الفارابي

(تابع ما قبلهُ)

ومن كتبهِ كتاب في الآداب اسمهُ السيرة الفاضلة . وكتاب في السياسة اسمهُ السياسة المدينية . قال مؤرخو العرب عنهما ان الفارابي الم فيهما بمعظم الآراء النافعة في ما وراء الطبيعة بحسبما علمها ارسطو وذكر « الستة اركان المجردة » واصفاً ما تستنبطهُ المادة الكثيفة من تلك الاركان من الترتيب وطريقة الوصول الى العلم . وهاك نص كلام القفطي : —

« ثم لهُ بعد هذا في العلم الالهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما احدهما المعروف « بالسياسة المدنية » والآخر المعروف « بالسيرة الفاضلة » عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهي على مذهب ارسطوطاليس في مبادىء الستة الروحانية وكيف يؤخذ عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليهِ من النظام واتصال الحكمة وعرف فيها بمراتب الانسان وقواهُ النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتياج المدنية الى السيرة الملكية والنواميس النبوية

« ثم انهُ اتى على العناصر المختلفة المكونة للطبيعة البشرية وخواص النفس وبين الفرق بين الوحي والحكمة ووصف الهيئات المنظمة والجماعات الغير المنظمة واظهر حاجة المدنية الى حكومة سياسية والى شريعة دينية » . هذا ملخص ما ورد في عيون الانباء واخبار الحكماء لابن ابي اصيبعة والقفطي ولاشك عندنا الآن في انهما يقصدان بكتاب السياسة المدينية كتاب المدينة الفاضلة وقد يكون الفارابي وضع لهُ اسمين كعادتهِ في بعض مؤلفاتهِ . فان كتاب السياسة يسمى ايضاً مبادىء الموجودات

اما مبادىء الموجودات الستة او «الستة اركان المجردة» او «مبادىء الستة الروحانية» فهي

١ — المبدأ الالهي او السبب الاول وهو فرد اي واحد لا يتعدد

٢ — الاسباب الثانوية او عقول الاجرام السموية

٣ — العقل الفعّال

٤ — النفس .

٥ — الصورة

٦ — المادة المعنوية

والمبدأ الاول هو بمفرده الاحدية المطلقة وما عداه متعدد والثلاثة المبادىء الاولى ليست اجراماً وليس لاحدها علاقة مباشرة بالاجرام والثلاثة الاخيرة ليست بذاتها اجراماً ولكنها متعلقة بها . والاجرام على ستة انواع اجرام الدوائر الفلكية والحيوان العاقل والحيوان الغير عاقل والنبات والمعادن وتلحق بها العناصر الاربعة ومجموع هذه الانواع يكون الوجود . وبعد ان أبان الفارابي ما ذكرنا تكلم على ما يستنبط من تلك المبادىء الستة الى ان وصل الى الانسان ففحص نظام الجماعات البشرية ونسبتها الى غاية الوجود الانساني من حيث القرب والبعد من الكمال الذي هو نهاية كل موجود . وقال انهُ لا يصل الى درجة الكمال القصوى الا ذوو الذكاء التام والقادرون على التأثر من العقل الفعّال

الدرجة القصوى في الكمال

ويشترط ان يكون العقل الفعّال قد منح الانسان الدراية الاولية التي يتفاوت الناس (بتفاوت خواصهم الطبيعية والبدنية) في الاستعداد للوقوف عليها والهداية بها . وان هؤلاء الذين خطوا الخطوة الاولى وملكوا القدر الضروري من العلم يستطيعون بجدهم وبتأثير العقل الفعّال ان يصلوا الى ارقى درجات الكمال . وينبغي لهم ان يفقهوا معنى درجة الكمال القصوى وان يجعلوها غايتهم ومقصدهم وان يقفوا عليها كدهم وذكاءهم وسائر اعمالهم فاذا تيسر لهم ما تقدم وصلوا الى حالة «العقل بالملكة» وهي الدرجة السابقة لدرجة العقل المستفاد فاذا بلغوا تلك الدرجة اتصلوا بالعقل الفعّال واصبحوا على اتم ما يكون من الاستعداد للتلقي والالهام . واذا وصل الانسان الى تلك الدرجة يحق ان يقال عنهُ انهُ بلغ درجة الوحي الالهي وانهُ عادل الانبياء . ولا يبلغ الانسان هذه الدرجة العليا الا اذا ارتفع كل حجاب بين العقل الفعّال وبينهُ وهذه هي الحالة الوحيدة التي يعترف فيها الفارابي بالوحي وقد خالف بها آراء المتكلمين كما هو ظاهر

خلود النفوس بالجملة او وحدة النفوس

يقول الفارابي بعد ذلك من الجلي ان السعادة التي يتمتع بها اهل المدينة تختلف قدراً ونوعاً تبعاً لدرجة الكمال التي بلغوها في الحياة الاجتماعية التي تتعلق بها درجة السعادة التي ينبغي الوصول اليها. فاذا فازوا بالانفصال عن المادة وروابط الاجسام فقد نجوا من الطوارىء المعرضة لها الاجسام بطبيعتها بحيث لا يصح ان يطلق عليهم لا وصف الحركة ولا صفة السكون بل يقال عنهم ما يقال عما لم يخرج من عالم الغيب. وما توصف به الاجسام لا يجب في حق تلك النفوس المفارقة التي لا يمكن تعيينها بقول فاصل. وذلك لصعوبة احاطة الفكر بالموجودات التي لا هي اجسام ولا علاقة للاجسام بها. واذا حولت اجسامهم الى العدم وخلصت نفوسهم واعتلت بخلقهم رجال غيرهم في المدينة فيسلكون سبيلهم ويقتدون بسيرتهم الى ان تخلص نفوسهم وتحول اجسامهم الى العدم كما كان من امر اسلافهم ثم ترتقي تلك النفوس الى مصاف نفوس الذين سبقوا اربابها وتتحد تلك النفوس المتشابهة وتمتزج ببعضها البعض. وكلما زاد عدد النفوس الخالصة من اجسادها واندمجت كلها تمت سعادتها بحيث يزداد تمتع النفوس السابقة كلما لحقتها سواها من نوعها لان كل نفس اذا فكرت في ذاتها وجوهرها المت بذوات وجواهر مماثلة لها وهذه الذوات والجواهر تزداد بكرور الايام كلما التصقت نفوس حديثة العهد بتلك الوحدة النفسية بالنفوس القديمة. وبذا تزداد سعادة تلك النفوس المتحدة الى اللانهاية. وهذه السعادة هي بعينها التي تكتسبها الاجيال الواحد بعد الآخر وهذا هو النعيم الابدي والذي يقصد اليه العقل الفعال اه هذا ملخص آراء المدينة الفاضلة ويرى اللبيب في تلك النبذة التي قد ينمض فهمها على البعض ان الفارابي لا يقول بخلود النفوس الا شريطة ان تكون قد وصلت في الحياة الدنيوية الى درجة العقل المستفاد وقد يفسر قوله بما يوافق رأي القائلين بوحدة النفوس وهو مبدأ ابن باجة وابن رشد

وكتاب المدينة الفاضلة طبعهُ في مصر (في مطبعة النيل التي زالت) الشيخ مصطفى القباني الدمشقي الخطاط المتوفى في القضارف بالسودان عام ١٩١٤

رأي ابن طفيل في وحدة النفوس

اما ابن طفيل احد فلاسفة العرب الاشراقيين فلا يأبه لمؤلفات الفارابي فيما وراء الطبيعة . قال ان معظم ما دونهُ ابو نصر كان في المنطق واما ما اتصل بنا من كتبهِ في الحكمة الصحيحة مملوء بالريب والتناقض . ثم اشار ابن طفيل الى شكوك ابي نصر الفارابي في خلود النفس فقال ان الفارابي ذكر في كتابهِ « كتاب الملة الفاضلة » ان النفوس الخبيثة تبقى بعد الموت في عذاب ابدي ثم ذكر في سياستهِ ان تلك النفوس الخبيثة تتحول الى العدم ولا تخلد الاَّ النفوس الكاملة

ويظهر ان كتاب الملة الفاضلة هو بعينهِ كتاب السيرة الفاضلة وقد قال الفارابي فيهِ ان نفوس الدهريين والمنافقين والاشرار التي تفقه معنى الخير الاعلى ولا تحاول بلوغ شأوهِ تبقى بعد الموت محيطة بما كان ينقصها لترتقي الى درجة الكمال ثم لا تستطيع ان تكمل ولا ان تهلك بل تبقى معلقة بين بين وهي تقاسي في ذلك الامرين اما النفوس الجاهلة التي لم يصل علمها في الحياة الدنيا الى معرفة الخير الاسمى فأنها تعود الى العدم المطلق (نقلهُ اسحق بن لطيف وابن فلكيرة) .

يقول ابن طفيل ثم ان ابا نصر الفارابي ذكر في شرحهِ لكتاب الاخلاق لارسطوا ان ارقى ما يصل اليهِ الانسان هو في هذه الدنيا وان الخير الاسمى هو ايضاً في هذه الدنيا وان كل ما يقال بوجودهِ بعد هذه الحياة ليس الاَّ ترهات اشبه بخرافات العجائز

وقد اشار ابن رشد الى تلك الفقرة الاخيرة في آخر كتابهِ في علاقة العقل المادي بالعقل الفعال اذ ذكر الفارابي ايضاً ان الانسان لا يتأتى لهُ كمال ارقى من الكمال الذي يستطيع بلوغهِ بالنظر في العلوم العقلية . وهذا بيان قول ابن رشد فيما يتعلق بهذه القضية فانهُ بعد ان ذكر ما تعترض بهِ طائفة من الفلاسفة على امكان اتحاد عقولنا بالعقول المفارقة(١) قال : وهذه الاعتراضات التي دعت ابا نصر في شرحهِ لاخلاق ارسطو الى القول بأن الانسان لا يستطيع الوصول الى درجة ارقى من التي يصل اليها بالنظر في العلوم العقلية ثم اضاف الى ذكر تلك الاستحالة قولهُ بان وصول الانسان الى حالة الجوهر الفرد المجرد عن المادة ليس الاَّ من

(١) يقصد بالعقول المفارقة الباقية في الخلود بعد هلاك ابدان اصحابها

ترهات العجائز . لان ما يولد ثم يموت ليس الخلود من صفاته . هذا آخر قول ابن رشد (ريتان بن رشد) وقد الحقت هذه النبذة بالفارابي اعظم ضرر وادت الى تكفيره في نظر بعض المتشددين من اهل عصره ومن جاء بعده واتهموه بالقول بالتناسخ وهي تهمة مفتعلة مبتدعة سببها سوء فهم قوله في المدينة الفاضلة (ص٩٥ طبع مصر) « واذا مضت طائفة فبطلت ابدانها وخلصت انفسها وسعدت فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم قاموا مقامهم وفعلوا افعالهم » هذا لان الفارابي في مجرى الحكم نكر التناسخ انكاراً باتاً وما كان ليقول به لانهُ لا ينطبق على سلسلة افكاره ولا يتفق مع آراء استاذه ارسطو انما هو بدعة افلاطونية استفادها الحكيم اليوناني من المصريين القدماء وكررها في كتبهِ

الفارابي والخلود

ولا ريب عندنا في ان الفارابي ينكر بتاتاً خلود النفس المفردة كما تقول بهِ الاديان ويقول ان النفس البشرية لا تتلق ولا تعي من العقل الفعال الا صور الموجودات وهي الصور التي تخلق وتعدم لان النفس لا تستطيع ان تتلق المعقولات المجردة النقية لئلا ينسب اليها التناقض لجمعها بين النقيضين وهذا رأي ابن رشد في بيان ما تسرب الى ابي نصر من الشكوك وحق لنا ان نذكر أن هذه الشكوك بعينها هي التي تسربت الى ابن رشد ونسبت اليهِ وعرف بها وكفروهُ وصلبوهُ وعذبوهُ في قرطبة بسببها

بين يدينا غير كتاب المدينة الفاضلة كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالاهي وارسطوطاليس قال الفارابي في مقدمتهِ : — لما رأيت اكثر اهل زماننا قد تحاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمهِ وادعوا ان بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في اثبات المبدع الاول وفي وجود الاسباب منهُ وفي امر النفس والتعقل وفي المجازاة على الافعال خيرها وشرها وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية اردت في مقالتي هذه ان اشرع في الجمع بين رأيهما (يقصد افلاطون وارسطو) ثم اخذ الفارابي على طريقة افلاطون المستحدثة (نيوبلاتونيزم) يوفق بين الحكيمين. وليس في استطاعتهِ نقض الهيات ارسطو ولا التحول عن عقيدتهِ الاسلامية . على ان الممعن في هذه الرسالة يرى ان مقصد الفارابي كان

دينياً محضاً ولم يكن يقصد الى فحص رأيي الحكيمين ونقدهما على الطريقة المنطقية ولكنهُ يقصد الى تفسير العالم تفسيراً فلسفياً لا يناقض الدين الاسلامي. فاغفل الفروق الفلسفية بين الحكيمين وهي لم تكن لتخفى عليهِ وادعى ان الخلاف بينهما ظاهر من حيث الالفاظ وطريقة النظر. اما تعليمهما الفلسفي فواحد والتوفيق بينهما والانتفاع بآرائهما افضل من التفاوت. ولكن هذه الرسالة لم تصل بهِ للغاية التي كان يرمي اليها. ونصيبها في نظرنا نصيب رسالة تهافت الفلاسفة التي كتبها الغزالي لمثل هذا الغرض ثم نقضها في كتابهِ النادر المسمى « المضنون بهِ على غير اهلهِ »

وقد نشر هذا الكتاب باللاتينية في باريس عام ١٦٣٨ وفيهِ تقسيم العقول حسب ما ذكرهُ ارسطو ووحدة العقل والعقل والمعقول ووحدة العقول الفعالة ومنها العقل الالهي الفعال دائماً. وقد ذكر ابو نصر في هذا الكتاب ان للفظ العقل ست معانٍ

الاول المعنى المبتذل في قول الجمهور في الناس انهُ عاقل

الثاني المعنى الذي يقصدهُ المتكلمون في قولهم هذا مما يوجبهُ العقل او ينفيهِ

الثالث المعنى الذي يصفهُ ارسطو بالتمييز بين الصحيح وضدهِ ويذكرهُ في كتاب البرهان

الرابع وهو الذي ذكرهُ ارسطو في الكتاب السادس من الاخلاق وهو العقل الذي يفرق بين الخير والشر وهو يتزايد مع الانسان طول عمرهِ

الخامس وهو الذي ذكرهُ ارسطو في كتاب النفس وقسمهُ الى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال

السادس هو العقل الذي ذكرهُ ارسطو في المقالة السادسة من كتاب النفس وهو العقل الفعال

وهذه الرسالة مطبوعة مع غيرها في مصر سنة ١٩٠٧

محمد لطفي جمعه
المحامي

ستأتي البقية