(النفس عند الفارابي – دراسة تحليلية)

د/ أمل عبد المنعم عبد الفتاح بسيوني
مدرس العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة جامعة الأزهر

من ١٣٣ إلى ٢٤٤

Al-Farabi's Psyche
Analytical Study

DR/ Aml Abdel Moneim Abdel Fattah Bisuony
Teacher, Department of Doctrine and Philosophy, Faculty of Islamic and Arab Studies for Girls in Mansoura,Al-Azhar University, Arab Republic of Egypt

النفس عند الفارابي – دراسة تحليلية

أمل عبد المنعم عبد الفتاح بسيوني
قسم العقيدة والفلسفة ،كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة،جامعة الأزهر، جمهورية مصر العربية
البريد الإلكتروني: maryam.alalwani@gmail.com

ملخص بحث:
يعد المعلم الثاني- أبا نصر الفارابي- ؛ واحداً من أشهر الفلاسفة المسلمين وأكثرهم تميزاً في توفيقه بين الفلسفة اليونانية وبين الإسلام عامة، وبين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو خاصة.
وقد حرصت في هذا البحث على الخروج بنظرية متكاملة للنفس عند الفارابي، لأنها جاءت متناثرة بين ثنايا المسائل المختلفة في مصنفاته الكثيرة، كما أبرزت آراءه كفيلسوف مسلم يعمد إلى الشرح والتأويل والتوفيق بين الآراء والمفاهيم؛ حتى يلتقي عنده الرأي الفلسفي مع عقيدته الإسلامية رغم مايثار حول تأثره الدائم بأرسطو وغيره.
ولقد عرضت لمولده ونشأته وقيمته العلمية والفلسفية ومنهجه الفلسفي، ثم تكلمت عن ماهية النفس عنده وعلاقتها بالجسم وكيف كانت مخالفة للنمط الأرسطي من الربط بينها وبين الجسم كمادة -هيولى- وصورتها، وكذا مخالفة للنمط الأفلاطوني رغم إقراره بروحانية جوهر النفس، موردة براهين الفارابي المختلفة على ذلك، ثم بينت مرتبة النفس بين مراتب الوجود المختلفة في عملية الفيض التي تأثر فيها بالأفلاطونية المحدثة، وكيف أن لكل موجود نفساً واحدة، ولكل نفس عدة قوى، ولكل قوة وظيفة وغير متساوية في الرتبة فبعضها أرقى من بعض، وأخيراً انقسام الأنفس الإنسانية بإرادتها إلى أنفس عارفة وأنفس جاهلة وأنفس متجاهلة، وأن السعادة لا تتحقق إلا للنوع الأول الخالد، كما خلصت إلى أن الفارابي هو أول من أسس علم النفس في الإسلام لمعالجته أحوالها في كتبه ورسائله المختلفة.

الكلمات المفتاحية: النفس ، الفارابي ، الفلسفة ،دراسة ، تحليلة.

Al-Farabi's Psyche - Analytical Study

Aml Abdel Moneim Abdel Fattah Bisuony
Department Of Doctrine And Philosophy, Faculty Of Islamic and Arab Studies For Girls In Mansoura,Al-Azhar University, Arab Republic Of Egypt
Email:maryam.alalwani@gmail.com

Abstract:

The second scholar - Aba Nasr Al-Farabi, is one of the most famous Muslim philosophers, and most distinguished in his reconciliation between Greek philosophy and Islam in general, and between Plato and Aristotle in particular.

In this research, I have endeavored to come up with an integrated theory of the Psyche as perceived by Al-Farabi since it came scattered among the various issues he tackled in his many works, and highlighted his views as a Muslim philosopher who tends to explain, interpret, and reconcile opinions and concepts; where his philosophical opinion meet with his Islamic faith, despite what is being raised about him being constantly influenced by Aristotle and others.

I dwelled upon his birth, upbringing, his scientific and philosophical value and philosophical approach. In addition, I discussed the Psyche as perceived by Al-Farabi and its relation to the body, and how his perception is different from the Aristotelian pattern which links the Soul with the body as a substance -Hyle- and its image, and from the Platonic perception, despite his acknowledgment of the spirituality of the essence of the soul, as I have indicated his different proofs of that. I have clarified the Psyche level among the different levels of existence in the process of overflow, in which he was influenced by Modern Platonism, and how each body has one Psyche and how each Psyche has several multiple forces to which each has a function and is not equal in rank; some are more sublime than others.

Finally, I have mentioned his views on the willing division of the Psyches into knowledgeable, ignorant and indifferent Psyches, and how only the first - immortal - type of Psyches can reach happiness. Hence, I have concluded that since Al-Farabi, who dealt with Psyches' status in his various books and treatises, was the first to establish psychology in Islam.

Keywords: Psyche, Farabi, Philosophy, Study, Analysis .

مقدمة البحث

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله فاطر السماوات والأرض، رفيع الدرجات ذي العرش، مالك الملك، بديع النفس وما حولها وما فوقها وما تحتها، والصلاة والسلام على أذكى النفوس، سيدنا محمدا أشرف الخلق.

وبعد،،،،

فإن بحث **(النفس عند الفارابي–دراسة تحليلية)** يعد بحثاً في عقل وفكر ومصنفات رجل وُصف بأنه أفهم فلاسفة الإسلام، وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غيره، هو المدرك المحقق،(أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي)، من أكثر الفلاسفة المسلمين تميزاً، ليس فقط بوصفه واحدا من أعظمهم، ولكن أيضاً بما تميز به من براعة عقلية في الدراسات المنطقية والفلسفية، وكيفية استخدامها ليس في مجال البرهنة والاستدلال المنطقي وحسب؛ بل في مجال السياسة والاجتماع والتربية والأخلاق، وعلم النفس، وهو منطلق الأقدمين والمعاصرين في التوفيق بين الفلسفة والدين، وقبلة المهتمين بالحكيمين أفلاطون الإلهي الأسباب، وأرسطو طاليس.

أهمية البحث:

وقد قمت بهذه الدراسة؛ لأن النفس هي أهم ما يميز الكائن الحي عن غيره، كما أن مبحث النفس كان ولا يزال من أهم مباحث الفلسفة على مر العصور، وعند فيلسوف كالفارابي تعد من الأهمية بمكان؛ لأنه ليس كالشيخ الرئيس أبو على بن سينا (٣٧٠–٤٢٧ه)الذي لم يخف تأثره بالفارابي في أكثر من موضوع، وكتب في النفس نحو ثلاثين رسالة؛ فكان لابد أن تفرد النفس عند الفارابي بالبحث لأنها من الموضوعات التي تنل منه الاهتمام كغيرها من

المسائل الفلسفية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية، فكانت تجيء عرضاً في ثناياها.

أسباب اختيار موضوع البحث:

ولقد اخترت دراسة النفس دراسة تحليلية عند الفارابي، يحدوني الأمل في أن يكون بحثاً متكاملاً قدر الإمكان حول النفس عنده بدلاً من شتاتها في مؤلفاته وبين مسائله الفلسفية الأخرى؛ لما لها من ارتباط بكل مسائله، بداية من مبحث الوجود وانتهاء بمسألة السعادة وما بينهما من المعرفة والعقل وغير ذلك؛ ولهذا كان هذا البحث محاولة مني في استخلاص كل ما يتعلق بها؛ فإن وفقت فمن الله وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان، وحسبي أجر الاجتهاد وشرف المحاولة.

إشكالية البحث:

تكمن إشكالية البحث في النفس عند الفارابي على نحو من التحليل والتدقيق، بالوقوف على مدى توفيق الفارابي بين(طبيعة النفس) في الإسلام كمفهوم غيبي ، وبين آراء الحكيمين أفلاطون وأرسطو، وهو الذي أقام منهجه على (التوفيق) بين الآراء المختلفة عامة واستخلاص المفارقات والتوافقات منها، وبين الحكيمين خاصة؛ فكان لابد من الوقوف على مدى تميزه واختلافه عنهما ومدى تمسكه بعقيدته الدينية في مقابل تأثيرهما عليه، وفي هذا الإطار أيضاً تظهر إشكالية أخرى حول مكانة مسألة النفس في فلسفة الفارابي ودورها في تحديد وتسيير الإنسان وجعله فاضلاً أو رديئا في ذاته وعقله ومجتمعه ودينه في الحياة الدنيا، وبالقدر نفسه تحديد مصيره وعاقبته في الدار الآخرة.

صعوبات البحث:

إن البحث عن النفس وما يتعلق بها من مفاهيم في فلسفة وفكر رجل بهذه المكانة، لأمر شاق عسير احتاج بحق إلى وقت طويل وجهد جهيد؛ لأن فلسفة الفارابي تشكل وحدة متماسكة متشابكة المسائل، يصعب فيها فصل مسألة

(كالنفس) وتخليصها من ارتباطها بسائر المسائل الفلسفية وعرضها بصورة مذهب موحد على نحو من الاستقلالية، خاصة إذا كان البحث يتعلق بموضوع غيبي – (ميتافيزيقي) تتداخل فيه الفلسفة مع العقيدة، عند فيلسوف موسوعي لا يوجد علم إلا وله فيه مدخلاً بما في ذلك الطب والفلك، والرياضيات والهندسة، بل والموسيقى. وهذا ما شكل لدي تحدياً ذاتياً أن استخلص منه مذهباً مستقلاً في النفس.

يضاف إلى ذلك أن مصنفات الفارابي رغم توفرها؛ إلا أن المحقق قليل منها مقارنة بالمخطوط. وما كان منها منشوراً فإن طباعته قديمة قد تصل لقرن من الزمان، بخلاف كتابتها برسم خلاف ما تعودنا عليه، وأحياناً يكون الكتاب متضمناً رسائل أخرى خلاف العنوان.

ولكن بفضل الله تعالى ثم صبري ومثابرتي على معالجة رسم وخط هذه الرسائل تم التعود عليها وألفتها.

منهج البحث:

لما كانت قناعتي الذاتية أن الدراسة الموضوعية والحيادية هي السبيل الأمثل لتحقيق الهدف من أي دراسة علمية وبيان وجه الحق فيها بما لها وما عليها، فقد استخدمت في هذا البحث (المذهب التكاملي) الذي يعتمد على العناصر الثلاثة الرئيسة في أي بحث في العلوم النظرية، ألا وهي التحليل، والمقارنة، والنقد.

حيث بدأت أولاً باستنطاق نصوص الفارابي حول النفس منفردة أو في ثنايا مسائل أخرى كالوجود والمعرفة والسعادة والعقل، ثم تحليلها وعرضها نصاً أو تصرفاً على نحو يجمع بين الأفكار المتوافقة، وبين المختلفة، ثم الإشارة إلى ماجاء فيها من مؤثرات فلسفية من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين السكندري، مع بيان أوجه الاتفاق والاختلاف في ذلك، ثم إلقاء الضوء على ما انفرد به الفارابي وتميز به عنهم بالاعتماد على عقيدته الدينية، كما توقفت

أمام ما يتناقض فيه أبو نصر أحياناً مع نفسه،مما أدى إلى انتقاده من ابن طفيل(١١٠٠-١١٨٥م) واتهامه إياه بالتردد في مسألة مصير النفوس الجاهلة وغير ذلك مما أشرت إليه أثناء البحث.

الدراسات السابقة:

إن الدراسات حول الفارابي وفلسفته ومؤلفاته، سواء بالتحقيق أو التعليق أو الدراسات المنفصلة لتراثه العلمي والفلسفي من الكثرة التي يصعب معها الحصر، وكلها تعالج منهجه التوفيقي بين الدين والفلسفة، وبين أفلاطون وأرسطو، وأيضاً سائر أفكاره الفلسفية في مجموعها، والاجتماعية، والسياسية، والأخلاقية، ولكن هذا لا يمنع وجود دراسة تحليلية للنفس وحدها على نحو ما فعلت، علها تكون توضيحاً لمبهم، أو تجميعاً لمتفرق، أو تفصيلاً لمجمل في النفس عند أبي نصر.

وبناءً على ذلك؛ فقد رأيت تقسيم هذا البحث إلى:

مقدمة، ومبحث تمهيدي، وفصلين، وخاتمة.

أما المقدمة: فقد تحدثت فيها عن أهمية البحث، وإشكاليته، ودواعي اختياري لدراسة النفس دراسة تحليلية عند أبي نصر، بالإضافة إلى بيان المنهج المتبع في البحث.

وأما المبحث التمهيدي: فكان حول نشأة الفارابي وحياته ومنهجه الفلسفي، وقسمته إلى مطلبين:

المطلب الأول: نشأة الفارابي وحياته وثقافته

المطلب الثاني: منهج الفارابي في العلوم الفلسفية

أما الفصل الأول: فكان بعنوان المؤثرات الفلسفية في النفس وطبيعتها عند الفارابي

وجاء في مبحثين:

المبحث الأول: النفس عند الحكيمين أفلاطون وأرسطو

وفيه مطلبان: المطلب الأول: النفس عند أفلاطون

المطلب الثاني: النفس عند أرسطو

أما المبحث الثاني من الفصل الأول فعنوانه:

النفس وطبيعتها وقواها عند الفارابي، وقسمته بدوره إلى مطلبين:

المطلب الأول: النفس وطبيعتها عند الفارابي

المطلب الثاني: قوى النفس عند الفارابي

وبالنسبة للفصل الثاني فعنوانه: وجود النفس ومصيرها عند الفارابي

وقسمته إلى مبحثين أيضاً:

المبحث الأول النفس بين مراتب الوجود عند الفارابي. وهو في مطلبين:

المطلب الأول: الوجود عند الفارابي وأثر الأفلاطونية المحدثة

المطلب الثاني: صدور النفس وسائر الموجودات عن الله عز وجل عند الفارابي

والمبحث الثاني: النفس بين الفناء والخلود عند الفارابي

وهو مثل سابقيه جاء في مطلبين:

المطلب الأول: مصير النفس بين آراء الفارابي الفلسفية والاجتماعية

المطلب الثاني: أقسام النفس عند الفارابي ومصير كل قسم

أما خاتمة البحث، فقد بينت فيها أهم النتائج المستخلصة من دراسة النفس دراسة تحليلية عند الفارابي.

وأسأل الله عز وجل أن يتقبل هذا البحث خالصاً لوجه الكريم. فإن أحسنت فلله الحمد و المنة ، وإن كانت الأخرى، فحسبي أني حاولت واجتهدت، ولى أجر المجتهدين.

الباحثة

د. أمل عبد المنعم عبد الفتاح بسيوني

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الإسلامية

جامعة الأزهر –فرع البنات بالمنصورة

مبحث تمهيدي

نشأة الفارابي وحياته ومنهجه الفلسفي

تمهيد:

من الأمور المسلمة عند علماء علم الإنسان –الأنثروبولوجيا– أن الإنسان عامة والفيلسوف خاصة ابن بيئته وعصره؛ لذا كان من الضروري التعرف على شخصية الفارابي للوقوف على المؤثرات المختلفة في نتاجه الفلسفي، خاصة أن ما دون حول الفارابي جاء كثيراً في مادته، لكنه تكرار في مضمونه؛ ويبدو لي أن هناك صفحات مجهولة من تاريخه، خاصة أنه لم يدون سيرته بنفسه، ولم يكتبها عنه أحد تلاميذه كما عند غيره من الفلاسفة[١] ولذلك تعد الصفحات القادمة محاولة لتركيز ذلك الشتات حول شخصية الفارابي؛ ومن ثم النفاذ إلى فلسفته عامة، والنفس موضوع البحث خاصة.

وبناءً على ذلك؛ فقد قسمت هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: نشأته وحياته وثقافته

المطلب الثاني: منهج الفارابي في العلوم الفلسفية

---

(١) على سبيل المثال ما قام به أبو عبيد الجوزجاني من إكمال ما نقص من جوانب في سيرة أستاذه الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا (يراجع في ذلك: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، ص ٢ وما بعدها، ج ٩، ط ١ (القاهرة / المطبعة الوهبية / ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م)

المطلب الأول

نشأة الفارابي وحياته وثقافته

اسمه ونسبه ومولده:

اتفق المؤرخون على أن اسم الفارابي هو: محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ؛ الملقب بالفارابي، والمكنى بأبي نصر؛ ومع ذلك فقد اختلفوا في نسبه وفي سبب إطلاق لقب الفارابي عليه بحسب أصله الذي أرجعه كل منهم إليه، (هل هو تركي أو فارسي؟)

فذهب ابن خلكان، والقاضي صاعد الأندلسي، والمسعودي، في نسبته إلى مدينة (فاراب) إحدى ولايات ما وراء نهر سيحون في تخوم بلاد الترك[١] وعلى ذلك فهو تركي الأصل منسوباً إلى مدينة فاراب؛ ولذلك فهو فارابي.

بينما ذهب ابن أبي أصيبعة، وابن النديم، والبيهقي إلى نسبته إلى مدينة (فارابات) من أعمال خراسان[٢] فهو عندهم فارسي الأصل.

وهذا التردد من المؤرخين في نسبته إلى فاراب التركستان، وفارياب فارس إنما يعود إلى تقارب البلدين واشتراك الأعلام فيها؛ ويمكن الجمع بينهما بالقول بأن والد الفارابي فارسي الأصل، بينما ولد محمد بن محمد في بلدة (وسيج) وهي قرية صغيرة تقع في بلاد الترك فيما وراء نهر سيحون[٣].

رأي الباحثة في مسألة أصل الفارابي:

بعد استعراض الآراء السابقة، ونظراً لتردد المؤرخين في أصل الفارابي، وأنه لا سبيل إلى التحقق فيه من هذه الناحية؛ فالراجح عندي في نسبه وأصله:

---

(١) انظر: وفيات الأعيان وأنباءأبناء الزمان، ص ٥/١٥٣، تحقيق د. إحسان عباس، (بيروت/ دار الثقافة/١٩٨٦م)؛ طبقات الأمم، ص ٥٣، تحقيق لويس شيخو اليسوعي (بيروت/المطبعة الكاثوليكية/١٩١٣م)؛ التنبيه والإشراف، عني بتصحيحه ومراجعته عبد الله اسماعيل الصاوي ص ١٠٥ وما بعدها، (بغداد/ مكتبة المثنى/١٣٥٧ه- ١٩٣٨م)

(٢) راجع في ذلك: عيون الأنباءفي طبقات الأطباء، ص ٢/١٣٥. الفهرست، ص ٦٤، (مكتبة خياط /بيروت/١٩٦٤م)؛ تاريخ حكماء المسلمين، ص ٣٠،، تحقيق محمد كرد علي (دمشق/ مطبوعات المجمع العلمي العربي /١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م)

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت . ج . دي بور، ترجمة وتعليق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ١٣٨، ط ٢ منقحة ومهذبة (القاهرة/ لجنة التأليف والترجمة والنشر/ ١٣٦٨ هـ- ١٩٤٨ م)

١- أنه تركي الأصل، ونسبته الفارابي إلى فاراب التركية، فهو فارابي وليس فاريابي من فارياب الفارسية. وأما فاراب فهي ما وصفها به ياقوت الحموي في معجم البلدان، وذكر أنها ولاية وراء نهر سيحون في تخوم بلاد الترك، [١] وتعرف جغرافياً اليوم بآسيا الوسطى.

٢- أنه بالتحديد ينتمي إلى دولة كازاخستان الحالية والتي تقع في الجزء الغربي من آسيا الوسطى، ومعظم الأجزاء الغربية منها تقع في أوروبا، وبالرجوع إلى تاريخ كازاخستان نجد أنها كانت مأهولة بمجموعات وإمبراطوريات بدوية في العصور القديمة، وقد سكن تلك الأراضي وتوسعت فيها الإمبراطورية (الأخيمينية الفارسية) نحو الإقليم الجنوبي من البلاد (بحدودها الحالية)، وبنفس القدر كان الرحل الأتراك الذين ينتمون إلى العديد السلالات التركية مثل (خانية غوك تورك) وما إلى ذلك، يسكنون البلاد طوال تاريخها؛ وهو يفسر الالتباس والتردد بين العنصرين الفارسي والتركي في أصل الفارابي، ويفسر أيضاً الاهتمام الواضح من دولة كازاخستان بانتساب الفارابي إليها وإبراز إسهاماته في إثراء الحضارة الإنسانية، كما أن بها أقدم جامعة في تحت اسم (جامعة الفارابي) تأسست بموجب المرسوم الصادر عن اللجنة الإقليمية الكازاخية بتاريخ ١٣ تشرين الثاني (نوفمبر)١٩٣٣م[٢]

٣-ومما يؤكد ترجيحنا لأصله التركي أيضاً أن اسمين من أسماء أجداده (طرخان) و (وأوزلغ) من الأسماء الشهيرة لدى الترك، وليس بنفس القدر لدى الفرس؛ ولذلك كان لقبه الفارابي نسبة لأصله التركي (فاراب)

وأما لقبه الآخر (المعلم الثاني) فلنا وقفة أمامه لاحقاً[٣]

مولده ووفاته:

---

(١) ٦/٦٣٣، طبعة لايبزج/ ١٨٦٨ م.

(٢) راجع في ذلك؛ ويكيبديا٢٠١٦م

(٣) وذلك عند الحديث عن فلسفته ومنهجه في الصفحات القادمة.

لم يذكر المؤرخون بالتحديد تاريخ مولد الفارابي، وغاية ما يمكن استنتاجه في هذا الشأن من ذكرهم لتاريخ وفاته المتفق عليه وهو شهر رجب عام ٣٣٩ هجرية الموافق ٩٥٠ ميلادية، وقد قارب الثمانين من عمره وكان مسافراً وقتها بصحبة الأمير سيف الدولة الحمداني، الذي صلى عليه مع بعض خاصته؛ فيكون مولده تقريباً عام ٢٥٩ هجرية الموافق ٨٧٠ ميلادية[١]

كنيته:

وأما كنيته (أبا نصر) الفارابي فقيل في ذلك لأنه كان ينتصر في كل مسألة علمية أو فلسفية تواجهه. وأيضاً يذكر في هذا الصدد رواية جاء فيها أن الفارابي لقب بالمعلم الثاني إضافة لجهوده وإسهاماته الفلسفية المعروفة، بسبب عجز مترجمي الخليفة العباسي (المأمون) عن إيجاد ترجمة سليمة مرضية لمؤلفات أرسطو بناءً على طلب الخليفة نفسه؛ فأتوه بترجمات مخلوطة لا تكاد تتوافق إحداها مع الأخر، وظل الحال على ذلك إلى زمن الفارابي، حين التمس منه ملك زمانه (منصور بن نوح الساماني) أن يجمع له كل تلك التراجم ويجعل منها ترجمة ملخصة مهذبة فأجابه إلى ذلك وأسمى كتابه بالمعلم الثاني، ومن هنا صار لقبه المعلم الثاني[٢]

حياته وتصوفه:

إذا كانت بيئة أي إنسان ونشأته المبكرة يؤثران تأثيراً عميقاً في بناء شخصيته، خاصة إذا كان فيلسوفاً؛ فلا شك إذن أن لهما تأثيراً أكبر في النتاج العقلي للفيلسوف؛ بحيث تأتي فلسفته انعكاساً واضحاً لهذه النشأة وتلك البيئة.

وبالنسبة لفيلسوفنا الفارابي فإن نشأته تعد واحدة من الصفحات المجهولة عند التأريخ له؛ فلا نكاد نعرف كثيراً عن حياته المبكرة حتى طرق ميدان الحكمة، خاصة ما اشتهر عنه أنه كان بطبيعته رجلا يخلد إلى السكينة، ويعيش عيشة الزهاد في حياته كلها؛ حتى أُثر عنه أنه لم يقتن مالاً، ولا ولد. وأنه كان يميل

---

(١) انظر وفيات الأعيان ٥/١٥٦. وأيضاً طبقات الأمم، ص ٦٣.؛ وعيون الأنباء، ص٢/١٣٤؛ وإخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، ص ١٨٣ ، ط١ (بيروت/ دار الكتب العلمية/ ١٤٢٦هـ)

(٢) انظر حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، حاجي خليفة، ص ٣/٣٨ طبعة ليبزك ١٨٣٥ه

مع زهده إلى التصوف؛ لذلك نجد التصوف يتخلل جميع مذاهبه لا بصورة عرضية وإنما حالة ذاتية [١] وجزء من مذهب الفارابي الفلسفي، وليس ظاهرة عرضية يظهر أثرها في النظريات الفارابية الأخرى، نفسية كانت، أو أخلاقية، أو سياسية. وقد أثر هذا تأثيراً عميقاً فيمن جاء بعده من فلاسفة الإسلام حتى قيل:

" لعل أخص خصائص النظرية الصوفية التي قال بها الفارابي أنها قائمة على أساس عقلي. فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى إلى مدارج الكمال، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل، وطهارة النفس .... بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات. هناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر في شيء بجانب الفضائل العقلية النظرية، ولئن كانت الأعمال الحسنة والخلال الحميدة بعض الخير، إن الخير كل الخير في مسألة نتدارسها وحقيقة نكشفها ومعرفة تتهذب بها نفوسنا وتسمو عقولنا"[٢]

ورغم هذا الزهد والتصوف الذي عاشه الفارابي؛ فإنه يلاحظ أنه كان يمكن أن يستمتع برغد العيش ورفه الحياة، خاصة في شيخوخته؛ لكنه كما قيل عنه أنه لم يكن يتناول من أعطيته التي كان يمنحها له سيف الدولة الحمداني سوى أربعة دراهم يومياً؛ يخرجها فيما يحتاجه من ضرورات العيش، و لو شاء زيادة لوجد المزيد[٣]

أسفار الفارابي وأثرها في تنوع ثقافته:

يمكن رسم خريطة أسفار الفارابي مما ركز عليه المؤرخون، ببداية وفوده على بغداد، وإن كان ذلك في مرحلة متأخرة نسبياً من حياته، وتكاد تتلاشى المرحلة السابقة عليها؛ حيث لم يرد لها ذكر خاصة طفولته ومطلع شبابه.

---

(١) إنظر دائرة المعارف الإسلامية، جماعة من المستشرقين، ترجمة أحمد الشنتناوي، وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، مادة أبو نصر الفارابي(القاهرة/ دار الشعب/١٩٦٩م)

(٢) في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، د. إبراهيم بيومي مدكور، ص١/٤٦ تقديم منى أبو زيد ط٣(الاسكندرية/ دار الكتاب المصري/١٤٣٦هـ-٢٠١٥م)

(٣) انظر فيلسوف العرب والمعلم الثاني، الشيخ مصطفى عبد الرازق، ص ١٢٢، ط ٢ (القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٤٥ م)

وقد قُدر تاريخ قدومه بغداد في حدود عام ٣١٠ هـ وهو تقريباً ابن خمسين عاماً[١]، ويشير ابن أبي أصيبعة إلى اجتماعه فيها بالنحوي أبي بكر بن السراج عام ٣١٦ هـ، وقرأ عليه صناعة النحو، بينما قرأ عليه ابن السراج صناعة المنطق؛ فكان ذلك تبادلاً للعلم بينهما[٢]

وقد قيل أن العصر الذي نزل فيه الفارابي بغداد كان عصر صراع وتقاتل وتعصب فكري ومذهبي وسياسي، وطغيان موجه من الفكر والزندقة والفجور، وقد وصفت البيئة الإسلامية آنذاك بأنه "عشش فيها القلق والخوف والسخط والفوضى نتيجة عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية ... وفساد الحكم والتسلط الشعوبي على مختلف أجزاء الخلافة العباسية"[٣]

وكما التقى في بغداد بابن السراج النحوي، التقى كذلك بالمنطقي والمترجم الشهير أبي يشر متى بن يونس عام ٣٢٨ هـ المعروف بترجمته لكتب الحكمة اليونانية[٤]

وقد أقام الفارابي ببغداد نحو عشرين عاماً، وتعد هذه السنوات أخصب فتراته العلمية؛ ففيها ألف معظم مؤلفاته، ثم غادرها إلى حران عام ٣٢٩ هـ، وكانت حران يومئذ من منابع العلوم الفلسفية والطبيعية، وفيها قرأ العلم العرفاني الحكمي على الطبيب المنطقي يوحنا بن حيلان[٥]

وقد بدأ الفارابي في بغداد بتأليف كتابه الشهير المدينة الفاضلة[٦] ولكن نتيجة للاضطراب الحالة السياسية، ومقتل الخليفة العباسي المتقي سنة ٣٢٩ هـ حمله معه إلى الشام آخر سنة ٣٣٠ هـ وأتمه فيها عام ٣٣١ هـ.

ومع ذلك يبقى ارتحال الفارابي إلى الشام عام ٣٣٠ ه أهم وآخر محطاته؛ إذ بدأ بدمشق فأقام فيها فترة قصيرة، ثم غادرها متوجهاً إلى حلب عام ٣٣٣ ه، فلزم فيها بلاط أميرها سيف الدولة الحمداني باقي عمره معتزلاً الناس مشتغلاً

---

(١) انظر المصدر السابق، ص ٥٨.
(٢) راجع: عيون الأنباء، ص ٢/١٣٦.
(٣) الفارابي، د. مصطفى غالب، ص ٥،(بيروت/ منشورات دار الهلال/١٩٩٨م)
(٤) انظر: وفيات الأعيان، ص ٥/١٥٣.
(٥) المصدر السابق، ص ٥/١٥٤.
(٦) سوف نتعرض لهذا الكتاب الهام وسائر مؤلفاته وأقسامها في الصفحات القادمة.

بالحكمة والتأليف، وأكرمه أمير حلب اكراماً كبيراً وعظمت منزلته عنده؛ فبقى في كنفه لآخر عمره متزياً بزي أهل التصوف حتى صلى عليه في خمسة عشر رجلا من خاصته عام ٢٥٩ ه الموافق ٧٨٠ م[١]

وهكذا؛ كان للأسفار المتعددة التي قام بها الفارابي على النحو السالف ذكره أثرها الواضح في تنوع مصادر ثقافته، وتكوين شخصيته العلمية؛ إذ أن تردده على أكثر من بلد ولكل منه طابعه العلمي والثقافي والحضاري يعد منهلاً خصباً لثقافته؛ فلم يزل يتفاعل وينفعل بثقافات لم يسبق له الاطلاع عليها، كما اطلع على أحوال الناس والمجتمعات عن كثب، وقبل ذلك كله أساتذة وعلماء ومؤلفات في شتى فنون المعرفة[٢] .

ومما لا شك فيه أن هذا التنقل قد أكسبه إتقان العديد من اللغات، حتى بالغ ابن خلكان في أن اللغات التي أتقنها الفارابي تصل إلى سبعين لغة[٣]. هذا بخلاف اشتغاله بالقضاء مدة من الزمن، وما لذلك من دلالة على كونه مؤهلاً تأهيلاً شرعياً كافياً، إلى جانب إلمامه باللغة العربية والقرآن الكريم والسنة الشريفة، والعلوم المتفرعة عنهما[٤]

وبعيداً عن المبالغة في عدد ما أتقنه من لغات؛ فإنني أرى أنه أجاد التركية – لغته الأم– إلى جانب الفارسية القريبة والموجودة فعلاً في إقليمه، وبالطبع العربية خاصة بعد إقامته في بغداد ومعاصرته للمترجمين واتصاله ببعضهم؛ بل قد مكنه ذلك أيضاً إلمامه بشيء من اليونانية والسريانية من خلال اتصاله بأبي بشر –متى بن يونس– والمنطقي يوحنا بن حيلان.

أما وفوده على مصر من عدمه؛ فيبدو أنه ورد مصر وأقام بها زمنا، وأكمل بها تأليف واحد من أهم مؤلفاته (السياسة المدنية) الذي بدأ تأليفه في بغداد، وفي كتابه (المدينة الفاضلة) ما يشير إلى أن بعض الناس سأله أن يجعل لهذا

---

(١) انظر: فيلسوف العرب، ص ١١. وكذلك رسائل الفارابي، سلسلة التراث، ص ١٢، (القاهرة/الهيئة العامة للكتاب/ ٢٠٠٧م)

(٢) انظر: الفارابي، مصطفى غالب، ص ٥.

(٣) وفيات الأعيان، ص ٥/١٥٥.

(٤) انظر، الإنسان في الفلسفة الإسلامية- نموذج الفارابي، د. إبراهيم عاتي، ص ٢٤(القاهرة/ الهيئة العامة العامة للكتاب/١٩٩٣م)

الكتاب فصولاً تدل على قسمة معينة، فقسم فصوله بمصر[١]، مما يؤكد أن الفارابي أقام بمصر حيناً، وأنه كتب بها صفحات من مؤلفاته.

مؤلفاته:

لم يدرس الفارابي الفلسفة في البداية؛ بل كان في بدء حياته رياضياً بارعاً؛ وكان شغفه عامة الاطلاع والإلمام بجميع العلوم، إلا أنه إلى جانب ذلك كان موسيقياً متقناً، تنتسب إليه أهم رسالة عن نظرية الموسيقى الشرقية[٢]

وأما مؤلفاته؛ فقد ألف معظم مؤلفاته في فترة الانتقال من بغداد إلى دمشق، وهي الفترة التي وصفها ابن خلكان بفترة النضوج لديه؛ ولقد قيل إن مؤلفات الفاربي تزيد عن السبعين مؤلفاً، إلا أن كثيراً منها لم يحظ بالانتشار لوقوعه في رقاع منثورة وكراريس متفرقة؛ ولأنه –أي الفارابي– لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المفصلة إلا (فصوص الحكم) و (المفارقات)[٣]

وعلى أية حال؛ يمكن تقسيم كتب الفارابي إلى قسمين متساويين تقريبا:

القسم الأول: قسم المنطق، وتدور بحوثه حول أجزاء المنطق الأرسطي، أو الأورجانون، بالتعليق تارة وبالتلخيص تارة أخرى، ولا يزال أغلب أجزاء هذا القسم مخطوطاً.

القسم الثاني، قسم الفلسفة، ومن هذا القسم نستطيع أن نأخذ فكرة واضحة عن الفلسفة الفارابية في مختلف نواحيها، خاصة وقد وصل إلينا منه قدر كبير وجاءت تصانيفه في غالبها على نحو رسائل وتعليقات، ولم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المفصلة إلا (فصوص الحكم) و (المفارقات)

وعلى أية حال من أشهر الكتب التي ألفها الفارابي[٤]:

١–في المنطق؛ عبارة عن خمس وعشرين (٢٥) رسالة،عبارة عن أحد عشر (١١) شرحاً على منطق أرسطو، وسبعة (٧) على سائر مؤلفات أرسطو،

---

(١) بتصرف من موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، ص١/٧٠١،ط١(بيروت/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ ١٩٨٤م)

(٢) انظر، دائرة المعارف الإسلامية – الترجمة العربية، مادة أبو نصر الفارابي.

(٣) انظر، تاريخ الفلسفة العربية، حنا فاخوري وخليل الحجر، ص ٢/٩٣ (بيروت/١٩٦٣م)

(٤) يقصر المقام هنا عن بيان كل مؤلفات الفارابي؛ وسأكتفي هنا بقدر معين والباقي سيكون له ذكر طبيعي ؛لأني اعتمدت عليه في البحث.

واثنين (٢) في الدفاع عن أرسطو، مداخل على فلسفة أرسطو، وستة (٦) عن أفلاطون، واثنين (٢) عن بطليموس وإقليدس، ومن أشهر هذه الكتب؛ كتاب القياس (الصغير)، التوطئة في المنطق،الألفاظ المستعملة في المنطق، شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة،. ومعظم هذه مفقود، وبعضها لا يوجد منه إلا **ترجمات عبرية**

٢-مابعد الطبيعة: عيون المسائل، نصوص في الحكمة،رسالة في الحروف

٣- الأخلاق والسياسة: المدينة الفاضلة، السياسة المدنية، الفصول المنتزعة، مقالة في أغراض الحكم في كل مقالة من الكتاب المرسوم بالحروف

٤-علم النفس ومتفرقات: ٢٢ رسالة في العقل، النكت فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم، رسالة في مسائل متفرقة، رسالة في فضيلة العلوم والصناعات. تجريد الدعاوى القلبية

٥- في الموسيقى وفن الشعر:، كتاب الموسيقي الكبير، رسالة في قوانين صناعة الشعر.

٦-في الدفاع عن أرسطو: الرد على يحيى النحويفيما رد به على أرسطوطاليس، كتاب الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام على أرسطوطاليس على غير معناه.

٧-: عن أفلاطون: جامع كتاب النواميس لأفلاطون، الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو)[١]

وغير هذا كثير مما يدل على أن أبا نصر الفارابي كان من العلماء الموسوعيين اللذين لهم يد في كل فن وعلم.وكان يتمتع بعبقرية فذة وذكاء خارق في شتى العلوم.

---

(١) انظر، موسوعة الفلسفة، ص٧٠٢

المطلب الثاني

منهج الفارابي في العلوم الفلسفية

أولاً المنطق:

تلقى الفارابي المنطق على يد (يوحنا ابن حيلان) تلك الشخصية التي يصفها د. عبد الرحمن بدوي بالغامضة، وكان ابن حيلان ذا قدم راسخة في المنطق؛ فقرأ عليه الفارابي من أول المنطق حتى آخر البرهان عندما قدم مدرسة حرَان، في الجنوب الشرقي من تركيا الآن، وكانت محطًا لأصحاب مدرسة الإسكندرية بعد أن مكثت في أنطاكية قرابة مائة وأربعين عاماً، فأصبحت حران بذلك وريثة الثقافة اليونانية(١)

ويعد الفارابي أول من حمل لواء المنطق الأرسطي تاماً ومنظماً إلى المسلمين في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، منبهة على ما أهمله من كان قبله من صناعة التحليل(٢)

ولذلك وضع المنطق في مقدمة تصنيفه العلوم؛ باعتباره أداة للتفكير، وقانوناً للتعبير بلغة العقل الإنساني والسير فيه من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها، أي من الكلمة إلى القياس.

كما عرض المنطق الأرسطي في ثمانية فنون أرسطية هي: المقولات، العبارة، القياس (أنا لوطيقا الأولى) والبرهان (أنا لوطيقا الثانية)، إضافة إلى الجدل والسفسطة والشعر. أما العلم الطبيعي وما وراء الطبيعي الميتافيزيقي (الإلهي) فيتبع فيه أيضاً طبيعيات أرسطو وما بعد الطبيعة عنده(٣)

وهذا بخلاف ما قام به من تقسيم المنطق إلى تصور وتصديق، واعتبر التصور أبسط ما يرتسم في النفس من معان أولية مركوزة في الذهن لمعنى الوجوب والوجود والإمكان، ومنه كانت التعريفات. أما التصديق فكان

راجع، المصدر السابق ص١/٧٠١

(٢) انظر الفارابي، د. مصطفى غالب، ص ١٧.

(٣) راجع في ذلك: إحصاء العلوم، ص ٤٣ وما بعدها، تحقيق وتقديم د. عثمان أمين، ط ٣ (القاهرة/الأنجلو المصرية/ ١٩٤٩م)؛ وكذا تاريخ الفلسفة في الإسلام، ديبور، ص ١٤٣.

الاستدلال والرأي[١] وهذا النمط التقسيمي للمنطق هو بعينه ما كان عند المعلم الأول أرسطو من الانتقال من المعلوم التصوري والتصديقي إلى المجهول منهما.

بالنسبة للفلسفة؛ يعرف الفارابي الفلسفة بما عرفها به أرسطو؛ فحد ماهيتها بأنها "العلم بالموجودات بما هي موجودة"[٢] وهو تعريف منطقي يفصح عن ذات المحدود، وفي الوقت نفسه دال على ماهيته.

كما وضع شروطاً لما ينبغي أن يقدم عليه متعلم الفلسفة قبل تعلمها، وتدور كلها حول حسن الخلق والتحرر من الشهوة، سوى للحق وعدم الميل إلى فيلسوف بعينه لا يجب أن يؤثر على الحق وألا يكون البغض كذلك مدعاة إلى تكذيب الحق[٣]

أما موضوع الفلسفة وأقسامها؛ فينحى فيها منحى مميزاً ويجعلها سبيلاً للسعادة؛ فالصنائع بحسب تعبيره صنفان "صنف مقصوده تحصيل الجميل وصنف مقصوده تحصيل النافع، والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق"[٤]

ومن ثم يقسم الفلسفة إلى قسمين: فلسفة نظرية يتم بها معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها، والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي من شأنها أن تعقل، وهذه هي الفلسفة العملية والفلسفة المدنية[٥]

وهكذا؛ يجعل الفارابي موضوع الفلسفة هو موضوع كل العلوم واستقراء جزئياتها؛ لأن العلوم لا تخلو من أن تكون إما إلهية، وإما طبيعية، وإما منطقية، وإما رياضية، وإما سياسية. وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه كلها

---

(١) انظر عيون المسائل، للمعلم الثاني أبي نصر الفارابي، عين١و٢ص ٢ نسخة وقفية الأمير غازي للفكر القرآني؛ وتاريخ فلاسفة الإسلام – دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم – د. محمد لطفي جمعة، ص ٣٤، ط ٢(القاهرة الهيئة العامة للكتاب ضمن منشورات مكتبة الأسرة /٢٠٠٨م)

(٣) كتاب الجمع بين رايي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس، للشيخ الإمام الملقب بالمعلم الثاني أبي نصر الفارابي، قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر، ص٨٠،ط٢(بيروت/ دار المشرق/١٩٦٠م)؛ الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، ص ٣، نشرة ديترصي، طبعة(ليدن/ضمن نشرة ديترصي/١٨٩٠م)

(٣) انظر ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ص ١٥(القاهرة/ المطبعة السلفية/ ١٩١٠م)

(٤) رسالة التنبيه على سبيل السعادة، الغارابي، مراجعة وتحقيق د. سحبان خليفات،ص٢٢٠ط١(عمان/ الجامعة الأردنية/١٩٨٧)

(٥) انظر المصدر السابق، ص ٢٢٤.

"حتى لا يوجد شيء من موجود العلم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية"[١] ، وقد وصفت فلسفة الفارابي بأنها تتميز بظاهرتين رئيسيتين: نزعة روحية نامية، واتجاه صوفي واضح؛ والمذهب الروحي والتصوف يقتربان في الواقع ويلتقيان في نواح كثيرة([٢])

أما منهج البحث الفلسفي :

اهتم الفارابي اهتماماً كبيراً بالمنهج وضرورته قبل الإدلاء برأيه في أية مسألة فلسفية أو علمية؛ لذلك كان حريصاً على وضع منهج يصل من خلاله إلى نتائج سليمة في معالجة فلسفته؛ فاستخدم أكثر من منهج بحسب ما تقتضيه طبيعة كل علم؛ بل وكل مسألة؛ فقد سلك منهجاً في المسائل الطبيعية يختلف عن منهجه في مسائل ما وراء الطبيعة وكذا في المعرفة والأخلاق؛ فيقول عن كتابه إحصاء العلوم أنه على الإنسان "إذا أراد أن يتعلم علماً ..... علم على ماذا يقدم وفيما ذا ينظر، وأي شيء سيفيد بنظره وما غناء ذلك وأي فضيلة تنال به؛ ليكون إقدامه ..... على معرفة وبصيرة لا عن عمى وغرر"[٣]

وعلى هذا الأساس بنى الفارابي منهجه المعرفي في الفلسفة وغيرها من العلوم مبنياً على أسس المنهج العقلي في اتصال العلوم ببعضها مع بيان الخصائص الذاتية والمشتركة بين العلوم.

ويعد الفارابي في إحصاء العلوم صاحب أول محاولة من نوعها في تاريخ الفكر الإنساني عامة، وليس الإسلامي فقط في إنشاء دائرة للمعارف أو موسوعة بحسب التعبير الشائع الآن[٤]

ونجده يرسم الطرق، ويحدد الأهداف ويضع الاحتمالات الممكنة قبل الخوض والتوفيق بينها وبين الإسلام في أية مسألة، وكان يرجع إلى آراء السابقين عليه والمعاصرين له قبل أن يكون رأياً في مسألة ما ويوسعها بحثاً وتحليلاً من كل ناحية، وقد أورد هذه السمات في رسالته المسماة (ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم

---

(١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس، ص٨٠.
(٢) راجع في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ص٥٩.
(٣) إحصاء العلوم، ص ٥٣.
(٤) فيلسوف العرب والمعلم الثاني، الشيخ مصطفى عبد الرازق، ص ٧٢.

الفلسفة) وجعلها مقسمة لعرض المدارس الفلسفية بأسمائها وما يتعلق بمسائلها قبل أن

ويتضح منهج الفارابي بصفة عامة من خلال مسألة التوفيق بين الفلسفة اليونانية والإسلام، وبصفة خاصة في التوفيق بين آراء الحكيمين أفلاطون وأرسطو، واتبع في ذلك منهجاً موضوعياً –بقدر الإمكان– يقوم على عرض آرائهما عرضاً أميناً ثم مقارنتهما مع بعضهما البعض لاستخلاص النتائج النهائية فيها؛ معتمداً في ذلك على كتبهما مباشرة وإن تعثر في نسبة أحدها مثل كتاب(الألوهية) أو أثولوجيا المنسوب خطأ لأرسطو بينما هو في الحقيقة من تاسوعات أفلوطين؛ لكنه في النهاية اعتمد على ثمانية عشر كتاباً لأرسطو، وأربعاً لأفلاطون وجميعها تعكس الفكر الأصلي للفيلسوفين، وهذا في حد ذاته من أهم القيم الموضوعية التي اتبعها الفارابي[١]

أما التوفيق بين الفلسفة والدين:

فينطلق الفارابي في توفيقه بين الدين والفلسفة من رؤية كلية تعمل على إسقاط الاختلافات الجزئية بينهما، وهو جوهر التوفيق عنده الذي يعتبر منهجاً كلياً وعملية إبداعية أصيلة للفارابي؛ حتى اشتهر بأنه فيلسوف التوفيق الأول في الإسلام، رغم أنه سبقه إلى هذا الأمر أبو يعقوب الكندي(٣٧٧هـ–٩٨٧م)، إلا أن بعض الباحثين يرى أن جهود الكندي في هذا الصدد لا ترقى إلى ما قام به الفارابي[٢]

ولما كان الفارابي يرى في الفلسفة اليونانية – الإغريقية– أعظم ما نقل إلى المسلمين من عظماء الحكمة الإغريقية؛ فإنه يستحيل تضاربهم فيما يقولون مع الإسلام؛ ولهذا عمل على التوفيق بين الإسلام وبين الفلسفة اليونانية؛ فجاء توفيقه عبارة عن ضم ما للإسلام إلى ما للفلسفة في إطار واحد؛ بحيث يبدو

---

(١) من مقدمة المحقق لكتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، الفارابي، تحقيق د. ألبير نصري، ص ٧٧ – ٧٨.
(٢) انظر: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، د. إبراهيم عاتي، ص ٥٤.

أن معنى الفلسفة هو معنى ما جاء في الإسلام في فهمه الخاص لنص الإسلام[١]

وهذا يعني أن الفارابي وجد في الفلسفة اليونانية وما تقوم عليه من منهج عقلي تتناول نفس مباحث ما نزل بالوحي، وأن نفس الموضوعات فيهما ينتهيان إلى نفس النتائج وإن كانا مختلفين في المنهج، إلا أنهما أي الدين والفلسفة حق، وما دام أن الحق لا يضاد الحق بل يؤيده ويشهد له؛ فالفلسفة إذن لا تضاد الإسلام عند الفارابي[٢]

ويلاحظ أن توفيق الفارابي بين الدين والفلسفة كان ذا طابع بسيط يضع في ذهن القارئ أن الفلسفة والدين تعبيران عن معنى واحد رغم ما يبدو بينهما من اختلاف؛ فإذا لم تكن هناك نصوص إسلامية تسعفه لتأييد فكرة ما في موضوع فلسفي؛ فإنه يأخذ برأي الفلسفة فيه تأييداً للإسلام ثم يعمد إلى الشرح والتأويل بحيث يلتقي الرأي الفلسفي مع الدين، وإن كانت هناك مشقة لهذا الالتقاء[٣]

وبالنسبة للتوفيق بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو:

إذا كان أرسطو هو المعلم الأول نظراً لجهوده في جمع وتهذيب ما تفرق من علم المنطق في زمانه، وأقام منه بناءً متماسكاً؛ فإن أبا نصر الفارابي استحق بدوره أن يلقب (بالمعلم الثاني)؛ لما قام به من توفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو، وأيضاً لتأليفه كتب جمع فيه كل ما ترجم من مؤلفات أرسطو إلى اللغة العربية جمعاً منظماً مع التعليق عليها وتوضيح ما اعتراها من غموض وبسطها لتصبح في متناول أفهام المسلمين؛ فكان هذا الجمع العبقري من الفارابي لكتب أرسطو على تلك الصورة سبباً في لقبه بالمعلم الثاني لقباً خالصاً له؛ إذ اشتهر بتجرده للتأمل الفلسفي في كتب الحكيمين بسكون وإقبال بكليته

---

(١) الفارابي الموفق والشارح، د. محمد البهي، ص ٦، ط١، (القاهرة/مكتبة وهبة /١٤٠١ه ١٩٨١م)
(٢) راجع الفكر الفلسفي في الإسلام، د. نجاح محمود الغنيمي، ص ٦٢ (القاهرة / دار المنار/ د. ت)
(٣) انظر: الفارابي الموفق والشارح، ص ٧.

على تعلم علوم الحكمة ومعالجتها حتى قيل ما من فكرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية إلا ولها جذور عند الفارابي[١]

ولقد خصص لبيان التوافق وعدم الاختلاف بينهما كتابه الشهير (الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس) وقسمه عدة أقسام عرض فيها لمعنى الفلسفة وما يتفرع عنها من مسائل وكيفية التدرج فيها وترتيب العلوم المترتبة عليها، ثم كان القسم الثاني خاصاً بأفلاطون وفلسفته، وأما القسم الثالث فتناول فيه تلخيص مذهب أرسطو بتحليل كتبه وغاياتها؛ فأدرك بكتاب التوفيق بين رأيي الحكيمين إدراكاً واسعاً أوجه الاتفاق والاختلاف في المنهج والعبارة اللغوية والسيرة العملية لكل منهما؛ ليخرج بعدها مؤكداً على وحدة مذهبهما الفلسفي، وأن كلاً منهما منتهياً إلى نفس النتائج التي ينتهي إليها الآخر، وأنه لا يوجد خلاف حقيقي بينهما، وإن كان ثمة خلاف فإنه في المظهر لا في الجوهر، وفي الأسلوب وطريقة التعبير وليس في موضوع التفكير وانتهى إلى أن كلاً من أفلاطون وأرسطو مفكراً مبتكراً مستقلاً[٢]

ولذلك وصف البارون كارادي فو الفارابي في توفيقه السابق بين الحكيمين بأنه قد تجاوز الفوارق التي تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض[٣]

وهكذا، إذا كانت فلسفة الفارابي قد قامت أصلاً على التوفيق بين الدين والفلسفة من ناحية، وبين أفلاطون وأرسطو من ناحية أخرى؛ إلا أن هذا لا يعني أنه لم يطلع على غيرهما من الترجمات العربية لبعض كتب الفلسفة اليونانية فاطلع أيضاً على تاسوعات أفلوطين، ونظريته حول العقول العشرة أو فكرة الفيض، ولا شك أن الفارابي في اطلاعه على كل ذلك، قد ميز بينها، واستفاد منها جميعا حتى كان لها تأثيراً بصورة ما على فلسفته ومحاولته تكوين صورة خاصة به وشاملة في نفس الوقت لكل الموضوعات الفلسفية.

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. على سامي النشار، ص ١١١ ط ٩، بتصرف (القاهرة – دار المعارف – د.ت) ؛ وكذا، الفارابي، د. مصطفى غالب، ص ١٧.

(٢) انظر في ذلك، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٤١.

(٣) راجع ما كتبه عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية، نقلاً عن تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٤١ هامش رقم ٤.

وهذا ما سنتعرض له في تناولنا لمسألة النفس وما يتعلق بها من مسائل في الصفحات القادمة.

الخلاصة

ونخلص مما سبق إلى الآتي:

أولاً: تردد المؤرخون في أصل الفارابي ونسبته إلى فاراب الترك، إو فارياب الفرس وكان للباحثة في ذلك رأي، بعد استعراض الآراء المختلفة أنه تركي الأصل، نشأ في منطقة تجمع الفرس والترك آنذاك على حد سواء، وأن موطنه الآن هو جمهورية كازاخستان الحالية بالجزء الجنوبي الغربي من آسيا الوسطى.

ثانياً: كان للأسفار المتعددة التي قام بها الفارابي أثرها الواضح في تنوع مصادر ثقافته، وتكوين شخصيته العلمية.

ثالثا: كان للفارابي مؤلفات كثيرة تربو عن سبعين مؤلفاً بين شروح وتعليقات ومداخل والكتب الكبيرة فيها محدودة، وقد ألف معظمها في فترة الانتقال من بغداد إلى دمشق، وهي فترة النضوج لديه، إلا أن كثيراً منها لم يحظ بالانتشار لوقوعه في رقاع منثورة وكراريس متفرقة.

رابعاً: يعد الفارابي أول من حمل لواء المنطق الأرسطي تاماً ومنظماً إلى المسلمين في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، منبهة على ما أهمله من كان قبله من صناعة التحليل ولذلك وضع المنطق في مقدمة تصنيفه العلوم؛ باعتباره أداة للتفكير، وقانوناً للتعبير بلغة العقل الإنساني والسير فيه من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها، أي من الكلمة إلى القياس.

خامساً: اهتم الفارابي اهتماماً كبيراً بالمنهج وضرورته قبل الإدلاء برأيه في أية مسألة فلسفية أو علمية؛ فكان حريصاً على وضع منهج يصل من خلاله إلى نتائج سليمة في معالجة فلسفته؛ فاستخدم أكثر من منهج بحسب ما تقتضيه طبيعة كل علم؛ بل وكل مسألة

الفصل الأول

المؤثرات الفلسفية في النفس وطبيعتها عند الفارابي

تمهيد:

بعد أن انتهينا من بيان أصل الفارابي ونشأته وثقافته ومنهجه الفلسفي، نبدأ في الصفحات الآتية دراسة النفس دراسة تحليلية عند المعلم الثاني ببيان أثر منهجه التوفيقي بين أفلاطون وأرسطو على مفهوم النفس عنده.

ولذلك قسمت هذا الفصل إلى مبحثين

المبحث الأول: النفس عند الحكيمين أفلاطون وأرسطو

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: النفس عند أفلاطون

المطلب الثاني: النفس عند أرسطو

المبحث الثاني: النفس وطبيعتها وقواها عند الفارابي

وفيه مطلبان

المطلب الأول: تعريف النفس وطبيعتها عند الفارابي

المطلب الثاني: قوى النفس عند الفارابي

المبحث الأول

النفس عند الحكيمين أفلاطون وأرسطو

تمهيد:

لما كان الفارابي فيلسوف التوفيق الأول في الإسلام، وفي زمنه أحصيت كتب أرسطو أو المنسوبة إلى أرسطو، وصارت تفسر وتشرح باللغة العربية على طريقته، ورؤيته في انتهاء الحكمة العميقة عند أفلاطون وأرسطو؛ وما يشاع عن الفارابي أنه تأثر بهما تأثراً شديداً جعله لا ينزع إلى النقد بقدر إشباع رغبته في تحصيل صورة شاملة للمذاهب الفلسفية المتعددة، وأن التوفيق بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو هو منطلقه الفلسفي وجوهر فلسفته؛ فقد آثرت أن أعرض مفهوم النفس وطبيعتها لدى الحكيمين أولاً قبل عرضها عند الفارابي؛ لبيان مدى تأثره بمذهبهما فيها وما انفرد به دونهما.

المطلب الأول

النفس وطبيعتها عند أفلاطون

بداية، يرى أفلاطون أن النفوس البشرية كانت أصلاً في عالم السماء تتبع الكواكب لتطل على عالم المثل، ولما عجزت عن اللحاق بنفوس الكواكب وبلوغ قبة السماء؛ هبطت من علوها وحلت في الأبدان البشرية؛ فكان هبوطها إلى الأبدان سجناً عقوبة لها على عجزها في قيادة عقلها، ورعونتها وعدم قدرتها على مسايرة ركب الآلهة ومعاينة المثل في العالم السماوي[١]

ومن ثم يبنى أفلاطون رأيه في النفس على نظريته الشهيرة (عالم المثل)[٢] التى عممها على كل الوجود وجعلها الوجود الحقيقي ،ولم يخرج عنها حتى

---

(١) انظر، الفلسفة اليونانية -تاريخها ومشكلاتها، د. أميرة حلمي مطر،ص١٩٢،طبعة جديدة (القاهرة-دار قباء-١٩٩٨م)؛ وكذا مقدمة محقق كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، أفلاطون وأرسطو، لأبي نصر الفارابي د. ألبير نصري نادر، ص١١ط٢(بيروت-دار المشرق والمطبعة الكاثوليكية-د. ت)

(٢) عالم المثل: كلمة المثل تعني عند أفلاطون الصورة المرئية الأولى، ثم أصبح معناها الصورة بوجه عام، وهي أيضا عنده؛ اسم للشيء الواحد الكامل الخالص الخالد في ذاته، وفكرة المثل؛ هي نقطة الابتداء التي يبحث منها في كل شيء ليضمن السداد في الجانبين العملي والنظري، بل كان يبحث عنها لتكون له نوعاً من الدين؛ فقد عدها أفلاطون إلهية؛ والصور على أية حال عنده، هي أصل العالم الظاهر ولا يمكن تفسيره عند

الفضائل والتصورات الأخلاقية، فهي مثل خالدة مطلقة لا تتعدد ولا تتغير رغم تغير تطبيقاتها، ومعرفة المثل في نظر أفلاطون ليست في متناول أي إنسان؛ وإنما وقف على الصفوة ومنهم الفلاسفة الذين وصفهم بأنقى النفوس أو النفوس الطاهرة[١]

تعريف أفلاطون للنفس: لما تعامل أفلاطون مع النفس بناء على أصلها السماوي، فجعلها جوهراً روحياً خالصاً في حقيقة الأمر وإن لحقها التشويه بسبب اتصالها بالبدن، ولذلك عرفها بأنها: "العنصر الجوهري في الإنسان، وأنها ذات مستقلة، ولا يدخل البدن في تعريفها ولا يعد جزءاً من ماهيتها" [٢]

طبيعتها وصفاتها وصلتها بالبدن:

لما كانت النفس أصلها جوهر سماوي؛ فهي إذن جوهر بسيط غير مركب، ولما كانت من عالم المثل؛ فهي أزلية، خالدة قدم عالم المثل ولا تفنى ولا تتغير، وتحيط علما بما يماثلها ويجانسها في هذا العالم، والأهم من ذلك أنها متقدمة في الوجود على الجسم أو البدن؛ لأنها المبدأ الذي تفيض عليه الحياة وهي التي تحركه وتدبره وتعتني بأمره[٣]

وقد وُصف تعريف أفلاطون السابق للنفس بأنه غامض متردد ؛ لأنه يقدم صوراً متباينة عن ماهية النفس في مؤلفاته المختلفة، ففي محاورة (تيماوس) تبدو (حادثة)، بينما في المحاورات الأخرى مثل (فيدون) يذكر أنها كانت تعيش في العالم العقلي في السماء تشاهد المثل الخالدة للجمال والخير في ذاتها، ولكنها فقدت توازنها وسقطت في أجسام البشر، وما تنفك تسعى بعد ذلك للرجوع إلى حياتها الأولى وهي بهذا الحال (أزلية خالدة)، أي تارة

أفلاطون إلا بها؛ بل ولا تسمى الأشياء في الكون إلا تبعاً لها. راجع في ذلك، الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية، فؤاد كامل وآخرين، ص٥٦.

(١) انظر الفلسفة اليونانية-تاريخها ومشكلاتها، د. أمير، حلمي مطر، ص١٦٥ وما بعدها.

(٢) في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، د. محمود قاسم ص٣٢،ط٣(القاهرة/الأنجلو المصرية/٢٠٠٢م)

(٣) انظر محاورة فيدون ضمن محاورات أفلاطون ص٢٠٩، ترجمة د. زكي نجيب محمود،(القاهرة-لجنة التأليف والترجمة والنشر-١٩٣٧م)، انظر، تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص١٠٩، (القاهرة-مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر-١٣٥٥-١٩٣٦.

حادثة، وتارة أزلية خالدة ، وفي علاقتها بالبدن تارة متميزة عنه كل التمايز لأنها الإنسان في الحقيقة، وفي نفس الوقت على اتصال وثيق به وإن كان على صورة عراك دائم، حتى لا يجلب عليها الآلام والشرور بميوله وأهوائه، وتجد في الخلاص منه، وبينهما تفاعل على الدوام "ولكن كيف يتم هذا التفاعل ويلتقي الجسم بالنفس ويؤثر كل منهما في الآخر؟ هذا لم يجب عليه أفلاطون" أو على حد تعبير يوسف كرم" الخيال هو الذي طغى هنا على المنطق"(١)

ومن جهة أخرى لما كانت النفس نقطة اتصال بين عالم الخلود(المثل) وعالم الحدوث والتغير(الحس)؛ فليس في استطاعة إنسان أن يعرف حقيقة جوهرها مادام سجين البدن، بل الإله وحده هو الذي يستطيع معرفة جوهر النفس لأنه خالقها؛ حتى آراءه هو نفسه يرى أنها لا تفسر حقيقتها تفسيرا كافيا، ولم يزد عن كونه من المرجح أن تكون النفس جوهراً روحياً وغاية ما يمكن أن يحكيه الإنسان عن نفسه هو أن يحيك عنها الأساطير(٢)

ويلاحظ في علاقتها بالبدن، عدم دخوله في ما هيتها، فهي عنصر جوهري، مستقل ولا تحل فيه إلا بسبب، فتصير بالنسبة للجسم مثل الربان في السفينة، يقودها ويدبر أمرها وسط الزوابع والعواصف حتى يصل بها إلى غايتها، وهي ليست من حقيقته أو جوهره، والنفس كذلك مع الجسم رغم أنها ليست من حقيقته أو جوهره، بل لكل منهما كيانه المستقل، مع أن الإنسان مركب من جوهرين إلا أن لكل منهما طبيعته وكيانه الخاص المخالف للآخر(٣)

قوى النفس عند أفلاطون:

في محاورة الجمهورية؛ وبناء على رأيه في طبيعة النفس وعلاقتها بالبدن؛ وأنها ذات طبيعة مزدوجة، تنطوي على صراع مصدره اختلاف مكوناتها؛

---

(١) انظر الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ص ١٧٧؛ في الفلسفة الإسلامية- منهج وتطبيقه، د. إبراهيم بيومي مدكور

١٧٢؛ الفلسفة اليونانية، ص٩٣.

(٢) راجع: في النفس والعقل ،ص٣٥.

(٣) راجع في النفس والعقل ص٣٥؛ وكذا في نفس المعنى التراث الفلسفي عند علماء المسلمين، د. محمد شحاته

ربيع، ص ٧١(الاسكندرية/دار المعرفة/١٩٩٣م)

يجعل أفلاطون النفس البشرية ثلاثة أنواع أو ثلاث قوى لكل منها محل معين في الجسم، ويميز فيها جزءاً ناطقاً، وجزءاً غير ناطق، للتعبير عن الصراع بين الشهوة الحسية الناتجة عن الاتصال بالجسم، وبين طبيعتها الأولى الروحية في عالم المثل القائمة على العقل، وصعوبة التوفيق بينهما، وبنفس القدر صعوبة التوفيق بين القوى الثلاث وهي، القوة الشهوية والقوة الغضبية والقوة العاقلة، ويجعل العقل الذي يميل للخير، في مقابل قوة الشهوة التي تسعى دائما إلى إرضاء الحاجات المادية، وبينهما القوة الوسيطة التي قد تنحاز إلى أحد الطرفين وهي الحماسة أو الغضب[١]

مصير النفس بعد فناء البدن:

كما عني أفلاطون بتفسير طبيعة النفس على نحو مجرد؛ فقد عني أيضا عناية فائقة بمصيرها؛ ولما كان خلاصها في الدنيا مرهون بطهارتها من البدن وشهواته، وحسن قيادة العقل لها، فإنه كذلك كان حريصا على مصيرها بعد موت البدن وانحلاله، ؛ فيذكر في محاورة فيدون أن النفس إذا تطهرت من علاقتها بالجسد، مالت إلى ما يشابه طبيعتها من الموجودات الخالدة اللاحسية، أما التي انقادت للجسد وتعلقت به وبشهواته؛ فإنها تظل بعد الموت مادية كثيفة متعلقة به، فتولد من جديد في جسم آخر يوافق ميولها المادية وتعيش حياة الحس والمادة، ويؤذن لهذا النوع من الأرواح أن يتقمص حيوانا وديع الطبائع أو خبيثا خسيسا بحسب ممارسته الفضيلة أو عدمها[٢]

ولذلك يكرر حديثه عن التناسخ[٣]، في محاورات كثيرة، غير أنه يؤكد من جهة أخرى خلود النفس، ويقدم على ذلك أدلة عقلية تثبت خلودها؛ بل وسبقها على البدن قبل الحلول فيه كما في محاورة فيدون.

---

(١) انظر: الفلسفة اليونانية-تاريخها ومشكلاتها، ص١٩٣ونفس المعنى، مقدمة التوفيق بين الحكيمين، ص١٢.

(١) انظر، الفلسفة اليونانية، د. أميرة حلمي مطر، ص١٩٤.

(٣) التناسخ: تناسخ الشيئين أي نسخ أحدهما الآخر، والتناسخ المقصود هنا هو انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر من غير تخلل زمانبين تعلقها بالأول وتعلقها بالثاني، والتناسخ عقيدة شاعت بين الهنود وغيرهم من الأمم القديمة، مؤداها أن روح الميت تنتقل إلى أعلى موجود أو أدنى لتنعم أو تعذب جزاء سلوكها، ومعنى ذلك أن النفس واحدة تتناسخها أبدان مختلفة إنسانية كانت أو حيوانية أو نباتية، والغرض من هذا التناسخ

الدليل الأول:

يعتمد على فكرة تعاقب الأضداد، فمن الصغير يخرج الكبير، ومن الضعيف يولد القوي، وهذا ما ينطبق بدوره على الحياة والموت وتستمر دورة الحياة.

والدليل الثاني:

يعتمد على نظريته في التذكر، الذي يفترض وجود النفس وجوداً سابقاً قبل وجودها بالجسم، ويترتب على ذلك أنها تظل موجودة بعد مفارقتها له؛ وفقا لقانون توالي الأضداد السابق.

والدليل الثالث:

فيتلخص في أنه ما دامت النفس تدرك المثل العقلية الخالدة، فطبيعتها كفكرة خفية لا يجوز عليها التحلل والفساد بينما ذلك للجسم المتغير المرئي،" فالروح شبيهة بالإلهي الخالد ... تصور القداسة والخلود وتستعصي على الفساد... إن الروح بعد الموت تتجمع في نفسها وترتفع عن الجسد وتتخلص من أدران الناس وسخفهم لتعيش مع الآلهة للأبد" (١)

ويسمى هذا الدليل بدليل الشبيه، أو موضوعات النفس، من حيث إدراكها للمثل غير المرئية وهي عند أفلاطون مثل خالدة، فوجب أن تكون النفس شبيهة بها من حيث الطبيعة والمصير؛ فالنفس إذن بسيطة واحدة معقولة وخالدة(٢)

والخلاصة:

أن طبيعة النفس عند أفلاطون جاءت مترددة بين جوهر روحي من عالم المثل قبل اتصالها بالبدن، ومثلها مثل سائر الموجودات الروحانية لا صلة لها بالحواس، ولا تخضع للتحقق بالتجربة ولها كافة المعاني المجردة التي تناسب

امتحان النفس حتى تكتسب ما ينقصها من الكمال وتصبح مجردة من التعلق بالأبدان وشهواتها(بتصرف من المعجم الفلسفي، جميل صليبا،ص٣٤٦/١)

(١) انظر محاورات أفلاطون، مقدمة (فيدون) ترجمة وتقديم د. زكي نجيب محمود ص١٤٦ومابعدها ،(القاهرة/ الهيئة العامة

للكتاب /منتدى مكتبة الاسكندرية /منشورات مكتبة الأسرة/٢٠٠١م) وفي نفس المعنى، انظر، موسوعة الفلسفة، د. عبد

الرحمن بدوي، ص١٧٥/١، وعن قوله بالتناسخ بالتفصيل يرجى الرجوع إلى تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون،

د. محمد عل أبو ريان ص ٢٠١(الاسكندرية/دار المعرفة الجامعية/١٩٩٠م)

(٢) انظر تاريخ الفكر الفلسفي، ج ١ من طاليس إلى أفلاطون، د. أبو ريان،ص١٩٥

جوهرها الروحي، وكانت قبل تجسدها متحدة بالصور الإلهية، كما أنها جوهر مغاير لطبيعة الجسم، ومستقلة عنه استقلال تاما ولا تعد جزءا من ماهيته ، وتارة بأنها مبدأ الحياه والحركة، للجسم وتدبر حركته بمقتضى تلك الحكمة التي اكتسبتها من عالمها العقلي وقد ساق أفلاطون في تلك المعاني براهين عديدة تدل على خلودها وفناء البدن.

المطلب الثاني

النفس وطبيعتها عند أرسطو

لعل تردد أفلاطون على النحو السابق في طبيعة النفس هو ما حدا بأرسطو أن يخالف أستاذه؛ ويضع كتاباً (في النفس) على ثلاثة مقالات؛ اعتبر به رائداً لعلم النفس بالمعنى الحديث إذ بحث فيه القوى النفسية للإنسان وطبيعة كل منها وما به تميزه عن سائر الأنواع الحيوانية، وهو ليس بهذه الأهمية الفلسفية فقط بل بالقدر نفسه في مجال علم النفس إذ اعتبر على مدار تاريخ هذا العلم من أهم المؤلفات في مجاله حتى القرن التاسع عشر الميلادي؛ لأنه بسط فيه المنهج الواجب اتباعه في علم النفس، كما يعرض فيه خلاصة مذهبه العام في المادة والصورة، إلى جانب أنه يعد البحث في النفس من مباحث العلم الطبيعي[١]

ولذلك يعد مذهب أرسطو في النفس رد فعل على ما جاء فيها عند السابقين عليه عامة وأستاذه أفلاطون خاصة، وكما أسس أفلاطون رأيه في النفس على نظرته الخاصة للوجود الحقيقي ممثلاً في عالم المثل، فقد خالفه أرسطو في ذلك وأنكر هذا العالم العقلي، فضلاً أن يكون مصدرا للنفس، وأسس بدوره مذهبه فيها على أساس من نظرته الخاصة للوجود، وأنه يتركب من مادة وصورة –هيولى–، وعلى الارتباط الوثيق بينهما ، وأيضاً تقسيم الوجود إلى وجود بالفعل ووجود بالقوة ، على أساس أن الوجود بالفعل، مقدم على الوجود

---

(١) كتاب النفس، أرسطوطاليس تحقيق، د. أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي، تصدير ودراسة مصطفى النشار، ط٢ (القاهرة/ المركز القومي للترجمة والنشر /٢٠١٥م)

بالصورة؛ مما يعني سبق المادة علي الصورة، أو سبق البدن على النفس ، فخالف أفلاطون في اعتباره النفس جوهر مستقل عن البدن، وصفة خارجة عنه تهبط عليه من عالم المثل لتخلع عليه الحياة، كما عاب عليه عدم ثقته بعالم الحس، وعدم اعتداده به كلية، بينما في الوقت نفسه يمنح ثقته لعالم غيبي هو عالم المثل مفارق ويقيم منه مصدراً للوجود الدائم الخالد الكامل[١]

طبيعة النفس وتعريفها عند أرسطو:

يؤسس أرسطو تعريفه للنفس بناءً على تحديد طبيعتها وعلاقتها بالبدن؛ فيبدأ ذلك ببيان العلاقة بينها وبين البدن؛ وأيضاً بتحديد أنواع الموجودات، وأن منها ما نسميه (بالجوهر)[٢]، وأول ما يقال عليه جوهر هو الهيولى[٣] أو المادة الأولى، وهي ما ليست في ذاتها شيئاً معيناً، وثاني ما يقال عليه جوهر هي الصورة أو الهيئة التي بمقتضاها تتشخص الهيولى، ويقال ثالثاً على المركب منهما– أي من الصورة والهيولى[٤]

كما عمم معنى الجوهر على الأجسام كلها ومن بينها الأجسام الطبيعية، التي اعتبرها مبادئ لغيرها من الموجودات، التي منها ما بها حياة، وبعضها لا حياة فيه.

---

(١) راجع الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، د. محمد عبد الرحمن بيصار، ص١٢٠(بيروت/ دار الكتاب اللبناني/ ١٩٧٣م)

(٢) الجوهر: هو أصل المركبات، ويطلق عند الفلاسفة على معان منها: الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً، ويقابله العرض. ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها. ومنها الماهية التي إذا وجدت في الأعيان وكانت لا في موضوع. ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه. والخلاصة أن الجوهر هو الموجود لا في موضوع ويقابله العرض؛ فإن كان الجوهر حالاً في جوهر آخر كان صورة إما جسمية وإما نوعية، وإن كان محلاً لجوهر آخر كان هيولى وإن كان مركباً منهما كان جسماً، وإن لم يكن كذلك كان نفساً أو عقلاً. المعجم الفلسفي، ص ١/٤٢٤.

(٣) الهيولى : لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل لصورتين الجسمية والنوعية، وهي عند القدماء أربعة أقسام: الأولى جوهر غير جسم والثانية جسم قام به صورة، والثالثة الأجسام مع الصورة النوعية كالخشب لصورة السرير، والرابعة أن يكون الجسم محلاً للصورة كالأعضاء لصورة البدن. وجملة القول أن الهيولى الأولى جزء الجسم والثانية نفس الجسم وأما الثالثة والرابعة فالجسم جزء لهما. والهيولى مرادفة للمادة والفرق بينهما أن المادة تقال لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره، في حين أن الهيولى على الإطلاق هي المادة الأولى. انظر: المعجم الفلسفي، ص ٢/٥٣٦.

(٤) راجع كتاب النفس لأرسطوطاليس ص٤.

وبناءً عليه؛ فإن كل جسم طبيعي ذو حياة هو عند أرسطو جوهر، لأنه مركب من الهيولى والصورة"

وفي تفريقه الواضح بين طبيعة كل من النفس والجسم؛ فإن الجسم ليس هو النفس؛ لأن الجسم(الحي) ليس صفة لشخص، بل الأولى أنه هو نفسه حامل للصورة ومادتها[١]

فليست النفس إذن هي التي تخلع الحياة على الجسد، ولكنها لا تفعل سوى أن تخرج هذه الحياة من القوة إلى الفعل، أي هي التي تجعلها ظاهرة بعد أن كانت خفية كامنة [٢]

وعلى هذا الأساس السابق من العلاقة بين النفس والبدن وجوهرية النفس وجوهرية الجسم وجوهرية كل ما تركب منهما؛ عرف أرسطو النفس في كتابه المسمى بنفس الاسم بأنها:

" كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة "، ويعني بآلي أي جسم ذي أعضاء، ولكل عضو وظيفته.

وعرفها تعريفاً آخراً بأنها: "ما به نحيى ونحس ونتنقل في المكان" [٣]

ويقصد بالكمال الأول حصول القوة أو الاستعداد في الكائن الحي، ولا تؤدي النفس وظائفها باستمرار بل يتوقف بعضها على بعض كما في حال النوم، وأما الكمال الثاني، فهو حصول القوة بالفعل وتحققها باستمرار، وبهذا المعنى كانت النفس كمال أول مادامت لا تمارس قوتها بالفعل على نحو دائم على الكائن الحي[٤]

إطلاقات النفس على الوجود:

بما أن النفس عند أرسطو ليست هي الجسم، وأن نسبتها إليه كنسبة الإحساس بأكمله إلى الجسم الحاس بأكمله؛ فقد توسع أرسطو في إطلاق لفظ النفس وجعله عاماً وشاملاً ليشمل كل ما فيه حياة ولو بالقوة من الموجودات، وفرق

---

(٥) المصدر نفسه، ص٤٢.
(٢) انظر، في النفس والعقل، د. محمود قاسم ص١٧٠.
(٣) النفس، ك٢ص ٤٢-ت٣٤٣حقيق، د. أحمد فؤاد الأهواني، المصدر السابق ص٤٩.
(٤) انظر، مع الفلسفة اليونانية، د. محمد عبد الرحمن مرحبا، ص١٨٧، ط٣ (بيروت/دار عويدات/١٩٨٨م)

بين ما هو متنفس بالحياة وما هو غير متنفس بها- أي الموسوم بوجود النفس فيه-؛ فإنه يكفي أن يتحقق معنى واحد من معاني الحياة الكثيرة من عقل أو إحساس أو حركة وسكون في المكان[١] لنحكم بوجود النفس في أي شيء، وعلى ذلك اعتبر أرسطو أن أي محاولة لتصور الإنسان بصورة أو نفس فقط دون مادة البدن فهي عنده محاولة مستحيلة، لأننا لا نستطيع تصور إنسان(بدن ونفس) إلا في لحم وعظم، وكذا سائر الموجودات الطبيعية لا فكاك لها عن المادة التي تلائمها.

فالنفس للجسم الحي بمثابة الصورة، ولما كانت النفس ضمن سلسلة الوجود فإنها بالطبع ينطبق عليها هذا المفهوم ولذا ذهب إلى أن الإنسان عنده جوهر واحد كالتمثال تماما، الجسم مادته، والنفس صورته، ولا يمكن فصل الصورة عن الجسد إلا بتحطيم التمثال نفسه[٢]

ويلاحظ أن أرسطو حينما عرف النفس في التعريف الأول ؛ ككمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة؛ فقد عني به أن النفس صورة الجسم الجوهرية، وفعله الأول كما أن قوة الإبصار صورة الحدقة، وقصد بالأفعال الثانية، كل ما يصدر عن الجسم من حركة وظيفية حاصلة في أجزائه بفضل النفس، وأما التعريف الثاني، فيقصد به كل ما يصدر عن النفس من معلولات تتناسب وطبيعة مادتها التي تصورها وهي الجسم ،لذلك كان هذا التعريف محددا للنفس فيما فيه حس وانتقال في الحياه(نحيى-نحس و...)؛ فالنفس عنده مبدأ لحياة الجسم بجميع آلاته أو أعضائه متى وجدت هذه الأعضاء كلها أو بعضها[٣]

قوى النفس عند أرسطو:

لما كانت النفس لفظ عام وشامل لكل ما هو حي، وبها يتميز عما هو غير حي؛ فإن النفس ليست خاصة بالإنسان وحده، ومن ثم فلها مراتب وقوى

---

(١) انظر، ك ٢ هامش ص٤٤ د. الأهواني ؛ وص٤٥ من نفس الكتاب.

(٣) النفس، ك٢، ص٤٥.

(١) راجع في ذلك السماع الطبيعي ، أرسطو،مجلد٢ـفصل١ ،ومجلد٢ فصل ٢ ،نقلا عن الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٢٠٢.

تتصاعد في نظام تدريجي يبدأ بالأبسط؛ فالبسيط فالأقل بساطة إلى الأكثر تعقيداً؛ بحيث تشمل المراتب العليا والدنيا من الوجود على حد سواء[١]

وفي هذا السياق؛ يحدد أرسطو أيضا للنفس قوى متعددة، هي ما به نحيا ونحس ونفكر، وهي موجودة في كل الكائنات ولكن ليست على صورة واحدة، فبعضها ليس فيه إلا بعض القوة، وبعضها ليست فيه إلا قوة واحدة، وبعضها فيه كلها، وجمعها في القوة الغاذية، والقوة النزوعية، والقوة الحساسة، والقوي المحركة، والقوة المفكرة، وصورها على النحو التالي: " ليس في النبات إلا القوة الغاذية فقط، وفي بعض الكائنات هذه القوة، وكذلك قوة الحس؛ وإذا كانت عندها قوة الحس فعندها كذلك القوة النزوعية؛ لأن النزوع يشمل الشهوة والغضب والإرادة، ولكن الحيوانات عندها جميعاً احدى الحواس على الأقل...وعند بعض الحيوان أيضاً قوة الحركة، وعند بعضها الآخر قوة التفكير والعقل كالإنسان ....وهو العدد الأقل في الحيوان لأنه يوجد فيه قوة الاستدلال والتفكير"[٢]

مصير النفس عند أرسطو:

لما كانت النفس لا توجد عند أرسطو بغير البدن أو الجسم ولا تسمى نفساً إلا لتعلقها به على نحو من الحياة، واحتياجها إليه، وليس على النحو الذي ذهب إليه الأقدمون من فيثاغوريين وأفلاطون وغيرهم من أنها موجودة بغير إضافة إليه أو تحديد لها ينبع من صفته الحسية، ولما كانت النفس كذلك لا يمكن أن تحل في بدن حيوان ولا تتعاقب في أبدان أفراد مختلفين؛ فهو يرفض حصول التناسخ كما عند أفلاطون.

وعلى ذلك فان طبيعة النفس ووجودها عنده؛ ليست بجوهر مستقل عن الجسم، بل مشروط و متوقف وتابع للجسم في وجوده وعدمه، بحيث لا وجود للنفس وجودا مستقلاً فهي توجد وتحيا بوجوده وتموت وتفنى بفنائه فالإنسان جوهر

---

(٢) انظر، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د. محمد مرحبا، ص١٨٠

(٢) النفس، ك ٢، ص ٥١ مثلاً، وللتوسع والتفصيل في قوى النفس عند أرسطو يرجى الرجوع إلى نفس المصدر من ص٤٩ وما بعدها.

واحد كالتمثال تماما، الجسم مادته، والنفس صورته، ولا يمكن فصل الصورة عن الجسد إلا بتحطيم التمثال نفسه؛ ومن ثم فالنفس تفنى بفناء الجسم ولا بقاء لها دونه أو بعده[١]

الخلاصة:

ونخلص مما سبق إلى إن مفهوم النفس في فلسفة الحكيمين، أفلاطون وأرسطو، جاء متردداً بين جوهر روحي من عالم سماوي، والجسم سجن له يفنى هو وتبقى هي خالدة بصورة تتوافق مع أفعالها منذ نزولها إلى عالم الحس، فتنتهي إلى صورة من التناسخ كما عند أفلاطون، وبين كونها كمال للجسم تابع له في الحسية ولا يمكن الفصل بينهما إلا بفنائهما معاً كما عند أرسطو. وكأن مذهبه فيها موجهاً أصلاً للرد على أستاذه؛ فنص صراحة على أنه يختلف عما ذهب إليه أفلاطون من أن النفس هي الجوهر الحقيقي في الإنسان، وأنها ذات مستقلة تهبط من عالم المثل، وخارجة عن الجسم، فقرر دون لبس أو غموض أنها صفة ذاتية في البدن توجد فيه بالقوة، على هيئة استعداد كامن؛ وهذا بالطبع مفهوم مادي للنفس خلعه عليها ارتباطها بالبدن، فتعمل ما يعطيه حياته ولكن بأعضائه هو؛ ومن ثم فالارتباط بينهما عنده ارتباط في الحياة والفناء على حد سواء.

يتبقى لدينا النفس وكل ما يتعلق بها من ماهية وقوى ووجود ومصير عند الموفق أبي نصر الفارابي ومدى توافقه مع الفيلسوفين وتأثره بما جاء عندهما فيها.

وهذا ما نتناوله بالتفصيل الآن:

---

(١) انظر، النفس، ك٢، ص٤٥.

المبحث الثاني

النفس وطبيعتها وقواها عند الفارابي

تمهيد:

إذا كان أرسطو قد وُصف بأنه الجد البعيد لعلم النفس بمعناه الحديث؛ لأنه درس وظائفها وخواصها على نحو لم يسبق إليه بدعوته لوجوب الاعتماد على ملاحظة الأمور الحسية والواقعية[١]؛ فإن أبا نصر الفارابي يعتبر أول من حدد معالم علم النفس في الإسلام؛ بما حازته النفس الإنسانية عنده من اهتمام جعل لها اتصالاً وثيقاً بشتى المسائل الفلسفية الطبيعية، وما وراء الطبيعية – الميتافيزيقية– بل والسياسية والأخلاقية، وأيضاً لأنه أول من كتب من الفلاسفة المسلمين مقولة في (علم النفس الاجتماعي) وكذلك كتاب مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة، الذي فصل فيه القول في أسباب المنامات، وميز فيه بين تفسير الأحلام وطبيعتها وأسبابها[٢]

وبناءً على ذلك؛ قسمت هذا المبحث الى مطلبين:

المطلب الأول: النفس وطبيعتها عند الفارابي

المطلب الثاني: قوى النفس عند الفارابي

المطلب الأول

النفس وطبيعتها عند الفارابي

تعريف النفس:

بداية ينبغي الإشارة إلى أن الفارابي لم يطل الوقوف أمام تعريف النفس، ولم يفصل فيها القول، ولم يحدًها بالمعنى المعلوم للحد؛ ببيان الوصف المحيط بلفظها والتحليل التام له؛ وإنما غاية ما فعله أنه عرفها مرة واحدة في رسالة

---

(١))انظر، تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم،ص١٩٨. وكذا راجع في النفس والعقل فلاسفه الاسلام، دكتور محمود قاسم ص٦٦.

(٢) راجع في ذلك، في الفلسفة الإسلامية-منهج وتطبيقه، د. إبراهيم بيومي مدكور ص١/١٢٩.

المسائل الفلسفية وأورده منسوباً صراحة إلى أرسطو قائلاً "حد أرسطو النفس فقال: إنه كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"[١]، [٢] دون تعليق على التعريف من بعيد أو من قريب بموافقة له أو نقد؛ حتى قيل: إن الفارابي أورد هذا التعريف وكان بصدد الإجابة على سؤال وجه إليه عن تعريف أرسطو للنفس، وليس عن تعريف الفارابي نفسه لها، ومن طبيعة الجواب نستطيع أن نتبين طبيعة السؤال[٣]

وأياَ ما كان الأمر؛ فإن مجرد إيراد الفارابي لتعريف أرسطو السابق للنفس في رسالته المذكورة دون تعليق؛ فإن ذلك في رأيي يعد قبولاً ورضاءً منه للتعريف على صورته الأرسطية.

أما مضمون التعريف وغايته التي أرادها أرسطو من ورائه، خاصة ما يتعلق بطبيعة النفس وماهيتها، وعلاقتها بالبدن؛ فكان لأبي نصر منها شأناً آخراً عند الفارابي.

طبيعة النفس عند الفارابي:

طبيعة[٤] الشيء اي ماهيته، وهي مجموع ما يتميز به عن غيره من خواصه النوعية.

وبالنسبة لطبيعة النفس، فالمقصود ما به قوامها وما تكون عليه في أصل الخلقة عند الفارابي؛ فإنها تتعلق بما أوردته من تعريف لها عند أرسطو، ولقد أشرت آنفاَ إلى ما أورده الفارابي من تعريف أرسطو للنفس بأنها: "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة".

ومما لا شك فيه أن هذا التعريف يعكس وجهة نظر خاصة بصاحبه – أرسطو–حدد به طبيعة النفس التي كمفهوم مخالف عن من سبقه من الفلاسفة وخاصة أفلاطون.

---

(١) المسائل الفلسفية والأجوبة عليها – ضمن رسائل الفارابي الفلسفية، ص١٧٩(القاهرة/الهيئة العامة للكتاب /ضمن منشورات مكتبة الأسرة-٢٠٠٧م)

(٢) راجع تعريف أرسطو للنفس في كتاب النفس ك٢ص٤٢، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية، الأب شحاته قنواتي (طبعة عيسى البابي الحلبي)

(٣) انظر الإنسان في الفلسفة الإسلامية-نموذج الفارابي-، د. إبراهيم عاتي ص١٠٣

(٤) انظر في معنى الطبيعة المعجم الفلسفي د. جميل صليبا ص٢/١٣

وعلى أية حال فإن أرسطو حين حدّ النفس بكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة؛ فإنه لم يحدها بذلك الذي أورده الفارابي فقط؛ وإنما عرفها تعريفاً آخراً بأنها "ما به نحيى ونحس ونتنقل في المكان"

ويلاحظ أنه حينما عرف النفس، ككمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، فقد عني به أن النفس صورة الجسم الجوهرية، وفعله الأول كما قوة الإبصار في صورة الحدقة، وقصد بالأفعال الثانية، كل ما يصدر عن الجسم من حركة وظيفية حاصلة في أجزائه بفضل النفس، وأما التعريف الثاني، فيقصد به كل ما يصدر عن النفس من معلولات تتناسب وطبيعة مادتها التي تصورها وهي الجسم.

لذلك كان هذا التعريف محددا للنفس بمفهوم مادي حسي، وبها نحيا ونحس؛ فهي مبدأ لحياة الجسم بجميع آلاته أو أعضائه متى وجدت هذه الأعضاء كلها أو بعضها(١)

وهذا بالطبع مفهوم حسي للنفس في ارتباطها بالبدن، فإنها تعمل ما يعطيه حياته ولكن بأعضائه هو؛ ومن ثم فالارتباط بينهما ارتباط في الحياة والفناء على حد سواء عند أرسطو.

وعلى ذلك فان طبيعة النفس ووجودها عنده، ليست بجوهر مستقل عن الجسم؛ بل مشروط ومتوقف وتابع للجسم في وجوده وعدمه، بحيث لا وجود للنفس وجودا مستقلا فهي توجد وتحيا بوجود البدن وتموت وتفنى بفنائه.

وبالنسبة للفارابي، فبالطبع أدرك كل ما يتعلق بالنفس عند الحكيمين في توفيقه بينهما، وأن ما أورده من تعريف لها منقولاً عن أرسطو؛ قد فطن فيه إلى أصله وما يترتب عليه من طبيعة النفس في ارتباطها بالجسم وأنها منطبعة فيه، ولا تنفك عنه وجودا وعدما، والأهم أن الفارابي أدرك في الوقت ذاته أن أرسطو رتب عليه أمور تتصادم بشدة مع عقيدته الإسلامية تجاه الإنسان.

---

(١) راجع في ذلك السماع الطبيعي ، أرسطو،مجلد٢ـفصل١، ومجلد٢ فصل ٢، نقلا عن الفلسفة اليونانية، ص٢٠٢.

– ومع إيراد أبي نصر تعريف أرسطو للنفس، فكأنما يقر بالتلازم الأرسطي بين النفس و الجسم باعتباره شرطاً في وجودها كصورة له[١] وتبنى جانباً من فلسفة أرسطو في ماهية النفس ووافق على التلازم بينها وبين الجسم وجودا، وأن الجسم شرط في وجود النفس.

لكن هذه رؤية مبتورة لموقف الفارابي؛ لأنه وإن قبل التلازم الشرطي بينهما وجوداً، إلا إنه يرفض بتاتا التلازم والارتباط بينهما في حال العدم فيقول صراحة:

"أما بقاؤها (أي النفس)؛ فلا حاجة لها إليه (أي الجسم)"[٢]

وهذا استدراك أزال به الفارابي ما قد يتوهم من حذوه لأرسطو النعل بالنعل حين أورد تعريفه للنفس.

فهو لا يرفض ارتباط النفس والجسم في وجودها، لكن على نحو من الاستقلالية لا التبعية الدائمة للبدن، فالفناء خاص بالجسم، ولا يطال النفس التي تعلقت به كصورة له ولا على نحو الالتزام والترابط الشرطي مع البدن وجودا وعدما.

ومع ذلك فقد سار على نهج أفلاطون وأرسطو في التوسع في مفهوم النفس وشمول لفظها، ولا يقصرها على عالم الانسان؛ فجعلها شاملة لكل المخلوقات؛ فهناك أنفس الاجسام السماوية، وأنفس الحيوان الناطق، وغيرها. وجميعها تتفاضل فيما بينها شرفاً ومكانة ودناوة ووضاعة، وأنفس الأجسام السماوية مقدمه بالطبع رتبة على أنفس الأجسام الاخرى، ومع ذلك فإنها لا تعقل الأشياء المادية كما يفعل الانسان؛ لأنها أرفع في جواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها، وتلك هي الجواهر المفارقة.

ومع توسعه في مفهوم النفس، إلا أن اهتمامه جاء منصباَ على النفس الإنسانية دون غيرها من التي أشار اليها في الوجود؛ مع أن جميع الأنفس تتمتع بقوى، ولكن تتميز النفس الإنسانية عن سائر الموجودات بقوة العقل والإرادة.

---

(١) انظر التعليقات ، ص١٢، (الهند/حيدر آباد ا/ ١٣٤٦ه).
(٢) التعليقات، ص١٢.

فيقول:" وللإنسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفساً يظهر منها قوى لفعل أفعالها بالآلات الجسمانية، وله زيادة قوه بأن يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوه العقل"(١)

فهذا تأكيد منه أن النفس وان كانت لها صلة بالجسم وتنتمي إليه في وجوده بعالم، إلا إنها ليست عرضاً من أعراضه وتنتمي إلى عالم غير عالمه الحسي، وهو بذلك يفرق بين عالمين: عالم الحس وعالم العقل.

ولذلك فهو يقطع بروحانية جوهر النفس(٢) ورفض القول بماديتها على غرار أرسطو ، والدليل عليه، قوله صراحة في كتابه فصوص الحكم : "أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن (يقصد الجسم)، والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقه الذات: يناله العقل ويعرض عنه الوهم (أي النفس)(٣)

ويقول أيضاّ: "الروح الانسانية التي تتلقى المعقولات بالقبول، جوهر غير جسماني، ليس بمتحيز، ولا يتمكن في وهم ولا يدرك بالحس، لأنه من جوهر عالم الأمر"(٤)

إذن طبيعة النفس عند الفارابي خلاف طبيعة البدن أو الجسم؛ لأنها تنتمي في أصلها وطبيعتها الى عالم الروح؛ وجوهرها روحي مستقل بذاته، وليس مما

---

(١) انظر عيون المسائل ،ص٦٣.

(٢) يلاحظ أن الفارابي يستعمل الروح والنفس بمعنى واحد في التعبير عن الإنسان بكامل هيئته فيعد من اولئك العلماء الذين رجحوا كونهما شيئا واحدا، خاصة ان اللفظان قد ورد ذكرهما في القران الكريم وجاء بمعان متعددة ولكن الروح قطع لها بانها مخلوق له سر عظيم ،اختصه الله بنفسه، والنفس تأتي دائما في معرض ومحل الخطاب بمعنى الإنسان الكامل بهيئته كمحل استحقاق للثواب والعقاب، ومن هنا تداخلت المعاني المحددة بين الروح والنفس والعلاقة بينهما، فكان الفارابي ممن وحدَ بينهما في مقابل الجسم او البدن راجع في ذلك القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القران ٢٧١ /١٥ وأما الإمام ابن القيم الجوزية ومن يرجع إلى كتاب (الروح لابن القيم) يجد الكثير من البيانات عن أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء. وفيه يبين كيف أن الأرواح قسمان: أرواح معذبة وأرواح منعمة. فالمعذبة في شغل بما هي فيه من العذاب عن التزاور والتلاقي، والأرواح المنعمة المرسلة غير المحبوسة تتلاقى وتتزاور وتتذاكر ما كان منها في الدنيا، وما يكون من أهل الدنيا. فتكون كل روح مع رفيقها الذي هو على مثل عملها... ويبيّن كيف أن الشواهد كثيرة على تلاقي أرواح الأموات، وكيف أن الأدلة أكثر من أن نحصيها...

ويصف ابن القيم الروح بأنها "تأخذ من بدنها صورة تتميز بها عن غيرها فإنها تتأثر وتنتقل عن البدن، كما يتأثر البدن وينتقل عنها، فيكتسب البدن الطيب والخبيث من طيب النفس وخبثها."

(٣) ١فصوص الحكم، ،فص٣٠، و٣١ ص ٧٠ و ٧١.

(٤) المصدر السابق فص ٤٩ ص٨٦.

تدركه الحواس، فلا يحده حيز ولا مكان؛ لأن أصلها يرجع إلى عالم الأمر؛ بل وجعلها موضع الصلة بين عالم الأمر وعالم الخلق

براهين الفارابي على روحانية النفس الإنسانية:

لما كان الجسم عند الفارابي مجرد آلة للنفس التي تستمد وجودها من عالم الأمر؛ فنراه لا يترك مناسبة إلا ويؤكد على ذلك ، وكما صرح به في كتاب فصوص الحكم، فيعود في (رسالة في إثبات المفارقات) بين الموجودات ويعرض بينها مفارقات كثيرة ، من ضمنها مفارقات بين النفس والجسم ، بل وبين جسم الإنسان وسائر أجسام الموجودات والقول بعدم وجود مطلق من الأجسام؛ مع تميز الجسم الإنساني عن غيره ،بما يصدر عنه من أفعال تصدر عن طبيعته ومقوماته ، معللا ذلك بوجود النفس بجوهرها الروحي فيه ، فهي ما تميز الجسم الإنساني، و "ليس سبيل هذه الأجسام سبيل المساجين لأن لها خصوصية وجود وأن لها نمو واغتذاء وإدراك وحركة من تلقائها"[١]

ولا يعني ذلك إلا أن حركة الجسم الإنساني وأفعاله مسببة عن وجود النفس بقواها المختلفة فيه[٢]

ولأجل ذلك، أقام البراهين على روحانية جوهر النفس على غرار ما أقام أفلاطون براهينه على روحانيتها[٣]

البرهان الأول:

ويستند فيه الفارابي إلى إدراك النفس للمعقولات، وأنه لما كانت المعقولات مجردة عما سواها، فإن كل مدرَك يحصل ويحدث ويؤثر في مُدركه، فما يحصل في جسم فإنه يؤثر فيه، ولابد أن يكون من طبيعته الحسية مثل الشكل والوضع والمقدار، إذن فلا يحصل معقول في جسم ولا جسم في معقول وإنما معقول في معقول وجسم في جسم، لأنه –وبحسب كلام الفارابي– "لو حصل

---

(١) ص٧، (حيدر آباد الدكن/ طبع مجلس دائرة المعارف الدولية/ ربيع اول١٣٤٥ه)

(٢) راجع ذلك عند أفلاطون في المبحث الأول من هذا الفصل ص١٧.

(٣) ذكر د. إبراهيم بيومي مدكور أن تلك البراهين الفارابية على روحانية النفس ربما كانت سبباً في إلهام الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا برهانه في روحية النفس (انظر في الفلسفة الإسلامية -منهج وتطبيقه، ص١٦١)

معقول في الجسم لكان يحصل له مقدار وشكل ووضع فكان يخرج من أن يكون معقولاً[١]

إذن لما كانت طبيعة إدراك كل من الجسم والنفس للأشياء مختلفة عن الآخر؛ لأن كلاً منهما يدرك ما هو من جنسه مما تتوافر فيه أعراضه، كالشكل والمقدار للجسم، أو المفاهيم المعقولة كما في النفس. وبناءً على أن لكل منهما موضوعات ادراكية مخالفه للآخر، فهذا دليل أيضاً على أن طبيعتهما مختلفة؛ فالبدن مادي والنفس جوهر معقول، ومفارق للمادة.

البرهان الثاني:

انه لما كانت النفس تشعر بذاتها وأنها مستقلة عن الجسم وأنها ليست من أعضائه ولا موجودة فيها؛ لأنها لو كانت من طبيعة الجسم أو أحد آلاته، لاستحال أن تدرك ذاتها، فكل ما هو موجود في جسم فإنه يدركه ولا يدرك ذاته، بل تصير ذاته لغيره، وهذا باطل بشعور النفس بذاتها وطبيعتها الروحانية[٢]

الثالث البرهان:

أن النفس تدرك الأضداد معا؛ بحيث يمتنع أن توجد على ذلك الوجه في المادة التي لا تدرك إلا ذاتها عبى حال واحد من المادية؛ بالتالي هي مغايرة له.

البرهان الرابع:

و يصفه أبو نصر بالدليل الإقناعي[٣] أي ليس عنده باليقيني كسابقيه مما يدل على أمانته الفكرية وموضوعيته العلمية، ويستخلصه من ملاحظه حياة الانسان وواقع تجاربه، وكيف أن العقل بجوهره اللامادي قد يقوى بالشيخوخة ولا يفسد ولا يضعف كغيره من أعضاء الجسم التي تضعف وقد تفسد بالتقدم في العمر، وما ذلك إلا لاختلاف طبيعته عن طبيعتها[٤]

---

(١) رسالة في إثبات المفارقات، ص ٧

(٢) انظر المصدر نفسه، ص٧

(١)الدليل الإقناعي:أي الدليل القائم على اعتراف الخصم بالشيء عند إقامة الحجة عليه، وهو على العموم إذعان نفسي لما يجده المرء من أدلة تسمح له لقدر من الرجحان والاحتمال، إلا أنه دون اليقين في دقته ووضوحه. راجع: المعجم الفلسفي، ص ١/١١.

(٢) رسالة في إثبات المفارقات، ص٧ – ٨.

رأي الباحثة فيما قد يترتب على قول الفارابي بروحانية جوهر النفس:

اذا كان الفارابي قد خالف نظرة أرسطو المادية لطبيعة النفس وتبعيتها للجسم باعتبارها صورة تابعة له وجودا وعدما، وقال بالارتباط بينهما وجوداً فقط ، فإنه بذلك تبنى رأي أفلاطون بروحانية النفس واستقلالها عن الجسم، وهذا صحيح ؛ إلا إنني أرى إنه لم يرفض هذا ويقول بذاك على سبيل الاختيار والمفاضلة بين الحكيمين ووجوب الانحياز لأحدهما فلا خيار أمامه إلا ذاك؛ وإنما جاء موقفه بالتأصيل والانطلاق من عقيدته الإسلامية، فعندما رفض الموقف الأرسطي فقد رفضه لأنه يتصادم مع عقيدته، وعندما قال بجوهر النفس الروحاني؛ فذلك لأنه يتسق مع عقيدته، وليس لأنه صادر من أفلاطون الذي رتب بدوره نتائج على القول بروحانية النفس؛ فيوجه انتقاداً لاذعاً إلى أفلاطون لما يرتبه هو أيضاً على روحانية النفس من سبق النفس للبدن، وهبوطها إليه من عالم المثل واعتباره سجناً لها، ثم خلودها وانتقالها الدائم بعد فناء البدن إلى بدن آخر في صورة من التناسخ، لما في ذلك أيضا من تصادم مع الإسلام بشكل صريح.

فنراه يقول في نقد أفلاطون صراحة في أكثر من موضع من مؤلفاته:

"ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون" ولا تتكرر النفس ولا يجوز أن تتكرر في أبدان مختلفة[١] كما لا يجب أن يكون وجودها سابقا على البدن[٢]

وهذا كله يثبت كم كان أبا نصر حريصاً على عدم مخالفة عقيدته الدينية، وأنه حين تبني مذهب أفلاطون في طبيعة النفس كان بسبب توافقه مع عقيدته، كما كان رفضه لمذهب أرسطو للتصادم معها.

الخلاصة في تعريف النفس وطبيعتها عند الفارابي:

---

(١) عيون المسائل، ص٦٤.

(٢) انظر الثمرة المرضية ،ص ٦٣ ـ ٦٤؛ وكذا انظر: رسالة تجريد الدعاوى القلبية، الفارابي، ص١٠(،طبعة حيدر آباد الهند)

بعد هذا العرض المفصل لتعريف النفس وطبيعتها عند الفارابي يمكن القول:

أولاً: أن الفارابي انتهى في تعريف النفس إلى ما عرفها به أرسطو من أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة حتى ولو كان ذلك بصدد سؤال حول تعريف أرسطو لها، إلا إنني اعتبرت ذلك موافقة صريحة وليست ضمنية من أبي نصر على تبني هذا التعريف خاصة أنه لم يورد خلافه.

ثانياً: توسع الفارابي في إطلاق مفهوم النفس على كل الموجودات مقتفياً في ذلك أثر أرسطو أيضاً.

ثالثاً: أنه مع تبنيه التعريف الأرسطي للنفس وشمولها لكل الموجودات، إلا إنه رفض النتائج التي ترتبت عليه في طبيعة النفس المادية وارتباطها بالبدن على نحو من الالتزام الشرطي عند فنائه، ووافق أرسطو وجودا فقط نظراً لاختلاف طبيعتها.

رابعاً: قطع الفارابي بروحانية جوهر النفس على النحو الأفلاطوني، لكنه أيضاً يرفض ما ترتب عليها من سبق النفس للبدن، والقول بالتناسخ بعد فنائه.

خامساً: يظهر أثر العقيدة الإسلامية في تعامل أبي نصر مع ماهية النفس حين نسبها إلى عالم الأمر ومخالفتها لطبيعة عالم الخلق المادي، وأورد في ذلك نصوصاً صريحة قائلا:

" إن لك منا غطاء، فضلا عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد، فحينئذ تلحق، فلا تسأل عما تباشره؛ فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك"(١)

متمثلاً في ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف/٥٤)

ولأنه يستعمل لفظي الروح والنفس بمعنى واحد للتعبير عن الجانب العقلي للإنسان والروح من عالم الأمر فيستشهد بقوله تعالى: ﴿ ويسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ (الإسراء/٨٥)

---

(١) فصوص الحكم، أبي نصر الفارابي، تحقيق محمد حسن آل ياسين، فص٢٦ص٦٨

واذا كانت تلك ماهية النفس الروحانية عند الفارابي فان لها قوى وترتيبا بين سائر الوجود، وهذا ما سنعرضه في الصفحات القادمة.

المطلب الثاني

قوى النفس عند الفارابي

تمهيد:

بعد أن بينا مذهب الفارابي في ماهية النفس وطبيعتها وانتهينا إلى تبنيه التعريف الأرسطي والطبيعة الأفلاطونية، وكانت له مخالفات واضحة لكلا الحكيمين؛ فكانت النفس عنده مؤلفة من جوهرين: أحدهما من عالم الأمر وهو الروح، والآخر من عالم الخلق وهو البدن؛ ومن ثم كان لابد من بيان كيف يتم التوافق بين طبيعتيها الجسمية والروحية، وهل وافق فيها أفلاطون وأرسطو أم له مخالفات كالعادة؟

هذا ما نعرض له بالتفصيل:

قوى النفس عند الفارابي ووظيفة كل منها:

سبقت الإشارة إلى ما فسر به أفلاطون وأرسطو كيف يتم التجانس بين جوهري النفس الإنسانية وما يتم به حياتها وانسجامهما معا؛ فجعلا لها قوى عديدة بها نحيا ونحس ونفكر، وهي موجودة في كل الكائنات ولكن ليست على صورة واحدة.

وكان على الفارابي بدوره أن يحدد كيفية يتم التجانس بين شقي الإنسان – المادي والروحي– بطبيعتيهما المختلفة؛ فأحدهما حسي مشكل مكيف، متحيز منقسم ، وثانيهما مباين للجسم في الماهية والصفات، ألا وهو الروح؛ ولكلا الجوهرين ملذات ومؤذيات تتوافق وتتلاءم مع طبيعته الحسية أو الروحية[١]

---

(١) راجع فصول منتزعة، الفارابي، حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار ف٤٠ص٥٦، ط١(بيروت/ دار المشرق/محرم١٤٠٥)

وبالتالي جعل لها بدوره قوى وأحياناً يسميها أجزاء، ويصفها بأنها مختلفة ومتعددة ومحدودة العدد، بعضها أفضل وبعضها أخس، قد تكون متجاورة مرتبة، يفعل كل جزء منها فعلا لاستيفاء الغرض من الحياة، وقسم تلك القوى إلى قسمين:

أولا: قسم موكل بالبدن وغرائزه ويمثله العمل.

ثانياً: قسم آخر موكل بالنفس ويمثل الإدراك.

وجعل القسم الموكل بالعمل تابعاً للقسم الموكل بالإدراك، الذي قسمه بدوره بين إدراك حيواني، وإدراك إنساني.

وجعل العمل أيضاً مؤسساً على الإدراك؛ فكان عملا إنشائياً، وعملا حيوانياً، وعملاً إنسانياً وهي موجودة في الإنسان، ويشاركه في كثير منها غيره.

فيقول:" إن قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم موكل بالعمل، وقسم موكل بالإدراك، والعمل ثلاثة أقسام، نباتي وحيواني وإنساني، والإدراك قسمان: حيواني وإنساني..... وهذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان، ويشارك غيره في كثير منها"[١]

وهذه القوى الخمس؛ تارة يذكرها على نحو من التدرج من أعلى إلى أسفل؛ بحيث يبدأ من القوة الناطقة، فالمتخيلة، فالنزوعية، فالحاسة، فالغاذية؛ كما في كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات[٢]

وتارة يشير إليها بالتدرج من الأسفل إلى الأعلى؛ فيبدأ بالقوة الغاذية، فالقوة الحاسة، فالنزوعية، فالمتخيلة، حتى القوة الناطقة، كما في كتاب (المدينة الفاضلة)[٣]

ومرة يوردها على نفس النسق ولكن بسبق القوة المتخيلة على النزوعية كما في كتاب (فصول منتزعة)؛ فيقول: "الأجزاء والقوى العظمى التي للنفس خمسة: الغاذي، والحاس، والمتخيل، والنزوعي، والناطق "[٤]

---

(١) فصوص الحكم، الفصين٣٥-٣٦، ص٧٤.
(٢) راجع في ذلك ص٣٢.
(٣) انظر ، ص٨٧ وما بعدها.
(٤) فصول منتزعة فصل ٧ ص٢٧.

كما جعل لكل قوة وظيفة يتميز بها الإنسان عن الحيوان، وفي نفس الوقت تتم بها عملية إدراك النفس لله سبحانه وتعالى(الأول)، وتدرك بعا أيضاً نفسها ومرتبتها بين سائر الموجودات.

فالقوة الغاذية مثلاً؛ غرضها حفظ الإنسان وتنميته وحفظ نوعه، وتبقيه بالتوليد وسلط عليها إحدى قوى الإنسان. أما القوة الحاسة فتلك التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة، وبها تدرك الملذ والمؤذي، لكنها لا تميز الضار والنافع ولا الجميل ولا القبيح؛ لأن الحواس الخمس منذرات وأصحاب أخبار فقط لصاحبها، وكل حاسة موكلة بجنس من الأخبار، والعضو الرئيس لها وكأنه الملك الذي تجتمع عنده أخبار نواحي مملكته الجسمية من الحواس هو القلب[١]

غير أن الفارابي لا يقف بالحواس عند حد الخمس الظاهرة؛ وإنما يتعداها إلى حس باطني يدرك ما وراء الحواس وهو بالنسبة إليها كالذاكرة ويحفظ أفعالها الإدراكية للمحسوسات كما تحفظ الذاكرة المعقولات[٢]

وبالنسبة للقوة النزوعية، فهي ما يكون بها النزوع أو الميل الإنساني نحو شيء ما أو الهرب منه، وكذا باشتياقه أو كراهيته، وإيثاره أو تجنبه، وبهذه القوة تتكون المحبة والصداقة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة، والرحمة وسائر عوارض النفس.

وبالنزوعية أيضاً تكون الإرادة؛ لأن الإرادة نزوع آلي نجو ما يدرك إما بالحس أو بالمخيلة، وبالقوة الناطقة والنزوع قد يكون علم شيء ما وعمله أو لا، إما بالبدن كله أو بعضو منه؛ فجميع القوى مقرونة بالقوة النزوعية التي تخدم القوة الحاسة، والمتخيلة، والناطقة؛ فإن الإحساس والتخيل والروية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقترن إلى ذلك تشوق أو تخيل أو رؤي فيه وعلم[٣] الفرق بين الإرادة والاختيار في القوة النزوعية:

---

(١) انظر، المدينة الفاضلة، ص٨٩.
(٢) انظر، تاريخ الفلسفة العربية، د. خليل الجر وحنا الفاخوري، ص١٢٦.
(٣) راجع ،السياسة المدنية ص٣٣.

وفي تلك القوة النزوعية؛ يميز الفارابي بين (الإرادة) و(الاختيار) عند النفس الإنسانية عندما تختار فعلها؛ فجعل (الإرادة) نزوع نحو ما يدركه الحيوان عامة ناطق وغير ناطق؛ بينما(الاختيار) وهو أيضاً كالإرادة، لكنه نزوع عن روية وعقل. وتكون في الإنسان أو الحيوان الناطق فقط.

والقوة النزوعية رئيسة ولها خدم، وهي سبب الإرادة، فالإرادة نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك، إما بالحس وإما بالتخيل، وإما بالقوة الناطقة وتحكم فيما ينبغي أن يؤخذ أو يترك، والنزوع قد يكون إلى علم شيء ما، إما بالبدن بأسره، وإما بعضو ما منه، ويترتب على علم الشيء القوة الناطقة، وقد يكون بالمتخيلة، وقد يكون بالإحساس. فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة، فإن الفعل الذي ينال به ما تشوق من ذلك، يكون بقوة ما أخرى في الناطقة وهي القوة الفكرية، وهي التي يكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط، وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يدرك بإحساس، كان الذي ينال رؤيته؛ فإنه يكون برفع الأجفان وبأن نحاذي أبصارنا نحو الشيء الذي نتشوق إلي رؤيته(١)

ولذلك يقول: "عندما تحصل المعقولات للإنسان، يحدث له بالطبع تأمل، وروية وذكر، وتشوق إلى الاستنباط، ونزوع إلى بعض ما عقله أولاً، وشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه، أو كراهته. والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة، فإن كان ذلك النزوع عن إحساس أو تخيل، سمي بالاسم العام وهو الإرادة، وإن كان ذلك عن روية أو نطق في الجملة، سمي الاختيار. وهذا يوجد في الإنسان خاصة. وأما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضاً في سائر الحيوان وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله الأول، وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير" (٢)

إذن؛ فكل من الإرادة والاختيار عند الفارابي نزوع، ولكن الإرادة نزوع عام في جنس الحيوان، بالاعتماد على القوة الحاسة والقوة المتخيلة؛ بينما الاختيار

---

(١) المدينة الفاضلة ص٩٠-٩١.
(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص.٢٦

نزوع خاص بالنوع الإنساني يعتمد على التفكر والتأمل والاستنباط؛ ومن ثم الاختيار بالتوجه إليه بفعل أو ترك تماماً عندما نتشوق لشيء فنتوجه إليه ببصرنا اختيارياً، وهو ما يتوفر للنوع الإنساني وحده ويتميز به عن جنس الحيوان.

لذا لما سئل الفارابي عن الفرق بين الإرادة والاختيار قال: "الاختيار أن الإنسان قد يتقدم فيختار الأشياء الممكنة وتقع أيضاً إرادته على أشياء غير ممكنة مثل الإنسان يهوى أن لا يموت والإرادة أعم من الاختيار، فإن كل اختيار إرادة وليس كل إرادة اختيار"[١]

وبالنسبة للقوة المتخيلة؛ فهي قوة متوسطة بين القوتين الحاسة والناطقة، وحين تقوم الحاسة بوظيفتها تكون المتخيلة منفعلة عنها، مشغولة بما تورده الحواس من محسوسات عليها ، وترسمه في المخيلة، وهي كذلك تنحو للانشغال بالقوة الناطقة، وتحفيزها من القوة النزوعية ، وذلك لتقوم بمهمة حفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس والحواس وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم؛ وهي قوة واحدة لا تتجزأ في أعضاء متعددة في الجسم، ولكنها حاكمة للمحسوسات ومتحكمة فيها، إلا أن تحليلها وتركيبها للمحسوسات يكون مطابقاً لها حيناً ومخالفاً لها حيناً آخرًا.

وكل من القوة الغاذية والمتخيلة، تشتركان وتتميزان بأنهما قد تفعلان عند النوم دون سائر القوى، بينما تنفرد القوة المخيلة عن سائر القوى بما لها من حفظ رسوم المحسوسات بعد غيبها عن الحس وتركيب بعضها إلى بعض؛ بفعل ثالث هو المحاكاة[٢]

أما القوة الأخيرة؛ فهي القوة الناطقة؛ وبها يتميز الإنسان عن غيره من جنس الحيوان، وهي التي تحكم وترأس جميع القوى من غاذية إلى حاسة إلى متخيلة فنزوعية، وهي التي تدرك الكلي وتستطيع أن تتصل بالعالم العلوي، وهي التي

---

(١) المجموع للمعلم الثاني ويليه فصوص الحكم مشروحاً شرحاً جلياً، ص١٠٧-١٠٨، ضمن رسالة المسائل الفلسفية والأجوبة عليها، ط ١(القاهرة/ مطبعة دارالسعادة/١٣٢٥ ه-١٩٠٧م)

(٢) راجع السياسة المدنية ص٣٣؛ وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص٨٩.

يحوز بها الإنسان ما يستطيعه من العلوم والصناعات، ويميز الجميل والقبيح من الأخلاق والأفعال، وبها يدرك ما ينبغي أن يقول أو يفعل أو العكس، وهي شقان، نظري وعملي، وبالجزء النظري يعلم ما من شأنه العلم به، وبالشق العملي يعرف ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته أو لا يعمل(١)

والعقل النظري وهو جزء من القوة الناطقة بالنسبة للنفس الإنسانية، صقالها كما لو كانت مرآة، فيرسم فيها المعقولات التي يفيض عليه من الله سبحانه وتعالى، كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة (٢)

تعدد قوى النفس عند الفارابي وأثره على وحدتها:

رغم تعدد قوى النفس أو أجزائها على النحو السابق؛ إلا أن الفارابي يؤكد في أكثر من موضع أن تعدد قوى النفس لا يعني انقسامها؛ وإنما مجرد بيان ما به يكون به النفس؛ فجعل من كل قوة مادة لما تليها ويربط بينهم ربطاً متسقاً بحيث يحصل الانسجام بينها وبالتالي بالتوافق بين طبيعة الجسم المادية وطبيعة النفس الروحانية؛ "فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة، والحاسة صورة في الغاذية. والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة، صورة في الحاسة الرئيسة. والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة، والناطقة صورة في المتخيلة، وليست مادة لقوى أخرى، فهي صورة لكل صورة تقدمتها. وأما النزوعية فإنها تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطقة، على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما تتجوهر به النار"(٣)

وهذه القوى على تعددها إلا أن الفارابي يرى أنها لا تهدد وحدة النفس؛ لأن النفس واحدة لا تتعدد وجميع قواها مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، وهي مرتبطة بالجسد أشد الارتباط؛ لأن النفس إذا لم تجد جسداً مستعداً لقبولها؛ فإنه لا يتهيء لها وجود أصلاً (٤) حتى أنه تصير القوى الخمس في النهاية؛ مسخرَة لخدمة الإنسان وتفعل كل ما من شأنه بقاء

---

(١) راجع السياسة المدنية،ص٣٣؛ وفي نفس المعنى، الفلسفة الإسلامية- منهج وتطبيق،ص١٤٦.
(٢) انظر فصوص الحكم، فص٤٩،ص٨١ .
(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص٢٣.
(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٩٣.بتصرف

حياته المادية والروحية والعقلية، ويتضافر لتحقيق وظائفها آلات الجسم مجتمعة في منظومة حيوية-بيولوجية- لا تصدر إلا من طبيب حاذق كالفارابي الذي جعل رئاسة منظومة البدن والنفس (للقلب) ، ثم يجعل الدماغ للقلب نائباً وتحت رئاسته؛ ذلك لأن القلب ينبوع الحرارة الغريزية، ومنه تنبث في سائر الأعضاء، بما يبثه فيها من روح حيواني غريزي[١]

"فالدماغ هو الذي يعدل الحرارة التي شأنه أن تنفذ إليها من القلب حتى يكون ما يصل إلى كل عضو من الحرارة.....والدماغ يخدم القلب في أن يرفد أعصاب الحس ما يبقي به قواها ....والقوة النزوعية التي في القلب؛ فإن كثيرا من هذه الأعصاب مغارزها التي منها يسترفد ما يحفظ به قواها في الدماغ نفسه؛ وكثيرا منها مغارزها في النخاع النافذ.....فبجزء منه يعدل به ما يصلح به التخيل، وبجزء آخر منه يعدل به ما يصلح به الفكر، وبجزء ثالث يعدل به ما يصلح الحفظ والذكر. ....، بالإضافة إلى سائر الأعضاء، ....ثم بعد الدماغ الكبد، وبعده الطحال وبعد ذلك أعضاء التوليد"[٢]

إذن فأساس وحدة النفس عند الفارابي رغم تعدد قواها؛ يرجع إلى ارتباط تلك القوى ببعضها البعض على نحو ارتباط مادة الشيء بصورته جودياً وعدمياً، وأيضاً خضوع القوى بعضها لبعض في عملية حيوية تنظيمية وإسهام آلات البدن في وظيفتها؛ مما يدل على أن النفس تكتسب وحدتها من علاقتها بالبدن أيضاً.

ويلاحظ أن هذه القوى الخمس من غاذية، وحساسة، ونزوعية، وناطقة؛ تجتمع عنده في (النفس الإنسانية) فقط أي الحيوان الناطق، بينما الحيوان غير الناطق؛ فبعضه يوجد له الثلاث الباقية أي الغاذية والحاسة والنزوعية، دون الناطقة؛ بينما المتخيلة فيه تقوم مقام الناطقة التي في الحيوان الناطق؛ وبعضه يوجد له الحساسة والنزوعية فقط.

---

(١) انظر رسالة في أعضاء الحيوان وأفعالها وقواها، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ص٦٩.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص٢٤.

ويعبر عن اجتماعها هذا واختصاصها بالإنسان بقوله: "وللإنسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفس يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية ولزيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوة الفعل ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة ولكل واحدة من هذه قوى تخدمها ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والإحساس الباطنة المتخيلة والوسم والذاكرة والمفكرة والقوى المحركة الشهوانية والغضبية التي تحرك الأعضاء وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرنا تفعل بآلة ولا يمكن أن تكون إلا كذلك وليس ولا واحدة من هذه القوى بمفارقة"[١]

كما أن حديث الفارابي عن قوى النفس إنما يخص به أنفس الأجسام الأرضية فقط دون السماوية، رغم تعميمه للفظ ليشمل المخلوقات السماوية والأرضية ف؛ ومع ذلك استثنى منها الأجسام السماوية لأنها بالطبع مباينة للأنفس الحيوانية في النوع، ومفردة عنها في جواهرها، ولأنها أكمل وأفضل وجوداً من أنفس سائر الحيوان[٢]

ربط الفارابي قوى النفس بآرائه الفلسفية والاجتماعية

ومما تجدر الإشارة إليه، أن الفارابي كما سخر خبراته الطبية في بيان وظيفة كل قوة والمنوط بها من أعضاء الجسم؛ فإنه يربط كذلك بين آرائه الفلسفية، وبين آرائه الاجتماعية؛ حين يشبه قوى النفس في القيام بعملها المنوط بها في توجيه أعضاء البدن وبين المدن؛ فصنف المدن إلى فاضلة وغير فاضلة والأخيرة بدورها إلى جاهلة أو فاسقة أو ضالة، وذلك من خلال سمات أهلها ؛ فكما لكل عضو بالبدن دورا؛ فكذلك لكل فرد في المجتمع دور، وكما ينكس العضو بصحة الإنسان في عدم التزامه بدوره المحدد له من قوى النفس؛ فكذلك الأفراد في اجتماعهم ينبغي أن توزع الأعمال والمهام على أساس من المقدرة والكفاءة، وكما أن القوى تختلف فيما بينها في وظائفها ،فكذلك أفراد

---

(١)عيون المسائل، عين ٢٠، ص٢٣ ؛ وأيضاً المجموع للمعلم الثاني،ص٧٤.
انظر، السياسة المدنية، ص٣٣ - ٣٤.

المجتمع الواحد كل منهم يتفاوت في ملكاته ولكل دور يتناسب مع تلك الملكات وبذلك تكون مدنهم فاضلة، أو مضاداتها السابق ذكرها فيقول:

"والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة – فهذه في الرتبة الثانية – وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلا. وكذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات .....غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية."(١)

رأي الباحثة في مسألة قوى النفس عند الفارابي:

بعد هذه الجولة في قوى النفس عند الفارابي، بأقسامها ووظيفة كل منها، يتضح لنا الآتي:

أولاً: توسع الفارابي في الحديث عن قوى النفس وما يتعلق بها في كتابيه المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية بصفة خاصة، بخلاف ما أورده في ثنايا بعض الرسائل كالفصول المنتزعة، وفصوص الحكم وغيرها بصورة أقل مما في الكتابين الأولين؛ ولذا جاء اعتمادي عليهما بصفة أساسية في بيان وتوضيح قوى النفس.

ثانياً: أن الفارابي خالف عرض القوى في الكتابين فبدأ في السياسة المدنية بالقوة الناطقة، وفي المدينة الفاضلة بالقوة الغاذية وهذه القوى الخمس؛ تارة يذكرها على نحو من التدرج من أعلى إلى أسفل؛ بحيث يبدأ من القوة الناطقة،

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص٣١.

فالمتخيلة، فالنزوعية، فالحاسة، فالغاذية؛ كما في كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات

ثالثاً: أنه كما كان للحكيمين أفلاطون وأرسطو أثراً على الفارابي في تعريف النفس وطبيعتها، ومخالفته لهما في بعض الوجوه؛ إلا أن أثرهما يمتد إليه أيضاً في تحديد قوى النفس الإنسانية ورأيه فيها، في تحديد ماهية قوى النفس وتمايز وظائفها، بغض النظر عن عددها عندهما ثلاثاً أو أكثر؛ لأنها ترجع في النهاية إلى وظيفة واحدة، وهي خلق التجانس بين البدن والنفس.

ويظهر الأثر الأفلاطوني على الفارابي في قوى النفس في:

١-التأكيد على وحدة النفس رغم تعدد قواها.

٢-تشبيه الإنسان بروحه وأعضائه وقواه المختلفة، بالمدن على اختلاف أنواعها فاضلة أو مضاداتها، بالتأسيس على الترابط بين أعضاء الإنسان، وأفراد المجتمعات والدور المنوط بكل منها.

بينما يظهر الأثر الأرسطي على الفارابي في قوى النفس في:

١ - تعميمه مفهوم النفس وجعله شامل لكل الممكنات وعدم التوقف به عند حد النفس الإنسانية ، وبالتالي جعل القوى مراتب تتصاعد في نظام تدريجي يبدأ بالأبسط، فالبسيط فالأقل بساطة إلى الأكثر تعقيدا، بحيث تشمل المراتب العليا والدنيا من الوجود على حد سواء.

٢ - حين استثني النفس الإنسانية ويؤثرها بالاهتمام ويحدد لها تلك القوى متعددة، على النحو الأرسطي في وظيفتها على أنها هي ما به نحيا ونحس ونفكر.

٣ - في احترازه عن التساوي بين الموجودات في القوى، وأنها رغم أن النفس موجودة في كل الكائنات ولكن ليست على صورة واحدة، فبعضها ليس فيه إلا بعض القوة، وبعضها ليست فيه إلا بعضها، بينما جميعها يتوفر للإنسان.

٤.- حين جعل الارتباط بين القوى وبعضها ارتباطاً لا فكاك منه على نحو ما بين الصورة ومادتها من ارتباط.

٥ - حين جعل النفس ذات طبيعة روحانية تعمل بآلة جسمانية، أي القلب ، وهو عضو مادي- وينبوع الحياة، تنبعث منه في سائر الأعضاء، وبالتالي تأتي أفعال القوى وحياة النفس تابعة للقلب ولولاه ما كانت الحياة.

رابعاً: يحسب للفارابي عدة أمور:

١- أنه خالف أرسطو حين جعل الدماغ موضع القوة المصورة والتي بها عمل المخيلة، فجعل القلب أميراً علي الدماغ، بل آمراً للبدن بجميع أعضائه وقواه، وكأنما تمثل قول النبي صلى الله عليه وسلم (...ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب)[١]

٢- أنه مع اضطرابه في عرض القوى الخمس؛ فيذكرها مرة على نحو من الجدل الهابط، بالتدرج من أعلى إلى أسفل؛ ومرة بالجدل الصاعد من الأسفل إلى الأعلى؛ إلا إنه مع ذلك لم يقدم القوة الحساسة التي تتعلق بالجانب المادي للإنسان على سائر القوى، فذكرها على سبيل التدرج لا على سبيل الرتبة، مما يدل أنه يؤسس رأيه في قوى النفس بناء على طبيعتها الروحانية بعيداً عما عند أرسطو.

وهذا في رأيي؛ واحدة من محاولاته الكثيرة للتوفيق بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ومذهبهما في النفس وإن لم يستطع التخلص من الأثر الأرسطي على النحو السابق.

---

(١) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الإيمان باب فضل من استبرأ لدينه حديث رقم ٥٢؛ و أيضا كتاب البيوع باب الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبتهات، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (راجع صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر الناشر: دار طوق النجاة مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي،الطبعة الأولى، ص١/٢٠
/١٤٢٢ه)؛ كما أخرجه مسلم في صحيحه كتاب المساقاة باب اخذ الحلال وترك الشبهات حديث رقم ١٥٩٩(راجع، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ) ص٣/١٢١٩(دار إحياء التراث العربي /بيروت)؛ و ابن ماجة في سننه كتاب الفتن باب الوقوف عند الشبهات حديث ٣٩٨٤(سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: ٢٧٣هـ)،تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقيص٢/١٣١٨ القاهرة/دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي)

وبذلك نكون انتهينا من مبحثي الفصل الأول، بداية من بيـــان الـــنفس عنـــد الحكيمين باعتبارهما مؤثرين في فكر المعلم الثاني أبي نصر الفارابي، وأيضاً بالمقارنة بين ما جاء عندهما في مسائلها وبين ما جاء عنده، فيتبقى لنا مسألة وجود النفس ومرتبتها بين الموجودات، ثم بيان مصيرها بين الخلود والفنـــاء عند الفارابي.

الفصل الثاني

وجود النفس ومصيرها عند الفارابي

تمهيد:

لما كانت فلسفة الفارابي تشكل وحدة متكاملة، منها ما هو طبيعي، ومنها ما وراء الطبيعي –ميتافيزيقي–؛ فإنه لا يمكن تمييز مسألة منها دون ربطها بغيرها؛ وبالتالي فإن اكتمال تصور النفس كمفهوم ما وراء طبيعي– ميتافيزيقي– غيبي ودراستها دراسة تحليلية، لا يكتمل دون ربطها بمبحث الوجود ومراتب الوجود باعتبارها أحد مراتبه، وفي ذلك تطبيق للمعنى الشمولي لمفهوم النفس الذي عممه الفارابي على كل الموجودات وعدم التوقف بها عند حدود النفس الإنسانية؛ لهذا كان لابد من التطرق لفكرة الوجود وما يتعلق بها من مفاهيم ونظريات عند الفارابي ومراتبه والنفس منها.

وبناء على ذلك؛ قسمت هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: الوجود والنفس في فكر الفارابي

المبحث الثاني: النفس بين الفناء والخلود عند الفارابي

المبحث الأول

النفس بين مراتب الوجود عند الفارابي

تمهيد:

الحديث عن وجود النفس ومرتبتها بين الموجودات، تنطلق عند الفارابي من فكرة الموجود الأول؛ الله عز وجل، علة كل الموجودات بما فيها النفس؛ ويؤسس الفارابي رأيه في الوجود على قضية بديهية، وهي أنه لما كانت هناك موجودات لا بد لها من موجد، أو لما كان كل ممكن لابد أن تتقدمه علة توجده، فلا بد للموجودات من علة توجدها، مع مراعاة أنه لا تماثل بين الموجودات وموجدها باعتبارها معلولة عنه، ولما كانت العلل لا تتسلسل إلى ما لا نهاية، فلابد من القول بوجود موجود، واجب الوجود تنتفي العلية عنه،ومن ثم قسمت هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: الوجود عند الفارابي وأثر الأفلاطونية المحدثة

المطلب الثاني: صدور النفس وسائر الموجودات عن الواحد

المطلب الأول

الوجود عند الفارابي وأثر الأفلاطونية المحدثة

أقسام الوجود عند الفارابي:

وعلى خلاف المتكلمين في تقسيم الوجود بين (قديم) وهو الله سبحانه وتعالى، و(حادث) وهو كل ما خلا الله، يسير الفارابي على نهج المناطقة ويقسم الوجود على معنى الوجوب والإمكان[١] لأن الوجوب والإمكان من وجهة نظره من المفاهيم الفطرية التي يدركها الذهن أو العقل بلا واسطة أو اكتساب[٢]

---

(١) نظر عيون المسائل، للمعلم الثاني أبي نصر الفارابي،عين٥ ص٦(طبع ونشر وقفية الأمير غازي) وفى نفس المعنى،تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص١٤٧.

(٢) التعليقات، الفارابي، بتصرف ص٥.

ومن ثم يبدأ الفارابي في تحليل الوجود تحليلا عقليا آليا محضاً[١] ؛ فجعل "الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره"[٢]

ولما كانت الموجودات قسمان ينتهيان إلى ثلاثة أنواع؛ واجب الوجود، وممكن الوجود، فهذا النوع الثاني أي الممكن، ينقسم بدوره إلى ممكن بذاته على سبيل الإمكان المحض أو الإمكان المجرد، و ممكن الوجود بذاته، أو واجب الوجود بغيره وهو الكائن الذي لا تقتضي ذاته وجوده، ولا غنى لوجوده عن علة، فإذا وجدت العلة؛ أصبح واجب الوجود بغيره،، ويقصد بهذا النوع (العالم) ومنه النفس[٣]

وقد اعتبر الفارابي في تقسيم الموجودات على النحو السابق خاصة قوله بواجب الوجود بغيره؛ أو واجب الوجود النسبي، صاحب سبق وابتكار في الفلسفة الإسلامية؛ واعتبر ذلك تعبيراً حاذقاً في الوساطة الطبيعية وتفسير العلاقة بين الله واجب الوجود، والموجودات كلها على نحو توفيقي بين عقيدته الإسلامية وفكرته الفلسفية، وهذا أمر له قيمته في الفلسفة لم يسبق إليه على أي نحو، فهو ابتكار خاص بالمعلم الثاني[٤]

صفات واجب الوجود عند الفارابي:

كان الفارابي حريصاً على إيراد ما يتعلق بالله سبحانه وتعالى كأصل للوجود، بداية من شرحه (رسالة زينون الكبير) تلميذ أرسطو، لما رأى أن شراحها من النصارى لم يوفون الكلام على المبدأ الأول للوجود وصفاته ونسبة الأشياء إليه، ومن هنا أولاها الفارابي اهتماماً يظهر فيه أثر العقيدة

---

(١) انظر، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٢/٣١٨.
(٢) عيون المسائل ، عين ٣ ص٥
(٣) راجع، رسائل الفارابي وغيرها من ص٣٩،طبعة كتابخانه مجلس شوراي إسلامي(إيران-١٣٠٢ه)
(٤) انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام) ديبور، ص١٦٨.

الإسلامية؛ فواجب الوجود وهو الله سبحانه وتعالى يجب له الوحدانية من كل الوجوه، والكمال الأعلى درجات الكمال، مكتف بذاته، بلا تغيير ولا تبديل ، وهو بصفته عقلاً مطلقاً، وخيراً خالصاً، وفكراً تاماً، يحب الخير والجمال بريء من جميع أنحاء النقص، ووجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون ثمة وجود أفضل ولا أكمل ولا أقدم من وجوده[١] ومن ثم أورد صفات الله عز وجل، كما يسميه الموجود الأول أصل الوجود وعلته قائلاً:

" الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص. وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، إما واحد وإما أكثر من واحد. وأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها، فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب. ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم"[٢]

والفارابي في ربطه الممكنات أو الموجودات ومنها النفس بالله عز وجل – واجب الوجود– يستخدم الفارابي مبدأ العلية لإثبات تناهيها إليه؛ لأن الممكنات لا يمكن أن تستمر إلى مالا نهاية،" وأقل ما تنتهي إليه الكثرة هو الواحد، فمسبب الأسباب واحد ولا يجوز أن يكون ذات السبب وذات المسبب واحد، فسبب أسباب العالم منفرد بذاته عما دونه"[٣]

وعلى تلك الصورة كان الله واجب الوجود الواحد الأول عند الفارابي حق من كل الوجوه، ولا سبيل للبطلان إليه، معقباً بقول الشاعر: (ألا كل شيء ما خلا الله باطل)[٤]،[٥]

الفارابي والأفلاطونية المحدثة:

---

(١) انظر آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، تحقيق د. ألبير نصري، ص٢٣ للتوسع يرجى الرجوع إلى ما بعدها.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص٢.

(٣) رسالة في السياسة، الفارابي -تحقيق الأب لويس شيخوص٦٥(دار المشرق/بيروت/١٩٩٠م)

(٢) انظر فصوص الحكم، الفارابي، فص١٠ ص٥٧

(٥) هذا هو الشطر الأول من البيت التاسع من قصيدة الشاعر الجاهلي لبيد بن ربيعة بن عامر الكلابي وعجزه: وكل نعيم لا محالة زائل، وقد وصف الرسول ﷺ هذا البيت بأنه أصدق كلمة قالها شاعر.

لما اتبع الفارابي سبيل المناطقة في تقسيم الوجود إلى واجب الوجود بذاته وهو الله عز وجل، وممكن الوجود بذاته (واجب الوجود بغيره) وهو الموجودات خلاف الله سبحانه وتعالى، وقد أثبت له تعالى كل صفات الوحدة والكمال؛ فقد أراد أيضاً أن يقدم تفسيراً فلسفياً لا كلامياً للعلاقة بين (واجب الوجود) كعلة وجود (الممكنات)، بحيث لا يخالف هذا التفسير عقيدته الإسلامية التي تقول (بخلق الله) للممكنات من العدم مع الإبداع في خلقها والعناية بها، وهو الأمر الذي لم يجده في الفلسفة اليونانية بل لم تعرفه أصلاً؛ ومن هنا وجد الفارابي في (نظرية الفيض والصدور) كما عند الأفلاطونية المحدثة، حلاً منطقياً يصور به العلاقة بين الله والممكنات، ولما كان قد تتلمذ في شبابه على فلسفة مدارس أنطاكية وبغداد؛ فإنه لابد أن يكون قد تعرف على فلسفة مدرسة الإسكندرية[١]، والأفلاطونية المحدثة[٢]، إذ كانت تدرس بالإسكندرية مبادئ فلسفة أفلاطون الإلهي وتحتل المنزلة الأولى في المدرسة حتى ظهور أفلوطين السكندري (٢٠٥- ٢٧٠م) في القرن الثالث الميلادي. وقد كان لفلسفته طابع مميز؛ يقوم على المزج بين الفلسفات المختلفة السابقة عليه، وعوامل أخرى

---

(١) مدرسة الإسكندرية: يقصد بها الحضارة اليونانية التي انتشرت في الإسكندرية بين القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الثالث الميلادي وصار لها تلاميذ يدرسون الفلسفة والعلوم والآداب والفنون اليونانية، ومنها الفلسفة الأفلاطونية الحديثة خاصة عند أفلوطين، وكان لها أسلوب يتميز بالدقة في التفكير والغموض في المعاني والتعبير عن الحقائق بالرموز والأمثال.(انظر: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، د. جميل صليبا،ص١/٨٩(بيروت/ دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة/١٩٨٢م)

(٢) وتسمى الأفلاطونية الجديدة وهي كما وصفها المؤرخون عبارة تدل عادة على المجهود الخلاق الأخير الذي بذلته العصور الوثنية القديمة (٢٥٠ ق م – ٥٥٠م) لإنتاج مذهب فلسفي شامل يلبي مطامح الإنسان الروحية (عقلية ودينية وأخلاقية) وتقديم صورة شاملة، ومتسقة منطقياً للكون ومكان الإنسان فيه ،وبشرحه لكيفية تحقيق الإنسان للخلاص. وجرت العادة على النظر إلى أفلوطين باعتباره مؤسساً للأفلاطونية المحدثة ومن الممثلين البارزين فورفوريوس الصوري وأيا مبليخوس. ويلاحظ أن أفلوطين لم يكتب فلسفته ولكن كتبها بعد وفاته-بوصية منه- تلميذه فورفوريوس الصوري(٢٣٣-٣٠٥م)، وقد بلغت مجموع رسائل أفلوطين أربعا وخمسين رسالة قسمها فورفوريوس بعد وفاة معلمه إلى ستة أقسام، وكل قسم منها تسع رسائل سميت (بالتاسوعات)، وهي في الأصل صورة لتعاليم أفلوطين الشفوية القائمة على شرحه نص لأفلاطون أو أرسطو أو قضية رواقية. وتدور التاسوعات أصلاً حول فكرة رئيسة هي فكرة وحدة الوجود، وصدوره كنوع من الفيض التدريجي والانبثاق عن مصدر إلهي واحد، وفي نطاق عملية الفيض هذه تأخذ الموجودات في الانتشار، ثم تتراجع فتصب في الوجود ثم في العقل الفائض عنه، ثم النفس الفائضة عن هذا العقل، وأخيراً توجد المادة كآخر مراتب الوجود نزولاً من الواحد، وبهذا يكون الوجود لدى أفلوطين بحسب نظرية الفيض التدريجي للحياة الإلهية ثلاث درجات للوجود هي العقل والنفس والجسم، وفوقها جميعاً الواحد. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية، فؤاد كامل وآخرون وأشرف عليها د. زكي نجيب محمود، ص ١/٦١ (بيروت دار القلم د. ت)

متداخلة، بعضها فلسفي وبعضها غير فلسفي[١] وتقوم شهرة أفلوطين أساساً على نظريته في صدور العالم عن موجود أول في صورة من الفيض غير المنقطع.

ويعرف مذهب الصدور عند أفلوطين بالتصور المزدوج في (تفسير الموجودات)، أحدهما متعلق(بالنفس) ومرورها بالعالم خلال رحلتها، في مراكز طاهرة أو دنسة إما صعوداً أو نزولاً؛ وعلى ذلك(فالنفس) مرتبطة عند أفلوطين أوثق الارتباط بالمقام الذي تستقر فيه، أما الوجه الثاني لهذا التصور المزدوج عنده هو تصوره (للكون) كسلسلة مؤلفة من صور يعتمد فيها اللاحق على السابق في وجوده.

وكأنما أراد أفلوطين بتفسير الوجود بحسب مبدأ الصدور؛ الكشف عن التطابق بين التصور العقلي والروحي للوجود وصدوره عن الواحد الكامل خصب الوجود في صورة سلسلة متعاقبة من الموجودات يعتمد اللاحق فيها على السابق، وتمثل النفس المرتبة الرابعة منه[٢]

وما يهمنا في كل ذلك هو: أن أبا نصر الفارابي قد اطلع على نظرية أفلوطين السابقة في ترتيب للوجود بما فيه النفس، وصدورها عن الله الواحد الأول؛ ووجد فيه الحل المنطقي الذي يفسر به العلاقة بين الله سبحانه وتعالى وبين وجود المخلوقات، حتى عد الفارابي أول من أدخل مذهب الفيض و الصدور في الفلسفة الإسلامية ويشار إليه في ذلك؛ حتى قيل أنه لم توجد إشارة لها عند أبي يعقوب الكندي(١٨٥-٢٥٣ه) في رسائله أكثر من قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دونه، وذلك في رسالته في الفاعل الحق الأول وفي رسالة الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد[٣]؛ ومن المحققين من يعتبر الفارابي أكثر من مجرد كونه رائد وممهد لنظرية الفيض وأنه ما لقب بالمعلم الثاني،

---

(١) انظر: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، د. نجيب بلدي، ص ٥٦ و ص ٩٨،(القاهرة /دار المعارف /١٩٦٢م).

(٢) تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، د. محمد علي أبو ريان، ص ٣٢٦ -٣٢٧ /٢ ، ط ٣ (الإسكندرية/ دار المعرفة الجامعية/١٩٧٢م)

(٣) انظر، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٥٠، وكذا حاشية المترجم د. أبو ريدة، ص١٥٠.

إلا لأنه أول من رسم البداية للاتصال بين الفكر الفلسفي الإسلامي والفلسفة الإغريقية، لدرجة أنه بقدر ما يتعلق بهذه النظرية الفيضية من مشكلات فإنه يوجد لها حل عنده، كما أن عظم تأثيره فيمن بعده من رواد هذه النظرية واضح بحيث يقر به من جاء من بعده وعلى رأسهم، ابن سينا(٣٧٠- ٤٢٧ ه)[١]

المطلب الثاني

صدور النفس وسائر الموجودات عن الله عز وجل عند الفارابي

بداية تجدر الإشارة إلى ما قيل من أن الفارابي عندما لجأ إلى نظرية الفيض والصدور واختارها لتفسير العلاقة بين الله والمخلوقات؛ كان يعتقد نسبتها إلى زينون الكبير تلميذ أرسطو، كما اعتقد أيضاً نسبة كتاب الألوهية أو (أثولوجيا) إلى أرسطو بينما هذا الكتاب في الحقيقة مجموعة من (تاسوعات أفلوطين) نسبه المترجمون خطأ إلى أرسطو واستمر الفارابي في إيراده في مؤلفاته المختلفة على نسبته تلك وكذلك من جاء بعده من الفلاسفة المسلمين.[٢]

وبالنسبة لصورة صدور المخلوقات عن الله الواحد الأول على نحو ما عند أفلوطين؛ فإنها ترتكز على عدة أسس:

١- تقسيم الموجودات إلى ثلاثة أقسام هي، واجب الوجود بذاته وهو الله عز وجل، وممكن الوجود بنفسه أو بغيره وهي كل ما سوى الله.

٢-أن واجب الوجود بذاته واحد ، ومن ثم لا تصدر عنه مباشرة أو يفيض عنه إلا واحد.

٣-أن علم الله هو علة الوجود بكل ما فيه، ومتى عقله أي علمه للشيء يعني إيجاده وإبداعه من العدم

---

(١) راجع آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، من تعليق المحقق د. ألبير نصري نادر ص٢٤

(١) راجع في ذلك للفارابي: رسالة زينون الكبير، ص٣-٤، طبعة حيدر آباد؛ ورسالة في كتاب فضيلة العلوم، ط٢ ص٥-٦، طبعة حيدر آباد؛ الجمع بين رأيي الحكيمين، ص٢٧-٢٩، طبعة ليدن ،وآراء أهل المدينة الفاضلة، المقدمة التحليلية للمحقق،ص١١٧.

٤-أن وجود الجسم لايصدر عن جسم وإنما عن الصورة[١]

صفة صدور النفس وسائر المخلوقات عن الواحد عند الفارابي:

لا يستخدم الفارابي نظرية الفيض على النحو الأفلوطيني في اللجوء إلى الرمزية والتشبيه في تصوير الصدور الضروري للعالم ، وإنما كتفسير مرضي وحل منطقي عقلي صرف-من وجهة نظره- للربط بين الموجودات والله سبحانه وتعالى، أو بين العالم العلوي والعالم السفلي، اعتقاداً منه أنها تتناسب مع عقيدته الإسلامية من حيث احتياج العالم في وجوده إلى الله (الأول) ؛ بينما الله مستغن وغير محتاج إلى العالم في كيانه ووجوده[٢]

فذهب إلى أن صدور الكثرة أي المخلوقات ومنها النفس عن الواحد ليس صدوراً عن قصد منه، ولا على سبيل الطبع؛ بل صدوراً على إثبات وتحقق صفة العلم له؛ فعلم الله الأزلي هو علة الوجود، وعلمه كاف ليفيض عنه أي شيء من الممكنات، كما أن الموجودات لا تفيض بإرادتها ولا اختيارها وإنما وجودها فائض عن وجوده وعلمه؛ فبمجرد علمه بها ورضائه بوجودها؛ فإنها تفيض وتصدر عنه لا لغرض يبتغيه الواحد من إيجادها، ولا لكمال يناله من منحه الوجود لها.

وفي ذلك يقول الفارابي: "هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته تعالى، وهي مقتضى ذاته، فهي غير منافية له، وكل ما كان غير مناف وكان مع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعل فهو مراده بأنه مناسب له ولأنه عاشق ذاته فهي كلها مرادة لأجل ذاته، فتكون الغاية في فعله ذاته، وكونها مرادة له ليس هو لأجل غرض بل لأجل ذاته فالغرض مالا يكون إلا مع الشوق...وحيث لا يكون الشوق، لا يكون الغرض"[٣]

---

(١) انظر، مقدمة محقق آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٧.

(٢) انظر تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٢٤٦/٢ ؛ و حاشية٧ من تعليق المحقق لآراء أهل المدينة الفاضلة،ص٦٠.

(٣) التعليقات ص١، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية(الهند/ حيدر آباد/١٣٤٦ه).

ويقول أيضاً: "واجب الوجود مبدأ كل فيض، وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته، وعلمه بالكل بعد ذاته، وعلمه بذاته نفس ذاته، فتكثر علمه بالكثرة بعد ذاته"[١]

إذن فمتى وجد للأول الوجود الذي هو له ومنه، لزم أن يوجد عنه سائر الموجودات بما فيها النفس الإنسانية التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، إنماعلى جهة فيض وجود الله (الأول)، ولأن وجود غيره فائض عن وجوده تعالى. فلا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بأي وجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجوده سبحانه[٤]

مرتبة النفس بين الموجودات:

الموجودات ومنها النفس مبادئ أو قوام من الأجسام والأعراض، يجعلها الفارابي ست مراتب عظمى[٢] فأثبت كما اثبت أفلوطين قبله أن اللازم عن الأول يجب أن يكون احدي الذات؛ لأن الأول أحدي من كل جهة، ويقتضي الواحد من كل جهة واحداً ويجب أن يكون هذا الأحدي الصادر عن الواحد (الله) بالذات أمراً مفارقا[٣]

ولأن الفيض يصدر عن علم الله بذاته؛ فلا يصدر عن الواحد الكامل في أحديته الا موجود أحادي، ولا يكون المتعدد الصادر عن ذات الله سبباً في تعداد الذات الالهية التي هي مثال الوجود، والفارابي ذلك مستحيلاً، كما جعل من صفات الصادر عن ذات الله أنه يجب ان يكون مفارقاً؛ اي بعيد عن المادة؛ لأن ذات الله بسيطة بعيدة عن المادة والجسم.

وهذه المراتب الست التي تفيض وتصدر عن الله (الموجود الأول) وتقع منها (النفس) في المرتبة الرابعة، كما جاءت في كتب الفارابي على النحو التالي:

---

(١) فصوص الحكم تحقيق محمد حسن آل ياسين، فص ١١، ص٥٨

(٢) راجع آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها ، ص٧

(٣) اعتمدت في بيان مراتب الوجود عند الفارابي بصفة خاصة على كتابيه آراء أهل المدينة الفاضلة، ونصوص كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها؛ فهي أكثر الكتب والرسائل التي أفصح فيها عن تلك المسألة.

(٤) راجع رسالة في اثبات المفارقات ص٤-٥.

١- المرتبة الأولى وهي للعقل الصادر عن ذات الله (الوجود الأول) ويسميه الفارابي (العقل الأول) أو (الوجود الثاني)، وهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالله تعالى أي بالموجود الأول، وهذا العقل الأول صفته أنه مجرد من المادة، وواحد ، على أنه وإن كان واجب الوجود بالله ، إلا إنه عندما يعقل إمكانه بنفسه، ويدرك وجوبه بالله؛ فإنه لا يخلو من تركيب وأن به وحدة من الله، وتركيب وتعدد من إمكانه؛ فيترتب على هذه المعرفة أن يصير هو نفسه سبيلاً لإبداع الكثرة في الكون.

٢- العقل الثاني، وهو الحاصل من فعل التعقل والابداع الصادر من العقل الأول وتأتي بعد هذا العقل، عقول الأفلاك الثمانية تباعاً، يصدر بعضها عن بعض، وكل منها نوع على حدة، وهذه العقول هي ما يصدر عنها الأجرام السماوية، ومجموع العقل الثاني وما يصدر عنه من الأفلاك الثمانية تصير تسع عقول تمثل بدورها المرتبة الثانية للوجود، وهو العالم السماوي؛ ويظل يصدر من العقول عقول أخرى؛ فمن العقل الرابع عقل خامس وكره المشتري، ومن العقل الخامس عقل سادس وكره المريخ، ومن العقل السادس عقل سابع وكرة الشمس، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عقل ثامن. وهو أيضا وجوده لا في مادة، ويعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عقل تاسع. وهذا أيضا وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر. وهذا أيضا وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر. وهذا الحادي عشر هو أيضا وجوده لا في مادة؛ وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. ولكن عند العقل الحادي عشر تتوقف وتنتهي سلسلة الوجود ذلك الوجود عبارة عن الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها

عقول ومعقولات. وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية[١] وينتهي وينقطع فيض الأجسام السماوية، أو الموجودات المطلقة التي لا تقع تحت تأثير عالم الكون والفساد، التي من طبيعتها أن تحوز الكمالات.

٣- المرتبة الثالثة يضع الفارابي (العقل الفعَّال) أو ما يسميه بروح القدس، ووظيفته ربط العالم العلوي بالعالم السفلي.

٤- وفي المرتبة الرابعة تقع النفس بعد فيضها وصدورها عن الله النفس.

ويلاحظ أن كلاً من العقل والنفس عند الفارابي بعد عملية الفيض فإنهما لا يظلان على حالة الوحدة الخالصة؛ بل يتكثر بتكثر أفراد النوع الإنسان. وهذه المراتب الأربع تمثل العالم العلوي بأفلاكه.

وهذا العالم السفلي هو عالم الطبائع الأربع ويقع دون فلك القمر، وهو متوقف كليا على عالم الأفلاك السماوية، وهذا العالم السفلي، وما ينشأ عنها من موجودات متغايرة متضادة، تثع فيه المرتبتين الخامسة والسادسة.

٥- المرتبة الخامسة وتختص بالصور.

٦- أما السادسة فتختص بالمادة.

وهذه الموجودات السفلية كما يصفها الفارابي مع كثرتها تؤلف أجسام ذات أفراد متفاوتة المراتب، وأعلاها هو الإنسان، وأدناها المادة الأولى التي لا صورة لها (الهيولى) وفوقها العناصر الأربعة، ثم الجماد ويليه النبات، فالحيوان البهيم، ثم الحيوان الناطق الذي هو الإنسان، ومن امتزاج النفس البشرية بالشكل والمادة المعنوية خرج الكون الحسي والإنسان والحيوان والنبات والجماد، وهي كلها تتألف من العناصر الأولية الأربعة التي دارت عليها علوم جميع الفلاسفة القدماء.

---

(١) انظر في ذلك كله، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الفارابي ص٩، وعيون المسائل للفارابي، عين ٩-١٠ص١١-١٢؛ انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٤٨؛ تاريخ الفلسفة العربية، حنا فاخوري ص١١٧.

وجميعا مركبة من هيولى وصورة، والصورة قوامها المادة، والمادة موضوعة لحمل الصور، والصور ليس لها قوام بذواتها، وتحتاج لأن تكون في موضوع، وموضوعها المادة، والمادة إنما وجودها لأجل الصور لكن لا تحصل على الصور إلا تحت تأثير فاعل خارج عنها، وهذا الفاعل هو(العقل الفعال) ويسميه الفارابي واهب الصور(١)

ويلاحظ أن الفارابي في ربطه السابق بين العقول المفارقة وبين الأفلاك في كثرتها وترتيبها أثناء عملية الفيض من الأزل؛ يظهر لديه فيها أثر النظام الفلكي لبطليموس(٢)، (٣)

احتراز الفارابي عن نفي المشيئة الإلهية في عملية الفيض والصدور:

ولما رأى الفارابي أن ربطه بين صدور المخلوقات عن الواحد، وبين صفة العلم والرضا الإلهيين دون المشيئة؛ فإنه يعود ويحترز عن ما يمكن أن يتوهم صدورها دون قصد منه عز وجل؛ فيقول بأن "القصد المنفي عنه سبحانه في تلك العملية هو القصد الذي يشبه قصد الإنسان؛ لأن قصد المخلوقات لا تشبه قصده؛ بل الصدور عنه يكون بعلمه، وعلمه هو قدرته العظمى، ومن تعقله لذاته يصدر العالم وعلة صدوره هو علمه بما يجب عنه(٤) ويعود فيؤكد على أن كل صدور لوجود ما من الواحد يظهر فيه أثر وحدانيته، في ذاته، وصفاته، وأفعاله "فاللازم عن الأول يجب أن يكون أحدي الذات... من كل جهة ويقتضي الواحد من كل جهة واحدا، ويجب أن يكون هذا الأحدي الذات أمرا مفارقا"(٥)

---

(١) انظر، تاريخ الفلسفة العربية ،حنا فاخوري، ص١١٩ومابعدها.

(٢) مما يعد تطبيقاً لفكرته عن علم أحكام النجوم والفلك، و التفرقة فيه بين ما هو تعليمي يفيد معرفة برهانية يقينية، وبين ما هو عزو التأثير من سعادة وتعاسة وتأثير في الأحوال الأرضية مما انتهجه المنجمون في نبوءاتهم الفلكية التي هي محل شك وارتياب. انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام، ديبور، ص١٥١؛ وللتوسع في موقف الفارابي من علم الفلك والنجوم يرجى الرجوع إلى رسالته المسماة (النكت فيما يصح ومالا يصح من أحكام النجوم)

(٣) بطليموس: هو كلاوديوس بطليموس عالم الفلك الأشهر في العصور القديمة، وهو من أصل يوناني وولد في بلدة المنشاة بصعيد مصر، وعاش في القرن الثاني الميلادي ما بين عام ١٠٠م إلى ١٧٨م في مدينة الإسكندرية على أرجح الأقوال.

(٤) انظر، عيون المسائل ص٦؛ وآراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٨ومابعدها.

(٥) رسالة في إثبات المفارقات، ص٥ نقلا عن تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري وخليل الجر، ص٥.

الخلاصة:

بعد هذا العرض المتداخل بين الفيض والصدور الأفلوطيني، وبين علم الفلك البطليموسي عند الفارابي يمكن الخروج بالنتائج الآتية:

أولاً: إن الفارابي قد بنى نظريته في الفيض ونظام الكون والموجودات، بالتقريب بين النظريات الفلسفة القديمة كما في كتاب (أثولوجيا) المنسوب خطا الى أرسطو، بينما هو في الحقيقة من تاسوعات أفلوطين ، فبدا الأمر وكأنما اراد ان يوفق بين ارسطو وافلاطون، فاذا به يوفق بين افلاطون وأفلوطين.

ثانياً: استطاع الفارابي ان يحدد الفيض بطريقة عقلية بداية من قوله ان الله عز وجل هو الموجود الأول، والواحد الذي تصدر عنه الموجودات بعقل ذاته، وان علمه الأزلي علة لوجود الشيء الذي يعلمه، فيكفي إذا أن يعلم الله شيئا حتى يوجد هذا الشيء لأن علم الله هو العلم بالفعل، ويكفي ان يعلم الله ذاته التي هي علة الكون؛ لكي يكون الكون، فليس إذا في صدور الموجودات عن الله حركة أو آلة لأن الفيض عمليه عقلي بداية ونهاية.

ثالثاً: أن عدد العقول في عملية الفيض عنده أحد عشر عقلاً وليست عشرا كما كانت عند أفلوطين؛ لأن الصادر عن واجب الوجود، وهو العقل الأول في سلسله الفيض يعد ثانياً بالنسبة إلى الأول واجب الوجود؛ ومن هنا تصير العقول أحد عشر.

رابعاً: توحيد الفارابي كغيره ممن تأثروا بنظرية الفيض الأفلوطيني، بين المعرفة والوجود، فكل عقل للذات أو للواحد الأول هو ولادة لنوع جديد من الوجود.

خامساً: إن وجود النفس ليس وجوداً منفردا منفصلاً عن سائر الموجودات بل مرتبة منفردة ووسطى بين مراتبه فجاءت في المرتبة الرابعة نتيجة النظام العقلي لعملية الفيض والصدور وعقلها ما فوقها، ومعرفة ذاتها.

سادساً: نفي الفارابي عن نفسه القول بنفي المشيئة الإلهية في عملية الصدور، ببيان أن المقصود نفي المشابهة وعدم التماثل بين قصد الله الموجد وقصد الموجودات.

الانتقادات التي وجهت إلى الفارابي في اعتماده على نظرية الفيض في تفسير الوجود:

وجهت إلى الفارابي في اعتماده على نظرية الفيض والصدور للموجودات على النحو الأفلوطيني عدة انتقادات، هي في الحقيقة موجهة إلى فكرة الفيض في الفكر الفلسفي الإسلامي عامة، وليس الفارابي وحده، ولكنها تعد موجهة إليه باعتباره هو أول من أدخلها في الفلسفة الإسلامية. ومن تلك الانتقادات:

أولا: أن فكرة الفيض أو الصدور هي أصلاً فعل ضروري ولا يمكن وصفه بأنه خلق، أو إحداث بالإيجاد في الزمان عن عدم، والفارابي ومن بعده من الفلاسفة في اعتمادهم على فكرة الفيض حاولوا إيجاد طريقاً وسطاً بين الحدوث والقدم، كما هو عند المتكلمين، وبين القول بقدم العالم كما هو عند أرسطو؛ فوقع الفارابي من حيث لا يدري في انتفاء الفعل الإرادي عن الله سبحانه وتعالى، ووحد بين الفعل وإرادة الفعل؛ وهو بذلك يخضع الإرادة الإلهية لمبدأ الضرورة والإلزام [١]

ثانياً: إن قوله بصدور الكثرة (الممكنات) عن الواحد الأول واجب الوجود (الله) يؤدي إلى حصول التغيير والتعدد في الذات الإلهية، طالما لم تنشأ الموجودات إلا ابتداء من العقل الأول المفارق؛ فيترتب عليه أن يكون الله تعالى مفتقراً إلى العقل الأول؛ ليبدع الكثرة إذ لولاه لم تكن الكثرة[٢]

ثالثاً: أن الفارابي في اعتماده على الفيض في تفسير وجود الموجودات، حاول التوسط بين ما جاء عند أرسطو من القول بقدم العالم، وبين عقيدته الإسلامية في القول بحدوث العالم؛ فإذا به بإقراره بمبدأ الصدور التدريجي لا يخلو من

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، أبو ريان، ص ٢٥٠، ٢٥١.

(٢) انظر، أعلام الفلسفة العربية، د. كمال اليازجي وانطون كرم، ص ٥٤٤، ط ١(بيروت /١٩٥٧م)

الوقوع في قدم العالم؛ لأن الفيض نفسه عملية أزلية فوقع فيما حاول التخلص منه[١]

والواقع أن نظرية الفيض ولانتقادات الموجهة إليها والاضطراب في عرضها بدون سند برهاني من فلاسفة الإسلام كالفارابي وغيره؛ كانت سبباً في ضياع هيبتهم وجعلت الغزالي (٤٥٠ – ٥٠٥ ه) يشدد النكير عليهم، ويبين تهافتهم[٢]

رأي الباحثة في الانتقادات التي وجهت إلى الفارابي:

بالنظر في الانتقادات السابقة للفارابي يمكن القول:

أولا: أما القول بصدور العالم صدوراً ضرورياً عن الله تعالى؛ فإنه مدفوع بما جاء عند الفارابي من أن صدور العالم عن الله لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالي من الإرادة؛ من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها عنه لكونه عالماً بذاته، وبأن مبدأ لنظام الخير في الوجود، بل لا بد أن نسلم بوجود عزم وتصميم سابق على الإرادة. ويؤكد ذلك أن الفارابي جعل صفة العلم الإلهي أساس صدور الموجودات عن الله سبحانه وتعالى، وأن علمه بما يجب عنه وعلمه بذاته قبلها وأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه الوجود؛ هو علة وجود الأشياء كلها؛ فعلمه إذن علة لوجود الشيء الذي يعلمه، وعلمه للأشياء ليس بعلم زماني[٣] وعبر عن هذا المعنى قوله في فصوص الحكم: "لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة، فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك أفق عالم الربوبية، يليها عالم الأمر يجري به القلم على اللوح فتكثر الوحدة حيث { إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى } [٤] (النجم/١٦)

ثانيا: أما مشكلة صدور الكثرة عن الواحد وقولهم بافتقاره عز وجل إلى العقل الفعال ليبدع الكثرة؛ فإن الفارابي يصرح دون لبس أن هذه العقول جميعاً قد

---

(٣) راجع، تاريخ الفلسفة العربية، د. جميل صليبة، ص ١٥٤، ط ١(بيروت / دار الكتاب اللبناني/١٩٧٠م)
(٢) انظر، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٥١.
(٣) انظر عيون المسائل، ص ٩.
(٤) فصوص الحكم، فص ١٧، ص ٦١.

اقتبست الوجود من الموجود الأول (الله)[١] مما يعني افتقارها في وجودها إليه سبحانه وتعالى، والوجود شامل للكثرة والوحدة على السواء؛ فكيف يفتقر في إيجاد الكثرة إلى عقل هو الذي يمنحه الوجود أصلاً فتلك مناقضة صارخة.

ثالثاً: أما بالنسبة لوقوعه في القول بقدم العالم من جهة الصدور والفيض الأزلي؛ فإن الفارابي قد حسم هذه القضية بقوله "القديم بذاته واحد وما سواه محدث"[٢] وقوله الآخر "وأما الأول فليس فيه نقص أصلاً ولا بوجه من الوجوه، ولا يمكن أن يكون وجود أكمل وأفضل من وجوده، ولا يمكن أن يكون وجود أقدم منه ولا في مثل رتبة وجوده"[٣] ويقول أيضاً "العالم المبدع من غير شيء فمآله إلى غير شيء ..... والباري جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم"[٤]

هذا بخلاف ما احترز به أبو نصر لنفسه بصورة عامة وليس فقط في لجوئه لنظرية الفيض والصدور للموجودات عن الله عز وجل ، أن يتهم بالقول بقدم العالم على نحو ما عند أرسطو؛ حين حاول بصورة متكلفة دفع تلك التهمة عنه بينما هي حقيقة عند المعلم الأول واضحة جداً في كتبه وما أورده من قدم الحركة والعالم.[٥]

وما يهمنا هنا هو رأي الفارابي نفسه وليس رأي أرسطو فهذا ليس محله؛ فالفارابي يعلم جيدا أن القول بقدم العالم يتصادم مع العقيدة الإسلامية ، وهو الموفق بينها وبين الفلسفة اليونانية، وأرسطو هو سنام الفلسفة اليونانية وعلمها الأكبر، وقوله بقدم العالم يصرف عنه المسلمون ويعاب على إيراد فلسفته الفارابي بل وينبذ، لذا فالفارابي في إدراكه حرمة القول بقدم العالم لم يكن حرصه على أن تبرئة أرسطو فقط ، بل ويتقي لنفسه من تلك الشبهة، وإن

---

(١) راجع: السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، ص ٣٣.
(٢) تجريد رسالة الدعاوى القلبية، ص ٤ طبعة حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٩هـ.
(٣) السياسة المدنية، ص ٤٢.
(٤) الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ١٠٣.
(٥) راجع كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، الفارابي، مقدمة المحقق د. ألبير نصري، ص٧٦.

كان على نحو من السذاجة والتكلف والاعتماد على تأويل للألفاظ والمعاني أكثر من اعتماده على روح المذهب عند أرسطو، لكن في النهاية استبرأ أبا نصر من القول بقدم العالم والتأكيد على حدوثه ،مما يسقط عنه القول بقدم العالم.

وعلى ذلك فإنني أرى:

أن الفارابي كان مدفوعاً برغبة ملحة في مخالفة منهج المتكلمين في مسألة الوجود وتقسيم الموجودات بين قديم وهو الله عز وجل، وحادث وهو كل ما سواه سبحانه ، فالتمس من الفلسفة اليونانية الحل وعمد إلى محاولة التوفيق بينها وبين الإسلام بناء على فهمه الخاص؛ وبالنسبة لهذه المسألة، أعني مسألة وجود الممكنات عن الله سبحانه وتعالى ومنها النفس؛ وبعيداً عما قيل من اعتماده على كتاب الربوبية(أثولوجيا) المنسوب خطأ إلى أرسطو بالرغم من كل ذلك؛ إلا إننا حين نستعرض كتابات الفارابي المتعددة في هذا الشأن على النحو السابق ؛ فإننا نلحظ غلبة عقيدته الإسلامية على فكره الفلسفي ؛ بداية من تأكيده استحالة وضع تعريف للباري عز وجل ؛حتى لا يدخل تعريفه ضمن المفاهيم التي تتعلق بالوجود والماهية والعوارض اللازمة لهما ،كالعلية والجسمية والجهة والاشتراك والانقسام ، وما إلى ذلك؛ فلا جنس ولا فصل ولاحد يحيط به سبحانه وتعالى.

بل وحتى عندما جعل علم الله الأزلي علة الوجود بكل ما فيه، فهو هنا يخالف ما عليه أرسطو من قول بعلم الله بالكليات دون الجزئيات ، لأنه –أي الفارابي– ربط صدور الموجودات كلها ، العلوية والسفلية على كثرتها بعلم الله الأزلي، ونص على أنه لا تفوت عنايته سبحانه شيئا ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة من خردل وكيف يجري القلم في اللوح المحفوظ، وهو بذلك يخالف ما يشاع عن الفلاسفة من إنكار علم الله بالجزئيات فهو من ذلك براء،

بخلاف كثير من الاستشهادات التي يقصر المقام عن ذكرها في التأكيد على حرص الفارابي الشديد على عدم مخالفته العقيدة الإسلامية(١)

وبالتالي؛ **فإنه** لا مجال لوضع أبي نصر الفارابي في مصاف القائلين بقدم العالم؛ لاعتماده على نظرية الفيض بناء على نصوصه الصريحة له على النحو السابق إذ أن رأيه ينسجم بوضوح لا لبس فيه مع عقيدته الإسلامية في حدوث الموجودات من الله سبحانه وتعالى.

كما أن هناك اختلافاً بل خلافاً واضحاً بين الفارابي وأفلوطين؛ لأن أفلوطين استخدم الرمز والتشبيه لتوضيح فكرته عن فيض الموجودات وصدورها، بينما أسس الفارابي نظرته لعملية الفيض بطريقة عقلية ترتكز منذ البداية على إدراك الله سبحانه وتعالى لذاته وعلمه، وقد سبقت الإشارة إلى وصف الفارابي الله عز وجل بصفات تنزهه عن الجسمية والزمان والمكان؛ فجاء تصوره للألوهية مجرداً متسامياً عما يمكن أن يوجد شبهة في وصفه الواحد بصورة تخالف العقيدة الإسلامية.

وأرى أن الفارابي في استعانته بنظرية الفيض والصدور في تفسير العلاقة بين الله والموجودات، قد أحدث مفهوما جديداً في الفلسفة الإسلامية على نحو حاذق وهو قوله (بواجب الوجود لغيره) ضمن (الممكن) كنوع من الوساطة الطبيعية بين الله واجب الوجود والموجودات كلها، لكي يوفق بين عقيدته وفكرته الفلسفية؛ وهذا أمر له قيمته في الفلسفة لم يسبق إليه على أي نحو؛ فهو ابتكار خاص بالمعلم الثاني.

والفارابي هنا كان مجتهداً؛ فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد هو أجر الاجتهاد، ولكنه على أية حال قام بمحاولة فلسفية ناجحة –إلى حد ما – في تكوين نسق فلسفي ورؤية عقلية للوجود ومراتبه بما فيها النفس من خلال التقريب بين إيمانه بالله تعالى الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى/١١) وبين فهمه الفلسفي للوجود وما فيه من موجودات ومنها النفس.

---

(١) راجع في ذلك مؤلفاته العديدة مثل: فصول الحكم، وعيون المسائل، وتجريد الدعاوى القلبية المسائل الفلسفية، فهي ذاخرة بكل ما يزيل عنه تهمة القول بقدم العالم وغيرها مما ينال من عقيدته.

المبحث الثاني

النفس بين الخلود والفناء عند الفارابي

تمهيد:

لما انتهينا من الحديث عن وجود النفس ومرتبتها بين الموجودات عند الفارابي؛ وقد أشرفت رحلة دراسة النفس دراسة تحليلية عنده على الانتهاء؛ كان لابد من الوقوف على مصيرها من خلود أو فناء، وهذه المسألة وإن كان تقديمها مع طبيعة النفس أولى لأنها بها ألصق؛ إلا إن تأخيرها بعد مبحث الوجود أليق ؛على سبيل المقابلة بين مفهومي الوجود والعدم من جهة، وحتى يجيء عرض مسائل البحث على نحو من التسلسل المنطقي من التعريف بالنفس،فطبيعتها، فقواها، فوجودها، فمصيرها ؛ فهذا أليق في السياق الفكري والربط المنهجي من وجهة نظري .

المطلب الأول

مصير النفس بين آراء الفارابي الفلسفية والاجتماعية

لما كان الفارابي قد قطع بروحانية جوهر النفس الإنسانية كما عند أفلاطون ورفض ما ذهب إليه من سبقها للبدن، وبقائها بعد فناء البدن على نحو التناسخ ،وخالف أرسطو في طبيعة النفس المادية وتبعيتها للبدن وجوداً وعدماً، ووافقة فقط في الترابط بينهما على نحو من الاستقلالية لا التبعية ووجودا فقط ،وأيضاً رفص مذهب أرسطو في فناء النفس بفناء البدن. ونص الفارابي على ذلك صراحة بقوله: "أما بقائها فلا حاجة لها إليه"(١)

وبالتالي فإن موقف الفارابي السابق في طبيعة النفس، يؤدي بداهة إلى القول بخلود جوهرها دون أي مواربة أو تردد وأنها "مفارقة باقية بعد موت البدن، ليس فيها قوة قبول الفساد، وأن لها بعد المفارقة أحوالاً، إما سعادة أو شقاوة"(٢)

---

(١) التعليقات ص١٢.
(٢) رسالة الدعاوى القلبية ، ص١٠.

فإذا أضفنا إلى ذلك سوقه البراهين المتتالية للتأكيد على طبيعة النفس الروحانية، بإدراكها المعقولات التي هي من جنسها، فقد رتب على ذلك أيضاً وصفه النفس أنها جوهر بسيط مفارق للمادة؛ وتلك المفارقة لا تعني سوى عدم اندراجها تحت قوانين البدن من فناء وفساد ولا حتى قابلية الفساد[١]

وبناء على الفكرة العامة السابقة، يبني الفارابي رأيه في مصير النفس بعد فناء البدن ولكن بالتفصيل بناء على عوامل متعددة، منها عامل اجتماعي ، ومنها عامل فلسفي معرفي.

أثر آراء الفارابي الاجتماعية على مصير النفس:

لما كانت فلسفة الفارابي مشهورة بأنها ذات طابع اجتماعي، وسياسي، ومضمون أخلاقي؛ بما اشتملت عليه من أمور تحصل بها الأخلاق الفاضلة للمجتمعات، وبفقدها تتحول إلى مجتمعات فاسدة، فإن الفارابي يطبق أراءه الاجتماعية والنفسية على المجتمعات والأفراد معا، وكيف أن الجميع يشتركون في نفس المصير ، وبلوغ الغاية من كل عمل دنيوي أو مصير أخروي ؛ فيربط في ذلك بين السعادة الدنيوية والعيش في مجتمعات فاضلة أو غيرها، وبين المصير في الآخرة[٢]

وكما سبق وظهر أثر الفارابي الطبيب في بيان قوى النفس المختلفة وما لكل منها من وظيفة في تسيير البدن ، وأيضاً ظهر أثر علمه الفلك في نظرية الوجود وعلاقة كل موجود بما فوقه وبما تحته من الموجودات وما يناسبها من نظام فلكي؛ فذات الأمر يبدو أثر الفارابي عالم النفس والاجتماع في مصير النفس؛ حيث يستعين بخبراته الواسعة في علم النفس وعلم الاجتماع ؛ ويتخذ من القول باحتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، وما في أصل فطرته وقوامه من احتياج أن يبلغ أفضل حالاته وكمالاته المعيشية والخلقية، ولكن لا يمكنه القيام بذلك وحده؛ بل باجتماعات إنسانية متعاونة فيما بينها لبلوغ أفضل

---

(١) راجع ص٢٠ وما بعدها من هذا البحث في طبيعة النفس عند الفارابي، وأدلته على روحانية جوهرها.
(٢) انظر، كتاب الملة ونصوص أخرى، أبو نصر الفارابي،تحقيق د.محسن مهدي،ص، ٥٩، ط٢(بيروت/دار المشرق/١٩٩١)

كمالاتها الحياتية وبالمثل الأخروية المترتبة علي أفعالها في الدنيا، وفي تلك المجتمعات كل فرد منوط بعمل للبعض بما يحتاجون إليه لتحقيق تلك الفطرة الطبيعية وبلوغ الكمال، على أن يقوم رئيس كل اجتماع إنساني بكل ما يحقق لأهلها هذا الائتلاف والترابط والتعاضد وتهيئة الهيئات والملكات الإرادية[١]

فيقسم الفارابي هذه التجمعات الإنسانية إلى مدن فاضلة، منها مايتحقق فيه هذا التعاون وبلوغ الكمالات الخلقية والفعلية، ويتحقق فيها للإنسان سعادته وكمالاته في الدنيا بالعلم والعمل معاً،وفي الآخرة خلود روحه، ومنها مدن غير فاضلة سمة أهلها الجهل والضلال والفسق وتبديل الحال من الأفضل للأسوء ويعيش هؤلاء في الشقاء والتعاسة في الدنيا، والفناءلأرواحهم في الآخر.

وعلى ذلك فالمدينة الفاضلة بأهلها عند الفارابي؛ هي مدينة الخير الأفضل والكمال الأقصى، ينال فيها كل شأن الخير بالاختيار والإرادة، وهي التي يسودها التعاون على تحصيل الكمالات الخلقية، والسيطرة على البدن والتسامي عن شهواته، وأهلها أهل الاجتماع الفاضل والتعاون الكامل على إدراك كل ما تنال به السعادة في الدنيا والخلود في الآخرة.

أما المدينة الجاهلة؛ فهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم، حتى إن أرشدوا إليها لم يعرفوها، وغايتهم سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات وحيازة المكانات والمعظمات، والشقاء عند أهل المدينة الجاهلية اضداد كل ذلك.

والمدينة الفاسقة، بدورها تلك التي كانت آراؤها في الأصل فاضلة وتعلم السعادة بالله عز وجل وكل ما صدر عنه من الثواني والعقل الفعال، فكانت تعلم وتعمل كل ما يعلم ويعمل أهل المدينة الفاضلة، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير ذلك واستحالت أفعالها غير فاضلة

---

(٣) انظر آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ص١١٧، وفي نفس المعنى كتاب الملة ونصوص أخرى، أبو نصر الفارابي، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي، ص٦٥ ط٢(بيروت / دار المشرق/١٩٩١م)؛ وكذا السياسة المدنية، ص٦٩.

وبالنسبة للمدينة الضالة؛ فهي التي تظن أن سعادتها بعد هذه الحياة، ولكن غُيرت بفعل رئيسها الذي أضلهم وأوهمهم أنه ممن يوحى إليه، واستخدم عليهم التمويهات والمخادعات والغرور، فكان سبباً في ضلالهم؛ رغم أنهم يعتقدون في الله والموجودات الثواني والعقل الفعال لكن كانت آراؤهم فاسدة، لا تؤخذ على أنها تمثيلات أو تخيلات(١)

وعلى تلك الصورة يتخذ أبو نصر الفارابي من البنية المجتمعية ونظمها السياسة والأخلاقية والسلوكية عوامل مؤثرة في طبائع النفس وممارساتها وسلوكها، ومدى قدرتها على الإفادة من الفاضل من المدن وتحصيل الكمال والسيطرة على بدنها والتسامي عن شهواتها أو الانسياق وراء لذائذها في المدن المضادة للفاضلة؛ مما يعد موجباً للسعادة والشقاء في الدنيا، واستحقاق الخلود أو الفناء في الحياة الآخرة.

ربط الفارابي بين آرائه الاجتماعية وبين عقيدته الدينية في مصير النفس:

كعادته يعود أبو نصر لمنهجه في التوفيق بين فكرته الفلسفية وبين عقيدته الإسلامية؛ فيربط بين تدبير الله تعالى للعالم بوجه عام، وتدبيره للمدينة الفاضلة بوجه خاص، لما بينهما من تناسب بين أجزاء العالم وأجزاء المدينة الفاضلة، وأنه يلزم أن يكون بين أجزاء الأمة الفاضلة ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضد بالأفعال، على النحو الذي يوجد في أجزاء العالم من الائتلاف والارتباط والانتظام، والتعاضد.،"وكما أن مدبر العالم أعطى العالم وأجزاءه مع الفطر والغرائز التي ركزها أشياء أخر يستبقي ويستديم بها وجود العالم وأفسامه....كذلك ينبغي أن يفعل مدبر الأمة الفاضلة، فإنه ينبغي أن لا يقتصر على الهيئات والملكات الفاضلة التي يرسمها في نفوسهم ليأتلفوا ويرتبطوا ويتعاضدوا بالأفعال دون أن يعطي مع ذلك أشياء أخر يلتمس بها استبقاءهم واستدامتهم على الفضائل والخيرات التي ركزها فيهم منذ أول الأمر، وبالجملة

---

(١) راجع في ذلك آراء أهل المدينة الفاضلة ص١١٧-١٣١؛ وأيضا آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص٣٠ وما بعدها ؛ والسياسة المدنية، ص٨٢ وما بعدها.

فإنه ينبغي أن يتأسى بالله ، ويقتفي آثار تدبير مدبر العالم.....ليصل لأجل ذلك جماعات الأمم والمدن إلى السعادة في هذه الحياة وفي الحياة الآخرة...حتى يبلغوا الغرض الملتمس وهو السعادة القصوى"[١]

فالفارابي يعوِل في حصول الفضائل وما يترتب عليها من خلود للأنفس الفاضلة، على أصحاب السياسات؛ لأنهم من يجعلون أهل المدن خياراً بما يعودونهم من فعال الخير، وخير ما يحقق للإنسان كماله الروحي والبدني، هو العيش في المدن الفاضلة التي توفر لأهلها السعادة بفعل الخيرات باختيار وروية وإرادة يميزون بها الفضيلة الإنسانية التي تكسب كل شيء جودته وكماله، ويظهر أثرهما في الذوات والأفعال؛ ويصير بهما الناس نبلاء أخيار فاضلين وتصير تصرفاتهم بها محمودة، وبالتالي يتحقق لمن تخلق بكل ذلك الخلود في الآخرة [٢]

وإذا كانت النفس لا تبلغ كمالها عند الفارابي؛ إلا بالتخلص من أسر البدن وحاجاته وتخلقها في الدنيا بالكمالات الخلقية الموجبة ليكون لها نصيب من الخلود في الآخرة؛ فعلى النقيض من ذلك لا يتحقق الخير ولا السعادة الدنيوية ولا الخلود الأخروي لأناس آخرين، اختاروا العيش بعيدا عن المدن الفاضلة؛ لأنهم اختاروا الشرور أيضاً بناء على إرادة وروية، فكان اختيارهم للعيش في مضادات المدينة الفاضلة وانسياقهم في شرورها سببا في التعاسة في الدنيا والشقاء في الآخرة.

ويلاحظ أن الفارابي في تقسيمه السابق للمجتمعات قد تأثر بما عند (أفلاطون) من تقسيم للمجتمعات على نحو فاضل وغير فاضل، واستفاد من التحليل الأفلاطوني للمجتمعات؛ لكن تصور الفارابي جاء بالانطلاق من عقيدته الإسلامية ، " لذا ليس صدفة أن يقدم الفارابي لكتاب المدينة الفاضلة والسياسة المدنية وغيرها من الكتب السياسية، بالبحث في الله وصفاته وصدور

---

(١) كتاب الملة ونصوص أخرى، أبو نصر الفارابي، ص٦٥-٦٦.

(٢) انظر، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص٣٠؛ والسياسة المدنية، ص٨١؛ رسالة التنبيه على سبيل السعادة،، الفارابي، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، ص وما بعدها ١٨٩ط١(الأردن /منشورات الجامعة الأردنية/١٩٨٧م)

الموجودات عنه، بينما يفتتح أفلاطون جمهوريته بالبحث في مفهوم العدالة.... ولا نجد عند الفارابي مانجده عند أفلاطون من القول بشيوعية الملك والأولاد والنساء، وقد أهمل ذلك الحكيم المسلم لأنه يتنافى كلية مع الشرع.ومدينة الفارابي مدينة إنسانية روحية تخاطب العالم في مجموعه دونما تفريق بين شعب وآخر على أساس الون والعرق، بينما جمهورية أفلاطون تكاد تنحصر في المجتمع اليوناني، ولا تخلو من ثمرة الغرور والاستعلاء لليونانيين على غيرهم ولا شك أن الفارابي قد اكتسب تلك النظرة الإنسانية الشاملة مما ورثه عن الإسلام الذي يهدف إلى جمع شعوب الأرض على اختلافها على أسس التقوى"[١] بينما مدينة أفلاطون تظل تصوراً لفيلسوف وثني.

أثر المعرفة على مصير النفس عند الفارابي:

كما استعان الفارابي بخبراته الطبية والفلكية والاجتماعية في مسائل النفس، وربط بين وجودها الاجتماعي ومصيرها الأخروي، فقد استعان أيضاً بالفلسفة في طريقة المعرفة ليؤكد بها على النمط السقراطي (الفضيلة علم والرذيلة جهل)

فربط أيضاً بين النفس والمعرفة والخلود، وبين الجهل والرذيلة والفناء، ويقرر أن العلم هوما يكون به الإنسان إنساناً، وبه يفحص عن الغرض الذي لأجله هو إنسان، وهو الكمال الذي ينبغي أن يبلغه لفضيلته، وبالتعقل يحوز الروية واستنباط الخير العظيم والغاية الشريفة الفاضلة، وينتفع بهذا الكمال في بلوغ الخير وتمييز ما يعوق من بلوغ الكمال من الشرور والنقائص والسيئات.

وكل هذه الأشياء هي التي تؤدي إلى الغاية وليست هي في ذاتها الغاية؛ "لأن الإنسان إنما ينشد الغاية التي يهواها ويشتاقها بجزاء فكره، ثم بعد ذلك يري في الأشياء التي بها ينال تلك الغاية، كم هي وما هي وكيف هي"[٢]

---

(١) الإنسان في الفلسفة الإسلامية، د.إبراهيم عاتي، ص٢٦٤

(٢) فصول منتزعة، أبو نصر الفارابي ، تحقيق وتعليق د. فوزي متري النجار، فصل ٣٩، ص٥٦-٥٧.

فبعلمه ومعرفته بنفسه وطبيعتها الروحانية وما تتمتع به من قوى تجعل لها نزوع وتخيل وإرادة نحو أفعال بعينها، وما يحتاجه جانبها الحسي ممثل في البدن، وما يحتاجه جوهرها الروحاني العقلي، و كيف تميز نفسها في حاجاتها عن جنس الحيوان، واستتباع ذلك بالعمل الذي يمكنها من قهر البدن والتحرر من قيوده وأغلاله المادية وتهيئة نفسها للتسامي لتستحق قبول فيوضات العقل الفعال الذي يهبها معرفة الصور المفارقة للموجودات فيجمعها لها في عقلها الإنساني، حينئذ فقط تستحق أن يقال عليها الأقاويل التي تليق بما ليس بجسم ،بعد أن تخلصت من كدوراتها [١]

وكلما عرفت النفس كدورات البدن ومعوقاته عن نيل الكمال، وتعاملت معها كأنه غير موجود، ولم تنشغل بشرورها؛ أفاض الله عليها بواسطة العقل الفعال معارف ومعقولات أكثر ولم تعرض عنها، وكلما ازدادت درجتها في المعرفة في هذه الحياة، علا مقامها في عالم الخلق وعالم الأمر؛ فلحظت الملكوت الأعلى واتصلت به حتى صارت إرادتها نافذة على حسها وجسمها، بل يتعدى تأثيرها إلى أجسام العالم وما فيه؛ فيتقبل منها ملكاتها بلا تعليم، وبعد الموت يزيد حظها من السعادة الروحية في عالم الخلود[٢]

وبفضل هذا الارتباط الوثيق بين المعرفة والنفس ، يقوم العقل الفعال بفيوضاته على النفس فيتشكل لها قوة العقل النظري الذي يمكنها " من صورة المعنى بحده وحقيقته، منفوضاً عنه اللواحق الغريبة، مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثرة،.... وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل، فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العليا"[٣]

---

(٢) انظر: المصدر السابق، فصل ٣٨، ص٥٤؛ وآراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص٣٧، وعيون المسائل ص١٣.

(٣) فصوص الحكم، فص٥٠،ص٨٢ بتصرف.

(٣) المصدر نفسه، فص٤٩، ص٨١.

وعلى تلك الصورة وبسبب المعرفة تعاين النفس مكانها في عالم الخلود مع اتصالها بالبدن في الدنيا على نحو من الكمال.

المطلب الثاني

أقسام النفس عند الفارابي ومصير كل قسم

بناء على الصلة بين معرفة النفس مهمتها المنوطة بقواها في تسيير الإنسان، وبين مصيرها المستفاد من العيش في مدن فاضلة أو مضاداتها؛ يقسم الفارابي النفس الإنسانية أو جوهرها الروحاني إلى أقسام يظهر فيها بوضوح الأثر القرآني، فقسمها إلى نفس مطمئنة خالدة في عالم الملكوت، ونفوس شريرة إما باقية في العذاب، وإما فانية وهي نفوس أهل الجهل والضلالة والنذالة والفسق ممن ركنوا إلى عالم الحس والمادة.

النوع الأول: النفس المطمئنة

وهي التي كملت بعيشها في مدينة فاضلة كاملة، اكتسبت منها فضيلتها وكمالها، وأيضاً بما عرفته من طبيعتها الروحانية وكان سبباً في استحقاق فيوضات الله تعالى ومن ثم الاتصال بعالم الأمر، فاجتمع في قوامها الكمال؛ ونالت السعادة بالاجتماع والتعاون على الأشياء، وبدا ذلك جلياً في سلوكها وأفعالها، وكلما كملت بأفعالها، زيدت منها إلى أن تصير من حد الكمال إلى الاستغناء عن بدنها.

مصير النفس المطمئنة:

هذه النفس كما فضلت وكملت وسعدت بكمالها في الدنيا، وبإرادتها واختيارها استطاعت مفارقة شهوات البدن الفاني في الدنيا وعرفت واستحقت بمعرفتها الفيض الإلهي ، فإن جوهرها أو روحها لا تتلف بتلف بدنها ولا تفنى بفنائه بل تسعد في الآخرة كما سعدت في الدنيا، وتتحد فى الآخرة مع من على شاكلتها ، وكلما جاء فوج من جنسها زادت سعادتها بخلودهم جميعا إلى مالا نهاية .

وفي ذلك يقول: "الأفعال المسددة نحو السعادة، فإنها تقوي جزء النفس المعد بالفطرة للسعادة، وتصيره بالفعل وعلى الكمال، فتبلغ من قوتها بالاستكمال

الحاصل لها إلى أن تستغني عن المادة فتحصل متبرئة منها، فلا تتلف بتلف المادة إذ صارت غير محتاجة في قوامها ووجودها إلى مادة، فتحصل حينئذ لها السعادة"[١]

اتصال الأنفس المطمئنة بعضها ببعض:

لما اطمأنت النفس بتحصيل كمالها من عيشها في المدينة الفاضلة، وبما وفره لها هذا العيش من إدراك الحق الأول" فعرفانها للحق الأول برتبة قدسية، على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى"[٢]

فبطلت أبدانها وخلصت روحها في العالم الآخر وسعدت بمكانها، لحق بها واتصل كل روح تشبه نوعها فعلت فعلها وقامت مقامها، وإذا مضى فوجها لحقها آخر بنفوس مطمئنة جديدة، فصارت النفوس المطمئنة مراتب في خلودها ومراتب في سعادتها فتضاف مراتب اللاحقين إلى مراتب الماضين، ولما كانت النفس المطمئنة ومن اتحدت به ممن على شاكلتها ليسوا أجساماً؛ فلا يضيق بهم في حال خلودهم مكان مهما بلغت من كثرة؛ إذ إنها ليست في مكان أصلاً فهي اتصال معقول بمعقول؛ بل كلما زاد عددها كان تلذذها بالخلود في عالمها الأخروي أكبر؛ فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام " وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة، واتصل بعضها ببعض، وذلك على نحو اتصال معقول بمعقول، كان التلذاذ كل واحد منها أزيد شديداَ"[٣]

النوع الثاني: النفوس الرديئة الشريرة (غير المطمئنة):

وهي عند أبي نصر، كل نفس عاشت في مدينة جاهلة أو ضالة، أو مبدلة أو فاسقة، فهي على النقيض تماماً من النفس المطمئنة في كل شيء؛ فلا عيش في مدينة فاضلة، حتى تتخلق بأخلاق أهلها، ولم تنل معرفة بذاتها، فضلاً عن عدم معرفة ربها حق المعرفة؛ فلم تذق في الدنيا سعادة حقيقية دائمة، وإن ذاقتها

---

(١) انظر، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٣٧؛ والمدينة الفاضلة ومضاداتها، ص٣٠؛ السياسة المدنية ص٨١.

(٢) فصوص الحكم، فص٢٢، ص٦٥ ؛ وفص٢٦ص٦٩.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٣٧؛ السياسة المدنية، ص٨٢.

فإنها سعادة مؤقتة سرعان ما تفقدها ،لأنها عدلت عن طبيعتها الروحية بسهو أو خطأ، وجاءت أفعالهم رديئة، اكسبتها هيئات نفسانية ناقصة رديئة، فتصير نفساً شريرة مريضة؛ بل ربما التذت بالهيئات الرديئة المكتسبة المستفادة من أفعالهاغير الفاضلة مثل كثير من المحمومين؛ لفساد مزاجهم يستلذون الأشياء التي ليس شأنها أن يتلذذ بها من الطعوم، ويتأذون بالأشياء التي بشأنها أن تكون لذيذة، فكذلك مرضى الأنفس، بفساد تخيلاتهم الرديئة التي اكتسبوها بالإرادة والعادة (١)

مصير النفوس الرديئة الشريرة:

بناء على تقسيم الفارابي المدن إلى فاضلة وغير فاضلة؛ فإن النفوس التي تعيش في مدينة جاهلة أو ضالة، أو مبدلة أو فاسقة هي النفوس الرديئة المقابلة للنفس المطمئنة لا تنال الخلود، لأنها خلو من العقل، وإنما تعود بعد فناء جسدها من جديد في أجساد كائنات أخرى من الناس حتى الحيوانات الدنيا.

فمصير نفوس أهل المدن الجاهلة بعد فناء أبدانهم، أن تختلط فيهم أجزاء موادهم اختلاطاً فيعود ثانية في هيئة إنسان، أو نوع آخر من الحيوان أو غير الحيوان وأولئك هم الهالكون الصائرون إلى العدم.

وأما مصير نفوس أهل المدينة الفاسقة فإن الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الآراء الفاضلة، خلصت أنفسهم من المادة، والهيئات النفسانية الرديئة التي اكتسبوها من الأفعال الرذيلة، فتقترن إلى الهيئات الأولى، فتكدر الأولى وتضادها؛ فيلحق النفس من مضادة هذه لتلك أذى عظيم، وتضاد تلك الهيئات هذه، فيلحق هذه من تلك أيضا أذى عظيم.، فيجتمع من هذين أيضاً أذيان عظيمان في الجزء الناطق من النفس إذ صار لا يشعر صاحبها الفاسق بأذى؛ لتشاغله بما تورد عليه الحواس؛ فإذا انفرد دون الحواس شعر بما يتبع هذه الهيئات من الأذى، ويخلص نفسه من المادة، ويفردها عن الحواس وعن جميع الأشياء الواردة عليها من الخارج.

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٤٠ بتصرف.

كما أن الإنسان المغتم، متى أورد الحواس عليه ما يشغله، لم يتأذ بما يغمه ولم يشعر به، حتى إذا انفردت به الحواس، عاد الأذى عليه؛ " فبقي الدهر كله في أذى عظيم. فإن ألحق به من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة، ازداد أذى كل واحد منهم بصاحبه؛ لأن المتلاحقين بلانهاية تكون زيادات أذاهم في غابر الزمان أيضاً بلا نهاية ...فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة"(١)

وأما مصير نفوس أهل المدن الضالة؛ فإن الذي أضلهم وعدل بهم عن السعادة لأجل شيء من أغراض أهل الجاهلية وقد عرف هو السعادة، وهو من أهل المدن الفاسقة؛ فذلك هو وحده دون أهل المدينة شقي، فأما أهل المدينة أنفسهم فإنهم يهلكون وينحلون على مثال ما يصير عليه حال أهل الجاهلية.

وأما مصير نفوس أهل المدن المبدلة؛ فإن الذي بدل عليه أمرهم، إن كان من أهل المدن الفاسقة شقي هو وحده، فأما الآخرون فإنما يهلكون وينحلون أيضا مثل أهل المدينة الجاهلة، وكذلك من عدل عن السعادة بسهو وغلط(٢)

فهذه النفوس الجاهلة والفاسقة والضالة والمتبدلة، وهي على النقيض تماما من النفس المطمئنة التي عاشت في مدينة فاضلة كانت سبباً في اكتسابها الكمال واختيار الأفعال المعرفية والفيوضات الربانية فنبذت شهوات البدن، وكملت بجوهرها الروحاني فاستحقت أرواحها الخلود بعد الممات؛ وأما التي تعيش في المدن المبدّلة، فتلاقي الشقاء كله؛ لاستجابتها وانصياعها لمن أضلها وبدل لها أمرها بعد معرفة الحق وعدم ثباتها عليه. ولم يكتف هذا النوع من النفس بالضلال؛ بل يجعل العذاب جزاءً لكل مضل مبدل ملبس على النفوس حياتها وكان سبباً في ضلالها في الدنيا وسبباً فى عدمها وفنائها في الآخرة.

فمن عدل بهم عن السعادة لأجل غرض من أغراض أهل المدن الجاهلة، وهو من أهل المدن الفاسقة الذين حتما يشقون في الدنيا، ويهلكون وينحلون على مثال ما يصير عليه حال أهل الجاهلية لفقدها جودة التمييز أو حتى رداءته مما

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص٣٩.

(٢) انظر آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٤٢ وما بعدها ؛ وآراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها،ص٣٩ وما بعدها؛ ،والسياسة المدنية، ص٨٧ وما بعدها وكذا، فصول منتزعة، فصل٧٨، ص٨٥.

يدفعها نحو الأفعال القبيحة دفعاً واختيارها طوعاً الأفعال القبيحة، فتلحقها الشقاوة في كل حال[١]

وقد وصف الفارابي هذه النفوس بأنها: "الأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن، وإذا ركنت من الظاهر إلى متستر غابت عن الآخر، وإذا جنحت من الباطن إلى قوة غابت عن الأخرى"[٢]

فصارت ضالة جاهلة قاصرة عن إدراك طبيعتها وواجبها نحو خالقها؛ وحرمت فيوضات العقل الفعال؛ فكان ذلك معوقاً عن الخلود بل وتأثير مضاد للخلود؛ واستحقوا الشقاء والهلاك والصيرورة إلى العدم أو العودة في ثانية في هيئة إنسان، أو نوع آخر من الحيوان.

ما ترتب على رأي الفارابي في تقسيم النفوس ومصائرها:

ترتب على رأي الفارابي السابق في تقسيم النفوس إلى مطمئنة ورديئة وجعل لكل قسم منها مصير خاص به، أن اتهمه ابن طفيل(١١٠٠-١١٨٥م) بالاضطراب والتردد بين الخلود والفناء في مصير النفوس الرديئة الشريرة.

فيقول ابن طفيل: "وأما ما وصل إلينا من كتب الفارابي فأكثرها في المنطق وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك..... فقد أثبت في كتابه "الملة الفاضلة" بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ثم صرح في "السياسة المدنية" بأنها منحلة وسائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم شرح في كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة"[٣]

وعلى ذلك عد ابن طفيل رأي الفارابي هذيان وخرافات عجائز، وأنه قد أيأس الخلق جميعا من رحمة الله، وصير الفاضل والشرير في مرتبة واحدة، "إذ

---

(٢) انظر، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، ص١٨٤، وأيضاً آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص٤٠ وما بعدها.

(٢) فصوص الحكم، فص٥٢، ص٨٤.

(٣) حي بن يقظان-لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق وتعليق أحمد أمين، وضع فهارسه وكشافاته د. محمد زينهم محمد عزب، ص٤٥-٤٦، ط٤ (القاهرة/دار المعارف/د ت)

صير الكل إلى العدم وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبور" على حد قول ابن طفيل[١]

رأي الباحثة في مصير النفس عند الفارابي وما ترتب عليه:

أولاً: يلاحظ أن ابن طفيل قد بنى رأيه في القول باضطراب الفارابي وتردده في مصير النفوس الشريرة على كتابي (الملة الفاضلة) (والسياسة المدنية) ؛ وقد قرأت تقريبا كل كتب الفارابي المنشورة أثناء هذا البحث فوجدت ابن طفيل محقاً في اسناد رأيه بناء على ما أورده الفارابي في كتاب (السياسة المدنية) دون الكتاب الآخر الذي يسميه بالملة الفاضلة.

ثانياً: أما ما استند إليه من كلام الفارابي من كتاب أشار إليه باسم (الملة الفاضلة)؛ فلم أجد منشوراً سوى كتاب تحت عنوان (الملة ونصوص أخرى)[٢] وقد خلصت من مقدمة محققه إلى:

١-أن هذا الكتاب أصلاً مخطوط موجود بأكثر من مكان، منه نسخة خطية كاملة في لايدن لا تذكر اسم المؤلف، ونسخة أخرى في صورة ملخص خطي بالمكتبة التيمورية في دار الكتب المصرية وتذكر عنوان الكتاب واسم المؤلف (من كتاب الملة لأبي نصر الفارابي)؛ ونسخة ثالثة موجودة ببرنامج أبي نصر الفارابي في نسخة خطية عنوان (كتاب الملة)

وموضوعات هذه النسخ قسمان: الأول عشر فقرات تنصب على الملة وعلاقتها بالفلسفة، وحديث عن رئيس الملة وخلفائه والوجوه والآراء التي تنصر بها الملة، ثم صناعة الفقه وصلتها بالفلسفة، والقسم الثاني فيه نصوص عبارة عن الفصل الخامس من كتاب إحصاء العلوم للفارابي أيضاً وغيره مما يضيق المقام عن ذكره.

٢ -أنه ربما التبس الأمر على ابن طفيل، فخلط بين عنوان كتاب (المدينة الفاضلة) الذي ورد فيه بالفعل مصير النفس الإنسانية على مختلف أنواعها،

---

(١) المصدر السابق، ص٤٦.

(٢) تحقيق وتعليق د. محسن مهدي، ط٢،نشرة دار المشرق بيروت، وقد اعتمدت على نسخته المحققة في مواضع عديدة من البحث.

وبين كتاب (الملة) الذي لم يرد فيه شيء عن مصير النفس الإنسانية، وهذا الالتباس أمر وارد وطبيعي جداً لعدة اعتبارات حالت بين ابن طفيل والاستيثاق من عنوان الكتاب ،إضافة إلى البعد المكاني والزماني وعدم توافر أدوات العلم والإخبار على نحو ميسر كما هو الحال الآن؛ ولعل ابن طفيل قصد (المدينة الفاضلة) وهو الأرجح عندي.

٣ -أن ما يتداول الآن من كتب أبي نصر الفارابي تحت عنوان (الملة الفاضلة) ؛ عزاه المحقق إلى اقتفاء المحدثين أثر ابن طفيل الذي ذكره بهذا الاسم في قصة حي ابن يقظان على الصورة السابقة، بينما نجد أبا نصر لم يثبت مثل هذا القول في النص الموجود من كتاب الملة، كما أن فهارس كتب الفارابي القديمة لا تذكر كتاباً باسم الملة الفاضلة، وإنما المدينة الفاضلة.

ثالثاً: أن ابن طفيل لم يصف الفارابي بالاضطراب والتردد في كل رأيه في مصير النفوس على اختلاف أنواعها؛ بل قصره على النفوس الشريرة الرديئة وليس النفوس الفاضلة؛ مما يعد انتقاداً على جزء محدد من المسألة وبعض رأي الفارابي وليس كله.

رابعاً: أن ابن طفيل كان محقاً في وصف الفارابي بالتردد والاضطراب حين أثبت الخلود للنفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ثم يصرح ثانية أنها منحلة وسائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة؛ وبيان ذلك:

١-بالرجوع إلى كتب الفارابي التي استقيت منها موقفه في مصير النفس، وجدت في بعضها نصوص صريحة بخلود النفس كما في رسالة تجريد الدعاوى القلبية، إضافة إلى كتاب التعليقات، وعيون المسائل على النحو السابق ذكره في أول المبحث، وما أورده من أن النفس "مفارقة باقية بعد موت البدن، ليس فيها قوة قبول الفساد، وأن لها بعد المفارقة أحوالا، إما سعادة أو شقاوة"

٢-بينما في كتابي (السياسة المدنية) و(آراء أهل المدينة الفاضلة) اللذين فصل فيهما القول في هذه المسألة؛ فنجد في كتاب المدينة الفاضلة؛ يصف الفارابي

نفوس أهل المدينة الجاهلة ، بقابليتها للعدم والهلاك لعدم استكمال نفوسها، واحتياجها دائماً إلى المادة على نحو من الضرورة، ولعدم قدرتها على تحصيل صور المعقولات؛ وبالتالي إذا عدمت مادتها ،عدمت هي الأخرى ، ونفس المعنى أيضاً جاء في كتاب (السياسة المدنية)؛ لكن سرعان ما يعود الفارابي في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) فيناقض نفسه حين يصف مصير نفوس أهل المدينة الفاسقة ببقائها الدائم في شعور من الأذى وكلما أتاهم فوج على شاكلتهم، ازدادت آلامهم وأذاهم بلا نهاية ووصف ذلك بالشقاء المضاد للسعادة التي عند نفوس أهل المدينة الفاضلة؛ مما يعني تردده بين (هلاك وعدم) النفوس الجاهلة،(وبقاء وخلود) النفوس الفاسقة في عذاب دائم.

وكلا النوعان من النفوس الرديئة الشريرة التي يعيب بها ابن طفيل عليه، ومن هنا جاء التردد الحقيقي عند الفارابي في مصير النفوس الشريرة.

خامساً: مع ثبوت هذا التردد عند الفارابي في مصير النفوس الشريرة، بين عدم وهلاك، أوخلود في العذاب، الذي أشار إليه ابن طفيل؛ فإن الرأي عندي بعيداً عن المعنى الظاهر للألفاظ التي استخدمها الفارابي في بيان مصير النفوس الشريرة على اختلاف أنواعها فإن الراجح عندي أن كلا المصيرين سواء في الغاية التي استهدفها أبو نصر ألا وهو التنفير من حال هذه النفوس، والتحذير من اقتفاء أثرها، وهذا ليس دفاعاً عن الفارابي، بل رأياً خاصاً يحتمل الصواب ويحتمل الخطأ.

ويرجح هذا الرأي عندي:

أن الفارابي في كتابه فصوص الحكم، وفي كلامه عن طبيعة النفس دائماً يعلي من شأن جوهرها الروحاني وأنه من عالم الأمر؛ ويحث على ضرورة أن يدرك الإنسان ماهية نفسه وجوهرها الروحاني، وأن البدن ليس إلا غطاءً فانياً ممنوحاً من الله ، ويدعو للاجتهاد بالتجرد من متطلبات (البدن) وكل ما من شأنه إعاقته عن رفع الحجاب واللحاق بعالم الأمر حيث تنتمي روحه ؛ واتبع في ذلك أسلوب الترغيب ليصير الإنسان فاضلا مستجيبا لجوهر روحه، وبشره بالسلامة وحسن المآب في "صقع الملكوت ، فيرى مالا عين رأت ولا

أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر " ناصحاً أن على الإنسان أن يتخذ عند الله عهداً إلى أن يأتيه فرداً، وهذه هي النفس المطمئنة التي أشار إليها على النسق القرآني.

مما يعني عندي أن هدف الفارابي هو استخدام أسلوب دعوي قائم على الحث والترغيب في حال، والترهيب والتحذير والتنفير من حال، وعلى كل إنسان أن يختار مصير روحه في العالم الآخر منهما. وهل يكون من أهل النفوس الفاضلة الخالدة أو أهل النفوس الشريرة الفانية أو الخالدة في العذاب. والله أعلى وأعلم.

خاتمة البحث ونتائجه

بعد أن انتهينا من دراسة النفس عند الفارابي دراسة تحليلية، واستعرضنا بعض جوانب حياة الفارابي، وتعريف النفس بما عرفها به أرسطو مع مخالفته إياه في طبيعتها المادية، متبعاً في ذلك مذهب أفلاطون في جوهرها الروحاني، وخالفه كذلك في القول بسبقها على البدن وماترتب على مذهبه في طبيعتها من تناسخ، وأتبعنا ذلك بتقسيمه لقوى النفس وعدها خمس، واضطرابه فيها بذكرها مرة على نحو من الجدل الهابط، بالتدرج من أعلى إلى أسفل؛ ومرة بالجدل الصاعد من الأسفل إلى الأعلى؛ إلا إنه مع ذلك لم يقدم القوة الحساسة التي تتعلق بالجانب المادي للإنسان على سائر القوى.

أما مسألة وجود النفس ومرتبتها بين الموجودات، فيؤسس رأيه فيها على قضية بديهية، وهي أنه لما كانت هناك موجودات لا بد لها من موجد، على أنه لا تماثل بين الموجودات وموجدها باعتبارها معلولة عنه ، كما أراد يقدم تفسيراً فلسفياً لا كلامياً للعلاقة بين (واجب الوجود) كعلة وجود (الممكنات)، بحيث لا يخالف هذا التفسير عقيدته الإسلامية التي تقول (بخلق الله) للممكنات من العدم مع الإبداع في خلقها والعناية بها، ووجد في (نظرية الفيض والصدور) كما في الأفلاطونية المحدثة حلاً منطقياً من وجهة نظره؛ فربط صدور الموجودات كلها بعلم الله الأزلي، ونص على أنه لا تفوت عنايته سبحانه شيئا ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة من خردل وكيف يجري القلم في اللوح المحفوظ.

وأنهينا الدراسة بمسألة مصير النفس الإنسانية بين الخلود والفناء؛ بالربط بينه وبين آرائه الاجتماعية وتقسيم المجتمعات إلى فاضلة وشريرة ورتب على ذلك مصائر أهلها ، وأوضحت كيف تأثر (بجمهورية أفلاطون) إلا أن تصور الفارابي جاء بالانطلاق من عقيدته الإسلامية مخالفاً لأفلاطون في أكثر من وجه، كما عرضت لما ترتب على رأيه هذا من وصف ابن طفيل إياه بالتردد

والاضطراب ، وتم مناقشة ذلك بين تأييده في البعض ومناقشة البعض الآخر من مؤلفات أبي نصر.

وقد انتهيت في دراسة النفس عند الفارابي دراسة تحليلية إلى النتائج الآتية:

١-تردد المؤرخين في أصل الفارابي ونسبته إلى فاراب الترك، أو فارياب الفرس، وكان للباحثة في ذلك رأي بعد استعراض الآراء المختلفة أنه تركي الأصل، وأن موطنه المعاصر هو جمهورية كازاخستان الحالية بالجزء الجنوبي الغربي من آسيا الوسطى.

٢-كان للأسفار المتعددة التي قام بها الفارابي أثرها الواضح في تنوع مصادر ثقافته، وتكوين شخصيته العلمية. فكانت له مؤلفات كثيرة تربو على سبعين مؤلفاً بين شروح وتعليقات ومداخل والكتب الكبيرة فيها قليلة

٣-يعد الفارابي أول من حمل لواء المنطق الأرسطي تاماً ومنظماً إلى المسلمين في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، منبهة على ما أهمله من كان قبله من صناعة التحليل ولذلك وضع المنطق في مقدمة تصنيفه العلوم.

٤-اهتم الفارابي اهتماماً كبيراً بالمنهج وضرورته قبل الإدلاء برأيه في أية مسألة فلسفية أو علمية؛ فكان حريصاً على وضع منهج يصل من خلاله إلى نتائج سليمة في معالجة فلسفته؛ فاستخدم أكثر من منهج بحسب ما تقتضيه طبيعة كل علم؛ بل وكل مسألة.

٥- يعد أبا نصر الفارابي أول من حدد معالم علم النفس في الإسلام؛ بما حازته النفس الإنسانية عنده من اهتمام جعل لها اتصالاً وثيقاً بشتى المسائل الفلسفية الطبيعية، وما وراء الطبيعية -الميتافيزيقية- بل والسياسية والأخلاقية، وأيضاً لأنه أول من كتب من الفلاسفة المسلمين مقولة في (علم النفس الاجتماعي) وكذلك كتاب مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة، الذي فصل فيه القول في أسباب المنامات، وميز فيه بين تفسير الأحلام وطبيعتها وأسبابها.

٦-أن ما انتهى إليه في تعريف النفس هو نفس ما عرفها به أرسطو من أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ، كما توسع الفارابي في إطلاق

مفهوم النفس على كل الموجودات مقتفياً في ذلك أثر أرسطو أيضاً، لكنه مع تبنيه التعريف الأرسطي للنفس وشمولها لكل الموجودات، إلا إنه رفض النتائج التي ترتبت عليه في طبيعة النفس المادية وارتباطها بالبدن على نحو من الالتزام الشرطي عند فنائه، ووافق أرسطو وجوداً فقط نظراً لاختلاف طبيعتها.

٧- قطع الفارابي في طبيعة النفس بروحانية جوهرها على النحو الأفلاطوني، لكنه أيضاً يرفض ما ترتب عليها من سبق النفس للبدن، والقول بالتناسخ بعد الموت.

٨- يظهر أثر تمسك الفارابي بعقيدته الإسلامية في أكثر من موضع كما في طبيعة الروح ومصيرها، فنسبها إلى عالم الأمر ومخالفتها لطبيعة عالم الخلق المادي، متمثلاً قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ الآية رقم ٥٤ من سورة الأعراف. كما أنه يستعمل لفظي الروح والنفس بمعنى واحد للتعبير عن الجانب العقلي للإنسان والروح من عالم الأمر مستشهداً بقوله تعالى: ﴿ويسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ الآية ٨٥ من سورة الإسراء

٩-توسع الفارابي في الحديث عن قوى النفس وما يتعلق بها في كتابيه المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية بصفة خاصة، بخلاف ما أورده في ثنايا بعض الرسائل كالفصول المنتزعة، وفصوص الحكم وغيرها بصورة أقل مما في الكتابين الأولين، مع تأكيده على وحدة النفس رغم تعدد قواها وكان للحكيمين أفلاطون وأرسطو أثراً واضحاً بقوة في تلك المسألة.

١٠-سخر الفارابي علمه الموسوعي من طب وعلم النفس والاجتماع والفلك في تناوله مسألة النفس، ويظهر ذلك في تشبيهه الإنسان بروحه وأعضائه وقواه المختلفة بالمدن على اختلاف أنواعها فاضلة أو مضاداتها، بالتأسيس على الترابط بين أعضاء الإنسان، وأفراد المجتمعات والدور المنوط بكل منها.

١١-تعميمه مفهوم النفس بجعله شاملاً لكل الممكنات وعدم التوقف به عند حد النفس الإنسانية، وبالتالي جعل القوى مراتب تتصاعد في نظام تدريجي

يبدأ بالأبسط، فالبسيط فالأقل بساطة إلى الأكثر تعقيدا، بحيث تشمل المراتب العليا والدنيا من الوجود على حد سواء.

١٢- استثني الفارابي النفس الإنسانية وآثرها بالاهتمام دون سائر الأنفس فى الوجود، وجعل لها قوى على النحو الأرسطي في وظيفتها على أنها هي ما به نحيا ونحس ونفكر.

١٣-يحسب للفارابي أنه خالف أرسطو حين جعل الدماغ موضع القوة المصورة والتي بها عمل المخيلة، فجعل القلب أميراً علي الدماغ، بل آمراً للبدن بجميع أعضائه وقواه، وكأنما تمثل قول النبي صلى الله عليه وسلم (...ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب) و يحسب له عدم تقديم القوة الحساسة التي تتعلق بالجانب المادي للإنسان على سائر القوى، مما يدل أنه يؤسس رأيه في قوى النفس بناءً على طبيعتها الروحانية بعيداً عما عند أرسطو.

١٤- يعد الفارابي أول من أدخل نظرية الفيض والصدور في الإسلام وكل من جاء بعده كان معتمداً عليه وكما تأثر بأفلوطين السكندري، تأثر كذلك ببطليموس في ربطه بين العقول المفارقة وبين الأفلاك في كثرتها وترتيبها أثناء عملية الفيض بطريقة عقلية وتقسيم الوجود إلى أقسام ورتبه مراتب ست كانت النفس في المرتبة الرابعه منها.

١٥- دفع الفارابي عن نفسه شبهة نفي المشيئة الإلهية في عملية الصدور، ببيان أن المقصود نفي المشابهة وعدم التماثل بين قصد الله الموجد وقصد الموجودات.

١٧-نراه يؤكد في كل مناسبة على القول بحدوث العالم وعدم قدمه، لعلمه بتصادم هذا القول مع عقيدته الإسلامية، بل حاول في منهجه التوفيقي بين الدين والفلسفة تبرئة أرسطو منها على نحو متكلف وساذج في كتابه التوفيق بين رأيي الحكيمين، وبالتالي لا مجال لوضعه في مصاف الفلاسفة القائلين بقدم العالم؛ لوجود نصوص صريحة له تنفي ذلك ومعظم آراءه تنسجم مع الإسلام.

١٨- اعتبر الفارابي في تقسيم الموجودات خاصة قوله بواجب الوجود بغيره؛ أو واجب الوجود النسبي، صاحب سبق وابتكار في الفلسفة الإسلامية ؛ في وإيجاد الوساطة الطبيعية في تفسير العلاقة بين الله واجب الوجود، والموجودات كلها على نحو توفيقي بين عقيدته وفلسفته، وهذا أمر له قيمته في الفلسفة لم يسبق إليه على أي نحو فهو ابتكار خاص بالفارابي وفي استعانته بنظرية الفيض والصدور قام بمحاولة ناجحة -إلى حد ما - في تكوين نسق فلسفي ورؤية عقلية للوجود ومراتبه بما فيها النفس من خلال التقريب بين الله الذي ليس كمثله شيء، وبين العالم وما فيه من موجودات.

١٩-ترتب على رأي الفارابي في تقسيم النفوس ومصائرها توجه ابن طفيل له بالنقد في تردده في مصير النفوس الجاهلة، وهو أمر واضح بالفعل عند الفارابي. وابن طفيل كان محقاً في وصف الفارابي بالتردد والاضطراب حين أثبت الخلود للنفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ثم يصرح ثانية أنها منحلة وسائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة.

فكان الرأي عندي أن مع التباس الأمر على ابن طفيل في عنوان أحد الكتابين اللذين أسس عليهما رأيه، إلا أنه كان محقاً (ابن طفيل) في رأيه تجاه أبي نصر، وارتأيت أنه ربما أراد الفارابي التنفير من حال هذه النفوس، والتحذير من اقتفاء أثرها، خاصة أن كلا المصيرين سواء لهذه النفوس، والتحذير من اقتفاء أثرهما، وهذا ليس دفاعا عن الفارابي، بل رأياً خاصاً لي يحتمل الصواب ويحتمل الخطأ.

والله أعلى وأعلم

تمت المسائل والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد النبيين وآله الأطهار الطيبين، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين

فهرست الآيات القرآنية الواردة بالبحث حسب ترتيب المصحف

م	الآية الكريمة	رقم صفحة البحث
١	﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ الأعراف/٥٤	٢٠٣
٢	﴿ويسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ ...﴾ الإسراء/ ٨٥	٢٠٣
٣	{ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى } النجم/١٦	٢٣٠
٤	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشورى/١١	٢٣٣
٥	﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ الشمس: ٧-٨	

فهرس الحديث النبوي الشريف الوارد بالبحث

الحديث النبوي الشريف	رقم الصفحة البحث
قول النبي ﷺ (...ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب)	٢١٤

فهرس المصطلحات الواردة بالبحث

م	المصطلح الفلسفي	الصفحة
١	الأفلاطونية المحدثة	١٦٥
٢	التناسخ	١٩٢
٣	الجوهر	١٩٣
٤	الدليل الاقناعي	٢٠٢
٥	عالم المثل	١٨٣
٦	مدرسة الإسكندرية	١٧٥
٧	الهيولى	١٨٩

قائمة مصادر البحث

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً:كتب السنة النبوية الشريفة:

١-الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه -صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر،ج١، ط١(دار طوق النجاة مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي/١٤٢٢ه).

٢- سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي،ج٢ (القاهرة/دار إحياء الكتب العربية / فيصل عيسى البابي الحلبي).

٣-المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري ،ج٣(دار إحياء التراث العربي /بيروت)

ثالثاً: الموسوعات والمعاجم:

١--دائرة المعارف الإسلامية، جماعة من المستشرقين، ترجمة أحمد الشنتناوي، وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، مادة أبو نصر الفارابي(القاهرة/ دار الشعب/١٩٦٩م)

٢--المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، د. جميل صليبا، ج١-٢(بيروت/دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة/١٩٨٢م)

٣--موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، ط١(بيروت/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ ١٩٨٤م)

٤-الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية، فؤاد كامل وآخرين إشراف د.زكي نجيب محمود(بيروت /دارالقلم/ د. ت)
٥- ويكيبديا (مادة جغرافية وتاريخية وسياسية حول جمهورية كازاخستان)

رابعاً: المصادر المطبوعة:

١-إحصاء العلوم، الفارابي، تحقيق وتقديم د. عثمان أمين، ط٣(القاهرة/الأنجلو المصرية/ ١٩٤٩م)
٢-إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي(جمال الدين أبو الحسن)، ط١ (بيروت/ دار الكتب العلمية/ ١٤٢٦هـ)
٣-علام الفلسفة العربية، د. كمال اليازجي وانطون كرم، ط ١(بيروت / ١٩٥٧م)
٤-لإنسان في الفلسفة الإسلامية- نموذج الفارابي، د. إبراهيم عاتي، (القاهرة/ الهيئة العامة للكتاب/١٩٩٣م)
٥-تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، د. محمد علي أبو ريان، ج٢، ط ٣(الإسكندرية/ دار المعرفة الجامعية/١٩٧٢م)
٦-تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، د. محمد علي أبو ريان ج١(الاسكندرية- دار المعرفة الجامعية-١٩٩٠م)
٧-تاريخ الفلسفة العربية، حنا فاخوري وخليل الحجر(بيروت/١٩٦٣م)
٨-تاريخ الفلسفة العربية، د. جميل صليبة، ط ١(بيروت دار الكتاب اللبناني / ١٩٧٠م)
٩-تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، (القاهرة/مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر/١٣٥٥ه-١٩٣٦م)
١٠- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت . ج . دي بور، ترجمة وتعليق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ، ط ٢ منقحة.(مهذبة (القاهرة/ لجنة التأليف والترجمة والنشر/ ١٣٦٨ هـ- ١٩٤٨ م)

١١-تاريخ حكماء المسلمين، البيهقي (ظهير الدين)، تحقيق محمد كرد علي (دمشق/ مطبوعات المجمع العلمي العربي /١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م)
١٢-تاريخ فلاسفة الإسلام - دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم - د. محمد لطفي جمعة، ط ٢(القاهرة /الهيئة العامة للكتاب /ضمن منشورات مكتبة الأسرة - ٢٠٠٨م)
١٣-تجريد رسالة الدعاوى القلبية، أبي نصر الفارابي، طبعة حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٩ه
١٤-التراث الفلسفي عند علماء المسلمين، د. محمد شحاته ربيع (الاسكندرية/دار المعرفة/١٩٩٣م)
١٥-لتعليقات الفارابي، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد١٣٤٦ه
١٦-التمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، د. نجيب بلدي، (القاهرة /دار المعارف /١٩٦٢م)
١٧-التنبيه والإشراف، المسعودي (أبو الحسن) عني بتصحيحه ومراجعته عبد الله اسماعيل الصاوي (بغداد/ مكتبة المثنى/١٣٥٧ه)
١٨-الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، (ليدن/ضمن نشرة ديترصي/١٨٩٠م)
١٩-الجمع بين رايي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس، للشيخ الإمام الملقب بالمعلم الثاني أبي نصر الفارابي، قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر، ط٢(بيروت/ دار المشرق/١٩٦٠م)
٢٠-الجمع بين رأيي الحكيمين، أفلاطون وأرسطو، لأبي نصر الفارابي د. ألبير نصري نادر، ط٢(بيروت/ دار المشرق/١٩٦٠م)

٢١-حي بن يقظان-لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق وتعليق أحمد أمين، وضع فهارسه وكشافاته د. محمد زينهم محمد عزب، ط٤ (القاهرة/ دار المعارف/د ت)
٢٢-رسالة التنبيه على سبيل السعادة، الفارابي، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات (الأردن/منشورات الجامعةالأردنية/١٩٨٧م)
٢٣-رسالة تجريد الدعاوى القلبية، الفارابي (طبعة حيدر آباد)
٢٤-رسالة زينون الكبير، شرح أبي نصر الفارابي، (طبعة حيدر آباد)
٢٥-رسالة في إثبات المفارقات، الفارابي،(حيدرآباد الدكن/ طبع مجلس دائرة المعارف الدولية/ ربيعاول١٣٤٥ه)
٢٦-رسالة في أعضاء الحيوان وأفعالها وقواها، الفارابي، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي
٢٧-رسالة في السياسة، الفارابي -تحقيق الأب لويس شيخو (دار المشرق/بيروت/١٩٩٠)
٢٨-رسالة في فضيلة العلوم، ابي نصر الفارابي، ط٢(طبعة حيدر آباد)
٢٩-رسائل الفارابي وغيرها، (طبعة كتابخانه مجلس شوراي إسلامي/إيران/١٣٠٢ه)
٣٠-رسائل الفارابي، سلسلة التراث، (القاهرة/الهيئة العامة للكتاب/ ٢٠٠٧م)
٣١-طبقات الأمم، تحقيق لويس شيخو اليسوعي (بيروت/المطبعة الكاثوليكية/١٩١٣م)؛ التنبيه والإشراف، عني بتصحيحه ومراجعته عبد الله اسماعيل الصاوي، (بغداد/ مكتبة المثنى/١٣٥٧ه- ١٩٣٨م)
٣٢-عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس)، ج ٩، ط ١ (القاهرة / المطبعة الوهبية/١٢٩٩-١٨٨٢)
٣٣-عيون المسائل، للمعلم الثاني أبي نصر الفارابي، نسخة وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

٣٤-الفارابي الموفق والشارح، د. محمد البهي، ط١، (القاهرة/مكتبة وهبة /١٤٠١ه ١٩٨١م)
٣٥-الفارابي، د. مصطفى غالب (بيروت/ منشورات دار الهلال/١٩٩٨م)
٣٦-فصول منتزعة، الفارابي، حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار ط١(بيروت/ دار المشرق/ محرم١٤٠٥ه)
٣٧-الفكر الفلسفي في الإسلام، د. نجاح محمود الغنيمي، (القاهرة / دار المنار/ د ت)
٣٨-الفلسفة اليونانية -تاريخها ومشكلاتها، د. أميرة حلمي مطر، طبعة جديدة (القاهرة/دار قباء/١٩٩٨م)
٣٩-الفلسفة اليونانية مقدمات ومـــذاهب، د. محمد عبد الرحمن بيصار، (بـــيروت/ دار الكتـــاب اللبنـــاني/ ١٩٧٣م)
٤٠-الفهرست، ابن النديم، (مكتبة خياط /بيروت/١٩٦٤م)
٤١-في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، د. إبراهيم بيومي مدكور، تقديم منى أبو زيد ط٣(الاسكندرية/ دار الكتاب المصري/١٤٣٦ه-٢٠١٥م)
٤٢-في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، د. إبراهيم بيومي مدكور (الإسكندرية/ دار المعرفةالجامعية/١٩٧٢م)
٤٣-في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، د. محمود قاسم ، ط٣(القاهرة/الأنجلو المصرية/٢٠٠٢م)
٤٤-فيلسوف العرب والمعلم الثاني، الشيخ مصطفى عبد الرازق، ط ٢(القاهرة، مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٤٥ م)
٤٥-كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة (طبعة ليبزك /١٨٣٥ه)
٤٦-ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، المعلم الثاني أبي نصر الفارابي، (القاهرة/ المطبعة السلفية/ ١٩١٠م)

٤٧-المجموع للمعلم الثاني ويليه فصوص الحكم مشروحاً شرحاً جلياً، ، ضمن رسالة المسائل الفلسفية والأجوبة عليها، ط١ (القاهرة/مطبعة دار السعادة/١٣٢٥ه-١٩٠٧م)

٤٨-محاورات أفلاطون، ترجمة وتقديم د. زكي نجيب محمود، (القاهرة/لجنة التأليف والترجمة/١٩٧٣م)

٤٩-المسائل الفلسفية والأجوبة عليها – ضمن رسائل الفارابي الفلسفية (القاهرة- الهيئة العامة للكتاب -ضمن منشورات مكتبة الأسرة-٢٠٠٧م)

٥٠-مع الفلسفة اليونانية، د. محمد عبد الرحمن مرحبا، ط٣(بيروت/دار عويدات/١٩٨٨م)

٥١-الملة ونصوص أخرى، أبو نصر الفارابي، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي ط٢(بيروت/ دار المشرق/١٩٩١ م)

٥٢-نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. على سامي النشار، ط ٩ (القاهرة / دار المعارف / د. ت)

٥٣-انفس، أرسطوطاليس تحقيق، د. أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي، تصدير ودراسة مصطفى النشار ط٢ (القاهرة/المركز القومي للترجمة والنشر/٢٠١٥م)

٥٤-وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن محمد) تحقيق د. إحسان عباس (بيروت/ دار الثقافة/١٩٨٦م)

Qayimat Masadir Albahth

First: Alquran Alkarim

Second: ktb alsanat alnubawiat alshryft:

1-Aljamie Almusanad Alsahih Almukhtasir Min 'umur Rasul Allah Salaa Allah Ealayh Wasalam Wasanatuh Waiyaamuh -Shikh Albikhary, Muhamad Bin 'ismaeil 'Abu Eabdallh Albikhari Aljieafay, Tahqiq Muhamad Zahir Bin Nasir Alnasr,j1, ta1(Dar Tuq Alnajat Musawaratan Ean Alsultaniat Bi'iidafat Tarqim Muhamad Fuad Eabd Albaky(1422h).

2- Sunan abn Majih, Abn Majat 'Abu Eabd Allah Muhamad Bin Yazid Alqazwini, Tahqiq Muhamad Fuad Eabd albaki, j2 (Alqahrt/Dar 'iihya' alkutub Alearabiat / Faysal Eisaa Albabi Alhalabi).

3-Almusand Alsahih Almukhtasir Binaql Aleadl Ean Aleadl 'Iilaa Rasul Allah Salaa Allah Ealayh Wasalm, Al'imam Muslim Bin Alhujaj 'Abu Alhasan Alqashiri Alnysabwry ,j3(Dar 'Iihya' Alturath Alearabii /Birut).

Third: Almawsueat Walmueajam:

1--daayirat almaearif al'iislamiatu, jamaeatan min almustashraqina, tarjamat 'ahmad alshntnawy, wa'iibrahim zuki khurshid waeabd alhamid yunis, madat 'abu nasr alfaraby(alqahirt/ dar alsheb/1969m)

2--almuejam alfilasafi bial'alfaz alearabiat walfaransiat wal'iinjaliziat wallaatiniati, da. jamil saliba, ja1-2(biruta/dar alkitab allubnaniu wamaktabat almadrast/1982m)

3--musueat alfalisfat, di. eabd alrahmin bidawi, ta1(biruta/ almuasasat alearabiat lildirasat walnashr/ 1984m)

4-almawsueat alfalasafiat almukhtasiratu, naqilaha ean al'iinjliziat, fuad kamil wakharin 'iishraf d.zki najib mhmwd(byrwt /daralqlm/ d. t)

5- waykibdia (madat jughrafiat watarikhiat wasiasiat hawl jumhuriat kazakhstan)

Fourth: Almasadir Almatbueat:

1-'iihsa' aleulumi, alfarabi, tahqiq wataqdim d. euthman 'amin, ta3(alqahrt/alanjlw almsryt/ 1949m)

2-'iikhbar aleulama' bi'akhbar alhukma'i, alqaftia(jimal aldiyn 'abu alhusna), t1 (byruta/ dar alkutub aleilmit/ 1426h)

3-eilam alfalisifat alearabiati, da. kamal alyaazijii wa'antun karum, t 1(birut / 1957m)

4-l'iinsan fi alfilisafat al'iislamiat- namudhaj alfarabi, da. 'iibrahim eati, (alqahra/ alhayyat aleamat lilkatab/1993m)
5-tarikh alfikr alfilisifiu 'arsatu walmudaris almuta'akhirat, da. muhamad eali 'abu rayaan, ja2, t 3(al'iiskandariat/ dar almaerifat aljameyt/1972m)
6-taarikh alfikr alfilasafiu min talis 'iilaa 'aflatuna, da. muhamad eali 'abu rayan ja1(alaskndryt- dar almaerifat aljameyt-1990m)
7-taarikh alfalisifat alearabiat, hanna fakhuri wakhalil alhujr(birut/1963m)
8-tarikh alfalisifat alearabiati, da. jamil salibat, t 1(birut dar alkitab allubnanii / 1970m)
9-taarikh alfalisifat alyunaniat, yusif karma, (alqahirt/mtibueat lajnat altaalif waltarjamat walnashr/1355ha-1936m)
10- tarikh alfilsafat fi al'iislam, t . j . di bwr, tarjamat wataeliq d. muhamad eabd alhadi 'abu rydt, , t 2 munqahata.(muhadhaba (alqahrt/ lajnat altaalif waltarjimat walnshr/ 1368 h- 1948 m)
11-tarikh hukama' almuslimina, albyhqi (zhir aldyn), tahqiq muhamad kard eali (dmshq/ matbueat almjme aleilmii alearabii /1365 h - 1946 m)
12-tarikh falasifat al'islam - dirasatan shamilatan ean hayatihim wa'aemalihim - da. muhamad ltfy jameat, t 2(alqahrt /alhayyat aleamat lilkitab /dmin manshuirat maktabat al'usrat - 2008m)
13-tjrid risalat aldaeawaa alqalbiati, 'abi nasr alfarabi, tbet haydar abad aldukan, mutbaeat majlis dayirat almaearif aleuthmaniati, 1349h
14-altarath alfilsafiu eind eulama' almuslimin, da. muhamad shahatih rbye (alaaskandarita/dar almaeraft/1993m)
15-ltaeliqat alfarabiu, tabeat majlis dayirat almaearif aleuthmaniati, haydar abad1346h
16-altamhid litarikh madrasat al'iiskandariat wafilasiftiha, da. najib baladay, (alqahirat /dar almaearif /1962m)
17-altanbayh wal'iishrafu, almaseudiu (abu alhasan) eaniy bitashihih wamurajaeatih eabd allah 'iismaeil alsaawi (bghadada/ maktabat almathna/1357h)
18-althamrat almardiat fi bed alrisalat alfarabiat, (lidana/dmin nashrat ditrsy/1890m)
19-aljame bayn rayi alhakimayn 'aflatun al'iilhi wa'arstutalis, lilshaykh al'imam almulaqab bialmuelim alththani 'abi nasr alfarabi, qadam lah waealaq ealayh da. 'albir nasri nadir, ta2(biarut/ dar almashrq/1960m)
20-aljame bayn rayi alhakimayni, 'aflatun wa'ursatw, li'abi nasr alfarabi da. 'albir nasri nadir, ta2(biarut/ dar almasharq/1960m)

21-hi bin yaqzan-labn sina wabn tafil walshrwrdy, tahqiq wataeliq 'ahmad amyn, wade faharish wakashafatih d. muhamad zaynhm muhamad eazb, t4 (alqahrt/ dar almearf/d t)
22-rsalat altanabih ealaa sabil alsaeadati, alfarabi, dirasat watahqiq da. sahban khalifat (al'ardana/mnshurat aljamieatalardnit/1987m)
23-rsalat tajrid aldaeawaa alqalbiati, alfarabii (tbet haydar abad)
24-rsalt zinun alkabir, sharah 'abi nasr alfarabi, (tbet haydar abad)
25-rsalat fi 'iithbat almufaraqati, alfarabi,(hidirabad aldkn/ tabae majlis dayirat almaearif aldawliat/ rabieawl1345h)
26-rsalt fi 'aeda' alhayawan wa'afealiha waquaha, alfarabi, dimn rasayil filisfiat, tahqiq d. eabd alrahmn bidawiin
27-rsalat fi alsiyast, alfarabii -thaqiq al'abi luis shaykhu (dar almshrq/birut/1990)
28-rsalat fi fadilat aleulum, 'abi nasr alfarabi, t2(tabeatan haydar abad)
29-rasayil alfarabi waghiruha, (tbeat katabikhanih majlis shawray 'iislamy/'iiran/1302h)
30-rasayil alfarabi, silsilat altarathu, (alqahrt/alhyyt aleamat lilkitab/ 2007m)
31-tbaqat al'umami, tahqiq luis shikhu alyaswaeii (biaruta/alimatbeat alkathulikiata/1913m); altanbih wal'iishraf, eaniy bitashihih wamurajaeatih eabd allah 'iismaeil alsaawi, (bghdad/ maktabat almathnaa/1357h- 1938m)
32-eiun al'anba' fi tabaqat al'atba'i, abn 'abi 'asybea (mwfq aldiyn 'abu aleabas), j 9, t 1 (alqahrt / almutbaeat alwahibayt/1299-1882)
33-eiun almasayilu, lilmuelim alththani 'abi nasr alfarabi, nuskhatan waqafiat al'amir ghazi lilfikr alquranii
34-alfarabi almuafaq walshaarih, da. muhamad albahi, t1, (alqahrt/mktibat wahibat /1401h 1981m)
35-alfaraby, di. mustafaa ghalib (bayrut/ manshurat dar alhilal/1998m)
36-fusul muntazeata, alfaraby, haqaqah waqadam lah waealaq ealayh du. fuzi mutri nujar ta1(biarut/ daralmshrq/ mahrm1405h)
37-alfikr alfalasifiu fi al'iislam, d. najah mahmud alghanimi, (alqahrt / dar almanar/ d t)
38-alfalisifat alyunaniat -tarikhuha wamushkalatuha, da. 'amirat hilmi matr, tabeat jadida (alqahrt/dar qiba'a/1998m)
39-alfalisfat alyunaniat muqadamat wamadhahib, da. muhamad eabd alrahmin bisar, (biyruta/ dar alktab allbnany/ 1973m)
40-alfahrst, abn alnadim, (mkatabat khiat /byrut/1964m)

41-fi alfalisifat al'iislamiat - munhij watatbiqihu, da. 'iibrahim biawmi madakuir, taqdim munaa 'abu zayd ta3(alaskandrit/ dar alkitab almasry/1436h-2015m)
42-fi alfalisifat al'iislamiatu, manahaj watatbiquhu, da. 'iibrahim biawmi madkur (al'iiskandariati/ dar almueriftaljameit/1972m)
43-fi alnafs waleaql lifalasifat al'iighriq wal'iislam, da. mahmud qasim , ta3(alqahrt/alanjlw almsryt/2002m)
44-filsuf alearab walmuelim alththani, alshaykh mustafaa eabd alrraziq, t 2(alqahirat, mutabaeat eisaa alhalbi, 1945 m)
45-kshaf alzunuwn ean 'asami alkutub walfununi, haji khalifa (tbieat liabzuk /1835h)
46-maa ynbghy 'an yuqadim qabl taelam alfalisifati, almuelim alththani 'abi nasr alfarabi, (alqahrt/ almutbaeat alsilfiat/ 1910m)
47-almajmue lilmuelim alththani wayalih fusus alhukm mshrwhaan shrhaan jlyaan, , dimn risalat almasayil alfilasfiat wal'ujubat ealayha, ta1 (alqahirt/mtbieat dar alsaeadt/1325ha-1907m)
48-mhawarat 'aflatuna, tarjamatan wataqdim d. zikiin najib mahmud, (alqahirt/lijnat altaalif waltarjamt/1973m)
49-almasayil alfilasfiat wal'ujubat ealayha - dimn rasayil alfarabii alfalasafia (alqahrt- alhayyat aleamat lilkitab -dman manshuirat maktabat al'asrt-2007m)
50-mie alfalisifat alyunaniatu, da. muhamad eabd alrahmin marahiba, ta3(birut/dar euaydat/1988m)
51-almalt wanusus 'ukhraa ،'abu nasr alfarabi, haqaqaha waqadam laha waealaq ealayha muhsin mahdi t2(birut/ dar almshrq/1991 m)
52-nsha'at alfikr alfalisifiu fi al'iislami, d. ealaa sami alnashar, t 9 (alqahrat / dar almaearif / d. t)
53-anfus, 'arstutalis tahqiq, da. 'ahmad fuad al'ahwanii, rajieah ealaa alyunaniat al'ab jurj shahatih qanawati, tasdir wadirasat mustafaa alnashar t2 (alqahrt/almrkz alqawmii liltarjamat walnashr/2015m)
54-wfiat al'aeyan wa'anba' 'abna' alzumaani, abn khulkan (shmas aldiyn 'ahmad bin mhmd) tahqiq da. 'iihsan eabbas (byurut/ dar althqaft/1986m)