

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtilef

منشورات ضفاف
DIFAFPUBLISHING

الفارابي

آراء أهل المدينة الفاضلة

دراسة وتحقيق:

د. حسن مجيد العبيدي

مسائل فلسفية

الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة

دراسة وتحقيق:

د. حسن مجيد العبيدي

منشورات ضفاف
DIFAFPUBLISHING

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtilef

الفارابي

آراء أهل المدينة الفاضلة

د. حسن مجيد العبيدي

• أستاذ الفلسفة وتاريخها، قسم الفلسفة
الجامعة المستنصرية، العراق

نظراً لما يشكله كتاب الآراء للفارابي من أهمية في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية إلى يومنا هذا قمنا بقراءة نصه من جديد ومن منظور مختلف، مع إعادة تحقيقه ونشره على وفق آليات جديدة تعتمد المناهج العلمية في قراءة النص التراثي الفلسفي وربطه بالبنية الاجتماعية والسياسية والعلمية والروحية والاقتصادية التي ظهر فيها، وكيف تعبت هذه البنية مجتمعة في اتحاد الفيلسوف الفارابي هكذا نمط من التفلسف والكتابة فيه. إذ إن الفارابي ظهر في كتابه هذا فيلسوفاً يتمتع باستقلالية فكرية وفلسفية متميزة عما سبقه من الفلاسفة ولاسيما اليونانيين من أمثال أفلاطون وأرسطو، وهو ما سعينا لإثباته في دراستنا المطولة عن الكتاب. هذا من جهة، ومن أخرى أسهمت دراستنا بإبراز قوة حضور كتاب الآراء للفارابي في المفكرين الفلسفيين العربي الإسلامي بشقيه المشرقي والمغربي، مع الوقف ملياً أمام فلسفة ابن باجة السياسية تبعاً لكتابه تدبير المتوحد، وفلسفة ابن رشد السياسية تبعاً لكتابه تلخيص السياسة، وفلسفة ابن خلدون السياسية الاجتماعية تبعاً لكتابه المقدمة. ولربما سيكشف هذا الحضور للفارابي في ابن باجة وابن رشد وابن خلدون الباب على مصارعها لما أراد أن يخوض غمار هذا المجال بالرد والنقض على كل من يعتقد بفتوصية وعرفانية الفلسفة المشرقية، المتمثلة بالفارابي وابن سينا والغزالي، بآراء برهانية الفلسفة المغربية المتمثلة بابن باجة وابن رشد. فضلاً عن ذلك سنبحث في دراستنا هذه حضور الفارابي في الفكر الفلسفي الوسيط بشقيه العبري اليهودي والمسيحي اللاتيني.

إن دراستي هذه تهدف إلى فتح مجال البحث والدراسة لمن أراد أن يقوم بدراسة فلاسفة عرب مسلمين آخرين، ويكون ذلك على وفق ما أرى بتواضع، من خلال النظر إليهم من هذه الزاوية، زاوية اعتبارهم فلاسفة عاشوا زمناً ووافعاً يحفل بالتناقضات والإشكاليات على كافة الصعد السياسية والاجتماعية والدينية والقيمية وغيرها، ولا ينظر إليهم على أنهم فلاسفة تأملون لاهوتيون همهم الصراعات الفكرية بين بعضهم البعض دون الإشكاليات المتعددة الأوجه.

9 786149 231009

منشورات ضفاف
DIFAFPUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

www.noorbafurat.com - www.nwf.com

الفارابي

آراء أهـل المدينة الفاضلة

طبع في لبنان

الفارابي

آراء أهل المدينة الفاضلة

دراسة وتحقيق:

د. حسن مجيد العبيدي

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

دار الأمان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الطبعة الأولى

1435 هـ – 2014 م

ردمك 978-614-02-1160-5

جميع الحقوق محفوظة

دار الأمان
الرباط

4، زنقة المامونية – الرباط – مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ – فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة – الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأيَّة وسيلة تصويرية أو الكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أيَّة وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

الإهداء

إلى روح ابنتي (رنن) قرة عيني

التي غادرت دنيانا هذه وهي في ريعان شبابها،

عسى أن تسر بعمل أبيها هذا،

وهي بجوار ربها الغفور الرحيم

حسن

المحتويات

مقدمة– دراسة في تاريخية النص.....9

القسم الأول

دراسة تحليلية لكتاب الآراء من منظور مختلف

الفصل الأول – إشكالية النص في إطاره التاريخي وتأسيس استقلالية التفلسف العربي الإسلامي... 17

المبحث الأول– الإشكالية التاريخية لتأسيس النص ودواعي إعادة قراءته..... 17

المبحث الثاني– تأسيس استقلالية الموقف الفلسفي بأزاء أفلاطون 33

الفصل الثاني– موقف الباحثين المعاصرين من أصالة الفارابي السياسي..... 51

تمهيد..... 51

المبحث الأول– رأي القائلين بتبعية الفارابي السياسي لأفلاطون 52

المبحث الثاني– رأي القائلين بأصالة الفارابي السياسي بأزاء أفلاطون..... 73

المبحث الثالث– رأينا في هذه الإشكالية..... 131

الفصل الثالث– حضور الفارابي في الفكرين الفلسفيين العربي الإسلامي والوسيط العبري واللاتيني... 137

تمهيد..... 137

المبحث الأول– حضور الفارابي في الفكر الإسلامي النظري والعملي 139

المبحث الثاني– حضور الفارابي السياسي في الفلسفة العربية الإسلامية..... 145

المبحث الثالث– حضور الفارابي في الفكر الفلسفي الوسيط..... 161

أولاً– حضوره في الفكر اليهودي..... 161

ثانياً– حضوره في الفكر اللاتيني المسيحي..... 170

الخاتمة..... 185

القسم الثاني

نص كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة

دراسة فنية للكتاب 189

المدخل– فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة203

الباب الأول– الجانب الميتافيزيقي..... 217

الفصل الأول– في القول بصفات واجب الوجود وأدلة إثباته وأسمائه 219

الفصل الثاني– في القول بصدور الموجودات عنه والعقول العشرة..... 241

الفصل الثالث– في القول في رئاسة الأجسام السماوية على من تحتها من الأجسام الهيولانية وفي تدبيرها لها 249

الفصل الرابع– في القول في حدوث الإنسان وقوى نفسه وفي الرؤيا والوحي ورؤية المَلَك 263

الباب الثاني– الجانب السياسي الاجتماعي 287

الفصل الخامس– في القول في الحاجة للاجتماع الإنساني، وأصنافه، وفي الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة وسعادتهم، وخصال رئيسها..... 289

الفصل السادس– في مضادات المدينة الفاضلة، أنواعها، وآراء أهلها وفي السعادة والعدالة والخشوع ومصير نفوسهم..... 313

المصادر والمراجع..... 343

كتب أخرى للمؤلف 357

مقدمة في تاريخية نشر النص

لا خلاف بين الدارسين لفلسفة الفارابي (ت339هـ/950م)، أن كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة يشكل العمود الرئيس في فلسفته، شأنه في ذلك شأن كتاب الجمهورية لأفلاطون (ت348 ق.م)، إذ أودع الفارابي في هذا الكتاب فلسفته في الوجود والإنسان والسياسة والاجتماع والمعرفة وغير ذلك من الموضوعات الفلسفية.

لقد اهتم المحققون بشأن التراث الفلسفي العربي الإسلامي بنشر هذا الكتاب، سواء أكانوا من المستشرقين أم العرب المحدثين، إذ كانت أول نشرة عربية لهذا الكتاب على يد المستشرق فريديريك ديترصي[1] في ليدن/هولندا عام 1895م[2]، أعقبتها بعد ذلك نشرات عِدَّة معتمدة بالأصل على نشرة ديترصي، فكانت أول نشرة لهذا الكتاب هي نشرة القاهرة (مطبعة النيل) عام 1905م، وهي نسخة طبق الأصل من نسخة ديترصي.

---

(1) فريديريك ديترصي (ت1903م) مستشرق ألماني حافل الإنتاج، من مؤلفاته: المتنبي وسيف الدولة، وتحقيق كتاب ألفية بن مالك مع شرح ابن عقيل، مع ترجمته للألمانية، وتحقيق ديوان المتنبي، ونشر مختارات من رسائل إخوان الصفا، ونشر الثمرة المرضية من الرسائل الفارابية وهي مجموعة من رسائل الفارابي المهمة مع دراسة عن الفلسفة العربية، ليدن 1892. يراجع، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط4، بيروت 2003، ص 267. وسوف نشير إلى دور هذا المستشرق في نشر تراث الفارابي بعامة، وكتاب الآراء بخاصة، في الفصل الثالث من كتابنا هذا.

(2) قام ديترصي بأول ترجمة إلى اللغات الغربية لكتاب الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة وهي الترجمة الألمانية والتي صدرت في ليدن عام 1900. ثم أعيد طباعة هذه الترجمة عام 1964، لتتلوها ترجمات أخرى لكتاب الفارابي منها: الفرنسية قام بها يوسف كرم وجماعته، وتم الإشارة إليها في أعلاه، التركية قام بها دانشمان، 1950، والأسبانية قام بها المستشرق إمانويل ألونسو، والإنجليزية قام بها ريتشارد فالزر. يراجع، للتفصيلات، فاروق سعد، مع الفارابي والمدن الفاضلة، بيروت 1982، ص 44-45.

ونظراً لأهمية كتاب الآراء قامت عدة دور نشر في أقطار العالم العربي بإعادة نشره[1] بالاعتماد على طبعة القاهرة، ولكن ما يميز هذه النشرات للكتاب خلوها من أصول التحقيق وضبط النص وتخريجه كما هو معمول في تحقيق ونشر النصوص التراثية على وفق الأصول المعتمدة في ذلك.

ونظراً لما يشكله هذا الكتاب من أهمية في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، إلى يومنا هذا، نجد أن الدارسين لفلسفة الفارابي قد وجهوا اهتمامات درسهم لهذا الكتاب من خلال إعادة نشره وتحقيقه مرة أخرى، إذ قام يوسف كرم (ت1959م)[2] وبالاعتماد على طبعة القاهرة (1906م) وبعد تنقيحها من قبله على ضوء مقابلتها بمختلف الطبعات التي ظهرت في الغرب والشرق، بترجمة الكتاب إلى اللغة الفرنسية بمساعدة يوسف شلالة وأ.جوسن، فصدرت الترجمة الفرنسية عن المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة عام 1949[3]. وسوف نتحدث في الفصل الثالث عن الترجمات الأوربية الحديثة لهذا الكتاب.

---

(1) منها طبعت القاهرة مطبعة السعادة، القاهرة 1324هـ، ومطبعة السعادة، القاهرة 1325هـ، ومطبعة النيل، القاهرة 1325هـ/1906م، وطبعت القاهرة (مطبعة التقدم) 1907، وطبعت القاهرة 1916، وطبعت دار المعرفة، بيروت 1955، وطبعة النجف (؟)، وطبعة دار القاموس الحديث، بيروت1960. وحقق علي عبد الواحد وافي، بعض فصول الكتاب، وقدم لها، القاهرة 1961. وسوف نشير لاحقاً لبعض هذه النشرات وتقويمنا لها.

(2) ترك يوسف كرم بصماته واضحة على الفلسفة العربية المعاصرة، وذلك من خلال مؤلفاته في تاريخ الفلسفة اليونانية والأوربية الوسيطية والأوربية الحديثة والمعاصرة، فضلاً عن كتابه المعجم الفلسفي الذي وضعه بالتشارك مع بالتشارك يوسف شلالة ومراد وهبة، وتعد كتبه في تاريخ الفلسفة مصدراً مهماً لطالبي الفلسفة بالجامعات العربية إلى يومنا هذا، وقد نشرت عدة نشرات وفي أكثر من بلد عربي، وهذه الكتب تعد مراجع أساسية لطلبة قسم الفلسفة بجامعة بغداد وإلى يومنا هذا، وقد انتفعت بها وتعلمت منها الكثير ورجعت إليها في مواضع كثيرة من مؤلفاتي وأبحاثي، كما ترك لنا يوسف كرم كتب إبداعية مهمة في الفلسفة، منها كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة، وكتاب العقل والوجود، وقد طبع هذان الكتابان في القاهرة. ومذهبه الفلسفي هو المذهب العقلي المعتدل، وقد أودع نواته في كتابيه العقل والوجود والطبيعة وما بعد الطبيعة.

(3) آخر طبعة اطلعنا عليها لنشرة يوسف كرم وجماعته صدرت عن المكتبة الشرقية، بيروت 1980.

بعد ذلك قام الدكتور ألبير نصري نادر عام 1959م[1] بنشر النص العربي للكتاب، مع الإفادة من ملاحظات يوسف كرم الذي نقح الكتاب ومقارنتها بنشرة وملاحظات المستشرق ديترصي المعتمدة بالأصل على مخطوطتي المتحف البريطاني وأكسفورد[2].

فضلاً عن ذلك قدم ألبير نصري نادر في نشرته للكتاب مقدمة تحليلية طويلة عن حياة الفارابي وفلسفته وعن فصول ومباحث الكتاب، فّعرف من خلالها بالمنهج الذي اعتمده مع بيان أسباب إعادة نشر الكتاب.

لكن سبقت نشرة نادر للكتاب 1959، ظهور نشرة تجارية عام 1955 له، وذلك عن دار العراق، في بيروت، لصاحبيها محمد أكرم عاصي وناجي الزين، ولكن ما يميز هذه النشرة خلوها من مقدمة الناشر ومن ذكر المحقق.

وبعد نشرة نادر، ظهرت عام 1960 نشرة جديدة للكتاب عن دار القاموس الحديث في بيروت، بتقديم وشرح إبراهيم جزيني، إذ قامت هذه النشرة بالأصل على تحقيق ألبير نصري نادر مع الإفادة من مقدمته التحليلية وما قدمه عبده الحلو من دراسة عن حياة الفارابي وفلسفته في كتابه الموسوم محاضرات في تاريخ الفلسفة العربية. ويعلق ناشر هذه الطبعة عن سبب صدورها والمتمثلة بالصعوبة التي تواجه طلبة الفلسفة بالجامعة اللبنانية في فهم مرامي فلسفة الفارابي، مما اضطر جزيني لشرحها والتعليق على بعض نصوص الفارابي من أجل تيسير فهما وتبسيط مراميها، وكان هذا الشرح بالأصل هو عمل قام به من قَبْلّ ألبير نصري نادر على نص الفارابي[3].

ونظراً لأهمية كتاب الفارابي الآراء، لم يتوقف نشره، إذ ظهرت له طبعة جديدة بتقديم وتعليق وتبويب وشرح الدكتور علي بو ملحم، وذلك عن دار مكتبة الهلال،

---

(1) صدرت الطبعة الأولى لنشرة ألبير نصري نادر، عن دار المشرق، بيروت، وكانت آخر نشرة اعتمدناها هي الطبعة الثالثة، الصادرة عن ذات الدار، بيروت 1973.

(2) لم يطلع ألبير نصري نادر على مخطوطي ديترصي، بل اطلع عليهما من خلال صورة مايكرو فيلم زوده بها الدكتور صلاح المنجد، والمحفوظة في خزانات معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالقاهرة.

(3) يراجع كلمة الناشر، ص 5، ومقدمة جزيني ص 7 وما بعدها.

بيروت 1995، مطلقاً على الكتاب عنواناً جديداً هو: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها. ولم يغفل بو ملحم في مقدمته ذكر الطبعات السابقة عليه مثل نشرة ديترصي ونشرات القاهرة وبيروت، مع الإشارة للنسخ الخطية المعروفة للكتاب، والمحفوظة في المكتبات: الأزهرية بالقاهرة، والسليمانية في تركيا، والمتحف البريطاني في لندن، وجامعة طهران. والتي بحسب اعتقادنا لم يفد منها، لأنه لم يطلع عليها بشكل مباشر، بل جاء ذكرها لديه من خلال ما قدمه من قبل فاروق سعد لها في كتابه (مع الفارابي والمدن الفاضلة)[1]، فضلاً عن ذلك كله كتب بو ملحم مقدمة تتحدث عن فلسفة الفارابي تبعاً لكتابه آراء أهل المدينة الفاضلة[2].

والذي أود أن أنبه عليه بصدد نشرة بو ملحم أنها نشرة قامت بالكلية على طبعة ألبير نصري نادر وعلى تحليلاته للنص التي زينت حواشيه.

وفي ضوء ذلك كله، قمنا بقراءة نص كتاب الآراء للفارابي من جديد، لأجل دراسته من منظور مختلف، مع إعادة تحقيقه ونشره على وفق آليات جديدة تعتمد المناهج العلمية في قراءة النص التراثي الفلسفي وربطه بالبنية الاجتماعية والسياسية والعلمية والروحية والاقتصادية التي ظهر فيها. وكيف لعبت هذه البنية مجتمعة في اتخاذ الفيلسوف الفارابي هكذا نمط من التفلسف والكتابة فيه.

عليه، أجد نفسي هنا مُصدراً لنتيجة مسبقة أقول فيها: أن الفارابي يظهر في كتابه هذا فيلسوفاً يتمتع باستقلالية فكرية وفلسفية متميزة عما سبقه من الفلاسفة ولاسيما اليونانيين من أمثال أفلاطون وأرسطو، وهو ما نسعى لإثباته في دراستنا المطولة عن الكتاب.

لكن قبل تحقيق نص كتاب الفارابي الآراء من قِبلنا ونشره، لابد لنا أن نسبق ذلك بإجراء دراسة تحليلية تفصيلية مطولة عنه، بإبراز الإشكاليات التي رافقته، والإشارة إلى كل ما كُتب من دراسات عربية واستشراقية أقيمت عليه، ولاسيما من التي أصدرت أحكامها وآرائها فيه من وجهة نظر أيدلوجية وفلسفية وعلمية، إذ

(1) مرجع سبق ذكره، ص 43–44، ويقارن ص 19 من مقدمة بو ملحم للكتاب التي اغفل فيها عن عمد ذكر كتاب فاروق سعد.

(2) يراجع، من ص 5–19.

بعضها ذهب إلى القول أن الفارابي في كتابه هذا، كان مقلداً تابعاً لمن سبقه من الفلاسفة، ولاسيما اليونانيين، وعلى رأسهم أفلاطون، في حين البعض الآخر ومنهم كاتب هذه السطور ذهب إلى خلاف ذلك، قائلين أن الفارابي كان فيلسوفاً أصيلاً، له مشروعه الفلسفي السياسي الخاص به، ولم يكن مقلداً شارحاً لآراء الفلاسفة السابقين عليه. وسيتم عرض تلك الدراسات وتحليلها بالتفصيل في صفحات الكتاب.

فضلاً عن ذلك، ستهتم دراستنا وتنهم بإبراز قوة حضور كتاب الفارابي الآراء في الفكرين الفلسفيين العربي الإسلامي بشقيه المشرقي والمغربي، مع التوقف ملياً أمام فلسفة ابن باجة السياسية تبعاً لكتابه تدبير المتوحد، وفلسفة ابن رشد السياسية تبعاً لكتابه تلخيص السياسة، وفلسفة ابن خلدون السياسية الاجتماعية تبعاً لكتابه المقدمة، ولربما سيكشف هذا الحضور للفارابي في ابن باجة وابن رشد وابن خلدون الباب على مصارعها لما أراد أن يخوض غمار هذا المجال بالرد والنقض على كل من يعتقد بغنوصية وعرفانية الفلسفة المشرقية، المتمثلة بالفارابي وابن سينا والغزالي، بأزاء برهانية الفلسفة المغربية المتمثلة بابن باجة وابن رشد. كما وسنبحث في دراستنا حضور الفارابي في الفكر الفلسفي الوسيط بشقيه العبري اليهودي والمسيحي اللاتيني، وسنشير باقتضاب لحضوره في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر.

إن مقدمتي الموجزة هذه تهدف إلى فتح مجال البحث والدراسة لمن أراد أن يقوم بدراسة فلاسفة عرب مسلمين آخرين، ويكون ذلك على وفق ما أرى بتواضع، من خلال النظر إليهم من هذه الزاوية، زاوية اعتبارهم فلاسفة عاشوا زمناً وواقعاً يحفل بالتناقضات والإشكاليات على كافة الصعد السياسية والاجتماعية والدينية والقيمية وغيرها، ولا ينظر إليهم على أنهم فلاسفة تأمليون لاهوتيون همهم الصراعات الفكرية بين بعضهم البعض دون الإشكاليات المتعددة الأوجه.

القسم الأول

دراسة تحليلية
لكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة
من منظور مختلف

الفصل الأول – إشكالية النص في إطاره التاريخي، وتأسيس استقلالية التفلسف الإسلامي

الفصل الثاني– موقف الباحثين المعاصرين من أصالة الفارابي السياسي

الفصل الثالث– حضور الفارابي السياسي في الفلسفتين الإسلامية والوسيطة اليهودية والمسيحية

الفصل الأول

إشكالية النص في إطاره التاريخي وتأسيس استقلالية التفلسف الإسلامي

المبحث الأول- الإشكالية التاريخية لتأسيس النص، ودواعي إعادة قراءته

إن إعادة قراءة نص كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة من قبلنا بأزاء ما قدم من قراءات سابقة له من قبل الدارسين والباحثين، إنما تكمن في إبراز الإشكالية التي ميزت فلسفة الفارابي فيه، ذلك أن معظم الدارسين لفلسفة الفارابي تبعاً لكتاب الآراء قد وجهوا الاهتمام نحو الجانب الميتافيزيقي فيه، من خلال البحث في فلسفته الفيضية، وبيان علاقة الله بالعالم وكيفية صدور الموجودات عن الأول، وما صفاته، والتعريف بقسمة الوجود عند الفارابي إلى واجب الوجود وهو الله الذي صفته ضروري الوجود وليس له علة وممكن وهو جملة العالم، والتوقف كذلك عند الإشارة إلى الجانب السياسي الاجتماعي في الكتاب من خلال البحث في الإنسان والمجتمع وضرورة الاجتماع الإنساني وعرض لخصال رئيس المدينة الفاضلة ومزايا هذه المدينة وأخلاق أهلها، مع الإشارة إلى مضادات المدينة الفاضلة وهي المدن الساقطة أو غير الفاضلة، مع التعرض بالإشارة إلى مدى تأثر الفارابي بغيره من الفلاسفة السابقين عليه في هذا المجال ولاسيما من اليونانيين.

أن البحث في هذه الموضوعات على وفق ما أرى أصبحت من الأمور البديهية في فلسفة الفارابي، وبإمكان أي دارس لفلسفته في هذا الكتاب الرجوع إلى عديد

المصادر والمراجع للتعريف بهذه الموضوعات سواء كانت أبحاثاً خاصة بفلسفة الرجل أم فصولاً كتبت عنه في تاريخ الفلسفة الإسلامية[1].

لكن، الدارسون والباحثون في فلسفة الفارابي لم يحاولوا الربط بين كتاب الآراء ودواعي تأليفه للكتاب، أي ما هو المسكوت عنه ولم يصرح به، وبين والواقع الذي كان يعيشه هذا الفيلسوف في العصر الذي ونشأ فيه ودرس وأبدع كتابه هذا، ألا وهو العصر العباسي، إذ تسمى هذه القراءة على وفق رؤيتنا بتكييف النص للواقع أو العكس، باعتبار أن أي نص إبداعي له ظروفه الخاصة التي أسهمت في ظهوره وأبدعته وانعكست فيه سلباً أم إيجاباً، باعتبار أن أي نص إبداعي كما نعتقد لم يأتي من فراغ، بل هناك جملة عوامل أسهمت في تأسيسه أولاً وقيامه أخيراً، منها ما هو خاص بالمبدع نفسه، ومنها ما هو عام أثر في إبداعه، إذ لا نعدم من جانبنا حضور وتأثير الوضع السياسي والديني والاجتماعي والقيمي والاقتصادي وغير ذلك في إبداع النص، باعتبار أن العصر الذي يعيش فيه المبدع يترك ظلاله بارزة على نتاجه، مما يعني أنه لا توجد بنظرنا فلسفة مثالية خالصة، مقطوعة الجذور عن واقعها لا تتأثر فيه، بل أن كل فلسفة هي نتاج واقعها وعصرها ومنظموته الفكرية والعقيدية والسياسية والقيمية ناهيك عن الأساطير والخرافات المتداولة في ذلك العصر، حتى أن فيلسوفنا موضع البحث والدرس هنا لم يشذ عن ذلك قيد أنملة وهو ينشأ خطابه الفلسفي والسياسي وحتى مواقفه العقيدية، وهو ما نريد أن نبينه في هذه الدراسة.

أما ما يسمى بفلسفة مثالية أو فلسفة واقعية، فإن هذه التسميات جاءت من باب الحكم من قبل الباحثين والدارسين في تاريخ الفلسفة على أي فيلسوف، أي بمعنى هل انطلق الفيلسوف من الميتافيزيقا إلى الفيزيقا (الطبيعة) والإنسان، أم العكس؟، فإذا كان الفيلسوف منطلقاً من الميتافيزيقا أولاً نزولاً بجدله إلى العالم المادي وجعله ثانياً وثانوياً، يطلق على فلسفته الفلسفة المثالية، وخير من يمثل هذا

(1) هناك بحث مطول تحت عنوان رائد الدراسة عن الفارابي، قام بها الباحثان الأخوان كوركيس عود وميخائيل عواد، نشر في مجلة المورد البغدادية، في عددها الخاص عن الفارابي، 1975.

التوجه والمنطلق أفلاطون والمدرسة المثالية من بعده مروراً بالفارابي[1] حتى الفيلسوف الألماني هيجل وما بعده من مدارس فلسفية معاصرة، بمعنى أن هذه الفلسفة قدمت الفكر على الواقع.

في حين يقابل ويخالف الفلسفة المثالية الفلسفة بالواقعية، إذّ تنطلق هذه الفلسفة من الواقع وتجعله أساساً لها صعوداً إلى المثال أو الفكر، وابرز رجالاتها في الفلسفة اليونانية والإسلامية أرسطو (322 ق، م) وابن رشد (ت595هـ/1198م)[2] وابن خلدون (ت808هـ/1406م)، ثم لتستمر هذه الفلسفة فيما بعد عند الفلاسفة المسلمين بعد ابن خلدون ولاسيما عند صدر الدين الشيرازي (ت1050هـ/1640م) ومحمد مهدي النراقي (ت1209هـ/1794م) وآخرين تحت عنوان أصالة الوجود

(1) من المفيد هنا أن نورد رأياً يخالفنا في هذا الحكم للباحث اللبناني القدير حسين مروة في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الرابع، بيروت 2002، ص 163، إذ يذهب فيه إلى القول أن الفارابي يميل إلى أصالة الوجود في قضية المعرفة مقابل الماهية، إذ ظهر لحسين مروة أن الوجود الخارجي بوصف كونه موضوعاً للمعرفة والمصدر الأول والحقيقي لها، أي الوجود الخارجي يتمتع في مذهبه بكيانه الموضوعي المستقل عن وعينا. وهذا الاستنتاج من قبل حسين مروة يؤطره موقف أيدلوجي مسبق مادي سمته أنه جدلي تاريخي (ماركسي)، يرى بأسبقية المادة على الفكر، مما حدى بحسين مروة أن يفتش عن مصاديق منهجه هذا من داخل التراث الفلسفي العربي الإسلامي ليجده عند الفارابي وغيره من الفلاسفة المسلمين وصولاً لابن خلدون. وهذا خطأ المنهج وليس تأويل النص. للتفصيلات، يراجع كتابنا، من الآخر إلى الذات، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر، ط1، دار الطليعة، بيروت 2008. مبحث مناهج المحدثين. ويتفق مع هذا التوجه لحسين مروة الدكتور طيب تيزيني، يراجعه كتابه مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، المرحلة الأولى، ط1، دمشق 1971، ص 299 وما بعدها. وذات الموقف سيتكرر مرة أخرى عند تيزيني في كتابه مشروع رؤية للفكر العربي منذ بواكيره حتى المرحلة المعاصرة، ج6، من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، القسم الثاني، الفلسفة العربية الوسيطة في تحققها، دمشق 2005، ص 164 وما بعدها. كذلك يراجع النقد الفلسفي المحكم لهذا المنهج وغيره من المناهج المعاصرة ذات المرجعية الأيدلوجية في كتاب الدكتور حسام الآلوسي، نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، ط1، بغداد 2011.

(2) أوضحنا ذلك في كتابنا العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ط1، دار الطليعة، بيروت 1995، الفصل الأول.

واعتبارية الماهية[1]، ناهيك عن أن لهذه الفلسفة ممثلون وأنصار في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

وفي ضوء هذه الرؤية التي نعتمدها المنهج لدراسة الشخصية الفلسفية وما تنتجه من نصوص إبداعية خاصة بها، نقرأ نص كتاب الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، إذ وجدنا أن هذه الرؤية وهذه القراءة ستعبر بنا إلى نتائج مغايرة بالكلية لما يقوله البعض عن الفلسفة في المشرق العربي الإسلامي والمتمثلة بزعيمها أبي نصر الفارابي (ت339هـ/950م) ومن جاء من بعده من الفلاسفة أمثال إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري) ومسكويه (ت420هـ/1030م) وابن سينا (ت428هـ/1037م) والغزالي (ت505هـ/1111م)، من أنها فلسفة غنوصية إشراقيه عرفانية وليست فلسفة برهانية علمية كما هو شأن الفلسفة المغربية والمتمثلة بابن رشد ومن سبقه[2].

كما سيتبين بالدليل على وفق رؤيتنا هذه غير المؤدلجة بأحكام مسبقة أن الفلسفة المشرقية هي فلسفة علمية برهانية ظهرت في ظل وضع سياسي وعلمي واجتماعي متفق برؤيته الدينية والعقيدية مع ما كانت عليه الفلسفة في المغرب، ومختلفة معه في بعض الأحكام والنتائج التي ترتبت عليها تراكمات معرفية وتاريخية كثيرة، وأن الفلسفة المشرقية كانت حاضرة بقوة في نصوصها في الفلسفة المغربية ولاسيما عند ابن باجة (ت533هـ/1138م) وابن طفيل (ت580هـ/1185م) وابن رشد. (كما سنبين ذلك في فقرة لاحقة من هذه الدراسة) متخذين من ابن رشد نموذجاً لهذا الحضور المعرفي والسياسي.

عليه، إنَّ كتاب الفارابي (الآراء) موضوع دراستنا هنا، إنما أنجز بشكله النهائي كما يقول مؤرخوا سيرة الفارابي من القدماء بعد مرحلة النضج الفلسفي لهذا الفيلسوف، وخروجه من عباءة الشروح على فلسفة أرسطو أو التلاخيص المنطقية له، أو لغيره من النصوص الفلسفية اليونانية ولاسيما الأفلوطنية المحدثة، ذلك أن الفارابي

---

(1) يراجع للتفصيلات عن اتجاهات الفلسفة الإسلامية بعد ابن خلدون، مقدمة دراستنا لكتاب النراقي، قرة العيون في الوجود والماهية، ط1، بيروت 2010.

(2) صاحب هذا الرؤية والمنهج والمدافع عنها بقوة، المرحوم الدكتور محمد عابد الجابري (ت2011م)، يراجع، كتابه نحن والتراث، ط1، دار الطليعة بيروت 1980.

أراد في هذا الكتاب (الآراء) أن يطرح مشروعه الفلسفي بشكل متكامل في بنيته الميتافيزيقية والمعرفية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية[1]، والتي هي ثمرة رؤيته الفلسفية الناقدة للواقع الاجتماعي والسياسي والفكري والمعرفي والديني زمانه.

لكن، ان رؤية أولية للمخطط العام للكتاب تظهر أن الفارابي قد وضع المسألة الميتافيزيقية الفيضية أساساً في البناء الفلسفي له[2]، في حين أن النظرة المنطقية والمنهجية والمعرفية للنص تظهر خلاف ذلك، إذ أن الفارابي كان يسعى في هذا الكتاب ليس للميتافيزيقا بقدر ما يسعى لبناء نظام سياسي اجتماعي خاص بمجتمع فاضل قائم على العدالة والفضيلة والسعادة يرأسه رئيس فيلسوف فاضل، يتمتع بخصال خاصة به مجبول عليها بالفطرة، ومن هذه الخصال ما هو فكري عقلي ومنها ما هو بدني جسمي، أي أن البناء الميتافيزيقي للفارابي الذي يشكل أكثر من ثلثي الكتاب إنما يخدم على وفق رأينا النظام السياسي الاجتماعي الفاضل الذي يبغي

(1) يشير ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نشرة نزار رضا، بيروت1965، ص 608، إلى أن نص الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة، قد ابتدأ في تأليفه ببغداد، وحمله إلى الشام في آخر سنة ثلاثين وثلثمائة، وتممه بدمشق في سنة إحدى وثلاثين وثلثمائة، وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب، ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر في سنة سبع وثلاثين، وهي ستة فصول. ومن هنا يتضح أهمية هذا الكتاب ضمن منظومة الفارابي الفلسفية. إذ أن الفارابي قد ألف كتابه هذا وهو في قمة نضجه الفلسفي. والفصول الستة هذه نشرت منفصلة ضمن كتاب الفارابي الملة ونصوص أخرى، تحقيق الدكتور محسن مهدي، بيروت 1968. وأعاد كذلك نشرها عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب رسائل فلسفية، تحت عنوان رسالة في الملة الفاضلة، ط2، بيروت 1980، وكانت بعنوان فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، وبدورنا أعدنا تحقيقها ونشرها في هذا الكتاب، إذّ جعلناها المقدمة لنص كتاب الآراء.

(2) الكتاب يتألف بحسب النشرات المتعددة له (سوى نشرتنا التي نقوم بتحقيقها، والتي جعلناها القسم الثاني من هذا الكتاب)، من 37 فصلاً، تسبقها مقدمة هي اختصار الأبواب في كتاب المدينة الفاضلة، منها 25 فصلاً يتحدث فيها الفارابي عن مسائل ميتافيزيقية تبدأ من القول في الموجود الأول (الله) لتنتهي بفصل الوحي ورؤية المَلك، أما بقية الفصول والبالغة 12 فصلاً فهي تتحدث عن مسائل تخص الاجتماع الإنساني والسياسة وخصال رئيس المدينة الفاضلة ومضادات المدينة الفاضلة واتصال النفوس بعضها ببعض إلى ان تنتهي بفصل المدن الجاهلة.

الفارابي بناؤه بشكل فلسفي منطقي محكم ويؤدي إليه. وبالتالي تصبح الميتافيزيقا بنظرنا خادمة للسياسة والاجتماع الفاضلين لا العكس، وهذا ما يدل عليه المنهج المتبع في هذا الكتاب، والذي يطلق عليه بالمنهج الجدلي النازل من ميتافيزيقا الواجب الوجود (الله) إلى ممكنات الوجود وفي أعلاها (الإنسان)، الذي هو محور البناء السياسي والاجتماعي للمجتمع الفاضل.

إذن، **هذا هو الذي قصدنا بالمنظور المختلف في تعاملنا مع نص كتاب الفارابي (الآراء)**، ذلك أنا وجدنا أن معظم نتاج الفارابي السياسي الاجتماعي وليس فقط كتاب الآراء ينحو نحو هذه الوجهة، وجهة النزول جدلياً من الميتافيزيقا إلى السياسة، مثل كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، وكتاب فصول المدني (=فصول منتزعة) وكتاب تحصيل السعادة وكتاب التنبيه على سبيل السعادة، وكتاب السياسة، وكتاب الحروف، وكتاب الملة ونصوص أخرى وكتاب إحصاء العلوم[1]، وغيرها من كتبه الأخرى. ذلك أن الفارابي في هذا الكتاب وغيره ممن ذكرنا يبغي بناء الإنسان الفرد والإنسان المجتمع في جدلية تكاملية لا انفصام بينها، أي أن الفلسفة ببعدها (الميتافيزيقي) تقوم عنده في خدمة السياسة، كما أن السياسة عنده تقوم منهجياً ومنطقياً ومعرفياً على الفلسفة (الميتافيزيقية)، وليس على الأخلاق[2].

---

(1) لقد نشرت كتب الفارابي هذه من قبل محققين بارزين في تراثه، إذ نشر كتاب السياسة المدنية د. فوزي متري نجار، بيروت 1964، ونشر كتاب فصول المدني المستشرق دنلوب وأعاد نشره فوزي متري نجار بعنوان فصول منتزعة، بيروت، ونشر جعفر آل ياسين كتابي تحصيل السعادة والتنبيه على سبيل السعادة، ضمن كتاب الأعمال الكاملة، الجزء الأول، بيروت، ونشر لويس شيخو اليسوعي كتاب السياسة، وأعاد نشرها علي محمد أسبر في دمشق وفؤاد عبد المنعم أحمد في القاهرة ضمن كتاب مجموع في السياسة للفارابي وابن سينا وأبي القاسم المغربي، ونشر د. محسن مهدي كتابي الحروف والملة، بيروت. ونشر د. عثمان أمين كتاب إحصاء العلوم، القاهرة 1968، وعلى وجه الخصوص منه الفصل الخامس في العلم المدني (السياسة) وعلم الفقه وعلم الكلام.

(2) يراجع، في تأكيد حكمنا هذا، علي زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، ط1، بيروت 1988، ص 267. ويقارن، خليل الجر وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت 1966، ص 413، إذ يؤكدان أن السياسة هي أهم ما في فلسفة

ولكن، هذه الرؤية لنص الفارابي في الآراء تبقى بنظرنا قاصرة دون معرفة البنية الأساسية التي تشكل النص بموجبها وما هي الإشكاليات التي رافقت ظهور النص وعملت على توجهه بهذه الكيفية، وما هو المسكوت عنه في ذلك من قبل الفارابي، الذي ترك من بعده الباب فيه مفتوحاً لكل التأويلات والتفسيرات صحيحها وفاسدها. أي بيان المرجعية الفكرية والتاريخية والسياسية والعقيدية التي قام النص بإظهارها أولاً ثم التمرد عليها وتجاوزها ثانياً.

ولا يتبين كل تلك الإشكاليات التي رافقت كتابة النص إلا بالعودة إلى زمن تأليفه وهو القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، ولا يكون ذلك إلا من خلال إظهار المرجعية السياسية والفكرية بكل أنواعها والتي تمحورت حول الواقع المعاش زمان الفارابي والصورة المتخيلة (اليوتوبيا[1] Utopia)، في عقل الفارابي وضميره، فضلاً عن قراءته وفهمه وهضمه للتراث الفلسفي السابق عليه في هذا المجال، ولاسيما أفلاطون في كتابيه الجمهورية (=السياسة) والقوانين[2]. إذ اعتبرنا أن كتاب السياسيات لأرسطو لم يكن من موارد تشكل عقل الفارابي السياسي لأنه بحسب علمنا لم ينقل إلى العربية أيام بيت الحكمة العباسي ولا بعد ذلك حتى زمان أبن رشد[3].

الفارابي، لأن جميع أجزاء هذه الفلسفة إنما غايتها السياسة وهي تؤدي إليها بطريقة طبيعية منطقية وقد جرت العادة عند دارسي فلسفة الفارابي السياسية أن يكتفوا بتحليل كتاب الآراء الفاضلة دون أن يحاولوا ربط هذا الكتاب بفلسفة الفارابي العامة. ويقارن في ذات الموقف، محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي في العربي، ط2، بيروت 2006، ص 353، وبخلاف هذا الموقف، نجد من يؤكد أن السياسة امتداد للأخلاق، يراجع، د. محمد قشيقش، نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، ط1، بيروت2011، ص 287.

(1) اليوتوبيا كلمة يونانية مركبة، من (U) تعني اللا، و(Topos) مكان، فيصبح معناها اللامكان أو المكان الخالي، أي أن هذه المدينة ليست في مكان ما. يراجع للتفصيلات، د. محمد علي الكبسي، الطوباوية والتراث، تونس 1987، ص 18.

(2) لقد عمل الفارابي تلخيصاً لكتاب أفلاطون النواميس (محاورة القوانين)، نشرها أول مرة فرانشسكو جبريلي عام 1943، ثم أعاد نشرها عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام، ط3، بيروت 1983. ص 34 وما بعدها.

(3) يراجع، مقدمتنا لكتاب تلخيص السياسة لابن رشد بترجمتنا، ط1، دار الطليعة، بيروت 1995، وط1، دمشق 2011م، وسوف تتم الإشارة لاحقاً لطبعة دمشق، وتقارن، بكتابنا من الآخر إلى الذات، ط1، دار الطليعة، بيروت 2008، القسم الثاني، نقل النص الفلسفي

فضلاً عن ذلك كله، نجد أن الفارابي قد وجد نفسه وهو يكتب كتاب الآراء أنه فيلسوف ناطق بلسان عصره متحدث عن وضع سياسي واجتماعي وقيمي معاش زمانه، إذ وجد في هذا العصر حمولة كبيرة لبذور الفساد والانحلال واللاعدل والتناقضات جميعها، وأنه -أي هذا العصر- مختلف ومناقض بالكلية لما هو متصور في ذهنه ومخيلته الفلسفية لنظام سياسي اجتماعي قائم على العدل والفضيلة وتحقيق السعادة والكمال للإنسان الفرد والإنسان الجماعة.

ولهذا أجد نفسي مصرحاً بالقول جازماً فيه: أن المشكلات السياسية والاجتماعية والأخلاقية قد لعبت دورها بفاعلية كبيرة في تشكيل الخطاب الفلسفي للفارابي، كما تلعب هذه المشكلات دورها بقوة في تشكيل أي خطاب فلسفي لأي فيلسوف وفي أي زمن، وهذا بمثابة حكم عام استنتجناه من قراءة معمقة لتاريخ

الغربي إلى العربية في القرن العشرين. وبهذه المناسبة يفيدنا د. حسن صعب، في كتابه المفهوم الحديث لرجل الدولة، بيروت 1959، ص 65، أن المستشرق الفرنسي ليون غوتية، قد اطلع على نص ابن رشد المترجم إلى اللاتينية في شرح أو تلخيص كتاب السياسة لأرسطو، وهو ما زال مخطوطاً بهذه اللغة، شأنه شأن كتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو. وهذا ما معناه أن ابن رشد قد اطلع على الترجمة العربية لكتاب السياسيات لأرسطو، وهو احتمال بعيد من قبلنا أن يكون هذا الكتاب قد نقل إلى العربية زمن بيت الحكمة العباسي، أو بعده، لأن إشارة ابن رشد في تلخيص السياسة بترجمتنا فيها من الوضوح ما يكفي، لأن كتاب تلخيص السياسة قد ألف في زمن متأخر من حياة ابن رشد وليس في مرحلة متقدمة من حياته، بمعنى أنه قد بذل الجهد كاملاً حتى أعياه البحث في الحصول على نص عربي لكتاب أرسطو اليوناني في السياسيات، فتوجه بالتلخيص لكتاب أفلاطون الجمهورية. وما عبارة ليون غوتية إلا قراءة لترجمة لاتينية لتخليص ابن رشد لسياسة أفلاطون قام بها كل من الياديل ميديغو عام 1491م، ويعقوب مانتينوس عام 1539م، فاستدل غوتية منها على أن كتاب ابن رشد هو تلخيص لسياسيات أرسطو، لأن المعروف عند هؤلاء المستشرقين أرسطية ابن رشد الواضحة، ولا يخطر لهم ببال أنه قام بتلخيص أفلاطون السياسي. ويفيدنا د. محمد علي الكبسي برأي يرفعه إلى الكسندر كواريه مفاده: وهذا ما يفسر لنا جزئياً لماذا لجأ العرب والمسلمون إلى كتابات أفلاطون وأهملوا سياسيات أرسطو، وهو ما يجيب كذلك استغراب اسكندر كواريه في كتابه دراسات حول تاريخ الفكر العلمي، عن قصور العرب عن الكتب السياسية لأرسطو، يراجع، نشأة الفكر السياسي عند العرب، ط1، دمشق 2005، ص 364-365.

الفلسفة من أيام أفلاطون وأرسطو حتى يومنا هذا، وهي دعوة للبحث والدرس لكل من يريد أن يفتح هذه الإشكالية على مصارعها جميعاً، من خلال بيان أثر السياسة والأخلاق والمجتمع والعادات في تشكل وبناء الخطاب الفلسفي.

ولكي نقدم الدليل والحجة في تأويلنا هذا على كتاب الآراء، لابد من جَلب النصوص التاريخية التي تتحدث عن العهود السياسية وتقلباتها زمان الفارابي، من التي انعكست بدورها على منجز الفارابي هذا وغيره.

نقول: أن العصر الذي عاشه الفارابي من عام 259هـ/857م وهو عام ولادته وحتى وفاته عام 339هـ/950م، كان عصراً مضطرباً من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية، إذ سيطر فيه الجند[1] الأتراك قبل مولد الفارابي على مقاليد الحكم وأمور الدولة العباسية بشكل لا لبس فيه، فكانت هذه السيطرة لهؤلاء الجند قرابة المائة عام، أي من عام 232هجرية[2] وحتى عام 324هجرية، إذ بدأ في هذا العهد النفوذ لهؤلاء (الجند الأتراك) يظهر للعيان وبقوة عندما أراد الخليفة العباسي المتوكل تقديم المعتز وهو ابنه الثاني في الخلافة على ابنه الأول المنتصر، فوجد هؤلاء

(1) هؤلاء الجند ومواقفهم السلبية من الحياة السياسية بعامة زمن الفارابي، انعكس بوضوح في موقفه السلبي منهم عند كتابته لكتاب الآراء، فحذف مكون الجند الحراس من مدينته الفاضلة، ولم يتحدث أبداً عن وجودهم فيها، لاحظ ما سنشير له لاحقاً عند حديثنا عن كتاب الآراء.

(2) في هذا العام 332هـ، وفي 24 ذي الحجة منه، تولى الخليفة المتوكل الخلافة العباسية بعد وفاة أخيه الواثق، واستمر بالخلافة حتى اغتياله في عام 248هـ. وكان العسكر الترك في عهده قد ازداد نفوذهم قوة، وإن كان قد أحس بخطرهم فحاول أن يقلم أظافرهم على مهل وبإستراتيجية متميزة، إلا أن الضعف قد دب في أوصال الدولة العباسية، واخذ ينخر بجسمها بقوة. يراجع، محمد الخضري، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة العباسية، تحقيق وتعليق إبراهيم أمين محمد، القاهرة (د.ت)، ص 300 وما بعدها. وللمزيد حول هذه الحقبة التاريخية التي عاصرها الفارابي من الخلفاء العباسيين وما جرى فيها من أحداث سياسية وفكرية وعقيدية وحروب ومنازعات وتوترات على كافة الصعد، يراجع، مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد (ت430هـ)، كتاب تجارب الأمم، اعتنى بنشره هـ، ف، آمدروز، مصر 1914، جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بغداد 19083، القفطي، جمال الدين، كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، نشرة بغداد.

الفرصة سانحة للكيد والانتقام من المتوكل[1]، بعد أن أخفقوا من قبل في اغتياله بدمشق، ثم انتصروا عليه غيلة فيما بعد بمعاونة ابنه الطامع في الخلافة (المنتصر) والحانق على أخيه الأصغر (المعتز)[2].

ويفيدنا الباحثان محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي بإعطاء صورة سوداوية عن الحقبة التي عاشها الفارابي، بقولهما: أنه عاش في أكثر عصور الدولة الإسلامية اضطراباً وفتنة وشقاقاً، فكان مولده أثناء حكم المعتضد (ت289هـ/902م)، ووفاته أثناء حكم المطيع (خلع من الخلافة عام 363هـ/974م)، فهي حقبة بحسب قولهما كانت أقل الحقب استقراراً، سادت فيها الفتن والثورات تحت عدة عوامل منها ما هو ديني ومنها ما هو شعوبي، ومنها ما هو ثقافي[3]. وفي هذه الحقبة أيضاً عاصر الفارابي خلفاء عباسيون آخرون غير هؤلاء (المعتضد والمطيع)، منهم: المكتفي والمقتدر والقاهر والراضي والمتقي والمستكفي والمطيع، فكانت الدولة العباسية في عهودهم تسير نحو الانتكاس والتحلل وفقدان الهيبة والسلطة المركزية التي كانت تتمتع بها أيام المعتصم العباسي.

---

(1) يعود السبب في نقمة الجند الأتراك على المتوكل، أنه جعل لإبنه المعتز فضلاً عن الولايات التي تحت أمرته، خزائن بيت المال في جميع الآفاق ودور الضرب، وأمر بضرب اسمه على الدراهم، في حين لم تعطى هذه المزايا لأبنائه المنتصر والمؤيد. ولكن هذا الأمر لم يدم طويلاً للمتوكل، إذ أن قلوب الأتراك لم تكن مطمئنة له، فوقع في أنفسهم أنه يريد تدبير المكايد لهم حتى يتخلص منهم واحداً بعد الآخر، فمال الأتراك إلى المنتصر ليستعينوا به في تنفيذ غرضهم، ومال إليهم ليحفظ لنفسه الخلافة عاجلاً أو آجلاً، فقام بغا التركي الصغير المعروف بالشرابي، فأعد لذلك قوماً في مقدمتهم باغر التركي الذي كان يقوم بحراسة المتوكل وأعد معه عشرة من الأجناد فدخلوا القصر وسيوفهم مسلولة، والمتوكل قد أخذ منه الشراب فابتدره أحدهم بضربة وثنى عليه بأخرى أتت على نفسه، وكان معه الفتح بن خاقان فقتل معه، وكان قتله ليلة الأربعاء لأربع خلون من شوال عام 248هـ. يراجع، الخضري، الدولة العباسية، ص 315-316.

(2) يراجع، سعيد زايد، الفارابي، القاهرة، ص 5. ويقارن، د. علي حسن الجابري، فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي، ط1، اربد 1995، ص 111 وما بعدها.

(3) يراجع، د. علي عبد المعطي، ود. محمد جلال شرف، خصائص الفكر السياسي في الإسلام، الإسكندرية 1975، ص 244. كذلك، يقارن، د. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط3، بغداد 1988، ص 311.

فمثلاً في عهد الخليفة المعتضد الذي كان في حينه الفارابي شاباً، حدثت اضطرابات سياسية وفكرية كبيرة، منها ما هو واقع في منطقة الجزيرة (ديار ربيعة ومضر)، ومنها ما هو ظهور أمر القرامطة واتساع نطاقهم في سواد الكوفة والبحرين ودخول الناس فيها بكثرة، فضلاً عن اتساع سلطان عمرو بن الليث في أول عهد المعتضد ودخل نيسابور عام 281هـ، مما حدى بهذا الخليفة إلى ترك مدينة سامراء والعودة إلى بغداد مرة أخرى، فحدث الخراب في مدينة سامراء بعد أن هجرها أهلها.

في عهد الخليفة المكتفي الذي ينتسب من جهة أمه للأتراك، والذي تولى الخلافة بعد أبيه المعتضد (عام 289هـ/902م)، فإن الأمور السياسية والاقتصادية والفكرية قد أصابها الانتكاس بقوة، إذّ ابتدأت عهده بظهور المنافسات بين ذوي النفوذ من الدولة، فكان احدهم يكيد للآخر شر كيد حتى يورده المهالك من غير نظر في ذلك إلى ما تقتضيه مصلحة الأمة، كما وازداد نفوذ القرامطة واضطرام نيرانهم في الشام والعراق والبحرين وطريق مكة، وإن كان في عهد هذا الخليفة قد انقرضت دولتان إحداهما دولة بني طولون بمصر على يدي العباسيين، والثانية دولة الأغالبة بأفريقية على يد أبي عبدالله الشيعي داعية الفاطميين بالمغرب.

أما في عهد الخليفة المقتدر الذي بويع بالخلافة عام وفاة أخيه المكتفي (295هـ/908م)[1]، كانت الرشوة ماثلة بقوة في عهده، إذ كانت تنال الوزارة ليس بالكفاءة والعلم بل بالرشوة وتدخل النساء والخدم والحشم والحاشية، ولم يكن الصالح منهم يبقى في العمل كثيراً، أي أن أي وزير أو والي أو طالب إمارة يكون بقاؤه في هذا المنصب طويلاً بناءً على قبول ورضا أم المقتدر وقهرمانته وخدم الدار، وكان هؤلاء لا يرضون إلا إذا حوبوا بالأموال الكثيرة التي بها تفسد المالية ويختل موازنتها، ..، وليس كل ذلك هو ما حدث أيام المقتدر مما أسقط خلافته، بل يضاف إلى

(1) كان يعاصر هذا الخليفة مجموعة من الخلفاء والأمراء في العالم الإسلامي، منهم في الأندلس عبد الرحمن الناصر (ت350هـ) الذي تسمى بأمير المؤمنين من بني أمية بالأندلس، وفي أفريقية (= تونس) عبيد الله المهدي أول خلفاء الفاطميين بالمغرب (ت322هـ)، وفي بلاد الروم لاون السادس ثم أخوه الإسكندر بن بسيل، وفي فرنسا شارل الثالث الملقب بالساذج، ثم روبرت الأول، ثم راوول، وفي خراسان وما وراء النهر أحمد بن إسماعيل السامانى. وفي الموصل وما جاورها قامت دولة آل حمدان.

ذلك قوة القرامطة وما كان منهم من الإخلال بالأمن في العراق والحجاز. كما واشتد في هذا العهد سلطان المتغلبين بأطراف الدولة العباسية، وهذه نتيجة طبيعية لما أصاب الدولة من الخلل.

وعلى الجملة فكانت خلافة المقتدر في جميع أيامها أشر أيام على الدولة العباسية، لأنه حَكمت فيها النساء، وبذرت في الأمور تبذيراً مفظعاً، وهكذا نهاية الفساد في الدولة وهو المؤذن بخرابها واضمحلالها. فكانت نتيجته الحتمية قتل الخليفة المقتدر عام 320هـ/932م بيد هؤلاء المفسدين في الأرض.

واستمر حال الدولة العباسية بالضعف والتشرذم مع الخليفة القاهر (تولى الخلافة عام 320هـ/وخلع عام 322هـ)، إذ كان معاصروه من المتغلبين هم معاصروا المقتدر من قبل ما عدا أحمد بن إسماعيل الساماني. وكان من أخلاق هذا الخليفة حبه للغناء والسماع فجعل ذلك طريقاً رخيصاً لتحصيل غرضه، وهذه الأخلاق من الملوك لا يرضاها العامة من الناس.

وبعد خلع الخليفة القاهر تولى الراضي الخلافة من بعده عام (322هـ/934م)، والحال في عهد هذا الخليفة ازدادت إدباراً وانتكاساً واضطراباً، فأصحاب السلطان في العراق يتنافسون ويقتتلون، في حين المتغلبين يجتهدون ويبنون دولهم وإماراتهم، فدولة الأندلس زهت وعظمت بهمة عبد الرحمن الناصر، والدولة الفاطمية في المغرب قد اشتدت وطأتها وآخذت بالعلو وتحاول الاستيلاء على مصر، وبنو بويه ظهروا واستولوا على كثيرٍ من بلاد الجبال والأهواز، والروم انتهزوا هذه الفرص لاقتطاع البلاد الإسلامية وغزو الثغور، وظهرت الدولة الاخشيدية بمصر على يد مؤسسها محمد الاخشيد بن طغج وهو من موالي آل طولون، في حين كان أهل بغداد مع هذا كله مشغولون بأنفسهم ومتكالبون على ما في أيديهم من البلاد العراقية. فكانت في عهد هذا الخليفة (الراضي) منازعات سياسية بين هؤلاء المتغلبين الذي كان كل واحد منهم يود أن تكون له إمارة الأمراء ببغداد، في حين كان الأعداء من خارج ينتقصون كل يوم أطراف الخلافة، فلم يعد لها شيء من الهيبة ولا نفوذ الكلمة.

ومما زاد الأمر إدباراً وانتكاساً في هذه العهود العباسية زمن الفارابي ظهور المنازعات الدينية العقيدية ببغداد بين الحنابلة والشافعية والشيعة، تلك المنازعات التي

كان الفارابي خير شاهد عليها وعلى ما آلت إليه من سوء الأمور، فحكم عليها بعقله الفلسفي الناقد حكماً سلبياً قاسياً سنشير له فيما بعد. إذ ظهر في ذلك العهد الحنابلة (أتباع أحمد بن حنبل)، وقويت شوكتهم وصاروا يكبسون دور القَوَّاد والعامة لمحاربة الفساد في المشرب، والغناء، وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء واعترضوا في البيع والشراء ومشي الرجال مع النساء والصبيان، ..، فأزعجوا أهل بغداد[1]. مما اضطر الخليفة الراضي وصاحب الشرطة الخرشني المناداة إلى أبي محمد البربهاري، وإصدار أوامره له أن الحنابلة لا يجتمع منهم اثنان ولا يناظرون في مذهبهم ولا يصلى منهم إمام إلا إذا جهر بـ (بسم الله الرحمن الرحيم) في صلاة الصبح والعشاءين، وغير ذلك من أمور الدين، ...، وبذلك يتبين أن الشقاق والنزاع تجاوز الأمراء إلى عامة الناس وقلما وجدت المنازعات الدينية بين قومٍ إلا ذلوا وفشلوا.

تولى الخلافة المتقي لله عام 329 هـ/940م، بعد موت أخيه الخليفة الراضي فدامت خلافته أربع سنين إلا شهراً، وكان موصوفاً بالصلاح والتقى، وكانت السلطة

(1) لقد تكررت هذه الحوادث في بغداد بعد الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، فظهرت ما يسمى بتنظيم القاعدة، وهو تنظيم يعتمد في معطياته العقيدية على المذاهب المتشددة في الفقه الإسلامي، فسيطر هذا التنظيم أيام الاحتلال على أجزاء من العراق وبغداد، وأطلق على دولتهم بدولة العراق الإسلامية أو إمارة العراق الإسلامية، وأجبر هذا التنظيم الأهالي في المناطق التي سيطر عليها على مثل هذا السلوك المتشدد الذي اتبعه الحنابلة زمن العباسين، بل بلغ به الأمر في المناطق الواقعة تحت نفوذه إلى منع النساء من شراء الخيار والجزر وغير ذلك، بحجج جنسية، وأمر البقالون والباعة بوضع غطاء على هذه المواد وعدم كشفها للناس، كما أمروهم بمنع بيع مادة الثلج في الصيف والاكتفاء بشرب الماء الحار بحجة أن النبي محمد لم يشرب الماء البارد المثلج زمانه. كما منعوا بيع الدخان أو شربه، . كما قاموا بهدم المساجد للمذاهب الإسلامية التي لا تتوافق مع رؤيتهم للإسلام، بل وتهجير وقتل كل من يخالفهم من المسلمين بعامة سواء أكانوا من السنة أم الشيعة، فما شبه الليلة بالبارحة يابغداد. وإن كانت رؤيتي لهذا الذي حدث راهناً في بلدي بعد الاحتلال إنما هو مرتبط بالكلية بالمشروع الأمريكي الصهيوني لتحويل بلدنا والبلدان الإسلامية والعربية إلى كانتونات طائفية منغلقة يقتل بعضها البعض على الهوية والاسم والمذهب وغير ذلك. ذلك أن هذا المشروع لم يكن متجذراً في العراق قبل الاحتلال، بل تم إحياؤه بقوة بعده، وتمت تغذيته مالياً وسياسياً وإعلامياً وفكرياً واقتصادياً ودينياً بعد الاحتلال. لكن هل نجح المحتل ومن قام بذلك ممن جاء معه في مشروعهم هذا في العراق، نترك الإجابة للزمن القادم.

الحقيقة بيد أمير الأمراء (بجكم)، وليس للخليفة ولا لوزيره سليمان بن الحسن شيء، إلا أن قتل القائد البريدي (بجكم) في أثناء استيلاءه على بغداد، فقوى عود البريدي بمعاضدة الديالمة، فدخل بغداد عام 329هـ، وفي ضوء ذلك هرب الخليفة المتقي بالله وابنه إلى الموصل، أما أصحاب البريدي فإنهم فعلوا ببغداد فعالاً قبيحة، فكثر النهب والسلب في بغداد ليلاً ونهاراً، فشمل ذلك دور الخليفة والوزراء والحاشية...، واختفت المواد الغذائية من الأسواق مما زاد في الأسعار وكان ذلك سبباً لوقوع الفتن والاضطراب، حتى أن أهل بغداد في هذه الفترة لم ير أهلها مثل ما حصل فيها من الشدة[1].

ولكن سلطة البريدي المستبد بأهل بغداد لم تدم، إذ استعان الخليفة المتقي بالله بالحمدانيين في الموصل فقضوا عليه وطردوه، لتظهر فيما بعد سلطة أخرى في بغداد هي سلطة الديلم، بقيادة توزون، الذي لم يكن عنده شيء من حسن السياسة، فاستوحش منه المتقي بالله وخافه، فرأى أن يستعين بالحمدانيين مرة أخرى، إلا انه لم ينجح، فتبعه توزون إلى تكريت، ثم رجع بعد حين الخليفة المتقي بالله إلى بغداد بعد مواثيق أن لا يعامله توزون بقسوة، إلا أن هذا الأخير نكث بالعهد وسمل (فقأ) عيني

(1) ما أشبه الليلة بالبارحة يابغداد، فلقد حدث مثل ذلك لبغداد والعراق بعامة، بعد 9 نيسان 2003، عام الاحتلال الأمريكي لبلدنا، إذ كثر فيه النهب والسلب والحرق والتدمير لممتلكات الدولة من متاحف ودور ثقافة وجامعات ومؤسسات وبنى اقتصادية واجتماعية، ومخازن غذاء ودواء ومصانع ومعامل ومراكز بحث، ومعسكرات للجيش والشرطة، وغير ذلك مما يعجز القلم عن ذكره، وتتألم الذاكرة المشاهدة من هول صدمته، فأصبحت بغداد والعراق ناراً محترقة ورماداً تذروه الرياح، وقد أُسمي هذا الفعل التدميري لفظة أطلقها رئيس الدولة في حينه صدام حسين على المعركة التي سيقوم بها في مواجهة الغزو الأمريكي البريطاني للعراق، فسمى معركته بالحواسم، فتحولت المعركة إلى لفظة سيئة يتداولها الناس في العراق للتعبير عن النهب والسلب والحرق لممتلكات الدولة ومؤسساتها، أفلا يحق أن نسمي البريدي ببوش الابن، ويحق أن نسمي بوش الابن بالبريدي، إنها مفارقة عجيبة في التاريخ، كيف يكرر نفسه وحوادثه. ثم ما هذا الفعل في النهب والسلب الذي يلازم ضعاف النفوس بعد انهيار رأس الدولة والسلطة في المجتمع، أين الوازع الخلدوني هنا؟. وأين رقابة الضمير والعقل، بعد غياب سلطة القوة والقانون، ولماذا تقرن دائماً مؤسسات الدولة وبنيتها التي تخدم الجميع برأس السلطة، فإن غاب استبيح المال العام من قبل أفراد، وليس من قبل المجتمع بعامة. إنها مسألة تحتاج إلى بحث ونظر في السلوكيات الممارسة.

الخليفة وخلعه. مما أسقط أهم شرط من شروط الخلافة، وهي سلامة الأعضاء، ((يسميها الفارابي تمامية الأعضاء))، إذ يجعلها موضع اهتمامه ويشترطها بقوة لمن يريد أن يكون رئيساً للمدينة الفاضلة.

وفي ضوء نفوذ الأتراك هذا وازدياده، أن أصبح وجودهم يفوق المعتاد وذلك بتدخلهم بكل كبيرة وصغيرة في شؤون الدولة، وقتلهم لأي خليفة عباسي يحاول التمرد عليهم، حتى لقد وصفهم الخليفة المنتصر أنهم قتلة الخلفاء.

فضلاً عن ذلك، وأمام ضعف الخلفاء هذا وتفاقم نفوذ الأتراك، كان من السهل على حكام الأقاليم أن يعلنوا استقلالهم الداخلي، بل وجد من بينهم من نصب نفسه خليفة مثل عبد الرحمن الثالث في الأندلس (350/300هـ)، ولقب نفسه بأمير المؤمنين الناصر لدين الله، ولقد وجد من بين الخلفاء من يخضع للأمر الواقع فيتخلى عن التشبث بمقاليد الحكم ويعهد فيه إلى احد الأمراء مكتفياً باللقب وذكر اسمه في خطبة الجمعة ونقشه على السكة، وكان أول من فعل ذلك هو الخليفة الراضي، وبذا أصبح المسلمون تحت ظل نوع من الحكم سمي عصر إمرة الأمراء، استمر حوالي عشر سنوات (324هـ/334هـ)، حتى خضعت الخلافة العباسية إلى سلطان آل بويه[1].

أما الخليفة المستكفي بالله فقد تولى الخلافة بعد المتقي، ومع هذا الخليفة ستبدأ سلطة آل بويه الحقيقة والفعلية في العراق، والتي تمتد من عام 334هـ إلى عام 447هـ، إذ تولى الخلافة في هذه الحقبة خمسة خلفاء هم المستكفي والمطيع والطائع والقادر والقائم. إذ عاصر الفارابي أواخر حياته من هؤلاء الخلفاء المستكفي والمطيع.

في عهد المستكفي كما قلنا سيطر آل بويه على مقاليد السلطة بقوة، وأصبحت لهم الكلمة العليا في كل شيء، في حين قامت على أطراف الدولة العباسية وبقوة دول وإمارات أخرى، وهذا نتيجة طبيعية للضعف السياسي والعسكري العام الذي أصاب هذه الدولة. فمثلاً، كان السلطان ببلاد الأندلس لبني أمية والقائم بالأمر منهم هو عبد الرحمن الناصر، وفي بلاد أفريقية كانت السلطة بيد

(1) يراجع، سعيد زايد، الفارابي، ، ص 7. كذلك، يراجع، عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ط3، بيروت 1986، ص 22 وما بعدها.

الفاطميين، الذين تأسست دولتهم على أنقاض الأغالبة والأدارسة، وفي مصر كانت الغلبة السياسية بيد الاخشيدين، وفي حلب والثغور ستكون الغلبة للأمير سيف الدولة الحمداني.

وعود على بدء، تم خلع الخليفة المستكفي من قبل البويهين عام 334هجرية، لينصب مكانه الخليفة المطيع، وهو آخر خليفة عباسي عاصره الفارابي، وكان مصير هذا الخليفة مثل مصير سابقيه، الخلع وسمل الأعين[1].

إذن، هذه الأحداث والمآسي كلها قد جرت في زمن الفارابي، فانعكست أثارها في نفسه وعقله فظهرت جلية واضحة في نصوص كتبه ورسائله التي وصلت إلينا، ولاسيما كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، ولتعطينا صورة ليست وصفية للواقع كما هي حال المؤرخين، بل فلسفية ناقدة بعمق هذا الواقع ومتجاوزة عليه بمخيال فلسفي طوباوي، عسى أن تجد تلك الرؤى والأفكار الفارابية مكانة لها على أرض الواقع يوماً ما!!. أوَ ليس الفيلسوف كما نصرح دوماً ابن عصره وبيئته ومنظومته الفكرية والعقيدية والسياسية والفنية وغير ذلك، لكنه ابن واعي ناقد بعقله لهذه البيئة والمنظومة وليس مقلد تابع لغيره.

لذا أجد نفسي وأنا أقلب تاريخ عصر الفارابي ومؤلفاته، ومنها كتابه الآراء كما أشرت من قبل، أن أبين في المبحث التالي كيف أسس هذا الفيلسوف لنفسه رؤية مستقلة في الفلسفة السياسة العملية عمن سبقه من الفلاسفة، ولاسيما أفلاطون في كتابه الجمهورية.

---

(1) يراجع، للتفصيلات بصدد حياة وعصر هؤلاء الخلفاء من بني العباس وعلاقتهم مع الأتراك والبويهيين وغيرهم، محمد الخضري، تاريخ الدولة العباسية، ص ص 386-445. وأما بصدد الحالة الاقتصادية والاجتماعية لهذه الحقبة زمن الفارابي، يراجع، عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط4، بيروت 1999، كذلك، أحمد عبد الباقي السامرائي، معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري، ط1، بيروت 1991.

المبحث الثاني – تأسيس استقلالية الموقف الفلسفي بأزاء أفلاطون

أولا– حال الفيلسوف في المدينة الفاسدة، كيف؟؟

بعد أن بينا في المبحث السابق مزايا وصفات الحقبة التي عاشها الفارابي من النواحي السياسية والاجتماعية والأخلاقية والعقيدية في بغداد وبقية العالم الإسلامي، وكيف كان فيلسوفنا يعيش في ظلها ويكتوي بنارها، فيلاحظ بعقله الناقد كيف هي السياسة وإدارة الدولة تتبدل من سيء إلى أسوأ، إذ يئس من إقامة العدل والفضيلة من قبل القائمين على مقاليد الحكم زمانه، بل العكس من ذلك تم تأكيد الرذائل والفواحش على كافة الصعد من قبلهم، بل وتم إغفال أو نكران دعوته فيلسوفاً للمشاركة في إصلاح تلك المدينة التي يعيش فيها، فقرر أن يعتزلها اعتزال المنتمي مع نفسه (الفاضل بلغته) و(المتوحد بلغة ابن باجة)[1]، لأنه (أي الفارابي) اعتبرها مدينته التي يعيش بين جنباتها ذات سياسة فاسدة ضالة وجاهلة، فأختار أن يغادرها (= بغداد) بعيداً بعد أن مكث فيها من عمره عدد سنين، فتوجه صوب مدن الشام وحلب الحمدانيتين ومصر الإخشيدية، عسى أن يجد ضالته المنشودة هناك، سيما وأن أمراء هذه المدن عرف عنهم حبهم للعلم وأهله، فتوجه صوب الأمير سيف الدولة الحمداني طلباً للأمان والطمأنينة من مدينته (بغداد) المضطرب العيش فيها[2]، ليتم هناك منجزه الفلسفي، ومنه مخططه المتكامل لمدينته الفاضلة في كتابه

(1) يراجع، كتاب تدبير المتوحد، تحقيق د.معن زيادة، ط1، بيروت. إذ يشير فيه ابن باجة لتدبير الفيلسوف في المدينة غير الكاملة بالاعتزال والتوحد مع الذات بعيداً عن السياسات غير الفاضلة والمتمثلة بعدة مدن منها المدينة الجماعية والمدينة الاستبدادية، يراجع، للتفصيلات كتابنا، فلاسفة المغرب العربي، بغداد 2012.

(2) يمكن الرجوع إلى أي مصدر أو مرجع في تاريخ الفلسفة الإسلامية سواء من القدماء أم المحدثين، للإطلاع على سيرة الفارابي في دولة الحمدانيين وموقعه المحترم عند أميرها سيف الدولة. أما أسباب اختياره هذه المدن للعيش فيها وتركه بغداد، فسوف نوضحه لاحقاً.

الآراء[1]، (كما سنوضح ذلك)، ليتوفى بعد إتمامه هذا المنجز عام 339 هـ/950م، وليدفن في مدينة دمشق بعد أن صلى عليه هذا الأمير بحسب روايات مؤرخي سيرة الفارابي، (وإن كنا نعتقد بخلاف ذلك من أن هذا الأمر لم يحدث)، لكن نقول: أن هذا الأمير سواء صلى على جنازة الفارابي في دمشق أم لم يتمكن من ذلك بسبب انشغالاته في المعارك الحربية مع الروم، لكن يتبين منه مدى الاحترام والتبجيل الذي ناله الفارابي عند هذا الأمير، بعد أن فقده في بغداد التي كانت عاصمة العلم والثقافة وقبلتهما حينها.

يقول الفارابي عن سبب هجرته مدينة بغداد وتركه لها، أنه: ((حرم على الفاضل من الناس المقام في السياسات الفاسدة، ووجب عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة إن كان لها وجود في زمانه بالفعل، وإن كانت معدومة، فالفاضل غريب في الدنيا ورديء العيش، الموت خير له من الحياة))[2].

نص الفارابي هذا يدل على أن هجرته من بغداد لم تكن بطوعه ورغبته وإرادته، بل فرضت عليه بسبب تحكم الجند الأتراك في أمور الحكم من قَبل، والبويهيين من بعد، بأمور الدولة والمجتمع، ناهيك عن وجود (**نوابت**) في المدينة[3]، وهؤلاء النوابت بحسب

(1) يذكر مؤرخوا سيرة الفارابي، أنه كتب كتابه الآراء وهو في سن السبعين، أي في فترة النضج الفلسفي التام له، فهو ليس حلماً من أحلام الشباب، ولا وهماً من أوهام الشعراء، بل هو خلاصة لمذهبه في الكون والحياة والمجتمع والسياسة. إذ ابتدأ كتابته فيه في بغداد عام 330هجرية، وأتمه في دمشق عام 331 هجرية، يراجع، د. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية، مرجع سبق ذكره، ص 311.

(2) يراجع، الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجار، بيروت 1971، ص 95.

(3) يثير مصطلح النوابت عند الفارابي وغيره من الفلاسفة المسلمين ولاسيما ابن باجة الأندلسي إشكالاً مفهومياً وسياسيا واجتماعياً، فالنوابت عند الفارابي هم فئات اجتماعية سيئة ومنحرفة وواجب اجتثاثها من المجتمع، ويشبهم الفارابي بالشيلم (أي النباتات الضارة) في حقل الحنطة، أو الشوك النابت فيما بين الزرع، أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس، يراجع، السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزي متري نجار، بيروت 1964، ص 87. في حين يعني مصطلح النوابت عند الفيلسوف ابن باجة معنىً مغاير لما هو عند الفارابي. فهم عند هذا الفيلسوف أخيار ومثقفين عضوين متوحدين مع أنفسهم أخلاقياً في مدينة غير فاضلة. يراجع، تدبير المتوحد. تحقيق معن زيادة.

رؤية الفارابي ومصطلحه هم فئات اجتماعية ضالة تعيث في الأرض الفساد والفوضى والتقتيل والسلب والنهب وتنشر الخلافات الفكرية الكلامية والعقيدية والفقهية.

ويقسم الفارابي النوابت على أنواع عدة، منهم: المقتنصة، والمارقة (=المنحرفة)، والمُحرفة، والمتخيلة، والمزيفة، أو المسفسطة المموهة، والمعاندة، والظانة أن الحق معها، والحاسدة، واللاهية باللعب والهزل. ثم إن اجتماع هؤلاء النوابت أم تفرقهم على وفق رأيه لا تحصل منهم مدينة فاضلة أصلاً، ولا جمع عظيم من الجمهور، بل يكونون مغمورين في جملة أهل المدينة[1]. فإن وُجد مثل هؤلاء النوابت في المدينة الفاضلة وجب على رئيس المدينة الفاضلة وضع تشريع (دستور) يقوم على تطبيقه بنفسه، وذلك من خلال تتبع أمرهم، إما بإشغالهم، وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة، وذلك عن طريق إخراجهم من المدينة أو بعقوبة أو بحبس أو بتصريف في بعض الأعمال وإن لم يسعوا له[2]. وهنا تظهر إمكانية الفارابي الفلسفية في تشريع النصوص الدستورية للمدينة الفاضلة.

وفي هذا الصدد نتفق مع بعض الباحثين العرب ممن يرى أن بعضاً من هؤلاء النوابت الذين أشار لهم الفارابي في نصه السابق، فيهم شبه قريب من سوفسطائيي أفلاطون[3] (فلاسفة زور، أو بهرج، أو باطل بلغة الفارابي)[4]، لأنهم يموهون[5] ويثيرون السفسطة في المدينة بغير طائل، ويشجعون على التفرقة والتنابذ العقيدي الكلامي والفقهي، لأن منطقهم قائم على الجدل وليس البرهان الفلسفي، باعتبار أن البرهان كما يرى الفارابي

(1) يراجع، السياسة المدنية، مصدر سبق ذكره، ص 104–106.

(2) المصدر السابق، ص 106.

(3) يراجع، عبد السلام بن عبد العال، الفلسفة السياسية، مرجع سبق ذكره، ص 90.

(4) فيلسوف زور أو بهرج أو باطل: هو الذي يشرع في أن يتعلم العلوم النظرية من غير أن يكون موطأ نحوها... ولم يشعر بعد بالغرض الذي التمست الفلسفة فحصل على النظرية أو على جزء من أجزاء النظرية فقط. يراجع، الفارابي، تحصيل السعادة، نشرة جعفر آل ياسين، ص 94–96. وسوف نشير لهذه الاصطلاحات مرة أخرى في تحقيقنا للنص في القسم الثاني من الكتاب.

(5) فلسفة مموهة: هي التي لم تصر بعد برهانية يقينية، ...، بل كانت بعد تصحح آراؤها بالخطبية أو الجدلية أو السوفسطائية، ولم يمتنع أن تقع فيها كلها أو في جلها أو في أكثرها آراء كلها كاذبة لم يشعر بها. يراجع، الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، ص 153.

يوحد المعرفة والموقف الأخلاقي والسياسي لأنه يقوم على مقدمات بديهية، في حين أن الجدل يثير المنازعة والخصومة بين الأطراف في داخل المدينة، لأنه منطق قائم على المسلمات والمظنونات والمشهورات وغيرها مما لا تحمل يقينيتها من ذاتها ولا من داخلها[1].

وهنا نتساءل، هل أن الفارابي نظر إلى الخلافات الكلامية والفقهية التي طرحها علماء الكلام والفقهاء زمانه، على أنها أيضا هي شبيه فعل النوابت (المسفسطة المموهة، والمعاندة، والظانة أن الحق معها)؟؟، فكان تقويمه لها يحمل نظرة سلبية فيها استخفاف واضح بما فعله هؤلاء بالمدينة من خلافات ونزاعات عقيدية أضرت بوحدة المدينة اجتماعياً وأضعفت قوتها السياسية، كما وجدنا ذلك في عرضنا السابق لعصر الفارابي وما جرى من صراعات عقيدية بين الحنابلة والأشاعرة من جهة، والحنابلة والشيعة من أخرى، فأصدر حكماً عاماً يحمل صفة تشريعية يوجب إخراج هؤلاء النوابت وأمثالهم (المقتنصة، والمارقة (=المنحرفة)، والمحُرفة، والمتخيلة، والمزيفة، والحاسدة، واللاهية باللعب والهزل، من المدينة الفاضلة أو اجتثاثهم. وليجعل في مقابل ذلك أن يكون رئيس مدينته الفاضلة فيلسوفاً حاكماً وحكيماً بالحق[2] وكاملاً[*]، أي يعتمد البرهان في أحكامه وحكمه. إنه تساؤل نضعه أمام دارسي الفارابي السياسي.

---

(1) بصدد تحديد معاني البديهية والمبرهنة والمسلمة والمظنونة والمشهورة، عند الفارابي وغيره من الفلاسفة العرب المسلمين، يراجع، د. جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، بيروت 1985. كذلك، يوسف كرم، المعجم الفلسفي، القاهرة 1978.

(2) الفيلسوف الحق عند الفارابي هو إنسان أصلح الأخلاق الشهوانية من نفسه كيما تكون شهوته للحق فقط لا للذّة، وأصلح مع ذلك قوة النفس الناطقة كيما تكون إرادته صحيحة. يراجع، ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، نشرة ديترصي، ليدن 1890، ص 54.

(*) الفيلسوف الكامل عند الفارابي، هو: أن تحصل له العلوم النظرية، وتكون له قوة استعمالها في كل مَنْ سواه بالوجه الممكن فيه، وأن يكون جيد الفهم والتصور للشيء وللشيء الذاتي، ثم أن يكون حفوظاً صبوراً على الكد الذي يناله في التعلم، وأن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله والعدل وأهله، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند قوي العزيمة على الشيء الصواب. يراجع، تحصيل السعادة، مصدر سبق ذكره، ص 89–95. ويقارن بعض هذه الصفات للفيلسوف الكامل نظرياً دون العمل في رئيس المدينة الفاضلة، كتاب آراء، نشرة نادر، ص 127 وما بعدها. وسوف نتحدث مرة أخرى عن هذه المصطلحات الفارابية في تحقيقنا للنص.

وعود على بدء، نقول: أن الحلم بالهجرة من قبل الفارابي لهذه المدن (الشام، حلب، مصر) هو الآخر برأينا لم يتحقق فكرياً، وإن كان قد تحققت الهجرة جسدياً، والسبب يعود كما نعتقد إلى أن هذه المدن هي إمارات صغيرة (مدن صغرى، أو متوسطة بلغته) أمام الدولة الأم والأمة الدولة (بغداد) (=أمة عظمى بلغته)، التي يريدها الفارابي لمدينته الفاضلة. وسوف نناقش موقف الفارابي من حجم المدينة وموقعها بأزاء أفلاطون في الفقرة التالية، لأهمية ذلك في بيان تفوق رؤية الفارابي الكونية للمدينة على رؤية أفلاطون المحدودة لها.

ثانياً- استقلالية موقف الفارابي الفلسفي السياسي بإزاء أفلاطون

على الرغم من إطلاع الفارابي المؤكد على كتاب الجمهورية (=السياسة) لأفلاطون بترجمته العربية القديمة[1]، إلا أن الفارابي قد أسس لنفسه موقفاً مستقلاً أصيلاً في النظر الفلسفي السياسي العملي في كتابه الآراء بإزاء أفلاطون السياسي، ولاسيما في موضوعات حراس المدينة (الجند)، وتنشئة وإعداد رئيس المدينة الفاضلة، والفئات (الطبقات) الاجتماعية في المدينة، والموقف من خصال رئيس المدينة، وحجم المدينة وموقعها وأنواعها.

عليه، سنحاول في هذه الفقرة أن نكشف عن الأسباب الحقيقية الظاهر منها أم الباطن التي دفعت هذا الفيلسوف لاتخاذ هذه المواقف ذات الطابع الاستقلالي الأصيل عن سلفه أفلاطون.

(1). فمثلاً في موقفه من الجند (حراس المدينة، أو الحفظة)، لا نجد عنده أي اهتمام أو حضور لهذه الفئة في مدينته الفاضلة، بل إغفال لذكرهم عن عمد وقصد مسبق[2]، وسبب ذلك كما نرى هو أثر الواقع المأساوي الذي عاشته الأمة

(1) يشير الفارابي في كتابه فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها، المنشور ضمن، كتاب أفلاطون في الإسلام، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 23-24. إلى كتاب الجمهورية بالتفصيل ويسميه بكتاب السياسة.

(2) يراجع، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، مرجع سبق ذكره، الفصل 26 وما بعده. وكذلك اغفل الفارابي في مدينته الفاضلة أي إشارة لشيوعية النساء والأولاد كما ذكرها أفلاطون في جمهوريته، إذ وجد أن ذلك لا يتوافق مع انتمائه الديني للإسلام. يراجع، د. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، مرجع سبق ذكره، ص 312.

الإسلامية زمانه، والناجم عن سوء تصرف الجند (الأتراك) في الحكم وتمردهم على حكامهم (الخلفاء) وفتكهم بالناس، وقيامهم بانتهاكات فاضحة ومخلة بمعايير العدل في المدينة والمجتمع، فكان هؤلاء الجند كما تشير المصادر التاريخية التي ذكرناها من قبل، ليسوا حراساً للمدينة بل لصوصاً وقتلة، لا يحافظون على أموال الناس وأشيائهم بل ينهبونها ويسلبونها.

وأظن من جانبي أن الفارابي حتى لو أقر بوجود هؤلاء الجند حراساً لمدينته الفاضلة بإعدادهم وتربيتهم لهذا الغرض أخلاقياً ومعرفياً، فإنه بالنتيجة النهائية لا يرجو منهم خيراً يذكر، بل يتحولون مع مرور الزمن إلى ذئاب شرسة تأكل الماشية وتنهش لحمها إذا ما تعرضت مدينتهم الفاضلة إلى مجاعة أو عادات رذيلة. لذا قرر منذ البدء أن يهمل وجود الجند (الحراس) في مدينته الفاضلة، خوفاً من هذه النتائج غير الصحيحة والسليمة على كافة الصعد. وهذه أصالة فلسفية ذات طابع استقلالي تسجل للفارابي بحق، إذّ لم يتعامل مع نص أفلاطون في الجمهورية حول الجند بالقبول والتبعية، بل نظر إلى موقف أفلاطون الإيجابي عنهم بسلبية وإغفال[1].

ومن الجدير بالذكر هنا، ان ابن رشد قد يتبنى موقف أفلاطون الإيجابي من الجند، إذ كانت له أسبابه ومعطياته التي أوجبت تبني وجود هؤلاء بقوة في عناصر مدينته الفاضلة وفئاتها[2]. فمن أسباب تبنيه لهذا الموقف على وفق رأينا إنما يتمثل بوجود دول مجاورة لبلده الأندلس قامت تنادي بالحروب الدينية الصليبية ضد المسلمين وإسقاط ممالكهم ودولهم تحت هذه الذريعة من جهة، ومن أخرى قيام النزاعات الداخلية بين إمارات الأندلس والمغرب العربي الإسلامي، التي تريد إثارة النزاعات فيما بينها للسيطرة التامة على مقاليد الأمور في تلك المنطقة[3].

---

(1) يراجع، حول موقف أفلاطون الإيجابي من الجند (الحراس)، وكيفية تنشئتهم وإعدادهم ليكونوا حراساً لمدينته، ويظهر منهم الفيلسوف الذي يرأس المدينة الفاضلة، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، الكتاب الثاني وما بعده.

(2) يراجع، ابن رشد، تلخيص السياسة، دمشق، المقالة الأولى.

(3) لمعرفة هذه الصراعات السياسية والدينية في الأندلس زمن ابن رشد، يراجع، يوسف أشباخ، الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، جزءان، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة 2011.

عليه، نعتقد أن هذا الأمر يستحق البحث والمقارنة من قبل الباحثين، بين موقف الفارابي السلبي من الجند وموقف ابن رشد الايجابي منهم، على الرغم من كونهما ينطلقان من بيئة اجتماعية وسياسية وعقيدية دينية متشابهة إلى حد ما.

(2). ومن مواقف الفارابي الأخرى التي تبين أصالته واستقلاليته في كتابه الآراء بأزاء أفلاطون السياسي، أن الأول لم يشر من قريب أو من بعيد أو يتناول بالبحث وضع ومكانة الشرائح الاجتماعية (الفئات، وهم الحرفيون، والجند، والرئيس) في كتابه هذا، بل تحدث فقط عن رئيس للمدينة وعن مجتمع فاضل، وسبب إغفاله الحديث عن هذه الفئات الاجتماعية بنظرنا مرده إلى أنه قد عاش في ظل نظام اجتماعي مختلف نوعاً ما عن الذي أشار إليه أفلاطون في محاورة الجمهورية، حيث أن عصر الفارابي كان يضم فئات اجتماعية عديدة منها: الرقيق (ومنهم السود والبيض والنساء والغلمان)، إذّ قام هؤلاء بدور مهم في السياسة والحرب، مما يدل على أن فئة هؤلاء لم تكن من الفئات الممتهنة اجتماعياً، إذ تخبرنا المصادر التاريخية عن أن الكثير من أمهات الخلفاء كانت من الرقيق، وفضلاً عن هذه الفئة كانت هناك فئات أخرى لا يمكن أن تصنف ضمن شرائح اجتماعية، بل تتميز بطابعها القومي غير العربي كالأتراك والديلم والأكراد، ناهيك عن وجود فئات دينية على شكل طوائف غير إسلامية لا يمكن أن تصنف هي الأخرى ضمن أي شريحة اجتماعية، وهم: اليهود والنصارى، وهؤلاء يطلق عليهم في الفقه السياسي الإسلامي أهل الذمة، إذّ كانت هذه الفئات الدينية تعيش في وفاق مع المسلمين وتتمتع بالتسامح. فكل هذه الفئات الاجتماعية التي ذكرناها كانت تعيش إلى جانب الخلفاء والأمراء والفقهاء ورجال الحديث وغيرهم ممن يمارس الأمور التي تخص إدارة الدولة.

عليه، نقول: إن في هذه الفئات الاجتماعية التي عددناها وعلى اختلاف ألوانها من يمكن أن يوضع ضمن فئة الحرفيين ومنهم من يكمن أن يوضع ضمن فئة التجار والعسكر والقادة والأمراء وذوي السلطان والجاه، ومنهم من يوضع ضمن فئات أخرى لا يسع المجال لذكرها.

لكن نجد من جهة أخرى أن الفارابي قد ذكر في كتابه فصول المدني (= فصول منتزعة[1]، وهو من كتبه السابقة التأليف على كتابه (الآراء)، بعض التقسيمات للفئات الاجتماعية زمانه، وعدها خمسة فئات، هي:

أولاً. الأفاضل وهم الحكماء والمتعقلون وذوو الآراء في الأمور المهمة.

ثانياً. حملة الدين وذوو الألسنة، وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكُتاب ومن يجري مجراهم وكان في عدادهم.

ثالثاً. المقدرون وهم الحسبة والمهندسون والأطباء والمنجمون ومن يجري مجراهم.

رابعاً. المجاهدون وهم المقاتلة والحفظة ومن عد منهم.

خامساً. وأخيراً الماليون وهم مكتسبوا الأموال في المدينة، مثل الفلاحين والرعاة والباعة ومن جرى مجراهم.

ومع ذلك يبقى كتابه الآراء والذي يمثل آخر ما كتبه في هذا المجال، هو الفيصل الحاكم في إصدار مثل هذا الموقف، والمتمثل بإهماله الحديث عن الفئات الاجتماعية، إذ أخذ الفارابي بنظر الاعتبار معطيات الوضع السياسي والقانوني والاقتصادي للشرائح الاجتماعية في الدولة العباسية زمانه، وما يؤكده الدين الإسلامي من خلال النص القرآني أن لا فرق بين بني البشر في اللون أو العرق أو الهوية، وما أشار إليه النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) من أنه بعث للأحمر والأسود، وأن لا فرق بين

(1) يراجع، نشرة دنلوب، كيمبردج1961، ونشرة فوزي متري نجار، بعنوان فصول منتزعة، بيروت 1971، ص 66–67. وهناك من يعتقد ان هذا الكتاب هو جزء من تلخيص الفارابي لكتاب أرسطو في الأخلاق النيقوماخية، وهو من كتب الفارابي المفقودة إلى اليوم، يراجع، ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، نصوص اختارها وقدم لها، بيروت 1979، ج2، ص 67. كذلك، بحثه فلسفة الفارابي الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية، ضمن كتاب أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لفاته، القاهرة 1983، ص 192 وما بعدها، أما هذا التقسيم لفئات المدينة فهناك من يرى أنها ليست ذات أصول إسلامية، بل هي من اقرب إلى روح الأفلاطونيات الوسيطية. يراجع، جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص 151. وهناك من يعتقد أن كتاب فصول المدني قد كتبه الفارابي قبل ان يكتب كتابه الآراء، وبهذا ينحل الإشكال في موقف الفارابي من الفئات الاجتماعية في كلا الكتابين.

عربي وأعجمي إلا بالتقوى[1].

ذلك أنا نجد في نص كتاب الفارابي الآراء حديث تفصيلي عن رئيس للمدينة وعن مجتمع نظر إليهما بوحدة عضوية متكاملة، إذ يقارن الفارابي المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو رئيس واحد وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها 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 أُخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى ان تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً، وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة بالفطرة متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس[2]. إذن، المجتمع عند الفارابي مثله مثل الجسم (الكائن الحي العضوي)، فكما أن للجسم عضواً رئيسياً هو القلب وهناك أعضاء دونه في المرتبة أو أن مرتبتها تقرب منه، كذلك المجتمع فإن له رئيس هو أفضلهم ثم يوجد من يليه بالفضل، وهو يمتلك مؤهلات عدة لكي يقوم بما يطلبه منه ذلك الرئيس، يتعاون أفراده كل حسب استعداده وكفاءته وموهبته لا طبقته، كتعاون أعضاء الجسم طبقاً لوظيفة كل عضو فيه[3]. ولربما يقرب هذا المجتمع بحسب تصورنا من مجتمع الأخوة والتراحم الذي جاء به الإسلام.

عليه، تبين مدى الفرق بين الرؤيتين الأفلاطونية والفارابية بصدد فئات المجتمع، واتضح معها مدى أصالة الفارابي الفلسفية في السياسة العملية واستقلاليته بأزاء

---

(1) يراجع، د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، ط2، بيروت1983، ص 148. ويقارن، د. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، مرجع سبق ذكره، ص 316.

(2) يراجع، كتاب آراء، نشرة نادر، ص 118-119.

(3) يراجع، إبراهيم العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ط1، بيروت 1998، ص 233 وما بعدها.

أفلاطون[1]، تلك الاستقلالية الأصيلة التي لا تلغي أو تتجاوز دور الواقع السياسي والاجتماعي والعقيدي زمن تشكل النص وبنائه، بل تأخذ بنظر الاعتبار إلى جانب الموروث الفلسفي الأفلاطوني كل تلك المعطيات وتقرأها بعين فاحصة ناقدة، غير مقلدة.

(3). ومن مواقف الفارابي الأخرى التي تدل على استقلاليته وأصالته الفلسفية في السياسة العملية بأزاء أفلاطون حديثه عن خصال رئيس المدينة الفاضلة وطرائق تنشئته وإعداده، إذ نجده يخالف أفلاطون في هذه المسألة. منطلقاً في معالجته لها من مرجعية فلسفية وعقيدية، بينما ينطلق أفلاطون من مرجعية سياسية فلسفية بحتة.

إذ يتمتع رئيس للمدينة الفاضلة عند الفارابي بخصال ومزايا خاصة به لا يقاربه فيها الرئيس الفيلسوف عند أفلاطون، حددها الفارابي باثنتي عشرة خصلة فطر عليها بالطبع[2]، منها ما هي خصال تحمل سمة فضائل فكرية وأخلاقية ومنها ما هي خصال تحمل سمة فضائل عملية وجسمانية. ويحمل رئيس مدينة الفارابي الفاضلة سمة أنه رئيس لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الملك والإمام وواضع السنن والرئيس الأول، ورئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها.

عليه، سوف نحلل بالتفصيل موقف الفارابي هذا من خصال رئيس المدينة، مقارنة بما ذكره أفلاطون، فنبتدئ القول بذكر أحد خصال رئيس المدينة الفاضلة، ألا وهي خصلة التفلسف، إذ اعتبر الفارابي هذه الخصلة فطرية في الرئيس، ولا تخضع لأي برنامج تربوي أو تنشئة عبر مراحل عمرية تعتمد الزمن فيها، بقوله: ((ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن تكون بالفِطرة والطبع معداً لها، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية، والرئاسة

(1) أشار أفلاطون في الجمهورية إلى فئة أو طبقة العمال والحرفين وفئة أو طبقة الحراس أو الجند وفئة أو طبقة الحكام للمدينة، وقد وجدت تقسيمات أفلاطون هذه صدى إيجابياً بل وموافقه عليها من قبل ابن رشد في تلخيص السياسة، إذ ربط كليهما هذه الفئات بقوى النفس الإنسانية الشهوية للحرفيين الصناع والغضبية للجند والعاقلة للحكام. يراجع، محاورة الجمهورية لأفلاطون، الكتاب الثاني وما بعده، ويقارن، ابن رشد، تلخيص السياسة، طبعة دمشق، المقالة الأولى.

(2) يراجع، الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ص 127 وما بعدها.

تحصل لمن فُطر عليها بالطبع معداً لها))[1]، في حين أكد أفلاطون من جانبه أن خصلة التفلسف تتم عبر إعداد وتنشئة رئيس المدينة الفاضلة على وفق مراحل زمنية محددة، تبدأ من الطفولة حتى الشباب والكهولة، ويمكن لأي باحث في فلسفة أفلاطون السياسية الإطلاع على برنامجه في كتابه هذا[2].

إن خصلة التفلسف التي أكدها الفارابي لرئيس مدينته الفاضلة والتي تكون بالفطرة لا بالتعلم والتنشئة، لا تتحقق لها سعادة التفلسف إلا بالاتصال بالعقل الفعال[3] وهو نوع من الاتصال الصوفي، الذي يستمد منه الوحي والإلهام، إذ هو نقطة الاتصال بين العبد (رئيس المدينة الفاضلة) وربه ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية، لذا يطلب الفارابي من رئيس مدينته أن يندمج في العالم الروحي ويحيا بروحه أكثر من حياته بجسمه، وأن يقدر باستمرار على الاتصال بالعقل الفعال، فالحاكم الفيلسوف الذي أراده أفلاطون يتحول إلى حاكم واصل عند الفارابي. أي نبي، لأن النبي يتقبل العلم ليوصله إلى المجتمع، ويستطيع ان يتقبل المعلومات لا بواسطة القوة المتخيلة فقط، بل بوساطة قوة فكرية قدسية تمكنه من الصعود إلى عالم النور حين يتقبل الأوامر الإلهية[4]. ومن الجدير بالذكر هنا

---

(1) يراجع، آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة نادر، مرجع سبق ذكره، ص 122.

(2) يراجع، بصدد كيفية التنشئة وطرائق التربية للرئيس من الطفولة وحتى استلام رئاسة مقاليد السلطة في المدينة الفاضلة، كتاب الجمهورية، نشرة حنا خباز، من الكتاب الثاني وحتى الكتاب الخامس.

(3) يضع الفارابي عدة تحديدات للعقل الفعال، منها: هو صورة مفارقة لم تكن في مادة أصلاً، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل، يراجع، كتاب آراء، نشرة نادر، ص 84، كذلك السياسة المدنية، ص 35، أو هو الذي يقال له معطي الصورة، وهو يعقل الأول على الدوام، ويعقل ما دون الأول على الدوام، فتصدر عنه النفوس الناطقة، يراجع، رسالة زينون، ص 7، أو هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين، وروح القدس، ويسمى بأشياء هذين من الأسماء، ورتبته تسمى الملكوت. يراجع، السياسة المدنية، ص 32.

(4) يراجع، كتاب الآراء، نشرة نادر، ص 123، ويقارن، د. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية، مرجع سبق ذكره، ص 313 وما بعدها. ولمعرفة رأي الفارابي من النبي ومكانته بأزاء الفيلسوف، يراجع، منجي لسود، إسلام الفلاسفة، ط1، بيروت 2006، الفصل الثاني.

أن ابن رشد هو الآخر قد وافق أفلاطون على رأيه في إعداد وتنشئة هذا الرئيس[1]، وإن كان قد تبنى بعض خصال رئيس مدينة الفارابي الفاضلة، تبعاً لكتابه الآراء وكتبه الأخرى[2].

هذا من جهة، ومن أخرى يشير الفارابي في حديثه عن خصال رئيس المدينة الفاضلة أولاً إلى خصلة تمامية الأعضاء الجسمانية لهذا الرئيس، والتي نعتقد أن الفارابي وعلى خلاف أفلاطون قد أثار فيها إشكالية كبيرة سنبينها لاحقاً، يقول ((أحدها أن يكون تام الأعضاء، قواها مواتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها، ومتى همَّ بعضو ما من أعضائه عملاً يكون به فأتى عليه بسهوله))[3]، في حين لم يجعل أفلاطون هذه الخصلة من أولويات مزايا رئيس جمهوريته[4]، ومثل أفلاطون فعل ابن رشد ذلك بل وتابعه، إذ ذكر هذا الأخير خصلة تمامية الأعضاء في الآخر، بعد أن أجمل عدد خصال رئيس المدينة الفاضلة بعشرة، مبتدءاً من خصلة ميل رئيس المدينة الفاضلة بالفطرة لدراسة العلوم النظرية ومنتهياً بخصلة بلاغة وحسن عبارة وجودة فطنة الرئيس، ليقول بعد ذلك ((وعلى الجملة فإنه يجب أن تتوفر فيه الخصال الجسمانية التي أكدناها للحراس، وهي قوة النفس والجسد))[5].

أن سبب اختيار الفارابي خصلة تمامية الأعضاء الجسمانية وجعلها الأولى وتشديدها عليها كثيراً في جسم رئيس المدينة الفاضلة، إنما يعود على إلى أثر المعانات الأليمة من الواقع الفاسد الذي عاشه هذا الفيلسوف أيام تحكم الجند الأتراك من قبل والبويهيين من بعد بشؤون الدولة والخلافة، إذ وجدنا في عرضنا السابق عن وضع

---

(1) يراجع، تفصيلات ذلك، ابن رشد، كتاب تلخيص السياسة، طبعة دمشق، المقالة الأولى.

(2) يراجع، تلخيص السياسة، المقالة الثانية، خصال رئيس المدينة الفاضلة. مع حواشيها. إذ قمنا بتأصيل أي حديث لابن رشد عن خصال رئيس المدينة في مرجعياته الفارابية.

(3) يراجع، كتاب الآراء، نشرة نادر، ص 127.

(4) تبدأ خصال رئيس جمهورية أفلاطون بالرغبة الوقادة في معرفة كل الموجودات، وتنتهي بالقدرة على سن القوانين، ومحبة الموسيقى. يراجع الجمهورية، ترجمة حنا خباز، الكتاب السادس، ص 143.

(5) يقول ابن رشد في كتابه تلخيص السياسة، ترجمتنا، المقالة الثانية، ص 221، ما نصه: فحد الفيلسوف هو بعينه حد الملك والشارع والإمام.

الخلفاء العباسيين أيام وجود الفارابي في ظلهم، أن هؤلاء الجند كثيراً ما كانوا يتسببون بإسقاط شرط تمامية الأعضاء في جسم أي خليفة يشعرون أنه يقاوم تحكمهم وسياساتهم، إما بسمل (فقأ) عينيه، مما يفقده البصر، وبهذا ينتهي أحد أهم شروط قيامه خليفة للمسلمين بنظر فقهاء السياسة ناهيك عن فلاسفتها، أو بسبب فرض الأمر من قبلهم على خلفاء صغار السن بعد قتل أو سمل أعين آبائهم ممن عارضهم في سياساتهم، فلا تكن في طبيعة أجسام هؤلاء الخلفاء الصغار السن كفاية شجاعة لمهمة سياسة الدولة وقيادتها فيتم حجرهم مع الجواري والغلمان في بيوت أمهاتهم اللاتي كن يتحكمن بالوضع السياسي، فحدث من جراء ذلك الأمر كله خراباً وفساداً كبيرين في الدولة الإسلامية زمانه. لهذا صرح الفارابي رداً على هذا الواقع المرير في أجسام أولي الأمر زمانه، بالقول أن وجود أعضاء جسمانية تامة تجعل رئيس المدينة ((قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل، جسوراً عليه، مقداماً غير خائف، ولا ضعيف النفس))[1]. وهذه بنظرنا مزية أخرى أصيلة تسجل لصالح استقلالية الفارابي بأزاء أفلاطون في استثمار الواقع السياسي المعاش زمانه بشكله السلبي باستثماره وتكييفه لصالح النص الفلسفي.

ولكن يبقى ثمة تساؤل نطرحه هنا، يتعلق بجسم الفيلسوف نفسه، مفاده: هل كان الفارابي يرى في قوة جسمه وتمامية بنيته وصحته أساساً لاتخاذ قرارات حاسمة وقوية في الحكم وإدارة الدولة في السلم والحرب[2] لو تُنية له الوسادة وتقلد أمر حكم

(1) ختم الفارابي خصال رئيس المدينة أيضاً بخصلة تخص الشجاعة والجسارة. يراجع، آراء، نشرة نادر، 129. الخصلة 12.

(2) لابد أن نشير هنا، إلا أن موضوع الحرب والسلم، يشكل محوراً مركزياً في فلسفة الفارابي السياسية، وهنا تم متابعة الموضوع برسالة علمية في قسم الفلسفة بالجامعة المستنصرية، للباحثة رفقة رعد خليل عن موقف الفلاسفة من الحرب، جعلت للفارابي مكانة متميزة فيها. كذلك يراجع، محسن مهدي، بحثه عن الفارابي، ضمن كتاب ليو شتراوس وجوزيف كاسبي، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد، ط1، القاهرة2005، ج1، 305ص، وما بعدها، كذلك، محاضرتنا ببيت الحكمة، عام 2008، عن موقف الفلاسفة من الحرب والسلام. وللمزيد يراجع، الفارابي، كتاب السياسة المدنية. وكتاب فصول المدني، كما وأنجز الدكتور صباح حمودي المعيني، بحثاً مفصلاً عن طبيعة الحرب وشرعيتها في فلسفة الفارابي السياسية، مجلة قضايا سياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة النهرين،

الناس؟؟، أنه تساؤل نضعه أمام الباحثين في قراءتهم لسيرة أي فيلسوف ومنهم الفارابي ومدى أثر الواقع السياسي والاجتماعي والفكري والعقيدي في عصره على مواقفه ومؤلفاته.

ثم إن النظر مرة أخرى في نص الفارابي السابق، نجده يضيف إلى مصطلحات الرئيس الفيلسوف الملك عند أفلاطون مصطلح الإمام[1] ويعده مرادفاً لتلك المصطلحات، مع ملاحظة أن هذا المصطلح لا يرد ذكره بأي شكل من الأشكال عند أفلاطون في جمهوريته، ولربما هناك من يسأل قائلاً: وما شأن أفلاطون بلفظة (الإمام) وهي لفظة ظهرت بعده وتحديداً مع ظهور الدين الإسلامي؟؟. أقول: مجيباً ليس القصد من ذلك الانتقاص من أفلاطون بإغفاله هذه اللفظة، بقدر ما هو بيان مدى الإضافة النوعية والاستقلال الفلسفي للفارابي عن أفلاطون. ذلك إن ذكر مصطلح (الإمام) عند الفارابي يؤكد مدى تعايشه مع الموروث السياسي والعقيدي الإسلامي وإفادته منه من جهة، حتى أنه قد ضمنه في نصوصه الفلسفية السياسية، لوعيه التام بأهمية هذا الاصطلاح في التداول المعرفي للكتابات السياسة في الفكر الإسلامي، ومن جهة أخرى يدلل على أن الفارابي كان واعياً لما يقوم به من استعمال لهذه الاصطلاحات ودلالاتها وهو ينشأ خطابه هذا، إذ وجد أن ذكر مصطلح (الإمام) في نصوص خطابه الفلسفي السياسي مقابلاً ومناظراً للفظ

العدد 19–20، السنة 2010. كذلك، محسن مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، ترجمة وداد الحاج حسن، بيروت 2009، ص 192 وما بعدها، كما يلاحظ من جهة أخرى أن خصلة تمامية الأعضاء التي جعلها الأولى الفارابي أولى، جاءت أخيرة عند ابن رشد، فهل هذه النظرة إلى الجسم وتمامية الأعضاء ذات صلة بجسمي الفيلسوفين أم بتطور الفكر والنظر لديهما، أم بتباين الأعصر السياسية بين هذين الفيلسوفين الإسلاميين. يراجع للتفصيلات، ابن رشد تخليص السياسة، ص 225، مع حواشيها.

(1) يعني اصطلاح الإمام في لغة العرب على من يؤتم به ويتقبل، وهو إما المتقبل كماله أو المتقبل غرضه، يراجع، الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ط2، بيروت 1983، ص 93، أو الإمام هو ذلك الرجل المتبوع في أقواله وأفعاله، والذي يؤتم به، ومن هذه صنعته هو بصورة تامة فيلسوف، وهو الإمام بصورة مطلقة، يراجع، ابن رشد، تلخيص السياسة، دمشق، ص 221 مع حواشيها.

الفيلسوف الملك الرئيس لا تعني أكثر من إعطاء هوية خاصة مستقلة للفلسفة السياسية في الإسلام غير متبوعة لغيرها. حتى وجدنا أن هذا الاصطلاح (الإمام) ونتيجة لاستعمال من قبل الفارابي، ولمكانة الفارابي الكبيرة في الفلسفة السياسية الإسلامية بعده، فتم تداول هذا المصطلح في دائرة هذه الفلسفة، عند من جاء من بعده من الفلاسفة حتى ابن رشد[1].

(4). ومن الآراء الفلسفية ذات الطابع السياسي العملي التي تسجل استقلالية الموقف لدى الفارابي تبعاً لكتابه الآراء بأزاء أفلاطون في جمهوريته، هو موقفه من المدينة حجمها، سكانها، موقعها، إذ يلاحظ هنا أن موقف الفارابي جِدُ متأثر بالمنطق الإسلامي الكوني الذي أسس قواعده القرآن الكريم ورسالة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) إلى الأمم كافة، فجاء مخططه للمدينة الفاضلة يحمل طابعاً كونياً (كوسموبولتياً) مفتوحاً على كل الأمم والملل والأديان والنحل، في حين نجد مدينة أفلاطون الفاضلة مدينة محلية صغيرة الحجم محدودة السكان، إذ لم يتحدث أفلاطون (كما سنجد بعد قليل عند الفارابي) عن أنواع المدن وحجمها وموقعها الجغرافي، بل جعلها مدينة خاصة باليونانيين دون غيرهم[2]. والسبب يتمثل بنظرة أفلاطون القاصرة الظالمة إلى الأمم الأخرى من دون اليونانيين، من أنهم برابرة أوغاد عاديون[3].

ولكن قبل أن نعرض لرأي الفارابي في حجم ومكانة وسكان مدينته هذه لبيان أصالته في هذا الموقف، نورد رأيه في أسباب قيام الاجتماع الإنساني والذي يَعده

---

(1) يراجع، تلخيص السياسة، دمشق، المقالة الثانية، ص 221، يقول: فحد الفيلسوف هو بعينه حد الملك والشارع والإمام كلها بمعنى واحد.

(2) يراجع، الجمهورية، نشرة حنا خباز، الكتاب الرابع، ص 90. يقول أفلاطون على لسان سقراط: فيمكن اتخاذ ذلك مقياساً لحكامنا في تنظيم حجم المدينة، فتتفق مساحة أراضيها مع حجمها، وما دامت المدينة محافظة على وحدتها فلا بأس في نموها، ولكن يجب أن لا تتجاوز ذلك الحد، ..، ويجب أن نلقي على حكامنا هذا القانون الإضافي، وهو أن يعتنوا اعتناءً زائداً بأن لا تكون المدينة صغيرة ولا كبيرة، بل تظل معتدلة الحجم مع حفظ وحدتها. ويقارن بهذا الصدد موقف ابن رشد الشارح لأفلاطون مع بعض الإضافات الإسلامية، كتاب تلخيص السياسة، دمشق، المقالة الأولى، ص 187.

(3) يراجع كتابنا، جغرافية التفلسف، ط1، بيروت 2011، الفصل الثاني، ص 97 وما بعدها، ومثل موقف أفلاطون هذا نجده عند تلميذه أرسطو في كتابه السياسيات.

مدخلاً لموقفه من هذه المدينة، يقول الفارابي أن ((كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، ...، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال، ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية، منها الكاملة، ومنها غير الكاملة))[1].

والاجتماعات الكاملة[2] عند الفارابي ثلاثة، عظمى: وهي اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة (أمم متحدة بلغة عصرنا)، ووسطى: اجتماع أمة في جزء من المعمورة (أمة ذات سمة دولة قومية)[3]، وصغرى: اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة (قطر، أو بلد ضمن أمة قومية). والخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال بالمدينة، لا باجتماع هو أنقص منها، ...، والمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة، ...، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة[4].

من هذا النص الطويل نستنتج أن الفارابي لم يتحدث عن مدينة فاضلة واحدة لها مكان محدد على الأرض وحجم وعديد سكان، بل جعل حديثه منفتح إلى أكثر من مدينة فاضلة وأكثر من اجتماع فاضل في المعمورة، وكما قلنا من قبل أن الفارابي قد أحضر في حديثه عن أنواع المدن وحجمها وعدم تحديد موقعها، ما جاء به الإسلام قرآناً ونبياً وحكم دولة عبر التاريخ إلى زمن الفارابي، ذلك أن الإسلام هو شريعة لكل الأمم والملل والنحل، فقبل به الفارابي فكراً وممارسة في تأسيس مدينته الفاضلة. فالفارابي هنا داعية للأمم المتحدة قبل أن تظهر هذه الفكرة عملياً في

(1) يراجع، كتاب الآراء، نشرة نادر، ص 117.

(2) يقابل هذه الاجتماعات الكاملة اجتماعات غير كاملة، وهي المنزل والسكة (الزقاق) والمحلة والقرية، يراجع، الفارابي، كتاب الآراء، نشرة نادر، ص 118.

(3) يراجع، د. محمد عبد العزيز نصر، الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين، بحث ضمن كتاب أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية، القاهرة 1983، ص 240.

(4) يراجع، كتاب الآراء، ص 118.

النصف الأول من القرن العشرين، فضلاً عن أن بعض أفكاره في نظم الحكم وجدت لها مقاربة مع أشكال الحكم في القرن العشرين[1]. وإن كان هناك من يعتقد خلاف رأينا هذا من الباحثين العرب المعاصرين، ذاهباً إلى أن فكرة الفارابي هذه عن المدينة الفاضلة العظمى الذي جعل فيها الرابطة الإنسانية هي الأساس إنما هي فكرة رواقية، استقاها الفارابي من هذه الفلسفة اليونانية التي جاءت عقب أرسطو، ناهيك عن استعارته كثير من خصال رئيس مدينته الفاضلة عنهم، وقوله أنه شخص مثالي يعز تحققه على الأرض، وبالتالي فإن الفارابي رفض فكرة المواطنة التي نادى بها أفلاطون وأرسطو وحصرها ضمن نطاق اليونان فقط[2].

(1) يراجع، د.محمد عبد العزيز نصر، الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين، بحث ضمن كتاب أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية، مرجع سبق ذكره، ص 240. ويقارن، د. محسن مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، ترجمة وداد الحاج حسن، ط1، بيروت 2009، ص 194، ويقارن له، بحث الفارابي، ضمن كتاب، ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد، ط1، القاهرة 2005، ج1، ص 323. ويراجع، للتفصيلات عن مفهوم الأمة عند الفارابي، د. ناصيف نصار، كتاب مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي، ط2، بيروت 1980. ص 31 وما بعدها.

(2) يراجع للتفصيلات، عثمان أمين، الرواقية، القاهرة 1971، ص 302. ومن المتبنين لهذا التأثر للفارابي بالرواقية ماجد فخري وعبد الرحمن بدوي وجعفر آل ياسين، وغيرهم، وقد تمت الإشارات إلى ذلك عند مناقشتنا لموقفهم من أصالة الفارابي السياسي في الفصل القادم. كما وسنشير لهذا الموضوع مرة أخرى في القسم الثاني من كتابنا هذا، عند تحقيقنا لنص كتاب الآراء، ولاسيما في الفصل السادس منه، والخاص بالمدن غير الفاضلة.

الفصل الثاني

موقف الباحثين المعاصرين
من أصالة الفارابي السياسي

تمهيد

في الفصل السابق وجدنا أن الفارابي السياسي يؤسس لنفسه موقفاً في الفلسفة السياسية العملية وتبعاً لكتابه الآراء في مقابل ما طرحه أفلاطون في الجمهورية، يؤكد فيه مدى استقلاليته عنه في بعض الآراء السياسية والاجتماعية النابعة من حضور الدين الإسلامي ببعده الكوني فضلاً عن حضور المؤثرات السياسية والاجتماعية والقيمية لعصره في تشكل هذا الخطاب لديه وإبداعه الفلسفي الخاص المعبر عن شخصيته.

لكن هذه النتيجة التي توصلنا إليها من خلال حفرياتنا المعرفية في نصوص الفارابي السياسي، لم يتفق معنا فيها بعض الباحثين الذين درسوا الفارابي السياسي وتبعاً لكتابة الآراء، في حين اتفق معنا البعض الآخر في تأكيد هذه الاستقلاليه.

عليه، سنعرض في هذا الفصل لهذه لآراء التي صرح بها الفرقاء على اختلاف مواقفها من الفارابي السياسي، من باحثين عرب ومستشرقين الذين كتبوا في فلسفة الفارابي السياسية ولاسيما في كتابه الآراء، سواء أكان ذلك الرأي قد عرض له في كتاب برأسه يتحدث عن فلسفة الفارابي بعامة والسياسية منها بخاصة، أو في فصل كتب عن الفارابي ضمن كتاب يتحدث بعامة عن تاريخ الفلسفة الإسلامية، أو ضمن أبحاث ودراسات نشرت في مؤتمرات علمية أو في مجلات ودوريات متخصصة.

عليه، أقول وعلى الرغم من أن الإشارة لهذه الدراسات التي كتب عن الفارابي السياسي سوف لا تغطي كل ما كتب عنه، بسبب عدم وصولنا لبعضها ممن هو غير متوفر بين أدينا الآن، لذا التمس العذر من الباحثين الذي اهتموا بالفارابي السياسي ممن لا يرد ذكرهم هنا في هذا الفصل، عسى أن يرفدونا بأبحاثهم ودراساتهم بعد ظهور دراساتنا هذه، أو يقيموا دراستنا هذه وما توصلنا إليه من أحكام حول الفارابي السياسي، بين مؤيد أو معارض ناقد لها غير متفق معنا، لأن بالحوار والتواصل المعرفي تغتني حياتنا الفكرية والمعرفية وتتعمق رؤيتنا حول أصالة فلاسفتنا أم تبعيتهم لمن سبقهم ولاسيما الفلاسفة اليونانيين من أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم.

المبحث الأول- رأي القائلين بتبعية الفارابي السياسي لأفلاطون

هناك جملة من الباحثين المعاصرين مستشرقين وعرب، ذهبوا إلى أن الفارابي السياسي كان تَبعاً لأفلاطون في الجمهورية، منهم: المستشرق الهولندي دي بور (ت1942م)[1] والمستشرق الفرنسي هنري كوربان (ت1979م)[*]، والمستشرق الاسكتلندي مونتكمري وات[2]، وجميل صليبا، وحنا الفاخوري وخليل الجر، وألبير

(1) مستشرق هولندي، ومن أساتذة الفلسفة بجامعة أمستردام، ومن مؤلفاته، الغزالي وابن رشد، والترجمات اللاتينية لإحصاء العلوم للفارابي، ودراسة عن الكندي، وتاريخ الفلسفة في الإسلام، وقد نقله للعربية عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1938. يراجع، د. يحي مراد، معجم أسماء المستشرقين، ط1، بيروت 2004، ص 345.

(*) مستشرق فرنسي معروف، بلغت مؤلفاته أكثر من 197 عنواناً، اهتم بنشر مؤلفات السهروردي المقتول وغيره من فلاسفة التصوف، كذلك اهتم بنشر النصوص الإسماعيلية، وله كتاب في تاريخ الفلسفة الإسلامية. المرجع السابق، ص 586.

(2) مستشرق اسكتلندي (1919-2006)، متخصص في الدراسات اللغوية والفكرية والتاريخية العربية، حتى بات أبرز المؤرخين الأساسيين للإسلام في الغرب، من مؤلفاته: محمد في مكة (مترجم)، محمد في المدينة (مترجم)، محمد النبي رجل الدولة، الإسلام والاندماج الاجتماعي (مترجم)، الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام (مترجم)، الفكر السياسي الإسلامي (مترجم)، وغيرها كثير، يراجع، مقدمة د. علي عباس مراد، لكتاب الإسلام والاندماج الاجتماعي، ترجمة علي عباس مراد، ط1، بيروت 2009.

نصري نادر، وإبراهيم مدكور، وماجد فخري، وعبد الرحمن بدوي (ت2002)، وعبد الحلو، ودومنيك أورفوا، وتوفيق سلوم وآرثور سعدييف، وعلي عبد المعطي محمد ومحمد جلال شرف، وأميرة حلمي مطر، وعلي عبد الواحد وافي، وجهاد تقي الحسني، ومحمد علي أبو ريان، ورمزي نجار، وناجي عباس التكريتي، وعبد المجيد مزيان، ومحمد آية حمو، وعلي الوردي، وفيصل عباس.

عليه، سنجلب آراء هؤلاء الباحثين كما وردت في نصوص مؤلفاتهم التي تحدثت عن فلسفة الفارابي بعامة والسياسية منها بخاصة، وعلى وفق الآتي:

أولاً– المستشرق الهولندي دي بور: نبدأ بحثنا هنا عن مدى تأثر الفارابي السياسي بأفلاطون بما ذهب إليه دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام، قائلاً: وهو في سياسته (=الفارابي) يزداد بعداً من الحياة الواقعية، ولما كان الفارابي رجلاً شرقياً في نظرته للأمور فقد ظن أن معاني الجمهورية الأفلاطونية تتلخص في صورة الرئيس الفيلسوف، ...، والفارابي يصف أميره بكل فضائل الإنسانية، وكل فضائل الفلسفة، فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد (عليه الصلاة والسلام)، وعندما يتكلم الفارابي عن الرؤساء الذين يمثلون، الحاكم الأعلى، نرى في هذا صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك العهد غير أن كلام الفارابي في هذا الموضوع غير واضح، فلا نره يتكلم كلاماً صريحاً عن نسب الملك، ولا عن واجبه في قيادة الجهاد، وآراء الفارابي كلها في هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفي[1].

والذي يبدو في موقف دي بور هذا بحق الفارابي، هو حكمه المتعسف بفهم النصوص السياسية لهذا الفيلسوف على وفق تحقيقات لكتبه غير دقيقة، مما اضطر مترجم كتابه عبد الهادي أبو ريدة أن يشرح مرامي أحكامه هذه، قائلاً: ربما يكون غرض المؤلف (دي بور) أن يقول إن الفارابي كان يعيش في ظل السيادة الإسلامية، ولما كانت الفكرة الغربية عن سيادة الدولة الإسلامية هي: أن سيادة الملك أساس الحكم، وان استثاره بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامي، فالمؤلف (دي بور) يريد أن

(1) يراجع، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1938، ص 151.

يقول إن الفارابي لما نظر في جمهورية أفلاطون لم يبق في نفسه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف لأنه شرقي ألف الحياة في ظل سيادة الملك المطلقة[1].

ثانياً– المستشرق الفرنسي هنري كوربان: نجد صدى رأي دي بور الذي عرضنا له آنفاً يتردد بقوة عند هذا المستشرق، في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ يستعمل هذا الأخير حتى عبارته أفلاطون في ثوب النبي محمد، مع حكم على فلسفة الفارابي السياسية تبعا لكتابه الآراء، بقوله: يبدو لنا هذا الفيلسوف هيلينياً (يونانياً خالصاً) بالنسبة لأمر ثالث هو نظريته عن النبوة التي توج مجمل فلسفته، إن نظريته عن المدينة الفاضلة تحمل طابعاً يونانياً لاستقائه من الفلسفة الأفلاطونية، ولكنها أيضاً جاءت نتيجة لتطلعاته الفلسفية والصوفية كفيلسوف إسلامي، ...، ولكن أبا نصر ما كان في الواقع ما ندعوه اليوم بالرجل العملي وما اطلع يوماً عن كثب على القضايا السياسية في عصره، ان آراءه في السياسة تعتمد على آرائه في نظام الكون وفي النفس ولا يمكن الفصل بين هذه الآراء، ...، ان فلسفته التي أطلق عليها اسم الفلسفة السياسية ليكون من الأفضل تسميتها بفلسفة النبوة، ...، لان شخصية الإمام تكشف عن الإلهام الصوفي عند الفارابي كما يكشف عن ذلك الحل الذي قدمه للنظرية في العالم الآخر، ويمكن أن نزيد على ذلك، فنقول أن فلسفة النبوة تتضمن بعض الملامح الأساسية المشتركة بينه وبين فلسفة النبوة عند الشيعة، ...، ومقابل ذلك يصح القول بالنسبة للرئيس الذي أضفى عليه الفارابي كل الصفات الخلقية والفلسفية أن أفلاطون في ثوب النبي محمد[2].

ثالثاً– المستشرق الانجليزي مونتكمري وات: وفي ذات الاتجاه الاستشراقي نجد مونتكمري واط يقول بتبعية الفارابي السياسي لأفلاطون، ما نصه: حتى أولئك الذين قبلوا الفلسفة الإغريقية رجعوا قليلاً بأبصارهم إلى الفكر السياسي لأفلاطون وأرسطو، وهناك أعمال قليلة مثل المدينة الفاضلة للفارابي التي تعد طبعة أفلاطونية جديدة لكتاب الجمهورية لأفلاطون، إذ تظهر التأثير الإغريقي لكنها لا تؤثر بصورة

(1) المرجع السابق، حاشية ص 150.

(2) يراجع، الترجمة العربية للكتاب بقلم نصير مروة وحسن قبيسي، ط2، بيروت 1977، ص 248 وما بعدها.

واضحة في التيار الرئيسي للنشاط السياسي الإسلامي[1].

رابعاً– الباحث السوري جميل صليبا (ت1976م): هذا الباحث يفصل القول في تأثر الفارابي بأفلاطون السياسي، وذلك في كتابه من أفلاطون إلى ابن سينا، قائلاً: أن القسم الأعظم من كتاب المدينة الفاضلة مخصص بالبحث في الإلهيات لا في السياسيات، لأن رأي الفارابي في المدينة الفاضلة ناتج من نظرياته الفلسفية في العقول السماوية، وصدور الموجودات عن الخالق، وعلاقة الأكوان ببعضها البعض[2]. وإن كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة مجموع فلسفي مختصر يجد فيه المطالع كل ما يحتاج إليه من نظريات الفيض و...، وقد يتبادر إلى ذهن الناظر في كتاب المدينة الفاضلة أن سيجد فيه انتقاداً لجمهورية أفلاطون أو رداً على الأفكار المباينة للعقائد الدينية، ذلك أن كثيراً من الأحوال الاجتماعية التي تخيلها أفلاطون لا تتفق وأحكام لدين، كالاشتراك في النساء والأولاد والأموال، ...، هذا من جهة ومن أخرى أن الأفراد يتعاونون في المدينة كما تتعاون المدن في الأمة، ...، وقد أخذ الفارابي هذه الفكرة عن أفلاطون، لأن أفلاطون لا يفرق بين الفرد والجماعة، ...، كما ونسج الفارابي على منوال أفلاطون في وصفه لرئيس المدينة الفاضلة، ..، وأن هذه الصفات التي ذكرها الفارابي لا تختلف عن الصفات التي ذكرها أفلاطون إلا قليلاً، فهو قد اشترط أن تكون السياسة خاضعة للفلسفة، وأن يكون الحاكم فيلسوفاً، والفرق بين دولة الفارابي ودولة أفلاطون، أن الفارابي يريد أن تجتمع السلطة كلها في يد شخص واحد، أما أفلاطون فيرى أن يعهد بمقاليد الأمور على الفلاسفة، ...، غير أن الاختلاف بين الفارابي وأفلاطون ليس حقيقياً، ...، ذلك

---

(1) يراجع، الفكر السياسي الإسلامي، المفاهيم الأساسية، ترجمة صبحي حديدي، ط1، بيروت 1981، ص 111. ولقد تبنى فكرة وات هذه بقوة باحث مغاربي هو محمد آيت أحمد، في كتابه الدين والسياسة عند الفارابي، وسنعرض لرأيه لاحقاً.

(2) اعتمدنا الطبعة الثالثة للكتاب الصادرة عن دار الأندلس، بيروت (؟)، ص 61، علماً ان الطبعة الأولى للكتاب صدرت عام 1951. وقول صليبا هذا قد رددنا عليه في الفصل الأول من هذا الكتاب، عن موقع السياسة في كتاب الآراء، وأن مسعى الفارابي في الكتاب كان سياسياً لا ميتافيزيقياً، يراجع كذلك، عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ص 17.

إن رأي الفارابي في المدينة الفاضلة لا يخلو في بعض الأحيان من السذاجة!![1]. وإن كان هذا الحكم من قبله قد تبدل في كتابه تاريخ الفلسفة العربية، وبعد أن يعرض بالتفصيل لفلسفة الفارابي السياسية تبعاً لكتاب الآراء، قائلاً: لم يكن الفارابي رجلاً عملياً خبر الحياة خبرة مباشرة، بل كان رجلاً نظرياً ذا تفكير عميق وتأمل مجرد، ...، وإن كان نحا نحو أفلاطون في تشبيه مدينته الفاضلة بالبدن الصحيح التام[2].

خامساً– الباحثان اللبنانيان حنا الفاخوري وخليل الجر: نجد رأي صليبا الذي عرضنا له في الفقرة السابقة حول تبعية الفارابي السياسي لأفلاطون يتردد عند هذين الباحثَيْن، في كتابهما تاريخ الفلسفة العربية، إذ يقولان: أخذ الفارابي الكثير عن أفلاطون وأرائه الاجتماعية، لكنه لم ينقله نقلاً، وظل الفارابي خيالياً مثالياً لم يحاول تحديد أشكال الحكومة كما فعل أفلاطون، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تثقيف أهل المدينة، في حين كان أفلاطون واقعياً!، فجعل رئيس جمهوريته الذي حصل على جميع العلوم النظرية وتمكن من المعرفة، يعود إلى العالم ويخالط البشر، أما هذا التمرس العملي فيظل بعيداً عن رئيس المدينة الفاضلة، فالفارابي فيلسوف نظري بعيد عن الواقع، يعتبر أن من اتصل بالعقل الفعال حصلت له الكفايات اللازمة لا لقيادة المدينة وحسب، بل لتعليم أهلها وقيادتهم في الطريق التي تؤمن لهم السعادة القصوى[3]. فضلاً عن ذلك أخذ الفارابي السياسي عن أفلاطون فكرة تشبيه المدينة بجسم الإنسان[4].

سادساً– الباحث اللبناني ألبير نصري نادر: يشير نادر في مقدمته التحليلية لكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ما نصه: إن هذا النظام الفلسفي السياسي الأخلاقي ليس كله من ابتكارات الفارابي، ولا من البيئة الإسلامية التي عاش فيها، لقد وصل إليه هذا النظام عن طريق السريان الذين نقلوا إلى الإسلام التراث اليوناني،

(1) يراجع، صليبا، من أفلاطون إلى، مرجع سبق ذكره، الصفحات 60–80.
(2) يراجع، تاريخ الفلسفة العربية، ط2، بيروت 1973، ص 167 وما بعدها.
(3) اعتمدنا الطبعة الصادرة في بيروت 1966، ص 424.
(4) المرجع السابق، ص 416.

...، كما وانه تأثر بجمهورية أفلاطون[1]. وسوف نتعرض لهذه المقدمة مرة أخرى في وصفنا للنشرات السابقة لكتاب الآراء، في القسم الثاني من كتابنا هذا، لمناسبة موضوعها هناك.

سابعاً– الباحث المصري إبراهيم مدكور: نعتبر مدكور على وفق رأينا أحد اكبر الباحثين العرب المعاصرين بفلسفة الفارابي بعامة والسياسية منها بخاصة، لكنه يفاجئنا في كتابه (في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه)[2]، الذي يذهب بقوة إلى مشايعة القائلين بتبعية الفارابي السياسي لأفلاطون، قائلاً: أن الفارابي في الآراء يحاكي جمهورية أفلاطون إلى حدٍ بعيد، ويحوي كثيراً من الآراء الأفلاطونية، والواقع أن أفلاطون انفرد تقريباً بين مفكري الإغريق بالتأثير في دراسة العرب الاجتماعية، وبرز في هذا المضمار على أرسطو الذي ساد الفلسفة الإسلامية في نواحيها الأخرى، ذلك لأن كتاب السياسة لأرسطو لم يترجم إلى العربية[3]، ويوم افتقده ابن رشد في شروحه أحل محله كتاب الجمهورية. فعلى طريقة أفلاطون يرى الفارابي أن المدينة كل مرتبط الأجزاء ومتضامّها....، كما ويبني الفارابي كل آماله على رئيس المدينة ويعلق عليه كل الأهمية، كما علق أفلاطون أهمية كبيرة على رئيس الجمهورية، ويشترط فيه شروطاً كثيرة تشبه تمام الشبه الشروط التي قال بها أفلاطون من قبل، بل هي مأخوذة عنها نصاً[4].

ثامناً– الباحث اللبناني ماجد فخري: وفي عبارة لا يشوبها الغموض يُظهر ماجد فخري تأثر الفارابي ليس هذه المرة بأفلاطون فقط، بل بالفلسفة

---

(1) يراجع، مقدمته للكتاب بنشرة يوسف كرم، ص 20، مصدر سبق ذكره، وتقارن بطبعته المستقلة للكتاب، بيروت، ص 30.

(2) اعتمدنا الطبعة الثالثة الصادرة عن دار المعارف، القاهرة1976، الجزء الأول. كما أن إبراهيم مدكور كتب أول أطروحة في فلسفة الفارابي المنطقية بالفرنسية لباحث عربي مصري، عنوانها، مكانة الفارابي في الفلسفة الإسلامية. وعنوانها بالفرنسية (La place d AL- Farabi dans lecole philosophique musulmane, Paris 1934.) وبحسب علمي المتواضع أن هذه الأطروحة لم تترجم بعد إلى العربية.

(3) أكدنا هذا الحكم لمدكور في مقدمتنا لكتاب تلخيص السياسية لابن رشد، مصدر سبق ذكره.

(4) يراجع، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، مرجع سبق ذكره، ص 74–75.

الرواقية[1]، قائلاً: على أننا إذا تحولنا إلى فكر الفارابي من حيث مادته، بعد أن نظرنا إليه من حيث منهجه وتاريخه، وجدنا أنه ينقسم إلى قسمين رئيسيين: الأول في الإلهيات، والثاني في السياسة، فإذا أخذنا بعين الاعتبار تأثره العميق بالأفلاطونية الجديدة وميله الشديد إلى الرواقية وجدنا عنده من التداخل بينهما ما يسمح باعتبارهما ظاهرتين لعلم واحد، يمكن تعريفه بأنه السعي وراء الحق من حيث هو وسيلة لبلوغ السعادة، ...، لقد قيل عن أفلاطون إنه رسم في كتاب الجمهورية للدولة والفرد صورتين متناظرتين واستغلهما استغلالاً تاماً في وصفه للإنسان كفرد من جهة وكحيوان اجتماعي من جهة أخرى، وكذلك يمكن أن يقال عن الفارابي إنه رسم صورتين متناظرتين للإنسان والكون ككل لكنهما كما في الرواقية، لا تحتويان الإنسان من حيث هو جزء من الكون فحسب، بل تعكسان طبيعته وتبرزان ملامحه على نطاق واسع[2].

ويستمر ماجد فخري بتوضيح ما يريد قوله بدلاً من إثبات استقلالية وأصالة الفارابي بأزاء أفلاطون، قائلاً: وهكذا فإن أشهر مؤلفات الفارابي الماورائية وهو كتاب الآراء لا يفتتح ببحث العدالة وعلاقة المواطن بالدولة، كما فعل أفلاطون في كتاب الجمهورية الذي ما من شك أن الفارابي نسج على منواله[3]. لكن أقول لماذا ينسج على منواله؟!. أليس للفارابي شخصيته المستقلة وإبداعه الخاص به وحضور الواقع بكل أنواعه وثقله في فكره، إذن لماذا تريد من فيلسوف عربي مسلم كبير من وزن الفارابي أن يكون مقلداً؟؟، إنها النزعة الاستشراقية العربية، أليس كذلك؟.

---

(1) تمت مناقشة أثر الرواقية في فلسفة الفارابي السياسية ولاسيما المدينة العظمى الكونية في الفصل السابق من هذا الكتاب، وسوف نتعرض مرة أخرى لهذا الموضوع في دراسات باحثين آخرين، ونبين موقفنا من آرائهم، ناهيك عن الإشارة التفصيلية للموضوع عند تحقيقنا للكتاب.

(2) يراجع، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، طبعة جديدة ثانية، بيروت، ص 192. وقد تابع اليازجي ما ذهب إليه ماجد فخري في هذا الكتاب، يراجع له، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، ط6، بيروت 1979، ص 322، وله كذلك، الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية، بيروت 1975.

(3) المرجع السابق، ص 193.

تاسعاً– الباحث المصري عبد الرحمن بدوي: إن وضوح تصريحات بدوي حول تبعية الفارابي السياسي ليس فقط لأفلاطون هذه المرة بل لأرسطو وللرواقية، شأنه في ذلك شأن ماجد فخري، إذ يقول: فبشأن خصال رئيس المدينة الفاضلة وأنواعها عند الفارابي، يكرر هذا الفيلسوف هذه الخصال، ويذكر هذه الشروط التي ذكرها أفلاطون في كتاب السياسة (الجمهورية)، والواقع أن الفارابي ينقل ها هنا عن كتاب السياسة لأفلاطون حين يتحدث سقراط عن الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم وما ينبغي أن يتوافر فيه من صفات[1]. ويبدو لي أن في هذا الحكم الكثير من التسرع والتعسف واللاعلمية، وقد أثبتنا خلاف ذلك عند حديثنا عن هذه الخصال ومدى قربها أو بعدها عن صفات رئيس الجمهورية الأفلاطونية.

أما بصدد حديث الفارابي عن أنواع المدن، فإن عبد الرحمن بدوي يربط هذا حديث الفارابي مباشرة بأرسطو، قائلاً: والفارابي يأخذ بما أخذ به اليونانيون عامة وأكده أرسطو في السياسة، من المدينة هي أفضل هذه المجتمعات، رغم أن هذا إن انطبق على بلاد اليونان فإنه لم يكن ينطبق على العالم الإسلامي الذي كان يعيش فيه ولا على الشرق بعامة، حيث لم توجد الدولة –المدينة– بل الدولة –الأمة– أو الدولة –الملة–[2]. ولكن أثبتنا في دراستنا العديدة ومنها مقدمتنا التفصيلية لكتاب ابن رشد تلخيص السياسة لأفلاطون، أن أرسطو السياسي في كتابه السياسيات لم يكن متداولاً ومعروفاً عند الفارابي السياسي وحتى ابن رشد، بسبب عدم نقل هذا الكتاب إلى العربية في عصر النقل للعلوم اليونانية إلى العربية أيام بيت الحكمة العباسي[3].

أما حديث الفارابي عن أنواع المدن ولاسيما العظمى منها، فإن بدوي يسلب الفارابي استقلالية النظر عنده وينسبها إلى الرواقية مباشرة بدلاً من الدين

(1) يراجع، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ط1، بيروت 1987، ص 24.
(2) المرجع السابق، ص 244.
(3) يراجع، ابن رشد، تلخيص السياسية، نقله للعربية د. حسن مجيد العبيدي، دمشق، 2010.

الإسلامي[1]، قائلاً: وهكذا تجاوز الفارابي نظرة أرسطو المحدودة بالمدينة الفاضلة، بل تجاوز النظرة القومية المحدودة بالأمة، واستشرف ببصره إلى الإنسانية كلها بوصفه مجتمعاً واحداً تتعاون أممه على بلوغ السعادة، والفارابي في هذه النظرة إلى العالمية والدولة– العالم، ربما يكون قد تأثر بآراء الرواقيين، ونحن نعلم أن الفلسفة الرواقية تنظر إلى الكون كله على أنه وحدة واحدة يسودها العقل، وما الاعتقاد الرواقي في العالم – الدولة أو الدولة –العالم إلا المظهر السياسي لهذه النظرة الفلسفية في الكون، ...، ومن المؤسف أن الفارابي لم يتوسع في فكرة الدولة –العالم هذه، ولم يشر إليها إلى في سطرين من كتابه الآراء، كما أن الفارابي يتحدث عن المدينة الفاضلة لا المدينة المثلى أو اليوتوبيا[2].

كذلك يربط بدوي صفات رئيس المدينة وأنواعها التي قال بها الفارابي بأفلاطون[3]، وإن كان فهمه لرأي الفارابي في المدينة الجماعية لا ينطبق على ما ذهب إليه أفلاطون، بل أن الفارابي تفوق على أفلاطون في الحديث عن طبيعة أهل المدينة الجماعية وأن المدينة الفاضلة تخرج منها، في حين اعتبر أفلاطون المدينة الجماعية الديمقراطية مفرخة للاستبداد والطغيان[4]. ولكن لم نجد من نصوص الفارابي تصريحاً يذهب إلى أن الفارابي يصرح بتفريخ المدينة الفاضلة من المدينة الجماعية، بل الذي وجدناه في الفصل (37) من نشرة ألبير نصري نادر، المخصص للقول في آراء أهل المدن الجاهلية، إشارة إيجابية للمدينة الجماعية، وإن اعتبرها ضمن هذه المدن. وسوف يجد القارئ هذا الموقف الفارابي في القسم الثاني، الباب الثاني، الفصل السادس، من نشرتنا لكتاب الآراء.

---

(1) تمت الرد على هذه الدعوة من قبل، وسوف تتم الإشارة لهذه الفكرة بالتفصيل في الصفحات التالية، . إذ نوقشت هذه المسألة بعمق من قبل باحثين آخرين، من خلال مشروع الفارابي في المدينة العظمى الكوسموبولتية.

(2) يراجع، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، مرجع سبق ذكره، ص 244–245.

(3) المرجع السابق، ص 251، وص 255–256.

(4) لقد أدرك باحثون مدققون في فلسفة الفارابي السياسية هذه الإبداعية للفارابي على أفلاطون، وأنه لم يكن تابعاً له، يراجع للتفصيلات، المبحث الثاني من هذا الفصل.

عاشراً– الباحث اللبناني عبده الحلو: في فصل مستقل يعقده الحلو في كتابه الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، تحت عنوان: بمن تأثر الفارابي، وما قيمة آرائه السياسية؟؛ مصرحاً بالقول: أن الفارابي وإن تأثر بواقع عصره وبيئته، إلا أنه متأثر أيضاً بأفلاطون وبأرسطو، إلا أن تأثره بأرسطو لا يظهر إلا في مطلع كلامه على الاجتماع حيث يشدد على كون الإنسان اجتماعياً بطبعه، وأما تأثره بأفلاطون فواضح في مختلف ما قاله في السياسة، ثم الكلام على المدينة من حيث ما يجب أن تكون عليه هو نفسه ما قصده أفلاطون في كتاب الجمهورية، ومن هنا كان الاتجاه المثالي عند الرجلين، ...، ثم أن دور الحاكم الفيلسوف الذي يتبين من كلام الفارابي على خصاله أنه كان متأثراً جداً بما قاله أفلاطون في الكتاب السابع من الجمهورية، مع فارق واحد وهو أننا نجد تلك الخصال مبعثرة في صفحات متفرقة عند أفلاطون، ومجموعة في صفحة واحدة عند الفارابي، ...، وأما كلامه على المدن المضادة للمدينة الفاضلة، ففيه (شبه كبير) بكلام أفلاطون في كتاب الجمهورية، وفي عدد من محاوراته مثل بروتاغوراس والسفسطائي، فمثلاً المدينة البدالة هي المدينة الاولغارشية (مدينة المال والغنى) والمدينة الجماعية هي الدولة الديمقراطية عند أفلاطون، ثم إن ما ذكره الفارابي من الآراء الفاسدة لتلك المدن كتنازع البقاء والتسلط والخلط بين العدالة والقوة والقهر والفضيلة والفوضى والسعادة، إنما هي كلها من الآراء السوفسطائية التي ناقشها أفلاطون مطولاً في محاوراته[1].

أما قضية ربط الفارابي بالفكر الشيعي[2] فقد أخذت مكانتها عند عبده الحلو فضلاً عن كونه (الفارابي) أعجمياً، يقول: وكانت أمنيته أن يقوم رئيس فاضل على

---

(1) يراجع، الطبعة الأولى للكتاب، بيروت 1995، ص 165 وما بعدها.

(2) لقد نوقشت هذه الفكرة بالتفصيل عند بحثين آخرين واعترض عليها، ولاسيما عند عابد الجابري ومحمد علي الكبسي وجعفر آل ياسين ومحسن مهدي، وقد ذكرنا ذلك في المبحث القادم. ومن جانبي أميل لإبعاد أن صفة عقيدية على فلسفة الفارابي في المدينة الفاضلة، أم هذه المقاربات للفظة إمام عند عبده مع لفظ الإمام عند الشيعة فلا مسوغ لها، فقد بينا في الفصل الأول، المبحث الثاني منه، ما معنى الإمام لغة واصطلاحاً، وهذا اللفظ لا يخص الشيعة وحدهم وإن عرفوا به. ولكن تبقى النزعة اللاهوتية والعرقية ظاهرة في تأويلات عبده الحلو لفلسفة الفارابي السياسية.

غرار الأنبياء، يصلح ما فسد في الحياة الاجتماعية، وكأن أمنية الفارابي هذه كانت ترجمة خاصة لانتظار رجعة الإمام الذي سيملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً، وقد سمى الفارابي رئيسه إماماً في غير موضع من كتابه الآراء، ...، ثم أن نزعة الفارابي إلى جعل مجتمعه مجتمعاً منفتحاً على المعمورة بأسرها وهي نزعة تجاوز بها النظريات اليونانية، ربما كانت ناتجة عن كونه أعجمياً يعيش في دولة عربية، ولكنها على كل حال تعبير عن الفكرة الدينية (الإسلام) التي تتجاوز الحدود العرقية والجغرافية لتضم البشرية جمعاء[1]. ولكن نسى عبده الحلو أن يربط رؤية الفارابي في المدينة الفاضلة بالرواقية مثلما أشار لذلك من قبل عثمان أمين وماجد فخري وعبد الرحمن بدوي.

حادي عشر– المستشرق الفرنسي دومنيك أورفوا: وفي لغة يعوزها التعبير الدقيق بشأن الفارابي السياسي إما بسبب الترجمة أو بسبب ثقافة كاتب كتاب تاريخ الفكر العربي الإسلامي المستشرق دوومنيك أورفوا[2]، نفهم منها أن الفارابي في كتابه الآراء قد تأثر بالفلسفة الرواقية، يقول أورفوا: تكمن الصعوبة الرئيسة في هذه الرؤية في التناقض بين الطموح الشمولي والتصور النخبوي جداً للنشاط العقلي، من حيث المبدأ المجتمعات الكاملة هي البشرية بأكملها، الأمة والمدينة، والمجتمعات الأصغر حجماً غير كاملة ولا تستطيع إذاً الحصول على الحاكم الصالح، فضلاً عن ذلك، هناك عملية تراكمية للتوليدات المتتالية للنفوس على نحو ما يؤدي إليه تراكم أفعال فرد ما إلى زيادة صنعته أو إنقاصها، حول هذه النقطة ارتبط الفارابي بالفكرة الكلبية– الرواقية القائلة بأن البشرية بأكملها تشكل جماعة[3]. هكذا إذن يحكم هذا الباحث على الفارابي دون دراية بدينه الإسلامي الكوني النزعة وبواقعه الإسلامي الذي عاشه ومؤثرات ذلك الواقع في تكوينه الفلسفي والسياسي. إنه على وفق رأينا الاستشراق المحكوم بالنظرة الأيدلوجية المسبقة حول فلاسفتنا بعامة دون تمييز أو تخصيص.

ثاني عشر– الباحثان السوفيتيان آرثور سعدييف وتوفيق سلوم: يقدم هذان الباحثان رؤيتهما للفارابي السياسي باختصار شديد وبحكم متسرع، قائلين بأثر

(1) المرجع السابق، ص 165.
(2) ترجم الكتاب رندة بعث، وصدر بطبعته الأولى عن المكتبة الشرقية، بيروت 2010.
(3) المرجع السابق، ص 361.

أفلاطون الواضح فيه وفي كل نتاجه في هذا الباب، يقولان: ولكن الذي اشتهر به في تاريخ الفلسفة هو رسائله في الأخلاق والسياسة، وخاصة منها آراء أهل المدينة الفاضلة والتنبيه على سبيل السعادة والسياسة المدنية وفصول المدني وتحصيل السعادة، وفي هذا الضرب من الأعمال يهتدي أبو نصر بمثال جمهورية أفلاطون ليطرح مذهبه في المدينة الفاضلة التي تقابل المدن الضالة والجاهلة[1].

ثالث عشر– الباحثان المصريان علي عبد المعطي محمد ومحمد جلال شرف: يصرح هذا الباحثان في كتابهما خصائص الفكر السياسي في الإسلام، بالقول: إن الفارابي في المدينة الفاضلة إنما يعود إلى الرأي الأفلاطوني والأرسطي القديم، الذي يؤكد أن المدينة الدولة، أو دولة المدينة هي أفضل النظم السياسية على وجه الإطلاق، وإن أخذ الفارابي بهذا الرأي الإغريقي غريب تماماً، إذ انه عاش في إطار دولة قومية هي الدولة الإسلامية التي ضمت مدناً وأقاليم كثيرة، ..، وهذا ما يجعلنا نقرر أن الفارابي لم يهتم برصد الواقع السياسي كما هو، ولا إظهار النظام السياسي القائم بقدر ما كان يعطينا فكراً سياسياً خالصاً غير مرتبط بما هو موجود في أيامه وفي مجتمعه من نظم سياسية مختلفة[2]. ولكن أجد نفسي في هذه الدراسة مخالفاً هذا الحكم عن الفارابي الذي أصدره هذا الباحثان، بل وفيه إجحاف كبير للرجل مع قلة دراية بالتاريخ والوثيقة (كتاب الآراء) التي ظهر في ظلها.

فضلاً عن ذلك يصر هذان الباحثان أن اتجاه الفارابي المثالي نابعاً عن تأثره بأفلاطون، وأفلاطون فيلسوف مثالي، ولقد وجدنا في عرض أفكار الفارابي السياسية أنه كثيراً ما اخذ عن أفلاطون، فلقد أخذ منه فكرة الحاكم الفيلسوف، والسمات التي يجب أن يتحلى بها الحاكم، والاتجاه الروحي والأخلاقي الذي يتغلغل في ثنايا أفكاره، وغير ذلك من الأفكار[3].

---

(1) يراجع، الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف، ط1، بيروت 2000، ص 129–130.

(2) يراجع، الطبعة الأولى، الإسكندرية 1975، ص 252–253.

(3) المرجع نفسه، ص 273.

رابع عشر– الباحثة المصرية أميرة حلمي مطر: وتتبنى أيضاً هذا الموقف القائل بتبعية الفارابي السياسي لأفلاطون أميرة حلمي مطر في كتابها (في فلسفة السياسة)، مفتتحةً قولها عن الفارابي، أنه يتفق مع أفلاطون كثيراً، ولكن هذه المرة ليس مع كتاب الجمهورية، بل مع كتاب القوانين[1]. إذ تقول: إذا ما قارنا بين كتاب القوانين لأفلاطون وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، فكلاهما يبدأ فلسفته السياسية من قضية أساسية، هي تأكيد وجود الله والعناية الإلهية، فقد عارض أفلاطون في كتابه القوانين كل مذاهب الإلحاد وانتهى إلى أن النفس الكلية سابقة على وجود المادة، ومثل ذلك يبدأ كتاب الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة بالبحث في الموجود الأول وبيان صفاته وأنه لا شريك له ولا ضد له، ...، ليؤكد الفارابي من خلاله الاتجاه الديني في السياسة، وهو الذي يحاول أن يقدم تنظيماً للكون والمجتمع يعتمد التصورات الدينية[2]. كما ويتضح أثر أفلاطون فيه من حيث تصوراته للسياسة في مدينته (الفاضلة) على نحو ما كان سائداً ببلاد اليونان[3].

خامس عشر– الباحث المصري علي عبد الواحد وافي: وفي ذات الاتجاه يصرح وافي في كتابه المدينة الفاضلة للفارابي، بذات أحكام من سبق التعرض لهم، قائلاً: أن تصميم المدينة الفاضلة للفارابي جاء في معظم نواحيه مشابهاً لتصميم أفلاطون في الجمهورية[4]. ناهيك عن أن لغة الفارابي في هذا الكتاب لغة معقدة ركيكة تَبِين بصعوبة عما يقصده، ويرجع السبب في ذلك عند عبد الواحد وافي إلى عوامل كثيرة منها: أن لسانه الأصلي ليس اللسان العربي، ومنها أن فلاسفة المسلمين عامة كانوا يهدفون إلى محاكاة الأساليب الأجنبية التي كانت مراجعهم في الفلسفة، فلجئ الأغراب إلى أساليبهم من هذه المحاكاة...، كما يزيد الأمر صعوبة أن النسخ

---

(1) يعلم المشتغلون على فلسفة الفارابي أنه عمل تلخيصاً لمحاورة القوانين، أطلق عليه تلخيص نواميس أفلاطون، قام بتحقيقه أول مرة جبريلي، ونشر في روما 1961، ثم أعاد نشره عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام.

(2) يراجع، الطبعة الثانية، القاهرة 1978، ص 61–62.

(3) المرجع نفسه، ص 62.

(4) صدرت هذه الطبعة للكتاب في القاهرة، (د. ت)، ص 27.

المتداولة في العالم العربي من هذا الكتاب مملؤة بالتحريف والأخطاء المطبعية[1].

سادس عشر– الباحث العراقي جهاد تقي الحسني: في كتابه الفكر السياسي العربي الإسلامي، يبين الحسني مدى تأثر الفارابي السياسي في آراء أفلاطون، ولاسيما في خصال رئيس المدينة، قائلاً: أن الفارابي في ذكره للخصال ورأيه بالملك الفيلسوف كان متأثراً بأفلاطون أكثر من تأثره بالأفكار العربية الإسلامية، وخصوصاً تلك المتعلقة بشروط الخلافة. كما أنه حينما جوز الاشتراك بالرياسة كان على خلاف الرأي العربي الإسلامي القائل بوحدة السلطة المتمثلة بتولي شخص واحد لمنصب الخلافة[2].

سابع عشر– الباحث المصري محمد علي أبو ريان: يصرح هذا الباحث بالتأييد لما عرضنا له من قبل، مفتتحاً قوله في الفارابي السياسي، أنه قد حذى حذو أفلاطون والقديس أوغسطين (ت430م) وغيرهما من الذين استهوتهم النظرة الطوباوية، ..، إذ تأثر الفارابي مباشرة في جمهورية أفلاطون وكان معنياً بترجمة (=بتبني) آثاره السياسية وتتبعها سواء في نصوصها المباشرة أو في جوامع جالينوس (ت201م)[3].

ثم يتابع أبو ريان تقديم أدلته في تبعية الفارابي السياسي لأفلاطون، قائلاً: أن الخطوط العامة لمدينة الفارابي الفاضلة إنما ترجع إلى أصل أفلاطون في الجمهورية، ...، وذلك من خلال مزايا رئيس المدينة الفاضلة، وإن كان قد أفاد بدرجة كبيرة من كتابات أفلاطون السياسية في وضع فلسفته السياسية، مع أنه أعطاها صبغة إسلامية ومع هذا بقيت أصولها اليونانية ظاهرة للعيان...لتبقى الأصالة عند الفارابي موضع مناقشة ونظر!![4].

---

(1) يراجع، بحثه آراء أهل المدينة الفاضلة، ضمن كتاب، دراسات فلسفية، تحرير عثمان أمين، القاهرة 1974، ص 98.

(2) اعتمدنا الطبعة الأولى للكتاب، بغداد 1993، ص 45.

(3) يراجع، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الإسكندرية 1984، ص 394. وكلمة ترجمة الواردة في نص أبي ريان لا تعني النقل من اللغة اليونانية إلى العربية، لأن المتعارف عليه بين مؤرخي سيرة الفارابي أنه لم يعمل بهذا المجال على الإطلاق.

(4) المرجع نفسه، ص 401–406.

ثامن عشر– الباحث اللبناني رمزي نجار: فضلاً عن ذلك، نجد حكماً لا يخلو من القسوة والنقد الحاد تجاه الفارابي بإظهار تبعيته لأفلاطون السياسي عند رمزي نجار، قائلاً: وما يقنعنا أكثر بتأثر الفارابي في أفلاطون أنه رغم قوله باجتماع الأمة الفاضلة والمعمورة، فهو لم يتكلم إلا على المدينة، تماماً كما فعل أفلاطون في الجمهورية، رغم اتساع الدولة الإسلامية كان يسمح له بذلك. ليصل بعدها كما قلنا إلى نتيجة حكمٍ قاسٍ تجاه الفارابي السياسي، مصرحاً: وأخيراً نقرر أن كتاب المدينة الفاضلة هو هزيل التفكير سياسياً (هكذا وردت عنده)!، ذلك أنه بقي في إطار الماورائيات (=الميتافيزيقا)، وإذا بالفارابي أكثر مثالية وروحانية من أفلاطون نفسه، ..، الكتاب ليس سياسياً بل هو في الفلسفة الماورائية، حتى أن اسم الكتاب ينطلق من الآراء لا من المدينة، أما قالب السياسة فلم يكن إلا القالب الذي يجعل المادة أكثر مائيةً وأسهل استيعاباً[1].

ويستمر كذلك النجار بتوجيه انتقاداته اللاذعة للفارابي السياسي، بعد أن يوجه النقد لكل من يقول أن الفارابي أراد نقد مجتمعه في كتابه الآراء، بقوله: أن الجميع في خطأ إذا اعتبروا الفارابي مصلحاً اجتماعياً ومشرعاً سياسياً، فهو لا هذا، ولا ذاك، والدليل على ذلك هو فصول الكتاب نفسه[2].

تاسع عشر– الباحث العراقي ناجي التكريتي: كما وتبلغ تبعية الفارابي السياسي والأخلاقي لأفلاطون ذروتها مع التكريتي، إذ وسم هذا الباحث بمنهجيةٍ غارقة في الاستشراق معظم فلاسفتنا العرب المسلمين من الكندي إلى أيام ابن خلدون وما بعده، وفي كافة حقول الفلسفة الإسلامية من فلاسفة خلص وعلماء كلام ومتصوفة، بأنهم تَبع أفلاطون في الأخلاق والسياسة، وهو منهج خطير في التعامل مع هكذا شخصيات وموضوعات، فكان مستشرقاً عربياً أكثر من المستشرقين الغربيين المعاصرين.

يقول التكريتي: يهمنا الآن في بحثنا أن نلاحظ أثر أفلاطون في آراء الفارابي السياسية، وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة فيه كثير من آراء أفلاطون استقاها

(1) يراجع، الفلسفة العربية عبر التاريخ، ط1، بيروت 1977. ص 108–110.
(2) المرجع نفسه، ص 119–120

الفارابي من جمهورية أفلاطون بالذات، فهو يحاكي أفلاطون في كثيرٍ من آرائه[1]. إذ أن المدينة الفاضلة يشير إليها تحت تأثير أفلاطون، حتى أن الخصال التي يجب أن يتمتع بها رئيس المدينة وأهم شروطه، كلها اشترطها أفلاطون في جمهوريته لحاكم المدينة[2]، حتى وهو يتحدث عن عدد الرؤساء[3]، وإن كان قد أشار إلى هذه الصفات التي أخذها عن أفلاطون أضاف إليها شرطاً آخر أملاه عليه تصوفه الفلسفي بالإضافة إلى التعاليم الإسلامية فهو يريد من رئيس المدينة أن يسمو إلى درجة العقل الفعال الذي يستمد منه الوحي والإلهام[4].

عشرون– التونسي عبد المجيد مزيان: يقدم تصورات جِدُ قاسية تجاه تبعية الفارابي السياسية لأفلاطون في بحثه حدود الخيال السياسي عند الفارابي، قائلاً: تثير النصوص السياسية الفارابية بعض الاضطراب عند قرائها، خصوصاً إذا سبق لهم قراءة أفلاطون وأرسطو من جهة، وسبق لهم أن تعودوا على البحث في الأخلاق السياسية الإسلامية من جهة أخرى، ذلك أن الوضوح الذي يجدونه في الفكر اليوناني أو في المبادئ الإسلامية يصبح محاطاً بكثير من الغموض والتلفيق الغليظ في النصوص الفارابية[5].

لذا يقرر مزيان من هذا المنطلق وبجرة قلم منفعلة جداً تتسم بالجهالة في الإطلاع على نص الفارابي الآراء، بقوله: إن المدينة الفاضلة للفارابي كلها نقلاً عن الجمهورية لأفلاطون، ولكننا نحس في هذا النقل بتعثر قد يرجع في الأصل إلى سوء

---

(1) يراجع، كتابه الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 311–312. وهذا الكتاب بالأصل هو رسالة ماجستير نالها من جامعة الإسكندرية في منتصف الستينيات من القرن العشرين، كما ويتكرر ذات الموقف عنده في بحثه أصل الدولة والمجتمع عند الفارابي، المنشور في مجلة دراسات عربية وإسلامية، بغداد، العدد 3، السنة 3، 1983. ومراجع التكريتي في حكمه على الفارابي، هي كتاب جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، مرجع سبق ذكره.

(2) يراجع، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، ص 312–313.

(3) المرجع السابق، ص 316.

(4) المرجع السابق، ص 313.

(5) نشر هذا البحث ضمن كتاب دراسات فلسفية، مهداة إلى إبراهيم مدكور، القاهرة 1974، ص 112.

تكييف المفاهيم اليونانية مع العبارات العربية، زيادة على أن هناك غموضاً في الأمثلة، فإذا أردنا أن نتتبع الأصول الأفلاطونية لتصنيف المدن والدساتير من خلال التصنيفات التي أتى بها الفارابي، فإن المقابلة ستطول ويدخلها كثير من الضباب والالتباس[1].

كما ويستمر هذا الباحث في توجيه سهام النقد العنيف للفارابي والتي هي غير قائم على أصول البحث العلمي في عرض الفكرة وتبع مرجعياتها التاريخية، فيقول بصيغة التساؤل: هل يصح هذا العذر مثلاً حينما نجد الفارابي يتجاهل واقع عصره، ولا يعطي ولو مثلاً واحداً عن النظم السياسية والاجتماعية التي كان يشاهدها مشاهدة العيان، مع العلم أن سلفيه أفلاطون وأرسطو كانا كثيري الأمثلة المأخوذة من الواقع الحي[2]؟؟. ولكن أجد أن هذا الحكم من قبل مزيان غير صحيح، إذ أن الفارابي قد أشار في مقدمته لكتاب الآراء والتي سننشرها مع الكتاب لأول مرة في تحقيقنا له، أنه سيأتي بمثالات عن الواقع، وكذلك ذكر في الفصل السادس من نشرتنا للكتاب، أمثلة عن آراء المدن الجاهلية في مسائل الاجتماع السياسي وغير ذلك، وإن كان عدم حديثه عن نماذج من الواقع المعاشر زمانه جاء تقية من قبله، لأسباب نجهلها نحن لكن نستطيع تأويلها بحسب فهمنا القاصر لها، وقد بينا ذلك في حواشينا المطولة على نص كتاب الآراء، فليراجع هناك في موضعه.

حادي وعشرون– الباحث المغاربي محمد آيت حمو: يقدم هذا الباحث دفاعياته بقوة وحماسة وتجني وجهل لا نظير لها عن تبعية الفارابي السياسي لأفلاطون[3] معتمداً في أحكامه الخاطئة هذه على بحث **الباحث اللبناني علي حرب** والموسوم نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو بين الانحياز للفلسفة والانحياز للحقيقة، قائلاً: بدون ريب هناك بعض الفلاسفة في الإسلام الذي وقعوا في أسر التقليد لليونان، مثل ابن رشد في الغرب الإسلامي، والفارابي في المشرق، الذي مشى

(1) المرجع السابق، ص 112–113. كما ويورد هذا الباحث مقارنات بين أسماء مدن أفلاطون في الجمهورية ومقابلاتها عند الفارابي. يراجع، ص 113.

(2) المرجع نفسه، ص 116.

(3) يراجع، كتابه الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، ط1، بيروت 2011. ص 118.

على خطى اليونان وقلدهم وحذا حذوهم، ...، فنظر إلى أفلاطون وأرسطو بوصفهما الأصل الذي يعتمد عليه في مجال الفلسفة والعلوم العقلية، وفي كل علم يفيد معرفة يقينية[1]، ...، فكانت نظرته لأستاذيه نظرة تابع مقلد لا نظرة فاحص منتقد، سلفية غير نقدية، بمعنى أن الفارابي نظر إلى نصوص الفلاسفة كمن ينظر إلى نص مقدس، وذهب في تقديره لأفلاطون وأرسطو إلى حد الاعتقاد بعصمتهما عن الخطأ، لقد تحزب أبو نصر للفلاسفة، ...، ولولا هذا التحزب لما غفل عن الحقيقة[2]. ويستمر محمد آيت حمو بهجومه اللاذع على الفارابي السياسي، واصفاً إياه بالسلفية والتبعية والتعصب، مما جعله مختلفاً عن بعض الفلاسفة المسلمين الذين وقفوا موقفاً مغايراً لموقف الفارابي من فلاسفة اليونان، مثل ابن سينا والغزالي[3].

ولكن موقف هذا الباحث يتناقض فيما بعد تجاه الفارابي وتبعاً لكتابه الآراء ومدى تبعيته لأفلاطون السياسي، بالاعتماد على حكم **المستشرق الانجليزي مونتكمري وات** في كتابه الفكر السياسي الإسلامي[4]، فمرة يظهر تبعية الفارابي لأفلاطون، وأخرى يحاول ربطه بالواقع العربي الإسلامي وإبراز جوانب الخصوصية لديه، يقول هذا الباحث ما نصه: يمكن القول دون خشية السقوط في المبالغة بأن المدينة الفاضلة هي المحور الذي عليه مدار الفلسفة السياسية عند الفارابي، وقد ألف كتاباً بهذا العنوان، وهو الكتاب الذي يعكس التأثير الإغريقي بشكل جلي في هذا المجال، وبالرغم من التأثير الإغريقي في الفلسفة السياسية الفارابية، وبغض النظر عن حجمه ومقداره، فإن دراسة الفارابي تفرض ربط فكر هذا الفيلسوف بواقعه وخصوصياته، أي ربطه بالواقع العربي الإسلامي وإبراز جوانب الخصوصية لديه، فالفارابي هو الفيلسوف الأول الذي حاول أن يتصدى للفلسفة السياسية الكلاسيكية ويربطها بالإسلام، ويجعلها منسجمة معه بقدر المستطاع، ذلك الدين

(1) نشر البحث في مجلة الفكر العربي المعاصر البيروتية، عدد 69/68، 1989.

(2) يراجع، كتاب الدين والسياسة، ص 118. ويبدو أن أحكامه هذه قد ورطه فيها علي حرب في بحثه المشار إليه أعلاه.

(3) المرجع السابق، ص 118.

(4) تم ترجمة هذا الكتاب إلى العربية من قبل صبحي حديدي، وصدر عن دار الحداثة، بيروت 1981.

الذي أوحى به عن طريق النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) في صورة قانون إلهي، فإذا كان أفلاطون في كتاب الجمهورية وترجمته هي السياسة قد انطلق من العدالة، فإن منطلق الفارابي في كتاب الآراء هو الآراء كما نلاحظ من العنوان، فالأولوية هنا للآراء وليست للتركيب الاجتماعي السياسي، أما الآراء هنا فليست سوى ما يعتقده كل شخص أو كل فرقة في شؤون الله والعالم والإنسان، ويبدأ بإصلاح الاجتماع المديني بإصلاح العقائد والآراء السائدة في المدينة، فالفارابي يستعمل كلمة آراء نظراً للتجربة التاريخية التي يستوحيها، وهي أن المشكل السياسي في الإسلام هو مشكل آراء ومعتقدات وفرق كلامية))[1] .

ويستمر هذا الباحث بتأكيد موقفه بتبعية الفارابي السياسي، ولكن هذه المرة ليس لأفلاطون فحسب، بل ويضيف إليه أرسطو وأفلوطين، مع تشاؤمية بالغة في فهم مرامي الفارابي في كتابه الآراء، يقول: ان آراء أهل المدينة الفاضلة إذن عقيدة فلسفية قوامها منظومة فكرية مزيج من فلسفة أفلاطون وأفلوطين وأرسطو، إنها منظومة العقيدة الفلسفية في مقابل العقيدة الدينية أو مكملة إياها، فيها إله وكائنات روحية علوية وسماء وأرض ودنيا وآخرة، ...، إلا أن الفلسفة على الرغم من كل هذا ظلت على هامش السياسة...ان الفيلسوف إما أنه لزم الصمت أو أظهر اللامبالاة، أو أنه تعالى فوق السياسة وصناعها والدائرين في فلكها مستعيضاً من هذا كله بحديثه الغريب عن السياسة المدنية وهي المدينة الفاضلة، لقد انتهى الفيلسوف في المجتمع الإسلامي إلى أن يبني مدينته داخل ذاته، ولم يكن يعنيه أن يعنيه تقديم مشروعاً بديلاً مما كان قائماً، أو مما يقدمه الفقيه[2].

ويستمر هذا الباحث بتقديم رؤيته التي تَقصر وتَعيّ عن فهم مرامي تأليف كتاب الآراء، بربطه بالميتافيزيقا دون السياسية، وربط الفارابي بمؤلفين في الفقه السياسي الإسلامي جاءوا من بعده دون دراية أنهم ولدوا بعده وماتوا بعده، يقول: فقد استأثر الجانب الميتافيزيقي بالقسط الأوفر من حديث الفارابي في كتابه الآراء الذي ما أن نتأمل تصميمه حتى نلاحظ بأن الفصل الأول يخص موضوعات الكلام

(1) يراجع، كتاب الدين والسياسة، ص 153-154.
(2) المرجع السابق، ص 154-155.

في الإسلام وهي مسائل إسلامية محضة ولا علاقة لها بالفلسفة اليونانية، ...، وإذا كان رئيس المدينة الفاضلة عند اليونان هو الفيلسوف، فإنه عند الفارابي إما أن يكون فيلسوفاً أو نبياً، أما حديثه عن شروط هذا الرئيس فيذكرنا صراحة بالشروط التي وضعها الماوردي (ت450هـ/1058م) في الإمامة، ...، إن مصنفات الفارابي عبارة عن ملتقى محاورات بين ما ورث عن الفلسفة القديمة من سقراط حتى الأفلوطنية وقد امتزجت بشروح متوالية، وبين الرسالة المحمدية (كتاب وسنة)، وما أضافه المفسرون المتكلمون والفقهاء والمحدثون[1].

بعدها يختم هذا الباحث بنتيجة مشوشة لا يفهم منها موقفه النهائي من تبعية الفارابي لأفلاطون أم أصالته، قائلاً: يبقى كتاب الآراء فلسفياً، لكن المضمون الفلسفي لهذا الخطاب كله إسلامي حتى وإن كانت هفوة الفارابي أنه اقتصر على وصف المدينة الفاضلة من غير أن ينتقد آراء معلميه الوثنيين، ونسج على منوال أفلاطون في وصف رئيس المدينة الفاضلة ورأيه فيها لا يخلو في بعض الأحيان من السذاجة[2] .

ويضع هذا الباحث مجموعة تساؤلات حول فلسفة الفارابي السياسية، لا نتفق معه فيها، إذ يعدها غيض من فيض العوائق التي تحول دون سياسة الفارابي وتقف عائقاً أمامها، فالسياسة عند الفارابي هي الفلسفة وليست السياسة بالمعنى الحقيقي، ومن هذه التساؤلات: أن فلسفة الفارابي لا يمكن ان تكون سياسية لقيامها على أساس الواحد الذي يقود إلى نبذ الاختلاف سواء في المعرفة أو السعادة، ناهيك عن أن الفارابي ربط السياسة بالمعرفة، في حين أن السياسة هي آراء وظنون وليست معرفة، ثم أن الفارابي ربط السياسة بالبرهان الذي ينشد الوحدة، والبرهان هو الاستدلال الذي ينشد قراءة الشيء كما خلقته الطبيعة في ذاته، وهو تقليد عملية الخلق، في حين أن السياسة تقوم على منهج مضاد للبرهان يعتمد على الجدل والسفسطة والعناد والتمويه لكي تتقدم، كما أن الفارابي وحد السياسة بالأخلاق والفضيلة، في حين أن السياسة هي البحث عن الحكم والسلطة والغلبة، ولذلك

(1) المرجع نفسه، ص 156.
(2) المرجع نفسه، ص 254.

فأعدى عدو لها هو الأخلاق والسياسة، ولأنه وحد السياسة والفلسفة في كل واحد، لذا ابتلعت الفلسفة السياسة، وهذا ما جعل غاية الفلسفة على النقيض من غاية السياسة، لان من وظائف السياسة حفظ نظام الآراء والعقائد والمؤسسات لكون هذا النظام يؤمن استمرار المدينة ضمن صراع مسموح به في إطار الحدود والقوانين والضوابط المقبولة من لدن الجميع، لكن الفلسفة تظهر العكس من ذلك، وكأنها فعل لخلخلة هذا النظام بالتحريض على التشكيك في أصوله توطئة لتقديم بديل أو بدائل له[1]. ولقد تناسى هذا الباحث إشارات الفارابي إلى ان من خصال رئيس المدينة الفاضلة أن يكون فيلسوفاً بالفطرة، وأن يعلم شرائط وطرائق اليقين البرهاني، دون الجدلي والسفسطائي، فلو غاص بعيداً في كتاب الآراء ولاسيما في حديثه عن آراء المدن الجاهلية لما حكم هذا الحكم اللاعلمي تجاه الفارابي.

ثاني وعشرون– الباحث اللبناني فيصل عباس: لهذا الباحث موسوعة فلسفية في أجزاء عدة، يخصص الرابع منها لدراسة الفلسفة الإسلامية[2]، يتناول فيه فلسفة الفارابي، وفي فقرة تحت عنوان: نظرة في آراء الفارابي حول المدينة الفاضلة، يحاول هذا الباحث أن ينسب كل ما قاله الفارابي في كتابه الآراء لأفلاطون، بقوله: لا شك أن الخطوط العريضة لمدينة الفارابي الفاضلة إنما ترجع إلى أصل أفلاطوني في الجمهورية، ...، فصفات الرئيس حاكم المدينة (للفارابي) هي صفات حاكم جمهورية أفلاطون الفيلسوف، أي ذلك الشخص الذي وصل إلى أعلى مراتب المعرفة، وأن فكرة التعاون بين أفراد المدينة الفاضلة هي فكرة العدالة في جمهورية أفلاطون[3].

(1) المرجع نفسه، ص 254.
(2) ظهرت الطبعة للكتاب، في بيروت 2011.
(3) المرجع أعلاه، ص 38–39.

المبحث الثاني- رأي القائلين بأصالة الفارابي السياسي بإزاء أفلاطون

في مقابل ما عرضنا له في المبحث السابق عن مدى تبعية وعدم استقلالية الفارابي السياسي ولاسيما في كتابه الآراء لأفلاطون، نجد هناك فريق من الدارسين في دراساتهم وأبحاثهم يخالفون هذا الرأي ويؤكدون أصالة الفارابي السياسي في موضوعات الاجتماع الإنساني، والمدينة الفاضلة، وخصال رئيسها، والمدن غير الفاضلة.

تلك الدراسات تذهب بعامة إلى حكم مفاده أن الفارابي وإن قرأ أفلاطون السياسي واطلع عليه إلا أنه بقي ينظر إلى الاجتماع الإنساني والسياسة نظرة الفيلسوف المستقل الأصيل الناقد المتفحص لأوضاع عصره ومشكلاته السياسية، وإن لم ينتمي له بعقله وضميره المتمرد عليه بفلسفته ونظراته النقدية العميقة. فضلاً عن انه قد صاغ مفاهيم واصطلاحات سياسية تخالف في أبعادها ودلالاتها المضمون الأفلاطوني في السياسة.

الباحثون الذين ذهبوا هذا المذهب هم: جوزيف الهاشم، والمستشرق حسن سوشتيس، والمستشرق روجيه أرنالديز[1]، وناصيف نصار(1940-؟) وجعفر آل ياسين (ت2008م)، وإبراهيم العاتي، وفاضل زكي محمد، عبد السلام بن عبد العال، وعمر فروخ، وعبد الرحمن محمد مرحبا، ومحسن مهدي (ت2002م)، وإسماعيل زروخي، ومحمد علي الكبسي، وفؤاد محمد شبل، والرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي، ومحمد عابد الجابري (ت2010م)، وحسين مروة (ت1987م)، ومحمد عاطف العراقي (ت2012)، وعلي حسين الجابري (1942-؟)، وعلي عباس مراد، وسليم طه التكريتي، وصبيح صادق، وسهيل قاشا. ونظلة الجبوري (1956-؟)، وحسن حنفي، ومصطفى سيد أحمد صقر (والخوري إلياس فرح ويوحنا قمير)، وعبد

(1) مستشرق فرنسي، من مؤلفاته: العقل وتعريف الحقيقة بحسب ابن حزم القرطبي، كيف تجمدت الفكرة الفلسفية في الإسلام؟، عمل مدرسة الإسكندرية، ومصنفات فخر الدين الرازي، والعلوم والفلسفة في حضارة بغداد على عهد أوائل العباسيين، وما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي (مترجم)، وغيرها كثير، يراجع، د. يحي مراد، معجم أسماء المستشرقين، مرجع سبق ذكره، ص 93.

الوهاب مروان، وموزة أحمد راشد العبر، ومحمد عبد المعز نصر، وعبد المجيد الغنوشي، وبركات محمد مراد، ومحمد قشيقش، ومحمد محسن أبيش، وكاتب هذه السطور (حسن مجيد العبيدي).

أولاً– الباحث اللبناني جوزيف الهاشم: نبدأ قراءتنا في هذا المبحث بهذه الدراسة الموسومة الفارابي، يقول الهاشم: أن الفارابي إذا التقى وأفلاطون في نقاط اتفاق فإنه افترق عنه في مواطن كثيرة، منها: أن أفلاطون يقسم جمهوريته إلى ثلاث طبقات على وفق قوى النفس، أما الفارابي فيرتب مدينته على وفق قوى البدن، هذا من جهة، ومن أخرى يعرض أفلاطون لبناء المدينة وتعيين الطبقات، بسن نظام تربوي محدد المنهج والزمن في كل مرحلة من مراحله، أما الفارابي فلا يحفل بذلك، بل يترك المهمة على عاتق الرئيس الصالح، فضلاً عن أن أفلاطون لا يسلم قيادة جمهوريته لفيلسوف وإن بلغ ذروة العلوم النظرية، ما لم يَطْلُقْهُ خمس عشرة سنة في مجتمعه الواسع يعود بعدها إلى الحكم وقد كسب المعرفة العملية، أما الفارابي فيكتفي بجعل الرئيس نبياً وفيلسوفاً يشرق على العقل الفعال، وهو في هذه الدرجة من التفوق مستغنٍ عن الخبرة العملية، فضلاً عن أن الفارابي لا يتحدث في مدينته عن شيوعية النساء والأولاد والأموال، وهذا راجع لطبيعته المسلمة[1].

ثانياً– الباحث اليوغسلافي حسن سوشتيس: وفي ذات السياق يذهب سوشتيس في بحثه الموسوم المدينة الفاضلة وجمهورية أفلاطون[2] مؤكداً أصالة الفارابي السياسي، قائلاً: أننا نجب أن نسير بطريقة معكوسة في التحليل عن العلاقة بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي الفاضلة، محاولين بذلك أن نشير إلى الفروق بين هذين المفكرين، ...، وأول ما يجب التعرض له البعد الزماني والمكاني بينهما، فالزمن الذي عاش فيه أفلاطون كان يضع أسئلة لا بد من الإجابة عنها، إذ كان لأفلاطون في تفكيره صورة واقعية لأحوال الدولة اليونانية التي كانت بالنسبة للدولة العربية

(1) يراجع، الطبعة الأولى للكتاب، بيروت 1960. ص 165–166.

(2) نشر هذا البحث، ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، أعمال المؤتمر الدولي عن الفارابي، بغداد 1975، ص 216 وما بعدها.

دويلات بمعنى الكلمة، لذلك لم تكن المدينة التي يتحدث عنها الفارابي محددة مكانياً مثلما كانت عند أفلاطون، ومن هنا كان يتحتم على الفارابي أن يوسع حدود دراسته المدنية ليصل إلى ذلك الذي لم يصل إليه أفلاطون، وقد وصل الفارابي إلى ذلك ووضع فروقاً بين الدولة والمجتمع.

فضلاً عن ذلك والقول لحسن سوشتيس، إن كلا فلسفتيهما السياسية تحتوي جزء لا يتجزأ من نظريتهما الفلسفية، ومن الضروري عند النظر إلى العلاقة بين أفلاطون والفارابي أن يؤخذ في الاعتبار أنه كان أمام الفارابي مؤلف أفلاطون (=الجمهورية/أو السياسة) مطبقاً في أفلاطونيته الجديدة على المفكرين العرب، إذ كان قوياً جداً إلى درجة أن قراءة أفلاطون تكاد أن تكون دائماً بمساعدة الأفلاطونية الجديدة، وفي ذهن وعقل وولع الفارابي أن يوفق بين هذه الأفلاطونية الجديدة والإسلام، وأن الفرق عند أفلاطون الذي جعل مثال الخير شيئاً مستقلاً، فقد كان عند الفارابي هناك الفيض من الله. ولهذا يمكن القول بحق: أن الفارابي يذهب من الإلوهية (= الميتافيزيقا) إلى الفلسفة (=الإنسان)، في حين فعل أفلاطون العكس إذ ذهب من السياسة إلى الإلوهية[1].

ومن النظام الميتافيزيقي استنتج الفارابي نظريته السياسية كما يقول حسن سوشتيس، ولذلك كان استنتاجه الفلسفي أكثر قوة، والنظام أكثر متانة مما هو عليه في كل دولة، ذلك أن شكل نظام مدينة الفارابي لا يضع سؤلاً عن شيوعية النساء والأولاد كما صورها أفلاطون حتى لو كانت أرستقراطية، إذ كان أمام الفارابي نظام كامل للقيم والعلاقات تطورت في العالم الإسلامي، ذلك النظام الذي كان بطريقة ما بداية لدراسات الفارابي في نقد المجتمع من الأشكال الواقعية المعاشة للسلطة، ولذلك لم تكن الأشكال التي يدرسها مرتبطة بالبحث عن حاملي السلطة بل كانت مرتبطة بتصرفات أهل المدينة جميعاً.

ويضع حسن سوشتيس نتيجة حاسمة حول أصالة الفارابي بأزاء أفلاطون، تبين مدى استقلالية النظر عند الأول، بقوله: أنه كان أمام الفارابي بخلاف أفلاطون

(1) وهي ذات النتيجة التي توصلنا إليها في المبحث الأول، من الفصل الأول من هذا الكتاب.

صورة تاريخية كاملة للملك الأمثل، متمثلة في الخلفاء الراشدين الأربعة الذين يعتبرون بالنسبة للكثيرين من المفكرين العرب الإسلاميين مثلاً لا يمكن الوصول إليه. وأفضل ما يظهر ذلك واضحاً هو حديث الفارابي عن الصفات التي لا بد أن يتمتع بها الملك، وتلك الخصائص تتطابق تماماً بما هو معبر عنها في الإسلام ذاته، وهذا ما لم نجده عند أفلاطون.إن الخليفة بذاته ملك فيلسوف، ولذلك فإن الفارابي لم يكن بحاجة إلى بحث طويل عن فكرة الدولة الفاضلة، إذ أنه وجد لمعظم أفكاره افتراضات في الشريعة والفلسفة الإسلامية والإلوهية والفكر السياسي عموماً، واستناداً لذلك لا يوجد فرق لدى الفارابي بين طبقة السلاطين الحكام والفلاسفة، كما هو الشأن لدى أفلاطون.

إن هذه الفروق تدلنا والقول لحسن سوشتيس أن الفارابي طور رأيه الخاص الذي تمتد جذوره إلى أعماق الفكر الإسلامي، ولو كان تابعاً لأفلاطون ومقلداً كما يظن البعض أحياناً بدون مسؤولية، لظل نسياً منسيا، ولما كنا نحفل به اليوم وفي كل عصر وزمان. ذلك أن نقد الفارابي لمجتمعه كان أعمق وأكثر حرية من أفلاطون، فالأخير لا يتحدث عن أي نوع من التحليل للسلطة مثلما فعل الفارابي في نقده للمدن غير الفاضلة[1].

ثالثاً– المستشرق الفرنسي أرنالديز: وفي موقف لا يخلو من الجدة والأصالة في إبراز أصالة الفارابي السياسية، يقدم أرنالديز بحثه الموسوم ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي[2]، قائلاً: وعلى الرغم من العدد الضخم للتأثيرات العظيمة التي فعلت فعلها فيه، إلا إننا نستطيع أن نقنع أنفسنا بسهولة بأصالة مذهب الفارابي الشخصي وجاذبيته[3].

يقدم بعد ذلك هذا المستشرق مقارنات طويلة ومهمة بين جمهورية أفلاطون وآراء الفارابي من أجل استقصاء أصالة الفارابي السياسية، منها: ان مدينة الفارابي

(1) يراجع، بحث المدينة الفاضلة وجمهورية أفلاطون، ص 166 وما بعدها.
(2) نشر هذا البحث في مجلة المورد البغدادية، مج 4، ع3، 1975، وقام بترجمته عن الفرنسية، د. أكرم فاضل.
(3) المرجع السابق، ص 38.

بالغاً ما بلغت فاضليتها لن يفكر بها مفكر على أنها عمل إبداع بشري على مثال إلهي، وهي ليست المعادل المعنوي لإشادة مدينة من قبل مهندس معماري، وإذا لم تكن لها طبيعة خاصة بها، بين الكائنات الأخرى في الطبيعة، فإنها مكتوبة في صلب الطبيعة، وإذا كان يترتب على الطبيعة البشرية أن تلعب دورها فيها، فالأقل أن تبنيها من كل قطعة تقع تحت يديها والأكثر استجابة لمقتضيات طبيعة تريد أن مجمعاً بشرياً ينبغي ألا يكون محكوماً بميكانيكية مادية...، وعلى هذا فإن مدينة الفارابي لن تكون نسخة لمثال تدركه الحواس تأمله مشروع فيلسوف[1]. ولهذا فإن الفيلسوف العربي لم يتمسك بالفكرة الأفلاطونية القائلة بتربية مكرسة لتنشئة الموطنين تنشئة فيها طراز من الحياة يجب أن يخضعوا له مدى الحياة، ...، وعلى هذا فإن المدينة الفاضلة ليست إطاراً جامداً مثالياً، بل أنها مرنة ومتحركة، ولو أنها منظمة بقوة تحت السلطة المطلقة لرئيس فيلسوف ونبي[2].

رابعاً– الباحث اللبناني ناصيف نصار (1940–؟): وفي دراسة معمقة عن مفهوم الأمة في فلسفة الفارابي[3] يقدم ناصيف نصار تصوراته عن أصالة الفارابي في هذا المجال، قائلاً: تشكل فلسفة الفارابي المحاولة التي تحمل أغنى المعاني وأعمق الدلالات بالنسبة إلى مشكلة التفلسف في الثقافة العربية الإسلامية، وقد اهتم الباحثون في فلسفة الفارابي السياسية أكثر ما اهتموا حتى الآن بما يتعلق بأفلاطونيته أو بشيعيته أو بالعلاقة بين نظامه الميتافيزيقي ونظامه السياسي، وقلما اهتموا بتحليل العلاقة بين كلامه الواقعي وكلامه المثالي في داخل فلسفته السياسية[4]. ليصل بعد ذلك ناصيف نصار الى مراده في إثبات أصالة الفارابي السياسية في تحليله لمفهوم الأمة، يقول: ولكن الفارابي في الحقيقة يجمع تحت عبارة واحدة تصورين مختلفين متميزين في نصه نفسه، وليست لهما الأصول التاريخية

(1) المرجع نفسه، ص 36.
(2) المرجع نفسه، ص 40.
(3) يراجع، كتاب مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي، ط2، بيروت 1980.ص 31 وما بعدها.
(4) المرجع السابق، ص 31–32.

نفسها، فتصوره للمعمورة، يمكن ان يفهم كحصيلة للفكرة الإسلامية وللفكرة اليونانية الرواقية عن المعمورة[1] (المسكونة)، لكن تصور الأمة ليس كذلك، إذ لا يوجد في الفكر اليوناني ما يوازي فكرة الأمة في اللغة العربية، فالأمة بالمعنى الديني الموجود في عبارة (الأمة الإسلامية) هي غير الأمة بالمعنى الاجتماعي الطبيعي الموجود في عبارة ((سائر الأمم المطيفة بهم العرب من الحبشة والهند والفرس والسريان وأهل الشام وأهل مصر)) كما ورد ذلك في كتاب الفارابي الحروف، فالفارابي لا يستعمل لفظة الأمة بالمعنى الديني، بل يستعملها بالمعنى الاجتماعي الطبيعي، مميزاً مضمونها عن مضمون لفظة المدينة ولفظة المعمورة، وعليه، لا يجوز إرجاع فكرة الاجتماع الوسط (=أمة وسطى) الذي هو الأمة إلى الفكرة الإسلامية، ولا إلى الفكر اليوناني، وإنما ينبغي البحث عن أصولها في كيفية صياغة مفهومها عند الفارابي وفي كيفية اشتقاقها من الناحية اللغوية[2].

ناصيف نصار يتحدث بعد ذلك عن معنى لفظ الأمة، والأمة الفاضلة تبعاً لفلسفة الفارابي، محللاً بعمق لها عند حديثه عن المدينة الفاضلة، وذلك عن طريق ربط النصوص الفارابية بعضها ببعض، ليصل إلى نتيجة هي: ان فلسفة الفارابي الاجتماعية السياسية لا تميز تمييزاً دقيقاً بين الأمة والملة والفلسفة فحسب، بل وتحدد العلاقات الجوهرية بينها، ذلك ان تحليلات الفارابي الاجتماعية السياسية مرتكزة أصلاً على تصور المدينة أنها الجماعة المدنية، وليس بالقليل القيمة النظرية أن يكون الفارابي في ظل سيطرة الخلافة العباسية وفي النصف الأول من القرن العاشر قد حاول بلورة تصور الحياة الاجتماعية السياسية بطريقة وبمفاهيم مختلفة عما كانت عليه العقيدة السائدة.

(1) يراجع، مفهوم الأمة، ص 39–40. وهنا يحاول نصار مثل ما حاول عثمان أمين وبدوي وماجد فخري أن يربط فكرة المعمورة بمرجعية يونانية رواقية، لكن ما يميزه عنهم هو عدم نسيان مرجعية الفارابي الدينية الإسلامية.

(2) المرجع نفسه، ص 52–53.

خامساً الباحث العراقي جعفر آل ياسين (ت2008)[1]: – يعتبر آل ياسين من الباحثين المدققين والمحققين والمتخصصين بعمق في فلسفة الفارابي بعامة والسياسة منها بخاصة، متحدثاً عن أصالة الفارابي الفلسفية تبعاً لكتابه آراء أهل المدينة الفاضلة. وخلاصة رأيه هو: أن الفارابي عاصر في بغداد مرحلة سياسية عصيبة كانت تنوء بشتى الصور المأساوية المؤلمة ذات العنف العقائدي والعنصري والطبقي، مصحوبة بصور من القتل السياسي التي ذهب ضحيتها مجموعة من الناس بضمنهم بعض خلفاء بني العباس ممن كانت تنازعهم الرغبات الفردية والاتجاهات المتباينة.

ذلك أن كل هذه الصور الشاذة الظالمة مصحوبة بانحرافات كانت تعانيها الخلافة في بغداد، هي في تصور جعفر آل ياسين عامل من العوامل الداخلية التي حفزت الفارابي إلى التفكير فيما سيقوله عن دولته التي رسمها، على الرغم أن صياغات الفارابي لهذه الدولة كانت مطلقة غير محددة بنماذج أو صور واقعية لعصره، ...، ولم تكن تلك الإرهاصات العنيفة المتوقعة التي عاشها الفارابي لوحدها التي أثارت في نفسه كوامن النقمة والحكمة، بل هناك مؤشر آخر كان في تصورنا أعمق أثراً في نفس الفارابي، ونعني به الإسلام ذاته، إذ وجدنا فارقاً واضحاً في حال التطبيق بين الشكل والمضمون، بينما كانت توقعات الفارابي تسبح في أحلام من مثالية الإسلام وعدالته لم يعثر عليها، فيما أبصر ورأى، مجالات في الحكم الذي

(1) لقد ألف الدكتور جعفر آل ياسين عدة كتب وأبحاث عن فلسفة الفارابي كما وحقق الكثير من رسائل الفارابي ونصوصه، فمن مؤلفاته: كتابه فيلسوفان رائدان، الذي نحن بصدد عرض موقفه فيه من الفارابي، فضلاً عن كتابه الفارابي في حدوده ورسومه، بيروت، وبحثه الموسوم الينابيع الأولى لفلسفة الفارابي، ضمن أعمال مؤتمر الفارابي في بغداد 1975، وكتابيه بالتشارك، الأول عن مؤلفات الفارابي، بغداد 1975، والثاني عن الفارابي في المراجع موقفه فيه من الفارابي، فضلاً عن كتابه الفارابي في حدوده ورسومه، بيروت، وبحثه الموسوم الينابيع الأولى لفلسفة الفارابي، ضمن أعمال مؤتمر الفارابي في بغداد 1975، وكتابيه بالتشارك، الأول عن مؤلفات الفارابي، بغداد 1975، والثاني عن الفارابي في المراجع العربية، بغداد 1975، كما وأسهم في تحقيق عدة كتب للفارابي، جمعت في مجلد عنوانها الأعمال الفلسفية، وقد تضمنت عدة كتب ورسائل للفارابي، منها: تحصيل السعادة، التنبيه على سبيل السعادة، التعليقات، أحكام النجوم، جواب لأسئلة سأل عنها وغيرها، وقد صدرت هذه الأعمال الفلسفية في بيروت 1992.

مارسته الدولة، بل تباينت الغايات مع الوسائل عصر ذاك. كل ذلك دفع الفارابي إلى تبني الأفكار في قيام الدولة الفاضلة بحيث يكون رئيسها نبياً وفيلسوفاً وإماماً[1].

ومن جهة أخرى يقول جعفر آل ياسين: أنه لو نُظر للموضوع من بُعدٍ اجتماعي معاصر أمكن القول أن الفارابي كان يهدف من وراء فلسفته السياسية والاجتماعية تلك تثبيت اتجاه أيدلوجي معين اختاره متأثراً بأوضاع مجتمعه وظروفه الخاصة. تلك هي العوامل الداخلية هي التي دفعت الفارابي إلى التفكير بمدينته الفاضلة.

أما العوامل الخارجية بنظر آل ياسين فإنها ترتفع تاريخياً إلى ما نسميه بالمدرسة الأفلاطونية الجديدة التي كانت معروفة في القرن الثاني الميلادي، وكانت ذات شبه بالاتجاه الأرسطوطاليسي، الذي عم خلال عصر الامبرطورية الرومانية، وقد وصلت مأثورات هذا العصر مترجمة إلى اللغة العربية واطلع عليها الفارابي واختار منها ما يصلح لمحاولته بعملية توفيقية تحليلية معاً.

عليه، لا يمكن ذكر أثر العامل الخارجي في فكر الفارابي السياسي بنظر آل ياسين دون ذكر أربعة كتب مهمة فعلت فعلها في تفكير الفارابي، هي:

(1) في فلسفة أفلاطون للفارابي.
(2) في نواميس أفلاطون للفارابي.
(3) الفصول المدني للفارابي.
(4) شرح جمهورية أفلاطون لابن رشد[2]. (تلخيص السياسة بترجمتنا).

ولعل أكثر ما يثيره الباحثون في هذا المجال هو إيجاد علاقة عضوية بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي الفاضلة، بحيث يندفع البعض منهم إلى المبالغة فيعتبر عمل الفارابي يكاد يكون نقلاً عن كتاب الجمهورية لأفلاطون بشكل مباشر ومتعثر[3].

---

(1) يراجع، فيلسوفان رائدان، مرجع سبق ذكره، ص 145-146.
(2) المرجع السابق، ص 146-147. وأظن أن العبارة غير مفهومة الدلالة بنظرنا، لأن كتاب ابن رشد في تلخيص السياسة جاء تأليفه بعد مؤلفات الفارابي. ولكن يبدو أن الذي أوقع آل ياسين بهذا الإحراج، هو كتاب المستشرق الانجليزي ريتشارد فالزر بالانجليزية جوانب في الفكر السياسي الإسلامي للفارابي وابن خلدون.
(3) هذا الرأي طرحه عبد المجيد مزيان، في بحثه عن حدود الخيال السياسي عند الفارابي، ضمن كتاب دراسات فلسفية، وتم مناقشته من قبلنا في المبحث السابق.

وهنا يقف آل ياسين من هذا الحكم محللاً ناقداً لكلِ من يريد أن يربط الفارابي السياسي بأفلاطون، قائلاً: ولسنا أزاء هذا الموقف من دعاة الغلو كي ننفي عن الفارابي تأثره بالعوامل الخارجية خلال مرحلة النقل الحضاري، ولكن نضع الصورة بإطارها المناسب. دون أن ننحرف إلى جوانب الإفراط أو التفريط في الحكم على أعمال الفارابي. ذلك أن مدينة الفارابي الفاضلة أقيمت وأنشأت فكرياً لأجل الإنسان الفرد، فهي منذ قيامها صالحة وعادلة، وأصحابها بالضرورة صلحاء وعادلون، ...، بينما مدينة أفلاطون أمرها معكوس تماماً من حيث أن الأفراد فيها يخضعون لتربية معينة ثابتة غير متغيرة، وبصلاح الأفراد لا تصلح المدينة، وهذا فرق ولا شك بين الموقفين، لأن مدينة الفارابي هنا تخضع للحركة والتصّير رغم سكون إطارها الخارجي، بينما الأمر مخالف في المدينة الأفلاطونية، ولعل العنصر الجامع بين المدينتين هو أن كليهما ينطلقان من موقع مثالي، على الرغم من أن مثالية المدينة اليونانية تفوق بكثير مثالية المدينة العربية، ولكن الالتقاء يتم على قاعدة الوجوب، بمعنى ما يجب أن تكون عليه المدينة الفاضلة، وهو بناء في نظرنا فوقي في الحالتين، يدرك بعضه بدلالته الاجتماعية فيما هو كائن وقائم في الحضارة التي عاصرها كلا الفيلسوفين[1].

وهنا يتساءل جعفر آل ياسين قائلاً: أن ثمة سؤال يتردد على الخاطر في هذا المجال، مفاده، ما مدى الأثر الذي تركه أفلاطون على الفارابي في صفات رئيس المدينة؟.

يجيب: نحن لا نشك بدءً من أن الفيلسوف الفارابي قد أطلع على مأثور أفلاطون في وصفه لخصال الفيلسوف الحق، ولكننا لا نجد مبرراً للقول أن ما ذكره الفارابي من هذه الخصال هو نقل مباشر عن أفلاطون، لأن في غضون هذه الصفات تأثرات واضحة في الرواقية[2] من جهة، ووشائج بينة لصفات الإمام عند

(1) يراجع، فيلسوفان رائدان، ص 147-148.

(2) إن إشارة جعفر آل ياسين للرواقية وحضورها في فلسفة الفارابي، إنما مردها بنظرنا اطلاعه على ما ذكره عثمان أمين من قبل في كتابه عن الرواقية، فضلاً عن إشارات عبد الرحمن بدوي وماجد فخري وغيرهم.

الشيعة من جهة أخرى[1]، فضلاً عن اجتهاد نظري يصوغه الفارابي اختراعاً من ملابسات عصره. ومن ثمة فإن الفارابي يضع أساساً أصيلاً لرئيس المدينة الفاضلة وهو كونه أن يفطر بالطبع على اثنتي عشرة خصلة، بينما يربط أفلاطون بعض تلك الخصال بعشق المعرفة التي ينزع صاحبها بطبيعته إلى الحقيقة، وفرق بين أن يفطر المرء عليها بالطبع وبين النزوع مجرد النزوع إليها[2].

هذا من جهة، ومن أخرى يرى جعفر آل ياسين إن رئيس مدينة أفلاطون إنسان اكتسب المعرفة عن دربة ودراسة وطول أناة، بينما رئيس مدينة الفارابي لا يكون كذلك، لأن معرفته قائمة على الحدس والإلهام، ولا يُختار من قبل أهل المدينة، باعتبار أنه هو مُختار بطبعه الذي فطر عليه، ومنصوص عليه من قبل الناموس، فلا مجال إذن للقول أن الفارابي أبعد فكرة الانتخاب لأنها غير واردة في منهجه أصلاً[3].

ثم أن التخطيط الذي رسمه الفارابي للمدينة الفاضلة كما يقول جعفر آل ياسين أقل طوبائية مما فعله أفلاطون في عصره[4]، بل توجد عند الفارابي وشائج قربى مع نظريات الإسلام في الحكم، على الرغم من حدة نزوعه نحو مواقع التفويض الإلهي في التنظيم والتنسيق، مصحوباً بدلالة الالتزام بالفطرية والعصمة معاً[5].

ومن جهة أخرى، آل ياسين لا يوافق الباحثين الذين يحاولون دفع الفارابي إلى ساحة الخيال المحض في بنائه لمدينته الفاضلة، بغية وضعه وأفلاطون في عربة واحدة

---

(1) هذه إشكالية تاريخية معرفية فقهية سياسية بنظرنا، تحتاج إلى تدقيق ونظر عميقين، نثبت من خلالها تبعية الفارابي للفقه السياسي الشيعي بصدد تحديده للإمام رديفاً للفيلسوف الملك في المدينة الفاضلة. وقد بينا من قبل معنى الإمام ودلالاته المتعددة في ثقافتنا العربية، وبالتالي فإن لفظة الإمام ليست خاصة بالشيعة فقط كموروث فقهي سياسي.

(2) يراجع، آل ياسين، فيلسوفان، ص 156.

(3) المرجع السابق، ص 156.

(4) يلاحظ هذا الرأي على خلاف ما طرحه جميل صليبا من قبل وتابعه فيه جوزيف الهاشم.

(5) يراجع، فيلسوفان رائدان، ص 156. وحول موضوع التشيع والعصمة عند الفارابي، يراجع، هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى ابن رشد، مرجع سبق ذكره. إذ يبرز كوربان هذا الجانب بقوة عند الفارابي، ومن جانبي أنا لا أميل إلى هذا الرأي بصدد الخصال الاثني عشر عند الفارابي وصلة ذلك بالتشيع الاثني عشري كمذهب عقيدي في الإسلام.

تتجاوز في خيالها مفاوز الليل والنهار!. فهو ليس كذلك رغم الصور النظرية التي أوضحناها في دراستنا عنه[1].

سادساً– الباحث العراقي إبراهيم العاتي: فضلاً عن ذلك نجد دراسة أخرى معمقة تقع ضمن هذا السياق سياق استقلالية النظر الفلسفي للفارابي السياسي بأزاء أفلاطون، بعنوان الإنسان في فلسفة الفارابي[2]، إذ قدم هذا الباحث من ضمن مباحث دراسته هذه إشارة تتحدث عن مدينة الفارابي وجمهورية أفلاطون، قائلاً: ان كلاً من الفارابي وأفلاطون كان يطمح على تأسيس مجتمع أمثل تسوده الحكمة وتشيع فيه الطمأنينة ويعمه السلام، غير أن المنطلقات الفكرية لكل من الفيلسوفين لم تكن واحدة، ولذا كان الاختلاف في رؤية كل منهما للمجتمع الفاضل، ويمكن إجمال هذا الاختلاف بالآتي:

1 تظل جمهورية أفلاطون تصوراً لعقلية فيلسوف وثني، بينما مدينة الفارابي نتاج لعقل فيلسوف مسلم، لذلك ليس صدفة أن يقدم الفارابي لكتابه بالبحث في الله وصفاته وصدور الموجودات عنه، بينما يفتتح أفلاطون البحث في كتابه الجمهورية بمفهوم العدالة.

2 لا نجد عند الفارابي ما نجده عند أفلاطون من القول بشيوعية الملك والأولاد والنساء، وقد أهمل ذلك الفارابي لأنه يتنافى كليةً مع الشرع.

3 أن مدينة الفارابي إنسانية رحبة تخاطب العالم في مجموعة دونما تفريق بين شعب وآخر على أساس اللون والعرق، بينما جمهورية أفلاطون تكاد تنحصر في المجتمع اليوناني، ولا تخلو من نعرة الغرور والاستعلاء لليونانيين على غيرهم من شعوب الأرض. ولهذا لم يشر أفلاطون إلى مجتمع المعمورة ولم يعرف عنه شيئاً لأن جل اهتمامه كان منصباً على المدن اليونانية في اسبرطة وأثينا وغيرهما، ولم يخرج إلى ابعد في رؤيته السياسية[3].

---

(1) يراجع، آل ياسين، فيلسوفان، ص 157.

(2) اعتمدنا الطبعة الصادرة للكتاب في بيروت 1998.

(3) يراجع، الصفحات 249–250. وللتفصيلات عن موقف أفلاطون هذا من الأمم الأخرى، وهو موقف منغلق من المجتمعات الإنسانية الأخرى ومنفتح على مجتمعه اليوناني الأثيني حصراً، يراجع، د. حسن مجيد العبيدي، ، جغرافية التفلسف، مرجع سبق ذكره، الفصل الثاني.

4 كثيراً ما توصف مدينة الفارابي بالطوباوية الخيالية وأنها مستحيلة التحقيق، يغلب عليها الطابع النظري التجريدي وتفتقر إلى التجربة، وقد تجد لهذه الأقوال ما يبررها إذا نُظر لفكر الفارابي السياسي نظرة خارجية دون ربطه بالظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت محيطة به، وبالخلفية الفكرية للفيلسوف، ولكننا لو أخذنا بعين الاعتبار هذين العاملين لوجدنا أن محاولة الفارابي لا تخلو من أسس واقعية. ذلك أنه لا بد من إيضاح موضوع المثالية في مدينة الفارابي، فليس معنى أن يدعو الفارابي إلى مدينة مثالية أنه أصبح غير واقعي، لأن المثالية على الصعيد السياسي والاجتماعي لا بد أن تتجاوز الواقع السيئ إلى الواقع الأفضل والأحسن، وهذا ما اعتقد قد حصل مع الفارابي، فقد يكون التفكك السياسي الذي أصاب الدولة الإسلامية حينما انصرف كل أمير بإمارته أو ولايته، مستقلاً عن الدولة العباسية المركزية في بغداد وكذلك الصراعات السياسية الداخلية التي اتخذت طابعاً دموياً عنيفا، والمجاعات والفتن وغيرها، ...، قد يكون كل ذلك أدى بالفارابي أن يفكر برسم نموذج سامٍ للدولة كما يجب أن تكون، لعلَّ محاولته تلك تكون هادياً ومرشداً لمن يمسكون بيدهم مقاليد السلطة. فضلاً عن أن تحليل الفارابي لمضادات المدينة الفاضلة يحمل في طياته وإن بشكل غير مباشر نقداً قوياً للمجتمعات القائمة آنذاك، وهذا أحد جوانب الواقعية الفلسفية في سياسة الفارابي[1].

سابعاً– الباحث العراقي فاضل زكي محمد: يضع هذا الباحث تصوراته لأصالة الفارابي السياسي، في كتابه الفكر السياسي العربي الإسلامي، بين ماضيه وحاضره[2]، من خلال تساؤل طالما طرح على بساط البحث، مفاده: هل أن للحضارة العربية الإسلامية فلسفة أصيلة خاصة بها، أم أنها مقتبسة من فلسفات الثقافات الأجنبية؟؟[3]. وبعد أن يطرح هذا الباحث الآراء المختلفة بصدد ذلك، ينحاز بالقول إلى أصالة الحضارة العربية الإسلامية ومن ضمنها الفلسفة والمتمثلة

(1) يراجع، العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص 250–251.
(2) اعتمدنا الطبعة الصادرة في بغداد 1976.
(3) المرجع السابق، ص 264.

بالفارابي وفلسفته السياسية، غير منكر القول بالتفاعل بين الحضارات الإنسانية في الأخذ والعطاء والتفاعل، وأن القول بتبعية الحضارة العربية الإسلامية لمن سبقها قول لا يتفق ومنطق التاريخ الحضاري للبشرية، لأنه إذا أخذت كل أفكارها من غيرها عندها لا يمكن أن يكون لها شخصية حضارية فكرية متميزة، وعندها تذوب وتصبح حلقة مكملة لحلقات الحضارة الأخرى[1].

هذا الحكم لفاضل زكي محمد يطبقه بالتحديد على فلسفة الفارابي السياسية في المدينة الفاضلة، قائلاً: أن الفيلسوف الفارابي بإفادته من مصادر فلسفية يونانية، –وهذا شأن كل مفكر في عصرنا–، لم يكن ليصل بدراساته إلى نفس ما توصل إليه فلاسفة اليونان من أمثال أفلاطون وأرسطو. ذلك أن نظرة الفارابي إلى الدولة الفاضلة هي غير نظرة أفلاطون، فقبل كل شيء أن قانون دولة الفارابي هو قانون يقوم على الدستور والشريعة الإسلامية، وهو لم يتفق مع رأي أفلاطون القائل أن الملك الفيلسوف لا يحتاج إلى قانون ليرشده، ثم أن رئيس دولة الفارابي الفاضلة هو رئيس تجتمع فيه مؤهلات الرئاسة التي بناها التراث العربي الإسلامي عبر الزمن الطويل، ... وان قلنا أن الفارابي يتفق مع أفلاطون ببعض الأقوال فليس معنى ذلك انه مقتبس من أفلاطون، لان الفارابي الفيلسوف قد اهتدى بميزان الشريعة الإسلامية التي أساسها العلم والمعرفة، من قبل أن يقف على آراء أفلاطون الخاصة بالفضيلة والمعرفة[2].

هذا من جهة، ومن أخرى، يخصص هذا الباحث فصلاً عن فلسفة الفارابي السياسية، هدفه إخراج هذه الفلسفة السياسية الفارابية من عباءتها الأفلاطونية التي قال بها بعض الباحثين ممن ذكرناهم سابقاً، ليدخلها في مجالها العربي الإسلامي الذي ظهرت فيه، مدافعاً عن أصالة الفارابي السياسي، قائلاً: أن عظمة هذا المفكر تتجلى بوجه خاص في ابتكاره نظريات سياسية جديدة، لا تزال تضاهي أحدث النظريات السياسية في عصرنا الحاضر، من ذلك مثلاً: ما يمكن وصفه بنظرية التنازل عن الحقوق، التي يتعاهد الأفراد فيها عن التنازل عن بعض حقوقهم في عقد متفق

(1) المصدر نفسه، ص 264.
(2) المرجع نفسه، ص 266.

عليه بفعل حاجتهم إلى الاجتماع والتعاون مع بعضهم البعض، وبفعل رغبتهم في تحقيق سعادتهم، وفي نظرية الرئاسة المتصلة اتصالاً وثيقاً بالشريعة وبالمثل الأخلاقية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالسياسة، ...، وهذه النظرة لم يسبقه فيها أحد من الفلاسفة وبضمنهم فلاسفة اليونان الأقدمون، الذين لم يخطر ببالهم أكثر من إقامة مجتمع سياسي يتحدد بدولة المدينة، وهذا ما يؤكد أصالة الفكر العربي الإسلامي، ..، كما أن الفارابي في ذلك قد سبق المفكرين في العصور الحديثة من أمثال توماس هوبز (ت1697م) وجون لوك (ت1704م) وغيرهم[1].

ثامناً– الباحث المغاربي عبد السلام بن عبد العالي: في الفصل الثاني من كتابه الفلسفة السياسية عند الفارابي، يعقد بن عبد العالي مقارنة ممتازة بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي، . ويمكن إجمال موقفه بالآتي:

1 إن مشروع الفارابي الفلسفي في مرماه سياسي، فالسياسة ليست نتيجة لما تقوله الميتافيزيقا، وليست الإلهيات مقدمة للفلسفة المدنية ولا أساساً لها، بل أن السياسة المدنية هي غاية مبادئ الموجودات[2].

2 أن الفارابي لم يكن يعتبر أرسطو معلمه في مسائل السياسة، ولعل ما يبرر ذلك هو أن كتب أرسطو في السياسة والأخلاق لم تعرف كلها في العالم الإسلامي، فإذا كان العرب قد نقلوا أهم كتب أرسطو فإنهم لم يعرفوا لا كتاب السياسة ولا الأخلاق إلى لوقيم ولا الأخلاق الكبرى[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 278. ويراجع، للمزيد H, Sherwani, studies in Muslims political thought.، كما نجد لحضور الفارابي السياسي في الفلسفة الحديثة ذكر في الفصل الثاني، من هذا الكتاب.

(2) يراجع، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ، ص 20. مرجع سبق ذكره.

(3) المرجع السابق، ص 53. وأما مسألة عدم معرفة العرب بكتاب السياسيات لأرسطو فهذا أمر قد بيناه في مقدمتنا لكتاب تلخيص السياسة لابن رشد، وكتاب السياسة لأرسطو بحث عنه ابن رشد في المشرق فلم يعثر له على ترجمة على وفق نص قوله في تلخيص السياسة، مما دفعه للتوجه بالشرح والتعليق على كتاب السياسة (=الجمهورية لأفلاطون). ولكن من خلال كتاب الأخلاق النيقوماخية، يراجع، مقدمة د. حسن العبيدي، لكتاب تلخيص السياسة لابن رشد، طبعة دمشق. وكذلك أضيف هنا رأياً آخر لم أشر له في مقدمتي لتلخيص السياسة، مفاده: أنه لو ترجم كتاب السياسيات لأرسطو ووصل إلى

3 أن الفارابي شارح أرسطو وتلميذه في المنطق والإلهيات، كان يرى أهمية أفلاطون كفيلسوف مدني، اقتناعاً منه بأن فلسفة أفلاطون النظرية كانت قد تجاوزت نتيجة لما قام به أرسطو والفيثاغوريون الجدد، ولكن تحليله للحكومات غير الكاملة والحلول التي اقترحها للمشاكل السياسية كانت ما تزال صالحة بالرغم من كل التحولات السياسية[1]. فهل يعود الأمر إذن إلى مجرد جهل بكتب أرسطو أم أن الفارابي كان يحس أن الروح التجريبية التي كان يتمتع بها أرسطو لم تكن لتنفعه في إقامة فلسفة سياسية تريد أن تصلح الأوضاع[2]؟.

4 أن فلسفة الفارابي السياسية محاولة يرمي منها إصلاح أحوال الخلافة وإنقاذ المجتمع الإسلامي[3]. ونحن نميل إلى تبني هذا الرأي وإلى اعتبار موقف الفارابي محاولة لإصلاح آراء الملل الجاهلية والضالة الموجودة في زمانه. وفي ضوء ذلك، أنه ليس من داعٍ لربط ما يقوله الفارابي عن المدن الجاهلية بما يقوله أفلاطون، لاسيما وأن لفظ الجاهلية يوحي أن الفارابي يستوحي حديثه من مفهوم إسلامي[4]. فالجاهلية المقصود بها هنا لا تعني مجتمع ما قبل الإسلام وإنما تدل على أي مدينة فسدت آراؤها، فالجهل هنا ضد المعرفة، ذلك أن المعرفة لها أهمية في قيام أخلاق فاضلة عند الفارابي وهذا أمر يتفق فيه الفارابي مع أفلاطون.

أيدي الفلاسفة العرب لما كان حديثنا يتوجه هذه الوجهة، ولكانت آراء الفارابي وابن سينا وابن رشد قد أخذت منحى آخر، ولكان شأن السياسة النظرية العربية الإسلامية لها أمر وشأن آخر. ذلك أن نظرة أرسطو للسياسة وأنواع الحكومات وطرائق التربية ووالحكم المثالي غير ما هي عند أفلاطون. إنه قدر المترجمين العرب في العصر الوسيط أنهم لم يلتفتوا إلى هذا النص المهم عند أرسطو. يراجع للتفصيلات عن كتاب السياسيات لأرسطو، د. جميل خليل النعمة، الدولة المثلى في فلسفة أرسطو، أطروحة دكتوراه، مخطوط، جامعة الكوفة، قسم الفلسفة.

(1) يراجع، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ص 55.
(2) المرجع السابق، ص 56.
(3) المرجع نفسه، ص 62.
(4) المرجع نفسه، ص 63.

5 إن عرض أفلاطون للمدن الجاهلة هو عرض مغاير لما عند الفارابي، كما أن موقف كل منهما وترتيبهما لها مخالفان، فأفلاطون يضع التيموكراسية في المرتبة الأولى ثم الاوليغارشية (=مدينة المال والغنى)، فالديمقراطية، فحكومة الطغيان، أما الفارابي فهو لا يخفي تفضيله للمدن الضرورية والجماعية، ذلك أن إنشاء المدن الفاضلة ورئاسة الأفاضل في نظره يكون من المدن الضرورية والجماعية (=الديمقراطية)، فالأمر هنا مختلف بينهما، وهو ما يدفعنا والقول لعبد السلام بن عبد العال أن نرفض التقريب التعسفي الذي يضعه عبد الرحمن بدوي بين المدينة الجماعية للفارابي والديمقراطية عند أفلاطون[1].

6 إن تعامل الفارابي مع مدن أفلاطون غير الفاضلة كان تعاملاً حذراً، فهو لم ينقل هذه المفاهيم الأفلاطونية نقلاً حرفياً تحتفظ فيه بدلالاتها، إذ فرض واقعه الجديد وهو يقرأ كتاب الجمهورية أن يعطي لتلك المفاهيم مضامين مغايرة[2].

تاسعاً– الباحث اللبناني عمر فروخ: في التفاتة نادرة المثال يقدم فروخ تصوراته عن أصالة الفارابي السياسي، وذلك في كتابه تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون[3]، محاولاً إيجاد مقاربات لمدن الفارابي الثلاثة (الكبرى والوسطى والصغرى)، بما يقابلها من واقع سياسي وتاريخي في الدولة العباسية زمانه، حتى أنا نجد ما قاله عمر فروخ فيه تفرد خاص دون غيره من القائلين بأصالة الفارابي السياسي، ممن ذكرناهم سابقاً أو سنشير لهم لاحقاً[4].

يقول فروخ: استقى الفارابي نظرياته السياسية من البيئة الإسلامية وما كان فيها من الدول والدويلات في القرن الرابع للهجرة، فالخلافة العباسية كانت مدينة فاضلة كبرى!!!، والدولة البويهية كانت مدينة فاضلة وسطى!!!(هكذا)، والدولة الحمدانية كانت مدينة فاضلة صغرى!!! (هكذا)، والدولة الفاطمية والدولة السامانية والدولة

(1) المصدر نفسه، ص 70.
(2) المصدر نفسه، ص 72.
(3) اعتمدنا الطبعة الثانية، الصادرة في بيروت 1979.
(4) لفهم دقيق ومنهجي معاصر لمفهوم الأمة الكبرى والمدينة الكبرى والأمة الوسطى والمدينة الوسطى...، يراجع، قراءة ناصيف نصار، لمفهوم الأمة عند الفارابي الذي أشرنا له من قبل في فقرة سابقة.

الإخشيدية مثلاً كانت مضادات الخلافة العباسية[1]. ويبدو لي أن هذه المقاربات لم تكن من شواغل الفارابي الفلسفية السياسية وهو ينشأ مدينته الفاضلة.

فضلاً عن ذلك، يصرح عمر فروخ بأحكام لم يحدد لنا مصدرها ومرجعيتها، ولكنها تستدعي التوقف عندها ملياً والتوسع في بحثها وتدقيقها لأهميتها التاريخية والفلسفية والمنهجية، إذ هو ينفي بقوة أية صلة للفارابي السياسي بأفلاطون لا من قريب ولا من بعيد، قائلاً: استقى الفارابي بعض آرائه من التاريخ السياسي للعراق القديم قبل حمورابي، ...، ولهذا فهو قد تأثر بالشروط التي اشترطها في رئيس المدينة بالسومريين والبابليين والكلدانيين، ...، ثم أن الفارابي يرى أن رئيس المدينة يجب أن يكون نبياً فيلسوفاً مثل حمورابي، فقد كان حمورابي مُشرعاً تناول شريعته من الإله شمس، ...، أما حديث الفارابي عن طبقات المدينة فلا صلة لها بطبقات الناس في مدينة أفلاطون، وكذلك رئيس المدينة عند الفارابي هو غيره عند أفلاطون[2].

عاشراً– الباحث اللبناني محمد عبد الرحمن مرحبا: أشار مرحبا في كتابه (من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية)[3]، إلى فلسفة الفارابي قائلاً أنها تحمل طابع سياسي واضح، تفرد به دون غيره من سائر فلاسفة الإسلام، بحيث لا يمكن فهم فلسفته إن لم تدرس في ضوء نزعتها السياسية الخاصة، إذ السياسة هي أهم ما في فلسفة الفارابي، وهي النتيجة التي تنتهي إليها أجزاء فلسفته، والغاية التي تؤدي

---

(1) يراجع، فروخ، تاريخ الفكر العربي، ص 274. لكن فات فروخ أن يقول أن الفارابي قد ترك بغداد هارباً من وضعها السياسي أيام المستكفي والمطيع، بعد سيطر البويهيين على مقاليد الأمور في بغداد، واتجه صوب دمشق ومصر ثم عاد إلى حلب ودمشق والتقى بسيف الدولة الحمداني وعاش في كنفه معززاً مكرماً، وتوفي هناك، وأن سبب هجرته بغداد هو سياسي أخلاقي اجتماعي، لِما وجد فيها من التأزم والانشقاق والضعف السياسي والاحتراب والتدهور وغير ذلك، وهو ما عرضنا له في الفصل الأول من هذه الدراسة، إذ لو كان الفارابي كما يقول فروخ قد وجد المدينة الفاضلة في بغداد أيام الدولة العباسية لما تركها، وذهب إلى مدن فاضلة أقل واصغر منها.

(2) المرجع نفسه، ص 274–275. وهنا لابد من طرح تساؤل من قبلنا مفاده: هل أن الباحث عمر فروخ قرأ نص الفارابي في تحصيل السعادة، والذي يصرح فيه إلى أن الفلسفة أصلها كلداني عراقي وليس يونانياً قراءة معرفية من نمط خاص؟؟، أنا من جانبي أشك بذلك، لأن فروخ لم يشر إليها ضمن مراجعه.

(3) اعتمدنا الطبعة الأولى الصادرة في بيروت 1970.

إليها بطريقة منطقية، ولشدة ارتباط السياسة بنواحي فلسفته الأخرى أصبحت السياسة عنده سياسة فلسفية كما أصبحت فلسفته فلسفة سياسية[1]. لأن الفارابي نسيج وحده، كما يقول مرحبا، تغذى بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم، فتمثل منهم ما تمثل ولفَظَ (= طرح) ما لفظ، فاحتفظ بشخصيته وأبقى عليها، كما يفعل الكائن الحي سواء بسواء، فالفارابي ليس هو أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، بل هو الفارابي والفارابي فقط، لقد غزا (=الفارابي) هؤلاء كما غزوه، ورجع منهم بحصة الأسد، لقد كانوا أدوات مسخرة بين يديه في زمن كانت الفلسفة اليونانية والأفكار اليونانية والعِلم اليوناني هي أدوات العصر في كل صناعة عقلية وفي كل إنتاج مرموق[2].

حادي عشر– الباحث العراقي محسن مهدي (ت2002م): في أكثر من كتاب ودراسة يقدم محسن مهدي تصوراته المنهجية المحكمة للفارابي السياسي[3]، فيقول: أن الفارابي هو الفيلسوف الأول الذي حاول أن يتصدى للفلسفة السياسية الكلاسيكية ويربطها بالإسلام، ويجعلها منسجمة معه بقدر المستطاع، ..، كما وتكمن أهمية الفارابي في تاريخ الفلسفة السياسية في استعادته للتراث الكلاسيكي، وجعله معقولاً داخل السياق الجديد الذي أمدت به الأديان الموحى بها، كتاباته الشهيرة، هي الكتابات السياسية التي تهتم بأنظمة الحكم السياسية، وبلوغ السعادة

(1) المرجع السابق، ص 459.

(2) المرجع نفسه، ص 472.

(3) لا أظن أن أحداً ينكر الجهود العلمية التي قام بها د. محسن مهدي (ت2002م) في تحقيق مؤلفات الفارابي ونشرها في الوسطين الفلسفيين العربي المعاصر والاستشراق، مع تصويب النظرة تجاه الفلسفة الإسلامية، ضد القائلين بأصالتها وتفردها، إذ نشر وحقق محسن مهدي عدة كتب للفارابي منها: الحروف، الملة، والألفاظ المستعملة في المنطق، وفلسفة أرسطو ومراتبها، وغيرها كثير. والبحث الذي رجعنا إليه هنا لبيان موقفه من الفارابي السياسي، نشره ضمن كتاب تاريخ الفلسفة السياسية، لليو شتراوس (ت1973)، وزميله جوزيف كروبسي، مرجع سبق ذكره، وأعيد ترجمة هذا الفصل ضمن كتاب الفارابي مهدي السياسية الإسلامية لمحسن مهدي، ترجمة وداد الحاج حسن، بيروت2009، وقد اعتمدنا في عرض فكرة محسن مهدي عن الفارابي تبعاً للفصل المنشور ضمن كتاب تاريخ الفلسفة السياسية.

عن طريق الحياة السياسية، إنها تصور مشكلة الانسجام بين الفلسفة والإسلام بمنظور جديد. اعني منظور العلاقة بين نظام الحكم الأفضل كما فهمه أفلاطون بخاصة وقانون الإسلام السياسي[1].

هذا من جهة، ومن أخرى يقول محسن مهدي محدداً مدى افتراق الفارابي عن سلفيه اليونانيين، أنه ينظر مثل أفلاطون وأرسطو إلى المدينة على أنها الوحدة الأولى أو الصغيرة التي تكّون كلاً سياسياً، والتي يحقق فيها الإنسان كماله السياسي، لكن لا يبدو أنه ينظر مثلهما إلى المدينة على أنها أيضاً الوحدة الممكنة الكبيرة التي يمكن أن يتوقع أن يزدهر فيها نظام حكم فاضل، ويتحدث بدلاً من ذلك عن ثلاث مؤسسات بشرية كاملة، وهي الأكبر في الحجم وهي مؤسسة كل الناس في العالم المأهول بالسكان كله، ...، وإذا ربطنا تعاليمه الخاصة بالعدالة أو الحرب الفاضلة والتغلب، بفكرة مؤسسة بشرية كاملة تمتد إلى العالم المأهول بالسكان كله، فإننا نستطيع أن نصل إلى النتيجة التي تقول أن الفارابي عدَّل بصورة متعمدة تعاليم أفلاطون وأرسطو في موضوع مهم بقصد تبرير عقلي للتصور الإسلامي عن الحرب المقدسة التي تهدف إلى نشر القانون الإلهي في كل مكان على الأرض، أي أنه بشر بفكرة الدولة الكلية أو العالمية، ولابد أن تفسر هذه النتائج ومن ثم على هدى آراء الفارابي عن الحرب وطبيعة الشريعة[2].

إن أحد الأوجه المهمة كما يشير محسن مهدي لأصالة الفارابي السياسية إنما تكمن في إمساكه بالإطار الاجتماعي والمدني (السياسي) للملة نوعاً جديداً من السياسة أو الجمهورية، ففي محاولته فهم النوع الجديد من المؤسسين والمشرعين، والاجتماع الذي يؤسسه، معتمداً لغة الفلسفة السياسية الكلاسيكية وهو يقوم بهذا أثناء بحثه المستمر عما هو جديد، وعن كيفية اختلاف هذا الجديد عما هو قديم، وقد كان الفلاسفة الكبار ومن بينهم ابن سينا وبيكون وموسى بن ميمون يعودون

(1) يراجع، محسن مهدي، الفارابي، ضمن كتاب ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد، ج1، ص 305. ويقارن، كتاب الفارابي وتأسيس، ترجمة وداد الحاج حسن، ص 176.

(2) يراجع، بحث الفارابي، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة السياسية، ص 324، ويقارن، كتاب الفارابي وتأسيس الفلسفة، ص 194.

إليه عندما كانت التغيرات الثورية والجذرية في مجتمعاتهم تتطلب فهماً جديداً لمقاصد ملل الوحي الخاصة بكل منهما، ...، ولهذا الغرض طور الفارابي فلسفة دينية تنظر الى الظاهرات الدينية الجديدة وإلى الرابط الإنساني بين ما هو إلهي وبين الاجتماع الديني (المِلّي)، مدفوعاً بحس الدهشة نفسه الذي دفع الفلاسفة اليونانيين (= طاليس وجماعته) إلى تفحص الطبيعة[1].

ثاني عشر– الباحث الجزائري إسماعيل زروخي: في كتابه دراسات في الفلسفة السياسية[2] يقدم زروخي جملة تساؤلات مهمة عن واقعية الفارابي السياسي وابتعاده عن التبعية لأفلاطون، فيجيب عنها قائلاً: كانت الفلسفة السياسية للفارابي من بين أهم المسائل التي شكلت فكره، وهي تمثل النضج الذي اتسم به وخصوصاً في تأليفه لكتاب المدينة الفاضلة، لأنه آخر ما جادت به عبقريته التي كانت نتاجاً لتجاربه الحياتية المختلفة، ولذلك يمكننا القول أن مؤلفه السياسي والمتمثل في كتابه هذا لم يكن حلماً من أحلام الشباب ولا وهماً من أوهام الشعراء، بل هو خلاصة لمذهبه في الكون والحياة، ونتيجة لتجربته النفسية والاجتماعية التي مر بها في مجتمعه العربي الإسلامي[3]. بسبب أن الممارسة السياسية الإسلامية كانت في عصره بعيدة عن الإسلام، وعن تعاليمه[4]. وهذا الحكم لزروخي يخالف فيه ما ذهب إليه عمر فروخ من قَبل حول إيجاد مراقبات لمدن الفارابي الثلاثة الفاضلة في التاريخ الإسلامي.

عليه، يقول زروخي إن الفارابي لم يترك في مباحث الوجود عناصر فكرية مجردة آو مجزأة، وإنما ربطها ربطاً فكرياً ووظيفياً بالفلسفة السياسية، ...، وهنا يظهر الفرق الشاسع بين آرائه وآراء أفلاطون، وفيها تظهر عبقريته المتميزة[5].

(1) يراجع، الفارابي وتأسيس الفلسفة، ص 231–232.
(2) اعتمدنا الطبعة الأولى والصادرة في القاهرة 2001.
(3) المرجع السابق، ص 101.
(4) المرجع نفسه، ص 119.
(5) المرجع نفسه، ص 102.

ثالث عشر– الباحث التونسي محمد علي الكبسي[1]: يعتبر الكبسي أحد الباحثين العرب المتخصصين بالفكر السياسي في الإسلام على وفق ما أرى، ويتمثل هذا التخصص بتقديم رؤيته وتأويلاته المعمقة لإثبات استقلالية الفارابي السياسي بأزاء أفلاطون، من خلال ربط ما طرحه الفارابي بالواقع السياسي والاجتماعي زمانه.

يقول الكبسي: لقد أصبح من نافلة القول التأكيد على ارتباط المدن الفاضلة بالواقع الزاخر الذي ظهرت فيه وتفاعلت معه، فالامبرطورية العربية الإسلامية المفككة المتصدعة والخليفة الضعيف المستسلم، والنفوس التي استبد بها الجشع حتى أن كل من أنس في نفسه شيئاً من القوة شق عصا الطاعة على مرؤوسيه، ...، كل هذه المعطيات لا تجعل الفارابي منعزلاً قرب أحد الينابيع التي تمتاز بها دمشق، وكذلك الأمر ينطبق على ابن باجة[2].

إن هذا الزخم من الأحداث التاريخية والهزات الاجتماعية تجعلنا والقول لمحمد علي الكبسي لا نقرر بكل بساطة أن هؤلاء الفلاسفة كانوا حالمين متأملين لا تشدهم مشاكل عصرهم، اللهم إذا كنا لا نقر بتاتاً بالعلاقة بين الفرد والبيئة التي يحياها، ان الانفراد الذي امتاز به هؤلاء الذين ذكرناهم في معالجة الأمور بكيفية مخالفة إزاء نفس المشاكل التي واجهتها فرق أخرى وفلاسفة آخرين، هكذا تكون مدينة الفارابي، ...، مدينة المواقف وليست مدينة الانقطاع عن الدنيا والتمنيات العاجزة أمام واقع يتطلب الفعل[3].

وفي التفاتة جديرة بالمناقشة يورد محمد علي الكبسي رأيه القائل أن رمز الفارابي من خلال مدينته إلى القوى الاجتماعية النامية التي تمثل أغلبية صاعدة تتوق إلى مجتمع العدالة ومجتمع الرسالة ولا يرمز إلى الخليفة المقيم في بغداد كما ذهب إلى ذلك

---

(1) الدكتور محمد علي الكبسي باحث تونسي معروف بإسهاماته الفلسفية الكبيرة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، منها، كتابه الطوباوية والتراث موضوع البحث هنا، وكتاب النهضة والحداثة، تونس 1994، ونشأة الفكر السياسي عند العرب، دمشق 2005، وهذا الأخير درس فيه الفكر السياسي الإسلامي فرقياً وعقائدياً وفلسفياً ووقف فيه عند الفلاسفة الكندي وأبي بكر الرازي فقط.

(2) يراجع، الطوباوية والتراث، ص 49.

(3) المرجع السابق، ص 50.

جميل صليبا، أو يرمز إلى الجماعة الشيعية كما ذهب إلى ذلك عمر فروخ وماجد فخري، ...، ان فرضيتنا تقول ان شرعية اليوتوبيا لا تنبع من قدرتها على الإغراق في التأمل والحلم ولكنها في الفعل، لكن أي فعل هذا؟[1].

بهذا المعنى يمكننا فهم مدينة الفارابي كما يقول الكبسي، وفهم فضل الاجتماع البشري في المعمورة عن بقية الاجتماعات الأخرى، لان في هذا الاجتماع الإنساني يتم الخير الأقصى والسعادة الكبرى تحت راية المحبة والسلام العالميين. ان النزعة الشمولية للأمم كافة كما دعت إليها الرسالة ما زالت تعشش في العقل الباطن، وقد أمدها الواقع الخارجي بفتيل أبرزها على سطح هذا الفتيل دفع الفارابي ليرى المشكلة عالمية إنسانية حضارية، فكان ذا قيمة في الفكر السياسي العالمي، لأن المجال الذي يستحق الاهتمام عند الفارابي هو مجال الإنسانية بكاملها من منظور التصور الإسلامي الذي تجسده عبارة الأمة الإسلامية التي لا تقصر على رقم معين، بل على كل أفراد العالم شريطة اعتناقهم للرسالة[2].

عليه، أصبحت المدينة الفاضلة عند الفارابي هي المعمورة، ويمكن ان تتخذ شكل أمم فاضلة تتحد فيما بينها عن طريق الفضيلة التي تؤدي حتماً إلى السعادة. وإن الإنسانية تظهر ثانية في شخص الرئيس الحاصل على اثنتي عشر خصلة، ...، وبإمكاننا أن ندرك الآن لماذا جسد الرئيس في مدينة الفارابي هذا البعد الإنساني العالمي، لا لكون الفارابي خضع لتأثيرات يونانية ملكت عليه كل قواه، بل لأن هذا البعد قد جسده صاحب الرسالة (=النبي محمد) قد جسده في الحقبة الأولى من الإسلام، هذا حكم التجسيد ما زال ماثلاً في ذهنية الفارابي بحكم البيئة التي ولد فيها، هذه البيئة حاولت أن تجعل منه قابض على هذا البعد[3]. ولعمري أن قراءة الكبسي هذه تنم عن وعي شديد بمراد الفارابي في كتابه الآراء.

ويستمر الكبسي في بيان أصالة الفارابي السياسي، بقوله: على الرغم من الشبه الكبير بين مدينته وبين مدينة أفلاطون، إلا أنها تبقى مدينة عربية إسلامية، ولكن

(1) المرجع نفسه، ص 51.
(2) المرجع نفسه، ص 54.
(3) المرجع نفسه، ص 55-56. كذلك ص 68 وما بعدها.

كيف؟؟، هنا يجيب الكبسي: صحيح أن لأفلاطون مضادات لجمهوريته، إلا أن هذا لا يعني تقليد الفارابي له، فالأبعاد اليوتوبية التي تتبعناها تظهر ان مدينة الفارابي تنطلق من مشكلة البيئة العربية الإسلامية من حيث نموذج المدينة الإلهية، ...، ذلك أن مدينة أفلاطون قامت على وفق قوى النفس الإنسانية، في حين تنقسم مدينة الفارابي إلى تنضيدات على وفق قوى البدن، فالرئيس هو القلب ومساعديه أعضاء البدن بالتدرج، أو على وفق النظام الفيضي الصدوري (صعوداً) من الهيولى إلى واجب الوجود، ...، وهذا ما جعل مدينة الفارابي مدينة عربية إسلامية تذكر بأبعاد الرسالة الطهروية، وإن كنا لا ننفي التأثير اليوناني على الفكر اليوناني في الفكر الفلسفي السياسي الإسلامي بصفة عامة، وعن الفارابي بصفة خاصة، إلا أن التركيز الشديد من قبل العديد من الدارسين[1] على هذا الشبه قد غير بصورة جلية خصوصية المدينة الفارابية إلى درجة أضحى معها المعلم الثاني أفلاطون في لباس عربي!!، وفي ذلك تغييب أيضاً لخصوصية الحركة اليوتوبية التي نبحثها، هذه الحركة التي تمثل مدينة الفارابي واجهتها إلا أنها لا تقصر عليها[2].

يختم الكبسي بعد ذلك حديثه عن أصالة الفارابي السياسي من خلال تأويله المعمق لخصال رئيس المدينة الفاضلة، قائلاً: الاثنتي عشر خصلة التي يودِعَها رئيسه ليست سوى محاولة لإظهار هذا الرئيس مخالفاً لغيره من رؤساء اليوتوبيا (= يقصد أفلاطون)، لأنه تحول إلى ملك فاضل، فاسم الملك يدل على التسلط والاقتدار التام، كما لا يدل على أن يكون أعظم الاقتدارات قوة، ولا يكون الاقتدار على الشيء بالأشياء الخارجية منه فقط، ...، إن في تأكيده على الفضائل الاثنتي عشرة إدانة لمجتمعه ورؤسائه الخالين الوفاض، وصيحة استنكار ضد الطوبيا (=الواقع) التي بلغ الحد فيها أن ينعزل الراسخون ويتسيد الجهلة الظالمون، ...، أضف إلى ذلك أن المدن الفاضلة شجب لأنواع الحكم التي عرفها المجتمع الإسلامي، وغاب عنها الراسخون (=الفيلسوف الحاكم)[3].

---

(1) ذكرنا بعضهم في المبحث الأول من هذا الفصل. فليراجع في موضعه.
(2) يراجع، الطوباوية والتراث، ص 70–71. كذلك، يراجع ص 97 وما بعدها.
(3) المرجع السابق، ص 89–90.

رابع عشر– الباحث المصري فؤاد محمد شبل: في كتابه الفكر السياسي، يقدم شبل تصوراته عن أصالة الفارابي السياسي، قائلاً: على أن ثمة اختلافاً أساسياً بين الفارابي وأفلاطون بالنسبة لصفة رئيس الدولة المثالية، ففي حين يصبو أفلاطون في جمهوريته أن يرغم الفيلسوف على النزول من سماء التأملات إلى عالم الشؤون السياسية ملكاً فيلسوفاً، يطلب الفارابي من رئيس مدينته أن يندمج في العالَم الروحي ويحيا بروحه أكثر من حياته بجسمه، ويشترط فيه أن يكون قادراً باستمرار على الاتصاف بالعقل الفعال، فالحاكم الفيلسوف الذي قال به أفلاطون يتحول إلى حكيم واصل عند الفارابي، وهاهنا يتبدى تأثر منحاه التفكيري بالسيرة النبوية الكريمة، ...، وبالأحرى فإن مدينة الفارابي قوامهما سكان من الأولياء الصالحين ورئيسها نبي، وهذا مجتمع لم يعرفه العالَم إلا في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، ولن يتكرر وجوده قط[1].

خامس عشر– الباحث الإيراني محمد خاتمي: يخصص خاتمي في كتابه الدين والفكر في شراك الاستبداد، جولة في الفكر السياسي للمسلمين[2]، صفحات طوال عن الفارابي وفلسفته السياسية، إذ يعتبره المؤسس الحقيقي للفلسفة الإسلامية على الإطلاق. وهو أمر لا نوافقه عليه بحسب المعطيات التي بين أدينا، ذلك أن نفي دور الفيلسوف الكندي في التأسيس الفلسفي عند العرب والمسلمين أصبح من الأحكام غير المقبولة ولا المنصفة في البحث العلمي لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط[3].

---

(1) يراجع، الفكر السياسي، ج1، القاهرة (د.ت)، ص 245.

(2) اعتمدنا الطبعة الأولى الصادرة باللغة العربية، بترجمة ماجد غرباوي، والصادرة عن دار الفكر المعاصر، دمشق 2001، ومحمد خاتمي كما هو معروف للجميع رئيس لجمهورية إيران الإسلامية السابق، ولغاية 2006. كما هو متخصص بالفلسفة بعامة والإسلامية بخاصة، وله أكثر من مؤلف فيها، وكتابه موضوع بحثنا هو مجموعة محاضرات على طلاب الدراسات العليا في الفلسفة بجامعة طهران.

(3) قدم الدكتور حسام الآلوسي معطياته العلمية والفلسفية والتاريخية والعلمية لإثبات أصالة الكندي الفلسفية وأنه هو الرائد الحقيقي للفلسفة العربية الإسلامية وليس الفارابي، يراجع، كتابه فلسفة الكندي وأقوال القدماء والمحدثين فيه، ط1، بيروت 1984.

وخاتمي يبين قيمة فلسفة الفارابي السياسية ومدى أصالتها، قائلاً: أن الفكر السياسي للفارابي مسانخ (=مقارب) لفكر وفلاسفة اليونان، إلا أنه استقل عن أفلاطون أرسطو في بيان أقسام الاجتماع، وهذا ناشئ عن تحول في ماهية وحقيقة الاجتماع البشري الذي تنبه له الفارابي[1].

ولكن كيف؟، يقول خاتمي: إن خلاف الفارابي مع أفلاطون هو أن الأول قد قسم الاجتماع (الإنساني) إلى كامل وناقص، وقسم المجتمع الكامل إلى ثلاثة أقسام، كبير ووسط وصغير، وجعل المدينة أول مراتب الاجتماع الكامل، بينما الاجتماع الكامل لدى أفلاطون وأرسطو منحصر بالمدينة، والمدينة عندهما هي السقف النهائي لكمال المجتمع البشري، ..، في حين كان منطق الفارابي عالمياً، لذا نجده يتحدث في إطار عالمي ويفكر بالوجود والإنسان والمجتمع، ويرى أن للإسلام نظاماً اجتماعياً كبيراً هو الأمة، ..، ولا شك أن التغير الذي طرأ على الفارابي حتى أعاد النظر بما يعرفه من أفكار سياسية عن القدماء كان تحت تأثير هذا التحول في المفاهيم والحقائق، لذا نرى آخر مراحل كمال الاجتماع الأرسطي أي المدينة، هي أول مراتب الاجتماع الكامل لدى الفارابي، وأصغر المجتمعات (المدنية)[2].

كما ويصرح خاتمي أن الفارابي كان يفكر في اجتماع يشمل جميع الناس وفي جميع العالَم، من هنا صار الحاكم الفاضل لدى الفارابي حاكماً لجميع الأرض لقوم أو اجتماع خاص[3]، وهنا يتفق خاتمي مع كل من أشرنا لهم في هذا المبحث بصدد هذه المسألة.

سادس عشر– الباحث المغاربي محمد عابد الجابري: يقدم عابد الجابري تصوراته عن أصالة الفارابي السياسي، والتي تحمل على وفق رأينا تأويلات معمقة في أكثر من بحث وكتاب[4].

---

(1) يراجع، الدين والفكر في شراك الاستبداد، ص 166.
(2) المرجع السابق، ص 166.
(3) المرجع نفسه، ص 167.
(4) منها: بحثه الموسوم قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، والذي شارك فيه في مؤتمر الفارابي في بغداد 1975، ونشر في كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، وأعيد نشر هذا البحث في كتابه نحن والتراث، ط1، دار الطليعة، بيروت 1980، كذلك، كتابه العقل الأخلاقي العربي، ط2، بيروت 2006، الفصل الثالث عشر، بعنوان: النزعة الفلسفية، القيم الكسروية تغزو المدينة الفاضلة.

عليه، سنشير أولاً إلى تأويلاته وأحكامه تبعاً للبحث الذي قدمه إلى مؤتمر الفارابي في بغداد عام 1975، ووسمه بعنوان مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية.

يبدأ عابد الجابري قوله عن الفارابي السياسي بصيغة التساؤل، هل كان الفارابي يستوحي آراء أفلاطون وآراء الفلاسفة قبل سقراط، أم انه كان يستلهم (الخيال) تكميلاً للصورة التي رسمها للمدينة الفاضلة؟. فيجيب: أننا لا نحتاج هنا لمناقشة مثل هذه الافتراضات، خصوصاً ونحن نحاول قراءة الفارابي على ضوء معطيات عصره ومشاكل مجتمعه، فلنقرر إذن منذ البداية أن الفارابي كان في تحليله للمدن المضادة للمدينة الفاضلة، ينتقد المجتمع الذي كان يعيش فيه، وهو المجتمع الذي تزاحمت فيه بقايا حضارات مختلفة، وتيارات دينية وفكرية وسياسية متباينة متناقضة، مجتمع تعددت فيه الروابط الاجتماعية على الصورة التي حللها الفارابي في الفصول الأخيرة من آراء أهل المدينة الفاضلة، وفي ثنايا كتاب السياسة، وإذا كان لا بد من إثبات هذه الدعوى بشهادة الفارابي نفسه، فإننا نجد في التلخيص الذي كتبه في أواخر حياته لفصول المدينة الفاضلة والذي نشره محسن مهدي في كتاب الملة ونصوص أخرى، بعنوان فصول مبادئ وآراء أهل المدينة الفاضلة ما يقدم الشهادة المطلوبة[1]، على أصالة الفارابي السياسي.

يرى عابد الجابري أن الأمر الجدير بالملاحظة هو لا يتعلق بإنكار أو استصغار ما أخذه العرب عن اليونان، فهذا أمر لا ينازع فيه أحد، ولكن الذي أريد التأكيد عليه هو تجنب قراءة الفكر العربي قراءة يونانية إرجاعية، كل همها تفكيك الفكر العربي وحْدَتَهُ وأصالته، ويعزله بالتالي عن الواقع العربي الإسلامي بكل أبعاده التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية. ذلك أن هناك اختلاف بَيْنْ بين بنية الفكر الإسلامي والفكر اليوناني[2]، يلمسها أي باحث درس مقولات هذين الفكرين وقارن بينهما مقارنة تاريخية منطقية علمية.

---

(1) المرجع السابق، ص 108. هذه الخلاصة لكتاب الآراء بتحقيق محسن مهدي، وكذلك عبد الرحمن بدوي في كتابه رسائل فلسفية سوف يتم وضعها مقدمة لكتاب الآراء عند تحقيقنا لكتاب الآراء.

(2) المرجع نفسه، ص 109.

ونجد عابد الجابري في كتابه العقل العربي الأخلاقي وهو الرابع من سلسلة نقد العقل العربي، يعقد فصلاً مطولاً عن الفارابي السياسي، ولكن بعنوان مثير لانتباه لقارئ ناهيك عن المتخصص، وسمه بـ (القيم الكسروية تغزو.. المدينة الفاضلة)، أراد من خلاله ربط مشروع الفارابي السياسي بعامة ومدينته الفاضلة بقيم وأفكار ومرجعيات ليست نابعة من طبيعة الحضارة العربية الإسلامية التي قال بها في مبحثه السابق، أو حتى بأفلاطون، وهو رأي لم يصرح به أحد من الباحثين السابقين أو اللاحقين له من القائلين بتبعية الفارابي السياسي أم استقلاليته عن أفلاطون.

وبدورنا سوف نتناول هذا الموضوع لكن لابد لنا أولاً من عرض فكرة عابد الجابري عن أصالة الفارابي السياسي في هذا الفصل، وعلى وفق الآتي:

1 يقول عابد الجابري: عادة شيد اليونان مدينته الإلهية على غرار مدينتهم الاجتماعية الأرضية، ...، أما الفارابي فقد فعل العكس، لقد شيد مدينته الفاضلة على غرار مدينته الإلهية، مدينة الكون، بل إن مدينته الفاضلة عنده إنما تكون فاضلة فقط عندما تكون على مثال نظام الكون وترتيبه، ومن هنا كان الجدل عنده نازلاً ثم صاعداً، على العكس مما عند أفلاطون وأرسطو والمتكلمين المسلمين[1].

2. ويصرح الجابري: ان الفرق كبير وواسع بين منطلق أفلاطون ومنطلق الفارابي، إذ انطلق أفلاطون من الأرض إلى السماء، ليس في نظامه الفلسفي فحسب بل أيضاً في تشييد مدينته الفاضلة، ...، ولم يكن الفارابي جاهلاً بمنطلق أفلاطون هذا، ...، وعليه، فلا يمكن القول أن الفارابي كان سجين أفلاطون، بل لقد صاغ مدينته الفاضلة صياغة غيب فيها أفلاطون في أهم مسألة حركت هذا الأخير، وهي العدالة، فلم يولي الفارابي للعدالة كبير اهتمام في مدينته[2]،

(1) يراجع، العقل الأخلاقي العربي، ص 357.

(2) ان ما قاله عابد الجابري هنا حق وصحيح، إذ لم تكن العدالة من اهتمامات وانهمامات الفارابي السياسية الاجتماعية الأخلاقية، بل كانت السعادة هي المحور المركزي في هذه الفلسفة ومحور انهمامه، ولمعرفة المزيد عن فلسفة السعادة عند الفارابي، يراجع، د. فضيلة عباس مطلك، نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية، من الكندي إلى الغزالي، رسالة ماجستير، مخطوط، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، 1976. الفصل الثاني. كذلك يراجع، مصطفى عبد الرازق، خمسة من أعلام الفكر الإسلامي، بيروت، (ب، ت)، ص 72 وما بعدها.

أما نقد الاستبداد الذي خصص له أفلاطون صفحات مشرقة فعلاً ينطبق مضمونها على كل زمان ومكان، فقد سكت عنه الفارابي سكوتاً تاماً[1]. بل أن الفارابي كرس الاستبداد المطلق عندما جعل رئيس مدينته الفاضلة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها[2].

3 ان الفارابي انصرف بتفكيره في آراء أهل المدينة الفاضلة وليس إلى المكونات الاجتماعية والسياسية والتربوية لهذه المدينة كما فعل أفلاطون، ومن هنا انصرافه عن نقد المدن غير الفاضلة التي سماها المدن الجاهلية، نقداً جذرياً مفصلاً كما فعل أفلاطون، واهتمامه بنقد المدن الفاسقة والضالة، وهي مدن لم يتحدث عنها أفلاطون وإنما أضافها الفارابي بوصفها مدناً عرفت الآراء الفاضلة وانصرفت عنها أو حرفتها، على غرار ما يعطيه نظام القيم السائد في عصره للفسق والضلال[3].

بعد كل هذا العرض من قبل عابد الجابري ببيان استقلالية الفارابي السياسي عن سلفه أفلاطون، يريد أن يقودنا إلى مجال دلالي آخر(غريب نوعا ما!!) يُظهر فيه مدى تأثر الفارابي في رؤية السياسية بالقيم الكسروية لأردشير، من خلال طرح هذه الإشكالية بصيغة تساؤل افتراضي كما يقول هو، مفاده: هل كان الفارابي يستحضر شعورياً أو لا شعورياً نموذج أردشير وهو يشيد مدينته الفاضلة؟؟.

يجيب عابد الجابري عن هذه الإشكالية التي أثارها بسؤاله، من خلال استحضار مرجعيات فلسفية إسلامية، مثل كتاب تدبير المتوحد لابن باجة[4]،

---

(1) المرجع السابق، ص 360.

(2) المرجع نفسه، ص 360. وهنا يناقش عابد الجابري ناقداً هذه الفكرة الفارابية بالتفصيل من وجهة نظر طبية، ومن خلال عرض خصال رئيس المدينة الفاضلة، وعلاقة الفلسفة بالنبوة معرفياً، مع مناقشة لفكرة الإمام عنده، ونفي ان تكون هذه الفكرة لها صلة بالفكر الإسماعيلي، وأن الفارابي كذلك لم يقع تحت هيمنة نظام القيم الذي كرسه المتكلمون وحدهم، بل وقع أيضاً تحت تأثير نظام القيم الكسروي الذي كرسته الآداب السلطانية. المرجع نفسه، ص 360 وما بعدها. وهذا ما يريد الجابري ان يبنينه في الصفحات التالية من كتابه هذا.

(3) المرجع نفسه، ص 362.

(4) يراجع، رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، بيروت 1968، ص 43.

وتلخيص الخطابة لابن رشد[1]، إذ يشير هذا الفيلسوفان في نصيهما هذين إلى أن الفارابي قد ذكر في أحد كتبه مدينة كانت عند الفرس الأول يسميها بـ (الإمامية)[2]، ليحكم عابد الجابري من خلال ذلك على تأثر الفارابي في مدينة أردشير واستحضارها في نصوصه، من خلال ما شاهده هذا الفيلسوف من أوضاع مدينته الإسلامية أيام العباسيين وكيف تمزقت إلى دويلات متعددة، مقابل ما فعله أردشير من جمع شمل الفرس إذ قضى على ملوك الطوائف وتحالف مع رجال الدين ووضعهم تحت أمرته وأحاط نفسه بهالة من التبجيل والتعظيم والأوصاف التي خلعها على نفسه أو خلعها عليه ممن كتبوا عنه، تتناغم مع الأوصاف التي خص بها الفارابي رئيس المدينة الفاضلة، ..، فليس من المستبعد والقول لعابد الجابري أن يكون الفارابي يعني بالمدينة الإمامية الفاضلة بأعمالها مدينة أردشير، أو مدينة مماثلة على الأقل في مخيلة الذين كتبوا تاريخ الفرس ترجع إلى ما قبل أردشير، ..، إذن، النتيجة عند عابد الجابري هي: أن نموذج أردشير كان حاضراً بقوة زمن الفارابي[3].

لكن سرعان ما يتخلى عابد الجابري عن هذه المعطيات المحرجة بالنسبة لما قدمه عن تأثر الفارابي بأردشير، قائلاً: انه مجرد افتراض، ولكنه حلم لم يفارق الأفق الأخلاقي السياسي العربي الإسلامي منذ ما قبل عصر الفارابي إلى اليوم[4].

ولكن، من جانبي أقول: هل يمكن إقامة أحكام خطيرة من هذا الطراز بصدد فيلسوف محكم من طراز الفارابي على مجرد افتراض؟!. إذن، وقعنا في محظور الاستشراق العربي الذي يعد أخطر من الاستشراق الغربي برأينا[5].

---

(1) يراجع، تلخيص الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة 1967، ص 138.

(2) يقول عابد الجابري انه لم يطلع على هذا النص مما هو متوفر من نصوص الفارابي، بل هو نص لربما ضائع.

(3) يراجع، العقل الأخلاقي، 363-364.

(4) المرجع السابق، ص 364.

(5) لقد قدمت قراءات كثيرة وكبيرة ودراسات على ما طرحه عابد الجابري في نصوصه الخاصة بنقد العقل العربي من قبل باحثين ودارسين عرب مرموقين، أظهرت خطل وخطأ فرضياته هذه تجاه العقل العربي وما أنتجه من فكر وفلسفة كبيرين منها: جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، متعدد الأجزاء، بيروت، ود. حسام محي الدين الآلوسي في كتابه نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث العربي الإسلامي، بغداد 2011.

سابع عشر– الباحث اللبناني حسين مروة (ت1987م):، في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية[1]، ومن خلال تطبيقه للمنهج المادي الجدلي التاريخي وتبني مقولاته في قراءته للتراث العربي الإسلامي[2]، يعرض حسين مروة رأيه في الفارابي السياسي، قائلاً: علينا أن نتذكر أنه قد وضع فلسفته في مجتمع تسوده علاقات الإنتاج الإقطاعية أساساً، وأن فكرة العناية الإلهية بأبعادها القدرية كان لها تفسيرها الطبقي لدى ممثلي السيطرة الإقطاعية السياسيين والأيدلوجيين، وهو التفسير الذي يعني تصنيف مؤهلات الناس الفطرية على أساس مراتبهم الطبقية الاجتماعية[3]، لينتهي من هذا الحكم بتحليل بنية كتاب الآراء على وفق رؤية أيدلوجية يفهم منها مدى أصالة الفارابي السياسي، فيقول: ولكن حين يضع الفارابي خارطة التركيب الاجتماعي للمدينة الفاضلة يتراءى لنا في النظرة الأولى أنه يضعها على مثال لا يختلف جوهرياً عن خارطة التركيب الهرمي للمجتمع العربي– الإسلامي، كما كان في عصره[4].

ويرى مروة أن الفارابي في رؤيته للمدينة الفاضلة كان منطلقه واقعياً، قائلاً: أن المدينة الفاضلة كما ابتدعها خيال الفارابي، بمعونة نموذج سابق في جمهورية أفلاطون هي مدينة خيالية طوباوية دون شك، ولكن المصدر الذي انطلق منه واقعي، إن كل صفة من الصفات الكثيرة التي أضفاها الفارابي على رئيس المدينة الفاضلة هي بمثابة احتجاج على الصفات المضادة لها في رؤساء عصره ومجتمعه[5]. وهو استنتاج نوافق حسين مروة عليه، وكما تبين في الصفحات السابقة.

ثامن عشر– الباحث المصري محمد عاطف العراقي: يقدم قراءته للفارابي السياسي مبيناً استقلالية النظر عند هذا الفيلسوف بإزاء أفلاطون، قائلاً: ويبدو لنا أن السبب الذي دفع الفارابي إلى رفع الاجتماعات الإنسانية الكاملة على

(1) اعتمدنا الطبعة الأولى الصادرة عن دار الفارابي للنشر، بيروت 2002، المجلد الرابع.
(2) يراجع، د. حسن مجيد العبيدي، من الآخر إلى الذات، القسم الثاني، ص 94 وما بعدها.
(3) يراجع، النزعات المادية، مج4، ص 139.
(4) المرجع السابق، مج4، ص 141.
(5) المرجع نفسه، مج4، ص 147.

الاجتماعات الإنسانية غير الكاملة، وقوله بأن أهم نوع من الاجتماعات الإنسانية الكاملة هو جماعة أمم كثيرة، وإن سبب ذلك أن الفارابي كان يسعى إلى إقامة تصور عن الدولة العالمية، بحيث تضم دول العالم كلها[1].

ولهذا ان ما يعتبره الفارابي أهم أنواع المجتمعات الكاملة لم يذكره أفلاطون ولا أرسطو من فلاسفة اليونان، إذ أن فلاسفة اليونان لم يركزوا إلا على دراسة المدينة وما يلحقها من مدن، وقد يكون وراء اهتمام الفارابي بالمجتمع العالمي مؤثرات دينية إسلامية، إذ إن الإسلام يهدف إلى أن يكون العالم كله تحت لواء حكومة واحدة،[2]. ولكن ومع ذلك كله فقد ركز الفارابي في دراسته بصفة خاصة على المدينة فحسب، وهذا واضح في عنوانه كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، كما يستنتج العراقي[3].

أما بصدد خصال رئيس المدينة الفاضلة، فإن المقارنة بين ما ذكره أفلاطون في كتاب الجمهورية وما ذكره الفارابي عن هذا الموضوع في كتابه الآراء، يجد أن الفارابي قد تأثر بأفلاطون (من جهة)، إلا أنه وضع شروطاً لا نجدها عند أفلاطون، وخاصة أن الفارابي يرى ان من شروط رئيس المدينة الفاضلة الاتصال والاتحاد بالعقل الفعال، ...، وهذا الخلاف بين أفلاطون والفارابي، يرجع بنظر العراقي إلى تأثر الفارابي بمصادر دينية وإسلامية، وقد كان هذا متوقعاً من الفارابي لأنه فيلسوف إسلامي أولاً وقبل كل شيء. وإن كان هذا الاستنتاج لا يوافقه عليه بعض الباحثين ممن درسوا هذه الخصال عند الفارابي وبينوا أن بعض هذه الخصال أشار لها أفلاطون، إلا أن الفارابي تميز عليه ببعضها وبتقديم البعض الآخر على ما ذكره أفلاطون.

تاسع عشر– الباحث العراقي الدكتور علي حسين الجابري (1942–؟): يقدم الجابري تصوراته عن المجتمع الفاضل في بحثين، الأول في الفلسفة الإسلامية[4]

(1) يراجع، الفلسفة العربية مدخل جديد، ط1، بيروت 2000، ص 152.
(2) المرجع السابق، ص 152–153.
(3) المرجع نفسه، ص 153.
(4) الأول نشره بعنوان المجتمع الفاضل في الفلسفة الإسلامية، ضمن مجلة دراسات عربية وإسلامية البغدادية، العدد 2، السنة 2، 1982. وأعيد نشره ضمن كتاب الفلسفة وسوف نشير إلى هذا البحث ضمن الكتاب، أما البحث الثاني بعنوان: قراءة معاصرة لمدينة الفارابي الفاضلة، وهذا البحث أيضاً نشره في هذا الكتاب. كما أن للدكتور علي حسين الجابري الكثير من المؤلفات والأبحاث المعمقة في الفلسفة بعامة والإسلامية منها بخاصة.

والثاني عند الفارابي، ومن جانبنا سنكتفي بعرض رأيه في البحث الأول، لأن ما أشار إليه في البحث الثاني فيه مقاربة لما توصل إليه من أحكام في البحث الأول.

فبعد أن يستعرض د. علي حسين الجابري تصوراته للمجتمع الفاضل في الحضارات القديمة والإسلام من خلال القرآن الكريم وسيرة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، وتحديد من هو الحاكم الفاضل، وربط ذلك بالنبي محمد، ينتقل بعدها للبحث في رؤية الفارابي للمجتمع الفاضل.

يقول علي حسين الجابري بصدد ذلك: لقد خص الفارابي الجانب السياسي والاجتماعي والأخلاقي كثير من العناية لأنه يمثل الجانب العملي في حياة الإنسان، فألف في ذلك عدة كتب، منها السيرة الفاضلة والسياسة المدنية وآراء أهل المدينة الفاضلة والنواميس وغيرها، وليس هناك من بين هذه المؤلفات وغيرها للفارابي من كتاب أهم سوى آراء أهل المدينة الفاضلة المتضمن المبادئ السياسية والأخلاقية عن المجتمع الفاضل[1]. إذ تكمن أصالة الفارابي السياسي في هذا الكتاب، قائلاً: أن الفارابي في هذا الكتاب، ناقد ومؤرخ ومحلل وداعية إصلاح بنفس إغريقي وواقع عربي ومعتقد إسلامي، حتى جاء الكتاب خلاصة مكثفة للمنهج الفكري الثابت والشامل الذي سعى الفارابي إلى سحبه من ميدان الفلسفة الميتافيزيقية إلى الفلسفة الطبيعية والأخلاقية بمنهج حافظ الفيلسوف من خلاله على روح الفحص الدقيقة والنقد الجريء للواقع القائم، حتى لنجد في ثنايا تلك الأطروحة (=الآراء) بناءً أخلاقياً وسياسياً متكاملاً يستهدف من ورائه الوصول إلى المجتمع الأفضل، ولم يكن الفارابي خلال ذلك مثالياً كأفلاطون، بل كان على قرب من البنى السياسية والدينية والفكرية القائمة في المجتمع الإسلامي آنئذ والتي مسها مساً مباشراً[2].

ولكن في بحثه عن خصال رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي، نجد علي حسين الجابري يربط فكرة الاتصال الفارابية بفكرة الإمام الشيعية بشكل خاص أكثر من

(1) الفلسفة الإسلامية، دراسات في المجتمع الفاضل، ص 276-277.
(2) المرجع السابق، ص 277.

اقترابها من فكرة الفيلسوف وتصوراته لهذا الاتصال معرفياً[1]، قائلاً: منح الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة أهمية فائقة، إذ منحه الصلاحيات المطلقة بشروط صعبة وصلت حد اثنتي عشرة يتوجب توفرها في شخص الرئيس ليكون أهلاً لمهمة قيادة المدينة الفاضلة، وهي شروط اختلطت لدى الفارابي بضبابية تقترب من فكرة الإمام الشيعية أكثر من اقترابها من فكرة الفيلسوف الأفلاطونية وخصوصاً مسألة الاتصال بالعقل الفعال في فلك القمر[2]. ونحن بدورنا لا نوافق علي الجابري على استنتاجه هذا، لأنه لم يقدم لنا الدليل على موقفه هذا بشأن شيعية الانتماء في التصور لرئيس المدينة الفاضلة وخصاله لدى الفارابي.

أما أن قول الفارابي باثنتي عشرة خصلة لرئيس المدينة الفاضلة وربطها بالأئمة الاثني عشر لدى الشيعة الإمامية فهذه مسالة فيها وجهة نظر تحتاج لتدقيق وبحث أعمق وأكبر ومرجعيات فكرية وسياسية واجتماعية وعقيدية زمان تأليف كتاب الفارابي هذا.

عشرون– الباحث العراقي علي عباس مراد: في كتابه دولة الشريعة، قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا[3]، يقدم هذا الباحث تصوراته عن الفارابي السياسي مبعدا أي تبعية للفارابي لأفلاطون السياسي، بل يقر بواقعية السياسة عنده، قائلاً: إن جمهورية أفلاطون كانت تطبيقاً لنظرية المُثل الأفلاطونية على النظام الاجتماعي السياسي، بالصيغة التي تشير إلى وجود صورة (مثال) للمدينة، تقاس المدن الواقعية على أساسه، وتبعاً لمدى قربها أو بعدها عنه، مما يسمح بوصف تلك الجمهورية بأنها مثالية، أما مدينة ابن سينا ومن قبلها مدينة الفارابي، فليست تطبيقاً لنظرية المثل، لذلك لا يصح ن يقال إنها مدينة مثالية، كما قيل ويقال عن جمهورية أفلاطون[4]. فالفارابي يستند إلى رصيد يؤهله لعدم الوقوع تحت تأثير رؤية من هذا

(1) لقد أثارت مشكلة الاتصال بالعقل الفعال للفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة، أو للنبي إشكالية بحثية كبيرة لدى دارسي فلسفة الفارابي السياسية. يراجع لفهم هذه الإشكالية كتابه الآراء.

(2) المرجع نفسه، ص 280.

(3) اعتمدنا الطبعة الأولى الصادرة عن دار الطليعة، بيروت 1999، وهذا الكتاب هو بالأصل أطروحة دكتوراه في الفلسفة السياسية من كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد.

(4) المرجع السابق، ص 117.

النوع، الأول منه: رصيد التجربة التاريخية العربية الإسلامية التي كونت دولة متسعة الأطراف، ...، والثاني: الرصيد المعرفي الذي كانت نتاجات الفارابي وإخوان الصفا جزءاً منه[1].

حادي وعشرون– الباحث العراقي سليم طه التكريتي: يوضح هذا الباحث أصالة الفارابي السياسي، وذلك عن طريق إجراء مقارنات بين كتابه الآراء وجمهورية أفلاطون، فيقول: ما الذي أراده الفارابي من وراء تأليف كتابه الآراء، هل أراد به محاكاة جمهورية أفلاطون، كما ذهب إلى ذلك عدد ممن كتبوا عن الفارابي المقالات الموسعة، أم أن الفارابي قصد من كتابته مقصداً أوسع شمولاً وأعمق معنى؟؟؟[2].

يجيب التكريتي بالقول: لسنا ننكر أن الفارابي قد اطلع أتم الاطلاع على جمهورية أفلاطون التي نقلها عن اليونانية لأول مرة المترجم حنين بن اسحق وسماها كتاب السياسة، وان هذا الكتاب كان من مؤلفات أفلاطون الأثيرة لدى الفارابي، غير أننا نخالف كل الذين زعموا أن المدينة الفاضلة للفارابي كانت تقليداً لجمهورية أفلاطون، ولاسيما جميل صليبا ويوحنا قمير.

إذ كان لدى الفارابي هدفاً أكثر شمولاً وغايةً أعظم، هذه الغاية هي أن يستخلص من وقائع الحياة التي خبرها بنفسه أولاً ولاسيما واقع المجتمع الإسلامي سواء في بلاده التي ولد فيها أم في بغداد ودمشق ومصر، وما لمسه من الفساد العميم المتفشي آنذاك في كل ناحية من نواحي المجتمع الإسلامي على اختلاف أقطاره، ومن دراساته الفلسفية ثانياً نظاماً نموذجيا يحقق السعادة للبشر قاطبة ويوطد سبل التآخي والتعاون الحر الفعال بين أفراد المجتمع الواحد، وعلى نطاق المجتمعات المتباينة[3].

وبعد أن يعرض هذا الباحث للتاريخ السياسي وأسماء الخلفاء العباسيين ممن عاصرهم الفارابي، وما حدث في زمانهم من اضطرابات وفتن وقلاقل سياسية وما

---

(1) المرجع نفسه، ص 118–119.

(2) يراجع، الحكم الصالح في نظر الفارابي، بحث، ضمن مجلة المورد البغدادية، مج 4، عدد3، 1975، ص 98.

(3) المرجع السابق، ص 98–99.

حدث لهم على أيدي الأتراك والبويهيين[1]، يقول: لقد خبر الفارابي هذا كله، وشهد وقوعه بأم عينيه، وعاش كل هذه الأحداث المفجعة، ..، فوجد أن علة المجتمع تكمن في الحكم الصالح الذي يحكمه، فإذا كان الحاكم صالحا صلح المجتمع وصلحت أمور الدولة، وكذلك أحوال المواطنين الخاضعين لحكمه، والعكس صحيح. ولهذا السبب وحده كتب الفارابي مدينته الفاضلة، التي أراد بها بديلاً بل رفضاً قاطعاً للواقع الأليم المفجع الذي كان يعيشه المجتمع الإسلامي آنذاك، ..، كما وأراد منها أن ينقذ البشرية وليس المجتمع الإسلامي حسب من الفوضى التي كانت تعيشها، من خلال مدينته الفاضلة ورئيسها الملك الفيلسوف الإمام[2].

ثاني وعشرون– الباحث العراقي صبيح صادق: هذا الحكم حول أصالة الفارابي السياسي نجده أيضاً لدى هذا الباحث، قائلاً: الحقيقة أن القول في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة أنه صورة مصغرة لجمهورية أفلاطون، حكم مبالغ فيه، فأفلاطون ينحى في رسالته منحى سياسياً يحاول فيه تصوير حكومة مثالية، بينما نرى الفارابي يبحث في كتابه يبحث في كتابه في ما وراء الطبيعة والآراء التي يحملها سكان المدينة، أما بالنسبة للطبقات والنظم العامة والتشريع والأسرة والملكية فلا يبحثها الفارابي. والنتيجة التي يمكن أن نستخلصها والقول للباحث صبيح صادق: هي أن المدينة الفاضلة جاءت نتيجة لتطلعات الفارابي الدينية لتكوين مدينة مثالية بصفته فيلسوف إسلامي متأثر بالفلسفة اليونانية[3].

ثالث وعشرون– الباحث العراقي سهيل قاشا: يقوم قاشا في بحثه الموسوم الفارابي والمدينة الفاضلة، بعقد مقارنات بين جمهورية أفلاطون وآراء أهل المدينة للفارابي، لينفي من خلالها وجود تأثر من قبل الفارابي السياسي في أفلاطون، يقول: بيد أن الفارابي إن التقى بأفلاطون في نقاط اتفاق، إلا انه اختلف عنه في مواطن كثيرة منها: أن أفلاطون يقسم جمهوريته إلى ثلاث طبقات على وفق قوى النفس

(1) المرجع نفسه، ص 99.
(2) المرجع نفسه، ص 99–101.
(3) يراجع، الفارابي وأثره في الفكر الأوربي، بحث، منشور في مجلة المورد البغدادية، عدد خاص بالفارابي، مج 4، عدد 3، 1975، ص 1270128.

(الشهوية والغضبية والعاقلة)، أما الفارابي فيرتب مدينته وفق قوى البدن بتدرج أعضائه، أو بنظام الفيض بمراتب الموجودات وتدرجها من الهيولى إلى واجب الوجود (الله). كما ويعرض أفلاطون لبناء مدينته وتعيين الطبقات بسن نظام تربوي محدد المنهج والزمن في كل مرحلة من مراحله، أما الفارابي فلا يحفل بشيء من ذلك، بل يترك المهمة على عاتق الرئيس الصالح. ثم أن أفلاطون لا يسلم قيادة المدينة لفيلسوف بلغ الذروة في العلوم النظرية، ما لم يطلقه خمس عشرة سنة في مجتمعه الواسع يعود بعدها إلى الحكم وقد كسب المعرفة العملية والمران، في حين الفارابي يكتفي أن يجعل الرئيس نبياً وفيلسوفاً يشرق عليه العقل الفعال، وهو في هذه الدرجة من التفوق مستغنٍ عن الخبرة العملية. ناهيك عن أن أفلاطون يقول بشيوعية النساء والملك والأولاد ليمنع التعدي بين طبقات المجتمع ويحسم النزاع والشرور، في حين لا يعرض الفارابي المسلم لشيء من هذا[1].

رابع وعشرون– الباحثة العراقية نظلة أحمد نائل الجبوري: تعقد الجبوري فصلاً مطولاً عن فلسفة الفارابي، ضمن كتابها الفلسفة الإسلامية[2]، تخصص فيه موضعاً للحديث عن فلسفة الفارابي السياسية وتبعاً لكتابه الآراء[3]، يفهم منه أنها تنتمي للرأي الذي يقول بأصالته في هذا الجانب، إذ تستعرض بشكل تفصيلي موقف الفارابي من النبوة[4] ذلك الموضوع الذي جعل الفارابي فيلسوفاً مسلماً أصيل التفكير ومتميز عن أفلاطون، لأن موضوع النبوة من الموضوعات المعرفية والسياسية التي ارتبطت بصفات رئيس المدينة الفاضلة وطرائق الاتصال بالعقل الفعال عنده، وما حديثها عن هذا الموضوع إلا من أجل أن تجعل ذلك مدخلاً لفلسفته الأخلاقية والسياسية، باعتبار أن الغاية الأولى من الأخلاق عند الفارابي إنما هي تحصيل السعادة[5].

---

(1) يراجع، الفارابي والمدينة الفاضلة، بحث منشور ضمن مجلة المورد البغدادية، عدد خاص بالفارابي، مج4، عدد3، 1975، ص 280.

(2) ظهرت الطبعة الأولى للكتاب، بغداد 1990.

(3) تطلق عدة تسميات على هذا الكتاب، منها: السيرة الفاضلة أو الملة الفاضلة. يراجع، ص 174 من الكتاب.

(4) يراجع، ص 202 وما بعدها.

(5) المرجع السابق، ص 205. وتعتقد الجبوري ان الفارابي في تعريفه للسعادة في كتاب الآراء نحى منحىً ميتافيزيقياً، يراجع، ص 207.

وتتميز فلسفة الفارابي بنظر نظلة الجبوري بميزة خاصة تميزها عن فلسفات غيرها من فلاسفة الإسلام، ألا وهي النزعة السياسية، فالسياسية (عنده) هي النتيجة التي تنتهي إليها أجزاء فلسفته والغاية التي تؤدي إليها بطريقة طبيعية منطقية[1].

تستنتج نظلة الجبوري أن المدينة الفاضلة عند الفارابي مدينة معرفية، لأنها قامت على الاجتماع الإنساني، إذ تختلف بعض الدول من بعضها باختلاف المجتمعات التي تنشأ تلك الدول فيها، ...، ولهذا فالاجتماعات الإنسانية تكون على ضوء ذلك إما غير كاملة أو كاملة، وهذه الأخيرة على ثلاثة أنواع (عظمى ووسطى وصغرى)، كما وتكون المدينة فاضلة إذ كان اجتماع أهلها هو التعاون على الأشياء التي ينال بها السعادة[2]. وأن رئيسها يتمتع بخصال رئيسية تعتبر نظلة الجبوري وتساوقاً مع رأيها السابق خصلة الحكمة (=المعرفة النظرية والعملية) شرط أساسي من شروط كماله ورئاسته، بل وتعد هذا الشرط إن فقد من رئيسها أو من أي شخص غيره يقود المدينة بقيت المدينة بلا ملك وتعرضت للهلاك[3].

خامس وعشرون– الباحث المصري حسن حنفي: يقدم حنفي محاولته لإثبات أصالة الفارابي السياسي في بحثه الفارابي شارحاً أرسطو[4]، وبلغة يشوبها الانفعال والتعجل في إثبات دعواه الكبيرة باستجلاب نصوص قليلة من المدروس، باعتبار أن الفارابي ليس مقلداً أو شارحاً لأفلاطون أو أرسطو فحسب، بل هو فيلسوف مستقل حاله حال من سبقه من الفلاسفة اليونان، لكن الاستشراق الأوربي هو الذي رسخ هذه المقولات في الأبحاث والدراسات التي أقامها على الفكر الإسلامي ومن ضمنهم الفيلسوف الفارابي، إذ يذهب هؤلاء إلى أن الشرح تكرار وليس إبداعاً، وتقليداً وليس خلقاً، ومحو الذات في شخص الآخر وليس تبخر الآخر في شخص الذات[5].

---

(1) المرجع نفسه، ص 209.
(2) المرجع نفسه، ص 214.
(3) المرجع نفسه، ص 214.
(4) نشر هذا البحث، ضمن الكتاب التذكاري عن الفارابي، القاهرة 1983.
(5) المرجع السابق، ص 64.

يقوم حسن حنفي لإثبات رؤيته هذه بجلب نصوصاً من كتب الفارابي المتعددة ومنها كتابه الآراء، لغاية هي إثبات خطأ التصور التقليدي عن صلة الشراح المسلمين بالفلاسفة المسلمين، وتعسف هذا النوع من الأحكام وعدم توفر حسن النية فيها وفي أحسن الأحوال عدم درايتها بالعلوم الحضارية ومناهجها الحديثة[1].

فمن هذا المواقف الإبداعية للفارابي بنظر حسن حنفي كتابه الآراء، قائلاً: وفي آراء أهل المدينة الفاضلة، وهو عمل الفارابي الذي بدأه في بغداد وأنهاه في دمشق ليست به إشارة واحدة إلى أفلاطون أو أرسطو أو اليونانيين بوجه عام، وموضوعاته الأربعة عن الله والعالم والنفس والمجتمع موضوعات إسلامية[2].

هكذا يتكلم حسن حنفي عن هذا الكتاب بالعموم دون الوقوف على مضمون الكتاب وأين يمكن تقصي هذه الإبداعية لدى هذا الفيلسوف، شأنه شأن ما قام به الباحثون ممن عرضنا لهم في هذا المبحث من قبل أو سنعرض لهم بعد قليل.

سادس وعشرون– الباحث المصري مصطفى سيد أحمد صقر: من خلال عقد مقارنات جِدُ مهمة بينه وبين من سبقه من الفلاسفة ولاسيما أفلاطون وأرسطو[3]. مع محاولة لربط الفارابي بواقعه وعصره والنزاعات والمشاكل لتي حدثت في ذلك العصر على كافة الصعد. يقدم هذا الباحث تصوراته لكيفية ظهور الأصالة والاستقلالية في النظر لدى الفارابي، مرجعاً سبب ذلك إلى تفكير هذا الفيلسوف بها بعدة أسباب، بقوله: وكان الفارابي أول من عنى من فلاسفة المسلمين بإصلاح نظام الحكم في كتابه الآراء بإطار مثالي يوتوبي، ...، على ان عناية الفارابي بقيام الدولة المثالية لم تكن في الواقع إلا محاولة منه لتوحيد الأمة الإسلامية وعودة الخلافة القوية في ظل حاكم مركزي قوي بعد أن ضعفت الخلافة العباسية، وقامت الدويلات ذات الاتجاهات الدينية المختلفة، وكثر الشقاق بين الفرق السياسية من معتزلة وشيعة وسنة وخوارج. فالنظريات اليوتوبية تنشأ عادة نتيجة خيبة أمل واضعيها مما يجري في

(1) المناهج الحديثة بحسب تعداد حسن حنفي هي: البنائي والفينومينولوجي والنفسي والتحليلي اللغوي وتحليل المضمون. يراجع، ص 65 من المرجع السابق.

(2) المرجع نفسه، ص 137.

(3) يراجع، نظرية الدولة عند الفارابي (دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية)، المنصورة 1989.

الواقع، ...، وقد كان الأمر كذلك بالنسبة للفارابي، فقد عاش في بداية القرن الرابع الهجري، حيث أخذت الدولة العباسية في الانحلال وزالت هيبتها من نفوس شعوبها بسبب تسلط العنصر التركي على ملوكها، حتى صاروا ألعوبة بيد أولئك الترك، ...، وقد صاحب هذا التمزق في الوحدة السياسية تمزق من نوع آخر، فقد كانت الفرق الدينية على اختلاف مسمياتها تتنازع هي الأخرى وتتطاحن فيما بينها، ...، هذه السلسلة من الأحداث الرهيبة في التاريخ السياسي والعقيدي صدمت شعور المفكرين المسلمين بعامة والفارابي بخاصة، فكان لابد من نظرية يوتوبية تدير ظهرها للواقع المشحون بالأحداث الدامية، ...، ولهذا نجد الفارابي يخطط لمدينة فاضلة تعكس آماله في وجود المجتمع الفاضل الذي تتحقق في ظله السعادة والكمال للمجموع[1].

إنَّ فكرة المدينة التي جعلها الفارابي محوراً رئيسياً لنظريته السياسية لم تكن معروفة في الفكر السياسي الإسلامي، ولم يكن يؤيدها الواقع السياسي العربي كما يقول هذا الباحث، فعلى الرغم من انقسام دولة الخلافة إلى دويلات صغيرة إلا أن كل دولة منها تحتل رقعة كبيرة من الأرض، وتشمل على مدن وأقاليم كثيرة، ...، ولكن يمكن أن نلاحظ مدى أصالة فكر الفارابي في هذا الصدد، وعدم حذوه لما كتبه فلاسفة الإغريق حذو النعل بالنعل، فهو وإن جعل المدينة أولى مراتب الكمال في الاجتماعات البشرية إلا أنه لم يجعل منها المرتبة المثلى على الإطلاق، بل قرر أنه يسبقها (عندي يتلوها) مراتب أخرى أكثر كمالاً وأكثر تحققاً للفضيلة والسعادة، وهي المجتمعات العظمى التي تتمثل في اجتماع أمة في جزء من المعمورة، ولعل هذا ما يعكس رغبة الفارابي وأمله في إعادة توحيد الأمة الإسلامية واستعادة مجدها وعزها الذي فقدته بانقسامها إلى دويلات صغيرة[2].

وتتجلى كذلك أصالة الفارابي السياسي عند هذا الباحث بأزاء أفلاطون في دراسته لأنظمة الحكم، إذ أن الفارابي لم يهتم كما فعل فلاسفة الإغريق بدراسة وتحليل نظم الحكم المختلفة، بل أن الفارابي قد خلط بين النظام الارستقراطي حيث الحكم

(1) المرجع السابق، ص 11–13. وقد تم تناول هذا الموضوع من قبلنا بالتفصيل في الفصل السابق، المبحث الأول. وأجد نفسي متطابقاً مع النتائج التي توصل إليها هذا الباحث.
(2) المرجع نفسه، ص 19–20.

للأقلية والنظام الملكي، حيث يكون الحكم للفرد المطلق[1] (رئيس المدينة الفاضلة). كما وجعل الفارابي شرط الحكمة أساسي في رئيس المدينة وقيام الاجتماع الفاضل، وأن غيابه يؤدي بالمدينة للفساد والهلاك والدمار، بخلاف ما قاله أفلاطون من أن تخلف هذا الشرط عن الرئيس لا يترتب عليه سوى فساد الحكم واعتباره غير مثالي[2].

بعد هذا كله، يضع هذا الباحث حكمه بصدد هذه الأصالة التي تميز بها الفارابي السياسي، قائلاً: فقد تبين لنا من هذه الدراسة أن الفارابي في تصوره للدولة المثالية لم يحذو حذو أفلاطون حذو القذة بالقذة، وأنه قد بحث الموضوع بعناية واهتمام وعرضه عرضاً حياً قوياً ينم عن عبقرية متقدة وفلسفة أصيلة، ويتجلى هذا في وصف الفارابي لمضادات المدينة الفاضلة، وكلامه عن آراء أهل المدينة الجاهلة والمدينة الضالة التي تقوم ديانتها على آراء قديمة تتغالب على غير نظام، ...، كما ويتجلى في جعل السعادة وليس العدل الأفلاطوني محور لنشاط المجتمع وغاية الإنسان والدولة الفاضلة، وهذه هي العلة الغائية عنده، ناهيك عن أن إيمان الفارابي بالإسلام جعله يغيب ويغفل المبادئ الأفلاطونية التي تدعوا إلى شيوعية النساء والأولاد والملكية[3].

إن هذه النتائج والأحكام التي توصل إليها الباحث مصطفى سيد أحمد صقر، سبقه إليها الباحثان اللبناني الخوري إلياس فرح[4]، ويوحنا قمير[5]. لذا وجدنا ان ننوه لذلك بالإشارة لهذين المرجعين.

سابع وعشرون– الباحث السوري عبد الوهاب مروان: يقدم مروان قراءته للفارابي السياسي وذلك في كتابه النظرية السياسية بين اليونان والإسلام، مقاربة اتفاق وافتراق[6]، عاقداً في الفصل الثالث من الباب الثاني هذه المقاربة، مبيناً من خلالها مدى اتفاق الفارابي مع أفلاطون وأرسطو أو استقلاليته عنهما، مستنتجاً

(1) المرجع نفسه، ص 84–85.
(2) المرجع نفسه، ص 86.
(3) المرجع نفسه، ص 121 وما بعدها.
(4) يراجع، الفارابي، ضمن سلسلة فلاسفة العرب، جونيه/لبنان 1937، ص 110 وما بعدها.
(5) يراجع، الفارابي، ضمن سلسلة فلاسفة العرب، بيروت 1986، صص 28 وما بعدها.
(6) صدر هذا الكتاب عن دار قدمس للنشر، ط1، دمشق 2000، وهذا الكتاب هو بالأصل أطروحة دكتوراه في القانون العام من جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، المغرب.

منها مدى أصالة الفارابي السياسي بإزائهما، ويمكن ان نقدم ما توصل إليه من نتائج على وفق الآتي:

1 أن الثابت في تصور الفارابي لنشوء الاجتماع انتقائي المرجعية اليونانية، لكنه مبدع متجاوز لمعلميه معاً في مسألة التفريق بين الدولة والجماعة والجمع، ...، إذّ انتقل الفارابي في معالجته لهذه التفرقة من الخاص إلى العام، مؤكداً أنه لا يوجد إنسان بإمكانه بلوغ الكمال الذي تتوق إليه فطرته البشرية، إلا إذا التأمت جماعة كبيرة يتبادل أفرادها الخدمات، وذلك بتلبية حاجات كل فرد، فيما يتضمن إرواء الرغائب والحاجات المادية، وفيما ينفتح لامتلاك أرفع ما يمكن الوصول إليه من مستويات الكمال[1].

2 وتتضح أصالة الفارابي السياسي عندما ينتقل حديثه إلى تحديد الجماعة والجمع، فإنه يتجاوز معلميه اليونانيين في حقل المعرفة الاجتماعية، فبالنسبة له الجماعة مجموعة من الأفراد ينشأ بينهم تفاعل مشترك وتنعقد لهم غايات واحدة، وهذا التعريف يماثل مع ما وضعه لذلك علماء الاجتماع من تحديد[2]، ويفترض لإحقاق التفاعل وانبثاق الغايات وجود ارتباط بين فردين فأكثر، وأما الجمع الذي هو دون الجماعة فإنه يتكون من مجموعة من الأفراد الذين يعتبر اجتماعهم مؤقتاً أو عارضاً، ومثل ذلك الحشد أو الجمهرة، ...، وليست الدولة الفاضلة سوى إطار اجتماع ينسج أجواء علاقات تعاونية طلباً لسعادة مجموع مواطنيها ولا تخرج الأمة الفاضلة ولا المعمورة الفاضلة عن دلالات هذا المفهوم، فالجميع يتعاونون من اجل اكتساب السعادة[3].

3 لقد وضع الفارابي أساساً لبناء مدينته الفاضلة قائم على العدالة[4]، إذ يعتبر هذه الفكرة غاية لصيانة دولة المدينة، وهدفاً ينشد تحقيقه كل رئيس سياسي،

---

(1) المرجع السابق، ص 519-520.

(2) يراجع، حسن شحاتة سعفان، أسس علم الاجتماع العام، ط6، القاهرة 1966، ص 140-141. نقلاً عن مؤلف الكتاب.

(3) المرجع نفسه، ص 521.

(4) تنويه: ليست العدالة غاية عند الفارابي، بل الغاية هي السعادة، وقد بينا هذا الموضوع من قبل، مع الإشارة للدراسات العلمية حول مفهوم السعادة عند الفارابي.

ولذا حلل الفارابي بعض المفاهيم الخاطئة حول العدل، وكان تحليله يستقي دلالاته من خلال معطيات الواقع الاجتماعي- التاريخي لقبائل وشعوب البلاد السامية والأسيوية القديمة. إذ ان التقاهر والتغالب كما يفهمه الفارابي سمة في طبيعة الأشياء اقتضاءً، فالقهر عادي في مفهوم هؤلاء الناس، والقهر غبطة وحق وعدل وفضيلة ويجوز للقوي منهم قتل الضعيف واستبعاده واستغلاله، لأن العدل هو القوة واستيلاء القوي على ثروة وحياة الضعيف، وما يصبح عليه المغلوب من عبودية وتبعية إنما هو أيضاً عدل، لأن استعباد القاهر للمقهور كما يرى الفارابي هو أيضاً عدل، وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل، فهذه كلها بنظر الفارابي هي العدل الطبيعي، وهي الفضيلة، وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة[1].

4 ان هذا المفهوم للعدل السياسي بين الحاكمين والمحكومين كما يراه الفارابي لا نجده في التجربة السياسية النبوية والراشدية، لكنه واقع سياسي في تجارب الجماعات السياسية القديمة، بل وكذلك في الممارسات السياسية للنظم الإسلامية بعد العهد الراشدي وحتى اللحظة السياسية التي عاصرها المعلم الثاني، ...، إذ قدم الفارابي مفهوماً تصحيحياً للعدالة وهو مبدأ العدالة الاجتماعية، لذا ارتأى أن العدل يتجسد أولاً في توزيع المنافع والخيرات المشتركة على سكان المدينة كافة، كما يتجلى ثانياً في الاحتفاظ بالنصيب الذي ناله كل واحد منهم، وهذا مفهوم مغاير لمفهوم أفلاطون وأرسطو[2].

5 إن تصور الفارابي للنظم السياسية يذكرنا بالدساتير الستة عند أفلاطون وأرسطو، (= الضرورة، الفاضل، التيموكراسي، الأولغاركي، الديمقراطي،

(1) المرجع نفسه، ص 522-523. ويراجع كتابنا جغرافية التفلسف، مرجع سبق ذكره، الفصل الثاني، حيث يشير الفارابي إلى هذه النقطة، حين يشرع بقتل البهائم الإنسية الذين يعيشون في الأصقاع الجغرافية جنوب خط الاستواء، لصعوبة تمدنهم وبقائهم بهائم.

(2) المرجع نفسه، ص 524. ولفهم موقف الفارابي من الحرب بأنواعها العادلة وغير العادلة (الجائرة) يراجع، ما ذكرناه في الفصل الأول من مصادر ومراجع ودراسات ممن كتبت عن هذا الموضوع، ويقارن، محمد عبد المعز نصر، الفارابي ونظم الحكم، مرجع سبق ذكره، ص 285 وما بعدها.

الاستبدادي)، لكنه بمقدار ما استلهم رؤاهما بمقدار ما تفرد بأصالته وواقعيته في استقراء قوانين مجتمعة ومعطيات ثقافة عصره، فَنُظم الفارابي السياسية قامت واقعاً على الأرض في مجتمعات كثيرة، فمثلاً حكومة الثروة واليسار (الأولغاركية)، شيمة حكامها الاحتيال والانتهازية واللصوصية للسطو على الفلاحة والصيد والتجارة. وحكومة الكرامة (الارستقراطية) شيمة حكامها ينتمون إلى محتد شريف من الآباء والأجداد وهذا نظام محلي رصده الفارابي في ممارسات الأمراء والولاة، وحكومة التغلب (الاستبدادية) هدف حكامها الانتصار الدائم وإخضاع السكان والتحكم والتمتع باللذات واستغلال الكرامات، ونماذجه حكومات أو إمارات زياد بن أبيه والحجاج، والبويهيين، والحكومة الجماعية (الديمقراطية) شيمة أهلها الاهتمام بالحرية وإزالة الحواجز العائقة وأهوائهم، وهذا النوع من الحكم لوحت به الخوارج والقرامطة، وأخيراً حكومة الطاغية الفرد، وهو نظام القهر يعتمد فيه الطاغية على أنصار موالين له، يقمع بهم أولئك الذين يسعى للسيطرة عليهم، ...، والحق أن هذه النظرة الفارابية للزعامات والحكومات تألفت من معطيات أزمة الخلافة في عهده من خلال انهيار الدولة الإسلامية، فضلاً عن إسهام رحلاته الطويلة عبر مراكز القوى السياسية (العراق، الشام، مصر)، في تكوين مجموعة من الملاحظات والمعلومات حول طبيعة الأنظمة السياسية والاجتماعية والانهيارات الاقتصادية والأخلاقية والدينية السائدة في عصره، ...، مما اضطره إلى الدعوة للمدينة الفاضلة الكونية العظمى، تلك المدينة التي تحفظها ذاكرة الفارابي الثقافية التي أسسها في الفجر الذهبي نبي رئيس فذ نادر[1].

وإن كان ثمة قول نصرح به هنا بصدد هذه القراءة (المقاربة) للباحث مروان عبد الوهاب للفارابي السياسي، إنها قراءة اعتمدت منهجية علمية وتاريخية وقانونية وسياسية معمقة في تفحص نصوص هذا الفيلسوف، وذلك من خلال إيجاد مقاربات لها من الواقع السياسي والاجتماعي زمانه وما قبله، مما يفهم منها أن فيلسوفنا انطلق في بناء تصوراته لهذه المدينة من الواقع إلى النموذج (المثال)، وهذه

(1) المرجع نفسه، ص 527-533.

لعمري نتيجة متطابقة لما توصلنا إليه في الفصل الأول من أحكام بصدد الفارابي السياسي، بإبعاد أي نظرة مثالية يوتوبية عنه بعيدة عن الواقع المعاش، ممن صرح بها بعض قراء الفارابي السياسي من الذين عرضنا لهم في هذه الدراسة.

ثامن وعشرون– الباحثة القطرية موزة أحمد راشد العبار: تقدم هذه الباحثة رؤيتها للفارابي السياسي من خلال كتابها البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية[1]، معتمدة في أحكامها على ما ذكره الباحث العراقي سهيل قاشا حول الفارابي السياسي ومدى استقلالية النظر عنده بأزاء أفلاطون، إذ تم تناول وجهة نظر قاشا من قبل في هذا المبحث[2].

مع ذلك توصلت هذه الباحثة إلى نتائج أخرى، إذ تقول أن الاتجاه السياسي للفارابي كان اتجاهاً مثالياً بشكل كبير، مما يصعب معه تطبيق نظريته السياسية في الواقع بشكل كامل، وهذا ما دعى الكثير من المفكرين إلى أن يصفوا فكر الفارابي أنه فكر خالي من أي تطبيق، ومع ذلك فليس كل شيء مثالياً عند الفارابي، للأسباب التالية[3]:

1 ان الفارابي لم يبحث في السياسة العملية بقدر ما بحث في آراء أهل المدينة الفاضلة كما عنون كتابه، فهو إذن يبحث في المبادئ السياسية العامة وليس في كيفية تطبيقها.

2 ان الفارابي وإن تأثر بالفلسفة اليونانية إلا أنه يعتبر من الفلاسفة المسلمين ذوي الأصالة والتنوع والإنتاج الغزير، فلقد كان لبناً باراً للمنهج الإسلامي وقيماً للتراث الإسلامي. بمعنى أنه تأثر بشكل واضح بالتاريخ العربي الإسلامي وخاصة بالعهد النبوي الشريف وبالبيئة العربية الإسلامية التي كان يعيش بها[4].

3. وتتجلى النظرة الواقعية لدى الفارابي السياسي على وفق رأي الباحثة ليس من ناحية استهدافها تحقيق أغراض محسوسة وملموسة في حياة المواطنين فحسب،

---

(1) هذا الكتاب هو بالأصل رسالة ماجستير في الفلسفة، بإشراف د. علي عبد المعطي محمد، الإسكندرية 2000.

(2) المرجع السابق، ص 215.

(3) المرجع نفسه، ص 203.

(4) المرجع نفسه، ص 204.

بل في اختيار النوع المناسب (من الحكم) للشعب المناسب، فما يناسب الشعوب المختلفة من السياسات المختلفة أشبه عند الفارابي بما يناسب الأبدان ذوي الأمزجة المختلفة من فصول السنة المختلفة، فهو يقول: إن حال السياسات ونسبتها إلى الأنفس كحال الأزمان ونسبتها إلى الأبدان ذوات الأمزجة المختلفة[1]، بمعنى أن الموقع الجغرافي وتأثير المناخ والتربة على أمزجة البشر في الأقاليم له دوره في اختيار نمط السياسيات وشكل الحكم[2]، كما ويوضح الفارابي أن هدف الحكم يقوم على تحقيق السعادة في هذه الحياة وفي الحياة الآخرة، وان نجاحه يستلزم توافر الفلسفة النظرية في الحاكم والملة المشتركة بين المواطنين[3].

تاسع وعشرون– الباحث المصري محمد عبد المعز نصر: وفي دراسة أخذت الفارابي السياسي نحو المقاربة مع نظم الحكم في القرن العشرين، قدم هذا الباحث رؤيته لأصالة ما طرحه الفارابي في هذا المجال. قائلاً: الدولة الفارابية في بنائها السياسي وعناصره الفكرية والقانونية والتربوية وفي تصويرها للسيادة وهرم السلطة لدى الحاكمين وفي ممارستها للسياسة الداخلية والخارجية تعرض مزاجاً مركباً يحس معه المطلع أن الفارابي بالرغم من غرابة مصطلحاته اللغوية لن غريباً في عالمنا، فالدولة عنده ذات نظام كلي، وما المواطنون سوى ذلك النظام الكلي الذي يستمدون منه وجودهم، والذي لا قوام لهم بدونه، ويدينون جميعاً للرئيس الأول بالولاء المطلق والطاعة التامة، ...، فالتنظيم لهذه الدولة صارم صرامة لا يقربها إلى الذهن سوى تنظيم المصنع الذي نشاهده في الدولة الصناعية، والذي نادى به مفكرون محدثون مثل توماس كارليل وسان سيمون، ...، كما ان دولة الفارابي لا تستهدف إلا غرضاً نبيلاً يتمثل في عملها الإيجابي لكفالة الظروف

(1) المرجع نفسه، ص 218. ومصدر هذا الحكم لدى الباحثة هو بحث محمد عبد المعز نصر، الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين، ضمن كتاب أبو نصر الفارابي في ذكراه الألفية، مرجع سبق ذكره، ص 308.

(2) للتفصيلات حول هذا الموقف النسبوي من السياسات التي تخضع للوضع المناخي والاجتماعي عند الفارابي، كتابنا جغرافية التفلسف، مرجع سبق ذكره، الفصل الثاني.

(3) يراجع، موزة أحمد العبار، الموقف الأخلاقي، مرجع سبق ذكره، ص 218.

التي تؤدي إلى السعادة في هذه الحياة الأخرى، وذلك لكل المواطنين على أساس المبدأ النسبي لقدراتهم وأنفسهم وسلوكهم علواً وخسةً في إطار سلم السعادة والشقاء[1].

عليه يرى الباحث محمد عبد المعز نصر أن دولة الفارابي السياسي اتخذت مثلاً أعلى للتنظيم السياسي في شكل دولة السلطان المطلق المتمثل في قوة مركزية كما يرى هذا الباحث[2]، مما جعلها دولة اتخذت صورة عضوية لا تشبه في تنظيمها جمهورية أفلاطون، لأنها تشبه في تركيبها تركيب البدن التام الصحيح، الذي يتعاون أعضاؤها كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه[3]. وأن رئيسها هو الرئيس الأول الذي لا يرأسه أحد، ...، وأنه ليس أي إنسان اتفق، بل له شروط أساسية ان توفرت فيه أصبح رئيساً، ومنها أن يكون أولاً فيلسوفاً بالفطرة والطبع، وثانياً معداً لتلك الرئاسة بالهيئة والملكة الإرادية، أي يكون مفطوراً على الرئاسة وليس على الخدمة، ...، وأن يكون غرضه وغايته تحقيق السعادة، الذي جعله مبدأً سياسياً ومعياراً أساسياً يستخدم في تقرير ماهية الحكم ووظيفته. وهذا هو الخلاف الرئيس بينه وبين أفلاطون الذي جعل العدل هو المبدأ الأساسي للحكم[4].

ويحلل هذا الباحث مفهوم السعادة عند الفارابي تحليلاً علمياً يعتمد المعطيات السياسية والتاريخية من خلال ربط هذا المفهوم بجملة ممارسات وقيم أرادها الفارابي في مدينته، ذلك إن اتخاذه السعادة غاية لمدينته الفاضلة، إنما هو أمر كان له حضوره في العصر الوسيط، عندما كانت السعادة اجتمع على المناداة بالسعي لتحصيلها المفكرون الدينيون من أمثال ابن رشد وموسى بن ميمون وتوما الأكويني، مؤتمين بالتعاليم السماوية التي تؤكد اتصال السعادة في الدنيا والآخرة، ناهيك عن حضور فهم أفلاطون للعدالة.

---

(1) يراجع، بحث الفارابي ونظم الحكم الحديث، ضمن الكتاب التذكاري لأبي نصر الفارابي، مرجع سبق ذكره، 229–230.

(2) المرجع السابق، ص 230.

(3) المرجع نفسه، ص 230–233، ويراجع للتفصيلات، الفارابي، آراء، طبعة نادر، ص 118–119.

(4) المرجع نفسه، 235–237.

ومجمل القول ان السعادة كعلة غائية وهي الخير على الإطلاق تعد المفتاح الذي يفهم به أولاً تفسير الفارابي لنشوء الدولة وتصنيفه لأنواعها واعتبار الكمال الأقصى متمثلاً بالمدينة الفاضلة لا بالأنقص منها، وثانياً لنظريته في حكم الارستقراطية الفكرية، وثالثاً لتقريره مبدأ التخصص أساساً للتنظيم الوظيفي والاجتماعي والسياسي في الدولة، ورابعاً لبيانه نظام التعليم والتربية وأهميته السياسية، وخامساً لتأكيده مبدأ المحافظة على النظام السائد بآرائه ومعتقداته وممارسة الرقابة على سلامته، وسادساً لتطبيقه مبدأ العدل تطبيقاً وإن كان نسبياً إلا أنه شامل لأقسام الدولة جميعاً[1].

ان وجهة نظر الفارابي هذه حول المدينة الفاضلة وسعادة سكانها، إنما مرده تجربة تاريخية فكرية سبقته عند اليونان تجاوزها هو، لهذا اتخذ عنوانات لمؤلفاته مثل (آراء أهل المدينة، والسياسية المدنية، وفصول المدينة) دليلاً على هذا التجاوز، للمفهوم اليوناني للدولة (المدينة) إلى الدولة القومية التي تشتمل على أمة، والدولة العالمية التي تشتمل على المعمورة جميعها، متأثراً في ذلك بتجربة الدولة الإسلامية في احتوائها للأمة الإسلامية، وفي طموحها إلى ان تكون دولة عالمية[2].

وامتاز الفارابي عن أفلاطون بإبداعيته الخاصة المتأثرة ببيئته وعصره، كما يذهب محمد عبد المعز نصر، بأنه استطاع ان يكيف المفاهيم الدينية التي ظهرت في ظل الدين الإسلامي لصالح منظوره السياسي في المدينة الفاضلة، قائلاً: ان المعادلة التي عقدها الفارابي بين الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والإمام إنما تقوم شاهداً على ما امتاز به الفارابي من قدرة فائقة على الجمع والتأليف بين التراث اليوناني والتراث الإسلامي في تجربة الحكم، ويظهر ذلك واضحاً في معالجته لواضع النواميس واهتمامه بدوره في حياة المواطنين عن طريق التشريعات التي تتضمن مبادئ السلوك المستنير الفاضل في الحياة العامة، ...، فضلاً عن ذلك يلاحظ على الفارابي في عرضه لأشكال الحكم والقائمين عليه أنه يمزج بين التراث اليوناني النظري والتراث الإسلامي الذي كان يمارسه الفقهاء وتتعدد به مذاهبهم وتتصارع في ميدان الفكر

(1) المرجع نفسه، ص 236-237.
(2) المرجع نفسه، ص 239-240.

الديني والسياسي خاصة في القرن الرابع الهجري، ويبدو تعديله لأفلاطون وخروجه عن تعاليمه في ضوء التجربة الإسلامية أن اشترط الفارابي البلاغة والخطابة والقدرة على الإقناع والتخييل في رئيس المدينة الفاضلة، بينما نظر أفلاطون خطر الخطابة ومنافسة الخطيب لرجل الدولة، ذلك الرجل الذي يجب أن يتقيد بإملاءات الفكر المحض والتعبير المنطقي الخالص[1].

ثلاثون– الباحث التونسي عبد المجيد الغنوشي: يقدم الغنوشي رؤيته لأصالة الفارابي السياسي، في بحثه الأسس النشكوانية والعضوانية لفلسفة الفارابي السياسية والاجتماعية[2]، معترضاً على كل من يحاول أن يضفي على فلسفة الفارابي السياسية تبعيتها لمن سبقه من اليونانيين أو الأفلاطونية المحدثة الإسكندرانية أو انتمائه للشيعة الإسماعيلية[3]، من أمثال أحمد أمين وعلي عبد الواحد وافي وجوزيف الهاشم.

لهذا يضع الباحث الغنوشي في مقابل هذه الدعوات تصوراته عن أصالة الفارابي السياسي على وفق الآتي:

1 ان أبا نصر الفارابي في اعتقادنا ليبدو كالظاهرة الفلسفية لها شخصيتها الذاتية، فهي واحدة وان اتسعت آفاق ثقافتها، غير قابلة للتجزئة والتقسيم، بل هي كالمرآة تعكس لنا صور تحليلية وتأليفية للمجتمع الذي ظهرت فيه وتكونت وحاولت إصلاحه بكل ما كان لديها من معطيات تاريخية وثقافية نوعية وخيالية خلاقة، وليست تلفى وحدة للهوية في شخصية الفارابي الثقافية فحسب بل أنك واجدها كذلك في مذهبه الفلسفي[4].

2 وهنا يضع الباحث الغنوشي جملة تساؤلات بصدد مؤلفاته السياسية ومنها كتاب الآراء، رابطاً إياها بالأوضاع السياسية والاقتصادية والعقيدية زمانه، ومعترضاً بها على ما ذهب إليه أحمد أمين في كتابه ضحى الإسلام من أن

(1) المرجع نفسه، ص 250، وص 298.
(2) نشر هذا البحث ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، مرجع سبق ذكره. ص 96 وما بعدها.
(3) المرجع السابق، ص 96–97.
(4) المرجع نفسه، ص 97.

الفارابي لا يهمه في حياته إلا علمه، ، بقوله: ان رأي أحمد أمين في الفارابي لتعسفي إلى أقصى حد، إذ هل يعقل أن يؤلف الفارابي ما ألفه في السياسة المدنية والاجتماع البشري ويكون معتكفاً اعتكاف الدراويش الغائبين عن الوجود والتاريخ والحياة السياسية والاجتماعية التي تجري من حوله؟؟، فبأي علم دون علم السياسة وفلسفتها كان يمكن للفارابي أن يتعاطاه وهو في السبعين من عمره؟؟، ذلك إن عبقرية الفارابي باعتقادنا (=الغنوشي) لا تبرز ولا تتأكد إلا من خلال وعيه الاجتماعي السياسي الذي عبر عنه في معظم مؤلفاته، ومن خلال نظرته الشاملة الناقدة للملكة الإسلامية ولما آلت إليه في زمانه من تقهقر وتصدع وانقسام، فكان وجوده في ذلك الظرف التاريخي من تاريخ الإسلام وجود فيلسوف ملتزم ناقد لتلك الفوضوية التي كانت تسود الحياة الاجتماعية والسياسية آنذاك[1]. وهنا يضع الغنوشي مرجعياته التاريخية لسرد الأحداث السياسية والعقيدية التي جرت في عصر الفارابي ليستنتج منها رؤيته لموقف الفارابي من تلك الأحداث[2]، من التي ذكرناها في الفصل السابق.

3 تعتبر فكرة السعادة التي نادى بها الفارابي هي الهيكلية الاجتماعية، فلقد أطنب الفارابي في الحديث عنها في جل مؤلفاته السياسية إلى حد أننا نعتبرها المحرك الأساسي لنظريته الإصلاحية، باعتبار ان السعادة هي الخير الأقصى، فكانت نية الفارابي طيبة وشرعية إلى أبعد حد ما دامت تعبر عن أعماق النفس البشرية وصميم نزعاتها وغائية أفعالها[3].

4 لقد بذل الفارابي كل ما في وسعه ليعيد بناء المجتمع الإسلامي المتهافت في القرن الرابع الهجري، وقام بأول محاولة فلسفية إصلاحية سعى من ورائها إلى تأسيس مجتمعه على أسس نشكوانية من جهة وعضوانية من جهة أخرى، واختار لذلك المجتمع شعار النظام والوحدة والعدالة من أجل سعادة المدنيين،

(1) المرجع نفسه، ص 99.
(2) المرجع نفسه، ص 99-103.
(3) المرجع نفسه، ص 105.

فكان بذلك أول زعيم أيدلوجي للعالم الإسلامي، وأول فيلسوف سياسي ألم بأحوال عصره وتاريخ أمتنا العربية الإسلامية وما آلت من انقسامات سياسية وعقائدية وانحلالات اجتماعية وأخلاقية في زمانه. لقد نجح الفارابي بالفعل في تصميم مدينته الفاضلة وانجازها، ولم يقم بيوتوبيا في اعتقادنا[1].

حادي وثلاثون– الباحث المصري بركات محمد مراد: لبيان بعض أوجه الأصالة في فلسفة الفارابي السياسية يقدم هذا الباحث في كتابه فلسفة ابن باجة واتجاهه النقدي[2]، لذلك قائلاً: لقد أراد الفارابي في كتابه الآراء أن يكون بديلاً عن الواقع، بل رفضاً للواقع الأليم المفجع الذي كان يعيشه المجتمع الإسلامي آنذاك، وبسبب تسلط المتسلطين على ذلك المجتمع وعبثهم بأموره، ...، ذلك أن الفارابي يبدو كالظاهرة الفلسفية التي لها شخصيتها الذاتية، فهي واحدة وان اتسعت آفاق ثقافتها، غير قابلة للتجزئة والتقسيم، بل هي كالمرآة تعكس لنا صورة تحليلية وتأليفية للمجتمع الذي ظهرت فيه وتكونت وحاولت إصلاحه بكل ما لديها من معطيات تاريخية وثقافية نوعية خيالية وخلاقة[3].

وتتجلى أصالة الفارابي عند هذا الباحث بقوله: وعلى الرغم مما يبدو بديهياً الاعتقاد بأن قصد الفارابي من مدينته الفاضلة هو تكوين مجتمع فاضل من نوع المجتمعات التي فكر فيها قبله من الفلاسفة، وأراد مثلهم ان يبني مدينته على وفق المبادئ الرئيسية التي تقوم عليها فلسفته وآراؤه في السعادة، إلا ان تصميمه للمدينة الفاضلة إنما صادر عن ضرورة تاريخية لابد لمجتمعه أن يمر بها، وأن يتشكل بحسب مخططها، لكي يتجاوز الحالة الفوضوية التي يتخبط فيها، وان اليوتوبيا عنده لا تعبر عن احتقار للوجود الإنساني التاريخي للإنسان، بل على العكس من ذلك مجهود لوضع حد لوضعية مأساوية، إنها مجهود عن فهم عميق للأحداث الحاضرة والماضية، يسعى لرسم خطوط المستقبل[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص 107.
(2) صدر هذا الكتاب في الكويت 2002.
(3) المرجع السابق، ص 38–39.
(4) المرجع نفسه، ص 40–41.

عليه، فان تصور الفارابي لمدينته الفاضلة هو تصور عن أعماق مكنوناته وعما جاس في ضميره من نظريات إصلاحية تجاه وضع سياسي في غاية من التدهور والانحدار، ذلك التصور الذي التزام سياسي وبيان عام في القرن الرابع الهجري[1].

فضلاً عن ذلك، ان قول الفارابي بشرط العقل الفعال وكيفية اتصال رئيس المدينة الفاضلة الملك الفيلسوف الإمام به، والذي من خلاله يكون هذا الرئيس مؤهلاً للحكم، انه شرط لم يتطرق إليه أفلاطون في جمهوريته ولا تطرق إليه أحد غير الفارابي سواء في الإغريق أم فلاسفة المسلمين، مما يعني ان الفارابي وغيره من الفلاسفة المسلمين كما يقول هذا الباحث لم يتابعوا أفلاطون في كل ما ذهب إليه، ...، ومما يمكننا اعتبار فلسفة الفلاسفة المسلمين معبرة بحق عن مواقفهم الثقافية والحضارية آخذة بنظر الاعتبار الواقع الاجتماعي والديني[2].

ثاني وثلاثون– الباحث المغاربي محمد قشيقش: بَيَّن قشيقش أصالة الفارابي السياسي في كتابه نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي[3]، إذّ خصص لذلك أحد فصول هذا الكتاب[4]، عرض فيه أولاً وباختصار كما عرضنا له نحن بتفصيل في كتابنا هذا لآراء الفرقاء حول أصالة الفارابي السياسي بأزاء أفلاطون. كما وخصص فصلاً للبحث في أصناف المدن المضادة للمدينة الفاضلة[5].

عليه، سنعرض لما بينه هذا الباحث بصدد أصالة الفارابي السياسي في شقين الأول بأزاء أفلاطون، وثانيا رأيه في المدن المضادة، على وفق الآتي:

---

(1) المرجع نفسه، ص 41. وهنا يرد بركات على رأي احمد أمين الذي يذهب الى ان الفارابي كان رجلاً هامشياً في الحياة.

(2) المرجع نفسه، ص 46–51.

(3) ظهرت الطبعة الأولى للكتاب، عن دار التنوير، بيروت 2011، والكتاب بالأصل أطروحة دكتوراه في الفلسفة.

(4) وهو الفصل السادس من الباب الثالث، بعنوان: قيمة فلسفة الفارابي الأخلاقية والسياسية.

(5) وهو الفصل الثالث من الباب الثالث.

أولاً- أصالة الفارابي السياسي

1 لقد عكست فلسفة الفارابي الواقع السياسي والاجتماعي الذي كان قد عاينه وكان شاهداً عليه، ...، إذ حضر هذا الواقع في صورتين، صورة رسمه وتحليله ونقده نظرياً والتوطئة لتدميره، تبنى الفارابي موقفاً صريحاً منه، برفضه من خلال تشريح لحال المدن المضادة للمدينة الفاضلة، وتحليل آراء أهلها، ونقدها وبيان فسادها، فقدم البديل وشيده نظرياً في صورة المدينة الفاضلة المنشودة، لذلك ليست دعوته لإقامة المدينة الفاضلة دعوة حالمة مثالية غير قابلة للتحقق، بل هي حلم إقامة بديل أفضل لمجتمع مدني ونظام سياسي مفقود لكنه منشود[1].

2 ان سبب ونتيجة هذا الموقف من قبل الفارابي كما يرى الباحث، هو: ان الفارابي كان شاهداً على عصره المتميز بالتفكك السياسي والاضطراب في أرجاء الأمة الإسلامية، واقع متأزم عرف فتناً وصراعات سياسية داخلية مما جعله يتحمل مسؤوليته في تشخيص مكامن الخلل فيه ورسم نموذج سام للدولة كبديل لمجتمع مدني مريض. بهذا لم يكن الفارابي فيلسوفاً متعالياً عن الواقع، ولم يكن مجرد حالم وناهل من منبع اليوتوبيا، بل هو الذي أحكم تخطيط عمارة المدينة الفاضلة البديل بواقعية سعى بواقعية بها إلى تسييج بنائه عما قد يمثل تهديداً جدياً لهذه العمارة الفلسفية. فصار بموقفه هذا متجذراً في الحضارة التي انتمى إليها. ومعاشراً لواقعه معاشرة تبين بطول العشرة مآسي ذلك الواقع، وقد ضرب الباحث لذلك نماذج من التفكك السياسي وتمزق المجتمع على كافة الصعد، كنا قد فصلنا القول فيها في الفصل الأول من هذا الكتاب.[2].

3 لا تكمن تجليات واقعية الفارابي في معاينة هذه الأحداث الجسام فقط، بل في طبيعة تشخيص هذا الواقع، وتحديد أسباب مرضه، وفي الحلول التي اقترحها في

(1) يراجع، نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، مرجع سبق ذكره، ص 434.
(2) المرجع السابق، ص 434-436.

نصوصه الأخلاقية والسياسية ولاسيما كتابه الآراء، الذي قدم فيه المثال أو النموذج النظري الذي رسمه لهذه المدينة، وأخذ به في فحص مضاداتها الفحص العميق الدقيق، وهو الفحص الذي عكس فيه رفضه التام لواقع حال الدولة الإسلامية في عصره، ودعا الى تأسيس مجتمع مدني بديل، هو الدليل على توجهه الإصلاحي، والذي أدى به إلى التفكير في رسم نموذج سام للدولة كما هي موجودة في زمانه[1].

4 ان تحليله لمضادات المدينة الفاضلة يحمل في طياته ولو بشكل مباشر نقداً قوياً للاجتماعات المدنية القائمة آنذاك باعتباره أحد تجليات واقعيته السياسية، حيث أظهر لأول مرة في القرون الوسطى من خلال حديثه عن المدن غير الفاضلة الاختلالات الاجتماعية والأخلاقية في عهد الخلافة العباسية وحاول تفسيرها بالنظر في أسبابها وسبل تجاوزها[2].

5 اعتقد الفارابي ان المعرفة الفلسفية هي غير قادرة لوحدها على القضاء على الجهالة وتوحيد الآراء وجمع الشتات، لذلك قال بضرورة الملة ودورها الحيوي في الاجتماع المدني وخضوع المدينة الفاضلة لرئاسة صالحة في صورة سلطة مركزية يكون بإمكانها بناء مدينة فاضلة يحتل كل واحد فيها مكانه الطبيعي لتحصل بذلك السعادة للإنسان، وهي التي ستحقق على يد الفيلسوف أو النبي أو الإمام، وهو الوحيد المؤهل لتحقيق ملكوت الله على الأرض وجعل الحياة الدنيوية حلقة من حياة أوسع هي الحياة القدسية[3].

6 على الرغم من التشابه الظاهر بين آراء أفلاطون في الجمهورية وآراء الفارابي في المدينة الفاضلة، فإنه لم يكن مقلداً له، بل كان له هدف أكثر شمولاً وغاية أعظم سمواً استهدفها من تأليف كتابه، وهي أن يستخلص من واقع الحياة التي خبرها، سواء في بلاده أو في غيرها من الأمصار ما لمسه من الفساد المتفشي آنذاك في كل ناحية من نواحي المجتمع الإنساني على اختلاف أقطاره، نظاماً

(1) المرجع نفسه، ص 437.
(2) المرجع نفسه، ص 437-438.
(3) المرجع نفسه، ص 438.

سياسياً وأخلاقياً واجتماعياً نموذجياً يحقق السعادة للبشر قاطبة ويوطد سبل التآخي والتعاون بين أفراد المجتمع[1].

7 بناءً على ما تقدم، سيكون من الصعوبة بمكان إذا أخذنا هذه المعطيات بعين الاعتبار اختزال حياة الفارابي في كونه كان صابئياً حرنانياً كما يقول علي سامي النشار[2]، أو كان شيعياً إمامياً كما يقول لويس غارديه[3]، أو في كان متصوفاً واختزال فلسفته في التوفيق بين الدين والفلسفة كما يقول إبراهيم مدكور[4].

8 كذلك أورد هذا الباحث استنتاجاته بصدد أصالة الفارابي السياسي في كتابه الآراء وفي مجمل فلسفته السياسية بأزاء أفلاطون، في صفحات أخرى من كتابه هذا، وبدورنا (خوف التطويل من إيرادها هنا) نحيل الباحثين والقراء إليها، وهي الصفحات: 313، 319، 323، 331، 335، 352، 358، 361، 408.

9. ومع كل ما قدمه هذا الباحث من دراسة معمقة عن الفارابي السياسي، لكنه فاته أن يشير إلى حضور الفارابي في فلسفة ابن رشد، مع أنه قد أشار إلى الترجمة الأخرى لكتاب ابن رشد تلخيص السياسة، بعنوان الضروري في السياسة، إذ تناولنا هذا الحضور للفارابي في ابن رشد في بحث لنا ظهر في مجلة الجامعة المستنصرية عام 2002، وقد أوردنا هذا البحث مرة أخرى مع تفصيلات جديدة في الفصل القادم من هذا الكتاب، أما عن أثر الفارابي في ابن خلدون فقد تكفل في إظهاره بدراسة علمية أكاديمية الباحث العراقي د. حميد خلف علي السعيدي في كتابه أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون[5].

---

(1) المرجع نفسه، ص 440، كما ويورد الباحث فوارق بين مدينة الفارابي وجمهورية أفلاطون، كنا قد أوردناها من قبل، مثل الملكية العامة وشيوعية النساء والأولاد والطبقات الاجتماعية وغيرها.

(2) يراجع، بحثه نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة الفارابي، ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، مرجع سبق ذكره. ص 426.

(3) يراجع بحثه التوفيق بين الدين والفلسفة، ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، مرجع سبق ذكره.

(4) يراجع، كتاب الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، مرجع سبق ذكره.

(5) صدر الكتاب عن دار الهادي، بيروت 2006.

ثانياً- رأي الفارابي في المدن المضادة للفاضلة

قدم قشيقش على وفق ما نرى قراءة جِدُ مهمة لموقف الفارابي من المدن المضادة للفاضلة وآراء أهلها، أخذاً في رؤيته جميع جوانب رؤية الفارابي في هذا المجال، (وإن كان كاتب هذه السطور قد فصل القول في حواشيه المطولة حول هذا الموضوع في القسم الثاني الخاص بتحقيق كتاب الآراء، وفي الفصل السادس منه، الخاص بمضادات المدينة الفاضلة وآراء أهلها، فليراجع في موضعه).

لكن، مع ذلك ونظراً لقراءة قشيقش الممتازة لهذه المدن المضادة، سنجمل وجهة نظره في النقاط الآتية:

1 يبدأ قشيقش بحثه في رأي الفارابي في أصناف المدن المضادة للفاضلة، بتساؤل مفاده: ما دلالة فحص الفارابي لأصناف المدن المضادة ومراتبها؟. ليجيب بالقول: إن الفارابي لم يكتف بالنظر في نموذج المدينة الفاضلة، بل نظر في ضوئه في معالم نقيضها، باعتبار اجتماعات مدنية مريضة يلزم معالجتها وشفاؤها، فهو نظر (=الفارابي) **في أحوال مدن كانت موجودة بالفعل في زمانه وفي أحوال الإنسان** بها لأن الإنسان مرآة مدينته كما أنها مرآته، لذلك ليس فحصه لها قولاً في مدن مفترضة متخيلة[1].

2 أكد قشيقش أن الفارابي رأى إن ما يشترك في المدن المضادة للفاضلة أن أهلها فاسدو الرأي، ملائمة لتصوراتهم للغاية من الوجود الإنساني، وللغايات التي حددها لهم رؤساؤهم، ولنوع مللهم التي تقوم على تلك الآراء ورداءة أفعالهم. مما دفعه لرسم ملامح نقيض المثال أو النموذج الذي تصور عليه المدينة الفاضلة من تبرير واقعي لمشروع بناء مدينة بديلة. بالتأكيد أنه إذ كان هذا هو حال المدن الموجودة في زمانه، وتجليات مرضها، وكان هذا هو حال الإنسان بها، فقد لزم ضرورة تأسيس اجتماع مدني بديل في صورة مدينة فاضلة التي سيحقق فيها الإنسان كرامته ويستعيد إنسانيته. لذلك لن تصبح الدعوة إلى إقامة اجتماع بديل ضرورية مقنعة إلا بتفكيك بنيات الاجتماعات المريضة وتقليب

(1) يراجع، نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، مرجع سبق ذكره، ص 346.

النظر فيها من كل أبعادها. فهي مدن كثيرة تختلف عن بعضها البعض باختلاف تصورات أهلها للغاية من الحياة وسبل تحصيلها[1].

3 استنتج قشيقش من فحص الفارابي للمدن المضادة أن الإنسان فيها فقد إنسانيته، وتحول هذا الإنسان إلى كائن مريض يلحق الضرر بنفسه وبغيره، وهي العلة التي جعلت الفارابي يعتمد في فحصها مفهوم الغاية من الوجود الإنساني مفهوماً مركزياً، أي الغاية من الوجود الإنساني التي هي إما الضروري وإما الثروة واليسار، وإما التمتع باللذة من المأكول والمشروب بالمنكوح، وإما الكرامة والمديح والمديح، وإما الغلبة والقهر، والحرية المطلقة، أو هذه كلها وباعتماده فسر كل شيء، وفي ضوئه اتخذت البنية المفاهيمية المستعملة في فحص هذه المدن دلالاتها، وأخذت هذه الاجتماعات أسماءها: فهي ضرورية، أو نذلة، أو كرامية، أو تغلبية، أو جماعية، وبها كذلك كان الاجتماع المبني على الغلبة والقهر أسوأ هذه الأنواع من الاجتماعات الجاهلية[2].

4 مما تقدم صرح قشيقش، أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا التصنيف أن الأمر يتعلق حسب الغاية بمدن مبنية في تجمعات مغلقة على نفسها، مسيجة بإحكام، ولا وجود فيها سوى لهذا الصنف أو ذاك الذي منه أخذت أسماءها، لأنها قد تتحول بهذا المعنى إلى طائفة أو فئة قليلة العدد، أو قبيلة وليست مدينة وواقع حالها غير ذلك تماماً، بل قد يوجد في المدينة الواحدة الجاهلية عناصر من مدن جاهلية أخرى مع غلبة أو سيادة جماعة أو فئة تجمعها الغاية التي بها سميت تلك المدينة. ولهذا نظر الفارابي في كل اجتماع على حدة، وقد جاء نظره فيه أشبه بنظر الطبيب في البدن العليل، حيث بين تجليات المرض بإرجاعه إلى العلة الحقيقية للمرض، وهي قصد أهل كل اجتماع من الحياة. وحدد فيه صورة الإنسان عن نفسه وعن غيره، وتصوره للعلاقة التي يلزم أن تكون بين الأنا والآخر، واستنتج بهذه الأمور كيف أن سننهم مشاكلة

(1) المرجع السابق، ص 346-347.
(2) المرجع نفسه، ص 347.

لطبيعة آرائهم، وكانت أحوال نفوسهم ملائمة لأغراضهم ومقاصدهم من الحياة[1].

5 لم يكن الفارابي مسترشداً بآراء أفلاطون وأرسطو كما يستنتج قشيقش في تصوره للأنظمة السياسية القائمة بالفعل والممكنة التحقق، ، بل سباقاً ورائداً لآراء ظهر فيها واقعياً دقيق الملاحظة، خاصة في القسم الثاني من كتاب الآراء، التي ستظهر لاحقاً في الفكر السياسي والأخلاقي في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، فهو يلتقي في وصف آراء أهل المدن الضالة، ...، مع كبار الفلاسفة وعلماء الاجتماع في العصر الحديث، إن نظرته في القوة صورة مصغرة لفلسفة نيتشه، كما أن قوله في التغالب وتنازع البقاء قريب من رأي داروين وقول هوبز بأن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، ولا يختلف في تقريره العقد والتعاهد في روابط المجتمع عما سيطالب به جان جاك روسو في كتابه الشهير العقد الاجتماعي[2].

بعد ذلك، يبحث قشيقش في مزايا آراء أهل كل مدينة غير فاضلة من المدن التي عددها الفارابي وذكرناها من قبل، سواء فيما يتعلق بأخلاق أهلها أو رؤيتهم الدينية والقيمية والفنية أو علاقات بعضهم البعض، أو مع غيرهم من المدن والملل الأخرى[3].

ثالث وثلاثون: الباحث العراقي محمد محسن أبيش: في رسالته للماجستير والموسومة الفارابي بين أفلاطون وأرسطو[4]، يعقد أبيش فقرة مهمة تحت عنوان (بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي)، ويمكن عرض وجهة نظره، على وفق الآتي:

1 إذا كان أفلاطون قد قسم مدينته على أساس قوى النفس الثلاث: العاقلة والغضبية والشهوانية، كما يقول أبيش، فإن الفارابي قسم مدينته على أساس أجزاء البدن ووظائفها، ...، وإن كان الفارابي قد ميز بين عمل أجزاء البدن

(1) المرجع نفسه، ص 347.
(2) المرجع نفسه، ص 351-352.
(3) المرجع نفسه، الصفحات، 352 وما بعدها، كذلك الفصل الرابع والخامس من هذا الباب.
(4) الرسالة مخطوطة، قسم الفلسفة، جامعة بغداد 1998، بإشراف المرحوم الأستاذ مدني صالح (ت2007م)، وقد كنت أحد أعضاء لجنة مناقشة الباحث محمد أبيش لنيله درجة الماجستير في الفلسفة.

وعمل أجزاء المدينة، أن أعضاء البدن طبيعية والهيئات التي لها قوى طبيعية، أما أجزاء المدينة فهم وإن كانوا طبيعيين، فإن الملكات والهيئات التي يفعلون بها أفعالهم ليست طبيعية بل إرادية، على أنهم مفطرون بالطبع بفطر متفاضلة يصلحون بها لشيء دون شيء[1].

2 آلية العمل في المدينة الفاضلة كما يستنتج أبيش تكون عملية جدل صاعد، أي أن أدنى المراتب تفعل بحسب ما تقتضي المرتبة الأعلى منها، وهكذا حتى تصل إلى أعلى مرتبة في المدينة وهي مرتبة الرئيس الذي لا يرأسه أحد. وهذه الآلية في العمل هي خلاف ما جاء به أفلاطون في الجمهورية[2].

3 يستنتج أبيش أن نظام المدينة الفاضلة يشابه نظام الموجودات، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها، فإن البريئة من المادة تقرب من الأول، ودونها الأجسام السماوية، وهكذا، وكل هذه تحتذي حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه، ...، فعلى المدينة إذا أرادت تحقيق السعادة أن تحتذي في ترتيب أجزائها ترتيب الموجودات وتنظيم شؤونها على وفق نظام العالم، وتؤم السبب الأول في أفعالها حتى تكون أكمل مدينة وهي مدينة الله[3].

4 ملك أو رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي كما يصرح أبيش سابق على وجود المدينة، وهو الذي يبنيها، لا بوصفها مدينة، وإنما مدينة فاضلة، ذلك إن رئيس المدينة مفطور على الخصال التي يحددها باثنتي عشر خصلة، وهذه الخصال تكاد تكون خصال نبي، ...، ولهذا اهتم الفارابي بالرئيس، وركز الكلام في خصاله وموقعه من أهل المدينة ومكانته بالنسبة إليهم، ولم يعر اهتماماً كبيراً للحديث عن تنظيم المدينة وحكومتها، وهذا متأت من إنه يرى أن الرأس إذا صلحت صلح بقية أعضاء البدن[4].

---

(1) المرجع السابق، ص 121.
(2) المرجع نفسه، ص 121.
(3) المرجع نفسه، ص 122.
(4) المرجع نفسه، ص 123.

5 يقول أبيش أن مدينة الفارابي الفاضلة مدينة جاء التفكير فيها من قبله بعد وجود المدن الجاهلية واقعاً، وهي الضرورية والبدالة والكرامية والخسة والتغلب والجماعية، وعندما قامت المدينة الفاضلة حدثت بعدها مضاداتها، وهي: الفاسقة والمتبدلة والضالة. كما ويذهب به الرأي إلى أن تقسيم الفارابي لهذه للمدن غير الفاضلة إنما يبدو متأثراً بالبيئة الإسلامية وظهور الإسلام، فالمدن الجاهلة هي ما سبقت الدعوة المحمدية ولم تعرفها، والمدن الأخرى هي التي تلتها، وغيرت آرائها الصحيحة إلى آراء فاسدة، وهذا الرأي كما يقول أبيش مخالف بالكلية لرأي أفلاطون حول وجود المدينة الفاضلة السعيدة في زمن سحيق[1].

ولكن يبدو لي أن استنتاج أبيش لم يكن مدعماً كفاية بمرجعيات من كتب الفارابي، إذ لم يصرح فيلسوفنا في جميع نصوصه السياسية وغيرها أن المدينة الفاضلة قامت زمن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، وأن المدن المبدلة والفاسقة جاءت بعد المدينة الفاضلة، بل نجد نصاً للفارابي يتحدث عن المدينة الإمامية زمن الفرس الأول، ولكن لا يعدها فاضلة بل يعدها جد قريبة من الفاضلة. وقد ناقشنا ذلك في قراءتنا لمشروع عابد الجابري في هذا الفصل.

المبحث الثالث- رأينا في هذه الإشكالية

تبين لنا من خلال عرض آراء الفرقاء على اختلاف مشاربهم ومواقفهم والنتائج التي توصلوا إليها بصدد تبعية الفارابي السياسي في كتابه الآراء بخاصة بإزاء جمهورية أفلاطون، أو استقلالية الرأي عنده وأصالته النابعة من ظروف عصره ومشاكله السياسية والاقتصادية والدينية وغيرها، أنهم ينقسمون على فريقين كبيرين، تتباين وتتناقض آرائهم فيما بينها إلى حد التقاطع وعدم الالتقاء.

الفريق الأول يرى أن الفارابي السياسي قد تأثر في جمهورية أفلاطون ونسج على منوالها مدينته الفاضلة، أما الثاني، فيدافع عن أصالة الفارابي السياسية

(1) المرجع نفسه، ص 123.

والفلسفية في هذا الجانب، بل ويثبت استقلاليته في بناء مدينته الفاضلة حتى في استعماله للاصطلاحات والمفاهيم الخاصة بأسماء المدن غير الفاضلة، فضلاً عن تأكيده صفات لرئيس المدينة الفاضلة غير ما هي عند أفلاطون.

وقبل أن نبين موقفنا من أصالة الفارابي السياسي بإزاء أفلاطون أم تبعيته له، لا بد من القول ابتداءً: أن محاورات أفلاطون كانت معروفة لدى الفلاسفة العرب المسلمين بدءاً من الكندي مروراً بالفارابي حتى ابن رشد وما بعده صعوداً لصدر الدين الشيرازي ومن جاء بعده، إذ تم نقل هذه المحاورات إلى العربية زمن عصر الترجمة أيام بيت الحكمة العباسي، ومنها كتاب الجمهورية (=السياسة) الذي فسره (ترجمه) حنين بن أسحق، وكتاب النواميس (=القوانين) الذي نقله حنين، كما ونقله أيضاً يحي بن عدي[1].

كما ويرد ذكر تلك النقول العربية لمحاورات أفلاطون جميعها في كتاب الفارابي الموسوم فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها، ومنها كتابا الجمهورية والذي يسميه الفارابي بالسياسة[2] وكتاب النواميس الذي عمل له الفارابي تلخيصاً. مما يدل هذا على ان فيلسوفنا قد اطلع على جميع هذه المحاورات.

هذا من جهة، ومن أخرى نود أن نطرح هنا جملة تساؤلات منها: هل أن الفارابي قد لخص فلسفة أفلاطون السياسية في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة؟. أو أنه اقترب من النصوص الأفلاطونية السياسية، ونسج على منوالها، سواء في تحديده لنشأة الاجتماعات الإنسانية أو في خصال رئيس المدينة الفاضلة؟؟.

ثم، لماذا لم يخصص الفارابي نصاً مستقلاً في السياسة على نموذج أفلاطون، كما فعل مع تلخيصه لمحاورة القوانين (=النواميس) لأفلاطون؟. من دون أن يضع قسماً ثانياً عن السياسة في كتابه الآراء، ويخصص القسم الأول من هذا الكتاب في البحث عن الوجود الميتافيزيقي وعن الله وصفاته؟. كل هذه الأسئلة وغيرها لربما تثار بل وتطرح على بساط البحث العلمي المعمق بشأن تأثر الفارابي السياسي في أفلاطون.

---

(1) يراجع، ابن النديم، الفهرست، بيروت، ص 343-344.

(2) يراجع، أفلاطون في الإسلام، نصوص حققها وعلق عليها عبد الرحمن بدوي، ط3، بيروت 1982، ص وما بعدها24.

لكن مع ذلك كله، يجب علينا أن لا نغفل دور الجوانب الإبداعية للفيلسوف الفارابي نفسه، وقدرته على التوفيق بين المعطيات الفلسفية اليونانية والواقع المعاش زمانه، ومدى حضور الدين الإسلامي بمنظومته الكونية والسياسية في عقل وذهن الفارابي، فضلاً عن العوامل الأخرى من سياسة واجتماع واقتصاد وفن وغيرها.

عليه، نقول: أن رأي الفريق الأول الذي يصرح بالقول أن الفارابي قد تأثر بأفلاطون السياسي وهو يصوغ نص الآراء، إنما فيها تجاوز على حق الفارابي في الإبداع والتفلسف الحقيقي، مع عدم دراية في أن الفلسفة نفسها هي تاريخ فلسفة، إذ لا يوجد بنظرنا فيلسوف مهما كانت إبداعيته الفلسفية في صياغة النص الفلسفي، إلا وقد اطلع على تاريخ الفلسفة السابق عليه ممثلاً بالنصوص والمؤلفات الأساسية، ناهيك عن تأثره بالمنظومة العلمية والسياسية والاجتماعية والدينية والفنية والاقتصادية لعصره[1]، وبالتالي فإن هذه القاعدة التاريخية الفلسفية لم يشذ عنها الفارابي.

فإذا طبقنا هذه القاعدة نجد أن الفارابي قد أطلع على نص السياسة لأفلاطون، ولكن كان إطلاع الفيلسوف الواعي لأصول عمله الفلسفي، دون أن يسقط من ذلك إشكالية النص التي رافقت ظهوره، ناهيك عن مشكلات وانتكاسات عصر الفارابي على كافة الصعد.

عليه، فإن ما قام به الفارابي في نص كتابه الآراء هذا على وفق رأينا، إنما هو تقريب للنص الأفلاطوني لواقع مغاير للواقع اليوناني الذي ظهر فيه النص، فضلاً عن تكييف الفارابي لنص أفلاطون هذا لواقع وعصر تحكمه أيدلوجية دينية سياسية ومنظومة علمية واجتماعية واقتصادية وقيمية وفنية مغايرة بالكلية للوضع اليوناني زمن أفلاطون، إذ تتمثل تلك الأيدلوجية بالدولة العربية الإسلامية التي تحكم باسم الخليفة وباسم الدين الإسلامي وعقائده وفقهه ولاهوته. وهذه أصالة تسجل للفارابي وتظهر عبقريته الفذة دون أدنى ريب.

---

(1) يراجع، بحثنا، الفيلسوف وتاريخ الفلسفة، ضمن كتاب من الآخر إلى الذات، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر، ط1، دار الطليعة، بيروت 2008.

وكما وتظهر عبقرية الفارابي مرة أخرى في التوفيق بين معطيين أولهما فلسفي يوناني أفلاطوني، وثانيهما عربي إسلامي، من خلال تقديم نص فلسفي سياسي هو الآراء، ينطلق فيه من الميتافيزيقا بنظرتها الدينية الإسلامية، إلى الإنسان والمجتمع والدولة فيما بعد، آخذاً بنظر الاعتبار مكونات الثقافتين اليونانية والعربية الإسلامية في صياغته لهذا النص. وجاعلاً من نصه هذا وثيقة تربوية لأهل المدينة الفاضلة، يبدأ أهلها من فكرة التوحيد للذات الإلهية التي لا يعلوها أحد، أساساً لبنائها على الفضيلة والعدالة وصولاً إلى السعادة في هذه الدنيا من خلال قيام هذه المدينة برئيس فيلسوف ملك إمام لا يرأسه أحد.

لذلك نقول: إن القول بتأثر الفارابي السياسي في أفلاطون لا مسوغ له من دون النظر إليه على وفق هذه الكيفية، وإلا فإن مهمة القائلين بتبعية الفارابي السياسية لأفلاطون إنما هي تجاوز على إبداعية الفارابي ومشكلاته عصره، بأخذها منه وإعطائها لمن سبقه، وهذا خلل منهجي كما نراه، وقع فيه كثير من الدارسين للفلسفة العربية الإسلامية، عندما قالوا بعدم أصالتها وتبعيتها إما لليونان أو الهنود أو الفرس أو غيرهم، حتى يقال أن العقل العربي الإسلامي بطبيعته غير منتج لنص فلسفي إبداعي بسبب طبيعة المكان ووضعية الزمان[1].

وعلى وفق هذه المعطيات نجد أنفسنا ذاهبون مع رأي الفريق القائل بأصالة الفارابي السياسي، باعتبار أن ما قدمه هؤلاء من أحكام وآراء ونتائج تعد ذات قيمة

(1) لقد صرح بهذه الأقوال بشأن الفلسفة العربية الإسلامية، جملة كبيرة من المستشرقين وشايعهم مع الأسف بعض الباحثين العرب المحدثين، ومن أبرز هؤلاء المستشرقين آرنست رينان في كتابه ابن رشد والرشدية، ودي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام، وهنري كوربان في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية وآخرين، أما من العرب المحدثين فيقف على رأسهم عبد الرحمن بدوي وجميل صليبا وناجي التكريتي في كتابه الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، وآخرين، أما من رد على هؤلاء من الباحثين العرب المحدثين فهم كثر، ومن أبرزهم مصطفى عبد الرازق في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، وعلي سامي النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، وإبراهيم مدكور في كتابه الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، وعرفان عبد الحميد فتاح في كتابه الفلسفة في← →الإسلام عرض ونقد، وحسام الآلوسي في كتابه دراسات في الفكر الفسلفي الإسلامي، وغيرهم مما لا يسع المجال لذكرهم.

كبيرة لا يمكن إغفالها بسهولة والتجاوز عليها، وذلك أن الفارابي قد كتب نصاً فلسفياً سياسياً بامتياز منطلقاً فيه من واقعية اجتماعية اقتصادية عقيدية عاشها زمانه، وتمرد عليها بهذا النص. مع شديد إجلالنا واحترامنا لما قدمه الفريق الأول من أحكام ذهبت باتجاه سحب الأصالة من الفارابي ونسبتها لأفلاطون، إذ لولا هذه الأحكام المؤدلجة على اختلاف منطلقاتها ونتائجها التي توصلت إليها، لما تحفز لدينا وازع ودافع البحث عن أصالة الفارابي السياسي، بالبحث العلمي المعمق.

عليه، آن الأوان أن ندخل فلاسفتنا العرب المسلمين في التاريخ العام والعالمي للفلسفة، شأنهم بذلك شأن كل فلاسفة الدنيا الذين ظهروا على البسيطة، ولا يكون ذلك إلا بالبحث والدرس العلميين بإظهار ما قدمه فلاسفتنا للإنسانية من نظرات وآراء وأحكام كان لها دورها في تطوير مسيرة البشرية نحو التقدم والكمال والسيطرة على الطبيعة وفك ألغزها، وتحقيق السعادة للبشرية، إنها دعوة وصرخة علمية في وادي البحث العلمي الواسع الفسيح. وما قدمناه هنا من رأي إنما يقع ضمن هذه الدعوة والصرخة.

الفصل الثالث

حضور الفارابي
في الفكرين الفلسفيين العربي الإسلامي
والأوربي الوسيط

تمهيد

لا أظن أن أحداً من الدارسين للفيلسوف الفارابي ينكر عليه حضوره في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بعده، ناهيك عن حضوره في الفكر الفلسفي العالمي، سواء الوسيط بشقيه اليهودي والمسيحي اللاتيني منه أو الحديث والمعاصر، وقد نوهنا لبعض حضوره في لفكر الفلسفي الحديث والمعاصر في الصفحات السابقة، وندعوا من جهتنا الباحثين المتفلسفين إلى تعميق البحث في حضوره في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر لأهمية هذا الموضوع في التواصل الحضاري بين الأمم فكرياً ثقافياً حضارياً، والرد على دعاة المركزية الغربية من الفلاسفة الأوربيين المعاصرين ناهيك عن المستشرقين من ذوي العقلية التعصبية تجاه ما هو شرقي بعامة وعربي بخاصة.

لقد قلت في العنوان الرئيسي لهذا الفصل، عبارة (**حضور**) ولم أقل تأثير، ذلك أني وجدت أن هذه اللفظة أقرب للمدلول الذي نريده هنا، فالحضور كما نفهم ونعتقد يحضر في الفكر كما يحضر في الحياة بصيغتين: الأولى: إيجابية مرحب بها ومصانة ومحترمة من قبل من يحضر عندهم ذلك الفكر، فيأخذوا منه ما يفيدهم من أجل تطوير فكرهم وطرائق حياتهم ونظراتهم على كافة الصعد، وهذا ما حدث مع الفكر الفلسفي الإسلامي في بداية نشأته وفي طريقة تعامله مع الفكر اليوناني الوافد،

فكانت المواقف منه متباينة بين التسامح بالأخذ منه لأجل الإفادة والتطوير، وهذا ما فعله الفلاسفة من الكندي حتى ابن رشد.

أو بصيغة ثانية، يكون الحضور فيه سلبياً غير مرحب فيه لدى من يحضر عندهم، فيرفضون بشدة الأخذ منه والإفادة، وهذا ما تمثل في قمة رفض الفكر اليوناني لدى بعض علماء الكلام والفلاسفة وصولاً إلى ابن تيمية وابن الصلاح الشهرزوري وجلال الدين السيوطي، فتحول هذا الرفض إلى التحفيز بالرد وإنتاج فكر مقابل له، يثبت هوية الرافض، فيكون في الجانب السلبي للحضور حافز إبداعي هو الذي يعبر عن شخصية المعترض على الفكر الوافد.

أما حضور الفارابي في الفكر الفلسفي بعامة ممن جاء بعده، فقد كان من النوع الأول المرحب به، والسبب على وفق ما اعتقد هو ما احتله هذا الفيلسوف من مكانة في تاريخ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بعامة، وفي الفكر الوسيط بشقيه العبري واللاتيني المسيحي بخاصة، نظراً لما أنتجه هذا الفيلسوف من مؤلفات فلسفية تدل دلالة واضحة على تمكنه الكبير والعميق والدقيق من هذا الفكر.

إذ نجد إشارات واضحة واقتباسات من قبل فلاسفة ومفكرين مسلمين في المشرق العربي الإسلامي جاءوا بعده تدل على هذه المكانة، ناهيك عن قيام مدارس فلسفية تتبع نتاجه الفلسفي وتتواصل معه، أبرزها مدرسة بغداد الفلسفية بشخوص تلامذته يحيى بن عدي التكريتي (ت374هـ/974م) وأبو سليمان المنطقي (ت381هـ/981م)، وأبو حيان التوحيدي (ت400هـ/1009م) وغيرهم[1]، فضلاً عن إخوان الصفا ومسكويه وابن سينا، كما ونجد حضوره بارزاً بشكل مباشر في الفكر السياسي لفلاسفة أندلسيين كبار من أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون، إذ سيتم عرض تفصيلات ذلك في ثنايا مباحث هذا الفصل.

(1) يراجع للتفصيلات عن شخوص مدرسة بغداد الفلسفية وكيف تعاطت مع فلسفة مؤسس المدرسة الفارابي، بحث الدكتور علي حسين الجابري، مدرسة بغداد الفلسفية والمقولات المنطقية، ضمن المجلة الفلسفية العربية، مج2، ع1، 1992.

هذا من جهة، ومن أخرى نجد أن حضور الفارابي ولاسيما أفكاره ورؤاه في المدينة الفاضلة، يتحول إلى ممارسة فعلية في الحياة السياسية والاجتماعية بعامة، عند بعض من ثنية له الوسادة سياسياً، كما سنشير لذلك لاحقاً. كذلك نجد حضور الفارابي بارزاً بشكل لافت للنظر في الفكر الفلسفي الوسيط بشقيه العبري اليهودي واللاتيني المسيحي.

المبحث الأول- حضور الفارابي في الفكر الإسلامي النظري والعملي

أولاً- البعد النظري

تخبرنا المصادر التاريخية التي تحدثت عن سير الفلاسفة بأقلامهم أو بأقلام تلامذتهم، أن أبرز الفلاسفة العرب المسلمين ممن حضر الفارابي في تفكيرهم ونصوصهم هو ابن سينا (ت428هـ/1037م)، فقد أشار هذا الفيلسوف بصراحة لقوة وهيمنة الفارابي عليه، ذلك انه وبحسب اعترافه لم يدرك مرامي أحد أهم وأعوص كتب أرسطو الفلسفية ألا وهو كتاب الميتافيزيقا (=ما بعد الطبيعة) حتى بعد أن قرأه أربعين مرة وحفظه عن ظهر قلب، فوقعت عيناه في لحظة تبرم ويأس على كتاب الفارابي الموسوم في أغراض ما بعد الطبيعة، لتحل عنده مغاليق هذا العلم وتنفتح، حتى ان ابن سينا قد تصدق بعد ذلك للفقراء وصلى لله شكراً على ذلك، فإن دلت هذه الرواية على شيء فإنما تدل على البعد المعرفي الفلسفي للفارابي من جهة، وتدل من أخرى على البعد الأخلاقي والمعرفي من قبل ابن سينا في هذا الاعتراف[1].

هذا من جهة، ومن أخرى، أثبتنا في تحقيقنا لكتاب ابن سينا التعليقات[2]، وبالنصوص مدى إفادة هذا الفيلسوف من فلسفة الفارابي في كتابه التعليقات، حتى أنا عددنا كتاب ابن سينا هذا بمثابة شرح وتعليق على كتاب الفارابي، أي ان

(1) يراجع لمعرفة أصول هذه الرواية عند ابن سينا، أبو عبيد الجوزجاني، سيرة الشيخ الرئيس، ضمن كتاب النجاة، نقحه وقدم له ماجد فخري، ط1، بيروت 1985، ص 25.

(2) يراجع، ابن سينا، كتاب التعليقات، دراسة وتحقيق د. حسن مجيد العبيدي، دمشق 2010، المقدمة.

ابن سينا كان يحاضر ويدرس تلامذته في مجالسه الخاصة بالتعليق على نصوص الفارابي، ويفتح لهم مغاليقها ليقربها من أذهانهم، أي ان نصوص الفارابي كانت حاضرة لدى تلامذة ابن سينا في أعمالهم الفلسفية.

كما ونجد حضور الفارابي بارزاً بقوة في فلسفة أبي حامد الغزالي (ت505هـ/1111م)، حيث لم يذهب هذا الفيلسوف في نقده للفلاسفة اليونانيين وبيان تهافت أفكارهم إلا من خلال نقده للفارابي وابن سينا، وقد أشار في كتابه تهافت الفلاسفة لذلك بقوله: وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا، ...، فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب ما نقل هذين الرجلين كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب[1].

أي ان الغزالي اعتقد ان نقد وتهافت الفلسفة اليونانية القائلة بقدم العالم وبالأبدية وغيرها من الموضوعات الميتافيزيقية، التي تختلف مواقفها عن الدين الإسلامي وعقيدته، لا تتمثل بحسب وجهة نظره من خلال سقراط وأفلاطون وأرسطو، بل تتمثل من خلال من تبنى فلسفاتهم من قبل الفارابي وابن سينا، واللذان بحسب الغزالي قد هضما الفلسفة على أصولها وذاع صيتهما في عصرهما بقوة ونفوذ مما أحرج حضورهما الغزالي بقوة.

ويتجلى حضور الفارابي في الفلسفة الأندلسية، إذ تشير إلى ذلك نصوص الفلاسفة أنفسهم في المغرب العربي والأندلس من التي وصلتنا منهم.

وبدءاً نود أن ننوه هنا أننا لم نستطع ان نتعرف بجلاء على هوية العالِم الأندلسي الذي نقلت معه مؤلفات الفارابي إلى تلك البلاد، تلك المؤلفات التي مجدها وأكبرها المؤرخ المعروف صاعد الأندلسي (ت462هـ) في كتابه طبقات الأمم[2]. قائلاً: فجاءت كتبه (=الفارابي) في ذلك الغاية الكافية والنهاية

(1) يراجع، كتاب تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط3، القاهرة 1958، ص 75-76.

(2) يراجع، بحث د. محسن جمال الدين، الفارابي، ملامح من شخصيته العلمية في الأندلس، مجلة المورد البغدادية، مج4، ع3، 1975، ص 70. ويقارن، صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بو علوان، ط1، بيروت 1985، ص 137-138.

الفاضلة[1]. فضلاً عن ذلك تحدث صاعد الأندلسي عن كتاب الإحصاء للفارابي فأبدى إعجابه به، قائلاً: ثم له بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضه، لم يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه.

نجد حضور الفارابي في الفكر الفلسفي الأندلسي واضحاً عند الفيلسوف ابن مسرة (ت في القرن الرابع الهجري) وذلك في كتابه توحيد الموقنين[2] إذ تبني هذا الأخير نظرية النبوة التي قال بها الفارابي، كما وتعدُّ مدرسة ابن مسرّة المنطلق المهم الذي مهد لدخول آراء الفارابي والنخبة من الفلاسفة اللذين سبقوه، ذلك أن فلسفة ابن مسرّة كانت تدعوا إلى الأفلاطونية المحدثة وتميل إلى الاعتزال والتصوف والتنسك الظاهر.

كذلك نجد الفارابي حاضراً في كتاب الفيلسوف أبي الصلت أمية بن عبد العزيز الداني (ت528هـ/1154م) الموسوم تقويم الذهن عند[3].

أما الفيلسوف ابن السيّد البطليوسي (ت512هـ/1127م)، فتُظهر الدراسات مدى حضور الفارابي في فلسفته، إذ يعتبر أحد المصادر الأساسية لفلسفة البطليوسي، حيث يلاحظ توافقاً بينهما في مسائل مختلفة منها، العلم الإلهي، ونظرية المعرفة، اللذان ذكرهما ابن السيد البطليوسي في كتابه الحدائق في المطالب الفلسفية العالية، مقارنة بما ذكره الفارابي في كتابه الآراء، ناهيك عن مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين التي ذكرها البطليوسي في كتابه المسائل والأجوبة مقارنة بما ذكره الفارابي في تحصيل السعادة، مما يظهر أن هذا الفيلسوف مدين بالكثير لفيلسوف بغداد الفارابي[4].

---

(1) يراجع، صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بو علوان، ط1، بيروت 1985، ص 137-138.

(2) يراجع، د. فضيلة عباس مطلك، الأصول الإشراقية عند فلاسفة المغرب، بغداد 2001، ص 165.

(3) يراجع، بحث د. محسن جمال الدين، الفارابي، ملامح من شخصيته العلمية في الأندلس، مرجع سبق ذكره، ص 69.

(4) يراجع، حسن عبد الرحمن علقم، الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي، ط1، عمان 1988، ص 165 وما بعدها.

أمـا حضـور الفارابـي فيـبرز بقـوة عنـد الفيلسـوف الأندلسـي ابـن باجـة (ت533هـ/1138م) في معظم كتاباته الفلسفية بعامة المنطقي منها واللاهوتي والمعرفي والطبيعي، ناهيك عن حضوره الفلسفي السياسي في كتابه تدبير المتوحد بخاصة، (كما سنبين ذلك في المبحث التالي)، إذ نجد أن معظم تعليقات ابن باجة المنطقية كانت على كتب الفارابي دون أرسطو، لاعتقاده بقيمة الرجل وما طرحه من فلسفة في كتاباته المنطقية[1].

ويشير الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل في كتابه حي بن يقظان إلى حضور الفارابي في نصوصه، وذلك من خلال عرضه للفلسفة العربية الإسلامية قبله ونقدها، قائلاً: أن كتب الفارابي أكثرها في المنطق، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك، فقد اثبت في كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها، وبقاء لا نهاية له، ثم صرح في السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة، ثم وصف في شرح كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة، وإنما تكون في هذه الحياة وهذه الدار))[2].

أما حضور الفارابي في فلسفة ابن رشد بعامة فواضح بيِّن في كثير من مؤلفاته المعروفة ولا حاجة للتطويل هنا، أما حضور الفارابي السياسي في ابن رشد فقد بيناه في المبحث القادم من هذا الفصل.

فضلاً عن ذلك، نجد إشارات أخرى تؤكد حضور الفارابي في الفيلسوف الصوفي وصاحب وحدة الوجود المطلقة عبد الحق بن سبعين (ت667هـ/1268م)، في

---

(1) يراجع، بحث ماجد فخري ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، بعنوان: أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية، ص 435 وما بعدها، وقد أفدنا من هذا البحث كثيراً في المبحث الثاني من هذا الفصل، كذلك يراجع، مقدمة ماجد فخري لكتاب ابن باجة تعاليق على منطق الفارابي، ط1، بيروت 1994، وتشمل هذه التعاليق كتاب إيساغوجي والفصول الخمسة والمقولات والعبارة.

(2) يراجع، حي بن يقظان، قدم له وحققه فاروق سعد، ط2، بيروت 1978، ص 112. وشرح كتاب الأخلاق للفارابي يعتبر إلى يومنا هذا من الكتب المفقودة إلى يومنا هذا، على الرغم من نقل هذا الكتاب إلى اللغة العبرية واللاتينية في العصر الوسيط، كما سنتحدث عن ذلك لاحقاً. وإن كان يعتقد الباحث اللبناني ماجد فخري إن كتاب التنبيه على سبيل السعادة هو شرح لكتاب الأخلاق لأرسطو، ولكن اعتقاده هذا لا يقوم عندي دليلاً يعتد به.

كتبه بُدّ العارف (=صنم العارف) وكتابه الأجوبة على المسائل الصقلية ورسائله، فمثلاً يشير في كتابه بد العارف وعند تقويمه الفلسفي للفلاسفة المسلمين قبله، يقول: وهذا الرجل (=يقصد الفارابي) أفهم فلاسفة الإسلام وأدراهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير، ومات وهو مدرك ومحقق، وزال عن جميع ما ذكرته وظهر عليه الحق بالقول والعمل، ولولا خوف التطويل لذكرت ذلك مفصلاً[1] .

ويمكن الإشارة كذلك إلى فلاسفة ومتصوفة آخرين في الأندلس، حضر عندهم الفارابي، منهم: موسى بن ميمون (ت600هـ/1204م)) في كتابه دلالة الحائرين، ورسائله (سوف نفصل القول فيه في فقرة لاحقة)، وكذلك ابن عربي (ت638هـ/1240م) في كتابه فصوص الحكم، وابن طملوس في كتابه المدخل إلى صناعة المنطق الذي نقل عن كتاب الإحصاء للفارابي فصلاً كاملاً وهو الفصل الذي عقده الفارابي في المنطق، وقدم له ابن طملوس بقوله: ولما رأيت كلاماً غير هذا الذي أسوقه كاملاً بالغاً في وصف هذه الصناعة جئت به على وجهه من غير زيادة ولا نقصان (يراجع، المدخل لصناعة المنطق، نشرة آسين بلاثيوس، مدريد 1916، ص 15–30)، وابن عباد الرندي في كتابه شرح كتاب الحكم لابن عطاء الله السكندري، وأبو العباس أحمد بن العريف (ت536هـ/1140م) في كتابه محاسن المجالس[2].

ويفيدنا علي سامي النشار برأيٍ مفاده أن علم الكلام الأشعري في شخص ابن خلدون (808هـ/1406م) رفض نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة، وهو قول لا نتفق معه فيه جملة وتفصيلاً[3].

---

(1) يراجع، بد العارف، تحقيق وتقديم جورج كتوره، ط1، بيروت 1978، ص 143–144. ولم يسلم من نقد ابن سبعين معظم الفلاسفة المسلمين ناهيك عن المتكلمين، إذ انه وجه سهام النقد للفلاسفة من بعد الفارابي بدءاً من ابن سينا ومروراً بالغزالي الذي وصفه بالمموه المسفسط، وابن باجة وابن رشد، الذي وصفه بالمفتون بأرسطو، والفخر الرازي وغيرهم. يراجع نقده هذا للفلاسفة والمتكلمين في كتابه السالف الذكر.

(2) يراجع، الفارابي، ملامح من شخصيته العلمية في الأندلس، مرجع سبق ذكره، ص 72–73.

(3) هذا الحكم نجد من وجهة نظرنا غير صحيح وان أوردناه تبعاً للنشار في بحثه سالف الذكر، ص 441–442، فقد قام صديقنا الدكتور حميد خلف علي السعيدي بإثبات حضور الفارابي وأثره في فلسفة ابن خلدون في أطروحة علمية في قسم الفلسفة بجامعة الكوفة، نشرت فيما بعد كتاباً، وقد أوردنا من جهتنا بحثه هذا في المبحث القادم.

أما الفقهاء المالكية في شخص الشاطبي في الاعتصام وابن فرحون في تبصرة الأحكام، وإن سبقهما لذلك ابن تيمية (ت728هـ/1328م) وابن القيم (751هـ/1350م)، إذ تعامل هؤلاء مع فلسفة الفارابي بالرفض، غير أن الأثر العظيم لهذه الفلسفة كان بارزاً في ابن الأزرق (ت896هـ/1491م) في كتابه بدائع السلك في طبائع الملك[1].

ثانياً- البعد العملي

يبدو أن كتابات الفارابي في المدينة الفاضلة بخاصة، قد وجدت لها متبنيات على أرض الواقع السياسي العربي الإسلامي مشرقاً ومغرباً، إذ حاول بعض من ثنية له الوسادة سياسياً ان يطبق دعوة الفارابي في المدينة الفاضلة على الرغم من اعتراف الفارابي بعدم تطبيقها على الأرض، فإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أصالة الرجل وواقعية أفكاره.

عليه، نجد ممارسة حضور فلسفته في المدينة الفاضلة أولاً في المشرق الإسلامي، إذ حاول القرامطة أن يأخذوا فكرته في المدينة الفاضلة وأن ينفذوها في مدينة الله على الأرض في مدينة ججو القرمطية، حين كان حمدان قرمط مؤسس دولة القرامطة وكما تشير المراجع التاريخية من أكبر تلامذة الفارابي.

ناهيك عن مجتمع إخوان الصفا الذي يجب ان يبحث في ضوء المدينة الفاضلة التي دعا إليها الفارابي، فقد حاول أصحاب رسائل إخوان الصفا سواء في مجتمعهم الضيق أو في مجتمعهم المتسع تطبيقه[2].

أما في مغرب العالم الإسلامي فقد كان حضور الفارابي واضحاً في مدرسة ابن العريف (481-536هـ)، وتلميذه أبو القاسم أحمد بن قسي (قتل عام 546هـ/1151م) صاحب كتاب خلع النعلين، إذ تجلى ذلك الحضور في إقامة ابن قسي مجتمع عملي للمريدين في الأندلس على أسس المدينة الفاضلة[3]، حين أسس دولة في الغرب (جنوب البرتغال)[4].

---

(1) يراجع، نشرة هذا الكتاب مع المقدمة التفصيلية التي قدمها علي النشار، ط1، بغداد، في جزأين. وقد عمل تلميذنا اليماني سالم الرباكي رسالة ماجستير عن فلسفة ابن الأزرق الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة الكوفة 1996، مخطوط.

(2) يراجع، النشار، نظرية جديدة في المنحنى، مرجع سبق ذكره، ص 428.

(3) المرجع السابق، ص 427-428.

(4) يراجع، مقدمة محسن مهدي لكتاب الحروف للفارابي، ط1، بيروت، ص 38.

المبحث الثاني: حضور الفارابي السياسي في الفلسفة العربية الإسلامية

في ضوء هذه الرؤية الإيجابية لحضور الفارابي الفلسفي ببعديه النظري والعملي، كما أشير إليهما في المبحث السابق، سندرس في هذا المبحث هذا الحضور ببعده السياسي فقط، وذلك لتناسب الموضوع مع دراستنا لكتاب الآراء ببعده السياسي والاجتماعي، وفي نماذج من الفلاسفة العرب المسلمين ممن جاءت بعده، وسنسلط الضوء على فلاسفة المغرب العربي حصراً وهم: ابن باجة وابن رشد وابن خلدون.

أولاً: ابن باجة

في دراسة علمية قدمها الباحث اللبناني ماجد فخري إلى مؤتمر الفارابي ببغداد عام 1975، عنونها بـ (أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية)[1]، قائلاً: إن ابن باجة يعلن إكباره للفارابي، وتأثر خطاه دون سواه في السياسة والأخلاق والمنطق والإلهيات حتى ليكاد هذا الفيلسوف (=الفارابي) أن يكون الوحيد بين فلاسفة المشرق الذي يرد ذكره في مؤلفات ابن باجة[2]. والشواهد على هذا التأثر كثيرة، إنْ في حقل السياسة أو الإلهيات أو المنطق، باعتبار ان ابن باجة هو العلم الثاني في تاريخ الفلسفة السياسية (الإسلامية) التي وضع أسسها الفارابي، وبنود فلسفته الرئيسية في هذا المضمار تكاد لا تختلف عن بنود سلفه الفارابي، ولهذا سنورد بعض الشواهد والتناظر بين الفيلسوفين في هذا الحقل[3].

---

(1) المرجع السابق، ص 439، ويعلق ماجد فخري في حاشية الصفحة ذاتها بقوله: يرد بالإضافة إلى الفارابي ذكر الغزالي، أما ابن سينا فلم نقع له على ذكر. وللمزيد أيضاً عن حضور الفارابي في الفلسفة الأندلسية، يراجع، بحث الباحث العراقي محسن جمال الدين، (الفارابي، ملامح من شخصيته العلمية في الأندلس)، مرجع سبق ذكره، ص 66-78.

(2) يراجع، ماجد فخري، أثر الفارابي، ص 439.

(3) يعتبر كتاب ابن باجة تدبير المتوحد هو الكتاب الرئيسي في فلسفته السياسية، إذ طرح فيه وجهة نظره المتكاملة بصدد المدينة الفاضلة (الكاملة) ومضاداتها، وقد نشر هذا الكتاب أكثر من نشرة، منها نشرة ماجد فخري، ضمن كتاب رسائل ابن باجة الإلهية، بيروت 1968. ونشرة معن زيادة، بيروت.

1 نشاهد الإطار السياسي أو الدستوري العام الذي اعتمده ابن باجة في كتاب تدبير المتوحد[1]، إذ يقسم المدن أو السير إلى أربع: هي الفاضلة، أو الكاملة أو الإمامية، كما يسميها ابن باجة، ومدينة الكرامة (=المال) والمدينة الجماعية ومدينة التغلب (=الطغيان)، وجميع هذه المسميات مستمدة من مؤلفات الفارابي السياسية' ولاسيما كتاب الآراء وكتاب السياسة المدنية وكتاب فصول المدني.

2 الغاية القصوى التي يصبو إليها المتوحد[2] في المدينة الفاضلة عند ابن باجة، كما يصرح ماجد فخري هي الاتصال بالعقل الفعال، ومن وراء ذلك اللحاق بعالم المفارقات الذي ذهب كلاً من الفارابي وابن باجة إلى انه كنهه السعادة التي كُتب عليه (=المتوحد) أن يتطلع إليها دائماً[3].

3 ذهب الفارابي إلى أن غرض العلم السياسي أو التدبير بلغة ابن باجة، هو تُدبر به المدن وتُعمر وتُصلح سيرة أهلها ويُسددوا به نحو السعادة، وذلك بالارتقاء شيئاً فشيئاً من النظر في الأفعال والسير والملكات الإرادية والمهن الملكية في أقسام المدن الفاضلة وغير الفاضلة، حتى ينتهي الناظر فيه إلى الإله جل ثناؤه، ...، وعلى هذا المنوال ينسج ابن باجة نظرته إلى ماهية العلم السياسي وأهدافه والى التناظر بين العالم والمدينة من جهة، والمدينة والبدن من جهة ثانية[4]. إذ

---

(1) المتوحد عند ابن باجة بلغة عصرنا هو ذلك الإنسان اللامنتمي إلى مجتمعه المليء بالشرور والمفاسد والآثام، أي هو المثقف العضوي الواعي في مجتمع فاسد، وهذا المتوحد الباجوي منعزل عن المجتمع عزلة خير، وإن كان الاعتزال في مفهوم الفلاسفة عن المجتمع شر لأن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، وهو ينشأ ويبني مدينته الفاضلة في عقله ويسافر إليها به. أي أنه متوحد مع نفسه لا مع مجتمعه الفاسد الذي يعيش فيه في ظل مدن غير فاضلة. يراجع، تفصيلات معنى المتوحد والتدبير وغيره من ألفاظ أخرى كتاب تدبير المتوحد. نشرة معن زيادة. بيروت 1978.

(2) لقد تناولنا موضوع العقل الفعال وكيفية الاتصال به للفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة، وللنبي صاحب الشريعة عند الفارابي في الفصل السابق، وان السعادة لا تتحقق عند رئيس المدينة الفاضلة إلا بالاتصال بهذا العقل. وهنا نجد ابن باجة يحذو حذو الفارابي في كيفية اتصال المتوحد بهذا العقل.

(3) يراجع، ماجد فخري، أثر الفارابي، ص 440-44.

(4) يراجع كتاب الجمهورية لأفلاطون، الكتاب الأول والثاني والثالث، من نشرة حنا خباز، القاهرة 1927.

أكد الفارابي هذا التناظر في كتابه الآراء، حين وازن بين بدن الإنسان وأعضائه وبين المدينة الفاضلة ورئيسها.

4 على الرغم من هذا الحضور للفارابي في ابن باجة، إلا أن ابن باجة قد خالف سلفه في جملة مسائل في العلم السياسي للمدينة الفاضلة، وذهب صوب أفلاطون، ولاسيما في موضوع وجود القضاة والأطباء في المدينة الفاضلة، إذ الفارابي لا توجد لديه نصوص واضحة حول الحاجة من عدمها لمهنتي الطب والقضاء في المدينة الفاضلة، في حين نجد ابن باجة يتابع أفلاطون في ذلك، فيقر بعدم الحاجة لهاتين المهنتين في المدينة الفاضلة (الكاملة)، لأن أهلها أصحاء بدناً ونفساً، وذلك باعتمادهم على البسيط من المأكول والمشروب وغير ذلك، كما أنه لا يوجد بينهم تشاكس ولا نزاع، وهذا ناتج عن وجود العدالة المتحققة في نفوس أهل المدينة الفاضلة، لأن كل إنسان يعمل في هذه المدينة على وفق قدراته الجسمية والعقلية وعلى وفق مؤهلاته التي تؤهله للعمل بهذه المهنة، وان التخصص في المهن مطلوب في المدينة الفاضلة من أجل عدم التداخل بين المهن وضعف التخصص الذي ينجم عنه خراب وتدمير المدينة الفاضلة، ذلك أنه لا يجوز للإنسان في المدينة الفاضلة أن يعمل بأكثر من مهنة واحدة[1].

كما وعقد الباحث المصري بركات محمد مراد في كتابه فلسفة ابن باجة واتجاهه النقدي، فصلاً بعنوان ابن باجة والفارابي، مبيناً فيه حضور الثاني في الأول، لذا سنعرض لوجهة نظره على وفق الآتي:

1 إن تأثر ابن باجة في أبي نصر الفارابي، وتتلمذه على رسائله ومؤلفاته كما يشير بركات إنما يرجع إلى التشابه بين الشخصيتين، حيث مال كل منهما التأمل والتفكير، ووجد كل منهما في الحياة تحقيقاً لرسالة الإنسان وتعميقاً للوجود الإنساني المتعدد الأبعاد، خاصة وأن كلاً منهما قد وجد في بيئة متشابهة وفي عصر متقارب، كان فيه العالم الإسلامي في شرقه وغربه تتناوشه الأطماع وتذهب به الصراعات كل مذهب[2].

(1) المرجع نفسه، ص 441.
(2) المرجع السابق، ص 37.

2 ان ابن باجة قد أصاب في تأثره بالفارابي كما يصرح بركات، ذلك أن الفارابي في اعتقادنا ليبدو كالظاهرة الفلسفية التي لها شخصيتها الذاتية، فهي واحدة وان اتسعت آفاق ثقافتها غير قابلة للتجزئة والتقسيم، بل هي كالمرآة تعكس لنا صورة تحليلية وتأليفية للمجتمع الذي ظهرت فيه وتكونت وحاولت إصلاحه بكل ما لديها من معطيات تاريخية وثقافية نوعية خلاقة[1].

3 ان للحضور الأبستيمولوجي العميق للفارابي في ابن باجة يتمثل في تحليات أخلاقية ومعرفية موجودة عند الأخير بوضوح، لاسيما في مؤلفاته الأخيرة مثل تدبير المتوحد ورسالته في الاتصال بالعقل الفعال، تمثل حضوراً منهجياً عقلياً للفارابي لا تخطئه عين الباحث[2]. فإذا تتبعنا النزعة الحدسية في أخلاقيات الفارابي نجد النظرة العرفانية واضحة في مذهبه، فالمنظور المنهجي فيها هو العقل أو بدلالة أوسع هي المعرفة، وانطلاقاً منها يرتفع الإنسان متخذاً العلم هدفاً وغاية يرقى إليهما، حتى يتحقق صلته بالعقل الفعال، مستشعراً بذلك أسمى درجات المعرفة نابذاً كل ما هو حسي ومادي، وهنا تحضر هذه النظرية الفارابية في ابن باجة، فلسنا بحاجة إلى ذكر نظرية الاتصال الفارابية كيف امتدت بعده إلى ابن باجة وابن طفيل، إذ ظهرت بوضوح عند ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد. ويجب ان نلقي مزيداً من الضوء على هذه النقطة لأهميتها خاصة وان ابن باجة يتأثر فيها بالفارابي إلى حدٍ كبير، وهي تمثل أساس نظرية الاتصال عنده[3].

4. ان العقل الفعال الذي نادى به الفارابي في فلسفته وهو الذي تصير به المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل، وان يصير ما هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل، يعده هذا الفيلسوف شرطاً رئيسياً لتسلم رئيس المدينة الفيلسوف رئاستها، وهذا الشرط لم يقل به أفلاطون في الجمهورية ولا تطرق إليه احد من الفلاسفة غير الفارابي سواء في ذلك الإغريق والمسلمين، ...، وان حضر

(1) المرجع نفسه، ص 39.
(2) المرجع نفسه، ص 45.
(3) المرجع نفسه، ص 46.

مفهوم العقل الفعال ودوره في المعرفة عند ابن باجة كما كان حاضراً في فلسفة الفارابي[1].

مما تقدم يتبين أصالة الفلاسفة المسلمين واستقلالهم الفلسفي، لاسيما في فكرة المدينة الفاضلة، فهم لم يتابعوا أفلاطون في كل ما ذهب إليه، ...، فلقد كان للفارابي مواقفه الخاصة، حيث أبرز مآخذ القول بمجتمع يقترب من الخيال لخلوه مما هو أفضل، ومثل ذلك نجد ابن باجة وخلافاً لكثير من الدارسين يهاجم فكرة المدينة الفاضلة كما رآها أفلاطون، ولا يزكيها على النحو الذي صيغت عليه في الجمهورية، وهذا الهجوم ليس عن تخاذل وتشاؤم، ولكن عن وعي تام أن فكرة المدينة الفاضلة لا تخلو من آفات، ...، ومن هنا يمكننا اعتبار وجهة نظر فلاسفتنا المسلمين معبرة بحق عن موقف ثقافي وحضاري مختلف، أخذ فيه هؤلاء الفلاسفة واقعهم الاجتماعي والحضاري والديني بنظر الاعتبار[2].

ويقدم الباحث كيورك مرزينا آل قابو تصوراته لحضور الفارابي في فلسفة ابن باجة، وذلك في أطروحته للدكتوراه الموسومة فلسفة ابن باجة[3]، إذ خصص الباحث الفصل الرابع تحت عنوان الفلسفة السياسية والأخلاقية عند ابن باجة، ويمكن تلخيص وجهة نظره في حضور الفارابي في ابن باجة، على وفق الآتي:

1 ذهب كيورك آل قابو إلى أن حضور الفارابي في ابن باجة تم من خلال ذكره للمدينة الفاضلة، وإذا ما خرج أهلها عن طبيعتهم الخيرة في التصرف فإنها تصبح مدينة ناقصة كالكرامية والجماعية والتغلب والتي يسود في حكامهما سن الهرم أو سن الشباب، ويكون حكامهم متهورين بعيدين عن أحكام المنطق والعقل السليم[4].

2 يستنتج كيورك آل قابو أن فكرة ابن باجة عن المنزل أساساً لقيام المدينة ونواة لها، إنما هي فكرة فارابية بالأصل، ويدلل على ذلك بجلب أحد نصوص

(1) المرجع نفسه، ص 45-48.
(2) المرجع نفسه، ص 48-51.
(3) نوقشت هذه الأطروحة في قسم الفلسفة، جامعة بغداد، عام 1995، وكانت تحت إشراف المرحوم الأستاذ مدني صالح.
(4) المرجع السابق، ص 87.

ابن باجة في السعادة المدنية والسعادة الأخروية أو دفاع عن أبي نصر، ضمن رسائله الفلسفية[1].

3 يقول كيورك آل قابو: إن فكرة ابن باجة عن رئيس المدينة الفاضلة يتصف أنه مدبر أو ملك أو رئيس أو إمام كان موافقاً الفارابي، ....، وهذا كان منسجماً مع الأرضية التي عاش فيها أرضية العرب المسلمون في الأندلس[2].

4 يصرح كيورك آل قابو إن فكرة ابن باجة عن رئيس المدينة الفاضلة، وأن الرئاسة مطبوعة فيه بالفطرة هي فكرة فارابية بالأصل استقاها ابن باجة منه، ..، وأما فكرة ابن باجة عن المدن الناقصة فنراه يقتبس جملة وتفصيلاً ما صاغه الفارابي في هذا المضمار[3].

5 يشير كيورك آل قابو إن الأخلاق في فلسفة ابن باجة هي غاية عظمى للإنسان، ولن تتحقق تلك الغاية إلا لمن كان كاملاً متحداً بالعقل الفعال، واصلاً إلى درجة الإلوهية، ...، وان حفظ السعادة عند الإنسان تتم بحفظ صحة البدن وتتحقق بطب النفوس كما تحفظ الصحة بصناعة الطب، ...، ومن نهج ابن باجة هذا نرى تشابهاً بينه وبين الفارابي، ولعل ابن باجة قد أخذ الفكرة عنه وتأثر به وكان رديفه من فلاسفة العرب المسلمين في بلاد الأندلس في مجال الفلسفة الخلقية[4].

ثانياً: ابن رشد

يعلم الدارسون لابن رشد، أنه قد كتب كتاباً في الفلسفة السياسية وسمه بتلخيص السياسة، وهو تعليق على جمهورية أفلاطون[5]، وعند البحث في مضان هذا الكتاب نجد أن ابن رشد كثيراً ما يستشهد بنصوص الفارابي وكتبه، بل

(1) المرجع نفسه، ص 88.
(2) المرجع نفسه، ص 89–90.
(3) المرجع نفسه، ص 93.
(4) المرجع نفسه، ص 94.
(5) نشر هذا الكتاب من قبلنا بأكثر من طبعة، منها طبعتي دار الطليعة في بيروت 1998، 2002، ومنها طبعة دار التكوين دمشق 2007، ودار الفرقد دمشق 2010.

ويستحضرها بقوة، مما يدلّ على مدى إجلال ابن رشد لسلفه الفارابي في هذا المجال.

وبدورنا سوف نتتبع هذا الحضور لا لأجل شيء ما، بل لإبراز وإظهار مدى التواصل المعرفي والفكري الفلسفيين بين فلاسفة المشرق العربي والمغربي العربي الإسلاميين. ولرد الدعاوي القائلة بعقلية مشرقية غنوصية عرفانية وعقلية مغربية عقلانية برهانية.

نقول يقتبس ابن رشد في كتابه هذا بصدد طرائق تربية وتنشئة أهل المدينة الفاضلة وخصال رئيس المدينة الفاضلة ومضاداتها، من كتب الفارابي ولاسيما كتابه الآراء وكتابه تحصيل السعادة وكتابه السياسية المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، بالنص، بقوله: ان الفارابي قد حكى في كتابه مبادئ الموجودات، بأن اعتبر القضايا التأملية النظرية أموراً من الملائم وضعها أمامهم وفي أعلى مرحلة من تعلمهم[1].

فضلاً عن ذلك، فإن كثيراً ما كان يستعين ابن رشد في كتابه هذا بالفارابي ومؤلفاته، بمعنى أن الأخير كان بمثابة الموجه والمرشد والمعين للأول وهو يقوم بعمله هذا. وبإمكان القارئ الكريم الرجوع إلى مضان كتاب ابن رشد، مع تعليقاتنا المطولة على نص ابن رشد هذا في حواشي الكتاب.

عليه، وجدنا من الضروري أن نقيم بحثاً مفصلاً عن فلسفة ابن رشد السياسية وحضور الفارابي فيها[2]، ويمكن عرض هذا الحضور، على وفق الآتي:

1 أن الفارابي كان حاضراً باصطلاحاته ونصوصه تبعاً لكتبه الآراء والسياسة المدنية وتحصيل السعادة في ابن رشد السياسي، مما يمكن القول أن هذه المؤلفات الفارابية ينابيع وليست فقط أضواء على الأفكار السياسية والأخلاقية عند ابن رشد، فمثلاً الفارابي يهتم كثيراً في الحديث عن أهمية الاجتماع الإنساني والتعاون بين الناس، ذلك ان الفرد لن يستطيع بمفرده أن يحقق

(1) المرجع السابق، المقالة الأولى.

(2) تم نشر هذا البحث في مجلة الدراسات القومية، الجامعة المستنصرية، العدد 2، السنة 2001.

كمالاته وفضائله وسعادته إلا بالاجتماع مع الآخرين، وأن هذا الاجتماع مع الآخرين فطري مركوز في النفس، وأن تحقيق هذا الاجتماع إنما هو لتلبية الحاجات الضرورية الأساسية للمجتمع والفرد معاً، وعلى ضوء ذلك اعتبر الفارابي الإنسان كائناً اجتماعياً بالطبع. أن هذه الفكرة الفارابية عن الاجتماع الإنساني وجدت لها صدىً في ابن رشد السياسي، حتى ان الفارابي كان حاضراً باصطلاحاته في صياغة التعريف للاجتماع الإنساني عند سلفه، فيقدم ابن رشد تعريفه للإنسان أنه كائن مدني بالطبع. موضحاً بلغة فارابية خالصة مضامين هذا التعريف، قائلاً: أنه لمن غير الممكن أن نرى شخصاً واحداً يقوم ولو بواحدة من هذه الفضائل بصورة مستقلة دون عون من احد، وإن كنا نعلم أن الإنسان بطبعه يحتاج إلى معونة الآخرين في اكتساب فضائله[1].

2 يشير ابن رشد في كتابه تلخيص السياسة أنه استقى تقسيم الفضائل الإنسانية والكمالات وطرق غرسها بين أهل المدينة الفاضلة من الفارابي في كتابه السياسة المدنية، فيقول: أن الفارابي قد حكى من قبل في كتابه مبادئ الموجودات بأن اعتبر القضايا التأملية النظرية أموراً من الملائم وضعها أمامهم وفي أعلى مرحلة من تعلمهم، ولهذا فإن ما قاله سيجد العناية المناسبة من قبلنا[2]، مما يعني أن تقسيم الفضائل كما وضعها الفارابي في مؤلفاته وجدت لها عناية خاصة عند ابن رشد وهو يتحدث عن هذه الفضائل.

3 يحضر نص الفارابي حول الفضائل الأربعة تبعاً لكتابه تحصيل السعادة، وهي: النظرية التأملية، والفكرية، والخلقية، والصناعات العملية، في نص ابن رشد تلخيص السياسة، بقوله: لقد تمت في الجزء الأول من هذا العلم الإشارة إلى أن الكمالات الإنسانية بالجملة أربعة كمالات، هي: الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والأفعال الإرادية، وان هذه الفضائل توجد من أجل

(1) يراجع، ص 93–94، من بحثنا المذكور أعلاه، ويقارن، تلخيص السياسة، طبعة دمشق، ص 133.

(2) المرجع السابق، ص 95.

الفضيلة النظرية التأملية، وتكون بمثابة خادمة لها وتتهيأ لها، وهي الغاية القصوى التي من أجلها توجد[1].

4 إن غرس الفضائل وتربيتها وتنميتها لأهل المدينة الفاضلة إنما تكون بأكثر من طريقة كما يرى ابن رشد، وهي إما بالإقناع عن طريق الأقاويل البرهانية، أو بالإكراه والقسر لمن لا يقبل بذلك، وغالباً ما يكون الإكراه مع الأمم غير الفاضلة، وهذه الطرائق في غرس للفضائل ذكرت بنصها عند الفارابي، كما قال ابن رشد نفسه، بقوله: وهو ما حكاه أبو نصر الفارابي[2].

5 كما ويحضر الفارابي بقوة في حديثه عن صفة رئيس المدينة الفاضلة الذي هو الملك الفيلسوف وواضع الشرائع والإمام في ابن رشد السياسي، إذ تشكل هذه المصطلحات التي ذكرت معنىً واحد عنده بحسب قوله[3]. وقبل إيراد خصال الفيلسوف الحاكم رئيس المدينة الفاضلة عند ابن رشد وكيف حضر الفارابي فيها بقوة، نورد معاني الملك والفيلسوف والإمام، كما وردت عند الفارابي ثم نقارنها بابن رشد، يقول الفارابي: واسم الملك يدل على التسلط والاقتدار التام، هو أن يكون أعظم الاقتدارات قوة، في حين يقول ابن رشد: اسم الملك يشير إلى الرجل الذي يحكم المدن، وهو بعينه الكامل، شرط أن يحوي جميع الخصال في نفسه، أما اصطلاح الفيلسوف فيرد عند الفارابي بمعنى يدل منه على الفضيلة النظرية، في حين يحد ابن رشد لفظ الفيلسوف بقوله: ذلك الشخص الذي جعل أولاً العلوم النظرية غايته القصوى، أما حد واضع الشرائع (السَّان) عند الفارابي فهو يملك جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية والقوة على استخراجها والقوة على إيجادها في الأمم والمدن، في حين يضع ابن رشد

---

(1) يراجع، تلخيص السياسة، ص 132–133، ويقارن تحصيل السعادة للفارابي، تحقيق جعفر آل ياسين، ط1، بيروت 1992، ص 119.

(2) يراجع، بحثنا، فلسفة ابن رشد السياسية وأثر الفارابي عليها، مرجع سبق ذكره ص 96، والنص موجود في تلخيص السياسة، طبعة دمشق، ص 144، ويقارن، الفارابي، تحصيل السعادة، ص 165.

(3) يراجع، تلخيص السياسة، طبعة دمشق، ص 221. ويقارن الفارابي، كتاب الآراء، ص 105.

حداً له يقترب من الفارابي، فيقول: ومثله واضع الشرائع، ومعناه ذلك الرجل الذي يشير بادئ الرأي إلى امتلاك الفضيلة العقلية والتي من خلالها يتم النظر في الأمور العملية في الأمم والمدن، أما لفظ الإمام فإنا نجد الفارابي يذكر ذلك في أكثر من موضع في مؤلفاته، فيقول عنه في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، أنه: الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ..، في حين يضع له حداً آخر في كتاب تحصيل السعادة، وهو الحد الذي سيتبناه ابن رشد فيما بعد، وهو: يدل على من يؤتم به، ويتقبل وهو أما المتقبل كماله أو المتقبل فرضه، وأما تعريف ابن رشد له، فهو: الإمام يعني الرجل المتبوع في أفعاله، والذي يؤتم به، ومن هذه صنعته وهو بصورة تامة فيلسوف وهو الإمام بصورة مطلقة[1].

6 أما خصال رئيس المدينة الفاضلة عند ابن رشد، فيلاحظ بادئ الرأي أنه قد حضر في تحديدها الفارابي تبعاً لكتابه الآراء بشكل لا لبس فيها، وإن كان مما يلاحظ على ترتيب هذه الخصال عند الفارابي أنها لم ترد بالترتيب الذي وردت فيه عند ابن رشد، بل أخضعها ابن رشد لترتيب آخر من حيث التقديم لبعضها على بعض بحسب مقتضيات عمل ابن رشد ورؤيته لأهمية بعضها على البعض، وقد بينا الأسباب الكامنة وراء تقديم الفارابي لبعض الخصال على غيرها بأزاء ابن رشد، في الفصل الأول من هذا الكتاب.

عليه، سنورد في هذه الفقرة خصال رئيس المدينة الفاضلة كما وردت عند الفارابي[2] بأزاء ابن رشد. كي يتبين للقارئ مدى إفادة الأخير من سلفه الفارابي.

---

(1) يراجع، بحثنا، فلسفة ابن رشد السياسية، ص 100.

(2) اعتمدنا في إيراد خصال رئيس المدينة الفاضلة للفارابي هنا على نشرة ألبير نصري نادر لكتاب الفارابي، بيروت 1973. لصعوبة تحديد صفحات تلك الخصال في نشرتنا والتي تشكل القسم الثاني من هذا الكتاب، أما خصال رئيس المدينة الفاضلة عند ابن رشد، فقد اعتمدنا على نشرتنا لتلخيص السياسة، طبعة دمشق، المقالة الثانية

الفارابي	ابن رشد
(1). أن يكون تام الأعضاء، قواها مؤاتية أعضائها على الأعمال التي شأنها تكون بها. (خصلة رقم 1)	(1). يجب أن تتوفر فيه الخصال الجسمانية، يكون تام الأعضاء الجسدية في أداء الأعمال الجهادية. (الخصلة الأخيرة)
(2). أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل. خصلة رقم 2	(2). أن يكون ميالاً بالفطرة لدراسة العلوم النظرية، من أجل الوصول إلى إدراك طبيعة الشيء الموجود بإطلاق وتمييزه عما هو بالعرض. خصلة رقم 1
(3). أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وبالجملة لا يكاد ينساه. خصلة رقم 3	(3). أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه. خصلة رقم 1
(4). أن يكون الفطرة ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل. خصلة رقم 4	(4). أن يكون جيد الفطنة، قادراً على اقتناص الحد الأوسط بأيسر ما يمكن ذلك. خصلة رقم 10
(5). أن يكون حسن العبارة، يؤاتيه لسان على إبانة كل ما يضمر إبانة تامة. خصلة لرقم 5	(5). أن يكون بليغاً حسن العبارة. خصلة رقم 9
(6). أن يكون محباً للعلم والاستفادة، منقاداً له، سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعليم. خصلة رقم 6	(6). ان يكون محباً للعلم ولتحصيل العلوم بشتى أنواعها وفروعها، لأنه وأن أحب شيئاً فلا بد أن يطمح إلى معرفة كل أجزائه. خصلة رقم 3
(7). أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله. خصلة رقم 7	(7). أن يكون محباً للصدق وأهله، كارهاً للكذب. خصلة رقم 4
(8). أن يكون كبير النفس، محباً للكرامة. خصلة رقم 8	(8). أن يكون كبير النفس. خصلة رقم 7
(9). أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنباً للعب، مبغضاً للّذّات الكائنة عن هذه. خصلة رقم 9	(9). أن يكون كارهاً للّذّات معرضاً عنها. خصلة رقم 5
(10). أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده. خصلة رقم 10	(10). أن يكون غير محب للمال، لأن المال هو غاية كل رغبة. خصلة رقم 6
(11). أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله، مبغضاً للجور والظلم وأهلهما. خصلة رقم 11	(11). أن ينهج بملء عزيمته نحو كل شيء خير وجميل بذاته، مثل العدل وسائر الفضائل الأخرى. خصلة رقم 9
(12). أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى لأنه ينبغي أن يفعل، جسوراً عليه غير خائف ولا ضعيف النفس. خصلة رقم 12	(12). أن يكون شجاعاً، لأن من كان جباناً لا يستطيع أن يكون له في الفلسفة الحقة مكان. خصلة رقم 8

لكن هذه الخصال التي وضعها الفارابي لرئيس مدينته، من الصعوبة توفرها في شخص واحد، كما يقول، وبالتالي اضطر إلى وضع شروطاً ستة أخرى لهذا الرئيس، وهي: الحكمة، والعلم، وجودة الاستنباط، وجودة الرؤية، وجودة الإرشاد، وأن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب.

ومثل ذلك صرح ابن رشد متبنياً موقف سلفه، فيضع بدلاً عن تلك الشروط شروطاً أخرى، ذكرها سلفه وهي: الحكمة، جودة الفطنة، حسن الإقناع، قوة المخيلة، القدرة على الجهاد (الحرب)، وان يكون تام الأعضاء الجسدية في أداء الأعمال الجهادية[1].

كما ويحضر الفارابي بفاعلية وقوة في ابن رشد السياسي، ولاسيما في المقالة الثالثة من كتابه تلخيص السياسة، إذ يخصص في هذه المقالة حديثه عن مضادات المدينة الفاضلة، إذ نجد فيها أن ابن رشد قد تبنى المسميات الفارابية لهذه المدن، فمثلاً المدينة الأولى المضادة للفاضلة عند ابن رشد هي مدينة المجد والشرف، يقابلها عند الفارابي مدينة الكرامة، أما المدينة الثانية المضادة للفاضلة عند ابن رشد فهي مدينة النذالة أو حكم المال والنذالة، يقابلها عند الفارابي المدينة البدالة (بحسب تسمية ألبير نصري نادر لها) أو النذالة، في حين تكون المدينة الجماعية (=الديمقراطية) عند ابن رشد وهي الثالثة، يقابلها ذات المسمى عند الفارابي، أما الحكم الاستبدادي أو الطغيان وهو ما يشكل المدينة الرابعة من مضادات المدينة الفاضلة عند ابن رشد، يطلق عليه عند الفارابي مدينة الغلبة والقهر[2].

وهنا يحق لنا أن نتسائل، هل وجد ابن رشد السياسي وهو يعلق على جمهورية أفلاطون، في استحضار فكر سلفه الفارابي بديلاً يوائم ويلائم ويحل معضلات ومشاكل الواقع العربي الإسلامي في ظل أنظمة الحكم القائمة في زمانه (عباسيون، فاطميون، موحدون، ...)؟؟، أم ان ابن رشد أراد بهذا ان يصرح بالقول: أن طول

(1) يراجع، بحثنا، فلسفة ابن رشد السياسية، مرجع سبق ذكره، ص 104. وهنا لابد أن نشير إلى أهمية البحث في موضوع الحرب عند ابن رشد. لان في ذلك سينكشف لنا موقف هذا الفيلسوف من هذه القضية الشائكة.

(2) المرجع نفسه، ص 105-106.

باع الفارابي السياسي والفلسفي وشفافية الرؤية لديه في مواجهة المشاكل السياسية المطروحة على أرض الواقع المعاش آنذاك، يمكن أن يجد لها مقاربة مع الواقع السياسي في زمانه فيضع حلولاً لتلك المشاكل، في دولة الموحدين التي ينتمي إليها عضواً فاعلاً؟؟؟.

ومما تقدم نستنتج، أن ابن رشد خير رفيق للفارابي وخير من تبنى فكره في هذا الميدان تحديداً، حتى أنه قد وجد في الفارابي السياسي ينبوعاً ثراً يمكن أن يمتح منه، وأن يجد فيه إجابة لكل تساؤل له يخطر ببال في هذا الميدان[1].

ثالثاً: ابن خلدون

ونختم هذا المبحث بالإشارة إلى حضور الفارابي عند الفيلسوف الأندلسي ابن خلدون، وذلك من خلال كتابه (المقدمة)، إذ ظهر هذا الحضور من خلال البحوث والأطاريح العلمية التي ظهرت أخيراً بشكل لا لبس فيه.

إذ قام الباحث العراقي حميد خلف السعيدي بدراسة علمية معمقة حول أثر الفارابي في فلسفة أبن خلدون[2]؛ أغنتنا عن الرجوع إلى المقدمة ومقارنتها بكتب الفارابي السياسي، ويمكن إجمال ما توصل إليه الباحث بالنقاط الآتية:

1 أن الدافع لقيام هذه الدراسة هو لإظهار مدى حضور الفارابي في ثنايا مقدمة ابن خلدون، ولإبراز أثر فلاسفة المشرق (الفارابي) في فلاسفة المغرب الإسلامي (ابن خلدون) ولإنهاء مقولة القطيعة الابستمولوجية التي ركزها وقال بها بعض الباحثين العرب المعاصرين، من أمثال محمد عابد الجابري، والتي أرادوا

(1) المرجع السابق، ص 104.

(2) هذه الدراسة صدرت في بيروت، عام 2006، وهي بالأصل أطروحة دكتوراه فلسفة، من قسم الفلسفة، جامعة الكوفة. وكان عنوانها، أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون. ولكن لابد أن قول أن عالم الاجتماع العراقي علي الوردي، في كتابه القيم منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ط2، لندن 1994، ص 156 وما بعدها، قد أشار إلى حضور الفارابي في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ولكن ما يميز عمل الوردي أنه قد نحى في رؤيته إلى الفارابي منحى مثالي وأخرجه من الدائرة الواقعية، في حين قرب ابن خلدون من الدائرة الواقعية وسفه آراء الفارابي. ونسب الفارابي بسرعة إلى أفلاطون السياسي دون وجه حق ولا بحث علمي متقن.

من خلالها أن يبينوا الاستقلال الفكري لفلاسفة المغرب الإسلامي عن فلاسفة المشرق الإسلامي[1].

2 اهتم الفارابي في دراسته للمدينة الفاضلة، بموقعها من الناحية الجغرافية والسكانية والعسكرية وموقعها سواء قرب نهر أم بحر أو على رابية، مؤكداً ان المدينة هي مستقر حضري ضروري يتميز بوجود عدد كبير من السكان، وبوجود ملك فيلسوف، ووجود ريف يزود المدينة بالغذاء والحاجات الضرورية، وان موقع المدينة يجب أن يكون في الإقليم الأوسط الذي يتميز باعتدال المناخ ووجود سور لها، وان يكون مكانها ملائماً طبيعياً بحيث يمكن أن تجلب لها الميرة التي تحتاج إليها، فضلاً عن وجود الماء. وإذا ما ذهبنا إلى ابن خلدون في المقدمة كما يقول حميد خلف السعيدي، نجد حضور الفارابي ماثلاً أمامه في هذه النقطة، بقوله: أن المدينة لا وجود لها بدون الملك، ويجب أن تقوم المدينة على مرتفع أو على مانع مائي أو على نهر وأن تكون لها أسوار، وأن تكون فيها موارد متوفرة وأن تكون المنطقة التي تقام فيها معتدلة المناخ طيبة الهواء، وأما جلب المنافع والمرافق للبلد فيراعى فيها أمور منها الماء، فإن وجود الماء القريب يسهل على السكان حاجة الماء الضرورية لهم[2].

3 في المدن الفاضلة وغير الفاضلة عند الفارابي يظهر أناس، يطلق عليهم اصطلاحاً اسم (النوابت)، وهم الذين منزلتهم في المدن منزلة الشيلم في حقل الحنطة أو الشوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع، بمعنى أن هؤلاء النوابت مفسدون في المدينة، فعلى رئيس المدينة الفاضلة تتبع هؤلاء وإشغالهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة، أما بإخراجهم من المدينة أو بعقوبة أو بحبس، وذلك لحفظ المدينة من الأردياء، إن موقف الفارابي هذا يستحضره ابن خلدون بل ويوافق عليه، قائلاً: ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم، وتكون عقوبتهم أما بالتشريد أو الحبس[3].

(1) يراجع، حميد خلف السعيدي، أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون، ص 5-6.
(2) المرجع السابق، ص 11-12.
(3) المرجع نفسه، ص 14-15.

4 يقسم الفارابي الاجتماعات الإنسانية إلى ثلاثة أقسام هي: عظمى ووسطى وصغرى، وهذا التقسيم الذي قال به الفارابي نرى حضوره وارداً عند ابن خلدون، بل أن هذا الأخير اعتمد التقسيم نفسه، فيقسم الاجتماعات الكاملة إلى ثلاثة وعلى النحو الآتي: فهناك دولة عامة أولاً، ودولة على الإطلاق ثانياً، والدولة المتسعة النطاق ثالثاً[1].

5 تشكل السلطة السياسية عند الفارابي قاعدة مهمة من قواعد البناء التنظيمي للمجتمع، إذ أن الملك السياسي الذي يدبر المدينة يكون من واجبه وطبيعة عمله النهوض بالمجتمع الذي يرأسه نحو الفضيلة، وعلى أساس ذلك يؤكد الفارابي أن الرئيس ليس أي إنسان كيف اتفق، فهو يختلف عن سكان المدينة بالطبيعة والفطرة والملكة، وإذا ما ذهبنا إلى ابن خلدون كما يقول حميد خلف السعيدي، نراه يؤكد الموضوع ذاته، إذ وضع السلطة كحد فاصل بين شكلين من العمران البشري، فالشكل البدوي الذي يقوم على السيادة الطبيعية في السلطة (الملك الطبيعي) وهو حمل الكافة مقتضى الغرض والشهوة، والرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه[2].

6 يؤكد الفارابي مسألة الحاجات الضرورية لقيام الاجتماع الإنساني، وأن الإنسان محتاج للاجتماع مع أبناء جنسه من خلال التعاون، وهذا القول كان حاضراً أمام ابن خلدون، ولا سيما في الفصل الخاص بضرورة الاجتماع الإنساني في قيام المدن والأمصار، وإن كان الفارابي قد عزا ضرورة الاجتماع الإنساني إلى الفطرة الطبيعية والبايلوجية فيه، في حين أرجعها ابن خلدون إلى الله الذي فطر الناس على هذه الفطرة[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 16.

(2) المرجع نفسه، ص 16-17.

(3) المرجع نفسه، ص 19-20. ليس فقط هذه المسألة يرجعها ابن خلدون إلى الله، بل هناك موضوعات طبيعية أخرى وميتافيزيقية عند يعجز عن تفسيرها السببي يرجعها إلى الله، ولاسيما موضوع المناخ وأثره على سلوك الإنسان وإنتاجه الفكري، فعندما يحدد الأقاليم السبعة للأرض، ويتحدث عن الإقليمين الأول والثاني، (الحارة مناخياً) يحدد المناطق

7 أما ما يخص خصال رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي، نجد هنا أيضاً، أن ابن خلدون يضع شروطاً للحاكم الصالح مشابهة إلى حد كبير شروط الرئاسة التي وضعها الفارابي، وإن كان الفارابي قد تميز عن سلفه في أنه قد توسع بهذه الشروط أكثر منه، في حين نجد ابن خلدون قد دمج بعضها ببعض[1].

8 وفيما يخص المدن المضادة للمدينة الفاضلة والتي أسماها الفارابي بالمدن الجاهلة، نجد أن ابن خلدون قد سار على ذات النهج الذي اختطه الفارابي من قبل، واضعاً أطوار لهذه المدن على غرار ما فعله الفارابي، كما وأعطى ابن خلدون لكل طور من هذه الأطوار معنىً مناظراً للذي أعطاه الفارابي، إذ نرى حضور الفارابي واضحاً هنا بشكل جلي، فالمدن الجاهلة عند الفارابي خمسة، هي: مدينة الخسة، مدينة البدالة، مدينة الكرامة، مدينة الغلبة، المدينة الضالة، وهي أيضاً عند ابن خلدون خمسة مدن، مع فارق التسمية، وهي: طور الظفر بالبغية، طور الاستبداد بالحكم، طور الفراغ والدعة، طور القنوع والمسالمة، طور التبذير والإسراف[2].

الجغرافية التي تقع في هذين الإقليمين ومنها مكة والمدينة، فيقول مدافعاً عن ظهور الإسلام ورسالة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) في هذين الإقليمين إن الله أراد ذلك، يراجع للتفصيلات، كتابنا، جغرافية التفلسف، ط1، بيروت، الفصل الأخير.

(1) المرجع نفسه، ص 26-27.

(2) المصدر نفسه، ص 36-37.

المبحث الثالث- حضور الفارابي في الفكر الفلسفي الوسيط (اليهودي والمسيحي)

تمهيد

الذي أود أن أنوه عليه هنا بدءاً، ان هذا المبحث سوف لا يقتصر على بيان حضور الفارابي السياسي تبعاً لكتاب الآراء في الفكر الفلسفي الوسيط بشقيه العبري واللاتيني المسيحي فحسب، بل سأفتح مجال البحث لعرض ما نقل من كتب ورسائل الفارابي الأخرى، إلى تلك اللغات وغيرها من اللغات المحلية الأوربية في العصر الوسيط، من أجل ان يكون هذا المبحث ذي فائدة لمن يريد أن يتمم مشروع قراءة الفارابي العبري واللاتيني المسيحي الوسيطيين ومدى إفادة هؤلاء من مؤلفاته ونصوصه.

ففي دراسة قيمة قدمها الباحث العراقي صبيح صادق، تحت عنوان (الفارابي وأثره في الفكر الأوربي)[1]، توصل هذا الباحث إلى جملة من النتائج التي تؤكد حضور هذا الفيلسوف في الفلاسفة الوسيطيين من غير العرب المسلمين ممن جاء بعده، سواء من خلال إطلاعهم على تراثه الفلسفي المترجم إلى العبرية، أو اللاتينية التي كانت لغة العلم في أوربا آنذاك، فضلاً عن ترجمات بعض نصوصه إلى اللغات الأوربية المحلية.

عليه سأتناول هذا الموضوع على وفق المحاور الآتية:

أولاً- حضوره في الفكر اليهودي:

الفارابي حضر في التراث الفكري اليهودي حضوراً كبيراً، إذّ تم ذلك بطريقين، الأول: من خلال النقول العبرية لبعض نصوصه، والتي مكنت الفلاسفة اليهود واللاهوتيين في العصر الوسيط ممن لا يجيدون العربية بالإطلاع المباشر عليها، إذ

(1) نشرت هذه الدراسة، في مجلد المورد البغدادية، عدد خاص عن الفارابي، المجلد 4، العدد 3.

لقيت عندهم قبولاً إيجابياً أو رداً ونقضاً، والثاني: هو الإطلاع على فلسفته من قبل فلاسفة يهود عاشوا في ذلك العصر فكتبوا مؤلفاتهم بالعربية. لذا سنعرض في البدء النقول العبرية لبعض مؤلفات الفارابي ومن قام بها.

الطريق الأول (الترجمات)– تشير الدراسات المتخصصة في هذا المجال إلى ان كتاب إحصاء العلوم قام بنقله مختصراً إلى العبرية كالونيموس بن كالونيموس (ت732هـ/1328م)[1]، وإن كان هذا النص معروفاً قبل ذلك بنصه العربي في المدارس اللاهوتية والفلسفية اليهودية، إذ انتفع به موسى بن عزرا (ت536هـ/1135م)[2]

كذلك قام شم بن طوب فلقيرا (ت694هـ/1295م) الكاتب المتفلسف بنقل وتلخيص بعض فقرات كتاب الحروف للفارابي[3]، في مجموعته (راشيت حكمة =مقدمة الحكمة)، فضلاً عن قيام هذا المترجم بتلخيص كتاب الفارابي فلسفة أرسطو طاليس في مجموعته السالفة الذكر[4]، ويقال عن هذا المترجم أنه نقل كتاب

---

(1) يراجع، الفارابي، كتاب إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط3، القاهرة 1968، المقدمة ص 8. ويشير عبد المنعم الحفني إلى أن شم طوب فلقيرا قام بنقله، ولم يقدم على ذلك دليل، يراجع، الموسوعة النقدية، ص 158.

(2) يراجع، مقدمة عثمان أمين، لكتاب إحصاء العلوم، ص 8، وابن عزرا هذا، هو أبو هارون موسى بن يعقوب، أندلسي من دائرة الثقافة الإسلامية، ويعتبر مرجعاً في الشعر اليهودي الأندلسي، وله فيه كتاب المحاضرة والمذاكرة بالعربية، وله كتاب في الفلسفة عنوانه: الحديقة في معنى المجاز والحقيقة، يقول فيه بالفيض والعقل الفعال، وينسب بن عزرا إلى فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو كثيراً من الأقوال التي لم تذكر عنهم. يراجع، عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية، مرجع سبق ذكره، ص 33.

(3) يراجع، مقدمة محسن مهدي لكتاب الحروف، ط1، بيروت، ص 40. وفلقيرا أندلسي صاحب كتاب دليل الدليل، يشرح فيه كتاب ابن ميمون دلالة الحائرين، نال به استحسان علماء اليهود بعامة، وله ترجمات لكتابي الفارابي إحصاء العلوم والجمع بين رأيي الحكيمين، ورسالة ابن سينا في النفس، ورسائل إخوان الصفا. يراجع، عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية، ص 158.

(4) يراجع، مقدمة محسن مهدي لكتاب فلسفة أرسطو طاليس، ط1، بيروت 1961، ص 18–19، وقد أفاد محسن مهدي في أثناء تحقيقه لكتاب الفارابي من هذا التلخيص في تصحيح بعض مواضع نص الفارابي المطموسة أو غير الواضحة. وملخص فلقيرا لهذا الكتاب طبع بالعبرية من قبل مورتزاود، 1903، وهناك ترجمة لاتينية للتلخيص العبري. يراجع، بحث صبيح صادق، الفارابي وأثره، مرجع سبق ذكره، ص 129.

إحصاء العلوم للفارابي والجمع بين رأيي الحكيمين[1] لكن دون دليل يعتد به.

أما كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات فقد نقله إلى العبرية موسى بن صموئيل بن طبون، بناءاً على توصية من أستاذه الفيلسوف المعروف موسى بن ميمون (ت600هـ/1204م) الذي أشار على هذا التلميذ أن لا يقرأ في الفلسفة كتاباً سواه[2].

فضلاً عن ذلك توجد نقول عبرية لبعض كتب الفارابي المنطقية ومنها: كتاب القول في شرائط اليقين، وكتاب الجدل، وكتاب المغالطين[3].

الطريق الثاني (الحضور)– حضور الفارابي في الفكر اليهودي تم من خلال تعامل الفلاسفة واللاهوتين اليهود مع فلسفته بالشرح أو التعليق أو الاعتراض بالرد، ومن ابرز هؤلاء: اسحق إسرائيلي (ت345هـ/955م) في كتابيه الحدود والرسوم وكتاب الروح والنفس، إذ يعد هذا الفيلسوف من رجال مدرسة القيروان اليهودية[4]، وسليمان بن جبرول (ت463هـ/1058م) كتابه منابع الحياة[5]، وأبو الحسن يهودا بن صموئيل اللاوي

---

(1) يراجع، عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية، ص 158. وراجع ما سنشير إليه في ترجمة نصوص الفارابي إلى اللغات الأوربية، في فقرة لاحقة.

(2) يراجع، بحث صبيح صادق، الفارابي وأثره، مرجع سبق ذكره، ص 130. وقد نشر هذه الترجمة العبرية لكتاب السياسة المدنية المستشرق فيليبوفسكي في لندن عام 1849.

(3) المرجع السابق، ص 134.

(4) يراجع، النشار، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، الإسكندرية 1972، ص 23–24، واسحق إسرائيلي طبيب يهودي ولد في مصر وعاش في القيروان، حيث عرف بالكحال، وعلى الرغم من الشهرة التي نالها في الغرب في العصر الوسيط، إلا انه يبقى مقمشاً، وحكم 24، واسحق إسرائيلي طبيب يهودي ولد في مصر وعاش في القيروان، حيث عرف بالكحال، وعلى الرغم من الشهرة التي نالها في الغرب في العصر الوسيط، إلا انه يبقى مقمشاً، وحكم موسى بن ميمون الصارم يبدو مبرراً، ومؤلفاته خليط من تأملات طبية وطبيعية وفلسفية تنم عن روح فضولي أكثر مما تنم عن روح مذهبي أصيل، ولكن تفكيره بالإجمال أقرب إلى الأفلاطونية المحدثة التي يتجلى تأثيرها في تصوره الفيضي لأصل العالم وفي مذهبه في النفس، يراجع، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 57.

(5) يراجع، علي سامي النشار، الفكر اليهودي، ص 2–3، وسليمان بن جبرول من مواليد مدينة مالقة الاسبانية، واستقر به المطاف في قرطبة، كان يزاوج في إنتاجه بين الشعر والفلسفة، ألف بالعربية كتاب مختار الجواهر، وكتاب إصلاح الأخلاق، ومصنفه الرئيسي هو كتاب منابع الحياة. ويعد هذا الكتاب من المصادر الأساسية للأفلاطونية المحدثة في

(ت537هـ/1141م)[1]، في كتابه الخزري، الذي سنعرض له بعد قليل، ويوسف بن صديق (ت545هـ/1149م)[2] في كتابه العالم الأصغر، وأبو البركات البغدادي (ت560هـ/1164م)[3] في كتابه المعتبر في الحكمة الذي أفاد من فلسفة الفارابي وعارضه

القرن السادس الهجري، الثالث عشر ميلادي، يراجع، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 18–19، كذلك، عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، بيروت1980، ص 27–28.

(1) يهودا بن لاوي فيلسوف وشاعر يهودي، أصله من قرطبة، تأثر بالغزالي كثيراً وركب مثله مركب الفلسفة لينكرها، وقال إن الدين وحده الذي يستطيع أن يبلغ إلى المطلق، وأجرى تمييزاً فاصلاً بين إله الفلاسفة وإله إبراهيم واسحق ويعقوب، وقام بالتجربة الصوفية والنبوية، كتب بالعربية كتاب الخزري، وهو محاورة تدور بناءً على طلب ملك الخزر بين فقيه مسلم وحاخام يهودي وكاهن نصراني، ويدافع فيه عن اليهودية انطلاقاً من الأساطير المحبوكة حول اعتناق الخزر لها، وينقسم الكتاب إلى خمسة أجزاء، وأن كل ما يطرحه من شروح للفلسفة ينقل عن المسلمين وخاصة الفارابي وابن سينا وفي كل دفوعه ضد الفلسفة يأخذ من الغزالي وخاصة كتابه تهافت الفلاسفة، ومصادره عربية خالصة، واللغة الوحيدة التي يتقنها بالإضافة إلى العبرية هي العربية وعاء هذه الثقافة ووسيلتها. يراجع، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 685، ويقارن، عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، ص 1561. كذلك الموسوعة النقدية، ص 187–189.

(2) يراجع، النشار، الفكر اليهودي، ص 28، وهذا الفيلسوف اليهودي من قرطبة ومن دائرة الثقافة الإسلامية، يستخدم مذهب الأشاعرة ليهاجم به مذهب المعتزلة عند اليهود القرائيين، وهو يقول مثل إخوان الصفا أن الحكمة هي تحصيل المعرفة بالله، ولكن ظل يوسف بن صديق يهودياً مع كل ما يقتبسه من الثقافة الإسلامية، وهو ينكر البعث الجسماني ويقول ان البعث لا يكون إلا للفضلاء بالعودة إلى الحياة عودة روحية في عهد المسيح الذي هو المهدي المنتظر، يراجع عبد المنعم الحفني، الله، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ص 32.

(3) أبو البركات البغدادي فيلسوف عربي من أصل يهودي، لقب بأوحد الزمان، وكان نموذجاً للفيلسوف الشخصي الذي يؤثر الابتعاد عن شؤون السياسة والمجتمع لأن مخالطتها نقضاً لفكرة الفيلسوف بالذات، وله تصور لا يخلو لا يخلو من أصالة عن تاريخ الفلسفة، ففي رأيه أن الفلاسفة القدماء الحكماء ما علموا إلا شفهياً خوفاً من أن تصل مذاهبهم إلى أناس ما أتوا قدرة على فهمها، فما سجل تعليمهم كتابة إلا في أزمان متأخرة، وإنما في لغة رمزية ملغزة، وعلى هذا يكون تاريخ الفلسفة تاريخ إفساد وسوء تأويل للمأثور القديم، وعندما يؤكد البغدادي بشيء من المبالغة أنه يؤثر أن يقرأ في سفر الوجود الكبير على أن يقرأ في كتب الفلاسفة، فما ذلك احتقاراً منه للمأثور، وإنما إحياءً لنقائه، وهذا ما طبع كل تأملاته بطابع شخصي، يراجع للتفصيلات عن حياة هبة الله بن ملكا البغدادي

في الكثير من آرائه في الفلسفة المنطقية والطبيعية والإلهية، وموسى بن ميمون (ت600هـ/1204م)[1] في كتابه دلالة الحائرين الذي ألفه باللغة العربية وكتبه بحروف عبرية ليقرأه اليهود دون العرب، ورسالته في الرد على جالينوس في العلم الإلهي، حيث كان ابن ميمون شديد التأثر بالفارابي وهو يتابعه حتى في الأسلوب، (وسوف نفصل القول في هذا الحضور للفارابي في الصفحات اللاحقة). وإسحق بن لطيف (ت680هـ/1280م)[2]، الذي كانت معظم اقتباساته الفلسفية من الفارابي، وأخذ منه نظريته في المدينة الفاضلة والنبي الذي هو الملك الفيلسوف، وابن كمونة، سعد بن منصور (ت683هـ/1284م)[3] الذي أفاد من الفارابي في كتابه الجديد في الحكمة، وكتابه

المعروف بأبي البركات، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 33 وما بعدها، وكتابه المعتبر في الحكمة أشهر من أن يعرف، وهو في ثلاثة أجزاء، في المنطق والطبيعيات والإلهيات، نشر أول مرة في حيد آباد في الهند عام 1357هـ، من دون تحقيق، وأعيد نشره مرات عدة في ضوء نشرة الهند في طهران وآخرها في ألمانيا، من قبل دار الجمل2012.

(1) كتب الكثير عن حياة موسى بن ميمون وفلسفته، وهو يلقب باللاتينية ميمونيدس Maimonides، وكتابه دلالة الحائرين The Guide of the Perplexed، يراجع، إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته، ط1، القاهرة 1936، وهو أوسع دراسة علمية كتبت عن هذا الفيلسوف، كذلك، مقدمة د. حسين آتاي لكتاب ابن ميمون دلالة الحائرين، أنقره 1972، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 31 وما بعدها، وعبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ط6، القاهرة 2010، مج1، ص 343، وعبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ص 36 وما بعدها، وعبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط2، القاهرة 1999، ج2، ص 1392.

(2) فيلسوف يهودي من دائرة الثقافة الإسلامية، ويبدو في فلسفته التأثر في الفارابي وابن جبرول وموسى بن ميمون، ويتابع كتاب ابن جبرول ينبوع الحياة في كثير من أفكاره، يراجع، عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ص 35.

(3) فيلسوف يهودي بغدادي المولد والنشأة، من المدافعين عن اليهودية ضد خصومها من اليهود المرتدين للإسلام، وأخصهم السمؤل المغربي صاحب كتاب إفحام اليهود، من مصنفاته، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، مطبوع بالعربية، يقدم له بفصل عن النبوة ينقله من أقوال لابن سينا والغزالي والرازي وموسى بن ميمون، ولا يشير فيه إلا لاسم الرازي، ومن كتبه كتاب الجديد في الحكمة (مطبوع)، وشرحه للإشارات والتنبيهات لابن سينا، مخطوط، ، للتفصيلات عن حياته ومؤلفاته، يراجع كتاب الجديد في الحكمة، تحقيق حميد مرعيد الكبيسي، بغداد 1982، المقدمة، ص 15 وما بعدها، ويقارن، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 30، كذلك، عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية، ص 34.

شـرح الإشـارات والتنبيهـات لابـن سـينا[1]، ولاوي بـن جرشـون (جيرونـديس) (ت744هـ/1344م) في كتابه ملاحم الرب[2]، وهلال بن صموئيل، وابراهام بياجو ويوسف بن شنتوب من رجالات القرن التاسع الهجري الخامس عشر ميلادي[3].

وبدورنا سنعرض هنا لنموذجين فقط من هؤلاء الفلاسفة الذين كان الفارابي حاضراً في فلسفاتهم، وهم أبو الحسن يهودا اللاوي وموسى بن ميمون، على أن ندعوا الباحثين والدارسين العرب لكشف الحضور الفلسفي الإسلامي بعامة والفارابي بخاصة في الفكر اليهودي الوسيط بدراسة علمية متخصصة.

نبدأ أولاً مع المتفلسف اليهودي أبو الحسن يهودا اللاوي، الذي أفاد من فلسفة الفارابي في كتابه المدينة الفاضلة وغيرها من كتبه الأخرى أثناء تأليفه لكتابه المعروف بالخزري، إذ تظهر بوضوح المواقف والمصطلحات الفلسفية التي تميز فكر الفارابي في عدة مواضع في هذا الكتاب، ناهيك عن إفادة الخزري من منهج الفارابي فيما يتعلق بوصف نظرية الفلاسفة عن عملية فيض أو صدور العقول المفارقة، فضلاً عن ذلك يستعمل اللاوي المصطلحات التي تميز الفارابي في عرض التوجه الفلسفي المتعلق بالمراحل المختلفة لتطور العقل الإنساني، من المرحلة الأولى للعقل بالقوة منتهياً إلى العقل المستفاد (ينظر من كتابه الخزري، المقالة، 1، فقرة 1، ص 155، ومقالة 4، فقرة 19، ص 475، والمقالة 5، الفقرة 10، ص 523–524).

وتحظى نظرية النبوة عند الفارابي باهتمام واضح لدى المتفلسف اللاوي، إذ يوجه هذا الأخير نقده لهذه النظرية في مقدمة حديثه في كتابه الخزري، فاللاوي يرى من جانبه أن مقام الوحي في جبل سيناء، مقاماً محسوساً خارجياً، وليس يتلقى الوحي عن طريق الفيض من العقل الفعال كما يقول الفارابي، (المقالة الأولى، فقرة

(1) يعمل كاتب هذه السطور مع زميله المغترب قسراً في الولايات المتحدة الأمريكية الدكتور رواء محمود حسين على تحقيق هذا النص المهم لابن كمونة.

(2) يراجع، النشار، الفكر اليهودي، ص 245. ويعرف عند اللاتين بالجرشوني، وكتابه ملاحم الرب جمعه من آراء الفارابي وابن سينا وابن رشد، يناقش فيه الفلسفة الدينية، ويطرح الآراء السابقة عليه وما أثير حولها من اعتراضات، للتفصيلات عن حياته وفلسفته، يراجع، الحفني، الموسوعة النقدية، ص 28.

87، ص 200–201)، ولذا يجتهد اللاوي في صياغته الموسعة لنظرية النبوة للإمساك بالعصا من طرفيها، بدعوى أن مقامات النبوة التي تظهر للأنبياء ليست بمنزلة منامات وخيالات مصيبة (المقالة 1، فقرة 1، ص 154–155)، بل توجد فيها شهادة على واقع العالم الإلهي والملأ الأعلى، وانه واقع ذو وجود موضوعي خاص به (المقالة 3، فقرة 73، ص 427، المقالة 4، فقرة 3، ص 435)[1].

وان دل هذا على شيء فإنما يدل على مدى اهتمام هذا الفيلسوف بفلسفة الفارابي بعامة، وإطلاعه العميق عليها، حتى ليبدو أن حضور الفارابي من خلال هذا الفيلسوف كبيراً في الفكر الفلسفي اليهودي، ولا يمكن لفلاسفتهم تجاوزه، بل وجدوا في آراء الفارابي فائدة ترجى لهم في تثبيت معتقداتهم الدينية في مجتمع متعدد الأديان والملل يحكمه الإسلام.

أما الفيلسوف اليهودي الآخر الذي حضر الفارابي في نصوصه، فهو موسى بن ميمون، والذي كما قلنا انه شديد التأثر بالفارابي، ويعاضدنا في رأينا هذا الفيلسوف ليو شتراوس (ت1973م)، الذي اهتم بفلسفة الفارابي اهتماماً ملحوظاً، إذ نالت عقلانية الفارابي مكانتها في فلسفة شتراوس، إذ اعتبر الفارابي الملهم الروحي لموسى بن ميمون[2].

ولم يقف الأمر عند هذا الحد في حضور الفارابي في ابن ميمون، بل أوصى هذا الأخير تلميذه ابن طبون ألا يقرأ في الفلسفة سوى كتاب السياسة المدنية للفارابي[3]. ولهذا نجد ابن ميمون يشير لفلسفة الفارابي في أكثر من كتاب ورسالة من مؤلفاته، وسنعرض أولاً لما ذكره ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين[4]، على وفق الآتي:

---

(1) يراجع، صبيح صادق، بحث الفارابي، مرجع سبق ذكره، ص 109، كذلك، الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ص 41.

(2) يراجع للتفصيلات، الكتاب الخزري، وهو كتاب الرد والدليل في الدين الذليل، ترجمة نبيه بشير، ط1، منشورا الجمل، بغداد/بيروت 2012، ولاسيما المقدمة التفصيلية للكتاب، ص 77–78.

(3) يراجع، دان دينر، الزمن المختوم، حالة الركود في العالم الإسلامي، ترجمة حسام الدين جمال بدر وزميله، ط1، بيروت 2011، ص 270–272.

(4) تَرجم هذا الكتاب إلى الألمانية المستشرق ديترصي عام 1904. وهذا يدل على مدى اهتمام الفكر الأوربي الوسيط والحديث بهذا الكتاب وبيان قيمته الفلسفية السياسية

1 يقول في الجزء الأول من هذا الكتاب ص 224–225، بصدد حديثه عن حدوث العالم أو إبطال قِدمه: وقد أدمج أبو نصر الفارابي هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم في جميع جزيئاتها كما تجده بيناً واضحاً عند التأمل المعرَّى من التعصب في كتابه المشهور (الموجودات المتغيرة)[1]، فهذه هي أمهات طرق المتكلمين في إثبات حدوث العالم، فلما ثبت لهم بهذه الأدلة أن العالم حادث لزم بالضرورة أن له صانعاً أحدثه بقصد وإرادة واختيار.

2 وفي الجزء الثاني من الكتاب ص 319، يقول: بصدد موقف أرسطو من قدم العالم، وكيف تعامل معها الفارابي، لكنك قد علمت تأويل أبي نصر لهذا المثل وما بين فيه وكونه استشنع أن يكون أرسطو يشك في قدم العالم، واستخف بجالينوس كل الاستخفاف في قوله: وأن هذه المسألة مُشْكلة لا يعلم لها برهان، ويرى أبو نصر أن الأمر بيّن واضح يدل عليه البرهان أن السماء أزلية وما داخلها كائن فاسد.

3 ويقول في الجزء الثاني من الكتاب ص 325: بصدد حديثه عن العقل الفعال، العقل الفعال على رأي أرسطو وأتباعه الذي هو مفارق، وقد يفعل وقتاً ولا يفعل وقتاً، كما بين أبو نصر في مقالته في العقل[2]، هناك قال كلاماً هذا نصه: وظاهر أن العقل الفعال ليس دائماً يفعل، بل يفعل حيناً ولا يفعل حيناً، وهو حق بَيّن ومع كونه كذلك، فليس يقال أن العقل الفعال متغير ولا كان فاعلاً بالقوة وصار بالفعل، لما فعل في وقت ما لم يفعله من قبل.

4 ويتحدث في الجزء الثاني من الكتاب ص 334–335، وبصدد طبيعة حركات الكواكب والأفلاك ونقده لتصور الفارابي لها، قائلاً: دليل على أن مادة الكواكب ليست هي مادة الأفلاك وقد ذكره أبو نصر في حواشيه على السماع[3] كلاماً هذا

---

(1) اعتمدنا في إيراد هذه النصوص، على كتاب دلالة الحائرين بترجمة حسين آتاي، مصدر سبق ذكره.

(2) يقصد كتاب فصول المدني المعروف بمبادئ الموجودات.

(3) نشرت رسالة العقل للفارابي بأكثر من نشرة، منها نشرة موريس بويج، ط2، بيروت 1983. وهذا النص الذي أشار إليه ابن ميمون موجود في كتاب الفارابي، رسالة في العقل، ص 32، سطر9–10.

نصه، قال: بين الفلك والكوكب فرق، لأن الفلك يشف والكواكب لا تشف، والسبب في ذلك أن بين المادتين والصورتين فرقاً، ولكن يسيراً. أما أنا فلا أقول يسيراً بل مختلف جداً جداً، لأني لا أستدل بالشفوف بل بالحركات، ...، فيا ليت شعري أي شيء جمع بين هاتين المادتين المختلفتين!! أما غاية الاختلاف كما يبدو لي أو الذي بينهما اختلاف يسير كما يذكر أبو نصر (الفارابي).

5 وأخيراً يرد ذكر الفارابي في الجزء الثالث من الكتاب، ص 538، وهو يتحدث عن أخلاق البشر وكيف يتحولون من خلق إلى آخر أفضل منه، قائلاً: قال أبو نصر الفارابي في صدر شرحه لكتاب نيقوماخيا لأرسطو[1] قال: وأما اللذين لهم قدرة أن ينقلوا أنفسهم من خلق إلى خلق فأولئك هم اللذين قال أفلاطون فيهم: ان عناية الله بهم أكثر.

أما رسالة ابن ميمون الأخرى تحت عنوان الرد على جالينوس في العلم الإلهي[2]، فقد ورد فيها إفادته من نصوص الفارابي المنطقية في الرد على هذا الفيلسوف[3] قائلاً: كل ذلك بينه أبو نصر الفارابي، وذلك أنه حذف المقاييس الممكنة والمقاييس المختلطة واقتصر على المقاييس المطلقة وهي الوجودية، ولم يأبه إلى أن المقاييس البرهانية هي ضرورية لا وجودية، وأن الشيء النافع في الطب وفي أكثر الصنائع هي المقاييس الممكنة والمختلطة، واسمع نصوص أبي نصر (الفارابي) في ذلك، قال في شرحه للقياس الكبير لما أخذ أن يشرح تلك التوطئة التي وطأها للمكن وللمقاييس الممكنة، قال أبو نصر (الفارابي): وليس للأمر في ذلك على ما ظنه جالينوس المتطبب.

---

(1) السماع هو كتاب في العلم الطبيعي يسمى السماع الطبيعي، يهتم بدراسة الجسم الطبيعي ولواحقه من الحركة والزمان والمكان والخلاء والتناهي واللاتناهي وغير ذلك، وقد ألف هذا الكتاب أول مرة أرسطو، وتم النسج على منواله شرحاً وتلخيصاً من قبل الفلاسفة الذين جاءوا بعد أرسطو ومنهم الفارابي. وابن ميمون هنا يشير لهذا الكتاب الذي ألفه الفارابي وذكر فيه رأيه في طبيعة الكواكب والأفلاك.

(2) يعتبر كتاب الفارابي الذي يشرح كتاب أرسطو المعروف بـ (نيقوماخيا)، من نصوصه الضائعة على وفق ما قدمه مؤرخوا سيرة الفارابي ومحققوا كتبه، وهناك من يعتقد أن كتاب التنبيه على سبيل السعادة هو جزء من ذلك الشرح. يراجع ما ذكرناه في الفصل الأول.

(3) نشرت هذه الرسالة من قِبل يوسف شاخت وماكس مايرهوف، في مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، مج5، ج1، 1937.

ثانيا. حضوره في الفكر المسيحي الوسيط

مثلما حضر الفارابي في الفكر الفلسفي اليهودي الوسيط، حضر كذلك في الفكر الفلسفي واللاهوتي المسيحي في العصر الوسيط[1]. إذ كان هذا الحضور قد تم عن طريقين. الأول: هو النقول اللاتينية لنصوصه الفلسفية، أما الثاني فتمثل في الإفادة من فلسفته، من خلال الشرح والتعليق أو الرد والنقد، وسنتناول ذلك على وفق الآتي:

الطريق الأول (الترجمات)- عملية النقول اللاتينية لمؤلفات الفارابية وغيره من الفلاسفة العرب المسلمين كانت تتم في عدة مراكز[2]، منها في اسبانيا، وهو أن يقوم يهودي مستعرب بترجمة النص العربي شفوياً إلى اللغة الإسبانية العامية (القشتالية)، أو هناك من يقول أن عملية النقل كانت من العربية إلى اللاتينية أو العامية الرومانية، بأن يضع المترجم اليهودي الكلمة اللاتينية فوق اللفظ العربي، ثم يقوم كاتب مسيحي فيضع الصيغة الأخيرة للترجمة، لذلك كانت تلك التراجم تنسب إلى مترجمين مختلفين، والواقع أن الواضع الحقيقي للترجمة هو الكاتب المسيحي، وكانت النقول في القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر تتم عن العربية مباشرة، أما في القرون المتأخرة فقد أصبحت الترجمة عن العبرية، ومن هؤلاء النقلة على اللاتينية المترجم جندسالينوس (من كبار المترجمين للكتب العربية إلى اللغة اللاتينية في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي، ت1180م)[3]، ومن بين ما نقله هذا المترجم على هذا النحو بعض مؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي وابن جبرول، وشاركه في الترجمة أحياناً خوان بن داوود، (وسوف نتحدث عن جندسالينوس ومدى إفادته من

(1) المرجع السابق، ص 80.

(2) لمعرفة كيف جرى الحوار الحضاري بين العرب المسلمين واللاتين، وكيف نقلت النصوص العربية الفلسفية لهذه اللغة، يراجع، فصل الفلسفة الذي عقده إبراهيم مدكور بعنوان الفلسفة، في كتاب أثر العرب في النهضة الأوربية، القاهرة 1970، ص 137 وما بعدها.

(3) للإطلاع بالتفصيل على مراكز النقل للعلوم والفلسفات العربية في العصر الوسيط وأمكانها ورجالاتها، يراجع، د. عامر عبد زيد، القراءات المسيحية للنص ابن سينا في العصر الوسيط، ط3، بيروت 2010، ص 27 وما بعدها، إذ يعدد عدة مراكز للنقل هي طليطلة وصقلية، القسطنطينية، الجامعات.

الفارابي لاحقاً)، ومن المرجح أن أدلر أوف باث الإنجليزي المتثقف بالفرنسية هو أول الأوربيين من غير الإسبان الذين أفادوا من حركة النقل هذه من العربية إلى اللاتينية إذا كان هذا المترجم رحالاً وعالماً وضرب سهماً في الفلسفة[1].

أما المركز الثاني للتبادل الثقافي والنقل من العربية إلى اللاتينية كان في صقلية بعد ان استولى النورمان عليها عام 484هـ/1094م، إذ ترجم فيها بعض النصوص العربية[2].

وفي مركز آخر من مراكز الترجمة هو طليطلة، اشترك في حركة الترجمة مترجم إيطالي فذ هو جيرارد الكريموني (ت1178م)، الذي رحل إلى طليطلة طمعاً في دراسة العلوم الفلكية، فترجم أكثر من سبعين كتاباً عربياً في الفلك والجبر والحساب والفلسفة.

واستمرت حركة الترجمة في مدينة طليطلة في القرن الثالث عشر، وزار هذه المدينة علماء أوربا الكبار منهم ميخائيل سكوت الذي شارك في ترجمة بعض مؤلفات ابن سينا، ...، ومن هذا يتبين مدى حركة النقل من العربية إلى اللغتين الاسبانية واللاتينية[3].

أما فيما يخص النقول اللاتينية لمؤلفات الفارابي الفلسفية، فإنه لا يوجد اتفاق بين الباحثين في كمية الكتب المنقولة له إلى اللاتين في العصر الوسيط، فمثلاً يشير إبراهيم مدكور إلى أن صورة الفارابي لدى اللاتين كانت واضحة، وإنّ لم يترجم من

---

(1) يراجع، عبد الرحمن بدوي، كتاب فلسفة العصور الوسطى، ط2، القاهرة 1969، ص 88. أما ما قام به المترجم جندسالينوس في نقل بعض كتب الفارابي فسوف نتحدث عنه بعد قليل، ويراجع لمزيد من المعلومات عنه، Georges Sarton, Introduction to the history of Science, 1931.Vol 2.، نقلاً عن تعليقات عثمان أمين لكتاب إحصاء العلوم للفارابي، ص 141. كذلك، ينظر، فلسفة العصور الوسطى، ص 88، ويسمي يوسف كرم هذا المترجم بجنديسالفي وذلك في كتابه، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، القاهرة 1965، أما عبد الرحمن بدوي فيسميه دومنغو غنصالبة، وذلك في كتابه دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ط2، القاهرة 1967، ص 7-8.

(2) يراجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 90-91. ويقارن، عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ص 8.

(3) يراجع، بدوي، دور العرب في تكوين، مرجع سبق ذكره، ص 9.

كتبه الفلسفية سوى اثنين، أولهما كتاب إحصاء العلوم الذي ترجم مرتين في القرن الثاني عشر على أيدي جندسالينوس وجيرارد الكريموني، وكان له أثره في محاولات تصنيف العلوم في القرون الوسطى، ولاسيما عند أحد مترجميه وهو جندسالينوس، ...، والكتاب الثاني الذي ترجم إلى اللاتينية هو رسالة في العقل[1].

في حين أحصى الباحث المصري الأب جورج قنواتي في بحثه الفارابي في الفكر اللاتيني إبان القرون الوسطى، كتباً أخرى للفارابي نقلت إلى اللاتينية أكثر من هذين الكتابين، بل ذهب قنواتي إلى ترجمت تسعة كتب من ضمنها هذين الكتابين[2].

وسنتحدث الآن عن كتاب كتاب من كتب الفارابي المنقولة للاتينية، ومدى الإفادة منها من قبل فلاسفة ومفكري اللاتين في تلك المدة.

1. كتاب إحصاء العلوم: نقل إلى اللغة اللاتينية أكثر من مرة، وهذا دلالة على قيمة الكتاب وأثره، نقله يوحنا الأشبيلي في القرن الثاني عشر ميلادي، كما ونقله جيرارد كريموني، وطبعت ترجمته في باريس 1869م، وهي ترجمة كاملة دقيقة مطابقة للنص العربي للكتاب، كما ونقله دومينكوس جندسالينوس، ونشر ترجمة جندسالينوس هذه كاميراريوس في باريس 1838م[3]. وان كانت هذه الترجمة لجندسالينوس غير كاملة ولا وافية، إذ حذف هذا المترجم بعض فصول الكتاب (كالفصل الذي عقده الفارابي في علم الكلام)، وتصرف في بعض المواضع بالحذف

---

(1) يراجع، د. عبد الرحمن بدوي، ص 7-9. وجيرارد الكريموني إيطالي وهو زميل جندسالينوس في ديوان طليطلة ولد حوالي سنة 1114م في كريمونا بمقاطعة لمبارديا بإيطاليا الشمالية، ومات سنة 1187م في طليطلة بالأندلس، ويعد أعظم المترجمين للكتب العربية إلى اللاتينية، وقد كتب عنه أحد تلامذته فنسب إليه أنه ترجم 71 مؤلفاً عربياً في مختلف العلوم، والظاهر أنه كان مشرفاً على مدرسة للترجمة يعاونه فيها تلامذته، أو يترجمون تحت إرشاده، ومن المحقق أنه نال في الترجمة شهرة عظيمة عند أهل عصره. ومن ترجماته شرح السماع الطبيعي لأرسطو يراجع، تعليقات عثمان أمين على كتاب الإحصاء للفارابي، ص 141. ويقارن، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص 95.

(2) يراجع، إبراهيم مدكور، مرجع سبق ذكره، ص 169-170.

(3) يراجع بحثه أعلاه ضمن الكتاب التذكاري لأبي نصر الفارابي، مرجع سبق ذكره، ص 323 وما بعدها.

والاختصار[1]، ويقول جورج قنواتي: ان الباحث باور قد أشار إلى أثر كتاب إحصاء العلوم في الفلاسفة اللاتين، وأن الفارابي هو الذي أدخل في المذاهب الفلسفية في القرون الوسطى فكرة تقسيم الفلسفة كقضية فلسفية[2].

يقول عثمان أمين: إن كتاب إحصاء العلوم أصبح في المدارس المسيحية من المؤلفات التي لا يستغنى عنها، على الرغم من ذيوع كتاب المترجم جندسالينوس في تقسيم الفلسفة في القرن الثاني عشر، وقد بين باور أثر الإحصاء على عموم الفلاسفة اللاتين وعلى جندسالينوس على وجه الخصوص، وذهب إلى أن تقسيم الفلسفة قد اقتبس إحصاء العلوم كله[3]، في حين ذهب موريس دي فولف إلى أن كتاب جندسالينوس منقول عن كتاب الفارابي مع شيء من التصرف والزيادة من كتب أخرى لأمونيوس واسحق الإسرائيلي وابن سينا، ...، ويذكر العلامة فارمر أن إحصاء العلوم وتقسيم الفلسفة كانا معروفين في انجلترا منذ أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، ويرجح القول أن الفضل في إدخال الكتاب بلاد انجلترا راجع إلى دانيال أوف مورلي الذي كان تلميذاً لجيرارد الكريموني في طليطلة عام 1175، ولا يبعد أن يكون هو الذي أتى بالكتابين فيما حمله معه من اسبانيا من كتب عربية قيمة، ...، ويبين فارمر أيضاً ان فنسان دي بوفيه المتوفي عام 1264م قد عمد إلى إحصاء العلوم ونقل عنه جملاً وعبارات بنصها اقتبسها من ترجمة يوحنا الاشبيلي للإحصاء[4].

---

(1) يراجع، بحث صبيح صادق، الفارابي وأثره، مرجع سبق ذكره، ص 127. ويقارن، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، وقد نشر الترجمة اللاتينية المستشرق دي بور (ت1942م) في مونستر بألمانيا عام 1900. يراجع، كوركيس عواد وميخائيل عواد، بحث رائد الدراسة عنة أبي نصر الفارابي، ضمن مجلة المورد البغدادية، ع3، مج4، 1975، ص 226.

(2) يراجع، مقدمة عثمان أمين لكتاب إحصاء العلوم، ص 23. ويقارن، بحث جورج قنواتي، أثر الفارابي ومنزلته، مرجع سبق ذكره، ص 327 وما بعدها.

(3) يراجع، بحث جورج قنواتي، مرجع سبق ذكره، ص 329.

(4) يراجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص 93، ويعتقد كرم أن كتاب جندسالينوس في كتابه تقسيم الفلسفة مأخوذ بتصرف من الفارابي وعن ابن سينا واسحق الإسرائيلي وغيرهم، وهو يميز تمييزاً صريحاً بين اللاهوت أو العلم الإلهي الصادر عن الوحي وبين الفلسفة أو العلم الإنساني المكتسب بالعقل.

ولكتاب الإحصاء ترجمات أخرى إلى اللغات الأوربية، منها ترجمة الفصل الخاص بعلم التعاليم إلى الألمانية قام به فيدمان، وترجم المستشرق آنخل جونزاليس بالنثيا الكتاب كله للاسبانية[1]. كما وترجمه للفرنسية الباحث اللبناني محمد عبد الرحمن مرحبا ضمن أطروحته للدكتوراه في باريس عام 1954، وهناك ترجمة للتركية قام بها أحمد أتش[2].

2. **رسالة في العقل**: لأهمية هذا الكتاب وحضوره في الفكر اللاتيني الوسيطي، تم نقله بأكثر من ترجمة، إذ نقل إلى اللاتينية في عهد مبكر، ولا يعرف بالتأكيد من هو مترجمه في ذلك العهد[3]، ولكن توجد ترجمة ملخصة أخرى قام بهاJedaja Penninni في القرن السادس الهجري، الثاني عشر ميلادي، ثم قام كالونيموس حوالي سنة 1314م بترجمته كذلك[4]، والمخطوطات التي عثر عليها والتي ترجع إلى القرنين (السابع والثامن الهجريين) الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، تشتمل على هذا الكتاب (الرسالة)، وقد طبع النص اللاتيني لأول مرة في بداية القرن السادس عشر عام 1508م، وهناك طبعة لاتينية ثانية للكتاب قام بها كاميراريوس في عام 1538م، أما الترجمة الفرنسية لرسالة العقل فقد قام بها المستشرق المعروف لويس ماسينون وطبعت في باريس عام 1930، إذ قارن ترجمته بالنص العربي والنص اللاتيني مع تعليقات على النص قام بها أتين جلسن، وألحقها هذا الأخير ببحثه الشهير بعنوان المصادر اليونانية والعربية للأوغسطينية السينوية، وذلك في فرنسا عام 1930[5]، كما وترجمت المستشرقة الإيطالية فرنشيسكا لوكتا النص العربي للإيطالية، في بادوا عام 1974[6].

---

(1) يراجع، مقدمة عثمان أمين لكتاب الإحصاء، ص 23–25. ويقارن، بحث جورج قنواتي، أثر الفارابي ومنزلته، مرجع سبق ذكره، ص 329. كذلك، عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين، مرجع سبق ذكره، ص 31.

(2) يراجع، مقدمة عثمان أمين لكتاب الإحصاء، ص 23–25. ويقارن، بحث جورج قنواتي، أثر الفارابي ومنزلته، مرجع سبق ذكره، ص 329. كذلك، عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين، مرجع سبق ذكره، ص 31.

(3) يراجع، بحث جورج قنواتي، الفارابي في الفكر اللاتيني، مرجع سبق ذكره، ص 323.

(4) يراجع، بحث جورج قنواتي، الفارابي في الفكر اللاتيني، مرجع سبق ذكره، ص 323.

(5) يراجع، بحث صبيح صادق، الفارابي وأثره، ص 132.

(6) المرجع السابق، ص 132، ويقارن، قنواتي، بحث الفارابي في الفكر اللاتيني، مرجع سبق ذكره، ص 323.

3. عيون المسائل: نقل هذا الكتاب إلى اللاتينية، ولم يحدد الباحثون متى نقل وفي أي عهد، إذ طبع الكتاب مع ترجمته اللاتينية من قبل المستشرق شمولدرس في بون/ألمانيا عام 1836م، مع كتاب آخر للفارابي هو ما ينبغي أن يقدم قبل تعليم الفلسفة[1]، ويقول جورج قنواتي أن لهذا الكتاب الصغير في ثوبه اللاتيني قصة طويلة، يفهم منها أنه توجد لهذا الكتاب في المخطوط اللاتيني أكثر من نسخة متفاوتة في عدد الصفحات، وقد نشرت الترجمة اللاتينية للكتاب مرة أخرى من قبل المستشرقة جان بنتامي أودييه في مجلة أتين جلسن، ولكن يقول المستشرق كروس هيرناندس أن نشرتها لا تتسم بالكمال، فإلى جانب ما فيه من قراءات خاطئة، خلطت الناشرة ما بين مخطوطي الفاتيكان والمكتبة الانجليكية دون أن تشير إلى ذلك، ولهذا أعاد المستشرق هيرناندس نشر النص اللاتيني مستعيناً بالمخطوطين المذكورين كما وطبع النص العربي عام 1951مستعيناً بالطبعات السابقة، في ذات المجلة لأتين جلسن[2].

4. كتاب التنبيه على سبيل السعادة: نقل هذا الكتاب إلى اللاتينية كما تشير المصادر، إذ عثر العلامة الدومنيكي سالمان على هذا النقل في مخطوط محفوظ يرجع إلى القرن الثالث عشر ميلادي، فقام سالمان بنشر النقل اللاتيني للكتاب في العصر الحديث وذلك عام 1939 بعد أن قسمه على أربعين فقرة[3].

5. كتب منطقية وطبيعية وميتافيزيقية– تشير المراجع ذات الصلة إلى أنه تم نقل بعض مؤلفات الفارابي المنطقية والطبيعية، إذ كرس العلامة سالمان مقالاً كتبه عام 1948م، لما ترجم من مؤلفات الفارابي اللاتينية في العصر الوسيط، فبين أنه كان يوجد لدى اللاتين عدد من مؤلفات الفارابي المنطقية، منها شرح التحليلات الثانية (=البرهان)، ونصوصاً أخرى عرفها ألبرت الكبير وجيل دوم روم وغيرهم، وإن لم يتيسر للعلامة سالمان العثور على النص الكامل للكتاب، إذ كانت بعض أجزائه مخطوطة في خزاناتهم.

---

(1) يراجع، بحث جورج قنواتي، الفارابي في الفكر اللاتيني، مرجع سبق ذكره، ص 323 وما بعدها.

(2) يراجع، بحث صبيح صادق، الفارابي وأثره، ص 131.

(3) يراجع، بحث أثر الفارابي، ص 331–332.

ويشير المستشرق جرينياسكى أن بعض شذرات النص اللاتيني لكتابي المقولات والعبارة هي ترجمة لنص عربي خاص موجود في مختصر المنطق للفارابي، وقد نشر هذا المستشرق بعض النصوص العربية المقابلة للنص اللاتيني من هذا المختصر وذلك عام 1972[1].

ومن الكتب المنطقية الأخرى للفارابي التي نقلت للاتينية، شرح كتاب الخطابة، الذي ضاع أصله العربي، نقله هرمان الألماني (ت1272م)، كما ونقل هذا المترجم أيضاً كتاب الخطابة لأرسطو عن العربية مع جلاء النص العربي أو تكميله بالرجوع إلى الفارابي وابن سينا وابن رشد[2]، وطبعت هذه الترجمة في مدينة البندقية عام 1484م، كما وطبعت طبعة أخرى للكتاب في البندقية عام 1515م، ونشر جوردان عام 1843 مقدمة الترجمة اللاتينية المنحدرة من العصر الوسيط[3].

كذلك نقلت مقدمة كتاب الخطابة، وقد نشرها المستشرق جرينيناسكى في عام 1971م بعد أن قدم له مقدمة طويلة[4].

فضلاً عن ذلك نشر العالم البولاندي بيركنماير الترجمة اللاتينية التي قام بها جيرارد الكريموني لتلخيص الفارابي لكتاب الطبيعة (الكتب الأربعة الأخيرة)، وذلك عام 1935م[5].

ومن كتب الفارابي الأخرى التي نقلت إلى اللاتينية، كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، إذ نشره المستشرق الألماني شمولدرز في بون عام 1836م[6].

وتوجد ترجمة لاتينية لتلخيص كتاب الفارابي فلسفة أرسطو بنصه العبري الذي قام به فلقيرا[7]. وكتاب شرح إيساغوجي لفرفوريوس، إذ توجد منه نسخة خطية في ميونخ.

---

(1) المرجع السابق، ص 333–334.
(2) المرجع نفسه، ص 335–336.
(3) يراجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 120.
(4) يراجع، جورج قنواتي، الفارابي وأثره، ص 338.
(5) يراجع، صبيح صادق، الفارابي وأثره، مرجع سبق ذكره، ص 130.
(6) المرجع السابق، ص 129.
(7) المرجع نفسه، ص 129.

6. كتاب الموسيقى: ان أثر الفارابي في صناعة الموسيقى في أوربا الوسيطية كان بارزاً، ولكن الذي نقل من كتبه الموسيقية إلى اللاتينية هو النص الخاص بالموسيقى الموجود في كتاب إحصاء العلوم، وهذا التأثير كان إما مباشراً بواسطة ترجمة هذا الكتاب أو بما أدخل منه في كتاب آخر ألفه جندسالينوس[1] في كتابه تقسيم الفلسفة الذي أشرنا إليه من قبل عند حديثنا عن كتاب إحصاء العلوم في الفقرة (1). وفيما يتصل بالأثر الموسيقي للفارابي في العصر الوسيط اللاتيني يمكن الرجوع إلى بحوث العالم الانجليزي جورج فارمر المتخصص بالدراسات الموسيقية عند العرب[2] والفارابي بخاصة في بحثه أثر إحصاء العلوم للفارابي على الكُتاب في الموسيقى بأوربا[3].

7. كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة: هذا الكتاب لم تشر المصادر والمراجع والدراسات أنه نقل إلى اللاتينية في العصر الوسيط، ولكن يزودنا عبد الرحمن بدوي بمؤشر يستنتج منه أن الكتاب أو بعضه منقول للاتينية، إذ أفاد منه القديس توما الأكويني في تقسيم الموجودات إلى واجب وممكن، ومن هذا التقسيم أثبت الفارابي من قبل وجود الله، وكان الأكويني يعتبر هذا البرهان الذي قدمه الفارابي في كتابه الآراء عمدة البراهين[4].

ونظراً لأهمية هذا الكتاب فقد تم نقله إلى معظم اللغات الأوربية وانتفع منه، إذ نقله المستشرق ديترصي إلى الألمانية، وطبع في ليدن1964، ونقله يوسف كرم وجوسن وشلالة إلى الفرنسية، وطبع في القاهرة 1949، ونقله دانشمان إلى التركية عام 1950، ونقله المستشرق ألونسو إلى الإسبانية عام 1961، كما ونقله المستشرق ريتشارد فالزر إلى الانجليزية[5].

---

(1) يراجع، بحث جورج قنواتي، الفارابي وأثره، ص 342 وما بعدها. ويقارن، بحث صبيح صادق، الفارابي وأثره، مرجع سبق ذكره، ص 124 وما بعدها.

(2) يراجع، مقدمة عثمان أمين لكتاب الفارابي الإحصاء، مرجع سبق ذكره، ص 32.

(3) المرجع نفسه، ص 32.

(4) يراجع، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، مرجع سبق ذكره، ص 33.

(5) يراجع، كوركيس عواد وميخائيل عواد، رائد الدراسة عن أبي نصر الفارابي، بحث في مجلة المورد البغدادية، مرجع سبق ذكره، ص 223-224.

8. كتب أخرى للفارابي نقلت حديثاً للغات الأوربية: تشير المصادر والمراجع إلى كتب فارابية أخرى غير التي ذكرنا في أعلاه نقلت إلى اللغات الأوربية كالانجليزية والفرنسية والألمانية والتركية واللاتينية الحديثة، منها: رسالة اثبات المفارقات نقلت إلى التركية من قبل بورسلان وأولكن عام 1941، وكتاب أصول الطبيعة، نشره بالعربية ونقله إلى الانجليزية والتركية لوغال وصاييلي في عام 1951، وكتاب تحصيل السعادة، نقله بورسلان وأولكن للتركية عام 1941، ورسالة تعاليق في الحكمة، نقله للتركية أولكن، وكتاب تفسير كتاب المدخل في صناعة المنطق، نقله إلى اللاتينية الحديثة ونشره المستشرق ألبينو ناجي في ميونخ عام 1897، وكتاب التنبيه على سبيل السعادة، نقله بورسلان وأولكن إلى التركية عام 1941، وكتاب التوطئة في علم المنطق، نقلته مباهات توركر للتركية عام 1958[1]، وكتاب الجدل (طوبيقا)، نقل للعبرية (؟)[2]، وكتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، نقل إلى اللاتينية (؟)، ونقل إلى الفارسية، ونقله المستشرق ديترصي إلى الألمانية، ليدن 1892، ونقله بعضه بورسلان إلى التركية عام 1935، ونشر النص العربي ونقله إلى الفرنسية إيلي عبد المسيح في جامعة الكسليك، لبنان عام 1969، ورسالة في الخلاء، نقله إلى التركية مع نشر النص العربي نجاتي لوغال وآيدين صاييلي، أنقرة 1950، ورسالة في السياسة، نقلها جورج كراف إلى الألمانية عام 1902، ورسالة في مسائل متفرقة، نقلها للألمانية ديترصي في ليدن 1892م، ونقلها للتركية بورسلان وأولكن عام 1941م، ورسالة في النفس، نقلت للعبرية (؟)، وكتاب السياسة المدنية، نقله ديترصي وبرونلة إلى الألمانية في ليدن عام 1904، ورسالة زينون الكبير اليوناني، نقلها للتركية بورسلان وأولكن عام 1941، ورسالة شرح إيساغوجي لفرفوريوس، نقله المستشرق دنلوب إلى الانجليزية، لندن 1956، وكتاب شرح المقولات لأرسطوطاليس على نحو التعليق، نقله المستشرق دنلوب في لندن 1958، وكتاب فصوص الحكم، نقله إلى الألمانية المستشرق ديترصي عام 1892م، ونقله الى الفارسية الميرزا مهدي بن المولى القمشهي، ونقله للتركية بورسلان وأولكن عام 1941، وكتاب فصول المدني نقله مع تعليقات إلى الانجليزية

(1) المرجع السابق، ص 223.

(2) يعني رمز (؟)، أني لست متأكداً من هذا القول أن هذا قد ترجم فعلاً للاتينية. (المؤلف)

المستشرق دنلوب، كيمبردج 1961، وكتاب فلسفة أرسطو طاليس، حقق النص العربي ونقله إلى الانجليزية محسن مهدي 1962، وكتاب فلسفة أفلاطون، حققه روزنثال وفالزر، ونقله للانجليزية محسن مهدي 1962(؟)، وترجم بعضه للألمانية (؟)، ورسالة الفلسفة وسبب ظهورها، ترجمت إلى الألمانية والانجليزية والفرنسية، وكتاب قوانين الشعر، نقله للانجليزية المستشرق جون آرثر آربري في لندن 1938، وكتاب القياس الصغير، نقله للتركية مباهات توركر، أنقرة 1958، ورسالة العقل، نقلها للألمانية ديترصي، ليدن 1892م، ورسالة ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، نقلها ديترصي على الألمانية، عام 1892، وترجمه بورسلان وأولكن إلى التركية عام 1941، ورسالة ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو، نقلها ديترصي للألمانية عام 1892م، ونقلت للانجليزية عام 1910، ونقل بعضها للتركية بورسلان عام 1935م، ورسالة المقالات الرفيعة في أصول علم الطبيعة، نشره مع ترجمة تركية نجاتي لوغال وآيدن صاييلي، في أنقرة، ورسالة تلخيص نواميس أفلاطون، نقله إلى اللاتينية الحديثة المستشرق الإيطالي جبريلي عام 1952، ورسالة الوحدة والواحد، نقله للانجليزية حازم طال مشتاق، أكسفورد، ورسالة وجوب صناعة الكيمياء، نقله فيدمان للألمانية عام 1905، ونقله آيدن صايلي للتركية[1].

9. بحوث خاصة عن الفارابي اللاتيني: أفادنا جورج قنواتي في بحثه تحت عنوان الفارابي في الفكر اللاتيني في العصر الوسيط، ففي القسم الأول منه بعنوان البحوث الخاصة بالفارابي اللاتيني، (ص 319 وما بعدها)، إذ كُتب عن الفارابي اللاتيني من قبل المستشرقين من دراسات وكُتب اهتمت بهذا الفيلسوف وأظهرت حضوره في الفلسفة المسيحية الوسيطية بمعلومات نعرضها الآن، منها:

– كتاب ريتشارد جيوردان، بحوث نقدية في تاريخ وأصل الترجمات اللاتينية لأرسطو وفي التفاسير اليونانية والعربية التي استعملها العلماء الاسكولائيون، ط1، باريس 1819، ط2، 1843، ويذكر هذا الباحث ما ترجم إلى اللاتينية من مؤلفات الفارابي في الصفحات 112، 138، 145، 184، ويشير إلى جيوم دوفرني وروجر

(1) تم الإفادة في الإشارة لهذه النقول لمؤلفات الفارابي إلى هذه اللغات من بحث كوركيس عواد وميخائيل عواد، رائد الدراسة عن الفارابي، مرجع سبق ذكره، ص 223–268.

بيكن اللذين ذكرى الفارابي في صفحتي 398 و398 على التوالي.

- كتاب المستشرق المعروف اوغطينيوس شمولدرز في كتابه وثائق من الفلسفة العربية، بون 1836م، وهذا المستشرق هو أول من اهتم بالفلسفة العربية بعامة والفارابي بخاصة، وكانت رسالته لنيل الدكتوراه باللغة اللاتينية عام 1816م، كما ونشر للفارابي فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، وعيون المسائل، وترجمها للاتينية، وأعطى معجماً للاصطلاحات الفنية عربي لاتيني.
- كتاب كارل برنتل عن تاريخ المنطق في الغرب، ليبزج 1861م، يبحث في الصفحات 308–325 في المنطق عند الفارابي، وهو إنما يستقي معلوماته من التراجم اللاتينية لمؤلفاته.
- كتاب المستشرق موريس شتنشنايدر عن الفارابي، 1869، ويعد هذا الكتاب أهم مصدر لدراسة الفارابي ولا يزال الكتاب محتفظاً بقيمته العلمية، ويخصص فيه فصلاً خاصاً للترجمات اللاتينية للفارابي، إلا أنه يعطي بيانات عديدة عن هذه الترجمات في مواضع شتى.
- كتاب سلمون مونك، أمشاج (مختارات) من الفلسفة العربية والفلسفة اليهودية، باريس 1857، وحديثه عن الفارابي في الصفحات 341–350، ويشير إلى بعض الترجمات اللاتينية لكتاب إحصاء العلوم، ونص من ألبير الكبير في ص 346.
- كتاب فستنفلد ترجمات المؤلفات العربية إلى اللاتينية منذ القرن الحادي عشر، كوتنكن 1877، وهو مرتب على حسب المترجمين، ويذكر أربع مؤلفات للفارابي، ص 39 و59و 67و 93.
- كتاب موريس شتنشنايدر الترجمات العبرية في القرون الوسطى والمترجمون اليهود، كراز 1956، والكتاب عمدة في موضوعه وفي بيانات عن بعض التراجم اللاتينية، مثلاً ص 292.
- كتب جي، فورجت، أثر الفلسفة العربية في الفلسفة السكولائية 1894، يعرض للكندي والفارابي ويوقف عليهما دراسة ببلوغرافية قيمة، ويشير إلى بعض الترجمات اللاتينية.

- كتاب نيكولاوس ريتشر، الفارابي، تلخيص التحليلات الأولى لأرسطو، ترجمة النص العربي مع مقدمة وملاحظات، جامعة بترشبورج، 1963، في المقدمة يضع بيانات دقيقة عن مؤلفات الفارابي المترجمة إلى اللاتينية.

الطريق الثاني– الحضور: مما سبق تبين مدى الاهتمام بمؤلفات الفارابي في الفكر الفلسفي اللاتيني الوسيط ترجمة وتأليفاً فيها، إذ أفاد من هذه المؤلفات بعامة وبعض مؤلفاته بخاصة مجموعة من مفكري وفلاسفة العصر الوسيط.

عليه، سنبدأ هنا من القرن السابع الهجري الثاني عشر ميلادي، إذ نجد حضور الفارابي في هذا القرن بارزاً في المترجم جندسالينوس، ليس فقط في كتابه تقسيم (تصنيف) الفلسفة، كما ذكرنا من قبل، بل في كتابه خلود النفس، إذ كان هذا المترجم في كتابه الأخير متأثر كل التأثر في الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفارابي، إذ أصبح كتاب جندسالينوس هذا مصدراً رئيسياً اشتق منه أكثر الفلاسفة المسيحيين اللاتين براهينهم على خلود النفس[1]. فضلاً عن ذلك يَنقل هذا المترجم المتفلسف خطة الفارابي في دراسة كتب أرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة، كما يصرح بذلك المؤرخ المعروف في تاريخ الفلسفة أميل برهييه[2].

أما رهبان مدرسة شارتر، فقد حضر عندهم الفارابي من خلال محاولتهم التوفيق بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو[3]، تبعاً لكتابه الجمع بين رأيي الحكيمين. ومدرسة شارتر هذه أسسها فولبير تلميذ جربير عام 990م، وازدهرت في النصف الأول من القرن الثاني عشر، وظلت طوال القرن من أكثر المعاهد نشاطاً، وكان أول مدرسة تدرس منطق أرسطو كلاماً، ...، وتدرس كتب منقولة عن العربية في الرياضيات والفلك، وكذلك تدرس كتاب الربوبية أو أثولوجيا أرسطوطاليس المنسوب لأفلوطين بنسختها العربية[4].

---

(1) يراجع، عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مرجع سبق ذكره، ص 89.

(2) يراجع، أميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج3، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، ط1، بيروت 1983، ص 152.

(3) يراجع، بحث صبيح صادق، الفارابي وأثره، مرجع سبق ذكره، ص 121.

(4) يراجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية، مرجع سبق ذكره، ص 97 وما بعدها.

ومن الذين أفادوا من مؤلفات الفارابي باللاتينية المفكر اللاتيني فنسان دي بوفه (ت1264م)، إذ اقتبس من فلسفة الفارابي اقتباسات كثيرة، ظهرت واضحة في كتابه Speculum[1].

ومن الفلاسفة الذين حضر لديهم الفارابي الفيلسوف اللاتيني الوسيطي الفرنسي جيوم دوفرني (ت1249م)، والذي يعد من كبار مفكري القرن الثالث عشر، ويتجلى هذا الحضور في معرفته الجيدة بفلسفة الفارابي في النفس والعقل الفعال[2].

في حين أدرك الفيلسوف واللاهوتي المعروف ألبرت الكبير (ت1280م)، مدى ما يمثله العلم والثقافة اليونانيان والعربيان من اغناء هائل للثروات الفكرية للاهوتيين المسيحيين[3]. ذلك أن هذا المفكر درس ما ترجم إلى اللاتينية من مؤلفات الفلاسفة العرب بدءاً من الفارابي ومروراً بابن سينا وابن رشد دراسة عميقة، وكاد أن ينقل عنهم كل نظرياته الرئيسية في الفلسفة، ولم يستطع أحياناً الجهر بها خوفاً من السلطات الدينية، ...، حتى ليقال أن إدراكه وفهمه لفلسفة أرسطو إنما أعتمد كل الاعتماد على ما جاء في مؤلفات الفارابي وابن سينا وابن رشد[4]. إذ اصطنع هذا الفيلسوف آراء أفلاطونية جديدة، وكان في تأويله لأرسطو يميل إلى إتباع الفارابي وابن سينا وابن ميمون، ويعارض ابن رشد وابن جبرول، فهو متخير، بل متردد في تخيره، فقد اجتمعت له هذه المواد الكثيرة، فعد طليعة الأرسطاليسية بسبب اتخاذه كتب أرسطو أساساً لغرض الفلسفة.

وخلاصة القول في ألبرت الكبير إنه استوعب المذاهب ولم يسيطر عليها، فلا عجب أن يكون تلاميذه انقسموا فريقين، فريق مضوا في الأفلاطونية المحدثة وهم الجرمان، وفريق مضوا في الأرسطوطاليسية وعلى رأسهم توما الأكويني[5]. كما أن

(1) يراجع، بحث صبيح صادق، الفارابي وأثره، مرجع سبق ذكره، ص 121.
(2) يراجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية، ص 122. ويقارن، برهييه، تاريخ الفلسفة، ج3، العصر الوسيط والنهضة، ص 153.
(3) يراجع، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 78.
(4) يراجع، بدوي، دور العرب في تكوين، ص 32. ويقارن، صبيح صادق، بحث الفارابي، مرجع سبق ذكره، ص 121.
(5) يراجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية، ص 146-151. ويقارن، برهييه، تاريخ الفلسفة، ج3، العصر الوسيط، ص 170.

ألبرت الكبير لم يقم بناءً فلسفياً واضحاً، بل ذهبت آراؤه الجديدة في ثنايا شروحه وعروضه، أعني أن أرائه قد اختلطت بالأصل ولم تحدد تحديداً واضحاً، ولم يكن هو شاعراً بأنه يقيم مذهباً خاصاً ولحسابه الخاص، ولهذا كان تأثيره عارض، ومفسراً لغيره من الفلاسفة السابقين عليه أكثر منه تأثير مؤلف بالمعنى الحقيقي، وإذا قورن بتلميذه توما وجدنا أنه أحياناً يتفوق عليه، ولكن بوجه عام نجد أن توما الأكويني استطاع أن يرتب الأفكار الارسطاطاليسية ترتيباً واضحاً، وان يقيم شبه بناء فلسفي واضح[1].

فضلاً عن ذلك نجد حضور الفارابي يتجلى في فلسفة توما الأكويني (ت1274م). ولاسيما في أدلته لإثبات وجود الله، وهو أول شيء يثير انتباه الباحث في فلسفته، فالبرهان الثالث من بين براهينه الخمسة وهو أقواها إنما أخذه من الفارابي، إذ يقوم هذا البرهان على أساس تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، ...، وكان هذا البرهان عمدة البراهين عند الأكويني لإثبات وجود الله، وهو ذات البرهان الذي عرضه الفارابي في كتابه الآراء، وابن سينا في النجاة، ومن الثابت بيقين أن توما قد قرأ الفارابي وابن سينا لأنه يشير إلى مؤلفاتهما هذه بصراحة، ...، إذ أخذ الأكويني فكرة ضرورة الوحي الإلهي عن الفلاسفة المسلمين[2]، ناهيك عن حضور هؤلاء الفلاسفة ومنهم الفارابي في موضوعات أخرى عند الأكويني ولاسيما في المعرفة والنفس والعقل[3].

ومن الفلاسفة الذين حضر الفارابي فيهم المتفلسف روجر بيكون (ت1294م)[4]، حتى ليكاد كتابه في الموسيقى أن يكون نقلاً عن الفارابي، ومن

(1) يراجع، بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص 130.

(2) يراجع، بدوي، دور العرب في تكوين، ص 32-33. كذلك، يقارن، عن دليل الواجب والممكن تبع الفارابي وابن سينا وحضوره لدى الأكويني، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 158، كذلك، بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مرجع سبق ذكره، ص 149، إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج3، العصر الوسيط والنهضة، ص 180، صبيح صادق، أثر الفارابي، مرجع سبق ذكره، ص 121. ولمعرفة تفاصيل حياة الأكويني ومؤلفاته، يراجع، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 217 وما بعدها.

(3) يراجع، محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني، القاهرة.

(4) لمعرفة حياة ومؤلفات روجر بيكن، يراجع، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 202 وما بعدها.

جملة من اثر فيهم الفارابي كذلك رونالدوموني ودومينيقوس[1].

وتشير المصادر إلى أن الفارابي في كتابه الآراء قد حضر في مارسليوس أوف بادوا (ت1343م)، إذ كتب هذا المتفلسف كتابه المدافع عن السلام مستوحياً أفكاره حول أصل الدولة والمجتمع من الفارابي وإخوان الصفا وابن رشد، ناهيك عن أخذه فكرة تقسيم العمل بين أفراد المجتمع والعناصر التي يتكون منها المجتمع التي صرح بها الفارابي وسلفه ابن رشد[2].

تنويه

أود هنا ان أنوه أن هناك إشارات لدى بعض الباحثين تؤكد حضور الفارابي في الفكر الفلسفي الحديث، يتضمن تبني الآراء السياسية والاجتماعية للفارابي التي طرحها في كتابه الآراء من قبل بعض الفلاسفة الأوربيين من أمثال توماس هوبز (ت1679م)، وجون لوك (ت1702م)، وديفيد هيوم (ت1776م)، وجان جاك روسو (ت1778م)، وأوكست كونت(ت1857م)، وتشارلس داورن (ت1882م)، وكارل ماركس (ت1883م)، وفريدريك نيتشه (ت1900م)، وغيرهم[3]. ولكن

(1) يراجع، صبيح صادق، بحث أثر الفارابي، مرجع سبق ذكره. ص 121. كذلك، مقدمة إبراهيم مدكور للكتاب التذكاري عن أبي نصر الفارابي، مرجع سبق ذكره، ص 9.

(2) يراجع، أنتوني بلاك، الغرب والإسلام، الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، ترجمة فؤاد عبد المطلب، ط1، الكويت 2012، ص 104 وما بعدها. وللمزيد عن مارسليوس البادوفي يراجع، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 584، وهو لاهوتي سياسي إيطالي كتب بالفرنسية، وهو أبرز مثال في نوعه على الرشدية السياسية، ويقول أنتوني بلاك في كتابه الذي أشرنا إليه أعلاه، ص 231–232، عنه: تدرب مارسليوس بصفته طبيب في بادو، وخلال بقية حياته الأكاديمية درس الفلسفة والفلسفة الطبيعية، وكان مع الذين اتبعوا تفسير أرسطو الذي وضعه ابن رشد (الرشدية اللاتينية)، ...، ومن الممكن على الأقل أنه كان يعرف شذرات من الفكر الإسلامي واليهودي التي كانت منتشرة آنذاك، ولذلك ثمة اعتقاد باحتمال أنه عرف وقرأ كتاب ابن رشد تلخيص السياسة التي قام بها صموئيل بن يهودا والتي انتهت قبل أربع سنوات فقط من إتمام كتابه المدافع عن السلم، وربما أيضاً قد عرف كتاب الفارابي تلخيص كتاب الأخلاق النيقوماخية.

(3) يراجع، للتفصيلات، بحث صبيح صادق، الفارابي وأثره، ص 118–120. كذلك، يقارن بحث عبد المجيد الغنوشي، الأسس النشكوانية والعضوانية لفلسفة الفارابي السياسية

وجدت من المناسب تأجيل الحديث عن هذا الموضوع ضمن مجال هذا الكتاب، إلى قابل الأيام، فمن كان له هِمة بحث وقصد فليفعل دراسة عن حضور الفارابي في هؤلاء الفلاسفة المحدثين والمعاصرين.

خاتمة

لا أريد أن أضع هنا خاتمة أبين فيها ما توصلت إليه من نتائج في بحثي هذا، بل سأترك القارئ والباحث المتخصص أن يستنتج ما أردت أن أبينه في كتابي هذا من رؤية ومنهج في قراءة فلاسفتنا المسلمين ومنهم فيلسوفنا الفارابي، وما هي الأدوار التي قاموا بها في حياتهم؟؟، وكيف تفلسفوا في تلك العصور والعهود السياسية والاجتماعية التي عاشوا في ظلها وكتبوا ما كتبوا من نصوص فلسفية سياسية واجتماعية وأخلاقية، تبين معاناتهم التي كانوا يعانونها في حياتهم مع النظم السياسية والدينية والعقيدية والأخلاقية؟؟، ناهيك عن حضورهم الكبير فيمن جاء من بعدهم أو في عصرهم، بل أريد أن أجعلها خاتمة مفتوحة لكل اجتهاد وتأويل من قبل القراء، لأني أعلم أن منهم من سيتفق معي كل الاتفاق، ومنهم من سيتفق معي ببعض ويختلف ببعض، ومنهم من سيختلف معي بالكلية.

وهذه هي مزية البحث العلمي، أن تجعل القارئ يتفاعل مع الكاتب، قبولاً واختلافاً. وبهذا يكون الكاتب قد ترك بصماته الفكرية واجتهاداته في ذهن الملتقي من القراء. وحسبه أن ينجح في هذا.

والاجتماعية، ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 12 وما بعدها، كذلك، محمد قشيقش، نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، مرجع سبق ذكره، ص 442 وما بعدها، فاروق سعد، مع الفارابي والمدن الفاضلة، مرجع سبق ذكره، ص 67 وما بعدها، كذلك، محمد عبد المعز نصر، الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين، ضمن كتاب أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية، مرجع سبق ذكره، ص 226 وما بعدها.

القسم الثاني

كتاب
آراء
أهل المدينة الفاضلة

تحقيق وتعليق

أ. د. حسن مجيد العبيدي

تمهيد:

دراسة فنية لكتاب الآراء

أولاً- دواعي إعادة نشر نص الآراء

في النشرة التي قدمها المستشرق ديترصي للكتاب عام 1895م، والقائمة على مخطوطتي المتحف البريطاني وأكسفورد[1]، ومن بعده كل النشرات التي ظهرت للكتاب كما ذكرنا من قبل وصولاً إلى نشرتي ألبير نصري نادر[2] وعلي بوم ملحم، تُظهر أن الكتاب مؤلف من مقدمة كتبها الفارابي، وضعها تحت عنوان: (اختصار الأبواب التي في كتاب المدينة الفاضلة، تأليف أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان ابن أوزلغ الفارابي)، ثم تتلوه فصول الكتاب، والتي بحسب كل النشرات له، إنما يقع في (37) فصلاً. تبدأ بالفصل الأول والذي عنونه الفارابي بالقول في الموجود الأول، وتنتهي في الفصل (37) المعنون في المدن الجاهلة، وما بينهما تقع الفصول التي تهتم بموضوعات الإلهيات والبحث في صفات الموجود الأول (الله)، حتى نصل إلى المبحث السابع والعشرين ليتحول البحث إلى الاجتماع الإنساني والمدينة الفاضلة وخصال رئيسها والبحث في مضاداتها.

---

(1) ان نشرة ديترصي جاءت خلوا من ذكر رؤوس موضوعات الكتاب على أنها فصول للكتاب، بل قام ديترصي بوضع أرقام بدلاً من كل فصل من فصول الكتاب، تبدأ من رقم (1). وتنتهي برقم (37)، أما مقدمة الكتاب التي وضعها الفارابي تحت عنوان مختصر فجعلها ديترصي تبدأ من حرف (أ=1)، وتنتهي بحرف (يط=19)، أي استعمل الترقيم العربي القديم الذي يبدأ من حرف (أ).

(2) امتازت نشرة نادر للكتاب ومن بعده علي بوم ملحم، أن وضعت فصولاً للكتاب، تبدأ من الفصل الأول وتنتهي بالفصل (37)، ووضعت لمقدمة الكتاب التي كتبها الفارابي، أرقاماً تبدأ من الرقم (1)، وتنتهي بالرقم (19). وهذا اجتهاد من قبلهما فيه جوانب منهجية جيدة.

وهنا نريد أن نضع أمام القارئ الكريم ناهيك عن المتخصصين بفلسفة الفارابي، جملة تساؤلات، تنهم وتهتم بفصول وأبواب الكتاب، منها:

هل أن عنوانات هذا الكتاب، هي أبواب أم فصول وضعها الفارابي نفسه، أم ان هذا التقسيم للكتاب على وفق ما هو متداول بين أيدينا هو من عمل محققي الكتاب؟؟.

وهل أن هذه النشرة التي قام بها أول مرة المستشرق فرديريك ديترصي عام 1895 م في ليدن، ثم تلته من بعده نشرات عدة منها نشرة ألبير نصري نادر وإبراهيم جزيني وعلي بو ملحم، هي نشرة كاملة للنص؟. أم توجد هناك مقدمة أخرى كتبها الفارابي للكتاب ولم تُضَمَنْ فيه؟؟.

وللإجابة على هذه التساؤلات، وغيرها نقول: يوجد هناك اختلاف بين مؤرخي الفارابي من القدامى والمحدثين بصدد بنية الكتاب، وقد أوردنا من قبل رواية ابن أبي أصيبعة، في كتابه عيون الأنباء في طبقات الكتاب، التي تذهب إلى أن الفارابي قد خطط، لهذا الكتاب في قمة نضجه الفلسفي في بغداد أي كان عمره يبلغ حوالي السبعين، وليكمل تلك الخطة بكتابته وإتمامه في دمشق، ثم نظر في أبوابه في مصر، وطُلب منه كتابة فصول له فعمل ذلك في مصر[1]. ويعني قول ابن أبي أصيبعة هذا، إن الفارابي قد كتب الكتاب جملة واحدة، ولكن أراد منه تلامذته أو مريدوه أن يضع منهجاً للكتاب على شكل فصول أو أبواب يدركون من خلالها مرامي الكتاب والمنهج المتبع فيه من أوله حتى آخرة. فوضع تلك المقدمة للكتاب لكن يبدو أن نُساخ الكتاب قد قدموا لنا نسخة خطية هي التي وقعت بين أيدي المحققين اليوم، فقامت عليها التحقيقات وأولها تحقيق ديترصي للكتاب ومن بعده جاءت كل النشرات معتمدة على ما قام به ديترصي مروراً بنشرة نادر حتى علي بو ملحم، التي اعتمدت هذا التقسيم لفصول الكتاب، حتى أن نشرة بو ملحم لم تأتي بجديد في عنوانات هذه الفصول. أي أن كل هؤلاء أهملوا ذكر ما كتبه الفارابي في

(1) تراجع، رواية ابن أبي أصيبعة بصدد تأليف الفارابي لهذا الكتاب، الفصل الأول من دراستنا هذه.

مصر بحسب رواية ابن أبي أصيبعة من تقسيم الكتاب إلى فصول، وسوف نفصل القول في كل نشرة وعلى ماذا اعتمدت من مخطوطات[1].

عليه، لابد أن نشير إلى مسألة نعتقدها في غاية الأهمية، وهي: أن الباحث العراقي المرحوم الدكتور (محسن مهدي)، والذي خدم نصوص الفارابي ونشر وحقق معظمها على وفق أصول البحث التحقيقي الرصين، قد أشار في مقدمته لكتاب الفارابي الموسوم بـ (الملة ونصوص أخرى)[2]، إلى أن هناك نصاً للفارابي يتعلق بأصل كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، لم يتطرق إليه ولم يضمه لنص الكتاب، لا ألبير نصري نادر ولا كل من اهتم بهذا الكتاب من المحققين السابقين لنادر من أمثال ديترصي وغيره أم اللاحقين لنادر من أمثال جزيني أو علي بو ملحم، ألا وهو نص (فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة)، والذي يقع في ستة فصول رئيسية.

وعند مقارنة النص الذي نشره محسن مهدي و(عبد الرحمن بدوي) بمقدمة كتاب الآراء التي نشرها ديترصي ومن تبعه حتى نادر وبو ملحم، ضمن الكتاب، وهو الذي وسمه باختصار الأبواب التي في كتاب المدينة الفاضلة، تبين الآتي:

1 إن كتاب فصول ومبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة (نشر محسن مهدي/بدوي) يتألف من ستة فصول، في حين خلت نشرة نادر وغيره من ذكر هذا النص، وقامت بنشر نص آخر هو اختصار الأبواب التي في كتاب المدينة الفاضلة. بمعنى، إن نشرة (محسن مهدي/بدوي) لهذه الفصول والمبادئ هي أول نشرة

(1) من الجدير بالذكر هنا، أن نشرة إبراهيم جزيني لكتاب الآراء قد خلت كذلك من هذه المقدمة التي كتبها الفارابي، بل أن نشرة جزيني هي نسخة مكررة من نشرة نادر.

(2) نُشر كتاب الملة ونصوص أخرى للفارابي، بتحقيق وتقديم، محسن مهدي، ط1، دار المشرق، بيروت 1968. والنصوص الأخرى المنشورة ضمن الكتاب، هي: فصول ومبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، رسالة دعاء عظيم، ورسالة في العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام (من ضمن كتاب الفارابي إحصاء العلوم)، ورسالة من الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة. وقد أعاد المرحوم الدكتور عبد الرحمن بدوي نشر نص (فصول ومبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة)، الذي نشره محسن مهدي، في كتابه، رسائل فلسفية، ط2، بيروت 1980، بعنوان رسالة في الملة الفاضلة، وقدم بدوي دفاعاته لنشر النص مرة أخرى. يراجع، ص 9، من كتاب بدوي، رسائل فلسفية.

لمقدمة كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، على الرغم من أن النشرات السابقة للكتاب لم تشر إلى هذا النص لا من قريب ولا من بعيد، ومنها نشرة ديترصي ونادر وبو ملحم.

2 إن الفارابي كتب قد كتاب المدينة الفاضلة ذاته، ثم أبواب الكتاب، ثم فصول الكتاب، والخبر الذي أورده ابن أبي أصيبعة يبين ما دعا الفارابي إلى كتابة هذه الفصول وعددها وتاريخ كتابتها[1]. ذلك الخبر الذي يقول أن بعض الناس سأله أن يجعل (لكتاب الآراء) فصولاً تدل على قسمة معانيه (فعمل الفصول بمصر سنة سبع وثلاثين وهي ستة فصول). وبالتالي يصح القول أن هذه الفصول هي جزء من كتابه الآراء، وأن المحققين المحدثين وعلى رأسهم نادر لم يدركوا هذا الأمر فأهملوه على الرغم من تأكيد ابن أبي أصيبعة ذلك.

3 عليه أصبح من واجبي كاتباً لهذه السطور (=العبيدي) ولأني قدمت دراسة مطولة عن كتاب الآراء من منظور مختلف، أن أقوم بجعل هذا النص الذي نشره (محسن مهدي/بدوي) جزءاً من إعادة تحقيقي لكتاب الآراء، على أن يكون هو المقدمة الجديدة لنص الكتاب، ويقرأ بداية له، بدلاً من مقدمة اختصار الأبواب التي في كتاب الآراء بحسب نشرة ديترصي/نادر، بو ملحم، لأجعل من خلال هذه المقدمة الجديدة لكتاب الآراء، فضلاً عن ذلك، أن الكتاب سيقسم على ستة فصول رئيسية فحسب، بدلاً من (37) فصلاً بحسب نشرات ديترصي ونادر وبو ملحم. وعلى وفق المعطيات الجديدة التي قَدَمّتها نشرة (محسن مهدي/بدوي) لفصول مبادئ الآراء.

فضلاً عن ذلك، سأقوم من جانبي بمقارنة نشرة محسن مهدي لنص مقدمة الكتاب مع نشرة بدوي، لبيان بعض الفروق بين قراءتيهما.

عليه، ستكون بنية النص الجديدة لكتاب الآراء، على وفق الآتي:

أولاً– فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة. وهي تنشر لأول مرة ضمن كتاب الآراء، قمنا بمقابلة نشرة محسن مهدي ورمزنا لها برمز (م) مع نشرة بدوي، ورمزنا لها برمز (ب)، على أن أضع (اختصار الأبواب في كتاب المدينة الفاضلة)،

(1) يراجع، مقدمة محسن مهدي لكتاب الملة ونصوص أخرى، ص 28.

وهو ما متضمن في نص كتاب الآراء بحسب نشرات ديترصي/نادر، بو ملحم السابقة له، في حاشية تحقيقنا، مبيناً أين يبدأ هذا الاختصار في مقابل كل فصل من فصول مبادئ الآراء على وفق نشرتي (محسن مهدي/بدوي).

ثانياً. نص كتاب الآراء، ويضم ستة فصول رئيسية بدلاً من37 فصلاً، كما هو في النشرات السابقة، وقد نوهنا في الحواشي التي ذكرناها لاحقاً عند تحقيق فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، إلى أن كل فصل من فصول نشرتنا الجديدة كم يحوي في داخله من فصول كتاب الآراء على وفق نشرات ديترصي، نادر، بو ملحم.

وهنا لابد من التنويه، إنا قد اعتبرنا كافة نشرات كتاب الآراء التي ذكرناها في الفصل الأول من دراستنا، بمثابة نسخ خطية له، كونها اعتمدت على مخطوطات لكتاب الآراء، عُثر عليها في خزانات المكتبات المتخصصة بالتراث العربي الإسلامي.

ثانياً- تحليل ووصف النشرات السابقة

(1). نشرة فريديرك ديترصي: تعتبر هذه النشرة الأولى في تاريخ نشر هذا الكتاب(1895م)، إذ قامت على مخطوطين، الأول هو مخطوط المتحف البريطاني تحت رقم 3/425، وحسب القائمة الجديدة رقم 7518، والثاني مخطوط مكتبة بدلجانة، أكسفورد، تحت رقم 3/125، وقد أطلق ديترصي على الكتاب عنوان: رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة، لأبي نصر الفارابي المعلم الثاني، في حين وضع في خاتمة الكتاب عنواناً آخر له هو: رسالة أبي نصر الفارابي في مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة. وقد خلت نشرة ديترصي من أي تعليقات أو تعريفات لبعض المفاهيم والاصطلاحات، أو تعريف ببعض الأعلام الواردة في متن الكتاب، بل وجاءت النشرة تحمل مقدمة باللغة الألمانية، مع مقارنات بين مخطوطي الكتاب وضعها في آخر الكتاب، مع وضع أرقام تبدأ من رقم (1) وحتى رقم (37)، بدلاً من الفصول أو الأبواب، التي سنجدها في نشرتي نادر وبو ملحم، وقد اعتمدنا النشرة الصادرة عام 1964، أصلاً للمقارنة مع بقية نشرات الكتاب، وعددناها مخطوطة، رمزنا لنشرة بالرمز (د).

(2). **نشرة ألبير نصري نادر**: أما نشرة (نادر) فقد اعتمدت على المخطوطين السابقين، مع إلحاق نسخة خطية أخرى هي صورة فوتوغرافية للكتاب زوده بها الدكتور صلاح الدين المنجد، مدير معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية في حينه، فضلاً عن ذلك، قام نادر بوضع تمهيد للكتاب ثم مقدمة طويلة بمثابة دراسة علمية للكتاب، تحدث فيها نادر عن حياة الفارابي ومكانته ومؤلفاته، ثم وقف ملياً عند فلسفته الفيضية، وبعدها قدم مقدمة تحليلية لكتاب الآراء تضمنت البحث في القسم الفلسفي من الكتاب والخاص بالله وصفاته وصدور الكائنات عنه، والإنسان، ثم القسم السياسي، بحث فيه المدينة الفاضلة ومضاداتها، ليختم في ص 30 من مقدمته، بالقول: ان هذا النظام الفلسفي السياسي الأخلاقي ليس كله من ابتكار الفارابي، ولا من البيئة الشرقية الإسلامية التي عاش فيها، لقد وصل إليه هذا النظام عن طريق السريان الذين نقلوا إلى الإسلام التراث اليوناني، كان هدف الفارابي تنظيم المعمورة تنظيمياً دينياً، وكان في ذلك متأثراً بعقيدة الإسماعيلية القائلة بإمام معصوم يخلف النبي، كما وأنه قد تأثر بجمهورية أفلاطون[1]، أما ما يذكره عن الله وصفاته والفيض والعقول المفارقة، فإنه مصدر أفلوطيني، ووجد فيه أقوالاً تتفق وتعاليم الإسلام في توحيد الله، ولقد تأثر هنا أيضاً بتوحيد المعتزلة المعاصرين له، ...، وسيبقى هذا النظام الفلسفي الذي دافع عنه الفارابي، النظام الذي سيسير عليه فلاسفة الإسلام من بعده في الشرق والغرب، إنهم سيدخلون عليه بعض التعديلات الفرعية، ولكن النقط الأساسية مثل إشراق العقل الفعال، والتمييز بين الحكمة والشريعة، والتأويل، وقدم العالم في الزمان، ستبقى هي هي في جوهرها.

كما تضمنت نشرة نادر، وضع عنوانات فصول للكتاب بدلاً من الأرقام (1–37) التي وضعها من قبل ديترصي، مع مقارنات بين مخطوطات الكتاب، واختيار اللفظة المناسبة التي تقرب من مراد الفارابي في كتابه هذا، مع جلب بعض الحواشي الموجودة على مخطوطات الكتاب ممن وضعها بعض النساخ أو القراء لكتاب الفارابي عندما كان مخطوطاً، كما ووضع بنفسه بعض التعليقات على نص الكتاب

(1) لقد اعترضنا على هذا القول جملة وتفصيلاً في دراستنا المطولة التي قدمنا بها للكتاب. (العبيدي)

لأجل التوضيح، سواء بتعريف لفظة أو إرجاع ما قاله الفارابي إلى بعض آراء الفلاسفة السابقين عليه، أو غير ذلك، وختم نشرته بعمل معجم بأهم الكلمات الواردة في كتاب الآراء، مع مقابلها الفرنسي، وقد رمزنا لنشرة نادر هذه باعتبارها مخطوطة برمز (ن).

(3). **نشرة علي بو ملحم**: هذه النشرة هي الأخرى اعتمدت على المخطوطات التي قامت عليها من قبل نشرتي ديترصي ونادر، وإن كان هو قد اطلع على مخطوطات أخرى لم يطلع عليها من سبقه، ولكنه لم يقم عليها تحقيقاً أو موازنة بين النسخ الخطية، بل جاءت نشرته خلواً من كل هذه الموازنات بين مخطوطات الكتاب، ولم يشر إلى الجهد الذي بذله نادر في مقدمته للكتاب، ولا الحواشي التفصيلية التي عملها نادر للكتاب، بل اكتفى بإعطاء عنوان جديد للكتاب هو (آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها لأبي نصر الفارابي)، ط1، بيروت 1995، وقدم للكتاب بمقدمة طويلة تحدثت عن فلسفة الفارابي الميتافيزيقية (الله، النفس، العالم، والسياسية (الأخلاق، والاجتماعات المدنية)، ثم خلص إلى نتيجة (ص 17) مفادها: ان الفارابي حاول رسم صورة شاملة للعالم، عالم يفيض عن إله متسام عليه لا يعقله يتكون من قسمين: سماوي وأرضي، ...، وفي هاتين الناحيتين الميتافيزيقية والطبيعية لتفسير صدور العالم عن الله، يعكس الفارابي فلسفة أرسطو، ويتبنى نظرية أفلوطين الفيضية، ...، أما في الناحية الاجتماعية فنرى الفارابي ينأى عن أرسطو ويقترب من أفلاطون، ...، ولكن الفارابي متأثراً بالبيئة الإسلامية التي عاش فيها، قال أن الرئيس يمكن أن يكون نبياً أيضاً، لأن النبي في المستوى المعرفي، ..، أما الآراء التي نسبها إلى أهل المدن المضادة فعزاها إلى فلاسفة يونانيين آخرين من أمثال انبدقليس وبارمنيدس، وأبيقور وبيرون صاحب مذهب الشك[1]، وقد حمل حملة شعواء على نظرية التنازع والتغالب وسيادة منطق القوة بين الأفراد والدول وهو المبدأ الذي

(1) هذا القول غير صحيح، إلا في مستوى الآراء، وهو الفصل الأخير من كتابه الآراء، ولكن في مواقف الفارابي الأخرى من المدن المضادة للفاضلة ولاسيما في موضوع السعادة والعدل والخشوع ومصير النفوس بعد الموت، الفارابي غير ذلك، بل يستقي آرائه من التجربة السياسية المعاشة ومن مواقف تاريخية سابقة على تجربته السياسية زمانه. (العبيدي)

اعتمده كل من داروين الفيلسوف الانجليزي، ونيتشه الفيلسوف الألماني في القرن الماضي، وربما كان الفارابي مثالياً أكثر من اللازم، لأن الواقع الإنساني قديماً وحديثاً يؤيد نظرية التغالب ومنطق القوة[1].

بعده قام بو ملحم بتبويب كتاب الآراء على أبواب وليس فصولاً كما فعل من قبله نادر، ولم يبرر لنا فعله هذا، كما وجاءت نشرته خلواً من أية موازنة بين المخطوطات التي قامت عليها نشرته، على الرغم من حصوله على مخطوطات جديدة لم يطلع عليها السابقون ممن نشر نص الفارابي هذا، بل اكتفى ببعض التعليقات في الحواشي على بعض أقوال الفارابي، وكانت هذه التعليقات على وفق رأي مفيدة جداً في توضيح بعض غوامض نص الفارابي.

والنسخ الخطية التي ذكرها بو ملحم في نشرته، هي: مخطوطة المكتبة الأزهرية تحت رقم 24868، ومخطوطة السليمانية (تركيا) تحت رقم 674، ومخطوطة المتحف البريطاني تحت رقم (ديترصي)7518، ومخطوطة دانشكاه (طهران) تحت رقم 2/2110، 4/2574. وقد رمزنا لنشرة بو ملحم بالرمز (ع).

(4). نشرتنا والمنهج الذي اعتمدناه فيها

ان أحد أهم أسباب إعادة نشر هذا النص المهم للفارابي من قبلنا، إنما يعود للقراءة التي قرأنا بها النص من منظور مختلف، والذي بيناه في دراستنا المطولة التي قدمنا بها للكتاب.

فضلاً عن ذلك، ان النشرات السابقة (د، ن، ع) اعتمدت على مخطوطات عدة للكتاب لكنها خلت من الإشارة للمقدمة التي كتبها الفارابي للكتاب والتي

(1) لقد أثبتنا عكس هذا الرأي لعلي بوملحم، بل ان الفارابي كان أكثر واقعياً وهو يصف المدن الجاهلية والمضادة، وانتفض عليها متمرداً بمدينة فاضلة حاول فيها أن يؤسس للسعادة الإنسانية من خلال الأمة العظمى أو الوسطى أو الصغرى، يقودها ملك فيلسوف نبي (إمام)، قائمة على التناغم والتناسب بين أجزائها، وإن كان هناك من يرى أن فكرة الفارابي عن المدينة الفاضلة العظمى فيها تأثر واضح بفكرة الرواقية في هذا المجال، هي تجاوز على مفهوم المواطنة اليونانية إلى مفهوم الإنسانية جمعاء، يراجع عثمان أمين، الرواقية، القاهرة، الفصل الخاص بأثر الرواقية في الإسلام، ولكن بدوري لا أرى ذلك، بل أن الفارابي انطلق في مفهوم الأمة العظمى من الإسلام دينياً سماوياً لكل البشرية. (العبيدي)

تضمنت ستة فصول رئيسية للكتاب، نشرها محسن مهدي/بدوي، كما بينا ذلك آنفاً، تلك المقدمة التي توضح مشروع الفارابي في تأليف هذا الكتاب على وفق هذا المخطط الذي رسمه الفارابي له، فجعلناها هي الفيصل في نشرتنا هذه. ورسمنا من عندنا عنوانات لفصول الكتاب الستة مستقاة مما يتضمنه كل فصل من هذه الفصول، قسمناها على بابين كبيرين، الأول وسمناه بالجانب الميتافيزيقي، وقد ضم أربعة فصول من نشرتنا هذه، في حين وسمنا الباب الثاني بالجانب السياسي الاجتماعي، وقد ضم الفصلين الخامس والسادس المتخصصين بالمدينة الفاضلة ورئيسها ومضاداتها، وقدمنا لهذين البابين بمدخل للكتاب، ضم مقدمة الفارابي على وفق نشرة (محسن مهدي/بدوي) إذ ضم كل باب من هذه الأبواب، وما يتضمنه من فصول مجموعة من فصول الكتاب على وفق نشرة نادر، أو على وفق نشرة بو ملحم، بينها في متن الكتاب على وفق نشرتنا.

عليه، قامت نشرتنا بعد كل هذا بإصدار نسخة مختلفة بالكلية عن تلك النشرات السابقة، ليس هذا فحسب، بل وقمنا في تحقيقنا بجلب كل الحواشي والتعليقات التي ذكرت في نشرتي (ن، ع)، لتوضيح بعض المقصود في نص الفارابي، مع قيامنا بتعريف وتحديد وتخريج كل ما ورد من نصوص ومصطلحات وأعلام ذكرها الفارابي في نصه، بربطها ببقية مؤلفاته الأخرى ذات الصلة، مثل كتاب الحروف وكتاب السياسة المدنية وكتاب فصول المدني، وكتاب العبارة وكتاب تحصيل السعادة وكتاب التنبيه على سبيل السعادة، وغيرها من مؤلفاته، إذ تم الرجوع في كل هذه المؤلفات وغيرها ومقارنتها مع نص الآراء إلى كتاب المرحوم الدكتور جعفر آل ياسين (ت2009م) الموسوم الفارابي في حدوده ورسومه، الصادر في بيروت 1985، إذ اعتبرنا هذا الكتاب هو بمثابة نص يضم كل تلك الكتب التي ذكرناها آنفاً من كتب الفارابي، ووضعنا رمزاً لتلك المقارنات في حواشي الكتاب هو (العبيدي)، في إشارة لشخصنا بأزاء حواشي (ع، ون).

كما تم وضع بعض الرموز الخاصة بالتحقيق من قبلنا، هي:

< >: يعني هذا الرمز زيادة من عندنا نقترحها في النص للتوضيح أو باتفاق مع نشرتي (ن، وع).

(). تعليقاتنا على النص في الحواشي. تشمل التعريف ببعض الشخصيات أو المفاهيم الواردة في النص، أو غير ذلك مما يوجب التنويه.

وفي الختام، أقول: إن منهج الفارابي في هذا الكتاب يبدأ من البحث في موضوعات الميتافيزيقا لينتهي بالبحث بموضوعات الإنسان والمجتمع، وبالتالي فإن أي نظرة تقول أن السياسة خادمة لميتافيزيقا عند الفارابي إنما هو قول مجافي للحقيقة، بل العكس أن الميتافيزيقا كما نرى غايتها هي أن تكون مقبولة ضمن نظام سياسي اجتماعي متمثل في المدينة الفاضلة وتأسيس مجتمع فاضل قائم على السعادة والفضيلة وأن يكون رئيسها هو الملك الفيلسوف الإمام على وفق رؤية الفارابي.

ولربما هنا نطرح وجهة نظر قابلة للنقاش والحوار، مفادها: أن التداخل بين المشروعين الميتافيزيقي والسياسي في الكتاب يدل على أن أهل هذه المدينة الفاضلة وفي مقدمتهم رئيسها يجب أن يؤمنوا أولاً بمبادئ وقيم عقيدية دينية تبدأ من البحث في الوحدانية لله تعالى ونفي الشريك له والضد وغير ذلك، حتى يكون أهلها وهم يُنشئون مدينتهم هذه موحدون مؤمنون بهذه القيم كي يصبح مجتمعهم تسوده الوحدانية في الرؤية العقيدية ليسعدوا بها وتسعد بهم من خلال رئيس واحد لا يرأسه أحد يطبق هذه الرؤية التوحيدية، في مدينته الفاضلة، (يراجع، الفصل الرابع من نشرتنا للكتاب)، لأن المدن المضادة لها والقائمة على أرض الواقع كما شاهدها الفارابي أو قرأ عنها في مضان الكتب والمصادر زمانه، إنما تُمارس فيها سياسات وقيم ومبادئ دينية بعيدة كل البعد عن هذا المبدأ التوحيدي، ولهذا أهلها ليسوا أصحاء ولا أسوياء من الناحية الأخلاقية مما انعكس على آرائهم الكونية والاجتماعية والسياسية والدينية (يراجع، الفصل السدس وهو الأخير من نشرتنا، ولاسيما باب العدل والخشوع، وآراء أهل المدن الجاهلة).

عليه، أقول: لولا وجود هذه المدن المضادة للمدينة الفاضلة وتنوع سياساتها لما انفتحت قريحة الفارابي نحو عبقرية المدينة الفاضلة، فبما أنه يوجد إله واحد في السماء يجب إتباعه في شريعته الوحدانية، كذلك يجب أن يكون هناك رئيس واحد للمدينة الفاضلة ملك فيلسوف وإمام متبوع من قبل أهلها.

وإذ انهي مقدمتي هذه للكتاب، أرجو من كافة الباحثين والقراء والمتخصصين في فلسفة الفارابي بعامة والسياسية بخاصة، ولاسيما في هذا الكتاب، أن ينظروا إلى عملي هذا نظرة مجتهد في هذا الباب، ولكل مجتهد نصيب، أراد أن يقدم خدمة للفيلسوف الكبير الفارابي في هذا المجال وفي هذا الكتاب. لاسيما أنه قد قدمنا أعمالاً تحقيقيه وترجمات مشابهة في هذا المجال منها نشرتنا لكتاب ابن رشد الموسوم تلخيص السياسية، ونشرتنا لكتاب ابن سينا الموسوم التعليقات والذي أثبتنا فيها بالأدلة والقرائن حضور الفارابي في أبن سينا معلقاً وشارحاً لنص الفارابي التعليقات. فضلاً عن نشرتنا لكتاب الفيلسوف الإسلامي المحدث (ت1798م) محمد مهدي النراقي الموسوم قرة العيون في الوجود والماهية، ناهيك عن تحقيقنا لبعض مؤلفات الفيلسوف العراقي المعاصر الدكتور ياسين خليل (ت1986م) في التراث العلمي العربي، وبعض نصوصه الفلسفية.

وفوق كل ذي علم عليم

نص كتاب
آراء أهل المدينة الفاضلة

1 – المدخل

2 – الباب الأول: الجانب الميتافيزيقي

3 – الباب الثاني: الجانب السياسي الاجتماعي

فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة(*)

بسم الله الرحمن الرحيم(1)

الفصل الأول(2): في ذكر(3) الشيء الذي ينبغي أن يوضع إلهاً في الملة الفاضلة، أي موجود هو؟. وما جوهره؟. وبأي صفات ينبغي ان يوصف؟. وكيف حصلت الموجودات عنه؟. وعلى أي جهة هو سبب وجودها؟. وأي الأسماء ينبغي أن يسمى بها(4)؟. وبأيها يُدعى(5)؟.

(*) أطلق بدوي عليه عنوان، (رسالة في الملة الفاضلة)، ونشر الفصل الأول منها فقط، بخلاف ما قام به محسن مهدي بنشر النص كاملاً. كما تم وضع لفظة المدخل من قبلنا على هذه الفصول لأن فيها يشرح الفارابي ما سيذكره بالتفصيل في كتابه الآراء لاحقاً، والذي قسمته أيضاً على بابين رئيسيين الأول في الجانب الميتافيزيقي، والثاني في الجانب السياسي الاجتماعي.(العبيدي)

(1) كان أبو نصر الفارابي رحمه الله ابتدأ بتأليف هذا الكتاب ببغداد، وحمله إلى الشام في آخر سنة ثلاثين وثلثمائة، وتممه بدمشق في سنة إحدى وثلاثين، وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب، ثم سأله بعد ذلك بعض الناس أن يجعل فصولاً تدل على قسمة معانيه، فعمل هذه الفصول بمصر في سنة سبع وثلاثين وجعلها مضافة إلى الكتاب، وهي ستة فصول. نقلاً، عن نشرة محسن مهدي للنص، ص 79. (العبيدي)

(2) هذا الفصل بما يتضمنه، إنما يوضح ما سيذكره الفارابي من أقوال عن الله وصفاته ووجوده والأدلة لإثبات وجود الله، في نص كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ويقابل الفصول 1- 9. في نشرة ديترصي/نادر، بو ملحم. (العبيدي)

(3) في ذكر، ساقطة من م.

(4) في نشرة (ب): وعلى أي جهة هو سبب وجودها، وبأي الأسماء ينبغي ان يسمى بها، وبأي صفة ينبغي ان يوصف؟.

(5) (بأيها يدعى)، ساقطة من ب. وإلى هنا تنتهي الفقرة (أ) من نشرة ديترصي، ورقم (1) من نشرة نادر/بو ملحم، بنص قول الفارابي بمجمله وليس بنصه، ص 32، من نشرة نادر((القول في الشيء الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله تعالى، ما هو، وكيف هو، وبماذا ينبغي أن يوصف، وبأي وجه هو سبب سائر الموجودات، وكيف تحدث عنه، وكيف يفعلها، وكيف هي مرتبطة به، وكيف يعرف ويعقل، وبأي الأسماء ينبغي أن يسمى، وعلى ماذا ينبغي أن يدل منه بتلك الأسماء)).

وكيف حصلت الموجودات عنه؟[1]. وماذا[2] تُعرف به[3] رتبة هذا الشيء في الوجود؟. أي رتبة هي؟. وأنه سبب أول لسائر الموجودات، على أنه أول فاعل لها، ثم على انه غاية لها، ثم على انه صورة لها، أنه خِلو وبريءٌ من أنحاء النقص.

وانه لا يمكن ان يكون وجود أفضل ولا أكمل ولا أقدم من وجوده، ولذلك ليس بجوهره ووجوده عدم أصلاً[4]، ولا له وجود أصلاً[5] بالقوة، ولا إمكان أن لا يوجد ولا بوجه من الوجوه، بل هو على غاية[6] الكمال الأخير.

ومن بعد ذلك يتبع هذا أو[7] يلزمه ألاّ يكون لوجوده سبب أصلاً، ولا على وجه من الوجوه، وأنه أزلي بجوهره، من غير ان يكون به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر[8] يمدُّ بقاءه، بل جوهره كافٍ في ذلك.

ومن بعد ذلك في أن[9] لا يمكن أن يكون وجود أصلاً مثل وجوده، ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر سواه، وأن لا[10] يكون شيء أصلاً في مرتبة وجوده، ولا نظير ولا ضد.

ثم أن يكون واحداً بأنه متفرد[11] بوجوده[12] لا يشاركه فيه شيء آخر أصلاً، وانه متفرد[13] برتبة وجوده، وأنه غير منقسم الوجود والجوهر ولا بوجه من الوجوه، لا بالقوة ولا بالفعل ولا بالقول[14]، وبأن وجوده الذي به انحاز عما سواه بوحدةٍ

---

(1) (وكيف حصلت الموجودات عنه) ساقطة من م.
(2) في م: أوله
(3) في م: فيه
(4) في ب: ليس لوجوده وجوهره عدم أصلاً.
(5) أصلا: ساقطة من م.
(6) غاية: ساقطة من ب.
(7) في ب: و
(8) آخر: ساقطة من م.
(9) في ب: ما لا.
(10) في م: ولا يكون.
(11) في ب: منفرد
(12) في ب: بوجودٍ
(13) في ب: منفرد
(14) ولا بالقول: ساقطة من م.

.....

.....هي[1] ذاته، وأنه هو وجوده الخاص به الذي هو وحدته[2]، فهو واحد بهذه الأنحاء من أنحاء الواحد.

ومن بعد ذلك القول الذي في جوهره، ما هو؟، وما معنى أنه عليم[3]؟، وما معنى أنه حكيم؟، وما معنى أنه حيّ؟، وأنه بحسب ذاته معرَّض لأن يعقل ويعلم أفضل ما[4] عُلم وأَتقنَهُ.

ثم إعطاء السبب في سوء فهمنا نحن لمعناه الذي هو وجوده وجوهره، وكيف صار وهو معرَّض بحسب ذاته لأن يُعلم ويُعرف، ويعسر[5] علينا نحن تصوره وتخيله، ثم ما معنى جلالته وعظمته ومجده؟، وكيف هو؟، وما معنى كماله[6] وجماله وبهائه؟، وكيف هو معجب[7] مغتبط محبوب ومعشوق، ولذَّيذ[8]

ومن بعد ذلك القول: كيف حصلت الموجودات التي سواه عنه؟، وعلى أي جهة ينبغي أن يعتقد فيه أنه لها[9] فاعل حتى يكون فاعلاً لا يلحقه نقص أصلاً ولا بوجه من الوجوه، وكيف حدثت الموجودات عنه؟، وكيف ترتبت بمراتبها في الوجود؟، وكيف ارتبط[10] بعضها ببعض؟، وبأي شيء ارتبطت وائتلفت؟.

ثم القول في الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها هذا الموجود الأول، أي شيء يجب ان تكون؟، وكيف ينبغي أن تجعل دلالات تلك الأسماء المذكورة[11]؟، حتى لا

---

(1) بوحدة هي: ساقطة من ب.
(2) في ب: وحده.
(3) في م: عالم.
(4) ما: ساقطة من ب.
(5) في ب: ويَبْعُد
(6) كماله: ساقطة من م.
(7) معجب: ساقطة من م.
(8) في م: ولذته
(9) لها: ساقطة من ب.
(10) في ب: ارتباط
(11) في ب: الكثيرة.

تُوهم لأجل[1] كثرتها على كثرة في وجود ذلك الموجود، وكيف أن ينبغي أن نجعل دلالة كل واحد منها حتى لا تُوهم فيه نقص مما في الموجودات[2].

فإن[3] تلك الأسماء التي[4] يسمى بها ذلك الموجود إنما كانت عندنا أسماء أو معان لموجودات أُخر سواه كثيرة، كل واحد منها فيه شيء من أنحاء النقص، فلذلك صارت هذه الأسماء كلها إنما اعتدنا أن نستعملها دالَّة على موجودات ذوات نقص، فلا يُؤَمنُ أن تُوهمنا فيه أيضاً، ما جرت عادتنا أن نفهمه عنها فنتخيل بها[5] فيه نقصاناً، أو تخيل كثرتها وكثرة المعاني التي اعتدنا أن نفهمها عنها أيضاً كثرة فيه أيضاً، والكثرة هي نقص في الوجود، فلذلك احتجنا أن نعرف كيف ينبغي أن تُعرف تلك الأسماء حتى لا تُوهم فيه نقصاً أصلاً.

ثم الذي[6] ينبغي أن يذكر في هذا الموضع أن نُبيَّن[7] أنه لا يمكن أن يُجعل سبباً للموجودات على انه مادة لها ولا بوجه من الوجوه التي بها يكون الشيء مادة، وانه على أي جهة جُعل مادةً لها لحقه نقص، ونبين[8] بأي وجه يجب أن يُجعل غاية للموجودات حتى لا يلحقه نقص أصلاً، وكذلك على أي جهة يجعل صورة لها حتى لا يلحقه نقص أصلاً، وبأي نحو يجعل فاعلاً حتى لا يلحقه نقص أصلاً[9]، لكننا أرجأنا ذلك إلى الزيادات[10].

وبدأنا[11]: بأن الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها،

---

(1) لأجل: ساقطة من ب.
(2) في ب: حتى لا توهم فيه نقصاً ما في الوجود.
(3) في م: و
(4) التي: ساقطة من ب
(5) في ب: فتخيل لنا فيه نقصاً ما
(6) في م: الذي كا
(7) في م: يبين
(8) في م: يبين
(9) هذه الجملة من (وبأي نحو ... إلى أصلاً) ساقطة من م.
(10) إلى الزيادات: ساقطة من ب. وهذا دليل أن الفارابي قد كتب هذه المخطط للفصول قبل أن يشرع في كتابةْ كتابهِ الآراء. (العبيدي)
(11) من هنا بدأ إكمال النقص الحاصل في الفصل الأول، من نشرة محسن مهدي، بالاعتماد على نشرة بدوي. والذي يتجاوز حدود (32) سطراً. (العبيدي)

وهو بريء من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، أما واحداً، وأما أكثر من واحد.

وأما الأول فإنه بريء من جميع أنحاء النقص كلها، ووجوده أفضل الوجود وأقدم الموجود، 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 أصلاً، ولا يمكن أن يكون له وجود ما بالقوة ولا على نحوٍ من الأنحاء، ولا إمكان ألا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه، فلهذا هو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته، من غير أن تكون به حاجة في ان يكون أزلياً إلى شيء آخر يمّد بقاؤه. بل جوهره كاف في بقائه ودوام وجوده.

ولا يمكن أن يكون وجود أصلاً مثل وجوده، ولا أيضاً في مثل مرتبة وجوده وجود كان يمكن أن يكون له لم يتوفر عليه هو.

وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون لوجوده سبب به أو عنه أو له كان وجوده، فإنه ليس بمادة، ولا قوامه في مادة، ولا في موضوع أصلاً، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع.

ولا أيضاً له صورة، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة، ولو كان كذلك لكان قوامه بجزئيه اللذَّين عنهما ائتلف، ولكان لوجوده سبب.

ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية، حتى يكون إنما وجوده ليتم تلك الغاية وذلك الغرض، وإلا كان يكون ذلك سبباً ما لوجوده، فلا يكون ذلك سبباً أولاً، ولا استفاد وجوده عن شيء آخر أقدم منه، وهو منْ أن يكون استفاد ذلك عمَّا هو دونه أبعد.

وهو مباين بجوهره لكل ما سواه، ولا أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه، لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضاً هذا الوجود مباينة أصلاً، ولا تغاير أصلاً.

ولا يكون اثنان، بل يكون ذاتاً واحدة فقط، لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه سوى الجزء الآخر، فيكون كل واحد منهما

منقسماً بالقول، ويكون كل واحد منهما عن جزئين هما سببان لقوام ذاته، فلا يكون أولاً، بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه وسبب لوجوده، وذلك محال. وإن كان ذلك الآخر هو الذي فيه ما يباين به هذا ولم يكن في هذا شيء يباين به ذاك إلا فقد الشيء الذي باين ذلك هذا[1].

الفصل الثاني[2]: ذكر الموجودات التي ينبغي أن توضع روحانيين وملائكة في الملـــــة الفاضـــــلة، أي .... موجود<ات>[3] هي؟، وما جواهرها؟، وبماذا رتبة كل واحد منها على الآخر؟، وما رتبته من الأول؟، وكيف مراتب بعضها من بعض؟، وما مقدار كمال كل واحد منها؟، وذكر ما فُوِّض إلى كل واحد من التدبير، وما رئاسة كل واحد منها؟.

ثم ما ينبغي أن يرسم لهم في جواهر الأجسام السماوية[4]، وكيف هي مدبَّرة بالأول وبالملائكة؟، وأي سماء أمرها لأي مَلَك؟، وأي مَلَك يرأس أي سماء؟، وعلى كم شيء من كل سماء يرأس.

ثم ذِكر ما ينبغي أن يُرسم لهم في جواهر الأجسام الطبيعية التي تحتوي عليها الأجسام السماوية[5] وهي الهيولانية.

---

(1) إلى هنا انتهى النص بحسب نشرة بدوي. (العبيدي)

(2) من هذا الفصل وحتى نهاية الفصل السادس، ساقطة من نشرة بدوي، إذ رجعنا في تحقيقها إلى نشرة محسن مهدي، وهذا الفصل بما يتضمنه يوضح ما سيذكره الفارابي من أقول عن الموجودات الثواني (العقول العشرة) وكيفية صدور الكثرة عن الواحد، وغير ذلك، ويقابل في نص كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصول 10-13. في حين يقابل هذا النص في هذا الفصل الفقرة (ب) من نشرة ديترصي، والفقرة (2)، من نشرة نادر، وهي ليست بنصها بل بمجملها، ص 32، كالآتي((القول في الموجودات التي ينبغي أن يعتقد فيها أنها هي الملائكة، ما هو كل واحد منها، وكيف هو، وكيف حدوثه ومرتبته منه، وما مراتب بعضها من بعض، وماذا يحدث عن كل واحد منها، كيف هو سبب لكل واحد مما يحدث عنه، وفيماذا تدبيره، وكيف تدبيره، وان كل واحد منها هو سبب جسم ما من الأجسام السماوية، وإليه تدبير ذلك الجسم)). (العبيدي)

(3) في م: موجود

(4) في م: السمائية

(5) في م: السمائية

الفصل الثالث[1]: ذكر ما ينبغي أن يُرسم لهم في رئاسة الأجسام السماوية[2] على من[3] تحتها من الأجسام الهيولانية وفي تدبيرها لها، وعلى أي جهة هي أسباب وجودها؟، وكيف دبّر الله تعالى ما في الأجسام الطبيعية بالأجسام السماوية[4]، وما الذي دبر سمآء سمآء وكوكباً كوكباً؟، وما الذي ينبغي أن يُرسم لهم في رسم مشهورات الكواكب؟، وكيف[5] تدبير الله لأجسام الهيولانية بكوكب كوكب على إنفراده وتدبيره إياها باجتماع جميعها أو ببعضها؟، وكيف ضبطت الهيولانيات بالسماويات[6]، وكيف وَجْه العدل فيها؟، وأن كل ما يجري عدل لا جور فيه وكمال ولا نقص فيه.

وكيف يتعدى تدبير الله تعالى وجل ثناؤه من أعلى السموات إلى ان يرد إلى مركز الأرض وما حوله؟، وكيف يرتبط؟، وما مراتب الهيولانية؟، وكيف تكونت قديماً في الرئاسة؟، وكيف تدبير بعضها ببعض؟، وكيف تُضبط جميعاً؟، وأيها كان لزم أن يكون الطبيعة على ما هي عليه الآن عليه موجودة، ولا يمكن غيرها.

---

(1) هذا الفصل بما يتضمنه، يوضح ما سيذكره الفارابي من أقول عن الموجودات السماوية وغير ذلك، ويقابل في نص كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصول 14-19. في حين يقابل هذا النص في هذا الفصل الفقرة (ج) من نشرة ديترصي، والفقرة (3)، من نشرة نادر، ص 33، وهي ليست بنصها بل بمجملها ((القول في الأجسام التي تحت السموات وهي الأجسام الهيولانية، كيف وجودها، وكم هي في الجملة، وبماذا يتجوهر كل واحد، وبماذا يفارق الموجودات التي سلف ذكرها)) (العبيدي)

(2) في م: السمائية

(3) في م: ما

(4) في م: السمائية

(5) من هنا وحتى جملة ولا نقص فيه، يقابل الفقرة (ط) من نشرة ديترصي، وفقرة (9) من نشرة نادر، ص 33–34، بمجملها وليس بنصها، ((كيف يجري التدبير في بقاء كل نوع منها، وفي بقاء أشخاص كل نوع، وكيف وجه العدل في تدبيرها، وان كل ما يجري منها فإنما يجري على نهاية العدل والإحكام والكمال فيه، وأنه لا جور في شيء منها ولا اختلال ولا نقص، وان ذلك هو الواجب، وأنه لا يمكن أن يكون في طباع الموجودات غيرها)).

(6) في م: السمائيات

وانه لا كمال غير وجودها الذي هو لها الآن، ولا يمكن أن يكون لها وجود آخر غير هذا الوجود أصلاً، وأي وجود تَوهم الإنسان لها غير ما هي عليه الآن كان ذلك نقصاً وإضلالاً لا وجوداً، ولا شيئاً يمكن[1] أن يكون من فعل الله تعالى ولا لائقاً به.

الفصل الرابع[2]: فيه ذكر الإنسان، وأول ذلك إحصاء ما هو طبيعي له، فمن ذلك نفس الإنسان وكم قواها؟، وما فعل كل واحد منها وما مراتب بعضها من بعض؟.

ثم إحصاء جُمل أعضائه ومراتبها، وأي قوة من قوى النفس في أي عضو، وأي القوى التي هي الرئيسية؟، وما مرتبتها في الرئاسة؟، وأيها هي الخادمة؟، ومراتبها في الخدمة.

وكيف[3] يَحدُث الإنسان عن الإنسان؟، وما الذَكر وما الأُنثى؟، وما مرتبة كل واحد منهما من الآخر؟، وما قوة كل واحد منهما؟، وكيف يولد المَولود منهما؟، وما قسط الذكر من المولود وما قسط الأنثى منه؟، وأي عضو يحدث أولاً؟، وأيها يحدث بعد ذلك؟.

---

(1) في م: وشيئاً لا يمكن.

(2) هذا الفصل بما يتضمنه، يوضح ما سيذكره الفارابي من أقول عن الإنسان والنفس وقواها، والقوة الناطقة وغير ذلك، ويقابل في نص كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصول 20ـ 25. ومن جملة (فيه ذكر الإنسان، ...، وحتى جملة ومرتبها في الخدمة)، يقابل الفقرات (ي، ويا) من نشرة ديترصي، والفقرات 10–11، من نشرة نادر، ص 34، بمجملها وليس بنصها، بقوله ((في الإنسان وفي قوى النفس الإنسانية، وفي حدوثها، وأيها يحدث أولاً، وأيها يحدث ثانياً، وأيها يحدث ثالثاً، ومراتب بعضها من بعض، وأيها يَرأس فقط، وأيها يخدم شيئاً آخر، وأيها يَرأس شيئاً ويخدم شيئاً آخر، وأيها يرأس أيها، ...، في حدوث أعضائه وفي مراتبها، ومراتب بعضها من بعض، وأيها هو الرئيس، وأيها هو الخادم، وكيف يرأس ما يرأس منها، وكيف يخدم ما يخدم منها)). (العبيدي)

(3) من بداية هذه الجملة وحتى لفظة يحدث بعد ذلك، يقابل الفقرة (يب) من نشرة ديترصي، والفقرة 12 من نشرة نادر، ص 34، بمجملها وليس بنصها ((في الذكر والأنثى، ما قوة كل واحد منهما، وما فعل كل واحد منهما، وكيف يحدث الولد عنهما، وبماذا يختلفان، وبماذا يشتركان، وما السبب في التذكير والتأنيث)).

وكيف[1] يحدث العقل في الإنسان؟، وكيف يفعل العقل الفعال في الجزء الناطق؟، وكم أصناف المعقولات الأُوَل؟، وكيف يحدث في الإنسان المعقولات الأُولى لا بإرادته <بل>[2] عن العقل الفعال؟.

ثم[3] معنى الإرادة ما هو؟، ومعنى الاختيار ما هو؟، وما الفرق بينهما؟، وما السعادة القصوى التي لها كُوِّن الإنسان؟، وما الشَقاء الذي يصير إليه إذا مال عن طريق السعادة؟[4]، وأن الإنسان يصير إلى كل واحد منهما بإرادته واختياره. وكيف يصير؟، وما معنى الأفعال الجميلة الفاضلة؟، وما معنى الرذيلة والأفعال القبيحة؟.

ثم[5] ذكر المَنام وأصناف الرُؤيا لأي جزء من أجزاء النفس هي، وما الرؤيا الصادقة؟، ومن أية قوة من قوى النفس تحصل؟، وكيف صارت الصادقة تدل؟، وكيف؟، وعلى أيّ جهة تدل؟، وكيف الطريق إلى عَبَارَةْ الرُؤيا؟، وكيف صار قوم يُنْذِرون بما سيكون ويُصدِّقُون؟.

---

(1) من هنا وحتى لفظة الناطق، يقابل الفقرة (يج) من نشرة ديترصي، والفقرة 13 من نشرة نادر، ص 35، بمجملها وليس بنصها ((وكيف ترتسم المعقولات في العقل الذي بالقوة حتى يصير عقلاً بالفعل)) (العبيدي)

(2) لفظة (بل) إضافة من عندنا. (العبيدي)

(3) من هنا وحتى لفظة الأفعال القبيحة، يقابل الفقرة (يج) من نشرة ديترصي، والفقرة (13) من نشرة نادر، ص 35، بمجملها وليس بنصها، ((وما الإرادة، وما الاختيار، ولأي جزء هما من أجزاء النفس، وما السعادة القصوى، وما الفضائل، وما النقائص، وما الخيرات في الأفعال، وما الشرور منها، وما الجميل وما القبيح)). (العبيدي)

(4) تشكل فلسفة السعادة محوراً مركزياً في فلسفة الفارابي السياسية والأخلاقية والاجتماعية والميتافيزيقية، في حين تشكل العدالة محوراً مركزياً في فلسفة أفلاطون السياسية، وقد بينا ذلك في الفصل الثاني من دراستنا التفصيلية لهذا الكتاب. (العبيدي).

(5) من هنا وحتى لفظة يوحى إليه، تقابل الفقرة (يد) من نشرة ديترصي، والفقرة (14) من نشرة نادر، ص 35، بمجملها وليس بنصها ((وكيف تكون الرؤيا، وكم أصنافها، ولأي جزء من أجزاء النفس هي، وما السبب في صدق ما يصدق منها، وكيف يكون الوحي، وأي إنسان سبيله أن يوحى إليه، وبأي جزء من أجزاء النفس يتلقى الإنسان الموحى إليه الوحي، وما السبب في أن صار كثير من الممرورين يخبرون بأشياء مستقبلة ويصدِّقون)). (العبيدي)

ثم كيف يكون الوحي؟، وبأي قوة يتلقاه من يُوحى إليه؟، وبوساطة مَنْ مِنْ الملائكة يُوحي الله تعالى إلى الإنسان الذي سبيله أن يوحى إليه[1]؟.

الفصل الخامس[2]: فيه إحصاء الأشياء التي توجد للإنسان بإرادته، من[3] ذلك الحاجات إلى الاجتماعات الإنسانية. ثم أصناف الاجتماعات التي بها يتعاونون على أغراضهم التي إليها يؤمون، وأيها عظمى وأيها صغرى وأيها وسطى، وما الاجتماع المدني؟، وما الفرق بينه وبين سائر أنواع الاجتماعات، وما المدينة الفاضلة؟، وأي التئام يجتمع منه هذه المدينة وكم أجزاؤها؟، وما مراتب أجزاء أجزائها؟، وما رئاستها؟، وكيف تترتب وترتبط وتنتظم؟، وكيف ينبغي أن يكون مَلِكَها ورئيسها الأول؟، وكم شريطة ينبغي أن تكون فيه حتى يصلح أن يكون فيه مَلِكاً لهذه المدينة؟، وأي علامات وشرائط ينبغي أن تكون فيه من مولده ومن صباه وحداثته حتى يُرشح بها لمُلك المدينة الفاضلة؟، وبأي آداب وصناعات يؤدب بها حتى تحصل له مهنة المَلِك الفاضلة؟، وكيف ينبغي أن تكون الرئاسات التي تتبع الرئيس الأول في هذه المدينة.

ثم < إحصاء>[4] أصناف الاجتماعات في المدن المضادة للمدينة الفاضلة، فإن منها مدناً جاهلية ومنها مدناً ضالة ومنها مدناً فاسقة، وذِكر ملوكهم وكيف

---

(1) هنا يعرض الفارابي لنظرية النبوة، وكيف يتلقى النبي معارفه من الوحي عن طريق العقل الفعال، هل يتلقاه عن طريق المخيلة أم عن طريق العقل المستفاد؟. وتشكل هذه النظرية عند الفارابي أحد أهم المشكلات التي تطرح بخصوص خصال رئيس المدينة الفاضلة، الملك الفيلسوف الإمام. (العبيدي)

(2) هذا الفصل بما يتضمنه، يوضح ما سيذكره الفارابي من أقوال عن حاجة الإنسان إلى الاجتماع، وأنواع هذه الاجتماعات الفاضلة منها ومضاداتها، وخصال رئيس المدينة الفاضلة، ويقابل في نص كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصول 26-28. وقسم من الفصل 29، وقسم من الفصل 30، والفصل 33. (العبيدي)

(3) منها وحتى جملة وما رئاسة كل واحد منهم، يقابل فقرة (يه) من نشرة ديترصي، والفقرة 15 من نشرة نادر، ص 35–36، بمجملها وليس بنصها. (العبيدي)

(4) لفظة (إحصاء) إضافة من عندنا. وسنخصص الفصل السادس من نشرتنا هذه لكتاب الآراء، للحديث عن مضادات المدينة الفاضلة، أنواعها وآراء أهلها وشيمهم وسعاداتهم. (العبيدي)

يكونون، وما رئاسة كل واحد منهم؟، وبماذا تلتئم؟، وكيف ترتبط أجزاء كل واحد منها ونحو ماذا يُؤمّون، وعلى بلوغ أي غرض يتعاونون؟.

ثم[1] ذكر أصناف السعادات التي إليها تصير أنفس أهل المدينة الفاضلة في الحياة الآخرة، وذكر أصناف الشَقَاء الذي تصير إليه أنفس أهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة في الحياة الآخرة، ومَن من أهل المدن يصير إلى الهلاك[2]؟.

ثم[3] ذكر أصناف الأشياء التي ينبغي أن يَستعملها أو يَعمل بها أهل المدينة الفاضلة بالاشتراك، وعلى العموم لينالوا بها السعادة المذكورة ويتخلصوا بها من الشقاء المذكور، وذِكْر العلامات التي يتميز بها أهل المدينة الفاضلة متى لم تكن لهم مدينة تخصهم وكانوا غرباء في المدن المضادة لمدينتهم[4].

ثم ذكر السبب الذي يضطر إلى أن يكون أهل المدينة الفاضلة مختلفين في الأشياء التي سبيلها أن تُخيل لهم مثالات للحق، ولا تؤخذ ذاتها، وأن ذلك الاختلاف يُنحى به نحو شيء واحد، وأيها لا يوجب التباين بها والتعادي بل التصافي، وهي قريبة من أن يكون اختلافهم فيها مثل اختلاف أهل الصنائع في صنائعهم.

ثم من بعد ذلك ذِكر الناس الذين ينشأون في المدن الفاضلة فيكون لإغفالهم سبباً لبوار هذه المدن، وكم صنفهم؟، وبماذا ينبغي أن يناظَر كل واحد منهم.

---

(1) من هنا وحتى لفظة الهلاك، يقابل فقرة (يو) من نشرة ديترصي، والفقرة 16 من نشرة نادر، ص 36، بمجملها وليس بنصها ((ثم ذكر السعادات القصوى التي إليها تصير أنفس أهل المدن الفاضلة في الحياة الآخرة، وأصناف الشقاء التي تصير إليها نفوس أهل المدن المضادة للمدن الفاضلة بعد الموت)). (العبيدي)

(2) هنا يتضح موقف الفارابي من مصير النفوس الشريرة بعد الموت لأهل المدن غير الفاضلة، فهو يقول: ومَن مِن أهل المدن غير الفاضلة يصير إلى الهلاك، أي الهلاك في هذه الدنيا، أي أن الفارابي لا يؤمن لأصحاب النفوس الشريرة بالبعث والمصير في الآخرة. (العبيدي)

(3) من هنا وحتى نهاية فقرة (وبماذا ينبغي أن يناظر كل واحد منهم)، لا توجد في نشرة ديترصي ولا في نشرة نادر لمختصر كتاب الآراء. (العبيدي)

(4) الفارابي هنا يتحدث عن أناس يتصفون بصفات أخلاقية فاضلة في مدن ساقطة، وكيف يعيشون في تلك المدن غير الفاضلة؟، هل هم نوابت ابن باجة، تساؤل ليس إلا؟؟. (العبيدي)

الفصل السادس[1]: ذِكر الأصول الفاسدة التي منها تفرعت أصناف الآراء والاجتماعات والمدن والرئاسات الجاهلية، ثم ذِكر الأصول الفاسدة التي منها تنشأ أصناف الآراء والاجتماعات والمدن والرئاسات الضالّة.

أوّله[2]: الأصل الفاسد في الموجودات الطبيعية، ثم ما خُيّل لهم ببادئ الرأي في الموجودات على الأصل الفاسد، ثم الظنون المختلفة التي حدثت لهم في الموجودات الطبيعية والإرادية من الأصل الفاسد، وما خُيّل لهم منها، فتذكر أولاً الظنون التي حدثت عن الآراء الجاهلية، ثم إحصاء آراء الجاهلية رأياً رأياً، وكيف حدثت عن واحد واحد منها الاجتماعات والمدن والرئاسات والملل؟، فإن الإنسان إذا عرف أصول ملّة من ملل الجاهلية سهل عليه مناقضة كل شيء منها وتلقّاها من أصولها بالكلية.

ثم[3] من بعد ذلك: ذِكر الظنون التي حدثت عنها الآراء الضالّة حتى التئمت منها الملل التي قد تبعتها الرئاسات والسياسات الضالّة.

وهاهنا كان ينبغي أن تُذكر مثالات هذه، فنؤخذ عن الملل الجاهلية والضالّة الموجودة اليوم في الأمم[4]، ولكن رأينا أن نرجئها إلى الزيادات.

---

(1) هذا الفصل بما يتضمنه، يوضح ما سيذكره الفارابي من أقول المدن المضادة للمدينة الفاضلة، وأنواعها، وآراء أهلها، والقول في العدل والخشوع والمدن الجاهلة، ويقابل في نص كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصول29، 32، 34، 35، 36، 37، وبداية الفقرة أعلاه تقابل الفقرة (يط) من نشرة ديترصي، وفقرة (19) من نشرة نادر، ص 36، بمجمله ولا نصه ((ثم اختصاص الأصول الفاسدة التي عنها تنبعث الآراء التي عنها تنبعث الملل)). (العبيدي)

(2) من هنا وحتى نهاية هذه المقدمة الفارابية، لم يرد ذكره لها لا في نشرة ديترصي، ولا في نشرة نادر/بو ملحم. مما يعني أن فصول مبادئ آراء المدينة الفاضلة التي جعلناها مقدمة لنشرتنا لكتاب الآراء كتبت بتفصيل أكثر مما قام به المختصر فيما بعد وجعل هو المقدمة لكتاب الآراء في النشرات المعروفة للكتاب.

(3) هذه الفقرة وهي الأخيرة، يفهم منها أن الفارابي يتحدث عن رؤية أهل المدن المضادة للفاضلة في العدل والخشوع، وكيف يوظف أهل المدن المضادة مواقفهم من هذين المصطلحين في علاقتهم ببعضهم البعض، وكيف يتغلب بعضهم على بعض باستغلال ذينك المصطلحين، لصالح فئة معينة من الناس على الأكثرية.

(4) هذا القول يوضح أن الفارابي سوف يتحدث في التفصيلات عن مثالات المدن غير الفاضلة وسياساتها، أثناء تأليفه لكتابه الآراء، فيتكلم عن مقاربات لهذه المدن غير الفاضلة مع حكومات وسياسات قائمة في تلك الأعصر والعهود وإلى زمان الفارابي، لكنه يبدو

ثم نردف بعد ذلك بأصل آخر يُتَّبَع في النفوس عما خيّل لها في كثير من الأمور المشاهدة، تتفرع عنها أشياء كثيرة يستعملها جميع من شرّع الملل الضالّة أصولاً في إقناع الناس بما أتوهم به من الضلالات، وهو أمر ينبغي أن يُضبط ونهتم به، فتنعقد في الملل الضالّة من الآراء والشرائع ما كان تابعاً لتلك الأشياء التي استعملها واضعوها، ونذكر عند تلخيص هذا الأصل وجه مناقضته على أنه قبيح[1].

تخلى عن هذا المشروع، فلم يشر إلى أي سياسة أو نظام حكم من المدن غير الفاضلة لا في زمانه ولا قبل ذلك إما بسبب عدم إزعاج ساسة الحكم من الحمدانيين في الشام وحلب، أو الإخشيديين في مصر من اللذين عاش في كنفهم أواخر حياته، من ذكر مقابلات لسياستهم ومثالات من المدن الجاهلية. ولكن ابن رشد استفاد من إشارة الفارابي هذه، فوظفها خير توظيف في كتابه تلخيص السياسة، ولاسيما في المقالة الثانية والثالثة من كتابه، حين تحدث عن المدينة الفاضلة ومضاداتها، فجلب نماذج من سياسات وحكومات قائمة وسماها بأسمائها الصريحة.

(1) هذا آخر ما موجود في نشرة محسن مهدي. من نص مبادئ فصول آراء أهل المدينة الفاضلة. لِيَلِيهِ نص كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة بحسب النشرات التي ذكرناها آنفاً.

الباب الأول

الجانب الميتافيزيقي(*)

(*) هذا التبويب هو من عملنا استناداً لما يتضمنه من معطيات تخص هذا الجانب من الكتاب، بفصوله الأربعة التي اهتمت بدراسة الجانب الميتافيزيقي بكل ما يحمله هذا المفهوم، لذا ارتأينا أن نطلق عليه هذه التسمية. (العبيدي)

في صفات واجب الوجود وأدلة إثباته وأسمائه[1]

الموجود[2] الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها[3]، وهو بريء من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، إما واحداً وإما أكثر من واحد.

وأما الأوّل 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[4]، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب، ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلاً. < لأن> العدم والضد لا يكونان إلا فيما دون فلك القمر، والعدم هو لا وجود ما شأنه أن يوجد[5].

---

(1) تم وضع هذا العنوان من قبلنا، استناداً إلى ما تضمنه هذا الفصل من معطيات بحسب ما ذكر في مقدمة الفارابي آنفاً، ويشكل هذا الفصل، الأرقام 1–9، من نشرة د، والفصول 1–9 من نشرة ن، والأبواب 1–9 من نشرة ع، (العبيدي)

(2) ومن هنا تبدأ نقطة رقم 1 في نشرة د، والفصل الأول في نشرة (ن)، والباب الأول في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في الموجود الأول.

(3) يقصد الفارابي بالموجود الأول هنا: الله، الذي هو السبب الأول في وجود الموجودات. وهذا الموجود الأول الذي هو السبب الأول على وفق الفارابي لا يمنع وجود الأسباب أو العلل الثواني، التي تستطيع أن توجد بعض الكائنات، وهو سبب العلل الثواني. يراجع، حاشية (أ) من نشرة نادر، ص 37. (العبيدي)

(4) في ن: أنحائها.

(5) هذا هو تعريف العدم عند الفارابي تبعاً لهذا الكتاب، وهناك تعريف آخر للعدم عند الفارابي بقوله: العدم نقص في وجود الشيء، وأن في وجوده محتاجاً إلى غيره، فهو أيضاً نقص في الوجود...هو كل ماله ضد، لأن كل ما له ضد فهو ناقص الوجود، كذلك،

ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة[1]، ولا على نحو من الأنحاء، ولا إمكان[2] أن لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه، فلهذا هو أزلي، دائم الوجود بجوهره وذاته، من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر يمد بقاؤه، بل هو بجوهره كافٍ في بقائه ودوام وجوده.

ولا يمكن أن يكون وجود أصلاً مثل وجوده، ولا أيضاً في مثل مرتبة وجوده وجود، يمكن أن يكون له أو يتوفر عليه.

وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به، أو عنه، أو له، كان وجوده، فإنه ليس بمادة[3]، ولا قوامه في مادة، ولا في موضوع أصلاً، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع، ولا أيضاً له صورة[4]، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة.

ولو كان كذلك، لكان قوامه بجزئيه اللذين منهما إئتلف، ولكان لوجوده

يراجع، كتاب د. جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ط1، بيروت 1985، ص 361. وسوف نعتمد هذا الكتاب مرجعاً لحدود الفارابي وتعريفاته في مجمل كتبه التي حدد فيها الاصطلاحات التي نشير إليها، دون أن نشير إلى كتب الفارابي في مضانها الأساسية. (العبيدي)

(1) وجود بالقوة: هو تهيؤ لقبول الشيء وضده، أو: ما دامت مادة الشيء موجودة بالقوة دون صورته فإنه إنما هو ذلك النوع بالقوة. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 134. (العبيدي)

(2) الإمكان: من المعاني التي تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها، بل هي معان واضحة في الذهن، وان عرفت بقول فإنما يكون على سبيل التنبيه عليها، لا سبيل أنه يعرف بمعنى أظهر منه. يراجع، المرجع السابق، ص 100. (العبيدي)

(3) المادة: مبدأ وسبب عن طريق الموضوع لحمل الصورة فقط، وليست هي فاعلة ولا غاية ولا لها وجود وحدها بغير الصورة...، وهي التي بها يكون الجوهر المتجسم جوهراً بالقوة، وهي أنقص المبادئ وجوداً، لأنها مفتقرة في وجودها وقوامها إلى شيء آخر...، يراجع، المرجع السابق، ص 498. (العبيدي)

(4) الصورة: هي التي بها يصير الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل، ...، والصورة توجد لا لأن توجد بها المادة، ولا لأنها فطرت لأجل المادة، ...، فبهذا تفضل الصورة المادة، ...، وهي: ماهية الشيء الكاملة، إذا كانت في مادة ملائمة معاضدة على الفعل الكائن عنها، ..، وان الصيغة والصورة والخلقة تكاد أن تكون أسماء مترادفة. المرجع السابق، ص 324.

سبب، فإن كل واحد من أجزائه سبب لوجود جملته، وقد وضعنا أنه سبب أول[1].

ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية[2] حتى يكون، إنما وجوده ليُتم تلك الغاية، وذلك الغرض، وإلا يكون[3] ذلك سبباً ما لوجوده، فلا يكون سبباً أولاً.

ولا أيضاً استفاد وجوده من شيء آخر أقدم منه، وهو <أبعد> من أن يكون استفاد ذلك مما هو دونه[4].

وهو[5] مباين بجوهره[6] لكل ما سواه، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه، لأن كل ما < يكون> وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء[7] آخر له أيضاً هذا الوجود مباينة أصلاً، ولا تغاير أصلاً، فلا يكون اثنان، بل يكون هناك ذات واحدة[8] فقط. لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه، فيكون الشيء الذي باين كل واحد منهما الآخر

---

(1) سبب أول: هو ما نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها. المرجع نفسه، 282. (العبيدي)

(2) الغاية: هي آخر الأسباب الأربعة التي سبيل العلم الطبيعي أن يعرف ويعطي في كل عضو من أعضاء الإنسان الغاية والغرض الذي لأجله كون كل واحد منها، ...، هي التي لأجلها وجود كل نوع من أنواع الجسم وهي أحد الأسباب وجوده. المرجع نفسه، ص 398.

(3) في نشرة ن، ود، وع: وإلا كان يكون.

(4) في نشرات ن، د، ع، وهو من أن يكون استفاد ذلك مما دونه أبعد.

(5) من هنا بداية تبدأ النقطة 2 في نشرة د، والفصل الثاني في نشرة (ن)، والباب الثاني في نشرة (ع). تحت عنوان: القول في نفي الشريك عنه تعالى.

(6) الجوهر: في الفلسفة ضربان، أحدهما الموضوع الأخير الذي ليس له موضوع أصلاً، والثاني ماهية الشيء، أي شيء اتفق مما له ماهية، ولا يقال الجوهر على غير هذين، ...، ويقال الجوهر على كل محمول عرف ما هو هذا المشار إليه من نوع أو جنس أو فصل. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 195. (العبيدي)

(7) الشيء: ان لفظ الشيء تقوم في بادئ الأمر مقام جنس يعم الموجودات كلها مما اتفق في هذه الأشياء التي أخذت أجوبة عن المحسوس المسؤول عنه، أي شيء هو، ...، وان الشيء والموجود هما أعم ما يمكن أن يوصف به شخص أو نوع، ...، والشيء هو ما يوجد في أمر ما أو به، أو عنده أو له، أو معه، إما بالذات، وإما بالعرض، وكونه بالذات هو أن يكون في جوهر الشيء وطباعه...، وكونه بالعرض أن لا يكون ذلك لا في جوهر واحد منهما ولا في طباعه. المرجع السابق، ص 305. (العبيدي)

(8) في نشرة ن، واحد.

جزءاً مما به قوام وجودهما، والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر. فيكون كل واحد منهما منقسماً بالقول[1]، ويكون كل واحد من جزئيةٍ <ما> سبباً لقوام ذاته، فلا يكون أولاً، بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده، وذلك محال.

وإن كان ذلك الآخر هو الذي فيه ما بايَّن به هذا، ولم يكن في شيء يباين به ذلك إلا بُعْدّ[2] الشيء الذي به باين ذلك، لزم أن يكون الشيء الذي به باين ذلك الآخر هذا، هو الوجود الذي يخص ذاك، ووجود هذا مشترك لهما.

إذن[3] ذلك الآخر وجوده مركَّب من شيئين: من شيء يخصه، ومن شيء يشارك به هذا، فليس إذن وجود ذاك هو وجود هذا، بل ذات هذا بسيط غير منقسم[4]، وذات ذلك منقسم. فلذلك إذن جزءان بهما قوامه، فلوجوده إذن سبب. فوجوده إذن دون وجود هذا وأنقص[5] منه، فليس هو إذن من الوجود في الرتبة الأولى.

وأيضاً، فإنه لو كان مثل وجوده في النوع خارجاً منه بشيء آخر، لم يكن تام الوجود، لأن التام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده[6]، وذلك في أي شيء كان، لأن .... التام في العِظَم[7] هو ما لا يوجد عِظَمٌ خارجاً منه.

---

(1) بالقول يعني بالتعريف، بحسب حاشية ن، ص 39.

(2) البعد: شيء له نهاية، إذ لا وجود بلا نهاية. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، مرجع سبق ذكره، ص 128. (العبيدي)

(3) في نشرات د، ون، وع: فإذن.

(4) القسمة: وظاهر أنا بالقسمة ننحدر عن الجنس العالي إلى الأنواع الأخيرة، وأيضاً فإن القسمة تفضي بنا إلى أشياء أكثر عدداً من المقسومة. آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 429. (العبيدي)

(5) النقص: تغير يعرض للجوهر في كميته، المرجع السابق، ص 621. (العبيدي)

(6) هذا هو تعريف التام عند الفارابي، ومن تعريفات التام الأخرى: يعني ما لا يوجد خارجاً عنه شيء يمكن أن يكون له. المرجع السابق، ص 140. (العبيدي). ومعنى التمام أو الكمال عند أرسطو هو توافر جميع أجزاء الشيء فيه بحيث لا ينقصه أي جزء كمها، يراجع، حاشية، علي بو ملحم، ص 29.

(7) هذا هو تعريف التام في الجوهر عند الفارابي. (العبيدي)

والتام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً منه، وكذلك التام في الجوهر هو[1]: ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجاً منه، وكذلك كل ما كان من الأجسام تاماً، <لا> يمكن أن يكون من نوعه شيء آخر غيره، مثل الشمس والقمر، وكل واحد من الكواكب الأُخرْ. إذا كان الأول[2] تام الوجود <لا> يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر غيره. **فإذن هو منفرد الوجود وحده، فهو واحد[3] من هذه الجهة.**

وأيضاً[4] فإنه لا يمكن أن يكون له ضد، وذلك يتبين إذا عرف معنى الضد، فإن الضد مباين للشيء، فلا يمكن أن يكون ضد الشيء هو الشيء أصلاً، ولكن ليس كل مباين هو الضد، ولا كل ما لم يمكن أن يكون هو الشيء هو الضد، لكن كل ما كان مع ذلك معانداً شأنه أن يبطل كل واحد منهما الآخر ويفسده إذا اجتمعا، ويكون شأن كل واحد منهما أنه يوجد حيث الآخر موجود يعدم الآخر، ويعدم من حيث هو موجود فيه لوجود الآخر في الشيء الذي كان فيه الأول. وذلك عام في كل شيء يمكن أن يكون له ضد. فإنه إن كان الشيء ضداً[5] للشيء في فعله لا في سائر أحواله، فإن فِعليهما فقط بهذه الصفة، فإن كانا متضادين في كيفيتهما، فكيفيتهما بهذه الصفة.

---

(1) في نشرات ن، د، ع، لم. (العبيدي)

(2) الأول: هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه إنه هو الإله، وهو السبب القريب لوجود (العقول الثواني والعقل الفعال، ...، والأول يكون ذا عظمة في ذاته وذا مجد في ذاته، ...، والجمال والكمال ليسا هما فيه سوى ذات واحدة...، هو ذات واحدة وجوهر واحد. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 111–112. (العبيدي)

(3) الواحد: من معانيه: هو (الله) المتوحد بالذات، ...، هو الأول بالحقيقة، وقوامه لا بوجود شيء آخر، بل هو مكتفٍ بذاته عن أن يستفيد الوجود عن غيره، ...، وهو الحق المحض، هو واحد لا من جهة من الجهات، لكنه بنفسه فقط، ومن معانيه الأخرى: يقال واحد بالتناسب، وواحد بالجنس، وواحد بالعدد، وواحد بالعرض، وواحد بالفعل، وواحد بالقوة، وواحد بالنوع. يراجع، آل ياسين، ص 639 وما بعدها. (العبيدي)

(4) من هنا تبدأ النقطة 3، في نشرة د، والفصل الثالث في نشرة (ن)، والباب الثالث في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في نفي الضد عنه.

(5) في حاشية ع: الضد هو ما يباين الشيء، ويفسده أو يبطله، والتضاد يكون في العقل أو الكيفية أو الجوهر.

وإن كانا متضادين في جوهرهما، فجوهرهما في هذه الصفة، وإن كان الأول له ضد فهو من ضده بهذه الصفة، فيلزم أن يكون شأن كل واحد منهما أن يُفسدَ، وأن يمكن في الأَول أن يبطل عن ضده، ويكون ذلك في جوهره[1]. وما يمكن أن يفسد فليس قوامه وبقاؤه في جوهره، بل يكون جوهره غير كافٍ في أن يبقى موجوداً، بل يكون ذلك بغيره.

وأما ما يمكن[2] أن لا يوجد فلا يمكن أن يكون أزلياً[3]، وما كان جوهره ليس بكافٍ في بقائه أو وجوده، فلوجوده أو بقائه سبب آخر غيره، فلا يكون أولاً.

وأيضاً فإن وجوده إنما يكون لعدم ضده، فعدم ضده، إذن هو سبب وجوده، فليس إذن هو السبب الأول على الإطلاق.

وأيضاً فإنه يلزم أن يكون لهما أيضاً حيثٌ ما مشترك، قابل لهما، حتى يمكن بتلاقيهما فيه أن يبطل كل واحد منهما الآخر، أما موضوع أو جنس أو شيء آخر غيرهما، ويكون ذلك ثابتاً، ويتعاقب هذا عليه، فلذلك إذن هو أقدم[4] وجوداً من كل واحد منهما.

---

(1) في حاشية ع: إذا كان الأول له ضد فتضادهما يكون في الجوهر، ويلحقه البطلان والفساد.

(2) في نشرات د، ن، ع: أمكن.

(3) الأزلي: هو الذي لم يمكن ليس، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره، فلا علة له، وما لا علة له فدائم الوجود، يراجع، الكندي، رسالة الحدود والرسوم، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق عبد الأمير الأعسم، ط1، بغداد 1986، ص 194. (العبيدي)

(4) القِدَمْ: يقال على وجوه، فيقال قديم بالقياس وقديم مطلقاً، والقديم بالقياس هو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر هو قديم بالقياس إليه، وأما القديم المطلق، فيقال على وجهين: بحسب الزمان وبحسب الذات، وأما الذي بالزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماضي غير متناه، وأما القديم بحسب الذات، فهو الشيء الذي ليس له مبدأ لوجوده مبدءاً أوجبه، فالقديم بالزمان هو الذي له مبدأ زماني، والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ يتعلق به، وهو الواحد الحق تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً. يراجع، ابن سينا، رسالة الحدود والرسوم، ضمن المصطلح الفلسفي، ص 262. (العبيدي)

وإن وضع واضع شيئاً غير ما هو بهذه الصفة ضداً لشيء، فليس الذي يضعه ضداً، بل مبايناً مباينة أخرى سوى مباينة الضد، **ونحن لا ننكر** أن يكون للأول مباينات أخرى سوى مباينة الضد وسوى ما يوجد وجوده[1].

فإذن لا[2] يمكن أن يكون موجوداً ما في مرتبة وجوده، لأن الضدين هما في رتبة واحدة من الوجود[3].

فإذن الأول منفرد بوجوده، لا يشاركه شيء آخر أصلاً موجود في نوع وجوده، فهو إذن واحد. **وهو مع ذلك منفرد أيضاً برتبته وحده، فهو أيضاً واحد من هذه الجهة.**

وأيضاً[4] فإنه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره، وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح معناه يدل كل جزء من أجزائه على جزء مما يتجوهر به، فإنه إذا كان كذلك كانت الأجزاء التي بها تجوهره أسباباً لوجوده على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليه أجزاء حد الشيء أسباباً لوجود المحدود، وعلى جهة ما تكون[5] المادة والصورة أسباباً لوجود المتركب منهما، وذلك غير ممكن فيه، إذ كان أولاً وكان لا سبب لوجوده أصلاً[6].

---

(1) في حاشية ن: جميع المباينات يمكنها أن تتحقق بالنسبة إلى الأول ما عدا وجود ضد له، أو شيء شبيه له تماماً.

(2) في نشرات د، ن، ع: لم

(3) الوجود: هو الماهية أو جزء الماهية، وكل ما كانت ماهيته غير منقسمة فهو إما أن يكون موجوداً لا يوجد، وإما أن يكون معنى وجوده وأنه موجوداً شيئاً واحداً، ويكون أنه وجود وأنه موجود معنى واحداً بعينه، ، ...، وهو من جملة العوارض اللازمة، وليس من جملة اللواحق التي تكون بعد الماهية، إذ اللاحق لا يلحق الشيء نفسه...، فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 644، ولمعرفة تفصيلات أخرى عن معنى الوجود، يراجع، محمد مهدي النراقي، كتاب قرة العيون في الوجود والماهية، ط1، بيروت 2010. (العبيدي)

(4) من هنا تبدأ نقطة 4، في نشرة د، والفصل الرابع في نشرة (ن)، والباب الرابع في نشرة (ع). تحت عنوان في نفي الحد عنه سبحانه.

(5) في د، ون: يكون. (العبيدي)

(6) في حاشية ع: ان الله لا يحد، لأن الحدّ يكون بالجنس والفصل وليس لله جنس وفصل.

فإذا كان لا ينقسم هذه الأقسام، فهو من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد، فمن هنا يلزم ضرورة أيضاً أن لا يكون له عِظَم، ولا يكون جسماً أصلاً.

وهو[1] أيضاً واحد من هذه الجهة، وذلك أن أحد المعاني التي يقال عليها الواحد هو ما لا ينقسم، فإن كان شيء لا ينقسم من وجه ما، فهو واحد من تلك الجهة التي بها لا ينقسم، فإنه إن كان من جهة فعله، فهو واحد من تلك الجهة، وإن كان من جهة كيفيته فهو واحد من جهة الكيفية، وما لا ينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره[2]. **إذن كان الأول غير منقسم في جوهره.**

وإنَّ[3] وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات لا يمكن أن يكون غير الذي هو به في ذاته موجود. فلذلك يكون انحيازه عن ما سواه وتوحده في ذاته، وأن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه، وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصه، وهذا المعنى من معاني الواحد يساوق الموجود الأول، فالأول أيضاً بهذا الوجه واحد، وأحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه[4].

ولأنه ليس بمادة، ولا في مادة له بوجه من الوجوه، فإنه بجوهره عقل بالفعل، لأن المانع للصورة أن تكون عقلاً وان تعقل بالفعل هي[5] المادة التي فيها بوجد

---

(1) في د، ون، وع: فهو

(2) هذا بعض التحديد لمعنى الواحد عند الفارابي، وقد تم في حاشية سابقة لنا تحديد معاني الواحد، فليراجع في موضعه، وللمزيد، تراجع رسالة الواحد والوحدة للفارابي، نشرة محسن مهدي. (العبيدي)، كما ونجد في حاشية نشرة ن: فإذن الأول ليس واحداً فحسب، بل لا يمكن تعريفه وتحديده، وهذا موقف دافع عنه المعتزلة واعتبروه من أسس التوحيد عندهم.

(3) في د، ون، وع: فإن، كما أنه من هنا تبدأ نقطة (5)، في نشرة د، والفصل الخامس في نشرة (ن)، والباب الخامس في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في أن وحدته عين ذاته، وأنه تعالى عالم وحكيم وأنه حق وحي وحياة. (العبيدي)

(4) هذا هو معنى الواحد الحقيقي عند الفارابي، وهو ما ينطبق على الذات الإلهية فقط، بخلاف المعاني الأخرى التي أوردناها من قبل للواحد. (العبيدي)، وهناك في حاشية ع: يكون الشيء واحداً إذا حاز على صفات تميزه عن غيره. وفي حاشية ن: يساوق يعني الواحد هو الموجود، والموجود هو الواحد، وهذا يصدق في الله.

(5) في د، ون، وع: هو. (العبيدي)

الشيء، فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج إلى مادة، كان ذلك الشيء بجوهره عقلاً بالفعل، وتلك حال الأول. فهو إذن عقل بالفعل[1].

وهو أيضاً معقول بجوهره، فإن المانع أيضاً للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة، وهو معقول من جهة ما هو عقل[2].

لأن الذي هويته[3] عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عن تعقله، بل هو بنفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل، وبأن ذاته تعقله (يصير) معقولاً بالفعل.

وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته، فإن الذات التي تَعقل هي التي تُعقل. فهو عقل من جهة ما هو معقول، فإنه عقل وأنه معقول وأنه عاقل[4]، هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم. فإن الإنسان مثلاً معقول وليس المعقول منه معقولاً بالفعل. بل كان معقولاً بالقوة[5] ثم صار معقولاً بالفعل بعد أن عَقَله العقل. فليس إذن المعقول من الإنسان هو الذي يَعقِل، ولا العقل منه

---

(1) الله لا يمكن أن يكون إلا عقلاً بالفعل، لأن العقل بالفعل: هو الذي تحصل فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد معقولات بالفعل، وكانت قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة...، وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات، فإنها معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه، وهذه المعقولات بالفعل تابع لسائر ما يقترن بها، فهي مرة أين، ومرة متى، ومرة وضع. يراجع، جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 368. (العبيدي)

(2) في حاشية ع: الله معقول من ذاته.

(3) الهوية: هي من الموجودات وليست من جملة المقولات؛ فهي من العوارض اللازمة وليست من جملة اللواحق التي تكون بعد الماهية، ...، وهوية الشيء هي عينيته ووحدته وتشخصه ووجوده المنفرد له كل واحد. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 632. (العبيدي)

(4) في حاشية ع: الله لا يعقل سوى ذاته.

(5) عقل بالقوة: هو نفس ما، أو جزء نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها صورها دون موادها... وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات، هي المعقولات. يراجع، جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 369. (العبيدي)

أبداً هو المعقول، ولا عقلنا نحن من جهة ما هو عقل هو معقول، ونحن عاقلون لا بأن جوهرنا عقل، فإن ما نعقل ليس هو الذي به تجوهرنا. والأول[1] ليس كذلك، بل العقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد، وذات واحدة، وجوهر واحد غير منقسم.

وكذلك الحال في أنه عالم، فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تُعلمه، بل هو مكتفٍ بجوهره في أن يَعلم ويُعلم، وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره، فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد[2].

وكذلك في أنه حكيم[3]، فإن الحكمة[4] هي أن العقل فضل الأشياء بأفضل علم، وبما يعقل من ذاته ويعلمه يعلم أفضل الأشياء، وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول، وذلك هو علمه بذاته.

وكذلك في أنه حق[5]، فإن الحق يساوق الوجود، والحقيقة قد تساوق الوجود، فإن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه، وأكمل الوجود هو قسطه من الوجود، وأيضاً فإن الحق قد يقال على المعقول الذي صادف به العقل الموجود حتى يطابقه، وذلك الموجود من جهة ما هو معقول، يقال له أنه حق، ومن جهة ذاته من غير أن يضاف إلى ما يعقله يقال أنه موجود[6].

---

(1) في د، ون، وع: فالأول

(2) في حاشية ع: ذات الله هي العالمة والمعلومة.

(3) الحكيم: هو الحذق جداً وبإفراط في أية صناعة كانت حتى يرد من أفعال تلك الصناعة ما يعجز عنه أكثر من يتعاطاها. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 220. (العبيدي)

(4) الحكمة: معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته، وهذا العلم (= الحكمة) هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة وسائر العلوم الأخر الرئيسة هي تحت رئاسة هذا العلم. والحكمة هي علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات أسباب. المرجع السابق، ص 219–220. (العبيدي)

(5) الحق: هو الصادق، وهو الواجب الاضطراري، ...، وهو الاعتقاد المطابق للموجود، ...، والحق الأول: ان حقيقته ليست هي شيء سوى أنه حق. المرجع السابق، ص 216. كذلك في النص أعلاه يساوق الفارابي بين الحق والوجود.(العبيدي).

(6) كذلك يحدد الفارابي في هذا المقطع معاني أخرى للحق، (العبيدي)

والأول[1] يقال أنه حق بالوجهين جميعاً، بأن وجوده الذي هو له أكمل الوجود، وبأنه معقول صادف به الذي عقله الموجود على ما هو موجود، وليس يحتاج في أن يكون حقاً بما هو معقول إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله. وأيضاً أَوْلَى بما يقال عليه حق بالوجهين جميعاً. وحقيقة ليست هي شيئاً سوى أنه حق[2].

وكذلك في أنه حي، وأنه حياة، فليس يدل بهذين على ذاتين، بل على ذات واحدة، فإن معنى الحي أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم[3]. كما يقال لنا أحياء أولاً[4]، إذا كنا ندرك أحسن المدركات بأحسن إدراك. فإنا إنما يقال لنا أحياء إذا كنا ندرك المحسوسات، وهي أحسن المعلومات بالإحساس الذي هو أحسن الإدراكات، وبأحسن القوى المدركة وهي الحواس[5].

فما هو أفضل عقل إذا عقل وعَلِم أفضل المعقولات بأفضل علم، فهو أحرى أن يكون حياً، لأنه يعقل من جهة ما هو عقل، وأنه عاقل وأنه عقل، وأنه عالم وأنه علم، هو فيه معنى واحد، وكذلك إنه حي، وأنه حياة، معنى واحد[6].

وأيضاً فإن اسم الحي قد يستعار لغير ما هو حيوان[7]، فيقال على كل موجود كان على كماله الأخير، وعلى كل ما بلغ من الوجود والكمال إلى حيث يصدر عنه ما من شأنه أن يكون منه، كما من شأنه أن يكون منه. فعلى هذا الوجه إذا كان الأول وجوده أكمل وجود، كان أيضاً أحق باسم الحي من الذي يقال على الشيء باستعارة.

وكلما كان وجوده أتم فإنه إذا علم وعقل كان ما يُعقل عنه ويعلم منه أتم. إذا كان المعقول منه في نفوسنا مطابقاً لما هو موجود منه. فعلى حسب وجوده الخارج

---

(1) في د، ون، وع: فالأول. (العبيدي)

(2) وفي حاشية ع: الله حق أي موجود، الله حق أي معقول.

(3) هذا هو تحديد معنى الحي عند الفارابي، ومن معانيه الأخرى: هو الذي يقال على كل موجود كان على كماله الأخير. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 223. (العبيدي)
وفي حاشية ع: اسم الحي يطلق على غير الحيوان، يطلق على كل كامل مثل الله.

(4) في د، ون، وع: كما أن إنما يقال لنا أحياء. (العبيدي)

(5) الحواس: هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 222. (العبيدي)

(6) في حاشية ع: الله بمعنى حي أنه عاقل وعالم.

(7) في حاشية ع: اسم الحي يطلق على غير الحيوان، يطلق على كل كامل مثل الله.

عن نفوسنا يكون معقوله في نفوسنا مطابقاً لوجوده، وان كان ناقص الوجود، كان معقوله في نفوسنا معقولاً أنقص[1].

إن[2] الحركة[3] والزمان[4] واللانهاية والعدم وأشباهها من الموجودات، فالمعقول من كل واحد منها في نفوسنا معقول ناقص، إذ كانت هي في أنفسها موجودات ناقصة الوجود.

والعدد والمثلث والمربع وأشباهها فمعقولاتها في أنفسنا أكمل لأنها هي في أنفسها أكمل وجوداً، فلذلك كان يجب في الأول، إذ هو في الغاية من كمال الوجود، أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً.

ونحن نجد الأمر على غير ذلك، فينبغي أن نعلم أنه من جهته غير معتاص الإدراك، إذ كان في نهاية الكمال، ولكن لضعف قوى عقولنا نحن وملابستها المادة والعدم، يعتاص إدراكه ويعسر علينا تصوره، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده. فإن إفراط كماله يبهرنا، فلا نقوى على تصوره على التمام، كما أن الضوء هو أول المبصرات وأكملها وأظهرها، به يصير سائر المبصرات مبصرة، وهو السبب في أن صارت الألوان مبصرة. ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر، كإدراك البصر له أتم.

ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك، فإنه كلما كان أكبر كان إبصارنا له أضعف، ليس لأجل خفائه ونقصه، بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة، ولكن كماله بما هو نور يبهر الإبصار، فتحار الإبصار عنه.

---

(1) في حاشية ع: العلم يتبع المعلوم، فإذا كان المعلوم ناقصاً كان علمنا به ناقصاً وإذا كان تاماً كان علمنا به تاماً.

(2) في د، ون، وع: فإن. (العبيدي)

(3) الحركة: هي ما كانت من شيء إلى شيء، وفي مسافة وفي زمان، وكانت عرضاً في جوهر جسماني، وكانت توجد عن محرك، ...، ولكن رسمها أن يقال إنها خروج ما هو بالقوة إلى الفعل، ...، وليست الحركة من الأسماء المشتركة. (العبيدي)، وفي حاشية ن: الحركة حقيقة ناقصة لأنها فعل لكائن بالقوة بما هو بالقوة على رأي أرسطو.

(4) الزمان: هو الذي يمكن أن يوجد في شيء ما قياسي، ...، ان أجزاء الزمان لا توجد معاً، إذ لا يمكن أن يثبت أصلاً...، وهو الكم المتصل الذي لا وضع لأجزائه، ...، والزمان بدء، وبدؤه هو الأول المحض، وبدء الشيء غير الشيء. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 274. (العبيدي)، وفي حاشية ن: الزمان حقيقة ناقصة لأنه يتكون من تعاقب اللحظات، البعض منها انقضى ولن يعود والبعض الآخر لم يأت بعد، أي أنه مستقبل.

كذلك قياس السبب الأول[1] والعقل الأول والحق الأول، وعقولنا نحن، ليس نقص معقوله عندنا لنقصانه في نفسه، ولا عُسْرُ إدراكنا له لعسره في وجوده، لكن لضعف قوى عقولنا نحن عَسُرَ تصوره[2].

فتكون المعقولات التي هي في أنفسنا ناقصة، وتصورنا لها ضعيف، وهذا على ضربين، ضرب ممتنع من جهة ذاته أن يتصور فيعقل تصوراً تاماً لضعف وجوده ونقصان ذاته وجوهره، وضرب مبذول من جهة فهمه وتصوره على التمام وعلى أكمل ما يكون، ولكن أذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة لضعفها وبُعدها عن جوهر ذلك الشيء، من أن نتصوره على التمام وعلى ما هو عليه من كمال الوجود، وهذان الضربان كل واحد منهما هو من الآخر في الطرف الأقصى من الوجود، أحدهما في نهاية الكمال، والآخر في نهاية النقص[3].

ويجب إذا كنا نحن ملتبسين بالمادة، كانت هي السبب في أن صارت جواهرنا جوهراً يبعد عن الجوهر الأول، إذ كلما قربت جواهرنا منه، كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق، وذلك إنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلاً بالفعل، وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون[4].

---

(1) السبب الأول: هو ما نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 282. (العبيدي)

(2) في حاشية ع: يعسر علينا إدراك الله لشدة كماله وعظمته من جهة ولضعف قوى عقولنا وملامستها المادة من جهة ثانية.

(3) في حاشية ع: تكون المعقولات في أنفسنا ناقصة لسببين، إما لضعف وجود المعقولات ونقصان جوهرها، وإما لشدة تمامها.

(4) في حاشية ع: تلبسنا بالمادة يبعدنا عن الله، ونقترب منه إذا صار عقلنا عقلاً بالفعل أو إذا فارقنا المادة تماماً. أما في حاشية ن: يترك هنا الفارابي نطاق المعقول وينحي منحى التصوف. ويثبت نادر ملاحظة ذات أهمية وواجب ذكرها هنا، هي: يعتبر الفارابي ان وجود الله يلزم حتماً صدور الكائنات، فتكون الكائنات من ماهية الله، وهذا اتجاه نحو القول بوحدة الوجود، وهو اتجاه أفلوطيني، ولكن الفارابي لا يقر بذلك صراحة ولو أن هذه النتيجة تستخلص من مذهب الفيض، ومن جهة أخرى انتهى الفارابي إلى اللأدرية، أعني إلى القول بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن الله ولا عن صفاته، وهذا الموقف شبيه كل الشبه بموقف المعتزلة، والفارابي كان معاصراً لهم، وكان موقفهم رداً على موقف المشبهة.

وكذلك[1] عظمته وجلاله ومجده، وأن العظمة والجلالة والمجد في الشيء إنما يكون بحسب كماله، أما في جوهره، وأما في عرض من خواصه[2]، وأكثر ما يقال ذلك فينا، إنما هو لكمال ما لنا في عرض من أعراضنا، مثل اليسار والعلم، وفي شيء من أعراض البدن.

والأول لما كان كماله بايناً[3] لكل كمال، كانت عظمته وجلاله ومجده بايناً لكل ذي عظمة ومجد، وكانت عظمته ومجده الغايات فيما له من جوهره لا في شيء آخر خارج عن جوهره وذاته، ويكون ذا عظمة في ذاته وذا مجد في ذاته، أجَلّهُ غيره أو لم يُجّلَه، عَظَّمَهُ غيره أو لم يُعظّمه، مَجَّده غيره أو لم يُمجدّه[4].

والجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجَدَ وجوده الأفضل، ويحصل له كماله الأخير، وإذا[5] كان الأول وجوده أفضل الوجود، فجماله فائق[6] لجمال كل ذي جمال، وكذلك زينته وبهاؤه. ثم هذه كلها له في جوهره وذاته، وذلك في نفسه وبما يعقله من ذاته.

وأما نحن، فإن جمالنا وزينتنا وبهاءَنا هي لنا بأعراضنا، لا بذاتنا، وللأشياء الخارجة عنا، لا في جوهرنا، والجمال فيه والكمال ليسا هما فيه سوى ذات واحدة، وكذلك سائرها[7].

---

(1) من هنا، نقطة (6)، في د، والفصل السادس، في (ن)، والباب السادس، في (ع)، تحت عنوان: القول في عظمته وجلاله ومجده تعالى.

(2) في حاشية ع: العظمة والجلالة والمجد ترجع إلى الكمال.

(3) في حاشية ن: بايناً بمعنى مبايناً، ويميز أرسطو ثلاثة أنواع من الخيرات، خيرات النفس (الفضيلة والعلم)، خيرات الجسم (القوة والجمال)، والخيرات الخارجية (الثروة)، والفارابي يأخذ بنفس التقسيم

(4) في حاشية ع: الفرق بين كمال الله وكمال الإنسان: كمال الله في ذاته أو جوهره، وكمال الإنسان في أعراض الجسم والنفس من الخارج.

(5) في د، ن، ع: إذ. (العبيدي)

(6) في د، ون: فائت، وفي ع: فائق، واقترحنا قراءة ع لقربها من مراد الفارابي هنا. (العبيدي)

(7) في حاشية ع: الله فائق الجمال وجماله في ذاته.

واللذَّة والسرور والغبطة إنما يَنتج ويَحصل أكثر بأن يدرك الأجمل والأبهى والأزين بالإدراك الأتقن والأتم[1]. فإذا كان هو الأجمل في النهاية والأبهى والأزين، فإدراكه لذاته الإدراك الأتقن في الغاية.

وعِلمهُ بجوهرهِ العلم الأفضل على الإطلاق، واللذّة التي يلتّذ بها الأول لذّة لا نفهم نحن كنهها ولا ندري مقدار عظمها إلا بالقياس والإضافة إلى ما نجده من اللذّة، عندما نكون قد أدركنا ما هو عندنا أكمل وأبهى إدراكاً[2]، وأتقن وأتم. أما بإحساس أو تخيل[3] أو بعلم عقلي. فإنّا عند هذه الحال يحصل لنا من اللذّة ما نظن أنه فائت لكل لذّة في العِظَم، ونكون نحن عند أنفسنا مغبوطين بما نلنا من ذلك غاية الغبطة، وإنّ كانت تلك الحال منا يسيرة البقاء سريعة الدثور، فقياس علمه **هو**، وإدراكه الأفضل من ذاته، والأجمل والأبهى إلى علمنا نحن، وإدراكنا الأجمل والأبهى عندنا، هو قياس سروره ولذته واغتباطه بنفسه إلى ما ينالنا من اللذّة والسرور والاغتباط بأنفسنا[4].

وإذن، كأن[5] لا نسبة لإدراكنا نحن إلى إدراكه، ولا لمعلومنا إلى معلومه، ولا للأجمل عندنا إلى الأجمل من ذاته، وإن كانت له نسبة فهي نسبة ما يسيرة.

إذن[6]، لا نسبة لالتذاذنا وسرورنا واغتباطنا لأنفسنا إلى ما للأول من ذلك، وإن كانت له نسبة فهي نسبة يسيرة جداً، فإنه كيف يكون لما هو جزء يسير إلى ما

---

(1) في حاشية ع: اللذة هي إدراك الجمال والكمال.

(2) الإدراك العام: هو الذي لا تقع عليه رؤية ولا يصل بحاسة، والإدراك الظاهر: هو الحواس الخمس التي هي المشاعر، والإدراك الباطن: هو الوهم. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 69. (العبيدي)

(3) التخيُّل: ينال التخيل بوجوه، أحدهما يفعل بالقوة المتخيلة مثل تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع، أو تخيل شيء مضى، أو تمنى شيء ما تركته القوة المتخيلة، والثاني ما يرد على القوة المتخيلة من إحساس شيء ما، أو ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة، ...، وصدق التخيل أو كذبه إنما يكون بسبب القابل، وأنه مستعد لقبول فساد المزاج وفساد التركيب. المرجع السابق، ص 145. (العبيدي)

(4) في حاشية ع: الله يدرك جماله وكماله فتحصل له لذَّة لا متناهية.

(5) في د، ون: كان، والصواب ما أثبتناه. (العبيدي)

(6) في د، ون، وع: فإذن. (العبيدي)

مقداره غير متناه في الزمان، ولما هو أنقص جداً إلى ما هو في غاية الكمال[1]؟.

وإن كان ما يلتذّ بذاته ويُسَرُ به أكثر ويغتبط به اغتباطاً أعظم، فهو يحب ذاته ويعشقها ويعجب بها أكثر، فإنه بَيّنٌ أن الأول يعشق ذاته ويحبها ويعجب بها إعجاباً بنسبته[2].

ونسبته[3] إلى عشقنا لما نلتذّ به من فضيلة ذاتنا كنسبة فضيلة[4] ذاته هو، وكمال ذاته إلى فضيلتنا نحن، وكمالنا الذي نُعجب به من أنفسنا. والمحب منه هو المحبوب بعينه، والمُعجب منه هو المُعجب منه، والعاشق منه هو المعشوق، وذلك على خلاف ما يوجد فينا. فإن المعشوق منا هو الفضيلة والجمال، وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة.

لكن للعاشق قوة أخرى، فتلك ليست للمعشوق، فليس العاشق منها هو المعشوق بعينه، فأما هو فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق، والمحب هو المحبوب، فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول، أَحَبَهُ غيره أو لم يحبه، وعَشِقَهُ غيره أو لم يعشقه.

والأول[5] هو الذي عنه وُجِدْ، متى وُجدَ للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة[6] الإنسان

---

(1) في حاشية ع: لا نسبة بين لذتنا ولذة الله.

(2) في حاشية ع: الله يحب ذاته فهو المحب والمحبوب.

(3) النسبة: هي أن يقال هذا لهذا وهذا من هذا وما يشاكل ذلك، من قِبل أن معنى الأين هو نسبة الجسم إلى سطح الجسم الذي ينطبق عليه. (العبيدي)

(4) الفضيلة: استعداد طبيعي نحو أفعال فاضلة، كُررت تلك الأفعال وأعتيدت وتمكنت بالعادة هيئة في النفس وصدر عنها تلك الأفعال بأعيانها، ...، ولا تسمى الهيئة الطبيعية فضيلة ولا نقيصة، وإن كان يصدر عنها أفعال واحدة بأعيانها. يراجع آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 413. (العبيدي)

(5) من هنا، نقطة (7)، في د، والفصل السابع، في (ن)، والباب السابع، في (ع)، تحت عنوان: القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه.

(6) الإرادة: شوق عن إحساس أولاً، وهي شوق عن تخيل ثانياً، وهي شوق عن نُطق ثالثاً، والأخير هو المخصوص باسم الاختيار وهو الإنسان دون الحيوان. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 70. (العبيدي)

واختياره[1]، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان[2]. ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو.

فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون وجود الابن – من جهة ما هو ابن– غاية لوجود الأبوين– من جهة ما هما أبوان.

يعني، أن الوجود الذي يوجد عنه (لا) يفيده كمالاً ما، كما يكون لنا ذلك عن جُلّ التي تكون مِنَّا، مثل أنا بإعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذّة أو غير ذلك من الخيرات، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما.

فالأول ليس وجوده لأجل غيره، ولا يوجد بغيره، حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه، فلا يكون أولاً، ولا أيضاً بإعطائه ما سواه الوجود ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك خارجاً عما هو عليه من الكمال، كما ينال من يجود بماله أو شيء آخر، فيستفيد بما يبذل من ذلك لذّةً أو كرامةً أو رئاسةً، أو شيئاً غير ذلك من الخيرات[3]؛ فهذه الأشياء كلها محال أن تكون في الأول، لأنه يُسقط أوليته وتقدمه، ويجعل غيره أقدم منه وسبباً لوجوده، بل وجوده لأجل ذاته؛ ويلحق جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره.

---

(1) الاختيار: هو أن يتقدم الإنسان فيختار الأشياء الممكنة، ...، والإرادة أعم من الاختيار، فإن كل اختيار إرادة وليس كل أرادة اختيار، ...، وهو نزوع عن روية أو عن نُطق بالجملة. المرجع السابق، ص 67. (العبيدي)

(2) البرهان: هو سبب لعلمنا شيء ما...وسبب لوجود ذلك الشيء، ..، ويتكون البرهان من ثلاثة حدود أحدها الأوسط والآخران هما جزءا النتيجة، ...، والبرهان هو القوانين التي تمتحن بها الأقاويل البرهانية وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة، وكل ما تصير به أفعالها أتم وأكمل، والبرهان ثلاثة أصناف: احدها برهان الوجود وهو الذي يسمى برهان إنَّ الشيء والبرهان لِم الشيء، والثالث البرهان الذي يجمع الأمرين جميعاً وهذا الذي يسمى البرهان على الإطلاق، والبرهان على الإطلاق هو القياس اليقيني الذي يفيد بذاته لا بالعرض وجود الشيء وسبب وجوده معاً. المرجع السابق، ص 124. (العبيدي)، وفي حاشية ع: وجود الموجودات لازم ضرورة عن وجود الله.

(3) في حاشية ع: وجود الموجودات ليس سبباً لله أو غاية له.

فلذلك وجوده الذي به فاض[1] الوجود إلى غيره هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه.

وليس ينقسم إلى شيئين، يكون بأحدهما تجوهر ذاته، وبالآخر حصول شيء آخر عنه، كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما، وهو النطق، ونكتب بالآخر، وهو صناعة الكتابة، بل هو ذات واحدة وجوهر واحد، به يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر.

ولا أيضاً يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته يكون فيه، ولا عرض يكون فيه، ولا حركة يستفيد بها حالاً يستفيد بها حالاً لم يكن له، ولا آلة خارجة عن ذاته، مثل ما تحتاج النار، في أن يكون عنها وعن الماء بخار، إلى حرارة يتبخر بها الماء، وكما تحتاج الشمس في أن تُسخن ما لدينا، إلى أن تتحرك هي ليحصل لها بالحركة ما لم يكن لها من الحال، فيحصل عنها وبالحال التي استفادها بالحركة حرارة فيما لدينا، أو كما يحتاج النجار إلى الفأس وإلى المنشار حتى يحصل عنه في الخشب انفصال وانقطاع وانشقاق.

وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذي به هو بجوهره، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعاً ذات واحدة[2].

---

(1) الفيض: يطلق على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود، الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً، وهو كما قال ابن سينا: فاعل الكل، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود، الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً، وهو كما قال ابن سينا: فاعل الكل، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً مبايناً لذاته، والمقصود بالفيض أن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد، أو جوهر واحد، من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر تراخٍ أو انقطاع، ولذلك كان القول بفيض العالم عن الله مقابلاً للقول بخلقه من العدم، والفَيض بهذا المعنى يتضمن معنى الصيرورة، كما يتضمن معنى الحدوث في الزمان حدوثاً متعاقباً مستمراً. يراجع، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت 1982، ج2، ص 172. (العبيدي)

(2) في حاشية ع: لا يحتاج الله في إيجاده الموجودات إلى آلة أو حركة.

ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً[1].

<و>الموجودات[2] كثيرة، وهي مع كثرتها متفاضلة، وجوهره[3] جوهر يفيض منه كل وجود[4] كان كاملاً أو ناقصاً.

وجوهره أيضاً جوهر، إذا فاضت منه الموجودات كلَّها بترتيب مراتبها، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه. فيبتدئ من أكملها وجوداً ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لا[5] يمكن أن يوجد أصلاً، فتنقطع الموجودات من الوجود[6]. وبأن جوهره جوهراً تفيض منه الموجودات من غير أن يخصَّ بوجود دون وجوده، فهو جَوادٌ، وجُودهُ هو في جوهره، وتترتب[7] عنه الموجودات، ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه، فهو عدل[8]، وعدالته في جوهره، وليس ذلك لشيء

---

(1) في حاشية ع: لا يمكن أن يكون ثمة عائق يعيق الله عن الإيجاد. وفي حاشية ن: الكائن الكامل فياض بذاته، أي بطبيعته، وما يفيض عنه حتماً من جنسه، فالنتيجة التي تلزم من هذا المذهب الفيضي هي القول بوحدة الوجود، ويلاحظ أن الكائنات ليست علة فاعلية ولا علة غائية لله. لكن جميل صليبا لا يوافق في معجمه الفلسفي، ج2، ص 172، على ما طرحه صاحب نشرة ن لكتاب الآراء في فهمه للفيض عند الفارابي، بل يقول صليبا: ومذهب الفيض مختلف عن مذهب وحدة الوجود، وإن كان مشابهاً له في بعض جوانبه، والدليل على ذلك أن مذهب الفيض يطلق على الأفلاطونية الحديثة، ..، ولا يطلق على مذهب سبينوزا. (العبيدي)

(2) من هنا، نقطة (8)، في د، والفصل الثامن، في (ن)، والباب الثامن، في (ع)، تحت عنوان: القول في مراتب الموجودات.

(3) في ن: وجوهره أيضاً جوهر. (العبيدي)

(4) في د، ون، ع: إضافة جملة (كيف كان ذلك الوجود). (العبيدي)

(5) في د، ون، وع: لم (العبيدي)

(6) في حاشية ن: الموجودات عند الوجود الذي إن تخطى منه إلى ما دونه لم يكن الذي دونه موجوداً أصلاً، بل إلى ما لم يمكن أن يوجد.

(7) في د، ون، وع: ويترتب. (العبيدي)

(8) العدل: وهو استعمال الإنسان أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره، أي فضيلة كانت، والعدل الذي في القسمة والذي في حفظ ما قسم هو نوع من العدل الأعم، والأخص يسمى باسم الأعم، يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 360.

خارج عن جوهره[1].

وجوهره أيضاً جوهر، إذا حصلت الموجودات مَرتبة في مَراتبها؛ أن يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض، ائتلافاً وارتباطاً وانتظاماً تصير بها الأشياء الكثيرة جملة واحدة، وتحصل كشيء واحد، والتي بها ترتبط هذه وتأتلف هي لبعض الأشياء في جواهرها، حتى أن جواهرها التي بها وجودها هي التي بها تأتلف وترتبط، ولبعض الأشياء تكون أحوال فيها تابعة لجوهرها، مثل المحبة التي بها يرتبط الناس، فإنها حال فيهم، وليست هي جواهرهم التي بها وجودهم، وهذه أيضاً فيها مستفادة عن الأول، لأن في جوهر الأول أن يحصل عنه بكثير من الموجودات مع جواهرها الأحوال التي بها يرتبط بعضها مع بعض، ويأتلف وينتظم[2].

<و> الأسماء[3] التي ينبغي أن يسمى بها الأول، هي الأسماء[4] التي تدُّل في

---

(1) في حاشية ع: مبادئ الموجودات كثيرة متفاضلة تبدأ بالأكمل، أو العقل الأول، ثم تأتي الثواني، ثم العقل الفعال، ثم النفس، ثم الصورة، ثم المادة، والأجسام في العالم ستة هي الجسم السماوي، والإنسان والحيوان والنبات والمعادن والاسطقسات، وقد فصل ذلك بصورة أوضح في كتاب السياسة المدنية.

(2) في حاشية ن: يقول يوسف كرم: بالاختصار تستطيع الكائنات ان يرتبط بعضها مع بعض على وجهين: البعض منها مرتبط بعضه ببعض برباط جوهري، كما هو الحال في مجموعة من العلل المرتبة مثل النبات تابع في تكوينه للعناصر الطبيعية المحيطة به، والبعض الآخر مرتبط بعضه ببعض برباط عرضي، أعني برباط يترك لكل واحد من الكائنات جوهره سليماً ومستقلاً عن جوهر الآخر، كما هو الحال في رابطة الصداقة، ففي الحالة الأولى الرابطة ضرورية، بينما في الحالة الثانية حادثة، أعني حرة، لأنها ليست تابعة لجوهر الكائن ذاته، بل هي حالة عارضة فيه، أو استعداد في جوهره، ويعتبر الفارابي هذين النوعين من الرابطة تابعين للكائن الأول (الله) فيما يتعلق بالإنسان خصوصاً، الاستعدادات والحالات التي تربطه بغيره ليست حريته، بل هي صادرة حتماً عن الكائن الأول بالرغم من أنها حالات عرضية في الإنسان.

(3) من هنا، نقطة (9)، في د، والفصل التاسع، في (ن)، والباب التاسع، في (ع)، تحت عنوان: القول في الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول تعالى مجده. وهذا الفصل بحسب هذه النشرات هو الأخير في الفصل الأول من فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، بحسب نشرة محسن مهدي التي أشرنا لها من قبل. (العبيدي)

(4) الاسم: لفظ دال على معنى مفرد يمكن أن يفهم بنفسه وحده من غير أن يدل سببه على الزمان المحصل الذي فيه ذلك المعنى، ...، وهو لفظ دال بتواطؤ، مجرد من الزمان، وليس واحد من أجزائها دالٌّ على انفراده، ...، والاسم يعرّف معنى الشيء وماهيته مجملاً غير مفصل. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 76. (العبيدي)

الموجودات التي لدينا، ثم في أفضلها عندنا، على الكمال وعلى فضيلة الوجود، من غير أن يدل شيء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التي جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء في الموجودات التي لدينا وفي أفضلها، بل على الكمال الذي يخصه هو في جوهره[1].

وأيضاً فإن أنواع الكمالات[2]، التي جرت العادة أن يُدلّ عليها بتلك الأسماء الكثيرة كثيرة، وليس ينبغي أن تظن أن[3] أنواع كمالاته التي يُدل عليها بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة، ينقسم الأول عليها[4] ويتجوهر بجميعها، بل ينبغي أن يُدلّ بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلاً[5].

والأسماء التي تَدل على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا، منها ما يدل على ما هو للشيء في ذاته، لا من حيث هو مضاف إلى شيء آخر خارج عنه، مثل الموجود الواحد، والحيّ.

ومنها ما يدل على ما هو للشيء بالإضافة إلى شيء خارج آخر خارج عنه، مثل العدل والجوَّاد، وهذه الأسماء.

أما في ما لدينا، فإنها تدل على فضيلة وكمال، وتكون إضافته إلى شيء آخر خارج عنه جزءاً من ذلك الكمال حتى تكون تلك الإضافة جزءاً من جملة ما يدل عليه بتلك الأسماء، بأن يكون ذلك الاسم، أو بأن تكون تلك الفضيلة وذلك الكمال قُوامُه بالإضافة إلى شيء آخر[6].

---

(1) في حاشية ع: أسماء الله يجب أن تدل على كماله هو، وليس على كمالاتنا نحن. وفي حاشية ن: هنا الفارابي يشير إلى المماثلة، وينفيها عن الأول والكائنات الثواني.

(2) الكمال الأول: هو ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه، ...، وهو الذي متى شاء فعل الفعل الخاص به، ...، والكمال بمعنى عام: هو الذي كُوّن الإنسان لأجله، ولا ينال بالطبيعة وحدها ولا بالإرادة وحدها، بل بالإرادة مقرونة بالطبيعة. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 473.

(3) في د، ون، وع: بأن. (العبيدي)

(4) في د، ون، وع: إليها. (العبيدي)

(5) في حاشية ع: ولا ينبغي أن تدل على كمالات كثيرة بل على جوهر واحد.

(6) في حاشية ع: في الأشياء التي لدينا تدل الأسماء إما على ما هو للشيء في ذاته، وإما على ما هو للشيء بالإضافة إلى غيره.

وأمثال هذه الأسماء، متى نقلت وسُمي بها الأول، قصدنا أن يُدلّ بها على الإضافة التي له إلى غيره بما فاض عنه[1] من الوجود. فينبغي أن لا نجعل الإضافة[2] جزءاً من كماله، ولا أيضاً نجعل[3] ذلك الكمال، المدلول عليه بذلك الاسم، قوَامُه بتلك الإضافة، بل ينبغي أن ندل به على جوهر وكمال تتبعه ضرورة تلك الإضافة. وعلى أن قِوام تلك الإضافة بذلك الجوهر، وعلى أن تلك لإضافة تابعة لما جوهره ذلك الجوهر الذي دُلَّ عليه بذلك الاسم[4].

(1) في د، ون، وع: منه. (العبيدي)

(2) الإضافة: نسبة بين شيئين، بها بعينها، يقال كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 83. (العبيدي)

(3) بصدد المعاني المتعددة للجعل، يراجع، النراقي، كتاب قرة العيون في الوجود والماهية، تحقيقنا. (العبيدي)

(4) في حاشية ن: ان مسألة علاقة الله بالعالم، أو بالأحرى، علاقة العالم بالله، كانت دائماً شغل الفلاسفة الشاغل، وان الأسماء مثل (جَوّاد وعدل)، لا تدل على صفات متميزة عن الذات الإلهية، فإذن الصفات هي الذات وهذا الموقف شبيه تماماً بموقف المعتزلة الذين نفوا أن تكون في الله صفات متميزة عن الذات، ثم أن الفارابي لا يقول بين الأول (الله) والعالم، ولكن هناك علاقة بين العالم والأول، إذ أن العالم حاز على كيانه ووجوده من الأول، والأول غير محتاج إلى العالم في كيانه ووجوده. وفي حاشية ع: بالنسبة لله هذه الأسماء (جَواد، عدل، ...) تدل على الإضافة التي له إلى العالم، ولكن ليست الإضافة جزءاً من كمال الله ولا يقوم كمال الله بتلك الإضافة.

في القول بصدور الموجودات عنه والعقول العشرة[1]

يفيض[2] من الأول وجود الثاني، فهذا الثاني[3] هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً، ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته، فبما[4] يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى[5].

والثالث أيضاً وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما[6] يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة.

وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع.

---

(1) تم وضع هذا عنوان هذا الفصل من قبلنا، استناداً إلى ما تضمنه هذا الفصل من معطيات بحسب ما ذكر في مقدمة الفارابي آنفاً. ويشكل هذا الفصل الفصول 10–13، من نشرة د، ون، وع. (العبيدي)

(2) من هنا تبدأ نقطة رقم (10) في نشرة د، والفصل العاشر في نشرة (ن)، والباب العاشر في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في الموجودات الثواني، وكيفية صدور الكثير. (العبيدي)

(3) الثواني: هي أسباب وجود الأجسام السماوية، وعنها حصلت جواهر هذه الأجسام، وكل واحد من الثواني يلزم عنه وجود واحد واحد من الأجسام السماوية، ...، وكل واحد منها يعقل الأول ويعقل ذاته. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 173.

(4) في ع: فما. (العبيدي)

(5) في حاشية ع: العقل الثاني جوهر يفيض عن الله أو العقل الأول، وعنه يفيض العقل الثالث والسماء الأولى.

(6) في ع: فما. (العبيدي)

وهذا أيضاً لا في مادة. فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس.

وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس.

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع.

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن.

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، ويعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجودة كرة الزُهرة. وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع.

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عُطارد، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر.

وهذا أيضاً 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 أيضاً وجوده لا في مادة[1]، وهذا أيضاً يعقل ذاته ويعقل الأول. ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً. وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات.

وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً[2].

---

(1) في حاشية ن: هذا الحادي عشر (آخر العقول الثواني وعاشرها) هو الذي يدبر عالم ما دون فلك القمر.

(2) في حاشية ن: الفيض عند الفارابي ثنائي، في حين عند ابن سينا ثلاثي، يقول ابن سينا: الأول يعقل ذاته، ومن تعقله لذاته يلزم عنه عقل أول، وهذا العقل بما يعقل الأول يلزم عنه عقل تحته (عقل ثاني)، وبما يعقل ذاته (كواجب وجود) يلزم عنه صورة الفلك الأقصى وكمالها وهي النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المتدرجة في تعقله لذاته (يلزم) وجود جرمية الفلك الأقصى المتدرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه. وهكذا الأمر حتى العقل العاشر (الفعال)، واهب الصور، ويقول ابن سينا: واجب الوجود أبعد من أن ندركه نحن؛ فهو ليس علتنا ولا غايتنا، أما علتنا وغايتنا فهي في فلك القمر، وهنا يعتنق كل من الفارابي وابن سينا النظرية التي تجعل وسطاء بين الله والعالم، وهي نظرية غنوصية،

وهذه[1] الموجودات التي أحصيناها، هي التي حصلت لها في كمالاتها الأفضل في جواهرها منذ أول الأمر[2]، وعند هذين (فلك القمر والعقل الحادي عشر) ينقطع وجود هذه، والتي بَعْدَهُما هي ليس التي في طبيعتها أن توجد في الكمالات الأفضل في جواهرها منذ أول الأمر. بل إنما شأنها أن يكون لها أولاً نقص <في> وجوداتها، فيبتدئ منه، فيترقى شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله في جوهره، ثم هي في سائر أعراضه.

وهذه الحال هي في طباع هذا الجنس من غير أن يكون ذلك دخيلاً عليه من شيء آخر غريب عنه[3]، وهذه منها طبيعية ومنها إرادية. ومنها مركبة من الطبيعية والإرادية، والطبيعية من هذه توطئة للإرادية، ويتقدم الزمان وجودها قبل الإرادية، ولا يمكن وجود الإرادية منها دون أن توجد الطبيعية منها قبل ذلك[4].

والأجسام الطبيعية من هذه هي: الأسطقسات[5]، مثل النار والهواء والماء والأرض، وما جانسها من البخار واللهيب وغير ذلك، والمعدنية مثل الحجارة وأجناسها، والنبات، والحيوان غير الناطق، والحيوان الناطق.

ان الفيض عن طريق التعقل قول أفلوطيني، اعتبر أفلوطين التفكير إبداعاً....، وحول معاني الغنوصية، تراجع، حواشينا على كتاب النراقي، قرة العيون في الوجود والماهية. (العبيدي)

(1) من هنا تبدأ نقطة رقم (11) في نشرة د، والفصل الحادي عشر في نشرة (ن)، والباب الحادي عشر في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في الموجودات والأجسام التي لدينا. (العبيدي)

(2) في حاشية ع: الموجودات السماوية موجودة دائماً بالفعل، لذا كانت كاملة. وفي حاشية ن: الموجودات ما فوق فلك القمر لا تمر من القوة إلى الفعل، هي كاملة بذاتها، أما الكائنات ما تحت فلك القمر فإنها ناقصة، إنها تمر من القوة إلى الفعل.

(3) في حاشية ع: هذا السعي أو الترقي نحو الكمال يكون في طباع الموجود، ولا يتم بتأثير خارجي.

(4) في حاشية ع: الموجودات الأرضية ثلاثة أنواع طبيعية وإرادية، ومركبة من طبيعية وإرادية.

(5) الأسطقسات: هي أخس الصور في الوجود، وموضوعها أخس الموضوعات وهي المادة الأولى، ...، وهي مبادئ عند الجواهر المركبة لأنها مبادئ لها...، والاسطقسات لا لون لها، ...، والاسطقسات الطبيعية هي أصول الكون والفساد، ...، والاسطقسات هي الأجسام التي متى أعتقد معتقد أنَّ في جملة العالم أجساماً بسيطة لم يعتقد ذلك في غيرها هي: النار والماء والهواء والأرض. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 75–76. ولمعرفة تفصيلات أكثر عن الأسطقس، يراجع كتابنا، المادة والصورة والعدم في فلسفة ابن رشد، مرجع سبق ذكره. (العبيدي)

وكل[1] واحد من هذه قوامه في شيئين، أحدهما: منزلته منزلة خشب السرير، والآخر: منزلته منزلة خِلقة السرير، فما منزلته الخشب هو المادة <أو> الهيولى، وما منزلته خِلقته فهو الصورة أو[2] الهيئة، وما جانس هذين من الأشياء. فالمادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة، والصورة لا يمكن أن يكون لها قوام ووجود بغير المادة، فالمادة وجودها لأجل الصورة، ولو لم تكن صورة ما موجودة ما كانت المادة[3].

والصورة وجودها لا لتوجد بها المادة، بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل، فإن كل نوع إنما يحصل موجوداً وبأكمل وجودية إذا حصلت صورته[4]، وما دامت مادته موجودة دون صورته فإنه إنما هو ذلك النوع بالقوة. فإن خشب السرير ما دام بلا صورة السرير فهو سرير بالقوة، وإنما يصير سريراً بالفعل إذا حصلت صورته في مادته، وأنقص وجوديّ الشيء هو بمادته، وأكمل وجوديّه هو بالصورة.

وصُوَر هذه الأجسام متضادة، وكل واحد منها يمكن أن يوجد وأن لا يوجد، ومادة كل واحد منها قابلة لصورته ولضدها، وممكنة أن توجد فيها صورة الشيء وأن لا توجد، بل يمكن أن تكون موجودة في غير تلك الصورة.

والاسطقسات أربع، وصورها متضادة، ومادة كل واحدة منها قابلة لصورة ذلك الأسطقس ولضدها، ومادة كل واحدة منها مشتركة للجميع، وهي مادة لها ولسائر الأجسام الأخر التي تحت الأجسام السماوية. لأن سائر ما تحت السماوية كائنة عن الأسطقسات، ومواد الأسطقسات ليست لها مواد، فهي المواد الأولى المشتركة لكل ما تحت السماوية.

---

(1) من هنا تبدأ نقطة رقم (12) في نشرة د، والفصل الثاني عشر في نشرة (ن)، والباب الثاني عشر في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في المادة والصورة. (العبيدي)

(2) في د، ون، وع: و. وهو خطأ واضح، لأن من مرادفات المادة الهيولى ومن مرادفات الصورة الخلقة. يراجع، للتفصيلات عن مرادفات المادة والصورة، كتابنا، المادة والصورة والعدم في فلسفة ابن رشد. (العبيدي)

(3) مبادئ الموجودات الطبيعية منها والصناعية، هما المادة والصورة، وهما مبدءان ذاتيان في الشيء، في حين يكون الفاعل والغاية مبدءان خارجيان، وبهذا تكون علل أو أسباب أو مبادئ الموجود على وفق فلسفة أرسطو الطبيعية ومن تابعه ومنهم الفارابي أربعة علل. (العبيدي)

(4) في حاشية ع: الشيء بالفعل يحصل من اجتماع المادة والصورة.

وليس شيء من هذه يُعطى صورته من أول الأمر، بل كل واحد من الأجسام فإنما يعطى أولاً مادته التي بها وجوده بالقوة البعيدة فقط، لا بالفعل، إذّ كانت إنما أعطيت مادته الأولى فقط، ولذلك هي أبداً ساعية إلى ما يتجوهر به من الصورة، ثم لا يزال يترقى شيئاً بعد شيء إلى أن تحصل له صورته التي بها وجوده بالفعل[1].

وترتيب[2] هذه الموجودات، هو أن تقدم أولاً أخسها، ثم الأفضل فالأفضل، إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه، فأخسها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الأسطقسات ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه[3].

وأما الموجودات التي سلف ذكرها، فإنها تترتب أولاً أفضلها، ثم الأنقص، فالأنقص إلى أن ينتهي إلى أنقصها، وأفضلها وأكملها الأول.

فأما الأشياء الكائنة عن الأول، فأفضلها بالجملة هي التي ليست بأجسام، ولا هي من أجسام، ومن بعدها السماوية، وأفضل المُفارقة من هذه هو الثاني، ثم سائرها على الترتيب إلى أن ينتهي إلى الحادي عشر.

وأفضل السماوية هي السماء الأولى، ثم الثانية، ثم سائرها على الترتيب، إلى أن ينتهي إلى الحادي عشر، وهو كرة القمر.

والأشياء المفارقة التي بعد الأول هي عشرة، والأجسام السماوية في الجملة تسعة، فجميعها تسعة عشر[4].

---

(1) في حاشية ع: من الأسطقسات تتكون الكائنات من معادن ونبات وحيوان وإنسان. وفي حاشية ن: ليست الصورة للمادة، بل المادة للصورة، فالترتيب التصاعدي يكون هكذا: المادة، الصورة، المركب من مادة وصورة، والأدنى جُعِلَ للأسمى.

(2) من هنا تبدأ نقطة رقم (13) في نشرة د، والفصل الثالث عشر في نشرة (ن)، والباب الثالث عشر في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في المقاسمة بين المراتب والأجسام الهيولانية والموجودات الإلهية. (العبيدي)

(3) في حاشية ع: الموجودات الأرضية تتدرج من الأنقص إلى الأكمل، أي من الهيولى إلى الإنسان مروراً بالاسطقسات والمعادن والنبات والحيوان.

(4) في حاشية ع: أما الموجودات السماوية فعلى العكس تتدرج من الأكمل إلى الأنقص، أي من الله إلى العقل الفعال مروراً بالثواني التسعة (العقول)، ومن السماء الأولى إلى القمر (الأجسام).

وكل واحد من العشرة متفرد بوجوده ومرتبته، ولا يمكن أن يكون وجوده لشيء آخر غيره. لأن وجوده إن شاركه فيه آخر، فذلك الآخر إن كان غير هذا، فباضطرار أن يكون له شيء ما باين به هذا، فيكون ذلك الشيء الذي به باين هذا، هو وجوده الذي يخصه، فيكون الوجود الذي يخص ذلك الشيء ليس هو الذي هو به هذا موجود. فإذن ليس وجودهما وجوداً واحداً، بل لكل واحد منهما شيء يخصه.

ولا أيضاً يمكن أن يكون له ضد[1]، لأن ما كان له ضد فله مادة مشتركة بينه وبين ضده، وليس يمكن أن يكون لواحد من هذه مادة.

وأيضاً، الذي تحت نوع ما، إنما تكثر أشخاصه لكثرة موضوعات صورة ذلك النوع، فما ليست له مادة فليس يمكن أن يكون في نوعه شيء آخر غيره[2].

وأيضاً، فإن الأضداد إنما تحدث إما أشياء جواهرها متضادة، أو من شيء واحد تكون أحواله ونسبه في موضعه متضادة، مثل البرد والحر، فإنهما يكونان من الشمس، ولكن الشمس تكون على حالين مختلفين من القرب والبعد، فتحدث بحاليها أحوالاً ونسباً متضادة.

والأول[3] لا يمكن أن يكون له ضد، ولا أحواله متضادة من الثاني، ولا نسبته من الثاني نسبة متضادة، والثاني لا يمكن فيه تضاد، وكذلك لا في الثالث، إلى أن ينتهي إلى العاشر[4].

---

(1) الضد: ما كان مبايناً للشيء ومعانداً... شأنه أن يبطل كل واحد منهما الآخر ويفسده إذا اجتمعا... وذلك عام في كل شيء يمكن أن يكون له ضد... والضدان هما في رتبة واحدة من الوجود... إن ما كان له ضد فله مادة مشتركة بينه وبين ضده، ...، وكل ما له ضد فإن كمال وجوده هو بعدم ضده، ...، وان الضد والعدم ليسا يناقضان المَلَكَة والضد الآخر، ولكن يلزم أن يناقضا مقابلهما، ..، وان الضد هو الغاية في المباينة. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 330. (العبيدي)

(2) في حاشية ع: الثواني ليس لها شريك ولا ضد.

(3) في د، ون، وع: فالأول. (العبيدي)

(4) في حاشية ع: الأضداد تحدث من أشياء جواهرها متضادة، أو من شيء واحد أحواله متضادة.

وكل واحد من العشرة يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس في واحد منها كفاية في أن يكون فاضل الوجود بأن يعقل ذاته، بل إنما يقتبس الفضيلة الكاملة بأن يعقل مع ذاته ذات السبب الأول.

وبحسب زيادة فضيلة الأول على فضيلة ذاته يكون بما عقل الأول فضلُ اغتباطه بنفسه أكثر من اغتباطه بها عند عقْل ذاته. وكذلك زيادة التذاذه بذاته بما عقل على التذاذه بما عقل من ذاته، بحسب زيادة كمال الأول[1] على كمال ذاته، وإعجابه بذاته وعشقه لها بما عقل من الأول على إعجابه بذاته وعشقه لها بما عقل من ذاته بحسب زيادة بهاء الأول وجماله على بهاء ذاته وجمالها؛ فيكون المحبوب أولاً والمعجب أولاً عند نفسه بما هو يعقله من الأول، وثانياً بما هو يعقله من ذاته. فالأول أيضاً بحسب الإضافة إلى هذه العشرة هو المحبوب الأول والمعشوق الأول[2].

(1) كمال الأول: هو ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وبقائه، ...، وهو متى شاء فعل الفعل الخاص به، وهو إحالة رسوم ما قد تصوره في ذهنه وتأمل ما لم يستكمل معرفته أو شك فيه واستنباط ما ليس عنده منها. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 475. (العبيدي)

(2) في حاشية ع: كل من العقول الثواني تكون غبطته أو لذته المتولدة من إدراكه، الله أكبر من غبطته أو لذته المتولدة من إدراك ذاته. وفي حاشية ن: كل كائن من الكائنات المفارقة للمادة هو نوع قائم بذاته ومتميز تماماً عن غيره، ان التجانس لا يكون إلا في الأشياء المادية، لذلك يعتبر كل ملك من الملائكة نوعاً متميزاً عن الآخر، لأن الملائكة غير متصلة بمادة، هذه نظرية يؤكد عليها هنا.

الفصل الثالث

في القول في رئاسة الأجسام السماوية على من تحتها من الأجسام الهيولانية وفي تدبيرها لها[1]

والأجسام[2] السماوية[3] تسع جُمل، في تسع مراتب، كل جملة يشتمل عليها جسم واحد كرويّ[4].

فالأول منها يحتوي على جسم واحد فقط، فيتحرك حركة واحدة دورية سريعة جداً.

والثاني، جسم واحد يحتوي على أجسام حركتها مشتركة، ولها من الحركة اثنان فقط، يشترك جميعها في الحركتين جميعاً.

---

(1) تم وضع هذا عنوان هذا الفصل من قبلنا، استناداً إلى ما تضمنه هذا الفصل من معطيات بحسب ما ذكر في مقدمة الفارابي آنفاً. وهذا الفصل يشكل الفصول 14-19، من نشرة د، ون، وع. (العبيدي)

(2) من هنا تبدأ نقطة رقم (14) في نشرة د، والفصل الرابع عشر في نشرة (ن)، والباب الرابع عشر في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول فيما تشترك الأجسام السماوية فيه. (العبيدي)

(3) الجسم السماوي: هو أول الموجودات التي تلحقها أشياء متضادة، وأول الأشياء يكون فيها تضاد هي نسب هذا الجسم إلى ما تحته ونسب بعضها إلى بعض، ...، وهو الجسم الذي يتحرك عن محرك ليس بجسم ولا في جسم أصلاً، ...، وهو الذي جوهره وطبيعته وفعله أن يلزم أولاً وجود المادة الأولى، ثم من بعد ذلك تعطي المادة الأولى كل ما في طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن تقبل من الصور كائنة ما كانت. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 181. (العبيدي)

(4) في د، وع، ون: كري. (العبيدي)

والثالث، وما بعده إلى تمام السبعة، يشتمل كل واحد منها على أجسام كثيرة مختلفة في حركات ما ويشترك في حركات أُخر، وجنس هذه الأجسام كلها واحد ويختلف في الأنواع، ولا يمكن أن يوجد في كل نوع منها إلا واحد بالعدد، لا يشاركه شيء آخر في ذلك النوع، فإن الشمس لا يشاركها في وجودها شيء آخر من نوعها، وهي متفردة بوجودها، وكذلك القمر وسائر الكواكب[1].

وهذه تجانس الموجودات الهيولانية، وذلك أن لها موضوعات تشبه المواد الموضوعة لحمل الصور (وأشياء هي لها كالصور، بها تتجوهر)، وقوام تلك الأشياء في تلك الموضوعات. إلا أن صورها لا يمكن أن يكون لها أضداد، وموضوع كل واحد منها لا يمكن أن يكون قابلاً لغير تلك الصورة، ولا يمكن أن يكون خلواً منها. ولأن موضوعات صورها لا عدم فيها، بوجه من الوجوه. ولا لصورها أَعدام تقابلها، فصارت موضوعاتها لا تعوق صورها أن تعقل وأن تكون عقولاً بذواتها[2].

إذن[3] كل واحد من هذه صورته[4] عقل بالفعل[5]، وهو يعقل بها ذات المفارق الذي عنه وجود ذلك الجسم، ويعقل الأول.

وليس جميع ما يعقل من ذاته عقلاً، لأنه يعقل موضوعه؛ وموضوعه ليس بعقل؛ وإذا كان ليس يعقل بموضوعه وإنما يعقل بصورته، ففيه معقول ليس يُعقل. فهو يعقل كل ما به تجوهره وتصويره، يعني أن تجوهره بصورة وموضوع، وبهذا يفارق

(1) في حاشية ع: تشترك الأجسام السماوية في الجنس وتختلف في النوع.

(2) في حاشية ع: ان الأجسام السماوية تشبه الأجسام الهيولانية في العالم السفلي، إذ لكل منها صورة ومادة.

(3) في د، وع، ون: فإذا. (العبيدي)

(4) في د، وع، ون: فصورته. (العبيدي)

(5) العقل بالفعل: هو الذي تحصل فيه المعقولات التي انتزعتها عن المواد معقولات بالفعل، وكانت قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة...، وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل معقولات، فإنها معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه، ...، وهذه المعقولات بالفعل وجودها تابع لسائر ما يقترن بها، فهي مرة أين، ومرة متى، ومرة وضع، ...، وهذا العقل قد يكون بالقوة عندما لا تكون هذه الأوائل حاصلة له، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل وقوي استعدادها لاستنباط ما بقي. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 369. (العبيدي)

الأول والعشرة المتخلصة من الهيولى ومن كل موضوع. ويشارك الإنسان في المادة[1].

وهو[2] أيضاً مغتبط بذاته ليس بما يعقل من ذاته فقط، ولكن بما يعقل من الأول، ثم بما يعقل من ذات المفارق الذي عنه وجوده. ويشارك المفارق في عشقه للأول، وبإعجابه بنفسه بما استفاد من بهاء الأول وجماله، إلا أنه في كل ذلك دون العشرة بكثير، وله من كل ما تشاركه فيه الهيولانية أشرفها وأفضلها، وذلك أن له من الأشكال أفضلها وهي الكروية[3].

ومن الكيفيات المرئيات أفضلها وهو الضياء، فإن بعض أجزائها فاعلة للضياء، وهي الكواكب. وبعض أجزائها مشفة بالفعل، لأنها مملوءة نوراً من أنفسها ومما تستفيده من الكواكب، ولها من الحركات أفضلها، وهي الحركة الدورية[4].

وتشارك العشرة أنها أعطيت أفضل ما تتجوهر بها من أول أمرها، وكذلك أعْظامها وأشكالها والكيفيات المرئية التي تخصها[5].

وتفارقها[6] في أنها لم يمكن فيها أن تعطى من أول أمرها الشيء الذي إليه تتحرك، وما إليه تتحرك هو أيسر عرض يكون في الجسم وأخسه، وذلك أن كل جسم

---

(1) في حاشية ع: صورة الجسم السماوي عقل بالفعل يعقل الأول والثاني المفارق المقابل والجسم السماوي المؤلف من صورة وموضوع.

(2) في د، ون، وع: فهو. (العبيدي)

(3) في د، ون، وع: كرية. (العبيدي)

(4) في حاشية ع: الجسم السماوي أفضل من الجسم الهيولاني الأرضي بشكله الكروي وبكيفياته الضوئية وبحركته الدورية.

(5) في حاشية ن: كان يعتقد القدماء ومنهم بطليموس أن لكل جسم أكثر من حركة واحدة، الجسم السماوي غير متحرك؛ ولكن الفلك يحركه، ولما كانت الحركات للجسم الواحد كثيرة، قالوا: أن لكل جسم سماوي أكثر من فلك واحد، والأفلاك متداخلة، وكل فلك يحرك الجسم السماوي بحركة معينة. ولقد اعتبر ارسطوخوس الأرض متحركة والشمس ثابتة، ويذكر أن كوبرنيكوس اطلع على هذه النظرية في مؤلفات شيشرون، وأن الأجسام السماوية اكتسبت كمالها، فهي لم تكن كاملة منذ البداية، وهذا ما يميز الجسم السماوي عن العقول المفارقة التي هي كاملة منذ البداية.

(6) من هنا تبدأ نقطة رقم (15) في نشرة د، والفصل الخامس عشر في نشرة (ن)، والباب الخامس عشر في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول فيما فيه وإليه تتحرك الأجسام السماوية ولأي شيء تتحرك . (العبيدي)

فهو في أين[1] ما، ونوع الأين الذي هو لهذا الجسم هو أن يكون حول جسم ما. وما نوع أينه هذا النوع، فليس يمكن أن تنتقل جملته عن جملة هذا النوع، ولكن لهذا النوع أجزاء، وللجسم الذي فيه أجزاء، وليس جزء من أجزاء هذا الجسم أولَى بجزء من أجزاء هذا الحول – بل كل جزء من الجسم يلزم أن يكون له كل جزء من أجزاء الحول– ولا أيضاً أن يكون أولى به في وقت دون وقت، بل في كل وقت دائماً.

وكلما حصل جزء من هذا الجسم في جزء ما من الحول احتاج إلى أن يكون له الجزء الذي قدامُه قدامَه. ولا يمكن أن يجتمع له الجزءان معاً في وقت واحد، فيحتاج إلى أن يتخلى من الذي هو فيه. ويصير إلى ما هو قدامه إلى أن يستوفي كل جزء من أجزاء الحول. ولأن الجزء الذي كان فيه ليس هو في وقت أولى به من وقت، فيجب أن يكون له ذلك دائماً.

وإذا لم يمكن أن يكون ذلك الجزء له دائماً على أن يكون واحداً بالعدد، وصار واحداً بالنوع، بأن يوجد له حيناً ولا يوجد له حيناً. ثم يعود إلى شبيهه في النوع، ثم يتخلى عنه أيضاً مدة، ثم يعود إلى شبيه له ثالث، ويتخلى عنه أيضاً مدة، ثم يعود إلى شبيه له رابع، وهكذا له أبداً[2].

فظاهر أن الأجزاء التي عنها يتحرك، ويتبدل عليها، يعود إليها، هي في نسبتها إلى الجسم الذي يوجد السماء حوله.

ومعنى النسبة، أنه يقال هذا لهذا، وهذا من هذا، وما شاكل ذلك من قِبل أن معنى الأين هو نسبة الجسم إلى سطح الجسم الذي ينطبق عليه.

وكل جسم سمائي في كرة، أي دائرة مجسمة، فإن نسب أجزائه إلى أجزاء سطح ما تحتها من الأجسام تتبدل دائماً، ويعود كل واحد منها في المستقبل من الزمان إلى أشبه النسب التي سلفت.

---

(1) الأين: نسبة الجسم إلى مكانه وليس هو المكان، ولا هو تركيب الجسم والمكان، وبالجملة هو الشيء الذي سبيله أن يجاب به في السؤال عن الشيء أين هو، يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 117. ولمعرفة التفصيلات عن المكان وما يتصل به من موضوعات عديدة ومنها الأين، كتابنا، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ط1، بغداد 1987، وط2، دمشق 2007. (العبيدي)

(2) في حاشية ع: الأجسام السماوية تفارق الثواني في أنها متحركة، والحركة دليل نقص.

ونسبة الشيء إلى الشيء هي أخس (عرض) ما يوجد له وأبعد، الأعراض عن جوهر الشيء، ولكل واحد من الأكر والدوائر المجسمة التي فيها حركة على حِيالها، فأما أسرع أو أبطأ من حركة الأخرى، مثل كرة زحل وكرة القمر، فإن كرة القمر أسرع من كرة زحل[1].

وليس[2] هذا التفاضل الذي في حركاتها بحسب إضافتها إلى غيرها، بل لها في أنفسها وبالذات، والبطيء من هذا بطيء دائماً، والسريع سريع دائماً، وأيضاً فإن كثيراً من السماوية أوضاعها من الوسط ومما تحتها مختلفة، ولأجل اختلاف أوضاعها هذه منها، تلحق كل واحد من هذه خاصة بالعرض، ان يسرع حول الأرض أحياناً، ويبطيء أحياناً، وهذا سوى سرعة بعضها دائماً وإبطاء الآخر دائماً، على قياس حركة زحل إلى حركة القمر[3]، وأنها تلحقها بإضافة بعضها إلى بعض، بأن تجتمع أحياناً وتفترق أحياناً، ويكون بعضها من بعض على نسب متضادة.

وأيضاً فإنها تقرب أحياناً من بعض ما تحتها، وتبعد أحياناً عنه، وتظهر أحياناً وتستر أحياناً، فتلحقها هذه المتضادات لا في جواهرها، ولا في الأعراض التي تقرب من جواهرها، بل في نسبها، وذلك مثل الطلوع والغروب، فإنهما نسبتان لها إلى ما تحتها، متضادتان.

والجسم السماوي أول الموجودات التي تلحقها أشياء متضادة، وأول الأشياء التي يكون فيها تضاد هي نسب هذا الجسم إلى ما تحته، ونسب بعضها إلى بعض، وهذه المتضادات هي أخس المتضادات، فالتضاد[4] نقص في الوجود، فالجسم

(1) في حاشية ع: النسبة هي أخس أعراض الشيء. وفي حاشية ن: الدوران يتطلب أن يكون دائماً أمام الجسم مكان ليشغله.

(2) من هنا تبدأ نقطة رقم (16) في نشرة د، والفصل السادس عشر في نشرة (ن)، والباب السادس عشر في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في الأحوال التي توجد بها الحركات الدورية وفي الطبيعة المشتركة لها. (العبيدي)

(3) في حاشية ع: حركات الأجسام السماوية تختلف في الجوهر، بعضها بطيء أصلاً وبعضها سريع أصلاً.

(4) في د، ون، وع: والتضاد. (العبيدي)

السماوي[1] يلحقه النقص في أخس الأشياء التي شأنها أن توجد[2].

والأجسام[3] السماوية كلها أيضاً <لها> طبيعة مشتركة، وهي التي صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الأول، منها حركة دورية في اليوم والليلة، وذلك أن هذه الحركة ليست لما تحت السماء الأولى قسراً[4]، إذ[5] لا يمكن أن يكون في السماء شيء يجري قسراً، وبينها أيضاً تباين في جواهرها من غير تضاد، مثل مباينة زحل للمشتري، وكل كوكب لكل كوكب، وكل كرة لكل كرة[6]، ثم يلحقها كما قلنا تضاد في نسبها، وأن تتبدل تلك النسب ومتضاداتها وتتعاقب عليها، فتتخلى من نسبة ما وتصير إلى ضدها، ثم تعود إلى ما كانت تخلت عنه[7] بالنوع لا بالعدد، فيكون لها نسب تتكرر، ويعود بعضها في مدة أطول وبعضها في مدة أقصر، وأحوال ونسب لا تتكرر[8] أصلاً، ويلحقها أن يكون لجماعة منها نسب إلى شيء واحد متضادة، مثل أن يكون بعضها قريباً من شيء، وبعضها بعيداً من ذلك الشيء بعينه[9].

فيلزم[10] عن الطبيعة المشتركة التي لها، وجود المادة الأولى المشتركة لكل ما

---

(1) في د، ون، وع: السمائي. (العبيدي)، وفي حاشية ن: للأجسام السماوية أيضاً خاصية مشتركة وهي الحركة.

(2) في حاشية ن: يعتبر الفارابي أن الفلك الأسمى فيه شيء من النقص، لأنه متحرك. وفي حاشية ع: وتختلف أيضاً في العرض، فتسرع حول الأرض حيناً وتبطئ حيناً وتقترب من بعضها أو تبتعد وتظهر أحياناً وتستتر أحياناً.

(3) في د، ون، وع: وللأجسام. (العبيدي)

(4) في حاشية ن: الحركات الطبيعية هي التي تصدر عن المتحرك لغاية معينة له، والحركات القسرية هي التي تُفرض على المتحرك إذ أنها مضادة لميله الطبيعي. وفي حاشية ع: للأجسام السماوية طبيعة مشتركة هي الحركة الدورية.

(5) في د، ون، وع: إذ كان. (العبيدي)

(6) في حاشية ع: وهي تتباين في جواهرها من غير تضاد

(7) في د، ون، وع: منه. (العبيدي)

(8) في ع: تتكرر. (العبيدي)

(9) في حاشية ع: وهي تتضاد في نسبها.

(10) من هنا تبدأ نقطة رقم (17) في نشرة د، والفصل السابع عشر في نشرة (ن)، والباب السابع عشر في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في الأسباب التي عنها تحدث الصورة الأولى والمادة الأولى. (العبيدي)

تحتها[1]، وعن اختلاف جواهرها، وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، وعن تضاد نسبها وإضافاتها وجود الصورة المتضادة[2]؛ وعن تبدل متضادات النسب عليها وتعاقبها تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى وتعاقبها، وعن حصول نسب متضادة وإضافات متعاندة إلى ذات واحدة في وقت واحد من جماعة أجسام فيها اختلاط في الأشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها، وأن يحدث عن أصناف تلك الامتزاجات المختلفة أنواع كثيرة من الأجسام، ويحدث عن إضافتها التي تتكرر وتعود، الأشياء التي يتكرر وجودها ويعود بعضها في مدة أقصر وبعضها في مدة أطول، وعن ما لا يتكرر من إضافاتها وأحوالها، بل إنما تحدث في وقت ما من غير أن تكون قد كانت فيما سلف، ومن غير أن تحدث فيما بعد الأشياء التي تحدث ولا تتكرر أصلاً[3].

فتحدث[4] أولاً الأسطقسات، ثم ما جانسها وقارنها من الأجسام، مثل البخارات وأصنافها، مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث في الجو، وأيضاً مجانساتها حول الأرض وتحتها، وفي الماء والنار، ويحدث في الأسطقسات، وفي كل واحد من سائر تلك، قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها إلى أشياء شأنها أن توجد لها أو بها، بغير محرك من خارج وقوى يفعل بعضها في بعض، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض.

ثم تفعل فيها الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، فيحدث من اجتماع الأفعال، من هذه الجهات، أصناف من الاختلاطات والامتزاجات كثيرة،

---

(1) في حاشية ع: المادة الأولى للأجسام الأرضية تنتج عن الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية. وفي حاشية ن: تحت فلك القمر.

(2) في حاشية ع: الصور المتضادة للأجسام الأرضية تنتج عن تضاد نسب الأجسام السماوية وإضافاتها.

(3) في حاشية ن: يعتبر أرسطو الشمس علة كون وفساد الكائنات، ويقول ان كل شيء قديم، المادة الأولى والصور، ولكنه لا يفسر أصل الصور. أما الفارابي فإنه يعلل اختلاف الأجسام تحت فلك القمر باختلاف الأجسام السماوية.

(4) في د، ون، وع: فيحدث، ومن هنا تبدأ نقطة رقم (18) في نشرة د، والفصل الثامن عشر في نشرة (ن)، والباب الثامن عشر في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في مراتب الأجسام الهيولانية في الحدوث. (العبيدي)

والمقادير كثيرة، مختلفة بغير تضاد، ومختلفة بالتضاد[1]. فيلزم عنها وجود سائر الأجسام، فتختلط أولاً الأسطقسات بعضها مع بعض، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة.

ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الأسطقسات، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد الأول، فيحدث من ذلك أيضاً أجسام كثيرة متضادة الصور.

ويحدث في كل واحد من هذه أيضاً قوى يفعل بها بعضها في بعض، وقوى تقبل بها فعل غيره (من الأجسام) فيها، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغير محرك من خارج، ثم تفعل فيها أيضاً الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، وتفعل فيها الأسطقسات، وتفعل هي في الأسطقسات أيضاً، فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة اختلاطات أُخر كثيرة تبعد بها عن الأسطقسات والمادة الأولى بُعداً كثيراً، ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله، فيكون الاختلاط الثاني أبداً أكثر تركيباً مما قبله؛ إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط؛ فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الأسطقسات، فيقف الاختلاط[2].

فبعض الأجسام يحدث عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الثاني، وبعضها عن الثالث، وبعضها عن الاختلاط الآخر.

والمعدنيات تحدث باختلاط أقرب إلى الأسطقسات وأقل تركيباً، ويكون بعدها عن الأسطقسات برتب أقل. ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيباً وأبعد عن الأسطقسات برتب أكثر. والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيباً من النبات. والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير[3].

ويحدث في كل واحد من هذه الأنواع قوى يتحرك بها من تلقاء نفسه، وقوىً يفعل بها في غيره، وقوىً يقبل بها فعل غيره فيه، والفاعل منها في غيره، فموضوعات

---

(1) في حاشية ع: الأسطقسات تحدث أولاً عن الهيولى بفعل قوى داخلية وقوى سماوية تسبب فيها اختلاطات عدة.

(2) في حاشية ع: عن اختلاطات الأسطقسات المتكررة تحدث الأجسام.

(3) في حاشية ع: المعادن تحدث أولاً عن اختلاط الأسطقسات ثم يحدث النبات عن اختلاطات أكثر تركيباً، والإنسان يحدث عن الاختلاط الأخير.

فعله[1] ثلاثة بالجملة: منها ما يفعل فيه على الأكثر، ومنها ما يفعل فيه على الأقل، ومنها ما يفعل فيه على التساوي.

وكذلك القابل[2] لفعل غيره، قد يكون موضوعاً لثلاثة أصناف من الفاعلات: لما هو فاعل فيه على الأكثر، ولما هو فاعل فيه على الأقل، ولما هو فاعل فيه على التساوي، وفعل كل واحد في كل واحد إما أن[3] يرفده، وإما أن يضاده[4].

ثم الأجسام السماوية تفعل في كل واحد منها مع فعل بعضه في بعض، بأن ترفد وتضاد بعضها، وما ترفده فإنه ترفده حيناً وتضاده أحياناً، وما تضاده فإنه تضاده حيناً وترفده أيضاً حيناً آخر. فتقترن أصناف الأفعال السماوية فيها إلى أفعال بعضها في بعض، فيحدث من اقترانها امتزاجات واختلاطات أُخر كثيرة جداً، يحدث في كل نوع أشخاص كثيرة مختلفة جداً، فهذه هي أسباب وجود الأشياء الطبيعية التي تحت السماوية[5].

وعلى[6] هذه الجهات يكون وجودها أولاً، فإذا وجدت فسبيلها أن تبقى وتدوم.

ولكن لما كان <ما> هذه حاله من الموجودات قوامه من مادة وصورة، وكانت الصور متضادة، وكل مادة فإن شأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدها، صار لكل واحد من هذه الأجسام حق واستئهال بصورته، وحق واستئهال بمادته. فالذي له

---

(1) الفعل: فما بالفعل فهو ضروري، وما بالقوة فهو ممكن، أو أن يكون الممكن في جملة ما بالقوة، والضروري في جملة ما بالفعل. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 416. (العبيدي)

(2) القابل: أمر يعتبر فيه وجهان: أحدهما أن يقبل شيئاً من خارج فيكون ثمة انفعال في هيولى تقبل ذلك الشيء من خارج، وقابل من ذاته لا من خارج، فلا يكون ثمة انفعال، فإن كان هذا الوجه الثاني صحيحاً فجائز أن يقال على البارئ، ...، والقابل: هو الذي يوجد فيه الشيء حيناً ولا يوجد حيناً. المرجع السابق، ص 427. (العبيدي)

(3) في د، ون، وع: بأن. (العبيدي)

(4) في حاشية ع: كل المعادن والنبات والحيوان والإنسان يفعل وينفعل مع غيره.

(5) في حاشية ع: الأجسام السماوية تفعل في الأجسام الأرضية فينتج عن كل نوع أشخاص كثيرة مختلفة.

(6) من هنا تبدأ نقطة رقم (19) في نشرة د، والفصل التاسع عشر في نشرة (ن)، والباب التاسع عشر في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في تعاقب الصور على الهيولى. (العبيدي)

بحق صورته أن يبقى على الوجود الذي له، والذي يحق له بحق مادته أن يوجد وجوداً آخر مضاداً للوجود الذي هو له.

وإذ كان لا يمكن أن يُوفِّ هذين معاً في وقت واحد، لزم ضرورة أن يوفي هذا مرة، فيوجد ويبقى مدة ما محفوظ الوجود، ثم يتلف ويوجد ضده، ثم يبقى ذلك، وكذلك أبداً. فإنه ليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر، ولا بقاء أحدهما أولى من بقاء الآخر، إذ كان لكل واحد منهما قسم من الوجود والبقاء[1].

وأيضاً فإن المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين، وكان قوام كل واحد من الضدين بها، ولم تكن تلك المادة أولى بأحد الضدين دون الآخر، ولم يمكن أن تُجعل لكليهما في وقت واحد. لزم ضرورة أن تُعطى تلك المادة أحياناً هذا الضد، وأحياناً ذلك الضد، ويتعاقب[2] بينهما، فيصير كل منهما كأن له حقاً عند الآخر. ويكون عنده شيءٌ ما لغيره، وعند غيره شيء هو له، فعند كل واحد منهما حق ما ينبغي أن يصير إلى كل واحد من كل واحد؛ فالعدل في هذا أن يوجد مادة هذا، فيعطى[3] ذلك، أو توجد مادة ذلك، فيعطى هذا، ويتعاقب ذلك بينهما، فلأجل الحاجة إلى توفية العدل في هذه الموجودات، لم يكن أن يبقى الشيء الواحد دائماً على أنه واحد بالعدد، فجعل بقاءه الدهر كله على أنه واحد بالنوع.

ويحتاج في أن يبقى واحداً بالنوع إلى أن يوجد أشخاص ذلك النوع مدة ما، ثم تتلف ويقوم مقامها أشخاص أُخر من ذلك النوع، وذلك على هذا المثال دائماً[4].

وهذه منها ما هي اسطقسات، ومنها ما هي كائنة عن اختلاطها، والتي هي عن اختلاطها، منها ما هي عن اختلاط أكثر تركيباً، ومنها ما هي عن اختلاط أقل تركيباً.

وأما الأسطقسات فإن المضاد المُتلِف لكل واحد منها هو من خارج فقط، إذ كان لا ضد له في جملة جسمه[5]، وأما الكائن عن اختلاط أقل تركيباً، فإن المضادات

---

(1) في حاشية ع: وسبب تعاقب الصور على المادة هو تضاد الصور وقبول المادة لتلك الأضداد.

(2) في د، ون، وع: يعاقب. (العبيدي)

(3) في ع: فتعطى. (العبيدي)

(4) في حاشية ع: الأشخاص تتلف ولكن النوع يبقى.

(5) في حاشية ع: المضاد المتلف للاسطقسات خارجي.

التي فيه يسيرة، وقواها منكسرة ضعيفة، فلذلك صار المضاد المتلف له في ذاته ضعيف القوة، لا يُتلِفَهُ إلا بمُعِين من خارج، فصار المضاد المتلف له أيضاً من خارج[1].

وما هو كائن عن اختلاط أقل تركيباً، فإن المضادات المتلفة له هي من خارج فقط، والتي هي عن اختلاط أكثر تركيباً، فبكثرة المتضادات التي فيها وتراكيبها يكون تضادها فيها في الأشياء المختلطة أظهر؛ وقوى المتضادات التي فيها قوية، ويفعل بعضها مع بعض معاً.

أيضاً فإنها لما كانت من أجزاء غير متشابهة، لم يمنع أن يكون فيها تضاد، فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله معاً[2].

وما كان من الأجسام يتلفه المضاد له من خارج، فإنه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائماً، مثل الحجارة والرمل، فإن هذين وما جانسها إنما يتحللان من الأشياء الخارجة فقط[3].

وأما الأخَرُ من النبات والحيوان فإنهما يتحللان أيضاً من أشياء مضادة لهما من داخل، فلذلك إن كان شيء من هذه مزمناً، تبقى صورته مدة ما، بأن يُخَلِّف بدل ما يتحلل من جسمه دائماً، وإنما يكون ذلك الشيء يقوم مقام ما يتحلل، ولا يمكن أن يَخْلف شيءٌ بدل ما يتحلل من جسمه ويتصل بذلك الجسم، إلا < أن> يخلع[4] عن ذلك الجسم صورته التي كانت له، ويكتسي صورة هذا الجسم بعينه، وذلك هو أن يتغذى، حيث جعلت في هذه الأجسام قوة غاذية وكل ما كان معيناً لهذه القوة، حتى صار كل جسم من هذه الأجسام يجتذب إلى نفسه شيئاً ما مضاداً له، فتنسلخ عنه تلك الضدية، ويقبله[5] بذاته، وتكسوه الصورة التي هو ملتحف بها، إلى أن تخور هذه القوة في طول المدة، فيتحلل من ذلك الجسم ما لم يُمَكِن القوة الخائرة أن تَرد مثله، فيتلف ذلك الجسم فيه، فبهذا الوجه حفظ من محلله الداخل.

---

(1) في حاشية ع: المضاد المتلف للكائنات الأقل تركيباً خارجي.

(2) في حاشية ع: المضاد المتلف للكائنات الأكثر تركيباً داخلي وخارجي.

(3) في حاشية ع: المعادن تتحلل بأشياء خارجية.

(4) في د، ون، وع: فيخلع. (العبيدي)

(5) في حاشية ن: الشيء الذي يتغذى به الجسم يفقد صورته ومادته ويكتسب صورة الجسم المغتذي، أما الشيء الذي يدركه العقل، فإن صورته فقط هي المدركة لا مادته.

وأما من متلفه الخارج، فإنه حُفظ بالآلات التي جعلت له، بعضها فيه وبعضها من خارج جسمه[1]، فيحتاج في دوام ما يدوم واحداً بالنوع، إلى أن يقوم مقام ما تلف منه أشخاص أخر تقوم مقام ما تلف منها.

ويكون ذلك: إما أن يكون مع الأشخاص الأُول أشخاص أحدث وجوداً منها، حتى إذا تلف تلك الأول قامت هذه مقامها، حتى لا يخلو في كل وقت من الأوقات وجود شخص ما من ذلك النوع. إما في ذلك المكان أو في مكان آخر.

وإما أن يكون الذي يخلف الأول يحدث بعد زمان ما من تلف الأول حتى لا يخلو زمان ما من غير أن يوجد فيه شيء من أشخاص ذلك النوع، فجعل في بعضها قوى لا يكون بها شبيهه في النوع ولم تجعل في بعض.

وما لم يجعل فيها فإن أشباه ما يتلف منه تكون الأجسام السماوية وحدها، إذ هي مرافدة لاسطقسات له على ذلك.

وما جعل فيه قوة يكوِّن بها شبيهه في النوع، فعلى تلك القوة التي له- يقترن إلى ذلك فعل الأجسام السماوية وسائر الأجسام الأخر- إما بأن تفيد، وإما بأن تضاد مضادة لا تبطل فعل القوة بل تحدث امتزاجاً، إما ان يعتدل به الفعل الكائن بتلك القوة، وإما أن يزيله عن الاعتدال قليلاً أو كثيراً بمقدار ما لا يبطل فعله، فيحدث عند ذلك ما يقوم مقام التالف من ذلك النوع، وكل هذه الأشياء إما على الأكثر، وإما على الأقل وإما على التساوي، فبهذا الوجه يدوم بقاء هذا الجنس من الموجودات[2].

وكل واحد من هذه الأجسام له حق واستئهال بصورته، وحق واستئهال بمادته، فالذي له بحق صورته، أن يبقى على الوجود الذي له ولا يزول، والذي له حق بمادته هو أن يوجد وجوداً آخر مقابلاً مضاداً للوجود الذي هو له.

والعدل أن يوفي كل واحد منهما استئهاله، وإذ لا يمكن توفيته إياه في وقت واحد لزم ضرورة أن يوفى هذا مرة وذلك مرة، فيوجد ويبقى مدة ما محفوظ الوجود ويتلف ويَجِدّ ضده، وذلك أبداً[3].

---

(1) في حاشية ع: النبات والحيوان يتحللان بأشياء متضادة من الداخل.

(2) في حاشية ع: بقاء النوع يكون بالتوالد أو بالتكون بفعل الأجسام السماوية.

(3) في حاشية ع: كون الأشياء وفسادها يتم بتعاقب الصور المتضادة على المادة الواحدة.

والذي يحفظ وجوده إما قوة في الجسم الذي فيه صورته، وإما قوة في جسم آخر هي آلة مقارنة له تخدمه في حفظ وجوده، وإما أن يكون المتولي بحفظه جسم ما آخر يرأس المحفوظ، وهو الجسم السماوي أو جسم ما غيره، وإما أن يكون ذلك باجتماع هذه كلها[1].

وأيضاً فإن هذه الموجودات لما كانت متضادة، كانت مادة كل ضدين منها مشتركة، فالمادة التي لهذا الجسم هي أيضاً بعينها مادة لذلك. والتي لذلك هي أيضاً بعينها لهذا، فعند كل واحد منهما شيء هو لغيره، وعند غيره شيء هو له، فيكون كأن لكل واحد عند كل واحد من هذه الجهة حقاً ما ينبغي أن يصير إلى كل واحد من كل واحد.

والمادة التي تكون للشيء عند غيره إما مادة سبيلها أن تكتسي صورة ذلك بعينها، مثل الجسم الذي يغتذي بجسمٍ آخر، وإما مادة سبيلها أن تكتسي صورة نوعه لا صورته بعينها، مثل ناس يخلفون ناساً مضوا.

والعدل في ذلك أن يجد ما عند هذا من مادة ذلك، فيعطي ذلك، وما عند ذلك من مادة هذا، فيعطي ذلك هذا[2]، والذي به يستوفي الشيء مادته من ضده وينتزع به تلك منه، إما أن يكون قوة فيه مقترنة بصورته في جسم واحد، فيكون ذلك الجسم آلة في هذا غير مفارقة؛ وإما أن يكون في جسم آخر، فيكون ذلك آلة له مفارقة تخدمه في أن ينتزع مادة من ضده فقط. وتكون قوة أخرى في ذلك الجسم أو في آخره تكسوه، إما بصورته بعينها وإما صورة نوعه.

وإما أن تكون قوة واحدة تفعل الأمرين جميعاً، وإما ان تكون التي تستوفي له حقه جسماً آخر يرأسه، إما سماوية[3] أو غيرها، وإما ان يكون ذلك باجتماع هذه كلها، والجسم إنما يكون مادة للجسم الآخر، إما أن يوفيه صورته على التمام، وإما أن يكسوه (جزءاً) من صورته وينقص من عزته.

---

(1) في حاشية ع: حفظ الجسم يكون بقوة داخلية أو خارجية.
(2) في حاشية ع: المادة تتخذ صورة الجسم أو صورة نوعه.
(3) في د، ون، وع: سمائية. (العبيدي)

والذي يكون (له) آلة تخدم جسماً آخر فإنما يكون آلة بأحد هذين أيضاً: وذلك إما بصورته على التمام، وإما أن يكسوه قليلاً من عزة صورته مقدار ما لا يخرجه ذلك من ماهيته، مثل ما يكسر من رعاع[1] العُبُدَ ويقمعهم حتى يذلوا فيخدموا.

(1) في د، ون: رعاه. وقد فضلنا قراءة ع عليهما. (العبيدي)

الفصل الرابع[1]

في القول في حدوث الإنسان[2] وقوى نفسه، وفي الرؤيا والوحي ورؤية المَلك

إذا[3] حدث الإنسان، فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى، وهو القوة الغاذية؛ ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس مثل الحرارة والبرودة، وسائرها

(1) تم وضع هذا عنوان هذا الفصل من قبلنا، استناداً إلى ما تضمنه هذا الفصل من معطيات بحسب ما ذكر في مقدمة الفارابي آنفاً. وهذا الفصل يشكل الأرقام (20–25)، من نشرة د، ويشكل الفصول 20. 25 من نشرة ن، والأبواب 20–25، من نشرة ع. (العبيدي)

(2) الإنسان: هو المعنى الذي متى حُمل على موضوع ما أمكن ن يؤخذ بعينه محمولاً على موضوع آخر، ...، وان معنى الإنسان على الإطلاق منحاز منفرد عما ليس بإنسان مثل الفرس وغيره، ...، والإنسان موجود كوّن ليبلغ أقصى الكمال الذي له أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود الذي يخصه، ...، وهو الذي له القوة التي بها يميز بين الأسباب والأمور التي يتصرف فيها ويشاهدها حتى يعرف النافع منها فيؤثره ويحصله ويرفض غير النافع، ...، وهو كائن له نفس تظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية، وتلك قوة العقل. والإنسان من الموجودات التي لم تعط كمالها من أول الأمر... إنه يلزم أن يكون جزءاً في العالم ضرورياً في أن يحصل بالغرض منه الغرض الأقصى من كل العالم، ....، وهو أفضل ذوي الأنفس الذي له الاختيار والإرادة والحركة، ...، وهو مركب من جوهرين أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن، متجسد منقسم، والثاني مباين للأول فيه هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات يناله العقل ويعرض عنه الوهم...هو سر وعلن، أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه... وأما سره فقوى روحه. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 105–106. (العبيدي)

(3) في د، ون، وع: فإذا، ومن هنا تبدأ نقطة رقم (20) في نشرة د، والفصل العشرون في نشرة (ن)، والباب العشرون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها. (العبيدي)

التي بها يحس الطعوم، والتي بها يحس الروائح، والتي بها يحس الأصوات، والتي بها يحس الألوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات، ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه، فيشتاقه أو يكرهه.

ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، وهذه هي القوة المتخيلة[1]. فهذه تركِّب المحسوسات بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، تركيبات وتفصيلات مختلفة، بعضها كاذبة وبعضها صادقة، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله.

ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة[2] التي بها يمكن أن يعقل المعقولات، وبها يميز بين الجميل والقبيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم، ويقترن بها أيضاً نزوع نحو ما يعقله.

فالقوة الغاذية، منها قوة واحدة رئيسية، ومنها قوى رواضع لها وخدم؛ فالقوة الغاذية الرئيسة هي من سائر أعضاء البدن في الفم؛ والرواضع والخدم متفرقة في سائر الأعضاء؛ وكل قوة من الرواضع والخدم فهي في عضو ما من سائر أعضاء البدن. والرئيسة منها هي بالطبع مدبرة لسائر القوى، وسائر القوى يتشبه بها ويحتذى بأفعالها حذو ما هو بالطبع غرض رئيسها الذي في القلب، وذلك مثل المعدة والكبد والطحال، والأعضاء الخادمة هذه، والأعضاء التي تخدم هذه الخادمة، والتي تخدم هذه أيضاً، فإن الكبد عضو يُرؤس ويرأَس، فإنه يُرأس بالقلب ويَرؤس المرارة والكلية

(1) القوة المتخيلة: هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب، ولها مع ذلك إدراك النافع والضار، واللذيذ والمؤذي، دون الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 444. (العبيدي)

(2) القوة الناطقة: هي التي بها يعقل الإنسان، وبها تكون الروية، وبها يُقتنى العلوم والصناعات، ...، وهي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يروي فيما ينبغي أن يفعل أو ألن لا يفعل، ويدرك بها، مع هذه النافع والضار والملذّ والمؤذي. المرجع السابق، ص 446. (العبيدي)

وأشباههما من الأعضاء، والمثانة تخدم الكِلية، والكِلية تخدم الكبد، والكبد يخدم القلب، وعلى هذا توجد سائر الأعضاء[1].

والقوة الحاسة[2] فيها رئيس وفيها رواضع؛ ورواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع، المتفرقة في العينين وفي الأُذنين، وفي سائره.

وكل واحدة من هذه الخمس يدرك حساً ما يخصه، والرئيسة منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها، وكأن هذه الخمس هي مُنذرات تلك، وكأن هؤلاء أصحاب أخبار، كل واحد منهم مُؤَكل بجنس من الأخبار، وبأخبار ناحية من نواحي المملكة. والرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره، والرئيسة من هذه أيضاً هي في القلب[3].

والقوة المتخيلة ليس لها رواضع متفرقة في أعضاء أُخر، بل هي واحدة، وهي أيضاً في القلب؛ وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها، وذلك أنها تُفْرد بعضها عن بعض، وتركب بعضها إلى بعض، تركيبات مختلفة، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حُسَّ، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس[4].

وأما القوة الناطقة، فلا رواضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء، بل إنما رئاستها على سائر القوى المتخيلة، والرئيسة من كل جنس فيه رئيس ومرؤوس،

---

(1) في حاشية ع: قوى النفس خمس، تحدث على التوالي وهي: الغاذية والحاسة والنزوعية والمتخيلة والناطقة، والقوة الغاذية رئيسها القلب وأعضاؤها الكبد والكلية والمثانة والمرارة والمعدة والطحال.

(2) في حاشية ن: يميز أرسطو بين المحسوس الخاص لكل جنس، مثل اللمس، والمحسوس المشترك لعدة حواس.

(3) القلب: ينبوع الحرارة، فإن الحرارة والبرودة فاعلان حافظان للأعضاء، احتيج إليهما ضرورة في البدن، كما احتيج إليهما في جملة العالم الأرضي، ..، والقلب مبدأ الحس والحركة الإرادية والتغذي، ...، هو بجوهره رئيس الأعضاء من جهة ما هي غاذية. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 437. (العبيدي)، وفي حاشية ع: القوة الحاسة رئيسها القلب أيضاً، وأعضاؤها الحواس الخمس، تنقل أخبار العالم الخارجي إلى القلب.

(4) القوة المتخيلة مركزها القلب ولا أعضاء لها، تحفظ صور المحسوسات وتركبها.

فهي رئيسة القوة المتخيلة، ورئيسة القوة الحاسة الرئيسة منها، ورئيسة القوة الغاذية الرئيسة منها[1].

والقوة النزوعية وهي التي تشتاق إلى الشيء وتكرهه، فهي رئيسة ولها خدم، وهذه القوة هي التي بها تكون الإرادة، فإن الإرادة هي نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك؛ إما بالحس وإما بالتخيل، وإما بالقوة الناطقة، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك.

والنزوع قد يكون إلى علم شيء ما، وقد يكون إلى عمل شيء ما، إما بالبدن بأسره، وإما بعضو ما منه، والنزوع إنما يكون بالقوة النزوعية الرئيسة[2].

والأعمال بالبدن تكون بقوى تخدم القوة النزوعية، وتلك القوى متفرقة في أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الأفعال، منها أعصاب ومنها عَضَل سارية في الأعضاء، والتي تكون بها الأفعال التي نزوع الحيوان والإنسان إليها.

وتلك الأعضاء مثل اليدين والرِجلين وسائر الأعضاء التي يمكن أن تتحرك بالإرادة، فهذه القوى التي في أمثال هذه الأعضاء هي كلها جسمانية وخادمة للقوة النزوعية الرئيسية التي في القلب[3].

وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة، وقد يكون بالمتخيلة، وقد يكون بالإحساس.

فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة، فإن الفعل الذي ينال به ما تُشَوِّق من ذلك، يكون بقوة ما أخرى في الناطقة، وهي القوة الفكرية[4]، وهي التي يكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط[5].

---

(1) في حاشية ع: القوة الناطقة مركزها القلب، وهي ترأس الغاذية والمتخيلة والحاسة.

(2) في حاشية ع: القوة النزوعية هي محبة الأشياء أو كرهها، وتدعى الإرادة التي هي نزوع إلى الشيء أو عنه.

(3) مركز القوة النزوعية في القلب كسائر القوى النفسانية، وأعضاء الحركة في الجسم كالأعصاب والعضلات واليدين والرجلين وخدم للنزوعية.

(4) القوة الفكرية: قوة بها تستنبط وتميز الأعراض التي شأنها أن تتبدل على المعقولات التي شأنها جزئياتها أن توجد بالإرادة عندما يلتمس إيجادها بالفعل عن الإرادة في زمان محدود ومكان محدود، عند وارد محدود، طال الزمان أو قصر، عَظم المكان أو صغر. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 443. (العبيدي)

(5) في حاشية ن: رؤية يمكن قراءتها روية ورؤية، ويمكن ترجمتها Intuition، أي الحدس.

وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يدرك بإحساس، كان الذي ينال به فِعلاً مركباً من فعل بدني ومن فعل نفساني في مثل الشيء الذي نتشوق رؤيته؛ فإنه يكون برفع الأجفان وبأن نحاذي أبصارنا نحو الشيء الذي نتشوق رؤيته. فإن كان الشيء بعيداً مَشَيْنَا إليه، وإن كان دونه حاجز أزلنا بأيدينا ذلك الحاجز، فهذه كلها أفعال بدنية، والإحساس نفسه فعل نفساني، وكذلك في سائر الحواس[1].

وإذا تشوّق تخيل شيء ما، نِيلَ ذلك من وجوه: أحدها يفعل بالقوة المتخيلة، مثل تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع، أو تخيل شيء مضى، أو تمنى شيء ما تركبه القوة المتخيلة. والثاني: ما يَرد على القوة المتخيلة من إحساس شيء ما، فتخيل إليه من ذلك أمر ما أنه مخوف أو مأمول، أو ما يَرد عليها من فعل القوة الناطقة[2]، <إذن> هذه <هي> القوة النفسانية[3].

فالغاذية[4] الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة، والحاسة صورة في الغاذية، والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة، والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة، والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة، والناطقة صورة في المتخيلة، وليست مادة لقوى أخرى، فهي صورة لكل صورة تَقْدُمَتُها.

وأما النزوعية فإنها تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطقة، على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما تتجوهر به النار[5].

---

(1) في حاشية ع: القوة الحاسة تخدم النزوعية.

(2) في حاشية ع: القوة المتخيلة تخدم النزوعية.

(3) قوى النفس: الأجزاء والقوى العظمى التي للنفس خمسة: الغاذي والحاس والمتخيل والنزوعي والناطق. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 440. (العبيدي)، وفي حاشية ن: ملاحظة: يعتبر أرسطو القلب مركز الحياة السيكولوجية النفسانية وهو مركز قوى النفس.

(4) من هنا تبدأ نقطة رقم (21) في نشرة د، والفصل الحادي والعشرون في نشرة (ن)، والباب الحادي والعشرون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفساً واحدة. (العبيدي)

(5) في حاشية ن: اعتنق الفارابي نظرية أرسطو في كيفية تكوين مختلف قوى النفس الواحدة، وهذه النظرية تقول بترتيب في هذه القوى، الأدنى منها هو بمثابة مادة للعليا التي تحيط بها، فالحاسة لا تكون بدون الغاذية، والعاقلة لا تكون بدون الحاسة والغاذية، ويوجد أيضاً ترتيب في مختلف أجزاء الجسم.

<و> القلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر، ويليه الدماغ[1]؛ فإنه عضوٌ ما رئيس، ورئاسته ليست رئاسة أولية؛ لكن رئاسة ثانية، وذلك لأنه يُرأَس بالقلب، ويَرأَس سائر الأعضاء، فإنه يخدم القلب في نفسه، وتخدمه سائر الأعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع. وذلك مثل صاحب دار الإنسان، فإنه يخدم الإنسان في نفسه وتخدمه سائر أهل داره، بحسب ما مقصود الإنسان في الأمرين، كأنه يَخلفُه ويَقوم مقامه وينوب عنه ويتبدل فيما ليس يمكن أن يبدله الرئيس؛ وهو المستولي على خدمة القلب في الشريف من أفعاله[2].

من ذلك، أن القلب ينبوع الحرارة الغريزية، فمنه تنبث في سائر الأعضاء، ومنه تسترفد، وذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيواني الغريزي في العروق الضوارب، ومما يرفدها القلب من الحرارة إنما تبقى الغريزية محفوظة على الأعضاء. والدماغ هو الذي يُعدِّل الحرارة التي شأنها أن تنفذ إليها من القلب حتى يكون ما يصل إلى كل عضو من الحرارة معتدلاً له، وهذا أول أفعال الدماغ وأول شيء يخدم به وأعمها للأعضاء[3].

من ذلك أن في الأعصاب صنفين، أحدهما: آلات لرواضع القوة الحاسة الرئيسة التي في القلب في أن يحس كل واحد منها الحسّ الخاص به، والآخر آلات الأعضاء التي تخدم القوة النزوعية التي في القلب، بها يتأتّى لها أن تتحرك الحركة الإرادية.

والدماغ يخدم القلب في أن يرفد أعصاب الحس ما يُبقي به قواها التي بها يتأتى للرواضع أن تحس محفوظة عليها.

---

(1) الدماغ: رطب القوام، جامد جموداً يسيراً محصوراً بشكل ما، إلا أنه ليس جموده يحفظ شكله، لذلك احتيج له إلى آنية يحرز فيها لتحفظ شكله دائماً، ولذلك جعل شكل الرأس شكل الدماغ، ...، ان الدماغ يخدم الحواس لخدمته الحس المشترك، على أن الحواس كلها لم تجتمع في الرأس، إنما تبين أن فيه من الحواس أربعاً... إن أجزاء الرأس هي: القحف، والقاعدة التي تحت الدماغ... ان الدماغ ينبوع البرودة. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 249. (العبيدي)

(2) في حاشية ع: تراتب أعضاء الجسم: القلب فالدماغ فالكبد فالطحال فأعضاء التوليد.

(3) في حاشية ع: القلب ينبوع الحرارة الغريزية في الجسم أو الروح الحيوانية، والدماغ يعدل تلك الحرارة.

والدماغ أيضاً يخدم القلب في أن يرفد أعصاب الحركة الإرادية ما يبقي به قواها التي بها يتأتى للأعضاء الآلية الحركة الإرادية التي تخدم بها القوة النزوعية التي في القلب. فإن كثيراً من هذه الأعصاب مغارزها التي منها يُسترفد ما يحفظ به قواها في الدماغ نفسه، وكثيراً منها مغارزها في النخاع النافذ، والنخاع من أعلاه متصل بالدماغ، فإن الدماغ يرفدها بمشاركة النخاع لها في الإرفاد[1].

ومن ذلك أن تخيل القوة المتخيلة إنما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود، وكذلك فكر القوة الناطقة، إنما يكون متى كانت حرارته على ضرب من التقدير، أي فعل، وكذلك حفظها وتذّكرها للشيء.

والدماغ أيضاً يخدم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذي يجود به تخيله، وعلى الاعتدال الذي يجود به فكره ورويتُّه، وعلى الاعتدال الذي يجود به حفظه وتذكره، 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، وذلك أن القلب لما كان ينبوع الحرارة الغريزية، لم يمكن أن يجعل الحرارة التي فيه إلا قوية مفرطة منه ما يفيض إلى سائر الأعضاء، ولئلا يُقصِّر أو يجود، فلم تكن كذلك في نفسها إلا لغاية بقلبه.

فلما كان كذلك وجب أن يُعدِّل حرارته التي تنفذ إلى الأعضاء، ولا تكون حرارته في نفسها على الاعتدال الذي تجود به أفعاله التي تخصه، فَجُعَلَ الدماغ لأجل ذلك بالطبع بارداً رطباً، حتى في الملمس، بالإضافة إلى سائر الأعضاء، وجعلت فيه قوة نفسانية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود مُحصّل[2].

والأعصاب التي للحس والتي للحركة، لما كانت أرضية بالطبع سريعة القبول للجفاف، كانت تحتاج إلى أن تبقى رطبة إلى لدانة[3] مؤاتية للتمدد والتقاصر.

---

(1) في حاشية ع: الأعصاب المنبثقة عن الدماغ نوعان: حاسة ومحركة.

(2) في حاشية ع: الدماغ يخدم القلب عندما يفكر أو يتخيل أو يتذكر ويحفظ، وذلك بتعديل حرارته.

(3) اللَّدْانة: اللين من كل شيء من عود أو حبل أو خُلق، والأنثى لدنة، والجمع لدان ولدن، ...، وامرأة لدنة، ريا الشباب ناعمة، وكل رطب لدن، يراجع، ابن منظور، لسان العرب، ط1، بيروت 2005، مادة لدن.

ولما كانت أعصاب الحس محتاجة مع ذلك إلى الروح الغريزي الذي ليست فيه دخانية أصلاً و(لما) كان الروح الغريزي السالك في أجزاء الدماغ هذه حاله، و(لما) كان القلب مفرط الحرارة ناريها، لم تجعل مغارزها التي بها تسترفد ما يحفظ قواها في القلب، لئلا يسرع الجفاف إليها فتتحلل وتبطل قواها، وأفعالها. جعلت مغارزها في الدماغ وفي النخاع لأنهما رطبان جداً، لتنفذ من كل واحد منهما في الأعصاب رطوبة تبقيها على اللدونة، وتستبقي بها قواها النفسانية. فبعض الأعصاب يحتاج فيها إلى أن تكون الرطوبة النافذة فيها مائية لطيفة غير لزجة أصلاً، وبعضها محتاج فيها إلى لزوجة ما، فما كان منها محتاجاً إلى مائية لطيفة غير لزجة، جعلت مغارزها في الدماغ، وما كان منها محتاجاً فيها مع ذلك إلى أن تكون رطوبتها فيها لزجة، جعلت مغارزها في النخاع[1]، وما كان منها محتاجاً فيها إلى أن تكون رطوبتها قليلة، جعلت مغارزها أسفل الفقار والعُصعُص.

ثم بعد الدماغ الكبد، وبعده الطحال، وبعد ذلك أعضاء التوليد، وكل قوة في عضو كان شأنها أن تفعل فعلاً جسمانياً ينفصل به من ذلك العضو جسم ما يصير إلى آخر، فإنه يلزم ضرورة، إما أن يكون ذلك الآخر متصلاً بالأول، مثل اتصال كثير من الأعصاب بالدماغ وكثير منها بالنخاع، أو أن يكون له طريق ومسيل متصل لذلك العضو يجري فيه ذلك الجسم، وكانت تلك القوة خادمة له، أو رئيسة، مثل الفم والرئة والكلية والكبد والطحال وغير ذلك. وكلما احتاجت أو كان شأنها أن تفعل فعلاً نفسانياً في غيرها، فإنه يلزم ضرورة أن يكون بينها مسيل جسماني، مثل فعل الدماغ في القلب.

فأول ما يتكون من الأعضاء القلب، ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال، ثم تتبعها سائر الأعضاء، وأعضاء التوليد متأخرة الفعل من جميعها، ورياستها في البدن يسيرة، مثل ما تبين من فعل الأنثيين وحفظهما الحرارة الذكرية والروح الذكري الشائعين، من القلب في الحيوان الذكر الذي له انثيان.

والقوة التي بها يكون التوليد، منها: رئيسة ومنها خادمة، والرئيسة منها في القلب، والخادمة في أعضاء التوليد، والقوة التي يكون بها التوليد اثنتان: إحداهما تعد

(1) الحكمة في جعل مغارز الأعصاب في الدماغ وليس في القلب.

المادة التي يتكون عنها الحيوان الذي له تلك القوة، والأخرى تعطي صورة ذلك النوع من الحيوان، وتحرك المادة إلى أن تحصل لها تلك الصورة التي لذلك النوع[1]، والقوة التي تعد المادة هي قوة الأنثى، والتي تعطي الصورة هي قوة الذكر، فإن الأنثى هي أنثى بالقوة التي تُعَدّ بها المادة.

والذكر هو ذكر بالقوة التي تعطي تلك المادة صورة ذلك النوع الذي له تلك القوة، والعضو الذي يخدم القلب في أن يعطي مادة الحيوان هو الرحم، والذي يخدمه في أن يعطي الصورة إما في الإنسان وإما في غيره من الحيوان العضو الذي يُكوِّن المني. فإن المني إذا ورد على رحم الأنثى فصادف هناك دماً قد أعده الرحم لقبول صورة الإنسان، أعطي المني ذلك الدم قوة يتحرك بها إلى أن يحصل من ذلك الدم أعضاء الإنسان وصورة كل عضو، وبالجملة صورة الإنسان، فالدم المعدّ في الرحم هو مادة الإنسان، والمني هو المحرك لتلك المادة إلى أن تحصل فيها الصورة[2].

ومنزلة المني من الدم المعدّ في الرحم منزلة الأنفحة التي ينعقد عنها اللبن، وكما أن الأنفحة هي الفاعلة للإنعقاد في اللبن، وليس هي جزءاً من المنعقد ولا مادة، كذلك المَني ليس هو جزءاً من المنعقد في الرحم، ولا مادة، والجنين يتكون عن المني كما يتكون الرائب من الأنفحة، ويتكون عن دم الرحم كما يتكون الرائب عن اللبن الحليب، والإبريق عن النحاس.

والذي يكوِّن المني في الإنسان هي الأوعية التي يوجد فيها المني، وهي العروق التي تحت جلد العانة، يرفدها في ذلك بعض الإرفاد الانثيان. وهذه العروق نافذة إلى المجرى الذي في القضيب ليسيل تلك العروق إلى مجرى القضيب، ويجري في ذلك المجرى إلى أن ينصب في الرحم ويعطي الدم الذي فيه مبدأ قوة يتغير بها إلى أن تحصل به الأعضاء، وصورة كل عضو، وصورة جملة البدن.

والمني آلة الذكر[3]، والآلات منها مواصلة، ومنها مفارقة من ذلك، مثل الطبيب، فإن اليد آلة للطبيب يعالج بها، والمبضع آلة له يعالج بها، والدواء آلة يعالج

(1) في حاشية ع: القوة المولدة مركزها القلب وخدمها أعضاء التوليد عند الذكر والأنثى.
(2) في حاشية ع: المرأة تعطي مادة الجنين وهو دم الرحم، والرجل يعطي صورة الجنين أو المني.
(3) في حاشية ع: يتكون المني في عروق الأنثيين، وينصب في رحم الأنثى ويعطي الدم صورة الجنين.

بها، فالدواء آلة مفارقة، وإنما يواصله الطبيب حين ما يفعله ويصنعه ويعطيه قوة يحرك بها بدن العليل إلى الصحة. فإذا حصلت فيه تلك القوة ألقاها في جوف بدن العليل مثلاً، فتحرك بدنه نحو الصحة. والطبيب الذي ألقاها غائب أو ميت مثلاً. وكذلك منزلة المني.

والمبضع (آلة) لا تفعل فعلها إلا بمواصلة الطبيب المستعمل له، واليد أشد مواصلة له من المبضع، وأما الدواء فإنه يفعل بالقوة التي فيه من غير أن يكون الطبيب مواصلاً له.

كذلك المني فإنه آلة للقوة المولدة الذكرية وتفعل مفارقة، وأوعية المني والأنثيان آلة للتوليد مواصلة للبدن، فمنزلة العروق التي تكون آلات المني من القوة الرئيسة التي في القلب منزلة يد الطبيب التي يعمل بها الدواء ويعطيه قوة محركة ويحرك بها بدن العليل إلى الصحة، فإن تلك العروق التي يستعملها القلب بالطبع هي آلات في أن يعطي المني القوة التي يحرك بها الدم المعدّ في الرحم إلى صورة ذلك النوع من الحيوان.

فإذا أخذنا الدم عن المني القوة التي يتحرك بها إلى الصورة، فأول ما يتكوَّن القلب، وينتظر بتكوينه تكوين سائر الأعضاء ما يتفق أن يحصل في القلب من القوى، فإن حصلت فيه مع القوة الغاذية القوة التي بها تعد المادة، تكون سائر الأعضاء على أنها أعضاء أنثى، فإن حصلت فيه (القوة) التي يعطي الصورة، تكون سائر الأعضاء على أنها أعضاء ذكر؛ وتحصل من تلك الأعضاء المولدة التي للأنثى، وتحصل من هذه الأعضاء المولدة التي للذكر، ثم سائر القوى النفسانية الباقية تحدث في الأنثى على مثال ما هي في الذكر[1].

وهاتان القوتان، أعني الذكرية والأنثوية هما في الإنسان مفترقتان في شخصين، وأما في كثير من النبات فإنهما مقترنان على التمام في شخص واحد، مثل كثير من النبات الذي يتكون عن البذر، فإن النبات يعطي المادة، وهي البذر، ويعطي بها مع ذلك قوة يتحرك بها نحو الصورة، فإن البذر فيه استعداد لقبول الصورة، وقوة يتحرك بها نحو الصورة، فالذي أعطاه الاستعداد لقبول الصورة هي القوة الأنثوية، والذي أعطاه مبدأ يتحرك به نحو الصورة هو القوة الذكرية.

(1) في حاشية ع: متى يكون الجنين ذكراً أو أنثى؟.

وقد يوجد أيضاً في الحيوان ما سبيله هذا السبيل، ويوجد أيضاً ما القوة الأنثوية فيه تامة، وتقترن إليها قوة ما ذكرية ناقصة تفعل فعلها إلى مقدار ما، ثم تجوز، فتحتاج إلى معين من خارج، مثل الذي يبيض بيض الريح، ومثل كثير من أجناس السمك التي تبيض ثم تُوَدّع بيضها، فيتبعها ذكورها، فتلقي عليها رطوبة، فأية بيضة أصابها من تلك الرطوبة شيء كان عنها حيوان، وما لم يصبها ذلك فسدت.

وأما الإنسان فليس كذلك، بل هاتان القوتان متميزتان في شخصين، ولكل واحد منهما أعضاء تخصه، وهي الأعضاء المعروفة لهما، وسائر الأعضاء فيهما مشتركة.

وكذلك يشتركان في قوى النفس كلها سوى هاتين، وما يشتركان فيه من أعضاء فإنه في الذكر أسخن، وما كان من فعله الحركة والتحريك، فإنه في الذكر أقوى حركة وتحريكاً، والعوارض النفسانية، فما كان منها مائلاً إلى القوة، مثل الغضب والقسوة، فإنها في الأنثى أضعف، وفي الذكر أقوى.

وما كان من العوارض مائلاً إلى الضعف، مثل الرأفة والرحمة، فإنه في الأنثى أقوى، على أنه لا يمتنع أن يكون في ذكورة الإنسان من توجد العوارض فيه شبيهة بما في الإناث، وفي الإناث من توجد فيه هذه شبيهة بما في الذكور، فبهذه تفترق الإناث والذكور في الإنسان[1].

وأما في القوة الحاسة وفي المتخيلة وفي الناطقة، فليس يختلفان، فيحدث عن الأشياء الخارجة رسوم المحسوسات في القوى الحاسة التي هي رواضع، ثم تجتمع المحسوسات المختلفة الأجناس، المُدركة بأنواع الحواس الخمسة في القوى الحاسة الرئيسة.

ويحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه القوى رسوم المتخيلات في القوة المتخيلة، فتبقى هناك محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها، فتتحكم فيها، فيفرد بعضها عن بعض أحياناً، ويركب بعضها إلى بعض أصنافاً من التركيبات كثيرة بلا نهاية، بعضها كاذبة وبعضها صادقة[2].

---

(1) في حاشية ع: الرجل والمرأة يشتركان في قوى النفس وفي سائر الأعضاء عدا أعضاء التوليد، ويختلفان في كون الرجل أقوى جسماً وأقسى قلباً.

(2) في حاشية ع: لا فرق بين الرجل والمرأة في الإحساس والتخيل والعقل.

ويبقى[1] بعد ذلك أن ترتسم في الناطقة رسوم أصناف المعقولات[2]، والمعقولات التي شأنها أن ترتسم في القوة الناطقة، منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل، وهي الأشياء البريئة من المادة، ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل، مثل الحجارة والنبات، وبالجملة كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها، فإن هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل[3].

وأما العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره، فإنه هيئة ما في مادة معَدَّة لأن تقبل رسوم المعقولات[4]، فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني، وهي أيضاً بالقوة معقولة، وسائر الأشياء التي في مادة، أو هي مادة أو ذوات مادة، فليست هي عقولاً بالفعل ولا بالقوة، ولكنها معقولات بالقوة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل، وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل.

ولا أيضاً في القوة الناطقة، ولا فيما أعطي الطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل، بل تحتاج أن تصير عقلاً بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة

---

(1) من هنا تبدأ نقطة رقم (22) في نشرة د، والفصل الثاني والعشرون في نشرة (ن)، والباب الثاني والعشرون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في القوة الناطقة، وكيف تَعقل وما سبب ذلك. (العبيدي)

(2) المعقولات: هي معان مجردة عما سواه، كالبياض لا كالأبيض، ..، وان المعقولات لا يجوز أن تحصل وترسم في شيء ينقسم، ولا في شيء ذي وضع، ...، وهي التي سبقت خيالاتها في النفس عن الألفاظ لا الألفاظ، ...، وهي التي في جواهرها عقل بالفعل ومعقولات بالفعل، وهي الأشياء البريئة من المادة، ...، والمعقولات في النفس على ضربين: معقولات تصدق وتكذب، ومعقولات لا تصدق ولا تكذب.. والمعقولات التي تصدق أو تكذب هي المعقولات التي تؤلف بعضها إلى بعض، وهي المعقولات المركبة والمفصلة، ...، وإن المعقولات الطبيعية التي توجد خارج النفس إنما توجد عن الطبيعة وتقترن بها تلك الأعراض بالطبيعة، ...، وهي التي جبلت أنفسنا على معرفتها بتداول الأمر، وفطرت على اليقين بها، وعلى العلم بأنها لا يجوز ولا يمكن غيرها أصلاً من غير أن ندري من أول الأمر كيف حصلت لنا هذه ولا أين حصلت. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 551–552. (العبيدي)

(3) في حاشية ع: المعقولات صنفان: بريئة عن المادة وهي العقول بالفعل، ومعقولات ليست بريئة عن المادة وهي الأجسام.

(4) هذا هو تعريف العقل الإنساني عند الفارابي. (العبيدي)

إلى الفعل، وإنما تصير عقلاً بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات[1]. وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل. وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيِّرها بالفعل.

والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما، جوهره عقل ما بالفعل، ومفارق للمادة[2]، فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني الذي هو بالقوة عقل، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر، لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر، فإن البصر[3] هو قوة وهيئة ما في مادة، وهو من قَبلِ أن يُبصر بصرٌ بالقوة[4]، والألوان من قبل أن تبصر مبصرة مرئية بالقوة، وليس في جوهرها القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصراً بالفعل، ولا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل. فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يضاء به، وتعطي الألوان ضوءاً تضاء بها، فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل. وتصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة.

كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئاً ما يرسمه فيه، فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر. وكما أن البصر بالضوء نفسه يُبصر الضوء الذي هو سبب إبصاره، ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه، ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل.

كذلك العقل الهيولاني فإنه بذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر، يعقل ذلك الشيء نفسه، وبه يعقل العقل الهيولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهيولاني، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة

---

(1) في حاشية ع: العقل الهيولاني هيئة ما في مادة معدة لقبول رسوم المعقولات.

(2) في حاشية ع: العقل الفعال جوهر مفارق للمادة يجعل العقل المنفعل عقلاً بالفعل، ويجعل المعقولات بالقوة معقولات بالفعل.

(3) البصر: مرآة يتشح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه، فإذا زال ولم يكن قوياً انسلخ، ...، ويكون البصر بصراً بالقوة ما دام في ظلمة، ...، وقد يقصد بالبصر معنى الحذق في الصناعة (=أي البصيرة). يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 127. (العبيدي)

(4) هنا أيضاً تعريف للبصر عند الفارابي. (العبيدي)

بالقوة معقولة بالفعل، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة. وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر، فلذلك سمي العقل الفعال؛ ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة[1]. ويسمى العقل الهيولاني والعقل المنفعل.

وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة؛ وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس، مثل أن الكل أعظم من الجزء، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية[2].

<و> المعقولات الأُول المشتركة ثلاث أصناف<هي>: صنف أوائل للهندسة العلمية، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الإنسان، وصنف أوائل تُستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان ومبادئها ومراتبها، مثل السموات والسبب الأول وسائر المبادئ الأخر، وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادئ[3].

---

(1) هنا تحديد لجغرافية العقل الفعال من قبل الفارابي، أن وضعه في المرتبة العاشرة في العقول الثواني، ومكانه فلك القمر. (العبيدي)

(2) في حاشية ع: العقل الفعال يمنح القوة الناطقة شيئاً منزلته منها منزلة الضوء من البصر، وحينئذ تحصل في القوة الناطقة المعقولات الأولى المشتركة لجميع الناس مثل الكل أعظم من الجزء...الخ.

(3) في حاشية ن: ملاحظة أولى: يميز الفارابي ثلاث طبقات من الأنفس، (أ). الأنفس التي تكون في هذه الحياة، قد أدركت المعقولات إدراكاً واضحاً جلياً وعملت الفضيلة، فبما أن مثل هذه الأنفس شاركت المعقولات المفارقة، فإنها تبقى بعد الموت، أعني تخلد، فالخلود في رأي الفارابي يُكتسب، وهو ليس من جوهر النفس، وهذا خلاف ما سيقوله ابن سينا الذي يعتبر النفس خالدة بطبيعتها، (ب). الأنفس التي تكون في هذه الحياة قد أدركت المعقولات، ولكنها لم تحيي حياة فاضلة، فمثل هذه الأنفس اكتسبت الخلود من جراء إدراكها للمعقولات، ولكنها تشعر بألم وعذاب لابتعادها عن الفضيلة، (ج). وأخيراً الأنفس التي لم تدرك المعقولات فمصيرها الهلاك والفناء، وملاحظة ثانية: العقل حسب رأي الفارابي، هو استعداد في الجسم (الدماغ الذي هو مادي) لتقبل صور المعقولات، والعقل الفعال مفارق للإنسان، هو في فلك القمر، وهذا العقل الفعال هو الذي يضيء عقل الإنسان ويجعله يدرك المعقولات، وهذا ضرب من الإشراق.

فعندما[1] تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل، ورويَّة[2]، 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 تخيّل، سمي بالاسم العام وهو الإرادة[3].

وإن كان ذلك عن رويّة أو عن نطق في الجملة، سمي الاختيار[4]، 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، وتلك هي[5] السعادة.

<فالسعادة> هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة. وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملتها المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال[6]، وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية، بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت. بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما، وملكات ما مقدّرة محدودة.

وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تُطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات ليُنال بها شيء آخر،

---

(1) من هنا تبدأ نقطة رقم (23) في نشرة د، والفصل الثالث والعشرون في نشرة (ن)، والباب الثالث والعشرون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في الفرق بين الإرادة والاختيار، وفي السعادة. (العبيدي)

(2) الروية: يعرفها الكندي: هي الإمالة بين جواهر النفس. يراجع، رسالة الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 193.

(3) هذا هو تحديد لطبيعة الإرادة. (العبيدي)

(4) هذا هو تحديد لطبيعة الاختيار. (العبيدي)

(5) في د، ون، وع: وذلك هو. وتعتبر السعادة نظرية مركزية في فلسفة الفارابي الأخلاقية السياسية الاجتماعية، كما هي فلسفة العدالة عند أفلاطون. وقد تم تناولها من قبلها في الدراسة التي قدمناها لهذا الكتاب. (العبيدي)

(6) في حاشية ع: السعادة هي حصول المعقولات للإنسان

وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها[1].

والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل. وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة.

والأفعال التي تعوق السعادة هي الشرور، وهي الأفعال القبيحة، والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخسائس.

والقوة الغاذية التي في الإنسان، إنما جعلت لتخدم البدن، وجعلت الحاسة والمتخيلة لتخدما البدن ولتخدما القوة الناطقة، وخدمة هذه الثلاثة للبدن راجعة إلى خدمة القوة الناطقة، إذ كان قوام الناطقة أولاً بالبدن.

والناطقة، منها عملية ومنها نظرية، والعملية جعلت لتخدم النظرية، والنظرية لا لتخدم شيئاً آخر، بل ليُوصَل بها إلى السعادة. وهذه كلها مقرونة بالقوة النزوعية.

والنزوعية تخدم الحاسة[2] وتخدم المتخيلة وتخدم الناطقة، والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفي الخدمة، والعمل إلا بالقوة النزوعية، فإن الإحساس والتخيل والروية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقترن إلى ذلك تشوق إلى ما أُحسّ أو تُخيل أو روّي فيه وعُلم. لأن الإرادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية إلى ما أدركت.

فإذا عُلمت بالقوة النظرية السعادة، ونصبت[3] غايةً وتشوقت بالنوعية، واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال بمعاونة المتخيلة والحواس على ذلك. ثم فعلت بآلات القوة النزوعية تلك الأفعال، كانت أفعال الإنسان كلها خيرات وجميلة.

فإذا لم تُعلم السعادة، أو عُلمت ولم تُنَصَب غاية بتَشوق، بل نَصبت الغاية شيئاً آخر سواها، وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال الحواس والمتخيلة. ثم فعلت تلك الأفعال بآلات القوة النزوعية، كانت أفعال ذلك الإنسان كلها غير جميلة.

---

(1) في حاشية ن: لا يعتبر أرسطو الفضيلة خيراً بذاته، بل وسيلة لبلوغ السعادة، وهذا هو رأي الفارابي هنا، أما الفيلسوف كانت فإنه يعتبر الفضيلة خيراً بذاته.

(2) تخدم الحاسة: ساقطة من نشرة ع. (العبيدي)

(3) في نشرة ع: نضبت، وهو خطأ بَيّن. (العبيدي)

والقوة[1] المتخيلة[2] متوسطة بين الحاسة وبين الناطقة؛ وعند ما تكون رواضع الحاسة كلها تحس بالفعل وتفعل أفعالها، تكون القوة المتخيلة منفعلة عنها، مشغولة بما تُوَرِدُهُ الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها، وتكون هي أيضاً مشغولة بخدمة القوة الناطقة، وبإرفاد القوة النزوعية.

فإذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على كمالاتها الأُول، بأن لا تفعل أفعالها، مثل ما يعرض عند حال النوم، انفردت القوة المتخيلة بنفسها، فارغة عما تجدده الحواس عليها دائماً من رسوم المحسوسات، وتخلت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية، فتعود إلى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية، فتفعل فيها بأن تركّب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، ولها، مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها إلى بعض، فعل ثالث، وهو المحاكاة[3]، فإنها خاصة من بين سائر قوى النفس، لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها. فأحياناً تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس، بتركيب المحسوسات المحفوظة عندها المحاكية لتلك، وأحياناً تحاكي المعقولات، وأحياناً تحاكي القوة الغاذية، وأحياناً تحاكي القوة النزوعية، وتحاكي أيضاً ما يصادف البدن عليه من المزاج، فإنها متى صادفت مزاج البدن رطباً، حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة، مثل المياه والسباحة فيها.

ومتى كان مزاج البدن يابساً، حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي شأنها أن تحاكي اليبوسة، وكذلك تحاكي حرارة البدن وبرودته، إذا اتفق في وقت من الأوقات

---

(1) من هنا تبدأ نقطة رقم (24) في نشرة د، والفصل الرابع والعشرون في نشرة (ن)، والباب الرابع والعشرون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في سبب المنامات. (العبيدي)

(2) القوة المتخيلة: هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب، ولها مع ذلك إدراك النافع والضار، واللذيذ والمؤذي، دون الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 444. (العبيدي)

(3) المحاكاة: أمور تتفاضل، فيكون بعضها أحكم وأتم تخييلاً، وبعضها أنقص تخييلاً، وبعضها أقرب إلى الحقيقة، وبعضها أبعد عنها، وبعضها مواضع العناد فيه قليلة أو خفية، أو تكون مما يعسر عنادها، وبعضها مواضع العناد فيه كثيرة أو ظاهرة، أو تكون مما يسهل عنادها وتزييفها. المرجع السابق، ص 519. (العبيدي)، وفي حاشية ع: للمتخيلة ثلاثة أفعال: حفظ رسوم المحسوسات وتركيب بعضها إلى بعض والمحاكاة.

أن كان مزاجه في وقت ما حاراً أو بارداً. وقد يمكن، أن كانت هذه القوة هيئة وصورة في البدن، أن يكون البدن، إذا كان على مزاج ما، أن يفعل (البدن) فيها ذلك المزاج.

غير أنها لما كانت نفسانية، كان قبولها لما يفعل فيها البدن من المزاج على حسب ما في طبيعتها أن تقبله، لا على حسب ما في طبيعة الأجسام أن تقبل المزاجات، فإن الجسم الرطب متى فعل رطوبة في جسم ما، قَبِلَ الجسم المنفعل الرطوبة، فصار رطباً مثل الأول، وهذه القوة متى فعل فيها رطوبة أو أُدنيت إليها رطوبة، لم تَصِر رطبة. بل تقبل تلك الرطوبة بما تحاكيها من المحسوسات.

كما أن القوة الناطقة، متى قبلت الرطوبة، فإنها إنما تقبل ماهية الرطوبة بأن تعقلها، ليست الرطوبة نفسها.

كذلك هذه القوة متى فعل فيها شيء، قبلت ذلك عن الفاعل على حسب ما في جوهرها واستعدادها أن تقبل ذلك[1]. فأي شيء ما فعل فيها، فإنها إن كان في جوهرها أن تقبل ذلك الشيء، وكان مع ذلك في جوهرها أن تقبله كما أُلقي إليها، قبلت ذلك بوجهين: أحدهما بأن تقبله كما هو وكما ألقي إليها، والثاني بأن تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التي شأنها أن تحاكي ذلك الشيء.

وإن كان في جوهرها أن لا تقبل الشيء كما هو، قبلت ذلك بأن تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التي تصادفها عندها مما شأنُها أن تحاكي ذلك الشيء، ولأنها ليس لها أن تقبل المعقولات معقولات، فإن القوة الناطقة متى أعطتها المعقولات التي حصلت لديها، لم تقبلها كما هي في القوة الناطقة، لكن تحاكيها بما تحاكيها من المحسوسات.

ومتى أعطاها البدن المزاج الذي يتفق أن يكون له في وقت ما، قبلت ذلك المزاج بالمحسوسات التي تتفق عندها مما شأنها أن تحاكي ذلك المزاج[2]، ومتى أعطيت

(1) في حاشية ع: تحاكي المتخيلة مزاج البدن بالمحسوسات المناسبة لذلك المزاج.

(2) المزاج: هو تغير الكيفيات الأربع عن حالها وانتقالها من ضد إلى ضد، ....، وكل مزاج خص بنوع من الأنواع. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 535. (العبيدي)، وفي حاشية ع: المتخيلة لا تقبل الأشياء كما هي بل تحاكيها بالمحسوسات التي لديها.

شيئاً شأنه أن يُحس، قبلت ذلك أحياناً كما أعطيت، وأحياناً بأن تحاكي ذلك المحسوس بمحسوس[1] آخر تحاكيه[2].

وإذا صادفت المخيلة القوة النزوعية مستعدة استعداداً قريباً لكيفية (ما أو هيئة)، مثل غضب أو شهوة أو لانفعال ما بالجملة، حاكت القوة النزوعية بتركيب الأفعال التي شأنها أن تكون عن تلك المَلَكَة[3] التي توجد في القوة النزوعية معدّة في ذلك الوقت لقبولها. ففي مثل هذا ربما أنهضت القوى الرواضع الأعضاء الخادمة لأن تفعل في الحقيقة الأفعال التي شأنها أن تكون بتلك الأعضاء عندما تكون في القوة النزوعية تلك الأفعال. فتكون القوة المتخيلة بهذا الفعل أحياناً تشبه الهازل، وأحياناً تشبه الميت، ثم ليس بهذا فقط.

ولكن إذا كان مزاج البدن مزاجاً شأنه أن يتبع ذلك المزاج انفعال ما في القوة النزوعية، حاكت ذلك المزاج بأفعال القوة النزوعية الكائنة عن ذلك الانفعال، وذلك من قبل أن يحصل ذلك الانفعال، فتنهض الأعضاء التي فيها القوة الخادمة للقوة النزوعية، نحو تلك الأفعال بالحقيقة.

من ذلك، ان مزاج البدن إذا صار مزاجاً شأنه أن يَتْبع ذلك المزاج في القوة النزوعية شهوة النكاح، حاكت (المتخيلة) ذلك المزاج بأفعال النكاح؛ فتنهض أعضاء هذا الفعل للاستعداد نحو فعل النكاح، لا عن شهوة حاصلة في ذلك الوقت.

لكن لمحاكاة القوة المتخيلة للشهوة بأفعال تلك الشهوة، وكذلك في سائر الانفعالات، وكذلك ربما قام الإنسان من نومه فضرب آخر، أو قام ففرَّ من غير أن يكون هناك وارد من خارج، فيقوم ما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة[4].

---

(1) في د، ون، وع، بمحسوسات. (العبيدي)

(2) في حاشية ن: ملاحظة: لا يتقبل النبي المعقولات من العقل الفعال كمعقولات، بل كصور محسوسة.

(3) الملكة: هي هيئات إذا تمكنت يعسر زوالها، ...، وهي طبيعة قائمة، وإنما تصير شيئاً بالإضافة إلى الموضوع، ...، والملكة حصول الصواب بحيث لا يمكن زواله أو يعسر. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 576. (العبيدي)

(4) في حاشية ع: المتخيلة تحاكي ما في القوة النزوعية من انفعالات وشهوات بأفعال حقيقية جسدية كالنكاح والضرب والصراخ...الخ.

وتحاكي أيضاً القوة الناطقة بأن تحاكي ما حصل فيها من المعقولات بالأشياء التي شأنها أن تحاكي بها المعقولات، فتحاكي المعقولات التي في نهاية الكمال، مثل السبب الأول والأشياء المفارقة للمادة والسموات بأفضل المحسوسات وأكملها. مثل الأشياء الحسنة المنظر. (وتحاكي) المعقولات الناقصة بأخس المحسوسات وأنقصها، مثل الأشياء القبيحة المنظر؛ وكذلك تحاكي تلك القوة سائر المحسوسات اللذيذة المنظر[1].

والعقل الفعال، لما كان هو السبب في أن تصير به المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل، وأن يصير ما هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل، وكان ما سبيله أن يصير عقلاً بالفعل هي القوة الناطقة[2].

وكانت الناطقة <على> ضربين: ضرباً نظرياً وضرباً عملياً، وكانت العملية هي التي شأنها أن تفعل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، والنظرية هي التي شأنها أن تعقل المعقولات التي شأنها أن تعلم[3]، وكانت القوة المتخيلة مواصلة لضربي القوة الناطقة، فإن الذي تنال<ه> القوة الناطقة عن العقل الفعال – وهو الشيء الذي منزلته الضياء من البصر– قد يفيض منه على القوة المتخيلة، فيكون للعقل الفعال في القوة المتخيلة فعل ما تعطيه أحياناً المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية، وأحياناً الجزئيات المحسوسات التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية. فتقبل (القوة المتخيلة) المعقولات بما تحاكيها من المحسوسات التي تركّبها هي.

وتقبل الجزئيات أحياناً بأن تتخيلها كما هي، وأحياناً بأن تحاكيها بمحسوسات أخر، وهذه هي التي شأن الناطقة العملية أن تعمل بالروية. فمنها حاضرة، ومنها كائنة في المستقبل، إلا أن ما يحصل للقوة المتخيلة من هذه كلها بلا توسط روية. فلذلك يحصل في هذه الأشياء بعد أن يستنبط بالروية؛ فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات بالمنامات والرؤيات الصادقة، وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الإلهية.

---

(1) في حاشية ع: تحاكي المتخيلة المعقولات التي حصلت في القوة الناطقة مثل الله والسماوات بأحسن المحسوسات وأكملها وأجملها.

(2) هذا التحديد من قبل الفارابي لطبيعة وعمل العقل الفعال. (العبيدي)

(3) يحدد هنا الفارابي طبيعة وماهية العقل النظري والعقل العملي. (العبيدي)

وهذه كلها قد تكون في النوم، وقد تكون في اليقظة، إلا أن التي تكون في اليقظة قليلة، وفي الأقل من الناس، فأما التي في النوم فأكثرها الجزئيات، وأما المعقولات فقليلة[1].

وذلك[2]: أن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها. ولا أخدمتها للقوة الناطقة، بل كان فيها. مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهما في وقت النوم.

ولما كان كثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال، فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية، فإن تلك المتخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة[3].

فإذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة، انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة، فارتسمت فيها تلك، فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المُضيء المواصل للبصر المنجاز بشعاع البصر.

فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء، فيرتسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين، وينعكس ذلك إلى الحاس المشترك وإلى القوة المتخيلة، ولأن هذه كلها متّصلة بعضها ببعض، فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئياً لهذا[4] الإنسان.

فإذا اتفقت[5] التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء محسوسات، في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يرى ذلك أن لله عظمة جليلة عجيبة. ورأى أشياء

---

(1) في حاشية ع: تستطيع المخيلة أيضاً أن تتصل بالعقل الفعال إذا قويت، وتتلقى منه الجزئيات والمعقولات ويحصل لها ذلك بلا روية، في حين يحصل للناطقة بالروية.

(2) من هنا تبدأ نقطة رقم (25) في نشرة د، والفصل الخامس والعشرون في نشرة (ن)، والباب الخامس والعشرون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في الوحي ورؤية المَلَكْ. (العبيدي)

(3) في حاشية ع: إذا قويت المتخيلة عند امرئ تحللت أثناء اليقظة من سلطان الحواس والناطقة واتصلت بالعقل الفعال وحاكت ما يعطيه إياها برسوم المحسوسات المرئية.

(4) في د، ون: لهذه. (العبيدي)

(5) في ع: ان كانت التي حاكت. (العبيدي)

عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً.

ولا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها. فيكون له، بما قَبِلَهُ من المعقولات، **نبوة**[1] بالأشياء الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة[2].

ودون هذا، من يرى جميع هذه، بعضها في يقظته، وبعضها في نومه، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها لا يراها ببصره. ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط. وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وابدالات وتشبيهات.

ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً: فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها في اليقظة فقط، ولا يقبل المعقولات، ومنهم من يقبل المعقولات ويراها في اليقظة، ولا يقبل الجزئيات.

ومنهم من يقبل بعضها ويراها دون بعض، ومنهم من يرى شيئاً في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه.

---

(1) نبوة: قوة مختصة في روحها بقدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر، كما تذعن لروحك غريزة العالم الأصغر. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 603. ويعرفها الآمدي: عند الحكماء عبارة عن قوة يتم بها إدراك المعلومات من غير واسطة تعليم وتعلم، وهي ما يعبر عنه بالعقل القدسي، وعلى أصول أهل الحق من المتكلمين، فعبارة عن قول الله إنك رسولي، يراجع، المبين في ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 386، وهنا يحدد الفارابي فلسفته في النبوة وموقعها المعرفي بأزاء الفلسفة، فالنبوة تعتمد المخيلة في تلقي معارفها من العقل الفعال، في حين يقوم الفيلسوف بالاتصال بالعقل الفعال عن طريق عن طريق العقل بالفعل. وبالتالي يصبح النبي عند الفارابي في منزلة أدنى من الفيلسوف، وقد تابع الفارابي في وجهة نظره هذه ابن سينا وإخوان الصفا ومسكويه وأبي سليمان السجستاني المنطقي، في حين خالفه في ذلك الفيلسوف الكندي وابن رشد، وقد صرح هذا الأخير في كتابه فصل المقال أن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي. يراجع للتفصيلات، منجي لسود، إسلام الفلاسفة، بيروت. (العبيدي)

(2) في حاشية ع: إذا كان ما يعطيه العقل الفعال للمتخيلة معقولات شريفة وكانت تمثيلاتها في المتخيلة في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يراها إن له نبوة بالأشياء الإلهية.

ومنهم من لا يقبل شيئاً في يقظته، بل إنما يقبل ما يقبل في نومه فقط، فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات.

ومنهم من يقبل شيئاً من هذه وشيئاً من هذه، ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط، وعلى هذا يوجد الأكثر، والناس أيضاً يتفاضلون في هذا[1].

وكل هذه معاونة للقوة الناطقة، وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الإنسان، فيصير بذلك معداً لأن يقبل عن العقل الفعال بعض هذه في وقت اليقظة أحياناً، وفي النوم أحياناً. فبعضهم يبقى ذلك فيهم زماناً، وبعضهم إلى وقت ما ثم يزول.

وقد تعرض أيضاً للإنسان عوارض، فيفسد بها مزاجه وتفسد تخاييله، فيرى أشياء مما تركبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود، ولا هي محاكاة لموجود، وهؤلاء الممرورون والمجانين وأشباههم[2].

(1) في حاشية ع: تفاوت الناس في قبول ما يفيض على مخيلتهم من العقل الفعال.

(2) في حاشية ع: قد تفسد المتخيلة فتركب أشياء ليس لها وجود وليست محاكاة لموجود، كما هو حال المجانين والممرورين.

الباب الثاني*

الجانب السياسي الاجتماعي

(*)هذا التبويب هو من عملنا استناداً لما يتضمنه من معطيات تخص هذا الجانب أم ذاك، وبما هذا الباب اختص بفصوله الاثنين بدراسة الجانب السياسي الاجتماعي فيما يخص قيام الاجتماع الإنساني وفي الحديث عن المدينة الفاضلة وأصنافها وعن السعادة وخصال رئيس المدينة الفاضلة، وآراء أهل هذه المدينة ومضاداتها من المدن الأخرى ارتأينا أن نطلق عليه هذه التسمية.

الفصل الخامس

القول في الحاجة للاجتماع الإنساني، وأصنافه، وخصال رئيس المدينة الفاضلة، وفي الأشياء المشتركة لأهلها وآرائهم وسعادتهم.[1]

كل[2] واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته[3] إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده. بل يحتاج إلى قَومٍ يقوم

(1) تم وضع هذا عنوان هذا الفصل من قبلنا، استناداً إلى ما تضمنه هذا الفصل من معطيات بحسب ما ذكر في مقدمة الفارابي آنفاً. وهذا الفصل يشكل الأرقام (26–28)، من نشرة د، ويشكل الفصول 26ـ 28 من نشرة ن، والأبواب 26–28، من نشرة ع. كذلك تم جلب بعض نصوص رقم 29 من نشرة د، ومن الفصل التاسع والعشرين من نشرة ن، ومن الباب التاسع والعشرين من نشرة ع، تحت عنوان القول في مضادات المدينة الفاضلة، إذ وجدنا في هذا المقطع صلة مباشرة بهذا الباب، كما تم جلب رقم (30) من نشرة د، والفصل الثلاثون من نشرة ن، والباب الثلاثون من نشرة ع، تحت عنوان القول في اتصال النفوس بعضها ببعض، لما له صلة مباشرة مع هذا الفصل، كما تم جلب الفقرة (31) من نشرة د، وهو الفصل الحادي والثلاثين، من نشرة ن، والباب الحادي والثلاثين من نشرة، ع. وذلك لمناسبة موضوعه مع موضوع هذا الفصل. كما وتم جلب نصوصاً من رقم 31، من نشرة د، ومن الفصل الحادي والثلاثين، من نشرة ن، ومن الباب الحادي والثلاثين من نشرة ع، تحت عنوان: القول في الصناعات والسعادات، وبالتالي يعطي هذا الفصل التصور التام عن وجهة نظره الفارابي حول الاجتماع الإنساني الفاضل وعن آراء أهله ورؤسائهم وسعادتهم. (العبيدي)

(2) من هنا تبدأ نقطة رقم (26) في نشرة د، والفصل السادس والعشرون في نشرة (ن)، والباب السادس والعشرون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون. وفي نشرة د، ون، وع: وكل. (العبيدي)

(3) الكمال: هو الذي كوّن الإنسان لأجله، ولا ينال بالطبيعة وحدها ولا بالإرادة وحدها، بل بالإرادة مقرونة بالطبيعة، ...، ويحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ هذا الكمال إلى مجاورة

له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال؛ فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه؛ فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج في قوامه، وفي أن يبلغ الكمال، ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية، منها[1]: الكاملة، ومنها غير الكاملة.

والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى، فالعظمى: اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى: اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى: اجتماع أهل مدينة[2] في .... جزء من مسكن أمة[3].

ناس آخرين واجتماعه معهم...، ثم يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ ذلك الكمال، إذ ينتفع في بلوغها، وهي الخيرات والفضائل والحسنات، ويميزها عن الأشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال، وهي الشرور والنقائص والسيئات، ...، وأن الكمال هو في أن يفعل الإنسان، لا في أن يقتني الملكات التي بها تكون الأفعال...، إنه محتاج إلى مبادئ عقلية يسعى بها نحو ذلك الكمال، فيكون الإنسان قد قارب البلوغ إلى المنزلة والدرجة من العلم النظري التي ينال بها السعادة، ...، والكمال أن يصير الإنسان في قرب من رتبة العقل الفعال. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 473–474. (العبيدي)

(1) في نشرة د، ون، وع: فمنها. (العبيدي)

(2) المدينة: على الحقيقة ليست هي الموضع الذي يسمى مدينة أو مجمع الناس، لكن لها شروط منها أن يكون أهلها قابلين لسنن السياسات، وأن يوجد لها مدبر إلهي، وأن يظهر في أهلها من الأخلاق والعادات ما يحمد ويمدح، وأن يكون مكانها ملائماً طبيعياً بحيث يمكن أن تجلب إليها الميرة التي يحتاج إليها أهلها، وسائر ما لا غنى بهم عنه، ...، والمدينة هي أول مراتب الكمالات... يكون ارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض، والمدينة أجزاؤها مختلفة الفطر متفاضلة الهيئات وفيها إنسان هو رئيس، وأخر يقرب مراتبها من الرئيس. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 528. (العبيدي)

(3) هذه الاجتماعات الكاملة الثلاث، كما حددها الفارابي هي التي يتحقق فيها للفرد السعادة، على وفق الفارابي. (العبيدي)

وغير الكاملة: اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سِكة، ثم اجتماع في منزل، وأصغرها المنزل[1]؛ والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة، إلا أن القرية خادمة للمدينة[2]، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها، والسِكة جزء المحلة، والمنزل جزء السِكة[3]، والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة.

والخير[4] الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منها، ولما كان شأن الخير[5] في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور، إنما تكون بالإرادة والاختيار، أُمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور. فلذلك كل مدينة يمكن أن يُنال بها السعادة[6].

---

(1) في د، ون: المنزلة. (العبيدي)

(2) في د، ون، وع: إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة. (العبيدي)

(3) الاجتماعات غير الكاملة التي تبدأ من المنزل وحتى القرية، لا تتحقق فيها السعادة على وفق الفارابي، ولكن لا يعني هذا أن أهلها غير فضلاء، بل اجتماعاتهم غير كاملة فقط. وهذا ما سيتضح في الفقرة اللاحقة. (العبيدي)

(4) في د، ون، وع: فالخير. (العبيدي)

(5) الخير: هو الذي يؤثر لأجل ذاته، وإنه هو الذي يؤثر غيره لأجله، وهو الذي يتشوقه الكل من ذوي الفهم، والشر حده عكس ذلك، ...، وهو ما كان حصوله عن استيهال وعدل، ...، وهو كمال الوجود، وهو واجب الوجود والشر عدم ذلك الكمال، ...، وإن الخير إنما يكون بالإضافة لا على الإطلاق. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 238. (العبيدي)

(6) السعادة: محور مركزي في فلسفة الفارابي بعامة، الميتافيزيقي منها والمعرفي والسياسي والاجتماعي والأخلاقي. وقد تم تناول هذا الموضوع بالتفصيل في القسم الأول من هذا الكتاب الخاص بالدراسة المطولة التي كتبناها عن هذا الكتاب، والتي أشرنا فيها إلى طبيعة السعادة عند الفارابي بأزاء فكرة العدالة عند أفلاطون والخير عند أرسطو. ويمكن تلمس اهتمام الفارابي بالسعادة حتى في عناوين كتبه التي كتبها، ومنها: تحصيل السعادة، والتنبيه على سبيل السعادة، وغيرها، ويحددها الفارابي: أنها أقصى ما يكمل به الإنسان... وإن الشيء الذي بحصوله تحصل السعادة هو علم ما وسيرة ما... وهي السيرة الفاضلة، ...، وهي الخير على الإطلاق...وإن أكثر الناس الذين يؤمون السعادة إنما يؤمونها متخيلة لا متصورة، ...، وهي غاية ما يتشوقها كل إنسان، وكل كمال وكل غاية يتشوقها الإنسان فإنما يتشوقها على أنها خير...، والسعادة هي الكمال الإنساني، وليست تنال بجودة التمييز ما لم تكن بقصد وبصناعة ومن حيث يشعر الإنسان بما يميز كيف يميز، في كل حين من زمان حياته... وهي التي تطلب لذاتها، ولا تطلب في وقت من الأوقات لغيرها.

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

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه.

فكما[1] أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس؛ وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أُخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة – فهذه في الرتبة الثانية–؛ وأعضاء أُخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تَخدم ولا تَرؤُس أصلاً[2].

وكذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفِطرة، متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وأُخر يقرب مراتبها من الرئيس، وفي كل واحد منها هيئة ومَلكَة يفعل فعلاً يقتضي به ما هو مقصودُ ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أَولو المراتب الأُول، ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، وهؤلاء هم في الرتبة الثانية، ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء.

أما السعادة القصوى: فهي الخير على الإطلاق، فهي المؤثر المشتهى لذاته، وليس يكون ولا في وقت أصلاً مؤثراً لأجل غيره.... وتتفاضل السعادات التي تحصل لأهل المدينة بالكمية والكيفية بحسب تفاضل الكمالات التي استفادها بالأفعال المدنية، وبحسب ذلك تتفاضل اللذات التي تنالها. المرجع السابق، ص 284–285. (العبيدي)

(1) في د، ون، وع: وكما. (العبيدي)

(2) تم إيضاح هذا التناسب وتوزيع الأدوار بين أعضاء الجسم الإنساني وموقع القلب فيه وبقية الأعضاء الجسمية الأخرى ودور كل عضو ومهمته، وأيها الرئيس وأيها المرؤوس في الباب الأول من نص الفارابي، فليراجع في موضعه، وما تشبيه الفارابي لرئيس المدينة بالقلب إلا من هذا الباب. (العبيدي)

ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى آخرين[1] يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يَخدِمون ولا يُخدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين[2].

غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية، وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية، على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بِفِطَر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان، لشيء دون شيء، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفِطَر التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها، وهي: الصناعات[3] وما شاكلها، والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية[4].

---

(1) في د، ون، وع: أخر. (العبيدي)

(2) يظهر من هذا القول للفارابي، أنه يضع تراتبية اجتماعية لأعضاء المدينة الفاضلة، لا تتمتع بالطبقية المغلقة التي صرح بها أفلاطون (عمال، جند، حكام)، بل تراتبية اجتماعية من نوع آخر، تتحكم فيها الإرادة والاختيار لتحقيق السعادة. وأن أفعال أهل المدينة ليست أفعال مطبوعة بل أفعال إرادية، وهذا ما سيوضحه الفارابي في الفقرة اللاحقة. (العبيدي)

(3) الصناعات: هي صنفان: صنف يحصل لنا به معرفة بالعلم فقط، وصنف تحصل لنا به علم ما يمكن أن يعمل والقدرة على عمله، والصنائع التي تكسبنا علم ما يعمل والقوة على عمله صنفان أيضاً: صنف يتصرف به الإنسان في المدن مثل الطب والتجارة والفلاحة وسائر الصنائع التي تشبه هذه، وصنف يتصرف به الإنسان في السير أنها أجود، وتتميز به أعمال البرّ والأفعال الصالحة وبه يستفيد القوة على فعلها، ...، فالصنائع إذن صنفان: صنف مقصوده تحصيل الجميل وصنف مقصوده تحصيل النافع، ...، والصنائع عند الفارابي أنواع، نحاول هنا أن نعددها تبعاً للفارابي، دون أن نشرحها، فمن هذه الصنائع، صناعة التعاليم، وصناعة الجدل، وصناعة الخطابة، والصناعة السوفسطائية، والصنائع الظنونية، والصناعة الرئيسية، وصناعة الطب، والصناعة الحربية، وصناعة العلم الطبيعي، والصناعة العملية، والصناعة النظرية، وصناعة الفقه، وصناعة الكلام، والصناعة المالية، وصناعة الموسيقى النظرية، وصناعة وضع النواميس، والصنائع القياسية، والصنائع الممكنة، والصنائع اليقينية، وصناعة الألحان. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 314 وما بعدها. (العبيدي)

(4) في حاشية ع: الفرق بين البدن والمدينة أن أعضاء البدن طبيعية وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين يعملون بالملكات الإرادية أو الصناعات.

وكما[1] أن العضو الرئيس في البدن هو <القلب> بالطبع أكمل أعضائه وأتمُّها في نفسه وفيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله؛ ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورئاستها دون رئاسة الأول، وهي تحت رئاسة الأول تَرأَس وتُرأس؛ كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله؛ ودونه قوم مرؤوسون منه ويَرؤُسون آخرين.

وكما ان القلب يتكون أولاً، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها، فإذا اختل منها عضو كان هو المُرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال.

كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها، وإنّ اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله[2].

وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم من الأفعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف، وما هو دونها من الأعضاء يقوم بالأفعال بما هو دون ذلك في الشرف، إلى أن ينتهي إلى الأعضاء التي يقوم بها من الأفعال أخسها؛ كذلك الأجزاء التي تقرب في الرئاسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإرادية بما هو أشرف، ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف، إلى أن ينتهي إلى الأجزاء التي تقوم من الأفعال بأخسها[3].

وخسة الأفعال ربما كانت بِخِسةِ موضوعاتها، فإن كانت تلك الأفعال عظيمة الغَناء، مثل فعل المثانة وفعل الأمعاء السفلى في البدن، وربما كانت لقلة غَنائِها، وربما

(1) من هنا تبدأ نقطة رقم (27) في نشرة د، والفصل السابع والعشرون في نشرة (ن)، والباب السابع والعشرون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في العضو الرئيس. (العبيدي)

(2) في حاشية ع: رئيس المدينة يكون أولاً ثم يكون سبب تكوين المدينة وترتيب مراتبها وإزالة اختلالها، كالقلب في البدن.

(3) في حاشية ع: الطبقة التي تقرب من رئيس المدينة أشرف من الطبقة التي تليها وهذه الأخيرة أشرف من التي تقوم بأفعال أقل شرفاً...الخ. والخساسة: هي قول المرء في ما لا ينفع، وإخباره عما لم يسأل عنه. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 231. (العبيدي)

كانت لأجل إنها كانت سهلة جداً؛ كذلك (الحال) في المدينة. وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع، فإن لها رئيساً حاله من سائر الأجزاء هذه الحال. وتلك أيضاً حال الموجودات، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة مَلِك[1] المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها.

<ذلك> أن[2] البريئة من المادة تقرب من الأول، ودونها الأجسام السماوية، ودون الأجسام السماوية الأجسام الهيولانية[3]، وكل هذه تحتذي حَذْوَ السبب الأول وتُؤْمه وتَقْتَفِيه؛ ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته. إلا أنها إنما تقتفي الغرض بمراتب، وذلك أن الأخس يقتفي غرض ما هو فوقه قليلاً، وذلك يقتفي غرض ما هو فوقه، وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه، إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً[4].

فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الأول، فالتي أعطيت كلَّ ما به وجودها من أول الأمر، فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده، فعادت وصارت في المراتب العالية.

---

(1) المَلِك: اسم يدل على التسلط والاقتدار... بأن تكون صناعته وماهيته وفضيلته عظيمة القوة جداً، وليس يمكن ذلك إلا بعظم قوة المعرفة وعظم قوة الفكرة، وعظم قوة الفضيلة، ...، لذلك صار الملك على الإطلاق هو بعينه الفيلسوف وواضع النواميس، ..، وهو الذي يَرؤس ولا يَخدِم، ...، وهو الذي ينبغي أن يقال فيه أنه.. يوحى إليه، ...، وهو الإنسان الذي غرضه في الحقيقة ومقصوده من صناعته التي يدبر بها المدن أن يفيد نفسه وسائر أهل المدينة السعادة الحقيقية، ..، ويلزم ضرورة أن يكون ملك المدينة الفاضلة أكملهم سعادة، إذ كان هو السبب في أن يسعد أهل...، وهو ملك بالماهية الملكية وبصناعة تدبير المدن وبالقدرة على استعمال الصناعة الملكية أي وقت صادف رئاسة على مدينة، ...، سواء أشتهر بصناعته أو لم يشتهر بها، وجد آلات يستعملها أو لم يجد، وجد قوماً يقبلون منه أو لا يقبلون، أُطيع أو لم يطع، في الحقيقة هو الرئيس الأول. المرجع السابق، ص 574–575. (العبيدي)

(2) في د، ون، وع: فإن. (العبيدي)

(3) الأجسام الهيولانية: هي أجسام منها بسيطة ومنها مركبة، فالبسيطة هي الأجسام التي وجودها لا عن أجسام غيرها، والمركبة هي التي وجودها عن أجسام أخر غيرها، مثل الحيوان والنبات. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 63. (العبيدي)

(4) في حاشية ن: انظر الفصل السادس والعشرين، حيث يذكر الفارابي أعضاء تخدم القلب مباشرة، بلا واسطة.

وأما التي لم تُعطَ من أول الأمر كل ما به وجودها، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي تتوقع نيله، وتقتفي في ذلك ما هو غرض الأول. وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة، فإن أجزاءها كلها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب[1].

ورئيس المدينة الفاضلة لا[2] يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين، أحدهما: أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها، والثاني: بالهيئة والمَلَكَة الإرادية.

والرئاسة تحصل[3] لمن فطر بالطبع معداً لها، فليس كل صناعة يمكن أن يُرأس بها، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها في المدينة، وأكثر الفِطَر هي فِطَر الحكمة[4].

وفي الصنائع صنائع يُرأس بها ويُخدم بها صنائع أُخر، وفيها صنائع يَخدم بها ولا يرأس بها أصلاً، فكذلك لا[5] يمكن أن تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أيَّ صناعة ما اتفقت، ولا أي مَلَكَة ما اتفقت[6].

وكما أن الرئيس الأول[7] في جنس لا يمكن أن يرأسه شيء من ذلك الجنس،

---

(1) في حاشية ع: ترتيب المدينة يشبه ترتيب العالم، ورئيسها يشبه الله وأجزاؤها يجب أن تحذو حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب.

(2) في د، ون، وع: ليس. (العبيدي)

(3) في د، ون: التي تحصل. (العبيدي)

(4) في ع: الخدمة، وهو خطأ ظاهر، أما الحكمة عند الفارابي، فهي: معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته، ...، وهذا العلم (=الحكمة) هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة، وسائر العلوم الأُخر الرئيسة هي تحت رئاسة هذا العلم، ...، والحكمة: هي علم الأسباب البعيدة التي بها سائر الموجودات كلها، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب، ..، والحكمة: هي أن تعقل أفضل الأشياء بأفضل علم، ...، وهي التي توقف على الشيء الذي هو السعادة في الحقيقة. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 219–220. (العبيدي)

(5) في د، ون، وع: ليس. (العبيدي)

(6) في حاشية ع: رئاسة المدينة تقتضي مَلكة فطرية ومَلكة إرادية.

(7) الرئيس الأول: هو الفيلسوف على الإطلاق...هو الذي عنده من العلم، العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية، ...، والباقون عامة الجمهور، ..، وهو الذي يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استيهاله، وذلك إما مرتبة خدمة وإما مرتبة رئاسة، وهو الذي مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه، ويقدر الأفعال والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي.... وهو الذي جعل الروح الأمين الذي به يوحي الله تعالى إلى الرئيس الأول للمدينة، فينظر ما رتبته وأي رتبة هي من مراتب الروحانيين...، وهو

مثل رئيس الأعضاء، فإنه هو الذي لا يمكن أن يكون عضوٌ آخر رئيساً عليه، وكذلك في كل رئيس في الجملة.

كذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعةً لا يمكن أن يخدم بها أصلاً، ولا يمكن فيها أن ترأسها صناعة أخرى أصلاً. بل تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها، وإياه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة.

ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يمكن أن يرأسه إنسان أصلاً؛ وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل. وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غايةً الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا، وتكون هذه القوة منه معدَّة بالطبع لتقبل، أما في وقت اليقظة أو في وقت النوم، عن العقل الفعال الجزئيات، أما بنفسها، وأما بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها، وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها، حتى لا يكون يُنفي عليه منها شيء، وصار عقلاً بالفعل[1].

فأي إنسان استكمل عقله المنفعل[2] بالمعقولات كلها، وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل، وصار المعقول منه هو الذي يعقل، حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل، أتم وأشدّ مفارقة للمادة، مقاربة من العقل الفعال، ويسمى العقل المستفاد[3]، فيصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال، ولا يكون

الذي يدبر المدينة أو الأمة والأمم بما يأتي به الوحي من الله تعالى فينفذ التدبير أيضاً من الرئيس الأول إلى كل قسم من أقسام المدينة على ترتيب، إلى أن ينتهي إلى الأقسام الأخيرة، وهو إنسان لا يرأسه إنسان أصلاً، ...، وهو الرئيس الذي يرأس جميع المدينة ويدبر أمرها بقوىً كثيرة توجد مختلفة، تعطى بها جميع أهل المدينة بقوة مَلكةٍ من تلك القوى الملكات جزءاً، وبمَلكةٍ أخرى جزءاً آخر، وبملكةٍ ثالثة يعطى كل قسم منها ما يستأهل من الخير. يراجع، آل ياسين، الفارابي، في حدوده، ص 267–268. (العبيدي)

(1) في حاشية ع: رئيس المدينة إنسان استكمل عقله ومخيلته. وفي حاشية ن: يلاحظ هنا أن رئيس المدينة الفاضلة هو إنسان أسمى إنسان، فوق مستوى الناس، ويلاحظ أيضاً نوع التصوف الذي يهدف إليه الفارابي، وهو تصوف عقلي، الاتصال بالعقل الفعال عن طريق الإدراك.

(2) العقل المنفعل: يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 373.

(3) العقل المستفاد: وهو العقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول أولاً إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد. المرجع السابق، ص 373.

بينه وبين العقل الفعال شيء آخر. فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال. والقوة الناطقة التي هي هيئة طبيعية، تكون مادة موضوعة للعقل الفعال الذي هو عقل بالفعل[1].

وأول الرتبة التي بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدّة لأن يصير عقلاً بالفعل، وهذه هي المشتركة للجميع، فبينها وبين العقل الفعال رتبتان (هما): أن يحصل العقل المنفعل بالفعل، وأن يحصل العقل المستفاد، وبين هذا الإنسان الذي بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية وبين العقل الفعال رتبتان.

وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد، على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئاً واحداً، وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية، هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل، كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط.

وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل (الذي صار عقلاً بالفعل)، والمنفعل مادة المستفاد، والمستفاد مادة العقل الفعال، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد، كان الإنسان هو الإنسان الذي حلّ فيه العقل الفعال[2].

وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله عز وجل يوحي إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى، إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. **فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام[3]. وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً[4] مُنذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن**

---

(1) في حاشية ع: يستكمل عقل الإنسان عندما يصبح عقلاً مستفاداً، والعقل المستفاد هو العقل بالفعل وقد حصل على جميع المعقولات.

(2) في حاشية ع: مراتب العقل ثلاث (نزولاً) هي: العقل المستفاد، العقل بالفعل، العقل المنفعل أو الهيولاني.

(3) في حاشية ع: إذا صار العقل المنفعل عقلاً بالفعل وصار العقل بالفعل عقلاً مستفاداً واتصل العقل المستفاد بالعقل الفعال أصبح هذا الإنسان فيلسوفاً.

(4) في حاشية ع: وأما النبي فيتصل بالعقل الفعال أيضاً ولكن بواسطة المخيلة. وفي حاشية ن: الوحي لا يكون مباشرة من الكائن الأول (الله) إلى النبي، ولكنه يكون بواسطة العقل الفعال الذي هو يستوحي من الله.

(من) الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة. وتكون نفسه كاملة متّحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا.

وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة، فهذا أول شرائط الرئيس، ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل[1] بالقول لكل ما يعلمه. وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات.

فهذا[2] هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام[3]، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها، ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطر[4] عليها.

<1>. أحدها ان يكون تام الأعضاء، قواها، مؤاتية أعضاؤها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها؛ ومتى همَّ بعضو ما من أعضائه عملاً يكون به فأتى عليه بسهولة.

<2> ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور[5] لكل ما يقال له، فيلقاه

---

(1) جودة التخيل: هي أن تنهض نفس السامع إلى طلب الشيء المخيل والهرب منه أو النزوع إليه أو الكراهية له، وإن لم يقع له به تصديق. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 194. (العبيدي)

(2) من هنا تبدأ نقطة رقم (28) في نشرة د، والفصل الثامن والعشرون في نشرة (ن)، والباب الثامن والعشرون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة. (العبيدي)

(3) الإمام: معنى الإمام في لغة العرب يدل على مَن يؤتم به ويتقبل، وهو إما المتقبل كماله أو المتقبل غرضه. المرجع السابق، ص 99. (العبيدي)

(4) الفطرة: هي القوة التي يُفطر عليها الإنسان من أول وجوده، فليس إلى الإنسان اكتسابها، ...، وهي أن تكون قوة نفسه في أن يتحرك إلى فعل فضيلة ما من الفضائل أو مَلَكَة ما من الملكات في الجملة أسهل عليه من حركته إلى فعل ضدها. المرجع السابق، ص 415. (العبيدي)

(5) التصور: هو تصور الإنسان شيئاً من الأمور التي هي خارج النفس، ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء ويتصوره في نفسه، على أن الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقاً لما يتصوره الإنسان في نفسه، إذ العقل ألطف الأشياء، فما يتصوره فيه هو إذن ألطف الصور، أما التصور التام: فهو تصور الشيء بما يلخص ذاته بنحو يخصه، وذلك أن يتصور الشيء بما يدل عليه حده، أما التصور المجمل: فهو تخيل الشيء بحال وأحياناً بضده،

بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى حسب الأمر في نفسه.

<3> ثم أن يكون جيد الحفظ[1] لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه.

<4> ثم ان يكون جيد الفطنة، ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلَّ عليها الدليل[2].

<5> ثم أن يكون حسن العِبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة.

<6> ثم أن يكون محباً للعلم والاستفادة، منقاداً له، سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعليم، ولا يؤذيه الكدّ الذي ينال منه.

<7> ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنباً بالطبع للعب، مبغضاً للَّذات[3] الكائنة عن هذه.

وغايته أحد شيئين: إما الارتياض في إثبات الشيء وإبطاله، أو تصحيح القول بحسب قوى الناظرين فيه. وتكون التصورات الصادقة: بمثابة تصورات المبادئ الأول والأوائل التي يحصل عنها العلم. المرجع السابق، ص 152–153. (العبيدي)

(1) الحفظ: صفة تكون في الألفاظ أكثر وذلك في الجزئيات والأشخاص. المرجع السابق، ص 216. (العبيدي)

(2) الدليل: ما كان في الأمر أعم من الموضوع وأخص من المحمول أو مساوياً له... والدليل يأتلف في الشكل الأول فقط... وهو صنفان: أحدهما الشيء الذي بوجوده يوجد الأمر وبارتفاعه يرتفع الأمر، أو الشيء الذي يوجد الأمر محمولاً في موضوع وبارتفاعه يرتفع ذلك الأمر عن ذلك الموضوع، وهو الدليل المساوي، والثاني الشيء الذي بوجوده يوجد الأمر ولا يرتفع الأمر بارتفاعه، أو الشيء الذي بوجوده يوجد محمول في موضوع ولا يرتفع بارتفاعه عن ذلك الأمر، وهو الدليل الأخص، وكلاهما دليلان صحيحان، وتسمى المقدمة المؤتلفة من الدليل والمدلول عليه دليلاً أيضاً. المرجع السابق، ص 248. (العبيدي)

(3) اللذّة: هي الكائنة عن الكمال المطلوب، ...، وهي إدراك الملائم، ...، وإن اللذة لا يمكن أن تكون بغير إدراك، وهي توجد فيما يُدرك بالحس، وفيما لا يدرك بالحس، ...، واللذات صنفان: منها ما يتبع المحسوس مثل اللذات التابعة لمسموع أو منظور إليه أو مذوق أو ملموس أو مشموم، ومنها ما يتبع المفهوم، مثل اللذات التابعة للرئاسة والتسلط والغلبة والعلم وما أشبه ذلك، ...، وظن آخرون أن اللذات كيف كانت هي الخيرات، وأن الأذى كيف كان هو الشر، ..، وهؤلاء كلهم غالطون، وذلك أن الوجود إنما يكون خيراً متى كان باستيهال، ولا وجود شراً متى كان بغير استيهال وكذلك اللذات، وآخرون من مدبري

<8> ثم أن يكون محباً للصدق[1] وأهله، مبغضاً للكذب[2] وأهله.

<9> ثم أن يكون كبير النفس، محباً للكرامة[3]، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

<10> ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

<11> ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل[4] وأهله، ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما. يعطي النِصفَ من أهله ومن غيره ويحث عليه، ويؤتي مَن حل به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً، ثم أن يكون عدلاً غير صعب القِياد، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دُعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيح.

<12> ثم أن يكون قويّ العزيمة على الشيء الذي يَرى أنه ينبغي أن يُفعل، جسوراً عليه، مقداماً غير خائف، ولا ضعيف النفس.

<إنّ> اجتماع[5] هذه كلها في إنسان واحد عسر، فلذلك لا يوجد من فُطِرَ على هذه الفِطرة إلا الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس، فإنْ وجد مثل هذا في

المدن يرون أن الغاية من تدبير المدن التمتع باللذات، ..، أما اللذات الأعرف، فهي ما كانت في العاجل محسوسة، ونحن لها أشد إدراكاً، وأما اللذة القصوى: فهي إدراك النفس المطمئنة عرفان الحق الأول وهي برية قدسية، على ما يتجلى لها...، وكل مدرك متشبه من جهة بما يدركه تشبه التقبل والاتصال. واللذيذ: هو أنه مدرِك أفضل إدراك، إدراكاً أفضل. المرجع السابق، ص 486 وما بعدها. (العبيدي)

(1) الصدق: هو أن يكون ما يُتصور في النفس هو بعينه خارج النفس. المرجع السابق، ص 312. (العبيدي)

(2) الكذب: هو الضد المعاند للحق. المرجع السابق، ص 464. (العبيدي)

(3) الكرامة: من الأمور الإلهية، وهي أشرفها، ...، والكرامة بالتساوي: أن يبذل أحدهم للآخر نوعاً من الكرامة في وقت ليبذل له الآخر في وقت آخر ذلك النوع من الكرامة، أو نوعاً آخر قوته عندهم قوة ذلك النوع. المرجع السابق، ص 465. (العبيدي)

(4) العدل: قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة على جميعهم، ثم بعد ذلك في حفظ ما قسم عليهم... والعدل يقال على نوع آخر أعم، وهو: استعمال الإنسان أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره، أي فضيلة كانت، والعدل الذي في القسمة والذي في حفظ ما قسم هو نوع من العدل أعم، والأخص يسمى باسم الأعم. المرجع السابق، ص 360. (العبيدي)

(5) في د، ون، وع: واجتماع. (العبيدي)، وفي نشرة يضع من هنا عنواناً رئيسياً هو خصال الرئيس الثاني.

المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه، بعد أن يكبر، تلك الشرائط الستُ المذكورة قبل أو الخمس منها دون الأنداد من جهة المتخيلة كان هو الرئيس.

وإنْ اتفق أن لا يوجد مثله في وقت من الأوقات، أخذت الشرائع والسنن[1] التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله، إنْ كانوا توالوا في المدينة، فأُثبتت.

ويكون الرئيس الثاني[2] الذي يخلف الأول مَن اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط، ويكون بعد كُبْرِهِ، فيه ست شرائط:

أحدها: أن يكون حكيماً.

والثاني: أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسِيَر التي دبرها الأولون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلها حذوَ تلك بتمامها.

والثالث: أن يكون له جودة استنباط فيما لا يُحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين.

والرابع: أن يكون له جودة رويّة[3] وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحرياً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة.

والخامس: أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى الذي[4] استنبط بعدهم مما أُحتذي فيه حذوهم.

والسادس: أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب[5]، وذلك

---

(1) السنن: صنفان: صنف يخص واحداً واحداً من أصحاب النواميس، وذلك بحسب حاجتهم في أوقاتهم وأحوال مدنهم، وسنن لا تتغير ولا تتبدل وهي طبيعية. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 228. (العبيدي)

(2) الرئيس الثاني: هو الذي يرأسه إنسان ويَرأَس هو إنساناً آخر. المرجع السابق، ص 268. (العبيدي)

(3) جودة الرأي: هي أن يكون الإنسان ذا رأي، أو جيد الرأي، وهو أن يكون فاضلاً خيراً في أفعاله... وصار ما أشتهر به من الفضيلة أو من سداد الحكم والمشورة مُغْنِياً عن أن يحتاج في شيء يقوله أو يشير به إلى حجة أو دليل. المرجع السابق، ص 194. (العبيدي)

(4) في د، ون، وع: التي. (العبيدي)

(5) الحرب: دفع عدو ورد المدينة من خارج، أو اكتساب خير تستأهله المدينة من خارج ممن في يده ذلك، ...، وان الحرب من أعظم أسباب المدن. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 209. (العبيدي)

أن يكون معه الصناعة الحربية[1] الخادمة والرئيسة.

فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان، أحدهما حكيم[2]؛ والثاني فيه الشرائط الباقية؛ كانا هما رئيسين في هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه في جماعة، وكانت الحكمة في واحد، والثاني في واحد، والثالث في واحد، والرابع في واحد، والخامس في واحد، والسادس في واحد، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل[3].

فمتى اتفق في وقت ما إن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة، وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملِك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملِك. وكانت المدينة تُعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تَهلك.

وملوك[4] المدن الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة واحداً بعد آخر فكلهم كنفس واحدة، وكأنهم مَلك واحد يبقى الزمان كلَّه.

وكذلك ان اتفق منهم جماعة في وقت واحد، أما في مدينة واحدة، وأما في مدن كثيرة، فإن جماعتهم كملك واحد، ونفوسهم كنفس واحدة.

---

(1) الصناعة الحربية: هي الصناعة التي إنما يبلغ الغرض منها باستعمال أفعال الصنائع الحربية، فإن صاحب الجيش ينبغي أن تكون له مع القوة الفكرية التي يستنبط بها الأنفع والأجمل فيما هو مشترك للمجاهدين، فضيلة خُلقية... مثل أن تكون شجاعته شجاعة يستعمل بها أفعال الشجاعات الجزئية التي في المجاهدين. المرجع السابق، ص 315. (العبيدي)

(2) الحكيم: هو الحذق جداً وبإفراط في أية صناعة كانت حتى يرد من أفعال تلك الصناعة ما يعجز عنه أكثر من يتعاطاها، ...، والحكيم الحقيقي: هو إنسان عودَّ لسانه قول الخير والصدق، ويُغني الإخوان بما يفضل منه، ويتمتع بالحكمة وأسرارها، ...، وهو من عنده علم الواجب بذاته. المرجع السابق، ص 221. (العبيدي)

(3) الرئاسة الفاضلة: هي التي بها تمكن في المدينة أو في الأمة السير والملكات التي تنال بها السعادة القصوى وتحفظها عليهم. المرجع السابق، ص 266. (العبيدي)

(4) هذا المقطع هو جزء من رقم (29) من نشرة د، ومن الفصل التاسع والعشرون، من نشرة ن، ومن الباب التاسع والعشرين، من نشرة ع، تحت عنوان: القول في مضادات المدينة الفاضلة، فقد أوردناه إلى هذا الفصل من نشرتنا وضممناه إليه، لأن فيه استمرار الحديث عن المدينة الفاضلة عند الفارابي،

وكذلك أهل كل رتبة منها، متى توالوا في الأزمان المختلفة، فكلهم كنفس واحدة تبقى الزمان كله.

وكذلك ان كان في وقت واحد جماعة من أهل رتبة واحدة، وكانوا في مدينة واحدة أو مدن كثيرة، فإن نفوسهم كنفس واحدة، <سواء> كانت تلك الرتبة رتبة رئاسة أو رتبة خدمة[1].

وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها، وأشياء أخر من علم وعمل يخص كل رتبة، وكل واحد منهم إنما يصير (كل واحد) في حد السعادة بهذين، أعني بالمشترك الذي له ولغيره معاً، وبالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها. فإذا فعل ذلك كلُّ واحد منهم، أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة. وكلما داوم عليها أكثر، صارت هيئته تلك أقوى وأفضل، وتزايدت قوتها وفضيلتها.

كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة، وكلما داوم على تلك الأفعال أكثر صارت الصناعة التي بها تكون تلك الأفعال أقوى وأفضل، وتزيد قوتها وفضيلتها بتكرير أفعالها، ويكون الالتذاذ التابع لتلك الهيئة النفسانية أكثر، واغتباط الإنسان عليها نفسه أكثر، ومحبته لها أزيد، وتلك حال الأفعال التي يُنال بها السعادة: فإنها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها، صيّرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغني عن المادة، فتحصل متبرئةً منها، فلا تتلف بتلف المادة، ولا إذا بقيت احتاجت إلى مادة[2].

فإذا حصلت مفارقة للمادة[3]، غير متجسمة، ارتفعت عنها الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام، فلا يمكن فيها أن يقال أنها تتحرك ولا أنها تسكن، وينبغي حينئذ أن يقال عليها الأقاويل التي تليق بما ليس بجسم.

---

(1) في حاشية ع: ملوك المدن الفاضلة متشابهون وكذلك نظمها ومراتبها.

(2) في حاشية ع: هناك أشياء مشتركة بين أهل المدينة الفاضلة وأشياء خاصة بكل رتبة فيها.

(3) في حاشية ن: يذكر هنا الفارابي حال النفس الفاضلة بعد الموت، فهو ينفي عن مثل هذه النفس كل ما توصف به المادة، ويترك الفارابي كل فكرة خاصة ببعث الأجساد، إذ أن سعادة النفس، في رأيه ليست مادية مطلقاً، بل هي عقلية صرف.

وكلما وقع في نفس الإنسان من شيء يوصف به الجسم بما هو جسم، فينبغي أن يسلب عن الأنفس المفارقة، وأن يفهم حالها هذه وتصورها عسير غير معتاد. وكذلك يرتفع عنها كل ما كان يلحقها ويعرض لها بمقارنتها للأجسام.

ولما كانت هذه الأنفس التي فارقت أنفساً كانت في هيوليات مختلفة، و<قد> تبين[1] أن الهيئات النفسانية تتبع مزاجات الأبدان، بعضها أكثر وبعضها أقل، وتكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجبه مزاج البدن الذي كانت فيه، فهيئتها لزم فيها ضرورة أن تكون متغايرة لأجل التغير الذي فيها كان. ولما كان تغاير الأبدان إلى غير نهاية محدودة، كان تغايرات الأنفس أيضاً إلى غير نهاية محدودة[2].

فإذا[3] مضت طائفة فبطلت أبدانها وخلصت أنفسها[4] وسعدت فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم، قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم، فإذا مضت هذه أيضاً وخلصت صاروا أيضاً في السعادة إلى مراتب أولئك الماضين، واتصل[5] كل واحد بشبيهه في النوع[6] والكمية[7] والكيفية.

---

(1) في د، ون، وع: وكان تبين. (العبيدي)

(2) في حاشية ع: بمداومة أهل المدينة الفاضلة على الأعمال الفاضلة تصفو نفوسهم وتبلغ السعادة.

(3) من هنا يبدأ رقم (30) من نشرة د، والفصل الثلاثون من نشرة ن، والباب الثلاثون من نشرة ع، تحت عنوان: القول في اتصال النفوس بعضها ببعض. وهنا سيتكلم الفارابي عن هذه الأنواع الثلاثة للسعادة من حيث النوع والكم والكيف، وفي د، وع، ن: وإذا. (العبيدي)

(4) في حاشية ن: خلصت أنفسها من أبدانها وكانت قد اكتسبت الخلود لإدراكها المعقولات، أي خلصت من الهلاك.

(5) الاتصال بهذه الأنواع الثلاثة (النوع، الكم، الكيف) لتحقيق السعادة كما يرى الفارابي سيخصص له الفصل القادم. تحت عنوان: القول في الصناعات والسعادات. (العبيدي)

(6) النوع: هو أبداً أخص من الأجناس والأجناس أعمّ، لذا صارت الأجناس تحمل على النوع حملاً مطلقاً، والنوع يحمل على الأجناس حملاً غير مطلق... النوع يحمل على الشخص ويليق به في جواب ما هو، ولا يحمل على كلي أصلاً في جواب ما هو حملاً مطلقاً، لكن إنما يحمل هذا الحمل على الأشخاص فقط. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 623.

(7) الكم: هو كل شيء أمكن أن يقدر جميعه بجزء منه، مثل العدد والخط والبسيط (=السطح) والمصمت (=الجسم) والزمان والمكان...، والألفاظ أيضاً من الكم لأنه يمكن في كل واحد منها أن يُقدر جميعه بجزء منه... والكم منه متصل ومنه منفصل... ومنه ما قوامه من أجزاء فيه لها وضع بعضها عند بعض، ومنه ما قوامه من أجزاء ليس لها وضع

ولأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها ولو بلغ ما بلغ، غير مضيّق بعضها على بعض مكانها، إذ كانت ليست في أمكنة أصلاً، فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليها الأجسام[1].

وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة، واتصل بعضها ببعض، وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول، كان التذاذ كل واحد منها أزيد شديداً، وكلما لحق بهم من بعدهم، زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين، وزادت لذّات الماضين باتصال اللاحقين بهم، لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة. فتزداد كيفية ما تعقل، ويكون تزايد ما تلاقى هناك شبيهاً بتزايد قوة صناعة الكتابة بمداومة الكاتب على أفعال الكتابة. ويقوم تلاحق بعض ببعض في تزايد كل واحد، مقام ترادف أفعال الكاتب، التي بها تتزايد كتابته قوة وفضيلة.

ولأن المتلاحقين (هم) إلى غير نهاية، يكون تزايد قوى كل واحد ولذّاته على غابر الزمان إلى غير نهاية، وتلك حال كل طائفة مضت[2].

والسعادات[3] تتفاضل بثلاثة أنحاء: بالنوع، والكمية، والكيفية، وذلك شبيه بتفاضل الصنائع هنا.

بعضها عن بعض، ...، والكم والكيف عرضان لا يحتاجان في إثبات ماهيتهما إلا إلى الجوهر الحامل لهما فقط. المرجع السابق، ص 471–473. (العبيدي)، وفي حاشية ن: ولكن لا توجد كمية في الأنفس المفارقة، إذ أن الكمية لا تنطبق إلا على المادة، ربما المقصود هنا كمية المعرفة التي نالتها هذه الأنفس.

(1) في حاشية ع: في المدينة الفاضلة يقوم الأبناء مقام الآباء ويفعلون أفعالهم ويمضون قدماً في سبيل السعادة.

(2) في حاشية ع: ان نفوس الأجيال في المدينة الفاضلة تتواصل وتتصادف أو تتلاقى فتزداد سعادتها.

(3) من هنا تبدأ نقطة رقم (31) في نشرة د، والفصل الحادي والثلاثون في نشرة (ن)، والباب الحادي والثلاثون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في الصناعات والسعادات، وقد وضعنا قسم منه هنا لمناسبة الحديث عن هذا الموضوع في هذا الفصل من نشرتنا، باعتبار ان فلسفة السعادة عند الفارابي تشكل محوراً مركزياً في فلسفته، وفي آرائه لأهل المدينة الفاضلة، كما أوضحنا ذلك في دراستنا التفصيلية التي جعلناها مقدمة للكتاب. وأبقينا القسم الآخر عند تناول فصل مضادات المدينة الفاضلة، لأن الفارابي يتحدث عن سعادات أهل المدن الأخرى من غير الفاضلة أيضاً. (العبيدي)

فتفاضل الصنائع بالنوع هو أن تكون صناعات مختلفة بالنوع، وتكون إحداها أفضل من الأخرى، مثل الحياكة وصناعة البزّ وصناعة العطر وصناعة الكناسة، ومثل صناعة الرقص وصناعة الفقه[1]، ومثل الحكمة والخطابة[2]، فبهذه الأنحاء تتفاضل الصنائع التي أنواعها مختلفة.

وأهل الصنائع التي من واحد بالكمية، أن يكون كاتبان مثلاً، عَلِمَ أحدهما من أجزاء صناعة الكتابة أكثر، وآخر احتوى من أجزائها على أشياء أقل، مثل أن هذه الصناعة تلتئم باجتماع علم شيء من اللغة وشيء من الخطابة، وشيء من جودة الخط مثلاً، وعلى شيء من الخطابة. وآخر احتوى على اللغة وعلى شيء من الخطابة وعلى جودة الخط، وآخر على الأربعة كلها.

والتفاضل في الكيفية هو أن يكون اثنان احتويا من أجزاء الكتابة على أشياء بأعيانها، ويكون أحدهما أقوى فيما احتوى عليه وأكثر دراية. فهذا هو التفاضل في الكيفية. فالسعادات[3] تتفاضل بهذه الأنحاء أيضاً.

وأما[4] الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة، فهي أشياء: أولها- معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به، ثم الأشياء المفارقة للمادة،

---

(1) صناعة الفقه: هي التي يقتدر الإنسان بها على أن يستخرج ويستنبط صحة تقدير شيء شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التي صرح فيها بالتقدير، وتصحيح ذلك بحسب غرض واضع الشريعة بالملة بأسرها التي شرعها في الأمة التي لهم شُرعت، ...، وهي الأخذ بما صرح به في الملة واضعُها من الأشياء العملية الجزئية مسلمة، ويلتمس أن يستنبط عنها ما لم يتفق أن يصرح به، محتذياً بما يستنبطه من ذلك حذو غرضه بما صرح به. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 318. (العبيدي)

(2) صناعة الخطابة: هي التي أكثر مخاطباتها لا بالسؤال والجواب، وإنما تستعمل السؤال حيث ترى أن السؤال أنجح في اقتصاص مثل، ...، وهي القدرة على المخاطبة بالأقاويل التي تكون جودة الإقناع في شيء شيء من الأمور الممكنة التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب. المرجع السابق، ص 315. (العبيدي)

(3) في د، ون، وع: والسعادات. (العبيدي)

(4) من هنا تبدأ نقطة رقم (33) في نشرة د، والفصل الثالث والثلاثون في نشرة (ن)، والباب الثالث والثلاثون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة، وقد وضعناه هنا لمناسبة الحديث عن هذا الموضوع في هذا الفصل من نشرتنا. وفي نشرة د، ون، وع: فأما. (العبيدي)

وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة إلى أن تنتهي من المفارقة إلى العقل الفعال، وفعل كل واحد منها؛ ثم الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها؛ ثم الأجسام الطبيعية التي تحتها، كيف تتكون وتفسد، وأن ما يجري فيها يجري على إحكام وإتقان وعناية وعدل وحكمة، وأنه لا إهمال فيها ولا نقص ولا جور ولا بوجه من الوجوه.

ثم كوّن الإنسان، وكيف تحدث قوى النفس، وكيف يفيض عليها العقل الفعال الضوء حتى تحصل المعقولات الأُول، والإرادة والاختيار. ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحي، ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه، إذا لم يكن هو في وقت من الأوقات[1].

ثم المدينة الفاضلة وأهلها، والسعادة التي تصير إليها أنفسهم. والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت، أما بعضهم إلى الشقاء[2] وأما بعضهم إلى العدم، ثم الأمم الفاضلة والأمم المضادة لها.

وهذه الأشياء تعرف بأحد وجهين: أما أن ترتسم في نفوسهم كما هي موجودة، وأما أن ترتسم فيها بالمناسبة والتمثيل، وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها، فحكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه ببراهين وببصائر أنفسهم. ومن يلي الحكماء يعرفون هذه على ما هي عليه

(1) حتى يكون أهل المدينة الفاضلة فضلاء بالتمام كما يرى الفارابي، عليهم ان يعلموا ويعرفوا كل هذه التي ذكرها لهم، بما فيهم رئيسهم، وبالتالي تنحل لإشكالية الرئيسية في منهجية كتاب الآراء، التي تثار دائماً من أن الفارابي ابتدأ حديثه بالميتافيزيقا وانتهى بالسياسية والاجتماع، أي ان حديثه عن صفات واجب الوجود وكيفية صدور الموجودات عنه والحديث تكوين الإنسان من نفس وجسد، ومعرفة مصير النفوس إنما هو لأجل أن يعلم أهل المدينة الفاضلة ذلك في علمهم ومعاملاتهم الحياتية واجتماعهم الفاضل وسعاداتهم بأنواعها المتعددة. فمدينة الفارابي الفاضلة مدينة موحِدة لله وموحَدة اجتماعياً وسياسياً في رؤيتها من رئيسها إلى جميع أهلها. فلا قطيعة بين الجزء الميتافيزيقي من الكتاب والجزء السياسي منه، بل أن مسار الفارابي في ذلك كان يسير نحو السياسية منطلقاً من الميتافيزيقا. وهو ما أثبتناه في دراستنا التي قدمنا بها للكتاب. (العبيدي).

(2) في حاشية ن: الشقاء: لأنفس أهل المدن الفاسقة، إذ أن هذه الأنفس اكتسبت الخلود ولكنها تشقى. وسوف يفصل الفارابي هذا الشقاء لأهل المدن الفاسقة والهلاك لأهل المدن الجاهلة في الفصل القادم وهو الأخير من فصول هذا الكتاب. فليراجع في موضعه. (العبيدي)

موجودة ببصائر الحكماء إتباعاً لهم وتصديقاً لهم وثقة بهم[1].

والباقون منهم يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها، لأنهم لا هيئة في أذهانهم لتفهمها على ما هي موجودة، أما بالطبع وأما بالعادة، وكلتاهما معرفتان. إلا أن التي للحكيم أفضل لا محالة، والذين يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها، بعضهم يعرفونها بمثالات قريبة منها. وبعضهم بمثالات أبعد قليلاً، وبعضهم بمثالات أبعد من تلك، وبعضهم بمثالات بعيدة جداً.

وتحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعرف فالأعرف، وربما اختلف عند الأمم أما أكثره وأما بعضه. فتحاكي هذه لكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها الأمة الأخرى[2].

فلذلك يمكن أن تكون[3] أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مِلتهم، فهم كلهم يَؤمّون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها[4].

وهذه الأشياء المشتركة؛ إذا كانت معلومة ببراهينها، لم يمكن أن يكون فيها موضع عناد بقولٍ أصلاً، لا على جهة المغالطة ولا عند من يسوء فهمه لها.

فحينئذ يكون للمعاند، لا (حقيقة) الأمر في نفسه، ولكن ما فهمه هو من الباطل في الأمر، فأما إذا كانت معلومة بمثالاتها التي تحاكيها، فإن مثالاتها قد تكون فيها مواضع للعناد[5].

---

(1) يلاحظ هنا في هذه الفقرة وما تتلوها كيف يرسم الفارابي منهجياً البعد المعرفي لمعرفة الله والعقول الثاني والنفوس والأخلاق والسعادات وغيرها لأهل المدينة الفاضلة، وكيف يقسم مدارك أهل هذه المدينة بدءاً من رئيسها الذي يدرك ذلك ببصيرة البرهان في حين ما يتلوه يدركون ذلك بضرب أمثلة على مستويات إدراكهم. (العبيدي)

(2) في حاشية ع: يعرف أهل المدينة الفاضلة هذه المعلومات بطريقتين رئيستين هما البرهان والمحاكاة، وطريقة الحكماء البرهانية أفضل من طريقة العامة التمثيلية.

(3) في د، ون، وع: يكون. (العبيدي)

(4) يلاحظ هنا أن الفارابي لا يقصر وجود المدينة الفاضلة على ملة أو دين أو أمة معينة من أمم البشر، بل يجعل قيامها كونياً يشمل كل الأمم والملل والأديان، وهذه نظرة كوسموبولتية انفتاحية غير منغلقة زوده بها الإسلام، وهذا خلاف ما ذكره أفلاطون عن مدينته الفاضلة الخاصة بأمة اليونان. (العبيدي)

(5) العناد: هو القياس الذي ينتج عنه المجيب مقابل المقدمة التي يطالبه السائل بتسليمها. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 392. (العبيدي)

- وبعضها يكون فيه مواضع العناد أقل.
- وبعضها يكون فيها مواضع العناد أكثر.
- وبعضها يكون فيه مواضع العناد أظهر.
- وبعضها يكون فيه أخفى[1].

ولا يمتنع أن يكون في الذين عرفوا تلك الأشياء بالمثالات المحاكية، من يقف على مواضع العناد في تلك المثالات ويتوقف عنده[2]، وهؤلاء أصناف:

- صنف مسترشدون: فما تزيف عند أحد من هؤلاء شيء ما رفع إلى مثال آخر أقرب إلى الحق، لا يكون فيه ذلك العناد، فإن قنع به ترك، وإن تزيّف عنده ذلك أيضاً رفع إلى مرتبة أخرى، فإن قَنع به تُرك، وكلما تزيف عنده مثال في مرتبة ما رفع فوقها، فإن تزيفّت عنده المثالات كلّها وكانت فيه نِيَّة[3] للوقوف على الحق عّرف الحق، وجُعِلّ في مرتبة المقلدين الحكماء؛ فإن لم يقنع بذلك وتشوق إلى الحكمة، وكان في نِيَته[4] ذلك علمُها.
- وصنف آخرون بهم أغراض ما جاهلية، من كرامة ويسار أو لذّة في المال وغير ذلك، ويرى شرائع المدينة الفاضلة تمنع منها، فيعمد إلى آراء المدينة الفاضلة فيقصد تزييفها كلها، سواء كانت مثالات للحق، أو كان الذي يلقى إليه منها الحق نفسه[5].

---

(1) في حاشية ع: لا عناد في البرهان، أما التمثيل فعرضة للمعاندة.

(2) الفارابي يريد هنا أن يصرح أن مستوى المعاندين في الإدراك المعرفي حتى يمارس فيما بعد سلوكاً هو هذا المستوى، أي مستوى ضرب المثالات لهم، وهو ما سيفصله بعد قليل. (العبيدي)

(3) في د، ون: مِنَّة. والمِنّة تعني الضعف والوهن، ونص الفارابي لا يشير إلى ذلك، بل يشير إلى النية التي تعني العزم والقصد. (العبيدي)

(4) في د، ون: نيته. وهذا هو الصنف الأول من المعاندين الذين لديهم القدرة أن يكونوا مقلدي حكماء وليسوا بحكماء، أي فلاسفة زور وبهرج وباطل، وسنفصل القول في حاشية لاحقة.. (العبيدي)

(5) هؤلاء المعاندون الذين عددهم الفارابي في هذا الصنف لا يكونوا إلا بهذا المستوى من الإدراك المعرفي، وهم من سيقومون فيما بعد بنخر المدينة الفاضلة من داخلها وتدميرها، لأنهم لا يستطيعون إلا ان يكونوا كذلك.

أما المثالات فتزييفها بوجهين: إحداهما بما فيه من مواضع العناد، والثاني بمغالطة وتمويه، وأما الحق نفسه فبمغالطة وتمويه؛ كل ذلك لئلا يكون شيء يمنع غرضه الجاهلي والقبيح، وهؤلاء[1] ليس ينبغي أن يُجعلوا أجزاء المدينة الفاضلة.

- وصنف آخر تتزيّف عندهم المثالات كلها لما فيها من مواضع العناد، ولأنهم مع ذلك سيؤوا الافهام، يغلطون أيضاً عن مواضع الحق من المثالات فيتزيف منها عندهم ما ليس فيها موضع للعناد أصلاً، فإذا رُفعوا إلى طبقة الحق حتى يعرفوها، أضّلهم سوء افهامهم عنه، حتى يتخيلوا الحق على غير ما هو به، فيظنون أيضاً ان الذي تصوروه هو الذي ادّعى الحق إنه هو الحق. فإذا تزيّف ذلك عندهم، ظنوا أن الذي تزيّف هو الحق الذي يدعى أنه الحق لا الذي فهموه هم، فيقع لهم لأجل ذلك أنه لا حق أصلاً، وأن الذي يُظّنّ به أنه أرشد إلى الحق مغرور[2]. وإن الذي يقال فيه أنه مرشد إلى الحق، مخادع مُمّوّه، طالب بما يقول من ذلك رئاسة أو غيرها[3].

---

(1) في حاشية ع: هذا هو القاصد إلى تزييف الحقيقة من أهل المدن الجاهلية.

(2) هذا الوصف ينطبق على فيلسوف الزور أو البهرج أو الكاذب أو الباطل، على وفق لغة الفارابي في كتابه تحصيل السعادة. نشرة آل ياسين، ضمن كتاب الفارابي، الأعمال الفلسفية، ج1، ص 191 وما بعدها. ويعرف الفيلسوف الباطل: هو الذي يشرع في أن يتعلم العلوم النظرية من غير أن يكون موطأ نحوها.. ولم يشعر بعد الغرض الذي له التمست الفلسفة، فحصل على النظرية أو على جزء من أجزاء النظرية فقط. فرأى أنّ الغرض من مقدار ما حصل له منها بعض السعادات المظنونة أنها سعادة التي هي عند الجمهور خيرات، فأقام عليها طلباً لذلك وطمعاً في أن ينال به ذلك الغرض، وهذا ربما نال به الغرض فأقام عليه وربما عسر عليه، نيل الغرض، فرأى فيما علمه منها أنه أفضل، أما الفيلسوف البهرج، فهو الذي يتعلم العلوم النظرية ولم يرد ولم يعوّد الأفعال الفاضلة التي بحسب ملة ما، ولا الأفعال الجميلة التي في المشهور، بل كان تابعاً لهواه وشهواته في كل شيء من أي الأشياء اتفق، وأما الفيلسوف الزور، فهو الذي تعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معداً بالطبع نحوها، فإن المزور والبهرج، وإن أكملا العلوم النظرية، فإنهما في آخر الأمر يضمحل ما معهما قليلاً قليلاً، حتى إذا بلغا السن الذي سبيل الفضائل أن يَكمل الإنسان فيها، انطفت علومهما على التمام، أشد من انطفاء نار أرقليطس (=هيراقليطس). (العبيدي)

(3) في حاشية ع: السيئ الفهم الذي لا يستطيع إدراك الحق أصلاً.

- وقوم من هؤلاء يخرجهم ذلك إلى أن يتحيروا؛ وآخرون من هؤلاء يلوح لهم مثل ما يلوح الشيء من بعيد، أو مثل ما يتخيله الإنسان في النوم أن الحق موجود، ويباين من إدراكه لأسباب يرى أنها لا تتأتّى له، فيقصد إلى تزييف ما أدركه، ولا يحسبه حينئذ حقاً، ثم يعلم أو يظن أنه أدرك الحقَّ[1].

(1) في حاشية ع: الشاك الذي يقول إنه لا سبيل إلى إدراك الحق. وفي حاشية ن: من ينتهي إلى هذه النتيجة فهو من الشكاك، ...، والشك: وقوف النفس بين ظنّين متقابلين كائنين عن شيئين متساويين في البيان والوثاقة. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 303. والشكاك مدرسة فلسفية يونانية، منهم أصحاب الشك المطلق وهم الذين لا يصدرون حكماً ويتوقفون عن ذلك، ومنهم أصحاب الشك المنهجي، وهؤلاء لهم منهجهم في الشك الذي يؤدي إلى اليقين وعلى رأسهم الغزالي وديكارت. (العبيدي)

الفصل السادس[1]

في مضادات المدينة الفاضلة، أنواعها وآراء أهلها في السعادة والعدل والخشوع ومصير نفوسهم

والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدِّلة، والمدينة الضّالة، ويضادها من أفراد الناس نوائب[2] المدن.

---

(1) تم وضع هذا عنوان هذا الفصل من قبلنا، استناداً إلى ما تضمنه هذا الفصل من معطيات بحسب ما ذكر في مقدمة الفارابي آنفاً. وهذا الفصل يضم فصول نشرة نادر 29، وجزء من فصل 31، والفصول 32، 34، 35، 36، 37، ومثل ذلك في نشرة ع، إذ يوضح فيه الفارابي رأيه في المدن المضادة للمدينة الفاضلة، وأنواعها، وآراء أهلها، والقول في سعادة هؤلاء وفي العدل والخشوع، ليختم كتابه في الحديث القول في المدن الجاهلية، متحدثاً مرة أخرى عن أنواعها، وعن مصير نفوس أهلها

(2) النوائب الذين ذكرهم الفارابي هنا، هم النوابت الذين أشار إليهم الفارابي في كتاب السياسة المدنية ووصف حالهم ووضعهم وأصنافهم وربطها بكل فعل شرير، وسوف نشير لنص الفارابي تبعاً للسياسية بعد أن نورد رأي اللغويين في النوابت والنوائب، إذ يجد اللغويون النابت أنه الناشئ من الأولاد، ويربطونه بالشر، فيقال أن لبني فلان نابتة شر، أي نشيءُ شر، يراجع المنجد في اللغة والأعلام، مادة نبت، أما النوائب، فتعني من معانيها عند اللغويين النازلة أو المصيبة، والحوادث خيراً كانت أو شراً، ونوائب الرعية ما يضربه عليهم الملك من الحوائج كإصلاح القناطر والطرق، المرجع السابق، مادة نوائب. أما نوابت الفارابي فهم: الذين منزلتهم في المدن منزلة الشيلم في الحنطة أو الشوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس، ...، وهم أصناف كثيرة منهم صنف متمسكون بالأفعال التي تنال بها السعادة...، فهؤلاء يسمون متقنصين، ومنهم من يكون له هوىً في شيءٍ من غايات أهل الجاهلية فتمنعه شرائع المدينة ومِلتها من ذلك فيعمد إلى ألفاظ واضع السُنة وأقاويله في وصاياه فيتأوله على ما يوافق هواه، ويحسن ذلك الشيء بذلك التأويل، وهؤلاء يسمون المحرفة...، ومنهم أيضاً المارقة، ...، والأغمار الجُهال. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 623. (العبيدي)

فالمدينة[1] الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم، <و> إنْ أرشدوا إليها لم[2] يفهموها ولم يعتقدوها، وإنما عرفوا من الخيرات بعضَّ هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات، من التي تُظن أنها هي الغايات في الحياة، وسلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذّات، وأن يكون مخلّى هواه، وأن يكون <كل واحد من أهلها> مكرّماً ومعظّماً. فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلية، والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها، وأضدادها الشقاء. وهي آفات الأبدان والفقر، وأن لا يتمتع باللذّات، وأن لا يكون مخلّى هواه، وأن لا يكون مكرّماً[3].

و< هذه المدينة> هي تنقسم إلى جماعة مدن، منها:

<1>. المدينة الضرورية: وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان، من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها[4].

---

(1) في د، ون، وع: والمدينة. (العبيدي)

(2) في د، ون، وع: فلم (العبيدي)

(3) في كتاب السياسة المدنية نجد وصفاً لهذه المدينة تحت عنوان المدينة الجاهلة، بقوله: إن سائر المدن الجاهلية إنما تريد كل واحدة منها أن يرأسها من يوطئ لها متخيرها وشهواتها، ويسهل لهم السبيل إليها، وينيلهم إياها ويحفظها عليهم، فهم يأبون رئاسة الأفاضل وينكرونها، يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 530. وهذه المدينة الجاهلية، تضم كافة مدن أفلاطون غير الفاضلة، كما وصفها في كتابه الجمهورية، من أرستقراطية وتيماركية أولغاركية وجماعية واستبدادية، فضلاً عن مدينة الضرورة أو الحاجات، ومثل ذلك فعل ابن رشد في كتابه تلخيص السياسة. وإن أعطى هذا الأخير مسميات لهذه المدن مستقاة من الفارابي في كتبه الآراء والسياسة المدنية، مع إعطاء نماذج واقعية من التاريخ السياسي الإسلامي في زمانه وما قبله، في حين خلت كتب الفارابي من هذه النماذج المستقاة من التاريخ السياسي العالمي بعامة والإسلامي بخاصة، فبقي كلام الفارابي عن هذه المدن خالياً من الأمثلة والنماذج الواقعية، وهي مزية تسجل لابن رشد على سلفه، أفاد منها ابن خلدون فيما بعد في كتابه المقدمة. (العبيدي)

(4) في مؤلفات الفارابي الأخرى، مثل فصول المدني والسياسية المدنية، نجد وصف آخر لها: هي المدينة التي يتعاون أجزاؤها على بلوغ الضروري فيما يكون به قوام الإنسان وعيشه وحفظ حياته فقط، ...، والمدينة الضرورية والاجتماع الضروري هو الذي به يكون التعاون على اكتساب ما هو ضروري في قوام الأبدان وإحرازه، ...، وقد يكون من المدن الضرورية ما يجتمع فيها جميع الصنائع التي يستفاد بها الضروري، يراجع، آل ياسين، الفارابي في

<2>. والمدينة البدالة: هي التي قَصدَ أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن اليسار هو الغاية في الحياة[1].

<3>. ومدينة الخسة والسقوط: وهي التي قَصدَ أهلها التمتع باللذّة من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة اللذّة من المحسوس والتخيل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه، ومن كل نحو[2].

<4>. ومدينة الكرامة: وهي التي قَصدَ أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم، ممجدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، إما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض، كل إنسان على مقدار محبته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه[3].

حدوده، ص 531. وهذا الاجتماع هو أول اجتماع بشري يقوم على توفير الحاجات الاقتصادية، دون الحاجات الكمالية، إذ بدونه لا يقوم أي اجتماع بشري، ومنه تظهر بقية الاجتماعات الإنسانية، سواء الفاضل أم المضاد له. وقد تحدث أفلاطون عنه من قبل في الجمهورية، ومن بعد الفارابي ابن رشد في تلخيص السياسية، وابن خلدون في المقدمة، وهذا الأخير أسماه بالحاجي الضروري في مقابل الحاجي الكمالي.(العبيدي)

(1) في كتاب السياسة المدنية نجد وصفاً لهذه المدينة تحت عنوان مدينة النذالة: وهي التي يتعاون أهلها على نيل الثروة واليسار، والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامهما من الدرهم والدينار.... وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها، لا لشيء سوى محبة اليسار فقط والشح عليها، وأن لا ينفق منها إلا في الضروري مما به قوام الأبدان، يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 534، وهذه المدينة فيها شبه من طبيعة المدينة الأولغاركية في جمهورية أفلاطون، وفي تلخيص السياسية لابن رشد تسمى مدينة المال والغنى. (العبيدي)

(2) في كتاب السياسة المدنية نجد وصفاً لهذه المدينة تحت عنوان مدينة الخسة، وهي التي أهلها يتعاونون على التمتع باللذة من المحسوس، أو باللذة من المتخيل من اللعب والهزل أو هما جميعاً، وكذلك التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح... وهذه المدينة هي المدينة السعيدة والمغبوطة عند أهل الجاهلية. المرجع السابق، ص 530. (العبيدي)

(3) في كتاب السياسة المدنية نجد وصفاً لهذه المدينة تحت عنوان المدينة الكرامية، واجتماع الكرامة هو الذي به يتعاونون على أن يصلوا أن يكرموا بالقول والفعل، وذلك إما بأن يكرمهم أهل المدن الأخر أو بأن يكرم بعضهم بعضاً، وكرامة بعضهم لبعض إما على التساوي وإما على التفاضل، المرجع السابق، ص 534. وهذه المدينة فيها شبه من المدينة الأرستقراطية في جمهورية أفلاطون، وتسمى عند أبن رشد في تلخيص السياسة بمدينة المجد والشرف. (العبيدي)

<5>. ومدينة التغلب: وهي التي قَصدَ أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدّهم اللذّة التي تنالهم من الغلبة فقط[1].

<6>. والمدينة الجماعية: هي التي قَصدَ أهلها أن يكونوا أحراراً، يعمل كل واحد منهم ما شاء، لا يمنع هواه في شيء أصلاً[2].

وملوك الجاهلية على عدد[3] مدنها، أن يكون كل واحد منهم إنما يدبّر المدينة التي هو مسلَّط عليها ليحصل هواه وميله.

وهِمَمْ <المدن> الجاهلية التي يمكن أن تُجعلَ غايات هي تلك التي أحصيناها آنفاً.

وأما المدينة الفاسقة: <ف>هي التي آراؤها الآراء الفاضلة، وهي التي تَعلم السعادة، والله عز وجل، و<العقول> الثواني، والعقل الفعال، وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها. ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية[4].

---

(1) في كتاب السياسة المدنية نجد وصفاً لهذه المدينة تحت عنوان مدينة التغلب، وهي التي أهلها يتعاونون على أن تكون لهم الغلبة، ...، ويجبون الغلبة لتحصيل لهم إما لضروريات، وإما ليسار، وإما التمتع باللذات، وإما الكرامات، وإما جميع هذه كلها، ...، والمدن التغلبية هي مدن الجبارين أكثر من الكرامية، ومدن الجبارين هي التي تنشأ عن محبة الكرامة إذا أفرط فيها. المرجع السابق، ص 529، وهذه المدينة فيها شبه من المدينة الاستبدادية الطغيانية (الطرون) في جمهورية أفلاطون، وتسمى عند أبن رشد في تلخيص السياسة بمدينة الاستبداد والطغيان. (العبيدي)

(2) في كتاب السياسة المدنية نجد وصفاً لهذه المدينة تحت عنوان المدينة الجماعية، وهي التي كل واحد من أهلها مطلق مخلى لنفسه يعمل ما يشاء، وأهلها متساوون، وتكون سُنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً...، وإذا استقصى أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرؤوس، المرجع السابق، ص 530، وهذه المدينة فيها شبه من المدينة الديمقراطية في جمهورية أفلاطون، وتسمى عند أبن رشد في تلخيص السياسة بالمدينة الجماعية. (العبيدي)، وسوف يتحدث الفارابي لاحقاً عن هذه المدينة، ويقف منها موقفاً يشم منه رائحة إيجابية. (العبيدي)

(3) في د، ون، وع: عهد. ولكن عند النظر في نص الفارابي يوحي لنا بهذه القراءة، وليس بقراءة لفظة عهد. (العبيدي)

(4) في كتاب السياسة المدنية نجد وصفاً لهذه المدينة تحت عنوان المدينة الفاسقة، وهي التي اعتقد أهلها المبادئ وتصوروها، وتخيلوا السعادة واعتقدوها، وأرشدوا إلى الأفعال التي ينالون بها السعادة وعرفوها واعتقدوها، غير أنهم لم يتمسكوا بشيء من تلك الأفعال، ومالوا بهواهم وإرادتهم نحو شيء ما من أغراض أهل الجاهلية... وأنواع هذه المدن على عدد أنواع مدن الجاهلية. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 532. (العبيدي)

و<أما> المدينة المبدّلة: فهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة، غير أنها تبدّلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير تلك.

و<أما> المدينة الضّالة: <فـ>هي التي يظن بعد حياتها هذه السعادة، ولكن غُيِّرت هذه، وتعتقد في الله عز وجل، وفي <العقول> الثواني، وفي العقل الفعال آراء فاسدة لا يصلح عليها (حتى) ولا أن أخذت على أنها تمثلات وتخيلات لها، ويكون رئيسها الأول ممن أُوهِمَ أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد إستَعْمَلَ في ذلك التمويهات والمخادعة والغرور[1]. **وملوك هذه المدن مضادّة لملوك المدن الفاضلة، ورئاستهم مضادّة للرئاسات الفاضلة.**

وأما[2] أهل سائر المدن <المضادة>، فإن أفعالهم، لما كانت رديئة، أكسبتهم هيئات نفسانية رديئة، كما أن أفعال الكتابة متى كانت رديئة على غير ما شأن الكتابة أن تكون عليها، تكسب الإنسان كتابة أسوء رديئة ناقصة، وكلما ازدادت من تلك الأفعال ازدادت صناعته نقصاً، وكذلك الأفعال الرديئة من أفعال سائر المدن، تكسب أنفسهم هيئات رديئة[3] ناقصة.

وكلما واظب واحد منهم على تلك الأفعال ازدادت هيئته النفسانية نقصاً، فتصير أنفسهم مرضى، فلذلك ربما التذّوا بالهيئات التي يستفيدونها بتلك الأفعال، كما أن مرضى الأبدان، مثل كثير من المحمومين لفساد مزاجهم، يستلذون الأشياء

---

(1) في كتاب السياسة المدنية نجد وصفاً لهذه المدينة تحت عنوان المدينة الضالة، وهي التي نصبت لها السعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة، وحوكيت لها سعادة أخرى غيرها، ورُسمت لها أفعال وآراء لا تنال بشيء منها السعادة الحقيقية... وهي إنما تحدث متى كانت الملة مبنية من بعض الآراء القديمة الفاسدة. المرجع السابق، ص 531.

(2) من هنا، يبدأ جزء من نص الفارابي في رقم 31 من نشرة د، والفصل الحادي والثلاثون من نشرة ن، والباب الحادي والثلاثون من نشرة ع، تحت عنوان: القول في الصناعات والسعادات، وكنا قد أوردنا جزءاً من هذا الفصل في الفصل الخامس من نشرتنا، لمناسبة موضوعه هناك. (العبيدي)

(3) هيئات رديئة: هي أفعال أهل مدينة ما غير مسددة نحو السعادة... وهؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة حتى إذا بطلت المادة بطلت هي أيضاً. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 634. (العبيدي)

التي ليس شأنها أن يُلتذّ بها من الطعوم، ويتأذّون بالأشياء التي شأنها أن تكون لذيذة، ولا يحسون بطعوم الأشياء الحلوة التي من شأنها أن تكون لذيذة.

كذلك مرضى الأنفس، بفساد تخيلهم الذي اكتسبوه بالإرادة والعادة، يستلذّون الهيئات الرديئة، والأفعال الرديئة، ويتأذون بالأشياء الجميلة الفاضلة، أو لا يتخيلونها أصلاً.

وكما أن في المرضى من لا يشعر بعلّته، وفيهم مَن يظن مع ذلك أنه صحيح، ويقوي ظنه بذلك حتى لا يصغي إلى قول طبيب أصلاً. كذلك مَن كان من مرضى الأنفس لا يشعر بمرضه ويظن مع ذلك أنه فاضل صحيح النفس، فإنه يصغي أصلاً إلى قول مرشد ولا معلِّم ولا مقوّم.

أما[1] أهل المدن الجاهلية: فإنَّ أنفسهم تبقى غير مستكملة، ومحتاجة في قيامها إلى المادة ضرورة، إذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشيء من المعقولات الأُول أصلاً. فإذا بطلت المادة التي بها كان قوامها، بطلت القوى التي كان شأنها أن يكون بها قوام ما بَطُلَ، وبقيت القوى التي شأنها أن يكون بها قُوام ما بقي. فإن بطل هذا أيضاً وانحلّ إلى شيء آخر، صار الذي بقي صورة ما لذلك الشيء الذي إليه انحلت المادة الباقية. فكلما يتفق بعد ذلك أن ينحل ذاك أيضاً إلى شيء، صار الذي يبقى صورة ما لذلك الشيء الذي إليه انحلّ، إلى أن ينحلّ إلى الأسطقسات، فيصير الباقي الأخير صورة الأسطقسات[2].

ثم من ذلك يكون الأمر فيه على ما يتفق أن يتكون عن تلك الأجزاء من الأسطقسات التي إليها انحلت هذه، فإن اتفق أن تختلط تلك الأجزاء اختلاطاً يكون عنه إنسان، عاد فصار هيئة إنسان.

---

(1) من هنا تبدأ نقطة رقم (32) في نشرة د، والفصل الثاني والثلاثون في نشرة (ن)، والباب الثاني والثلاثون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في أهل هذه المدن (المضادة). (العبيدي)

(2) هذا تصريح واضح من قبل الفارابي في فناء وتلاشي نفوس أهل المدن الجاهلية بعد الموت من الذين ارتبطت بالمادة، وبالتالي ينحل الإشكال الذي أثاره بوجه الفارابي ابن طفيل في كتابه حي بن يقظان، حين عد رأيه مضطرب في مصير النفوس الجاهلة، يراجع، قصة حي بن يقظان، نشرة فاروق سعد، بيروت، (العبيدي) وفي حاشية ع: نفوس أهل المدن الجاهلة تنحل وتتخذ صورة الأسطقسات الأربع (الماء، الهواء، النار، التراب).

وان اتفق أن تختلط اختلاطاً يكون عنه نوع آخر من الحيوان أو غير الحيوان، عاد صورة لذلك الشيء، وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي[1].

وأما أهل المدينة الفاسقة: فإن الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الآراء الفاضلة، فهي تَخْلُص أنفسهم من المادة، والهيئات النفسانية الرديئة التي اكتسبوها من الأفعال الرذيلة، فتقترن إلى الهيئات الأولى، فتُكدر الأولى وتضادها، فيلحق النفس من مضادة هذه لتلك أذىً عظيم، وتضاد تلك الهيئات هذه، فيلحق هذه من تلك أيضاً أذىً عظيم، فيجتمع من هذين أذيان عظيمان للنفس.

وإن هذه الهيئات المستفادة من أفعال الجاهلية هي بالحقيقة يتبعها أذىً عظيم في الجزء الناطق من النفس، وإنما صار الجزء الناطق لا يشعر بأذى هذه لتشاغله بما تورده عليه الحواس، فإذا انفرد دون الحواس، شعر بما يتبع هذه الهيئات من الأذى، ويخلصها من المادة، ويفرّدها عن الحواس وعن جميع الأشياء الواردة عليها من خارج[2].

كما أن الإنسان المغتم متى أَورد الحواس عليه ما يشغله، لم يتأذ بما يغمه ولم يشعر به، حتى إذا انفرد دون الحواس، عاد الأذى عليه، وكذلك المريض الذي يتألم متى تشاغل بأشياء، اما أن يقل أذاه بألم المرض، واما أن لم يشعر بالأذى، فإذا انفرد دون الأشياء التي تشغله، يشعر بالأذى أو عاد إليه الأذى.

كذلك الجزء الناطق، ما دام متشاغلاً بما تورده الحواس عليه، لم يشعر بأذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة، حتى إذا انفرد انفراداً تاماً دون الحواس شعر بالأذى، وظهر له أذى هذه الهيئات، فبقي الدهر كله في أذىً عظيم.

فإن أُلحِقَ به مَن هو في مرتبته من أهل تلك المدينة، ازداد أذى كل واحد منهم

---

(1) الفارابي في هذا النص لا يصرح بالتناسخ بكل أنواعه من نسخ ومسخ وفسخ ورسخ، لأنه من معارضيه بشدة، لكن هنا يريد أن يقول أن مصير النفوس الشقية إلى هلاك والعدم، شأنهم شأن البهائم والسباع والأفاعي. (العبيدي)

(2) في حاشية ع: نفوس أهل المدن الفاسقة تتألم من الأفعال الرديئة، ولكنها تتخلص من المادة بفضل الآراء الفاضلة التي اكتسبتها، وتبقى ولا تفنى، ولكنها تعيش متألمة معذبة، وهذا هو الشقاء.

بصاحبه، لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات أذاهم في غابر الزمان بلا نهاية، فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة.

وأما أهل المدن الضالة: فإن الذي أضلّهم وعدل بهم عن السعادة لأجل شيء من أغراض أهل الجاهلية، وقد عرف السعادة، فهو من أهل المدن الفاسقة، فذلك هو وحده دون أهل المدينة شقيٌّ، وأما[1] أهل المدينة أنفسهم فإنهم يهلكون وينحلون، على مثال ما يصير إليه حال أهل الجاهلية[2].

وأما أهل المدن المبدّلة: فإن الذي بدّل عليهم الأمر وعدِل بهم، ان كان من أهل المدن الفاسقة شقي هو وحده، وأما[3] الآخرون فإنهم يهلكون وينحلون أيضاً مثل أهل الجاهلية، وكذلك كل من عدِل عن السعادة بسهوٍ وغلط[4].

وأما المضطرون والمقهورون، من أهل المدينة الفاضلة، على أفعال الجاهلية، فإن المقهور على فعل شيء، لما كان يتأذى بما يفعله من ذلك، صارت مواظبته على ما قُسر عليه لا تكسبه هيئة نفسانية مضادة للهيئات الفاضلة، فتكدر عليه تلك الحال حتى يصير منزلته منزلة أهل المدن الفاسقة، فلذلك لا تضره الأفعال التي أكره عليها، وإنما ينال الفاضل ذلك متى كان المتسلط عليه أحد أهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة، واضطر إلى ان يسكن مساكن المضادّين[5].

---

(1) في د، ون، وع: فأما. (العبيدي)

(2) نص الفارابي واضح كفاية حول مصير نفوس أهل المدن الضالة، فهم يهلكون حالهم حال أهل المدن الجاهلة. ولا ينجى منهم إلا رئيسهم فمصيره الشقاء لأنه من أهل المدن الفاسقة. (العبيدي)

(3) في د، ون، وع: فأما. (العبيدي)

(4) نص الفارابي واضح كفاية حول مصير نفوس أهل المدن المبدلة، فهم يهلكون حالهم حال أهل المدن الجاهلة. ولا ينجى منهم إلا رئيسهم فمصيره الشقاء لأنه من أهل المدن الفاسقة. وفي حاشية ن: ملاحظة: يعتبر الفارابي الخلود كسباً للنفس التي أدركت المعقولات، حتى إذا كانت فاسقة، أعني لم تفعل حسب هذه المعقولات التي أدركتها، أما الأنفس التي لم تدرك المعقولات فمصيرها في رأيه الهلاك، ...، ثم إنه يعتبر الخلود روحانياً فقط.

(5) هل هذا النص للفارابي يفهم منه أن المقهورين والمضطرين من أهل المدينة الفاضلة وقعوا تحت أسر أهل المدن الجاهلية، في حرب أو صراع، فاضطروا إلى أن يعيشوا في هذه المدن ويمارس أفعالها حتى يكون مثل أهلها؟؟، وللإجابة نجد أن الفارابي هنا يبرر أفعال هؤلاء ممن أكره وقهر في المدينة الجاهلة، ولكن لا يصرح بمصيرهم بعد الموت وهم يعيشون في ظل

والمدن[1] الجاهلة والضالّة إنما تحدث متى كانت الملّة[2] مبنيّة على بعض الآراء القديمة الفاسدة.

منها: أن قوماً قالوا أنا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة، وكل واحد منها يلتمس إبطال الآخر، ونرى كل واحد منها إذا حصل موجوداً أُعطي مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضده، ويجوز به ذاته عن ضده، وشيئاً يُبطل به ضده ويفعل منه جسماً شبيهاً به في النوع، وشيئاً يقتدر به على أن يستخدم سائر الأشياء فيما هو نافع في أفضل وجوده وفي دوام وجوده.

وفي كثير منها جُعل له ما يقهر[3] به كل ما يمتنع عليه، وجعل كل ضدّ من كل ضدّ، ومن كل ما سواه بهذه الحال، حتى تخيل لنا ان كل واحد منها هو الذي قصد،

هذه المدن ومارسوا الرديء من الأفعال؟. (العبيدي)، وفي حاشية ع: لا ضير على من أكره من أهل المدينة الفاضلة على فعل رديء.

(1) من هنا تبدأ نقطة رقم (34) في نشرة د، والفصل الرابع والثلاثون في نشرة (ن)، والباب الرابع والثلاثون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في آراء أهل المدن الجاهلة والضالّة. والصواب القول في أسباب ظهور المدن الجاهلة والضالة. (العبيدي)

(2) سنحدد أولاً معنى الملة عند الفارابي، ثم نحدد بعدها معنى الملة الفاضلة والملة الفاسدة، يقول الفارابي: الملة: هي آراء وأفعال مقدرة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضاً له فيهم أو بهم محدوداً...، والملة والدين يكاد يكونان اسمين مترادفين، وكذلك الشريعة والسنة، فإن هذين إنما يدلان ويقعان عند الأكثر على الأفعال المقدرة من جزأي الملة، ...، والملة إذا جعلت إنسانية فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة، ...، الملة تابعة للفلسفة التي كملت، ...، والملة محاكية للفلسفة، وهما يشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلتاهما تعطيان المبادئ القصوى للموجودات، ...، وقد يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللهم وإن كانوا كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها، فإن الملة هي رسوم هذه أو رسوم خيالاتها في النفوس، ...، أما الملة الفاضلة، فهي التي يلتمس رئيسها بما يرسم من ذلك أن ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى التي هي في الحقيقة سعادة، أما الملة الفاسدة: فهي التي تقع فيها آراء كاذبة كثيرة...تكون تابعة لفلسفة المموهة، وهي أبعد عن الحق. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 573–574. (العبيدي)

(3) في حاشية ن: ملاحظة: يعرض هنا الفارابي الرأي القائل بأن الاجتماع قائم إما على المنفعة أو الخوف، أو الدفاع، أو القهر والغلبة، ويؤكد على القول القائل بالتنازع للوجود وأن الأفضل والأقوى هو الأدوم، وهذه كلها، حسب الفارابي آراء لا تتفق وآراء أهل المدينة الفاضلة.

أو أن يجاز له وحده أفضل الوجود دون غيره، فلذلك جعل له كل ما يبطل به كل ما كان ضاراً له وغير نافع له، وجعل له ما يستخدم به ما ينفعه في وجوده الأفضل. فإنا نرى كثيراً من الحيوان يَثِبْ على كثيرٍ من باقيها، فيلتمس إفسادها وإبطالها، من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر، كأنه قد طبع على أن لا يكون موجوداً في العالم غيره، أو أن وجود كل ما سواه ضارٌ له، على أن يجعل وجود غيره ضاراً له، وأن لم يكن منه شيء آخر على أنه موجود فقط.

ثم أن كل واحد منهما، ان لم يَرُم ذلك، التمس أن يَستَعبِد غيره فيما ينفعه، وجعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال، وفي كثير منها جعل كل شخص من كل شخص في نوعه بهذه الحال، ثم خُلِّيَت هذه الموجودات أن تتغالب وتتهارج، فالأقهر منها لما سواه يكون أتمّ وجوداً[1].

والغالب أبداً أما أن يبطل بعضه بعضاً، لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرّة في وجوده هو، وأما أن يستخدم بعضاً ويستعبده، لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو. ويرى أشياء تجري على غير نظام، ويرى مراتب الموجودات غير محفوظة، ويرى أموراً تلحق كل واحد على غير استئهال منه لما يلحقه من وجوده، لا وجود (لنفسها). قالوا: وهذا وشَبَهِهِ هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها.

فقال قوم: بعد ذلك أن هذه الحال <في> طبيعة الموجودات، وهذه فطرتها، والتي تفعلها الأجسام الطبيعية بطبائعها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتِها وإراداتِها، والمرويّة برويتها. ولذلك رأوا أن <هذه> المدن ينبغي أن تكون متغالبة متهارجة، لا مراتب فيها ولا نظام، ولا استئهال يختص به أحد لكرامة أو لشيء آخر. **وأن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير هو له، أن يلتمس أن يغالب غيره في كل خير هو لغيره، وأن الإنسان الأقهر لكل ما يناوئه هو**

(1) هذا هو معنى العدل الذي يكون للأقوى في المدن الجاهلة، إذ يقوم على الغلبة والاقتدار والتهارج والاستعباد للآخرين. وهو قريب من معنى العدل الذي طرحه السوفسطائيين تبعاً لما ذكره أفلاطون في جمهوريته، الكتاب الأول منها. (العبيدي)، وفي حاشية ع: الموجودات تتغالب على الوجود وينتصر الأتم وجوداً.

الأسعد[1]. ثم تحدث من هذه آراءٌ كثيرة في المدن من آراء الجاهلية.

فقوم رأوا: ذلك أنه لا تحاب ولا ارتباط، لا بالطبع ولا بالإرادة، وأنه ينبغي أن يبغض كل إنسان كل إنسان، وأن ينافر كلُّ واحد كلَّ واحد، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة، ولا يأتلفان إلا عند الحاجة[2].

ثم يكون (بعد) اجتماعهما على ما يجتمعان عليه، بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً[3]. وإن اضطرا لأجل شيء وارد من خارج أن يجتمعا ويأتلفا، فينبغي أن يكون ذلك ريثَ الحاجة، وما دام الوارد من خارج يضطرهما إلى ذلك، فإذا زال، فينبغي أن يتنافرا ويفترقا، وهذا هو الداء السَبُعيّ من آراء الإنسانية.

وآخرون: لما رأوا **المتوحد**[4] لا يمكنه أن يقوم بكل ما به إليه حاجة دون أن يكون له موازون ومعاونون، يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج إليه، رأوا الاجتماع.

فقوم رأوا: أن ذلك <الاجتماع> ينبغي أن يكون بالقهر، بأن أن يكون الذي يحتاج إلى مؤازرين يقهر قوماً ليستعبدهم[5]، ثم يقهر بهم آخرين ليستعبدهم أيضاً، وأنه لا ينبغي أن يكون مؤازرهُ مساوياً له، بل مقهوراً، مثل أن يكون أقواهم بدناً وسلاحاً يقهر واحداً، حتى صار ذلك مقهوراً له، قَهرَ به واحداً آخر أو نفراً، ثم يَقْهَر بأولئك آخرين، حتى يَجمع له مؤازرين على الترتيب، فإذا اجتمعوا له صيّرهم آلات يستعملهم فيما فيه هواه[6].

---

(1) هذه الفكرة الفارابية عن المتوحد تشير إلى الغالب القاهر الأقوى، والذي هو الأسعد بينهم، فمتوحد الفارابي هنا لا يشبه متوحد ابن باجة المثقف المنتمي لنفسه المنعزل عن أهل مدنه

(2) هذا هو أول اجتماع في المدن الجاهلة وهو اجتماع البغض والتنافر، وأن شرعة الغاب هي المتغلبة بينهم، ومنه تحدث اجتماعات أخرى، سوف يفصلها الفارابي الآن.. (العبيدي)

(3) هذا الاجتماع القائم على القهر والغلبة هو أول اجتماع يحدث من البغض والتنافر، والفارابي هنا يستعرض الآراء التي قيلت في طبائع وشيم وأخلاق ومواقف أهل المدن الجاهلة ممن عرض لها مفكرون وفلاسفة قبله، دون أن يسميهم، وبالتأكيد هي مستقاة من تجربة سياسية واقعية حدثت زمانه أو قبله، أو اطلع على مرجعيات فلسفية وعقيدية أشارت لذلك. دون أن يبيئها من مثالات من الواقع المعاش زمانه. (العبيدي)

(4) متوحد الفارابي قاهر غالب متهارج، منفرد بالحكم والتسلط، هكذا طبيعته. (العبيدي)

(5) في د، ون، وع: فيستعبدهم. (العبيدي)

(6) هذا الاجتماع هو بداية ظهور المستبد الطاغية، المتسلط على الجميع بالقوة والغلبة والقهر، المتوحد بالحكم على هواه، وليس على فضيلة ما. (العبيدي)

وآخرون رأوا: ههنا ارتباطاً وتحاباً وائتلافاً، واختلفوا في التي بها يكون الارتباط[1].

فقوم رأوا: ان الاشتراك في الولادة من والد واحد هو الارتباط به، وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحابّ والتآزر على أن يغلبوا غيرهم، وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم، فإن التباين والتنافر <يكون> بتباين الآباء، والاشتراك في الوالد الأخصّ والأقرب يوجب ارتباطاً أشدّ[2]، وفيما هو أعم يوجب ارتباطاً أضعف؛ إلى أن يبلغ من العموم والبعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلاً ويكون تنافراً، إلا عند الضرورة الواردة من خارج، مثل شرّ يدهمهم ولا يقومون بدفعه إلا باجتماع جماعات كثيرة.

وقوم رأوا: أن الارتباط هو بالاشتراك في التناسل، وذلك بأن يُنسل ذكورة أولاد هذه الطائفة من إناث أولاد أولئك، وذكورة أولاد أولئك من إناث أولاد هؤلاء، وذلك بالتصاهر[3].

وقوم رأوا: أن الارتباط هو باشتراك في الرئيس الأول الذي جمعهم أولاً، ودّبَّرهم حتى غلبوا به، ونالوا خيراً ما من خيرات الجاهلية[4].

وقوم رأوا: ان الارتباط هو بالإيمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل إنسان من نفسه، ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم، وتكون أيديهم واحدة في أن يغلبوا غيرهم، وأن يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم لهم[5].

وآخرون رأوا: ان الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية، والاشتراك في اللغة واللسان، وان التباين يباين هذه، وهذا هو لكل أمة، فينبغي أن يكونوا فيما بينهم متحابين ومنافرين لمن سواهم؛ فإن الأمم إنما تتباين بهذه الثلاث[6].

---

(1) هذا الاجتماع بخلاف الاجتماع السابق، يقوم على المحبة والائتلاف، ومنه تظهر اجتماعات على ما سيبين الفارابي الآن.

(2) هذا النوع من الاجتماع عند الفارابي يقوم على عصبية الدم والقرابة من الأباء، وفي هذا حضور فارابي واضح في ابن خلدون، وقد بينا في دراستنا التي قدمنا فيها للكتاب عن هذا الحضور لفيلسوف المشرق في فلاسفة المغرب العربي.. (العبيدي)

(3) في حاشية ع: هذا الاجتماع يقوم على المصاهرة. (العبيدي)

(4) هذا الاجتماع يقوم على الارتباط بالرئيس المدبِّر. (العبيدي)

(5) هذا الاجتماع هو الاجتماع حول فكرة عقيدية يؤمنون بها، ويتعاهدون على غلبة غيرهم بنشر عقيدتهم، والدفاع عنه باجتماع واحد. فهو اجتماع التعاهد. (العبيدي)

(6) هذا الاجتماع يمكن أن نطلق عليه اجتماع أمة في قوم متشابهون في الخِلق والشِيم واللغة، دون الأرض. (العبيدي)

وآخرون رأوا: ان الارتباط هو بالاشتراك في المنزل، ثم الاشتراك في المساكن، وان أخصهم هو بالاشتراك في المنزل، ثم الاشتراك في السِكَّة، ثم الاشتراك في المحلة، فلذلك يتواسون بالجار، فإن الجار هو المشارك في السِكَّة وفي المحلة، ثم الاشتراك في المدينة، ثم الاشتراك في الصُقْع الذي فيه المدينة[1].

وههنا أيضاً أشياء يظن أنه ينبغي أن يكون لها ارتباط جزئي بين جماعة يسيرة وبين نفر وبين اثنين، منها: طول التلاقي، ومنها الاشتراك في طعام يؤكل، وشراب يشرب، ومنها الاشتراك في الصنائع، ومنها الاشتراك في شرّ يدهمهم، وخاصة متى كان نوع الشرّ واحداً، وتلاقوا فإن بعضهم يكون سلّوة بعض، ومنها الاشتراك في لذّة ما، ومنها الاشتراك في الأمكنة التي لا يؤمن فيها أن يحتاج كل واحد إلى الآخر، مثل الترافُق في السفر[2].

قالوا[3]: فإذا تميزت الطوائف بعضها عن بعض بأحد هذه الارتباطات، أما قبيلة عن قبيلة، أو مدينة عن مدينة، أو أحلاف عن أحلاف، أو أمة عن أمة، كانوا مثل تميّز كل واحد عن كل واحد، فإنه لا فرق بين أن يتميَّز كل واحد عن كل واحد، أو تتميّز[4] طائفة عن طائفة، فينبغي بعد ذلك أن يتغالبوا ويتهارجوا[5].

---

(1) هذا الاجتماع هو اجتماع الوطن، في مجموعات بشرية لا يجمعها جامع اللغة واللسان والشيم والأخلاق، بقدر ما يجمعها جامع الأرض في وطن. (العبيدي)

(2) هذه الأنواع من الاجتماعات اجتماعات وقتية تزول بزوال عامل ارتباطها، فيمكن أن نطلق عليها اجتماعات الصداقة، وقد عددها الفارابي على أنواع: منها الصحبة الطويلة، ومنها العمل في صناعة، ومنها الدفاع عن النفس ضد شر، ومنها المفاكهة والسلوة في أكل وشرب، ومنها السفر.

(3) من هنا تبدأ نقطة رقم (35) في نشرة د، والفصل الخامس والثلاثون في نشرة (ن)، تحت عنوان: القول في العدل، والباب الخامس والثلاثون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في العدل (أو في علاقات المدن والأمم)، ولكني أرى أن عنوان هذا الفصل ليس هو العدل بالمعنى الأخلاقي المتعارف عليه بين الناس، بل هو العدل على وفق قانون التغالب والاستبداد وقهر الآخرين في المدن الجاهلية. (العبيدي)

(4) في د، ون، وع: يتميز. (العبيدي)

(5) بعد قيام وحدوث هذه الأنواع من الاجتماعات التي تحدث عنها الفارابي من قبل، تحدث المغالبة والتهارج والحرب والتنازع والمخاصمة فيما بين بعضها البعض، في سبيل حصول بعض المدن أو الطوائف أو الأحلاف أو الأمم من بعضها على السلامة والكرامة والمجد والثروة والغنى واللذات، فتسلب ما عند غيرها لنفسها، فتحصل على هذه المزايا من الغلبة والقهر بالحرب وغيره فتكون هي المغبوطة والسعيدة، وهذا هو العدل من وجهة نظر الغالب على المغلوب . (العبيدي)

والأشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة والكرامة واليسار واللذّات وكل ما يُوصَل به إلى هذه.

وينبغي أن تروم[1] كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى من ذلك، وتجعل ذلك لنفسها، ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال.

فالقاهرة منها للأخرى على هذه هي الفائزة، وهي المغبوطة، وهي السعيدة، وهذه الأشياء هي التي في الطبع. إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية، فما في الطبع هو العدل، **فالعدل إذاً التغالب**.

والعدل هو أن يُقهر ما اتّفق منها، والمَقهُور إما أن يُقهر على سلامة بدنه، أو هَلك وتُلف، وانفرد القاهر بالوجود، أو قُهِر <المقهور> على كرامته وبقي ذليلاً ومستعبداً، تستعبده الطائفة القاهرة، ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به. فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل، وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل. فهذا كله[2] <عندهم> هو العدل الطبيعي، وهو الفضيلة، وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة[3].

فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يعطى من هو أعظم غَنَاءً في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر، والأقل غَنَاءً فيها أقل. وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة، أعطى الأعظم غَنَاءً فيها كرامة أكبر، وان كانت أموالاً أعطي أكثر، وكذلك في سائرها، فهذه هو أيضاً عدل عندهم طبيعي[4].

---

(1) في د، ون، وع: يروم. (العبيدي)

(2) في د، ون، وع: فهذه كلها. (العبيدي)

(3) بما أن العدل الطبيعي هو التغالب والقهر، يصنف الفارابي هنا أنواع القهر التي هي عدل من قبل القاهر للمقهور، فمثلاً قبول المقهور على أن يسلم بدنه من الموت من قبل القاهر هو عدل، أو قبول المقهور على أن يبقى على كرامته ذليلاً مستعبداً من قبل القاهر هو عدل، أو قبول المقهور للاستعباد والخدمة للقاهر هو عدل، ويرى القاهر أن هذه الأفعال التي يقوم بها تجاه المقهور هي فضيلة. وهنا يبدو أن اصطلاح الفضيلة والعدل من الاصطلاحات النسبية التي تتكيف مع الوضع الاجتماعي السياسي في المدن الجاهلة. (العبيدي)

(4) توزيع الخيرات في اجتماع القاهرين لا يكون بالتساوي والإنصاف بل بالقوة والغلبة بينهم أيضاً، فأقواهم أحظاهم بكل شيء. وهذا يعتبره الفارابي من العدل الطبيعي. (العبيدي)

وقالوا[1]: وأما سائر ما يسمى عدلاً مثل ما في البيع والشراء، ومثل ردّ الودائع، ومثل أن لا يغضب ولا يجور، وأشباه ذلك، فإن مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف، وعند الضرورة الواردة من خارج.

ذلك أن يكون كل واحد منهما كأنهما نفسان أو طائفتان مساوية (إحداهما) في قوتها للأخرى، وكانا يتداولان القهر، فيطول ذلك بينهما، فيذوق كل واحد الأمرين، ويصير إلى حال لا يحتملها. فحينئذ يجتمعان ويتناصفان، ويترك كل واحد منهما للآخر مما كانا يتغالبان عليه قسطاً ما؛ فتبقى سماته، ويَشْرُط كل واحد منهما على صاحبه أن لا يروم نزع ما في يديه إلا بشرائط، فيصطَلِحان عليها، فيحدث من ذلك الشرائط الموضوعة في البيع والشراء، ويقارب الكرامات ثم المواساة وغير ذلك مما جانسها؛ وإنما يكون عند ضعف كلٍ من كُل، وعند خوف كل من كل، فما دام كل واحد من كل واحد في هذه الحال، فينبغي أن يتشاركا، ومتى قوى أحدهما على الآخر فينبغي أن ينقض الشريطة ويروم القهر.

أو يكون الاثنان ورد عليهما من خارج شيء<خطر> على أنه لا سبيل إلى دفعه إلا بالمشاركة وترك التغالب، فيتشاركان ريثَ ذلك[2]؛ أو يكون لكل واحد منهما همّة في شيء يريد أن يغلب عليه، فيرى أنه لا يصل إليه إلا بمعاونة الآخر له وبمشاركته له، فيتركان التغالب بينهما ريث ذلك، ثم يتعاندان.

فإذا وقع التكافؤ من الفرقِ بهذه الأسباب وتمادى الزمان على ذلك، ونشأ على ذلك <جيل> مَن لم يدرِ كيف كان أول ذلك، حَسِبَ أن العدل هو هذا الموجود الآن. ولا يدري أنه خوف وضعف، فيكون مغروراً بما يستعمل من ذاك. فالذي

(1) من هنا يتحدث الفارابي عن نوع آخر من أنواع العدل في المدن الجاهلة، ألا وهو العدل القائم على المساواة بين الأمم التي تحمل بعضها بأزاء البعض الآخر ذات القوة والمنعة والغلبة (سياسة الردع)، فيحدث بينهم أول الأمر نوع من الاتفاق مثل الاتفاق الذي يجري في البيع والشراء ورد الودائع وغيرها، أو يحدث الاتفاق المرحلي والمصلحي لرد عدوان من خارج، ولكن بعد أن يتمكن أحدهما من الآخر ينقض اتفاقه معه ويحاول أن يقهره ويتغلب عليه فيتحكم فيه. وهذا هو من العدل الطبيعي عند هؤلاء كما يرى الفارابي. (العبيدي)، وفي حاشية ع: العلاقات بين الأمم تقوم على المسالمة عند تساوي القوى خوفاً، والعلاقات بين الأمم تقوم على التحالف ضد عدو مشترك.

(2) في حاشية ن: طالما هذا الخطر يهددهما.

يستعمل هذه الأشياء إما ضعيف أو خائف أن يناله من غيره مثل الذي يجد في نفسه من الشوق إلى فعله، وإما مغرور[1].

وأما[2] الخشوع فهو أن يقال إن إلهاً يدبّر العالم، وأن الروحانيون مدبّرون مشرفون على جميع الأفعال، واستعمال تعظيم الإله والصلوات والتسابيح والتقاديس، وإن الإنسان إذا فعل هذه <العبادات> وترك كثيراً من الخيرات المتشوقة في هذه الحياة، وواظب على ذلك، عُوّضَ عن ذلك، وكُوّفِئَ بخيرات عظيمة يصل إليها بعد موته، وإن هو لم يتمسك بشيء من هذه وأخذ الخيرات في حياته، عُوقِبَ عليها بعد موته بشرور عظيمة ينالها في الآخرة[3].

فإن هذه كلها أبواب من الحيل[4] والمكايدة[5] لقوم على قوم[6]، فإنها حِيل

---

(1) في حاشية ن: ملاحظة: يستعرض الفارابي النظريات المختلفة الخاصة بالعدل الطبيعي، منها من تقول أن العدل قائم على القوة (وهي نظرية السوفسطائيين مثل غورغياس قديماً ونيتشه حديثاً)، ومنها تقول أن العدل قائم على المنفعة، ومنها من تقول أن العدل قائم على الخوف، وكلها نظريات تضاد آراء أهل المدينة الفاضلة، ...، وهذا الجيل الذي نشأ بعد مدة من الزمان يحسب أن الخوف والضعف هو العدل، فيغتر بهذا العدل الذي يجد فيه شوق لفعله. (العبيدي)

(2) من هنا تبدأ نقطة رقم (36) في نشرة د، والفصل السادس والثلاثون في نشرة (ن)، والباب السادس والثلاثون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في الخشوع. وهذا الفصل فيه صعوبة وارتباك شديد لإيصال الفكرة من قبل الفارابي لقرائه حتى يدركوا ما يريد، مما اضطرنا لإصلاحه بإدخال ألفاظ وعبارات في نص الفارابي من عندنا للتوضيح. (العبيدي)

(3) هذا تعريف عام للخشوع على وفق الفارابي، والخشوع لغة: هو التطامن والذل والخضوع والانكسار والسكون والتضرع وطأطأ الرؤوس. وهذه المعاني كلها تقود للخوف. وأما الخشوع اصطلاحاً فهو: الخضوع والتواضع بمعنى واحد، ...، وقيل هو الخوف الدائم في القلب، يراجع، الجرجاني، التعريفات، مادة خشوع. أما الخوف اصطلاحاً فهو: توقع حلول مكروه أو فوات محبوب. (العبيدي)، وفي حاشية ع: الورع والعبادة والزهد في خيرات الدنيا حيل يلجأ إليها من يعجز عن المغالبة.

(4) الحيلة: اسم من الاحتيال، وهي التي تحول المرء عما يكرهه إلى ما يحبه. يراجع، الجرجاني، التعريفات، مادة حيلة. (العبيدي)

(5) الكيد: لغة المكر والخديعة، والاحتيال والخبث والاجتهاد، وبه سميت الحرب كيداً. يراجع، مادة كيد في المنجد في اللغة والأعلام. والكيد اصطلاحاً: إرادة مُضرَّة الغير خفية، وهو من الخلق الحيلة السيئة. يراجع، الجرجاني، التعريفات، مادة كيد. (العبيدي)

(6) في د، ون، وع: على قوم ولقوم. (العبيدي)

ومكائد لمن يعجز عن المغالبة على هذه الخيرات بالمصالحة والمجاهدة؛ ومكائد يكايد بها من لا قدرة له على المجاهدة والصلابة ببدنه وصلاحه، وخبث رويتّه بمعاونته[1] بتخويفهم وقمعهم، لأن يتركوا هذه الخيرات كلها أو بعضها، ليفوز بها آخرون، ممن يعجز<وا> عن المجاهدة بأخذها وبالغلبة عليها.

فإن المتمسك بهذه <الخيرات> يُظن به أنه غير حريص عليها، ويُظن به الخير، فيُركن إليه ولا يُحْذَر ولا يُتّقى ولا يُتّهم، بل يُخفى مَقصدهُ وتُوصف سيرته إنها إلهية. فيكون زِيُّه وصورتهُ صورةُ من لا يريد هذه الخيرات لنفسه، فيكون ذلك سبباً لأن يُكَرم ويُعَظم ويُوَسَل لسائر الخيرات. وتنقاد النفوس له، فتحبه، فلا تنكر ارتكاب هواه في كل شيء، بل يَحسُن عند الجميع قبيح ما يعمله، ويَصير <هو> بذلك إلى غلبة الجميع على الكرامات والرئاسات والأموال واللذّات ونيل الحرية، فتلك الأشياء إنما جعلت لهذه[2].

وكما أن صيد الوحوش، منه ما هو مغالبة ومجاهدة، ومنه ما هو مخاتلة ومكايدة، كذلك الغلبة على الخيرات أن تكون بمغالبته، أو تكون بمخاتلته، ويطارد بأن يتوهم الإنسان <المُطَارَد من قبل المُطارِد> في الظاهر أن مقصده شيء آخر غير الذي هو بالحقيقة مقصده، ولا يحذر ولا يتقي ولا ينازع، فيناله بسهولة.

فالمتمسك بهذه الأشياء والمواظب عليها[3]، متى كان[4] يفعل ذلك ليبلغ

---

(1) في د، ون، وع: ومعاونته. (العبيدي)

(2) هذه نتيجة منطقية لمن يمارس الخشوع على الناس ويخدعهم أنه خاشع غير متمسك بالخيرات الدنيوية، فيخلع عليه الناس صفات أخلاقية جميلة، وينقادون له قولاً وفعلاً، وهذه هي قمة المخادعة والمخاتلة والمكايدة من قبله تجاههم، ليقعوا فيما بعد في أسر استبداده وطغيانه فينال منهم طوعاً الخيرات جميعاً واللذات من كرامة ويسار ومجد وحرية، فتلك الأشياء التي في الخشوع جعلت خادمة لهذه الخيرات، وهذا نقد فلسفي أخلاقي يمارسه الفارابي تجاه رجالات الدين والسياسة ممن جعل الدين في خدمة الرجال وليس الرجال في خدمة الدين. ولربما يفسر لنا النص القادم ما يريده الفارابي بعد سيطرة من يدعي الخشوع على الناس، بأن يستعمل كافة الطرق اللاأخلاقية لقهر من أعطاه الثقة، فيعتبرها عدلاً من جانبه. (العبيدي)

(3) أي الخيرات ظاهرياً. (العبيدي)

(4) في د، ون، وع: كان إنما. (العبيدي)

الشيء الذي جُعل هذا[1] لأجله، وهو المواتاة بها في الظاهر ليفوز بإحدى تلك الخيرات أو بجميعها[2]، كان عند الناس مغبوطاً، فيزدان[3] بيقين وحكمة وعلم ومعرفة، جليلاً عندهم، مُعَظَماً ممدوحاً.

ومتى كان يفعل ذلك لذاته لا ينال به هذه الخيرات، كان عند الناس مخدوعاً، مغروراً، شقياً، أحمق، عديم العقل، جاهلاً بحظ نفسه، مَهِيناً، لا قَدْرَ له، مذموماً.

غير أن كثيراً من الناس يظهرون مديحته لسخرية به، وبعضهم يقوّيه لنفسه في أن لا يزاحم في شيء من الخيرات، بل يتركها، ليتوفر عليه وعلى غيره، وبعضهم يمدحون طريقته ومذهبه خوفاً أن يسلبهم ما عندهم على طريقته، وقوم آخرون يمدحونه ويغبطونه لأنهم أيضاً مغرورون مثل غروره[4].

فهذه وما أشبهها هي آراء <المدن> الجاهلية التي وقعت في نفوس كثير من الناس عن الأشياء التي تشاهد في الموجودات، وإذا حصلت لهم الخيرات التي غَلبوا عليها، فينبغي أن تحفظ وتُستدام وتمدّ وتزيدّ، فإنها إن لم يُفعل بها ذلك نفدت.

فقوم منهم رأوا: أن يكونوا أبداً بأسرهم يطلبون مغالبة آخرين أبداً، وكلما غَلبوا طائفة ساروا إلى أخرى.

وآخرون: يرون أن يمتدوا ذلك من أنفسهم ومن غيرهم، فيحفظونها ويدبّرونها، أما من أنفسهم فبالغاية الإرادية، مثل البيع والشراء والتعاوض وغير ذلك، وأما من غيرهم فبالغلبة.

وآخرون: رأوا تزييدها في غيرهم بالوجهين جميعاً[5].

---

(1) في د، ون، وع: هذه. (العبيدي)

(2) وهي لذات وخيرات القهر من كرامة ومجد وغنى وحرية. (العبيدي)

(3) في د، ون، وع: يزداد. ولكن وجدنا قراءة (يزدان) أقرب هنا لنص الفارابي، إذ يزينه الناس بصفات وهي الحكمة والمعرفة والعلم والإجلال والتعظيم والمديح، وهذا هو قمة الخديعة التي يعطيها الناس له، وبالتالي يصنعون منه بطلاً منقذاً لهم، ولا يدرون أنهم يصنعون طاغيةً مستبداً بهم ليقهرهم فيما على ما يريد فيطيعون له وينفذون، وهذه الآراء لا تظهر في المدينة الفاضلة، بل تظهر في المدن الجاهلية التي عددها الفارابي من قبل. وهي المدينة الضرورية والمدينة الفاسقة ومدينة الكرامة ومدينة التغلب والمدينة الجماعية. (العبيدي)

(4) في حاشية ع: الحصول على الخيرات يكون بوسيلتين: المغالبة والمخاتلة أو المعاملة.

(5) أي بعضهم أعتمد الغايات الإرادية وبعضهم أعتمد الغلبة. (العبيدي)

وآخرون: رأوا ذلك أن جعلوا أنفسهم قسمين، قسماً يريدون تلك ويمدونها من أنفسهم بمعاملات. وقسماً يغالبون <عليها غيرهم>[1]، فيحصلون طائفتين، كل واحدة منفردة بشيء، إحداهما بالمغالبة، والأخرى بالمعاملة الإرادية.

وقوم منهم رأوا: أن الطائفة المُعَامَلة منها هي إناثهم[2]، والمغالبة هي ذكورهم، وإذا ضعُف بعضهم عن المغالبة جعل في المعاملة[3]، فإن لم يصلح لا لذا ولا لذاك جعل فضلاً[4].

وآخرون رأوا: أن تكون الطائفة المُعَامَلة قوماً آخرين غير ما يغلبونهم ويستعبدونهم، فيكونون همّ المتولِّين لضرورتهم ولحفظ الخيرات التي يغلبون عليها وإمدادها وتزييدها.

وآخرون قالوا: أن التغالب في الموجودات إنما هي بين الأنواع المختلفة، وأما الداخلة تحت نوع واحد فإن النوع هو رابطها الذي لأجله ينبغي أن يتسالم. فالإنسانية للناس هي الرباط، فينبغي أن يتسالموا بالإنسانية، ثم يغالبون غيرهم فيما ينتفعون به من سائرها ويتركون ما لا ينتفعون به. فما كان مما لا ينتفع به ضاراً غُلب على وجوده، وما لم يكن ضاراً تركوه[5].

وقالوا: فإذا كان كذلك، فإن الخيرات التي سبيلها أن يكتسبها بعضهم عن بعض فينبغي أن تكون بالمعاملات الإرادية[6]، والتي سبيلها أن تكتسب وتَستَفَاد من

---

(1) في د، ون، وع: وقسماً يغالبون عليهم. (العبيدي)

(2) أي عند غلبتهم وقهرهم تُعرض إناثهم للمعاملات الإرادية كالبيع والشراء والتعويض. (العبيدي)

(3) أي جعل الذكور في المعاملة كما هي الإناث. (العبيدي)

(4) الفضل: لغة- ترك منه بقية، أي ما يبقى بعد إسقاط الأقل من الأكثر، وهو ضد النقص، أي غلبه في الفضل، أما اصطلاحاً فهو: ابتداء إحسان بلا علة. يراجع، الجرجاني، التعريفات، مادة فضل. (العبيدي)

(5) هذا الرأي الأخير يرى أن الموجودات تتباين في وجودها وطبائعها، وبالتالي يكون التغالب بين الأنواع المتباينة وليس المتشابهة، فلا تغالب بين الناس، لأنهم مرتبطون برباط الإنسانية، وهذا يحدث في المدن الجاهلية المسالمة. فإذا حدث تغالب ما فإنما يحدث بين الإنسان والحيوان أو غيره، فيغلب الإنسان الحيوان الذين ينتفع به بتدجينه والإفادة منه، أما الضار من الحيوان وغيره فيغلب عليه، وغير الضار يترك. (العبيدي)

(6) المعاملات الإرادية هي البيع والشراء والمبادلة السلع بتعويضها بأشياء أخرى. وهذا يشمل كافة الأنواع من حيوان ونبات ومعادن يحصل عليها بالمغالبة عليها. (العبيدي)

سائر الأنواع الأُخر. فينبغي أن تكون بالغلبة إذ كانت الأخرى لا نطق لها، فتعمل المعاملات الإرادية. وقالوا: فهذا هو الطبيعي للإنسان.

وأما[1] الإنسان المغالب فليس بما هو مغالب طبيعياً، ولذلك إذا كان لابد من أن يكون ههنا أمة أو طائفة خارجة عن الطبيعي للإنسان، تروم مغالَبة سائر الطوائف على الخيرات التي بها، اضطرت الأمة والطائفة الطبيعية إلى قوم منهم ينفردون بمدافعة أمثال أولئك إن وردوا عليهم يطلبون مغالَبتهم، وبمغالبتِهم على حق هؤلاء إن كانوا أولئك غَلبوا عليه. فتصير كل طائفة فيها قوتان: قوة تُغالب بها وتدافع، وقوة تُعامل بها، وهذه التي بها تُدافع ليست لها على أنها تفعل ذلك بإرادتها، لكن يَضطرّها إلى ذلك بما يَرِدّ عليها من خارج[2].

وهؤلاء على ضد ما عليه أولئك، فإن أولئك يرون أن المسالمة لا بوارد من خارج، وهؤلاء يرون أن المغالبة لا بوارد من خارج، فيحدث من ذلك هذا الرأي الذي للمدن المسالمة <من مدن الجاهلية>.

<و> المدن[3] الجاهلية، منها الضرورية، ومنها المبدِّلة، ومنها الساقطة، ومنها

---

(1) في د، ون، وع: فأما. (العبيدي)

(2) يتحدث الفارابي هنا، عن وجود صراع وتغالب من نوع آخر، سببه عدوان من أمة أو طائفة خارجة عن المجرى الطبيعي للإنسانية، تحب غلبة وقهر غيرها، على أمة أو طائفة طبيعية لا ترغب بذلك، فتقوم الأمة الطبيعية إلى إحداث قوة مسلحة (جيش) تدافع به عن نفسها، عندها تنقسم هذه الأمة وتلك التي تغالب إلى قسمين بالاضطرار وليس خياراً، قسم مدافع عن أمته ضد عدو خارجي وقسم يوفر المعاملات الإرادية لإدامة وجود هذه الأمة. (العبيدي)

(3) من هنا تبدأ نقطة رقم (37) في نشرة د، والفصل السابع والثلاثون في نشرة (ن)، والباب السابع والثلاثون في نشرة (ع)، تحت عنوان: القول في المدن الجاهلية، وهذا الفصل هو الأخير من كافة نشرات كتاب الآراء، يعود الفارابي فيه لتعداد آراء المدن الجاهلية في السعادة، ويقف ملياً أمام المدينة الجماعية، ليصفها بوصف يفهم منه أنه إيجابي، لأنها مدينة جمعت في نظامها السياسي كل الأنظمة السياسية من كرامة ومجد ويسار وتغلب ولذة، فهي كما وصفها الفارابي مدينة كل واحد فيها مطلق مخلى لنفسه يعمل ما يشاء، وأهلها متساوون، وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان في شيء أصلاً... وإذا استقصى أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرؤوس، يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 530. أو هي كما وصفها أفلاطون كالثوب الموشى بكل الألوان ولا لون وحد لها، أو هي المدينة التي يلطم فيها المرؤوس الرئيس اللطمة التي لطمها الرئيس

الكرامية، ومنها الجماعية، وتلك الأخرى سوى الجماعية، إنما همةُ أهلها جنس واحد من الغايات.

وأما الجماعية فذاتُ هِمّم كثيرة، قد اجتمع فيها هم جميع المدن، فالغلبة والمدافعة التي تضطر إليها المدن المسالمة، أما أن تكون في جماعتهم، وأما أن تكون في طائفة بعينها، حتى يكون أهل المدينة طائفتين: طائفة فيها القوة على المغالبة والمدافعة، وطائفة ليس فيها ذلك، فبهذه الأشياء يستديمون الخيرات التي هي لهم، وهذه الطائفة من أهل الجاهلية. هي سليمة النفوس، وتلك الأولى رديئة النفوس، لأنها ترى المغالبة هي الخير، وذلك بوجهين: مجاهدة ومخاتلة، فمن قَدر منهم على المجاهدة فعل ذلك، وإن لم يقدر فبالدغل والغش والمراءات والتمويه والمغالطة[1].

والآخرون[2] <من المدن الجاهلية>[1] اعتقدوا أن ههنا سعادة وكمالاً يصل

للمرؤوس، على وفق أبن رشد في كتابه الخطابة، ولكن أريد أن أقول هنا، أن الفارابي في أسطر قليلة من هذا الفصل تحدث عن المدن الجاهلية، ثم انتقل للحديث عن المواقف الفلسفية من هذه المدن، ومصير نفوس أهلها على وفق تلك الفلسفات. (العبيدي)

(1) يظهر في المدينة الجماعية مقاصد كثيرة، وتظهر فيها فئتان من الناس، فئة فيها القدرة على المغالبة والمدافعة، وهذه رديئة النفس، لأنها ترى الحصول على الخيرات يكون بطريقين، الأول بالمجاهدة والمخاتلة، والثانية بالغش والدغل والمراءون والتمويه والمغالطة، وهذه كلها تستحلي وتقبل باللصوصية والنهب والسلب والقتل للآخرين ممن لا يرضون بعملها، فهي كذكور النحل التي تلتهم العسل من الخلية، وهناك فئة أخرى تظهر في المدينة الجماعية، مسالمة، تتمثل بأشراف وأعيان المدينة ونخبها المثقفة والمفكرة ذات الالتزام الأخلاقي الفاضل، ممن لا يرضون بالعدوان على ممتلكات الغير وسلبها، ، وهذه سليمة النفوس. وقد شاهدت شهدت ولمست ذلك الأمر بأم عيني بعد سقوط النظام الاستبدادي في العراق بعد عام 2003، على يد القوات الغازية الأمريكية. فهل ياترى أن فلاسفتنا من أفلاطون حتى الفارابي وابن رشد، قد عانوا من الحكم الجماعي في حياتهم فوصفوه بهذا الوصف؟؟؟. سؤال له أجوبة متنوعة ومتعددة عبر التاريخ البشري الطويل. والدغل: هو دخل دخول المريب، وأخل فيه ما يخالفه ويفسده، والحقد الباطن، وأما الغش: فهو إظهار له خلاف ما أضمره وزين له غير المصلحة، وأما المغالطة: فهي قياس فاسد إما من جهة الصورة أو من جهة المادة، وهي قول مؤلف من قضايا شبيهة بالقطعية أو بالظنية أو بالمشهورة. (العبيدي)

(2) من هنا سوف يتحدث الفارابي عن الموجودات الطبيعية التي هي الإنسان وغيره، وسوف نعرفها في حاشية لاحقة، وان حديثه محصور في مصير النفوس بعد الموت دون الأجساد، كما يرى أهل المدن الجاهلية، (العبيدي)، وفي حاشية ن: في أن الإنسان هو الموجود الطبيعي، في أنه هو النفس فقط، لا المركب من البدن والنفس.

إليه الإنسان بعد موته وفي الحياة الأخرى، فإن ههنا فضائل وأفعال فاضلة في الحقيقة يفعلها لينال بها السعادة بعد الموت.

ونظروا: فإذا ما يشاهدون في الموجودات الطبيعية[2] لا يمكن أن ينكروا ويجحدوا، وظنوا أنهم إن سلموا أن جميعها طبيعي على ما هو مشاهد، أوجب ذلك ما ظنه أهل الجاهلية[3]. فرأوا لذلك أن يقولوا أن للموجودات الطبيعية المشاهدة على هذه الحال، <لها> وجوداً آخر غير الوجود المشاهد اليوم. وإن هذا الوجود الذي لها اليوم غير طبيعي لها، بل هي <موجودات> مضادة[4] لذلك الوجود الذي هو

---

(1) المدن الجاهلية: ان سائر المدن الجاهلية إنما تريد كل واحدة منها أن يرأسها من يوطئ لها متخيرها وشهواتها ويسهل لهم السبيل إليها وينيلهم إياها ويحفظها عليهم، فهم يأبون رئاسة الأفاضل وينكرونها. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 531. (العبيدي)

(2) الموجودات على ضربين، طبيعية وصناعية، والطبيعية ما هي حركتها من ذاتها وسكونها من ذاتها أي في نفس تحركها، وهي كمال للموجود الطبيعي الذي هو البدن، والموجودات الطبيعية هي الإنسان والحيوان والنبات، أما الموجودات الصناعية فحركتها من خارج وسكونها من خارج، عليه تكون بعض حركات الموجودات بإرادة واختيار وهذا هو الإنسان، وبعضها بشوق وليس إرادة وهذه هي الحيوانات، وبعضها ليس له اختيار وإرادة وهي النبات. ولتعريف الموجودات الطبيعية عند الفارابي، يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 592. (العبيدي)

(3) أي أنهم اعتقدوا بوجود سعادة للنفس بعد الموت إن فعل الإنسان الفضائل في هذه الدنيا، وأن الموجودات الطبيعية (الأجسام) التي نشاهدها اليوم هي موجودات غير طبيعية بل مضادة، وما على الإنسان إلا أن يعمل بإرادته للتخلص من هذا الوجود غير الطبيعي (الجسد) ليحصل على كمال نفسه في بعد الموت في الآخرة، وهو السعادة، وهذا هو رأي فلسفي يتبناه بعض أهل المدن الجاهلية. ويعرف الفارابي أهل الجاهلية: هم قوم مدنيون، ومدنهم واجتماعاتهم المدنية تكون على أنحاء كثيرة منها اجتماعات ضرورية ومنها اجتماع أهل النذالة في المدن النذلة. المرجع السابق، ص 110، ومدن النذالة: هي التي يتعاون أهلها على نيل الثروة واليسار، والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامها من الدرهم والدينار، ...، وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها، لا لشيء سوى محبة اليسار فقط والشح عليها، وأن لا ينفق منها إلا في الضروري مما به قوام الأبدان. المرجع السابق، ص 534. (العبيدي)

(4) موجودات مضادة: هي ما كانت مادتها مادة للمقابل لها، وعند كل واحد منها شيء هو لغيره، وعند غيره شيء له هو له، إذْ كانت موادها الأولى مشتركة. المرجع السابق، ص 592. (العبيدي)

الوجود الطبيعي لها. وأنه ينبغي أن يقصد بالإرادة، ويعمل في إبطال هذا الوجود ليحصل ذلك الوجود الذي هو الكمال الطبيعي؛ لأن هذا الوجود <المضاد> هو العائق عن الكمال، فإذا بطل هذا <المضاد> حصل بعد بطلانه الكمال[1].

وآخرون: يرون أن وجود الموجودات حاصل لها اليوم، ولكن اقترنت إليها واختلطت بها أشياء أُخر، فسدتها وعاقتها عن أفعالها، وجعلت كثيراً منها على غير صورتها، حتى ظُنَّ مثلاً بما ليس بإنسان أنه إنسان، وبما هو إنسان أنه ليس بإنسان، وبما هو فعل الإنسان أنه ليس بفعل له، وبما ليس بفعل له أنه فعل له، حتى صار الإنسان في هذا الوقت لا يَعقل ما شأنه أن يُعقل، ويَعقل ما ليس شأنه أن يُعقل، ويرى في أشياء كثيرة أنها صادقة وليست كذلك، ويرى في أشياء كثيرة أنها محالة من غير أن تكون كذلك. وعلى الرأيين جميعاً، يرون إبطال هذا الوجود المشاهد، ليحصل ذلك الوجود[2]. لأن[3] الإنسان هو أحد الموجودات الطبيعية، وإن الوجود الذي له الآن ليس هو وجوده الطبيعي، بل وجوده الطبيعي وجود آخر غير هذا، وهذا الذي له الآن مضاد لذلك الوجود وعائق عنه، وان الذي للإنسان هو اليوم من الوجود فشيء غير طبيعي.

وقوم[4] **رأوا**: ان اقتران النفس بالبدن ليس بطبيعي، وان الإنسان هو النفس، واقتران البدن إليها مفسد لها مغيِّر لأفعالها، والرذائل إنما تكون عنها لأجل مقارنة البدن لها، وأن كمالها وفضيلتها أن تَخلّص من البدن، وأنها في سعادتها ليست تحتاج إلى بدن، ولا أيضاً في أن تنال السعادة تحتاج إلى بدن ولا إلى الأشياء الخارجة عن البدن، مثل الأموال والمجاورين والأصدقاء وأهل المدينة ؛ وأن الوجود البدني هو الذي

---

(1) في حاشية ع: السعادة لا تنال في هذه الحياة الدنيا، وإنما تتحقق بعد الموت أو في وجود آخر، ولذا ينبغي التخلص من هذا الوجود الدنيوي.

(2) الرأيان الأول والثاني لأهل المدن الجاهلية متفقان على إبطال الموجود الطبيعي الذي هو البدن، وذلك بإحياء النفس كي تنال وجودها الكامل في الآخرة. (العبيدي)

(3) في د، ون، وع: فإن. وهنا يعيد الفارابي تأكيده رأي بعض الفرقاء في أهل المدن الجاهلية، أن وجود الإنسان الطبيعي ليس ببدنه، بل بموجود آخر ينال به الكمال وهو النفس، (العبيدي)

(4) في د، ون، وع: فقوم. (العبيدي)

يحوج إلى الاجتماعات المدنية، وإلى سائر الأشياء الخارجة، فرأوا لذلك أن يطرح هذا الوجود البدني[1].

وآخرون رأوا: ان البدن طبيعي له، ورأوا أن عوارض النفس هي التي ليست طبيعية للإنسان، وأن الفضيلة التامة التي بها تُنال السعادة هي إبطال العوارض وإماتتها.

وقوم[2] رأوا: ذلك في جميع العوارض، مثل الغضب والشهوة وأشباههما. لأنهم رأوا أن هذه هي أسباب إيثار هذه التي هي خيرات مظنونة، وهي الكرامة واليسار واللذّات؛ وإن إيثار الغلبة إنما يكون بالغضب وبالقوة الغضبية، والتباين والتنافر يكون بهذا، فرأوا لذلك إبطالها كلها.

وقوم رأوا[3]: ذلك في الشهوة والغضب وما جانسها، وأن الفضيلة والكمال إبطالهما. وقوم رأوا: ذلك في عوارض غير هذه، مثل الغيرة والشح وأشباههما.

ولذلك **رأى قوم**: ان الذي يفيد الوجود الطبيعي غير الذي يفيد الوجود لهما الآن، ثم أن السبب الذي عنه وجدت الشهوة والغضب وسائر عوارض النفس، مضاد للذي أفاد الجزء الناطق.

فجعل بعضهم أسباب ذلك تضاد الفاعلين، مثل انبدقليس. وبعضهم جعل سبب ذلك تضاد المواد، مثل فرماندیس <=بارمنيدس> في آرائه الظاهرة، وغيره من الطبيعيين[4].

---

(1) في حاشية ع: النفس تنال السعادة بالتخلص من البدن والرغبة عن الأشياء الدنيوية كالأموال والأصدقاء.

(2) في د، ون، وع: فقوم. (العبيدي)

(3) في حاشية ع: تنال السعادة بإماتة عوارض النفس من شهوة وغضب.

(4) يستعرض الفارابي هنا آراء الفلاسفة اليونانيين في التضاد بين عوارض النفس، ويشير أولاً إلى رأي أنباذوقليس (ت430 ق، م)، الذي صرح بوجود قوتين معنويتين غير ماديتين هما المحبة والكراهية أو البغض، مهمتهما الجمع والتفريق بين العناصر المادية الأربعة، التي هي الهواء والماء والنار والتراب، فالمحبة هي التي تجمع، والكراهية هي التي تفرق. كما ويشير هنا إلى فيلسوف يوناني آخر هو بارمنيدس (540ق، م/؟)، وهذا الفيلسوف من الفلاسفة الذين رفضوا القول بالعناصر المادية الأربعة، وقال بالوحدة ضد الكثرة، ودافع عن الثبات ضد التغير الذي قال به الفيلسوف هيراقليطس. وقدم لذلك مع تلميذه زينون الإيلي حججاً عدة لنقض وجود الحركة في الأشياء، وأن الثبات هو الأصل، وأن لا تغير في

وغير هذه الآراء، يتفرع ما يُحكى عن كثير من القدماء: **مُت بالإرادة تحيى بالطبيعة**[1]. فإنهم يرون أن الموت موتان: موت طبيعي وموت إرادي. ويعنون بالموت

الوجود. ولكن الفارابي يعتبر بارمنيدس من الفلاسفة الطبيعيين، وهذا القول حسبما ما يذهب إليه مؤرخوا الفلسفة غير صحيح، إذ أن بارمنيدس يعتبر من فلاسفة الثبات والوحدة، وينكر القول بأحد العناصر الطبيعية الأربعة أصلاً للوجود، فهو لا يقول مثل طاليس بالماء، وأنكسيمنس بالهواء، وهيراقليطس بالنار، وديمقريطس بالذرة. يراجع، للتفصيلات عن آراء الفلاسفة اليونانيين الأوائل قبل سقراط، وتصنيف مواقفهم ومدارسهم، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، متعدد الطبعات. (العبيدي)، وفي حاشية ن: اعتبر انبدقليس الحب والكراهية (الغلبة) القوتين اللتين يكون بهما اتصال وانفصال عناصر الجسم، وهاتان القوتان متميزتان عن العناصر وأسمى منهما، بينما فرمانيدس (= برمنيدس) اعتبر العناصر تتصل وتنفصل من ذاتها، لا من جراء قوة متميزة عنها.

(1) لم يُسَمي الفارابي أصحاب هذا الرأي من الفلاسفة، لكن يفهم من محتوى حديثه إشارته للفلسفة الرواقية، وبدورنا سوف نعرض لرأيهم تبعاً لكتاب الدكتور عثمان أمين الرواقية، القاهرة 1971، وفي الفصل الخامس تحت عنوان الأخلاقيات الرواقية، وقد لخصنا رأيهم من صفحات متعددة من هذا الفصل، يقول عثمان أمين: الرواقية في صميمها مذهب أخلاقي، هي قاعدة للحياة وللحياة الجوانية، ...، وأول ما يبدأ به الرواقيون نظرهم في الأخلاق هو أن يبحثوا عن الميول الطبيعية، فيجيبون: أن الميول السابقة على الإرادة والروية والتي يشترك فيها الإنسان والحيوان على نوعين: ميول تنزع إلى حفظ الفرد نفسه، وميول تنزع إلى حفظ الجماعة التي ينتمي الفرد إليها، ...، وموافقة الطبيعة عند الإنسان عبارة عن الحياة وفاقاً للعقل، والعقل هو الجزء الرئيس فينا الذي يقوم ماهيتنا بما نحن ناس، ويلزم عن ذلك ان الحياة وفاقاً للطبيعة هي الحياة وفاقاً للعقل، وهذا هو معنى العبارة المشهورة التي قالها زينون الرواقي: الحياة وفقاً للطبيعة، ومعناها أولاً أن الإنسان ينبغي عليه أن يعيش على وفاق مع الطبيعة، أعني على وفاق مع العقل، ولكن لها فوق هذا معنى آخر: وهو أن الإنسان حين يحيا وفقاً للعقل إنما يحيا وفقاً للقانون الكبير الذي يحكم العالم، وخير الإنسان وسعادته عبارة عن الحياة وفاقاً للطبيعة الكلية، ...، وسبيل الحياة حياة فاضلة أن يكون المرء دائماً واثقاً من أفعاله، فيجب أن يتخذ لنفسه في حياته موقفاً مقرراً ومسلكاً واحداً ثابتاً لا يتبدل، وأمثل السبل لذلك أن يتصرف في الأشياء وفقاً لحكم العقل، ...، وإذا كان العقل ثابتاً فهو كفيل بثبات السلوك الإنساني.، ..، أما السعادة فلا تخضع للظروف التي تحيط به، وإنما تتوقف على حالة في النفس للإرادة سلطاناً عليها، فليست الأشياء الخارجية هي التي تؤثر بذاتها في وجودنا الباطن، وإنما المؤثر الحقيقي هو استعدادنا النفسي الذي يجعلنا نحيا في هذه الظروف ونحكم عليها أحكاماً تقويمية، أعني أن نصفها بالحسن والقبح، بالخير أو بالشر، وهذا معنى قولهم على وفق رأي الفارابي مت بالإرادة تحيا بالطبيعة، (العبيدي) وفي حاشية ن: هذا قول للرواقيين، معناه: على أن الإنسان أن يخضع للطبيعة.

الإرادي إبطال عوارض النفس من الشهوة والغضب، وبالموت الطبيعي مفارقة النفس الجسد. ويعنون بالحياة الطبيعية الكمال والسعادة، وهذا على رأي من رأى ان عوارض النفس من الشهوة والغضب قسر في الإنسان.

والذي ذكرناه من آراء القدماء <في الموجودات الطبيعية> فاسدة، تفرعت منها آراء انبثت منها مِلَلٌ في كثير من المدن الضالة[1].

وآخرون: لما شاهدوا من أحوال الموجودات الطبيعية تلك التي اختصصنا بها[2] أولاً، من أنها توجد موجودات مختلفة متضادة، وتوجد حيناً ولا توجد حيناً، وسائر ما قلناه.

رأوا[3]: أن الموجودات التي هي الآن محسوسة أو معقولة، ليست لها جواهر

---

(1) هذه هي النتيجة التي ختم بها الفارابي تقويمه للآراء الفلسفية اليونانية حول آراء أهل المدن الجاهلية في مصير النفس وعلاقتها بالبدن. إذ اعتبرها جميعاً فاسدة، تبنتها ملل في هذه المدن الجاهلة. (العبيدي)

(2) في د، ون، وع: اختصصناها. (العبيدي)

(3) من هنا وحتى نهاية الكتاب، يتحدث الفارابي عن فلسفة الشكاك الذين ظهروا في الفلسفة اليونانية، ثم يقيم آرائهم في النهاية، وبدورنا سوف نعرض لآرائهم الفلسفية بقدر تعلق الأمر بنص الفارابي هنا، كي نقرب التصور المعرفي والأخلاقي لهم وعنهم راهناً، لأن التدقيق في نص الفارابي لا يفهم منه أنهم هم المقصودون بهذا الحديث، وإنّ كان هو لم يسمهم بالاسم، بل استقينا واستوحينا ذلك من مجمل كلامهم عنهم، ولا ننسى أن نذكر ما أشار إليه صاحب نشرة ن في الحاشية، بقوله: ما يذكره الفارابي هنا يذكرنا بمذهب الظاهرية الحديث (الفينومينولوجيا)، وبمذهب الشكاك، كما ويشير صاحب نشرة ع في الحاشية: مذهب الشكاك. وبدورنا سوف نعرض باختصار لهذا المذهب، فنقول: الشكاك اتجاه في الفلسفة نشأ نتيجة لتدهور الفكر في العصر الهلنستي، والانصراف عن النظر إلى العمل والسلوك، ومن أبرز فلاسفتهم بيرون (ت275ق، م)، إذ أقر هذا الفيلسوف أنه يحس بالظاهر المختلفة ولكنه يمتنع عن الحكم عليها، لأنه اعتقد ان الحقيقة لا يمكن معرفتها وليس بمقدورنا أن نُعَيّنْ حقيقة الأشياء، إذ أن الأضداد كلها يمكن أن تنطبق عليها، فالأشياء ليست في ذاتها جميلة ولا قبيحة ولا عادلة ولا ظالمة، وانتهى من كل ذلك إلى التوقف عن الحكم الذي سماه (الإيبوخي)، فما يقال في تفسير هذا المصطلح أننا نحس مثلاً بالعسل حلة المذاق، ولكننا نمتنع عن الحكم على العسل بأنه حلو المذاق، أو أننا نحس بالنار ساخنة ولكننا لا نحكم على النار بأنها ساخنة، ومن هنا فقد انتهى من الإيبوخي إلى الصمت المطلق، وكان يسلك بيرون كما يسلك الناس في حياتهم العملية ويزور المعابد ولكن دون أن يؤمن بشيء ولا يعترف في الأخلاق بشيء اسمه الخير أو

محدودة، ولا لشيء منها طبيعة تخصه، حتى يكون جوهره هو تلك الطبيعة وحدها فقط، ولا يكون غيرها. بل كل واحد منها جوهره أشياء غير متناهية، مثل الإنسان مثلاً، فإن المفهوم من هذا اللفظ شيء غير محدود الجوهر. ولكن جوهره وما يفهم منه أشياء لا نهاية لها. غير أن ما أحسسناه الآن من جوهره هو هذا المحسوس، والذي عقلناه منه هو هذا الذي نزعم أن نعقله منه اليوم. وقد يجوز أن يكون ذلك شيئاً آخر، غير هذا المعقول وغير هذا المحسوس، وكذلك في كل شيء هو الآن، ليس هو موجوداً، فإن جوهره ليس هو هذا المعقول من لفظه فقط، لكنه هذا وشيء آخر غيره مما لم نحسه ولم نعقله، مما لو جعل ذلك مكان هذا الذي هو الآن موجود لأحسسناه أو لعقلناه. ولكن الذي حصل موجوداً هو هذا، فإن لم يقل قائل أن الطبيعة طبيعة

الشر، وهو لا يسعى وراء اللذة لأنه لا يريد أن ينفعل بشيء ولا يريد أن ينشغل نفسه بأي موضوع، ...، وقال أتباعه ان الشك هو الخير الأقصى لأن الطمأنينة تتبعه كما تتبع ظلها. ومن أتباعه أناسيدموس، فقدم عشرة حجج لإثبات الشك، منها: انه لا يمكن الحكم على حقيقة الأشياء لأن الأحكام تختلف باختلاف الكائنات الحية وقدراتها المتفاوتة على الإحساس، فما تراه عين البعض قد لا تراه عين الآخرين، كما وتختلف الأحكام باختلاف طبيعة الأشخاص وقدراتهم، فالبعض أقدر على ممارسة الزراعة والبعض أقدر على ممارسة التجارة، وهكذا، كما وتختلف الأحكام باختلاف الحواس، فما تصوره حاسة من الحواس صغيراً تقدمه الأخرى كبيراً، فقد تظهر التفاحة في العين باهتة اللون لكنها حلوة المذاق في الفم، وتختلف الأحكام بسبب التغير المستمر في حالاتنا الصحية والنفسية وما ينتابنا من سعادة أو حزن أو صحة أو مرض، فالمريض لا يشعر بالطعام شعور السليم، وتختلف الأحكام باختلاف النظم والعادات والقيم في المجتمعات المختلفة، فما يبدو للناس عدلاً لا يبدو عند البعض الآخر كذلك، وما هو حق وجميل عند البعض قد يكون باطلاً وقبيحاً عند الآخرين، ومن فلاسفة الشكاك الفيلسوف أجرينا، إذ وضع هو الآخر خمسة حجج للشك، تتضمن الأوليتان الحجج العشرة عند أناسيدموس، والثالثة ترى أنه لكي نُسَلِم بشيء لابد أن نبرهن عليه، وهذا البرهان يحتاج إلى برهان آخر سابق عليه، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية، والرابعة تتلخص في أن المبادئ التي تبنى عليها البراهين هي فروض لا برهان عليها، والخامسة أن الفلاسفة قد تناقضوا فيما بينهم وبين أنفسهم، ومن هؤلاء الفلاسفة سكستوس أمبريقوس، الذي رفض العلم وركن إلى العمل، وقد انتهى إلى أن الشاك غير محتاج لمعرفة مبادئ عامة ولا إلى اليقين بحقائق، بل يتبع الطبيعة ويسير كما يسير الناس، فيصل إلى النتائج بغير معرفة المبادئ، يراجع، أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، القاهرة 1974، ص 373 وما بعدها، ويقارن، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 234 وما بعدها.

المفهوم من كل لفظ، ليس هو هذا المعقول الآن، لكنه أشياء أخر غير متناهية، بل قال أنه هذا، ويجوز أن يكون غير هذا مما لم نعقله، فلا فرق في ذلك، فإن الذي يجوز ويمكن، إذا وضع موجوداً لم يلزم منه محال. وكذلك في كل ما عندنا أنه لا يجوز غيره أو لم يمكن غيره، وقد يجوز أن يكون غيره، وأنه ليس الذي تلزم ضرورة عن تضعيف ثلاثة ثلاث مرات وجود التسعة، بل ليس جوهره ذلك، لكن يمكن أن يكون الحادث عن ذلك شيئاً آخر من العدد، أو ما اتفق من سائر الموجودات غير العدد، أيُّ شيء اتفق، أو شيئاً آخر لم نحسه ولم نعقله، بل قد يمكن أن تكون[1] محسوسات ومعقولات بلا نهاية، لم تحس بعد، ولم تعقل، أو لم توجد فتحس وتعقل.

وكذلك كل لازم عن شيء ما، فإنه ليس إنما يلزم لأن جوهره ذلك الشيء ألزم ذلك، بل لأنه هكذا اتفق. ولأن فاعلاً من خارج ذلك الشيء كون الآخر عنده، أو في زمان كون ذلك، أو عند حال من أحواله. فإنما حصول كل موجود الآن على ما هو عليه موجود، أما باتفاق[2]، وأما لأن فاعلاً من خارج أوجدهما، وقد كان يمكن

---

(1) في د، وع، ون: يكون. (العبيدي)

(2) الاتفاق: عبارة عن وقوع أمرٍ ما لا عن قصد ولا فاعل، وهو نفسه البخت، يراجع، الآمدي، المبين في ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن المصطلح الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 383، ..، والاتفاق لا يجري على نظام، ولا يرمي إلى نظام، ومن هذا الوجه يكون الاتفاق نفياً للقانون، وليس نفياً للعلة، إذ أنه لا يعني أن الأحداث تخرج من العدم، بل يعني فقط أن الأحداث تحدث بفعل علل غير مطردة، ولا متسقة فيما بينها، ويعلق أرسطو على الاتفاق على الأمور الطبيعية التي تصدر من الجماد والحيوان والطفل وهم جميعاً عاطلون عن الاختيار، وورد اللفظ العربي للاتفاق في النجاة لابن سينا، والهوامل والشوامل للتوحيدي والرسالة الجامعة لإخوان الصفا وتفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، أما البخت كمرادف للاتفاق فهي لفظة فارسية معناها حظ الإنسان وسعادته، وقد هذا اللفظ في المصادر التي ذكرناها آنفاً لفلاسفتنا المسلمين، ولفظة بخت أخص من لفظة اتفاق، إذ يطلق البخت على الأمور الإنسانية، ويطلق الاتفاق على الأمور الطبيعية، أي عن التي تصدر عن الجماد والحيوان والطفل وهم جميعاً عاطلون عن الاختيار، أما الصدفة فهي لفظة مولدة بمعنى المصادفة والاتفاق، إذ المصادفة لا تجري على نظام، ومن هذا الوجه تكون المصادفة نفياً للقانون وليس نفياً للعلة، إذ أنها لا تعني أن الأحداث تخرج من العدم، بل تعني فقط أن الأحداث تحدث بفعل علل غير مطردة ولا منسقة فيما بينها، ويطلق أرسطو المصادفة على الأمور الطبيعية، أي تلك التي تصدر عن الجماد والحيوان والطفل، وهم جميعاً عاطلون من الاختيار. يراجع، يوسف كرم، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، مواد: اتفاق، بخت، صدفة. (العبيدي)

أن يحصل بدل ما يفهم عن لفظ الإنسان شيئاً آخر غير ما نعقل اليوم، وشاء ذلك الفاعل أن يجعل هذا المعقول، فصرنا لا نحس ولا نفهم منه غير هذا الوجه أحداً.

وهذا من جنس رأي من يرى أن كل ما نعقل اليوم من شيء، فقد يمكن أن يكون ضده ونقيضه هو الحق، إلا ان اتفق لنا أوكد أن نجعل أوهامنا[1] أن الحق هو هذا الآن الذي نرى. <و> ان المفهوم من لفظ الإنسان، قد يمكن أن يكون شيئاً آخر غير المفهوم منه اليوم، وأشياء غير متناهية، على أن كل واحد من تلك هو طبيعة هذه الذات المفهومة، وأن تلك ان كانت هي وهذا المعقول اليوم شيئاً واحداً في العدد، (فليس المعقول اليوم شيئاً واحداً في العدد)، وليس المعقول من لفظ الإنسان بشيء آخر غير هذا المعقول اليوم.

فإن كانت ليست هي واحدة بالعدد بل كثيرة مختلفة الحدود، فاسم الإنسان يقال عليهما[2] بالاشتراك؛ وان كانت <الماهية> مع ذلك مما يمكن أن يظهر في الوجود معاً، كانت على مثال ما يقال عليهما اسم العين[3] اليوم، ويكون أيضاً أشياء بلا نهاية في العدد معاً، وان كانت <الماهية> مما لا يمكن أن يوجد معاً، بل كانت تتعاقب، فهي متضادة أو متقابلة في الجملة. فإن[4] كانت متقابلة وكانت بلا نهاية أو متناهية، لزم أن يكون كل ما عندنا أنه لا يجوز غيره أو نقيضه، فإنه يمكن أن يكون نقيضه أو ضده أو مقابله في الجملة هو أيضاً حق، إما بدل هذا أو مع ضده. فيلزم من هذا أن لا يصح قول يقال أصلاً، وان يصح جميع ما يقال.

---

(1) الوهم: قوة تدرك من المحسوس ما لا يحس، مثل القوة التي في الشاة إذا أشبحت صورة الذئب في حاسة الشاة...، والوهم لا يدرك معنى صرفاً بل خلطاً، ولكن يستثبته بعد زوال المحسوس، ..، بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 650. (العبيدي)

(2) في حاشية ن: عليهما: الطبيعة الموجودة والطبيعة المعقولة.

(3) العين: هو الذي لا يمكن أن يقع به تشابه بين اثنين أصلاً، المرجع السابق، ص 393، (العبيدي)، وفي حاشية ن: العين: تعني عضو البصر، نبع ماء، رجل بارز، ذهب، جاسوس، الشيء ذاته.

(4) في د، ون، وع: وإن. (العبيدي)

وأن لا يكون في الكون[1] محالاً[2] أصلاً، فإنه إن وضع شيء ما طبيعةَ شيء ما، جاز أن يكون غير ذلك الذي يفهم على لفظه اليوم، وطبيعة شيء ما مما لا ندري أي شيء هو مما يمكن أن يصير موجوداً، فيحس أو يعقل ويصير مفهوماً، ولكن ليس هو معقولاً عندنا اليوم.

وذلك الذي لا ندري الآن أيّ شيء هو، وقد يمكن أن يكون ضده أو مقابله في الجملة، فيكون ما هو محال عندنا ممكناً أن لا يكون محالاً.

وبهذا الرأي[3] وما جانسه تبطل الحكمة، وتجعل ما يُرسم في النفوس أشياء محالة على أنها حق، بأنها تجعل الأشياء كلها ممكنة أن توجد في جواهرها وجودات متقابلة ووجودات بلا نهاية في جواهرها وأعراضها، ولا تجعل شيئاً محالاً أصلاً.

تم الكتاب بعون رب الأرباب

---

(1) الكون: هو حدوث صورة جوهرية في مادة. يراجع، آل ياسين، الفارابي في حدوده، ص 478. (العبيدي)

(2) المحال: ما لا سبب له، ...، وهو اجتماع وجود ولا وجود في آنٍ واحد. المرجع السابق، ص 519. (العبيدي)

(3) هذا هو تقويم الفارابي لفلسفة الشكاك، إذ على وفق رأيه أن هذه الفلسفة مبطلة للحكمة الحقيقية، وبدوري أود أن أنوه إلى أن الفارابي في هذا الفصل قد مارس دور مؤرخ الفلسفة الناقد للفلسفات السابقة عليه نقداً يقوم على قواعد النقد الفلسفي المحكم، أن جلب في البدء آرائهم وعرضها بأمانة علمية ثم بين تهافتها وضعفها وبنى على ذلك رأيه الفلسفي الخاص بآرائهم وعرضها بأمانة علمية، ثم بين تهافتها وضعفها، وبنى على ذلك رأيه الخاص به، ويعرف الفارابي الرأي: اعتقاد في الشيء إنه كذا، وهو كالجنس للظن واليقين، والظن واليقين كالنوع له له، أما الرأي السابق: فهو الرأي الذي شأنه إذا فاجأ الإنسان وقع له من قبل أن يتعقبه إنه كذلك، وأما الرأي الصواب: هو ظن ما صادق. المرجع السابق، ص 259–260. (العبيدي)

(3) هكذا في نشرتي ن، وع، أما في نشرة د: قال العبد الفقير إلى رحمة ربه الغفور الشيخ فريديرخ ديترصي مصحح هذا الكتاب، قد فرغت بعون الله تعالى من انتخاب وتهذيب رسالة أبي نصر الفارابي في مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، عام ألف وثمان مائة وخمسة وتسعين من الأعوام المسيحية في مدينة ليدن، غفر الله له وللناس أجمعين وهو حسبنا ونعم الوكيل.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

أولاً- الرسائل الجامعية

1. آل قابو، كيورك مرزينا- فلسفة ابن باجة، أطروحة دكتوراه، مخطوط، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، 1995، بإشراف المرحوم الأستاذ مدني صالح.
2. أبيش، محمد محسن- الفارابي بين أفلاطون وأرسطو، رسالة ماجستير، مخطوط، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، 1998، بإشراف المرحوم الأستاذ مدني صالح.
3. مطلك، فضيلة عباس- السعادة في الفلسفة الإسلامية من الكندي إلى الغزالي، رسالة ماجستير، مخطوط، قسم الفلسفة، جامعة بغداد 1976. بإشراف د.صالح هادي الشماع.
4. المعلة، جميل خليل- الدولة المثلى في فلسفة أرسطو السياسية، أطروحة دكتوراه، مخطوط، قسم الفلسفة، جامعة الكوفة 1999، بإشراف الدكتور عبد الأمير الأعسم.
4. موسى، هديل سعدي- الفارابي في القراءات الفلسفية العراقية المعاصرة، أطروحة دكتوراه، مخطوط، قسم الفلسفة، الجامعة المستنصرية، 2011، بإشراف الدكتور حسن مجيد العبيدي.

ثانياً- المصادر والمراجع العربية والمعربة

1. آرثور سعدييف، وتوفيق سلوم- الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف، ط1، بيروت 2000.
2. الآلوسي، د. حسام محي الدين- فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه ط1، بيروت 1984.

3. الآلوسي، د. حسام محي الدين- نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، ط1، بغداد 2011.
4. آل ياسين، د. جعفر- الفارابي في حدوده ورسومه، بيروت 1985.
5. آل ياسين، د. جعفر- فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، ط2، بيروت 1983.
6. آل ياسين، د. جعفر- الينابيع الأولى لفلسفة الفارابي، بحث ضمن أعمال مؤتمر الفارابي في بغداد 1975.
7. آل ياسين، د. جعفر، بالتشارك مع د. حسين علي محفوظ- مؤلفات الفارابي، بغداد 1975.
8. آل ياسين، د. جعفر، بالتشارك مع د. حسين علي محفوظ - الفارابي في المراجع العربية، بغداد 1975.
8. الأب جورج قنواتي- الفارابي في الفكر اللاتيني أبان القرون الوسطى، ضمن الكتاب التذكاري لأبي نصر الفارابي، القاهرة 1983.
9. إبراهيم العاتي، الدكتور- الإنسان في فلسفة الفارابي، ط1، بيروت 1998.
10. إبراهيم مدكور، الدكتور- الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج1، القاهرة 1976.
11. إبراهيم مدكور، الدكتور- بحث الفلسفة، في كتاب أثر العرب في النهضة الأوربية، القاهرة 1970.
12. إبراهيم مدكور، الدكتور- أطروحة الدكتوراه بالفرنسية، 1934م، بعنوان مكانة الفارابي في الفكر الفلسفي الإسلامي
La place d AL- Farabi dans lecole philosophique musulmane, Paris 1934
13. ابن أبي أصيبعة- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نشرة نزار رضا، بيروت 1965.
14. ابن باجة، الفيلسوف أبو بكر بن الصائغ- تدبير المتوحد، ضمن الرسائل الإلهية، تحقيق ماجد فخري، بيروت 1968.

15. ابن باجة، الفيلسوف أبو بكر بن الصائغ- تدبير المتوحد، دراسة وتحقيق معن زيادة، ط1، بيروت.
16. ابن رشد، الفيلسوف أبو الوليد- تلخيص الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة 1967.
17. ابن رشد، الفيلسوف أبو الوليد- تلخيص السياسة، ترجمة حسن مجيد العبيدي وزميلته، ط1، بيروت 1998، ط2، بيروت 2002. ط3، دمشق، 2011.
18. ابن سبعين، عبد الحق المرسي الأندلس- بُد العارف، تحقيق جورج كتوره، بيروت 1978.
19. ابن سينا، الفيلسوف أبو علي- ابن سينا، كتاب التعليقات، دراسة وتحقيق د. حسن مجيد العبيدي، دمشق 2010.
20. ابن سينا، الفيلسوف أبو علي- ابن سينا، كتاب النجاة، دراسة وتحقيق ماجد فخري، بيروت 1988.
21. ابن طفيل، الفيلسوف أبو بكر- حي بن يقظان، قدم له وحققه فاروق سعد، ط2، بيروت 1978.
22. ابن كمونة، الفيلسوف سعد بن منصور- الجديد في الحكمة، دراسة وتحقيق حميد مرعيد الكبسي، بغداد1982.
23. ابن ميمون، الفيلسوف موسى- دلالة الحائرين، ترجمة حسين آتاي، أنقرة 1972.
24. ابن ميمون، الفيلسوف موسى- رسالة في العلم الإلهي، تحقيق يوسف شاخت وماكس مايرهوف، مجلة كلية الآداب، الجامعة المصرية، مج5، ج1، 1937.
25. ابن النديم- الفهرست، طبعة بيروت، د.ت.
26. أبو البركات البغدادي، الفيلسوف هبة الله بن ملكا، المعتبر في الحكمة، 3 ج، حيدر آباد، الدكن.
27. أبو ريان، الدكتور محمد علي- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الإسكندرية 1984.

28. أحمد عبد الباقي السامرائي- معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري، ط1، بيروت 1991.
29. أرنالديز، المستشرق بحث ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي مجلة المورد البغدادية، مج 4، ع3، 1975، ترجمة عن الفرنسية، د. أكرم فاضل.
30. إسرائيل ولفنسون، المستشرق- موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته، ط1، القاهرة 1936.
31. إسماعيل زروخي، الدكتور- دراسات في الفلسفة السياسية، القاهرة 2001
32. أفلاطون، الفيلسوف- الجمهورية، ترجمة حنا خباز، القاهرة 1927
33. أميرة حلمي مطر، الدكتور- الفلسفة السياسية، القاهرة 1978.
34. أميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج3، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، ط1، بيروت 1983
35. أنتوني بلاك، الغرب والإسلام، الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، ترجمة فؤاد عبد المطلب، ط1، الكويت 2012.
36. بدوي، د. عبد الرحمن- موسوعة المستشرقين، ط4، بيروت 2003.
37. بدوي، د. عبد الرحمن- الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ط1، بيروت 1987.
38. بدوي، د. عبد الرحمن- فلسفة العصور الوسطى، ط2، القاهرة 1969.
39. بدوي، د. عبد الرحمن- دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ط2، القاهرة 1967.
40. بركات محمد مراد، الدكتور- فلسفة ابن باجة واتجاهه النقدي، الكويت 2002.
41. التكريتي، سليم طه، الحُكم الصالح في نظر الفارابي، بحث، ضمن مجلة المورد التراثية البغدادية، مج4، ع3، 1975.
42. التكريتي، الدكتور ناجي عباس- أصل الدولة والمجتمع عند الفارابي، بحث، ضمن مجلة دراسات عربية وإسلامية البغدادية، ع3، السنة 3، 1983.
43. التكريتي، الدكتور ناجي عباس- الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، بغداد 1988.

44. تيزيني، د. طيب- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، المرحلة الأولى، ط1، دمشق 1971.
45. الجابري، د. علي حسين- المجتمع الفاضل في الفلسفة الإسلامية، بحث، ضمن مجلة دراسات عربية وإسلامية البغدادية ع2، 1982.
46. الجابري، الدكتور علي حسين- فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي، ط1، أربد 2005 .
47. الجابري، الدكتور علي حسين- الفلسفة الإسلامية، دراسات في المجتمع الفاضل والتربية والعقلانية، ط1، دار الزمان، دمشق 2009.
48. الجابري، الدكتور علي حسين- مدرسة بغداد الفلسفية والمقولات المنطقية، ضمن المجلة الفلسفية العربية، مج2، ع1، عمان، الأردن 1992.
49. الجابري، الدكتور محمد عابد- نحن والتراث، ط1، بيروت 1980.
50. الجابري، الدكتور محمد عابد- العقل الأخلاقي العربي، ط2، بيروت 2006.
51. الجبوري، د. نظلة أحمد نائل- الفلسفة الإسلامية، بغداد 1990.
52. جميل خليل المعلة، الدكتور- الدولة المثلى في فلسفة أرسطو السياسية، أطروحة دكتوراه، مخطوط، قسم الفلسفة، جامعة الكوفة.
53. جميل صليبا، الدكتور- تاريخ الفلسفة العربية، ط3، بيروت 1973.
54. جميل صليبا، الدكتور- من أفلاطون إلى ابن سينا، بيروت، د.ت.
55. جهاد تقي الحسني، الدكتور- الفكر السياسي العربي الإسلامي، بغداد 1993.
56. جوزيف الهاشم- الفارابي، بيروت 1960.
57. حسن حنفي، الدكتور- بحث الفارابي شارحاً أرسطو، ضمن الكتاب التذكاري عن الفارابي، القاهرة 1983.
58. حسن سوشتيس، المستشرق اليوغسلافي- المدينة الفاضلة وجمهورية أفلاطون، بحث، ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، بغداد 1975.
59. حسن شحاتة سعفان، الدكتور- أسس علم الاجتماع العام، ط6، القاهرة 1966.
60. حسن عبد الرحمن علقم، الدكتور- الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي، ط1، عمان 1988.

61. حسين مروة، الدكتور- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط2، بيروت 2002.
62. حميد خلف السعيدي، الدكتور- أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون، بيروت 2001.
63. حنا الفاخوري وخليل الجر - تاريخ الفلسفة العربية، جزءان، بيروت 1966.
64. خاتمي، الرئيس الإيراني الدكتور محمد- الدين والفكر في شراك الاستبداد، جولة في الفكر السياسي للمسلمين، ترجمة ماجد غرباوي، دمشق 2001.
65. الخوري إلياس فرح الفارابي، ضمن سلسلة فلاسفة العرب، جونيه، لبنان 1937.
66. دوومنيك أورفوا، المستشرق- تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ترجمة رندة بعث، ط1، بيروت 2010.
67. دي، بور، المستشرق الهولندي- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1938.
68. رمزي نجار، الدكتور- الفلسفة العربية عبر التاريخ، بيروت 1977
69. سالم الرباكي، الدكتور- ابن الأزرق وفلسفته الاجتماعية السياسية، رسالة ماجستير، مخطوط، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، 1996.
70. سعيد زايد- الفارابي، القاهرة، د.ت.
71. سهيل قاشا، الدكتور- الفارابي والمدينة الفاضلة، بحث، ضمن مجلة المورد التراثية البغدادية، مج4، ع3، 1975.
72. السيوطي، جلال الدين (ت911هـ)- تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بغداد 1983.
73. صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بو علوان، ط1، بيروت 1985.
74. صبيح صادق- الفارابي وأثره في الفكر الأوربي، بحث، ضمن مجلة المورد التراثية البغدادية، مج4، ع3، 1975.
75. عامر عبد زيد، الدكتور- القراءات المسيحية للنص ابن سينا في العصر الوسيط، ط3، بيروت 2010.

76. عبد السلام بن عبد العالي، الدكتور- الفلسفة السياسية عند الفارابي، ط3، بيروت 1986.
77. عبد العزيز الدوري، الدكتور- تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، طك4، بيروت 1999.
78. عبد المجيد الغنوشي رؤيته لأصالة الفارابي السياسي، في بحثه الأسس النشكوانية والعضوانية لفلسفة الفارابي السياسية والاجتماعية، ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، بغداد 1975.
79. عبد المجيد مزيان، الدكتور- حدود الخيال السياسي عند الفارابي، بحث، ضمن كتاب دراسات فلسفية، تحرير عثمان أمين، القاهرة 1974.
80. عبده الحلو، الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة الأولى للكتاب، بيروت 1995.
81. عبد المنعم الحفني، الدكتور- الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، بيروت1980
82. عبد المنعم الحفني، الدكتور- موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط2، القاهرة 1999،
83. عبد الوهاب مروان، الدكتور- النظرية السياسية بين اليونان والإسلام، مقاربة اتفاق وافتراق، ط1، دمشق 2000
84. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ط6، القاهرة 2010.
85. العبيدي، الدكتور حسن مجيد، جغرافية التفلسف، دراسة في أثر المناخ على سلوك الإنسان وإنتاجه الفكري، ط1، بيروت 2011.
86. العبيدي، الدكتور حسن مجيد- حضور الفارابي في فلسفة ابن رشد السياسية، بحث، منشور ضمن مجلة دراسات قومية، الجامعة المستنصرية، ع2، 2001.
87. العبيدي، الدكتور حسن مجيد- العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ط1، بيروت 1995.
88. العبيدي، الدكتور حسن مجيد- من الآخر إلى الذات، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر، ط1، بيروت 2008.

89. العبيدي، الدكتور حسن مجيد- موقف الفلاسفة من الحرب والسلام، محاضرة، بيت الحكمة، بغداد 2008.
90. العبيدي، الدكتور حسن مجيد- فلاسفة المغرب العربي، بغداد 2012.
91. العراقي، الدكتور محمد عاطف- الفلسفة العربية مدخل جديد، ط1، بيروت 2000
92. عثمان أمين، الدكتور- الفلسفة الرواقية، القاهرة 1971.
93. علي زيعور، الدكتور- الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية، ط1، بيروت 1988.
94. علي عباس مراد، الدكتور- دولة الشريعة، قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، ط1، بيروت 1999.
95. علي عبد المعطي محمد، ومحمد جلال شرف- خصائص الفكر السياسي في الإسلام، الإسكندرية 1975.
96. علي عبد الواحد وافي، الدكتور- آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، بحث، ضمن كتاب دراسات فلسفية، تحرير عثمان أمين، القاهرة 1974.
97. علي عبد الواحد وافي، الدكتور- المدينة الفاضلة للفارابي، القاهرة، د.ت.
98. علي الوردي، الدكتور- منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ط2، لندن 1994.
99. عمر فروخ، الدكتور- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت 1979.
100. الغزالي، أبو حامد، كتاب تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط3، القاهرة.
101. الفارابي، الفيلسوف أبو نصر- آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة ديترصي، ليدن 1895. ونشرة يوسف كرم، بيروت 1949، ونشرة محمد أكرم العاصي وزميله، بيروت 1955، ونشرة ألبير نصري نادر 1959، ونشرة إبراهيم جزيني، بيروت 1960، ونشرة علي بو ملحم، بيروت 1995. ونشرة النجف (؟).
102. الفارابي، الفيلسوف أبو نصر- تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ضمن الأعمال الفلسفية، ط1، بيروت 1994.

103. الفارابي، الفيلسوف أبو نصر- السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزي متري نجار، بيروت 1964.
104. الفارابي، الفيلسوف أبو نصر- فصول المدني، نشرة دنلوب، كمبردج 1961، وهي بعنوان، فصول منتزعة، نشرة فوزي متري نجار، بيروت 1971.
105. الفارابي، الفيلسوف أبو نصر، فلسفة أفلاطون ومراتبها وأجزائها، ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام، نشرة عبد الرحمن بدوي، ط3، بيروت 1982.
106. الفارابي، الفيلسوف أبو نصر- ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، نشرة ديترصي، ليدن 1890
107. الفارابي، الفيلسوف أبو نصر- كتاب الحروف للفارابي، دراسة وتحقيق محسن مهدي، ط1، بيروت.
108. الفارابي، الفيلسوف أبو نصر- تحصيل السعادة للفارابي، تحقيق جعفر آل ياسين، ط1، بيروت 1992.
109. الفارابي، الفيلسوف أبو نصر- فلسفة أرسطو، مرتبها وأجزائها، دراسة وتحقيق محسن مهدي، بيروت 1961.
110. الفارابي، الفيلسوف أبو نصر- كتاب إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط3، القاهرة 1968
111. الفارابي الفيلسوف أبو نصر- رسالة العقل، نشرة موريس بويج، ط2، بيروت 1983.
112. فاروق سعد، الدكتور- مع الفارابي والمدن الفاضلة، بيروت 1982.
113. فاضل زكي محمد، الدكتور- الفكر السياسي العربي الإسلامي، بين ماضيه وحاضره، بغداد 1976.
114. فضيلة عباس مطلك، الدكتورة- الأصول الإشراقية عند فلاسفة المغرب، بغداد 2001
115. فؤاد محمد شبل، الدكتور- الفكر السياسي، ج1، القاهرة، د.ت.
116. القفطي، جمال الدين، كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، نشرة بغداد.
117. الكبسي، الدكتور محمد علي- الطوباوية والتراث، تونس 1987

118. الكبسي، الدكتور محمد علي- نشأة الفكر السياسي عند العرب، ط1، دمشق 2005
119. كوركيس عواد وميخائيل عواد، بحث رائد الدراسة عنة أبي نصر الفارابي، ضمن مجلة المورد البغدادية، ع3، مج4، 1975.
120. اللاوي، الفيلسوف أبو الحسن صموئيل بن يهودا- الخزري، وهو كتاب الرد والدليل في الدين الذليل، ترجمة نبيه بشير، ط1، منشورا الجمل، بغداد، بيروت 2012
121. ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد، ط1، ج1، القاهرة 2005.
122. ماجد فخري، الدكتور- أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية، بحث، ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، بغداد 1975.
123. ماجد فخري، الدكتور- الفكر الأخلاقي العربي، نصوص اختارها وقدم لها، بيروت 1979.
124. ماجد فخري، ، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، طبعة جديدة ثانية، بيروت.
125. محسن جمال الدين، الدكتور- ملامح من شخصية الفارابي العلمية في الأندلس، بحث، ضمن مجلة المورد التراثية البغدادية، مج4، ع3، 1975.
126. محسن مهدي، الدكتور- الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، ترجمة وداد الحاج حسن، بيروت 2009
127. محسن مهدي، الدكتور- بحث الفارابي، ضمن كتاب ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد، ط1، ج1، القاهرة 2005.
128. مرحبا، الدكتور محمد عبد الرحمن- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت 1970.
129. محمد آيت حمو، الدكتور- الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، ط1، بيروت 2011.

130. محمد الخضري، الشيخ- محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة العباسية، تحقيق إبراهيم أمين أحمد، القاهرة، د.ت.
131. محمد عبد العزيز نصر، الدكتور- الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين، بحث ضمن كتاب أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية، القاهرة 1983.
132. محمد قشيقش، الدكتور- نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، ط1، بيروت2011
133. محمود قاسم، الدكتور- نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني، القاهرة.
134. مصطفى سيد أحمد صقر، الدكتور- نظرية الدولة عند الفارابي (دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية)، المنصورة 1989.
135. مصطفى عبد الرازق- خمسة أعلام في الفكر الإسلامي، بيروت (د.ت)
136. مطر، د. أميرة حلمي- الفلسفة عند اليونان، القاهرة.
137. المعيني، الدكتور صباح حمودي- بحث طبيعة الحرب وشرعيتها في فلسفة الفارابي السياسية، مجلة قضايا سياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة النهرين، العدد 19-20، السنة
138. موزة أحمد راشد العبار، الدكتورة- البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية، الإسكندرية 2000
139. مونتكمري واط، المستشرق- الإسلام والاندماج الاجتماعي، ترجمة علي عباس مراد، ط1، بيروت 2009
140. مونتكمري واط، المستشرق- الفكر السياسي الإسلامي، المفاهيم الأساسية، ترجمة صبحي حديدي، ط1، بيروت 1981
141. ناصيف نصار، الدكتور- مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ط2، بيروت 1980.
142. النراقي، محمد مهدي- قرة العيون في الوجود والماهية، دراسة وتحقيق د. حسن مجيد العبيدي، ط1، بيروت 2010.
143. النشار، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، الإسكندرية 1972

144. هنري كوربان، المستشرق الفرنسي- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسن قبيسي وزميله، بيروت 1977
145. اليازجي، الدكتور كمال- معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، ط6، بيروت 1979.
146. اليازجي، الدكتور كمال- الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية، بيروت 1975.
147. يحي مراد، الدكتور- معجم أسماء المستشرقين، ط1، بيروت 2004
148. يوحنا قمير- الفارابي، ضمن سلسلة فلاسفة العرب، بيروت 1986
149. يوسف أشباخ، المستشرق- الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، جزءان، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة 2011.
150. يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت 1979.
151. يوسف كرم- المعجم الفلسفي، القاهرة 1978.

كتب أخرى للمؤلف

(1) نظرية المكان في فلسفة أبن سينا، بغداد، 1987، وأعيد طبعه في دمشق 2008، بعنوان نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية، ابن سينا نموذجاً.

(2) العلوم الطبيعية في فلسفة أبن رشد، دار الطليعة، بيروت 1995، وأعيد طبعه في دمشق 2009، بعنوان فلسفة المادة والصورة والعدم عند ابن رشد.

(3) ابن سينا، كتاب التعليقات، دراسة وتحقيق، بغداد 29002، دمشق 2008.

(4) ابن رشد، تلخيص السياسة، ترجمة بالاشتراك، ط1، دار الطليعة، بيروت 1998، ط2، بيروت 2002. دمشق 2008.

(5) الفلسفة والمنطق، كتاب منهجي، جامعة النهرين، بغداد2004.

(6) النراقي، في الوجود والماهية، دراسة وتحقيق وتعليق، دمشق 2007. بيروت، دار المحجة 2009.

(7) من الآخر إلى الذات، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي الحديث، دار الطليعة، بيروت 2008.

(8) جغرافية التفلسف، دراسة في أثر المناخ على سلوك الإنسان وفكره، ط1، دار المحجة البيضاء، بيروت 2011.

(9) تحقيق الأعمال الكاملة للفيلسوف العراقي ياسين خليل (ت1986م)، صدر منها المجلد الأول، في التراث العلمي العربي، في أربعة أجزاء، وصدر المجلد الثاني، بعنوان النصوص الفلسفية، وصدر منها الجزء الأول، بعنوان الفيلسوف والتفلسف، صدرت جميعها عن المركز العلمي العراقي، بغداد 2010.