لمزيد من الكتب والأبحاث زوروا موقعنا مكتبة فلسطين للكتب المصورة
https://palstinebooks.blogspot.com

دراسات قصيرة في الأدب والتاريخ والفلسفة

— ١٠ —

الفارابي

الفارابي وابن سينا

تأليف

عمر فروخ

دكتور في الفلسفة
عضو المجمع العلمي العربي في دمشق
عضو جمعية البحوث الاسلامية في بومباي

الطبعة الثانية

بيروت
١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م

منشورات مكتبة منيمنه - بيروت - المعرض

دراسات قصيرة في الأدب والتاريخ والفلسفة

— ١٠ —

الفارابي

الفارابي وابن سينا

تأليف

عمر فروخ

دكتور في الفلسفة
عضو المجمع العلمي العربي في دمشق
عضو جمعية البحوث الاسلامية في نيويورك

الطبعة الثانية

بيروت
١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م

منشورات مكتبة منيمنه - بيروت - المعرض

الطبعة الثانية
٢ / ٢٠٠٠ / ١ / ٥

جميع الحقوق محفوظة

بيروت
١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م

الفارابيان وفلسفة ارسطو

من المشهور ان الفارابي وابن سينا من اتباع ارسطو في فلسفتهما ؛ فما مبلغ هذه الدعوى من الصحة ؟

لا شك أبداً في أن الفارابيين «أرادا» اتباع ارسطو واهتما اهتماماً شديداً بكتب أرسطو والكتب المنسوبة إلى أرسطو ؛ ولكن دراسة آرائهما تدل على أن هذه الدعوى مبالغ فيها . ان اهتمام فلاسفة المسلمين بكتب ارسطو ، على ما وصلت اليهم ، لم يوصلهم إلى آراء ارسطو صافية نقية . جمع ارسطو الفلسفة اليونانية واستخرج قواعدها ورتّب فروعها وأدلى بآرائه هو نفسه في ثناياها وفي كتب مستقلة ، ولكن هذه الآراء لم تخلص إلى المسلمين إلا في النادر . ان المسلمين عرفوا فلسفة ارسطو وأسلافه عن طريق النقلة السريان الذين عرفوا هذه الفلسفة نفسها في ثوب المذهب الاسكندراني . ولقد حذف الاسكندرانيون آراء ارسطو التي لا توافقهم ونسبوا إلى ارسطو آراء وكتباً ليست له . فلما جاء النقلة أيضاً وهم نصارى في الأكثر حذفوا ، مما بقي من آراء ارسطو ، ما كان وثنيًا في رأيهم . ويظهر ان المسلمين أنفسهم أيضاً تحاشَوا بعض الآراء الوثنية في الفلسفة اليونانية ، والتي كان بعضها في أساسه آراء ارسطو نفسه . وبعد هذا الحذف و« المراقبة » لم يصل إلى المسلمين إلا آراء افلاطونية ممزوجة بآراء اسكندرانية ، وخصوصاً فيما يتعلق بعلم ما وراء الطبيعة . وإذا كان هنالك ما هو أرسطوطاليسي خالص فهو المنطق على الأخص ، وبعض الطبيعيات ونتف مما بعد الطبيعة كالصورة والمادة مثلاً .

ثم يجب ألّا ننسى أن الفارابي كان شديد الدفاع عن أفلاطون أيضاً ، وان آراءه في الفيض أفلاطونية أو اسكندرانية ، وان « مدينته الفاضلة » اتجاه افلاطوني ، وان رأي ابن سينا في النفس في بعض كتبه قريب من افلاطون . من أجل ذلك كله ينبغي ان نقول : ان الفارابيين أرادا اتباع ارسطو ، ولكن الواقع ان فلسفتهما افلاطونيه في الأكثر .

ع . ف

الكلمة الثانية

عيدٌ أَلْفِيٌّ لِلْفَارَابِيِّيْنِ

●

تفكر جامعة الدول العربية مع عدد من الدول الشرقية – من عربية وغير عربية – ان يُقام في العام المقبل (١٩٥٠ م) مهرجاناً لابن سينا . وهي تظن ان ذلك سيكون لمرور الف عام على وفاة هذا الفيلسوف العظيم .

ان في ذلك وهماً وقعت فيه جامعة الدول العربية، وهو ان الذي سيمر على وفاته في عام ١٩٥٠ الف عام إنما هو اَلْفَارَابِيُّ لَا اَبْنُ سِينَا . لقد تُوفِّيَ الفارابي في آخر عام ٩٥٠ أو أول عام ٩٥١م ؛ أما ابن سينا فقد توفي عام ١٠٣٧ م ، وان يمر على وفاته الف عام الا بعد سبع وثمانين عاماً ، وكذلك لن يمر على ولادته الف عام الا بعد ثلاثين عاماً أيضاً ، لانه ولد عام ٩٨٠ م على الأغلب . ولدينا في كلتا الحالين مُتَّسَعٌ من الوقت للاحتفال بابن سينا . وان مما يؤسف له أشد الأسف ان يقع هذا وهم وألّا تُفرِّقَ جامعة الدول العربية بين الفارابي وبين ابن سينا .

على انني استطيع ان التمس لجامعة الدول العربية مخرجاً هيناً لا عذراً ، ان ابن سينا قد ولد في صفر سنة ٣٧٠ للهجرة ، وهكذا سيمر على ولادته (لا على وفاته) بعد أَحَدَ عَشَرَ شهراً الفُ سنة قمرية هجرية (لا الف عام شمسي ميلادي) . من أجل ذلك لا مندوحة لجامعة الدول العربية عن تأجيل الاحتفال بابن سينا احد عشر شهراً قمرياً (لا شمسياً) ؛ واظن ان الفرق بين القمر والشمس واضح .

أما المهرجان الذي يُعَدُّ الآنَ لابن سينا فيجب ان يُقام للفارابي ، والفارابي كابن سينا يستحق هذا المهرجان . استغفر الله ، بل نحن العَرَبَ نحتاج ان نقيم هذا المهرجان حتى نتعلم ان نتذكر رجالنا العظام ونعرفَ مقاماتِهم واحسابَهم وأثرهم

الصحيحَ فينا ، وعلينا ان نكثر من هـذه المهرجانات خِشيَةَ ان يأتي يوم « نخلط » فيه ، بفضل جامعة الدول العربية ، بين شوقي وبين خالد بن الوليد ؛ كما خلطنا منذ عام ونصف عام ، وبفضل جامعة الدول العربية ، بين احتلال الدول العربية لفلسطين وبين جلاء العرب عن فلسطين !

لقد آن للعرب ان يقودهم في السياسة وفي الثقـافة أيضاً رِجالٌ رِجالٌ ، ومن صُنعِ أيديهم هم .

٢ ربيع الاول ١٣٦٩
٢١ كانون الاول ١٩٤٩

ع . ف

مصادر الدراسة ومراجعها

للفارابي :

الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية ، وهي :

أ — كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطو ،
ب — في اغراض الحكيم (ارسطو) في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف ،
ج — مقالة في معاني العقل ،
د — رسالة في ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفه ،
هـ — عيون المسائل ،
و — رسالة في فصوص الحكم ،
ز — رسالة في جواب مسائل سئل (الفارابي) عنها ،
ح — في ما يصح ولا يصح من احكام النجوم .

طبعت في مجلد واحد ، ليدن ١٨٩٠

رسالة في السياسة (في : مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب . . . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩١١) .

آراء أهل المدينة الفاضلة ، مطبعة النيل بمصر ، الطبعة الاولى سنة ؟

رسالة في العقل ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٣٨ .

احصاء العلوم ، مطبعة السعادة ، مصر ١٣٥٠ هـ / ١٩٣١ م .

لابن سينا

كتاب السياسة (في : مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب . . . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩١١) .

تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، الطبعة الاولى : طبعة الجوائب قسطنطينية ١٢٩٨ .

رسائل الشيخ الرئيس ... ابن سينا في اسرار الحكمة المشرقية ، استخرجها مهرن Mehren ، ليدن ١٧٨٩ — ١٨٩٩ .

النجاة ، مطبعة السعادة بمصر ١٣٣١ هـ .

*

تهافت الفلاسفة لابي حامد الغزالي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٢٧ .

المنقذ من الضلال ، لابي حامد الغزالي ، مطبعة ابن زيدون ، دمشق ، الطبعة الاولى ١٣٥٢ هـ — ١٩٣٤ .

حي بن يقظان ، تأليف ابي بكر محمد بن عبد الملك ... بن طفيل ، مطبعة ابن زيدون ، دمشق ، الطبعة الاولى ١٣٥٤هـ — ١٩٣٥ م .

الشهرستاني — الملل والنحل لابي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (على هامش كتاب الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِحَل لابي محمد علي بن احمد بن حزم الظاهري ، المطبعة الادبية بمصر ١٣١٧ — ١٣٢١ هـ) .

تهافت التهافت ، لابي الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٣٠ ، مقدمة ابن خلدون ، المطبعة الادبية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٠٠

الفهرست — كتاب الفهرست لابن النديم ، ليبسك ١٨٧١

طبقات الامم — كتاب طبقات الامم للقاضي ابي القاسم صاعد بن احمد بن صاعد الاندلسي ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ١٩١٢ .

القفطي — تاريخ الحكماء « او إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، تأليف جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القِفطي ، ليبسك ١٣٢٠ هـ ، ١٩٠٣ م .

ابن خلكان — وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان ، تأليف احمد بن خلكان ، المطبعة الميمنية ١٣١٠ هـ .

طبقات الاطباء — عيون الانباء في طبقات الاطباء ، تأليف موفق الدين ابي العباس احمد بن القاسم . . . المعروف بابن ابي اصيبعة ، الطبعة الاولى بالمطبعة الوهبية ، القاهرة ١٢٩٩ هـ ، ١٨٨٢م .

الصفدي — كتاب الوافي بالوَفَيات ، تأليف خليل بن أيبك الصفدي ، الجزء الاول ، استانبول ١٩٣١ م .

ابن خلدون — مقدمة ابن خلدون ، المطبعة الادبية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٠٠ .

Enc. Isl. = Encyclopaedia of Islam.

GAL = Geschichte der arabischen Literatur, von Carl Brockelmann 2 Bde., Weimar 1898, 1902.

GAL, Suppl. — Supplementbaende zur GAL.

Enc. R. E, = Encyclopaedia of Religion and Ethics.

Munk = Mélanges de philosophie juive et arabe, par S. Munk, Paris 1927

Sarton = Introduction to the History of Science.

De Boer = The History of philosophy in Islam by T.J. De Boer (Translated into English by E. R. Jones) London 1933.

Ueberweg = Grundriss der Geschichte der Philosophie, Von Freid rich Ueberweg, 2. Bd. 11 Aufl., Berlin 1928.

Dieterici = Einleitung zur الثمرة المرضية (S. oben), Von Dr. Friedrich Dieterici.

الفـــارابي ٢٦٠ — ٣٣٩ هـ / ٨٧٤ — ٩٥٠ م

مولده ونشأته : ولد ابو نصر محمد بن محمـد بن طَرْخان بن أوزَلغ الفارابي في وسيج قرب فاراب وراء نهر سيحون نحو عام ٢٦٠ هـ. ولا ريب في انه كان تركياً، وان كان ابن ابي اصيبعة قد ذكر انه فارسي المنتسب[١].

انتقل الفارابي في اول حياته مع والده الى بغـداد واستوطنها ودرس « العلم الحكمي » على الطبيب يوحنا بن حَيلان القُنّائي (ت ٣٢٨ هـ / ٩٤٠ م)، والمنطق على أبي بشر مَتّى بن يونس[٢]. وفي بغداد درس اللغة العربية واتقنها ولم يكن يعرفها من قبل[٣]. وهنا يضطرب سياق حياته عند ابن ابي اصيبعة فيذكر (٢ : ١٣٤) « ان الفارابي كان في أول أمره ناطوراً في بستان بدمشق ... وكان ضعيف الحال حتى انه كان يسهر المطالعة والتصنيف ويستضيء بالقنديل الذي للحارس » . بينما هو يذكر أيضاً ان الفارابي ترك بغداد عام ٣٣٠ هـ .

وعلى كل فان الفارابي غادر بغداد (عام ٣٣٠) هرباً من الاضطراب فيها لمـا استولى الديلم على بغداد واستبدوا بالخلفاء يولونهم ويخلعونهم ويسملون عيونهم أو يقتلونهم . وكثرت في ذلك الحين الفتن والحروب[٤] فأتى الفارابي الى دمشق ثم توجه الى حلب فاتصل بسيف الدولة الحمداني امير حلب، فاكرمـه سيف الدولة واجزل له العطاء . ولكن الفارابي اكتفى بأربعة دراهم كل يوم ينفقها في وجوه معاشه .

---

(١) طبقات الاطباء ٢ : ١٣٤ .

(٢) ابن صاعد ٣٥ ، ابن خلكان ٢ : ٧٦ ، ٧٧

(٣) راجع ابن صاعد ٧٦ .

(٤) الفخري ، المطبعة الرحمانية ، ص ١٩٥ — ٢١٠

Cf. Hitti, Hist. of the Arabs, 4 th. ed. pp 468 - 470

ويظهر ان الفارابي سافر الى مصر (٣٣٧ — ٣٣٨ هـ) ثم عاد الى حلب . وفي سنة ٣٣٩ هـ اصطحبه سيف الدولة الى دمشق فتوفي هنالك [١] في رجب سنة ٣٣٩ (آخر عام ٩٥٠ أو أول ٩٥١ م) .

عناصر شخصيته : كان الفارابي فقيراً و « كان أزهد الناس في الدنيا لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن » . . . ولم يكن يعتني بزيه وهيئته . وقيل : « كان في أول أمره قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك واقبل بكليته على تعلمها ولم يسكن الى نحو من امور الدنيا البتة . . . وكان منفرداً بنفسه لا يجالس الناس » .

واشتهر الفارابي بمعرفة لغات كثيرة زعم بعضهم انها سبعون ، وعدوا منها اليونانية [٢] . وكان حاد الذهن رياضياً شاعراً بعيد الهمة عزيز النفس . وكذلك كان موسيقياً تنسب اليه الاعاجيب : يعزف فيُضحك الناس ويبكيهم ، واليه ينسب اختراع الآلة المعروفة بالقانون . « وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالامور الكلية منها و (لكنه) لم يباشر اعمالها ولا حاول جزئياتها » [٣] .

ولما كان الفارابي قد زهد في الدنيا وظهر بزي اهل التصوف (اهل النسك) ولجأ في بعض اسلوبه الى الرمز عن معانيه ، فانه كان يرفض « الذهول » الذي تعلمه متصوفو المسلمين من النرفانا الهندية [٤] . وقد يمكنك ان تعده متصوفاً اذا اعتبرت رأيه بان المعرفة انما هي اشراق من العقل الفعال على العقل الهيولاني (المادي : عقل الانسان) رأياً صوفياً [٥] . ويشك ابن خلدون (مقدمة ٥١٧ س — ٥١٨) في حصول المعرفة والادراك من هذه السبيل ، ثم يبدو لنا انه لا يثق بما روي عن ارسطو والفارابي

---

(١) ابن صاعد ٥٤ ؛ القفطي ٢٧٩ ؛ ابن خلكان ٢ : ٧٧ .

(٢) ابن خلكان ٢ : ٧٦ ، ٧٧ ؛ الصفدي ١٠٦ .

(٣) راجع طبقات الاطباء ٢ : ١٣٤

(٤) راجع الامالي السنة الثانية العدد ١١ Ueberweg ii 305,

(٥) Vgl. Ueberweg ii 306

وابن سينا في هذا الباب ، من الاتصال بالعقل الفعال ؛ وابن خلدون يقول بالصوفية المعتدلة [١] .

مقام في تاريخ الفلسفة : قال ابن صاعد (ص ٥٣) : الفارابي فيلسوف المسلمين بالحقيقة . وقال القفطي (ص ٢٧٧) : الفارابي « فيلسوف المسلمين غير مدافع » وهو مع ابن سينا « اقرب الجماعة حالاً في تفهم مقاصد (ارسطو) » . وقال ابن خلكان (٢ : ٧٦) : « هو اكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه » . والفارابي أول من حمل المنطق اليوناني تاماً منظماً الى العرب . وقد اعجب بارسطو فشرح كتبه المنطقية وعلق عليها » فاظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما اغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعليم » وبذ في ذلك اهل الاسلام [٢] ؛ حتى سمي المنطقي والمعلّم الثاني بعد ارسطو المعلم الاول [٣] . وقد عده ابن خلدون من اكابر الفلاسفة في الملّة الاسلامية واشهرهم (مقدمة ٤٨١ ، ٥١٥) .

ونحن لا نعرف فلسفة الفارابي تامة لضياع اكثر كتبه . ثم انه كان كثير الايجاز في تآليفه ولم يكن ينظم ما كتبه تنظيماً كاملاً . ومع هذا نعلم ان « نظامه الفلسفي » كان استنتاجياً عقلياً مبنياً على المنطق الخالص ، وهو في ذلك كله شديد الاعجاب بالفلسفة اليونانية عموماً وبافلاطون وارسطو على الخصوص ، ولكنه في الحقيقة لم يعرف افلاطون وارسطو إلا في ثوب المذهب الاسكندراني [٤] . من اجل ذلك لم يكن من المستغرب ، بعد ان جمع الفارابي بين آراء افلاطون وارسطو والمذهب الاسكندراني ، ان يظهر في آرائه هو بعض التناقض .

---

(١) المقدمة ، راجع ٤٦٧ وما بعدها ، ٥٣٥ س — ٥٣٦ ، ٥١٧ — ٥١٩ .

(٢) ابن صاعد ٥٣ ؛ طبقات الاطباء ٢ : ١٣٦

(٣) راجع الفهرست ٢٦٣ ؛ ابن صاعد ٥٣ ؛ القفطي ٢٥ ، ٣٥ وما بعدها ، ٥١ ؛ مقدمة ابن خلدون ٤٩١ .

(٤) راجع الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب ، للدكتور عمر فروخ ، ص ٧٦ .

أما اسلوبه فكان فيه بعض الغموض لكثرة الايجاز في تآليفه ولكثرة المواضيع التي طرقها ولأنه كان يتأثر بآراء متناقضة ؛ وكان ذا اتجاه صوفي يرمز أحياناً عن مقاصده رمزاً ضعيفاً أو قوياً .

وتبرز مكانة الفارابي في موضعين : احدهما انه ما من فكرة في الفلسفة الاسلامية الا انت واجدٌ جذورها في فلسفته ؛ وثانيهما حرصه على التوفيق بين افلاطون وارسطو وبالتالي بين الدين والفلسفة ، فيما قالوا . لكن هذا غير ظاهر في كتبه ولا هو ملموح أيضاً . ورأي الفارابي يخالف ذلك ، كما سنرى في ثنايا هذه الدراسة . ثم هو من الفلاسفة الذين اهتموا بالسياسه المدنيه خاصة .

ويختلف رأي الفيلسوف ابن رشد من رأي مؤرخين الفلسفة في الفارابي اختلافاً عظيماً . لقد ورد اسم الفارابي في كتاب تهافت التهافت بضع مرات ليس في واحدة منها مديح للفارابي . ان ابن رشد يعدّ الفارابي في المتكلمين لا في الفلاسفة (ص ٥٤) . ثم هو يرى ان الفارابي لم يفهم آراء ارسطو على حقيقتها وخصوصاً في صدور هذا العالم المتعدد الصور المتكثر الموجودات عن الاول (أي الله) وفي تحريك الاول للعالم (ص ١٧٩ - ١٨٠) . ولا يرحم ابنُ رشدٍ الفارابيَّ حين يقول (ص ٢٤٥ — ٢٤٦): « والعجب كل العجب كيف خفي هذا على ابي نصر (الفارابي) وابن سينا لانهم أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا (اي الناس) هذا القول الى الفلاسفة » . ولا يتحوّب ابن رشد من ان يقول أيضاً (ص ١٨٤) : « هذا كله تَحَرُّصٌ على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيره » . ثم يلين ابن رشد على الفارابي فيقول إن النقلة الذين نقلوا الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية قد أخطأوا فضلّلوا الفارابي بخطأهم هذا (راجع ص ٣٧١ — ٣٧٢) .

وكذلك كان الفيلسوف ابن طفيل قد سبق ابن رشد فقال عن فلسفة الفارابي انها كثيرة الشكوك والتناقض (حي بن يقظان ١٥ — ١٦) .

كتبه ورسائله : الفارابي كسائر فلاسفة المشرق كثير التأليف احصي له بروكلمن (٢ : ٢٠٩) ١٨٧ كتاباً في الموسيقى والفلك والهندسة والطب والتنجيم وفي الردود على الفلاسفة والمتكلمين وفي النفس والسياسة والآثار العلوية وغيرها . هذه الكتب في الغالب شروح وتعاليق على فلسفة ارسطو خاصة وعلى الأخص في المنطق ، ولم يبق منها إلا جزء يسير طبع في الاصول العربية أو في النقول العبرية (١) منه (١) آراء أهل المدينة الفاضلة (٢) رسائل (الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو — تحقيق غرض ارسطو في كتاب ما بعد الطبيعة — مقالة في العقل — رسالة في ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة — عيون المسائل - فصوص الحكم - النكت في ما يصح من احكام النجوم — رسالة في جواب مسائل فلسفة) ٣) رسالة في السياسة المدنية (٤) تحصيل السعادة (٥) احصاء العلوم (٦) رسالة في الموسيقى (نبذ منها) .

فمن اشهر رسائل الفارابي وأهمها :

أ — كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة : أو كتاب السيرة الفاضلة (٢) ، أو كتاب الملة الفاضلة (٣) .

هذا في الحقيقة مجموع كتابين ، أحدهما كتاب مبادىء آراء المدنية الفاضلة (٤) ، وهو القسم الأول من الكتاب الموجود بأيدي الناس مطبوعاً ؛ ثم هنالك مع هذا الكتاب ، كتاب آخر ذكره ابن أبي اصيبعة (٢ : ١٣٨ س) باسم كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المُبدِّلة والمدينة الضالة ، استناداً

---

(١) Munk 342
(٢) طبقات الاطباء ٢ : ١٣٦ .
(٣) ابن طفال ١٠ .
(٤) طبقات الاطباء ٢ : ١٣٩

الى عدد من المدن التي يصفها الفارابي في هذا الكتاب (والفارابي يقصد بالمدينة : الدولة) .

فاذا أدركنا ان هذا الكتاب هو في الحقيقة كتابان مستقلان استقام عندنا وصف ابن أبي اصيبعة له (٢ : ١٣٦) حينما قال : وقد عرّف الفارابي في هذا الكتاب « بجُمَلٍ عظيمةٍ من العلم الالهي على مذهب ارسطوطاليس ... وبمراتب الانسان وقواه العقلية ؛ وفرّق بين الوحي والفلسفة . ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتياجَ المدينة الى السيرة الملكية (نسبة الى ملك بفتح اللام) . والنواميس النبوية » .

وقد « ابتدأ الفارابي تأليف هذا الكتاب في بغداد سنة ٣٣٠ وتممه في دمشق في سنة ٣٣١ وحرره ، ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الابواب ثم سأله بعض الناس ان يجعل فصولاً تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول في مصر سنة ٣٣٧ ، وهي ستة فصول » [١] .

وهذا الكتاب يحلل تحليلًا وافياً في هذه الدراسة .

ب — السياسة المدنية :

يظهر من كلام ابن أبي اصيبعة (٢ : ١٣٦) أن هذا الكتاب يشبه في موضوعه كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، اذ يقول : ثم له ... في العلم الالهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما ، احدهما المعروف بالسياسة المدنية والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرّف فيهما بجمل عظيمة على مذهب ارسطوطاليس الخ [٢] .

على ان ابن أبي اصيبعة يذكر صراحة ان هذا الكتاب في « العلم المدني » [٣] .

---

(١) طبقات الاطباء ٢ : ١٣٨ — ١٣٩ .

(٢) راجع وصف الكتاب السابق.

(٣) يذكر Dieterici, XXVI ان في آخر احدى المجموعات الموجودة في المتحف البريطاني بلندن رسالة « في سياسة المدينة » .

ثم نحن لا نعرف موضوع الكتاب الذي ذكره ابن أبي اصيبعة (٢ : ١٣٩ ، السطر ٢٧) باسم « كتاب في الاجتماعات المدنية » .

ج - كتاب السياسات المدنية : (١)

يبحث في المبادى التي بها قوام الاجسام والاعراض ، ويتناول الكلام على السبب الاول -- الاسباب الثواني -- العقل الفعّال -- النفس -- الصورة -- المادة ، مع تعريف لكل واحد منها وما فيه من اوجه ثم ترتيب هذه الاوجه كلها في الوجود . ثم فيه كلام على فيض هذه الموجودات عن الاول (ص ١٧ وما بعدها) وكلام على اجتماع الانسان وتعاونه (ص ٣٧ وما بعدها) وكلام في السعادة والاخلاق (ص ٤٢ وما بعدها) والكلام على الرئيس المرشد ، ثم على مراتب اهل المدينة من مدبر المدينة الذي هو الملك الى الجمهور الذي يعسر عليه فهم حقائق الامور فيجب ان تحاكى لهم الاشياء من طريق التمثيل والتشبيه ، ثم كلام على انواع المدن .

ولهذا الكتاب شبه عظيم بكتاب آراء اهل المدينة الفاضلة .

وقد ذكر ابن ابي اصيبعة هذا الكتاب بقوله« : كتاب السياسات المدنية ، ويعرف بمبادى الموجودات (٢ : ١٣٩ ، السطر ١٤) .

د - رسالة لأبي نصر في السياسة :

طبعت هذه الرسالة في مجموع اسمه « مقالات فلسفية قديمة » (٢) ، وهي تتناول تدبير الانسان لنفسه وتتناول سلوكه مع أصدقائه وأعدائه . ولم يذكر ابن أبي اصيبعة هذا الكتاب على ما يظهر . ونحن لا نعلم موضوع الكتاب الذي سماه ابن ابي اصيبعة« كتاب مجموع السياسة »، ووسمه بأنه مختصر (٢ : ١٣٩ — ١٤٠)، صلته بالكتاب المطبوع باسم « رسالة لأبي نصر في السياسة » .

---

(١) دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن (الهند) ١٣٤٦ هـ

(٢) راجع قائمة المصادر والمراجع .

هـ ـ رسالة في العقل :

يذكر الفارابي في هذه الرسالة ان العقل يقال على اشياء كثيرة ، فالجمهور يعنون بالعقل التعقل ، والمتكلمون يعنون « الامور المشهور المتعارفة عند الجمهور » . ثم يتكلم على « العقل » كما استعمله ارسطو في كتبه المختلفة .

و ـ احصاء العلوم

هو كتاب يفصل العلوم التي كان الفلاسفة الاقدمون يتناولونها في بحوثهم وهي خمسة اقسام :

علم اللسان (اللغة والنحو والخط) — علم المنطق — علم التعاليم (العدد ، الهندسة ، المناظر Optik ، النجوم الموسيقي ، الاثقال ، الحيل Mechanik) العلم الطبيعي والالهي — العلم المدني وعلم الفقه والكلام .

والفارابي يعرف كل علم وكل فرع من علم يثبته تعريفاً موجزاً اووافياً . وهذا الاحصاء « محاولة بدائية » لتصنيف العلوم على ما نعرف اليوم . الا ان تصنيف العلوم عندنا اليوم اوسع ودق واكثر تفريعاً .

وقد وصف ابن ابي اصيبعة هذا الكتاب فقال[٦] : هـذا كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب احدٌ مذهبه فيه ، لا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيـه . وسماه ايضا « كتاب احصاء العلوم وترتيبها » (٢ : ١٣٨) .

ز ـ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالاهي وارسطوطاليس . مما ذكره ابن أبي اصيبعة للفارابي من الكتب كتاب الفلسفتين لفلاطن وارسطوطاليس (٢ : ١٣٨) ، ولا نعلم صلة هذا الكتاب بالكتاب الذي نحن بصدده .

---

(١) طبقات ٢ : ١٣٦

أُعجِبَ الفارابي بارسطو — على قلة ما عرف من فلسفة ارسطو الصحيحة — اعجابا كبيراً ، ثم حرص على ان يوفق بين الفلاسفة والاطباء عموماً فله ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو؛ثم له كما ذكر ابن ابي اصيبعة كتاب في اغراض فلسفة افلاطون وارسطوطاليس (٢ : ١٣٦) ، كتاب في اتفاق آراء ابو قراط وأفلاطن - كتاب التوسط بين ارسطوطاليس وجالينوس (٢ : ١٣٩).

يقول الفارابي في مطلع هذه الكتاب [١] : « رأيت اكثر أهل زماننا قد تحاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقِدَمِهِ ، وادّعوا أن بين الحكيمين المقدّمين المبرّزين اختلافاً في اثبات المبدع الاول وفي وجود الاسباب منه وفي أمر النفس والعقل وفي المجازاة على الافعال خيرها وشرها ، في كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية . (وقد) اردت في مقالتي هذه ان اشرع في الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزولَ الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما . . »

وعمدة الفارابي في نفي الخلاف بين افلاطون وارسطو انهما حكيمان منظوران وإمامان مبرزان ؛ ولا يمكن لحكيمين كبيرين ان يختلفا . بعدئذٍ يعطف على تقصير الناس في فهم فلسفة هذين الحكيمين إما لقصور الناس عن الفهم او لضعف اللغة التي نُقلت بها اقوال هذين الحكيمين (ص٣، ٤) ولأن افلاطون يكتب على طريقة الرمز (ص ٥ — ٦) . ثم يخلص الى القول : « فقد ظهر مما وصفناه ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين في امر يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد » (ص ٧) . ومثل هذا تماما كان الاسكندرانيون يقولون [٢] .

ولقد حاول الفارابي ان يوفق بين افلاطون وارسطو في امور منها : قِدَمُ

---

(١) الرسالة المرضية : الجمع بين رأيي الحكيمين ....

(٢) Dieterici XIII , XIV.

الجواهر (أأعيانُ الجواهر أقدمُ أم مُثُلُها ؟ أي : أيهما أقدم في الوجود : العالم المادي في عالمنا ، كما يقول ارسطو ، أم صورة الجسم مجردة من المادة في الملإ الأعلى ؟) كيف يكون الابصار : أبانفعالٍ في البصر ، كما يقول أرسطو ، أم بخروج شيء من العين يحيط بالأجسام ، كما يقول افلاطون ؟ (أيكون البصر بانعكاس النور عن الأجسام إلى العين أم بخروج نور من العين إلى الأجسام؟) - الطبع أشد تملكاً للانسان أم العادة ؟ - النفس - العالم قديم كما يقول ارسطو أم مُحْدَثٌ كما يقول افلاطون ؟ وهل له صانع هو علته الفاعلة أم لا ؟- الفيض - الثواب والعقاب.

والحق إن الخلاف بين افلاطون وبين تلميذه ارسطو ، في هذه الامور وفي غيرها أيضاً ، عظيم جداً حتى التضادّ كما هو معروف في تاريخ الفلسفة . على أن الذي حمل الفارابي على محاولة التوفيق بينهما هو ان الفارابي لم يعرف جميع آراء ارسطو خالصة من شوائب المذهب الاسكندراني ولا من أخطاء النقلة ؛ ثم هو أيضاً لم يعرف جميع آراء افلاطون خالصة من تلك الشوائب نفسها .

ان الفارابي لم يوازن بين آراء افلاطون وبين آراء ارسطو ، ولكنه في الحقيقة - وفي أكثر هذه الامور - قد وازن بين آراء الاسكندرانيين الذين شوهوا افلاطون وبين آراء الاسكندرانيين أنفسهم من الذين شوهوا آراء ارسطو على الاخص .

اعتمد الفارابي « في ذكر اقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع » على رسالة لامونيوس في الموضوع نفسه (ص ٢٤) . وامونيوس هذا هو مؤسس المذهب الاسكندراني [١] . وكذلك أكثر الفارابي عند التوفيق بين افلاطون وارسطو من الاستشهاد بكتاب أثولوجيا (٢٨ - ٣٢) . وكتاب أثولوجيا [٢] هذا منحول لارسطو : « انه ليس سوى مقطعات مفردة من كتاب التاسوعات لفلوطين ،

---

(١) راجع الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب للدكتور عمر فروخ ص ٧٨.

(٢) ô theologia — الالهيات

وخصوصاً من الفصول الرابع والخامس والسادس . ولقد آمن الفارابي بصحة نسبة هذا الكتاب الى ارسطو حتى اتخذه مصدراً لآراء الفيلسوف اليوناني العظيم . بينما لانجد نحن فيه إلّا آراء اسكندرانية [١] .

مجمل فلسفة الفارابي

فلسفة الفارابي شائعة في كتبه ، لا يجمعها كتاب واحد ، وان كان كتاب « آراء أهل المدنية الفاضلة » بقسميه يجمل لنا ابرز الآراء وانضجها ؛ فقد ألف الفارابي هذا الكتاب في أواخر حياته ولم ينتهِ من تبويبه وتنقيحه إلا قبيل موته بعام واحد .

١ . **الفلسفة وغايتها** ذكر الفارابي في معنى اسم الفلسفة انه « يوناني . . . [٢] دخيل في العربية وهو على مذهب لسانهم « فيلسوفيا » ومعناه ايثار الحكمة . وهو في لسانهم مركب من « فيلا » ومن « سوفيا » ، ففيلا الايثار وسوفيا الحكمة . والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم «فيلسوفوس» . . ومعناه المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوُكدَ من حياته وغرَضه من عمره الحكمة » .

● وأما الغاية التي يُقصد اليها من تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وانه واحد غير متحرك ، وانه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وانه المرتبُ لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله . وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بقدر طاقة الانسان [٣] .

---

(١) Dietrici, V, XXII.

(٢) طبقات الاطباء ٢ : ١٣٤ .

(٣) الثمرة المرضية ٥٣

٢ . المنطق للفارابي اهتمام عظيم بالمنطق ، يدلك على ذلك شروحه على كتب ارسطو في المنطق وعلى كتاب ايساغوجي (المُدخل الى صناعة المنطق) لفورفوريوس الصوري (ت ٣٠٤ م) ، ثم اهتمامه بالناحية النظرية من العلوم والناحية المجردة من البحوث كتقسيم العلوم وتعيين اوجه الوجود مما هو من متعلقات المنطق .

وقد أخذ الفارابي « صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان فبذ جميع أهل الاسلام فيها وأربى عليهم في التحقق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرّب تناولها وجمع ما يُحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة ، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعليم واوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وافراد وجوه الانتفاع بها وعرّف طرق استعمالها وكيف تعرف صور القياس في كل مادة منها . فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة»[١] .

وقد ذكر الفيلسوف ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) أيضاً ان اكثر كتب الفارابي التي وصلت الى المغرب كانت في المنطق [٢] .

ولقد كان للفارابي ، إذ اهتم بالمنطق هذا الاهتمامَ العظيم ، فضل على التفكير عند العرب . ويحسن ان نقول نحن ايضاً مع اوبرفيك [٣] ان تسمية الفارابي بالمعلم الثاني بعد ارسطو المعلم الأول قد جعل الفيلسوفين على قدم واحدة من المساواة . وهذا يعني ان الدَّورَ الذي قام به ارسطو في اليونان قد قام به الفارابي بين العرب ؛ لقد حمل الفارابي الى العرب المنطق اليوناني المنظِّم للتفكير ، كما فعل ارسطو في قومه اليونانيين من قبل . ولا ريب ايضاً في ان المنطق اليوناني قد أثر في الجدال الفقهي كثيراً وفتح ثغرة بين المتكلمين والفقهاء .

ان اقصر تعريف للمنطق انه « علم التفكير (الصحيح)» ؛ وهو في الحقيقة آلة

---

(١) ابن صاعد ٥٣ .

(٢) ابن طفيل ١٥ .

(٣) Ueberweg II 304 , Vgl. 306

تُعرف بها القضايا الصحيحة من القضايا الفاسدة . والمنطق مقولات عشر (قاطاغورياس) ومبادىء وفروع تدرس في مكانها . اما تعريف الفارابي خاصة فيمكن ان يوضع في الشكل التالي : « المنطق هو العلم الذي نعلم بـه الطرق التي توصلنا الى تصور الاشياء والى تصديق تصورها على حقيقتها » . ثم ان العلم (بالاشياء المختلفة) عند الفارابي قسمان : تصور (اي تخيل) ، وتصديق (اي تثبت) ، فالانسان يتصور الشمس مثلاً اولَ ما يتصورها على شكل ما ، ثم اذا هو تعلم الفلك ومر في ادوار هذا العلم وحذقَ براهينه فقد يتبدل هذا التصور او يتبدل شيء منه فيقع حينئذ التصديق بالصحيح منه .

ويتبع المنطق «نظرية المعرفة» . ولم يعالج الفارابي نظرية المعرفة معالجة مستقلة ، ولكنك تجد بعض عناصرها متفرقة في كتبه المختلفة . فمن عناصر نظريات المعرفة الصحيحة عند الفارابي «المباينة» اي اختلاف شيء من آخر في ناحية تشعر بها الحواس ، كالاختلاف في الحجم والملمس واللون والطعم والرائحة الخ . ومنها المعرفة ببادىء الرأي اي ان معرفة هذه الاشياء « معقولة في نفوسنا » ، قد استقرت في نفوسنا منذ زمن الطفولة الاولى . ومنها التخيل اي قياس ما لا نعرف على ما نعرف .

٣ . **الرياضيات والموسيقى** كان الفارابي رياضياً موسيقياً له في الهندسة والفلك والمقاييس وفي الموسيقى نحو سبعين كتاباً . وبما انه كان عالما بفن الموسيقى والالحان وكان بارعاً في العزف ، فان كتبه الموسيقية هي المصدر المهم في معرفة الموسيقى القديمة : في تاريخ الموسيقى وفي الفن الموسيقي من بناء الآلات وقواعد الايقاع والنغم . ولقد هزىء الفارابي بقول فيثاغوراس من ان للنجوم اصواتاً [1] .

---

(١) Munk 349 - 359 راجع الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب للدكتور عمر فروخ ص ٢٢ .

٤ . **الطبيعيات** تتناول الطبيعيات كل ما وقعت عليه الحواسّ وكل ما تأثر بالأسباب المادية ، ويدخل في ذلك الطب وعلم النفس ؛ ويهمنا هنا علم النفس أو «قوى النفس» على الأصح . واما وجود النفس وخلودها فهو في بحث ما بعدالطبيعة .

في الإنسان « معنى » زائد على جسمانيته ، به يحس ويتخيل ويفكر ؛ هذا المعنى الزائد هو « النفس » . ولهذه النفس « قوى » : أولها القوة الغاذية ، ومكانها الجهاز الهضمي كله ؛ ثم قوة الحس التي يحس بها الإنسان الحرارة والبرودة والخشونة الخ ، ومكانها ظاهر الجسد . وهنالك قوة الذوق التي يحس بها الإنسان الطعوم من الحلاوة والمرارة والملوحة الخ ؛ ثم قوّة الشم ، ثم قوة البصر . ثم ان هنالك « قوة اخرى يحفظ بها (الانسان) ما رُسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها . هذه هي القوة المتخيلة » .

وتترتب قوى النفس عند الفارابي على ثلاث درجات : القوى الحاسة (الحواس الخمس والقوة الغاذية)، فهذه لها مغارز في الدماغ تنتقل اليه بواسطتها صور المحسوسات . ثم هنالك القوة المتخيلة في الدماغ ، وهي التي تتلقى المحسوسات ثم تحفظها ، ثم هنالك القلب الذي هو العضو الرئيسي في البدن كله .

ثم تأتي بعد هذه كلها « القوة الناطقة » اي القوة العاقلة في الانسان ، وهي التي تعقل (تتقبل وتفهم) المعاني المجردة وتتخيلها ؛ فاذا قيل امامك : كتاب ، بحر ، حارب ، توفي ، قينة فانك تدرك معاني هذه الالفاظ بالعقل الذي هو احدى قوى النفس .

٥ . **ما بعد الطبيعة** « ما بعد الطبيعة » اسم وضع لباب من فلسفة ارسطو لم يتناول فيه ارسطو موضوعاً معيناً بل تناول فيه كل ما يتعلق بمبادىء الوجود العامة : الصورة او الماهية ثم المادة ثم السبب المحرك او الفعال ثم الغاية . وهذه كلها في الحقيقة ترجع الى امرين : الصورة والمادة وما يتعلق بهما من الوجود والحركة والوجوب والامكان ؛ ثم تلك القوة التي تحرك كل شيء . ولا تتحرك : الالوهية .

هذه « الفلسفة الاولى » (اونطولوجيا) اي علم الوجود او علم الماهيـة عرفت ايضا باسم العلم الالهي (« الالهيات » ثيولوجيا) واصبحت تضم فيما بعد بالاضافة الى علم مبادىء الوجود، كلّ ما يتعلق بما وراء الحس كالبحث في الله وفي الروح وفي المعاد والثواب والعقاب يوم القيامة، وفي خلود النفس . وعلى هذا كله سار الفارابي . واذا نحن تأملنا فلسفة ما بعد الطبيعة رأينـا انها تنقسم قسمين (١) علم الوجود (الصورة والمادة والحركة والوجوب والامكان ونظرية المعرفة) ثم (٢) الالهيات (الله والفيض والعقل وحدوث النفس وخلودها والنبوة والمعاد والخلود عموماً) . ولكن الفـارابي لم يتبع هذا التقسيم المنطقي بل قدم البحث في الله لاهمية الدين في نفس المسلم خاصة . وسأحاول تحليل فلسفة الفارابي من كتاب « آراء اهل المدينة الفاضلة » النصف الاول من الكتاب) .

أ . الله تعالى — الله او « الموجود الاول هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات كلها وهو بريء من جميع انحاء النقص . . فوجوده افضل الوجود واقدم الوجود . . . ولا يمكن ان يكون له سبب . . . فانه ليس بمادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع . . . وليس لوجوده غرض ولا غايه . . . وهو مباين بجوهره لكل ما سواه ، وليس له ضد يمكن ان يبطله او يشاركه في مرتبته . وكذلك لا يمكن ان نضع له حـداً (قولاً دالاً على ماهيته، تعريفاً) فهو واحد بمعنى انه ليس في الوجود ما يشبهه أو يبلغ الى كماله وقدرته . والموجود الاول ليس مادة ولا له اتصال بمادة بل هو « بجوهره عقل بالفعل يعقل ذاته ، فهو اذن عقل وعاقل (لذاته) وبالتالي معقول ايضـاً ، وهذه كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم . وكذلك هو علم وعالم ومعلوم ، وعلمه هو افضل العلم لانه علم دائم لا يزول .

وكذلك هو حق بمعنى انه وجودٌ كامل . وهو حي بمعنى انه يعقل الاشياء ويعلمها على افضل الوجوه . والموجود الاول لا يستحيل ادراكه (على العقول) ، ولكن بما

اننا نحن البشر نعجز لضعف قوة عقولنا ان نتصوره وان ندرك وجوده على ما هو عليه ، كانت المعقولات التي هي فينا — لما يتعلق بالله خاصة — ناقصة ، وكان تصورنا لها ضعيفاً

ب . نظرية الفيض — كيف وجد هذا العالم ؟

تتخلص النظرية الدينية في ان الله تعالى « خلق » هذا العالم من العدم بقدرته وارادته في مدة معينة وعلى تراخٍ من الزمن ، يعنون بذلك ان الله ازلي قديم ، اما العالم فحادث تُعد حياته إلى أيامنا هذه ببضعة آلاف من السنين — ان بين وجود الله ووجود العالم زمناً طويلاً .

أما نظرية الفيض فتقول ان الموجود الأول هو سبب وجود هذا العالم « صدر عنه ضرورةً وبغير تراخٍ في الزمن » ، ومعنى ذلك ان وجود « الله » اقتضى وجود هذا العالم مباشرةً وضرورةً ، فالعالم إذن موجود أيضاً منذ الأزل . ولكن الفرق بين وجود الله ووجود العالم ، ان وجود الله سبب لوجود العالم ، والله تعالى سابق على العالم بالسبب الضروري لا بالزمن . وليس للارادة دخل في الفيض .

وفي الفيض مسألتان أولاهما ترتيب صدور الموجودات عن الموجود الأول ، والثانية تعليل صدور موجودات ناقصة عن الموجود الأول الكامل .

أما ترتيب الموجودات في الصدور عن الله فيبتدىء بالأكمل ويتلوه الأقل كمالاً أو الأنقص فالأنقص حتى يصل الى موجود هو غايه في النقص وليس بعده إلا العدم : يفيض من الله « العقلُ الأول » وهو جوهر غير متجسم ولا متَّصل بمادة ؛ هذا العقل الأول يعقل نفسه ويعقل الله ، فبعقله نفسَه (بتجوهره) يصدر عنه وجود السماء الأولى (الفَلَك الأعلى) ، وبعقله الأولَ يصدر عنه العقل الثاني . وعلى هذا الترتيب يصدر اثنا عشر عقلاً (أو اثنا عشر وجوداً) كلها مجرَّدة من المادة ، ومع كل عقل أو وجود الفيض فَلَك جديد . هذه الأفلاك هي بعد السماء الأولى فلك (أو كرة) الكواكب الثابتة ففلك زحل فالمشتري فالمريخ فالشمس فالزُهَرة فعطارد فالقمر ، وهنا تكون

قد انتهت سلسلة الموجودات السماوية من ناحية ووجود الموجودات التي لا تحتاج في قوامها الى مادة من ناحية ثانية . وهذه كلها كاملة وان كان بعضها أكمل من بعض حسب الترتيب الذي سردناه . ثم ان العقل الأخير (الحادي عشر) هو سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان بوساطة الأفلاك من وجه آخر (١) .

وبينما نرى جميع الموجودات التي فوق فلك القمر تنحدر في صدورها عن الأول (الذي هو الألوهية) من الأكمل فالأقل كمالاً ، نجد جميع الموجودات التي هي دون (تحت) فلك القمر تترقى من المادة الأولى المشتركة (الهيولى) ، وهي اخس درجات الوجود واعظمها نقصاً ، إلى الاسطقسات (العناصر الأربعة : الماء والهواء والتراب والنار) ، فالموجودات المعدنية فالنبات فالحيوان غير الناطق فالحيوان الناطق . وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه (في الموجودات التي دون فلك القمر) .

ج . الصورة والمادة — كل جسم قوامه شيئان : مادة وصورة . فالمادة هي ما تكون منه الأجسام عموماً كالخشب والرخام والحديد والورق ؛ والصورة هي الهيأة التي تجعل الأجسام عليها ؟ نحن نعلم ان الخزانة والطاولة والكرسي والأبواب يمكن ان تصنع من الخشب ، فمادة هذه الأجسام كلها إذن واحدة ، هي هنا الخشب . ولكن صورها مختلفات . وعلى هذا نجد ان المادة الواحدة تقبل صوراً مختلفة .

والفارابي ارسطوطاليسي الرأي في ذلك فهو يقول : « والصورة لا يمكن ان يكون لها قوام ووجود بغير المادة » (خلاف افلاطون) .

د . الملاءمات — ان عمل المخيلة الأساسي ان تنقل المحسوسات من أعضاء الحس إلى الدماغ ما دام الانسان مستيقظاً ، فاذا نام وقف هذا العمل . وبما ان الذاكرة لا تنام فانها عندئذٍ قد تعود إلى المحسوسات التي كانت قد خزنتها فتركب بعضها إلى

---

(١) الجملة الأخيرة ضرورية لتفهم الصلة بين الموجودات التي فوق فلك القمر والموجودات التي تحت فلك القمر ، وهي مأخوذة من « عيون المسائل » للفارابي أيضاً .

بعض وتفصل بعضها عن بعض وتحاكي الأشياء المحسوسة التي عرفتها في حال يقظة الجسم . أما نوع المنامات فتتابع لمزاج الجسم ساعة رؤية المنام ، فاذا كان المزاج رطباً مثلاً لم يبعد أن يكون المنام متعلقاً بالمياه والسباحة . وقد يحدث المنام في حال اليقظة ، ولكن ذلك نادر .

٥) الوحي ورؤية الملك — إذا كانت مخيلة إنسان ما قوية وكاملة إلى درجة انها تستطيع أن تقوم بنقل المحسوسات من أعضاء الحس إلى الدماغ وان تتلاعب بذكرياتها ومخيالاتها في وقت واحد وفي حال اليقظة ، فإن الإنسان حينئذٍ يتوهم رؤية الأشياء التي يتخيلها على درجات مختلفة من الوضوح وعلى درجات مختلفة من الكمال والنقص أو من الجمال والقبح . وقد يرى أشياء غريبة عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً . ولا يمتنع على الإنسان ، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، (ان) يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، او محاكياتها من المحسوسات . . . والمعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قَبِلَهُ من المعقولات نُبوَّةٌ بالاشياء الالهية ، فهذا اكمل ما تنتهي اليها القوة المتخيلة » .

٦ . المدينة الفاضلة (القسم الثاني من « آراء اهل المدينة الفاضلة »)

رأينا ان الفارابي قبل ان يدخل في موضوع المدينة الفاضلة يسرد آراء تتعلق بالفلسفة وبالطبيعة وبما وراء الطبيعة ، وهو يقصد بذلك ان اهل المدينة الفاضلة يجب ان يكون لهم علم بهذه الآراء ، او بتعبير آخر : ان هذه الآراء الفلسفية هي آراء اهل المدينة الفاضلة

أ . احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون — « الانسان » محتاج في وجوده وفي بلوغه نحو الكمال الى اشياء كثيرة لا يمكن أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . ولذلك لا يمكن « للانسان » ان ينال

الكمال الا «باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد (آخر) ببعض ما يحتاج اليه» .

ب . انواع المجتمعات — والاجتماعات تكون كاملة او غير كاملة . فالاجتماعات الكاملة ثلاثة انواع : «عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة» . واما المجتمعات غير الكاملة فاجتماع اهل القرية واجتماع اهل المحلة ثم الاجتماع في سكة (شارع واحد) ثم الاجتماع في منزل (المكان الذي يخيم فيه نفر من الناس) .

ويرى الفارابي ان الاجتماع كلما اتسع كان عموماً اقرب الى الكمال ، وكان ما دونه خادماً له . ولكن قد يحدث ان يتعاون اهل هذا المجتمع على الشر .

ج . المدنية الفاضلة — «فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي ينال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة . . . والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون اعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه» .

د . رئيس المدينة الفاضلة وصفاته — وكما ان في الجسم اعضاء مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، ثم اعضاء اخرى تخدم القلب لانها ادنى منه ، ولهذه في الوقت نفسه اعضاء ادنى منها تخدمها وهلمجراً حتى تصل الى اعضاء هي خادمة لما فوقها ولكن ليس تحتها اعضاء ادنى منها ، فكذلك «المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيأات وفيها انسان هو رئيس (واشخاص) أخر» تقترب مراتبهم من الرئيس يفعلون (ينفذون) ما يقصده الرئيس ، ثم دون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب اغراض هؤلاء ، ودون هؤلاء قوم آخرون . . . حتى تصل الى اشخاص يَخْدِمون (بفتح الياء) ولا يُخْدَمون (بضم الياء) ويكونون في ادنى

المراتب ويكونون هم الاسفلين. وهكذا نرى انه كلما كان الشخص اقرب الى الرئيس كان اشرف واكمل .

الا ان هنالك فارقاً بين اعضاء البدن وبين طبقات اهل المدينة ؛ ان اعمال اعضاء البدن طبيعية ، اما اعمال طبقات اهل المدينة فصدرها الارادة او الملكات الارادية التي تحصل لهم وهي الصناعات وما شاكلها .

اما الرئيس خاصة فهو اكمل اهل المدينة والسبب في وجود المدينة وترتيبها ، وكل من هم دونه خدم له (كما ان القلب اكمل اعضاء البدن وانفعها ودونه اعضاء هو رئيسها كلها . وكذلك ايضا حال الموجودات ، فان السبب الاول — الله تعالى — نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر اجزائها — ص ٥٦) . « ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون اي انسان اتفق ، لان الرئاسة انما تكون بشيئين : احدهما ان يكون بالفطرة والطبع مُعَدّاً لها ، والثاني بالهيئة والملكة الارادية . ويجب ان تكون صناعة رئيس المدينة الفاضلة صناعة من شأنها ألاّ تخدم صناعة اخرى ، بل ان تكون كل صناعة اخرى تتجه نحوها . ويجب ان يكون الرئيس نفسه انسانا قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ، وأصبح مستعداً لأن يتقبل من العقل الفعال أشياء كثيراً يفيضها العقل الفعال إلى عقله هو ثم إلى قوته المتخيلة ؛ فيكون (هذا الانسان) بما يفيض إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما يكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات . وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال . . . ثم (يجب) أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخييل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة . وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشر ة الجزئيات » .

ثم يشترط الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة شروطاً ويسميه بما يتفق تمام الاتفاق

مع النظرية الشيعية في الامام مما يميل بنا إلى القول ان الفارابي لم يتأثر بالاسلام فحسب عند كتابته «مدينته الفاضلة» بل بالمذهب الشيعي . فبعد ان كان قد ذكر ان الرئيس يجب ان يكون مُعداً لمنصبه بالطبع والفطرة وانه لا يمكن ان يكون كل إنسان اتفق ، قال : « فهذا الرئيس . . . هو الامام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة وهو رئيس الامة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها . ولا يمكن ان تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها ، هي ان يكون : (١) تام الأعضاء سليمها ، (٢) جيد الحفظ ، (٣) جيد الفطنة ذكياً ، (٤) حسن العبارة ، (٥) محباً للتعليم والاستفادة ، (٦) غير شره في المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً للعب مبغضاً للذات الكائنة عن هذه ، (٧) محباً للصدق مبغضاً للكذب ، (٨) كبير النفس محباً للكرامة ، (٩) بعيداً عن حب الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا ، (١٠) محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجَور والظلم وأهلهما ، (١١) عدلاً غير صعب القياد ، (١٢) قوي العزيمة جسوراً في الحق ، مقداماً .

ثم يقول الفارابي ان اجتماع هذه كلها في إنسان واحد أمر عسير نادر ولذلك لا يوجد من تجتمع فيه هذه الشروط إلا الواحد بعد الواحد وفي الأقل من الناس . والمفروض عند الفارابي أن الرئيس الأول للمدينة الفاضلة (والامة الفاضلة) كانت تجتمع فيه هذه الخصال كلها ، أما الذين يأتون أو سيأتون بعده فلا يمكن أن تجتمع فيهم كلها . ولذلك يُختار منهم مَن فيه أكبر عدد ممكن منها . فاذا اتفق ان فقد مثل هذا في وقت من الأوقات « أُخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله إن كانوا (قد) توالوا في المدينة » .

ويَلفِتُ النظرَ أن الفارابي يقبل أن يكون في المدينة الفاضلة رؤساء متعددون إذا كانت شروطه التي اشترطها موجودة في أشخاص متعددين ، على شرط أن

يكون أحدهم حكيماً ؛ فان لم يكن فيهم أحد حكيم بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ؛ وهكذا تتعرض هذه المدينة للهلاك ثم لا تلبث أن تهلك .

وهكذا نرى بوضوح أثر « الامامة » حسب المذهب الشيعي ظاهراً في الخصال التي يضعها الفارابي في رئيس المدينة الفاضلة .

هـ . مضادات المدينة الفاضلة — ويرى الفارابي ان هنالك إلى جانب المدينة الفاضلة مدناً كثاراً ليست بفاضلة ، فهنالك (١) المدينة الجاهلة التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية بل التهوا بما ظنوه خيراً من سلامة البدن والتمتع باللذة والثروة ؛ ثم (٢) المدينة الضرورية وهي المدينة التي يكتفي أهلها بالضروري من المأكول والملبوس والمسكون . . . ؛ ثم (٣) المدينة البدالة وهي المدينة التي يحب أهلها جمع الثروة فقط ؛ ثم (٤) المدينة الجماعية وهي التي قصد أهلها ان يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء ولا يمنع من هواه أصلاً ؛ ثم (٥) المدينة الفاسقة وهي التي يعرف أهلها الآراء الفاضلة ولكن لا يعملون بها ؛ ثم (٦) المدينة المبدلة وهي التي كانت فاضلة ثم تغيرت . . . وهنالك أيضاً أنواع أخرى من المدن كمدينة الخسة والشقوة ومدينة الكرامة ومدينة التغلب . . .

و . اتصال النفوس (الخلود بعد الموت) — ونفوس أهل المدينة الفاضلة تجتمع بعد الموت و يتصل بعضها ببعض ولكنها لا تكون حينئذٍ في أجسام ، ولا في أمكنة ، ولذلك لا يضيق بعضها على بعض . ولهذا كان تلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو التي تجتمع عليه الناس (في الدنيا) . وكلما كان عدد النفوس المتشابهة أكثر كانت تلك النفوس في التذاذ أشد وأكمل . وحشر النفوس على هذا الشكل لا يقتضي أن تقوم القيامة ، بل كلما مات أشخاص فاضلون انضمت نفوسهم إلى نفوس الفاضلين الذين سبقوهم ، بالتدريج .

بعد هذا يعرض الفارابي لتفصيل أمور بعض المدن المختلفة ويتكلم على العدل الفلسفي والمدني وعلى الخشوع (العبادة) وعلى ما أشبه ذلك .

*

السياسة (المدنية) للفارابي رسالة صغيرة في السياسة تأتي هنا متممة في الموضوع لما ورد في « آراء أهل المدينة الفاضلة » . والفارابي هنا يرمي إلى صلاح الفرد في المجتمع الراهن الذي نحن فيه بعد ان رسم للمجتمع المثالي تلك الصورة التي مرت بك . يقول الفارابي :

١ — إذا تأمل الإنسان نفسه وجد أن هنالك قوماً فوقه وقوماً هم أكفاؤه وقوماً دونه . « والإنسان ينتفع باستعمال السياسات مع هؤلاء الطبقات الثلاث : أما مع الأرفعين فلينال منزلتهم ، وأما مع الأكفاء فليفضل عليهم ، وأما مع الأوضعين فلئلا ينحط إلى رتبتهم . ويجب ان يتأمل الإنسان أعمال الناس كلها فيتمسك بما حسن منها ويتجنب ما ساء . وفي الانسان قوتان : قوة بهيمية وهي تنزع نحو اللذات العاجلة الشهوانية كالغذاء وأنواع الاستفراغات والراحة ، ثم قوة ناطقة (عاقلة) تنزع نحو الأمور المحمودة العواقب كأنواع العلوم والفضائل . وأول ما ينشأ الإنسان تكون القوة البهيمية فيه أقوى ، ولذلك كانت مقاومتها أوجب وأصعب .

٢ — الخالق — وإذا تأمل الإنسان الموجودات علم أن لها أسباباً ، وان لاسبابها أسباباً أبعد ، وهكذا حتى يصل إلى سبب ليس وراءه سبب ، بل هو سبب جميع الموجودات ، ذلك هو الله صانع هذا العالم . وبما أن الإنسان لا يعرف إلا ما شاهده بحواسه وفهمه بعقله لم يجد بداً من وصف الباري بما عرف من الألفاظ ، مع العلم بأن هذه الألفاظ لا تدل على الله لأن الله منزه عن الشبيه متفرد بذاته ، بل تقرب ادراك عزته وجلاله من أفهامنا . من أجل ذلك ترانا نصف الله تعالى بأكمل الصفات

ونسميه أحسن الأسماء ، فهو موجود ، حي ، عليم ، مختار ، مريد . ولقد اتفقت الامم كلها على الاقرار بواحد معبود فليتبعهم الانسان فان الحق عليهم والسلامة أبداً مع الكثير (الأكثرية) . ثم إن المكافأة (الثواب العقاب) واجبة في الطبيعة في الأعمال المقرونة بالنيات (وبالتالي لا تجب في النيات دون الأعمال) . وهي لا تجب أيضاً في الأعمال المجردة من الاختيار والإرادة كالسعال والحياة والموت والتنفس والغذاء . فاذا اعتقد المرء ذلك كله وعرف الله والرسل وزمن مبعثهم ونهج المنهج المستقيم وجد في صدره سعة وفي أحواله استقامة وفي معاشه سداداً .

٣ - الرؤساء - إذا تصدّى الانسان لخدمة رئيس فيجب أن يواظب على ما فوّض اليه ولا يخشى منه الملل وأن يمدح جميع ما يفعله رئيسه ، وأن يتكلف تطلب الوجه الحسن مما قد يراه قبيحاً في الظاهر ، إذ ليس شيء من الامور في العالم إلا له وجهان أحدهما جميل والآخر قبيح . وإذا أراد اصلاح رئيسه فيجب ألّا يواجهه بذلك بل يتلطف بالاصلاح عن طريق ضرب الأمثلة والنصح العارض وبالمقارنة ، فان الرئيس كالسيل إذا واجهته اهلكك فاذا أتيت من جانبه وفرعت منه أتنية وأقمت له سدوداً أمكنك أن تصرفه إلى أي وجه شئت . ذلك لأن الرؤساء يعتقدون في جميع من دونهم الاستخدام والاستعباد وفي أنفسهم الاصابة في جميع ما يأتونه . وإذا اعترض بينه وبين الرئيس عمل قبيح فعلى المرؤوس أن ينسبه لنفسه ويبرىء منه رئيسه فذلك أفيد له . وكذلك يجب ألّا يلح المرؤوس بطلب المنافع من الرؤساء بل يكتفي أن ينال الأسباب التي تعود عليه بالنفع (من غير الرؤساء مباشرة وبغير الحاح) ، لأن من انتفع بالرؤساء اعزوه ومن انتفع منهم ماوه . ويجب الا يظهر امامهم بظهر من يضن بماله او نفسه عليهم او ان يقلدهم في احوالهم الخاصة بهم او يظهر التكثر بين ايديهم والاستغناء عنهم .

٤ . الاكفاء - واكفاء المرء ثلاثة اصناف : اصدقاء او اعداء او ليسوا باصدقاء ولا اعداء .

(أ) والاصدقاء صنفان : (١) الاصفياء المخلصون في الصداقة، فليتفانَ المرء في ملاطفتهم والاكثار منهم والمحافظة عليهم . ثم (٢) الاصدقاء في الظاهر فينبغي للمرء ان يجاملهم ويحسن اليهم من غير ان يطلعهم على شيء من اسراره وخصوصاً من عيوبه، ولكن ليجتهد في استمالتهم فلعلهم يصيرون في جملة الأصفياء المخلصين .

(ب) والأعداء صنفان : (١) ذوو الاحقاد والضغائن ، فليحترس المرء منهم وليستطلع احوالهم وليقابلهم بما ينقض مكائدهم، وليشكُهُمْ الى الرؤساء والى الناس حتى يصبحوا متهمين في كل مكان . واذا ايست من اصلاح احدهم فانتهز الفرصة لاهلاكه وكن حكيماً متأنياً في ذلك . اما (٢) الاعداء الحساد فآذهم بذكر النعم امامهم واحتل لان يعرف الناس انهم حسودون .

(ج) واما سائر الناس ممن ليسوا اصدقاء ولا اعداء ، فمنهم (١) النصحاء الذين يتبرعون بالنصيحة ، فليسمع المرء قولهم من غير ان يغتر بكل شيء يقولونه، ولا يَعْجَلْ بقبوله حتى يعرف اغراضهم وحقيقة اقوالهم ؛ ولكن أكرمهم واظهر لهم المودة والبشاشة . ثم منهم (٢) الصلحاء الذين يتبرعون لاصلاح ما بين الناس ، فيجب ان يمدحهم المرء دائماً وان يتشبه باعمالهم . ومنهم (٣) السفهاء، فليستعمل المرء الحلم معهم ولا يجاريهم في سفاهتهم وليلقهم بالرزانة وقلة المبالاة . ومنهم (٤) اهل الكِبْر والمنافسة، فيجب على المرء ان يقابلهم بمثل ذلك لانه ان تواضع لهم احسوا منه بضعف وظنوا ان فعلهم صواب وانه لا بد للناس من التواضع لهم . ومتى تكبر المرء عليهم تأذّوا به وعلموا ان الذنب في ذلك منهم ورجعوا الى التواضع وحسن المعاشرة .

٥ . الذين هم دونك — وهؤلاء ايضاً اصناف .

(أ) الضعفاء ، ومنهم (١) المحاويج ذوو الفاقة ، فاذا كانوا ملحّين فينبغي الا تعطيهم على الحاحهم شيئاً، الا اذا علمت انهم صادقو الحاجة فاعطهم ما هو ضروري

لهم . ومنهم (٢) الكاذبون فيما يدّعون من الفاقة ، فان كان كذبهم ضرباً من التدبير (احترازا من فقر مقبل) ، فعاملهم معاملة وسطاً من غير منع تام ولا بذل تام . ومنهم (٣) الصادقون في ما يبدون فواسِهم ما استطعت من غير ان تضر بنفسك .

(ب) المتعلمون ، ومنهم (١) اولو الطبائع الرديئة يقصدون تعلم العلوم ليستعملوها في الشرور فينبغي لك ان تحملهم على تهذيب اخلاقهم ، ثم حذر الناس منهم . ومنهم (٢) البلداء الذين لا يرجى منهم اكتساب للعلم فحثهم على ما هو اعود عليهم . ومنهم (٣) ذوو الاخلاق الطاهرة والطباع الجيدة ، فلا تدّخر عنهم شيئاً مما عندك من العلوم .

٦ . نفسك — ثم تأمل نفسك واحرص على كسب المال من وجوهه الشريفة وكن حكيما في انفاقه . ثم احرز لنفسك جاها واستفد منه في الوصول الى رغباتك لان من استعمل ماله للوصول الى رغباته ثم ذهب ماله سخر منه الناس ، فاذا استعمل جاهه لم يخش ذهابه ، ثم حصن اسرارك واكتم آراءك لئلا يقاومك الناس في ما ترغبه . واذا اضطررت الى استيداع اسرارك فاستودعها ذوي النبل من اصدقائك . وشاور في امورك اصحاب الرأي . — ثم يورد الفارابي نتفا من الاقوال المأثورة في الادب والحكمة المفيدة .

*

ومع ان اثر الفارابي في المشرق كان قليلا ، فانه هو الذي فتح باب الفلسفة الحقيقية في الاسلام ، ويكفيه فخراً ان يكون من اتباعه الطبيب العالم الفيلسوف الشيخ الرئيس ابن سينا .

الشيخ الرئيس ابن سينا

ابو علي الحسين بن عبد الله

موجز ترجمته [1] ولد ابن سينا في صفر ٣٧٠ وآب ٩٨٠ (وقيل بل عام ٣٧٥) بافشنة من ضياع بخارى قرب خَرْمَيْثَن . وكان ابوه والياً على أفشنة . وبعد خمس سنوات انتقل به ابوه الى بخارى نفسها ، وهنالك بدأ علمه وتأديبه . ويزعم انه اتم دراسة الادب واللغة وهو ابن عشر سنين ؛ وانه أم بخارى في ذلك الحين داع من دعاة المصريين (الاسماعيليين) فجعل هو يختلس السمع الى احاديثه الفلسفية في العقل والنفس والهندسة وحساب الهند ، يقبل بعضه ويرفض بعضه . ولا ريب عندنا في ان هذا الفهم وهذا التعليل نتيجة النضج المتأخر في ابن سينا ، ظن انه عرفها يوم كان ابن عشر فقط .

ولعل اشهر اساتذة ابن سينا ابو عبد الله الناتلي ، ورد على بخارى فرجاه والد ابن سينا ان يتولى تعليم فيلسوفنا المنطق والرياضيات . وقد قال ابن سينا نفسه : « ثم انتقلت الى المجسطي (مع الناتلي) ، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت الى الاشكال الهندسية قال لي الناتلي : تول قراءتها وحلها بنفسك ثم اعرض علي ما تقرأه لأُبَيِّنَ لك صوابه من خطئه ، وما كان الرجل يقوم بالكتاب . واخذت احل ذلك الكتاب ، فكم من مشكل ما عرفه الا وقت ما عرضته عليه وفهمته اياه . ثم فارقني الناتلي متوجهاً الى كركانج » . وكان من اساتذة ابن سينا ابو سهل عيسى بن يحيى الجرجاني (٣٦٠ – ٤٠٠ هـ) ، وقد تلقى عليه ابن سينا شيئا من الطب .

ثم اشتغل ابن سينا بتحصيل العلوم (على نفسه) كالطبيعي والالهي ونظر في الفصوص (الكلمات الجوامع) وفي الشروح . ثم رغب في الطب وتأمل الكتب المصنفة فيه وعالج تأدباً لا تكسباً ، واختلف اليه فضلاء هذا الفن (فن الطب)

---

(١) راجع تفصيل ترجمته لنفسه ، طبقات الأطباء ٢ : ٢ – ٢٠ .

وكبراؤه يقرأون عليه انواعه والمعالجات المقتبسه من التجربة وعمره اذ ذاك ست عشرة سنة . واتفق ان مرض الامير نوح بن نصر الساماني صاحب خراسان مرضاً حار فيه الاطباء فعالجه ابن سينا وشفاه فنال عنده حظوة عظيمة ، فاستأذنه في الدخول الى مكتبته العظيمة فوجد فيها كتباً قيمه فانصرف الى المطالعة . ولم يكمل له ثمانية عشر عاماً الا وقد فرغ من تحصيل العلوم التي عاناها باسرها .

واشتغل ابن سينا بجانب الطب والفلسفة بخدمة الدولة كما فعل ابوه من قبله (ت ٣٩٢ هـ على الاغلب) فوزر لشمس الدولة في هَمَذان ، ولكن الجند ثاروا على شمس الدولة وحملوه على التنازل . ولما مات شمس الدولة اتهم تاج الدولة ابن شمس الدولة فيلسوفنا ابن سينا بالخيانة واعتقله في حصن هناك . ولكن ابن سينا هرب الى اصفهان ، وهو في كل هذه الحقبة لم ينقطع عن التأليف والمطالعة .

وكان ابن سينا مسرفاً في قواه يَنهَك جسمه ، اصابه قولنج (امساك شديد) كان يداوي منه نفسه بنفسه . ولكنه لم يكن يحافظ على صحته ، فكان يبرأ وينتكس حتى توفي اخيرا متأثرا بعلله في همذان ٤٢٨ هـ ، ١٠٣٧ م وعمره ثمان وخمسون سنة .

عناصر شخصية تقوم شخصية ابن سينا على ذكائه النادر وعلى دهائه السياسي . أما ذكاؤه فقد مكنه من الاحاطة بالفلسفة والعلم وهو لما يزل صغير السن . وأما دهاؤه السياسي فقد مكنه من أن يتقلب في المناصب الرسمية ويبلغ إلى مقام الوزارة . فهو من أجل ذلك ليس رجلاً كالفارابي يهرب من المجتمع ويكره لقيا الناس ، بل رجل انغمس في السياسة وغاص في حسنات المجتمع وسيئاته . وعلى هذا كان مزدوج الشخصية فهو مع الناس فيلسوف وتقي ديّن وهو مع نفسه مندفع مع لذاتها وشهواتها .

ولم يكن ابن سينا فيلسوفاً فحسب بل كان عالماً وطبيباً ، ساعدته فلسفته على أن يبرع في الطب والمعالجة ، وساعده علمه واختباره على أن يكون أنضج فلسفة .

وكذلك كان ابن سينا شاعراً واسع الخيال مما أضاف إلى فلسفته عنصراً جذاباً جديداً ، وجعل له أسلوباً أدبياً ساق فيه فلسفته سياقاً جيداً واضحاً .

مقامه في العلم والفلسفة ابن سينا طبيب في المقام الأول وعالم طبيعي في المقام الثاني وفيلسوف في المقام الثالث فقط . أما في الفلسفة الخالصة فلم يبلغ إلى الفارابي وإنما فهم الفلسفة عن طريق الفارابي وتوسع فيها فكان أوسع تأليفاً . أما مكانة ابن سينا الحقيقية في تاريخ الفلسفة الاسلامية فهي انه كان « منظم الفلسفة والعلم في الاسلام » كما أن أرسطو كان منظم الفلسفة اليونانية ومستخرج علومها . وهو الذي دوّن المنطق تدويناً واضحاً وافياً نثراً أو شعراً في أكثر كتبه حتى استحق لقب « المعلم الثالث » . وكذلك عُرف ابن سينا بلقب الشيخ والرئيس .

وقد ساعده أسلوبه على نشر آرائه وكتاباته بين الناس وعند الادباء مما لم يظفر الفارابي بمثله ، ولا غرو فقد كان ابن سينا فيلسوف عصر كامل ، وكان أحد جبابرة التفكير الانساني . ولم يقتصر اثره على الشرق بل تعداه إلى الغرب ؛ ومن ابن سينا عرف الغرب كثيراً من الطب وكثيراً من الفلسفة وعرف كتابة الموسوعات الفلسفية ؛ وقد ظلت كتب ابن سينا تدرس في الجامعات الأوروبية إلى القرن السابع عشر . ومنذ عصر ابن سينا وبتأثيره أيضاً قضي على الثقافة السريانية التي كانت تحمل الفلسفة اليونانية مشوّهة في أكثر الأحيان إلى العرب .

وَمع أن الغزالي قد ألّف كتابه « تهافت الفلاسفة » للرد على فلسفة الفارابي وابن سينا خاصة فإنه قد مدح ابن سينا وفضّله مع الفارابي على جميع متفلسفة المسلمين ، فقال [1] : « على انه لم يقم بنقل علم ارسطوطاليس أحد من متفلسفة الاسلام كقيام هذين الرجلين (أي : ابن سينا والفارابي) .

وكذلك امتدحه الفيلسوف ابن طُفيل وأطنب فقال [2] : وأما كتب ارسطوطاليس

---

(١) المنقذ من الضلال ٢٥ ــ ٢٦ ؛ راجع تهافت الفلاسفة ص٩.

(٢) حي بن يقظان ١٦ــ ١٧ .

وقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وسلك فيها طريقه في كتاب الشفاء ، لأنه إنما ألّف هذا الكتاب على مذهب المشائين (اتباع أرسطو) ... وان من أراد الحق الذي لا حجمة فيه (فيما يتعلق بالتصوف والاتصال بالعقل الفعّال) فعليه بكتابه في « الفلسفة المشرقية » ومن عني بقراءة كتاب الشفاء (لابن سينا) وبقراءة كتب ارسطوطاليس ظهر له انها تتفق ، وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ الينا عن ارسطو » ؛ ولكن انفرد بها ابن سينا دون سائر الفلاسفة وخالف فيها اصولهم ، أي لم يتبع طريقهم في البحث والبرهان [1] .

وابن سينا عند ابن رشد [2] خير من الفارابي ، مع انه يعده من المتكلمين لا في الفلاسفة (ص ٥٤) ؛ ويفضل عليه المعتزلة في القول بذات الله وصفاته (ص٣٢) . ويرى ان قوله في خلود النفس مثلاً إنما هو مجاراةٌ للجمهور وهو في نفسه غير مقنع (ص ٢٧) . وابن رشد لا يرى ابن سيناٍ ثقة في ما يروي عن قدماء الفلاسفة (ص ١٨٢ ، ٣٢٥) ، بل القدماء اوثق منه (ص ٤٧٣) . ويلتمس ابن رشد العذر في ذلك لابن سينافيقول إنما ضلله المترجمون (ص ٣٧١) والشُرّاح الاسكندرانيون . ان ابن سينا قد أخذ عن فرفوريوس الصوري ، وليس فرفوريوس من الحُذّاق (ص ٢٦٠ ، راجع ٢٥٩) .

ومما يدل على احترام ابن رشد لابن سينا ان ابن رشد يفسح في كتابه تهافت التهافت مجالاً كبيراً لمناقشة آراء ابن سينا (ص ٢٧٦ وما بعدها ، ٥٤٧) ثم ينصفه في المناقشة (ص ٥٥٢) . وربما مدح آراءه (ص ٨٦ ، ٣٤٧ ، ٤٤٢ — ٤٤٣) ووافقه في عدد منها (ص ٩٢ ، ٥٧٦) . على ان ابن رشد كثيراً ما ينقد ابن سينا اشد

---

(١) تهافت الفلاسفة ٢١٢ ؛ راجع تهافت التهافت ١٨٦ ، ٢٣٧ ، ٥٠٠ ، ٥٠٣ ، ٥١١ ، ٥١٦ ، ٥٤٦ ؛ ثم راجع تهافت التهافت أيضاً ٥٢ ، ٢٥٣ ، ٣٧٠ .

(٢) الأرقام المحصورة في الاهلة ، في هذا المقطع ، وفي المقطع الذي يليه ، تدل على صفحات كتاب تهافت التهافت .

النقد ويخطئه في امور كثار بعد مناقشة طويلة ، وهذا بلا ريب دليل على اهتمام ابن رشد بآراء ابن سينا [١] .

*

ويرى مونك [٢] ان ابن سينا كان من اهل العبقرية ومن الكتاب المكثرين . ولقد استطاع ابن سينا في غمار أعماله الديوانية ومع كثرة أسفاره وفي ثنايا حياته العاصفة بالقلاقل السياسية ان يجد وقتاً كافياً ليخرج لنا تآليف جباره . ولم يبق موضوع من موضوعات الفلسفة لم يجر على قلم ابن سينا ، و كلها تشهد له بالمقدرة والبراعة وبالاحاطة بالمعارف التي كانت سائدة في ايامه .

أما اوبرفيك [٣] فقد عد ابن سينا الحامل الحقيقي لاسلوب التفكير اليوناني إلى العرب . ثم قال : واشتهر ابن سينا في العصور الوسطى حتى تردد اسمه على كل شفة ولسان . ولقد كانت قيمته قيمة مفكر ملأ عصره ، وكان هو من أكابر عظماء الانسانية على الاطلاق .

كتبه ورسائله : ابن سينا متعدد نواحي الشخصية ؛ وقد ظهر اثر ذلك في كتبه ورسائله فهي كثيرة متنوعة ، الف في اللغة ونظم شعراً و كتب في الطب والرياضيات والطبيعيات والفلسفة .

١ — كتبه الطبية — لابن سينا رسائل و كتب في الطب اشهرها كتاب القانون وهو يبحث في الفسيولوجيا (وظائف الاعضاء) وفي علم الامراض وحفظ الصحة ثم في وسائط المداواة ثم في وصف الامراض الواقعة بعضو عضو ، ثم في وصف العلاج وتركيبه .

---

(١) راجع تهافت التهافت ١٠٧ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٩٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ — ٢٩٣ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٧٠ ، ٣٨٦ ، ٣٨٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٨٦ .

(٢) راجع ص ٣٥٥ .

(٣) Ueberweg II 307.

٢ — كتبه الفلسفية — يصعب ان نوزع كتبه الفلسفية حسب بحوثها، لان كتبه المشهورة تضم فنون الفلسفة كلها ولذلك سنصنف هذه الكتب حسب شهرتها .

أ — الشفاء — دائرة معارف فلسفية (المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات) وهو اكبر كتبه الفلسفية حجما .

ب — النجاة — مختصر الشفاء وفيه ثلاثة انواع من الفلسفة (المنطق والطبيعيات والالهيات) وهو يفضل الشفاء من حيث الشمول والوضوح والاسلوب .

ج — تسع رسائل — مجموع رسائل فيه (١) الطبيعيات فيما يتعلق بالاجسام خاصة، (٢) في الاجرام العلوية ، (٣) القوى الانسانية وادراكاتها فيما يتعلق بالحواس والعقل ، (٤) الحدود ، اي تعريفات بعض الالفاظ الواردة في الفلسفة ، (٥) تقسيم الحكمة وفروعها ، (٦) اثبات النبوة ، (٧) معاني الحروف الهجائية وهي رسالة رمزية في موضوعها ، (٨) في العهد ، وهي رسالة في تهذيب النفس ، (٩) في علم الاخلاق .

د . رسائل ابن سينا — وهنالك مجموع آخر طبع في ليدن عام ١٨٩٢ فيه رسالة حي بن يقظان (وهي قصة خيالية لرجل من بيت المقدس يسيح في الارض ويبحث في عجائب البلاد وعجائب ما فيها) ، ورسالة الطير ، ورسالة الاشارات والتنبيهات ، ورسالة العشق ، ورسالة القدر .

هـ . مختلفات — ولابن سينا قصيدة في المنطق ، ورسائل في المنطق ، وقصيدة في النفس مطبوعة في مجموع اسمه « منطق المشرقيين » . وله غير ذلك .

مجمل فلسفة ابن سينا

لم يقيد ابن سينا نفسه بمذهب فلسفي ما ، فقد اخذ من الاقدمين ما وافقه واخذ من افلاطون وارسطو ، واخذ اكثر ما كتبه الفارابي ؛ ثم غرف من المذهب الاسكندراني . ولقد اراد ابن سينا ان يكون ارسطوطاليسيا فشرح كتب ارسطو وكان

من احسن الذين شرحوها من العرب ، وبدأ بفلسفة الفارابي وجرب ان يجردها من الآراء الاسكندرانية (راجع الكلمة الاولى) .

وبما ان ابن سينا لم يوجد نظاما شاملا لفلسفته فاننا نفضل ان نفصل فلسفته كما فصلها هو : المنطق والرياضيات والطبيعيات والالهيات ، ثم نزيد عليها قسما خامسا في الفلسفة العملية : السياسة والاخلاق والتصوف .

١ . **المنطق** : يعتبر ابن سينا المنطق مُدخلا ضروريا الى الفلسفة لاولئك الذين ليس لهم ميل صحيح الى الفلسفة ، او لا يستطيعون التفكير بالسليقة تفكيراً صحيحاً ؛ اما الذين يستطيعون ذلك فيمكنهم ان يستغنوا عن المنطق كما ان البدوي الفصيح مستغن عن علم النحو لما فيه من السليقه التي تعصمه من اللحن .

والمنطق عند ابن سينا مجرد من المادة (بخلاف العلم الطبيعي الذي لا يمكن ان يوجد ولا ان يُتخيل الا متصلا بالمادة) وهو « الآلة العاصمة للذهن عن الخطإ فيما نتصوره ونصدق به ، والموصلة الى الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبله » .

ولا فائدة من تلخيص اقوال ابن سينا في المنطق فانها قواعد عامة لعلم معروف جمعها ابن سينا ونسقها ، ولكننا قد نستفيد من بعض اراء تبدو لنا انها خاصة بابن سينا ؛ وقد وردت في كتاب النجاة :

(أ) ان معرفة علم ما يساعد على اكتساب علوم اخرى ، فالرجل الذي يتقن الرياضيات يهون عليه تعلم علم الفلك .

(ب) ان وضع الحدود (التعريفات) للاشياء يقتضي دقة ومعرفة بجوهر هذه الاشياء وماهياتها [1] . فمن الخطأ ان نقول مثلا ان السيف حديدة تقطع وان الكرسي خشب يجلس عليه ، لاننا بذلك نكون قد نظرنا الى ناحية واحدة من

---

(١) تسع رسائل ٥١ ؛ الشهرستاني ٣ : ١٠٩ وما بعدها . راجع النجاة.

السيف والكرسي . وأمثالي هذه الأقوال إنما هي « شروح ناقصة » لا « حدود صحيحة » . وكذلك قولنا : الشمس كوكب يطلع نهاراً ، فهذا حدّ ناقص ما دام الوقت لا يسمى نهاراً إلا إذا طلعت فيه الشمس . ويرى ابن سينا اننا إذا أردنا أن نضع حداً لشيء ما فيلزمنا أن نأتي في التعريف على ذاته وجنسه وفصله وماهيته حتى لا ينصرف الذهن إلى غير ما يقصده واضع التعريف .

(ج) والمعرفة ، أو الإدراك[1] — كما يقول ابن سينا ، تكون من طريق الحواس . والحواس نوعان ظاهرة وباطنة . فالحواس الظاهرة خمس هي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر . ولكل حاسة من هذه الحواس الظاهر عضو ظاهر تعمل به ؛ فالبصر يكون بالعين والسمع بالاذن الخ . ثم هنالك الحس المشترك ولا عضو ظاهراً له ؛ وإنما هو ، كما يُلمح في قول ابن سينا ، نتيجة اشتراك الحواس الخمس . وهكذا يقول ابن سينا نفسه : « فأما القوى المدركة من الباطن فمنها القوة التي تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة وتجتمع بتأديتها اليها ، ويسمى الحس المشترك . ولولاه (لولا الحسُ المشترك) ما كنا إذا أحسسنا بلون العسل ابصاراً (أي من طريق البصر) حكمنا بحلاوته ، وان لم نحس حلاوته » فعلاً .

وهنالك قوة في الباطن تدرك في الامور المحسوسة ما لا يدركه الحسّ ، مثل القوة التي في الشاة والتي تدرك من الذئب معنىً لا يدركه الحسّ ولا يؤديه الحسّ . فان الحسّ ليس يؤدي إلا الشكل واللون .

ثم ان هنالك أيضاً سبيلاً آخرَ للمعرفة[2] وهو « إدراك المعقولات » ، فإن « إدراك المعقولات شيء للنفس بذاتها من دون آلة » . أي ان النفس (العاقلة) تستطيع أن تدرك أشياء بغير توسط الحواس الخمس وبغير توسط قوة من الباطن .

---

(١) تسع رسائل ١٧ وما بعدها .
(٢) تسع رسائل ٢٣ وما بعدها .

ثم يقول ابن سينا : « ان للنفس بانفرادها صورة وقواماً » ، من أجل ذلك نجد لها « أفعالاً خاصة وقبولاً للصور المعقولة » . وبما ان النفس مجردة عن المادة وبما ان « العقل . . . وحدة اتحاد طبيعية واحدة » أمكن ان تدرك النفس بعد تجردها اشياء عامة .

فالملموح من هذا كله ان ابن سينا يرى ان النفس تستطيع أن تدرك بغير واسطة من الحواس الخمس أشياء مما وراء الحس . ولكن هذا ليس شيئاً سوى الحدس المعروف في علم النفس ، معللاً عند ابن سينا تعليلاً قديماً بعيداً .

ولقد أشار ابن سينا إلى الحدس وعرفه فقال [١] : « التعبير هو حدس من المعبِّر يستخرج فيه الأصل من الفرع » . وابن سينا يربط ذلك بالرؤيا وعلم الغيب والوحي ، لانه لا يريد أن يعلق هذه بالحواس الخمس . ويظهر بجلاء انه كان يعتقد بأن الرؤيا وعلم الغيب والوحي تكون من هذه السبيل ؛ ولقد لامه على ذلك ابن رشد [٢] وقال ان ابن سينا قد انفرد بهذه الأقوال دون الفلاسفة القدماء لكي يجد تأويلاً فلسفياً لبعض الألفاظ الدينية كالوحي واللوح المحفوظ والقلم [٣] .

٢ . **الرياضيات** : الرياضيات عند ابن سينا أربعة أقسام (١) علم العدد ويضم الجمع والتفريق بالأرقام الهندية وعمل الجبر والمقابلة ، (ب) الهندسة وتنطوي على علم المساحة وعلم الحيل المتحركة (الميكانيك) وعلم جرّ الأثقال وعلم الأوزان والمكاييل وعلم المناظر والمرايا وعلم نقل المياه . (ج) علم الهيأة ، ومن فروعها الزيجات والتقاويم . (د) علم الموسيقى ومن فروعها اتخاذ الآلات العجيبة الغريبة مثل الارغل [٤] .

---

(١) تسع رسائل ٤٦ .
(٢) تهافت التهافت ٥٠٠ — ٥٠١ ، راجع ٤٩٥ ، ٤٩٧ وما بعدها .
(٣) راجع تسع رسائل ٨٣ — ٩٠ .
(٤) تسع رسائل ٧٦ .

٣ . العلم الطبيعي (الطبيعيات) « العلم الطبيعي علم نظري . . . وموضوعه[١] الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغيير وبما هي موصوفة بالحركات والسكونات » . أما نطاق هذا العلم عند ابن سينا فيتناول (أ) الأجسام وما يتبعها من الحركة ، ثم الزمان والمكان والخلاء والنهاية واللانهاية ، (ب) العالم وانه واحد ، ثم الفلك وحركته المستديرة ، ثم الأجسام الأولى والتخلخل والتكاثف (الخلاء والملاء) ثم أثر الحرارة والبرودة في الأجسام ، (ج) النفس وقواها واكتسابها العلوم ، والإدراك والتخيل .

ومن العجيب ان ابن سينا يتكلم في قسم الطبيعيات على ان النفس لا تموت بموت الجسد ، ثم على بطلان التناسخ وعلى وحدة النفس ، مما هو أليق بقسم الالهيات .

ويجعل ابن سينا فروع العلم الطبيعي ثمانية حتى يوافق بها ما ورد عن ارسطو ، وهي الامور العامة للأجسام كالمادة والصور والحركة الطبيعية مما يشتمل عليه كتاب الكيان لارسطو . ثم أحوال الأجسام التي هي أركان العالم كالسموات وما فيهن والعناصر الأربعة على ما في كتاب السماء والعالم لأرسطو . ثم الكون والفساد والتوليد والنشوء والاستحالات كما في كتاب الكون والفساد لأرسطو . ثم أحوال العناصر الأربعة وقوانينها العامة من الحركات والتخلخل والتكاثف وخصوصاً فيما يتعلق بالغيوم والأمطار والشهب والرعد والبرق والهالة والرياح والزلازل والبحار والجبال كما في كتاب الآثار العلوية لأرسطو . ثم المعادن على ما في الآثار العلوية أيضاً . ثم النبات كما في كتاب النبات . ثم حال الكائنات الحيوانية كما في كتاب طبائع الحيوان . ثم معرفة النفس والقوى المدركة التي في الحيوانات وخصوصاً في الانسان ، وان نفس الانسان لا تموت بموت الجسد وانها جوهر روحاني إلهي ، كما في كتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس .

---

(١) راجع تسع رسائل ٣ وما بعدها ، ٥٩ — ٧٤ ؛ الشهرستاني ٣ : ١٦٥ وما بعدها .

ويتبعها فروع اخرى كثيرة كالطب واحكام النجوم وعلم الفراسه والسحر وتعبير الرؤيا والطلسمات وعلم الكيمياء الخ .

وإذا نحن أتينا إلى النفس خاصة رأينا ابن سينا يتوسع في ما قبله الفارابي ، فقوى النفس الأساسية عند ابن سينا هي القوة الغاذية التي تحول الأجسام الغريبة إلى أجسام مشابهة للجسد الذي تعمل فيه لتحل محل الأجزاء المنحلة منه ؛ ثم القوة المنمية وهي تساعد على نمو الجسد الذي هي فيه بما يتفق مع طبيعة ذلك الجسد ؛ ثم القوة المولدة وهي التي تساعد على ان ينسل هذا الجسد جسداً مثله .

ثم ان هنالك قوتين اخريين احداهما محركة باعثة نحو الشهوة أو نحو الغضب ، أو محركة فاعلة وهي التي بها يتحرك الانسان أو يعمل أو يسير . والثانية قوة مدركة على نحوين : اما مدركة من خارج عن طريق الحواس كالبصر والسمع والشم والذوق واللمس ؛ ولابن سينا في البصر خاصة رأي قيم سُبق اليه ولكنه هو أوضحه وبرهنه ودعا اليه [1] ، وذلك ان الفلاسفة الذين سبقوا ابن سينا ظنوا ان البصر يتأتى من خروج شعاع من العين فيلاقي الجسم المبصَر (بفتح الصاد) . اما ابن سينا فيعرف البصر بقوله : « هو قوة مرتبة في العصبة المجوّفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأديه في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة » . وقد نقد ابن سينا آراء المتقدمين وبرهن هندسياً على انه إذا كان ثمت جسمان متساويان في الحجم ولكن يبعدان عن العين مسافتين مختلفتين ، فالجسم الأبعد يظهر في رأي العين أصغرَ حجماً .

ثم هنالك « القوى المدركة من باطن ، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات »، فاما صور المحسوسات فتدركها الحواس اولاً ثم تؤديها الى النفس ، ومثال ذلك ان الشاة اذا ابصرت الذئب انتقل شكله وهيأته

---

(١) تسع رسائل ١٧ — ١٩ .

ولونه الى نفسها (عن طريق حواسها) فعلمت انه الذئب بوصفه ، على ان الشاة تدرك من الذئب شيئاً آخر هو « خوفها اياه وهربها منه » فهذا ادراك معنوي يعتقد ابن سينا انه لا يأتي عن طريق الحواس الظاهرة بـل بالقوى الباطنة . بعدئذ يبين ابن سينا مراكز قوى الادراك المختلفة (قوة فنطاسيا — phantasia — اي الحس المشترك ، الخيال ، والقوة المصورة والوهمية والحافظة) في تجاويف الدماغ .

ثم هنالك « النفس الناطقة الانسانية (العاقلة) » وهي أيضاً نوعان : قوة عاملة وقوة عالمة ، وكلتاهما تسمى عقلاً . فأما القوة العاملة فهي القوة المحركة للبدن حتى يعمل الأفعال الجزئية ويميز بينها ويعرف أوقاتها كالبكاء والرؤية والخجل ، وحتى يقوم بالصناعات المختلفة كالطب والنجارة والكتابة . وهـذه القوة أيضاً تكون الحكم في أعمال البشر على ما تواضع عليه الناس كادراكنا ان الكذب قبيح وان الاحسان مرغوب فيه . ويصح ان تسمى هذه القوة « العقل العملي » .

ويتبع ذلك « القوة العالمة » فقط . ، وهي قوة نظرية غايتها إدراك الصور المجردة والمعاني المطلقة واكتسابها حتى تصبح فينا « معارف ومعلومات » ويصح ان نسمي هذه القوة « العقل النظري » . وأما اكتساب النفس الناطقة للعلوم فيكون عن طريقين : عن طريق شخص آخر يعلمها أو عن طريقـها هي نفسها « بالحدس » بلا معلم . ويختلف الناس في ذلك بحسب استعدادهم ، وأقواهم استعداداً من كان عقله مستطيعاً ان يتلقى المبادىء العقلية والمعارف الانسانية مباشرة عن العقل الفعال . . . وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوى النبوة . والأفضل ان تسمى هـذه القوة « قوة قدسية (إلهية) » وهي أعلى مراتب القوى الانسانية .

بقي في الطبيعيات حسب تقسيم ابن سينا بحث في حدوث النفس وفي بطلان القول بالتناسخ وفي وحدة النفس ، أرجأناها إلى بحث الالهيات لأنها بالالهيات أليق .

٤ . العلم الالهي (الالهيات) ان كلمة « الهيات » تعبير نشأ متأخراً عن عهد

أرسطو ، وضعه فقهاء « المذهب الاسكندراني » حينما نسبوا بعض آراء فلوطن (ت ٢٧٠ م) إلى أرسطو في كتاب سموه « اوثولوجيا » أو « تيولوجيا » ، ونقل إلى العرب باسم الالهيات أو العلم الالهي ، وهو ما يعرف أيضاً بعلم ما وراء الطبيعة وبالفلسفة الاولى .

وتتناول « الالهيات » نوعين من المواضيع :

أ — المبادىء العامة للوجود كالوحدة والكثرة والعلة والمعلول والقوة والحركة ، ثم مبادىء العلوم المختلفة كمبادىء الطبيعيات والرياضيات الخ . ويصح ان نسمي هذا القسم من الالهيات « علم الوجود المطلق » . وهذا هو المقصود الأول من علم ما وراء الطبيعة الذي سماه الفقهاء العلم الالهي .

ب — النظر في الله واثبات ربوبيته ثم في صفاته ودلائل خلقه وإبداعه ، ثم النظر في الوحي والملائكة وربط حوادث العوالم كلها بارادته وقدرته واختياره واظهار عنايته بالافراد ، ثم النظر في أمر المعاد (الحشر) والحساب (المكافأة والعقاب يوم القيامة) والنعيم والعذاب ، ثم في النفس ومجيئها وخلودها . وهذه البحوث كلها متأخرة في نشوئها بعيدة عن مدلول الفلسفة الصحيحة ، وإنما اداها الاسكندرانيون إلى السريان فأداها هؤلاء إلى العرب ، فأصبح من الضروري ان نبحث فيها لنفهم تطور الفلسفة في الاسلام .

وأما إذا أحببنا أن نفصل الالهيات عامة عند ابن سينا فاننا نراها تتفصل كما يلي :

أ . الواحد (الله) والوجود = « ان الاله تعالى ، على ما اتفقت عليه الآراء كلها ، ليس مبدأ لوجوده معلول دون وجود معلول آخر ، بل هو مبدأ للوجود والمعلول على الاطلاق » .

و« الموجود » (أي العالم وكل ما فيه) له أقسام وصفات ولواحق ، فهو يتكثر

ويحتل مكاناً ويملأ حيزاً إذ ان له ابعاداً (طولا وعرضاً وعمقاً) وان له مادة وصورة . وابن سينا يتبع ارسطو دائماً في قوله ان المادة لا يمكن ان تتجرد من الصورة . ومع ان الصورة (نظرياً) اقدم من الهيولى (المادة الاولى) فلا يجوز ان يقال ان الصورة نفسها موجودة بالقوة (اي موجودة مجردة من المادة) ، وانما تصير بالفعل (عند تلبسها) بالمادة .

واول الموجودات في استحقاق الوجود (يعني أولى الموجودات وافضلها) الجوهر المفارق (اي كل شيء يمكن ان يوجد بذاته مجرداً من المادة كالانسانية والبياض والحرارة) غير المجسم ؛ ثم الصورة (المجردة نظرياً من الماده) ؛ ثم الجسم (المادة المتلبسة بصورة) ؛ ثم الهيولى (المادة الاولى المجردة نظريا من الصور) . ومن الجلي ان ابن سينا هنا متأثر بافلاطون بعض التأثر .

ب . القديم والحادث = كل ما كان لوجوده علة فهو محدث ، اما القديم فما لم يكن لوجوده علة . ثم ان القديم نوعان : نوع قديم بالذات وهو ما ليس هنالك في خارجه علة تقتضي وجوده ؛ وليس ثمت ما هو قديم بالذات الا الله . ثم قديم بالزمان وهو الذي لم يكن قبله زمن كان هذا الشيء فيه مفقوداً ، وليس ثمت شيء قديم بالزمان الا «العالم بجموعه» . وعلى هذا يكون العالم اذن متأخراً عن الله بالذات ، اي ان وجود الله كان علة وجود العالم ، وان وجود العالم معلول (مسبب) عن وجود الله ؛ ولكنه لا يكون متأخراً عنه في الزمن (ذلك لان وجود الله اقتضى وجود العالم ضرورة وعلى غير تراخ او تطاول في الزمن) . اما الاشياء المحدثة فهي اعيان الاشياء الموجودة في العالم كالشجر ، او كالشجرة الفلانية ، و كالجبال او كالجبل الفلاني ، و كزيد وعمرو وخالد وفلان وفلان . . .

وهكذا نرى ان «الله» وحده هو القديم باطلاق ليس لوجوده علة ولم يسبقه زمن لم يكن هو موجوداً فيه ، واما « العالم » فحادث بالاضافة الى الله لأن الله علة وجوده ،

والكنه قديم بالاضافة الى الاشياء التي تعددت فيه فيما بعد (بالاضافة الى الجبال والاشجار والبشر الخ) . واما جميع الاجسام التي تراها في عالمنا فمحدثة .

ج . الواجب والممكن = الواجب الوجود هو ما كان وجوده ضرورياً، والممكن الوجود ما كان وجوده غير ضروري . وهنالك « واجب الوجود بذاته » لا بسبب آخر وهو « الله » ؛ « ثم واجب الوجود بغيره » اي بالله وهو « العالم » . واما اعيان الاشياء فممكنة الوجود قبل ان توجد، فاذا وجدت بالفعل كانت واجبة الوجود بغيرها (مثال ذلك : ان الطاولة ممكنة الوجود ما دام النجار لم يصنعها بعد ، فاذا صنعها ووُجدت فعلاً اصبحت واجبة الوجود بالنجار — يعني بغيرها) .

وواجب الوجود بذاته (الله) واحد بالعدد لانه لا يمكن ان يكون غيره سبباً له ؛ وهو بسيط اذ لا يجوز ان يكون لذاته او لوجوده مبادىء واسباب ؛ وهو كامل لا يمكن ان ينتقل من حال الى حال، اذ ليس ثمة علل تستطيع ان تحوله او تبدله ؛ وهو حق محض لأن حقيقة كل شيء انما هي وجوده نفسه ؛ ولا يجوز ان يكون له ضد ، اذ لا يوجد ما يشبهه من نوعه ولذلك كان تام الوجود . وهو موجود ، اذ صح عندنا ان ها هنا وجوداً، وكل موجود فهو اما واجب الوجود واما ممكن الوجود ؛ فان كان (هذا الموجود الاول) واجب الوجود فقد اقيم البرهان على وجوده هو، وان اعتبرنا ان هذا العالم ممكن الوجود ، فان هذا العالم يجب ان يكون له سلسلة اسباب تنتهي بنا ، حسب ادلتنا ، الى واجب الوجود . ثم ان هنالك قرائن كثيرة تدل على وجود واجب الوجود (الله) .

وواجب الوجود ليس له صفات مضافة على ذاته ولا اعراض محمولة على جوهره ، بل هو عقل محض وعاقل ذاته ومعقول لذاته ، وهو عاشق ومعشوق ولذيذ ومتلذذ ؛ ثم ان قدرته وحياته وارادته لا تتعارض ولا هي امور زائدة على ذاته، ولكن هذه

كلها لا تتجزأ ابداً وهي كلها ذات الواحد الحق .

ونزيد هنا ان نبسط رأي ابن سينا اسلم الله وانه علم بالكليات (بالمبادىء والاسباب) لا علم بالجزئيات (بالاشياء والحوادث) :

نحن البشر نعلم ما يقع تحت حواسنا فقط ، ولا نعلمه الا بعد ان يحدث ؛ ثم ان لحوادث ، بعد ان تحدث ، تحدث فينا تغييراً فنصبح عالمين بها بعد ان كنا جاهلين لها ، ثم تفيدنا اختباراً او لذة او حزناً او زيادة او نقصاً ؛ هذا هو العلم الجزئي وهو علم البشر . أما علم الله فهو علم مخالف لذلك ، انه علم كلي من نوع آخر ، انه علم سابق بالأسباب والمبادىء ، ولذلك كان علم الله سبباً لحدوث الأشياء ، بينما حدوث الأشياء نفسها هو سبب علمنا نحن بها . خذ مثلاً على ذلك « الكسوف » . نحن لا نعلم بالكسوف إلا بعد ان يحدث ونلاحظه بأعيننا ؛ أما الله تعالى فيعلم القواعد العامة التي تحدث بها جميع أنواع الكسوف في العالم ، قبل أن تحدث ، بل منذ الأزل مرة واحدة . ولكنه ، عند ابن سينا ، لا يدري بالكسوف الذي حدث يوم كذا ورؤي يوم كذا في مكان ما ، لأنه لو درى به لكان علمه كعلمنا نحن ناقصاً ، ولاقتضى ان يكون ، من قبل ، مثلنا جاهلاً بحدوثه .

بقي اعتراض واحد : ما الفرق بين علم الله بالكسوف وبين علم الحاسب الفلكي به ؟ الفرق عظيم جداً : ان الفلكي لا يعلم بالكسوف الفلاني إلا بعد ان يحسبه ويعتمد على الواقعات المختلفة والمعادلات الكثيرة لكل كوكب وقمر بمفرده ؛ بينما الله تعالى هو العلة لحدوث هذه « الكسوفات » بالقوانين التي قد وضعها هو . ان علم الله كلي مطلق وعلمنا جزئي نسبي !

الحركة الكلية = يريد ابن سينا ان يعلل الحركة المطلقة في العالم : حركة الكواكب في أفلاكها وحركة الأفلاك كلها على نظام مخصوص ، فيبدأ بقوله : « ان السماء حيوان مطيع لله عزّ وجل » وان لها نفساً تحركها حركة مستديرة ،

ومع ذلك فهذه الحركة يمكن ان تكون طبيعية لأنها تتجه نحو غاية أو غرض تقتدي به وتتشوق اليه، فان شوق الطبيعة أمر طبيعي، وهو الكمال الذاتي للجسم». ثم ان لكل فلك خاص محركاً خاصاً قريباً منه يخصه وحده؛ واما المعشوقات (أي الأغراض التي تتجه اليها الكواكب في حركاتها) فليست أجساماً وليست أنفساً موجودة في أجسام بل هي أنفس مفارقة (لا تتصل بمادة).

العناية الالهية = ان من تأمل نظام العالم أدرك ان صانعه مدبر حكيم عالم بما عليه هذا الوجود من نظام الخير ومن الكمال بحسب الامكان، فهذا هو معنى العناية؛ وليس معناها ان الله تعالى يبدل نظام هذا العالم حتى يسرنا أو يغضبنا. ان المطر الذي ينزل في مكان ما وفي زمان ما إنما ينزل حسب القوانين الطبيعية التي وضعها الصانع الحكيم، واما انتفاعنا نحن البشر بنزول المطر أو تضررنا به أو تضايقنا منه فانما هو أمر عارض غير مقصود لنفسه. وعلى الجملة ان العناية معناها جريان القوانين الطبيعية في العالم على أدق ما يمكن، وليس معناها الاهتمام بالأفراد والشعوب. وليس شيء هو شر مطلق أو خير مطلق، بل هو شر بالاضافة الينا وخير بالاضافة الينا. فالعمى مثلاً له أسباب طبيعية ويكون أبداً في العين كما ان الطرش يكون في الاذن. فالعمى والطرش إذن أمران طبيعيان ولكنهما نقص في عضويهما لأنهما يمنعان ذينك العضوين عن كمال العمل الذي اوجدا له؛ ولكن المصاب بهما، خصوصاً كصاحبهما أو عموماً كأهل أصحابهما مثلاً، يعدونهما شراً.

النفس، هبوطها وخلودها = أما النفوس الجزئية (نفوس الأفراد) فالمختار فيها عند ابن سينا ان تكون متعددة بتعدد الأبدان التي تولد في الأرض[1]، وهي توجد بعد وجود البدن الصالح لها، فيكون هذا البدن حينئذٍ مملكتها التي تحكمها وتتصرف بها، ويكون آلتها التي تتجلى فيه قواها المختلفة.

---

(١) تهافت الفلاسفة ٧٢؛ تهافت التهافت ٥٧٦.

ولقد جمع ابن سينا الآراء المتعلقة باتصال النفس بالجسد في قصيدته العينية [١] وعالجها معالجة أدبية رمزية جميلة ، ولكنه لم يتقيد فيها برأي خاص فهو يجمع رأي افلاطون (وهو ان النفس حينما تكون مجردة مطلقة في الملإ الأعلى تشاهد بهاء الالوهية ، فتغفل عن هذا التأمل في ذات الالوهية لحظة أو أكثر فتسقط (بضم التاء) من الملإ الأعلى قصاصاً لها وتتصل بجسد آدمي) إلى رأي فلوطن الذي يتفق في أساسه مع أفلاطون .

ثم يتساءل ابن سينا عن الحكمة من ذلك ويظهر الشك من الغاية التي هبطت النفس من اجلها او اهبطت إلى الجسد . ثم يؤكد لنا ان ما يمكن ان تعرفه النفس من الامور الأرضية ، إذا اتصلت بالجسد ، قليل جداً ؛ بل هو لا شيء إذا نسبنا عمر الانسان — وهو المدة التي تقضيها النفس الهابطة في الأرض — الى عمر الأرض :

هَبَطَت إليك من المحل الأرفعِ ... ورقاء ذاتُ تعزّزٍ وتمنّعِ ،
محجوبةٌ عن كلّ مقلةِ عارفٍ ، ... وهي التي سفرت ولم تتبرقع .
وصلت على كرهٍ إليك ، وربما ... كرهت فراقك وهي ذات تفجع .
أنِفتْ وَما أنِست ؛ فلما واصلت ... ألِفت مُجاورةَ الخراب البلقع [٢] .
وأظنُّها نَسِيَتْ عهوداً بالحمى ... وَمَنازلاً بفراقِها لم تقنع ؛
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها ... في ميم مركزها بذات الأجرعِ
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت ... بين المعالم والطلول الخضّع ؛
تبكي ، وقد نَسِيَتْ عهوداً بالحمى ، ... بدوامعٍ تَهمي وَلَمّا تُقلعِ ،
وَتظلّ ساجعةً على الدِمَن التي ... دَرَست بتكرار الرياح الأربعِ
إذ عاقها الشركُ الكثيف وَصدّها ... قفصٌ عن الأوج الفسيح المربع .
حتى إذا قَرُبَ المَسير إلى الحمى ... وَدَنا الرحيلُ إلى الفضاء الأوسع .

---

(١) تسع رسائل ١٢٩ — ١٣٠ . (٢) الشرك ، القفص : رمز الى الجسد .

سجعت ، وَقد كُشف الغطاء فأبصرتْ ما ليس يُدرَك بالعيون الهُجَّع .
وَغدت مُخالفةً لكل مخلَّفٍ عنها حليفِ التُرْبِ غير مُشَيَّعِ ،
وَبدَتْ تغرد فوق ذِروَة شاهِقٍ ؛ والعِلم يرفع كل مَنْ لَم يُرْفَعِ .

*

فَلأَيِّ شيء أُهبطت من شامخٍ سامٍ إلى حُفَر الحضيض الأَوْضع ؟
إنْ كان أرسلها الاله لحكمة طُوِيَتْ عن الفَطِن اللبيب الأَرْوَع ،
فهبوطها إنْ كان ضَرْبَةَ لازمٍ لتكُونَ سامعةً لِما لَم تسمعِ ،
وَتعود عالِمةً بكل خفيةٍ في العالَمَيْنِ ؛ فخرقها لم يُرقع !
وَهي التي قطع الزمانُ طريقَها حتى لقد غربت بغير المَطْلع
فكأنها برقٌ تألَّقَ بالحِمى ثم انطوى ، فكأنه لم يَلمع !

ان الابيات الستة الاخيرة تتضمن انتقاد فكرة هبوط النفس الى جسد آدمي وتتضمن التساؤل عن الحكمة منه ، وتتضمن ايضاً رفض هذه الفكرة ، مع البرهان على فسادها .

وبعد ، فما يحدث للنفس بعد ان تفارق الجسد ؟

يقول ابن سينا ان النفس « لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد اصلاً » ، لأن النفس مغايرة بجوهرها لجوهر الجسد الذي يموت ويفسد (ينحل وتتبدل صورته) وهي غير متعلقة به تعلقاً مادياً ، حتى تتأثر بما يحدث له هو .

ثم ان هذه النفس اذا غادرت جسدها الذي كانت فيه فانها لا تدخل جسداً آخر ، وعلى هذا ينكر ابن سينا « التناسخ » : اي أن نفساً واحدة تحل في ابدان متعددة .

واذا فارقت النفوس ابدانها فالى اين تصير ؟

يثبت ابن سينا للنفوس التي تفارق ابدانها « حالا من السعادة » والشقاء. تُفهم من طريقين مختلفين .

أ — قال ابن سينا مخاطباً القارىء : « يجب ان تعلم ان المَعاد (القيامة وحشر الاجساد) مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة (عنه) . . . وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها نبينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن . . . » .

ب — ويتابع ابن سينا خطابه : « ومنه (اي من المعاد) ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة (ايضاً) ، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان للانفس ، وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها . . . . والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة (النفسانية) اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية » .

من هنا نعرف ان ابن سينا يرى ان الشريعة وضعت المعاد بدنياً ونفسانياً معاً ، واما الفلاسفة (وهو فيهم) فلا يعتقدون الا بالمعاد النفساني فقط . ويرى هو ان السعادة الحقيقية التي تصير اليها النفس في معادها يفهم على الوجه التالي :

« ان النفس الناطقة (العاقلة) كمالها الخاص بها ان تصير عالماً عقليا مرتسماً فيها صورةُ الكل و(صورة) النظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل ، مبتدئاً من مبدإ الكل سالكاً الى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة ، نوء من التعلق ، بالأبدان ثم الأجسام العُلوية بهيئاتها وقواها . ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيأة الوجود كله فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله ، شاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به » .

هذا التعريف يدل على ان المعاد عند ابن سينا ليس معاداً شخصياً فردياً ، ولكنه معاد كلي مطلق للنفس الكلية بما هي نفس ، او بكلمة أوضح : ان المعاد عنده ليس « اجتماع النَّاس » في جنَّة أو نار (بالمعنى الديني) ولكنَّه « اتحاد النُّفوس الجزئية »

بعد ان تفارق ابدانها في عالم واحد هو هذا النِظام الشامل الذي يسيطر على جميع الكائنات .

٥ — الفلسفة العملية: كان ابن سينا عالماً ، وقد عانى الحياة والسياسة، فلابدع ان يكون له في الفلسفة العملية نُظم حكيمة وآراء صائبة كثيرة . ويحسن بنا هنا ان نتكلم على ثلاثة فنون من فلسفة ابن سينا العملية : على السياسة وعلى الأخلاق وعلى الحكمة المشرقية .

السياسة : لا ريب أبداً في ان ابن سينا قد اقتبس « سياسته » من الفارابي ولكنه زاد فيها زيادات كثيرة عرفها من اختباره الواسع ولم يعرفها الفارابي :

(١) تفاوت الناس — يرى ابن سينا ان الله جعل الناس متفاوتين في عقولهم وآرائهم كما جعلهم متفاوتين في املاكهم ومنازلهم ورتبهم . . . ولو كان الناس جميعاً ملوكاً لتفانَوا عن آخرهم ، ولو كانوا اغنياء كلهم سوقة لهلكوا بأسرهم ، ولو استووا في الغنى لما مهن احد لاحد ، ولو كانوا كلهم فقراء لماتوا ضراً وهلكوا بؤساً . ولكن لما كان الناس بعضهم اغنياء ولكن غُفلاً من العقل وعطلاً من الادب ، وكان بعضهم عقلاء بلا مال ، وكان بعضهم ملوكا ذوي مرض او مصائب ، قنع كل واحد منهم بما فيه من الفوائد وانقاد لغيره بما عنده من الفضل عليه .

(ب) حاجتهم الى السياسة — ومع أن الملوك احوج الناس الى السياسة لما فُوّضَ إليهم من امر الرعية ، ثم الولاة وارباب الثروات والنعم بما عندهم من البطانة والخدم ، فان الفقير المُعدم محتاج الى السياسة وحسن التدبير . بل لعله أحوج اليها في بعض الأحوال من الملوك ، ذلك لأن الملوك لهم اعوان يساعدونهم وجاه يستفيدون منه ، اما الفقير فيجب ان يعتمد في معاشه ومقامه الاجتماعي على نفسه وحدها والنفس الانسانية ، بما هي نفس إنسانية ، تحتاج الى السياسة بصرف النظر عن غنى صاحبها وعن مركزه الاجتماعي .

حاجة الانسان الى زوجة — وكل انسان من سوقة او ملك يحتاج الى القوت ، ويحتاج إلى ادّخار هذا القوت لانه يريد ان يوفّر اكثر وقته على نواح غير الطعام والشراب بخلاف الحيوان الذي لا هَمَّ له من الحياة إلا الطعام والشراب ، ولذلك لا تراه يطلبهما إلا إذا شعر بالحاجة اليهما . من أجل ذلك احتاج «الإنسان» إلى اماكن ومنازل يدّخر فيه هذا القوت ويدخر فيه أشياء أُخَر من أسباب الحيـاة . ثم احتاج الإنسان إلى من يسهر له على منزله ويحافظ له على ما يدخره من أسباب الحياة . وعلم ان من يستأجره لذلك لا يمكن أن ينصحه في حفظ منزله وقوته ، فاتخذ الزوج التي جعلها الله للرجل سكناً ؛ وكان ذلك سبب اتخاذ الأهل . ولما كان اتخاذ الزوجة سبباً لحدوث الذرية وعلة البقاء والنسل ، زادت حاجة الرجل إلى ادخار القوت واتخاذ الأعوان والخدام ، فاصبح بذلك صاحب « رعية » يحتاج في تدبير أمرها إلى حسن التـدبير والسياسة . وقـد استوى في ذلك الملك والسوقة والخادم والمخـدوم والغني والفقير .

(ب) **سياسة الرجل نفسه** — « أول ما ينبغي أن يبدأ الإنسان به من أصناف السياسة سياسة نفسه إذ كانت أقرب الأشياء اليه واكرمها عليه وأولاها بعنايته ، ولأنه متى أحسن سياستها لم يَعْيَ بما فوقها من سياسة المصر » . فعلى كل إنسان أن يعلم أن له عقلاً هو الذي يجب أن يكون السائس لنفسه ، وان النفس امارة بالسوء . فاذا علم ذلك وجب أن يتطلّب جميع معايب نفسه فيُصلحها ، وعليه ألّا يُغفل العيب بل يصلحه حالاً . لأنه إذا تركه مدة قوي وعسر إصلاحه . وبما ان الإنسان مغترّ بنفسه ، فانه يتسامح معها ، فيجب أن يتّخذ صديقاً أميناً لبيباً يكون له بمنزلة المرآة ، فيريه حسن أحواله حسناً وسيئها سيئاً .

والملوك أحوج إلى سياسة نفوسهم من العامة ، ذلك لأن الملوك ، لمكانهم من البشر ، لا يحفلون بالنظر الى هفواتهم او بالندم عليها ، ولا يرتدعون عن الاسترسال وقلة الاحتشام (الا نفراً منهم رجحت احـلامهم وحسنت سيرتهم) ؛ ولأن لهم

قرناء سوء يزينون لهم ما يعملونه، حسناً كان او قبيحاً (تجنباً لسخطهم واستدامة لرضاهم والاستفادة منهم) ؛ ولأنه يندر ان تجد من يجسر على مجابهة الملوك بالنصح والاصلاح .

ومن اراد اصلاح نفسه وجب عليه ان يتصفح اخلاق الناس ويقيسها بما عنده ، (وليعلم ان الناس اشباه) . فما وجده جميلاً في اخلاق الناس فليعمل به وما وجده سيئاً عندهم فليتجنبه . وينبغي له ان يجعل لنفسه ثواباً وعقاباً، فاذا احسن يوما او عمل فضيلة او مكرمة فليجلب لنفسه السرور وليمكنها من بعض لذاتها . واذا اساء او قصر في امر فليؤنبها وليمنعها من بعض السرور ومن لذاتها حتى تلين ثانية وتصلح .

(ج) سياسة الرجل دخله وخرجه = كل انسان محتاج الى السعي في اقتناء قوته . ولكن الناس في ذلك صنفان : صنف مكفيّ لغناه (من ارث او تجارة سابقة الخ)؛ وصنف محوج، وهؤلاء محتاجون الى الكسب الدائم بالتجارات او بالصناعات . الا ان الصناعة اوثق وابقى من التجارة ، لأن التجارة تذهب بذهاب المال . والصناعة لا تذهب بذهابه .

وصناعات ذوي المروءة ثلاثة انواع : نوع من حيز العقل وهو صحة الرأي وحسن التدبير (كصناعة الملوك والوزراء والولاة) ، ونوع من حيز الادب وهو الكتابة والبلاغة وعلم الفلك والطب (وذلك صناعة الادباء) ، ونوع من حيز الشجاعة (واصحابها الفرسان والمحاربون) . وليطلب الانسان معاشه من اشرف الوجوه منزهاً عن العار والطمع الفاحش وبذل الوجه وتدنيس العرض .

وينبغي ان تصرف بعض دخلك في الصدقات وان تدخر بعضه لحين الحاجة . فاما المعروف (الصدقة) فله شروط هي ان تعجله وتكتمه وتصغر شأنه وتواصله وتختار موضع استحقاقه . واما نفقاتك فكن مقتصداً بها (بين السرف والشح) ولكن كن ابعد عن الشح لان العوامّ يمدحون الاسراف ويذمون البخل . وبما ان الانسان

يبني امره وجاهه ومصالحه على رضى العامة فيجب ان يوافقهم في بعض ما يستحسنونه ما لم يكن في ذلك اسراف شديد وتضييع للمال .

(د) سياسة الرجل المرأة = « ان المرأة الصالحة شريكة الرجل في ملكه وقيمته في ماله وخليفته في رحله . وخير النساء العاقلة الدينة الحيية الفطنة الودود الولود القصيرة اللسان المطاوعة العنان الناصحة الجيب الامينة الرزان في المجلس الوقور في هيبتها المهيبة في قامتها الخفيفة المبتذلة في خدمة زوجها تحسن تدبيرها وتكثر قليله بتقديرها وتجلو احزانه بجميل اخلاقها وتسلي همومه بلطيف مداراتها » .

ورأس سياسة الرجل امرأته ان تهابه وتطيعه ؛ وهيبة الرجل ان يكرم نفسه ويصون دينه ومروءته ويصدق في وعده ووعيده . ثم ان يكرم امرأته حتى تظل محبة له حافظة لماله وجاهه . وكلما كانت المرأة اعظم شأنا وافخم امراً كان ذلك ادل على نبل زوجها وعلي عظيم مقامه . فعلى الرجل تحسين شارة امرأته (ان يجعل لباسها وزينتها حسنة) ، وشدة حجابها (بالا يدع لها مجالا للاختلاط بالاجانب) ، وترك اغارتها (الا يجعلها تشك في امانته لها ، فلا يذكر امامها محاسن امرأة ما او يكثر الكلام عن غيرها ولو مزحا) . وعلى الرجل ان يشغل امرأته بالمهم من امرها بان تربي اولادها وتدبر بيتها وتسوس خدامها ، فان المرأة اذا فرغ بالها انصرفت الى التبرج والى الاهتمام بزينتها . . .

(هـ) سياسة الرجل ولده = من حق الولد على والده احسان تسميته (ان يسميه اسما جميلا) ثم اختيار مرضعته بالا تكون حمقاء ولا ذات عاهة فان اللبن يعدي كما قيل . فاذا فطم الصبي فليبدأ والده برياضته على الاخلاق الجميلة وتجنيبه الاخلاق الذميمة قبل ان تهجم عليه فيصعب بعد ذلك تقويمه . وليلجأ الوالد في ذلك الى الترهيب والترغيب والايناس والايحاش وبالحمد اوالتوبيخ . . . فان احتاج الى الضرب فليضربه ضربا موجعاً ولكن قليلا وبعد اعداد الشفعاء (كي يتوسطوا في منع الوالد عن الضرب)

« فان الضربة الاولى اذا كانت موجعة ساء ظن الصبي بما بعدها واشتد منها خوفه ، واذا كانت خفيفة غير مؤلمة حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به » .

تعليم = فاذا تهيأ الصبي للتلقين أُخِذ بتعلم القرآن وتصوير الحروف وتلقن معالم الدين وحفظ شيء من الشعر الذي يمدح العلم ويحث على بر الوالدين واصطناع المعروف وقِرى الضيف ويذم الأخلاق القبيحة . ثم يجب أن يكون مؤدب الصبي عاقلاً دَيِّناً بصيراً برياضة الصبيان ، رزيناً قليل التبذل والاسترسال بحضرة الصبي غير عبوس بل حلواً لبيباً ذا مروءة ونظافة ونزاهة قد خدمَ سراة الناس وعرف أخلاق الملوك وآداب المؤاكلة والمحادثة والمعاشرة . ثم يجب ان يكون مع الصبي في مكتبه صبية آخرون من أبناء الأُسر الكريمة المعروفة بحسن الأدب ، لأن الصبي يأخذ عن الصبي أكثر مما يأخذ عن مؤدِّبه . وإذا كان المؤدِّب الواحد يؤدِّب صبياً واحداً مل كل واحد منهما من الآخر ، فإذا كان مع الصبي آخرون تنتفي عنه السآمة وينشط للعلم وتقع بينه وبين رفاقه المنافسة الحميدة وينشرح للحديث وحسن المعاشرة . بعدئذٍ يتعلم الصبي أُصول اللغة وتاذج من الرسائل والخطب والحساب . ثم يبحث المؤدب له عن الصنعة التي يقبلها طبعه ويقوى عليها استعداده « فليس كل صنعة يرومها الصبي ممكنةً له مؤاتية . . . فلذلك ينبغي لمدبر الصبي إذا رام اختيار الصناعة ان يزن أولاً طبع الولد ويختبر ذكاءه » ثم يجربه فيها مدة . فاذا تقدَّم الصبي في صناعته حمله والده على أن يتكسب بها لنفسه لأن الصبي إذا ذاق حلاوة كسب يمينه اجتهد فيها ، وإذا تعوَّد العمل استمر فيه . وكثيراً ما رأينا أولاد المياسير يركنون إلى أموال آبائهم ويتركون الكسب لأنفسهم . « فاذا كسب الصبي بصناعته فمن التدبير ان يُزَوَّجَ وَيُفْرَدَ رَحْلُه (يُبنى له بيت خاص) .

(و) سياسة الرجل خَدَمَه — الخَدَم يسهلون للإنسان سبيل الراحة بما يقومون عنه من ، الأعمال ويوفرون وقته على التنعم أو على طلب العلم أو الكسب الخ ، ويتعرضون دونه للمشاقّ والامتهان . فيجب عليك ان تحمد الله على ما سخَّر لك من

الخدم وان «تحوطهم وتتفقدهم وترفق بهم ولا تحرجهم فانهم بَشَر يسهم من الكلال واللغوب ومن السآمة والفتور ما يمس البشر ، وتدعوهم دواعي حاجاتهم وارادات أجسامهم إلى ما في طباع البشر ارادته والحاجة اليه » . وإذا أردت أن تتخذ خادماً فاتخذه بعد المعرفة والاختبار والامتحان . فإن لم تستطع فينبغي ان تعمل فيه التقدير والفراسة ، وان تُضرب عن الصور المتفاوتة والخِلَق المضطربة فان الأخلاق تابعة للخَلق (بفتح الخاء) . وتجنب ذوي العاهات ولا تثق بالكثير العقل والدهاء ، وفضل القليل من العقل مع الحياء على الكثير من الشهامة مع الخفة . ثم اسند إلى الخادم الصنعة التي يحسنها . ولا تكثر النكير على الخادم فان ذلك يدل على ضيق صدر فيك وقلة صبر . ولا تصرف خادماً فانك ان فعلت احتجت إلى غيره ؛ وما يدريك أن الخادم الجديد يكون أحسن من القديم ؟ ولكن توصل إلى اقناع الخادم انه أمين على نفسه ومستقبله عندك فيكون أصدق في خدمتك ، فالخادم لا يناصح ولا يحامي حتى يتحقق انه شريك صاحبه في نعمته وحتى يأمن الغزل . وإذا هفا الخادم فوبخه بقدر ، فاذا أتى معصية صلعاء أو جنى جناية شنعاء فبادر الى الخلاص منه لئلا يفسد سائر الخدم .

الاخلاق : لابن سينا رسالتان صغيرتان طريفتان في الأخلاق احداهما تُدعى « رسالة العهد » يذكر فيها انه هو عاهد الله « بتزكية نفسه بقدار ما وهب لها من قوتها ليخرجها من القوة الى الفعل عالماً من عوالم العقل فيه الهيئة المجردة عن المادة وتحصيل كمالها من جهة العلم والحكمة ، ثم يقبل على هذه النفس المتربية بكمالها الذاتي فيحرسها عن التلطيخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس المادية » . ثم يذكر الفضائل التي يريد اخذ نفسه بها ، ونلاحظ انه يتبع في تعريف الفضائل رأي افلاطون من ان الفضيلة توسط بين نقيضين فالعدالة مثلاً وسط بين الظلم والانظلام ، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور . واما الصفات التي يحبها في نفسه فهي كتمان السر والعلم والبيان والفطنة واصالة الرأي والحزم ، وهذه كما نلاحظ فضائل عقلية .

إلا ان هنالك أيضاً فضائل نفسية كالصدق والوفاء والرحمة والحياء والتواضع والعفة والقناعة والسخاء والشجاعة . . . وهـذه تقتضي طبعاً ترك مضاداتها كالكذب والجزع والنميمة الخ . ويرى ابن سينا ان الفضائل مكتسبة (كما يقول سقراط) و « ان كل انسان مفطور على قوة بها يفعل الأفعال الجميلة ، وتلك القوة بعينها تفعل الأفعال القبيحة . والأخـلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة » يكتسب الانسانُ الخلق الجميل أو ينتقل عن الخلق الذميم بارادته على ان يعود نفسه ذلك مدة . ويمكننا ايضاً ان نعلم أن الأخلاق الفاضلة او الذميمة تنتقل ايضاً الى الآخرين بتعويدهم إياها .

ولابن سينا رسالة اخرى في الاخلاق لا تخرج في اساسها عن رسالة العهد ولكن تزيد عليها في امور لعله تأثر فيها بافيغورس (ابيقور) اذ يسمح لنفسه باللذة المفيدة التي تقوي جوهر النفس . ثم يدعو الى المساواة بالمال لمن هو في حاجـة به من الاخوان او الشركاء ، ويحتال حتى لا يكون الموت عظيم خطر عنده (وذلك رأي برود يكوس السفسطائي) . وفي هذه الرسالة ينصح ابن سينا بالمواظبة على التعبدات البدنية وعلى تعظيم السنن الالهية وعدم التقصير في الاوضاع الشرعية .

الحكمة المشرقية : عقد كرادهفو في كتابه « ابن سينا »[1] فصلا سماه « التصوف عند ابن سينا » . ولقد توسع كرادهفو في التسمية لأن هذا الفصل لا يتعلق بالتصوف على ما نعرف نحن من كتب المتصوفة . بل هو يتعلق بالحكمة المشرقية التي سنتناول الكلام عليها بعد بضعة اسطر .

أما مونك[2] فقد كان أحسن فهماً لرسالات ابن سينا ، فذكر ان ابن سينا كان ارسطوطاليسياً في الدرجة الاولى . اما فلسفته الحقيقية فإنها منطوية في رسائله

(١) Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900, pp. 277 ss.

(٢) Munk 356.

عن الحكمة المشرقية . والحكمة المشرقية عند ابن سينا نوع من الشمول الشرقي ، كما يقول مونك استناداً الى ما ذكره ابن طفيل في مقدمة كتابه «حي بن يقظان» .

والحكمة المشرقية ، عند ابن سينا ، هي ادراك حقائق العالم من طريق الارادة والعقل . وسبيل ذلك ان يقصد الانسان الى ان تتسع معرفته بالوجود ويعظم اختباره حتى يصبح له حَدْس قوي فيعرف حقائق العالم وعلل المظاهر المتعددة بأدنى تأمل ، ويريد ابن سينا ان يفرق بين الحكمة المشرقية وبين التصوف حينما يقول : « وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد »[1] . فماذا يقصد ابن سينا إذن بالحكمة المشرقية ؟

يرى ابن سينا « ان النفوس البشرية والملكية (نفوس الملائكة [2]) كمالاتها بان تتصور المعقولات على ما هي عليه بحسب طاقتها تشبهاً بذات الخير المطلق (الله) ، وان تصدر عنها أفاعيل هي عندها وبالاضافة اليها عادلة كالفضائل البشرية . . . وان غاية القربى منه (من الخير المطلق ، الله) هي قبول تجليه على الحقيقة أعني على أكمل ما في الإمكان ، وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد . والخير الأول (الله) بذاته ظاهر متجلٍ لجميع الموجودات ؛ ولو كان ذاته محتجباً عن جميع الموجودات بذاته غير متجلٍ لها لما عُرف . . . ولاجل قصور بعض الذوات [الانسانية] عن قبول تجليه يحتجب . فبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين . والحجاب هو القصور والضعف والنقص . وليس تجليه إلا حقيقة ذاته[3] » . ومعنى ذلك كله بلغتنا نحن :

ان الانسان يقترب من الكمال إذا كثرت معرفته بالوجود ، فيقترب بذلك من الله تعالى — أي ان علمه بالوجود يصبح قدر الامكان شبيهاً بعلم الله بالوجود نفسه .

---

(١) رسائل ٣ : ٢٢

(٢) يعرف ابن سينا الملك بانه جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلي غير مائت وهو واسطة بين الباري عز وجل وبين الاجسام الارضية ، فمنه عقلي ومنه نفسي ومنه جسماني (تسع رسائل ٦١ ، راجع ٤٦ — ٤٧).

(٣) رسائل ٣ : ٢١ — ٢٣ .

والله سبحانه وتعالى ظاهر في جميع الموجودات (لأنه هو جميع هذه الموجودات) . والرجل الكامل العقل يراه متجلياً في هذه الموجودات بوضوح . اما الذين قصّرت عقولهم عن إدراك حقائق الوجود فلا يستطيعون ان يروا الله أي لا يستطيعون ان يدركوا ان هذه المظاهر كلها هي الله .

ومع ان ابن سينا ينسب هذا العلم الى الادراك العقلي ، فانه يعتقد ان العبادة الباطنة على الأخص — وهي التأمل والاستغراق في تفهم حقائق العالم — كالعبادة الظاهرة التي أمر بها الشرع ، من الصلاة والصيام ، تساعد هذا الادراك على ان يقوى.

اما ثمرة هذا التفهم لمظاهر الوجود وحقائقه ثم الاستعانة على ذلك بالعبادة الظاهرة والباطنة فهو الكشف او المشاهدة . وهذا ما اشار اليه ابن طفيل حيث يقول :

« وهذه الحال . . . . هي من جملة الاحوال التي نبّه عليها الشيخ ابو علي (ابن سينا) حيث يقول : ثم اذا بلغت به (بالانسان) الارادة والرياضة حداً ما عنّت له خلسات[1] من اطلاع نور الحق لذيذة ، كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه . ثم انه تكثر عليه هذه الغواشي اذا أمعن في الارتياض . ثم انه ليُوغل في ذلك حتى تغشاه (تلك الغواشي) في غير الارتياض . فكلما لمح . . . عاج منه الى جناب[2] القدس . . . فيكاد يرى الحق في كل شيء . ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً ثاقباً ، وتحصل له معارفة[3] مستقرة كأنها صحبة مستمرة » .

ويرمز ابن سينا عن كل ما يريد ان يقوله في هذا الشأن ويطيل . ومراده من ذلك كله[4] ان الروح الانسانية اذا قوي ادراكها وتخلصت من كثير من الشواغل

---

(١) حي بن يقظان ٧ — ٨ .
(٢) في الاصل : جنات .
(٣) كذا بالاصل .
(٤) راجع تسع رسائل ٤٤ — ٤٨ .

التي تشتت التفكير استطاعت ان تـدرك حقائق الوجود ادراكا صحيحا دقيقا حتى ليُقالُ ان ذلك عـلم بالغيب . وهذا الذي يعنيه ابن سينا « حَدْسٌ » قوي بني في الاصل على معرفة واسعة واختبار كثير وتفكير في الامور . وهكذا يصبح بامكان الانسان العاقل المدرك المختبر ان يتوصل الى نتائج صحيحة بادنى تأمـل وفى اقصر مدة . حتى ان الانسان ليظن حينئذ ان هذا « العلم » جاءه من باطنه . والحقيقة انه تجمع في باطنه من اختبار جاءه في الاصـل من الخارج عن طريق الحواس ثم نُسِي مدةً ، ثم اذا به يبرز في الذاكرة فَجْأَةً فنظنُّ انه وَمْضَةٌ خاطفة عنت لنـا من الملإ الاعلى ، بينما هو نتيجة تفكير باطن صامت نضج في مـدة طويلة ثم برز في ذاكرتنا مرة واحدة .

*

وهكذا نرى بوضوح ان الحكمة المشرقية توافق التصوف المعتدل في النتيجة : في الكشف والمشاهدة ، ولكنها تخالفه في بعض النتيجة وفي الطريقة . ان الكشف في الحكمة المشرقية يأتي من طريق الارادة والتفكير فاذا هو إدراك عقلي واضح . اما في التصوف فان ما يُسَمَّى كَشْفاً عندهم يأتي من طريق إماتة الحواس وانكار التفكير فاذا هو صور تتشبَّح في الخيال فتتمازج فيها الحقائق القليلة بالأوهام الكثيرة

موازنة موجزة بين فلسفة الفارابي وفلسفة ابن سينا .

١ — « قصد » الفارابي ان يكون ارسطوطاليسيا ولكن تسرب الى فلسفته آراء افلاطونية واسكندرانية كثيرة . اما ابن سينا فلم يتقيد بارسطو ولا بغيره بل اخذ من كل فيلسوف ما وافقه ثم زاد على ذلك اشياء من عنده .

٢ — كان الفارابي فيلسوفاً نظرياً في الدرجة الاولى برع في العلوم العقلية ، اما ابن سينا فكان عالماً في المقام الاول . وبينما كانت فلسفة الفارابي مجردة مطلقة كانت فلسفة ابن سينا مادية : اهتم الفارابي كثيراً بما بعد الطبيعة واهتم ابن سينا بالطبيعيات .

٣ — يظهر ان الفارابي كتب للخاصة ولذلك كانت كتاباته موجزة غامضة ، اما ابن سينا فلجأ الى أسلوب ادبي جذاب وكان يتبسط في الكتابة ويضرب الامثلة .

٤ — ومع الايقان بان ابن سينا اخذ « مجموع فلسفته » من الفارابي فانه استطاع بمقدرته وباسلوبه وبتوسعه ان يجعل فلسفته هو تنتشر بين الناس .

٥ — برع ابن سينا في الفلسفة العملية لانه عرك الحياة وعرف حسناتها وسيئاتها ، اما الفارابي فعاش متنسكاً بعيداً عن المجتمع . فظهر أثر ذلك في فلسفتها العملية (في السياسة والاخلاق خاصة) .

(أ) ادرك الفارابي ان البشر مختلفون في المرتبة العقلية ، فقبل ابن سينا ذلك وجعله ضرورياً لاستمرار الحياة الاجتماعية .

(ب) بدأ الفارابي بوجوب معرفة الخالق واهمل ابن سينا ذلك (ولكن اشار اليه في آخر احدى رسائله في الاخلاق) . وابن سينا بدأ (بعد المقدمة) بوجوب سياسة الانسان نفسه لانها اقرب شيء اليه .

(ج) افترض الفارابي ان البشر ثلاثة اقسام: اكفاء ورؤساء ومرؤوسين ووضع لمعاملتهم سياسة عقلية مبنية على استعدادهم العقلي وصفاتهم النفسية ؛ اما ابن سينا فجعل البشر رؤساء ومرؤوسين فقط (كل فرد رئيس بالاضافة الى من تحته ومرؤوس بالاضافة الى من فوقه) وعالج سياستهم معالجة عملية اوجب على كل فرد ان « يستفيد » ممن فوقه وممن تحته وان يتغاضى في سبيل ذلك عن بعض المثل العليا والمبادىء الخلقية النفسية .

(د) اهمل الفارابي الكلام على الاهل (الزوجة) والاولاد والخدم لانه لم يتخذ اهلاً ولا خدماً ؛ اما ابن سينا فجعل ذلك عمدة سياسته .

(هـ) تعرض الفارابيان للدخل والخروج وكانا قريبين جداً في معالجة ذلك .

(و) ينفرد الفارابي في الكلام على الاصدقاء والاعداء والحساد والنصحاء ؛ ويهمل ابن سينا ذلك لانه لا يهتم بالمواهب العقلية في اصلاح البشر بقدر ما يهتم بالناحية النفسية العملية : ان الفارابي يرمي من سياسته المدنية الى الاصلاح الاجتماعي بينما ابن سينا يدرك ان التفاوت في المراتب والمواهب ضروري في المجتمع فيحاول ان يستغل ذلك التفاوت لمصلحته هو بصرف النظر عن كل اصلاح ممكن او غير ممكن .

*

ان الفارابي وابن سينا هما اللذان حملا الفلسفة العقلية الى العرب . ومع ان فلسفتهما لقيت مقاومة عظيمة بعدهما فإنها بقيت حية قوية حتى تناولها فلاسفة المغرب وبلغوا بها ذروة التفكير في العصور الوسطى كلها ، في الشرق والغرب معاً .

نخبة من دراسات وكتب

للدكتور عمر فروخ

دراسات قصيرة		الثمن بالقرش اللبناني
١ — الحجاج بن يوسف	(الطبعة الثانية)	
٢ — عمر ابن ابي ربيعة	(الطبعة الثانية)	٧٥
٣ — عبد الله بن المقفع	(الطبعة الثانية)	٤٠
٤ — الرسائل والمقامات	(الطبعة الثانية)	تحت الطبع
٥ — ابن الرومي	(الطبعة الثانية)	٥٠
٦ — احمد شوقي	(الطبعة الثانية)	تحت الطبع
٧ — ابن خلدون		٥٠
٨ — اثر الفلسفة الاسلامية	في الفلسفة الاوروبية	٢٥
٩ — شعراء البلاط الاموي		٧٥
١٠ — الفارابيان : الفارابي وابن سينا	(الطبعة الثانية)	١٠٠
١١ — اربعة ادباء معاصرين		٧٥
١٢ — خمسة شعراء جاهليين		١٥٠
١٣ — بشار بن برد	(الطبعة الثانية)	١٢٥
١٤ — نهج البلاغة		٥٠
١٥ — اخوان الصفا		٢٥٠
١٦ — ابن باجه		١٠٠

دراسات قصيرة		الثمن بالقرش اللبناني
١٧ — ابن طفيل		١٢٥
١٨ - التصوف في الاسلام		٢٠٠
١٩ — الفلسفة اليونانية في	طريقها الى العرب	١٥٠
٢٠ — موضوعات محللة في تاريخ	الفلسفة الاسلامية	١٠٠
ابو نواس : دراسة ونقد	(الطبعة الثالثة)	١٥٠
ابو نواس : مختارات		٥٠
ابو تمـام		١٠٠
حكيم المعرة	(الطبعة الثانية)	٢٠٠
عبقرية العرب في العلم والفلسفة		٣٠٠
الاسلام على مفترق الطرق	(الطبعة الثانية)	١٥٠
نحو التعاون العربي		١٠٠
دفاعاً عن العلم		(نفد)
دفاعاً عن الوطن		٥٠

600 — Das Bild des Frühislam in der arabischen Dichtung von der Higra bis zum Tode 'Umars, 1 - 23 d. H. (622 — 644 n. Ch. Leipzig 1937.