

الفصل الثالث

وحدة المعرفة 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

أولاً : المعرفة والاعتقاد

المعرفة اليقينية عند الفارابي هي التي مصدرها جودة التمييز المؤلفة من معارف العقل الجمعي لا الفردي ، والاعتقاد عنده هو الرأي الناشئ 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 والإهمال وحسن الظن بالشئ ، والركون إلى حكم الفرد أو إلى الجزء دون الكل ، أو إلى الخطأ في فهم العلة كباعث للاعتقاد وإدراك حقائق النسواميس 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 صادقاً متى كان للموجود المعبر عنه مطابقاً". وهذا التطابق معياره الرأي الجمعي أو العقل الجمعي الذي يتولد من الاتفاق بعد التأمل وهو في نفس الوقت الحكم بالكل بعد استقراء الجزئيات . أما طبيعة الرأي الجمعي بوصفه حجة وأكثر يقيناً من الرأي الفردي ، فقد عبر عنه الفارابي فقال : "إننا نعلم يقيناً أنه ليس شيئاً من الحجج أقوى وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشئ الواحد واجتماع الآراء الكثيرة ، إذ العقل عند الجميع حجة ، ولأجل أن ذا العقل رعا يخيّل 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 يخطئ في الشيء الواحد لاسيما إذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مرارا ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة ، وأن حسن الظن أو الإهمال في البحث قد يعمي ويخيّل ، وأما العقول المختلفة إذا اتفقت بعد تأمل منها و تدبر وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيّت ، فلا شيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه، وينبغي أن تعلم أن ما من ظن يخطئ أو سبب يغلط إلا وله داع إليه وباعث عليه ^{٦١}.

ثم يأتي الفارابي في كتاب الحروف ليصف طبيعة المعرفة العقلية من حيث البساطة والتركيب ، ويبين كيفية حصول جودة التمييز بوصفها القوة الناطقة التي تقوم بعمليات التركيب والتأليف والمحاكاة وحصول المعاني باستخدام الألفاظ التي تحمل الدلالات الكاملة بعد أن ضارت معقولة بفعل للعقل فيها خاص فيقول: إن الألفاظ إنما أحدثت بعد أن عقلت الأشياء ، وأن الألفاظ إنما تدل أولاً على ما عليه من الأمور في العقل من حيث هي معقولة ، فإذا انتزعت القوة الناطقة هذه الأشياء بعضها عن بعض ، عادت فركبت بعضها إلى بعض ضرباً 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 والنهي وغير ذلك من أصناف التركيبات ، فتحدث عندئذ ألفاظ وتقدر ويقع تأمل لها وإصلاح ، وأن يتم المحاكاة بما للمعقولات ، وتحدث به أصناف الألفاظ ويدل بصنف صنف

^{٦١} الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ص٤

منها على صنف صنف من المعقولات فتحصله الألفاظ الدالة أولاً على ما في النفس ، وما في النفس مثالات ومحاكاة للتي خارج النفس ^{٦٢}.

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

فمعرفة الفارابي تكون أكثر يقيناً في إدراك البساطة والتركيب ودلالات الألفاظ في التعبير عن المعنى أو ما يسميه بالدلالات الكاملة للألفاظ المعقولة في الذهن ، ثم في اعتقاده أن العقل هو الوسيلة الأولى للمعرفة وأن الوجود الطبيعي لا يوجد إلا بالعقل الذي يسميه الفارابي جودة التمييز التي تظهر واضحة في المحاكاة وإدراك تشابه المعقولات التي في النفس بالتي خارج النفس ، وهذا المعنى يأتي في قوله: " إن انفراد المعاني المعقولة بعضها عن بعض ليس يوجد خارج النفس بل يوجد في النفس خاصة ، ليأتي بعد ذلك دور القوة الناطقة أو جودة التمييز لتقوم بتركيب هذه المعاني تماماً كما في قوله : فإذا انتزعت القوة الناطقة هذه الأشياء بعضها عن بعض عادت فركبت بعضها إلى بعض ضرورياً من التركيب تتحرى بما محاكاة ما هو خارج النفس من التركيب فيصير تركيبها كتركيب القضايا المنطقية من حيث الإيجاب والسلب" ^{٦٣}.

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

^{٦٢} الفارابي ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق وتقييم د. محسن مهدي ط ٢ دار المشرق ، بيروت ١٩٩٠ ص ٧٤.

^{٦٦}

^{٦٦} الفارابي ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق وتقييم د. محسن مهدي ط ٢ دار المشرق ، بيروت ١٩٩٠ ص ٧٦.

من العمليات العقلية التي تتوصل بها إلى تحصيل العلم ، وهذه المعرفة التي هي محاكاة يصفها الفارابي وكأنها ارتسام أو تمثيل فيقول : إن هذه الأشياء تعرف بأحد وجهين : إما أن ترسم في نفوسهم كما هي موجودة وإما أن ترسم فيهم بالمناسبة والتمثيل وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها.

والمعرفة التي هي 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 تأتي في أعلى سلم المعرفة لأنها ليست محاكاة كمحاكاة باقى البشر ، ويؤكد ذلك الفارابي بقوله : إلا أن التي للحكيم أفضل لا محالة ، فهي أفضل من مجرد المحاكاة للمثالات التي 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 الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة مؤكدة على ذلك خاصة 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 هي المدن الجاهلة التي لا يعرف أهلها السعادة ولا تخطر لهم على بال فغايتهم هي سلامة أبداهم فقط والحصول على الثروة ولذات الحواس ، ومذائنها هي مدائن الضروريات الخسيسة والخساسة والشقاوة والتعصب باسم الكرامة والقهر للغير وتكديس الثروة والحياه بالهوى بلا وازع ولا القذرة على الكف للنفس أو النهي عن المعصية والتمتع بلذات الحواس ، ولذا فإن أسوأ

^{٦٤} الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة محمد علي صبيح بمصر ، ص ٩٥ .

هذه المدائن حالاً هي المدن الضالة التي يدعى رئيسها أنه موحى إليه ، فلا يعمل بالشورى ولا يجمع حوله سوى بطانة السوء فيصرف أهل مدنه عن العقائد الصحيحة في 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 في فكر الفارابي عند التمييز بين رئيس مدينة أفلاطون الفاضلة الذي يكتسب المعرفة عن دربة ودراسة وطول آناة ، بينما رئيس مدينة الفارابي 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 الذي فطر عليه ومنصوص عليه من قبل الناموس^{٦٥}.

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

^{٦٥} الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق : جعفر ال ياسين ، دار الاندلس ، بيروت ١٩٨١ ، المقدمة ص 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 الفارابي 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 تتبع أهلها العقيدة الصحيحة فى الله أو العقل الفعال، ويخادع رئيسها الناس ويزعم أنه يتلقى الوحي.

^{٥٥} الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق وتقديم على بو ملحم، دار الهلال ، بيروت ١٩٩٥ ، ص

خامساً : المدينة المتوحشة : وهى التى يسميها الفارابى بمدينة النواست لأن أهلها أشبه بالبهائم أو الأشواك النابتة بين الزروع ، وهم فى صفتهم 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 .

المعرفة اليقينية التى على الوجوب عند الفارابى هى: العلم بالمعلومات الأولية ومبادئ الموجودات الطبيعية التى لجميع الأشياء ومن هذه المبادئ معرفة العنصر والصورة ، وما يلحقها من مبادئ 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 المبادئ 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 الرذائل ، وعند البحث عن سبل اليقين أو عند تحصيل النافع والمنفيد من الأقوال والأفعال ، وهذه المعانى قد أكدها الفارابى فى رسالته المسمدة : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة فيقول : وذلك ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة الفضيلة فقط التى هى بالحقيقة فضيلة لا التى تروهم أنها كذلك أعنى اللذة والحمة ، 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 هندسى ومنه منطقى ، وكذلك ينبغي أن يؤخذ 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 باقى العلوم لأن مبادئه هي مبادئ البرهان واليقين الذي لا خطأ فيه.

ثم يشير الفارابي إلى أهمية الجمع بين معارف العقل والمنطق ومعارف العمل كالمهندسة لأن المعرفة النظرية وحدها لا تكفى في الوصول إلى الغاية دون قصد وسعى لها ، ودون تحصيل المقدمات وتحديد الغايات من المعرفة والعمل معاً فيقول في نفس رسالته السابقة : وأما السبيل الذى 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 الطباع 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 يعنى البحث في مدى صدق المعتقد وأثر المعرفة به على سلوك المؤمن به. وهو رأى انعكس على تاريخ الفكر الفلسفى وخاصة هؤلاء الذين جعلوا الفلسفة بحث في نظرية المعرفة .

^{٦٧} الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبي بمصر ، ص ٤٣ - ٤٧

^{٦٨} الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبي بمصر ، ص ٤٧

ولعل هذه العلاقة الوثيقة بين المعرفة والاعتقاد التي أثبتتها الفارابي كانت وراء اهتمام فلاسفة العصر الحديث بنظرية المعرفة ، واعادة النظر في أهمية المقولات العقلية في الوصول الى اليقين ، وهو ما رأيناه بوضوح في بعض آراء الغزالي ثم مؤلفات ابن رشد وشروحه لفلسفة أرسطو ، ثم بعد ذلك فلاسفة المذهب العقلى والوضعى : وهو الاتجاه الذى بدأ بنظرية ديفيد هيوم D.Hume في المعتد والسلوك والذى رأى أن الاعتقاد يبدأ بفكرة طاغية تسيطر على عقل المعتد 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 في المعرفة والاعتقاد ، وأكد برايس أن الاعتقاد يتألف من عنصرين هما التفكير في قضية ما ثم تقريرها والدفاع عنها.

ثم تعاظم الاهتمام بنظرية المعرفة العلمية القائمة على مقولات العقل النظرى عموماً وبالعلاقة بين المعتد 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 ، فمعرفة الأشخاص ليست معرفة مباشرة وإنما هى بالوصف ، وكذلك معرفتى

لأى شيء مادي إنما هي معرفة لمجموعة مركبة من معطيات حسية واهنة وممكنة . وأن تصورى للشيء المادي هو تأليف منطقي من معطيات حسية ⁶⁹.

ثم يأتي رأى الكسندر بين A.Bain في التمييز بين طبيعة المعتقد كراى وبين السلوك كنتيجة ورد فعل، ويؤكد أن الاعتقاد هو مجرد حافظ 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 في 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 أو الالتزام بالعمل وفقاً لاعتقادى بها ، كما اتفقوا على اعتبار قضايا الرياضيات 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 زيدان : نظرية المعرفة ط ١٩٨٩ ، ص ١٢-١٤ وفى

B.Russell : Logic and knowledge, Mers, London, 1956 P.193.

والقول بأن الاعتقاد قد يكذب وقد يصدق بينما لا يجري 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 الفارابي في المعرفة العقلية مع آراء أفلاطون وما يتوافق معها
أو يختلف من آراء المعاصرين في المعرفة والاعتقاد يظهر بوضوح مدى اهتمام
فلاسفة الاسلام وعلماء الكلام بمعارف العقل وعلاقة العلم بالاعتقاد ، وهو ما
ظهر عند مقارنة آراء الفارابي في المعرفة وكيفية تقسيم المعارف حسب موضوع
ودرجات اليقين في 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 في إثارة مسائل
المعرفة كالشك المنهجي وطرق اليقين والاستدلال من أجل حسم قضايا الخلاف
المذهبي والدفاع عن العقيدة إلى جانب التعمق في مسائل المعرفة الإلهية وحدث
العالم ، ثم جاء بعدهم الأشاعرة ليوحدوا بين المعرفة والعلم ويستخدموا كلمة
علم بدلاً من معرفة.

ومثال ذلك موقف أبو بكر الباقلاني 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 الإلهي لبحث مسائل
الذات والصفات وأثبت التوحيد والتنزيه ، والعلم المدني بوصفه العلم المحدث
وموضوعه بحث سائر المخلوقات ، وهذا العلم ينقسم بدوره إلى ضروري وغير
ضروري ، والضروري هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً ولا يتنهأ له الشك في

متعلقه ، والغير ضروري هو العلم 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 المقدم 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 لا يتعارض مع عقيدته ، وتلك هى دلالة الاجتهاد العقلى التى تميز بها عن غيره من فلاسفة العرب فهو يقول بفكرة نسخ أو تعير الشريعة لمواكبة العصر ومسايرة فكرة الإصلاح والأصلح كاعتقاد اسماعيلى راسخ يفسح المجال للقول بالإمامة المساوية للنبوّة، 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 لغير^{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 يخطئ 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 وأوليئها 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 مترى نجار ، بيروت ١٩٦٤ ص ٥٠ ، ٥١ ، وكذلك جعفر الينسين : فلاسفة مسلمون ص ٣٠-٣١

لبحث المقولات وكيفية الوصول إلى المعارف الأول ومبادئ 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.^{٧١} وانتهى الفارابى فى كتابيه الأخيرين وهما السياسة المدنية وآراء أهل المدينة الفاضلة إلى تقرير ما ينبغى أن يكون عليه الإنسان والمجتمع الفاضل بالفعل.

وبرغم التأثير 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 نحصّلها 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.^{٧٢}

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

^{٧١} الفارابى ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، ص ٣٠

^{٧٢} الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة محمد على صبيح بمصر ، ص ٩٤

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

وقد بنى الفارابي هذه المعادلة أو المحاولة التوفيقية على أساس من اشتراط وجوب توافر الفلسفة أى تعلمها ، وأيضاً وحدة المصدر المعرفى كأساس لأداء الملك وواضع النواميس والإمام في أداء مسؤوليات مناصبهم أداءً متميزاً رغم اختلاف وسائلهم في 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 الفارابي حين بحث الصلة بين الواحد والمتعدد ومحاولته وضع دعائم الفكر الميتافيزيقى القائم على وحدة الحقيقة وذلك بإثبات أن غاية الإنسان والفكر والوجود واحدة.

كما اعتمد الفارابي في 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 في مقدمتها الخلق من عدم ، وتأكيد ذلك أن نظرية الفيض هى محاولة تسوية أو تشبيه أو توفيق بين الدين والفلسفة ، لأما من جهة تأخذ بالقاعدة الدينية في أن الله هو الذى خلق العالم ، ومن جهة ثانية تقول بوحدة المصدر لجميع المعارف ، ومن ثم فالفيض محاولة

^{٧٣} د. محمد عبد المعز نصر: الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين ، الكتاب التذكري ، تصدير الدكتور مذكور ص ٢٥٠.

لإثبات أن العلم الإلهي سبب الإيجاد للعقل الأول الذي تصدر عنه جميع المعارف ، وكذلك إثبات فساد المعارف التي لا تصدر عن العقل كربط البعض بين حوادث البشر وحركات النجوم وفي ذلك يقول الفارابي : ليس من العقل في شيء أن نعزو كل حادث عارض أو كل شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب ونقرنه بها.

وخلاصة الفيض عند الفارابي أن العلم اليقيني وحده هو القدرة التي تخلق كل شيء ويكفي أن يعلم الشيء لكي 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 أي أن يعقل العقل الأول يحدث ميلاد جديد لعقل جديد وهكذا .^{٧٤}

ولتأكيد ذلك أنه عندما حاول الفارابي إثبات أن وحدة الفلسفة تعني 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 في فلسفتيهما لأن مذهبيهما ليسا إلا تعبيرين مختلفين لحقيقة واحدة ، أما جهة الخلاف أو الاختلاف بينهما في 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. علي محفوظ : الفارابي في المراجع العربية ج١ ، بغداد ١٩٧٥ ، ص ٤٩ ، نقلا عن :

Nicolas Richer: Al-farabi An Annotated bibliography , University of Pittsburg press, 1962

نتيجة عمل الأتباع وتحريمهم وأنه إذا كانت الحزبية ضارة في مجال السياسة فإن ضررها أكبر في ميدان الفلسفة^{٧٥}.

هذا من ناحية بيان علة الاختلاف في 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 الفارابي : إن أفلاطون هو الذى دون السياسة وهذبا وبين السير العادلة والعشرة الإنسانية 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 في أقاويله ورسائله السياسية ، ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصة أحسن منها بقوة ورحب زراع 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 في القوى الطبيعية في أحدهما وزيادة فيها في الآخر لا غير^{٧٦}.

وفي محاولة إثبات وحدة المعرفة والحقيقة رد الفارابي على من أثار جوانب الاختلاف بين أفلاطون وأسطو سواء في رفض أرسطو لمثل أفلاطون أو اختلاف الأدلة الواردة في مؤلفاتهما بقوله : إن الخلاف بين آرائهما خلاف سطحي أى لفظي ولا يمس جوهر الحقيقة في شئ 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 في المنطق والأخلاق والطبيعة

⁷⁵ الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو، مطبعة الكنتى بمصر ص ٢ ، وفي المجموع للفارابي ط ١٩٧٠ ص ٦٧.

⁷⁶ الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو، مطبعة الكنتى بمصر ص ٨٠، ٧٩.

وما بعد الطبيعة وجد أن الفلسفة في نظرهما هي العلم بالموجودات عما هي موجودة وأن الخلاف بين الرجلين وهم لا حقيقة له^{٧٧}.

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

ويمكن إجمال أدلة الفارابي على وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة فيما يلي:

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

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

⁷⁷ الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، مطبعة الكتبي بمصر ص ٢

وبين ما فى العالم الخارجى ، فىكون عمل العقل الفحص والاختبار والنفذيل
ثم الحكم ، ومن ثم فلا إدراك دون العقل أو التعقل الذى هو سبيل العلم
واليقين ، وأن اليقين بالمدرجات 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 نعرف أكثر على حقيقة موقف الفارابى من وحدة المعرفة كان لابد
من تحديد الدوافع التى كانت وراء نزعه التوفيقية وإثباته لوحدة المعرفة
والحقيقة ومن هذه الدوافع:

الدافع العقلى : والمتمثل فى الوثوق الكامل بمعارف العقل ورغبته فى 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
الخلافاً والاختلاف ، وأن إعمال العقل والوثوق به هو الذى يحقق التوافق بين
الفلسفة والدين ، وتحقيق ذلك عن طريق المعرفة والتعقل سيؤدى حتماً 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 رأى والتعصب ، وأن مفكرى
إسلام دعوا إلى الوسط 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 والإسلام لتوسطه بين مذهب الخنفيه 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 صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون"^{٧٨} ، وقوله تعالى : "إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون"^{٧٩} ، وفي سورة الأنفال يقول تعالى : "وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين"^{٨٠}.

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 ، فكل 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 ، فتعني أن غاية الإنسان وغاية الفلسفة واحدة ، لأن الغاية من تعلم الفلسفة هي معرفة

^{٧٨} الأنعام : ١٥٣

^{٧٩} الأنعام : ١٥٩

^{٨٠} 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 في 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 وبند الصراع والخلاف وما يحققه من أمن واستقرار وسعادة للفرد .

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

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

⁸¹ دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريبة ط ١٩٥٤ ص ١٥٨ - ١٦٠

والمنطقيات كذلك ، هذا بالإضافة إلى اهتمامه الخاص أساساً بآثبات وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة ، وما يتعلق بالدلالة والمعنى سواء في جانب الإلهيات أو الطبيعيات.

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

وعند مقارنة آراء الفارابي في التوفيق ومحاوله اثباته وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة بآراء غيره من فلاسفة العرب وعلى رأسهم ابن رشد نرى أن ابن رشد قد قدم نقداً لازعاً للفارابي منه يتضح أن محاولة الفارابي التوفيقية قامت على أساس واهٍ هو الاعتقاد بوحدة الفلسفة ووحدة الحقيقة ، وأنه اعتمد على ظاهر الآراء أو على آراء منحولة أو منسوبة خطأً لأرسطو كما حدث لنسبة كتاب (التاسوعات لأفلوطين) إلى أرسطو ، وأن هذه الآراء كانت من دوافع الفارابي للتقريب بين أفلاطون وأرسطو ، بالإضافة إلى اعتقاد الفارابي الخاطيء بأن الخلاف بين الفلاسفة خلاف ظاهري أو لفظي.

ولعل نقد ابن رشد لمحاولة التوفيق الفارابي قد عبرت عن هذه المعاني ، فلم يوافق ابن رشد على قول الفارابي 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 الفارابي بين المعرفة والعلم شأنه في ذلك شأن أرسطو وباقي أصحاب الفلسفة التقليدية ، وعلى ذلك كانت المعرفة عنده تنقسم بحسب مجالها وموضوعها وطبيعتها ووسائلها ، ولذا رأينا المعرفة النسبية هي المعرفة المتعلقة بالجزئي ومجالها علم الطبيعة ، وأما المعرفة بالمطلق فهي العلم بالكلّي وهي علم واحد لا تجزئ فيه ومجالها علم ما بعد الطبيعة الذي يطلق عليه الفارابي علم التوحيد أو العلم الإلهي .

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

^{٨٢} د. محمد عبد المعز نصر : الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين ، الكتاب التذكاري ، تصدر د. محكور ١٩٨٣ ، ص ٢٥٠

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

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

ورغم تعدد وتنوع هذه الأقسام ، فإن الفارابى يرجع على 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 ، فإذا 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 ص ٣١ - ٣٣

ويلاحظ رغم وضوح هذا النص والغرض منه أن الفارابي يعتمد في التمييز بين النسبي 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 في المعرفة العقلية منها :

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

والتساؤل الثاني : كيف يقول الفارابي بوحدة المعرفة والحقيقة ووحدة المصدر لجميع المعارف والموجودات وفي نفس الوقت يفصل تماماً بين مجال النسبي الممكن وبين مجال الضروري أو المطلق ؟.

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

والإجابة على هذه التساؤلات يتضطرنا إلى الرجوع إلى مدى الاختلاف أو الاتفاق بين الفارابي وأرسطو في تعريف الفلسفة وتعريف العلم ، كما تظهر في القول بأن نظرية الفارابي 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 جوانبه⁸⁴. وأن نظرية الفارابي في 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 الضروري والمطلق الذى لا تغير 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 مبناهما على أحد هذين ، وهى كلها محصورة بهذين ، فأى شىء 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 الشىء والحجة على إثباته ^{٨٥}.

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 التمايز فى 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 الذى 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 تفسر 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

^{٨٥} د. مصطفى النشار : نظرية لمعرفة 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 ببراہین قلیة تعیننا علی الوصول إلى یقین والصدق فی عالم الواقع ولیس فی عالم المثل، وفی نفس الوقت وافق اتجاه أفلاطون فی القول بأن المعرفة هی معرفة بما هو ثابت ولیس بما هو نسبی أو متغیر، وبالتالي فإن عالم المثل الذی یمثل المطلق والثابت والکلّی هو الموضوع الجدید بالمعرفة.

ولقد أید العديد من الفلاسفة الذین جاءوا بعد الفارابی ذلك وإن اختلفوا معه فی حقيقة ذلك الشئ الثابت أو المطلق، فقد یكون هو الماهیة كما قال أرسطو أو الأفكار الفطریة كما قال دیکارت أو مقولات العقل كما قال كانط.^{٨٦}

ولقد حاول الفارابی تحدید درجات المعرفة لا من جهة الموضوع فحسب بل من جهة العارف نفسه ودرجته، وقرر أن معرفة الحکیم تأتي فی قمة درجات المعرفة حین قال: إلا أن التی للحکیم أفضل لا محالة لأنها معرفة بالمطلق.^{٨٧}

ثم یصف الفارابی کیفیة حصول المعرفة بالموجودات عن طریق معرفة أقصى أسبابها أو ما یسمیه بالعلل أو المبادئ الأول، وهی تبدأ عنده بالنظر الإلهی فی الموجودات، وعلى ذلك یكون ترتیب المعارف هو: العلم الإلهی أولاً ثم العلم الإنسانی، ویكون العلم الإنسانی مثال النسی والعلوم الإلهی هو مثال المطلق أو الكلّی. أما عن کیفیة حصول المعارف فیکون بالنظر فی الموجودات حسب درجاتها وأجناسها وترتیبها حتی نصل إلى أقصى أسبابها، وهو فی هذا یتراجع

^{٨٦} د. محمود زیدان: نظریة المعرفة ط. ١٩٨٩، ص ١٨٠.

^{٨٧} الفارابی، أبو نصر: آراء أهل المدینة الفاضلة، طبعة محمد علی صبیح بمصر ص ٩٥.

عن موقفه السابق ويتفق مع منهجية أرسطو في البدء من الفيزيكا لنصل إلى الميتافيزيكا ، أو البدء من النسبي أو الجزئي لتنتهي عند المطلق أو الكلي.

ويأتي رأى الفارابي في كتابه :تحصيل السعادة مؤكداً لذلك الموقف وخاصة عند فحص المبادئ العقلية والأفعال والملكات التي بها يسعى الإنسان نحو الكمال فيبتدىء وينظر في الموجودات التي هي بعد الطبيعيات ويسلك فيها الطرق التي سلكها في الطبيعيات ، ثم يجعل مبادئ التعليم فيها كل ما يتفق في أن يوجد المقدمات الأولى التي تصلح لهذا الجنس ، إلى أن يصار إلى شيء شيء من ما في هذا الجنس من الموجودات ، فيتبين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشيء منها مادة أصلاً ، وإنما ينبغي أن يفحص لكل واحد منها ماذا وكيف وجوده ، ومن أي فاعل ولماذا وجوده. فلا يزال يبحث هكذا إلى أن ينتهي إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلاً من هذه المبادئ ، ويعرف أنه المبدأ الأول لجميع الموجودات ويكون هو الذي به وعنه وله وجوده بالأنحاء التي بها يكون الشيء مبدأً للموجودات.

ثم يصف الفارابي كيفية حدوث النظر الإلهي في الموجودات بالنظر في المبادئ الإلهية التي ليست أجساماً ولا في أجسام فيقول : يتبدى بأقدمها رتبة في الوجود وهو أقربها إليه حتى ينتهي إلى آخرها رتبة في الوجود ، وهو أبعدا عنه في الوجود ، فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وهذا هو النظر الإلهي في الموجودات^{٨٨}.

أما النظر الإنساني المتعلق بالعلم المدني : فإن هذا النظر أو الفحص لا يتوقف عند حدود المطلق أو الذات وهو نظر عام يتعدى حدود الموجودات التي خارج

^{٨٨} الفارابي ، أبو نصر . تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١ ص ٦٢

النفس سعيًا لتحقيق الكمال المعرفي ، وهو نظر لا يتم إلا بخطوات وأدوات وقوى مدركة ، ولذا يعتمد على إدراك الغاية وقوة الإرادة.

فالعارف كما يقول الفارابي : يشرع في العلم الإنساني ويفحص عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان ، وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان ماذا وكيف هو ، ثم يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال ، إذ ينتفع في بلوغها وهي الخيرات والفضائل والحسنات ويميزها عن الأشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال وهي الشرور والنقائص والسيئات ، ويعرف ماذا وكيف كل واحد منهم وعن ماذا ولماذا ولأجل ماذا ، إلى أن تحصل كلها معلومة ومعقولة متميزة بعضها عن بعض وهذا هو العلم المدني ، وهو علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع المدني ينالوا السعادة كل واحد بمقدار ماله أعد بالفطرة^{٨٩}.

رابعاً : المعرفة العقلية بين المثالية والواقعية

لقد تعددت الآراء في احكام على فلسفة الفارابي وطبيعة آرائه في المعرفة ، هل هي مثالية مفارقة كمثالية أفلاطون ، أم واقعية تجريبية كأرسطو ، أم هي خليط منهما ، معاً بحيث لا نستطيع التمييز في آرائه أيها ينتمي إلى أفلاطون وأيها إلى أرسطو ، وهناك رأى ثالث يرى أن فلسفة الفارابي خليط من آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وأن عظمة الفارابي تكمن في قدرته على استيعاب ومزج هذه الآراء محتمة وصبغها بصبغة عقلية وروحانية واضحة ، حتى يشبع نزوعه الدائم إلى التوفيق والتقريب بين المذاهب والآراء وإثبات وحدة الفلسفة ، أي وحدة المعرفة والحقيقة ، فكان المعلم الثاني أرسطياً في المنطق والطبيعات ،

^{٨٩} الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأنثلس ، بيروت ١٩٨١ ص ٦٣، ٦٢

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

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

والواقع أن هناك العديد من النصوص الفارابية تجمع في نفس الوقت بين أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، وهذا الجمع يشير الى تميز فلسفة الفارابي بالجمع بين المثالية والواقعية ، وليس في ذلك أية غرابة أو تناقض ، خاصة إذا عرفنا أنه ليس هناك فيلسوف واقعي فقط ، وليس هناك فيلسوف مثالي فقط ، وأن في قمة الواقعية لا بد من المثالية ، كما ان في قمة المثالية لا بد أن تأتي الواقعية ، وهذا ما نراه متحققاً بالفعل في فلسفة الفارابي ، 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 طبيعي في الإنسان ونور أودعه الله فينا ، وهذا العقل غير العقل الفعال الذي هو روح القدس أو

للوح المحفوظ الذى وضع الله فيه كافة المعارف والعلوم والذى ينهل منه جميع الأنبياء^{٩٠}.

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

وهناك رأى آخر يرى أن إشكالية الفكر المثالى عند الفارابى تنحصر فى تصويره للعالم كما تصوره أفلاطون ، ثم يأتى رأى آخر ويعارضه مؤكداً أن مثالية أفلاطون قد ظهرت فى فلسفة الفارابى عند صياغته لمبادئ 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 مبادئ 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 الإسلامية 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 أرسطو ، الكتاب التذكارى ، تصدر الدكتور مدكور الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ ص ١٣٥ - ١٣٥

وهرم السلطة لدى الحاكمين ، وفي ممارستها للسياسة الداخلية والخارجية هي صورة واقعية وصورة مختلفة عن جمهورية أفلاطون المثالية^{٩١}.

وكان الخلاف في الحكم على فلسفة الفارابي أحد الدوافع الرئيسية لبحث العلاقة بين المثالية والواقعية في فلسفة الفارابي من خلال نظريته في المعرفة ، وهذا الموقف نفسه هو الذي دفع الدكتور فؤاد ذكريا أن يحدد ملامح مثالية الفارابي في نظرية المعرفة فيرى : أن مثالية الفارابي ليست المفارقة كما كانت عند أفلاطون وليست المطلقة كما كانت عند هيكل ، بل هي أقرب إلى المثالية الذاتية التي تبناها حديثاً كل من باركلي وكانط ، ذلك لأن الفارابي كان يعتقد أن وضوح الأفكار والمعاني يتوقف على وضوح الألفاظ ومعرفة دلالاتها وأغراضها ومقدار صدقها ، ويؤكد على ذلك بقوله : أن مثالية الفارابي قد تميزت بتصوير خاص للعالم الخارجي ، فالعالم الخارجي عند الفارابي موجود ومعقول وليس مجرد مجموعة من الانطباعات كما ذكر هيوم مثلاً^{٩٢}.

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

^{٩١} راجع تصور ذلك في آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ، وكذلك د. محمد عبد المعز نصر : الفارابي ونظم الحكم

في القرن العشرين ، الكتاب التذكاري ، تصدير الدكتور مذكور ١٩٨٣ ص ٢٢٨ - ٢٣٠

^{٩٢} د. فؤاد ذكريا ، نظرية المعرفة ، مكتبة مصر ١٩٩١ ص ١١٢ ، ١١٣ نقلاً عن :

Barkeley : A treatise concerning the principles of human knowledge , part 1

وكذلك في تمسكه بالعقل والمحاكاة كوسيلة للمعرفة ، والإقرار بأن الوجود الطبيعي لا يوجد إلا بالعقل أو التعقل سواء كان بالعقل الإلهي أو العقل الفعال.

ومن جهة ثانية فقد تأثر بواقعية أرسطو خاصة عند اعتماده على عنصرى الاستنباط العقلى والرياضى فى تقدم 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 بمماهيته 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 المسادة والصورة كلاهما ماهية ثلاثية أى حين يصير الجوهر على ثلاثة أنحاء : أحدهما ما ليس له موضوع من المقولات أصلاً ولا هو موضوع لشيء منها ، والثانى ما ليس له موضوع من المقولات أصلاً وهو موضوع لجميعها ، والثالث ماهية أى شيء اتفق مما له ماهية من أنواع المقولات وأجزاء ماهيته ، فيعرض ما هنا أيضاً أن يكون الجوهر إما جوهرًا بالإطلاق وإما جوهرًا لشيء ما.

ولا يتوقف الفارابي عند ترديد المفاهيم الأرسطية في المقولات بل يحاول تعميق هذه المفاهيم وبيان حقيقتها ومجالات استخدامها غير محاولة التقريب المستمرة بين مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو وحسم مفهوم الجوهر فيقول : الجوهر في الفلسفة ضريين : أحدهما الموضوع الأخير الذى ليس له موضوع أصلاً ، والثاني ماهية الشيء أى شئ اتفق مما له ماهية.

ورغم محاولة الفارابي الجمع بين واقعية أرسطو ومثالية أفلاطون ، فإن الوصف المناسب هو وصف مثالية الفارابي 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 المبادئ التى وضعها للمعرفة والأخلاق والسياسة هى دعوة لتصحيح الوضع الاجتماعى والقيمى للفرد والجماعة والأمة البشرية ككل .

ودليل ذلك أنه عندما حصر بحال المعرفة فى الذهن لم يهمل دور المعرفة كمحرك نحو الحقيقة لإنقاذ الفرد والمجتمع كذلك من الانحراف ، وحدد آلية التغيير والإصلاح فى استخدام مقولات العقل وملكات النفس سعياً من أجل اليقين ، وفى نفس الوقت فأنا 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 الفارابي لا ينكر بحال القول بأن الفكرة الواضحة هى التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوضوح هدفها وما تحقق من نفع لنا ، وهى فى نفس الوقت بحال

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

ورغم تباين منطلقات المثالية والواقعية ومحاولة الفارابي التقريرية 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 بأن مواقف الفارابي النقدية والتحليلية من فلسفة أرسطو وأفلاطون وراء تلك الانتقادات العديدة التي وجهها أصحاب الاتجاهات المادية والواقعية والتجريبية إلى المثالية منذ أفلاطون وحتى الآن .