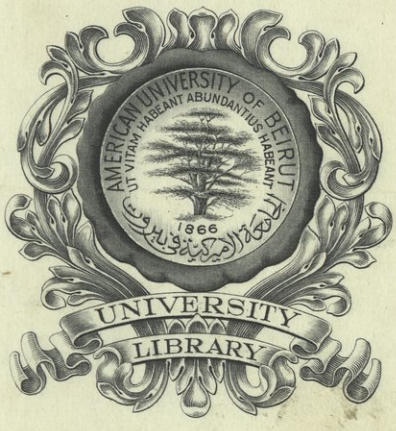
AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



فلاسفة العرب

٩

الفارابي

الجزء الاول

189.3
K96fA
v.1 c.1

يوحنا قمير

الفارابي

دراسة - مختارات

الجزء الاول

المطبعة الكاثوليكية
بيروت

كل الحقوق محفوظة

الفارابي

عن طابع بريدي تركي

الفارابي

٨٧٣-٩٥٠ ٢٦٠-٣٣٩ هـ

ترجمته

هو ابو نصر محمد ، بن محمد ، بن اوزلغ ، بن طرخان ، الفارابي[1] .

نشأ في بلدته فاراب ، ثم حملته الاسفار الى بغداد .

في بغداد اتصل بابي بشر متى بن يونس ، المشهور بفن المنطق ، وتتلمذ له .

---

١) الفارابي نسبة الى فاراب . وهناك ، على ما يروي ابن خلكان ، مدينتان بهذا الاسم : فاراب الداخلة وهي مدينة تركية ، وراء نهر سيحون ، كانت تدعى ، عصر ابن خلكان ، « اطرار » ، وفاراب الخارجة وهي في اطراف بلاد فارس . والفارابي ، حسب رأي ابن خلكان ، تركي من فاراب الداخلة ، وهو ، حسب ابن النديم ، من ارض خراسان ، من فاراب الخارجة . وعليه فما يكون الفارابي ، أتركي ام فارسي ؟ اننا نرجح فارسيته ، لان اللغة العربية لا تعرف اتراكًا نبغوا فيها – ادبًا او فلسفة – وشذوذ شخص كالفارابي امر مستبعد .

ثم ارتحل الى حرّان ، واخـذ طرفاً من المنطق ايضاً عن يوحنا بن حيلان الحكيم النصراني .

ثم عاد الى بغداد ، واكبّ على كتب الفلسفة يقرأهـا ويستخرج غامضها . قال ابن خلّكان : «وُجد كتاب النفس لارسطاطاليس ، وعليه مكتوب بخط ابي نصر الفارابي : اني قرأت هذا الكتاب مئة مرة . ونُقل عنه انه كان يقول : قرأت السماع الطبيعي لارسطاطاليس الحكيم اربعين مرة ، وارى اني محتاج الى معاودة قراءته . ويُروى عنـه انه سئل : من اعلم الناس بهـذا الشأن ، انت ام ارسطاطاليس ؟ فقال : لو ادركته لكنت اكبر تلامذته . »

وفي بغداد اكمل الفارابي درسه للفلسفة ، واشتهر بها ، وألّف معظم كتبه .

ثم اتى الفارابي سيف الدولة[1] ، فاحسن سلطان حلب اليه ، واجرى

---

١) روى ابن خلكان مثول الفارابي امام سيف الدولة ، قال :

« لما ورد على سيف الدولة ، وكان مجلسه مجمع الفضلاء في جميع المعارف ، فأُدخل عليه وهو بزيّ الاتراك ، وكان ذلك زيّه دائمًا . فوقف . فقال له سيف الدولة : اقعد ! فقال : حيث انا ، ام حيث انت ؟ فقال : حيث انت ! فتخطى رقاب الناس حتى انتهى الى مسند سيف الدولة ، وزاحمه فيه حتى اخرجه عنه . وكان على رأس سيف الدولة مماليك ، وله معهم لسان خاص . . . فقال بذلك اللسان : ان هـذا الشيخ قد اساء الادب ، واني لسائله عن اشياء ، ان لم يوفِ بها فافرقوا به . فقال ابو نصر بذلك اللسان : ايها الامير ، اصبرْ ، فان الامور بعواقبها . فعجب سيف الدولة منه ، وقال له : اتحسن هذا اللسان ؟ فقال : نعم ! احسن اكثر من سبعين لسانًا ! . . . ثم اخذ يتكلم مع العلماء ، الحاضرين في المجلس ، في كل فنّ ، فلم يزل كلامه يعلو ، وكلامهم يسفل ، حتى صمت الكل ، وبقي يتكلم وحده . فصرفهم سيف الدولة ، وخلا به ، فقال له : هل لك في ان تأكل ؟ فقال : لا . فقال : فهل تشرب ؟ فقال : لا . فقال : فهل تسمع ؟ فقال : نعم . فامر سيف الدولـة باحضار القيان ، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بانواع الملاهي ، فلم يحرك احـد

عليه ، كل يوم ، من بيت المال ، اربعة دراهم . وقد قنع الفارابي بهذا المال ، وعاش زاهداً في الدنيا ، لا يحفل بمكسب او مسكن ، منفرداً لا يجالس الناس ، منقطعاً « عند مجتمع ماء ، او مشتبك رياض ويؤلف هناك كتبه . » (ابن خلكان)

وظل في كنف سيف الدولة الى ان توفي سنة ٩٥٠ ، وقد ناهز الثمانين ، فصلى عليه الامير في اربعة من خواصه.[1]

منهم آكته ، الا عابه ابو نصر ، وقال له : اخطأت ! فقال له سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال : نعم . ثم اخرج من وسطه خريطة ، ففتحها ، واخرج منها عيداناً ، وركّبها ، ثم لعب بها ، فضحك منها كل من كان في المجلس . ثم فكّها ، وركّبها تركيباً اخر ، ثم ضرب بها ، فبكى كل من في المجلس . ثم فكها ، وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً اخر ، فنام كل من في المجلس ، حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج . »

رواية ابن خلكان هذه غريبة : ما كان الفارابي مزهوًا بنفسه ، سيء الادب ، فيزاحم سيف الدولة في مسنده . وما كان الفارابي يحسن سبعين لساناً ! . . . وان تدلّ الرواية على شيء ، فعلى شهرة الفارابي في الموسيقى ، هذه الموسيقى التي ما زالت تتجه الى الاعصاب وحدها ، لتضحك وتبكي وتنيم !. . وقد جاءت هذه القصة في رسائل اخوان الصفا (الجزء الاول ص ٢٢٠-٢٢١: الطبعة المصرية) على الوجه التالي:

« يحكى ان جماعة من اهل هذه الصناعة (الموسيقى) كانوا مجتمعين في دعوة رجل كبير رئيس ، اذ دخل عليهم انسان رث الحال ، عليه ثياب النسّاك . فرفعه صاحب المجلس عليهم كلهم ، فتبين الانكار في وجوههم . فأراد ان يبين فضله ، فسأله ان يسمعهم شيئاً من صنعته . فأخرج خشبات ، وركّبها تركيباً ، ومد عليها اوتاراً كانت معه ، وحركها تحريكاً ، فأضحك كل من كان في المجلس من اللذة والفرح . ثم قلب ، وحرك تحريكاً آخر ، فابكى كل من كان في المجلس من الحزن ورقة القلب . ثم قلب وحرك تحريكاً ، فنوّم من كان في المجلس . وقام فخرج ، فلم يعرف له خبر . »

والفرق بين الروايتين يدل على ان القصة كانت شائعة ، نسبها ابن خلكان الى الفارابي ، دون ان يكون للفارابي فيها دور .

١) ملك سيف الدولة على حلب سنة ٩٤٤ ، فيكون الفارابي اتصل به بضع سنين في اواخر حياته .

تآليفه

للفارابي تآليف عديدة ضاع اكثرها .

له كتاب في الموسيقى ، وآخر في الايقاع ، وقد عُرف بهذا الفن .

وله شروح عديدة :

شرح لارسطو : المنطق ، والسماع الطبيعي ، والسماء والعالم ، والآثار العلوية .

وشرح لفرفوريوس : كتاب ايساغوجي .

وشرح لاسكندر الافروديسي : مقالة في النفس .

وشرح لبطليموس : كتاب المجسطي في الفلك .

ووضع الفارابي كتباً كثيرة اخرى في المنطق ، وباقي فروع الفلسفة ، نثبت لك اهمّ ما طُبع منها :

١ — في مدخل الفلسفة : اقسام الفلسفة ، وشروط درسها ، وفهم اعلامها :

١ — احصاء العلوم : مصر ١٩٣١ : العلوم ثمانية : علم اللسان — علم المنطق — علم التعاليم وهو ٧ اقسام : العدد ، والهندسة ، وعلم المناظر ، وعلم النجوم ، وعلم الموسيقى ، وعلم الاثقال ، وعلم الحيل — العلم الطبيعي — العلم الالهي — العلم المدني — الفقه — الكلام .

٢ — ما ينبغي ان تعلم قبل الفلسفة : على طالب الفلسفة ان يعلم اسماء الفرق الفلسفية ، وغرض ارسطو في كل واحد من كتبه ، ونوع كلامه في كل واحدٍ منها ، ورياضة النفس على الاخلاق الحسنة ، ورياضة العقل على البراهين الهندسية والمنطقية ، والاقبال على العلم بكل همته لكي

يعرف الخالق ويتشبه به قدر الطاقة البشرية[1] .

٣ – اغراض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة : مقالة في خمس صفحات حدّد فيها الفارابي موضوع كتاب ارسطو ، وسرد باقتضاب مواضيع مقالاته الاثنتي عشرة .

٤ – مقالة في العقل : حدّد فيها الفارابي معاني العقل ،وتقسيم ارسطو له .

٥ – الجمع بين رأيي الحكيمين ، افلاطون وارسطوطاليس : اختلف الناس في مسائل ، وادّعوا ان بين ارسطو وافلاطون مثل هذا الخلاف .

وهذان « الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ، ومنشئان لاوائلها واصولها ، ومتمّمان لاواخرها وفروعها ، وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما في كل فنّ انما هو الاصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر . » بدأ افلاطون فأحكم ، وتبع ارسطو فتمم ، هذا هو رأي الاكثرين ، وهذا هو الحق ، فلا خلاف بين الاثنين . اما المسائل التي توهّم الناس فيها خلافاً بينهما فكثيرة نورد منها مسألتين :

– قدم العالم وحدوثه : ظن الناس ان ارسطو يقول بقدم العالم اي بانه لا علة لوجوده ، وان افلاطون يقول بحدوثه اي بصانع اوجده .

والحال ان ارسطو ما انكر الصانع ، كما يظهر في كثير من كتبه ، سيما في الكتاب المعروف باثولوجيا حيث « تبيّن ان الهيولى ابدعها الباري جلّ ثناؤه لا عن شيء . »

---

١) طبعت بعنوان « المجموع من مؤلفات الفارابي » ، في مصر ١٩٠٧ ، الكتب التالية : اغراض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة – مقالة في العقل – ما ينبغي ان تعلم قبل الفلسفة – عيون المسائل – في ما يصح وما لا يصح من احكام النجوم – اجوبة عن مسائل فلسفية – فصوص الحكم – الجمع بين رأيي الحكيمين .

– المُثُل : ان افلاطون ، في كثير من اقاويـله ، يومئ الى ان للموجودات صوراً مجرّدة في عـالم الاله ، لا تدثر ، ولا تفسد . وشنّع ارسطو ، في كتابه ما بعد الطبيعة ، على القائلين بالمثل والصور .

على ان ارسطو ، في كتابه المعروف باثولوجيا ، اثبت الصور الروحانية. وعليه لا تخلو اقوال ارسطو من احدى ثلاث : امـا ان يكون ناقض نفسه ، وهذا بعيد مستنكر . واما ان تكون بعض كتبه منحولة ، وهذا ابعد جداً . واما ان يكون لاقاويله تأويل ، وهذا هو الحق .

وتأويل اقوال ارسطو هو هذا : ان الله اوجد هذا العالم بجميع ما فيه ، فيجب ان يكون لديه ، في ذاته ، صور ما يريد ايجاده . هذه الصور لا تتغير ولا تزول ، وهي ما ارادها الحكيمان في كتبهما ، وبطل الخلاف !

●

نكتفي بهذين المثلين لترى ان الفارابي قد افسد فكرة الحكيمين اذ حاول التوفيق بينهما ، وان كتاب اثولوجيا ، المنسوب خطأ الى ارسطو، كان اهم اسباب ذاك الافساد .

ب – في الفلسفة :

١ – اجوبة عن مسائل فلسفية : اسئلة فلسفية متنوعة ، واجوبة عنها .

٢ – في ما يصح وما لا يصح من احكام النجوم : يبدو من هذه المقالة ان الفارابي لا يعتقد باحكام المنجّمين ، وان سلّم بتأثير نور الكواكب في الامور السفلية .

٣ – تحصيل السعادة : حيدر آباد ١٣٤٥ هـ : السعادة في تعلّم الفلسفة، والعمل بمبادئها .

٤ – رسالة في اثبات المفارقات : حيدر آباد ١٣٤٥ هـ : المفارقات هي

الله ، والعقول المفارقة ، والنفوس البشرية . يثبت الفارابي روحانية هذه المفارقات ، وخلودها .

٥ – عيون المسائل : مقالة صغيرة تحوي خلاصة فلسفة الفارابي .

٦ – فصوص الحِكَم : في الله والنفس . ويمتاز هذا الكتاب بصبغة اشراقية بارزة[١] .

٧ – رسالة في السياسة : المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٠٨ : نشرها الاب شيخو في مجموعة « مقالات فلسفية قديمة » ، وهي في السياسة الاخلاقية تحدد واجبات الانسان نحو رؤسائه ، واكفائه ، ونحو نفسه ، ومن دونه .

٨ – المدينة الفاضلة : مصر : في الله ، والنفس ، والسياسة المدنية .

فلسفته

للفارابي تآليف كثيرة تتصل بتاريخ العلوم والفلسفة[٢] .

ولو لم تكن اكثر هذه التآليف مفقودة ، لشاقنا درس هذه الناحية من فكر الفارابي .

اما ووسائل البحث غير متوفرة ، فنكتفي بما قلناه في الجمع بين رأيي الحكيمين ، وبما نقوله الآن في تقسيم الفارابي للعلوم :

١) شك بعض الباحثين في نسبة هذا الكتاب الى الفارابي . لهذا اعرضنا – الالماما او في الحواشي – عما انفرد به هذا الكتاب من نظريات ، منتظرين جلاء هذه المسألة بابحاث اوفى .

٢) له غير ما ذكرنا من شروح وتآليف : الرد على يحيى النحوي في ما ردّ به على ارسطو – الرد على الرازي في العلم الالهي – في اسم الفلسفة ، وسبب ظهورها ، واسماء المبرزين فيها ، وعلى من قرأ منهم – التوسط بين ارسطو وجالينوس – فصول مما جمعه من كلام القدماء – في الدعاوى المنسوبة الى ارسطو في الفلسفة مجردة عن بياناتها وحججها – جوامع كتاب النوامیس لفلاطن . . .

يتحدث الفارابي عن تفاوت العلوم ، فيرى ان فضيلة العلم باحدى ثلاث : بشرف الموضوع ، واستقصاء البراهين ، وعظم الجدوى[١] . على انه لا يصنف العلوم على هذا الاساس ، بل على اساس الموضوع ، فيقسمها ، كما رأينا في كتابه احصاء العلوم ، الى : علم اللسان ، والمنطق ، والتعاليم اي الرياضيات ، والعلم الطبيعي ، والالهي ، والمدني ، والفقه ، والكلام .

ونحن لن نتبع الفارابي ، في درسنا له ، وفي ما صنّفه ، تقسيمه السابق هذا ، بل نؤثر استعراض المواضيع الاساسية على الترتيب التالي : المنطق — الله — الفيض — النفس — السياسة .

المنطق

عُني الفارابي بالمنطق ، واشتهر به ، واكثر فيه التآليف . ومع ذلك ليس بين ايدينا مما كتب فيه سوى شيء يسير هذه خلاصته :

المنطق صناعة تقوّم بقوانينها العقل ، وتسدده نحو الصواب ، وتحفظه من الخطأ . ونسبة المنطق الى العقل نسبة النحو الى اللسان ، والعروض الى اوزان الشعر ، والموازين والمكاييل الى تقدير الاجسام .

اما اجزاء المنطق فثمانية : المقولات او قاطيغورياس — العبارة او باري ارمينياس — القياس او انولوطيقا الاولى — البرهان او انولوطيقا الثانية — المواضع الجدلية او طوبيقا — الحكمة المموهة او سوفسطيقا — الخطابة او ريطوريقا — الشعر او فيوطيقا[٢] .

ويتوقف الفارابي على خمسة انواع القياس وهي :

---

١) في ما يصح وما لا يصح من احكام النجوم : المختارات ص ٢١

٢) زاد العرب على منطق ارسطو كتابيه في الخطابة والشعر .

١ ــ البرهاني : وهو قياس يفيد العلم اليقين ، اي « العلم الذي لا يمكن اصلًا ان يكون خلافه ، ولا يمكن ان يرجع الانسان عنه ، ولا ان يعتقد فيه انه يمكن ان يُرجع عنه ، ولا تقع عليه فيه شبهة بغلطة ولا مغالطة تزيله عنه ، ولا ارتياب ولا تهمة له بوجه ولا سبب[1] . »

٢ ــ الجدلي : وهو قياس يفيد الظن القوي المقارب لليقين دون ان يكون يقيناً .

٣ ــ السفسطائي : وهو قياس يغلّط ويضلل ويلبّس ويوهم في ما ليس بحق انه حق ، وفي ما هو حق انه ليس بحق .

٤ ــ الخطابي : وهو قياس يفيد اقناعاً دون الظن القوي المقارب لليقين .

٥ ــ الشعري : وهو قياس يخاطب الخيال ، لا العقل ، ليستدرج الانسان الى فعلٍ عن طريق تخيلاته بتصويره له قبيحاً او جميلًا . ويُستعمل مع من لا روية له ، او لصرف انسان عن التروي .

الله او واجب الوجود

نورد براهين الفارابي على وجود الله ، ثم نأتي على اهم ما اثبت من صفاته .

١ ــ وجود الله

للفارابي على وجود الله برهانان :

١ ــ واجب الوجود علة لممكنات الوجود : كل موجود اما ممكن واما واجب . فالممكن الوجود هو ما لا يجب وجوده بذاته ، ويحتاج

١) احصاء العلوم : ص ٢١

ليوجد الى علة[١] ، والواجب الوجود هو ما يجب وجوده بذاته ، فلا علة له .

والاشياء الممكنة لا تمرّ بلا نهاية في كونها علة ومعلولًا ، ولا يكون بعضها علة لبعض على سبيل الدور ، فينتهي الامر حتماً الى علة اولى غير معاولة ، الى واجب الوجود بذاته[٢] .

٢ ــ المتحركين محرك اول غير متحرك : لا يتحرك شيء بذاته ، ولا يوجد متحركون ومحركون بلا نهاية ، فينتهي الامر حتماً الى محرّك اول غير متحرك[٣] .

٥

يستند هذان البرهانان الى اصل واحد : كل وجود — سواء كان وجود المعلول ، ام وجود احدى حالاته — ينتهي بتسلسل ضروري ، الى اوّل اعطى الوجود كله او بعضه .

٢ — طبيعة الله

يعدد الفارابي صفات الله دون ان يعطي على اكثرها براهين ، وهذه اهم هذه الصفات :

١ — تمام الواجب : الواجب تام الوجود ، خالٍ من كل انحاء النقص : انه لا يمكن ان يكسب وجودًا ، ولا يمكن ان ينقصه وجود ، وذلك لانه واجب الوجود بذاته[٤] .

---

١) اذا وُجدت العلة ، وُجد الممكن ضرورة ، فهو ممكن بذاته ، واجب بغيره ، اي بعلته .

٢) عيون المسائل : المختارات ص ٣٦

٣) عيون المسائل : المختارات ص ٤١

٤) المدينة الفاضلة : المختارات ص ٤٩

٢ — وحدانية الواجب : الواجب واحد لا شريك له ، وذلك لسببين :

اولًا : كل اثنين متباينان ، والا كانا واحدًا . والحال انه اذا وجد الهان ، فاشتركا في شيء ، وتغايرا في شيء ، كانا اولًا مركَّبين — وكل مركَّب معلول اجزائه — وكان ما تغايرا به موجودًا في احدهما غير موجود في الآخر ، فلم يكن لهما نفس الوجود . بتعبير آخر : كل كاملين مثلان ، ويستحيل وجود مثلين .

ثانياً : التام ما لا يوجد مثله من نوعه . والله تام . فهو منفرد في وجوده النوعي ، لا نظير له[١] .

٣ — علم الواجب : الواجب يعلم ذاته ، سببَ كل الاشياء ، فيعلم كل مسبَّب عنه ، في ذاته وفي الازل .

٤ : صفات اخرى للواجب : الواجب بسيط ، لا متغير ، ازلي ابدي ، خير محض ، وجمال محض . وهو المحبوب الاول ، والمعشوق الاول «احبه غيره او لم يحبه، وعشقه غيره او لم يعشقه.»[٢] وانه عاقل ، حكيم ، حي قادر مريد ، وله بذاته اعظم السرور .

---

١) المدينة الفاضلة : المختارات ص ١٥

٢) المدينة الفاضلة : ١٧

صدور الممكن عن الواجب : نظرية الفيض

الواجب علة العالم الممكن ، فكيف تمّ صدور هذا العالم ؟

قال الفارابي بهذا المبدأ : « اللازم عن الاول يجب ان يكون أحديّ الذات ، لان الاول احديّ الذات من كل جهة ، ويقتضي الواحد من كل جهة واحدًا . ويجب ان يكون هذا الاحديّ الذات امرًا مفارقاً[١] ». وهذا يعني انه عن الله الواحد البسيط لا يصدر سوى واحد بسيط غير مقترن بجسم .

ثم ربط الفارابي ايجاد العالم بعلم الله قال : « وانما ظهر الاشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب ان يكون عليه . فاذًا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه[٢]. » ويعني هذا ان الله علم العالم في ذاته ، علة العالم ، فكان العالم ، وكأن علمه هذا نور على ما يجب ان يكون ، فيكون .

ويجعل الفارابي من علم كلِ عقل مفارق — كما جعل من علم الله — علةً لوجودٍ يصدر عنه : « كل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذي يجب ان يظهر منه ، فبتلك الحال يصير سبباً لوجود ذلك الخير الذي يجب ان يظهر منه[٣] » .

اقر الفارابي هذين المبدأين — عن الواحد البسيط لا يصدر سوى واحد بسيط ، وعلم الله والعقول المفارقة بما يجب ان يصدر عنهم علة له — ثم اتى بنظرية الفيض ليشرح كيفية صدور الكثير عن الواحد ، وهذه خلاصتها :

---

١) النص من « رسالة في اثبات المفارقات »
٢) عيون المسائل : المختارات ص ٣٨
٣) عيون المسائل : المختارات ص ٤٠

علمَ الله ذاته مبدأ لنظام الخير في الوجود ، ففاض عنه عقلٌ اول .

هذا العقل جوهر بسيط ، واحد بالعدد . على ان كثرةً بالعرض حصلت فيه ، منه لا من الاول : انه ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالاول ، يعلم ذاته ويعلم الاول . فيصدر عن هذا العقل ، لانه واجب الوجود بالاول وعالم به ، عقلٌ ثان ، وتصدر عنه ، لانه ممكن الوجود وعالم بذاته ، السماء الاولى — او الفلك الاعلى — مادةً ونفساً .

وهكذا يصدر عن كل عقل عقلٌ وجسم سماوي ، فيصدر عن العقل الثاني عقل ثالث وكرة الكواكب الثابتة ، وعن العقل الثالث عقلٌ رابع وكرة زحل ، وعن العقل الرابع عقل خامس وكرة المشتري ، وعن العقل الخامس عقل سادس وكرة المريخ ، وعن العقل السادس عقل سابع وكرة الشمس ، وعن العقل السابع عقل ثامن وكرة الزهرة ، وعن العقل الثامن عقل تاسع وكرة عطارد ، وعن العقل التاسع عقل عاشر وكرة القمر[1] . العقل العاشر هو العقل الفعّال ، اخر العقول المفارقة ، وكرة القمر هي اخر الاجسام السماوية[2] .

اما الاجسام الارضية فتصدر عن العقل الفعّال بوساطة الافلاك . تصدر عن هذا العقل الهيولى المشتركة بين كل الاجسام . وتحت تأثير دوران الافلاك — المتباينة الجواهر والنسب والحركات — تحدث في الهيولى استعدادات مختلفة ، ثم تفيض عليها من العقل الفعال صور ملائمة لهذه الاستعدادات ، فتتكون العناصر الاربعة : الماء والهواء والتراب والنار .

---

١) ورد تفصيل العقول والافلاك ، على هذا الشكل ، في المدينة الفاضلة . اما في عيون المسائل فيقول الفارابي : « لا نعلم كمية العقول والافلاك الا عن طريق الجملة » ص ٣٩ من المختارات .

٢) المدينة الفاضلة : المختارات ص٥٤-٥٦-عيون المسائل : المختارات ص٣٨-٣٩

وتختلط هذه العناصر بعضها مع بعض ، وتختلط الاجسام الحاصلة عنها بعضها مع بعض فقط ، وبعضها مع بعض العناصر ، وتتكون امتزاجات اكثر فاكثر تركيباً . وكلما حصل امتزاج ، حصل فيه استعداد ، وفاض عليه من العقل الفعال صورة . وهكذا تكونت المعادن ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، ثم الانسان[1] .

تتحرك الافلاك كل واحد الى العقل الذي صدر عنه ، وكأنها الى الله المعشوق الاول .

مادة الافلاك غير مادة الاجسام الارضية ، غير قابلة للفساد .

العقول المفارقة مختلفة الانواع ، مختلفة المعلولات ، لهذا لم يصدر عن العقل الفعال ما صدر عن سائر العقول المفارقة .

بدأ الفيض في عالم العقول والافلاك من الافضل الى الاخسّ ، وبدأ في عالم الارض من الاخس الى الافضل ، من الهيولى الى الانسان ، والكل مرتبط بعضه ببعض ارتباطاً مؤتلفاً منتظماً .

علم الله لنفسه ضروري قديم ، وبالتالي فيض العالم عنه ضروري قديم ايضاً[2] . على ان الله قد رضي بهذا الفيض .

---

١) المدينة الفاضلة : ٢٥-٤٧- كل جسم يتقوم من شيئين ، احدهما منزلته منزلة خشب السرير ، والآخر منزلته منزلة خلقة السرير وهيئته . فالاول يُدعى الهيولى او المادة ، والثاني الصورة . لا توجد المادة بالفعل دون صورة ، و«الصورة لا يمكن ان يكون لها قوام ووجود بغير المادة » (المدينة : ٢٦) .

٢) « ومتى وجد للاول الوجود الذي هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات » (المختارات ص ٥٤)

لم ينل الواجب كمالًا من وجود العالم ، ولم يدفعه الى ذلك سبب : ان ما به وجوده به بعينه حصل وجود غيره[١] .

٥

الشر في العالم اقل من الخير ، مقارن ضرورة للاشياء ، لا يمكن ملاشاته دون ملاشاة الاشياء ، فملاشاة خيراتها الاكثرية ، وهذا شر اكبر .

النفس

نبحث مع الفارابي من شؤون النفس المسائل التالية :

١ – مصدر النفس – حدوثها

حين حصل اقرب مزاج الى الاعتدال ، وصلح لقبول النفس البشرية ، فاضت عليه هذه النفس من العقل الفعال ، واهب الصور[٢] . ثم كلما استعدت مادة في رحم ، فاضت عليها نفس[٣] .

« لا يجوز وجود النفس قبل البدن ، كما يقول افلاطن ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد ، كما يقوله التناسخيّون[٤] . »

٢ – قوى النفس

ليس من السهل تفصيل قوى النفس ، عند الفارابي ، وتحديد وظائفها ، لان وصفه لها يختلف من كتاب الى آخر[٥] . وانا اعتمدنا تاليفه المختلفة لنستخلص تفصيلًا معقولًا ، واليك ما انتهينا اليه :

١) المدينة الفاضلة : ١٧–١٩
٢) عيون المسائل : المختارات ص ٤٤
٣) المدينة الفاضلة : ٥٧
٤) عيون المسائل : المختارات ص ٤٦
٥) انظر خاصة : المدينة الفاضلة : ٤٧ . . . وعيون المسائل : المختارات ص ٤٥

في الانسان قوى نباتية ، وحيوانية ، وانسانية ، هي قوى نفس واحدة[١] .

فالقوى النباتية تقوم بوظائف الغذاء ، والتنمية ، والتوليد[٢] .

والقوى الحيوانية قسمان : قوى تحريك وقوى ادراك . اما الحركة فتحصل عن شهوة ، او غضب . واما الادراك فبحواس ظاهرة وباطنة . الظاهرة هي الحواس الخمس . والباطنة هي : الحس المشترك[٣] ، والمتخيلة[٤] ، والوهم[٥] ، والذاكرة[٥] .

والقوى الانسانية هي قوى العقل . والعقل اثنان : عملي ، ونظري[٦] .

فالعقل العملي يستنبط ما يجب فعله ، وذلك بتمييزه بين الجميل والقبيح ، بين النافع والضار ، ثم باختياره الافضل[٧]

والعقل النظري يدرك المعقولات ، وهو على ثلاث مراتب : عقل هيولاني[٨] — او بالقوة او منفعل — وعقل بالفعل او بالملكة[٩] ، وعقل مستفاد[١٠] .

ويمكن عرض ما اوردنا على الشكل التالي :

---

١) المدينة الفاضلة : ٥١–٥٢

٢) عيون المسائل : المختارات ص ٤٥

٣) المدينة الفاضلة : المختارات ص ٦٣–٦٤–المسائل الفلسفية : المختارات ص ٧٣

٤) عيون المسائل : المختارات ص ٤٣–المدينة الفاضلة : ٤٨ ، ٤٩ ، ٦١ ، ٦٨–٧٧

٥) عيون المسائل : المختارات ص ٤٥

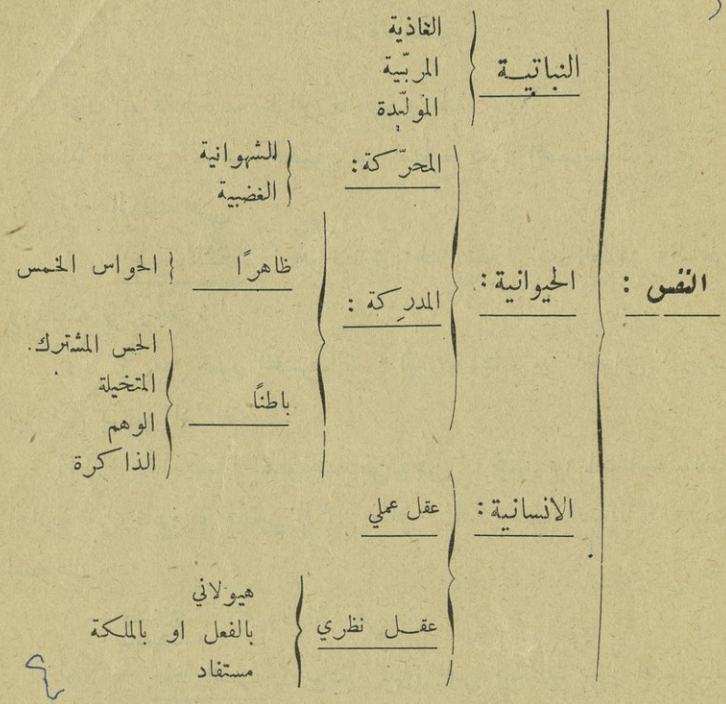
٦) عيون المسائل : المختارات ض ٤٥ – المدينة الفاضلة : ٤٨

٧) عيون المسائل : المختارات ص ٤٥ – المدينة الفاضلة : ٤٨

٨) المدنية الفاضلة : ٦٢ ، ٨٤ –عيون المسائل : ٤٥

٩) عيون المسائل : المختارات ص ٤٥ – المدينة الفاضلة : ٦٢–٦٥ ، ٨٤–٨٦

١٠) عيون المسائل : المختارات ص ٤٥ – المدينة الفاضلة : مختارات الجزء الثاني ص ٣٨–٣٩



اما وظائف هذه القوى فقد ذكرنا منها ما ليس له شأن في الادراك ، ونذكر وظائف القوى الادراكية في نظرية المعرفة .

٣ — معرفة النفس

المعرفة قسمان : حسية مشتركة بين الانسان والحيوان ، وعقلية خاصة بالانسان . والفرق بينهما ان المعرفة الحسية لا تدرك المعنى صرفاً ، بل مخلوطاً بزوائد من كم وكيف واين ووضع ، اما العقل فيدرك المعنى صرفاً ، مجرداً من لواحق المادة ، مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير . الحيوان يدرك هذا الانسان ، مثلاً ، والعقل يدرك الانسان .

ولنصف هذين النوعين من المعرفة :

١ – المعرفة الحسية

قوى المعرفة الحسية حواس ظاهرة وباطنة .

اما الحواس الظاهرة فخمس فيها تنطبع صور المحسوسات[١] .

وأما الباطنة فهي .

١ – الحس المشترك : هو قوة في الحد المشترك بين الظاهر والباطن، ووظيفته مزدوجة :

اولًا : يقبل صور المحسوسات ، الواردة عليه من الحواس ، ويحسّ بها ، ثم يؤديها الى المتخيلة .

ثانياً : يقبل صورًا تطفو عليه من باطن ، ويحسّ بها احساسه بالصور الواردة من خارج ، فيُخيَّل الينا ، مثلًا ، اننا نسمع اصواتاً ، ونبصر اشخاصاً[٢] .

٢ – المتخيّلة : اهم وظائفها هي :

اولًا – حفظ الصور : يؤدي اليها الحس المشترك صور المحسوسات فتحفظها .

ثانياً – التفصيل والتركيب : حين تفرغ المتخيلة من خدمة الحس والعقل ، تعود الى الصور المحفوظة عندها ، فتفصلها بعضها عن بعض وتركب صورًا جديدة[٣] .

---

١) المسائل الفلسفية : المختارات ص ٧٣

٢) تطفو الصورة من الباطن تحت تأثير شعور قوي ، كشعور الخوف مثلًا ، او حين تكون صورة محاكية لما فاض على المتخيلة من العقل الفعال في النوم او في اليقظة .

٣) وقد تركب المتخيلة صورًا ليس لها وجود، ولا هي محاكاة لموجود، وتطفو هذه الصور على الحس المشترك ، فيحسّ بها كأنها واردة من خارج ، وذلك شأن الممرورين والمجنونين واشباههم . (المدينة الفاضلة : المختارات ص ٦٣)

ثالثاً — المحاكاة : ان المتخيلة قوة نفسانية ، ان قبلت شيئاً قبلته حسب ما في طبيعتها ان تقبله ، شأنها في ذلك شأن العقل الذي لا يقبل رطوبة الجسم ، مثلاً ، بل ماهية الرطوبة .

وان من طبيعة المتخيلة ان تتمثل الاشياء بصور محسوسة ، فان قبلت صوراً محسوسة تمثلتها كما هي — وقد تحاكيها بصور مشابهة[1] — ، وان قبلت اشياء ليست صوراً حاكتها بصور ملائمة .

واهم ما تقبله المتخيلة — غير الصور — هو حالة جسمانية ، او فكرة عقلية .

يحس البدن ، مثلاً ، بحرٍ او رطوبة ، فتحاكي المتخيلة ذلك بصور تناسبه ، تحاكي الرطوبة ، مثلا ، بالمياه والسباحة فيها . ويحدث في البدن نزعة ، من شهوة او غضب ، فتحاكي المتخيلة تلك النزعة بفعل يناسبها ، وتتحرك الاعضاء للقيام بذلك الفعل ، بل قد تقوم به فعلاً ، كأن ينهض رجل من نومه فيفرّ او يضرب آخر .

اما اذا وردت على المتخيلة معقولات — من العقل البشري ، او العقل الفعّال — فتحاكي تلك المعقولات بصور مناسبة . وقد تطفو تلك الصور على الحس المشترك فيحس بها كانها واردة من خارج[2] .

٣ — الوهم : يذكر الفارابي الوهم ، ولكن لا نجد تحديداً لوظيفته سوى في كتاب فصوص الحكم . وهذه الوظيفة هي ان يدرك من المحسوس ما لا يحس ، كأن تدرك الشاة في صورة الذئب ، مثلاً ، عداوته. على ان الوهم ، ان ادرك معنى ، فهو يدركه غير صرف ، مخلوطاً بزوائد من كم وكيف ووضع واين .

---

١) ان المتخيلة تحاكي صور المحسوسات بتركيب صور محفوظة عندها ، محاكية لتلك الواردة من خارج .

٢) المدينة الفاضلة : ٧٤—٧٥

٤ – الذاكرة : والذاكرة ايضاً لا نجد تحديداً لوظيفتها سوى في في كتاب فصوص الحكم . وهذه الوظيفة هي حفظ ما ادركه الوهم[1] .

ب – المعرفة العقلية

العقل البشري – النظري – مراتب . يتردد الفارابي في تفصيل هذه المراتب[2] ، وفي تسميتها .

١) ان وظيفة الوهم والذاكرة ، عند ابن سينا ، هي كما ورد في فصوص الحكم . ونظراً لاقتباس ابن سينا عن الفارابي اكثر نظرياته ، نرى من المعقول ان يكون رأي الفارابي موافقاً لما ورد في فصوص الحكم .

٢) في المدينة الفاضلة ، يذكر الفارابي العقل الهيولاني او المنفعل ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد .

وفي عيون المسائل ، يذكر العقل الهيولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل المستفاد ، دون ان يحدد لهذه العقول وظائف .

وفي مقالته في معاني العقل ، يذكر للعقل عدة معانٍ :

١ : العقل الذي يقول به الجمهور في الانسان انه عاقل ، ويُراد به التعقل والروية .

٢ : العقل الذي يعنيه المتكلمون حين يقولون : هذا ما يوجبه العقل او ينفيه . ويُراد به المشهور في بادئ الرأي لدى الجميع .

٣ : العقل الذي يذكره ارسطو في كتاب البرهان ، وهو قوة النفس التي يحصل بها اليقين بالمقدمات الكلية – اي بمبادئ العلوم النظرية – لا عن قياس او فكر ، بل بالفطرة والطبع .

٤ : العقل الذي يذكره ارسطو في كتاب الاخلاق ، ويعني به قوة النفس التي يحصل بها اليقين بالمقدمات العملية – اي بمبادئ الامور الارادية الاخلاقية – فترى ما يُعمل وما يُجتنب . وينمو هذا العقل بالخبرة والوقت .

٥ : العقل الذي ذكره ارسطو في كتاب النفس وهو على اربعة انحاء :

اولاً – عقل بالقوة : هو نفس ، او جزء نفس ، او قوة من قوى النفس ، مستعدة لان تنتزع ماهيات الموجودات ، وتجعلها صورة لها .

ثانياً : عقل بالفعل : هو العقل بالقوة اذا حصلت فيه صور الموجودات اي المعقولات . وهذه المعقولات كانت صوراً في مواد ، وكانت معقولات بالقوة ،

على اننا نرجّح ، بعد ان قابلنا بين مختلف النصوص ، التقسيم التالي :

١ — العقل الهيولاني ، او بالقوة ، او المنفعل : هو العقل قبل اي ادراك .

٢ — العقل بالفعل او بالملكة[1] : هو العقل بالقوة ، وقد ادرك معقولات منتزعة من المادة .

ويتم هذا الادراك بتوسط العقل الفعال الذي يجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل ، وصور المحسوسات ، المعقولة بالقوة ، معقولات بالفعل ، نسبته الى العقل والصّور نسبة الشمس الى البصر والمبصرات .

٣ — العقل المستفاد : هو العقل بالفعل الذي استكمل بالمعقولات

فجردت من لواحق المادة ، وصارت معقولات بالفعل . ويكون هذا العقل بالفعل بالاضافة الى معقول حصله ، وبالقوة بالاضافة الى معقول لما يحصله .

ثالثاً : العقل المستفاد : هو العقل بالفعل ، وقد حصّل المعقولات المنتزعة من المادة ، كلّها او جلّها ، يعقل هذه المعقولات التي هي صور له ، من حيث هي معقولة بالفعل .

رابعاً : العقل الفعال : هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون اصلاً . وهو عقل بالفعل شبيه بالعقل المستفاد ، الا ان العقل المستفاد يعقل الصور المنتزعة من المادة ، والعقل الفعال يدرك صوراً لم تزل فيه .

والعقل الفعال يجعل عقلنا بالقوة عقلاً بالفعل ، والمعقولات بالقوة معقولات بالفعل ، شأنه في ذلك شأن الشمس التي ترسل نورها فتجعل العين المبصرة بالقوة مبصرة بالفعل ، والاشياء المبصرة بالقوة مبصرة بالفعل .

١) ان ابن سينا يميز بين العقل بالملكة والعقل بالفعل ، فيقصر الاول على ادراك المعقولات الاولى ، ويثبت للثاني ادراك المعقولات الثواني . على ان الفارابي لا يذكر العقلين معاً في نص واحد ، ولا يذكر للعقل بالملكة ادراكاً خاصاً ، وينسب للعقل بالفعل طوراً ادراك المعقولات الاولى ، وطوراً ادراك كل المعقولات المنتزعة من المادة . لهذا رأينا الا نميز بين العقلين .

كلها ، او جلّها ، فاصبح اشد مفارقة للمادة ، ليس بينه وبين العقل الفعال شيء .

بواسطة العقل المستفاد يُفيض العقل الفعّال معقولات على العقل بالفعل ، ثم على المتخيلة ، فيكون الانسان بما يفيض على عقله فيلسوفاً ، وبما يفيض على متخيلته نبيًّا .

٤ – صلة النفس بالعقل الفعال

تصدر النفس عن العقل الفعال ، عند استعداد البدن .

وتدرك النفس المعقولات ، المجرَّدة من صور المحسوسات ، تحت اشراق العقل الفعال .

وتتصل النفس بالعقل الفعال ، في النوم او في اليقظة ، فيفيض عليها منه معقولات . تتصل به في النوم فتكون الرؤى الصادقة ، وتتصل به في اليقظة فيكون العلم بالغيب ، والنبوة .

٥ – روحانية النفس

النفس تدرك المعقولات البسيطة .

ولا يدرك المعقولات جسم متجزئ .

اذًا النفس جوهر بسيط[1] .

٦ – خلود النفس

يقول الفارابي بخلود النفس نتيجة لقوله بروحانيتها : ليس فيها قوة قبول الفساد ، فتبقى بعد موت البدن[2] .

١) عيون المسائل : المختارات ص ٤٥ وفي فصوص الحكم براهين اخرى على روحانية النفس منها : ١ : ان النفس تدرك ذاتها ، ولا يدرك جسم ذاته ؛ ٢ : ان النفس تدرك الاضداد معًا ، تدرك المعدوم الذي فات ، والمنتظر الذي هو آت . وهذا يمتنع وجوده في المادة .

٢) عيون المسائل : المختارات ص ٤٥

على ان الفارابي يخالف هذا الاستنتاج ، في كتاب المدينة الفاضلة ، فيحصر الخلود على النفس العالمة[1] فقط . وهذا ضعف في الاستنتاج ، وخطأ : النفس ، علمت ام لم تعلم ، تظل روحية خالدة ، غير قابلة للفساد.

٧ – معاد النفس

النفوس العالمة وحدها خالدة .

وهذه النفوس فاضلة وفاسقة .

فالنفوس الفاضلة اكتسبت هيئات نفسانية جميلة ، تنظر الى ذاتها ، بعد الموت ، فتجد لذة وسعادة . ثم هي ترى النفوس الفاضلة الملتحقة بها فتسعد برؤيتها ، وكلما ازدادت هذه النفوس عددًا ازدادت هي سعادة .

اما النفوس الشريرة فتجتمع فيها هيئات حسنة ناتجة عن علمها ، واخرى سيئة ناتجة عن عملها ، وتتضاد هذه الهيئات وتصطدم ، فيكون للنفس عذاب ابدي عظيم . ثم ترى هذه النفوس النفوسَ الشريرة اللاحقة فيزداد عذابها شدة كلما ازدادت النفوس الشريرة عددًا[2] .

---

١) لا بل يشترط لخلود النفس العلم الصحيح ، لان النفوس الضالة لا تخلد .

٢) المدينة الفاضلة : ٦٥–٦٧ – مختارات الجزء الثاني ص ٣٥–٤٣

مختارات

تثبت في هذا الجزء :

١ — تفاوت العلوم (من ما يصح وما لا يصح من احكام النجوم) .

٢ — عيون المسائل : المقالة كلها .

٣ — من المدينة الفاضلة : اهم نصوصها في الله والخلق والنفس .

٤ — من مقالة في معاني العقل : اهم نصوصها .

٥ — قوى المعرفة (من المسائل الفلسفية) .

تفاوت العلوم

فضيلة العلوم والصناعات انما تكون باحدى ثلاث : اما بشرف الموضوع ، واما باستقصاء البراهين ، واما بعظم الجدوى الذي فيه ، سواء كان ذلك منتظراً او محتضراً . اما ما يفضل على غيره ، لعظم الجدوى الذي فيه ، فكالعلوم الشرعية والصنائع المحتاج اليها في زمان زمان ، وعند قوم قوم . واما ما يفضل على غيره ، لشرف موضوعه ، فكعلم النجوم . وقد تجتمع هذه الثلاثة كلها ، او الاثنان منها ، في علم واحد كالعلم الالهي .

(في ما يصح وما لا يصح من احكام النجوم)

عيون المسائل

١

. العلم ينقسم الى تصوّر مطلق ، كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس ، والى تصور مع تصديق ، كما يتحقق كون السماوات كالاكر بعضها في بعض ، ويعلم ان العالم محدث .

فمن التصور ما لا يتم الا بتصور يتقدمه ، كما لا يمكن تصور الجسم ما لم يتصور الطول والعرض والعمق . وليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه ، يلزم ذلك في كل تصور ، بل لا بد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور يتقدمه ، كالوجوب والوجود والامكان ، فان هذه لا حاجة بها الى تصور شيءٍ قبلها يكون مشتملاً بتصورها ، بل هذه معانٍ ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن ، ومتى رام احد اظهار هذه المعاني بالكلام عليها ، فانما ذلك تنبيه للذهن ، لا انه يروم اظهارها باشياء هي اشهر منها .

٢

ومن التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر ، كما انّا نريد ان نعلم ان العالم محدث ، فيحتاج اولًا ان يحصل لنا التصديق بان العالم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، ثم نعلم ان العالم محدث ، ولا

محالة ينتهي هذا التصديق الى تصديق لا يتقدمه تصديق يقع به التصديق.

وهذه احكام اولية ظاهرة في العقل ، كما ان طرفي نقيض ابداً يكون احدهما صدقاً ، والآخر كذباً ، وان الكل اعظم من جزئه . والعلم الذي نعلم به هذه الطرق ، وتوصلنا تلك الطرق الى تصور الاشياء ، والى التصديق ، هو علم المنطق . وغرضنا هو معرفة هذين الطريقين اللذين ذكرناهما حتى نفرق بين التصور التام والناقص عنه ، والتصديق اليقيني والقريب من اليقيني ، وغالب الظن ، والشك ، فيخلص لنا من هذه الاقسام التصور التام والتصديق اليقيني الذي لا سبيل للشك اليه .

٣

فنقول : ان الموجودات على ضربين : احدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود .

وان كان ممكن الوجود ، اذا فرضناه غير موجود ، لم يلزم منه محال ، فلا غنى بوجوده عن علة . واذا وجد ، صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره . وهذا الامكان إما ان يكون شيئاً في ما لم يزل ، واما ان يكون في وقت دون وقت .

والاشياء الممكنة لا يجوز ان تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها الى شيء واجب ، هو الموجود الاول .

٤

فالواجب الوجود ، متى فرض غير موجود ، لزم منه محال . ولا علة لوجوده . ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السبب الاول لوجود الاشياء .

ويلزم ان يكون وجوده اول وجود ، وان ينزه عن جميع انحاء النقص ، فوجوده اذاً تام ، ويلزم ان يكون وجوده اتم الوجود ، ومنزهاً عن العلل ، مثل المادة والصورة والفعل والغاية .

٥

ولا ماهية له مثل الجسم — اذا قلت انه موجود فحد الموجود شيء ، وحد الجسم شيء — سوى انه واجب الوجود ، وهذا وجوده .

ويلزم من هذا ان لا جنس له ، ولا فصل له ، ولا حد ، ولا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع الاشياء . ووجوده بذاته ابدي ازلي ، لا يمازجه العدم ، وليس وجوده بالقوة .

ويلزم من هذا ان لا يمكن ان لا يكون ، ولا حاجة به الى شيء يمدّ بقاءه ، ولا يتغير من حال الى حال .

وهو واحد بمعنى ان الحقيقة التي له ليست لشيء غيره ، وواحد بمعنى انه لا يقبل التجزؤ ، كما تكون الاشياء التي لها عظم وكمية . واذاً ليس يقال عليه كم ، ولا متى ، ولا اين ، وليس بجسم . وهو واحد بمعنى ان ذاته ليست من اشياء غيره كان منها وجوده ، ولا حصل ذاته من معانٍ ، مثل المادة والجنس والفصل .

ولا ضدّ له . وهو خير محض ، وعقل محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض ، وهذه الاشياء الثلاثة كلها فيه واحد .

وهو حكيم ، وحيّ ، وعالم ، وقادر ، ومريد ، وله غاية الجمال والكمال والبهاء ، وله اعظم السرور بذاته . وهو العاشق الاول ، والمعشوق الاول .

ووجود جميع الاشياء منه ، على الوجه الذي يوصل اثر وجوده الى الاشياء ، فتصير موجودة ، والموجودات كلها على الترتيب حصل من اثر وجوده .

٦

ولكل موجود من وجوده قسم ، ومرتبة مفردة . ووجود الاشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ، ولا يكون له قصد الاشياء ، ولا صدر الاشياء عنه على سبيل الطبع ، من دون ان يكون له معرفة ورضى بصدورها وحصولها . وانما ظهر الاشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبانه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب ان يكون عليه . فاذاً علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه للاشياء ليس بعلم زماني ، وهو علة لوجود جميع الاشياء ، بمعنى انه يعطيها الوجود الابدي ، ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى انه يعطيها وجوداً مجرداً ، بعد كونها معدومة . وهو علة المبدَع الاول . والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء ، الذي ليس وجوده لذاته ، ادامةً لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع . ونسبة جميع الاشياء اليه — من حيث انه مبدعها ، او هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة ، وبواسطته تكون علة الاشياء الاخر — نسبة واحدة . وهو الذي ليس لافعاله لمية ، ولا يفعل ما يفعله لشيء اخر .

٧

واول المبدَعات عنه شيء واحد بالعدد ، وهو العقل الاول . ويحصل في المبدَع الاول الكثرة بالعرض ، لانه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول ، لانه يعلم ذاته ويعلم الاول . وليست الكثرة التي فيه من الاول ، لان امكان الوجود هو لذاته ، وله من الاول وجه من الوجود.

٨

ويحصل من العقل الاول ، بانه واجب الوجود وعالم بالاول ، عقل آخر . ولا يكون فيه كثرة الا بالوجه الذي ذكرناه . ويحصل من ذلك

العقل الاول ، بانه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته ، الفلك الاعلى بمادته ، وصورته التي هي النفس . والمراد بهذا ان هذين الشيئين يصيران سبب شيئين ، اعني الفلك والنفس .

٩

ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الاعلى . وانما يحصل منه ذلك ، لان الكثرة حاصلة فيه بالعرض ، كما ذكرناه بدءًا في العقل الاول .

وعلى هذا يحصل عقلٌ وفلكٌ من عقل — ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والافلاك ، الا على طريق الجملة — الى ان تنتهي العقول الفعالة الى عقل فعّال مجرّد من المادة ، وهناك يتم عدد الافلاك . وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلا نهاية . وهذه العقول مختلفة الانواع ، كل واحد منها نوع على حدة . والعقل الاخير منها سبب وجود الانفس الارضية من وجه ، وسبب وجود الاركان الاربعة ، بوساطة الافلاك ، من وجه آخر .

١٠

ويجب ان يحصل من الاركان الامزجة المختلفة ، على النسب التي بينها ، المستعدّة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر[1] الذي هو سبب لامر اكوان هذا العالم ، والافلاك[2] التي حركاتها مستديرة على شيء ثابت غير متحرك . ومن تحركها ، ومماسّة بعضها لبعض على الترتيب ، يحصل الاركان الاربعة .

---

١) هو العقل الفعال .

٢) الافلاك : معطوفة على الجوهر .

وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذي يجب ان يظهر منه ، فبتلك الحال يصير سبباً لوجود ذلك الخير الذي يجب ان يظهر منه .

ولاجرام السماوات معلومات كلية ، ومعلومات جزئيـة ، وهو قابل لنوع من انواع الانتقال من حال الى حال ، على سبيل التخيل . ويحصل بسبب ذلك التخيل لها التخيل الجسماني ، وذلك السبب هو سبب الحركة ، فيحصل من جزئيات تخيلاتها المتصلة الحركات الجسمانية ، ثم تلك التغيرات تصير سبباً لتغير الاركان الاربعة ، وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير .

١١

واشتراك الاجرام السماوية في معنى واحـد ، وهو الحركة الدورية الصادرة عنها ، يصير سبب اشتراك المواد الاربع في مادة واحدة . واختلاف حركاتها يصير سبب اختلاف الصور الاربع ، وتغيرها من حال الى حال يصير سبب تغير المواد الاربع ، وكون ما يتكون منها ، وفساد مـا يفسد منها .

والاجرام السماوية ، وان شاركت المواد الاربع في تركيبهـا عن مادة وصورة ، فان مادة الافلاك والاجرام مخالفة لمادة الاركان الاربعة والكائنات ، كما ان صور تلك مخالفة لصور هذه ، مع اشتراك الجميع في الجسمية ، لان الابعاد الثلاثة فيها مفروضة .

ولان ذلك كذلك ، لا يجوز وجود الهيولى بالفعل خالية عن الصورة ، ولا وجود الصورة الطبيعية مجردة عن الهيولى ، بل الهيولى محتاجـة الى الصورة لتصير بها موجودة بالفعل ، ولا يجوز ان يكون احدهما سبب وجود الآخر ، بل ههنا سبب يوجدهما معاً .

١٢

والحركات السماوية وضعية دورية ، والحركات الكائنة الفاسدة حركات مكانية . وحركة الكمية والكيفية والحركات المستوية لازمة للبسائط ، وهي على ضربين : احدهما من الوسط ، والآخر الى الوسط. وحركة الاشياء المركبة بحسب غلبة البسائط من المواد الاربع عليها.

١٣

ومبدأ الحركة والسكون ، متى لم يكن من خارج او عن ارادة ، سميت طبيعة . وتكون الحركات متساوية عن غير ارادة ، وتسمّى نفساً نباتية ، او حركة مع ارادة ، او على لون واحد او الوان كثيرة كيفما كانت ، وتسمّى النفس الحيوانية والنفس الفلكية . والحركة تتصل بها اشياء تسمّى زماناً ، ومقطع الزمان يسمّى آنا . ولا يجوز ان يكون للحركة ابتداء زماني ، ولا آخر زماني[1] . فاذاً يجب ان يوجد متحرك على هذا اللون ، ومحرّك لذلك . وان كان المحرك ايضاً متحركاً ، احتاج الى محرك ، اذ لا ينفك المتحرك من المحرك ، ولا يتحرك شيء بذاته . فاذاً يجب ان لا يكون بلا نهاية ، بل ينتهي الى محرك لا يكون متحركاً ، والا ادّى الى وجود متحركين ومحركين بلا نهاية ، وهذا محال .

والمحرك الذي لا يكون متحركاً ، يجب ان يكون واحداً . ولا يكون ذا عظم ، ولا جسماً ، ولا يكون متجزئاً ، ولا فيه كثرة بوجه.

---

١) يعني هذا ان العالم ازلي ابدي .

١٤

وسطح الجسم الحاوي وسطح الجسم المحوي يسمّى مكاناً . وليس للفراغ وجود . والجهة تظهر من الاجرام السماوية ، لانها محيطة ، ولها مركز . والجسم الذي يكون فيه الميل الطبيعي لا يتأتى فيه الميل القسري ، لانه متى كان في طبعه الميل الدوري لا يجوز ان يقبل الميل المستقيم . وكل كائن فاسد فيه الميل المستقيم ، وللفلك بطبعه الميل المستدير .

١٥

وليس مقدار ينتهي بالقسم الى ان لا يكون له جزء . والاجسام ليست مركبة من اجزاء لا جزء لها . ولا يتأتى من الاجزاء التي لا جزء لها ، تأليف جسم ، ولا الحركة ، ولا الزمان . والاشياء ذوات المقادير ، والاعداد ذوات الترتيب لا يجوز ان تحصل بالفعل بلا نهاية . ولا يجوز بعدٌ بلا نهاية في الفراغ والملاء ، اذ لا جائز وجود بلا نهاية . ولا يجوز ان يكون حركة متصلة الا الحركة المستديرة . والزمان يتعلق بهذه الحركة . والحركات المستقيمة لا يكون لها اتصال لا حيث تتوجه من جهة ، ولا حين تنعطف ، ولا حين تعمل زاوية في انعطافها .

١٦

وكل جسم له مكان خاص اليه ينجذب ، فان كان الجسم بسيطاً وجب ان يكون مكانه وشكله على نوع واحد ، لا يكون فيه خلاف . ويكون هكذا الجسم المستدير ، وشكل كل واحد من الاربعة على مثال الكرة . وكل جسم فله قوة تكون ابتداء حركته بذاته . وسبب اختلاف الانواع اختلاف مبادئها التي فيها . وبسائط

العالم لها اماكن تكون فيها ، ولا لواحد منها مكان . والعالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة . وليس خارج العالم شيء ، فليس اذاً في مكان ، ولا يفضي الى فراغ او ملاء . وكل جسم طبيعي ، اذا انتهى الى مكانه الخاص ، لم يتحرك الا بالقسر ، فاذا فارق مكانه يتحرك اليه بالطبع .

١٧

وطبع الفلك طبع خاص ، لا حار ولا بارد ، ولا ثقيل ولا خفيف. والفلك لا يخرقه شيء ، وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة ، وليس بحركته ضد . وليس وجود الفلك ليكون عنه شيء آخر ، بل تلك له حال خاصة ، وحركته نفسانية لا طبيعية . وليست حركته لشهوة او لغضب ، لكن من جهة ان له شوقاً الى التشبه بالعقليات المفارقة المادة ، ولكل واحد من الاجرام الفلكية عقل مفارق خاص له يشتاق الى التشبه به ، ولا يجوز ان يكون شوق الجميع الى شيء واحد ، من جنس واحد ، بل كل واحد له معشوق خاص مخالف لمعشوق الآخر ، والكل مشترك في ان المعشوق واحد ، فهو المعشوق الاول .

ويجب ان تكون القوة المحركة لكل واحد بلا نهاية ، والقوى الجسمانية كل واحدةٍ منها متناهية . ولا يجوز ان تكون قوة متناهية تحرك جسماً زماناً غير متناهٍ ، ولا ان تحرك جسماً غير متناهٍ قوة متناهية. ولا يجوز ان يكون جسم علةً لوجود جسم ، ولا علة نفس ، ولا علة عقل .

١٨

والاجسام الكائنة من الاركان الاربعة فيها قوى تعطيها الاستعداد للفعل ، وهي الحرارة والبرودة ، وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل ،

وهي الرطوبة واليبوسة . وفيها قوى اخر فاعلة ومنفعلة ، كالذوق الفاعل في اللسان والفم ، والشم الفاعل في آلة الشم ، وكالصلابة واللين والخشونة واللزوجة ، وهذه كلها تظهر من تلك الاربع التي هي الاولى .

والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار ، والشديد البرودة هو الماء ، والشديد الجري هو الهواء ، والشديد الانعقاد هو الارض . وهذه المواد الاربع ، التي هي اصول الكون والفساد ، قابلة لاستحالة بعضها الى بعض . والاشياء الكائنة الفاسدة التي تظهر ، انما تظهر من الامزجة التي تظهر فيها ، على النسب المختلفة التي تعطيها الاستعداد لقبول الخلق المختلفة ، والصور المختلفة التي بها قوامها .

١٩

ويظهر من هذه الصور الكيفيات المحسوسة . وهذه الكيفيات يبطلها ويخلفها غيرها . والصور باقية بحالها . وما يحصل من الامزجة الاربعة يبقى قواها وصورها ولا يفسد. وحقيقة المزاج هو تغير الكيفيات الاربع عن حالها ، وانتقالها من ضد الى ضد . وتلك هي الناشئة من القوى الاصلية ، وتأثير بعضها في بعض ، حتى يحصل كيفية متوسطة — حكمة الباري تعالى في الغاية — لانه خلق الاصول ، واظهر منها الامزجة المختلفة ، وخصّ كل مزاج بنوع من الانواع ، وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال . وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر ، حتى يصلح لقبول النفس الناطقة . ولكل نوع من النبات نفس ، هي صورة ذلك النوع ، ومن تلك الصورة تظهر القوى التي تبلغ بذلك النوع كمالًا بالآلات التي لها يفعل . وحال كل نوع من انواع الحيوان على هذا .

٢٠

وللانسان من جملة الحيوان خواص ، بان له نفساً يظهر منهـا قوى بها تفعل افعالها بالآلات الجسمانية ، وله زيادة قوة بان يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة العقل . ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة ، ولكل واحد من هذه قوة تخدمها . ومن قواها المدركة القوى الظاهرة ، والاحساس الباطن ، المتخيلة والوهم والذاكرة والمفكّرة ، والقوى المحركة الشهوانية والغضبية والتي تحرك الاعضاء . وكل واحدة من هذه القوى ، التي ذكرناها ، تنفعل بآلة ، ولا يمكن الا كذلك . وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة .

٢١

ومن هذه القوى العقل العملي ، وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الاعمال الانسانية .

ومن قوى النفس العقل العلمي ، وهو الذي يتم به جوهر النفس ، ويصير جوهراً عقلياً بالفعل . ولهـذا العقل مراتب : يكون مرة عقلاً هيولانياً ، ومرة عقلاً بالملكة ، ومرة عقلاً مستفاداً .

وهذه القوى ، التي تدرك المعقولات ، جوهر بسيط ، وليس بجسم . ولا يخرج من القوة الى الفعل ، ولا يصير عقلاً تاماً الا لسبب عقل مفارق ، وهو العقل الفعّال ، الذي يخرجـه الى الفعل . ولا يجوز ان تكون المعقولات منحصرة في شيء متجزئ ، او ذي وضع ، وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد . وهو جوهر احديّ ، وهو الانسان على الحقيقة ، وله قوى تنبث منه في الاعضاء . وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله ،

٢٢

وهو البدن ، فحينئذٍ يستحق الظهور . وذلك الشيء هو الجسد . والروح الكائن في ضمن القلب من اجزاء البدن ، وهو الموضوع الاول للنفس . ولا يجوز وجود النفس قبل البدن ، كما يقول افلاطن ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد ، كما يقوله التناسخيون .

وللنفس ، بعد موت البدن ، سعادات وشقاوات . وهذه الاحوال متفاوتة للنفوس ، وهي امور لها مستحقة ، وذلك لها بالوجوب والعدل كما يكون الانسان يحسن بتدبير صحة البدن . فمن تلك الجهة يأتي مرض بدنه .

والتوفيق في الامور بيد الله تعالى ، وكل ميسر لما خلق له .

وعناية الله تعالى محيطة بجميع الاشياء ، ومتصلة بكل احد ، وكل كائن فبقضائه وقدره . والشرور ايضاً بقدره وقضائه ، لان الشرور على سبيل التبع للاشياء التي لا بد لها من الشر . والشرور واصلة الى الكائنات الفاسدات . وتلك الشرور محمودة على طريق العرض ، اذ لو لم تكن تلك الشرور ، لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة . وان فات الخير الكثير ، الذي يصل الى ذلك الشيء ، لاجل اليسير من الشر الذي لا بدّ منه ، كان الشر حينئذٍ اكثر .

تمت

المدينة الفاضلة

الموجود الاول

الموجودُ الاول هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات كلها . وهو بريء من جميع انحاء النقص، وكل ما سواه فلا يخلو من ان يكون فيه شيء من انحاء النقص ، اما واحد واما اكثر من واحد . واما الاول فهو خلو من انحائها كلها ، فوجوده افضل الوجود ، واقدم الوجود ، ولا يمكن ان يكون وجود افضل ولا اقدم من وجوده ، وهو من فضيلة الوجود في اعلى انحائه ، ومن كمال الوجود في ارفع المراتب . ولذلك لا يمكن ان يشوب وجوده وجوهره عدمٌ اصلا. والعدم والضد لا يكونان الا في ما دون فلك القمر. والعدم هو لا وجود ما شأنه ان يوجد . ولا يمكن ان يكون له وجود بالقوة ، ولا على نحو من الانحاء. ولا امكان ان لا يوجد ولا بوجه مـا من الوجوه . فلهذا هو ازلي ، دائم الوجود بجوهره وذاته ، من غير ان يكون به حاجة في ان يكون ازلياً الى شيء آخر يمدّ بقاءه ، بل هو بجوهره كافٍ في بقائه ودوام وجوده . ولا يمكن ان يكون وجود اصلا مثل وجوده ، ولا ايضاً في مثل مرتبة وجوده وجود يمكن ان يكون له او يتوفر عليه .

وهو الموجود الذي لا يمكن ان يكون له سبب به او عنه او له كان وجوده. فانه ليس بمادة ، ولا قوامه في مادة ، ولا في موضوع اصلا ،

بل وجوده خلو من كل مادة ، ومن كل موضوع. ولا ايضاً له صورة ، لان الصورة لا يمكن ان تكون الا في مادة . ولو كانت له صورة ، لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة. ولو كان كذلك لكان لقوامه بجزئيه اللذين منهما ائتلف ، ولكان لوجوده سبب ، فان كل واحد من اجزائه سبب لوجود جملته ، وقد وضعنا انه سبب اول. ولا ايضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون وجوده انما ليتم تلك الغاية وذلك الغرض ، والا لكان يكون ذلك سبباً ما لوجوده ، فلا يكون سبباً اولاً . ولا ايضاً استفاد وجوده من شيء اخر اقدم منه ، وهو من ان يكون استفاد ذلك مما هو دونه ابعد .

نفي الشريك عنه تعالى

وهو مباين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن ان يكون الوجود الذي له لشيء اخر سواه ، لان كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء اخر ، له ايضاً هذا الوجود ، مباينةٌ اصلا ، ولا تغاير اصلا . فلا يكون اثنان ، بل يكون هناك ذات واحدة فقط ، لانه ان كانت بينهما مباينة ، كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه ، فيكون الشيء الذي باين به كل واحد منهما الاخر ، جزءا مما به قوام وجودهما ، والذي اشتركا فيه هو الجزء الاخر ، فيكون كل واحد منهما منقسماً بالقول ، ويكون كل واحد من جزئيه سبباً لقوام ذاته . فلا يكون اولا ، بل يكون هناك موجود اخر اقدم منه ، هو سبب لوجوده وذلك محال .

وان كان ذلك الاخر هو الذي فيه ما باين به هذا ، ولم يكن في هذا شيء يباين به ذلك — الا بعد الشيء الذي باين به ذلك — لزم ان

يكون الشيء الذي به باين ذلك الاخر هذا ، هو الوجود الذي يخص ذاك . ووجود هذا مشترك لهما ، فاذاً ذلك الاخر وجوده مركّب من شيئين : من شيء يخصه ، ومن شيء يشارك بـه هذا . فليس اذاً وجود ذاك هو وجود هذا ، بل ذات هـذا بسيط غير منقسم ، وذات ذلك منقسم. فلذلك اذاً جزءان بهما قوامه. فلوجوده اذاً سبب. فوجوده اذاً دون وجود هذا وانقص منه. فليس هو اذاً من الوجود في الرتبة الاولى.

وايضاً فانه لو كان مثل وجوده في النوع خارجاً منه بشيء[1] اخر ، لم يكن تام الوجود. لان التام هو ما لا يمكن ان يوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده ، وذلك في اي شيء كان ، لان التام في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجاً منه ، والتام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً منه ، وكذلك التام في الجوهر هو ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجاً منه ، وكذلك كل ما كان من الاجسام تاماً لم يمكن ان يكون من نوعه شيء اخر غيره ، مثل الشمس والقمر وكل واحد من الكواكب الاخر . واذا كان الاول تام الوجود ، لم يمكن ان يكون ذلك الوجود لشيء اخر غيره . فاذاً هو منفرد بذلك الوجود وحده ، فهو واحد من هذه الجهة .

(المدينة الفاضلة : ص ١ — ٥)

الاول عاقل ، عالم

انه ليس بمادة ، ولا مادة له بوجه من الوجوه . فانه بجوهره عقل بالفعل ، لان المانع للصورة من ان تكون عقلاً ، وان تعقل بالفعل ، هو المادة التي فيها يوجد الشيء ، فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج الى مادة ، كان ذلك الشيء عقلاً بالفعل . وتلك حال الاول . فهو اذاً عقل

---

١) لعل الباء زائدة .

بالفعل. وهو ايضاً معقول بجوهره، فان المانع ايضاً للشيء من ان يكون بالفعل معقولاً هو المادة . وهو معقول من جهة ما هو عقل، لان الذي هويته عقل ليس يحتاج في ان يكون معقولا الى ذات اخرى خارجة عنه تعقله، بل هو بنفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلا بالفعل، وبان ذاته تعقله معقولا بالفعل . وكذلك لا يحتاج في ان يكون عقلاً بالفعل، وعاقلاً بالفعل الى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج، بل يكون عقلا وعاقلا بان يعقل ذاته . فان الذات التي تعقل هي التي تعقل، فهو عقل من جهة ما هو معقول. فانه عقل، وانه معقول، وانه عاقل، وهي كلها ذات واحدة، وجوهر واحد غير منقسم . . .

وكذلك الحال في انه عالم، فانه ليس يحتاج، في ان يعلم، الى ذات اخرى، يستفيد بعلمها الفضيلة، خارجة عن ذاته، ولا في ان يكون معلوماً الى ذات اخرى تعلمه، بل هو مكتفٍ بجوهره من ان يَعلم ويُعلم. وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره، فانه يعلم، وانه معلوم، وانه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد .

(المدينة الفاضلة : ص ٨–١٠)

جمال الاول ولذته[1]

الجمال والبهاء والزينة، في كل موجود، هو ان يوجد وجوده الافضل، ويحصل له كماله الاخير .

واذ كان الاول وجوده افضل الوجود، فجماله فائت لجمال كل ذي جمال، وكذلك زينته وبهاؤه . ثم هذه كلها له في جوهره وذاته، وذلك في نفسه، وبما يعقله من ذاته . واما نحن فان جمالنا وزينتنا وبهاءنا هي

١) تصرفنا احياناً في وضع العناوين لكي تطابق ما ابقينا من النص .

لنا باعراضنا لا بذاتنا ، وللاشياء الخارجة عنا لا في جوهرنا . والجمال فيه والكمال ليسا هما فيه سوى ذات واحدة . وكذلك سائرها .

واللذة والسرور والغبطة انما ينتج ويحصل اكثر بان يدرك الاجمل والابهى والازين بالادراك الاتقن والاتم . فاذ كان هو الاجمل في النهاية والابهى والازين ، فادراكه لذاته الادراك الاتقن في الغاية ، وعلمه بجوهره العلم الافضل على الاطلاق ، واللذة التي يلتذ بها الاول لذة لا نفهم نحن كنهها ، ولا ندري مقدار عظمها ، الا بالقياس والاضافة الى ما نجده من اللذة ، عندما نكون قد ادركنا ما هو عندنا اكمل وابهى ادراكاً ، واتقن واتم ، اما باحساس او تخيل او بعلم عقلي . فانا عند هذه الحالة يحصل لنا من اللذة ما نظن انه فائت لكل لذة في العظم ، ونكون نحن عند انفسنا مغبوطين بما نلنا من ذلك غاية الغبطة ، وان كانت تلك الحال منا يسيرة البقاء ، سريعة الدثور . فقياس علمه هو ، وادراكه الافضل من ذاته والاجمل والابهى ، الى علمنا نحن وادراكنا الاجمل والابهى عندنا ، هو قياس سروره ولذته واغتباطه بنفسه الى ما ينالنا من اللذة والسرور والاغتباط بانفسنا . واذ كان لا نسبة لادراكنا نحن الى ادراكه ، ولا لمعلومنا الى معلومه ، ولا للاجمل عندنا الى الاجمل من ذاته — وان كانت له نسبة فهي نسبة ما يسيرة — فاذن لا نسبة لالتذاذنا وسرورنا واغتباطنا لانفسنا الى ما للاول من ذلك ، وان كانت له نسبة فهي نسبة يسيرة جدا .

(المدينة الفاضلة : ص١٥-١٦)

لا غاية للاول من ايجاد العالم

الاول هو الذي عنه وُجد . ومتى وُجد للاول الوجود الذي هو له ، لزم ضرورة ان يوجد عند سائر الموجودات . . . ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء اخر ، وعلى ان وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه ، ولا على انه غاية لوجود الاول . . . فالاول ليس وجوده لاجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده ان يوجد سائر الاشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون اولا . ولا ايضاً باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك ، خارجاً عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من يجود بماله او شيء اخر ، فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة او كرامة او رئاسة او شيئاً غير ذلك من الخيرات. فهذه الاشياء كلها محال ان تكون في الاول ، لانه يسقط اوّليته وتقدّمه ، ويجعل غيره اقدم منه ، وسبباً لوجوده .

(المدينة الفاضلة : ص ١٧ — ١٨)

الفيض

يفيض من الاول وجود الثاني .

فهذا الثاني هو ايضاً جوهر غير متجسم اصلًا ، ولا هو في مادة . فهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول . وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته ، التي تخصه ، يلزم عنه وجود السماء الاولى .

والثالث ايضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل

ذاته ، ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته ، التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة . وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود رابع .

وهذا ايضاً لا في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته ، التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة زحل . وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود خامس .

وهذا الخامس ايضاً وجوده لا في مادة . فهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري ، وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سادس .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سابع .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس . وبما يعقل من الاول ، يلزم عنه وجود ثامن .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . ويعقل ذاته ، ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته ، التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة الزهرة . وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد . وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود عاشر .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول. فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود حادي عشر .

وهذا الحادي عشر هو ايضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته

ويعقل الاول . ولكن عنده ينتهي الوجود ، الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود الى مادة وموضوع اصلًا . وهي الاشياء المفارقة ، التي هي في جواهرها عقول ومعقولات . وعند كرة القمر ينتهي وجود الاجسام السماوية ، وهي التي بطبيعتها تتحرك دورًا .

(المدينة الفاضلة : ص ٣٣ – ٣٥)

المادة والصورة

كل واحد من هذه[1] قوامه من شيئين : احدهما منزلته منزلة خشب السرير ، والاخر منزلته منزلة خلقة السرير . فما منزلته الخشب هو المادة والهيولى . وما منزلته خلقته فهو الصورة والهيئة . وما جانس هذين من الاشياء فالمادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة . والصورة لا يمكن ان يكون لها قوام ووجود بغير المادة . فالمادة وجودها لاجل الصورة ، ولو لم تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة . والصورة وجودها ، لا لتوجد بها المادة ، بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرًا بالفعل . فان كل نوع انما يحصل موجودًا بالفعل ، وبا كمل وجودية ، اذا حصلت صورته . وما دامت مادته موجودة دون صورته ، فانه انما هو ذلك النوع بالقوة ، فان خشب السرير ما دام بلا صورة السرير فهو سرير بالقوة ، وانما يصير سريرًا بالفعل اذا حصلت صورته في مادته . وانقص وجودَي الشيء هو بمادته ، واكمل وجوديه هو بالصورة ...

والاسطقسات اربع ، وصورها متضادة . ومادة كل واحدة منها قابلة لصورة ذلك الاسطقس ، ولضدها . ومادة كل واحدة منهـا مشتركة للجميع ، وهي مادة لها ولسائر الاجسام الاخر ، التي تحت الاجسام السماوية ،

---

١) اي الاجسام الطبيعية .

لان سائر ما تحت السماوية كائنة عن الاسطقسات . ومواد الاسطقسات ليست لها مواد ، فهي المواد الاولى المشتركة لكل ما تحت السماوية . . .

وترتيب هذه الموجودات هو ان تقدّم اولًا اخسّها ، ثم الافضل فالافضل الى ان تنتهي الى افضلها ، الذي لا افضل منه . فاخسها المادة الاولى المشتركة ، والافضل منها الاسطقسات ، ثم المعدنية ، ثم النبات ، ثم الحيوان غير الناطق ، ثم الحيوان الناطق .

(المدينة الفاضلة : ص ٢٦ — ٢٨)

قوى النفس

اذا حدث الانسان فاول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى ، وهي القوة الغاذية .

ثم ، من بعد ذلك ، القوة التي بها يحس الملموس . . . ، والتي بها يحس الطعوم ، والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الاصوات ، والتي بها يحس الالوان والمبصرات . .

ثم يحدث فيه ، بعد ذلك ، قوة اخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات ، بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها : وهذه هي القوة المتخيلة . فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصّل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة وبعضها صادقة . . .

ثم ، من بعد ذلك ، يحدث فيه القوة الناطقة ، التي بها يمكن ان يعقل المعقولات ، وبهـا يميز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم . . .

(المدينة الفاضلة : ص ٤٧ — ٤٨)

كيف تعقل القوة الناطقة

المعقولات ، التي شأنها ان تُرسم في القوة الناطقة ، منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ، ومعقولات بالفعل ، وهي الاشياء البريئة من المادة . ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل ، مثل الحجارة والنبات ، وبالجملة كل ما هو جسم ، او في جسم ... فان هذه ليست عقولا بالفعل ولا معقولات بالفعل .

واما العقل الانساني ... فانه ... بالقوة عقل ، وعقل هيولاني ...

الاشياء التي في مادة ، او هي مادة ... ، معقولات بالقوة ، ويمكن ان تصير معقولات بالفعل . وليس في جواهرها كفاية في ان تصير من تلقاء انفسها معقولات بالفعل . ولا ايضاً في القوة الناطقة ... ، بل تحتاج[1] ان تصير عقلاً بالفعل الى شيء آخر ينقلها من القوة الى الفعل . وانما تصير عقلاً بالفعل ، اذا حصلت فيها المعقولات . وتصير المعقولات ، التي بالقوة ، معقولات بالفعل ، اذا حصلت معقولة للعقل بالفعل . وهي تحتاج[1] الى شيء آخر ينقلها من القوة الى ان يصيرها بالفعل . والفاعل ، الذي ينقلها من القوة الى الفعل ، هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارق المادة . فان ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني ، الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر ، لان منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر ... فلذلك سمي العقل الفعّال ... ويسمّى العقل الهيولاني العقل المنفعل . واذا حصل ، في القوة الناطقة ، عن العقل الفعال ، ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذٍ ، التي هي محفوظة في القوة المتخيلة ، معقولات في القوة الناطقة .

---

١) اي القوة الناطقة .

وتلك هي المعقولات الاولى ، التي هي مشتركة لجميع الناس ، مثل ان الكل اعظم من الجزء ، وان المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية .
(المدينة الفاضلة : ص ٦٢ — ٦٥)

الارادة والاختيار

عندما تحصل هذه المعقولات للانسان ، يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق الى الاستنباط ، ونزوع الى ما عقله ، وشوق اليه والى بعض ما يستنبطه ، او كراهته .

والنزوع الى ما ادركه بالجملة هو الارادة. فان كان ذلك عن احساس او تخيل سمي بالاسم العام ، وهو الارادة . وان كان ذلك عن روية ، او عن نطق في الجملة ، سمي الاختيار ، وهذا يوجد في الانسان خاصة . واما النزوع عن احساس او تخيل فهو ايضاً في سائر الحيوان .
(المدينة الفاضلة : ص ٦٥)

السعادة

حصول المعقولات الاولى للانسان هو استكماله الاول. وهذه المعقولات انما جعلت له يستعملها في ان يصير الى استكماله الاخير . وذلك هو السعادة ، وهي ان تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها الى مادة . وذلك ان تصير في جملة الاشياء البريئة عن الاجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وان تبقى على تلك الحال دائماً ابداً[1] . الا ان رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال .

وانما تبلغ ذلك بافعال ما ارادية ، بعضها افعال فكرية ، وبعضها افعال بدنية ... الافعال الارادية ، التي تنفع في بلوغ السعادة ، هي الافعال الجميلة ، والهيئات والملكات التي تصدر عن هذه الافعال هي

١) يعني هذا ان لا معاد للاجسام .

الفضائل . . . والافعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ، وهي الافعال القبيحة ، والهيئات والملكات ، التي عنها تكون هذه الافعال ، هي النقائص والرذائل والخسائس . (المدينة الفاضلة : ص ٦٥ — ٦٧)

المتخيلة : الرؤى والكهانات

القوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة وبين الناطقة . وعندما تكون رواضع[1] الحاسة كلها تحس بالفعل ، وتفعل افعالها ، تكون القوة المتخيلة منفعلة عنها ، مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات ، وترسمه فيها ، وتكون هي ايضاً مشغولة بخدمة القوة الناطقة ، وبارفاد القوة النزوعية .

فاذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على كمالاتها الاول ، بان لا تفعل افعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ، انفردت القوى المتخيلة بنفسها فارغة عما تجدده الحواس عليها دائماً من رسوم المحسوسات ، وتخلّت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية ، فتعود الى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية ، فتفعل فيها بان تركّب بعضها الى بعض ، وتفصّل بعضها عن بعض .

ولها ، مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها الى بعض ، فعلٌ ثالث : وهو المحاكاة : فانها خاصة من بين سائر قوى النفس ، لها قدرة على محاكاة الاشياء المحسوسة ، التي تبقى محفوظة فيها . فاحياناً تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس بتركيب المحسوسات ، المحفوظة عندها ، المحاكية لتلك . واحياناً تحاكي المعقولات . واحياناً تحاكي القوة الغاذية . واحياناً تحاكي القوة النزوعية . وتحاكي ايضاً ما يُصادف البدن عليه من المزاج ، فانها متى صادفت مزاج البدن رطباً حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة ، مثل المياه والسباحة فيها . ومتى كان مزاج البدن

١) هي الحواس الخمسة .

يابساً ، حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي شأنها ان تحاكي بها اليبوسة . . غير انها لما كانت نفسانية ، كان قبولها لما يفعل فيها البدن من المزاج على حسب ما في طبيعتها ان تقبله ، لا على حسب ما في طبيعة الاجسام ان تقبل المزاجات . فان الجسم الرطب ، متى فعل رطوبة في جسم ما ، قبل الجسم المنفعل الرطوبة فصار رطباً مثل الاول . وهذه القوة ، متى فعل فيها رطوبة ، او ادنيت اليها رطوبة ، لم تصر رطبة ، بل تقبل تلك الرطوبة بما تحاكيها من المحسوسات . كما ان القوة الناطقة ، متى قبلت الرطوبة ، فانها انما تقبل ماهية الرطوبة بان تعقلها ، ليست الرطوبة نفسها . كذلك هذه القوة ، متى فعل فيها شيء ، قبلت ذلك عن الفاعل على حسب ما في جوهرها واستعدادها ان تقبل ذلك . . .

ولانها ليس لها ان تقبل المعقولات معقولات ، فان القوة الناطقة ، متى اعطتها المعقولات التي حصلت لديها ، لم تقبلها كما هي في القوة الناطقة ، لكن تحاكيها بما يحاكيها من المحسوسات . ومتى اعطاها البدن المزاج ، الذي يتفق ان يكون له في وقت ما ، قبلت ذلك المزاج بالمحسوسات التي تتفق عندها مما شأنها ان تحاكي ذلك المزاج . ومتى اعطيت شيئاً شأنه ان يحس ، قبلت ذلك احياناً كما اعطيت ، واحياناً بان تحاكي ذلك المحسوس بمحسوسات اخر تحاكيه . . .

وتحاكي ايضاً القوة الناطقة بان تحاكي ما حصل فيها من المعقولات بالاشياء التي شأنها ان تحاكي بها المعقولات ، فتحاكي المعقولات التي في نهاية الكمال ، مثل السبب الاول والاشياء المفارقة للمادة والسماوات ، بافضل المحسوسات واكملها ، مثل الاشياء الحسنة المنظر ، والمعقولات الناقصة باحسن المحسوسات وانقصها ، مثل الاشياء القبيحة المنظر . . .

والعقل الفعال . . . قد يفيض منه على القوة المتخيلة ، فيكون للعقل الفعال في القوة المتخيلة فعل ما تعطيه احياناً المعقولات ، التي شأنها ان

تحصل في الناطقة النظرية ، واحياناً الجزئيات المحسوسات ، التي شأنها ان تحصل في الناطقة العملية ، فتقبل المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركبها هي ، وتقبل الجزئيات احياناً بان تتخيلها كما هي ، واحياناً بان تحاكيها بمحسوسات اخر ... فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات بالمنامات والرؤيات الصادقة ، وبما يعطيها من المعقولات... بالكهانات على الاشياء الالهية . وهذه كلها قد تكون في النوم ، وقد تكون في اليقظة . الا ان التي تكون في اليقظة قليلة ، وفي الاقل من الناس . فاما التي تكون في النوم فاكثرها الجزئيات ، واما المعقولات فقليلة .

(المدينة الفاضلة : ص ٦٨–٧٤)

الوحي

ان القوة المتخيلة ، اذا كانت في انسان ما قوية كاملة جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها باسرها ، ولا خدمتُها للقوة الناطقة ، ... وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثلَ حالها عند تحللها منها في وقت النوم ، وكثير[1] من هذه التي يعطيها العقل الفعال فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية ، فان تلك المتخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة. فاذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة ، انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة فارتسمت فيها تلك ، فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر ... فاذا حصلت تلك الرسوم في الهواء ، عاد ما في الهواء فيرتسم من رأس في القوة الباصرة ، التي في

---

١) الجملة غير واضحة التركيب ، ويمكن تقدير « كان » قبل « كثير » .

العين ، وينعكس ذلك الى الحاس المشترك ، والى القوة المتخيلة . ولان هذه كلها متصلة بعضها ببعض ، فيصير ما اعطاه العقل الفعال من ذلك مرئياً لهذا الانسان . فاذا اتفقت التي حاكت بها القوةُ المتخيلة تلك الاشياء محسوساتٍ في نهاية الجمال والكمال ، قال الذي يرى ذلك ان لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى اشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات اصلاً . ولا يمتنع ان يكون الانسان ، اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل ، في يقظته ، عن العقل الفعال ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، او محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة ، وسائر الموجودة الشريفة ، ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية . فهذا هو اكمل المراتب ، التي تنتهي اليها القوة المتخيلة ، واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة .

ودون هذا من يرى جميع هذه ، بعضها في يقظته ، وبعضها في نومه ، ومن يتخيل في نفسه هذه الاشياء كلها ، ولكن لا يراها ببصره . . .

وقد تعرض ايضاً للانسان عوارض ، فيفسد بها مزاجه ، وتفسد تخاييله ، فيرى اشياء مما تركبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود ، ولا هي محاكاة لموجود . وهؤلاء المرورون والمجانين واشباههم .

(المدينة الفاضلة : ص ٧٦-٧٧)

مقالة

في معاني العقل

نثبت ، من مقالة الفارابي في العقل ، اهم نصوصها

اسم العقل يقال على اشياء كثيرة :

الاول الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل .

الثاني العقل يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون : هذا مما يوجبه العقل ، وينفيه العقل .

والثالث العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان .

والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق.

والخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس .

والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة .

١

اما العقل الذي يقول به الجمهور في الانسان انه عاقل ، فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقل . . .

٢

واما العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم ، فيقولون في الشيء : هذا مما يوجبه العقل او ينفيه العقل ، او يقبله العقل او لا يقبله العقل ، فانما يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع ، فان بادئ الرأي عند الجميع ، او الاكثر ، يسمونه العقل .

٣

واما العقل ، الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان ، فانه انما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس اصلًا ، ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع ، او من صباه ، ومن حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت . فان هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الاولى ، لا بفكر ولا بتأمل اصلًا ، واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها ، وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية .

٤

واما العقل ، الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق ، فانه يريد به جزء النفس الذي يحصّل — بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو في جنس جنس من الامور ، وعلى طول تجربة شيء شيء مما هو في جنس من الامور على طول الزمان — اليقين بقضايا ومقدمات في الامور الارادية ، التي شأنها ان تؤثر او تجتنب . . .

٥

اما العقل ، الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب النفس ، فانه جعله على اربعة انحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعّال .

فالعقل ، الذي هو بالقوة ، هو نفس ما ، او جزء نفس ، او قوة من قوى النفس ، او شيء ما ذاته معدّة او مستعدة لان تنتزع ماهيات الموجودات كلها ، وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها . وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها ، التي فيها وجودها ، الا ان تصير صورًا في هذه الذات . وتلك الصور المنتزعة عن

موادها ، الصائرة صوراً في هذه الذات ، هي المعقولات . ويشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات ، التي انتزعت صور الموجودات ، فصارت صوراً لها . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، الا انك اذا توهمت مادةً جسمانية ، مثل شمعة ما ، فانتقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها ، حتى صارت المادة بجملتها كما هي باسرها هي تلك الصورة ، بان شاعت فيها الصورة ، قرُب وهمُك من تفهّم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات ، التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة. وتفارق سائر المواد الجسمانية بان المواد الجسمانية انما تقبل الصور في سطوحها فقط ، دون اعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة ، وللصور التي فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور ، كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبة او مدورة ، فتغوص تلك الخلقة فيها ، وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها باسرها ، فحينئذ تلك الشمعة قد صارت هي الخلقة بعينها ، من غير ان يكون لها انحياز بماهيتها ، دون ماهية تلك الخلقة . فعلى هذا المثال ينبغي ان تتفهم حصول الموجودات في تلك الذات ، التي سماها ارسطوطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة . فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة .

فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه ، صارت تلك الذات عقلا بالفعل . فهذا معنى العقل بالفعل . فاذا حصلت فيه المعقولات ، التي انتزعها عن المواد ، صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل ان تنتزع عن موادها معقولات بالقوة . فهي اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل ، بان حصلت صوراً لتلك الذات. وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات . فانها معقولات

بالفعل ، وانها عقل بالفعل ، شيء واحد بعينه . ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيئاً غير ان المعقولات صارت صوراً لها ، على انها صارت هي بعينها تلك الصور . فاذاً معنى انها عاقلة بالفعل ، وعقل بالفعل ، ومعقول بالفعل ، على معنى واحد بعينه .

والمعقولات ، التي كانت بالقوة معقولات ، فهي ، من قبل ان تصير معقولات بالفعل ، هي صور في مواد هي من خارج النفس . واذا حصلت معقولات بالفعل ، فليس وجودها ، من حيث هي معقولات بالفعل ، هو وجودها من حيث هي صور في مواد . فوجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ، ووجودها في نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها . فهي مرة اين ، ومرة متى ، ومرة ذات وضع ، واحياناً هي كم ، واحياناً هي مكيّفة بكيفيات جسمانية ، واحياناً تفعل ، واحياناً تنفعل . واذا حصلت معقولات بالفعل ، ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر ، فصار وجودها وجودا اخر ، ليس ذلك الوجود ، اذ صارت هذه المقولات او كثير منها يفهم معانيها فيها على انحاء غير تلك الانحاء . مثال ذلك الاين المفهوم فيها ، فانك اذا تأملت معنى الاين فيها ، اما ان لا تجد فيها شيئاً من معاني الاين اصلا ، واما ان تجعل اسم الاين يفهمك فيها معنى اخر ، وذلك المعنى على نحو اخر .

فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم ، وعُدت ، من حيث هي معقولات ، في جملة الموجودات . وشأن الموجودات كلها ان تُعقل ، وتحصل صوراً لتلك الذات . فاذا كان كذلك ، لم يمتنع ان تكون المعقولات ، من حيث هي معقولات بالفعل ، وهي عقل بالفعل ، ان تُعقَل ايضاً ، فيكون الذي يُعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل . لكن الذي هو بالفعل عقل ، لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له — وقد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة

فقط ، وبالقوة بالاضافة الى معقول اخر لم يحصل له بعد بالفعل — فاذا حصل له المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول ، والمعقول الثاني .

اما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة الى المعقولات كلها ، وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل ، فانه متى عقل الموجود ، الذي هو عقل بالفعل ، لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته ، بل انما يعقل ذاته. وبيّن انه اذا عقل ذاته ، من حيث ذاته عقل بالفعل ، لم يحصل له ، بما عقل من ذاته ، شيء موجود وجوده في ذاتــه غير وجوده وهو معقول بالفعل ، بل يكون قد عقل من ذاتــه موجوداً ما ، وجوده ، وهو معقول ، هو وجوده في ذاته . فاذاً تصير هذه الذات معقولة بالفعل ، وان لم تكن ، فيما قبــل ان تعقل ، معقولة بالقوة ، بل كانت معقولة بالفعل . الا انها عقلت بالفعل على ان وجودها في نفسها عقل بالفعل ، ومعقول بالفعل ، على خلاف ما عقلت هذه الاشياء باعيانها اولًا : فانها عقلت اولًا على انها انتزعت عن موادها ، التي كان فيهــا وجودها ، وعلى انهــا كانت معقولات بالقوة ، وعقلت ثانياً ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم ، بل وجودها مفارق لموادها ، على انها صور لا في موادها ، وعلى انها معقولات بالفعل .

فالعقل بالفعل ، متى عقل المعقولات التي هي صور له ، من حيث هي معقولة بالفعل ، صار العقل ، الذي كنا نقول اولًا انه العقل بالفعل ، هو الان العقل المستفاد . . .

٦

واما العقل الفعال ، الذي ذكره ارسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس ، فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ، ولا تكون اصلا. وهو بنوع ما عقل بالفعل ، قريب الشبه من العقل المستفاد . وهو الذي

جعل تلك الذات ، التي كانت عقلا بالقوة، وجعل المعقولات ، التي كانت معقولات بالقوة ، معقولات بالفعل . ونسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة ، ما دامت في الظلمة... وكما ان الشمس هي التي تجعل العين بصيراً بالفعل، والمبصَرات مبصرات بالفعل ، بما تعطيها من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما اعطاه من ذلك المبدأ ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل ...

تمّت

قوى المعرفة

قد يُظن ان العقل تحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط . وليس الامر كذلك . ان بينها وسائط ، وهو ان الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه . فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التميز[1]، ليعمل التميز فيها تهذيباً وتنقيحاً ، ويؤديها به منقحة الى العقل فيحصلها العقل .

(المسائل الفلسفية : ص ١٠٦)

---

١) لا يذكر الفارابي قوة التميز هذه في غير هذا المكان ، ولا يحددها هنا التحديد الكافي . ولعلها فعل من افعال العقل نفسه .

فلاسفة العرب

سلسلة دراسات ومختارات

ظهر منها :

١ — ابن الفارض (طبعة ثانية)

٢ — ابو العلاء المعري (طبعة ثانية)

٣ — ابن خلدون (طبعة ثانية)

٤ — الغزالي : في جزئين (طبعة ثانية)

٥ — ابن طفيل (طبعة ثانية)

٦ — ابن رشد : في جزئين (طبعة ثانية)

٧ — اخوان الصفاء .

٨ — الكندي

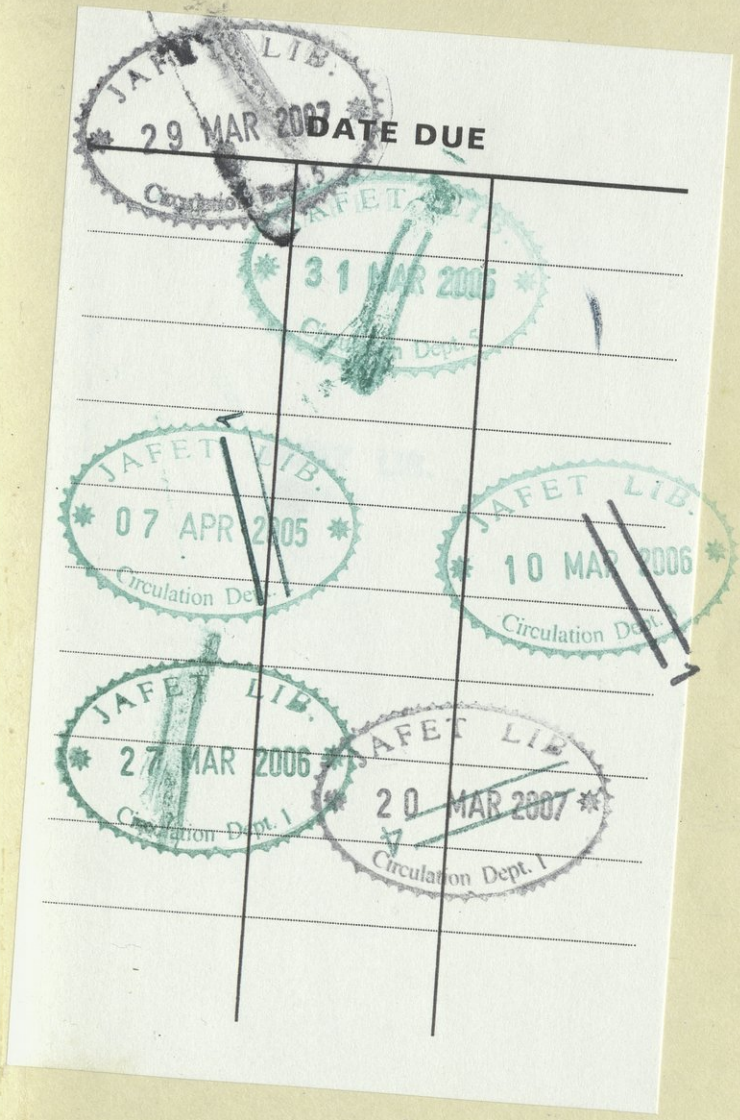
للمؤلف ايضاً :

قربان الاغاني : معرّب عن طاغور

تمّ طبع هذا الكتاب
في العاشر من شهر حزيران
سنة ١٩٥٤

المستودع الوحيد المكتبة الشرقية، ساحة البنجمة - بيروت

١٠٠ غ . ل .


DATE DUE
JAFET LIB.
29 MAR 2003
Circulation Dept.
JAFET LIB.
31 MAR 2006
Circulation Dept.
JAFET LIB.
07 APR 2005
Circulation Dept.
JAFET LIB.
10 MAR 2006
Circulation Dept.
JAFET LIB.
27 MAR 2006
Circulation Dept.
JAFET LIB.
20 MAR 2007
Circulation Dept.

OCT 1978

قمير ،يوحنا (الاب)
الفارابي
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01007667

189.3
K96PA
v.1
c.1