الفـــارابي

عنوان الكتاب : الفارابي
اسم المؤلف : قاسمجانوف
ترجمة : برهان الخطيب
تقديم : أ.د. حسين جمعة
اختيار : مالك صقور
سلسلة الكتاب الشهري (كتاب الجيب) رقم/90/ تشرين الثاني
الناشر : اتحاد الكتاب العرب
الإخراج الفني : وفاء الساطي

الحقوق محفوظة

لاتحاد الكتاب العرب

البريد الالكتروني: E-mail: aru@net.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت
http://www.awu.sy

قاسمجانوف

الفارابي

ترجمة: برهان الخطيب

تقديم: أ.د. حسين جمعة
اختيار : مالك صقور

سلسلة الكتاب الشهري (كتاب الجيب) رقم (90)

الفارابي العالم الموسوعي
(259/339هـ، 874 ـ 950م)

أ.د. حسين جمعة

أن يتحدث الناس قديماً وحديثاً عن أبي نصر الفارابي (محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ...) المولود في مدينة (فاراب) في (تركستان) عام (259هـ/874م) ـ غالباً؛ وإن قيل غير هذا ـ والمنسوب إليها؛ والمتوفى في مدينة دمشق في شهر (رجب) عام (339هـ/950م) أَمْر بدهي وعمل محمود، ولكن أن ينظر إليه من زاوية معرفية أو فلسفية، أو أدبية أو فنية دون زاوية فهذا شأن يحتاج إلى تدقيق وبعد في الرؤية فإذا كانت الحكمة تعني ـ عند بعض الدارسين ـ (فعل ما ينبغي على الوجه الذي ينبغي، في الوقت الذي ينبغي)(1) فإن الحديث عن الفارابي لا يستوي من دون الإشارة المركزة إلى ما كانت عليه بيئته من سعة المعرفة وانفتاحها على ثقافة

---

(1) مدارج السالكين 479/2.

الآخـر؛ فأكـدت ذاتهـا في طبيعتهـا العقليـة المتسـامحة؛ ومضـامينها الـتي تقبـل كـل مـا يفيـد المجتمـع العربـي. وهـذا منهج أصيل لدى العرب ـ حياة وثقافة ـ فمن منا ينسى إمارة بـني غسَّـان وانفتاحهـا علـى الحضـارة الرومانيـة؛ وكـذلك كـان اللخميّـون في انفتـاحهم علـى الحضـارة الفارسـية(1)... فالفـارابي دخـل أعمـاق العقـول والقلـوب بفلسـفته الهادئـة، وإبداعاتـه المبتكـرة؛ وسـكن الفـؤاد بمـا تركـه وراءه مـن مؤلفات وسيرة متفردة بطلب العلم؛ إذ انطبقت عليه مقولة: (اطلب العلم من المهد إلى اللحد)؛ وكلما ازداد معرفة ازداد شـغفاً بهـا؛ مـن دون أن تحملـه أجنحتهـا الخفّاقـة علـى تجـاوز واقعه، وفهم ما يدور فيه، ما جعله يسخّر الذاكرة الجمعية لخدمة الرسالة التي آمن بها، وهو ابن إرث حضاري ممتد في التاريخ، في الوقت الذي فتح عينيه وعقله على ثقافة الأمم والشعوب فكـان موسـوعة شـاملة، إذ أحـاط بفـروع عـدة مـن العلم والأدب والفن والفلسفة، والتاريخ والـرحلات... وهـو مـن أتقـن لغـات عـدة، مثـل (العربيـة واليونانيـة، والفارسـية، والتركيـة)؛ ودرس طائفـة شـتى مـن العلـوم والمعـارف والفنـون قبل أن يبلغ الخمسين من عمره في بخارى ومرو، وغيرهما،

---

(1) انظر الحياة الأدبية في العصر الجاهلي 45 ـ 49 و 54 ـ 55.

ومن ثم خرج ميمماً وجهه إلى (حَرّان) التي تتلمذ فيها على يد كبار علمائها فأخذ الطب والمنطق عن (يوحنا بن حيلان) ـ وكانت الثقافة اليونانية قد آلت إليها من (أنطاكية) إبّان خلافه المتوكل (232 ـ 247هـ/ 874 ـ 861م) ـ ثم ارتحل من حَرَّان برفقة عدد من علمائها مثل (ثابت بن قُرَّة) إلى بغداد في خلافة المعتضد (279 ــ 289هـ/ 892 ــ 902م) فأخذ المنطق والفلسفة عن (أبي بشر مَتَّى بن يونس) إذ كان في حلقته... بينما درس العربية على ابن السراج؛ وكذلك درس الفلك والكيمياء والموسيقى على يد علمائها؛ وبقي كذلك حتى انتقل إلى حلب (330هـ/ 941م) بعد فتنة بغداد إبان خلافة المقتدر؛ فاتصل بسيف الدولة، فأقام في كنفه، وأكرم وفادته، ثم راح يتنقل بين حلب ومدن الشام ولاسيما دمشق حتى سافر إلى مصر عام (337 ـ 338هـ/ 948م) ثم ما لبث أن رجع منها إلى دمشق عام (338هـ/ 949م)، ولكن القدر كان له بالمرصاد فمات على غير ما يشتهي إذ قتلته ـ على الأرجح ـ عصابة لصوص هاجمت دمشق قادمة من عسقلان التي تقع على الساحل الجنوبي من فلسطين وقبره معروف بجوار مقبرة (الباب الصغير)...

كان الفارابي قنديل العلم والمعرفة طلبهما حيث وجدهما حتى صار بحق صاحب اللقب الشهير (المعلم الثاني)

اعترافاً بما قدّمه للبشرية من شرح لفلسفة أرسطو؛ وبوصفه أحد حكيمين اعترف لهما البيهقي في كتابه (تاريخ حكماء الإسلام) بالتقدم والحكمة، فالحكماء أربعة؛ اثنان قبل الإسلام؛ هما (أرسطو وأبقراط) واثنان في الإسلام هما (أبو نصر، وأبو علي) يعنى الفارابي وابن سينا... وقد استحق ذلك بجدارة إذ حازت الفلسفة جماع قلبه؛ بمثل ما أخذت اللغة العربية المنزلة الرفيعة لديه، فكانت مقدمة على غيرها؛ فلا ريب أن يتفرغ للسان العربي ونحوه ما جعله يصل إلى الحكمة فيهما؛ وقد ساعده على طلب العلم واللغة والتأمل فيهما أنه عزف عن الإقبال على الشهوات، المعروفة، علماً أنه لم يتزوج ولم ينشغل بالأسرة، وكان يحب العزلة والتفكر، فكل عنايته موجهة للعلم والتأليف؛ إذ زادت مؤلفاته على مئة مؤلف فضلاً عن الرسائل التي زادت على الثلاثين، عدا عن الشروح والمداخل مثل (شروحه على منطق أرسطو) ومؤلفاته؛ ورسائله التي دافع فيها عن أرسطو وأفلاطون وإقليدس وبطليموس... وله كتب فيما وراء الطبيعة؛ وسبعة كتب في الموسيقى ومبادئ النغم والإيقاع وفن الشعر... كان خلاصة عطر الفنون الإبداعية التي ترتفع بالذوق العام؛ وتلهب المشاعر الجميلة، وبخاصة حين طوّر آلة (القانون) المعروفة، وقد عُدَّ أول من وصف آلة (الرباب) ذات

الوتر الواحد أو ذات الوترين المتساويين، كما عُدَّ سابقاً في وضع بعض المصطلحات؛ وأسماء الأصوات التي تستعمل اليوم.. ومن أسماء كتبه المشهورة (الموسيقي الكبير) الذي أفاد فيه من الثقافة اليونانية؛ ولم يهمل ما كان معروفاً في الوسط الإسلامي. وكذلك له ثلاثة كتب تتناول النفس الإنسانية؛ وستة في الأخلاق والسياسة. وكلها من النوع الذي يستجيب لبناء شخصية سوية تبتعد عن مفهوم الاستهلاك؛ وترتقي إلى مصاف عالية... ومن كتبه المشهورة (علوم الحياة، وآراء أهل المدينة الفاضلة، وتحصيل السعادة، وفصوص الحكمة، وأسماء العقل... وفصل في الطب، وآراء أهل علم المزاج والأوزان، والمدخل إلى الهندسة الوهمية، وتعليق النجوم...).

وحين وضع يده على العلاقة الصحيحة بين أرسطو وأفلاطون بوصفهما يبحثان عن الوجود من جهة استنادهما إلى المحسوسات؛ فإنه استطاع الوصول إلى كشف وحدة الحقيقة في ضوء تجريد المحسوسات؛ وكان متفرداً في هذا الأمر... فالحقيقة الطبيعية الفلسفية واحدة؛ وليس هناك تعدد أو تنوع في موضوع من الموضوعات وإنما هناك حقيقة واحدة لجوهر واحد؛ فواجب (الوجود عقل محض، يعقل ذاته بذاته؛ فهو عاقل ومعقول في آن واحد) كما كان

يقـول... فهنـاك موجـودات كـثيرة ممكنـة الوجـود لكنهـا موجودة بواجب الوجود؛ وإذا وجدت فبعلّة تحققت... وواجب الوجود ـ عند الفارابي ـ طبيعته عقل محض واحد من كل النـواحي والصـفات؛ أي إنـه جـوهر عقـل محـض يعقـل ذاتـه، وموضوع تعقله ذاته بخلاف ما يجري لنا... وإن كل من يعقل ذاتـه يفـيض عنـه عقـل أول بوصـفه واجـب الوجـود، وواحـداً بذاته لذاته على سبيل الضـرورة وليس الإرادة والقصـد كمـا يحدث مع الإنسان... ولذلك كله فليس هناك طريق للإنسـان أيـاً كـان الاتجـاه الـذي يسـير فيـه إلا أن يصـل إلى الحقيقـة الواحـدة. فالفـارابي يـرى أن فلسـفة أفلاطـون لا تختلـف في جوهرها عن فلسفة أرسطو، فكلاهما يبحث عن الوجود وإن كـان أفلاطـون يعـالج ذلـك مـن خـلال المُثُـل) وأرسـطو يعالجـه مـن خـلال (العلـل الأربعـة)... ولهـذا خصـص كتابـه (الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو)... بمثل ما اسـتطاع التمييـز بـين الموجـود الممكـن الوجـود؛ والموجـود الواجـب الوجـود... ومـن ثـم قـام بتفريـق دقيـق بـين الـنبي والفيلسـوف؛ فالفيلسـوف يعتمـد العقـل الفعَّـال ذا الطبيعـة الحسـية؛ علـى حـين يعتمـد الـنبي علـى المخيلـة الـتي تتلقـى المعـارف بـالوحي الإلهـي الـذي يتوسـط فيهـا (جبريـل) بـين الربوبيـة والنبـوة وأيـاً مـا يكـن اتجـاه الفيلسـوف أو الـنبي

فكلاهما يبحث عن الحقيقة الواحدة، وهذا ما أوضحه في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة).

ثم إن الفارابي كان سبّاقاً إلى قضايا معرفية وفكرية واجتماعية عدة؛ إذ سبق المفكر الفرنسي (جان جاك روسو) المتوفى عام (1192هـ/ 1778م) بوضعه لنظرية (العقد الاجتماعي)... فجميع الناس ينسبون هذه النظرية إليه بينما واضع أصولها الأولى هو (الفارابي) الذي سبق (روسو) بقرون عدة... فقد تحدث في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) عن الروابط الاجتماعية المشتركة بين المجتمعات الإنسانية كالاشتراك في اللغة والمنزل والصقع والمكان والشيم الطبيعية؛ وتشابه الملامح الجسدية... وجعل العدالة أعلاها. وإذا كان كتاب (الجمهورية) لأفلاطون يعتمد فكرة فلسفية؛ فإن كتاب الفارابي يستمد منه كثيراً من الآراء بمثل ما فعل في آراء أرسطو لكنه نزل بمدينته الفاضلة من الخيال إلى الواقع؛ وإلى عالم البشر الذين يحتاجون إلى التعاون والتفاعل كالجسم ((الكامل التام الذي تتعاون أعضاؤه لتحقيق الحياة والمحافظة عليها))... وإذا كان الفارابي قد استمد فكرة رئيس المدينة من أفلاطون فإنه جعله تام الأعضاء جيد الفهم والتصور والحفظ والذكاء والفطنة، كبير النفس محباً للصدق والكرامة، كارهاً

للكذب والظلم والقهر... ولذلك كله جعله كالقلب في الجسم؛ وهو أول ما يتكون فيه "ومن ثم تتكون بقية الأعضاء فيديرها القلب كذلك رئيس المدينة"... وبناء عليه فحينما تكون الرئاسة طبعاً وفطرة فهي تتكامل مع (الملكة الإرادية)، لأن "الإنسان يكون إنساناً قد استكمل عقلاً ومعقولاً بالفعل"... وإذا لم تجتمع الشيم كلها في الرئيس فلابد له من أن يسعى إليها؛ بوصفها الجوهر الصافي الذي يحاول المرء أن يتطلع إليه...

ولذا فإن ما يميز الفارابي ـ المفكر والفيلسوف ـ من غيره أنه مزج بين المنطق العقلي القائم على الجدل والقياس؛ والبرهان.... وبين روح الإيمان المستمد من الدين القويم؛ فرفض في رسائله صناعة التنجيم، وأظهر فساد علم أحكام النجوم؛ ومن تلك الرسائل (النكت فيما لا يصح من أحكام النجوم)؛ بينما كان يبحث عن علم الفلك وصناعة الكيمياء بحثاً علمياً يستند إلى المعطيات المعرفية العقلية والعلمية الصحيحة كما تبين لنا من كتابه ((شرح كتاب "المجسطي")) في علم الهيئة لبطليموس... وكذلك فعل في علم الكلام الذي يعده بعض الدارسين الغربيين رأس الفلسفة العربية الإسلامية، إذ دافع عن حقائق الدين الإسلامي بالعقل والمنطق منبعاً أساليب الفلسفة. أي إنه ربط علم الكلام بالفقه الإسلامي لذلك

عرف (علم الكلام) بقوله: "صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها بالأقاويل"؛ وكذلك يعدّ واضعاً لبدايات التصوف الإسلامي.

فالفارابي واحد من كبار علماء العربية وركن من أركان فلسفتها الإسلامية وواضع أصولها، فضلاً عن أنه عظَّم العلم والعلماء؛ ولم يجعل العلم تكسباً للمال؛ بل كان طلباً للحكمة والحقيقة. لذا لا يستطيع أحد أن يتجاوزه في الفلسفة والرياضيات بوصفه واضعاً لأصول (اللوغارتيم) وبيان علاقتها بالموسيقى؛ وكذلك كان في تصنيف العلوم ووضع مصطلحاتها الدقيقة... ثم كان من أعظم رجالات الإصلاح الاجتماعي؛ وترسيخ القيم النبيلة في المجتمع المستندة إلى المنطق السديد، والحرية العلمية المسؤولة، سواء في تفنيده لآراء خصومه؛ أم في الانفتاح على الثقافات وعدم الانسياق وراء مقولاتها، كيفما اتفق. ولم يرتق إلى ذلك لو لم يتزود بثقافة موسوعية جعلته علماً فرداً بين أقرانه؛ فهو العالم الموسوعي الذي جذب الأقلام إليه، وصاحب المنهج العلمي القائم على البراهين والحجج... ولعل هذا ما نجده في كتابنا الجديد الذي نقدمه للقارئ، راجين أن ينتفع به.

وليس للإنسان إلا ما سعى.

المصادر والمراجع

1 ـ إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها ـ أبو نصر الفارابي ـ تحقيق وتقديم عثمان أمين ـ القاهرة ـ ط3 ـ 1968م.
2 ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ـ أبو نصر الفارابي.
3 ـ الأعلام ـ الزركلي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ لبنان.
4 ـ تاريخ الأدب العربي ـ كارل بروكلمان ـ دار المعارف بمصر.
5 ـ الحياة الأدبية في العصر الجاهلي ـ د. عبد المنعم خفاجي ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط1 ـ 1992م.
6 ـ رسالتان فلسفيتان ـ أبو نصر الفارابي ـ تحقيق جعفر آل ياسين ـ بيروت ـ 1987م.
7 ـ رسالة التنبيه على سبيل العادة ـ أبو نصر الفارابي ـ تحقيق سحبان خليفان ـ عمان ـ 1987م.
8 ـ كتاب التعريفات ـ علي بن محمد الجرجاني ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ ط1 ـ 1983م.
9 ـ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ـ ابن قيم الجوزية ـ تحقيق محمد حامد الفقي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط2 ـ 1973م.
10 ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها ـ الإمام السيوطي ـ تحقيق محمد جاد عبد المولى وآخرين ـ دار التراث القاهرة ـ ط.3
11 ـ مقدمة ابن خلدون ـ عبد الرحمن بن خلدون ـ دار الجيل ـ بيروت ـ لبنان.
12 ـ الملل والنحل للشهرستاني ـ محمد سيد كيلاني ـ مصر.
13 ـ وفيات الأعيان لابن خلكان ـ تحقيق إحسان عباس ـ بيروت ـ 1977م.

مقدمـــة

اشتهر الشرق، منذ غابر الأزمان، بميله نحو التعابير المجازية، وأن لِلَقب "المعلم الثاني"، الذي عرف به واحد من أكبر مفكري العصر الوسيط ـ أبو النصر الفارابي، معنى رمزياً بالغاً. إنه يدل ـ أولاً ـ على مدى التقدير والإجلال، الذي أحيط به أرسطو، "المعلم الأول"، ويدل ـ ثانياً ـ على أن الفارابي كان أبرز أتباعه وأطولهم باعاً، فهل يعود هذا اللقب إلى كون أبى النصر قد وضع الكثير من الشروح على أعمال أرسطو، أم إلى أنه كان يجاري المفكر اليوناني الكبير في سعة اطلاعه وموسوعية معارفه، أم إلى إنه كتب مؤلفاً ضخماً، فريداً من نوعه، أتى فيه على كل تاريخ الموسيقى واستعرض كافة جوانبها ومناحيها؟ أغلب الظن أنه لقب بذلك لتلك الأسباب كلها مجتمعة.

وإن فهم هذه الظاهرة الثقافية الكبيرة لا يمكن من غير الإلمام بالخلفية التاريخية ـ الثقافية العريضة، مما يسمح برسم ملامح الفارابي كمفكر وعالم، بكل ما في شخصيته من عمق وغنى، ومن ثم بالوقوف على مكانته في تاريخ الفلسفة العالمية. ولقد أسهم مؤرخو الفلسفة والمستشرقون السوفييت بقسط بارز في دراسة التركة الفارابية. ومن هؤلاء: ب.غفوروف، س.غريغوريان، أ.سعدييف، وآخرون. كما تم التأكيد في المؤتمرات العلمية الدولية (عام 1975) المكرسة للذكرى 1100 لميلاد الفارابي على أصالة فكره، وجمعه بين عناصر العقلانية والديمقراطية والإنسانية ودوره البارز في الحضارة العالمية عموماً.

وسنحاول في هذا الكتاب تقديم تحليل لآراء أبي النصر الفارابي الفلسفية من وجهة نظر الماركسية اللينينية، فنبين منابعها ومضمونها، ونستعرض تأثير فلسفته على التطور اللاحق للفكر الفلسفي. وهو أول كتاب عن الفارابي أعد لدائرة واسعة من القراء. لقد كان الفارابي أحد أبطال العلم المقدامين الذين ناضلوا ضد "هيمنة

الخرافات وتسلط الرؤساء، الذين كتبوا تاريخهم بالدم، وفعلوا كل شيء من أجل طمس حرية الروح والقوانين الإنسانية النبيلة" (60، ص 12)*.

* هنا وفيما بعد يشير الرقم الأول إلى ترتيب المرجع في قائمة المصادر بآخر الكتاب.

الفصل الأول
الفارابي وعصره

أهم ما ينبغي الأخذ به بنظر الاعتبار عند استعراض سيرة أبي النصر الفارابي هو جمعه في شخصيته بين تقاليد ثقافية غنية ومتنوعة.

ولقد الفارابي عام 870م في إقليم فاراب، ببلاد ما وراء النهر، واسمه الكامل: أبو النصر محمد بن محمود بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي.

يقع إقليم فاراب ثقافياً وعرقياً عند التقاء آسيا الوسطى ذات الزراعة المستقرة ببوادي كازاخستان المركزية حيث الرحل وتربية الماشية، وتقطنه أقوام وقبائل متنوعة، ذات تقاليد وثقافات وعقائد مختلفة (الشامانية، الزرادشتية، النسطورية، والبوذية). وكان الوسط التركي

هنـاك قـد امتلـك أبجديتـه في ذلـك الحـين. وكانـت حيـاة الواحات قد انتظمت قبل الفتح العربي، وصار لها مركـز في تاريـاند (التي سميت فيما بعد: فاراب).

دخـل جنـوب كازاخسـتان في القـرن الثـامن دولـة الخلافة، فانتشر الإسلام في هذه البقاع، وفتحت المدارس. ومع مرور الزمن تتدهور سلطة الخليفة وولاته بتأثير القوى الانفصـالية: تصـاعد وعـى القوميـات وتململ الشـعوب المستضعفة من أجل نيل استقلالها. وراحت القبائل العربية تفقد مكانتها السابقة، لتحل محلها موجة جديدة من الخيالة الأتراك.

ولد الفارابي في عائلة قائد في الجيش التركي في إقليم فاراب، في بلدة وسيج، حيث تتصرم طفولته هناك. ويشير بعض الشواهد إلى أن الفارابي يغادر مهد الطفولة في شبابه، بينما يشير بعضها الآخر إلى أنه يفعل ذلك أعوام النضج، حيث يقارب الأربعين من عمره، فيتجه إلى المدن الحضرية حيث العلم والمعرفة، فيمر طريقه في بغداد وحران والقاهرة ودمشق وحلب وغيرها من مدن الخلافة العربية، فيعرف

الكثير، ويختبر الكثير، ويعيد النظر في الكثير من أمور الحياة.

يتصرم الجزء الأكبر من حياة وإبداع الفارابي في ربوع الخلافة العربية، وكانت المرحلة الأولى من قيام هذه الخلافة قد اتسمت بظهور وانتشار الإسلام وفتح سوريا وفلسطين والعراق وإيران ومصر، فيما ارتبط تشكل الخلافة العربية بالسلالتين الأموية (661 ـ 750) والعباسية (750 ـ 1262) اللتين طورتا اقتصاد الإمبراطورية العربية وثقافتها.

وكانت بغداد، عاصمة الخلافة العباسية، مركزاً غنياً للحياة الثقافية تنبع وتنتشر منها كل التيارات الروحية إلى أرجاء الخلافة، ولكل جامع فيها مكتبته تقريباً، حيث يجري حفظ الكتب وتدريس مضامينها إلى طلاب العلم. ولقد تعايشت العقائد ههنا، اليهودية والمسيحية والإسلام وكذا مذاهب الزندقة، في جو ترافدت فيه مختلف التقاليد الثقافية وأثر بعضها في بعض فتبدت عن قوة كبيرة. فيما أرست ثقافات مختلف الشعوب أساساً لتفاعل العقول فشحذها، فسموها فوق ضيق أفق التفكير المحلي.

وإن ما خطه يراع الفارابي عن مدينة الجماعة المتعاونة يخص بغداد بالذات.

"هي المدينة المعجبة والمدينة السعيدة. وتكون من ظاهر الأمر مثل ثوب الموشى الذي فيه ألوان التماثيل وألوان الأصباغ. وتكون محبوبة ومحبوبة السكنى بها عند كل أحد لأن كل إنسان كان له هوى وشهوة في شيء ما قدر على نيلها من هذه المدينة. فتنزع الأمم إليها فيسكنونها فتعظم عظماً بلا تقدير. ويتوالد فيها الناس من كل جبل وبكل ضرب من ضروب التزاوج والنكاح. ويحدث فيها أولاد مختلفي الفطر جداً، ومختلفي التربية والنشوء جداً. فتحصل هذه المدينة مدناً كثيرة لا متميزة بعضها عن بعض لكن داخلة بعضها في بعض، متفرقة أجزاء بعضها من خلال أجزاء البعض، لا يتميز الغريب بها من القاطن. وتجتمع فيها الأهواء والسير كلها، فلذلك ليس يمتنع إذا تمادى الزمان بها إن ينشأ فيها الأفاضل، فيتفق فيها وجود الحكماء والخطباء والشعراء في كل ضرب من الأمور" (4، ص 158).

ولكن، رغم الخير العميم المتخايل للعيان في مدينة الجماعة فإن الفارابي ينسب هذه الحاضرة إلى المدن "الجاهلة" وليس إلى المدن الفاضلة، وذلك للتضاد الحاد بين الخير والشر البارز فيها أكثر من أي مكان آخر سواها. إن سيرة الفارابي مدونة في المؤلفات التالية، وهي موضوعة في العهد الوسيط: "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" لابن إصيبعة (توفى عام 1269)، "أخبار العلماء بأخبار الحكماء" للقفطي (توفي عام 1248)، "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان" لابن خلكان (توفى عام 1281). وها نحن نسرد وصفاً موجزاً لسيرة الفارابي كما جاءت عند ابن خلكان.

من المعلوم أن الفارابي كان يجيد قبل سفره إلى بغداد اللغة التركية إلى جانب بعض اللغات الأخرى، ولكنه لم يكن يحسن العربي.ولقد حقق نجاحات مذهلة مع مرور الزمن بانكبابه على دراسة اللغات: فقد كان يعرف قبل وفاته أكثر من سبعين لساناً، فيما كان قد امتلك ناصية اللغة العربية في أثناء وجوده في بغداد، وانكب على دراسة مختلف العلوم، وقبل كل شيء علم المنطق، وكان المفكر والفيلسوف الأشهر في بغداد ذلك الحين هو أبو بشر متى بن

يونس، الذي بنى شهرته لا في بغداد حسب بل وفى كل المراكز الثقافية في أرجاء الخلافة العربية باعتباره المعقب الأكبر على إرث أرسطو في علم المنطق، فانضم الفارابي إلى تلامذته، وراح يدون بحرص كل كلمة تصدر عن أبي بشر متى يعلق بها على مؤلفات أرسطو في المنطق. إن تأثير معلم بغداد على الفارابي جد كبير حسب شهادات المعاصرين، وقد كان لأبي بشر متى أسلوب مرهف مدهش وآراء ثقافية دقيقة، نجح فيها بتجنب التراكيب الشديدة التعقيد في إرث المعلم الأول، جامعاً في نفس الوقت بين عمق التعبير وبساطته بمهارة. وقد استطاع الفارابي اكتساب هذه السمة منه كاملة، فكان في ذلك خير خلف لخير سلف.

يسافر الفارابي في فترة حياته ببغداد إلى مدينة حران للإحاطة ببعض أساليب المنطق الخاصة بين يدي المفكر المسيحي يوحنا بن حيلان، والذي ذاعت شهرته في العالم الإسلامي آنذاك. ثم يتعمق الفارابي بعد عودته إلى بغداد بدراسة آثار أرسطو، فيحوز على شهر في استيعاب القضايا التي طرحها الإغريقي العظيم في أعماله. وكان الفارابي قد ترك عبارة على نسخة من كتاب "النفس" لأرسطو تشهد

على صعوبة دراسة إرث أرسطو بالنسبة للمفكرين الناطقين بالعربية: "إني قرأت هذا الكتاب مئة مرة"إن القضية لما يتضح لم تكن متعلقة بالصبر النادر (لم يلبث هيغل أن علق على الفارابي بتهكم "يبدو أن له معدة جيدة جداً"(27، ص 105) الذي كان المفكرون الناطقون بالعربية يتجملون به عند دراسة الفلسفة الإغريقية، بل بخصائص العمل الفلسفي نفسه في ذلك الوقت، الذي كان يتميز بالتعليقات التفصيلية على كل أعمال المؤلفين الإغريق مما كان يتطلب معرفة كاملة للنص وتذكره حرفياً.

نتيجة لتنوع اهتمامات الفارابي العلمية تظهر رسالته "إحصاء العلوم" التي يعدد فيها حسب نظام دقيق علوم زمنه، ويحدد موضوع بحث كل منها. فيشهد معاصروه على أن لا مثيل لعمله هذا من قبل وإنه لازم لدراسة العلوم (15، ص 115).

يرحل الفارابي عن بغداد إلى دمشق، لكنه لم يستقر فيها، فقد كان يقصد مصر. ويذكر الفارابي في عمله المرسوم "كتاب السياسة المدنية" إنه بدأ الكتابة فيه في بغداد، وأنهاه في القاهرة (مصر). وبعد رحلة طويلة يعود

الفارابي إلى دمشق حيث يعيش فيها حتى آخر أيامه، ورغم أنه كان مقرباً ويحظى بالرعاية من قبل سيف الدولة الحمداني حاكم دمشق آنذاك، إلا أن الفارابي نادراً ما كان يحضر إلى البلاط مفضلاً العيش في عزلته، حيث كان يقضي أغلب أوقاته عند مجتمع ما أو في بستان، يعمل في كتبه، ويتناقش مع طلاب العلم. كان يكتب مؤلفاته على أوراق منفردة (ولذلك اتخذت شكل فصول ومدونات منفصلة عن بعض، ظل أثر بعضها باقياً أجزاء فحسب بينما لم ينه العمل في بعضها الآخر). كان الفارابي شديد الزهد، لا تتعدى متطلبات معيشته اليومية أكثر من أربعة دراهم، كان يستلمها يومياً من خزانة سيف الدولة. ومات الفارابي عن عمر ناهز الثمانين، ودفن خارج أسوار دمشق بالقرب من البوابة الصغيرة، وتفيد الأخبار أن سيف الدولة نفسه صلّى عليه.

إن السيرة المذكورة أعلاه لا تقدم تصوراً كاملاً عن حياة الفارابي، لكنها تؤشر رغم ذلك لحياة مفكر أصيل اتسمت بالإحساس بالجدارة والنزاهة وحب العلم، والنزوع إلى إنزال المعرفة إلى حيز الواقع، فالفضيلة النظرية عند

الفـارابي لا يمكـن أن تكـون مـن غـير فضـيلة عمليـة (4، ص 341).

إن ثقافـة الفـارابي الـتي اسـتوعبت في داخلـها تقاليـد ثقافيـة متنوعـة تشـهد علـى خطـل الفكـرة القائلـة بتمركـز الثقافـات أوروبيـة وأسـيوية. فهنالـك أمـاكن في مسـيرة تطـور ثقافـات مختلفـة لا تتطـابق فيهـا حسـب هـذه الثقافـات بـل ويقتبس بعضـها مـن الآخـر، ويـؤثر فيـه، ويرفـده، ويتصـارع معه؛ وإن التقاء الثقافات ليس متعدد الجوانب فحسـب، بل ـ والأهم من ذلك ـ فهو يعمل على تحفيز وإغناء بعضـها لـبعض. فـإذا عـالج بحـث أوربـي التوجـه موضـوعاً شـرقياً، ولنقـل تحديداً: الفارابي، فإن خطة البحث تتناول بالتأكيد مدى "استيعاب" هذا لأرسطو (وما إذا كان ذلك قد تم صحيحاً، عميقـاً، أو خطـأ، سـطحياً. ومـا إلى ذلـك وكـذا مـدى استطاعة أرسطو الذي أعيد وضعه من قبل الفارابي (أو عدم اسـتطاعته)، التـأثير علـى التطـور اللاحـق للفكـر الفلسـفي الأوروبـي. إن عمليـة "نقـل" الـتراث الإغريقـي لم تكـن عمليـة "حفـظ وصيانة" فحسـب بل وكانـت تماسـاً واقعيـاً لثقافـات مختلفة أنتج قيماً جديدة حسب المتطلبات التاريخية الجديدة.

إن جـذور الدراسـات ذات النزعـة المركزيـة الأوروبيـة تمتد في تربة الظروف التاريخية التي حولت بلدان الشـرق إلى هـدف للاسـتغلال الكولونيـالي، والـتي أنجمـت بنـاء فوقيـاً إيديولوجياً يبرر هذا الاستغلال ويعمل على تعزيزه. وما تـزال معالجة ثقافات الشـرق من موقع المتفوق تضغط على عقول المستشرقين الغربيين البرجوازيين، الذين يرون أن "التفكير الشـرقي" يتسـم ب"التصـوف والغمـوض" وينعـدم فيـه عمـق التفكير والمنحى العقلاني. ولا يتورع إيديولوجيو البرجوازية المعاصـرون مـن مغازلـة "الشـرق" ولكـن مـن أجـل إحيـاء التصوف القروسطي، وتكريس التوماوية أساساً للحضارة.

إن عمليات تمازج الثقافات مستمرة أبداً تتبدى عن قوة كبيرة تارة أو تتضاءل هذه تارة أخرى، تهدأ حيناً وتتدفق بالائتلاقـات حينـاً آخـر. وإنّ أول لقـاء للإغريـق بإنجـازات الشرق حدث في عهد الاخمينيين*.

* سلالة حكمت الدولة الفارسية خلال الفترة 558 ـ 330 ق.م. أشهر ملوكها داريوس.

وترتبط الموجة الثانية لتراكب الثقافات الأوروبية والشرقية بفتوحات الإسكندر المقدوني والعهد الهيليني، حين تداخلت في بعضها بعضاً التقاليد الثقافية للهند والعراق وسوريا وأرمينيا وجورجيا وآسيا الوسطى والشرق الأوسط. وتؤرخ الموجة الثالثة، القريبة إلى عصر الفارابي، بنزوح المسيحيين إلى المناطق الإسلامية ناقلين معهم الثقافة الإغريقية، والذين تبدوا أكثر من متلقين نجباء. فقام النساطرة السريانيون في البداية بتعريف الفرس الساسانيين بإنجازات العبقرية الإغريقية.

ولقد لعبت ههنا دوراً كبيراً مدرسة جند يسابور التي ترجمت فيها المؤلفات اليونانية في علوم المنطق والفلسفة والطب.

لقد أتيح للإغريق منذ القرن السادس قبل الميلاد التعرف عبر رحالتهم على إنجازات ثقافات شعوب الشرق. ويكتب مؤرخ العلوم ج. سارتون في هذا الصدد: "إنه لمن الساذج الاعتقاد أن العلم بدأ من بلاد الإغريق؛ فقد تمت التهيئة لـ"المعجزة" الإغريقية عبر آلاف السنين من العمل في مصر وبلاد الرافدين وغيرهما من المناطق ربما" (71، ص 9).

بينما تخللت الثقافة الإغريقية في الإمبراطورية التي أنشأها الإسكندر المقدوني عناصر من ثقافة الشرق، حيث حدث كما يقول سارتون (10، ص 4) اندغام بين الشرق والغرب. فيما ارتبط جنوب شرق أوروبا وشمال غرب إفريقيا وآسيا الغربية بأكثر من آصرة قوية بهذا القدر أو ذاك.

وما دامت الفلسفة تتمتع باستقلالية نسبية في تطورها ينبغي علينا إذن الأخذ في نظر الاعتبار، إضافة إلى القاعدة الاجتماعية ــ الاقتصادية والطبقية، بالظواهر الفوقية الثانوية، التي تشمل التقاليد وطريقة استيعاب التراث والاتجاهات الإيديولوجية المتعددة في العصر المرافق للموضوع قيد البحث. غالباً ما يرجع الفارابي في مؤلفاته إلى الفلاسفة الإغريق وفي مقدمتهم أرسطو ثم أفلاطون، كما يذكر الكلدانيين السريان، مديرا دفة موضوعه في مختلف الآراء والتيارات الفكرية لمعاصريه. فالمعرفة الفلسفية التي تستوعب في نظره كل الحكمة وكل أنواعها برزت عند الكلدانيين في العراق، ثم ظهرت عند المصريين، ثم انتقلت إلى الإغريق، ومنهم إلى السريان، فالعرب (4، ص 335).

ويلاحظ مؤرخ العلوم الإنكليزي ج. بيرنال (انظر 22) في صدد التغير الذي طرأ على مكانة الإغريق في عصر الخلافة العربية، إن الاهتمام بالحضارة اليونانية إنما كان نتيجة أكثر منه سبباً لتطور النشاط العقلي العاصف. ويحدد ج. بيرنال بدقة كافية أن "انتقال" التراث الإغريقي إلى الشرق في زمن الخلافة العربية إنما هو عود إلى بدء.

لقد ساعدت دولة الخلافة العربية (تنقل الفارابي في جميع أرجائها الرحيبة تقريباً) التي تميزت بتباين أوضاعها الاجتماعية ــ الاقتصادية وتنوع أجناسها، على اندماج التقاليد الثقافية ونشوء مراكز للحياة المدنية، وظهور "نمط لحضارة إسلامية عامة" (22، ص 234).

وينبغي الأخذ في الحسبان بأن العرب قد قابلوا شعوباً لها إنجازات ثقافية هامة، وإذا كانوا قد استطاعوا إخضاعها فإن ذلك تم نتيجة تضافر عوامل عديدة، منها إصابة الدولتين الكبريين آنذاك بيزنطة وإيران ــ بالخور حتى ذلك الحين بسبب الصراع المستمر بينهما.

لقد لعبت اللغة العربية دوراً كبيراً، يشبه دور اللغة اللاتينية في أوروبا، في عملية الاندماج الثقافية. وإن انتشار

لغة واحدة في مساحات شاسعة من الأرض، وانضمام شعوب ذات تقاليد ومستويات تطور مختلفة في إطار وحدة دينية ـ سياسية، وتعاظم تأثر الشعر الجاهلي العربي المفعم بالتفاؤل، إنما هي حصيلة الفتوحات العربية. وعند تقييم الحالة الحضارية لدولة الخلافة العربية في قمة ازدهارها السياسي (بداية القرن التاسع) ينبغي ملاحظة أن هذه الحضارة قد استمدت قوتها من تقاليد كل الشعوب المنضمة إلى كيان الخلافة، وبضمنها تلك الشعوب المتآلفة، وقيم الحضارة اليونانية.

لا ينبغي لانبعاث التقاليد الثقافية للعهد الجاهلي بطريقة ما أن يحجب عنا، عند تفحص العصر الذي عاش الفارابي فيه، تلك التطورات الاجتماعية ـ الاقتصادية، والثقافية والإيديولوجية، التي ارتبطت بقيام دولة الخلافة العربية والدين الإسلامي العالمي.

قبيل الفتوحات العربية وقيام إمبراطورية الخلافة ظهرت الإقطاعيات في مصر وفلسطين وسوريا وما وراء القفقاس وإيران وآسيا الوسطى فجرت إلى مدارها الفاتحين العرب.

ولقد توافق الدين الجديد، مع وجود الديانتين التوحيديتين الأخريين المستقرتين عند العرب، المسيحية واليهودية، وعملية التحول إلى المجتمع الإقطاعي، مع الاحتفاظ بعلاقات نظام الرق القائمة من قبل. ورغم أن عنصر التشدد (كما في كل دين آخر) كان قوياً فيه (بما في ذلك الدعوة إلى "الجهاد" ضد الكفار) إلا أن التسامح الديني ظل قائماً في جميع أرجاء دولة الخلافة تاريخياً حتى أواسط القرن التاسع. وكان معتنقو الأديان الأخرى، كالمسيحية واليهودية والزرادشتية، يعاملون فيها كما لو كانوا رعايا لدول أخرى. ولقد ساعد إبداء التسامح الديني على نجاح الفتوحات العربية من جانب، وأدى إلى هضم الثقافة الإغريقية وتمثلها من جانب آخر. إن قبول "اللجوء السياسي" لأناس مطرودين من بيزنطة لأسباب دينية قد أدى إلى تكوين علم لاهوت نسبي حوى في داخله عناصر تعامل نقدي مع التدين عموماً.

ينبغي المرور على كتاب الرازي (مات عام 912) "مخاريق الأنبياء" لأجل فهم الاختلاف الدائر حول الأديان، وبخاصة فيما يتعلق بالمعجزات التي أتى بها الأنبياء، ذلك

الكتاب الذي قراءته "تسحق القلب" و"تورث الكراهية نحو الأنبياء" (انظر 45، ص 166).

لقد أثرت الزرادشتية، بتصعيدها تناقض الخير والشر إلى أعلى الذرى الكونية، على المعتزلة الذين بحثوا في البداية في علاقة الله بالخير والشر في الكون؛ أي بتعاليمها حول قضية القدر.

وقام المعتزلة (الجاحظ أحدهم، ويقارنه ميتز بفولتير، معتبراً إياه مفكراً حراً؛ انظر المصدر السابق، ص 170) بمراجعة وجهات النظر المتقابلة في الإسلامية والمسيحية، مقارنين بين مسلمات الديانتين منطقياً، ليتوصلوا في النهاية إلى التشكيك حتى في الأحاديث النبوية.

وساعد قيام دولة الخلافة على تطور العلاقات الإقطاعية والملكية الإقطاعية في شكل ملكية دولة تشمل الأرض والماء، وملكية خاصة ("الملك")، وملكية مشروطة للأرض ("اقطاع"). لكن هذا عنى في نفس الوقت زيادة استغلال الكادحين، فيثما استشعرت ذلك الظلم بخاصة الشعوب غير العربية، مما كان دافعاً لتململ قطاعات عريضة من الجماهير، ونشوب تمردات فلاحية عديدة على

أساس ديني. وكان ذلك ظاهرة طبيعية جداً، بكلمات انجلس، في ظروف الهيمنة الإيديولوجية للدين. إن ظهور الفرق في الإسلام يرتبط بالتنوع الفكري فيه (تضمنه عناصر من المسيحية واليهودية، والحنفية وبعض التقاليد الجاهلية) وأيضاً بالمفاهيم الخيالية الشعبية حول المساواة و"الأخوة" بين جميع المسلمين (الذين أدوا دورهم في وحدة القبائل العربية وسياسة الفتوحات). وكان الحكام يستخدمونها لتضليل العامة. لقد رفع الشيعة والخوارج والخرمية (الذين تحدروا من المزدكية) شعارات العودة إلى "الإسلام الأول"، إلى ملكية الأرض العامة و"المساواة العامة". وتحت هذه الشعارات قامت حركتا أبي مسلم الخراساني والمقنع (776 ـ 783) وغيرهما. ولقد أدت هذه الحركات إلى إدخال بعض الإصلاحات على أوضاع الفلاحين، من ذلك اختفاء تطبيق حمل الرقع الرصاصية الإجباري على الرقبة، ما كان مكان سكنى الفلاح يثبت عليها كي لا يستطيع التهرب من دفع الضريبة.

إن استغلال الفلاحين الحرفيين بقسوة، واحتجاجات الجماهير في الحركات الفلاحية، والتمردات التحررية، قد

اقترنت بالتناقض مع تنامي القوى المنتجة وكذا تطور وسائل الإنتاج ونهوض الثقافة، التي دخلت متنا أساسياً في الحضارة العالمية تحت اسم "الثقافة العربية". وكان محتواها الأساسي أفكار وإبداعات مفكري وعلماء مختلف الشعوب الداخلة في دولة الخلافة العربية، الذين استجابت غالبيتهم لمتطلبات العصر فكتبت بالعربية وبشرت بالإسلام، مؤمنة بمثل تقدم الحضارة والعلم ووعي الذات البشرية لنفسها، فأبدعت أنظمة فلسفية واكتشافات علمية. لقد كان للحركات الاجتماعية للفئات الدنيا، وبخاصة الحركات القرمطية، تأثير ملحوظ على تشكل الآراء الفلسفية التقدمية. ولقد وضع القرامطة العقل بديلاً لطقوس وغيبيات الديانة الرسمية. وكانت هذه الحركة تضم الفلاحين والبدو الرحل والصناع بخاصة. ومنذ أواخر القرن التاسع قام هؤلاء بتمردات مناهضة للإقطاع في طبيعتها ضد الخلفاء العباسيين، مطالبين بمشاعية الأرض والمساواة العامة.

تعاطف البيروني وابن سينا ـ وارثا الفارابي ثقافياً ـ مع حركات القرامطة. ومن الصعب الحكم على تأثير القرامطة المباشر على الفارابي، إلا أنه يمكن التحدث عن

توافق فكري بين الطرفين، بخاصة ما يتعلق بقضية تفسير الدين، فجوهره الأصل ينبغي أن يكون ضابطاً أخلاقياً لحياة الناس وليس وسيلة للاستعباد.

ثم إن الإسماعيلية، في بداياتها كإيديولوجية لحركة جماهير الشغيلة القرمطية المناهضة للإقطاع، وجدت أساسها الفلسفي في العمل الموسوعي لأعضاء "إخوان الصفا" الذي تداخلت فيه مواضيع مستقاة من الفلسفة اليونانية والإبداعات العلمية في دولة الخلافة العربية في شكل موسوعي، وتجلت فيه بصورة تجريدية أفكار المساواة والرغبة في إنشاء دين عقلاني "نقي" قمين بإدارة جهاز الدولة وضبط سلوك الناس. ولقد اقتبس الفارابي من هذا العمل فكرة وإمكانية إنشاء مثل تلك الدولة بجهود الناس المستنيرين.

وبسبب العوامل المذكورة أعلاه فإن صياغة الإيديولوجية الدينية الرسمية كانت معقدة واستغرقت وقتاً طويلاً. فقد اتخذ الخليفة العباسي المأمون (813 ــ 833) مذهب المعتزلة ديناً رسمياً للدولة، فيما أملت هذا القرار عملية صعود سلالة العباسيين إلى السلطة، التي استخدمت

الحركات التحررية ضد السلالة الأموية، الخالصة عربياً، وأبدت مرونة أكبر في الميدان الفكري إزاء مذهب المعتزلة. وكانت قد تبلورت إبان السير الطبيعي لصياغة المعتقدات الإسلامية وتحولها إلى نظام سياسي، أفكار مضادة، مثل التشبيه والتنزيه، القدرية والجبرية. وقد ظهر مذهب المعتزلة على أرضية هذه النقاشات والاختلافات.

يمكن تفسير مواقتة ازدهار النشاط العلمي والترجمي لتحول مذهب المعتزلة إلى دين رسمي للدولة بالحالة السياسية التي ساعد مذهب المعتزلة فيها على وصول العباسيين إلى سدة الحكم. وكان المعتزلة قد خرجوا على "الأرثوذكسية" في الإسلام، ودعوا إلى حرية التفكير معترفين باستقلالية الإنسان وقابليته على أن يكون خالقاً للشر والخير، كما وقالوا بخلق القرآن. وبسرعة تنامت هذه الرؤية الجديدة للقرآن، فلم يكن لها أن تمنع رد الفعل المعاكس المستند إلى الإحساس الغريزي بتناقضها مع جوهر الإسلام. وأحس السلفيون ضرورة الذود عن مكان الإسلام بوجه موجة "البدع". فأدى ذلك إلى و ضع نظام لاهوتي توفيقي، دُعي بالكلام، وأتباعه بالمتكلمين.

وأصل إخوان الصفا دعوة المعتزلة إلى المعرفة الدنيوية، معدلين فيها، مؤكدين بأن جمعية العلماء تساعد في القضاء على "دولة الشر"، قاصدين بذلك الدولة العباسية. وقد أدخل إخوان الصفا إلى نظراتهم في مجالهم الفلسفي عناصر من الأفلاطونية الجديدة والأبيقورية والصوفية. بهذا الصدد ينبغي ذكر تصنيفهم الخاص بالعلوم اعتماداً على مبدأ الانتقال من البسيط إلى المعقد وتصوراتهم حول الروح الإنسانية والروح المطلقة، التي تشكل مادة روح كل الناس. وهنالك ثلاث نقاط في تعاليمهم تسمح باعتبار أتباعهم مفكرين أحراراً، وهي: 1 ـ نفي التشبيه، 2 ـ اعتقادهم بخلق القرآن، 3 ـ قولهم بحرية الإنسان وعدم ارتباطه بالقدر.

إلا أن الموجة المعاكسة سرعان ما برزت إلى الوجود، ونهض الإسلام "الصحيح" يدافع عن مواقعه، بينما أشاع المأمون، مع كل الاستنارة التي تميز بها، مذهب المعتزلة بحد السيف، وراح يطارد "الزنادقة" بقسوة. ثم تغيرت هوية "الزنادقة" في عصر المتوكل (847 ـ 861) رأساً على عقب، فأدين كل من انحرف عن السنة، أي منع كل تفسير حر لنص القرآن وكل تأويل للأحاديث النبوية. فأبو حامد

الغزالي (القرن الثاني عشر)، الذي جعل الصوفية (التي كانت قبل ذلك تياراً معارضاً إلى حد ما) تتلاءم مع "الأرثوذكسية"، يعتبر الفكر الحر وتأويل القرآن أموراً تتنافى مع السنة، لجأ إليها المبتدعة "وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها. فانشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة؛ فمنه نشأ علم الكلام وأهله" (28، ص 218).

كانت الاختلافات المذهبية ذات وزن في الجو الثقافي الذي أحاط بالفارابي ولكنها ليست العامل الوحيد المؤثر في نشاطه الإبداعي.

إذ ينبغي الأخذ في نظر الاعتبار هنا بأفكار الثقافة الإغريقية القديمة والهيلينيستية التي تسربت مع المسيحيين المهاجرين (السريانيون بخاصة). ويشهد على كثافة عملية تغلغل الفكر اليوناني فاستيعابه ازدياد عدد تراجم المؤلفات من اللغة اليونانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، ومن اليونانية إلى العربية والفارسية. وقد برز في هذا الميدان مبدعون وأفذاذ.

لقد حفز استيعاب المصادر اليونانية نشاط الفكر تلقائياً؛ فتشرع العقول في وضع البحوث الفردية في ميادين الطب والفلك (الضرورية للترحلات البحرية بخاصة مما جرى وصفه في حكايات "السندباد البحري") والرياضيات والفلسفة. بينما اتسمت علاقات الخليفة الواسعة مع الصين والهند وكل حوض البحر المتوسط لا بتبادل السلع والانجازات الآلية فحسب، بل وأيضاً بالمقارنة المثمرة لمختلف الأنظمة الفكرية القائمة آنذاك.

عندما يجري الحديث عن العهد الهيلينيستي يؤكد المؤرخون البرجوازيون على جانب واحد وهو تأثير الحضارة اليونانية على حضارة الشرق، متناسين التأثير المعاكس. وقد طرح الباحث السوفييتي ب.غفوروف رأياً مضاداً لذلك: "من المعلوم أن الحضارة اليونانية لم تنعكس في ما يسمى بالحضارة الهيلينيستية بصورة "خالصة"، بل كمزيج خاص من الحضارتين اليونانية والشرقية" (25، ص 100). في هذا المزيج يكمن تعقيد وتناقض العلاقات الاجتماعية ــ الاقتصادية والعرقية واللغوية والثقافية داخل دولة الخلافة. ويمكن القول عن حضارة هذه الدولة بأنها "نتيجة امتزاج

الانجازات الإبداعية للكثير من الشعوب، وبضمنها شعوب آسيا الوسطى" (نفس المصدر، ص 323).

ليس من الصواب تعظيم دور إحدى الحضارات على حساب الأخرى. فكل حضارة تتشرب في داخلها حضارة أخرى، ولكن هذا لا يعني إلغاء أصالة كل من الحضارتين. فإن إيضاح مصادر الحضارة العربية الإسلامية في الحضارات الإغريقية والفارسية والهندية، وغيرها من الحضارات، ليسمح بإبراز الملامح الأصيلة الخاصة بها. إن أصالة أية ثقافة إنما تكمن في تبني الأسس السابقة لها، واستثمارها للمتطلبات الجديدة والتطور اللاحق، بمعنى ظهور حضارة جديدة لم تكن موجودة في السابق. والحضارة التي تخلو من الأصالة والجدة غير قادرة على التأثير في التطور اللاحق. وإن أعمال العلماء المنحدرين من آسيا الوسطى كالفارابي والبيروني وابن سينا تشهد على أصالة الحضارة العربية الإسلامية، فقد قدم أولئك إسهامات كبيرة إلى الثقافة والحضارة العالمية.

"لقد عمت الغرب المؤلفات الطبية والرسائل الرياضية والجداول الفلكية والتراجم العربية من مختلف اللغات،

وظلت قروناً طويلة المراجع الأكثر مصداقية. كما أن دور الشرق لكبير أيضاً في تطور آداب أوروبا الغربية، حتى أنه توجد فرضية تفيد أن القافية إنما جاءت إلى الشعر الروماني من العربي" (نفس المصدر، ص 324).

اشتهرت في عصر الفارابي أسماء مثل إبراهيم ابن سنان، بعلم الرياضيات، والمسعودي بالجغرافيا، والطبري بالتاريخ. وكان المسيحيون السريان قد لعبوا بنشاطهم الإبداعي دوراً ذا شأن في إقامة صرح الثقافة العربية الإسلامية كما سبق أن ذكرنا، فهم بالذات من ساعدوا على تذليل حاجز اللغة على طريق استيعاب العرب للثقافة اليونانية.

بينما اكتسب المسيحيون السريان حتى لحظة ضمهم إلى دولة الخلافة العربية خبرة وافية في مجال ترجمة المؤلفات اليونانية في المنطق والفلك والطب والفلسفة إلى اللغة السريانية. وكان اهتمامهم بالترجمة قد نجم أثر انشقاق الكنيسة المسيحية، فشكلوا بعد انفصالهم عن الكنيسة الرسمية في القسطنطينية شيع النساطرة والمونوفية القائلين بطبيعة واحدة للمسيح وغيرهما، ومن أجل الدفاع عن

تعاليمهم راحوا يكونون لهم لاهوتاً وعلماً خاصين بهم، معتمدين في ذلك على أعمال المؤلفين الإغريق.

في "الفترة ما قبل العربية" تبرز في هذا السياق مؤلفات بروب (القرن الخامس) وسرجويه رأس العيني وبولس الفارسي (القرن السادس). وتبدأ في الفترة الممتدة بعد قيام دولة الخلافة العربية مرحلة تهيئة المادة الفكرية المكتسبة وترجمتها إلى اللغة العربية، ويبلغ هذا النشاط أوجه في أعوام حكم المأمون عندما يؤسس "بيت الحكمة"، وهذا أكاديمية خاصة في حقيقته لها هيأة من المترجمين والعلماء، ومكتبة وخزانة لحفظ الكتب. وبين المترجمين المجربين، الذين أعطوا زخماً لتطور الأدب المختلط والعلم في اللغة العربية، كان حنين بن إسحق (810 ـ 877) المنظم الرائع لعمل هذه الأكاديمية، وكذا ابنه اسحق بن حنين (توفى عام 910).

هنالك وجهة نظر تقر بوجود قنوات أخرى غير ما ذكرنا لتغلغل تركة الثقافة اليونانية. فالباحث الجيورجي المعروف ش.نوتسوبيدزه يؤكد أن تغلغل الفلسفة اليونانية في الشرق أمكن أن يتم عبر المؤلف المسيحي ذات الطبيعة

اللاهوتية ـ "الاريوباغيات" (القرن الخامس)، التي تجمع بين مبدأ التسليم بتعذر معرفة المبدأ الإلهي والتعاليم الأفلاطونية الجديدة حول تعدد مستويات الوجود. "فمنذ الكندي، تسبر اتجاهات التصوف غور الفهم الاريوباغي للأفلاطونية الجديدة التي "هضمت" كل التيارات الأساسية للفلسفة اليونانية" (47، ص 74). ولكن التأثير الأكبر على الفارابي والمشائية الشرقية عموماً إنما كان لفلسفة أرسطو، الذي استوعبت مؤلفاته كل فروع المعرفة الفلسفية والعلمية المعاصرة له. ولقد قدر ماركس وانجلس ولينين أرسطو عالياً، ونعتوه: اسكندر مقدوني الفلسفة اليونانية و"هيغل العالم القديم"، وغير ذلك. وأفرزت تعاليم أرسطو وسائل منهجية جبارة لتطور علمي شامل، فيما كفلت له بحوثه في علم المنطق مكانة خاصة في تاريخ الفلسفة باعتباره "المعلم الأول".

يورد ابن أبي إصيبعة مقطعاً من كتاب "حول ظهور الفلسفة" الذي ينسبه إلى الفارابي، يشمل فكرة عن التقاليد الحية في إرث أرسطو الإبداعي. ونحن نقدم هنا موجزاً لفحواه دون استهداف معالجة هذا المقطع تاريخياً.

لقد تصدى بعد موت أرسطو ثلاثة عشر تلميذاً فلسفة في الإسكندرية لدراسة إرثه الإبداعي، كان آخرهم اندرونيقوس. وكان قد عهد إلى هذا بعد انتصار الإمبراطور أوغسطس على كليوباترة استنساخ الكتب المدونة في حياة أرسطو وتلامذته، فأبقيت نسخة عن هذه الكتب في الإسكندرية، ونقلت نسخة أخرى إلى بيزنطة (رومية). ومنذ حلول الديانة النصرانية أوقفت الدراسات في أعمال أرسطو، إلا جزء من أعماله في المنطق سمح بدراستها. وأدى تعقب المسيحيين السريان إلى انتقال مركز دراسة أرسطو إلى انطاكية. وقد بقي هناك عالم واحد وحسب من انطاكية يعرف المؤلفات الأصلية لأرسطو، درس بين يديه اثنان، أحدهما من حران في الأصل، والآخر من ميروفا، وقد درس بين يدي الأخير إبراهي الماروزي ويوحنا بن حيلان. بينما درس على يدي الماروزي أبو بشر متى المنطقي، الذي درّس فيما بعد أبا النصر الفارابي.

إننا نعرف الآن كيف انتقل إرث المفكر الإغريقي أرسطو إلى وارثيه "العرب". وكان أرسطو قد أسس عام 335 ق.م مدرسة فلسفية، استمرت في الوجود حوالي ثمانية قرون

هي "اللوقيوم". فأطلق عليه التلاميذ الذين تجمعوا حول هذه المدرسة، وفيما بعد أصبحوا على العموم وارثي فلسفة أرسطو تسمية "المشائين". وهنالك مرحلتان للفلسفة المشائية. ترتبط بالمرحلة الأولى منها (من القرن الرابع إلى الأول قبل الميلاد) أسماء ثاوفراسطت واديموس الرودوسي وأرسطوكسان التارينتي وغيرهم. ويلاحظ في هذه المرحلة الابتعاد عن موضوعات أرسطو في مجال الفلسفة النظرية والتحول إلى العلوم الجزئية، من فلسفة، وغير فلسفة.

وينتمي إلى المرحلة الثانية للفلسفة المشائية (من القرن الثاني إلى القرن الرابع للميلاد) كل من اندرونيقوس الرودوسي، بواتيس الصيدوني، اكسينارخي، اسطاسيوس النيابولي، وآخرون، ممن اشتغلوا، على الأغلب، بشرح أعمال أرسطو.

انتهت فلسفة المشائين كتيار مستقل في الفلسفة القديمة في نهاية القرن الرابع، حيث اندمجت في الأفلاطونية الجديدة التي استوعبت في داخلها مختلف الاتجاهات الفلسفية والتيارات الدينية. لكن الفلسفة المشائية تظل تحتفظ، وهي داخل الأفلاطونية الجديدة

بمشكلاتها، التي ستنجب "المشائية العربية" بعد مرور ما يقرب من أربعة قرون.

وبلغت الأفلاطونية الجديدة أوج انتشارها في القرنين الثالث والرابع في الإمبراطورية الرومانية، في مرحلة تحلل المجتمع العبودي. وقد تبدت الطبيعة المتماسكة للأفلاطونية الجديدة، كما يقول ماركس، في تمازج الابيقورية والرواقية والشكية مع فلسفتي أفلاطون وأرسطو.

لقد تطورت الأفلاطونية الجديدة في مدرسة روما، التي أسسها أفلوطين، وفي المدرسة السريانية (القرن الرابع) التي أسسها ايامبليخوس، وفي المدرسة البرغامية (القرن الرابع) لمؤسسها أديس الكابادوكي، وفي فرقة اثينا (القرنان الخامس والسادس) لمؤسسها افلوطارخس ومكملها برقلس، وفي فرقة الإسكندرية (القرنان الرابع والخامس) التي كان ممثلوها الرئيسيون هيباتيوس، سينيزي القوينائي، وهيروقل. وتؤرخ نهاية الأفلاطونية الجديدة بحوالي عام 529م عندما ألغى الإمبراطور يوستينيانوس أكاديمية أثينا، التي كانت المعقل الأخير للأفلاطونية الجديدة الوثنية.

لكن أفكار الأفلاطونية الجديدة ظلت تعيش وتنتقل إلى مختلف الشيع الدينية والمدارس الفلسفية، بينما دخلت في تفاعل معقد مع المسيحية. وقد اكتسبت الديانتان التوحيديتان، الإسلام واليهودية، بعض أفكار الأفلاطونية الجديدة، من أجل دعم وترسيخ عقائدهما. كما تجد أفكار الأفلاطونية الجديدة أصداء معينة لها في نظرات الكندي والفارابي وابن سينا وآخرين، مما يسمح ذلك لبعض الفلاسفة بالتحدث عن "أفلاطونية جديدة عربية" مبالغين بذلك في تأثير الأفلاطونية الجديدة (ولسوف نبين فيما بعد خطل استبدال مصطلح "الفلسفة المشائية العربية" بمصطلح "الأفلاطونية الجديدة العربية").

لقد سعى الأفلاطونيون الجدد، بإدخال أفكار أفلاطون وأرسطو في نظامهم الفلسفي، إلى التوفيق بين الاختلافات الموجودة بينها، ورغم أنهم كانوا يعيرون الأفكار الأفلاطونية أهمية أكبر إلا أنهم حاولوا الاحتفاظ بعناصر فلسفة أرسطو في نظامهم.

يعتبر أفلوطين (204 ــ 270) مؤسس الأفلاطونية الجديدة، حاول فيها التوفيق بين الفلسفية اليونانية

والمعتقدات الدينية الشرقية بما فيها المسيحية. يتضح فحوى تعاليمه في ابتداعه الثالوث ـ "الواحد" و"العقل" و"النفس". ويسمى أفلاطين "الواحد" "بالأول" و"بالخير" أيضاً. وليست "للواحد" أية صفات تشبيهية وليس له من تحديدات الوجود أي شيء. ويقول أفلوطين عن "الواحد" بأنه "ليس هو الوجود بل والده" (18، ص 549).

ولكي يذلل أفلوطين الهوة التي تفصل "الواحد" عن الوجود ويربطه بعالم الوجود الحقيقي يلجأ إلى مبدأ الفيض ـ "الصدور". عن "الأول" يفيض العقل، وعن هذا تفيض النفس، التي "تخلق بنفسها صورتها ـ الأحاسيس والطبيعة النباتية". "وكل مولود يشغل موقعاً أدنى من سابقه" وبالتالي، فإن درجات الوجود تخسر الكمال بقدر تدني الفيض. ويقر أفلوطين، تابعاً أرسطو في ذلك، بأزلية العالم. أما ما يتعلق بالمادة فهي عندما تكون متحققة في أشياء ملموسة فإنها بالنسبة لأفلوطين وجود سلبي، بينما العقل والمادة في حسبانه مثل النور والعتمة. وهو يميز بين المادة المعقولة والمادة المحسوسة. وليس لهذه الأخيرة حياة ولا تفكير، "فهي جثة مزينة وحسب" (نفس المصدر، ص 542).

إن الأفلوطينية بفكرتها حول الفيض، بصدور كل ما هو موجود عن "الواحد"، قد تضمنت، إلى جانب الأفكار التصوفية (ضرورة الوجد، والنزوع إلى الله، وغير ذلك، مما في نظرية الوعي) المهدات الأولية لفكرة وحدة الإله والعالم، للبانتيئية (مذهب وحدة الوجود). وهذا هو أحد الخطوط، التي أدت إلى المذاهب البانتيئية لدى نيقولاي الكوزاني وجوردانو برونو. ولقد شكل الفصل الحاد بين الخالق والعالم باعتباره مخلوقاً، وعلو الإله عن العالم، جوهر النظرة الدينية القحة، كما هو الحال في الإسلام والمسيحية. إن فكرة الفارابي عن الفيض قد انعكست جلية في رسالته "آراء أهل المدينة الفاضلة"، المضادة حيث يعارض خلق العالم من عدم، ويعالج مسألة الخلق بروح أقرب إلى مذهب وحدة الوجود.

وإذا كان الفيض عند أفلوطين يتحول تدريجياً إلى عتمة بعد بلوغه العالم المادي فإن مسيرته، عند الفارابي، تنحصر في العالم السماوي، أما المادة فليس لها عنده ذلك المعنى السلبي الذي عند أفلوطين.

وبين التيارات المعارضة للإيديولوجية الدينية السائدة كانت، إلى حين من الزمن، المدرسة الصوفية. ولقد أثرت الصوفية على الجو الإيديولوجي العام لعصر الفارابي. وهي من ناحية أفكار شديدة التنوع، تنطوي على إمكانات مختلفة تماماً، وارتقت من عناصر التفكير الحر باتجاه المساومة مع العقائد الرسمية.

تنطلق الصوفية من موضوعتين أساسيتين ــ صدور العالم المادي عن الإله، والتبشير بالوجد الصوفي باعتباره وسيلة الاتحاد بالخالق أو بلوغ الدين الحقيقي. ويمكن اعتبار الزهد، الذي يمثل الناحية التطبيقية العملية في سلوك المتصوف، نوعاً من الاحتجاج الاجتماعي، ورفضاً لعالم الثراء والجشع. وهو، من جهة أخرى، إيديولوجية لتكريس الخضوع والمهادنة وكل ضرب من إذلال النفس حتى الانقطاع عن العالم. ومن الصيحات الجريئة للفكر الحر كان قول الحلاج(857 ـ 922) "أنا الحق"، أي كون الإنسان نفسه هو الإله الحق. ولنتذكر أن فورباخ قد طالب عند تصديه للدين بجعل الإنسان موضوعاً للتقديس والحب.

لقد قرب الصوفيين إلى المعتزلة قولهم بحرية تفسير القرآن، وهذا ما كان دافعاً لملاحقتهم من قبل المتعصبين من المسلمين. وصلب الحلاج لقوله بالحلول. ولم تكن الصوفية تياراً متجانساً، فقد ضمت بعض عناصر البوذية (تعاليمها الخاصة بالحلول) والأفلاطونية الجديدة (فكرة الفيض) والزرادشتية (تعاليمها الخاصة بإشراق الإله من خلال الشمس والنار) والتقاليد الشعبية (الداعية إلى احترام الكبار والصفاء النفسي والنزاهة)، وذلك كله على قاعدة الإسلام. ولقد انعكست بشكل خاص في أعمال الفارابي قضايا عصره التي استدعت حولها مختلف الأجوبة تبعاً للتوجه الاجتماعي والتقاليد الثقافية والعرقية: النظرة إلى العالم والإنسان، إلى تركيب المجتمع ومغزى الوجود، والفن والدين، الفلسفة والعلم، الفضيلة والعقل ـ أي، باختصار، حول مجمل مشكلات العصر وظواهره.

الفصل الثاني
منطلقات الفارابي الفكرية

اتسم تطور العلم في ظل الخلافة العربية الإسلامية بملمحين أساسيين، برزا بوضوح في أعمال الفارابي، وهما الموسوعية والعقلانية. ولقد وجدت عقلانية العلماء العرب صدى لها حتى في الإنجازات العلمية المعاصرة (انظر 22، ص 12) بعد أن كانت قد نفضت يديها من المعتقدات الغيبية، موجهة فكر الشرق العربي الإسلامي نحو البحث عن الأسس الأولية للعالم المادي.

وارتبطت موسوعية العلم العربي من جانب بـ"استيعاب المعرفة الموروثة عن البلدان الأخرى" الذي "كفل للعلم العربي تفوقاً معيناً على علوم العصور القديمة" (المصدر السابق، ص 163) ومن جانب آخر لم يقيد المبدعون في دولة الخلافة

العربية مجال نشاطهم في ميدان واحد من ميادين المعرفة، فقد كانوا جميعاً مساهمين في مختلف فروع العلوم الطبيعية والفلسفة. وإذ فضل الفارابي الفلسفة فقد انغمر في دراسة الكثير من المسائل الخاصة والتطبيقية. ورغم أن الموسوعية كانت سمة عامة لتفكير علماء ذلك العصر، إلا أن سعة معالجة "المعلم الثاني" للمادة المتنوعة بين يديه تثير الدهشة. ولعله يمكن تفسير موسوعية الفارابي بقابلية فكره على التركيب وطموحه للوصول إلى المبادئ، إلى العلل الأولى، والجمع بين المعلومات المتفرقة في لوحة واحدة. وإلى حد ما يمكن تفسير تعدد اهتمامات المفكرين الشرقيين بضرورات الحياة نفسها في حاشية البلاط (حيث توفرت الظروف للعمل العلمي: المكتبات والعشرة وغير ذلك) وكذلك بنظام رعاية العلوم نفسه، الذي تطلب من العلماء لا البريق الثقافي الخارجي فحسب، بل والمستوى العلمي العالي، والمعارف الحرفية المتنوعة (الطب بخاصة).

يتميز أسلوب أبي النصر الفارابي في التفكير بالإيغال في العقلانية، بالثقة في قابلية العقل البشري على حل لا مشاكل الوعي فحسب بل وقضايا الأخلاق والسياسة. وعلى

الـرغم مـن تجاهـل الفـارابي لظـروف وجـود الإنسـان الماديـة وعـدم إدراكـه معناهـا، ومثاليـة توكلـه علـى العقـل، فـإن عقلانية الفارابي المتطرفة تنطوي على نواة سليمة، لا تتوافق والغيبيات والوسـائل التسـلطية لبنـاء المجتمـع البشـري، ولهذا أثر على التطور اللاحق للفكر الفلسفي التقدمي.

إن الانتظـام والاتسـاق المنهجـي لهـو الملمـح السـاطع في أسلوب إبداع الفارابي، الذي يرتفع بالقضايا الفلسفية العامة في نهايـة المطـاف إلى المسـتوى المنهجـي ويصـل بهـا حتـى الكشف عن وسائل وأشكال معرفة الواقع. ثم إن توجهاته المنهجية تجد تطبيقها العملي عند بحثه لدائرة عريضة من الموضـوعات: الشـعر والفـن، الفيزيـاء والرياضـيات، الفلـك وعلـم الموسـيقى، الطـب والأخـلاق. ويتبـدى هـذا الملمـح عنـد الفـارابي علـى أشـده في عملـه "كتـاب الموسـيقى الكـبير". كمـا واهـتم بتصـنيف العلـوم لا مـن الناحيـة الشـكلية الخارجيـة بـل اعتمـاداً علـى المنطـق الـداخلي لتطـور المعـارف وترابط العلوم. فمن وجهة نظر المنهجية يتعامل الفارابي مع الفرق في مستويات استيعاب العالم بين الفلسفة والدين، ومع تقييم مختلف العلوم، بخاصة علم أحكام النجوم. وينظر

الفارابي بارتياب إلى قضية الكشف عن طالع الإنسان اعتماداً على مواقع الإجرام السماوية: "بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ولا اختلاف في طباعها فما الذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى البعض بالسعادة وإلى غير ذلك من ألوانها وحركاتها البطيئة والسريعة فليس ذلك بمستقيم في طريق القياس إذ ليس كل ما أشبه شيئاً بعرض من الأعراض فإنه يجب أن يكون شبيهاً به بطبعه و أن يصدر عن كل واحد منهما ما صدر عن الآخر" (6، ص 299).

في فكرة الفارابي المبسوطة هذه عناصر رمزية. وقد تكلم أبو النصر نفسه غير مرة عن ذلك معتقداً أنه لا يمكن في البداية إدراك الحقيقة دائماً بكل أعماقها، ولذلك يجب صونها من الابتذال والتسطيح. فينبغي النظر إلى الأطر الصارمة للمسموح به، وإلى بعض التعصبات المعينة، باعتبارها من "قواعد اللعبة". إن ضرورة اللجوء إلى المواربة تظهر حتى في أسلوب فيلسوفنا. وهو غالباً ما يلجأ إلى إيراد الآراء المختلفة دون أن يصدر تقييماً لها أو يبين

حكمه الدقيق الخاص عليها. وفي رسائله المنطقية كثيراً ما يلامس الفارابي "زوايا حادة"، دون أن يمس فحواها، بل يتفحصها من وجهة نظر منطقية حرفية فقط. ولكن هذا الأسلوب الرمزي المتستر لا يصل حد الإبهام، بل هو شفاف بالنسبة لأولئك الذين يريدون فهمه ولأترابه في التفكير وأتباعه، كما أنه مبرر تماماً ومفهوم في ظروف سيادة "الأرثوذكسية" والتعصب الديني. فبإمكان نعمة الموهوبين في ظل رعاية الخلفاء والأمراء الانقلاب إلى نقمة، فالحياة في حاشية البلاط إنما هي سجن حقيقي. لكن كل شيء في مملكة العقل جلي وضاء في نهاية المطاف، ولذلك لا تنبغي المبالغة في تقدير "باطنية" أبي النصر.

ولكي نفهم آراء الفارابي الفلسفية بكل أعماقها وخصائصها ينبغي تفحصها كنظام تاريخي معين من الموضوعات يرتبط بعصر معين، ويعكسه في نفس الوقت. ومن الجلي تماماً أنه في ذلك العصر كان يتعذر قيام مذهب فلسفي، يعلن ماديته جهاراً. ولكن تجاهل طبيعة طريقة تفكير العصر، وتقسيم كل المادة الفكرية لذلك العصر إلى عناصر "علمية" وأخرى "غيبية"، إنما هو تجن على مبدأ

التأريخية في رؤيتنا للقرون الوسطى، وبخاصة لتلك المرحلة من تطور الإقطاع في الشرق، التي يرتبط بها اسم الفارابي. فلطريقة التفكير في كل عصر خصوصيتها.

لمن الصعب تصوير الفارابي مادياً متسقاً بهذا القدر أو ذاك. فهو مثالي في منطلقاته الفلسفية. لكن هنالك فرقاً بين مثالية وأخرى. فقد جرت عملية التصدي النظري للغيبيات على يدي بعض أشكال المثالية أيضاً. بيد أن للفارابي ميلاً نحو المادية، أو تردداً بين المثالية والمادية، عند حل عدد كبير من القضايا.

يميل الفارابي في عدد كبير من القضايا المبدئية إلى مواقع المادية أو القريبة منها.

ومن تلك ما يتعلق بالقول بقدم العالم وتأكيده على استقلالية المادة إلى جانب الصورة.

ويميل غالباً، في نظرية المعرفة والأنطولوجيا إلى الاعتراف بأولوية الأشياء المحسوسة أمام الكليات (المفاهيم العامة). إن ما تحدث عنه هيرتسن من تقابل التجريبية، لهو تشخيص دقيق لحالة واقعية تكررت في تاريخ الفلسفة أكثر من مرة. فأرسطو ينطلق، حيناً، من الجوهر الأول،

أي الأشياء الفردية، ينطلق، حيناً آخر، من الجواهر الثواني، من الصور، جانحاً إلى استنتاج أن المهم في الأشياء ليس الخاص بل العالم، وذلك بالاتفاق مع أفلاطون. كما نجد عند الفارابي أيضاً نفس هذا العجز عن إدراك جدلية الخاص والعام.

فهل يمكن الحديث عن اسمية أو واقعية بالنسبة للفارابي، وكذا كل خط الفلسفة الشرقية المتحدر منه؟ من المعلوم أن مصادر هذه المسألة ترجع إلى أرسطو، الذي انتقد أفلاطون لتصويره المفاهيم العامة جواهر مثالية، "مثلاً خالدة" تصلح أن تكون أصولاً لظواهر العالم المادي، وكذلك لفصله الماهية عن الظاهرة، لعزله المثل عن العالم المدرك بالأحاسيس. ثم "يتفلطن" أرسطو نفسه في نهاية المطاف عندما يسبغ صفات المثل على مفاهيم "الصورة" و"صورة الصور" (=المحرك الأول، أي الإله).

في فلسفة أرسطو هنالك منحى مادي وتجريبي قوي لصالح القول بأولوية الأشياء الملموسة والواقع الموضوعي بالنسبة للمثل وللوعي عامة. وهو على حق في اعتبار الظاهرة الحسية المنفردة منطلق عملية المعرفة. ولكن إن تم تجاهل

عملية المعرفة ككل، تجاهل الانتقال من الإدراك الحسي للواقع إلى استعادته النظرية المجردة، فإن الخاص يصبح مطلقاً، فيتحول إلى مجرد غير متعين. إن الماركسية وحدها هي التي كشفت عن وحدة الخاص والعام الجدلية حقاً.

نحن نتعامل في تاريخ الفلسفة مع نظريات، تباعد بين الأضداد. وأرسطو تؤكد، بمناقضته لنفسه أن المعرفة الحسية ليست معرفة حقيقة بل هي مجرد ظن. ويعتقد فيما يخص الأشياء المحسوسة أنه لا يصح عليها تحديد أو برهان. إن العلم هو معرفة العام والسرمدي معرفة لا تتم بالإحساس بل بالفكر. وما هو عام بالعقل لا "يستخلص" من الخاص، بل "يقتحم" عليه، نظراً لارتباطه بإدراك عالم العقل.

ولا يعترف أرسطو في مؤلفه "المقولات" إلا بالجزئيات باعتبارها الجواهر الأولية المستقلة الوحيدة. أما الكليات (الأجناس والأنواع)، فهو يعتبرها جواهر ثانوية. فيما يؤكد في "كتاب ما بعد الطبيعة" الأمر المعاكس تماماً، إذ يستبعد أن يكون الجزئي جوهراً بحد ذاته. ويضع أرسطو للجواهر سمتين تنفي إحداهما الأخرى: معقوليتها وقدرتها على الوجود المستقل، ويجد توفيقاً بينهما في "الصورة"،

لا باعتبارها تمثل كل الأمور العامة القصوى، وإنما أدنى هذه الأمور، أي "الأنواع". ويحلل الجزئي باعتباره ثانوياً بالنسبة للكلي، فيسقط في المثالية. ولكنه خلافاً لأفلاطون يضع "النوع" في المقام الأول حتى بالنسبة للجنس الأكثر عمومية.

وطرح الأفلاطوني فورفوريوس، في كتابه "ايساغوجي" ("المدخل إلى مقولات أرسطو") مسألة استقلالية وجود "الأنواع" و"الأجناس"، وكذا قضية ما إذا كان للكلي محتوى انطولوجي. أي وجود مادي، وهي القضية التي اتسمت بحدة خاصة في ضوء المناقشات الأيديولوجية في أوروبا الغربية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، المتعلقة بتفسير عدد من المعتقدات المسيحية.

ومن ذلك قضية الخطيئة الأصلية والتكفير عنها، التي استدعت حاجة لفهم كيف يمكن أن يكون شخص معين "مذنباً" عن الجميع، وكيف بإمكان شخص آخر التكفير عن هذه الخطيئة بمفرده نيابة عن الجميع بموته؟ هل هنالك إنسان على العموم، وإنسانية؟ وكيف يفهم ثالوث الرب؟أم أن المقصود ههنا ثلاثة جواهر منفصلة، ثلاثة آلهة، أو أنها

جوهر واحد في مظاهر مختلفة؟ لقد أنكر المذهب الأسمى المتطرف وجود الكلي لا في الواقع الموضوعي حسب بل وأيضاً في الذهن، مؤكداً أن الواقعي إنما هو الجزئيات فحسب. بينما أكدت الواقعية المتطرفة أن المفاهيم والأفكار العامة موجودة لا مستقلة فقط بل وهي أولوية أيضاً نسبة إلى الجزئيات. إن تناقض الاسمية والواقعية لهو انعكاس لصراع المادية والمثالية.

طرح الفيلسوف الأسمى القروسطي روسيلين (1050 ـ 1120) رأياً، مناقضاً لتصور الأفلاطونية الجديدة عن المفاهيم العامة كجواهر واقعية، ويقول أن الكلي ليس ماهية أصيلة، وإن "الوجود" معناه "وجود الجزئي". وقد أنكر وجود "الإنسان" كنوع، يقوم خارج صورة الناس الواقعيين المختلفين بعضهم عن بعض. والوجوه الثلاثة للثالوث هي جواهر مختلفة عنده. وقد أصدر المجمع الكنسي في سواسون عام 1092 قراراً خاصاً اعتبر تعاليم روسيلين حول الثالوث هرطقة.

جرت المجابهة بين اللاهوت والفلسفة في الشرق على محور مختلف. وإذا نقلنا اعتباطاً خصائص "الاسمية"

و"الواقعية" إلى تطور الفكر العربي الإسلامي فإن الصورة لتبدو معكوسة تماماً. فالواقعية المعتدلة لتتوافق هنا والاتجاهات المادية والبانتيئية، أما الاسمية المفسرة ذاتياً فإنها موجهة في هذا الحال ضد الاعتراف بواقعية الجوهر الموضوعية والسببية والسنن الطبيعية، وضد العلم. ويذكر الغزالي، من ضمن الآراء "الهرطقية" المنسوبة إلى الفارابي، قوله أن الله يعرف الكليات لا الجزئيات*.

إن فكرة كون علم الله يقتصر على ذاته، لا يتجاوزها إلى شيء آخر خارجها، مهمة للفارابي للذود عن حرية الإنسان، "لاستبعاد" الحوادث الواقعية عن التدخل الرباني المباشر. أما ما يخص العلاقة بين الجزئي والكلي فإن الفارابي يجد لها اجتهاداً أصيلاً لا يخلو من التردد. إن الكليات، من حيث الوجود، ثانوية في اعتقاده، فهي بدون الجزئيات ستكون فاقدة لوجودها الموضوعي، "إذ لو لم يوجد أشخاصها لكان ما يتوهم منها في النفوس مخترعاً

* هذا ما يقف حائلاً دون الموافقة على اعتبار أن الفارابي ينتمي إلى المذهب الاسمي (انظر 56).

كاذباً وما هو كاذب فغير موجود" (5، ص 160). أما من حيث المعرفة فإن الجزئيات بحاجة إلى الكليات ليتم إدراكها وإلا فإنها لن تدرك. ولكن الفارابي يضع أحياناً وجود الجزئيات نفسه مرتبطاً باتحاد المادة بماهية معقولة، بالصورة، ذاهباً إلى أن المعرفة هي تخليص الجواهر المعقولة من علائقها المادية.

إن الصورة عند الفارابي ليست ماهية معقولة مستقلة بالإطلاق. ففي "رسالة في جواب مسائل سئل عنها" يتحدث فيلسوفنا عن ألوان ثلاثة من الصور: 1 ـ صورة محسوسة (استيعاب صورة الشيء سوية مع مادته)، 2 ـ صورة معقولة (تجريد الصورة عن المادة)، 3 ـ صورة جرمية (الجرم وصورته).

إن القضية الأساسية في الفلسفة الشرقية القروسطية ليست قضية المادة، رغم أنها تشغل مكانة معينة فيها. وإن فهم الفارابي للمادة لهو خطوة على الطريق المؤدي إلى تصويرها جوهراً، مقابلاً للجوهر الروحاني. كما أنها ليست قضية العلاقة بين العام والفردي؛ وإنما هي قضية أزلية العالم أو خلقه من العدم، وكذا علاقة الإله بالعالم.

وتشهد على أهمية هذه القضية حقيقة ظهور مصطلح خاص في المفردات القروسطية، يدل على القائلين بقدم العالم ـ "الدهرية".

لقد نفى الفارابي المسلمة القائلة بكون العالم مخلوقاً من العدم، وهذه النقطة تعني بالضرورة قدم العالم. ولقد لاحظ الغزالي، الخصم النفاذ البصيرة، في كلمات الفارابي ما أتاح له أن ينسب إلى فيلسوفنا ثلاث فرضيات تستوجب التفكير، ومنها إيمانه بقدم العالم. ويعتقد ابن ميمون، الذي يتحدث بحذر شديد عن ظنية المذاهب التي تستخلص وجود الإله من فرضيات فلسفية قائمة على التسليم بقدم العالم، والذي يلاحظ قصوراً في حجج "المتكلمين" المؤمنين بحدوث العالم، أن من النوافل القول إن الفارابي قد أخذ بقدم العالم.

إن قول الفارابي بقدم العالم (المرتبط بالقول بأزلية المادة) يجمع الرب إلى العالم بما يتفق ومذهب وحدة الوجود. والنقطة المبدئية الثانية في منظومة الفارابي الفلسفية، بعد تسليمه بقدم العالم، هي اعترافه بوحدة العقل، الذي يولد

المعرفة والذي يكون خلود الناس بمقدار مشاركتهم فيه، مما يعنى نفي الخلود الفردي (بقاء النفس بالمعنى الديني).

والنقطة الثالثة في منظومة الفارابي الفلسفية ـ مبدأ الحتمية السببية، الذي يسمح بأن ينتزع من المعجزات ميدان مستقل لغرض البحث العلمي الخالص. وإن الإله في منظومة الفارابي إنما هو العلة الأولى فحسب، والمنبع الأول للروابط السببية، الشاملة الكون بأسره.

يقف الإنسان في مركز البنيان الكوني عند الفارابي، فيشغل موقفاً وسطاً بين "الطريق إلى أسفل" و"الطريق إلى أعلى" (من الإله، فالعقول، فالعقل الفعال، إلى العالم الأرضي، فالإنسان؛ ومن الهيولى فالعناصر فالمعادن فالنبات، فالحيوان، إلى الإنسان).

إن مسألة علاقة الإله والإنسان كانت جزءاً لا ينفصل من مشكلة تحديد مكانة الإنسان في فلسفة العصر الوسيط. وكان بالإمكان حل هذه المسألة المبدئية، حالها حال مسألة نشوء الكون، أما باعتماد الموقف الديني المحض والاعتراف بالقدرة الكلية للرب وخضوع الإنسان في أفعاله لمشيئته تماماً، أو التزام الموقف الفلسفي، التسليم

بفاعلية الرب الخلاقة في مجال العقول وارتباط الإنسان به باعتباره حاملاً للعقل. ورغم أن يقظة عقل الإنسان بدأت من "دفعة" على طريق الفيض الإلهي، فإن تطوره اللاحق يعتمد على الإنسان نفسه. ولقد وجد الفارابي في مناسبات مختلفة الدافع لتطوير فكرة المعتزلة حول مقدرة الإنسان على الاختيار الحر. وهو يربط فائدة إدراك العالم فلسفياً بتحقيق الإنسان لطبيعته الحقة.

إن كل درجات الوجود، التي تقع تحت الإله، تنشأ، حسب نظام الفارابي، من فيض العقول عن الموجود الأول. ويولي فيلسوفنا اهتماماً خاصاً لعقل عالم ما تحت القمر، أي العالم المحسوس، الذي يتماسّ معه الإنسان. والإنسان هو الكائن الوحيد هنا، الذي يمتلك عقلاً، وكذا فإنه يحظى لدى الفارابي دون ريب بالتقدير الكبير.

كان الفارابي على معرفة باجتهادات الأفلاطونية الجديدة في شرح تعاليم أفلاطون وأرسطو بنفس القدر الذي كان متعرفاً فيه على النصوص الأصلية لهما. وهذا على حظ كبير من الأهمية حتى بالنسبة لمحاولته الخاصة في

الجمع بين أفلاطون وأرسطو على أساس فكرة وحدة الحقيقة.

يطور الفارابي آراء أرسطو في جميع الأركان الأساسية من منظومته الفلسفية. إلا أنه ينبغي ههنا ذكر القول المأثور، الذي يفيد بأن لكل كتاب مصيره الخاص، ولعل هذا القول أكثر ما ينطبق على إبداع المفكر اليوناني العظيم، الذي كانت مصائر فلسفته جد متنوعة طيلة ألفي سنة من التاريخ. ففي أوروبا العصر الوسيط، كما أشار لينين، "قتلت البابوية في أرسطو ما هو حي، وخلدت منه ما هو ميت" (2، ص 325). الكلام يخص العصر الوسيط، ولكن مع إجراء بعض التعديلات المناسبة يصبح معنوناً إلى اتباع البابوية القروسطية المعاصرين، إلى اللاهوت الأكويني المعصرن. ولقد تصدى بناء على هذا الأساس واحد من رواد فلسفة العصر الحديث، وهو فرنسيس بيكون، لمكانة أرسطو معرضاً بها. أما غاليلو غاليلي فإنه في عزمه على تعزيز نظرية مركزية الشمس الجديدة يذكر في "حوار حول نظامي العالم" اسم أرسطو باعتباره طرفاً رسمياً في الجدل.

تضاف إلى هذا العلاقة الانتقادية، من جانب الاختصاصيين، ببعض أفكار أرسطو في ميدان علوم معينة. ويورد آينشتاين وآينفيلد في كتابهما المعروف "تطور الفيزياء" الفرضية الأرسطوية حول الجسم المتحرك الذي يكف عن الحركة حالما تكف القوى المحركة عن التأثير عليه، باعتبارها نموذجاً لتعميم تجربة يومية، ظل قائماً عدة قرون ليس إلا بفضل الثقة العمياء بشخص أرسطو. هذا هو الجانب الصعب، إن أمكن القول، لمصير تراث أرسطو. وهو يشهد على أكثر من حقيقة أن إبداع المفكر ليعيش حياته الخاصة مستقلاً عن إرادة المبدع بعد صدوره عن قلمه. هذا ناهيك عن أن ذلك الإبداع يبدو فاقد الحول أمام كل من يقرأه، ويتمعن فيه، ويشرحه، ويقيمه. فهل كانت هذه الحالة هي التي قصدها أفلاطون عندما نسب لسقراط الاتهام الحاد لكل ما هو مكتوب: "في هذا، يا فيدر، الخاصية السيئة للكتابة، شبهها الحقيقي بالرسم: شخوصه تقف حية، سلها تجدها صامتة بعظمة وكبرياء. وهكذا الحال نفسه مع المؤلفات حتى لتعتقد أنها تتكلم كمخلوقات عاقلة، ولكن إن وجه إليها أحدهم سؤالاً عما

تتحدث به بغية فهمه فإنها تجيب بذات الشيء دائماً وأبداً. كل مؤلف مكتوب يوماً ما تجده في حالة مخاطبة في كل مكان، لدى الناس الفاهمين وكذا الذين لا يعنون بقراءته مطلقاً، وهو لا يدري مع من ينبغي عليه التكلم ومع من يحسن به السكوت. وإذا أساؤوا له أو شتموه عن إجحاف احتاج لمعونة والده، لكن هذا لا يستطيع لا الدفاع عنه ولا مساعدة نفسه" (55، المجلد 2، ص 217 ـ 218).

ولقد لاحظ غاليلو بدقة أنه يقتفي روح أرسطو، وليس يتبع صياغاته المنفردة، المرهونة بمستوى المعارف في عصرها، يقتفي منهجيته العامة: تفضيل استقاء المعلومات بالاستقصاء الحسي، لا بالنظر العقلي البحت. ويمكن الحديث بهذا الصدد عن الفكر العقلاني في الفلسفة العربية الإسلامية، الذي يمكن اعتبار الكندي أول ممثل له.

إن أعمال "فيلسوف العرب" الأول، الكندي، لهي بداية مرحلة كاملة جديدة في تاريخ الفلسفة العالمية، تعرف "بالمشائية العربية". ولقد حدد الكندي إطار تطور الفلسفة في دولة الخلافة العربية، معتمداً في الأساس على المنحى

المادي في فلسفة أرسطو، وطارحاً قضية الجمع بين الفلسفة والإسلام.

ولكن الفارابي هو الذي صاغ مذهب المشائية العربية الإسلامية، الذي اعتمد على الموضوعات التقدمية في تعاليم أرسطو*، وطورها، مقدماً تحتها قاعدة منطقية، واضعاً بذلك أساساً لأولوية الفلسفة أمام اللاهوت.

وتطبيقاً لكل هذا الاتجاه، الذي أكمله ابن رشد فإن اختصاص هذا المذهب ليعنى بأمر واحد: الإشارة على العلة الأولى. لا ينبغي تفسير المشائية حرفياً، وتحديد كل التقدم داخل هذا الاتجاه بالعودة إلى أرسطو "الأصيل" وتخليصه من كل التراكمات الملقاة عليه. فإن جذر مثل هذا الفهم هو تجاهل أصالة الفلسفة الشرقية، والنظر إليها باعتبارها هامشية، مقلدة وشارحة فحسب.

لقد ساد، منذ زمن هيغل، تصور حول الفلسفة العربية الإسلامية القروسطية، مفاده أن هذه الفلسفة لا تشكل

---

* "الفاربي، كما نرى، أول فيلسوف في الشرق العربي الإسلامي له منظومة فلسفية تشمل كل جوانب الواقع" (54، ص 219).

"درجة خاصة في سلم تطور الفلسفة" فقد أكد أرنست رينان على سبيل المثال أن "كل ما امتلكه الشرق السامي والقرون الوسطى في مجال الفلسفة، بالمعنى الخاص لهذه الكلمة، مقتبس من الإغريق" (48، ص 2).

وثمة آراء مشابهة، تؤكد على الطبيعة المقلدة للفلسفة العربية الإسلامية، يتبناها باحثون آخرون، مثل ديتيريتسي، بور، شتيوكل، كارّا ديفو، ماجد فخري، وغيرهم. الفرق بينهم ينحصر في تحديد أي من هؤلاء: أرسطو، أفلاطون، أو الأفلوطينيون الجدد، كان له التأثير الأكبر على هذه الفلسفة. ولعل هذا التقييم ليبدو عادلاً في الوهلة الأولى. لكن فيلسوف العصر الوسيط قد وضع إضافته الفلسفية باستقلالية على سابقيه.

إن الفارابي غالباً ما (وليس دائماً أبداً) يبنى اجتهاداته الفلسفية بشكل شروح لأفكار أرسطو. وإن الموقف الفكري المتبنى سلفاً ليؤثر حاله كهذا الشكل على تركيبة المنظومة الفلسفية الخاصة به. ولكن لا ينبغي المبالغة في تضخّم دور هذا الشكل أبداً. فهنالك إمكانات تكتيكية معينة كامنة في شكل الشروحات ذاته لتقديم

أفكار الشارح اتكالاً على مكانة المشروح له. ولكن قبل ذلك، فإن هذا الشكل من التأليف كان قد برر نفسه أسلوباً مقبولاً في تفكير العصر آنذاك. وينبغي ذكر أن مصطلحي "فيلسوف" و"شارح أرسطو" كانا يتطابقان في ظروف محددة من تطور المشائية الشرقية. فيما كانت عملية التفلسف نفسها من وجهة نظر الديانة الرسمية أمراً هرطقياً، فقد كان المطلوب هو الإيمان، "فمن تمنطق تزندق".

إن علاقة الفارابي بأرسطو، وبأسلافه من الفلاسفة عموماً، مشبعة باحترام عميق. لكن ذلك شيء وحب الفارابي للحقيقة شيء آخر، فهذا أسمى عنده من كل ما سواه. فالهوى الشخصي يجب أن يتراجع أمام الحقيقة. وعبارة أرسطو الشهيرة: "أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه" يمكن إكمالها بكلمات الفارابي عن أرسطو: "وأما قياس أرسطو فينبغي أن تكون محبته له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق وأن لا يكون له مبغضاً فيدعوه ذلك إلى تكذيبه"* (3ـ ض 13).

---

* رسالة "فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة" المنشورة بكتاب Dieterici, Alfarabi's philosophische

الفصل الثالث
مبحث الوجود

يسمى المبحث الفلسفي للوجود لدى الفارابي بما بعد الطبيعة، تمشياً والدارج من المصطلحات. ومن المعلوم أن المعلم الأول، أرسطو، قد اعتبر الفلسفة إنما هي تعاليم حول الجوهر مأخوذاً بذاته. وقد صاغ هذه التعاليم في مؤلفه "ما بعد الطبيعة" ("ميتافيزيقا"). ولقد درس أرسطو فيه إلى جانب مبادئ الوجود وعلله المبادئ، التي تخص الوجود والفكر على السواء، مثل قانون عدم التناقض. وعليه فإن الميتافيزيقا هي علم المبادئ الأساسية للوجود والمعرفة.

ويسمى الفارابي "ما بعد الطبيعة"، مهتدياً بأرسطو، "العلم الإلهي" فقد ادخل أرسطو في الفلسفة الأولى ما فوق

الطبيعة باعتباره ضرباً من الوجود (وهو الذي وضع مصطلح "العلم الإلهي")، فيما ميز الفارابي بدقة بين منحي الميتافيزيقا المنطقي المعرفي وبين منحاها الأنطولوجي، مفرداً الأخير كقسم خاص في علم "ما بعد الطبيعة".

إن تعاليمه حول الوجود لهي أساس المنظومة الفلسفية للفارابي. وفي هذه المادة بالذات المحفوظة حتى الآن، حظت بالرواج الأكبر مقولة أرنست رينان، حول كون الفلسفة العربية ذات اتجاه مقلد وتعوزها الأصالة فهي قد جمعت في داخلها بشكل تركيبي التعاليم الأفلاطونية والأرسطوية. بيد أن تفحص المصادر الفكرية لفلسفة الفارابي، ومحاولة وضع تقييم كلي لفحوى فلسفته وكل تقاليد مذهب المشائية في الشرق، قد أديا إلى إعادة النظر جذرياً بالموضوعة الرينانية.

لقد دحض المستشرق الأميركي م.غيلستون هذه النظرة التقليدية معتمداً في ذلك على نصوص رسائل الفارابي ذاتها: "الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة"،

"فلسفة أرسطوطاليس"* و"كتاب الحروف". يصف الفارابي بانتقاء وحذر العنصر الأفلاطوني الجديد في فهم أرسطو. ويحتوي نص الفارابي على "صورتين مختلفتين لأرسطوطاليس، إحداهما أفلاطونية جديدة والأخرى حرة من تراكمات مماثلة. إن ظهور هاتين الصورتين لأرسطوطاليس ليست مصادفة" (63، ص 14).

يذهب غيلستون إلى أنه ليس هنالك أي أثر لنظرية الفيض والأفلاطونية الجديدة على العموم في فلسفة الفارابي الخاصة**. يصوغ الفارابي الشكل الأفلاطوني الجديد للأرسطوية في رسالته "الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس" باعتبارها "الرأي السائد" وكذلك في رسالتيه "كتاب السياسات المدنية" و"آراء أهل المدينة

---

* طبعة محسن مهدي عام 1961، بيروت. وتضم هذه الرسالة ثلاثة أقسام: 1 ــ المقدمة، المعرفة بتمية مستقلة: "كتاب تحصيل السعادة"، 2 ـ فلسفة أفلاطون، 3 ـ فلسفة أرسطوطاليس.

** لقد ترسخت أفكار الفيض الأفلاطونية الجديدة حتى عصر الفارابي عميقاً في نسيج المعتقدات الدينية الشائعة. ذلك ما يؤكده المذهب الإسماعيلي مثلاً.

الفاضلة" الموضوعتين لطلاب الفلسفة خصيصاً. أما ما يتعلق بـ"كتاب الربوبية" ("الأثولوجيا") فإن الفارابي يقتبس منه مرة واحدة حسب، يفسر غيلستون ذلك بتصورات تكتيكية محض. فإن هذا المؤلَّف المنسوب لأرسطو قد سمح للفارابي لا بالاستناد حسب على النظرية الأفلاطونية الجديدة الواسعة الانتشار، بل وبالتقريب بين رأي الفيلسوفين أرسطو وأفلاطون. ويشخص في أعمال الفارابي إضافة إلى الأفلاطونية الجديدة، المتبناة ظاهرياً، أرسطو في أصله، وأفلاطون في أصله، مع تمييز واضح بين أفلاطون والأفلاطونيين الجدد. وإن تمايز طبقات مختلفة في إرث الفارابي ليسمح، كما يؤكد غيلستون، بتقدير كم من العناصر الأفلاطونية ظلت في أرسطو نفسه.

ويقترح المستشرق السوفييتي أرثور سعدييف إعادة النظر كلياً في فهم اتجاه أنطولوجيا الفارابي باعتباره نواة لفلسفته برمتها. ولقد رسم الملامح الأولى لهذا الفهم الجديد في مقالته "رأي ابن رشد حول علاقة الفلسفة واللاهوت والدين ومصادره في أعمال الفارابي" (انظر 16، ص 120 ـ 145). فيما عزز وجهة نظره أكثر في كتابه "ابن سينا".

يصنف سعدييف اجتهاد الفارابي في وضع صيغة أفلاطونية جديدة لأرسطو ارتباطاً بفكرة الفيض باعتباره "ديناً حقاً" ("ملة فاضلة") ضرورياً للفارابي من أجل "المدينة الفاضلة".

هنالك في أنطولوجيا الفارابي لا "صورتان لأرسطو" فحسب، بل وأيضاً نجد فكرته ذاتها مقدمة تحت ضوء مزدوج. لهذا ينبغي الأخذ برأي سعدييف القائل بحاجة فلسفة الفارابي الأصيلة إلى إعادة تركيب. أن مؤلفه "التعليم الثاني" الذي حظت آراؤه الحقة فيه بأكبر قدر من الوضوح، حسب تقدير الباحثين، مفقود دون أمل في العثور عليه.

إن عرض الآراء الشائعة حول أنطولوجيا الفارابي من زاوية نظر "استخلاص الشوائب الأفلاطونية الجديدة" منها ليجعلها تبدو في الكثير مقنعة. لكن قدراً من الشك إزاءها يظل يراود الباحث رغم ذلك.

إن قضية "المصادر" و"الممهدات الفكرية" لهذا الاعتقاد الفلسفي أو ذاك لتلقي قبل كل شيء ظلاً فحسب على فحوى الاعتقاد المقصود، ولا يستطيع الإثابة عن قضية

جوهره ذاتها، إذ كنا نتعامل بالطبع مع اعتقاد فلسفي مستقل، لا مع طاقم توليفي من الأفكار. وإنها لمسألة مبدئية بالنسبة لنا تفحص آراء الفارابي كحلقة معينة في سلسلة إنجازات العالم الفلسفية المتطورة، وكإنسان استجاب لمتطلبات وروح عصره. ليس هنالك مفكر يعمل في الفراغ؛ وأيّ يصدر بآرائه من تشكيلة الأفكار الحاضرة في عصره، فمرة يختلف مع هذا أو ذاك، ومرة يتفق، يقتبس، أو يعالج أو يعدل وما إلى ذلك.

إن الإرث الإغريقي، ومن ضمنه إبداع أرسطو وأفلاطون، لم يصل العالم العربي الإسلامي فحسب ولكنه "استجاب" للاحتياجات الداخلية والنزعات الإيديولوجية لذلك المجتمع، الذي عاش الفارابي فيه.

وإن الطموحات العقلانية لفلاسفة العالم العربي الإسلامي الذين دافعوا عن حق العقل في الصراحة، لم تستطع إلا أن تتبنى أسلوب أرسطو الخاص في الإرساء المنطقي لطرق التجزئة النظرية للوجود مأخوذاً بذاته، ودور أرسطو كمؤسس للمنطق. كما أن تطور الفلسفة العربية الإسلامية بالارتباط الوثيق بالبحوث في مجال العلوم

الطبيعية لهو الملمح الأساسي الأهم الذي ميزها عن فلسفة أوروبا الغربية القروسطية. ولقد قربها هذا إلى حد معين إلى الاتجاه التجريبي في نظرية المعرفة والفلسفة الطبيعية لأرسطو، ما أبدع المفكر الإغريقي غالباً فيهما كمادي، على حد تعبير لينين في "الدفاتر الفلسفية".

وما يخص الأفلاطونية الجديدة فقد وجدت طريقها إلى بعض "الجداول" المهمة في الحياة الروحانية لحواضر الخلافة العربية، حيث ساد الإسلام، دين التوحيد كما هو معلوم، فتجد بعض المذاهب المنحدرة منها ثمة "صدى" مقبولاً، فقد استجابت لروح الإسلام الموضوعات الأفلاطونية الجديدة الخاصة بمراتب الوجود، وفكرتها حول العالم المثالي، وارتباط المادة بالفكر، وخلود الروح. لكن الخلافات ظلت بينهما جوهرية في عدد من النقاط. فالمطلق، في الإسلام، كائن شخصي، بينما أكدت الأفلاطونية الجديدة على الطبيعة اللامحددة للمطلق، "للواحد". ويقوم التوحيد في الإسلام على فكرة المقابلة بين الرب والوجود، فيما الوجود عند الأفلاطونية الجديدة هو فيض من الإله في مرحلة معينة من تطوره. وإذ احتقرت الأفلاطونية الجديدة المادة فإنها لم

تنكر جوهرها بل العكس فقد اعترفت بخلودها مؤكدة بذلك على خلود العالم. كل ذلك كان قائماً نقيضاً لنظرية الخلق الإسلامية المؤكدة على خلق العالم من العدم.

علاوة على ذلك فإن تعيين الباطني والظاهري كان ظاهرة شائعة في الثقافة العربية الإسلامية.

ولقد نقل الفلاسفة ذلك إلى المجال الذهني، معتقدين أن جماهير الناس غير مؤهلة للتفكير بالمفاهيم. لكن الفصل الحاد والقاطع بين فلسفة "باطنية" و"ظاهرية" عند الفارابي إنما هو أمر اعتباطي في اعتقادنا، فهذا لا يتوافق وحماسته كمصلح اجتماعي علّم لإدراك العالم العالم ومكانة الإنسان فيه ومعنى وجوده.

وإلى جانب ذلك، فإنه لم يتح حالياً طرح فلسفة الفارابي، المترابطة داخلياً، في منظومتها، خارج "مصادرها" الأفلاطونية الجديدة (نعتقد أن مصطلح "مصادر" أكثر إيفاء بالغرض من مصطلحي "عناصر" أو "شوائب").

ومع ذلك يتفق سعدييف مع البروفسور ف. سوكولوف (انظر 54) على أن تعاليم الفيض السينية ـ نسبة إلى ابن سينا ـ (ويمكن قول هذا نسبة إلى الفارابي أيضاً) إنما

تجلت في الشرق برمز النور، الذي هو العلة الخفية لكل موجود ومدرك، ورمز التعبير عن الإدراك الحدسي لوحدة الوجود. النور كالشمس يضيء كل شيء لكنه نفسه لا يرى. ويختتم سعدييف بأن ابن سينا وجد في هذا الرمز "الوسيلة الناقصة عنده لتأكيد فكرة وحدة الوجود" (51، ص70).

ويعترف سعدييف أنه حتى ابن رشد، السائر على خُطى الفارابي، والذي ليست لديه الأسس للاحتفاظ برمز الأفلاطونية الجديدة، لم يرفض مصطلح "الفيض" والجواهر المفارقة (انظر نفس المصدر، ص213).

في رسالة الفارابي "إحصاء العلوم" يشغل "ما بعد الطبيعة" المكانة الختامية بعد علم للسان، المنطق، التعليم (الرياضيات)، والعلم الطبيعي (الفيزياء). أي أنها التركيبة العامة لمختلف العلوم النظرية، وفي نفس الوقت فإنها سابقة لكل العلوم، وواضعة مبادئها.

ينقسم ما بعد الطبيعة إلى ثلاثة أجزاء، يعالج الأول الموجودات المادية والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات.

ويعالج الجزء الثاني مبادئ البرهان الأولى التي تستند إليها العلوم الجزئية الخاصة بميدان معين من الوجود.

بينما يعالج الجزء الثالث الجواهر المفارقة، غير المادية (3، ص172- 173).

ومن هذا الجزء يغترف الدين مبادئه العامة، على رأي سعدييف. وبما يناسب هذا يولى سعدييف، دون إنكار أهمية الجزء الأول وقيمته المستقلة، أهمية أولية للجزء الثاني المخصص لإعطاء أعلى برهان لمصداقية المعارف المكتسبة في العلم.

ولنذكر ههنا النقاط الأساسية لأنطولوجيا الفارابي:

1ـ الجوهر ـ المقولة الأساسية لتعاليم الوجود.

2ـ الجوهر هو وحده الصورة والمادة، فالصورة ماهية الأشياء، والمادة أساسها، الخلفية التي تجري عليها التغيرات.

3ـ للوجود درجات من الكثافة، بدءاً من أدنى الأثير حتى أقصى الامتلاء المتوتر.

وتنعكس هذه الحالة في مصطلح الوجود المستعمل بصيغة الجمع "الموجودات".

4ـ تخلل الوجود رابطة سببية.

5ـ ارتباط انطولوجيا الإنسان بإنكار جبرية سلوكه الخارجية.

هنالك في الأفلاطونية الجديدة منحى قريب جداً للفارابي بالطبع. يتجلى ذلك قبل كل شيء في لا شخصانية "الواحد"، الذي هو أعلى من كل شيء في الوجود، من كل جوهر، وكل وعي.

إن البانتيئية (وحدة الوجود) الوثنية هي أساس كل فهم من هذا القبيل "للواحد". وينجو الفارابي نحو الواحدية المتسقة، الموجهة ضد القسمة الثنوية للجواهر، نحو "تداخل" الفكر والوجود. كما وجدت فكرة صدور كل درجات الوجود من الوحدة الربانية والعودة بالعكس إليها، تعبيراً عنها في تعاليم الفارابي عن الوجود، الذي له درجات مختلفة الكثافة والشدة.

إن السماء والنجوم والأرض والماء والحجر والنبات والحيوان والإنسان لهي جنس من الأشياء. "وقد جرت العادة أن يسمى هذا المشار إليه المحسوس الذي لا يوصف به شيء أصلاً إلا بطريق العرض وعلى غير المجرى الطبيعي، وما

يعرف ما هو هذا المشار إليه، الجوهر على الإطلاق، كما يسمونه الذات على الإطلاق" (12، ص63).

"وأشخاص الجوهر هي التي يقال إنها "جواهر أول" وكلياتها "جواهر ثوان" لأن أشخاصها أولى أن يكون جواهر إذا كانت أكمل وجوداً من كلياتها من قبل أنها أحرى أن تكون مكتفية بأنفسها في أن تكون موجودة. وأما كلياتها فإنها بما هي كليات تحتاج في قوامها إلى أشخاص الجوهر". يسمي الفارابي الكليات "الجواهر الثواني" نسبة إلى "أشخاص الجوهر" التي هي "الجواهر الأول"، فهو يدرك العلاقة بين الخاص والعام على أنها متبادلة. "فالكليات إذن إنما صارت موجودة بأشخاصها معقولة بكلياتها فلذلك صارت كلياتها أيضاً جواهر"(5، ص160).

وعلى نفس القدر من الأهمية عند الفارابي نجد علاقة الجوهر بالعرض. إذ ترتبط بالعرض بالمعنى الواسع كل أنواع مقولات الوجود، وهي مقولات أرسطو التسعة، التي تأتي بعد "الجوهر": الكم، النوع، الإضافة، الزمان، المكان، الوضع، الحالة، الفعل، الانفعال.

الحادث العرضي أو الخاص يقع ضمن العرض بالمعنى الضيقق. ويقدم أبو النصر التقسيم المنطقي التالي، رابطاً بين علاقة الخاص ـ العام (الأشخاص ـ الكليات، حسب مصطلحات الفارابي) وعلاقة الجوهر ـ الصفة (الجوهر ـ العرض، بمصطلحاته).

الأشخاص ضربان داخل النمط الأول من العلاقات:

1ـ ضرب لا يعرف من موضوع أصلاً ذاته ولا شيئاً خارجاً عن ذاته وهو شخص الجوهر (نفس المصدر، ص148)؛ فكل شيء يعود إلى هذا الشخص، كما قال أرسطو في وقته، لا ينعكس على أي شيء.

2ـ ضرب له موضوع يعرف من موضوع ما هو خارج عن ذاته ولا يعرف عن موضوعما هو خارج عن ذاته ولا يعرف من موضوع أصلاً ذاته وذلك شخص العرض (نفس المصدر، ص147).

وتنقسم الكليات إلى:

3ـ ضرب يعرف من موضوعاته كلها ذواتها ولا يعرف من موضوع أصلاً شيئاً خارجاً عن ذاته وهو كلي الجوهر.

4ـ وضرب يعرف من موضوعات له ذواتها ومن موضوعات له آخر أشياء خارجة عن ذواتها وهو كلي العرض (نفس المصدر).

ويقدم الفارابي التقسيمات التالية داخل النمط الثاني من العلاقات، فمن الجوهر:

5ـ ضرب لا يعرف من موضوعاته أصلاً وهو شخص الجوهر.

6ـ وضرب يعرف من جميع موضوعاته ذواتها وهو كلي الجوهر.

وبإمكان العرض أن يكون:

7ـ ضرباً لا يعرف من موضوع أصلاً ذاته وهو شخصه.

8ـ وضرباً يعرف من موضوع آخر ذاته، وهو كلية (نفس المصدر).

يتصل بفرضيات الفارابي المذكورة أعلاه عن أبدية العالم تحليل منطقي. فهو يعتقد، متفحصاً قياس التمثيل، إن استنتاج أن "العالم محدث" قياساً على "حدوث" الحيوانات، التي يرتبط وجودها الحقيقي بحيوانات أخرى ("والديها") لهو في حد ذاته تطور غير مقبول منطقياً للأفكار. فترابط الموجودات، مثلاً العلة الأولى وما بعدها، لا يقتضي بالتأكيد تسلسلاً زمنياً لدرجاته الأولية والتالية.

إن "التقدم" يمكن أن يكون "بالطبع" (بالطبيعة) وبالزمان، وبالعلية، وبالرتبة، وبالكمال، ومن وجهة نظر المعرفة، والخ. "فالحيوان" إذن، من ناحية الجوهر، "متقدم" إلى حد على "الإنسان". أما منطقياً، فالأمر بالعكس، إذ على "الإنسان" أن ينتج "الحيوان" بالضرورة. "التقدم المنطقي" يمكن أن لا يتطابق مع التأريخي، بل يتحدد إما بمكان أو بمستوى النضج، والخ. ومن ذلك أنه قد يتقدم طبيب على آخر من حيث الكمال ويتأخر عنه من حيث العمر، بالزمان (المصدر السابق، ص243).

ويدحض الفارابي في رسالته "الجدل" فرقة الايليين، التي تنكر الحركة والكثرة، واصفاً موقفها بانعدام

المنطق، لكن الأوضاع السابقة تعيقه في مواصلة التحليل، وإلا كان اكتشف في وجهة نظرها هفوات وفجوات.

تشغل قضية المتناقضات في آراء الفارابي مكانة ملموسة، وتظهر عنده حتى في حالات يبدو النقاش وقد استهلك نفسه فيها. ففي رسالته "المقولات"، يلتفت الفارابي، أثناء معالجته بالتتالي مقولات أرسطو العشر، إلى نقطتين مبدئيتين عنده: 1) علاقة الجوهر والعرض. 2) المتقابلات. ويذكر ميزة أربعة أنواع من المتقابلات: 1) المتقابلات المتناسبة، 2) المتقابلات المتضادة، 3) الافتقاد والامتلاك، 4) الإثبات والنفي (المصدر السابق، ص214).

ويذكر في هذا الصدد تحديداته للمتقابلات المنطقية والواقعية، مما سيمر عليه الفيلسوف كانط فيما بعد، في المرحلة "ما قبل النقدية".

إن الإثبات والنفي (أي النواع الرابع من المتقابلات فقط) لا يجتمعان منطقياً، فهما حكمان، يمكن لكل منهما أن يكون صادقاً أو كاذباً.

أما باقي المتقابلات فليست كذلك (المصدر السابق، ص225).

إن مبدأ السببية، الذي استخدمه الفلاسفة لتفسير فاعلية العالم قد ادخل العلة الأولى في النسيج الكي للوجود. بيد أن العلة الأولى وهي رأس قائمة العلل كانت جزءاً من الوجود، وظهرت قدرتها الكلية في قوة العقل، وليس في بسط الإرادة على العالم المادي. ولقد استدعت مثل هذه الفكرة، التي يتم تبعاً لها حصر سلطة الرب والحد منها، كراهية وقلق لاهوتيي الإسلام. وقد كتب الغزالي عن الفلاسفة: "وهم، على كثرة أصنافهم، يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد" (نقلاً عن 28، ص221).

لقد ألصقت "وصمة الزندقة والإلحاد" بكل من حاول إضفاء العقلانية على المعتقدات الدينية، وجعلها موضوعاً لتفسير معقول.

وعلى الرغم من مشايعة الغزالي المطلقة للمسلمات الدينية فإنه لم ينج نفسه من العقاب والاتهام لمحاولته تفسير الدين عقلانياً.

لقد اشتغل علماء الكلام بشرح عقائد الإسلام عقلانياً، وتميز من هؤلاء أقدمون ومحدثون. سمي الأوائل بالمعتزلة، والآخرون بالمتكلمين. وكما يبدو واضحاً من

تسمية "المعتزلة" نفسها فإن هؤلاء كانوا قد انعزلوا عن الاتجاه التقليدي العام بمبادئهم الدينية، وتشيعوا للتوحيد الخالص، رافضين تشبيه الإله، معترفين بالعدالة الربانية، ذاهبين في ذلك إلى استنتاج مفاده أن الرب لا يستطيع أن لا يكون عادلاً، وإلا لم يكن خيراً وكاملاً، وبالتالي فإن أفعاله تتبدى مقيدة.

حاول المعتزلة حل مشكلة العلاقة المتبادلة بين علم الإله وموضوع هذا العلم، فافترضوا أن موضوع المعرفة، العالم الأرضي، إنما هو خالد ما دام يدرك بالرب لكنه خلق عابراً أيضاً ما دام حاضراً في الزمان. وقد توصل المعتزلة في معالجتهم مشكلة خلق العالم إلى استنتاج مفاده أن العالم ناجم عن إرادة الرب، لكنه متحقق في الزمان وينبغي التمييز في العالم بين الماهية والوجود. وعندما خلق الله الماهية أعطاها الوجود.

فالماهية تكتسب وجودها من الله، ثم تتطور وفقاً لقانونياتها الخاصة.

يدرس الفارابي علاقة الإله بالعالم من خلال مقولتي "الوجوب" و"الإمكان". إن "واجب الوجود"، كما يذهب

الفارابي، هو الشيء، الذي ينبع عن ذاته. إما ممكن الوجود، فهو الشيء الذي لا ينبعث من ذاته وجوده بالضرورة. إن وجود الموجود الأول (الإله) باعتباره المصدر الأول للعلاقات السببية، واجب، خلافاً لكل الموجودات الأخرى، التي وجودها "ممكن" أو "واجب بغيره". إن هذا "الغير" الذي تكتسب كل الموجودات الأخرى الوجود الحقيقي بفضله هو العلة الأولى.

يمكن إثبات علة الموجود الأول الأصلية بغياب العلة الخارجية له وحسب، لذلك فالفارابي يقول: "ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون، إنما وجوده ليتم تلك الغاية وذلك الغرض. وإلا لكان يكون ذلك سبباً ما لوجوده، فلا يكون سبباً أولاً" (المصدر السابق، ص226). يعبر الموجود الأول في ذاته عن الحقيقة، عن الحي والحياة، ومنه يصدر كل ما تبقى. "فالأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول" (المصدر السابق، ص225).

تبين كلمات الفارابي المذكورة أعلاه حول الموجود الأول تأثره في هذه القضية بتعاليم أفلوطين، وتصور نظام العالم بميل قوى نحو البانتيئية المؤكدة على الصلة الجوهرية بين الإله والعالم.

علينا ههنا التوقف وتذكر فصل الفارابي بين الفلسفة والدين. وإلى حد ما يمكن نسبة مما عرضناه أعلاه إلى "الدين الحق" (كما يسميه سعدييف)، الذي على سكان المدينة الفاضلة الاسترشاد به في آرائهم. وهذا يشمل: 1ـ العلة الأولى، 2ـ العناصر المفارقة، 3ـ الأجرام السماوية، 4ـ الأجسام الطبيعية، 5ـ وجود الإنسان، أي:

أ- ظهور قوى النفس.

ب- تحول العقل بالقوة إلى عقل بالفعل.

ت- المعقولات.

ث- التمكن من الاختيار.

6ـ الرئيس، 7ـ الطموح إلى السعادة في المدينة الفاضلة، 8ـ المدن المضادة للمدينة المثلى، 9ـ مصير الروح بعد الموت

تبعاً لنوعية المدينة. إن هذا فلسفة أيضاً بمعنى ما، لكنها ظاهرية، موجهة لعامة الناس.

"إنا لما كنا مدنيين بالطبع، وكان يلزمنا لأجل ذلك أن نكون موالفين للجمهور محبين لهم مؤثرين لفعل ما ينفعهم وعاد عليهم بصلاح أحوالهم كما يلزمهم ذلك فينا وأن نشركهم في الخير الذي فوض إلينا القيام به كما يلزمهم أن يشركونا في الخيرات التي فوض إليهم القيام بها". وهذا يتطلب تبيان الحق في الآراء التي تعتنقها مللهم. "وليس يمكن ذلك معهم بالبراهين اليقينية لبعد متناولها عنهم وغرابتها عندهم وصعوبتها عليهم، بل إنما يكون بالمعارف المشتركة لنا ولهم، وذلك أن نخاطبهم بالأقاويل المشهورة فيهم، المعروفة عندهم، المقبولة فيما بينهم" (14، ص205).

إلى جانب العلة الأولى أو العقل الأول يذكر الفارابي بالنسبة للعالم السماوي عشرة عقول تتدرج نحو العالم الأرضي، ويسميها أحياناً "العلل الثواني"، ويوزعها في تسعة أفلاك: السماء الأولى، فلك الكواكب الثابتة، زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد والقمر. أما العاشر وهو العقل الفعال فليس له فلك خاص به.

يقابل ذلك عالم ما تحت القمر، حيث المادة والصورة، والعناصر الأربعة. إنه عالم التغيرات، "عالم الكون والفساد" الذي يتقدم عليه العالم الإلهي (السماوي).

العلة الأولى لا تعقل إلا ذاتها، ولكن ليس جملة المفاهيم كلها، ناهيك عن المحسوسات.

إن الرؤية الميتافيزيقية اللاهوتية للعالم تتحول، بحكم تأويل العقول كمحرك للأفلاك، إلى علم الفلك. وفي إطار هذا العلم، المصاغ بروح نظرية الفيض، تتطور تعاليم الفارابي حول "عالم ما تحت القمر" حيث تتضح فيها عناصر التفكير المادي بجلاء.

لقد كانت لنظرية الفيض منذ عهد الإغريق مكانة كبيرة في الأنظمة الفلسفية واللاهوتية، وذلك في صور مختلفة. ومن المعتقد أن رواد المزدكية والمانوية كانوا أول من أقام تعاليمه على أساس نظرية الفيض.

في أساس تعاليم هؤلاء نجد مبدأ خلق العالم من بدايتين: النور والظلمة. النور يمثله الأب وخمسة قديسين، والظلمة. النور يمثله الأب وخمسة قديسين، والظلمة

يحكمها الأمير وخمسة عفاريت. هذه القوى المتضادة بنزعاتها هي التي تلد الموجودات، التي يتكون منها العالم.

إن تعاليم الصابئة هي لاهوت تنجيمي (أفكار التنجيم تنحدر منهم) في أساسها مبدأ تأليه الكواكب. وقد ميز هؤلاء في الكواكب بدايتين: الروح والجسد. والرب هو روح العالم المحيطة بالأرواح التي تدير الكون.

هذه الأرواح توجه الأفلاك السبعة وتقود حركتها، كيما تصدر عنها موجودات أخرى.

وطبقاً للتعاليم الاسماعيلية والقرمطية فإن الرب لم يساهم مباشرة في خلق العالم. فهو قد خلق العقل الأول، وهذا خلق النفس الأولى.

صفة العقل هي المعرفة، وصفة النفس هي الحياة. الروح خلقت المادة، ومن المادة تكونت الأرض والنجوم. إن المادة باعتبارها بداية سلبية تستوعب صور العقل الكوني.

وإلى جانب المبدأين المذكورين هنالك وجودان آخران ضروريان، وهما المكان والزمان.

إن تعاليم الفارابي حول الفيض تتخللها كما ذكرنا أفكار الأفلاطونية الجديدة، ولكن إن سارت الأفلاطونية الجديدة بالفيض إلى أعماق المادة حيث يذوب فيها ويتحول إلى ظلمة، فإن الفارابي يتوقف بالفيض عند العقل، تاركاً العالم المادي مضيئاً مليئاً بالقوى المحركة.

ولقد طمح الأفلاطونيون الجدد، وكذا الفارابي أيضاً، إلى المطابقة بين وجود الكون كله وبين المعرفة، ولذلك فإن "الواحد" عند الأفلاطونيين الجدد والعلة الأولى عند الفارابي هما وحدة الفكر والوجود. ويتم تحقق المعرفة الكلية عبر فيض الجوهر الرباني غير الناضب، الأبدي. إن قوة الخلق لدى العلة الأولى تقوم في إدراك جوهرها، الذي هو المعرفة الكلية للكون. ثم إن العقول، أي العلل المثالية، تولد الكون، وهي التي تحدد طبيعته المثالية. ولكن الفارابي يخصص للمادة في تصوره لنظام العالم، خلافاً لأفلوطين يمكن القول، مكاناً ذا أهمية.

وهو يعترف كذلك بالوجود الواقعي لعالم ما تحت القمر وبوحدته (ضمن عملية الفيض) مع العالم السماوي. إن العقل الفعال، الذي يعني الحد الفاصل بين العالم المنظور

وغير المنظور، لا يشغل أبداً في منظومة الفارابي المكانة العاشرة من حيث الأهمية.

وإن المخرج إلى جميع القضايا عنده، باستثناء الفلكيات، إنما يرتبط تحديداً بعالم ما تحت القمر، ميدان المعرفة العلمية الطبيعية.

وتعالج بالأخص ههنا من جديد قضايا الواقع، الذي يؤثر فيه العالم العقلي، ولو غير مباشرة.

إن الموجودات في العالم الأرضي مركبة من عنصرين: المادة والصورة. ونجد المادة الأولية (الهيولى) عنده أساساً لأربعة أركان (الاسطقسات)، ينجم عن اجتماعها المتنوع عالم ما تحت القمر. فيمكننا النظر إلى قول الفارابي بوحدة الصورة والمادة على أنه طرح مادي. "لا يجوز وجود الهيولى بالفعل خالياً عن الصورة ولا وجود الصورة الطبيعية مجردة عن الهيولى محتاجة إلى الصورة لتصير بها موجودة بالفعل، ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر بل ها هنا سبب يوجدهما معاً" (3، ص237). وعلى العموم فإن منظومة المفكر المثالية الموضوعية العامة تتناقض بوضوح وذلك الدور الكبير الذي يفرده للمادة ولأحاسيس الإنسان

الطبيعية. لقد كتب لينين مقارناً بين أرسطو وأفلاطون قائلاً: "يرى هيغل مثالية أرسطو في فكرته حول الإله... وهذا مثالية بالطبع، لكنها أكثر موضوعية وأبعد وأعم من مثالية أفلاطون، وذلك لأن المادية أغلب في فلسفته الطبيعية" (2، ص255).

إن كلمات لينين هذه ليمكن قولها أيضاً حول فلكيات الفارابي.

ينظر الفارابي إلى المادة باعتبارها واحدة من درجات الوجود، وذلك خلافاً لأفلاطون الذي تبدو المادة عنده عدماً وشراً أخلاقياً مطلقاً.

إن الصور النازلة من العقل الفعال، وحركات الأفلاك، هي التي توجه تآلف الأركان الأربعة.

وإن تحولات المادة تتم في إطار الدورة العامة لحركة الأفلاك السماوية، والنظام الصادر من العلة الأولى. وتواجه الفارابي ههنا صعوبتان. فمن جهة، فإن الفكرة العامة لانخراط المادة في النظام الكوني تزعزع بشكل معين، أسس مبدأ الحتمية السببية المرتبط بالأسباب القريبة. ومن

جهة أخرى فإن الفارابي يبتعد، بحدة وعزم، عن خزعبلات المنجمين ويشن النقد عليهم.

لقد لاحظ انجلس عن حق أن القضية الأساسية للفلسفة في العصر الوسيط قد اتخذت شكل السؤال حول ما إذا كان العالم من خلق الإله أو أنه موجود منذ الأزل. وأن القول بأزلية العالم كان بمثابة الحد الفاصل بين الفلسفة واللاهوت الغيبي. وكان أرسطو قد اعتبر فكرة أزلية العالم من بنات أفكاره الخاصة.

كانت هناك رسالة للفارابي تبعاً لأخبار ابن ميمون ينتقد فيها جالينوس لشكه في حل قضية أزلية العالم، وقوله أن عقله لا يستطيع أبداً استيعاب التأكيد على حدوث العالم. وتنهض أمام الفارابي صعوبة في جمع فكرة أزلية العالم تبعاً لخلود المادة والصورة باعتبارهما العلتين النهائيتين لكل "كون وفساد" (وهي موضوعة أرسطو، وقد طورها في "الميتافيزيقا" إلى فكرة خلق العالم من قبل الرب). وهو يحلها (والأصح القول يتجنبها) بهذا الشكل: إن العالم ثانوي بحكم تبعيته للخلق الإلهي، ولكن ليس في الزمان.

فالعالم مساوق للإله في الزمان. وبالاتفاق الكامل مع أرسطو يعتبر الفارابي إن الحركة هي تحول من الممكن إلى الواقع، وإنها قديمة، غير مخلوقة. والزمان صنو للحركة، على أن الفارابي يفترق بعض الشيء عن الفهم الأرسطوي للزمان، إذ يعتبر الزمان صفة للحركة.

إن قول الفارابي بشأن أزلية العالم مع الرب يمكن اعتباره اعترافاً بقدم العالم ما دام قد اعتبر أن الرب هو العلة الأولى القديمة.

ولقد تعزز هذا الرأي بالقول الخالص بقدم المادة والحركة والزمان.

يفترض الفارابي أن الطبيعي هو تدرج الوجود من الأعلى إلى الأسفل في عالم ما فوق القمر. أما في عالم ما تحت القمر فإنه يتدرج بالعكس: من الأسفل إلى الأعلى: المادة الأولى، فالعناصر الأربعة، فالمعادن، فالنبات، فالحيوان، فالإنسان (3، ص239).

يذهب الفارابي، عند معالجته لأمر الموجود الأول وما يصدر عنه من جواهر مثالية، أنها تتميز بغياب التناقضات، التي بإمكانها خرق وحدتها الداخلية. ولكن الحال يختلف

بالنسبة لأجسام الطبيعة، فمادتها مؤهلة لاستيعاب صورة معينة وكذا نقيضها، وبنفس القدر من الإمكان. وإن درجة حدة التناقضات لترتبط بمستوى تعقيد الموضوع وما إذا كان "خليطاً" من عناصر أكثر أو أقل تعقيداً (المصدر السابق، ص258).

ينظر الفارابي إلى الإنسان باعتباره أرقى درجة للتطور في عالم ما تحت القمر، ويفصل بين "القوى" الأساسية في "النفس" البشرية: الغاذية، الحاسة، النزوعية، المتخيلة، الناطقة. ويطور تبعاً لذلك تصوراته حول تشريح الإنسان وتركيبه ونفسيته. فيما يولي اهتماماً خاصاً لما يمكن أن نسميه اليوم "علم الوراثة" البشري، فيفصل بين العضويات المتطورة بالطرق التناسلية والأخرى المتطورة بالطرق التناسلية والأخرى المتطورة بالطرق اللاتزاوجية (المصدر السابق، ص282).

ويرى فيما يخص الفرق بين الرجل والمرأة أنه باستثناء "القوى التناسلية" فإن كل الأعضاء الأخرى والقوى النفسية عند الناس عامة، فيمكن الالتقاء برجال صفاتهم تشبه ما للنساء، وبنساء صفاتهن تشبه ما للرجال. ويخص الفيلسوف

الرجل والمرأة بحظ متساو من الإمكانية على التطور دون تمييز بينهما وكذا فيما يتعلق بقوى الأحساس والتخيل والتعقيل (المصدر السابق).

إن الإنسان يشبه أشد الشبه لا العقل الفعال فحسب، بل وفي نهاية المطاف الموجود الأول الذي يحيط عقله بالموجودات كلها، ويبدو وكأنه تتويج للتناسق الكوني.

كيف ينظر الفارابي إلى قضية الإله وعلاقة الإنسان به؟ إنها بالنسبة إليه قضية واقعية قبل كل شيء، قضية علاقة العام بالفردي، المجتمع والفرد، "القوى الجوهرية" وقدرات الإنسان إزاء الإنسان نفسه، فالإله محصلة لهذه القوى والقدرات، المنفصلة عن الإنسان والمضادة له في صورة "قدرة كلية" و"حكمة" وما إلى ذلك.

وبالطبع فإن هذا الطرح للقضية لهو نتيجة الضرورة التاريخية. ولسوف تمر فترة طويلة قبل أن يردم سبينوزا الهوة الفاصلة بين الإله والعالم، بإعلانه أن الإله إنما هو الطبيعة.

ويمضي فورباخ أبعد من ذلك بإيضاحه أن الدين ليس إلا تغريب الإنسان لنفسه. ولا يستطيع سوى ماركس وأنجلس الإشارة إلى مكانات وسبل التغلب في الواقع على

جميع ألوان اغتراب الإنسان عن الطبيعة. وفي صدد تقييم منظومة الفارابي الفلسفية لا يسعنا إلا الاستشهاد بكلمات المستشرق السويسري الكبير آدم ميتز حين قال عن المعتزلة: "لقد أعطوا الفلسفة العربية ذلك الاتجاه الخاص، الذي أثر ـ بمعالجاته المجردة لمسائل ذات الإله وصفاته ـ على مذهب سبينوزا، وعبره ـ علينا أيضاً" (45، ص169).

الفصل الرابع
العقل والوحي

كان التناقض بين العلم والفلسفة، من جهة، والغيبيات الدينية، من جهة أخرى، واحداً من التناقضات الفكرية الأساسية في العصر الذي بدأ الفارابي فيه نشاطه الإبداعي.

ويظهر هذا التناقض بخاصة في الفهم المتنوع لكلمة "علم" في العالم العربي الإسلامي بالعصر الوسيط. فقد كان رجال الدين يعنون بها، على الأغلب، الإيمان بالقرآن، بينما عني الفلاسفة بها إدراك العالم عقلانياً.

ولم يكن هذا التنوع في الفهم مجرد اختلاف بسيط حول فحوى الكلمة، بل كان تناقضاً حدياً لمفهومين مختلفين حول فحوى الكلمة، بل كان تناقضاً حدياً لمفهومين مختلفين حول العالم. ويقدم المستشرق روزينتال في

كتابه "انتصار العلم" معالجة تفصيلية لمختلف تطبيقات مفهوم العلم، ويؤكد أن العلم أحد المعاني السائدة في الإسلام، التي أعطت الحضارة الإسلامية شكلها ولونها المميزين" (49، ص20- 21).

يمايز الفارابي بدقة بين الأشكال الواقعية من معرفة الإنسان للعالم، وكذا مستويات هذه المعرفة. هناك وجهة نظر الناس "البسطاء"، عامة الناس، الذين يتبنون تلقائياً التصورات الدينية التقليدية حول العالم.

وهناك الموقف الفلسفي الذي يعمل على التغلغل في جوهر الأشياء.

يحاول الفارابي تفسير حقيقة الأخذ الشامل بالتوجهات والمعايير الصادرة عن الدين تفسيراً تاريخياً، باعتبارها واحداً من الأشكار الضرورية لإدراك الناس للعالم ولأنفسهم. ولكنها ليست الوحيدة، والأهم: ليست الصحيحة في جوهرها. ويعتبر الفارابي الفلسفة مسعى أصيلاً لبلوغ الحقيقة، أما الدين فهو اعتقاد مشتق، مرتبط بالفلسفة، مهيأ لتنظيم حياة المجتمع الإنساني الاجتماعية والأخلاقية.

إن الحقيقة الفلسفية، برأي الفارابي، عامة، ولكن وسائل تصوراتها الرمزية بالنسبة للجماهير معينة ومتميزة. ولهذا فإن لمختلف الشعوب ديانات مختلفة رغم أنها تؤمن جميعاً بسعادة واحدة. إن إدراك السعادة، عند الحكماء، يتم بالمفاهيم المجردة، بالمعقولات، أما عامة المؤمنين فيصلون إليها عبر الخيال، عبر التخيلات والرموز والتمثيلات (4، ص133).

ويلجأ الفارابي إلى المقارنة التالية من أجل إدراك هذا الفارق. فلنقل مثلاً: إننا نرى إنساناً يقف أمامنا وجهاً لوجه، هذه مسألة معينة. ولكن بإمكاننا أن نرى صورة لهذا الإنسان أو انعكاساً له على سطح.

ويمكن المضي في ذلك إلى أبعد: عندما نرى انعكاس صورة له على السطح. إن غالبي الناس، حتى وشعوباً بأكملها، غير قادرة على إدراك الطبيعة العامة للعالم ومكانة الإنسان فيه. فيلد اختلاف التصورات حول هذا الأمر عند مختلف الشعوب أدياناً مختلفة، على رأي الفارابي. ثم إن من الضروري الأخذ بنظر الاعتبار نماذج الإيمان الشعبي، التي ظلت موجودة، محتفظة بتقاليدها قوية.

ولكن يجب تنقية هذا الإيمان قليلاً بالفرضيات المأخوذة من الفلسفات، وتقديمها للعامة في صورة رمزية مجازية. ومن المهم ملاحظة التفوق الذي يمتاز به الحكماء في هذا الشأن، الذين يفكرون عبر المفاهيم، مقارنة بأولئك غير القادرين على التخلص من نماذج التخيل المألوفة.

الدين ضروري للعامة لاختصار الطريق إلى الخير. وحين يعد الواعظون بالثوابت والعقاب فإن ذلك يشبه ما يفعله المربون مع الأطفال حين يلوحون لهم بالحلوى إذا استقاموا بالعصا إذا شاغبوا.

إن إدراك العالم دينياً لا يخرج عن إطار الرمز نسبياً، وهو يختلف من شعب إلى آخر تبعاً للتقاليد، وتتبعاً لغرض تربية الجماهير البعيدة عن العالم وفقاً لمستوى تطورها. أما الفلاسفة فيعتمدون على البراهين والحجج المنطقية.

إن مقولة الفارابي في أن الفلسفة وحدها هي الحكمة الأصلية قد راجت ـ عبر ابن رشد ـ في جامعة باريس، وكذا في إيطاليا وإنكلترا يفهم الفارابي ضرورة الدين ارتباطاً بأعمال الرؤساء باعتبارهم أطباء الأرواح. فبعض الناس يستحق العقاب لتقصيره في أداء واجبه، بينما يستحق البعض الآخر الثواب لتفانيه فيه.

إلا أن من هؤلاء من لا جدوى فيه، على رأيه، فهو بحاجة إلى روادع أخلاقية، كالتي يمكن أن تكون مثابة لها تعاليم الخلود حسب.

ينبغي على الإنسان معرفة ماهية السعادة الحقة، على أن يجعل هذه هدفه، فيسعى إليه دون تلكؤ. ولكن المعرفة، عند الفارابي، لا تعني الاقتصار على إدراك المحيط القريب، بل معرفة كل شيء من البداية إلى النهاية، من العلل الأولى إلى إدراك الفعل المؤدي إلى السعادة، وبضمن ذلك كل مقامات الوجود، بما فيها الوجود الاجتماعي أيضاً. لكن كل ذلك يمكن إدراكه عبر المفاهيم، أو تصوره بالمخيلة.

تتبع نظرة الفارابي عن العقل من مفاهيم أرسطو واسكندر الافروديسي. ولقد أدخل الفارابي إلى متنها عناصر جديدة فأضفى عليها معنى أصيلاً، رابطاً كل نظامه الفلسفي بمبدأ العقل.

يتخلل مبدأ العقل كل منظومة الفارابي الفلسفية وأسلوبه في التفكير. وكان هذا بالذات المؤثر الأكبر على التطور اللاحق للفكر الفلسفي بممثليه ابن سينا وابنرشد

وروجر بيكون وألبرت الكبير واسكندر الهالّي وسيجير البرابانتي وتوما الأكويني. ويتخذ هذا المبدأ في الطبيعة وما بعد الطبيعة شكل تعاليم حول العقول العشرة، حتى إن أسطورة الخلق نفسها ينظر إليها كعملية تفكير محض.

إن العقل المرتبط بفلك القمر، والمسمى بالعقل الفعال، هو آخر العقول في مقامات الوجود كما ذكرنا، وهو الصادر عن الكائن الأول. وله يخضع عالم ما تحت فلك القمر: الهيولى، الصور، العناصر، المعادن (المعدنيات بتعبير الفارابي)، النبات، الحيوان، الإنسان. إن "العقل الفعال" هو القانون الداخلي للعالم الأرضي. ويشبه الفارابي العلاقة بين هذا العقل وتفكير الفرد بعلاقة الشمس والعين البشرية. إن عمل الشمس هو الذي يجعل الأشياء مرئية، والعين رائية، كما أن "العقل الفعال" يحول المعقولات إلى مدركات بالفعل للعقل البشري.

يهتم الفارابي أكثر ما يهتم بمدلولات كلمة "عقل" ودوره في حياة الناس الواقعية، وهو يذهب إلى أن العقل البشري ينقسم في مجال الأخلاق إلى عقل نظري وعقل عملي.

الأول يميز "الخير والشر" من حيث النية فقط، دون تحقق في الحياة، والثاني لا يقيد نفسه بهذا بل يوحد بين النية والهدف، فيدرك الحلال والحرام. إن العقل بالنسبة للفارابي ليس مجرد واحدة من الخصائص النفسية للإنسان، بل هو أيضاً أسمى تجل لجوهره.

إن الوضع العالي للمنطق يتحدد بقابليته بالذات على تجسيد الملمح الأبرز للإنسان ـ عقله.

ويبرز الفارابي، من وجهة نظر تطور التفكير البشري، ثلاثة أنواع من العقول: العقل المنفعل، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد . إن العقل المنفعل هو عقل بالقوة في إدراكه للموجودات، في تجريد صورها عن موادها. إن الإنسان لا يولد عاقلاً، بل عنده استعداد لأن يكون عاقلاً.

وإن "العقل المنفعل" لهو قدرة عامة لكل الناس. ذلك هو المنحى الديمقراطي والإنساني لتعاليم الفارابي.

يربط الفارابي "العقل بالفعل" بالعملية الجدلية لتفاعل العقل والواقع انطلاقاً من الفهم المثالي الموضوعي لوحدة العقل الإنساني والوجود، التي تتخللها بداية واحدة هي العقل الإلهي.

العقل ممكن قبل عملية المعرفة على مستويين: من جانب الذات، ما دامت إمكانية الإدراك غير المتطورة بعد لهذه موجودة؛ ومن جانب الموضوع، ما دام هذا قابلاً للإدراك، معقولاً بالقوة. والعقل بالقوة (الذي كان حتى ذلك الحين "مستفاداً")، حين يحول الجواهر المعقولة من حالة الممكن (الوجود بالقوة) إلى حالة الواقع (الوجود بالعقل)، يتحول، هو نفسه، إلى "عقل بالفعل".

إن "العقل المستفاد" هو "العقل بالفعل" منظوراً إليه من جانب الذات كتحقيق لقدرتها على الإدراك، على تحويل صور الموجودات الخارجية إلى صور له.

يتصل الفرد بواسطة "العقل المستفاد" "بالعقل الفعال"، الذي يمثل فكر البشرية العام الواحد.

وبالاتفاق مع أرسطو يصور الفارابي عقلاً سرمدياً، فعالاً أبداً. وإن عقل كل فرد منفرد على حدة إنما يتطور بمقدار "اتصاله" فحسب "بالعقل الفعال". فالفرد غير خالد، وإنما، عابر، فان. ولكن معالجة الفارابي لقضية خلود النفس البشرية (وإلى حد ما قضية مصير العقل الفردي) تعاني من عدم الاتساق.

فهل تواجه ههنا تردداً في النظرة الفلسفية أم إن ذلك أسلوب له غايته؟ من الصعب البت في هذا الأمر، ولكن ثمة تأكيدات لدى الفارابي حول خلود الروح وفنائها تنفي بعضها بعضاً. ويدحض فيلسوفنا التصور الفيثاغوري حول تناسخ الروح، ويؤكد أنها لا يمكن أن توجد قبل الجسد. وإنها لجد أصيلة فكرته حول خلود أرواح الأفاضل والعلماء وفناء أرواح الجهلة من الناس. إن هذا الفصل ليجبرنا على الارتياب في مدى إيمانه بخلود الأرواح عموماً. فهل الخلود بالنسبة إليه أن يبقى الإنسان في ذاكرة الآخرين بفضل إبداعاته، وهو ما سيقوله لاحقاً فورباخ؟

يرتهن معنى وجود الإنسان بوحدة كماله العقلي والأخلاقي، فإذا تحققت مثل هذه الوحدة يمكن القول أنها تضمن الخلود للإنسان.

بينما يختفي معنى وجود الإنسان في الحالة المعاكسة، ويتعرض للانهيار والعدم. وفي جواب الفارابي على السؤال حول خلود الروح ما يغري بتفسيره بهذه الطريقة. وثمة تداعيات تتوالد من تصور المذهب الإسماعيلي للجنة والنار، باعتبار أن الأولى حالة للروح التي بلغت كمال المعرفة، والثانية حالة للروح التي بقيت في الجهل المطبق.

النقطة الهامة في تعاليم الفارابي بشأن العقل هي إرساؤه المنهجي لحقوق العلم والمعرفة العلمية ـ النظرية. وكان الدين أخطر أشكال الوعي السائدة غير النظرية، التي تتطلب منه معالجة جادة.

ينظر الفارابي إلى اعتماد العقل وسيلة لبلوغ المعرفة الملمح المميز للفلسفة عن الدين.

ولقد أخذ ابن رشد كاملاً بهذا الفهم للفلسفة. وكان مبدأ "ثنائية الحقيقة" المناهض في جوهره للتعاليم الكنيسة، ما اتضح جلياً في القرن الثالث عشر عندما تصدى توما الاكويني لممثلي كلية الفنون بجامعة باريس، الذين يرون أن الحقائق المكتشفة في سياق البحث الفلسفي بإمكانها أن تتناقض مع المسلمات الدينية قد مهد في المدى البعيد لفصل الفلسفة عن الدين. إن خيوط هذا المبدأ تمتد إلى تصنيفات الفارابي لأنواع القياس. فهذه الأقيسة مرتبطة بالنظرية، خلافاً لنشاطات الناس التطبيقية (غير القياسية) (كالفلاحة وتربية الماشية والملاحة.. الخ.).

فالقياسات البرهانية، وهي أولى أنواع القياس، معرفة يقينية دقيقة. ثم تأتي القياسات الجدلية في منزلة أدنى،

فتقدم أحكاماً يقينية على العموم. فالخطابة التي تقدم في الأساس الأحكام الزائفة. وأخيراً الشعر، الذي يقدم الأحكام الزائفة المطلقة. الفلسفة تعتمد الأقاويل البرهانية، أما الدين فيستخدم الصناعات القياسية الأربع الأخرى، لكن ذلك ليس لأنه شكل أدنى للمعرفة مقارنة بالفلسفة، كما ذهب فيما بعد هيغل، بل العكس، لأن الناس، الذين بلغوا درجة الإدراك الفلسفي للظواهر الجذرية في العالم المحيط، يقفون أمام مشكلة اجتذاب "جمهرة الناس" نحو الموضوعات التي صاغتها الفلسفة.

يقوم الفيلسوف، بخاصة إذا كان حاكماً، بعرض الحقائق في صورة رمزية مجازية.

ويبدو الأمر هنا وكأنه رجوع القهقهرى، ما دام تطور التفكير يتم من الشعر فالخطابة، فالسفسطة، فالجدل، ويبلغ الذروة في الفلسفة. وفي الحياة الاجتماعية يجري تدهور مستوى الفلسفة عندما يتم استخدام مختلف أشكال التمثيلات والرموز، الضرورية للحياة الواقعية والجذابة في نظر جمهرة الناس.

فيما يحاول ممثلو الفلسفة "الزائفة" و"المموهة" طرح مثل هذه الأشكال باعتبارها الأقوال البرهانية الوحيدة معتمدين في ذلك على السفسطة والجدل. ولكن وضع الأمور الحقيقي يتشوه آنذاك، فتختفي الحقيقة المستخلصة بالأساليب البرهانية الصحيحة. وإذن فإن أولئك يلجأون إلى الفنون الخطابية والشعرية ويقدمون الحقيقة في أشكال مجازية حسية.

وينظر المتكلمون لآرائهم على أساس العقل أيضاً، ولكنهم يلجأون دون ذلك إلى الألاعيب السفسطائية. ويذهب الفارابي إلى أن الفلسفة، باعتبارها معرفة للحقيقة، تتقدم، في جوهر الأمر، على الدين، الذي هو تعبير رمزي عنها.

الدين لابد منه نتاجاً للفلسفة، وترويجاً لها، و"محاكاة" لها. وحقيقة الدين ليست فيه، بل هي في الفلسفة وينظر الفيلسوف، رئيس المدينة الفاضلة، إلى السلوك الفاضل كغاية بحد ذاته، ومعين على بلوغ الكمال والسعادة في هذا العالم. يعد الدين الناس بالثواب في العالم الآخر جزاء فضيلتهم في العالم الأرضي. وفي هذا النص

يتضح الاستنتاج النهائي للفارابي، الذي تبين ابن طفيل فحواه حين وصف سعادة العالم الآخر بأنه "خرافات وهذيان عجائز". وفي نفس الوقت فإن الفارابي واقعي تماماً في فهمه لعدم جواز إباحة الحقائق الفلسفية وسط الجهلة، الذين بإمكانهم التطاول ـ تحت وطأة التصورات العامية ـ على غير الحذرين من المفكرين.

سار ابن رشد بتعاليمه حول ثنائية الحقيقة في أثر الفارابي، مكرراً خطأه أحياناً.

فهو يعلن أن الفلسفة والدين توأمان، أختان، ولكنهما أختان "بالرضاعة" فقط. أما في الحقيقة فهما غريبان عن بعض، فالعقل يعتمد على قرائن موثوقة وبراهين بينة، أما الإيمان فهو قائم على آراء وصور مختلفة (16، ص142).

إن الفلسفة والدين لا يلتقيان إلا من الناحية الشكلية، ما دام من المعتقد أن هذه وذاك يكشفان عن معرفة. ولكن المعرفة الحقيقية للطبيعة لا تجدها إلا في علم الطبيعة، في الفيزياء.

ويقول الفارابي إنه إذا أمكن تبرير الإيمان الساذج "للعامة البسطاء"، ما داموا لا يستطيعون الارتفاع إلى مستوى

الـوعي النظـري لـذواتهم، فـإن المفكـر ينظـر بـروح نقديـة حازمة نحو الدين "الخالص"، النظري". ويرى في هذا الدين جذر العداوة بين ممثلي مختلف الديانات.

من هنا يتضح بطلان القول بتطابق تعاليم الفارابي حول خلود الروح مع النظرة الأفلاطونية.

فـبرغم أن الفـارابي يخـص بـالخلود الـروح العاقلـة فحسـب، فـإن رأيـه حـول الخلـود الشخصـي ومصـير الـروح، كما يؤكد ماجد فخري، يشبه نظرة أفلاطون، رغم أنه يختلف في جذره عن المعتقدات الإسلامية حول بعث الجسد وبقاء أرواح البشر جميعاً، جهلة وحكماء (61، ص147).

لقـد شـكل إرث الفـارابي (وكـذلك ابـن سـينا الـذي يقرنون اسمه دائماً باسم رائده، ويفعلون ذلك على أساس ذي وزن) نقطـة انطـلاق بالنسـبة لتعـاليم الغزالـي، وكـذلك بالنسبة لابن ميمون، مع فرق واحد، هو أن الأخير يستثمر إبداعات رواده في الكفاح ضد المسلمات الغيبية ومذاهب المتكلمين، بينما يطمح الغزالي إلى تحويل العلم والفلسفة لصالح السلفيين التقليديين والصوفيين.

إن توجيه النقد إلى العلم والفلسفة من قبل "أصدقاء" الإسلام من "الجهال" يقدم، كما يقول الغزالي، ذريعة للسخرية والهزء في الأوساط العليمة. فالغزالي، الذي مر نفسه بمدرسة التفكير الفلسفي وكذا "بمحنة الشك" وتبديل الفلسفة، يثبت هنا حالة واقعية (مهما برر في "اعترافاته" هذه الخيانة، مفسراً إياها بالتطابق بين "اليقظة الداخلية" و"الأمر الخارجي"). ويدعو الغزالي في تشيعه "للأرثوذكسيين" إلى نسف الفلسفة والعلم "من الداخل" معلناً إياهما شكلين أدنيين من المعرفة مقارنة بالإيمان الديني والوجد الصوفي. فيتبدى الغزالي هنا سلفاً مباشراً لتوما الاكويني بمعتقده حول وجوب خضوع العقل للإيمان؛ بينما يشمخ الفارابي بفكرته حول إمكانيات العقل البشري غير المحدودة رائداً للمفكرين الأحرار والملحدين في العصرين الوسيط والحديث.

يتحدث الفارابي غالباً عن ضرورة "دين حقيقي" ("ملة فاضلة") أي دين كالذي يمكن أن ينبع من حقائق تعاليمه، المشروحة بروح تفسير القرآن مجازياً حتى ويورد في رسائله المنطقية سوراً من القرآن، ويعرض لها تفاسير منطقية

خالصة ارتباطاً بمعالجة قضية الفهم الموسع الميتافيزيقي لتلك أو هذه من القضايا.

إن مثل هذا الدين ضروري لتلك الشرائح من المجتمع التي لا تستطيع استيعاب الفلسفة النظرية في شكل مفاهيم مجردة. ولقد اقتبس هذه الفكرة حول ضرورة هذا الدين "للعامة" في أثر الفارابي رهط كبير من المفكرين انتهاء بسبينوزا. ولكن الفارابي لا يبدى تعالياً أرستقراطياً إزاء جماهير الناس في تأكيده على جدوى انتشار الحقائق الفلسفية في هيئة دين بين غالبية أعضاء المجتمع. على العكس، فنحن نصادف في نصوصه شذرات في غاية الاحترام للحكمة الشعبية. ولنتذكر معالجته الشهيرة في رسالته "في معاني العقل" حول أن العقل اذا بلغ الكمال في الأمور الرذيلة فإن ذلك لا يسمى عقلاً عاقلاً بل عقلاً ماكراً والخ. أو تلك المقارنة، التي لا تقل شهرة، بين شخصين أحدهما قرأ كتب أرسطو كلها ولكنه لا يتمسك في الحياة بمواعظ الفلسفة، وآخر لم يقرأ هذه الكتب ولكنه يلتزم بنزاهة وبساطة بالقيم الأخلاقية ولذلك فهو يستحق لقب "فيلسوف" أكثر من الأول.

علينا أن نذكر في صدد العلاقة التاريخية ـ الفلسفية بين تعاليم الفارابي وسبينوزا (عبر ابن رشد وابن ميمون) ملامح الشبه بين هذين المفكرين. إن السعادة هي الهدف الأسمى للتفلسف عند كليهما. ثمة لدى الفارابي رسالتان تدخل كلمة "السعادة" في عنوانيهما ـ "تحصيل السعادة" و"التنبيه على سبيل السعادة".

وتسمى باكورة إبداع سبينوزا "بحث موجز حول الرب والإنسان وسعادته". وتعيد إلى الأذهان معالجة سبينوزا حول هدف الحياة وماهية السعادة وما يمكن أن يتصور أنه السعادة، أي الشهوة، المجد، أو الثراء، تصنيف الفارابي للمدن حسب أنماط الحياة والفلسفات القائمة فيها ـ مدن اللذة والكرامة والبدالة (سنأتي على ذكر ذلك بالتفصيل فيما بعد). إن أفكار وحدة الإله والكون، وقدم العالم، والحب الذهني للحقيقة، تجمع هذين المفكرين إلى بعض.

وتشهد حتى تهجمات سبينوزا على أسلافه (في شخص ابن ميمون ومنه بالتالي على شخص أبي النصر) على هذه العلاقة. يتهم سبينوزا ابن ميمون بإفراغه "الجوهر" من محتواه، بتجريده من الصفات. وفي الحقيقة فإن الفارابي

(وفي أثره ابن ميمون) بنقلهما كل التصورات الإيجابية إلى العالم، يصوران الإله مفارقاً للعالم ومتعالياً بالنسبة له، أما سبينوزا فهو أقرب إلى المادية في إدغامه الرب بالعالم والطبيعة، ما دام لا يحتاج إلى أفكار حدوث العالم وعلته الأولى، وذلك بحكم تطابق الطبيعة والإله.

ويشير سبينوزا في تتبعه للفكرة المادية حول توافق منطق التفكير البشري مع العلاقة الموضوعية للأشياء إلى بعض الكتاب اليهود (يقصد ابن ميمون) الذين يؤكدون على وحدة الإله والعقل الإلهي، والأشياء التي يعلقها. وفي هذه الحال فإن المقصود بالكلام التأكيد الراجع إلى قول الفارابي بتطابق العاقل والمعقول.

يتضامن سبينوزا بصدد العلاقة المتبادلة بين الفلسفة والدين مع مواقف الفارابي وابن رشد وابن ميمون من جانب، حول الضرورة الاجتماعية للدين بالنسبة لـ "سواد العامة" لإعانة هؤلاء على بلوغ الفضيلة والحقيقة، ومن جانب آخر لا يتفق معهم ملتزماً بالتالي موقفاً إلحادياً، إذ يعتبر أن من العبث البحث عن "محتوى فلسفي" في الدين، فالتصورات الدينية بنظره أخيلة وأوهام.

يعتقد بعض رجال اللاهوت بأنه لا مكان للعقل هناك حيث يجري الكلام عن الدين.

وبقصد إثبات آرائهم نجدهم إما يحذفون ما يدرك بالعقل ولا يتفق مع كلمة "دين"، أو هم يقلدون ما هو بيّن للعقل، فيما ينسبون كل نقاط ضعف الدين إلى "بطلان" الأديان الأخرى. ولكن من الممكن دحض هذا الرأي بتذكر أن مؤمني مختلف الأديان يدحضون حقيقة دين بعضهم بعضاً. ومن الممكن الوصول إلى مثل هذا الاستنتاج بمقارنة مختلف الأديان التي تتبعها الفارابي.

في فلسفة الفارابي يمكن تلمس واحدة من الموضوعات الأساسية عن العقل، عن ماهيته الكونية والاجتماعية والأخلاقية، وهي الموضوعة التي كانت وراء اتجاه فصل الفلسفة عن الدين، أي ما سمي فيما بعد بنظرية "ثنائية الحقيقة"، وكذلك محتوى نظرية المعرفة والمنطق، المثمرة تماماً في حينها.

إن الفحوى الاجتماعية الواقعية للفلسفة العربية الإسلامية لا تتحدد في الفصل بين المجالين، بين الفلسفة والدين، وذلك خلافاً للواقع الأوروبي في العصر الوسيط

حيث تشكلت الفلسفة ككل "ككخادم للاهوت". فالمجتمع الإقطاعي الباكر في زمن الفارابي كان بعيداً عن أن يخلق مناخاً مساعداً لتطور الفلسفة، دع عنك التفكير الحر الصريح. ورغم أنه لم تكن لهذا المجتمع "المتدين" كنيسته أو مماثلة تأخذ على عاتقها مهمة انزال العقاب بالخصوم الفكريين فإن المجتمع المذكور لم يكن "متهاوناً" معهم ولا "فاضلاً" بالطبع.

هنا، كما هو الحال في الغرب آنذاك، كان الجدل السياسي يتخفى وراء الجدل اللاهوتي، ولكن هذا الجدل لم يتسم بطابع المناقشات الحرة السمحاء. فلم يقدم وضع الفلاسفة، "الحر" ظاهرياً (إذ كان بين هؤلاء علماء وفقهاء ووزراء وأطباء البلاط) ضمانة تكفل لهم عدم التعرض للملاحقة والأذى والهوان.

لقد وضع الفارابي نصب عينيه في طموحه لإنشاء "دين حقيقي"، وفي إيمانه بقدرات العقل البشري، مهمة "تنقية الدين من ضيق الأفق والأوهام والدجل، وفي نفس الوقت الحفاظ على استقلالية الفلسفة وامتيازها من حيث القدرة على إدراك الحقيقة.

إن إدراك الحقيقة الفلسفية ونقلها في صورة رمزية مجازية، أي دينية، ذلك هو واجب الرئيس الأول للدولة باعتباره مربّي الشعب.

ولقد تنامى حلم المفكر "بدين حق" يمنح الإنسانية السعادة إلى حلم اجتماعي في بناء "مجتمع فاضل"، "خير" بوساطة التربية الأخلاقية فحسب، غافلاً ما للمؤسسات الاجتماعية والعلاقات الواقعية بين الناس من دور في ذلك.

الفصل الخامس
نظرية المعرفة ومنهج العلوم

مهدت فكرة العقل، كأساس لنظرية المعرفة لدى الفارابي، لطرح القضايا المعرفية في الفلسفة المشائية الشرقية. وإذا كان الكندي قد اعترف بأولوية الإلهام الرباني فإن أولوية المعرفة العقلية، عند الفارابي، أمر لا شك فيه، زد على ذلك أنه يضع المعرفة الحسية مقدمة لها، أدنى منها درجة ولكنها ضرورية لها. وهذان الضربان من المعرفة يكملان أحدهما الآخر، ولكن الثاني أقرب إلى العالم الأرضي منه إلى العالم السماوي. وتستخدم عمليات المنطق المرهونة بالإنسان تماماً من أجل إدراك الهدف النهائي للمعرفة العقلية ـ تحصيل الحقيقة ـ ومن هنا يتضح الدور التقدمي الذي لعبه الفارابي في تطور نظرية المعرفة في الشرق العربي.

ترتسم في نظرية المعرفة لدى الفارابي الاتجاهان المثالي والمادي بدقة: فمن جهة يصور الإنسان كائناً، بوسعه معرفة العالم، ومن جهة أخرى نجد بداية المعرفة ونهايتها في العلة الأولى للموجودات كلها.

تلعب الأحاسيس دوراً كبيراً في عملية المعرفة، فهي نقطة الانطلاق لإدراك العالم، التي تؤدي إلى الحصول على المجردات، أو المفاهيم غير المرتبطة بالمادة؛ وهي التي تطبق على موضوعات منفردة فتجعلها معينة، وتجمعها في أجناس وأنواع.

وفي رسالته "كتاب في تحصيل السعادة" يعرض الفارابي بدقة خاصة لعملية الوعي، حيث تزدوج هنا، كما في الكثير من رسائله الأخرى، حالة اكتساب المعرفة والحصول على السعادة.

وما دام الحصول على السعادة هدف حياة الإنسان فإن ذلك يتحقق بالتالي عبر وعي الإنسان العالم المحيط به والالتزامات الأخلاقية الموجهة لحياته في هذا العالم.

إن القول بالوعي نتيجة مباشرة لتماس حواس الإنسان بالعالم المحيط لهو تفكير مادي دون شك، مما ساعد على

تطور العلم الطبيعي التجريبي، ولكنه اصطدم بصعوبات من الجسور بين التجريبي والنظري، وبضرورة تقديم تفسير مادي لعمليات التجريد ولدور المجردات والمصادرات والحدوس. وفي النتيجة ينظر الفارابي إلى "المعقولات" لا باعتبارها مجرد موجودات تدرك بالعقل، بل كواقع خاص، عقلي، كنسق مثالي من المفاهيم والأفكار.

يعرض الفارابي آلية عملية المعرفة على النحو التالي: تحصل الصورة في الذهن بأن الإنسان يدرك أشياء قائمة خارج الذهن، ثم إن العقل يصوغ إدراكه هذا في صورة، يطبعها في النفس (انظر 60، ص158- 159).

ويميل الفارابي في نظرية الوعي بشكل محسوس إلى الإسمية، أي إلى الاعتراف بأولوية الأشياء المحسوسة إزاء المفاهيم العامة (الكليات). ولقد اعتبر مارس الاسمية القروسطية متعارضة مع الواقعية، التي تؤكد على أولوية وواقعية الكليات. ورأى فيها مظهراً من مظاهر المادية. ويذهب الفارابي إلى أن المدرك موجود قبل الوعي، والمحسوس قبل الإحساس (5، ص191)، فأشخاص الجواهر "أكمل وجوداً من كلياتها من قبل أنها أحرى أن

تكون مكتفية بأنفسها في أن تكون موجودة، وأحرى أن تكون غير مفتقرة في وجودها إلى شيء آخر، إذا كانت غير محتاجة في قوامها إلى موضوع أصلاً لأنها ليست في موضوع ولا على موضوع" (المصدر السابق، ص159). فللجزئيات الأولوية في نظام الوجود. مقابل ذلك فإن الكليات تسمح بإدراك الجزئيات: "فأشخاص الجواهر تصير معقولة بأن تعقل كلياتها، والمعقولات منها إنما صارت موجودة بوجود أشخاصها. فأشخاص الجوهر إذن تحتاج في أن تكون معقولات إلى كلياتها، وكلياتها تحتاج في أن تكون موجودة إلى أشخاصها. إذ لو لم يوجد أشخاصها لكان ما يتوهم منها في النفس مخترعاً كاذباً وما هو كاذب فغير موجود" (المصدر السابق، ص160).

إن هدف المعرفة النظرية، عند الفارابي، هو دراسة "الموجودات". والمعرفة النظرية تتضمن معرفة الأشياء التي لا نعرف "كيف نشأت ومن أين" فيسميها الفارابي المعرفة الأولية. وهو يؤكد أن المعارف الباقية كلها ترتكز إلى هذه المعرفة، وتحصل عنها بالتفكير والبحث والتعليم (4، ص277).

وبهذا الشكل تتضمن المعرفة النظرية نوعين من المعرفة النظرية نوعين من المعرفة: المقدمات الأولية والنتائج البرهانية.

يتناول الفارابي المعرفة النظرية ("الفضيلة النظرية") في ارتباطها بالفضيلة الأخلاقية. فالفعل الأخلاقي بحاجة إلى المعرفة النظرية لا تستطيع بحد ذاتها إنجاز الفعل الفاضل رغم إن بإمكانها الوجود بذاتها. والإنسان المالك للفضيلة الفكرية وحدها لا يكون بها خيّراً من زاوية أية فضيلة أخلاقية (4، ص316). وهنا يؤكد الفارابي فكرة أن وعي الفضيلة نظرياً غير كاف، فالأكمل والأثمن هو تطبيقها واقعياً.

يحدد الفارابي في رسالته "آراء أهل المدينة الفاضلة" القوة العاقلة (المفكرة) باعتبارها قوة يستطيع الإنسان بوساطتها إدراك المعقولات، والتمييز بين الجميل والقبيح، وتحصيل الصنائع والعلم. ويؤكد الفارابي على أن القوة العاقلة تسيطر على باقي قوى النفس رغم أنها لا تمتلك إمكانية "التحول إلى عقل فعال مستقل" إذ يعوزها ما يتيح لها الانتقال من القوة إلى الفعل (3، ص284). وتتحول القوة

العاقلة إلى قوة بالفعل عندما تتحقق فيها المعقولات، وهذه تصبح بالفعل بفضل "العقل الفعال".

ورغم أن المعرفة النظرية هي أعلى شأناً بدرجة معلومة من المعرفة العملية (التطبيقية) فإنها يجب أن تقرن بالممارسة، وإن تتحقق في الواقع الملموس. ولهذا نجد بين المصطلحات الفلسفية للفارابي مفاهيم مثل "قوة مدركة العملية" و"قوة ناطقة عملية".

تكون القوتان الحاسة والمتخيلة "مساعدتين ومنقادتين للناطقة ومعينتين لها في إنهاض الإنسان نحو الأفعال التي ينال بها السعادة وكان الذي يحدث حينئذ عن الإنسان خيراً كله. فبهذا الوجه وحده يحدث الخير الإرادي"(4، ص115). فماذا يعني الفارابي بتعبيره "الخير الإرادي"؟

من المحتمل أنه يقصد أن القوى الحاسة والمتخيلة والعاقلة تؤلف جوهر الإنسجام الذي يبلغه الإنسان على طريق معرفة العالم، وكذلك أن وعي الإنسان يفسر بإرادته الخاصة وليس بالوحي الرباني.

ويربط الفارابي درجة الإحساس على سلم المعرفة بتأثير العالم الخارجي على حواس الإنسان، فيما ينيط بالعقل

الدور الحاسم في تشكيل الدرجة التالية، وهي التفكير المجرد.

إن القدرات الجسمانية للحيوانات تلعب الدور الحاسم في فعالياتها الحياتية، بينما يخص الفارابي القوة "العاقلة" بالإنسان وحده. يتحدث فيلسوفنا عن أجزاء (قوى) النفس الخمسة الرئيسية وهي عنده: الغاذية (المغذية)، والحاسة، والمتخيلة، والنزوعية، والناطقة (المصدر السابق، ص175). وينسب الفارابي إلى القوة الغاذية، الموجهة لنشاط البدن، القوة المربيّة والهاضمة والمولدة والجاذبة والماسكة والمميزة والطاردة.

لن نتوقف لتحليل فحوى القوة الغاذية فهدف هذا الجزء من البحث هو تتبع آلية عملية المعرفة.

تؤلف القوتان الحاسة والمتخيلة درجة الوعي الحاسة، باعتبار أن القوة الحاسة هي تلك التي تدرك بواسطة واحدة من الحواس الخمس المعروفة. والقوة المتخيلة تحفظ صور الأشياء المدركة حسياً بعد أن لا يكون في الإمكان استيعابها أكثر بالحواس مباشرة (المصدر السابق، ص177). وبفضل القوة النزوعية تنشأ لدى الحيوان الرغبة أو

الصدود إزاء شيء ما، الغضب أو الرضى، الخوف أو الجرأة، القسوة أو الرأفة، وما إلى ذلك (المصدر السابق، ص178)، أما الإنسان فهو يعتمد "القوة النزوعية" في البحث عن عن السعادة (المصدر السابق، ص114).

يولي مفكرنا القوة العاقلة اهتماماً خاصاً، ويصنفها إلى نظرية وعملية، والأخيرة إلى صناعية وفكرية (مفكرة). القوة الصناعية تساعد الإنسان على استيعاب الفنون والصناعات، والقوة الفكرية توقظه لاختيار الفعل الصحيح. إن الفصل بين القوتين "الصناعية" و"الفكرية" يشهد على الأهمية التي يعقلها الفارابي على ارتباط الإنسان بالواقع المحيط، حيث يكون الإنسان كائناً محوراً للطبيعة، يجسد معرفته في نتائج عمله.

إن الإحساس الذي يدرك المستحب والمكروه في المحسوسات، لا يستطيع التمييز بين الضار والنافع، بين الحسن والسيء، وبذلك يفصل الفارابي بين الإحساس كدرجة ضرورية، ولكن الأدنى، على سلم المعرفة، وبين الدرجة الأعلى، وهو التفكير المجرد. إن القوة الحاسمة تتلقى صور الموجودات الخارجية، وتنقلها إلى القوة المتخيلة

التي تحتفظ بها، فتؤلف بينها أو تفرق، أي تقف على مدى صحتها أو زيفها، وتختبر مطابقتها للواقع الموضوعي.

والقوة المتخيلة تقيم الصور من حيث الكيفية فتدرك النافع والضار، المحبذ والمكروه، ولكنها لا تؤثر في ذلك. وعلى هذا فإن بإمكان الصورة المتخيلة أن تكون حقيقية ولكنها قد تحتوي على ما هو "سيء" وآنذاك لا تستطيع القوة المتخيلة منعها من إظهاره إلى الخارج.

وذلك هو اختصاص القوة العاقلة العليمة، التي بمساعدتها يمكن التمييز بين "الصالح والطالح"، بين المرغوب والمحظور. وتتعلق فعالية القوة العاقلة إلى حد ما بالقوتين الحاسة والمتخيلة، فإن عدم وصول صور الموجودات الخارجية منهما إليها يبطل عملها، لكنها تتسامى فوقهما ما دامت توجه أفعال الإنسان.

تبدأ عملية الوعي بعمل الحواس الخارجية باتصال الذات بالعالم الخارجي. وتجمع "القوة المدركة" بين الصور المستلمة، ويتم تثبتها في الذاكرة. تتمركز القوتان "المدركة" و"الحافظة" في "القسم الأمامي من المخ". ويؤدي عمل العقل إلى فصل صور الأشياء عن مادتها في هيئة

مفاهيم. وهذه الدرجة، التي تعبر عن الوحدة الديالكتيكية بين العقل والمعقول، يسميها الفارابي، كما أسلفنا، "عقلاً بالفعل".

والفارابي ينطلق في هذا من إيمانه بقدرة الإنسان على الإدراك المستقل، اعتماداً على قوى العقل، للنظام والانسجام الكونيين، خلافاً للغزالي، الذي ينظر إلى العلاقة بين العلة والمعلول كعادة ذاتية وحسب، مستشهداً لذلك بأمثلة من ميداني الطب والفلك. فهو يرى أن تحديد أسباب المرض في الطب لا يعول عليه حسب التجربة، فكل شيء يعتمد على الحالة الشخصية. أما في الفلك فنحن نتعامل مع ظواهر نادرة إلى درجة يبطل معها مفعول تعميمها، وبالتالي فإن تأكيداتنا في مجالي الطب والفلك لا تقوم على أساس علمي أو عقلي، بل على الوحي الرباني. وبراهين الغزالي أقرب إلى البراهين التي قدمها هيوم فيما بعد، في تصويره للعلاقة بين العلة والمعلول ظاهرة ذاتية ـ نفسانية.

وإذا كان الغزالي يستنكر الفارابي دحضه النبوة وتمجيده العقل فإن ابن رشد، السائر على هدى رائده،

يربط بدقة بين إنكار العقل وإنكار السببية، فهو يرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة الملحوظة في الموجودات المدركة بالإحساس لهو سفسطة، ومن يقول بغير هذا فهو إما يتكلم عن شيء ويفكر بشيء آخر أو أنه يروج لحكمةٍ سفسطائية زائفة (33، ص508).

يبين الفارابي، أثر الكندي، إن النفس العاقلة تضم في داخلها العقل العملي والنظري، ويربط بالعقل النظري بداهة الوقوف على المبادئ الأولية للمعرفة، فللعقل قوة، يحصل بها على معرفة يقينية بوساطة المقدمات الضرورية العامة.

يطابق الفارابي "المقدمات العامة" بأوليات المعرفة.

ويتشكل العقل العملي نتيجة التجربة والخبرة، وهو يزود الإنسان بالمقدمات التي يستطيع بمساعدتها التمييز بين المرغوب والمحظور (4، ص206). ويشترط الفارابي على هذا العقل لبلوغ حالة "الفعل" توفر التجربة الشخصية، وإلا ظل في حالة "عقل بالقوة".

وإلى جانب القوة العاقلة النظرية والعقل النظري، يدخل فيلسوفنا القوة العملية العاقلة والعقل العملي. وهكذا يحدث

تجاوز تدريجي لما تميزت به الفلسفة اليونانية في مسألة تقدم العقل النظري وأولويته.

لقد قدر للحرف الصناعية في عهد الفارابي قطع شوط كبير في التطور، وكان فيلسوفنا يسميها "صناعات". ومن هنا جاء تقسيمه لقوة النفس العملية إلى صناعية وفكرية: القوة الصناعية هي التي بفضلها تتقن الحرف كالنجارة والفلاحة والطبابة والإبحار، والقوة الفكرية هي التي بفضلها نتصور الأشياء التي نريد أن نعلمها عندما نريد معرفة ما إذا كان ممكناً عملها أم لا، فإذا كان ذلك ممكناً فكيف يمكن القيام بذلك (المصدر السابق، ص179).

إن معالجة المسائل المتعلقة بطبيعة المعرفة ودرجاتها وارتباطها بالواقع والأخلاق تقترن عند الفارابي بواقع البحث العلمي. وهو يصوغ برنامجاً منهجياً عاماً، اتضح كاملاً في مؤلفه الفريد من نوعه "كتاب الموسيقى الكبير".

وهذا البرنامج يتكون مما يلي:

1ـ المعرفة التامة بتاريخ دراسة المسألة المعنية والموقف النقدي من مختلف وجهات النظر حولها.

2ـ وضع أسس هذه النظرية، والسير الثابت عليها عند استنتاج موضوعات أخرى في إطارها.

3ـ مقارنة الأسس بالنتائج، التي ليس لها مكان في الواقع المألوف.

إن البند الثالث يتحدث في جوهره عن التجربة. وكما نرى فإن هذا البرنامج فائق الأهمية بالنسبة لزمنه. فإن الاستنباط والتجربة، التاريخي والمنطقي، يكملان فيه أحدهما الآخر.

وكان الفارابي يقدر عالياً مكانة العلم والناس المشتغلين به، فالعلم يحتاج إلى أناس ذوي قلوب صافية وعقول نفاذة ونزاهة وتجرد عن التوافه والصغائر. ويشكل جو البحث العلمي ثقافة الإنسان وقدرته على أن يكون موضوعياً مخلصاً للحقيقة، نفوراً من أولئك غير القادرين على أداء متطلبات العلم. والحقيقة موضوعية، وهي تسمح بالتسامي فوق الأنانية والذاتية. فإن اثنين يبحثان عن الحقيقة لسوف يفهمان هدفها ولن يفترقا في آرائهما بصددها (4، ص272- 273).

لقد قدم الفارابي إلى العلوم الطبيعية وعلم الحساب إضافة محسوسة، وهذه واقعة تدحض الفرضية القائلة بغياب التفكير العقلاني في الشرق، فتطور العلوم الطبيعية لا يتفق والغيبيات لم يلق سوى ضوء يسير جداً على دور الفارابي في تطور العلم، فبين الأدبيات المتوفرة ليس هناك سوى أعمال كوبيسوف (انظر المرجعين 39- 40). وكما ذكرنا، فإن الاعتقاد السائد حول الفارابي يضعه في مكانة شارح في الأساس لأرسطو. لكن بحوثه المثمرة في مجال العلم الخاصة لهي برهان إضافي لصالح أصالة فلسفته، المرتبطة وثيقاً بالتقصي العلمي. وينبغي ذكر أن تطور العلم قد جرى في العصر الوسيط على درجة واحدة تقريباً كما هي الحال في العصر القديم، بارتباط وثيق بالفلسفة.

إن الموسوعية والاتساق ووضوح الهدف والتكثيف الفكري في القضايا الأساسية لهي ما يشكل خصائص فلسفة الفارابي. ولقد اتضحت هذه السمات في تصنيفه الموسوعي للعلوم، الذي أملى بنيته المنطق الموضوعي لصرح الكون.

ويقوم هذا التصنيف على منطق ارتقاء المعرفة من البسيط إلى المعقد. ولقد اعتمد ابن سينا وروجر بيكون على هذا التصنيف.

اشتهرت رسالة أبي نصر في "إحصاء العلوم" على نطاق واسع في زمنه باعتبارها مؤلفاً شاملاً قصد الإلمام بكل نواحي المعرفة الإنسانية.

وهو يقسم مجمل العلوم المعروفة في عصره إلى خمسة فصول:

1- علم اللسان
2- علم المنطق
3- علم التعاليم (الرياضيات)
4- العلم الطبيعي والإلهي
5- العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام

يولي الفارابي علم اللسان المكانة الأولى، فنواجه اللغة ههنا باعتبارها تعبيراً عن الفكر العلمي وشكلاً لوجوده قبل كل شيء ويتوزع علم اللسان، عنده، إلى أقسام سبعة،

هـي علـم اللغـة والنحـو والصـرف والأدب والشـعر والقـراءة والخط (3، ص111).

إن آراء الفارابي حول قوانين اللغة على العموم، والعربية بخاصة، ينبغي أن تشغل، فيما نرى، المكانة اللائقة بها في تاريخ علم اللغة.. ولنمر على عجل بالقضايا، التي تطرق إليها في هـذا الشـأن: وهـي: الصـوت والحـرف، أنـواع الأصـوات، تشـكل الكلمـات، عناصـر الكلمـة، قواعـد مطابقـة الكلمات لغرض وضع المعنى، وقوانين الكتابة والقراءة. فإضافة إلى الخاصية المنطقية لتنظيره اللغوي نجد أن هـذا الأخير يحتوي عنده على السمة الجمالية أيضاً.

وتتميـز توصـيات الفـارابي حـول خصـائص الكـلام الشعري وبحور الشعر بالدقة والتحديد، وينبغي القول إنها لم تضـع هـدراً بالنسـبة إلى نظريـات الكلمـة الفنيـة وتطبيقاتها.

ويشـغل المنطـق، المـرتبط بالقواعـد اللغويـة، والـذي اشـتقت تسـميته نفسـها مـن كلمـة (نطـق)، المكانـة الأولى بالنسبة للعلوم الأخرى، ما دام يتعرض للمنطلقات الأساسية

والمسلمات الأولى التي تصدر عنها كل أنواع المعارف اليقينية، وكذلك طرق السير نحو الحقيقة وتجنب الضلال.

ويستلفت النظر في مجال علم النفس والأخلاق استنتاجه لصالح ضرورة المنطق، ما يتميز به اتجاهه الديمقراطي الإنساني، أي قوله بمساواة الناس في قدراتهم. من يعتقد أن المنطق هو ترف لا لزوم له إنما ينطلق من فرضية مفادها إن كمال العقل البشري ممكن بحيث تختفي كل إمكانية للضلال والخطأ.

ثم يؤكد الفارابي، عند تصديه للرياضيات، على ارتباطها بالمنطق، مما يجد له تعبيراً في تجريدية هذا العلم. فليس البناء الداخلي للرياضيات إلا حركة الفكر من المجرد إلى العياني.

تنقسم الرياضيات، شأنها شأن علم اللغة، إلى سبعة علوم. والعلمان الأولان منها، أي الحساب (علم العدد) والهندسة، ينطويان بدورهما على قسمين نظري وتطبيقي. الحساب بنظر الفارابي هو أكثر العلوم اهتماماً بالكم، والتصاقاً بالعدد، وابتعاداً عن باقي صفات الأشياء (المصدر السابق، ص145).

وينقسم علم العدد إلى فرع نظري، يدرس العدد مجرداً، وآخر عملي، يتطلق إليه من حيث تطبيقاته في الأمور التجارية والمعاملات وغيرها (المصدر السابق).

فحوى الكلام ليس في التفريق بين النظري والتجريبي، بل وأيضاً في القول بأن التطبيق، التجربة، الاختبار ـ مصادر قوية لتطوير المعرفة.

لا تتعامل الهندسة النظرية، برأي الفارابي، تعاملاً مباشراً بالأجرام الواقعية، ولكنها أكثر تحديداً من الحساب، فإن ميدانها سطوح الأجرام. والهندسة النظرية بدورها علم أكثر عمومية من علم البصريات ما دام الأخير يفرق بين ما يراه النظر وبين ما هو موجود حقاً في الواقع.

وعلم النجوم أكثر تحديداً فهو يتضمن التنجيم وما يمكن أن يطلق عليه تسمية: علم الفلك الرياضي، أي دراسة أشكال وأحجام الجرام السماوية وأبعادها النسبية وحركاتها، والخ.

وتشكل العلوم الموسيقية موضوع مؤلف الفارابي "كتاب الموسيقى الكبير"، الذي ليس هنالك ما يضاهيه في العصر الوسيط. وهو يشتمل على عدد كبير من المسائل في

علوم الجمال والنفس والتشريح والفيزيولوجيا والصوتيات وأدوات الطرب والرياضيات ونظرية المعرفة. ويرى الفارابي أن كلام الإنسان وصوته يكمنان في أساس الموسيقى. ويعرض الفارابي لتأثير الموسيقى على الإنسان، ولتوافق الغناء وموسيقى أدوات الطرب، وكذا لعناصر الموسيقى، والتناسب الرياضي للأنغام، والخ.

وعلم الأثقال ليس علماً عنده لقياس الأوزان أو للقياس بالأوزان، بل هو علم العتلات قبل كل شيء.

وأخيراً يأتي علم الميكانيك، الذي يسميه علم الحيل.

وعموماً ينطوي كل من العلوم الرياضية على فرعين، نظري وعملي، وذلك تبعاً لما يطلبه العلم المعنى من دراسة المفاهيم المجردة والمبادئ المعتمدة فيه، أو من تطبيق هذه المفاهيم والمبادئ في الحياة العملية، في صناعة أو مهنة ما.

وتشمل فيزياء الفارابي، كحال الفيزياء القديمة، وكل العلوم الطبيعية في حقيقة الأمر.

فهي تتعرض للجواهر والأعراض، ولبناء الأجسام، للحركة والتغير، ولعلمي النبات والحيوان.

يتم الفصل بين ما بعد الطبيعية (العلم الإلهي) وعلم الكلام فصلاً دقيقاً في إحصاء العلوم عند الفارابي. فموضوع العلم الإلهي هو الوجود بما هو موجود، وضمنا الجواهر المفارقة، وكذلك مبادئ البرهان الأولى التي تستند إليها جميع العلوم الجزئية (المصدر السابق، ص172-173).

أما علم الكلام فيصفه الفارابي بأنه صناعة الدفاع عن العقائد الدينية والفرائض الشرعية، والرد على الأقوال المخالفة لها (المصدر السابق، ص185).

وموضوع العلم المدني هو الإنسان وكل ما يتعلق بإرادته. ويتضمن الأخلاق والسياسة.

وكان مذهب السنة قد انفصل في القرن العاشر عن الشريعة، المترسخة في المؤسسات الإقطاعية، مما انعكس في تصنيف العلوم عند الفارابي.

ويولي الفارابي المفاهيم الأساسية للرياضيات انتباهاً كبيراً، وعلى هدى أرسطو يرفض في "شرح المستغلق من مصادرة المقالتين الأولى والخامسة من إقليدس" تصوير النقاط والخطوط والسطوح وما إليها من جواهر مستقلة.

ومن المناسب هنا تذكر كلمات لينين حول وجهة نظر أرسطو المادية الجدلية غير المتسقة بشأن المجردات الرياضية.

لقد جمع الرياضيون العرب بين التقاليد الهندية والصينية واليونانية. وكانت لهذا الاتصال سبل، مباشرة وغير مباشرة، منها أن الأساليب والإنجازات اليونانية مثلاً كانت تنتقل إلى الشرقين الأدنى والأوسط عبر الهند، وفي صورة معدلة.

"هناك وجهة نظر شائعة في الأدبيات التاريخية ـ العلمية تفيد أن رياضيي البلدان الإسلامية استخدموا مناهج العلم اليوناني من أجل تأسيس الموضوعات الهندية والبرهنة عليها. ولكن هنالك، إلى جانب هذه العملية، عملية أخرى معاكسة ـــ استخدام النظريات والمناهج الهندية في الرياضيات الهيلينية. فليس إلا مثل هذا التأثير والتغلغل المتبادل لحضارتين هو الذي سمح لعلماء البلدان الإسلامية ببلوغ تلك الذرى العالية في العلم. وللتأكيد على هذه الفرضية يمكن الاستشهاد بأعمال الفارابي...

حيث يطبق على طريقة بطليموس في حساب الوتر النظرية الهندية في وضع الجداول المثلثية"(17، ص70- 71).

إن بناء الكون عند الفارابي يقوم أساساً على نظرية بطليموس. وينبغي الأخذ في نظر الاعتبار عند تقييمها تايخياً أن نظرية مركزية الشمس في الكون كانت نتيجة جهد طويل كبير لعدد من الأجيال يمتد في أعماق القرون، وتشغل فيه مكانة مرموقة بحوث العلماء العرب المسلمين كالخوارزمي والفرغاني والبتاني ونصر الدين الطوسي، الذين استشهد بهم مبارة كوبرنيكوس في مؤلفه. ولكن قائمة العهود والعصور أعقد بكثير من مجرد تواصل هذا القاطع من تطور المعرفة بالمرحلة التالية من التطور. فقد استخدم الخوارزمي أقساماً كاملة من أعمال هيرون الاسكندراني (النصف الثاني من القرن الأول) في الهندسة الأولية، هذه الأعمال التي مثلت بدورها شكلاً هيلينياً للتقاليد الشرقية العامة. إن هجرة الأفكار من الشرق إلى الغرب، وبالعكس، قد استمرت دون انقطاع. إن آراء بطليموس الفلكية، التي ظلت سائدة فترة طويلة قد مهدت لها، وإلى حد كبير، النتائج المستحصلة قبلها بثلاثمئة عام، وذلك على يدي هيبارخوس، الذي تأثر هو الآخر، بالأفكار اليونانية والبابلية على السواء (انظر 46، ص147).

إن بدايات نظرية مركزية الشمس التي نجدها لدى أرسطرخوس الساموسي، لم يطوها النسيان.

ولقد نوه بها البيروني في مؤلفه "تحقيق ما للهند من مقولة" (المصدر السابق، ص180).

ويشغل مؤلف الفارابي "شرح كتاب المجسطي لبطليموسي" مكانة معينة على طريق وضع مبادئ نظرية مركزية الشمس. ولكن ثمة هنا الكثير من الغموض والالتباس بسبب قلة معارفنا عن السابقين واللاحقين لأبي النصر فيما يخص دراساتهم لكتاب "المجسطي" وشروحاتهم عليه.

لقد ظل "المجسطي" حتى عصر كوبرنيكوس مادة للدرس والتفسير والتأويل. وكان الفارابي واحداً من كبار باحثي ومريدي أفكار "المجسطي" في الشرق. وبودنا تحذير القارئ من الفهم المبسط الموجز لآراء بطليموس الفلكية والكونية باعتبارها أفكاراً رجعية كاذبة إطلاقاً، وإلا فإن مأثرة كوبرنيكوس في هذا المضمار ما كانت لتتضح. فأية مكانة يشغلها الفارابي بين بطليموس وكوبرنيكوس؟ إن الإجابة على هذا السؤال الشائق جداً لهى رهن بالمستقبل.

بهـذا يقـدم إبـداع الفـارابي، الـذي جمـع بـين المعرفـة الفلسفية والعلمية الطبيعية، صورة متسقة عن العـالم، مبنيـة على أساس نظريته في المعرفة وطرق تحصيلها.

الفصل السادس
المنطق. إشكال القياس

لم يكن لسمة الانتظام في تفكير الفارابي إلا أن تنعكس في معالجته لمسائل المنطق والقياس. وهي تنسجم والروح العامة لآرائه، ولاسيما فهمه للإنسان ومغزى الوجود البشري، ونظريته في العقل.

تشغل بحوث الفارابي في المنطق ونظرية المعرفة المكانة الأولى في مجمل أعماله، وهو يلجأ إليها عند تصديه لقضايا الفلسفة والاجتماع ونظرية الموسيقى والرياضيات والطب والفلك.

ومن الطبيعي جداً أن مفكرنا، الذي نظر بإجلال إلى عظمة العقل وأثبت إمكانية بلوغ التطور الذهني لكل الناس، يرى في المنطق موضوعاً جديراً بأشد الاهتمام والبحث.

إن مصدر آراء الفارابي المنطقية هو، كما يشير بنفسه، "أورغانون" أرسطو.

يحذو الفارابي حذو أرسطو في ربطه هيكل المنطق وبناء التفكير بالواقع. فكل شيء ينبغي أن يدرس طبقاً لطبيعته.

يمكن الحكم على إضافة الفارابي في علم المنطق بانتقائه مكافئاً عربياً لكل مصطلح لأرسطو اعتماداً على سابقيه من العلماء: "الفارابي فيلسوف المسلمين بالحقيقة، أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر. فبز جميع أهل الإسلام فيها. وأتى عليم في التحقق بها، فشرح غامضها، وكشف سرها، وقرب تناولها.

وجمع ما يحتاج إليها منها. في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة" (15، ص 70).

يوجد في عداد شروحات ابن رشد لأعمال أرسطو وأفلاطون وغيرهما من المفكرين شروحات لأعمال الفارابي المنطقية، مما يشهد على الدور الكبير الذي لعبته أعماله في تاريخ الفلسفة بذلك العصر.

وفي تصنيفه لأقسام المنطق يحذو الفارابي أيضاً حذو أرسطو، فيبرز في المنطق: البرهان، والجدل، والسفسطة، والخطابة، والشعر.

وبالتالي فهو لم يقيد مجال المنطق، مجال "صناعة القياس"، بالمنطق الشكلي، بالقياسات البرهانية، التي هي، عنده، ميزة المحاكمات الفلسفية.

إن مراتب الصناعات المنطقية قد صيغت تاريخياً، وهي بحد ذاتها أساليب للمعرفة، وفي مسيرة تطور الفرد تكون الأساليب الشعرية والخطابية أولية؛ تليهما الجدلية. وينسب الفارابي إلى أفلاطون الكشف عن الأساليب البرهانية. ولكن أرسطو هو الذي استطاع، في رأي الفارابي، صياغة المنطق مذهباً متسقاً، ووضع قواعد لكل أساليب المعرفة. لقد أثبت أرسطو أن الأساليب البرهانية رهن بالعلوم النظرية. أما الأساليب الجدلية فتستخدم في الرياضيات وفي تلقين الجمهور المعارف النظرية. وتجلب الأساليب السفسطائية (المغالطة) التعاسة فهي تقدم على العموم أحكاماً زائفة. وتستخدم أساليب الخطابة في الوصول إلى الأحكام،

المشتركة بين كافة الصناعات، ولتعليم الجمهور على النظر (كما في الجدل) ولإجراء المباحثات والأشغال المدنية.

تقدم الأساليب البرهانية أحكاماً صحيحة مطلقة، أما الجدل فيقدمها صحيحة على العموم، وأما الخطابة فأحكامها صحيحة وزائفة بنفس القدر، وأما السفسطة فأحكامها خاطئة على العموم، وأما الشعر فهو أحكام زائفة مطلقة.

الجدل ضروري بنظر الفارابي من أجل فهم ما يبدو يقينياً، لكنه ليس كذلك في الواقع.

إن هذا الجانب من القضية ـ دراسة الأفكار الجدلية "لطوبيقا" أرسطو في الفلسفة القروسطية عموماً وعند الفارابي بخاصة ـ يحتاج إلى بحث خاص كقضية في حد ذاتها.

إن الجدل في رأي الفارابي هو:

1ـ تمهيد للفلسفة.

2ـ تمرين للعقل.

3ـ طريق إلى أسس العلم ومبادئه

4ـ دواء من السفسطة.

وهو ليس فن النقاش حسب، فهدفه الأخير كمال العقل بالفعل. ومبادئ الجدل الأساسية هي: الاتساق، تفحص كل الفرضيات والآراء المأخوذ بها، الكشف عن التناقض، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى المعرفة الموثوقة.

ويؤكد الفارابي أنه "إنما يقدر على تلقي الأقاويل السفسطائية صاحب الجدل فقط، فإذن صناعة الجدل بها تكون أيضاً صيانة الفلسفة عن السفسطائيين ومدافعتهم عنها" (14، ص 206).

ويذكر الفارابي مقارنة شائعة في الفصل بين الجدل والبرهان. هنالك صناعتان، في إحداهما النتيجة لا تتحقق مباشرة، وذلك لظروف لا تتوقف على الإنسان نفسه. فالطبيب الذي يستنفد كل وسائل علاج مريضه لا يملك ضمانة لإشفائه. وذلك هو حال الفلاح والملاح. إن حالة انتظار النتائج تحفز على التفكير الدائم بحثاً لبلوغ الأهداف. وفي الصناعات الأخرى يبلغ الهدف عبر عمليات متسلسلة دقيقة، ما لا يتطلب توتراً فكرياً دائمياً. "فإن على النجار أن يوفي صناعة الباب، وعلى الحائك أن يوفي نساجة الثوب وعلى الإسكافي أن يعطي الخف مفروغاً منه" (14، ص 208).

كذلك هو حال العلوم البرهانية فهي "مكتفية بنفسها" (المصدر السابق، ص 208).

ولكي نحدد موقف الفارابي في ميدان الجدل ينبغي المرور بموضوعات المنطق الأساسية لأرسطو في الجدل والخطابة.

الخطابة هي استراتيجية التفكير العملي، المشتغل بقضايا الحياة الواقعية، والمدافع عن مصالح الذات. إنه تفكير متصل بالحياة، بمصائبها واصطداماتها، لقد انتبه هوبز لضغط الواقع على التفكير، فلاحظ أنه إذا تعارضت البديهيات الهندسية مع مصالح الإنسان فإنه سيرفضها. إن مثل هذا النوع من التفكير بعيد جداً عن تفكير إنسان منشغل في البحث عن الحقيقة، عاشق لعلم المنطق. إن هذين "النوعين" من التفكير: العملي التوجه، والموضوعي الصارم، ينتسبان في الوقت الحالي إلى ميدان علوم مختلفة. وفي الوقت عينه فإن المادية التاريخية ترينا أن تفكير الأشخاص والجماعات والطبقات يعتمد على الظروف المادية لحياتهم ولمصالحهم الدنيوية واتجاهاتهم. إن التفكير العلمي ــ الفلسفي يتطلب الجمع بين كلا هذين "النوعين" من التفكير.

يتحدث أرسطو عن الأساليب التي يمكن بمعونتها إخفاء الحقيقة واستثمار الغضب والاحتقار والحب والكراهية والخوف والخجل والمعاناة لغرض الاستئثار بعاطفة المستمعين وما إليهم إلى جانب الخطيب. يمكن تصوير الإنسان الحذر ماكراً متحسباً والبسيط طيباً والأحمق وديعاً والخ.

باختصار، يمكن إبراز مختلف السجايا على الصعيد الأول تبعاً للهدف. ولا يمكن لأي حظر شكلي أن يضاهي قوة المصلحة البشرية.

لكن أرسطو ليس داعية لنسبية المعرفة. إنه مناوئ لذاتية السفسطائيين. فقوة الإقناع المنطقي وصوت الحقيقة بالنسبة له هما المعيار، الذي به يقيم الذاتية التي تتخفى وراء الكلمات والبيانات البراقة، المعدة لمستمعين لا نضج لهم ولا حصانة أخلاقية. إن الحقيقة والعدالة هما، عنده، أسمى من كل شيء.

والخطابة قريبة إلى الجدل من حيث الاستراتيجية. وبالكشف عن محتواها يمكن وصف خصائص الجدل بتحديد أكثر. الجدل، في مفهوم أرسطو، هو الأساس المنطقي للخطابة. وموضوع الخطابة، كما في الجدل، لا

يتعلق بميدان علم ما معين، ما داما لا يتعاملان بموضوع خاص بهما، ولهذا فإن لهما أهمية منهجية خالصة. وتدخل في مجال اختصاصهما أساليب الإقناع بما هي كذلك، وليس المحتوى الملموس للمحاكمة المعنية. إنهما مجرد أسلوبين في البرهان.

إن الخطابة والجدل، سواء بسواء، يتعاملان بالمتضادات التي يجب تحليلها وإثباتها، لا بقصد المغالطة بل تنويراً لإنسان اعتنق آراء باطلة.

ويدرس الجدل القياس، الحقيقي منه أو الوهمي. كما تتعامل الخطابة مع المقنع حقاً وما يبدو مقنعاً. أما السفسطة فتزيل هذه الفروق، فالمعرفة عندها خاضعة لنواياها. في المنطق يسمى الإنسان سفسطائياً حسب نواياه، وديالكتيكياً حسب قدراته.

ويكون الجدل أساساً للنقاش الذي هدفه الانتقال المتسق من ملاحظة خواص الموضوع الخارجية إلى سبر جوهره، الذي تضاد، في معظمه، مع مظاهره الخارجية. إن موضوع الجدل هو أصل الأشياء وعلاقاتها المتبادلة ببعض. ويؤدي الجدل وظيفته المنهجية بفضل تصادم الآراء المتضادة ببعض، وبفضل التناقضات. ومن هنا فإن جوهر الأسلوب

الجـدلي يـتلخص في: 1ـ إظهـار التناقضـات في موضـوع النقاش، 2ـ تطويرها، 3ـ حلها.

إن أسلوب الجدل الأرسطوي هو، في وقت واحد، نفي لأسلوب المنطق الشكلي وكذلك تطوير وحل من طراز خاص لمهمته. ولهذا فإن التناقض الجدلي للوجود والتفكير لا يتناقض وقوانين المنطق الشكلي، ناهيك عن أن الجدل يعتمد على هذا التناقض.

في سياق طموح الإنسان الأبدي لإزاحة تناقضات الوجود والتفكير يعكس المنطق الشكلي نتيجة الفكر فحسب، وليس مسيرته ذاتها.

وهو يصدر من تصور حول الموضوع قد سويت فيه كافة التناقضات (أو إنها غائبة أساساً من الموضوع). ولهذا فإنه همزة وصل بين المعارف المتراكمة أكثر منه واسطة لمعرفة الجوهر. إن مثل هذه النظرة، المسحوبة على مبحث الوجود (الانطولوجيا) قد مهدت لمذهب أرسطو في الصور المفارقة غير المادية، مما وجد انعكاسه المنهجي في التعارض المعروف بين المنطق الجدلي والشكلي.

تتبدى، قبل الكشف عن الجوهر، كل صفة تجلياً للجوهر (للماهية). ويمضي الوعي من التعرف على صفات

الموضوع الخارجية إلى سبر ماهيتها. وإن أساس الجدل هو القول بنسبية معارفنا وبتعدد مستويات الجوهر، وبالتناقضات الجدلية لجوهر الأشياء ذاته.

ويطالب الفارابي، أثر أرسطو، بالأخذ في الحسبان عملية إدراك لا الضروري والعام فحسب، بل والظني والعرضي أيضاً.

ويطور الفارابي في هذا الصدد مفهوماً أصيلاً حول "المشهورات" باعتبارها معارف أولية مباشرة سابقة للاستنتاجات المنطقية، ويقدم تقييماً لها، ذلك أنها قد تكون زائفة، ولهذا فهي بحاجة إلى التدقيق. إن الجدل لهو أقرب الصناعات إلى البراهين اليقينية ما دام يؤدي إلى الارتفاع من السائد المشهور إلى المصادر الحقيقية لبدايات المعرفة، علاوة على أنه يعمل على الذود عن روح الفلسفة الأصلية إزاء تطاولات السفسطائيين.

والملامح التالية تميز صناعة الجدل:

1ـ يتعامل مع مقدمات غير محددة،

2ـ يعارض بين استنتاجات أقيسة متضادة حول الشيء الواحد،

3ـ لهذا يميزه الشك،

4ـ ينبغي للشك أن يجد تسوية له في النقاش، في التمكن من توجيه الأسئلة والرد عليها. وعلى كل طرف من النقاش أن يدافع بصرامة عن رأيه وبوسائل جديدة وجيدة، أو يعمل على دحض ما يدحضه. وتظهر بين طرفي النقاش حالات من التوتر الحاد ويتفاقم توقد الذهن، فيرتسم موضوع النقاش بكل جوانبه وتحديداته.

يفصل الفارابي بين الخطابة والجدل، فالأولى مرتهنة بقوة الإقناع الخطابية أكثر من ارتكازها على المنطق. وإذا كان الجدل يقدم معرفة حقيقية، فإن الخطابة تقدمها حقيقة وزائفة على نفس الصعيد. كما يربط الخطابة، خلافاً لأرسطو، بالتعلم والإيحاء والذود عن الآراء أمام جمهور الحاضرين غير المتعلم، في حين لا توجد أساليب خاصة "للصناعة"، نابعة من موضوع النقاش. فهي في الحقيقة أساليب تضليلية، تعتمد على إثارة التعاطف والإحساس بالمشاركة وبالوطنية والخ...

ويضيف الفارابي إلى القياسات الخطابية القياسات الشرعية التي لها قوة إقناع كما الخطابية لكنها تختلف

عنها بصدورها عن العقائد القرآنية، وبتوافقها مع أحكام الشريعة الإسلامية.

كانت قد تراكمت حتى عصر الفارابي مادة معينة حول دراسة الأفكار الجدلية لطوبيقا أرسطو. وكانت هنالك تراجم لكتاب لـ "طوبيقا" وشروحات له وكذا لنصوص امونيوس والإسكندر الأفروديسي في هذا الشأن. ولكن إضافة الفارابي في معالجة هذه المادة تشكل صفحة بارزة في تاريخ الجدل، لا تزال غير مدروسة بعد.

بإمكان اللاهوتيين استخدام الجدل، ما دام يعتمد على "المشهورات" ويستثمر في النقاش. كما يستطيع استخدامه أيضاً إنسان يطمح إلى التغلب على خصمه بأي ثمن. ولكن التاريخ يعلمنا أن في الإمكان استخدام لا مرونة التفكير حسب ضد الحقيقة بل وأيضاً الصرامة الشكلية ذاتها.

بيد أن الفارابي واثق من أن الجدل سلاح هام للوعي على الصعيد المنهجي على الرغم من الآثار السلبية الممكنة.

ويكرر فيلسوفنا مراراً فكرة كون التناقض قضية جذرية في علم المنطق، كقضية قدم العالم في الفلسفة (أي الميتافيزيقا). ونجد في "رسالة في جواب مسائل سئل عنها"

تحديداً مكثفاً دقيقاً لمعنى أن تكون معرفة المتناقضات معرفة للشيء ذاته. ويفيد الجواب من جانب أنه لا ينبغي الخلط بين المتناقضات بل يجب تحديد حقيقة كل منها على حدة، ومن جانب آخر، فإنه لا يمكن معرفة إحداها بدون الأخرى. كما يذهب فيلسوفنا في رسالته "الإبانة عن غرض أرسطو طاليس في كتابه فيما بعد الطبيعة وأقسامه"، أنه طالما كان العلم بالمتقابلات واحداً فإن مبحث العدم والكثرة يدخل فيه (60، ص 57).

إن النقاش الجدلي هو نفي وبرهان في آن واحد، ولهذا فهو يتطلب عدم الانحراف عن الموضوع المختار للنقاش، وربطه بطرفين لا أكثر؛ فيحتاج الباحث لمحدث للوقوف على الخطل في آرائه ولفحص مشترك للمتناقضات ومقابلتها بعضها ببعض. ومن أجل أن يبدي المشاركان في الجدل أقصى طاقة ذهنية، ينبغي أن يكون إحداهما سائلاً، والآخر مجيباً؛ على أن النقاش قد يمتد في الزمن كنقاش العلماء لأسلافهم.

يقابل الفارابي بين المنهج العلمي، الذي يصدر عن مقدمات يقينية، والذي يعطي معرفة صحيحة، وبين السفسطة، التي تستغل المشهورات أو تستخدم مظهر

التركيب المنطقي من أجل بلوغ أهدافها في الغلبة والاشتهار. أما ما يخص علاقة المنهج الجدلي بالعلمي فإن الأول، برأي الفارابي، هو تمرين أولي وإعداد للمنهج العلمي. وعلى الفلسفة ألا تعتمد سوى المنهج العلمي، على أن يكون هدفها الأخير السعادة الواقعية. أما هدف الجدل فهو إعداد العقل لممارسة الفلسفة، ولاستيعاب مبادئها. إن السفسطة محاكاة للجدل، وهدفها الحكمة الوهمية والطموح إلى السعادة الوهمية.

أما فحوى الجدل السفسطائي فهو المصلحة الخاصة.

يهيئ الجدل الإنسان لممارسة النقد، ومقابلة الآراء المختلفة، نزوعاً إلى الاتساق. وبوساطة صناعة الجدل يسير الفيلسوف بالجمهور من المشهورات إلى الحقيقة. إلى جانب ذلك فإن المنهج الجدلي هو السلاح الوحيد ضد المغالطة، ووسيلة الدفاع عن الفلسفة إزاء تطاولات السفسطائيين.

ويذكر الفارابي، في سياق الأمثلة على الفرضيات الجدلية ذات الأهمية الفائقة، والتي يختلف الفلاسفة في صدد حلها، قضايا مثل قدم العالم، وأبديته، وانقسام الأجسام إلى حد معين، وما إلى ذلك.

لم تبق الأفكار الجدلية لأرسطو في ميدان علم المنطق، المرتبطة بأفكار الممكن (احتمال ما يمكن أن يحدث مصادفة) بعيداً عن اهتمام الفارابي وملاحظته. إن رسالته في "الجدل" ليست مكرسة فحسب لتبجيل أرسطو، ولتبيان مدى اطلاعه هو نفسه. وتشهد على عمق معرفة الفارابي بهذا الجانب من إبداع أرسطو وفهمه الخاص له لا الرسالة المذكورة أعلاه فحسب، بل وأيضاً روح كل نظام آرائه في المنطق، ولاسيما منها ما يطرحه في مؤلفه: "ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم".

ويعالج الفارابي في رسالته في "السفسطة" الوسائل التي تحرف عقل الإنسان عن طريق البحث عن الحقيقة. إن الأسباب التي تؤدي إلى الالتباس، تكون من طبيعة منطقية وغير منطقية. وينسب الفارابي إلى الأخيرة الخصائص الذاتية الخالصة: طبع الإنسان، عاداته، تبنيه لآراء معينة.

تتيح معالجة الأساليب السفسطائية الكشف عن ألاعيب العقل الملتزم بأهداف وسطه الضيقة. كما أن لمثل هذا التحليل، في الوقت ذاته، مغزى بناء، فيؤدي إلى بلوغ الدقة في العرض.

وفي الحالة الأولى يكون التعبير عن الأساليب السفسطائية بالعبارات: باستخدام ازدواجية المعنى، واشتراك الاسم، والكلام المدغم.

وعند استخدام اشتراك الاسم يعول على الاختلاف في استعمال الكلمات استخداماً تقنياً (في "الصناعة" المعنية) وعامياً (لدى الجمهور) (5، ص 101). ومن ذلك أن "الزمام" في كتب المحاسبة ما يقوم به وزمام الخيل عند العامة مقودها. وثمة اختلافات مبدئية تنشأ حول مقولات، مثل "العقل" (لتحليل معنى كلمة "عقل" وضع الفارابي رسالة بديعة هي "مقالة في معاني العقل") و"الجوهر" (الفصل الثالث عشر من "كتاب الحروف").

وبنفس الرهافة والعمق يصف الفارابي الأسباب المؤدية إلى الالتباس نتيجة سوء فهم معاني الكلمات والتعابير. ومن المناسب هنا تقديم كشف بهذه الأسباب.

1ـ الخلط بين الجوهري والعرضي.

2ـ الآراء المتأصلة.

3ـ الربط غير الصحيح بين أحكام يقينية بحد ذاتها.

4ـ عدم صدور النتيجة عن المقدمات.

5ـ استبدال الشيء بصفاته.

6ـ إسقاط الأقوال، المعتبرة خاطئة (وبديهية الخطأ).

7ـ توسيع أو تضييق معنى الأقاويل إلى حدود غير معقولة.

8ـ النظر إلى عدة أسئلة على أنها سؤال واحد، والخلط بينها.

9ـ الأخطاء التي تنطوي عليها "مغالطات" زينون.

10ـ معارضة القضية بقضية مخالفة، ليست هي كذلك في حقيقة الأمر، وهذا ما يحدث عادة في "برهان الخلف".

11ـ استباق الأسس (15 نوعاً).

12ـ النظر إلى التسلسل الزمني باعتباره تسلسلاً سببياً.

13ـ تبديل موضوع الدحض.

تؤدي الخطابة دورها بالإقناع، لكنها تختلف عن الجدل بأنها لا توجه نحو المعرفة اليقينية.

فبفضل الأقاويل الخطابية يأخذ المرء بأي رأي كان، ويطمئن عقله إليه، ويؤكده إلى هذه الدرجة أو تلك (3، 134).

والأساليب الخطابية واسعة الانتشار، ويلجأ إليها الخطيب لإقناع الجمهور والتغلب على الخصم والاستئثار بالرأي إلى جانبه. ويذكر الفارابي في عداد أسباب فاعلية الإقناع الخطابي، سلباً وإيجاباً، عطالة تفكير الخصم، و"نمط الحياة"، وغياب حدة الذهن (بسبب يفاعة العمر أو لقصور منذ الميلاد)، والمصلحة الشخصية. إن الأساليب الخطابية ترمي للحصول على الشعبية الرخيصة ومحض الإقناع السطحي.

ويقترح مفكرنا استخدامها عند تعليم الناس العامة الأشياء المعقولة وعند "تعليم إنسان غير عليم بصناعة ما أساليب هذه الصناعة لتلقين الجمهور الأشياء النظرية وعند تعليم المرء صناعة لا يلم بها" (5، ص 467). فتستطيع الخطابة الإقناع في المسائل الطبية بأساليب ليست من اختصاص الطبيب وإنما هي عامة له ولغيره (المصدر السابق، ص 470).

ويذكر الفارابي في عداد الأساليب التي يستخدمها الخطيب من أجل الوصول إلى هدفه:

- الشواهد والأمثلة التي يندغم فيها ما قد يريب من المقدمات من أجل الإيحاء على أنه حقائق بينة.

ـ الإشادة بفضائل الخطيب والتنويه برذائل الخصم.

ـ التأثير على المشاعر.

ـ استخدام الحجج، التي تعول على كرامة المستمع.

ـ التعظيم أو التهوين. بالترافق مع استنفار مشاعر الوطنية والغيرة والتعاطف والحب (نفس المصدر، ص 482).

ـ الاستشهاد بالعادات. يقولون إنّ الروح مثلاً خالدة لوجود عادة زيارة المقابر. (إذا كان هذا البرهان لوناً من الخطابة الفارغة، يمكن الشك إذن في مدى إيمان الفارابي بخلود الروح الفردية).

ـ تعابير وجه المتكلم.

ـ الاستعانة بأقوال شهود عيان.

إن هذه الأساليب وغيرها (القسم، التأكيد، طريقة اللفظ، وما إلى ذلك) موجهة لغرض إخفاء الوقائع المريبة أو الزائفة وإبراز ما هو في صالح الخطيب.

إن الأقاويل الشعرية تبني على التخيلات، التي تصور الواقع على نحو خاص، وتوجه الإنسان نحو الفعل. وفاعلية هذا النوع من الأحكام تتعين بأن الناس ينساقون لمخيلاتهم

أسرع مما ينصاعون لعقولهم. ولما كان الشعراء يزينون أحكامهم بمعونة الأساليب المنطقية تندرج الأحكام الشعرية في ميدان المنطق.

عندما نقول أن الشعر يقدم أحكاماً زائفة مطلقة ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن الشاعر لا يبتغي الحقيقة بل محاكاة الواقع وحسب. لكن التصورات الشعرية تؤثر أحياناً على الناس أكثر من الواقع نفسه. فكيف يمكن الجمع بين "المحاكاة" في الشعر وبين كذبه المطلق؟ فقط بإدخال نوع خاص من المعيار الشعري". إنه لا يقدم نسخة أخرى عن الواقع، بل تصوراً عنه، جمالياً مكثفاً ومركزاً إلى آخر حد. وههنا تكمن قوته في التأثير على المستمع. على أن الفارابي يجمع بين النظم والإلقاء، ففي ذلك العصر كان الشاعر في الشرق ينظم القصائد ويلقيها بنفسه.

ولعل الفارابي اعتمد نصاً أكلم لـ "طوبيقا" أرسطو في تقديمه تصنيفه الأرسطوي لبحور الشعر الإغريقي، وهو التصنيف الذي جاء أوسع منه بالمقارنة مع نصوص "المعلم الأول" التي وصلتنا.

وإذا كان أفلاطون قد أصرّ على لا علاقة الشعر بالمعرفة النظرية فإن أرسطو قد أكد على معرفية الشعر

ومحتـواه الفلسـفي، واعتـبره أكثـر عقلانيـة مـن التـأريخ التجريبي الخالص مثلاً.

ويدافع الفارابي، وبحدة أكبر، عن عقلانية الشعر، فينظر إلى الشعر باعتباره صنواً لعلم المنطق طبقاً لتوفر الملامح العامة للفن والتفكير المجرد فيه، والذي هو الأساس لتلك النظرة. فهو يقارب في هذا الشأن بين أبحاث أرسطو في مجال السفسطة وبين أبحاثه في فن الشعر، ما دامت الصناعتان تتعاملان بالأحكام المتخيلة، التي ترسخ في ذهن المستمع محاكاة الموضوع ومثالات له. ولكن ثمة فرقاً مبدئياً بين السفسطائي والشاعر، فهدف "السفسطة" ـ المغالطة ـ يخالف هدف "المحاكاة" ما دامت السفسطة تدفع المستمع إلى الالتباس مجبرة إياه على تقبل "واقع" معاكس إلى حد ما لما هو عليه في الحقيقة، وهكذا فهو يتصور الموجود غير موجود وغير الموجود موجوداً، فيما الشاعر ـ المحاكي لا يقدم واقعاً معاكساً بل واقعاً شبيهاً.

لنحاول عرض التوجه المنطقي العام لأبي النصر في ضوء موقفه من قضايا معينة، من التنجيم مثلاً. إنه ليبدو جلياً تماماً على ضوء المبادئ الأساسية لمنظومة الفارابي الفلسفية أن من الطبيعي جداً أن تكون للإنسان علاقة بعالم السماء

وأن تـؤثر الطبيعـة علـى حيـاة الإنسـان وشخصـه وأن يتطلـب ذلـك الاهتمـام والدراسـة. ولهـذا فهـو يتعامـل والانتقـادات الموجهة للمشتغلين بعلم أحكام النجوم بجد وبتحليل بدون أدنى ظل من الازدراء المسبق، فيدحض الفارابي ما يأتي به هذا "العلم" اعتماداً على مواقفه المنهجية الصادرة عن آرائه في المنطق، باعتبار أنه لا يتفق مع متطلبات المعرفة البرهانية الصارمة، حتى والجدلية أيضاً.

إن التنجيم يمتلك أكثر من الشبه الخارجي مع صناعة التكفير الجدلية، التي تنطلق من تحليل "الممكن". وهنا يطبق الفارابي إن صح القول قاعدة الجدل العلمي بدون خلط بين الإمكان المجرد والإمكان الملموس.

تبدأ رسالة "ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم" بوصف الأسباب الباعثة على كتابتها. يجري الكلام، على لسان "أبي إسحق البغدادي"، عن تلك التصورات المضخمة حول علم أحكام النجوم المرتبط عند الناس بانتظار فائدة كبرى منه. لكن المثابرة على الدرس والحساب والبحث وجمع الحقائق تؤدي به إلى الشك واليأس بما يتعلق بإمكانية النفاذ إلى "أسرار الغيب". بوساطة أحكام النجوم. فاتفق لي آنذاك ـ كما يقول الراوية ـ لقاء الفارابي،

فأطلعته على رغبتي الصادقة في معرفة حقيقة هذا العلم، ومدى صحته ولا صحته (6، ص 281).

يشير الفارابي قبل كل شيء إلى ضرورة استخدام إمكانات المنطق بحذر شديد "إذا وجد شيئان متشابهان ثم ظهر أن شيئاً ثالثاً هو سبب لإحداهما فإن الوهم يسبق ويحكم بأنه أيضاً سبب للآخر. وذلك لا يصح في كل متشابهين إذا التشابه قد يكون لعرض من الأعراض"(6، ص 284).

يمكن أن تكون بين حركة الأجرام السماوية والعمليات الجارية في العالم المحيط علاقة ما، وحتى سببية، لكنها لا تمت بصلة إلى حياة الفرد المعني. ويصنف الفارابي احتمالات الممكن ـ رابطاً كأرسطو بين المصادفة والممكن (فالمصادفة ما يمكن أن يحدث، وما يمكن أن لا يحدث) ــ على: "الممتنع"، "نادر الحدوث"، "متعادل الاحتمال"، "ممكن الوقوع في أغلب الأحوال"، و"الحتمي". إن "الممتنع" و"الحتمي" هما الحدان الأخيران، اللذين يمكن معرفتهما معرفة برهانية، ففعلهما مرتبط بجوهر الأشياء، ولذلك يصعب فيهما الخطأ. إن الخلط بين "الممكن" و"الحتمي" لهو "خطأ فادح". "ولما كانت الأمور الممكنة

مجهولة سمي كل مجهول ممكناً. وليس الأمر كذلك إذ عكس هذه القضية غير صحيح على المساواة لكنه على جهة الخصوص والعموم فإن كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكناً. ولأجل الظن السابق إلى الوهم أن المجهول ممكن صار الممكن يقال بنحوين أحدهما ما هو ممكن في ذاته والآخر ما هو ممكن بالإضافة"(6، ص 289).

وقد يكون المعلوم ممكناً إن كان الحديث يدور عن أسباب ظواهر معينة، مثل حوادث حياة شخص منفرد والتنبؤ بها، إن تفسير الأحلام والكشف عن الغيب اعتماداً على طيران الطيور وقراءة البخت والتنجيم إنما هي حرفة. ولهذا يميز الفارابي بين القوانين الفلكية، التي لها علاقة بالحتمية، أو ما يمكن أن يحدث في أغلب الأحوال، وبين التنجيم، الذي يتعامل مع الممتنع الحدوث. وبالتالي لا ينبغي الخلط، حسب رأي الفارابي، بين العلاقة الموضوعية، وبالتالي العلاقة الممكنة، التي تربط الأجرام السماوية والظواهر الأرضية، وبين ما هو مفترض، متوقع، ومختلف.

ويبرهن مفكرنا على تعذر فحص قواعد التنجيم في ضوء التجربة. وإن مقارنة الظواهر غير المرتبطة ببعض يعتمد أحياناً على تشابهها الخارجي مما يفسر، على الأغلب،

بغياب التجربة أو بالعادة. فالإنسان الواقع تحت تأثير محنة صعبة مهيأ لقبول الغيبات في سياق بحثه عن ركيزة خارجية وتبرير لما حوله. ولكن لا أحد في الحياة الواقعية، والمنجمون أنفسهم ضمناً، ينقاد للكشف عن الغيب والتنبؤات، إنما ينطلقون في سلوكهم من الحالة الواقعية الراهنة ومصالحهم الخاصة. "فلم تر أحداً وإن كان من الاشتهار بأحكام النجوم والإيمان بها واليقين فيها بغاية ليس من ورائها مثل غاية وهو يقطع أمراً مما يهمه لأجل حكم يحكم له به وإن عاين في طالع مولده أو يسأله جميع الشهادات التي بها يستدل وعليها يعول إخراج مال وترك حزم في حرب وأخذ زاد في سفر أو ما أشبهه ذلك. وإذا كان الأمر على هذا السبيل فما اشتغالهم بهذا الفن إلا لإحدى ثلاث أما لتفكر وولوع وإما لنكث وتشوق وتعيش به وأما لحزم مفرط وعمل بما قيل إن كل مقول محذور منه" (المصدر السابق، ص 303 ـ 304).

ما الجديد، الذي جاء الفارابي به بالمقارنة مع أرسطو فيما يخص مشكلات المنطق؟

1ـ له الفضل في تطوير نظرية القياس الشرطي والأقيسة الحملية الشرطية والحملية المنفصلة.

2ـ إدخال مفهوم القياس عبر التناقض، فبواسطته نبرز زيف الحكم المناقض لإثبات حقيقة حكم ما.

3ـ تطوير المقولة المسماة عند المعلم الأول "النقل" "السحب". وفحوى هذا النوع من الأقيسة يكمن في القول، بناء على تشابه موضوعين من زاوية معينة، بتشابههما من زاوية أخرى.

وقد لجأ المتكلمون إلى مثل هذه المقولة، وأسموها "قياس الغائب على الشاهد". وخلصوا من ذلك إلى القول بحدوث السماء قياساً على حدوث عالم الحيوان والنبات. وإن خطأ المتكلمين المنطقي يكمن في أنهم لم يعنوا في إبراز التشابه، واعتمدوا على مصادرة، تحتاج، هي الأخرى، إلى برهان، إن فحوى الحال يكمن بالذات في ما إذا كانت السماء شيئاً ظهر في الزمان، شأن بدن حي. وهنا لا يجوز، عند الفارابي، قياس الغائب على الشاهد (5، ص 318).

وحلل الفارابي المسألة المنطقية من زاوية نظر متطلبات عصره، وقدم جوابه الخاص لهذه المتطلبات، حتى ليصح المثل العربي القائل: "الناس أبناء زمانهم". ولا يتحدث الفارابي بشيء خلافاً لأرسطو، عن جهة القياس والأخطاء في

الأقيسة، ولا يكرس إلا قسماً ضئيلاً من أعماله المنطقية لتحليل القياس الحملي، الذي يشكل الموضوعة الأهم لكتاب "التحليلات الأولى" لأرسطو، ولا يسلط سوى ضوء يسير على قضية البرهان. إنه يسير على خطى المناطقة السريان الذين أبدوا ـ لتصورات لاهوتية ـ ازدراء نحو القيمة المعرفية "للتحليلات الأولى" ولجهة القياس، على أنهم أولوا اهتماماً كبيراً للقياس الشرطي، الذي لم يتحدث عنه أرسطو إلا لماماً، بينما يعالجه الفارابي باجتهادات أصيلة جداً.

ويطور الفارابي آراء أرسطو حول المقدمات الأولية التي لا تتطلب البرهان، فبدونها تتسلسل البراهين إلى اللانهاية. إن التحديد الدقيق للأنماط الأربعة الرئيسية من "الأوليات" لهو الملمح الأصيل لآراء الفارابي في المنطق.

المنطلق الأساسي للعملية المنطقية عنده يتشكل من:

1ـ الآراء المقبولة (المقبولات) لدى غالبية الناس أو الحكماء، أو لدى قسم من الحكماء المعتبرين.

2ـ المشهورات السائدة مثل "طاعة الوالدين واجب".

3ـ معطيات الإدراك الحسي.

4ـ بعض المبادئ العامة، والمعقولات والبديهيات (الجزء أصغر من الكل).

يشهد إدخال قضية المعرفة "الأولية" إلى حقل المنطق على العلاقة الوثيقة لمنطق الفارابي بنظرية المعرفة.

وفي رسالته في "القياس" يضيف الفارابي على ما يقوله أرسطو عنه في الفصل الثالث والعشرين من الكتاب الثاني من "التحليلات الأولى"، تحليل الظروف التي يصح فيها الاستقراء أو لا يصح. ومن هنا فإن دراسة الاستنتاج المستحصل عبر "النقل" تشكل مدخلاً جديداً تماماً إلى الموضوع. ويذهب المنطقي الأميركي المعاصر ريشير إلى أن معالجة أساليب النقل عبر "التحليل" و"التركيب" و"تتبع النوع" لهي طريقة تستلفت النظر في تهذيب الأحكام الخاصة بموضوع المحاكمات الاستقرائية في إطار القياس الحملي.

أما رصد المقدمات العامة عبر أساليب "التنحية" و"الوجود" فيساعد في صياغة المنهج النظري لوضع التعميمات التجريبية، مما لم يستخدم عملياً قبل عصر روجر بيكون (انظر 69).

جرت العادة على ربط قضية حمل "الوجود بالرفض الكانطي (نسبة إلى الفيلسوف كانط) للدليل الانطولوجي في إثبات وجود الإله.

ويكتب ريشير: "من الشيق في هذا الصدد ملاحظة أن هذه المسألة قد نوقشت من قبل الفيلسوف العربي الفارابي، الذي استبق "نقد العقل الخالص" بألف عام وتقدم بقرن كامل على انسيلم نفسه" (المصدر السابق، ص 39).

وكان الحافز لطرح هذه المسألة "تحليلات"[1] أرسطو.

إن مسألة حمل الوجود عند الفارابي (وبعده ابن سينا) لم تظهر من تحليل الدليل الانطولوجي، بل ارتباطاً بالتفرقة بين الماهية والوجود. إن القرائن التأريخية لكل من أحكام الفارابي وكانت مختلفة تماماً إلى حد ما. فقد كان وجود الإله في زمن الفارابي حقيقة أولية أيديولوجية، بينما فقدت هذه المسلمة أيام كانت قوتها بحيث تطلب ترميمها حججاً حاذقة.

---

[1] المقصود: التحليلات الأولى أو القياس والتحليلات الثانية أو البرهان، وهما كتابان لأرسطو في علم المنطق (المترجم).

إن تهذيب بعض المفاهيم المنطقية الأرسطوية قد دفع الفارابي على تناول مسألة الوجود باعتباره محمولاً. فإذا كانت الصفة "موجوداً" محمولاً، أمكن تفحص الوجود، شيمة الصفات الأخرى، باعتباره صفة للشيء المعني، ولاتخذت العلاقة بين الماهية والوجود شكل علاقة بين الشيء والصفة، بين الجوهر والصفة. وعلى نحو مماثل يرتفع الفرق بين الجوهر والصفة، وهو الفرق، الذي يوليه الفارابي في منظومته الفلسفية العامة أهمية مبدئية.

ولقد أدرك الفارابي جيداً أن تفكير الفرد الواقعي لا يندرج في اللوحة المنطقية، المرسومة على نحو استنباطي. ولهذا فهو يطالب في "كتاب الموسيقى الكبير" وفي غيره من مؤلفاته بالجمع بين الاستنباط والاستقراء والتجربة. وإذ يولى الفارابي الاستقراء انتباهاً كبيراً فإنه يمضي بعيداً ويقدم تحليلاً سوسيولوجياً للمعرفة. إن للمصالح الشخصية والحاجات والعادات والظروف برأيه تأثيراً على التفكير الواقعي للإنسان بحيث أنه يخرج أحياناً عن إطار المعرفة البرهانية، ويجنح إلى الخيال. ولهذا فإن الفارابي يضم الأحكام الجدلية والشعرية والخطابية إلى المنطق، جنباً إلى جنب مع الأحكام البرهانية. إن هذه الأنواع أو المناهج

المعرفية لهى درجات في إعداد الصناعة المنطقية البرهانية، وهي ذات أهمية بالنسبة للخطيب والمحامي والقاضي (الخطابة) والشاعر (الشعر) ولحل المسائل الخلافية (الجدل). وإذا استغل المضللون أسلوب الجدل فإن ذلك لا يقلل أبداً من أهميته النظرية والمعرفية.

لقد حاولنا في هذا الفصل إعطاء تقييم لإضافة الفارابي في علم المنطق. وقد ركزنا الانتباه هنا على علاقته بسابقيه، ولاسيما أرسطو. أما التأثير الذي مارسه فيلسوفنا على التطور اللاحق للمنطق، فلا يمكن الحكم عليه إلا في ضوء تعميم المواد التاريخية والأبحاث الخاصة بالموضوع.

الفصل السابع
علم السياسة

الإنسان، من حيث هو فرد، "كائن عاقل"، وهو، كعضو في المجتمع، "حيوان مدني" (كما يذهب أرسطو). إن مشكلة الإنسان هي موضوع الفلسفة "المدنية"، أما قسمها الذي يعالج سلوك الفرد فيسمى الفلسفة الأخلاقية، وأما القسم الذي يدرس سلوك سكان المدن والدول فهو الفلسفة السياسية.

وعلى هذا تنطوي الفلسفة الأخلاقية على مبحث النفس البشرية وقواها. هنالك قوة مشتركة بين الإنسان والنبات والحيوان، كالقوة الغاذية والنزوعية والخيالية والحاسة، ولكن القوة العاقلة ميزة للإنسان وحده.

للفلسفة "المدنية" أو "العملية" ميزة إزاء الفلسفة النظرية، هي إنها تنتفع بمحاكماتها، فلأجل رسم كيف ينبغي العيش لابد من معرفة ما هو العالم، وما هو مكان الإنسان فيه، وكذلك معنى وجوده، ومن ثم الأخذ بالفلسفة النظرية تبعاً للميول الطبيعية للفرد المعني.

يذهب الفارابي إلى أن "كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه" (3، ص 303). والإنسان كائن اجتماعي بالطبع فهو "من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها إلا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد" (4، ص 108).

يقسم الفارابي الاجتماعات البشرية حسب الكيف والكم إلى "اجتماعات كاملة" و"اجتماعات غير كاملة". والكاملة تضم ثلاثة ألوان من الاجتماعات: المدينة (اجتماعات صغرى)، الأمة (اجتماعات وسطى) والإنسانية، أو "اجتماع الجماعة كلها في المعمورة" (اجتماعات عظمى).

ونجد عنده للاجتماعات غير الكاملة مستويات ثلاثة: العائلة "المنزل"، القرية، حي المدينة "المحلة". ويكون كمال المجتمع أكبر بقدر كبر كمية الناس فيه.

إن بنية المجتمع لدى الفارابي تشابه بنية الكون، وفي نفس الوقت فإن النظام الاجتماعي شبيه ببدن الإنسان، فدور الحاكم فيه يشبه دور الحكيم (الطبيب). بيد أن الحاكم لا يطبب الجسد بل الروح (أي قوى الإنسان التي لها منحى اجتماعي).

إن للمنزل، أو خلية النظام الاجتماعي، ثلاث علاقات: الزوج والزوجة، السيد والخادم، والآباء والبنون. ورغم أن فيلسوفنا يسمي العائلة الاجتماع الأقل كمالاً إلا أنه يعطيها الأولوية في سياق قيام المجتمع. ويفسر الفارابي الفروق بين الشعوب والأمم تفسيراً قريباً إلى الحتمية الجغرافية والرؤية الانتروبولوجية. وكل شعب عنده يمتاز بثلاث خصائص: الخلق الطبيعي (الأخلاق، التقاليد) والطبع الطبيعي (الصفات النفسية) واللغة، كما وتعود الفوارق بين الشعوب إلى اختلاف المناطق، الذي يرتبط، حسب رأي الفارابي، باختلاف وضع السماء ككل بدءاً من الكواكب الثابتة

وانتهاء بموقع الأجرام السماوية نسبة على مداراتها، مما يحدد اختلاف الهواء والماء وعالم النبات والحيوان، واختلاف الطباع أيضاً (انظر نفس المصدر، ص 110 ـ 111).

تتضح مثل الفارابي السياسية جلية عند مقارنته بين المدن "الفاضلة" و"الجاهلة".

إن التصنيف العام للمدن عنده هو التالي:

1ـ مدينة فاضلة.

2ـ مدينة جاهلة.

3ـ مدينة فاسقة.

4ـ مدينة ضالة (بين المدينتين الأخيرتين يذكر "المدينة المتبدلة" وسطى بينهما).

المدينة الفاضلة هي المثلى. المدينة الجاهلة ـ هي الواقع، لكنها تمنح أملاً، برأي الفارابي، في التحسن إذا مارست الاستنارة والتعلم ووجدت الرئيس الحكيم وما إلى ذلك، وإلا فلا خلاص لها من النفاق والخداع المتعمد.

يطور الفارابي فكرة إمكانية بلوغ جميع أفراد المجتمع بهذا القدر أو ذاك المستوى اللائق من النضج العقلي

والأخلاقي، ولكنه، وقد تأطر بإطار عصره، يبقي على التفاوت الاجتماعي والملكي في مدينته الفاضلة، ويبرهن على ضرورة الالتزام بتوزيع العمل القائم آنذاك في المجتمع الإقطاعي.

وفي الحقيقة تقوم، في صلب آراء الفارابي حول الأنماط المختلفة من "المدن"، المعارضة بين المدينة الفاضلة والمدينة غير الفاضلة، أي الرذيلة، إن هذه المعارضة بين المدينتين هي، قبل كل شيء، معارضة نظرية خالصة.

للحاكم ورعيته في المدينة الفاضلة تصور صحيح عن العالم وسعادة الإنسان، وذلك خلافاً للمدينة الرذيلة، أما بسبب الجهل (المدينة الجاهلة) وإما بسبب الحقيقة السطحية المنافقة (مدينة الخسة والشقوة) وأما بسبب النسيان أو الانحراف عن الطريق القويم (المدينة الضالة). إن المدينة الجاهلة هي النمط النموذجي للمدينة الرذيلة.

تجري مقابلة المدينة الفاضلة بالجاهلة تبعاً للقيم، التي تشكل موضوعاً لطموحات ورغبات حاكم المدينة (الرئيس) ورعيته. ويصنف فيلسوفنا المدن الجاهلة في "السياسة المدنية" إلى: المدن الضرورية (مدن الضرورة)،

المدن البدالة، مدن الخسة والشقوة، مدن الكرامة، ومدن الحرية الجماعية. وفي مدن الحرية والجماعية، حيث يتعايش الخير والشر، ويقطن الحكماء والخطباء، يمكن ظهور أناس ذوي جدارة. ولك ثمة بين المدن الجاهلة ما يقيم الفارابي له بعض الاعتبار، ما دامت المدن المقصودة لما تفقد بعد إمكانية الانتقال إلى طريق الفضيلة.

"إلا أن إنشاء المدن الفاضلة ورئاسة الأفاضل يكون من المدن الضرورية ومن المدن الجماعية من بين مدنهم أمكن وأسهل" (المصدر السابق، ص 160).

إن سكان المدينة الجاهلة لا يطمحون أبداً إلى السعادة، التي يراها الفارابي في بلوغ الكمال العقلي، فيما هم لا يعرفون من الخيرات سوى ما يظن في الظاهر أنها خيرات، مثل سلامة الأبدان، واليسار، والتمتع باللذات، وأن يكون الإنسان مخلياً هواه، وأن يكون مكرماً ومعظماً. فكل واحد من هذه الخيرات سعادة عند أهل المدن الجاهلة، السعادة العظمى هي اجتماع هذه كلها. وأضدادها هي الشقاء: آفات البدن، وتقابلها التعاسة: المرض، والفقر، وعدم التمتع باللذات، وأن لا يكون المرء

مخلياً اللذة، وعدم القدرة على التعبير عن هواه، وأن لا يكون مكرماً.

ويقتصر سكان المدينة الضرورية (مدينة الضرورة) على الضروري من العيش، على ما يحتاجه البدن لوجوده، كالطعام، الشراب، الملبس، النكاح، وكذلك مساعدة البعض للبعض الآخر للحصول على هذا.

يتعاون سكان المدينة البدالة لبلوغ الثراء معتبرين المال غاية الحياة.

أما سكان مدينة الخسة والشقوة فرائد أهلها التمتع باللذة وإيثار المزاح واللهو.

ويتعاون سكان مدينة الكرامة فيما بينهم من أجل الحصول على المجد والشهرة، وكيما تعرفهم الشعوب الأخرى وتتحدث عنهم وتمجدهم وتعظمهم بالقول والفعل، بلوغاً إلى الألق والعظمة، سواء في أعين الغرباء أم في أعين بعضهم بعضاً.

ويتعطش سكان مدينة التغلب إلى التغلب على الآخرين، بينما لا يرغبون هم في الخضوع لأحد، والسيطرة قوام سعادتهم (انظر 3، ص 233 ـ 324).

يعتبر الفارابي مدينة التغلب الأدنى درجة بين المدن الجاهلة. ينعت فيلسوفنا المدينة الجماعية بمدينة الحرية أحياناً، فهي تجمع بين ملامح جميع المدن، وتضم الرذيل والنبيل.

إن تقسيم المدن إلى أنواع واستنباط أنماط لها ليكشفان بهذا القدر أو ذاك عن واقع المجتمع الإقطاعي في عصر فيلسوفنا. ثم إن دراسة أنواع المدن جاءت تحقيقاً لمنظومة من الآراء الفلسفية في إطار فهم محدد لمعنى الحياة وسعادة الإنسان، فوراء أنماط المدن يقف تقييم الفارابي لطبقات وشرائح المجتمع الإقطاعي: الصفوة العسكرية ـ الإقطاعية (مدينة التغلب)، والتجار (المدينة البدالة)، والشغيلة (المدينة الضرورية). وفي نفس الوقت فإن الفارابي يؤكد تكامل الحياة الاجتماعية بقوله أن أنماط المدن لا توجد بأشكال خالصة بحتة.

يصنف فيلسوفنا أهالي المدن في خمس فئات: 1ـ الأكثر جدارة (العلية الإقطاعية) 2ـ الخطباء (الناس المشتغلون بالعلم والصناعات، والنشاط الروحي عموماً) 3ـ القياسون (الموظفون والشغيلة)، 4ـ الجند، 5ـ الأثرياء.

ويفسر غياب نمط خالص من المدن الجاهلة دون عناصر من أنماط المدن الأخرى بأن أفعال رئيس أية مدينة جاهلة تصدر عن آرائه ونظراته وخواطره وليس عن معرفة وصناعة مكتسبة (4، ص 256).

إن لتصرفات رئيس المدينة الجاهلة طابعاً انفعالياً. وفي نفس الوقت فإن إبراز أنماط المدن، كأي تجريد آخر، نافع برأي الفارابي، ما دام يسمح بالحكم على المدينة الواقعية، على بنيتها وقوامها.

إن السعادة، التي هي المقولة المركزية في الفكر الأخلاقي عند الفارابي، ليست شيئاً فردياً. فإنه يستحيل بلوغها فردياً على طريق الانعزال والابتعاد عن الناس. في المدينة الفاضلة تتحقق سعادة الناس والخير والعدالة.

"فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة، في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة إنما

تكون إذا كانت الأمة التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة" (3، ص 305).

ويتوقف الفارابي في "كتاب فصول المدني" وفي غيرها من رسائله عند المسائل القانونية الحقوقية للمسؤولية أمام المجتمع ورجال السلطة، فيذهب إلى أن "بعض مدبري المدن في كل جور يقع في المدينة يرى أنه جور على أهل المدين، وبعضهم يرى أنه جور يخص ذلك الذي وقع به الجور وحده، وبعضهم يقسم الجور صنفين، صنف هو جور يخص واحداً، ويجعله مع ذلك جوراً على أهل المدينة، وصنف يجعله جوراً يخصه لا يتعداه إلى أهل المدينة" (4، ص 226).

لصد استلهم الفارابي مثال مدينته الفاضلة من وجود مدينة حقيقية كانت قائمة ـ من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر ـ بجنوب شبه الجزيرة العربية، في البحرين. أما النمط النظري لها فهو "جمهورية أفلاطون" ـ اليوتوبيا الاجتماعية للعصر القديم. فالفارابي، شأنه في ذلك شأن أفلاطون، يقسم الناس تبعاً لنوع نشاطهم الاجتماعي ـ الإنتاجي. يجمع بين الناس هدف واحد هو بلوغ السعادة عبر الكمال الذاتي، بغض النظر عن المواقع التي يشغلونها. وإن

إمكانية بلوغ الكمال إنما هي من نصيب الحكام والفلاسفة، وقواد الجيش ولكن بدرجة أقل.

يقارن الفارابي الحاكم بالمربي ورب العائلة، فإن تربية الرعية إنما هي مهمة اجتماعية وسياسية، أي أنها تتضمن اللجوء إلى القسر لتنفيذ الواجبات الاجتماعية، بالعنف والقضاء وما إلى ذلك. وينبغي استخدام وسائل القسر ضد العصاة وبعض الرعية والشعوب التي لا تطمح طوعاً برغبتها الخاصة إلى الخير ولا تسمع نصحاً، كما ينبغي استخدام هذا الأسلوب ضد أولئك الذين يقاومون اكتساب المعارف النظرية التي بدأوا باكتسابها (المصدر السابق، ص 323).

إن الظروف الواقعية للتطور التاريخي، التي انقطع الشعب في ظلها عن الثقافة، وجعلته يلعب دور موضوع للتاريخ وليس ذاتاً له، كانت وراء دوام الفكرة المثالية الخاصة "بالحاكم المستنير"، والتي كان لها شأن كبير في الفلسفة الاجتماعية الأوروبية في القرن الثامن عشر. ولقد ابدى مفكرو مختلف العهود اهتماماً خاصاً بشخص القائد السياسي وصفاته الأخلاقية وغيرها. أما الفارابي فأشار إلى صفات أخلاقية محددة يحتاجها رجل الدولة، مثل: حب

الصدق، والنبل، التي هي صفات مثالية مأخوذة بحد ذاتها. وإلى جانب اليوتوبيا التنويرية، التي تبرز شخص العاهل الحاكم ـ بطل نشر الثقافة، تنبغي الإشارة إلى خصائص سلطة الدولة في الشرق. فإن نظام التبعية المتغلغل في كل تركيبة العلاقات الإقطاعية، والذي يكرس ما يسمى الاستبداد الشرقي، إنما يضخم الخصائص الشخصية لرئيس الدولة عادة. وإن فكرة رئيس الدولة الفاضل نسبياً مستوحاة، كما هو واضح، من أفلاطون، شأنها شأن فكرة الفيلسوف ـ الحاكم.

إن موضوعة الكمال الأعلى لرئيس الدولة، الذي هو "قلب" النظام الاجتماعي، لهى الموضوعة المفضلة والمتكررة في مؤلفات الفارابي.

إن المثال السامي للرئيس الفاضل، أسوة بالصفات الأخلاقية ـ الجمالية الأخرى التي يبرزها الفارابي، قد ألهم الشعراء العظام الفردوسي وسعدى وبالاساغوني. فينسب الأخير إلى رئيس المدينة الفاضلة عقلاً نفاذاً باصراً وبياناً جلياً ناصعاً ومعرفة واسعة وحباً للحقيقة وروحاً سامية وجرأة حصيفة.

إن طموح الفارابي، شأن العديد من المفكرين المتنورين الإصلاحيين، إلى إعادة بناء الحياة الاجتماعية على أسس عقلانية، لهو توجه تقدمي في حد ذاته، وإن كان طوباوياً وخيالياً، بعيداً عن الفهم الواقعي للأسباب الجذرية للتطور الاجتماعي وطرق تغيير حياة الناس. فلقد تبدت "فكرة مملكة العقل" في سياق تطور التاريخ حلماً عقيماً. "إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي بإمكانه الارتقاء بفضل عمله من حالة الحيوانية الخالصة، وإن حالته العادية هي التي تتوافق ووعيه، وهي ما يجب أن يخلقها بنفسه" (1، ص 510).

الفصل الثامن
علم الأخلاق

المشكلة الأساسية التي يبدأ منها، إن صح القول، تطور الفكر الأخلاقي عند الفارابي، هي مشكلة بلوغ الإنسان الجمال والسعادة والعيش بانسجام مع العالم أجمع.

إن سعادة الإنسان قيمة مطلقة، ولهذا فهي مطاف طموحات كل الناس، لكن مفهوم السعادة عند مختلف الشعوب ليس واحداً. ووجود أديان مختلفة عند البشر شاهد على ذلك.

أما عند الفارابي فيتسامى فهم السعادة فوق الحدود الدينية واضعاً السعادة فوق الوصايا الغيبية.

لكي يكون الناس سعداء ينبغي معرفة مم تتكون السعادة الأصيلة، فثمن الأحكام غير الصحيحة في هذا

الشأن جد كبير، فيما تكشف الفلسفة، بدراستها كنه العالم ومكان الإنسان فيه، معنى وجود الإنسان الجدير بإنسانيته.

وإن موضوعة معنى الوجود الإنساني راسخة في أساس كل آداب الشرق الأوسط اللاحقة، وبضمنها إبداع عمر الخيام، حيث جرى ربطها بالقضايا الجذرية لمباحث الوجود والمعرفة والأخلاق.

ليست السعادة مكافأة مقابل الطموح إليها أو الامتناع عن الأفعال الرذيلة، وليست الفضيلة ثواباً على أفعال حسنة، كما أن الإنسان لا ينزع إلى النبيل ويرفض الرذيل طلباً لمنفعة.

وأن الفارابي يكتب دفاعاً عن كون الفضيلة مكتفية بنفسها، وضد المحاولات المنافقة لتحويلها إلى سلعة للمتاجرة وللثواب في العالم الآخر. فإذا رفض أحد ما الإتيان ببعض الأفعال أو الملذات اعتقاداً منه بأنه سيحصل من جراء ذلك على ثواب تكون الفضيلة أقرب إلى أن تكون رذيلة. إن الإنسان الفاضل يتبع طريق العدل لأن ذلك خير في حد ذاته دون نشدان ثواب إضافي، ويمتنع عن ارتكاب الشر لأن فعل ذلك مكروه لديه وإن الشر شائن في ذاته.

إن الثواب الحقيقي للفاضل هو الفضيلة ذاتها. أجل. يرفض الفارابي إرساء ضرورة الفضيلة على أسس نفعية ـ عملية، من أجل الحصول فيما بعد على مكسب مادي، فالفضائل مكتفية بذاتها، ذات قيمة بحد ذاتها، كما أسلفنا.

والموت لا يرهب الإنسان الفاضل، وإزاء مواجهته يحتفظ بجدارته فلا يسقط صريع التلبكات، ويثمن الحياة محاولاً التغلب عليه من أجل القيام بأفعال الخير، فإذا مات مثل هذا الإنسان فالرثاء ينبغي ألا يكون له ـ وهنا يقترب الفارابي من الأبيقورية ـ بل لمواطنيه الذين هم بحاجة إليه.

الموت يرهب أهالي المدن الجاهلة، فهم بالموت يفقدون كل ما طمحوا إليه ـ الغنى، العزة، المجد، وكل ما يكشف عن تفاهته. ويندم الرذل إزاء مواجهة الموت على ما ارتكبوا، لكن ما يعذبهم ليس تأنيب الضمير بل الخوف من فقدان السعادة الدنيوية. ولكن، لو أن الموت ـ مفارقة الروح للجسد ـ يؤدي بالمرء إلى الحكمة والخير لتوجب على الناس قتل أنفسهم.

يميز الفارابي في "المسائل المتفرقة التي سئل عنها" بين الإرادة وحرية الاختيار. فيمكن للإرادة أن تكون هياجاً فارغاً. وهنا يسوق الفارابي مثالاً (والمثال بديع في حد ذاته، لا أقل من المحاكمات حوله!) هو توجيه الإنسان إرادته من أجل تحقيق الخلود لشخصه.

أما دور الإرادة في حرية الاختيار فهو يكمن عنده في أن الإنسان يؤثر ما يمكن اختياره (60، ص 161).

إن كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" هو من أكثر أعمال الفارابي نضجاً، وقد ألفه عام 948م في مصر. تطويراً لرسالة كتبها في بغداد ودمشق عام 942م بعنوان "السياسة المدنية".

من أجل الحصول على السعادة ينبغي أرساؤها قبل كل شيء على أساس نظري. ولهذا يبين الفارابي الارتباط العضوي بين الأخلاق والسياسة وبين نظرية المعرفة، هذا فضلاً عن أن الأخلاق والسياسة تتوجان رؤيته للكون عامة.

ومن هنا فإن كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"، المكرس للقضايا الاجتماعية والأخلاقية، يتضمن أيضاً مسائل ما بعد الطبيعة وبناء العالم العامة ونظرية المعرفة. إن

للفلسفة شأناً هاماً في تحصيل السعادة. فالناس لا يحصلون على السعادة إلا عبر الوقوف على الحسن، ولا يقفون على الحسن إلا بفضل صناعة الفلسفة، ولذا يمكن القول أنهم لا يحصلون السعادة إلا بفضل الفلسفة (4، ص 35).

ثم إن امتلاك ناصية الفلسفة يتطلب، بدوره، خلقاً حسناً وعقلاً قوياً. والأخير يتثقف بصناعة المنطق. وما دامت الخيرات التي صنعها الإنسان بعضها أكثر خصوصية وغيرها أقل، إضافة إلى أن أكثرية ما يخص الإنسان من الخيرات العقل الإنساني، فالإنسان أصبح إنساناً بفضل العقل، فإن هذه الصناعة برأيه تستخدم ذلك الخير الذي هو الخاصية الأكثر ميزة للإنسان. وما دامت الخيرات، التي أنعم بها على الإنسان، بعضها أخص به من بعض، وما دام العقل أخص الخيرات عند الإنسان، فالإنسان إنما صار إنساناً بفضل العقل، فإن هذه الصناعة تستخدم الخير الأخص بالإنسان (المصدر السابق، ص 37 ـ 38).

ويقسم الفارابي الفضائل إلى عقلية وخلقية. وينسب إلى الأخيرة العدالة والاعتدال والكرم والشجاعة، وإلى الأولى الحكمة والتدبير ووحدة الذهن. وليست هذه الفضائل،

بنوعيها، فضائل فطرية، مثلما لا يولد الإنسان ذا فضل أو ذا نقيصة: "لا يمكن أن يفطر الإنسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا ذات نقيصة، كما لا يمكن أن يفطر الإنسان بالطبع حائكاً ولا كاتباً" (المصدر السابق، ص 180).

والإنسان بحاجة إلى كمال الخلق، الذي يتكون نتيجة الاعتياد على أداء الأفعال الحسنة، بينما لا يعطي الإنسان من ميلاده إلا الاستعدادت الفطرية الأخلاقية.فالأفعال الحسنة، المؤداة بالإرادة الخيرة وبصورة دائمة، على مدى الحياة كلها، هي التي تشكل الخلق القويم لدى الإنسان. ولهذا فإن العادة لدى الفارابي هي ما يشكل "خلق" الإنسان. فالحكام يجعلون رعاياهم طيبين بتعويدهم على فعل الخير (المصدر السابق، ص 14). "الخلق القويم" هو التزام الاعتدال في كل شيء. وما دام "الاعتدال" جد صعب فإن الفارابي يقترح "وسائل اصطناعية" للتخلص من الإفراط أو التقتير.

إن الوقوف على الحسن والعدل يجب أن يكون ذا توجه عملي. فالإنسان الذي لم يطلع على العلوم يكون إلى الفلسفة، في حال توافق أفعاله مع الحسن، أقرب ممن قرأ كل الكتب، وفي مختلف فروع المعرفة، لكن أفعاله غير

حسنة. فبالإضافة إلى المعرفة النظرية لا بد للمرء من فعل الخير.

يطمح الفارابي إلى إدراك نظام العالم، فبداية العالم هي الله، تبعاً لتقاليد ذلك العصر. ومقامات الوجود هي الوسط. والإنسان فرد يعي العالم ويؤثر فيه. وأما النهاية فهي بلوغ السعادة الحقة. ولكن المضمون الملموس لنظام العالم، عند فيلسوفنا، مرتبط بنفي كافة الصفات الشخصية عن الإله، وبتحويل العقائد الدينية إلى مثالات ورموز، والتأكيد على استقلالية الخلقية الإنسانية عن أية قوى خارجية، حتى وعن الحياة الأخروية.

ومثلما رأينا وراء الأوصاف المصطنعة للوهلة الأولى، لمختلف أنماط المدن الجاهلة، ملامح المجتمع الإقطاعي الواقعي، يمكننا الوقوف أيضاً في مبادئ تشكيل المدينة الفاضلة لا على مثال نموذجي فحسب بل وعلى المبادئ التي ثمنها مفكرنا عالياً والتزم بها في حياته.

إن اجتماعات الناس، المبنية على التعاون والوئام، والمنسجمة مع الصرح الكوني، إنما لتعني أن الناس ليسوا

أدوات صماء بيد الأقدار، بل هم شخصيات قادرة على الفعل بما يتوافق وما يمليه العقل (انظر 16، ص 12).

ومن هنا يوصي الفارابي الإنسان بالعمل لإدراك ماهيات الأشياء، وبالمثابرة على تحصيل العلوم، وبحب الصدق وأصحابه، والعدالة وأنصارها، وبالابتعاد عن الأنانية، وبالاعتدال في الطعام والشراب والنكاح، وبازدراء الدينار والدرهم ومتاع الدنيا (4، ص 345).

الفصل التاسع
مصير تراث الفارابي

من أجل تحديد دور الفارابي في تاريخ الفلسفة ينبغي النظر إلى مؤلفاته في سياق الصراع الفكري، الذي دار في أرجاء دولة الخلافة العربية خلال فترة النهوض الثقافي ما بين القرنين التاسع والثاني عشر.

إن نفائس الثقافة العالمية لا تتكون من "ألف ليلة وليلة" و"حكايات السندباد البحري" وإبداعات الفردوسي الخيام فحسب، بل وأيضاً من الفلسفة والعلم، اللذين يقف الفارابي عند منبعيهما.

ولقد ساعدت أعماله على تشكيل عناصر النظرية المعاصرة في المعرفة وعلى تمهيد التربة لمادية العصر الحديث.

ويتيح تفحص آراء الفارابي ذاتها ملاحظة لا الآفاق التاريخية وتحديد تأثيره لدى أتباعه فحسب، بل وأكثر من ذلك سبر أفكارهم عميقاً، فتحليل "المصدر" يسمح بفهم ميلاد القضية والنقاش الدائر حولها والبراهين الخاصة بها ذاتها.

إن الثقافة بالحواس والعقل سمة مشتركة، تجمع بين الفارابي والبيروني وابن سينا وابن رشد وغيرهم من ممثلي الفكر الفلسفي التقدمي.

إن ابن سينا، التلميذ العظيم للمفكر الكبير، يشيد في كتاباته التي وصلتنا، بدور الفارابي، أما كلماته حول أنه لم يفهم كتاب أرسطو "ما بعد الطبيعة" إلا بمعونة شروحات الفارابي فمعروفة جيداً. ويذكر ابن خلكان والبيهقي (أحمد بن الحسين) ومؤرخون آخرون، أن ابن سينا قد استخدم مؤلفات أبي النصر بإفاضة كبيرة. كما ويأتي دانتي على ذكر فيلسوفنا. وقد درس مؤلفات ابن سينا ليوناردو دافينتشي وفيزالي، فيما ساد الاعتقاد في أوروبا على مدى القرون الوسطى كلها بأنها مرجع ثمين. وقد أخذ ابن سينا بأفضل جوانب طب أبقراط وجالينوس والرازي

والفارابي: ينبغي تطبيب المريض لا المرض ومعرفة حياة البدن مع الأخذ في الحسبان خصوصياته الفردية. إن اجتهادات ابن سينا الطبية تتداخل وعلوم التشريح ووظائف الأعضاء والتشخيص والعلل والجراحة والصيدلة والتعقيم والغذاء والوقاية من الأمراض. كما يسير ابن سينا على هدى الفارابي في علم الأخلاق والاجتماع أيضاً.

وقد تصدى أبو حامد الغزالي لمختلف الأفكار والفلسفات الهرطقية، بما فيها آراء الفارابي وابن سينا. ويعرض الفيلسوف ـ الوضعي رينان، الذي أرسى بداية النظرة الأوروبية النزعة إلى مذهب الفارابي، موقف الغزالي على النحو التالي: "إن أولئك الذين يتركون الفلسفة إلى التصوف باعتباره الملجأ الأخير يصبحون في العادة من أكثر أعداء الفلسفة تطرفاً. ولقد راح الغزالي، بعد أن أصبح متصوفاً، يحاول بإلحاح إثبات عجز العقل. ويبني الدين على مذهب الارتياب والشك، فكشف، في الحقيقة، نفاذية العقل المدهشة. يفتتح الغزالي هجومه ضد العقلانية بنقد مبادئ السببية. فليس للمرء، عنده، إلا رصد التسلسل الزمني للأشياء، وليس السببية، فالسببية ليست أي شيء

غير إرادة الرب الحاكمة بحدوث شيء أثر آخر. وقوانين الطبيعة غير موجودة، أو أنها مجرد عادة، فالله، وحده، ثابت لا يتغير. وهذا، كما نرى، إنكار كامل للعلم" (48، ص 64).

لقد قطع الغزالي طريقاً معقداً في تطوره الروحي، من "الأرثوذكسية" إلى الصوفية، فالشك والارتياب، "فالأرثوذكسية" ثانية. إن الغزالي، كسابقه الأشعري الذي خرج من أوساط المعتزلة ووجه البراهين المنطقية والفلسفية ضدهم، حاول أن يجعل من الفلسفة أداة لنظام سكولائي (مدرسي). هنالك تشابه معين بين الغزالي والأشعري من جهة، وبينه وبين السكولائية المسيحية من جهة أخرى. بمؤلفه الرئيسي "أحياء علوم الدين" كان في الإمكان إقامة كل تعاليم الإسلام من جديد في حالة اندثار الأخير.

ولقد كتب ضد العقل ومنهج الفلاسفة المنطقي داعياً للإشراق الصوفي باعتباره المصدر الأعلى للإدراك. آراؤه الرئيسية: خلق العالم من العدم، البعث والمعجزة، وغيرهما.

يبين ابن رشد في "تهافت التهافت" إن إنكار المتكلمين للسببية نابع من ضرورة الذود عن مسلمة الخلق. وإن أحد

الأساليب الشائعة لدى اللاهوتيين هو المطابقة بين الضرورة والسببية، وذكر الوقائع العرضية على أنها دحض للسببية. وثمة أسلوب آخر، ينطلق من أن ثمة علاقات سببية غير مدركة بعد. ويؤكد ابن رشد على شمولية الحتمية ليتحدث عن استحالة خروج أية ظاهرة أو أكثر من منظومة العلاقات وإلا تعارض ذلك ووحدة العالم. فينظر إلى نفي مبدأ السببية باعتباره نفياً للعقل، الذي هو عنده إدراك للجوهر بعلاقاته، وذلك ما يميزه عن قوى الإدراك الأخرى.

لقد ارتبطت فكرة قانونية الكون ببحوث العلماء العرب في ميدان العلوم الطبيعية والرياضيات.

لقد مهد هؤلاء الطريق بمناهج التجريب والقياس فكانوا رواداً للعلم الحديث، أو كانوا كما يقول غومبولدت، المبدعين الحقيقيين للعلوم الطبيعية. لقد نشطت البحوث في مجال العلوم الطبيعية تطور علم المنطق ونظرية المعرفة، وأثرت على رؤية الكون، فساعدت على تغلغل وترسيخ أفكار القانونية والعلاقات السببية الشاملة.

لذلك تتسم بحوث الفارابي الملموسة في حقل الرياضيات والعلوم الطبيعية بأهمية فكرية وفلسفية خاصة. إن هذه

الحقيقة بالذات هي التي تحدد علاقة مفكرنا بالجانب المادي في فلسفة أرسطو. فليس من العبث أن يكتب الغزالي أن المشتغلين بالطبيعيات والرياضيات يسخرون من السلفيين.

ويقول الغزالي، في معرض هجومه على الفارابي وابن سينا، أن بوسع أي من الفلاسفة أن يقول "فما أنا من العوام الجهال حتى أدخل في حجر التكليف، وإنما أنا من الحكماء اتبع الحكمة وأنا بصير بها، مستغن عن التقليد". ويردف الغزالي ذلك بالقول: "هذا منتهى إيمان من قرأ مذهب فلسفة الإلهيين منهم، وتعلم ذلك من كتب ابن سينا وأبي النصر الفارابي" (نقلاً عن 28، ص 257).

وبين السائرين على درب الفارابي كان كل من ابن باجة، الفيلسوف والفلكي، وابن طفيل، الذي جاءت روايته الفلسفية عن "حي بن يقظان" استباقاً لروبنسون كروزو، وابن رشد. لقد وضع ابن باجة (توفي عام 1138م) مؤلفه "تدبير المتوحد" ضمن السياق العام لفكرة الفارابي حول علاقة "العقل الفعال" بالنشاط المعرفي للفرد ودور المعرفة في تحصيل الكمال الأخلاقي. ويبسط ابن طفيل في "حي بن يقظان" فكرة الفارابي حول كمال الطريق الفلسفي نحو الحقيقة.

ويطور ابن رشد قول الفارابي بتفوق الفلسفة على علم الكلام، والعقل على الكشف الوجداني، مرسياً بذلك أساس التعليم الخاص بثنائية الحقيقة. ثم يواصل ابن خلدون (القرن الرابع عشر) أفكار ابن رشد في مجال علم الاجتماع، فيقول بطبيعة تأثير الوسط الجغرافي على تطور الشعوب، ودور الدين في الحياة الاجتماعية، وهي الأفكار التي يمكن لمس تأثير الفارابي فيها بدرجات متفاوتة من التحديد.

يحظى الفارابي باحترام خاص لدى ابن ميمون (1135 ـ 1204) وآخرين من الفلاسفة الأوروبيين. ويكتب ابن ميمون في عديد من النقاط الحاسمة مؤيداً الفارابي ومناهضاً للاشعري (نفى الصفات الإلهية ـ معارضة المشبهة، فهم عقل الإنسان والعقل الكلي). فيما يشهد مؤلف ابن ميمون "دلالة الحائرين" على التأثير المباشر بالفارابي.

يمكن تتبع خيط في تاريخ الفلسفة يبتدئ من المعتزلة، ويمر بالفارابي وابن سينا خاصة، ومن ثم فلسفة ابن ميمون، وينتهي بمذهب وحدة الوجود (البانتيئية) عند سبينوزا. ويتضح ذلك بخاصة في تشابه "إله" المشائين الشرقيين مع "جوهر" سبينوزا، الذي هو "علة ذاته" (Causa suil) .

ومن المسائل التي أثرت على تطور الفكر الفلسفي الأوروبي تبرز بخاصة مسألة العقل والعلاقة بينه وبين الإيمان، التي طرحها كل من الفارابي وابن سينا وابن رشد. فلقد أثرت هذه تأثيراً بالغاً على الفكر الطليعي بأوروبا الغربية في القرون الوسطى واستثارت العديد من النقاشات الحامية حول الروح وطبيعة المعرفة وتشكل المفاهيم العامة. ولقد كتب ألبرت الكبير (1206 ــ 1280) وتوما الاكويني (1225 ــ 1274) وغيرهما من اللاهوتيين الكاثوليك رسائل خاصة مكرسة لدحض فكرة وحدة العقل. ولكن، وقبل ذلك، فقد حاول دومينيك الغوندسالي (القرن 12) وبعده غيليوم الأوفيرني (القرن 13) الجمع بين الفارابي واوغسطين، بين الاعتراف بوحدة العقل وبين الإلهام الصوفي الرباني.

لقد أيد فكرة "العقل الهيولاني" لدى الاسكندر الأفروديسي كل من الفارابي وابن سينا والغزالي، لكن الفارابي يفضل في الحقيقة التكلم عن "العقل المنفعل" ويربط بهذا روح الإنسان المرتبطة بجسده، وكذا موتها. لكن آراء الغزالي حول علاقة الروح بالجسد روحانية غيبية. فلقد طمح لإثبات أن انبعاث الإنسان بيوم الحشر يتم بجسده

أيضاً وليس بروحه فقط، وعلى هذا فإن لثواب وعقاب المؤمنين ومرتكبي المعاصي والكفار طبيعة واقعية جسدية تماماً.

إن "حرية الفكر المتفتحة للحياة" لمادية القرن الثامن عشر لتتبع، حسب كلمات انجلس، من المفكرين العرب. ويتلخص تفاؤل الفارابي المعرفي في إيمانه بإمكانية الإنسان على إدراك العالم، فللإنسان دور كوني. ويعتقد الفارابي، أسوة بأبيقور، بما للفلسفة من مكانة كبيرة في تحصيل السعادة، فهي تسمح بالتغلغل في قوانين الوجود الدفينة والعيش بتوافق معها. ويجري الحديث أحياناً في هذا الصدد عن ذهنية الفارابي الأخلاقية الصاعدة إلى الحد السقراطي الأعلى: لا يمكن معرفة شيء ما معرفة عميقة والتصرف خلافاً لهذه المعرفة. إن المعرفة هي ما يدخل في لحمة الإنسان، واستعمالها كغطاء لخواء النفس وأنانية الحيوان، ليس عند الفارابي، إلا نفاقاً.

إن العقلانية العربية التي أرسى بدايتها الفارابي تكتمل على يد ابن رشد، الذي بلغ التوجه المادي في فلسفته التعبير

الأرقى له، فتكون هذه الخاتمة بداية لحلقة جديدة تشغل "الرشدية" فيها مكاناً خاصاً.

لقد صارت "الرشدية اللاتينية"، التي ظهرت تحت تأثير الفلسفة العربية، وتشبعت بآراء الفارابي وابن رشد، واحداً من المكونات الفكرية لفلسفة عصر النهضة الإيطالية. وتدخل الرشدية في عداد التيارات الطليعية في الفكر الاجتماعي والفلسفي القروسطي.

وفي عصرنا الراهن هذا ثمة صدى لمثل الفارابي الموجهة نحو بلوغ الكمال، والمبشرة بالمساواة العقلية لكل الناس، ولهذا بالذات يندرج تراثه الفكري اندراجاً عضوياً في ثقافة القرن العشرين.

إن الاهتمام بالتراث الإبداعي لمفكر الشرق العظيم لكبير جداً في جميع أنحاء العالم. ويشهد على ذلك انعقاد المؤتمرات العلمية الدولية الثلاثة عام 1975 بمناسبة مرور 1100 عام على ميلاده، تحت شعار "الفارابي والحضارة العالمية" بموسكو و"الفارابي وتطور العلم والثقافة لبلدان الشرق" بالما ـ آتا، و"الفارابي والحضارة الإنسانية" ببغداد. ولقد تعززت في هذه المؤتمرات الدولية الاتجاهات الرامية

لتوسيع التعاون العلمي والثقافي بين مختلف الشعوب في استثمار كل ما هو تقدمي وديمقراطي في حياة الماضي الروحية.

إن ذلك سيعمل بلا شك على إحياء تراث الفارابي كاملاً. وتحتفظ مكتبات برلين وبراتيسلافا والقاهرة وكلكتا ولندن ولينينغراد وليدين واسطنبول وطشقند وطهران، ومدن كثيرة غيرها، بمخطوطات مؤلفات مفكرنا الكبير.

وفي مكتبة آيا صوفيا باسطنبول هنالك أكثر من عشر مخطوطات تضم ستة عشر مؤلفاً للفارابي، وفي مكتبة طهران سبع مخطوطات تضم أربعة عشر مؤلفاً له، كما تتكون مخطوطة المتحف البريطاني رقم 425 (الرقم الجديد ـ 7518) من إحدى عشرة رسالة له. ويحتفظ الاتحاد السوفييتي بمخطوطات له أيضاً، ففي معهد الاستشراق بلينينغراد هنالك اثنتان منها، إحداهما (رقم 266 ــ A) تحوى عشر رسائل لمفكر الشرق، وفي معهد الاستشراق لأكاديمية العلوم الأوزبكية هنالك "مجموعة رسائل الحكماء"، التي تحوي ستة عشر رسالة للفارابي.

ومن وجهة نظر تحليل تاريخ تطور الأفكار المنطقية في العالم العربي تحظى باهتمام كبير مخطوطات الفارابي الخاصة برسائله المنطقية، وأهمها مخطوطة الحميدية 812 (أسطنبول)، وكذلك مخطوطة جامعة براتيسلافا (231 TE ـ 241) التي تضم اثنتي عشرة رسالة للفارابي تعكس عملياً كل تراث الفارابي في علم المنطق. أما مخطوطة الاسكوريال 612 (مدريد) فهي تحوي بضع رسائل منطقية لمفكرنا وشروحات عليها لابن باجة.

لم يصلنا مؤلف الفارابي الضخم "كتاب الموسيقى الكبير" كاملاً، فقسمه الثاني، المكرس لتحليل تاريخ نظرية الموسيقى، لا يزال مفقوداً، والأصل العربي لهذا المؤلف محفوظ في مخطوطات ليدين 1423، ميلانو، اسكوريال 906، بيروت. ولقد نشر العالم الفرنسي أيرلانجي أعوام 1930 ـ 1939 مؤلفاً من ستة مجلدات بعنوان "موسيقى العرب" اثنان منها هما ترجمة باللغة الفرنسية لـ "كتاب الموسيقى الكبير" للفارابي. كما جرى نشر هذا المؤلف بلغته الأصلية في القاهرة أيضاً.

ورغم أن الأمل ضعيف في استعادة المفقود من رسائل الفارابي إلا أن الصدف السعيدة في العثور على اللقى لما تزل

ممكنة بعد، فلقد ساد الاعتقاد مثلاً قبل عام 1951 بأن رسالة الفارابي في السفسطة "سوفسطيقا" محفوظة باللغة العبرية فقط، وأن رسالته في الخطابة "ريطوريقا" محفوظة باللغة اللاتينية فقط، لكنما قد تم الكشف عام 1951 في مكتبة أحمد آتش باسطنبول عن مخطوطة رسائل الفارابي المنطقية ومن بينها الرسالتان المذكورتان. وفي عام 1960 صارت مخطوطة براتيسلافا معروفة للباحثين، وهي تحوي هاتين الرسالتين أيضاً.

لقد دبت الحيوية في القرن التاسع عشر، بفضل أعمال شمولديرز وشتينشنايدر وديتيريتس، في نشر وترجمة مؤلفات الفارابي؛ ولقد وضع هؤلاء العلماء أسساً متينة لدراسة نقدية لمخطوطات الفارابي، ثم تم في القرن العشرين نشر عدد من الطبعات النقدية العلمية لها في بلدان مختلفة، قام بها علماء مثل اربيري ودنلوب ومحسن مهدي وسعدييف وتيوركير وفارمر، وارلانجى وغيرهم.

وينبغي التنويه بإحدى رسائل الفارابي التي صارت حديثاً بمتناول العلماء، إلا وهي "كتاب الحروف". في أساس هذا العمل الأصيل نجد تحليلاً لأفكار "ما بعد الطبيعة"

لأرسطو. وقد أولى فيه معالجة الفرضيات المنطقية انتباها كثيراً. نشر الكتاب في بيروت عام 1969، فالمؤلف بحاجة الآن إلى دراسة دقيقة وترجمة إلى اللغات الأخرى. وبالاتفاق مع أرسطو، الذي حلل عميقاً وبتفصيل مفهوم "الفلسفة الأولى" باعتبارها أساساً لكل العلوم، راح مريده في الشرق يضع شروحات لأعمال معلمه، معتبراً إياها أساساً للمنطق. إن "كتاب الحروف" مزود بشروحات تفصيلية تخص معاني المصطلحات العلمية ـ الفلسفية في اللغة العربية وغيرها من اللغات، وتطبيقات ترجمتها من الإغريقية والسريانية إلى العربية، وعلاقة اللغة الدارجة بلغة العلم، وعلاقة مصطلحات النحو والمنطق بعضها ببعض. ويوضح د. محسن مهدي ـ ناشر وصاحب المقالة التمهيدية والملاحظات التابعة للكتاب ـ إن "الحروف" إنما هي "حروف المعاني"، ولا صلة لها بـ "علم الحروف"، الذي هو فرع من علم الجفر. "فالحروف قسمة كبرى من أقسام القول والألفاظ الدالة، وهي التي يسميها نحويو اليونان "الأدوات" ونحويو العرب "حروف المعاني" أو "الحروف التي وضعت دالة على معان" (12، ص 28).

ويثمن الناشر عالياً محتوى "كتاب الحروف" معتبراً إياه مفتاحاً لفهم "ميتافيزيقا" أرسطو وابن سينا وابن رشد. كما طرحت في هذا الكتاب، كما لم يسبق في مؤلف آخر، موضوعة العلاقة بين الدين والفلسفة (انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب). وكان أول عمل لأبي النصر حول ميتافيزيقا أرسطو ـ "الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة" قد نشر عام 1892 في مدينة ليدين من قبل ديتريتسي، وكرس له كتاب "اللام".

وفي الاتحاد السوفييتي نشر بعض أعمال الفارابي باللغة الروسية في كتابي "من تاريخ فلسفة آسيا الوسطى وإيران" (موسكو، 1960) و"مختارات من مؤلفات مفكري بلدان الشرقين الأوسط والأدنى" (موسكو، 1963).

ثم بدأ نشر مؤلفات الفارابي بمصنفات باللغة الروسية بكازاخستان السوفييتية بمناسبة الذكرى 1100 لميلاده، فصدرت حتى الآن خمسة مجلدات من رسائله، وهي: الرسائل الفلسفية، الرسائل الاجتماعية والأخلاقية، الرسائل المنطقية، الرسائل الرياضية، و"شرح كتاب المجسطي لبطليموس". وقد ترجم الجزءان الأول والثاني إلى

الكازاخية. إن ظهور مؤلفات الفارابي باللغتين الروسية والكازاخية يمهد لإعادة بناء الصرح الفكري لمفكرنا العظيم.

ثم إن النجاحات العامة لعلم الاستشراق والجهود المبذولة في ترجمة أعمال الفارابي إلى الروسية وغيرها من لغات العالم سوف تساعد في إحياء فكر أبي النصر الفارابي، العالم البارز في فلسفة الشرق بالعصر الوسيط.

لكن الكثير لما يزل ينتظر إنجازه حتى الآن، فعلى باحثيه أن يدرسوا آراءه من زاوية تطور الفكر البشري وأهميتها الراهنة، ذلك أن الحديث عن شيخوخة تراث الماضي إنما يعني حرمان الثقافة من منابعها، من روحها الحية.

المراجع

1ـ ف. انجلس. ديالكتيك الطبيعة. ضمن: ماركس وانجلس، المؤلفات، الطبعة الثانية، المجلد 20.

2ـ ف.ا. لينين. الدفاتر الفلسفية ـ ضمن: المؤلفات الكاملة، المجلد 29.

3ـ الفارابي. رسائل فلسفية ـ الما ـ اتا، 1970.

4ـ الفارابي. رسائل اجتماعية وأخلاقية. الما ـ اتا، 1973.

5ـ الفارابي. رسائل منطقية. الما ـ اتا، 1975.

6ـ الفارابي. رسائل رياضية. الما ـ اتا، 1972.

7ـ الفارابي. شرح "المجسطي" لبطليموس. الما ـ اتا، 1975.

8ـ الفارابي. في العقل والعلم. الما ـ اتا، 1975.

9ـ الفارابي. الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس. القاهرة، 1907.

10ـ الفارابي. إحصاء العلوم. القاهرة، 1931.

11ـ الفارابي. كتاب في مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة. القاهرة، 1906.

12ـ الفارابي. كتاب الحروف. بيروت، 1969.

13ـ الفارابي. كتاب الموسيقى الكبير، القاهرة، 1967.

14ـ الفارابي. كتاب الفارابي في المنطق (مخطوطة) براتيسلافا.
15ـ المورد. العدد الثالث، 1975.
16ـ الفارابي وإبداعه العلمي. موسكو، 1975.
17ـ الفارابي وتطور العلم والثقافة في بلدان الشرق. الما ـ اتا، 1975.
18ـ انطولوجيا الفلسفة العالمية. المجلد الأول، الجزء الأول. موسكو، 1969.
19ـ أرسطو. التحليلات. موسكو، 1952.
20ـ ارسطو. المؤلفات في أربعة مجلدات. المجلد الأول. موسكو، 1975.
21ـ ف. ف. بارتولد. ثقافة الإسلام. ضمن: المؤلفات في تسعة مجلدات، المجلد 6، موسكو، 1966.
22ـ ج. برنال. العلم في تاريخ البشرية. موسكو، 1956.
23ـ ى.ا. بيرتيلس. تاريخ الأدب الفارسي الطاجيكي. موسكو. 1960.
24ـ البيروني، مجموعة. موسكو، 1950.
25ـ ب. ج. غفوروف. الطاجيك، تاريخهم القديم والوسيط، موسكو، 1972.
26ـ ب. ج. غفوروف، أ.خ. قاسمجانوف، الفارابي في تاريخ الثقافة، موسكو، 1975.

27ـ ج. ف. هيغل. محاضرات في تاريخ الفلسفة. ضمن: المؤلفات في 14 مجلداً، المجلد 11. موسكو ـ لينينغراد، 1933 ـ 1935.
28ـ س. ن. غريغوريان. من تاريخ فلسفة آسيا الوسطى وإيران، موسكو، 1960.
29ـ س. ن. غريغوريان. الفلسفة القروسطية لشعوب الشرقين الأدنى والأوسط، موسكو، 1966.
30ـ ب. يراسوف. توجهات التكامل الديني ومأزقه. في مجلة "العلم والدين"، 1977، العدد 7.
31ـ ك. ب. جاريكبايف. الفارابي (فهرس بالأعمال الصادرة عنه). الما ـ تا، 1977.
32ـ ا.س. ايفانوف. آراء الفارابي حول القدرات المعرفية. الما ـ اتا، 1977.
33ـ مؤلفات مختارة لمفكري بلدان الشرقين الأدنى والأوسط، موسكو، 1963.
34ـ ا.ف. ايلينكوف. مشكلة المثالى. في مجلة "قضايا الفلسفة"، 1979، العدد 7.
35ـ ا.ل. قاضيبردوف. أعمال أبي النصر الفارابي في مخطوطات معهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم الأذربيجانية. طشقند، 1975.

36ـ توفيق إبراهيم سلوم. الذرية الكلامية ومكانتها في الفلسفة العربية الإسلامية القروسطية (أطروحة دكتوراه). موسكو، 1978.
37ـ ا.خ. قاسمجانوف، ر.ك. لوكانين، ى.د. خارنكو. مفكر الشرق العظيم. الما ـ اتا، 1975.
38ـ ا.خ. قاسمجانوف، ن.ن. كارايف. حول مخطوطة براتيسلافا "رسائل الفارابي المنطقية". في "أخبار أكاديمية العلوم الكازاخية"، 1973، العدد 10.
39ـ ا.ك. كوبيسوف. تركة الفارابي الرياضية. الما ـ اتا، 1974.
40ـ ا.ك. كويسوف. الفلك في أعمال الفارابي. الما ـ اتا، 1981.
41ـ ه. لاي. موجز تاريخ المادية القروسطية. موسكو، 1962.
42ـ ا.ف. لوصيف. تاريخ الاستيطيقا اليونانية. المجلد 3. موسكو، 1974.
43ـ ا.ف. لوصيف. تاريخ الاستيطيقا اليونانية. المجلد 5. موسكو، 1975.
44ـ ه. ماسية. الإسلام. موسو، 1962.
45ـ ا. نيغوباوير. العلوم الدقيقة في العصر القديم: موسكو، 1968.
46ـ ا. نيغوباوير. العلوم الدقيقة في العصر القديم: موسكو، 1968.

47ـ ش.ا. نوتسوبيدزه. روستافيلي والانبعاث الشرقي. تبليسي، 1967.
48ـ ا. رينان. ابن رشدوالرشدية. ضمن: المؤلفات، المجلد 8، كييف ، 1902.
49ـ ف. روزنتال. انتصار العلم. موسكو، 1978.
50ـ ا.ف سعدييف. ابن رشد. موسكو، 1973.
51ـ ا.ف. سعدييف. ابن سينا. موسكو، 1973.
52ـ ا.ف. سعدييف. حول رسالة "الدجالون الثلاثة" في مجلة "العلم والدين"، 1979، العددان 5 و 6.
53ـ س. ك. ساطيبيكوف. إنسانية الفارابي. الما ـ اتا، 1975.
54ـ ف.ف. سوكولوف. الفلسفة القروسطية. موسكو، 1979.
55ـ أفلاطون. المؤلفات في ثلاثة مجلدات، المجلد 2، موسكو، 1970.
56ـ م.م. خير اللاييف. الفارابي. عصره ومذهبه طشقند، 1975.
57ـ ا. تسيلر. دراسات في الفلسفة اليونانية. موسكو، 1913.
58ـ ج. ب. شايمخامبيتوفا. حول مسألة صيرورة المشائية العربية وجوهرها. في مجلة "قضايا الفلسفة"، 179، العدد2.
59- Badawi A. Histoire de la philosophie en Islam. Paris, 1972.
60- DietericiFr. Alfarabi's philosophische Abhandlungen. Leiden, 1892.

61- Fakhry M.A History of Islamic philosophy. New York – London, 1970
62- Farmer H.G. Al-Farabi's Arabic-Latin Writtings on Music. Glasgow, 1934.
63- Galston M. Re-esamination of al-Farabi's Neopla- tonism – "Journal of the History of philosophy", 1977, XV.
64- Haddad F.Al-Farabi's views on logic and its Relation to grammar – "Islamic Quarterly" 1969, N4.
65- Hammond R. The Philosophy of al-Farabi and its Influence on medieval though. New York, 1947.
66- Madkour I. La place d'al-Farabi dans l'ecole philoso-phique musulmane. Paris, 1934.
67- Madkour I. La metaphisique en terre d'Islam, die Metaphysic im Mittelalter ihr Ursprung und ihre Bedentung. Vortrage der II International Kongresses fur mittelaterliche philosophie. Koln, 1961.
68- Mayers E.A.Arabic thought and the western world in the Golden Age of Islam. New York, 1964.
69- RRescher N.Al-Farabi's short Commentary on Aristo-tele's Prior Analytics. Pitsburgh, 1963; Resher N. Stu-dies in the history of Arabic logic. Pittsburg, 1963.
70- Sarton G.A History of Science, Ancient Science through the Golden Age of Greece. Cambridge, 1952.

71- Sarton G.A History of scince, Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries. Cambridge, 1959.
72- Steinschneider M. Al-Farabi. Der arabischen philoso-phen Leben und Schriften. St. Peterburg, 1869.

الفهرس

الفارابي العالم الموسوعي/ تقديم أ.د. حسين جمعة.....**خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.**
مقدمـــة.....15
الفصل الأول: الفارابي وعصره 19
الفصل الثاني: منطلقات الفارابي الفكرية 55
الفصل الثالث: مبحث الوجود.....77
الفصل الرابع: العقل والوحي.....109
الفصل الخامس: نظرية المعرفة ومنهج العلوم 131
الفصل السادس: المنطق. إشكال القياس 155
الفصل السابع: علم السياسة.....187
الفصل الثامن: علم الأخلاق.....201
الفصل التاسع: مصير تراث الفارابي 209
المراجع 225

إصدارات سلسلة
كتاب الجيب السابقة

م	عنوان الكتاب	تقديم الكتاب	اختيار الكتاب	سنة الكتاب
1	المقاومة مختارات قصصية	د. حسين جمعة	د. حسن حميد	2006
2	المقاومة مختارات شعرية	د. حسين جمعة	د. حسن حميد	2006
3	القصة القصيرة في سورية الراحلون	د. حسين جمعة	د. حسن حميد	2006
4	علامة الشام أحمد راتب النفاخ	د. حسين جمعة	د. حسن حميد	2007
5	رفقة السلاح ... والقمر	د. حسين جمعة	د. حسن حميد	2007
6	صوت في الظلام قصص ايطالية	د. حسن حميد	د. حسن حميد	2007
7	الخرز الملون خمسة أيام في حياة نسرين حوري - رواية وثائقية	د. حسن حميد	د. حسن حميد	2007
8	الأديب - النص - الناقد / د. طه حسين ميخائيل نعيمة - فؤاد الشايب - د. محمود أمين العالم - بدر شاكر السياب	د. خالد البرادعي	د. حسن حميد	2007
9	ظاهرة (الأدب الصهيوني) / إطلالة على :(المصطلح النشأة الموضوعات)	محمد توفيق الصواف	محمد توفيق الصواف	2007
10	أبو خليل القباني رائد المسرح العربي	د. حسين جمعة	عبد القادر الحصني	2007
11	نازك الملائكة	د. حسين جمعة	عبد القادر الحصني	2007
12	الشاعر محمد الحريري مختارات	د. حسين جمعة	عبد القادر الحصني	2007

م	عنوان الكتاب	تقديم الكتاب	اختيار الكتاب	سنة الكتاب
13	عبد الله عبد مختارات قصصية	د. حسين جمعة	د. حسن حميد	2007
14	الإصلاحيون أحمد أمين	د. حسين جمعة	د. خالد محي الدين البرادعي	2007
15	مختارات من أدب الأطفال	د. حسين جمعة	عبد القادر الحصني	2008
16	ياليل ونصوص أخرى	د. حسين جمعة	عبد القادر الحصني	2008
17	وداعاً يا دمشق	د. حسين جمعة	عبد القادر الحصني	2008
18	ماري عجمي في مختارات من الشعر والنثر إصدار الرابطة الثقافية النسائية في دمشق 1944م	د. حسين جمعة	عيسى فتوح	2008
19	إنصاف المرأة	د. حسين جمعة	عيسى فتوح	2008
20	أحب الشام -ناديا خوست	د. حسين جمعة	عبد القادر الحصني	2008
21	التراب الحزين بديع حقي	د. حسين جمعة	فادية غيبور	2008
22	القصيدة الدمشقية وقصائد أخرى- نزار قباني	د. حسين جمعة	فادية غيبور	2008
23	مختارات من نوح العندليب شفيق جبري	د. حسين جمعة	فادية غيبور	2008
24	مختارات من أعمال الأديبة غادة السمان	د. حسين جمعة	فادية غيبور	2008
25	مختارات قصصية للأديبة قمر كيلاني	د. حسين جمعة	فادية غيبور	2008
26	مقالات دمشق - مكان وسكان وألوان	د. حسين جمعة	فادية غيبور	2009
27	سميح القاسم - الصورة الأخيرة في الألبوم	د. حسن حميد	د. حسن حميد	2009
28	مقهى الباشورة -خليل السواحري	د. حسن حميد	د. حسن حميد	2009
29	جبرا ابراهيم جبرا- عرق وقصص أخرى	د. حسن حميد	د. حسن حميد	2009

م	عنوان الكتاب	تقديم الكتاب	اختيار الكتاب	سنة الكتاب
30	محمـود درويـش - مختـارات شعرية من دواوينه والانترنت	د. حسين جمعة	فاديا غيبور	2009
31	عائد إلى حيفا وأعمـال أخـرى- غسان كنفاني	د. حسين جمعة	فاديا غيبور	2009
32	عنبة رواية- صبحي فحماوي	د. حسين جمعة	فاديا غيبور	2009
33	حكايـة الولـد الفلسـطيني 1971- أحمد دحبور	د. حسن حميد	د. حسن حميد	2009
34	أسـئلة الثقافـة فـي القـدس والمقاومة- مقالات- المتوكل طه	د. حسين جمعة	د. حسن حميد	2009
35	مختارات من شعر علي الجندي	د. حسين جمعة	محمد حمدان	2010
36	الجولان فـي القصـة السـورية (حضور المكان)-علي المزعل	د. حسين جمعة	فاديا غيبور	2010
37	(الامريكي) أحمد رفيق عوض	د. حسن حميد	فاديا غيبور	2010
38	ملكوت البسطاء- رواية -خيري الذهبي	د. حسن حميد	فاديا غيبور	2010
39	مختارات قصصية رفصـة ليلـة الوداع - رشاد أبو شاور	د. حسن حميد	فاديا غيبور	2010
40	شفيق الكمـالي ـــ مختـارات شعرية زبير سلطان ذوري	زبيـر سـلطان ذوري	فاديا غيبور	2010
41	الأعلام الشعري في التراث العربي - أحمد سويلم	د. حسين جمعة	فاديا غيبور	2010
42	الظل الثالـث وقصـص أخـرى مختارات قصصـية - د. خليفـة صالح أحواس	د. حسين جمعة	فاديا غيبور	2010
43	بريجيت مأساة تمثيلية ذات خمسة فصول-يوسف نعمة الله جد	د. حسين جمعة	فاديا غيبور	2010
44	لغط ـ وان تشـ ـبخوف دراسـات ونصوص د. شاكر خصباك	د. ابـراهيم الجرادي -عبـد العزيز المقالح	د. ابـراهيم الجرادي -عبـد العزيز المقالح	2010
45	عبد الله البردوني قصائد مختـارة	د. حسين جمعة	د. ابـراهيم	2011

م	عنوان الكتاب	تقديم الكتاب	اختيار الكتاب	سنة الكتاب
	ودراسات		الجرادي	
46	القصيدة تبحث عن نفسها (شعراء التسـعينيات والأنمـاط الشـعرية السائدة)	د. ابـــــراهيم الجرادي	د. ابـــــراهيم الجرادي	2011
47	مختارات من أدب الخيال العلمـي العربي - رقم 004 بأمركم	د. طالب عمران	د. طالب عمران	2011
48	الله والغريب مختـارات شـعرية سلامة عبيد	فؤاد الكحل	د. ثائرزين الدين	2011
49	مایاکوفسکي غيمة في سروال	مالك صقور	د. ابـــــراهيم الجرادي	2011
50	سليمان العيسى- اليـأس : أمـل يستنسخ أوصافه	د. ابـــــراهيم الجرادي	د. ابـــــراهيم الجرادي	2011
51	محمد الفرلني مـأخوذاً بـالوردة والسيف مختارات شعرية	د. حسين جمعة	شاهر لمرير	2011
52	نزيه أبو عفش حارس الآلام	د. ابـــــراهيم الجرادي	د. ابـــــراهيم الجرادي	2011
53	الشاعر العربي الحديث مسرحياً	د. علـي جعفـر العلاق	د. ابـــــراهيم الجرادي	2011
54	حكم النبي محمد ليف تولستوي	مالك صقور	مالك صقور	2011
55	جـان جـاك روسـو المصـلح الاجتمـاعي - محمـد عطيـة الأبرشي	مالك صقور	مالك صقور	2012
56	بدر شاكر السياب- منزل الأفنان	مالك صقور	مالك صقور	2012
57	حـي بـن يقظـان لابـن طفيـل الأندلسي	د. جميل صليبا- د. كامل عياد	مالك صقور	2012
58	بدوي الجبـل (محمـد سـليمان الأحمـد) عـام 1968 مدحـة عكاش-	د. حسين جمعة	مالك صقور	2012
59	ابن الرومي حياته من شعره ج1 عباس محمود العقاد	مالك صقور	مالك صقور	2012

م	عنوان الكتاب	تقديم الكتاب	اختيار الكتاب	سنة الكتاب
60	ابن الرومي حياته من شعره ج2 عباس محمود العقاد	مالك صقور	مالك صقور	2012
61	كان ما كان - ميخائيل نعيمة	مالك صقور	مالك صقور	2012
62	إمرأة من برج الحمل - اعتـدال رافع	ماجدة حمود	ماجدة حمود	2012
63	من النكبة إلى المقاومة والتجديد	مالك صقور	مالك صقور	2012
64	الأعاصـير - الشـاعر الفـروي رشيد سليم الخوري	د. حسين جمعة	د. ثائرزين الدين	2012
65	عبـد اللطيـف عقـل دراسـات ومختارات	ياسين فاعور	ياسين فاعور	2012
66	حكيم الدهر أبو العلاء المعري	مالك صقور	مالك صقور	2012
67	الاصدار الأول للموقف الأدبي	مالك صقور	مالك صقور	2012
68	عبقريات العقاد (دراسة وتحليل)	مالك صقور	د. حسين جمعة	2013
69	الاشتراكية والأدب	مالك صقور	د. حسين جمعة	2013
70	رباعيات عمر الخيام	أ.د. حسين جمعة	مالك صقور	2013
71	طبـائع الاسـتبداد ومصـارع الاستعباد	أ.د. حسين جمعة	مالك صقور	2013
72	ليس لدى الكولونيل من يكاتبه		مالك صقور	2013
73	ما الشعر العظيم؟	د. نزار بريك هنيدي	د. حسين جمعة	2013
74	الشعر بين الفنون الجميلة	أ.د. حسين جمعة	مالك صقور	2013
75	الفقـه والتصـوف والمسـائل الشرعية في الخلافة	أ. محمـد رأفـت الحلاق	مالك صقور	2013
76	صالح العلي ثائراً وشاعراً	أ. د. حسين جمعة	مالك صقور	2013
77	أبو القاسم الشابي شاعر الشباب والحرية	أ.د. حسين جمعة	مالك صقور	2013
78	أنا من سلالة الصخور	د. نزار بني المرجة	مالك صقور	2013

م	عنوان الكتاب	تقديم الكتاب	اختيار الكتاب	سنة الكتاب
79	الأديـــب والمفكـــر أبـــو حيـــان التوحيدي	د. نزار بني المرجة	مالك صفور	2013
80	الأدب للشعب	أ.د. حسين جمعة	مالك صفور	2014
81	مديح الظل العالي	أ. د. حسين جمعة	مالك صفور	2014
82	معارك فكرية	أ.د. حسين جمعة	مالك صفور	2014
83	واقعية بلا ضفاف	مالك صفور	أ.د. حسين جمعة	2014
84	كيف تعلمت الكتابة	مالك صفور	أ.د. حسين جمعة	2014
85	السيف والترس	مالك صفور	أ.د. حسين جمعة	2014
86	بعث الأمة العربية ورسالتها إلـى العالم	مالك صفور	أ.د. حسين جمعة	2014
87	الغربال	مالك صفور	أ.د. حسين جمعة	2014
88	الله	أ.د. حسين جمعة	مالك صفور	2014
89	عصا الحكيم	مالك صفور	أ.د. حسين جمعة	2014