلاصه له ، فانه لم يصل بذلك الى حد الانقياد الأعمى ، كما يتوهم البعض للأسف ، بل جعل ايثار الحق احق من ايثار أرسطو !

يقول أبو نصر : « واما الحال التي يجب ان يكون عليها الرجل الذي علم أرسطو ، فهي ان يكون في نفسه قد تقدم واصلح الاخلاق من نفسه الشهوانية ، كما تكون شهوته للحق فقط لا للذة . . . واما قياس أرسطو فينبغي الا تكون محبته له الى حد يحركه ذلك ان يختاره على الحق » (٦٨) .

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

(٦٥) سعيد زايد : الفارابي ، ص ٧٣ .

(٦٦) حقله د . محسن هدي ، ونشره في بيروت ، ١٩٦١ .

(٦٧) انظر ابن أبي اسبيح : عيون الأتياء ، ج ٢ ، ص ١٣٩ .

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

وأخيراً 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 منهاجاً موضوعياً يقوم على عرض آراء الفيلسوفين عرضاً علمياً أميناً ، ومقارنتها مع بعضها البعض لاستخلاص النتائج النهائية منها . وكذلك الرجوع إلى الأعمال الأصلية للفيلسوفين ومن بينها أربعة كتب لأفلاطون منها : محاورتان سامتان توضحان تماماً نظريته في (المثل) وفي (صنع العالم) ، وهما (قيدون) و (وطيماوس) . واعتمد على ثمانية عشر كتاباً 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 الإنسان على العلم بمعناه الحقيقي إلا عن طريق الديالكتيك » (٧٠) .

وقد حدد أفلاطون الجدل « بأنه المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى العقول دون أن يستخدم شيئاً حسيّاً ، بل بالانتقال من معانٍ إلى معانٍ بواسطة معانٍ » . وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة ، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها ، وإلى المحسوسات يفسرها . فالجدل منهج وعلم ، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى 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 إلا 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 الصاعد 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
صاير عن الله نزولا الى مخلوقاته حسب مراتبها ، والآخر صاير 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 بتوجيه الصاعد والهابط ،
وكنذلك ما يكشف عنه تحليل فلسفته ذاتها من أثاره لهذا المنهج .

يقول الفارابي : « لك أن تلاحظ عالم الخلق فتري فيه امارات
المنعة ، 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 هنا 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 فصعب ، 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 الأحراني : افلاطون ، ص ٨٦ ، دار المعارف مصر ، وانظر أيضا :
د . جبرم 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 بيينا من العلة الى المعلول ، من الواحد الى الكثير ، من الموجود الاول ، وهو الواجب (الحق تعالى) ، ثم ينزل الى العقل الاول ، ومن العقل الاول الى الثانى ، والى الثالث الى ان يصل الى العقل العاشر او (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 ، لان الرسول او النبي هو المبلغ للرسالة التى تم الناس اجمعين ، وترتبط بحياتهم الفاضلة ، مستوحيا اياها بمخيلته الفاضلة عن العقل الفعال ، (٧٥) .

اما فى قضايا الانسان والمجتمع فان 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 ؟ وخاصسة 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 . خيرى نصرى نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ .

(٧٥) د . جعفر آل ياسين ، فيلسوفان رائدان (الكندي 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) . فإنه يبدأ البحث فى السبب الأول ثم ينزل إلى 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 لمنهج (الجدل النازل) بشكل خاص فى الإلهيات ، ومنهج (الجدل الصاعد) بشكل خاص فى الإنسان والمجتمع . وتكاد فلسفة الفارابى أن تكون حواراً مستمراً بين الإثنين ، وسعياً دعويها 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 نثبت 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 ، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه ، والبعيد عن كل ضار والاحتراس منه . واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه . فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده

(٧٩) انظر : الفارابى : كتاب السياسة المدنية ، ص ٣٦ 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 أورده د- محمد يوسف موسى 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 فالصحيح فيه عن الاختلاف في الطرق الموصلة الى الحقيقة ، أو هذا ما يبدو من كلام الكندي . وعلى كل حال فيمكن ان نستنتج 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 العاصم بالله في الفلسفة الأول . ص ٨٢ . تحقق

وتقديم : د- أحمد فؤاد الأحرار . 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 تفصيلات 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 د 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 غيرها من أرباب المدرسة الاسكندرانية والشراح ، 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 واضح) - ربما - بين أرسطو وأفلاطون ، أو بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ، وذلك لاعتماده على كتاب (أثولوجيا) أو (الربوبية) المنسوب خطأ إلى أرسطو ، وما هو إلا التساعيات (الرابعة والخامسة والسادسة) من تصانيف أفلوطين .

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

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

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

اما 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 افلاطون 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 والكره (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 وتهسور (٨٨) .

(٨٥) انظر د- علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ١٨٩ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٦ .
(٨٦) القفطي : أخبار الحكماء ، ص ١٨٤ .
(٨٧) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٠ .
(٨٨) 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 الناظرين في
كتبيهما ، (٨٩) .

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

فمن حيث السلوك العملى يلاحظ أن افلاطون كان زاهدا في أمور
الدنيا بينما كان أرسطو مقبلا عليها . غير أن هذا الاختلاف في السلوك
ليس نابعا 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 افلاطون كان
يمنع من تدوين العلوم في أول عهده لأنه يرى أن الفلسفة قد جعلت
للخاصة ، وأنه لم يتم بذلك الا حين خشي على نفسه الغفلة والنسيان ،
ومع هذا فإنه اختار الرموز والألفاظ ، قصدا منه لتدوين علومه وحكمته
على السبيل الذى لا يطلع عليه الا المستحقون لها ، والمستوجبون للاحاطة
بها ، طليا وبحثا وتنقيرا واجتهادا ، - أما مذهب أرسطو فيتميز
بالإيضاح ، والتدوين ، والترتيب ، والتبليغ ، والكشف ، والبيان ،
واستيفاء كل ما يجد إليه السبيل من ذلك ، (٩١) .

ولكن الفارابي يحاول معالجة هذا الضلاف الظاهر في منهجى
الحكيمين بالقول أن مذهب أرسطو لا يخلو أيضا 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 يحفل الفارابي بحياة الحكيم أكثر مما تحتمل .
فلم يكن اعتقادهما في أمر الدارين (الحياة الدنيا والحياة الآخرة) ذلك الاعتقاد الصحيح ،
كما لم يكن افلاطون ذلك الزاهد الكبير في أمور الدنيا ، وأرسطو طاليس بالقليل عنها
كل هذا الإقبال !

(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 المليمة جانة مبهمة موضوعة
بلغة دقيقة لا تخلو من الغموض والنموض !

وينتهي الفارابي ، بعد ذلك ، الى أن الحكيمين متفقان سواء في السلوك العملي أو في المنهج التعليمي ، « وأن الذي سبق الى الأوامر من الثباين في المسلكين في أمر . يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان . يجمعهما مقصود واحد » (٩٢) .

وفي غير المنهج والسلوك العملي يحاول الفارابي التوفيق بين الحكيمين في جملة من المسائل الأخرى التي يبدو فيها التوفيق مستحيلا مثل نظرية المثل . فمن المعروف أن هذه النظرية هي موضع الخلاف الرئيسي بين المعلم الأول وأستاذه أفلاطون . بل هي نقطة الفصل بين الأرسطية والأفلاطونية . وقد وجه لها أرسطو نقدا شديدا في كتاب (ما بعد الطبيعة) ورفضها جملة وتفصيلا .

والفارابي لا ينكر وجود مثل هذا الخلاف ، بل هو مطلع على موقف أرسطو الحقيقي من المثل ، حيث يقول : « أن أرسطو ذكر في (حروفه) فيما بعد الطبيعة ، كلاما شنع فيه على القائلين (بالمثل) و (الصور) التي يقال أنها موجودة قائمة في 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 في عالم الربوبية . ولما أحس بوجود التناقض الصارخ بين ما هو لأرسطو في الحقيقة في كتاب (الحروف) من رفض لنظرية المثل ، وبين ما هو موجود في (أثولوجيا) من إيمان بها ، شك في الأمر ، وكاد أن يقترب من اكتشاف حقيقة كتاب (أثولوجيا) .

فافترض لذلك ثلاثة افتراضات هي : « 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 الفارابي الفرض الأول ، لأن أرسطو لا يمكن أن يتناقض نفسه في علم واحد هو (العلم الربوبي) . كما استبعد الفرض الثاني

(٩٢) الفارابي : نفس المصدر ، ص ٨٥ .

(٩٤) الفارابي كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ١٠٥ .

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

(مناقضة لبعضها) .

قائلا : « وأما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جسدا ،
إذ الكتب المناطقة بتلك 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 الجصح
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 مأخذًا
سطحيا 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 وانتمتها ، وأن النظرة الفاحصة والمعميقة التي تتجاوز الظواهر
كثيرة بالكشف عن حقيقة تلك الوحدة » ثم انتقل إلى المرحلة التالية ، وهي
التوفيق بين الفلسفة في صورتها المشبعة بالترزعة الروحية التي انتهت
لها ، وبين الإسلام . لأن هذا هو الهدف الرئيسي لهتمته ، وما المرحلة
الأولى إلا تمهيد وتعبيد للطريق .

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

(٩٦) للفارابي : للجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ١٠٦ . و (منحول) هكذا في
النص الأصلي ، ولكنها (منحول) .

(٩٧) الفارابي : نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

(٩٨) « عبد الرحمن بدوي : اللؤلؤ المنقولة 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 اتساق
الموضوعين جوهرًا ، وأن تباينا أسلوبيا وشكلا (١٠٠) .

ويشرح الفارابي ذلك بقوله : « فيكون الله عز وجل يوحى إليه
بتوسط العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى
قوته المتخيلة . فيكون بما يفيض منه عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتفعلًا
على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرًا بما سيكون
ومخبرًا 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 : « فالله محاكية للفلسفة عندهم ، وبما تشتملان على
موضوعات باعياتها ، 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 - وهي فلسفته
جانب أفلاطوني وأضحج . ونلمح لسدى ابن باجه وابن طفيل اتجاهات
أفلاطونية وأفلوبطينية 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 استمرارًا
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 الرزاق :
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) وورد فيه
تقريبا أفكار الفارابي نفسها حول اتفاق الدين والفلسفة لأن كليهما حق ،
والحق لا يضاد الحق ، ومن « أن طمس أحدهما الناس متفاضلة في التصديق ،
فمنهم من يصصدق بالبرهـمـان ، ومنهم 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 اجزاء التصور الانسانى
الشامل لأبى نصر . فالبعد الالهى يتضح فى نظرية النفس ، والمعرفة ،
والنبوة ، وفى تسامى الانسان الفاضل الى مرتبة العقل المستفاد واتصاله
بالعقل الفعال ، اى فى ذلك الشوق الدائم الى المطلق . اما البعد الكونى
فيتضح فى التأثير الهائل لنظرية الفيض فى تصور الانسان والمجتمع ،
وفى الشخص المؤهل لرئاسة المدينة الفاضلة .

ويما أن فلسفة الفارابى تشكل وحدة متماسكة الاجزاء . وممكنة
الحلقات ، فقد اضحى هنالك نوع من الانسجام ، ان لم يكن الالتصام .
بين البعدين : الالهى والكونى (الكوزمولوجى) ، وبين تصور الانسان
عنده ، وانذا كان لايد من استجلاء آراء الفارابى الالهية والكونية كمقدمة
ضرورية لفهم فلسفته الانسانية .

أولا : البعد الالهى :

لللاهيات 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 ، فانه لم ينطلق فى برهنه من
المخلوقات صعودا الى الخالق ، ولا من الفعل صعودا الى الفاعل ، ولا من
العالم صعودا الى الله ، لما يشوب هذا الطريق ، فى رايه ، من مشاكل
وصعوبات قد تحجب عن الباحث معرفته الحققة لله . وانذا 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 بوضوح 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 اوضحت معاني « الوجود والوجوب والامكان من المعاني التي
تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها ، بل هي معان واضحة في الذهن ،
وأن عرفت بقول فانما 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 . وانظر
أيضا د . علي سامي النشار - د . محمد علي أبو ريان : قراءات في الفلسفة ، ص ٣٧٥ -
٣٧٦ ، ط ١ ، دار 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 ديتريش ،
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 داخلة ضمن هذا النوع .

ويستخدم الفارابى مبدأ العلية لاثبات تناهى الموجودات الى الواحد
الواجب الوجود . حيث يرى أن للممكنات لا يمكن أن تستمر فى الوجود
الى ما لا نهاية، بل لابد لها من سبب اول 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 الدور ،
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 قائلاً : 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) : « ان الأمور الممكنة الوجود لا يجوز أن تكرر فى العلية
والمعنوية 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 لوييس شيلجو ،
للمشرق ، بيروت ، ١٩٠٦ .

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 العلى ، وسبب وجود الاشياء جميعا .

وفيما يخص الممكن ، فكما لاحظنا أنه 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 وجسد 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 ، وايداع 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 كالمعلم والحياة والقدرة والارادة ، واثبتوا له صفات السلب ، ولكنه اختلف معهم فى أنه أقر 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 يشويه نقص ولا يسرى عليه العدم ، فيقول : « الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، وهو برىء من جميع انحاء النقص . . . » ووجوده أفضل الوجود ، والعدم 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 ازل الى ابدى ، دائم الوجود بجوهره وذاته من غير
أن يكون به حاجة في أن يكون أزليا الى شيء آخر بعد بقاءه ، بل هو
بجوهره كاف في بقاءه ودوام وجوده ، (٧) .

والله أيضا ليس بمادى 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 الا 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) .

وللفارابى رأى هام في مسألة (تعريف) الله ، فهو يرى استحالة
وضع تعريف معين للبارى ، لأن ، الله غير منقسم بالقول الى أشياء بها
تجوهره ، وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول الذى يشرح معناه يسئل
(كل جزء من أجزائه على جزء مما يتجوهر به) ، (١٠) .

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

يقول الفارابى : ان الله ، لا ماهية له ، مثل الجسم ، اذا قلت :
(إنه) موجود ، فحد 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 ٢٢ ، وانظر أيضا الفارابى : عيون المسائل ، ص ٥٨ .

(٨) نفس المصدر ، ص ٢٤ .

(٩) نفس المصدر ، ص ٢٥ . وانظر الفارابى : شرح رسالة زيتون ، ص ٥ .

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

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

الإعلام ، ١٩٧٥ .

(١٢) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٥٨ .

والحقيقة ان 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 ومؤسسها ديكارت كما سنرى .

وبالنسبة للصفات الالهية والعلاقة بين الذات والصفات ، فان رأى الفارابي فيها يتفق ، كما أشرنا ، مع آراء المعتزلة الذين ذهبوا الى أن الصفات هي عين الذات وليست معاني أو أشياء قائمة في الذات ، وألا أدى بنا ذلك الى القول بالتعدد في الذات الالهية وانهايار مفهوم التوحيد من أساسه .

فهو يرى أنه ، اذا اعتبر الصق ذاتا وصفات كان كسل في وحدة (١٣) . ويؤكد أنه لا توجد كثرة في الذات بل بعد الذات . وعلى هذا الأساس التوحيدى التنزيهى الاسلامى الهام يقيم الفئسارابى مذهبه فى الصفات .

فأش عقل وعقل ومعقول . فهو عقل لأنه ليس بمادى ، 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 الى واسطة يترك بها ذاته ، بل هو دائم التفكير في ذاته ، فهو إذن فكر يفكر في ذاته .

يقول الفارابي : « فان الذى هو يته عقل ليس يحتاج فى أن يكون مقبولا الى 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 الا نستخلص من ذلك أن هناك انقساماً في الذات الالهية ، بل العقل والعياقل والمقول فى الأول معنى واحد ، وذات واحدة ، وجوهر واحد غير منقسم ، (١٥) .

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

(١٣) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٢١ .

(١٤) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٣٠ .

(١٥) نفس المصدر ، ص ٣١ .

(١٦) نفس المصدر ، ص ٢١ .

والحقيقة ان صفة العلم ورأى الفارابي فيها آثار حوله جسدا كبيرا ، وخاصة حينما تعرض الفزالي لهذا الموضوع في كتابه (تهاوت الفلاسفة) الذي اتهم فيه الفلاسفة ، وخاصة الفارابي وابن سينا ، بأنهم يقولون بأن الله يعلم الكلليات 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 الكلليات 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 امور ، 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 وشرنا إليها . 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 والتكثر 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 يبني 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 للكلليات فحسب .

ولنستعرض الآن أقوال الفارابي نفسه لأنها تغني عن كل شرح . يقول : « الباري ، جل جلاله ، منير لجميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنائه 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 إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته » . وما تصدق من ورقة الا يعلمها - من هنسك يجرى القلم في اللوح المحفوظ جريانا متناهيا الى يوم القيامة » (١٩) .

(١٧) الفزالي : تهاوت الفلاسفة ، ص ٢٢٢ ، 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 القطاعة أن الفارابي يؤمن بشمولية علم الباري للكليات 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 بالفسة على أصالة الفارابي وانطلاقه في فلسفته من العقيدة الإسلامية قبل كل شيء .

ولكن فيلسوفنا حريص ، كما قلنا ، على تفادي شبهات التغيير والانقسام التي يمكن أن تعكسها قضية العلم بالجزئيات . لذا فهو يؤكد أن علم الباري لا ينقسم ، أما الكثرة التي تراها 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 بالحسواس » . 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 الصمات القاسية التي شنّها 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 وكيف 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 ٢٢٧ . 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 في الموجودات التى لدينا . ثم في 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 في الموجودات التى لدينا وفي أفضلها . بل على الكمال الذى يخصه هو في جوهره » (٢٦) .

أى انه - كما يشير الدكتور الأهواني - يبدأ من الأوصاف الجارية عند الناس ، ولكنه يخلع عليها الاطلاق والتعالى ، وأنها تخصه وحده في ذاته ، مثل انه 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) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٤٧ ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

(٢٥) الأشعري : المصدر السابق ، ص ٢٤٧ .

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

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

الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

تلك قضية اختلف فيها الفلاسفة قديما وحديثا . ولعلها كانت احدى الاشكالات التى اثارها (كنت) فى نقده للميتافيزيقا ، وللادلة المعروفة على وجود الله . لاننا ، فى رايه ، لا نستطيع ان نتجاوز عالم الظواهر (Phenomenon) ، ومعرفتنا لا تتعدى حدود العالم المحسوس ، وبالنسبة لله تظل معرفتنا به غير واضحة وغير كاملة . مثلا ، قد انسب (الذهن) لى هذا التصور الالهى ، انما ليس عندى غير تصور الذهن الذى يشابه ذهنى اى الذى تعطى له العينات بواسطة الحواس ، وتكون كل مهمته هى اخضاعها لقوانين وحدة الشعور ، وكذلك الحال بالنسبة الى تصورى لارادة هذا الكائن او حقيقته ، (٢٨) .

اما عند الفارابى فالله من جهته غير عمير الادراك ، لانه كامل بل فى غاية الكمال ، ولكن من جهتنا نحن يصعب ذلك بسبب ما نعانيه من نقص وضعف ويسبب مالا يثبتنا للمادة . يقول : « فينبغى ان نعلم انه من جهته غير معتاص الادراك ، اذ كان فى نهاية الكمال ، ولكن لضعف قوى عقولنا نحن وللايستها المسادة والعدم يعتاص ادراكه ، ويعسر علينا تصوره ونضعف من ان نعقله على ما هو عليه وجوده . فان افراط كماله يبهتنا . فلا تقوى على تصوره على التمام » (٢٩) .

لما دام الله سبحانه تام الوجود وجب ان تكون معرفتنا به اتم ، ولكن كماله المطلق يجعل عقولنا المسودة عاجزة عن ادراكه ادراكا واضحا . فهو غير متناه وعقولنا متناهية ، ونحن غائضون فى بحر المادة ، والمادة تصدنا عن ادراك النور الساطع الذى يبهنا (٣٠) .
وياختصار فان معرفتنا تتناسب ودرجة كمال الشيء الذى نعقله . ولكن ! كان الاول كمالا مطلقا ، وكانت عقولنا متصلة بالمسادة ، فلا نستطيع ان نعقله على حقيقته ، ولا يكون ذلك الا اذا تجردت عقولنا تماما عن المادة ، (٣١) .

انن ما هو الطريق الى معرفة الله معرفة حقه ، وادراكه ادراكا تاما او هو اقرب الى التمام ؟ يرى الفارابى ان هذا الطريق يتلخص فى البعد عن المادة والارتقاع فوق المحسوس ، « اذ كلما قربت جواهرنا منه ، كان تصورنا له اتم وايقن واصدق » وذلك انا كلما كنا اقرب الى مفارقة

(٢٨) د . نازل اسماعيل : الفلسفة الاثانية ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٠ ، القاهرة ، ١٩٨١ .
(٢٩) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٣٣ - ٣٤ .
(٣٠) د . جيل سلبيا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٤٩ .
(٣١) د . ابي 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 المعقول منه في أزماننا أكمل
ما يكون » (٣٢) .

ولا شك أن في هذا الطريق اتجاهها صوفيا واضحا يهدف إلى
تصفية النفس من شوائب المادة والمحموسات ، حيث يصبح الانسان عقلا
بالفعل ، كى يستطيع انراك الله انراكا تاما . وإذا بدأ أن هذا امر
مستحيل ، لأنه يصعب تجريد النفس بشكل كامل عن كل ماهو مادى
ومحموس ، فإنه يظل مشروعا دائما ، ومحاولة مفتوحة لمعرفة اليارى
المعرفة الحققة . فالفارابى لم يخلق الطريق كما أضلقه (كنت) ، وإنما فتح
ابواب الأمل أمام الانسان لكى يعرف ربه ويدركه الانراك الصحيح .

فليس صحيحا انن ما ذهب اليه د . البير 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 فى كلياتها وجزئياتها مؤسسة
على دعائم العقل والنطق . وحتى فى هذه الجزئية المتعلقة بمعرفة الله
سبحانه لم ينكر امكانية تلك المعرفة ، وإنما رأى امكانية ذلك اذا تجرد
الانسان عن المادة وارتفع عما هو محموس ، واقترب قدر الامكان من عالم
العقل والمعقولات ، وهو أمر ممكن للعارفين وأصحاب البصيرة أو
« الراسخين فى العلم » بالتعبير القرانى . بينما نجد اللادريين لايمتثلون
أحدا من عدم معرفة الحقائق . ولنا عودة إلى هذا الموضوع حينما نعرض
نظرية المعرفة .

(د) تجاوز الدليل الأرسطى وأدلة المتكلمين فى اثبات وجود الله :

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

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

(٣٢) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٣٤ .

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

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

مألا 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 مثلا قوله في (الطبيعة) : « ولما كان المتحرك إنما
يتحرك عن شيء ، فواجب ضرورة أن يكون كل متحرك أيضا في مكان
فإنما يتحرك عن غيره ، والمحرك أيضا يتحرك عن شيء آخر ، لأنه « و
أيضا 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 بالخلوقات ونفسها على حاجتها إلى الخالق
الكامل ، ويحدثها على وجود الحدث ، 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 ، وأن لم
يرفضها رفضا باتا . لكنه يرى أنها قاصرة عن إيصالنا إلى معرفة الله
المعرفة الحقة فضلا عن اثبات 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
بالملة على الملول ، لأنه أثق وأشرف ، ولأن عكس ذلك - أي الاستدلال

(٣٥) د . ماجد فخري : أرسطو طاليس (للمعلم الأول) ، ص ٩٥ . بيروت ، ١٩٥٨ .
(٣٦) أرسطو طاليس : الطبيعة (ج ٢ ، ٧٣٥ ، ١٦) ، أيضا (ج ٢ ، ٨٤٦ ، ١٣)
وما بعدها . وانظر أيضا ابن رشد : تفسیر ما بعد الطبيعة ص ١٢٤ ، تحقيق :
د . عثمان أمين ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

(٣٧) أيضا ينص الأشاعرة ، راجع أبو الحسن الأشعري : الملح ، ص ١٠ .
نشرة مكارني ، بيروت ، ١٩٥٢ ، والبالغاني : التمهيد ، ص ٤٤ - ٤٥ ، تحقيق :
د . أبو ريعه و الخضير ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، أيضا راجع الشهرستاني : الملل والنحل ،
ج ١ ، ص ٩٤ ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، أيضا (نهاية الأندلس في علم الكلام) ، ص ٦٧
وما بعدها ، نشرة : الفرد جيوم ، أكسفورد ، لندن ، ١٩٣٤ .

ويخصصون المعتزلة انظر ما ذكره القاضي عبد الجبار : « قالوا أدوت أن تستدل
بالأعراض على الله تعالى ، فمن حقا أن تثبتها أولا ، 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) .

بالمطلوب 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 يفتلظ عليه الأمر ، لأنه لا يعرف علة الخلق بتتبع المعلولات ، ولأننا قد نضل في معرفة تسلسل الأشياء بعضها عن البعض الآخر ، وينتهي عقلنا إلى الاخفاق 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 تامل فكرة الوجود ذاتها لمعرفة وجود الله ، ومن ثم النزول منها لاثبات وجود العالم ، مع الإشارة إلى فطرية معاني الوجود والوجود والامكان ، فعارض بنظريته هذه الفلسفة المشائية معارضة واضحة .

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

﴿ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا فِي الْأَلْفِاقِ وَفِي أَنْفُسِنَا حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لِمَن يَشَاءُ اللَّهُ أَلْحَقَ الْأَرْكَانَ بِرَبِّكَ أَهْرَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَثِقِيلٌ ﴾ (٤١) .

ويعلق أحد شارحي (فصوص الحكم) على هذا النص قائلاً : « للقوم 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 : فرائد في الفلسفة ، ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

(٤٠) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ٦ ، حيدر آباد ، ١٣٤٥ م . وقد أسماه الناشر (كتاب الفصوص) ، ولكن الصحيح ما ذكرنا ، وهكذا شاع في قائمة مؤلفاته التي أجمع عليها المؤرخون ولحقه صماه (بالفصوص) اختصاراً ، وقد تأملت الطبعة الهندية على عدة طبعات أخرى منها : طبعة ديتريش ، ليدن ، ١٨٩٢ ، وطبعتان سعودتا في القاهرة ، ١٩٠٧ . بالإشارة للشرح المخطوط الذي اعتمدنا عليه .
(٤١) (فصلت : ٥٣) .

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

فهناك اثنان طريقان للوصول الى معرفة الله واثبات وجوده : الأول
يصعد من العالم (عالم الخلق) ، حيث يرى فيه (امارات الصنعة)
للاستدلال بضرورة وجود الصانع ، وهذا هو الدليل الطبيعي أو دليل
الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ، ويمكن أن يشمل أيضا جميع الأدلة التي
تبدأ من المألوف للوصول الى العلة الأولى ، أو من الحركة للوصول الى
المحرك ، وهو الدليل الأرسطي الذي اشرنا 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 بالأدلة 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 الينبوع الحقيقي للمعلم الثاني وهو
القرآن الكريم والخلفية الاسلامية ، فضلا عن أن النص الذي أورده هو
من كتاب (فصوص الحكم) . وهذا الكتاب يخلو من أي تأثير مشائي
أو خلافي ، بل هو ابداع وأبتكار لمقل الفارابي وجهوده الفلاسفية
الخالصة .

وقد نحا الفارابي في هذا الكتاب منحى صوفيا اشرافيا 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 الجسد الهابط ،

(٤٢) الأمير اسماعيل الحسيني الفارابي (ت ٨٩٦ هـ) : شرح فصوص الحكم ،
الورقة ٣٦ ، مخطوط ، المكتبة الظاهرية ، دمشق ، والنظر كوركيس عواد ومبخائيل عواد ،
رشد الدراسة عن الفارابي ، ص ٢٥٦ ، مجلة المورد ، لتجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ .

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

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

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

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

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

١ - الفلسفة الوسيطة :

في إطار هذه الفلسفة نشير ، على سبيل المثال لا الحصر ، الى القديس توما الاكوييني الذي جعل برهان (الواجب والممكن) أحد براهينه الخمسة التي أوردها للاستدلال على وجود الله بعد برهان الحركة وبرهان

(٤٣) ابن سينا : (الاشارات والتنبيهات) بشرح الطوسي ، النسخ الرابع ، ص ٤٨٢ .

(٤٤) نفس المصدر ، ص ٤٨٢ .

(٤٥) تصحيح الدين الطوسي : شرح الاشارات والتنبيهات ، ج ٣ ، ص ٤٨٢ .

العلة . 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 جهنة 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 العلة المؤثرة على ما مر قريبا . فاذن لابد من اثبات شيء واجب لذاته ليس واجبا بعلة 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 أصغابه 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 فبيداً من تحليل فكرة الوجود ذاتها كما تترامى في
الذهن لاستخلاص حقيقة أن الموجودات تنقسم إلى قسمين : الأول موجود
واجب ، وهو ما إذا اعتبر بذاته واجب 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 .
ولابد 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 امارات 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 واتبع الثاني ، أي المنهج
الذي بيدها إثبات وجود الله كحقيقة مطلقة ، لينزل منه إلى اثبات 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 .

ولكى تقوم 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
والمعل والمثل 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 لتأمل الخامس من (التاملات) ، ص ٢٠١ .
أيضاً تقديم د- جميل صليبا ل (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) .

ويعد 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 الا في مقابل الكمال ، إذن فالكمال فكرة فطرية لابد أن يكون الله هو الذي طبيعيا في نفوسنا ، لأن الكائن الناقص لا يعرف بطبيعته الا النقص (٥٠) .

يقول ديكارت في هذا الصدد : « ان اسراك الله سابق على اسراك نفسي : اذ انى لى ان اعرف انى اشك وأرغب ، اى أن شسيتا ينقصنى ، واننى لست كاملا تمام الكمال ، اذا لم يكن لى اى فكرة عن وجود اكمل من وجودى ، وعرفت بالمقياس اليه ما فى طبيعتى من عيوب ؟ » (٥١) .

ويعد 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 اهتدت 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 اكثر كمالا من الشك ، فلاح لى أن ابحث من أين تأتى لى أن افكر فى شيء اكمل 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 الانجلو المصرية ، ١٩٧٤ .

(٥٠) د. نازلي اسماعيل : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) ، ص ١٢٠ - ١٢٦ ، مكتبة الحرية ، جامعة عين شمس ، ١٩٧٩ .

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

فعرقت بالبداهة أن ذلك يرجع إلى وجود طبيعة هي في الحقيقة
أكمل ، (٥٢) .

الدليل الثاني :

وهو مرتبط بالأول 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 إذن ممن استقلت وجودي ؟ قد أكون
لستقلته من نفسي ، أو من أبوي أو من علل أخرى أقل من الله كمالا .
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 أشتهي شيئا ، ولما كنت بالأجمال مفتقرا إلى أي كمال ، لأنني
كنت أمتح نفسي كل كمال يخطر ببالي » (٥٣) .

أي أنني لو كنت علة وجودي لخلقت نفسي كاملة بدون نقص . فإني
يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال لهذا الوجود . فوجودي
إذن 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 يقتضى بالضرورة وجوده ، أما في الله فالماهية

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

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

(٥٤) د. لازل إسمايل : المصدر السابق ، ص ١٢٢ ، وانظر تقديم د. جيل سليبا
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 النمو 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 يضلنا 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 الثابتة في قطعة الشمع ، وهي الجوهر المادى أو الامتداد . « إذن فلا بد من التسليم بأنه ليس في مقدورى أن

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

(٥٦) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ص ١٠٦ - ١٠٢ ، أيضا مقالة الطريقة ، ص ١٤٤ .

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

(٥٨) ديكارت : مقالة الطريقة ، ص ١٤٢ .

أترك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع ، وإنما الذى يدركها ذهنى .
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 نقتبين 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 قائمنا يكون على سبيل التثنية 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 ، وعززها ابن سينا تعزيزا كبيرا بحيث أضحت أساسا من أسس الميتافيزيقا عنده .

وملخصها أن الوجود ليس جزءا من ماهية الشيء الا 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 : العلامات ، ص ١٠٦ ، أيضا « نالز اسماعيل : نفس المصدر ، ص ١٢٧ .

(٦٠) انظر هديم د . جميل حنايا نقالة الطريقة ، ص ٤٣ نقلا عن (لا برتونيير : دراسات عن ديكارت ، ص ٣٦) .

(٦١) الفارابى : التعليلات ، ص ٥ .

(٦٢) الفارابى : تجريد 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 . وأن كان معلولاً لغيره ، فوجوده مستمد من غيره وليس جزءاً من ذاته ، وليس شمة إلا الله الذي هو واجب الوجود لذاته (٦٢) .

٣ - الدليل التطولوجي 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 ، وبالمتناهي على اللامتناهي - 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 نبدأ 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 يصول 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 : تصوم 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 الفارابيه ، 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 الصاعدة عن البارى وعراتيها .
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 اللامتغير واللامادى ؟ تلك هى مشكلة (الوحدة والكثرة) التى
أرقت الفكر الفلسفى منذ أقدم عصوره ، وحاول أبو نصر حلها بالاضافة
الى مشاكل أخرى غيرها عن طريق نظرية الفيض .

فهو يرى أن (الأول) هو الذى توجد عنه جميع المخلوقات لمجرد
(وجوده) لا لغرض 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 ، « لزم ضرورة أن يوجد عنه
سائر الموجودات التى وجودها لا بإرادة 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 ، وبالتالي فإن ايجاد العالم
لا يتم عن ارادة الهية حرة بل عن فيض ضرورى ! ولذا فقد استنتج كثير
من الباحثين (٦٩) أن الفارابى يخضع البارى تعالى لبسبب الضرورة
والإلزام . ولكن الفارابى ينقض هذا الرأى فى مكان آخر ، ويثبت أن
مبدور العالم عن الله ، لا يجوز أن يكون على مسبيل 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
الاشياء الحابطة 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 تساؤلات
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 صائب ولازم (٧٢) .

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

(٦٨) نفس المصدر ، ص ٣٨ .

(٦٩) انظر على سبيل المثال : د . الأحرارى : الفلسفة الإسلامية ، ص ١٣٦ .
أيضاً د . النصارى - 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 مايشاهد صدور العالم عنه ، ولذا فان ارادته لا تتجدد وهي ازلية .

يقول : « وانه ليس في ذاته ما يضاد صدور الكل عنه ، فهو بهذا المعنى مرید 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 بفع الفارابي الى أن يجعل صفة (العلم) هي الأساس في صدور الموجودات من الله ، وأن علة وجود الأشياء هي علمه بما يجب عنه ، وان لم ينكر صفة الارادة كما لاحظنا .

يقول أبو نصر : « وانما أظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وبنانه 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 المبدأ 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 يتبخر 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 ، وسنرى أنه 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 - ٢٩ ، أيضا الفارابي : السياسة

لدنية ، 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 الي 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 ينبئ أن يكون عليه . فيكون هذا التمثل علة للوجود بحسب ما يفعله » (٧٨) .

والأول هو الواحد ، « ولا يصدر عن الواحد الا واحد ، وأن 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 كمالاتها وهكذا . فالله سبحانه « إذا قاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه . فيبتدئ من أكملها وجوداً ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلاً ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص الى أن ينتهي الى الموجود الذي أن تخطى عنه الى ما دونه تخطى الى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً . فتقطع الموجودات من الوجود » (٨٠) .

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

(٧٧) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٥٣ . وانظر تعليق د . البير

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

بقوله (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) ، واعتبرها معارضة لرأي أرسطو وأتباعه .

« فهؤلاء يقولون ان الواحد تصدر عنه أشياء كثيرة ، وهذه قضية صادقة ، إذ ليس هناك

ما يحول مطلقاً دون أن تصدر عنه المخلوقات كلها دفعة واحدة بإرادة الله ومن غير أن تكون

هناك حاجة الى توسط عقول خالقة الى جاتيه 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 تنائي حيث يصدر عن العقل الأول عقل ثان

وصورة الملك الأقصى وكمالها وهي النفس وجرمية الملك 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 تصلسل هندسي منظم ، وذلك بأن تدرك (موجدتها) وهو (الأول) فيصدر عنها عقل آخر ، ويأدراكها (ذاتها) فيصدر عنها فلك لكوكب 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 . ويعقل 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 المدير لعالمنا هذا ، وهو عالم ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد .

فالجدل الهابط ينتهي آنن عند آخر العقول حينما تصل إلى العالم الأرضي ، وعندها يبدأ الجدل الصاعد من الأشياء الدنيا (المادة) حتى تصل 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 إنما 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 العناصر عن الواحد هو في نفس الوقت. مظهر للمعدل
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 الانقاص فالانقاص الى ان ينتهى الى انقاصها . 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
الثانى 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 سكن 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 - المشار - د - أبو ريان : قرأت في الفلسفة : ص ٢٨٢ .
(٨٦) الفارابى : للدينة الفاضلة ، ص ٤٩ .
(٨٧) نفس المصدر ، ص ٤٩ .
(٨٨) الفارابى : الصليقات ، ص ٦٦ .

واضافاتها وجود الصور المتضادة ، ومن تبدل متضادات النسب عليها
وتعاقبها ، تبدل الصور على المادة الأولى وتعاقبها » (٨٩) .

ويعد المادة الأولى تحدث الاسطوانات (المبادئ) الأربعة وهي
التراب والماء والنار والهواء . وهذه مركبة من المادة والصورة . ثم
تختلط هذه الاسطوانات بعضها مع بعض ، فيحدث من ذلك اجسام كثيرة
متضادة ، ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط ، وبعضها مع بعض
الاسطوانات ، فيكون ذلك اختلاطا ثانيا بعد الأول ، فيحدث من ذلك أيضا
اجسام كثيرة متضادة الصور » (٩٠) .

وهكذا تتوالى الامتزاجات والاختلاطات بين العناصر المتضادة لتحدث
اجسام أكثر تركيبا من الأولى . فالعنان تحدث باختلاط أقل تركيبا والقرب
الى الاسطوانات ، ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيبا وأبعد عن
الاسطوانات 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
الانسان 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 الأول يمن للرجوع اليه ، كما ينزع كل
فرع الى الالتحاق بأصله ، وهذا هو الجدل الصاعد الذي اشرنا اليه .
« لكن الانسان ، من كل عالم الكون والفساد هو وحده يستطيع أن يسمو
الى الله ، ويتيسر له ذلك متى تجرد من حب الدنيا ، ونيز عالم المادة ، وجاهد
في السعي وراء الحق . على أن سبيل الحق مزبوج : تؤدي اليه التجربة
عن طريق الايمان والعمل الصالح ، وتوصل اليه الفلسفة عن طريق الأبرار »

(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 نصرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٦٦ .

والحنس • وهكذا يتسنى للنفس الانسان أن تتسامى الى الأول وتعرف منه الحق ، فيبعث فيها شعورا بالسعادة والقبطة • (٩٣) •

فالانسان اذن يقف على قمة عالم الطبيعة ، وهو أشرف الموجودات وأعقدها تركيبا ، والوحيد المؤهل للاتصال بالحق تعالى لو تجرد من عالم المادة وتسامى عن الشهوات •

والموقع الهام الذى أفرده الفارابى للانسان فى نظرية الفيض هو الأساسى والحاسم فى صلب مذهبيه • لأنه مهما قيل عن تأثير الأستلاك والعقول فى عالم ما تحت القمر ، وهو عالنا هذا ، فان هذا التأثير يظل محدودا لأنه شكك فيما كان يشاع من تأثير الكواكب فى مجريات الأمور فى العالم ، وسخر سخرية مريرة من المنجمين الذين يذهبون الى أن الكواكب بعضها يجلب النحس وبعضها يجلب السعادة (٩٤) • فالفاعل فى عالم الطبيعة هو الانسان ، طبعاً بعد الفاعل الرئيسى وهو الله كما سنرى ذلك تفصيلا فى الفصول القادمة •

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

كان المعلم الثانى يرمى ، من خلال نظرية الفيض ، الى تحقيق عدة أهداف ، أو حل عدة أشكاليات يمكن اجمالها فيما يلى :

١ - مشكلة الوحدة والكثرة :

وهى تتلخص فى كيفية صدور العالم بما فيه من أجزاء كثيرة عن الله الواحد الأحد ، بينما هو منزه عن كل تكثر وانقسام ، سيما وأن الخلق بالشكل الذى يذهب اليه القائلون بالحدوث والذى يتم فيه الاتصال المباشر بين الخالق ومخلوقاته قد يؤدي الى حصول تغير وتعدد فى الذات الالهية •

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

د • عادل الحوا : 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 واظرد ، لوجب أن كل انسان أو أى جسم كان اذا 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 ٢٤ » •

انظر الفارابى : النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ، ص ١١٢ ، ضمن

(التمرة المرصية) ، ليدن ، ١٨٩٢ •

وبعد! لتلك الشبهة قال الفارابي بالفيز ، 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 ، أي أن الكثرة تبدأ من العقل الأول ، حيث يتم الخلق على مراحل وبشكل تدريجي (٩٥) .

فليس صحيحا ما استنتجه بعض الباحثين (٩٦) من رأى مقاده : أن الكثرة مادامت لم تنشأ الا ابتداء من العقل المفارق الأول فان الله يسكون مفتقرا الى العقل الأول ليبدع الكثرة ، إذ لولاه لم تكن كثرة ! . . . ذلك لأن الفارابي أكد ، كما لاحظنا ، على أن الله لا يمكن أن يفترق في وجوده الى شيء ، وهو الموجود الكامل المطلق الكمال ، وليس في وجود الموجودات عنه ما ينسأل به سببا 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 الفارابي يصرح بونما أي ليس أو غموض أن هذه العقول جميعها قد اقتبست الوجود من الأول ، (٩٧) ، أي أنها مفتقرة في وجودها اليه سبحانه ، والوجود شامل للكثرة والوحدة ، فكيف يكون الله مفتقرا في ايجاد الكثرة الى أحد العقول ، وهو الذي يمنحه الوجود أصلا ؟ انها حقا مناقضة صارخة .

٢ - القسم والحسوث :

يرى الكثيرون أن الفارابي ومن تبعه في القول بنظرية الفيز ، حاول التوسط أو الجمع بين ما جاء في فلسفة أرسطو من القول بقدم العالم وبين ما جاء في العقيدة الدينية من القول بخلقه ، لأنه يصعب البرهنة على حدوث شيء من لا شيء ، فلم يجد لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيز التي قال بها أفلاطون ، والتي تقر بمبدأ الخلق والصدور التدريجي للموجودات عن الأول ، وفي نفس الوقت تتضمن معنى القدم لأن الفيز أزلي . فهناك إذن مصدران : أحدهما أرسطو والآخر أفلاطون محدث ، وهذا ملخص كلامهم (٩٨) .

وبالرغم من أننا لا نميل الى صب الفكر الاسلامي في القالب

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

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

(٩٧) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٥٢ .

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

د- النشار - د- أبو ريان : المصدر السابق ، ص ٢٨٠ ، اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٠ .

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

اما بالنسبة للمصدر الأرسطي ، فنحن نعتبر اخذ الفارابي بنظرية الفيض هو احدى معارضاته الهامة لأرسطو . لانه سلم فيها بالحدوث ، بل وحاول ان يدفع عن أرسطو شبهة القول بالقدم ا فبين ان ما ورد عنه في كتاب (طوييقا) من تساؤل عن العالم هل هو قديم او محدث ، هو على سبيل المثال الذي لا يجرى مجرى الاعتقاد ، فضلاً عن ان غرض أرسطو في هذا الكتاب ليس ببيان أمر العالم ، بل غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الدائمة (٩٩) .

أما ما ورد عن أرسطو في كتاب (السماء والصلب) من قوله : ان الكل ليس له بدء زمني ، فليس معناه - حسب رأي الفارابي - القول بقدم العالم ، وإنما يعنى : ان 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 ، فعالمه الى غير شيء . . . والبارئ جل جلاله ، مدبر جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يقوت عنايته شيء من أجزاء العالم » (١٠١) .

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

ويعطى لرأيه في الحدوث شيئاً من التمييز حيث يقول : « ان العالم محدث ، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على ان 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 الكلية ، ص ٤ .

(١٠٣) نفس المصدر ، ص ٧ .

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

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

اما تشبيه الفارابى لصدور الموجودات بأنه كصدور النور عن الشمس . رغم أنه لم يستعمل هذا التشبيه فى كتبه المعروفة ، فهو تعبير مجازى ، ويجب ان يؤخذ فى هذا الاطار وحسب . على ان هناك خلافا رئيسيا بين الفارابى وأقلولطين 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 أقلولطين الرمزية الشعرية ، (١٠٤) .

فالفيض انن عملية عقلية ابستمولوجية جوهرها ادراك البسارى لذاته وعلمه بها ، ولا يحمل أية شبهة من الوحدة أو الاتصاف بين الله ومخلوقاته . كيف يكون ذلك والله عند ابي نصر مفارق للعالم اشهد الفسارقة ، 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 زابوا عليهم ، ذلك لأن تصورهم للالوهية اعمق فى التجريد والعقلانية . وأدخل فى باب العلو والتسامى Transcendence (١٠٥) .

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

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

فليس صحيحا ما استنتجه البعض من ان مذهب الفسارابي في الغيظ
يؤدى الى مذهب وحدة الوجود Pantheism

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

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

(١٠٦) د - البير نادر : تطبيق عل (المدينة الفاضلة) ، حاشي ، ص ٢٩ .
(١٠٧) د - ماجد فخري : دراسات في الفكر العربي ، ص ٢٤٠ ، دار النهار للنشر ،
بيروت ، ١٩٧٧ .
(١٠٨) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٢٣ .

الفصل الثالث

(النفس الانسانية)

١ - مقدمة : نفس الانسان والنفس الموجودات :

حينما نبحث موضوع النفس نسكون قد دخلنا في صلب مبحث الانسان عند المعلم الثاني . اليس الانسان عنده هو النفس والعقل على الحقيقة ؟

ورغم ان الانسان 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 الاسلام ، وبين موضوعه » (٢) .

والفارابي ، كما أشرنا ، لا يقصر وجود النفس على عالم الانسان 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 مياينة للأنفس 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 .

اصلا . ولا في وقت من الاوقات . بل هي بالفعل دائما . من قبل ان معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ اول الامر ، وانها تعقل ما تعقله دائما .
واما انفسنا نحن فانها تكون اولا بالقوة ثم تصير بالفعل . وذلك انها تكون اولا هيئات قابلة معدة لان تعقل المعقولات ، ثم من بعد ذلك تحصل لها المعقولات وتصير حينئذ بالفعل . (٣) .

وانفس الاجسام السماوية مقدمة في المرتبة على انفس الاجسام الاخرى ، فهي اشرف من انفس الحيوان عموما . والسبب في ذلك مرده الى ان انفس الاجسام السماوية موجودة بالفعل دائما ولم يسبق لها ان وجدت بالقوة . واما انفسنا نحن فانها توجد اولا بالقوة ثم تصير بالفعل وهو ما سنراه . كما ان انفس الاجسام السماوية ليس لها القوة الحساسة ولا القوة المتخيلة . وانما لها القوة التي تعقل فقط . وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفوس الناطقة . ثم ان الانفس السماوية تعقل المعقولات بجواهرها المفارقة للمادة . فكل نفس تعقل الاول ، وتعقل ذاتها ، وتعقل من الثواني ذلك الذي اعطاها جواهرها . (٤) .

والانفس السماوية لا تعقل الاشياء المادية كما يفعل الانسان ، لانها ارفع رتبة بجواهرها عن ان تعقل المعقولات التي هي بونها . (٥)
وهذا امر آخر يؤكد به الفارابي اتجاهه الى ان نفس العالم السماوي اشرف من كل ما عداهما من الانفس . فهي موجودة بالفعل دائما ، ولا يمكن ان توجد بالقوة . وهي تعقل المفارقات او المعقولات ولا يمكن ان تعقل الاشياء المادية او المخالطة للمادة . واعتقد ان الفارابي يقصد بالسماوي كل ما هو الهى او مقارب للالهوية ، وهو لا شك اشرف العوالم بناء على الجدل الهابط الذي اتبعه ابو نصر ، غير ان هذا لا يعنى الحط من قيمة الانسان ومنزلة الكبيورة في عالمنا هذا الذي يقف الانسان على قدمته ، وهو ما سنراه في هذا الفصل وفي الفصول القادمة .

اما انفس الحيوان فهي تنقسم الى قسمين : نفس الحيوان غير الناطق ونفس الحيوان الناطق وهو الانسان . وهناك اختلاف بين الاثنين يتمثل في وجود القوة الناطقة عند الانسان وانعدامها عند الحيوان الاعجم الذي توجد عنده ثلاث قوى هي : النزوعية ، والمتخيلة ، والحساسة . حيث تقوم المتخيلة فيه مقام القوة الناطقة عند الانسان . 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 وأشكالها المختلفة .

٢ - طبيعة النفس :

(١) تعريفها وعلاقتها بالبدن :

لم يفصل الفسارابي كثيرا في تعريفه للنفس ، وان كنا نستطيع استنتاج مثل هذا التعريف من خلال حديثه عن قوى النفس ، وعلاقتها بالحس ومفارقتها ، وخلودها وغير ذلك ، اما ما يشير اليه اغلب 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 الى أرسطو ، فقال بوضوح : « حد أرسطو النفس فقال : أنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » (٩) .

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

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

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

ج ٣ ، ص ١٢١ - ١٢٢ . أيضا سعيد زايد : الفارابي ، ص ٤٤ - ٤٥ .

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

نؤاد الأسواني ، راحه على اليونانية د. الأب فتواي ، طبع عيسى الحلبي ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة للطبعات الكويت .

(٩) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٨ .

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

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 يعصب 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 يقدر أن النفس جوهر روحاني مفارق للبدن ولا يفنى بفنائه . والفارابي يعرض تصويره هذا في كتاب (قصوس 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 .

بيد الفارابي بأن يوضح أن الإنسان مركب من نوعين من القوى : قوى ظاهرة (أو قوى العيان كما يسميها) ، وقوى باطنة (أو قوى السر كما يسميها) فيقول : « الإنسان منقسم إلى سر وعلان . أما علته فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه ، وقد وقف الحس على ظاهره ، ودل التشريح على باطنه ، وأما سره فقوى روحه » (١٥) .

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

(١٣) انظر أرسطو : النفس ، ج ٢ ، ص 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 ، وإنما لا يجوز أن تكرر في أبدان مختلفة » .

(١٥) الفارابي : قصوس 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 يرجحون كونهما شيئاً واحداً . انظر مثلاً 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 الى أن القوى الظاهرة هي الجوهر المادى ، والقوى الباطنة هي الجوهر الروحى . يقول : « أنت (مركب) من جوهرين : أحدهما مشكل ، مصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك ، ساكن ، متميز ، منقسم ، والثانى : مبين للأول فى هذه الصفات ، غير مشارك له فى 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 الجسمانى (١٧) . والثانى مغاير للأول فى صفاته ، فليس له شكل ولا كيف ولا مقدار . الخ ، وغير مشارك له فى حقيقة ذاته ، وهو جوهر عقلى مجرد لا يختلط بشيء من الوهم ، والوهم « ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمعنى المحسوس » (١٨) . هذا الجوهر الثانى هو النفس أو الروح كما يشير الفارابى .

وثمة نقطة أخرى يثبت فيها الفارابى تمايزه عن الموقف الأرسطى ، أو قل عن الموقف الاغريقى بشكل عام . وذلك حينما يذهب الى أن الروح من عالم الأمر ، والبدن من عالم الخلق ، والإنسان مزاج جامع من هذين العالمين .

ولا شك أن الفارابى يؤصل هذه القضية انطلاقاً من الآيات القرآنية الكريمة التى تشير الى وجود عالمين هما : عالم الخلق وعالم الأمر . حيث يقول البارى سبحانه : ﴿ **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ** ﴾ (١٩) وكذلك الآية التى تشير الى أن الروح تصدر من عالم الأمر فى قوله تعالى :

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

وعالم الأمر هو « عالم الأرواح والروحانيات » لأنها وجدت بأمر

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

(١٧) النظر الفارابى : كتاب قانليغورياسى أى القولات ، ص ١٤٨ ، تحقيق : نهاد كلكليك ، 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 : « أن الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكل بصورة ،
ولا يتخلق بخلقه ، ولا يتعين بإشارة ، ولا يتردد بين مكون وحركة ،
فلذلك تترك المعدوم الذى فات ، والمتنظر الذى هو آت ، وتسيح فى عالم
الملكوت ، وتنتقش 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 (تسيح) فى عالم الملكوت ، وتنتقش
من خاتم الجبروت ، أى تستمد وجودها من عالم الصفات والأسماء
الالهية تأكيداً لروحانيتها .

نخلص من كل ذلك الى أن الفارابى يرى أن الانسسان مركب من
جوهرين : أحدهما جوهر روحى مجرد هو النفس ، والآخر جوهر مادي
مكثف ، 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 : نسوح الحكم ، ص ٩ ، « وعالم الملكوت هو عالم الأمر ، وعالم
الجبروت هو عالم الأسماء والصفات الالهية » . انظر القاشانى : نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

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

ولكن كيف نفسر مجازة الفارابي بجانب 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 الجسم .

ومن هنا ، كم يبدو المستشرق (أوليري) على خطأ حينما قال : ويظهر عليه - يعني 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 رأيه الجديد المغاير كلية لرأي 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 عنده على أربع مراتب (٢٧) :

- ١ - الموجود الذي 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 وتمييزها 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 لا بد 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 والأخير 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 تضعفه التجارب وتشعبه التاملات . 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 ، الى أنه (برهان اقتناعي) . والبرهان الاقتناعي ، 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 : مقامه الفلاسفة ، ص ٣٦٢ -

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

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

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

(ج) خلود النفس :

ليس هذا الموضوع باقل اثاره للجسدل مما سبقه من موضوعات تتعلق بحقيقة النفس . فمئذ أن نفتح فيه الفيلسوف الاندلسي ابو بكر بن طفيل في قصته المشهورة (حى بن يقظان) ، متهما الفسارابي بالتردد والاضطراب في أمر النفس ، والموضوع عرضة للخلاف واثارة الغبار على المعلم الثانى وموقفه من خلود النفس ، لا سيما بعد ان تلقفه المحدثون وبنوا عليه نتائج جانبها الصواب في كثير من الأحيان . وسينلنا الوحيد لتحقيق هذه القضية استعراض رأى ابن طفيل ، والتثبت من صحة ما نسبته الى ابي 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 اليها من كتب ابي نصر فلاكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك فقد اثبت في كتابه (الملة الفاضلة !) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في الام لا نهاية لها ، وبقاء لا نهاية له ، ثم صرح في (السياسة المدنية) بانها منحلة وصانثة الى العدم ، وأنه لا بقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة » (٣١) .

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

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

(٣٠) د . إبراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ١٦٢ .

(٣١) ابن طفيل : حى بن يقظان ، ص ٦٢ .

(٣٢) انظر مقالة د . محسن مهدي (كتاب الملة) ، ص ١٤ ، دار الشرق ، بيروت .

القاطعة في موضوع خلود النفس . فقد رأينا كيف أنه عدل رأى أرسطو باعتبار النفس صورة للجسد الى اعتبارها جوهرًا روحياً . 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 الهيئة لها . كما أن القول بأن النفس جوهر روحى مفارق يقرب أيضا موقفه بشكل كبير من فكرة الخلود .

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

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

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 التي تترك العقولات جوهر بسيط وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول للفساد ، وهو جوهر احدى . وهو الانسان على الحقيقة » (٢٥) .

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

ولكن من أين أتت تلكم الشكوك التي أشار اليها ابن طفيل ، والتي

(٢٣) الفارابي : الدعوى القلبية ، ص ١٠ .

(٢٤) الفارابي : عيون المسائل ، ص ١٧ ، وقارن الكندي : رسالة في الحيلة لدفع

الأحزان ، ص ١١ ، ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق : د. هيد الرحمن بدي ، ط ٢ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .

الفت على رأى الفسارابى فى خلود النفس ظللا 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 .

لئن فموطن الشك والاختلاف هو رأى الفارابى فى خلود الأنفس
الجملة . فهو مرة يقول بخلودها فى الآم لا نهاية لها ، ومرة يقسول
انها 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 فرأيه
صريح فى خلود النفس عامة دونما تخصيص . والآن لنعرض القضية
كما وردت فى هذين الكتابين .

يقول أبو نصر : « أهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها
ويفعلونها ، وأشياء أخرى من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم .
أما 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 زينت منها وتكررت
واقطب الانسان 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 المسددة
نحو السعادة ، فإنها تقوى جزء النفس المدد بالقطرة للسعادة ، وتصيره
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 هيئات نفسانية فاضلة ، وكلما
داوم الإنسان عليها صارت النفس التي تروم بلوغ السعادة أفضل وأكثر
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 كالمدينة الجاهلية والفاسقة
وغيرها ؟

رأى الفارابي هنا ، والذي ضمنه كتابه : (المدينة الفاضلة
و (السياسة المدنية) هو الذي يستحق وقفة ، لأنه يبدو مخالفاً - في
جزء منه - لرأيه السابق الذي نذكرناه ، وهو خلود النفس بشكل عام
سواء كانت فاضلة أو جاهلة ، أما في جنات النعيم أو شقاء الجحيم .
كما قد يعزز قول القائلين بأن الفسارابي كان متردداً 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 ضرورية ، إذ لم يرسم فيها رسم حقيقة شيء من المعقولات الأولى
أصلاً . 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 السادة حتى إذا بطلت المادة بطلت هي
أيضاً » (٣٩) .

غير أنه ما يثبت أن يدلى برأى مخالف في نفس كتاب (المدينة
الفاضلة) فيقول في معرض حديثه عن أهل المدينة الفاسقة : « وكذلك
الجزء الناطق ما دام متشابهاً بما تورده الحواس عليه لم يشعر بأذى
ما يقترن به من الهيئات الرديئة ، حتى إذا انفردت أفراداً تاماً دون
الحواس شعر بالأذى ، وظهر له أذى هذه الهيئات ، فيبقى الدهر كله في
أذى . فإن 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 مقيمة ، الدهر كله في أذى عظيم ، حسب تعبيره .

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

١ - أثبت الفارابي خلود النفس بشكل عام دونما تمديدتها 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) اثبت خلود النفس الفاضلة بشكل قاطع ، ولكنه تردد في خلود النفس الجاهلة . فمرة قال بخلودها في الشقاء ، ومرة قال بفنائها وانحلالها الى العسدم .

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

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

لذا حق لأحد الباحثين وهو يعلل 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 الى مراتب في سعادتها حسب افعالها ومسود تلك

(٤١) اليانجي وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٩ .

الأعمال . فمن كانت نفسه مثقلة بالخطايا كان مصيره العذاب الأكبر ،
ومن كان مصيره أقل في خطاياها 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
مهما ، 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 تتفاوت 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
والعسئل 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 « تشاقلت
بما توردها الحسواس عليها » ، كما قال ، فاتها مستكون 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 الا 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 راجدان (الكندي والفارابي) ، ص ١١٢ -

١١٣ .

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

(٤٤) د . الجبر والفاخوري : المصدر السابق ، ص ١٢٥ ، أيضا سعيد زايد :

ص ٤٥ .

الأخر ، والمعقاب درجات كما أوضحنا . وقد تكون الإشارة في ذلك إلى آراء بعض الفلاسفة من يونانيين أو أسكندرانيين الذين يقولون بالنفس الكلية مثل افلوطين ، والذين كثيرا ما يسميهم الفارابي بـ (القنماء) !

حيث يقول : « رأى القنماء أنه 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 إلى المعلم الثاني في حين أنه 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 حادثًا ، واعتبر في تقرير مسيرها 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 اليهود ، وقال به الفيثاغوريون والبلاطون (٤٩) . لكن الفارابي رفضه رفضًا باتًا فقال : « ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون » (٥٠) .

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

(٤٥) الفارابي : التعليلات ، ص ١٢ .

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

ص ١٥٢ - ١٥٣ ، ص ١٦٦ ، ط ٣ ، مكتبة الاميلو 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 .

واعتقد ان هذه النصوص من الوضوح بحيث تجعلنا مطمئنين الى
رفضه لفكرة التناسخ ، لا سيما وانه خصهم بالاسم .

غير ان نصا ورد في (المدينة الفاضلة) تضمن ان نفوس أهل المدن
الجماعية تبقى محتاجة الى المادة ثم تنحل الى صسور الاسطوانات .
وقد تظهر في صورة انسان او حيوان او غير ذلك ، ثم تصير الى
العدم (٥٢) .

وقد اشار بعض الباحثين الى ان هذا النص يوحي باقراره (الجزئي)
بتناسخ الأرواح (٥٣) .

ولكننا نرجح عدم أخذ الفارابي بهذه الفكرة ، لانه لو آمن بها
(جزئيا) - كما قيل - لما رفضها على الاطلاق (كلياً او جزئياً) . كما هو
واضح من النصوص السابقة . ثم ان رفضه القاطع لفكرة التناسخ ورد
في ثلاثة مؤلفات ، بينما لم ترد الاشارة الى هذا الاقرار (الجزئي) الا في
مؤلف واحد ! كما ان الرفض جاء صريحاً وحاسماً بينما الاشارة جاءت
غامضة ومشوشة .

ومع ذلك فان هذه الاشارة الجزئية يصعب تفسيرها . لذلك تصاعده
د . آل ياسين محاولاً تفسيرها او تحليلها فقال : هل كان الفيلسوف
- الفارابي - يرغب في رسم صورة مأساوية لأصحاب النفوس الذنبة
الخطائة كي تكون رادعاً ووازعاً لهم من الاستمرار في هذا العمل
الخطير ؟ (٥٤) .

وهو تفسير غير كاف ، فعلى لو كان الأمر كذلك ، فما كان يدعو
الشيخ أبا نصر أن يرسم صورة توحى بالاقرار بالتناسخ ولو بشكل جزئي .
أجل ... قد يكون أراد أن يرسم صورة فحسب ، ولكنه اخطأ 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 فى فلسفة الانسان :

اذا كان الفارابى قد استخدم منهج الجدل النازل فى فلفمفته الكونية ، حيث لاحظنا ان الموجودات تتدرج فى الوجود نزولا من الاول للواحد الحق سبحانه ثم العقول الثوانى والافلاك حتى العقل العاشر وهو العقل الفعال وفلك القمر ، فانه فى مجال الانسان يستخدم الجدل الصاعد حيث تتدرج الموجودات صعودا من البسيط فالركب فالاكتر تركيبا ، ولا شك ان ايسطها هو المادة او الهيولى الاولى التى تنتج عنها المبدئىة الاربعة (او الاسطقسات) ، وان اجدها واكثرها تركيبا واشرفها ايضا هو الانسان .

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

وهذا الجدل الصاعد نلاحظه بجملاء فى قوى النفس ، فهى تيسدا بالتدرج من القوة الغذائية التى يتغذى بها الانسان ، فالقوة العاسمة ، فالنزوعية ، فالمتخيلة ، ثم القوة الناطقة التى يدرك بها الانسان المعقولات ، وهى افضل تلك القوى واسماها .

يقول الفارابى : « فاذا حدث الانسان ، فاول ما يحدث فيه القوة التى بها يتغذى ، وهى القوة الغذائية ، 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 الشماعات . ويحدث مع الحواس بها نزوع الى ما يحسه ، فيشتاقه او يكرمه ، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة اخرى يحفظ بها ما ارتسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهذه هى القوة المتخيلة . فهذه تركيب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة وبعضها صائقة ، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله . ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التى بها يمكن ان يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل

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

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

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

(أ) القوة الغاذية :

وغرضها حفظ الشفص وتنميته ، وحفظ النوع وثيقينه بالتوليد .
وتتكون من قوة رئيسية في الفم ، وقوى أخرى خادمة لها متفرقة في سائر
أعضاء الجسم (٥٧) - فهي تهدف إلى 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 المذ والمؤذي ، ولكنها لا تميز
الضار والنافع ، ولا الجميل والقيبح ، ومصائر هذه القوة هي الحواس
الخمس التي تستفيد منها المعرفة بالأشياء الخارجية ، وكل واحد من
هذه الحواس يدرك حسا ما يخصه ، والرئيسة منها هي التي اجتمع فيها
جميع ما تدركه الحواس بأسرها ، وكان هذه الحواس 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 : للدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ، وانظر (السياسة المدنية) ، ص ٣٢
٣٣ ، مع ملاحظة أن الفارابي يبدأ عرضه لكوى النفس في هذا الكتاب بالقوة الناطقة
فالتزوية فالتخييلة فالحساسة ، أي عكس ما هو موجود في (المدينة الفاضلة) ، ولكن
هذا لا يعني اختلاله بالتدرج التصاعدي لأنه يفر هنا أيضا بأولية القوة الحاسة ، كما يلاحظ
أعمال الفارابي لذكر القوة الغاذية .

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

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

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

(٥٩) الفارابي : للدينة 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 قسوى 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 الإدراك .

(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 والصدافة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس » (٦١) .

وهذه القوة هى التى بها تكون الإرادة . « فان الإرادة هى نزوع الى ما أترك وعن ما أدرك ، إما بالحسن وإما بالتخييل ، وإما بالقسوة الناطقة ، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك » . والنزوع قد يكون الى علم شيء ما أو عمل شيء ما ، إما البدن بأسره ، وإما 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 المشى 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 إلا 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 الإرادة هى أن تنزع بالقسوة النزوعية الى ما أترك » (٦٤) . ويضع الفارابى مركز القسوة النزوعية فى القلب أيضا (٦٥) .

(٦٠) د- خليل الجرجى والقانورى : 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 الدين ، 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 ، وتفصل بعضها عن بعض ، في اليقظة والنوم ، (٦٦) .

والتخيلة ليست لها اجزاء في اعضاء اخر ، بل هي واحدة ، وبما أنها تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، تكون حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها ، ولكن تحليلها وتركيبها للمحسوسات يكون مطابقا لها حيناً ومخالفا لها حيناً آخر (٦٧)

ولعمل التخيلة وجهان : الأول ، تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع ، أو تخيل شيء مضى ، أو تمنى شيء بما تركبه القوة التخيلة ، والثاني ما يرد على القوة التخيلة 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 تعملان عند النوم دون سائر القوى (٦٩) .

والقوة التخيلية متوسطة بين الحاسة والناطقة ، وعندما تكون الحواس قائمة بالفعالها ، تكون التخيلة منفعلة 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 فعالها ، 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 العقول ، 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 الانسان عن غيره من الكائنات ، ويختص بها دون سواد - وهي رئيسة القوى كلها ، فهي رئيسة المتخيلة والحاسة والغاذية ، والناطقة ، هي التي يحوز بها الانسان العلوم والصناعات ، وبها يعيز بين الجميل والقبيح من الافعال والأخلاق ، وبها يروى فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملد والمؤذي ، والناطقة منها نظرية وعنها عملية - والعملية منها مهنية ومنها مروية - فالنظرية هي التي بها يحوز الانسان علم ما ليس شأنه أن يعمله انسان أصلا ، والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الانسان 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 يعنى الانقسام الفعلى ، وإنما هو مجرد تقسيم اعتبارى ، لأن النفس في حقيقتها واحدة ، وهذا الاختلاف الذي نراه هو في الظاهر وحسب ، أما النفس فموجود واحد ، ولذا يمكننا القول أن النفس « متمسدة بالظهير 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 الروحوس للرئيس ، والثاني هو ارتباط النفس بمجموعها بالجسد .

فبالنسبة للأمر الأول نجد أن « الغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة ، والحاسة صورة في الغاذية ، والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة ، والمتخيلة الرئيسة

(٧١) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٣٣ ، أيضا (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٢ .
(اصول الدين) ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .
(٧٢) أليازجي وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٦ .
(٧٣) نظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٤ .

مادة للناطقة الرئيسية ، والناطقة صورة في التخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، فهي صورة لكل صورة تقدمتها ، (٧٤) .

أى أننا نجد جدلا ساعدا من أبنى القوى الى أعلاها ، يقابله جدل نازل من أعلى القوى الى 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 الا 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 تفهم دون آلتها التى هى أعضاء الجسم .

ولقد جارى الفارابى أرسطو فى اعتبار القلب مركزا للحياة السيكولوجية 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) ، تطبيق : د- عبد الرحمن بدوى ، ونظر (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 الا في هي المؤلفات التي كتبها على شكل رسائل ، وربما تعليقات جمعها التلامذة والنساخ فيما بعد ، أما في كتبه الرئيسية كـ (فصول المنى) 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 ووحدها 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 حرفيسا لأستاذه مع شيء من التوسع (٨٠) .
- ٤ - نلاحظ في تقسيم الفارابي لقوى النفس التأثير الشديد لتفكير 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 يقدم بعضها بعضا ، ويعين بعضها بعضا . وعلى حين يشبه قوى النفس هنا بأجزاء المجتمع نجسده 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 المنى ، ص ١٠٦ - ١٠٨ ، والسياسة المدنية ، ص ٣٢ .
(٨٠) انظر ابن سينا : النفس من (الشفاء) ، ص ١٠ ، ص ٣٢ ، وما بعدها .

القضيل الرابع

(نظرية المعرفة)

اهتم الفارابي اهتماما كبيرا بمشكلة المعرفة ، ولذا اعتبر بعض الباحثين « مواقف الفارابي على اختلافها ، تعتمد على أسس مذهبه في المعرفة ، مثله في ذلك مثل المفكرين بصفة عامة ، وأهل صناعة الفلسفة بصفة خاصة » (١) .

وقد لاحظنا كيف اهتم الفارابي بمشكلة المنهج ، واحصاء المعلوم ، والمنطق ، وغيرها مما يدخل أو يمهّد لنظرية المعرفة (٢) .

وسوف نبحث الآن نظرية المعرفة عند أبي نصر الفارابي بشكل متكامل من حيث علاقتها بالنفس ، لأن للنفس دورا أساسيا في المعرفة التي تمثل جزءا من علم النفس النظري ، وإن رأى كل فيلسوف في المعرفة يتأسس على مذهبه في النفس تأسيسا ذاتيا (٣) ، ونبحث أيضا دور الحس والعقل في نظرية المعرفة ، ونفصل نظريته في العقل لما لها من دور هام على صعيد الفكر الفلسفي الإسلامي منه والمسيحي الوسيط ، وكذلك نبحث هنا العلاقة بين المدرك والمدرك ، أو بين الذات والموضوع ، ثم ننتقل إلى المعرفة الاشرافية التي تتجلى فيها نزعة الفارابي الصوفية ، ونبحث أيضا نظريته في النبوه التي تشكل عنده أعلى وأعلى درجات المعرفة ، ثم نختم هذا الفصل بحل لاشكال أثير حول حدود المعرفة عند المعلم الثاني ، بناء على نصوص وردت في بعض مؤلفاته .

(١) د. فؤاد حنين : مقالات في أسئلة الفكر المسلم ، ص ١٠٣ ، ط ١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

(٢) انظر السبل الأول ، ص ٢٩ وما بعدها .

(٣) د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكري المسلمين ، ص ٢٢٠ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ . وانظر أيضا د. محمد فتحي الشنيطي : المعرفة ، ص ٥٦ ، ط ٢ ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٢ .

وتنقسم المعرفة عند أبي نصر الفارابي إلى ثلاثة أقسام أو درجات هي : المعرفة الحسية ، والمعرفة العقلية ، والمعرفة الذوقية أو الاشرافية . 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 ادراكه ، 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 ادراك الكليات إلا من خلال احساسنا بالجزئيات ، ولأن الحواس هي المصادر الأولية التي تمنح للنفس 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 (الدعوى القلبية) : « وأن من قواها - أي النفس - المدركة : الحواس الظاهرة والباطنة ، والقوة التخيلية ، 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 : التعليلات ، ص ٣ - ٤ .

(٥) الفارابي : الدعوى القلبية ، ص ١٠ ، ويشاهد ابن سينا بنفس هذا التقسيم ، فيقول : « وأما القوة المدركة فتتقسم إلى قسمين : منها قوة تدرك من خارج ، ومنها قوة تدرك من داخل » . انظر ، ابن سينا : النفس من (الشفاء) ، المجلد الأول ، الإصدار (٥) ، ص ٣٣ ، تطويق الأب كنزاتي ، 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 المنية) من ذكر هذا التقسيم نصا ، وأن ورد في
; المدينة الفاضلة) ضمنا (أ) ، 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 ، وأن كان ما ورد في (المدينة الفاضلة) و (السياسة المنية)
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 ، والقدرة
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 كأدوات للحس
من جهة أخرى . وهو في الناحية الأولى فصل ووضح ، وفي الثانية
أشجار 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 معانقة (ضامة رحل) عنه 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 (النفاة) ، م ١ ف ٥ ، ص ٢٣ ، وانظر

أيضا الياس فرح : الفارابي ، ص ٨١ ، جوايه ، لبنان ، ١٩٢٧ .

عنه صورته عند معه المعرفة . كالحس يأخذ من المحسوس صورة
يستودعها الذكر ، فيتمثل في الذكر وإن غاب عن المحسوس » (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 حقيقتها 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 المحسوس
مثل كفيته . فإن كان المحسوس قويا خلف فيه صورته (وأن زال) .
كالبصر إذا حديق للشمس تمثل فيه شبح الشمس ، فإذا أعرض عن جرم
الشمس بقي فيه ذلك الأثر زمانا ، وربما استولى على غريزة الصدقة
فأفسدها . 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 أن إذا كانت شديدة
الحسوسات تفسد أعضاء الحس . ذلك أن الحركة إذا كانت شديدة جدا
على عضو الحس ، فإن الصورة - وهي ما نقول أنها 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
التوسين 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 طبيعة 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 والأحـ 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 فيخص 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 أنها تقصد باللفظ سميت معنى ، ومن حيث أنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مبهوما ، (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 تعمها 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 اشارات 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 مرتبة بالقوة . وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصرا بالفعل . فان الشمس تعطى البصر ضوءا يضاء به ، وتعطي الألوان ضوءا تضاء بها ، فيصير البصر ، بالضوء الذي استفادته من الشمس ، بصيرا بالفعل ويصيرا بالفعل ، وتصير الألوان ، بذلك الضوء ، مبصرة مرتبة بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرتبة 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 مجالته للفصل 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 ٨٢ ، وانظر له (أصول الفنون) ، ص ١٠٧ .
 (٢٢) انظر البحث الهام الذي أورده استاذنا الفاضل د . نازل اسماعيل حسين عن الحسن بن الهيثم في كتاب (مناهج البحث العلمي) ، ص ٢٦ - ٣٦ .

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 استحالة 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 يمسد 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 تعليقه 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 . وأنا 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 تستبقيه بل
يزول بزوال الأثر الحسي ، إلا ما ندر ، 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 الانسان تلك الصورة في الوقت المناسب ، وهذا
أهم خصائصه .

والحس الباطن كالحس الظاهر ، لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ،
ولكنه يستثبته 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 استنباط الصورة الانسانية المخلوطة المأخوذة من الحس ، وأن فارق الحسوس ، (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 والغزالي وملاصدرا مجسري الفارابي في تقسيمهم لقوى النفس الباطنية ، فهي عندهم أيضا خمس (٢٨) . ولا بد لنا أن نستعرض هذه القوى عند الفارابي تفصيلا .

١ - الحس المشترك :

وهو أول الحواس الباطنية ، ويمثل الحد المشترك بينها وبين الحواس الظاهرة ، واليه تؤدي وتجتمع هذه الحواس . يقول الفارابي : « في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي مجمع تادية الحواس ، وعندها بالحقيقة الاحساس ، وعندها ترتسم صورة آلة تتحرك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها ، وأن زالت حتى تمس كخط مستقيم أو كخط مستدير من غير أن يكون كذلك ، إلا أن ذلك لا يطول ثباته . وهذه القوة أيضا مكان لتقدير الصور الباطنية فيها عند النوم ، فإن المدرك 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 الى طبعة القاهرة ، ص ١٥٣ - ١٥٥ ، وهو الأصوب كما نرى . أما في طبعة سيد آباد 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 ، الغزالي

مقامد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ ، وانظر صدر الدين الشيرازي : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٢

٢٤٩ ، تحقيق : جلال الدين اشيباكي ، تقديم : سيد حسين نصر ، طهران ، ١٩٧٦ .

(٢٩) فصوص الحكم ، ص ١٤ ، وانظر شرح (فصوص الحكم) ، ل 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 ، تقريبا ، يستخدمه ابن سينا في نفس الموضوع (٣٠) .

ويعتبر الفارابي الحس المشترك أيضا مكانا 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 المتخيلة 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 الماكاة ، أي محاكاة الأشياء المحسوسة الموجودة فيها . فهي أما 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 أيضا رئيس لتلك الحواس المتفرقة في العينين وفي الأذنين وغيرهما . ولكن هناك فارقا قويا بين الحس المشترك والحواس الظاهرة ، يتلخص في أن كل حاسة من هذه الحواس تدرك حسا معينًا يختص بها ، بينما الحس المشترك ، أو الحاسة الرئيسية ، كما سميها هنا ، يدرك ما تدركه الحواس الخمس جميعا .

يقول أبو نصر : « لكل واحد من هذه الخمس يدرك حسا ما يخصه والرئيسة منهن هي التي اجتمع فيهن جميعا ما تدركه الحواس الخمس بأمرا » (٣٢) .

وهو وإن لم يسم تلك الحاسة في هذا الموضع ، إلا أنه ينسب عليها بالاسم في مواضع أخرى (٣٣) . كما يظهر من خلال النص المسبق أن الحاسة الرئيسية يعني بها الحس المشترك ، لأن الحس المشترك عند أرسطو ، وواضح أن أبا نصر ينهج هنا نهجه ، يعني به الحس الذي يعم المحسوسات جميعا . فالحركة مثلا ، وهي إحدى موضوعات الحس

(٣٠) انظر ابن سينا ، النفس ، م ١ ل 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 يدركان 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 يقسح الخطأ فيه : مثال ذلك البصر حاسة اللون ، والسمع حاسة الصوت ، والذوق حاسة الطعم . أما اللمس فموضوعاته مختلفة . إلا أن كل حاسة ، على كل حال ، تجكّم على محسوساتها الخاصة ، ولا تخطيء في أن هناك وثا ، أو صوتا ، بل فقط في ما وأين اللون ، وفي ما وأين السمعوع : هذه ، إذن ، هي المحسوسات التي يقال عنها أنها خاصة بكل حاسة . والمحسوسات المشتركة هي الحركة ، والسكون ، 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 . وبإختصار لا نجد عنده هذا التقسيم الذي نلاحظه عند أرسطو ، وهو تقسيم المحسوسات إلى محسوسات بالذات وأخرى بالعرض ، كما أنه لا يعطى أمثلة على الحس المشترك كالتى أعطاهما 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 : وإذا نراه يستعمل هنا نفس المنهج ، فيجعل الحس المشترك رئيسا للحواس الخمس الظاهرة ، أما هذه فهي عيون ومثدرات 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 بجنس من الأخبار ، وبأخبار ناحية من نواحي المملكة .
والرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب
أخباره . والرئيسة من هذه هي أيضاً 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 دواماً شطراً 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 متفقاً 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
أيضاً 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 مركزاً للحياة النفسية وقوى الحس
الباطن ، يشيع في كتاب (المدينة الفاضلة) على وجه الخصوص ، بينما
في (فصوص الحكم) يتجه الفارابي اتجاهاً آخر يبتعد فيه عن أرسطو ،
حيث يجعل الدماغ ، لا القلب ، مركزاً للحواس الباطنة ، وهو ما يقره
من الدراسات النفسية الحديثة ، كما نلمح تأثيره الكبير على ابن سينا
في تحليله لقوى النفس الباطنة وموضعها في الجسم .

وما يجدر نكره أن الفارابي في عرضه لقوى النفس الباطنة في
(فصوص الحكم) لا يبتدئ بذكر الحس المشترك بل يبتدئ 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 يبتدئ رأيه الوارد في (الفصوص) بالقول : « أن
رأه المشاعر الظاهرة شركاً وحبالاً لاصطياها ما يقنمسه الحس من
الصورة » (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 الياس فوح : الفارابي ، ص ٨٤ .

(٢٩) فصوص الحكم ، ص ١٢ .

والسؤال الذي يمكن أن يطرح هنا هو : ما الذي تكونه هذه الشراك
والحبال 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 ، وها 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 سيعملها 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 ويؤنئها 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 . فالقارابي إذن يفرد للحس المشترك مكانا معيناً ، ويميزه عن
بقية الحواس الأخرى ، ولا يخلط بينه وبين القوة المصورة ، كما قيل ،
نعم . . . قد يكون عرضه في (الفصوص) موهما بعض الشيء ، لأنه
لا ينص على الحس المشترك بالاسم ، بل ينص ابتداء على (المصورة)
غير أن القراءة العميقة للنص توضح لنا ما يؤدي الى نفس المعنى ونفس
المراد ، وهو الحس المشترك . كما أن القارابي يشير في (المسائل الفلسفية)
صراحة الى أن الأبرك الحس يبدأ بالحس المشترك ، فيميز تمييزاً قاطعاً
بينه وبين (المصورة) ، وفي ذلك فصل الخطاب .

ويتفق ابن سينا مع المعلم الثاني في رؤيته العامة للحس المشترك ،
بل وفي كثير من التفاصيل أحياناً . فعنده ، كما هو الحال عند القارابي ،
أن القوة التي تسمى الحس المشترك ، هي مركز الحواس ، ومنها تتشعب
الشعب ، واليها تؤدي الحواس ، وهي بالحقيقة (هي) التي تحس . لكن
امسك هذه هو للقوة التي تسمى خيسالاً وتسمى مصورة وتسمى
متخيلاً ، (٤١) .

(٤٠) القارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ .

(٤١) ابن سينا : النفس ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ . و (هي) موجودة في الحس ،

ولا اعتقد أن لوجودها مبرراً يذكر .

كما يرى ابن سينا أيضا أن التمييز بين الكيفيات الأولية للأشياء تكون أولا للحس المشترك ثم العقل ، 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 والتذوق 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 وتدركها ، وتستطيع التمييز فيما بينها بناء على الخبرة السابقة . فمن حينما نقول : إن هذا الأصفر حلو ونعني بذلك العسل ، فإنما أصدرنا هذا الحكم بناء على تجربة سابقة وحس مشترك ، شمل اللون الأبيض بالبصر ، والطعم الحلو بالتذوق .

ولكن كيف بقيت هذه الصور الحسية ، وأين اختزنت ؟ هذا هو عمل الصورة عند الفارابي . فهذه القوة الموجودة ، حسب رأيه ، في مقدمة

(٤٢) المصدر السابق ، ص ١٤٥ ، وقارن (مقاصد الفلاسفة) للقرظي ، ص ٢٤٨ .
والنفس التي يرد عند الشيرازي ، انظر الأسفار الأربعة ، ج ٨ ، ص ٢٠٥ ، طهران ، مطبوع الحيدري ، ١٣٨٣ هـ .

(٤٣) ابن سينا : النفس ، ج ١ ، ص ٣٥ .

(٤٤) أرسطو : النفس ، ج ٣ ، ف ٣ ، ٤٢٩ ، ص ١٠٧ ، وانظر د. مجاهد لخرى :

أرسطو طاليس ، ص ٦٦ الهامش .

(٤٥) انظر الشيرازي : نفس المصدر ، ص ٢٠٥ .

الدماغ - (تستثبت) صور المحسوسات بعد زوالها عن (مسامتة)
الحواس أو ملاقاتها ، فتزول عن الحس » (٤٦) .

أى أن الوظيفة الأساسية للمصورة هي حفظ أو استثبات - بتعبير
الفارابي - الصور التي يتركها الحس المشترك بعد أن تزول المحسوسات
نفسها . ولذلك عرفها الامام الغزالي بأنها « الحافظة لما ينطبع في الحس
المشترك ، فإن الحفظ غير الانطباع والقبول » (٤٧) .

ولو قارنا بين الفارابي وابن سينا في 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 الفارابي في عرضه المنسوق والواضح - وإن كان مختصرا - في
(فصوص الحكم) ، ولكننا قد نجد في موضع آخر من مؤلفاته ما يفهم منه
التسوية بين الخيال أو التخيل والمصورة ، حينما يقول : « إن الحس
يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك فيؤدى
الحس المشترك تلك إلى التخيل ، والتخيل إلى قوة التمييز ليعمل التمييز
فيها توهيدا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة إلى العقل ، فيحصلها العقل
عناية » (٥٠) .

وقد يرد على ذلك أنه لا يسوى بين التمثيلية والمصورة ، وإنما يقفز
مباشرة من الحس المشترك إلى التمثيلية دون ذكر المصورة . فهو يذكر
التخيل مباشرة بعد الحس المشترك ، ولكننا لا نستطيع أن نعتمد هذا
التحديد والترتيب عنده ، لأنه غير مكتمل ، ولأن الفلاسفة الذين تأثروا
بالمعلم الثاني فيما يخص القوى الباطنة ، تعريفا ، وتمجيذا وترتيبيا ،
قد ساروا ، فيما يبدو ، على نهج الذي نهجه في (فصوص الحكم) ،
وليس ما انتهجه في أي كتاب آخر . ولذا فإننا نرجع بشكل أساسي إلى
عرضه في هذا الكتاب ، ولا نعتمد اشارته التي وردت في (المسائل

- (٤٦) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٢ ، وفي نسخة ديتريشي ص ٧٤ يرد ما بين
الأقواس هكذا : (استثبتت) و (مسامتة) ، وما ألبناه استنادا إلى طبعة جيزر آباد
والقاهرة (الثاني) ، 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) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ .

الفلسفية) ، والتي يسوى فيها بين الصورة والتخيل ، أو بالأحرى التي لا يذكر فيها الصورة 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 معياراً 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 - ويسمىها 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 ، وأن كانت مدركاتها محفوظة فيها ، (٥١) .

وخلاصة القول ، أن الصورة عند الفارابي هي ، خزانة تتجمع فيها الاحساسات التي نقلتها الحواس عن عالم المراتب والأجسام ، حتى إذا زالت الحسوسات تبقى منها في الذهن صور ، (٥٢) .
فوظيفة الصورة إذن تجميعية لا استراكية ، ومهمتها حفظ الصور وتثبيتها بعد زوال محسوساتها . ولذلك قال الشيخ الرئيس عن الصورة : « ليس لها حكم البتة ، بل حفظ » (٥٣) ؛ أما الإدراك والحكم فهو للحس المشترك بشكل جزئي ، والقوى الأخرى 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 ادراك الشاة لعداوة الذئب .

يقول الفارابي : القوة الوهمية ، هي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس ، مثل القوة التي في الشاة إذا (أصبحت) صورة الذئب في حاسة الشاة ، تشبعت عداوته ورداعته 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 اقتباسا 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 « تدرك 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 التخيلات تركيبيا وتفصيلا ، (٥٥) .

كما أن ابن سينا يضع الوهم بعد التخيلة والمفكرة ، بينما يضعها الفارابي قبلهما (٥٦) .

والى نفس التعريف للوهمية يذهب الفزالي ، ويفكر 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 تدركه 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 : للبدأ والمعاد ، ص ٢٤٨ .

(٥٩) الفارابي : قصص ، ص ١٢ ، وانظر أليازجي وكرم : المصدر السابق ،

ص ٥٢٦ .

(٦٠) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٧ .

(٦١) الفزالي : مقاصد ، ص ٣٥٦ .

بينما ادراك المعاشي هو للحس الباطن فقط . وادراك الصورة لابد أن يدركه الحس الظاهر أولا ثم يدركه الحس الباطن ، بينما للمعنى هو الشيء الذي تدركه النفس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا . لذا كانت الصورة أقرب إلى المحسوسات ، بينما المحافظة أقرب إلى المجردات .

٥ - الفكرة والتخييل :

تسيطر هذه القوة على ما اختزنته القوتان ، المحافظة والصورة ، من معانٍ وصور . فتقابل وتوازن بينها أو تجمع وتفرق .

ويعرف الفارابي الفكرة بأنها « التي تتسلط على الودائع في خزانتي الصورة والمحافظة ، فتخلط بعضها ببعض ، وتفصل بعضها عن بعض » . وإنما تسمى فكرة إذا استعملها روح الانسان والعقل ، فان استعملها الوهم سميت متخييلة ، (٦٢) .

ونستنتج من هذا التعريف عدة أمور هامة : الأمر الأول ، ان الفكرة تستمد مايتها من الصور والمعاني ، والثاني ان وظيفتها اما التركيب بين الصور أو تفريقها والفصل فيما بينها ، والثالث ، انها اذا استعملها الانسان ، أو عقله على وجه التحديد ، سميت فكرة ، واذا استعملها الوهم سميت متخييلة ، والرابع ان الفارابي يفصل فصلا واضحا بينها وبين الصورة أو غيرها من قوى الحس الباطن .

غير ان الفارابي يعرف التخييل في مكان آخر يفهم منه الدمج بينها وبين الصورة ، فيقول : « ثم يحدث فيه - أي الانسان - بعد ذلك أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهذه هي القوة المتخييلة . فهذه تركيب المحسوسات بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة » بعضها كاذبة وبعضها صادقة ، (٦٢) .

وواضح ان حفظ ما ارتسم من صور المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس ، هو في الحقيقة وظيفة الصورة ، بينما تركيب تلك الصور الحسية مع بعضها البعض ، وفصلها عن بعضها البعض ، هو وحده وظيفة التخييل .

(٦٢) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ٦٢ .

(٦٣) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ، ونفس التعريف يرد في (السياسة

المدينة) ، ص ٣٣ ، وانظر أيضا د . محمد عثمان نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا ، ص ١٦٥ ، ط ٣ ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٠ .

ورغم ان مصدرنا الاساسى لعرض قوى الحس الياطن عند الفارابى هو كتابه (قصص الحكم) لأسباب قوية نكرناها آنفا ، بينما يرد هذا النحن فى (المنينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) ، فقد نجد حلا لهذا الاشكال من واقع النظرية الارسطية فى التخيل .

فقد لاحظ بعض الباحثين وهو يقارن بين وجهتى نظر كل من ارسطو وابن سينا فى التخيل ، ان ارسطو يعرف التخيل من وجهة نظر مختلفة وعن ناحية خاصة . فهو يهتم فى تعريفه للتخيل بتوضيح العلاقة بين التخيل والاحساس ، أكثر من اهتمامه بتوضيح الطبيعة الخاصة بوظيفة التخيل ، وهى التفريق والجمع بين الصور والمعانى تمهيدا لعمليات التفكير والابتكار ، وهو ما يهتم ابن سينا بتوضيحه وتعريفه ، (٦٤) .

وما اخرى هذه المقارنة ان تنطبق أيضا على الفارابى ، لأن تعريف ابن سينا للتخيل هو نفس تعريف المعلم الثانى دونما اضافة شيء جديد ، حتى فى التوسع والشرح الذى اشتهر به الشيخ الرئيس . حيث نجسد الفارابى قد توسع أيضا فى شرح المخيلة فى أماكن اخرى من مؤلفاته ، وأوضح دورها ووظيفتها الهامة كما سنلاحظ .

أما رأى ارسطو فى التخيل ، فيقوم أولا على التفريق بين التخيل والاحساس ، وايضاح الاختلاف فيما بينهما ، لكن يخلص الى ان التخيل ليس هو الاحساس ، وذلك للأسباب التالية (٦٥) :

(أ) ان الاحساس اما قوة واما فعل ، مثال ذلك البصر والابصار ، على العكس قد توجد الصورة فى غيبتها كالصور التى تشاهدها أثناء النوم .

(ب) الاحساس حاضر دائما ، وليس التخيل كذلك .

(ج) من جهة اخرى ، اذا كان التخيل والاحساس شيئًا واحدا بالفعل ، فيجب ان يكون التخيل موجودا فى جميع الحيوانات ، ولكن يبدو ان الامر ليس كذلك كالحال فى النمل والفحل .

ولكن بالرغم من هذه الفوارق بين التخيل والاحساس ، توجد علاقة بينهما ، حيث يعرف ارسطو التخيل بأنه « الحركة المتولدة عن الاحساس بالفعل » . ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية ، فقد اشتق التخيل (فنتاسيا) Phantasia اسمه من النور (فاوس) Phos اذ بدون

(٦٤) د . محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، ص ١٩٦ .

(٦٥) النظر ارسطو : النفس ، ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٨ ، و ص ١٠٤ .

النور لا يمكن أن نرى ، ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبهه الإحساسات
فإن الحيوانات تعمل أفعالا كثيرة بتأثيرها ، بعضها لا يوجد عندما 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 أرسطر .

والخيلة 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 المخزونة 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 يعطى الدور الأكبر للمخيلة 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 المتخيلة 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 المتخيلة ، فتصير مشاهدة ، كما
يعرض لمن يغلب في بطنه 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 بالغييب ، كما يلوح
في النوم عند هدوء الهواص ومكون المشاعر ، فيرى الأحلام » ، (٦٩) .

وسنرى هذا الأمر يتفصيل أكبر عند عرضنا لنظرية النبوة عند
المعلم الثاني .

(٦٦) أرسطر : 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) فصوص 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 الصائرا 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 لا بد 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 إدراك 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 إدراكه .

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 ، ص 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 بألة جسمانية ، فيها تشبيح صورة المحسوس شيئا مستصحباً للواحق الغريبة ، (٧٥) بمعنى ان عملية الحس لا تتم الا عن طريق ادوات وأعضاء لتلك الحواس ، كالعين بالنسبة للبصر ، والاذن بالنسبة للسمع ، وهكذا . ولكن هذا يخص الحس الظاهر ، والذي لا بد 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 ، والبعث وأموراً أخرى غريبة عن ذات اللون » (٧٧) .

(٧٣) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٢ .

(٧٤) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ .

(٧٥) فصوص ، ص ١٥ .

(٧٦) انظر شرح (فصوص الحكم) للفارابي ، مخطوط ، ورقة (٦٨) .

(٧٧) الغزالي : مقاصد اللاسفة ، 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) يؤيد 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 أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك - ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الانسانية لشارك فيها الناس كلهم - والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارق المحسوس ، فلا يدرك الصورة إلا في المادة والأما 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 أحوال من كم وكيف ... الخ . فهذه الأحوال لا تعبر عن حقيقة الانسان ، والأما 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 بالشيء ، 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 النزاع : 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 ناقص 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 يتم 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 الأذن 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 ، والمخيلة 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 وتوازن ، ثم نمكّم . كأن يرى الإنسان الشيء الأبيض ويقول : هذا حلو ، ويعنى به السكر ، فإن ذلك تم بناء على تجربة ماضية ، ولعل هذا في المخيلة 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 .

في الصورة فهي الوهم . والوهم هو القوة التي تدرك من المحسوس ما لا
يحص ، مثل القوة التي في الشاة اذا تشبعت صورة الذئب في حاسة
الشاة ، تشبعت عداوته وردائه فيها . والقوة التي تحفظ ما يدركه الوهم
هي الحافظة ، اما القوة التي تتصرف على ما تختزنه الحافظة والصورة
من الصور ، فتركيبها وتحللها ، هي الفكرة ، وقد تكون التخيلة .

(د) اذا كانت وظيفة التخيلة هي الجمع والتفريق بين صور حسية
مخزونة في قوى الحس الأخرى ، فان جهودها الإبداعية والابتكارية يتركز
في هذه الناحية ، وهو ما نلاحظه عند ابن سينا أيضا ، والذي يرجع
الابتكار عنده في الاغلب الى نشاط التخيل في عمليات التفريق والجمع بين
الصور والمعاني المدركة بالحس .

(هـ) تنشط التخيلة حينما تنشغل قوى النفس الأخرى ، حيث تنفرد
التخيلة بنفسها ، وتقوم بعملية التركيب والتحليل والمحاكاة . وفي هذا
الصدد يقول الفارابي : « فاذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على
كاملاتها ، الأول بان لا تعمل أفعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ،
انفردت القوى التخيلية بنفسها ، فارغة عما تجديده الحواس عليها دائما
من رسوم المحسوسات ، وتخلت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية ، فتعود
الى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية ، فتفعل فيها
بان 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 التي تبقى محفوظة فيها » (٨٢) .

(و) والتخيلة في نظرية الفارابي متينة الصلة بالميل والعواطف ،
وذات دخل في الأعمال العقلية والحركات الارادية ، حيث تمد القسوى
النزوعية بما يستثيرها ويوجهها الى هدف معين ، وتغذي الرغبة والشوق
بما يدفعها الى السير في الطريق حتى النهاية ، هذا الى انها تحتفظ
بالآثار الحسية وصور المعالم الخارجى المنقولة الى الذهن عن طريق
الحواس . مثلا : اذا صابقت (التخيلة) القوة النزوعية مستعدة استعدادا
قريبا لكيفية ما أو هيئة ، مثل غضب أو شهوة أو لأفعال ما بالجملة ،

(٨٢) المدينة الناطقة ، ص ٨٨ ، وانظر الفارابي : جوامع الشرع ، مع (تلخيص
كتاب أرسطو طاليس في الشرع) 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 الملكة التي توجد في القوة النزوعية معدة ، في ذلك الوقت لقبولها ، (٨٢) .

(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 بالخاصات 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 الأغل من الناس ، فأما التي في النوم فلاكثرها 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 :

تكلما 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 بجهة قسور الامكان . فهنا لا يكون الحديث عن قوى النفس أو آلياتها 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 المعقول ، 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 افلاطون ؟ أم هل تكون المعرفة بالانتقال

(٨٢) المدينة الفاضلة ، ص ٩٠ ، وانظر د . ابراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ،

ج ١ ، ص ٧٣ .

(٨٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٢ ، قارن ابن سينا : النفس ، م ٤٠٤ ، ص ١٥٩ .

ما هو حسي الى ما هو عقلي عن طريق تجريد المعاني الكلوية 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 ، وان 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 ، وانراكه للكلية 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 الكلوية عن طريق التجربة .

ويؤكد الفارابي هذا المعنى في موضع آخر فيقول : « النفس تدرك الصور العقلية 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 بعض الشيء ؟ هذا ما سنحاول إيضاحه الآن على ضوء أقوال الفارابي .

والحقيقة فإن للمعلم الثاني رأيين في هذه القضية : الأول يقول بعلاقة تطابق بين المدرك والمدرك ، والثاني يقول بعكس الرأي الأول .

ففي (فصوص الحكم) يقر الفارابي بوجود علاقة تطابق ومماثلة بين المدرك والمدرك ، هي أشبه ما تكون بالعلاقة بين الخاتم والشمع . يتصل المدرك بالعالم الخارجي المحسوس ، فيزود بالصور التي ينتزعها العقل فتكون المعرفة .

يقول الفارابي : « الإدراك يناسب الانتقاش ، كما أن الشمع يكون أجنبيا عن الخاتم ، حتى إذا طابقت 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 وأن غاب عن المحسوس » (٨٨) .

وهذا شرب من الواقعية للسانجة 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 انهما ذهب أو برونز . والأمر 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 لوان أو صوت أو طعم ، بل من حيث كيفياتها 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 ولها (التي) .

(٨٩) أرسطو : النفس ، ك ٢ ف ١٢ ، ٤٢٤ ، و ، ص ٨٧ .

أخرى سبق نكرها ، فاعتبر أن لا حاجة إلى هذا الإيضاح ثانية في هذا
الموضع . غير أن مواضيع بهذه الدقة والخطورة تحتاج إلى إيضاح
وتعمق مستمر ، ولا تكفى الإشارة هنا أو هناك .

ذلك هو الرأي الأول للغرابي في العلاقة بين المدرك والمُدرك ،
والتي يراها علاقة تطابق ومماثلة ، أما الرأي الثاني فيخفف فيه
الغرابي 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 (خارجة) 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 اللطيف
الأشياء ، فما يتصوره فيه هو إذن اللطيف الصور » (٩٠) .

ويؤكد الغرابي 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
مشغوم 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 يحمله 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) الغرابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ ، و (خارجة) هي النفس .

(٩١) نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

ويذهب أبو الحسن الأشعري (٣٦٠ - ٤٣٠ هـ) إلى رأي مغاير لرأي الغرابي في
الأشياء المحسوسة والمعلومة ، فهو يرى : « أن الإنسان بالقرن علم به ، فالإحصاء علم
بالصورات ، والسمع علم بالمسموعات ، وهكذا البوائق . ورحمة الكثرين بأننا نجد فرقاً
بين العلم التام بهذا اللون وبين إضماره ، وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه . . . الخ »
الظر (شرح المقاصد) لسعد الدين الطنطاوي ، ج ١ ، ص ١٦٩ ، دار الطباعة الماهرة ،
استنبول ، ١٣٧٧ هـ .

والموضوع ، كما فعل بعض الباحثين حينما قال : « ان جوهر الإدراك الحسي 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 الإدراك » (٩٢)
القول : 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 .
ويأتى فى 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 بالجال التى هى عليها من ملائمتها 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 ومشخصاتها من كم وكيف وأين ووضع ، بل ملائمة 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 ملائمة للمادة لا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج ، لكن بغير تلك الحالات ، ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ، ومجردة عن جميع ما هى ملائمة له » (٩٥) .

(٩٢) انظر الياس فرج : الفارابى ، ص ٧٣ .

(٩٣) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ . من كتاب (الجوع) للسلم التالى .

ط ١ ، مط السعادة : القاهرة ، ١٩٠٧ .

(٩٤) نفسه ، ص ١٠٥ .

(٩٥) الفارابى : المسائل ، ص ١٠٦ .

ويؤكد هذا النص أيضا مواقف الفارابي السابق من عدم التطابق بين المدرك والمدرك ، لأن الصورة لا تحصل في العقل ، كما هي عليه في العالم الخارجي ، بل بحالة أخرى مفارقة .

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 يذوب 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 شبيهه بذلك الذي كان يصدر ، (٩٦) .

والجسم المتفعل هو المتأثر عن غيره ، أو المتغير والمتحرك ، لأنه لا فرق بين قولنا (يفعل) وبين قولنا (يتغير) و (يتحرك) (٩٧) . والانفعال إما أن يكون مصير الجواهر من شيء إلى شيء ، وتغييره عن 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 (يفعل) الجسم بالمؤثر الخارجي ويقبل الصورة باسعداد تام لها ، ويصدر عنه حينئذ ما كان يصدر عن صاحب الصورة ، أو شبيهه 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 والانساني لاحالة لحصول الصورة في الحس والعقل ، لأن ما يحصل في الجسم انعكاس لهما .

وينتهي 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 نسخة (يحصل) ، والتي اجتهدت أصوب .

(٩٧) انظر الفارابي : كتاب قاطيغورياس 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 قاطيغورياس .

حواس خارجية أو داخلية سبق نكرها ، حيث تمر فيها صور الأشياء أو تختزن ثم يحصلها العقل .

يقول أبو نصر : « وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك . إن 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 تهييبا وتثقيبا ، ويؤديها به منقحة إلى العقل ، فيحصلها العقل عنابة » (٩٩) .

ثانيا - المعرفة العقلية (نظرية العقل) :

لا تقتصر المعرفة على الحواس وحدها والا كانت معرفة قاصرة . ولذا كان لابد للفارابي أن ينتقل ، ضمن جنله 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 ؟ أم الحس حيث تنتزع الماهيات المعقولة من مشخصاتها في عالم الحس ؟ أم هي المبادئ الفطرية الموجودة في النفس والتي يدركها الإنسان نونما حاجة إلى الحواس ؟ أم هي الصور التي يستمدّها العقل الإنساني الاستفادة من العقل الفعال بضرب من الفيض والإشراق ؟

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 اقتضرت على مفهوم واحد من ستة مفاهيم أو معانٍ للعقل أوردها الفارابي في رسالته . ونلقبها

(٩٩) الفارابي : المسائل ، ص ٢٠٩ .

مناقشة نقدية مستفيضة ، خاصة حينما تعرض المعاني العقل عند الجمهور وعند المتكلمين ، وهو ما نقتده 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 الإنسان 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 الأتروديسي . وسنجد في عرض الفارابي لهذه المعاني تخيصاً وافياً لنظرية العقل عنده .

١ - العقل عند الجمهور :

يحدد الفارابي معنى العقل عند الجمهور - ويعنى بهم عامة الناس - تحديداً دقيقاً ، 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 عاقلاً .

فالناس يرون ، أن العاقل محتاج إلى دين ، والدين عندهم هو الذي يظنون أنه الفضيلة . وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً 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 ماكراً أو داهياً وأشباه هذه الأسماء ، (١٠٢) .

(١٠٠) انظر الكندي : رسالة في العقل ، ص ١ ، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوي ، ط ١ ، سنن (رسائل فلسفية) ، ط ٢ ، دار الأندلس بيروت ، ١٩٨٠ .
(١٠١) الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ص ٢٩ ، ضمن (التمهيد المرشيد) ، نشره د. بديري ، لندن ، ١٨٩٢ .
(١٠٢) الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ص ٢٩ .

وهكذا فإن مفهوم العقل عند الجمهور يرتبط 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 : « العقيل اسم
مشترك لمان عدة • فيقال : عقل لصحة الفطرة 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 لعنى 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 الياقينة
فتدخل في مجال آخر سنلاحظه ، وهو مجال العقل العملي ، أي أن ابن
سينا وسع معنى العقل عند الجمهور ليشمل ثلاثة معان أو حدود ، يبيّن
أصغر 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 الإجماع التي عرفت بها
المتكلمون الذين يرون أن « العقل مناط التكليف أجماعا » (١٢٤) •

أما الفارابي فيحدد تصور العقل عند المتكلمين فيقول : « أما العقل
الذي يريده المتكلمون على السننهم ، فيقولون في الشيء : هذا مما يوجب
العقل ، أو ينفيه العقل ، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فانما يعنون به
المشهور في يادى الرأى عند الجميع ، فان 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
والطبيبات) ، القاهرة ، ١٩٠٨

(١٠٤) الأبيس : المؤلف 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 ويمتلون 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 منبادئ الرأي المشترك ، فلذلك صاروا يؤمنون شيئاً ويستعملون غيره » (١٠٦) .

وتلك حقيقة ، فإننا لو استعرضنا كتب المتكلمين لوجدناهم يعرفون العقل تعريفاً قريباً مما ذكره أرسطو في كتاب (البرهان) ، وهو القوة التي تمحصل للانسان بالفطرة والطبع . فيذكر فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) : « ان 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 فخر الرازي وبقية المتكلمين ، لأنهم يعنون به دلالة الشهود أو فكرة الاجماع ، أو بادية الرأي المشترك عند الجميع ، ومن هنا كان منشا التناقض عندهم كما ذكر الفارابي .

٢ - العقل الفطري :

وهو العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب (البرهان) ، ويعنى به ، قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصائفة 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 الجدلون في قولهم : ان هذا يوجب العقل أو ينفيه العقل ، فانهم يمتنون به المشهور في بادية الرأي عند الجميع ، ... الخ » . انظر (تصول اللغوي) للفارابي ، ص ١٥٨ .

(١٠٦) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ .

(١٠٧) انظر الايبسي : الخرافات ، ص ١٤٦ . أيضاً سعد الدين التلمتازي : شرح

الفاصل ، ج ٢ ، ص ١٧٣ ، وانظر (شرح التجريد) للعقل ، ص ٢٥١ .

٤ - العقل الناشئ عن التجربة :

وهو العقل الذي يتأني من كثرة التجارب ، وطول السنين ، وتقدم العمر بالإنسان ، بحيث تصبح لديه القدرة على استنباط الآراء الصحيحة ، وقبولها منه دونما حاجة للبرهنة عليها .

يقول الفارابي عن هذا العقل انه « جزء النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو في جنس جنس من الأمور على طول تجرية شيء مما هو في جنس جنس من الأمور على طول الزمان ، اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الارادية التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب . . . وهذا العقل يتزايد مع الانسان طول عمره ، فيتمكن فيه تلك القضايا ، وينضج اليها في كل زمان قضيا لم تكن عنده فيما تقدم من قبل . ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه - أرسطو - عقلا ، تفاضلا متفاوتا . ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من الأمور صار ذا رأي في ذلك الجنس ، ومعنى ذي الرأي هو الذي أشار بشيء قبل رايه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع ، وتكون مشورته مقبولة وان لم يتم على شيء منها برهان . ولذلك قلما يصير الانسان بهذه الصفة الا اذا شاخ لأجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذي ليس يكون الا في طول الزمان ، ولأن يتمكن فيه من تلك القضايا » (١٠٩) .

وقد أشار ابن سينا الى هذا العقل القائم على التجربة في النفس الذي ذكرناه قبل قليل ، وقال انه يطلق « على ما يكسبه الانسان بالتجارب من الأحكام الكلية . فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض » ، واعتبره أحد المعاني التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل (١١٠) .

٥ - العقل النظري :

أو العقل (العلمي) ، كما دعاه الفارابي في (عيون المسائل) (١١١) وهو الذي يتم به جوهر النفس ، ويصير جوهرها عقليا

-
- (١٠٨) الفارابي : المصدر السابق ، ص ٤٠ - ٤١ ، وقارن : منطق أرسطو ، التحليلات الثانية ، المقالة الثانية ، ف ١٩ ، ب ٢٥ ، ٣٥ ، ١٠٠ ، ص ٤٦٢ - ٤٦٤ .
تحقيق : د. عبد الرحمن بدوي ، مط دار الكتب المصرية ، ١٩٤٩ .
(١٠٩) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤١ - ٤٢ .
(١١٠) الفارابي : رسالة الحدود ، ص ٧٩ .
(١١١) الفارابي : 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 (١١٢) .
والفارابي ينسب الى ارسطو تقسيما رباعيا للعقل : بالقوة ، وبالفعل ، ومستفاد ، وعقل فعال . ويؤمن ان هذا التقسيم قد ذكره ارسطو في كتاب (النفس) (١١٤) ! ولكن هذا التقسيم ، حقيقة ، غير موجود في كتاب (النفس) ، سواء في ترجمته الحديثة ، او ترجمته العربية القديمة ، وان ارسطو لم يشر الا الى عقليين هما : العقل المنفعل ، والعقل الفعال (١١٥) .

وقد يرجع هذا التقسيم الى الاسكندر الاقرويدي ، وهو من أبرز شراح ارسطو ، ووصفه ابن سينا بأنه (فاضل المتأخرين) (١١٦) كما عرف له العرب رسالة هامة في (العقل والمعقول) ، ولكن تقسيم الاسكندر للعقل ثلاثي : العقل الهولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل الفعال (١١٧) . وهناك من يرى ان تقسيمه رباعي ، باضافة العقل المستفاد ، غير انه من الثابت ان العقل المستفاد عند الاسكندر ليس عقلا مميزا ، وانما هو مجرد حالة اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعال (١١٨) . ولذا فان تقسيمه يبقى ثلاثيا ، وبالتالي فان من المرجح ان 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 تسميه البيهقي (١١٩) .

(١١٢) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ .

(١١٣) انظر عيون المسائل ، ص ٦٤ .

(١١٤) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ .

(١١٥) ارسطو : النفس ، ج ٣ ف ٤ ، ٤٢٩ ف ، ص ١٨٠ ، أيضا (ج ٢ ف ٥ ،

٤٣٠ و ، ص ١١٢) ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين لكتاب النفس (المقالة الثالثة ،

ف ٤ ، ٤٢٩ ، ص ٧٢) أيضا (ف ٥ ، ٤٣٠) .

(١١٦) انظر فريد جبر : ارسطو عند العرب ، دائرة معارف فؤاد أفوام البستاني ،

ج ٩ ، ص ٤٨٣ .

(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 (البيهقي) هو ما يقترحه

د . عبد الرحمن بدوي . بينما يقترح د . عبد الهادي أبو ريده تسميته (بالثاني) .

انظر له (رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ، ص ٢٦٥) .

وسوف نعرض الآن أقسام 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 الحواس الخارجية ، فقابليته تشبه قابلية الهولاني للتشكل بأي صورة ، ولعل هذا ما دعا الفارابي إلى تسميته بالعقل الهولاني ، « فهذه القوة التي تسمى عقلا هولانيا موجودة لكل شخص من النوع ، وإنما سميت هولانية تشبيها إياها باستعداد الهولاني الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة » (١٢١) .

وهذا العقل يشبه الصفحة البيضاء القابلة لأن ترسم عليها صور العقولات ، أو أنه ، كما شبهه الفارابي ، كالشمعة الطرية والمهياة لأن تنطبع فيها الأشكال والصور المختلفة انطبعا كاملا . وهنا يختلف العقل الهولاني عن المادة الجسمية ، فإن هذه لا تقبل من الصور إلا جزئياتها أو سطوحها دون أعماقها ، كما يقول الفارابي ، بينما العقل بالقوة يصير هو الصور ذاتها ، كما لو توهمنا شكلا لشمعة ما ، وإن هذا الشكل يحتويها كلها طولا وعرضا وعمقا .

يقول المعلم الثاني : « وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، إلا أنك إذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما ، فانتقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها تلك الصورة ، بأن شاعت فيها الصور ، قريب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة ، وتغارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية إنما تقبل للصور في سطوحها فقط دون أعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتا متميزة عن

(١٢٠) الفارابي : معاني العقل : ص ٤٤ .

(١٢١) الفارابي : النفس ، ص ٢٩ .

صور العقول حتى تكون لها ماهية منحازة ، والصور التي فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة ، فتقوس فيها تلك الخلقة وتشيع ، وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها • فسينتد تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها ، من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة ، (١٢٢) •

ويرى بعض الباحثين : « ان صور الجزئيات اذا 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 الوجود ، (١٢٣) •

ولا نعتقد ان هذا النقد يستند الى أساس ، ذلك ان العقل الهولاني ، فيما يبدو من كلام الفارابي ، ليس مفارقا تماما للمادة الجسمانية ، وانما يعمل (امكانا) أو (استعدادا) للمفارقة لا أكثر • اما كيفية اتصاله بالحواس وهو مفارق لها ، وكيفية استخلاصه لصور الجزئيات دون أن يكون متصلا بها ، فان الفارابي قد أوضح في مكان آخر • سبق وأشرنا اليه ، ان الصلة ليست منعدمة بين العقل الهولاني وبين الحواس ، ولكنها ليست صلة مباشرة وانما 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 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 ، فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قسوة التمييز • ليعمل التمييز تهذيبا وتنقيما ، ويؤديها به منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عنابة » (١٢٤) •

(١٢٢) الفارابي : ساني العقل ، ص ٤٢ •

(١٢٣) اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ •

(١٢٤) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ •

فالعلاقة 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 الحسوسات 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 المعقولة 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 صوراً
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 صور 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 المستقاد » (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 قوية من
العقل . انظر ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٨٠ ، ضمن (شرح رسائل في الحكمة
والطبيبات) .

(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 مستفادا (١٢٨) .

ولكن كيف يتسنى للمعقل أن ينتقل من القوة إلى الفعل ؟ حقيقة إن 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 أيضا عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فلذلك سمي العقل الفعال ، (١٢٩) .

(ج) العقل المستفاد :

إن العقل بالقوة أو العقل الهولاني هو عقل مادي قابل لانطباع صور المحسوسات فيه بعد تجريدها كي تصبح معقولة ، ولذا عسماه الفارابي عقلا (منملا) ، وهي نفس تسعية أرسطو (١٣٠) . فإذا ارتسمت فيه تلك الصور وأصبحت جزءا 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 ، فضلا 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 ، ك 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 مراتب ، اعلاها درجة العقل المستفاد ، فهو
كالصورة 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 سونه من القوى
الفسمانية ، ثم الى الطبيعة وصور الاسطوانات والمادة الاولى (١٣٣) .

ويقابل ذلك جسد صاعد يبدأ من المادة الاولى ، ثم الطبيعة التي
هي صور جسمانية في مواد هيلانية ، فالعقل المنفصل ، وانتهاء بالعقل
المستفاد ، الذي يعتبره الفارابي الحد الذي اليه تنتهي الاشياء التي
تنسب الى الهولاني والسادة ، واذا ارتقى عنه فائما يرتقى اول رتبة
الموجودات المفارقة ، واول رتبته 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 ، وانهاها العقل الفعال (١٣٥) .

ولو اردنا استقصاء اصول فكرة (العقل المستفاد) فلن نجدها
عند ارسطو ، لانه ، كما سبق وشرنا ، 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 . وفارون ابن سينا في تعريفه للعقل المستفاد
بانته ، ماهية مجردة عن المادة مرتسفة في النفس على سبيل اصول من خارج ، - انظر
(رسالة الصدوق) ص ٨٠ .

(١٣٣) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٦ .

(١٣٤) نفس المصدر ، ص ٤٦ .

(١٣٥) د . ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧٣ .

فالعقل المستفاد عند الاسكندر هو « العقل الفعال من جهة اخراجه العقل الهيلولائي الى الفعل » ، او أنه عبارة عن حال اتصال العقل الهيلولائي بالعقل الفعال « (١٣٦) » ، بينما العقل المستفاد عند الفارابي ليس مجرد اتصال بين العقل الهيلولائي والعقل الفعال ، بل ليست له علاقة أصلا بالحس والمادة ، أنه مرتبة لا ييلفها 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 ، حنسا واشراقا ، ما يهبه العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء الى وساطة الحس » (١٣٧) .

ولذا فاننا 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 لمشرح 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 ووسيطه ، وبخاصة عند

-
- (١٣٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٠٢ .
 - (١٣٧) انظر هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤٨ .
 - (١٣٨) الكندي : رسالة في العقل ، ص ٢ .
 - (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 اللامنفعل
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 اخرى » وعندما يشارق 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 وثامستيبوس 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
ويفارق 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 تاركه على حال ما كان . وبذلك صار روحانيا غير
ميت » (م ٣ ف ، ٥ ٤٣٠ ، ص ٧٥) .

(١٤١) انظر تصدير « عبد الرحمن بن إدريس » لكتاب (النفس) لأرسطو ، ترجمة
اسحاق بن حنين ، ص ١ .

(١٤٢) انظر الفصل الأول ، ص ٥٦ - ٦٢ .

لخارج ، فهو جوهر الهى ، وهذا العقل هو الذى يهدى الانسان ويضئ له العقولات (١٤٢) .

ويرى بعض الباحثين أن هذا هو تفسير الاسكندر وثامسطيوس ، وفيلوبون 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 الاشارة 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

(١٤٢) هـ أحمد تؤاد الأحرار : أصول نظرية المعرفة عند الفارابى . مجلة الأحرار ، المجلد (١٥) ، ص ٤ ، من ١٩٧ ، (١٩٦٣ هـ / ١٩٤٩ م) .
(١٤٣) د الأحرار : نفس المصدر . ص ١٦٨ .
(١٤٤) يوسف كرم : المصدر السابق . ص ٣٠٢ .
(١٤٦) أرسطو : النفس ، ج ٣ ، ف ٥ ، ٤٣٠ ، و ، 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 المنفصل مفارقا كذلك ، من حيث أنه يعقل المعقولات . فكلا 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 المعقول 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 شسيتها 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 . فأنه المعقول في النفس والعقل الأول ، من جهة العقل الأول ، ليس بشيء واحد . فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شيء أحد » (١٥١) .

(١٤٧) انظر د . ماجد فخري : أرسطو طاليس (المجلد 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 الي تاليه هذا العقل (الفعال) واعتباره هو الله ،
كما ذهب بعض الباحثين (١٥٢) ، حيث لا يوجد في كلام الكندي ما يؤيد
ذلك اطلاقا .

وفي جميع الاحوال فإن كلام الكندي عن العقل الفعسال لم يكن
بالوضوح الكافي ، ولذلك ترك الباب واسعا لتأويل اقواله وتفسيرها على
وجوه متباينة ، كما هو الحال عند أرسطو ، ولم يتضح هذا
الأمر الا عند الفارابي .

فلقد رفض الفارابي قول الامكندر بأن العقل الفعال 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 الجوهريه على
الموجودات ، ولذا سماه الفارابي (وأهب الصور) .

يقول أبو نصر عن العقل الفعال : انه ، صورة مفارقة لم تكن في
مادة ولا تكون أصلا . وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل
الاستفاد ، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل
ونسبة العقل للفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي
هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة ، (١٥٢) .

ويحده في مكان آخر فيقول : « هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ،
ومفارقة للمادة » . فإن ذلك العقل - الفعال - يعطى العقل الهولاني الذي
هو بالقوة عقل ، شيئا ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر ،
لأن منزلته من العقل الهولاني منزلة الشمس من البصر
وتصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة بالفعل ، ويصير هو أيضا عقلا
بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل
الهولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فلذلك سمي العقل
الفعال ، (١٥٤) .

(١٥٢) انظر مثلا دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٢٦ .

(١٥٣) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٧ ، وقارن ابن سينا : رسالة الحدود ،
ص ٨٦ .

(١٥٤) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ - ٨٤ .

اذن فأقول ما يجب أن نلاحظه في العقل الفعال أنه (مسورة مفارقة) ، أي جوهر مجرد عن 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 قوي 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 وللشئ 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 بتجريدها من المادة التي تتحد فيها الهولائي والصورة . 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 العقولات التي لا تخاطب المادة أصلاً ، فلا تنتزع منها بالتجريد ، مثل الله والعقول السماوية . وهذه العقولات 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 الهيا بعد أن كان هولانياً ، فهذا هو فعل العقل الفعال ، ولهذا سمي العقل الفعال (١٥٦) .

(١٥٥) عبد فرج : معالم الفكر الفلسفي في الصور الوسيطية ، ص ٦٨ ، ط ١ .
مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ .
(١٥٦) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٢٥ - ٣٦ ، ط ١ (عيون المسائل) ، ص ٦٤ .

ولا يكتفى الفارابي بأن يهصر مهمة العقل الفعال في الانتقال بالعقل الانساني من القوة الى الفعل كما فعل أرسطو . ولكنه يضيف له مهمة اخرى لا تقل أهمية عن تلك ، الا وهي افاضة الصور العقلية الموجودة فيه على العقل الانساني ، وتحديدًا على العقل المستفاد الذي أصبح مهيتًا لتلقى تلك المعقولات ، ومن هنا كانت تسمية الفارابي للعقل الفعال بأنه واجب الصور أو معطى الصور (١٥٧) .

وفي هذه المهمة التي يعزوها الفارابي للعقل الفعال اقتراب من نظرية المثل عند أفلاطون ، الا أن أفلاطون جعل المثل قائمة بذاتها في ما سمي بعالم المثل ، بينما المعقولات عند الفارابي ليست قائمة بذاتها وإنما هي موجودة في العقل الالهي والمعقول الثواني ، حتى العقل الفعال الذي يحتوى على الصور التي يفيضها عليه العقل الأول (١٥٨) .

ولعل ذلك ينسجم مع التفسير الخاص الذي أعطاه المعلم الثاني لنظرية المثل في كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين) حينما انتقد من انكر أن المثل يمكن أن توجد في العقل الالهي ، فقال : « ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في الموجد الحي المرید ، فما الذي كان يوجده ؟ وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المرید ، لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزأفا وتنحسا وعلى غير قصد ، ولا ينمو نحو غرض مقصود بإرادته ، وهذا من اشنع الشناعات » (١٥٩) .

وما دامت المعقولات موجودة في العقل الالهي فإنه يفيض بها على المعقول المفارقة التي تليه ، وعلى آخرها وهو العقل الفعال الذي يحتوى على الصور والمعقولات ، فيهبها هذا الى العقل الانساني ، وبخاصة العقل المستفاد منه ، ومن هنا يكون الاتصال بين ما هو انساني وما هو الالهي .

فالفارابي جعل إمكان حصول المعرفة في الذهن البشري . وكذلك صحتها ، متوقفا على العقل الفعال ، ذلك انه سمي فعالا ، لأن العقل المستفاد عند الانسان ينعمل به كما لاحظنا ، ومن هنا يظهر تلاقى نظرية المعرفة عنده بنظريته في الفيض ، ويظهر أيضا التقاء الفلسفة بالتصوف (١٦٠) .

(١٥٧) الفارابي : شرح رسالة زينون ، ص ٧ ، أيضا (عبود المسائل) ، ص ٦٤

(١٥٨) قارن « جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٦٢ :

(١٥٩) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ١٠٦ .

(١٦٠) انظر سعيد زايد : الفارابي ، ص ٥١ .

وأول المعقولات التي تحصل في العقل الانساني بتأثير العقل
الفعال هي المبادئ الأولية أو البديهية التي تمد بمثابة الأساس للمعرفة
العلمية ، وهي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس ، مثل
الكل اعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشئ الواحد
متساوية » (١٦١) .

والفارابي يحصر تلك المبادئ الأولية التي تعتبر صحيحة بالاجمل
في ثلاث فئات : الأولى هي للمبادئ الخاصة بالمعرفة الهندسية ، والثانية
هي للمبادئ الخاصة بالمعرفة الخلقية ، والثالثة هي للمبادئ الأولى
الخاصة بالمعرفة الميتافيزيقية التي بها تعرف العلة الأولى للأشياء من
حيث أصولها ومراتبها ونتائجها (١٦٢) .

ويعدد أبو نصر تلك المبادئ فيقول : « المعقولات الأولى المشتركة
ثلاثة أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها
على الجميل والقبیح 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
اهمية تلك المبادئ في الإدراك العقلي .

وأخيراً لا بد 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 حدو هذا العقل ، وأنه هو الغاية على هذا الوجه الذي يحتذى
حدوه ، وهو غاية على أكمل الوجوه » (١٦٤) .

والانسان في سعيه إلى الكمال ، لا بد أن يضع العقل الفعال في
اعتباره ، فهو غايته ، وهو الذي اعطاه مبدأ يسعى به نحو الكمال ،
ويحتذى بما يسعى فيه حدوه 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 نعري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧١ .

(١٦٣) المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ .

(١٦٤) الفارابي : فلسفة أرسطو طاليس ، 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 والمقولات . 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
ومشخصاتها في العالم الحسي ، أي أننا بأزاء جدل 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
مخالط للمادة ، ويقوم العقل بفصل تلك الماهيات عن هوياتها ، ويدركها
حينئذ كما ماهيات وصور عقلية مفارقة لموادها (١٦٧) ، لأن العقول
لا تدرك بالحس ، بل تدرك بالعقل عن طريق الحواس ، والعقل يدرك
الكليات 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 والإدراك للكليات
من جهة احساسه بالجزئيات ، (١٦٨) .

وقوله أيضا : « أن النفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس ، وتدرك
الصور المعقولة يتوسط 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 مصبوسيتها ، ويكون معقول تلك الصور مطابقا لمصبوسها
والا لم يكن معقولا لها » (١٦٩) .

ولكن هذا لا يعنى ان مصدر المعرفة هو الحس وحسده ، او ان
التعقل يتم عن طريق الادراك الحسى فحسب ، لانه توجد عند الانسان
معرفة اولية لم تات به بالطريق الحسى ، وانما نشأت معه منذ الصغر .
وتشبه ان تكون فطرية ، او هي فطرية فعلا ، واذا وجد الانسان ان طريق
الحس لا يوفر له معرفة كاملة ، فانه يلجأ الى هذه المبادئ الفطرية .

يقول المعلم الثانى : « ثم وجد فى المعارف الضرورية معارف
نشأت مع الانسان وكانها فطرت معه ، وحصلت له بالطبع زائدة على
ما تتركه الحواس . والانسان قد يستعمل ما يحصل له من المعارف
بالحواس فيما يسمى 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 ادراك
الطفل للمبادئ الأولية دونما حاجة لأن يحصل عليها من طريق
الحواس ، بل هي تحصل له من غير قصد ، ودون أن يشعر بها ، ولعل
السبب فى ذلك هو مجرد (الاستعداد) الموجود فى نفس الطفل ، حيث
تكون هذه عامة بالقوة .

يقول أبو نصر : « فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الاوائل
والمبادئ ، وهي تحصل له من غير استئمانه عليها بالحواس ، بل تحصل
له من غير قصد ، ومن حيث لا يشعر به . والسبب فى حصولها له
استعدادها لها » (١٧١) .

وهذه المبادئ واشباهها هي التى تجعل المعرفة ممكنة ، ولولا
هذه المبادئ التى فطرت عليها النفس ، لما استطاعت ان تنقل الصورة
من حالة الى حالة حتى تصبح مجردة تجريدا تاما ، يعقلها العقل الذى
بالقوة ، ويصيح بها عقلا بالفعل (١٧٢) .

(١٦٩) نفس المصدر ، ص ٣ .

(١٧٠) الفارابى : فلسفة أرسطو طاليس ، ص ٦٤ .

(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 الكرم » . راجع للفارابى : التنبية 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 الانسان ، 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 شعرتنا في وقت من الأوقات أننا كنا جاهلين به ، ولا أن نكون قد تشوقنا الى 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 الأولى الطبيعية للإنسان ، وتسمى المبادئ الأولى ، (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 الأفلاطون القائل أن هذه المبادئ مفروضة في النفس منذ الولادة ، ونحن نتذكرها استناداً الى 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 عن 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 ، وتكون ناسين لها . وأن كنا إنما نتناولها بعد أن لم نكن مقتنين لها فيما تقدم ، فكيف يكون لنا السبيل الى أن نعلمها وتعلمها من حيث ليس عندنا 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 : أرسطوطاليس ، ص ٢٤ .

(١٧٥) أرسطو طاليس : المنطق ، ج ٢ ، التحليلات الثانية ، المقالة الأولى ، ف ٢ ، ٩٩ ب (٢٥ - ٢٥) ، ص ٤٦٣ .

أما رأى أرسطو في إدراك تلك المبادئ فيتلخص في وجوب أن تكون لنا طاقة ما ، تشبه (قوة التمييز الطبيعية) عند الحيوان ، ويدعوها بقوة الحدس أو (البديهية) التي تنكشف لها المبادئ الأولى للبرهان مباشرة كما تنكشف الحسوسات لقسوة 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 اشراقي 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 فيراها 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 ٣٤ .

(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 الأول وأعطاه استعدادا بالطبع لسائر المعقولات الأخرى . فلما فحص عن ذلك العقل وجدته 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 (الفعالي) ، (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) كالتطابق 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 لثباتها 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 الانسان شيئاً 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 مطابقاً لما يتصوره الانسان 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 طاليس ، 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 صوراً لها على أنها صارت بعينها 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 صوراً عقلية مدركة لا أكثر ، ومادام انتقالها من القوة إلى الفعل يتم بواسطة العقل الفعال •

ولما كانت الأشياء جميعها تترد 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 وتعييناتها ، ويترقب 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 ، أن أن وجوده في الأذهان لا في الأعيان (١٨١) •

ولو أردنا أن نتيين أى الرايين مرجع عند الفارابي ، فقد لا نجد سلا • 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 ، فيرسلها إلى عالم الحس ليكتمو بها المادة ، كما يرسلها إلى العقل الاتمسانى ليولد فيه المعرفة ، فلا بد أن تكون المعرفة العقلية مطابقة لموضوعها الخارجى • إذن فبين الصور التى في العقل الاتمسانى والصور التى في عالم الحس مطابقة تامة تجعل المعرفة يقينية • ومرد هذه المطابقة إلى مسندور جميع الصور الحسية والعقلية عن العقل الفعال (١٨٢) •

(١٨٠) الفارابي : معانى العقل ، ص ٤٣ •

(١٨١) انظر د • فوقية حسين محمود : نبشته وفاقية 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 العزل 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 يبين واحدا منهما ، او يحاول (التوفيق) فيما بينهما ، كما دتته ، على الأمل !

ثالثا - المعرفة الاشراقية والتصوف :

اذا كان قد شاع ان شيخ الاشراق شهاب السدين 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) وتبع 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 (ابستمولوجية) ، 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 والنوق الصوقي والعلم في الفلسفة الاشراقية لا يأتي عن طريق التجريد او تمثّل 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 (لقائمة) ، ص ٢ - ٤ ، مكتبة السلفية ، مط للزيد ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، أيضا لابن سينا : كتاب الاضاف ، ص ١٢٦ ، حسن (أرسطو عند العرب) ، ج ١ ، دراسة وتحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ .

بالجواهر النورانية أن صعودا وأن نزولا ، وتسمى العلم الحضورى أو
الاتصال الشهود (١٨٤) .

فالمعرفة الاشرافية أو (الذوقية) هنا كل معرفة لم تأت بالطريق
الواقعى المعهود الذى يبدأ بالحس للوصول الى العقلى ، أو بالجزئى
للاوصول الى الكلى ، وإنما تلك المعرفة الناجمة عن مصدر الهى ؛ سواء
كان ذلك فيضا من العقل الفعال أو نورا يقذفه الله فى قلوب أوليائه .
فيدركون الحقائق والكليات مباشرة ، ودونما وساطة من الحس
والعقل .

وتتجلى النزعة الاشرافية عند الفارابى فى نظرية الفيض ، حيث
تفيض الصور والمعقولات على العقل الانسانى من عالم الالهية ، وهذه
الصور لم تكن فى مادة فانتزعت أو جردت منها ، بل هى مجردة بالفعل
اصلا ، دون مرورها بمرحلة الحس .

يقول المعلم الثانى : « هذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى
كصقالها . وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى كما ترتسم
الاشباح فى المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم يعرض بجهة
من صقالها عن الجانب الاعلى شغل بما تحتها من الشهوة ، والغضب ،
والحس ، والتخيل . فاذا اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر ،
لحظت الملوكوت ، واتصلت باللذة العليا » (١٨٥) .

فالمعرفة الاشرافية اذن تأتى عن طريق (فيض الهى) ، كما ينص
الفارابى ، ولكن هذه المعرفة لا تحصل الا لذوى النفوس الصافية التى
تطهرت من الشهوات ، وتنزهت عن الاتفصالات ، ولم تستسلم لأوهام
الحواس . فتصبح كالمرايا الصقيلة التى لم تفسد أو تشوه بشئ .
حينذاك ترتسم المعقولات فى العقل النظرى كما ترتسم الاشباح فى تلك
المرايا .

ولا يترك الفارابى هذا الامر دون أن يصل بالاشراق الى غايته
القصورى ، وهى إمكانية اتصال اصحاب تلك النفوس التى اشرق عليها

(١٨٤) انظر د . محمد على أبو ريان : اصول الفلسفة الاشرافية ، ص ٦٠ - ٦٢ .
ط ١ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ . و (العلم الحضورى) هو حصول
العلم بالشئ بدون حصول صورته فى الذهن ، كعلم زيد لنفسه . انظر الجرجاني :
لسرديات ، ص ١٣٦ .

(١٨٥) فصوص الحكم ، ص ١٢ . ويشير د . أبو الوفا الغنازلى نظرية الفيض
أحد مصادر الفلسفة الاشرافية وانباعها من اصحاب التصوف الفلاسلى ، انظر كسابه
(مدخل الى التصوف الاسلامى) ، ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٤ .

النور الالهي بالعالم السماوي . هذا اذا عرضوا عن (عالم الخلق)
وما فيه من مادة وشهوات ، واتجهوا بكل قواهم الى (عالم الامر) ،
وعندها يمكنهم أن « يلحظوا الملكوت الأعلى ، ويتصلوا باللذة العليا » ،
وتلك نقطة هامة يلتقى فيها الفارابي بالمتصوفة والاشراقيين .

ولكنه يؤكد التقاءه بهم في مكان آخر يعبر فيه عن نزعة صوفية
واضحة ، فيقول : « ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ،
فاجهد أن تتجرد ، فحينئذ تلمح فلا تسال عما تباشره ، فان الملت قويل
لك ، وان سلمت قطوبى لك ، وانت في بدنك كأنك لست في بدنك ، وكأنك
في صقع الملكوت ، فتري مالا عين رأت ، ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر ، فاتخذ عند الحق عهدا الى أن تأتيه 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 في
العالم المادي أو عالم الخلق . ولا بد أن يكون ذلك فيضاً أو كشفاً من
العالم الالهي الذي يجعله « يرى مالا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر
على قلب بشر » !

وقد يبدو من النص السابق أن الفارابي جارى فيه الفيلسوف
الاسكندري افلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م) نصاً وروحاً ، وتأثر بما ورد عنه
في كتاب (اثولوجيا) المنسوب خطأ الى ارسطو ، حين قال : « لى ربما
خلوت بنفسى ، وخلصت بدنى جانياً ، وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن ،
فاكون داخلأ فى ذاتى ، راجعاً اليها ، خارجاً من سائر الاشياء - فاكون
العلم ، والعالم ، والمعلوم جميعاً ، فأعلم اتى جزء من أجزاء العسالم
الشريف الفاضل الالهي ذو حياة فمسالة . فلما ايقنت بذلك ، ترقيت
بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهي ، فصرت كأنى موضوع فيها متعلق
بها ، فاكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى واقف فى ذلك الموقف الشريف
الالهي ، فأرى هناك من النور والبهاء ولم اقر على احتمالله ، هيبت من
العقل الى الفكر والروية » (١٨٧) .

ولا يستطيع منصف أن ينكر التشابه الوارد بين الفارابي وافلوطين

(١٨٦) الفارابي : لصوص الحكم ، ص ٨ .

(١٨٧) كتاب (اثولوجيا ارسطو طاليس) ، لئير الاول ، ص ٢٢ ، فسنين
افلوطين عند العرب) ، تحقيق وتقديم : د . عبد الرحمن بدوي ، ط ٢ ، دار النهضة
للسرية ، ١٩٦٦ ، وقارن أيضاً افلوطين : التساعية الربية (فى النفس) ، مقال الثامن ،
ص ٣٢٣ ، دراسة وترجمة : د . فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ،
القاهرة ، ١٩٧٠ .

في هذا الموضوع ، غير أننا نرى أن افلاطون وأن تحدث عن التحرر من سجن الجسد وتامل الذات ، فإنه لم يكن يهدف في المحصلة النهائية الى تحقيق مقام الكشف الصوفي ، وتذوق أرقى درجات المعرفة ، كما كان يسعى المعلم الثاني ، وإنما كان يهدف بالأساس الى حل اشكال هيوط النفس من العالم العلوي وكيفية اتصالها بالجسم ، وهو اشكال افلاطوني أساسا (١٨٨) .

ولذا فإن البحث عن جذور التصوف الفارابي في الأفلاطونية المحدثه ، 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 بالتصوفة وأصحاب الاشراف ، هو المعرفة الذوقية ، وفكرة الاتصال . فنظرية الاشراف 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 أيضا تجربة صوفية ، (١٩٠) .

وتظهر المعرفة الاشرافية عند الفارابي في الجدل الصاعد ، فكلما لتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوي ، وندت روحه من مستوى العقول المفارقة . فإذا وصل الى درجة العقل المستفاد أصبح أهلا لتقبل الأنوار الالهية . وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر ، (١٩١) . وفي ضوء هذا العقل ، يستطيع عقلنا ادراك 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) .

ويتوقف على ذلك ، كما يرى د . عبد القادر محمود ، أن المعرفة

(١٨٨) قارن كتاب (اتولوجيا) ، ص ٢٢ - ٢٣ . والتساعية الرابعة (في النفس ، لافلاطون ، م ٨ ، ص ٣٢٣ - ٣٢٤ .

(١٨٩) انظر اليازجي وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٥١ ، أيضا د . ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٤٣ - ٤٤ .

(١٩٠) انظر هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤٤ .

(١٩١) د . ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٣٦ .

(١٩٢) د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ، 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 لأى إنسان تتفق بل للإنسان الذى بلغ مرتبة العقل المستفاد ، وتلك المرتبة لا تتأهل إلا بيزيد من البحث والتأمل وتصفية النفس ، وكل ذلك اجتهاد للعقل في الواقع يصبح بعده مهيباً لتلقى المعرفة الفيضية .

ولعل إيمان الفارابى بالمعرفة الذوقية التى يرتكن إليها المتصوفة كأحد مصادر المعرفة الرئيسية عندنا ؛ يشكل أهم نقاط الالتقاء بينه وبينهم ، وقد دعا ذلك بعض الباحثين إلى القول : أننا يمكن أن نعد الفارابى متصوفاً ، إذا اعتبرنا رأيه بأن المعرفة إنما هي اشتراق من العقل الفعال على العدل الهيولانى رأياً صوفياً ، (١٩٤) . ويمكن أن نعد متصوفاً أيضاً إذا اعتبرناه من أصحاب التصوف الفلسفى ، الذى يعتمد أصحابه إلى مزج أدواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية ، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفياً استمدوه من مصادر متعددة ، (١٩٥) .

وهذا الإطار المعرفى (الإيمتصاصى) الذى يضم الاثنين ، يشكل مفهوم التصوف النظرى عند أبى نصر ، والذى استقى منه ابن سينا في تصوفه .

فقد لاحظ كثير من الباحثين أن تصوف الفارابى عقلى صرف أو نظرى يقوم على المعرفة والتأمل ، ويبنى على الدراسة والبحث قبل كل شيء ، فبالعلم ، والعلم وحده تقريباً ، نصل إلى السعادة ، أما العمل فى المرتبة الثانية ، ومهمته محدودة للغاية ، وعلى عكس هذا يقرر الصوفية أن الكشف والجرمان من الملذات الجسمية وتعذيب الجسم هو الوسيلة الناجمة للاتحاد بالله ، (١٩٦) .

وبينما يجعل الفارابى الكمال أدراكاً عقلياً ، يجعل المتصوفون الكمال فى أمارة الشهوة ، وإطلاق الروح من سجنها الجسدى للاتصال بالله عن طريق الاختيار الصوفى ، (١٩٧) .

(١٩٢) نفس المصدر ، ص ٤٢٣ .

(١٩٤) ٥- عبر فروخ : الفارابيان (الفارابى وابن سينا) ، ص ٤ ، مطب الكمال ، بيروت ، ١٩٤٤ .

(١٩٥) ٥- أبو الوفا النخازنى : المصدر السابق ، ص ٢٢٧ .

(١٩٦) ٥- إبراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٤٠ - ٤١ .

(١٩٧) ٥- الجى والفاخرى : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٤٨ ، وانظر

٥- عبد القادر محمود : المصدر السابق ، ص ٤٢٢ .

والجانب النظري في تصوف الفارابي واضح وقوي دون شك .
ويكفي أن نشير إلى رأيه في المساعدة . فهي عنده ، أن تصير نفس
الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة
وذلك بأن تصير في جملة الأشياء البريئة 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 محقولات 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 المساعدة 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 نبغ تلك المنزلة الروحية السامية التي تحدث عنها الفارابي
إلا إذا أدينا مجموعة من الأفعال المحددة التي توصلنا إلى تلك الغاية ،
أي إذا انتقلنا من حيز النظر إلى حيز 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 هبات 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 الانسسان ، حتى إذا احكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها ، (٢٠٢) .

ونلاحظ هذا الجانب العملي أيضا في طريقة عيشه ولباسه . فقد روى المؤرخون أنه أثناء إقامته في الشام كان يزي أهل التصوف ؛ وهذا بالنسبة لحكيم كالفارابي ليس مجرد زي 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 مشربك 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 تأكيده على اجتناب الملذات وترك الشهوات والتجرد من شوائب المادة لتطهير النفس وتزكيتها ، ما يشبه مبدأ الجاهدة عند الصوفية . وقد عرف القشيري (٢٧٦) ... (٤٦٥ هـ) الجاهدة بأنها ، فطم النفس عن المألوفات وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات ، (٢٠٤) .

وهكذا فإن التأمل ، 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 الصوفى النقي ، والزاهد الخلى ، والورع التقي ، الذي ينصرف عما في الحياة من متاع حسي وجاه مادي ، ويقتل على كل ما فيها من نعيم عقلي وخلود روحي ، فإذا هو يجد في الخلوة والعزلة ملأه ، وفي التفكير والتدبير عيأه ، (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

مسيح ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .

(٢٠٥) د . محمد مصطفى حلمي : مع الفارابي للفيلسوف الروحي ، ص ٢٣ .

مجلة الكتاب ، 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 . فالاتصال عند فيلسوفنا ، مجرد سمو إلى العالم العلوي وارتباط الانسنان بالعقل الفعال . دون أن يعتزج 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 الانساني يظل في وظيفته وطبيعته مختلفا عن العقل الفعال (٢٠٧) . كما أن نظريات الفارابي الميتافيزيقية والفلكية المختلفة لا تسمح بأن يتحد الخلق مع الخالق وأن يعتزج العقل الانساني 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 أوضح 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 غَافِلِينَ قَبْرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾

فالفارابي هنا يتحدث عن (شهود الحق) لا شهود العقل الفعال ، فضلا عن اشارته إلى الكشف والتجلي والاشراق ، وهي مما اختلفت بها الصوفية أو أصحاب الحقيقة دون غيرهم .

ويدعوننا ذلك للاشارة إلى معلم آخر من معالم الارتباط بين الفارابي والمتصوفة ، ألا وهو استعماله أسلوب الرمز الصوفي وشيوع مصطلحاتهم عنده . حيث تكلم مثلا عن الأحذية ، والربوبية ، وعالم الأمر ، والعرش ، والكرسي . وغيرها ، في جو صوفي رمزي خالص (٢١١) ، بالإضافة

(٢٠٦) د - ابراهيم مذكور : المصدر السابق ، ص ٤٦ .

(٢٠٧) د - الجبر والفاخوري : 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

اسلامية) ، مكتبة الأجلو المصرية .

الى ما اشرنا اليه من حديثه عن المشاهدة والكشف والتجلى . وعلى ضوء ذلك ليست محض مصادفة اذن أن يسمى حتى الدين بن عربي . (ت ٦٢٨ هـ) أحد أهم أعماله الصوفية باسم (فصوص الحکم) .

كذلك فان 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 اختيسار حقيقي ، وبمسد الاختيسار تجيء السعادة ، (٢١٢) .

وتبقى نقطة أخيرة تتعلق بتصوف الفارابي وابن سينا . فقد اشار (كارادفو) الى أن التصوف ، لا يظهر في مذهب ابن سينا الا في آخره . تاجاً يتويجه ، 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 تقريباً في كل أقواله ، وكأنما التصوف عنده ليس نظرية من النظريات وإنما هو حالة ذاتية ، وقد ساهمت هذه الحالة الذاتية في جعل مذهب غامضاً 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 أصلاً الى أسس نظرية ومعرفية قوية ، وهو أمر يمكن ملاحظته أيضاً 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 (كارادفو) يشير بذلك الى القسم الذي أقرده ابن سينا (لقامات العارفين) في الجزء الأخير من (الاشارات والتنبهات) (٢١٤) ، ولكننا يمكن أن

(٢١٢) د . ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٣٩ .

(٢١٣) كارادفو : دائرة المعارف الاسلامية ، للجلد الثاني ، ص ٦ ، طيبة دار النسخ ، القاهرة .

(٢١٤) انظر ابن سينا : الاشارات والتنبهات بشرح الطرس ، القسم ٣ - ٤ .

السطح التاسع ، ص ٧٨٩ وما بعدها .

تتلمس الجوانب الصوفية مبثوثة هي أغلب مؤلفاته الأخرى ، خاصة
في الفصول المتعلقة بنظرية الفيض والمعرفة والسعادة (٢٧٥) .

كذلك لا تتفق مع النتيجة التي توصل اليها (كاراندنو) ، وهي
أن تصوف الفارابي مجرد (حالة ذاتية) وليس نظرية من النظريات
لأن تصوف الفارابي محاولة واعية ونظرية اشراقية أوضحنا دعائمها
معالمها الخاصة ، وكان لتلك النظرية تأثير كبير على ابن سينا وعلى
السهروردي شيخ الاشراق (٢١٦) . فالتصوف إذن قطعة من مذهب
الفارابي لا ظاهرة عرضية كما يوحي بذلك كاراندنو (٢١٧)

رابعاً : النبوة :

(١) نظرية النبوة :

لعل نظرية الفارابي في النبوة هي من أهم الأفكار التي اشتهر
دعائمها المعلم الثاني ، واثرت بقوة على الفلاسفة اللاحقين له ، كما
اثارت جدلاً واسماً ، اتسم بالرفض في مجمله ، بين أوساط المتكلمين .

والحقيقة أننا لا يمكن أن نفهم هذه النظرية ، ونقومها التقويم
البحق ، دون أن نضعها في الإطار التاريخي الذي ولدت فيه ، والظروف
والملايسات التي امت اليها . فلقد جاءت محاولة الفارابي في وقت كانت
فيه النبوة تتعرض لهجمات ظالمة ، وقد 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) الطيب والفيلسوف
المعروف ، والذي أورد له المؤرخون كتابين في هذا الخصوص هما :
« مفاريق الأنبياء » و « نقض الأبيان » ، أو في النبوات ، (٢١٨) .

فكان أن استنفر ذلك الهجوم نفراً من علماء المسلمين ومفكرهم ،

(٢١٥) فيما يخص المعرفة الاشراقية عند ابن سينا انظر النجاة ، ج ٢ ، الطبيعيات
ص ١٦٥ - ١٦٧ ، تحقيق : محي الدين صبري الكردي ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٢٨ .

(٢١٦) عن تأثير نظرية الفيض على السهروردي ، انظر ، د . محمد علي أبو 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

الطبعة : ب . كراوس ، طب القلم ، باريس ، ١٩٢٦ م .

لتصديروا 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 مذابح 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 يتناقضها الرواة في الدفاع عن النبوة والذبح عن حياضها . فكان لايسد للفارابي ان يتناول القضية من منظور عقلي في المقام الاول ، على أساس ان 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 ان هجوم الرازي الطيب واين الراوندي ، وان يدا مقصورا على نقد النبوة أو نقضها ، فانه كان يرمى بالأساس الى التشكيك في الوحي وهو السمة المميزة لكل نين سماوي . وللإسلام بشكل خاص ، ومن ثم هدم الدين ، ليكون الدرب معسدا امام الاتحاد ! - ولذا شملت رسود الفارابي جوانب أخرى من فلسفة الرازي واين الراوندي ، كانت تصب ، فيما يبدو ، في نفس الاطار ، وترمي الى نفس الهدف (٢٢٠) - فكانت نظريته في النبوة التي نقاعا عن الدين بشكل عام وعن الاسلام بوجه خاص -

زد على ذلك ان للنبوة عند الفارابي وظيفة سياسية واجتماعية هامة ، لان فلنبي الرئاسة الاولى في (حينته 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 بفسلاد ، 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 واين 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 (الفاضل) في (اخبار الحكماء ، ص ١٨٢ - ١٨٤) كتابين في هذا الموضوع هما : (كتاب الرد على الرازي) ، و (كتاب الرد على الراوندي) ، ويؤكد ذلك (ابن أبي أصيبعة) 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 الإشكالات التي اثيرت
حولها ، والتفسيرات التي فسرت بها ، والنتائج التي بنيت عليها ، والتي
لم يبرر بخلد الفارابي منها شيء أبدا . ولعرفنا ان هذه النظرية في
محصلتها النهائية . محاولة جادة ومخلصة من قبل المعلم الثاني للنبوة
عن الإسلام في وجه خصومه . ولنحاول الآنلقاء الضوء على مفهوم
النبوة عند فيلسوفنا .

تستند نظرية النبوة عند الفارابي الى أسس سيكولوجية ومعرفية ،
حيث تلعب المخيلة دورا رئيسيا في تكوين الأحلام والرؤى ، كما يقوم
العقل الفعال بدور أساسي في المعرفة التي يتلقاها 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 للانسان 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 ومتعلما 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 الصادقة ، 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 صوراً مبتكرة
لا تماكي فيها الأشياء الحسية ، وهي تختلف عن (المخيلة المافظة)

(٢٢١) الفارابي ، المدينة 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 تقسوم به المخيلة في العمليات
النفسية بشكل عام ، من ذلك 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 دور للمخيلة يتعلق بموضوعنا ، هو وظيفتها
في الأحلام والرؤى .

وأفعال المخيلة تتم أثناء النوم وفي اليقظة . أما أثناء النوم فتكون
قوى النفس الأخرى كالعاسة والنزوعية والناطقة في شبه توقف . حيث
تنفرد القوة التخيلية 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
الصائفة 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) ٥٥ إبراهيم جبرور : المصدر السابق ، ص ٧٣ ، وانظر سميه 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 بحدده قولاً يدل على أن الأحلام علاقة بالمستقبل خارج هذه الدائرة ، كما تلمس ذلك في بعض المذاهب السيكولوجية الحديثة المعارضة لمذهب فرويد (٢٢٦) .

على أن التخيلة لا تحاكي القوة الحاسة والنزوعية فقط ، بل إنها تحاكي القوة الناطقة أيضا ، وذلك بمحاكاة العقول التي هي في نهاية الكمال ، مثل السبب الأول والأشياء المفارقة للمادة والسّموات ، 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 تخيلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الإلهية ، (٢٢٧) .

اذن فالعقل الفعال يفيض الصور الجزئية على التخيلة فتكون الأحلام والرؤى الصائفة ، وقد يفيض عليها العقول الكلية فتكون المحاكاة للأشياء الإلهية والعقول المفارقة ، كما هو الحال حينما يرى الناس المفارقات والسّموات وما فيها فيلقد بما يرى ، والرؤيا الصائفة هي شعبية 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 شعبية من

(٢٢٦) سميذ زايد : الفارابي ، ص ٦٠ .

(٢٢٧) للدينة الفاضلة ، ص ٩١ - ٩٢ .

(٢٢٨) انظر صحيح البخاري ، شرح الكرماني ، ج ٢٤ ، كتاب التفسير ، ص ٩٩ .

سط النبوة ، ص ١٢٥٦ هـ - ١٩٢٧ م ، وفي رواية أخرى : « إن رؤيا المؤمن جزء من

النبوة » ، انظر صحيح مسلم شرح النووي ، ج ٥ ، كتاب الرؤيا ، ص ٢٢ ، ط ١ .

سط المصرية بالأزهرية ، ١٢٤٩ هـ - ١٩٢٠ 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 الباحثين (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 اخدمتها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أفعالها التي تخصها ، فان تلك المتخيلة تصود فترتسم 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 ان 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 تسببها 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 لتقبل هذه المرتبة ، وله هذه القوة في مخيلته هو النبي ، وهذا أمر هام جدا لا بد من الإشارة اليه حتى لا يحدث خلط .

(٢٢٩) د ابراهيم مذكور : المصدر السابق ، ص ٧٤ ، وانظر (المدينة الفاضلة) ،

ص 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 الأوائلهم التي يعبرون بها الأوائل 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 والغاز ، 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 والعبارة .

هذه هي نظرية النبوة عند أبي نصر . أقام دعائها ، كما لاحظنا على أسس سيكولوجية وعقلية . واستهدف بالأساس إثبات الوحي عقلاً كما هو ثابت شرعاً .

(ب) نقد نظرية النبوة :

لم تسلم نظرية النبوة عند الفارابي من أوجه نقد كثيرة ، لنسب 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 ذلك منكر أن التساؤل هنا تعز الاجابة 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 تلميهاً ولا تصريحاً . أما إذا قيل أن الفارابي لم ينقيد بتلك النصوص بشكل حرفي ، واصطنع لنفسه طريقاً عقلياً خاصاً ، فنصيده

(٢٣١) المدينة الفاضلة ، ص ٩٤ .

(٢٣٢) ٢ - إبراهيم المذكور : المصدر السابق ، ص ٧٦ .

(٢٣٣) نفس المصدر ، ص ٩٨ .

ما سبق وأشارنا إليه ، وهو أن الفارابي في هذا الموضوع 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 !

أضف إلى ذلك أن الذين تناولوا نظرية النبوة عند المعلم الثاني اقتصرنا على رأيه الوارد في كتاب (المدينة الفاضلة) ، ولم يحاولوا استقصاء آرائه الواردة في الكتب الأخرى ، فبدأ وكان الفارابي يعمل أو يقلل من شأن النصوص الدينية والأخبار التي تتصل بالوحي ، ولكننا لو القينا نظرة على رسالته الموسومة (بالأسئلة اللامعة 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 منطقتة (فاراب) قبل أن يرحل عنها إلى بغداد ؟

والخلاصة أننا إذا أردنا التفسير العقلي والنفس للنبوة نجد ذلك في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، وإذا أردنا التأكيد من استناد الفارابي للنصوص الشرعية في رؤيته للنبوة والرسالة ، فيجب أن نلقي نظرة على كتبه الأخرى وخاصة (رسالة الأسئلة اللامعة) ، و (الدعوى 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) الاهتمام الثاني يتعلق بما زعم من أن الفارابي يوضح

(٢٢٤) انظر ص ٩٧ - ١١٥ ، ضمن (كتاب اللذة ونصوص أخرى) للفارابي ، تحقيق وتقديم : د. حسين مهدي ، دار الفروق ، بيروت ، ١٩٦٨ .
(٢٢٥) الفارابي : الدعوى القلبية ، ص ١١ .

الفلسفة فوق النبوة ، لأن النبي يتلقى الوحي عن طريق المخيلة ، بينما الفيلسوف يدرك الحقيقة ويتصل بالعقل الفعال عن طريق العقل . والمخيلة مشوية بالحس ، بينما العقل مجرد منها ، وبما أن العقلي مقسم على الحس ، فهم يرون أن استنتاجهم هذا صحيح . وقد ذهب إلى هذا للرأي 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 (؟) ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التى تلزم عن فلسفته النظرية . تقول مذهب الفلاسفة أن كل أمور النبوة فى الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بالخيال ، فهى فى المرتبة الوسطى بين الاحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة » (٢٣٦) .

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 يابى 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 » (٢٣٧) .

٢ - ليست المعرفة التى يتلقاها النبي هى عن طريق المخيلة فحسب ، بل أنه قد يتلقاها عن طريق العقل والتأمل أيضا ، وذلك بقوة قدسية يقتضيه 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) » (٢٣٨) .

(٢٣٦) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١٥٢ - ١٥٤ .

(٢٣٧) دى بور : المصدر السابق ، ص ٩٦ .

(٢٣٨) الفارابى : مفصوص ، ص ٩ ، وانظر (الثمرة للرضية) ، ص ٧٢ ، ثمرة

ديريشى ، حيث سقطت الجملة الأخيرة من الطبعة الهندية للمفصوص .

ويذا تمتاز النبوة على الفلسفة لأنها جامعة للطريقين : طريق
المخيلة الصادقة وطريق العقل والتأمل ، بينما الفلسفة قاصرة على طريق
واحد هو الطريق العقلي التأملي . ولذا حق ما قاله ابن رشد ، وكأنه
يلخص هذا المعنى : « أصدق كل قضية هي أن كل نبي حكيم . وليس
كسل حكيم نبيا ، ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم أنهم ورثة
الأنبياء » (٢٣٩) .

زد على ذلك ان النبي . كما أشار الفارابي ، يمكن ان يأتي
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 الفارابي
وهو اللغة . فاللغة مرتبطة بالاحساس والتفيل ، والحكيم اذا أراد
الاتصال بواسطة هذه اللغة فانه سيكون في موضع أدنى من موضع
النبي ، الذي لا يتحتم عليه هو 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 الى جميع البشر ، وهو مفهوم من قبل الكافة ، ذلك لأنه يتوجه
الى عموم الناس » (٢٤١) .

ان الفارابي يصرح دائما بان النبوة هي اكمل المراتب التي ينالها
الانسان ، ولذا فضلها على كل ما عداها ، واذا حاول البعض استنتاج
رأى خلاف ذلك ، فهو استنتاج خاطيء ، أو هو - كما قال كوربان - ضرب
من الكلام يسيء فهم جوهر الفلسفة النبوية (٢٤٢) !

٤ - والفارابي يرى ان (الوحي) له الافضلية ، وهو المقدم لكي
يقوم بالدور الرئيسي في حياة الناس - فهو الذي يحدد الاعتقادات التي
يجب على الجمهور التمسك بها ، والأعمال التي يجب عليهم اتجازها .

(٢٣٩) ابن رشد : تهاوت التهاوت ، ص ٥٨٣ ، نشرة : موديس بويج ، مطب
الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٠ .

(٢٤٠) الفارابي : رسالة الدعوى القلبية ، ص ١١ .

(٢٤١) روجيه أرنالديز : ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي ، 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 القدس لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق . ولا يستغرق الحس الظاهر حجبها الباطن ، ويتعدى تأثيرها عن بندها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المفقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس » (٢٤٤) . ويقول أيضا : « أن ما يوصف به الأنبياء من أحاطتهم بالعلوم لا على 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 أضفنا إلى ذلك قوله السابق ، النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية . . . الخ ، وغيرها من الأقوال ، نأكد لنا بما لا يقبل الشك ، أن النبي عنده مفضل 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 الخيلية الوهوية التي فطر عليها ، وهذا شيء غير ميسور لسائر البشر » (٢٤٦) .

وقبول الفارابي أن النبوة فطرية وهبة من الله سبحانه ، وإنه (لا تأتي عن طريق التعليم الشاق) يتفق مع تصورات المسلمين عامة

Dr. Muhsin Mahdi : Islamic theology and philosophy, the (٢٤٢) new Encyclopedi a Britanica, Vol. 9, p. 1019. 15th edition.

(٢٤٤) فصوص ، ص ١٢ ، وقارن (الفتحة الرضية) ، ص ٧٥ .

(٢٤٥) الفارابي : الفاعوى اللطيفة ، ص ١١ .

(٢٤٦) سعيد زايد : الفارابي ، ص ١٢ .

- للقبوة . « فالنبوات كلها علوم وهبية ، لأن النبوة ليست مكتسبة .
والشرايع كلها من علوم الوهب عند أهل الاسلام » (٢٤٧) .
خامسا : حدود المعرفة ، وهل نستطيع ادراك حقيقة الشيء ؟ :

الفارابي فيلسوف عقلى يؤمن بقدره العقل على ادراك حقائق
الأشياء ، ويؤمن بإمكانية الانسان في الوصول الى الحقيقة ، ويلوغ
اليقين ، وهذا الامر عنده من الوضوح بمكان ، ويكاد ينطق به كل جزء
من بنياته الفلسفى ، سواء في الالهيات ، او الطبيعية ، او النفس ، او
الجمرة . ولقد لاحظنا ذلك في كل ما بحثنا حتى الآن من موضوعات في
فلسفة المعلم الثانى .

غير ان نصبا له ، ورد في رسالة واحدة فقط من رسائله ، وتكرر
بنفس المعنى في ذات الرسالة . كان كفيلا بأن ينصف كل تلك العمسورة
الفكرية التى شادها فيلسوفنا . لأن هذا النص ، الذى يكاد يكون يتيما ،
يعبر فيه عن رأى جديد يناقض أسس مذهبه ، ويتناقض مع ما جاء عنده
من إمكان المعرفة . وعلى ضوءه قد يكون الفارابى ريبيا أو (لا ادريا) ا ،
او يقترب ، في أحسن الأحوال . من موقف الفيلسوف الألسانى عمانويل
كنت (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) الذى رأى أن العلم محسود بالطواهر
(Phenomenon) . ولا يستطيع العقل ادراك حقيقة الشيء في ذاته
(Nomenon) . (٢٤٨) . وان « العقل البشرى يقسح في كثير من
المتناقضات حينما يحاول أن يعدو حدود التجربة ، فلا سبيل الى حل هذه
المتناقضات الا بالتمييز للواضح الصريح بين (الظاهرة) و (الشيء في
قائه) » (٢٤٩) .

والفارابى يميز أيضا ، من خلال ما سنذكره له ، بين ظاهر الشيء ،
وبين حقيقته ، ويرى اننا لا نعرف من الأشياء الا ظواهرها وصفاتها ،
لما حقائقها وماهياتها ، فهى خارج اطار الادراك العقلى .

يقول أبو نصر : « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة
البشر ، ونحن لا نعرف من الأشياء الا الخواص واللوازم والأعراض ،
ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها ، والذالة على حقيقته ، بل انهما

- (٢٤٧) انظر محى الدين بن عربى : الفصول الكلية ، السفر الرابع ، ص ١٢١ .
تحقيق وتقديم د . عثمان يحيى ، تصدير ومرحبة د . ابراهيم مذكور ، الهيئة العامة للكتاب ،
١٩٧٥ .
(٢٤٨) انظر د . نازى اسماعيل حسين : الفلسفة الألسانية (نظرية العلم) ، القاهرة ،
١٩٨١ . وانظر د . جفر آل ياسين فيلسوفان والدين ، ص ٨٢ .
(٢٤٩) انظر د . زكريا ابراهيم : كائنات أو الفلسفة النقدية ، ص ١٠٢ ، وانظر
ص ١٠٠ - ١٠١ ، 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) .

ويقتصر 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 بإمكانية 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 : التسليقات ، ص ٢ . و (الفصل المقوم) « عبارة عن جزء داخل في للامية ، كالتألق مثلا ، فإنه داخل في ماهية الإنسان ، ومعلوم لها ، لا لا وجود للإنسان في الخارج والذهن بعونه » . انظر (التصريفات) للنجاشي ، ص ١٤٦ .

(٢٥١) الفارابي : التسليقات ، ص ٣ - ٤ .

(٢٥٢) للرجع السابق ، ص ١٦ .

ريبيا ولا متبعا لمذهب المشكك السفسطائيين ، بل أنه مختلف معهم .
كليسة .

ولا نريد أن نستحضر هنا جميع الشسواهد الدالة على تناقض مذهب مع هذه المقولة التي سردنا في كتاب (التعليقات) . لأن ذلك يقتضى منا إعادة عرض مذهب كله ، فهذا المذهب بأجمعه شاهد على ما نقول . ولكن يكفي أن نذكر في هذا الصدد قوله : « الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته ، منفيا عنه اللواحق الغريبة ، ماخوذا من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري » (٢٥٢) .

فهذا كلام صريح بأن العقل قادر على ادراك حد الشيء أو محتامه 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 الذى 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 تسمى لقيامونا 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 امکان المعرفة لأن مبدأها الحس ، والحس متغير

(٢٥٣) الفارابي : فصوص ، ص ١٢ .

(٢٥٤) حقيقة الشيء ما به الشيء هو كالحَيوان الناطق للإنسان ، وماهية الخوم

ما به الشيء هو هو (الجرجاني : التبريقات ، ص ٨ ، ص ١٧١) ، والبعد : قول دال على الماهية (ابن سينا : النجاة ، ج ١ ، ص ٧٩ ، نشرة الكردى ، القاهرة ، القاهرة ١٩٣٨) ، والحد مؤلف من جنس وفصل ، كما يقال : الإنسان 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 .

ويذا يستحيل وجود حقيقة ثابتة ! وهو ينقض تلك الحجة في نفس كتاب
(التعليقات) حينما يقول : « ان حصول المعارف للانسان يكون من
جهة الحواس . وبراكس 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 .
بالاضافة الى ما ذكرناه ، الى ان فيلسوفا يبنى هذا النسق العقلي المنطقي
المحكم ، او يتبنى نظرية كتظرية الفيض والعقول العشرة ، لا يمكن ان
ينهج نهجا (لا ادريا) او سفسطائيا كهذا ! نقول بامكاننا ان نورد
الكثير من الشواهد والحجج التي تنقض هذا الرأي السفسطائي من
واقع فلسفة الفارابي ذاتها ، لان مذهبه كله في الحقيقة ، مناقض لهذا
الرأي . لذا نكتفي بما ذكرناه ، لتخلص الى ان رأيه هذا الوارد في
رسالة (التعليقات) لا يتسجم مع اساس فلسفته ، سواء في الطبيعة او
النفس او المعرفة والأخلاق . بل انه كفيلا بأن يهدم تلك الفلسفة من
اساسها .

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 اراد ، باشارته الى
نسبية المعرفة القيام بمراجعة (نقدية) لنظريته في المعرفة . فيعد ان كان
يقول بقدرة العقل المطلقة على ادراك حقيقة الشيء ، عاد ورأى ان ذلك
غير ممكن ، واننا لا نعرف عن الاشياء الا ظواهرها ورسومها دون
حقيقتها 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 ، ام 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 ذلك المؤرخون ولم يذكره هو ، والكتاب الوحيد الذي نستطيع

تحعين تاريخه بالضبط هو كتاب (المدينة الفاضلة) - فقد ذكر (ابن أبي أصيبعة) : أن الفارابي ، ابتدا 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 إن شعول تأليف هذا الكتاب ثلاث عواصم هي من أهم حواضر الاسلام في ذلك الوقت ، امر لا يخلو من دلالة - سيما وان الكتاب يرمى الى اهداف 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) وتعويره ، والنظر فيه ، وكتابة أبوابه وفصوله عام ٢٢٧ هـ ، ونحن نعرف أن فيلسوفنا قد تولى عام ٢٢٩ هـ ، أي بعد سنتين من انتهائه من تأليف هذا الكتاب ، انن فهو يعتبر من أواخر الكتب التي ألفها ، ان 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 التضوج ، 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) الى الفارابي ، واحتمال أن يكون هناك شك في نسبتها اليه ، وبالتالي نتخلص من هذا الرأي الطارئ على الفلسفة الفارابية .

ولكن رسالة (التعليقات) صحيحة النسب الى فيلسوفنا ، ونذكرها .

(٢٥٦) انظر ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأئمة ، ج ٢ ، ص ١٢٨ .

الذين أرشوا له وفهرسوا كتبه من القديماء والمحدثين (٢٥٧) . وتوجد
منها نسخ مخطوطة عديدة في مكتبات العالم ، وكلها تؤكد نسبتها الى
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 مقحما على النص الأصلي للكتاب ، سيما وأن الكتاب
في أساميه 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 أى 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 أى
إشارة لهذه الفكرة ، بل على العكس ، فإن كل ما فيها يدل على قدرة العقل
على إدراك حقيقة الشيء .

(٢٥٧) انظر مثلا البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٠ ، أيضا (تمة صوان
الحكمة) ، ص ١٦ ، وانظر د- حسين محفوظ - د- جعفر آل ياسين : مؤلفات الفارابي ،
ص ٢١٤ . ص ٢١٧ - ٢١٨ ، مط الأديب ، بغداد ، ١٩٧٥ - وانظر :

N. Rescher : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, p. 44,
London, 1982.

الفصل الخامس

الانسان في المجال الخلقى

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 ويماكمونه ، لذا فإن الجدل ، عند الفارابي ، يتوعيه : 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 يفتنى له الخلق المصوب والأفعال المرضية » ، انظر ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ١٢ ، مطب صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٩ . وانظر في هذا الصدد - زكريا إبراهيم : المسئلة الخلقية ، ص ١٧ ، ٢٠ ، ط ٣ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

(٢) البيهقي : تاريخ حكماء الإسلام ، ص ٢٥ .

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 المدني) ، وهو العلم الذي يشمل
السياسة والأخلاق . حيث يقول : « أما العلم المدني فإنه يفحص عن
اصناف الأفعال والسفن الارادية وعن الملكات والأخلاق والسجيا والشيم
التي عنها تكون الأفعال والسفن ، 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 السفن ويبين أن التي يقال
بها ما هو في الحقيقة سعادة هي الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل .
وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص ، وأن وجه وجودها في
الإنسان أن تكون الأفعال والسفن الفاضلة موزعة في المدن والأمم وتستعمل
على ترتيب وتستعمل استعمالا مشتركا » (٤) .

ورغم أن الفارابي يتحدث هنا عن العلم المدني بشكل عام ، فإنه
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 المدني) : « إن هذا العلم « يميز الأفعال والسفن » ويبين أن التي

(٣) الفارابي : التثنية على سبيل السعادة ، ص ٣٠ - ٣١ .

(٤) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ١٢٤ - ١٢٥ ، وقارن للفارابي : « العلم المدني » و« علم
الله وعلم الكلام » ص ٦٨ ، ضمن (كتاب اللغة (خصوصا أخرى) ، تحقيق : د. حسين
عهدى .

(٥) لتسمي الفلسفي ، ص ١٢٤ . إصدار مطبع جامعة الكويت

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 تدخل 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 ، والسبل 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
تجزم الفعل الخلقى العام ، والتى تنطبق على الجميع بغض النظر عن
الزمان والمكان ، كالبعث فى حقيقة الخير والشر مثلا ، رغم ان 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 .

٧ - السعادة غاية لذاتها :

ان الغاية التى يرمى اليها الانسان فى ممارسته للفعل الأخلاقى هي
تحقيق السعادة . والفارابى يعتبر تلك حقيقة لا تحتاج الى بيان . فيقول
فى هذا الصدد : « اما ان السعادة غاية ما يتشوقها كل انسان ، وان كل
من يشمر بسعيه نحوها فانما ينحوها على أنها كمال ما ، فذلك ما لا يحتاج
فى بيانه الى قول ، اذ كان فى غاية الشهرة . وكل كمال غاية يتشوقها

(٦) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ١٢٥ . وانظر للفارابى : العلم الحسى وعلم
الله وعلم الكلام ، ص ٦٦ .

الإنسان فأنما يتشوقها على أنها خير ما ، فهو لا محالة مؤثر . ولما كانت
الغايات التي تشوق على أنها خيرات مؤثرة كثيرة ، كانت السعادة أجدى
الغايات المؤثرة ، (٧) .

فالسعادة غاية ، وكمال ، وخير ، بل هي أجدى 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 بالرياضة 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
فإنها تقصد أحيانا لأجل غيرها ، مثل العلم فإنه قد يطلب أحيانا لغرض
الاثراء والوجاهة وغير ذلك . أما السعادة فإنها 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 يسوي 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 ينالهُ الانسان اعظم منها » (١١) .

ولا شك أن الفارابي ، وكذلك مسكويه ، يحدوان في هذه النقطة حدو (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 تحليلا دقيقا ، 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 العقول (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 . فان 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 الحاسية 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 ، وينعتها بالاختيار ، وهو ما يتميز به الانسان عن الحيوان .

يقول المعلم الثاني : « ان 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 ال نيروماخوس) ، ج ١ ب ٤ ف ٨ .

ص ١١٢ ، ترجمة : أحمد لطفى السيد . مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ .

(١٣) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ .

ثانية بعد الأولى . فان هذه الارادة 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 الانسان نوع من الارادة ثالث وهو الشوق عن نطق ، وهذا هو المخصوص باسم الاختيار . وهذا هو الذي يكون في الانسان خاصة دون سائر الحيوان » (١٤) .

فلنفس بطبيعتها نزوع . ولما كانت تحس وتتخيل فلها ارادة كمسائر الحيوان ، غير أن الاختيار للانسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية ، وهو لا يوجد إلا حيث يوجد العقل الخالص (١٥) .

أي ان المعلم الثاني يفرق تفريقا واضحا بين الارادة والاختيار . ويرى أن الأولى « وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل ، في حين أن الاختيار لا يكون الا وليدة تفكير وتدبير ، وهو مقصور على الانسان » . وكأنه يهبط بالارادة الى مستوى النزوع ، وبذلك يمكن أن تعزى الى الحيوان » (١٦) .

وعلى هذا الأساس يحاول فيلسوفنا أن يجعل الاختيار أساسا للفعل الأخلاقي ، لأنه مقصور على الانسان ، بينما الارادة شاملة للانسان والحيوان . فبالاختيار « يقدر الانسان أن يفعل المحمود والمذموم ، والنجيل والقيبح ، ولأجل هذا يكون الثواب والعقاب » . ولما الإرادتان الأولىان فانهما قد يكونان في الحيوان غير الناطق . فإذا حصلت هذه - يقصد النوع الثالث وهو الاختيار - في الانسان قدر بها أن يسعى نحو السعادة وأن لا يسعى ، وبهذا يقدر أن يفعل الخير وأن يفعل الشر والجميل والقيبح » (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 الاسلام ، ص ١٤٩ .

(١٦) « ابراهيم المذكور يشير في مكان آخر الى أن الارادة هي دعامة الانطلاق عند الفارابي ، وأن السعادة هي الغاية القصوى التي يتناها الانسان ، وانما تنال بمسارعة الأساليب للحسنة عن ارادة وفهم مقصودين » . وفي وسع كل انسان أن يفعل الخير ، وأن يحصل على السعادة أن أراد ذلك . (نص المصدر ، ص ١٤٤) .

(١٧) السياسة المدنية ، ص ٧٢ .

(١٨) المعجم الفلسفي ، ص ٧ . والجرجاني يعرف الإرادة بأنها « صفة توجب للحس

حالا 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 آثاره ، وذلك بأن جعل كلا من الإرادة والاختيار ظاهرتين إنسانيتين ، ولكن الإرادة اشتمل من الاختيار لأنها تقع على الممكن وغير الممكن ، بينما الاختيار يختص بالممكن فقط . فهو يفسق 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 اختيارا » (١٩) .

والفارابي يعتبر الإنسان الفاضل هو أفضل نوى الإرادة . فهو يرى أننا لو تأملنا أجزاء العالم كلها لوجدنا أن « أفضلها ما هو ذو نفس » وأفضل نوى الأنفس الذي له الاختيار والإرادة والحركة التي عن روية . وأفضل نوى الإرادة والحركة عن الروية الذي له النطق اللطيف في العواقب ، وهو الإنسان الفاضل » (٢٠) .

كذلك فإن في تحليل فيلسوفنا للخير والشر الاراسيين ، ما يقيد بأن العمل الإرادي عنده ناتج عن التفكير والتدبير بالاضافة الى الشوق والنزوع (٢١) .

ولعل هذا يتضح أيضا في اشارته الى أن العمل الإرادي هو العمل المقرون بالنية ، وهو الذي يستحق المكافاة حمدا أو ذما ، ثوابا أو عقابا . يقول : « أن المكافاة ليست واجبة في الطبيعة ، وانها إنما تجب في الأعمال المقرونة بالنيات ، والبطيل 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) . مهده 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) .

أما الأعمال غير الإرادية فهي خارجة عن نطاق الجزاء ، بل هي خارجة عن نطاق العمل الخلقى أصلاً .

ولا شك أن النسبة 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 تهديد 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 عن أفراد المدينة الفاضلة لا تصدر عن هيبسات وملكات طبيعية بل إرادية (٢٥) .

والإرادة عند مسكويه (ت ٤٢٦ 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 ومنعيه أو كسله وانصرافه ، (٢٦) .

٤ - الفضائل طريق السعادة :

(أ) 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 بالتخلي بمجموعة من الفضائل الخلقية . وإذا 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 اجناس : 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) .

فالأشياء التي تهيئ لنا طريق السعادة في الحياة الدنيا والآخرة
هي الفضائل . سواء كانت بالنسبة للفرد أو للجماعة ، للمدينة أم للأمة .
ولكن قيل أن نحدد تقسيم الفارابي للفضائل وتصنيفه لها ، لا بد لنا أن
نحدد ماهية الفضيلة عنده .

والحقيقة أننا لا نجد تعريفا محددًا للفضيلة عند فيلسوفنا ، ولكنها
أقوال متناثرة هنا وهناك ، قد نستطيع بعد جمعها أن نكون تصورا معينا
له حول هذا الموضوع .

يرى الفارابي أن الغرض من الفضيلة هو الخير الذي يراد لنفسه
لا لغيره آخر (٢٨) . وإذا ارتبطت الفضيلة بفعل الخير والجميل ، كما
ارتبطت الرذيلة بفعل الشر والقيح .

يقول أبو 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 لأجل نواتها ، بل إنما هي خيرات
لأجل السعادة . والافعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ، وهي
الافعال القبيحة . والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الافعال هي
النقائص والرذائل والخسائس » (٣٠) .

وهكذا فإن الفضيلة هي هيئة أو ملكة تصدر عنها الافعال الارادية
التي تبلغ بها السعادة . والملكة صفة راسخة في النفس ، أما الهيئـة
فهي كيفية نفسانية إذا تكررت ومارستها النفس حتى ترسخ تلك الكيفية
فيها وتصير بطيئة الزوال تسمى ملكة ، وبالمقياس إلى الفعل تسمى عادة
، وخلقًا (٣١) .

(٢٧) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٢ .

(٢٨) الفارابي : أصول للفكر ، ص ١٧٠ .

(٢٩) الفارابي : نفس المصدر ، ص ١٠٣ .

(٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ .

(٣١) الجرجاني : التصريفات ، 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 ، وإنما 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 يبتغيها 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 الجسور ، 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 والعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم ، والخلقية هي فضائل الجزء النزوعي مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة . وكذلك الرذائل تنقسم هذه القسمة « (٣٣) » .

وما دامت الفضائل الخلقية مرتبطة بالقوة النزوعية من النفس ، فلا بد أن تكون خاضعة لتوجيه القوة الناطقة ، لأن العقلي يضبط النزوعي . ويوجهه . ولأن القوة الناطقة عند الفارابي ، كما سبق وأشرنا ، « هي التي يميز بها الاتساع بين الجميل والقيبح من الأفعال والأخلاق وبها يروى فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملاذ والمؤذي » (٣٤) .

وقد يترتب على ذلك نتيجة مفادها أن النظرى عند الفارابي مقسم على العملى ، والعقلى على الخلقى ، كما يحسب كثير من الباحثين ، على

(٣٢) أرسطو ملائيس : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ج ١ ب ٤ ف ٥ ، ص ١٩١ .

(٣٣) الفارابي : أصول الفنى ، ص ١٠٨ . وقارن مع أرسطو ، الذى يرى أيضا

أن « الفضيلة على نوعين : أحدهما عقل ، والآخر أخلاقى ، فالفضيلة العقلية تكاد تتجلى دائما من تعليم اليه يستند أسسها ونوعها ، ومن هنا يجيء أن بها حاجة الى التجربة

والزمان ، وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من المادة والتدريج » (النظر : الأخلاق الى 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 يتخضع ويطيع ، كما لاحظنا ، ولكن على صعيد الممارسة العملية والخلقية فإن للعمل قيمة وأهمية لا تقل عن قيمة وأهمية النظر ، إن لم تكن تتفوق عليه كما سنرى .

أما التقسيم الثاني للفضائل فيذهب فيه الفارابي إلى أنها أربعة أجناس : الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، والمهناعات 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 للإنسان 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 للإنسان من غير بحث أو تعليم واستعانة بالحواس فمثالها المقولات الأولى مثل الكل أعظم من الجزء ، والمقادير المساوية للشئ الواحد متساوية ... الخ ، وقد سبق وعرضناها تفصيلا أثناء حديثنا عن نظرية المعرفة (٣٧) . أما العلوم التي تحصل للإنسان 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. سبور فضل الله : الفلسفة الإنسانية في الإسلام ، ص ١٤٨ ، دار النهضة العربية ، القاهرة .

(٣٦) نفس المصدر ، ص ٢ .

(٣٧) انظر الفصل الرابع ، ص ٢١٨ وما بعدها .

(٣٨) صحيحه لا يوجد في اللبابي ، ص ٥٣٠ .

لأنها تميز أعراس تلك المقولات التي جعلتها الفضيلة النظرية
محصلة (٣٩) .

ويعرفها الفارابي بأنها « هي التي تستتبط ما هو أنفع في غاية ما
فاضلة . وأما القوة الفكرية التي يستتبط بها ما هو أنفع في غاية هي شر .
فليست هي فضيلة فكرية بل ينبغي أن تسمى بأسماء آخر » (٤٠) .

والفضيلة الفكرية قد تكون لاستتباط الأنفع في غاية فاضلة للأفراد
وقد تكون لمدينة أو أمة أو عدة أمة ، 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 يستتبط 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 تستتبط هي أنفع الأمور في غاية ما فاضلة كانت الأشياء التي
تستتبط (عنها) هي الجميلة والحسنات ، وإذا كانت الغاية شرورا كانت
الأشياء التي تستتبط أيضا بالقوة الفكرية شرورا أيضا . وأمورا قبيحة
وسينات » (٤٤) .

ويبدو أن الفارابي يتحدث هنا عن المبادئ الخلقية لا الأعمال
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 (التتبية 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) أصلها كما مستقيم الجملة .

الحال عند أرسطو (٤٥) ، رغم أنها تشكل صلب الموضوع ، ويفترض أن يهتم بها أكثر من اهتمامه بأنواع الفضائل الأخرى ، ولكنه بالمقابل يتحدث عن علاقتها بالخير والجمال ، وعلاقتها بالفضائل الأخرى ، مما يمكن أن نستنتج منه تعريفاً للفضيلة الخلقية .

فهو يرى أن ، كل ما هو أرفع وأجمل ، فاما إن 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 الأجل عند أهل ملة إلا الذي فضائله الخلقية فضائل في تلك الملة خاصة ، (٤٦) .

وهكذا توجد ثلاث صور للجميل وهي : الجميل فيما تعارف عليه الناس فاضحى 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 الأجل 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 وتستنبت 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 الكائنية بإرادة هي الفضيلة الانسانية (٤٨) ، وهذا دليل آخر يؤكد أهمية الإرادة في تمييز الفعل الأخلاقي عند الإنسان ، ويمكن أن نضيفه إلى ما ذكرناه سابقاً .

٤ - الفضائل العملية :

وتهتم بتعيين ما هو خير ونافع ، وتتولى نقله إلى حيز الفعل .

(٤٥) انظر (الأخلاق لـ أرسطو) ، ج ٢ ، ص ١٠٠ (ف ٢ - ف ٣) .

(٤٦) تمثيل السعادة ، ص ٢٦ .

(٤٨) نفس المصدر ، ص ٢٨ .

وفي هذا المضمار تنفذ أوامر القوة الحاكمة التي ربما تلكت في بساطه الأمر عنها ، لكنها لا تلبث أن تعتاد القيام بذلك (٤٩) .

يقول أبو نصر : « وأما الفضائل العملية والصناعات العملية فيعودوا أعمالها بطريقتين : أحدهما بالآقاويل الاقتصادية والآقاويل الانفعالية وسائر الآقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكينا تاما حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أعمالها طوعا ، وتلك ممكنة فيما أعطتها الملكات استعمال الصنائع المنطقية وما يعود من استعمالها . بالطريق الآخر طريق الإكراه ، وتلك تستعمل مع التمرديين 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 بالإقناع 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 والقيح 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 ، فيتحرك من أول أمره إلى فعل ما هو بالطبع أسهل عليه ، حتى لم يحفز من خارج إلى ضده حافز .

(٤٩) انظر د . ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٧٤ .

(٥٠) تحصيل السعادة ، ص ٣١ .

(٥١) التنبية على سبيل السعادة ، ص ٧ .

وذلك الاستعداد الطبيعي ليس يقال فيه انه فضيلة ، كما ان الاستعداد الطبيعي نحو افعال الحياكة ليس يقال فيه حياكة » (٥٢) .

فالفارابي ينفي أن توجد الفضائل عند الانسان بالطرفة 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 انهما 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 « اشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة ، أن تصير اختيار ما هي كائنة . مثال ذلك الحجر الذي هو بالطبع يهوى إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود . 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 ارادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وأن العادة تنميتها وتتمها 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 تقول انه غير طبيعي ، وذلك أنا مطبوعون على قبول الخلق ، بل تنتقل بالتأديب والمواظب أما سريعا أو بطيئا » (٥٥) .

- (٥٢) أصول التدريس ، ص ١١٠ . والطبع : هو ما يقع على الانسان بغير ارادة ، أو الجيلة التي خلق الانسان عليها . (انظر الجرجاني : التصريفات ، 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 للخواص التي هي ملكنا بالطبع ، فالتأديب ليس لنا في بادئ الأمر الا مجرد القدرة على استخدامها . ولا يكون الا بعد ذلك أن تنتج الاعمال التي تخرج منها » .
(الإخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ١ ف ٤) .
(٥٥) انظر ابن مسكويه : تهذيب الأتلاق ، ص ٣١ .

وهذا الرأي الأخير ، وهو رأي أرسطو كما يلاحظ ، هو الذى اختاره مسكويه ، وعلى ذلك ، باننا نشاهده ميانا ، ولأن الرأي الأول يؤدى الى ابطال قوة التمييز والعقل ، والى رفض السياسات كلها وترك الناس ممجا مهملين ، والى ترك الأهداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا ظاهر الشناعة جدا ، (٥٦) .

فمسكويه يرفض الرأي الأول الذى يرى استحالة تغيير اخلاق الناس التى فطروا عليها ، لأنه يؤدى الى عواقب وخيمة تتمثل فى ترك الناس على ما هم عليه دونما محاولة لاصلاحهم بحجة فطرية الاخلاق واستحالة تغييرها ، ويتبنى الرأي الثنائى الذى لا يرى الاخلاق موجودة عند الاتمسان بالطبع ، ولكن يوجد استعداد لقبولها ، اما بالموعظة او بالتأديب .

ولابد ان نشير أخيرا الى أن الفارابى ، وكتاكيد منه على أن الاخلاق مكتسبة ، فإنه يعطى دورا معيناً لتغيرات الزمان والمكان ، وتباين البيئات والمجتمعات والأمم فى صياغة وتكوين الاخلاق ، ، فالأشياء الارادية مثل العفة واليسار واشباه ذلك هى معقولة ارادية ، واذا اردنا أن نوجدها بالفعل كان ما يقترن بها من الاعراض عند وجودها فى زمان ما مخالفا لما يقترن بها من الاعراض فى زمان آخر ، وما من شأنه أن توجد لها عند امة ما غير ما يكون لها من الاعراض عند وجودها فى امة اخرى ، (٥٧) .

٦ - كيف تصبح الاخلاق الجميلة ملكة ؟

اذا كانت الاخلاق مكتسبة ، فلا شك أنها بعد ذلك تتخذ طابع الاستمرار والرسوخ ، وتصيب عادات او ملكات يعسر زوالها ، وان كان لا يستحيل ، فكيف يتم ذلك ؟ وكيف تصير لنا الاخلاق الجميلة ملكة ؟ (٥٨) .

يرى أبو نصر أنه ، يمكن للانسان متى لم يكن له خلق حاصل ان يحصل لنفسه خلقا ، ومتى صانف أيضا فى شيء ما على خلق ما ، اما

(٥٦) المصدر السابق ، ص ٣٢ .

(٥٧) تصبيل السعادة ، ص ١٦ .

(٥٨) الملكة عند الفارابى هى ما لا يمكن زواله او يسر . (انظر : التنبية 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 الاعتياد ، (٥٩) .

فلانسان الحرية في أن يكتسب أي خلق يرغبه ، أو ينتقل بأرادته
الى ضده ، ويكون ذلك بالاعتياد . وكان الاعتياد ، لا الحرية ، هو الذي
يقف وراء انتقال الانسان من خلق الى آخر . ولنا عودة الى هذه النقطة
بعد قليل .

يعنى الفارابي بالاعتياد ، تكرير فعل الشيء الواحد مرارا كثيرة
زمانا طويلا في أوقات متقاربة ، (٦٠) .

والاعتياد أساسى في تمديد الأفعال الخلقية الفاضلة والأفعال غير
الفاضلة . فالفضائل والرذائل الخلقية انما تحصل وتتمكن من النفس
بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مرارا كثيرة في زمان ما واعتياد
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 ههنا بمثال سياسى فيقول :
والدليل على ان الأخلاق انما تحصل عن العادة ما تراه يحدث في
السنن . فان اصحاب السياسات انما يجعلون أهل السنن أختيارا
بما يعوّدونهم 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 ميكافيللى (١٤٦٩ - ١٥٢٧ م) .

على أن الاستعدادات الطبيعية نحو الخير أو الشر ، والتي يمكن
تغييرها بالعادة والتكرار ليست على مستوى واحد . فمعناها 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 فضلا إلا بتويعهم ذلك » .
(الأخلاق النيقوماخية . ج ٢ ب ١ ف ٥) .

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 الانسان أبدا تضداد 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 دونها 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 فيالقوة 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 فلا بد 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 لا بد 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 : أصول للفن ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٦٤) الفارابي : التبيين ، ص ٠٠٠ ، ص ٨ .

الشقاء ، والذي لا يمكن أن يكون عملاً أخلاقياً ، بل أن الفارابي يرى أن الأفعال الجميلة التي لا نفعها طوعاً واختياراً وإنما بالإكراه ، لا يمكن أن نزال بها السعادة ، فالسعادة تأتي من الأفعال الجميلة التي نفعها 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 وشرايه والجهد الذي يبذله في عمله ، كذلك الأفعال متى كانت متوسطة. حصلت الخلق الجميل ومتى زالت الأفعال عن الاعتدال واعتبرت 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 ككفاهما رذيلتان . أحدهما أزيد والأخرى انقص ، مثل العفة فاتها متوسطة بين الشره وبين عدم الاحساس باللذة ، فأحدهما أزيد وهو الشره والأخر انقص . 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 الفصل ، ومن منه الفصل ، ومن اليه 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 ١٠٠) ، ص ٤ - ٥ .

(٦٦) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٩ .

(٦٧) الفارابي : قصود الدارين ، ص ١١٣ . وقارن أرسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس ،

ك ٢ ب ٦ ف ٨ - ١٣) ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

وسما يجدر ذكره هنا الملاحظة الهامة التي عدل بها أرسطو مفهومه العام للفضيلة .

حيث رأى أن الفضيلة إذا كانت عن خلال التعريف هي الوسط ، فانها بالنسبة للكمال

والخير طرف وقمة (انظر الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ٦ ف ١٦) . وللاسف لم نجد

إشارة من الفارابي لهذه الملاحظة الأرسطية الهامة في عرضه للفصل لنظرية الفضيلة في

كتابه (تحقيق السعادة) ، و (التنبيه على سبيل السعادة) .

(٦٨) الفارابي : التنبيه ١٠٠ ، ص ١٠ .

أصبنا 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 نلتزم الصيلة 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 عودناها أفعال الجانب الآخر ، و (لا تزال نفعل) ذلك إلى أن نبليغ 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 متقاربين ، علمنا أننا قد وقفنا أنفسنا على الوسط . وأمتحان سهولتهما هو أن ننظر إلى الفعلين جميعا ، فإن كنا لا نتأذى بواحد منهما ، أو نلتذ بأحدهما ولا نتأذى بالآخر ، أو كان الأذى عنه يسيرا جدا ، علمنا أنهما في السهولة على السواء ومتقاربين ، (٧١) .

وينبه الفارابي إلى أنه في أطراف المعاملة الخلقية ما هو شبيه بالوسط ، وإذا وجب علينا التحرز من الوقوع فيه ، لأننا سنقع في أحد الشرين أقرابا أو تقریبا . مثال ذلك ، التهور فإنه شبيه الشجاعة ، والتبذير شبيه السخاء ، والمجون شبيه الظرف ، والملق شبيه التوعد ،

(٦٩) الفارابي : التبيين ، ص ١٠ - ١١ .

(٧٠) نفس المصدر ، ص ١٢ - ١٤ . وما بين القوسين في نسخة أخرى (لا تزال نفعل) . وما أئبتناه أصوب .

(٧١) الفارابي : التبيين ، ص ١٤ .

والتحاسر شبيه التواضع ، والتصنع شبيه حسدق الانسان عن نفسه ، (٧٢) .

وبينه الفارابي أيضا الى أن في الانسان ميلا طبيعيا لبعض الأطراف في تلك المعادلة مثل ميله الى الخوف من الأمور المفزعة أكثر من ميله الى الاقدام عليها ، وميله الى التفتير أكثر من ميله الى السمخاء (٧٢) ؛ وواجب على الانسان أن يعدل هذا الميل حتى يبلغ الفعل المتوسط .

والتوسط 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 للانسان 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 .

السمخاء : ويحدث بتوسط في حفظ المال وانفاقه . فالزيادة في الانفاق والنقصان في الحفاظ 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 الانسان مضطر في حياته الى الراحة .

(٧٢) نفس المصدر ، ص ١٤ .

(٧٣) نفس المصدر ، ص ١٤ .

(٧٤) الفارابي ، اصول التدني ، ص ١١٦ . وقارن قول أرسطو : « فالوسط هو هذا الذي لا يحاب لا بالافراط ولا بالتفريط . وهذا المقدار المتساوي بيد أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس . ولا هو بيته بالنسبة للجميع » ، (الأخلاق الى نيقوماخوس) ، ج ٢ ب ٦ ف ٥ .

(٧٥) الفارابي : التنبية ، ص ١١ - ١٢ . وقارن أرسطو : الأخلاق ،

ج ٢ ب ٧ ف ١ - ١٣ .

وصدق الانسان عن نفسه : وهو يحدث متى اعتاد الانسان أن يصف نفسه بالخيرات التي هي له حيث يتبشى . ومتى اعتاد الانسان أن يصف نفسه بالخيرات التي ليست له اكتسبه التصنع والمخرقة والمراعاة .

التوسط : وهو خلق جميل يحدث بتوسط في لقاء الانسان غيره بما يلتذ به من قول أو فعل . والزيادة فيه تكسب الملق ، والنقصان يكسب الحصر ، فإذا ألقى غيره بما يفهمه 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 الى مصانره الاسلامية لاكتشف مبادئ للسلوك الأخلاقي وحلولا لمشاكله جديدة بالاهتمام ، سيما وانها تمتاز بقابليتها للتطبيق عملياً ، وليس كالفكر اليوناني الذي يتخذ اقلية طابعاً نظرياً محضاً .

كما أن الفارابي لم يقم 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 يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ (٧٦) .

﴿ وَلَا يَجْمَلْ بِدَكَ مَقُولَةً إِنْ حُنِقَكَ وَلَا تَبْسُطْهَا حَكْلَ الْبِطِّ فَتَقَطَّ مَلُومًا مَحْسُورًا ﴾

• (٧٧)

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ (٧٨) .

ولا شك أن هذه ثمرة في فلسفة المعلم الثاني يؤاخذ عليها ، كما يؤاخذ عليها أيضاً (مسكويه) الذي تابع أرسطو والفارابي في عرضه لنظرية الفضيلة وكونها هي الوسط ، بونما تغيير يذكر (٧٦) ، رغم أن مسكويه كان في نظرياته الأخلاقية أكثر ميلاً الى المقارنة والتوفيق بين التراث اليوناني وأصوله الاسلامية من أبي نصر الفارابي .

• (٧٦) (القرآن : ٦٧) .

• (٧٧) (الاسراء : 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 امامه لاكتساب المعرفة . والاتصال بالعقل الفعال . ويلوغ السعادة القصوى . وعلى صعيد المجتمع يمكن ان تسود الفضيلة وحب الخير وتتحقق السعادة . لا للأفراد فحسب بل للجماعة أيضا . وللانسانية عامة ان شئت .

ومذهب مفتوح كهذا لابد ان تكون رؤيته للخير والشر متفقة مع طابعه العام . وهو طابع تفاؤلي كما ذكرنا .

ومن المعروف ان 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 ان الشر غالب على هذا العالم . وان 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 يتو زمن الا وعندي من اخبارهم طرف
يخبر العقل ان القوم ما كرموا ولافادوا ولاطابوا ولاعرفوا (٨٠)

أما الفارابي فهو على الضد من هؤلاء التشاؤميين تماما . ولكي يدلل على صحة موقفه حلل هذه المشكلة تحليلا دقيقا . وعالجها على مختلف مستوياتها . سواء منها المستوى الانطولوجي أو الكوزمولوجي أو الانساني .

فعلى الصعيد الوجودي (الانطولوجي) يرى الفارابي « ان الخير بالمحققة 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 الباري 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) . من ٨٧) . ط ١ . مط الجمالية . ص ١٩١٥ .
(٨١) الفارابي : التعليلات . ص ١١ .

أصبحت جميع الموجودات خيرة . أما ما يتراءى 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 التبعية للأشياء التي لا بد لها من الشر . والشرور وأصلها 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 اطلاقا على المستوى الانتولوجي والكوني ، ويفتر 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 للسائل ، ص ١٨ .

(٨٣) الفارابي : المعاري القلبية ، ص ١١ .

(٨٤) ابن سينا : النجاة ، ج ٢ (الحكمة الإلهية) ، ص ٢٨٦ .

(٨٥) الفارابي : تصور المذنب ، 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 والحالم ،
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 ، فان 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 ،
واللا وجود كيفما كان هو شر ، ويرى أن هؤلاء « صاغوا من تلقاء
أنفسهم موجودات متوهمة فجعلوها خيرات ، ولا وجودات جعلوها
شورا » (٨٩) .

والحقيقة أن هذا النقد موجه ، فيما يبدو ، الى أفلاطون الذي
يرى « أن الشر ما ليس يوجد ، أى في الأشياء المشوية باللا وجود ،
وهي المحسوسات وكيفياتها ، وهي مشوية باللا وجود لأنها مسورة
متحققة في مادة ، والمادة لا وجود ، هي في 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
هي الخيرات ، وأن الأدنى كيف كان هو الشر ، وخاصة الأدنى اللاصق
لحسن اللمس » (٩١) ، وهو نقد موجه في حقيقته الى السفسطائيين من
اتباع مذهب اللذة ، والذين يرون أن اللذة هي غاية الأعمال الانسانية ،
وفيها تتحقق السعادة (٩٢) .

ويرى الفارابي أن هؤلاء جميعا على خطأ . « ذلك أن الوجود

(٨٦) (البند : ١٠) .

(٨٧) انظر مثلا الطبرسي : مجمع البيان في تفسير القرآن ، ج ٦ ، ص ٤٩٤ ،
شركة المعارف الاسلامية ، طهران ، ١٣٧٩ هـ . أيضا فخر الدين الرازي : مفاتيح الغيب
المشهور بالتفسير الكبير ، ج ٨ ، ص ٤٠٥ ، ط ١ ، مطبعا دار الفاروقية ، القاهرة ،
١٣٠٨ هـ .

(٨٨) فصول المدرس ، ص ١٥٠ .

(٨٩) نفس المصدر ، ص ١٥٠ .

(٩٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٩٥ .

(٩١) فصول المدرس ، ص ١٥٠ .

(٩٢) انظر د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ٢٦ ، ط ١ ، منشأة المعارف ،

الاسكندرية ، ١٩٦٠ .

انما يكون خيرا متى كان باستئمال . . أما الوجود واللا موجود بخير .
استئمال فهو شر « (٩٣) » .

فالوجود والعدم اذا كانا باستئمال ، 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
والفضيية هما الشرور ، وآخرون رأوا ذلك فى القوى الأخرى التى بها
الانفعالات النفسانية مثل الغيرة والقسوة والنحل ومحبة الكرامة وأشياء
ذلك ، وهؤلاء أيضا غلطون » (٩٤) .

ولعل الفارابى يشير بذلك الى بعض النزعات البوذية التى تبصر
حق الجسد واللذات ، 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 . . 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
لذهب الفارابى العام فى الأخلاق . إذ يبدو وكأنه يقسول بأن الشر
(نسبي) يتوقف على الغاية التى يهدف إليها عمل الانسان ، 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 يتوهم
على ذلك أن الفارابى يبرر بعض الأفعال الشريرة اذا استعملت لتيسر
السعادة !!

وهذه النتيجة تتنافى مع المقدمات السابقة لمذهب الفارابى فى .

(٩٣) فصول للمتنى ، 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 وردائل .

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 وأشارنا الى أن الارادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الانسان نحو الخير أو الشر ، وأوضحنا تطابق موقف الفارابي هذا مع الآية الكريمة : « وهديناهم للنجدين » ، كما أن في حديث الفارابي عن الخير الارادي والشر ما يؤيد ذلك وإن يصعبه (٩٧) .

٩٠ - العلم والعمل :

الفلسفة عند العلم 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 لا بد 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 نقاسمهم فيما توصلوا اليه .

يرى الفسارابي أن الفلسفة هي الصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل ، وتسمى الحكمة على الاطلاق . ولما كان « الجميسل صنفتين : صنّف هو علم فقط ، وصنّف هو علم وعمل ، صنّارت صناعة الفلسفة صنفتين : صنّف به (تحصل) معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها

(٩٦) - ذكرنا إبراهيم : مشكلة الخلقية ، ص ٢٢٠ .

(٩٧) : السياسة المدنية ، ص ٧٢ - ٧٤ .

(٩٨) : راجع الصلح الأول ، ص ٢٢ .

وهذه تسمى النظرية . والثاني به تحصل معرفة الاشياء 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 ، فالمعارف التي يحوّزها الانسان صنفان :
صنف شأنه أن يعلم وليس شأنه أن يفعله انسان ، لكن انما يعلم فقط .
مثل علمنا أن العالم محدث وأن الله واحد ، ومثل علمنا بأسباب كثيرة من الاشياء المحسوسة . وصنف شأنه أن يعلم ويفعل مثل علمنا أن يسر 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 الامور الميتافيزيقية ، بينما يشمل العلم والعمل كل النشاطات المتعلقة بالانسان مثل علم الاخلاق والسياسة بل وبعض العلوم التجريبية كالمطب .

ويرى الفارابي أن « ما شأنه أن يعلم ويعمل فكماله أن يعمل ، وعلم هذه الاشياء متى حصل ولم يردف بالعمل كان العلم باطلا لا جدوى منه ، وما شأنه أن يعلم ولم يكن شأنه أن يعمل الانسان فان كماله أن يعلمه فقط » (١٠١) .

وهذا الالتحام بين الجوانب النظرية والعملية هو السمة المميزة للفلسفة الفارابي ، حتى اننا بالكاد نستطيع ان نفرز كتابا نظريا لوحده او 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 » بعبارة الموجودات ، وايضا بذلك نظرية الدولة والمجتمع بالمبدأ الميتافيزيقي . وفي كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) الذي يعرض فيه تصوره للمجتمع الأمثل ، والرئيس

(٩٩) الفارابي : التنبيه . ص ٤٠ . و (تحصل) هي نسخةنا (يحصل) -
ويلاحظ أن الفارابي يستعمل لفظ الصناعة كمرادف للعلم ، حيث يستعمل مثلا علم المنطق وصناعة المنطق بمعنى واحد . (انظر احصاء 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 لمذهبه الفلسفي في الإلهيات والطبيعيات ، ونجد بصوتاً ضافية 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 عنو الخاطر ، وإنما عن سابق تصميم وإدراك لأهمية الجوانب الأخلاقية والعملية بشكل عام عندنا 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 . (دي 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 رأي الفارابي ، كما هو ثابت من نصوصه ، يخالف هذا القول الذي ينقله (دي 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 باديء الرأي المشترك . والآخر كانت أفعاله موافقة لما هو جميل في باديء 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) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٤٩ . وال نفس المعنى يذهب 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 بالمعلوم 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 الانسان 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 الاطلاق 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 للمصدر ، ص ١٧٠ .

(١٠٥) د 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 المقلبين على تعلم الفلسفة ، فهو يرى أنه من الواجب أن تصلح اخلاق النفس الشهوانية كما تكون الشهوة للفضيلة فقط التي هي بالحقيقة ، لا التي يتوهم أنها كذلك - أعني اللذة ومحبة الغلبة - وذلك يكون باصلاح 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 بلاشك ، والتي تجعل معيار السعادة عند الانسان وحظه من نعيم الآخرة ، ونجاته من النار ، هو عمله في هذه الحياة الدنيا . والله تعالى يقول في محكم كتابه الكريم :

﴿ وَوَجِّهْنَا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ (١١٠)

ويقول تعالى :

﴿ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴾ (١١١)

ويقول سبحانه :

﴿ وَكُلِّ أَعْمَلُوا فَسِرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ (١١٢)

١٠ - اخلاق الفلاسفة :

ان الغاية الأساسية لفلسفة الفارابي هي الوصول الى السعادة عن طريق اصلاح 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 : « ان الكمال انعام للانسان انما هو بالعلم والعمل معا » . (الدعوى الكلية ، ص ١١) .
(١٠٩) تحصيل السعادة ، ص ٣٩ .
(١١٠) (الكهف : ٤٩) .
(١١١) (الحج : ٣٩) .
(١١٢) (التوبة : ١٠٥) .

بأخلاق المشتغلين بالفلسفة ، وبالعالم الذي يجب أن يبتدعوا به قبل تعلم الفلسفة .

فحينما يستعرض المعلم الثاني آراء قدماء الفلاسفة في العلم الذي ينبغي أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة ، وذلك في رسالته المعنونة بهذا الاسم ، فإنه يميل إلى الرأي القائل بأن العلم هو علم الأخلاق .

يقول الفارابي : « فأصحاب افلاطون يرون أنه علم الهندسة ، بدليل أن افلاطون قد كتب على باب هيكله : من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا ، وذلك أن البراهين المستعملة في الهندسة أصح البراهين كلها . وغير افلاطون (كآل ثاووقراسطوس) يرون أن يبدأ بعلم (اصلاح) الأخلاق . وذلك أن من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكنه أن يتعلم علماً صحيحاً » (١١٣) .

فرغم أن أبا نصر لا ينكر رأي افلاطون في ضرورة علم الهندسة ، فإنه يميل بشكل أكبر ، فيما يبدو ، إلى الرأي الثاني ، وهو رأي المدرسة الأرسطية في الحقيقة ، لأن (ثاووقراسطوس) الذي يشير إليه الفارابي هو تلميذ أرسطو طاليس الذي عهد إليه برئاسة اللوقيون - وهو المدرسة التي أنشأها أرسطو في أثينا - بعد رحيله الاضطراري من أثينا ، وبقي يرأسه بعد وفاته أكثر من ثلاثين عاماً (١١٤) .

ومما يؤيد ذلك قول الفارابي بعد ذكره للرأيين السابقين : « ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية ، كما تكون الشهوة للفضيلة التي هي بالحقيقة فضيلة ، لا التي تتوهم كذلك ، أعني اللذة والمحبة والغلبة . وذلك يكون باصلاح الأخلاق لا بالقول فقط ولكن بالأفعال ، (١١٥) .

فالاصلاح الخلقى عند الفارابي 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 يتعلم بها دارس الفلسفة ، يل الفيلسوف على الاطلاق ، وهي الجمع بين القول والفعل ، أو بين النظر والعمل ، أو بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية .

(١١٣) الفارابي : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١ . و (ثاووقراسطوس) (اذراسطوس) ، وما ألفتناه أصوب ، و (اصلاح) هي النفس زائدة فيما يبدو ، لأنه لا يوجد عند الفارابي (علم اصلاح الأخلاق) ، بل (علم الاطلاق) .
(١١٤) النظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١١٣ ، ص ٢٠٩ .
(١١٥) الفارابي ، 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 أن يكون شاسبا صحيح المزاج ، متادبا بأداب الأخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولا . ويكون صينا عفيفا متمرجا صدوقا ، معرضا عن الفسق والفجور ، والغدر والخيانة ، والكر والخديعة . ويكون فارغ البال عن مصالغ معاشه . ويكون مقبلا على أداء الوظائف الشرعية ، وغير مهمل بركن من أركان الشريعة ، بل غير مهمل بأدب من آداب السنة . ويكون معظما للعلم والعلماء ، ولم يكن عنده لشيء قدر الا للعلم وأمله . 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 النبهرج من النقود ، فكذلك من كانت أخلاقه خلاف ما ذكرنا لا يعد من جملة الحكماء » (١١٧) .

وتستنتج من هذا النص الهام أمرين : أولهما ، أن من أراد تعلم الفلسفة وارتياض الحكمة عليه أن 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 أن يكون مؤدبا للوظائف الشرعية ، ومتمسكا بأركان الدين ، ومتادبا بأداب السنة ، فتأتي أفعاله وتصرفاته أيضا نابعة من تعاليم الإسلام 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 أرسطوية أو افلوطينية ، بينما واقع الحال ، وكذلك النصوص التي بين 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 الإسلام ، ص ٢٤ - ٢٥ ، 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 الى ذلك اشتغال الفارابي بالقضايا قبل اتجاهه الى الفلسفة بشكل نهائي ، كما سبق أن ذكرنا (١١٨) ، نؤكد لدينا صحة ما نذهب اليه 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 نستنتجه من النص الذي أورده (البيهقي) عن أبي نصر ، أن على الفيلسوف ايثار الحقيقة لذاتها لا لأمر آخر من مال أو جاه أو مكسب ، والافانه سيكون (حكيم زور) ويهجر باطل . ولذا حرر الفارابي النظر الفلسفي من كل أسار نيتوي يقيدده ويحجب عنه الرؤية ، كما اختط للفلاسفة طريقا معتقيا بعيدا عن التهاوت على المال والرياسات التي تجد لها مرتعا خصبا عند ابواب الملوك والمسلاطين والأمراء مما كان شائعا في عصره عند عدد غير قليل ممن ينتسبون الى الفكر والأسب ! وكأنه أدرك أن البداية الحقيقية للتحرر 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 الى العبادة والتأمل (١٢٠) .

فالفارابي إذن لم يقدم نصائحه الخلقية في صورة تعاليم نظرية بحتة يهتدى بها المبتدئون في دراسة الفلسفة بل والفلاسفة بشكل عام ، وإنما جسد تلك التعاليم في شخصه الى حد كبير ، مما لا نكاد نجده في حياة الفلاسفة والمفكرين الا نادرا .

(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 _____

(الانسان والمدينة الفاضلة)

تمهيد : من أخلاق الفرد الى 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 أباظة .
د . عبد العزيز الغنم : تاريخ الفكر السياسي . ص ١٥٤ - ١٥٥ . دار النجاح ، بيروت .
١٩٧٢ .

لذلك ارتبطت الأخلاق بالسياسة عند فيلسوفنا ارتباطا وثيقا ، حتى
إنها 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) .

أذن 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 (أصول 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 ، ولمثل معنى السعادة هنا ، الا بمساعدة اناس آخرين يكملون ما عنده من نقص حتى يبلغ ذلك الكمال .

يقول الفارابي : « وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه ، وفي ان يبلغ افضل 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) .

فالفارابي يفسر نشأة المجتمعات الانسانية بحاجة الانسان الى التماسون ، وبالفطرة الموجودة فيه ، وهو انه كائن مننى او اجتماعي بالطبع . وهذا هو عين رأى أرسطو ، وأفلاطون الى حد كبير . لان الفولة عند افلاطون تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته ، وحاجته الى اشياء لا حصر لها (٨) .

والانسان لا ينال السعادة ويبلغ افضل كمالاته الا عن طريق الاجتماع ، حيث يكمل الافراد بعضهم بعضا . وقد ادى ذلك الى ان ينتشر الناس في الأرض ويثبتوا ويستقروا فيها ، فنشأت عن ذلك المجتمعات الانسانية الكبيرة .

يقول الفارابي : « 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 في قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه في قوامه وفي ان يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت اشخاص الانسان ، فحصلوا في العمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية » (٩) .

٢ - اقسام المجتمعات :

تنقسم المجتمعات عند الفارابي الى قسمين : كاملة وغير كاملة .
والكاملة تنقسم الى ثلاثة اقسام : عظمى ووسطى وصغرى (١٠) .

(٧) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، وحول النامية الفطرية في حاجة الانسان للاجتماع ، انظر د . عبد الكريم الياقبي : تهديد في علم الاجتماع ، ص ٤٨ ، ط ٣ ، مطبوع في الجامعة السورية ، دمشق ، ١٩٥٧ .

(٨) انظر افلاطون : 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 اجتماعات 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 بين اتحادي الأمم والشعوب وأرتباطها 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 شعوبيا 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 سكة ، ثم (الاجتماع) في منزل ، وأصغرها (المنزل) . والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة ،

(١١) انظر في هذا الصدد : د. علي عبد الواحد والي : 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 ٢٢٢ وما بعدها ، وانظر أرسطو طاليس : السياسة ، ١ ، ٢ ، ٧ ، ٨ .

الا ان القرية للمدينة على انها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على انها جزؤها . والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن امة ، والامة جزء جملة اهل المعمورة ، (١٤) .

والخير الافضل والكمال الاقصى يتحقق ابتداء في مجتمع المدينة لا في الذي اقل من ذلك ، والمدينة التي يسكون الغرض من الاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بهسا السعادة هي المدينة الفاضلة ، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والامة التي تتعاون مننها كلها على ما تنال به السعادة هي الامة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون اذا كانت الامة التي فيها (تتعاون) على بلوغ السعادة ، (١٥) .

نستنتج من ذلك ان الغائية تطبع تصور الفارابي للمجتمع والدولة ، فالمدينة والامة والمعمورة كلها موجهة نحو هدف معين هو بلوغ السعادة ، والسعادة هي غاية النظرية الاخلاقية عنده ، وهذا دليل اخر يؤكد سيطرة الاخلاق على سياسة الفارابي ، لان أي مجتمع لا يكون فاضلا الا اذا تعاون كافة اعضائه على بلوغ السعادة . وبذا يقيم الفارابي مدينته الفاضلة على التزاوج والترابط بين السياسة والاخلاق وليس على الانفصال والتناقض فيما بينهما ، كما هو شسائع عمليا عبر العصور الا في استثناءات قليلة .

٣ - التفسير العضوي للمجتمع :

ينظر الفارابي الى المجتمع كوحدة عضوية متكاملة ، فهو يشبه المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح ، الذي تتعاون اعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو رئيس واحد وهو القلب ، وعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس . ولكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها عمله ، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس كذلك المدينة ، اجزاؤها 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) (لتزلة) ، وهو غير صحيح . انظر أيضا السياسة للمدينة ، 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 . لاد ، والصواب ان 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 الاكاديمية 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 الى مجتمع الأخوة والتراحم الذي جاء به الاسلام ، فيشبه المجتمع بالكائن الحي العضوي ، يتعاون أفراد كل حسب استعداده وكفاءته وموهبته لا طبقته ، كتعاون أعضاء الجسم طبقا لوظيفة كل عضو وطبيعته .

ولكن الفارابي يشير الى 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 « وان كانوا طبيعيين ، فان الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل ارادية . على أن أجزاء المدينة مغطورون بالطبع يفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان ، لشيء دون شيء ، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التي تحصل لها ، وهي الصناعات وما شاكلها . والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع ، فان نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية » (١٨) .

وهذا تمييز دقيق بين أعضاء الجسم وأفراد المدينة . فأعضاء البدن تسير بما فيها من قوى طبيعية أودعها الله ، وهي تسير دونما ارادة أو اختيار ، بينما أعضاء المدينة فانهم وان كانوا بالطبيعة أو طبيعيين — بتعبير الفارابي — لأنهم من خلق الله ، كما فطروا على طبائع معينة ، فانهم لا يكونون أعضاء المدينة بتلك المواهب الفطرية وحدها ، بل بالملكات الارادية ، والطبائع المكتسبة من الحرف والصناعات وغيرها . ويحسد الفارابي هذا التمييز بوضوح ، فيشير الى أن القوى الطبيعية في الجسم تناظرها الملكات والهيئات الارادية في المدينة .

وعلى كل حال ، فان المعلم الثاني في تشبيهه للمجتمع بالكائن

(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 الحسدثين ، والذين يشبهون المجتمع بالكائن الحي ، ويفسرون ظواهره تفسيراً عضويًا ، ويقابلون بين كل جزء من أجزاء المدينة أو المجتمع وبين كل عضو من أعضاء الجسم (١٩) .

٤ - رئيس المدينة الفاضلة :

كما أن في المدن عضوا رئيسا هو اكمل الأعضاء وأتمها ، وكذلك رئيس المدينة هو اكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله . ودونه قوم مرؤسون منه ويزوسون آخريين ، (٢٠) .

فـرئيس المدينة اذن هو اكمل الأفراد فيما يختص به من صفات ، أما الصفات التي يشترك بها مع آخريين فهو يمتلك أفضلها . وهو يرأس قوما آخريين ، وهؤلاء يرأسون غيرهم بنفس الوقت . فنظام المدينة نظام هرمي متدرج سواء على صعيد الطبقات الاجتماعية أم على صعيد القوى الحاكمة في الدولة .

ويسود الجدول النازل الفكر السياسي عند الفارابي ، حيث يوجد الرئيس الفاضل أولا ، ثم يوجد بعد ذلك أفراد المدينة ، والذين يكونون المدينة الفاضلة فيما بعد : « فـرئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولا ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب في أن تحصل الملكات الارادية التي لأجزائها (وفي) أن تقترب مراتبها ، وأن اختلف منها جزء كان هو - أي الرئيس - المرغد له بما يزيل اختلفه ، (٢١) .

فالفارابي يعول بشكل كبير على الرئيس الفاضل في ايجاد مدينته . ورغم أن وجود الأفراد الفاضلين ضرورة لوجود المدينة الفاضلة ، فإن هذا الرئيس لا ينتخب من بين هؤلاء ، بل يوجد هو أولا فيكون وجوده سببا 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 لاعادة الأمور الى حالتها الطبيعية .

(١٩) انظر د. محمد مصطفى حليم : مع الفارابي في المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ ، مجلة الكتاب ، عدد أكتوبر ، القاهرة ، ١٩٦١ ، وانظر د. عبد الكريم البياضي ، تهديد في علم الاجتماع ، ص ٤٩ - ٥٠ .
(٢٠) الفارابي : تنظيم الدولة ، ص ١٢٨ .
(٢١) المدينة الفاضلة ، ص ٩٩ ، وفي) غير موجودة في النص ، ولكن انظر الهامش من نفس الصفحة ، فهي نسخة من 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 إنسان اتفق ؟

كلا . . فرئيس المدينة ليس يمكن أن يكون أي إنسان 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 إنسان اتفق ، وإنما تتخذ صورتين : أحدهما أن تكون تلك الرئاسة قد فطر عليها الإنسان ، فهي منحة أو هبة الهية ، والثانية أن يكون الإنسان 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 الإنسان خلق كي يكون رئيسا لا مرؤوسا . ولسكن يجب أن لا يتبادر إلى الأذهان أن الفارابي يعطي كل تلك السلطات دونما ضمانات أو لأي إنسان كان ، بل هي تنحصر عنده في إنسان بلغ أعلى درجة من المعرفة والكمال الإنساني .

يقول أبو نصر : « ويكون ذلك الإنسان انسانا لا يكون برأسه إنسان أصلا ، وإنما يكون ذلك الإنسان 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 المنفعل 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 ١٠٢ . و (ينفي) مكنا في نسخة « البحر » لابن

الأصمعي أن تكون (يخفى) ، وإلى ذلك يذهب « على عبد الواحد » والى : « يقول من

أراد أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ ، الهامش .

وهكذا يتضح مدى تأثير نظرية المعرفة ، خاصة في شقها الاشرافي .
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 بأدراكه لجميع
العقولات ، ولم يعد يخفى عليه منها شيء ، وأنتقل من خلال القوة إلى
حال الفعل .

ولا يكفي 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 للمستفاد ، وهو « أتم وأشد
مقاربة 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 وعده .

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 خرجنا المعسرفة
الاشراقية عند فيلسوفنا (٢٧) ، وتوصلنا إلى أن تصوف الفارابي يختلف
عن تصوف أتباع وحدة الشهود كالخلاج ، فهؤلاء 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 الظلول والاتحاد المطلق .

(٢٥) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٣ .

(٢٦) نفس المصدر ، ص ١٠٤ .

(٢٧) انظر الفصل الرابع من هذا البحث ، ص ٢٢٦ .

والحقيقة أن ما بناه الفارابي من نظريات فلكية وميتافيزيقية في الفيض والعقول العشرة لا يسمع 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 الصلاج - في الحلول - لتفرقة الفارابي الواضحة بين مكان العقل المستفاد ومرتبة العقل الفعال ، ولأن الفارابي يؤكد الفواصل المتعددة بين الله مثال الكمالات المطلق والاتصان » (٢٨) .

ويمكن أن نورد تليلاً آخر على أن الفارابي لا يبيح للانسان الفاضل غير الاتصال بالعقل الفعال فقط ، وهو انه لم يذكر تلك العبارة التي توحى بالحلول في كتاب (السياسة المدنية) أبداً ، ولم يشر في هذا الكتاب الا تلى (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 : « وانما يكون ذلك في أهل الطبايع العظيمة الفائقة اذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال » . وانما يبلغ ذلك بان 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 يتمدد الا عن الاتصال ، حيث يقول في كتاب (فلسفة أرسطو طاليس) عن العقل الفعال : « والاتصان متصل به ضرباً ما من الاتصال بأنه يكون قد عقله » (٣٠) .

وحتى في كتاب (المدينة الفاضلة) فإن السياق العام لذهبه لا يوحى بغير مفهوم الاتصال ، ولذا يجب أن لا نحمل هذه العبارة أكثر مما تحتمل ، ونفسرها تفسيراً يتسجم مع الاطار العام للذهب الفارابي في المعرفة .

نعود الى شرح الفارابي لفكرة الانسان الفاضل ، حيث يسرى 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 الالهي ، (٣١) .

والحقيقة اننا ناقشنا نظرية النبوة باستفاضة عند الفارابي في
فصل سابق (٢٢) ، 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 اشار فيها الى هذا الموضوع . حيث يتضح لنا أن
الفارابي وأن قال بوحدة المصدر لكل من النبي والفيلسوف أو الحكيم
المتفعل وهذا المصدر هو العقل الفعال ، فإنه لم يسو بين النبوة والفلسفة ،
بل فضل النبوة عليها ، لما يتمتع به النبي من مخيلة صادقة ، وللمعجزات
التي يجريها الله على يديه ، وغير ذلك مما يعجز عنه الفيلسوف .
كذلك فإن ادراك النبي للحقائق عن طريق المخيلة الصادقة لا ينفي
عنه قدرته على ادراكها عن طريق التأمل العقلي ، فيكون إذن جامعًا
للتطريقين ، بينما يقتصر الفيلسوف على طريق واحد (٢٣) .
على أن ما يهمنا هنا من رأي الفارابي حول النبي والفيلسوف هو
أهميته في المجال السياسي ، حيث نستنتج منه أن الفارابي يرى أن رئيس
المدينة الفاضلة يجب أن يكون نبيًا ، وأن لم يكن فحكيما متعلقًا وأصلاً .
وهذا شرط أساسي لرئيس المدينة الفاضلة .

والفارابي يعتبر أن هذا الانسان هو « في أكمل مراتب الانسانية
وفي أعلى درجات السعادة » (٢٤) .

إنه من الناحية المعرفية قريب الشبه بالانسان الكامل عند ابن عربي
وعبد الكريم الجيلي (٧٦٧ - ٨٠٥ هـ) ، ولكنه من الناحية السياسية
يمتلك سلطات لم يبحثها أولئك المتصوفة . فهو « الرئيس الذي لا يرأسه

(٣١) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ .

(٣٢) انظر الفصل الرابع من هذا البحث ، ص ٢٢٩ 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 المعورة من الارض كلها ، (٣٥) .

٥ - صفات رئيس المدينة الفاضلة :

بيدو ان السلطات الواسعة التي منحها الفارابي لرئيس مدينته جعلته
يتشدد كثيرا في الشروط والصفات التي يجب ان يتحلى بها الرئيس .
فبالاضافة الى ما ذكره من شروط سابقة تتعلق بالنبوة والحكمة والمعرفة ،
يورد الآن جملة من الشروط الأخرى ، ويرى أنها يجب ان تكون موجودة
عند هذا الرئيس بالطبع ، حيث « لا يمكن ان تصير هذه الحال - الرئاسة -
الا لمن اجتمعت له بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها » (٣٦) .

ومعنى قوله بالطبع ، ان هذه الخصال يجب ان تكون فطرية عند
الانسان الذي قدر له ان يكون رئيسا . ولكننا لو تأملنا الخصال التي
يذكرها الفارابي لوجدنا ان كثيرا منها يمكن ان يكون مكتسبا مثل جودة
الحفظ وحب العلم وغير ذلك .

وعلى كل حال يمكن تلخيص تلك الصفات ، وايرادها حسب تسلسلها
عند الفارابي على الوجه الآتي (٣٧) :

- ١ - ان يكون هذا الرئيس تام الأعضاء والقوى الجسمانية .
- ٢ - ان يكون بالطبع جيد الفهم والتصوير لكل ما يقال له .
- ٣ - ان يكون جيد الحفظ لما يفهمه وما يراه وما يسمعه وما يدركه .
- ٤ - ان يكون جيد الفطنة ذكيا .
- ٥ - ان يكون حسن العبارة بليغا وفصيحا .
- ٦ - ان يكون محبا للتعليم والاستفادة .
- ٧ - ان يكون غير شره على الماكول والمشروب . . مبخضا للذات .
- ٨ - ان يكون محبا للصدق واهله ، مبخضا للكذب واهله .
- ٩ - ان يكون كبير النفس محبا للكرامة ، مترفعا عن كل ما يشين .
- ١٠ - ان تهون عنده النقود واعراض الدنيا كافة .
- ١١ - ان يكون بالطبع محبا للعدل واهله ومبخضا للجور والظلم .
- ١٢ - ان يكون قوى المعزيمة على الاعمال ، شجاعا غير خائف .

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .

(٣٧) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

وقد أحسن الفارابي بسمية اجتماع كل هذه الصفات في شخص واحد ، لذا صرح بأنه ، لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والأجل من الناس ، (٢٨) . بمعنى ان الأمر ليس متعذرا أو مستحيلا ، شرط أن يكون في أفراد يخلف بعضهم بعضا ، وفي القليل أو الأقل من الناس .

وإذا لم يوجد الرئيس الأول الذي تتوفر فيه هذه الصفات يكون هناك رئيس ثان يخلفه ، ولهذا الرئيس أيضا ستة شرائط هي (٢٩) :

- ١ - أن يكون حكيما .
- ٢ - أن يكون عالما حافظا للشرائع والمسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة ، محتذيا بأفعاله كلها حذو الأئمة الأولين .
- ٣ - أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة .
- ٤ - أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ، ويقهرى بما يستنبطه سلاح المدينة .
- ٥ - أن يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الأولين .
- ٦ - أن يكون له جودة ثبات ببينه في مباشرة أعمال الحرب .

وهذه الصفة الأخيرة تثبت أن الفارابي لا يجعل رئيسه مجرد حكيم مستغرق في تأملاته وإنما رجل عملي يعد للحرب عنها إذا 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 أن 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 أشخاص ، فيكونوا انذاك رؤساء الفاضل .

يقول الفارابي : « وإذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشروط لكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم ، والثاني فيه الشروط الباقية ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة ، فإذا 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 مثلثتين ، كانوا هم
الرؤساء الأفاضل ، (٤٠) .

فهذه الصفات أو الشروط أن لم تجتمع في شخص واحد ، بل كانت
الحكمة عند انسان معين وبقيّة 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 إلى بلوغ رتبة العقل المستفاد والاتصال بالعقل
الفعال . أما إذا حدث وافترقت 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 إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن
تهلك ، (٤١) .

والخلاصة أن مدينة الفارابي الفاضلة يرأسها النبي الذي يوحى
إليه 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 أولاً 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 يتأهلها بشر . فهو قوي عالم نكح بليغ ،
معرض 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 يقترن بالصفات السامية التي كان عليها الرئيس . وهذه هي النقطة التي يقوم بها الفارابي من التركيز على اخلاق الفرد وبناء الفرد المتلزم بالقضائل الى بناء المجتمع والامة بل والامم المتلزمة بمكارم الاخلاق والتي تسعى لتحقيق السعادة .

يقول ابو نصر : ، والناس الذين ينبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والاهيار 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 غريبا في تلك المساكن ، (٤٢) .

فالرئيس الفاضل لابد ان يراس مجتمعا من الاهيار 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 وتحديدتها ، ويعطي اهمية للشعب كعنصر اساسي وهام في صنع التاريخ وتوجيهه .

والفارابي يرى ان هؤلاء الناس الاهيار 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 والنداومة عليها ، حيث ترتسم في النفس ملكات خيرة تبلغ بواسطتها كمالها . واذا وصلت النفس حد الكمال يمكن ان تتجرد عن

المادة ، ولا تغنى بفتاتها . 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 بالمشترك
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
داوم عليها أكثر ، صارت هيئته تلك أقسى وأفضل ، وتزايدت قوتها
وفضيلتها . كما أن مداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب
الإنسان جودة صناعة الكتابة وتلك حال الأفعال التي ينال بها
السعادة ، فإنها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها ، صيرت
النفس التي شأنها أن تصعد القوى 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 الفاضلة
نفسها .

ومضادات المدينة الفاضلة هي : المدينة الجاهلية ، والمدينة الفاسقة ،
والمدينة البذلة ، 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 زائفة .

يقول الفارابي عن المدينة الجاهلية : « وهي المدينة التي لم يعرف
أهلها السعادة ولا خطررت بيبالهم . أن أرشدوا إليها فلم يقيموا 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 مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي تظن أنها الغايات في الحياة ، وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات . . . (٤٦) .

وتنقسم المدينة الجاهلية الى عدة مدن هي (٤٧) :

١ - (المدينة الضرورية) : وهي المدينة التي اقتصر أهلها على الضروري مما به قوام الأبدان من الأكل والشرب والملبس والسكن .

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 الأكل والمشروب وغير ذلك ، وبالعجالة ، اللذة من الصموسم وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو .

٤ - (مدينة الكرامة) : وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا كي يصيروا ممدوحين مكرمين مشهورين بين الأمم ، ممجدين معظمين بالقول والفعل ، ذوي فخامة وبهاء ، أما عند غيرهم وأما بعضهم عند بعض .

٥ - (مدينة التلذذ) : 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 للبحث 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 يصبه إليه المحقق ، لأنها ترد في (السياسة المدنية ، ص ٨٨) باسم مدينة النذالة ، وتعرفها بتطبيق على التعريف الذي يورده الفارابي في (المدينة الفاضلة) ، ثم إن أبا نصر لا يمكن أن يكررها مرتين : مرة في المدن المضادة ، ومرة في القسم للمدينة 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 وحركيت لهم سعادة أخرى غيرها ، ورسمت لهم أفعال وآراء لا تنال بشيء منها السعادة بالحقيقة ، (٥٢) .

ومن مضادات المدينة الفاضلة مجتمعات أخرى صغيرة يسميها النوابت . وهؤلاء منزلتهم في المدن « كمنزلة الشيلم في الحنطة أو الشوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة ، والضارة بالزرع والغرس ، ثم اليهيميون بالطبع من الناس ، قالبهيميون بالطبع ليسسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلا ، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الانسية وبعضهم مثل البهائم الوحشية وهؤلاء يوجدون في أطراف المساكن العمورة ، 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 سعادتتها في خيرات ظاهرية دنيوية كالغنى واللذات الحسية والجاه وما إلى ذلك ، فتكون سعادتتها 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 تقصر همها على بلوغ الغنى واكتساب الثروات ، وتجعل ذلك هدفا وغاية ، ومدينة الخسة والشقاء ، وهي التي يقبل أهلها على التمتع بالذات الحسية ويؤثرونها على غيرها ٠٠٠ هاتان المدينتان عند الفارابي يناظران الحكم الاوليباركي ، وهو الحكم القائم على الثروة ، حيث يحكم فيه الاغنياء دون أن يشاركهم الفقراء في السلطة. على الاطلاق (٥٤) .

أما مدينة الكرامة ومدينة التغلب فهما عند الفارابي يبتغيان المجد والتغلب ، ويجدان اللذة في ذلك . واعتقد أنهما يناظران المدينة التيموقراطية (Timocracy) عند افلاطون . وهي مدينة الشجاعة والمجد ، والتي تحرص على عدم تسليم مقاليد الأمور لأهل الحكمة ، وإنما يميل النظام فيها الى النفوس البسيطة المندفعة ، المتجهة الى الحرب أكثر من اتجاهها الى السلم ، ويركز جهوده على خدع الحرب ومناوراتها ، ويجعل منها شغله الشاغل (٥٥) .

والمدينة الجماعية ، وهي مدينة الحرية عند الفارابي يمكن أن ترادف الحكومة الديمقراطية عند افلاطون . بدليل أن أبا نصر قد لمس جوهر الحكم الديمقراطي ومفهومه الحقيقي ، وهو سلطة الشعب لا سلطة فرد أو طيفه ، فقال : « ويكون جمهورها ... أي المدينة الجماعية ... الذين ليست لهم ما للرؤساء ، مسلطين 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 افلاطون فقد انتقد الديمقراطية دون شك ، ووضعها في عداد المجتمعات أو المدن غير الكاملة وغير الفاضلة ، ولكن كانت له مبررات

(٥٤) افلاطون ، 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 الى 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 او 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 أما أن يكون نبيا أو حكيما
عارفا ، وهو يرى أن الدولة التي تخرج من هذا الحكيم لا تلبث أن تنهار
وتهلك .

أما أفلاطون فيذهب الى 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 تهتأ 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 ، فاذا كان الناس مثلا يعشقون الأثغام العذبة
والألوان البهيمية والأشكال الجميلة وكل ما يتمثل فيه الجمال ، فإن هذا
الفيلسوف يعشق الجميل في ذاته ، ويحاول ابراك ماهية الجمال في
ذاته (٦٠) .

أما الفيلسوف عند الفارابي ، فهو الحكيم الواصل الذي يدرك حقائق
الأشياء عن طريق فيض رباني باتصاله بالعقل الفعال . ولا شك أن هذه
خصلة تفوق مثيلتها ، أن كان لها مثل ، عند أفلاطون ، وتختلف عنها من
حيث نورها وطبيعتها .

(٥٨) أفلاطون : الجمهورية ، ك ، ٨ ، ص ٤٨٩ وما بعدها ، وانظر الكسندر كواتريه
مختصر لقراءة أفلاطون ص ١٧٧ ، ترجمة : عبد الجيد أبو النجا ، مراجعة : د .
احمد مؤاد الأمواني ، مط الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
(٥٩) جمهورية أفلاطون ، ك ، ص ٢٧٩ .
(٦٠) أفلاطون : الجمهورية ، ك ، ٥ ، ص ٢٨٢ وما بعدها .

وبالنسبة للمصنفات الفطرية والمكتسبة لرئيس المدينة الفاضلة نجد تقريبا عند كل من الفيلسوفين ، فهي عند افلاطون تتضمن المعرفة ، والصدق ، ومحبة الحق ، والاحياء على السعادة الروحية ، واجتناب لذات البدن . والاعتدال ، وترك الجشع في المال والثفوذ ، واحترام النفس ، والشجاعة ، والذكاء . الخ (٦١) . وهذه الخصال تتفق على وجه الاجمال مع الخصال التي حددها الفارابي وسبق نكرها .

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 افلاطون الى مثل هذا الاتصال .

زد على ذلك ان الفارابي يقرر ان رئيس المدينة يجب ان يكون نبيا . والا فحكيما واصلا . فالنبوة هي حجر الزاوية في فلسفة الفارابي السياسية ، بينما هي مسألة مجهولة في فلسفة افلاطون . ولا شك ان هذا الامر انعكاس للروح الاسلامية التي تشرب بها الفارابي ، فاشترت على مجمل فلسفته ، وبخاصة نظرياته السياسية .

١٠ - مدينة الفارابي وجمهورية افلاطون :

لا شك ان كلا من الفارابي وافلاطون كان يطمح الى تامين مجتمع امثل تسوده الحكمة وتشيع فيه الطمأنينة ويعمه السلام ، ويتعاون افراده فيما بينهم حتى ينالوا السعادة . فهناك اتفاق في الغاية والهدف ، غير ان المنطلقات الفكرية لكل من الفيلسوفين لم تكن واحدة ، ولذا كان الاختلاف في رؤية كل منهما للمجتمع الفاضل . ونستطيع ان نجمل ذلك في النقاط التالية :

١ - تظل جمهورية افلاطون تصورا لعقلية فيلسوف وثني ، بينما مدينة الفارابي نتاج لعقل فيلسوف مسلم . لذا ليس صدفة ان يقدم الفارابي لكتاب (المدينة الفاضلة) و (السياسة المنبئسة) وغيرها من كتبه السياسية ، بالبحث في الله وصفاته وصدور الموجودات عنه ، بينما يفتتح افلاطون جمهوريته بالبحث في مفهوم العدالة .

فالفارابي اراد ان يقدم الأساس الذي تقوم عليه مدينته وهو الالوهية والتوحيد . بل ان من الباحثين من اعتبر المدينة الفاضلة عند الفارابي نتيجة من نتائج فلسفته الكونية ، ورايه في مراتب الموجودات ، وارتقاها

(٦١) الجمهورية ، ج ٦ ، ص ٢٩٢ - ٢٩٧ .

من الشريف الى الأشرف ، حتى تنتهي الى العقل الفعال وتتصل عن طريقه بالاله . فكما أن الاله هو ملك السماء والعالم والمدير الحكيم الذي رتب الموجودات كلها ، ونظمها تنظيما حكيما ، كذلك الملك الفيلسوف ، هو رئيس المدينة ومديرها . وكما أن للكواكب والأقلاك مراتب ودرجات تشبه ترتيب قوى النفس ودرجاتها ، فكذلك جسد الانسان فيه أعضاء متعاونة كتماون أعضاء المدينة واتصالهم برئيسهم » (٦٢) .

٢ - لا نجد عند الفارابي ما نجده عند افلاطون من القول بشيوعية الملك والاولاد والنساء ، وقد أهمل ذلك الحكيم المسلم لأنه يتناقض كلية مع الشرع .

٣ - مدينة الفارابي انسانية رحبة تخاطب العالم في مجموعه دونما تفریق بين شعب وآخر على أساس اللون والعرق ، بينما جمهورية افلاطون تكاد تنحصر في المجتمع اليوناني ، ولا تخلو من نغرة الغرور والاستعلاء لليونانيين على غيرهم من شعوب الأرض .

ولا شك أن الفارابي قد اكتسب تلك النظرة الانسانية الشاملة مما ورثه عن الاسلام الذي يهدف الى جمع شعوب الأرض على اختلافها على أسس التقوى :

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰ ﴾ (٦٢) .

فالفارابي تحدث عن مجتمع (العمورة) ، أو المجتمع العالمي الذي يشمل أمما عديدة ، وهو يرى السلم الاسلامي قابلا للتحقيق في تلك الدولة الاسلامية الواسعة التي تشكلت على أرض الواقع ، وضمت أمما متعددة وثقافات متباينة ، بينما لم يشر افلاطون الى مجتمع العمورة ، ولم يعرف عنه شيئا ، لأن جل اهتمامه كان منصبا على المدن اليونانية في اسيرطه وأثينا وغيرها ، ولم يخرج الى أبعد من ذلك في رؤيته السياسية .

١١ - الطوباوية والواقعية في سياسات الفارابي :

كثيرا ما صورت مدينة الفارابي الفاضلة بأنها يوتوبيا (Utopie)

(٦٢) د . جويل 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 الفسارابي المياسي نظرة خارجية ودون ربطه بالظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت محيطة به ، وبالخلفية الفكرية للفيلسوف . ولكننا لو اخذنا بعين الاعتبار هذين العاملين ، لوجدنا ان محاولة الفارابي لا تخلو من أسس واقعية .

اولا لابد من ايضاح موضوع المثالية في مدينة الفارابي . فليس معنى ان يدعو الفارابي الى مدينة مثالية انه اصبح غير واقعي . لأن المثالية ، على الصعيد السياسي والاجتماعي ، لابد ان تتجاوز الواقع السبيء الى الواقع الأفضل والأحسن . وهذا ما اعتقد انه حصل مع الفارابي .

فقد يكون التفتك السياسي الذي أصاب الدولة الاسلامية ، حينما انصرف كل أمير بامارته او ولايته ، مستقلا عن سلطة الدولة العباسية المركزية في بغداد ، وكذلك الصراعات السياسية الداخلية التي اتخذت طابعا عنيفا ، والمجاعات والفتن وغيرها ، قد يكون كل ذلك ادى بالفارابي ان يفكر برسم نموذج سمام للدولة كما يجب ان تكون ، عمل محاولته تلك تكون هاديا ومرشدا لمن يسكون بيدهم مقاليد السلطة .

وتحليل الفارابي لخصائص المدينة الفاضلة يحمل في طياته ... وان بشكل غير مباشر ... نقدا قويا للمجتمعات القائمة آنذاك ، وهذا احد جوانب الواقعية في سياسة الفارابي .

والفارابي اجاز وجود رئيسين للمدينة الفاضلة اذا لم تتوفر الشروط والخصال المطلوبة في رئيس واحد ، ويعتبر بعض الباحثين ذلك سدي لما كان موجودا في عصره ، حيث كان الخليفة الراضي العباسي اول من انشا رتبة أمير الامراء (٦٥) .

كذلك فان آراء الفارابي السياسية وتقسيمه للمجتمعات الفاضلة الى كبرى ووسطى وصغرى قد تأثر فيه دون شك بما كان قائما من دول كبيرة وعتوسطة وصغيرة داخل نطاق الدولة الاسلامية نفسها ، وقد يكون الفارابي قصد الدولة الممعدانية كنولة 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- جيل سلبيا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٧٩ .

(٦٥) عباس محمود : الفارابي ، ص ١٢٤ ، 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 ان الفارابي لم يكن خياليا ، بل كان عنده قسدر من الواقعية ، من وجهة نظره على الأقل . • فهو لم ينظر الى مدينته ورئيسها نظرتة الى اشياء غير ممكنة التحقق ، بل يرى انه من الممكن ان تتحقق هذه المدينة ومن الممكن ان يوجد لها رئيس . • اذ من الممكن في نظره ان يصل الانسان الى مستوى الامتزاج بالعقل الفعال ، وان كان ذلك نادرا او مقصورا على افراد قد زكت نفوسهم ووصلت ارواحهم الى ارقى درجات الصفاء • (٦٧) .

(٦٧) • على عهد الواحد والى : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، للقمصنة ،

الخاتمة

من كل ما تقدم يتبين لنا أن الانسان عند الفارابي هو القيمة الكبرى في هذا الوجود ، والمحور الذي تدور حوله فلسفته كلها ، وليس مجرد ميحث منعزل من مباحث الطبيعيات ، وطبقا لشمول فلسفة الفسارابي وتنوعها ، نستطيع أن نرصد ثلاثة أبعاد رئيسية تحدد مفهوم الانسان وتعبر عن حقيقته عند المعلم الثاني ، وهي: البعد الالهي والكوني (الكوزمولوجي) ، والبعد الابستمولوجي ، والبعد الاخلاقي 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 للانسان . لأننا نركز في هذه الخاتمة على تركيب ما حللناه في البحث ، واستخلاص مفهوم الانسان ودوره الفاعل في هذا العالم .

(أ) البعد الالهي والكوني :

ان مفهوم الانسان عند الفارابي يتركز على الالهيات من جهة ، وعلى علاقته بالكون المحيط به من جهة أخرى : والبعد الالهي اما أن يكون خارجيا متمثلا في فكرة الخلق ، أو داخليا - أي داخل الانسان - يتمثل في أن الله فكرة فطرية في النفس . ويتضح كل ذلك في النقاط التالية :

١ - الانسان هو أحد مخلوقات الله ، بل هو اشرفها وأفضلها . لأن هذه المخلوقات تنتقل في جبل صاعد من البسيط الى المركب فالأكثر والأعقد تركيبا ، وهو الانسان . وهذا الانتقال يتم بالارادة الالية التي تؤثر على الافلاك 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 للاقتراب من خالقها
وموجودها ، فإن الانسان وحده الذي يستطيع أن يتسامى ليقترب من الله ،
حتى ما تجرد من المادة ، وتحرر من الشهوات ، وصفت نفسه لادراك
الحقيقة •

٣ - ولكن البعد الالهي يكمن في ذات الانسسان كحقيقة داخلية
ايضا • فالله ، او واجب الوجود ، هو فكرة فطرية في النفس ، ونحن
نعرفه معرفة اولية لا مكتسبة •

فالفارابي يصرح بقوة ووضوح ، أن معاني الوجود والوجوب
والامكان من المعاني التي لا تتصور بتوسط مسود اخرى قبلها ، بل هي
معان فطرية واضحة في الذهن ، وان عرفت بقول فانما على سبيل التنبية
عليها لا على انها تعرف بمعان اظهر منها • ومن هنا كانت معرفتنا بالله
معرفة اولية من غير اكتساب ، فاننا نقسم الوجود الي واجب وممكن ،
ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا ، أي أننا نصل
الي اثبات وجود الله من تحليل فكرة الوجود ذاتها ، وهذه الفكرة واضحة
فطرية في النفس ولم تكتسب من الخارج ، فيكون انطلاقنا لمعرفة الله هو
من الذات أو من الانسان •

٤ - أن ما ذهب اليه الفارابي يشكل تحولا نوعيا على صعيد الفكر
الفلسفي ، لأنه يحمل في طياته رفضا لكل البراهين التقليدية على وجود
الله ، والتي كانت شائعة في الفلسفة الاسلامية ، والمدرسية أيضا • تلك
البراهين التي تبدأ من العالم للوصول الي الله ، ومن المخلوقات لاثبات
وجود الخالق ، مثل دليل الحركة عند المشائين ، ومنهج الاستدلال بالشاهد
على الغائب عند المتكلمين •

فالمعلم الثاني رأى أن الله فكرة فطرية في النفس الانسانية ، وحقيقة
اولية تعرف من غير اكتساب ، ونحن نمثقل به على وجود العالم ، وليس
العكس • فهو يهبط لئن من الله الي العالم ، ومن الحق الي الخلق ، أو من

(١) سورة التين : ٤ •

(٢) سورة الاسراء : ٧٠ •

العللة الى المعلول . وهذا هو (برهان الصديقين) الذين يستشهدون بالله
لا عليه ، كما قال ابن سينا .

٥ - ونعتقد ان ما ذهب اليه ديكارت بعد الفارابي بحوالى سبعة
قرون لا يختلف في جوهره عما ذهب اليه الفيلسوف المسلم . فديكارت رأى
ان فكرة الكمال هي من الأفكار الفطرية الواضحة الموجودة في الذهن
الانسائي بالقوة ، وبالتأمل تخرج من القوة الى الفعل . كما انه استمد
يقينه بوجود العالم الخارجي من يقينه بوجود الله ، فطريقته هي ايضا
الهبوط من الله الى العالم .

ونحن لا نجزم ان ديكارت قد اطلع على الفارابي بشكل مباشر ولكن
الثابت انه قرأ الفلسفة المدرسية جيدا ، وكانت افكار الاسلاميين شائعة
فيها . فقد لاحظنا مثلا ان برهان (الواجب والممكن) عند توما الاكويني ،
هو أحد براهينه الخمسة على وجود الله ، بل هو أهمها وأقربها . فقد
تكون معرفة ديكارت بالفارابي وغيره من الفلاسفة المسلمين ، جاءت بشكل
غير مباشر ، أي عن طريق الفلسفة المدرسية وهو ما نرجحه .

٦ - بالنسبة للبعد الكوني ، فقد لاحظنا الأثر الكبير لنظرية الفيض
في تصور الانسان عند الفارابي ، وبالذات في المعرفة الانسانية . بل ان
هذه النظرية في حقيقتها ما هي الا محاولة للتقريب بين ما هو مفارق
وما هو انساني عن طريق الاتصال بالعقل الفعال . أما عن علاقة الانسان
بالعالم الطبيعي ، فقد لاحظنا انه يضع الانسان على قمة هرم متصاعد من
الموجودات الطبيعية .

(ب) البعد البيولوجي :

ليس الانسان كائننا مشدودا الى الأعلى ، معلقا في عالم السموات
والعقول والأفلاك فحسب ، بل هو كائن حساس عارف مدرك لنفسه
ولغيره . فهو يعيش في هذا العالم ويتعامل مع الأشياء ، ولا بد له ان
يعول خبراته الحسية التي تصله من احتكاكه بالأشياء الى معرفة عقلية
يستعين بها في تطويع الطبيعة وصنع الحضارة ، لأن العقل هو الفصل
الذي يميزه عن باقي الأحياء .

فالانسان كائن يحيا في هذه الأرض ، وعليه ان يتعامل مع هذه
الحقيقة ، فيثبت وجوده في معركة البقاء ، ويحقق الرسالة التي كلفه بها
الله ، والا انتهى كما انتهت أجناس من قبل . وهذا لن يتم الا بالمعرفة ،
معرفة المحيط الذي نعيشه ، والمكان الذي نسكنه ، والأشياء التي نتعامل
معها ، واذا شئنا ان نعلو أكثر ، فالكون الذي يضمنا جميعا ، والنخالق
الذي صور كل ذلك .

فالمعرفة بمختلف درجاتها ومستوياتها هي نقطة البدء والمنطلق

للتعامل مع الواقع وإدراكه ، وقيل ذلك إدراك النفس والذات ومعرفتها .
لأن 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
حسنا 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 ، علنا نتوصل منها إلى
إيضاح صورة الإنسان العارف وتحديد نوره الإيجابي والتفاعل 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.
والمصورة ، والوهم ، والحافظة ، والتمخيلة ، 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 يبدأ 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 وتستبقها 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 يستبقها 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 ، إلا اشتراك فيها للناس جميعا .

أما الإدراك الداخلى فهو يشبه الإدراك الخارجى من حيث أنه لا يدرك المعانى المجردة بل يدركها ممزوجة بكييفياتها 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 الحصال بين الحسى والعقلى فى نظرية المعرفة . فليس من شسآن 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 ، وتنتقل بعدها عن 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 التعمق 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 والبيديهيات ، 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 المغروزة فيه ، ولتأثير العقل الفعال أيضا . والعقل الإنسانى ثلاثة أنواع : الأول هو العقل الهيولانى الذى يمثل قوة أو استعدادا لاتقزاح ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، وهو يشبه الصفحة البيضاء القابلة لأن ترسم عليها صور العقول ، أو أنه كما شبهه الفارابى ، كالشمعة الطرية المهياة لأن تنطبع فيها الأشكال والصور المختلفة انطباعا كاملا . والثانى هو العقل بالفعل أو بالملكة ، وهى التى تنطبع فيه صور العقول بعد انتزاعها من موادها ، وتصبح جزءا لا يتجزأ منه بالفعل ، وليس مجرد .

استعداد أو قابلية - أما العقل المستفاد فهو لا يدرك الصور العقلية بانتزاعها من المحسوسات ، 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 باشراق من العقل الفعال - وهذا اتجاه روحي خفف فيه الفارابي كثيرا من غلواء النزعة الواقعية عند أرسطو ، واتجه اتجاهها مثاليا لا تخطئه العين -

٦ - إن فالانسان 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 الذي يحولها إلى مدركات حسية وعقلية - فنقطة البدء من الانسان ، وهذا أمر بالغ الأهمية -

وحتى في المعرفة الذوقية أو الاشراقية لا يقف الانسان موقفا سلبييا كما هو الحال عند بعض المتصوفة ، وإنما دوره ايجابي وأن كان مصدر المعرفة خارجيا ، فالانسان الذي تفيض عليه المعقولات ويتلقى الحقائق ، لابد أن يكون قد وصل بجهد انساني ، أيا كانت طبيعته ، إلى مرتبة العقل المستفاد لكي يتصل بالعقل وتتجلى له الحقائق ، ولا بد أن يتصل بالعالم الخارجي ، ويخرج عن شرنقة الذات لكي يتدرج في المعرفة ويصل إلى أعلى مراتبها - أما الانسان عند المتصوفة فيكفيه أن يتأمل ذاته ويتوقع فيها حتى تهبط عليه الحقائق ، وتقذف في صدره كالأنوار !

ولعل هذا يفسر لماذا كان تصوف الفارابي ايجابيا ، يقوم فيه الانسان بدور اجتماعي وسياسي رائد ، لأن اصلاح الفرد عنده مرتبط مع اصلاح الجماعة - بينما الانسان عند المتصوفة يفتقد ، في الغالب ، ذلك البعد الاجتماعي والسياسي ، لأنه مغلغ على دائرة ذاته ، يحيا في أحواله ومقاماته - ولهذا السبب كان سبيل النجاة والسعادة القصوى عندهم فردية ، بينما هي عند الفارابي لا تتحقق الا اذا شملت الفرد والجماعة -

(ج) البعد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي :

ويمكن اختصاره وتسميته بالبعد السياسي ، اذا فهمنا السياسة

بمعناها الشامل الذي يضم الأخلاق والاجتماع في إطار ما أسماه الفارابي
(بالعلم المدني) .

وقد لاحظنا أن البعد الإستمولوجي يصور الإنسان كحقيقة فردية
أو ذاتية ، أي الإنسان من حيث هو هو ، ولكن الفارابي لا يكتفي بتقييم
هذه الصورة الفردية حتى وأن كان قوامها المعرفة للذات أو للأشياء ، لأن
المعرفة لا بد أن تتحول في فلسفة الفارابي إلى عمل ، وهذا لن يظهر بشكل
حقيقي إلا في علمي الأخلاق والسياسة .

فالإنسان عند الفارابي يحمل رسالة خلقية ، ويمضي إلى تحقيق
السعادة عن طريق التمسك بالفضائل وعمل الخيرات والاعتدال في
التوازن والرغبات ، كما أن له توجهات سياسية تهدف إلى التغيير
والاصلاح الاجتماعي ولكن عن طريق الاصلاح السياسي . وطبقا لذلك
فالتنتائج 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 وعلّة العلة . وعلى الصعيد الإنساني لا بد أن

يكون العمل مقرونا بالارادة والاختيار الحر ، والا كيف سيجازى الانسان
على افعاله يوم القيامة ؟ والله سبحانه يقول :

كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ (الطور : ٢١) .

للفارابى يصدر هنا بشكل واضح عن خلفية اسلامية ، ويلتقى فى هذه
النقطة مع المعتزلة القائلين بخلق الافعال والحرية الانسانية .

٢ - فى مجال السلوك الانسانى لا قيمة للنظر عند المعلم الثانى
اذا لم يقترن بالعمل ، لان « تمام العلم بالعمل » ، ولذا كان الانسان الحق
عنده هو من يعلم الخير ويعمل به ويسمى اليه لا الذى يكتفى بالعلم به
فقط ، والفيلسوف الكامل هو من حصل الامور النظرية وحولها الى فلسفة
عملية لاصلاح المدينة والامة .

وكانت افعاله مطابقة لما هو جميل فى الحقيقة ، لا ذلك الذى يظل
اسير تأملاته فحسب ، والفلسفة الحققة هى التى تجمع بين العلم والعمل ،
والا كانت فلسفة ناقصة . وقد انعكست هذه النواحي على اعمال الفارابى
الفلسفية بوجه عام ، حتى اننا لا نستطيع ان نفرز كتابا نظريا لوحدته او
كتابا عمليا لوحدته ، بل نجد الالتصام شديدا بين الاثنين .

وتلك ايضا قيمة ايجابية كبرى للانسان ، حيث لا يعود كائننا سلبيا
متواكلا ، بل عنصرنا فعالا وعاملا فى هذه الحياة . وما احوجنا الان الى
ان نستلهم هذا الامر ، فنحول الاسوال الى افعال ، ونحيل النظريات
الجميلة ، وما اكثرها ، الى واقع عملى .

٤ - والفارابى فى تركيزه على العمل والاعتداد به خالف فلاسفة
اليونان الذين اعتدوا بالنظر ، وراوا انه كاف لوحدته بالنسبة للحكيم ،
كما حقروا من شأن المهن والصناعات ، وراوا انها لا تناسب المشتغلين
بالحكمة ، بينما لم تمنع الفارابى منزلته الفلسفية الكبيرة من ان يمتحن
احدى المهن ليكسب عيشه .

ولا شك ان الفارابى كان يتطرق فى ذلك من عقيدته الاسلامية التى
تمجد العمل وتعالى من شأن الماملين ، لانه ، ليس للانسان الا ما يسعى .

٥ - والملاحظ ان الفارابى لم يقدم اقواله تلك فى صورة دعوة نظرية
محضة ، وانما طبقها على نفسه أولا ، قبل ان يدعوا الآخرين اليها .
ويتضح ذلك من استقراءنا لواقع حياته ، فقد كان فى زهده ، وترفعه عن
المادة والشهوات ، وتواضعه ، واخلاصه للمعلم ، مثلا حيا للاخلاق الفاضلة

والقيم الرقيعة التي نادى وحث على التمسك بها ، بل كان مثالا حيا للانسان
في مدينته الفاضلة .

أما النتائج التي نستخلصها من رؤيته الاجتماعية والسياسية
فهي :

١ - الانسان كائن اجتماعي ، والاجتماع الانساني ضرورة يفرضها
تكوين الانسان وحاجاته وعلاقته بالطبيعة التي يعيش فيها والوسط الذي
يحيط به .

لهذا فالكمال لا يتحقق بشكل فردي مهما بلغت الدرجة التي يصلها
الانسان ، بل لابد له ان يتحقق على صعيد المجتمع كله . مثلا لا يكفي
ان يصلح الانسان اخلاق نفسه ، بل لابد له ان يصلح اخلاق الآخرين في
منزله او مدينته او أمته . والسعادة لا يكفي ان ينالها الفرد ، بل تسام
السعادة ان تتحقق لسكان المدينة الفاضلة جميعا ، وهكذا .

وتلك قيمة ايجابية كبرى لانسان الفارابي ، تخرج به من دائرة الفرد
الى دائرة الجماعة ، فالمدينة ، فالأمة ، فالعمورة ، والحقيقة ان هذا
الانسان الاجتماعي هو صانع الحضارات . ومن هنا يمكن ان نعد مشروع
الفارابي السياسي ترجمة نظرية للحضارة العربية والاسلامية ، واكبت
ايام اكتمالها وازدهارها .

٢ - كان الفارابي يهدف دائما الى الاصلاح السياسي ، ويرى انه
المسئول للاصلاح الاجتماعي والأخلاقي . فيراه ان وجود سلطة فاضلة
وعادلة بما امر به الله سبحانه ، كفيلة بان تحقق التغيير والاصلاح المنشود
لاخلاق الناس واحوالهم ومعاشهم الى ما هو احسن والفضل . ومن هنا
كان تركيزه على الرئيس الفاضل واهتمامه بابراز دوره الرئيسي في قيادة
المجتمع .

٣ - لم يكن الفارابي خياليا ولا حالما ، وانما كان ينطلق من رؤية
واقعية للأمور ، ومعاشية حقيقية للمجتمعات ، رغم ما يبدو عليه من عزلة
ظاهرية . خاصة وان أسفاره الكثيرة وتقلباته بين مجتمعات مختلفة في
ظروفها السياسية والاقتصادية والثقافية ، قد زودته بحصيلة غنية من
المشاهدات والملاحظات والتجارب التي استفاد منها بون شك في تأصيل
آرائه السياسية .

فليس صحيحا ان يقال : ان الفارابي أهمل واقع المجتمعات
ولم يوله العناية الكافية ، ولم يستند منه في بحثه للحياة الاجتماعية
والسياسية . لانه يصرح بوضوح ان على الباحث في علم السياسة
، ان يتأمل احوال الناس واعمالهم وخصيصةاتهم ، ما شهدها وما غاب

عنها مما سمعته وتناهى اليه عنها ، وأن يمعن النظر فيها ويميز بين
محاسنها ومساوئها ، * (رسالة في السياسة من 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 ابتدأ
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)
خالية 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 أي مدينة يريد وأي مجتمع يعني .

٦ - نستطيع ان 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 ابي نصر ،
فقام بشرحها وتوسيمها وتفصيلها ، فإن الجوانب السياسية تضمنت في
فلسفته وأنزوت في ركن صغير من بعض مؤلفاته - ربما لأن اهتمام الشيخ
الرئيس كان منصبا على مشكلة الوجود وتفرعاتها في المقام الأول .
لذا فاننا يمكن أن نرى التوجهات الانسانية في فلسفة الفارابي واضحة
أكثر مما هي عند غيره ، بل ان فلسفته بمجملها ذات طابع انساني
ورؤية انسانية .

٧ - من اللافت للنظر ان 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
الأول اختياري ، وعند الثاني اضطراري ، فانهما في النهاية يؤيدان إلى
نتيجة واحدة ترى أن ادراك الحقيقة والتعامل مع العالم والوصول إلى
السعادة وغير ذلك ، يتم عن طريق الإنسان الفرد لا عن طريق الجماعة .

الانسانية ! ولعل البعد الاجتماعى لم يبعث ثانياً الا على يد ابن خلدون .
الذى اعتقد انه استفاد كثيراً 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 الفيلسفى بالتناسق والاحكام ، ويسود
الطابع العقلى مختلف اجزائه 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 ايضاً ، وللانسانية عامة ان شئت .
ولذا كان الفارابى يرى أن الخير هو الغالب فى هذا العالم ، وأن الشرور
موجودة بالمعرض لا بالجواهر . وما أهرانا أن نقارن الفارابى هنا بلايينتز
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 أولاً وقبل كل شيء عن الاسلام
الذى ساهم فى تكوينه العلمى والروحى قبل أن يطلع على التراث اليونانى
فالروحى مثلاً حجر الزاوية فى فلسفة الفارابى وفى مدينته الفاضلة ، بينما
هو مقتقد فى فلسفة افلاطون 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 الفيلسفى على مر
العصور .

المصادر والمراجع

(أ) الكتاب والسنة :

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - مسيح البشارى ، بشرح الكرماني ، مط البيه ، القاهرة ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م .
- ٣ - مسيح مسلم ، بشرح النووي ، ط ١ ، مط المصرية بالأزهر ، ١٣٤٩ هـ - ١٩٣٠ م .

(ب) الكتب المخطوطة :

- ١ - الفارابي : كتاب الآداب الملوكية ، دار الكتب المصرية ، أخلاق ، مخطوطات الخزانة التيمورية ، رقم (١٨٢) .
- ٢ - الفارابي : كتاب الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق ، دار الكتب المصرية ، رقم (٣٦٥٣ و) .
- ٣ - الفارابي : كتاب الموعظة ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، الفلسفة والمنطق ، رقم (٢٨٢) .
- ٤ - الفارابي ، الأمير اسماعيل الحسيني (ت ٨٩٦ هـ) : شرح (فصوص الحكم) للفارابي ، 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 الاسلاميه (منهج وتطبيقه) ، ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ج ١ (١٩٦٨) ، ج ٢ (١٩٧٦) .
- ٢ - ابن ابي أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، ج ١ - ٢ ، ط ١ ، مط الرهبية ، 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 بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ٩ - ابن سينا : رسالة الحدود ، ضمن (تصحیح 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 الاميرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ١١ - ابن سينا : كتاب المباحثات ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، ج ١ ، تحقيق : د . عبد الرحمن بدوي .
- 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 منكور ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
- ١٥ - ابن طفيل : حى بن يقظان ، تحقيق وتقديم : د . عبد الحليم محمود ، ط ٢ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ١٦ - ابن عربى ، الشيخ محي الدين : الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، تحقيق وتقديم : د . عثمان يحيى ، تصدير ومراجعة : د . إبراهيم منكور ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٤ .
- ١٧ - ابن القيم الجوزية : الروح ، حيدر آباد ، الهند ، ١٢٥٧ هـ .
- ١٨ - ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، مط المساعدة ، 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 فؤاد الأهوانى : أصول نظرية المعرفة عند الفارابى ، مجلة الأزهر ، المجلد (١٥) ، ج ٤ ، القاهرة ، ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٩ م .
- ٢٣ - د . أحمد فؤاد : افلاطون ، دار المعارف ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٢٤ - د . أحمد فؤاد : 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 وتكليم : 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 : رشرد مكارمى ، بيروت ، ١٩٥٢ .
- ٣٢ - الأشعري ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، ج ١ - ٢ ، تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- ٣٣ - افلاطون : الجمهورية ، ترجمة : د . فؤاد زكريا ، راجعها على الاصل اليونانى : د . محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٣٤ - افلوطين : التساعية 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 - الاكويينى ، القديس توما : الخلاصة اللاهوتية ، ج ١ ، ترجمه عن اللاتينية : الخورى بولس عواد ، مط الانبية ، 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 : الفارابى ، مط المرسلين اللبنانيين ، جونيه ، لبنان ، ١٩٣٧ .

- ٣٩ - الأندلسي ، القاضي صاعداً : طبقات الأسماء ، تحقيق : الأب لويس شيخو اليسوعي ، مط 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 ، عضد 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 الخضيري ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ٤٣ - البيروني ، أبو الريحان : رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا السرازي ، تحقيق : يسول كزأوس ، 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 العامرة ، اسطنبول ، ١٣٧٧ هـ .
- ٤٧ - د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ط ١ ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٠ .
- ٤٨ - الجرجاني ، السيد الشريف علي بن محمد الحسيني (٧٤٠ - ٨١٦ هـ) : التعريفات ، مط 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 اللاتون الى ابن سينا ، ط ٢ ، مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر ، دمشق ، ١٩٥١ .
- ٥٢ - د . جيروم غيث : اللاتون 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 الأديب ، بغداد ، ١٩٧٥ .
- ٥٧ - الحلبي ، العلامة جمال الدين بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ) : كشف المراد في شرح (تجريد الاعتقاد) لتصير الدين الطوسي ، ط ١ ، مؤسسة الاعلمي ، بيروت ، ١٩٧٩ .
- ٥٨ - الحموي ، ياقوت : معجم البلدان ، ج ٦ ، لايبزيغ ، ١٨٦٨ م .
- ٥٩ - د . خليل الجبر - حنسا 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 بورد : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة : د . محمد عبد الهادي أبو ريده ، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٦٢ - ديكارث : التأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة وتقديم : د . عثمان أمين ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٦٣ - ديكارث : مبادئ الفلسفة ، ترجمة : د . عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ٦٤ - ديكارث : 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 المأمورية الشرقية ، القاهرة ، ١٣٠٨ هـ .
- ٦٦ - روجيه ارناليز : ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي ، ترجمة : د . اكرم 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 - سهير فضل الله أبو وافية : الفلسفة الانسانية في الاسلام ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٧١ - الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل ، تحقيق : عبد العزيز الركيل ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، ١٢٨٧ هـ - ١٩٦٨ م .
- ٧٢ - الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، نشرة : 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 استيتاني ، 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 العوا : الكلام والفلسفة ، مط جامعة دمشق ، ١٩٦١ .
- ٧٧ - عباس محمود : الفارابي ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٤ .
- ٧٨ - د - عبد الحلیم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام ، مكتبة الانتاج ، 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 : أفلاطون ، 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 نسوقى أباطه : تاريخ الفكر السياسي ، دار التجاح ، بيروت ، ١٩٧٣ .
- ٨٥ - د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، 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 الفلسفي في العصور الوسطى ، ط ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ٨٨ - د . عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٥ .
- ٨٩ - د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، 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 المنورة ، ط ٢ ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ٩٢ - د . عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ، ط ٣ ، المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ، ١٩٦٢ .
- ٩٣ - د . عمر فروخ : الفارابييان (الفارابي وابن سينا) ، مط للكتابات ، بيروت ، ١٩٤٤ .
- ٩٤ - الغزالي ، الامام أبو حامد : تهافت الفلاسفة ، نشره : حوريس بويج ، بيروت ، ١٩٢٧ .

- ٩٥ - الغزالي : 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 ناصر ، 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 . مياهاات 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 : التعليلات ، حيدر آباد ، الهند ، ١٢٤٦ هـ .
- ١٠٣ - الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، حيدر آباد ، الهند ، ١٢٥٦ هـ .
- ١٠٤ - الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق وتقديم : البير ناصر ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ .
- ١٠٥ - الفارابي : كتاب (جوامع الشعر) ، مع (تلخيص كتاب ارسطو باليس 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 الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .

- ١٠٤ - الفارابي : كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات ، تحقيق : د . فوزى النجار ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٤ .
- ١١٠ - الفارابي : شرح رسالة زينون الكبير اليونانى ، ط ١ ، هيسدر آباد ، الهند ، ١٢٤٩ هـ .
- ١١١ - الفارابي : العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام - ضمن كتاب (الملك ونصوص أخرى) ، تحقيق وتقديم : د . محسن مهدى ، بيروت ، ١٩٦٨ .
- ١١٢ - الفارابي : عيون المسائل ، ضمن (الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية) ، تحقيق : فريدريك ديتريشى ، لينن ، ١٨٩٢ .
- ١١٣ - فصوص الحكم ، حيدر آباد ، الهند ، ١٢٤٥ هـ . وقد قارنا هذه الطبعة بعدة طبعات أخرى منها : فصوص الحكم ، نشرة : ديتريشى ، 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 المدنى ، نشرة : دتلوب ، كمبريدج ، لندن ، ١٩٦١ .
- ١١٥ - الفارابي : فلسفة أرسطو طاليس ، تحقيق : د . محسن مهدى ، دار مجلة شعر ، بيروت ، ١٩٦١ .
- ١١٦ - الفارابي : كتاب قاطيفورياس أى المقولات ، تحقيق : نهاد ككليك ، منشور فى 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 والأجسوية عنها ، ضمن كتاب (المجموع) للمعلم الثانى ، ط ١ ، مط السعادة ، القاهرة ، ١٢٢٥ هـ - ١٩٠٧ م .
- ١١٩ - الفارابي : مقالة فى معانى العقل ، ضمن (الثمرة المرضية) ، نشرة : ديتريشى ، لينن ، ١٨٩٢ .

- ١٢٠ - الفارابي : كتاب الله ونصوصه اخرى ، تحقيق وتقنين :
د . محسن مهدي ، دار المشرق ، مط الكاثوليكية ، بيروت ،
١٩٦٨ .
- ١٢١ - الفارابي : من الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة ، ضمن (كتاب
اللغة 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 الفسرام
البيستاني ، المجلد التاسع ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٧١ .
- ١٢٤ - د . فوقية حسين محمود : فشته وغاية الانسان ، ط ١ ، مكتبة
الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ١٢٥ - د . فوقية حسين محمود : مقالات في أصالة الفكر المنظم ، 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 باربييه ، القاهرة ، ١٩٢٩ .
- ١٣٣ - د . كمال اليازجي - انطون كرم : اعلام 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 المحتشم 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 - كوربان ، 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 (العلم 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 الاشرافية ، 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 الكتاب ، العدد (٦) ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ١٥٢ - د . محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى فى المدينة الفاضلة ، مجلة
الكتاب ، عدد أكتوبر ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ١٥٣ - د . محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد
وفلسفة المصر الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- ١٥٤ - د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته النيئية ، ط ٣ ، مكتبة
الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ١٥٥ - د . محمود قاسم : فى العقل والنفس لفلسفة 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 الجمالية ، 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 الالمانية (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 العلمي ، القاهرة ،
١٩٨٢ .
- ١٦٣ - د . يحيى هويدى : محاضرات في الفلسفة الاسلامية ، مكتبة
النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- ١٦٤ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط ٦ ، مط لجنه التاليف
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 العربية ، مط الاميرية ،
القاهرة ، ١٩٧٩ .
- ٤ - المعجم الفلسفى ، للدكتور جميل صليبا ، المجلد (١ - ٢) ، ط ١ ،
دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧١ .
- ٥ - دائرة المعارف الاسلاميه ، تاليف : جماعة من المستشرقين ،
ترجمة : احمد الشنتناوى ، ابراهيم زكى خورشيد ، عبد الحميد
يونس ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ٦ - دائرة المعارف ، لفؤاد البستاني ، المجلد التاسع ، مط الكاثوليكية
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, Amsterdam, philpress, 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.

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 اثراً
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 و أخلاقياً 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 الإبداع
والحضارة.

To: www.al-mostafa.com