

الفصل السابع

نصوص في فلسفة الفارابي العقلية

أولا : العقل في كتاب الفارابي تحصيل السعادة

ثانيا : العقل في كتاب الفارابي المدينة الفاضلة

ثالثا : العقل في كتاب الفارابي الحروف

رابعا : العقل في كتاب الفارابي الجمع بين

رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو

النص الأول

من كتاب تحصيل السعادة

للفارابي

حقيقه وعلق عليه

د. جعفر آل ياسين

أولاً : العقل في كتاب الفارابي تحصيل السعادة .

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

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

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

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

ومبادئ الوجود أربعة : ماذا وماذا ، وكيف وجود الشيء ، وعماسا وجوده ، ولماذا وجوده . فإن قولنا عماسا وجوده ربما دل به على المبادئ الفاعلة ، وربما دل به على المواد ، فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة ، ومن أجناس الموجودات ما لا يمتنع أن لا يكون لوجوده مبدأ أصلا وهو المبدأ الأقصى لوجود سائر الموجودات .

ويؤكد الفارابي في هذا النص من كتاب تحصيل السعادة على أن

المعرفة بالعلل والمبادئ طريق الوصول إلى اليقين فيقول :

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

وفي هذا الكتاب حاول الفارابي الإجابة على السؤال : كيف تكون مبادئ التعليم أسبابا
لعلمنا بمبادئ الوجود :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أولا : تستعمل تلك المبادئ القريبة لمبادئ التعليم ويرتقي منها إلى علم مبادئها .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فيتين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشيء منها مادة أصلاً وإنما ينبغي أن يفحص في كل واحد منها ماذا وكيف وجوده ، ومن أي فاعل ولماذا وجوده فلا يزال يفحص هكذا إلى أن ينتهي إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلاً من هذه المبادئ ، إنه المبدأ الأول لجميع الموجودات ويكون هو الذي به وعنه وله وجودها بالأثناء التي لا تدخل عليه نقصاً أصلاً بل بأكمل الأثناء التي بها يكون الشيء مبدأ للموجودات .

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

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

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

مفهوم القوة الفكرية عند الفارابي ووظيفتها :

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

ويحدد الفارابي وظيفة القوة الفكرية في تمييز الأشياء وإدراك ماهيتها ومعرفة أغراضها ولذا فهو يقول :

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

وأكمل ما تكون القوة الفكرية متى كانت إنما تستنبط أنفع الأشياء في تحصيلها ، وربما كانت خيراً في الحقيقة وربما كانت شراً ، وربما كانت حيرت مظنونة إنما حيرت ، فإذا كانت الأشياء التي تستنبط هي الجميلة والحسنات ، وإذا كانت الغايات شروراً كنت الأشياء التي تستنبط بالقوة الفكرية شروراً أيضاً وأموراً قبيحة وسيئات .

وإذا كانت الغايات حيرت مظنونة كانت الأشياء النافعة في حصولها وبلوغها حيرت أيضاً مظنونة .

وفي أقسام القوة الفكرية يقول الفارابي:

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

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

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

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

ومعني ذلك أن : الفضيلة الخلقية عند الفارابي لا توجد ولا تتحقق بالفعل إلا بالتعاون مع باقي الفضائل وخاصة الفضيلة الفكرية والتي بها (تكون وتكمل)

بأقي الفضائل وفي مقدمتها الفضيلة الفكرية التي يستتبط بها ما هو الأنفع والأجمل.

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

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

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

فتكون الفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية الرئيسة والفضيلة الخلقية الرئيسة والصناعة الرئيسة غير مفارق بعضها بعضا وإلا احتلت هذه الأخيرة ولم تكن كاملة .

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

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

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

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

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

فإذا كان كذلك فالفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية العظمى والفضيلة الخلقية العظمى والصناعة العملية العظمى إنما سبيلها أن تحصل فيمن أعدها بالطبع وهم ذوو الطباع الفاتحة العظيمة القوى جدا .

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

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

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

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

الفرق بين الخواص والعوام :

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

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

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

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

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

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

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

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

ويقال حكمة بشرية ، فإن الخلق بإفراط في صناعة ما يقال إنه حكيم في
تلك الصناعة ، وكذلك النافذ الرؤية والحنث فيها قد يسمى حكيمًا في ذلك

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

من هو الفيلسوف الكامل

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

النص الثاني

من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة

للفارابي

حقيقه وعلق عليه

د. على بو ملحم

ثانيا العقل في كتاب الفارابي أهل المدينة الفاضلة

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

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

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

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

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

أما التروعية : فهي التي تعرف بالإرادة ، والإرادة هي نزوع إلى الشيء الذي أدركناه بالحس أو المتخيلة أو الناطقة ، وحكمم بأخذه أو تركه أو في عمله أو علمه . والأعضاء المنفذة لما تقررته الإرادة هي الأعصاب والعضلات واليدين والرجلان وسائر أعضاء الحركة . هذا إذا كان الأمر فعلا . أما إذا كان ما تترع

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

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

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

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

ومعنى ذلك أن العقل الفعال كما يقول الفارابي : هو الذي يمنح القوة الناطقة شيئا من منزلته ، كمنزلة الضوء في البصر ، وحينئذ تحصل في القوة الناطقة المعقولات الأولى المشتركة عند جميع الناس : مثل الكل أعظم من الجزء والكميتان المتساويتان لكمية ثالثة متساويتان ، وبهذا يتحول العقل بالفعل إلى عقل مستفاد إذا حصل على المعقولات جميعا . وهكذا يميز الفارابي بين أنواع ثلاثة من العقل عند الإنسان هي : العقل الهولاني أو العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ، والعقل المستفاد هو الذي يصل بالعقل الفعال ويتلقى منه المعرفة .

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

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

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

ويربط الفارابي بين العلم والمعرفة العقلية وبين إمكان تحقيق السعادة ، وبين دور الإرادة والاختيار في اكتساب الفضائل الخلقية وخاصة المعرفة بالخير ، ويؤكد ذلك في كتاب تحصيل السعادة فيقول : فالإرادة هي نزوع إلى ما ندركه عن الإحساس والتحليل . أما الاختيار فهو نزوع عما ندركه عن روية ونطق . أما السعادة : فهي الخير المطلوب لذاته وليس وراءه خيرا أسمى منه وأبعد منه وهي الغاية التي ينشدتها كل إنسان ، ونحصل عليها بالمعرفة أو باستكمال عقولنا بالمعقولات ، والفضائل ليست سوى خيرات جزئية تمهد لبلوغ الخير الأعلى أو السعادة ، أما الشر فهو كل عمل يعوق عن السعادة إنه الفعل القبيح . وتدعي الهيئات والملكات التي تصدر عنها الأفعال الشريرة الرذائل والخصائص . وتحقق السعادة إذا أدركت بالعقل وتشوفت بالقوة التروعية وفعل ما ينبغي أن يفعل بآلات التروعية .

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

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

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

ويصف الفارابي طبيعة أحوال أهل المدينة الجاهلة وأقسامها : بأنها هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا حطرت لهم . وإن أرشدوا إليها لم يفهموها . ومن هنا اشتق اسمها أي من الجهل بالسعادة . فهؤلاء قد ظنوا السعادة قائمة بأشياء وهمية مثل الغني والذات والحرية والكرامة ، ومن ثم كانت أوصاف المدينة الجاهلة ست حسب الغاية التي اعتمدها في حياتهم وهي :

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

٢- المدينة الجاهلة البدالة : التي جعل أهلها غايتهم جمع المال والثروات .

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

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

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

٦- المدينة الجاهلة الجامعة أو الجماعية: وَهِيَ الَّتِي أَوْلَع أَهْلُهَا بِالْحَرِيَةِ فَهَامُوا بِهَا

وَاعْتَبَرُوهَا مَنتَهَى خَيْرِهِمْ

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

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

وأما النوع الرابع من المدن المضادة : فهي المدينة الضالة التي اعتقد أهلها الشرك في الله وأصحت اعتقادها فاسدة ويتوهم رئيسها أنه أوحى إليه ويلجأ إلى التمويه والخداع .

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

المعرفة بالوجود

و في مراتب الموجودات يقول الفارابي :

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

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

ويفيض من العقل الأول وجود الثاني فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث . وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ، والثالث أيضا وجوده لا في مادة وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع . وهذا أيضا لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما

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

القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها

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

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

المتخيلة ، وأن القوة المتخيلة ليس لها رواع أي قوى خادمة لها ، أو متفرقة في أعضاء أخرى ، بل هي واحدة وهي أيضا في القلب وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس . وهي بالصع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها وذلك أنها تفرّد بعضها عن بعض وترتك بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة تتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس .

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

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

دور القوة الفكرية في تحصيل المعرفة والعلم

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

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

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

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

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

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

— وعلى ذلك فإن السعادة : هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر . وليست وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها ، فإن الإحساس والتخيل والروية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقترن إلى ذلك تشوق إلى ما أحس أو تخيل أو روي فيه وعلم . لأن الإرادة هي أن تترع بالقوة التزوعية ما أدركت فإذا علمت بالقوة النظرية السعادة ونصبت غاية وتشوقت بالتزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تقبل بمعاونته المتخيلة والحواس على ذلك ثم فعلت بآلات القوة التزوعية تلك الأعمال والأفعال كانت أفعال الإنسان كلها خيرات وجميلة فإذا لم تعلم السعادة أو علمت ولم تنصب غاية بتشوق بل نصبت الغاية شيئاً آخر سواها وتشوقت بالتزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال بمعاونة الحواس والمتخيلة ثم فعلت تلك الأفعال بآلات القوة التزوعية كانت أفعال ذلك الإنسان كلها غير جميلة .

النص الثالث

من كتاب الحروف
للفارابي

حقيقه وعلق عليه

د. محسن مهدي

ثالثا : العقل في كتاب الفارابي الحروف

العقل والمعرفة البرهانية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

والخطابة ، فإذا أردنا أن نضيف النحو إلى شئ ما إليه إضافة من المعلومات
بالنحو أخذناه موصوفاً بجنسه فقلنا النحو علم للشئ الذي هو معلوم بالنحو .

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

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

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

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

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

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

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

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

وفي الفصل الثالث عشر من كتاب الحروف يتناول الفارابي معاني الجواهر وفيه يقول : والجواهر عند الجمهور يقال على الأشياء المعدنية والحجرية التي هي عندهم بالنوع والاعتبار نفيسة ، وهي التي يتباهون في اقتنائها ويغالون في أثمانها ، وقد يستعملون اسم الجواهر في مثل قولنا زيد جيد الجواهر ، ويعنون به جيد

الجنس وجيد الآباء وجيد الأمهات ، فالجوهر يعنون به الأمة والشعب والقبيلة ، وكثيرا ما يقولون فلان جيد الجوهر يعنون به جيد الفطرة التي بها يفعل الأفعال الخلقية أو الصناعية وبالجملة الأفعال الإرادية .

فإن الإنسان إنما يفطر على أن تكون بعض الأفعال الإرادية أسهل عليه من بعضها الآخر لأن ماهية الشيء الكاملة إنما هو ، وبصورته إذا كانت في مادة ملائمة معاضده على الفعل الكائن عنها . فإذا كان كذلك فإن الفطرة التي كان الناس يعنون بقولهم الجوهر إنما هي ماهية الإنسان وهي التي بها الإنسان بالفعل ، فإذا كان إنما يعنون بالجوهر ماهية الإنسان ، كان ذلك جوهر زيد أو آباءه أو جنسه ، وأيضا فإنهم يظنون أن آباءه وأمهاته وبنسبه الأقدمين هم مواده التي منها كون ، ويظنون أن مواد الشيء مهي كانت جيدة كان الشيء جيدا ، فهم يعنون بالجوهر ههنا أيضا مواد الشيء ويرون أن ماهية الشيء بمادته فقط وآخرون يرون أنها بأجزاء ماهيته.

وعن مفهوم الجوهر عند الفلاسفة يقول الفارابي : وأما في الفلسفة فإن الجوهر يقال على المشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلا ويقال على كل محمول عرف ما هو المشار إليه من نوع أو جنس أو فصل وعلى ما عرف ماهية نوع من أنواع هذا المشار إليه وما به ماهيته وقوامه ، وقد يقال على العموم على ما عرف ماهية أي شيء كان من أنواع جميع المقولات وعلى ما به قوام ذاته ، وهو الذي بالتمام بعضها إلى بعض تحصل ذات الشيء ، وهي التي إذا عقلت يكون قد عقل الشيء نفسه ، وهو الذي بالتمام بعضها إلى بعض يحصل ذلك الشيء .

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

والجوهر في الفلسفة على ضربين : أحدهما الموضوع الأخير الذي ليس له موضوع أصلا والثاني ماهية الشيء ، أي شيء اتفق مماله ماهية ولا يقال الجوهر على غير هذين ، فإن المادة والصورة هما ماهية ثلاثية ، حين يضير الجوهر على ثلاثة أنحاء : أحدها : ما ليس له موضوع من المقولات أصلا ولا هو موضوع لشيء منها اللهم إلا أن يكون لإضافة ما ، فإنه ليس يعرف شيء أصلا أن يوصف بنوع منها . والثاني : ما ليس له موضوع من المقولات أصلا وهو موضوع بجمعها . والثالث : ماهية أي شيء اتفق مماله ماهيته من أنواع المقولات وأجزاء ماهيته . فيعرض ما هنا أيضا أن يكون الجوهر إما جوهرًا بالإطلاق وإما جوهرًا لشيء ما .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

النص الرابع

من كتاب

الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي

وأرسطو طاليس

للشيخ الإمام الملقب بالمعلم الثاني

أبي نصر للفارابي

وهو يحتوي على رسائل ومقالات هي :

- (١) المقالة الأولى : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو .
- (٢) المقالة الثانية : في أغراض الحكيم من كتاب الحروف (ما بعد الطبيعة)
- (٣) مقالة : في معاني نعقر للمعلم الثاني الفارابي .
- (٤) رسالة لأبي نصر فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .
- (٥) عيون المسائل لأبي نصر الفارابي .
- (٦) رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها .
- (٧) نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم .

رابعا : العقل في كتاب الفارابي الجمع بين رأى الحكيمين

المقالة الأولى في العقل ومبادئ المعرفة

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

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

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

المقالة الثانية : في أغراض الحكيم

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

الميتافيزيقا " علم ما بعد الطبيعة "

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

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

المقالة الثالثة في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي

وفيها يقول الفارابي : اسم العقل يقال على أشياء كثيرة

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

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

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

والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق .

والخامس الذي يذكره في كتاب النفس .

والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المقالة الرابعة : رسالة لأبي نصر الفارابي

فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة

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

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

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

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

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

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

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

المقالة الخامسة : عيون المسائل لأبي نصر الفارابي

تناول الفارابي في هذه المقالة مسألة أنواع العقول وكيفية صدور العقول عن العقل الأول ، ومسألة الوجود الطبيعي بين الوجود والإمكان ، ومفهوم الحدوث ، والصدق المنطقي ومدى اليقين به ، وتقسيمه لواجب الوجود ، وفي ذلك يقول : العلم ينقسم إلى تصور مطلق ، كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس ، وإلى تصور مع تصديق كما يتحقق كون السموات ، والعلم بيان العالم محدث .

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

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

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

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

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

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

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

ويلزم من هذا أن لا يمكن أن لا يكون ، ولا حاجة به إلى شئ يمد بقاءه ولا يتغير من حال إلى حال . وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشئ غيره ، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية ، وإذن ليس يقال عليه كم ولا متي ولا أين وليس بجسم .

وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجود ، ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ، ولا ضد له . وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض ، وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحدة وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الأول والمعشوق الأول . ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذي يوصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة . والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده .

ولكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة ، ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصدنا ، ولا يكون له معرفة قصد الأشياء ولا صدور الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه .

فإذن علمه علة لوجود الشئ الذي يعلمه ، وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الأشياء ، وبمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي ويدفع عنها العدم مطلقا لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة .

وهو علة المبدع الأول . والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشئ الذي ليس وجوده لذاته إدامة لا يتصل بشئ من العلل غير ذات المبدع ، ونسبة جميع

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

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

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

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

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

الخاتمة

لا شك أن نظرية الفارابي في العقل والمعرفة قد تجاوزت بالفعل حدود المعارف والآراء التي قدمها كل من أفلاطون وأرسطو ، بل وكثير من فلاسفة العرب والعديد من فلاسفة العصر الحديث أيضا ، هذا رغم تأثره واستفادته الكبيرة مما قدمه فلاسفة اليونان وغيرهم من معارف وآراء حول طبيعة العقل ودوره ، ومدى إمكان قيام المعرفة العقلية وطبيعتها ، وأهمية تحقيق التوازن بين المعقول والموجود .

ولقد أثبت الفارابي أن المعرفة العقلية وحدها هي السبيل إلى الوصول إلى اليقين سواء في المعارف الطبيعية أو النظرية أو حتى المعارف الإلهية المتعلقة بالنبوات وغيرها . وكان تأثير هذه الآراء التي قدمها الفارابي كبيرا في العديد من الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، وكذلك علماء الكلام الذين استفادوا كثيرا من آراء الفارابي في المنطق ومقولات اليقين العقلي ، وهذه النتيجة تتوافق كثيرا مع ما ذهب إليه أستاذا الدكتور / عاطف العراقي في كتابه مصطلحات وشخصيات حيث أثبت أن الفارابي قد تأثر في فلسفته بالعديد من المصادر الدينية والأفلاطونية ، وأنه كان لديه القدرة على الانتقاء والاختيار بين تلك المصادر والاتجاهات ، والمزج بينها بدقة ، وهو ما ظهر واضحا في محاولته الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، أو بين الفلسفة والدين ، وأن الفارابي قد قال بنظرية في مراتب العقول والتي تسمى بنظرية الفيض أو الصدور ، أي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو العقل الأول ، ثم يصدر عن هذا العقل الأول عقل ثان وهكذا.

ولهذا فنحن نؤيد ما ذهب إليه أستاذا الدكتور عاطف العراقي عن فلسفة الفارابي العقلية وأثرها الواضح في من جاءوا بعده وقوله : إننا نجد لدى الفارابي ونظريته في المعرفة اتجاهها اشراقيا واضحا عند بحثه في الصفات الإلهية وفي العقل الفعال ، وعلاقته بالعالم

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

إن نظرية المعرفة العقلية التي قدمها الفارابي قد تميزت بميزات وسمات عدة في مقدمتها الصدق واليقين ، والعمق والتأثير ، والفاعلية والاستمرار ، والقوة والثبات والجلدة ، كما أنه أعلى من قيمة العقل ومعارفه بدرجة كبيرة ، وجعل العقل البشري أفضل وأعلى قوى النفس المدركة ، واستطاع تجديد وسائل استخدام مقولات العقل بطريقة عملية أكثر منها نظرية ، ليس هذا فحسب بل جعله مساوياً للوجود البشري ، وجعل اليقين العقلي طريقاً ممهداً لتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة .

كما استطاع الفارابي تحديد مجالات وحدود وأبعاد المعرفة العقلية في مختلف العلوم النظرية والعملية ، ولذا جاءت نظريته المعرفية شاملة لمختلف الأبعاد المعرفية والاجتماعية والخلقية والروحية ، إلى جانب ذلك فقد نجح الفارابي في تجديد مبادئ ومقولات المعرفة الراهنية التي توصل إلى اليقين بطريقة عملية أكثر منها نظرية ، وأنه نجح في إثبات تكامل الحقيقة ووحدها ، وأثبت مدى أهمية ولزوم الرهان العقلي في تحقيق غايات الإنسان وتقرير ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان والمجتمع بالفعل . كما أثبت أن المعرفة الفلسفية بالوجود العام هي التي تقدم مقولات ومعايير الصدق اللازمة التي تحقق اليقين والسعادة للإنسان .

أما الأبعاد الرئيسية التي تميزت بها نظرية الفارابي في المعرفة العقلية فهي :

البعد العلمي : ويتمثل في الإقرار بوجود العلم بالمبادئ الأولى ومقولات البرهان العقلي ، ووجوب العلم بأحوال النفس والبدن ، وإثبات أن المعرفة وحدها لا تكفي للوصول إلى اليقين ولا إلى الغاية القصوى التي هي السعادة والكمال ، إذ لا بد من توافر القصد والإرادة والسعي إلى الأعمال بالعلم والتدريب من أجل اكتساب الخبرات اللازمة لتحصيل كافة العلوم والمعارف ، ولهذا كان يردد مقولته : إن تمام العلم العمل ، وأن العلم هو القدرة التي تخلق كل شيء ، ودليل ذلك أنه يكفي أن يعلم العقل الأول الشيء لكى يوجد ، وكلمة يعقل العقل الأول ذاته يحدث ميلاد جديد لعقل جديد وعلم جديد.

وفي نظريته في المعرفة العقلية قدم الفارابي مسررات التمييز بين البرهان الفلسفي بوصفه العلم بالكلية والذي يتميز بالإطلاق ، وبين البرهان العلمي المتعلق بوجود الشيء والذي يقع بالتجربة لا بالاستقراء ، فالبرهان العقلي هو الذي يقدم الأحكام الأولية والمعايير المنطقية التي تميز بها بين الحق والباطل وبين الظاهر والباطن.

ولقد ظهرت بعد الفارابي تأثيرات واضحة وإيجابية في آراء العديد من الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفته العقلية والمنطقية وخاصة في البعد العلمي الذي قدمه الفارابي والذي ظهر بوضوح في فلسفة العديد من المفكرين العرب خاصة ابن سينا في المشرق وابن رشد في المغرب العربي ، كما امتد تأثيره إلى بعض فلاسفة العصر الحديث من أصحاب الاتجاه العقلي والمثالي ، كما ظهر تأثير فلسفة الفارابي واضحاً في سيادة الاتجاه العقلي عند فلاسفة العرب وعلماء الكلام وأصحاب التأويل الذين استفادوا كثيراً من تقسيم الفارابي للعلوم والمعارف

، وأهمية تطور أنماط التفكير ومناهج البحث العلمي ، وزيوع المنهج التكاملي الذى يجمع بين مختلف وسائل المعرفة الحسية والعقلية والبرهانية وكيفية الاستفادة منها بصورة متكاملة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفارابي نظرية في كيفية الاهتمام بالإنسان وإثبات أن غاية الإنسان والفكر والوجود واحدة.

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

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

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

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

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

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

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

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

الفكر العربي الحديث في اعتماده على العقل والمعرفة العلمية، ومنهجيته في الانطلاق والتطلع نحو مستقبل أفضل.

المصادر والمراجع

أولاً : مصادر البحث العربية :

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

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

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

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

٥- الفارابي : أبو نصر : نص التوطئة والفصول الخمسة والمقولات والعبارة . تحقيق د. رفيق العجم ج١ دار المشرق بيروت ١٩٨٥ .

٦- الفارابي : أبو نصر : كتاب القياس ، وبه القياس الصغير على طريقة المتكلمين وكتاب التحليل والأمكنة جـ ٢ تحقيق وتقديم د. رفيق العجم . دار المشرق بيروت ١٩٨٦ .

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

٨- الفارابي : أبو نصر : كتاب إيساغوجي والفصول الخمسة والمقولات والعبارة والقياس . تحقيق وتقديم د. ماجد فخري ، دار المشرق بيروت ١٩٩٤ .

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

١٠- الفارابي : أبو نصر : كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق . تحقيق د. محسن مهدي المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٦٨ .

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

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

١٣- الفارابي : أبو نصر : ابن باجة ، تعليقات في كتاب بارى أرمنياس ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي تحقيق د. محمد سليم سالم . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ .

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

١٥- الفارابي : أبو نصر : مجموع في السياسة . من تراث الفقه السياسي
الإسلامي . تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم أحمد . مؤسسة شباب الجامعة
بالأسكندرية ١٩٨٢ .

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

١٧- الفارابي : أبو نصر : التنبيه على سبيل السعادة . مجموع رسائل الفارابي .
طبع حيدر آباد الدكن ١٣٩٥هـ .

١٨- الفارابي : أبو نصر : كتاب السياسة المدنية ومبادئ الموجدات . تحقيق
د. فوزى مترى نجار . المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٤ .

١٩- الفارابي : أبو نصر : كتاب فصول متزعة . تحقيق د. فوزى مترى نجار .
دار المشرق بيروت ١٩٦٨ ، الطبعة الثانية . المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٧١ .

ثانياً : المراجع العربية :

- ١- ابراهيم السامرائي : الفارابي وعلم النحو . ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية . بغداد ١٩٧٥ .
- ٢- ابراهيم السامرائي : الفارابي وعلم اللغة . ضمن بحوث مهرجان الفارابي . بغداد ١٩٧٥ .
- ٣- ابراهيم بيومي مذكور : الفارابي والمصطلح الفلسفي . الفصل الأول ضمن الكتاب التذكري ، أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته . المجلس الأعلى للثقافة ١٩٨٣ .
- ٤- ابراهيم محمد ابراهيم صقر : مشكلات فلسفية . دار الفكر العربي ١٩٩٧ .
- ٥- أحمد فؤاد الأهواني : أصول نظرية المعرفة عند الفارابي . مجلة الأزهر ج ٤ القاهرة ١٩٤٩ .
- ٦- السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني : شرح المواقف في علم الكلام . تحقيق أحمد المهدي . مكتبة الأزهر ١٩٧٦ .
- ٧- السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني : كتاب التعريفات . تحقيق عبد المنعم الحفني . دار الرشاد ١٩٩١ .
- ٨- إلياس فرح : الفارابي . مطبعة المرسلين اللبنانيين . بيروت ١٩٣٧ .
- ٩- جعفر آل ياسين : الينابيع الأولى للفكر العربي في فلسفة الفارابي . ضمن المهرجان الألفي للفارابي بغداد ١٩٧٥ .

١٠- جعفر آل ياسين : الكندي والفارابي فيلسوفان رائدان . دار الأندلس
بيروت ١٩٨٠.

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

١٢- حنيف لويس : ديكرات والعقلانية . ترجمة عبده الحلو . منشورات
عويدات بيروت ١٩٨٨ .

١٣ جورج شحاتة قناتى : الفارابي في الفكر اللاتيني إبان القرون الوسطى .
الفصل الثامن ضمن الكتاب التذكارى : أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية
لوفاته . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ .

١٤- جوزيف الهاشم : الفارابي . منشورات المكتب التجارى بيروت ١٩٦٨ .

١٥- حسن حنفي : الفارابي شارحا أرسطو . الفصل الثالث من الكتاب
التذكارى . أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته . المجلس الأعلى للثقافة
القاهرة ١٩٨٣

١٦- حسين أتان : نظرية الخلق عند الفسارابي ، منشورات وزارة الإعلام العراقية
بغداد ١٩٧٥ .

١٧- حسين على محفوظ : الفارابي في المراجع العربية . ضمن كتاب الفارابي
والحضارة ، المكتبة الوطنية بغداد ١٩٧٥

١٨- حسين على محفوظ : أثر احصاء العلوم في نشوء دوائر المعارف وظهر
الموسوعات . المهرجان الألفى للفارابي بغداد ١٩٧٥

- ١٩- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريذة . لجنة التأليف والترجمة ط ٣ ، ١٩٥٤ ، ط ٤ دار النهضة العربية ١٩٨١ .
- ٢٠- راشد البراوى : قادة الفكر الإسلامى فى ضوء الفكر الحديث ، الفصل الثانى بعنوان المعلم الثانى وحكومة الفلاسفة . النهضة المصرية ١٩٦٩ .
- ٢١- ابن رشد : أبو الوليد محمد بن أحمد : تلخيص كتاب النفس . تحقيق وتقديم احمد فؤاد الأهوانى . النهضة المصرية ١٩٥٠ .
- ٢٢- ابن رشد : أبو الوليد محمد بن أحمد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . تحقيق محمد عمارة . دار المعارف القاهرة ١٩٨٣ .
- ٢٣- روجيه ارنالديز : ما وراء الطبيعة والسياسة فى تفكير الفارابى . ترجمة د. أكرم فاضل . مجلة المورد م ٤ بغداد ١٩٧٥ .
- ٢٤- زاهدة ابراهيم : تصنيف العلوم عند العرب . ضمن المهرجان الألفى للفارابى . منشورات وزارة الإعلام العراقية بغداد ١٩٧٥ .
- ٢٥- زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى . دار الشروق القاهرة ١٩٨٢ .
- ٢٦- زينب عفيفى شاکر : فلسفة اللغة عند الفارابى . دار قباء القاهرة ١٩٩٧ .
- ٢٧- سعيد زايد : المدينة الفاضلة عند الفارابى . ضمن بحوث المدن الفاضلة ، مجلة الأعلام بغداد ١٩٦٦ .
- ٢٨- سعيد زايد : الفارابى . سلسلة نوابغ الفكر العربى . دار المعارف القاهرة ١٩٨٠ .

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

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

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

٣٢- سهر فضل الله أبو وافية : الفلسفة الإنسانية فى الإسلام . دار النهضة العربية القاهرة .

٣٣- سهيل قاشا : الفارابى والمدينة الفاضلة . مجلة المورد بغداد ١٩٧٥ .

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

٣٥- ابن سينا : أبو على الحسين : الشفاء والطبيعات والنفس . تحقيق جورج قنوتى . سعيد زايد . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ .

٣٦- صبيح صادق : الفارابى وأثره فى الفكر الأوروبى . مجلة المورد بغداد . ١٩٧٥ .

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

٣٨ — عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية . دار المعارف القاهرة
١٩٩٣

٣٩ — عاطف العراقي : تحليل كتاب الحروف للفارابي . ضمن كتاب الفلسفة
العربية والطريق الى المستقبل . دار الرشد ١٩٩٨ .

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

٤١ — عبد الجبار داود البصرى : مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في
الشعر . المهرجان الألفى للفارابي ببغداد ١٩٧٥ .

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

٤٣ — عبد الحميد درويش : الفلسفة الاعتقادية في الإسلام . مكتبة وهبة القاهرة
١٩٩٢ .

٤٤ — عبد الكريم المراق : الإلهيات عند الفارابي . منشورات وزارة الاعلام
العراقية ببغداد ١٩٧٥ .

٤٥ — عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة . حياتهم وآراؤهم . دار الفكر اللبناني
بيروت ١٩٨٧ .

٤٦ — عثمان أمين : الفارابي صاحب المدينة الفاضلة . مجلة العربي الكويت
١٩٦٣

٤٧— عثمان عيسى : المنهج عند الفارابي . ضمن بحوث المهرجان الألفى للفارابي . بغداد ١٩٧٥ .

٤٨— علي عبد المعطى : الفارابي بين الفكر السياسى اليونانى والاسلامى . الفصل الثانى من كتاب الفكر السياسى فى الإسلام شخصيات ومذاهب . دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٩٠ .

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

٥٠— فاروق سعد : مع الفارابي والمدن الفاضلة . دار الشروق القاهرة ١٩٨٢ .

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

٥٢— فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان . النهضة المصرية . القاهرة ١٩٧٧ ، وطبعة مكتبة مصر بعنوان نظرية المعرفة ١٩٩١ .

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

٥٤— لويس جارديه والأب جورج قنواتى : الفارابي بين الإسلام والمسيحية . بيروت ١٩٦٧ .

٥٥— لويس جارديه : التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفارابي . المهرجان الألفى للفارابي . بغداد ١٩٧٥ .

٥٦— ماجد فخري : دراسات فى الفكر العربى . دار النهار . بيروت ١٩٧٧ .

٥٧— ماجد فخري : فلسفة الفارابي الخلقية وصلتها بالأخلاق النيوقماخية .
الفصل السادس من الكتاب التذكارى . ألقى الفارابي تصدير الدكتور مذكور .
الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٣ .

٥٨— محمد البهى : الفارابي الموفق والشارح . الفصل الثانى من الكتاب
التذكارى تصدير الدكتور مذكور فى ذكرى الفارابي . الهيئة المصرية العامة
للكتاب ١٩٨٣ .

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

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

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

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

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

٦٤— محمد مصطفى حلمى : مع الفارابي الفيلسوف الروحى . مجلة الكاتب .
القاهرة ١٩٦١ .

- ٦٥— محمود أحمد الحفنى : الموسيقى الكبير . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٥ .
- ٦٦— محمود زيدان : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين . دار النهضة العربية . بيروت ١٩٨٩ .
- ٦٧— مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو . دار قباء . القاهرة ٢٠٠١ .
- ٦٨— مصطفى شاهين : الفارابى ضمن كتاب تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام . دار الثقافة . القاهرة ١٩٨٠ .
- ٦٩— مصطفى عبد الرزاق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى . الهيئة العامة لقصور الثقافة . القاهرة ١٩٤٥ .
- ٧٠— مصطفى غالب : الفارابى . الدار المصرية اللبنانية . مكتبة الهلال . القاهرة ١٩٨٥ .
- ٧١— ناجى التكريبى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام . دار الشؤون الثقافية بغداد ط٣ ١٩٨٨ .
- ٧٢— ناجى معروف : مكانة الفارابى فى الحضارة العربية الإسلامية . مهرجان الفارابى . بغداد ١٩٧٥ .
- ٧٣— هربرت ماركيز : العقل والثورة . هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية . ترجمة الدكتور فؤاد زكريا . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٩ .
- ٧٤— هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة مروة قبیس . مطبعة عويدات بيروت ١٩٧٧ .

٧٥- هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ : ج ١ العقل في التاريخ . ترجمة إمام
عبد الفتاح إمام . دار التنوير ١٩٨٣ .

٧٦- يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية . النهضة المصرية
١٩٦٦ .

٧٧- يوحنا قمير : الفارابي . سلسلة فلاسفة العرب . المطبعة الكاثوليكية .
بيروت ١٩٥٤ .

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

- 1- Robbert hamui : Al-farabi`s Philosophy and it`s influence on scolasticism. Sydney 1928.
2. Ibrahim Madkour : Abu Nasr Al-Farabi : History of Muslim Philosophy , Pakistan.
3. Ibrahim Madkour : La place d`Al-Farabi :dans l`ecole Philosophique Musulmane , Paris 1934.
4. R. Hammond : The Philosophy of Al-Farabi. N.Y, 1944.
5. M. Saghir Hasan : Al-Farabi Political Philosophy. Pakistan Philosophical journal vol 1,3 , 1958.
6. M. Saghir Hasan : Al-Farabi Political Views, Pakistan Philosophical journal vol 4 , 1959.
7. D.M. Dunlop : The Fusul. Al-Madani of Al-Farabi , Cambridge, 1961.
8. Manuel Alonso : Al Madina Al Fadila de Abu Nasr Al-Farabi, Al Andalus, 1961, another ed, 1962.
9. Rescher, Nicholas : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, Pittsburg, University press 1962.
10. Rescher, Nicholas : Al-Farabi, Short Commentary On Aristotle`s Prior Analytics, London 1963.
11. Mohsen Mahdi : Al-Farabi, History of political philosophy, Chicago, 1963.
12. Mohsen Mahdi : Al-Farabi Abu Nasr Mohammed : Encyclopedia International , New York , 1963.
13. N.A Bertman : Al-Farabi and the concept of happiness in Medieval Islamic philosophy, 1970.

14. Russell: The Problems of philosophy . Oxford University press , London 1912 ch. 5
15. Russell: Our Knowledge of The External world. Allen and Unwin , London 1914. ch. 3
16. Russell: Logic Knowledge, edited by Marsh. Allend and Unwin, London 1956.
17. White A: The Nature of Knowledge. Rowman and Little wood New Jersey 1928.
18. Ryle: The concept of mind. Hutchinson University Library. London 1949. ch.2
19. Woozley A.D: Theory of Knowlegde, An Introduction Hutchinson, London 1950.
20. D. Pears: What is Knowledge. Allen and Unwin. London 1972.
21. O. Connor and Carr: Introduction to The Theory of knowledge The Harvester press, 1982.
22. A. White: The Nature of Knowledge, Rowman and Little wood 1982.
23. Dr. Fadil Zaki Mohammed: Foundation of Arabic Eslamic political Thought, Baghdad, 1944. ♦
24. Prichard: Knowledge and perceptions, Oxford 1950.
25. Ayer A.J: The Problem f Knowledge , London 1956.
26. Ayer A.J: Philosophy in twentieth century, London 1982.
27. L. Wittigenstien: Philosophical Investigations, Trans into English by E. Anscombe Oxford 1958.
28. Nicholas Reacher: The development of Arabic Logic Pittsburgh University press, 1964.

- 29.Griffiths A.P: Knowledge and belief, Oxford University press, London 1967.
- 30.Pears. D: What is Knowledge, Allen and Unwin, London 1972.
- 31.Popper, k. : Objective Knowledge, An Evolutionary Approach Oxford University press, London 1972.
- 32.Corunford, F.M: Plato's Theory of Knowledge, London, 1973.
- 33.Barkeley: A Treatise Concerning The principles of Human Knowledge, part I.
- 34.Lock: An Essay Concerning Human Understanding Book 2 ch.2
- 35.Le Prof: Dauory: Al Farabi Fondateur de la Philosophie Eslamique.