

المسؤولية والجزاء في فلسفة الفارابي

محمود أحمد عبد الرحمن علي كيشانه
باحث مصري



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

الملخص:

المسؤولية والجزاء أحد الأسس المهمة التي لا تقوم أية فلسفة أخلاقية بدونها؛ فالمسؤولية والجزاء مبدأ أخلاقي صرف؛ فما دام الإنسان يمتلك حرية إرادة فهذا يعني أنّ هناك مسؤولية ملقاة على عاتقه، وهذه المسؤولية يتلوها جزاء، إنّ خيراً فخير، وإنّ شراً فشر، وقد أسقطت الاتجاهات النفعية القديمة والحديثة هذا المبدأ الجوهرية، أو على الأقل فهمته فهماً يؤدي به إلى تفريغه من مضمونه ليكون شيئاً آخر لا يمتّ لمعناه الأصلي بصلة. مع أنّ هذه الاتجاهات لو تمعنّت قليلاً لوجدت أنّ المسؤولية - كما فهمها المحققون - أساس خلقي لعمارة الكون وتنمية الحياة الإنسانية.¹

فالمسؤولية لازمة من لوازم الحرية؛ إذ ما دام الإنسان حراً فلا بد أن يكون مسؤولاً، والحرية تعني القدرة على الاختيار وعلى المفاضلة بين الأفعال، كما تعني شعور الفرد بقيمته وأهليته لتحمل نتائج أفعاله، فمن الطبيعي بعد هذا أن يكون مسؤولاً عن أفعاله، بخلاف الشخص المقيد بقيود داخلية أو خارجية فإنه يجد لنفسه العذر في عدم إمكانه الوفاء بالتزاماته، وعدم مسؤوليته عن ذلك.² ومن ثم، فقد أدرك الفارابي أنّ الإنسان مخلوق مكلف مسؤول، وهذه المسؤولية وذاك التكليف أبانت عنهما - في تأكيد للدكتور أبي اليزيد العجمي - العديد من الآيات والأحاديث النبوية، كمظهر من مظاهر الأهلية والتكريم.³

ومن ثم لا تُفهم فلسفة الأخلاق عند الفارابي كاملة بدون مسألة المسؤولية والجزاء، وقد كان لوجه لتلك المسألة وحديثه فيها نتيجة ضرورية ومنطقية لتأثيرين ظاهرين عليه:

أ- الاعتقاد الديني.

ب- الاعتقاد الفلسفي، خاصة ما تأثر فيه بأفلاطون وأرسطو.

إذ كانت محاولات الفارابي واجتهاداته وآراؤه وأفكاره الفلسفية نتاجاً طبيعياً لمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، وكانت نتاجاً طبيعياً لتأثره بهما في أغلب آرائه؛ فقد كان من الطبيعي إذن أن تشمل فلسفة الأخلاق عنده بعداً مهماً في تنظيرها وتقعيدها، وهو البعد الخاص بالمسؤولية والجزاء. وعليه، فإنّ المسؤولية قد شغلت حيزاً من هذه الفلسفة، لكنّ الفارابي كان له رأي خاص ربما لا نجد عند أحد من الفلاسفة غيره، وهذا ما سيظهر في السطور القادمة.

¹ انظر محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة د. عمر فروخ، ط القاهرة، بدون، ص ص 20-21

² انظر د. عبد المقصود عبد الغني النظرية الخلقية في الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1991م، ص 107

³ انظر حقيقة الإنسان بين المسؤولية والتكريم، ط. رابطة العالم الإسلامي، المحرم، 1404هـ، ص 42

يظهر تأكيد الفارابي على المسؤولية أول ما يظهر في إلحاحه على ضرورة توفير البيئة المناسبة للإنسان؛ أي البيئة التي تراعي حرية الإرادة المكفولة له حقاً دينياً وفلسفياً، فهو يتحدث عن الإرادة حيناً وعن مظاهرها حيناً آخر؛ لأنه أدرك أنّ وجود إرادة حرة يعني وجود مسؤولية، فما آراؤه حول حرية الإنسان في اختيار أفعاله الأخلاقية وتوجهاته السلوكية إلا إيماناً منه بوجود مسؤولية مترتبة على هذه الحرية، وما حديثه المتكرر في أغلب كتبه عن أنّ الأخلاق اكتساب إلا إيماناً منه بأنّ الاكتساب وليد المسؤولية ومظهرها في آن واحد.

فقد كانت حرية الإرادة عند الفارابي يترتب عليها ترتيباً منطقيّاً وجود المسؤولية، ويمكن تحديد شروط المسؤولية التي تتوافق مع منهجه الأخلاقي، وتنبني على الاستقراء العام لفكره؛ إذ يمكن تلخيصها في الآتي:

أ – جودة الذهن

ب – الإرادة الحرة المختارة

ج – إدراك الجزاء المترتب على الفعل

د – التحرر من القيود المقيدة للحرية

هـ – إدراك الغاية

ولقد كانت هذه الشروط أو العناصر متسقة منسجمة متحدة، ليست منعزلة أو منفصلة بعضها عن بعض عنده؛ فالصلة والاتساق والانسجام واضح بينها، حيث يسلم كل واحد منها إلى الذي يليه بسهولة ويسر، ويفهم من آراء الفارابي أنّ هذه الشروط واجبة لتكون المسؤولية كاملة غير منقوصة؛ إذ انتفاء بعضها يعني عدم أهلية الفرد لأفعاله، وبالتالي عدم وجود مسؤولية أو جزاء، وتظهر تأكيدات الفارابي على مسألة المسؤولية في كثير من كتبه، مثل: تحصيل السعادة، التنبيه على سبيل السعادة، السياسة المدنية، آراء أهل المدينة الفاضلة، وبعض رسائله في الثمرة المرضية. ويبدو لي أنّ كانط نفسه قد قامت أخلاق الواجب عنده على الشروط نفسها باستثناء مسألة الغاية التي يرفضها؛ ذلك أنّ من شروط الواجب عند كانط أنه ينبع من طبيعة الإنسان، وكونه كائنًا عاقلًا

حرًا ذا إرادة مختارة، وهذه مميزاته ومؤهلاته التي تسمو به على بقية الموجودات.⁴ فالإنسان بدون حرية عند كانط، مثل الدمية أو الآلة.⁵

وجودة الذهن عند الفارابي هي المرادف الطبيعي للعقل السليم؛ إذ إن جودة الذهن أحد مظاهر هذا العقل الناضج، وهذا العقل هو أهل للمسؤولية؛ لأنه قادر على أن يعرف الخير من الشر، كما أنه لديه القدرة على إلزام الإنسان بالاتجاه صوب الأول والابتعاد عن الثاني، وجودة الذهن عند الفارابي يصحبها جودة التمييز، كما أنّ ضعف الذهن يصحبه رداءة التمييز، وهذا يؤكد على أنّ جودة الذهن أحد العوامل الرئيسة التي تقوم عليها المسؤولية عنده.

وحرية الإرادة أحد اللوازم المهمة في المسؤولية عنده؛ فقد نظر إليها على أنها تجعل الإنسان يختار الطريق أو أفعاله بإرادته، فيختار إن شاء الأفعال الجميلة، وإن شاء اختار غيرها، ومن ثم فليس من المسؤولية في شيء عنده أن توجد الأفعال للإنسان باتفاق، أو بأن يحمل عليها قهراً وإجباراً؛ إذ المسؤولية عنده تعني أن يكون الإنسان يفعل الفعل طوعاً واختياراً كدليل على حرية الإرادة المكفولة له.⁶ والإنسان بهذا حر مختار ومسؤول مسؤولية فردية عن أفعاله، ولذا فهي أساس من أسس التكليف. ومن ثم، فقد ذهب أحد الباحثين إلى اعتبار الحرية السمة الأساسية للنفوس الإنسانية الناطقة التي تتمتع بالاستقلالية.⁷

والحق أنّ حرية الإرادة مبدأ مكفول في الشريعة الإسلامية، وقد كفلته الشريعة، باعتباره أحد أسس التكليف، حيث لا تكون هناك حجة أو ذريعة يتذرع بها أحد ويحاجج بها ربه، ومن ثم كانت الآيات القرآنية تؤكد على هذا المعنى، من ذلك:

"وهديناه النجدين"⁸

"فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"⁹

⁴ انظر صمويل كورفيتز، جون رولز- نظرية في العدل، مقالة ضمن كتاب أعلاف الفلسفة السياسية المعاصرة لأنطوني دي كرسبني، ترجمة ودراسة نصار عبد الله، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999 م، ص 121

⁵ انظر د. جمال سليمان، أنطولوجيا الوجود عند كانط، ط دار التنوير، بيروت، 2009م، ص 422

⁶ التنبيه على سبيل السعادة، (الفارابي الأعمال الفلسفية)، تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل ياسين، ط دار المناهل، بيروت، لبنان، الأولى، 1413 هـ - 1992م، ص 231

⁷ Almod, Brendr: Philosophy or Sophia: Philosophical odyssey, Penguin Books, London, 1988, P 129

⁸ البلد: 10

⁹ الكهف: 29

كما أكد الإسلام على مبدأ المسؤولية الفردية، وأنّ الجزاء يقع على الإنسان المسؤول عن أفعاله في قوله تعالى:

"ألا تزر وازرة وزر أخرى"¹⁰

"وأن ليس للإنسان إلا ما سعى"¹¹

"من عمل صالحًا فلنفسه ومن أساء فعليها"¹²

فتأثر الفارابي في مسألة حرية الإرادة والمسؤولية هو متأثر بالعقيدة الدينية التي أملت عليه ذلك، غير أنّ هذا التأثير مرهون بتأثر من نوع آخر، هذا التأثير أفلاطوني أرسطي، بما يعني أنّ التأثير هنا له أساسان: أحدهما عقدي والآخر فلسفي.

وإذا كان الإنسان يفعل أشياء ويتجنب أخرى، فإنّ هذا يكشف حتمًا عن أنه لديه قدرة على فعلها.¹³ ومن ثم فلا مسؤولية عند الفارابي على من لا تتوافر فيه شروطها، وأهمها حرية الإرادة، وتُفهم الحرية عنده على أنها تكون في القدرة على تمييز الفعل وعلى تقديره، ثم تنفيذه دون عوائق، فإذا وجد ما يمنع ذلك من عوائق خاصة العوائق الخارجية التي تفرضها حكومات المدن الجاهلة فلا مسؤولية، فقد كانت هذه الحكومات مصدر إعاقة لحرية الإنسان فيها وتنفيذ أفعاله القائمة على تقديره وتمييزه هو، حيث كانت هذه المدن وأشباهاها أحد القيود الخارجية القهرية التي منعت أهلها من تطبيق مبدأ الحرية، فأصبحت هذه المدن فاقدة للأهلية وفاقدة للمسؤولية، بل تفتقر لكل الشروط الواجب توافرها في المسؤولية.

ولئن كانت القيود الداخلية المعيقة للحرية هي المبادئ والأفكار المتسلطة التي تعوق التفكير الصحيح¹⁴، فإنّ القيود الداخلية عند الفارابي كانت أشمل من ذلك وأعمّ في ظني، إذ إنه يفهم من آرائه أنّ القيود الداخلية هي في الأساس قيود عقلية تتمثل في ضعف الذهن ورداءة التمييز وعدم تنمية العقل على أساس معرفي؛ أي أنّ الجهل أحد هذه القيود التي تفرض على الإنسان اتجاهات وسلوكيات محددة لا تحيد عنها. ومن ثم يمكن القول، إنّ القيود المعيقة للحرية أخذت شكلين عند الفارابي: أحدهما خارجي نشأ عن السياسات التي تتبعها المدن

¹⁰ النجم: 38

¹¹ النجم: 39

¹² فصلت: 46

¹³ انظر د. زكريا إبراهيم، مبادئ الفلسفة والأخلاق، ط مطبعة وزارة التربية والتعليم بالقاهرة، 1963م، ص 136

¹⁴ انظر د. عبد المقصود عبد الغني، النظرية الخلقية في الإسلام، ص 109

الجاهلة وأشباهها، والآخر داخلي نفسي نشأ عن عدم الاهتمام وعدم تعويد الإنسان لنفسه للخروج عليها والثورة ضدها بفعل الحكومات أو بفعل نفسه، وليس هناك من مخرج عند الفارابي للخروج من هذين الشكلين إلا بالمعرفة وتحصيل الفضائل الفكرية والخلقية.

وموقف الفارابي هنا يختلف عن موقف كانط كلية؛ لأنَّ الإرادة عند كانط، وإن كانت تحدث أفعالاً، فإنها لا تحدثها من الخارج، فهي لا تحدثها بواسطة شيء غير ذاتها، فهي ليست قوة قاهرة أو آلية رادعة خارجة عنها.¹⁵

والأهلية هي مناط المسؤولية؛ لذا يفهم من خلال استقراء فكر الفارابي الذي فيه بعض من الغموض والإبهام أنَّ الإنسان لا يكون مؤهلاً لحمل المسؤولية إلا إذا توافرت فيه ثلاثة أمور هي مناط الحمد أو الذم، الثواب أو العقاب، وهي:

الأول: كمال أعضاء بدنه الآلية؛ فإن الإنسان يحتاج في أفعاله إلى هذه الأعضاء، مثل: القيام والقعود والركوب والنظر والسمع.

الثاني: عوارض النفس، مثل: الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة وأشباه ذلك.

الثالث: التمييز بالذهن.

وبالنظر إلى هذه الأمور الثلاثة، نجد أنها تجعل الفرد مؤهلاً بإمامه بثلاثة أشياء: صفات بدنية، وصفات نفسية، وصفات عقلية، وهذه الثلاثة هي مناط الأهلية عند الفارابي. وقد بنى فكرته على أساس أنَّ الإنسان لا يخلو منها أو لا يخلو من بعضها، وهذه الثلاثة عنده مناط الحمد والذم سواء في العاجل (الدنيا) أو الأجل (الآخرة).¹⁶

وربما اعتبر الفارابي هذه الأمور الثلاثة موجودة بالقوة؛ أي بالاتفاق، غير أنها لا تخرج عنده من القوة إلى الفعل إلا بالإرادة الإنسانية نفسها؛ فهي تدفعه إلى تغيير سلوكه أو تنميته بالعادة والدراسة والمداومة، فاستعمال الإنسان لأعضاء البدن يمكنه من تغيير أفعالها أو تنميتها بالاعتناء والمداومة، والتمييز متى كان رديئاً

¹⁵ Watkins (Eric Kant and Metaphysic of Causality, Cambridge University Press, New York, 2005, P 343, 344

¹⁶ انظر الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص 230

أو جيداً، فإنه بالأمرين السابقين يصبح الرديء جيداً والجيد يزداد جودة، كذلك عوارض النفس.¹⁷ وكأني بالفارابي يحاول أن يؤكد على أنّ هذه أدوات تحمل مجرد الاستعداد للفعل، وعلى الإنسان أن يشكلها بإرادته الحرة ومسؤوليته الكاملة غير المنقوصة في بلوغ الجزاء الذي يرتئيه لنفسه، وأن يكون أهلاً للمسؤولية التي أودعها الله فيه.

ولكن ما طبيعة المسؤولية عند الفارابي هل مسؤولية فردية فقط؟ أم أنّ هناك ما يسمى بالمسؤولية الجماعية؟ أعتقد أنّ هذين النوعين من المسؤولية هناك ما يؤيدهما من آراء الفارابي وأفكاره في كتبه المتعددة.

إنّ المسؤولية الفردية عند الفارابي هي تلك المسؤولية التي يكون الفرد معها مسؤولاً عن أفعاله هو بما امتلكه من أهلية وشروط مؤهلة للمسؤولية؛ حتى يحاسب هو وحده على أفعاله، ولذا وجدنا الفارابي يؤكد على هذه المسؤولية وتلك الشروط عند تأكيده على أنّ الأخلاق اكتساب؛ إذ إنّ الاكتساب مبني على الأمور الثلاثة التي سبق الحديث عنها من استعداد بدني واستعداد نفسي والقدرة على التمييز الذهني، وهي شروط الأهلية في أية مسؤولية أخلاقية، ومن ثمّ فإنّ أي فعل يترتب عليهما يوصف بالمدح أو الذم.¹⁸ ومرحلة المدح أو الذم هي مرحلة الجزاء التي هي بالتبعية تلي مرحلة المسؤولية.

أمّا المسؤولية الجماعية، فتفصح عنها آراء الفارابي بوضوح في المدينة الفاضلة، والقصد منها هنا أنها لا تقع على الفرد كفرد، ولكن تقع على الجماعة بأثرها أو المجتمع بأثره أو الأمة بأثرها، وخاصة أنّ ما يترتب عليها يقع أثره على الجماعة أو المجتمع أو الأمة، وعندها فإنّ الجماعة أيّاً كان شكلها تسأل عن بكرة أبيها عما اقترفه الأفراد فيها، والباحث لا يعدم عند الفارابي أثراً لذلك، خاصة أنّ مجتمع المدينة الفاضلة أو مجتمعات المدن الجاهلة وأشباهاها جعله الفارابي - في رأيه - قائماً على المسؤولية الجماعية، فإنّ أهل المدينة الجاهلة مثلاً مسؤولون مسؤولية تامة عن سلوك الأفراد فيها؛ لأنها تحولت إلى مدينة تبحث فقط عن اللذة أنى وجدتها غير عابئة بالسعادة القصوى عن جهل أو عمد أو خمول، والدليل على ذلك - كما سيتضح بعد قليل - أنهم ينالون عند الفارابي جزاءً واحداً، وهو أن يصيروا إلى العدم، وما كان للفارابي أن يقول بالجزاء الجماعي، إلا إذا كانت المسؤولية عنده جماعية. ولا نعدم في العصر الحديث من المفكرين الغربيين من قاتل من أجل المسؤولية الجماعية، فهذا ليفيناس الذي دعا إلى التضحية والموت من أجل الآخر؛ تحقيقاً لمبدأ مسؤوليتي عن الآخر على

¹⁷ انظر السابق، ص 230

¹⁸ السابق، ص ص 230-231

أساس من نظريته في فينومينولوجيا الوجه.¹⁹ وتبني المسؤولية الجماعية عنده على أساس أنه لو كان هناك شخصان فقط في العالم، فإنّ كلاً منهما مسؤول من أجل الآخر وأمامه، فإذا زاد العدد أصبحت المسؤولية مضاعفة، وخرجت من الفينومينولوجيا إلى الأيتيقا، بمعنى أنّ العلاقة الأخلاقية تحولت إلى نطاق أوسع هو مسؤولية الجميع على أساس أنطولوجي؛ إذ العلاقة بالآخر أصبحت سياسية -بمعنى سياسة التعامل التي تقتضي تقديم تنازلات من منطلق المسؤولية عن الآخر - وتندرج ضمن الخطاب الكلي للأنطولوجيا.²⁰ وليفيناس إذ استند إلى الوجه كمعبر عن وجهة نظره الأخلاقية؛ فلأنّ الوجه مرآة يحوي الإنسانية كلها، فيشعر المرء بمدى مسؤوليته عن الآخر، والوجه بهذا المعنى - على حد تعبير أحد الباحثين - هو اللامتناهي، وهو سر، بل تجلّ إلهي لا يستطيع الكل ابتلاعه، والآخر بهذا المعنى يشبه الإله في كثير من صفاته؛²¹ لأنّ الوجه يمنع الإنسان من القتل والأنانية؛ لأنه يمثل الإنسانية كلها.²²

ومن ثم فلا تفتقر آراء الفارابي لنوعي المسؤولية، بل هما بالأحرى حاضران حضوراً قوياً في فلسفته الأخلاقية، خاصة عند حديثه عن المدن الجاهلة وأشباهها، ولكن مع هذا يجب الاعتراف بأنّ الفارابي قد اتخذ من المسؤولية الجماعية سبيلاً للمغالاة في مسألة الجزاء الأخروي المتعلق بأهل هذه المدن، وهو الاتجاه الذي يناقض الشرع الحنيف، ويبدو أنّ الفارابي في هذه الجزئية قد سلم نفسه لعقله والأساس الفلسفي دون مراعاة لعقيدته أو الأساس الديني.

ولا يمكن القول هنا، إنّ الفارابي يخلط بين المسؤولية الفردية والمسؤولية الجماعية، ولكن ما يمكن قوله، إنه قد رأى أنّ النوعين مجتمعان في المدينة الفاضلة؛ إذ يجمع فيها بين المسؤولية الفردية للشخص نفسه والمسؤولية الجماعية التي قد يعطيها أحياناً للجماعة ككل أو المدينة ككل، وربما كان رئيس المدينة هو المعول عليه الرئيس والأساسي في المسؤولية الملقاة على عاتقه من قبل أفراد مدينته، في حين أنّ المسؤولية في المدينة الجاهلة وأخواتها من المدن الفاسقة والمبدلة والمضادة وغيرها مسؤولية جماعية صرفة ترجع على المدينة ككل بطاقمها وأفرادها، ومن ثم كان الجزاء عنده - كما قلت - جزاءً جماعياً.

¹⁹ انظر ليفيناس، الموت من أجل الآخر أو الانعطاف الأنطولوجي نحو الأخلاق، ترجمة إدريس كثير، عز الدين الخطابي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 17، 2007، ص 76

²⁰ انظر ليفيناس من الفينومينولوجيا إلى الأيتيقا، حوار مع إيمانويل ليفيناس وريشارد كيرني، ترجمة إدريس كثير، عز الدين الخطابي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 17، 2007، ص 16

²¹ انظر د. عبد الوهاب المسيري، إيمانويل ليفيناس والآخر، مجلة أوراق فلسفية، العدد 13، 2004، ص 406

²² انظر بلعز نور الدين، الوجه والإنسانية في الفلسفة الليفيناسية، مجلة أوراق فلسفية، العدد 13، 2004، ص 398

ويبدو أنّ الفارابي قد فهم وجهة نظر الشرع في المسؤولية فهمًا خاطئًا خرج به عن اعتداله ووسطيته، وولج به في غياهب من الخرافات التي ربما قادت إلى التشكيك في اتجاهه العقدي؛ حيث من المعلوم أنّ الإسلام عندما عالج مسألة المسؤولية عالجها في إطارها الفردي والجماعي، فجعل هناك مسؤولية فردية تقع على الفرد كفرد، ويظهر ذلك في قوله تعالى: "لا تكلف نفس إلا وسعها"²³ ومسؤولية جماعية تقع على الأفراد في المجتمع ككل، وذلك في قوله: "واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة"²⁴. ولكنّ الفارابي جعل المسؤولية في المدن الجاهلة خاصة مسؤولية جماعية، وأغرب في الجزاء المترتب عليها.

ومع هذا، فإنه يمكن القول إنّ المسؤولية في شقها الأخلاقي عند الفارابي كانت تنطوي على بعض السمات التي ربما لا نجدها عند غيره من الفلاسفة المسلمين، ومن أهم هذه السمات:

الأول: أنّ المسؤولية لا تستمد قوتها من القيم الإنسانية في ذاتها بقدر ما كانت تستمدّها من الجماعة والتجارب التي مرّ بها الإنسان وجماعته في وقت واحد، نعم إنّ الفارابي كان يستمد قوة المسؤولية من القيم الإنسانية المتوارثة عن الأسلاف والأجداد، والتي أثبتت الأيام والسنون والتجارب صدقها، غير أنّ سلطان الجماعة كان أقوى عنده فيما أظن من أي سلطان آخر، وقد يدل على ذلك المسؤولية الجماعية لأهل المدن الجاهلة وأشباهاها، وقد يدل على ذلك اتجاهه إلى أنّ التجربة أو المجتمع يعد إلزامًا أخلاقيًا يلزم المجتمع بالخير واجتناب الشر.

الثاني: على الرغم من تأكيد الفارابي على حرية الإنسان وتحرره العقلي، إلا أنّ الفرد كممثل حقيقي للإنسانية في فريته توارى خلف الجماعة، حتى بدت الجماعة هي الممثل الحقيقي للإنسانية في اجتماعها وتعاونها، لذلك يمكن القول إنّ الفرد أوشك أن يكون عند الفارابي مجرد انعكاس للعقل الجمعي في سلوكياته وتصرفاته وأخلاقياته، وقد يدل على ذلك أمران:

أ- تأكيد على أنّ أهل المدينة الجاهلة وأخواتها تصرفاتهم وسلوكياتهم واحدة، وهي انعكاس حقيقي لرئيسها؛ إذ منه تكون المبادئ والأعراف والأخلاق، ومنه تستمد المدينة قيمها وأخلاقها.

ب- والدليل الثاني على أنّ الأمر عنده - خاصة في المدن الجاهلة - مجرد تلقي أفراد المدينة من العقل الجمعي وعدم الخروج عليه، وظهور المجتمع كله في صورة واحدة من الأخلاق؛ فالفارابي لم يذكر خروجًا واحدًا لأي فرد من أهل هذه المدن على تصرفات هذا العقل الجمعي؛ إذ لم يخرج منها من يكسر حاجز الفساد

²³ البقرة: 233

²⁴ الأنفال: 25

الأخلاقي الذي كانت تموج به، ولم يذكر أنّ أحدا قاوم هذا التيار وحاول التغلب عليه، بل أقرّه وأقرّ بما يشبه استحالة الخروج عليه، مع أنّ المعروف تاريخياً أنّ التاريخ يمتلئ بنماذج من الأبطال الذين كانت توجهاتهم الأخلاقية الإصلاحية تثبت أذوبة العقل الجمعي.²⁵

الثالث: أنّ هذه المسؤولية لا تتحقق، ولا يكتب لها النجاح إلا بسيطرة العقل على الشهوة، فبدون تلك السيطرة تتحكم فيه شهواته وغضبه، ويصبح للسعادة معنى مغاير لما لا بد أن يكون عليه معناها، وأهل المدن الفاضلة يستطيعون السيطرة على شهواتهم؛ لأنّ الرئاسة العظمى فيها تجبر المدنيين على ذلك طوعاً أو كرهاً، في حين أنّ سيطرة العقل على الشهوة والغضب مفقودة في المدن الجاهلة وأشباهاها؛ لأنّ القائد والرئيس فاقد للسيطرة عليهما، بل إنّ المسيطر عليه وعلى مدينته الشهوة والغضب، ومن ثم تواري العقل خلف أستارهما.

الرابع: أنّ المسؤولية الفردية في المدن الفاضلة حاضرة أيضاً؛ لأنّ الإنسان فيها يربى على الإلمام بأجناس العلم الأربعة: العلم النظري، والفضائل الفكرية، والفضائل الأخلاقية، والصناعات العملية، وهي الأجناس التي من شأنها إشعار الفرد بمسؤولياته، والعمل على نموها وازدياد تأثيرها، مما يكون معه صالحاً لتلقي الجزاء، في حين نفهم من الاستقراء العام لفكر الفارابي الأخلاقي أنّ المسؤولية في المدن الجاهلة وأشباهاها غير حاضرة بالمرّة؛ لأنّ الإنسان فيها لا يربى على هذه الأجناس الأربعة، بل يترك لتيارات لا أخلاقية واتجاهات سلوكية فاسدة لتحط من قيمة مسؤوليته، حتى تلاشت شيئاً فشيئاً في المجموع فتصير المسؤولية جماعية، ومن ثم كان الجزاء المترتب عليها أن يصيروا إلى العدم. فنحن إذن أمام مسؤولية من نوع خاص تعترف للإنسان في مدينته الفاضلة بكل شيء، وتسلب عن الإنسان في المدينة الجاهلة كل شيء، اتجاه يؤيد المسؤولية الفردية في جانب وينزع من جانب آخر ليتوارى خلف مسؤولية جماعية، مسؤولية قائمة على العلم والمعرفة في جانب فهي فردية، ومسؤولية تقوم على الجهل فتصير خلف المجموع كالقطعان في جانب آخر فتستحق عنده أن يكون جزاؤها من جنس مسؤولياتها.

فإذا انتقلنا إلى مسألة الجزاء عند الفارابي أدركنا أنّ الأمر لا يختلف كثيراً عما ظهر في مسألة المسؤولية؛ إذ إن الجزاء مترتب على المسؤولية لا محالة، فلا مسؤولية بدون جزاء، ولا جزاء لا يسبقه مسؤولية، من هنا كان الجزاء من مقتضيات أية فلسفة أخلاقية؛ إذ لا بد أن يجد من يفعل الخير ثوابه، وأن ينال من يفعل الشر جزاءه عقاباً؛ فبذلك تتحقق العدالة، ومن الظلم أن يتساوى الأخيار والأشرار في الحياة دون أن يجد كل فريق ما

²⁵ انظر د. ماهر كامل بالاشتراك، مبادئ الأخلاق، ط الأنجلو المصرية، 1958، ص 71

يستحقه من جزاء؛ فالعدالة تقتضي الجزاء، والجزاء يحقق العدل، وهما مما يجعلان للأخلاق قيمة، وبدونهما تفقد الأخلاق كثيرًا من قيمتها وقوتها ومضمونها.²⁶

وقد أكد الفارابي على الجزاء كأحد أركان فلسفته الأخلاقية، والجزاء الأخروي أعظم عنده من أي جزاء آخر دنيوي، فإنّ النفوس عنده تتلاقى في السعادة الأخروية أو الجزاء الأخروي، فإذا مضت طائفة فبطلت أبدانها، وخلصت نفوسها، وسعدت نالت جزاءها الأخروي، ثم يتوافد عليها من سعد وخلصت نفسه ممن جاؤوا بعدهم، فيكون في السعادة في مراتب ودرجات.²⁷ ومسألة الجزاء عنده من المسائل المستحقة على سبيل الوجوب والعدل.²⁸ ومن ثم فقد فهم ذلك في ضوء العدل الإلهي، فربط بين العدل والجزاء؛ إذ الله سبحانه عادل لا يظلم، فهو يجازي المحسن ثوابًا، ويجازي المذنب عقابًا، ومن ثم فطن الفارابي إلى أنّ العدل الإلهي يتنافى مع عدم الجزاء، بما يعني أنه قد أملت عليه في هذه المسألة دوافع دينية أكدت على هذه المسألة في العديد من الآيات والأحاديث النبوية. وهذا ما دفع العلامة جمال الدين الأفغاني إلى الربط بين الجزاء ممثلًا في الثواب والعقاب وبين مصادر الإلزام الخلقي، فذهب إلى أنّ هذه العقيدة - عقيدة الثواب والعقاب - هي الوحيدة التي تقمع الشهوة، وتردع الهوى؛ إذ هي وسيلة إحقاق الحق، والتوقف عن الشرور في السر والعلن؛ ذلك أنّ العلة الغائية لأعمال الإنسان هي نفسه، فإذا لم يؤمن بأنّ هناك ثوابًا وعقابًا، فلا يوجد ما يحمله على تحمل الفضائل، والابتعاد عن الرذائل، وخصوصًا إذا كان في مأمن من الناس.²⁹

والحق أنّ أفلاطون كان أحد رواد الفلسفة في جلّ موضوعاتها ومنها هذه المسألة؛ لأنه أكد عليها تأكيدًا لمبدأ العدل الإلهي خاصة وقد عني بالمسألة؛ حيث ذكر البعث والنشور والعدل والقسطاس، وأنّ كل إنسان يوفى حقه ثوابًا أو عقابًا على الأعمال التي قام بها خيرًا أو شرًا، حيث يجازى على أعماله خيرًا أو شرًا، إذ إنه كان ينظر للدنيا على أنها ليست دار ثواب وعقاب، فكان لا بد من أن تكون ثمة حياة أخرى ننال فيها السعادة.³⁰

ومن ثمّ، فإنّ ربط مسألة الجزاء بالعمل الأخلاقي أساس من الأسس التي قام عليها الدين ونادى بها، وهي الفكرة نفسها التي نادى بها الفلاسفة في الماضي والحاضر، وهي الفكرة ذاتها التي يدركها العقل السليم؛ فالعمل الصالح ليس له جزاء إلا الثواب، والعمل الطالح ليس له جزاء إلا العقاب. والعمل الذي يجازى عليه الإنسان

²⁶ انظر د. عبد المقصود عبد الغني، النظرية الخلقية في الإسلام، ص 116

²⁷ انظر آراء أهل المدينة الفاضلة، طبع بمعرفة الشيخ فرج الله زكي الكردي والشيخ مصطفى القبانى الدمشقي، الطبعة الأولى، مطبعة النيل، مصر، بدون، ص 95

²⁸ انظر عيون المسائل، (كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية)، ط ليدن، 1890م، ص 64

²⁹ انظر الرد على الدهريين، ترجمة الشيخ محمد عبده، ط مطبعة الموسوعات، القاهرة، 1320هـ، ص 72

³⁰ انظر د. خليل الجر، ود. حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ط دار الجيل، بيروت، الثالثة، 1993م، ج 1، ص 77

عند الفارابي هو العمل المقترن بالنية؛ فالجزاء لا يترتب على الأفعال الطبيعية، وإنما يترتب على الأعمال المقترنة بالنيات، ويستدل الفارابي على ذلك بأن المرء لا يجازى على ما يفعله أثناء نومه، ولا يجازى على ما ليس من إرادته واختياره، مثل: سعاله وعطاسه، وحياته وموته، وتنفسه واغتداؤه، كما لا يُجازى أيضًا على نيته المجردة.³¹

ومن المهم التأكيد هنا على أنّ الجزاء عند الفارابي له مجموعة من السمات التي يتسم بها، ومن أهمها:

الأول: الجزاء عند الفارابي ظاهر وخفي، والظاهر يدركه الناس خبير إدراك؛ لأنه موجود في الحياة العاجلة، في حين أنّ الخفي خفي؛ لأنه في الحياة الآجلة، والأمر هنا يستوي فيه الثواب والعقاب، ومن هنا فقد حدّد الفارابي سمات للجزاء العاجل في أنه محسوس، سواء أكان هذا الجزاء لذة أو ضررًا، ثوابًا أو عقابًا، ومن الشروط أن يكون معروفًا معلومًا، خاصة إذا أكدت عليه الشريعة، ووضع فيها على أنه الجزاء المناسب. أمّا الجزاء الخفي عنده، فهو الذي لا يدركه الناس إلا في الحياة الآخرة، وسماته أنه جزاء غير محسوس في الدنيا وغير مدرك فيها.³² وقد أدرك الفارابي هذا الأمر بوجه عقلي وآخر نقلي. أما العقلي، فهو أنّ العدل الإلهي يقتضي أن ينال الإنسان جزاءه على أفعاله ثوابًا كان أو عقابًا. أما الوجه النقلي، فهو ما أكدته الشرع من أنّ الصائب له جزاؤه في الدنيا والآخرة، وكذلك المخطئ له جزاؤه المناسب في الدنيا والآخرة، قال تعالى: "إنّ الأبرار لفي نعيم وإنّ الفجار لفي جحيم"³³ وقوله تعالى: "ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم. ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارًا خالدًا فيها وله عذاب مهين"³⁴ وقوله سبحانه: "أهم خير أم قوم تبع والذين من قبلهم أهلكناهم إنهم كانوا مجرمين"³⁵. هذا إلى غير ذلك من الآيات التي تكشف بوضوح عن الجزاء الدنيوي والجزاء الآخروي الذي يلاقيه الإنسان على أفعاله.

الثاني: الجزاء عند الفارابي له صورتان: محسوسة ومفهومة، أو ما يمكن أن نسميه جزاءً ماديًا وجزاءً معنويًا، فهناك جزاء يتبع المحسوس، مثل: اللذات التابعة لمسموع أو منظور إليه أو مذوق أو ملموس أو مشموم، ومنها ما يتبع المفهوم، مثل: اللذات التابعة للرئاسة والتسلط والغلبة والعلم إلى غير ذلك، ويذهب الفارابي إلى أنّ الإنسان يتحرك أكثر للذات التي تتبع المحسوس، ويظن بها غاية الحياة وكمال العيش؛ لأنّ

³¹ انظر الفارابي، رسالة أبي نصر في السياسة، تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي، ط مجلة المشرق، السنة الرابعة، بيروت، 1901م، العدد 13

³² انظر الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص 251

³³ الانططار: 14، 15

³⁴ النساء: 13، 14

³⁵ الدخان: 37

الإنسان يصطنع ذلك لنفسه من أول وجوده؛ ذلك أنّ المحسوس أعرف عند الناس، وهم أشد إدراكاً له، والوصول إليه أشد إمكاناً.³⁶ ولا يشترط الفارابي في الجزاء العاجل أن يكون من جنس العمل؛ إذ ليس كل فعل طيب يتبعه لذة دنيوية، بل ربما يتبعه ألم، في حين أنّ الجزاء الأخرى يشترط فيه أن يكون من جنس العمل. والجزاء التابع للفعل يتبعه عنده على أحد وجهين، كأن يكون شأن هذا الفعل دائماً أن يتبعه لذة أو ألم؛ أي يتبعه جزاء حسن أو جزاء سيئ، مثل الألم الذي يتبع الاحتراق، واللذة التي تتبع البقاء، حيث إنّ شأن الاحتراق إذا لحق بالحيوان أن يتبعه لذة أو ألم، وقد يتبع الفعل عنده الأذى على الرغم من أنه حق وخير، كأن يقف الفعل على أمر الشريعة كحال الزاني وقتل القاتل. وأما الأفعال الجميلة التي يترتب عليها جزاء - أذى - في العاجل، فإنّ تلك لا محالة يتبعها جزاء حسن - لذة - في الآخرة. أما الأفعال القبيحة التي يتبعها جزاء حسن في الدنيا، فإنّ جزاءها عقاب في الآخرة لا محالة.³⁷ ومن هنا كان الجزاء المحسوس العاجل عنده أقل من الجزاء المفهوم الآجل.

الثالث: رئيس المدينة الفاضلة ومديرها هو الوحيد الذي له حق تطبيق الجزاء المناسب على أهل المدينة؛ إذ إنّ مدير المدينة خليق بأن يميز في العقوبة والثواب، أي أنّ من أثر العدل خليق أن يثاب عليه، كما أنّ من أثر الجور خليق أن يعاقب.³⁸ إذن فتطبيق الجزاء المناسب في الدنيا خاصة من الخصائص التي كفلها الفارابي لرئيس المدينة، فهو المنوط به تطبيق الجزاء في العاجلة.

الرابع: الجزاء عند الفارابي يحمل معنى السعادة لذوي الأخلاق الفاضلة، ومعنى العدم والشقاء لذوي الأخلاق القبيحة، وقد كان هذا الرأي مناط خلاف بين الفلاسفة والمفكرين اللاحقين للفارابي؛ إذ نفهم منه إنكاره خلود النفس بعد الموت لبعض الفئات الضالة، ومن ثم فقد "اختلف الباحثون حول موقف الفارابي من خلود النفس بعد الموت."³⁹ وربما كان اتجاه الفارابي هنا محدداً تحديداً واضحاً بأن جعل السعادة لأهل المدن الفاضلة بما توافقوا عليه من حسن الأخلاق في حين أنّ جزاء أهل المدن الجاهلة وأخواتها يصيرون إلى العدم والهلاك، مما يعني أنه يثبت خلود الأنفس الفاضلة وينكر خلود الأنفس القبيحة، وفي ظني أنّ هذا الرأي الذي ذهب إليه الفارابي في شقه المتعلق بجزاء أهل المدينة الجاهلة فيه خيانة واضحة لعقيدته الإسلامية وخيانة لأستاذه أفلاطون، وخيانة للمنهج العقلي الذي يؤمن به، وكان من الواجب عليه أن يتوافق معه وألا يخرج عليه.

³⁶ انظر التنبيه على سبيل السعادة، ص 247-148

³⁷ انظر السابق، ص 248-249

³⁸ انظر الجمع بين رأيي الحكيمين، (كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية) ط ليدن، 1890م.

- الحروف، تحقيق د. محسن مهدي، ط دار المشرق، بيروت، بدون، ص 6

³⁹ د. حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، ط دار الثقافة العربية، 1998م، ص 57

أما أنّ رأيه هنا يُعدّ خيانة لعقيدته، فذلك لأنّ العقيدة الإسلامية صريحة في خلود النفس السعيدة والشقية على حد سواء، وقد شهد بذلك الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والتي لا تدع مجالاً لشك في مسألة الخلود، وقد سبق إيراد بعض الآيات في السطور السابقة، وكان من الحتمي على الفارابي حينها ألا يناقض عقيدته، وألا يطلق لعقله العنان؛ إذ خرج به إلى غياهب لا يعود منها بالحقيقة التي يريدها، فتخبط في ظلمات الشك والإنكار.

أما أنّ رأيه هنا يُعدّ خيانة لأستاذه أفلاطون، فذلك لأنّ أفلاطون أكد مراراً على أنّ العصاة والمجرمين الذين لم ينالوا جزاءهم في الدنيا سوف ينالون هذا الجزاء اللائق بهم في دار الآخرة، إذ إنّ عدل الله يوجب أنّ العاصي والمجرم إن لم ينالا عقابهما في الدنيا كان حتماً عليهما أن ينالاه في الآخرة.⁴⁰

أما أنّ رأيه هنا يُعدّ خيانة للعقل وللمنهج العقلي الذي جعله من أول اهتماماته؛ فذلك لأنّ المنهج العقلي والبرهان المنطقي يقتضيان أن يعاقب العاصي والمجرم وذوو الأخلاق القبيحة على أفعالهم التي ارتكبوها في الدنيا؛ إذ كيف بظالم أو معتدٍ أو زانٍ أو قاتلٍ أو فاسقٍ أو كافرٍ إلخ أن يكون جزاؤه هو العدم والهلاك؟ أليس هذا يتناقض مع أساس العدل الإلهي الذي يفترض أنّ القصاص لا بد منه عاجلاً أو آجلاً؟ ألم يفهم الفارابي قول أستاذه أفلاطون الذي أثبت خلود النفس وخاصة نفوس الأشقياء بدليل عقلي أدرك معه استحالة فناء هؤلاء إلى العدم دون أن يعاقبوا على جرائمهم وذنوبهم؟

وقد كان تأثر الفارابي بأرسطو واضحاً في هذه الفكرة، وكان منشؤه مجازاة أرسطو في تعريفه للنفس.⁴¹ فالنفس عند أرسطو كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة،⁴² وهو ما يُعدّ مخالفاً لأستاذه أفلاطون الذي يذهب إلى أنّ النفس جوهر روحاني مفارق كان موجوداً قبل وجود البدن، وسيظل موجوداً بعده، وما وجوده مع هذا البدن إلا لفترة قصيرة عنده سيغادره إلى عالمه بعد انقضائها.⁴³

⁴⁰ أفلاطون، محاوره فيدون، ضمن كتاب محاورات أفلاطون، ترجمة د. زكي نجيب محمود، ط مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1945م، ص ص 282-283

⁴¹ انظر د. خليل الجر، د. حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج 2، ص ص 121-122 وانظر سعيد زايد، الفارابي، ط دار المعارف، الثالثة، بدون، ص ص 44-45

⁴² انظر أرسطو، كتاب النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية د. الأب قنواتي، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ط عيسى الحلبي، ودار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1949م، ك 2، ص 42

⁴³ انظر الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان، ص 70

في حين يرى الفارابي في تعريفه لها أنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة.⁴⁴ فإذا نظرنا إلى المصدر الذي تنتمي إليه فهي كمال، بمعنى كون النفس ذات جوهر روحاني من عالمها ذي النقاء والصفاء فهي كمال، وهذا هو المعنى الذي يذهب إليه أرسطو، أما إذا نظرنا إلى الغاية التي تؤديها من وراء الاتصال بالبدن فهي استكمال، بمعنى أنّ النفس تطلب كمالها والوصول إلى عالمها الذي جاءت منه، وهذا هو المعنى الذي ذهب إليه الفارابي، فهي إذن كمال للجسم على المعنى الأول ترفع من شأنه وتعلي من قدره باتصالها به، وفضلها عليه؛ لأنها أخرجته بإذن الله تعالى من السكون إلى الحركة، وهي أيضاً استكمال؛ لأنّ في تعاون الجسد معها، والتزامه بأمرها طلباً لكمالها وكماله، فعلى حين نظر أرسطو للمصدرية، نظر الفارابي للغائية.

غير أنّ أرسطو حين يتحدث عن العقل الفعّال فهو يثبت خلود النفس، حيث يقول: "وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث إنه بالجوهر فعل؛ لأنّ الفاعل دائماً أسمى من المنفعل... ولا نستطيع أن نقول إنّ هذا العقل يعقل تارة، ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر، وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً".⁴⁵ وكان لتلك السطور القليلة المختصرة - كما يرى أحد الباحثين - مفعول السحر عند الشراح في العصر الهليني، وعند الفلاسفة المسلمين والفلاسفة المسيحيين على حد سواء، فذهبوا في تأويلها وتفسيرها مذاهب ربما لم تخطر مطلقاً على بال المعلم الأول أو تلامذته المتقدمين، فقد جاءت متوافقة مع الاتجاه الروحي الذي كان يميزهم بدرجات متفاوتة، ووجدوا في قول أرسطو بوجود عقل مفارق أزلي حي ما يدعم عقيدتهم في الخلود، وما يترتب عليها من عقائد، أهمها الثواب والعقاب.⁴⁶

غير أنّ أبا نصر الفارابي إذا كان قد أخذ بهذا التعريف هنا، فهو يتبنى جانباً منه معرضاً عن بقيته؛ ذلك لأنه عندما يقرر أنّ النفس صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة، فليس على المعنى الذي قصده أرسطو من ارتباط النفس بالبدن بشكل وثيق كارتباط المادة والصورة، بما يترتب عليه من فناء النفس بفناء الجسد، ولكن على معنى أنّ الجسم شرط في وجود النفس.⁴⁷ أقول إذا كان قد أخذ عنه هذا التعريف فإنه كان يدرك جيداً خطورة ما يترتب عليه؛ لأنّ النفس عند أرسطو تفنى بفناء البدن وفقاً لفكرته عن ارتباط المادة بالصورة؛ إذ لا قوام للصورة بدون المادة، والعكس أيضاً صحيح، وبناءً على هذه الفكرة يقرر أنّ النفس لا تفارق البدن.⁴⁸

⁴⁴ الفارابي، المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، ضمن كتاب المجموع للمعلم الثاني، ط مطبعة السعادة، القاهرة، 1325 هـ - 1907م، ص 108

⁴⁵ أرسطو كتاب النفس، ك 3، ص 112

⁴⁶ انظر د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص 169

⁴⁷ انظر د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، (نموذج الفارابي)، ط الهيئة العامة للكتاب، 1993م، ص ص 103-104

⁴⁸ انظر أرسطو، كتاب النفس، ك2، ص ص 44-45

إلا أننا نظن أنّ تمسك الفارابي بهذا التعريف قد أثر عليه تأثيراً سلبياً لم يستطع التخلص منه؛ إذ ظل الفارابي متردداً كثيراً حول فكرة خلود النفس - وهو في الحقيقة تردد بين الاعتقادين اللذين تصارعا داخله: الاعتقاد الديني والاعتقاد الفلسفي - والدليل على ذلك أنّ الفارابي خرج علينا بأراء مختلفة حول خلود النفس، فتارة خلود النفس عامة، وتارة خلود الأنفس الفاضلة فقط. وربما هذا ما دعا ابن طفيل إلى نقده واتهامه بالتناقض والاضطراب.⁴⁹

فالفارابي في كتاب التعليقات يؤكد على أنّ النفس، وإن كانت في حاجة إلى الجسد، وأنّ الجسد شرط في وجودها، فإنه من جانب آخر يؤكد على أنها في بقائها لا حاجة لها إليه.⁵⁰ بما يعني في التحليل الأخير أنّ النفس جوهر مستقل عن الجسد مفارق له، ولا يفنى بفنائها، ويقول الفارابي مؤكداً على خلود النفس في موضع آخر: "وأنها مفارقة باقية بعد موت البدن، ليس فيها قوة قبول الفساد، وأنّ لها بعد المفارقة أحوالاً: إمّا أحوال سعادة، وإمّا أحوال شقاوة".⁵¹

ثم يذهب الفارابي - تدليلاً على موقفه من النفوس الأخرى - إلى نفي خلود النفس الجاهلة قائلاً: "أمّا أهل المدن الجاهلة فإنّ نفوسهم تبقى غير مستكملة، بل محتاجة في قواها إلى المادة ضرورة ... وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي"،⁵² ويقول أيضاً: "كذلك في مرضى النفوس من لا يشعر بمرضه، ويظن مع ذلك أنه فاضل صحيح النفس، فإنه لا يصغي إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم، فهؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً لا تفارق به المادة، حتى إذا بطلت المادة بطلت أيضاً".⁵³ وهذان النصان يؤكد فيهما الفارابي أنّ نفوس أهل المدن الجاهلة وأخواتها - وهي النفوس التي لم تجد من يأخذ بيدها إلى الفضيلة - غير خالدة، وهذا يؤكد على فكرة العقل الجمعي التي سبق أن طرحتها، فهي التي تقود المجموع إلى ما تألفت عليه المدينة، وتعاضدت بأفعالها على عدم الخروج عنه، لذلك لا ذنب لها - في رأيه - لأنها نشأت في تلك المدن الجاهلة. ومن ثم، فإنّ مصيرها أن تصير إلى العدم والهلاك لا إلى نار أو عذاب، في حين أنّ حديث الفارابي عندما يكون عن المدينة الفاضلة أو أهلها يكون هناك حديث عن خلود النفس وبقائها بعد الموت، من ذلك قوله: "فإنها - أي الأفعال الجميلة - كلما زيد منها وتكررت وواظب الإنسان عليها صيرت

⁴⁹ انظر ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق وتقديم د. عبد الحليم محمود، الثانية، الأنجلو، القاهرة، بدون، ص 62

⁵⁰ انظر التعليقات، (الفارابي الأعمال الفلسفية) تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل ياسين، ط دار المناهل، بيروت، لبنان، الأولى، 1413هـ - 1992م، ص 12

⁵¹ الدعوى القلبية، ط حيدر آباد، الهند، 1346هـ، ص 10

⁵² آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ص 98-99

⁵³ السياسة المدنية، تحقيق د. فوزي النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964م، ص 53

النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغني عن المادة، فتحصل متبرئة منها، فلا تتلف بتلف المادة".⁵⁴ ومن الملاحظ أنّ الحديث هنا عند الفارابي عن النفوس التي وجدت البيئة الصالحة والمناسبة للوصول إلى كمالها المطلوب، وهذا ما لا تستطيع البيئة الجاهلة وأخواتها أن توفره لها، فنحن إذن أمام بيئتين: بيئة جاذبة للأخلاق الفاضلة، وبها تصل النفس إلى كمالها وجزائها وسعادتها، وبيئة طاردة للأخلاق الفاضلة، فلا تصل نفوس الناس فيها إلى كمالها، بل تصير إلى العدم.

وقد أملت دوافع فلسفية وسياسية صرفة على الفارابي هذا التوجه الذي أقلّ ما يوصف به أنه توجه خطير يتنافى مع المبادئ العقلية والدينية، أذكر من هذه الدوافع:

أولاً: أنّ الحقيقة الفلسفية التي يؤمن بها الفارابي لم تصل - في ظنه - إلى هؤلاء المدنيين، فأهل المدينة الجاهلة حيل بينهم وبين الوصول إلى تلك الحقيقة، التي أولى قواعدها وأسسها التي من خلالها يمكن إدراكها أن يؤسس الإنسان علمياً ومعرفياً بطريقة سليمة، ثم بعد ذلك تحصل الفضائل الفكرية والأخلاقية وغيرها، وهذا ما لم يتوفر لهم في ظل وجود رئيس مدينة غير مؤهل فلسفياً.

ثانياً: أنّ الفارابي يرجع ما هم عليه - في ظني - إلى العقل الجمعي الذي يحوي جميع معتقدات وأعراف وتقاليد ومبادئ الجماعة أو المدينة التي يعيشون فيها، والمدنيون لا يستطيعون فكاً من العقل الجمعي، ومن ثمّ تصير نفوسهم إلى العدم دون جزاء أو عقاب مترتب على أفعالهم؛ لأنهم ليس لهم دخل فيها؛ لأنّ هناك قيوداً خارجية تمارس عليهم، وهي قيود متوارثة وتكونت عبر السنين والأزمان، حتى نشأ ما يُسمى بالعقل الجمعي الذي يجمع خلاصة هذه السنين، ثم يوجه الناس بناء على ذلك ناحية الاتجاه الذي يكون دائماً في فلكه، ولا يكون خارجاً عنه، بما يعني أنّ العقل الجمعي عند الفارابي في المدينة الجاهلة لا يترتب عليه جزاء، ولكن عدم وهلاك.

ثالثاً: وبناء على الدافعين السابقين فإنّ رئيس المدينة، لا أهل المدينة الجاهلة هو الذي يستحق الشقاء لا هم؛ فالفارابي يرى أنّ رئيس المدينة هو الذي أضلهم، وعدل بهم عن السعادة، وقد عرف السعادة، ومن ثم فهو وحده دون أهل هذه المدن يستحق الجزاء أو الشقاء، أمّا هم فيهلكون ويخلون إلى العدم.⁵⁵

رابعاً: وربما كان من أهم الدوافع التي أملت على الفارابي هذا التوجه نحو فهم معنى السعادة والشقاء الأخرى أنه أراد أن يظهر أثر الرئاسة على النحو الذي نادى به، ويهول من أثر نقيضها، فهناك دوافع سياسية

⁵⁴ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 94

⁵⁵ السابق، ص ص 102 - 103

وفلسفية قد أملت عليه هذا القول بصيرورة نفوس أهل المدن المضادة إلى العدم والزوال والهلاك، هذه الدوافع تتلخص في حرصه على أن يبين للقارئ أنّ أثر المدينة الفاضلة في الآجل والعاجل واضح وجلي وذو فائدة على أهلها في الدنيا والآخرة، وهذا الأثر لا يوتي ثماره إلا تحت قيادة حكيمة ورئاسة واعية تقوم على أسس فلسفية ومبادئ عقلية، في حين يهول من أثر المدن المضادة للمدن الفاضلة في الآجل والعاجل، وهذا الأثر هو نتاج رئاسة باطلة -في نظره- لم تقم على أسس فلسفية حقّة، بل قامت على ضلالات، والعمل على حصد الأغراض الدنيوية، وحصر السعادة في الاستجابة لنداء الشهوات والملذات.

وربما كان تردد الفارابي في خلود الأنفس الشريرة من عدمه يعود إلى أنه ظل متأثراً بأرسطو خاصة في تعريفه للنفس؛ فالفارابي وإن اتجه إلى بقاء النفس بعد فناء البدن مخالفاً بذلك أستاذه أرسطو، فإنه لم ينفك عن تأثره به في أنّ النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، بما يحمله هذا من اعتبار النفس صورة للجسد؛ فالفارابي لم يعدل كلياً عن تعريف أرسطو، وتفسير ذلك أنّ النفس متى استكملت فضائلها صفت، وتباينت عن الجسد بصورة واضحة، واقتربت من عالمها الأول، فحُق لها أن تخلد في النعيم، أمّا النفس التي ظلت غارقة في جهالاتها، ولم تستطع فكاً من سيطرة الجسد فقد نظر لها الفارابي نظرتين: نظرة استند فيها إلى الدين، فقال بخلودها كبقية النفوس المماثلة لها في الشقاء الأبدي، ونظرة استند فيها إلى النصف الثاني من تعريف أرسطو، فوجدها لم تستكمل فضائلها، ولم تتخلص من عالم الكون والفساد، فصارت مشابهة للجسد في الكون والفساد والانحلال، فاعتبرها صورة للجسد تفنى بفنائها، وتفسد بفساده، وهذا يفسر لنا لماذا احتفظ الفارابي بتعريف أرسطو مع قوله بفناء النفوس للجسد، وبفنائها رغم فوائده وموته. ففناء بعض النفوس الشريرة بفناء الجسد إقرار بأنها صورة له، حيث لا توجد الصورة دون المادة الخاصة بها، وهذا يعني أنّ هذه النفوس لما تحكمت فيها الأجساد صارت صورة لها، ليست على تلك الصورة الحسية، وإنما على صورة أخرى معنوية، فحُق لها أن تفنى بفنائها عنده؛ لأنها لم تتمايز عليه في شيء، ولم تخلع عليه شيئاً من سموها ومكانتها المستمدة من قيمة وسمو المكان الذي جاءت منه، فحُق لها ألا تعود إلى ذلك المكان مرة أخرى من وجهة نظره.

ويمكن القول إنّ الفلاسفة القدماء والمحدثين، ممّن تناولوا مسألة خلود النفس عن الفارابي قد أجمعوا على أنه قال بخلود الأنفس الفاضلة، غير أنّ المسألة الخلافية بينهم حول خلود الأنفس الجاهلة الناقصة من عدمه عند الفارابي، هذا ما تردد فيه الفارابي، وهذا ما أدى بدوره إلى اختلاف الدارسين حول موقفه هذا؛ فمنهم من قال بخلود الأنفس الأخيرة، ومنهم من قال بفنائها بفناء البدن. وبنظرة سريعة على مؤلفات الفارابي نجد أنه كان متردداً في تلك المسألة في بعض كتبه، منها: السياسة المدنية، آراء أهل المدينة الفاضلة، كتاب التعليقات - وهو الكتاب الذي استند عليه الأستاذ العميد الدكتور محمود قاسم في التأكيد على عدم خلود بعض الأنفس عند

الفارابي- دون الكتب الأخرى التي كان الفارابي فيها صريحاً إلى أبعد حد، فأكد على خلود النفس فيها دون تفرقة بين الفاضلة منها وغير الفاضلة.

وقد حاول أحد الباحثين تفسير اتجاه الفارابي من خلود النفس في الكتابين الأولين ذاهباً إلى أنّ الفارابي حينما تعرض لمصير النفس في هذا الموضوع من كتابي المدينة الفاضلة والسياسة المدنية لم يكن بصدد بحث فكرة النفس وخلودها بقدر ما كان يريد عرض القضية في إطار التصور الإسلامي عن الثواب والعقاب في اليوم الآخر؛ حيث تجزى كل نفس بما كسبت؛ وحيث العقاب درجات حسب أفعال الإنسان في هذه الدنيا،⁵⁶ وهو الأمر الذي أيده باحث آخر؛ إذ عدّ ذلك دليلاً على تأثره بالدين في مسألة الثواب والعقاب في الآخرة.⁵⁷ غير أنّ كلا الرأيين مردود عليه من عدة جوانب تفصح عنها آراء الفارابي، والسياق العام لفكره:

أ- لم يكن الفارابي في كتابيه سألني الذكر يعرض القضية في إطارها الإسلامي فقط؛ إذ من الخطأ البين أن نصنف كتب الفارابي إلى كتب ذات صبغة إسلامية وكتب ذات صبغة فلسفية، إنما الفارابي الذي تكشف كتبه عن منهجه، فإنه يجمع في كل كتبه بين الصبغة الفلسفية والصبغة الدينية، وهو ما سبق أن أسماه الباحث الاعتقاد الفلسفي والاعتقاد الديني. فالفارابي في هذين الكتابين عرض للمسألة في إطارها الفلسفي والديني. وليس معنى أن يبدأ الفارابي هذين الكتابين بإثبات وجود الله وصفاته - وهذا ما يدل حتماً على تأثر الفارابي بمعتقده الديني- أنه قد نفى يده عن تصوره الفلسفي، وقد يدل على ذلك النقد الداخلي لنصوص الفارابي ذاتها في هذين الكتابين، حيث أوقعه المزج بين الاعتقادين الديني والفلسفي في هذا التردد، ولو كان الفارابي - وهو يعرض للقضية - يعرض للتصور الإسلامي، لكفى نفسه مشقة التعب والجدل، وقال صراحة بالخلود وفق التصور الإسلامي، ولكنه لم يفعل.

ب- ليس من المنطقي، ولا من أسس المنهج العلمي السليم أن يغير الباحث أو المفكر أو الفيلسوف رأيه أينما حل؛ رغبة في موافقة هذا الاتجاه أو هذا التيار، ونحن نربأ بفيلسوف مثل الفارابي عن هذا؛ فالقول إنّ الفارابي في هذين الكتابين يعرض للتصور الإسلامي في القضية، ويعرض لها وفق التصور الفلسفي في كتب أخرى قول نربأ بفيلسوف في قامة الفارابي أن يقع فيه، فضلاً عن أنّ هذا القول يوقع في إشكاليات كثيرة نحن جميعاً في غنى عنها.

⁵⁶ انظر د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، (نموذج الفارابي)، ص 113

⁵⁷ انظر د. كمال البازجي، يوسف كرم، أعلام الفلسفة العربية، ط دار العلم للملايين، بيروت، الخامسة 1974م، ص 549

ج- كان تأثير الفارابي بالدين في هذه القضية تأثيراً ضعيفاً، حيث أعطى لنفسه تأثيراً لا حدود له بالتصور الفلسفي، والدليل على ذلك أنّ الفارابي، وإن أكد على خلود النفس، فقد جعله قاصراً على الأنفس الفاضلة، وبعض الأنفس الشريرة، فلم يكن يؤمن بخلود جميع الأنفس، كما أنه في مسألة الثواب والعقاب أحال الموضوع إلى ثواب عقلي صرف وعقاب عقلي صرف، وهذا الجزاء العقلي دليل على توجه الفارابي الفلسفي في هذه المسألة.

د- إنّ المعول عليه عند الفارابي هنا - وهو ما يغفل عنه كثير من الباحثين - أنّ الأساس الذي يبني عليه موقفه هنا هو استكمال النفس واستغنائها عن المادة، فإذا استكملت النفس فضائلها واستغنت عن المادة أصبحت متبرئة منها فلا تتلف بتلف المادة؛ إذ صارت غير محتاجة في قوامها ووجودها إلى مادة، فتحصل حينئذ على السعادة. في حين أنّ النفوس الهولانية لما كانت غير قادرة على استكمال فضائلها والاستغناء عن المادة، فإنها تبقى هولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة حتى إذا بطلت المادة بطلت هي معها أيضاً.⁵⁸

وإذا كان هناك من يرى أنه عند تحكيم الرأي " نجد أنّ المقصود من إضعاف خلود الأنفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيدة الدينية التي أدت إلى تصنيف الأنفس الإنسانية إلى مراتب في سعادتها حسب أفعالها وصدور تلك الأفعال. فمن كانت نفسه مثقلة بالخطايا كان مصيره العذاب الأكبر، ومن كان مصيره أقل في خطاياها كان مصيره الآلام المبرحة، ومن تطهرت نفسه فهو في أعلى عليين مع الصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقاً، تلك هي نظرة الإسلام، وتلك هي نظرة الفارابي بالذات، وليس في موقفه هذا ما يدعو إلى القول إنّه تناقض مع نفسه، بل على العكس كان أميناً معها، ولكن فهم بعض الباحثين للنصوص هو الذي قاد إلى هذه الأحكام".⁵⁹ وهذا القول مردود عليه من عدة وجوه:

أ- ليس المقصود من إضعاف خلود بعض الأنفس الشريرة عند الفارابي تحقيقاً لتصور العقيدة الدينية؛ وذلك لأنّ العقيدة الإسلامية الصحيحة لم تنادِ بإضعاف خلود هذه الأنفس؛ ذلك لأنّ الإسلام صريح في هذه الفكرة، والقضية عنده لا تحتمل غير أمر واحد هو خلود الأنفس جميعها الشريرة منها والخيرة على حد سواء، وهذا ما أكدّه القرآن في عدة مواضع، حيث يقول الله تعالى عن خلود الأنفس الشريرة: "والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون".⁶⁰ وقال تعالى عن الأنفس الخيرة التي صفت من أدرانها وترقت

⁵⁸ انظر الفارابي، السياسة المدنية، ص ص 81-83

⁵⁹ د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، (الكندي والفارابي)، ط دار الأندلس، بيروت، 1980م، ص ص 112-113

⁶⁰ سورة البقرة: 39

بأعمالها الفاضلة: "إنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدًا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه".⁶¹

ب- مبدأ إضعاف خلود بعض الأنفس الشريرة يتنافى مع أساس الثواب والعقاب الذي أقره الإسلام، فكيف يكون إضعاف خلود هذه الأنفس مطابقاً للتصور الإسلامي والعقيدة الدينية؟ بل إنّ هذا القول يتنافى مع ما ذهب إليه الفارابي نفسه؛ لأنّ المبدأ العقلي والمبدأ الإسلامي يؤكدان على أنّ الشرير لا بُدَّ أن ينال عقابه، كما أنّ الخير لا بُدَّ أن ينال ثوابه؛ إذ كيف تفنى نفس الشرير بفناء البدن، ولا تنال جزاءها على ما اقترفت من شر في الدنيا؟ فموقف الفارابي لا ينبني على أساس النيل من خلود الأنفس الشريرة، وإن كان ينبني على أساس النيل من النفوس الشريرة التي تعلم السعادة ولا تعمل لها. وهذا ما أكدّه الدكتور محمود قاسم الذي مال إلى أنّ الفارابي يرى فناء الأنفس الجاهلة.⁶²

ج- نعم إنّ الإسلام يصنف الأنفس الشريرة حسب العذاب اللائق بها، فمن كان مثقلاً بالخطايا كان عذابه أكبر، ومن كان أقل في خطاياها كان مصيره أقل في العذاب، أمّا من كانت نفسه قد تطهرت من الذنوب والآثام والخطايا، فإنه يكون في أعلى عليين، غير أنّ هذا التصنيف هل هو حقاً ما ينادي به الفارابي؟ الإجابة حتماً بالنفي؛ إذ يصور لنا الفارابي حال النفوس الشريرة على نحو عقلي أبعد عن مضمون الجزاء أو العقاب الذي جاء به الدين.

د- إنّ الجزاء الذي رآه الفارابي هنا مبني على أساس تقسيم المدن أو أهلها صنفين: صنف المدينة الفاضلة، وصنف المدن المضادة لها، وهو تقسيم قريب نوعاً ما من تقسيم إخوان الصفا للناس إلى نوعين: أهل الدنيا وأهل الآخرة، فأهل الدنيا يمثلون الأخلاق القبيحة، وأهل الآخرة يمثلون الأخلاق الجميلة والأفعال الحسنة، إلا أنّ إخوان الصفا - كما سيطرّح في السطور القادمة - لم ينزلقوا إلى ما انزلق إليه الفارابي من القول بصيرورة أهل المدن المضادة إلى العدم والهلاك، وإن فهموا الجزاء على نحو خاص أيضاً.

ويميل بعض الباحثين إلى أنّ الفارابي، ميّز بين حالين فقط للنفس بعد مفارقتها للبدن هما: حال السعادة وحال الشقاء، فالنفوس التي صفت، وعلمت الخير، وعملت به فإنها خالدة في السعادة والنعيم، والنفوس التي علمت الخير، واكتسبت شيئاً من الآراء الفاضلة، ولم تعمل بها، أو تشاغلت عنها، فإنها ستكون خالدة في الشقاء، ومن ثم فلا يجد هؤلاء الباحثون مبرراً لاستنباط حالة ثالثة للنفس لا هي خالدة في النعيم، ولا هي خالدة

⁶¹ سورة البينة: 7، 8

⁶² انظر الدكتور محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط الأنجلو المصرية، الثالثة، ص ص 152-154، 166

في الشقاء معترضين على أنها صائفة إلى العدم؛ لأنها لم تبلغ درجة العقل المستفاد، فطلت بحاجة إلى المادة، وفنيت بفناء أجسادها.⁶³ ولا شك في أنّ هذا الرأي ينبني على أساس نظرة جزئية لبعض مؤلفات الفارابي دون البعض الآخر، بل هي نظرة تنبني على النظر إلى بعض النصوص في الكتاب الواحد دون البعض الآخر، بل هي نظرة لم تنظر للتطور الفكري الذي دار عليه فكر الفارابي. فأما من جانب النظرة الأولى، فإنّ بعض كتب الفارابي تنطق بنصوص تفيد تقسيم الناس إلى صنفين في الآخرة: صنف للشقاء الأبدى، وصنف للنعيم الأبدى، في حين تنطق كتب أخرى - وأعني السياسة المدنية وآراء أهل المدينة الفاضلة، وهما الكتابان اللذان يرى فيهما الدكتور محسن مهدي أنها يكادان ييحثان في مواضيع تكاد تكون واحدة، ويتفق نصاها في مواضع عديدة، وإن اختلفا في مواضع أخرى⁶⁴ - تنطق بنصوص تفيد تقسيم الناس حسب مصيرهم بعد الموت إلى ثلاثة أقسام: صنف للنعيم الأبدى وصنف للشقاء الأبدى، وصنف للعدم والهلاك. أما أنها نظرة تنبني على أساس النظر إلى بعض النصوص في الكتاب الواحد دون بعضه الآخر، فإنّ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة يفصح عن هذا التقسيم الثلاثي الذي يتبناه الفارابي، إلا أنّ أصحاب الرأي المردود عليه هنا يلجؤون إلى بعض النصوص التي يريدون بها تأكيد وجهة نظرهم، وهي نصوص في الحقيقة لو فهموها لوجدوا أنها تؤيد وجهة النظر القائلة بالتقسيم الثلاثي ولا تنفيها. أما أنها نظرة لم تنظر للتطور الفكري عند الفارابي، فذلك لأنّ من أواخر ما كتب الفارابي - في ظني - كان آراء أهل المدينة الفاضلة؛ استناداً إلى ما ذهب إليه صاحب كتاب عيون الأنبياء الذي أكد على أنّ الفارابي كتب هذا الكتاب وأخذه معه إلى الشام في أواخر عام 330هـ ثم أتمّه عام 331هـ، ثم أثبت فيه الأبواب، ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصلاً تدل على قسمة معانيه، ففصل الفصول منتهياً منه في عام 337هـ.⁶⁵ وهذا يعني أنه حتى لو كان الفارابي قد قال بصنفين من الناس في الآخرة: صنف للنعيم، وصنف للشقاء، فإنه قد انتهى إلى القول بالتقسيم الثلاثي طبقاً لمبادئ المنهج العلمي التي ترى أنّ الرأي اللاحق يجبّ السابق، وأنه إذا كان لمفكر ما رأيان، فإنه يؤخذ بالأحدث، باعتباره يمثل تطوراً فكرياً لدى صاحبه.

الجزاء ذو الأصناف الثلاثة هو ما أكده بعض الباحثين حين قال: "للنفوس بعد الموت ثلاثة أحوال: الخلود في النعيم، والخلود في الشقاء، والهلاك والانحلال والعدم، وقد خص أهل المدينة الفاضلة بالخلود في النعيم لنفوسهم ... أما أهل المدينة الفاسقة، فلم الخلود في العذاب؛ لأنهم يعرفون الآراء الفاضلة، لكنهم يعملون أعمال أهل المدينة الجاهلة، فتكتسب نفوسهم هيئات نفسانية رديئة... أما نفوس أهل المدينة الجاهلة الذين لا يعرفون

⁶³ انظر د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص 114، وانظر سعيد زايد، الفارابي، ص 45 وانظر خليل الجر وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ص 125

⁶⁴ انظر د. محسن مهدي، مقدمة كتاب الملة للفارابي، تحقيق د. محسن مهدي، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1991م، ص 14

⁶⁵ انظر ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، ط مطبعة الوهبيّة، القاهرة، 1299هـ - 1882م، ج 2، ص ص 138-139

شيئا من آراء أهل المدينة الفاضلة، فلا تتصور في نفوسهم المعقولات؛ لأنها لا تختلف عن أجسادهم، ولا فرق بين نفوسهم وأجسادهم، ومتى انحلت أجسادهم تنحل نفوسهم معها، وتصير كلها إلى العدم".⁶⁶

وربما فسّر موقف الفارابي هنا من الجزاء سبب نقد ابن طفيل الشديد له في رسالته حي بن يقظان متهمًا إياه بأنه حصر السعادة في العالم الدنيوي، وأن ما بعده هذيان وخرافة.⁶⁷ ويرجع نقد ابن طفيل له إلى ما صاحب رأيه من تناقض فيما ظهر، إلا أنّ المتأمل لا يجد مثل هذا التناقض البيّن، وإنما يجد أنّ الفارابي قد حدد ثلاثة جزاءات لثلاثة أصناف من الناس:

- السعادة لمن أدركها وعمل لها.

- الشقاء لمن أدركها ولم يعمل لها.

- العدم لأهل المدن المضادة؛ لأنها لم تدرك السعادة ولم تعمل لها.

فإذا فهمنا رأي الفارابي بدقة ووضعنا النصوص بجوار بعضها بعضًا أدركنا أنه ليس ثمة تناقض البيّة، وإنما هي أنواع متعددة الجزاء مترتبة على أصناف الناس في الحياة وموقفهم من السعادة، وبناء عليه فأنا أميل إلى من يذهب إلى أنّ السعادة عند الفارابي ليست السعادة العقديّة التي أشارت إليها الأديان، ولكن لست معه حين يذهب إلى أنّ الحياة عنده لا يقصد بها العالم الآخر بعد الموت، وأنه يقصد الحياة العليا التي يمكن للإنسان أن يعيشها، وهو على الأرض، وهذه الحياة لا تحتاج في قوامها إلى أشياء خارجة عنها، بل هي مكتفية بذاتها، وبها يحصل للإنسان الكمال الأخير، وتحصيله هذا يتم في عالمنا الدنيوي فقط على رأيه.⁶⁸ ذلك أنّ الفارابي فهم الجزاء في العالم الآخر عالم الآخرة فهمًا آخر؛ إذ فهمه على أنه جزاء جماعي تنعم فيه النفوس الفاضلة بتوافد أقرانها عليها، وتزداد سعادتها كلما زاد هذا التوافد، في حين تشقى النفوس الضالة شقاءً جماعيًا، ويتوافد أقرانها عليها يزداد شقاؤها، ولو كان لا يقصد العالم الآخر بعد الموت عالم الآخرة، فلماذا يذهب إلى فناء المادة؟ إذ لو كان الأمر شبيهًا بما يحياه على الأرض فلماذا ذهب إلى فناء البدن؟ وقد فهم هذا الكاتب السعادة عند الفارابي فهمًا خاطئًا؛ لأنه لم يدرك أنّ مراحل السعادة عند الفارابي متعددة، منها ما يحصلها في الدنيا، وتكون دليلاً على سعادتها القصوى في الآخرة؛ لأنّ الفارابي جعل السعادة الأخروية قائمة على سعادة من نوع آخر، فالنفس عند اتصالها بالعقل الفعّال تدرك أنها ليست في حاجة إلى أشياء خارجة عنها، وإنما مكتفية بذاتها؛ لأنها حقيقتها التي

⁶⁶ د. مصطفى غالب، الفارابي في سبيل موسوعة فلسفية، ط دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1998م، ص 118

⁶⁷ انظر ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق د. عبد الحليم محمود، الثانية، الأنجلو، القاهرة، بدون، ص 92

⁶⁸ انظر الكسندر أغناتكو، بحثًا عن السعادة، نقلًا عن د. حسن الشافعي، التيار المشائي، ص 59

كانت غائبة عنها بانشغالها بالبدن ولوازمه وشهواته، فظن هذا الكاتب أنّ السعادة عنده تقف ها هنا، مع أنّ هذه المرحلة الدنيوية التي تحصل بها النفس كمالها الأقصى في الدنيا، ويكون سبباً في رقيها وحصولها على جزائها الأعلى في الآخرة، لكن يبقى العالم الآخر عند الفارابي عالماً من وحي خياله هو، إنّهُ عالم لا يقوم على أساس جنة ونار، الجزاء فيه ليس جزءاً مادياً، وإنما جزءاً عقلي صرف؛ إذ تنعم النفوس الفاضلة باتحادها العقلي، ويزداد هذا النعيم العقلي بازدياد تلاحق النفوس اللاحقة للسابقة، كما أنّ النفوس غير الفاضلة شقاؤها في حرمانها من هذا النعيم العقلي، ويزداد شقاؤها بازدياد المتلاحقين عليها من جنسها. إذن فالجزاء الدنيوي إذا كان مادياً معنوياً، فإنه في العالم الآخر بعد الموت جزءاً معنوي فقط، إذ هو جزءاً عقلي بحت، وهذا ربما فسر لماذا كان الفارابي يلح إلحاحاً على ضرورة الإلمام بالأجناس الأربعة من العلم؛ إذ يفهم منها أنها كانت الأساس لهذا النعيم العقلي الذي تجده النفس في عالمها بعد الموت، في حين كان شقاء النفوس الأخرى من جنس عملها في الدنيا؛ إذ لم تؤسس على أجناس العلم الأربعة، فكان جزاؤها أن تحرم من هذا الجزاء العقلي.

ويقود هذا إلى نقطة جوهرية أخرى، وهي أنّ الجزاء عند الفارابي لا يكون - بحال ما - جزءاً فردياً، وإنما الجزاء عنده جزءاً جماعياً، وهذا ما أكدّه الأستاذ العميد محمود قاسم.⁶⁹ إذ لم يؤثر عند الفارابي من الآراء والأفكار ما يشير إلى تبنيه مسألة الجزاء الفردي، بل على العكس تماماً تحمل آراؤه بعداً واضحاً يدل على أنه يرى في الجزاء الجماعي جزءاً مناسباً تناله النفوس الإنسانية على أعمالها في الدنيا، فإن كانت خيراً كان جزاؤها جماعياً بالاتحاد العقلي، وإن كانت شراً كان جزاؤها جماعياً شقاً لا حدود له.

وتنفيذاً لمبدأ حرية الإرادة، فقد رفض القيود الخارجية التي تمارس على الإنسان ليسلك مسلكاً أخلاقياً محدداً، ومن ثم فقد نظر إلى المضطرين والمقهورين من أهل المدن الفاضلة، والتي أجبرتهم الظروف على أن يسكنوا في مساكن المضادين لهم من أهل المدن الأخرى، وكان المتسلط عليهم أحد أهل هذه المدن المضادة على أنه لا يضره هذا القهر وهذا الاضطرار لأنه لما كان يتأذى بما يفعله مما أجبر عليه، فقد صارت مواظبته على ما قسر عليه لا تكسبه هيئة نفسانية مضادة للهيئات الفاضلة، فتكدر عليه تلك الحال إلى أن تصير منزلته منزلة أهل المدن الفاسقة، فلذلك لا تضره الأفعال التي أكره عليها،⁷⁰ فحكم المقهور والمضطّر هو الحكم نفسه الذي أصدره على أهل المدن الفاسقة، وهو العدم والهلاك، وهو أخفّ ضرراً عنده من الشقاء الأبدي الذي يلاقه حكام المدن المضادة، فالجزاء والعقاب في هذه المدن وفقاً عليهم دون غيرهم من سكان تلك المدن؛ لأنه

⁶⁹ في النفس والعقل، ط. الأنجلو، بدون تاريخ، ص 155

⁷⁰ انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 101

رأى أنّ القهر والاضطرار يتنافى مع حرية الإرادة الإنسانية، وإنما كان جزاؤه هذا عند الفارابي في ظني - لشيين:

الأول: لأنّ الهيئة الجديدة لم تلغ الهيئة القديمة عنده.

الثاني: أنه أدرك السعادة وعلمها، ولكن منع قهراً من العمل بأسبابها ومحاولة بلوغها.

لكنّ الفارابي يعود فيناقض نفسه - في رأيي - عندما يقرر أنّ أهل المدن المضادة للمدن الفاضلة بعضهم تؤول أنفسهم إلى السعادة وبعضهم تؤول أنفسهم إلى العدم،⁷¹ إذ كيف يقول ذلك مع إصراره وتأكيداته الدائم على أنّ نفوس أهل المدن المضادة تؤول إلى العدم؟ ونحن لا نفهم هذا الموقف المتناقض عند الفارابي على أساس أنّه اعتبر العدم راحة للنفس من الشقاء الذي يلاقه المخالفون، ومن ثم فهو سعادة؛ لأنّه لن يلاقي الشقاء الأبدي الذي يزداد بتلاحق النفوس المتشابهة وفقاً لفهم وجهة نظر الفارابي؛ فالعدم حينها راحة لها من الشقاء الأخرى، ومن الشقاء الذي كانت تلاقيه في الدنيا، وبمقارنتها بين الشقاء الدنيوي من جانب والشقاء الأخرى من جانب آخر، فإنّ العدم والزوال والهلاك راحة لها من شقاء هذين الجانبين. وإنما نفهم هذا في ضوء أنّه قصد هنا أهل المدن الفاضلة الذين أجبرتهم الظروف على الإقامة بالمدن الجاهلة، غير أنهم استطاعوا المواظبة على الأفعال الفاضلة، ولم تؤثر فيهم أساليب القهر في هذه المدن.

وبالجملة، فإنّ موقف الفارابي من الجزاء انتابته آراء لم يوفق فيها؛ لا لشيء إلا لأنه اعتمد الفلسفة والأساس الفلسفي نقطة انطلاق له لتفسيره، وهو ما قاده إلى إشكاليات جمة؛ إذ لم يكبح الفارابي جماح عقله وسيطر عليه، بل سيطر عليه عقله بصورة فجأة، وحتى إذا قيل إنّ محاولته أراد بها التوفيق بين الفلسفة والدين في مسألة الجزاء، فإنّ هذه المحاولة باءت بالفشل الذريع؛ لأنه أراد أن يثبت أنّ هناك عالماً آخر بعد الموت كما بين الدين، بيد أنّ عقله أبى إلا أن يكون هذا العالم عالماً من تلاقى الأرواح،⁷² لا نعلم مكاناً لهذا العالم إلا أنّه عالم ما بعد الموت فقط، ومن ثمّ فقد فسّر شقّي الجزاء: الثواب والعقاب أو السعادة والشقاء حسب عقليته الفلسفية، فرأى الثواب أو السعادة في اجتماع النفوس الطيبة الطاهرة، ورأى الشقاء في اجتماع النفوس الخبيثة والتحاق بعضها ببعض.

⁷¹ انظر السابق، ص 102

⁷² يرى الدكتور كمال اليازجي أنّ الفارابي وصف الحياة الآخرة وصفاً روحانياً، وربّ الشقاء الأبدي في عالم الخلود في مقابل النعيم المقيم. انظر معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، ط دار العلم للملايين، بيروت، الخامسة 1974م، ص 222



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com