الفصل الثانى

منهج الفارابى فى تصنيف العلوم
«الفلسفة الطبيعية والإلهية»

ويتضمن هذا الفصل النقاط الآتية:

تمهيد

أولاً: سمات المنهج الفارابى.

ثانيًا: أسس المنهج الفارابى وخصائصه.

ثالثًا: المنهج وعلاقته بتصنيف العلوم وإحصائها.

رابعًا: موضوع العلم الطبيعى ومنهجه.

خامسًا: موضوع العلم الإلهى ومنهجه.

سادسًا: الفلسفة الطبيعية.

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد:

لعل أهم ما يميز اتجاه الفارابى فى نسقه الفلسفى عمومًا، هو إيمانه بالمبادىء اليقينية البرهانية واعتبارها محكا "للنظر السليم. فإذا كان أرسطو يقول "فليس بواجب أن نفحص فحصًا بالغًا عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخارف، بل ينبغى أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان"[1]، فإن الفارابى يؤيده فى ذلك، ويقول: "ولما كان العلم الذى ينبغى أن يعلمه الإنسان ويعمل بموجبه هو العلم اليقين دون غيره لزم أن يتوخى فى كل ما يفحص عنه الأشياء الطبيعية والإرادية العلم اليقين"[2].

والفارابى حينما استخدم الفلسفة والمنطق ووقف حياته عليها دون غيرها من العلوم، لم يقصر هذا الاستخدام على مجرد الدفاع عن الدين فحسب كما فعل المتكلمون، وإنما كان هدفه الأساسى هو معرفة الموجودات بالعقل مستندًا إلى البرهان، ولهذا نجد فرقًا جوهريًا بين منهجه كفيلسوف وبين منهج المتكلمين، والخلاف بين المنهجين ليس يسيرا، ولم يكن غريبا عليه أن يتهمهم بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذائعة مشهورة مأخوذة من بادىء الرأى المشترك من غير أن يمحصوها. فمنهجهم إذن ليس له قواعد بالمعنى الفلسفى لأن اهتمامهم منصب أساسا على الأغراض الدينية دون غيرها[3].

كذلك وجدناه يتهم الفلاسفة الطبيعيين بأنهم لا يجاوزون فى بحوثهم الحوادث والآثار الطبيعية إلى فهم وحدة العالم العامة، إذ كل همهم البحث عن شرح ظواهر الكون المنثورة، والتنقيب عن قوانين عامة لا تشابه فيها كقوانين حركات الأفلاك وتغير الفصول... إلخ. أما مجاوزة هذا النطاق إلى البحث عن وحدة عامة تندرج تحتها الموجودات وظواهرها فليس مقصودًا بالذات لهم[4].

وقد حاول الفارابى خلافًا للأولين أن يضع للفكر أساسًا صحيحًا، وخلافًا للآخرين أراد أن يبحث عن العلة الأولى التى يصدر عنها وحدها كل ما هو موجود" . . . وذلك أن نتيقن بأى شرائط وأحوال ينبغى أن تكون المقدمات الأول، وبأى ترتيب حتى تفضى لا محالة بالفاحص إلى الحق نفسه وإلى اليقين فيه"(٥).

وعلى هذا الأساس نظر الفارابى إلى الفلسفة على أنها علم كلى يرسم لنا صورة شاملة للكون وليس علمًا جزئيًا كعلوم الرياضة والطبيعة وغيرها.

ووفقًا لمنهج الفارابى فإن هذا العلم الكلى يتطلب من الإنسان أن يحيط علمًا بكثير من العلوم. وحين سئل عن العلم الذى ينبغى أن يبدأ به فى تعلم الفلسفة قال "إنه ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة الفضيلة فقط التى هى بالحقيقة فضيلة لا التى تتوهم أنها كذلك. . . ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كيم تفهم منها طريق الحق التى يؤمن معها الغلط والوقوع فى الباطل وذلك يكون بالارتياض فى علم البرهان، والبرهان على ضربين منه هندسى، ومنه منطقى، وكذلك ينبغى أن يؤخذ أولاً من علم الهندسة مقدار ما يحتاج فى الارتياض فى البراهين الهندسية ثم يرتاض بعد ذلك فى علم المنطق"(٦).

فالفارابى يرى أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب نفسا مهيأة تتسم بالفضيلة والأخلاق ثم يبين ضرورة الرياضة والمنطق لمن طلب الفلسفة واتخذها سبيلا لتحصيل العلم الكلى.

ورغم أن الفارابى قد ميز بين الطريق الجدلى والطريق الفلسفى البرهانى، إلا أنه قد وقع فيما كان يخشاه ويحذر منه وهو استناده إلى بعض المقدمات الجدلية فى بحثه لبعض القضايا كما سنوضحها. كذلك لا يمكننا أن نقول أن المنهج الفارابى القائم على العقل والبرهان يماثل المنهج العقلى عند

ابن رشد مثلاً، ذلك لأن الفارابى لم يقتصر على طريق البرهان للوصول إلى الحقائق كما فعل ابن رشد، وإنما اتجه بهذا المنهج اتجاهًا صوفيًا يعتمد على المعرفة والتأمل فاتسم منهجه بأنه عقلى ذوقى وهو يختلف عن المنهج العقلى من عدة وجوه[٧].

ولما كان تصنيف العلوم يتصل بالمنهج اتصالاً وثيقًا، إذ أنه وفقًا لهذا التصنيف تتحدد مراتب العلوم من الأدنى إلى الأعلى فتعكس لنا الوضع السياسى، والمثالى، والميتافيزيقى الموجود فى المجتمع ولهذا كان له تأثيره العميق على فكر الفيلسوف بحيث يظهر ذلك بصورة واضحة فى معالجته لمختلف القضايا التى تناولها فى مذهبه الفلسفى كما سيتضح لنا. فقد وجدنا لزامًا علينا أن نتناول تصنيف العلوم عند الفارابى مع مقارنته بتصنيفات من سبقه من الفلاسفة محددين مكانة العلم الطبيعى، والعلم الإلهى فى هذا التصنيف.

أولاً: سمات المنهج الفارابى:

ذكرنا سلفًا أن الفلسفة الفارابية قد تميزت عن غيرها من الفلسفات السابقة عليها باعتمادها العقل وسيلة ومنهجًا للوصول إلى الحقيقة، فالعنصر الأساسى فى منهج الفارابى إذن هو العقلانية، أى استعمال العقل للحصول على سند مقنع أى مبرهن عليه "أول العلوم كلها هو العلم الذى يعطى الموجودات معقولية ببراهين يقينية"[٨] وما ذلك إلا لأن العقل هو قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمة الكلية الصادقة الضرورية. لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت، وكيف حصلت. فهذه القوة يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر أصلاً ولا بتأمل. تلك المقدمات هى مبادىء العلوم النظرية كالطبيعيات والإلهيات... إلخ[٩].

وحين ذكر الفارابى أصناف المخاطبات التى تستعمل فى الاستدلال ذكر منها: اليقينية: ويقابلها البرهان، والظنية: ويقابلها الجدل، والاقناعية: ويقابلها الخطابة والمخيلة ويقابلها: الشعر، والمغلطة: ويقابلها الأقاويل السوفسطائية. ولكنه اعتبر أن وقوع التصديق يكون بالطرق البرهانية" ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة" كما أنه يكون بطريق الإقناع كأن يتخيل معانيها بمثالاتها التى تحاكيها ويحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات تسميه القدماء ملكة. ورغم أن كلتاهما يعطيان المبادىء القصوى للموجودات إلا أن الفلسفة تعطيه معقولاً أو متصوراً أما الملكة فتعطيه متخيلاً. غير أن هذه المبادىء إن كانت فى نفس واضع النواميس فهى فلسفة، فإذا كانت فى نفس الجمهور فهى ملكة(١٠).

ومن هنا يظهر تفضيل الفارابى للمعرفة العقلية إذ أنها تعطينا اليقين عن طريق إدراك الكليات المجردة وهذا أيضًا ما يجعلنا نؤكد أن قول الفارابى بالبرهان جعله ينفى البخت والاتفاق. إذ أن موضوع البرهان هو العلم اليقينى، أما الظن فموضوعه الأمور المتغيرة التى لا تضبط والتى ليست لها أسباب معلومة فالفارابى على سبيل المثال: حين نظر فى صناعة أحكام النجوم الاتفاقية نظر فيها بمحك المنطق، والعلم الطبيعى، وعلم التعاليم، والعلم المدنى. فبين سقمها من الناحية المنطقية، وسخافتها من الناحية الطبيعية، وقلة ضبطها من ناحية التعاليم، وضررها من الناحية الشرعية والسياسية، كما بين حمق المنجمين وجهلهم وعدم تمييزهم(١١).

ومن القضايا التى استخدم فيها الفارابى مقدمات يقينية قضية السببية "كل ما لم يكن فكان فله سبب" أمثال هذه القضية تعد أحكام أولية ظاهرة فى العقل. فإذا كانت جزئيات هذه العلاقة وهى المحسوسات أو المشاهدات صائبة أدى ذلك إلى اليقين(١٢).

فمن خصائص هذه الطبائع أو المقدمات الأول أنها تحدث فى العقل من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها، وبواسطة هذه المقدمات الأول يقع الإنسان على برهانى الأنبه واللمية. أو بمعنى آخر يقع على وسائل الوصول إلى (علة) الشىء و(معلوله) بطريقين متعاكسين(١٣).

من العلة إلى المعلول تارة، ومن المعلول إلى العلة تارة أخرى لينتهى إلى حصر مبادىء الوجود بأربعة فقط كما هى عند أرسطو ويقول الفارابى "ومبادىء الوجود أربعة: ماذا، وبماذا - وكيف وجود الشىء، فإن هذه يعنى به أمر واحد - وعماذا وجوده ولماذا وجوده. فإن قولنا عماذا وجوده ربما دل به على المبادىء الفاعلة، وربما دل به على المواد، فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة(١٤).

وقد اعتمد الفارابى وسيلتى الجدل الصاعد والجدل النازل كسبيلين للوصول إلى الحقائق، فالطريق الأول وهو الجدل النازل يبدأ من العلة أو الواحد، وينتهى هبوطًا إلى المعلول "عالم الحس"، أما الطريق الآخر وهو الجدل الصاعد فيبدأ من المعلول مرتفعًا إلى العلة، وفى ذلك يقول الفارابى: "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجودات بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك وتعرف بالصعود أن هذا هذا(١٥).

والفارابى قد عرض الطريقين فى بعض كتبه خاصة عندما تناول مشاكل الوجود والمعرفة، ولكنه لم يرجح أحد الطريقين على الآخر. فبينما نجده فى بعض كتبه ومنها كتاب "الأسئلة والأجوبة" يؤثر الطريق العقلى موضحًا أن معرفة الوجود إنما تتم باستخلاص الماهيات من شوائب المادة بحيث تحصل صورة الأشياء أو الماهيات عن طريق العقل وحده وذلك بانتزاعها من الأشياء نفسها. نراه فى البعض الآخر ككتاب "فصوص الحكم" يسلب الإنسان حق الاستقلال فى المعرفة ولم يعد يصل إلى ماهيات الأشياء عن طريق انتزاع العقل الإنسانى لها من الأشياء الخارجية، بل بواسطة الفيض الإلهى لأن وجود هذه الماهيات بعد التوفيق بين الفلسفة والدين أصبح فى علم الله. أى أصبح وجودها فيما بعد الطبيعة بعد أن كان وجودها فى الطبيعة وهكذا لا يستطيع إدراك هذه الأشياء إلا فى ضوء معرفته للأمور العامة التى تفاض عليه من الله وتقذف فى عقله كمنة وفضل عليه.

وهكذا نجده يفسر المعرفة تفسيرًا حسيًا عقليًا تارة، كما نجده يفسرها تفسيرًا اشراقيًا تارة أخرى(١٦).

وقد استخدم الفارابى الطريقين السابقين محاولاً التوفيق بينهما فى حل بعض المشكلات التى كانت مثارة فى ذلك الوقت "كمشكلة النبوة"، حيث يسلك النبى بالنسبة للفيلسوف جدلاً نازلاً فينطلق فيه نحو مدينته الفاضلة بالذات لأن الرسول أو النبى هو المبلغ للرسالة التى تعم الناس أجمعين مستوحيًا إياها بمخيلته الفائضة عن العقل الفعال.

بينما نجده فى خلال حديثه عن الفيلسوف يجعل منه مثلاً لعقل ميتافيزيقى يسلك طريقه دائمًا إلى جدل صاعد يتحكم فيه العقل دون سائر القوى الأخرى.

ورغم اهتمام الفارابى بالعقل واعتماده الطريق البرهانى وثقته به، ورغم نقده للمقدمات الغير يقينية، إلا أنه لم يستخدم هذه المقدمات اليقينية التى تصل إلى مستوى البرهان فى كل قضاياه الطبيعية والميتافيزيقية. بل إن الفارابى وهو الحريص فى كثير من كتبه، ورسائله ككتاب "الحروف" و"رسالة فى العقل" على التمييز بين الطريق الجدلى الكلامى، والطريق الفلسفى البرهانى قد وقع بوعى أو دون وعى فيما كان يخشاه، فقد استخدم مقدمات قائمة على الجدل فى بعض القضايا التى سنشير إليها من خلال بحثنا مثل "تدليله على وجود الله" اعتماداً على التمييز بين الممكن والواجب بغيره والواجب بذاته. فقد استند إلى بعض الجذور الكلامية.

كما أن إصراره على أن تسلسل الموجودات وترتيبها يقوم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأن هذا الترتيب من جهة أخرى يعتمد على فكرة الأفضل والأشرف، وهى فكرة ليست لها مبررات عقلية، فهى كيفية وليست تعبيراً كميا. كل ذلك قد بعد به إلى حد ما عن طريق البرهان الذى استند إليه واعتبره أحق بالثقة من غيره من الطرق الأخرى(١٧).

هذا بالإضافة إلى أن الفارابى قد نحا بمنهجه منحًا صوفيًا، وكلنا نعلم كيف يختلف المنهج العقلى عن المنهج الصوفى. فبينما دعائم المنهج العقلى البرهان والمقدمات اليقينية، والمصطلحات التى تحدد وفق المنهج العقلى، نجد المنهج الصوفى يقوم على دعائم قلبية أساسها الزهد والعبادة، ويعتمد المصطلحات التى تقوم على ركائز وجدانية، ومن هنا اختلف المقصود من ألفاظها.

وهكذا امتزج الجانبان فى نسق الفارابى الفلسفى فاتسم مذهبه بأنه مذهب عقلى وما التصوف إلا كتاج له. فتصوفه إذن تصوّف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل. وطهارة النفس فى رأيه لا تتم إلا عن طريق العقل

والأعمال الفكرية أولاً وبالذات، والسعادة عقلية، والفضائل هى الفضائل الفكرية، وهكذا ينحرف الفارابى عن المتصوفين انحرافًا ظاهرًا(١٨).

ونحن لا ننكر نزعة الفارابى الصوفية لكن هذا التصوف كما ذكرنا يقوم على أساس نظرى يعتمد على المعرفة والتأمل، كما أن الفارابى لا يؤمن بإمكان الاتحاد المطلق بين العقل البشرى، والعقل الفعال لأن العقل المستفاد وهو أعلى مراتب العقل الإنسانى يظل فى وظيفته وطبيعته مختلفًا عن العقل الفعال.

فمنهجه إذن عقليا ذوقيا "يواكب بين طبيعة العقل والنفس كما يقول "د. إبراهيم مدكور" مخالفًا بذلك رأى "كارادى فو" الذى يرى أن تصوف الفارابى ينفذ إلى كل شىء، والألفاظ الصوفية منتشرة فى كل ناحية من مؤلفاته(١٩).

ولو كان التصوف ينفذ فى مذهب الفارابى بأكمله كما يقول "كارادى فو" لجعله الفارابى علمًا مستقلاً قائمًا بذاته، ولاضافة إلى مجموعة العلوم التى أحصاها فى كتابه "إحصاء العلوم" كما أضاف علم الكلام أو علم الفقه. خاصة وإننا سنجد بعد الفارابى تطورات فى تقسيم العلوم بحيث أدخلت علوم القلب أو التصوف بفروعها الكثيرة فى تصنيف العلوم. كإحياء علوم الدين للغزالى، وتقسيم ابن خلدون للعلوم، أو ربما لجأ إلى وضع رسائل مستقلة فى علم التصوف، كما فعل ابن سينا من بعده.

وهكذا لم يكن التصوف عند الفارابى سوى تعبير عن حالة وجدانية تأثر بها نظرًا لانتشار الاتجاهات الصوفية فى عصره وهو الذى كان يؤثر العزلة والوحدة فوجد فى هذه الاتجاهات ضالته المنشودة فمارسها عمليًا وإن لم يجعلها من أساسيات منهجه الفكرى. كما تأثر بها فى بعض كتاباته وإن كان الأغلب منها يعتمد على العقل والبرهان.

والفارابى وإن كانت تغلب على فلسفته الطريقة الاستنباطية حتى ليخيل إلينا أنه بعيد عن الواقع المتعين، يستعمل المفهومات والقضايا والأقيسة فى عالم فكرى خالص يحاول الوصول فيه إلى الماهيات فيصل إلى أوثق معرفة وأتمها، إلا أنه لم يقف عند حدود المنهج الاستنباطى فقط فى تناوله لموضوعات العلوم سواء كانت نظرية أو عملية. بل وجدناه يؤكد أن لكل موضوع وسيلة خاصة به. فالجزيئات المادية المتغيرة التى هى "موضوع العلم الطبيعى" تستند إلى الحس والتجربة والخيال، ولا يصح أن يستعمل فى معرفتها الفحص التعليمى، أى المنهج الرياضى الاستنباطى، أما موضوع "ما بعد الطبيعة" فإنه لما كان مجردًا غير متحرك، ولا تعلق له بالهيولى البتة، وكان واضحًا أمام العقل وليس له مثال أو صورة فى النفس كان منهجه نظريًا استنباطيًا.

ولذلك فالفارابى يؤكد فى كتابه "تحصيل السعادة" أنه يجب علينا أولاً أن نقصد بكل مطلوب ما يجب. بناءًا على ذلك فالمناهج تتحدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه، إذ يقول: "فإنه لا يمكن أن يكون طريق واحد يوقعنا فى المطلوبات اعتقادات مختلفة، بل يجب أن تكون الطرق التى توقعنا فى أصناف المطلوبات اعتقادات مختلفة، طرقًا مختلفة لا نشعر باختلافها... فينبغى أن نستعمل فى مطلوب ما طريقًا شأنه أن يفضى بنا إلى اليقين، ونسلك فى مطلوب آخر طريقًا نصير منها إلى ما هو مثاله أو خياله، أو طريقًا يفضى بنا إلى الإقناع فيه والظن"(٢٠).

وبناءًا على ذلك فإننا نخالف ما ذهب إليه "دى بور" من أن مذهب الفارابى يعتمد على القياس والنظر ويقوم بأكمله على المنطق الخالص، بينما تعتمد فلسفة "الرازى" على التجربة والاستقراء وتتجه دائمًا نحو الأمور المادية المتشخصة. وليس الأمر كذلك لأن هذين الشقين مظهران لمذهب واحد

أعم منها، وكل ما هنالك هو أن الفارابى قد اهتم بدراسة الطبيعة ومبادئها وعللها ولواحقها، كما اهتم بدراسة الموجودات الطبيعية "نبات - حيوان - إنسان" إلى جانب اهتمامه بدراسة أحوال العالم سواء كان عالم ما تحت فلك القمر أو عالم ما فوق فلك القمر.

وقد اعتمد فى دراسته للطبيعيات الحس والخيال والتجربة، إلا أن اهتمامه بها ودراسته لها لم تكن إلا وسيلة للعبور إلى عالم ما بعد الطبيعة فاهتم بالجوانب المجردة من منطق، ورياضيات وأنظار صوفية بحيث أصبحت السمة الغالبة على مذهبه سمة العقل والاستنباط(٢١).

ثانيًا: أسس المنهج الفارابى وخصائصه:

يستند المنهج الفارابى إلى أسس هامة كان لها أثرها فى تميزه عن بقية المناهج الأخرى، كما كان لهذه الأسس أهميتها فى تشييد منهجه وإقامته على نحو يخالف منهج فلاسفة اليونان ومنطقهم.

١ - إعطاء المنطق مكان الصدارة فى فلسفته:

تبين لنا مما سبق كيف أعطى الفارابى للعقل أهمية خاصة، وكيف اعتبره أخص الخيرات بالإنسان لأنه بالعقل صار الإنسان إنسانًا، ومن هنا فقد اعتبر صناعة المنطق هى التى تحقق للإنسان هذا الكمال الخاص به، ويقرر صراحة أن صناعة المنطق هى "أول صناعة ينبغى أن يشرع فيها من صنايع العلوم"(٢٢)، وما ذلك إلا لأن المنطق هو العلم الذى نعلم به الطرق التى توصلنا إلى تصور الأشياء وإلى تصديق تصورها على حقيقتها.

ثم بين فائدة هذه الصناعة للعقل فقال "ومنفعة هذه الصناعة إنها هى وحدها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا هل هو حق أو باطل"(٢٣) ثم إنه عن طريقها يحصل لنا اليقين "فصناعة المنطق إذا استعملت

حصل بها العلم اليقين بجميع ما تشتمل عليه هذه الصناعة، ولا سبيل إلى اليقين بالحق فى شىء مما يلتمس علمه دون المنطق»(٢٤).

ونظراً لهذه الأهمية التى أعطاها الفارابى للمنطق فقد اعتبره مقدمة وآلة للعلوم وقدمه على سائر العلوم لأن قوانينه تعصم الذهن من الزلل فى الأحكام ولهذا فقد أوجب الكلام فيه قبل الخوض فى سائر العلوم المحتاجة إليه(٢٥).

وسوف نرى كيف تغلغل المنطق فى جوانب فلسفة الفارابى الطبيعية، والإلهية حتى أنه تساءل هل يعد الوجود فى جملة المعانى الكلية؟ أى هل هو صفة تحمل على موضوع؟، وأجاب الفارابى على ذلك بأن الوجود علاقة نحوية أو علاقة منطقية، وليس هو بالمقولة التى تصدق على شىء موجود بالفعل بحيث يمكن حمله على الشىء فى قضية، إذ ما وجود الشىء إلا الشىء نفسه(٢٦).

وحين سئل عن القضية "الإنسان موجود" هل هى ذات محمول أم لا أجاب بقوله: هذه مسألة اختلف القدماء والمتأخرون فيها، فقال بعضهم أنها غير ذات محمول، وبعضهم قالوا أنها ذات محمول. وعندى كلا القولين صحيح من جهة وجهة، وذلك أن هذه القضية وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الأمور فإنها غير ذات محمول لأن وجود الشىء ليس غير الشىء، : والمحمول ينبغى أن يكون معنى الحكم بوجوده أو نفيه عن الشىء. فمن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول. أما إذا نظر إليها الناظر المنطقى قلبها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها وأنها قابلة لذلك للصدق والكذب، فهى بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعًا صحيحان لكن لكل واحد منهما جهة»(٢٧).

٢ - بروز الحس النقدى عند الفارابى:

كـما أن تفـضيل الفـارابى لطريق البـرهان يوضح لنا عنصرًا هامًـا من العناصر التى اتسم بها المنهج الفارابى وهو نقده للمتكلمين. وقد كان الفارابى من أوائل الفلاسفـة الذين تعرضوا بالنقد لمنهج المتكلمين حـيث اتهمهم بأنهم أساءوا اسـتخدام منطـق أرسطو وقصروه على الدفـاع عن الدين فوقـفوا عند حدود الجدل ولم يتجاوزه إلى البرهان.

والدارس لكتابه "الحروف" يلاحظ حسا نقديًا دقـيقًا، فهو حين يبحث فى أصل اللغة وعلاقتها بالفلسفة والملة، ويأتى بالحروف مبينًا معانيها وتركيب ألفاظها، كـان يعرض لآراء الجمهور والمتشككين فى كل مـسألة وينقدها، ثم يأتى بالقول الفصل فيها.

وقد مر بنا سابقًا كيف أنه نهض بتنفيـذ آراء الطبيب الفيلسوف "محمد بن زكـريا الرازى"، كـمـا ألزم نفـسـه بالرد علـى "ابن الراوندى" فى بعض مذهبه(٢٨).

وها هو على سبـيل المثال ينتـقد فيلسـوف العرب "الكندى" فى كـتابه "إحصـاء الإيقاع" لأنه لم يتكلم بما تكلم به عن بصـيرة نفـسه بالإيقـاعات، وإنما تبع "إسحق الموصلى" وقلده.

وهكذا ينتهى الفارابى إلى أنه "ليس ينبغى أن نجعل ما كتبه الكندى فى ذلك رأيا إذا كان متبعًا فى جميع ذلك رأى غـيره من غير أن يكون فيه بصيرة نفـسه أصلاً ولا بوجه من الوجوه"(٢٩).

ويقول د. محسن مهدى" والذى ينظر فى كتاب الفارابى فى "النكت" يجد أنه جمع فيها تذاكير لو تفرغ لتألـيفها كتابًا لكان أشد وأبلغ ما نقده ناقد لما ذهب إليه من يسميهم الكندى "أصحاب الفلسفة النجومية"(٣٠).

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا نجد عند الفارابى حسًا نقديًا، فإن هذا إن دل على شيء فإنما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفى، إذ لا يخفى علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكرًا فلسفيًا، فإن هذا الفكر الفلسفى لا بد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء الآخرين. لأن المفكر لو كان متابعًا لآراء الآخرين مقلدًا لهم، فإنه لا يستحق أن يسمى فليسوفًا ولا يصح أن نقول أنه يكتب فى مجال الفلسفة(٣١).

٢ - أن منهج الفارابى خاصة وفلسفته عامة قد نبعت من تاريخيته(*):

أى أننا سنحاول أن نبين أن هذا المنهج هو منهج خاص بالفارابى، وهذه الفلسفة فلسفة الفارابى وإن كانت هناك مؤثرات متعددة واسترشاد بآراء الآخرين، إلا أن هذا لم يقض على خاصيات الفارابى وأصالته.

وسنلاحظ أن الاتجاه الفكرى الذى تبناه فلاسفة العرب لم يعتمد كلية على مدرسة متشخصة من مدارس الإغريق بحيث ينفرد الفيلسوف بها دون سائر الاتجاهات الأخرى، بل انعكست محاولتهم على قضية التوفيق بين الفلسفة والدين. ومن هنا كان تأثرهم بالفكر اليونانى سواء أفلاطونى، أو أرسطوطاليسى أو أفلوطينى ولكنهم تناولوه من خلال منظور إسلامى فاختلفت نظرياتهم الفلسفية عن مثيلاتها من اليونانية.

وبالنسبة لفيلسوفنا، فقد تأثر بكبار فلاسفة اليونان خاصة أرسطو، وأفلوطين (من خلال نسبة كتاب أثولوجيا إلى أرسطو وهو فى الواقع لأفلوطين)، فقرأ مؤلفاتهم فى مختلف فروع الفلسفة وشرح بعضها وعلق على البعض الآخر، ونبذ ما كان لا يتوافق منها مع عقيدته أو أوله تأويلاً خاصًا.

وقد يبدو للعيان تنافر هذه الاتجاهات، وكيف تظهر كلها فى مفكر واحد كالفارابى مثلاً. ولكن الفارابى وهو صاحب الشخصية المستقلة إلى حد

كبير، كانت لديه القدرة على أن يطلع على الكثير من الآراء والاتجاهات ويهضمها جيدًا، ثم يقول بآراء جديدة وإن كانت فيها بعض الجذور التى استفادها من الآخرين إلا أنها آراء خاصة به وحده.

وهكذا لولا سمة العقل التى غلبت عليه من جهة، وعملية المزج والدمج التى حاول أن يقوم بها متسلحًا بحقائق الوحى من جهة أخرى، لما انتهى إلى النتيجة الأساسية التى حاول أن يصل إليها سواء بمنهجه فى التوفيق بين آراء الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطو، أو فى التوفيق بين الفلسفة والدين. تلك النتيجة هى وحدة الحقيقة وأنه لا تعارض أو تناقض بين ما تقتضيه العقيدة الدينية، وما يقتضيه العقل بمنطقه.

هناك إذن أثر أفلاطونى، ظهر واضحًا فى إلاهيات الفارابى، وخاصة فى اعتقاده أن النفس أو الجزء الناطق فيها جوهر روحى خالد، كما ظهر فى اهتمامه بالرياضيات أو علم التعاليم الذى اعتبره الفارابى السبيل إلى معرفة مبادىء الوجود. إلا أن الفارابى قد أوله تأويلاً خاطئًا من بعض زواياه. حينما حاول أن يجمع بين آرائه وآراء أرسطو. فأول المثل لتتمشى مع الصور التى يقول بها أرسطو، كما جعله يقول بحدوث العالم رغم أن كليهما يقولان بقدمه. وهكذا فقد جانبه الصواب فى فهم بعض آرائه[٣٢]. كما أن هناك أثرًا أرسطيًا كان أوضح فى فلسفة الفارابى من الأثر الأفلاطونى، فالطابع العلمى لفلسفته الطبيعية هو الطابع الأرسطى، والفارابى يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية فى علم الطبيعة بمعناه، ومادته المعروفين حتى ذلك العهد اتفاقًا تامًا. أعنى أنهما يتفقان تقريبًا فى النواحى العلمية الكونية بالمعنى الضيق. إلا أن الفارابى قد اختلف مع أرسطو فى النواحى الميتافيزيقية خصوصًا مسألة قدم العالم والأصول التى تقوم عليها وكذلك فكرة الألوهية وصفاتها وعلاقتها بالكون.

ويرجع اهتمام الفارابى بأرسطو إلى شرحه لأكثر كتبه المنطقية والطبيعية والأخلاقية، ولذلك جاءت شروحه فريدة من نوعها لتضلعه فى علم المنطق وسموه فى النظريات العقلانية. ويعلل مونك "استحواذ أرسطو على اهتمام فلاسفة الإسلام بقوله: "أن العرب قد انتخبوا أرسطو، وفضلوه على غيره لأن طريقته التجريبية كانت أقرب إلى نزعاتهم العلمية عن مذهب أفلاطون الخيالى، ولأن منطقه كان سلاحًا نافعًا فى المسائل الخلافية القائمة بين المدارس اللاهوتية المختلفة"(٣٣).

والفارابى حينما درس أرسطو وشرح مؤلفاته، فإنه أضاف إلى فلسفته عناصر من المذهب الأفلوطينى وقد تابعه ابن سينا فى ذلك، ومن هنا فقد اختلف مثلاً عن ابن رشد الذى درس أرسطو فقط متسلحًا بالعقيدة الإيمانية(٣٤):

كذلك كان للأفلاطونية المحدثة تأثيراً كبيراً على الفارابى نظراً لما اتسمت به من الطابع الروحى الذى يقترب من طبيعة الأديان، فظهر هذا الأثر واضحًا فى إلاهيات الفارابى، ونتج عنه القول "بالفيض" الذى أصبح السمة العامة التى تميز مذهب الفارابى فى الوجود والمعرفة، وعالم ما فوق فلك القمر ومراتب عقوله، تم الأجسام السماوية وتأثيرها فى عالم الكون والفساد.

كذلك لا يعدم الفارابى أثراً صابئيًا حرانيًا وهو الذى قضى فترة من حياته الفكرية فى "حران" معقل الفكر الوثنى الشرقى. وقد أثر هذا الفكر الوثنى على اتجاه الفكر الفلسفى عند العرب من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا، ولا يخلو علم الكلام من وشائج قربى معهم أيضًا. وقد أدى ذلك إلى قولهم بارتباط النفوس بالأفلاك، وعقلانية الفلك وتقديسه، وتطلعات النفس البشرية نحوه(٣٥).

وما يقال عن الأثر الصابئى على الفكر الفارابى، يقال أيضًا على النزعة الشيعية الإسماعيلية والتى تكمن إلى حد ما فى محاولته الجمع والتوفيق بين آراء الفلاسفة القدامى وبيان أن الحقيقة الفلسفية لا تتعدد بتعدد المذاهب بل الحقيقة واحدة(٣٦).

وأخيرًا فإننا لا يمكن أن ننكر أن الفارابى وهو يواجه كل هذه الاتجاهات المختلفة، إنما كان يستند فى بناء نسقه الفلسفى على عناصر إسلامية بارزة. إلا أننا نود أن نشير إلى أن المصدر الإسلامى عنده لا يعنى أن آراءه فى هذه المجالات لا بد أن تتفق مع الدين. إذ أن كل ما نقصده هو القول بأن الدارس لفلسفته يجد جذورًا دينية إسلامية لا يمكن إغفالها. وهذه الجذور الدينية الإسلامية إذا كانت تبدو بعيدة فى بعض الأحيان عن الفهم الظاهرى للدين، فإن سبب ذلك يكمن فى أن الفارابى قام بتأويلها على نحو خاص.

وهكذا يمكن القول بأن الفارابى وإن اقتبس مناهج اليونان واستعار طرق استدلالاتهم إلا أنه فى الوقت ذاته حدد موقفه إزاءها فأبطل جانبًا منها، وأبقى جانبًا، وتعصب لآخر، وليس فى هذا ضير، فالفكر الفلسفى أخذ وعطاء فى كل مراحله المتطورة. فالفلسفة الفارابية حصيلة حوار لا عملية نقل، وهذا ما ميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى.

وعلى ذلك فنحن نرفض اتجاه البعض إلى تجزئة فلسفته مدعين بأن هذا العنصر إسلامى، والآخر يونانى، والثالث إسماعيلى مستوحى من تعاليم الشيعة، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ "جوزيف الهاشم" عندما قال: "إن مذهب الفارابى انتقائى لأنه ينتقى من أئمة الفكر الإغريقى، وتوفيقى لأنه يوفق بين نظريات الفلاسفة وبين الدين الإسلامى"(٣٧).

أو كما يقول د. سامى النشار "... كان الفاراب يونانيًا فى تفكيره... انفصل عن نطاق الأمة الإسلامية وكرهته ولعنته حتى يومنا هذا"(٣٨).

فمثل هذه الأقوال والاتهامات لا تدل إلا على التعصب والتعسف إزاء فيلسوف عبقرى كتب له الخلود فى عالم الفكر.

وحقيقة الأمر أن فلسفة الفارابى لها شخصيتها الذاتية المستقلة، وهى واحدة، وإن تشعبت آفاقها.

لقد جاء فكرة مختلفا عن فكر الآخرين، إذ لا يخفى علينا أن أى إبداع فى مجال العلوم الإنسانية لا بد أن يقوم على الذاتية، وعلى النقد، وعلى التفكير الحر المستقل، وواضح أن هذه الجوانب كلها تتنافى تمامًا مع التقليد. إن المقلد كما يقول "د. عاطف العراقى": يتلاشى فكره فى خضم فكر الآخرين لأنه لا يختلف فى فكره عن فكر هؤلاء الذين أخذ عنهم أفكاره(٣٩).

٤ - اتصاف الفلسفة الفارابية بالدقة والعمق:

سار الفارابى فى عرض أكثر مؤلفاته على أسلوب يمتاز بالقصد فى اللفظ، والعمق فى المعنى، والدقة فى التعبير والقوة والتماسك وحسن الانسجام مع ربط المواضيع ربطًا محكمًا منطقيًا. وفى ذلك يقول "كارادى فو" إن لفكره وثبات كوثبات الفنان، وله منطق مرهف متفاوت، ولأسلوبه مزية الإيجاز العميق".

وكان الفارابى يعايش النصوص وهذا أدق خصائص المنهج، وقد وجد مكتوبًا بخطه على "كتاب النفس لأرسطو طاليس" قرأت هذا الكتاب مائة مرة، ويقال أنه قرأ السماع الطبيعى لأرسطو أربعين مرة ومع ذلك يقول إنى

محتاج لمعاودته"[٤٠] ولذا فقد تميزت مؤلفاته بالدقة وتميز صاحبها بالصبر والتأنى. فقد كان الفارابى يكتب الفصول العديدة، ويعيد كتابتها وتحريرها وتصنيفها ثم يتركها لمدى طويل، ثم يعود وينظر ويدقق فيها من جديد. لم تكن قراءة الفلسفة وصياغتها بالشىء اليسير، ولهذا جاءت ألفاظه وتعابيره فى مصنفاته تحمل التكرار[٤١].

٥ - اختلاف المنهج الفارابى عن المنهج اليونانى:

إذا كان فلاسفة الإسلام وخاصة الفارابى قد أعجبوا بالمنطق الأرسطى فشرحوه وهذبوه وقربوه من العقول فى ذلك الوقت، فإن هذا لا يعنى أنهم طبقوه والتزموا به فى مناقشتهم واستدلالاتهم وأبحاثهم، وما ذلك إلا لأن القضايا التى عالجوها كانت تمس صميم حياتهم الإسلامية، فاستخدموا فى تناولهم تلك القضايا المنطق الأرسطى مع تحوير فى بعض أسسه بما يتمشى مع جوهرهم الروحى فاختلف المنهج الإسلامى عن المنهج اليونانى فى معالجة تلك القضايا.

فإذا كان المنطق الأرسطى يتميز بأنه منطق ثنائى القيم، فإن المنطق الفارابى الإسلامى. تميز بأنه منطق ثلاثى القيم.

هذا المنطق الخاص لا يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع، فالقضية ليست إما صادقة أو كاذبة لا غير، بل هناك دومًا فى المنطق العربى الإسلامى قيمة ثالثة. وعلى سبيل المثال: فإذا كان التقليد الأرسطى يميز بين الواجب، والممكن. فإن فلاسفتنا وخاصة الفارابى قد أضافوا إلى القدم والحدوث قيمة ثالثة هى "القديم بالزمان الحادث بالذات" كما أضاف الفارابى إلى العلم بالكليات، والعلم بالجزئيات، ما أسماه "العلم بالجزئيات على نحو كلى".

إن هذا المنطق الثلاثى الذى يشكل البناء الأساسى لمذهب الفارابى الفكرى مستمد أساسًا من بنية الفكر الإسلامى التى تتحرك فيه العلاقات بين

ثلاثة أركان: الله - الإنسان - العالم. فى حين أنها فى المنطق اليونانى الثنائى القيم تتحرك بين ركنين فقط هما: الإنسان والعالم، أما الآلهة فهى عندهم من صنع البشر. وهى آخر ما يوجد. فالمادة أولاً، ثم الإنسان ثانيًا، ثم الآلهة بعد ذلك(٤٢).

ومن هنا فقد اختلف المنهج العربى عن المنهج اليونانى، وتميز المنهج الفارابى بأنه ثلاثى القيم، بينما منهج أرسطو ثنائى القيم.

ثالثًا: المنهج وعلاقته بتصنيف العلوم وإحصائها:

يعد الفارابى أول من عنى بتصنيف العلوم وبإحصائها من بين فلاسفة العرب ومتكلميهم، ومن هنا فقد كان كتابه "إحصاء العلوم" هو أول مرجع عربى يحصى العلوم المشهورة فى عصره علمًا علمًا، ويعطى القارىء فكرة واضحة عن موضوع كل علم ومنفعته النظرية والعملية.

ويرى "مونك"، و"فارمر" أن هذا الكتاب يدل على أن الفارابى هو أول من وضع النواة لدوائر المعارف فى العالم. وقد أيد هذا القول "الشيخ مصطفى عبد الرازق" فقال "فليس مجانبًا للحق قول من يرى أن الفارابى هو أول من وضع دائرة المعارف ولسنا نعرف من قبل الفارابى من قصد إلى تدوين جملة المعارف الإنسانية فى زمنه موطأه مجملة يسهل تناولها على المتأدبين(٤٣).

«فالكندى» الذى سبق الفارابى بنحو مائة عام لم يورد إحصاءًا للعلوم كما فعل الفارابى، وإنما يذكر أسماء كتب أرسطو فى علوم الأخلاق والسياسة وهو ما يقصده أرسطو بالعلم العملى، ثم يضيف إلى العلوم الفلسفية المعروفة عند أرسطو، العلوم الدينية التى هى بالوحى ومن الله، ثم يتحدث عن الرياضيات ويجعل لها المقام الأول من حيث الابتداء بها فى التعليم فهى تسبق العلم الطبيعى والمنطق(٤٤).

كما أنه يذكر أن الفلسفة تنقسم إلى علم وعمل وذلك لأن النفس تنقسم إلى قسمين هى العقل والحس. فالعلم هو القسم العقلى، والعمل هو القسم الحسى(٤٥).

وما ذكره الكندى لا يعد إحصاءًا للعلوم ولا تصنيفًا لها. فلم تكن فكرة إحصاء العلومط قد تبلورت عند فيلسوف العرب بعد رغم إطلاعه على تصنيفات أفلاطون وأرسطو للعلوم.

ولا شك أن كتاب الفارابى "إحصاء العلوم" كانت له أهمية كبرى فى تاريخ الفكر الفلسفى، إذ أنه يتضمن إحصاءًا للعلوم المعروفة فى عصره وبالتالى فقد كان له اتصالاً وثيقًا بمنهج الفارابى فى العلوم.

فإذا كان المنهج يعد الطريق الذى يتوصل بواسطته إلى نتيجة ما، فإنه يشار به كذلك إلى التنظيم أى يشير إلى فعل الإنسان الذى تتبلور على ضوئه الأفكار والأحكام والبراهيم المتباينة(٤٦). ومن هنا كان كتاب الفارابى "إحصاء العلوم" بمثابة تنظيم عقلى "للعلم الإنسانى كتب فى عصر بلغ فيه الفكر العربى أوجه فى تفهم أمور العلم واللغة وضرورة التعبير عما ينظر الإنسان فيه ويعقله(٤٧).

ويطلعنا الفارابى على مراده من تأليف كتابة هذا منذ البداية فيقول "قصدنا من هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علمًا علمًا، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ماله أجزاء، وجمل ما فى كل واحد من أجزائه"(٤٨).

وبهذا الكتاب يقدر الإنسان كما يقول الفارابى أن يقايين بين العلوم فيعلم أيها أفضل، وأيها أنفع، وأيها أتقن وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف وهكذا فالإحصاء يساعدنا من ناحية المنهج على الموازنة بين العلوم

حتى نتبين أفضلها وأوثقها وأتقنها، أراده أن يكون مختصراً لعلوم عصره أراد أن يحصى العلوم المشهورة علما علما ليبين الحقائق النظرية والعلمية التى تفصح عنها طبيعة العلوم المتداخلة والمتشابهة[٤٩] ولهذا فقد أدرك القدامى قبل المحدثين قيمة هذا الكتاب حتى قال فيه "ابن صاعد الأندلسى" . . . ثم له بعد هذا كتاب شريف فى إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه"[٥٠].

إذن فالفارابى فى هذا الكتاب يورد إحصاءاً للعلوم لا تصنيفًا لها وقد جعله الفارابى فى خمسة فصول كما ذكرنا سابقًا وهى علم اللسان، وعلم المنطق، وعلم التعاليم، والعلم الطبيعى والعلم الإلهى، ثم العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام"[٥١].

أما تصنيف العلوم عند الفارابى فقد أورده فى بعض كتبه، وقد اشتمل كل مؤلف منها على تصنيف يختلف بعض الشىء عما ورد فى مؤلف آخر، ولذا فإن الصورة الكاملة لتصنيف العلوم عنده لا يمكن أن توجد إلا بجمع أقواله فى هذا المجال من كتبه المختلفة ومقارنتها، وهو ما سنحاول أن نقوم به فى هذا الفصل.

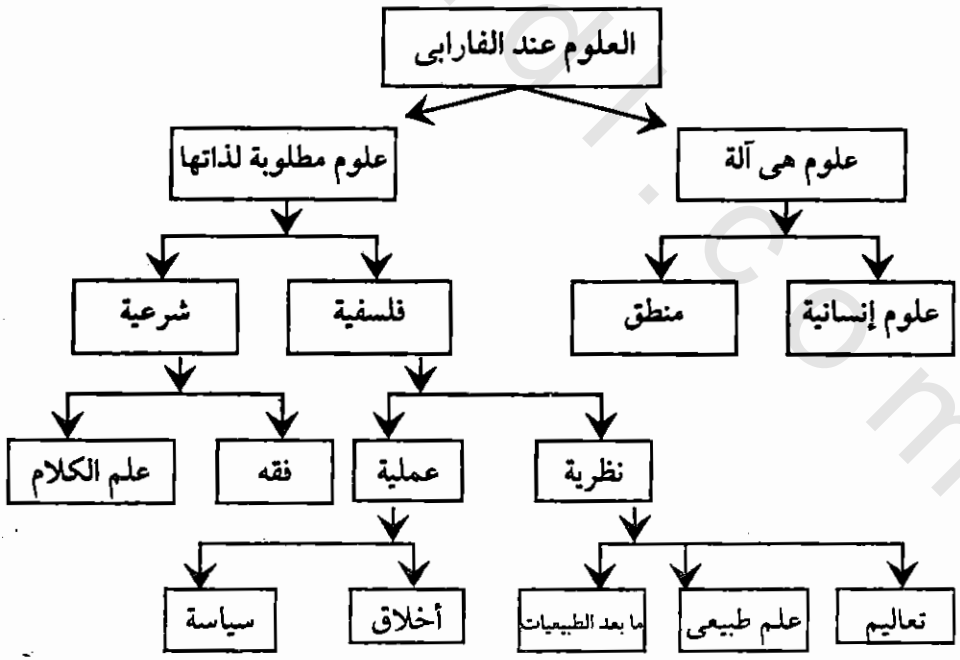
فقد ذكر فى كتابه "التنبيه على سبيل السعادة" إن الصنائع صنفان صنف مقصوده تحصيل الجميل، وصنف مقصوده تحصيل النافع، والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة والحكمة على الإطلاق" ولما كان الجميل صنفين" : صنف به يحصل معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها وهذه تسمى النظرية، والثانى به تحصيل معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية. والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من

العلوم أحدها علم التعاليم، والثانى العلم الطبيعى، والثالث علم ما بعد الطبيعيات... والفلسفة المدنية صنفان: أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة... وهذه تسمى الصناعة الخلقية، والثانى يشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن... وهذه تسمى الفلسفة السياسية فهذه أجزاء صناعة الفلسفة(٥٢).

وفى كتاب تحصيل السعادة نجد الفارابى يصنف العلم النظرى على أساس مادية العلم أو تجرده(٥٣).

وفى كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين يقول "موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية"(٥٤).

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نستعين بما وضعه "د. الألوسى"(٥٥) كتخطيط متكامل للعلوم عند الفارابى وهى:



وهذا التصنيف للعلوم عند الفارابى يتباين فى بعض أسسه مع تصنيف أرسطو بينما حصر المعلم الأول فى منهجه العلوم بثلاث: نظرية (كالرياضيات والطبيعيات) وشعرية (كالجدل والبلاغة والشعر) وعملية إنتاجية (كالأخلاق والاقتصاد والسياسة)، نجد الفارابى قد حصرها فى فرعين رئيسيين: نظرية وعملية(٥٦).

كما نجد فيه بعض الملامح من تقسيم أفلاطون للعلوم إلى سفلى وهى الطبيعية ووسطى هى الرياضة، وعليا وهى معرفة المبدأ الأول أو المثل. هذا التقسيم للعلوم قد ذكره الفارابى فى كتابه "أغراض الحكيم - فيما بعد الطبيعة - إذ يقول "العلوم الجزئية منها - علم الطبيعة... وعلم الهندسة وعلم الحساب... وأما العلم الكلى فهو الذى ينظر فى الشىء العام لجميع الموجودات.

وكذلك أعطى الفارابى لعلم التعاليم والرياضيات نفس القيمة والمكانة التى أعطاها له أفلاطون فى تقسيمه(٥٧).

وهكذا جعل الفارابى موضوع الفلسفة يشمل كل أصناف المعرفة من الطبيعيات والإنسانيات من الوجهين النظرى والعملى: "النظرية هى التى إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها، والعملية هى التى إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعملها"(٥٨).

وهكذا فمهما تعددت موضوعات العلوم فهى موضوعات للفلسفة، وهو يؤكد ذلك بقوله "موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية، وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لها والمخرجة لها"(٥٩).

وإذا كنا قد ذكرنا فى البداية أن الفارابى كان من أوائل الفلاسفة الذين اهتموا بإحصاء العلوم وتصنيفها فمما لا شك فيه أن من جاء بعده من

الفلاسفة والمفكرين قد تأثروا بمنهجه فى التصنيف. فقد اعتنى إخوان الصفا بإحصاء العلوم ووضعوا رسائلهم التى هى أشبه بدوائر المعارف على غرار إحصاء الفارابى للعلوم وتصنيفها(٦٠).

كذلك يتابع ابن سينا الفارابى ويأخذ بتقسيمه للعلوم وإن كان لم يشر إلى ذلك فى مصنفاته. وكما يقول "د. ماجد فخرى" إن ما أورده ابن سينا فى تقسيم العلوم لا يزيد شيئًا عما وضعه الفارابى فى إحصاء العلوم"(٦١).

ولم يقتصر هذا الأثر على فلاسفة العرب وإنما كان تأثيره الكبير على فلاسفة أوروبا فى العصور الوسطى كما أشرنا إلى ذلك سابقًا.

وهكذا بقى تصنيف العلوم عند الفارابى وإحصائها مصدر ثراء للفكر فى مجالاته النظرية، حيث تمسك به المفكرون ولفترة طويلة من الزمان جنبًا إلى جنب مع التجديد والابتكار الذى بعثه العلماء العرب فى مسيرة العلم.

رابعًا: موضوع العلم الطبيعى ومنهجه:

يحتل العلم الطبيعى فى مذهب الفارابى الفلسفى مكانة رئيسية، وإن كان يأتى فى المرتبة الدنيا فى تقسيم العلوم عنده "حيث اعتبره مرحلة للوصول إلى معرفة الفلسفة الأولى.

وهو يعرفه بأنه "البحث فى الأجسام الطبيعية، وفى الأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التى عنها والتى بها والتى لها توجد هذه الأجسام والأعراض التى قوامها فيها"(٦٢).

فوظيفة العلم الطبيعى إذن وفقًا لتعريف الفارابى هى أن يعرف كل جسم طبيعى مادته، وصورته وفاعله والغاية التى لأجلها وجد ذلك الجسم. هذا من جهة وجود الجسم الذى هو موضوع العلم الطبيعى. أما من جهة أعراض هذا الجسم فوظيفته أن يعرف ما به قوامها، والأشياء الفاعلة لها، والغايات التى

لأجلها تلك الأعـراض. وبهذا يكون العلم الطبيـعى عند الفارابى علم بعلل وجود الأجسام الطبيعية وبظواهرها(٦٣).

ويدخل الفـارابى هذا العلم ضمن نطاق العلوم الجـزئية ويرى أنـها هى التى موضوعـاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات فـينظر فى الجسم من جهـة ما يتحـرك ويتغيـر ويسكن عن الحركة، ومن جـهة ماله مـبادىء ذلك ولواحقه(٦٤).

وهكذا يتحـدد موضوع الـعلم الطبيعى وكـما يقول الـفارابى، "العلم الطبيعى له مـوضوع يشمل على جمـيع الطبيعيات ونسـبته إلى ما تحتـه نسبة العلوم الكلية إلـى العلوم الجزئية، وذلك الموضـوع هو الجسم بما هو متـحرك وساكن، والمتحرك فيه وعنه هو الأعراض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم فلكى أو عـنصرى مخصوص، ثم النظر فى الأجـسام الفلكية والأسطقسية نظراً أخص من ذلك فإن النظر فى موضوع هذا الجسم هو جسم مخصوص لا الجسم المطلق ثم يتـبع ذلك النظر فيما هو أخص منه وهو النظر فى الأجسام الفلكية والأسطقسـية نظراً أخص من ذلك فإن النظر فى موضوع هذا الجسم هو جسم مـخصوص، ثم النظر فى الأجسام الأسطقسـية مأخوذة مع المزاج وما يعرض لهـا من حيث هى كذلك، ثم يتبع ذلك النظر فـيما هو أخص منه وهو النظر فى الحـيوان والنبات وهناك يخـتم العلم الطبيـعى، أما الأجسام الفلكيـة فإنها لما كانت بسيطة ولم يعرض لهـا المزاج وكانت صورها موقوفة على موادها لم يكن يتعلق به نظر أخص منه"(٦٥).

أما الأقسـام التى يشملها العلم الطبـيعى فيرى الفارابى أنهـا تنقسم إلى ثمانيـة أجزاء وذلك طبقًا للنظرة الأرسطيـة حيث(٦٦) يرد كل قسم منها فى كتاب خاص من كتب أرسطو وهى:

١ - الأعراض والمبادىء المشتركة بين جميع الأجسام الطبيعية (كما فى السماع الطبيعى).

٢ - الأجسام أو الجواهر البسيطة (كما فى كتاب السماء).

٣ - كون الأجسام الطبيعية وفسادها (كما فى كتاب الكون والفساد).

٤ - مبادىء الأعراض والانفعالات التى تخص الأسطقسات (العناصر) (كما فى الكتب الثلاث الأولى من الآثار العلوية).

٥ - الأجسام المركبة من العناصر (كما فى الكتاب الرابع من الآثار العلوية).

٦ - الأجسام المعدنية (كما فى كتاب المعادن).

٧ - النبات (كما فى كتاب النبات).

٨ - الحيوان ويشمل الإنسان (كما فى كتاب الحيوان وكتاب النفس)[٦٧].

وما ذكره الفارابى عن تعريف العلم وأقسامه يعود الفضل فيه إلى "أرسطو" إلى حد كبير، كما يعود إلى سلفه "الكندى" الذى كان متأثرًا بأرسطو أيضًا حيث جعل علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة، وأن الطبيعة علة الحركة والسكون عن حركة[٦٨]. كما أن بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا قد حذا حذوه فى هذا التقسيم[٦٩].

ولم يقف الفارابى عند حدود عرض أقسام العلم الطبيعى فقط، وإنما أشار أيضًا إلى المنهج المتبع فى دراستها، ونقطة البدء بالنسبة لعالم الطبيعة فقال "أنه يبتدىء فينظر فى الأجسام، وفى الأشياء الموجودة للأجسام، وأجناس الأجسام وهى العالم، والأشياء التى يحتوى عليها العالم، وبالجملة

هى أجناس الأجسام المحسوسة أو التى توجد لها الأشياء المحسوسة وهى الأجسام السماوية ثم الأرض والماء والهواء وما جانس ذلك من نار وبخار وغير ذلك، ثم الأجسام الحجرية والمعدنية التى على سطح الأرض وفى عمقها، ثم النبات، والحيوان غير الناطق، والحيوان الناطق.

هذه هى جملة الأجسام التى يبحثها عالم الطبيعة إلا أن الفارابى يشير إلى أنه ينبغى عليه أن يعطى فى كل واحد من أجناس هذه الأجسام وفى كل واحد من أنواع كل جنس وجوده، ومبادىء وجوده كلها. فيعطى فى كل واحد منها: أنه موجود، وماذا وجوده وبماذا وكيف وجوده، ولماذا وجوده ولأجل ماذا وجوده. وليس يقتصر فى شىء منه على مبادئه القريبة بل يعطى (مبادىء مبادئه ومبادىء مبادىء مبادئه) إلى أن ينتهى إلى أقصى المبادىء الجسمانية التى له[٧٠].

معنى ذلك أن عالم الطبيعة يثبت مبادىء الموجودات إن كانت لجزىء جزىء منها. أما إذا كانت هذه الأجسام أو الموجودات تشترك فى مبادىء أول تعمها جميعًا فإن إثبات هذه المبادىء لا يدخل فى صناعة الطبيعيين، بل يقوم صاحب العلم الإلهى بذلك. فبيان مبادىء العلوم الجزئية يقع على عاتق صاحب العلم الكلى أى العلم الإلهى[٧١] يقول الفارابى "نحن نثبت فى الطبيعيات مبدأ الوجود والحركة من عوارض العلم الطبيعى ثم نبحث عن ذلك المبدأ وأنه هو جوهر أو عرض فيكون هذان المعنيان من عوارض العلم الطبيعى وكذلك نثبت فى الإلهيات مبدأ الوجود ثم نبحث عنه بأنه ذلك المبدأ هل هو جوهر أم ليس بجوهر. وإنما نثبت المبدأ للموجود فى هذا العالم لماله مبدأ وهو المعلول، وإذا كان كذلك كان إثبات المبدأ لبعض الموجود لا لكله وهذا يكون فى علم آخر فوقه"[٧٢].

وهكذا فالفارابى فى نظرته للعلوم الطبيعية وصلتها بالعلم الإلهى لم يتحرر من تلك النظرة الأرسطية التى تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور، وإنما تبينها الفلسفة الأولى.

ولو كان الفارابى قد قال باستقلال العلم الطبيعى عن العلم الإلهى لتمكنت العلوم الطبيعية من التقدم إلى حد كبير.

خامسًا: موضوع العلم الإلهى[٧٣] ومنهجه:

جعل الفارابى العلم الإلهى آخر العلوم النظرية بعد ذكره للعلم الرياضى والعلم الطبيعى، لأنه رأى كما رأى أرسطو أن العلم الإلهى هو أهم العلوم وأشرفها وأن ما سواه من العلوم خدم وتبع له إذ يقول "فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث: إما بشرف الموضوع، وإما باستقصاء البراهين، وإما بعظم الجدوى الذى فيه سواء أكان منتظر أو مختصرًا، وقد يجتمع الثلاثة كلها أو الاثنان فى علم واحد كالعلم الإلهى"[٧٤].

وهذا العلم لا يفتقر فى وجوده إلى المادة ولا إلى الحركة ويسمى الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة، وهو يبحث عن الموجود المطلق وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم. فيكون فى هذا العلم بيان مبادىء سائر العلوم الأخرى كما ذكرنا سابقًا.

وقد عرفه الفارابى بأنه "العلم الذى يبحث فى مبادىء البراهين فى العلوم النظرية الجزئية حيث يرتقى البحث إلى الموجودات التى ليست أجسامًا ولا فى أجسام"[٧٥].

ويصرح الفارابى بأنه وجده بكامله فيما يوافقه من كتب أرسطو[٧٦] وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام:

١ - قسم يعالج الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى وهو علم الوجود.

٢ - قسم يعالج الجواهر المفارقة من حيث طبيعتها وعددها وشرف مراتبها مفضيًا آخر الآمر إلى معرفة كائن كامل لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه "وهو المبدأ الأقصى لجميع الموجودات والذى منه تستمد سائر الأشياء وجودها.

٣ - أما القسم الثالث فهو يعالج مبادىء البرهان فى العلوم النظرية الجزئية كمبادىء علم المنطق، ومبادىء علوم التعاليم، ومبادىء العلم الطبيعى(٧٧).

فغاية العلم الإلهى حينئذ التدرج صاعدًا من الموجودات المتكثرة المتناهية المتفاضلة بالكمال ليرقى إلى الواحد اللامتناهى الأول الكامل الذى ليس لوجوده سبب من غيره. فهو واجب الوجود الذى لم يستفد وجوده من وجود سابق. فالغاية القصوى للعلم الإلهى إذن هى التصاعد بالمعرفة إلى ما لا يمكن أن يكون له سبب(٧٨).

ومن هذا التقسيم للعلم الإلهى يتضح لنا أن الفارابى يؤكد أن البرهنة على مبادىء العلوم الجزئية هو من شأن علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى بتعبير "أرسطو". وابن سينا يقرر مثل هذا فى كتابه "النجاة" إذ يقول" وللعلوم أيضًا مبادىء وأوائل من جهة ما يبرهن عليها وهى المقدمات التى تبرهن ذلك العلم... بل بيان مبادىء العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلى وهو العلم الإلهى "(٧٩).

وهكذا فإذا كان العلم الطبيعى كما يقول "ابن رشد" يضطلع بمهمة بيان أقصى أسباب الأمور المحسوسة وهى الهيولانى والمحرك، فإن العلم الإلهى

يضطلع بمهمة بيان السبب الصورى لهـا والغائى والفاعل. وقد يتساءل البعض وهل هناك فـرق بـين المحـرك والفـاعل. ويرد علـى ذلك "ابن رشـد" فى تلخيصـه لما بعد الطبيعة "لأرسطـو" أن المحرك يعطى للمتحرك الحـركة فقط والفاعل يعطى الصورة التى بها الحركة"(٨٠).

ويعرض الفارابى لموضوعه فيقول "وأما النظر فى الجسم وهل هو جسم مؤلف من أجزاء لا تتجزىء وهل هو متناه أو غير متناه؟ وهل يجب أن يكون لكل جزء جزءاً وشـكلاً وقوامًا أم لا؟، فإنه يتعلـق بما بعد الطبيعـة فإنها من أحوال الجـسم من حيث هو مـوجود لا من حـيث هو واقع فى التغـير وهو البـحث عن نحو وجـوده الذى يخـصه وهو أنه أى وجـود يخصـه وهل هو جوهر أو عرض؟ وإن كان جوهراً فهل متناه أو غير متناه؟ لا من حيث أفعاله وتأثيراته، هل هى متناهية أو غير متناهية فإنه يتعلق بالطبيعى(٨١).

وهذا التحديد لعلم الإلهيات يتعلـق بالقسـم الأول منها أما القسـم الثانى الذى يتعلق بالبحـث عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجـسام فإنه يحاول إثبات أنها مـوجودة، ومتناهية وأنها متفـاضلة فى الكمال حتى ترتقى إلى كمـال لا يمكن أن يكون شىء هو أكـمل منه ولا فى مرتبـه وجوده ولا نظير له ولا ضـد. . . إلخ وأن سائر الموجـودات متأخـر عنه فى الوجود وأنه أفاد كل واحد سواه الوجود والوحدة. . . إلخ.

ثم بين كـيف حـدثت الموجودات عنه وكـيف اسـتفـادت عنه الوجـود ويفحص عن مـراتب الموجودات وكيف حصلت لهـا تلك المراتب ثم يفحص عن باقى أفعاله عز وجل إلى أن يستوفيها ويبين أنه لا جور فى شىء منها ولا خلل ولا تتنافـر ولا سـوء نظام، وبالجملة لا نقـص فى شىء منها ولا شـر أصـلاً. ويبطل كل الظنون الفاسـدة التى ظنت بالله عـز وجل فى أفعـاله بما

يدخل النقص فيه وفى أفعاله وفى الموجودات ببراهين يقينية تفيد العلم اليقين[٨٢].

أما المنهج المتبع فى دراسة الأمور الإلهية فيشير إليه الفارابى بقوله: "فيبتدىء من الموجودات التى هى بعد الطبيعيات، ويجعل مبادىء التعليم فيها ما يتفق أن يوجد من المقدمات الأول التى تصلح لهذا الجنس، ثم ما قد برهن فى العلم الطبيعى مما لا يليق أن يستعمل مبادىء التعليم فى هذا الجنس... فيتبين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشىء منها مادة أصلاً وينبغى أن يفحص فى كل واحد منها ماذا وكيف وجوده ومن أى فاعل ولماذا وجوده، فلا يزال يفحص هكذا إلى أن ينتهى إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلاً من هذه المبادىء إلا ماذا وجوده، ولا عُماذا وجوده، ولا لماذا وجوده بل يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات التى سلف ذكرها ويكون هو الذى به وعنه وله وجودها... فإذا وقف على هذا فحص بعد ذلك عما يلزم أن يحصل فى الموجودات إذا كان ذلك الوجود مبدأها وسبب وجودها فيبتدىء من أقدمها رتبة فى الوجود (وهو أقربها إليه حتى ينتهى إلى آخرها رتبة فى الوجود) وهو أبعدها عنه (فى الوجود) فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها. وهذا هو النظر الإلهى فى الموجودات. فإن المبدأ الأول هو الإله، وما بعده من المبادىء التى ليست هى أجسام ولا فى أجسام هى المبادىء الإلهية"[٨٣].

سادساً: الفلسفة الطبيعية:

الطبيعيات[٨٤] فى الفلسفة الإسلامية تشمل كما مر بنا البحث عن الأجسام المحسوسة وما يلحقها من تغير وتبدل سواء كانت هذه الأجسام جماداً أم نباتًا أم حيوانًا[٨٥] وهذا ما نطلق عليه الآن مسمى "العلوم الطبيعية" بما تشمله من فروع مختلفة.

أما علم الطبيعة فهو نظرية فى العالم ككل، وفى نظامه فى المكان والزمان. وهو عندهم يكون قاصراً على القوى التى تغير وتحرك ويصدر عنها منهج واحد من غير إرادة كما فى تعريف الفارابى للطبيعة من أنها "مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مريدة"، ولكن مفهوم الطبيعة بهذا المعنى يخرج من نطاقه مبحث "الألوهية" التى من جوهرها الأبدية والثبات، ولذا فقد ظهرت الفلسفة الطبيعية لتشمل علم الطبيعة بالمعنى الضيق وهو الذى يبحث فى السكون والمتحرك، كما تشمل قسم ثان وهو الذى يسمى الإلهيات أو الميتافيزيقا(٨٦). وأصبحت الفلسفة الطبيعية تختص بالمبادىء الذاتية والأولية للجسم الطبيعى(*).

فمجال البحث فى الفلسفة الطبيعية إذن سيكون دراسة الأمور العامة والمبادىء الجوهرية للطبيعيات، أى للتحركات المحسوسة الموجودة فى عالم الحس والحركة، أى دراسة الأسس الجوهرية كما نطلقها على المادة والصورة والجوهر، وعلى مبدأ الحركة فى الأشياء الطبيعية بالذات، وكذلك حركة الكون... إلخ.

وحقيقة الأمر فإن هذا التمييز بين العلوم الطبيعية والفلسفة الطبيعية لم يكن معروفًا عند الفارابى وفلاسفة العصور الوسطى وحتى القرن السابع عشر. إلا أننا نستطيع أن نقول أنه رغم عدم تميز الفارابى بينهما، فإن الأول يبحث عن جزيئات كثيرة بمناهج معينة لا يهتم بها الثانى إلا لمحاولة وضع الأسس الفلسفية التى تقوم عليها. أى يبحث عن أهم مقوماتها المميزة لجميع أفرادها، ومن هنا نجد لهذه الفلسفة سمات عينة منها تداخلها مع الميتافيزيقيا، ومحاولتها وضع نظرية للكون، وهو ما سنحاول أو نوضحه فى تناولنا لكل جزئية من جزئيات هذا البحث، حيث سيتضح لنا أن البحث عن الوجود المطلق ومبادئه التى يهتم بها العلم الإلهى لم تكن عند الفارابى بمعزل عن

العلم الطبيعى بموجوداته الجزئية وقوانينه الخاصة، فهو ينطلق فى فلسفة الوجود من مقولات العالم الطبيعى وقوانينه بحيث يصل إلى نظرياته الميتافيزيقية التى تستند على مقولات هذا العالم.

فمن دراسته لموضوع الحركة وأحكامها يصل إلى المحرك الأول، ومن بحثه العلاقة بين الأسباب ومسبباتها أو العلة والمعلول يصل إلى تقرير نظرية السببية. فإذا كان العلم الطبيعى يتوخى التعليل بالأسباب وموضوعه الموجودات بما هى أجسام... فإن العلم الإلهى يتوخى الارتقاء إلا مالا يمكن أن يكون له من غيره سبب، فهو الواحد اللامتناهى واجب الوجود بنفسه الذى لا يمكن أن يكون قد استفاد الوجود من غيره.

وهكذا يمكن القول بأن العلم الإلهى جوهرى مثل العلم الطبيعى عنده، إذ يبحثا فى تفسير وجود ما يوجد، وتبرير ما يعرض لهذه الموجودات بأسباب تفسر وتبرر وجود ظواهر الموجودات بما هى موجودات ضمن حدود العلم الإلهى، ويتعامل مع الواجب والممكن والهوية والماهية والوحدة والكثرة والكمال والنقصان بمفاهيم ميتافيزيقية. وهنا نلمس العلاقة المنهجية الواضحة بين العلم الطبيعى من جهة، وعلم ما بعد الطبيعة من جهة أخرى، بحيث لا يمكن تحقيق مبادىء الطبيعة أو البرهنة عليها إلا فى العلم الأعلى أى العالم الإلهى(٨٧).

وهكذا فليس العلم الطبيعى عند الفارابى سوى مرحلة منهجية نحو العلم الإلهى، وهما معًا جوهر الحكمة التى هى عنده التفسير والتبرير بالأسباب والعلل، وليست الفلسفة عنده سوى علم الأسباب البعيدة التى بها وجود سائر الموجودات، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب وذلك أن نتيقن بوجودها، ونعلم ما هى وكيف هى وأنها وإن كانت كثيرة

فإنها ترتقى على ترتيب إلى وجود واحـد هو السبب فى وجود تلك الأسباب البعيدة وما دونها من الأسباب القريبة وأن ذلك هو الأول(٨٨).

وهكذا يكون لدينا علـم إلهى طبيـعى محـكم وهو العلم الذى وضعـه أرسطو ولكنه أصـبح مصطبـغًا اصطبـاغًا قويًا بالأفـلاطونية المحـدثة على يد الفارابى وفلاسفة الإسلام بعده(٨٩).

* * *

المصادر والمراجع

١ - ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، جـ١، ص٢٤٧.

٢ - الفارابى: تحصيل السعادة ص٣٦، فلسفة أرسطوطاليس ص٧٠.

٣ - د. محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص٢٠٣.

٤ - د. صالح. خ. الحمارنة: كتاب إحصاء العلوم والمنهج العلمى، ص٥٧ (ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية).

٥ - الفارابى: تحصيل السعادة، ص٥١.

٦ - الفارابى: ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ص١٩.

٧ - د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص٨١، ثورة العقل ص٤١.

٨ - الفارابى: تحصيل السعادة، ص٣٦.

٩ - الفارابى: رسالة فى العقل، ص٥٠.

١٠ - الفازابى: إحصاء العلوم ص٢٨، وأيضًا تحصيل السعادة ص٨٨، الحروف ص٢٢٦.

١١ - د. محسن مهدى: التعاليم والتجربة والتنجيم. ص٢٦٧ (ضمن الفارابى والحضارة) وأيضًا د. عثمان أمين: نصوص فلسفية ص٥٩ - ٦٠.

١٢ - الفارابى: فصوص الحكم ص٤٣.

١٣ - تحصيل السعادة ص٧ (وقد قسم الفلاسفة البرهان إلى برهان علة، وبرهان دلالة فبرهان الدلالة أو البرهان الإنى سمى كذلك

لأن الحد الأوسط فى البرهان لا بد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فى الذهن أى علة للتصديق بثبوت الأكبر للأصغر فيه. فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة فى الخارج أيضًا فهو برهان "لمى" لأنه يعطى اللمية فى الخارج والذهن، وهذا على العكس من البرهان الإنى الذى يعتبر إنية النسبة فى الخارج دون لميتها. "لويس جارديه" مادة البرهان. بدائرة المعارف الإسلامية مجلد ٧ عدد ٥٠ ص١٤٦ وما بعدها" ومعنى هذا أن الاستدلال من المعلول على العلة يعد برهانًا إنيًا وعكسه يعد برهانًا لميًا.

١٤ - الفارابى: تحصيل السعادة، ص٥٢.

١٥ - فصوص الحكم ص٣٤ - ٣٥.

١٦ - جواب مسائل سئل عنها ص٦٢ - ٦٣، فصوص الحكم ص٤٢.

١٧ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل، ص١١٣، ص١١٦.

١٨ - إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، جـ١، ص٣٥.

١٩ - المرجع السابق: ص٤٩.

٢٠ - الفارابى: تحصيل السعادة، ص٥٠.

٢١ - دائرة المعارف الإسلامية مجلدًا ص٤١٠.

٢٢ - الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، ص٢٢.

٢٣ - د. محسن مهدى: الألفاظ المستعملة فى المنطق ص١٠٤.

٢٤ - كلام أبى نصر فى تفسير كتاب المدخل. تحقيق عمار الطالبى ص٩٧.

٢٥ - د. محسن مهدى: الألفاظ المستعملة فى المنطق ص١٠٧.

٢٦ - د. محسن مهدى: الحروف ص١١٥.

٢٧ - الفارابى: المسائل الفلسفية والأجوبة ص٥٥ - ٥٦.

٢٨ - انظر الفصل السابق هامش ص ٧.

٢٩ - الفارابى: مقتطفات من كتاب إحصاء الإيقاع تحقيق د. عثمان أمين ص٢٨٤. (ضمن الفارابى والحضارة) ويعلق د. عثمان أمين على ذلك بقوله أنه ربما يكون هذا النقد الفارابى أحد الأسباب التى أدت بالفلاسفة الذين جاءوا بعد الكندى يكادون يهملون ذكره بالكلية فلا يرجعون إلى كتبه وأقواله ولا يشيرون إلى آرائه رغم أنها كانت مشهورة ذائعة ويبدو أن تاريخ الفلسفة من الكندى إلى الفارابى هو تاريخ انتقال الفكر الفلسفى من طور التقليد إلى طور البحث والابتكار د. عثمان أمين، نصوص فلسفية ص٦١ - ٦٢.

٣٠ - د. محسن مهدى: التعاليم والتجربة فى التنجيم والموسيقى. ص٢٦٥ - ٢٦٦ (ضمن الفارابى والحضارة).

٣١ - د. عاطف العراقى: المنهج النقدى ص١٨.

(*) معنى التأريخية هو إبراز علاقات الفيلسوف الفكرية مع التاريخ الإنسانى عامة أى إبراز عملية الدور الذى قام به الفيلسوف فى تاريخ تأثر به وأثر فيه. وهى تختلف عن التاريخ الذى يعنى تدوين الأحداث فى أى ميدان من ميادين العلم أو المعرفة أو الصناعة أو الفن... إلخ، د. عزيز الحبابى. من تاريخ الفارابى إلى تأريخيته ص١٤٦ - ١٤٧.

٣٢ - انظر كتاب الفارابى: الجمع بين رأيى الحكيمين، حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص٩٩: ص١٠٦، أيضًا. د. جعفر آل ياسين: الينابيع الأولى للفكر العربى فى فلسفة الفارابى ص٣٨٥ (ضمن الفارابى والحضارة).

٣٣ - الدوميلى: العالم عند العرب ص١٧٩.

(S.) Munk, Melanges de philosophie Juive et Arabe P. 343.

٣٤ - د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص٨٤.

٣٥ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص١٠٢، حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص١٢٠.

٣٦ - حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢، ص١٢٠.

٣٧ - جوزيف الهاشم: الفارابى، ص٤٤.

٣٨ - د. سامى النشار، عباس الشربينى: فيدون وكتاب التفاحة - ص٢٤٣.

٣٩ - د. عاطف العراقى: المنهج النقدى، ص٢٠.

٤٠ - طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ١، ص٣٩٤.

٤١ - عثمان شاهين: المنهج عند الفارابى ص١٢٣ (ضمن الفارابى والحضارة).

٤٢ - د. محمد عابد الجابرى: مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابى ص٣٧٤: ٣٧٦ (ضمن الفارابى والحضارة).

٤٣ - الشيخ مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثانى، ص٧١.

٤٤ - رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطو جـ١ ص٣٦٨ - ٣٧٠ (رسائل الكندى الفلسفية)، د. الأولوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى ص١٨٦.

وانظر أيضًا: د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية ص١٨٦.

٤٥ - كتاب الجواهر الخمسة جـ٢ ص٨ (رسائل الكندى الفلسفية).

٤٦ - د. عثمان شاهين: المنهج عند الفارابى ص١٢٣.

٤٧ - د. عثمان أمين: إحصاء العلوم ص٥٣، الدوميلى: العلم عند العرب ص١٨١.

٤٨ - الفارابى: إحصاء العلوم، ص٥٣.

٤٩ - المرجع السابق: ص٥٣ - ٥٤ وأيضًا د. عثمان شاهين: المنهج عند الفارابى ص١٢٠.

٥٠ - ابن صاعد الأندلسى: طبقات الأمم ص٥٣.

٥١ - انظر الفصل السابق ص٣١ (وقد استندنا فى وجهة نظرنا هذه على ما ورد فى كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق "حيث يقول أن الإحصاء أجدر أن يسمى إحصاء للعلوم لكنه لا يكون صاحب مذهب فى تصنيف العلوم وترتيبها أما التصنيف والترتيب فقد ورد فى كتب أخرى كتحصيل السعادة، والتنبيه على سبيل السعادة (فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص٧١).

٥٢ - الفارابى: التنبيه على السعادة ص٢٠ - ٢١.

٥٣ - الفارابى: تحصيل السعادة ص٥٧ - ٦٠.

٥٤ - الفارابى: الجمع بين رأيى الحكيمين ص د.

٥٥ - د. الألوسى: دراسات فى الفكر الإسلامى ص٢١٧.

٥٦ - د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص٦٥.

٥٧ - أفلاطون: الجمهورية. الكتاب السابع ص٢٩٥.

٥٨ - الفارابى: كتاب الملة ص٤٦.

٥٩ - يرى بعض الباحثين ومنهم "د. الألوسى" أن تقسيم الفارابى للعلوم على هذه الصورة إنما يعكس الحالة الاجتماعية للمجتمع الذى كان يعيش فيه حيث بلغ الاستقطاب الطبقى أوجه وذلك لأن الفارابى وغيره من فلاسفة الإسلام قد اعتبر العلم النظرى أهم من العلم العملى وأفضل لأنه يطلب لذاته ولأنه الواسطة للانتقال إلى معرفة الله والفلسفة الأولى وهنا يبرز احتقار العمل والكسب لأنهما كانا مقرونين بالعمل العبودى، كما تبرز سيطرة الفكر المثالى والمرحلة الدينية الميتافيزيقية معًا حيث اعتبر العلم الذى يتناول الله والأسباب القصوى للموجودات هو العلم الأسمى، وأعطيت العلوم الطبيعية التى موضوعها المادة والحركة المرتبة السفلى من العلوم النظرية كما أعطى للمنطق والرياضيات منزلة أعلى من العلوم الاجتماعية والسياسية (دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص٤١ - ٤٢)، بينما يرى البعض الآخر أن الفارابى عندما حدد موضوعات العلوم بدأ بالعلم الإلهى وأعقبه بالعلم الطبيعى وهو علم قاعدى يعتمد على التكامل على علمين أساسين هما المنطق والرياضيات كما أن تتابع العلوم أتى مصحوبا بـ"إما" مما يجعلنا نشعر أن كل علم فى نفس المرتبة التى لمجموع العلوم الأخرى

ويؤلف معهـا مجموعة واحدة مـتلاحمة "إلاهيات - طبيـعيات - رياضيات" وفى مقابل هذه المجموعة يرد علم السياسة بمعنى العلوم الإنسانيـة وهنا يستعمـل الفارابى "أو" عوضًا عن "امـا" مما يؤكد تصنيف الفارابى للعلوم بأنها نظرية، وعملية (محمد عزيز الحبابى. من تاريخ الفارابى إلى تأريخيـته ص١٥٧). وإذا حاولنا من جانبنا ترجيح إحدى وجهتـى النظر لرجحنا وجهة النظر الأولى ذلك لأن فكرة الأفـضل والأشـرف كـانت تسيـطر على منهج الفـارابى فى مختـلف القضـايا التى عالجـها، وعلى سـبيل المثال عنـدما تناول "مبـادىء الموجودات الطبـيعـية (الصورة، والمادة) أعـطى الصورة أفضليـة على المادة، كما أن الفارابـى فى كتابه "ما ينبـغى أن يقدم قبل تعلم الفـلسفة" حدد الـغاية من التفلسف بأنهـا معرفـة الخالق تعالى وأنه العلة الـفاعلة لجمـيع الأشياء، وانه المرتب لهـذا العالم بجودة وحكمـته" ص١٩. وهذا يدل على أنه يقصر الفلسـفة على القسم الإلهى. كـما قال فى "التعليـقات" الحكمة معـرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاتـه بالكمـال" ص٩. فـمرتـبة الـعلم الإلهى فى التعليم بعد العلم الطبيعى وإلا فهو متقدم فى الوجود ولذلك سمى الفلسفة الأولى. تحصيل السعادة ص٥٩ - ٦٠ وانظر أيضًا أغراض الحكيم فيما بعـد الطبيعة ص٢ - ٣. تلخيص ما بعـد الطبيعة ابن رشد ص٧.

٦٠ - عمر الدسوقى: إخوان الصفا ص٣٩.

٦١ - د. ماجد فـخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامـية ص١٨٣، أيضًا د. الألوسى. دراسات فى الفكر الإسلامى ص٢٢٧.

٦٢ - الفارابى: إحصاء العلوم، ص٩١.

٦٣ - المرجع السابق: ص٩٥.

٦٤ - الفارابى: أغراض ما بعد الطبيعة ص١ - ٢، الجمع بين رأيى الحكيمين ص٢، إحصاء العلوم ص٩٦ - ٩٧.

٦٥ - الفارابى: التعليقات ص٢٢.

٦٦ - د. حسام الألوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى، ص٢١٠.

٦٧ - إحصاء العلوم ص٩٦ - ٩٧.

٦٨ - د. الألوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى ص٢١٠، كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ص٨٦، رسالة فى كمية كتب أرسطو ص٣٦٨ (ضمن. رسائل الكندى الفلسفية).

٦٩ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٨٨.

٧٠ - تحصيل السعادة: ص٥٨، الحروف: ص٦٨ - ٦٩.

٧١ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٩٣، وأيضًا تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد: ص٢ - ٣.

٧٢ - التعليقات: ص٢٥ - ٢٦.

٧٣ - العلم الإلهى مصطلح أطلقه المفكرون العرب مستعينين على قسم من كتاب أرسطو الباحث عن العلة الأولى من كتاب "الحروف" أو "مقالة اللام" وتعود هذه التسمية إلى أحد أتباع مدرسة أرسطو، ويدعى أندروبنقوس حين عنى بترتيب كتب المعلم الأول فوجد لواحد منها ثلاثة أسماء هى: (الحكمة - الفلسفة الأولى - العلم الإلهى). تؤلف ثلاث مباحث كبى هى (مبادىء المعرفة، والأمور

العامة للوجود، والثالث الألوهية أى الوجود). وهى مباحث تؤلف علمًا واحدًا يقع بعد الطبيعيات فى الترتيب فأطلق عليه اسمًا مأخوذًا من مكانه وهو لفظ ما بعد الطبيعة. ويقول "ابن رشد" أما رتبته فى التعليم فبعد العلم الطبيعى ويشبه أن يكون إنما سمى هذا العلم ما بعد الطبيعة من مرتبته فى التعليم وإلا فهو متقدم فى الوجود ولذا سمى الفلسفة الأولى. أما فى العصر الوسيط فقد أصبح ما بعد الطبيعة علمًا يرمى إلى استكشاف العلة الأولى والمبادىء التى تعم جميع الموجودات، ومبادىء السلوك الأخلاقى للإنسان. وفى العصر الحديث تعددت معانى هذا العلم ولكنها تدور جميعًا على معنى المطلق (المعجم الفلسفى ص١٩٨ يوسف كرم) وقد أطلق عليه الكندى علم الربوبية (د. أبو ريده رسائل الكندى الفلسفية هامش ص٤٤). كما عرف الفلسفة الأولى بأنها علم الحق الذى هو علة كل حق "كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ص٩٨". أما الفارابى فقد أطلق عليه "علم ما بعد الطبيعة" (التعليقات ص٢٣، تحصيل السعادة ص٦٠) كما أطلق عليه مسمى العلم الكلى... فإذن العلم الكلى واحد فينبغى أن يكون العلم الإلهى داخلاً فى هذا العلم) (أغراض ما بعد الطبيعة ص٢).

٧٤ - الفارابى: النكت ص٧١.

٧٥ - الفارابى: إحصاء العلوم ص٩٥، أغراض ما بعد الطبيعة ص٣.

٧٦ - لويس غارديه: فلسفة الفكر الدينى جـ١، ص١٨٨.

٧٧ - الفارابى: إحصاء العلوم ص١٠٠.

٧٨ - إحصاء العلوم: ص١٠٠ - ١٠١.

٧٩ - ابن سينا: النجاة ص١٥٨.

٨٠ - تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص٤.

٨١ - الفارابى: التعليقات ص٢٣.

٨٢ - الفارابى: إحصاء العلوم ص١٠٠ - ١٠١.

٨٣ - الفارابى: تحصيل السعادة ص٦٢ - ٦٣.

٨٤ - لا شك أن مفهوم لطبيعة يعتبر من المفاهيم الغامضة والصعبة لأنه من الصعب تحديد أصل واحد أو حتى عدة أصول للأشياء، فما زال العلم رغم الإمكانيات الهائلة والتقدم التكنولوجى حائرًا بين أشد التصورات خيالاً وأكثرها واقعية (ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية ص١٨٧) وقد عرفها الفارابى بأنها مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مريدة (عيون المسائل ص١٠، الدعاوى القلبية ص٦) وهذا التعريف يطابق أحد تعريفات "أرسطو" للطبيعة بأنها مبدأ لحركة الشيء أو سكونه على أن تكون موجودة فيه مباشرة وبالذات وليس بالعرض (الطبيعة - سانتهلر ص١٢٣) وهذا التعريف كما يقول "أبو البركات البغدادى" تعريف شامل (المعتبر فى الحكمة. القسم الطبيعى ص٥ - ٦)، الآثار العلوية ص١٢٩، د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص٩١)، وقد ذكر Gollingwood أن أرسطو قد استخدم هذا اللفظ (طبيعة) فى عدة معان متشابهة فهو يعنى الأصل أو الميلاد، ويعنى كذلك المادة التى منها الأشياء، كذلك يطلق على مصدر الحركة والتغير فى موضوعات الطبيعة ويطلق أيضًا على الصورة والماهية... إلخ The idea of nature P. 82 فلوطرخس والآراء التى ترضى بها الفلاسفة ص٩٦ ضمن أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوى).

٨٥ - الفارابى: أغراض ما بعد الطبيعة ص١ - ٢.

٨٦ - إدولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ص٢٣٣.

(*) ومعنى الذاتية هى تلك التى هى عين الماهية وليست زائدة عليها، أما المبادىء الأولية فتعنى تلك المبادىء التى هى سابقة على حلول الأعراض ورابطة بين الأعراض والماهية وما هى إلا مبادىء "د. جعفر آل ياسين". فيلسوفان رائدان ص١٠١.

٨٧ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص٨٩ - ٩٠.

٨٨ - الفارابى: فصول منتزعة ص٥٢.

٨٩ - لويس غارديه: فلسفة الفكر الدينى جـ١، ص١٨٨ من الترجمة العربية، وانظر أيضًا د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٢٢.

***