الفصل الثالث

وحدة المعرفـــة العقلية

أولا : المعرفة و الاعتقاد

ثانيا : وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة

ثالثا : المعرفة العقلية بين النسبية والإطلاق

رابعا : المعرفة العقلية بين المثالية والواقعية

الفصل الثالث

وحدة المعرفة العقلية

أولا : المعرفة والاعتقاد

المعرفة اليقينية عند الفارابي هي التي مصدرها جودة التمييز المؤلفة من معارف العقل الجمعي لا الفردي ، والاعتقاد عنده هو الرأى الناشىء عن التدبر ومعرفة العلة ، وليس كما يقال أنه مجرد الظن أو الرأي الذي لا دليل عليه.

ويرى الفارابي أن الخطأ في المعرفة أو في الاعتقاد على السواء يرجع لعدم التدبر و الإهمال وحسن الظن بالشيء ، والركون إلى حكم الفرد أو إلى الجزء دون الكل ، أوإلى الخطأ في فهم العلة كباعث للاعتقاد وإدراك حقائق النواميس والشرائع ، في حين أن اليقين يقوم على استقراء كافة الجزئيات والقوى المكونة للعقل الجمعي وعلى التأمل الجيد وحسن التدبر.

وقد تعرض الفارابي للعلاقة بين المعرفة والاعتقاد عند تقديمه لكتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس حيث قال :"والاعتقاد يكون صادقا متى كان للموجود المعبر عنه مطابقا".وهذا التطابق معياره الرأي الجمعي أوالعقل الجمعي الذي يتولد من الاتفاق بعد التأمل وهو في نفس الوقت الحكم بالكل بعد استقراء الجزئيات . أما طبيعة الرأي الجمعي بوصفه حجة وأكثر يقينا من الرأي الفردي ، فقد عبر عنه الفارابي فقال :"إنا نعلم يقينا أنه ليس شيئا من الحجج أقوى وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة ، إذ العقل عند الجميع حجة ، ولإجل أن ذا العقل ربما يخيل إليه

الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلاقات المستدل بها على حال الشيء احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ، فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك ، لأن العقل الواحد ربما يخطيء في الشيء الواحد لاسيما إذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مرارا و لم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة ، وأن حسن الظن أو الإهمال في البحث قد يعمي ويخيل، وأما العقول المختلفة إذا اتفقت بعد تأمل منها و تدبر وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت ، فلا شيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه، وينبغي أن تعلم أن ما من ظن يخطيء أوسبب يغلط إلا وله داع إليه وباعث عليه [٦١].

ثم يأتي الفارابى فى كتاب الحروف ليصف طبيعة المعرفة العقلية من حيث البساطه والتركيب ، ويبين كيفية حصول جودة التمييز بوصفها القوة الناطقة التى تقوم بعمليات التركيب والتأليف والمحاكاة وحصول المعانى باستخدام الألفاظ التى تحمل الدلالات الكاملة بعد أن صارت معقولة بفعل للعقل فيها خاص فيقول: إن الألفاظ إنما أحدثت بعد أن عقلت الأشياء ، وأن الألفاظ إنما تدل أولاً على ما عليه من الأمور فى العقل من حيث هى معقولة ، فإذا انتزعت القوة الناطقة هذه الأشياء بعضها عن بعض ، عادت فركبت بعضها إلى بعض ضروباً من التركيب تتحرى بها محاكاة ما هو خارج النفس من التركيب فيصير تركيبها لها بعضاً إلى بعض كتركيب القضايا فتحدث الموجبات والسوالب ، وبعضها تركيب تقييد واشتراط ، وبعضها تركيب اقتضاء مثل الأمر والنهى وغير ذلك من أصناف التركيبات ، فتحدث عندئذ ألفاظ وتقدر ويقع تأمل لها وإصلاح ، وأن يتم المحاكاة بها للمعقولات ، وتحدث به أصناف الألفاظ ويدل بصنف صنف

---

[٦١] الفارابى ، ابو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ص٤

منها على صنف صنف من المعقولات فتحصله الألفاظ الدالة أولاً على ما فى النفس ، وما فى النفس مثالات ومحاكاة للتى خارج النفس [٦٢].

وعلى ذلك تكون المعرفة عند الفارابى فى مرحلة من مراحلها كما كانت عند أفلاطون نوع من المحاكاة مع الفارق الواضح بين محاكاة الفارابى للمعقولات التى فى النفس ومحاكاة أفلاطون للمعقولات التى فى عالم المثل.

فمعرفة الفارابى تكون أكثر يقينا فى إدراك البساطة والتركيب ودلالات الألفاظ فى التعبير عن المعنى أو ما يسميه بالدلالات الكاملة للألفاظ المعقولة فى الذهن ، ثم فى اعتقاده أن العقل هو الوسيلة الأولى للمعرفة وأن الوجود الطبيعى لا يوجد إلا بالعقل الذى يسميه الفارابى جودة التمييز التى تظهر واضحة فى المحاكاة وإدراك تشابه المعقولات التى فى النفس بالتى خارج النفس ، وهذا المعنى يأتى فى قوله: " إن انفراد المعانى المعقولة بعضها عن بعض ليس يوجد خارج النفس بل يوجد فى النفس خاصةً ، ليأتى بعد ذلك دور القوة الناطقة أو جودة التمييز لتقوم بتركيب هذه المعانى تماماً كما فى قوله : فإذا انتزعت القوة الناطقة هذه الأشياء بعضها عن بعض عادت فركبت بعضها إلى بعض ضروباً من التركيب تتحرى بها محاكاة ما هو خارج النفس من التركيب فيصير تركيبها لها كتركيب القضايا المنطقية من حيث الإيجاب والسلب" [٦٣].

وتأتى محاولة الفارابى لإثبات علاقة التلازم بين المعرفة والاعتقاد من خلال إثبات أن المعرفة نوع من المحاكاة لا تتوقف عند مجرد الوصف أو الحكم لأنها فى حقيقتها عملية تحصيل للعلم عبر خطوات منهجية وعمليات عقلية ، فهى جملة

---

[٦٢] الفارابى ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق وتقديم د. محسن مهدى ط٢ دار المشرق ، بيروت ١٩٩٠ صـ ٧٤-٧٦

[٦٣] الفارابى ، ابو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق وتقديم د. محسن مهدى ط٢ دار المشرق ، بيروت ١٩٩٠ صـ ٧٦

من العمليات العقلية التى نتوصل بها إلى تحصيل العلم ، وهذه المعرفة التى هى محاكاة يصفها الفارابى وكأنها ارتسام أو تمثيل فيقول : إن هذه الأشياء تعرف بأحد وجهين : إما أن ترتسم فى نفوسهم كما هى موجودة وإما أن ترتسم فيهم بالمناسبة والتمثيل وذلك أن يحصل فى نفوسهم مثالاتها التى تحاكيها.

والمعرفة التى هى محاكاة عنده ليست أعلى درجات المعرفة أو أصدقها لأن هناك عوامل عديدة يمكن أن تتدخل لتفسد عملية المحاكاة ، ومن ثم فإن معرفة الحكماء الآتية من الحكيم سبحانه تأتى فى أعلى سلم المعرفة لأنها ليست محاكاة كمحاكاة باقى البشر ، ويؤكد ذلك الفارابى بقوله : إلا أن التى للحكيم أفضل لا محالة ، فهى أفضل من مجرد المحاكاة للمثالات التى يمكن تزييفها خاصة عند تخيل الحق على غير حقيقته أو عند وقوع الظن والعناد والمغالطة والتمويه وسوء الفهم وغيره من أسباب فساد المعارف [٦٤].

ولأن العلاقة وثيقة بين المعرفة والاعتقاد وبين النظر والعمل ، جاءت آراء الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة مؤكدة على ذلك خاصةً عند التمييز بينها وبين المدن الجاهلة والضالة على أساس المعارف وصدق العقائد حين قال: والمدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة ، والمدن غير الفاضلة هى المدن الجاهلة التى لا يعرف أهلها السعادة ولا تخطر لهم على بال فغايتهم هى سلامة أبدانهم فقط والحصول على الثروة ولذات الحواس ، ومدائنها هى مدائن الضروريات الحسية والخسة والشقاوة والتعصب باسم الكرامة والقهر للغير وتكديس الثروة والحياه بالهوى بلا وازع ولا القدرة على الكف للنفس أو النهى عن المعصية والتمتع بلذات الحواس ، ولذا فإن أسوأ

---

[64] الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة محمد علي صبيح بمصر ، صـ ٩٥ .

هذه المدائن حالاً هى المدن الضالة التى يدعى رئيسها أنه موحى إليه ، فلا يعمل بالشورى ولا يجمع حوله سوى بطانة السوء فيصرف أهل مدنه عن العقائد الصحيحة فى الدنيا والآخرة أخلاقاً وأعمالاً وعن السعى إلى مسرات العقل والروح.

ومعنى ذلك أن غياب المعرفة العقلية عموماً والاعتقاد الصادق خصوصاً هما سبب ضلال المدن ورؤسائها وسبب البعد عن الفضائل بأنواعها النظرية والفكرية والخلقية وكذلك الصناعات العملية ، كما أنها سبب لفساد الاعتقاد ، أما الاعتقاد الصادق فيقوم حتماً على المعارف الصادقة.

ويظهر الارتباط بين المعرفة والاعتقاد فى فكر الفارابى عند التمييز بين رئيس مدينة أفلاطون الفاضلة الذى يكتسب المعرفة عن دربة ودراسة وطول آناة ، بينما رئيس مدينة الفارابى لا يكون كذلك لأنه رئيس يحكم وفق قواعد الاعتقاد وأحكام الشرع والعقل ، ومعرفته قائمة على الحدس والإلهام ، ولا يختار من قبل أهل مدينته باعتبار أنه مختار بطبعه الذى فطر عليه ومنصوص عليه من قبل الناموس [٦٥].

كما يظهر الارتباط بين المعرفة والاعتقاد عند وصف الفارابى للمدن غير الفاضلة بأنها تجمعات جاهلة ضالة وضارة لأنها بعيدة عن التعقل ، وعند تقسيمه للمدن وأنواع البشر وتحديد مصيرهم على أساس معرفى ، وعند تمييزه بين أصناف المدينة الجاهلة وأهلها وبين أهل المدن الفاضلة ، فالمدينة الجاهلة حسب قوله :هى التى ابتعدت عن المعرفة ولم تعرف للعقل فضله ولا لنعلم طريقه ولم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم ، وإن أرشدوا إليها لم يفهموها لأنهم ظنوا

---

[٦٥] الفارابى ، ابو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر ال ياسين ، دار الاندلس ، بيروت ١٩٨١ ، المقدمة صـ ١٣

السعادة قائمة بأشياء وهمية مثل الغنى والملذات والحرية والكرامة ، أما أهل المدن الفاضلة: فعلى علم ومعرفة بالخير والفضيلة وما ينفع وما يضر، ومصيرهم بعد الموت السعادة وتتصل نفوسهم وتتلاقى وتلتذ من جهة اتصال المعقول بالمعقول وبذلك تزداد سعادتها أى سعادة نفوسهم على مر الأجيال والأزمنة [٦٦].

والمدن غير الفاضلة عند الفارابى تنقسم إلى خمسة أقسام وفق درجة المعرفة والقدرة على التمييز وصدق الاعتقاد وهذه المدن هى :

أولاً : المدينة الجاهلة : وهى تنقسم بدورها إلى مدن سبع جاهلة هى: المدينة الضرورية ، ومدينة الخسة والشقاوة ، والمدينة البدالة ، ومدينة الكرامة ، ومدينة التغلب ، والمدينة الجماعية ، ومدينة الندالة . وهذه المدن كلها يتوهم أهلها السعادة فى ملذات الحس وجمع الثروة وسعيهم إلى الغلبة والوقوف عند حد ضروريات الحياة دون العلم والمعرفة .

ثانياً : المدينة الفاسقة: وهى التى يتصف أهلها بالعلم دون العمل ويعرفون ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ولكن يغلب على أفعالهم الجهالة.

ثالثاً : المدينة المبتدعة : وهى التى يدب الفساد فى معتقد أهلها وأفعالهم لأنهم غيروا معتقدهم المطابق لآراء أهل المدينة الفاضلة.

رابعاً : المدينة الضالة : وهى التى لا يتبع أهلها العقيدة الصحيحة فى الله أو العقل الفعال، ويخادع رئيسها الناس ويزعم أنه يتلقى الوحى.

---

[٦٦] الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق وتقديم على بو ملحلم، دار الهلال ، بيروت ١٩٩٥ ، صـ ١٥ـ ١٦

خامساً : المدينة المتوحشة : وهى التى يسميها الفارابى بمدينة النوابت لأن أهلها أشبه بالبهائم أو الأشواك النابتة بين الزروع ، وهم فى صفاتهم وأفعالهم كالحيوانات المتوحشة وقطاع الطرق.

وهكذا تظهر العلاقة الوثيقة بين المعرفة العقلية والاعتقاد الصادق المفيد عند التمييز بين البشر والحكومات ، لأن القدرة العقلية هى الأساس الأول فى التمييز بين أنواع البشر ، وانه على أساسها تقوم المدينة الفاضلة التى يحلم بها جميع البشر .

والمعرفة اليقينية التى على الوجوب عند الفارابى هى: العلم بالمعلومات الأولية ومبادىء الموجودات الطبيعية التى لجميع الأشياء ومن هذه المبادىء معرفة العنصر والصورة ، وما يلحقها من مبادىء كالزمان والمكان والتشابه والتضاد والعلية وغيرها، وهى أيضاً العلم بحقائق الأشياء والسعى إلى تحصيل البراهين ، وهى أيضاً العلم بأحوال النفس والبدن وجملة المعلومات الأولية اللازم تحصيلها قبل تعلم الفلسفة بمفهومها التقليدى الذى يعنى كل علم ومعرفة سواء نظرية أو عملية . حتى أنه جعل المعرفة بالقيم والفضائل من المبادىء التى يجب أن يحصلها الفرد قبل التفلسف أى قبل تحصيل علوم البرهان التى على رأسها علم المنطق وعلم الهندسة.

كما تظهر العلاقة الوثيقة بين المعرفة والاعتقاد عند محاولة الفرد التحلى بالفضائل والتخلى عن الرزائل ، وعند البحث عن سبل اليقين أو عند تحصيل النافع والمفيد من الأقوال والأفعال ، وهذه المعانى قد أكدها الفارابى فى رسالته المسماه : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة فيقول : ولذلك ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة الفضيلة فقط التى هى بالحقيقة فضيلة لا التى تتوهم أنها كذلك أعنى اللذة والمحبة ، وبذلك

يكون إصلاح الأخلاق لا بالقول فقط لكن بالأفعال أيضاً ، ثم تنصلح بعد ذلك النفس الناطقة كما تفهم طريق الحق التي يؤمن معها الغلط والوقوع في الباطل وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان . والبرهان عند الفارابي على ضربين منه هندسي ومنه منطقي ، وكذلك ينبغي أن يؤخذا أولاً من علم الهندسة بمقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين الهندسية ، ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق [٦٧]. وهنا نلاحظ التشابه الكبير بين الفارابي وأفلاطون في تقديم علم الهندسة على باقي العلوم لأن مبادئه هي مبادئ البرهان واليقين الذي لا خطأ فيه.

ثم يشير الفارابي إلى أهمية الجمع بين معارف العقل كالمنطق ومعارف العمل كالهندسة لأن المعرفة النظرية وحدها لا تكفي في الوصول إلى العاية دون قصد وسعي لها ، ودون تحصيل المقدمات وتحديد الغايات من المعرفة والعمل معاً فيقول في نفس رسالته السابقة : وأما السبيل الذي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة فهي القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية ، والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم وذلك أن تمام العلم العمل. وبلوغ الغاية في العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب إلى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة. وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولاً بإصلاح الإنسان نفسه ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو مدينته [٦٨].

وهنا نلاحظ أن الاهتمام بموضوع الصدق واليقين والقصد في قضايا المعرفة جعل من العلاقة بين الفكر والسلوك محور اهتمام الفارابي حتى أصبح البحث في موضوعات المعرفة وطبيعتها ومصدرها يعني البحث في مدى صدق المعتقد وأثر المعرفة به على سلوك المؤمن به. وهو رأي انعكس على تاريخ الفكر الفلسفي وخاصة هؤلاء الذين جعلوا الفلسفة بحث في نظرية المعرفة .

---

[٦٧] الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأي الحكيمين ، مطبعة الكتبي بمصر ، صـ ٤٣ - ٤٧

[٦٨] الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأي الحكيمين ، مطبعة الكتبي بمصر ، صـ ٤٧

ولعل هذه العلاقة الوثيقة بين المعرفة والاعتقاد التى أثبتها الفارابى كانت وراء اهتمام فلاسفة العصر الحديث بنظرية المعرفة ، واعادة النظر فى أهمية المقولات العقلية فى الوصول الى اليقين ، وهو ما رأيناه بوضوح فى بعض آراء الغزالى ثم مؤلفات ابن رشد وشروحه لفلسفة أرسطو ، ثم بعد ذلك فلاسفة المذهب العقلى والوضعى ؛ وهو الاتجاه الذى بدأ بنظرية ديفيد هيوم D.Hume فى المعتقد والسلوك والذى رأى أن الاعتقاد يبدأ بفكرة طاغية تسيطر على عقل المعتقد بها بحيث يقنع بصدقها ويدافع عنها ويكون لديه أسباباً وجيهة للاقتناع بها.

ثم بدأ كل من الكسندر بين A.Bain وهنرى برايس H.Price تطوير نظرية هيوم فى المعرفة والاعتقاد ، وأكد برايس أن الاعتقاد يتألف من عنصرين هما التفكير فى قضية ما ثم تقريرها والدفاع عنها.

ثم تعاظم الاهتمام بنظرية المعرفة العلمية القائمة على مقولات العقل النظرى عموماً وبالعلاقة بين المعتقد والسلوك خصوصاً عندما بدأ برتراند راسل B.Russell التمييز بين المعرفة بالإدراك المباشر والمعرفة بالوصف ، وجعل موضوع النوع الأول من المعرفة هو المعطيات الحسية والذاكرة وبديهيات المنطق والرياضة ، وجعل موضوع النوع الثانى هو الأشخاص والأشياء المادية.

وأكد راسل أن المعرفة بالإدراك المباشر معرفة حدسية لا يجوز فيها الخطأ ولا تسبقها مقدمات ، بينما المعرفة بالوصف تسبقها مقدمات ويجوز فيها الخطأ ، فمعرفتى للأشخاص ليست معرفة مباشرة وإنما هى بالوصف ، وكذلك معرفتى

لأى شيء مادى إنما هى معرفة لمجموعة مركبة من معطيات حسية واهنة وممكنة وأن تصورى للشيء المادى هو تأليف منطقى من معطيات حسية [٦٩].

ثم يأتى رأى الكسندر بين A.Bain فى التمييز بين طبيعة المعتقد كرأى وبين السلوك كنتيجة ورد فعل، ويؤكد أن الاعتقاد هو مجرد حافز على السلوك وليس هو السلوك كما اعتقد ، بدليل أني قد اعتقد بشيء ولا يعقبه سلوك ، وقد أسلك سلوكاً يتنافى مع اعتقادى وذلك بسبب ضعف إرادتى ، فليس الاعتقاد مساوياً للسلوك دائماً.

ويمكن أن نلاحظ هنا مدى التقارب الفكرى بين آراء المحدثين فى مفهوم المعرفة والاعتقاد ومدى التلازم والارتباط بينهما ، وهو موقف قد يتعارض مع الفارابى الذى ذهب الى لزوم الترابط بين المعرفة والاعتقاد وهو ما نراه فى العلاقة الوثيقة بين النظر والعمل ، ولكن رأى فلاسفة التحليل وعلى رأسهم راسل يتوافق إلى حد ما مع رأى أفلاطون لأنهم اتفقوا معه فى جانب طبيعة المعرفة والاعتقاد واختلفوا معه فى الحكم أو الاعتراف الدائم بصدق المعرفة.

ولقد اتفق المعاصرون مع أفلاطون فى القول بوجوب تعلق المعرفة بما هو ثابت وموضوعى وليس بما هو متغير ونسبى وقالوا : إننا قد نعرف قضية دون الاعتقاد بها ، وقد نعتقد بقضية ولا نستطيع إقامة البرهان عليها أوا لالتزام بالعمل وفقاً لاعتقادى بها ، كما اتفقوا على اعتبار قضايا الرياضة البحتة وقوانين المنطق نموذج للمعرفة اليقينية القبلية وأن المعرفة يجب أن تتناول ما هو صادق دائماً ، وفى نفس الوقت لم يوافقوا أفلاطون فى تمييزه بين المعرفة والاعتقاد

---

[69] د. محمود ذيدان : نظرية المعرفة ط ١٩٨٩ ، صـ ١٢-١٤ وفى
B.Russell : Logic and knowledge, Mersh, London, 1956 P.193.

والقول بأن الاعتقاد قد يكذب وقد يصدق بينما لا يجرى على المعرفة كذب . وقالوا : ما دام الصدق المطلق بعيد المنال فإن ما نطمع فيه أن يكون لدينا تبريرات كافية نتخذها أساساً لقبول صدق القضايا كموضوعات للمعرفة.

وبعد مقارنة آراء الفارابى فى المعرفة العقلية مع آراء أفلاطون وما يتوافق معها أو يختلف من آراء المعاصرين فى المعرفة والاعتقاد يظهر بوضوح مدى اهتمام فلاسفة الاسلام وعلماء الكلام بمعارف العقل وعلاقة العلم بالاعتقاد ، وهو ما ظهر عند مقارنة آراء الفارابى فى المعرفة وكيفية تقسيم المعارف حسب موضوع ودرجات اليقين فى كل منها بما صدر عن رجال المعتزلة من آراء حول المعرفة والعلم وأنواع القياس وضرورات التأويل ودرجات اليقين ، عندئذ لاحظنا أن : رجال المعتزلة كانوا أسبق من غيرهم مثل ديكارت وهيوم فى إثارة مسائل المعرفة كالشك المنهجى وطرق اليقين والاستدلال من أجل حسم قضايا الخلاف المذهبى والدفاع عن العقيدة إلى جانب التعمق فى مسائل المعرفة الإلهية وحدوث العالم ، ثم جاء بعدهم الأشاعرة ليوحدوا بين المعرفة والعلم ويستخدموا كلمة علم بدلاً من معرفة.

ومثال ذلك موقف أبو بكر الباقلانى ت ٤٠٣ هـ حين يقول : حد العلم أنه معرفة المعلوم على ما هو به ، والحد إذا أحاط بالمحدود وجب أن يكون حداً ثابتاً صحيحاً.

وقد قسمت المعتزلة العلوم حسب موضوعها ، فالعلم الإلهى لبحث مسائل الذات والصفات واثبات التوحيد والتنزيه، والعلم المدنى بوصفه العلم المحدث وموضوعه بحث سائر المخلوقات ، وهذا العلم ينقسم بدوره إلى ضروري وغير ضروري، والضروري هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما ولا يتهيأ له الشك في

متعلقه ، والغير ضروري هوالعلم المحدث النظرى الذى يقع عقب استدلال وتفكر . وهذا العلم يتألف من ستة أنواع هى ما تأتى به الحواس الخمس ويضاف إليه علم الإنسان بنفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم واللذة و الألم والغم والفرح.

وهنا نلاحظ أن هذا التقسيم هو نفسه الذى اعتمده الفارابى، وهو نفس التقسيم الذى اعتمده أبو بكر الباقلانى واعتبار أن معرفتنا الحسية والاستبطانية لا يعرض لها شك، على اعتبار أن العلم النظرى هو العلم الاستدلالى الذى ينتقل فيه العارف من المقدمات إلى النتائج.

وهذه المقارنات أثبتت أن العناصر الرئيسة لآراء الفارابى فى المعرفة ترجع إلى مصدرين الأول عقيدته والثانى آراء أفلاطون وأرسطو ، ودليل ذلك أن آراءه فى الصدق والعدالة والقيم وما جاء فى تحصيل السعادة والمدينة الفاضلة هو فى حقيقته دعوة إلى ضرورة التمسك بجوهر العقيدة وصدق الاعتقاد ، وأن المعرفة بالحقيقة هى المنقذ من أى انحراف أخلاقى أو دينى أو عقائدى.

ورغم أن الفارابى كان يستمد طبيعة الفكرة من مبدأ تكامل المعرفة ، وفكرة عدم تعارض النقل والعقل ، إلا أنه استفاد أكثر من منهج علماء الكلام وخاصة المعتزلة فى تقديم أدلة العقل على النقل وأن ذلك لايتعارض مع عقيدته ، وتلك هى دلالة الاجتهاد العقلى التى تميز بها عن غيره من فلاسفة العرب فهو يقول بفكرة نسخ أو تغير الشريعة لمواكبة العصر ومسايرة فكرة الصلاح والأصلح كمعتقد اسماعيلى راسخ يفسح المجال للقول بالإمامة المساوية للنبوة، ويقول فى ذلك : فكما أنه يجوز للواحد منهم أى الأئمة على أن يغير شريعة قد شرعها هو فى وقت إذا رأى الأصلح تغييرها فى وقت آخر ، كذلك الغابر الذى يخلف

الماضى له أن يغير ما قد شرعه الماضى لأن الماضى نفسه لو كان مشاهداً للحال لغيّر [٧٠].

وهذا الرأى يعكس مدى تأثر الفارابى بالمعتقد الإسماعيلى الذى يسمح للإمام الذى يرقى إلى درجة النبوة أن يغير الشريعة حسب الحاجة ووفق متطلبات العصر. وهذه أحد الأخطاء التى وقع فيها الفارابى أما الخطأ الثانى فهو مسايرة أفلاطون وأرسطو فى تصور طبيعة المعرفة بوصفها الصدق الذى لا خطأ فيه، وهو ما جعله يميز بين الظن الصواب الذى يقود الى معارف يقينية وبين مجرد الشك القائم على ظن مجرد ، مما جعله يقول : أما الاعتقاد فهو فى المقابل كالظن والوهم مجرد رأى قد يخطىء وقد يصيب. ورغم ما فى هذا التمييز بين المعرفة والاعتقاد فهو يردد القول بأن المعرفة هى الاعتقاد الصادق الذى يتوفر لدى المعتقد أسس لصدقه.

ثانياً : وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة

هناك رأى يرى أن السير الطبيعى لفكر أى فيلسوف هو أن يبدأ من المعرفة لينتهى إلى الميتافيزيقا كما فعل أرسطو وأتباعه مثلاً ، ولكن الفارابى فى سبيله لإثبات وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة قد بدأ من الميتافيزيقا لينتهى إلى المعرفة ودليل ذلك أنه بدأ بالمقولات والعلم الإلهى لينتهى إلى المعرفة بالعالم والنفس والسياسة والأخلاق ،وقد نجح الفارابى فى إثبات وحدة العلة وأوليتها ثم وحدة المعارف رغم تدرجها وتنوعها وتعدد مصادرها ، وتأكيد ذلك أن الفارابى بدأ بكتاب الحروف الذى هو تفسير لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وجعله ميداناً

---

[٧٠] الفارابى ، أبو نصر : السياسة المدنية ، تحقيق فوزى متري نجار ، بيروت ١٩٦٤ صـ ٥٠ ، ٥١ ، وكذلك جعفر آل ياسين : فلاسفة مسلمون صـ ٣٠-٣١

لبحث المقولات وكيفية الوصول إلى المعارف الأول ومبادىء العلوم ليثبت أن المعقولات ليست موضوعة لعلم المنطق فحسب بل هى الموضوعات الأول لجميع الصنائع المنطقية وجميع العلوم الفلسفية ولعلم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهى.[71] وانتهى الفارابى فى كتابيه الأخيرين وهما السياسة المدنية وآراء أهل المدينة الفاضلة إلى تقرير ما ينبغى أن يكون عليه الإنسان والمجتمع الفاضل بالفعل.

وبرغم التأثر الكبير بفلسفة أرسطو يأتى تأكيد الفارابى على ضرورة البدء بالميتافيزيقا ومعرفة العلل الأول كمقدمة لإثبات أن وحدة المعارف ترجع إلى وحدة العلة والمصدر ، وأن هذه الوحدة لا تتعارض مع القول بتدرجها أو تعدد موضوعات بحثها ، ولهذا أوجب الفارابى أن يكون فى مقدمة هذه المعارف المعرفة بالله بوصفه السبب الأول ثم يأتى فى المرتبة الثانية معرفة باقى الجواهر السماوية .

ولكى يؤكد الفارابى على وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة جعل هذه المعارف التى نحصلها بالعقل وجودة التمييز فرضاً واجباً على كافة أفراد المدينة الفاضلة فقال : فأما الأشياء المشتركة التى ينبغى أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة فهى أشياء أولها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به ثم الأشياء المفارقة للمادة[72] .

ولا شك أن فكرة التوفيق والتقريب بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين ، ومحاولته الفريدة التوفيق بين فلسفة أفلاطون وأرسطو وبين المذاهب والفرق الكلامية كانت هى السمة الغالبة على فكر الفارابى ، وكانت أيضاً هى المحور

---

[71] الفارابى ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، صـ ٣٠

[72] الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة محمد على صبيح بمصر ، صـ ٩٤

الذى دارت حوله نظرية المعرفة الفارابية القائمة على مبدأ التواصل والوحدة ، وقد ظهر ذلك بوضوح فى محاولة الفارابى الدفاع عن وحدة العقل ووحدة الفلسفة ، وكذلك محاولته إثبات الوحدة فى معنى ودور الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس وكذلك الإمام والقول بأنهم جميعاً بمعنى واحد.

وقد بنى الفارابى هذه المعادلة أو المحاولة التوفيقية على أساس من اشتراط وجوب توافر الفلسفة أى تعلمها ، وأيضا وحدة المصدر المعرفى كأساس لأداء الملك وواضع النواميس والإمام فى أداء مسؤليات مناصبهم أداءاً متميزاً رغم اختلاف وسائلهم فى تحقيق الغرض الأسمى للحكم بين المواطنين ، ولأن كل منهم لا يقدر على عمله إلا بعظم قوة المعرفة وعظم قوة المفكرة وعظم قوة الفضيلة والصناعة [٧٣].

كما ظهرت وحدة المعرفة عند الفارابى حين بحث الصلة بين الواحد والمتعدد ومحاولته وضع دعائم الفكر الميتافيزيقى القائم على وحدة الحقيقة ودلك بإثبات أن غاية الإنسان والفكر والوجود واحدة.

كما اعتمد الفارابى فى اثبات وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة على نظرية العقول العشرة لتفسير الصلة بين الواحد والمتعدد والتوفيق بينه وبين هيولى أرسطو الأزلية وبين ما جاء به الدين من عقائد فى مقدمتها الخلق من عدم ، وتأكيد ذلك أن نظرية الفيض هى محاولة تسوية أو تشبيه أو توفيق بين الدين والفلسفة ، لأنها من جهة تأخذ بالقاعدة الدينية فى أن الله هو الذى خلق العالم . ومن جهة ثانية تقول بوحدة المصدر لجميع المعارف ، ومن ثم فالفيض محاولة

---

[٧٣] د. محمد عبد المعز نصر . الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين ، الكتاب التذكارى ، تصدير الدكتور مدكور ص ٢٥٠.

لإثبات أن العلم الإلهى سبب الإيجاد للعقل الأول الذى تصدر عنه جميع المعارف ، وكذلك إثبات فساد المعارف التى لا تصدر عن العقل كربط البعض بين حوادث البشر وحركات النجوم وفى ذلك يقول الفارابى : ليس من العقل فى شىء أن نعزو كل حادث عارض أو كل شىء غير مألوف إلى فعل الكواكب ونقرنه بها.

وخلاصة الفيض عند الفارابى أن العلم اليقينى وحده هو القدرة التى تخلق كل شىء ويكفى أن يعلم الشىء لكى يوجد، وأن وجود الله هو سبب لوجود العالم وأنه إله سابق على العالم بالسبب والضرورة لا بالزمن . وهكذا يكون العقل أو التعقل هو سبب الوجود عبر أحداث عملية الفيض ، فكل عقل يعقل ذاته وعندما يعقلها أو يعقل ما فوقها أى أن يعقل العقل الأول يحدث ميلاد جديد لعقل جديد وهكذا .[٧٤]

ولتأكيد ذلك أنه عندما حاول الفارابى إثبات أن وحدة الفلسفة تعنى وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة بدأ بإثبات عدم التناقض أو الخلاف بين فلسفة أفلاطون المثالية وفلسفة أرسطو الواقعية وقال :إن الفلسفة القديمة واحدة ، وأن أفلاطون وأرسطو لا تناقض فى فلسفتيهما لأن مذهبيهما ليسا إلا تعبيرين مختلفين لحقيقة واحدة ، أما جهة الخلاف أوالاختلاف بينهما فى الآراء فمرجعه تعصب التلاميذ والأتباع الذين حرّفوا النظريات وبدّلوها ووقفوا عند الفروع تاركين الأسس والجوهر وتمسكوا بالفروع والتفاصيل وبذا تباعدت المسافة بين كبار الفلاسفة

---

[74] د. على محفوظ : الفارابى فى المراجع العربية جـ١ ، بغداد ١٩٧٥ ، صـ ٤٩ ، نقلا عن :
Nicolas Richer: Al-farabi An Annotated bibliography , University of Pittisburg press, 1962

نتيجة عمل الأتباع وتحزبهم وأنه إذا كانت الحزبية ضارة فى مجال السياسة فإن ضررها أكبر فى ميدان الفلسفة [٧٥].

هذا من ناحية بيان علة الاختلاف فى المعارف والأقوال ، وأما من ناحية إثبات عدم اختلاف فلسفة أفلاطون عن أرسطو وإثبات أن الاختلاف يرجع إلى مجرد الظن وتباين المذهب عند التدوين أو التأليف فيقول الفارابى : إن أفلاطون هو الذى دون السياسة وهذبها وبين السير العادلة والعشرة الإنسية المدنية ، وأبان عن فضائلها وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها ، وأن أرسطو طاليس قد جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون فى أقاويله ورسائله السياسية ، ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصة أحس منها بقوة ورحب رواع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال أمكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من المدنية ، فمن تأمل هذه الأحوال علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف ، وأن التباين الواقع لهما سببه نقص فى القوى الطبيعية فى أحدهما وزيادة فيها فى الآخر لا غير [٧٦].

وفى محاولة اثبات وحدة المعرفة والحقيقة رد الفارابى على من أثار جوانب الاختلاف بين أفلاطون وأسطو سواء فى رفض أرسطو لمثل أفلاطون أو اختلاف الأدلة الواردة فى مؤلفاتهما بقوله : إن الخلاف بين آرائهما خلاف سطحى أى لفظى ولا يمس جوهر الحقيقة فى شىء لأنهما يصدران عن أصل واحد هو الفلسفة ، والفلسفة واحدة ، فلو كان بينهما خلاف حقيقى كان الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ، وأن من طالع كتبهما فى المنطق والأخلاق والطبيعة

---

[75] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٢ ، وفى المجموع للفارابى ط ١٩٧٠ صـ٦-٧ .

[76] الفارابى ، ابو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين افلاطون وارسطو، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٧٩،٨٠

وما بعد الطبيعة وجد أن الفلسفة فى نظرهما هى العلم بالموجودات كما هى موجودة وأن الخلاف بين الرجلين وهم لا حقيقة له [٧٧].

ولم تتوقف محاولة الفارابى التقريب بين أفلاطون وأرسطو لإثبات وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة عند ذلك بل حاول التوفيق بينهما فى عدة مسائل منها تدوين العلوم ، ونظرية المثل وحدوث العالم عند أفلاطون وقدمه عند أرسطو والتى يقول فيها: "إن التعمق فى آراء أرسطو يقود إلى القول بأن أرسطو يقول بحدوث العالم تماماً مثل أفلاطون ، وأن الذى دعا هؤلاء إلى القول بأن أرسطو يقول أن العالم قديم وأن أفلاطون يقول بحدوثه فأقول: إن الذى دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطو طاليس هو أنه أتى فى كتاب الجدل المسمى طوبيقا عند الكلام عن القياس بمثال سأل فيه : أهذا العالم قديم أو ليس بقديم ؟ وزاد ظنهم هذا قوله فى كتاب السماء والعالم : إن الكل ليس له بدء زمانى ، فظنوا بعد ذلك أنه يقول بقدم العالم ، على اعتبار أن الزمان ناشىء عن حركة الفلك فكيف يمكنه أن يشتمل عليه ، وأن من سيقرأ فى كتاب(الربوبية) لأرسطو لم يشتبه عليه الأمر فى أن صاحبه يقر بإثبات الصانع المبدع للعالم.

ويمكن إجمال أدلة الفارابى على وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة فيما يلى:

١. إن مصدر وأصل جميع المعارف واحد وهو العقل بوصفه العنصر المشترك بين الجميع ووسيلة الإدراك الموصلة الى اليقين ، ومن ثم فإن جملة المدركات العقلية متكونة من جملة الحقائق الكلية التى استخلصها العقل من الجزئيات.

٢. إن اختلاف المعارف يرجع إلى تناقض معارف الحس ، ولا يزيل التناقض سوى نقل المحسوسات والصور الجزئية إلى العقل ليركبها الذهن ويطابق بينها

---

[77] الفارابى ، ابو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، مطبعة الكتبى بمصر صـ٢

وبين ما فى العالم الخارجى ، فيكون عمل العقل الفحص والاختبار والتفضيل ثم الحكم ، ومن ثم فلا إدراك دون العقل أو التعقل الذى هو سبيل العلم واليقين ، وأن اليقين بالمدركات يؤكد وحدة الحقيقة.

٣. إن الحقيقة الدينية والفلسفية متفقتان فى الموضوع وإن اختلفتا فى الشكل ، فالدين لا يتناقض مع الفلسفة ، لأن الحقيقة واحدة والحكمة واحدة .

ولكى نتعرف أكثر على حقيقة موقف الفارابى من وحدة المعرفة كان لابد من تحديد الدوافع التى كانت وراء نزعته التوفيقية وإثباته لوحدة المعرفة والحقيقة ومن هذه الدوافع:

الدافع العقلى : والمتمثل فى الوثوق الكامل بمعارف العقل ورغبته في الدفاع عن وحدة الفلسفة والمعرفة ، بالدعوة إلى التفلسف وإعمال العقل فى كل شىء . فالنظر الكلى هو الذى يحقق اليقين ، وأما النظر الجزئى أو الحسى فيسبب الخلاف والاختلاف ، وأن إعمال العقل والوثوق به هو الذى يحقق التوافق بين الفلسفة والدين ، وتحقيق ذلك عن طريق المعرفة والتعقل سيؤدى حتما إلى تصحيح الفهم الخاطىء للعامة لمفهوم الفلسفة وكذلك الدين.

الدافع الدينى : المتمثل فى اعتقاده أن نزعة التوفيق والتقريب هى التى تلائم الفكر الإسلامى فى دعوته إلى نبذ الخلاف فى الرأى والتعصب ، وأن مفكرى لإسلام دعوا إلى التوسط والاعتدال ، ودليل ذلك أن الأشعرية قد وجدت رواجاً وانتشاراً فى المحيط الإسلامى لتوسط آرائها بين المعتزلة أصحاب العقل وبين السلف أنصار النقل ، كما وجد المذهب الشافعى كذلك نجاحاً وانتشاراً فى بغداد ومصر وسائر بلاد العرب والاسلام لتوسطه بين مذهب الحنفية والمالكية ، ومن ثم كان اعتقاد الفارابى بأن دعوة التقريب والتوفيق هى استجابة لأوامر

الشرع التي تدعو إلى نبذ الفرقة والخلاف في الرأي وتحقيق الوحدة في المعتقد والسلوك ، لأن في ذلك تمام الإيمان ، وأدلة النقل في القرآن والحديث كثيرة منها : قوله تعالى في سورة الأنعام : "وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون"[78] ، وقوله تعالى : "إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون" [79] ، وفي سورة الأنفال يقول تعالى : "وأطيعوا الله ورسوله ولا تتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين " [80].

وكان الدافع الديني عند الفارابي وراء رغبته وإصراره على مواجهة أصحاب الاتجاهات المتشددة خاصة في دعوتهم إلى فصل الفلسفة عن الدين بدعوة أن العوام لا تستطيع نفوسهم تحمل الحقيقة والبرهان ، وأنه من المستحيل الجمع بين الدين والفلسفة لاستحالة تطابق الثابت والمتغير فالدين مصدره الوحي وهو الثابت والفلسفة مصدرها العقل البشري كمتغير ، فلكل منهما طريقه الخاص وإن كانا يلتقيان عند الهدف.

ولكن الفارابي أكد لهم أن الحقيقة واحدة والحق واحد والغاية واحدة ، وأن الفلسفة تؤيد نظريات الدين ، وأن الدين لا يعدو أن يكون مدداً مفيداً للفلسفة ، ولئن كان العقل خليفة الله في الأرض فإن ذلك مدعاة إلى استحالة وجود تناقض بين الفلسفة والدين.

أما وحدة الغاية التي احتج بها الفارابي لاثبات وحدة المعرفة والحقيقة ، فمعنى أن غاية الإنسان وغاية الفلسفة واحدة ، لأن الغاية من تعلم الفلسفة هي معرفة

---

[78] الأنعام : ١٥٣
[79] الأنعام : ١٥٩
[80] الأنفال : ٤٦

الخالق ، والله وحده هو العلة الفاعلة ، وهو السبب الأول لوجود الأشياء ، وأنه ليس بمادة ، وليس لوجوده غرض أو غاية وهو عالم ومعلوم ، وعلمه أفضل العلم لأنه علم دائم لا يزول.

الدافع النفسى : ويتمثل فى ميل الفارابى إلى تفسير الحقائق الدينية تفسيراً عقلياً هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ميله إلى تنقيح الفلسفة المشائية عندما وجد أنها أقرب إلى تعاليم الإسلام ، بالإضافة إلى الميل الفطرى إلى الاتفاق ونبذ الصراع والخلاف وما يحققه من أمن واستقرار وسعادة للفرد .

وهذا الدافع النفسى قد وصفه ديبور D.Boor حين قال : إن نفس الفارابى لم تكن تنزع إلى التدقيق والتمحيص فى الجزئيات وإنما كان يشعر بحاجة إلى أن يحصل فى نفسه صورة شاملة للعالم ، وهذا ما حدا به إلى إغفال الفوارق التى تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض [81].

الدافع السياسى : ويتمثل فى الواقع السياسى الذى عاصره الفارابى وأثره المباشر فى محاولته التقريب بين الآراء والمذاهب لتخفيف حدة هذا الصراع ، ولعل هذا الدافع كان وراء تآليفه المتأخرة وصبغها بالصبغة الخلقية والسياسية كما جاء فى كتابه تحصيل السعادة ، و كتابه السياسة المدنية ثم آراء أهل المدينة الفاضلة ، بالإضافة إلى محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين ، وتأييده لمحاولة المعتزلة التوفيق بين العقل والدين ومحاولة الأشعرية التوفيق بين المعتزلة وأهل السنة ، وقد ساعده على الدخول فى هذه المحاولات ثقافته الواسعة واهتمامه الخاص بالدراسات اللغوية والنحوية والمنطقية ، والأخلاقية ، وقربه من رجال السياسة فى بغداد ودمشق ، وكذلك اهتمامه الخاص بالطبيعيات وما بعد الطبيعة

---

[81] دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادى ابو ريدة ط ١٩٥٤ صـ ١٥٨ ـ ١٦٠

والمنطقيات كذلك ، هذا بالإضافة إلى اهتمامه الخاص أساسا باثبات وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة ، وما يتعلق بالدلالة والمعنى سواء فى جانب الإلهيات أو الطبيعيات.

أما الأبعاد السياسية وراء نزعة الفارابى التقريبية فقد تمثلت فى اشتداد الصراع على الحكم بين بنى العباس من جهة وبين آل بويه والأتراك من جهة ثانية ، وما صاحبه من اختلاف فى الآراء وتعدد الفتن ، وما أدى إليه من ضعف دولة الخلافة وظهور الانقسامات وتعدد الحركات الدينية واختلاف المذاهب، ورغبة كل من الشيعة والخوارج فى تكوين دويلات ومدن مذهبية ، والدعوة إلى الخروج عن الخلافة ،كل هذا كان وراء دوافع الفارابى التقريبية ، وعيشة الزهد والتقشف والاحتماء ببلاط سيف الدولة الحمدانى بدمشق ، ثم محاولات الفارابى المتعدده للتوفيق والتقريب بين الآراء والمذاهب وإثبات أن وحدة الفكر ووحدة الحقيقة هما السبيل لحسم الخلاف وتوحيد الرأى وتحصيل السعادة ورسم معالم المدينة الفاضلة.

وعند مقارنة آراء الفارابى فى التوفيق ومحاولة اثباته وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة بآراء غيره من فلاسفة العرب وعلى رأسهم ابن رشد نرى أن ابن رشد قد قدم نقدا لازعا للفارابى منه يتضح أن محاولة الفارابى التوفيقية قامت على أساس واهٍ هو الاعتقاد بوحدة الفلسفة ووحدة الحقيقة ، وأنه اعتمد على ظاهر الآراء أو على آراء منحولة أو منسوبة خطأ لأرسطو كما حدث لنسبة كتاب (التاسوعات لأفلوطين) إلى أرسطو ، وأن هذه الآراء كانت من دوافع الفارابى للتقريب بين أفلاطون وأرسطو ، بالإضافة إلى اعتقاد الفارابى الخاطىء بأن الخلاف بين الفلاسفة خلاف ظاهرى أو لفظى.

ولعل نقد ابن رشد لمحاولة التوفيق الفارابيه قد عبرت عن هذه المعانى ، فلم يوافق ابن رشد على قول الفارابى بوحدة الحقيقة والمعرفة أو التوفيق بين الفلسفة والدين وقال ابن رشد صراحة : أن الشرع حقيقة والعقل كذلك ، ولكل منهما دوره وغايته ، مع الاعتراف بأن هذا الدور وهذه الغاية غير متعارضة ، وأن العقل كان يمثل مرحلة ختامية ووسيلة للبرهان على ما جاء به الشرع [٨٢].

ثالثاً: المعرفة العقلية بين النسبية والإطلاق

وحدّ الفارابى بين المعرفة والعلم شأنه فى ذلك شأن أرسطو وباقى أصحاب الفلسفة التقليدية ، وعلى ذلك كانت المعرفة عنده تنقسم بحسب مجالها وموضوعها وطبيعتها ووسيلتها ، ولذا رأينا المعرفة النسبية هى المعرفة المتعلقة بالجزئى ومجالها علم الطبيعة ، وأما المعرفة بالمطلق فهى العلم بالكلى وهى علم واحد لا تجزيء فيه ومجالها علم ما بعد الطبيعة الذى يطلق عليه الفارابى علم التوحيد أو العلم الإلهى .

وقد أوضح الفارابى هذا المعنى فى افتتاح المقالة الثانية من كتاب الحروف بعنوان : " فى أغراض الحكيم " وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة حين قال: إن العموم منها جزئية ومنها كلية ، والعلوم الجزئية هى التى موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهوبات ويختص نظرها بأغراضها الخاصة لها مثل علم الطبيعة فهو ينظر فى بعض الموجودات وهو الحكم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ، ومن جهة ما تقبل الكيفيات الخاصة بها ،

---

[82] د. محمد عبد المعز نصر : الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين ، الكتاب التذكارى ، تصدير د. مدكور ١٩٨٣ ، صـ ٢٥٠

وكذلك علم الحساب فى العدد ، وعلم الطب فى الأبدان الإنسانية من جهة ما تصح وتمرض وغير ذلك من العلوم الجزئية ، وليس لشيء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات.

وأما العلم الكلى فهو الذى ينظر فى الشيء العام لجميع الموجودات ، مثل الوجود والوحدة ، وفى أنواعه ولواحقه ، وفى الأشياء التى لا تعرض بالتخصيص لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر ، والقوة والفعل ، والتام والناقص ، وفى المبدأ المشترك لجميع الموجودات ، وهو الشيء أو الموجود الذى ينبغى أن يسمى باسم الله جل جلاله.

ورغم تعدد وتنوع هذه الأقسام ، فإن الفارابى يرجع علة الاختلاف والتغير فى المعرفة الى الموضوع المنقسم بطبيعته ، وأن سمة الكلية فهى التى تطبع بطابعها سائر الموضوعات ، ويؤكد على أن أداة المعرفة لجميع هذه الموضوعات فواحدة وهى العقل ، وفى هذا المعنى يقول : وينبغى أن يكون العلم الكلى علماً واحداً ، فإنه لو كان علمان كليان لكان لكل واحد منهما موضوع خاص ، وليس يشتمل على موضوع علم آخر ، فإذن العلم الكلى واحد ، وينبغى أن يكون العلم الإلهى داخلاً فى هذا العلم لأن الله مبدأ للوجود المطلق لا لموجود دون موجود ، وهذا العلم أعلى من العلم الطبيعى والذى يشمل فى المفهوم التقليدى للفلسفة علم الطبيعة و ما بعد علم الطبيعة ، فلهذا واجب أن يسمى علم ما بعد الطبيعة وعلم التعاليم والموضوع الأول لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه فى العموم وهو الواحد [٨٣].

---

[٨٣] الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر صـ ٣١ـ ٣٢

ويلاحظ رغم وضوح هذا النص والغرض منه أن الفارابى يعتمد فى التمييز بين النسبى والمطلق على موضوع المعرفة سواء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة ، ونوع العلم والغرض من دراسته. ومع ذلك فإن النص السابق يثير بعض التساؤلات حول العلاقة بين النسبية والاطلاق فى المعرفة العقلية منها :

التساؤل الأول : هل المعرفة النسبية معرفة علمية متطورة على عكس المعرفة الكلية المطلقة التى توصف بالكلية والثبات ، وبمعنى آخر هل القول بنسبية المعرفة يعطى الأمل فى تنامى المعرفة وتطورها فى حين القول بالإطلاق يشير إلى توقفها عند حد الكلى ؟

والتساؤل الثانى : كيف يقول الفارابى بوحدة المعرفة والحقيقة ووحدة المصدر لجميع المعارف والموجودات وفى نفس الوقت يفصل تماماً بين مجال النسبى الممكن وبين مجال الضرورى أو المطلق ؟.

والتساؤل الثالث : يدور حول مدى متبعة الفارابى لأرسطو فى ربط المعرفة بنظريته فى العلم ، ولماذا يقول الفارابى بأن المعرفة الإنسانية بطبيعتها لا تتوقف عند حد لأنها فى تنامى مستمر؟

والإجابة على هذه التساؤلات يتضطرنا الى الرجوع الى مدى الاختلاف أو الاتفاق بين الفارابى وأرسطو فى تعريف الفلسفة وتعريف العلم ، كما تظهر فى القول بأن نظرية الفارابى المتأثرة بأرسطو تشير إلى أن إمكانات الإنسان المعرفية ووسائله الإدراكية تمكنه من بناء نظريات عديدة يمكن من خلالها منفردة أو مجتمعة الكشف عن أسرار هذا العالم من مختلف جوانبه [٨٤]. وأن نظرية الفارابى فى المعرفة العقلية تشير إلى أن مجال المعارف النسبية هو مجال الممكن ، أما مجال

[84] K.Popper : the logic of scientific discovery New York . 1968

الإطلاق فهو الضرورى والمطلق الذى لاتغير فيه ، وأن لكل مجال من مجالات المعرفة له أدلته المناسبة له ، ذلك لأنه عندما سئل الفارابى عن إمكان تكافؤ الأدلة عند إدراك المتناقضات قال : الصواب والأولى أن تقسم الأمور ، وتنظر هل هى فى ذلك المعنى بحكم واحد أم هى مختلفة الحكم فنقول : إن الأمور منها ضرورية ومنها ممكنة ولا يوجد بالأمور قسم ثالث ، وأن جميع العلوم مبناها على أحد هذين ، وهى كلها محصورة بهذين ، فأى شيء كان من جملة الممكن فإن مبنى القول فيه على المشهورات والمقنعات والظنون الحسنة والتقليدات وما يشبهها مما هو فى حيز الممكن ، وفى مثل هذه فإنه ليس من المحال أن تتكافأ الأدلة حتى يوجد دليل الشيء والحجة على إثباته [85].

و هنا نلاحظ أن الفارابى لم يهمل التصور الأفلاطونى للمثل التى تعبر عن المطلق بوصفه الموجود الحق الذى لا يتغير ويتصف بالثبات وله عالم مستقل عن عالم الحس النسبى المتغير ، وأن هذا التمايزفى طبيعة الموضوع يستتبعه تمايز وسيلة المعرفة ، فعالم المثل يدرك بالعقل والتأمل وهو عالم يتوفر فيه الثبات المطلق والكمال وهو موضوع المعرفة بالمعنى الدقيق ، وعلى ذلك فموضوع المعرفة عند أفلاطون هو عالم المثل الذي يدرك بالعقل.

ونلاحظ أيضا أنه برغم قناعة الفارابى بضرورة التمييز بين عالم المثل وعالم الحس الواقعى ، فإنه لم يوافق أفلاطون على استقلال عالم المثل المفارق ووظيفته ، فالمثل الأفلاطونية تقوم بوظيفة الكليات وهى المعانى العامة الموجودة والتى نفسر بها إمكانية التفكير فى أشياء محسوسة عديدة متشابهة ، كما لم يوافق الفارابى على فكرة الفصل بين عالم الطبيعة وعالم المثل ، وانطلق لعالم الواقع بما فيه من

---

[85] د. مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو ، دار قباء ط ٤ ، ٢٠٠١ ص ٥٥ ،٥٦ ، نقلا عن :
G H.R Parinson : spinoza.s theory of knowledge oxford , 1974 . p1

جزئيات وضرورات منطقية يمكن أن نصل إليها ببراهين قبلية تعيننا على الوصول إلى اليقين والصدق فى عالم الواقع وليس فى عالم المثل، وفى نفس الوقت وافق اتجاه أفلاطون فى القول بأن المعرفة هى معرفة بما هو ثابت وليس بما هو نسبى أو متغير ، وبالتالى فإن عالم المثل الذى يمثل المطلق والثابت والكلى هو الموضوع الجدير بالمعرفة.

ولقد أيد العديد من الفلاسفة الذين جاءوا بعد الفارابى ذلك وإن اختلفوا معه فى حقيقة ذلك الشىء الثابت أو المطلق ، فقد يكون هو الماهية كما قال أرسطو أو الأفكار الفطرية كما قال ديكارت أو مقولات العقل كما قال كانط [٨٦].

ولقد حاول الفارابى تحديد درجات المعرفة لا من جهة الموضوع فحسب بل من جهة العارف نفسه ودرجته ، وقرر أن معرفة الحكيم تأتى فى قمة درجات المعرفة حين قال : إلا أن التى للحكيم أفضل لا محالة لأنها معرفة بالمطلق [٨٧].

ثم يصف الفارابى كيفية حصول المعرفة بالموجودات عن طريق معرفة أقصى أسبابها أو ما يسميه بالعلل أو المبادىء الأول ، وهى تبدأ عنده بالنظر الإلهى فى الموجودات، وعلى ذلك يكون ترتيب المعارف هو : العلم الإلهى أولاً ثم العلم الإنسانى ، ويكون العلم الإنسانى مثال النسبى والعلم الإلهى هو مثال المطلق أو الكلى. أما عن كيفية حصول المعارف فيكون بالنظر فى الموجودات حسب درجاتها وأجناسها وترتيبها حتى نصل إلى أقصى أسبابها ، وهو فى هذا يتراجع

---

[86] د. محمود زيدان : نظرية المعرفة ط. ١٩٨٩ ، صـ ١٨٠

[87] الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة محمد على صبيح بمصر صـ ٩٥.

عن موقفه السابق ويتفق مع منهجية أرسطو فى البدء من الفيزيقا لنصل إلى الميتافيزيقا ، أو البدء من النسبى أو الجزئى لتنتهى عند المطلق أو الكلى.

ويأتى رأى الفارابى فى كتابه :تحصيل السعادة مؤكداً لذلك الموقف وخاصة عند فحص المبادىء العقلية والأفعال والملكات التى بها يسعى الإنسان نحو الكمال فيبتدىء وينظر فى الموجودات التى هى بعد الطبيعيات ويسلك فيها الطرق التى سلكها فى الطبيعيات ، ثم يجعل مبادىء التعليم فيها كل ما يتفق فى أن يوجد المقدمات الأول التى تصلح لهذا الجنس ، إلى أن يصار إلى شىء شىء من ما فى هذا الجنس من الموجودات ، فيتبين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشىء منها مادة أصلاً ، وإنما ينبغى أن يفحص لكل واحد منها ماذا وكيف وجوده ، ومن أى فاعل ولماذا وجوده. فلا يزال يبحث هكذا إلى أن ينتهى إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلاً من هذه المبادىء ، ويعرف أنه المبدأ الأول لجميع الموجودات ويكون هو الذى به وعنه وله وجوده بالأنحاء التى بها يكون الشىء مبدأ للموجودات.

ثم يصف الفارابى كيفية حدوث النظر الإلهى فى الموجودات بالنظر فى المبادىء الإلهية التى ليست أجساماً ولا فى أجسام فيقول : يبتدئ بأقدمها رتبة فى الوجود وهو أقربها إليه حتى ينتهى إلى آخرها رتبة فى الوجود ، وهو أبعدها عنه فى الوجود ، فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وهذا هو النظر الإلهى فى الموجودات [88].

أما النظر الإنسانى المتعلق بالعلم المدنى : فإن هذا النظر أو الفحص لا يتوقف عند حدود المطلق أو الذات وهو نظر عام يتعدى حدود الموجودات التى خارج

---

[88] الفارابى ، أبو نصر - تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١ صـ ٦٢

النفس سعياً لتحقق الكمال المعرفى ، وهو نظر لا يتم إلا بخطوات وأدوات وقوى مدركة ، ولذا يعتمد على إدراك الغاية وقوة الإرادة.

فالعارف كما يقول الفارابى : يشرع فى العلم الإنسانى ويفحص عن الغرض الذى لأجله كون الإنسان ، وهو الكمال الذى يلزم أن يبلغه الإنسان ماذا وكيف هو ، ثم يفحص عن جميع الأشياء التى بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال ، إذ ينتفع فى بلوغها وهى الخيرات والفضائل والحسنات ويميزها عن الأشياء التى تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال وهى الشرور والنقائص والسيئات ، ويعرف ماذا وكيف كل واحد منهم وعن ماذا ولماذا ولأجل ماذا ، إلى أن يحصل كلها معلومة ومعقولة متميزة بعضها عن بعض وهذا هو العلم المدنى ، وهو علم الأشياء التى بها أهل المدن بالاجتماع المدنى ينالوا السعادة كل واحد بمقدار ما له أعد بالفطرة [89].

رابعاً : المعرفة العقلية بين المثالية والواقعية

لقد تعددت الآراء فى احكم على فلسفة الفارابى وطبيعة آرائه فى المعرفة ، هل هى مثالية مفارقة كمثالية أفلاطون ، أم واقعية تجريبية كأرسطو ، أم هى خليط منهما ، معاً بحيث لا نستطيع التمييز فى آرائه أيهما ينتمى إلى أفلاطون وأيها إلى أرسطو ، وهناك رأى ثالث يرى أن فلسفة الفارابى خليط من آراء : أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وأن عظمة الفارابى تكمن فى قدرته على استيعاب ومرج هذه الآراء مجتمعة وصبعها بصبغة عقلية وروحية واضحة ، حتى يشبع نزوعه الدائم إلى التوفيق والتقريب بين المذاهب والآراء وإثبات وحدة الفلسفة ، أى وحدة المعرفة والحقيقة ، فكان المعلم الثانى أرسطياً فى المنطق والطبيعيات ،

---

[89] الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١ صـ ٦٢،٦٣

وكان أفلاطونياً فى السياسة والأخلاق ، وكان أفلوطينياً فى الإلهيات وما بعد الطبيعة.

والرجوع إلى نصوص الفارابى ومؤلفاته وخاصة فى المعرفة ومقولات العقل الموصلة لليقين هو فيصل الحكم على آرائه ، ثم الرجوع إلى آراء الباحثين فى فكر الفارابى وتقييم أحكامهم فى ضوء المبادىء العامة للمثالية والواقعية والانتقادات التى وجهت إلى كل منهما ، لنحدد بعد ذلك موقع نظرية المعرفة الفارابية بين المثالية والواقعية.

والواقع أن هناك العديد من النصوص الفارابية تجمع فى نفس الوقت بين أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، وهذا الجمع يشير الى تميز فلسفة الفارابى بالجمع بين المثالية والواقعية ، وليس فى ذلك أية غرابة أو تناقض ، خاصة إذا عرفنا أنه ليس هناك فيلسوف واقعى فقط ، وليس هناك فيلسوف مثالى فقط ، وأن فى قمة الواقعية لابد من المثالية ، كما ان فى قمة المثالية لابد أن تأتى الواقعية ، وهذا ما نراه متحققا بالفعل فى فلسفة الفارابى ، مثال ذلك عند وصفه لكيفية إدراك الإنسان لذاته وطبيعة معرفته فيقول : إن الإنسان معقول ، وليس المعقول منه معقولاً بالفعل ، بل كان معقولاً بالقوة ثم صار معقولاً بالفعل بعد أن عقله العقل أى العقل الفعال ، فليس المعقول من الإنسان هو العاقل ، ولا العاقل منه أبداً هو المعقول ، ونحن عاقلون لا لأن جوهرنا عقل بل لأن العقل طبيعى فى الإنسان ونور أودعه الله فينا ، وهذا العقل غير العقل الفعال الذى هو روح القدس أو

للوح المحفوظ الذى وضع الله فيه كافة المعارف والعلوم والذى ينهل منه جميع الأنبياء [٩٠].

ففى هذا النص يظهر التأثر الكبير للفارابى بآراء ومنهجية وتفكير كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وإلى حد جمعت آراء الفارابى بين أفلاطون وأرسطو معً سيادة الصبغة المثالية على معظم آرائه كما سيظهر فى غيره من النصوص وتأكيد آراء العديد من الباحثين على دلك.

وهناك رأى آخر يرى أن إشكالية الفكر المثالى عند الفارابى تنحصر فى تصوره للعالم كما تصوره أفلاطون ، ثم يأتى رأى آخر ويعارضه مؤكدا أن مثالية أفلاطون قد ظهرت فى فلسفة الفارابى عند صياغته لمبادىء الحكم وصورة الحاكم الفيلسوف الذى يتصف بصفات النوة فى مدينته الفاضلة.

ويعارض هذا الرأى رأى ثالث يرى أن تصور المدينة الفاضلة عند الفارابى وقيامها على مبادىء الأخلاق والعلم هو فى حقيقته تصور واقعى وليس مثالى ، ودليل ذلك عند أصحاب هذا الرأى تشابه آراء الفارابى فى السياسة والأخلاق مع العديد من نظم الحكم الحديثة التى ظهرت فى القرن العشرين وخاصة الصورة العضوية لدولة المدينة الفاضلة ، أو نظرية الخلافة الاسلامية ودولة النبوة ، وفكرة بعض الساسة وتصورهم لدولة السلطان المطلق المتمثل فى قوة مركزية مثلاً أعلى للتنظيم السياسى ، وهذا مما يدفعنا الى القول بأن الدولة الفارابية فى بنائها السياسى وعناصر مكوناتها الفكرية والقانونية والتربوية ، وفى تصويرها لسيادة

---

[٩٠] د. حسن حنفى : الفارابى شارحاً ارسطو ، الكتاب التذكارى ، تصدير الدكتور مدكور الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ صـ ١٣٤ - ١٣٥

وهرم السلطة لدى الحاكمين ، وفى ممارستها للسياسة الداخلية والخارجية هى صورة واقعية وصورة مختلفة عن جمهورية أفلاطون المثالية [91].

وكان الخلاف فى الحكم على فلسفة الفارابى أحد الدوافع الرئيسية لبحث العلاقة بين المثالية والواقعية فى فلسفة الفارابى من خلال نظريته فى المعرفة ، وهذا الموقف نفسه هو الذى دفع الدكتور فؤاد ذكريا أن يحدد ملامح مثالية الفارابى فى نظرية المعرفة فيرى : أن مثالية الفارابى ليست المفارقة كما كانت عند أفلاطون وليست المطلقة كما كانت عند هيجل ، بل هى أقرب إلى المثالية الذاتية التى تبناها حديثاً كل من باركلى وكانط ، ذلك لأن الفارابى كان يعتقد أن وضوح الأفكار والمعانى يتوقف على وضوح الألفاظ ومعرفة دلالاتها وأغراضها ومقدار صدقها ، ويؤكد على ذلك بقوله : أن مثالية الفارابى قد تميزت بتصور خاص للعالم الخارجى ، فالعالم الخارجى عند الفارابى موجود ومعقول وليس مجرد مجموعة من الانطباعات كما ذكر هيوم مثلاً [92].

ولا شك أن هذه الآراء أكدت تأثر الفارابى الكبير بآراء أفلاطون وأرسطو ، وصبغت فلسفة الفارابى بطابع كلى يجمع بين الواقعية والمثالية ، وفى نفس الوقت تؤكد أن الفارابى لم يستطع أن يكون مثالياً تماماً كأفلاطون ولا واقعياً تماماً كأرسطو ولا ميتافيزيقياً تماماً كأفلوطين. وذلك لأن الفارابى من جهة قد تأثر بمثالية أفلاطون فى الربط بين عالم الوجود وعالم الروح أو المثل ، كما ظهرت واقعيته فى استخدامه لمقولات الزمان والمكان من خلال مبدأ أو قانون الإنية ،

---

[91] راجع تصور ذلك فى آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ، وكذلك د. محمد عبد المعز نصر : الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين ، الكتاب التذكارى ، تصدير الدكتور مدكور ١٩٨٣ صـ٢٢٨ - ٢٣٠

[92] د. فؤاد ذكريا ، نظرية المعرفة ، مكتبة مصر ١٩٩١ صـ ١١٢، ١١٣ نقلاً عن :
Barkeley : A treatise concerning the principles of human knowledge , part 1

وكذلك فى تمسكه بالعقل والمحاكاة كوسيلة للمعرفة ، والإقرار بأن الوجود الطبيعى لا يوجد إلا بالعقل أو التعقل سواء كان بالعقل الإلهى أو العقل الفعال.

ومن جهة ثانية فقد تأثر بواقعية أرسطو خاصة عند اعتماده على عنصرى الاستنباط العقلى والرياضى فى تقديم آرائه فى المعرفة وسائر أنواع العلوم ، ثم اعتماده أيضاً على فكرة تميز الجوهر عن الأعراض ، وأن الجوهر هو العنصر الثابت من وراء تغيرات الأعراض.

فالواقعيون يهتمون بالجوهر ويقولون أن للأشياء وجود مستقل عن إدراكى لها ، وأن للأشياء وجود مطلق بصرف النظر عن إدراك الإله لها أو إدراك جميع الأشخاص كذلك ، ولذا جاءت واقعية الفارابى متمشية مع واقعية أرسطو فى التوحيد بين الوجود والجوهر ، ورفض موقف أفلاطون فى إرجاع الوجود إلى الماهية أى إلى مجموعة الكيفيات المدركة.

ومن ثم جاءت آراء الفارابى فى كتاب الحروف مؤكدة لهذه المعانى حين قال : إن الجوهر على الإطلاق هو المستغنى بماهيته عن سائر المقولات ، وهو يقال على المشار إليه الذى هو لا فى موضوع أصلاً وهو نفس تعريف أرسطو ، ويقال كذلك على كل محمول عرّف ما هو المشار إليه وما به ماهيته وقوامه ، وعلى ما به قوام ذاته ، ولا يقال الجوهر على غير هذين ، فإن المادة والصورة كلاهما ماهية ثلاثية أى حين يصير الجوهر على ثلاثة أنحاء : أحدهما ما ليس له موضوع من المقولات أصلاً ولا هو موضوع لشىء منها ، والثانى ما ليس له موضوع من المقولات أصلاً وهو موضوع لجميعها ، والثالث ماهية أى شىء اتفق مما له ماهية من أنواع المقولات وأجزاء ماهيته ، فيعرض ها هنا أيضاً أن يكون الجوهر إما جوهراً بالإطلاق وإما جوهراً لشىء ما.

ولا يتوقف الفارابى عند ترديد المفاهيم الأرسطية فى المقولات بل يحاول تعميق هذه المفاهيم وبيان حقيقتها ومجالات استخدامها عبر محاولة التقريب المستمرة بين مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو وحسم مفهوم الجوهر فيقول : الجوهر فى الفلسفة ضربين : أحدهما الموضوع الأخير الذى ليس له موضوع أصلاً ، والثانى ماهية الشىء أى شىء اتفق مما له ماهية.

ورغم محاولة الفارابى الجمع بين واقعية أرسطو ومثالية أفلاطون ، فإن الوصف المناسب هو وصف مثالية الفارابى بالمثالية الاجتماعية لأنه لم يهتم بالفرد إلا من أجل المجموع ، ولم يهتم بالمعرفة إلا من أجل التعليم ، وهى واقعية أكثر منها مثالية لأنها فى الحقيقة مثالية اجتماعية ، ولأن المبادىء التى وضعها للمعرفة والأخلاق والسياسة هى دعوة لتصحيح الوضع الاجتماعى والقيمى للفرد والجماعة والأمة البشرية ككل .

ودليل ذلك أنه عندما حصر مجال المعرفة فى الذهن لم يهمل دور المعرفة كمحرك نحو الحقيقة لإنقاذ الفرد والمجتمع كذلك من الانحراف ، وحدد آلية التغيير والاصلاح فى استخدام مقولات العقل وملكات النفس سعياً من أجل اليقين ، وفى نفس الوقت فأننا لا ننكر نزوعه نحو الواقعية فى تصوره لبناء الإنسان الفاضل الذى يتحلى بالعلم والخلق وجودة الذهن ، والذى هو رأس المدينة الفاضلة ، ورغبته فى تطبيق الفضائل الخلقية المستمدة من الدين والعرف.

والجمع بين المثالية والواقعية أمر لازم لكل من الفيلسوف والعالم والفنان ومن ثم رأينا الفارابى لا ينكر بحال القول بأن الفكرة الواضحة هى التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوضوح هدفها وما تحقق من نفع لنا ، وهى فى نفس الوقت مجال

للفعل ، وأن وضوح الفكرة يتحدد بوضوح آثارها ونتائجها العملية وهو ما يجمع عليه أصحاب الفكر الواقعى.

ورغم تباين منطلقات المثالية والواقعية ومحاولة الفارابى التقريبية بين الاتجاهين ، فهو يدافع عن المثالية رغم نفيها للجوهر وعدم الاعتراف به ، وفي نفس الوقت يدافع عن الواقعية التي تقول باستقلال الجوهر المادي عن العقل المدرك سواء كان هذا العقل إلهيا أم بشريا ، وهو في نفس الوقت أيضا لا يوافق المثالية في قولهم أن الوجود هو الإدراك وأن جميع إدراكاتنا ترجع إلى الذات .

وهذا ما يدفعنا إلى القول بإن مواقف الفارابي النقدية والتحليلية من فلسفة أرسطو و أفلاطون وراء تلك الانتقادات العديدة التي وجهها أصحاب الاتجاهات المادية و الواقعية و التجريبية إلى المثالية منذ أفلاطون و حتى الآن .