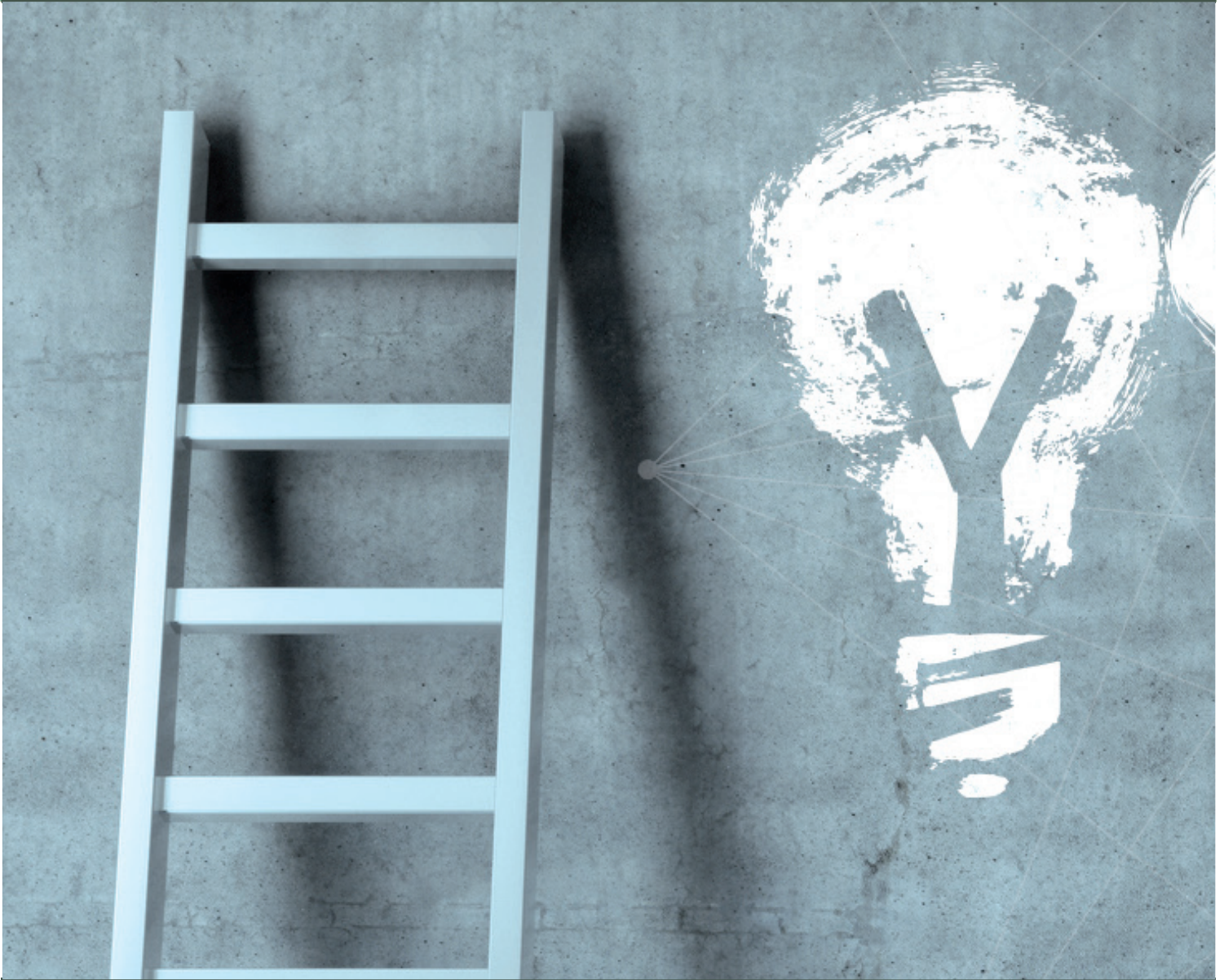


الدعائم الفلسفية للتكوين الأخلاقي عند الفارابي



محمود كيشانه
باحث مصري

مؤمنهم بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

المقدمة

يظل الاتجاه العام الذي يمثلته الفارابي اتجاهًا أخلاقيًا في ثوب فلسفي، ومن ثم غلبت النزعة الأخلاقية على فلسفته، وهذا كان فائدته البارزة على الفلسفة وعلى تنظير الاتجاه الأخلاقي؛ لأنه قدم لنا فلسفة في الأخلاق، مثلما قدم لنا فلسفة في الطبيعة والإنسان والإلهيات.

ومن هنا أردنا في هذه الدراسة البحث عن الدعائم الفلسفية التي استند إليها الفارابي في تكوين الإنسان من الناحية الأخلاقية؛ إيمانًا منه بالدور الرئيس الذي تقوم به الأخلاق في التأسيس للمدينة الفاضلة - وكذلك الأمة الفاضلة - التي جعلها الفارابي محور فلسفته عامة.

إن المحاور الرئيسية التي تدور حولها هذه الدراسة، والتي تمثل الدعائم الفلسفية للتكوين الأخلاقي عند الفارابي تتمحور حول: المعرفة، الاعتقاد، الطبيعة البشرية، حرية الإرادة، فالمعرفة أساس مهم للبناء الأخلاقي عند الفارابي، فالإنسان عنده ليصل إلى مرحلة الأخلاق والفضيلة لا بد أن يكون على معرفة بها، فلو فعلها جاهلاً بها، فإنه في نظره ليس شخصاً فاضلاً. أما الاعتقاد - باعتباره الدعامة الثانية في التكوين الأخلاقي - فليس المقصود منه الاعتقاد الديني فقط، بل صاحبه كذلك الاعتقاد السياسي والاعتقاد الفلسفي، في حين تمثل الطبيعة البشرية بجانبها الروحي والمادي أساساً عنده لهذا التكوين. أما حرية الإرادة ودورها في الاختيار الحر للنزاهة للأفعال، فهي الدعامة التي لا غنى عنها في اتجاه أخلاقي، وخاصة اتجاه الفارابي.

ومن هنا كانت محاور الدراسة تتلخص في:

- الدعامة المعرفية

- الاعتقاد

- مراعاة الطبيعة البشرية

- حرية الإرادة

الدعامة الأولى - الدعامة المعرفية:

يمكن القول إن الفارابي - على الرغم من اختلاف الموضوعات التي يعالجها - يعتمد على أسس مذهبه في المعرفة، مثله في ذلك مثل المفكرين بصفة عامة، وأهل صناعة الفلسفة على وجه الخصوص.⁽¹⁾ ولقد اختار الفارابي أن يؤسس أخلاقه على أساس معرفي صرف لربطه الذي سبق التأكيد عليه بين الأخلاق - وخاصة منهجية الاكتساب - والمعرفة؛ إيماناً منه بأن المعرفة تقضي على مظاهر الجهل والشك⁽²⁾، ولذا كان على الإنسان عنده أن يلم بأجناس العلوم الأربعة: العلوم النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الأخلاقية، والصناعات العملية. فقد كان العلم والمعرفة طريقه الواضح لاكتساب أخلاق تميل بالطبع من مجرد استعداد بالقوة إلى الفعل والخروج إلى حيز الوجود. وهذا إن دل، فإنما يدل على الترابط الواضح بين العلوم عند الفارابي؛ حيث كان ينفذ بفكره في علوم عصره، وكانت لديه فكرة تأملية عن الترابط الموجود بين هذه العلوم واشتقاقها.⁽³⁾ وهذا بدوره أدى به إلى الاستفادة من الكثير منها لبناء فكره الأخلاقي.

ومن ثم، فقد أراد الفارابي أن يؤسس الأخلاق على أساس منطقي؛ إذ المنطق كان أخص صور العلوم النظرية التي ربط الفارابي بين معارفها وبين الأخلاق، وهي الصناعة التي تفيدنا في باب الأخلاق في أنها توقفنا على الاعتقاد الحق والاعتقاد الباطل، وعلى الأمور التي يصير بها الإنسان إلى الحق والأخلاق والفضيلة، وتوقفنا على الأمور التي تدفعه عن أن يظن في الحق أنه باطل، والتي تخيل الباطل في صورة الحق، فلا يقع ذهن الإنسان على الباطل دون أن يشعر، وتوقفه على السبيل التي بها يزيل الباطل والأخلاق القبيحة، والتي بها يزيل هذه الأمور عن غيره أيضاً، حتى أن الإنسان إذا قصد مطلوباً ما أراد أن يعرفه استعمل الأمور التي توقفه على الصواب في أخلاقه ومطالبه كلها، فإذا كانت هذه الصناعة بالحال التي وصف لزم عنده ضرورة أن تكون العناية بهذه الصناعة تتقدم الصناعات الأخرى⁽⁴⁾

ومن ثم، فقد ذهب أحد الباحثين موفقاً إلى أن الفارابي رأى أن وحدة المجتمع المنشودة يمكن إعادتها ببناء العلاقات داخل المجتمع على نحو يحاكي من خلاله النظام الذي يسود الكون ويحكم أجزائه ومراتبه، وهذا الذي ربط من خلاله بين المنطق والأنطولوجيا، وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة، ولكن لا ليؤكد - كما ذهب هذا الباحث - على وحدة الكون وترابط أجزائه وجمال بنائه فقط.⁽⁵⁾ ولكن ليؤكد - من جانب أهم في

1 انظر د. فؤاد حسين، مقالات في أصالة المفكر المسلم، ط دار الفكر العربي، القاهرة، الأولى، 1976م، ص 103

2 وهذا ما ذهب إليه ديكرات، حين أكد أن المعرفة أكثر كمالاً من الشك. انظر مقالة الطريقة، ترجمة د. جميل صليبا، ط. اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الثانية، 1970م، القسم الرابع، ص 138

3 انظر د. محمد علي أبو ريان، تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون، مجلة عالم الفكر، الكويت، 1978م، ص 97

4 انظر التنبيه على سبيل السعادة، (الفارابي الأعمال الفلسفية) تحقيق وتقديم جعفر آل ياسين، ط دار المناهل، بيروت، لبنان، الأولى، 1413هـ - 1992م. ص 258، 259

5 انظر د. هالة أبو الفتوح أحمد، فلسفة الأخلاق والسياسة، المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس، ط دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م، ص 177

نظري - على أن البناء الأخلاقي داخل المدينة قائم على أساس معرفي قوامه الفكر والمنطق. وهذا ما ذهب إليه الدكتور محمد عابد الجابري عندما أكد على ربط الفارابي بين المعرفة كعامل أساسي لوحدة الفكر، وبين تشييد المدينة الفاضلة أخلاقياً.⁽⁶⁾

ومن ثم، فإن صناعة المنطق هي الأساس الذي تحصل به قوة الذهن وجودة التمييز وسلامة العقل، ويمثل كل فرع من هذه الفروع الثلاثة فائدة كبيرة في الفلسفة الأخلاقية عند الفارابي؛ إذ لما كانت هذه الأمور الثلاثة تعالج داخل النفس الإنسانية، فإنه يمكن الحكم عليها بأنها أمور نفسية صرفة، وهذا يعني - في التحليل الأخير - أن الأخلاق تقوم على المعرفة التي بدورها تقوم على عوامل نفسية في المقام الأول، وهذا ما ذهب إليه أحد الباحثين عندما أكد على دور النفس في عملية المعرفة عند أي فيلسوف.⁽⁷⁾ بل عد أحد الباحثين النفس الأساس الذي يقوم عليه رأي الفيلسوف في المعرفة.⁽⁸⁾

وقد يدل على ذلك أن الصنائع عنده نوعان: نوع تحصل لنا به معرفة ما يعلم فقط، ونوع يحصل لنا به علم ما يمكن أن يعمل، والقدرة على عمله، وهذا هو مجال علم الأخلاق، والصنائع التي تكسبنا علم ما يعمل والقوة على عمله صنفان: صنف يتصرف به الإنسان في المدن، مثل: الطب والتجارة والفلاحة وغيرها، وصنف يتصرف به الإنسان في سيرته وسلوكياته أيها أجود، وتتميز به أعمال البر والأفعال الصالحة، وبه يستفيد القوة على فعلها.⁽⁹⁾

ويعتقد الباحث أن الفارابي يرى أن السعادة التي ينالها من لم يؤسس أخلاقه على ناحية معرفية هي سعادة من الدرجة الثانية؛ أي أقل من السعادة التي ينالها من أسس أخلاقه على أساس معرفي، ولذا كانت السعادة عنده على ثلاثة أقسام: كمي، كيفي، نوعي. والفارابي بهذا النهج يقيم المعرفة على أساس من البحث والحجة والأدلة العقلية والمنطقية، ومن ثم فإن العلوم الناتجة أو المعرفة الناتجة عنده تقوم أولاً على أساس من التجريد، أو تمثل صورة الشيء في الذهن، في حين تأتي المعرفة الإشرافية في مرحلة تالية؛ إذ المعرفة في الفلسفة الإشرافية لا تأتي عن طريق التجريد أو تمثل صورة الموضوع في الذهن، بل هو لا يزيد شيئاً

6 انظر د. محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي "تكوين العقل العربي"، ط دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الأولى، 1984م، ص 246

7 انظر د. محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، ط الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة، 1960م، ص 220

8 انظر د. محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، ط مكتبة القاهرة الحديثة، الثالثة، 1962م، ص 56

9 انظر الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص 255

عن الذات الإلهية، إن صعوداً وإن نزولاً، وتسمى العلم الحضورى، أو الاتصال بالشهود.⁽¹⁰⁾

فإذا تأسس المرء على هذا الأساس المعرفي المنطقي، صارت له قوة في الذهن، تتبعها جودة تمييز، وهذان محصلتهما في النهاية الفلسفة عامة والخلقية منها خاصة؛ إذ الفلسفة في النهاية تعود إلى هذين الأساسين اللذين تبنى عليهما كافة المعارف الفلسفية، فالفارابي إذن يرى أن يكون المرء ملماً من خلال هذا كله بشروط فعله وإدراك الوسطية فيه دون إفراط، أو تفريط، ثم إدراك الغاية القصوى من وراء الفعل؛ إذ لو فعل ذلك لتحققت فيه شروط الفعل الخلقى، وهي: أن يكون ملماً بأبعاده، أن يدرك الوسط فيه، أن يدرك الغاية منه.

ولما كانت مسألة الغاية من شروط الفعل الخلقى عند الفارابي، فكان لا بد أن يؤسس هذه المسألة - والأخلاق عامة - ويربطها بالقوة الفكرية التي تعد جودتها ثمرة طبيعية لصناعة المنطق؛ فالقوة الفكرية تستنبط ما هو نافع، ويؤدي غاية فاضلة وغرضاً محموداً، فينصب الإنسان هذه الغاية ويقدمها في نفسه أولاً، ثم يفحص عن الأفعال التي تحصل بها تلك الغاية.⁽¹¹⁾ ويبدو الفارابي متأثراً في فكرته هنا بسقراط الذي ربط بين الأخلاق والمعرفة في صورة واضحة وجلية عندما قال: «إنك لكي تعرف يجب أن تعمل صواباً، ولكي تعمل صواباً يجب أن تفهم المعرفة في أشمل وأدق معانيها المرتبطة بمفاهيمها المطلقة.»⁽¹²⁾ وكون الصواب أو الأفعال الجميلة أو الأخلاق مرتبطاً بفهم المعرفة في أشمل وأدق معانيها المرتبطة بالمفاهيم المطلقة لا يتحقق إلا بدراسة المنطق الذي يستلزم استنفار القوى الفكرية التي أفاض الفارابي في الحديث عنها.

فإذا أدركنا أن الفضيلة الفكرية الرئيسة لا يمكن إلا أن تكون تابعة للفضيلة النظرية عند الفارابي⁽¹³⁾ أدركنا أهمية الربط بين العلوم النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الأخلاقية؛ إذ تكشف - في التحليل الأخير - عما أريد أن يؤكد عليه، وهو أن اكتساب الأخلاق عند الفارابي يقوم على أساس معرفي، فبمقدار معرفة الإنسان وعلمه يكون قدر أخلاقه وفضائله؛ لأن العلم عنده لا ينفصل عن التطبيق، ومن ثم كان

10 انظر محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ط الأنجلو المصرية، القاهرة، الأولى، 1959م، ص 60: 62. نعم، يمكن القول إن الفارابي قد قال بنظرية الفيض التي تتجلى فيها النزعة الإشراقية؛ حيث تفيض الصور والمعقولات على العقل الإنساني من عالم السماء ومقام الألوهية، وهي لم تكن في مادة فانتزعت أو جردت منها، وإنما هي مجردة بالفعل دون مرورها بمرحلة الحس في الأصل، إلا أن هذا لا يعني أن يكون الفارابي إشراقياً خالصاً، كما أنه من الخطأ الاستناد إلى نظرية الفيض في الحكم على اتجاه الفارابي بأنه اتجاه إشراقي، بل يمكن عدها أحد مظاهر التناقض في فكره، والتي جرت عليه الكثير من الإشكاليات. ولنا أن نقول إن المعرفة الإشراقية تمثل عند الفارابي مرحلة تالية وأخيرة لمرحلة العلوم النظرية، فلا يمكن الوصول إلى الطريقة الإشراقية في اكتساب العلوم إلا من خلال الولوج على مرحلة العلوم التجريدية، فهو اتجاه مشائي إشراقي. فالمعرفة الإشراقية عند الفارابي تأتي من خلال فيض إلهي، غير أن هذه المعرفة لا تحصل إلا لذوي النفوس الصافية التي تطهرت من الشهوات، وتنزهت عن الانفعالات، ولم تستسلم للحواس. انظر د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، (نموذج الفارابي)، ص 183. ويرى د. أبو الوفا التفنيزاني، أن نظرية الفيض أحد مصادر الفلسفة الإشراقية. انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط دار الثقافة، القاهرة، 1974م، ص 228، 229. انظر د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية نموذج الفارابي، ط الهيئة العامة للكتاب، 1993م، ص 183.

11 انظر الفارابي، تحصيل السعادة (الفارابي، الأعمال الفلسفية) تحقيق وتقديم وتعليق، جعفر آل ياسين، ص 150.

12 د. جعفر آل ياسين، مقدمة كتاب الفارابي في حدوده ورسومه، ط عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، ص 9.

13 انظر الفارابي، تحصيل السعادة، ص 159.

من دلائل هذا الربط عند الفارابي أن جعل الفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية الرئيسة والفضيلة الخلقية الرئيسة والصناعة الرئيسة غير مفارق بعضها بعضاً، وإلا اختلفت هذه الأخيرة، ولم تكن كاملة، ولم تكن الغاية في الرئاسة كاملة⁽¹⁴⁾ فالفضائل النظرية - وفقاً لمنهجية الفارابي - تترتب عليها الفضائل الفكرية، والفضائل الفكرية مقدمة للفضائل الخلقية، والأخيرة مقدمة للصناعة الرئيسة التي أهمها عنده الرئاسة. فالبناء المعرفي والجهد الذهني والعقلي - أقصد بهما العلوم النظرية والفضائل الفكرية - هما الأساس لأي بناء أخلاقي أو سياسي عند الفارابي، وهذا يقود إلى ما نحن بصدد هنا، وهو أن على الإنسان أن يتزود بالعلوم النظرية، وأن ينمي جودة الذهن؛ لأنها تعين الفضائل الفكرية، حتى يتكون لديه أساس قوي يسهم في بنائه أخلاقياً؛ إذ إن هذا البناء يقوده إلى إدراك الوسطية في الفعل، وإدراك الغاية منه، وهما لب عملية الأخلاق عند الفارابي.

ومن ثم، نفهم أيضاً أن الفضيلة الفكرية سابقة للفضيلة الخلقية؛ إذ إن الإنسان يستنبط بفضائله الفكرية الفضائل الأخلاقية؛ لأنها بينت له وجه الحق فيها والغاية من ورائها. أما إذا انفردت الأولى عن الثانية، فلا يمكن أن يستنبط بها الفضيلة الخلقية⁽¹⁵⁾؛ لأن الإنسان حينها يكون فاقداً لشرطين مهمين هما: كيفية إدراك الوسط في الفعل، وإدراك الغاية المترتبة عليه. وهذا ما انتهى إليه أرسطو، وذلك حين جعل مهمة فضيلة التدبير إعطاء الرأي الصواب للإنسان؛ لكي يؤدي أفعاله، خاصة أن الفعل عنده لا يتم بدون فضيلة التدبير والفضيلة الأخلاقية، بما يعني في التحليل الأخير أن فضيلة التدبير تسبق الفضيلة الأخلاقية، وتمهد لها سبل فعل الخير والرشاد، ففضيلة التدبير تكشف عن وجه القبح في الأفعال، كما تكشف عن وجه الحسن فيها، وما ذلك إلا لكونها مقدمة ضرورية لا غنى لأية فضيلة أخلاقية عنها⁽¹⁶⁾.

وأجناس الفضائل الأربعة أو أجناس العلم الأربعة التي عرض لها الفارابي هنا دليل على تأثير الفارابي الواضح بأستاذه أرسطو، رغم ما انتهجه الفارابي فيها من ابتكار وإبداع واتساع في تناولها، ذلك أن أرسطو أسس بناءه الفلسفي والأخلاقي على هذه الأجناس الأربعة، فبدأ بالعلوم النظرية، ثم بفضيلة التدبير، ثم الفضيلة الأخلاقية، وانتهى بالفضيلة السياسية، وهي أعلى الفضائل الصناعية، بل إن أرسطو كان يرى أن «الملكات التي بها نصل إلى الحق ولا نضله أبداً هي: العلم والتدبير والحكمة والفتنة»⁽¹⁷⁾ فالعلم عند أرسطو يوازي الفضيلة النظرية عند الفارابي، وفضيلة التدبير هنا توازي الفضيلة الفكرية هناك، والحكمة دليل على الفضيلة الأخلاقية، والفتنة عند أرسطو تعني الحذر عن الفارابي، والحذر أحد المفردات الأساسية التي استند إليها الفارابي في شروط الصناعات العملية.

14 انظر الفارابي، تحصيل السعادة، ص 160

15 انظر الفارابي، السابق، ص 161

16 انظر علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة د. أحمد لطفي السيد، ط دار الكتب المصرية، 1924م، ج 2 ص 127، 147، 148

17 انظر أرسطو، السابق، ج 2 ص 128، 129

غير أن المفكر الغربي سبنسر له رأي يمثل نقضاً واضحاً لرأي الفارابي هنا ومن تبعه من القائلين بالربط بين العلم والأخلاق؛ إذ يرى أن هناك من المتعلمين من استنارت عقولهم واتسعت مداركهم، ومع ذلك لا أخلاق لهم، ومن الوعاظ من يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، ومن السياسيين العظماء من تكون قلوبهم كالحجارة أو أشد قسوة يعملون على خراب الدنيا، وإحق أكبر الشرور بالنوع الإنساني، وأطباء من أكبر العلماء من يدسون السم لمرضاهم، ومن ثم قرر أن العلم ما أغنى هؤلاء، وأن التعليم ما نهاهم، بل يقر أن من الجهال والأميين من هم على جانب عظيم من الاستقامة والشرف وعلو الهمة⁽¹⁸⁾ ويمثل هذا الرأي هنا أمراً واقعياً يشاهده الإنسان في حياته، فكثيراً ما نرى من هم على علم فاسدي الأخلاق، كما أنه كثيراً ما نرى أيضاً من هم على جهل ذوي أخلاق حميدة، فلا العلم أثر في أولئك، ولا الجهل أثر في هؤلاء، غير أن طبائع الأمور تقتضي أن يؤثر العلم في صاحبه، لكن ليس أي علم اتفق، ولكن ذلك العلم الذي يتخذ من الأخلاق والعقائد ركيزة، ذلك العلم الذي يهدف إلى إدراك النفس لحقيقتها وحقيقة باريتها.

ويعد حديث الفارابي في كتاب تحصيل السعادة، وكتاب التنبيه على سبيل السعادة - وهما الكتابان اللذان استقا منهما الباحث - في الغالب - ربط الأخلاق بالمعرفة عند الفارابي - من قبيل الكتب التي تغلب عليها في مجملها مسحة منطقية⁽¹⁹⁾، وهذا يؤكد على أمرين: الأول، أن الأخلاق تبنى عند الفارابي على المعرفة، والثاني، أن المعرفة لا تبنى عنده إلا على أساس منطقي، وهذا النهج ورثه الفارابي عن سابقه من الفلاسفة اليونان، وهو النهج الذي نجده عند كثير من الباحثين والمفكرين الأوروبيين في العصر الحديث. وخير مثال على ذلك ليبنتز وفولف؛ حيث جعلوا المعرفة تقوم على أساس منطقي؛ حتى يكون عالم الأذهان مطابقاً لعالم الأعيان⁽²⁰⁾ وقد اتجه ليبنتز - وتبعه في ذلك تلميذه فولف - في أبحاثه الأخلاقية اتجاهاً تفاوُلًا - وهو الاتجاه التفاوُلِي نفسه الذي نجده عند الفارابي - فذهب إلى أن عالمنا أفضل العوالم الممكنة وأحسنها⁽²¹⁾ وقد نقد كائط هذه الفكرة؛ لأنها لا تقوم على أساس عالم موجود واقعياً يمكن تصوره، وأنه ليس هناك عالم

18 انظر د. منصور على رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، ط: مطبعة مخيمر، القاهرة، 1953م، ص ص 34، 35

19 يرى الدكتور محسن مهدي أن كتاب التنبيه على سبيل السعادة صنف خطأ على أنه كتاب في السياسة أو الأخلاق، مصنفًا إياه على أنه كتاب في المنطق لا السياسة أو الأخلاق؛ استناداً إلى أنه يبحث في قوى النفس عامة وقوى التمييز أو الذهن خاصة، وتحديدًا والصناعة والعلوم التي تحصل لنا بها جودة التمييز التي تحصل بقوة الذهن، إلى أن ينتهي الفارابي إلى بحث صناعة المنطق وعلاقته بصناعة النحو، فبان عند الدكتور مهدي أن المنطق هو أول شيء يشرع فيه الفارابي بطريق صناعي، وأنه يشير إلى ضرورة الشروع بإحضار أصناف الألفاظ الدالة على أصناف المعاني المعقولة. انظر د. محسن مهدي مقدمة كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه وقدم له وعلق عليه د. محسن مهدي، ط دار الشروق، بيروت، الثانية، 1986م. إلا أنني أرى أن الدكتور محسن مهدي قد بالغ في تصنيف هذا الكتاب، كتاب التنبيه على سبيل السعادة، وضمه إلى الكتب المنطقية للفارابي. نعم، إن الكتاب يغلب عليه الحديث عن قوى النفس والذهن وصناعة المنطق، إلا أن هذا لا يجعله كتاباً منطقياً صرفاً، ولا يلغي كونه كتاباً أخلاقياً في المقام الأول، فالفارابي في هذا الكتاب أراد أن يرسخ مبدأ الأخلاق القائمة على العلم والمعرفة، أي أنه امتداد لربطه الفلسفة الأخلاقية بالعلوم والمعارف، ولما كان المنطق هو بوابة العلوم والمعارف استند إليه الفارابي لتأسيس أخلاقه، وإلا فلماذا لم يسم الفارابي كتابه هنا بما يشير إلى تصنيفه المنطقي، إذ كان له أن يختار له اسماً آخر غير التنبيه على سبيل السعادة، فعنوان الكتاب دليل على توجهه الأخلاقي، وهذا مفهوم من الغرض الذي سبق من أجله الكتاب، وهذا ما يوضحه عنوان الكتاب.

20 انظر د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية ط دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون، ص 100

21 انظر د. محمود قاسم، محي الدين بن عربي وليبننتز، ط مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة، الأولى، 1972م، ص 46، وانظر الباحث، محمود قاسم ومنهجه في دراسة الفكر الإسلامي، ص 332

آخر غير الذي نعيش فيه.⁽²²⁾ إلا أنه يمكن القول إن الفارابي كان أسبق إلى نقد هذه الفكرة من كانط ومن غيره؛ حيث ربط بين الجمال والاتساق في الكون والقدرة الإلهية والكمال الإلهي، كما ربط بين إمكان وجود عوالم أخرى وبين النقص والإضلال.⁽²³⁾

لكن أين العلم الإلهي من فكر الفارابي الأخلاقي؟ يمكن القول إن الفارابي قد أصر كلامه عن العلم الإلهي إلى أن فرغ من ذكر العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية؛ لأنه رأى - كما يرى أرسطو وأتباعه - أن العلم الإلهي هو أهم العلوم وأشرفها، وأن ما سواه من العلوم خدم وتبع له؛ لذلك كان يسمى أحياناً بالعلم الأعلى في مقابل العلم الأوسط (العلم الرياضي) والعلم الأدنى (العلم الطبيعي).⁽²⁴⁾ غير أن الفارابي قد خالف هذا النهج في كتابين من كتبه: المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية؛ حيث لم يتبع فيهما النهج نفسه الذي سار عليه في كتاب إحصاء العلوم أو غيره من الكتب؛ حيث بدأ - مخالفاً في ذلك أرسطو - بالبحث في الإلهيات، وهذا له دلالاته:

أ - أن الفارابي سواء أبدأ بالبحث في الإلهيات أو الرياضيات، فإنه يبني الأخلاق على أساس معرفي، بيد أن الفارابي وهو في مرحلة البناء الأخلاقي أراد أن يؤسس أولاً للعلوم النظرية والعملية التي تؤدي بنا إلى أشرف العلوم وأعظمها، وهو العلم الإلهي؛ ليؤكد في فلسفته الأخلاقية على شيء مهم، وهو أن الارتقاء الحق إلى العلوم الإلهية لا يكون إلا عبر العلوم النظرية والطبيعية، وهو النهج نفسه الذي سار عليه إخوان الصفا.

ب - أن الأخلاق هي مرحلة وسطى بين العلم النظري والعلم الإلهي، بمعنى أن الأخلاق التي بنيت على أساس معرفي تقود حتماً إلى العلم الإلهي؛ لأن الله يفتح بهذه الأخلاق العلوم الربانية، حتى تصل بالإنسان إلى مرحلة التشبه بالملائكة.

والم تأمل في خط التطور الفكري عند الفارابي، وللمراحل المعرفية التي يمر بها الإنسان في نظره نجده يتخذ طريقين، حلقة الوصل بينهما هي الأخلاق، فالمعرفة تأتي عنده أولاً من الطريق التجريبي؛ حيث يبدأ بالحس للوصول إلى العقلي، أو يبدأ بالجزئيات لينتهي إلى الكلّيات، وهذه المرحلة كفيلة بأن ترتقي بأخلاق الإنسان، وتطهره من الشهوات، وتنزّله عن الملذات، فإذا تحقق ذلك انتقل الإنسان إلى المرحلة الإشرافية في المعرفة؛ حيث المعرفة فيض إلهي من العقل الفعال دون أية مراحل تجريبية من الحس أو العقل. وهذا يعني - في التحليل الأخير - أنه كلما اتسعت معلومات الفرد اقترب من العالم العلوي، وكانت

22 Colling Wood (J O R): An Essay On Metaphysics. Oxford Calrendon Press 0 London p 273 - 1940

23 انظر الفارابي، فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، ط دار المشرق، بيروت، تحقيق د. محسن مهدي، ص 83

24 انظر د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، (نموذج الفارابي)، ص 44. وهو النهج الذي سار عليه الفارابي في كتاب إحصاء العلوم.

روحه أقرب إلى مستوى العقول المفارقة، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية، وصار على اتصال مباشر بالعقل الفعال العقل العاشر.⁽²⁵⁾ ويمكن القول هنا، إن ابن سينا قد سار على درب نفسه؛ حيث مزج في فلسفته في المعرفة بين الاتجاه المشائي والاتجاه الإشراقي.⁽²⁶⁾

ويعد كتاب فصوص الحكم أكثر كتب الفارابي تدليلاً على اتجاهه الإشراقي، حيث يعج بالكثير من النصوص التي تنزع هذا المنزع، من ذلك قوله: «إن لك منك غطاءً، فضلاً عن لباسك من البدن، فاجتهد أن تتجرد، فحينئذ تلحق، فلا تسأل عما تبشره، فإن أملت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك، وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك، وكأنك في صقع الملكوت، فتري ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً.»⁽²⁷⁾

غير أن القول بأن المعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل باجتهاده في الواقع، وإنما تتجلى في صورة هبة من العالم الأعلى⁽²⁸⁾ قول مناف للحقيقة تماماً؛ ذلك لأن الفارابي كما قلنا تقوم فكرة المعرفة عنده على مرحلتين نقطة الالتقاء بينهما هي الأخلاق، كما أن الفارابي لم يبلغ عقله، ولم يهمله، بل كان العقل عنده مرحلة أساسية لتلقي الفيض الإلهي من العالم الأعلى. غير أن الدكتور إبراهيم مذكور يطرح رأياً فيه الكثير من الغرابة، حيث يقرر أنه بالعلم وحده تقريباً يصل المرء إلى السعادة عند الفارابي، ثم يأتي العمل في المرتبة الثانية؛ لأنه مهمته في نظره محدودة للغاية.⁽²⁹⁾ وهذا القول مردود عليه من نصوص الفارابي ذاته الذي قرن العلم بالعمل، ودعا إلى الممارسة والاعتقاد وكثرة الاستعمال. من ذلك مثلاً قول الفارابي: «والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم، وذلك أن تمام العلم بالعمل.»⁽³⁰⁾

الدعامة الثانية - الاعتقاد:

من المعلوم أن الفارابي قد اضطلع بدراسة الفكر اليوناني دراسة مستفيضة ومتأنية وعميقة، وكان من نتائج تلك الدراسة أن حاول فيها الفارابي أن يصنع نوعاً من الوفاق بين الفكر اليوناني الفلسفي والعقيدة الإسلامية. فلم يكن الفارابي - على الرغم من الإعجاب الشديد الذي أبداه لأرسطو - منقاداً له انقياداً أعمى،

25 انظر د. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ط دار المعارف، القاهرة، ج 1، ص 36

26 انظر ابن سينا، منطق المشرقيين، ط المكتبة السلفية، ومطبعة المؤيد، القاهرة، 1910م، ص 2: 4، وانظر ابن سينا، الإنصاف، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ط مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1947م، ج 1، ص 121. انظر د. محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ط دار المعارف، الثالثة، 1970م ص 191، 192، وانظر الباحث، محمود قاسم ومنهجه في دراسة الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2007 م، ص 168، وما بعدها

27 الفارابي، فصوص الحكم، ضمن كتاب الثمرة المرضية، ط ليدن، 1890م، ص 71

28 انظر د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط دار الفكر العربي، القاهرة، ص 423

29 انظر د. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ص 40، 41

30 فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، (الثمرة المرضية)، ط ليدن، 1890م، ص 53

بل جعل بعض الباحثين إثبات الحق عنده أحق من إثبات أرسطو.⁽³¹⁾ فهو وإن جعل العلم بأرسطو مقدمة لتهديب الأخلاق وموافقة الدين، فقد كان يرى أنه من الواجب ألا تكون محبته إلى حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق⁽³²⁾، وهذا يعني أن الفارابي كان يعنى من أرسطو بعلمه، ولا يكون هذا العلم الأرسطي على حساب هذا الحق؛ لأنه يفترض فيه إصلاح الأخلاق، وإعلاء الحق كحق، لا لشيء آخر.⁽³³⁾ غير أن الفارابي لم يلتزم بتطبيق ما ذهب إليه هنا؛ لأنه، وإن حدد شرطي الاستفادة من أرسطو في إصلاح الأخلاق وموافقة الدين، فإنه لم يلتزم بهذين الشرطين، وذلك واضح في مسائل، منها: نظرية الفيض، موقفه من السعادة القصوى مثلاً.

وقد أقام الفارابي محاولته على أساسين⁽³⁴⁾:

الأول، وحدة المصدر؛ لأن الشريعة مردها إلى الوحي، والوحي من الله تعالى، ومرد الفلسفة إلى الطبيعة، والطبيعة من صنع الله تعالى.

الثاني، وحدة الوساطة؛ إذ النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله تعالى، يتلقاه النبي عن طريق جبريل، بينما يستمد الفيلسوف من العقل الفعال، فالفارابي يرى إذن توافقاً بينهما من حيث الموضوع، وإن اختلفا في الشكل والأسلوب. ووحدة الموضوع بين الفلسفة والدين أكد عليها الفارابي عندما قال: «فالملة محاكية للفلسفة عندهم، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطي المبادئ القصوى للموجودات، فإنهما تعطيان علم المبدأ الأول، والسبب الأول للموجودات، وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان.»⁽³⁵⁾ وهذا يعني أن موضوعات الدين والفلسفة عند الفارابي واحدة، بما يعني أنه يقر بوحدة الموضوع.⁽³⁶⁾ فالدين لا يعارض الفلسفة أو العلم؛ نظراً للوحدة الأولى بين الوحي والعقل والطبيعة.⁽³⁷⁾

ومما يؤكد على هذه الفكرة أن الفارابي عالج كثيراً من الموضوعات العقدية بطريقة فلسفية، منها: النبوة والملائكة وخلق العالم واتصال الوحي بالرسول، وغيرها من المسائل. وهذا ما أكدته الدكتور محمد البهي أيضاً عندما ذهب إلى أن الفارابي قام بملاءمة بين الفلسفة الإغريقية ككل، وبين الإسلام عندما شرح

31 انظر د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، (نموذج الفارابي)، ص 50

32 فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ص 54

33 انظر د. عادل العوا، الكلام والفلسفة، ط منشورات جامعة دمشق، 1961م، ص 91

34 انظر د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي) ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993 م، ص 60، 61، وانظر د. كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، ط دار العلم للملايين، بيروت، الخامسة 1974م، ص 535

35 الفارابي، تحصيل السعادة، ص 185

36 انظر الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة الثالثة، 1966، ص 78

37 انظر د. حسن حنفي، من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية، ضمن الكتاب التذكاري عن الدكتور توفيق الطويل، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1995م ص 83

بعض العقائد بما يميل بها نحو بعض الأفكار الفلسفية.⁽³⁸⁾ ومن ثم، فإن الفارابي وهو بصدد فكرته أو فلسفته الأخلاقية كان يحاول إحداث مواعمة بين العقل والدين، حقاً قد بعدت به مثاليته كثيراً، إلا أننا لا يمكننا تجاهل هذه المواعمة.

ومن ثم، فإنه يمكن القول بدون إنكار إن الفارابي تأثر تأثراً شديداً بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدعو إلى حسن الخلق والعمل الصالح، وأن الإنسان يختار أفعاله ويكتسب أخلاقه التي أرادها لنفسه، مما يعني أن هناك أثراً دينياً تملك الرجل مما جعل منه أحد المصادر التي نهل منها أفكاره الأخلاقية، وعلى الرغم من قلة أو ندرة استشهاده بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فقد كانت كل كتاباته ومؤلفاته - على الرغم من ذلك - تدل على وجود أثر ديني لديه. وقد يدل على العقيدة الدينية عند الفارابي أنه يقدر الذات الإلهية وينزهها عن صفات البشر، فينفي عن الله تعالى الشريك والصد، وينفي الحد والجهة والجسمية عنه، ويثبت لله سبحانه صفاته الحقة التي له وعظمته ومجده وجلاله تعالى، كما يدل على ذلك إيمانه بالبعث والحياة الأخرى، ومحاولاته المستمرة التوفيق بين العقيدة والفلسفة، وإن كان من مآخذ عليها فأهمها فكرته عن كيفية صدور الموجودات عن الله سبحانه، والتي تبني فيها نظرية الفيض.⁽³⁹⁾

وهذه الفكرة الأخيرة هي ما جرت عليه الكثير من النقد، حيث ذهب الدكتور خليل الجر وحنا الفاخوري إلى أن الفارابي في توفيقه، كان باطني النزعة باطني الهدف مؤكدين أنه كان ينتمي إلى الباطنية أو الإسماعيلية؛ حيث عمل على التقريب بين النظريات، ورأى أن المذاهب واحدة في باطنها، وواحدة في حقيقتها، وعمد إلى التأويل، بل جعل التأويل مفتاح كل صعوبة، وتقلب بين الأفلاطونية والأرسطوطاليسية، ومن ثم فقد ذهب إلى أن الفارابي ينظر إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو على أنهم من الأئمة المعصومين.⁽⁴⁰⁾

ومع هذا، فإنه لا يستطيع أحد أن يغفل النزعة الدينية عند الفارابي، وتظهر نزعة الدينية في كثير من أركان فلسفته الأخلاقية؛ إذ لا نستطيع أن نفصل الفارابي فيها عن عقيدته الدينية التي يؤمن بها؛ إذ ليست دعوته لبناء مدينة فاضلة يسود فيها قيم المحبة والتعاون والسلام والفضائل الخلقية إلا تأثراً بالقيم الأخلاقية والمبادئ السامية التي نادى بها الإسلام قرأناً وسنة، نعلم أنه هناك مؤثرات أخرى تأثر بها، كما نعلم أنه قد غالى في مثاليته التي أملت عليه الحديث عن هذه المدينة الفاضلة، إلا أن هذا لا يمنع من أنه تأثر في

38 انظر د. محمد البهي، الفارابي الموفق والشارح، ط مكتبة وهبه، القاهرة، الأولى، 1401 هـ - 1981 م ص 21

39 الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 2، 3، 5، 7، 8، 14، 17، وتتبنى هذه النظرية بيان صدور الكثرة عن الواحد، وهي تبدأ عنده بالوجود الإلهي الذي يسميه الفارابي الأول، والذي يخلو من كل نقص، وهو سبب وجود الموجودات وعنه صدرت، أو هي فيض له، فمن الأول يفيض الثاني الذي يعد جوهرًا لا مادياً وعقلاً خالصاً يعقل ذاته ويعقل الأول، ومن هذا التعقل المزدوج تصدر بقية العقول، والأفلاك الثابتة والمتحركة وعددها سبعة، وهكذا حتى نصل إلى عالم الكون والفساد، عالم ما تحت فلك القمر، كما ذهب أرسطو؛ حيث تظهر الأخلاط بفعل الأجسام السماوية، ومن اتحاد الأخلاط بالعناصر تظهر الأجسام المختلفة، كما يظهر النبات والحيوان والإنسان، وكلها قابلة للفساد مع استمرار النوع. انظر د. إمام عبدالفتاح إمام، الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، ط المجلس الأعلى للثقافة، 2000 م، ص 202

40 انظر خليل الجر (د.)، وحنا الفاخوري (د.) تاريخ الفلسفة العربية، ط دار الجبل، بيروت، الثالثة، 1993 م، ج 2، ص 106

مدينته بمؤثرات إسلامية، لا دخل فيها لفلسفة أرسطو أو أفلاطون أو غيرهما، فكفرتة عن البعث كدار جزاء وحساب، وفضيلة التعاون، ودعوته الأساسية إلى العلم والمعرفة ونبذ الجهل، وهي مبادئ إسلامية خالصة، دعا إليها الدين في أكثر من موضع من مواضع الكتاب والسنة.

غير أنه يمكن القول إن الاعتقاد الفلسفي كان أكثر ذيوغاً وانتشاراً عند الفارابي من أي اتجاه أو اعتقاد آخر؛ حيث ملكت عليه الفلسفة اليونانية جنبات نفسه وعقله وفؤاده، فكانت آرائه في الغالب فلسفية، إلى حد جعل الفارابي يقدم الدليل العقلي على الدليل النقلي - كدأب الفلاسفة - نعم، استند إلى الدليل النقلي كأحد الأدلة المعينة والمؤثرة في فلسفته عامة والفلسفة الخلقية خاصة، إلا أن الدليل الفلسفي كان أكثر ذيوغاً وانتشاراً وتأثيراً إلى الحد الذي يمكن معه القول إن الاعتقاد الفلسفي كان أبرز صور الأساس الاعتقادي الذي قامت عليه فلسفة الفارابي الأخلاقية، ويظهر ذلك في قضايا منها: مفهوم الأخلاق، المعيار الأخلاقي، الإلزام الأخلاقي، الغاية الأخلاقية، علاقة الأخلاق بالطبع والاكْتساب، خصائص الفلسفة الأخلاقية.

نعم، قد جمع الفارابي - كما يرى الدكتور توفيق الطويل - بين الفلسفة العميقة والتدين الذي وإن كان قد تخلى عنه أحياناً، فهو لم يتنازل عنه أحياناً أخرى، وإن كان أقل درجة من فيلسوف جمع بين الاثنين هو توما الأكويني الذي قال عنه الطويل، إنه جمع بين التفلسف الصادق والتدين العميق.⁽⁴¹⁾ وربما كان اتجاه الفارابي في التوفيق بين الفلسفة والدين سبباً في نقد من نوع آخر؛ إذ رأى أحد المفكرين الغربيين أن منظور الفارابي في التوفيق لم يكن نضالياً، وكان في غير صالح الفلسفة، وأن تفحصه لكل العلاقات الممكنة بين الفلسفة والدين كان هادئاً.⁽⁴²⁾ وهذا النقد الموجه للفارابي هنا كان سببه الرئيس أنه اتبع الحلول الوسط، فظل متردداً بين اتجاهين: الاتجاه الديني والاتجاه الفلسفي، فعلى حين نقده الأخير لميله إلى الاتجاه الأول على حساب الاتجاه الثاني، نقده غيره لتعليبه الاتجاه الثاني على الاتجاه الأول.

كما يبدو الاعتقاد السياسي أحد الاعتقادات الأساسية التي استند إليها الفارابي في بناء دعائم فلسفته الأخلاقية؛ إذ يمكن القول إن فلسفة الأخلاق تظهر كأثر واضح من آثار فلسفته السياسية التي درسها تحت عنوان السياسة المدنية أو العلم المدني الذي كان يقوم عنده على رافدين أساسيين: علم السياسة وعلم الأخلاق؛ إذ ليس من السهل أن نجد أفكاره الأخلاقية بمنأى عن الإطار السياسي، أو نجد أفكاره السياسية بمنأى عن الإطار الأخلاقي، فالسياسة تقوم على أخلاق، والأخلاق تؤدي إلى سياسة المدينة سياسة فاضلة؛ لتحقيق بذلك المدينة الفاضلة على أرض الواقع. ومن ثم، فإن الأساس الاعتقادي عند الفارابي يقوم على ثلاثة

41 انظر د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الفلسفة والدين، ط لجنة الجامعيين لنشر العلم، السلسلة الفلسفية والاجتماعية، القاهرة، عدد 4، ص 4، 5

42 انظر جان جوليفه، مقدمة كتاب من القرآن إلى الفلسفة "اللسان العربي وتكوين القاموس الفلسفي لدى الفارابي"، ترجمة وجيه أسعد، ط منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 2000 م، ص 6

محاور: الاعتقاد الديني، الاعتقاد الفلسفي، الاعتقاد السياسي؛ إذ لا يمكن فهم فلسفة الأخلاق عنده إلا داخل إطار هذه المحاور الثلاثة، إذ يمثل الثلاثة مزيجاً لا يمكن دراسة هذه الفلسفة بدونه.

الدعامة الثالثة - مراعاة الطبيعة البشرية:

الواقع أن الفارابي لم ينظر للإنسان نظرة أحادية الجانب؛ إذ لم ينظر إليه فقط على أنه ذلك الكائن الذي يجمع الطبائع الحيوانية، كل عضو من أعضائه مكلف بدور سلوكي معين، فإذا تخلف عن أدائه فسد مزاجه واعتلت صحته، كما أنه لم ينظر إليه فقط على أنه ذلك الكائن الذي قوامه عقل فقط لا جسد، وهي النظرة التي تقوم على ضرورة دراسة الإنسان وطبيعته بعيداً عن الطبائع الجسدية الحيوانية؛ ذلك أن الإنسان ميزه الله بجوهر قوامه العقل والروح. يقول الفارابي: «إن الإنسان شكل من جوهرين: أحدهما مصور مكيف مقدر متحرك ساكن، متجسد منقسم، والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات، يناله العقل ويعرض عنه الوهم .. وهو سر وعلم، أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه .. وأما سره فقوى روحه»⁽⁴³⁾

ومن ثم، فإن موقف الفارابي هنا لم يكن ليقصر على أحد الجانبين: الجسد والروح دون الآخر، وإن نظر للإنسان على أنه نتاج جسد وروح، ومن ثم فهو يجمع بين الشهوات الحيوانية والاستعدادات الفطرية من جانب والسمات العقلية والمعرفية من جانب آخر⁽⁴⁴⁾، ويبدو أن الاعتقادين: الفلسفي والديني عنده قد ألزمه بالسير على هذا الدرب، فالاعتقاد الفلسفي ألزمه باتخاذ الطرق الوسطية في دراسة الإنسان، وهي تلك الطرق التي تأثر فيها بأستاذه: أفلاطون وأرسطو، وهما اللذان درسا الإنسان من هذه الناحية، ونظرا إليه على أنه قوام من جسد وروح، أما الاعتقاد الديني فقد أملى عليه ذلك أيضاً؛ لأنه نظر فرأى أن الدين لم يأت ليعامل الجانب الجسدي فقط، كما أنه لم يأت ليعامل الجانب الروحي فقط، وإنما عامل الجانبين معاً، ونظر إلى الإنسان نظرة فيها الكثير من الشمولية والوضوح مما نفتقده عند كثير من الاتجاهات الأخلاقية. وإذا كان ازدواج الطبيعة البشرية مبدأً يوجد عند الفلاسفة اليونان: سقراط وأفلاطون وأرسطو على اختلاف قليل أو كثير بينهم، فإنه يوجد عند أشهر الأخلاقيين في العصر الحديث، حتى أن كانط ربط مفهوم الواجب

43 انظر فصوص الحكم، (كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية)، ط ليدن، 1890م، ص 72، والإنسان عند الفارابي أحد أنواع الحيوان. انظر الفارابي، الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطو طاليس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب رسائل فلسفية، ط بيروت، 1980م، ص 48، كما أن الإنسان عنده من جهة الجسم متغذ حساس، ومن جهة النفس ناطق عاقل، انظر الفارابي، كتاب إيساغوجي / المدخل، نشرة دنلوب، مجلة The Islamic Oual 01955 - Vol0 2 - p 124 نقلاً عن الفارابي في حدوده ورسومه، ص 105

44 انظر كتاب قاطيغورياس أي المقولات، تحقيق نهاد كلتيك، مجلة المورد، المجلد الرابع، العدد الثالث، بغداد، 1975م، ص 148

عنده بشرطين أساسيين - عول عليهما كثيرًا - هما: الحرية، وازدواج الطبيعة البشرية.⁽⁴⁵⁾ وهذا ديكارت قد اعتبر النفس جوهرًا يتميز كل التميز عن البدن.⁽⁴⁶⁾

ويحسب للفارابي أنه لم يقع فيما وقعت فيه بعض الاتجاهات الأخلاقية من المغالاة في أحد الاتجاهين دون الآخر، بل يحسب له أنه لم يقع فيما وقع فيه إخوان الصفا من تفسير بعض الاتجاهات الأخلاقية والروحية عند الإنسان على أساس طبيعي أو تنجيمي؛ إذ افترضوا أن المولودين في زمن أبراج فلكية معينة تكون أخلاقهم متأثرة بطبيعة هذه الأبراج، فيولد الإنسان تبعًا لهذا محبًا للصنائع أو بعض العلوم أو ملتزمًا ببعض الاتجاهات الأخلاقية أو خلوا منها، وقد كان الاتجاه العام عند الفارابي يؤكد على رفض تلك الفكرة جملة وتفصيلاً، وإن كان هذا لم يمنعه من التأكيد على دور الأسطوانات الأربعة في تشكيل الجسد؛ لأن الصورة في الجسم هي الجوهر الجسماني - مثل شكل السرير للسرير مثلاً - وهي التي لا تفيد وجودًا أكمل من وجود ذاتها.⁽⁴⁷⁾

فالأخلاق عند الفارابي، وإن كانت أخلاقًا تميل إلى الوسطية في مراعاة الطبيعة الإنسانية إلا أنها ربما في بعض الأحيان كانت تمثل ثقلًا من نوع ما على هذه الطبيعة، حيث افترض في كل اتجاهاته الأخلاقية أن الأخلاق تقوم على أساس معرفي، وأن الفضيلة تبنى على العلم بأجناس العلوم الأربعة: العلوم النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الأخلاقية، والصناعات العملية الحكيمة، وإدراك هذه الأمور كلها لا يستوي فيه كل الناس، وإن كانت لا تخرج عن حيز الإمكان.

ولقد حلت مسألة مراعاة الطبيعة الإنسانية حيثما حلت آراؤه الفلسفية إلا في القليل من الآراء والأفكار حلولاً يشي - في التحليل الأخير - بأن الطبيعة الجسدية في الإنسان بما تحمله من شهوات وغرائز وغيرها لم تكن عائقًا أمام الإنسان في تحصيل الأخلاق التي يرتئونها بالعادة والدرية والاعتقاد، وفي أن يكون لديه أخلاق مكتسبة، فالتابع عند الفارابي لما كان استعدادًا فطريًا قابلاً لفعل الشيء وضده⁽⁴⁸⁾، فهذا سهل عليه أن تكون آراؤه متوافقة مع الطبيعة الإنسانية؛ لأن هذا الطبع لم يكن مجرد استعداد لأحد الضدين فقط، مما يتحول به إلى قدح في مراعاة الطبيعة الإنسانية، وهذا ما فطن إليه الفارابي الذي تؤكد آراؤه وأفكاره أنه نظر للإنسان على أنه كيان واحد، وإن ضم في داخله ثنائية نظرية فقط في طبيعته، إحداها وهي الجسد الذي يميل به إلى تنفيذ متطلبات الدنيا ومنافعها، والأخرى وهي النفس تميل به إلى التطلع إلى العالم الآخر الذي جاءت منه.

45 انظر د. زكريا إبراهيم، مبادئ الفلسفة والأخلاق، ط مطبعة وزارة التربية والتعليم بالقاهرة، 1963م، ص 135

46 انظر ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، ط مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1962م، ص 92

47 انظر الفارابي، العلم الإلهي، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وهو منشور ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، ط دار النهضة العربية، القاهرة، 1955، ص 168

48 انظر الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص 232، 233

فقد فطن الفارابي إلى أن الجانب المادي في الإنسان يقوم على إشباع الغرائز، ولكن الإنسان باستطاعته أن يكبح جماحها وأن يستخدمها فيما يفيد، كأن يشبعها في حب البقاء وفي التناسل وفي الغذاء وفي النمو، وهي جوانب مادية صرفة إذن فالجانب المادي يفصح عن نفسه بجلاء، ومن ثم كان الفارابي من أنصار تعديل هذه الشهوات والغرائز وتهذيبها وكبح جماحها، ولم يكن من أنصار كبتها أو إماتتها؛ لأنه أدرك بحسه أنها مجرد استعداد قابل للتشكل، ومن ثم فالفارابي في فلسفته الأخلاقية كان مؤمناً بازدواجية من نوع ما بين الجسد والروح، وقد يدل على ذلك أنه جعل قوام الإنسان الحقيقي، والذي يضع به قدماً في طريق السعادة هو سيطرة القوة العاملة الناطقة على قوى الشهوة والغضب.⁽⁴⁹⁾

ويبقى إيمان الفارابي بضرورة مراعاة الطبيعة الإنسانية حين يقسم النفس الإنسانية - سيراً على درب أستاذه أفلاطون وأرسطو - إلى قوى ومراتب كل قوة منها لها أدوارها ومميزاتها، وكل فعل منها يترتب عليه حكم أخلاقي، وترتبط فكرة تدرج النفس عند الفارابي بالوظائف التي تقوم بها كل نفس، وما يترتب عليها من أفعال أخلاقية، فالنفس الحيوانية أعلى من النفس النباتية في سلم التدرج عنده؛ لأن وظائف الأولى أعلى من الثانية وأكثر، في حين أن النفس الإنسانية تعلو الاثنين من حيث إن وظائفها أعلى وأكثر، ويترتب على النفس الأخيرة أخلاقاً فاضلة في سلم التدرج الأخلاقي أعلى منهما، في حين أنهما أقل؛ لأن أفعالهما في الغالب لا تترتب عليها أفعالاً أخلاقية، إلا إذا تحكمت فيها قوة النفس العاقلة العاملة، ومن ثم فلا عجب أن يشير الفارابي إلى أنه باتصال النفس العاقلة بالعقل الفعال يصل الإنسان إلى مرتبة الروح الملائكية القدسية⁽⁵⁰⁾، وليس للإنسان أن يصل إلى هذه المرتبة العالية عنده إلا إذا كانت نفسه قد حصلت العلوم المختلفة النظرية والعملية في طريقها إلى بلوغ سعادتها، ووصول النفس إلى مرتبة النفوس القدسية يعني وصولها إلى أبرز الغايات الدنيوية، وعلامة على بلوغها السعادة القصوى في الآخرة، غير أن الفارابي هنا يربط فكرته هنا عن ترقى النفس الإنسانية إلى المرتبة القدسية بفكرته عن الفيض، وهي تلك الفكرة المرفوضة عقلاً ودينياً، والتي أسس عليها الفارابي فكرته عن عملية المعرفة أو الاتصال.

لكن بخلاف رأيه في الاتصال بالعقل الفعال، فإنه يمكن القول بأن الفارابي قد أدرك الطبيعة الإنسانية بما تشتمل عليه من غرائز ودوافع، وبما تتسم به من سمات وصفات، فعلم أن قوى النفس مجرد استعداد فطري يفعل الضدين أو هكذا قابل لفعل الضدين، بما يعني أن الإنسان بقواه ليس خيراً صرفاً، ولا شراً محضاً، لكن الإنسان بكده واجتهاده ودأبه ومداومته على الفضائل يستطيع أن يرتقي الترقى الأخلاقي الذي يقوده إلى بلوغ السعادة، ومن ثم نفهم أن الفارابي فطن إلى أن خلق الشهوات والغرائز ليس شراً، فهي وإن كانت تمثل أموراً فطر عليها الإنسان وطبع، فلإنسان - بما أنها استعداد - أن يستخدمها في الشر أو الخير،

49 انظر الفارابي، رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ص 54

50 انظر الفارابي، فصوص الحكم (الثمرة المرضية)، ص 71

فإذا طبقت في الشر فهذا يعني أنها تحكمت في الإنسان، وصار هو أسيرها. أما إذا استخدمت في الخير، فهذا يعني أنها أسيرة له سيطر عليها بعقله وكبح جماحها، فالأثر الأرسطي واضح هنا في رأي الفارابي؛ ذلك أن أرسطو نادى بكبح جماح الشهوة والسيطرة عليها⁽⁵¹⁾، خلافاً لأفلاطون الذي لم يناد بتعديلها وتهذيبها والسيطرة عليها، وإنما نادى بإماتتها أو كبتها حتى يستطيع الإنسان أن يسوسها ويتحكم فيها⁽⁵²⁾، فالأثر الأرسطي أوضح في الفارابي من أفلاطون هنا.

ومن أقوى المظاهر التي تعبر عن مراعاة الفارابي للطبيعة الإنسانية التعاون، فقد فطن إلى أن التعاون أحد الأمور الضرورية التي يحتاج إليها الإنسان، فذهب إلى أن كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل الكمالات إلى أشياء كثيرة، لا طاقة له في أن يقوم بها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، ومن ثم فإن الإنسان لا يمكنه نيل الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية عند الفارابي إلا بالاجتماعات اجتماعات كثيرة متعاونة يقوم كل واحد فيها لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة، ولكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه، وفي أن يبلغ الكمال، ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة، فحصلت منها الاجتماعات الإنسانية⁽⁵³⁾.

ومن ثم، يمكن القول إن الفارابي قد راعى في الطبيعة الإنسانية البعدين اللذين لا قوام للإنسان إلا بهما: البعد النفسي الجسدي الذي به قوام الإنسان، والبعد الاجتماعي الذي لا حياة له بدونه، فكما أن الإنسان تجمع طبيعته بين نفس وجسد - ولا قيام للصورة دون الهيولي، وإلا لكانت الصورة على حد تعبير الدكتور توفيق الطويل ذات طبيعة إلهية⁽⁵⁴⁾ فإنه يميل إلى الاجتماع تحقيقاً لهذا البعد الاجتماعي.

الدعامة الرابعة - حرية الإرادة:

لقد أعطى الفارابي جزءاً من فكره لمسألة حرية الإرادة، فالتكوين الأخلاقي عند الفارابي يتأسس على دعامة مهمة، هي حرية الإرادة، فجعل كل آرائه وأفكاره الأخلاقية تنحو نحو تأكيد حرية الإرادة عند الإنسان، والتي يفعل بها الأفعال التي تعبر عن مسؤوليته عنها، ولا يظن بالفارابي غير ذلك؛ إذ طبيعته الفلسفية أملت عليه إفساح مكان للعقل، والعقل لا يكون له دوره المنوط به إلا في وجود حرية إرادة، فالعقل والحرية الإرادية لا يفترقان في ظني، بل لا وجود لأحدهما دون الآخر، وقد كان موقفه هنا نتاج تأثيرين

51 انظر أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 1 ص 148، ج 2 ص 158، 172

52 انظر أفلاطون، محاوره فيدون، تحقيق د. عزت قرني، ط دار قباء، الثالثة، 2001م، ص 165، 167

53 انظر آراء أهل المدينة الفاضلة، طبع بمعرفة الشيخ فرج الله زكي الكردي والشيخ مصطفى القباني الدمشقي، الطبعة الأولى، مطبعة النيل، مصر، بدون، ص 96، 97

54 انظر القيم العليا في فلسفة الأخلاق، ضمن كتاب قضايا من رحاب الفلسفة والعلم، ط دار النهضة العربية، القاهرة، ص 39

كبيرين: فلسفة وشرع، ومن ثم فنحن أمام حرية الإرادة الإنسانية عنده لا نقف على تقسيمين أو قسمين من الأفعال أحدهما مترتب على الآخر، والآخر أفعال لا إرادية في باب الأخلاق، وإنما نجد موقفًا واحدًا عنده.

وتعد دراسة الفارابي للإرادة والاختيار دراسة ذات أبعاد نفسية للفعل الخلقى؛ ذلك أن الإرادة والاختيار قبل كل شيء أمور تعتلج داخل النفس الإنسانية، وهذا ما أكد عليه الفارابي قائلاً: «إن الإرادة هي أولاً شوق عن إحساس، والشوق يكون بالجزء النزوعي، والإحساس بالجزء الحاس، ثم أن يحصل من بعد ذلك الجزء المتخيل من النفس والشوق التابع له، فتحصل له إرادة ثانية بعد الأولى، فإن هذه الإرادة شوق عن تخيل، فمن بعد أن يحصل هذا يمكن أن تحصل المعارف الأولى التي تحصل من العقل الفعال في الجزء الناطق، فيحدث حينئذ في الإنسان نوع من الإرادة ثالث، وهو الشوق عن نطق، هذا هو المخصوص باسم الاختيار، وهذا هو الذي يكون في الإنسان خاصة دون سائر الحيوان»⁽⁵⁵⁾ ويفهم من هذا أن الفعل الإرادي عند الفارابي يمر بثلاث مراحل تعتلج في ثلاث من قوى النفس، هي: الجزء الحاس، والجزء النزوعي، والجزء المتخيل، وهذه هي الإرادة الأولى عند الفارابي ثم ينتج عن الجزء الأخير شوق، هذا الشوق هو الذي يحمل الإرادة الثانية في جعبته، وتسمى هذه الإرادة عنده شوق عن تخيل، فإذا حصل ذلك أمكن حصول المعارف الأولى الحاصلة من العقل الفعال في الجزء النزوعي، وحصول هذا يعني وجود نوع ثالث من الإرادة هي الإرادة عن نطق أو ما يسمى بالاختيار. ويعد عمل الفارابي هنا تحليلًا دقيقًا للأبعاد السيكلوجية للفعل الخلقى؛ حيث ربط الإرادة والاختيار بالفعل الخلقى، وكأنه يريد أن يقوم بوضع أساس سيكلوجي لهذا الفعل، وهو ما يعد تطبيقًا لنظريته في النفس، فالإرادة قائمة على نوع من الإحساس والتخيل، بينما الاختيار ناجم عن الروية والنطق.⁽⁵⁶⁾

والفارابي هنا يفرق بين الإرادة والاختيار، فالإرادة للحيوان، ويشترك معه فيها الإنسان، غير أن الاختيار للإنسان فقط؛ لأن الاختيار يقوم على الروية والتفكير.⁽⁵⁷⁾ إذن فإن من المفاهيم المتصلة بالعمل الإرادي، والتي يعرض لها الفارابي بكثير من الاهتمام مفهوم الاختيار باعتباره أداة للحكم على الفعل الخلقى، وهذه الفكرة تحديدًا إحدى الأفكار الدالة على تأثر الفارابي بأرسطو الذي اعتمد بصورة أساسية في مفاهيمه الأخلاقية على مفهوم الاختيار، وهو مفهوم أخص من مفهوم الإرادة عنده.⁽⁵⁸⁾ ولقد أتاح أرسطو في

55 السياسة المدنية، تحقيق د. فوزي النجار، ط المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964م، ص 72

56 انظر د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، (نموذج الفارابي)، ص 215. فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، ص 85

57 انظر دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ط دار النهضة العربية، بيروت، الخامسة، 1981م، ص 149

58 انظر د. محمد الجبر، الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان أرسطو نموذجًا، ط دار دمشق، الأولى، 1994م، ص 99

الفعل الإرادي أن يكون الدافع فيه قائماً في الفاعل ذاته، وأن يكون الفاعل ملماً بأحوال الفعل الخاصة⁽⁵⁹⁾، ومن ثم كان الاختيار عنده ينطوي على عنصر التمييز أو التقدير.⁽⁶⁰⁾

وبناءً عليه، فإن الإرادة الإنسانية مقدمة ضرورية لعملية الاختيار عند الفارابي، فلا يصح الاختيار إلا بقيامه على إرادة حرة؛ إذ بهذا الاختيار يستطيع الإنسان فعل الجميل أو القبيح، المذموم أو الممدوح، تحقيقاً لمبدأ الثواب والعقاب، فإذا كانت الإراداتان الأوليان: شوق عن إحساس، وشوق عن تخيل قد تكونان خاصتين بالحيوان غير الناطق، فإن الإرادة الثالثة: شوق عن نطق - أو ما يسمى بالاختيار - يقدر الإنسان بها أن يسعى نحو السعادة، وبها يقدر على فعل الخير أو الشر.⁽⁶¹⁾ فالاختيار إذن ليس أداة عشوائية، أو قوة تخبط خبط عشواء عند الفارابي، بل الاختيار عنده عملية منظمة تتخذ من العقل والتجربة أساساً لها، يقول الفارابي عن الاختيار: «هو القوة العقلية التي بها يمكن أن يوجد في الأشياء الطبيعية ما قد حصله العقل العملي.»⁽⁶²⁾ وهذا التعريف يدل على عدة أمور:

أ - أن الاختيار عملية عقلية في المقام الأول

ب - أن الاختيار يخرج ما حصلته الإرادة من إطار القوة إلى إطار الفعل؛ أي من حيز الشوق عن حس وتخيّل إلى حيز الشوق عن نطق وتفكير

ج - الاختيار مبني في الأساس على ما حصله العقل العملي من تجارب وخبرات تمكن عملية الاختيار من تفادي الوقوع في الزلل والخطأ.

وقد فهم بعض الباحثين خطأ أن تمييز الاختيار عن الإرادة تعسف لا مبرر له من الفارابي؛ استناداً إلى أن الإرادة في حقيقتها لا تخلو من التفكير والوعي.⁽⁶³⁾ وموضع الخطأ هنا هو الظن الخاطئ بأن هناك فرقاً بين الإرادة والاختيار فيما يتعلق بالإنسان عند الفارابي، وإنما أراد الفارابي من تفرقه بينهما أن يبين أن الحيوان يمتلك الإرادة، ولا يمتلك الاختيار، في حين أن الإنسان يمتلك الاثنين معاً بعكس الحيوان، بيد أن الإرادة أشمل وأعم من الاختيار؛ لأنها تنصب على الممكن وغير الممكن، في حين ينصب الاختيار على الممكن فقط. ويؤكد الفارابي على هذه الفكرة قائلاً: «الفرق بين الإرادة والاختيار أن الإنسان يتقدم فيختار

59 انظر أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 1 ص 238

60 انظر د. محمد الجبر، الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان، ص 99

61 انظر السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق د. فوزي النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964م، ص 72

62 الفارابي، فلسفة أرسطو طالس، تحقيق د. محسن مهدي، ط. دار مجلة شعر، بيروت، 1961م، ص 124

63 انظر د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، (نموذج الفارابي)، ص 216

الأشياء الممكنة، وتقع إرادته على أشياء غير ممكنة، مثل أن يهوى أن لا يموت، والإرادة أعم من الاختيار، فإن كل اختيار إرادة، وليس كل إرادة اختيار.⁽⁶⁴⁾

غير أن الفارابي في تحديده لشروط الفعل الخلقى لا يقول بالاختيار فقط، بل يقرن الإرادة بالاختيار؛ وذلك مبني في رأيي على أساس أن الاختيار عملية أساسها إرادة واعية، ومن ثم كان الخير في الحقيقة عنده ينال بالاختيار والإرادة معاً، كما أن الشرور تكون بالإرادة والاختيار.⁽⁶⁵⁾ وتلك - على حد تعبير أحد الباحثين - إحدى القيم الإيجابية عند فيلسوفنا؛ إذ ليس الإنسان عنده سلبياً مستكيناً لقضائه وقدره، بل هو إيجابي عملي فاعل في واقعه ومحيطه، مع الإيمان بوجود إرادة أزلية تسيّر العالم في مجموعته.⁽⁶⁶⁾ والمتأمل في التيارات الفكرية الحديثة يجد اهتماماً واضحاً بمسألة الإرادة، يكفي أن كانط جعل الإرادة الخيرة هي الخير المطلق⁽⁶⁷⁾؛ لأنها وحدها التي تعد خيراً في ذاتها عنده⁽⁶⁸⁾، سواء أدت مهمتها، أو أخفقت فيها.⁽⁶⁹⁾ ولأن الأمر الممكن يجعل الإرادة والاختيار يتأهبان لدورهما واتخاذ الأفعال عن روية وتفكير، بما يعني التأكيد على دور كل من الإرادة والاختيار في الشيء الممكن.⁽⁷⁰⁾

ويهمنا أن نعلم أن الفارابي لم يكن ليدخل الأفلاك والنجوم والكواكب في أي تأثير على أخلاقيات الإنسان.⁽⁷¹⁾ ومن ثم فقد رفض أن يكون لها علاقة بالمناخ والحظوظ، وإن اعترف لها بتأثير جغرافي.⁽⁷²⁾ مما يؤكد - في التحليل الأخير - على إتاحة الفارابي للناس مبدأ الحرية في اختيار الأفعال التي يريدونها لأنفسهم دون ضغط ما أو قهر خارجي. وربما هذا ما يوجد له صدى عند جون رولز عندما ذهب إلى أن المزايا الاقتصادية أو المادية ليست مبرراً عنده للنيل من الحرية المتساوية التي يتمتع بها الجميع، تلك الحرية التي أساسها الاعتقاد بما يشاء والتعبير بحرية عن اعتقاده.⁽⁷³⁾

64 الفارابي، المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، ضمن كتاب المجموع للمعلم الثاني ط مطبعة السعادة، القاهرة، 1325 هـ - 1907 م، ص 18

65 انظر آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 97

66 انظر د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، (نموذج الفارابي)، ص 277

67 انظر كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، ط الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965 م، ص 17

68 H O J. Paton. The Categorical Imperative , Astudy in Kant,s Moral Philosophy Hutchinson,s University Library , Oxford , 1946 p. 34

69 انظر د. إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، ط دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 177، 178 وانظر د. زكريا إبراهيم، كانت والفلسفة النقدية، ط مكتبة مصر، الثانية، 1972 م، ص 173

70 انظر الفارابي، كتاب في المنطق (العبارة) تحقيق د. محمد سليم سالم، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبعة دار الكتب، 1976 م، ص 53

71 انظر الفارابي، التعليقات (الفارابي الأعمال الفلسفية) تحقيق وتقديم وتعليق د جعفر آل ياسين، ط دار المناهل، بيروت، لبنان، الأولى، 1413 هـ - 1992 م، ص 390، 391

72 انظر الفارابي، رسالة في جواب مسائل سنل عنها، (كتاب الثمرة المرضية)، ط ليدن، 1890 م، ص 109: 113

73 John Rowls: Theory of Justice, Harvard University Press, 1971 – P. 207

كذلك لم يكن الطبع عند الإنسان عائقاً عن نيل حرية إرادته؛ إذ فطن الفارابي إلى المعنى الحقيقي الذي عليه الطبع دون أي تزايد أو نقصان، وهو في سبيل ذلك يستند إلى عقله الفلسفي ووازعه الديني؛ حيث أمليا عليه عدم الاعتراف بالطبع كأحد المؤثرات التي توجه الإنسان تجاه أسلوب أخلاقي محدد لا يفعل سواه، ولا يعني ذلك أن الفارابي كان يغفل تلك الشهوات والغرائز المركوزة في الجبلة، لكنه فهم أن تلك الشهوات والغرائز هي استعداد يستخدم في الخير ويستخدم في الشر، والإنسان بكسبه وتطبيقه يجعل الفعل في دائرة الخير أو دائرة الشر، ولكي يحقق الإنسان ذلك وجب الاجتهاد والجد، وعليه تكون إرادته محركاً أساسياً لاستعداداته الفطرية. وهذا ما ذهب إليه كانط فيما بعد حين أكد على أن الحاجة تولد رغبات تتعارض مع الإرادة الأخلاقية، ولذا وجب على الإنسان عنده أن يكون غنياً بنفسه تماماً.⁽⁷⁴⁾

لكن يبقى - في التحليل الأخير - أن الفارابي قد عرض لنا دعائم فلسفته الأخلاقية وعلاقتها بحرية الإرادة في إطار محكم لا يفتقر إلى التجانس والانسجام في مجموعه؛ إذ لم يوجد عنده آراء متناقضة؛ بل كانت فكرته هنا تتفق وتتواءم مع المنهج الذي يمثله، بل كانت أيضاً قائمة على عملية تجريبية بحثية، هي في الحق تجربة من الحياة، وربما كان ذلك ناتجاً عن أن الفارابي حاول جهد طاقته دراسة الأخلاق كأخلاق، نعم تأثر بالفلسفة اليونانية وبوازعه الديني، بيد أنه لم يقع فيما وقع فيه إخوان الصفا من الخلط بين الأخلاق والعلوم الرياضية حيناً والموسيقى حيناً والكواكب والأفلاك حيناً في تحد سافر لحرية الإرادة الإنسانية.

ولئن كانت الحرية عند كانط غير مشروطة بالتجربة، ولا بالعالم الخارجي، وإنما تستمد من العقل، وهو الأمر الذي مجده أتباعه، وجعلوا الحرية من أجله مقولة من مقولات الفكر تصلح لكل زمان ومكان⁽⁷⁵⁾، فإن الفارابي وإن كانت الحرية عنده مقولة من مقولات الفكر فإنها ليست بمعزل عن التجربة والعالم الخارجي، بل والدين الحنيف؛ فعلى حين أراد كانط مبدأً نقياً من أي تأثير خارجي على الحرية نتيجة مثاليته المفرطة، فإن الفارابي قد ربط بين الحرية والتجربة والعالم الخارجي، فالحرية - كما يفهم من السياق العام لفكر الفارابي - تستمد قيمتها من العقل، لا على أنه عقل فقط، ولكن على أنه محصلة نهائية للتجارب التي مر بها الإنسان في حياته، كما أنه محصلة للخبرات السابقة المتوارثة عن الآباء والأجداد. وربما كانت إشكالية الحرية في القديم والحديث هي التي ألجأت الدكتور زكي نجيب محمود إلى القول بأن الإنسان حر، لا بمعنى انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، ولكنه حر بحرية منظمة تنظيماً سببياً، فالفعل الإرادي معلول، وهو حر في الوقت نفسه، وهذا ما أسماه الجبر الذاتي، فماضي الإنسان عنده علة محتملة لحاضره، فالفعل

74 انظر د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، ط وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م ص 87

75 انظر د. محمد السيد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ط دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000م، ص 99

الحاضر سبب عن الماضي، فالحاضر لا يمكن تصوره دون الماضي، في حين أن الماضي يمكن تصوره دون تصور الفعل الحاضر.⁽⁷⁶⁾

فحرية الإرادة عند الفارابي قاده إليها تحديده الواضح لموضوع دراسته وتفصيل الكلام فيه، فكتب كتبه: تحصيل السعادة، التنبيه على سبيل السعادة، السياسة المدنية، آراء أهل المدينة الفاضلة؛ ليكون أكثر تحديداً في موضوعاته، كما أنه قاده إلى ذلك أنه لم يدخل في باب الأخلاق ما ليس منها، وكان لذلك دور مؤثر في فلسفته عامة وفلسفته الأخلاقية خاصة، حيث أدى إلى تعمق الفارابي في عرض مسائله وتناقُلها بصورة تحدد فهمه لعملية التنظير الأخلاقي، فلم يكن يمر على الأفكار مروراً عابراً، ولكنه كان لا ينتقل إلى فكرة ما حتى يستقصي الفكرة التي قبلها، وقد يعرض لها في مكان آخر، ولكن بعد أن يكون قد وفّاه حقها من البحث، ومن ثم كانت آراؤه في فلسفته عامة وآراؤه في حرية الإرادة خاصة متماسكة وواضحة.

لكن مما قد يؤخذ على الفارابي تنازله عن بعض مفاهيمه حول حرية الإرادة الإنسانية عند الحديث عن رئيس المدينة الفاضلة، ليس من قبيل التنازل الكلي، ولكن ما يمكن أن يسمى تنازلاً جزئياً؛ لأنه اشترط فيه أن يكون ملماً ببعض الأخلاق الفطرية؛ ليكون مستعداً للرئاسة، وقد عدد الصفات الطبيعية التي له أن يتصف بها، وأقول تنازلاً جزئياً هنا؛ لأنه وإن أفسح مجالاً للطبع هنا؛ فقد أكد أن رئيس المدينة بدون اكتساب أخلاق فاضلة وإخراج الأفعال الفطرية التي فطر عليها من حيز القوة إلى حيز الفعل والمداومة عليها والدأب في استعمالها لا يحق له الوصول إلى الرئاسة.

فإذا كان الفارابي يقول: «فإن الملوك ليس إنما هم ملوك بالإرادة فقط، بل بالطبيعة، وكذلك الخدم خدم بالطبيعة أولاً ثم ثانياً بالإرادة فيكمل ما أعدوا له بالطبيعة»⁽⁷⁷⁾ فهذا لا يعني تقييداً لحرية الإرادة التي لا يفتأ الفارابي يؤمن بها؛ إذ المتأمل في النص يجد أن الحديث هنا ليس حديثاً عن طبع يحول الإنسان إلى اتجاه معين، وإنما يجد موازنة بين دور الطبع ودور الاكتساب، أو دور الطبع ودور الإرادة؛ إذ معنى أن الخدم خدم بالطبيعة أولاً ثم بالإرادة - وكذلك الملوك - أن الاستعدادات الفطرية التي هي الطبع لا تخلق إنساناً فاضلاً، ولا تخلق ملكة فاضلة؛ إذ لا بد من أن تظهر الإرادة الإنسانية الحرة هذا الاستعداد وتخرجه إلى النور، فلا طبع الملك يؤدي به إلى الملك، ولا طبع الخدم فقط يؤدي بهم إلى الخدمة، وإنما أفعالهم الإرادية هي التي تصنفهم هذا التصنيف، أما إذا وقفت بهم استعداداتهم عند أفعال معينة، ولم يستخدموا إرادتهم الحرة في الترقى فهم أقرب إلى طائفة الخدم.

76 انظر الجبر الذاتي، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م، ص ص 22، 23

77 الفارابي، تحصيل السعادة، ص 165

وإن فرض - وفق الاستقراء العام لفكر الفارابي الأخلاقي - أن طبع الإنسان يميل به نحو أي من هاتين الصناعتين: الرئاسة أو الخدم فإن إرادته الحرة تستطيع أن تغير من هذا الميل؛ إذ ليس على الإنسان حينها إلا أن يكرر ضد هذه الأفعال مرارًا حتى تصير الأفعال الإرادية الاختيارية ملكة إرادية، والملكة الإرادية عند الفارابي تغلب الملكة الطبيعية وتفوقها؛ إذ الأولى قائمة على إرادة واختيار، ومن ثم فإن الفارابي يؤكد على أن الأخلاق كلها - الجميل منها والقبيح - مكتسبة⁽⁷⁸⁾ وبما أن الأخلاق كلها اكتساب، فهذا يعني وجود إرادة مستقلة، واختيار حر؛ إذ الأخلاق المكتسبة لا تكون إلا على أساس حرية إرادة كاملة؛ لتكون المسؤولية كاملة.

وما دعوة الفارابي إلى أن تكون الأخلاق قائمة على العلم والمعرفة واكتساب العلوم النظرية والفضائل الفكرية والخلقية والصناعية العملية إلا إيماناً منه بوجود إرادة حرة يستند إليها في تحصيل كل هذه الأشياء، فإذا لم يحصل منها إلا القليل فإرادته أيضاً، فإذا لم يحصل منها شيئاً فإرادته، فقد جعل الفارابي الإنسان في مجال الأخلاق حرًا في اختيار أفعاله التي يحاسب عليها، وما دعوته في مسألة المعيار الأخلاقي والإلزام الأخلاقي إلا إيماناً منه بوجود إرادة حرة تدرك هذين الأمرين؛ إذ هما لا يعدان مقيدتين للإرادة، بل هما مصاحبان يضيئان الطريق لها؛ لتختار عن بينة وعلم، لا عن جهل وفساد؛ إذ الأفعال الإنسانية - على حد تعبير الدكتور عثمان أمين - تؤسس على الحرية والمعرفة⁽⁷⁹⁾.

78 انظر الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص 235

79 انظر د. عثمان أمين، الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ط دار القلم، القاهرة، 1964م، ص 286.

المصادر والمراجع:

- إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية نموذج الفارابي، ط الهيئة العامة للكتاب، 1993م.
- د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ط دار المعارف، القاهرة، ج 1
- ابن سينا، الإنصاف، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ط مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1947م، ج 1
- ابن سينا، منطق المشركيين، ط المكتبة السلفية، ومطبعة المؤيد، القاهرة، 1910م.
- أبو الوفا التفازاني، أن نظرية الفيض أحد مصادر الفلسفة الإشراقية. انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط دار الثقافة، القاهرة، 1974م.
- أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة د. أحمد لطفي السيد، ط دار الكتب المصرية، 1924م.
- أفلاطون، محاوره فيدون، تحقيق د. عزت قرني، ط دار قباء، الثالثة، 2001م.
- د. إمام عبدالفتاح إمام، الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، ط المجلس الأعلى للثقافة، 2000م.
- د. إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، ط دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
- د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الفلسفة والدين، ط لجنة الجامعيين لنشر العلم، السلسلة الفلسفية والاجتماعية، القاهرة، عدد 4
- جان جوليفه، مقدمة كتاب من القرآن إلى الفلسفة "اللسان العربي وتكوين القاموس الفلسفي لدى الفارابي"، ترجمة وجيه أسعد، ط منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 2000م.
- جعفر آل ياسين، مقدمة كتاب الفارابي في حدوده ورسومه، ط عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.
- د. حسن حنفي، من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية، ضمن الكتاب التذكاري عن الدكتور توفيق الطويل، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1995م.
- خليل الجر (د.)، وحنا الفاخوري (د.) تاريخ الفلسفة العربية، ط دار الجيل، بيروت، الثالثة، 1993م، ج 2
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ط دار النهضة العربية، بيروت، الخامسة، 1981م.
- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، ط مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1962م.
- ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة د. جميل صليبا، ط اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الثانية، 1970م، القسم الرابع.
- د. زكريا إبراهيم، كانت والفلسفة النقدية، ط مكتبة مصر، الثانية، 1972م.
- د. زكريا إبراهيم، مبادئ الفلسفة والأخلاق، ط مطبعة وزارة التربية والتعليم بالقاهرة، 1963م.
- د. عادل العوا، الكلام والفلسفة، ط منشورات جامعة دمشق، 1961م.

- د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، ط وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.
- د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط دار الفكر العربي، القاهرة.
- د. عثمان أمين، الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ط دار القلم، القاهرة، 1964م.
- عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية ط دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون.
- فوقية حسين، مقالات في أصالة المفكر المسلم، ط دار الفكر العربي، القاهرة، الأولى، 1976م.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، طبع بمعرفة الشيخ فرج الله زكي الكردي والشيخ مصطفى القباني الدمشقي، الطبعة الأولى، مطبعة النيل، مصر، بدون.
- الفارابي، تحصيل السعادة (الفارابي، الأعمال الفلسفية) تحقيق وتقديم وتعليق، جعفر آل ياسين.
- الفارابي، التعليقات (الفارابي الأعمال الفلسفية) تحقيق وتقديم وتعليق د جعفر آل ياسين، ط دار المناهل، بيروت، لبنان، الأولى، 1413 هـ - 1992م.
- الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، (الفارابي الأعمال الفلسفية) تحقيق وتقديم وتعليق د جعفر آل ياسين، ط دار المناهل، بيروت، لبنان، الأولى، 1413 هـ - 1992م.
- الفارابي، الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطو طاليس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب رسائل فلسفية، ط بيروت، 1980م.
- الفارابي، رسالة في جواب مسائل سئل عنها، (كتاب الثمرة المرضية)، ط ليدن، 1890م.
- الفارابي، السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق د. فوزي النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964م.
- الفارابي، العلم الإلهي، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وهو منشور ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، ط دار النهضة العربية، القاهرة، 1955.
- الفارابي، فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، ط دار المشرق، بيروت، تحقيق د. محسن مهدي.
- الفارابي، فصوص الحكم، ضمن كتاب الثمرة المرضية، ط ليدن، 1890م.
- الفارابي، فلسفة أرسطو طاليس، تحقيق د. محسن مهدي، ط دار مجلة شعر، بيروت، 1961م.
- الفارابي، فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، (الثمره المرضية)، ط ليدن، 1890م، ص 53
- الفارابي، كتاب في المنطق (العبارة) تحقيق د. محمد سليم سالم، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبعة دار الكتب، 1976م.
- الفارابي، كتاب قاطيغورياس أي المقولات، تحقيق نهاد كلتيك، مجلة المورد، المجلد الرابع، العدد الثالث، بغداد، 1975م.
- الفارابي، المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، ضمن كتاب المجموع للمعلم الثاني ط مطبعة السعادة، القاهرة، 1325 هـ - 1907م.
- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د. عبد الغفار مكاي، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، ط الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965م.

- د. كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، ط دار العلم للملايين، بيروت، الخامسة 1974م.
- د. محسن مهدي مقدمة كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه وقدم له وعلق عليه د. محسن مهدي، ط دار الشروق، بيروت، الثانية، 1986م.
- د. محمد البهي، الفارابي الموفق والشارح، ط مكتبة وهبه، القاهرة، الأولى، 1401هـ - 1981م.
- د. محمد الجبر، الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان أرسطو نموذجاً، ط دار دمشق، الأولى، 1994م.
- د. محمد السيد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ط دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000م.
- محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي «تكوين العقل العربي»، ط دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الأولى، 1984م.
- محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ط الأنجلو المصرية، القاهرة، الأولى، 1959م.
- محمد علي أبو ريان، تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون، مجلة عالم الفكر، الكويت، 1978م.
- محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، ط الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1960م.
- محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، ط مكتبة القاهرة الحديثة، الثالثة، 1962م.
- منصور علي رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق ط مطبعة مخيمر، القاهرة، 1953م.
- د. محمود قاسم، محي الدين بن عربي وليبننتز، ط مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة، الأولى، 1972م.
- د. محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ط دار المعارف، الثالثة، 1970م.
- محمود كيشانه، محمود قاسم ومنهجه في دراسة الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2007م.
- مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة الثالثة، 1966.
- هالة أبو الفتوح أحمد، فلسفة الأخلاق والسياسة، المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس، ط دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م.

- H 0 J. Paton. The Categorical Imperative, Astudy in Kant,s Moral Philosophy Hutchinson,s University Library, Oxford, 1946, p. 34

- Colling Wood (J 0 R): An Essay On Metaphysics. Oxford Calrendon Press 0 London p 273 - 1940

- John Rowls: Theory of Justice, Harvard University Press, 1971, P. 207

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال، المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com