من النقل إلى الإبداع

(المجلد الثانى) العرض

(١) العرض (الجزئى والكلى – النسقى – الأدبى)

obeikandl.com

obeikandl.com

من النقل إلى الأبداع

المجلد الثانى : التحول

١ - العرض

المؤلف : د / حسن حنفى

obeikandl.com

الكتاب : المجلد الثانى : التحول

١- العرض

المؤلف : د / حسن حنفى

طبعة /٢٠٠٨

رقم الإيداع / ٢٠٠٨/١٧٠٨

الترقيم الدولى : ٧-٠٤٣-٤٠٧-٩٧٧

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

حنفى،حسن

من النقل إلى الأبداع / حسن حنفى

القاهرة : المكتب المصرى للمطبوعات ، ٢٠٠٨

مج ٢ (٣ج) ب٢٤ سم

المحتويات : التحول

تدمك ٧	٠٤٣	٤٠٧	٩٧٧
تدمك ٠	٠٤١	٤٠٧	٩٧٧
تدمك ٩	٠٤٢	٤٠٧	٩٧٧

١- الأبداع

أ- العنوان

١٥٣,٣٥

رئيس مجلس الإدارة

محمد حامد زاضى

العنوان والتليفون

٥ ش مصطفى طموم

- المنيل - القاهرة

تليفاكس : ٢٣٦٥٥٤٨٧

obeikandl.com

بسم الله الرحمن الرحيم

obeikandl.com

obeikandl.com

الإهداء

۞ إلى حكماء الأمة من جيلنا

۞ قضاء على التغريب فى عصر

حسن حنفى

obeikandl.com

obeikandl.com

الباب الأول

العـــرض

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول

العرض الجزئى والعرض الكلى

أولا: العرض الجزئى.

يعني العرض الجزئي عرض موضوع واحد عند أحد فلاسفة اليونان مع ذكر اسمه فى العنوان فى كتاب معين أو فى موضوع محدد كنوع من التقديم والتعريف. وهو نوع من التأليف فى الوافد عن طريق تبسيط موضوعاته ونصوصه حتى يسهل بعد ذلك تمثلها. وقد قام بذلك الفارابى.

ففى "**الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة" للفارابي (٣٣٩هـ)** وهو الذى قرأه ابن سينا ففهمه بعد أن قرأ الترجمة العربية للنص اليوناني أربعين مرة فلم يفهمه مما يدل على قدرة الفارابى على العرض الواضح[1].

ولا يبدأ العرض بفعل القول ومشتقاته فهذه مرحلة قد ولت، مرحلة الشرح والتلخيص والجوامع، ولكنه يتوجه إلى القصد مباشرة قصد أرسطو وقصد الفارابى حتى يتحد القصدان. والقصد هو غرض أرسطو فى الكتاب أى العلة الغائية وهي التي لها الأولوية على باقي العلل الصورية، الشكل اللغوي، والمادية (مضمون الفكر وطرق الاستدلال) والفاعلة أى المؤلف نفسه. يتعامل الفارابى هنا مع العمل دون تشخيصه فى صاحبه. فالعمل مستقل عن المؤلف ينتمي إلى تاريخ الحضارة الذي يعبر عن تطور الفكر البشرى. فالقصد أى الغاية يأتي قبل الأقسام أى المادة والمضمون. ولا يكفي فى ذلك الغرض الكلى للكتاب كله بل يمكن أن ينقسم إلى أغراض جزئية، غرض كل مقالة على حدة ومجموع الأغراض الجزئية تصب كلها فى الغرض الكلى.

والتوجه نحو القصد والغاية والغرض ليس توجها نظريا خالصا منفصلا عن الزمان والمكان وانما تصحيح لوهم كثير من الناس أن مضمون الكتاب مضمون ديني، يتعرض للبحث فى البارى"سبحانه وتعالى"، والعقل والنفس وسائر ما يناسبها، وأن علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد علم واحد. وهو غير صحيح، ولا ينطبق إلا على المقالة الحادية عشرة وهي

---

(١) المجموع، الطبعة الأولى، على نفقة أحمد ناجى الجمالي ومحمد أمين الخانجى وأخيه، القاهرة ١٣٢٦هـ ١٩٠٧ م مطبعة السعادة ص ٤٠-٤٤.

مقالة اللام. ومما أوقع فى هذا اللبس ترجمة "علم ما بعد الطبيعة" أحيانا بلفظ "الإلهيات" فى قسمة الحكمة إلى منطق وطبيعيات وإلهيات كما وضح ذلك فى قسمة "الشفاء" و"النجاة" و"الإشارات والتنبيهات" لابن سينا [1].

ويعرض الفارابى الكتاب لحل هذا الإشكال من أجل التمييز بين علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد، ابتداء من تصنيف العلوم، وهو مدخل رئيسى فى فلسفته كما عرض فى "إحصاء العلوم". فالعلوم قسمان جزئية وكلية. الجزئية تتعرض لبعض الموجودات على حدة مثل علم الطبيعة للطبيعة، والهندسة للمقادير، والحساب للعدد، والطب للأبدان. والكلية هى التي تنظر فى جميع الموجودات والمبادئ المشتركة بينها مثل الوحدة والكثرة، والتقدم والتأخر، والقوة والفعل، والتام والناقص، وما يجمعها جميعا وهو ما يسمى باسم الله جل جلاله. وهو علم واحد وألا لكان علما جزئيا. ومن ثم يدخل علم البارئ باعتباره علما كليا فى علم ما بعد الطبيعة باعتباره أيضا علما كليا فى علم واحد، علم الوجود المطلق. وبما أنه علم أعلى من الطبيعة وفوقها فانه يسمى علم ما بعد الطبيعة. والعلم التعاليمى أكثر تجريدا من علم ما بعد الطبيعة ولكنه لا يدخل فيه. فموضوعاته ليست طبيعية ولا من علم ما بعد الطبيعة بل من صنع الوهم مثل النقطة والخط. فالمفارقة إما بالحقيقة مثل علم ما بعد الطبيعة أو بالوهم مثل العلم التعاليمي[2]. وهو لا يتناقض مع الوهم بالتوحيد بين العلمين كما هو الحال عند بعض الشراح. فالعلم الإلهى داخل فى علم ما بعد الطبيعة نظرا لأنه يتعرض للبارى كأحد التصورات التي تجمع بين الموجودات مثل المحرك الأول والعلة الأولى والوجود المطلق. فالعلم الإلهى أحد أشكال علم ما بعد الطبيعة دون أن يتوحد العلمان.

ويعرض الفارابى الأثنتى عشرة مقالة، ويحكم على كل منها، ويربط بينها. فالمقالة الأولى تشبه الصدر والخطبة لأن موضوعها أقسام العلل وانتهاؤها إلى العلة الأولى.*كما يبين وضوحها أو غموضها، سهولتها أو صعوبتها مثل المقالة الثانية. فيوضحها ويقيم الحجج عليها حتى يتوجه الذهن نحو الطلب. ويحول الموضوعات إلى معاني ذهنية مثل المقالة الثالثة. ويحدد مستوى الموضوعات مثل المقالة الرابعة التي تفصل الألفاظ الدالة على موضوعات العلم الألفاظ المتواطئة أو المشكلة أو المشتركة اشتراكا حقيقيا كما يفعل فى المنطق، وتحويله من منطق تصورات إلى منطق لغة. ويعيد بيان تقسيم العلوم النظرية إلى طبيعية ورياضية وإلهية فى المقالة الخامسة لأن المنطق آلة لكل العلوم. فالعلم الإلهى جزء من العلم لأنه نظر

---

(١) السابق ص ٤٠ – ٤١.

(٢) السابق ٤١ – ٤٣.

فى الهوية بالذات وليست الهوية بالعرض على عكس ما يقول الجدليون والمغالطيون. لذلك كان موضوع المقالة السادسة التمييز بين الهوية بالذات وهو الجوهر وأقسامه، المادة والصورة، وحده، والصورة غير المفارقة والصورة المفارقة. ومن الطبيعي أن تكون الصور الأفلاطونية المفارقة موضوع المقالة السابعة. ثم تتوالى المقالات بعد ذلك، الثامنة فى القوة والفعل وتقدم المتقدم، والتاسعة فى الواحد والكثير والغير والخلاف والضد، والعاشرة فى التمييز بين مبادئ العلم وعوارضه، والحادية عشرة فى مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويته وأنه عالم بالذات وحق بالذات، وفي الموجودات المفارقة وترتيبها بالنسبة إليه، وهى مقالة اللام الشهيرة التى ساعدت على تعشيق علم ما بعد الطبيعة فى علم التوحيد، وأخيرا المقالة الثانية عشرة فى مبادئ الطبيعيات والتعليميات[1].

ولا يذكر من الوافد بطبيعة الحال إلا أرسطو ثم الاسكندر ثم ثاسطيوس والأفلاطونية كصفة. فأرسطو هو صاحب الكتاب الذي يذكر فى العنوان وفي الرسالة. ويذكر الاسكندر كشارح لمقالة اللام شرحا غير تام بالرغم من وهم المتأخرين أن شرحه كان تاما. هنا يبدو الفارابى أكثر دراية بشرح الاسكندر من الشراح اليونان الذين ربما أتموا شرحه. يبدو الفارابى أكثر دقة فى التاريخ، ينسب العمل إلى صاحبه، و يعرف حجمه وقدره. أما ثامسطيوس فانه شرح مقالة اللام شرحا تاما دون المقالات الأخرى نظرا لأن مقالة اللام هي التي يتحدث فيها أرسطو عن المحرك الأول وهي أكثر المقالات إيمانية واتجاها نحو الدين، ويسهل تعشيقها فى الموروث فيصبح المحرك الأول هو البارى تعالى طبقا للتشكل الكاذب. وتذكر الصور الأفلاطونية كموضوع للمقالة السابعة وليس كإضافة من الفارابى على نص أرسطو. ولا يذكر الموروث على الإطلاق الكلامي أو الفلسفي أو الفقهي. فالفارابي فى غنى عن ذلك بقدرته على التمثل والاستيعاب ثم إعادة العرض بوضوح وثقة اعتمادا على العقل الخالص.

ثانيا: العرض الكلى.

١ ــ **عرض المذهب.** ويتدرج العرض الكلى فى ثلاث مراحل. الأولى عرض مذهب فيلسوف بعينه مثل أرسطو عرضا مذهبيا ابتداء من مجموع أعماله كما فعل الكندي فى رسالته عن "كمية كتب أرسطوطاليس، وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة"[2]. فالعرض له غرضان: الأول حصر عدد كتب أرسطو أى عرض المؤلفات ونسقها ومن خلالها يتم عرض المذهب. والثاني ما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة. الأول تاريخي والثاني لا تاريخي. الأول

---

(١) السابق ص ٤٣-٤٤.

(٢) رسائل جـ١ ص ٣٦٣/ ٣٧٨.

يوناني خاص، والثاني إنسانى عام، وهو معرفة الحق وشوق النفوس له. الأول للتعليم والثاني لبيان الغرض.

وبطبيعة الحال يذكر أرسطو، وتذكر صفة "يوناني" لأرسطو وأسماء كتب أرسطو معربة. أو الطبيعيات فكلها مترجمة[1]. وأحيانا يوضع اللفظ المعرب أولا ثم المترجم ثانيا مثل قاطوغورياس وهو علم المقولات، الحامل والمحمول، الجوهر والعرض مع إفاضة فى الشرح وضرب الأمثلة. ومثل باريارمانياس ومعناه علم التفسير، وأنالوطيقا الأولى ومعناه العكس من الرأس، وأنالوطيقا الثانية وهو المخصص باسم أفوذقطيقا ومعناه الإيضاح، وطوبيقا ومعناه المواضع أى مواضع القول، وسوفسطيقا ومعناه المنسوب إلى السوفسطائيين ومعنى السوفسطائي المتحكم، وريطوريقا ومعناه البلاغى، وبوييطيقا ومعناه الشعرى. بل مازالت الأسماء قلقة فى تعريبها مثل نيقوماخوس ورسم اسمه نيقوماخس[2].

وما زال العرض ينقصه الاتساق. يبدأ بالإجابة على السؤال إحصاء كتب المنطق والطبيعيات والأخلاقيات والرياضيات ثم يبين اشتراكها جميعا فى موضوع الجوهر ثم يبين امتياز البرهان القرآني وإعجازه فى الرد على منكري حشر الأجساد والخلق بقياس الأولى، وبيان بلاغه حجة القرآن لغويا، ثم العودة إلى الرياضيات وأهميتها لإذكاء العلم الإنسانى والإلهي فى آن واحد، ثم عود إلى موضوع الكتب المنطقية والطبيعية وما بعد الطبيعة والنفسية والأخلاقية والسياسية مما يدل على التكرار.

ويبدأ المتعلم بالرياضيات بالرغم من بداية الكندي بعرض المنطقيات ثم الطبيعيات. وتشمل الرياضيات: العدد والـهندسة أو المساحة والتنجيم والتأليف وهي شرط معرفة باقي كتب أرسطو على نحو برهاني وليس مجرد حفظها وروايتها. العدد والتأليف صناعتان للكمية، والهندسة والتنجيم صناعة الكيفية. وعلم العدد أول العلوم الرياضية وأساسها. يبحث فى الكمية المفردة أى المنفصلة قياسا للأجزاء بعضها على البعض الآخر. وهو أساس باقي

---

(١) أرسطو (٥) وأسماء كتب أرسطو المعربة من المنطقيات مثل: قاطيغورياس باريارماياس، أنالوطيقا الأولى، أنالوطيقا الثانية، طوبيقا، سوفسطيقا، ريطوريقا، بوييطيقا. ومن الأخلاقيات نيقوماخيا وأحيانا أنوليطيقا، أفوديقطيقي، طوبيقى، سوفسطيقي، ريطوريقى، بوييطيقى، بوليطيقى.

(٢) مثل: الجزء الطبيعى، السماء، الكون والفساد، أحداث الجو والأرض، المعادن، النبات، النفس، الحس والمحسوس، النوم واليقظة، طول العمر وقصره، ما بعد الطبيعيات أو مافوق الطبيعيات، الأخلاق، الرياضيات، العدد، الهندسة أو المساحة، التنجيم، التأليف. وقد تحولت بعض الألفاظ المعربة بالاستعمال إلى عربية مثل سوفسطائية، السابق ص٣٦٥-٣٨٤/٢٦٨.

العلوم ومتقدم عليها. فان لم يكن عدد لا يكون تأليف أو مساحة أو تنجيم. وعلم التأليف إيجاد نسبة عدد إلى عدد، وقرنه إليه، ومعرفة المؤتلف والمختلف، وإضافة الكمية بعضها إلى بعض. وهو يتألف من عدد ومساحة وتنجيم. وأظهر ما يكون فى الأصوات وتركيب الكل والأنفس الإنسانية والهندسة علم الكيفية الثانية وهو علم المساحة العظيمة. وعلم التنجيم وهو علم الفلك، علم الكيفية المتحركة، علم هيئة الكل، وعدد أجسامه الكليات، وحركتها وكمية حركاتها، وما يعرض فى ذلك من نوعه، علم هيئة الكل فى الشكل والحركة بأزمانها من أجرام العالم التي لها الكون والفساد حتى يدثرها مبدعها ان شاء كما أبدعها. وهو مركب من عدد ومساحة. هذه العلوم الرياضية الأربعة هى شرط التفلسف. ومن عدمها عدم الفلسفة والعلم الإلهى معا لأنها أيضا علم الجوهر الذى لا يزول. فمن أراد تعلم الفلسفة يبدأ بالرياضيات والمنطقيات والطبيعيات وما فوق الطبيعيات ثم الأخلاقيات وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة، وغير ذلك من العلوم مركب منها. ولكل علم مراتبه [1].

فكتب أرسطو أربعة أنواع بعد تعلم الرياضيات: المنطقيات، والطبيعيات، والثالث ما كان مستغنيا عن الطبيعيات، قائما بذاته، غير محتاج إلى الأجسام ومع ذلك يوجد مع الأجسام مواصلا لها وهي النفس وظواهرها أى الطبيعيات الصغرى، والرابع ما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها البتة وهو علم ما بعد الطبيعة. وهو ما سماه ابن سينا بعد ذلك أن الموجودات قبل الكثرة، ومع الكثرة، وبعد الكثرة. الأولى المنطق، والثانية الطبيعيات، والثالثة الرياضيات. والمنطقيات ثمانية: الأول المقولات والثاني التفسير بعد أن استقر بعد ذلك إلى العبارة، والثالث العكس من الرأس وقد استقر بعد ذلك إلى التحليلات الأولى أو القياس، والرابع الإيضاح وقد استقر بعد ذلك فى البرهان، والخامس المواضع والذي أصبح بعد ذلك الجدل، والسادس السفسطة، والسابع البلاغة أى الخطابة، والثامن الشعر. والطبيعيات سبعة: الخبر الطبيعي أى سمع الكيان، والثاني السماء وهو السماء والعالم، والثالث الكون والفساد، والرابع أحداث الجو والأرض الموسوم العلوي وبالقول على النهايات أى التي تتلاطم وهو "الآثار العلوية"، والخامس المعادن، والسادس النبات، والسابع الحيوان. والطبيعيات الصغرى أربعة: النفس، والحس، والمحسوس، والنوم، واليقظة، وطول العمر وقصره. وما بعد الطبيعيات كتاب واحد.

---

(١) السابق ص ٣٦٩-٣٧٠/٣٧٣-٣٧٨.

وتلحق كتب الأخلاق بالنفس. ومنها الكتاب الكبير "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، وهو أحد عشر قولا، والثاني الأخلاق الصغير أقل حجما. وله أيضا عديد من الرسائل والكتب الصغيرة فى موضوعات جزئية.

ثم يتحول الكندي من إحصاء الكتب إلى عرض موضوعاتها. وأولها الجوهر ومحمولاته وهو موضوع كتاب المقولات. وهو أيضا موضوع طبيعي فى السماع الطبيعي. وهو أيضا موضوع ما بعد الطبيعة، الجوهر الأزلي. فالجوهر موضوع للعلوم الثلاثة. الجوهر والمحمول أى الموضوع والمحمول فى المنطق، والجوهر والمقولات التسع فى العلم الطبيعي، الكم والكيف، الطينة أى المادة والصورة، والمضاف هو الموجود مع لا طينة، والمكان والزمان تركيب جوهر مع كم، والفعل والانفعال تركيب جوهر مع كيف، والملك تركيب جوهر مع جوهر. والجوهر الثابت هو الجوهر الأول الخالي من الأعراض، موضوع العلم الثابت الحق وهو الفلسفة، وهو موضوع العلم الإلهى الذي يأتي البشر دون تكلف أوطلب أوحيلة مثل علم الرسل. وهنا ينتهي عرض الوافد اليوناني ليبدأ عرض الموروث الإسلامي بعد تعشيق الأول فى الثاني، الجوهر الأول فى الله جل وعلا، والفلسفة فى الوحي، وعلم البشر بعلم الرسل صلوات الله عليهم بلا طلب ولا تكلف بحث ولا بحيلة رياضية أو منطق بل بإرادة الله جل وتعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق وتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته. لهم آيات فاصلة لهم عن غيرهم من البشر من علم الجواهر الخفية. ثم تيقن العقول أن ذلك من عند الله جل وتعالى يخضع له البشر بالطاعة والانقياد، فيضطر إلى التصديق بما تأتي به الرسل عليهم السلام. مثال ذلك جواب الرسل فيما سئلوا فيه عن الأمور الخفية التى لا يستطيع الفيلسوف أن يجيب عليها إلا بعد طول جهد وعناء البحث والتروض، وبأسلوب موجز وبين، وقريب الإحاطة بالمطلوب[1].

العلم الإنسانى إذن دون العلم الإلهى ولا سبيل لإحاطته بالأشياء الحقة الثابتة مع عدم الرياضيات إلا بقدر مباشرة الحس الذي يشارك فيه الحيوان غير الناطق .

ويضرب المثل على ذلك بجموع الآيات الشهيرة من آخر سورة يس التي تحاجج ضد إنكار حشر الأجساد وكأنها جدل بين الرسول والمفكرين عندما سألوه يا محمد: من يحيي العظام وهي رميم؟ وقد استعاد القرآن السؤال فى الإجابة ﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾، وهو ما يسمى فيما بعد فى المنطق دليل الأولى. فالقادر على الأقل

---

(١) السابق ص ٣٧٠-٣٧٣/٣٧٦.

يكون قادرا على الأكثر. وجمع المتفرق أسهل من صنعه وإبداعه. بل أن الله قادر على إخراج الشيء من نقيضه، الحياة من الموت، والنار من الأخضر ﴿ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون﴾، وبعد المثل يأتي الممثول، وبعد المقدمة تأتي النتيجة ﴿أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ﴾، والإجابة البديهية على ذلك ﴿ بلى، وهو الخلاق العليم ﴾. وهكذا يتحول الموروث الأول إلى حجة، والنقل إلى عقل، والنص إلى منطق[1]. وتنتقل الآيات من مجرد إثبات حشر الأجساد كقضية جزئية إلى إثبات الخلق وهي القضية الكلية. فالخلق من لا شئ أصعب من البعث من لا شئ، والقادر على البعث أقدر على الخلق، وأقل في الزمان والجهد لأنه جل ثناؤه لا يحتاج إلى مدة لإبداعه وإخراج الأيس من الليس ﴿ انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾، جل ثناؤه وتعالت أسماؤه عن ظنون الكافرين[2].

وتأتي الشواهد اللغوية لإحكام الاستدلال المنطقي. إذ يستعمل في لغة العرب مخاطبة ليس أي المعدوم. وتستعمل للشيء في الوصف ما ليس له في الطبع[3]. ويظهر الأسلوب العربي المحلي في مخاطبة القارئ. فالرسالة موجهة إليه بإجابة على سؤاله. فالعرض استجابة لسؤال أي تلبية لدافع الفهم[4].

ثم يبدأ الجزء الثاني من الرسالة حتى ليبدو مكررا ولكن لبيان غرض هذه العلوم والمصنفات من أجل التفلسف وليس من أجل التعلم. فالنقل وسيلة للإبداع ومقدمة له. فإذا كان الجزء الأول قد تعرض للمادة أي الأشياء ذاتها فان الجزء الثاني يعرض للغاية، غاية كل علم ومصنف عونا على فهمها. الأول وصف والثاني إيضاح. وأفضل فهم وتوضيح ما كان

---

(١) "تأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله وتعالى إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحيى بعد أن تصير رميما، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض وأن الشيء يكون من نقيضه، كاست عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتخيلة"، السابق ص٣٧٦.

(٢) السابق ص ٣٧٣-٣٧٥.

(٣) مثل قول امرئ القيس ببيتيه الشهيرين في معلقته:

فقلت له لما تمطى بصلبه ∴ وأردف أعجازا ونـاء بكلكل

ألا أيها الليل الطويل الانجل ∴ بصبح وما الإصباح منك بأمثل

(٤) مثل: حاطك الله بصنعه، ووفقك الحق، واستعملك لما يوجبه الحق.. سألت ، اسعدك الله بمطلوباتك، تصيرها فيما يقرب منه، ويباعد عن الجهل، ويكسب إنارة الحق أن أنبئك... ولعمرى أن فيما سألت من ذلك لعظيما.."، "فرسمت لك من ذلك ما هو بالغ مرادك من مسألتك، وبعض ما هو زائد في تحديد مبصرعقلك ... وبقدر ما هو كاف في مسألتك... فهذه كان الله لك على كل خير معينا"، السابق ص٣٦٣-٣٦٤/٣٨٤.

بالغاية والقصد من أجل التوجه نحو العمل والتحول من الفكر إلى السلوك، ومن الفهم إلى الفعل، بل ومن الظن إلى اليقين، ومن الثبات إلى الحركة. فعرض قاطيغورياس القول فى المقولات المفردة العشرة فى بدايتها مثل الجوهر والعرض، الحامل والمحمول، الجوهر الأول المحسوس والجواهر الثواني غير المحسوسة والمقولة على المحسوس، فى وسطها وهي العشرة أعيان، وفي نهايتها مثل التقدم والحركة والمعية. وغرض باريامينياس أى التفسير، القضايا المقدمات للمقاييس العملية أى الجوامع، فهي إما موجبة أو سلبية أى مقدمات الأقيسة، فى البداية الاسم والفعل والحرف والقول بالتعريف والخبر أو فى الوسط مثل تأليف القضايا من شيئين اسم وحرف أو ثلاثة اسم وحرف وظرف زمان أو أربعة بإضافة الجهة، وفي النهاية لمعرفة أشد القضايا تناصبا أى تقابلا، الموجبة والسالبة أم الموجبة الموجبة المضادة لها. وغرض أنالوطيقا الإبانة عن الجوامع المرسلة وهي أقوال نضع منها أشياء، ويظهر منها شئ آخر لم يكن ظاهرا من قبل. وأقل تأليف للجامعة قضيتان مشتركتان فى حد أوسط تظهر منهما نتيجة لم تكن ظاهرة من قبل. ولها ثلاثة أنواع من التراكيب: الأول أن يكون الحد المشترك موضوعا لأحد الطرفين محمولا للأخر، والثاني أن يكون محمولا للطرفين، والثالث أن يكون موضوعا للطرفين. فتكون الجوامع ثلاثة أنواع، الأول أن تكون الجوامع صادقة أبدا وهي البرهانية أو أن تكون صادقة أو كاذبة وهي الجدلية أو أن تكون كاذبة أبدا وهي السوفسطائية على الترتيب من الأشرف إلى الأخس. ومعنى أنالوطيقا النقض. وغرض أفوديقطيقي أن تعطي الجوامع البرهان ولا تحتاج أوائل البرهان إلى برهان إذ هي ثابتة فى العقل والحس. وغرض طوبيقي الجوامع الجدلية ومواضع القول التي توجب وجوبا آخر، والغلط الحاد فيها، والإبانة عن الأسماء الخمسة، الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، والحد. هنا يدخل الكندي مقدمة فرفوريوس فى الجدل. وغرض سوفسطيقي القول على المغالطة فى وضع الجوامع أى القضاياء بلا شرائط القضايا المقدمات التي تؤلف منها الجوامع، فى البداية لرصد أنواع المغالطة أو فى النهاية للاحتراس من الوقوع فيها. وغرض ريطوريقي القول فى أنواع الأقاويل الثلاثة الإقناع فى الحكومة وفي المشورة وفي الحمد والذم الجامع لهما التقريظ. وغرض بويطيقي القول فى صناعة الشعر والأوزان فى كل نوع كالمدح والهجاء والمراثي.

أما الكتب الطبيعية فغرض "الخبر الطبيعي" الإبانة عن الأشياء العامة لجميع الأشياء الطبيعية، العلل والأوائل والبخت والخلاء والمكان والزمان والحركة. وغرض "السماء" هيئة الكل، وانفصال الأجرام الأولى الخمسة، أحوالها الطبيعية وعوارضها وخصائصها الذاتية والعامة وعللها. وغرض الكون والفساد القول على الكون والفساد المرسل أى الإبانة عن

مائية الكل والفساد الكلى. وغرض "العلوي" أى الآثار العلوية الإبانة عن علل وكون كل كائن فاسد ما بين حضيض فلك القمر إلى مركز الأرض، فى الجو وعلى الأرض وما فى بطنها قولا كليا عن الآثار العارضة فيها. وغرض "المعدني" الإبانة عن علل الأجرام المتكونة فى باطن الأرض، كيفياتها وخواصها الذاتية والعامة ومواضعها. وغرض "النباتي" الإبانة عن علل كون النبات وكيفياته الخاصة والعامة ومواضعه. وغرضه "الحيواني" الإبانة عن علل كون الحيوان، طبائعه وخواصه الذاتية والعامة وعلل أعضائه ومواضعه وحركاته.

أما الكتب النفسانية فان غرضه فى كتاب "النفس" الإبانة عن ماهيتها وكل واحد، قواها وفصولها وعوامها وخواصها، وتفصيل حواسها وأنواعها. وغرض "الحس والمحسوس" الإبانة عن علل المحسوسات. وغرض "النوم واليقظة" الإبانة عن ماهية النوم وكيفيته وعلل الرؤيا. وغرض "طول العمر وقصره" ما يدل عليه الاسم. وغرض كتاب ما بعد الطبيعة الإبانة عن الأشياء القائمة بغير طينة أى مادة ومع الطينة الذي لا يتواصل أو يتحد معها، وتوحيد الله "جل تعالى" والإبانة عن أسمائه الحسنى، وأنه علة الكل الفاعلة والمتممة. فهو الكل وسايس الكل بتدبيره المتقن وحكمته التامة. وهنا يتم تعشيق الوافد فى الموروث، تعشيق ما بعد الطبيعة فى التوحيد بألفاظه ومصطلحاته .

وينتهي الكندي عرض الموضوعات بعرض أغراض الكتب الخلقية والسياسية. فغرض الأخلاق إلى نيقوماخوس بيان أخلاق النفس وسياستها بالأخلاق الفاضلة وبعدها عن الرذيلة. وقسم السياسة الخلقية إلى أنواع، الخاصة والغريبة والمدنية. وفصل الأخلاق والآلام اللاحقة بكل نوع وبيان أن السعادة هي الفضيلة، فى كل أوان، وأن الفضيلة فى النفس والبدن وما خرج منها. وغرض بوليطيقي أى المدني الذي كتبه إلى بعض إخوانه يشبه غرض الأخلاق ولكن مطبقا فى السياسة المدنية. بل وتتداخل المقالات بينهما[1].

ويحيل الكندي إلى باقي مؤلفاته. فيحيل إلى "كتابنا الأعظم فى التأليف"، عندما يعرض للتأليف من العلوم الرياضية والذي أظهر ما يكون فى الأصوات. كما يحيل إلى باقي عرضه للعلوم بوجه عام دون إحالات إلى علم أو كتاب خاص لمزيد من التفصيل [2].

وكما تبدأ الرسالة بالبسملة والاحتساب على الله فهو نعم العون تتخللها العبارات الإيمانية مثل "جود الجايد بكل خير، وحسن معونته، جل وتعالى علوا كبيرا". وتنتهي أيضا

---

(١) السابق ٣٨٢-٣٨٤.

(٢) السابق ص ٣٧٨.

بالسؤال بالتوفيق لكل خير، والدعوة للتحصين من كل ضر، مع الحمدلة والصلاة على الرسول وآله أجمعين[1].

٢ ــ **جمـــع المذهبين.** والمرحلة المتوسطة فى العرض الكلى هو الجمع بين مذهبين مثل أفلاطون وأرسطو فى منظور كلي واحد شامل. وتلك هي دلالة محاولة الفارابى "**الجمع بين رأيي الحكيمين**"[2] فيعرضها على طريق الإيجاز. لذلك تتميز بالوضوح والقدرة على الاختصار، والرؤية الثاقبة، والتعرف على خصائص المذهبين. وهما اختياران متكاملان وحلان على التبادل لإشكال واحد. يترك الاستطراد والدخول فى مذهب كل منهما لأنه ليس المقصود[3]. وبطبيعة الحال لا يذكر إلا الوافد دون الموروث. ويأتي أرسطو فى المقدمة ثم أفلاطون ثم الاسكندر ثم سقراط ثم الاسكندر الافروديسي وأمونيوس ثم ثامسطيوس وفرفوريوس وايرقليطوس، ومن الفرق الاسكلائيين[4].

والدافع على التأليف هو أن "أكثر أهل زماننا" قد خاضوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه وادعوا أن الحكيمين المقدمين المبرزين اختلفا فى المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي النفس والعقل وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها، وفى كثير من الموضوعات المدنية، والخلقية والنطقية. فالبداية من الواقع وحياة الناس. وتشعب الآراء والموضوعات إسلامية صرفة، خلق العالم، والمعاد، وبعض المسائل الشرعية، واختلاف أهم فيلسوفين يونانيين فى ذلك أفلاطون وأرسطو. فالعقلاء أولى بالاتفاق من الاختلاف. ليس الدافع إذن التوفيق أو مجرد تمرين عقلي بل وحدة المعرفة الإنسانية، واتفاق العقل والنقل، اليونان والقرآن، وحدة الحقيقة العقلية بين العقلاء مثل أفلاطون وأرسطو، وبين الحقيقة العقلية والحقيقة السمعية. فلا فرق بين الوحي والعقل، بين الشريعة والحكمة، بين وحي الأنا وعقل الآخر. ويمكن اجتماع الحضارات على حقائق إنسانية واحدة بصرف النظر عن طرق المعرفة. الحقيقة واحدة والطرق إليها مختلفة. يريد الفارابى بيان أوجه الاتفاق بينهما حتى يزول الشك من قلوب الناس، وبيان أسبابه. فالفلسفة هى العلم بالموجود بما هو موجود. ومن ثم يطبق الفارابى هذا التعريف لمعرفة حقيقة آراء أفلاطون وأرسطو فى ذلك، عودا إلى

---

(١) السابق ص ٣٦٣/٣٧٨/٣٤٨.

(٢) المجموع ص ١-٣٩.

(٣) السابق ص ٢٥/٣٣.

(٤) أرسطو (٦٣)، أفلاطون (٦٠)، الاسكندر (٨)، سقراط (٣)، الاسكندر الأفروديسى، أمونيوس (٢)، ثامسطيوس، فرفوريوس، ايرقليطوس، الاسكلائيون (١).

الأشياء ذاتها بإجماع الآراء واتفاق الحكيمين المبرزين بل وجميع العقلاء ومطابقة ذلك بالوجود. فالتصديق نوعان، اتفاق العقلاء فيما بينهم ثم تطابق آرائهم مع الواقع. فالعقل والواقع مقياسان للحقيقة التي يعلنها الوحي عطاء وهبة[1].

وهناك احتمالات ثلاثة للاختلاف بين الحكيمين. الأول أن يكون حد الفلسفة غير صحيح، وهو العلم بالموجود بما هو موجود أى وجود موضوع تتلاقى عليه الآراء، وجود حقيقة موضوعية يتفق عليها العقلاء. أما إذا كانت الفلسفة مجرد هوى أو رأي فما أكثر الأهواء والآراء، أى النسبية التي تضحى بالموضوعية، المعرفة التي تغفل الوجود حتى تبقى المعرفة وحدها مجرد شكوك وظنون دون معيار للتصديق بينها. والحد صحيح، مطابق لصناعة الفلسفة. ويتبين ذلك من إحصاء جزئيات هذه الصناعة. فالعلوم إما إلهية أو طبيعية أو منطقية أو رياضية أو سياسية. والفلسفة هي المستنبطة لها حتى أنه لا يوجد علم إلا وللفلسفة فيه رأي بمقدار الطاقة الإنسانية عن طريق القسمة المأثورة عن أفلاطون. ولما رأى أرسطو أن أفلاطون قد أكمل القسمة فانه أخذ منهجا آخر هو القياس وهذبه فى البرهان ليتمم القسمة. ومن ثم كان المنطق هو المدخل للطبيعيات والإلهيات. قصد الحكيمان إذن معرفة العالم على ما هو عليه دون زخرفة أو اغراب أو تكلف. حد الفلسفة إذن صحيح إنها العلم بالموجود بما هو موجود.

والاحتمال الثاني أن يكون رأي الجميع أو الأكثرية فى هذين الفيلسوفين سخيفا غير معقول ودخيل. وهو احتمال بعيد. فقد أجمع العقلاء على أن هذين الحكيمين مبرزين. وليس أقوى من شهادة الجميع على شئ واحد. فكما أن العقل حجة فان إجماع العقلاء حجة. وهو إجماع عن عقل لا عن تقليد. قد يخطئ عقل واحد إذا لم يتدبر الرأي ولم يتحقق من صدقه أوأهمل فى البحث مما قد يغطى ويعمى ويخيل. ولكن لا تخطئ عقول الجميع بعد اتفاقها وتأملها. لذلك اتفقت الألسنة أى الشعوب المختلفة على تقديم هذين الحكيمين. ويضرب بهما المثل على التفلسف، واليهما يساق الاعتبار، وعندهما يتناهى الوصف العميق والعلوم والاستنباطات والغوص فى المعانى.

والاحتمال الثالث أن يكون هناك تقصير فى معرفة الظانين بأن بينهما خلافا فى الأصول، وهو الاحتمال الأقرب. ولكل تقصير فى الظن والنظر دوافعه وأسبابه. ويمكن القضاء على هذا الظن أو التقصير بمعرفة طرق اليقين. فاليقين فى العلوم الطبيعية والشرعية

---

(١) السابق ص ١-٢.

والأخلاقية ومن ثم يمكن استقراء الجزئيات التي يبدو عليها الخلاف بين الحكيمين حتى يصح الحكم بالاختلاف أو الاتفاق[1].

ويحصى الفارابى اثنى عشر موضعا للاختلاف الظاهري بين أفلاطون وأرسطو ويبدده ويبين اتفاقهما فيها. فالحقيقة مزدوجة، ذات جانبين. أخذ كل منهما جانبا ليكمل الآخر فى رؤية متكاملة متزنة متعادلة عند الفارابى وسابقة على رأي الحكيمين. أخذ كل حكيم رأيا أحادى الجانب وجمع الفارابى الرأيين الأحاديى الجانب الذي يغلب على ثقافة الوافد فى رؤية متكاملة تغلب على ثقافة الموروث.العقل اليوناني أحادي والوحي الإسلامي تكاملي، على النحو الآتي:

١ ــ لكل من الحكيمين سيرة وأفعال مختلفة مما أدى إلى أقوال متباينة لما كانت السير والأفعال والأقوال تابعة للاعتقاد. وهو منظور إسلامى. ربما كان الاختلاف بينهما أعمق فى أصول الاعتقاد. فقد تخلى أفلاطون عن كثير من الأمور الدنيوية وحذر من غوائلها، فى حين أن أرسطو تفحص فيها وامتلك وتزوج واستوزر للاسكندر. ولا خلاف فى ذلك. فقد اعتنى أفلاطون بالسياسة، وهذب السير العادلة والعشرة الإنسية المدنية، وأبان فضائلها، وكشف عن مفاسدها بترك العشرة وإيثار العزلة، وهو ما تدرسه الشعوب حتى اليوم. ابتدأ بالنفس ثم انتهى بالجماعة، طبقا للأولويات فى الأهمية. فالأخلاق قبل السياسة، والنفس قبل العالم. أما أرسطو فقد بدأ بالسياسة وبالعالم. ولما اطمئن إليها توجه إلى النفس والأخلاق فنقطة البداية عند أفلاطون هي نقطة النهاية عند أرسطو، ونقطة النهاية عند أرسطو هي نقطة البداية عند أفلاطون. الخلاف بينهما فى إدراك الأولويات طبقا لتباين القوى الطبيعية بين الحكيمين، زيادتها فى أحدهما ونقصها فى الآخر. وهو تصور إسلامي إيثارا للنفس على العالم، وللأخلاق على السياسة ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ أو فى قول المسيح "ماذا تكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك" ؟

٢ ــ آثر أفلاطون عدم تدوين العلوم وتأليف الكتب، وفضل إبقاءها فى الصدور والعقول. ولما خشى عليها من النسيان عبر عنها بالرموز والألغاز حتى لا يطلع عليها إلا أهلها ومستحقوها وهي طريقة "المضمون به على غير أهله"، وسبب استعمال الصوفية أيضا رموزهم وألغازهم حماية لأنفسهم وإبعادا لأهل الظاهر عنها. أما أرسطو فقد دون الكتب ورتبها وبينها وأوضحها لإيصالها للناس. والحقيقة أن هذا الاختلاف ليس كليا مطلقا. فعند كل

---

(١) السابق ص ٢-٥.

من الحكيمين بعض مآثر الآخر. ألغز أرسطو وأخفى بعض علومه. وحذف كثيرا من المقدمات الضرورية فى القياسات الطبيعية والإلهية والخلقية. وكان يقول الحقائق إلى المنتصف حتى يدرك الناس بعقولهم النصف الآخر. استعمل هذه الطريقة فى رسائله مع الاسكندر "وكل لبيب بالإشارة يفهم". يعطى المقدمات كي يستنبط الاسكندر النتائج أو يعطى النتائج حتى يستنبط الاسكندر المقدمات. يذكر مقدمات ويستنبط منها نتيجة أخرى حتى ينبه القارئ على نتيجة القياس. يذكر الجزئيات حتى يستقريها القارئ ويصل إلى الكليات أو يعطى الكليات حتى يستنبط السامع منها الجزئيات أو يقيس عليها جزئيات أخرى قياسا تمثيليا. وقد يغمض فى كلامه حتى يقوم القارئ بالإيضاح بنفسه وإعمال الجهد فى العلم والتعلم. رتب الكتب ونظمها، وكأن ذلك طباع له ثم تحول عنها فى رسائله وكما وضح ذلك فى رده على أفلاطون فى رسالته التى يعذله فيها على تدوين العلوم وإخراجها للناس بأن ترتيبها لا يفهمه إلا من يستحقها. فالظاهر أن الحكيمين مختلفان. والحقيقة أن مقصودهما واحد[1].

٣ ــ وقدم الجوهر عند أفلاطون غير قدمه عند أرسطو. ففي "طيماوس" و"بوليطيا الصغير" أشرف الجواهر عند أفلاطون وأقدمها القريبة من العقل والنفس البعيدة عن الحس والمشاهدة، فى حين أنها عند أرسطو فى "المقولات" و"القياسات الشرطية" أى القياس الأشخاص والأعيان. وهو خلاف فى الظاهر لأن الحكماء يفرقون بين الأقاويل والقضايا فى الصناعات المختلفة. ويتكلمون على الشيء الواحد بطرق مختلفة حسب مقتضى الصناعة. جعل الحكيم أرسطو الجوهر الشخص فى صناعة المنطق وفى علم الطبيعة فتصوره جوهرا محسوسا. أما الحكيم أفلاطون فقد تكلم عن الجوهر فى علم ما بعد الطبيعة وفي الأقاويل الإلهية. فتصور الجوهر بسيطا باقيا لا يتحول ولا يندثر. الفرق بين الحكيمين هو فرق بين العلمين.

٤ ــ وإذا كان أفلاطون قد آثر فى توفية الحدود طريق القسمة فى حين أن أرسطو آثر طريقة البرهان والتركيب فالحقيقة أن الخلاف فى المنهج وليس فى الموضوع، فى الطريقة وليس فى الشيء. أفلاطون يؤثر القسمة التي هي أقرب إلى الاستنباط، والانتقال من الكلى إلى الجزئي فى حين أن أرسطو يؤثر التركيب أى البرهان وهو أقرب إلى الاستقراء والانتقال من الجزئي إلى الكلى. يتبع أفلاطون الجدل النازل فى حين يتبع أرسطو الجدل الصاعد. الخلاف فى اتجاه الحركة نحو الموضوع والاقتراب منه من أعلى كما يفعل أفلاطون أو من أسفل كما يفعل أرسطو، من علم ما بعد الطبيعة والعلم الإلهى كما يفضل أفلاطون أو من علم الطبيعة وعلم المنطق كما يفضل أرسطو. يستعمل أرسطو بعض القسمة

---

(١) السابق ص ٥-٨.

كما هو الحال فى القياس، ويستعمل أفلاطون بعض التركيب عندما يقسم العام إلى فصلين ذاتيين ثم كل فصل ذاتي إلى فصلين ذاتيين. القسمة تركيب مقلوب إلى أسفل كما أن التركيب قسمة مقلوبة إلى أعلى. الهدف واحد هو الوصول إلى الشيء سواء من جنسه ونوعه كما يفعل أفلاطون أو من فصله وخاصته وأعراضه كما يفعل أرسطو[1].

٥ ــ قيل إن أفلاطون فى القياس المختلط من الضروري والوجودي جعل المقدمة الكبرى ضرورية والنتيجة وجودية لا ضرورية فى قياس أتى به فى "طيماوس". فالوجود أفضل من اللاوجود، والطبيعة تشتاق إلى الأفضل دائما فينتج عن ذلك أن الطبيعة تشتاق إلى الوجود وهي مقدمة ليست ضرورية فلا ضرورة فى الطبيعة. فى وجود الطبيعة على الأكثر فى حين أن أرسطو يصرح فى كتاب "القياس" أن القياس الذى تكون مقدماته مختلطة من الضروري والوجودي وتكون الكبرى ضرورية تكون النتيجة أيضا ضرورية. وهو خلاف ظاهر بين الحكيمين. والحقيقة أن هذا الخلاف يرجع إلى الشراح "الاسكلائيين" مثل أمونيوس حتى ثامسطيوس اللذان نسبا هذا القول إلى أفلاطون، لقلة تمييزهم وخلط صناعة المنطق بالعلم الطبيعي. فقد رأوا لزوم الحد الأول للأوسط ضروريا ولزوم الأوسط للآخر وجوديا. خلطوا بين المنطق والطبيعة، ولم يعرفوا أن القياس مؤتلف من موجبتين فى الشكل الثاني. وقد لخص الاسكندر ذلك فى "معنى القول على الكل" عند أرسطو ولخصه الفارابى فى "أنولوطيقا"، وفرق بين الضروري القياسي والضروري البرهاني. ومن ثم فلا خلاف بين أفلاطون وأرسطو. كما ادعى الشراح أن أفلاطون يستعمل ضربا من القياس فى الشكلين الأول والثالث الذي فيه المقدمة الصغرى سالبة فى حين أن أرسطو بين فى "أنالوطيقا" أنه غير منتج. وقد بين الفارابى من قبل أن الذي أتى به أفلاطون فى كتاب "السياسة" وأرسطو فى كتاب "السماء والعالم" ليست سوالب بل موجبات معدولة ولا تمنع القياس أن يكون منتجا. ذكر أرسطو فى الفصل الخامس من كتاب "باري هرمنياس" أن الموجبة التي المحمول فيها ضد من الأضداد تكون سالبته أشد مضادة. وظن الناس أن أفلاطون يخالفه فى ذلك اعتمادا على أقاويله السياسية والخلقية من أن الأعدل متوسط بين الجود والعدل، والحقيقة أن الغرضين مختلفان. فغرض أرسطو بيان معاندة الأقاويل وأنها أشد وأتم معاندة، فمن الأمور ما لا يوجد فيها مضادة البتة فى حين أنه لا يوجد أمر إلا وله سالب معاند. غرض أفلاطون بيان المعاني السياسية ومراتبها لا معاندة الأقاويل وهو ما بينه أيضا أرسطو فى "ثيقوماخيا الصغير". فلا خلاف بين الحكيمين[2].

---

(١) السابق ص ٨-١١.

(٢) السابق ص١١-١٥.

٦ ــ ويختلف رأيى أفلاطون وأرسطو فى موضوع الإبصار. إذ يرى أرسطو أن الإبصار يكون بانفعال من البصر، بينما يرى أفلاطون أن الإبصار يكون بخروج شئ من البصر وملاقاة المبصر. وزاد الأئمة أى المفسرون الخلاف، وشنع كل فريق على الآخر. شنع أنصار أرسطو على أفلاطون. فالخروج لا يكون إلا للجسم هواء أو ضوء أو نارا. وكلها موجودة بين البصر والمبصر، ولا حاجة إلى خروج من الذات إلى الموضوع فيتم التشنيع بسوء استعمال لفظ خروج. وشنع أصحاب أفلاطون"على أرسطو وحرفوا لفظ الانفصال بأنه تأثر واستحالة وتغير فى الكيفية إما فى البصر أو فى الجسم بين البصر والمبصر. فالاستحالة فى العضو تكون فى الحدقة إلى ما لا نهاية أو فى بعضها مما يجعلها مفصلة. وان كان فى الجسم الوسيط لزم أن يكون قابلا للضدين. واحتج أصحاب أرسطو بأنه لو لم يكن الانفصال فى الجسم لما أمكن للبصر أن يرى الأشياء البعيدة. واحتج أصحاب أفلاطون بادراك القريب قبل البعيد. ولو كان الأمر على ما قاله أرسطو للزم أن تكون المسافة بين البصر والمبصر مضيئة لتحمل الألوان. ويرى الفارابى أن الأمر على التوسط وليس على التطرف والعصبية. وقد اضطر الفريقان لاستعمال لفظ الخروج أو لفظ الانفصال بالرغم من ضيق اللغة فوقعوا فى التشبيه. أما ذوو العقول الصحيحة فانهم لا يقعون فى هذا التشنيع والتعصب وسوء تأويل الألفاظ[1].

٧ ــ ويختلف الحكيمان فى أمر النفس إذ يرى أرسطو فى "نيقوماخيا" أن الأخلاق عادات تتغير ولا شئ منها بالطبع، ويمكن التنقل منها بالاعتياد والدربة. بينما يصرح أفلاطون فى كتاب "السياسة" وفي "بوليطيقا" بأن الطبع يغلب العادة، وأن الشيوخ إذا ما طبعوا على شئ يعسر زواله عنهم، وإذا ما حاولوا ازداد فيهم تماديا. ولا يوجد خلاف فى الحقيقة بين الرأيين لأن أرسطو يتكلم عن الأخلاق كما شرح الفارابى من قبل هذا الكتاب. وان كان يتكلم عن الأخلاق كما شرح فرفوريوس فان كلامه على القوانين الخلقية. وهو كلام كلي ومطلق عن تغير الأخلاق والعادات كما هو ملاحظ فى التربية. فلا شئ فيها متعلق بالطبع لا يخضع للتغير والتبدل. أما أفلاطون فانه ينظر إلى السياسات أيها أنفع وأيها أضر، فينظر فى أحوال الفاعلين. لذلك لجأ إلى الطباع التى يسهل تنقلها عند البعض ويصعب عند البعض الآخر وكما صرح أرسطو بذلك فى "نيقوماخيا" الصغير. فلا خلاف بين الحكيمين إلا فى ظاهر القول وعندما ينظر إلى كل قول على انفراد وإخراجه من السياق وعن مرتبة علمه.

---

(١) ويرى هوسرل فى الفلسفة الغربية المعاصرة أن الإدراك يتم بشعاع مزدوج بين الذات والموضوع، من الذات إلى الموضوع ومن الموضوع إلى الذات.

والحقيقة أن الأمر على التوسط. فمهما كانت النفس متخلقة ببعض الأخلاق ثم قامت باكتساب خلق جديد كانت الأخلاق التي معها كالأشياء الطبيعية والجديدة كالأشياء الاعتيادية ثم تحولت إلى طبيعية باكتساب خلق ثالث اعتيادي وهكذا على التوالي[1]. وهو معنى قول أفلاطون أن الأخلاق منها طبيعي ومنها مكتسب، وليست طبيعة بالحقيقة لا يمكن زوالها. فهو قول شنيع يناقض ظاهر اللفظ. الفارابى هنا أقرب إلى أرسطو القائل بالاكتساب والاعتياد منه إلى أفلاطون القائل بالطبع[2].

٨ ــ وقد أورد أرسطو فى كتاب البرهان شكا، أن الذى يطلب علما إما أن يطلب ما يجهله فكيف يوقن أن ما طلبه يكون علما واما أن يطلب ما يعلمه فلا يكون طلبه علما ومن ثم ينتفى العلم كما يقول الشكاك. ومن يطلب علم شئ إنما يطلب فى شئ آخر ما قد وجد فى نفسه محصلا، إلحاقا للمجهول بالمعلوم، وإذا كان المعلوم فى النفس فما وجه الحاجة إلى المجهول الذى يحيل إليه؟ وقد بين أفلاطون فى "فإذن" أن العالم تذكر معتمدا على حجج سقراط. هنا لا يختلف أرسطو عن أفلاطون، ولكن توهم الناس أن ذلك تجاوز للحد خاصة من يقولون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن. فقد أفرطوا فى التأويل، وحرفوا الأقاويل، وأجروها مجرى البراهين مع أن أفلاطون يروى عن سقراط لتصحيح أمر خفى بعلامات ودلائل. والقياس بعلامات لا يكون برهانا كما قال أرسطو فى "أنالوطيقا" الأولى والثانية. كما أفرطوا فى التشنيع على مدى الخلاف بين الحكيمين، وأغفلوا قول أرسطو فى كتاب " البرهان" بأن كل تعليم أو تعلم يكون عن معرفة متقدمة أو مندرجة تحت علوم كلية وهو ما يتفق مع أفلاطون. ومن البين أن نفس الطفل عاملة بالقوة، تدرك بالحواس الجزئيات، وعنها تحصل الكليات، وهى العلوم على الحقيقة التي تحصل عن قصد. وقد جرت العادة وجعلها متقدمة على الإدراك الحسى وتسمى أوائل المعارف ومبادئ البرهان. وقد بين أرسطو فى كتاب "البرهان" أن "من فقد حسا فقد علما". ولما كانت المعارف تحصل فى النفس بغير قصد فقد لا يتذكرها، ويتوهم أنها لم تزل فى النفس، وأنها لا تعلم إلا من الحس. فإذا حصلت فى النفس أصبحت النفس عاقلة، فليس العقل إلا التجارب. وكلما زادت كانت النفس أتم عقلا. فإذا ما اشتاق الإنسان إلى معرفة شئ اشتاق إلى معرفة أحواله. وما تقدمت معرفته فى النفس يزول عنه الجهل والحيرة. وهذا ما قاله أفلاطون من أن التعلم تذكر، وأن التذكر تكلف العلم. وهو ما عرضه أرسطو فى آخر كتاب "البرهان" وكتاب "النفس" الذى شرحه المفسرون. وهو

---

(١) وهذا هو رأى رافيسون فى الفلسفة الغربية المعاصرة فى كتابه الشهير "فى العادة" فى تحولها إلى طبيعة ثانية.
(٢) السابق ص١٥-٢٢.

قريب مما قاله أفلاطون فى " فإذن "إلا أن بين الموضعين خلافا. فأرسطو يذكر ذلك عندما يريد إيضاح أمر العلم والقياس فى حين أن أفلاطون يذكره عندما يريد إيضاح أمر النفس.

٩ ــ وفى قدم العالم وحدوثه وهل له صانع وعلة فاعلة يظن البعض أن أرسطو يرى أن العالم قديم فى حين يرى أفلاطون أن العالم محدث. وهو ظن قبيح مستنكر بأرسطو دعا إليه قوله فى كتاب "أناطوبيقا" أنه قد توجد قضية واحدة يمكن أن يؤتي على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة مثل أن العالم قديم أو ليس بقديم. وأرسطو بذلك يقرب المثال ولا يقول على جهة الاعتقاد. لم يكن غرضه فى "طوبيقا" بيان أمر العالم بل بيان أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة. كان أهل زمانه يتناظرون: هل العالم قديم أم محدث؟ هل اللذة خير أم شر؟ وكانوا يذكرون فى كل مسألة قياسات ذائعة مشهورة. والمقدمة المشهورة فيها الصدق والكذب. كما دعاهم إلى ذلك ما ذكره أرسطو فى كتاب "السماء والعالم" من أن الكل ليس له بدؤ زماني، فظنوا أنه يقول بقدم العالم. وهو ظن غير صحيح. فقد تبين فى الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان عدد حركة الفلك. وأن ذلك الزمان حادث عن حركة الفلك. فمحال أن يكون لحدوثه بدؤ زماني. إذن هو من إبداع البارى جل جلاله دفعة واحدة بلا زمان وحركة حدثت عنه. ومن نظر فى أقواله فى الكتاب المعروف بأثولوجيا لم يشتبه عليه الأمر فى إثبات الصانع المبدع للعالم. فقد أبدع البارى جل ثناؤه الهيولي من لا شئ وأنها تجسمت وترتبت عن البارى سبحانه وعن إرادته. كما بين فى "السماع الطبيعي" أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق. ويستدل على ذلك بالنظام البديع فى أجزاء العالم فى كتاب "السماء والعالم". كما بين أرسطو أمر العلل وعددها، وأثبت الأسباب الفاعلة، وأن الكون هو المحرك غير المتكون والمتحرك. وهو ما بينه أفلاطون فى "طيماوس" أن كل متكون يكون عن علة مكونة اضطرارا وأن المتكون لا يكون علة لذاته كما بين أرسطو فى "أثولوجيا" وجود الواحد فى الكثرة، وبرهن على ذلك ببراهين واضحة مما يبين أن أجزاء العالم حدثت كلها من إبداع البارى لها، وأنه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد الحق ومبدع كل شئ. وهو ما بينه أفلاطون فى كتبه عن الربوبية مثل "طيماوس" و"بوليطيا". كما بين أرسطو فى حروفه فى "ما بعد الطبيعة" كيف يترقى فيها من البارى جل جلاله فى حرف اللام ثم يعود إلى بيان صحة مقدماته. كيف بعد كل هذا يقال أن أرسطو يقول بنفي الصانع وبقدم العالم؟ ولأمونيوس رسالة يذكر فيها أقاويل الحكيمين فى إثبات الصانع لم يذكرها الفارابي لشهرتها. وهو الطريق الأوسط دون إفراط أو تفريط. وليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطو وأفلاطون. وليس لهم إلا قدم الطبيعة وبقاؤها، وأن فى الأصل كان الماء أو التراب أو الهواء أو النار، وما يقوله اليهود

والمجوس وسائر الأمم فيه استحالة وتغاير وهي أضداد الإبداع مما ينتهي إلى طرح السموات والأرض فى جهنم ويؤدى إلى التلاشى المحض. لولا أنقذ الله العقول والأذهان بهذين الحكيمين واتباعهما ممن أوضحوا أمر الإبداع بحجج مقنعة وإيجاد الشيء عن لا شئ وأن كل ما يتكون من شئ فهو فاسد . والعالم مبدع من غير شئ فحاله إلى غير شئ. وكتبهما مملوءة بشواهد الربوبية ومبادئ الطبيعة لكن الناس فى حيرة ولبس. وهو ما يتفق مع الأقاويل الشرعية وأنها فى غاية السداد والصواب، أن البارى جل جلاله مدبر جميع العالم، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شئ من أجزاء العالم على السبيل الذي بيناه فى العناية من أن الكلية شاملة فى الجزئيات، وأن كل شئ من أجزاء العالم على السبيل الذى بيناه فى العناية من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات، وأن كل شئ من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأدق المواضع وأتقنها[1]. كما يدل على ذلك علم التشريح ووظائف الأعضاء والأقاويل الطبيعية حتى يثبت الإتقان والإحكام وينتقل من الطبيعيات إلى البرهانيات. وهى موكولة لأصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة، والسياسات وهي موكولة إلى ذوي الآراء السديدة، والشرعيات موكولة إلى ذوي الإلهامات الروحانية. والشرعيات أعمها، وألفاظها خارجة على مقادير علوم المخاطبين الذين لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوره. وينتقل الفارابي من إثبات حدوث العالم إلى إثبات التنزيه ونفي الجسيمة عن الله والزمان والحركة وضرورة مخاطبة الناس على قدر عقولهم. فطرق البراهين الخالصة لا يعرفها إلا الفلاسفة وفى مقدمتهم أفلاطون وأرسطو. أما البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فمنشؤها عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالإبداع الوحي والإلهام، وهو ما يتفق مع رأيي الحكيمين ولا يتصور اختلافهما فيه[2].

١٠ ــ ويقال إن افلاطون يثبت الصور أي المثل بينما ينفيها أرسطو. إذ أن أفلاطون يوحي فى كثير من أقاويله أن للموجودات صورا مجردة فى عالم الإله، وربما يسميها المثل الإلهية. لا تفسد ولا تندثر مثل الموجودات الكائنة. وأرسطو فى حروفه، كتاب ما بعد الطبيعة، شنع على هذه الأقاويل، وبين ما يلزمها من الشناعات لم يذكرها الفارابي لطولها ولشهرتها وعدم تكرارها كي يرجع إليها من يريد. إن غرضه فقط إيضاح الطرف لطالب الحق حتى لا يضل فى الوقوف على اتفاق الحكيمين بعيدا عن الألفاظ المشككة. وربما يثبت أرسطو فى كتابه "الربوبية" المعروف بأثولوجيا الصور الروحانية، وأنها موجودة فى عالم

---

(١) السابق ص٣٠.

(٢) السابق ص ٢٦-٣٠.

الربوبية. وهى أقاويل إذا أخذت على ظواهرها لا تخلو من احتمالات ثلاثة: الأول أن يناقض بعضها بعضا، والثاني أن يكون بعضها منتحلا على أرسطو، والثالث أن تكون لها تأويلات على خلاف ظواهرها فتتطابق وتتفق. أما احتمال تناقض أرسطو فى علم الربوبية فبعيد مستنكر. واحتمال الانتحال أيضا بعيد لأنها أقوال بلغت قدرا كبيرا من الشهرة. لم يبق إذن إلا احتمال التأويل حتى يرتفع الشك وتذهب الحيرة. فلما كان البارى جل جلاله بأنيته وذاته مباينا لجميع ما سواه، أشرف وأفضل وأعلى، لا يناسبه ولا يشاكله ولا يشابه شئ حقيقة أو مجازا، فانه أحيانا تطلق بعض الألفاظ المتواطئة لا تطلق عليه بل على غيره أو تطلق على نحو أشرف مثل حي وموجود. ومن عرف ذلك من الفلسفة وما بعد الطبيعة سهل عليه أن يفهم ما يقوله أرسطو وأفلاطون فى الصور. إذا كان الله تعالى حيا موجودا وجب أن تكون عنده صور ما يريد إيجاده فى ذاته، جل الله من كل اشتباه. ولما كان الله لا يتغير كانت الصور كذلك وإلا أوجد العالم على غير قصد وغاية وهو شنيع قبيح. هذا هو قصد الفلاسفة من إثبات الصور الإلهية كأشباح قائمة فى أماكن أخرى خارج العالم مما يؤدي إلى القول بوجود عوالم غير متناهية مثل هذا العالم كما بين أرسطو فى كتبه الطبيعية وشرحها المفسرون بوضوح. تحتاج الأقاويل الإلهية إلى تدبر شديد. قد تدعو الضرورة أحيانا إلى إطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة مع تلك المعاني الإلهية الشريفة العالية عن جميع الأوصاف المتباينة والأمور الموجودة على نحو طبيعي. فمن الصعب اختراع ألفاظ أخرى سوى ما هو مستعمل منها. يكفي فقط جعل معانيها على نحو اشرف وأعلى مما نتخيله ونتصوره.

١١ ــ وفى أمر النفس والعقل كنتيجة لموضوع الصور ذكر أفلاطون فى "طيماوس" أن كل واحد منها عالم غير الآخر، وأنها عوالم مترابطة دون أن يكون لها مكان أو للبارى مكان أعلى، فان ذلك مستنكر عند المبتدئين فى التفلسف، والأولى أن يكون كذلك عند المبرزين فيها. فالتراتب ليس فى المكان بل فى الشرف والفضيلة. وعالم العقل مثل عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب دون حيز. والقول بإفاضة النفس على الطبيعة وإفاضة العقل على النفس يعنى إفاضة الصور الكلية من العقل إلى النفس ومن النفس إلى الطبيعة للمعونة واللطف والعناية فى حركة الأعلى عند الانطلاق من محبسها بمساعدة البدن الطبيعي شوقا إلى الاستراحة والرجوع إلى ذاتها. كل ذلك رموز وصور وخيالات لها معاني تضيق العبارة عن التعبير عنها. لذلك تفهم عبارات الحكيمين على هذا النحو، وأن العقل كما بينه أرسطو فى كتاب "النفس" وكذلك الاسكندر وغيره من الفلاسفة أشرف أجزاء النفس، وأنه عقل بالفعل، به تعرف الإلهيات، ويعرف البارى جل ثناؤه. فهو أقرب الموجودات إليه شرفا ولطفا وصفاء

لا مكانا وموضوعا وحيزا. ثم تتلوه النفس لأنها متوسطة بين العقل والطبيعة إذ لها حواس طبيعية. فهي متصلة من أعلى بالعقل الذي هو متصل بالبارى عز وجل، ومتصلة من أسفل بالطبيعة وهو نفس المعنى الذي قصده أفلاطون، وبالتالي تزول الظنون والشكوك التي تجعل الحكيمين مختلفين وهما فى الحقيقة متفقان على سبيل الألغاز والتشبيه كما صرح بذلك أرسطو فى "أثولوجيا" حيث يصرح بأنه عندما يخلو بنفسه ويخلع بدنه يصير كأنه جوهر مجرد بلا جسم وأخلاقي فى ذاته، علم وعالم ومعلوم، يرى ذاته فى حسن وبهاء، ويعلم أنه جزء صغير من العالم الشريف ويظل يترقى بذهنه إلى العالم الإلهي فيلمع بالنور والبهاء ما تعجز الألسن عن وصفه، والآذان عن سمعه. فإذا غشاه النور ولم يقو على النظر إليه هبط إلى عالم الفكر حتى يحجب عنه هذا النور. وتذكر أخاه ايرقليطوس حين أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود إلى عالم العقل. وهذا يمكن إدراكه بالذهن وراء الألفاظ. فهي ألغاز ورموز تحتاج إلى تأويل واجتهاد على عكس ما يحدث فى زمن الفارابي من دوافع العصبية وطلب العيوب والوقوع فى التحريف والتبديل والعجز عن الكشف والإيضاح[1].

١٢ ــ ويرى البعض اختلاف رأيي الحكيمين فى أمر المجازاة والثواب والعقاب وذلك وهم فاسد. فقد صرح أرسطو بأن المكافأة واجبة فى الطبيعة ويقول فى رسالته إلى والدة الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وشكت فى نفسها بأن شهود الله فى أرضه هي النفس العالمة التي اتفقت على أن الاسكندر أفضل المتقدمين له آثار ممدودة فى أقصى الأرض و لن يؤتي الله أحدا ما أتاه الاسكندر من اجتباء واختيار واصطفاء من الله. ومن الناس من شهدت عليه دلائل الاختيار ومنهم من لم تشهد عليه. ويعزى أرسطو والدة الاسكندر بأنها ستكون معه فى زمرة الأخيار وفى صحبة النفوس الأطهار بعد أن تقدم بنفسها القرابين فى هيكل ديوس مما يبين أن أرسطو يقول بالثواب والمجازاة. أما أفلاطون فقد أودع فى كتاب "السياسة" القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال خيرها وشرها.

بعد هذا العرض التفصيلى لأوجه الاتفاق بين رأيي الحكيمين لا يأخذ بأحد العناد الصراح ومتابعة الظنون الفاسدة والأوهام المدخولة واكتساب الوزر بما ينسب إلى هؤلاء الأفاضل مما هم براء وعنه بمعزل.

ويلاحظ على هذه المحاولة:

---

(١) السابق ص ٣٥-٣٩.

١ ــ ليس "الجمع بين رأيي الحكيمين" توفيقا بين متضادين وجمعا بين متناقضين بل رؤية كلية لرأيين جزئيين، ليس جمعا بعديا صاعدا بل هو جمع استنباطي نازل. فالحقيقة مكتملة فى ذهن الفارابي أولا قبل أن تشد إليها الرأيين المتصارعين. الجمع رد البعدى إلى الهيكلى، والجزئى إلى الكلى السابق عليه. قد لا يكون الجزئي متطابقا مع أفلاطون أو أرسطو ولكن الفارابى ركبه وصوره وتخيله حتى يسهل جمعهما فى الكلي فى الذهن. فالجمع تركيب وبنية أكثر منه ضما لأجزاء متباعدة قد تتفق وقد تختلف.

٢ ــ التقابل بين الحكيمين ليس على الإطلاق وإلا لما كان الجمع ممكنا بل هو تقابل نسبي. عند أرسطو بعض أفلاطون وعند أفلاطون بعض أرسطو فيما اختلفا فيه طبقا لأسطورة "أندروجينوس". كل ذكر به بعض الأنثى، وكل أنثى بها بعض الذكر. الخلاف كمي وليس كيفيا، فى الدرجة وليس فى النوع . يكون التقريب أحيانا من أرسطو إلى أفلاطون، وأحيانا من أفلاطون إلى أرسطو دون وجود وسط حسابي متناسب بينهما. الغالب هو قراءة أرسطو قراءة أفلاطونية أكثر من قراءة أفلاطون قراءة أرسطية، مما يدل على تفضيل أفلاطون على أرسطو طبقا للفلسفة الاشراقية عند الفارابي. ويدل على ذلك نسبة كتاب أثولوجيا لأرسطو حتى يكون أكثر قربا من أفلاطون فى موضوع قدم العالم وحدوثه. يصحح الفارابى رأى أحدهما بالآخر حتى يصل إلى حد التوسط بينهما مثل تصحيح قول أفلاطون فى أن العالم تذكر بإخضاعه إلى القياس المنطقى عند أرسطو.

٣ ــ الاختلاف بين الحكيمين ليس فى القصد والغاية والهدف والحقيقة بل فى طرق التعبير ووسائل الإيضاح. الاتفاق فى المضمون والخلاف فى الشكل. الاتفاق فى الجوهر والاختلاف فى العرض. الخلاف موجود ولا يمكن إنكاره. وهو فى نفس الوقت لا يمكن إبقاؤه بل حله. الاختلاف بين الحكيمين فى الظاهر وليس فى الباطن، فى القول وليس فى المعنى، فى الصياغة وليس فى الشيء، والتفرقة بين الظاهر والباطن بين اللفظ والمعنى رؤية إسلامية.

٤ ــ الخلاف بين الحكيمين خلاف فى الجهة وليس فى الشيء مثل حديث أرسطو عن الجوهر والمحسوس فى علم الطبيعة وحديث أفلاطون عن الجوهر العقلي فى علم ما بعد الطبيعة. الخلاف بين الحكيمين فى الموقف، الأعلى والأدنى، الثابت والمتحول، القديم والحديث، الاستنباط والاستقراء، الجدل النازل والجدل الصاعد، الصوري والمادي، العام والخاص، التحليل والتركيب. وهما طريقان وموقفان ومنهجان متكاملان وليسا على التبادل أو متناقضين.

٥ ــ يرجع الخلاف أحيانا إلى الشراح "الاسكلائيين" وليس إلى أفلاطون أو ارسطو ذاتيهما مثل انتحال أمونيوس وثامسطيوس أن القياس المختلط من الضرورى والوجودى. إذا

كانت المقدمة الكبرى ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبة ذلك إلى أفلاطون. وضع المقارنة بين الحكيمين مع الطبيعيين الأوائل في إطار أعم في تاريخ الفلسفة اليونانية بل ومع سائر الملل والنحل مثل اليهودية والمجوسية خاصة في موضوع قدم العالم وحدوثه.

٦ ــ يزداد الخلاف بالتعصب والتشنيع من كل فريق على الآخر، فالخلاف ليس فقط في الرأي بل يتحول إلى تحزب وتعصب وأهواء بشر وخصام وتشويه كل فريق لرأي الآخر، وانعدام العقل المستقيم والرأي السديد والميل إلى الحق والإنصاف عند الأكثرين. يكون الخلاف بسبب التطرف إلى أقصى حد وأخذ الحد الأقصى لكل فريق مع أن الأمور على التوسط إلى أدنى حد. الحقيقة وسط بين طرفين مثل نظرية الإبصار التي تقوم على الرأيين معا، شعاع من العين إلى الموضوع كما يقول أفلاطون في مقابل شعاع من الموضوع إلى العين كما يقول أرسطو. قد لا يكون هناك خلاف في الرأى بين الحكيمين مثل القول بأن العلم تذكر ولكن المؤولين يدفعون ذلك إلى أقصى حد إلى درجة التشنيع وتصحيح ذلك بأن أفلاطون يروى عن سقراط ولا يعبر عن رأيه الخاص.

٧ ــ يرجع الخلاف إلى سوء استعمال الألفاظ والى ضيق العبارات كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة مثل استعمال لفظ خروج وانفعال في نظرية الإبصار بين أفلاطون وأرسطو. ولما استحال وضع ألفاظ جديدة غير المستعمل منها يكفي فقط إبراز معانيها على نحو أشرف وأعلى مما نتخيله ونتصوره.

٨ ــ يلجأ الفارابي إلى نصوص الحكيمين في كتبهم المختلفة فعل الخلاف فيها وسوء تأويلها أو تضاربها كما يفعل المفسر في حل التعارض بين الآيات. يرجع الخلاف إلى إخراج القول من السياق وعدم معرفة موضعه ومرتبته في العلم ويحل بإرجاعه إلى سياقه وموضعه وعلمه.

٩ ــ سهولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو نظرا لنسبة أثولوجيا لأرسطو مما جعله أكثر دينية في موضوع خلق العالم ومتفقا مع أرسطو بالرغم من وضع احتمال انتحاله ثم استبعاده، على عكس ابن رشد الذي يؤكد على الانتحال. تظهر نظرية الفيض كأحد آليات الجمع بين رأيي الحكيمين في الصلة بين العقل والنفس والطبيعة وفيض الأعلى على الأدنى نزولا، وشوق الأدنى إلى الأعلى صعودا.

١٠ ــ ما ثبت في النهاية ليس التوفيق بين رأيي الحكيمين بل صحة التصور الإسلامي خاصة حدوث العالم واتفاق الحكيمين مع التصور الإسلامي، وبالتالي اتفاق العقل مع النقل، وهو نوع من الكلام الفلسفي الجديد ببيان اتفاق الوافد والموروث. ومن ثم نثبت

صحة الأقاويل الشرعية من خلال إلجمع بيل رأيي الحكيمين. ويصبح التصور الإسلامي هو الضامن لاتفاق الحكيمين. ينتهى الفارابى من موضوع الخلاف بين الحكيمين مثل قدم العالم وحدوثه إلى التصور الكلى الدينى للعالم بحيث يشمل النبوة والمعاد وليس فقط خلق العالم، والتحول من الخطاب العقلى الواضح إلى الخطاب الرمزى المضنون به على غير أهله.

والمقدمة إيمانية فلسفية خالصة. فبعد البسملة الحمدلة لواهب العقل ومبدعه، ومصور الكل ومخترعه. يكفي به إحسانه القديم وأفضاله، والصلاة على سيد الأنبياء محمد وآله. فالجو الديني الإيماني هو المدخل العام للجمع بين المذهبين. وتنتهي بعض الفقرات التمهيدية للاحق "بمشيئة الله وحسن توفيقه" أو بعبارة "الله أعلم"، وينهي بالحمدلة والصلاة على النبي خير الخلق وعلى الطاهرين من عشيرته والطيبين من ذريته[1].

٣ - **ضم المذهبين فى تصور ثالث.** وهى أعلى مرحلة فى العرض الكلي ضم المذهبين، أفلاطون وأرسطو، فى تصور ثالث كلى شامل يجمع بينهما وكأنه قمة المثلث المتساوي الساقين أو قاعدته. مثال ذلك ثلاثية الفارابي "**تحصيل السعادة**"، "**فلسفة أفلاطون**"، "**فلسفة أرسطو**". فالجمع بين أفلاطون وأرسطو، وهما من الوافد، لا يتأتى إلا بطرف ثالث "تحصيل السعادة" من الموروث. النظرية العامة المتكاملة والتصور الشامل من الموروث، والمذهبان الجزئيان، أفلاطون وأرسطو من الوافد[2]. فبعد أن بين الفارابي الفلسفة عرض تاريخها، وبعد أن اكتشف بنيتها أرخ لها عند اليونانيين. فالتاريخ يتلو البنية، والبنية سابقة على التاريخ[3]. ومادامت البنية موجودة فانه يمكن استئناف تاريخها عند شعوب أخرى غير اليونانيين وفى ثقافات أخرى غير اليونانية.

والعنوان خادع لأن موضوعها أقرب إلى المعرفة منه إلى الأخلاق، والصلة بين المعرفة والوجود المنطق والميتافيزيقيا، عالم الأذهان وعالم الأعيان. وهو التصور النظري

---

(١) الجمع، المجموع ص ١/١١/٢٢/٣٩.

(٢) يسمى صاعد الكتاب "كتاب فى أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطاطاليس" وأبى ابن أصيبعة " كتاب الفلسفتين لفلاطن وأرسطوطاليس"، والقفطى "كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس"، وابن رشد "كتاب الفلسفتين".

(٣) "والفلسفة التى هذه صفتها إنما تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطن" وعن أرسطو طاليس. وليس واحد منهما أعطانا الفلسفة دون أن أعطانا من ذلك الطرق إليها والطريق إلى انشائها متى اختلت أو بادت. ونحن نبتدأ أولا بذكر فلسفة أفلاطن ومراتب فلسفته ونبتدئ من أول أجزاء فلسفة أفلاطن ثم نرتب شيئا شيئا من فلسفته حتى نأتى على آخرها ونفعل مثل ذلك فى الفلسفة التى أعطانا أرسطوطاليس فنبتدئ هن أول أجزاء فلسفته فنتبين من ذلك أن غرضهما بما أعطياه غرض واحد بأنهما إنما التمسا إعطاء فلسفة واحدة بعينها فلسفة أفلاطن وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها" السابق ص ٤٨.

الذي يمكن ضم أفلاطون وأرسطو فيه. فأفلاطون أقرب إلى عالم الأذهان، وأرسطو أقرب إلى عالم الأعيان. وربما اتبع الفارابي الترتيب التاريخي، أفلاطون قبل أرسطو أو كان التقدم في الشرف وليس في الزمان، تفضيل أفلاطون على أرسطو.

أ ـ "تحصيل السعادة". وهو التصور الجامع للفلسفتين، أفلاطون وأرسطو أي الجانب العملي الأخلاقي وليس الجانب النظري الفلسفي. في العمل يلتقي النظر، وفي وحدة السلوك تلتقي الآراء المتعارضة وهو درس في أصول الفقه القديم، وحدة العمل وتعدد النظر. والعنوان خادع فموضوعه أقرب إلى "إحصاء العلوم" منه إلى "التنبيه على سبيل السعادة". هو ضم للمعارف الفلسفية كلها، الرياضيات والطبيعيات والعلم المدني دون المنطق لأن المنطق يكتفي بالعرض النسقي العقلي لهذه العلوم. وإذا كان "التنبيه على سبيل السعادة" هو انتقال من المنطق إلى الأخلاق فان "تحصيل السعادة" هو انتقال من الأخلاق إلى السياسة، من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية أي إلى العلم المدني الذي برع الفارابي في تأسيسه [1]. ويبدو أنه متقدم في التأليف نظرا لغلبة أسلوب الكندي عليه، والحديث عن العلل الأربعة ببراهين لم، وهل، وماذا، ولماذا، كما يفعل الكندي في براهين اللمية والهلية. وهناك كثير من التكرار والإسهاب والإضافة والعودة إلى نفس الفكرة وكأن غاية العرض الشرح والتوضيح إلى أقصى حد. والعرض واضح لكن ينقصه التركيز.

وبطبيعة الحال لا يظهر إلا الوافد. فالعرض الكلي للوافد وليس للموروث، وان كان الموروث هو الأساس اللاشعوري في عرض الوافد مثل الحديث عن الإقناع والتخييل والامام والتشريع. ويأتي أفلاطون في المقدمة مع الإحالة إلى "طيماوس" قبل أرسطو ثم ارقليطس. ويذكر اليونانيون ثم العرب ثم الكلدانيون(أهل العراق) وأهل مصر والسريانيون والقدماء[2]. ويظهر أفلاطون في النهاية وليس في البداية بمناسبة تأديب الصبيان ومحاكاة المعقولات للمحسوسات في "طيماوس" وشرائط تعلم الفلسفة في "السياسة"، وصورة انطفاء النار تدريجيا عند هرقليطس التي يضرب بها أفلاطون المثل على تبخر الفضائل تدريجيا إن لم تتم ممارستها عمليا، وأفلاطون وأرسطو ممثلا الفلسفة اليونانية. ولا يظهر الموروث إلا في تحليل لفظ إمام في لغة العرب.

---

(١) الفارابي:"تحصيل السعادة، حيدر أباد الدكن"عام ١٣٤٥.

(٢) أفلاطون (١)، أرسطو (٢)، أرقليطس(٣)، اليونانيون(٤) العرب (٣)، السريانيون (٢)، الكلدانيون (أهل العراق)، أهل مصر، القدماء (٣)، السابق ص ٤٢/٣٠/٤٥/٤٧-٦٨.

ويبدأ بقانون عام للإنسانية كلها وهي أن الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن حصلت بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى. وهى أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية بالرغم من صعوبة التفرقة بين النظرية والفكرية. الفضائل الفكرية والصناعات العملية أكثرها إسهابا. وهي متداخلة يصعب التمييز بينها بحدود فاصلة لأنها تترتب فيما بينها فى علاقة الرئيس بالمرؤوس، والشارط بالمشروط. أعلاها النظرية ثم الفكرية ثم الخلقية ثم العملية فى النهاية التي تتراوح بين الفضائل والصناعات.

الفضائل النظرية أولا هي العلوم وغايتها القصوى معرفة الموجودات معرفة عقلية. وهي نوعان، العلوم الأولى التي تحصل مباشرة دون توسط، والعلوم التأملية التي تحصل عن تأمل وفحص واستنباط وتعلم وتعليم. العلوم الأولى هي مقدمات العلوم الثانية المجهولة التي تصبح معلومة بعد الفحص والاستنباط فتصبح نتائجا.

وغاية طلب العلم حصول اليقين، كله أو بعضه وإلا فالظن والإقناع. قد يحصل تخيل فيه أو ضلال فيظن معرفته. وربما عرضت فيه حيرة إذا تكافأ النفي والإثبات. وسبب ذلك اختلاف طريق المعرفة تبعا لتباين موضوعاتها ومن ثم اختلاف تصوراتها وآرائها. قد يتم اختيار طريق فى موضوع غير ملائم والوصول إلى اعتقاد غير سليم. وكلها طرق صناعية تحتاج إلى علامات وفصول للتمييز بينها وان تكون القرائح العملية المفطورة بالطبع قادرة على إعطاء صناعة تعطي علم هذه الادراكات إذا كانت الفطرة غير كافية فى تمييز هذه الطرق، والتيقن بشروط وأحوال المقدمات الأولي وترتيبها حتى يتم التوصل إلى الحق نفسه واليقين فيه أو بشروط وأحوال وترتيب آخر يوقع فى الضلال أو الحيرة أو بشروط وأحوال وترتيب ثالث يؤدي لا إلى الحق نفسه بل إلى خياله ومثاله. فإذا تم التعرف على طرق المعرفة سهل بعد ذلك التعرف على موضوعات المعرفة إما بالتعلم والفحص الذاتي أو بتعليم الآخرين لنا، بالدراية أو بالرواية، بالرأي أو بالأثر كما يقول القدماء.

والمعلومات الأول فى كل جنس من الموجودات فيه الأحوال والشروط التي تؤدي إلى الحق اليقيني، تكون مبادئ التعليم له. وإذا كانت للأنواع التي يحتوي عليها الجنس تكون مبادئ الوجود. فمبادئ التعليم هي نفسها مبادئ الوجود، وكأن الفارابى هنا يوحد بين الاثنين. وتسمى براهين تلك المعلومات براهين "لم" الشيء إذا كانت تعطي أسباب العلم بالإضافة إلى "هل" الشيء موجود. وتكون مبادئ العلم هي مبادئ الوجود. فان لم تكن أسبابا له تمايزت مبادئ العلم عن مبادئ الوجود، وتكون البراهين حول "هل" و"أن" وليس براهين "لم" الشيء. فالسبب هو الذي يوحد بين المعرفة والوجود وكأن الفارابي هنا يضع أسس التفكير العلمي.

ومبادئ الوجود هي العلل الأربعة: ماذا وهي العلة المادية، بماذا وهي العلة الفاعلة، كيف وهي العلة الصورية، ولماذا وهي العلة الغائية. ومن أجناس الوجود ما يمتنع أن تكون له مبادئ علمه فقط وكأن الله هو الموجود الوحيد الذي لا تتوحد مبادئ العلم فيه مع موضوع العلم. ومن الموجودات ما تكون له العلل الأربعة كلها، ومنها ما تكون له ثلاثة فقط دون المادة. فمبادئ الوجود ثلاثة على الأقل الصورية والفاعلة والغائية من أجل ضم الموجودات العقلية.

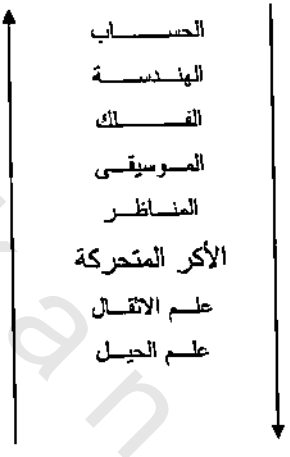
وكل علم يهدف إلى أن يجعل الموجودات معقولة تقصد أولا اليقين بوجود جميع ما يحتوي عليه الجنس. ويهدف إلى علم مبادئ الوجود إذا كانت البداية مبادئ التعليم ثم اليقين بمبادئ الوجود وعددها، مثل الأسباب الأربعة، كلها أو بعضها، ثم مبادئ المبادئ حتى الانتهاء إلى أبعد مبدأ لهذا الجنس وهو المبدأ الأقصى دون تخطيه إلى مبدأ جنس آخر. فإذا كانت مبادئ العلم هي مبادئ الوجود كانت علله. وان لم تكن كذلك كانت فيها خفية غير معلومة متأخرة عن مبادئ الوجود. فالوجود عند الفارابي سابق على المعرفة.

ويؤدى هذا الترتيب إلى لزم النتيجة من المقدمات، المقدمات مبادئ التعليم والنتيجة مبادئ الموجودات. الأولى أسباب العلم بالثانية والثانية أسباب لوجود الأشياء فى الخارج على النحو الآتي:

فترتقي المعرفة من الموجودات إلى مبادئ الموجودات إلى مبادئ العلوم. وبالرغم من أن الجدل صاعد من المحسوس إلى المعقول إلا أن الموجودات متأخرة عن المبادئ، والمبادئ أقدم من الموجودات فى الجدل النازل. ومبدأ المبادئ أقدمها جميعا الذي يكشف عن مبادئ مجهولة أدنى منه وتنبع منه ويمكن معرفتها منه استنباطا. فالمعرفة صاعدة من الموجودات إلى المبادئ، ونازلة من مبدأ المبادئ إلى المبادئ الأدنى، وهو العلم بالمبادئ الأربعة. فهو علم استقرائي واستنباطي فى نفس الوقت، وكذلك العلم بالواحد والكثير. فإذا كان العلم هو استنباط المجهول من المعلوم فان هذا الاستنباط يكون استقراء حين يكون المجهول مبادئ الموجود والمعلوم الموجودات أو استقراء عندما يكون المجهول مبادئ

الموجود والمعلوم مبدأ المبادئ، المبدأ الأقصى. وقد يعطي المبدأ الأول علما بمبدأ آخر أقدم منه. فيعطي علما بوجوده وبسبب وجوده.

وأول أجناس الموجودات هو الأبعد عن الحيرة والاضطراب فى الذهن وهي الرياضيات، الأعداد والأعظام. إذ تعطي الأعداد التقدير، وكيفية التقدير فى الأعظام التي تعطي الأشكال والأوضاع وجودة الترتيب وإتقان التأليف وحسن النظام. ويكون ترتيب علوم التعاليم كالآتي:



وفى الرياضيات تكون مبادئ التعليم هي نفسها مبادئ الوجود. وتجمع براهينها بين الاثنين. وتقتصر على المبادئ الثلاثة لأنها خالية من المادة. ويتم الانتقال من هذه العلوم نزولا من الأعداد إلى الحيل لأن العدد هو أصل العلوم وهو ما يتفق مع ما عرضه الفارابي من قبل فى "إحصاء العلوم" مما يدل على أن العرض يقوم على التأليف. ويسمى هذا النزول الارتقاء أي التقدم من الأصل إلى الفرع، ومن الأساس إلى المؤسس. فهو ارتقاء نازل، ابتداء من البسيط إلى المركب، ومن الواضح إلى الأقل وضوحا، ومن النظري إلى العملي. وهذا هو معنى التقديم والتأخير فى إحصاء العلوم الذي لا يعني مجرد رصد كمي بل ترتيب كيفي فى نسق للأولويات. وكل علم متقدم على الذي يليه ومتأخر على الذي يسبقه.

أما الموجودات التي لها مبادئ أربعة فهي الموجودات الطبيعية التي لها مبادئ طبيعية التي لا تكون معقولة إلا فى المواد. وتعتمد على بعض مبادئ علم التعاليم الصالحة فى معرفة الموجودات الطبيعية مثل أجناس الأجسام المحسوسة مثل الأجسام السماوية والعناصر الأربعة، الأرض والماء والهواء والنار، وما شابهها من بخار وأجسام حجرية ومعدنية على سطح الأرض وفى باطنها ثم النبات والحيوان غير الناطق ومعرفة مبادئها القريبة والبعيدة.

ومبادئ التعليم فى الطبيعيات غير مبادئ الوجود على عكس الرياضيات، ويتم الانتقال فقط من الأولى إلى الثانية صعودا مع أن مبادئ التعليم متأخرة عن مبادئ الوجود لان مبادئ الوجود هي أسباب الموجودات والتعاليم فى آن واحد. المبادئ القريبة كانت مبادئ التعاليم ثم الانتقال منها إلى مبادئ المبادئ إلى أقصى المبادئ صعودا أو إلى أقرب المبادئ نزولا.

ويتم النظر فى الأجسام المحسوسة وأجناسها وأنواعها وفى الأجسام السماوية ومبادئ وجودها حتى الوصول إلى مبادئ لا طبيعية تكشف عن موجودات أكمل وجودا من الطبيعة والأشياء الطبيعية. ليست أجساما ولا فى أجسام مما يستدعي وجود علم آخر هو ما بعد الطبيعة وهو علم وسط بين الطبيعيات والرياضيات، فالطبيعيات وما بعد الطبيعة كلاهما يرد إلى الرياضيات. وواضح هنا غياب المنطق كعلم، ربما لأنه آلة لكل العلوم. كما أنه من الواضح ارتباط ما بعد الطبيعة بالطبيعة وكأنهما علم واحد. فعلم ما بعد الطبيعة هو علم الطبيعة مقلوبا إلى أعلى، وعلم الطبيعة هو علم ما بعد الطبيعة مقلوبا إلى أسفل. وقد ضم الفارابي العلم الطبيعي والعلم الإلهي فى علم واحد فى "إحصاء العلوم".

وبعد فحص مبادئ الوجود للحيوان يتم اكتشاف النفس ومعرفة المبادئ النفسانية والارتقاء منها إلى الحيوان الناطق. وإذا تم النظر فى هذه المبادئ يتم اكتشاف العقل. مما يدعو إلى اكتشاف مبادئ غير جسمانية مثل التي عرفت من قبل فى النظر إلى الأجسام السماوية. ثم يتم الانتقال من النفس والعقل ومبادئهما إلى الغايات والكمال الأقصى الذي لأجله كون الإنسان. والمبادئ الطبيعية فى الإنسان وفى التعليم غير كافية لأن يصل الإنسان بها إلى الكمال، وأنه بحاجة إلى مبادئ نطقية عقلية لا هي التعاليم ولا هي ما بعد الطبيعة ولا هي الطبيعة. هي أيضا مبادئ الموجودات التي يسعى إليها الإنسان ليبلغ الكمال. ولما تفاوتت مراتب الكمال لا يستطيع الإنسان أن يبلغ أقصاها بمفرده فيحتاج إلى معاونة اناس كثيرين طبقا لفطرة الإنسان وحاجته إلى التعاون. لذلك يسمى الحيوان الإنسي والإنسان المدني مما يحتاج إلى نظر آخر وعلم آخر يفرض هذه المبادئ العقلية وأفعال الإنسان وملكاته التي يسعى بها نحو الكمال فيتأسس العلم الإنساني والعلم المدني.

ويبدأ العلم بالنظر فى الموجودات مثل النظر فى ما بعد الطبيعة وفى الطبيعة ويعتمد على مبادئ التعليم التي تتفق معه حتى الانتهاء إلى موجودات لا تكفيها هذه المبادئ وفى حاجة إلى مبدأ أول لجميع الموجودات وهو أكمل المبادئ وأتمها. ثم تتفاوت الموجودات صادرة منه على مراتب أقرب منه أو أبعد عنه. وهذا هو النظر الإلهي فى الموجودات. فان المبدأ الأول ليس جسما ولا فى جسم. كل الطرق تؤدي إلى المبدأ الأول، فى علم التعاليم إلى

مبدأ العدد، ومن الطبيعيات إلى مبدأ الموجودات، ومن علم ما بعد الطبيعة إلى مبدأ المبادئ، ومن العلم الإنساني، النفس والعقل، والعلم المدني، التعاون الإنساني إلى مبدأ الكمال.

ثم يتم الفحص فى العلم الإنساني والغرض الذى من أجله كون الإنسان وهو الكمال الذي يبلغه، ووسائل تحقيقه. وهي الميزات والفضائل والحسنات وما يبعد عنه مثل الشرور والنقائص والسيئات. وهذا هو العلم المدني الذي ينال به أهل المدن السعادة بمقدار فطرة كل فرد. فاجتماع المدنيين مثل اجتماع الأجسام، ولا فرق بين اجتماع المدن والأمم واجتماع العالم. وكما أن فى العالم مبدأ واحدا ثم مبادئ أخرى تتلوه على الترتيب وموجودات من تلك المبادئ مترابة أخرى من أعلى إلى أسفل، فكذلك الترتيب فى الأمة أو المدينة، مبدأ أول تلوه مبادئ أخر. مدني أول يتلوه مدنيون آخرون. ويماثل آخر المبادئ النظرية آخر المدنيين فى المدينة والإنسانية. كما يتقابل نظام الموجودات فى العالم مع نظيره نظام المدنيين فى المدينة أو الأمة. هذا هو الكمال النظرى ويتضمن علم الأجناس الأربعة التي يتم بها تحصيل السعادة القصوى لأهل المدن والأمم ولنظام العالم. فهو علم واحد فى الحقيقة العلم النظري وعلم الموجودات والعلم المدني، لا فرق بين العقل والطبيعة والمجتمع.

لقد أعطت العلوم النظرية هذه الأشياء موجودة بالفعل، لا فرق بين العقل والوجود، بين عالم الأذهان وعالم الأعيان، فإذا حدث عدم تقابل بين الاثنين نشأت الحاجة إلى علم آخر غير العلم النظري. فالأشياء المعقولة من حيث هي كذلك خالصة عن الأحوال والأعراض وموجودة خارج النفس، واحدة بالعدد، لا تتبدل ولا تتغير فى حين أن الواحدة بالنوع تتبدل وتحتاج إلى الأحوال والأعراض إذا كانت خارج النفس كما هو الحال فى المعقولات الطبيعية الواحدة بالنوع وفى المعقولات الإرادية. كل ما يوجد بالإرادة لا يمكن أن يوجد أو يعلم إلا بالأعراض والأحوال المقترنة بها. وهى توجد واحدة بالعدد بل بالنوع أو الجنس. لذلك تتبدل عليها، تزداد وتنقص وتتركب طبقا لقوانين على مدة طويلة تتبدل وتتغير أيضا. ومالا تخضع لقانون فإنها تتبدل على نحو دائم فى مدة قصيرة وعلى حسب ما يريد الفاعل. وربما لا يحصل منه شئ أصلا بسبب المتضادات العاشقة له، منها ما هو طبيعي ومنها ما هو إرادي عن ارادات آخرين وليس فقط طبقا لاختلاف الأزمنة والأمكنة مثل الأشياء الطبيعية، وهكذا الإنسان. فانه فى عالم الأعيان، ويتبدل طبقا للزمان والمكان فى الأحوال والأعراض. والمعقول من ذلك كله معقول واحد. وكذلك الأشياء الإرادية مثل العفة واليسار لها معان معقولة إرادية تختلف باختلاف الزمان والمكان والأمم ساعة بساعة أو يوما بيوم أو شهرا بشهر أو سنة بسنة أو حقبة بحقبة أو أحقابا بأحقاب. فالتغير له إيقاع سريع وإيقاع بطئ

تتطلب معرفة الأعراض والأحوال المتبدلة فى عالم الأعيان المدة المعلومة قصيرة كانت أم طويلة. والمكان المحدد من المعمورة صغيرا كان أم كبيرا يشترك فيها إنسان واحد أو طائفة فى مدينة أو مدينة أو أمة أو المعمورة كلها.

والفضيلة الفكرية المدنية يستنبط منها ما هو أنفع فى غاية فاضلة مشتركة لأمم أو أمة أو مدينة منها. ما يبقى مدة طويلة ومنها ما يبقي مدة قصيرة. وما يستنبط لكل الأمم مدة طويلة هو الأقدر على وضع النواميس. وما يستنبط فى مدة قصيرة هي أصناف التدبيرات الجزئية الزمنية عند الأمم أو الأمة أو المدينة. وما دون ذلك لطائفة فى مدينة أو منزل فى طائفة فإنها تكون فضيلة منزلية أو جهادية فى مدة قصيرة أو طويلة. وقد تنقسم الفضيلة إلى أجزاء صغار، صناعة أو عرض حادث أو حرفة أو غاية خاصة أو لغيره فتكون مشورية. قد تجتمع فى إنسان واحد وقد تفترق وكلما كانت هذه الفضائل الفكرية أكمل رياسة وأعظم قوة كانت الفضائل الخلقية المقترنة بها أشد رياسة وأعظم قوة كذلك.

والفضائل الخلقية ثالثا تقتصر على جزء المدينة اما فى المجاهدة أى الحرب أو المال أى الاقتصاد أو فى جزء آخر قبل أن تتحول إلى صناعات عملية لإنسان أو لمنزل مدة قصيرة أو طويلة. والفضيلة الكاملة هي أعظمها قوة أو مجموع الفضائل كلها عند الناس والمنازل والمدن والأمم جميعا وهى الفضيلة الرئيسية التي تتقدم على جميع الفضائل مثل فضيلة صاحب الجيش الذى تتوافر فيه القوة الفكرية التى يستنبط بها الأنفع والأجمل المشترك بين المجاهدين مثل الشجاعة والمشتركة بين مكتسبى الأموال. وكذلك تترتب الصناعات وفى مقدمتها الصناعة الرئيسية وهى أقواها. وتحت فضيلة قيادة الجيوش هناك فضائل وصناعات أخرى. كما أن دون فضيلة اكتساب الأموال هناك فضائل وصناعات خادمة لها. وما هو أنفع وأجمل وكذلك الغايات الفاضلة إما أن يكون في المشهور أو عند ملة أو في الحقيقة. ومن الواضح أن الفضيلة الرئيسية تكون تابعة للفضيلة النظرية للتمييز بين معقوليتها والأعراض المقترنة بها. كما أن الفضيلة الخلقية تكون تابعة للفضيلة الفكرية حتى يمكن استنباط الأدنى من الأعلى، والعملية من الخلقية، الخلقية من الفكرية، والفكرية من النظرية.

والفضائل إما بالطبع أو بالإرادة. والفضائل الطبيعية أشبه بالملكات في الحيوانات غير الناطقة كالشجاعة فى الأسد. وقد يكون الأمر كذلك في الإنسان إلا أنها عنده أيضا إرادية. فالإنسان يسلك بالطبيعة وبالإرادة في الفضائل الخلقية العظمى مثل الملوك والخدم. كلاهما ملك أو خادم بالطبيعة والإرادة، وكذلك فضائل المدن والأمم. ويتم تحصيلها بطريقتين، التعليم والتأديب. التعليم لإيجاد الفضائل الفكرية والنظرية والتأديب لإيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية. التعليم بالقبول والتحصيل، والتأديب بترويض العزائم وعشق الفضائل.

والعلوم النظرية إما أن يعلمها الأئمة والملوك وأما من يحفظونها ويعلمونها لغيرهم ابتداء من المقدمات الأول والمعلوم الأول في كل جنس من العلوم النظرية ثم أصناف أحوال المقدمات وترتيبها بعد تقوية نفوس الأحداث وترويضهم طبقا لطبائعهم الإنسانية ثم استعمال الطرق المنطقية. ويتعلمون من الصبي كما قال أفلاطون مع سائر الآداب حتى يبلغ أشده، ثم يعين الملوك منهم ابتداء من الرياسات الجزئية ارتقاء إلى الرياسات الكلية[1]. ولا يقتصر التعليم على ما توجبه الآراء المشتركة أي العادات والأعراف. ويمكن تعلم الأشياء النظرية بالطرق الاقناعية وطريق التخيل وهي الأمور التي لا يعقلها الإنسان إلا بعد أن يعقل الكثير، وهي المبادئ القصوى والمبادئ غير الجسمانية التي لا تفهم العامة إلا مثالاتها، وتمكن في نفوسهم بطريق الاقناعات، وما تتميز فيه أمة عن أمة، ومدينة عن مدينة، وطائفة عن طائفة إلى أن يحصلوا على الفضائل النظرية.

ثم تأتي الفضائل أو الصناعات العملية رابعا مرتبطة بالفضائل الخلقية ثالثا عن طريق التعلم والتدريب. إذ يتعود الناس عليها بطريقتين: أحدهما الأقاويل الاقناعية والانفعالية التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات حتى تنهض العزائم طوعا نحو أفعالها وما تعطيه هذه الملكات من قدرة على الصنائع المنطقية. والثاني طريق الإكراه مع المتمردين العاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون إلى الصواب طوعا أو بالأقاويل أو من تعاصى منهم عن العلوم النظرية. والقادر على فضيلة الملك أو صناعة استعمال الفضائل الجزئية يكون قادرا على تأديب أهل الفضائل والصنائع في الأمم. وأهل المدن طائفتان، من يتأدب طوعا أو من يتأدب كرها. والملك مؤدب الأمم ومعلمها مثل رب المنزل ومعلم الصبيان والأحداث إما بالرفق والإقناع أو بالكره والجبر. الماهية واحدة في أصناف الناس، إنما التفاضل في القلة والكثرة وعظم القوة وصغرها على تأديب الأمم على تأديب الصبيان والأحداث وأهل المنازل، وقوة المقومين والمؤدبين وهم الملوك، وقوة ما يستعمل للتأديب من المهن طوعا أو كرها، والقوة على جودة التدبير في قود الجيوش واستعمال آلات الحرب والناس فى مغالبة الأمم والمدن الذين لا ينقادون لأعمال السعادة التي بها كمال الإنسان حسب رتبته فى الوجود.

ويحتاج الملك إلى العلوم النظرية المعقولة التي حصلت معرفتها ببراهين يقينية والتماس الطرق الاقناعية في كل منها أو التخييلية بالمثالات. وهى مشتركة بين جميع الأمم والمدن. كما يحتاج إلى إحصاء أفعال الفضائل والصنائع العملية الجزئية وطرقها الاقناعية

---

(١) يحدد الفارابى المدة بثمانى أسابيع من أعمارهم أى ثمانية أشهرين والطفل لا يتعلم رياسة جزئية أو كلية وهو مازال رضيعا. وإذا كان المقصود مدة التعلم للرياسة الجزئية أو الكلية فهى مدة أيضا قصيرة لا تكفى.

لأنها في العزائم والأقاويل الانفعالية والخلقية التي تخشع منها النفوس. وقد يستعملها الملوك المضادون والمشاكسون. فتحصل العلوم الثلاثة الأولى النظرية والفكرية والخلقية تنفيذا لغرض الرئيس الأول في الأمم والمدن.

ثم ينظر في أصناف الأمم، أمة أمة وطباعها المشتركة من الملكات والأفعال الإنسانية واشتراكهم في الطبيعة الإنسانية التي تعمهم، وخصائص كل أمة التي تنفرد بها وما يستعمل معها من طرق الإقناع.

فالعلوم الحاصلة أربعة: الفضيلة النظرية التي تحصل بها الموجودات معقولة ببراهين يقينية أو بأعيانها عن طرق اقناعية أو مثالات تلك المعقولات والتصديق بها بالطرق الاقناعية وتطبيقها على كل أمة، وما تسعد به أو قد تشقى به أخرى. وما يستعمل في إقناع أمة قد لا يستعمل في إقناع أخرى. وذلك كله تنفيذ لغرض الرئيس والذي يفوض سلطته في تأديب الأمم مثل الطوائف. ففي كل منها فضيلة جزئية وأخرى فكرية لجودة استعمال الجيوش. وقد ينتقل التفويض إلى وحدات أصغر حتى الأفراد حسب فضائلهم الفكرية.

وأول هذه العلوم العلم الذى يعطي الموجودات معقولة ببراهين يقينية سواء بأعيانها منتفع بها أو بتخييلها ليسهل تعليم جهود الأمم وأهل المدن. فمنها الخاصة ومنها العامة. والعامة لا يقدرون إلا على ما يوجبه الرأي المشترك، والخاصة هم الذين يعرفون الأمور النظرية بمقدمات برهانية. والخاصة والعامة ليست قسمة حرفية، فيصبح كل متخصص في حرفة من الخاصة بل هو العمق في فهم العلم. والعامي كل من لم تكن له رياسة ولا صناعة ترشحه لرياسة أو يخدم بها المدينة، ومن ظن بنفسه أن له صناعة يصلح أن يتقلد بها رياسة أو حال رياسة مثل ذوي الأحساب وكثير من ذوي اليسار. وأدخل في الخصوص كل من كانت صناعته تؤهله أن يتقلد بها رياسة. فمقياس التمييز بين الخاصة والعامة هو درجة الأهلية للرياسة. أخص الخواص هو الرئيس الأول البعيد عن الرأي المشترك، ومن تقلد رياسة مدينة قصد بها تتميم الرئيس الأول وخدمته. وهو المؤهل للحصول على العلم ببراهين يقينية في حين يقتصر العامة أي الجمهور على البراهين الاقناعية والتخيلات. وهو أقدم العلوم وأكملها رياسة وهو العلم النظري الأول وسائر العلوم خادمة له، الثاني والثالث المستنبطان منه.

وتتحول الفضائل والصناعات العملية إلى فلسفة في التاريخ عندما يبين الفارابي انتقالها في الأمم القديمة من أمة إلى أمة في خمس مراحل: فقد بدأت عند الكلدانيين وهم أهل العراق ثم صارت إلى أهل مصر ثم إلى اليونانيين ثم إلى السريانيين ثم إلى العرب. فالكلدانيون أقدم من المصريين. والعرب آخر من حملوا العلوم وليس المسلمون طبقا للتصور القومي للعلم. والشرق

القديم، الصين، والهند، وفارس لا وجود له. ولو شاء أحد الاستمرار بعد الفارابي الآن لتحدث عن فترة الغرب الحديث منذ عصر النهضة حتى اليوم، واحتمال فترة سابعة في الشرق.

أما التدوين فهو فقط ثلاث مراحل، من اللسان اليوناني إلى اللسان السرياني إلى اللسان العربي وكأن البابليين لم يدونوا علومهم ولا المصريين القدماء.

كان اليونانيون يسمون هذه العلوم والفضائل والصناعات الحكمة على الإطلاق أوالحكمة العظمى، ويسمون اقتناءها العلم وملكتها الفلسفة، فالفلسفة وسيلة للعلم، والعلم غاية الفلسفة. وتعني إيثار الحكمة العظمى ومحبتها. ويسمون المقتني لها فيلسوفا، ويصفون المحب للحكمة والمؤثر لها. وتتضمن بالقوة جميع الفضائل. ويسمونها علم أو علوم وأم العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات وفضيلة الفضائل.وتقال الحكمة على الحذق والإتقان في صناعة لدرجة الإعجاز في الحكمة البشرية. ويقال على الحاذق حكيم في تلك الصناعة وكذلك النافذ الرؤية والحديث فيها قد يسمى حكيما. إلا أن الحكمة على الإطلاق هي هذا العلم وملكته.

وإذا انفردت العلوم النظرية ولم تتحول إلى قوة على استعمالها في غيرها كانت فلسفة ناقصة. والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو الذي تحصل له هذه العلوم النظرية وتكون له القوة على استعمالها في غيرها. ولا فرق بين الفيلسوف والرئيس الأول. فمن لديه القوة على استعمال ما تحتوى عليه النظرية واحد، يجعل الأمور معقولة وإرادية. وكلما كانت قوته أعظم كانت فلسفته أكمل. والكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية والعلمية ببصيرة يقينية، وكانت له القدرة على إيجادها في جميع الأمم والمدن ببراهين يقينية وبطرق اقناعية بل وتخييلية طوعا أو كرها. وهو الفيلسوف على الإطلاق، الرئيس الأول. والتعليم يلتئم بشيئين: تفهيمه وإقامة معناه في النفس ثم التصديق به. وتفهيم الشيء على ضربين: أن يعقل ذاتم أو أن يتخيل مثاله الذي يحاكيه. ويكون التصديق بطريقين، البرهان اليقيني أوالإقناع. ومتى حصل علم الموجودات وعقلت معانيها ووقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة. ومتى تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها وقع التصديق بها بالطرق الاقناعية تسمى ملكة. وإذا استعملت فيها الطرق الاقناعية سميت الملكة المشتملة عليها الفلسفة الذائعة المشهورة والبترائية. فالملكة محاكية للفلسفة. وكلاهما يشتملان على موضوعات وبأعيانها، ويعطيان المبادئ القصوى للموجودات، علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات، والغاية القصوى للإنسان وهي السعادة القصوى، والغاية القصوى لكل واحد من الموجودات. وما تعطيه الفلسفة معقولا أو متصورا تعطيه الملكة متخيلا. وما تعطيه الفلسفة مبرهنا تعطيه الملكة مقنعا. تعطي الفلسفة ذات المبدأ الأول وذوات المبادئ الثواني

غير الجسمانية التي هي المبادئ القصوى معقولات. وتخيله الملة بمثالاتها المأخوذة من المبادئ الجسمانية، وتحاكيها بنظائرها من المبادئ المدنية، وتحاكي الأفعال الإلهية بأفعال المبادئ المدنية، وتحاكي أفعال القوى والمبادئ الطبيعية بنظائرها من القوى والملكات والصناعات الإرادية. وقد فعل ذلك أفلاطون في "طيماوس"، عندما حاكى المعقولات بنظائرها الحسية، وأصناف السعادات القصوى، وهي غايات أفعال الفضائل الإنسانية بنظائرها من الخيرات. حاكي السعادات بنظائرها من السعادات، ومراتب الوجود بنظائرها من المراتب الكائنة في الزمان. وكل ما تعطيه الفلسفة بالبراهين اليقينية تعطيه الملة بالاقناعات. والفلسفة تتقدم على الملة بالزمان. فالإنسان نشأ فيلسوفا قبل أن يتحول إلى ملي.

وكما تحولت الفضائل النظرية والعملية إلى فلسفة ثم تحولت الفلسفة إلى فلسفة في التاريخ، تتحول الفلسفة أيضا إلى فلسفة في القانون والتشريع. فإذا وجدت بالفعل معقولات الأشياء الإرادية التى تعطيها الفلسفة العملية وتوفرت فيها الشروط يمكن تحويلها إلى نواميس. فواضع النواميس هو الذي له القدرة على أن يستخرج بجودة فكره شرائطه التي يصبح بها موجودا بالفعل تنال به السعادة القصوى ويكون هو الفيلسوف الرئيسي أو الرئيس الفيلسوف. فشرط التشريع هو الفلسفة. والفلسفة إن لم تتحول إلى تشريع تكون ناقصة بل يصفها الفارابي بأنها باطلة. فمن اقتنى الفضائل دون أن تكون له القدرة على إيجادها على العموم وليس على الخصوص، وأن يستخرج المعقولات الإرادية أحوالها وشرائطها بحيث تكون موجودة بالفعل يكون ناقصا. فالفضيلة الفكرية شرط التحول إلى الفضيلة العملية. والفضيلة العملية لا توجد إلا بشرط الفضيلة الفكرية. ويتطلب ذلك أيضا القدرة على جودة الإقناع والتخييل.

الإمام والفيلسوف والمشرع أي واضع النواميس معنى واحد إلا أن الفيلسوف يدل على الفضيلة النظرية والفيلسوف الكامل هو الذي يصل بها إلى كمالها الأخير، فيصبح واضع النواميس الذي يتضمن جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية والقوة على استخراجها وإيجادها في الأمم والمدن. والملك يفيد التسلط والاقتدار، والاقتدار التام ينبع من الداخل وليس من الخارج، وهو ما يتطلب قوة المعرفة والفكرة والفضيلة والصناعة وإلا نقصت قدرته. وان كان قادرا على الخيرات دون السعادة القصوى كان ناقصا. لذلك صار الملك على الإطلاق هو الفيلسوف واضع النواميس. والإمام في لغة العرب يدل على المؤتم به والمتقبل، أما المتقبل كما له أو المتقبل غرضه. فان لم يكن متقبلا لجميع الأفعال والفضائل والصناعات لم يكن متقبلا على الإطلاق. وان لم يوجد غرض يلتمس حصوله بشيء من الأفعال والفضائل والصناعات سوى غرضه كانت صناعته وفضيلته وفكرته وعلمه أعظم الصناعات والفضائل والأفكار والعلوم. ولا يمكن ذلك دون العلوم النظرية والفضائل الفكرية عند الفيلسوف.

الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والإمام إذن معنى واحد. وهي مترادفات على التبادل عند جمهور اللغويين، تدل على معنى واحد. ومتى حصلت هذه الأشياء النظرية التي برهنت في العلوم النظرية، وتخيلت في نفوس الجمهور، ووقع التصديق بها، وحصلت الأشياء العملية بشرائطها، وتمكن وجودها من النفوس واستولت عليها وصارت عزائم تنهضهم نحو أفعال أخرى فقد تحققت الفضائل النظرية والعملية بأعيانها وببصيرة يقينية إذا كانت في نفس واضع النواميس. وإذا كانت في نفوس الجمهور فهي ملكة عن تخيل وإقناع. وهي عند واضع النواميس الفيلسوف ليست مخيلات أو مقنعات بالنسبة له بل يقينية بل هو الذي اخترعها لتتمكن من نفوس الجمهور على أنها تخييل وإقناع لغيره. له فلسفة ولغيره ملكة. فهو الفيلسوف بالحقيقة.

أما الفلسفة البتراء وفيلسوف الزور والبهرج فيلسوف الباطل فهو الذي يشرع قبل أن يتعلم العلوم أو أن يتعلم العلوم دون أن يكون موطأ لها. التشريع في النظر أهلية واستعداد وفطرة. وهي الشروط التي ذكرها أفلاطون في كتاب "السياسة"، أن يكون جيد الفهم والتصور للشئ، حفوظا وصبورا على الكد، محبا للصدق وأهله، والعدل وأهله، غير جموح ولا لجوج في أهوائه، غير شره على المأكول والمشروب، وتهون عليه الشهوات والدرهم والدينار، كبير النفس عما يشين عند الناس، وربما سهل الانقياد للخير والعدل، وعسر الانقياد للشر والجور، قوي العزيمة على الشيء الصواب، ربي على نواميس وعادات ما فطر عليه، صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها، متمسكا بالأفعال الفاضلة التي في ملته، غير مخل بكلها أومعظمها، متمسكا بالفضائل غير المنحلة بالأفعال الجميلة وإلا كان فيلسوف زور وبهرج وباطل.

الفيلسوف الباطل هو الذي تحصل له العلوم النظرية دون كمالها الأخير ودون تحقيقها بكل إمكانياتها. هو الذي لم يشعر بفرض الفلسفة فيحصل على النظري دون العملي، وعلى المعرفي دون الأخلاقي. وظن أن السعادة ما ظنه الجمهور، خيرات فطلبها، قد يناله وقد لا يناله. والفيلسوف البهرج هو الذي يتعلم العلوم النظرية دون تزويرها ولكنها لم تتحول لديه إلى أفعال فاضلة أو الجميلة بحسب الملة بل تابع هواه وشهواته في كل شئ. والفيلسوف المزور هو الذي تعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معدا بالطبع نحوها وهو أقل من الباطل والمزور لأن الباطل والمزور على الأقل حصل كل منهما على العلوم النظرية دون أن تتحول عنده إلى فضائل أو اضمحلت عندها تدريجيا لكبر السن فتنطفئ علومهما أشد من انطفاء نار أرقليطس الذي يذكره أفلاطون لأن طباع الأول وعادة الثاني يقهران ما تعلماه في شبابهما ويثقلان عليه ما قد احتملا الكد فيه فيهملانه، فتضيع الثمرة وإن حدث الغرس. أما

المزور فهو الذى لا تتوافر فيه الأهلية على العلوم النظرية منذ البداية. والفيلسوف الحق هو الذي جمع بين الفضائل الفطرية والفكرية والخلقية والعملية سواء انتفع به الناس أو كمل في ذاته. فالملك والإمام بماهيته وصناعته وليس بقبول الناس له. كما أن الطبيب طبيب حتى دون علاج للمرضى، فالقمة قائمة سواء وجدت القاعدة أم لم توجد. إلى هذا الحد بلغ استقلال الرياسة عند الفارابي حتى غياب المرؤوسين. وتنتهي الرسالة بالحمدلة والصلاة والسلام على سيد المرسلين[1].

ويلاحظ على تحصيل السعادة الآتي:

١ ــ أن البنية في "تحصيل السعادة" التي أراد الفارابي ضم أفلاطون وأرسطو فيها هي بنية أفلاطونية إشراقية وليست بنية محايدة. والفارابي أفلاطوني النزعة. فكان ضم المذهبين في تصور ثالث غير متعادل منذ البداية لصالح أفلاطون أكثر منه لصالح أرسطو.

٢ ــ يوحد الفارابي بين المنطق والوجود، بين الميتافيزيقا والطبيعة، بين النظر والعمل. والرياضيات شرط العلوم كلها كما عرض في "إحصاء العلوم".

٣ ــ الفلسفة إعادة إنتاج كل شئ وليست مجرد غاية في ذاتها. هي أداة للمعرفة الشاملة، علم العلوم، فضيلة الفضائل، صناعة الصناعات. الفلسفة ليست حرفة يحذقها الحرفي بل أداة تعرف بها كل العلوم والصناعات.

٤ ــ يظهر الموروث عن بعد، وبطريق ضمني غير مباشر مثل التركيز على الفطرة والطبيعة والاستعداد، والتوحيد بين الجميل والخير والنافع، وضرورة التشريع للمجتمع، وتحول الطبيعة إلى إرادة، وجعل الفضائل فطرية وبالاختيار.

٥ ــ الفلسفة أعلى من الدين، والحقيقة أكمل من الملة. الفلسفة يقين في حين أن الملة تعتمد على الإقناع أو التخييل. الفلسفة للخاصة والملة للعامة، وهو ما ظهر عند ابن سينا وابن رشد بعد ذلك.

٦ ــ تحويل الفلسفة النظرية إلى فلسفة في الأخلاق والسياسة والاجتماع والقانون والتاريخ. الفلسفة ليست فقط مرتبطة بالفرد ولكنها أساس المنازل والطوائف والمدن والأمم والمعمورة كلها، وتنوعها بحسب اختلاف الزمان والمكان.

---

(١) "والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلون محمد المصطفى وآله الطيبين الطاهرين وصحبه أجمعين، آمين ثم آمين"، السابق ص ٤٨.

٧ ــ الوقوع في التصور الهرمي للعالم في ثنائية الرئيس والمرؤوس، الإمام والمأموم، الملك والرعية، والتوحيد في الرئيس أو الإمام أو الملك أو الفيلسوف كل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، والتركيز على الحرب والاقتصاد، والجهاد والمال، ودور الرئيس في تأديب الأمم طوعا أو كرها، بل وإمكانية استقلال الرئيس عن الدولة، والإمام عن المأمومين، والملك عن الرعية.

ب ــ فلسفة أفلاطــون. واسم الكتاب " **فلسفة أفلاطون وأجزاؤها، ومراتب أجزائها، من أولها إلى آخرها**". وهو الجزء الثاني من الثلاثية، الضلع الأول في المثلث المتساوي الأضلاع أو الساقين. ويتضمن العنوان منهج التأليف أى التحليل، تحليل فلسفة أفلاطون إلى أجزائها ثم التركيب في "مراتب أجزائها". وكلاهما من حيث بنية المذهب. أما من حيث المسار والتاريخ فان الفارابي يريد معرفة البداية والنهاية، الأول والآخر أي حركة المذهب وتطوره. فالغاية إذن رباعية. التعرف على فلسفة أفلاطون بنية وتاريخا، البنية تحليلا وتركيبا، والتاريخ بداية ونهاية. وهي نفس البنية للجزء الثالث "فلسفة أرسطوطاليس".

وقد حتم هذا المنهج التعرف على فلسفة أفلاطون من خلال أعماله أي المحاورات التى بلغت حوالي الثلاثين مما يدحض الرأي الشائع أن أفلاطون لم يترجم لأسباب دينية أو أن المسلمين اهتموا بترجمة أرسطو أكثر مما اهتموا بترجمة أفلاطون. ولما كانت أسماء المحاورات أسماء أعلام إلا أن الغالب على استعمالها أسماء المحاورات أي المؤلفات[١]. أما أسماء الإعلام فمن الطبيعي أن يأتي في المقدمة سقراط ثم أفلاطون[٢]. ويترجم أفلاطون كل اسم محاورة ترجمة حرفية مع أنه اسم علم، اسم محاور سقراط في الغالب[٣].

ومن أجل وصف مسار المذهب، بداية ونهاية تبدأ كل فقرة باسترجاع مضمون الفقرة السابقة حتى تطول الجملة للتذكير بما فات ثم يأتي موضوع الفقرة الجديدة. ولما كانت كل

---

(١) الفارابى: فلسفة أفلاطون وأجزاؤها من أولها إلى آخرها، أفلاطون فى الإسلام، نصوص حققها وعلق عيها د. عبد الرحمن بدوى، دارالأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢م ص٣-٢٧. ونشره روزنتال وفالتزر فى لندن عام ١٩٤٣. انظر الملاحظات على هذه النشرة فى بدوى ص٢٨-٣٣.

(٢) تراسوماخس (٤)، طيماوس (٣)، طائطيطوس، سوفطس، أوثوذيموس، أخيس، النواميس، كريتاس (٢)، القيبادس مانن، فليبص، أوتفرن، اقراطلس، غورجيس، برمينذس، القيبادس، أبرخس، تيجس، أرسطا، خرميدس، لاخس، افروطاغورس، فادروس، أكريطن، اعتذار سقراط، احتجاج سقراط على أهل أثينة، فادن، السياسة، ابيمس، منكانش، اللذة (سقراط).

(٣) سقراط (٨)، تراسوماخس (٤)، أفلاطون (٣)، افرطاغورس (٢)، مراثب، مانن (١).

فقرة عرضا لمحاورة بدأ التذكير بمواضيع المحاورات السابقة قبل البداية بعرض موضوع المحاورة الجديدة حتى يظهر كيف كون أفلاطون فلسفته خطوة خطوة، من الأول إلى الآخر.

ربما قرأ الفارابي أفلاطون قراءة أرسطية بالبحث عن الفلسفة كعلم بالموجودات، العلم بالموجود من حيث هو موجود، ابتداء من كتب المنطق واستعراضها لعل فيها العلم المطلوب، بداية بعلم اللسان. ويشمل المقولات والعبارة والقياس والبرهان ثم علوم الشعر والخطابة والسفسطة والجدل، بداية بمنطق اليقين ونهاية بمنطق الظن. فقراءة أفلاطون قراءة أرسطية، وربما قراءة أرسطو قراءة افلاطونية في "فلسفة ارسطوطاليس" تجعل ضمهما في فلسفة الفارابي ممكنا.

وبهذا العرض يمحي الفرق بين فلسفة الفارابي وفلسفة أفلاطون وربما فلسفة أرسطو بين "تحصيل السعادة" و"فلسفة أفلاطون" و"فلسفة أرسطو". هي فلسفة واحدة يتم عرضها ثلاث مرات، الأولى ابتداء من الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو، والثانية ابتداء من أفلاطون إلى الفارابي وأرسطو، والثالثة ابتداء من أرسطو إلى الفارابي وأفلاطون. البداية واحدة والنهاية واحدة[1].

والغالب على أفعال القول "فحص" أي تتبع مسار فكر أفلاطون أمام موضوعاته. أحيانا يكون الفعل مسبوقا بفعل آخر مثل "ابتدأ وفحص". ثم يأتي فعل "بين" وأحيانا "بان" مما يدل على أن البيان نتيجة الفحص. وأحيانا يأتي البيان والفحص في صيغة شرطية "لما بين ... فحص" من أجل الربط بين الموضوعات وتسلسلها من البداية إلى النهاية. وغالبا ما يتم الربط بحرف العطف "ثم". وتتراوح الأفعال الأخرى بين ذكر، نظر، أعطى، شرع ... الخ.

ولا يقارن الفارابي بين أفلاطون وأرسطو لما كانا هما الضلعان المتساويان في مثلث "تحصيل السعادة" الذي يحيل إلى أفلاطون وأرسطو. فقد كتبت "فلسفة أفلاطون" منعزلة عن "فلسفة أرسطو" وكأنها مذهب قائم بذاته ودون إحالة إلى الساق الثاني[2].

وغاية فلسفة أفلاطون البحث عن كمال الإنسان من حيث هو إنسان. وهي نفس غاية فلسفة أرسطو، الفضائل الخلقية الأربعة: النظرية والفكرية والخلقية والعملية. وهل كمال الإنسان أن يكون تام الأعضاء جميل الوجه، ناعم البشرة أو أن يكون ذا حسب ونسب في

---

(١) وذلك مثل: القيبيادس الدستور، طاطيطوس الارادى فيلبس حبيب، افروطاغورس حامل اللبن، مانن ثابت، غورجيس الخدمة، برمنيدس الرحمة، ابرخس التصور، تيجس التجربة، أرسطا الفلسفة، لاخس التمهيد، فادروس معطى الضياء أو معطى النور، كريتاس انتزاع الحقائق.

(٢) قسم الناشر الكتاب ٣٢ فقرة. فحص (١)، تبين(٩)، الصيغ الشرطية(٥)، ذكر (٣)، ابتدأ فحص، أعطى، بقى (١).

عشيرته، كثير من الأصدقاء والمحبين أو أن يكون ذا يسار أو معظما ممجدا ذا رئاسة على طائفة أو مدينة ؟ قد تكون السعادة في غير ذلك كله أو قد تكون في بعضها دون البعض الآخر أو قد تكون السعادة كذلك في أحد مستوياتها الأولى دون السعادة الكاملة. وتبين أن السعادة علم وسيرة كما عرض في كتاب "القيبيادس" أي الدستور الأول، المعروف بكتاب الإنسان. السعادة نظر وعمل، فكر وحياة، عقل وسيرة، سقراط نموذجا.

وتبدأ هذه السعادة بالعلم بجوهر موجود من الموجودات كلها، وهو أحد كمالات الإنسان وأعظم غاياته وكما عرض في كتاب "طائطيطوس" الذي يعني الإرادي. وموضوع المحاورة في الحقيقة هو العلم. ثم تساءل عن السعادة التي هي بالحقيقة، والى أي علم تنتسب، وبأي ملكة ترتبط، وبأي فعل تتحقق. وتبين أنها السيرة الفاضلة، وكما عرض لذلك في "فيلبص" وتعني حبيب. ثم تساءل: هل يمكن أن يحصل للإنسان علم الموجودات كما يريد أو أن الأمر كما يقول أفروطاغورس الشاك باستحالة هذا العلم أو حصوله نسبيا متوقفا على كل فرد واعتقاده وليس علما واحدا عاما للجميع؟ وأجاب بأن العلم الذي عرض في"تائطيطوس" ممكن، وهو من الكمال الإنساني وليس الذي يقوله أفروطاغورس في محاورة تحمل اسمه. ثم تساءل هل يحصل هذا العلم باتفاق أو عن تعليم وتعلم أو أن العلم والتعلم مستحيل كما قال مانن الذي زعم أن التعلم باطل ولا يوصل إلى علم، أم أن الإنسان، يعلم بالطبع والاتفاق وربما لا يعلم ما يجهل لا بفحص ولا بتعلم واستنباط، ويظل مجهولا؟ وأجاب بأن هذا العلم يحصل بقوة صناعية يكون بها الفحص ممكنا في كتاب "مانن". ثم أخذ يستقرئ الصنائع المشهورة عند أهل المدن والأمم، بما يوجد في الفحص البياني عن الموجودات وهي صناعة قياسية قد تعطي العلم والسيرة ولكنها صناعة غير كافية كما عرض لذلك في "أوتفرون"[1].

ويستعرض الفارابي العلوم عند أفلاطون قارئا إياه من خلال "إحصاء العلوم". هل هذا العلم المطلوب هو علم اللسان، فإذا أحاط الإنسان بالأسماء الدالة على المعاني حسب الجمهور وعرفها عند أهل الاختصاص فقد أحاط علما بجوهر الأشياء؟ وقد عرض أفلاطون ذلك في محاورة "اقراطلس"، وربما توجها لا شعوريا من الموروث ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾. هل هو الشعر؟ وهل صناعة الشعر قادرة على أن تحيط علما بالموجودات أو أن روايته قادرة على الوقوف على معانيه التي تحيل إلى الموجودات الطبيعية والسير المطلوبة أي العلوم الطبيعية والعلوم اللاإنسانية ؟ وهل التأدب بالأشعار وأن يقوم الإنسان بنفسه بتنفيذ وصاياه كاف لأن يصير الإنسان فاضلا ؟ وكم مقدار من الشعر قادر على إعطاء المعرفة وما مقدار

---

(١) السابق ص ٥-١٠.

الشعر في المعارف الإنسانية ؟ واضح أن الإجابة بالنفي وأن الشعر لا يؤدي إلى هذا العلم أصلا بل بعيد عنه غاية البعد. وقد عرض أفلاطون لذلك في محاورة "أيِن".

ويتكرر نفس السؤال بالنسبة للخطابة. هل صناعة الخطابة أو الرأي الخطبي قادر على النظر في الموجودات ويعطي العلم المطلوب والسيرة الكاملة؟ وما المقدار اللازم منها وما مقدار ما تعطيه الخطابة من العلم ؟ والإجابة أيضا بالنفي في محاورة "جورجيس". هل الصناعة السفسطائية هي التي تعطي هذا العلم ؟ والإجابة كالعادة بالنفي بالرغم من غناء هذه الصناعة. وقد عرض أفلاطون لذلك في محاورة "سوفسطس" و"أوتوذيمس". فغرض السوفسطائي لا يؤدي إلى العلم المطلوب ولا ينظر في أمور الموجودات. السوفسطائي أقرب إلى اللعب منه إلى العلم. ولا يؤدي إلى علم نافع في نظر أو في عمل. ولا تفرق صناعة الجدل عن صناعة السفسطة في أنه ليس طريقا للعلم أو أن فيه كفاية بالرغم من غناه. إذ يحتاج هذا العلم إلى قوة أخرى مضافة إلى قوة الارتياض الجدلي حتى يحصل ذلك العلم وهو ما عرضه أفلاطون في محاورة "برمنيدس"[1].

ثم توجه أفلاطون بنفس السؤال إلى الصنائع العملية المشهورة علمية أو نظرية لعل أحدها أو الأفعال الناتجة منها مقدار الضروري منها يعطي العلم المطلوب. فهذه الصنائع لا تهدف إلى الكمال الأقصى بل الأمور الناقصة الضرورية والمربحة. وكلاهما يفيد معنى واحدا عند الجمهور، الضرورى مربح والمربح ضروري. وقد عرض أفلاطون لذلك في محاورة "القيبيادس الثانى". ثم عرض بعد ذلك الأمور الناقصة في الحقيقة والمربحة في الحقيقة والأرباح الفاضلة في الحقيقة. وتبين أن لا شئ منها يعتبر من الصنائع المشهورة، وأن ما يحتاجه الجمهور منها هو النافع والمربح فقط وليس النافع والمربح على الحقيقة. وقد خصص لذلك أفلاطون محاورة "ابرخس". ثم تساءل إلى أي حد يمكن الحصول على العلم المطلوب عن طريق أهل الرياء والمغالطين وما يقصدون به من الحيل. ويعني الجمهور بهذه الصناعة الجلد والرجلة أي الرجولة وغبطة الإنسان بها. وكتب لذلك أفلاطون محاورتي "أفيس" و"السوفسطائي". ويعني بهما أفلاطون "هيبياس الأصغر" و"هيبياس الأكبر" على اسم سوفسطائيين. وهي صناعة لا تؤدي إلى العلم ولا إلى السيرة المطلوبة. ثم فحص أفلاطون سير أصحاب اللذات وهل تبلغ الكمال المطلوب. وفرق بين اللذة التي يطلبها الجمهور واللذة بالحقيقة، وأن الأولى لا تؤدي إلى الثانية. وقد عرض ذلك في كتاب "اللذة" المنسوب إلى سقراط.

---

(١) السابق ص ١٠-١٢.

وبعد استبعاد كل هذه الصنائع التي لا تؤدي إلى العلم المطلوب ولا إلى السيرة الفاضلة انتهى إلى أن الفلسفة هي هذا العلم الذي يحقق هذين الغرضين. وعرض لذلك في محاورة "ثيجس" التي تعني التجربة ثم بين في محاورة "أرسطا" أن الفلسفة ليست فقط الأشياء الفاضلة بل أيضا النافعة في الحقيقة، ونافعة ضرورية في الإنسانية. أما الصناعة التي تعطي السيرة الفاضلة فهي الصناعة الملكية والمدنية أي الفلسفة السياسية. لذلك كان الفيلسوف والملك شخصا واحدا، بمهنة واحدة وقوة واحدة.

ثم يعرض الفارابي محاورات أفلاطون عن الفضائل مثل العفة والشجاعة، والمحبة والصداقة، والعشق. فبحث عن العفة المشهورة في المدن والعفة بالحقيقة، والعفيف بالظن والعفيف يقينا. وعرض لذلك في "خرميدس". ثم عرض الشجاعة في المشهور عند أهل المدن والشجاعة في الحقيقة وبين الفرق بينهما في "لاخس". ثم عرض المحبة والصداقة، وميز بين معناها عند الجمهور ومعناها في الحقيقة دون ذكر لاسم المحاورة وهي "ليسيس". ثم أراد أن يعرف كيف يصبح الإنسان فيلسوفا وأن يبلغ الأمور الفاضلة وأن يكون مستوليا على نفسه ولا يفكر في غيره مستهترا به. لذلك عرض موضوع العشق، ماهيته وجنسه. فالاستهتار منه ما هو محمود ومنه ما هو مذموم، وكل منهما كذلك عند الجمهور ظنا أو في الحقيقة يقينا. والإفراط في الإغراء وسوسة وجنون، وهما مذمومان في الظن الأول، ولكن في الحقيقة قد يكونان بالأشياء الإلهية لدرجة الإخبار بالمستقبل. وقد يكون تملك محبة الخير وإيثار الفضائل في المساجد والهياكل. وقد يكون شعرا وجنونا بأشياء روحانية. فهذا كله محمود. ثم أدى ذلك إلى فحص النفس لمعرفة الاستهتار والإغراق والعشق والجنون والوسواس، الإنساني المذموم فيه، والإلهي المحمود منه. الإنساني المذموم الجنون البهيمي والاستهتار بالأشياء الإلهية، والجنون الربعي، والوسواس الثوري، والجنون والوسواس التيسي. وميز بين الاستهتار البهيمي والاستهتار بالأشياء الإلهية. وبحث أصناف الوسوة والاستهتار بالأشياء الفاضلة التى يقال أنها إلهية. وبين أن الفلسفة والمدنية والكمال لا يتم نيلها ونفس الإنسان مستهترة. ثم بين عن طريق الفلسفة طريق القسمة والترتيب أى التحليل والتركيب، وأن طريقا التعليم طريقان، الخطابة والجدل، مشافهة ومخاطبة أو كتابة، وميزة كل منهما، وما ينقص الكتابة عن المشافهة في التعليم وما تتميز به المشافهة على الكتابة طبـا للتقليد الشرقي الشفاهي. وقد سبقت المشافهة الكتابة وعرض ذلك في محاورة "فادروس"[1].

---

(١) السابق ص ١٧-٢٠.

ثم ينتقل الفارابي من الفلسفة الأخلاقية إلى الفلسفة الاجتماعية، ومن الفرد إلى المدينة لما تبين له أن هذه الصناعة وهي الفلسفة ليست من الصنائع المشهورة ولا السير الفاشلة مشهورة في الأمم والمدن، وأنه يصعب على الفيلسوف والملك الكامل تطبيق أفعاله في المدن في زمانه حيث الاستهتار . فبدأ بالفحص عن آراء الآباء وأهل المدينة والأمة دون تقليدها لالتماس الحق والفاضل فيها. وعرض ذلك في "أقريطن" أو "اعتذار سقراط".

ثم تساءل: هل ينبغي للإنسان أن يؤثر السلامة والحياة مع الجهل والسيرة القبيحة والأفعال السيئة ؟ هل هناك فرق بين هذه الحياة والحياة البهيمية ؟ هل هناك فرق بين الحياة والموت ؟ وأجاب عن ذلك في "احتجاج سقراط على أهل أثينية" و"قاذن". وبين أن أيثار الموت على هذه الحياة البهيمية بل ما هو أشر منها أفضل. والحيوان لا يستطيع أن يتغير إلى ما هو أفضل في حين أن الإنسان الذي يصبح حيوانا أشر من الحيوان الذي لا يستطيع إلا أن يكون حيوانا. لذلك فضل سقراط الموت لأنه لا يستطيع أن يعيش مع آراء كاذبة وسيرة قبيحة. فإذا شارك الإنسان حياة الأمم والمدن لم تكن حياته حياة إنسان. وإذا انعزل عنهم عاش عيشة نكدة ولا يكون أمامه إما الهلاك أو الحرمان من الكمال. لذلك يحتاج الإنسان إلى مدينة أو أمة غير المدن والأمم الموجودة في ذلك الزمان يسودها العدل والخير بالحقيقة، فما يسود في المدن والأمم الأرضية هو الجور. هذه المدن والأمم المثالية ينال فيها الناس السعادة ويحصلون على المهنة الملكية، الفلسفة والأخلاق. الفلاسفة في القمة ويتلوهم سائر أهل المراتب. ثم تصل الأمم المضادة للمدينة الفاضلة وسيرة كل منها وأسباب التحول من الفاضلة إلى المضادة أي أسباب انهيار الأمم وسقوط المدن. وعرض ذلك في "السياسة"[1].

فلما كملت هذه المدينة بالقول عرض في "طيماوس" الموجودات الإلهية والطبيعية معقولة ومعلومة وترتيب باقي العلوم. ثم عرض في "النواميس" السير الفاضلة لأهل المدينة حتى يجمعوا بين العلوم النظرية والفضائل العملية. وبين رتبة الرياسة في "كريتاس" الذي بين فيه كيف يربى سقراط ولده جمعا بين "طيماوس" و"النواميس". وتحصل هذه المدينة بالفعل بوضع نواميس لها كما عرض في "أبينمس" ثم عرض كيفية تعليم أهل المدن والأمم وتأديبهم واختيار طريق سقراط أو تراسوماخس. وبين لقومه ما هم فيه من جهل. وطريق تراسوماخس تأديب الأحداث وتعليم الجمهور. وكان لسقراط القدرة على الفحص العلمي عن العدل والمحبة وباقي الفضائل دون القدرة على تأديب الأحداث والجمهور. أما الفيلسوف الملك وواضع النواميس فله القدرة على الطريقين معا. طريق سقراط طريق الخواص.

---

(١) السابق ص ٢٠-٢٤.

وطريق تراسوماخس طريق الأحداث والجمهور. ثم فحص مراتب الملوك والفلاسفة والأفاضل في نفوس المدينة ومقومات عظمتهم وعظمة الملوك في "منكسانس" إذ لم يشر إلى ذلك أحد من القدماء.

ثم يشير الفارابي إلى "رسائل" أفلاطون التي ذكر فيها جمهور أهل المدن والأمم في زمانه وبين الخطر العظيم الذي يتعرض للإنسان الكامل الفاضل وضرورة تحويلهم إلى الحق والسير الفاضلة أو الاقتراب منها. بين في "الرسائل" كيف تنقضي سير الأمم والنواميس الفاسدة التي في المدن وكيفية الابتعاد عنها وإصلاح السير تطبيقا على أهل أثينية، قوم أفلاطون وسيرهم. وبالرغم من أن "فلسفة أفلاطون" لا تبدأ بالبسملة من المؤلف أو الناسخ أوالقارئ أو المالك إلا أنها تنتهي بالحمدلة والصلاة على النبي محمد وآله الطاهرين[1].

ويمكن إجمال الملاحظات التالية:

١ ــ تحتاج "فلسفة أفلاطون" إلى نسق كلي يضم المحاورات كلها بدلا من الانتقال من واحدة إلى أخرى كما هو الحال في نسق أرسطو، المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة. هناك نسق ضمني وهو الانتقال من الفرد إلى المدينة أو من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية.

٢ ــ يعطي الفارابي قراءة فارابية لأفلاطون حتى يمكن شد ساق المثلث إلى القاعدة التي يشد إليها الضلع الثاني "فلسفة أرسطو" ومن ثم يتوحد الفارابي مع أفلاطون وأرسطو حتى يمكن ضم المذهبين إلى تصور واحد، إرجاع تفرق الوافد وتجزئته إلى وحدة الموروث وتكامله[2].

٣ ــ يظهر الموروث على نحو ضمني مثل البداية بعلم اللسان كما فعل الفارابي من قبل في "إحصاء العلوم" وكما هو مصرح به في أصل الموروث ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ والشعر العربي، والتفرقة بين الخاصة والعامة، وذكر المساجد مع الهياكل، والحديث عن الأشياء الإلهية، وتفضيل الشفاهي على المكتوب كما هو معروف في رواية الشعر والقرآن والحديث. وقد يكون هذا التعظيم والتبجيل والتقدير لسقراط، علما وسيرة، لأنه نبي اليونان دفاعا عن النبوة والأنبياء ﴿ منهم من قصصنا عليك ، ومنهم من لم نقصص عليك ﴾ ، ﴿ وما من أمة إلا خلا فيها نذير﴾.

جـ ــ فلسفة أرسطو. واسم الكتاب "فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته، ومراتب أجزائها، والموضع الذي منه ابتدأ واليه انتهى". يشمل عرض المذهب إذن أربعة جوانب:

---

(١) السابق ص٢٤-٢٧.

(٢) السابق ص ٩-١٠/١٩-٢٠.

أجزاؤه ومراتبها تحليلا ثم تركيبا، عناصرا ثم بنية، ثم نقطة البداية ونقطة النهاية أي تطور المذهب من منطلقاته ومقدماته الأولى حتى غاياته ومقاصده الأخيرة. الجانبان الأولان بنية المذهب، والجانبان الأخيران تطور المذهب[1].

ويقوم الكتاب على رؤية مركبة. الفارابي قارئا أرسطو قارئا أفلاطون رائيا الموضوع. وبالرغم من التباين في الرأي بين أفلاطون وأرسطو، بين المثال والواقع، إلا أن الفارابي يقرأ أرسطو قراءة أفلاطونية حتى يتم ضم المذهبين إلى مذهب الفارابي الاشراقي.

وبالكتاب بعض التكرار نظرا لأن العرض أحيانا يكون للكتب وأحيانا لموضوعاتها. فأسماء الكتب مشتقة من موضوعاتها. ولا يختلف الفارابي في فلسفة أرسطو عما عرضه الكندي من قبل في "كمية كتب أرسطو" إلا أن الكندي كان أكثر صراحة في أنه يبدأ بعرض أعمال أرسطو طريقا إلى فلسفته في حين أن الفارابي يعرض فلسفة أرسطو من خلال أعماله. يقوم الفارابي في عرضه لفلسفة أرسطو بتوضيحها لدرجة التبسيط وإيضاح ما اعتاص عليه حتى أصبحت فلسفة سطحية لا عمق فيها[2].

وبطبيعة الحال لا يذكر إلا الوافد دون الموروث. ولا يذكر من الوافد إلا أرسطو ثم أفلاطن وعلى نحو قليل[3].

ولا تظهر أفعال القول. فالعرض قد تجاوز الشرح والتلخيص. بل تظهر أفعال الشعور المعرفي في الزمنين الماضي وهو الأكثر مثل أراد، وجد، أخذ، ابتدأ، أردف، أتى، بين، ألزم، شرع، ابتدأ، تأمل، فحص، أمعن، تلمس، علم، ميز، عرف، سمي، أكمل، أو في المضارع مثل يرى. وهي أفعال تدل على المعرفة والرؤية والبيان والتوضيح والتأمل والفحص، وفي نفس الوقت تدل على البداية والنهاية ووصف مسار الفكر.

ويحدث التقابل بين الأنا والآخر في ذكر أسماء بعض الكتب المنطقية مرة باليونانية ومرة بالعربية مثل قاطيغورياس باليونانية والمقولات بالعربية بداية بالتعريب من الآخر ثم الترجمة من الأنا، أنالوطيقا باليونانية التحليل بالعكس بالعربية، طوبيقا وهو المواضع. وأحيانا بداية بترجمة الأنا ونهاية بتعريب الآخر مثل العبارة بالعربية وبرمانياس باليونانية. وأحيانا

---

(١) الفارابي: فلسفة أرسطو طاليس، وأجزاء فلسفته، ومراتب أجزائها والموضع الذى منه ابتدأ واليه انتهى"، حققه وقدم له وعلق عليه د. محسن مهدى، لجنة إحياء التراث الفلسفى العربى، دار مجلة شعر، بيروت ١٩٦١.

(٢) السابق ص ١٢٩.

(٣) أرسطو (١٠)، أفلاطون (٢).

تذكر الترجمات العربية وحدها دون التعريب اليوناني مثل الحكمة، الجدل، الرياضة، المنطق، الطبيعة، ما بعد الطبيعة، التبكيتات، المكابرة، البهت، الجوهر،العرض، المادة والصورة، القوة والفعل، العلل المادية والصورية والفاعلة والغائية، الحركة والسكون، السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، النفس، العقل، النبات، الحيوان،النوم واليقظة، طول العمر وقصره، الحس والمحسوس، الشباب والهرم، الصحة والمرض. وأحيانا يذكر التعريب اليوناني والنقل العربي في آن واحد مثل انالوطيقا الثانية. وأحيانا يتحول اللفظ المعرب إلى لفظ عربي. ويستمر كذلك ويصبح من الألفاظ الدخيلة مثل السوفسطائية وأقل منها لفظ أسطقس وجمعه أسطقسات[1].

ويبدأ العرض ببيان اتفاق أفلاطون وأرسطو فيما يتعلق بكمال الإنسان. ولما كان الموضوع غير بين بنفسه أو ببرهان يقيني فقد بدأ أرسطو بما بدأ به أفلاطون وهو أن المطالب التي يتشوق إليها الإنسان أربعة: سلامة الأبدان، وسلامة الحواس، وسلامة القدرة على معرفة تمييز الأشياء التي بها السلامة، وسلامة القوة على السعي لتحقيق هذه السلامة. تلك هي المعرفة الضرورية وهذا هو السعي سواء كان سعي الإنسان بمفرده أو بالتعاون مع آخرين، سواء كان بفعل أو بقول. وكلاهما نافع وضروري. هنا يبدأ أرسطو من البدن وليس من العقل، من الواقع وليس من المثال.

ثم وجد أرسطو أن النفس متشوقة إلى الوقوف على أسباب الأشياء المحسوسة والأمور المشاهدة في السماء والأرض، ما يراه في نفسه وفي العالم ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾، ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾، وسمع هاجسا في النفس يتجاوز هذه المطالب الأربعة، يفرح به ويلتذ كلما كان علمه به أيقن وأوثق، وكان ما وجده أكمل وأعظم. وهكذا يصبح أرسطو اشراقيا مثل الفارابي ويدرك الإنسان أن ما أدركه يعطيه فضلا وجمالا ونبلا وجلالة دون غيره من الناس. فالإشراق فردى وليس عاما. وحصل له فضل وكمال ليس عند غيره، ووقع له تجل ونبل يعجب به ويستعجب غيابه عند الناس أو يراه كرامة له خاصة إذا كان مستعص الفهم عند الجميع الذين قد يرون أن هذا العلم غير ضروري، بل فضلا زائدا على النافع الضروري وان كانوا يرونه جلالا ونبلا. فينقسم العلم عندهم إلى قسمين. علم نافع في سلامة الأبدان وعلم يتشوق لذاته. الأول علم عملي والثاني علم نظري، فالعمل يسبق النظر، والنظر يتجاوز العمل. ويستعمل الناس الحواس لإدراك المطالب الأربعة أو فيما لا نفع مباشرة فيه مثل النظر إلى التماثيل وشم الراوئح

(١) فلسفة أرسطوطاليس ص ٧٢-٧٤/٧٩-٨٣/٩٩-١٠٥.

الطيبة وسماع الأصوات الجميلة أي الأعمال الفنية، اللذة من أجل اللذة. فالإدراك الحسي مؤشر أيضا على أن المعرفة قد تكون للمعرفة. وهناك معارف أخرى خارجة عن المعارف الحسية الأربعة يتشوق الإنسان إليها مثل الخرافات والأحاديث وأخبار الناس والأمم ينال فيها الإنسان اللذة والراحة وكذلك النظر إلى المحاكين وسماع الأقاويل والأشعار. وقد تكون نافعة في الادراكات الأربعة عرضا لا قصدا[1].

وهناك معارف نشأت مع الإنسان وكأنها فطرت معه وحصلت له بالطبع وزائدة على ما تدركه الحواس، يلجأ إليها لاستكمال المعارف الحسية. فهي كافية للحواس وغير كافية لمعارف أخرى وتحتاج إلى تأمل وروية واستشارة الآخرين أي التجربة المشتركة. ربما تسبب الحيرة بين النفع والضرر، وربما تنكشف على أنها مجرد وهم. بعضها أوثق من بعض. فإذا صادف صاحبها اليقين وصل إلى الكمال. وهذا حال الإنسان في العلوم العملية.

المدركات إذن في العلوم العملية ثلاث: المدركات بالحواس، والمدركات بالمعرفة الأولى الزائدة على الحواس، والمدركات بالفحص والتأمل والروية والعلوم النظرية أيضا التى تجرى على نفس المنوال. الأولى تسمى المحسوسات، والثانية تسمى المقدمات، والثالثة النتائج. ولا يمكن للإنسان استنباط الأشياء النافعة دون معرفة غاية السعي، مثل غاية سلامة الأبدان وسلامة الحواس كل منهما غاية الآخر. وكلاهما سلامة نافعة، وربما أحدهما غاية والآخر وسيلة. فلا قوام للبدن دون الحواس، ولا قوام للحواس دون البدن، وهو وقوع في الدور. وربما يكون كلاهما وسيلة لكمال الفطرة كغاية. وقد تكون الفطرة أي الطبيعة وسيلة للإرادة والاختيار. إذن تتسلسل الوسائل وتتسلسل الغايات. كل وسيلة لها غاية، وهذه تكون وسيلة لغاية أخرى حتى الوصول إلى غاية الغايات صعودا من الأدنى إلى الأعلى، من الصبى والحداثة إلى البلوغ والنضج. فالمعارف ترتقي بترقي الأعمار.

وتترقى المعارف الأربعة الأولى سلامة الحواس والأبدان إلى المعارف الثانية الطبيعية والإرادية والى معارف تتشوق إليها النفس تخوفا من الإفراط في الشهوات شوقا نحو الأكمل وهي المعارف الخلقية. وهو تشوق إلى علم إنساني، إلى ما ينبغي أن يكون. هو علم أخص بالإنسان لأن المدركات الحسية الأربعة الأولى يشارك فيها الإنسان والحيوان، وليس للحيوان تشوق إلى فكر وأسباب في السماء والأرض أو تعجب من أشياء يود التعرف على أسبابها، في حين أن الإنسان له ذلك، وقد يكون أكمل من إنسان بمعرفة جوهره متجاوزا أعراضه. صحيح

---

(١) السابق ص ٥٩-٦٢.

تتشوق النفوس إلى أن تعلم النافع الضروري، وما زاد عن ذلك يكون فضلا في العلم. فإذا ما تشوقت النفس إلى هذا الفضل هل يكون تعديا وتجاوزا بل وآفة تلحق بالطبع ينبغي التخلص منها أو ربما إتمامها؟ هذا كله موضع حيرة وتشعب ظنون وموضع تأمل. فما الحجة عليه واختلاف الناظرين كثير؟ وان اختار الإنسان عشوائيا فان ذلك يعني تقصيره عن رتبة الوجود. وإذا ترقى الإنسان في المعارف من المعارف الحسية إلى الطبيعية إلى الاختيارية فهل لها كلها أدوات وآلات مثل الحواس والإرادة ؟ وإذا أفرطت الإرادة فكيف الحكم عليها، بالطبيعة السابقة عليها أم بإرادة تالية لها؟ وهذا ما يدعو الإنسان إلى الفحص والتأمل في جوهره وكماله الأخير. كيف يصير إنسانا وماهيته إنسانية ووجوده حتى يكون سعيه نحوه من تلقاء نفسه؟

الفعل الإنساني هو غايته سواء الفعل الفردي أو فعل المدينة. ولا يمكن معرفة غرض الجزء دون معرفة غرض الكل. كما لا يعرف غرض الأعراض دون معرفة غرض الجوهر. ولما كان الإنسان جزءا من العالم فان معرفة غرض العالم يساعد على معرفة غرضه. فالإنسان جزء ضروري في العالم. وغرضه الأقصى هو الغرض الأقصى للعالم. فمعرفة غرض واحد تؤدي إلى معرفة غرض الآخر. وإذا كان في الإنسان طبيعة وإرادة فان في العالم أيضا طبيعة وارادة يكون موضوعا للفحص الطبيعي وهي الطبيعيات والفحص الإرادي وهي الإنسانيات، موضوع السير الفاضلة والأفعال الجميلة التي تبعد الإنسان عن الرذائل والسيئات والأفعال القبيحة. ولما كانت الأشياء بالطبيعة والفطرة تتقدم بالزمان الأشياء بالإرادة والاختيار تقدمت الطبيعيات على الإنسانيات وان كانت الغاية في كليهما علم اليقين[1].

بعد هذه المقدمة النظرية عن أقسام العلوم بعرض الفارابي أرسطو في نسقه الثلاثي، المنطق الذي به يحصل اليقين باعتباره آلة للعلم، والطبيعيات ثم الإنسانيات. وتلحق الأخلاقيات بالنفس والعقل[2]، ولا تكاد تذكر ما بعد الطبيعة إلا في عبارة واحدة باعتبارها فحص في الموجودات على غير النظر الطبيعي، فما بعد الطبيعة طبيعيات مقذوفة إلى أعلى، ومدفوعة إلى أقصى حدودها إلى درجة نفيها وسلبها. المنطق أصغر أجزاء الفلسفة والطبيعيات أكبرها والإنسانيات أوسطها. فالعلوم ثلاثة: المنطق، والعلم الطبيعي، والعلم الإرادي.

المنطق هو العلم المؤدي إلى اليقين وطرق الإقناع والتخييل ووسائل البرهان وأنواع المخاطبات، ومراتب الجمهور وأي مرتبة أقدر على أنواع الخطاب، وغياب اليقين في

---

(١) السابق ص ٦٢-٧٠.

(٢) السابق ص ٧٠-٨٥، الطبيعيات ص ٨٥-١١٢، النفس والعقل ص ١١٢-١٣٢. المنطق (١٥ص)، الطبيعيات (٢٧ص)، الإنسانيات (٢٠ص).

المغالطات أي اليقين السالب. وسمي أرسطو هذه الصناعة المنطق لأنها تقوم بالجزء الناطق من النفس وتسير به نحو اليقين والنافع من أنحاء التعليم، وكيفية النطق باللسان والمخاطبة التي تقع فيها المغالطة لتجنبها. ولما كان العلمان الطبيعي والإرادي علما واحدا بالجنس قدم المنطق عليهما فأحصى أولا أصناف الموجودات التي منها المقدمات، وكيف تدل الألفاظ المشهورة عند الجميع عليها واستنادها إلى المحسوس والمعقول وحصرها في عشرة أجناس هي نفسها أجناس الموضوعات الطبيعية والإرادية. ثم عرف صناعة المنطق وكيفية تأليف المقدمات وتركيب القضايا وأنواعها ونتائجها من حيث الصدق والكذب وجهاتها الاضطرارية والممكنة والمستحيلة، وأنواعها من حيث الإيجاب والسلب، الوجودية والشرطية وهو ما عرضه في كتاب "العبارة". ثم عرض كيفية تأليف المقدمات واقترانها وأنواع الاقترانات، الاضطرارية والوجودية والممكنة. ومتى تكون صادقة أو كاذبة، وأنواع تعليمها ومخاطبتها إيجابا أم سلبا. وعرض ذلك في أنالوطيقا أي التحليل بالعكس. ثم عرض بعد ذلك إلى اليقين وكيفية حصوله وأنواعه في العلل الأربعة استعارة من الطبيعيات إلى المنطق، وشرائط اليقين، وهو اسم رسالة منطقية للفارابي في التأليف، مواردها وصورها، أسبابها ومبادؤها [1].

وقد سمي أرسطو هذه الصناعة أيضا باسم الحكمة دون غيرها. وكل صناعة أخرى سميت حكمة مجازا. كما تسمى أجزاء الصناعة كلها وكل أنواع الصنائع النظرية حكمة. ويدخل في ذلك كيفية استعمال المقدمات الأول وطرق المخاطبة النظرية وأنواع الصناعات النظرية، والملكات النفسية التي تتم بها هذه الصناعة النظرية، ما هو بالطبع منها وما هو بالإرادة. وقد تم عرض ذلك في "أنالوطيقا الثانية".

ثم ينتقل الفارابي من عرض منطق اليقين، المقولات، والعبارة، والقياس والبرهان إلى عرض منطق الظن، الجدل، والسفسطة، والخطابة، والشعر. فصناعة "طوبيقا" أو "المواضع" الهدف منها الارتياض على جودة الأقيسة والبراهين والدقة في الصناعة النظرية اعتمادا على السؤال والجواب، ربما من منطق الأصوليين. ثم تأتي صناعة لتؤمن من الوقوع في الغلط والبقاء على الحق واستعمال البراهين، اعتمادا أيضا على السؤال والجواب وهي صناعة السوفسطائية أي المغالطة. غرضها ستة أشياء: أولا التبكيت، ثانيا التحيير، ثالثا مكابرة الذهن وسياسته، رابعا إلزام العمى في القول والمخاطبة، خامسا إلزام الهذر في المخاطبة، سادسا الإسكات وحظره من القول أصلا. فالتبكيت الإلزام بنقيض الوضع أي إيقاع الخصم في التناقض. والتحيير هو وضعه في حيرة بين اعتقادين متناقضين فإذا لزم أحدهما لم يلزمه

---

(١) السابق ص ٧٠-٧٥.

الآخر أو يتساوى القولان فيصعب الاختيار بينهما. والبهت أو المكابرة هو دفع الأشياء الظاهرة بالتشكك فيها حتى البينة بنفسها حتى ينتفي التعليم أصلا، والشك في شهادة الحواس والمشهور والاستقراء من أجل العوق عن الفحص. فهذه العناصر الثلاثة الأولى هيئات نفسانية رديئة تحصل من الصناعة السوفسطائية. أما الثلاثة الباقية فإنما هي عقل في اللسان لا في الفكر. فالعي في المخاطبة إما أن يكون على الإطلاق بالطبع أو العادة واما في لسان الأمة التى بها يخاطب. وقد يكون العى إما على الإطلاق في الأشياء التي تضيق العبارة عن التعبير عنها أو يصعب فهمها واما في اللسان الذي يخص أمة ولزوم الحال من فهم العبارة المشتركة عند الجميع بين المتخاطبين. وإلزام الهذر هو أن تنقص العبارة أو أن تزيد فيلزم المحال في المعنى. وأما الإسكات فهو أخس الأفعال السوفسطائية ويكون عن تخويف أوتخجيل أو انفعال. ووضع أرسطو كل هذا الارتياض في "سوفسطيقا" ليخلص من المنطق من انحرافه عن الحق واليقين لأن الجدل قد يكون خادما للحق والعلم اليقيني.

ثم أعطى أرسطو بعد ذلك القوى والصنائع التي بها يكون للإنسان القوة على تعليم من ليس سبيله علم المنطق أو علم اليقين. وهم طائفتان الأولى ليس لها بالطبع تلك الملكات النفسانية، والثانية لها بالطبع تلك الملكات إلا أنها فسدت باعتياد أفعال أخرى. فأعطى أرسطو لذلك صناعة يقتدر بها الإنسان إقناع الجمهور بالأشياء النظرية والعملية التي جرت العادة على الاكتفاء فيها بالأمور الجزئية والمعاملات الإنسانية المشتركة والتي يكون بها تعاونهم على السعي نحو الغاية التي من أجلها وجد الإنسان. وهي صناعة تخييل الأمور التي تبينت ببراهين يقينية. والمحاكاة ضرب من تعليم الجمهور لكثير من الأشياء النظرية الصعبة لتحصل في نفوسهم رسوما بمثالاتها، ولا تفهم إلا في مناسباتها لأن فهمها في ذواتها عسير إلا على من لديه القدرة على إدراك الأمور النظرية وهنا يجمل الفارابي الخطابة والشعر معا دون تفصيل. وبالتالي ينتهي عرض أرسطو للقوة المنطقية[1].

ثم يعرض الفارابى بعد ذلك أجزاء العلم الطبيعى وهي نفس موضوعات كتاب "المقولات" في المنطق على مستوى الحس وليس على مستوى العقل مما يدل على وحدة العقل والطبيعة. يشهد الحس بكثرتها. وكثرتها على ضربين: كثرتها في"المكان بشهادة الحس، وكثرتها في الحس لدرجة التضاد. الأولى في الموضوع والثانية في الذات من خلال المحسوسات. فيصبح الموضوع حالة للحس. سمي الموضوع الجوهر، والموضوع المدرك من خلال الحواس الأعراض مثل الموضوع والمحمول. وتتعاقب الأعراض على الحواس

---

(١) السابق ص ٧٥-٨٥.

وتصبح تسعة: الكيف، والكم، والزمان، والمكان، والجهة، والإضافة، والفعل، والانفعال، والملكية. والأعراض إما ذاتية وهي الجواهر الأولى أو عرضية وهي الجواهر الثانية. عرف أرسطو ذلك على نحو طبيعي وليس بإرادة الإنسان. الجوهر ما به ماهية الشيء وأعرضه الذاتية مقوماته الأولى. ثم وجد أرسطو أقاويل تعاند ذلك، تنكر الوجود والتغير وتعاند شهادة الحواس وتنفي الكثرة. ربما يقصد الفارابي بارمنيدس وكل المدرسة الفيثاغورثية الأفلاطونية دون أن يشير إليها. وبين أنها مغالطات. يقوم العلم الطبيعي إذن على مقدمات بينة، ويستعمل الطرق الجدلية للتمييز بينها وبين المغالطات حتى لا تبقى إلا الأقاويل العلمية. وهنا يتدخل المنطق كآلة لفحص الأقاويل الطبيعية عند السابقين على أرسطو دون ذكرهم. ويعطي العلم الطبيعي الأصول الكلية، وهى أشبه بالقضايا والمقدمات والمبادئ العامة البرهانية وإن كان الفحص فيها بطرق جدلية.

فالجوهر ممتد في كل الجهات، ماله طول وعرض وعمق بشهادة الحواس. فهو جوهر جسمي. وله مبدآن: المادة والصورة، الأول بالقوة والثاني بالفعل. والمبدأ الذي ينقل بالقوة إلى ما بالفعل هو المبدأ الفاعل. ولما كانت الحركة لا تكون إلا نحو غاية ظهر المبدأ الرابع وهو الغاية. ومن ثم كانت المبادئ أربعة: المادة والماهية والفاعل والغاية. ثم عرف الطبيعة الجسم والجوهر الجسماني الممتد إلى الاتجاهات كلها وأعراضه، وأنه غير مركب، وأن أقدم أبعاده هي الطول والعرض والعمق. وكل جوهر جسماني ممتد لا إلى ما لانهاية في العظم. ثم فحص الحركة وأنها في زمان، وبين أن الزمان هو عدد الحركة. ثم فحص المكان، هل هو جوهر أم عرض. ثم فحص الخلاء وهل الحركة في حاجة إليه. وانتهى إلى عدم وجود الخلاء. وبين حركة الأجسام عن بعضها بالتماس، وفصل أنواع الحركة الطولية والمستديرة، النقلة والاستحالة حتى الانتهاء إلى المحرك الأول الذي لا يتحرك، ليس له جسم ولا في جسم أو مادة. وهو موضوع فحص خارج النظر الطبيعي، ويعني ما بعد الطبيعة[1]. وهذا ما عرضه أرسطو في "السماع الطبيعي" يعرضه الفارابي بإسهاب.

ثم انتقل إلى موضوع آخر الجسم المتحرك باستدارة المحيط بالأجسام الأخرى، لا خلاء به، وبه أجسام أخرى متحركة. وهذا الجسم هو العالم. وبه أقدم الأجسام التي بها تلتئم باقي الأجسام. حركاتها مستديرة في مكانين أول ووسط. وهى ثلاثة أنواع، والعناصر التي تلتئم منها الأجسام خمسة، أربعة منها الاسطقسات. وتعرض أرسطو لذلك في "السماء والعالم".

---

(١) السابق ص ٨٥-٩٧.

ثم عرض هذه الاسطقسات الأربعة كمواد متعاقبة تتكون منها الأجسام في عالم الكون والفساد. ثم فحص النمو والاضمحلال، وتماس الأجسام، والفعل والانفعال في الكيفيات المحسوسة، والتركيب والاختلاط والامتزاج. ثم فحص الاسطقسات في حد ذاتها لمعرفة هل هي قديمة لامتناهية وهل هي بالقوة أم بالفعل. فوجد أنها أربعة متناهية بالفعل. وفحص هل هي متكونة من واحد أو من ثلاثة ووجوه التكوين؟ وهل تحتاج في تكوينها إلى مبدأ فاعل خارجي أم هي أسباب فاعلة سماوية؟ وهل هي أجسام فاسدة أم باقية؟ ثم بحث عن الغاية من التكون والفساد، وهل الفساد مستمر يعود مرارا كثيرة. وعرض ذلك في كتاب "الكون والفساد".

ثم بحث هل هذه الاسطقسات متضادة في ماهيتها وقواها؟ فهي متجاورة متفاعلة. لكل منها غايته وقوته. فالاسطقسات متفاوتة فيما بينها من حيث الفعل والانفعال. وكيف يكون التجاور، بمماسة قطع صغار أم بجملة الأجسام من الوسط والفوق، وهما ضربا التجاور؟ وتختلف الأجسام السماوية فيما بينها وتتفاوت في قوة التماس فيما بينها بين الإفراط والنقص. وهي أمور تتفق مع المشاهدة. وهي خالية من الأضداد ومنفردة بماهيتها. لذلك سميت الأجرام. سمي المجاور للأجسام السماوية النار وهي غير النار الأرضية، وفوقه الجسم الطافي الذي يتحرق بها أي الهواء، ثم سمي الذي دونه الماء والأرض. والاختلاط بين اثنين مثل الأرض والماء. ثم بين أنواع الاختلاط وكيف أن المختلطة تظل قائمة بنفسها وتتم بلا نهاية وتتغلب أحد العناصر عليه. فما غلب عليه الهواء يسمى هوائيا، وما غلب عليه الماء يسمى مائيا وهكذا. ثم بين الأعراض الحادثة في الأخلاط. هل وجودها من أجل أنفسها أم من أجل غيرها لاكتمال الموجود أم لكليهما؟ وقد عرض أرسطو ذلك في المقالات الثلاث الأولى من "الآثار العلوية". ثم نظر في الأجسام المركبة من الاسطقسات طبقا للتشابه والاختلاف. والتشابه إما أن يكون بين جسمين مختلفي الأجزاء مثل الاسطقسات أو بين جسم وجزء من أجسام العالم. وفحص الحالة الأولى وكيفياتها وقواها في المقالة الرابعة[1].

ثم نظر في الأشياء المتشابهة الأجزاء المكونة من الاسطقسات مثل الحجارة والأجسام الحجرية. فحص الأرض وأجزاءها وأصناف الأبخرة: المائي، والنارى، والهوائي، والدخاني بسبب الحرارة الغريزية في باطن الأرض. فالحار والبارد قوتان فاعلتان للأجسام المتشابهة الأجزاء. وسبب البخارات تحت الأرض الأجسام السماوية وما جاور الأرض من اسطقسات. ثم بين أصناف التغيرات على الأجزاء الأرضية المختلفة التي منها تحدث الحجرية والمعدنية

---

(١) السابق ص ٩٧-١١٠.

في عمق الأرض وعلى سطحها، فأحصاها وفصل أنواعها ووصف ماهيتها والمبادئ الفاعلة فيها وغايتها المستمدة من غاية العالم كله. وقد عرض أرسطو ذلك في كتاب "المعادن" .

ثم فحص الأجسام المختلفة الأجزاء. وابتدأ "بالنبات" قبل "الحيوان" اعتمادا على الحس والمشاهدة فأحصاها، وذكر غاية كل عضو، وفحص كل نوع، مادته وعلته الفاعلة وأعراضه. ثم انتقل إلى "الحيوان" بنفس الطريقة، إحصاء الأعضاء بناء على الحس والمشاهدة وأغراضها وأفعالها[1].

ثم وجد "النفس" ضمن المبادئ الطبيعية التي لم تكن كافية لمعرفة النبات والحيوان بعد أن عرف المبادئ الطبيعية وغايتها. وبان أن الأجسام الطبيعية ضربان، الطبيعة أي ماهية كل جوهر طبيعي وما به يتجوهر. والثاني مبدأ يتجوهر بالطبيعة، أقرب إلى الصورة منه إلى المادة وهي "النفس". ثم فحص قواها ومبادءها. النفس ماهية الجوهر الطبيعي. وهي التي يحصل بها الجوهر النفساني أي القابل للحياة . وتجتمع فيه ثلاثة مبادئ: المادة، والصورة، والغاية. ينطبق عليها ما ينطبق على الأجسام الطبيعية. فالنفس واحد وكثير في نفس الوقت. وعرف القوى النفسانية ووجد بعضها خادما وبعضها مخدوما، بعضها رئيسا وبعضها مرؤسا، بعضها آلة وبعضها غاية، بعضها مادة وبعضها صورة لها . أول قواها التغذى وما بها من حرارة وبرودة يشارك فيها النبات والحيوان والإنسان دون استكمال القوى الأخرى من نمو وتوليد كما هو الحال عند ابن سينا. ثم فحص الصحة والمرض في كتاب"الصحة والمرض". وأعمار النفس فى" الشباب والهرم"، وطول العمر وقصره دون الإحالة إلى اسم الكتاب، والحياة والموت، والحس والمحسوس في كتاب "الحس والمحسوس". والنفس النباتية قوة متوسطة بين الأجسام الحجرية أي المعادن والحيوان. ثم فحص بعد ذلك أصناف الحركات وأمكنة الحيوان التي يسعى إليها لطلب الغذاء وأزمنة غذائه القصيرة والطويلة وذلك في كتاب "حركات الحيوان المكانية" وربما هو"أجزاء الحيوان". ثم فحص النوم واليقظة والرؤيا والمنامات المنذرة، أسبابها ومبادءها. ووجد أن الأمر يحتاج إلى مبادئ أخرى أعلى من المبادئ الطبيعية ودون الإحالة إلى كتاب "النوم واليقظة". ثم فحص الحفظ والذكر والنسيان والتذكر دون الإحالة إلى "التذكر والنسيان". وهي كلها قوى مشتركة بين الحيوان وهي ما يعرف بالطبيعيات الصغرى[2].

---

(١) السابق ص ١١٠-١١٢.

(٢) السابق ص ١١٢-١٢١.

ولما فحص هذه القوى في الإنسان وجد أنها لا تكفي في فهم النفس الإنسانية لأنها معدة لأفعال أقوى وأزيد مما في الحيوان. فوجد في الإنسان النطق أو العقل أو المبادئ والقوى العقلية. فبحث في العقل، طبيعته وماهيته وقواه، وأنه ماهية الإنسان. وهو مبدأ فاعل، وغاية الطبيعة. نسبته إلى النفس كنسبة النفس إلى الطبيعة. وكما أن الجوهر الطبيعي ضربان: مادة وصورة، طبيعة وماهية، جوهر ومبدأ التجوهر، كذلك النفس ضربان: مادة وهي النفس وصورة وهو العقل، قوة ومبدأ. الأولى خادم للثانية، والثانية رئيسة للأولى. لذلك فحص أفعال القوة العقلية وأفعال العقل. والعقل هو ما يتجوهر به الإنسان. وهو عقل كامل مازال بالقوة في حاجة إلى أن يتحول إلى عقل بالفعل.

والعقل الذى يوجد بالفعل في الأشياء الطبيعية هو العقل العملي أو المشيئة والاختيار، والعقل الذي تحصل له المعقولات هو العقل النظري. وواضح هنا أولوية العقل العملي على العقل النظري. الأول يخدم الأشياء الطبيعية والثاني يخدم الأمور النفسانية ليحصل له كمال العقل. والمعقولات مخدومة لا خادمة. فالعقل آخر ما يتجوهر به الإنسان. ولا يوجد أكمل منه، والنفس خادمة للعقل كما أن الطبيعة خادمة للنفس. ولا تكفي الطبيعة والنفس لكمال الإنسان دون العقل.

والعقل النظري ذاته غير كاف إذا كان مازال عقلا بالقوة دون أن يتحول إلى عقل بالفعل. والعقل بالقوة ليس أزليا. ومن ثم لا يتحول بالفعل إلا من فاعل قريب من العقل بالفعل وهو العقل الفعال. وهو عقل ليس في مادة. العقل بالفعل يحذو حذوه. ويتصف بصفات ثلاث: فهو فاعل وغاية وكمال. وهو عقل مفارق، وفاعل مفارق وغاية مفارقة وكمال مفارق. وإذا كانت الأجسام السماوية هي المبادئ المحركة للأسطقسات والأجسام الأخر فهل العقل مرادف لها خاصة إذا كانت للأجسام السماوية نفوس وعقول؟ وإذا كانت كذلك فإنها لا تكفي، وتكون أقل من العقل الفعال. وهو يشع على الأجسام السماوية فجعلها ذات نفوس وعقول. العقل الفعال أعلى من الأجسام السماوية كما أن الأجسام السماوية أعلى من الأجسام الطبيعية. والعقل الفعال هو الذي يعطيها حركتها المستديرة الدائمة. وهذا يحتاج إلى نظر أعم من النظر الطبيعي. فإن آخر ما ينتهي إليه النظر الطبيعي هو إثبات العقل الفعال ومحرك الأجسام السماوية.

ثبت إذن وجود الطبيعة والنفس في الإنسان، وهما القوتان العملية والنظرية. وكلاهما غير كافيين لفهم الأفعال الكائنة عن المشيئة والاختيار التابعين للعقل العملي. هنا ينتقل الفارابي من النفس والعقل إلى الأخلاق. ويصبح العقل العملي تاليا للعقل النظري بعد أن كان عقلا طبيعيا

سابقا عليه. والعقل العملي في الإنسان غير النزوع في الحيوان لأن الأول كمال نظري في حين أن الثاني قوة طبيعية غير مختارة. ومن ثم تؤدي الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة الإنسانية.

ولا ينفصل الفارابي علم ما بعد الطبيعة وكأنه لا لزوم له ولا مكان له في فلسفة أرسطو. ويكتفي بالتحول من العلم الطبيعي إلى العلم المدني[1]. ويستدرك مسار فلسفة أرسطو كلها والانتقال من سلامة الأبدان. والحواس إلى النفس والعقل والعلم المدني على نحو تصاعدي لإكمال العقل الإنساني ولاكمال العلم الطبيعي. وربما لم يطلع الفارابي في ذلك الوقت على كتاب أرسطو "ما بعد الطبيعة" وأن عرضه جاء متأخرا عن "فلسفة أرسطو"[2]. ومن ثم كانت الفلسفة ضرورية لكل إنسان بالوجه الممكن فيه. وكما بدأ الكتاب بالبسملة فانه ينتهي بالحمدلة والصلاة على النبي آله[3].

وفي النهاية يمكن إبداء الملاحظات الآتية :

١ ــ قرأ الفارابي أرسطو قراءة أفلاطونية كما قرأ أفلاطون من قبل قراءة أرسطية حتى يمكن ضم المذهبين معا في تصور ثالث يجمع بين الاثنين. فتحول أرسطو اشراقيا كما تحول أفلاطون عقليا طبيعيا، والفارابي هو الجامع بين الاثنين في تصور متكامل أتاه من الموروث كمخزون نفسي يمده بتصوراته للعالم.

٢ ــ البداية بالعمل قبل النظر، وبسلامة الأبدان والحواس قبل النفس والعقل على نحو ارتقائي، من الطبيعة إلى العقل يمثل روح المذهب الأرسطي. ثم يتم التحول من العقل النظري إلى العقل العملي من جديد في الانتقال من العلم الطبيعي إلى العلم المدني، طبقا للتصور الإسلامي.

٣ ــ التركيز على منهج أرسطو القائم على الحس والمشاهدة بالإضافة إلى العقل الخالص مما يظهر أرسطو الطبيعي حتى يتم الاتفاق بين العقل والطبيعة، بين أفلاطون وأرسطو باسم الوحي المتطابق مع العقل والطبيعة.

٤ ــ البداية بالموضوع المنطقي أو الطبيعي ثم بعد ذلك يحال إلى مؤلفات أرسطو. يعرض الفارابي الموضوع وليس الكتاب ثم يحيل إلى الكتاب كما يحال إلى المصدر. هذا هو

---

(١) ولذلك شرع أرسطوطاليس في كتاب سماه "ما بعد الطبيعيات"، أن ينظر ويفحص في الموجودات بوجه غير النظر الطبيعي، السابق ص ١٣٢.

(٢) يقول الفارابي "اذ لم يكن معنا العلم الذى بعد الطبيعي" السابق ص ١٣٣.

(٣) السابق ص ١٢١/٥٩-١٣٣.

الفرق بين العرض من ناحية والشرح والتلخيص من ناحية أخرى. العرض للموضوع، والشرح والتلخيص للنص لفظا ومعنى، والجوامع عود إلى الموضوع. وأحيانا يتم عرض الموضوع تفصيلياً والإحالة إلى مقالة في كتاب كما هو الحال في "الآثار العلوية".

٥ ــ تحويل المنطق إلى علم إنساني أقرب إلى تحليل الخطاب أو لغة التحاور بعيدا عن أشكال القياس وضروبه بالرغم من قصر عرض الخطابة والشعر، فالمنطق تحليل للعلاقات بين الذوات، للمعنى والألفاظ.

٦ ــ تدل ركاكة الأسلوب على أن الكتاب متقدم في التأليف وأنه سابق على اطلاع الفارابي على كتاب "ما بعد الطبيعة". كما أنه مملوء بالتكرار والإسهاب مثل "تحصيل السعادة" وعلى عكس "فلسفة أفلاطون" التي تعرض فلسفته محاورة محاورة. كما يطول مبحث الجوهر والنفس.

٧ ــ يظهر الموروث على نحو ضمني غير مباشر سواء في أسلوب الاعتراض "فان قال قائل"، وفي اسلوب السؤال والجواب المعروف عند الأصوليين أو في المضمون، التصور الرأسي للعالم، وعلاقة الرئيس بالمرؤوس، والمخدوم بالخادم، والأعلى بالأدنى الأثير عند الفارابي، أو في التصور الديني الموروث مثل العقل الفعال المفارق الذي يتصف بصفات مثل صفات الله، والذي فيه يتم تعشيق الوافد، أفلاطون وأرسطو، في الموروث.