

## الفصل الثالث

# جوانب الفارابي

### ١ - مؤلفاته

يذهب ابن خلكان في « وفيات الأعيان » إلى أن الفارابي ألف معظم كتبه في الفترة التي قضاها من عمره متنقلا بين بغداد ودمشق . وهذه الفترة هي فترة النضوج في حياة المعلم الثاني . ولذا فإنه ليس هناك جدوى في محاولة بعض الباحثين ترتيب هذه الكتب ترتيباً زمنياً ، بخاصة وأنه من الملاحظ أنه لا يوجد عند الفارابي تطور لا في تفكيره ولا في الآراء التي قال بها<sup>(١)</sup> .

وإذا جاز لنا أن نأخذ برواية القفطي وابن أبي أصيبعة ، فإننا نقول معهما إن مؤلفات الفارابي تزيد على السبعين ، وإن كان هذا العدد لا يبلغ عدد كتب بعض أقرانه ومعاصريه كالكندي والرازي الطيب<sup>(٢)</sup> ، فإنه من ناحية أخرى يقع بعض التكرار في موضوعات بعض الكتب ، فيذكر الكتاب الواحد تحت اسمين مختلفين أو أكثر<sup>(٣)</sup> .

هذا ، ولم يقدر لكتب الفارابي حظ الانتشار الواسع . مثلما حظيت به كتب تلميذه ابن سينا « ولعل السبب في ذلك يعود إلى ما ذكره ابن خلكان من أن أكثر مؤلفاته يقع في رقاع منثورة وكراريس متفرقة ، ومن أن الرجل لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المفصلة إلا القليل الذي لا يلفت النظر »<sup>(٤)</sup> . وقد شك بعض المفكرين في نسبة بعض الكتب التي تركها الفارابي ،

Dr. Ibrah. Madkour, Al- Fārābī, A History of Muslim Philosophy, (١)

Otto Haroswitz-Wiesbaden.

(٢) المرجع السابق . (٣) المرجع السابق .

(٤) « تاريخ الفلسفة العربية » : لحنا الفاخوري وغيليل الجر ، ج ٢ ، ص ٩٣ ، بيروت

إليه ، مثل كتاب « فصوص الحكم » ، وكتاب « المفارقات »<sup>(١)</sup> .

وقد انتشرت مؤلفات الفارابي في الشرق في القرنين الرابع والخامس الهجريين وانتقلت إلى الأندلس ، في المغرب ، فتلذذ عليها كثير من الأندلسيين ، وترجم بعضها إلى اللغة اللاتينية ، وكذا إلى العبرية<sup>(٢)</sup> . « وقد حفظت تلك الترجمات العبرية في مخطوطات تنازعتها مكتبات أوروبا ، كما حفظ عدد من الترجمات اللاتينية التي نقلت عنها أو عن الأصل العربي مباشرة »<sup>(٣)</sup> . وبذا امتد أثر مؤلفات المعلم الثاني إلى الإسكولائية والمسيحية . وبدأ المشتغلون بالفلسفة في نشرها منذ آخريات القرن الماضي ، وترجم قسط منها إلى بعض اللغات الأوروبية الحديثة<sup>(٤)</sup> .

وقد كان لمؤلفات الفارابي وابن سينا أثر ظاهر في المؤلفات الفلسفية التي خلفها إبراهيم بن داود الطليطلي (٥٠٣ / ١١١٠ - ٥٧٥ / ١١٨٠) الذي حاول أن يوفق بين كتب اليهود المقدسة وفلسفة أرسطو<sup>(٥)</sup> .

وفي وسعنا أن نقسم كتب المعلم الثاني إلى قسمين متساويين ، على وجه التقريب . قسم المنطق ، وتدور بحوئه حول أجزاء كتاب « الأرجانون » بالتعليق تارة ، وبالتلخيص أخرى ؛ ولا يزال أغلب أجزاء هذا القسم مخطوطاً . وقسم الفلسفة ، ويتناول جميع أجزاءها من طبيعة ورياضة وميتافيزيقا وأخلاق وسياسة ومن هذا القسم نستطيع أن نأخذ فكرة واضحة عن الفلسفة الفارابية في مختلف نواحيها ، بخاصة وأنه قد وصل إلينا منه قدر كبير<sup>(٦)</sup> .

(١) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

(٢) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

(٣) « تاريخ الفلسفة العربية » ، ج ٢ ، ص ٩٣ .

(٤) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

(٥) « تاريخ الفكر الأندلسي » ، تأليف بالثيا ، ترجمة حسين مؤنس ، ص ٥٠٠ ،

القاهرة سنة ١٩٥٥ .

(٦) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

وأشهر الكتب التي صنفها المعلم الثاني هي :

- ١ - مقالة في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب المرسوم بالحروف وهو تحقيق غرض أرسطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة .
- ٢ - رسالة في إثبات المفارقات .
- ٣ - شرح رسالة زينون الكبير اليوناني .
- ٤ - رسالة في مسائل متفرقة .
- ٥ - التعليقات .
- ٦ - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو .
- ٧ - رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .
- ٨ - كتاب تحصيل السعادة .
- ٩ - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .
- ١٠ - كتاب السياسات المدنية .
- ١١ - كتاب الموسيقى الكبير .
- ١٢ - إحصاء العلوم .
- ١٣ - عيون المسائل .
- ١٤ - التنبيه في سبيل السعادة .
- ١٥ - فصوص الحكم .
- ١٦ - مقالة في معاني العقل .
- ١٧ - تجريد رسالة الدعاوى القلبية المنسوبة لأرسطو .
- ١٨ - النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .
- ١٩ - رسالة في جواب مسائل سئل عنها .
- ٢٠ - تلخيص نواميس أفلاطون .
- ٢١ - كتاب في المنطق يشتمل على :
  - ( أ ) التوطئة في المنطق .
  - ( ب ) خمسة فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أداء الشروع في صناعة المنطق .

## ٢ - أسلوب الفارابي

وأسلوب الفارابي دقيق مركز ، ليس فيه تكرار ولا ترادف . وهو يعنى باللفظ والعبارة ، ويعطى أغزر المعاني في جمل مختصرة . والمعلم الثاني شغوف بالمتقابلات ، فعندما تخطر له فكرة لا بد أن يذكر مقابلها ؛ وآية ذلك كتابه المسمى « رسالة في جواب مسائل سئل عنها » . وأهم شيء عند الفارابي - في هذا المجال - أنه يمر على الأمور التي يفترض أنها معروفة دون أن يطيل في شرحها ، ولا تستوقفه الموضوعات العادية ، لكنه عند الحديث عن أساس النظرية ودعامة المذهب يجلي ما غمض ويبدل فيه برأيه ، وخير مثل على ذلك رسالته « في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف » . والجمع والتعميم ، والترتيب والتأليف ، والتحليل والتركيب ، والتفريع والتركيب والتصنيف خاصة من خصائص الفارابي وهدف من أهدافه في الكتابة ، وخير شاهد على ذلك رسالته المسماة « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » ، فهي أشبه ما يكون بفهرس مقسم مبوب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية مبيئاً مصدر تسميتها وأسماء رؤسائها<sup>(١)</sup>.

## ٣ - العلوم عند الفارابي

### (١) تصنيف العلوم :

العلوم ، عند الفارابي ، ثمانية أصناف ، وقد راعى في سردها ترتيباً معيناً ذكره في كتبه « التنبيه على سبيل السعادة » و « تحصيل السعادة » و « السياسات المدنية » و « آراء أهل المدينة الفاضلة »<sup>(٢)</sup>.

(١) الدكتور المذكور : المرجع السابق .

(٢) « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » ، ص ٧٣ .

وخلاصة مذهبه في هذا الموضوع ، هو أن السعادة غاية كل إنسان ، إذا حصلت له فإنه لا يسعى إلى غاية أخرى ، ذلك أنها كمال وخير . والسعادة لا تحصل للإنسان بالفطرة ولا بالاتفاق ، بل تأتي بالاكتساب . وهي تتوقف على جودة التمييز ، فمن هذه الجودة يحصل للإنسان معارف يمكن وضعها تحت صنفين :

- ١ - صنف يُعلم ولا يفعل ، مثل علمنا أن العالم محدث ، أو أن الله واحد .
- ٢ - صنف يعلم ويفعل ، مثل علمنا أن العدل جميل ، أو أن علم الطب يكسب الصحة .

وتندرج تحت كل صنف من الصنفين صنائع تجوزّه ، وبذا تصبح الصنائع صنفين :

- ١ - صنف يقع به علم ما يعلم فقط .
  - ٢ - وصنف يقع به علم ما يمكن أن يعمل ، ويعطينا القوة على عمله .  
والصنف الأخير قسمان :
  - ١ - قسم يتصرف به في البدن ، مثل الطب والتجارة والفلاحة .
  - ٢ - وقسم يعرف به الإنسان أي السّير أجود ، ويتميزه أعمال البر والأفعال الصالحة ، وبه يستفيد القوة على فعلها .
- ولما كان مقصود هذه الصنائع الثلاث إما اللذيذ أو النافع أو الجميل ، وكان النافع بين نافع في اللذة ونافع في الجميل ، ولما كانت الصناعات البدنية مقصودها النافع ، والصناعات التي نميز بها السّير مقصودها الجميل من قبل تحصيلها العلم واليقين بالحق ، واليقين بالحق جميل ؛ كانت الصنائع صنفين :
- ١ - صنف مقصوده تحصيل الجميل .
  - ٢ - وصنف مقصوده تحصيل النافع .
- والصنف الأول هو الذي يسمى الفلسفة أو الحكمة على الإطلاق .  
وبالفلسفة ينال الإنسان السعادة ، لأن صناعة الفلسفة تكسبنا كل ما هو

جميل ؛ وهذا الكسب ، يأتي من جودة التمييز الذي يحصل بقوة الذهن ، وقوة الذهن نستفيدا من صناعة المنطق . وبذا فإن العناية بالمنطق يجب أن تسبق العناية بالصنائع الأخرى .

وصناعة المنطق تعتمد على أمور حاصلة في ذهن الإنسان وغريزية فيه ، غير أنه ربما لا يشعر بها ، فينبغي لكي يتنبه إليها من تحضير أصناف الألفاظ الدالة على أصناف المعاني المعقولة ؛ ولذا فإن المنطق يجد في النحو بعض الغناء في الوقوف على أوائل صناعة المنطق ، فموضوعات المنطق هي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات .

هذا ، ويقسم المعلم الثاني العلوم قسمين :

١ - علوم نظرية ، أو الفلسفة النظرية ، وتشتمل على علوم التعاليم والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة<sup>(١)</sup> .

٢ - علوم عملية ، أو الفلسفة العملية ، « وقد ذكر منها العلم المدني » أي علم الأخلاق وعلم سياسة المدينة<sup>(٢)</sup> ثم علم الفقه وعلم الكلام<sup>(٣)</sup> .  
« ويظهر أن الفارابي قد قدم العلوم النظرية على العلوم العملية لتوقف هذه على تلك ، فالأولى دعامة للثانية »<sup>(٤)</sup>

### ( ب ) إحصاء العلوم :

على هذا الترتيب العقلي الذي شرحناه ، وضع الفارابي كتابه « إحصاء العلوم » وإحصاء العلوم محاولة تعد الأولى في بابها في تاريخ الفكر الإسلامي<sup>(٥)</sup> . ولقد قصد الفارابي من هذا الكتاب إحصاء العلوم المشهورة علماً علماً ، ومعرفة ما يشتمل عليه كل علم وأجزائه وتفرعاته . وجعله في خمسة فصول ، تكلم في الفصل الأول عن علم اللسان وأجزائه ، وفي الفصل الثاني عن علم المنطق وأجزائه ،

(١) « التنبيه على سبيل السعادة » ، ص ٢٠ .

(٢) « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » ، ص ٧٦ .

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٤) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

وفي الفصل الثالث عن علوم التعاليم ، وفي الفصل الرابع عن العلم الطبيعي وأجزائه ، وفي الفصل الخامس عن العلم المدني وأجزائه وعن علم الفقه وعلم الكلام<sup>(١)</sup>.

وهذا الكتاب يعطينا فكرة واضحة للمفهوم التي كانت عليه لفظة « علم » في عهد الفارابي . والعلوم التي صنفها هي :

١ - علم اللسان ، وهو ضربان :

أولهما : حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما ، وعلم ما يدل عليه شيء منها .

وثانيهما : علم قوانين تلك الألفاظ .

٢ - علم المنطق<sup>(٢)</sup> : بعد أن أشار المعلم الثاني إلى أن صناعة المنطق تعطى

بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل ، وذكر أن هذه الصناعة تناسب

صناعة النحو من حيث إن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة

صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، أشار إلى أن موضوعات المنطق هي التي

تعطى القوانين ، فهي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ

من حيث هي دالة على المعقولات . وهي ثمانية :

( أ ) المقولات أو قاطيغورياس .

( ب ) العبارة أو « باري لإرمينياس »

( ج ) القياس أو « أنالوطيقا الأولى » .

( د ) البرهان أو « أنالوطيقا الثانية » .

( هـ ) المواضع الجدلية أو « طوبيقا »

( و ) الحكمة المموّهة أو « سوفسطيقا » .

( ز ) الخطابة أو « ريطوريقا » .

( ح ) الشعر أو « بويوطيقا »

(١) « إحصاء العلوم للفارابي » : تحقيق الدكتور عثمان أمين ، ص ٤٣ ، الطبعة الثانية

سنة ١٩٤٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣ وما بعدها .

٣- علم التعاليم : وينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى ، هي :

- ( أ ) علم العدد ، وهو إما عملي وإما نظري .
- ( ب ) علم الهندسة ، ويبحث في الهندسة العملية والهندسة النظرية .
- ( ج ) علم المناظر .
- ( د ) علم النجوم ، وهو إما علم أحكام النجوم وإما علم النجوم التعليمي .
- ( هـ ) علم الموسيقى ، وهو إما علم الموسيقى العملية وإما علم الموسيقى النظرية .
- ( و ) علم الأتقال .
- ( ز ) علم الخيل <sup>(١)</sup> .

٤- العلم الطبيعي : « وينظر في الأجسام الطبيعية ، وفي الأعراض التي قوامها هذه الأجسام ، ويعرف الأشياء التي فيها والتي بها والتي لها توجد هذه الأجسام والأعراض التي قوامها فيها » <sup>(٢)</sup> . وهو يتقسم إلى ثمانية أجزاء عظمى ، هي <sup>(٣)</sup> :

- ( أ ) السماع الطبيعي .
  - ( ب ) السماء والعالم .
  - ( ج ) الكون والفساد .
  - ( د ) ، ( هـ ) الآثار العلوية .
  - ( و ) المعادن .
  - ( ز ) النبات .
  - ( ح ) الحيوان والنفس .
- ٥- العلم الإلهي : وهو كله في كتاب ما بعد الطبيعة . وينقسم إلى ثلاثة أجزاء :
- ( أ ) أحدها يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات .

- ( ب ) والثاني يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية .
- ( ج ) والثالث يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام <sup>(٤)</sup> .

(١) المرجع السابق ، ص ٧٥ وما بعدها .  
 (٢) المرجع السابق ، ص ٩٦ - ٩٨ .  
 (٣) المرجع السابق ، ص ٩١ .  
 (٤) المرجع السابق ، ص ٩٩ .

٦ - العلم المدنى : وهو جزءان :

( أ ) جزء يشتمل على تعريف السعادة .

( ب ) وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير وعلى تعريف الأفعال .

٧ - علم الفقه : « وصناعة الفقه هى التى بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط

تقدير الشيء مما لم يصرح واضح الشريعة بتحديدته على الأشياء التى صرح

فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضح

الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع » . وهذا العلم جزءان .

( أ ) جزء فى الآراء .

( ب ) وجزء فى الأفعال (١) .

٨ - علم الكلام : « وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة

الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها

بالأقويل » . وهو جزءان :

( أ ) جزء فى الآراء .

( ب ) جزء فى الأفعال (٢) .

#### ٤ - فلسفة الفارابى

أخذ المعلم الثانى عن غيره ، ولكنه وضع فلسفته فى الإطار الذى يتلاءم

وظروف البيئة التى عاش فيها . فقد أخذ عنه أرسطو وأفلاطون وأفلوطين ،

ولكنه مزج كل ذلك وصبغه بصبغة إسلامية واضحة .

وفلسفة الفارابى من الفلسفات ذات المعالم الواضحة والأهداف المحددة ،

ترتبط أجزاءها بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً ، بحيث تبدو منسجمة متناسقة .

فلئن كان المعلم الثانى « أرسططاليسياً فى المنطق والطبيعيات . أفلاطونياً فى الأخلاق

والسياسة ، أفلوطينياً فى فلسفة ما بعد الطبيعة ، ( فهو ) قبل كل شيء فيلسوف

الانتقاء والتوفيق ، والمؤمن بوحدة الفلسفة ، المدافع عنها فى كل حال (٣) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٧ . (٢) المرجع السابق ، ص ١٠٨ .

(٣) « تاريخ الفلسفة العربية » ، ج ٢ ، ص ٩٧ .

## ( ١ ) وحدة الفلسفة :

يرى الفارابي أن الفلسفة القديمة واحدة : أو يرى على الأقل أن أرسطو وأفلاطون - أكبر فيلسوفين قديمين - لا تتناقض فلسفتهما ؛ فإن مذهبيهما ليسا إلا تعبيرين مختلفين لحقيقة واحدة<sup>(١)</sup>. ومظهر الخلاف إنما جاء من تعصب الأتباع والتلاميذ ، فهم الذين حرقوا النظريات وبدلوها ، ووقفوا عند الفروع تاركين الأسس ، وتمسكوا بالتفاصيل مهملين الجوهر ؛ وبذا تباعدت المسافة بين كبار الفلاسفة . وعمل الأتباع إنما جاء نتيجة تحزبهم ؛ وإذا كانت الحزبية ضارة في مجال السياسة ، فإن ضررها أكبر في ميدان الفلسفة .

ومسألة الجمع والتوفيق بين كبار الفلاسفة مسألة قديمة ، عرفت قبل الفارابي ، وظهرت في المدرسة الإسكندرانية بوجه خاص وفي المدارس اليونانية المتأخرة بوجه عام . فقد لاحظ فورفور يوس أنه يوجد في مؤلفات أستاذه أفلوطين خلطاً بين آراء الرواقين والمشائين ، فوضع عدة مؤلفات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو ؛ وسار على نهجه عدد غير قليل من رجال مدرسة الإسكندرية ؛ وإن لم يذهب أحد منهم مذهب الفارابي في الجمع والتوفيق .<sup>(٢)</sup>

ونزعة التوفيق لامت الفكر الإسلامي . فالمسلمون كانوا دائماً منحازين إلى المذاهب المتوسطة . فقد وجد المذهب الأشعري رواجاً في المحيط الإسلامي لتوسطه بين أصحاب العقل وأصحاب النقل ؛ ووجد المذهب الشافعي نجاحاً - أيضاً - لتوسطه بين الحنفية والمالكية ؛ ويرجع الفضل إلى الغزالي في إدخال التصوف في صميم العقيدة الإسلامية ، حين نحي جانباً وحدة الوجود كما رآها الحلاج ومادية الذين ينكرون العقل والحس<sup>(٣)</sup> . ولقد « كان الفارابي يريد أن يدرس كل شيء ، وكان يميل إلى النظر في الأمور من كل ناحية ، وإلى

Encyc. de l'Islam, vol. 2, Paris 1927. ( ١ )

( ٢ ) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

Dr. Ibrah. Madkour, La Iplace d' al-Fàrabi dans l'école philosophique ( ٣ ) musulmane, p. 14-15, Paris, 1934.

البحث في جميع الاحتمالات الممكنة . وكان يسعى إلى التوحيد والتعميم ، وهذه الروح البناءة تظهر بوضوح في أسلوبه ومنهجه<sup>(١)</sup>. وهذا هو ما جعله مقرباً بين آراء الفلاسفة ، وموفقاً بين النظريات المختلفة ، فالحقيقة الفلسفية — عنده — واحدة مهما تعددت المذاهب وتباينت التيارات .

دافع الفارابي بحماسة عن وحدة الفلسفة ، وذكر في دفاعه البراهين الدامغة ، وكتب في ذلك عدة رسائل لم يصل إلينا منها إلا رسالة واحدة<sup>(٢)</sup> ، سماها « كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو » .

يرى المعلم الثاني ، أنه إذا كان هناك اختلاف بين أفلاطون وأرسطو ، فإنه خلاف سطحي لا يمس الجوهر في شيء ، فإنهما يُصدران عن أصل واحد هو الفلسفة ، والفلسفة واحدة ، فلو كان بينهما خلاف كان « الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح »<sup>(٣)</sup>. « وأن من طالع كتبهما في المنطق والأخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة وجد أن الفلسفة في نظرها هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ، ووجد أن الرجلين عملاً بإخلاص على تفسير الموجودات من غير ما اختراع ولا محاولة تضليل . وفضلاً عن ذلك فتكذيب رأي الأكثرين في فلسفة الرجلين وفي تفوقهما تجوز وتهور ، لأن الرأي العام برهان من أقوى البراهين . فلم يبق إذن إلا أن الخلاف بين الرجلين وهمي لا حقيقة له »<sup>(٤)</sup>.

صحيح أن أفلاطون عاش في عزلة متخلياً عن كثير من ملذات الدنيا ، وأن أرسطو على العكس منه كان مترقاً وتزوج وأنجب وصار وزيراً للإسكندر ، إلا أنه لا يوجد فرق ملموس بينهما ، فلقد دون أفلاطون السياسة وهذبهما ، وبين السير العادلة والعشرة الإنسانية والمدنية وأبان فضائلها ، وجرى أرسطو على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله ورسائله السياسية .

(١) المرجع السابق ، ص ١٥ .

Dr. Ibrah. Madkour, Al-Fārābi, A History of Muslim Philosophy, Otto (٢)

Haroswitz — Wiesbaden.

(٣) « الجمع بين رأيي الحكيمين » . ص ٢ ، القاهرة سنة ١٩٠٧ .

(٤) « تاريخ الفلسفة العربية » ، ج ٢ ، ص ١٠٠ .

وكذلك الشأن في كتب الفيلسوفين ، فقد جرى أفلاطون على استعمال الرموز ، أما أرسطو فقد أوضح ورتب ، وكشف وأبان . وهذا إن عده البعض اختلافاً وتبايناً في المنهج ، فإن الفارابي لا يرى فيه ذلك . فأفلاطون عمد إلى ذلك لأنه كان يرى أن الفلسفة جعلت للخاصة ، وأرسطو — وإن لم يستعمل الرموز — فإن القارئ يجد في تبويبه وترتيبه نفس الصعوبة التي للرموز ؛ زد على ذلك أن الغموض يظهر في أسلوبه حين يحذف المقدمة الضرورية في كثير من القياسات الطبيعية والإلهية والخلقية ، أو حين يذكر مقدمات قياس قائم يتبعها بنتيجة قياس آخر . وهذا من شأنه يجعل فلسفته من الفلسفات التي كتبت للخاصة ، كما كان يرى أفلاطون سواء بسواء .

وتمة مسألة أخرى ، هي نظرية المثل . إن أفلاطون يثبت المثل ، فإن لكثير من الموجودات — عنده — صوراً مجردة في عالم الإله لا تدثر ولا تفسد . أما أرسطو فإنه نعى على القائلين بهذا الرأي ، وذهب إلى أن أفلاطون قد ضل الطريق حين حاول تفسير الكائنات بمثل قائمة بذاتها . ولكن أرسطو ، وإن ظهر رأيه هذا في كتابه « ما بعد الطبيعة » فإنه في كتاب « إيثلوجيا » يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية . وهذا التناقض الذي يظهر عند أرسطو ، هو — عند الفارابي — بعيد ومستنكر ، فإن لآراء المعلم الأول معاني وتأويلات تنفق وإن اختلفت ظواهرها ، « وإذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة » . ثم يحاول الفارابي — في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين — إثبات وجود صور ضرورية في العقل الإلهي هي مصدر إبداع ما أبدعه الله . وهذه الصور الموجودة في العقل الإلهي لا تخرج عن المثل التي قال بها أفلاطون فالحكيمان اليونانيان — إذن — متفقان في هذه المسألة ، ولا خلاف بينهما .

هذه بعض أمثلة اخترناها من محاولة توفيق الفارابي بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو ، على ما يوجد بينهما من خلاف . ولقد حاول الفارابي أن يبين اتفاقهما في غير ذلك من المسائل ، ويثبت أن الخلاف لا يتعدى الظاهر ؛ ومن يتأمل ويتمعن النظر فيما يقولان به يتبين له أنه لا خلاف على الإطلاق ،

فالحقيقة واحدة عندهما ولكنها لا تظهر أمام الذين يأخذون الأمور مأخذاً سطحياً ولا يتعمقون في أسس المشاكل الفلسفية .

ولقد أظهر الفارابي في توسطه بين الحكيمين اليونانيين « مقدرة حقيقية وبذل جهداً صادقاً ، فقد اتبع في توفيقه طريقة علمية قائمة على مقارنة نصوص الحكيمين وعلى تقصى الأفكار المتشورة هنا وهناك في كتبهما . ولم يعتمد على أقوال الناس في الحكيمين ولا على ما أثار عنهما ، بل راح يطلب المصادر وينهل من اليتابيع في بحث وعمق نظر . إلا أن محاولة الفارابي قامت على أساس واه هو اعتقاده بوحدة الفلسفة ، ومن ثم فقد كانت فاشلة لبعدها ما بين أرسطو وأفلاطون في الرأي الفلسفي » (١)

ذلك أن محاولة الفارابي في التوفيق بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو ، إنما بنيت على ظن خاطئ ، فإنه انزلق مع من انزلقوا من مفكرى عصره ونسب كتاب « إيثولوجيا » لأرسطو وهو في الواقع للفيلسوف الإسكندري أفلوطين . فكتاب أفلوطين المسمى « التساعات Enneadés » قد لخص - مع تغيير في الترتيب وتوسع في النص ابتغاء الإيضاح - منه أجزاء من « التساعات » الرابعة والخامسة والسادسة ، وتألف من هذه الخلاصة المزروجة كتاب أطلق عليه اسم « أثولوجيا أرسطاليس » ، ومن هذا يبدو أنه نسب إلى أرسطاليس . لا إلى صاحبه الحقيقي أفلوطين (٢) .

ومهما يكن من أمر هذا الخطأ ، الذي وقع فيه المعلم الثاني ، فإنه يعتبر دعامة كبرى قامت عليها الفلسفة الإسلامية . فهي تعتبر فلسفة توفيقية ، حاولت التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وقربت بين أرسطو والمعتقدات الإسلامية وجعلته أصلاً من أصولها (٣) . كما حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة ، ورأت أن الحقيقتين الدينية والفلسفية متفقتان في الموضوع وإن اختلفتا في الشكل .

(١) « تاريخ الفلسفة العربية » ، ج ٢ ، ص ١٠٥ .

(٢) « أفلوطين عند العرب » ، التصدير ، لعبد الرحمن بدوي ، ص ٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٥ .

(٣) « تاريخ الفلسفة العربية » ، ج ٢ ، ص ١٠٦ .

وقد عالج الفارابي مسألة التوفيق ، وحاول البرهنة على أن دين الإسلام لا يناقض فلسفة اليونان . ذلك أن العنصر الثاني في قضية التوفيق كان عبارة عن « فلسفة مشائية امتزجت بعناصر أفلاطونية وأفلوطينية ، وهذه العناصر نفسها هي التي مكنتها من التلاقح مع تعاليم الإسلام »<sup>(١)</sup>. والفارابي هو أول من أظهر هذا التوفيق ، ووضعه في صورة واضحة ، ولقد تبعه من جاء بعده من فلاسفة الإسلام مثل ابن سينا وابن رشد<sup>(٢)</sup>.

### ( ب ) المنطق :

لئن كان المعلم الثاني قد اهتم بالمنطق اهتماماً كبيراً ، وكتب فيه كتباً كثيرة فإنه لا يكاد يخرج عن منطق « الأرجانون » على النحو الذي وصل به إلى العالم العربي<sup>(٣)</sup>.

ويرى الفارابي - في كتابه « إحصاء العلوم » - أن صناعة المنطق تعطينا القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل ، وتهدينا إلى طريق الصواب وطريق الحق في كل ما يمكن أن نغلط فيه .

ومنطق الفارابي ليس مجرد تحليل للتفكير العلمي : فهو فوق اشتغاله على مباحث في نظرية المعرفة ، يشتمل على كثير من الملاحظات اللغوية<sup>(٤)</sup> . فالمنطق يشبه علم النحو وعلم العروض في أنه من العلوم العقلية ، مثل النحو بالنسبة للألفاظ ، والعروض بالنسبة للأوزان . ولكن إذا كان المنطق يشبه النحو ، فإنه ينبغي أن نفرق بينهما . ففي حين أن النحو تنصب بمحوته على الألفاظ من حيث هي ألفاظ ، ويعرض لقوانين اللغات المختلفة باختلاف الشعوب والأجناس ، فيضع قوانين لكل لغة على حدة ؛ فإن المنطق إنما يتصل بالألفاظ من حيث إنها قوالب للمعاني ، ويخاطب العقل الإنساني في كل زمان ومكان . فالنحو خاص ، والمنطق عام .

(١) Dr. Ibrah. Madkour, Al-Farabi, A History of Muslim Philosophy, Otto Haroswitz-Wiesbaden

(٢) المرجع السابق .

(٤٣) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » لدى بوره، ترجمة محمد عبدالمهدي أبو رييدة، ص ١٥٨ ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٥٤ .

ويبرز المعلم الثاني الجانب العملي التطبيقي من المنطق ، وذلك عندما يلاحظ أن قوانين المنطق عبارة عن آلات تتمحن بها المعقولات ، كما تتمحن الأبعاد والأحجام والانتقال بالمقاييس والمكاييل والموازن .

وللمنطق فائدة عظيمة ، فهو يعين الإنسان فيما يلتمس تصحيحه عند نفسه ، وفيما يلتمس تصحيحه عند غيره ، وفيما يلتمس غيره تصحيحه عنده . ولا يمكن الاستعاضة عن المنطق بالدربة في الأقاويل والمخاطبات الجدلوية ، ولا بالدربة بالتعاليم مثل الهندسة والحساب . ومثل من يزعم ذلك ، كمن يزعم أن حفظ الشعر والخطب تغني عن قوانين النحو . والمنطق - بعد - صناعة لا بد منها ، وليست فضلاً لا يحتاج إليه ، فالذي فطر على عدم الخطأ لا يمكنه الاستغناء عن المنطق بحال .

والمنطق ، إذا نظرنا للعلاقة بين موضوعه والأشياء المتحققة في الأعيان ، نجده - عند الفارابي - ينقسم إلى قسمين : تصور ، وتصديق . ويشتمل الأول على مسائل المعاني والحدود ، أما الثاني فيشتمل على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين . « والتصورات - التي أقحمت الحدود في جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها - ليس لها ، باعتبار ذاتها ، علاقة بالخارج ، أعني أنها لا توصف بالصدق أو الكذب » (١) .

والتصورات هي أبسط ما يرتسم في النفس ، وكل تصور يحتاج إلى تصور آخر يتقدمه ؛ إلا أن هذه القاعدة ليست مطردة في كل المعاني ، فإن هناك معاني أولية « مركوزة في الذهن » بينة بنفسها ، ويقينية إلى أقصى درجات اليقين ، لا يمكن أن يتصل تصورها بتصور آخر يتقدمه ، مثل الوجوب والوجود والإمكان .

وكذلك التصديق ، منه ما لا يمكن إدراكه إلا بإدراك شيء آخر قبله ، ومنه ما يحصل التصديق به بدون استعمال قياس أو برهان ، لأنه بين بنفسه

(١) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، ص ١٥٩ .

لا يحتاج إلى برهان ولا يحتملة ، فهو من قبيل الأحكام الأولية الظاهرة في العقل ، مثل إن الكل أعظم من جزئه<sup>(١)</sup>.

وتدور مسائل المنطق حول قوانين المعقولات ، وتنقسم أجزاءه إلى ثمانية ، هي : المقولات ، والعبارة ، والقياس ، والبرهان ، والجدل ، والسفسطة ، والخطابة ، والشعر .

والبرهان هو أهم وأشرف الأجزاء جميعها ، فهو المقصود من علم المنطق ، وتعد الأجزاء الأولى من المنطق تمهيداً له ، والأجزاء التي تتلوه إما تطبيقاً له أو تحرزاً مما يخشى أن يخلط به ، وأهم مقاصده هو الوصول إلى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه في جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم . « فصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الإنسانية »<sup>(٢)</sup> . وقانون التناقض هو أعلى القوانين عند الفارابي ، فبه يظهر للعقل صدق القضية أو ضرورتها مع كذب نقيضها أو استحالتها في وقت معاً . والبرهان ليس مجرد صناعة ، بل يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة وأن يحدث العلم ، وعبارة أخرى ليس البرهان آلة للفلسفة فحسب ، بل هو أخرى أن يكون من أجزائها<sup>(٣)</sup>.

والفارابي في تقسيمه هذا ينحو منحى أرسطو ، وهو إذ يعتبر الخطابة والشعر من الكتب المنطقية إنما يقع فيما وقع فيه بعض المشائين من قبل ، وخاصة في مدرسة الإسكندرية ، صحيح أن « الإسكندر الأفروديسي لا يعتبر الخطابة ، وبالتالي الشعر ، جزءاً من أجزاء الأرجانون ، ولكن من تبعه من المفسرين - وخاصة مفسرى القرن الخامس الميلادى - لم يفتوا أثره ، فأمونيوس وسبمليقيوس وداوود الأرميني قد تركوا تصنيفاً للأرجانون وضعوا فيه الخطابة والشعر . وأمونيوس

(١) « الثمرة المرضية » ، عيون المسائل ، ص ٥٦ ، لندن سنة ١٨٩٢ .

(٢) « الثمرة المرضية » ، الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطاليس » ، ص ٢ ، لندن .

(٣) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، ص ١٦٠ .

يعتبر أيضاً إيساغوجي فورفوروس من الكتب المنتمة للأرجانون . وأكبر الظن أن فلاسفة العرب قد استقوا من هؤلاء المؤلفين تقسيمهم المذكور سابقاً للمنطق ، ففي تفاسيرهم للأرجانون يدرسون جزءاً جزءاً من أجزائه التسعة مبتدئين بإيساغوجي ومنتهين بالشعر « (١) » .

ولئن كان كتاب « البرهان » عظيم الشأن في نظر أرسطو ، فإنه كان يباهى بالكشف الذي حققه في « كتاب القياس » « (٢) » .

ولقد أخذ الفارابي نفسه بتعريب منطق أرسطو ووضعه في ألفاظ تلائم العالم العربي . وهو يصرح بذلك في كتاب « القياس الصغير » فيقول في أوله : « قصدنا من ذلك في كتابنا هذا أن نبين كيف القياس وكيف الاستدلال . . . . . ونجعل القوانين التي نشبها ههنا بأعيانها الأشياء التي أفادناها أرسطاليس في صناعة المنطق . ونتحرى أن تكون العبارة عنها في أكثر ذلك بالألفاظ مشهورة عند أهل اللسان العربي ، ونستعمل في إيضاح تلك الأشياء أمثلة مشهورة عند أهل زماننا . . . . . فإنه ليس اقتفاء أرسطاليس في شرح ما كتبه من القوانين أن نستعمل عبارة وأمثلة بأعيانها . . . . . وليس مقصوده بتلك الأمثلة والألفاظ أن يقتصر بالمتعلم على معرفتها أنفسها فقط ولا أن يتطرق إلى تفهم ما في كتبه بتلك الأمثلة وحدها دون غيرها ، لكن مقصوده تعريف الناس تلك القوانين بالأمور التي يتفق أن تكون أعرف عندهم » « (٣) » .

وإذا كانت أجزاء المنطق ثمانية ، فإن أنواع القياس وأنواع الأفاويل التي يلتمس بها تصحيح رأى أو مطلوب ، في الجملة ، ثلاثة . وأنواع الصنائع التي فعلها بعد استكمالها أن تستعمل القياس في المخاطبة ، في الجملة خمسة :

Dr. Ibrah. Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe, Paris (١)  
1934, p. 12.

Dr. Ibrah. Madkour, Al-Fārābī, A History of Muslim Philosophy, Otto (٢)  
Haroswitz-Wiesbaden.

Dr. Mubahat Turker, Farabinin Bazı Mantik Eserleri, Ankara, 1958, (٣)  
p. 244-245.

برهانية وجدلية وسوفسطائية وخطبية وشعرية<sup>(١)</sup>. فالبرهانية ، هي التي تفيد اليقين . والجدلية تستعمل في إيقاع الظن الذي يقرب من اليقين ، أو بتعبير آخر توقع شبه اليقين عن حسن قصد . والسوفسطائية توهم فيما ليس بحق ، وتوقع شبه اليقين عن سوء قصد وتضليل . والخطابية ترمى إلى إقناع الإنسان في أي رأى كان ، إقناعاً قريباً من الظن القوي . والشعرية ، هي التي توقع في النفس التخيل ، وتستميلها عن طريق العاطفة<sup>(٢)</sup> .

هذا ، ويعتمد الفلاسفة والعلماء على الاستدلال البرهاني ، ورجال الفرق على الأقيسة الجدلية ، والساسة على الخطابية<sup>(٣)</sup> .

ومتابعة لإيساغوجي فورفوريوس ، يبين المعلم الثاني رأيه في مسألة الكليات ، فالجزئي عنده لا يوجد في الأفراد الخارجية والمحسوسات فحسب . بل يوجد في الذهن أيضاً . وكذلك الكلي يوجد وجوداً حقيقياً في الذهن ، فوق وجوده بالعرض في الأفراد الخارجية ، فإذا كان العقل يستخرج بطريق التجريد الكلي من الجزئي ، فإن للكلي وجوداً بذاته ، متقدماً على وجود الجزئيات . وبذا تكون فلسفة الفارابي متضمنة للمذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية ، وهي : الكلي سابق على الجزئي ، الكلي قائم بالجزئي ، الكلي يأتي بعد الجزئي . وما الوجود إلا علاقة نحوية أو منطقية ، وليس هو مقولة تصدق على الشيء الموجود بالفعل ، فما وجود الشيء إلا الشيء نفسه<sup>(٤)</sup> .

### ( ج ) الميتافيزيقا :

إذا كان المعلم الثاني قد حاول التوفيق بين أفلاطون والمعلم الأول ليثبت وحدة الفلسفة ، وبني توفيقه على فكرة خاطئة ؛ فإن فكرة التوفيق في ذاتها

(١) « إحصاء العلوم » ، ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) « إحصاء العلوم » ، ص ٦٤ ، ٦٩ .

(٣) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

(٤) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، ص ١٦١ .

تعدّ أساساً هاماً من أسس الفلسفة الإسلامية . فالفلسفة الإسلامية فلسفة توفيقية ، توافق بين الدين والفلسفة ، وتعتبر الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية متفتحين في الموضوع وإن اختلفتا في الشكل ، « فهي فلسفة مشائية امتزجت بعناصر أفلاطونية وأفلوطينية . وهذه العناصر نفسها هي التي مكنتها من التلاقح مع تعاليم الإسلام . ولا نزاع في أن الفارابي هو أول من أظهر هذا البناء الجديد في صورة واضحة ، وسار على نهجه من جاءوا بعده »<sup>(١)</sup>.

والتوفيق عند الفارابي يدور حول نقطتين أساسيتين : أولهما ، هي تفتيح المشائية وصبغها بصبغة أفلاطونية بحيث تكون أقرب إلى تعاليم الإسلام ، وذلك كما فعل الفارابي في نظرية العقول العشرة ونظرية العقل . وثانيتهما ، هي تفسير الحقائق الدينية تفسيراً عقلياً<sup>(٢)</sup> .

## ١ - الله :

الموجودات قسمان : واجب الوجود ، وممكن الوجود ، « وليس ثم سوى هذين الضربين من الوجود »<sup>(٣)</sup> . وواجب الوجود إما أن يكون واجب الوجود بالذات ، أو واجب الوجود بالغير وهو الممكن إذا وجد<sup>(٤)</sup> .

فالممكن الوجود بذاته ، والواجب الوجود بغيره ، لا بد لوجوده ، من علة وإذا وجد كان واجب الوجود بغيره . فالتور - مثلاً - لا يوجد بالفعل إلا إذا وجدت الشمس ، وذلك أنه ممكن الوجود بذاته قبل وجود الشمس ، فإذا وجدت هذه كان واجب الوجود بغيره .

فالممكن الوجود يحتاج إلى علة توجده . ولما كانت العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية ، فلا بد للأشياء الممكنة من انتهائها إلى شيء واجب ، وهذا

(١) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق

(٢) المرجع السابق .

(٣) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، ص ١٦٢ .

(٤) « الثمرة المرصية في بعض الرسائل الفارابية » ، عيون المسائل ، ص ٥٧ ، طبعة ليدن .

الواجب هو الموجود الأول ، يعطى الوجود إلى من لا يستطيع أن يعطى ذاته الوجود  
 وواجب الوجود لاعلة لوجوده ، فهو واجب الوجود بذاته ، تفضى طبيعته  
 بوجوده ، فإنه « إذا فرض غير موجود لزم منه محال » ، فلا يجوز كون غير  
 وجوده ، لأنه السبب الأول لوجود كل شيء .

## ٢ - طبيعة الله :

الله إذن هو الوجود التام ، فهو وجود بغير علة ، مبرأ من جميع أنحاء  
 النقص ، له بذاته الكمال الأسمى ، قائم بذاته ، وهو بالفعل من جميع  
 جهاته منذ الأزل ، دائم الوجود بجوهره وذاته . فجوهره كاف في بقاءه ودوام  
 وجوده ؛ ووجوده خلو من كل مادة ، فهو عقل محض وخير محض ومعقول  
 محض وعاقل محض . وليس له بالتالى صورة ، إذ هذه لا تكون إلا في مادة<sup>(١)</sup> .

فوجود الله إذن بسيط غير مركب . وهذه البساطة لا يمكن أن تكون لشيء  
 آخر ، ذلك أنه يمتاز ، عن غيره بأنه تام ، والتام الوجود لا يمكن أن يوجد  
 وجود خارج منه من نوع وجوده . فهو إذن واحد لا شريك له . فلو كان  
 هناك موجودان واجبا الوجود ، كانا متفقين أو متباينين ؛ ولما كان الاتفاق  
 غير التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات . وبعبارة أخرى ، لو لم يكن  
 الله واحداً ، وكان هناك آلهة كثيرة ، لكانوا لا يخرجون عن أحد أمرين ،  
 إما أن يكونوا متماثلين في كمال الوجود ، وهذا مستحيل ؛ وإما أن يكونوا  
 متغايرين في شيء ما يعد جزءاً مما به قوام وجودهم ، وبذا يكون هناك تركيب  
 وهو مستحيل أيضاً . وبساطة الله ، وكونه لا جنس له ، يجعل من المستحيل  
 حده « لأن التحديد هو تركيب ، هو تعريف بالنوع والفصل كما في الصور ،  
 أو هو تعريف ، بالمادة والصورة كما في الجواهر ، وهذا كله مناف لبساطة الله »<sup>(٢)</sup>

والإنسان لا يعرف الله معرفة دقيقة واضحة ، إلا بقدر ما يتخلص من

(١) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٩ ، طبعة القاهرة سنة ١٩٠٦ .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١١٠ .

المادة التي يغوص فيها . ونحن أمام الوجود الأكمل ، كأننا أمام أقوى الأنوار ، لا نستطيع احتمال له لضعف أبصارنا<sup>(١)</sup> . والإنسان يطلق على الله أسماء تدل على منتهى الكمال . والله إذا وصف بصفات . فإن ذلك يكون من باب المجاز « لا ندرك كنهها إلا بطريق التمثيل القاصر »<sup>(٢)</sup> . وبعض الصفات تضاف لله من حيث هي ، وبعضها يطلق عليه من حيث علاقته بالعالم ، من غير أن يناقض هذا وحدة الذات الإلهية .

وصفات الله تتفق مع جوهره . ذلك لأنه واحد بسيط ؛ فهو — بجوهره — عقل بالفعل ، فليست له علائق بالمادة ، ووجوده غير محتاج إليها ؛ وهو من هذا الوجه أيضاً يعد معقولاً بجوهره . فالله هو العقل والمعقول والمعاقل وموضوع ما يعقل .

وعلم الله بذاته ليس شيئاً سوى جوهره . فهو — لكونه عالماً — لا يحتاج في علمه إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد الفضيلة بعلمها . وكذلك القول في كونه معلوماً ، فهو « مكشف بجوهره في أن يعلم ويُعلم » .  
وحكمته أيضاً لا يستفيدها بشيء خارج عن ذاته . وهو حق لأنه موجود يتمتع بأكمل مظاهر الوجود . وهو حي لأنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل . وهو مغتبط في جلاله غير المتناهي لأنه « المحبوب الأول والمعشوق الأول » ، سراء أحبه غيره أو لم يحبه ، وعشقه غيره أو لم يعشقه .

### ٣ — العناية الإلهية :

من المعروف أن المعلم الأول ينكر علم الله بالجزئيات ، ولكن الفارابي في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » يصرح أن البارئ جل جلاله مدبر لجميع العالم ، وتشمل عنايته كل شيء ، ولا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، وكل ما في العالم من أجزاء وأحوال . ووضع على أحسن ما يمكن من توافق وإتقان<sup>(٣)</sup> .  
ويذكر في « عيون المسائل » أن العناية الإلهية تحيط بجميع الأشياء ،

(١) المدينة الفاضلة ، ص ١٤ . (٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٦٣ .

(٣) « الثمرة المرضية » ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

وتتصل بكل كائن ، فكل شيء بقضاء الله وقدره خيراً كان أو شراً ، فإن الشر موجود إلى جانب الخير . ولو لم يكن الشر لما كان الخير الكثير الدائم<sup>(١)</sup> .

#### ٤ - الفيض :

وإذا كان : الله واحد ، غير متغير ، عقل ، بعيد عن المادة ، لا يحتاج في وجوده وفي بقائه إلى غيره ، مباين بجوهره لكل ما عداه ، لا شبيه له ولا مثيل ، ولا ضد له ولاند ، تبرا وحدانيتها عن كل معاني الشرك والتعدد ؛ إذا كان كذلك ، فما صلته بالمتعدد المتغير ، وما علاقته بالمادة التي تحتاج في وجودها وفي بقائها إلى الغير ؟

إن نظرية الفيض والصدور تفسر لنا كل هذه الأمور . فما هو الفيض ؟ لقد اضطربت أقوال الفلاسفة في إيضاح ماهية الفيض ، وقد عبر عنها أصحاب الأفلاطونية الحديثة باستعارات تشبيهية لم تجل حقيقتها . أما الفارابي فقد استطاع أن يحدد الفيض بطريقة عقلية<sup>(٢)</sup> . فالواحد لا يصدر عنه إلا واحد فمن تعقل الله لذاته أو علمه بذاته ، ومن حيث إنه مبدأ للخير والنظام ، صدر عنه موجود هو العقل الأول . فالعلم هو القدرة التي تخلق كل شيء ، ويمكن أن يُعلم الشيء لكي يوجد .

#### ٥ - التنجيم :

ومن الطبيعي أن يحكم الفارابي المنطقي بفساد علم أحكام النجوم ، فليس من العقل في شيء أن نعزو كل حادث عارض أو كل شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب ونقرنه بها ، ولئن كان الرواقيون ورجال مدرسة الإسكندرية قد قالوا بالتنجيم ، فإن الفارابي قد أنكره كما أنكره أرسطو من قبل . فالممكن لا تمكن معرفته معرفة يقينية ، وتحقق خصائص الممكن في أغلب ما يحدث على الأرض . أما العالم العلوي فتختلف طبيعته من طبيعة العالم السفلي ، وهي تتبع نواميس ضرورية في سيرها ، وتمنح العالم السفلي من فعلها الخير فحسب .

(١) « الثمرة المرضية » عيون المسائل : ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٢) « تاريخ الفلسفة العربية » ، ج ٢ ، ص ١١٣ .

صحيح أن هناك معرفة برهانية كاملة اليقين في علم النجوم التعليمي ، ولكن هذا شيء والادعاء بأن بعض الكواكب يجلب السعادة وبعضها يجلب النحوسة والربط بين موت عظيم وخسوف أو كسوف أو أى شيء من هذا القبيل شيء آخر . فما هذا الأمر الأخير إلا من قبيل دعاوى المنجمين التي يجب الشك في صحتها ، فإن معرفة خصائص الأفلاك وفعلها في العالم السفلي لا يمكن الجزم بها ، ويكفى أن نعرف أن طبيعة الكواكب واحدة وأنها خيرة أبداً .

### ٦ - العالم :

إن نظرية العقول العشرة أساس اعتمد عليه الفارابي ليفسر به مشكلة الصلة بين الواحد والمتعدد ؛ ويوفق به ، من ناحية أخرى ، بين هيولى أرسطو الأزلية الأبدية <sup>(١)</sup> والخلق الذي قال به الدين الإسلامي .

فبالنسبة للفكرة الأولى ، حاول المعلم الثاني تنزيه الله عن التعدد والمادة . إلا أنه أسبغ على العقول ، التي هي الواسطة بين الله والمادة ، صفات جعلتها تختلط بالله ، ولم يستطع توضيح كيفية التي خرجت بها المادة من عقول مجردة عن المادة <sup>(٢)</sup> .

أما بالنسبة للفكرة الثانية ، فقد استقبح الفارابي قول من رأى أن أرسطو قال بقدم العالم ، في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطاليس» <sup>(٣)</sup> . إذن هو ، بالتالي ، يقول بمحدث العالم .

وقد بينا ، في غير هذا الموضع من الكتاب ، أن الفارابي قد ظن خطأ أن كتاب الربوبية (وهو الكتاب الذي اعتمد عليه في هذا المجال) من تأليف أرسطو وهو في الواقع من تأليف أفلوطين .

ولكن هذا ليس هو المهم في موضوعنا هنا ، وإنما المهم هو أن الفارابي

(١) «تاريخ الفلسفة اليونانية» ، ليوسف كرم ص ١٨٧ ، الطبعة الأولى ، القاهرة سنة

١٩٣٦ .

(٢) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

(٣) «الثمرة المرضية» ، ص ٢٢ ، طبعة ليدن .

يستقبح رأى من ادعى على أرسطو القول بقدوم العالم . زد على ذلك أن المعلم الثانى يؤكد قول المعلم الأول بحدوث العالم . ويعتمد فى هذه المرة على كتاب أصيل لأرسطو هو كتاب « السماء والعالم » . إن أرسطو قال : « إن الكل ليس له بدء زهونى » (١) ، مما دعا بعض المفسرين إلى الظن بأنه يقول بقدوم العالم . وهذا الظن خطأ ، فى رأى الفارابى ، فإن الزمان ما هو إلا عدد حركة الفلك ، فهو يحدث عن الفلك وحركته ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ، فوجود الفلك إذن خارج عن الزمان .

إذن ، العالم — عند أرسطو (٢) والفارابى — حادث . وكونه ليس له بدء زمانى ، هو — على حد قول الفارابى — إنه « لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً ، أو الحيوان الذى يتكون أولاً فأولاً بأجزائه » (٣) . ذلك لأن أجزاء العالم يتقدم بعضها بعضاً بالزمان ، وما دام الزمان يحدث نتيجة لحركة الفلك ، فليس إذن لحديث العالم بدء زمانى ، بل هو إنما أبدعه البارى جل جلاله دفعة واحدة بلا زمان ، « وعن حركته حدث الزمان » (٤) .

وهذا التأويل الخاص الذى وضعه الفارابى لفكرة الزمان ، ويقول فيه إنه نتيجة لحركة الفلك ، نجده فى صورة أخرى عندما سئل الفارابى عن كون العالم وفساده وهل هو شبيه بكون سائر الأجسام وفسادها (٥) ، فيجيب بأن الكون والفساد أو التركيب والتحليل لا يجوز إلا فى الزمان ، والزمان بدء ، وبدؤه هو الأول المحض ، فبدء الشيء غير الشيء . فالعالم بكليته وجد دفعة واحدة بلا زمان ، ولكن أجزاء العالم كونها وفسادها فى زمان .

ويصرح الفارابى بحدوث العالم بشكل أوضح فى « الدعوى القلبية » (٦) ، فيقول إنه يحدث ، وإن وجوده بعد وجود الله بالذات ، فيقول فى ذلك : « إن العالم يحدث ، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم . ثم بعد

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٢) أو هكذا يقول الفارابى .

(٣) الثمرة المرضية ، ص ٢٣ .

(٤) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٥) « الثمرة المرضية » ، رسالة للمعلم الثانى فى جواب مسائل سئل عنها ، ص ٨٦ ، ٨٧ .

(٦) « تجريد رسالة فى الدعوى القلبية » ، ص ٧ ، طبعة حيدر آباد اللكن ، سنة ١٣٤٦ هـ .

انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات .  
وهذا كله يدل بوضوح على أن الفارابي يقول بحدوث العالم .  
ولكنه حدوث من نوع خاص ؛ حدوث ليس من عناصره فكرة الزمان ، بل  
هو عبارة عن إبداع على دفعة واحدة بلا زمان ، وعن حركة هذا العالم حدث  
الزمان .

وهذا القول بالحدوث لا يتفق مع فكرة الخلق التي وردت في القرآن الكريم .  
فالله — حسبما جاء في القرآن — خلق السموات والأرض في ستة أيام ؛ أي  
أن الزمان عنصر هام من عناصر خلق العالم . وكون العالم — عند الفارابي —  
قد أبداع دفعة واحدة بلا زمان ، وأن وجوده أتى بعد وجود الله بالذات ، قريب  
من القول بأن العالم فاض عن الله كفيضان النور عن الشمس ؛ فكما أن  
النور لازم من لوازم الشمس ، فكذلك وجود العالم لازم من لوازم العلة الأولى ؛  
ولذا فإن العالم قديم قدم الله .

وهكذا حاول الفارابي ، في هذه المسألة ، أن يوفق بين فلسفة أرسطو وبين  
الدين الإسلامي ، فلم يُجده تأويله الخاص لفكرة الزمان واعتباره إياه أنه حركة  
من حركات الفلك . وبذا يبقى قول الإمام الغزالي صحيحاً في اعتبار فلاسفة  
الإسلام قائلين بقدم العالم ، أو هذا ما يفهم — على الأقل — بالنسبة للفارابي .

### (د) النفس :

لا توجد النفس في الإنسان فقط ، فللحيوان نفس ، وللنبات نفس ،  
ولكل كوكب من الكواكب نفس ، وللسماء نفس ، وللعالم نفس ، وتختلف  
كل نفس من الأنفس المذكورة بعضها عن بعض .

### ١ — النفس الإنسانية :

هي « استكمال أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة » ، وهي أيضاً  
صورة للجسد . ولا يجوز — كما قال أفلاطون — وجود النفس قبل البدن ،

ولا انتقالها من بدن إلى آخر ، كما يقول أصحاب مذهب التناسخ <sup>(١)</sup> . وهي — لأنها صورة الجسد — تفيض عن واهب الصور ، وهو العقل الفعال ، عندما تصبح مادة الجسم في الرحم قابلة لها .

٢ — خاودها :

وإذا كانت النفس « استكمالاً أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة » وصورة للجسد ، كما قال أرسطو <sup>(٢)</sup> ، فهى من ناحية أخرى جوهر روحانى بسيط مباين للجسد . فهل هى خالدة ؟

إن الخلود فى طبيعة النفس ، لا كل نفس ، بل هو لنوع خاص من النفوس . فالنفس الفاضلة بمواظبتها على أفعال الخير ، تصير أقوى وأفضل وأكمل إلى حد يستغنى فيه عن المادة فلا تتلف بتلفها . أما النفس الجاهلة ، فإنها تظل غير مستكاملة ، بل محتاجة فى قوامها إلى المادة ضرورة ، فيكون مصيرها إلى العدم ؛ وكذلك النفس المريضة التى لا تصنعى إلى قول مرشد ولا نصيحة معلم أو مقوم ، لأنها لم تشعر بمرضها ، فتبقى هيولانية غير مستكاملة وبذا لا تفارق المادة وتبطل بإبطالها . وهناك نوع ثالث من النفوس لا يخلد فى النعيم ولا ينسى أيضاً بفناء الجسد ، بل يظل بعد فناء الجسد خالداً فى الشقاء ، وهى النفوس التى تعرف السعادة وتعرض عنها ، فهذا النوع الأخير من النفوس قد بلغ درجة العقل المستفاد ، مثله مثل النوع الأول وعلى عكس النوع الثانى ، إلا أنه تشاغل بما تورده الحواس عليه ، وعرف طريق الخير وازور عنه <sup>(٣)</sup> .

(١) « النمرة المرضية » عيون المسائل ، ص ٦٤ .

(٢) « مسائل متفرقة » ، ص ١٨ ، ١٩ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .

(٣) إلا أن ابن طفيل فى رسالة حى بن يقطان يقول : « وأما ما وصل إلينا من كتب أبى نصر فأكثرها فى المنطق ، وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك . . . فقد أثبت فى كتابه « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ؛ ثم صرح فى « السياسة المدنية » بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة ؛ ثم وصف فى شرح « كتاب الأخلاق » شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها تكون فى هذه الحياة التى فى هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه « وكل من يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات »

## ٣ - قوى النفس :

إذا كان الإنسان يشترك مع سائر الحيوان بأن في نفسه قوى تفعل أفعالها بالآلات الحسائية ؛ فإنه يمتاز عنها بأن فيها ما لا يفعل بالآلات الحسائية ، بل بقوة العقل . وقوى النفس إما أن تكون محرّكة أو تكون مدركة<sup>(١)</sup> .

## ( أ ) القوى المحركة :

والقوى المحركة إما أن تكون منمية أو نزوعية . فالأولى يشترك فيها النبات والحيوان والإنسان ، ومنها الغذائية والمربية والمولدة ، وغايتها تنمية الكائن الحي وحفظ وجوده وحفظ نوره بالتالي . والثانية يكون بها نزوع الإنسان نحو المحبة أو الإيثار أو الشوق أو الأمن ، أو نحو البغضاء أو العداوة أو الخوف ، وما إلى ذلك من الانفعالات . وبها تكون الإرادة أيضاً ، فالإرادة «نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك»<sup>(٢)</sup> .

## ( ب ) القوى المدركة :

والقوى المدركة إما أن تكون حساسة أو متخيلة أو ناطقة . والقوى الحساسة إما أن تعتمد على الحواس الخمس أو على الحس الباطني . فإن أدركت الأولى الملموسات والطعوم والروائح والألوان والأصوات ؛ فإن للثانية إدراكاً فوق ذلك وهو ما يسمى الإحساس الباطني ؛ وإن كانت حقيقة الإدراك هي للنفس في مجموعها .

أما القوة المتخيلة ، فهي التي تتركب من صور المحسوسات ، بعد غيبتها عن الحس ، تركيبات بعضها صادق إذا طابقت الحقيقة والواقع ، وبعضها كاذب إذا لم يطابق الحقيقة والواقع . فتدرك النافع والضار واللذيق والمؤذي

=عجائزه، فهذا قد آياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى . وصير الفاضل والشريف في رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل إلى العلم .) . حتى بن يقظان ، تحقيق وتعليق أحمد أمين ، دار المعارف ، سنة ١٩٥٢ ، ص ٦٢ .

(١) « الثمرة المرضية ، عيون المسائل » ، ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٥٠ ، مطبعة النيل بمصر .

والجميل من الأفعال والأخلاق . وهي إذا سميت عند الحيوان وهماً ، فهي عند الإنسان مفكرة .

### ( ج ) القوى الناطقة :

وأما القوى الناطقة ، فهي التي توجد عند الإنسان فقط ، وبها يفعل المعقولات ، ويميز بين الغث والسمين . وهي إما أن تكون نظرية يعرف بها الإنسان المعرفة في ذاتها ، أو عملية يعرف بها الإنسان المهن والصناعات . ويحدث فيها نزوع نحو ما تعقله ، فإن كل إحساس أو تخيل يعقبه نزوع ، كنتيجة ضرورية لازمة لزوم الحرارة عن جوهر النار ، وهذا النزوع يأتي بعد أن تميز النفس بين الجميل والقيح .

### ٤ - النفس واحدة :

وحقيقة الأمر أن جميع قوى النفس ما هي إلا مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هي النفس . فقوى النفس ترابط وتترتب ، بحيث تكون كل منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها . فهي ليست متساوية في الرتبة ، في رأى المعلم الثانى ، بل بعضها أرقى من بعض . فالغاذية مثلاً مادة للحاسة ، والحاسة صورة لها ومادة للمتخيلة ، وهذه صورة للحاسة ومادة للناطق ، والناطق صورة للمتخيلة وليست مادة لشيء . فهي أفضل القوى النفسانية وصورة لكل ما دونها من الصور .

### ( د ) العقل :

العقل هو القوة الناطقة عند الإنسان ، والذي به يتميز عن سائر الحيوان . والعقل عند الفارابى ، كما هو عند أرسطو عقلاان : عقل عملى ووظيفته معرفة الصناعات والمهن . كما ذكرنا من قبل ذلك ، وعقل نظرى « ويجوز به الإنسان المعرفة » كما يقول . وإذا كانت النفس كمال الجسم ، فإن العقل هو كمال النفس ، وما الإنسان - كما يرى المعلم الثانى - إلا العقل ، على الحقيقة .

وقد عالج الفارابي مشكلة العقل في مواضع متفرقة من كتبه ، وزاد على ذلك بأن وقف عليها رسالة مستقلة في معاني العقل ، « وقد عرفت هذه الرسالة جيداً في الشرق والغرب ، وترجمت إلى اللاتينية في تاريخ مبكر »<sup>(١)</sup> . ومشكلة العقل عنده تلخص رأيه في نظرية المعرفة ، وهي « ترتبط بمذبه الفيلسوف ربطاً وثيقاً ، وتتصل بنظرية العقول العشرة ، وتعدّ أساساً لنظرية النبوة »<sup>(٢)</sup> .

وقد قسم المعلم الثاني العقل النظري إلى : عقل هيولاني ، وعقل بالملكة ، وعقل مستفاد .

### ١ - العقل الهولاني :

يسمى أيضاً العقل بالقوة ، وهو نفس أو جزء من نفس ، أو قوة من قواها ، أو شيء ذاته مستعدة لانتزاع «اهيات الأشياء وصورها دون موادها، وبذا يدركها . فهو كهيئة في مادة تنطبع عليها صور الموجودات ، كما تنطبع النقوش على الشمع ؛ وهيئة النقوش هذه هي المدركات أو المعقولات . ففي الأشياء المحسوسة ، إذن ، معقولات بالقوة ، تصبح بالفعل في الذهن عند انتزاعها بواسطة الحواس ، وبهذا الانتقال يصبح العقل الذي كان بالقوة عقلاً بالفعل .

من هذا نرى أن المعلم الثاني يسمى العقل الهولاني تارة بنفس ، وأخرى بجزء نفس ، وثالثة بقوة ، ورابعة بهيئة<sup>(٣)</sup> .

### ٢ - العقل بالملكة أو العقل بالفعل :

والعقل بالفعل أو بالملكة مرتبة أسمى من العقل بالقوة ، يتدرج الذهن إليها عند حصوله على طائفة من المعقولات ؛ وإذا لم يدرك هذا العقل معقولات

(١) الدكتور إبراهيم مذكور : المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

(٣) الثمرة المرضية ، مقالة في معاني العقل ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

معينة يظل بالقوة بالنسبة لها . فالمعقولات - على حد تعبير الفارابي - معقولات بالقوة ، وهي التي لم تنتزع عن موادها ؛ ومعقولات بالفعل انتزعت عن موادها وصارت صوراً للعقل ، فأصبح بها العقل عملاً بالفعل . ولهذا فإن كونها معقولات بالفعل أو عقلاً بالفعل شيء واحد بعينه . إذ أن للمعقولات وجودين : وجود بالقوة في المحسوسات قبل أن تعقل ، وآخر في العقل . فإذا عقل الإنسان - بالتجريد الذهني - المعقولات المجردة ، ووصل عقله إلى مرتبة العقل بالفعل ، لم يكن بذلك قد عقل شيئاً خارجاً عن ذاته<sup>(١)</sup> ، ويسمو إلى مرتبة أخرى هي مرتبة العقل المستفاد .

### ٣- العقل المستفاد :

ومرتبة العقل المستفاد مرتبة يصبح فيها العقل البشري قادراً على إدراك الصور المجردة ، التي لم تخالط المادة أصلاً ، فقد رأينا أن العقل بالفعل يدرك المعقولات المجردة ، وهي التي كانت في مواد وانتزعت منها ، ولكن العقل المستفاد يستطيع أن يدرك الصور المجردة ، وهي تمتاز عن المعقولات المجردة بأنها لم تكن قط في مادة بحيث تنتزع منها ، ولكنها دائماً مفارقة ، وذلك مثل العقول السماوية أو المفارقة .

ولكن هل كل ذهن بشري قادر على الوصول إلى درجة العقل المستفاد ؟ كلا ، إن مرتبة العقل المستفاد ، التي هي أسمى مراتب الإدراك البشري ، لا يبلغها العقل بالفعل إلا « بعد أن تصير فوق العقل المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ومفارقة من العقل الفعال . . . . ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر » ، كما يقول الفارابي<sup>(٢)</sup> .

ولذا ، فإن أفراد البشر يتفاوتون في معلوماتهم ، نظراً للتفاوت الموجود في مراتب عقولهم ؛ ومن يصل منهم إلى درجة العقل المستفاد ، فهو الذي ينكشف

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ .

له الخفى ويتصل مباشرة بعالم العقول المفارقة . وهؤلاء هم أصحاب النفوس الخالدة ، فإن النفس الخالدة — عند الفارابى — هى التى تبلغ مرتبة العقل المستفاد ، وتصبح فى غنى عن المادة ، قادرة على الاتصال بالعقل الفعال ، فتصبح إلهية بعد أن كانت مادية .

• • •

وهكذا يتبين أن العقل الإنسانى عند الفارابى يسير فى تدرج صاعد على ثلاث درجات .

أدناها عقل بالقوة ، أو عقل مادى ، أو عقل هيولانى ، وهو يعتبر مادة للعقل بالفعل .

والثانية عقل بالفعل ، ويعد صورة للعقل بالقوة ومادة للعقل المستفاد .  
والثالثة ، أو الدرجة العليا ، عقل مستفاد ، ويعد صورة للعقل بالفعل ، ومادة لعقل مفارق هو العقل الفعال .

وكل عقل — كما يقول الفارابى — ينزع به الشوق إلى العقل الذى فوقه فى الدرجة ، والعقل الأعلى يرفع الأذى إليه . والتدرج يتم بمؤثر هو فعل بطبيعته ، يعمل على نقل حالة القوة إلى حالة الفعل . وهذا المؤثر هو العقل الفعال ، فهو بالنسبة إلى القوة كنسبة الشمس إلى العين . فإن العين بصر بالقوة ما دامت فى ظلمة ، فإذا حصل الضوء ، وحصلت صور المرئيات فى البصر ، صارت بصرًا بالفعل .

#### ٤ — العقل الفعال :

فالعقل الفعال أو الروح الأمين أو روح القدس ، كما يسميه الفارابى ، مهم جداً فى نظرية المعرفة عنده . قال به أرسطو حين أراد أن يعلل عملية الانتقال من القوة إلى الفعل . وزاد الفارابى على ذلك بأن جعله واهباً للصور ، ذلك أن المعقولات موجودة فى العقل الفعال ، يهبها بدوره إلى العقل الإنسانى ، أو على وجه الدقة يهبها إلى العقل الإنسانى الذى وصل إلى مرتبة العقل المستفاد .

فإمكان حصول المعرفة في الذهن البشري، وكذلك صحتها، متوقفان على العقل الفعال؛ ذلك أنه سمي فعالاً، لأن العقل المستفاد عند الإنسان يفعل به. ومن هذا يظهر تلاقى نظرية المعرفة عند الفارابي بنظريته في الفيض، ويظهر أيضاً التقاء الفلسفة بالتصوف.

\* \* \*

هذه هي نظرية العقل بوجه عام، عند الفارابي. قسم فيها العقل الإنساني إلى عقل عملي وعقل نظري، ثم قسم العقل النظري إلى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد، وربط العقل المستفاد بالعقل الفعال كي تحصل المعرفة الإنسانية.

ولقد كان لهذه النظرية أثر كبير في القرون الوسطى. فأخذ بها ابن سينا وزادها وضوحاً، وتأثر بها ابن رشد برغم تمسكه بأرسطو، وكاد ابن ميمون الفيلسوف اليهودي أن يرددها حرفياً. وعند المسيحيين كانت في مقدمة المشاكل الفلسفية لأنها كانت تدور حول نظرية المعرفة، وتتصل كل الاتصال بخلود النفس. وقد نشأ عنها اتجاهات ومذاهب مختلفة ناصرت الفارابي وابن سينا أحياناً، وناقضتها أحياناً أخرى. ويمكننا أن نقول باختصار إن نظرية العقل أهم نظرية إسلامية أثرت في الفلسفة المسيحية<sup>(١)</sup>.

### (هـ) الأخلاق:

إن السعادة هي الغاية القصوى التي يشاقها الإنسان. وإذا كان كل ما يسعى إليه الإنسان، هو في نظر المعلم الثاني خير وغاية في الكمال، فإن السعادة هي أسمى الخيرات جميعها، فبقدر سعي الإنسان إلى بلوغ الخير لذاته تكتمل سعاده.

وتنال السعادة بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم متصلين، ولذا

(١) الدكتور إبراهيم مذكور: المرجع السابق.

فإن أى إنسان يستطيع عمل الخير ويسير فيه وينال السعادة إذا أراد ذلك ، فما عليه إلا محاولة تنمية خصال الخير الموجود في نفسه بالقوة لتصير ملكة راسخة تتجه دائماً إلى عمل الخير . فإن الممارسة عنصر هام ، عند الفارابي ، لاكتساب الأخلاق المحمودة أو المذمومة ، ومن الممارسة تتولد العادة <sup>(١)</sup> .

ويحاكي الفارابي أرسطو في اعتباره أن الفضيلة وسط بين حدين : الإفراط والتفريط . فهو في كتابه « التنبيه على سبيل السعادة » يعتبر العمل الصالح هو العمل المتوسط <sup>(٢)</sup> ، فالشجاعة - مثلاً - حد وسط بين التهور والخبث ، والكرم يتوسط بين البخل والتفريط . والعفة تقع بين الخلاعة وعدم الشعور باللذة .

وإذا كانت اللذات الجسدية تأتي عن طريق الحواس ، فإن اللذات الفكرية طريقها العقل . وإذا كانت الأولى سهلة المثال فهي أيضاً سريعة الزوال ، بعكس الثانية التي لا تكتسب إلا بممارسة الخصال الحسنة مثل جيدة الروية والتميز وقوة العزم . وجوده التمييز - كما يقول الفارابي - هي التي نحصل بها على المعرفة . والمعرفة نوعان : نوع يُعلم ولا يعمل ، مثل علمنا أن العالم محدث وأن الله واحد ؛ ونوع يُعلم ويعمل ، مثل علمنا أن طاعة الوالدين حسنة . أى أن المعرفة عبارة عن العلم النظرى والعلم العملى ، وهما يؤلفان الفلسفة التي بها تنال السعادة ، وإذا كنا نصل إلى الفلسفة وننال السعادة بجودة التمييز ، فإننا نصل إليها بوساطة المنطق ، كما ذكرنا ذلك في مكان آخر من هذا الكتاب . فالمنطق يضع قوانين المعرفة والأخلاق مهمتها وضع قوانين السلوك ، وإن كان « العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق » <sup>(٣)</sup> .

والأشياء الإنسانية التي بها تحصل السعادة للناس في الدنيا والآخرة عبارة عن أربعة أجناس <sup>(٤)</sup> ، وهي :

(١) التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٨ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٧٠ ، ١٧١ .

(٤) تحصيل السعادة ، ص ٢ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .

١ - الفضائل النظرية ، وهي العلوم الأولى ، أى المبادئ الأولى للمعرفة ،  
منها ما يحصل للإنسان بلا شعور ومنها ما يحصل نتيجة للتأمل والفحص والاستنباط  
والتعليم والتعلم ، مثل : المنطق والبحث عن مبادئ الموجودات .

٢ - الفضائل الفكرية : وهي لا تفارق الفضائل النظرية ، وبها يمكن  
للإنسان أن يستنبط ما هو أنفع بالنسبة لغاية فاضلة ، وهي على حد تعبير  
الفارابى « أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس » (١) ، ولذا فإنها فضائل  
فكرية مدنية .

٣ - الفضائل الحلقية ، وهي فى مرتبة تالية للفضائل الفكرية ، لأن الفضائل  
الفكرية شرط لها ، وبها ياتمس الخير (٢)

٤ - الفضائل العملية ، وهي تحصل للإنسان إما بالأقويل الإقناعية  
والأقويل الانفعالية وإما بالإكراه (٣).

هذه هى الفضائل الأربع التى يذكرها الفارابى فى كتابه «تحصيل  
السعادة» . وهو يرى أن من الفضائل ما هو كائن بالطبع ، ومنها ما يكون بلا  
إرادة . فن أرى طبعاً فائفاً عظيماً تحصل عنده الفضائل النظرية والفكرية  
والحلقية العظمى ، وكذلك تحصل عنده الصناعة العلمية العظمى . ومن الممكن  
أيضاً الحصول على الفضائل الإنسانية بالإرادة . وذلك يأتى بمراقبة الإنسان  
لنفسه والعمل على تلافى نقائصها ، فإذا وصل إلى درجة الفضيلة المتوسطة  
عد فاضلاً .

وبالتعليم والتأديب تحصل الفضائل المختلفة فى الأمم ، فالأول طريق  
للفضائل النظرية ، والثانى طريق للفضائل الحلقية والصناعات العملية ؛ ويحصل  
الأول بالقول فقط ، أما الثانى فيحصل أحياناً بالقول وأحياناً بالفعل .

ومن يقوم بمهمة التعليم والتأديب ، معلم أو مؤدب ، وهو رئيس المدينة أو  
من يتدبه الرئيس لهذا الغرض .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤ ، ٢٥ .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣١ .

## (و) المدينة الفاضلة :

فـرئيس المدينة — الذى هو واضع النواميس والشرائع ، كما ذكرنا — هو المعلم والمرشد والمدير ؛ ذلك لأن القطر تختلف بين كافة البشر ، فمن أوقى فطرة قوية وحصل على السعادة ، يقف موقف المعلم والمرشد لمن لم يعلم السعادة من تلقاء نفسه . ورئيس المدينة عند الفارابى ، تجتمع فيه جميع الخصال الحميدة ، قوى الشخصية ، تام الأعضاء ، ذكى ، لبق ، قانع فى المأكل والمشرب والنكاح ، غيرى لاجباً لذاته ، صادق لا يكذب ، كبير النفس ، كريم ، عادل ، مبغض للجور والظلم ، قوى العزيمة ، شجاع لا يخاف <sup>(١)</sup> . فالفارابى « يصف أميره بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ، فهو أفلاطون فى ثوب النبى محمد » <sup>(٢)</sup> .

ذلك أن مهمة الرئيس ليست سياسية فحسب ولكنها خلقية أيضاً ، فمن الناحية السياسية هو الرئيس الأعلى لكل المدينة ، ووزراؤه ومساعدوه ليسوا إلا منفذين لأوامره ؛ ومن الناحية الخلقية هو النموذج الذى يقلده المدنيون والمثال الذى يحتذونه ويترسمون خطوات سيره . وما على الرئيس إلا أن يحاول ما استطاع أن يصيغ جميع الأفراد بطبيعته هو <sup>(٣)</sup> .

وهذه الصفات التى يرى الفارابى ضرورتها فى رئيس المدينة ، إذا اجتمعت فى رجل واحد كان هو ، بالطبع رئيس المدينة ، أما إذا توزعت على عدة رجال ، كانوا جميعاً الرؤساء الأفاضل بشرط أن يكون هؤلاء الرجال متلائمين . أى أن يكون منهم الحكيم ، والعادل ، وصاحب العزيمة . . . وهكذا . أما إن خلوا جميعاً من رجل حكيم ، فإن المدينة تبقى بلا ملك ، ويكون رئيسها ليس بملك ، وبذا تتعرض للهلاك .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ - ٩٠ .

(٢) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، ص ١٧٢ .

(٣) « الجانب الاجتماعى فى المدن الفاضلة » لسعيد زايد ، مجلة الشؤون الاجتماعية ، العدد

هذا ، باختصار ، بعض ما يتعلق برئيس المدينة الفاضلة . فما هي المدينة الفاضلة ؟ الإنسان مدني بطبعه ، وليس من الممكن أن يبلغ كمالاً ما إذا عاش منفرداً دون معاونة الناس . فإن الإنسان مفتور في بلوغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه القيام بها وحده ، فالاجتماع وسيلة لبلوغ الكمال ، والحياة ضمن المجتمعات تهيب الإنسان لنيل السعادة التي هي غاية الفرد<sup>(١)</sup> .

والمجتمعات عند الفارابي قسامان : مجتمعات كاملة ، ومجتمعات غير كاملة . أما الكاملة فهي ثلاث<sup>(٢)</sup> : العظمى ، وهي جماعة من أمم كثيرة أي عبارة عن المجتمع الإنساني بأسره . والوسطى ، وهي عبارة عن أمة واحدة . والصغرى ، وتتكون من أهل مدينة واحدة .

وأما غير الكاملة ، فهي مجرد اجتماعات في القرى أو في الطرق أو في البيوت<sup>(٣)</sup> . ومن الطبيعي أن تختلف الأمم بعضها عن بعض بفعل العوامل الجغرافية والأخلاق والشيم الطبيعية واللغة ، وما إلى ذلك .

والتعاون بين أفراد المجتمع الواحد هو وسيلة السعادة ، وبه تنال ، وتصير المدينة فاضلة ؛ وبه أيضاً تصير الأمة التي هي مجموعة من المدن أمة فاضلة ؛ وبه كذلك يصير المجتمع الإنساني الذي هو مجموعة من الأمم مجتمعاً إنسانياً فاضلاً . فالمدينة الفاضلة أشبه بجسم الإنسان يختص كل عضو من أعضائه بعمل معين ، فإذا قام كل عضو بعمله على الوجه الأكمل صار الجسم في مجموعته صحيحاً ، وكذا المدينة الفاضلة فطر أفرادها بفطر متفاضلة ، ووجهتهم لإرادتهم نحو فعل الخير ، وبذا تصبح المدينة سعيدة<sup>(٤)</sup> .

وكما أن القلب هو العضو الرئيسي في البدن تخدمه جميع الأعضاء ، وكما أن للنفس — عند الفارابي — وحدة ، وتترتب قواها بحيث نجد القوة الغذائية في المرتبة الدنيا ، والقوة الناطقة في المرتبة العليا ؛ فكذا المدينة الفاضلة ، فيها مراتب رئاسات تبدأ بالرئيس الأعلى ، وتنتهي إلى مرتبة من الخدمة « ليست

(١) « تحصيل السعادة » ص ١٤ . (٢) « السياسات المدنية » ، ص ٣٩ .

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة . (٤) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى» (١). وكذلك تصير المدينة الفاضلة في انسجامها وتسلسل مراتب أفرادها «شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدئ من الأول وتنهى إلى المادة الأولى والاسطقسات وارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها» (٢).

### المدن غير الفاضلة :

- وإلى جانب المدينة الفاضلة ، ذكر المعلم الثاني بعض مدن أخرى هي :
- ( ١ ) المدينة الجاهلة ، وهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولم تخطر بالهم (٣).
- وجل اهتمام أهلها هو سلامة الأبدان والحصول على الثروة وممارسة اللذات ، وهم يرون في ذلك سعادتهم . وللمدينة الجاهلة عدة أقسام ، منها (٤) :
- ١- المدينة الضرورية ، ويقتصر أهلها على الضروري مما يحفظ عليهم صحتهم .
  - ٢- والمدينة البدالة ، ويتعاون أهلها على بلوغ الثروة لذاتها .
  - ٣- ومدينة الحسة والشقوة ، ويقتصر أهلها على التمتع باللذة المحسوسة .
  - ٤- ومدينة الكرامة ، ويتعاون أهلها على أن يصيروا مكرمين ذوى عظمة وشهرة ، سواء بالقول أو بالعمل .
  - ٥- ومدينة التغلب ، وغاية سكانها التغلب على غيرهم ، وسعادتهم في هذه الغلبة .
  - ٦- والمدينة الجماعية ، ويعيش أهلها حسباً يشاعون ، وليس لأحد منهم على أحد سلطان .
  - ٧- ومدينة الندالة ، ويتعاون سكانها على جمع الثروة فوق ما يحتاجون ، ولا ينفقون منها .

(١) السياسات المدنية ، ص ٥٣ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٩٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٩٠-٩٢ ، السياسات المدنية ، ص ٥٩-٧٦ .

(ب) المدينة الفاسقة ، وهي التي عرف أهلها ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ، ولكن أعمالهم تشبه أعمال أهل المدن الجاهلة .

(ج) المدينة المتبدلة ، وهي التي كان يعتقد أهلها ما يعتقد أهل المدينة الفاضلة من آراء ، ولكنهم تبدلوا ، فذب الفساد في آرائهم وأفعالهم .

(د) المدينة الضالة ، وهي التي لا يسير أهلها على العقيدة الصحيحة في الله والعقل الفعال ، ويخدع رئيسها الناس ، ويدعى أنه موحي إليه .

(هـ) النوابت ، وهذه توجد في المدن الفاضلة نفسها ، وفي غيرها من

المدن ، وهم عبارة عن أناس يضررون بالمجتمع . ومثلهم - كما يقول الفارابي - مثل الشوك النبات بين الزرع ، ومنهم البيهيمون بطبعهم ، وهم لا يعدون مدنيين ، بل هم أشبه بالبهائم الإنسية أو البهائم الوحشية ، يأوون البراري متفرقين أو مجتمعين ، أو يأوون قرب المدن . منهم من يعيش على اللحوم النيئة ، ومنهم من يعيش على النبات ، ومنهم من يفترس مثل السباع . فمن كان من هؤلاء إنسياً يترك ويستعبد وينتفع به كما ينتفع بالبهائم ، وإلا فيقاتل كما تقاتل سائر الحيوانات الضارة .

هذه ، باختصار ، أشكال المدن الجاهلة والضارة ، أما آراؤهم فصبغتها الجهالة والضلالة أيضاً ، فهم قوم أنانيون ، يرى بعضهم أن الاجتماع لا يقوم إلا على الحاجة والضرورة ، ويرى البعض الآخر أنه يقوم على التحاب . ولكنهم اختلفوا فيما يكون به التحاب . فقول إن أساسه القرابي ، وقيل إن أساسه التعاقد ، وقيل إن أساسه تشابه الخلق والاشتراك في اللغة ، وقيل إن أساسه الاشتراك في السكنى أو في السكة أو في الملة . وهم في الجملة يرون العدل من وجهة نظر خاصة ، لا تخرج عما يدعو إليه الطبع ، ففعل الغالب عدل دائماً ، وعلى الضعيف اتقاء شر القوى بممارسة التناعة وقبول الاستعباد .

هذا على عكس صفات أهل المدينة الفاضلة التي تقوم على النظام والعلم وتعشق الفضيلة ، فكل عضو يقوم بالعمل الذي يصلح له .

## ( ز ) نظرية النبوة (١) :

إذا كانت الأعمال الاجتماعية في المدينة الفاضلة تتفاوت بتفاوت الغاية التي يهدف إليها كل عمل ، فإن أشرف عمل هو ما عهد إلى الرئيس . فكان الرئيس من المدينة - كما ذكرنا سابقاً - هو ككان القلب من جسم الإنسان ، فهو مصدر الحياة ، ومبعث النظام والتناسق . ورئيس المدينة ، عند الفارابي ، فوق كونه سليم البنية وجيد الفهم ومحباً للعلم ونصيراً للعدالة ، فإنه يسمو إلى درجة العقل الفعال ويمتزج به امتزاجاً كلياً وجزئياً ، ويتلقى عنه الرغبات والهداية مباشرة . فإذا كان اتصاله بالعقل الفعال آتياً عن الطريق الكسبي فهو حكيم أو فيلسوف ، أما إذا كان هذا الاتصال آتياً عن طريق الهبة الإلهية فهو نبي . والطريق الكسبي الذي يصل به الرئيس إلى الاتصال بالعقل الفعال يتلخص في الرياضيات والمجاهدات والتأمل والنظر ، إذ يصبح الحكيم أو الفيلسوف بهذا واصلاً . وهذا يشبه ما قال به شيخ الأكاديمية الفيلسوف أفلاطون حين فرض في رئيس مدينته حاسة سادسة ، هي القدرة على إدراك الحقائق العامة ، وعلى تفهم المعقولات الصرفة .

أما الهبة الإلهية - التي يصبح بها رئيس المدينة نبياً - فإن طريقها الخيالة . والخيالة ، كما يعرفها الفارابي ، هي القوة التي بها يحفظ الإنسان ما رسمه في نفسه من المحسوسات بعد غيابها عن مشاهدة الحواس ، وهي القوة التي تقوم بخدمة القوة الناطقة .

وتلعب الخيالة دوراً هاماً في علم النفس عند الفارابي ، إذ تنفذ إلى نواحي الخصائص النفسية المختلفة ؛ فإن لها صلة قوية بالميول والعواطف ، كما أن لها دخلاً في الأعمال العقلية والحركات الإرادية ، وتمتد الخيالة القوي النزوعية بما يستثيرها ويوجهها إلى غرض ما . وتغذى الرغبة والشوق بما يؤججها ويدفعها

( ١ ) في هذا الموضوع اعتمدنا على مقال لنا بعنوان « الخيالة وصلتها بالوحي والإلهام عند الفارابي » منشور في الجزء التاسع بالمجلد الثامن عشر من مجلة الأزهر من ٨٤٤ - ٨٤٩ سنة ١٩٤٧ ، وقد أضفنا إليه بعض الزيادات . ( المؤلف ) .

إلى السير في الطريق إلى النهاية ؛ وإلى جانب هذا تحتفظ الخيلة ، كما قلنا ، بالآثار الحسية وصور العالم الخارجى المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس . وللمخيلة ، فوق قدرتها على الاحتفاظ بما يأتيها من صور ، قدرة على الابتكار ، وهو ما يسميه علم النفس الحديث بالخيال المبدع ، وهو الذى يستطيع بواسطته الإنسان أن يؤلف ويربط الأفكار والصور بطريقة جديدة مبتكرة ، بحيث يخلق شيئاً جديداً لم يكن معهوداً من قبل ، وتنتج عن ذلك الأحلام والرؤى .

وسنحاول ، مع الفارابى ، توضيح أثر الخيلة فى الأحلام ، إذ بتفسيرنا معه هذه الأحلام تفسيراً علمياً سيكولوجياً نستطيع معه كذلك تفسير النبوة وآثارها . ذلك لأن الإلهامات النبوية ، كما يقول الفارابى ، قد تظهر فى صورة الرؤيا الصادقة ، أو فى صورة الوحي فى حالة اليقظة ؛ وقد بين المعلم الثانى هاتين الصورتين فى فصلين متتالين فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، تحت عنوان « القول فى سبب المنامات »<sup>(١)</sup> ، و« القول فى الوحي ورؤية الملك »<sup>(٢)</sup> .

فى حالة النوم تكون القوى التى تتصل بالخييلة فى حالة سكون ، فتفرد الخيلة بنفسها وتعود إلى ما احتفظت به من الصور الحسية التى أوردتها عليها القوة الحسية أثناء اليقظة ، ولما كان للمخيلة ، كما قلنا ، قدرة على الاختراع ، فإنها تخلق من هذه الصور المحفوظة لديها صوراً أخرى جديدة ، بأن تتركب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض . على أنها ، بجانب قدرتها على الاختراع ، لها قدرة عظيمة كذلك على المحاكاة والتقليد ، واستعداد كبير للانفعال والتأثر ، فهى تحاكي القوة الحسية والنزوعية ، فيقوم الإنسان أثناء نومه بأعمال تصور خصائص هذه القوى من غضب أو شهوة أو ماشاكل ذلك .

وباختصار ، فإن أحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ، ذات أثر واضح فى مخيلته ، وبالتالي تكوين أحلامه . فاختلاف هذه الأحلام يرجع

(١) ص ٦٨ .

(٢) ص ٧٤ .

إلى العوامل المؤثرة فيها ، ومن هنا نحلم بالسباحة في الوقت الذي يكون فيه مزاجنا رطباً . وعلى كل حال فإن الميول الكامنة والإحساسات السابقة أو المصاحبة للحلم ما ، لها دخل عظيم في تكوينه وتشكيله .

هذا هو رأى الفارابي في الأحلام ، ونحن إذا فهمنا منه أنه يقول بعقل باطن وعقل واع ، وأن العقل الباطن هو خزانة الذكريات أو الآثار الحسية ، فإننا لا نجد عنده ما يقصر الأحلام على تحقيق رغبات مكبوتة ، كما هو الشأن عند فرويد مثلاً ، زد على ذلك أن المعلم الثاني لم يتجه إلى الماضي فقط في تفسير الأحلام . بل اتجه إلى المستقبل أيضاً ؛ والرؤى الصادقة ، عنده ، دليل على ذلك ؛ فيوسف الصديق عندما رأى أحد عشر كوكباً والشمس والتمر له ساجدين ، تحققت رؤيته في المستقبل في أرض مصر ، وكذلك محمد عليه الصلاة والسلام عندما كان في غار حراء ثم جاءه جبريل بأول آية من آيات التنزيل ، على نحو ما هو معروف لدينا ، دلت رؤيته على تبشير رسالة نبوية . ولكننا نلاحظ أن الفارابي يقصر الرؤى الصادقة على الأنبياء ، ولم نلمس عنده قولاً يدل على أن للأحلام علاقة بالمستقبل خارج هذه الدائرة ، كما نلمس ذلك في بعض المذاهب السيكلوجية الحديثة المعارضة لفرويد .

ولما كانت القوة التخيلية تحاكي القوة الحسية ، كما بينا ، فهي تحاكي القوة الناطقة كذلك ؛ ولما كانت القوة الناطقة تستطيع الاتصال بالعقل الفعال فيفيض إليها ما أفاضه الله إليه ، فإن الشيء الذي ينال القوة الناطقة من العقل الفعال هو الشيء الذي منزلته الأشياء من البصر قد يفيض منه على القوة التخيلية ، فهنا يفعل العقل الفعال في القوة التخيلية ما يفعل في القوة الناطقة من إعطاء الجزئيات والمعقولات في صور الرؤيا الصادقة ومحاكاة الأشياء الإلهية .

هكذا فسر الفارابي الأحلام والرؤى الصادقة ، ولما كانت الأخيرة شعبة من شعب النبوة ، فقد وضع لنا الوحي والإلهام في أثناء النوم .  
وبقي أن ننظر إلى النبوة في أثناء اليقظة ، أو كيف يكون الرحي ورؤية الملك .

يقول المعلم الثانى : إن المتخيلة إذا كانت فى إنسان قوية جداً ؛ بحيث تصل هذه التمرة إلى درجة لا تستنفد معها كل المحسوسات الواردة عليها من الخارج كل أوقاتها ولا تستخدمها جميعها ، ولا تستنفدها أيضاً القوة الناطقة التى تقوم القوة المتخيلة بخدمتها ؛ بل ، إلى جانب اشتغالها لإزاء هاتين القوتين الحسية والناطقية ، يبقى لها جانب كبير تفعل فيه هى الأخرى فعلها الذى يخصها . ومعنى هذا أنه يحدث للقوة المتخيلة القوية الكاملة فى فترات اليقظة ، ما يحدث لها أثناء النوم من تحللها وتحررها عن تلك الأعمال التى تقوم بها نحو القوة الحاسة والقوة الناطقة . وهذا يشبه علم النفس الحديث الذى يقرر بصدد أحلام اليقظة أنها عبارة عن شرود الإنسان عن الانتباه إلى ما يحيط به وذهابه مع نفسه فى عالم الخيال ، ويفقد كل صلته بالعالم الخارجى ، ويعيش بينه وبين نفسه ، فيصبح كالنائم ، وما هو كذلك ، بل هى حالة بين بين . وهذه الحالة طبيعية فى نظر علم النفس الحديث ، اللهم إلا إذا زاد شرود الفكر إلى درجة تؤدى إلى الأرق وتعطيل الأعمال .

وعلى كل حال ، فإن القوة المتخيلة إذا تحررت من التمرة الحاسة والقوة الناطقة ، فإنها تتصل بالعقل الفعال وتنعكس عليها منه صورة فى غاية الجمال والكمال . ومعنى هذا أن الصور التى يعطيها العقل الفعال تخيلها القوة المتخيلة حسب ماتحايها من المرئيات المحسوسة التى تحتفظ بها . وهنا تعود تلك الصور المتخيلة إلى الارتسام فى القوة الحاسة ، وعندما ترتسم فى القوة الحاسة المشتركة تتأثر بها القوة الباصرة فترسم تلك الصور فيها كذلك . وهذه الصور المرتمسة فى القوة الباصرة تنعكس فى الهواء المضىء الموصل للبصر المنجاز بشعاع البصر وترسم فيه كذلك . على أن هذه الصور المرتمسة فى الهواء الموصل للبصر تنعكس هى بدورها إلى القوة الباصرة إلى العين ، ثم تعكسها إلى الحاسة المشتركة ، ومنها تعود أخيراً إلى القوة المتخيلة ، لأن كل هذه القوى متصل بعضها ببعض . فكأن هناك دوراً لهذا الانعكاس ، وكانت مهمة هذا الدور هى إظهار ما يعطيه العقل الفعال تلك القوة المتخيلة من صور حتى تصبح

مرئية لدى ذلك الإنسان الذى يتمتع بالقوة المتخيلة الكاملة جداً .

على أن مقدره هذه القوة المتخيلة القوية الكاملة لا تنهى عند هذا الحد ، بل فى استطاعتها كذلك أن تتقبل من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبله فتكون لها بذلك النبوة بالأشياء الإلهية . وإلى هذا أشار الفارابى بقوله : « ولا يتمتع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبله أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة ، وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية » (١) .

ف عندما يصل الإنسان الى هذه الدرجة من القوة فى قوته الخيلة ، وهى أكمل الدرجات وأتمها ، فإنه يكون قد وصل إلى أكمل وأتم المراتب التى يتمنى الوصول إليها ، والأنبياء وحدهم هم الذين لهم مثل هذه القوة فى مخيلتهم ، وهم الذين وصلوا هذه المرتبة العليا .

هذا هو تفسير المعلم الثانى للوحى والإلهام من الناحية السيكلوجية ، وواضح أنه يتعارض مع كثير من النصوص الدينية الثابتة . فقد ورد أن جبريل عليه السلام كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم فى صورة بعض الأعراب ، وأنه كانت تسمع له صلصلة كصلصلة الجرس ، إلى غير ذلك من الآثار المتصلة بالوحى وكيفية نزوله .

والظاهر أن الفارابى لم يكن بالرجل الذى غابت عن ذهنه كل هذه الآثار ، ولكنه لم يكن ليغيب عن ذهنه كذلك أنه فى ذلك الوقت لم يكن أمام من آمن بكل ما ورد ونقل ، ولكن أمام من أنكر النبوة وهاجمها بعنف ؛ فهو والحالة هذه ، مضطر إلى اصطناع التأويل ، والتسلح بأسلحة العقل ، ووضع الحقائق الدينية فى قوالب عقلية ليقنع بها المنكرين .

ويحسن بنا قبل أن نختم هذا الموضوع أن نبين الرأى فى مسألة أخرى .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٥ .

لقد قال دى بور ما أتى : « والفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة وكذلك حكمة الأنبياء تفيض عن العقل الفعال ، وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل ، ولكن هذا ليس رأيه الحقيقي ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية ؛ فقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بالخيال ، فهي في المرتبة الوسطى بين الإحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة ، على أنه إذا كان الفارابي في آرائه في الأخلاق والسياسة ، يجعل للدين شأنًا كبيراً في التهذيب ، فهو يعده من حيث قيمته الأخيرة أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة » (١) .

ولكننا نرى أن الفارابي لم يلحظ هذه التفرقة ، ورأينا هذا يتفق مع رأى أستاذنا الدكتور إبراهيم مذكور ، حين يقول : « وليس هناك شك في أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة . ولكن الفارابي فيما يظهر لا يأبه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بوساطة الفكر أم بوساطة الخيلة ، ما دام العقل الفعال مصدرها جميعاً . فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه ، بل بالأصل الذي أخذت عنه . والنبي والفيلسوف يرتشقان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع ، والحقيقة النبوية ، والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل » (٢) .

زد على ذلك أن المعلم الثاني يرى أيضاً أن النبي يستطيع أن يتقبل المعلومات لا بوساطة القوة المتخيلة فحسب ، بل بوساطة قوة فكرية قدسية تمكنه من الصعود إلى عالم النور حين يتقبل الأوامر الإلهية ، وهي كما يقول : « قوة قدسية تدعنها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تدعنها لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجلبة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها ، ولا يمنعها

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٧٥ .

(٢) « في الفلسفة الإسلامية » لإبراهيم مذكور ص ١١٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٧ .

شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل ، وذوات الملائكة التي هي الرسل ، فتبلغ مما عند الله إلى عامة الخلق » (١).

وما دام النبي يصبح في مقدوره أن يتصل بالعقل الفعال بوساطة النظر والتأمل . فهل يستطيع أى إنسان الاتصال بالعقل الفعال إذا وصل إلى درجة من النظر والتأمل تساوى ما وصل إليه النبي ؟ وإذا كان ذلك كذلك ، فهل من الممكن عد النبوة مكتسبة لا فطرية ؟

« لعل هذا هو الذى دفع علماء الكلام إلى أن يأخذوا على الفارابى ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام ميلهم إلى عد النبوة أمراً مكتسباً . مع أن أهل الحق فيما يصرح الشهرستانى ، يقولون : إن النبوة ليست صفة راجعة إلى النبي ، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ، ولا استعداداً نفسياً يستحق به اتصالاً بالروحانيات ، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده » (٢).

وفي الحقيقة أن النبي - عند الفارابى - قد وهب قوة ممتازة في تخيلته ، فهو إنسان « قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل . قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال . . . وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل ، إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم ، عن العقل الفعال ، الجزئيات » (٣).

وهذا النص وغيره من النصوص يدل دلالة واضحة على أن الفارابى يعد النبي مفطوراً ، بفضل موهبة الله له قوة متخيلة ممتازة يستطيع بها الاتصال بالعقل الفعال ويتلقى منه الهداية والإرشاد . فلا محل إذن لقول المتكلمين من أن الفارابى يميل إلى عد النبوة أمراً مكتسباً .

وإذا كان الفارابى 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 بفضل التأمل . ولكن الأساس - عنده - هو القوة المتخيلة الموهوبة التي فطر عليها ، وهذا شيء غير ميسور لسائر البشر .

(١) الثمرة المرصية ، فصوص الحكم ، ص ٧٢ .

(٢) في الفلسفة الإسلامية ، ص ١١٩ . (٣) المدينة الفاضلة ص ٨٤ .

### ( ح ) التأويل العقلي للسمعيات :

قلنا إن الفارابي اصطنع منهج التأويل في كلامه عن نظرية النبوة ، كى يحاول إقناع المنكرين للنبوة إقناعاً عقلياً . وإلحق أن التأويل العقلي منهج استعمله كل من أراد التوفيق بين العقل والنقل . ففتح المعتزلة بابه على مصراعيه ، واعتمد عليه الفارابي ، وتوسع فيه ابن سينا كل التوسع .

ولقد أجهد المعلم الثاني نفسه في التأويل حين أراد التوفيق بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون ، اعتماداً على كتاب « إيشولوجيا » الذى ظنه ، خطأ ، من تأليف أرسطو وأجهد نفسه ، أيضاً ، في مجال شرح نظرية العقول العشرة ، ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين .

وعلى الجملة ، فإن فلسفة الفارابي التوفيقية تعتمد كثيراً على التأويل كمنهج من مناهج التوفيق بين الفلسفة والدين ، أو التقريب بين الأفكار الفلسفية التى تبدو متعارضة .

ولقد ضرب الفارابي بسهم وافر في تأويل الأمور السمعية التى وردت في الدين الإسلامى ، والذى يعد إنكارها خروجاً على العقيدة ، ففسرها تفسيراً يرضى العقل أحياناً ، أو يتفق مع قوانين الطبيعة أحياناً أخرى . وسنكتفى هنا بضرب مثلين ، هما تفسيره للوح والقلم ، وتفسيره للمعجزات .

#### ١ - اللوح والقلم :

القلم - في رأى الفارابي - ليس شيئاً جمادياً يكتب به ، ولكنه ملك روحانى ؛ واللوح ليس شيئاً مسطحاً يكتب عليه ، ولكنه ملك روحانى كذلك . وما الكتابة إلا تصوير للحقائق التى يتلقى القلم معانيها ، ويستودعه الروح بالكتابة الروحانية . فينبعث القضاء أو مضمون أمر الله من القلم ، وينبعث التقرير أو مضمون التنزيل من اللوح بقدر معلوم ؛ ثم ينتقل الأمر من الملك الذى هو الفارابي

القلم ومن الملك الذى هو اللوح إلى ملائكة السماء ، ويفيض على ملائكة الأرض ويحصل الشيء المقدر فى الوجود<sup>(١)</sup>.

## ٢ - المعجزات :

إن النبي - فى رأى الفارابى - يختص بقوة قدسية يستطيع بها أن يأتى بالمعجزات . وهذا الأمر لا يخرج على قوانين الطبيعة ، بل يتمشى معها ؛ فعالم الأفلاك هو مصدر هذه القوانين . وما دامت القوة القدسية التى تختص بها روح النبي تتصل بهذا العالم وترتبط بالعقل الفعال ، كان من الممكن أن تحصل أمور تبدو أنها على خلاف القوانين الطبيعية ، وما هى كذلك<sup>(٢)</sup>.

## ( ح ) الموسيقى :

كان الفارابى موسيقياً بارعاً ، فقد روى ابن خلكان<sup>(٣)</sup> أن الآلة المسماة بالقانون من وضعه وأنه أول من ركبها هذا التركيب . وحكى أيضاً أن الفارابى كان ذات يوم فى مجلس سيف الدولة ابن حمدان ، فقال له سيف الدولة : « هل لك فى أن تأكل ؟ فقال : لا ؛ فهل تشرب ؟ فقال : لا ؛ فهل تسمع ؟ فقال : نعم . فأمر سيف الدولة بإحضار القيان ، فحضر كل ماهو فى هذه الصناعة بأنواع الملامى ؛ فلم يحرك أحد منهم آلته ، إلا وعابه أبو نصر وقال له : أخطأت . فقال له سيف الدولة: وهل تحسن فى هذه الصناعة شيئاً؟ فقال : نعم . ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها ، وأخرج منها عيداناً وركبها ثم لعب بها ، فضحك كل من كان فى المجلس ؛ ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها ، فبكى كل من كان فى المجلس ؛ ثم فكها ، وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فنام كل من فى المجلس حتى البواب ؛ فتركهم نياماً وخرج . »

(١) . الثمرة المرضية ، فصوص الحكم ، ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٢ .

(٣) وفيات الأعيان ، ج ٢ ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

ويعلق أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق على ذلك بقوله : « ولئن كانت هذه الحكاية أدنى إلى الأساطير منها إلى التاريخ ، فهي تشبه أن تكون غلوّاً مجاوراً لا اختراعاً صرفاً »<sup>(١)</sup>.

وهذا حق ، فإن للمعلم الثاني باعاً طويلاً في الموسيقى . فقد ذكر الدكتور فارمر أنه ألف كتاباً موسيقية منها : كتاب الموسيقى الكبير ، وكتاب الإيقاعات ، وكتاب آخر بعنوان « كلام . . . في النقلة أو ( في النقرة ) كما يرى مستر شتاينشneider Steinchneider » ، مضافاً إلى الإيقاع ، وفصل عن علم الموسيقى في كتابه « إحصاء العلوم »<sup>(٢)</sup>.

وذكر ابن أبي أصيبعة أن كتب الفارابي الموسيقية هي : كتاب الموسيقى الكبير ، وقد ألفه للوزير أبي جعفر محمد بن القاسم الكرخي ، وكتاب في إحصاء الإيقاع ، وكلام في النقلة مضافاً إلى الإيقاع ، وكلام في الموسيقى<sup>(٣)</sup>.

وكتاب الموسيقى الكبير<sup>(٤)</sup> ، إنما جاءت تسميته بهذا الاسم من عند ابن أبي أصيبعة ، وقد جراه في ذلك الدكتور فارمر . وفي الحق أنه كتاب كبير ، ولكن اسمه الحقيقي هو « كتاب صناعة الموسيقى » ، كما يظهر من افتتاحيته<sup>(٥)</sup>.

وينقسم الكتاب المذكور إلى قسمين : الأول في المدخل إلى صناعة الموسيقى ، ( وقد ظنه البعض خطأ أنه كتاب مستقل )<sup>(٦)</sup> . ويقع في مئتين ، والثاني في صناعة الموسيقى ، ويتناول الكلام ، في أصول الصناعة ، وفي الآلات المشهورة وفي أصناف الألحان . وقد ذكر الفارابي في مقدمته أنه ألفه بناء على

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٦٦ .

(٢) مصادر الموسيقى العربية ، لفارمر - ترجمة الدكتور حين نصار ، ص ٦٥ - ٦٣ ، القاهرة سنة ١٩٥٧ .

(٣) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٩ ، القاهرة سنة ١٨٨٢ م .

(٤) مخطوط بدار الكتب المصرية ، برقم ٤٣٠ فنون جميلة .

(٥) يؤيدنا في ذلك فهرس دار الكتب المصرية ، في أن التسمية مستقاة من كتاب ابن أبي أصيبعة .

(٦) فارمر : المرجع السابق ، ص ٦٢ .

طلب أبي جعفر محمد بن القاسم الكرخي<sup>(١)</sup>.

هذا ، وتوجد أربع نسخ من هذا الكتاب في الخارج : واحدة في ليدن ، والثانية في ميلانو ، والثالثة في مكتبة الأسكوريال ، والرابعة في بيروت ، كما أشار ديرلانجيه<sup>(٢)</sup> ، وتوجد في دار الكتب المصرية نسختان ، واحدة كاملة ، وهي التي كتب على غلافها « كتاب الموسيقى الكبير » . والأخرى ناقصة<sup>(٣)</sup>.

ويعتبر المعلم الثاني علم الموسيقى جزءاً من علم التعاليم ، ويقول عنه إنه العلم الذي تعرف به صناعة الألحان ، وهو قسمان : موسيقى نظرية ، وموسيقى عملية . ومن الآلات الموسيقية ما هي طبيعية مثل الخنجرة واللهاة وما فيها ، ثم الأنف ، وما هي صناعية مثل المزامير والعيدان وغيرها . وينقسم علم الموسيقى النظرى إلى خمسة أجزاء : أولها المبادئ التي تستعمل في استخراج ما في هذا العلم ، وثانيها البحث في أصول هذه الصناعة وثالثها مطابقة ما تبين في الأصول على أصناف الآلات ، ورابعها القول في أصناف الإيقاعات الطبيعية التي هي أوزان النغم ، وخامسها البحث في تأليف الألحان في الجملة ، ثم تأليف الألحان الكاملة<sup>(٤)</sup>.

(١) « تقلد أبو جعفر محمد بن القاسم الجبل وديوان السواد دفعات ، وقطعة من المشرق كبيرة ، وتقلد البصرة والإهواز بمجموعة ، ثم تقلد عدة دواوين . . . ثم آلت حاله في آخر عمره إلى الفقر الشديد ومات بعد سنة ٣٣٠ هـ في منزله ببغداد » معجم البلدان ، ج ٤ ، ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، طبعة ليبزج سنة ١٨٦٩ م .

(٢) Baron Rodolphe D'Erlanger : La Musique Arabe, Tome premier, Introd. (٢) p. 21, Paris, 1930.

(٣) دارالكتب المصرية ، ٥١٢ فنون جميلة . هذا وقد نشر الكتاب أخيراً بتحقيق غطاس عبد الملك خشبة ، دار الكاتب العربي بالقاهرة .

(٤) « إحصاء العلوم » للفارابي ، تحقيق الدكتور عثمان أمين ، ص ٨٦ - ٨٨ ، القاهرة