الفصل الثالث

جوانب الفـارابى

١ ـ مؤلفاته

يذهب ابن خلكان فى « وفيات الأعيان » إلى أن الفارابى ألف معظم كتبه فى الفترة التى قضاها من عمره متنقلا بين بغداد ودمشق . وهذه الفترة هى فترة النضوج فى حياة المعلم الثانى . ولذا فإنه ليس هناك جدوى فى محاولة بعض الباحثين ترتيب هذه الكتب ترتيباً زمنيًّا ، بخاصة وأنه من الملاحظ أنه لا يوجد عند الفارابى تطور لا فى تفكيره ولا فى الآراء التى قال بها[١].

وإذا جاز لنا أن نأخذ برواية القفطى وابن أبى أصيبعة ، فإنا نقول معهما إن مؤلفات الفارابى تزيد على السبعين ، وإن كان هذا العدد لا يبلغ عدد كتب بعض أقرانه ومعاصريه كالكندى والرازى الطبيب[٢] ، فإنه من ناحية أخرى يقع بعض التكرار فى موضوعات بعض الكتب ، فيذكر الكتاب الواحد تحت اسمين مختلفين أو أكثر[٣].

هذا ، ولم يقدر لكتب الفارابى حظ الانتشار الواسع ، مثلما حظيت به كتب تلميذه ابن سينا « ولعل السبب فى ذلك يعود إلى ما ذكره ابن خلكان من أن أكثر مؤلفاته يقع فى رقاع منثورة وكراريس متفرقة ، ومن أن الرجل لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المفصلة إلا القليل الذى لا يلفت النظر »[٤].

وقد شك بعض المفكرين فى نسبة بعض الكتب التى تركها الفارابى ،

---

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

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

(٤) « تاريخ الفلسفة العربية »: لحنا الفاخورى وخليل الجر ، جـ ٢ ، ص ٩٣ ، بيروت سنة ١٩٥٨ .

إليه ، مثل كتاب « فصوص الحكم » ، وكتاب « المفارقات » [١] .

وقد انتشرت مؤلفات الفارابى فى الشرق فى القرنين الرابع والخامس الهجريين وانتلقت إلى الأندلس ، فى المغرب ، فتتلمذ عليها كثير من الأندلسيين ، وترجم بعضها إلى اللغة اللاتينية ، وكذا إلى العبرية [٢]. « وقد حفظت تلك الترجمات العبرية فى مخطوطات تنازعتها مكتبات أوربا ، كما حفظ عدد من الترجمات اللاتينية التى نقلت عنها أو عن الأصل العربى مباشرة »[٣]. وبذا امتد أثر مؤلفات المعلم الثانى إلى الإسكولائية والمسيحية . وبدأ المشتغلون بالفلسفة فى نشرها منذ أخريات القرن الماضى ، وترجم قسط منها إلى بعض اللغات الأوربية الحديثة [٤].

وقد كان لمؤلفات الفارابى وابن سينا أثر ظاهر فى المؤلفات الفلسفية التى خلفها أبراهام بن داود الطليطلى (٥٠٣ / ١١١٠ — ٥٧٥ / ١١٨٠) الذى حاول أن يوفق بين كتب اليهود المقدسة وفلسفة أرسطو [٥].

وفى وسعنا أن نقسم كتب المعلم الثانى إلى قسمين متساويين ، على وجه التقريب. قسم المنطق ، وتدور بحوثه حول أجزاء كتاب «الأرجانون» بالتعليق تارة ، وبالتلخيص أخرى ؛ ولا يزال أغلب أجزاء هذا القسم مخطوطاً . وقسم الفلسفة ، ويتناول جميع أجزائها من طبيعة ورياضة وميتافيزيقا وأخلاق وسياسة ومن هذا القسم نستطيع أن نأخذ فكرة واضحة عن الفلسفة الفارابية فى مختلف نواحيها ، بخاصة وأنه قد وصل إلينا منه قدر كبير [٦].

---

(١) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

(٢) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

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

(٤) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

(٥) « تاريخ الفكر الأندلسى » ، تأليف بالنثيا ، ترجمة حسين مؤنس ، ص ٥٠٠ ، القاهرة سنة ١٩٥٥ .

(٦) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

وأشهر الكتب التى صنفها المعلم الثانى هى :

١ ــ مقالة فى أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب المرسوم بالحروف وهو تحقيق غرض أرسطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة .

٢ ــ رسالة فى إثبات المفارقات .

٣ ــ شرح رسالة زينون الكبير اليونانى .

٤ ــ رسالة فى مسائل متفرقة .

٥ ــ التعليقات .

٦ ــ كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو .

٧ ــ رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .

٨ ــ كتاب تحصيل السعادة .

٩ ــ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .

١٠ ــ كتاب السياسات المدنية .

١١ ــ كتاب الموسيقى الكبير .

١٢ ــ إحصاء العلوم .

١٣ ــ عيون المسائل .

١٤ ــ التنبيه فى سبيل السعادة .

١٥ ــ فصوص الحكم .

١٦ ــ مقالة فى معانى العقل .

١٧ ــ تجريد رسالة الدعاوى القلبية المنسوبة لأرسطو .

١٨ ــ النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .

١٩ ــ رسالة فى جواب مسائل سئل عنها .

٢٠ ــ تلخيص نواميس أفلاطون .

٢١ ــ كتاب فى المنطق يشتمل على :

(ا) التوطئة فى المنطق .

(ب) خمسة فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أداء الشروع فى صناعة المنطق .

obeikandl.com

٢ ـ أسلوب الفارابى

وأسلوب الفارابى دقيق مركز ، ليس فيه تكرار ولا ترادف . وهو يعتنى باللفظ والعبارة ، ويعطى أغزر المعانى فى جمل مختصرة . والمعلم الثانى شغوف بالمتقابلات ، فعندما تخطر له فكرة لابد أن يذكر مقابلها ؛ وآية ذلك كتابه المسمى « رسالة فى جواب مسائل سئل عنها » . وأهم شىء عند الفارابى ـ فى هذا المجال ـ أنه يمر على الأمور التى يفترض أنها معروفة دون أن يطيل فى شرحها ، ولا تستوقفه الموضوعات العادية ، لكنه عند الحديث عن أساس النظرية ودعامة المذهب يجلى ما غمض ويدلى فيه برأيه ، وخير مثل على ذلك رسالته « فى أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف» . والجمع والتعميم ، والترتيب والتأليف ، والتحليل والتركيب ، والتفريع والتركيز والتصنيف خاصة من خصائص الفارابى وهدف من أهدافه فى الكتابة ، وخير شاهد على ذلك رسالته المسماة « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » ، فهى أشبه ما يكون بفهرس مقسم مبوّب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية مبيناً مصدر تسميتها وأسماء رؤسائها[١] .

٣ ـ العلوم عند الفارابى

(١) تصنيف العلوم :

العلوم ، عند الفارابى ، ثمانية أصناف ، وقد راعى فى سردها ترتيباً معيناً ذكره فى كتبه « التنبيه على سبيل السعادة » و « تحصيل السعادة » و « السياسات المدنية » و « آراء أهل المدينة الفاضلة »[٢] .

---

(١) الدكتور مدكور : المرجع السابق .

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

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

١ ــ صنف يُعلم ولا يفعل، مثل علمنا أن العالم محدث، أو أن الله واحد.

٢ ــ صنف يعلم ويفعل ، مثل علمنا أن العدل جميل ، أو أن علم الطب يكسب الصحة .

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

١ ــ صنف يقع به علم ما يعلم فقط .

٢ ــ وصنف يقع به علم ما يمكن أن يعمل ، ويعطينا القوة على عمله .

والصنف الأخير قسمان :

١ ــ قسم يتصرف به فى البدن ، مثل الطب والتجارة والفلاحة .

٢ ــ وقسم يعرف به الإنسان أى السّير أجود ، ويتميز به أعمال البر والأفعال الصالحة ، وبه يستفيد القوة على فعلها .

ولما كان مقصود هذه الصنائع الثلاث إما اللذيذ أو النافع أو الجميل ، وكان النافع بين نافع فى اللذة ونافع فى الجميل ، ولما كانت الصناعات البدنية مقصودها النافع ، والصناعات التى نميز بها السير مقصودها الجميل من قبل تحصيلها العلم واليقين بالحق ، واليقين بالحق جميل ؛ كانت الصنائع صنفين :

١ ــ صنف مقصوده تحصيل الجميل .

٢ ــ وصنف مقصوده تحصيل النافع .

والصنف الأول هو الذى يسمى الفلسفة أو الحكمة على الإطلاق . وبالفلسفة ينال الإنسان السعادة ، لأن صناعة الفلسفة تكسبنا كل ما هو

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

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

هذا ، ويقسم المعلم الثانى العلوم قسمين :

١ — علوم نظرية ، أو الفلسفة النظرية ، وتشتمل على علوم التعاليم والعلم الطبيعى وعلم ما بعد الطبيعة[١].

٢ — علوم عملية ، أو الفلسفة العملية ، « وقد ذكر منها العلم المدنى " أى علم الأخلاق وعلم سياسة المدينة" ثم علم الفقه وعلم الكلام »[٢] .

« ويظهر أن الفارابى قد قدم العلوم النظرية على العلوم العملية لتوقف هذه على تلك ، فالأولى دعامة للثانية »[٣]

(ب) إحصاء العلوم :

على هذا الترتيب العقلى الذى شرحناه ، وضع الفارابى كتابه « إحصاء العلوم » وإحصاء العلوم محاولة تعد الأولى فى بابها فى تاريخ الفكر الإسلامى[٤]. ولقد قصد الفارابى من هذا الكتاب إحصاء العلوم المشهورة علماً علماً ، ومعرفة ما يشتمل عليه كل علم وأجزائه وتفريعاته . وجعله فى خمسة فصول ، تكلم فى الفصل الأول عن علم اللسان وأجزائه ، وفى الفصل الثانى عن علم المنطق وأجزائه ،

---

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

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

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٤) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

وفى الفصل الثالث عن علوم التعاليم ، وفى الفصل الرابع عن العلم الطبيعى وأجزائه ، وفى الفصل الخامس عن العلم المدنى وأجزائه وعن علم الفقه وعلم الكلام [١].

وهذا الكتاب يعطينا فكرة واضحة للمفهوم التى كانت عليه لفظة « علم » فى عهد الفارابى . والعلوم التى صنفها هى :

١ ــ علم اللسان ، وهو ضربان :

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

وثانيهما : علم قوانين تلك الألفاظ .

٢ ــ علم المنطق [٢]: بعد أن أشار المعلم الثانى إلى أن صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى من شأنها أن تقوّم العقل ، وذكر أن هذه الصناعة تناسب صناعة النحو من حيث إن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، أشار إلى أن موضوعات المنطق هى التى تعطى القوانين ، فهى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات . وهى ثمانية :

(ا) المقولات أو قاطيغورياس .

(ب) العبارة أو « بارى إرمينياس »

(حـ) القياس أو « أنالوطيقا الأولى » .

(د) البرهان أو « أنالوطيقا الثانية » .

(هـ) المواضع الجدلية أو « طوبيقا »

(و) الحكمة المموّهة أو « سوفسطيقا » .

(ز) الخطابة أو « ريطوريقا » .

(ح) الشعر أو « بويوطيقا »

---

(١) « إحصاء العلوم للفارابى » : تحقيق الدكتور عثمان أمين ، ص ٤٣ ، الطبعة الثانية سنة ١٩٤٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣ وما بعدها .

٣ ــ علم التعاليم : وينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى ، هى :

(ا) علم العدد ، وهو إما عملى وإما نظرى .

(ب) علم الهندسة ، ويبحث فى الهندسة العملية والهندسة النظرية .

(حـ) علم المناظر .

(د) علم النجوم ، وهو إما علم أحكام النجوم وإما علم النجوم التعليمى .

(هـ) علم الموسيقى ، وهو إما علم الموسيقى العملية وإما علم الموسيقى النظرية .

(و) علم الأثقال .

(ز) علم الحيل [١].

٤ ــ العلم الطبيعى : « وينظر فى الأجسام الطبيعية ، وفى الأعراض التى قوامها هذه الأجسام ، ويعرف الأشياء التى عنها والتى بها والتى لها توجد هذه الأجسام والأعراض التى قوامها فيها »[٢]. وهو ينقسم إلى ثمانية أجزاء عظمى ، هى[٣]:

(ا) السماع الطبيعى .

(ب) السماء والعالم .

(حـ) الكون والفساد .

(د) ، (هـ) الآثار العلوية .

(و) المعادن .

(ز) النبات .

(ح) الحيوان والنفس .

٥ ــ العلم الإلهى : وهو كله فى كتاب ما بعد الطبيعة . وينقسم إلى ثلاثة أجزاء:

(ا) أحدها يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات .

(ب) والثانى يفحص فيه عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية .

(حـ) والثالث يفحص فيه عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام[٤]

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٥ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٦ ــ ٩٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٩٩ .

٦ ــ العلم المدنى : وهو جزءان :

(ا) جزء يشتمل على تعريف السعادة .

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

٧ ــ علم الفقه: « وصناعة الفقه هى التى بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير الشيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع » . وهذا العلم جزءان .

(ا) جزء فى الآراء .

(ب) وجزء فى الأفعال[1] .

٨ ــ علم الكلام : « وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل » . وهو جزءان :

(ا) جزء فى الآراء .

(ب) جزء فى الأفعال[2].

٤ ــ فلسفة الفارابى

أخذ المعلم الثانى عن غيره ، ولكنه وضع فلسفته فى الإطار الذى يتلاءم وظروف البيئة التى عاش فيها . فقد أخذ عنه أرسطو وأفلاطون وأفلوطين ، ولكنه مزج كل ذلك وصبغه بصبغة إسلامية واضحة .

وفلسفة الفارابى من الفلسفات ذات المعالم الواضحة والأهداف المحددة ، ترتبط أجزاؤها بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً ، بحيث تبدو منسجمة متناسقة . فلئن كان المعلم الثانى « أرسطاطاليسيًّا فى المنطق والطبيعيات . أفلاطونيًّا فى الأخلاق والسياسة ، أفلوطينيًّا فى فلسفة ما بعد الطبيعة ، (فهو) قبل كل شيء فيلسوف الانتقاء والتوفيق ، والمؤمن بوحدة الفلسفة ، المدافع عنها فى كل حال »[3].

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٨ .

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

(١) وحدة الفلسفة :

يرى الفارابى أن الفلسفة القديمة واحدة ؛ أو يرى على الأقل أن أرسطو وأفلاطون — أكبر فيلسوفين قديمين — لا تتناقض فلسفتهما ؛ فإن مذهبيهما ليسا إلا تعبيرين مختلفين لحقيقة واحدة [١]. ومظهر الخلاف إنما جاء من تعصب الأتباع والتلاميذ ، فهم الذين حرّفوا النظريات وبدّلوها ، ووقفوا عند الفروع تاركين الأسس ، وتمسكوا بالتفاصيل مهملين الجوهر ؛ وبذا تباعدت المسافة بين كبار الفلاسفة . وعمل الأتباع إنما جاء نتيجة تحزّبهم ؛ وإذا كانت الحزبية ضارة فى مجال السياسة ، فإن ضررها أكبر فى ميدان الفلسفة .

ومسألة الجمع والتوفيق بين كبار الفلاسفة مسألة قديمة ، عرفت قبل الفارابى ، وظهرت فى المدرسة الإسكندرانية بوجه خاص وفى المدارس اليونانية المتأخرة بوجه عام . فقد لاحظ فورفوريوس أنه يوجد فى مؤلفات أستاذه أفلوطين خلطاً بين آراء الرواقيين والمشائيين ، فوضع عدة مؤلفات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو ؛ وسار على نهجه عدد غير قليل من رجال مدرسة الإسكندرية ؛ وإن لم يذهب أحد منهم مذهب الفارابى فى الجمع والتوفيق . [٢].

ونزعة التوفيق لاءمت الفكر الإسلامى . فالمسلمون كانوا دائماً منحازين إلى المذاهب المتوسطة . فقد وجد المذهب الأشعرى رواجاً فى المحيط الإسلامى لتوسطه بين أصحاب العقل وأصحاب النقل ؛ ووجد المذهب الشافعى نجاحاً — أيضاً — لتوسطه بين الحنفية والمالكية ؛ ويرجع الفضل إلى الغزالى فى إدخال التصوف فى صميم العقيدة الإسلامية ، حين نحى جانباً وحدة الوجود كما رآها الحلاج ومادية الذين ينكرون العقل والحدس [٣] . ولقد « كان الفارابى يريد أن يدرس كل شىء ، وكان يميل إلى النظر فى الأمور من كل ناحية ، وإلى

---

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

(٢) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

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

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

دافع الفارابى بحرارة عن وحدة الفلسفة ، وذكر فى دفاعه البراهين الدامغة، وكتب فى ذلك عدة رسائل لم يصل إلينا منها إلا رسالة واحدة[٢]، سماها « كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو » .

يرى المعلم الثانى ، أنه إذا كان هناك اختلاف بين أفلاطون وأرسطو . فإنه خلاف سطحى لا يمس الجوهر فى شىء ، فإنهما يُصدران عن أصل واحد هو الفلسفة ، والفلسفة واحدة ، فلو كان بينهما خلاف كان « الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح »[٣]. « وأن من طالع كتبهما فى المنطق والأخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة وجد أن الفلسفة فى نظرهما هى العلم بالموجودات بما هى موجودة ، ووجد أن الرجلين عملا بإخلاص على تفسير الموجودات من غير ما اختراع ولا محاولة تضليل . وفضلا عن ذلك فتكذيب رأى الأكثرين فى فلسفة الرجلين وفى تفوقهما تجوز وتهوّر ، لأن الرأى العام برهان من أقوى البراهين . فلم يبق إذن إلا أن الخلاف بين الرجلين وهمى لا حقيقة له »[٤].

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

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٢) Dr. Ibrah. Madkour, Al-Fârâbi, A History of Muslim Philosphy, Otto Haroswitz— Wiesbaden.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

وقد عالج الفارابى مسألة التوفيق ، وحاول البرهنة على أن دين الإسلام لايناقض فلسفة اليونان . ذلك أن العنصر الثانى فى قضية التوفيق كان عبارة عن « فلسفة مشائية امتزجت بعناصر أفلاطونية وأفلوطينية ، وهذه العناصر نفسها هى التى مكنتها من التلاقى مع تعاليم الإسلام »(١). والفارابى هو أول من أظهر هذا التوفيق ، ووضعه فى صورة واضحة ، ولقد تبعه من جاء بعده من فلاسفة الإسلام مثل ابن سينا وابن رشد (٢).

(ب) **المنطق** :

لئن كان المعلم الثانى قد اهتم بالمنطق اهتماماً كبيراً ، وكتب فيه كتباً كثيرة فإنه لا يكاد يخرج عن منطق «الأرجانون» على النحو الذى وصل به إلى العالم العربى (٣).

ويرى الفارابى — فى كتابه « إحصاء العلوم » — أن صناعة المنطق تعطينا القوانين التى من شأنها أن تقوم العقل ، وتهدينا إلى طريق الصواب وطريق الحق فى كل ما يمكن أن نغلط فيه .

ومنطق الفارابى ليس مجرد تحليل للتفكير العلمى : فهو فوق اشتماله على مباحث فى نظرية المعرفة ، يشتمل على كثير من الملاحظات اللغوية (٤) . فالمنطق يشبه علم النحو وعلم العروض فى أنه من العلوم العقلية ، مثل النحو بالنسبة للألفاظ ، والعروض بالنسبة للأوزان . ولكن إذا كان المنطق يشبه النحو ، فإنه ينبغى أن نفرق بينهما . فى حين أن النحو تنصب بحوثه على الألفاظ من حيث هى ألفاظ ، ويعرض لقوانين اللغات المختلفة باختلاف الشعوب والأجناس ، فيضع قوانين لكل لغة على حدة ؛ فإن المنطق إنما يتصل بالألفاظ من حيث إنها قوالب للمعانى ، ويخاطب العقل الإنسانى فى كل زمان ومكان . فالنحو خاص ، والمنطق عام .

---

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

(٢) المرجع السابق .

(٣، ٤) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام» لدى بور، ترجمة محمد عبدالهادى أبو ريدة، ص ١٥٨، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٥٤ .

ويبرز المعلم الثانى الجانب العملى التطبيقى من المنطق ، وذلك عندما يلاحظ أن قوانين المنطق عبارة عن آلات تمتحن بها المعقولات ، كما تمتحن الأبعاد والأحجام والأثقال بالمقاييس والمكاييل والموازين .

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

والمنطق ، إذا نظرنا للعلاقة بين موضوعه والأشياء المتحققة فى الأعيان ، نجده — عند الفارابى — ينقسم إلى قسمين : تصور ، وتصديق . ويشتمل الأول على مسائل المعانى والحدود ، أما الثانى فيشتمل على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين . « والتصورات — التى أقحمت الحدود فى جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها — ليس لها ، باعتبار ذاتها ، علاقة بالخارج ، أعنى أنها لا توصف بالصدق أو الكذب »[1].

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

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

---

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

لا يحتاج إلى برهان ولا يحتملة ، فهو من قبيل الأحكام الأولية الظاهرة فى العقل ، مثل إن الكل أعظم من جزئه[١].

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

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

والفارابى فى تقسيمه هذا ينحو منحى أرسطو ، وهو إذ يعتبر الخطابة والشعر من الكتب المنطقية إنما يقع فيما وقع فيه بعض المشائين من قبل ، وخاصة فى مدرسة الإسكندرية ، صحيح أن « الإسكندر الأفروديسى لا يعتبر الخطابة ، وبالتالى الشعر ، جزءاً من أجزاء الأرجانون ، ولكن من تبعه من المفسرين — وخاصة مفسرى القرن الخامس الميلادى — لم يقتفوا أثره ، فأمونيوس وسمبليقوس وداوود الأرمنى قد تركوا تصنيفاً للأرجانون وضعوا فيه الخطابة والشعر . وأمونيوس

---

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

(٢) « الثمرة المرضية ، الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطاليس » ، ص ٢ ، ليدن .

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

يعتبر أيضاً إيساغوجى فورفوريوس من الكتب المنتمية للأرجانون . وأكبر الظن أن فلاسفة العرب قد استقوا من هؤلاء المؤلفين تقسيمهم المذكور سابقاً للمنطق ، فى تفاسيرهم للأرجانون يدرسون جزءاً جزءاً من أجزائه التسعة مبتدئين بإيساغوجى ومنتهين بالشعر »(١).

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

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

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

---

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

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

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

برهانية وجدلية وسوفسطائية وخطبية وشعرية[١]. فالبرهانية ، هى التى تفيد اليقين . والجدلية تستعمل فى إيقاع الظن الذى يقترب من اليقين ، أو بتعبير آخر توقع شبه اليقين عن حسن قصد . والسوفسطائية توهم فيما ليس بحق ، وتوقع شبه اليقين عن سوء قصد وتضليل . والخطابية ترمى إلى إقناع الإنسان فى أى رأى كان، إقناعاً قريباً من الظن القوى . والشعرية ، هى التى توقع فى النفس التخيل ، وتستميلها عن طريق العاطفة[٢] .

هذا ، ويعتمد الفلاسفة والعلماء على الاستدلال البرهانى ، ورجال الفرق على الأقيسة الجدلية ، والساسة على الخطابية[٣].

ومتابعة لإيساغوجى فورفويوس، يبين المعلم الثانى رأيه فى مسألة الكليات، فالجزئى عنده لا يوجد فى الأفراد الخارجية والمحسوسات فحسب . بل يوجد فى الذهن أيضاً . وكذلك الكلى يوجد وجوداً حقيقياً فى الذهن ، فوق وجوده بالعرض فى الأفراد الخارجية ، فإذا كان العقل يستخرج بطريق التجريد الكلىّ من الجزئى ، فإن للكلى وجوداً بذاته ، متقدماً على وجود الجزئيات . وبذا تكون فلسفة الفارابى متضمنة للمذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعانى الكلية ، وهى : الكلى سابق على الجزئى ، الكلى قائم بالجزئى ، الكلى يأتى بعد الجزئى . وما الوجود إلا علاقة نحوية أو منطقية ، وليس هو مقولة تصدق على الشىء الموجود بالفعل ، فما وجود الشىء إلا الشىء نفسه [٤].

(ج) الميتافيزيقا :

إذا كان المعلم الثانى قد حاول التوفيق بين أفلاطون والمعلم الأول ليثبت وحدة الفلسفة ، وبنى توفيقه على فكرة خاطئة ؛ فإن فكرة التوفيق فى ذاتها

---

(١) « إحصاء العلوم » ، ص ٦٣ ، ٦٤ .
(٢) « إحصاء العلوم » ، ص ٦٤ ، ٦٩ .
(٣) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .
(٤) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، ص ١٦١ .

تعدّ أساساً هامًّا من أسس الفلسفة الإسلامية . فالفلسفة الإسلامية فلسفة توفيقية ، توفق بين الدين والفلسفة ، وتعتبر الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية متفقتين فى الموضوع وإن اختلفتا فى الشكل ، « فهى فلسفة مشائية امتزجت بعناصر أفلاطونية وأفلوطينية . وهذه العناصر نفسها هى التى مكنتها من التلاقى مع تعاليم الإسلام . ولا نزاع فى أن الفارابى هو أول من أظهر هذا البناء الجديد فى صورة واضحة ، وسار على نهجه من جاءوا بعده »[١].

والتوفيق عند الفارابى يدور حول نقطتين أساسيتين : أولهما ، هى تنقيح المشائية وصبغها بصبغة أفلاطونية بحيث تكون أقرب إلى تعاليم الإسلام ، وذلك كما فعل الفارابى فى نظرية العقول العشرة ونظرية العقل . وثانيتهما ، هى تفسير الحقائق الدينية تفسيراً عقليًّا[٢] .

١ — الله :

الموجودات قسمان : واجب الوجود ، وممكن الوجود ، « وليس ثم سوى هذين الضربين من الوجود »[٣]. وواجب الوجود إما أن يكون واجب الوجود بالذات ، أو واجب الوجود بالغير وهو الممكن إذا وجد[٤] .

فالممكن الوجود بذاته ، والواجب الوجود بغيره ، لابد لوجوده ، من علة وإذا وجد كان واجب الوجود بغيره . فالنور — مثلا — لايوجد بالفعل إلا إذا وجدت الشمس ، وذلك أنه ممكن الوجود بذاته قبل وجود الشمس ، فإذا وجدت هذه كان واجب الوجود بغيره .

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

---

(١) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق

(٢) المرجع السابق .

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

(٤) « الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية ، عيون المسائل ، ص ٥٧ ، طبعة ليدن .

الواجب هو الموجود الأول، يعطى الوجود إلى من لا يستطيع أن يعطى ذاته الوجود

وواجب الوجود لا علة لوجوده ، فهو واجب الوجود بذاته ، تفضى طبيعته بوجوده ، فإنه « إذا فرض غير موجود لزم منه محال » ، فلا يجوز كون بغير وجوده ، لأنه السبب الأول لوجود كل شيء .

٢ — طبيعة الله :

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

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

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

---

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

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

المادة التى يغوص فيها . ونحن أمام الوجود الأكمل ، كأنا أمام أقوى الأنوار ، لا نستطيع احتماله لضعف أبصارنا[١] . والإنسان يطلق على الله أسماء تدل على منتهى الكمال . والله إذا وصف بصفات . فإن ذلك يكون من باب المجاز « لا ندرك كنهها إلا بطريق التمثيل القاصر »[٢] . وبعض الصفات تضاف لله من حيث هى ، وبعضها يطلق عليه من حيث علاقته بالعالم ، من غير أن يناقض هذا وحدة الذات الإلهية .

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

وعلم الله بذاته ليس شيئاً سوى جوهره . فهو — لكونه عالماً — لا يحتاج فى علمه إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد الفضيلة بعلمها . وكذلك القول فى كونه معلوماً ، فهو « مكتف بجوهره فى أن يعلم ويُعلم » .

وحكمته أيضاً لا يستفيدها بشىء خارج عن ذاته . وهو حق لأنه موجود يتمتع بأكمل مظاهر الوجود . وهو حى لأنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل . وهو مغتبط فى جلاله غير المتناهى لأنه « المحبوب الأول والمعشوق الأول » ، سواء « أحبه غيره أو لم يحبه ، وعشقه غيره أو لم يعشقه » .

٣ — العناية الإلهية :

من المعروف أن المعلم الأول ينكر علم الله بالجزئيات ، ولكن الفارابى فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » يصرح أن البارى جل جلاله مدبر لجميع العالم ، وتشمل عنايته كل شىء ، ولا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، وكل ما فى العالم من أجزاء وأحوال موضوع على أحسن ما يمكن من توافق وإتقان »[٣].

ويذكر فى « عيون المسائل » أن العناية الإلهية تحيط بجميع الأشياء ،

---

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

(٣) « الثمرة المرضية » ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

وتتصل بكل كائن ، فكل شيء بقضاء الله وقدره خيراً كان أو شرًّا ، فإن الشر موجود إلى جانب الخير . ولو لم يكن الشر لما كان الخير الكثير الدائم [١].

٤ — الفيض :

وإذا كان : الله واحد ، غير متغير ، عقل ، بعيد عن المادة ، لايحتاج فى وجوده وفى بقائه إلى غيره ، مباين بجوهره لكل ما عداه ، لا شبيه له ولا مثيل ، ولا ضدّ له ولاندّ ، تبرأ وحدانيته عن كل معانى الشرك والتعدد ؛ إذا كان كذلك ، فما صلته بالمتعدد المتغير ، وما علاقته بالمادة التى تحتاج فى وجودها وفى بقائها إلى الغير ؟

إن نظرية الفيض والصدور تفسر لنا كل هذه الأمور . فما هو الفيض ؟ لقد « اضطربت أقوال الفلاسفة فى إيضاح ماهية الفيض ، وقد عبر عنها أصحاب الأفلاطونية الحديثة باستعارات تشبيهية لم تجل حقيقتها . أما الفارابى فقد استطاع أن يحدد الفيض بطريقة عقلية »[٢]. فالواحد لا يصدر عنه إلا واحد فمن تعقل الله لذاته أو علمه بذاته ، ومن حيث إنه مبدأ للخير وللنظام ، صدر عنه موجود هو العقل الأول . فالعلم هو القدرة التى تخلق كل شيء ، ويكفى أن يُعلم الشيء لكى يوجد .

٥ — التنجيم :

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

---

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

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

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

٦ ــ العالم :

إن نظرية العقول العشرة أساس اعتمد عليه الفارابى ليفسر به مشكلة الصلة بين الواحد والمتعدد ؛ ويوفق به ، من ناحية أخرى ، بين هيولى أرسطو الأزلية الأبدية [١] والخلق الذى قال به الدين الإسلامى .

فبالنسبة للفكرة الأولى ، حاول المعلم الثانى تنزيه الله عن التعدد والمادة . إلا أنه أسبغ على العقول ، التى هى الواسطة بين الله والمادة ، صفات جعلتها تختلط بالله ، ولم يستطع توضيح الكيفية التى خرجت بها المادة من عقول مجردة عن المادة [٢] .

أما بالنسبة للفكرة الثانية ، فقد استقبح الفارابى قول من رأى أن أرسطو قال بقدم العالم ، فى كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطاليس » [٣] . إذن هو ، بالتالى ، يقول بحدوث العالم .

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

ولكن هذا ليس هو المهم فى موضوعنا هنا ، وإنما المهم هو أن الفارابى

---

(١) « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، ليوسف كرم ص ١٨٧ ، الطبعة الأولى ، القاهرة سنة ١٩٣٦ .

(٢) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

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

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

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

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

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

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .
(٢) أو هكذا يقول الفارابى .
(٣) الثمرة المرضية ، ص ٢٣ .
(٤) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(٥) « الثمرة المرضية »، رسالة للمعلم الثانى فى جواب مسائل سئل عنها ، ص ٨٦ ، ٨٧ . .
(٦) « تجريد رسالة فى الدعاوى القلبية »، ص ٧ ، طبعة حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٤٦ هـ

انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات » .

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

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

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

(د) النفس :

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

١ — النفس الإنسانية :

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

ولا انتقالها من بدن إلى آخر ، كما يقول أصحاب مذهب التناسخ [١] . وهى — لأنها صورة الجسد — تفيض عن واهب الصور ، وهو العقل الفعال ، عندما تصبح مادة الجسم فى الرحم قابلة لها .

٢ — خلودها :

وإذا كانت النفس « استكمالا أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » وصورة للجسد ، كما قال أرسطو [٢] ، فهى من ناحية أخرى جوهر روحانى بسيط مباين للجسد . فهل هى خالدة ؟

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

---

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

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

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

٣ ــ قوى النفس :

إذا كان الإنسان يشترك مع سائر الحيوان بأن فى نفسه قوى تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية ؛ فإنه يمتاز عنها بأن فيها ما لا يفعل بالآلات الجسمانية ، بل بقوة العقل . وقوى النفس إما أن تكون محركة أو تكون مدركة[١] .

(ا) القوى المحركة :

والقوى المحركة إما أن تكون منمية أو نزوعية . فالأولى يشترك فيها النبات والحيوان والإنسان ، ومنها الغاذية والمربية والمولدة ، وغايتها تنمية الكائن الحى وحفظ وجوده وحفظ نوعه بالتالى . والثانية يكون بها نزوع الإنسان نحو المحبة أو الإيثار أو الشوق أو الأمن ، أو نحو البغضاء أو العداوة أو الخوف ، وما إلى ذلك من الانفعالات . وبها تكون الإرادة أيضاً ، فالإرادة «نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك»[٢] .

(ب) القوى المدركة :

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

أما القوة المتخيلة ، فهى التى تركب من صور المحسوسات ، بعد غيبتها عن الحس ، تركيبات بعضها صادق إذا طابق الحقيقة والواقع ، وبعضها كاذب إذا لم يطابق الحقيقة والواقع . فتدرك النافع والضار واللذيذ والمؤذى

= عجائز» ، فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى . وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل إلى العدم). حى بن يقظان ، تحقيق وتعليق أحمد أمين ، دار المعارف ، سنة ١٩٥٢ ، ص ٦٢ .

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

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

والجميل من الأفعال والأخلاق . وهى إذا سميت عند الحيوان وهماً ، فهى عند الإنسان مفكرة .

(ج) القوى الناطقة :

وأما القوى الناطقة ، فهى التى توجد عند الإنسان فقط ، وبها يفعل المعقولات ، ويميز بين الغث والثمين. وهى إما أن تكون نظرية يعرف بها الإنسان المعرفة فى ذاتها ، أو عملية يعرف بها الإنسان المهن والصناعات. ويحدث فيها نزوع نحو ما تعقله ، فإن كل إحساس أو تخيل يعقبه نزوع ، كنتيجة ضرورية لازمة لزوم الحرارة عن جوهر النار ، وهذا النزوع يأتى بعد أن تميز النفس بين الجميل والقبيح .

٤ — النفس واحدة :

وحقيقة الأمر أن جميع قوى النفس ما هى إلا مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هى النفس . فقوى النفس ترابط وترتب ، بحيث تكون كل منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها . فهى ليست متساوية فى الرتبة ، فى رأى المعلم الثانى ، بل بعضها أرقى من بعض . فالغاذية مثلا مادة للحاسة ، والحاسة صورة لها ومادة للمتخيلة ، وهذه صورة للحاسة ومادة للناطقة ، والناطقة صورة للمتخيلة وليست مادة لشىء . فهى أفضل القوى النفسانية وصورة لكل ما دونها من الصور .

(د) العقل :

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

وقد عالج الفارابى مشكلة العقل فى مواضع متفرقة من كتبه ، وزاد على ذلك بأن وقف عليها رسالة مستقلة فى معانى العقل ، « وقد عرفت هذه الرسالة جيداً فى الشرق والغرب ، وترجمت إلى اللاتينية فى تاريخ مبكر »[١] . ومشكلة العقل عنده تلخص رأيه فى نظرية المعرفة ، وهى « ترتبط بمذهبه الفلسفى ربطاً وثيقاً ، وتتصل بنظرية العقول العشرة ، وتعدّ أساساً لنظرية النبوة »[٢] .

وقد قسم المعلم الثانى العقل النظرى إلى : عقل هيولانى ، وعقل بالملكة ، وعقل مستفاد .

١ ــ العقل الهيولانى :

يسمى أيضاً العقل بالقوة ، وهو نفس أو جزء من نفس ، أو قوة من قواها ، أو شىء ذاته مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، وبذا يدركها . فهو كهيئة فى مادة تنطبع عليها صور الموجودات ، كما تنطبع النقوش على الشمع ؛ وهيئة النقوش هذه هى المدركات أو المعقولات . فى الأشياء المحسوسة ، إذن ، معقولات بالقوة ، تصبح بالفعل فى الذهن عند انتزاعها بواسطة الحواس ، وبهذا الانتقال يصبح العقل الذى كان بالقوة عقلا بالفعل .

من هذا نرى أن المعلم الثانى يسمى العقل الهيولانى تارة بنفس ، وأخرى بجزء نفس ، وثالثة بقوة ، ورابعة بهيئة[٣] .

٢ ــ العقل بالملكة أو العقل بالفعل :

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

---

(١) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

(٣) الثمرة المرضية ، مقالة فى معانى العقل ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

معينة يظل بالقوة بالنسبة لها . فالمعقولات — على حد تعبير الفارابى — معقولات بالقوة ، وهى التى لم تنتزع عن موادها ؛ ومعقولات بالفعل انتزعت عن موادها وصارت صوراً للعقل ، فأصبح بها العقل عقلا بالفعل . ولهذا فإن كونها معقولات بالفعل أو عقلاً بالفعل شىء واحد بعينه . إذ أن للمعقولات وجودين : وجود بالقوة فى المحسوسات قبل أن تعقل ، وآخر فى العقل . فإذا عقل الإنسان — بالتجريد الذهنى — المعقولات المجردة ، ووصل عقله إلى مرتبة العقل بالفعل ، لم يكن بذلك قد عقل شيئاً خارجاً عن ذاته[١] ، ويسمو إلى مرتبة أخرى هى مرتبة العقل المستفاد .

٣ — العقل المستفاد :

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

ولكن هل كل ذهن بشرى قادر على الوصول إلى درجة العقل المستفاد ؟ كلا ، إن مرتبة العقل المستفاد ، التى هى أسمى مراتب الإدراك البشرى ، لا يبلغها العقل بالفعل إلا « بعد أن تصير فوق العقل المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ومقارنة من العقل الفعال . . . . ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شىء آخر » ، كما يقول الفارابى[٢] .

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

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ .

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

* * *

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

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

والثانية عقل بالفعل ، ويعد صورة للعقل بالقوة ومادة للعقل المستفاد .

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

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

٤ — العقل الفعال :

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

فإمكان حصول المعرفة فى الذهن البشرى، وكذلك صحتها، متوقفان على العقل الفعال ؛ ذلك أنه سمى فعالا ، لأن العقل المستفاد عند الإنسان ينفعل به . ومن هذا يظهر تلاقى نظرية المعرفة عند الفارابى بنظريته فى الفيض ، ويظهر أيضاً التقاء الفلسفة بالتصوف .

* * *

هذه هى نظرية العقل بوجه عام ، عند الفارابى . قسم فيها العقل الإنسانى إلى عقل عملى وعقل نظرى ، ثم قسم العقل النظرى إلى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد ، وربط العقل المستفاد بالعقل الفعال كى تحصل المعرفة الإنسانية .

ولقد « كان لهذه النظرية أثر كبير فى القرون الوسطى . فأخذ بها ابن سينا وزادها وضوحاً ، وتأثر بها ابن رشد برغم تمسكه بأرسطو ، وكاد ابن ميمون الفيلسوف اليهودى أن يرددها حرفيًّا . وعند المسيحيين كانت فى مقدمة المشاكل الفلسفية لأنها كانت تدور حول نظرية المعرفة ، وتتصل كل الاتصال بخلود النفس . وقد نشأ عنها اتجاهات ومذاهب مختلفة ناصرت الفارابى وابن سينا أحياناً ، وناقضتهما أحياناً أخرى . ويمكننا أن نقول باختصار إن نظرية العقل أهم نظرية إسلامية أثرت فى الفلسفة المسيحية »[1].

(هـ) الأخلاق :

إن السعادة هى الغاية القصوى التى يشتاقها الإنسان . وإذا كان كل ما يسعى إليه الإنسان ، هو فى نظر المعلم الثانى خير وغاية فى الكمال ، فإن السعادة هى أسمى الخيرات جميعها ، فبقدر سعى الإنسان إلى بلوغ الخير لذاته تكتمل سعادته .

وتنال السعادة بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم متصلين ، ولذا

---

(١) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

فإن أى إنسان يستطيع عمل الخير ويسير فيه وينال السعادة إذا أراد ذلك ، فما عليه إلا محاولة تنمية خصال الخير الموجود فى نفسه بالقوة لتصير ملكة راسخة تتجه دائماً إلى عمل الخير . فإن الممارسة عنصر هام ، عند الفارابى ، لاكتساب الأخلاق المحمودة أو المذمومة ، ومن الممارسة تتولد العادة [١].

ويحاكى الفارابى أرسطو فى اعتباره أن الفضيلة وسط بين حدين : الإفراط والتفريط . فهو فى كتابه « التنبيه على سبيل السعادة » يعتبر العمل الصالح هو العمل المتوسط [٢] ؛ فالشجاعة — مثلا — حد وسط بين التهور والجبن ، والكرم يتوسط بين البخل والتفريط . والعفة تقع بين الخلاعة وعدم الشعور باللذة .

وإذا كانت اللذات الجسدية تأتى عن طريق الحواس ، فإن اللذات الفكرية طريقها العقل . وإذا كانت الأولى سهلة المنال فهى أيضاً سريعة الزوال ، بعكس الثانية التى لا تكتسب إلا بممارسة الخصال الحسنة مثل جودة الروية والتمييز وقوة العزم . وجودة التمييز — كما يقول الفارابى — هى التى نحصل بها على المعرفة . والمعرفة نوعان : نوع يُعلم ولا يعمل ، مثل علمنا أن العالم محدث وأن الله واحد ؛ ونوع يُعلم ويعمل ، مثل علمنا أن طاعة الوالدين حسنة . أى أن المعرفة عبارة عن العلم النظرى والعلم العملى ، وهما يؤلفان الفلسفة التى بها تنال السعادة ، وإذا كنا نصل إلى الفلسفة وننال السعادة بجودة التمييز ، فإنا نصل إليها بوساطة المنطق ، كما ذكرنا ذلك فى مكان آخر من هذا الكتاب. فالمنطق يضع قوانين المعرفة والأخلاق مهمتها وضع قوانين السلوك ، وإن كان « العمل والتجربة فى الأخلاق أكبر مما هو فى المنطق » [٣].

والأشياء الإنسانية التى بها تحصل السعادة للناس فى الدنيا والآخرة عبارة عن أربعة أجناس [٤] ، وهى :

---

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

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠ .

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

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

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

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

٣ ــ الفضائل الخلقية، وهى فى مرتبة تالية للفضائل الفكرية، لأن الفضائل الفكرية شرط لها ، وبها يلتمس الخير (٢)

٤ ــ الفضائل العملية ، وهى تحصل للإنسان إما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية وإما بالإكراه (٣).

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

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

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

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤ ، ٢٥ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣١ .

(و) المدينة الفاضلة :

فرئيس المدينة — الذى هو واضع النواميس والشرائع ، كما ذكرنا — هو المعلم والمرشد والمدبر ؛ ذلك لأن الفطر تختلف بين كافة البشر ، فمن أوتى فطرة قوية وحصل على السعادة ، يقف موقف المعلم والمرشد لمن لم يعلم السعادة من تلقاء نفسه.

ورئيس المدينة عند الفارابى ، تجتمع فيه جميع الخصال الحميدة ، قوى الشخصية ، تام الأعضاء ، ذكى ، لبق ، قانع فى المأكل والمشرب والنكاح ، غيرى لا محبًّا لذاته ، صادق لا يكذب ، كبير النفس ، كريم ، عادل ، مبغض للجور والظلم ، قوى العزيمة ، شجاع لا يخاف [١]. فالفارابى « يصف أميره بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ، فهو أفلاطون فى ثوب النبى محمد »[٢].

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

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

---

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

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

(٣) « الجانب الاجتماعى فى المدن الفاضلة » لسعيد زايد ، مجلة الشئون الاجتماعية ، العدد التاسع ، السنة السادسة ، سبتمبر سنة ١٩٤٥ .

هذا ، باختصار ، بعض ما يتعلق برئيس المدينة الفاضلة . فما هى المدينة الفاضلة ؟ الإنسان مدنى بطبعه ، وليس من الممكن أن يبلغ كمالاً مّا إذا عاش منفرداً دون معاونة الناس . فإن الإنسان مفطور فى بلوغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه القيام بها وحده ، فالاجتماع وسيلة لبلوغ الكمال ، والحياة ضمن المجتمعات تهيئ الإنسان لنيل السعادة التى هى غاية الفرد[١] .

والمجتمعات عند الفارابى قسمان : مجتمعات كاملة ، ومجتمعات غير كاملة .

أما الكاملة فهى ثلاث[٢] : العظمى ، وهى جماعة من أمم كثيرة أى عبارة عن المجتمع الإنسانى بأسره . والوسطى ، وهى عبارة عن أمة واحدة . والصغرى ، وتتكون من أهل مدينة واحدة .

وأما غير الكاملة ، فهى مجرد اجتماعات فى القرى أو فى الطرق أو فى البيوت[٣] . ومن الطبيعى أن تختلف الأمم بعضها عن بعض بفعل العوامل الجغرافية والأخلاق والشيم الطبيعية واللغة ، وما إلى ذلك .

والتعاون بين أفراد المجتمع الواحد هو وسيلة السعادة ، وبه تنال ، وتصير المدينة فاضلة ؛ وبه أيضاً تصير الأمة التى هى مجموعة من المدن أمة فاضلة ؛ وبه كذلك يصير المجتمع الإنسانى الذى هو مجموعة من الأمم مجتمعاً إنسانياً فاضلا . فالمدينة الفاضلة أشبه بجسم الإنسان يختص كل عضو من أعضائه بعمل معين ، فإذا قام كل عضو بعمله على الوجه الأكمل صار الجسم فى مجموعه صحيحاً ، وكذا المدينة الفاضلة فطر أفرادها بفطر متفاضلة ، ووجهتهم إرادتهم نحو فعل الخير ، وبذا تصبح المدينة سعيدة[٤] .

وكما أن القلب هو العضو الرئيسى فى البدن تخدمه جميع الأعضاء ، وكما أن للنفس — عند الفارابى — وحدة ، وترتب قواها بحيث نجد القوة الغاذية فى المرتبة الدنيا ، والقوة الناطقة فى المرتبة العليا ؛ فكذا المدينة الفاضلة ، فيها مراتب رئاسات تبدأ بالرئيس الأعلى ، وتنتهى إلى مرتبة من الخدمة « ليست

---

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

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

فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى »[١]. وكذلك تصير المدينة الفاضلة فى انسجامها وتسلسل مراتب أفرادها « شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التى تبتدئ من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى والاسطقسات وارتباطها وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها »[٢].

المدن غير الفاضلة :

وإلى جانب المدينة الفاضلة ، ذكر المعلم الثانى بعض مدن أخرى هى :

(ا) المدينة الجاهلة ، وهى التى لم يعرف أهلها السعادة ولم تخطر ببالهم[٣]. وجل اهتمام أهلها هو سلامة الأبدان والحصول على الثروة وممارسة اللذات ، وهم يرون فى ذلك سعادتهم . وللمدينة الجاهلة عدة أقسام ، منها[٤] :

١ــ المدينة الضرورية ، ويقتصر أهلها على الضرورى مما يحفظ عليهم صحتهم .

٢ ــ والمدينة البدّالة ، ويتعاون أهلها على بلوغ الثروة لذاتها .

٣ ــ ومدينة الخسة والشقوة ، ويقتصر أهلها على التمتع باللذة المحسوسة .

٤ ــ ومدينة الكرامة ، ويتعاون أهلها على أن يصيروا مكرمين ذوى عظمة وشهرة ، سواء بالقول أو بالعمل .

٥ ــ ومدينة التغلب ، وغاية سكانها التغلب على غيرهم ، وسعادتهم فى هذه الغلبة .

٦ ــ والمدينة الجماعية ، ويعيش أهلها حسبما يشاءون ، وليس لأحد منهم على أحد سلطان .

٧ ــ ومدينة النذالة ، ويتعاون سكانها على جمع الثروة فوق ما يحتاجون ، ولا ينفقون منها .

---

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

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٩٠ .

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

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

(ج) المدينة المتبدلة ، وهى التى كان يعتقد أهلها ما يعتقده أهل المدينة الفاضلة من آراء ، ولكنهم تبدلوا ، فدب الفساد فى آرائهم وأفعالهم .

(د) المدينة الضالة ، وهى التى لا يسير أهلها على العقيدة الصحيحة فى الله والعقل الفعال ، ويخدع رئيسها الناس ، ويدعى أنه موحى إليه .

(هـ) النوابت ، وهذه توجد فى المدن الفاضلة نفسها ، وفى غيرها من المدن ، وهم عبارة عن أناس يضرون بالمجتمع . ومثلهم — كما يقول الفارابى — مثل الشوك النابت بين الزرع ، ومنهم البهيميون بطبعهم ، وهم لا يعدون مدنيين ، بل هم أشبه بالبهائم الإنسية أو البهائم الوحشية ، يأوون البرارى متفرقين أو مجتمعين ، أو يأوون قرب المدن . منهم من يعيش على اللحوم النيئة ، ومنهم من يعيش على النبات ، ومنهم من يفترس مثل السباع . فمن كان من هؤلاء إنسيًّا يترك ويستعبد وينتفع به كما ينتفع بالبهائم ، وإلا فيقاتل كما تقاتل سائر الحيوانات الضارة .

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

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

(ز) نظرية النبوة[١] :

إذا كانت الأعمال الاجتماعية فى المدينة الفاضلة تتفاوت بتفاوت الغاية التى يهدف إليها كل عمل ، فإن أشرف عمل هو ما عهد إلى الرئيس . فمكان الرئيس من المدينة — كما ذكرنا سابقاً — هو كمكان القلب من جسم الإنسان ، فهو مصدر الحياة ، ومبعث النظام والتناسق . ورئيس المدينة ، عند الفارابى ، فوق كونه سليم البنية وجيد الفهم ومحبًّا للعلم ونصيراً للعدالة ، فإنه يسمو إلى درجة العقل الفعال ويمتزج به امتزاجاً كليًّا وجزئيًّا ، ويتلقى عنه الرغبات والهداية مباشرة . فإذا كان اتصاله بالعقل الفعال آتياً عن الطريق الكسبى فهو حكيم أو فيلسوف ، أما إذا كان هذا الاتصال آتياً عن طريق الهبة الإلهية فهو نبى . والطريق الكسبى الذى يصل به الرئيس إلى الاتصال بالعقل الفعال يتلخص فى الرياضيات والمجاهدات والتأمل والنظر ، إذ يصبح الحكيم أو الفيلسوف بهذا واصلا . وهذا يشبه ما قال به شيخ الأكاديمية الفيلسوف أفلاطون حين فرض فى رئيس مدينته حاسة سادسة ، هى القدرة على إدراك الحقائق العامة ، وعلى تفهم المعقولات الصرفة .

أما الهبة الإلهية — التى يصبح بها رئيس المدينة نبيًّا — فإن طريقها المخيلة . والمخيلة ، كما يعرفها الفارابى ، هى القوة التى بها يحفظ الإنسان ما رسمه فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس ، وهى القوة التى تقوم بخدمة القوة الناطقة .

وتلعب المخيلة دوراً هامًّا فى علم النفس عند الفارابى ، إذ تنفذ إلى نواحى الخصائص النفسية المختلفة ؛ فإن لها صلة قوية بالميول والعواطف ، كما أن لها دخلا فى الأعمال العقلية والحركات الإرادية ، وتمد المخيلة القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها إلى غرض ما . وتغذى الرغبة والشوق بما يؤججها ويدفعها

---

(١) فى هذا الموضوع اعتمدنا على مقال لنا بعنوان « المخيلة وصلتها بالوحى والإلهام عند الفارابى » منشور فى الجزء التاسع بالمجلد الثامن عشر من مجلة الأزهر ص ٨٤٤ — ٨٤٩ سنة ١٩٤٧ ، وقد أضفنا إليه بعض الزيادات . (المؤلف) .

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

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

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

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

---

(١) ص ٦٨ .

(٢) ص ٧٤ .

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

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

ولما كانت القوة المتخيلة تحاكى القوة الحسية ، كما بينا ، فهى تحاكى القوة الناطقة كذلك ؛ ولما كانت القوة الناطقة تستطيع الاتصال بالعقل الفعال فيفيض إليها ما أفاضه الله إليه ، فإن الشىء الذى ينال القوة الناطقة من العقل الفعال هو الشىء الذى منزلته الضياء من البصر قد يفيض منه على القوة المتخيلة ، فهنا يفعل العقل الفعال فى القوة المتخيلة ما يفعل فى القوة الناطقة من إعطاء الجزئيات والمعقولات فى صور الرؤيا الصادقة ومحاكاة الأشياء الإلهية .

هكذا فسر الفارابى الأحلام والرؤى الصادقة ، ولما كانت الأخيرة شعبة من شعب النبوة ، فقد وضح لنا الوحى والإلهام فى أثناء النوم .

وبقى أن ننظر إلى النبوة فى أثناء اليقظة، أو كيف يكون الوحى ورؤية الملك.

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

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

مرئية لدى ذلك الإنسان الذى يتمتع بالقوة المتخيلة الكاملة جدًّا .

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

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

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

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

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

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٥ .

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

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

زد على ذلك أن المعلم الثانى يرى أيضاً أن النبى يستطيع أن يتقبل المعلومات لا بوساطة القوة المتخيلة فحسب ، بل بوساطة قوة فكرية قدسية تمكنه من الصعود إلى عالم النور حين يتقبل الأوامر الإلهية ، وهى كما يقول : « قوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها ، ولا يمنعها

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١٧٥ .

(٢) « فى الفلسفة الإسلامية » لإبراهيم مدكور ص ١١٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٧ .

شيء عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل ، وذوات الملائكة التى هى الرسل ، فتبلغ مما عند الله إلى عامة الخلق »[١].

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

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

وفى الحقيقة أن النبى — عند الفارابى — قد وهب قوة ممتازة فى مخيلته ، فهو إنسان « قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل . قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال . . . وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل ، إما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، عن العقل الفعال ، الجزئيات »[٣].

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

وإذا كان الفارابى قد قال بقوة قدسية ممتازة إلى جانب المخيلة الممتازة التى فطر عليها الأنبياء ، فما هذا إلا لأن النبى بشر كسائر البشر يستطيع أن يصل إلى هذه القوة بفضل التأمل . ولكن الأساس — عنده — هو القوة المتخيلة الموهوبة التى فطر عليها ، وهذا شيء غير ميسور لسائر البشر .

---

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

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

(ح) التأويل العقلى للسمعيات :

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

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

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

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

١ — اللوح والقلم :

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

القلم ومن الملك الذى هو اللوح إلى ملائكة السماء ، ويفيض على ملائكة الأرض ويحصل الشيء المقدر فى الوجود [١].

٢ ــ المعجزات :

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

(ح) الموسيقى :

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

---

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

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٢ .

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

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

وهذا حق ، فإن للمعلم الثانى باعاً طويلا فى الموسيقى . فقد ذكر الدكتور فارمر أنه ألف كتباً موسيقية منها : كتاب الموسيقى الكبير ، وكتاب الإيقاعات ، وكتاب آخر بعنوان « كلام . . . فى النقلة أو (فى النقرة) كما يرى مستر شتاينشنيدر Steinchneidr " ، مضافاً إلى الإيقاع » ، وفصل عن علم الموسيقى فى كتابه « إحصاء العلوم »(٢).

وذكر ابن أبى أصيبعة أن كتب الفارابى الموسيقية هى : كتاب الموسيقى الكبير ، وقد ألفه للوزير أبى جعفر محمد بن القاسم الكرخى ، وكتاب فى إحصاء الإيقاع ، وكلام فى النقلة مضافاً إلى الإيقاع ، وكلام فى الموسيقى(٣).

وكتاب الموسيقى الكبير (٤) ، إنما جاءت تسميته بهذا الاسم من عند ابن أبى أصيبعة ، وقد جاراه فى ذلك الدكتور فارمر . وفى الحق أنه كتاب كبير ، ولكن اسمه الحقيقى هو « كتاب صناعة الموسيقى » ، كما يظهر من افتتاحيته(٥).

وينقسم الكتاب المذكور إلى قسمين : الأول فى المدخل إلى صناعة الموسيقى ، (وقد ظنه البعض خطأ أنه كتاب مستقل)(٦). ويقع فى مقالتين ، والثانى فى صناعة الموسيقى ، ويتناول الكلام ، فى أصول الصناعة ، وفى الآلات المشهورة وفى أصناف الألحان . وقد ذكر الفارابى فى مقدمته أنه ألفه بناء على

---

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص٦٦ .

(٢) مصادر الموسيقى العربية ، لفارمر — ترجمة الدكتور حسين نصار ، ص ٦٠ — ٦٣ ، القاهرة سنة ١٩٥٧ .

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

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

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

(٦) فارمر : المرجع السابق ، ص ٦٢ .

وانظر أيضاً : Farmer : A History of Arabian Music, P. 176-177, London, 1929.

طلب أبى جعفر محمد بن القاسم الكرخى [١].

هذا ، وتوجد أربع نسخ من هذا الكتاب فى الخارج : واحدة فى ليدن ، والثانية فى ميلانو ، والثالثة فى مكتبة الأسكوريال ، والرابعة فى بيروت ، كما أشار ديرلانجيه [٢] ، وتوجد فى دار الكتب المصرية نسختان ، واحدة كاملة ، وهى التى كتب على غلافها « كتاب الموسيقى الكبير » . والأخرى ناقصة [٣].

ويعتبر المعلم الثانى علم الموسيقى جزءاً من علم التعاليم ، ويقول عنه إنه العلم الذى تعرف به صناعة الألحان ، وهو قسمان : موسيقى نظرية ، وموسيقى عملية . ومن الآلات الموسيقية ما هى طبيعية مثل الحنجرة واللهاة وما فيها ، ثم الأنف ، وما هى صناعية مثل المزامير والعيدان وغيرها . وينقسم علم الموسيقى النظرى إلى خمسة أجزاء : أولها المبادئ التى تستعمل فى استخراج ما فى هذا العلم ، وثانيها البحث فى أصول هذه الصناعة وثالثها مطابقة ما تبين فى الأصول على أصناف الآلات ، ورابعها القول فى أصناف الإيقاعات الطبيعية التى هى أوزان النغم ، وخامسها البحث فى تأليف الألحان فى الجملة ، ثم تأليف الألحان الكاملة [٤].

---

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

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

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

(٤) « إحصاء العلوم » للفارابى ، تحقيق الدكتور عثمان أمين ، ص ٨٦ — ٨٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .