الفصل السابع

نصوص فى فلسفة الفارابي العقلية

أولا : العقل فى كتاب الفارابى تحصيل السعادة

ثانيا : العقل فى كتاب الفارابى المدينة الفاضلة

ثالثا : العقل فى كتاب الفارابى الحروف

رابعا : العقل فى كتاب الفارابى الجمع بين

رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو

النـــص الأول

من كتاب تحصيل السعادة

للفـــــــارابي

حققه وعلق عليه

د. جعفر آل ياسين

أولا : العقل فى كتاب الفارابى تحصيل السعادة .

في مقدمة كتاب تحصيل السعادة يتحدث الفارابي عن العلوم والفضائل التى هى معارف تخص الموجودات وكيفية تحصيلها عن طريق مقولات العقل النظرى الأساسية الأربعة وهى المبادىء الممكنة التى نعقل بها وجود الشيء وعلته وهى :ماذا وبماذا ، وكيف ، وعماذا ، ولماذا وجوده ، فيقول : الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولي والسعادة القصوي في الحياة الأخرى أربعة أجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية .

ـ فالفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض الأقصي منها أن تحصل الموجودات والتي تحتوي عليها معقولة متيقنا بها فقط ، وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت وهي العلوم الأول ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص و ستنباط وتعليم وتعلم ، والأشياء التي يلتمس علمها بفحص أو تعليم هي التي تكون من أول الأمر مجهولة ، فإذا فحص عنها والتمس علمها صارت مطلوبة ، فإذا حصل للإنسان فيما بعد ذلك عن استنباط أو تعلم اعتقادا أو رأي أو علم صارت نتائج.

ثم يحدد الفارابى طريقة المعرفة بحقيقة الشيء وجوهره ، وعلة استخدام المقولات المناسبة التى تحقق اليقين فيقول : إن التماس علم الموجودات إما بفحصنا نحن بأنفسنا وإما بتعليم غيرنا لنا ، والمعلومات الأول في كل جنس من الموجودات إذا كانت فيها الأحوال والشرائط التي نفضي لأجلها بالفاحص إلى الحق واليقين فيما يطلب حمله من ذلك الجنس ، فهي مبادئ التعليم في ذلك الجنس . وإذا كانت للأنواع التي يحتوي عليها ذلك الجنس أو لكثير منها أسباب

بها أو عنها أولها وجود تلك الأنواع التي يحتوي عليها ذلك الجنس فهي مبادئ الوجود ، وكانت مبادئ التعليم فيه هي بأعيانها مبادئ الوجود .

ومبادئ الوجود أربعة : ماذا وبماذا ، وكيف وجود الشئ ، وعماذا وجوده ، ولماذا وجوده . فإن قولنا عماذا وجوده ربما دل به على المبادئ الفاعلة ، وربما دل به على المواد ، فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة ، ومن أجناس الموجودات ما لا يمتنع أن لا يكون لوجوده مبدأ أصلا وهو المبدأ الأقصي لوجود سائر الموجودات .

ويؤكد الفارابى فى هذا النص من كتاب تحصيل السعادة على أن

المعرفة بالعلل والمبادئ طريق الوصول إلى اليقين فيقول :

وكل علم من العلوم التي يلتمس بها أن تحصل الموجودات معقولة فقط ، فإنما قصدها أولا اليقين بوجود جميع ما يحتوي عليه الجنس الذي يلتمس عنه علم أنواعه ، ثم اليقين بمبادئ الوجود فيما له منه مبادئ ، والبلوغ إلى استيفاء عدد المبادئ الموجودة فيه ، فإن كانت المبادئ التي توجد له أربعة (هي الأربعة بأسرها) استوفاها كلها ولم يقتصر على بعضها دون البعض ، ثم لم يقتصر في شئ من أجناس المبادئ القريبة من ذلك الجنس بل يلتمس مبادئ تلك المبادئ ومبادئ المبادئ إلى أن ينتهي إلى أبعد مبدأ يجده في ذلك الجنس فيقف ،لذا يجب استعمال تلك المبادئ حتى يأتي على ما يحتوي عليه ذلك الجنس فيحصل له في كل مطلوب علم هل الشئ ولم هو معا إلى أن ينتهي إلى أقصي ما سبيله أن يبلغ في ذلك الجنس .

وفى هذا الكتاب حاول الفارابى الإجابة على السؤال : كيف تكون مبادئ التعليم أسبابا لعلمنا بمبادئ الوجود :

فيقول : إذا كانت مبادئ التعليم في جنس ما من الموجودات غير مبادئ الوجود ، فإنما يكون ذلك فيما مبادئ الوجود فيه خفية غير معلومة من أول الأمر ، وتكون مبادئ التعليم فيه أشياء وجودها غير مبادئ الوجود وتكون متأخرة عن مبادئ الوجود .

وإنما يصار إلى علم مبادئ الوجود إذا ابتدئ من مبادئ التعليم فرتبت الترتيب الذي تلزم به النتيجة ضرورة ، فتكون النتيجة الكائنة هي مبدأ وجود الأشياء التي ألفت ورتبت ، فتكون مبادئ التعليم أسبابا لعلمنا بمبادئ الوجود ، وتكون النتائج الكائنة عنها مبادئ وأسبابا لوجود الأمور التي اتفق فيها إن كانت مبادئ للتعليم .

فعلي هذا المثال نرتقي من علوم الأشياء المتأخرة عن مبادئ الوجود إلى اليقين بالأشياء التي هي مبادئ أقدم وجودا ، حتى نرتقي أو نأتي على أقصي مبدأ نجده في ذلك الجنس

فإذا استعملنا ذلك المبدأ الذي حصل معلوما عندنا الآن كمقدمة وصرنا منها إلى معرفة تلك الأشياء الأخر الكائنة عن ذلك المبدأ أعطانا ذلك المبدأ في تلك الأشياء علم هل هو ، ولم هو معا . فإنه لا يمتنع أن تكون أشياء كثيرة كائنة عن مبدأ واحد ، ويكون واحد من تلك الأشياء الكثيرة هو المعلوم وحده عندنا منذ أول الأمر .

فنرتقي من ذلك الواحد المعلوم إلى علم المبدأ ، فيعطينا ذلك الواحد في ذلك المبدأ علم وجوده فقط . ثم نستعمل ذلك المبدأ في تبيين تلك الأشياء الأخر الخفية الكائنة عنه ، فنخطو منه إلى علم وجودها وسبب وجودها معا .

وإن كان لذلك المبدأ مبدأ آخر استعملناه أيضا في تبيين أمر مبدئه فيعطينا علم وجود مبدئه الذي هو أقدم منه ، ثم يعطينا علم وجوده وسبب وجوده .

فإذا كان مبدأ المبدأ له أيضا مبدأ وتكون له أشياء كائنة عنه استعملنا مبدأ المبدأ في تبيين مبدأه وفي تبيين تلك الأشياء الأخر الخفية الكائنة عنه ، فيعطينا أيضا ذلك المبدأ من مبدئه علم وجوده فقط ، ومن تلك الأشياء الأخر علم وجودها وسبب وجودها ، فينبغي للناظر أن يأخذ كل ما في جنس الأمور الجزئية من مبادئ التعاليم وهي المقدمات الأول ، وينظر أيضا فيما قد حصل له من العلم الأول فيأخذ منه ما يعلم أنه يصلح أن يجعل مبادئ التعلم في هذا العلم ، فيبتدئ فينظر في الأجسام وفي الأشياء الموجودة للأجسام وأجناس الأجسام وهي العالم والأشياء التي يحتوي عليها العالم ، وبالجملة هي أجناس الأجسام المحسوسة أو التي توجد لها الأشياء المحسوسة .

فإنه يعطي في كل واحد من المطلوبات فيه انه موجود وماذا وعماذا وكيف وجوده وعماذا وجوده ولأجل ماذا وجوده . وليس يقتصر في شئ منه على مبادئه القريبة بل يعطي مبادئ مبادئه ومبادئ مبادئ مبادئه إلى أن ينتهي إلي أقصي المبادئ الجسمانية التي له .

وفى هذا النص يشير الفارابى الى مبدأ تدرج العلوم من الطبيعة إلى ما وراءها فيقول : ومبادئ التعليم في جل ما يحتوي عليه هذا العلم هي مبادئ الوجود ، وإن مبادئ التعليم في كل جنس من أجناس الأمور الطبيعية هي أشياء متأخرة

عن مبادئ وجودها ، ولذا فإن مبادئ الوجود في هذا الجنس هي أسباب وجود مبادئ التعليم وذلك من خلال ثلاث مراحل هى :

أولا : تستعمل تلك المبادئ القريبة مبادئ للتعليم ويرتقي منها إلى علم مبادئها .

ثانيا : إذا صارت تلك المبادئ معلومة صير منها إلى مبادئ تلك المبادئ إلى أن يأتي على أقصي مبادئ وجود ذلك الجنس .

ثالثا : عندما ننتهي إلى النظر في الأجسام السماوية ومبادئ وجودها يحصل إلى مبادئ ليست هي طبيعية ولا طبيعية بل موجودات أكمل وجودا من الطبيعة والأشياء الطبيعية ، ليست بأجسام ولا في أجسام ، فيحتاج في ذلك إلى فحص آخر وعلم آخر (فيما بعد الطبيعيات من الموجودات) فيصير بين علمين : علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعيات .

وفي ترتيب الفحص والتعليم فى علم الطبيعة ومافوق الطبيعيات في أرتبة الوجود بعد النظر إلى الفحص عن مبادئ وجود الحيوان ، ينتقل إلى النظر في النفس والمبادئ النفسانية التي يرتقي عنها إلى النظر في الحيوان الناطق (الإنسان) فإذا فحص عن مبادئه اضطر إلى النظر في ماذا هو النظر، وبماذا وكيف ذا ، وعماذا ، ولماذا ، فيطلع حينئذ على العقل وعلى الأشياء المعقولة .

فيحتاج حينئذ إلى أن يفحص إلى أن يفحص عن ماذا العقل وبماذا وكيف هو وعماذا ولماذا وجوده ، فيضطره الفحص إلى أن يطلع من ذلك على مبادئ أخر ليست بأجسام ولا في أجسام ، فيكون قد انتهي بالنظر في الحيوان الناطق إلي شبيه ما انتهي إليه عند نظره إلى الأجسام السماوية .

ويطلع من أمر النفس والعقل على مبادئها التي لأجلها كونت ، وعلى الغايات والكمال الأقصي الذي لأجله كون الإنسان . ويعلم أن المبادئ الطبيعية التي في الإنسان وفي التعليم غير كافية في أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذي لأجل بلوغه كون الإنسان .

ويتبين أنه محتاج إلى مبادئ نطقية عقلية يسعى الإنسان بها نحو ذلك الكمال ، ويعلم أن هذه المبادئ العقلية هي أيضا مبادئ لوجود أشياء كثيرة في الموجودات الطبيعية .

إن الإنسان إنما يصير إلى الكمال الأقصي الذي له ، بما يتجوهر به في الحقيقة ، وباستعمال أشياء كثيرة من الموجودات الطبيعية ، وأن يفعل فيها أفعالا تصير بها تلك الطبيعيات نافعة له في أن يبلغ الكمال الأقصي .

ويتبين له مع ذلك أن كل إنسان إنما ينال من ذلك الكمال قسطا ما ، وإن ما يبلغه من ذلك القسط كان أزيد أو أنقص ، إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له عند فحص المبادئ العقلية والأفعال والملكات التي بها يسعى الإنسان نحو الكمال وبها يصل الإنسان إلى العلم الإنساني والعلم المدني .

فيبتدئ وينظر في الموجودات التي هي بعد الطبيعيات ويسلك فيها الطرق التي سلكها في الطبيعيات ، ويجعل مبادئ التعليم فيها ما يتفق أن يوجد من المقدمات الأول التي تصلح لهذا الجنس ، إلى أن يصار إلى شئ شئ مما في هذا الجنس من الموجودات .

فيتبين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشئ منها مادة أصلا وإنما ينبغي أن يفحص في كل واحد منها ماذا وكيف وجوده ، ومن أي فاعل ولماذا وجوده فلا يزال يفحص هكذا إلى أن ينتهي إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلا من هذه المبادئ ، إنه المبدأ الأول لجميع الموجودات ويكون هو الذي به وعنه وله وجودها بالأنحاء التي لا تدخل عليه نقصا أصلا بل بأكمل الأنحاء التي بها يكون الشئ مبدأ للموجودات .

ثم يحدد الفارابي طريقة عمل العقل في النظر الى جميع الموجودات فيقول : " من يريد معرفة أصل الموجودات عليه أن يبتدئ بأقدمها رتبة في الوجود وهو أقربها إليه حتى ينتهي إلى آخرها رتبة في الوجود وهو أبعدها عنه في الوجود ، فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وهذا هو النظر الإلهي في الموجودات ، فإن المبدأ الأول هو الإله وما بعده من المبادئ التي ليست هي أجساما ولا في أجسام هي المبادئ الإلهية .

ثم بعد ذلك يشرع في تقسيم العلم الإنساني ومراحله وكيف يفحص عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان عندما يعرف يقينا ماذا وكيف هو . وذلك بأن يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال ، وكيف ينتفع ببلوغها وهي الخيرات والفضائل والحسنات ويميزها عن الأشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال وهي الشرور والنقائص والسيئات ، ويعرف ماذا وكيف كل واحد منها وعن ماذا ولماذا ولأجل ماذا ، إلى أن تحصل كلها معلومة ومعقولة متميزة بعضها عن بعض وهذا هو العلم المدني ، وهو علم الأشياء التي بها يتحقق كمال أهل المدن بالاجتماع المدني ، وينال السعادة كل واحد بمقدار ماله أعد بالفطرة .

ثم يعلل الفارابي طبيعة الموجودات بحسب مبادىء جوهرها وما يطرأ عليه من أعراض فيقول : وكما أن في العالم مبدأ ما أولا ثم مبادئ أخر على ترتيب وموجودات عن تلك المبادئ وموجودات أخر تتلو تلك الموجودات على ترتيب إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات رتبة في الوجود . وأن الأشياء المعقولة من حيث هي معقولة هي مخلصة عن الأحوال والأعراض التي تكون لها وهي موجودة خارج النفس أن تقرن بها الأحوال والأعراض التي شأنها أن تقترن بها إذا أزمعت أن توجد بالفعل خارج النفس ، وذلك عام في المعقولات الطبيعية التي توجد وتدوم واحدة بالنوع وفي المعقولات الإرادية . غير أن المعقولات الطبيعية التي توجد خارج النفس إنما توجد عن الطبيعة وتقترن بها تلك الأعراض بالطبيعة ، وأما المعقولات التي يمكن أن توجد خارج النفس بالإرادة ، فإن الأعراض والأحوال التي تقترن بها مع وجودها هي أقصي بالإرادة ، ولا يمكن أن توجد إلا وتلك مقترنة بها ، وكل ما من شأنه أن يوجد بالإرادة فإنه لا يمكن أن يوجد أو يعلم أولا ، فلذلك يلزم متي كان شئ من المعقولات الإرادية مزمعا أن يوجد بالفعل خارج النفس أن يعلم أولا الأحوال التي من شأنها أن تقترن به عند وجوده .وما يحصل منها موجودا فكثيرا ما يحصل على حسب ما عليه المريد الفاعل له ، وربما لم يحصل منه شئ أصلا ، وذلك للمتضادات العائقة له التي بعضها أمور طبيعية وبعضها إرادية كائنة عن إرادة قوم آخرين ، والأشياء الواردة إما واردة طبيعية أو واردة إرادية . وهذه الأشياء ليست تحيط بها العلوم النظرية ، إنما تحيط بالمعقولات التي لا تتبدل أصلا . فلذلك تحتاج إلى قوة أخري وماهية يكون بها تميز الأشياء المعقولة الإرادية .

مفهوم القوة الفكرية عند الفارابي ووظيفتها :

إن العقل كقوة من قوى النفس العاقلة عند الفارابى يفعل بالإرادة جميع أفعاله ، وفى هذا المعنى يقول الفارابى : فالماهية والقوة التي بها تستنبط وتميز الأعراض التي شأنها أن تتبدل على المعقولات التي شأن جزئياتها أن توجد بالإرادة ، عندما يلتمس إيجادها بالفعل عن الإرادة في زمان محدود ومكان محدود وعند وارد محدود طال الزمان أو قصر عظم المكان أو صغر هي القوة الفكرية .

ويحدد الفارابى وظيفة القوة الفكرية فى تمييز الأشياء وإدراك ماهيتها ومعرفة أغراضها ولذا فهو يقول :

والأشياء التي سبيلها أن تستنبط بالقوة الفكرية إنما تستنبط على أنها نافعة في أن تحصل غاية ما وغرض ، والمستنبط إنما ينصب الغاية ويقدمها في نفسه أولا ثم يفحص عن الأشياء التي تحصل بها تلك الغايات وذلك الغرض .

وأكمل ما تكون القوة الفكرية متى كانت إنما تستنبط أنفع الأشياء في تحصيلها ، وربما كانت خيرا في الحقيقة وربما كانت شرا ، وربما كانت خيرات مظنونة أنها خيرات ، فإذا كانت الأشياء التي تستنبط هي الجميلة والحسنات ، وإذا كانت الغايات شرورا كنت الأشياء التى تستنبط بالقوة الفكرية شرورا أيضا وأمورا قبيحة وسيئات .

وإذا كانت الغايات خيرات مظنونة كانت الأشياء النافعة في حصولها وبلوغها خيرات أيضا مظنونة .

وفى أقسام القوة الفكرية يقول الفارابى:

وتنقسم القوة الفكرية هذه القسمة فتكون الفضيلة الفكرية هي التي تستنبط ما هو أنفع في غاية ما فاضلة ، والفضيلة الفكرية منها ما يقتدر به على جودة الاستنباط لما هو أنفع في غاية فاضلة مشتركة لأمم أو لأمة أو لمدينة عند وارد مشترك ، إلا أن الفضيلة الفكرية التي تستنبط الأنفع والأجمل المشترك لأمم أو لأمة أو لمدينة لمدة طويلة أو قصيرة فهي فضيلة فكرية مدنية .

وقد تنقسم الفضيلة إلى أجزاء صغار : مثل الفضيلة الفكرية التي يستنبط بها الأنفع والأجمل معا في غرض صناعة ، أو غرض عرض حادث في وقت ما فتكون أقسامها على عدد أقسام الصنائع وعلى عدد أقسام السير .

وأيضا فإن هذه القوة تنقسم عند استنباط الإنسان بها ما هو أنفع وأجمل في غاية تخصه عند وارد يخصه هو في نفسه ، ففضيلته أيضا على مقدار ذلك ، فكلما كان من هذه الفضائل الفكرية أكمل رياسة وأعظم قوة كانت الفضائل الخلقية المقترنة به أشد رياسة وأعظم قوة .

فإذن ينبغي أن يفحص عن الفضيلة الكاملة التي هي أعظمها قوة أي فضيلة هي ؟ هل هي مجموع الفضائل كلها ؟ أو أن تكون فضيلة ما أو عدة فضائل قوتها قوة الفضائل كلها ، إنها أعظم الفضائل قوة ، تلك الفضيلة هي الفضيلة التي إذا أراد الإنسان أن يوفي أفعالا لم يمكنه ذلك إلا باستعمال أفعال سائر الفضائل كلها .

ومعني ذلك أن : الفضيلة الخلقية عند الفارابى لا توجد ولا تتحقق بالفعل إلا بالتعاون مع باقى الفضائل وخاصة الفضيلة الفكرية والتى بها (تكون وتكمل)

باقي الفضائل وفي مقدمتها الفضيلة الفكرية التي يستنبط بها ما هو الأنفع والأجمل.

ثم ظاهر أن كل ما هو أنفع وأجمل ، إما أن يكون أجمل في المشهور أو أجمل في ملة أو أجمل في الحقيقة ، كذلك الغايات الفاضلة إما أن تكون فاضلة وخيرا في المشهور أو فاضلة وخيرا في ملة ما أو فاضلة وخيرا في الحقيقة .

فالفضيلة الفكرية التي هي أعظمها قوة والفضيلة الخلقية التي هي أعظمها قوة لا يفارق بعضها بعضا .

إن الفضيلة الفكرية الرئيسة جدا لا يمكن إلا أن تكون تابعة للفضيلة النظرية ، لأنها إنما تميز أعراض تلك المعقولات التي جعلتها الفضيلة النظرية محصلة من غير أن تكون هذه الأعراض مقترنة بها .

فتكون الفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية الرئيسة والفضيلة الخلقية الرئيسة والصناعة الرئيسة غير مفارق بعضها بعضا و إلا احتلت هذه الأخيرة و لم تكن كاملة .

فالفضيلة الفكرية إذن سابقة للفضائل الخلقية ، والفضيلة الفكرية إذا انفردت دون الفضيلة الخلقية لن يمكن أن يستنبط بها الفضيلة الخلقية ، وذلك لأن الفضيلة الفكرية الإنسانية تقترن بالفضيلة النظرية لتهدي صاحبها إلى الفضيلة الخيرية والغاية الفاضلة وتكون تلك الفضيلة طبيعية وكائنة بالطبع ، ولذا فإن الفضيلة الفكرية تحصل للإنسان بالطريق الذي تحصل له بها الأشياء الإرادية .

وفي هذا النص يتناول الفارابي طبيعة الفضيلة الفكرية ويصفها أحيانا بالفطرية وأحيانا بالروحية وأحيانا بالطبيعية ويعلل ذلك بقوله : إن هذه الفضيلة

الطبيعية هي بعينها الفضيلة الإرادية وهي شبيهة بالملكات أى القدرات والقوى التي توجد في الحيوانات غير الناطقة مثل ما يقال الشجاعة في الأسد ، والمكر في الثعلب والروغان في الذئب ، فإنه لا يمنع أن يكون كل إنسان مفطورا على أن تكون قوة نفسه في أن يتحرك إلى فعل فضيلة ما من الفضائل ، والإنسان أولا إنما يتحرك إلى حيث تكون الحركة عليه أسهل إن لم يقسر على شئ آخر غيره .

فإذا كان إنسان من الناس مفطورا مثلا على أن تكون حاله فيما تقدم عليه من المخاوف أكثر من إحجامه عنها ، فما هو إلا أن يتكرر عليه ذلك عدة مرات إلا وقد صارت له تلك الملكة إرادية وقد كانت له تلك الملكة الأولي الشبيهة بهذه طبيعية .

فإن كانت كذلك في الفضائل الخلقية الجزئية التي شأنها أن تقترن بالفضائل الفكرية الجزئية ، فكذلك ينبغي أن تكون حال الفضائل الخلقية العظمي التي شأنها أن تقترن بالفضائل الفكرية العظمي .

فإذا كان كذلك فالفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية العظمي والفضيلة الخلقية العظمي والصناعة العملية العظمي إنما سبيلها أن تحصل فيمن أعد لها بالطبع وهم ذوو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جدا .

فإن الذي له هذه القوة العظيمة ينبغي أن تكون له قدرة على تحصيل جزئياتها في الأمم والمدن وتحصيلها بطريقين أوليين : التعليم والتأديب . والتعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن ، والتأديب هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم . والعلوم النظرية تعليمها بأن يعرفوا أولا المقدمات الأول والمعلوم الأول في جنس جنس من أجناس العلوم النظرية ، ثم يعرفوا

أصناف أحوال المقدمات وأصناف ترتيبها ، ويتعودوا استعمال الطرق المنطقية كلها في العلوم النظرية كلها ويؤخذوا بالتعلم من صباهم .

وهؤلاء هم الخاصة الذين سبيلهم أن لا يقتصر بهم في معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك ، وهؤلاء ينبغي أن يعلموا الأشياء النظرية بالطرق الإقناعية ، وأن كثيرا من النظرية يفهموها بطريق التخييل وهي التي لا سبيل إلى أن يعقلها الإنسان إلا بعد أن يعقل معلومات كثيرة جدا وهي المبادئ القصوى والمبادئ التي ليست هي جسمانية ، وهذه كلها سبيلها أن تميز بالفضيلة الفكرية إلى أن تحصل لهم الفضائل النظرية ، وإن كل موجود إنما كون ليبلغ أقصي الكمال الذي له أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود الذي يخصه ، فالذي للإنسان من هذا هو المخصوص باسم السعادة القصوى .

والذين يستعملون في تأديب الأمم وأهل المدن طوعا هم أهل الفضائل والصنائع المنطقية.

الفرق بين الخواص والعوام :

ثم يأتى الفارابى ليميز بين قدرات العوام والخواص على أساس مقدار استخدام مقولات العقل واليقين فيقول : والذي عنده من العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية هم الخواص : والباقون عامة وجمهور الأمم والمدن . وطرق البراهين اليقينية في أن تحصل بها الموجودات أنفسها معقولة ، تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصيا .

وهذا العلم أى العلم بالبراهين العقلية أو الحكمة ، هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة ، وسائر العلوم الأخر الرئيسة هي تحت رئاسة هذا العلم ، وأعني بسائر

العلوم الرئيسة الثاني والثالث ثم المنتزع منها . إذ كانت هذه العلوم إنما تحتذي حذو ذلك العلم وتستعمل ليكمل الغرض بذلك العلم وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذي يبلغه الإنسان .

وهذا العلم كما يقال إنه كان في القديم في الكلدانيين وهم أهل العراق ثم صار إلى أهل مصر ثم انتقل إلى اليونانيين ، و لم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين ثم إلى العرب .

وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربي .

وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق ، والحكمة العظمي ، ويسمون اقتنائها العلم وملكته الفلسفة ويعنون به إيثار الحكمة العظمى ومحبتها .

ويسمون المقتني لها فيلسوفا يعنون المحب والمؤثر للحكمة العظمي ويرون أنها هي بالقوة الفضائل كلها ، ويسمونها علم العلوم وأم العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات .

ويعنون بها الصناعة التي تستعمل الصناعات كلها ، والفضيلة التي تستعمل الفضائل كلها ، والحكمة التي تستعمل الحكم كلها ، وذلك أن الحكمة قد تقال على الحذق جدا وبإفراط في أي صناعة كانت حتى يرد من أفعال تلك الصناعة ما يعجز عنه أكثر من يتعاطاها .

ويقال حكمة بشريطة ، فإن الحاذق بإفراط في صناعة ما يقال إنه حكيم في تلك الصناعة ، وكذلك النافذ الرؤية والحثيث فيها قد يسمي حكيما في ذلك

الشئ الذي هو نافذ الرؤية فيه إلا أن الحكمة على الإطلاق هي هذا العلم وملكته .

من هو الفيلسوف الكامل

هذا هو السؤال الذى سأله الفارابى ليحسم مسألة التمييز بين معارف الفلاسفة ومعارف الأنبياء وغيرهم ، ويثبت أن الفيلسوف هو الإنسان الأصلح لرئاسة الأمم كما ذهب أفلاطون من قبل ، وفي ذلك يقول : وإذا انفردت العلوم النظرية ثم لم يكن ،لما حصلت له قوة على استعمالها في غيره كانت فلسفة ناقصة . والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظرية وتكون له قوة على استعمالها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه ، وإذا تؤمل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق . فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولا ، ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له قدرة على إيجادها جميعا في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم ، ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادها إلا باستعمال براهين يقينية وبطرق إقناعية وبطرق تخيلية إما طوعا وإما كرها صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول .

النـــص الثاني

من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة

للفـــــــارابي

حققه وعلق عليه

د. علي بو ملحم

ثانيا العقل فى كتاب الفارابى أهل المدينة الفاضلة

يظهر فى هذا النص مدى تأثر الفارابى بفلسفة أرسطو فى المعرفة خاصة عندما تناول قوى النفس العاقلة ، كما نلاحظ أن الفارابى لم يهتم كثيرا في كتابه هذا بتجريد النفس وروحانيتها ، ولا بإثبات وجودها ، وإنما اهتم بالكلام على قواها الخمس الفاعلة والعاقلة التي ذكرها أرسطو من قبل أي الغاذية والحاسة والمتخيلة و النزوعية والناطقة . فيقول :

والغاذية : يرأسها القلب وتخدمها رواضع هي الكبد والمعدة والطحال والمرارة والمثانة والكليتان .

والحاسة : يرأسها القلب أيضا وتخدمها رواضع هي الحواس الخمس : العينان والآذنان والأنف واللسان واحلد ، وهي تمد القلب بأخبار العالم الخارجي ، كما يمد رجال المخابرات الملك بأخبار مملكته .

والمتخيلة : مركزها القلب كذلك ولكن لا رواضع لها ، وهي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وتركب منها تركيبات جديدة مختلفة .

والناطقة : كالمتخيلة ليس لها رواضع ومركزها القلب ، ولكنها ترأس القوى الغاذية والحاسة والمتخيلة .

أما النزوعية : فهي التى تعرف بالإرادة ، والإرادة هي نزوع إلى الشئ الذي أدركناه بالحس أو المتخيلة أو الناطقة ، وحكم بأخذه أو تركه أو في عمله أو علمه .والأعضاء المنفذة لما تقرره الإرادة هي الأعصاب والعضلات واليدان والرجلان وسائر أعضاء الحركة . هذا إذا كان الأمر فعلا . أما إذا كان ما ترع

إليه علما بشئ ما فإن القوة الناطقة هي التي تتولي التنفيذ وذلك بإعمال الفكر والفعل والاستنباط .

وإذا كان ما نريده شيئا غير موجود بادرت المتخيلة فى تصور الشئ الذي يرجي ويتوقع ،أو تتصور الماضي ، أو تركب الشئ الذي نتمناه . وهكذا تعتبر سائر القوى خادمة للنزوعية . والقلب مركز جميع قوى النفس وينبوع الروح الحيوانية والحرارة الغريزية . والدماغ يعدل الحرارة الغريزية وينقل الإحساسات التي في الخارج بواسطة الحواس الخمس والأعصاب إلى أعضاء الحركة ، وهو يخدم القلب عندما يفكر ويتخيل ويحفظ ويتذكر بأن يعدل حرارته . ومن هنا اقتضت الحكمة أن تكون مغارز الأعصاب في الدماغ وليس في القلب .

ويولي الفارابي القوة الناطقة والقوة المتخيلة أهمية قصوى ، لأن بها تتم المعرفة وعلى المتخيلة تعتمد الأحلام والنبوة . ويقول فى ذلك : فالناطقة أى قوة العقل تتلقى رسوم المعقولات ، والمعقولات تكون بالقوة كالعقول المفارقة أو بالفعل كالأجسام الطبيعية ، والعقل البشري هو هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل الرسوم أى رسوم المعقولات ، فهي عقل بالقوة أو عقل هيولاني ، وهي لا تصير عقلا بالفعل من تلقاء نفسها بل تحتاج إلى شئ ينقلها إلى الفعل هو العقل الفعال وتصير عقلا بالفعل عندما تحصل فيها المعقولات .

والعقل الفعال عند الفارابى : جوهر مفارق للمادة موجود في فلك القمر ، وهو آخر العقول الثواني ، ويحتل المرتبة الحادية عشرة بعد العقل الأول أو الله . وهو الذي يجعل العقل الهيولاني الإنساني عقلا بالفعل ويجعل المعقولات التي هي معقولات بالقوة معقولات بالفعل .

ومعنى ذلك أن العقل الفعال كما يقول الفارابى : هو الذي يمنح القوة الناطقة شيئا من منزلته ،كمنزلة الضوء في البصر ، وحينئذ تحصل في القوة الناطقة المعقولات الأول المشتركة عند جميع الناس : مثل الكل أعظم من الجزء والكميتان المتساويتان لكمية ثالثة متساويتان ،وبهذا يتحول العقل بالفعل إلى عقل مستفاد إذا حصل على المعقولات جميعا .

وهكذا يميز الفارابي بين أنواع ثلاثة من العقل عند الإنسان هي : العقل الهيولاني أو العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ، والعقل المستفاد هو الذي يصل بالعقل الفعال ويتلقي منه المعرفة .

أما المتخيلة فتطلع بثلاث مهام هي حفظ رسوم المحسوسات وتركيبها بعضها إلي بعض والمحاكاة . ونعني بالمحاكاة تمثيل ما لدي القوى الأخرى بما يشابهها من صور المحسوسات المحفوظة عندها ، ذلك أن المتخيلة لا تقبل الأشياء الوافدة إليها من تلك القوى كما هي بل تحاكيها بالمحسوسات المخزونة فيها ، وهي تفعل ذلك عندما تنعتق من سلطان الحاسة والناطقة أثناء النوم فتحدث الأحلام .

ويعلى الفارابى من قيمة القوة المتخيلة ويجعلها وسيلة الاتصال بالعقل الفعال ، ويربط بين القوة المتخيلة والنبوة فيقول : باستطاعة المتخيلة إذا بلغت شأوا عاليا من القوة والكمال أن تتخلص من ربقة الحاسة والناطقة والنزوعية ، وأن تنطلق للاتصال بالعقل الفعال وتتلقي الجزئيات والمعقولات منه أثناء اليقظة دون رؤية ، وتحاكي ما يعطيه إياها العقل الفعال بما يشبهه من رسوم المحسوسات المرئية المختزنة عندها . فإذا كان ما يعطيه العقل الفعال للمتخيلة معقولات شريفة وكانت تمثيلاتها في المتخيلة في نهاية الجمال والكمال قال الذي يراها إن له نبوة بالأشياء الإلهية . وهذه هي أسمي المراتب التي تبلغها المتخيلة وهي رتبة الأنبياء .

ويؤكد الفارابى على أن الناس يتفاوتون في قوة متخيلتهم وقدرتها على قبول ما يفيض عليها من العقل الفعال فمنهم من يري هذا في نومه ومنهم من يراها في يقظته ومنهم من يري الجزئيات دون المعقولات ومنهم من يري المعقولات دون الجزئيات . وقد تفسد المتخيلة أو تمرض فتركب أشياء ليس لها وجود أبدا ، وليست محاكاة موجود كما هو الحال عند المحرورين أوالمجانين .

ويربط الفارابى بين العلم والمعرفة العقلية وبين إمكان تحقيق السعادة ، ويبين دور الإرادة والاختيار فى اكتساب الفضائل الخلقية وخاصة المعرفة بالخير ، ويؤكد ذلك فى كتاب تحصيل السعادة فيقول : فالإرادة هي نزوع إلى ما ندركه عن الإحساس والتخيل . أما الاختيار فهو نزوع عما ندركه عن روية ونطق . أما السعادة : فهي الخير المطلوب لذاته وليس وراءه خيرا أسمي منه وأبعد منه وهي الغاية التى ينشدها كل إنسان ، ونحصل عليها بالمعرفة أو باستكمال عقلنا بالمعقولات ، والفضائل ليست سوي خيرات جزئية تمهد لبلوغ الخير الأعلي أو السعادة ، أما الشر فهو كل عمل يعوق عن السعادة إنه الفعل القبيح . وتدعي الهيئات والملكات التي تصدر عنها الأفعال الشريرة الرذائل والخسائس . وتتحقق السعادة إذا أدركت بالعقل وتشوفت بالقوة النزوعية وفعل.ما ينبغي أن يفعل بآلات النزوعية .

ويشير الفارابى الى طبيعة العقل العملى ودوره عند حديثه عن المدينة الفاضلة ورئيسها وعن العقل المستفاد أو العقل بالملكة الذى يتميز به رئيس المدينة حين يقول : وأهم مؤهلات الرئيس الملكات الفطرية والإرادية . لأن هذه الملكات لا تتوفر في أي إنسان اتفق لأن الرئيس إنسان استكمل عقله ومتخيلته . والعقل المستكمل هو العقل المستفاد . والعقل المستفاد هو العقل الذي حصل على جميع المعقولات ومتي غدا العقل مستفادا استطاع أن يتصل بالعقل الفعال وأصبح فيلسوفا ، فالمتخيلة هى التى تستطيع أن تتصل بالعقل الفعال في اليقظة وتستمد منه الجزئيات والمعقولات وهذه هي مرتبة الأنبياء

ويعود الفارابى للتأكيد على أن المعرفة العقلية هى أساس تحصيل السعادة وأساس التمييز بين المدن وبين البشر ، كما أنها اساس نجاح رئيس المدينة ، لأن أهل المدن الفاضلة يجب أن يكونوا على علم ومعرفة بالخير والفضيلة وما ينفع ، وهكذا يكون مصيرهم بعد الموت السعادة .وهؤلاء تتصل نفوسهم وتتلاقي وتلتذ على جهة اتصال المعقول بالمعقول . وبذلك تزداد سعادتها أي سعادة نفوسهم على مر الأجيال والزمان .

وعلى العكس تكون أحوال أهل المدن المضادة بأنواعها الأربعة وهى الجاهلة والفاسقة والمبتذلة والضالة ، وهي التي ابتعدت عن المعرفة والفضيلة ولم تعرف للعقل فضله ولا للعلم طريقا .

ويصف الفارابى طبيعة أحوال أهل المدينة الجاهلة وأقسامها : بأنها هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم . وإن أرشدوا إليها لم يفهموها . ومن هنا اشتق اسمها أي من الجهل بالسعادة . فهؤلاء قد ظنوا السعادة قائمة بأشياء وهمية مثل الغنى واللذات والحرية والكرامة ، ومن ثم كانت أصناف المدينة الجاهلة ست حسب الغاية التى اعتمدوها في حياتهم وهى :

١- **المدينة الجاهلة الضرورية** : التى اختصر أهلها على الضرورى من المأكول والملبوس والمشروب والمسكون والمنكوح .

٢- **المدينة الجاهلة البذالة** : التى جعل أهلها غايتهم جمع المال والثروات .

٣- **المدينة الجاهلة الساقطة** : أو الحسيسة التى اعتقد أهلها السعادة في اللذة واللهو

٤- **المدينة الجاهلة الكرامية** : التى قصد أهلها إلى العظمة والشهرة والغرور والكرامة

٥- **المدينة الجاهلة المتغلبة** : التى اتجه أهلها إلى التغلب والسيطرة على سواهم وقهرهم وإخضاعهم لسلطانها .

٦- **المدينة الجاهلة الجامعة أو الجماعية:** وهي التي أولع أهلها بالحرية فهاموا بها واعتبروها منتهي خيرهم .

ثم يصف الفارابى النوع الثاني من المدن المضادة للمدينة الفاضلة وعلى رأسها: المدينة الفاسقة ، وهي المدينة التي يعرف أهلها ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ولكنهم يفعلوا أفعال المدينة الجاهلة .

ثم يصف النوع الثالث من المدن المضادة : وهي المدينة المبدلة وقد دعيت بهذا الاسم لأن آراء أهلها وأفعالهم كانت في الماضى آراء وافعال المدينة الفاضلة ولكنها الآن تبدلت وحلت مكانها آراء وأفعال مغايرة

وأما النوع الرابع من المدن المضادة : فهى المدينة الضالة التي اعتقد أهلها الشرك في الله وأصبحت اعتقاداتها فاسدة ويتوهم رئيسها أنه أوحي إليه ويلجأ إلى التمويه والخداع .

وعن مصير أهل المدن المضادة يؤكد الفارابى بأن مصيرهم بائس ويتراوح بين الهلاك والشقاء . فأهل المدن الجاهلة تنحل نفوسهم إلى صور الاسطقسات الأربع ويصيرون إلى العدم كالبهائم والأقطاعي ويهلكون ، ثم يؤكد على أن نفوس أهل المدن الفاسقة لا تفني بفصل الآراء الفاضلة التي اكتسبتها وإنما تشقى بالآلام بسبب أفعالها الرديئة . ولذا فإن مصير أهل المدن الضالة الهلاك والاضمحلال مثل أهل المدينة الجاهلة . أما رئيسهم فمصيره إلى الشقاء كأهل المدن الفاسقة . وبالتالى فإن مصير أهل المدينة المبدلة الهلاك ومصير رئيسهم الشقاء .

المعرفة بالوجود

و في مراتب الموجودات يقول الفارابي :

إن الموجودات كثيرة وهي مع كثرتها متفاضلة وهي تفيض من جوهره ، وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود ، وعن هذا الجوهر فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه فيبتدئ من أكملها وجودا ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطي عنه إلى ما دونه تخطي إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلا فتنقطع الموجودات من الوجود . وبالتالى فإن جوهره يترتب عنه الموجودات ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه .

ويتناول الفارابى فى هذا النص نظرية الفيض وكيفية التعرف على حقيقة الموجودات تحت عنوان : القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير . فيقول :

ويفيض من العقل الأول وجود الثاني فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذاته هو شئ 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 التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع . وهذا أيضا لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما

يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس ، وهذا الخامس أيضا وجوده لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس وهذا أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ . وبما يعقله من الأول .

القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها

ذهب الفارابي الى أن القوى الحاسة هي أول ما يحدث في الإنسان ويتكون وأن أول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذي وهي القوة الغاذية ، ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس مثل الحرارة والبرودة وسائرها التي بها يحس الطعام والتي بها يحس الروائح والتي بها يحس الأصوات والتي بها يحس الألوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات ، ويحدث مع الحواس بها نزاع إلى ما يحسه فيشتاقه أو يكرهه ، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها . وهذه هي القوة المتخيلة . ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات وبها يميز بين الجميل والقبيح وبها يحوز الصناعات والعلوم .

ويذهب الفارابي الى أن بكل واحدة من هذه الخمس أي الحواس، يدرك حسا ما يخصه والرئيسة هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها وهي

المتخيلة ، وأن القوة المتخيلة ليس لها رواضع أى قوى خادمة لها ، أو متفرقة في أعضاء أخر ، بل هي واحدة وهي أيضا في القلب وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس . وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها وذلك أنها تفرد بعضها عن بعض وتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة تتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس .

ويصف الفارابى دور العقل ومكانته بين سائر قوى النفس فيقول : أما القوة الناطقة : فلا رواضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء بل إنما رئاستها على سائر القوى المتخيلة .وهذه القوة هي التي بها تكون الإرادة فإن الإرادة هي نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك إما بالحس وإما بالتخيل وإما بالقوة الناطقة .

فالنزوع قد يكون إلى علم شئ ما ، وقد يكون إلى عمل شئ ما إما بالبدن بأسره وإما بعضو ما منه ، والنزوع إنما يكون بالقوة النزوعية الرئيسة . والأعمال بالبدن تكون بقوى تخدم القوة النزوعية وتلك القوة متفرقة في أعضاء أعدت لأن تكون بها تلك الأفعال . وكذلك الأعضاء مثل اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التي يمكن أن تتحرك بالإرادة ، فهذه القوى التي في أمثال هذه الأعضاء هي كلها آلات جسمانية وخادمة للقوى النزوعية الرئيسة التي في القلب وعلم الشئ قد يكون بالقوة الناطقة وقد يكون بالمتخيلة وقد يكون بالإحساس .

دور القوة الفكرية فى تحصيل المعرفة والعلم

فى هذا النص حدد الفارابي وسائل المعرفة الثلاث وهي القوى أو الآلات الجسمانية الخادمة للقوة النزوعية الرئيسة التي في القلب فقال : وعلم الشئ قد يكون بالقوة الناطقة وقد يكون بالمتخيلة وقد يكون بالإحساس . فإذا كان النزوع إلى علم شئ شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة فإن الفعل الذي ينال به ما تشوق من ذلك يكون بقوة ما أخرى في الناطقة

وهي القوة الفكرية . وهي التي تكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط . وإذا كان التروع إلى علم شئ ما يدرك بإحساس ، كان الذي ينال به فعل مركب من فعل بدن ومن فعل نفساني في مثل الشئ الذي تتشوق رؤيته فإنه يكون برفع الأجفان وبأن نحاذي أبصارنا نحو الشئ الذي نتشوق رؤيته .

كما يحدد الفارابي دور المخيلة في المعرفة فيقول : وإذا تشوق الانسان أو تخيل شئ ما خيل من وجوه : أحدها يفعل بالقوة المتخيلة مثل تخيل الشئ الذي يرجي ويتوقع أو تخيل شئ مضي ، أو تمني شئ ما تركته القوة المتخيلة وإن تخيل القوة المتخيلة إنما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود ، وكذلك فكر القوة الناطقة إنما يكون متي كانت على ضرب ما من التقدير أي فعل ، وكذلك حفظها وتذكرها للشئ . فالدماغ أيضا يخدم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذي يجود به تخيله على الاعتدال الذي يجود به فكره ورويته وعلى الاعتدال الذي يجود به حفظه وتذكره فبجزء منه يعدل به ما يصلح به التخيل وبجزء آخر منه يصلح به الفكر وجزء ثالث يعدل به ما يصلح الحفظ والذكر أو التذكر .

وتحت عنوان : القول في القوة الناطقة كيف تفعل وما سبب ذلك يشير الفارابي الى طبيعة العقل الإنساني وحقيقته ، ويصفه بأنه هيئة في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات . فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني ، وهي أيضا بالقوة معقولة وسائر الأشياء التي في مادة أو هي مادة أو ذوات مادة فليست هي عقولا بالفعل ولا بالقوة ولكنها معقولات بالقوة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل .وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ولا أيضا في القوة الناطقة . ولا فيما أعطي بالطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها

عقلا بالفعل ، بل تحتاج أن تصير عقلا بالفعل إلى شئ آخر ينقلها من القوة إلى الفعل . وإنما تصير عقلا بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات ، وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل ، إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل .وأن المعقولات الأولى المشتركة ثلاثة أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها مع الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الإنسان ، وصنف أوائل يستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان .

وتحت عنوان : القول في الفرق بين الإرادة والاختيار وفي السّعادة ، يشير الفارابى الى العلاقة بين المعرفة والارادة ، وكيف يتحقق كمال النفس بالعلم والمعرفة فيقول : فعندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق إلى الاستنباط ونزوع إلى بعض ما عقله وتشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه أو كراهته والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة . فإن كان ذلك من إحساس أو تخيل تسمي بالاسم العام وهو الإرادة وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي الاختيار وهذا يوجد في الإنسان خاصة . وإما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضا في سائر الحيوان وحصول المعقولات الأولي للإنسان هو استكماله الأول وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير . وذلك هو السعادة . وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام في جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقي على تلك الحال دائما أبدا إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية بعضها أفعال فكرية .

ـــ وعلى ذلك فإن السعادة : هي الخير المطلوب لذاتـــه وليســـت تطلـــب أصـــلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر . وليست وراءهـــا شـــئ أخـــر يمكـــن أن يناله الإنسان أعظم منها ، فإن الإحســـاس والتخيـــل والرويـــة ليســـت كافيـــة في أن تفعل دون أن يقترن إلى ذلك تشوق إلى مـــا أحـــس أو تخيـــل أو روي فيـــه وعلـــم . لأن الإرادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية ما أدركـــت فـــإذا علمـــت بـــالقوة النظريـــة السعادة ونصبت غاية وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بـــالقوة المرويـــة مـــا ينبغـــي أن تعمل حتي تقبل بمعاونته المتخيلة والحـــواس علـــى ذلـــك ثم فعلـــت بـــآلات القـــوة النزوعية تلك الأعمال والأفعال كانت أفعال الإنسان كلها خـــيرات وجميلـــة فـــإذا لم تعلم السعادة أو علمت و لم تنصب غاية بتشـــوق بـــل نصـــبت الغايـــة شـــيئا آخـــر سواها وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغـــي أن تعمـــل حـــتي تنـــال بمعاونة الحواس والمتخيلة ثم فعلت تلك الأفعال بآلات القـــوة النزوعيـــة كانـــت أفعـــال ذلك الإنسان كلها غير جميلة .

النـــص الثالث

من كتـــــاب الحـــــروف

للفـــــــــارابي

حققه وعلق عليه

د. محسن مهدي

ثالثا : العقل فى كتاب الفارابى الحروف

العقل والمعرفة البرهانية

فى هذا النص تناول الفارابى مقولات البرهان العقلى التى بها تصير الأشياء معقولة ، كما تناول مراتب المعقولات سواء كانت طبيعية أو روحية ، وفى ذلك جاء قوله : تسمي الفلاسفة الوجود الكامل " إنية " الشئ وهو بعينه ماهيته إلا أن حرف إن وأن لا يستعمل إلا في الإخبار فقط دون السؤال . وأن الزمان (متى) إنما هو عدة عدها العقل حتي يحصي به ويقدر وجود ما هو متحرك أو ساكن ، وليس الحال فيه مثل الحال في المكان فإن أنواع الأجسام محتاجة إلى الأمكنة ضرورة في الأشياء التى أحصاها من قبل .

وفى معنى المعقولات يقول الفارابى : كل معني معقول تدل عيه لفظة ما يوصف به شئ من هذه المشار إليه فإنا نسميه معقولة . وبعض المقولات تعرفنا ما هو هذا المشار إليه ، وبعضها يعرفنا كم هو ، وبعضها يعرفنا كيف هو ، وبعضها يعرفنا أين هو ، وبعضها يعرفنا متي هو كان ويكون ، وبعضها يعرفنا أنه مضاف وبعضها أنه موضوع أو وضع ما يفعل أو ينفعل . والمشار إليه هو المحسوس الذي لا يوصف به شئ أصلا إلا بطريق العرض ، والقول قد يعني به على المعني الأخص كل لفظ دال كان اسما أو كلمة أو أداة ، وقد يعني به مدلولا عليه بلفظ ما ، وقد يعني به محمولا على شئ ما وقد يعني به معقولا ، فإن القول قد يدل على القول المركوز في النفس ، وقد يعني به محدودا ، والمقولات كل واحد فيها اجتمع فيه إن كان مدلولا عليه بلفظ وكان محمولا على شئ ما مشار إليه محسوس وكان أول معقول يحصل إنما يحصل معقول محسوس وإن كانت توجد معقولات حاصلة لا عن محسوسات .

وعن طبيعة المعقولات الثواني يقول الفارابي : إن هذه المعقولات الكائنة في النفس عن المحسوسات إذا حصلت في النفس لحقها من حيث هي في النفس لواحق يصير بها بعضها جنسا وبعضها نوعا ومعرفا بعضها ببعض . لأنها أحوال وأمور تلحقها وهي في النفس ، وكذلك قولنا فيها إنها معلومة وإنها معقولة هي أشياء تلحقها من حيث هي في النفس ، لكنها ليست هي معقولة حاصلة في النفس بل على أنها مثالات محسوسات أو تستند إلى محسوسات أو معقولات أشياء خارج النفس وهي تسمي المعقولات الثواني . ولا يمتنع إذا كانت معقولات أن تعود عليها تلك الأحوال التي لحقت بالمعقولات الأول فيلحقها ما يلحق الأول من أن تصير أيضا أنواعا وأجناسا ومعروفة بعضها ببعض إلخ .. حتي يصير العلم نفسه الذي هو لاحق للشئ إذا حصل في النفس أن يكون معلوما أيضا . كذلك يوجد الأمر في المعقولات فإنه بالحال التي توجد عليه المعقولات الأول في هذه اللواحق هي بعينها الحال التي توجد عليها المعقولات الثواني ، فالذي يعمها من كل لاحق شئ واحد بعينه ، فمعرفة ذلك الواحد هي معرفة الجميع كانت متناهية أغير متناهية .

كما أن معرفة معني الإنسان والذي يلحقه من حيث هو ذلك المعني هي معرفة جميع الناس وجميع ما هو إنسان كانوا متناهين أو غير متناهين . فإذن لا حجة تلحق من أن تكون غير متناهية ، إذا كانت معرفتنا لواحد منها هي معرفة الجميع إذ كنا إنما نعرف ما يعم الجميع الذي هو غير متناهي العدد .

وينتهى الفارابي الى القول بأن المعقولات هي الموضوعات الأول للصنائع والعلوم ، ويؤكد على أن هذه المعقولات هي الأول بالإضافة إلى هذه الثانية كلها والألفاظ الأول إنما توضع أولا للدلالة على هذه ، وعلى المركبات من هذه وهذه هي الموضوعات الأول لصناعة المنطق والعلم الطبيعي والعلم المدني والتعاليم ولعلم ما بعد الطبيعة ، فإنها من حيث هي مدلول عليها بألفاظ ، ومن حيث هي

كلية ، ومن حيث هي محمولة وموضوعة . ومن حيث هي معرفة بعضها ببعض ومن حيث هي مسئول عنها ، هي منطقية .

وبالتالى فإن المركبات منها إنما تصير آلات تسدد العقل نحو الصواب في المعقولات وتحرزه عن الخطأ في ما لا يؤمن أن يغلط فيه من المعقولات ، إذا كانت المفردات التي منها ركبت مأخوذة بهذه الأحوال . وأما في سائر العلوم فإنما تؤخذ من حيث هي معقولات الأشياء الخارجة عن الذهن مجردة عن ألفاظها الدالة عليها ومن سائر ما يلحقها في الذهن من العوارض التي ذكرت ، إلا أن الإنسان يضطر إلى أن يأخذها بتلك الأحوال ليصير بها إلى أن تحصل معلومة ، وإذا حصلت معلومة أخذها حينئذ مجردة عنها .

وحدد الفارابى لكل علم من العلوم أقسام ومقولاته وآليات لادراك حقائقه ، ورأى أن العلم الطبيعى هو الأقدر بتسمية العلم ، وفى ذلك يقول : وما تحتوي عليه المقولات بعضها كائن وموجود عن إرادة الإنسان ، وبعضها كائن لا عن إرادة الإنسان ، فما كان منها كائنا عن إرادة الإنسان نظر فيه العلم المدني ، وما كان منها لا عن إرادة الإنسان نظر فيه العلم الطبيعي . وأما العلم الطبيعي : فإنه ينظر في جميع ما هو شئ شئ من هذا المشار إليه وفي سائر المقولات التي توجب مادية أنواع ما هو هذا المشار إليه .وأقسام العلم الطبيعي ينظر فيها من حيث هي أنواع ما هو هذا المشار إليه ، والعلم الطبيعي يعطي جميع أسباب كل ما ينظر فيه . فإنه يلتمس أن يعطي في كل واحد منها ماذا هو وعماذا هو وبماذا هو ولماذا هو .أما فى علم العماليم : فتقتصر بين أسباب هذه على ماذا هو كل واحد منها فإذا التمس أو أراد أن يعطي ما هو كل واحد من أجزاء أجزاء المادية حتي يعطي أقصي ما يمكن أن يوجد في ماديتها ، هجم حينئذ

على أسبابه . معقولة خارجة عن المقولات وعلى أمور من أجزاء ماهيته هي خارجة عن المقولات ، فهجم على أمور هي فاعلة خارجة عن المقولات إلا أنها أجزاء ماهية الأشياء مما في المقولات ، إلا أن تلك الأجزاء لم تكن موصوفة بشئ مفارق لأنها إذا كانت أجزاء ماهية الشئ الذي هو أحد ما في المقولات كان في جملة ما هو في ذلك الشئ ، وأما الفاعل والغاية فقد يكون خارج الشئ ومفارقا له .

أما في أقسام علم ما بعد الطبيعة وكيفية العلم بها عن طريق مقولات العقل النظرى فيقول : فينبغي بعد ذلك أن ينظر في الأشياء الخارجة عن المقولات بصناعة أخري وهي علم ما بعد الطبيعيات ، فإنها تنظر في تلك وتستقصي معرفتها وتنظر في ما تحتوي عليه المقولات من جهة الأسباب وما تحتوي عليه التعاليم منها ، والعلم المدني وما يشتمل عليه من الصنائع العملية ، وعند ذلك تتناهي العلوم النظرية ، وأن المقولات المناسبة لذلك العلم هي : أيضا موضوعة لصناعة الجدل والسوفسطائية ولصناعة الخطابة والشعر ثم للصنائع العملية . فالصنائع العملية : فبعضها يعطيه كمية ما ، وبعضها يعطيه كيفية ما ، وبعضها أينا ما ، وبعضها وضعا ما ، وبعضها إضافة ما ، وبعضها يعطيه أن يكون في وقت ما ، وبعضها يعطيه ما يتغشي سطحه وبعضها أن يفعل وبعضها أن ينفعل .

وفي الفصل الثامن من كتاب الحروف يتناول الفارابى مقولة النسبة أو الإضافة والطريقة المناسبة لاستخدامها والموضوعات المناسبة لها فيقول : النسبة يستعملها المهندسون من أصحاب التعاليم دالة في الأعظام على معني هو نوع من الإضافة التي هي مقولة ما . فإنهم يجدون النسبة في الأعظام أنها إضافة في القدر بين عظيمين من جنس واحد ، يعنون بقولهم من جنس واحد أن تكون إضافة بين سطحين أو خطين أو حجمين ، ويعنون بقولهم في المقدار المساواة والزيادة والنقص ، أي أنه إذا ساوي خط خطا كان

الشبيه به في النسبة حجم يساوي حجما آخر أو سطح يساوي سطحا آخر ، وأصحاب العدد أى علماء الرياضيات يجعلونها أيضا نوعا من الإضافة كأنهم يقولون : إن النسبة في العدد هو أن يكون العدد جزءا أو أجزاء من عدد آخر ، وهذا نوع من الإضافة أخص من الذي يأخذه المهندسون ، فالنسبة التي يجدها صاحب العدد منطقية والنسبة التي يجدها المهندسون منها منطقية ومنها غير منطقية . والمنطقيون يجعلون النسبة أعم من الإضافة التي هي مقولة ما فإنهم يجعلون الإضافة نسبة ما ، وبالجملة كل شيئين ارتبطا بتوسط حرف من الحروف التي يسمونها حروف النسبة ، مثل من ، وعن ، وعلى ، وفي وسائر الحروف التي تشاكلها يسمونها المنسوبة بعضها إلى بعض . على أن اسم الإضافة واسم النسبة يستعملها النحويون في الدلالة على ما هو أخص من هذه كلها ، وذلك أن المنسوب إلى بلد أو جنس أو عشيرة أو قبيلة يدل عليه عند أهل كل طائفة بألفاظ متشكلة بأشكال متشابهة ينتهي آخرها إما إلى حرف واحد أو إلى حروف بأعيانها ،والإضافة عندهم هي أن يدل على المعاني بألفاظها مشكلة بتلك الأشكال أو مقرونة بتلك الحروف .

وفى الفصل التاسع من كتاب الحروف يتناول الفارابى مقولة الإضافة وأهم أنواعها فيقول : والمضافان بنسب كل واحد منهما إلى الآخر بمعنى واحد مشترك لهما يوجد معا لكل واحد منهما ، وأنواع الإضافة منها ما لا اسم له أصلا فيبقى المضافان لا اسم لهما ، ولا يتبين معنى الإضافة فيهما ، ومنها ما يوجد له اسم إذا أخذ لأحدهما ولا يكون له اسم إذا أخذ للآخر فيستعمل اسم ذلك الآخر الدال على ذاته عند الإضافة ، ومن حيث جنس الإضافة مثل العلم والمعلوم ، فإن العلم علم للمعلوم والمعلوم معلوم للعلم وأنواع العلم ليس يوجد لها اسم من حيث لها أنواع الإضافة التي العلم هو جنسها إلى أنواع العلوم الذي هو جنسها مثل النحو

والخطابة ، فإذا أردنا أن نضيف النحو إلى شيء ما إليه إضافة من المعلومات بالنحو أخذناه موصوفا بجنسه فقلنا النحو علم للشيء الذي هو معلوم بالنحو .

وعن ضرورة استخدام المعرفة العقلية في الوصول الى المعرفة التركيبية يتحدث الفارابي عن أنواع التراكيب ومفهوم المعرفة العقلية ومراحلها والعلاقة بيّن المعرفة المثالية وألفاظ المحاكاة فيقول : الألفاظ التي تحمل دلالات كاملة ، فإن الكاملة منها هي التي حصلت دالة عليها بعد أن صارت معقولة بفعل للعقل فيها حاص .وبذلك يتمكن الإنسان من الوقوف على المعني المشار إليه انه مركب من شيئين ، ولولا أنه علم كل واحد من المركبين على حياله ثم ركب . فمن هذا يجب أن تكون التسمية التي تدل على تركيب بتغير شكل متأخرة ومأخوذة عن لفظ ما علم وحده بسيطا بلا تركيب . فلذلك رأي القدماء أن هذه هي المشتقة ، وأن تلك هي المثالات الأول لأنهم يرون أن الألفاظ إنما أحدثت بعد أن عقلت الأشياء ، وأن الألفاظ إنما تدل أولا على ما عليه من الأمور في العقل من حيث هي معقولة . فإذا انتزعت القوة الناطقة هذه الأشياء بعضها عن بعض ، عادت فركبت بعضها إلى البعض ضروبا من التركيب تحري بها محاكاة ما هو خارج النفس من التركيب ، فيصير تركيبها لها بعض إلى بعض تركيب القضايا فتحدث الموجبات والسوالب ، وبعضها تركيب تقييد واشتراط ، وبعضها تركيب اقتضاء مثل الأمر والنهي وغير ذلك من أصناف التركيبات ، فتحدث حينئذ ألفاظ وتقدر ويقع تأمل لها وإصلاح وأن يتم المحاكاة بها للمعقولات وتحدث به أصناف الألفاظ ويدل بصف صنف منها على صنف صف من المعقولات فتحصل الألفاظ الدالة أولا على ما في النفس . وما في النفس مثالات ومحاكاة لما هي خارج النفس

وعن علاقة اللفظ بالمعنى المراد فى العقل يقول الفارابى فى ذات النص : وإنما قلنا أولا لأن انفراد المعاني المعقولة بعضها عن بعض ليس يوجد خارج النفس وإنما يوجد في النفس خاصة . والألفاظ تنفرد بعضها عن بعض مدلولا بها على المعانى التى تنفرد في النفس بعضها علن بعض . والألفاظ هي أشبه بالمعقولات التى في النفس من أن تشبه التى خارج النفس . ولذا كان من الطبيعى في طباع الإنسان أن ينطق بألفاظ وفي طباعه أن يدل ويعلم وأن تحصل الأشياء في ذهنه معقولة بالحال التى وصفت .

ويخصص الفارابى الفصل الحادي عشر من كتاب الحروف لمقولة النسبة أو الإضافة والحديث عن الأعراض وفيه يقول : وقوم أنكروا أن يكون لها وجود أصلا أى مقولة الإضافة ، وكذلك لكل نسبة ، ولذلك قال أرسطو طاليس في أول كتابه في العلم المدني : فأما الإضافة فقد يظن أنها إنما هي شرع وجور فقط ، وأراد بذلك لضعف وجودها ، وآخرون ينكرون أن تكون من المعقولات الأول بل يجعلونها من المعقولات الثواني .

وأرسطو طاليس يعتقد أن كثيرا منها في المعقولات الأول ولذلك جعلها في المقولات ، وقد يوجد كثير منها في المعقولات الثواني التى تصير غير متناهية كقولنا إضافة الإضافة ونسبة النسبة ونسبة نسبة النسبة . فإن كل ارتباط وكل وصلة بين شيئين اثنين محسوسين أو معقولين إنما تكون بإضافة أو نسبة ما بحسب الإضافة التى لها . وقد رسم ارسطو طاليس المضاف في كتابه المقولات أنها مضافات بعضها إلى بعض إضافة معادلة .

ويتناول الفارابى فى هذا النص مفهوم العرض عند الجمهور وعند الفلاسفة فيقول : والعرض عند جمهور العرب يقال على كل ما كان نافعا في

هذه الحياة الدنيا فقط ، أما ما كان نافعا في الحياة الآخرة فقط أو نافعا مشتركا يستعمل لأجل الحياة في الدنيا ويستعمل لأجل الحياة في الآخرة فإنه لا يسمي عرضا . وقد يقال أيضا على كل ما يقال عليه العارض وهو كل حادث سريع الزوال . وأما في الفلسفة فإن العرض يقال على كل صفة وصف بها أمر ما ولم تكن الصفة محمولا حمل على الموضوع ،أو لم يكن المحمول داخلا في ماهية الأمر الموضوع أصلا ، بل كان يعرف منه ما هو خارج عن ذاته وماهيته .

وهذان ضربان أحدهما عرض ذاتي والثاني عرض غير ذاتي ، والعرض الذاتي هو الذي يكون موضوعه ماهيته أو جزء ماهيته ، أو توجب ماهيته موضوعه أن يوجد له على النحو الذي توجب ماهيته أمر ما . وغير الذاتي هو الذي لا يدخل موضوعه في شئ ماهيته وماهيته موضوعه لا توجب أن يوجد له ذلك العرض . فهذا هو معني العرض في الفلسفة .

واسم العرض إنما يدل على صفات حالها هذه الحال ولا معني له غير هذا وهو المقابل للعرض ، وهو الذي قد يوجد في الأمر حينا ولا يوجد حينا ، وإنما بالعرض ، والموجود بالعرض غير قولنا العرض على الإطلاق ، فإن الذي هو بالعرض في شئ أوله أو عنده أو معه أو به منسوبا إليه بجهة ما هو أن لا يكون ولا في ماهيته واحدة منها أن ينسب إليه تلك النسبة ، لأن الذي هو بالعرض فإنما يقابل ما هو بالذات .

وفى الفصل الثالث عشر من كتاب الحروف يتناول الفارابى معانى الجوهر وفيه يقول : والجوهر عند الجمهور يقال على الأشياء المعدنية والحجارية التى هي عندهم بالوضع والاعتبار نفيسة ، وهي التى يتباهون في اقتنائها ويغالون في أثمانها ، وقد يستعملون اسم الجوهر في مثل قولنا زيد جيد الجوهر ، ويعنون به جيد

الجنس وجيد الآباء وجيد الأمهات ، فالجوهر يعنون بـه الأمـة والشـعب والقبيلـة ، وكثيرا ما يقولون فلان جيد الجوهر يعنون به جيد الفطـرة الـتي بهـا يفعـل الأفعـال الخلقية أو الصناعية وبالجملة الأفعال الإرادية .

فإن الإنسان إنما يفطر على أن تكون بعض الأفعال الإراديـة أسـهل عليـه مـن بعضها الآخر لأن ماهية الشئ الكاملـة إنمـا هـو ، وبصـورته إذا كانـت في مـادة ملائمة معاضده على الفعل الكائن عنها . فإذا كان كذلك فـإن الفطـرة الـتي كـان الناس يعنون بقولهم الجوهر إنما هي ماهية الإنسان وهـي الـتي بهـا الإنسـان إنسـان بالفعل ، فإذن إنما يعنون بالجوهر ماهية الإنسان ، كان ذلـك جـوهر زيـد أو آبائـه أو جنسه ، وأيضا فإنهم يظنون أن آباءه وأمهاته وجنسه الأقـدمين هـم مـواده الـتي منها كون ، ويظنون أن مواد الشئ متى كانـت جيـدة كـان الشـئ جيـد ، فهـم يعنون بالجوهر ههنا أيضا مواد الشئ ويرون أن ماهية الشـئ بمادتـه فقـط وآخـرون يرون أنها بأجزاء ماهيته.

وعن مفهوم الجوهر عند الفلاسـفة يقـول الفـارابي : وأمـا في الفلسـفة فـإن الجوهر يقال على المشار إليه الذي هـو لا في موضـوع أصـلا ويقـال علـى كـل محمول عرف ما هو المشار إليه من نوع أو جنس أو فصل وعلـى مـا عـرف ماهيـة نوع من أنواع هذا المشار إليه وما به ماهيته وقوامه ، وقد يقـال علـى العمـوم علـى ما عرف ماهية أي شئ كان من أنواع جميع المقولات وعلـى مـا بـه قـوام ذاتـه . وهو الذي بالتمام بعضها إلى بعـض تحصـل ذات الشـئ ، وهـي الـتي إذا عقلـت يكون قد عقل الشئ نفسه ، وهو الـذي بالتمـام بعضـها إلى بعـض يحصـل ذلـك الشئ .

فلذلك نسمع المتفلسفين يقولون : الحد يعرف جوهر الشئ ويدل قوامه على جوهر الشئ ، فإنهم يعنون بالجوهر ههنا الأشياء التي بالتئام بعضها إلى بعض تحصل ذات الشئ . وإذا عقلت يكون قد عقل الشئ نفسه ملخصا بأجزائه ، فالجوهر على الإطلاق هو المستغني بماهيته عن سائر المقولات . وعند أرسطو طاليس الجوهر هو المشار إليه الذي لا في موضوع وكلياته الجواهر الثواني ، إذا كانت تلك هي الموجودة خارج النفس .

والجوهر في الفلسفة على ضربين : أحدهما الموضوع الأخير الذي ليس له موضوع أصلا والثاني ماهية الشئ ، أي شئ اتفق مماله ماهية ولا يقال الجوهر على غير هذين ، فإن المادة والصورة هما ماهية ثلاثية ، حين يصير الجوهر على ثلاثة أنحاء : أحدها : ما ليس له موضوع من المقولات أصلا ولا هو موضوع لشئ منها الفهم إلا أن يكون لإضافة ما ، فإنه ليس يعرف شئ أصلا أن يوصف بنوع منها . والثاني : ما ليس له موضوع من المقولات أصلا وهو موضوع بجميعها . والثالث : ماهية أي شئ اتفق مماله ماهيته من أنواع المقولات وأجزاء ماهيته . فيعرض ها هنا أيضا أن يكون الجوهر إما جوهرا بالإطلاق وإما جوهرا لشئ ما .

وفي الفصل الرابع عشر يتناول الفارابي مفهوم الذات العاقلة وفيه يقول : الذات تقال على كل مشار إليه لا في موضوع ، ويقال على ما يعرف في مشار إليه مما ليس في موضوع ، وما هو خارج عن ماهيته ، ويقال أيضا على ما ليس له موضوع أصلا ولا هو موضوع لشئ أصلا ، فهذه معاني الذات على الإطلاق.

وهو يقال أي لفظ الذات على كل ما يقال عليه الجوهر وعلى ما لا يقال عليه الجوهر ، فإن المشار إليه الذي في موضوع ليس يقال إنه جوهر وعلى ما لا

يقال إنه جوهر أصلا لا بإطلاق ولا بإضافة . وأما ذات الشيء فهو ذات مضافة ، فإنه يقال على ماهية شئ وجزء ماهيته وبالجملة لكل ما أمكن أن يجاب به في أي شئ كان في جواب ما هو ذلك الشئ .

وهذه اللفظة وما تصرف وتشكل منها أعني الذات وما بذاته وذات الشيء ليست مشهورة عند الجمهور ، وإنما هي ألفاظ يتداولها الفلاسفة وأهل العلوم النظرية ، والجمهور يستعملون مكانها قولنا بنفسه ، فإنهم يقولون زيد بنفسه قام بالحرب ، يعنون بلا معين ويقولون زيد هو نفسه أي بذاته لا بغيره أي مستغن عن غيره في كل ما يفعله .

وفي الفصل الخامس عشر من كتاب الحروف يتناول الفارابي مفهوم الموجود وفيه يقول : الموجود في لسان العرب هو اسم مشتق من الوجود والوجدان ، وهو يستعمل عندهم مطلقا ومقيدا ، أما مطلقا ففي مثل قولهم : وجدت الضالة ، وطلبت كذا حتى وجدته ، وأما مقيدا ففي مثل قولهم : وجدت زيدا كريما أو لئيما .

فالموجود المستعمل عندهم وعلى الإطلاق قد يعنون به أن يحصل الشيء معروف المكان وأن يتمكن منه في ما يراد منه ويكون معرضا لما يلتمس منه . وقد يعنون به أن يصير الشئ معلوما . وأما الذي يستعمل مقيدا ففي مثل قولهم وجدت زيدا كريما أو لئيما فإنما يعنون به عرفت زيدا كريما أو لئيما لا غير . ثم في سائر الألسنة ومثل الفارسية والسريانية والسفدية لفظة يستعملونها في الدلالة على الأشياء كلها لا يخصون بها شيئا دون شئ ويستعملونها في الدلالة على رباط الخبر بالمخبر عنه ، وهو الذي يربط المحمول بالموضوع متى كان المحمول اسما ، أو أرادوا أن يكون المحمول مرتبطا بالموضوع ارتباطا بالإطلاق من غير ذكر زمان ،

وإذا أرادوا أن يجعلوه مرتبطا في زمان محصل ماضي أو مستقبل استعملوا كلمة تشير الى معنى الوجودية وهي كان أو يكون أو سيكون أو الآن . فنحن الآن نخص معنى هذه اللفظة إذا استعملت في العلوم النظرية على النحو الذي ذكرنا أنه ينبغي أن تستعمل عليه .

فالموجود لفظ مشترك يقال على جميع المقولات وهي التي تقال على مشار إليه ويقال على كل مشار إليه كان في موضوع أولا في موضوع . والأفضل أن يقال إنه اسم لجنس من الأجناس العالية على أنه ليست له دلالة على ذاته ، ولذا فإن الموجود لفظ يقال على جميع أنواعه بتواطؤ مثل اسم العين ، ثم يقال على كل ما تحت نوع نوع بتواطؤ على أنه اسم أول لذلك النوع ، ثم لكل ما تحت ذلك النوع . ويمكن أن يقال أنه اسم يقال باشتراك على العموم على جميع جنس جنس من الأجناس ، ثم هو اسم لواحد واحد مما تحته يقال عليه بالخصوص أو يكون بنوع من الإضافة ، وقد يقال على كل قضية كان المفهوم منها هو بعينه خارج النفس ، وبالجملة على كل متصور ومتخيل في النفس ، وعلى كل معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو في النفس ، وهذا معنى أنه صادق فإن الصادق والموجود مترادفان .

وقد يقال على الشئ أنه موجود ويعني به أنه محاز بماهية ما خارج النفس سواء تصور في النفس أو لم يتصور ، والماهية والذات قد تكون مقسمة وقد تكون غير منقسمة . فالموجود إذن يقال على ثلاثة معان : على المقولات كلها ، وعلى ما يقال عليه الصادق ، وعلى ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس تصورت أو تتصور . وما هو موجود بالقوة لم تجر عادة الجمهور فيه أن يسموه موجودا بل يسموه غير موجود ، وإنما يسمون بلفظ الموجود ما كانت ماهيته

بالعقل صادقة ، وغير الموجود وما ليس بموجود يقال على نقيض ما هو موجود وهو ما ليس ماهية خارج النفس ، وذلك يستعمل على ما لا ماهية له ولا بوجه من الوجوه أصلا ولا خارج النفس ولا في النفس ، وعلى ما له ماهية متصورة في النفس لكنها ليست خارج النفس وهو الكاذب فإن الكاذب قد يقال إنه غير موجود .

النـــص الرابع

من كتاب

الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس

للشيخ الإمام الملقب بالمعلم الثاني

أبي نصر للفارابي

وهو يحتوي على رسائل ومقالات هي :

١) المقالة الأولى : كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو .

٢) المقالة الثانية : في أغراض الحكيم من كتاب الحروف (ما بعد الطبيعة)

٣) مقالة : في معاني لعقل للمعلم الثاني الفارابي .

٤) رسالة لأبي نصر فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .

٥) عيون المسائل لأبي نصر الفارابي .

٦) رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها .

٧) نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم .

رابعا : العقل فى كتاب الفارابى الجمع بين رأى الحكيمين

المقالة الأولى في العقل ومبادئ المعرفة

يقول الفارابى : إنا نعلم يقينا أنه ليس شئ من الحجج أقوي وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشئ الواحد واجتماع الآراء الكثيرة ، إذ العقل عند الجميع حجة ، ولأجل أن ذا العقل ربما يخيل إليه الشئ بعد الشئ على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشئ ، احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك .

والعقل الواحد ربما يخطئ في الشئ الواحد لا سيما إذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مرارا و لم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة ، وأن حسن الظن بالشئ أو الإهمال في البحث قد يغطي ويعمي ويخيل .

وأما العقول المختلفة إذا اتفقت بعد تأمل منها وتدرب وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت ، فلا شئ أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه . وينبغي أن تعلم أن ما من ظن يخطئ أو سبب يغلط إلا وله داع إليه وباعث عليه ، واعلم أن بما هو متأكد في الطبائع ، بحيث لا تقلع عنه ولا يمكن خلوها عنه والتبرأ منه في العلوم والآراء والاعتقادات وفي أسباب النواميس والشرائع وكذلك في المعاشرات المدنية والمعائش هو الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات .

المقالة الثانية : فى أغراض الحكيم

فى هذه المقالة تناول الفارابى العلاقة بين النفس والعقل من جهة وبين علم التوحيد والميتافيزيقا وباقى العلوم الطبيعية من جهة ثانية فيقول : كثير من الناس سبق إلى وهمهم أن فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري سبحانه وتعالى ، والعقل والنفس وسائر ما يناسبها ، وأن علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه . ونحن نريد أن نشير إلى الغرض الذي فيه وإلي الذي يشتمل عليه كل مقالة منه (يقصد كتاب أغراض الحكيم لأرسطو) فنقول : إن العلوم منها جزئية ومنها كلية ، والعلوم الجزئية هي التى موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهوبات ، ويختص نظرها بأغراضها الخاصة لها مثل علم الطبيعة فإنه ينظر في بعض الموجودات وهو الحكم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ، ومن جهة ما له مبادئ ذلك ولواحقه ، وعلم الهندسة ينظر في المقادير من جهة ما تقبل الكيفيات الخاصة بها ، وكذلك علم الحساب في العدد ، وعلم الطب في الأبدان الإنسانية من جهة ما تصح وتمرض . وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس منها النظر فيما يعم جميع الموجودات ، وأما العلم الكلي فهو الذي ينظر في الشئ العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة ، وفي أنواعه ولواحقه وفي الأشياء التى لا تعرض بالتخصيص لشئ شئ من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والتام والناقص ، أو في المبدأ المشترك لجميع الموجودات . وهو الشئ الذي ينبغي أن يسمي باسم الله جل جلاله .

الميتافيزيقا " علم ما بعد الطبيعة "

وينبغي أن يكون العلم الكلي علما واحدا فإنه لو كان علمان كليان لكان لكل واحد منهما موضوع خاص ، وليس يشتمل على موضوع علم آخر ، فإذن العلم الكلي واحد وينبغي أن يكون العلم الإلهي داخلا في هذا العلم ، لأن الله مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون موجود .

وهذا العلم أعلي من العلم الطبيعي ، فلهذا واجب أن نسمي علم ما بعد الطبيعة وعلم التعاليم والموضوع الأول لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه في العموم وهو الواحد . وعلى ذلك تكون المعرفة بالمطلق هي العلم بالكلي وهي علم واحد لا تجزئ فيه ، ويبحث هذا العلم ايضا في لواحق الموجود كالقوة والفعل والتمام والنقصان والعلة والمعلول ولواحق الوحدة كالهوية والتشابه والتساوي والموافقة والمؤازرة والمناسبة وغير ذلك .

المقالة الثالثة في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي

وفيها يقول الفارابى : اسم العقل يقال على أشياء كثيرة

الأولى : الشئ الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنه عاقل .

والثانى :العقل الذي يردده المتكلمون فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل .

والثالث : العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتابه : البرهان .

والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق .

والخامس الذي يذكره في كتاب النفس .

والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة .

أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان أنه عاقل فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل ، وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر ، فالعقل دال على جودة الاستنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليتجنب ، فهو تعقل ، فهؤلاء إنما يعنون بالعقل المعنى الكلي ، ومن قول هؤلاء يلزم أيضا أن يكون العاقل إنما يكون عاقلا مع جودة رويته إذا كان فاضلا يستعمل بجودة ونية في الأفعال الفضيلة لتفعل ، وفي الأفعال الرذيلة لتتجنب وهذا هو المتعقل .

وقد صار مرجع الجمهور بأسرهم فيما يعنونه بالعاقل إلى التعقل ، ومعنى التعقل عند أرسطو طاليس هو جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة .

ـــ وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فإنما يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع ، فإن بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل .

ـــ وأما العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتاب البرهان فإنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا ولا فكرة ، بل بالفطرة والطبع ، أو من حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت ، فإن هذه القوة جزء ما من النفس تحصل بها المعرفة الأولي لا بفكر ولا بتأمل أصلا ، واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية .

وأما العقل الذي ذكره أرسطو طاليس في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق ، فإنه يريد به جزء النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شئ مما هو في جنس من الأمور وعلى طول تجربة شئ مما هو في جنس من الأمور على طول الزمان لليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التى شأنها أن تؤثر أو تجتنب ، فإن ذلك الجزء من النفس سماه العقل في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق ،وفيه يرى أن فى هذا الجزء من النفس تقع مبادئ التعقل فيما سبيله أن يستنبط من الأمور الإرادية التى من شأنها أن تؤثر أو تجتنب ، ونسبة هذه القضايا إلى ما يستنبط بالتعقل كنسبة تلك القضايا الأول التى هي مذكورة في كتاب البرهان إلى ما يستنبط به .

وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق يزيد مع الإنسان طول عمره فتتمكن فيه تلك القضايا وينضاف إليها في كل زمان قضايا لم تكن عنده ، ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه عقلا تفاضلا متفاوتا .ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من الأمور صار ذا رأي في ذلك الجنس ، ومعني ذي الرأي هو الذي إذا أشار بشئ ما قبل رأيه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع وتكون مشوراته مقبولة .

والمتكلمون يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذي ذكره أرسطو طاليس في كتاب البرهان ، ولكنك إذا استقريت ما يستعملونه من المقدمات الأول تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادئ الرأي المشترك فلذلك صاروا يؤمنون بشئ ويستعملون غيره .

أما العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال . والعقل

الذي هو بالقوة هو نفس أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها ، وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا أن تصير صورا في هذه الذات ، وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صورا في هذه الذات هي المعقولات . وبها صارت تلك الذات عقلا بالفعل . فهذا معني العقل بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، ومعني قولنا : أنها عاقلة يعني أن المعقولات صارت صور لها على أنها صارت هي ليس بعينها تلك الصور فإذن معني أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معني واحد بعينه .

فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات ، وشأن الموجودات كلها أن تعقل وتحصل صورا لتلك الذات ، فإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل أن تعقل أيضا فيكون الذي يعقل حينئذ ليس شيئا غير الذي هو بالفعل عقل .

وأما العقل الفعال الذي ذكره أرسطو طاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلا ، وهو نوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل ، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل ، ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة ، ومعني الظلمة هو الاشفاف بالقوة وعدم الاشفاف بالفعل : لأن المبدأ الذي به صار البصر بصيرا بالفعل بعد

أن كان بصيرا بالقوة وصارت الموجودات التي كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل الاشفاف الذي حصل في البصر عن الشمس ، فعلي هذا المثال يحصل في الذات التي هي عقل بالقوة شئ ما منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر ، وذلك الشئ يعطي إياه العقل الفعال فيصير مبدأ به تصير المعقولات التي كانت بالقوة معقولات له بالفعل ، وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيرا بالفعل والموجودات مبصرات بالفعل كما تعطيها من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل ، والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزال إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل .فالمجودات في العقل الذي بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعال .

المقالة الرابعة : رسالة لأبي نصر الفارابي

فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة

قال أبو نصر الفارابي : الأشياء التي يحتاج إلى تعلمها ومعرفتها قبل تعلم الفلسفة التي أخذت عن أرسطو فهي تسعة أشياء :

- الأولى منها : أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة ، على اعتبار أن أسماء الفرق تعبر عن مذهبها ومبدئها .
- والثاني منها : معرفة غرضه في كل واحد من كتبه ، لأن كل كتاب يهدف إلى إبراز جانب من جوانب المعرفة والحكمة .
- والثالث : المعرفة بالعلم الذي ينبغي أن نبدأ به في الفلسفة .
- والرابع : معرفة الغاية التي يقصد إليها تعلم الفلسفة .
- والخامس : معرفة السبيل التي يسلكها من أراد الفلسفة .
- والسادس : المعرفة بنوع كلام أرسطو وكيف يستعمله في كل واحد من كتبه
- والسابع : معرفة السبب الذي دعا أرسطو إلى استعمال الأغراض في كتبه .
- والثامن : معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يوجد عنده علم الفلسفة .
- والتاسع : الأشياء التي يحتاج إليها من أراد تعلم كتب أرسطو .

فمن كتب الفيلسوف يمكن أن نتعرف على الأمور العامة والخاصة والمبادئ : فمعرفة المبادئ التي بجميع الأشياء ومعرفة الأشياء التي هي بمنزلة اللاحقة ، وأما المبادئ فهي العنصر والصورة ، وما أشبه المبادئ ، وليست كذلك بالحقيقة بالتقريب ، وأما اللاحقة للمبادئ فالزمان والمكان ، وأما الشبيهة باللاحقة فالخلاء وما لا نهاية له .

وأما الكتب التي يتعلم منها الأمور الخاصة لكل واحد من الطبائع : فبعضها يعلم منه معرفة الأشياء التي لا كون لها ، وبعضها يعلم منه معرفة الأشياء المكونة ، فأما العلم بجميعها فالإستحالة الحركة .

وأما العلم الذي ينبغي أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة : فأصحاب أفلاطون يرون أنه علم الهندسة ويستشهدون على ذلك بما كتبه أفلاطون على باب هيكله : من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا . وذلك لأن البراهين المستعملة في الهندسة أصح البراهين كلها ، وأما أصحاب أنوفراسطس فيرون : أن يبدأ بعلم إصلاح الأخلاق وذلك أن من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكن أن يتعلم علما صحيحا . والشاهد على ذلك أفلاطون في قوله : أن من لم يكن نقيا ذكيا فلا يدنو من معهدنا أو مذهبنا . وأبقراط حيث يقول : إن الأبدان التي ليست بنقية كلما غذوتها زدتها شرا .ولذلك ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة الفضيلة فقط التي هي بالحقيقة فضيلة لا التي تتوهم أنها كذلك أعني اللذة والمحبة ، وبذلك يكون إصلاح الأخلاق لا بالقول فقط لكن بالأفعال أيضا . ثم تنصح بعد ذلك النفس الناطقة كما تفهم طريق الحق التي يؤمن معها الغلط والوقوع في الباطل وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان . والبرهان على ضربين منه هندسي ومنه منطقي .

وكذلك ينبغي أن يؤخذ أولا من علم الهندسة بمقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين الهندسية ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق .

وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة : فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله ، وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان ، وأما السبيل الذي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة فهي القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية ، والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم وذلك أن تمام العلم العمل ، وبلوغ الغاية في العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب إلى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة ، وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولا بإصلاح الإنسان نفسه ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته .

المقالة الخامسة : عيون المسائل لأبي نصر الفارابي

تناول الفارابى فى هذه المقالة مسألة أنواع العقول وكيفية صدور العقول عن العقل الأول ، ومسألة الوجود الطبيعى بين الوجوب والإمكان ، ومفهوم الحدوث ، والصدق المنطقى ومدى اليقين به ، وتقسيمه لواجب الوجود ، وفى ذلك يقول : العلم ينقسم إلى تصور مطلق ، كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس ، وإلى تصور مع تصديق كما يتحقق كون السموات ، والعلم بإن العالم محدث .

فمن التصور مالا يتم إلا بتصور يتقدمه ، كما لا يمكن تصور الجسم ما لا يتصور الطول والعرض والعمق ، وليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لابد من الانتهاء إلى تصور يقف ولا يتصل بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والإمكان ، فإن هذه لا حاجة بها إلى تصور شئ قبلها يكون مشتملا يتصورها ، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن ، ومتى رام أحد إظهار هذه المعاني بالكلام عليها فإنما ذلك تبينه للذهن لا أنه يروم إظهارها بأشياء هي أشهر منها .

ومن التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك قبله أشياء أخر كما أنا نريد أن نعلم وأن العالم محدث ، فيحتاج أولا أن يحصل لنا التصديق بأن العالم مؤلف ، و أن كل مؤلف محدث ، ثم نعلم أن العالم محدث . ولا محالة ينتهي هذا التصديق إلى تصديق لا يتقدمه تصديق يقع به التصديق . وهذه أحكام أولية ظاهرة في العقل ، كما أن طرفي نقيض أبدا يكون أحدهما صدقا والآخر كذبا ، وأن الكل أعظم من جزئه . والعلم الذي نعلم به هذه الطرق ويوصلنا بتلك الطرق إلى تصور الأشياء وإلى التصديق هو علم المنطق ، وغرضنا به هو معرفة

هذين الطريقين اللذين ذكرناهما حتى نفرق بين التصور التام والناقص عنه ، والتصديق اليقيني والقريب من اليقيني ، والتصديق اليقيني الذي لا سبيل للشك فيه .

وفي التمييز بين الواجب والممكن في الوجود يقول الفارابي : إن الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمي ممكن الوجود ، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمي واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غني بوجوده عن علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره .

فيلزم من هذا إن كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل وإما علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها أن يكون في وقت دون وقت والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها على سبيل الدور بل لابد من انتهائها إلى شئ واجب هو الموجود الأول .

فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ولا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجود بغيره وهو السبب الأول لوجود الأشياء ، ويلزم أن يكون وجوده أول وجود ، وأن يتره عن جميع أنحاء النقص ، فوجوده إذن تام ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومتره عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية . ولا ماهية له مثل الجسم إذا قلت إنه موجود ، فحد الموجود شئ ، وحد الجسم شئ ، سوي أنه واجب الوجود وهذا وجوده

ويلزم من هذا أن لا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ، ووجوده بذاته أبدي أزلي لا يمازجه العدم وليس وجوده بالقوة .

ويلزم من هذا أن لا يمكن أن لا يكون ، ولا حاجة بـه إلى شـئ يمـد بقـاءه ولا يتغير من حال إلى حال . وهو واحد بمعني أن الحقيقة التي لـه ليسـت لشـئ غـيره ، وواحد بمعني أنه لا يقبل التجزئ كما تكون الأشياء الـتي لهـا عظـم وكميـة ، وإذن ليس يقال عليه كم ولا متي ولا أين وليس بجسم .

وهو واحد بمعني أن ذاته ليست مـن أشـياء غـيره كـان منـها وجـود ، ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجـنس والفصـل ، ولا ضـد لـه . وهـو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض ، وهـذه الأشـياء الثلاثـة كلـها فيه واحدة وهو حكيم وحي وعالم وقـادر ومريـد ولـه غايـة الجمـال والكمـال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته وهـو العاشـق الأول والمعشـوق الأول . ووجـود جميع الأشياء منه على الوجه الذي يوصل أثر وجـوده إلى الأشـياء فتصـير موجـودة . والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده .

ولكل موجود من وجوده قسم ومرتبـة مفـردة ، ووجـود الأشـياء عنـه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ، ولا يكون له معرفـة قصـد الأشـياء ولا صـدور الأشياء عنه على سبيل الطبع مـن دون أن يكـون لـه معرفـة ورضـاء بصـدورها وحصولها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وبأنـه مبـدأ لنظـام الخـير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه .

فإذن علمه علة لوجود الشئ الذي يعلمه ، وعلمه للأشـياء لـيس بعلـم زمـاني وهو علة لوجود جميع الأشياء ، وبمعني أنه يعطيهـا الوجـود الأبـدي ويـدفع عنـها العدم مطلقا لا بمعني أنه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة .

وهو علة المبدع الأول . والإبداع هو حفظ إدامة وجـود الشـئ الـذي لـيس وجوده لذاته إدامة لا يتصل بشئ مـن العلـل غـير ذات المبـدع ، ونسـبة جميـع

الأشياء إليه من حيث أنه مبدعها ، أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة . وبوساطته تكون علة الأشياء الأخر نسبة واحدة ، وهو الذي ليس لأفعاله نية ولا يفعل ما يفعله لشئ آخر .

وأول المبدعات عنه شئ واحد بالعدد وهو العقل الأول ، ويحصل في المبْدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول ، لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول ، وليست الكثرة التي فيه من الأول لأن إمكان الوجود هو لذاته وله من الأول وجه من الوجود .

ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود عالم بالأول عقل آخر . ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه يحصل من ذلك العقل الأول الثاني بأنه ممكن الوجود . وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس ، والمراد بهذا أنه هذين الشيئين : الفلك والنفس .

ويحصل عن العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلي ، وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بداية في العقل الأول ، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل . ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة . وهذه العقول مختلفة الأنواع ، والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر .

ويجب أن يحصل من الأركان الأمزجة المختلفة على النسب التي بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر الذي هو سبب لأمر أكوان هذا العالم والأفلاك التي حركاتها مستديرة .

الخـــاتـــمة

لا شك أن نظرية الفارابى فى العقـــل والمعرفـــة قـــد تجـــاوزت بالفعـــل حـــدود المعارف والآراء التى قدمها كل من أفلاطون وأرســـطو ، بـــل وكـــثير مـــن فلاســـفة العرب والعديد من فلاسفة العصر الحديث أيضـــا ، هـــذا رغـــم تـــأثره واســـتفادته الكبيرة مما قدمه فلاسفة اليونان وغيرهم مـــن معـــارف وآراء حـــول طبيعـــة العقـــل ودوره ، ومدى إمكان قيام المعرفة العقلية وطبيعتـــها ، وأهميـــة تحقيـــق التـــوازن بـــين المعقول والموجود .

ولقد أثبت الفارابى أن المعرفة العقلية وحدها هى السبيل إلى الوصول إلى اليقين سواء فى المعارف الطبيعية أو النظرية أو حتى المعارف الإلهية المتعلقة بالنبوات وغيرها . وكـــان تأثير هذه الآراء التى قدمها الفارابى كبيرا فى العديد من الفلاسفة الذين جـــاءوا بعـــده ، وكذلك علماء الكلام الذين استفادوا كثيراً من آراء الفارابى فى المنطق ومقولات الـــيقين العقلى ، وهذه النتيجة تتوافق كثيراً مع ما ذهب إليه أستاذنا الدكتور / عاطف العراقى فى كتابه مصطلحات وشخصيات حيث أثبت أن الفارابى قد تأثر فى فلسفته بالعديـــد مـــن المصادر الدينية والأفلاطونية ، وأنه كان لديه القدرة على الانتقاء والاختيار بـــين تلـــك المصادر والاتجاهات ، والمزج بينها بدقة ، وهو ما ظهر واضحا فى محاولته الجمـــع بـــين أفلاطون وأرسطو ، أو بين الفلسفة والدين ، وأن الفارابى قد قـــال بنظريـــة فى مراتـــب العقول والتى تسمى بنظرية الفيض أو الصدور ، أى أن الواحد لا يصدر عه إلا واحـــد وهو العقل الأول ، ثم يصدر عن هذا العقل الأول عقل ثان وهكذا.

ولهذا فنحن نؤيد ما ذهب إليه أستاذنا الدكتور عاطف العراقى عن فلسفة الفـــارابى العقلية وأثرها الواضح فى من جاءوا بعده وقوله : إننا نجد لدى الفارابى ونظريته فى المعرفة اتجاها اشراقيا واضحاً عند بحثه فى الصفات الإلهية وفى العقل الفعال ، وعلاقته بالعالم

وأنواع الموجودات الطبيعية الحية وغير الحية ، وطبيعة النفس البشرية ومصيرها ، وأن الفارابى قد أثر فعلا بفكره ونظريته فى النفس والمعرفة العقلية فى فلسفة وآراء كثير من الفلاسفة الذين جاءوا بعده سواء من فلاسفة المشرق العربى أو المغرب العربى أيضاً ، ومن بينهم ابن باجة أول فلاسفة بلاد الأندلس .

إن نظرية المعرفة العقلية التى قدمها الفارابى قد تميزت بميزات وسمات عدة فى مقدمتها الصدق واليقين ، والعمق والتأثير ، والفاعلية والاستمرار ، والقوة والثبات والجدة ، كما أنه أعلى من قيمة العقل ومعارفه بدرجة كبيرة ، وجعل العقل البشرى أفضل وأعلى قوى النفس المدركة ، واستطاع تجديد وسائل استخدام مقولات العقل بطريقة عملية أكثر منها نظرية ، ليس هذا فحسب بل جعله مساويا للوجود البشرى ، وجعل اليقين العقلى طريقا ممهدا لتحقيق السعادة فى الدنيا والآخرة .

كما استطاع الفارابى تحديد مجالات وحدود وأبعاد المعرفة العقلية فى مختلف العلوم النظرية والعملية ، ولذا جاءت نظريته المعرفية شاملة لمختلف الأبعاد المعرفية والاجتماعية والخلقية والروحية ، إلى جانب ذلك فقد نجح الفارابى فى تحديد مبادىء ومقولات المعرفة البرهانية التى توصل إلى اليقين بطريقة عملية أكثر منها نظرية ، وأنه نجح فى إثبات تكامل الحقيقة ووحدتها ، وأثبت مدى أهمية ولزوم البرهان العقلى فى تحقيق غايات الإنسان وتقرير ما ينبغى أن يكون عليه الإنسان والمجتمع بالفعل. كما أثبت أن المعرفة الفلسفية بالوجود العام هى التى تقدم مقولات ومعايير الصدق اللازمة التى تحقق اليقين والسعادة للإنسان.

أما الأبعاد الرئيسية التى تميزت بها نظرية الفارابى فى المعرفة العقلية فهى :

البعد العلمى : ويتمثل فى الإقرار بوجوب العلم بالمبادىء الأول ومقولات البرهان العقلى ، ووجوب العلم بأحوال النفس والبدن ، وإثبات أن المعرفة وحدها لا تكفى للوصول إلى اليقين ولا إلى الغاية القصوى التى هى السعادة و الكمال ، إذ لابد من توافر القصد والإرادة والسعى إلى الأعمال بالعلم والتدريب من أجل اكتساب الخبرات اللازمة لتحصيل كافة العلوم والمعارف ، ولهذا كان يردد مقولته : إن تمام العلم العمل ، وأن العلم هو القدرة التى تخلق كل شىء ، ودليل ذلك أنه يكفى أن يعلم العقل الأول الشىء لكى يوجد ، وكلما يعقل العقل الأول ذاته يحدث ميلاد جديد لعقل جديد وعلم جديد.

وفى نظريته فى المعرفة العقلية قدم الفارابى مبررات التمييز بين البرهان الفلسفى بوصفه العلم بالكلى والذى يتميز بالإطلاق ، وبين البرهان العلمى المتعلق بوجود الشىء والذى يقع بالتجربة لا بالاستقراء ، فالبرهان العقلى هو الذى يقدم الأحكام الأولية والمعايير المنطقية التى نميز بها بين الحق والباطل وبين الظاهر والباطن.

ولقد ظهرت بعد الفارابى تأثيرات واضحة وإيجابية فى آراء العديد من الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفته العقلية والمنطقية وخاصة فى البعد العلمى الذى قدمه الفارابى والذى ظهر بوضوح فى فلسفة العديد من المفكرين العرب خاصة ابن سينا فى المشرق وابن رشد فى المغرب العربى ، كما امتد تأثيره إلى بعض فلاسفة العصر الحديث من أصحاب الاتجاه العقلى والمثالى ، كما ظهر تأثير فلسفة الفارابى واضحاً فى سيادة الاتجاه العقلى عند فلاسفة العرب وعلماء الكلام وأصحاب التأويل الذين استفادوا كثيرا من تقسيم الفارابى للعلوم والمعارف

،وأهمية تطور أنماط التفكير ومناهج البحث العلمى ، وزيوع المنهج التكاملى الذى يجمع بين مختلف وسائل لمعرفة الحسية والعقلية والبرهانية وكيفية الاستفادة منها بصورة متكاملة.

البعد الدينى : ويتمثل فيما قرره الفارابى من أن العلم الكلى ينبغى أن يكون علماً واحداً ، وأن يكون متضمناً للعلم الإلهى ، لأن المعرفة بالمطلق أو العلم الكلى يشمل العلم بالمبادىء الطبيعية وما بعد الطبيعة الذى هو علم التوحيد أو العلم الإلهى .

كما أثبت الفارابى أن التوفيق والتقريب بين الحكمة والشريعة لُه ما يبرره ،وقدم البراهين والأدلة التى تثبت وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة بإثبات وحدة المصدر ووحدة الغاية كذلك ، ومن ثم كانت نظرية الفيض أو العقل الفعال الذى تصدر عنه جميع المعارف أساس قيام نظرية المعرفة العقلية عنده وإثبات وحدة المعرفة والحقيقة.

كما أثبت الفارابى تلازم العلاقة الضرورية بين المعرفة والاعتقاد ، على اعتبار أن المعرفة هى الاعتقاد الصادق الذى يتوفر لدى المعتقد أسس لصدقه ، وهو الرأى الذى تأثر به المتأخرون من المعتزلة والأشاعرة ، وكذلك رجال السياسة والأخلاق حين قسم الفارابى المدن الفاضلة وغير الفاضلة حسب درجة المعرفة وصدق الاعتقاد ، كما كان لفكرة التلازم بين المعرفة والاعتقاد التى قال بها الفارابى أثرها الواضح فى آراء العديد من الفلاسفة المعاصرين ، كما كانت نظريته فى المعرفة وآراؤه ومنهجيته القائمة على البرهان وشرائط اليقين مرجعاً فى حسم قضايا الخلاف المذهبى ومعرفة كيفية الدفاع عن العقيدة ببراهين العقل ،

لأن النظر الكلى وحده هو الذى يحقق اليقين والتقارب المعرفى والتفاهم ويقضى على مظاهر الخلاف فى الجزئيات.

البعد الاجتماعى : والذى تمثل فى الأفكار التى قدمها الفارابى حول الإصلاح وكمال العمران البشرى والتعاون من أجل اكتساب الفضائل واكتمال المعارف ، وتلازم العلاقات وتحقق أفعال الخير ، وتقريره أن جودة التمييز تتألف من معارف العقل الجمعى لا الفردى ، وهى القوة الناطقة التى تقوم بعمليات التركيب والتأليف والمحاكاة وحصول المعانى والدلالات الكاملة فى الذهن.

ولقد تحقق البعد الاجتماعى لنظرية الفارابى فى المعرفة العقلية من خلال إقراره فكرة إمكان ومعقولية قيام الدولة الفاضلة على الأخلاق ومبادىء العلم ،والالتزام بمبدأ التعاون سواء فى الأسرة أو المجتمع ، بوصفها أسس قيام المجتمع السليم ، وبحيث يكون الاهتمام بالفرد من أجل الجماعة والاهتمام بالعلم من أجل التعليم ، وأن تكون مهمة الفيلسوف رئيس الدولة التوجيه والتصحيح لمبادىء وأفكار ونظم الاجتماع البشرى والقيمى على أساس مقولات البرهان واليقين العقلى التى تقى الفرد والمجتمع من مهاوى الخطأ والزلل والانحراف ، فالمعرفة الصحيحة عند الفارابى تتطلب إرادة كلية جماعية تتعاون لتحقيق الغاية بإكمال كل نقص وتصحيح كل فاسد من معتقد أو رأى.

كما تمثلت فائدة البعد الاجتماعى فى إمكان تفسير الظواهر الثقافية والاجتماعية والتعامل مع منطق العصر فى مختلف مراحل تطوره ، مما جعلنا نقرر أن فلاسفة العصر الحديث كانوا أكثر استفادة من آراء الفارابى فى المعرفة العقلية ،وأكثر فهما لطبيعتها الإنسانية والاجتماعية.

البعد الإنسانى : ويتمثل فى اعتبار العقل هو الانسان على الحقيقة ، وأن الانسان لايساوى شيئا بدون العقل المفكر الواعى ، وأن العقل هو أعلى وأقوى درجات النفس الناطقة ، وأن مسؤلية العقل الأساسية لاتتوقف عند حدود المعرفة والفكر، لأن وظيفته الحقيقية هى تحديد ما يجب على الإنسان فعله وفى المقدمة ضرورة العلم بالمحسوس وغير المحسوس ، وادراك المبادىء ، واستخدام مفولات العقل فى تحصيل المعارف والعلوم ، ومعرفة حقائق الشريعة ودقائق العلم البديعة وتحقق الوعى بأمور الحياة وقواعد الاجتماع الإنسانى.

كما يتمثل البعد الإنسانى فى نظرية المعرفة العقلية التى قدمها الفارابى فى العديد من مؤلفاته ومقالاته ، فى إعلاء الفارابى من قيمة الحرية الإنسانية ودور الإرادة والاختيار الإنسانى الحر فى حدوث المعارف وتحصيلها وترتيبها والقدرة على استنباط الحقائق ، وهى القدرة والكفاءة العقلية التى تقوم على التأمل والروّية والتى بها يحصل الإنسان غايته القصوى وهى تحصيل السعادة والكمال.

كما قرر الفارابى فى نظريته العقلية فكرة تلازم العقل والإرادة ، فهما قطبا وجود الإنسان الفعلى ، وهما مبدأ العلم والعمل ، ومن ثم فلا استقلال للعقل كقوة من قوى الناطقة عن باقى قوى النفس الفاعلة فى الإنسان كالنزوع والفكر والإرادة .

وهنا تظهر قيمة البعد الإنسانى فى نظرية الفارابى العقلية حين يبين الفارابى مدى خطورة الفصل بين النظر والعمل ، أو الفصل بين العقل ووظيفته ، أوبين العقل والتعقل ، لأن الكمال والسعادة لا يتحققا إلا باكتمال المعارف والصدق واليقين وتعاون هذه القوى الفاعلة فى الإنسان. وهكذا كانت نظرية المعرفة عند

الفارابى نظرية فى كيفية الاهتمام بالإنسان وإثبات أن غاية الإنسان والفكر والوجود واحدة.

البعد الأخلاقى : ويتمثل فى الإعلاء من قيمة العقل الذى يقود إلى الفضيلة ، ويميز صاحبه بجودة التمييز والروية والقدرة على استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ، كما يتمثل فى فكرة تكامل الفضائل وإثبات أهمية وفائدة الترابط والتعاون بين الفضائل الأربع وهى الفكرية والنظرية والخلقية والصناعات المدنية ، واعتبار الفضيلة الخلقية هى الفضيلة الرئيسة التى تحقق هذا الترابط ، وأنه لا سعادة حقيقية أو علم مفيد إلا بتكامل هذه الفضائل والبعد عن كافة الرزائل ، وأن عمل أى فضيلة لا يستقل ولا ينفصل بنفسه عن سائر الفضائل وأن كمال أى فضيلة لا يكون إلا بتعاون وتكامل سائر الفضائل ، بدليل أن الفضيلة الفكرية لا يتوقف دورها عند حد المعرفة بل عليها مسؤولية تحقيق التكامل بين سائر الفضائل.

وهذا معنى التصور الواقعى لقيام المدينة الفاضلة عند الفارابى على مبادىء الأخلاق والعلم ومقولات اليقين والبرهان العقلى ، وهو التصور الذى قامت عليه كثير من نظريات الفلسفة السياسية المعاصرة.

البعد الروحى : ويتمثل فى كشف الفارابى عن الطابع الروحى للعقل البشرى ووصفه بأنه ألطف الأشياء وما يتصوره إذن هو ألطف الصور ، خاصة عندما تحصل صورة الشيء مفردة غير ملابسة للمادة ، وأن هذه الروحانية واللطافة الظاهرة فى طبيعة العقل الديالكتيكية تظهر عند الاتصال بالعقل الفعال وتلقى الفيض منه مباشرة وبلا واسطة ، وعند عمل العقل فى المعقولات بالتمييز والفهم والحكم والاستيعاب ، وعند التحول من السهل إلى الصعب ومن الظاهر إلى

الباطن ومن المركب إلى البسيط ، وعند تحول المعقولات التي بالقوة إلى معقولات بالفعل ثم إلى معقولات عاقلة بالفعل .

كما تظهر روحانية العقل عند الفارابي عند قوله بترتيب العقول السماوية وتدرجها في النزول من العقل الأول وحتى العقل العاشر ، ثم ترتيب العقول الإنسانية وتدرجها صعوداً حتى العقل الفعال ، وعند تحديد نقطة الالتقاء بين العقول البشرية والعقول السماوية.

وقد نجح الفارابي في إضافة وظائف جديدة للعقل المتصف بالروحانية ، وبيان مدى قيمته وفاعليته سواء للجمهور من العوام أو للخواص ، كما نجح في تحديد شروط تحقق المعرفة الروحية وكيف تتميز هذه المعرفة عن الحدس كرؤية عقلية مباشرة تتميز بالفطرية ، وعند تمييزه بين أنواع المعارف وتدرجها من الحسي الى العقلي ، وفي تقريره أن المعرفة الروحية تعتمد على التأمل العقلي الحر في مبادىء ومقولات العلوم ، ثم المجاهدة الروحية الخالصة ، والتزام تعاليم الحكمة والفضيلة لذا فهي مكتسبة.

كما تظهر قيمة وأهمية آراء الفارابي في المعرفة الروحية عند عرضه لنظرية الفيض أو الصدور سواء للموجودات أو العقول ، وهي النظرية التي استفاد منها فلاسفة الشيعة وخاصة الإسماعيلية والاثنا عشرية من فكرة الاتصال والفيض وتقسيم العقول في بناء معتقدهم في النبوة والولاية وتناسخ الأرواح وتواصل الإمامة والنبوة عندهم.

ولا شك أن تكامل هذه الأبعاد: الدينية والخلقية والروحية والعلمية في تكوين نظرية المعرفة العقلية عند الفارابي ، قد ساهمت بقدر كبير في تصحيح المفاهيم والأحكام عن الفكر العربي ،كما ساهمت عملياً في تصحيح مسار

الفكر العربى الحديث فى اعتمـــاده علـــى العقـــل والمعرفـــة العلميـــة ،ومنهجيتـــه فى الانطلاق والتطلع نحو مستقبل أفضل.

المصادر والمراجع

أولاً : مصادر البحث العربية :

١- الفارابى : أبو نصر : كتاب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو طاليس . تحقيق وتقديم الأب البير نصرى نادر . المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٦٠. وطبعة دار المشرق بيروت ١٩٦٨. والطبعة المعتمدة لدينا ، طبع الكتبى بمصر وبه ثمان رسائل .

٢- الفارابى : أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة . الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥ ، وطبعة أخرى بعنوان : المدينة الفاضلة للفارابى تأليف وتقديم د. على عبد الواحد وافى . نهضة مصر، ثم طبعة أخرى معتمدة لدينا بعنوان : آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها . تقديم وتعليق على بو ملحم . دار ومكتبة الهلال بيروت ١٩٩٥وطبعة معتمدة أخرى هى طبعة محمد على صبيح بمصر .

٣- الفارابى : أبو نصر : كتاب إحصاء العلوم . تحقيق وتقديم د. عثمان أمين . دار الفكر العربى ١٩٤٩ وكذلك طبعة الأنجلو المصرية ١٩٦٨.

٤ الفارابى : أبو نصر : كتاب تحصيل السعادة . تحقيق وتقديم د. جعفر آل ياسين. دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١.

٥- الفارابى : أبو نصر : نص التوطئة والفصول الخمسة والمقولات والعبارة . تحقيق د. رفيق العجم جـ١ دار المشرق بيروت ١٩٨٥.

٦- الفارابى : أبو نصر : كتاب القياس ، وبه القياس الصغير على طريقة المتكلمين وكتاب التحليل والأمكنة جـ٢ تحقيق وتقديم د. رفيق العجم . دار المشرق بيروت ١٩٨٦.

٧- الفارابى : أبو نصر : كتاب البرهان وشرائط اليقين ، مع تعاليق ابن باجة على البرهان . تحقيق وتقديم د. ماجد فخرى . دار المشرق ، بيروت ١٩٨٧.

٨- الفارابى : أبو نصر : كتاب إيساغوجى والفصول الخمسة والمقولات والعبارة والقياس . تحقيق وتقديم د. ماجد فخرى ، دار المشرق بيروت ١٩٩٤.

٩- الفارابى ، أبو نصر : كتاب الملة ونصوص أخرى . تحقيق د. محسن مهدى دار المشرق بيروت ١٩٦٨.

١٠-الفارابى : أبو نصر : كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق . تحقيق د. محسن مهدى المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٦٨.

١١-الفارابى : أبو نصر : كتاب الحروف . تحقيق د. محسن مهدى . دار المشرق بيروت ١٩٧٠. والطبعة الثانية المعتمدة لدينا ١٩٩٠ .

١٢-الفارابى : أبو نصر : كتاب فى المنطق : العبارة . تحقيق د. محمد سليم سالم . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦.

١٣-الفارابى : أبو نصر : ابن باجة ، تعليقات فى كتاب بارى أرمينياس ومن كتاب العبارة لأبى نصر الفارابى تحقيق د. محمد سليم سالم . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦.

١٤-الفارابى : أبو نصر : كتاب فى المنطق.الخطابة . تحقيق د. محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦.

١٥ــ الفارابى : أبو نصر : مجموع فى السياسة . من تراث الفقه السياسى الإسلامى . تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم أحمد . مؤسسة شباب الجامعة بالأسكندرية ١٩٨٢.

١٦ــ الفارابى : أبو نصر : المنطق عند الفارابى . ثلاثة أجزاء .تحقيق د. رفيق العجم . المكتبة الفلسفية . دار المشرق بيروت ١٩٨٦.

١٧ــ الفارابى : أبو نصر : التنبيه على سبيل السعادة . مجموع رسائل الفارابى . طبع حيدر أباد الدكن ١٣٩٥هـ.

١٨ــ الفارابى : أبو نصر : كتاب السياسة المدنية ومبادىء الموجودات . تحقيق د. فوزى مترى نجار . المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٤.

١٩ــ الفارابى : أبو نصر : كتاب فصول منتزعة . تحقيق د. فوزى مترى نجار . دار المشرق بيروت ١٩٦٨ والطبعة الثانية . المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٧١.

ثانياً : المراجع العربية :

١- ابراهيم السامرائى : الفارابى وعلم النحو . ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية . بغداد ١٩٧٥ .

٢- ابراهيم السامرائى : الفارابى وعلم اللغة . ضمن بحوث مهرجان الفارابى . بغداد ١٩٧٥ .

٣- ابراهيم بيومى مدكور : الفارابى والمصطلح الفلسفى .الفصل الأول ضمن الكتاب التذكارى ، أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته . المجلس الأعلى للثقافة ١٩٨٣ .

٤- ابراهيم محمد ابراهيم صقر : مشكلات فلسفية . دار الفكر العربى ١٩٩٧.

٥- أحمد فؤاد الأهوانى : أصول نظرية المعرفة عند الفارابى . مجلة الأزهر ج٤ القاهرة ١٩٤٩ .

٦- السيد الشريف على بن محمد الجرجانى : شرح المواقف فى علم الكلام . تحقيق أحمد المهدى . مكتبة الأزهر ١٩٧٦ .

٧- ـــ السيد الشريف على بن محمد الجرجانى : كتاب التعريفات . تحقيق عبد المنعم الحفنى . دار الرشاد ١٩٩١ .

٨- إلياس فرح : الفارابى . مطبعة المرسلين اللبنانيين .بيروت ١٩٣٧ .

٩- جعفر آل ياسين : الينابيع الأولى للفكر العربى فى فلسفة الفارابى . ضمن المهرجان الألفى للفارابى بغداد ١٩٧٥.

١٠ــ جعفر آل ياسين : الكندى والفارابى فيلسوفان رائدان . دار الأندلس بيروت ١٩٨٠.

١١ــ جعفر آل ياسين : فلاسفة مسلمون ، دار الشروق القاهرة ١٩٨٧

١٢ــ جنفيف لويس : ديكارت والعقلانية . ترجمة عبده الحلو . منشورات عويدات بيروت ١٩٨٨ .

١٣جورج شحاتة قنواتى : الفارابى فى الفكر اللاتينى إبان القرون الوسطى . الفصل الثامن ضمن الكتاب التذكارى : أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ .

١٤ــ جوزيف الهاشم : الفارابى . منشورات المكتب التجارى بيروت ١٩٦٨ .

١٥ــ حسن حنفى : الفارابى شارحا أرسطو . الفصل الثالث من الكتاب التذكارى .أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته . المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٨٣

١٦ــ حسين أتان : نظرية الخلق عند الفارابى ، منشورات وزارة الإعلام العراقية بغداد ١٩٧٥.

١٧ــ حسين على محفوظ : الفارابى فى المراجع العربية . ضمن كتاب الفارابى والحضارة ، المكتبة الوطنية بغداد ١٩٧٥

١٨ــ حسين على محفوظ : أثر احصاء العلوم فى نشوء دوائر المعارف وظهور الموسوعات . المهرجان الألفى للفارابى بغداد ١٩٧٥

١٩ــ دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة . لجنة التأليف والترجمة ط٣ ، ١٩٥٤ ، ط٤ دار النهضة العربية ١٩٨١

٢٠ــ راشد البراوى : قادة الفكر الإسلامى فى ضوء الفكر الحديث ، الفصل الثانى بعنوان المعلم الثانى وحكومة الفلاسفة . النهضة المصرية ١٩٦٩.

٢١ــ ابن رشد : أبو الوليد محمد بن أحمد : تلخيص كتاب النفس . تحقيق وتقديم احمد فؤاد الأهوانى . النهضة المصرية ١٩٥٠.

٢٢ــ ابن رشد : أبو الوليد محمد بن أحمد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . تحقيق محمد عمارة . دار المعارف القاهرة ١٩٨٣ .

٢٣ــ روجيه ارنالديز : ما وراء الطبيعة والسياسة فى تفكير الفارابى . ترجمة د. أكرم فاضل . مجلة المورد م٤ بغداد ١٩٧٥.

٢٤ــ زاهدة ابراهيم : تصنيف العلوم عند العرب . ضمن المهرجان الألفى للفارابى . منشورات وزارة الإعلام العراقية بغداد ١٩٧٥ .

٢٥ــ زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى . دار الشروق القاهرة ١٩٨٢ .

٢٦ــ زينب عفيفى شاكر : فلسفة اللغة عند الفارابى . دار قباء القاهرة ١٩٩٧

٢٧ــ سعيد زايد : المدينة الفاضلة عند الفارابى . ضمن بحوث المدن الفاضلة ، مجلة الأقلام بغداد ١٩٦٦ .

٢٨ــ سعيد زايد : الفارابى . سلسلة نوابغ الفكر العربى . دار المعارف القاهرة ١٩٨٠ .

٢٩ــ سعيد زايد : التوفيق ، دراسة لكتاب الجمع بين رأى الحكيمين ، ضمن الكتاب التذكارى فى الذكرى الألفية للفارابى . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ .

٣٠ــ سليم طه التكريتى : الحكم الصالح فى نظر الفارابى . مجلة المورد . بغداد ١٩٧٥ .

٣١ــ س . ن غوريغريان : النظريات الفلسفية والاجتماعية والسياسية للفارابى . ترجمة وتعليق خليل كمال الدين . مجلة المورد بغداد ١٩٧٥ .

٣٢ــ سهير فضل الله أبو وافية : الفلسفة الإنسانية فى الإسلام . دار النهضة العربية القاهرة .

٣٣ــ سهيل قاشا : الفارابى والمدينة الفاضلة . مجلة المورد بعداد ١٩٧٥ .

٣٤ــ ابن سينا : أبو على الحسين : رسالة فى أحوال النفس الناطقة . دار إحياء الكتب العربية . القاهرة ١٩٥٢ .

٣٥ــ ابن سينا : أبو على الحسين : الشفاء والطبيعيات والنفس . تحقيق جورج قنواتى . سعيد زايد . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ .

٣٦ــ صبيح صادق : الفارابى وأثره فى الفكر الأوربى . مجلة المورد بغداد ١٩٧٥ .

٣٧ــ عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل . دار المعارف القاهرة ١٩٨١ .

٣٨ــ عاطف العراقي : ثورة العقل فى الفلسفة العربية . دار المعارف القاهرة ١٩٩٣ .

٣٩ــ عاطف العراقي : تحليل كتاب الحروف للفارابى . ضمن كتاب الفلسفة العربية والطريق الى المستقبل . دار الرشاد ١٩٩٨ .

٤٠ــ عاطف العراقي : نحو معجم للفلسفة العربية . مصطلحات وشخصيات . دار الوفاء لدنيا الطباعة . الاسكندرية ٢٠٠٠ .

٤١ــ عبد الجبار داود البصرى : مكانة الفارابى فى تاريخ نظرية المحاكاة فى الشعر . المهرجان الألفى للفارابى بغداد ١٩٧٥.

٤٢ــ عبد الحميد درويش : الفلسفة الإلهية عند محمد بن تومرت . دار المنار القاهرة ١٩٨٩ .

٤٣ــ عبد الحميد درويش : الفلسفة الاعتقادية فى الإسلام . مكتبة وهبة القاهرة ١٩٩٢ .

٤٤ــ عبد الكريم المراق : الإلهيات عند الفارابى . منشورات وزارة الاعلام العراقية بغداد ١٩٧٥ .

٤٥ــ عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة . حياتهم وآراؤهم . دار الفكر اللبنانى بيروت ١٩٨٧ .

٤٦ــ عثمان أمين : الفارابى صاحب المدينة الفاضلة . مجلة العربى الكويت ١٩٦٣

٤٧ــ عثمان عيسى : المنهج عند الفارابى . ضمن بحوث المهرجان الألفى للفارابى . بغداد ١٩٧٥ .

٤٨ــ على عبد المعطى : الفارابى بين الفكر السياسى اليونانى والاسلامى . الفصل الثانى من كتاب الفكر السياسى فى الإسلام شخصيات ومذاهب . دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٩٠ .

٤٩ــ عمر فروخ : الفارابيان . مكتبة منيمنة . بيروت ١٩٥٠ .

٥٠ــ فاروق سعد : مع الفارابى والمدن الفاضلة . دار الشروق القاهرة ١٩٨٢ .

٥١ــ فهمى جدعان : الفارابى . مدخل الى تجربة العلم والفعل عنده . ضمن كتاب نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى . دار الشروق الأردن . عمان ١٩٨٥ .

٥٢ــ فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان . النهضة المصرية . القاهرة ١٩٧٧ ، وطبعة مكتبة مصر بعنوان نظرية المعرفة١٩٩١ .

٥٣ــ فؤاد زكريا : آفاق الفلسفة . مكتبة مصر ١٩٩١ .

٥٤ــ لويس جارديه والأب جورج قنواتى : الفارابى بين الإسلام والمسيحية . بيروت ١٩٦٧ .

٥٥ــ لويس جارديه : التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفارابى . المهرجان الألفى للفارابى . بغداد ١٩٧٥ .

٥٦ــ ماجد فخرى : دراسات فى الفكر العربى . دار النهار . بيروت ١٩٧٧ ..

٥٧ــ ماجد فخرى : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيوقماخية . الفصل السادس من الكتاب التذكارى . ألفية الفارابى تصدير الدكتور مدكور . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٣ .

٥٨ــ محمد البهى : الفارابى الموفق والشارح . الفصل الثانى من الكتاب التذكارى تصدير الدكتور مدكور فى ذكرى الفارابى .الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣.

٥٩ــ محمد السيد الجليند : الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام . دار الفكر . الأردن . عمان ١٩٨٥ . وطبعة أخرى بدار نهضة الشرق القاهرة ١٩٩٠ .

٦٠ــ محمد عبد الستار نصار : فى الفلسفة الإسلامية . قضايا ومناقشات . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٢ ٦٥٦٤ــ محمد عبد المعز نصر : الفارابى ونظم الحكم السياسية فى القرن العشرين . الفصل السابع من الكتاب التذكارى . تصدير الدكتور مدكور . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٣ .

٦١ــ محمد على أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون . مجلة عالم الفكر . الكويت ١٩٧٨ .

٦٢ــ محمد على أبو ريان : فلسفة الفارابى فى النفس . الفصل الثانى عشر من كتاب تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام . القسم الثانى ١٩٨٦ .

٦٣ــ محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين . الدار المصرية اللبنانية . مكتبة الهلال القاهرة ١٩٨٥ .

٦٤ــ محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى الفيلسوف الروحى . مجلة الكاتب . القاهرة ١٩٦١ .

٦٥ــ محمود أحمد الحفنى : الموسيقى الكبير . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٥ .

٦٦ــ محمود زيدان : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة العرب المعاصرين . دار النهضة العربية . بيروت ١٩٨٩ .

٦٧ــ مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو . دار قباء . القاهرة ٢٠٠١ .

٦٨ــ مصطفى شاهين : الفارابى ضمن كتاب تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام . دار الثقافة . القاهرة ١٩٨٠ .

٦٩ــ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى . الهيئة العامة لقصور الثقافة . القاهرة ١٩٤٥ .

٧٠ــ مصطفى غالب : الفارابى . الدار المصرية اللبنانية . مكتبة الهلال . القاهرة ١٩٨٥ .

٧١ــ ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام . دار الشئون الثقافية بغداد طـ٣ ١٩٨٨.

٧٢ــ ناجى معروف : مكانة الفارابى فى الحضارة العربية الإسلامية . مهرجان الفارابى . بغداد ١٩٧٥ .

٧٣ــ هربرت ماركيوز : العقل والثورة . هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية . ترجمة الدكتور فؤاد زكريا . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٩ .

٧٤ــ هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة مروة قبيس . مطبعة عويدات بيروت ١٩٧٧ .

٧٥ــ هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ :ج١ العقل فى التاريخ . ترجمة إمام عبد الفتاح إمام . دار التنوير ١٩٨٣ .

٧٦ــ يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية . النهضة المصرية ١٩٦٦ .

٧٧ــ يوحنا قمير : الفارابى . سلسلة فلاسفة العرب . المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٥٤ .

٧٨ــ يوسف كرم : العقل والوجود . دار المعارف . القاهرة .

ثالثا : المراجع الأجنبية :

1- Robbert hamui : Al-farabi`s Philosophy and it`s influence on scolasticism. Sydney 1928.

2. Ibrahim Madkour : Abu Nasr Al-Farabi : History of Muslim Philosophy , Pakistan.

3. Ibrahim Madkour : La place d'Al-Farabi :dans l'ecole Philosophique Musulmane , Paris 1934.

4. R. Hammond : The Philosophy of Al-Farabi. N.Y, 1944.

5. M. Saghir Hasan : Al-Farabi Political Philosophy. Pakistan Philosophical journal vol 1,3 , 1958.

6. M. Saghir Hasan : Al-Farabi Political Views, Pakistan Philosophical journal vol 4 , 1959.

7. D.M. Dunlop : The Fusul. Al-Madani of Al-Farabi , Cambridge, 1961.

8. Mannuel Alonso : Al Madina Al Fadila de Abu Nasr Al-Farabi, Al Andalus, 1961, another ed, 1962.

9. Rescher, Nicholas : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, Pittsburg, University press 1962.

10. Rescher, Nicholas : Al-Farabi, Short Commentary On Aristotle's Prior Analytics, London 1963.

11. Mohsen Mahdi : Al-Farabi, History of political philosophy, Chicago, 1963.

12. Mohsen Mahdi : Al-Farabi Abu Nasr Mohammed : Encyclopedia International , New York , 1963.

13. N.A Bertman : Al-Farabi and the concept of happiness in Medieval Islamic philosophy, 1970.

14.Russell: The Problems of philosophy . Oxford University press , London 1912 ch. 5

15.Russell: Our Knowledge of The External world. Allen and Unwin , London 1914. ch. 3

16.Russell: Logic Knowledge, edited by Marsh. Allend and Unwin, London 1956.

17.White A: The Nature of Knowledge. Rowman and Little wood New Jersey 1928.

18.Ryle: The concept of mind. Hutchinson University Library. London 1949. ch.2

19.Woozley A.D: Theory of Knowlegde, An Introduction Hutchinson, London 1950.

20.D. Pears: What is Knowledge. Allen and Unwin. London 1972.

21.O. Connor and Carr: Introduction to The Theory of knowledge The Harvester press, 1982.

22.A. White: The Nature of Knowledge, Rowman and Little wood 1982.

23.Dr. Fadil Zaki Mohammed: Foundation of Arabic Eslamic political Thought, Baghdad, 1944.

24.Prichard: Knowledge and perceptions, Oxford 1950.

25.Ayer A.J: The Problem f Knowledge , London 1956.

26.Ayer A.J: Philosophy in twentieth century, London 1982.

27.L. Wittigenstien: Philosophical Investigations, Trans into English by E. Anscombe Oxford 1958.

28.Nicholas Reacher: The development of Arabic Logic Pittsburgh University press, 1964.

29.Griffiths A.P: Knowledge and belief, Oxford University press, London 1967.

30.Pears. D: What is Knowledge, Allen and Unwin, London 1972.

31.Popper, k. : Objective Knowledge, An Evolutionary Approach Oxford University press, London 1972.

32.Corunford, F.M: Plato's Theory of Knowledge, London, 1973.

33.Barkeley: A Treatise Concerning The principles of Human Knowledge, part I.

34.Lock: An Essay Concerning Human Understanding Book 2 ch.2

35.Le Prof: Dauory: Al Farabi Fondateur de la Philosophie Eslamique.