

الفصل السابع

مشكلة الاتصال وأبعادها المعرفية والميتافيزيقية

ويتضمن هذا الفصل:

تمهيد:

أولاً: مشكلة الاتصال عند الفارابي وعوامل
تكوينها.

ثانياً: الأبعاد المعرفية والميتافيزيقية لنظرية
الاتصال.

ثالثاً: المنهج الذي وضعه الفارابي للاتصال
بالعقل الفعال (نص الفارابي).

رابعاً: أثر نظرية الاتصال الفارابية في الفكر
العربي والعالم الغربي.

obeikandi.com

تمهيد:

انتهينا فى الفصول السابقة إلى تحليل آراء الفارابى فى مجال الفلسفة الطبيعية وبيننا كيف ألفت الميتافيزيقيا ظلالتها 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 الفيزيقي مع الجانب الميتافيزيقي 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، إنتشار 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 موقفاً 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 طرخوا 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، وكيفيةها، 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 الفكر 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 التى 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 زمانياً. 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 نختم هذا الفصل ببيان المنهج الذى وضعه الفارابى ليحقق به الإنسان سعاده القصوى. مع بيان أثر نظرية الاتصال فى الفكر العربى والعالم الغربى.

أولاً: مشكلة الاتصال عند الفارابي وعوامل تكوينها

تعد نظرية الاتصال التي قال بها الفارابي من جملة الإضافات التي أضافها بجهدته 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 الفارابي أن يجمع كل ذلك وينسقه ويصوغه فى نظرية إسلامية قدمها إلى الفلاسفة من بعده فقدر لها أن تؤثر فيهم تأثيراً واضحاً^(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 التي 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 الفارابي 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

العقلية النظرية. فبالعلم وحده يصبح العقل الهولاني الذي حصلت فيه المعقولات عقلاً بالفعل، ثم يصبح بالتعقل الدائم والتفكير المتصل عقلاً مستفاداً يشرق عليه العقل الفعال، فيتحرر من المادة وتتجلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والإلهام. أما التقشف والحرمات وتعذيب البدن فأمور ثانوية تأتي في المرتبة الأخيرة^(٣).

يقول الفارابي " 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"^(٤).

فالفارابي إذن يؤثر الطريق العقلي للاتصال ويرى أن تحقيق السعادة القصوى يكون عن طريق الفضائل الفكرية والنظرية وما يعاونها من الأعمال البدنية ويؤكد ذلك بقوله.

" والسعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائماً، إلا أن رتبها تكون دون رتبة العقل الفعال. وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية، وبعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأى أفعال اتفقت، بل أفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة، وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر وليس وراءها شيء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان. والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل. وهذه ليست خيراً لذاتها، بل لما تجلب

من سعادة. والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور والأفعال القبيحة،
والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي النقائص والرذائل
والخسائس" (٥).

كما يقول في "تحصيل السعادة" الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في
الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى،
والسعادة القصوى في الحياة الأخرى أربعة أجناس: الفضائل النظرية،
والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية والصناعات العملية" (٦).

وهكذا نجد أن الفارابي 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 الفارابي كان زاهداً متقشفاً 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 حجرة عثرة بينه وبين حياة العقل التى ينشدها،
ولذلك ابتعد عن كل ما يصرفه عن هدفه حتى أنه لم يقبل من صلوات الأمير
سيف الدولة الحمدانى - على وفرتها - إلا أربعة دراهم كل يوم راضياً 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 الفارابي 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 الزوج 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 هي التي 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 ابتداءً بعلم العدد، فالأجسام السماوية، فالمبادئ الطبيعية، فمبادئ الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذى تنبثق عنه الموجودات جميعاً" (٩).

والفارابى يرى أن المبادئ الطبيعية التى فى العالم غير كافية فى أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذى لأجل بلوغه كون الإنسان، بل الإنسان محتاج فيه إلى مبادئ عقلية يسعى الإنسان بها نحو الكمال. إذ السعادة لا تكون للإنسان إلا بالقوة النظرية وذلك إذا استعمل المبادئ والمعارف الأولى التى أعطاه إياها العقل الفعال عن طريق العقل المنفعل أولاً، فالعقل المستفاد ثانياً، 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. حقا إن ظاهر العبارة يفيد ذلك؛ ولكن يجب أن يحمل هذا النص حملاً مجازياً، وذلك لأن الفارابى قد ذكر أكثر من مرة أن العقل المستفاد، وهو أسمى درجات الكمال الإنسان يختلف فى طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعال. حقا إنه اتصل بالعقل الفعال وسعد بلقائه ولكن دون أن يفنى فيه أو يتحد به، لأن العقل المستفاد يظل فى وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفاً عن العقل الفعال. وكل ما فى الأمر أنه يحصل تقارب بين طبيعته التى تتألق بالعلم والمعرفة، وطبيعة العقول المفارقة فتظل 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 تأثير واضح بالبيئة الإسلامية المحيطة به وبمتصوفة عصره كالجنيد والشبلى، نقول رغم هذه المؤثرات إلا أنها تخضع فى تكوينها العلمى خضوعاً كبيراً 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 الفارابي، ففقرات أرسطو تعتبر أساساً لنظرية الفارابي في السعادة والاتصال. وفي رأيه كما في رأى أرسطو الحياة العقلية غاية في نفسها ومتى جد الإنسان في الدراسة والنظر والبحث والتفكير تشبه بالله والعقول المفارقة التي هي 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 الفارابي في 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 الفارابي فى تقريره لنظرية الاتصال كان متأثراً 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 الفارابي 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 الفارابي يبعيد الصلة عن "الاكستاسيس" أو الجذب الذى قالت به مدرسة الإسكندرية، فكلاهما يعتمد على التأمل والنظر الذى يؤدي إلى حالة

من الغبطة والبهجة التي تخرج بالإنسان من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين (١٨).

وليس أدل على بيان هذا التأثير من تقارب بعض نصوص الفارابي مع بعض نصوص أثولوجيا لأفلوطين، فالفارابي في فصوص الحكم يقول "إن لك منك غطاءً فضلاً عن لباسك منك البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد وحيثئذ تلحق فلا تمسك عما تباشره فإن ألت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك. وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك، وكأنك في صقع الملكوت فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عند الحق مهدياً إلى أن تأتيه فرداً" (١٩).

أما أفلوطين فيقول في "الربوبية" ربما خلوت أحياناً بنفسى وخلصت بدنى فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلياً فى ذاتى راجعاً إليها وخارجاً من سائر الأشياء سوى. وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، وأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجباً 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، والأذان عن سماعه. 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).

ثانياً: 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 بشيء 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 شيء 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 هي جوهر الإنسان وهي جوهر روحاني بسيط مباين للجسد مفارق له، وليس عرضاً من أعراضه وهي ليست جسماً، كما أنها لا تموت ولا تفسد كما أثبتنا سابقاً. ويؤكد ذلك بقوله "لو جاز هذا لوجب أن تجتمع فيها قوة الوجود والفناء وفعلهما فتكون موجودة ومعدومة معاً. فبين أن البسائط إذا صارت بالفعل لم تبقى فيها القوة والإمكان" (٢٥).

كما أنها مدركة لذواتها، وإدراكها لذواتها هو نفس وجوداتها، وأن لها سعادة فوق سعادة ملابتها للمادة. أي سعادتها حين تفارق. وقد استدلل الفارابي على مفارقتها ببراهين منها (٢٦):

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

٢ - أنها تشعر بذاتها ولو كانت موجودة في 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 في آلة فذاته لغيره. فالنفس إذن جوهر مفارق يدرك ذاته بذاته.

٣ - أنها تدرك الأضداد معاً. ولا يمكن أن يكون في 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 الفارابي أنها جوهر مفارق، يثبت أن لها سعادة بعد المفارقة من جنس سعادة المفارقات، وأن أمها إنما يكون للنفوس الفاضلة وذلك بالاتصال بالعالم العلوي لتحقيق السعادة المطلوبة فيقول: "قد عرفت أنها بسيطة وأنها يجب إذا وجد لها ما كان في قوتها أن يقبله من الكمالات أن لا يزول عنها... حين بين أن البسيط إذا خرج إلى الفعل لم يبق فيه الإمكان الذي يختص بهذا الإمكان. إنه لو كان العقل الهولاني باقياً مع العقل بالفعل لكانت النفس بشيء واحد عالمة وجاهلة معاً، وهذا الكمال هو العقل بالفعل. أعني الاستعداد التام للاتصال بالمفارق الباقي الثابت فهي تتصل بالعقل بالفعل بعد المفارقة^(٢٧).

وهكذا يتبين لنا أن محاولة الفارابي إثبات وجود جوهر غير جسماني مفارق (هو النفس) حيث يكون باستطاعتها الاتصال بالعقول المفارقة، إنما كان يعبر عن بعد معرفي ميتافيزيقي لأن النفس أو الجزء الناطق هو الأساس في هذا الاتصال، وهي تكتسب خلودها بقدر ما تدرك من الحقائق الموجودة في العقل الفعال.

وبما لا شك فيه أيضاً أن تناول الفارابي لموضوع العقول ومراتبها وانتقالها من عقل هولاني إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد يستطيع الاتصال بالعقل الفعال إنما كان يعبر عن بعد معرفي ميتافيزيقي أيضاً.

ورغم أن الفارابي يؤكد أهمية التجربة الحسية في المعرفة وحصول المعرفة العقلية في حدود عالم الطبيعة، إلا أننا نجد ينحى بمذهبه في معرفة الوجود منحاً صوفياً ميتافيزيقياً تمثل في اعتقاده أن معرفة الماهيات ليس عن طريق انتزاع العقل الإنساني لها من الأشياء الخارجية، بل يتم ذلك بواسطة الفيض. بمعنى أن تصور الكلى يكون صادراً عن العقل الفعال أكثر منه نتيجة لقوة التجريد الخاصة بالعقل الإنساني^(*).

وهكذا جعل الفارابي بحثه في "موضوع الاتصال" مزجاً بين الميتافيزيقيا التي تبحث في كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود، وبين المعرفة أى معرفة الله وكيفية الوصول إليه وكيف يدرك الإنسان حقيقته حتى تتم له السعادة. تلك المعرفة التي يصفها الفارابي 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 الفارابي غاية الفلسفة وفائدتها الحقيقية هى معرفة الله "وأما الغاية التي يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى" (٣٠).

كذلك تعبر نظرية الاتصال عند الفارابي عن بعد معرفى آخر نظراً لارتباطها بمراتب العقول والتي قسمها الفارابي أربعة أقسام - وهى وإن كانت أرسطوطاليسية المنزح 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 صوراً لها. وتلك الصور هى المعقولات، وقد شبه الفارابي هذا العقل كانه المادة الأولى التي 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 الهيلولاني ولكنه أدرك المعاني إدراكاً فعلياً فأصبحت تلك المعقولات نحواً من موجودات العالم، فإن كانت هذه المعقولات قبل أن تعقل صوراً لأشياء حسية، فإن العقل ينتزعها عن مادتها فيجردها وتصبح كليات بعد أن كانت صفات لأشياء جزئية، أما إن كانت بذاتها صوراً مجردة فإن العقل يدركها كما هي، وتكون ماهيته هي عين وجودها. وفي كلتا الحالتين يصبح العقل بالفعل والمعقول بالفعل وأنها عاقلة بالفعل شيئاً واحداً بعينه، لأن الذات التي تعقل ليست إلا أن المعقولات صارت لها أو صارت هي بعينها تلك الصور (٣٤).

فإذا وصل العقل بالفعل إلى مرحلة إدراك ذاته بالفعل أصبح عقلاً مستفاداً "فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صورة له من حيث هي معقولة له بالفعل، صار العقل الذي كنا نقوله أولاً أنه العقل بالفعل هي الآن العقل المستفاد" (٣٥).

وإذا انتهى العقل بالفعل إلى درجة العقل المستفاد فقد انتهى إلى ما هو شبيه بالتخوم والحد الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنسب إلى الهيلولى والمادة. وإذا ارتقى منها فإنما يرتقى إلى أول رتبة الموجودات المفارقة "أى رتبة العقل الفعال"، تلك الرتبة التي لا يكون بين الإنسان وبينها شيء آخر كما يقول الفارابي (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

الذي جعل تلك الذات التي كانت بالقوة، عقلاً بالفعل، وجعل
المعقولات التي كانت بالقوة معقولات بالفعل ونسبته إلى العقل الذي هو
بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر القوة ما دامت في ظلمة، فعلى
هذا المثال يحصل في تلك الذات التي هي عقل بالقوة شيء ما منزلته منه
منزلة الإشفاق بالفعل من البصر، وذلك الشيء يعطيه إياه العقل الفعال (*) أو
الروح الأمين وروح القدس كما يسميه الفارابي.

وهكذا فالعقل الفعال هو الذي يجعل عقلاً بالقدرة عقلاً بالفعل،
والمعقولات بالقوة معقولات بالفعل لأنه بالفعل دائماً كسائر عقول الأفلاك،
ومثله في ذلك مثل الشمس تجعل المرثيات بالقوة مرثيات بالفعل. فالمعقولات
موجودة فيه يهبها للعقل الإنساني إذا وصل إلى مرتبة العقل المستفاد الذي
ينفعل به فيشتعل حدسا.

ويؤكد ذلك أ. أو. ماكوفيلسكى حيث يقول "أعطى فلاسفة الإسلام
أتباع أرسطو "العقل الفعال" أهمية خالصة غير التي اكتسبها لدى أرسطو.
فإذا كان العقل الفعال وفقاً لتعاليم أرسطو لصيقاً بالإنسان ذاته، كائناً في
الروح البشرية يحول الصفات الموهوبة المغروسة في العقل المتفعل تجاه معرفة
المفاهيم يحولها إلى حقيقة، فإن العقل الفعال يتحول لدى الفلاسفة العرب
والمسلمين الأرسطويين إلى مبدأ روحي 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
في مفهومهم هو العقل العالِم الذي يعتبر الحلقة الأخيرة في سلسلة فيض
العقول الكونية (أو هو عقل العالم ما تحت فلك القمر)، وحسب رأيهم فإن
في هذا العقل الكوني تنحصر أشكال أشياء العالم المادي، وبالتالي 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 اتحاداً به كما ذكرنا سابقاً. وما ذلك إلا لاختلاف طبيعة العقل الإنسانى عن العقل الفعال، ولو صح ذلك لأصبح العقل الفعال قابلاً للانقسام وهذا غير جائز إطلاقاً^(٣٩) ويؤكد الفارابى ذلك بقوله "ولا يجوز أن تكون المعقولات منحصرة فى شىء 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 بشىء 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 شيئاً ما لم يشرق علينا هذا العقل فينير سبيلنا، وندرك بواسطته المجردات، وتتعلق المفارق. ون يحدث ذلك إلا

إذا وصلنا بمداركنا إلى مرتبة العقل المستفاد وفي ذلك يقول الفارابي "الروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحدّة وحقيقته منقوصاً عنه اللواحق الغريبة... بقوة لها تسمى العقل النظري، وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظري كصقالها وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهي كما ترسم الأشباح في 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 الفارابي امتداداً طبيعياً لنظرية المعرفة عنده، ونتيجة طبيعية لرأيه في العقل بعد أن يصبح عقلاً مستفاداً وتهيأ لتلقي الوحي الإلهام (٤٣).

كما أنه يعتبر نتيجة منطقية لفلسفته الفيضية والميتافيزيقية. وقد مر بنا كيف، أن الفارابي في تقسيمه للعالم إلى عالم ما تحت فلك القمر، وعالم ما فوق فلك القمر، قد تخيل في هذا العالم الأخير نظاماً فلكياً أساسه أن في كل سماء قوة روحية أو عقلاً مفارقاً 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 الذي يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها فتحل فيه حلول الصورة في المادة. ولذلك سماه الفارابي واهب الصور (٤٤). ذلك لأنه لما كان آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر في ذات الخالق فاضت عنه النفوس الإنسانية، وإذا فكر في ذاته على أن وجوده مستمد من الله فاضت عنه العناصر الأولية التي يتألف منها العالم وتعاونه في هذا الأمر الأخير الأجرام السماوية.

وواضح مما عرضناه سابقًا أن الاتصال الذى يقول به الفارابى لا يعد اتصالاً قائماً 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 مرتكزاً على الجانب العقلى، إنه لم يعالجه كما عالج الصوفية، لأن الأسس التى اعتمد عليها فى نظريته لا تركز على الاتجاه الوجدانى القلبى. فنظرية المعرفة ومراتب العقول، ونظرية الفيض، ودراسته لموضوعات الفلسفة الطبيعية كمبادئ الوجود، والعالم وموجوداته كل ذلك لا يعبر عن اتجاه صوفى، وإنما كما لاحظنا أضفى عليها بعداً ميتافيزيقياً، كما أن تناوله لموضوعات الفلسفة الإلهية إنما تعبر عن بعداً ميتافيزيقياً وليس بعداً صوفياً.

وإذا كان الفارابى قد تناول فى دراسته لنظرية الاتصال جوانب يبحث فيها الصوفية. فإن رأيه غير رأيهم، ومنهجه غير منهجهم. حقاً 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 انحرافاً ظاهراً فيجعل الكمال إدراكاً عقلياً^(٤٥).

حقاً 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 التي قال بها الفارابي أنها قائمة على أساس عقلي، فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسم والبعث عن اللذات لتطهير النفس وترقى مدارج الكمال، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل، وطهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات (٤٦).

وبناء على ذلك وبعد دراستنا لفلسفة الفارابي الطبيعية والإلهية وبعد بيان مشكلة الاتصال كما قال بها الفارابي يمكننا أن نقول أن "كارادي فو" قد جانبه الصواب عندما اعتقد أن التصوف ينفذ إلى كل شيء في مذهب الفارابي، والألفاظ الصوفية منتشرة في 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 في جعل مذهبه غامضاً بعض الشيء (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 واستيهاالاتها، وأنزل كل شىء منها منزلته ووفاه حقه الذى هو مقدار ما أعطى ومرتبته من مراتب الوجود، وأثر 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 الاوقات 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 يتبدئ 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 الخيل، وهذه أشياء تفهم وتتصور إلى مادة إلى أن يصير إلى الاجسام 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 رسها ويستقصى النظر فى الموجودات الطبيعية ومبادئ التعليم لها إلى أن يصير إلى مبادئ الوجود، فيصير ما يستفيدة 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 الشيء مبدأ للموجودات فيحصل له معرفة الموجودات بأقصى أسبابها، وهذا هو النظر

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

فمن خلال هذا النص بين الفارابى المنهج الأساسى لبلوغ الإنسان السعادة القصوى عن 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 المبادئ الطبيعية التى فى العالم غير كافية فى أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذى لأجل بلوغه كون الإنسان، بل الإنسان محتاج فيه إلى مبادئ عقلية يسعى بها نحو الكمال، إذ السعادة لا تكون للإنسان إلا بالقوة النظرية وذلك إذا استعمل المبادئ والمعارف الأول التى أعطاها إياها العقل الفعال (٤٩).

رابعاً: أثر نظرية الاتصال الفارابية فى الفكر العربى والعالم العربى

أحدثت نظرية الاتصال الفارابية أثراً عميقاً فى فكر القرون الوسطى، ونفذت إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية فى الشرق والغرب، كما كان لها أثرها الكبير فى الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية، هذا بالإضافة إلى أننا لا يمكن أن نغفل أثرها على بعض المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية كابن سبعين والغزالي وغيرهم، وفى ذلك يقول "د. محمود قاسم" لم تستطع نظرية الفارابى فى الاتصال على الرغم مما ينسب إليه "كارادى فو" من جمال أن تأسر لب "أبى الوليد ابن رشد" وإن أثرت على العكس من ذلك تأثيراً عميقاً فى نظرية المعرفة لدى ابن سينا، والغزالي، وابن باجة وابن طفيل، وموسى بن ميمون كما امتد تأثيرها على البير الكبير وتوما الأكوينى (٥٠).

ولقد كان ابن سينا من أوائل الفلاسفة الذين ساروا على نهج الفارابى واعتنقوا نظرية الفيض كما وردت عند أستاذه "الفارابى"، وبالتالي فقد اعتنق نظرية الاتصال واعتبر أن أوثق المعارف هى التى تأتى عن هذا الطريق، حيث جعل النفس الإنسانية تتطلع دائماً وأبداً إلى العالم الاسمى عاشقة لجمالها الذى هو الغاية المقصودة، وفى هذا التطلع نلاحظ عنصرين:

عنصر القدرة الذاتية فى النفس الذى يخضع لديناميكية التشوق حسب أعمالها وطهارتها وجهتها، وعنصر المنح الذى لا يعطى إلا لمن كانت قدرته تلك غاية فى الاستعداد والقبول كى يشرق بنوره عليه فيضى 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

العقلاني^(٥١) يقول " ابن سينا " أن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفاضل في الكل مبتداء 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 في نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ومتحدا به ومتشقا بمثاله وهيئته، ومنخرطا في سلوكه وصائرا في جوهره^(٥٢).

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

وهكذا نجد أن الفيلسوفين ينطلقا إلى غاية واحدة وهي الاتصال بالعقل الفعال، والذي بواسطته يحصل الإنسان على اسمى معارفه، يقول د. إبراهيم مذكور "اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابي الصوفية، وتولاها بالشرح والدرس في رسائل متعددة، وقد أخذ على حسب عاداته أفكار الفارابي وفصل القول فيها وعرضها عرضا مسهبا، فهو يحدثنا عن التجريد والبهجة والسعادة، ويشرح نظرية الاتصال شرحا مستفيضا"^(٥٣).

كذلك اهتم ابن سينا بشرح الدور الإيجابي للعقل الفعال في نظرية الاتصال، كما أشار إلى ذلك الفارابي من قبله، وهو يعتبر أن مراتب العقول أو القوة النظرية وانتقالها من العقل الهولاني، 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 بلا قوة بالنسبة للعقل

الذى فوقه، وبالفعل بالنسبة لما دونه، 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 المشاركة 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 متكرر . إذ قد خلا من الإضافة التى تتناسب بها الصورة فى الهولى . والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة" (٥٧).

وقد وضع ابن باجة منهاجاً مماثلاً للمنهاج الذى وضعه الفارابى فى " فصول متزعة" 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 الجزئيات الحسية إلى الكلّيات العقلية المفارقة التى يدعوها الصور الروحانية والتى منها العقلان: المستفاد، والفعال . يعتبر أن من يعقلها فقد بات عند ذلك واحداً 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 سابقاً، فإننا يمكننا أن نقول أنه تأثر به فى بعض المسائل وخاصة

مسألة الاتصال فابن طفيل يرى أن الأعمال التي يجب على الإنسان الذي يرغب في المشاهدة يقوم بها تتجه إلى أغراض ثلاثة هي:

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 ترتيباً من الأدنى إلى الأعلى مبيناً كيف يرتقى الإنسان من أولها إلى ثانيها إلى ثالثها حيث تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق والتأمل الصرف، وفي ذلك يقول د. عاطف العراقي، " إن حديث ابن طفيل عن هذه المجالات التي شاهدها " حتى يعد من جانبه تأثيراً بأقوال الفارابي وابن سينا حول مشكلة الفيض وترتيب الموجودات، وإن كان الهدف عندهما يختلف عن الهدف الذي يسعى إليه ابن طفيل " (٥٩).

فابن طفيل إذن قد اتبع نفس منهج ابن باجة الذي اقتبسه من الفارابي ويعلق على ذلك " مبونك " بقوله " سعى ابن طفيل على طريقته في حل المشكلة التي شغلت طائفة من فلاسفة الإسلام " أعنى مشكلة الاتصال " أو بكلام آخر طريقة اتصال الإنسان بالعقل الفعال وباللله، فلم ترق له طريقة الغزالي القائمة على الهوس الصوفي، وأثر طريقه ابن باجة فاتبعها وأوضح معه تطور معقولات العقل عند المتوحد الذي تحرر من مشاغل المجتمع وتأثيره، وزاد على ذلك أنه جعل توحده كلني البعد عن كل تأثير اجتماعي قد انفتح فيه العقل على الموجودات انفتاحاً تلقائياً وتوصل شيئاً فشيئاً 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 في 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 في 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 سعى 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 سعى 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 تيسر 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 أثر 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 مفيدة منه فلا يكون هناك مجال للشك فيها وهذا ما يؤكد قول الفارابى

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

أما ابن رشد فقد أنكر هذا الطريق وآثر بعد الفحص والتأمل الطريق الأول، ويعلق د. المذكور على ذلك بقوله "لم يستطع ابن رشد أن يكون لنفسه مذهباً مستقلاً ينفصل عن مذهبهما،" يقصد الفارابي وابن سينا. وهو أشد ما يكون تأثراً بهما في المسائل الصوفية، فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول إلى السعادة الروحية، وإن 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 ذوي النزعة الفلسفية ونقصد منهم على سبيل المثال: حجة الإسلام الإمام الغزالي، والفيلسوف الصوفي ابن سبعين.

فالإمام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) قد آمن بنظرية الاتصال ودافع عنها، واعتبر أن المعاني تحضر على النفس ثم تغيب عنها فهي إذن غائبة عن النفس حاضرة خارجاً عنها في جوهر هو العقل الفعال أو الروح القدس تفيض منه على النفس عند الحاجة (٦٦).

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

الحياة العملية والنظرية، ومقصد الصوفية والأنبياء، يقول الغزالي " لكن العقل (يقصد العقل الإنساني) ليس نيرا بذاته لأن 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 الغزالي 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 وربّه وكل فيض مصدره الأخير والحقيقى هو الله جل شأنه (٦٨).

كذلك تبنى الغزالي 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 التأمّلات معدة للنفس نحو قبول الفيض" (٦٩).

أما ابن سبعين (ت ٦٦٧هـ بمكة) فقد اعتبر أن الله هو أصل العقول المتصرفه 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 يفرض الحلول والاتحاد الذي ذهب إليهما "الحلاج" ويقتصر السعادة على مجرد اتصالنا بالعقل الفعال وارتباطنا به روحيا ومعنويا. وهكذا نرى أن ما يقوله ابن سبعين "ما هو إلا تكرار حرفي لما قاله الفارابي وابن سينا من قبله" (٧٠).

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

فموسى بن ميمون الذي يعد بحق الممثل الأول للفلسفة اليهودية المدرسية، اعتنق كل نظريات الفلسفة الإسلامية تقريبا، والدارس للثقافة الإسلامية حين يقرأ كتابه "دلالة الحائرين" يرى أنه حتى في 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 الإنساني، وأن العلم هو العبادة الحقة التي يتقرب بها الإنسان إلى ربه، وكلما أمعن الإنسان في الدراسة والنظر ازداد قربا من ربه، ويوضح "ابن ميمون" دور العقل الفعال في حصول المعرفة فيقول: "والعقل العاشر هو العقل الفعال الذي دل عليه خروج عقولنا من القوة إلى الفعل، وحصول صور الموجودات الكائنة الفاسدة بعد أن لم تكن في موادها إلا بالقوة... فمعطى الصورة صورة مفارقة، وموجد العقل عقل وهو العقل الفعال" (٧٢). كما يقول "إن هذا الفيض العقلي إذا كان فائضا على القوة الناطقة فقط، ولا يفيض منه شيء على القوة المتخلية إما لقلة الشيء الفائض، أو لنقص كان في

المتخيلة فى أصل الجبله 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 الاكوينى التوفيق بين الفلسفة الإسلامية والارسطو طاليسية وبين اللاهوت المسيحى» (٧٤).

ويرى "توما الاكوينى" 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... فالبير الكبير والقديس توما الاكوينى يتحدثان عن عقل مقدس هو فى الغالب ابن "للروح القدسية" التى أشار بذكرها الفارابى من قبل، والقديس توما الاكوينى 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.

obeikandi.com

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، التنبه 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: ص ١٨٨ .
- ٢ - د. مذكور: فى الفلسفة الإسلامية. ج ١. ص ٤٤ .
- ٣ - د. عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية. ص ٤٥٢ .
- ٤ - الدعاوى القلبية: ص ١٠ .
- ٥ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٩١، انظر أيضا: التنبه على سبيل السعادة ص ٢ .
- ٦ - ص ٤٩ .
- ٧ - فصوص الحكم: ط فص ٢٢ - ٦٣ .
- ٨ - فصوص الحكم: فص ٤٠، ٤٠٠، ٤١ .
- ٩ - فصول متزعة ص ٩٦ - ٩٧، د. توفيق الطويل: التنبه بالغيب عند مفكرى الإسلامى ص ٧٦ .
- ١٠ - فصول متزعة ص ٩٧، الدعاوى القلبية: ص ١٠، د. ماجد فخرى: أثر الفارابى فى المدرسة الأندلسية. ص ٤٤٥ .

- ١١ - آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٣ .
- ١٢ - إثبات المفارقات ص ٨، رسالة في العقل . ص ١٢ - ١٣ ، د .
مذكور في الفلسفة الإسلامية ج ١ . ص ٤١ ، د . عبد الحلیم محمود
التصوف عند سینا . ص ٩١ .
- ١٣ - أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس ترجمة لطفى السيد ج ٢ .
ص ٣٤٩ - ٣٥٢ .
- ١٤ - المرجع السابق: ص ٣٥٣ - ٣٥٧ .
- ١٥ - فصول متزعة: ص ٥٥ وأیضا ص ٩٥ .
- ١٦ - د . المذكور: فی الفلسفة الإسلامية، ج ١ . ص ٤٣ . انظر أيضا
تلخیص کتاب النفس لابن رشد ص ٤٦ .
- 17 - Gilson (E): History of Christian Philosophy in the middle ages.
IV, p. 5-6.
- ١٨ - أفلوطين عند العرب: الميمر العاشر من كتاب الأثولوجيا .
ص ١٥٦ - ١٥٧ ، د . توفیق الطویل: التنبؤ بالغیب عند مفكرى
الإسلام . ص ٦٣ - ٦٤ .
- ١٩ - فصوص الحكم: فص ٢٢ ، ص ٣٦ .
- ٢٠ - أفلوطين عند العرب: الميمر الأول . من كتاب الأثولوجيا .
ص ٢٢ ،
- ٢١ - انظر: ابن رشد: تلخیص کتاب النفس ص ٤٦ ، د . المذكور: فی
الفلسفة الإسلامية، ج ٢ ، ص ٤٧ ، د .: عبد الرحمن مرحبا: من
الفلسفة اليونانية . ص ٤٥٤ .

٢٢ - د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، ص ١٨٩ .

(*) 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 لا بد أن تكون شيئاً موجوداً على الدوام وبالتالي شيئاً خالدًا... ومن العسير أن يكون الكائن خالدًا إن كان مؤلفاً من أجزاء متباينة، ولم يكن التركيب الجامع بين هذه الأجزاء كاملاً". أفلاطون. الجمهورية. الكتاب العاشر. ص ٣٨٢، 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 ص ٤١، ص ١١٢. 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 منحلّة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، حتى بن يقظان: تحقيق أحمد أمين ص ٦٢.

وحقيقة الأمر أن نصوص الفارابى فيما يتعلق بخلود النفس قد ناقض بعضها البعض الآخر، فبينما يقول بخلودها فى نصوص صريحة كقوله " أن النفس الإنسانية هى جوهر الإنسان عند التحقيق، وأنها لا تفنى بفنائها فهى مفارقة باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد" الدعاوى القلبية. ص ١٠، كما يقول " وإنها

مفارقة باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد" إثبات المفارقات
ص ٧ - ٨. وهو هنا يثبت أن الخلود في طبيعة النفس، انظر د.
تشارلز. أ. بنزورت. مجلة المستقبل العربي العدد ٥٨ - ١٢ -
١٩٨٣ ص ٧٦، نراه في 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 ص ١٤.

ويبدو أن الفارابي قد وجد أن هذا الرأي الأخير يتضارب
تضاربا شديدا مع العقيدة الإسلامية، فذكر أن الفناء ليس مطلقا.
بل يصيب النفوس غير الكاملة التي أعرضت عن المعرفة وشغلت
بالأمور الحسية وانغمست في الملذات الجسمية ويصفهم بأنهم
الهالكين الصائرين إلى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم
والسباع والأفاعي، أما النفوس التي أدركت السعادة وأخذت
بأسباب المعرفة وهي نفوس أهل المدينة الفاضلة فهي إن فارقت
أبدانها اتحدت وسعدت، وكلما جاءها فوج آخر من جنسها اتحد بها
في عالم الخلود. آراء أهل المدينة الفاضلة. ص ٩٤. ١٠٠. وعلق
"فالرز" على هذا الرأي بأن الفارابي يتبع فيه عقيدة الرواقين
العميقة التي ترى أن نفوس الصالحين هي وحدها الباقية. أما نفوس
الناس الآخرين فتتفنى بفناء الجسد، الفلسفة الإسلامية ومركزها في
التفكير الإنساني، ترجمة محمد حسين توفيق ص ٦٠.

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

إننا لا نستطيع أن نجزم بأحد الأمرين على الآخر، فليس لدينا من نصوص الفارابي ما يؤيد أى من وجهتى النظر، وإن كنا نميل إلى وجهة نظر "أوليرى" الذى يرى أن الفارابى قسم الأنافس من حيث بقاءها وفناءها إلى ثلاث فئات: فئة عرفت السعادة وعملت على بلوغها فهى خالدة فى السعادة، وفئة عرفت السعادة وأعرضت عنها فهى خالدة فى الشقاء، وفئة لم تعرفها ولم تبلغ درجة العقل المستفاد فظلت بحاجة إلى المادة وفيت بفناء أجسادها. أى أن الخلود عنده هو الخلود الفكرى، وفى ذلك يقبول "أوليرى". أما الجزء الوحيد الخالد فى الجسم فهو الذى يأتى كفيض من العقل الفعال عندما يتحرر من اتصاله بالجسم الإنسانى والأنافس الدنيا ويصبح اتصاله بالمصدر الذى جاء منه أمر لا بد منه وهكذا فالفارابى لا ينفى خلود الروح". الفكر الغربى ومكانه فى التاريخ. ص ١٣٣. 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. البيرونى نادر. آراء أهل المدينة ص ٢٠، د. خليل الجبر تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١٣٥.

٢٣ - حيث يعرفها الفارابى بقوله "أنها استكمال أول لجسم طبيعى ألى ذى حياة بالقوة"، جواب مسائل ص ٦٤، وانظر أيضا. أرسطو طاليس "كتاب الأنافس ص ٤٢.

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

٢٥ - رسالة إثبات المفارقات: ص ٢.

٢٦ - المرجع السابق: ص ٧.

٢٧ - المرجع السابق: ص ٨.

(*) حين سئل الفارابي 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 التمييز، ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا، ويؤديها منقحة إلى العقل فيحصلها العقل غاية"، جواب مسائل سئل عنها. ص ٦٢ - 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 الطف الأشياء فما يتصوره فيه هو إذن أطف الصور." جواب مسائل . ص ٦٢.

وهكذا فصورة الشىء يدركها العقل غير ملابسة للمادة، ومفردة غير مركبة، ومجردة عن جميع ما هى ملابسة 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 الماهيا أو الكليات إلا بفضل من الله وجوده عليه، وهو إذا كان يستطيع إدراك الأشياء المثورة 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 الغربية مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة لها تسمى العقل النظرى وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهى، كما ترسم 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 يتعد عن الشهوة والغضب حتى تصفو نفسه ويصبح مؤهلا لأن يفاض عليه من الله.

٢٨ - فصوص الحكم " فص ١٨ . ص ٣٥

٢٩ - المرجع السابق: فص ١٩ . ص ٣٥ - ٣٦ .

٣٠ - ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة: ص ١٩ .

٣١ - تلخيص كتاب النفس لابن رشد: ص ٤٤ ، وانظر أيضا رسالة العقل للكندي: ص ٣٢٦ هامش .

٣٢ - رسالة في العقل: ص ٨ ، وانظر أيضا أرسطو طاليس: في النفس . مقدمة د . بدوي: ص ٢ - ٣ . والفارابي . عباس محمود: ١١٤ .

٣٣ - رسالة العقل: ص ٩ .

٣٤ - المرجع السابق: ص ١٠ - ١١ .

٣٥ - المرجع السابق: ١١ .

٣٦ - آراء أهل المدينة: ص ٩٤ (وقد سمي العقل الفعال فعلا كما يقول الفارابي بالقياس إلى العقل الإنساني الذي يتفعل به ويستفيد منه ، إحصاء العلوم للفارابي . ص ٣٨) .

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

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 . ص ١٣ - ١٤ . وحيناً آخر يقول "والعقل الذى بالفعل شبيه بموضوع ومادة للعقل ص ١٣ - ١٤ . وحيناً آخر يقول " والعقل الذى بالفعل شبيه بموضوع ومادة للعقل المستفاد، والعقل الذى بالفعل صورة لتلك الذات (العقل الهولانى) فتلك الذات شبيه بالمادة. رسالة فى العقل . ص ١٢ والفارابى كما يقول د . بدوى وإن كان متأثراً "بالإسكندر" وإن كان استعار منه لفظ "العقل الهولانى" ، إلا أنه لم يغال مثله فى مكانة العقل الفعال الذى انتهى به إلى اعتبار أنه الله (أرسطو طاليس . النفس ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ص ٥ - ٨) . أما د . أبو ريدة فيؤكد أن العقل المستفاد ليس عند الفارابى عقلاً مفارقاً، بل هو العقل الإنسانى نفسه إذا عقل الصور المعقولة بعد أن صار عقل بالفعل، وذلك من حيث إن تلك الصور معقولة 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 ص ٣٢٦) .

٣٧ - الفارابي بين مناطق عصره. مجلة المورد، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٧٥م، ص ٦١.

٣٨ - انظر د. محمود قاسم، في النفس والعقل، ص ٦ المقدمة.

٣٩ - د. إبراهيم مذكور في الفلسفة الإسلامية، ج ١ ص ٤١، د. عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٤٥٣، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١٤٨.

٤٠ - عيون المسائل: ص ٣٠.

٤١ - الدعاوى القلبية: ص ١٠، د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان: ص ١١٠.

٤٢ - فصوص الحكم، فص ٣٩، ص ٤٠، التعليقات: ص ١٣.

٤٣ - د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام. ص ١٦٧ - ١٦٨ وانظر أيضا:

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

٤٤ - تشارلز أ. مجلة المستقبل العربي، عدد ٥٨ ص ٧٧، د. مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٣٦.

د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١٣٥، وانظر أيضا: الدعاوى القلبية، ص ١٠.

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

وانظر أيضا:

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

- ٤٦ - د. عبد الحلیم محمود: التصوف عند ابن سینا، ص ٩١، وانظر
أيضاً: د. التفتازانی، مدخل إلى التصوف الإسلامی، ص ١٢٠.
- ٤٧ - کارادی فو: دائرة المعارف الإسلامیة، مجلد ١، ص ٤١٠.
- ٤٨ - فصول متزعة: ص ٩٥: ص ٩٨.
- ٤٩ - د. ماجد فخری: أثر الفارابی فی المدرسة الأندلسیة، ص ٤٤٤ -
ص ٤٤٥ (ضمن الفارابی والحضارة).
- ٥٠ - فی النفس والعقل: ص ٢٠٢، د. عبد الرحمن مرجبا. من
الفلسفة یونانیة، ص ٤٥٤، د. مذكور: فی الفلسفة الإسلامیة،
ج ١، ص ٦٤.
- ٥١ - د. جعفر آل یاسین: فیلسوف عالم، ص ٢٥٥ وانظر أيضاً د.
مصطفی حلمی: الحب الإلهی، ص ٢٩.
- ٥٢ - ابن سینا: النجاة، ص ٤٨١، الإشارات والتنبيهات، القسم
الطبیعی، ص ٣٦٤ - ص ١٦٧.
- ٥٣ - د. إبراهیم مذكور: فی الفلسفة الإسلامیة، ج ١، ص ٤٨،
وانظر أيضاً: د. خليل الجر: تاریخ الفلسفة العربیة، ج ٢،
ص ٢١٠.
- ٥٤ - ابن سینا: رسالة فی أحوال النفس: تحقیق د. الأهواني، ص
١١٢ - ١١٣، أ. ماكوفلسکی: الفارابی بین مناطقة عصره
ص ٦٢.
- ٥٥ - ابن سینا: الإشارات، ص ٣٦٤ - ٣٦٧، د. عاطف العراقی:
مذاهب فلاسفة المشرق، ص ١٨٧ - ١٨٨.

٥٦ - د. ماجد فخري: أثر الفارابي في المدرسة الأندلسية، ص ٤٤٠
(الفارابي والحضارة) د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج٢،
ص ٣٥٤، وانظر أيضاً د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما
بعد الطبيعة، ص ٣٩.

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

٥٨ - انظر ص ٣٥٨ من الرسالة، المرجع السابق: ص ٨٠، ٩٢. وانظر
أيضاً د. عاطف العراقي: النزعة العقلية، ص ١٢١ - ١٢٢، د.
خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، ص ٣٥٠ - ٣٥١.

٥٩ - د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص ١٩٩،
د. مذكور في الفلسفة الإسلامية، ج١، ص ٥٢.

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

٦١ - د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص ١٨٨،
د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص ٣٩.

٦٢ - ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص ٩٥ (ويعترض د. عاطف
العراقي على نقد ابن رشد لابن باجة ويقول: "إذا كان ابن رشد
يقول باتصال يعتمد على النظر والعقل، فإن ابن رشد لا يعبر عن
شيء لا نجد ابن باجة، كما لا يعد تعبيراً عن اتجاه يختلف عن
اتجاه ابن باجة. فكل منهما قد سلك الطريق النظري العقلي في
دراسته لمشكلة الاتصال" النزعة العقلية: ص ١٢١ - ١٢٥.

٦٣ - د. عاطف العراقي: النزعة العقلية ص ١٢١ - ١٢٢، د. خليل
الجر. تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

٦٤ - فصوص الحكم: ص ٣٩، ص ٤٠.

٦٥ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، ج١، ص ٥٢ - 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، ص ٧٩) 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، ص ١٣٧، وانظر أيضا د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص ١٥٧ - ص ١٦٢.

٦٧ - المرجع السابق: ص ٥٩.

٦٨ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، ج١، ص ٦٤.

٦٩ - الغزالى، معارج النفس: ص ١٣٨، د. خليل الجحر: تاريخ الفلسفة العربية ج٣، ص ١١٠.

٧٠ - د. التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ١٠٢، د.

إبراهيم مدكور "فى الفلسفة الإسلامية"، ج١، ص ٥٦، د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية، ص ١٨٧.

٧١ - د. حسين آتاي: مقدمة دلالة الحائرين، ص ٣.

٧٢ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ج٢، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

- ٧٣ - المرجع السابق: ص ٤٠٦.
- ٧٤ - يوجين. أ. مايزر: الفكر العربي والعالم الغربي، ص ١٨.
- ٧٥ - توما الأكويني: خلاصة اللاهوت، ج ٣، ص ٩٤ (ضمن كتاب الفكر العربي والعالم الغربي، ص ٣٠ - ٣٢).
- ٧٦ - د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٦٦.
