الفصل السابع

مشكلة الاتصال وأبعادها المعرفية والميتافيزيقية

ويتضمن هذا الفصل:

تمهيد:

أولاً: مشكلة الاتصال عند الفارابى وعوامل تكوينها.

ثانيًا: الأبعاد المعرفية والميتافيزيقية لنظرية الاتصال.

ثالثًا: المنهج الذى وضعه الفارابى للاتصال بالعقل الفعال (نص الفارابى).

رابعًا: أثر نظرية الاتصال الفارابية فى الفكر العربى والعالم الغربى.

تمهيد:

انتهينا فى الفصول السابقة إلى تحليل آراء الفارابى فى مجال الفلسفة الطبيعية وبينا كيف ألقت الميتافيزيقيا ظلالها على الكثير من الموضوعات التى تناولها فى هذا المجال، كما عرضنا لرأيه فى تفسير بعض الظواهر الفلكية من خلال تناوله لموضوع العالم سواء كان العالم ما فوق فلك القمر، أو عالم ما تحت فلك القمر، ثم تناولنا آراءه فى مجال الفلسفة الإلهية وكيف تداخل الجانب الفيزيقى مع الجانب الميتافيزيقى فى بعض المشكلات التى تناولها بالدراسة كالتدليل على وجود الله، أو بيان صفات الذات الإلهية، أو مشكلة الفيض وصدور الموجودات، ثم أخيراً مشكلة الحدوث والقدم عنده.

وهى وإن كانت كلها من موضوعات الفلسفة الإلهية إلا أنها كان لها اتصالها بالجانب الطبيعى فى فلسفته. ونريد الآن أن نحلل موقف فيلسوفنا من موضوع الاتصال "أى اتصال الإنسان بالله وتحقيق السعادة القصوى له".

وسوف نحاول من خلال هذا الفصل إبراز الدلالات المعرفية والميتافيزيقية لمشكلة الاتصال التى تناولها الفارابى فى ثنايا بحثه، وإن كان من الصعوبة بمكان إعطاء صورة واضحة المعالم عن رأى الفارابى فى هذه المشكلة لأسباب عديدة منها، انتشار آرائه حول هذا الموضوع فى بعض كتبه ورسائله، فلا نجد له رسالة مستقلة تبحث فى هذا الموضوع(*) على انفراد كما هو الحال عند الفلاسفة المتأخرين والمتأثرين به فى هذه المشكلة كابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد. وإن كان كل فيلسوف يتخذ موقفًا فى هذه المشكلة يختلف فى قليل أو كثير عن موقف الآخر سواء من حيث الرأى الذى توصل إليه، أو من حيث المنهج الذى اتبعه فى دراسته لهذا الموضوع(١).

ومن جهة أخرى ونظراً لأن الفارابى يعد من أوائل من طرقوا ميدان الفلسفة من المتفلسفين العرب والمسلمين فى عهد ازدهار الحضارة الإسلامية، فلا شك أن هذا الموضوع بالذات لم تكن رؤية الفارابى له واضحة تمام الوضوح. فموضوعات نظرية المعرفة ومصادرها، وكيفيتها، ومنهجها لم تظهر كموضوعات مستقلة إلا فى زمن متأخر عن زمن الفارابى. فما بالك بنظرية الاتصال وهى جزء من نظرية المعرفة لم تظهر إلا مع الفارابى وكانت أثراً من آثار نظرية الفيض أو العقول العشرة.

ولا نقصد بقولنا السابق أنها جزء من نظرية المعرفة الإنسانية، فإن هذا الجانب لا يدخل فى مجال الفلسفة الإلهية وهو مبحث خاص من مباحث الفلسفة كمبحث الوجود، ومبحث القيم، وإنما نقصد هنا البحث فى المعرفة الإلهية وكيف يدرك الإنسان حقيقتها ويصل إلى معرفة الله حتى تتم له السعادة. وهذا المبحث لا يكون مقطوع الصلة بالمجال الإلهى الميتافيزيقى لأنه يعبر عن أبعاد تعلو فوق المحسوسات الجزئية، تلك الأبعاد التى تغوص فى أعماق ومحاور ميتافيزيقية سواء ارتضى المفكر لنفسه طريق الاتصال الصوفى، أو عبر من خلال أفكاره عن اتصال يغلب عليه الجانب العقلى كما هو الحال عند الفارابى.

وقد تبين لنا من خلال تناولنا لهذا الموضوع أنه لا يعد داخلاً فى الإطار المعرفى لمذهب الفارابى الفلسفى ومراتب العقول فحسب، وإنما له أبعاده الميتافيزيقية والتى وضحت تمام الوضوح من تناول الفارابى لمسائل الفلسفة الطبيعية وبالذات النظريات الفلكية، ومن إقامة أكثر من دليل على وجود الله، ومن البحث فى الصفات الإلهية، ثم من نظرية الفيض وما ترتب عليها من القول بقدم العالم زمانيًا. وأخيراً لا يمكننا إغفال اتصالها بإثبات جوهرية النفس وخلودها.

ولقد نجح الفارابى بجهده الفكرى الخالص فى صياغة هذه النظرية والبرهنة عليها وتقديمها إلى فلاسفة الإسلام من بعده، كما كان لنظريته هذه صدى واسع النطاق فى الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى.

وفى الصفحات التالية سوف نتناول حقيقة الموقف الفارابى من نظرية الاتصال موضحين أبعادها المعرفية والميتافيزيقية، ومدى اتصالها بجوانب فلسفته سواء فى الطبيعيات أو الإلهيات، كما أننا سنبين الاتجاه الغالب عليها. هل هو الاتجاه الصوفى الوجدانى، أم الاتجاه العقلى الذوقى، ثم نختتم هذا الفصل ببيان المنهج الذى وضعه الفارابى ليحقق به الإنسان سعادته القصوى. مع بيان أثر نظرية الاتصال فى الفكر العربى والعالم الغربى.

أولاً: مشكلة الاتصال عند الفارابى وعوامل تكوينها

تعد نظرية الاتصال التى قال بها الفارابى من جملة الإضافات التى أضافها بجهده الفكرى الخالص إلى الفلسفة الإسلامية بعد أن استمد بعض أصولها من أرسطو، ومدرسة الإسكندرية، والبيئة الإسلامية المحيطة به، هذا بالإضافة إلى ميوله الخاصة واستعداداته. وقد استطاع الفارابى أن يجمع كل ذلك وينسقه ويصوغه فى نظرية إسلامية قدمها إلى الفلاسفة من بعده فقدر لها أن تؤثر فيهم تأثيرًا واضحًا(٢).

وتتلخص هذه النظرية فى أنه فى مكنة الإنسان أن يتصل بالعالم العلوى ويتلقى الأنوار الإلهية والمعرفة الربانية فيحصل على أعظم سعادة ممكنة ويتحقق له الخير المطلق.

ولكن كيف يستطيع الإنسان أن يصل إلى ذلك؟ تلك هى المشكلة التى اختلف حولها الفلاسفة. هل يبدأ الإنسان طريقة بالنظر العقلى والتأمل والبحث فيصعد من الجزئى إلى الكلى، ومن المحسوس إلى المعقول فيستطيع بالعلم والعلم وحده أن يصل إلى أعظم سعادة؟ أم أنه يبدأ بتطهير نفسه فيقوم على مجاهدتها بالزهد والتقشف، ويعمل على تصفيتها بضروب الحرمان والتعذيب حتى ينتهى بها إلى أحوال ومواجيد لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، وإنما يصل إلى فناء نفسه والبقاء فى الله واتحاده به؟ أم أنه يأخذ من هذا وذاك فينحو نحو السعادة بالنظر والعمل ويسعى إليها بدراسته وسلوكه؟

وجد الفارابى أن الوصول إلى تلك السعادة المنشودة لن تكون عن طريق تطهير النفس والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات، فهناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر بجانب الفضائل

العقليـة النظرية. فبـالعلم وحده يصبح العقل الهيـولانى الذى حصلت فـيه المعقـولات عقلاً بالفـعل، ثم يصبح بالتـعقل الدائم والتـفكير المتصل عـقلاً مستفادًا يشرق عليه العقل الفعال، فيتحرر من المادة وتتجلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والإلهـام. أما التقشف والحـرمان وتعذيب البدن فـأمور ثانوية تأتى فى المرتبة الأخيرة(٣).

يقول الفارابى "وأن النفس إنما تخرج قوتـها العقلية إلى الفعل وإلى أن يكون عقلاً كاملاً بالفعل بشىء آخر يخـرجها من القوة إلى الفعل وهو العقل الفـعال وأن ذلك إنما يكون باتصـال يحصل بيـن النفس الناطقة وبين العـقل الفعال"(٤).

فالفـارابى إذن يؤثر الطريق العـقلى للاتصال ويرى أن تحـقيق السـعادة القصوى يكون عن طريق الفضائل الفكرية والنظـرية وما يعاونها من الأعمال البدنية ويؤكد ذلك بقوله.

"والسعادة هى أن تصير نفس الإنسـان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتـاج فى قوامهـا إلى مادة، وذلك أن تصـير فى جملة الأشـياء البـريئة عن الأجسام، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائمًا، إلا أن رتبتـها تكون دون رتبة العـقل الفعال. وإنما تبلغ ذلك بأفـعال إرادية، وبعضها أفـعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليـست بأى أفعال اتفقت، بل أفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة، وذلك أن من الأفعـال الإرادية ما يعوق عن السعـادة، والسعادة هى الخـير المطلوب لذاته، وليـست تطلب أصلاً ولا فى وقت من الأوقـات لينال بها شـىء آخر وليس وراءها شىء آخر أعظم منها يمكن أن ينالـه الإنسان. والأفعال الإرادية التى تنفع فى بلوغ السـعادة هى الأفعـال الجمـيلة، والهيئـات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى الفضائل. وهذه ليست خيراً لذاتها، بل لما تجلب

من سعادة. والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور والأفعال القبيحة، والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى النقائص والرذائل والخسائس"[٥].

كما يقول فى "تحصيل السعادة" الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى، والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية والصناعات العملية"[٦].

وهكذا نجد أن الفارابى بحكم تنشئته العقلية والفلسفية كان إلى التصوف العقلى أميل، فهو فيلسوف عقلى وصاحب مذهب مثالى يرى العقل فى كل مكان. فالله عقل، والعالم محكوم بنظام العقل، ولا يرتقى الإنسان إلى الله ولا ينال السعادة إلا بأن يحيا حياة العقل والفكر ويعيش بالتأمل والنظر.

ومع أن الفارابى كان زاهداً متقشفًا فى حياته العملية، إلا أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلاً إلى الاتصال والمعرفة، وإنما سعى إلى ذلك بالتأمل والتفكير والابتعاد عن كل ما يشغله عنها. فإن بعض الأفعال الإرادية كمباهج الدنيا وزخرفها قد تقف حجر عثرة بينه وبين حياة العقل التى ينشدها، ولذلك ابتعد عن كل ما يصرفه عن هدفه حتى أنه لم يقبل من صلات الأمير سيف الدولة الحمدانى - على وفرتها - إلا أربعة دراهم كل يوم راضيًا بها للتمكن من الانكباب على التأليف والدرس والتأمل فيبلغ درجة العقل المستفاد، فيكون على اتصال دائم بالعقل الفعال والعقول المفارقة والأرواح القدسية. هنالك تفيض عليه الإشراقات الإلهية والفيوضات الربانية فيرى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر[٧].

هذه السعادة التى أشار إليها الفارابى ليست متاحة لكافة البشر، إذ لا تبلغها إلا النفوس الطاهرة المقدسة التى تستطيع أن تخترق حجب الغيب،

وتصعد إلى عالم النور والمعرفة. يقول الفارابى: "الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس. والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن، وإذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الآخر، وإذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى. . . والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن"(٨).

فالأرواح القدسية إذن هى التى فى استطاعتها الاتصال بعالم الأمر أو عالم المشاهدة الحقيقية والبهجة الدائمة. ولن يتم لها إلا عن طريق منهج معين يبدأ بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة منزلة ابتداءًا بعلم العدد، فالأجسام السماوية، فالمبادىء الطبيعية، فمبادىء الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذى تنبثق عنه الموجودات جميعًا"(٩).

والفارابى يرى أن المبادىء الطبيعية التى فى العالم غير كافية فى أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذى لأجل بلوغه كون الإنسان، بل الإنسان محتاج فيه إلى مبادىء عقلية يسعى الإنسان بها نحو الكمال. إذ السعادة لا تكون للإنسان إلا بالقوة النظرية وذلك إذا استعمل المبادىء والمعارف الأولى التى أعطاه إياها العقل الفعال عن طريق العقل المنفعل أولاً، فالعقل المستفاد ثانيًا، فالاتصال المباشر بالعقل الفعال آخر الأمر(١٠) هذا الإنسان كما يقول الفارابى فى المدينة الفاضلة فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال"(١١).

وينبغى أن نشير إلى أن نص الفارابى الأخير لا يعنى "باتحاد نفس الإنسان بالعقل الفعال" أن يمتزج أحدهما بالآخر كما يقول المتصوفة بحلول

اللاهوت فى الناسوت. حقًا إن ظاهر العبارة يفيد ذلك، ولكن يجب أن يحمل هذا النص حملاً مجازيًا، وذلك لأن الفارابى قد ذكر أكثر من مرة أن العقل المستفاد، وهو أسمى درجات الكمال الإنسان يختلف فى طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعال. حقًا إنه اتصل بالعقل الفعال وسعد بلقائه ولكن دون أن يفنى فيه أو يتحد به، لأن العقل المستفاد يظل فى وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفًا عن العقل الفعال. وكل ما فى الأمر أنه يحصل تقارب بين طبيعته التى تتألق بالعلم والمعرفة، وطبيعة العقول المفارقة فتطل عليه أنوارها ويحصل على السعادة العظمى(١٢).

ومما لا شك فيه أن هذه النظرية رغم أنها تجسد ميول الفارابى واستعداداته، ورغم ما ظهر فيها من تأثر واضح بالبيئة الإسلامية المحيطة به وبمتصوفة عصره كالجنيد والشبلى، نقول رغم هذه المؤثرات إلا أنها تخضع فى تكوينها العلمى خضوعًا كبيرًا لنظرية الخير الأسمى الأرسطية، كما تخضع لنظرية الجذب الأفلوطينية.

فإذا عرفنا أن أرسطو فى شرحه للخير الأسمى يقول "أنه فضيلة تتكون من الوحدة وبالتأمل العقلى، وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم. هو قوة تأملية تكتفى بنفسها وتدرك الحق المطلق، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شىء فى الإنسان وهو العقل، وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القدسى حقيقة فى الإنسان"(١٣).

وإذا عرفنا أن رأيه فى سعادة الإنسان لا يختلف عن رأى الفارابى حيث يقول "لما كانت سعادة الإنسان هى الفعل المطابق للجزء الأفضل من طبيعته - أعنى العقل - فهى أجدر ما تتحقق فى حياة التأمل الذى هو غاية ذاته. وأن مثل هذه الحياة ستكون أسمى من المستوى الإنسانى، والإنسان لا ينالها بفضل إنسانيته بل بفضل شىء إلهى أو قدسى"(١٤).

إذا عرفنا ذلك أدركنا مدى التشابه والتقارب بين آراء أرسطو وآراء الفارابى، ففقرات أرسطو تعتبر أساسًا لنظرية الفارابى فى السعادة والاتصال. وفى رأيه كما فى رأى أرسطو الحياة العقلية غاية فى نفسها ومتى جد الإنسان فى الدراسة والنظر والبحث والتفكير تشبه بالله والعقول المفارقة التى هى إدراك مستمر وتأمل دائم، ومتى انقطع الإنسان إلى هذا المجهود النظرى اقترب إلى الكائنات العلوية وفاز بسعادة ليست وراءها سعادة(١٥).

ويعلق ابن رشد الذى اعتنق نظرية الفارابى فى الاتصال على هذا التقارب بقوله: إن هذه النظرية جواب عن سؤال وجهه إلى أرسطو ولم يجب عنه. فبعد أن وضح أرسطو كيف يدرك "النومس" أو العقل الحقائق المجردة قال "سنرى فيما بعد إذا كان فى مقدور العقل الإنسانى - ولو أنه غير مفارق - أن يدرك أشياء مفارقة بذاتها" ولما لم يف أرسطو بوعده أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويجيبوا عن هذا السؤال(١٦).

وهكذا يتضح لنا كيف أن الفارابى فى تقريره لنظرية الاتصال كان متأثرًا بأستاذه أرسطو خاصة فى كتابه "الأخلاق النيقوماخية" ويعلق "جلسون" على ذلك بقوله "ليس ثمة فكرة ولا عبارة لدى أرسطو لم تبحث ولم ينتفع بها شراحه. وهذه الملاحظة صادقة على العموم فى كل المشاكل التى درسها وخاصة فى مشكلة العقل"(١٧).

وإذا كان لأرسطو الفضل الأكبر على أفكار الفارابى الخاصة بنظرية الاتصال، فإننا لا يمكن أن نغفل أثر مدرسة الإسكندرية التى كان لها أثرها الواضح على فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم أفلوطين. فلم يكن الاتصال الذى يقول به الفارابى ببعيد الصلة عن "الاكستاسيس" أو الجذب الذى قالت به مدرسة الإسكندرية، فكلاهما يعتمد على التأمل والنظر الذى يؤدى إلى حالة

من الغبطة والبهجة التى تخرج بالإنسان من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين[١٨].

وليس أدل على بيان هذا التأثر من تقارب بعض نصوص الفارابى مع بعض نصوص أثولوجيا لأفلوطين، فالفارابى فى فصوص الحكم يقول "إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك منك البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد وحينئذ تلحق فلا تمسك عما تباشره فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك. وأنت فى بدنك كأنك لست فى بدنك، وكأنك فى صقع الملكوت فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عند الحق مهداً إلى أن تأتيه فرداً"[١٩].

أما أفلوطين فيقول فى "الربوبية" ربما خلوت أحيانًا بنفسى وخلصت بدنى فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلاً فى ذاتى راجعًا إليها وخارجًا من سائر الأشياء سواى. وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعًا، وأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجبًا وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير، وحين أوقن بذلك أرقى بذهنى إلى العالم الإلهى، ويخيل إلى كأنى قطعة منه. فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما تكل الألسن من وصفة، والآذان عن سمعه. ومن الغريب أنى أشعر بأن روحى مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن"[٢٠].

وهكذا يتبين لنا من النصين السابقين مدى التشابه بين الجذب الذى دعا إليه رجال الأفلاطونية المحدثة، وبين الاتصال الذى سعى إليه الفارابى.

وبذلك يمكن القول بأن الفارابى قد وضع أسس نظرية الاتصال وإن لم يبسط رأيه فى كيفية الاتصال على نحو موسع كما يشير إلى ذلك ابن رشد إلا أن هذه النظرية قد نفذت إلى أعماق المدرسة الفلسفية وأثرت فى صوفية المسلمين والمسيحيين واليهود[٢١].

ثانيًا: الأبعاد المعرفية والميتافيزيقية لنظرية الاتصال

عندما تناول الفارابى صفات الله تعالى أثبت أنه تعالى ليس جسمًا. وما دام الله ليس جسمًا فلا سبيل إلى إدراكه إلا بشىء ليس بجسم ولا هو قوة فى جسم. معنى هذا أن الذات التى أدرك بها الله تعد شيئًا غير جسمانى ولا ينطبق عليها ما ينطبق على الأجسام.

ولقد أدرك الفارابى أنه إذا لم يثبت أن حقيقة ذاته شىء غير جسمانى فإنه لن يكون بإمكانه أن يتكلم عن الاتصال أو يصل إلى السعادة التى يسعى إليها، من أجل ذلك حاول الفارابى أن يثبت وجود جوهر غير جسمانى مفارق يكون باستطاعته الاتصال بالعقول المفارقة وتحقيق السعادة الروحية الخالصة[٢٢]. فهل وفق الفارابى فى إثبات جوهرية النفس الإنسانية[*]؟؟

إذا كان الفارابى يستعمل تعريف النفس كما جاء عند أرسطو[٢٣]، إلا أنه لا يقره فى أن البدن جزء من تعريف النفس. فالنفس عنده معنى زائد على الجسمية، بل هو يتصور النفس تصورًا صوفيًا يشف عن نزعة إشراقية واضحة فيقول: إن الروح الذى للإنسان نفثة من العالم الإلهى لا تتشكل بصورة ولا تتخلق بخلقه ولا تتعين بإشارة ولا تتردد بين سكون وحركة، فلذلك تدرك المعدوم الذى فات، والمنتظر الذى هو آت. والإنسان مركب من جوهرين: إحداهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن متجسد منقسم، والثانى مباين للأول فى هذه الصفات غير مشارك له فى حقيقة الذات، يناله العقل ويعرض عنه الوهم. وهكذا يجمع الإنسان بين عالم الخلق وعالم الأمر أو بين العالم الطبيعى والعالم الإلهى لأن روحه من أمر ربه وبدنه من خلق ربه[٢٤].

فالنفس العاقلة هى جوهر الإنسان وهى جوهر روحانى بسيط مباين للجسد مفارق له، وليس عرضًا من أعراضه وهى ليست جسمًا، كما أنها لا تموت ولا تفسد كما أثبتنا سابقًا. ويؤكد ذلك بقوله "لو جاز هذا لوجب أن تجتمع فيها قوة الوجود والفناء وفعلهما فتكون موجودة ومعدومة معًا. فتبين أن البسائط إذا صارت بالفعل لم تبق فيها القوة والإمكان"(٢٥).

كما أنها مدركة لذواتها، وإدراكها لذواتها هو نفس وجوداتها، وأن لها سعادة فوق سعادة ملابستها للمادة. أى سعادتها حين تفارق. وقد استدل الفارابى على مفارقتها ببراهين منها(٢٦):

١ - أنها تدرك المعقولات، والمعقولات معان مجردة، ولو كانت النفس جسمًا لما خلت المعقولات من الشكل والوضع والمقدار عندئذ لا تكون معقولات بل جزئيات، ولذلك فالنفس التى تتلقى المعقولات هى من جنس هذه المعقولات وإلا لما عقلتها. فالشبيه إنما يدرك بالشبيه.

٢ - أنها تشعر بذاتها ولو كانت موجودة فى آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون أن تدرك معها آلتها فكانت بينها وبين آلتها آلة ويتسلسل، بل ما يدرك ذاته فذاته له، وكل موجود فى آلة فذاته لغيره. فالنفس إذن جوهر مفارق يدرك ذاته بذاته.

٣ - أنها تدرك الأضداد معًا. ولا يمكن أن يكون فى المادة ذلك. فالنفس إذن ليست من جوهر البدن.

٤ - أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة مع إصابة البدن بالكلال والضعف. والعقل كما مر بنا هو كمال النفس ولولا أنه من جوهر آخر غير جوهر البدن لضعف بضعفه.

وبعد أن أثبت الفارابى أنها جوهر مفارق، يثبت أن لها سعادة بعد المفارقة من جنس سعادة المفارقات، وأن أتمها إنما يكون للنفوس الفاضلة وذلك بالاتصال بالعالم العلوى لتحقق السعادة المطلوبة فيقول: "قد عرفت أنها بسيطة وأنها يجب إذا وجد لها ما كان فى قوتها أن يقبله من الكمالات أن لا يزول عنها... حين بين أن البسيط إذا خرج إلى الفعل لم يبق فيه الإمكان الذى يختص بهذا الإمكان. إنه لو كان العقل الهيولانى باقيًا مع العقل بالفعل لكانت النفس بشىء واحد عالمة وجاهلة معًا، وهذا الكمال هو العقل بالفعل. أعنى الاستعداد التام للاتصال بالمفارق الباقى الثابت فهى تتصل بالعقل بالفعل بعد المفارقة(٢٧).

وهكذا يتبين لنا أن محاولة الفارابى إثبات وجود جوهر غير جسمانى مفارق (هو النفس) حيث يكون باستطاعتها الاتصال بالعقول المفارقة، إنما كان يعبر عن بعد معرفى ميتافيزيقى لأن النفس أو الجزء الناطق هو الأساس فى هذا الاتصال، وهى تكتسب خلودها بقدر ما تدرك من الحقائق الموجودة فى العقل الفعال.

ومما لا شك فيه أيضًا أن تناول الفارابى لموضوع العقول ومراتبها وانتقالها من عقل هيولانى إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد يستطيع الاتصال بالعقل الفعال إنما كان يعبر عن بعد معرفى ميتافيزيقى أيضًا.

ورغم أن الفارابى يؤكد أهمية التجربة الحسية فى المعرفة وحصول المعرفة العقلية فى حدود عالم الطبيعة، إلا أننا نجده ينحى بمذهبه فى معرفة الوجود منحا صوفيا ميتافيزيقيا تمثل فى اعتقاده أن معرفة الماهيات ليس عن طريق انتزاع العقل الإنسانى لها من الأشياء الخارجية، بل يتم ذلك بواسطة الفيض. بمعنى أن تصور الكلى يكون صادرًا عن العقل الفعال أكثر منه نتيجة لقوة التجريد الخاصة بالعقل الإنسانى(*).

وهكذا جعل الفارابى بحثه فى "موضوع الاتصال" مزجًا بين الميتافيزيقيا التى تبحث فى كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود، وبين المعرفة أى معرفة الله وكيفية الوصول إليه وكيف يدرك الإنسان حقيقته حتى تتم له السعادة. تلك المعرفة التى يصفها الفارابى بأنها أسمى غاية للنفس الإنسانية فيقول "إن النفس المطمئنة كما لها عرفان الحق الأول بإدراكها. فعرفانها للحق الأول وهى برية قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى"(٢٨).

كما يقول "والنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الحقيقية على ضرب من الاتصال فترى الحق وتبطل عن ذاتها، فإذا رجعت إلى ذاتها قالت لها أف"(٢٩).

ومن هنا جعل الفارابى غاية الفلسفة وفائدتها الحقيقية هى معرفة الله "وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى"(٣٠).

كذلك تعبر نظرية الاتصال عند الفارابى عن بعد معرفى آخر نظرًا لارتباطها بمراتب العقول والتى قسمها الفارابى أربعة أقسام - وهى وإن كانت أرسطوطاليسية المنزع إلا أنه عرضها بثوب أفلاطونى جديد، كما أنه استحدث بعض القوى(٣١).

والأول منها هو العقل الهيولانى: وهو قوة من قوى النفس أو شىء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها أو صورًا لها. وتلك الصور هى المعقولات، وقد شبه الفارابى هذا العقل كأنه المادة الأولى التى تقبل جميع الصور، والصور تنتقش فيه كما ينتقش الرسم فى الشمع، إلا أن المواد الجسمانية تقبل الصور فى سطوحها فقط دون أعماقها، وهذه الذات ليست

تبقى ذاتها متميزة عن صورة المعقولات، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور[٣٢].

فإذا حصلت فيها صور الموجودات صارت تلك الذات عقلاً بالفعل. وصارت تلك المعقولات معقولات بالفعل. "فتكون معقولات بالفعل وأنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه"[٣٣] فالعقل هنا هو نفس العقل الهيولانى ولكنه أدرك المعانى إدراكًا فعليًا فأصبحت تلك المعقولات نحوًا من موجودات العالم، فإن كانت هذه المعقولات قبل أن تعقل صورًا لأشياء حسية، فإن العقل ينتزعها عن مادتها فيجردها وتصبح كليات بعد أن كانت صفات لأشياء جزئية، أما إن كانت بذاتها صورًا مجردة فإن العقل يدركها كما هى، وتكون ماهيته هى عين وجودها. وفى كلتا الحالتين يصبح العقل بالفعل والمعقول بالفعل وأنها عاقلة بالفعل شيئًا واحدًا بعينه، لأن الذات التى تعقل ليست إلا أن المعقولات صارت لها أو صارت هى بعينها تلك الصور[٣٤].

فإذا وصل العقل بالفعل إلى مرحلة إدراك ذاته بالفعل أصبح عقلاً مستفادًا "فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صورة له من حيث هى معقولة له بالفعل، صار العقل الذى كنا نقوله أولاً أنه العقل بالفعل هى الآن العقل المستفاد"[٣٥].

وإذا انتهى العقل بالفعل إلى درجة العقل المستفاد فقد انتهى إلى ما هو شبيه بالتخوم والحد الذى إليه تنتهى الأشياء التى تنسب إلى الهيولى والمادة. وإذا ارتقى منها فإنما يرتقى إلى أول رتبة الموجودات المفارقة "أى رتبة العقل الفعال"، تلك الرتبة التى لا يكون بين الإنسان وبينها شيء آخر كما يقول الفارابى[٣٦].

العقل الرابع هو العقل الفعال، وهو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلاً وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو

الذى جعل تلك الذات التى كانت عقلاً بالقوة، عقلاً بالفعل، وجعل المعقولات التى كانت بالقوة معقولات بالفعل ونسبته إلى العقل الذى هو بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التى هى بصر القوة ما دامت فى ظلمة، فعلى هذا المثال يحصل فى تلك الذات التى هى عقل بالقوة شىء ما منزلته منه منزلة الإشفاف بالفعل من البصر، وذلك الشىء يعطيه إياه العقل الفعال(*) أو الروح الأمين وروح القدس كما يسميه الفارابى.

وهكذا فالعقل الفعال هو الذى يجعل عقلنا الذى بالقوة عقلاً بالفعل، والمعقولات بالقوة معقولات بالفعل لأنه بالفعل دائمًا كسائر عقول الأفلاك، ومثله فى ذلك مثل الشمس تجعل المرئيات بالقوة مرئيات بالفعل. فالمعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الإنسانى إذا وصل إلى مرتبة العقل المستفاد الذى ينفعل به فيشتعل حدسا.

ويؤكد ذلك أ. أو. ماكوفيلسكى حيث يقول "أعطى فلاسفة الإسلام أتباع أرسطو "العقل الفعال" أهمية خالصة غير التى اكتسبها لدى أرسطو. فإذا كان العقل الفعال وفقًا لتعاليم أرسطو لصيقا بالإنسان ذاته، كائنًا فى الروح البشرية يحول الصفات الموهوبة المغروسة فى العقل المنفعل تجاه معرفة المفاهيم يحولها إلى حقيقة، فإن العقل الفعال يتحول لدى الفلاسفة العرب والمسلمين الأرسطويين إلى مبدأ روحى مستقل موجود خارج الإنسان يولد بتأثيره على الإنسان معرفة جواهر الأشياء.

وبفضل هذا التغير لمفهوم العقل الفعال، فإن نظرية المعرفة لدى الفلاسفة العرب والمسلمين تلتحم بنظريتهم الشاملة عن الكون ما دام هذا العقل الفعال فى مفهومهم هو العقل العالمى الذى يعتبر الحلقة الأخيرة فى سلسلة فيض العقول الكونية (أو هو عقل العالم ما تحت فلك القمر)، وحسب رأيهم فإن فى هذا العقل الكونى تنحصر أشكال أشياء العالم المادى، وبالتحام العقل

الفعال بالعقل الإنسانى الكامن يكسب الأخير أشكال التفكير الضرورى لمعرفة جوهر الأشياء[٣٧].

فالفارابى يرى أن العقل الإنسانى وحده عاجز، وأنه لا يستطيع العمل إلا بقوة نفوذ العقل الفعال واتصاله به فحسب. وهكذا فتأثير العقل العالمى الفعال على العقل الإنسانى المنفعل (بواسطة نظرية الفيض) يحول العقل الإنسانى من حالة الإمكانية إلى الحالة الفعالة، ليصبح عقلاً بالفعل "[٣٨].

وبناء على ذلك فإن الإنسان لا يحصل المعرفة باجتهاده، بل تجيء إليه المعرفة هبة من العالم الأعلى وعن طريق اتصال العقل الفعال بالإنسان، وليس اتحاده به كما ذكرنا سابقًا. وما ذلك إلا لاختلاف طبيعة العقل الإنسانى عن العقل الفعال، ولو صح ذلك لأصبح العقل الفعال قابلاً للانقسام وهذا غير جائز إطلاقًا[٣٩] ويؤكد الفارابى ذلك بقوله "ولا يجوز أن تكون المعقولات منحصرة فى شيء متجزء أو ذى وضع، وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد وهو جوهر أحدى وهو الإنسان على الحقيقة (يقصد النفس)[٤٠].

وبذلك لا يمكن اتحاد العقل والمعقول فى مذهب الفارابى فى الاتصال. وما العقل الفعال إلا عقل خارجى لا يلحقه نقص ولا فتور، بل هو فاعل، وإذا قيست إليه عقول البشر فهى فى مجموعها لا تتعدى كونها عقولاً بالقوة تخرج إلى الفعل. "وأن النفس إنما تخرج قوتها العقلية إلى الفعل وإلى أن يكون عقلاً كاملاً بالفعل بشيء آخر يخرجها من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال وأن ذلك إنما يكون باتصال يحصل بين النفس الناطقة وبين العقل الفعال "[٤١].

ونحن لا نملك من حقائق الوجود شيئًا ما لم يشرق علينا هذا العقل فينير سبيلنا، وندرك بواسطته المجردات، ونتعقل المفارق. ون يحدث ذلك إلا

إذا وصلنا بمداركنا إلى مرتبة العقل المستفاد وفى ذلك يقول الفارابى "الروح الإنسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحدة وحقيقته منقوصًا عنه اللواحق الغريبة... بقوة لها تسمى العقل النظرى، وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهى كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقلية إذا لم يفسد صقالها بطبع، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخيل. فإذا عرضت عن هذه وتوجهت للقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى، واتصلت باللذة العليا"[٤٢].

وهكذا يعتبر موضوع الاتصال عند الفارابى امتدادًا طبيعيًا لنظرية المعرفة عنده، ونتيجة طبيعية لرأيه فى العقل بعد أن يصبح عقلاً مستفادًا ويتهيأ لتلقى الوحى الإلهام[٤٣].

كما أنه يعتبر نتيجة منطقية لفلسفته الفيضية والميتافيزيقية. وقد مر بنا كيف، أن الفارابى فى تقسيمه للعالم إلى عالم ما تحت فلك القمر، وعالم ما فوق فلك القمر، قد تخيل فى هذا العالم الأخير نظامًا فلكيًا أساسه أن فى كل سماء قوة روحية أو عقلاً مفارقًا يشرف على حركتها ومختلف شئونها. وآخر هذه العقول هو العقل العاشر، وهو نقطة الاتصال بين العالمين، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية من جهة والعناصر بمعاونة الأفلاك من جهة أخرى، فهو الذى يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها فتحل فيه حلول الصورة فى المادة. ولذلك سماه الفارابى واهب الصور[٤٤]. ذلك لأنه لما كان آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر فى ذات الخالق فاضت عنه النفوس الإنسانية، وإذا فكر فى ذاته على أن وجوده مستمد من الله فاضت عنه العناصر الأولية التى يتألف منها العالم وتعاونه فى هذا الأمر الأخير الأجرام السماوية.

وواضح مما عرضناه سابقًا أن الاتصال الذى يقول به الفارابى لا يعد اتصالاً قائمًا على ركائز قلبية وجدانية، أى أنه لم يعتمد على ذلك التصوف الذى يقوم على الزهد والتقشف وقهر النفس ومجاهدتها وتصفيتها بضروب الحرمان، حتى تنتهى بها إلى أحوال ومواجيد لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، وبحيث تنتهى إلى الفناء عن النفس والبقاء فى الله.

إن اتصال الفارابى يعد إلى حد كبير مرتكزًا على الجانب العقلى، إنه لم يعالجه كما عالجه الصوفية، لأن الأسس التى اعتمد عليها فى نظريته لا ترتكز على الاتجاه الوجدانى القلبى. فنظرية المعرفة ومراتب العقول، ونظرية الفيض، ودراسته لموضوعات الفلسفة الطبيعية كمبادىء الوجود، والعالم وموجوداته كل ذلك لا يعبر عن اتجاه صوفى، وإنما كما لاحظنا أضفى عليها بعدًا ميتافيزيقيا، كما أن تناوله لموضوعات الفلسفة الإلهية إنما تعبر عن بعداً ميتافيزيقيا وليس بعدًا صوفيًا.

وإذا كان الفارابى قد تناول فى دراسته لنظرية الاتصال جوانب يبحث فيها الصوفية. فإن رأيه غير رأيهم، ومنهجه غير منهجهم. حقًا إنه استعمل بعض الألفاظ التى يفهم منها الاتحاد أو الحلول، ولكننا نرجح أنها لا تخرج عن مجرد بيان سمو العالم الإلهى والرغبة فى البقاء فيه. فالسعادة عنده عقلية، والفضائل الرئيسية هى الفضائل الفكرية. وهكذا ينحرف الفارابى عن المتصوفين انحرافًا ظاهرًا فيجعل الكمال إدراكًا عقليًا(٤٥).

حقًا إننا لا ننكر نزعة الفارابى الصوفية، لكن هذا التصوف كما قلنا يقوم على أساس عقلى صرف. وهو تصوف نظرى يعتمد على المعرفة والتأمل. وبذلك يمكننا القول بأن الفارابى قد أقام مذهبه الفلسفى على أساس العقل، إلا أنه وضع على قمة هذا المذهب نظرية صوفية امتازت بها الفلسفة الإسلامية عن كثير من الفلسفات الأخرى. يقول د. عبدالحليم

محمود: "إن أخص خصائص النظرية الصوفية التى قال بها الفارابى أنها قائمة على أساس عقلى، فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحت الذى يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذات لتطهير النفس وترقى مدارج الكمال، بل هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل، وطهارة النفس فى رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات(٤٦).

وبناء على ذلك وبعد دراستنا لفلسفة الفارابى الطبيعية والإلهية وبعد بيان مشكلة الاتصال كما قال بها الفارابى يمكننا أن نقول أن "كارادى فو" قد جانبه الصواب عندما اعتقد أن التصوف ينفذ إلى كل شىء فى مذهب الفارابى، والألفاظ الصوفية منتشرة فى كل ناحية من مؤلفاته، ويستطرد قائلاً وإنك لتشعر شديد الشعور أن التصوف ليس مجرد نظرية اعتنقها، بل هو حالة نفسية أو حالة ذاتية ساهمت هذه الحالة فى جعل مذهبه غامضًا بعض الشىء(٤٧).

ثالثا: المنهج الذى وضعه الفارابى للاتصال بالعقل الفعال: (نص)

يقول الفارابى "إن العمل إنما يكون فضيلة وصوابا متى كان الإنسان قد عرف الفضائل التى هى فضائل بالحقيقة حق معرفتها، وعرف الفضائل التى يظن بها أنها فضائل وليست كذلك حق معرفتها، وعود نفسه أفعال الفضائل التى هى بالحقيقة فضائل حتى ثارت له هيئة من الهيئات وعرف مراتب الموجودات واستيهالاتها، وأنزل كل شىء منها منزلته ووفاه حقه الذى هو مقدار ما أعطى ومرتبته من مراتب الوجود، وآثر ما ينبغى أن يجتنب، وهذه حال لا تحصل ولا تكمل إلا بعد الحنكة وكمال المعرفة بالبرهان واستكمال العلوم الطبيعية وما يتبعها، وما بعدها على ترتيب ونظام حتى يصير أخيرا إلى العلم بالسعادة التى هى بالحقيقة سعادة، وهى التى تتطلب لذاتها ولا تتطلب فى وقت من الأوقات لغيرها، ويعرف كيف تكون الفضائل النظرية والفضائل الفكرية سببا ومبدأ لكون الفضائل العلمية والصنائع، وهذا أجمع لا يكون إلا بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة ومن منزلة إلى منزلة ولا يمكن غير ذلك:

إن الذى يروم أن يتعلم الفلسفة النظرية يبتدئ من الأعداد، ثم يرتقى إلى الأعظام ثم إلى سائر الأشياء التى تلحقها الأعداد والأعظام بالذات مثل المناظر والأعظام المتحركة، ثم إلى الأجسام السماوية والموسيقى وإلى الأثقال وإلى الحيل، وهذه أشياء تفهم وتتصور إلى مادة إلى أن يصير إلى الأجسام السماوية، ثم يضطر بعد ذلك إلى إدخال مبادئ أخرى غير مبادئ ماذا وبماذا وكيف ليكون معينا له على استعمال الأشياء التى يعسر أن تصير معقولة أو لا

يمكن دون أن تصير فى مواد، فتصير متاخمة أو الوسط بين الجنس الذى ليس له مبادئ وجود إلا مبادئ وجوده، وبين الجنس الذى يوجد لأنواعه المبادئ الأربعة، فتلوح له المبادئ الطبيعية، فيما رسمها ويستقصى النظر فى الموجودات الطبيعية ومبادئ التعليم لها إلى أن يصير إلى مبادئ الوجود، فيصير ما يستفيده من مبادئ الوجود له سلما ومبادئ تعليم، وإنما تصير مبادئ الوجود التى استفادها مبادئ تعليم بالإضافة على شيئين، ثم ينتقل إلى العلم بأسباب وجود الأجسام الطبيعية والبحث عن ذواتها وجواهرها وأسبابها، فعندما ينتهى إلى الأجسام السماوية وعلى النفس الناطقة إلى العقل الفعال، ينتقل أيضا على مرتبة أخرى فيضطر به النظر فى مبادئ وجودها إلى أن يطلع على مبادئ ليست هى طبيعية، فيصير ما استفاده من مبادئ وجود تلك الرتبة الثالثة أيضا مبادئ تعلمه لهذه الموجودات، والتى هى أكمل وجودا من الطبيعة، فيصير أيضا إلى الوسط بين علمين، علم الطبيعيات وعلم ما بعد الطبيعيات فى ترتيب الفحص والتعليم، ويطلع أيضا على مبادئها التى من أجلها كونت، وعلى الغاية والكمال الذى من أجله كون الإنسان، ويعلم أن المبادئ الطبيعية التى فى الإنسان وفى العالم غير كافية فى أن يصير الإنسان بها الكمال الذى لأجل بلوغه كون الإنسان، وأن الإنسان محتاج فيه إلى مبادئ عقلية يسعى الإنسان بها نحو ذلك الكمال، فيكون الإنسان قد قارب البلوغ إلى المنزلة والدرجة من العلم النظرى التى تنال بها السعادة، ويبلغ به النظر من الجهتين جميعا إلى أن ينتهى إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلا من هذه المبادئ، بل يكون هو الموجود الأول والمبدأ الأول لجميع الموجودات التى سلف ذكرها، ويكون هو الذى به وعنه وله وجودها بالأنحاء التى لا يدخل عليها نقص، بل بأكمل الأنحاء التى يكون بها الشىء مبدأ للموجودات فيحصل له معرفة الموجودات بأقصى أسبابها، وهذا هو النظر

الإلهى فى الموجودات، ومع ذلك فهو دائمـا يفحص عن الغرض الذى لأجله كون الإنسان وهو الكمـال الذى يلزم أن يبلغه الإنسان، وعن جمـيع الأشياء التى بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال(٤٨).

فـمن خـلال هذا النص بين الفـارابى المنهج الأسـاسى لبلوغ الإنسـان السعادة القصوى عـن طريق الإدراك النظرى، فبلوغ هذه السعادة لا يكون إلا بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة، ومن منزلة إلى منزلة ابتداء بعلم العدد، فالأجسام السماوية، فالمبادئ الطبيعية، فمبادئ الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذى تنبثق عنه الموجودات جميعا.

كما يرى الفارابى أن المبـادئ الطبيعية التى فى العالم غيـر كافية فى أن يصير الإنســان بها إلى الكمال الذى لأجل بلوغه كـون الإنسان، بل الإنسان محتـاج فيه إلى مـبادئ عقلية يسـعى بها نحو الكمال، إذ السـعادة لا تكون للإنســان إلا بالقوة النـظرية وذلك إذا استـعـمل المبادئ والمعـارف الأول التى أعطاه إياها العقل الفعال(٤٩).

رابعا: أثر نظرية الاتصال الفارابية في الفكر العربي والعالم الغربي

أحدثت نظرية الاتصال الفارابية أثرا عميقا في فكر القرون الوسطى، ونفذت إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية في الشرق والغرب، كما كان لها أثرها الكبير في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية، هذا بالإضافة إلى أننا لا يمكن أن نغفل أثرها على بعض المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية كابن سبعين والغزالي وغيرهم، وفي ذلك يقول "د. محمود قاسم" لم تستطع نظرية الفارابي في الاتصال على الرغم مما ينسبه إليها "كارادي فو" من جمال أن تأسر لب "أبي الوليد ابن رشد" وإن أثرت على العكس من ذلك تأثيرا عميقا في نظرية المعرفة لدى ابن سينا، والغزالي، وابن باجة وابن طفيل، وموسى بن ميمون كما امتد تأثيرها على البير الكبير وتوما الأكويني(٥٠).

ولقد كان ابن سينا من أوائل الفلاسفة الذين ساروا على نهج الفارابي واعتنقوا نظرية الفيض كما وردت عند أستاذه "الفارابي"، وبالتالي فقد اعتنق نظرية الاتصال واعتبر أن أوثق المعارف هي التي تأتي عن هذا الطريق، حيث جعل النفس الإنسانية تتطلع دائما وأبدا إلى العالم الاسمى عاشقة لكمالها الذي هو الغاية المقصودة، وفي هذا التطلع نلحظ عنصرين:

عنصر القدرة الذاتية في النفس الذي يخضع لديناميكية التشوق حسب أعمالها وطهارة وجهتها، وعنصر المنح الذي لا يعطى إلا لمن كانت قدرته تلك غاية في الاستعداد والقبول كي يشرق بنوره عليه فيضئ سبيله ويرشده إلى طريق العالم الاسمى، فإذا تعادل الطرفان تحققت صورة صادقة للاتصال يندر أمثالها إلا عند العرفاء من الناس لأنها مزيج من المحبة الصوفية والمنهج

العقلانى[٥١] يقول "ابن سينا" أن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض فى الكل مبتدءا من هذا الكل على الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة، ثم الروحانية المعلقة نوعا من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته، ومنخرطا فى سلكه وصائرا فى جوهره"[٥٢].

فابن سينا يرى أن الرياضة الحقة هى اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوى، وبلوغها درجة من الصفاء بحيث تستطيع الاتصال، وليست الرياضة الحقة نظاما من الزهد والتقشف والمحاسبة والحرمان مما يعده الصوفية وسائل تطهير النفس والوصول بها إلى أعلى الدرجات.

وهكذا نجد أن الفيلسوفين ينطلقا إلى غاية واحدة وهى الاتصال بالعقل الفعال، والذى بواسطته يحصل الإنسان على اسمى معارفه، يقول د. إبراهيم مدكور "اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابى الصوفية، وتولاها بالشرح والدرس فى رسائل متعددة، وقد أخذ على حسب عادته أفكار الفارابى وفصل القول فيها وعرضها عرضا مسهبا، فهو يحدثنا عن التجريد والبهجة والسعادة، ويشرح نظرية الاتصال شرحا مستفيضا"[٥٣].

كذلك اهتم ابن سينا بشرح الدور الإيجابى للعقل الفعال فى نظرية الاتصال، كما أشار إلى ذلك الفارابى من قبله، وهو يعتبر أن مراتب العقول أو القوة النظرية وانتقالها من العقل الهيولانى، إلى العقل بالملكة، إلى العقل بالفعل إلى العقل المستفاد لا يمكن أن يتم إلا بواسطة عقل يعد دائما بالفعل هو العقل الفعال . فإن كل عقل من هذه العقول يعد بلاقوة بالنسبة للعقل

الذى فوقه، وبالفعل بالنسبة لما دنه، يقول ابن سينا " إن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل، أنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذى بالعقل نوعا من الاتصال، انطبع فيه نوع من الصورة تكن مستفادة من خارج"(٥٤) ويرى ابن سينا كما رأى الفارابى أن نسبة هذا العقل إلى نفوسنا كسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالعقل وتبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصرا، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا(٥٥).

فإذا انتقلنا إلى فلاسفة المغرب لبيان أثر هذه النظرية فى آرائهم. فإنه يمكننا القول بأن هؤلاء الفلاسفة مدينون لإخوانهم المشارقة بكثير من آرائهم ونظرياتهم، ولذا فلم يكن غريبا أن يتبع كل من ابن باجة، وابن طفيل خطى الفارابى فى هذه النظرية بالذات.

فقد نالت نظرية الاتصال حظوة كبيرة لدى ابن باجة، وكتابة "تدبير المتوحد" قائم على إثبات أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم وتنمية القوى الإنسانية، فالغاية القصوى التى يصبو إليها المتوحد فى المدينة الفاضلة هى الاتصال بالعقل الفعال ومن وراء ذلك اللحاق بعالم المفارقات الذى ذهب كل من الفارابى وابن باجة على أنه كنه السعادة التى كتب عليه أن يتطلع إليها دائما(٥٦).

هذا الاتحاد أو الاتصال بالعقل الفعال عرضه ابن باجة فى عدة رسائل لا سيما "رسالة الاتصال". وهو يبدأ بعرض معانى الواحد التى لخصها أبو نصر فى كتابه "فى الوحدة" كما يقول" ابن باجة"، ثم يذهب إلى أن الاتصال والمتصل مرادفان للوحدة والواحد، وأن غاية النظر العقلى هو بلوغ تلك المرحلة التى يصبح معها العاقل والمعقول - أى الإنسان والجوهر المفارق الذى يستمد منه سائر معارفه العقلية - واحدا، وهو يصف تلك الحال من

الاتصال بقوله" فأما العقل الذى معقوله هو بعينه فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له. فالعقل يفهم منه ما يفهم من العقول، وهو واحد غير متكثر. إذ قد خلا من الإضافة التى تتناسب بها الصورة فى الهيولى. والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة"(٥٧).

وقد وضع ابن باجة منهاجًا مماثلا للمنهاج الذى وضعه الفارابى فى" فصول منتزعة" لبلوغ السعادة القصوى عن طريق الإدراك النظرى وعرض فى كتابه" تدبير المتوحد" المراحل التى يمر بها المتوحد أو الفيلسوف فى طلب تلك السعادة، فقسم تلك الغايات إلى ثلاثة أقسام:

١ - ما كان منها خاصا بصورته الجسمانية (أى الحسى الظاهر والمحسوسات الخارجية).

٢ - ما كان منها خاصا بصورته الروحانية (أى الناجمة عن الحس الباطن بأقسامه وهى الخيال والحس المشترك والذاكرة).

٣ - ما كان منها خاصا بصورته الروحانية العامة(أى الناجمة عن العقل أو القوة الناطقة).

فالإنسان يجتاز مرحلة إدراك الجزيئات الحسية إلى الكليات العقلية المفارقة التى يدعوها الصور الروحانية والتى منها العقلان: المستفاد، والفعال. يعتبر أن من يعقلها فقد بات عند ذلك واحدا من تلك العقول، وصدق عليه أنه إلهى فقط وارتفعت عنه أوصاف الحسية الغائية، وأوصاف الروحانية الرفيعة ولاق به وصف إلهى بسيط"(٥٨).

أما ابن طفيل فرغم أنه قد وجه إلى الفارابى بعض أوجه النقد التى أشرنا إليها سابقا، فإننا يمكننا أن نقول أنه تأثر به فى بعض المسائل وخاصة

مسألة الاتصال فابن طفيل يرى أن الأعمال التى يجب على الإنسان الذى يرغب فى المشاهدة يقوم بها تتجه إلى أغراض ثلاثة هى:

١ - إما عمل يتشبه بالحيوان غير الناطق.

٢ - وإما عمل يتشبه بالأجرام السماوية.

٣ - وإما عمل يتشبه بالموجود الواجب الوجود.

ويرتب ابن طفيل هذه الأعمال ترتيبا من الأدنى إلى الأعلى مبينا كيف يرتقى الإنسان من أولها إلى ثانيها إلى ثالثها حيث تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق والتأمل الصرف، وفى ذلك يقول د. عاطف العراقى، " إن حديث ابن طفيل عن هذه المجالات التى شاهدها" حى يعد من جانبه تأثرا بأقوال الفارابى وابن سينا حول مشكلة الفيض وترتيب الموجودات، وإن كان الهدف عندهما يختلف عن الهدف الذى يسعى إليه ابن طفيل"(٥٩).

فابن طفيل إذن قد اتبع نفس منهج ابن باجة الذى أقتبسه من الفارابى ويعلق على ذلك "مونك" بقوله" سعى ابن طفيل على طريقته فى حل المشكلة التى شغلت طائفة من فلاسفة الإسلام" أعنى مشكلة الاتصال" أو بكلام آخر طريقة اتصال الإنسان بالعقل الفعال وبالله، فلم ترق له طريقة الغزالى القائمة على الهوس الصوفى، وآثر طريقه ابن باجة فاتبعها وأوضح معه تطور معقولات العقل عند المتوحد الذى تحرر من مشاغل المجتمع وتأثيره، وزاد على ذلك أنه جعل توحده كلى البعد عن كل تأثير اجتماعى قد انفتح فيه العقل على الموجودات انفتاحا تلقائيا وتوصل شيئا فشيئا بجدة ودافع العقل الفعال إلى تفهم أسرار الطبيعة وأسمى قضايا ما بعد الطبيعة"(٦٠).

وهكذا يكون ابن طفيل قد بحث موضوع الاتصال وربطه بموضوع

السعادة متابعا فى ذلك فلاسفة سبقوه كابن سينا وابن باجة، وإن كان الفارابى يعد سابقا للجميع وتأثيره واضحا عليهم جميعا(٦١).

كذلك نجد أثر الفارابى واضحا تمام الوضوح على الفيلسوف الغربى "ابن رشد" رغم أن هذا الأخير لم يدخر وسعا فى نقده وتجريحه ولاسيما إذا أحس منه انحرافا عن أرسطو، وهو يعرض طريقة" ابن الصائغ" فى الاتصال وينقدها مبررا ذلك بأنه سلك مسلك الصوفية وأخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعى، ثم يشير إلى طريقته التى تتلخص فى أن الإنسان يبدأ من المحسوسات، ثم الصور الهيولانية ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة، فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالا، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض، وهى صور مفارقة(٦٢).

وإذا كان ابن رشد يرى أن هناك طريقتين للاتصال: أحدهما صاعد والآخر هابط، الطريق الصاعد هو الذى يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية، ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة، فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالا، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض(٦٣).

والطريق الآخر الهابط هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها، وهذه موهبة إلهية لا تتيسر لكل إنسان، بل لأصناف السعداء فقط.

فإننا يمكننا القول بأن ابن رشد لم يخرج عما قاله الفارابى من قبل. إذ أن الفارابى قد ذكر الطريقتين، وكل ما هنالك، أن الفارابى قد آثر هذا الطريق الأخير، وربما يعود ذلك إلى خوف الفارابى من الوقوع فى بعض الأغلاط إذا ما هو سار فى الطريق الأول فجعل الله ضامنا لمعارفنا بأن جعلها مفيضة منه فلا يكون هناك مجال للشك فيها وهذا ما يؤكده قول الفارابى

"الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل خلطه. . . والوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا، والروح الإنسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحدة وحقيقته منقوصا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير، وذلك بقوة لها تسمى العقل النظرى. . . وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهى"(٦٤).

أما ابن رشد فقد أنكر هذا الطريق وآثر بعد الفحص والتأمل الطريق الأول، ويعلق د. مدكور على ذلك بقوله" لم يستطع ابن رشد أن يكون لنفسه مذهبا مستقلا ينفصل عن مذهبهما، " يقصد الفارابى وابن سينا" . وهو أشد ما يكون تأثرا بهما فى المسائل الصوفية، فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول إلى السعادة الروحية، وان أسمى درجات الكمال أن يخترق الحجب ويرى نفسه وجها لوجه أمام الحقائق العلوية"(٦٥).

ومما لا شك فيه أن تأثير نظرية الاتصال الفارابية لم يقتصر على فلاسفة المشرق والمغرب فحسب، وإنما تعداه إلى بعض الصوفية ذوى النزعة الفلسفية ونقصد منهم على سبيل المثال: حجة الإسلام الإمام الغزالى، والفيلسوف الصوفى ابن سبعين.

فالإمام الغزالى(٤٥٠ - ٥٠٥هـ) قد آمن بنظرية الاتصال ودافع عنها، واعتبر أن المعانى تحضر على النفس ثم تغيب عنها فهى إذن غائبة عن النفس حاضرة خارجا عنها فى جوهر هو العقل الفعال أو الروح القدس تفيض منه على النفس عند الحاجة(٦٦).

وإذا أردنا أن نقارن بين تصوف الغزالى وتصوف الفارابى وجدناهما متفقين على رفض مذهب الحلول الذى قال به "الحلاج" . والإلهام الذى سعى إليه الغزالى يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذى جد فى طلبه الفارابى، وكلا الرجلين يؤمن بوجود معارف باطنية وراء الحقائق الحسية وهذه غاية

الحياة العملية والنظرية، ومقصد الصوفية والأنبياء، يقول الغزالى " لكن العقل (يقصد العقل الإنسانى) ليس نيرا بذاته لأنِ أنواره مستفادة من سبب هذه الأنوار وهى بالنسبة إليه كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض، فتلك النار هى نار العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية(٦٧).

وقد يعترض البعض على هذا التقارب معللا ذلك بأن الغزالى يستمد إلهاماته من الله مباشرة، على حين أن الفارابى يقنع بالاتصال بالعقل الفعال، ولكن هذا الفرق فى الواقع شكلى، فإن العقل الفعال فى رأى فلاسفة الإسلام جميعا ليس إلا فاصلا معنويا ومرحلة تدرج بين العبد وربه وكل فيض مصدره الأخير والحقيقى هو الله جل شأنه(٦٨).

كذلك تبنى الغزالى نظرية الفارابى فى العقل ومراتبه، واعتبر أن كل عقل هو مادة بالنسبة إلى العقل الذى يليه، وصورة إلى العقل الذى يتقدمه كما ذكر ذلك الفارابى من قبل، وليس أدل على قبوله لنظرية الاتصال الفارابية من قوله " فإن القوة العقلية إذا أطلعت على الجزئيات فى الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعال، استحالت مجردة من المادة وعلائقها وانطبعت فى النفس الناطقة لا على أنها تنتقل من التخيل إلى التعقل منا. . . بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال، فإن الأفكار أو التأملات معدة للنفس نحو قبول الفيض "(٦٩).

أما ابن سبعين (ت ٦٦٧هـ بمكة) فقد اعتبر أن الله هو أصل العقول المتصرفة فى الكون صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام، والعقل الفعال وهو أحد هذه العقول - يدبر شئون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق.

وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهى ميالة دائما إلى الاتصال به، وإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة وسما إلى

درجة العقل الفعال، وهو يرفض الحلول والاتحاد الذى ذهب إليهما "الحلاج" ويقصر السعادة على مجرد اتصالنا بالعقل الفعال وارتباطنا به روحيا ومعنويا.

وهكذا نرى أن ما يقوله ابن سبعين "ما هو إلا تكرار حرفى لما قاله الفارابى وابن سينا من قبله"(٧٠).

ولم يقتصر أثر نظرية الاتصال الفارابية على المفكرين - فلاسفة وصوفية - فقط، بل تعداه إلى المدرسة اليهودية ممثلة فى "موسى بن ميمون"، وإلى المدرسة المسيحية ممثلة فى "ألبرت الكبير وتوما الأكوينى".

فموسى بن ميمون الذى يعد بحق الممثل الأول للفلسفة اليهودية المدرسية، اعتنق كل نظريات الفلسفة الإسلامية تقريبا، والدارس للثقافة الإسلامية حين يقرأ كتابه "دلالة الحائرين" يرى أنه حتى فى مناقشاته لنصوص التوراة إنما يصدر عن فكر وثقافة إسلامية، مما جعل المؤرخون يعتبرونه فيلسوفا إسلاميا(٧١).

وقد صادفت نظرية الاتصال الفارابية هوى منه ووجد فيها مجالا فسيحا للتوفيق بين الفلسفة والدين، وهو يعتقد أن البحث والتأمل هو سبيل الكمال الإنسانى، وأن العلم هو العبادة الحقة التى يتقرب بها الإنسان إلى ربه، وكلما أمعن الإنسان فى الدراسة والنظر ازداد قربا من ربه، ويوضح "ابن ميمون" دور العقل الفعال فى حصول المعرفة فيقول: "والعقل العاشر هو العقل الفعال الذى دل عليه خروج عقولنا من القوة إلى الفعل، وحصول صور الموجودات الكائنة الفاسدة بعد أن لم تكن فى موادها إلا بالقوة... فمعطى الصورة صورة مفارقة، وموجد العقل عقل وهو العقل الفعال"(٧٢). كما يقول" إن هذا الفيض العقلى إذا كان فائضا على القوة الناطقة فقط، ولا يفيض منه شىء على القوة المتخلية إما لقلة الشىء الفائض، أو لنقص كان فى

المتخيلة فى أصل الجبلة فلا يمكنها قبول فيض العقل، فإن هذا هو صنف العلماء أهل النظر»(٧٣).

أما أثر الفارابى عامة ونظرية الاتصال خاصة على الفلسفة المدرسية المسيحية، فيتضح من قول "هاموند"، "كان البرت الكبير يقتبس فى كتاباته من الفارابى الكثير وخصوصا فى المسائل التى تتناول ما وراء الطبيعة، وكان هدف البرتوس الكبير وتوما الأكوينى التوفيق بين الفلسفة الإسلامية والأرسطو طاليسية وبين اللاهوت المسيحى»(٧٤).

ويرى "توما الأكوينى" أن العقل البشرى فى أول أمره يكون كاللوح الساذج الذى لم يكتب فيه، ويتضح ذلك من حقيقة أننا نفهم بالقوة فقط، ثم نفهم بعد ذلك بالفعل... ولا يصبح شىء ما بالقوة إلى آخر بالفعل إلا بشىء بالفعل...

لذلك يجب أن نعين من جانب العقل قوة ونجعل الأشياء معقولة بالفعل، وذلك بانتزاع الصور الذهنية من الظروف المادية وذلك هو وجوب العقل الفعال(٧٥).

وقد كتب "جلسون" فصلا ممتعا فى نظرية الحب المسيحية وأبان ما انطوت عليه من مدلولات خفية ونزعات صوفية، وهو يرى أن محبة الله هى السبيل الذى يقودنا إلى السعادة الفارابية... فألبير الكبير والقديس توما الأكوينى يتحدثان عن عقل مقدس هو فى الغالب ابن" للروح القدسية" التى أشار بذكرها الفارابى من قبل، والقديس توما الأكوينى يقرر فى وضوح أن سرور النفس وغبطتها تنحصر فى تأمل الحقائق الأزلية(٧٦).

وهكذا أثرت نظرية الاتصال الفارابية فى يهود القرون الوسطى ومسيحيها على السواء، كما أثرت من قبل فى فلاسفة الإسلام ومتصوفيه شرقا وغربا.

المصادر والمراجع

(*) حقا لقد عنى الفارابى بموضوع السعادة علما وعملا فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه فى التصوف والأخلاق وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة وهما "تحصيل السعادة، التنبيه على سبيل السعادة" ولكننا نقصد أنه لم يترك رسائل مستقلة فى كيفية الاتصال وبيان طريقه كما فعل غيره من الفلاسفة المتأخرين".

١ - الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل: ص١٨٨.

٢ - د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. ج١. ص٤٤.

٣ - د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية. ص٤٥٢.

٤ - الدعاوى القلبية: ص١٠.

٥ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٩١، انظر أيضا: التنبيه على سبيل السعادة ص٢.

٦ - ص٤٩.

٧ - فصوص الحكم: ط فص ٢٢ - ٦٣.

٨ - فصوص الحكم: فص ٤٠، ـ ٤. ص ٤٠٠، ٤١.

٩ - فصول منتزعة ص٩٦ - ٩٧، د. توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلامى ص٧٦.

١٠ - فصول منتزعة ص٩٧، الدعاوى القلبية: ص١٠، د. ماجد فخرى: أثر الفارابى فى المدرسة الأندلسة. ص٤٤٥.

١١ - آراء أهل المدينة الفاضلة ص١٣.

١٢ - إثبات المفارقات ص٨، رسالة فى العقل. ص١٢ - ١٣، د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية ج١. ص٤١، د. عبد الحليم محمود التصوف عند سينا. ص٩١.

١٣ - أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس ترجمة لطفى السيد ج٢. ص٣٤٩ - ٣٥٢.

١٤ - المرجع السابق: ص٣٥٣ - ٣٥٧.

١٥ - فصول منتزعة: ص٥٥ وأيضا ص٩٥.

١٦ - د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، ج١. ص٤٣. انظر أيضا تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص٤٦.

17 - Gilson (E): History of Christian Philosophy in the middle ages. IV, p. 5-6.

١٨ - أفلوطين عند العرب: الميمر العاشر من كتاب الأثولوجيا. ص١٥٦ - ١٥٧، د. توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام. ص٦٣ - ٦٤.

١٩ - فصوص الحكم: فص ٢٢، ص٣٦.

٢٠ - أفلوطين عند العرب: الميمر الأول. من كتاب الأثولوجيا. ص٢٢,

٢١ - انظر: ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص٤٦، د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، ج٢، ص٤٧، د.: عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية. ص٤٥٤.

٢٢ - د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، ص١٨٩.

(*) لم يضطرب الفارابى فى أمر من أمور مذهبه كاضطرابه فى أمر النفس وخلودها، وربما كان مرجع الاضطراب حرصه على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، بين من يقول " ولكن ما دامت النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها، ولا بفعل الشر الخارج عنها فواضح أنها لابد أن تكون شيئا موجودا على الدوام وبالتالى شيئا خالدا. . . ومن العسير أن يكون الكائن خالدا إن كان مؤلفا من أجزاء متباينة، ولم يكن التركيب الجامع بين هذه الأجزاء كاملا". أفلاطون. الجمهورية. الكتاب العاشر. ص٣٨٢، وبين من يقول" أن النفس صورة للبدن أن المادة أى لبدن هى السبب فى اختلاف الأفراد فيما بينهم، وأن الذى يفسد فى النفس هى القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه، أما العقل الفعال فهو خالد لا يفنى". أرسطو طاليس: كتاب النفس. تحقيق د. الأهوانى ص٤١، ص١١٢. وقد لاحظ فيلسوف المغرب" ابن طفيل " هذا التناقض فقال أن ما ورد من فلسفة الفارابى فهى كثيرة الشكوك، فتارة يرى أن بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها، وتارة يرى أنها منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، حى بن يقظان: تحقيق أحمد أمين ص٦٢.

وحقيقة الأمر أن نصوص الفارابى فيما يتعلق بخلود النفس قد ناقض بعضها البعض الآخر، فبينما يقول بخلودها فى نصوص صريحة كقوله" أن النفس الإنسانية هي جوهر الإنسان عند التحقيق، وأنها لا تفنى بفنائه فهى مفارقة باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد" الدعاوى القلبية. ص١٠، كما يقول" وإنها

مفارقة باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد" إثبات المفارقات ص٧ - ٨. وهو هنا يثبت أن الخلود فى طبيعة النفس، انظر د. تشارلز. أ. بنزورت. مجلة المستقبل العربى العدد ٥٨ - ١٢ - ١٩٨٣ ص ٧٦، نراه فى نصوص أخرى ينفى خلود بعض هذه الأنفس ويقول "رأى القدماء أنه تتولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية والنفس الإنسانية فانية": التعليقات ص١٤.

ويبدو أن الفارابى قد وجد أن هذا الرأى الأخير يتضارب تضاربا شديدا مع العقيدة الإسلامية، فذكر أن الفناء ليس مطلقا. بل يصيب النفوس غير الكاملة التى أعرضت عن المعرفة وشغلت بالأمور الحسية وانغمست فى الملذات الجسمية ويصفهم بأنهم الهالكين الصائرين إلى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأفاعى، أما النفوس التى أدركت السعادة وأخذت بأسباب المعرفة وهى نفوس أهل المدينة الفاضلة فهى إن فارقت أبدانها اتحدت وسعدت، وكلما جاءها فوج آخر من جنسها اتحد بها فى عالم الخلود. آراء أهل المدينة الفاضلة . ص١٠٠. ٩٤ . وعلق "فالرز" على هذا الرأى بأن الفارابى يتبع فيه عقيدة الرواقيين العميقة التى ترى أن نفوس الصالحين هى وحدها الباقية. أما نفوس الناس الآخرين فتنفنى بفناء الجسد، الفلسفة الإسلامية ومركزها فى التفكير الإنسانى، ترجمة محمد حسين توفيق ص٦٠.

ولنا أن نتساءل هل نفى الفارابى فعلا" خلود هذه الأنفس أم أنه رغب فى رسم صورة مأساوية لأصحاب الخطايا لكى تكون رادعا ووازعا لهم من الاستمرار فى عملهم الحقير هذا كما يقول د. جعفر آل ياسين فى كتابه عن الفارابى.

إننا لا نستطيع أن نجزم بأحد الأمرين على الآخر، فليس لدينا من نصوص الفارابى ما يؤيد أى من وجهتى النظر، وإن كنا نميل إلى وجهة نظر "أوليرى" الذى يرى أن الفارابى قسم الأنفس من حيث بقاءها وفناءها إلى ثلاث فئات: فئة عرفت السعادة وعملت على بلوغها فهى خالدة فى السعادة، وفئة عرفتها وأعرضت عنها فهى خالدة فى الشقاء، وفئة لم تعرفها ولم تبلغ درجة العقل المستفاد فظلت بحاجة إلى المادة وفنيت بفناء أجسادها. أى أن الخلود عنده هو الخلود الفكرى، وفى ذلك يقول "أوليرى". أما الجزء الوحيد الخالد فى الجسم فهو الذى يأتيه كفيض من العقل الفعال عندما يتحرر من اتصاله بالجسم الإنسانى والنفس الدنيا ويصبح اتصاله بالمصدر الذى جاء منه أمر لابد منه وهكذا فالفارابى لا ينفى خلود الروح". الفكر الغربى ومكانه فى التاريخ. ص١٣٣. وهذا ما ذهب إليه" ريتشارد فالرز؟ أيضا حيث يرى أن نفوس الصالحين هى وحدها الباقية. وعموما فإن ما يهمنا فى بحثنا هنا فى نظرية الاتصال وبيان أبعادها المعرفية والميتافيزيقية هو إثبات خلود هذا الجزء الناطق لأنه هو الذى يستطيع الاتصال بعالم العقول المفارقة، وانظر أيضا. البير نصرى نادر. آراء أهل المدينة ص٢٠، د. خليل الجر تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص١٣٥.

٢٣ - حيث يعرفها الفارابى بقوله" أنها استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة"، جواب مسائل ص٦٤، وانظر أيضا. أرسطو طاليس" كتاب النفس ص٤٢.

٢٤ - فصوص الحكم: فص ٢٧، ٢٨ص ٣٧، وانظر أيضا: تلخيص نواميس أفلاطون للفارابى.

٢٥ - رسالة إثبات المفارقات: ص٢.

٢٦ - المرجع السابق: ص٧.

٢٧ - المرجع السابق: ص٨.

(*) حين سئل الفارابى عن حصول الصورة فى الشىء على كم نوعا يكون؟ فقال: "أن حصول الصورة فى الشىء يكون على ثلاثة أنواع، أحدها حصول الصورة فى الحس، والآخر حصول الصورة فى العقل، والثالث حصول الصورة فى الجسم... وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط، وليس الأمر كذلك أن بينها وسائط، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤدى الحس المشترك تلك إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التميز، ليعمل التميز فيها تهذيبا وتنقيحا، ويؤديها منقحة إلى العقل فيحصلها العقل غاية"، جواب مسائل سئل عنها. ص٦٢ - ٦٣.

وحين سئل عن التصور العقلى كيف يكون وعلى أى وجه أجاب" أن يحس الإنسان شيئا من الأمور التى هى خارجة عن النفس ويعمل العقل فى صورة ذلك الشىء ويتصوره فى نفسه على أن الذى هو خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره فى نفسه، إذ العقل ألطف الأشياء فما يتصوره فيه هو إذن ألطف الصور." جواب مسائل. ص٦٢.

وهكذا فصورة الشىء يدركها العقل غير ملابسة للمادة، ومفردة غير مركبة، ومجردة عن جميع ما هى ملابسه له. وهكذا

تحصل الماهية للإنسان عن طريق العقل وحده وذلك بانتزاعها من الأشياء.

ولكن الفارابى لم يقف عند حدود هذا الطريق فى معرفة الوجود وإنما تعداه إلى ما بعد الطبيعة فى كتابه "فصوص الحكم" حيث جعل الإنسان لا يصل على المهايا أو الكليات إلا بفضل من الله وجوده عليه، وهو إذا كان يستطيع إدراك الأشياء المتوفرة حوله عن طريق حواسه إلا أن هذه الأشياء لا تتضح له وضوحا تاما إلا فى ضوء معرفته للأمور العامة التى تفاض عليه من الله، وتقذف فى عقله بمنه منه وفضل، إذ يقول: "الروح الإنسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منقوصا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة لها تسمى العقل النظرى وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهى، كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقلية إذا لم يفسد صقالها بطبع، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخيل. فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت للقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العليا". فص ٣٩ ص ٤٠.
هذا النص رغم صراحته فى تصوير المعرفة على أنها فيض يفاض به على الإنسان من الله، إلا أن فقراتها يكاد يناقض بعضها البعض، فبينما تنص الفقرة الأولى على الدور الإيجابى للإنسان فى معرفة الماهية أو المعنى، نرى الفقرة الثانية تجعل الإنسان نفسه منفعلا وليس فاعلا، وكل ما له من عمل إيجابى هو أن يبتعد عن الشهوة والغضب حتى تصفو نفسه ويصبح مؤهلا لأن يفاض عليه من الله.

٢٨ - فصوص الحكم" فص ١٨. ص٣٥

٢٩ - المرجع السابق: فص ١٩. ص ٣٥ - ٣٦.

٣٠ - ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة: ص١٩.

٣١ - تلخيص كتاب النفس لابن رشد: ص٤٤، وانظر أيضا رسالة العقل للكندى: ص٣٢٦ هامش.

٣٢ - رسالة فى العقل: ص٨، وانظر أيضا أرسطو طاليس: فى النفس. مقدمة د. بدوى: ص٢ - ٣. والفارابى. عباس محمود: ١١٤.

٣٣ - رسالة العقل: ص٩.

٣٤ - المرجع السابق: ص١٠ - ١١.

٣٥ - المرجع السابق: ١١.

٣٦ - آراء أهل المدينة: ص٩٤ (وقد سمى العقل الفعال فعالا كما يقول الفارابى بالقياس إلى العقل الإنسانى الذى ينفعل به ويستفيد منه، إحصاء العلوم للفارابى. ص٣٨).

(*) لم تكن الفلسفة المشائية صريحة فى تحديد طبيعة هذا العقل. وقد اختلف شراح أرسطو فى تفسيرها، فذهب "الإسكندر الأفروديس" إلى التفرقة بين العقل المادى والعقل الفعال آخر وظائف النفس، وأكد أنه مشترك بين أفراد النوع الإنسانى، وقد تأرجح الفارابى بين الاتجاهين ولم يكن كلامه عن الصلة بين العقل المستفاد والعقل الفعال واضحا تمام الوضوح، فهو حينا يقول: "والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هى

فيه لم تزل ولا تزال، إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذى هى موجودة عليه فى العقل الذى هو بالفعل" رسالة فى العقل. ص١٣ - ١٤. وحينا آخر يقول" والعقل الذى بالفعل شبيه بموضوع ومادة للعقل ص١٣ - ١٤. وحينا آخر يقول" والعقل الذى بالفعل شبيه بموضوع ومادة للعقل المستفاد، والعقل الذى بالفعل صورة لتلك الذات (العقل الهيولانى) فتلك الذات شبيه بالمادة. رسالة فى العقل. ص١٢ والفارابى كما يقول د. بدوى وإن كان متأثرا "بالإسكندر" وإن كان استعار منه لفظ" العقل الهيولانى" ، إلا أنه لم يغال مثله فى مكانة العقل الفعال الذى انتهى به إلى اعتبار أنه الله (أرسطو طاليس. النفس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص٥ - ٨). أما د. أبو ريدة فيؤكد أن العقل المستفاد ليس عند الفارابى عقلا مفارقا، بل هو العقل الإنسانى نفسه إذا عقل الصور المعقولة بعد أن صار عقل بالفعل، وذلك من حيث إن تلك الصور معقوله له، فهو إدراك العقل لذاته، من حيث هو صورة مجردة قد عقلت المعقولات فتصورت بها. فهو مرتبة فى التعقل فى حدود ميدان الإنسان.

أما فيما يتعلق بالعقل الفعال عند الفارابى فإننا نجد أنفسنا أمام مذهب أرسطو فى "كتاب النفس" ، ويفسره الفارابى ويسبغ عليه صبغة من المذهب الأفلاطونى الجديد، وهو عقل مفارق ومبدأ فاعل مؤثر فى العقل الإنسانى وفى غيره، لكنه ليس المبدأ الأول لجميع الموجودات، لأن المبدأ الأول هو الإله نفسه. (رسالة الكندى فى العقل - هامش ص٣٢٦).

٣٧ - الفارابى بين مناطقة عصره. مجلة المورد، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٧٥م، ص٦١.

٣٨ - انظر د. محمود قاسم، فى النفس والعقل، ص٦ المقدمة.

٣٩ - د. إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية، ج١ ص٤١، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٤٥٣، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، ص١٤٨.

٤٠ - عيون المسائل: ص٣٠.

٤١ - الدعاوى القلبية: ص١٠، د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان: ص١١٠

٤٢ - فصوص الحكم، فص ٣٩، ص٤٠، التعليقات: ص١٣.

٤٣ - د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام. ص١٦٧ - ١٦٨ وانظر أيضا:

Hammond (r): The Philosophy of Al - Farabi and its influence on medical thought, p. 150- 165.

٤٤ - تشارلز أ. مجلة المستقبل العربى، عدد ٥٨ ص٧٧، د. مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، ج١، ص٣٦.

د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص١٣٥، وانظر أيضا: الدعاوى القلبية، ص١٠.

45 - Munk (s) Melanges de phillosophie jujve et Arab, p. 343.

وانظر أيضا:

- Massignon (Louis) Recueilde Textes Iniedits - Concernant I, histoire de Mystique en pays de L, Islam, p. 88.

٤٦ - د. عبد الحليم محمود: التصوف عند ابن سينا، ص٩١، وانظر أيضا: د. التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص١٢٠.

٤٧ - كارادى فو: دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ١، ص٤١٠.

٤٨ - فصول منتزعة: ص٩٥: ص٩٨.

٤٩ - د. ماجد فخرى: أثر الفارابى فى المدرسة الأندلسية، ص٤٤٤ - ص٤٤٥ (ضمن الفارابى والحضارة).

٥٠ - فى النفس والعقل: ص٢٠٢، د. عبد الرحمن مرحبا. من الفلسفة اليونانية، ص٤٥٤، د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٦٤.

٥١ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص٢٥٥ وانظر أيضًا د. مصطفى حلمى: الحب الإلهى، ص٢٩.

٥٢ - ابن سينا: النجاة، ص٤٨١، الإشارات والتنبيهات، القسم الطبيعى، ص٣٦٤ - ص١٦٧.

٥٣ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٤٨، وانظر أيضًا: د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٢١٠.

٥٤ - ابن سينا: رسالة فى أحوال النفس: تحقيق د. الأهوانى، ص ١١٢ - ١١٣، أ. ماكوفلسكى: الفارابى بين مناطقة عصره ص٦٢.

٥٥ - ابن سينا: الإشارات، ص٣٦٤ - ٣٦٧، د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، ص١٨٧ - ١٨٨.

٥٦ - د. ماجد فخرى: أثر الفارابى فى المدرسة الأندلسية، ص٤٤٠ (الفارابى والحضارة) د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٣٥٤، وانظر أيضًا د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص٣٩.

٥٧ - رسالة اتصال العقل بالإنسان (ضمن رسائل ابن باجة الإلهية) تحقيق د. ماجد فخرى، ص ١٦٦.

٥٨ - انظر ص٣٥٨ من الرسالة، المرجع السابق: ص٨٠، ٩٢. وانظر أيضًا د. عاطف العراقى: النزعة العقلية، ص١٢١ - ١٢٢، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٣٥٠ - ٣٥١.

٥٩ - د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، ص١٩٩، د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٥٢.

60 - Munk. Melanges de philosophie juive et Arabe, p. 413.

٦١ - د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، ص١٨٨، د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص٣٩.

٦٢ - ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص٩٥ (ويعترض د. عاطف العراقى على نقد ابن رشد لابن باجة ويقول: "إذا كان ابن رشد يقول باتصال يعتمد على النظر والعقل، فإن ابن رشد لا يعبر عن شىء لا نجده ابن باجة، كما لا يعد تعبيراً عن اتجاه يختلف عن اتجاه ابن باجة. فكل منهما قد سلك الطريق النظرى العقلى فى دراسته لمشكلة الاتصال" النزعة العقلية: ص١٢١ - ١٢٥.

٦٣ - د. عاطف العراقى: النزعة العقلية ص١٢١ - ١٢٢، د. خليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص٤٣٩ - ٤٤٠.

٦٤ - فصوص الحكم: ص٣٩، ص٤٠.

٦٥ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٥٢ - ٥٣. (وإذا كان ابن رشد يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام: هيولانى، وبالملكة، وعقل فعال هو فعل دائم وصورة محضة خارج عن أنفسنا وبه يتحول العقل الهيولانى إلى عقل بالملكة. (ابن رشد. كتاب النفس، ص٧٩) فهو بهذا لا يختلف عن العقل الفعال كما قال به الفارابى، وإذا كانت لا تفيض منه علينا صور مفارقة فى رأى ابن رشد، فإن فى وسعنا أن نصعد إليه ونستمد منه هذه الصورة كما يقول الفارابى. وبذلك لم يبعد ابن رشد كثيرا عن نظرية الاتصال الفارابية.

٦٦ - الغزالى: معارج القدس، ص١٣٧، وانظر أيضًا د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص١٥٧ - ص١٦٢.

٦٧ - المرجع السابق: ص٥٩.

٦٨ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٦٤.

٦٩ - الغزالى، معارج النفس: ص١٣٨، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ٣، ص١١٠.

٧٠ - د. التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص١٠٢، د. إبراهيم مدكور "فى الفلسفة الإسلامية"، جـ١، ص٥٦، د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية، ص١٨٧.

٧١ - د. حسين آتاى: مقدمة دلالة الحائرين، ص٣.

٧٢ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، جـ٢، ص٢٨١ - ٢٨٢.

٧٣ - المرجع السابق: ص٤٠٦.

٧٤ - يوجين. أ. مايزر: الفكر العربى والعالم الغربى، ص١٨.

٧٥ - توما الأكوينى: خلاصة اللاهوت، جـ٣، ص٩٤ (ضمن كتاب الفكر العربى والعالم الغربى، ص٣٠ - ٣٢).

٧٦ - د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص٦٦.

* * *