جامعة الأزهر
كلية أصول الدين
والدعوة الإسلامية بالمنوفية

موقف الفارابي من نظرية المعرفة عند أرسطو

(دراسة مقارنة)

الدكتور

خالد عبد الموجود مصطفي محمد دويدار

قسم العقيدة والفلسفة - كلية أصول الدين -
جامعة الأزهر - القاهرة - مصر

موقف الفارابي من نظرية المعرفة عند أرسطو " دراسة مقارنة "

خالد عبد الموجود مصطفي محمد دويدار
قسم العقيدة والفلسفة- كلية أصول الدين- جامعة الأزهر - القاهرة- مصر
الإيميل: Khaled_dor@azhar.edu.eg

ملخص البحث:

هذا البحث يتكلم عن نظرية المعرفة عند الفارابي مع مقارنة آراء الفارابي بآراء أرسطو في هذه المسألة ويعالج البحث هذا المقارنة من خلال النقاط التالية:

أولاً: تمهيد في الكلام عن الفارابي من حيث اسمه ولقبه وأصله، مولده وأسفاره، ومؤلفاته وأسلوبه، ووفاته.

ثانياً: مدخل في مصطلحات البحث وهي: النظرية، والمعرفة، ومفهوم نظرية المعرفة.

ثالثاً: المبحث الأول للبحث: حول مصادر المعرفة سواء كانت عقلية، أو حسية، أو قلبية، أو خبر منزل.

رابعاً: المبحث الثاني: حول موضوعات المعرفة سواء كانت حسية أو عقلية أو قلبية.

خامساً: المبحث الثالث: حول مناهج المعرفة سواء كان منهج استقرائي، أو منهج استدلالي.

سادساً: المبحث الرابع: حول درجات اليقين في المعرفة سواء كانت درجة يقين حسية، أو عقلية، أو قلبية، أو خبر منزل.

سابعاً وأخيراً: المبحث الخامس: حول الهدف والغاية من المعرفة.

الكلمات المفتاحية: الفارابي – أرسطو – نظرية – المعرفة – اليقين.

Al-Farabi's Position on the Epistemology of Aristotle is a Comparative Study

Khaled Abdel Mawgoud Mustafa Mohamed Dewidar
Department of Belief and Philosophy - Faculty of Fundamentals of Religion - Al-Azhar University – Cairo - Egypt.
Email: Khaled_dor@azhar.edu.eg

Abstract:
This paper talks about Al-Farabi's epistemology with a comparison of Al-Farabi's views with Aristotle's views on this issue. The research deals with this comparison through the following points:

First: An introduction to talking about Al-Farabi in terms of his name, surname, origin, birth, travels, writings, style, and death.

Second: An introduction to the search terms: theory, knowledge, and the concept of epistemology.

Third: The first topic of research: about the sources of knowledge, whether they are mental, sensory, heart, or home news.

Fourth: The second topic: about the topics of knowledge, whether they are sensory, mental or heart.

Fifth: The third topic: about the methods of knowledge, whether it is an inductive approach, or a deductive approach.

Sixth: The fourth topic: about the degrees of certainty in knowledge, whether it is a degree of sensual, mental, heart or home news.

Seventh and finally: The fifth topic: about the goal and purpose of knowledge.

Keywords: Al-Farabi – Aristotle – Theory – Knowledge - Certainty**.**

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وسيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

فإن موضوعات البحث الفلسفي مختلفة ومتشعبة، ووفقاً لهذا الاختلاف نجد توجهاً وميولاً متبايناً للعديد من الفلاسفة والمفكرين لهذه الميادين، ولعل من أبرز المباحث توجهاً لدي المفكرين هو البحث في نظرية المعرفة التي تبقي ميداناً خصباً للعديد من الفلاسفة؛ لكونها تهتم بأساسيات المعرفة لدي الإنسان، كبيان طبيعتها ومصادرها وموضوعاتها ومناهجها.

ولقد كانت إسهامات العديد من الفلاسفة في هذا المجال كثيرة كل واحد منهم يسير في فهم هذه النظرية وفق منهجه الخاص، واهتمامنا في هذا البحث سوف ينصب حول المعلم الأول أرسطو والمعلم الثاني الفارابي حول هذه النظرية فكل واحد منهما يمثل عصر من أهم العصور فأرسطو يمثل العصر اليوناني والفارابي ممثلا عن فلاسفة الإسلام، ومن ثم جاء عنوان بحثنا (موقف الفارابي من نظرية المعرفة عند أرسطو دراسة مقارنة).

ومن أسباب اختياري لهذا البحث:

أولاً: أهمية نظرية المعرفة عن باقي مباحث الفلسفة.

ثانياً: إظهار مدي التأثير والتأثر بين الفلاسفة المسلمين واليونانيين.

ثالثاً: إظهار مدي الأصالة للفلاسفة المسلمين عن الفلاسفة اليونانيين.

رابعاً: اهتمام الفارابي بنظرية المعرفة وأفرده لها حيزاً واسعا من كتاباته.

ومنهجي في هذا البحث: منهجاً تاريخياً فيما يتعلق بعرض حياة الفارابي، ومنهجاً مقارنا فيما يتعلق بالمقارنة بين رأيه ورأي أرسطو، فأساس كلامي يكون من الفارابي ثم اتبعه بالمقارنة بأقوال أرسطو في كل مسألة من المسائل.

محتويات البحث: قسمت البحث إلى **مقدمة وتمهيد ومدخل وخمسة مباحث وخاتمة:**

أما المقدمة: فيها أهمية الموضوع وأسباب اختياري للبحث ومنهجي ومحتويات البحث.

والتمهيد. فيه التعريف بالفارابي، والمدخل: فيه مصطلحات البحث والتأسيس للمقارنة لهذه النظرية بين الفارابي وأرسطو.

والمبحث الأول: حول مصادر المعرفة.

والمبحث الثاني: حول موضوعات المعرفة.

والمبحث الثالث: حول مناهج المعرفة.

والمبحث الرابع: حول درجة اليقين في المعرفة.

والمبحث الخامس: حول غاية المعرفة.

والخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها من البحث.

وأخيراً أسأل الله العلي القدير السداد والتوفيق وما كان من صواب فمنه وحده، وما كان من خطأ فمن نفسي والشيطان، ولنشرع في المقصود بعون من الملك المعبود، والله من وراء القصد، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وصلى الله وسلم على نبينا محمد (ﷺ).

المؤلف

التَّمهيد

في التعريف بالفارابي

كثيراً ما تكون حياة الفيلسوف ضرورية لمعرفة بعض الجوانب الخفية في مذهبه الفلسفي، أو لمعرفة تطوره الفكري والروحي، والأسباب المؤدية إلى ذلك التطور، ولعل هذا السبب هو الذي يدعُونا إلى أن نمهد لبحثنا بعرض حياة الفارابي؛ لعلها تضئ بعض الجوانب الغامضة في شخصيته أو فلسفته.

والحق أن في حياة الفارابي صفحات ليست قليلة هي إما مجهولة أو محل جدل، يتعلق أغلبها بنسبه، ومسقط رأسه، وأسفاره، وطفولته وشبابه وغير ذلك مما تركه المؤرخون دون تحديد أو قطع، ولم يشرِ إليه الفارابي نفسه حتى نقطع به، فهو لم يفعل كما فعل الرئيس ابن سينا الذي دون سيرته الذاتية وألقي الأضواء بنفسه على تاريخ حياته، كما لم يتوفر من تلاميذ الفارابي من قام بتلك المهمة فدون سيرة أستاذه.

ولكننا سنحاول قدر الطاقة استقصاء هذا الأمر، وعرض حياة الفارابي معتمدين على ما أورده المؤرخون القدامى على وجه الخصوص في كتب التراجم، مع الاستفادة مما ذكره المحدثون الذين ترجموا للفارابي متوخين الإيجاز ما أمكن.

اسمه ولقبه وأصله:

هو أبو نصر محمد الفارابي الحكيم الفيلسوف المشهور، هذا ما اتفق عليه المؤرخون. لكنهم اختلفوا في أسماء أبائه وأجداده: فهو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ بالألف والواو الساكنة والزاي المفتوحة واللام المفتوحة والغين المعجمة(١).

(١) انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي، ١٠٦/١، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ط: دار إحياء التراث – بيروت، ٢٠٠٠م.

أو هو محمد بن محمد بن نصر([1]) أو هو محمد بن محمد بن محمد بن طرخان([2])، أو هو أخيراً محمد بن أوزلغ بن طرخان([3]).

ولقب أبو نصر (بالمعلم الثاني) على اعتبار أن أرسطو هو المعلم الأول([4]).

وقيل في دائرة المعارف الإسلامية: إن هذا اللقب أطلق علي الفارابي لاشتهاره في شروحه على مؤلفات أرسطو المنطقية([5])، وهذا هو الأقرب للصواب.

وأجمع المؤرخون على أن الفارابي تركي الأصل باستثناء ابن أبي أصيبعة الذي ذكر أنه فارسي المنتسب([6])، ويري الشيخ مصطفي عبد الرازق أنه "لا سبيل إلى تحقيق نسبه من هذه الناحية لتقارب البلدين واشتراك الأعلام فيهما"([7]).

---

(١) انظر: طبقات الأمم، صاعد بن احمد الأندلسي، ص ٥٣، ط: المطبعة الكاثوليكية- بيروت، ١٩١٢م.

(٢) انظر: الفهرست، ابن النديم، ص ٣٦٨، ت: إبراهيم رمضان، الطبعة الثانية ١٩٩٧م، ط: دار المعرفة بيروت – لبنان.

(٣) انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، ١١٢/٢، ت: إحسان عباس، ط: دار صادر – بيروت سنة ١٩٧٤م.

(٤) انظر: تاريخ حكماء الإسلام، البيهقي، ص ٣٠، ت: محمد كرد على، ط: المجمع العلمي العربي- دمشق ١٩٤٦م.

(٥) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، كارادفو، ٤/٢-٥، ترجمة نخبة من العلماء، ط: مركز الشارقة للإبداع الفكري ١٩٩٨م.

(٦) انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، ١٣٥/٣، ت: نزار رضا، ط: دار مكتبة الحياة – بيروت.

(٧) انظر: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، الشيخ: مصطفي عبد الرازق، ص٥٥، ط: عيسى الحلبي- القاهرة ١٩٤٥م.

غير أن الشواهد تؤكد أن الفارابي كان تركيا، بدليل أن (طرخان وأوزلغ) هما من أسماء الترك(١).

إضافة إلى أن موطنه الأصلي هو مدينة فاراب التركية كما سنري.

موطنه:

ولد في مدينة وسيج إحدى مدن ولاية فاراب، وفاراب كما يذكر ياقوت الحموي: "ولاية وراء نهر سيحون في تخوم بلاد الترك وهي أبعد من الشاش، قريبة من بلاساغون ومقدارها في الطول والعرض أقل من يوم، إلا أن بها منعة ويأساً، وهي ناحية سبخة لها غياض ولهم مزارع في غربي الوادي يأخذ من نهر الشاش، وقد خرج منها جماعة من الفضلاء منهم إسماعيل بن حماد الجوهري مصنف (الصحاح في اللغة) وخاله أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم صاحب (ديوان الأدب) وغيرهما، وإليها ينسب أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، الحكيم الفيلسوف صاحب التصانيف في فنون الفلسفة"(٢). وهذه المنطقة تقع اليوم فيما يسمي بآسيا الوسطي. إلا أن ابن النديم يذكر أن أبا نصر: "أصله من الفارياب من أرض خراسان"(٣). وتردد البيهقي فمرة يقول: أنه من فاراب تركستان، وأخري يقول: أنه من فارياب تركستان(٤)، ولكن مما يضعف رأي ابن النديم وغيره، أن النسبة إلى (فارياب) هي (فاريابي) وليس (فارابي)، كما أن (ياقوت الحموي) قد ذكر أسماء جماعة من العلماء نسبوا إلى (فارياب) وليس فيهم أبو نصر الفارابي(٥).

---

(١) انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١٥٧/٥.

(٢) انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ٨٣٤/٦، الطبعة: الثانية، ١٩٩٥م، ط: دار صادر، بيروت.

(٣) انظر: الفهرست، ابن النديم، ص ٢٦٤.

(٤) انظر: تاريخ حكماء الإسلام، البيهقي، ص ٣٠.

(٥) انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ٨٤٠/٦، وفيلسوف العرب والمعلم الثاني، الشيخ مصطفي عبد الرازق، ص٥٥.

مولده:

لم يذكر المؤرخون تاريخ ولادته إلا أنهم قاموا باستنتاجها عن طريق معرفتهم لتاريخ الوفاة، والسن الذي كان عليها أثناء وفاته، فقد ذكر المؤرخون أنه توفي بدمشق في شهر رجب وهي (٣٣٩هـ) وقد ناهز الثمانين عاماً، ولهذا تم تحديد سنة الميلاد ورجحوا أن تكون السنة هي (٢٥٩هـ)(١)*.

أسفاره وثقافته:

عرف الفارابي بأسفاره الكثيرة منذ أن ترك بلدته (فاراب) في آسيا الوسطي، ولا شك أن هذه الأسفار قد أفادت الفارابي كثيراً، ساعدت على بلورة شخصية الفكرية، وذلك بما هيأته له من فرص الاحتكاك بثقافات جديدة لم يسبق له الاطلاع عليها، ومعاينة أحوال الناس والمجتمعات عن قرب، مما سيكون له أكبر الأثر في اهتمامه غير العادي بالسياسة والأخلاق والمجتمع، وكذلك وقبل كل شيء الالتقاء بأساتذة وعلماء في شتي فنون المعرفة، لا سيما وإن جل أسفار الفارابي كانت طلباً للعلم أو تيسيراً له على الطالبين بالتدريس والكتابة.

والحقيقة أن جانباً مهماً من رحلات الفارابي بقي مجهولاً ولم يوضحه المؤرخون، فهؤلاء لا يفصلون في رحلاته إلا ابتداء من وصوله إلى بغداد، وهي عاصمة الخلافة الإسلامية يومئذ، فأسفاره بعد هذه المرحلة يذكرونها بشيء من الوضوح، أما قبل ذلك فلا نكاد نعرف عنه شيئاً.

ولكن من المؤكد أن الفارابي قام بعدة رحلات قبل وصوله إلى بغداد، وابن خلكان يذكر أن الفارابي: "خرج من بلده، وانتقلت به الأسفار إلى أن وصل

(١) انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١٥٦/٥. والفلسفة الإسلامية، إبراهيم عاتي، ص ١٨، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩٤م.

بغداد"([1]). فهذه إشارة إلى رحلات قام بها الفارابي قبل أن يستقر به المقام في عاصمة الخلافة.

والظاهر أن الفارابي تنقل أولاً في آسيا الوسطي فترة من الزمن حيث كان يوجد عدد غير قليل من دور العلم، ثم سافر إلى بلاد فارس وكانت تعج حينئذ بالفقهاء والأدباء والمتكلمين والعلماء في مختلف مجالات المعرفة، وفيها حواضر علمية مهمة، فاستفاد فيلسوفنا منها، ودرس وتعلم فيها؛ لأنه كان في طور النشأة والتحصيل لا طور الإبداع والتأليف.

فليس من المعقول أن الفارابي قد جاء إلى بغداد في العقد الخامس من عمره، وهو خالي الوفاض من علوم الحكمة واللغة العربية وغيرها. وابتدأ تحصيلها في بغداد! ولابد أن تكون هناك مرحلة سابقة على وصوله إلى بغداد أخذ فيها قسطاً غير قليل من أسباب المعرفة، وجاء إلى العراق لإكمال دراسته العالية ثم التدريس بعد ذلك.

ثم إن الفلسفة التي تدرب عليها الفارابي يرجع أصلها إلى مدرسة (مرو)، والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يعنون بمسائل الإلهيات أكثر مما عني بها أهل حران والبصرة، فقد كان ميل هؤلاء متجهاً إلى الفلسفة الطبيعية([2]). و(مرو) كما هو معروف تقع في بلاد فارس.

بعد ذلك انتقل الفارابي إلى بغداد، وكانت حينئذ مركز الإشعاع الحضاري للمسلمين، ومدينة النور التي يشد إليها العلماء والأدباء بعلمائها، ويطلعوا على مكتباتها العامرة، ومدارسها الكثيرة، وقد وصل الفارابي بغداد سنة (٣١٠هـ)

(١) انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١٥٣/٥.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ص١٣٠، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر– القاهرة.

والتقي فيها بأبي بشر متى بن يونس (ت ٣٢٨هـ) المنطقي والمترجم المعروف، وكان إذ ذاك شيخاً كبيراً يقرأ الناس عليه فن المنطق، وله صيت عظيم، وشهرة وافية، ويجتمع في حلقته كل يوم المشتغلين بالمنطق، وهو يقرأ كتب أرسطوطاليس في المنطق ويملي على تلامذته شرحه، فكتب عنه في شرحه سبعين سفراً، ولم يكن في ذلك الوقت أحد مثله في فنه، وكان حسن العبارة في تأليفه، لطيف الإشارة، وكان يستعمل في تصانيفه البسط والتذييل، حتى قال بعض علماء هذا الفن: ما أري أبا نصر أخذ طريقة تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبي بشر(١).

وقيل في "عيون الأنباء" في معرض المقارنة بين الفارابي وأبي بشر: "إن أبا بشر أسن من أبي نصر، وأبو نصر أحد ذهناً وأعذب كلاماً"(٢).

ثم ارتحل الفارابي بعد ذلك إلى مدينة (حران) وهي مدينة لها تأثير كبير في انتقال العلوم الفلسفية والطبيعية إلى العرب والمسلمين، وهناك التقي الطبيب المنطقي يوحنا بن حيلان (ت٣١٨هـ)، فأخذ عنه طرفاً من المنطق أيضاً، ثم رجع إلى بغداد، وقرأ بها علوم الفلسفة، وتناول جميع كتب أرسطوطاليس، وتمهد في استخراج معانيها، والوقوف على أغراضه فيها، ويقال إنه وجد كتاب النفس لأرسطوطاليس وعليه مكتوب بخط أبي نصر: أني قرأت هذا الكتاب مائة مرة! ونقل عنه أنه كان يقول: قرأت (السماع الطبيعي) لأرسطوطاليس الحكيم أربعين مرة، وأري أني محتاج إلى المعاودة قراءته، ويروي عنه، أنه

(١) انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١٥٤/٥.

(٢) انظر: عيون الأنباء، ابن أبي أصيبعه، ١٣٥/٢.

سئل: من أعلم الناس بهذا الشأن، أنت أم أرسطوطاليس؟ فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلامذته(١).

وهكذا فإن الفارابي تنقل بين بغداد وحران، ولكننا لا نعرف الشيء الكثير عن طبيعة دراسته في حران غير لقائه بابن حيلان، وتبقى فترة إقامته في بغداد من أخصب فترات حياته، ففيها أكمل ما عنده من علوم الحكمة، واطلع على التراث اليوناني بشكل جيد ومن مظان مختلفة مكتوبة مما كانت تزخر به مكتبات بغداد، أو مسموعة من قبل الفلاسفة الذين كانوا يلقون دروسهم في دور العلم المختلفة.

ولا شك أن الفارابي قد استفاد من الجو الثقافي العام الذي كانت تهيئة عاصمة الخلافة العباسية، بما كانت تحتضنه من فلاسفة ومتكلمين ونحاه وغيرهم، وهؤلاء ساعدوا الفارابي دون شك على استكمال ما عنده من علوم الحكمة، وأثاروا أمامه في نفس الوقت موضوعات ومشاكل فلسفية جديدة، تفرضها طبيعة المجتمع والبيئة الثقافية المعقدة التركيب، والتي لم تكن لتثار في بيئة بسيطة كتلك التي كان يحياها في فاراب.

ولقد أقام الفارابي في بغداد نحو عشرين عاماً، كنت من أخصب فترات حياته العقلية، حيث كتب معظم مؤلفاته "ولم يزل ببغداد مكباً على الاشتغال بهذا

---

(١) انظر: وفيان الأعيان، ابن خلكان، ١٥٤/٥. ويشكك بعض الباحثين في صحة الروايات التي تذكر أرقام قراءات الفارابي لكتب أرسطو، ويرون أنها تفتقر إلى التثبيت والدراية وسلامة الاستنباط، ويري "روزنتال" أن الحاشية على كتاب النفس والتي ادعاها ابن خلكان لم تكن للفارابي، وهذا ما يضع مشكلة هذه القراءات موضع الشك بل موضع الرفض أيضاً.

انظر: الكندي والفارابي فيلسوفان رائدان، د: جعفر آل ياسين، ص ٧٣، الطبعة الأولى ١٩٨٠م، ط: دار الأندلس- بيروت.

العلم (الفلسفة)، والتحصيل له إلى أن برز فيه وفاق أهل زمانه، وألف بها معظم كتبه، ثم سافر منها إلى دمشق ولم يقم بها، ثم توجه إلى مصر .... وعاد إلى دمشق وأقام بها، وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان"(١). والحقيقة أن رحلة الفارابي إلي مصر هي أحدي الحلقات المفقودة في حياته، فلا نعرف بمن التقي في مصر من العلماء، وما هي طبيعة نشاطاته الفلسفية فيها؟

وقد التقي الفارابي بالأمير سيف الدولة بن حمدان (ت٣٥٦هـ) وكان فارساً مقداماً اشتهر بحروبه المستمرة ضد غزوات الروم على الثغور الشمالية للمسلمين، كما كان محباً للعلم والعلماء؛ حيث لم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من الشعراء، وكان ممن قربه إليه الفيلسوف الفارابي(٢).

وقد ملك سيف الدولة حلب في سنة (٣٣٣هـ) واتصل به الفارابي في تلك السنة بعد ما عرفه من حبه للعلم والعلماء، فاجتمع به الأمير وأكرمه إكراماً كثيراً، وعظمت منزلته عنده وكان له مؤثراً(٣).

من خلال ما سبق يتضح لنا أن الفارابي لم يبق حبيس العلم في بلده بل تجاوزه وسافر بعيداً بعلمه، كما أنه استفاد من العديد من العلماء الذين اشتهروا في مختلف العلوم، حيث أخذ عنهم الكثير من الأشياء التي يفتقدها في بلده، فقد درس الفلسفة والمنطق والطب والرياضيات والموسيقي والتحق بقصر سيف الدولة واحتل مكانة بارزة بين العلماء والأدباء والفلاسفة، وما استقي الفارابي هذه العلوم والمكانة إلا من خلال رحلاته التي كان يقوم بها.

---

(١) انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١٥٥/٥.

(٢) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٦٤/١١، ط: مطبعة السعادة – مصر.

(٣) انظر: عيون الأنباء، ١٣٤/٢.

زهده:

عاش الفارابي حياته معرضاً عن الدنيا ونعيمها الزائل، وآخذاً نفسه بالشدة وشظف العيش، رغم ما كان يمكن أن توفره له مواهبه المختلفة ونبوغه العلمي ورسوخ أقدامه في الحكمة من إمكانات كبيرة لاجتذاب الثراء والعيش المرفه، وحتى علاقته بسيف الدولة وهو الأمير الذي اشتهر بجوده وكرمه لم يستثمرها لهذا الغرض بل اكتفي منه بأقل القليل الذي يكفيه قوت يومه.

وزهد الفارابي أمر يجمع عليه المؤرخون، حيث يذكر ابن خلكان أنه: "كان أزهد الناس في الدنيا، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن"(١). ويري أحد المحدثين: "أن الفارابي عاش عيشة الزهاد حياته كلها فلم يقتن مالاً، ولا اتخذ صاحبة ولا ولداً، وأنه إنما كان يعتزل الناس ويؤثر الوحدة؛ لما رأي أن أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدئ به الإنسان حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقي منها إلى تقويم غيرها"(٢).

ويري باحث آخر: "أنه قد استعاض عن متع الدنيا ومباهجها بالتفكير والتأمل بعيداً عن صخب الحياة وجلبه الجماعة، فكان لا يرى إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض يكتب ويقرأ"(٣). ويري الدكتور/ عمر فروخ أن الفارابي: "قد زهد في الدنيا وظهر بزي أهل التصوف ولجأ في بعض أسلوبه إلى الرمز عن معانيه ولكنه لم يكن صوفياً"(٤).

---

(١) انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ١٥٦/٥.

(٢) انظر: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، الشيخ مصطفي عبد الرازق، ص ٦٣.

(٣) انظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د: محمد عبد الرحمن، ص٣٧٢، ط: عويدات للنشر والطباعة – بيروت ٢٠٠٧م.

(٤) انظر: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، د: عمر فروخ، ص٣٧٠، الطبعة الأولي سنة ١٩٧٢م، ط: دار العلم للملايين.

ويري غيره من الباحثين أن الفارابي لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلاً إلى التصوف، وإنما كان سبيله إلي التأمل والتفكير والابتعاد عن كل ما يشغله عنهما، وأن التصوف عنده يمكن أن يقال عنه بأنه اتصال بالعقل الفعال وسعادته بلقائه دون الاتحاد به أو الغناء فيه، وانه نتيجة التقارب بين طبيعة العقل الفعال التي تتألق بالعلم والمعرفة، وطبيعة العقول المفارقة والكائنات العلوية تنفجر فيه طاقة حدسية هائلة نتيجة لإشراق العقل الفعال وتتم له غبطة المشاهدة وهي السعادة العظمي لكل عاقل(١). ولا يهم إن كان الفارابي متصوفا أو زاهداً متقشفاً، بل المهم أنه نذر نفسه للعلم والمعرفة منصرفاً عن ملذات الحياة الدنيا، وعاش حياته في تأمل خالص.

مؤلفاته وأسلوبه:

الفارابي كان موسوعة علمية غزيرة، وقد نسب إليه من الكتب والرسائل ما يزيد على مائة وخمسين كتاباً ورسالة، على أن المؤرخين قد اختلفوا في ذكر أعدادها، وذكر البيهقي: له تصانيف كثيرة أكثرها موجود بالشام، وقسم منها موجود بخراسان(٢)، وذكر له الصفدي عداداً كبيراً منها، كذلك فعل ابن أبي أصيبعة وصاحب هداية العارفين وكشف الظنون مما لا تتسع لذكره هذه الترجمة الموجزة، إلا أن صاحب مفتاح السعادة انفرد عن غيره من المؤرخين فذكر أن: "له من المصنفات والكتب والرسائل سبعون كلها نافعة"(٣). والملاحظ

(١) انظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د: محمد عبد الرحمن، ص٤٥٣ بتصرف.

(٢) انظر: تاريخ حكماء الإسلام، البيهقي، ص ٣٥.

(٣) انظر: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبري زاده، ٣١٨/١، الطبعة الأولي ١٩٨٥م، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

أن تلك ضاع أكثرها ولم يقدر للقليل الباقي أن ينتشر في الشرق والغرب انتشار كتب ابن سينا وابن رشد فظلت مجهولة إلا من خاصة المعتنين بعلوم الفلسفة حتى إذا كان القرن التاسع عشر قام بعض المستشرقين بجمع ما أمكنه من مخطوطات للفارابي فدرسها وقدم لها وترجم بعضها ونشرها في لندن(١).

ومن مؤلفات الفارابي المطبوعة:

١- كتاب إحصاء العلوم: تحقيق: عثمان أمين – مطبعة السعادة – القاهرة- ١٩٤٩م.

٢- آراء أهل المدينة الفاضلة: ط: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة- القاهرة.

٣- كتاب الموسيقي: تحقيق غطاس عبد الملك خشبة، ط: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٧م.

٤- الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، ديتريصي، لندن ١٨٩٠م.

٥- عيون المسائل: ط: المكتبة السلفية- مصر ١٩١٠م.

٦- السياسة المدنية: تحقيق: فوزي متري نجار، ط: المطبعة الكاثوليكية- بيروت ١٩٦٤م.

٧- فلسفة ارسطوطاليس، تحقيق محسن مهدي، ط: دار مجلة شعر- بيروت ١٩٦١م.

أما أسلوبه فقد اتفق أكثر الباحثين على أنه شديد الغموض كثير الإيجاز ليس في كلامه ترادف أو استطراد ويعطي المعاني الغيرة في عبارات مقتضيه فلا يطيل أو يسهب ولا يميل إلى التكرار إلا قليلاً، أنه يهتم بالمعني أكثر من اهتمامه بالمبني، وتعليل ذلك أنه كان يكتب في لغة غير لغته(٢)، ويرى صاحب مرآة الجنان: أنه كان في تأليفه حسن العبارة لطيف الإشارة، وكان يستعمل في

(١) انظر: الفارابي، سعيد زايد، ص ١٨.

(٢) انظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د: محمد عبد الرحمن، ص٣٧٧- ٣٧٨.

تصانيفه البسط والتذييل حتى قال بعض علماء هذا الفن: مما أرى أبا نصر أخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبي بشر(١). على أن التعقيد الذي قد يلاحظ في أسلوب الفارابي ليس لأنه يكتب في لغة غير لغته، بل لأن صناعة الفلسفة وما تبحث فيه من مواد عقلية مجردة كانت مصدر هذا التعقيد.

وفاته:

يتفق المؤرخون على إن الفارابي توفي في حلب سنة (٣٣٩هـ) بعد أن بلغ الثمانين وقد صلى عليه سيف الدولة الحمداني ونفر من خاصته دلالة تقدير وإكرام، إلا أن بعض المؤرخين ذكر رواية أخري حيث قال: "كان يرتحل من دمشق إلي عسقلان فاستقبله جماعة من اللصوص يقال لهم الفتيان، فقال لهم أبو نصر خذوا ما معي من الدواب والأسلحة والثياب وخلوا سبيلي فأبوا ذلك وهموا بقتله، فلما صار أبو نصر مضطراً ترجل وحارب حتى قتل مع من معه، ووقعت لهذه المصيبة في أفئدة أمراء الشام مواقع فطلبوا اللصوص ودفنوا أبا نصر، وصلبوهم على جذع عند قبره"(٢). ولا يعتد بهذه الرواية لسببين: الأول: لم يذكرها المؤرخون الذين ترجموا للفارابي غير البيهقي، والثاني: أن ارتحاله كان من دمشق إلى مصر ثم إلي حلب.

وخير ما نختم به هذه الترجمة الموجزة ما ذكره الشيخ مصطفي عبد الرزاق عن الفارابي: "لئن كانت الأجيال تهتف باسم الفارابي منذ ألف عام في الشرق والغرب فإنه قد استحق ذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والمعرفة، وبما ترك من أثر في تاريخ الفكر البشري وفي تاريخ المثل العليا للحياة الفاضلة"(٣).

---

(١) انظر: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، اليافعي، ٣٢٩/٢، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ط: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

(٢) انظر: تاريخ حكماء الإسلام، البيهقي، ص ٣٣-٣٤.

(٣) انظر: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، الشيخ مصطفي عبد الرازق، ص٧١.

المدخل: في مصطلحات البحث

إنه وقبل التطرق والبحث في موقف الفارابي من نظرية المعرفة عند أرسطو، يجب علينا أولاً التطرق لبعض المفاهيم لغوياً واصطلاحياً والتي تعتبر بحق مفتاحية لهذا البحث وهي:

أولا: مفهوم النظرية:

النظرية هي بناء فكري تأملي ترتبط فيها النتائج بالمبادئ أو بالمقدمات وكلمة (theory) مشتقة من اليونانية (تيوريا) ومعناه النظر والتأمل، فاليونانيون بدأوا فلسفتهم بالنظر إلى الكون لمعرفة حركة الكواكب والأفلاك، وفي عصر النهضة بدأت المعرفة العلمية بالظهور وفق قوانين ومعايير جديدة ودقيقة، فأُطلق تعبير "نظرية" على ذلك النوع من المعرفة الذي يفسر جوانب من الواقع، وتستعمل كلمة "نظرية" للدلالة على ما هو نقيض للمعرفة السطحية أو العامة، وعلي كل معرف تقوم علي منهج ونظام مرتبط بمفاهيم دقيقة، وهي إشارة إلي رأي يطلقه فيلسوف على مسألة معينة(١). كما عرفها جميل صليبا بقوله: "النظرية: قضية تثبت برهان وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقه تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ"(٢). إذن فالنظرية قواعد ومبادئ تُستخدمُ لوصفِ شيء ما، سواء أكان علمياً، أم فلسفياً، أم معرفياً، أم أدبياً، وقد تُثبتُ هذه النظرية حقيقة معيّنة، أو تُساهمُ في بناءِ فكر جديد.

(١) انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، كميل الحاج، ص ٦٠٣، الطبعة الأولي ٢٠٠٠م، ط: مكتبة لبنان ناشرون– بيروت.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ٣٧٧/٢، ط: الشركة العالمية للكتاب. ١٩٩٤م.

ثانيا: مفهوم المعرفة

"**المعرفة:** رسم المعروف في نفس العارف بحالة واحدة؛ لأنها إن لم تكن كذلك تتحد بها نفس العارف، ورسم المعروف بلا معرفة. أو هي إدراك صورة الموجودات والأشياء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بنسيان حاصل بعد العلم بخلاف العلم، وتقال أيضاً على استتباب المحصول المُدرَك خضوعاً إذا تكرر إدراكه فإن المدرك إذا أدرك شيئاً فحفظ له محصولاً في نفسه ثم أدركه ثانياً، وأدرك مع إدراكه له أنه هو ذلك المدرك الأول، قيل لذلك الإدراك الثاني بهذا الشرط معرفة"(١).

كما جاء تعريفها في موسوعة مصطلحات جامع العلوم: "إدراك الأمر الجزئي أو البسط مطلقاً؛ أي عن دليل أو لا. كما أن العلم إدراك الكلي أو المركب، ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله ولذا فسرت المعرفة بإدراك الجزئيات عن دليل، كما أنه لا يقال يعرف الله بل يقال يعلم الله؛ لأن المعرفة تستعمل في العلم الموصوف بتفكر وتدبر، وأيضاً لم يطلقوا لفظ المعرفة على اعتقاد المقلد؛ لأنه ليس له معرفة على دليل"(٢).

كما يعرفها ابن منظور بقوله: "عرفت زيداً ونقول عرف لأن الشيء لا عارف، وربما وضعوا اعتراف موضوع عرف كما وضع عرف موضوع اعتراف، وقد تعارف القوم أي عرف بعضهم بعضاً، كما أن العارف هو الوجوه، والمعروف الوجه؛ لأن الإنسان يُعرف به، ومعارف الأرض وجهها أو ما عرف عنها"(٣).

---

(١) انظر: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، جيرار جهامي، ص ٨١١، ط: مكتبة لبنان ناشرون.

(٢) انظر: موسوعة مصطلحات جامع العلوم، عبد النبي عبد الرسول، الأحمد نكري، ص ٨٦٣، الطبعة الأولي ١٩٩٧م، ط: مكتبة لبنان ناشرون- بيروت.

(٣) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ١٥٣/١٣ مادة (عرف)، الطبعة الثالثة ١٩٩٩م، ط: دار إحياء التراث العربي- بيروت.

كما يُعرفها برتراند رسل بقوله: "هي الطرائق التي نرد بها على البيئة المحيطة بنا لا على أنها حالات عقلية متباينة يستحيل على غير صاحبها أن يشاهدها مثل أنك تشاهد سباقاً، وأنك في اللحظة الصحيحة قد صحت لقد بدأ السباق فهذه الصحية تجيء منك رداً على بيئتك وهي معرفة"(١).

والمعرفة عند جميل صليبا: إدراك الأشياء وتصورها، ولها عند القدماء عدة معان: منها إدراك الشيء بإحدى الحواس، ومنها العلم مطلقاً تصوراً كان أم تصديقاً أو إدراك البسيط أو الجزئي، ومنها الإدراك بعد الجهل، والمعرفة عند المحدثين علي أربع معاني: أولها: حصول صورة الشيء في الذهن سواء كان مصحوباً بانفعال أو غير مصحوب به، وثانياً: هي الفعل العقلي تم به النفوذ إلي جوهر الموضوع لتفهم حقيقة ما، وثالثاً: مضمون المعرفة بالمعني الأول، أما رابعاً: فالمعرفة بدرجات متفاوتة أدناها الحسية وأعلاها العقلية تامة وغير تامة مطابقة للشيء(٢).

إذن النتيجة التي نخرج بها من هذه التعريفات هو كونها تؤكد على معني يكون شبه متفق عليه وهو إدراك الشيء وتصوره.

ثالثا: مفهوم نظرية المعرفة:

بعد أن عرضنا تعريف النظرية وتعريف المعرفة نعرض هنا المركب كاملا "نظرية المعرفة" وإيماننا منا بالتراكمية في العلم والمعرفة يجعل كل واحد منا في حيرة من أمره في تحديد بداية التأريخ لنظرية المعرفة أو بداية النشأة لكن عادة ما يجعل المفكرين والفلاسفة التراث اليوناني ميداناً خصباً لجل إجابتهم

(١) انظر: الفلسفة بنظرة علمية، برتراند رسل، تقديم وتلخيص زكي نجيب محمود، ص ١٥، ط: مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٠م.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ٣٩٣/٢.

الفلسفية، وعلى هذا الأساس يمكننا الرجوع إلي الأبحاث الأفلاطونية في المعرفة عنده بمرحلتين أساسيتين، المرحلة الأولي "وهي حصر نظرية المعرفة أولاً بأنها ليس شيئاً آخر سوي الإحساس ثم بعد ذلك الحكم الصادق، وكذلك هي الحكم الصادق الذي يقع على الخاصة المميزة أو البرهان"(١).

لكن أفلاطون لم يبق نظرية المعرفة قائمة على هذه التعريفات الثلاثة، فقد ظهر له موقف إيجابي يتمثل في نظرية المثل والعالم الاسمي الثابت الذي ندركه بالعقل وبالتالي عودة أفلاطون على العقل وإعطائه الأهمية في نظرية المعرفة(٢).

وقد عرفت نظرية المعرفة نقلة نوعية في الفلسفة الإسلامية، حيث يري الكندي بأن نظرية المعرفة: هي السعي نحو معرفة الحقيقة، حيث يعرف العلم بأنه وجدان الأشياء وحقائقها، كما تطرق إلى طرق المعرفة وأدواتها المتمثلة في الوجود الحسي والعقلي والإلهي، "كما لعب التصوف دوراً أساسيا في صياغة نظرية المعرفة عند الغزالي مستعملاً المنهج التشكيكي للوصول إلى اليقين، كما حصر المعرفة في الحواس الخمس وقوة التمييز التي تحصل لدي الإنسان والعقل والإلهام والنبوة"(٣).

وانطلاقاً من ظروف هذه النشأة القصيرة لنظرية المعرفة وضع علي أساسها تعريفاً معجمياً فقد عرفها جميل صليباً بأنها: "البحث في طبيعة المعرفة وأصلها

---

(١) انظر: محاورة تيـاتيتوس، أفلاطـون، ترجمـة أميـره حلمـي، ص ٢٠٨، الطبعـة الأولي١٩٦٧م، ط: دار المعارف- مصر.

(٢) انظر: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، محمود زيـدان، ص٢٠، الطبعـة الأولـي ١٩٨٩م، ط: دار النهضة العربية.

(٣) انظر: نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، على جابر، ص ١٧٠، الطبعـة الأولـي ٢٠٠٤م، ط: دار الهادي- القاهرة.

وقيمتها ووسائلها، وقد ميزها عن السيكولوجيا التي تقتصر على وصف العمليات العقلية، وعن النطق الذي يقتصر على صياغة القواعد المتعلقة بتطبيق المبادئ العامة دون البحث في أصلها وقيمتها، وقيل إن نظرية المعرفة هي قسم بين علم النفس الذي يصعب عليه الاستغناء عن علم ما بعد الطبيعة لأن غرضه البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر متقدمة علي الفكر نفسه، فنظرية المعرفة بحث في المشكلات الناشئة عن العلاقة بين الذات المدرِكة والموضوع"(١).

كما يعرفها لالاند. "بأنها دراسة المشاكل التي تطرحها العلاقة بين الذات والموضوع في فعل المعرفة، وقد حدد هذا الموضوع في صورتين أساسيتين: صورة قديمة تبحث مدي تطابق تصور الأشخاص لما هو موجود بشكل مستقل عن هذه التصورات، أما الصورة الحديثة المعاصرة فهي البحث في طبيعة موضوع المعرفة المحدد ومعرفة قوانين هذه الطبيعة في تمرس الفكر والعلاقة بينهما"(٢). ومن خلال من سبق يتضح لنا أن نظرية المعرفة هي البحث عن المشكلات التي تحدث بين الذات المدركة والموضوع، أو هي البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها ومصادرها ومنهجها.

كانت هذه لمحة سريعة عن مصطلحات البحث الرئيسية، أما عن القضية الرئيسية لبحثنا وهي: موقف الفارابي من نظرية المعرفة ومقارنة موقفه بموقف أرسطو منها، فأول من نلاحظه في فلسفة الفارابي حول هذه النظرية أنه لم يفرد رسالة مستقلة من رسائله للحديث عن المعرفة، بل جاء كلامه عن

(١) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليباً، ٣٧٨/٢.

(٢) انظر: مدخل إلي الفلسفة، محمد قاسم، ص١٧٣، الطبعة الأولي ٢٠٠١م، ط: دار النهضة العربية– بيروت.

المعرفة بصورة متفرقة في مختلف كتبه ورسائله وارتبط حديثه عن المعرفة بالوجود؛ لأن كلا منهما مرتبط بالآخر، ولا يمكن أن يتحدث الفارابي عن المعرفة دون ذكر الوجود، ولكن الفصل بينهما من أجل محاولة الفهم فقط.

وفي حديثنا حول موقف الفارابي من نظرية المعرفة عند أرسطو فأننا سنتناول هذا الموقف من خلال النقاط التالية التي تكون مباحث لبحثنا والتي ينجلي لنا المراد من هذه المقارنة:

١- مصادر المعرفة.

٢- موضوعات المعرفة.

٣- مناهج المعرفة.

٤- غاية المعرفة.

٥- درجة اليقين في المعرفة.

المبحث الأول
حول مصادر المعرفة

تتعدد مصادر المعرفة عند الفارابي وقد تبينا أن المعرفة عنده تستمد من أربع مصادر رئيسية هي:

١- الحواس ٢- العقل ٣- القلب ٤- الخبر المنزل

وليس معني ذلك أن كل مصدر من هذه المصادر بمعزل عن المصادر الأخرى، وإنما تتعاون المصادر كلها كل في مجاله على تزويد الذات العارفة بالمحصلة النهائية للمعارف المختلفة كما سيتضح فيما بعد.

أولا: الحواس كمصدر للمعرفة:

يتحدث الفارابي عن الحواس بقسميها الظاهر والباطن:

(أ) الحس الظاهر عند الفارابي:

يعلق الفارابي أهمية كبيرة على الحواس كمصدر للمعرفة حيث يقول: "والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف"(١) ويفصل الفارابي ما يعينه بالحواس إذ يقول: "والقوة الحاسة فيها ... رواضع ورواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع المتفرقة في العينين وفي الأذنين وفي سائر الحواس وكل واحد من هذه الخمس يدرك حساً ما يخصه"(٢).

يشير الفارابي إلي أن الحواس هي وسيلة الإنسان في إدراك الأشياء المحسوسة بكيفياتها المتعددة، وهذه الحواس الخمس هي: البصر والسمع والشم والذوق واللمس، وكل حاسة من هذه الحواس لها مدرك معين يختلف عن

(١) انظر: التعليقات ضمن رسائل الفارابي، ص ٤.

(٢) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ٤٥.

المدرك الذي يوجد للحاسة الأخرى، وفي هذه الجزئية يتفق الفارابي مع أرسطو الذي أشار إلى أن البصر حاسة اللون، والسمع حاسة الصوت والذوق حاسة الطعم، أما اللمس فموضوعاته مختلفة، وكل حاسة تحكم على محسوساتها الخاصة(١).

يعتبر الفارابي أن أحسن المعلومات والمعارف تأتينا عن طريق الحواس الخمس، ويتضح ذلك من قوله: "إذا كنا ندرك المحسوسات وهي أحسن المعلومات بالإحساس الذي هو أحسن الإدراكات وبأحسن القوي المدركة وهي الحواس"(٢).

وإذا كان الفارابي يري هذا الرأي فإن أفلاطون قد أهمل الحواس إهمالاً كبيراً، وأشار إلى أن الحواس تجذب النفس إلى ما هو متغير، ويتبين ذلك من قوله: "إن النفس حين تستخدم الجسد في فحص شيء ما سواه عن طريق النظر أو عن طريق السمع أو آية حاسة آخري، فإن الجسد يجذبها نحو ما ليس أبداً على نفس الحال ولا في ذاته"(٣).

ويري الفارابي أن الحس يدرك الآنية أو الهوية ويدرك الصورة كما تبدو له في المادة الحاملة لها لا في حقيقتها، ويعتبر الفارابي عن ذلك بعبارات واضحة لا لبس فيها إذ يقول الحس الظاهر (يقصد الحواس الخمس).

لا يدرك صرف المعني بل يدرك خلطاً ولا يستثبته بعد زوال المحسوس، فإن الحس لا يدرك زيداً من حيث هو صرف إنساناً له زيادة أحوال من كم

(١) انظر: النفس لأرسطو طاليس، ترجمة: محمد فؤاد الأهوانى، ص٦٤، الطبعة الثانية٢٠١٥م، ط: المركز القومي للترجمة.

(٢) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص١٠.

(٣) انظر: فيدون في خلود النفس، أفلاطون، ترجمة: عزت قرني، ص١٩٩، الطبعة الثالثة ٢٠٠١م، ط: دار قباء للطباعة والنشر – القاهرة.

وكيف وأين ووضع وغير ذلك، ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسانية لشارك فيها الناس كلهم والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس ولا يدرك الصورة إلا في المادة وإلا مع علائق المادة(١).

ويذكر الفارابي هذا المعني في موضع آخر عندما يقول: "إن حصول الصورة في الحس (هو) أن لا تحصل صورة الشيء في الحس بها، لكن يتصورها بالحال التي هي عليها من ملابستها للمادة لا يغير ذلك من الأحوال"(٢).

والحواس عند الفارابي حرة طليقة فيما تدركه من أشياء فليس هناك صورة عقلية أو مقولات ذهنية تفرض نفسها وبصورة مسبقة على الحواس، فالفارابي يعترف اعترافاً جلياً بوجود العالم الخارجي في ذاته، أعني سواء أدركه الإنسان أو لم يدركه فهو موجود ولا شك في ذلك، والدليل على ذلك أن الفارابي يبين فيما يتعلق بمعارفه عن العالم أنها على نحو ما يحس من الخارج(٣).

بينما يري أرسطو أن الحواس ليست حرة طليقة فيما تدركه من أشياء فهناك صور عقلية أو مقولات ذهنية تفرض نفسها وبصورة مسبقة علي الحواس ويظهر هذا من قول أرسطو: "كل تعليم وكل تعلم ذهني إنما يكون في معرفة متقدمة الوجود"(٤)، فأرسطو قد ذكر هنا أن التعلم لا يمكن أن يكون إلا عن طريق مبادئ أولى فطرية ضرورية يفسر من خلالها العالم المحسوس، وإن

(١) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ت: محمد حسن آل ياسين، ص ٢٥، الطبعة الأولي ١٣٩٥هـ، ط: مطبعة أمير– بغداد.

(٢) انظر: المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، الفارابي، ص ١٠٦ من المجموع.

(٣) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٢٦.

(٤) انظر: منطق أرسطو، ت: عبد الرحمن بدوي، ٣٠٩/٢، الطبعة الأولي ١٩٨٠م، ط: دار القلم– بيروت– لبنان.

كان الفارابي ذكر أيضاً في فلسفته أن هناك مبادئ فطرية إلا أنه توجد فروق بين أرسطو والفارابي في هذا المجال ستتضح عند الكلام عن المعرفة العقلية.

(ب) قوى الحس الباطن:

رأينا فيما سبق كيف أن الفارابي اعتمد على الحواس الخمس الظاهرة وأبرز مالها من قيمة. أما الحس الباطن فقد أعطى له الفارابي أهمية خاصة من حيث إنه المركز الذي تجتمع فيه إحساسات الحس الظاهر كما ذهب إلى ذلك أرسطو، وتشمل قوى الحس الباطن عند الفارابي: المصورة (الحس المشترك) والوهم والحافظة والمفكرة والمتخيلة.

١ – المصورة (الحس المشترك):

المصورة هي القوة التي تحفظ أشكال المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهي تعد خزانة لما يدركه الحس الظاهر؛ حيث يرى الفارابي أن وراء المشاعر الظاهرة (أي إدراكات الحواس الظاهرة) شركاً وحبائل لاصطياد ما يقنصه الحس من الصور ومن ذلك قوة تسمي مصورة.. وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها من الحواس.

وفي موضع آخر يقول: في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي مجمع تأدية الحواس(المصورة) وعندها بالحقيقة الإحساس([1]). أي أن كل حاسة من الحواس الخمس توصل ما تحس به إلى هذا المركز الذي هو عبارة عن مجمع تأدية الحواس على حد تعبير الفارابي. ويقول الفارابي في موضع ثالث: إن الحس الظاهر يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك([2]).

(١) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٢٦.

(٢) انظر: المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، الفارابي، ص ١٠٦ من المجموع.

وإذا كان الفارابي قد ذكر ذلك فيما يخص الحس المشترك فإن أرسطو ذكر ثلاث وظائف للحس المشترك هي:

(أ) إدراك المحسوسات المشتركة مثل الحركة والسكون والشكل والمقدار والعدد والوحدة، إن هذه المحسوسات المشتركة تتصف بصفات مشتركة بينها جميعاً فلا يمكن أن تدركها حاسة واحدة من الحواس الخمس الظاهرة([1]).

(ب) **إدراك أننا ندرك فعن طريق الحس المشترك نكون على وعي بإدراكاتنا من حيث إنها إدراكات لنا نحن إذ يقول أرسطو:** "لما كنا ندرك أننا نبصر ونسمع فبالضرورة أن الحاس يدرك أنه يبصر ويسمع، إما بالبصر وإما بحاسة أخرى، لكن في هذه الحالة الأخيرة تكون نفس الحاسة هي حاسة البصر وحاسة موضوعه أي اللون، ويترتب على ذلك إما أن توجد حاستان للمحسوس الواحد، وإما أن يكون البصر حاسة نفسه"([2]). معني ذلك أن الوظيفة الثانية الحس المشترك هي إدراك الإدراك أي الشعور، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه رائياً أو سامعاً إذ يستحيل أن تدرك الحاسة إدراكها كما تدرك المحسوس وإلا لكان الإدراك ذا لون أو طعم أو رائحة كالمحسوسات التي تدركها الحواس الخمس الظاهرة.

(جـ) إدراك المحسوسات المتغيرة؛ حيث يري أرسطو أن كل حاسة من الحواس الخمس هي خاصة بمحسوسات توجد في عضو الحس من حيث هو كذلك، وتحكم على الصفات المميزة للمحسوس المقابل له مثال ذلك إن البصر يفصل بين الأبيض والأسود والذوق بين الحلو والمر...ولكن لما كان حكمنا يقع أيضاً على الأبيض والحلو وعلى محسوس في صلته بمحسوس آخر فبأي مبدأ ندرك تغايرها؟ يجب أن يكون ذلك بحاسة من حيث إننا أمام المحسوسات... إن

(١) انظر: النفس لأرسطو طاليس، ترجمة: محمد فؤاد الأهوانى، ص٩٤.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الحلو مختلف عن الأبيض، ويجب أن تكون هناك قوة واحدة تدرك كلا منهما بوضوح، ولا يكفي أن أري أحدهما وان ترى أنت الآخر كي يظهر الفرق بينهما، ولكن يجب أن يكون هناك قوة واحدة هي التي تقول هذا الفرق؛ لأننا نقول إن الحلو غير الأبيض فيما يميز هو إذن قوة واحدة تعقل وتدرك كما تميز(١).

أي أن الحس المشترك يقوم بمقارنة بين إدراكات الحواس الخمس الظاهرة ويميز بعضها عن بعض ويربط بين الصور المحسوسة، التي تنقلها الحواس المختلفة والموضوعات المحسوسة التي هي صور لها. بعد ذلك يتحدث الفارابي عن قوة أخرى من قوي الحس الباطن وهي الوهم.

٢ – الوهم:

الوهم عند الفارابي يدرك ما لا تدركه الحواس، إذ تنطبع فيه صورة الذئب بلونه وشراسته كي يخرج من ذلك بأنه حيوان ضار مؤذٍ، ويشير الفارابي إلي هذا بقوله: "ويبقي فيها –أي في المصورة– قوة تسمي وهماً، وهي التي تدرك المحسوس ما لا يحس مثل القوة التي في الشاة إذا تشبح – تشخص– صورة الذئب في حاسة الشاه تشبحت عداوته ورداءته فيها إذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك"(٢). وهذا ولم يشر أرسطو وأفلاطون إلى الوهم ويعد الفارابي في ذلك مخالفاً لهما أو زاد عليهما هذه القوة في حديثه عن قوي الحس الباطن.

٣ – الحافظة:

الحافظة هي خزانة ما يدركه الوهم كما أن القوة المصورة خزانة ما يدركه الحس الظاهر(٣).

---

(١) انظر: النفس لأرسطو طاليس، ترجمة: محمد فؤاد الأهوانى، ص٩٤.ص ٩٩، ١٠٠.

(٢) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٢٦.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

٤ – المفكرة والمتخيلة:

وهي التي تطلع على ما في خزانتي الحس الظاهر والوهم– أي المصورة والحافظة– من معان وصور فتقابل وتوازن أو تجمع وتفرق يقول الفارابي: "إن المفكرة هي التي تتسلط على الودائع في خزانتي المصورة والحافظة فيخلط بعضها ببعض، ويفصل بعضها عن بعض وإنما تسمي مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل فإن استعملها الوهم سميت متخيلة"(١).

نستنتج من هذا عدة أمور مهمة:

- أن المفكرة تستمد مادتها من المعاني والصور الحسية.
- أن وظيفتها إما التركيب بين الصور أو تفريقها والفصل فيما بينها.
- انها إذا استعملها الإنسان أو عقله على وجه التحديد سميت مفكرة، وإذا استعملها الوهم سميت متخيلة.
- أن الفارابي يفرق بوضوح بينها وبين المصورة أو غيرها من قوى الحس الباطن ورغم ذلك نجد الفارابي يعرف المخيلة في مكان آخر تعريفاً يفهم منه الدمج بينها وبين المصورة؛ حيث يقول: "ثم يحدث في الإنسان بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة وبعضها صادقة"(٢).

وواضح أن حفظ ما ارتسم من صور المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس هو في الحقيقة وظيفة المصورة، بينما تركيب تلك الصور الحسية مع بعضها البعض وفصلها عن بعضها هو حده وظيفة المخيلة، كانت هذه وجهة نظر الفارابي بشأن التخيل.

---

(١) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٢٦.

(٢) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص٤٤.

أما أرسطو فقد عرف التخيل من وجهة نظر مختلفة ومن زاوية خاصة فهو يحرص على بيان العلاقة بين التخيل والإحساس أكثر من حرصه على إبراز وظيفة التخيل، وهي التفريق والجمع بين الصور والمعاني، وهو الأمر الذي اهتم به الفارابي.

يقول أرسطو معرفاً التخيل: "بأنه الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية فقد اشتق التخيل (فنطاسيا Phantasie) اسمه من النور (فاوس Phsos) إذ بدون النور لا يمكن أن نرى، ولما كانت الصور تبقي فينا وتشبه الإحساسات فإن الحيوانات تفعل أفعالاً كثيرة بتأثرها بعضها؛ لأنها لا يوجد عندها عقل وهذه هي البهائم وبعضها الآخر؛ لأن عقلها يظلم بالانفعال أو الأمراض أو النوم كالحال في الإنسان"([1]).

علي كل حال يجب أن نلاحظ أن قوي الحس الباطن عند الفارابي لا تدرك الصورة مجردة عن المادة بل تدركها وهي ملابسة لها، ولا تدرك المعاني الكلية الخالصة أي أن إدراكها لا يتخطى أو يتجاوز إدراك الجزئي المحدود يعبر الفارابي عن ذلك بقوله: "الوهم والحس الظاهر لا يدرك المعني صرفاً بل خلطاً ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس فإن الوهم والتخيل أيضاً لا يحضر أن في البطن صورة الإنسانية صرفه بل على نحو ما تحس به من خارج مخلوطة بزوائد وغواشي من كم وكيف وأين ووضع، فإذا حاول أن يتمثل الإنسانية من حيث هي الإنسانية بلا زيادة أخري لم يمكنه ذلك بل إنما يمكنه استثبات الصورة الإنسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وإن فارق المحسوس"([2]).

(١) انظر: النفس لأرسطو طاليس، ترجمة: محمد فؤاد الأهوانى، ص١٠٧.

(٢) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٢٧-٢٨.

أي أن قوي الحس الباطن لا تدرك المعاني المجردة بعيدة عن المادة بل تدركها مخلوطة بزوائد وغواشي من كم وكيف وأين ووضع، وهذا ينقلنا إلى الحديث عن العقل كمصدر للمعرفة عند الفارابي، إذ العقل يستطيع إدراك المعاني الكلية المجردة ويدرك الصورة أو الماهية، ويدرك الكليات ويجرد الصورة عن اللواحق القريبة التي لحقت بها بسبب صلتها بالمادة؛ حيث يقول الفارابي: " الروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصور المعني بحده وحقيقته منفياً عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة لها تسمي العقل النظري"(١).

ثانيا: العقل كمصدر للمعرفة:

لقد اهتم الفارابي اهتماماً كبيراً بالعقل؛ لأنه هو الذي يميز الإنسان باعتباره كائناً مفكراً عن كل ما عداه من موجودات، وأيضا فإن الفلسفة قوامها العقل، وكذلك فإن الدين الإسلامي يحث العقل علي البحث والنظر والفهم ويعول عليه.

ولأهمية دور العقل وضع الفارابي مقالة في معاني العقل يقول الفارابي مبيناً أهمية العقل بالنسبة للإنسان: "ولما كانت الخيرات التي هي للإنسان بعضها أخص وبعضها أقل خصوصاً وكان أخص الخيرات بالإنسان عقل الإنسان، إذ كان الشيء الذي به صار إنساناً هو العقل"(٢).

ويري الفارابي أنه عن طريق العقل يستطيع الإنسان أن يتعلم العلوم والصناعات، ويميز بين الجميل والقبيح من الأخلاق والأفعال، ويتروى فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل ويدرك النافع والضار والملذ والمؤذي(٣).

---

(١) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٢٨.

(٢) انظر: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، الفارابي، تحقيق ودراسة: د. سحبان خليفات، ص ٢٢، الطبعة الأولي ١٩٨٧م، ط: الجامعة الأردنية– عمان.

(٣) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص٤٤.

وتحدث الفارابي عن درجات العقل وقد ربط هذه الدرجات بحدوث المعرفة وانتهي إلى ذكر أربع مراتب للعقل الإنساني:

١- فالعقل الذي هو بالقوة: هو قوة من قوى النفس أو شيء ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة من موادها التي فيها وجودها إلا أن تصير في هذه الذات وتلك الصورة المنتزعة من موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات(١).

إن أول درجة من درجات العقل الإنساني عند الفارابي هي درجة العقل الهيولانى أو العقل بالقوة، وهو قوة من قوى النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها فتكون المعقولات بالنسبة لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة.

وقد تأثر الفارابي في هذا القول بأرسطو الذي كان يقول: إنه إذا كان التعقل شبيهاً بالإحساس فيكون التفكير إما انفعالاً عن المعقول وإما آمرا آخر من هذا الجنس يجب إذن أن يكون هذه الجزء من النفس لا ينفعل مع قدرته على قبول الصورة، وأن يكون بالقوة شبيهاً بهذه الصورة دون أن تكون هذه الصورة نفسها فليست له طبيعة تخصه إلا أن يكون بالقوة، وهكذا فإن هذا الجزء من النفس الذي يسمي عقلاً ليس شيئاً بالفعل قبل أن يفكر(٢).

فالعقل بالقوة عبارة عن قوة واستعداد يمكنه تلقي المعقولات وأنه قبل أن يعقل ليس شيئاً محدداً. ويمضي الفارابي في حديثه عن مراتب العقل فيذكر المرتبة الثانية.

---

(١) انظر: مقالة في معاني العقل، الفارابي، ص ٤٩ من المجموع.

(٢) انظر: النفس لأرسطو طاليس، ترجمة: محمد فؤاد الأهوانى، ص١٠٨.

٢- إذا حصلت صور الموجودات في العقل صار العقل حينئذ عقلاً بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات بالفعل وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل([1]).

أما ثاني مرتبة من مراتب العقل عند الفارابي فهي العقل بالفعل أو العقل بالملكة، وهو العقل الذي يتم فيه نقل المعقولات من القوة إلى الفعل فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت له ملكة وأصبح هو عقلاً بالفعل، وذلك بالنسبة إلي ما تم تعقله من معقولات، أما ما لم يعقله منها فإنها تكون بالنسبة إليه بالقوة إذ أن المعقولات وجودان: وجود بالقوة في الأشياء قبل أن تعقل، ووجود آخر لها في العقل بعد أن يتم تجردها بالكلية عن علائق المادة.

٣- فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد([2]).

فعندما تصبح المعقولات قائمة في العقل بحيث يدركها كما لو كانت غير خارجه عن ذاته ففي هذه الحالة يسمي عقلاً مستفاداً، وبعد ذلك يقول الفارابي: "فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير كلها صور للعقل من حيث هو عقل مستفاد، والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك، ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذي بالفعل، ومادة للعقل المستفاد، والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات (العقل بالقوة) فتلك الذات شبيه المادة"([3]).

---

(١) انظر: مقالة في معاني العقل، الفارابي، ص ٥٠ من المجموع.

(٢) انظر: مقالة في معاني العقل، الفارابي، ص ٥٢ من المجموع.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٣.

معني هذا أن الفارابي يرى بعد حديثه عن درجات العقل الإنساني الثلاثة أن العقل بالفعل يمثل صورة ومادة معاً، فهو صورة بالنسبة إلي العقل بالقوة، وهو مادة بالنسبة إلي العقل المستفاد، كذلك فإن العقل المستفاد وإن كان صورة بالنسبة إلي العقل بالفعل إلا انه يعتبر مادة بالنسبة إلي العقل الفعال(١).

٤- ويحدثنا الفارابي عن العقل الفعال فيقول عنه إنه صورة مفارقة لم تكن في مادة وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل، ونسبة العقل الفعال إلي العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين(٢).

أي أن الفارابي يرى أن العقل الفعال هو صورة خالصة لا يشوبها شيء من المادة وبفضل العقل الفعال يخرج العقل من القوة إلى الفعل. وهذا ويلخص الفارابي ما سبق بقوله: "ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلاً هيولانياً ومرة عقلاً بالملكة ومرة عقلاً مستفاداً... وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلاً تاماً إلا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذي يخرجه إلى الفعل"(٣).

وكان أرسطو قد ميز في داخل النفس الإنسانية بين نوعين من العقل: العقل بالقوة والعقل الفاعل، فالعقل بالقوة لديه القدرة والاستعداد لأن يعقل، أما العقل الفاعل فهو الذي يجعل العقل بالقوة عقلاً قادراً على التعقل، وهذا العقل الفاعل أشبه ما يكون في نظر أرسطو بالضوء؛ لأن الضوء ينقل الألوان بالقوة إلي

(١) انظر: الفلسفة الإسلامية في المشرق، فيصل بدير عون، ص ٢٦٦، ط: دار الثقافة للنشر والتوزيع ٢٠٠٧م.

(٢) انظر: مقالة في معاني العقل، الفارابي، ص ٥٤ من المجموع.

(٣) انظر: عيون المسائل، الفارابي، ص ٧٤ من المجموع.

ألوان بالفعل؛ حيث يقول أرسطو: "إننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولي؛ لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخري العقل الذي يشبه العلة الفاعلة؛ لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء؛ لأنه بوجه ما الضوء يحيل الألوان بالقوة إلي ألوان بالفعل"(١).

ولقد وصف أرسطو العقل الفاعل بعدة صفات من بينها أنه فعل خالص ليس فيه شيء بالقوة وهو في تعقل مستمر وأزلي أبدي وبدونه لا تعقل ويشير أرسطو إلى هذه الصفات بقوله: "هذا العقل (الفاعل) هو الفارق اللامنفعل غير الممتزج ولا نستطيع أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يقارن فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر (حيث إن الجوهر فعل) وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً ومع ذلك فإننا لا نتذكر؛ لأنه غير منفعل على حين أن العقل المنفعل فاسد وبدون العقل الفعال لا نعقل"(٢).

من ذلك نرى أن الفارابي قد وافق أرسطو فيما يتعلق بالحديث حول العقل بالقوة ولكنه ذكر أربع مراتب للعقل علي حين ذكر أرسطو درجتين فقط، ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفارابي في حديثه عن العقل كوسيلة للمعرفة كان متأثراً إلي حد كبير بأرسطو وإن كان له كمفكر طريقته الخاصة في عرض فلسفته في المعرفة العقلية فلم يكن مقلداً تمام التقليد لفكر أرسطو في حديثه عن نظرية المعرفة، وإنما كان أيضاً له فكره الخاص بما أضافه علي مذهب أرسطو في المعرفة العقلية، وهذا يعد أمراً طبيعياً فإن الفكر والحضارة الإنسانية سواء في الفلسفة أو غيرها من وأوجه نشاط الفكر الإنساني لا يبدأ فيه المفكر أو الفيلسوف من الصفر وإنما هو يستفيد بأفكار السابقين ويضيف إليها ويطورها.

(١) انظر: النفس لأرسطو طاليس، ترجمة: محمد فؤاد الأهوانى، ص١١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٣.

مصدر المعرفة العقلية:

يؤكد الفارابي دور الحواس في مد العقل بالصور والماهيات التي ينتزعها ويجردها من علائقها المادية في العالم المحسوس، ويتضح ذلك من قول الفارابي: "النفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة، إذ تستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها، ويكون معقول تلك الصور لها مطابقاً لمحسوسها وإلا لم يكن معقولاً لها"(١).

وقد كان الفارابي في حديثه عن علاقة الإدراكات الحسية بالعقل أكثر وضوحاً من أرسطو، الذي لم يبين لنا دور الحواس في المعرفة العقلية.

إن المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان (أي في العالم المحسوس) فكل شيء له وجود خارج الذهن، فإنه إذا أدركه الإنسان حصلت له صورة في الذهن فإذا عبر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في إفهام السامعين وأذهانهم، فصار للمعني وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ.

ولكن هذا لا يعني أن مصدر المعرفة عند الفارابي هو الحس وحده أو التعقل يتم عن طريق الإدراك الحسي فحسب؛ لأنه توجد عند الإنسان معرفة أولية لم تأته بالطريق الحسي، وإنما نشأت معه منذ الصغر فهي فطرية يقول الفارابي ذلك: "ثم وجد في المعارف الضرورية معارف نشأت مع الإنسان وكأنها فطرت معه وحصلت له بالطبع زائدة على ما تدركه الحواس"(٢).

وأبرز مثال لتلك المعارف الفطرية ووجودها عند الإنسان هو إدراك الطفل للمبادئ الأولية دون حاجة؛ لأن يحصل عليها عن طريق الحواس، بل تحصل له من غير قصد ودون أن يشعر بها، يقول الفارابي: "الطفل نفسه مستعدة لأن

(١) انظر: التعليقات، الفارابي، ص٣ من ضمن الرسائل.

(٢) انظر: فلسفة أرسطو طاليس، الفارابي، ص ٦٢.

تحصل لها الأوائل والمبادئ، وهي تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس بل تحصل له من غير قصد ومن حيث لا يشعر بها، والسبب في حصولها له لاستعداده لها"([1]). ويضرب الفارابي بعض الأمثلة على هذه الأوائل والمبادئ الفطرية كما أن طرفي النقيض يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً، وأن الكل أعظم من جزئه([2]).

ومن المعروف أن أرسطو قد تعرض لهذه المبادئ الأولية ودورها في المعرفة اليقينية، ووقف موقفاً نقدياً تجاه رأي أفلاطون القائل: إن هذه المبادئ موجودة في النفس منذ الولادة، ونحن نتذكرها استناداً إلى نظرية التذكر الافلاطونية الشهيرة... إذ كيف تكون فينا دون أن نعلم بها، كما يرفض أرسطو القول بأن هذه المبادئ معارف مكتسبة؛ لأن معرفتها متقدمة الوجود فلا يمكن أن تكون مكتسبة يقول أرسطو معبراً عن ذلك كله: "ليت شعري أهذه الملكات تحدث فينا من حيث لم تكن فينا، أم كانت موجودة فينا ونحن ناسون لها؟ فإن كنا مقتنين لها فيكون شنعاً، وذلك أنه قد يلزم أن نكون مقتنين لعلوم أشد استقصاء من البرهان ونكون ناسين لها، وإن كنا إنما نتناولها بعد أن لم نكن مقتنين لها فيما تقدم، فكيف يكون لنا السبيل إلى أن نعلمها ونتعلمها من حيث ليس عندنا معرفة متقدمة الوجود؟ وذلك أنه غير ممكن كما نقول في البرهان، أيضاً فمن البين إذا أنه لا يمكن أن نكون مقتنين لها وإلا فما كنا بالذين ننساها، ولا أيضاً أن نكون عارفين بها من حيث ليس فينا ولا قنية واحدة تكون فينا، فيلزم إذاً ضرورة أن نكون مقتنين لقوة ما"([3]).

---

(١) انظر: تحصيل السعادة، الفارابي، ص ٢.

(٢) انظر: عيون المسائل، الفارابي، ص ٦٥ من المجموع.

(٣) انظر: التحليلات الثانية من كتاب منطق أرسطو، أرسطو، ت: عبد الرحمن بدوي، ص ٤٦٣.

وكان أفلاطون قد ذهب إلى أن المعرفة فطرية، وأن النفس الإنسانية قبل حلولها في البدن كانت قد رأت حقائق الأشياء، وهي في عالم المثل، وما معرفة النفس في هذا العالم المحسوس إلا تذكر لما سبق أن شاهدته من الحقائق وهي في صحبة الآلهة(١).

وإذا كان الفارابي يتفق مع أرسطو في وجود مبادئ أولية هي بمثابة الأساس للمعرفة اليقينية، فإنه يختلف معه في أصل المبادئ، حيث يرجع أرسطو أصل المبادئ الأولية إلى قوة تشبه قوة التمييز الطبيعية عند الحيوان ويدعوها بقوة الحدس أو البديهة التي تتكشف لها المبادئ الأولي للبرهان مباشرة، كما تتكشف المحسوسات لقوة الحس عند الحيوان مباشرة(٢).

وإن كان أرسطو قد فسر أصل المبادئ الأولية على هذا النحو، فإن الفارابي قد لجأ في تفسيرها إلى مصدر خارجي هو العقل الفعال، وهذا اتجاه إشراقي لدي الفارابي يخالف فيه دون شك مذهب أرسطو، فالفارابي يري أن المبادئ تحصل في العقل الإنساني بتأثير العقل الفعال الذي يهب العقل شيئاً كالنور الذي يغمر الأشياء فيراها البصر بعد أن كانت موجودة بشكل غير مرئي، وهذه المبادئ يشترك فيها الناس جميعاً.

يقول الفارابي: "فإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلة الضوء من البصر حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة، وتلك هي المعقولات الأولي التي هي مشتركة لجميع الناس، مثل أن الكل أعظم من الجزء، وان

(١) انظر: التحليلات الثانية من كتاب منطق أرسطو، أرسطو، ت: عبد الرحمن بدوي، ص ٤٧٠.

(٢) المرجع السابق نفسه.

المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية"([1]). ومع ذلك نسأل ونقول هل يستطيع العقل إدراك كل شيء؟ هذا ما سنحاول تحت العنوان التالي بيانه:

العقل لا يقدر على إدراك حقائق الأشياء:

هناك مسألة مهمة تتعلق بقدرة العقل على إدراك حقائق الأشياء هل هي قدرة مطلقة؟ أم قدرة محدودة؟

كان أفلاطون وأرسطو كما أشرنا يثقان في قدرة العقل على معرفة الأشياء جميعها ثقة مطلقة فأفلاطون يري "أن موضوع المعرفة هو الموجود الحقيقي- أي المثل- وقدرتها-أي النفس- في أن تعرفه على ما هو عليه"([2]) ولا يلمح أي شك في قدرة العقل على معرفة الوجود الحقيقي عند أفلاطون.

كذلك يري أرسطو أنه "يجب أن يكون العقل بالضرورة من حيث إنه يعقل جميع الأشياء"([3]) وهذا يدل على أن أرسطو لم يحد من قدرة العقل.

أما الفارابي فينص بكل الوضوح علي أن للعقل الإنساني حدوداً وقيوداً ينبغي له أن يتوقف عندها فلا يتخطاها أو يتجاوزها؛ حيث يقول الفارابي: "إن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها الدالة علي حقيقته، بل إنها أشياء لها خواص وأعراض، فإنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف حقائق الأعراض ومثال ذلك إننا لا نعرف حقيقة الجوهر بل أننا نعرف شيئاً له هذه

(١) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص٦٠.

(٢) انظر: الجمهورية، أفلاطون، ت: د. فؤاد زكريا، ص ٣٧٢، ط: دار الوفاء للطباعة والنشر ٢٠٠٤م.

(٣) انظر: النفس، أرسطو، ترجمة احمد فؤاد الأهوانى، ص ١٠٨.

الخاصة، وهو أنه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته"(١)، وأمثلة أخري يذكرها الفارابي(٢).

أي أن الفارابي يفرق بين الأشياء في ذاتها والأشياء كما تبدو لنا بخواصها ولوازمها وأعراضها، فالفارابي يميز بين نوعين من الموجودات: موجودات يدركها العقل، وموجودات لا يقدر على إدراكها، وعدم قدرته على إدراكها يرجع عند الفارابي إلي أنها بطبيعتها ليست قابلة للإدراك العقلي من جهة، وان العقل بطبيعة تكوينه عاجزاً عن الوصول إليها أو إدراكها من جهة أخري، والدليل على ذلك قول الفارابي: "ينبغي أن نعلم أنه من جهته (أي من جهة الله تبارك وتعالي) غير معتاص الإدراك إذ كان في نهاية الكمال ولكن لضعف عقولنا... ولملابستها المادة والعدم يعتاص (يصعب) إدراكه ويعسر علينا تصوره وتضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده"(٣).

من هنا نجد الاختلاف بين موقف الفارابي وموقف كل من أفلاطون وأرسطو، فالأول عرف للعقل حدود لا يمكنه تجاوزها وليس في مقدوره ذلك بينما أفلاطون وأرسطو أطلقاً العنان للعقل وجعلا منه قوة لا حدود لها، كما بينا ذلك في أكثر من موضع.

---

(١) انظر: التعليقات، الفارابي، ص ٤ ضمن الرسائل.

(٢) حول هذه المسألة أقصد مسألة عجز العقل عن إدراك كل شيء. أنظر: التعليقات، الفارابي، ٥- ١٣ ضمن الرسائل، والمسائل الفلسفية والأجوبة عنها، ص ١٠٥ من المجموع، وذلك لما سئل عن التصور بالعقل كيف يكون؟ وعلى أي جهة؟ وهل هو أن يتصور بالعقل الشيء هو من خارج على ما هو عليه؟ قال التصور بالعقل هو أن يحس الإنسان شيئاً من الأمور التي هي خارجه عن النفس ويعمل العقل في صور ذلك الشيء ويتصوره في نفسه على أن الذي هو من خارج ليس هو الحقيقة مطابقاً لما يتصوره الإنسان في نفسه، انظر: نظرية المعرفة عند ابن سينا، فيصل بدير عون، ص ١٦٢.

(٣) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ١١- ١٢.

وهكذا نخلص من حديثنا عن مصدر المعرفة العقلية عند الفارابي إلي أنها من الإدراكات الحسية المتعددة إلى جانب المعرفة العقلية الخالصة والأفكار الفطرية الأولية السابقة على التجربة. ومن الممكن أن نقارن بين اتجاه الفارابي بشأن أهمية العقل وفي الوقت ذاته بيان حدوده مع الغزالي (ت٥٠٥هـ) حيث يعبر الغزالي عن أهمية العقل قائلا: "إن العقل يتغلغل بواطن الأشياء وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها، ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها، وأنها مما حدثت؟ وكيف خلقت؟ ومن كم معني جمع الشيء وركب؟"(١).

كما يري الغزالي في موضع آخر: "أن إدراك العقل هو التجريد الكامل من كل غاشية وجميع لواحق الأجسام بل إدراكه منزه عن أن يحوم به لواحق الأجسام من القدر والكيف وجميع الأعراض الجسمية، ويدرك معني كلياً لا يختلف بالأشخاص فسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها وسواسية لديه القرب والبعد بل ينفذ في أجزاء الملك والملكوت وينزع الحقائق منها ويجردها عما ليس منها"(٢).

معني ذلك أن العقل عند الغزالي يغوص في أعماق الأشياء، ويكشف عن أسرارها ويدرك الحقائق، ويستنبط الأسباب والعلل، بالإضافة إلي أن العقل يقوم بتجريد المعني من الكم والكيف والقرب والبعد ولا يعينه وجود الأشخاص، غير أن العقل وإن كانت له مميزاته إلا أننا نلاحظ أن هناك عقولاً كثيرة قد ضلت الطريق، فالعقل يمكن أن يناقض نفسه بنفسه، وهو يستطيع أن يثبت الشيء ونقيضه في وقت واحد ومن جهة واحدة، وهذا ما أوضحه الغزالي حين قال:

---

(١) انظر: مشكاة الأنوار، الغزالي، تحقيق ودراسة: د. أبو العلا عفيفي، ص ٩، ط: الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤م.

(٢) انظر: معارج القدس إلى مدارج معرفة النفس، الغزالي، ص ٦٣-٦٤، الطبعة الأولي ١٩٢٧م، ط: دار الآفاق الجديدة- بيروت.

"فإذا وجد السواد فقد وجد اللون، وإذا وجد الإنسان فقد وجد الحيوان، وأما عكسه فلا يلزم في العقل إذ لا يلزم من وجود اللون وجود السواد، ولا من وجود الحيوان وجود الإنسان إلي غير ذلك من القضايا الضرورية في الواجبات والجائزات والمستحيلات"(١).

فالعقل وحده لا يكفي كما يقول الغزالي: "إن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأساس والشرع كالبناء، ولن ينفس أساس مالم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس"(٢).

كما يقول الغزالي: "إن العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلى معرفة كليات الشيء دون جزئياته.. والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته، ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء أن يعقل لا يهتدي إلى تفاصيل الشرعيات، والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل، وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده"(٣).

وعلي هذا نقول إن العقل والشرع لا يتعارضان فكلاهما مكمل للآخر ومتمم له فلا نستطيع أن نفهم الشرع إلا عن طريق العقل، ولا يستطع العقل أن يصل إلا من خلال الشرع، وعلى هذا فالمجنون لا يكلف، والعقل بمفرده معزول عن الشرع يضل ضلالاً كبيراً.

ثالثا: القلب كمصدر للمعرفة:

إذا كان هذا هو حال العقل عند الفارابي من حيث إنه لا يمكنه إدراك حقيقة الأشياء، فإن القلب يستطيع أن يتعرف على أشياء فوق مستوي الحس والعقل،

(١) انظر: مشكاة الأنوار، الغزالي، ص ١٢.

(٢) انظر: معارج القدس إلي مدارج معرفة النفس، الغزالي، ص ٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٦١

حيث يقول الفارابي: "الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق، والعقل تصرفه فيما هو من عالم الأمر، وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل"(١).

والقلب عند الفارابي من أجزاء البدن وهو الموضوع الأول للنفس(٢).

لقد قدم الفارابي القلب كمصدر من مصادر المعرفة الإيمانية، فالقلب يكشف عن إيمانه بالحقائق العقيدية، وكذلك يعين على التعرف على ما يعجز الحس والعقل عن إدراكه.

هذا ويعبر الفارابي عن نزعة صوفية واضحة عندما يقول: "إن لله منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد... فحينئذ تلحق فلا تُسأل عما تباشره، فإن آلمت فويل لك، وإن سلمت فطوبي لك، وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك وكأنك في صقع الملكوت.. فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر علي قلب بشر.. فاتخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً"(٣).

معني ذلك أن الإنسان لو استطاع أن يتجرد من حجب المادة يحصل له نوع من الكشف فيتذوق تذوقاً قلبياً أشياء لم يسبق له أن مر بها في العالم المادي أو عالم الخلق، ولابد أن يكون ذلك فيضاً أو كشفاً من العالم الإلهي، الذي يجعله يرى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

إننا نجد عند الفارابي نوعاً من الفناء كالذي نجده عن الصوفية فهو يحدثنا عن الاتصال الروحي بالله تعالي، والمشاهدة القلبية والإشراق والكشف

(١) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٢٩.

(٢) انظر: عيون المسائل، الفارابي، ص ٧٥ من المجموع.

(٣) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٢٢.

الصوفي، وهذا واضح من قوله: "من شاهد الحق لزمه لزوماً أو تركه عجزاً ولا منزلة بين هاتين المنزلتين إلا منزلة الخمول، ومن تركه عجزاً فقد أقام عذراً وهو متجل فيشرف ويسرع نحوه فيلحق وهو لا يضيع أجر المحسنين"(١). وفي هذا المقام يستشهد الفارابي بقوله تعالي: **(فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ)** [ق:٢٢].

والفارابي يتحدث هنا عن شهود الحق ويشير إلى التجلي والكشف والإشراق وهي مصطلحات أختص بها الصوفية، كما يستعمل الفارابي أسلوب الرمز الصوفي؛ حيث تكلم عن "الأحدية، والروبوبية، والعرش، والكرسي، واللوح، والقلم"(٢).

هذا ويناجي الفارابي الله (ﷻ) بكلام ينقلنا معه في جو صوفي رمزي خالص، وذلك حين يقول: "صلت السماء بدورانها، والأرض برجحانها، والماء بسيلانه، والمطر بهطلانه، وقد تصلى له ولا تشعر ولذكر الله أكبر"(٣). فكما هو واضح التصوف كان جزء من مذهب الفارابي الفلسفي ولا يمكن إنكاره.

فالحديث عن القلب أو البصيرة كمصدر للمعرفة لا نجده عند أرسطو لأنه فيلسوف عقلي، أما الفارابي فبوصفه الفيلسوف المسلم صاحب العقيدة التي كان لها أكبر الأثر في فلسفته وفكره، فإنه لا يغفل دور القلب في المعرفة الإشراقية، والتي يكون موضوعها الله (ﷻ) وأسمائه وصفاته وأفعاله... وغيرها من المعارف التي يلقيها الله جل وعلا على قلوب أحبابه من عباده الواصلين، فيفيض عليهم من لدنه معرفة قلبية ذوقية لا دخل فيها للحس أو العقل.

---

(١) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٢٣.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) المرجع السابق، ص٢٤.

رابعا: الخبر المنزل كمصدر للمعرفة:

تتضح أهمية الخبر المنزل كمصدر للمعرفة لدي الفارابي من خلال كتاباته عن الوحي وكلام الله (ﷻ) على لسان الرسل والأنبياء، وحديثه عن المعجزات والأمور العقائدية والعبادات والأحكام والشرائع؛ حيث يقول الفارابي في ذلك:

"إن المعجزات حق ممكن الوجود في الأنبياء، وان الدعاء حق واجب ومشفع به، وأن الرؤى والمنامات حق، وأن ما يوصف به الأنبياء من إحاطتهم بالعلوم لا على سبيل التعليم الشاق فهو حق، وأن إخبارهم بالمغيبات حق، وأن العبادات حق واجب، وأن ما يأتي به الأنبياء من الشرائع والأحكام والأمر والنهي حق واجب"(١).

هذا ويحرص الفارابي على إبراز دور الخبر المنزل في معرفة الموضوعات السابقة وغيرها من أمور العقيدة، وذلك عندما يقول: "إن آراء الملل وكل ما فيها من الأوضاع ليس سبيلها أن تمتحن بالآراء والرؤية والعقول الإنسية؛ لأنها أرفع مرتبة منها إذ كانت مأخوذة عن وحي إلهي، ولأن فيها أسرار إلهية تضعف عن إدراكها العقول الإنسية ولا تبلغها"(٢).

ويحدد الفارابي سبعة أسباب لما اختص الله تبارك وتعالي به رسوله (ﷺ) من ناحية ما يقص عليه من إنباء الرسل والأنبياء الماضية والأمم الخالية:

إحداها: إظهار لنبوته ودلالة على رسالته؛ لأنه لم يتعلم علم نبأ السلف من أحد إلا من الله تعالي بواسطة جبريل صلوات الله عليه.

والثانية: تثبت فؤاده وذاك في قوله (ﷻ): (وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ). [هود.١٢٠].

---

(١) انظر: الدعاوي القلبية، الفارابي، ص ١١ ضمن الرسائل.

(٢) انظر: إحصاء العلوم، الفارابي، ص ١٣٢، تحقيق: عثمان أمين، ط: مطبعة السعادة – القاهرة–١٩٤٩م.

والثالثة: لبيان ذكره ودرجته وذلك في قوله (ﷻ): **(كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا)**. [طه:٩٩].

والرابعة: لتكون عبرة لأولي النهي من أمته وذلك في قوله: **(لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ)**. [يوسف: ١١١].

والخامسة: إخباراً عن تعلمه بالوحي أحوال الأنبياء، وذلك في قوله (ﷻ): **(تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ)**. [هود.٤٩].

والسادسة: إنما قص الله تعالي عليه القصص لتكون له أسوة حسنة وقدرة صالحة بمكارم أخلاق الرسل والأنبياء الصالحين.

والسابعة: لبيان النعم عليه وعلى أمته وذلك في قوله (ﷻ): **(أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ)**. [لقمان: ٢٠]، فالنعمة الظاهرة تخفيف الشرائع والنعمة الباطنة تضعف الصنائع(١).

وعن الفرق بين الرسول والنبي يحدثنا الفارابي بأسلوب في غاية الدقة لبيان الفرق بينهما فيقول: "إن الرسول الشارع، والنبي الحافظ شريعة غيره"(٢). كما

(١) انظر: كتاب الملة ونصوص أخري، الفارابي، ص٩٦، ٩٧، ت: محسن مهدي، الطبعة الثانية ١٩٩١م، ط: دار المشرق– بيروت.

(٢) المرجع السابق، ص٩٧.

يتحدث الفارابي كذلك عن الرسل والأنبياء جميعهم من لدن أدم (عليه السلام) إلى نبينا محمد (ﷺ)، ويتحدث عن أصحاب الكهف وقوم سبأ وغير ذلك كثير(١).

ولا ريب أن حديث الفارابي عن الخبر المنزل كمصدر من مصادر المعرفة لا نجده عند أرسطو، وهذا أمر طبيعي؛ لأن الفارابي صاحب عقيدة يؤمن بها، وبما جاء فيها من معارف يعجز الحس والعقل الإنساني عن التوصل إليها، ولا سبيل إلى معرفتها إلا بالخبر المنزل، وذلك لاختلاف طبيعة موضوعاتها عن الموضوعات الحسية والعقلية، فلا يستطيع الحس إدراكها لولا يتنسى للعقل استنتاجها، فهي إخبار من الله تعالي يوحي به إلي رسله ليبلغوه للناس، وذلك مثل معرفة أسماء الله سبحانه وصفاته وعلاقته بالعالم وخلقه له، ومعرفة الأمور السمعية كالصراط والميزان والجنة والنار والحوض والشفاعة وغيرها، ومعرفة العبادات والمعاملات التي كلف الله (ﷻ) بها عباده، حقاً إن العقل لا يختلف مع الشرع ولكن هذه الأمور الشرعية والعقائدية ما كان للعقل أن يعرفها بمفرده فكان مصدر معرفتنا بها الخبر المنزل، وهذا يسوقنا للحديث عن المبحث التالي من بحثنا وهي موضوعات المعرفة.

(١) المرجع السابق، ص٩٧- ١١٥.

المبحث الثاني
موضوعات المعرفة

إن لكل مصدر من مصادر المعرفة التي ذكرناها في المبحث السابق سواء أكانت هذه المعرفة حسية أم عقلية أم قلبية موضوعات مختلفة تختلف باختلاف مصادرها، أي أن هناك موضوعات حسية، وموضوعات معرفة ذات طبيعة عقلية، وكذلك موضوعات معرفة قلبية، وإن كان العقل يتلقى المعارف الحسية لكي يصدر أحكامه، وعلى ذلك فلم يفصل الفارابي بين موضوعات المعرفة الحسية وموضوعات المعرفة العقلية؛ لأن كلا منهما مرتبطة بالأخرى والتعبير عن كل منهما على حدة من أجل محاولة الفهم والإيضاح فقط.

أولا: موضوعات المعرفة الحسية:

المعرفة الحسية عند الفارابي تؤكد الوجود الخارجي للأشياء، وهذا واضح من قوله: "الحس تصرفه فيما هو عالم الخلق"(١)، وعالم الخلق عند الفارابي هو ممكن الوجود أو واجب الوجود بغيره أي كل مخلوقات الله سبحانه في عالم الشهادة والموجودات الخارجية هي موضوع العلم الطبيعي؛ لأن العلم الطبيعي كما يقول الفارابي هو: "الذي ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التي عنها والتي بها، والتي توجد هذه الأجسام والأعراض التي قوامها فيها"(٢). ذلك التعريف الذي ذكره الفارابي للعلم الطبيعي لا يقوم على ذكر الجواهر، وإنما على الأعراض الحاملة للجواهر وبالتالي تتمثل الحقيقة الخارجية الواقعية دون الفروض العقلية المسبقة كما هو الحال عند أرسطو.

(١) انظر: إحصاء العلوم، الفارابي، ص ١١١.
(٢) المرجع السابق، ص ١١٢.

والأجسام عن الفارابي منها الصناعية ومنها الطبيعية، فالصناعية مثل الزجاج والسيف والسرير والثوب وكل ما كان وجوده بالصناعة وبإرادة الإنسان، والطبيعية هي التي وجودها لا بالصناعة ولا بإرادة الإنسان مثل السماء والأرض وما بينهما والنبات والحيوان(١).

وتحدث الفارابي عن الألوان باعتبارها أحد موضوعات المعرفة الحسية، ويتضح ذلك عندما سئل عن اللون ما هو؟ فقال: "هو نهاية الجسم المستشف بما هو مستشف، وظهور اللون إنما يكون في بسط الجسم، وللجسم نهايتان إحداهما أبسط وهي له بما هو جسم والأخرى اللون، وهي له بما هو مستشف"(٢). إن الألوان عند الفارابي تعكس الشكل الغالب عليها، أي أنه إذا كان السطح المنعكس عليه الألوان يغلب عليه البياض يكون شكل اللون أبيض وهكذا.

من ذلك يتضح لنا أن موضوعات المعرفة الحسية عند الفارابي هي الأشياء المرئية الموجودة في العالم الخارجي التي تخضع للملاحظة والتجربة، والتي هي في متناول الحس سواء أكانت أشياء طبيعية أوجدها الله (ﷻ) في الطبيعة أم أشياء صنعها الإنسان مستخدماً الخامات الموجودة في الكون.

ومن الجدير بالذكر أن أرسطو كان له رأيه الخاص في هذا النوع من المعرفة، فيري في أكثر من وضع أن المعرفة الحسية مشتركة بين كل البشر فهي أمر سهل وهي لا شأن لها بالحكمة(٣) التي هي العلم بالمبادئ والعلل الأولي، ومن هنا جاء اختلاف الفارابي عن أرسطو من هذه الناحية أيضاً، فاهتمام الفارابي بالعلم الحسي جعله فيلسوفاً واقعياً حسياً، واهتمامه بالعقل جعله

(١) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٣٠.

(٢) انظر: المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، الفارابي، ص ٩٠ من المجموع.

(٣) انظر: النفس، أرسطو، ص ١١٠.

فيلسوفاً مثالياً، واهتمامه بالقلب كمصدر للمعرفة جعله فيلسوفاً مؤمناً، ومن هذا كله يتضح لنا أن فكر الفارابي كان متكاملاً وشاملاً.

ثانيا: موضوعات المعرفة العقلية:

لقد حدد الفارابي موضوعات المعرفة العقلية من غير حصيلة الحواس من خلال قوله: "العقل تصرفه فيما هو من عالم الأمر"(١). هذا والقول يبين أن العقل يدرك آثار الله تعالي، أي الموجودات التي أوجدها الله تعالي في هذا العالم، ويستدل منها على وجوده تعالي.

إن المعقولات عند الفارابي توجد عن طريق العقل، إذا ما أدرك الأشياء المادية تحولت إلى معقولات وصار لها وجود في العقل يخالف وجودها المادي وهذا يتضح من قوله: "لما سئل عن حصول الصورة في العقل، قال: أن تحصيل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة ولا بتلك الحالات التي هي عليها من خارج، لكن بغير تلك الحالة ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ومجردة عن جميع ما هي ملابسة له"(٢).

أما عند أفلاطون فالنفس تستمد المعقولات من عالم المثل، وما معرفة النفس في هذا العالم المحسوس إلا تذكر لما سبق أن شاهدته من الحقائق، وهي في صحبة الآلهة في عالم المثل قبل حلولها في البدن؛ لأن البدن في رأي أفلاطون حال بكثافته دون تذكر النفس لهذه الحقائق، ويعبر أفلاطون عن هذا بقوله: "لما كانت النفس قد رأت كل شيء سواء هنا أو في هاديس (أي العالم الآخر وهو عند اليونان العالم السفلي) فإنه ليس هناك أمر لم تتعلمه، وعلى هذا فليس مدعاة

(١) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٣١.

(٢) انظر: المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، ص ١٠٦من المجموع.

للدهشة سواء بخصوص الفضيلة أو بخصوص أي أمر آخر، أن يكون في مكنتها (أي النفس) أن تذكر نفسها بما سبق لها وعرفت"([1]).

ويقول أفلاطون موضحاً هذا المعني: ينبغي على الإنسان أن يدرك المثال الذي يؤلف بين مجموعة من المدركات الحسية في وحدة يؤلفها العقل، وليس هذا إلا تذكراً للموضوعات التي سبق لنفوسنا رؤيتها حينما كانت تتنزه في صحبة الإله، لكن عندما اتصلت النفس بالجسد نست هذه الحقائق، وكل محاولة لمعرفتها إنما هي تذكر لها، أي تذكر لتلك المعرفة الفطرية([2]).

أما عن أرسطو فالأشياء من العقل وبالعقل، ولا يتبين وجود الموجودات الخارجية المنفصل عن الذات العارفة، حيث يقول: "ما دمنا في الطبيعة كلها نميز أولاً ما يصلح أن يكون هيولي لكل نوع... ثم شيئاً آخر هو العلة والفاعل؛ لأنه يحدثها جميعاً، فمن الواجب في النفس أيضاً أن نحدد هذا التمييز، ذلك أننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولي؛ لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخري العقل الذي يشبه العلة الفاعلة؛ لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء الذي يحيل الألوان بالقوة إلى الألوان بالفعل"([3]).

ومن الأدلة التي تدل على أن الوجود عند أرسطو هو وجود عقلي نذكر نموذجين: الأول: هو الدراسة التي قام بها الأستاذ: بيير أوبانك – أستاذ الفلسفة بجامعة السربون بباريس– حول مشكلة الوجود عند أرسطو، حيث يقول أوبانك وهو بصدد بحث الوجود كحقيقة: أن الوجود من حيث انه حقيقة ليس إلا تكراراً للفكرة التي سبق واحتواها الذهن، أي الوجود الذي يتبين في المقولات، أي أن

(١) انظر: فيدون في خلود النفس، افلاطون، ترجمة/ عزت قرني، ص١١٠.

(٢) انظر: محاورات فايدروس لأفلاطون، ترجمة: د. أميرة حلمي مطر، ص ٨٤، ط: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٩م.

(٣) انظر: النفس، أرسطو، ص ١١٠.

الأصل لدى أرسطو هو الوجود المبين في المقولات، وينتهي أوبانك إلي التصريح بأن أرسطو يدعونا إلي أن نترك جانباً ونحن بصدد دراسة معاني الوجود، الوجود من حيث هو حقيقة(١). فأرسطو إذن لا يعير اهتماماً للوجود الخارجي في وجوده المتعين المنفصل عن الذات العارفة.

أما النموذج الثاني: الذي نسوقه للبرهنة على أن الوجود عند أرسطو هو وجود عقلي في المحل الأول هو ما ذكره الأستاذ الدكتور: زكي نجيب محمود، من أنك إذا سألته (أي أرسطو) عن كلمة كلية مثل إنسان ما معناها؟ راح يحللها لا علي أساس مدلولاتها الحسية بل على أساس مقوماتها العقلية، نعم، لو سألته عن معناها انصرف إلي داخل رأسه إلي الدنيا العريضة من حوله، ليري ماذا داخل رأسه هو من مفهوم لتلك الكلمة حتى لو لم تكن الكلمة دالة أبداً علي أي شيء محسوس من أشياء الطبيعة الخارجية، فلا فرق عنده أن تسأله عن معني إنسان أو معني ملك أو عن معني غول؛ لأنه في شتي هذه الحالات جميعاً سينصرف إلي داخل رأسه باحثاً عن مفاهيم تلك الأسماء ولا عبرة عنده بعد ذلك أن تكون أو لا تكون هنالك في العالم ملائكة أو غيلان، كما أن فيه أفراداً هم بنو الإنسان لا عبرة عنده لشيء من هذا؛ لأن العبرة هي في المفهوم العقلي للفظ لا بمسمياته الفردية الجزئية، التي تدركها هذه الحاسة أو تلك(٢).

ويواصل الأستاذ الدكتور: زكي نجيب محمود تحليله لهذه المسألة عند أرسطو بقوله: "إنك إذا أقمت بناءك الفكري على أساس منطق (مذهب) أرسطو فما عليك إلا أن تعرف الأشياء في جوهرها العقلي لا من حيث مظهرها

(١) نقلا عن: مقالات في أصاله المفكر المسلم، د: فوقيه حسين محمـــود، ص ٦٤، ط: دار الفكر العربي للطباعة والنشر، ١٩٨٨م.

(٢) انظر: نحو فلسفة علمية، د. زكي تجيب محمـــود، ص ٢٢، ٢٣، ط: مكتبـــة الأنجلـــو المصرية ١٩٥٨م.

الحسي، ومن هذه التعريفات تبني بناءك صاعداً أو هابطاً، فلك أن تصعد منها بأن تضمنها بعضها إلى بعض فيما هو أعم حتى تصل إلى قمة الوجود في مبدأ واحد، أو أن يهبط منها إلى ما يترتب عليها من نتائج قياسية، وبهذا يتاح لك أن تعلم حقائق الكون كله وأنت قابع في صومعتك لا حاجة بك إلى رؤية أو سمع"(١).

وننبه هنا أيضا أن الفارابي وضع موضوعات الألوهية ضمن موضوعات المعرفة العقلية، وإن كان العقل قاصراً على إدراك حقيقتها، وكل ما استطاع العقل إزاء هذه الموضوعات هو إثبات وجودها فقط، أي محاولة إثبات وجود الله تعالي بالحجج والبراهين العقلية، ولا شك أن هذه المسألة تحتاج إلى بحث مستقل للحديث عنها للاستفاضة فيها بعرض الأدلة التي ذكرها الفارابي، ولا مجال لنا في هذا البحث لعرضها هنا لأنها ليست محور اهتمامنا الأساسي وحتى لا يطول بنا المقام.

ثالثا: موضوعات المعرفة القلبية:

من أهم موضوعات المعرفة القلبية معرفة الله تعالي وأسمائه وصفاته التي لا يمكن الحصول عليها الا عن طريق المؤمن المحب لله سبحانه.

إن معرفة الله (ﷻ) أمر فطري فقد أطلع الله تبارك وتعالي نفوس بني آدم على وجوده منذ بدء الخلق قبل أن تحل هذه النفوس في الأبدان، وذلك ما يعرف في الإسلام "بميثاق الفطرة" وقد ورد ذلك في قوله عز من قائل: **(وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ)** [الأعراف: ١٧٢].

(١) انظر: نحو فلسفة علمية، د. زكي تجيب محمود، ص ٢٣، ٢٤.

غير أن هذه المعرفة الفطرية قد غفلت عنها النفوس لانشغالها بإشباع حاجات الأبدان، فكأن البدن بمثابة حجاب للنفس منعها من معرفة الله جل شأنه، ولذلك فقد أرسل الله (ﷻ) الأنبياء والرسل ليذكروا بني آدم بربهم، يقول الفارابي عن هذه المعرفة الفطرية بالله جل جلاله: " نحن نعرف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب"(١).

إن موضوعات المعرفة القلبية تختلف عن غيرها من موضوعات المعرفة الأخرى من حيث إنه لا دخل لعقل الإنسان أو الحس في تلقيها، وإنما يسلم بها تسليماً عن طريق الكشف القلبي من لدن الله تعالي، يقول الفارابي:

"إن الإنسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحي ما شأنه ألا يدركه بعقله، وما يخور (يعجز) عقله عنه، فلا معني للوحي ولا فائدة إذا كان، إنما يفيد الإنسان ما كان يعلمه، وما يمكن إذا تأمله أن يدركه بعقله، ولو كان كذلك لو كل الناس إلى عقولهم، ولما كانت بهم حاجة إلى نبوة ولا إلى وحي لكن لم يفعل بهم ذلك"(٢).

ويقول الفارابي مؤكداً هذا المعني: "ينبغي أن يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا إدراكه، ثم ليس هذا فقط بل وما تستنكره عقولنا أيضاً (كالمعجزات مثلا) فإنه كل ما كان أشد استنكاراً عندنا كان أبلغ في أن يكون أكثر فوائد، وذلك أن التي تأتي بها الملل مما تستنكره العقول وتستبشعه الأوهام ليست هي الحقية منكرة، ولا محالة بل هي صحيحة في العقول الإلهية"(٣).

(١) انظر: التعليقات، الفارابي، ص٥ ضمن الرسائل.

(٢) انظر: إحصاء العلوم، الفارابي، تحقيق عثمان أمين، ص ١٣٢، ١٣٣.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص ١٣٣.

عن الله (ﷻ) يكشف لقلوب عباده الواصلين إلى حضرته عن أسرار ومعارف ذوقية لا يتسع المجال هنا للحديث عنها، فالصوفية المتحققون بالمعرفة القلبية يرون ما لاعين رأت، ويسمعون ما لا أذن سمعت، ويخطر على قلوبهم ما لا يخطر على قلب بشر، وهذه المعرفة القلبية تورث أصحابها سعادة وبهجة لا تدانيها سعادة، والحديث عن موضوعات المعرفة القلبية ينفرد به السادة الصوفية وبعض الفلاسفة الذين كان لهم مذهب صوفي روحاني كالفارابي وابن سينا (ت٤٢٨هـ) والغزالي (ت٥٠٥هـ) وابن عربي (ت٦٣٨هـ) وغيرهم كثير.

والحديث عن المعرفة القلبية لا نجده عند أرسطو بالطبع وذلك لأن الفارابي في حديثه عن المعرفة القلبية متأثر بعقيدته الإسلامية.

المبحث الثالث
مناهج المعرفة

بعد أن عرضنا فيما سبق لمصادر المعرفة وموضوعاتها نجد هنا أن الفارابي يعترف بأهمية وضرورة أن يكون للبحث العلمي منهج محدد وثابت يقوم على أسس وأدوات تمكنه من أن يصل إلى النتائج الصحيحة المطلوبة التي هي غاية كل باحث وعالم، ولتكوين مثل هذا المنهج لابد للعالم من نظرة شاملة على مختلف العلوم السائدة في عصره حتى يتثبت من الأرضية التي ينطلق منها، ولكي يعرف طبيعة كل علم والمنهج الخاص به، يقول الفارابي في ذلك:

"وينتفع بما في هذا الكتاب (إحصاء العلوم)؛ لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من العلوم وينظر فيه علم على ماذا يقدم؟ وفي ماذا ينظر؟ وأي شيء سيفيد بنظره؟ وأي فضيلة تنال به ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عمى وغرر؟ وبهذا الكتاب (إحصاء العلوم) يقدر الإنسان على أن يقيس بين العلوم فيعلم أيها أفضل؟ وأيها أنفع؟ وأيها أتقن وأوثق وأقوي؟ وأيها أوهن وأوهى وأضعف؟"(١).

إن الباحث فيما تركه لنا الفارابي من كتب ورسائل يستطيع أن يستخرج منها خصائص المنهج العلمي القائم على أصول منهج الاستقراء، وكذلك أساليب المنهج الاستدلالي، ولنتحدث عن المنهج الاستقرائي عند الفارابي:

أولا: المنهج الاستقرائي عند الفارابي:

يقوم المنهج الاستقرائي على الملاحظة الدقيقة للواقع الحسي وفرض الفروض لتفسير الظواهر الطبيعية، والتحقق من صحة هذه الفروض عن طريق

(١) انظر: إحصاء العلوم، الفارابي، تحقيق: عثمان أمين، ص ٥٣، ٥٤.

التجربة، فإذا ثبت صدق أحد الفروض بالتجربة صار قانوناً علمياً يفسر الظاهرة، ويتضح المنهج الاستقرائي عند الفارابي من خلال التنبيهات والتوجيهات التي يقدمها للباحثين:

١- حرص الفارابي على تخليص العقل البشري من الآفات التي يمكن أن تؤثر على صحة المعرفة، وأشار إلى أن الحكم قد يخالف الحقيقة بسبب بعض نقائص في الباحث، أي في مقدرته أو طبعه، يقول الفارابي في ذلك: "قد يحسن ظن الإنسان بالعلم الواحد فيظنه أكثر وأحسن وأحكم وأوضح مما هو، وذلك إما لنقص وبغض يكونان في طبعه فلا يقدر معهما على الوقوف على حقيقة ذلك العلم"(١).

٢- **يدعو الفارابي الباحثين إلى عدم التسرع في إصدار الأحكام؛ لأن التسرع يوقعهم على نقيض ما يتراءى لهم من الحقيقة حيث يقول الفارابي:** "إذا وجد (الباحث) شيئين متشابهين ثم ظهر أن شيئاً ثالثاً هو سبب لأحدهما، فإن الوهم يسبق ويحكم بأنه أيضاً سبب للآخر، وذلك لا يصح في كل متشابهين إذ التشابه قد يكون لعرض من الأعراض وقد يكون بالذات"(٢).

٣- **اهتم الفارابي بظاهرة السبب، وفرق بين الأشياء التي لها أسباب وهي الأشياء الطبيعية المشاهدة في العالم المحسوس، والأشياء التي ليس لها أسباب، وهي الأشياء القدرية أي التي لا دخل للإنسان في صنعها يقول الفارابي في ذلك:** "أمور العالم وأحواله **نوعان: أحدهما:** أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد كالحرارة عن النار، وعن الشمس توجد للأجسام المجاورة والمحاذية لهما... **والنوع الآخر:** أمور اتفاقية ليست لها أسباب

(١) انظر: النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، الفارابي، ص ٧٨ من المجموع.
(٢) المرجع السابق، ص ٧٨.

معلومة كموت الإنسان وحياته عند طول الشمس أو غروبها"(١). ويقول الفارابي بعد ذلك: "فكل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه"(٢). وهذا موقف علمي استقرائي صرف يقوم على تقدير ما يحكم الموجودات من نظام ثابت هو قوانين الكون وقوله معد يعني أنه ينبه إلى ضرورة تتبعه في واقعه وحقيقته التي هي عليها والتي تعرف نفسها عند الانتباه إليها، أي إلى الواقع الذي هي عليه(٣).

٤- ينبه الفارابي إلي قيمة الكثرة المتشابهة في الموجودات ولا يعبأ بالأشياء النادرة أو القلية كما ينبه الفارابي الباحث إلي عدم التسرع وهو يجري التجارب إذ يقول: "التجارب إنما تنفع في الأمور الممكنة على الأكثر، فأما الممكنة في الندرة والممكنة على التساوي فإنه لا منفعة للتجربة فيها، وكذلك الروية وأخذ التأهب والاستعداد إنما ينتفع بها في الممكن على الأكثر لا غيره"(٤).

ويشير الفارابي إلي أن التجارب لا تنفع إلا بالكثرة، وإجراء التجارب يبين النظام الساري في الحقائق المتشابهة، والتجارب لا تنفع إلا في الأمور الممكنة، وقوله على الأكثر يدل على تكرار التجارب على الظواهر حتى لا نقع في الأخطاء التي يمكن أن تحدث من خلال إجراء التجربة على جزئية واحدة، كما

(١) انظر: النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، الفارابي، ص ٧٩ من المجموع.
(٢) المرجع السابق، ص ٧٩.
(٣) انظر: مقالات في أصالة المفكر المسلم، د. فوقية حسين، ص ١٢٠.
(٤) انظر: النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، الفارابي، ص ٨٠ من المجموع.

كان يري أرسطو فيما يسمي الاستقراء الحدسي، ومعروف أن أرسطو لم يستخدم عبارة الاستقراء الحدسي إنما هي من وضع جونسون(١).

ويعني به أرسطو طريقة البرهنة على قضية كلية بالرجوع إلي مثال واحد أو الاستشهاد بحالة جزئية واحدة وليس بالاستقصاء أو حصر جميع الحالات، فلو أردنا البرهنة على صدق القضية الكلية القائلة بأن كل ما هو مادي ممتد لاكتفينا بمثال واحد لشيء يتصف بأنه مادي، وبأنه ممتد في الوقت ذاته بحيث نستطيع بطريقة حدسية أن ندرك مباشرة العلاقة الضرورية التي تربط بين صفتي المادية والامتداد بالنسبة إلى الأشياء، أي بين كونها مادية وبين كونها ممتدة(٢).

٥- **ينبه الفارابي الباحث أيضا إلي معلم من معالم المنهج الاستقرائي وهو معرفة المستقبل أو التنبؤ العلمي، حيث يقول:** "كل ما يمكن أن يعلم أو يحصل قبل وجوده بجهة من الجهات فهو كالعلوم المحصلة وإن ظهر منه عوائق أو تراخت به المدة"(٣). أي أن الفارابي يوضح أن ما يمكن أن يحصل اعتماداً على ما تم علمه من قبل خلال تتبع أسباب الظواهر ولم يحصل بعد فهو في مرتبة المعلوم.

٦- **كما ينبه الفارابي إلي مفهوم آخر من أدق المفاهيم العلمية التي يمكن أن يقع عليها المرء في عصره، وهو ما اسماه "بالتمنع" إذ يقول:** " قد يظن بالأفعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق في النار، والترطيب في

(١) انظر: الاستقراء والمنهج العلمي، د. محمود زيدان، ص ٣٥، ط: دار الجامعات المصرية ١٩٧٧م.

(٢) انظر: مقدمة لفلسفة العلوم الفيزيائية والرياضية، د. عزمي إسلام، ص ٥٧، ط: مكتبة سعيد رأفت- القاهرة ١٩٧٧م.

(٣) انظر: النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، الفارابي، ص ٧٩ من المجموع.

الماء، والتبريد في الثلج، وليس الأمر كذلك؛ لكنها ممكنة على الأكثر لأجل أن الفعل إنما يحصل باجتماع معنيين: **أحدهما:** تهيؤ الفاعل للتأثير، والآخر تهيؤ المنفعل للقبول فإذا لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثر ألبته، كما أن النار وإن كانت محرقة فإنها متى لم تجد قابلاً متهيأ للاحتراق، وكلما كان التهيؤ في الفاعل والقابل جميعاً أتم كان الفعل أكمل، ولولا ما يعرض من التمنع في المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية"(١).

ومعني هذا أن الفارابي يريد من الباحث أن يرفع مفهوم الضرورة العقلية عن الأفعال والآثار الطبيعية، فرغم تقدير الفارابي للضبط الذي يحدث في الأمور الممكنة وقوله عنها "إن كل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه"(٢) ألا أنه يري أن هذا الضبط لا يصل إلى حد الضرورة؛ لأن هناك ظروفاً تتعلق بتهيؤ المؤثر أو المسبب تجعل هذا التهيؤ على درجات متفاوتة إذن هناك قدر من التمنع وهو ما يسمي الآن بالاحتمال(٣).

ولقد أشار ديفيد هيوم (ت١٧٧٦م) إلي فكرة الاحتمال وعدم الضرورة أو الحتمية في الربط بين الأسباب والمسببات وذلك في قوله: "عندما يكون موضوعان مقترنين باطراد في التجربة، فإننا في الواقع نستدل على أحدهما من الآخر، معني هذا أن نقول إن رؤية (أ) تتسبب في توقع (ب) وبذلك تقودنا التجربة إلى الاعتقاد بأن ثمة ارتباطاً ضرورياً بين (أ) و (ب)، والاستدلال لا

(١) انظر: مقالات في أصالة المفكر المسلم، د: فوقية حسين، ص ١٢٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٧٩.
(٣) المرجع السابق، ص ١٢١.

يحده العقل ما دام أن هذا يقتضينا التسليم باتساق الطبيعة، هذا الاتساق نفسه ليس ضرورياً وإنما هو مستدل إليه من التجربة، وعلى ذلك يري هيوم أننا عندما نقول (أ) تُسبب (ب) نقصد فقط أن (أ) أو (ب) يقترنان في الواقع اقتراناً مطرداً لا أن ثمة ارتباطاً ضرورياً بينهما"(١).

٧- كما ينبه الفارابي إلي ما يمكن أن تحدثه الأسماء المشتركة من الوقوع من الأخطاء؛ حيث إنها أسماء سميت بها أمور لم يقصد بتلك التسمية معني واحداً معلوماً، ومن هنا يقول الفارابي: "الأسماء المشتركة قد تصير سبباً للأغلوطات العظيمة فيحكم على الأشياء بما لا وجود فيها لأجل اشتراكها في الاسم معا ويصدق عليه الحكم"(٢).

نخلص من هذه التنبيهات التي ذكرها الفارابي إلي أنه حرص على تخليص العقل من بعض الآفات التي قد تؤثر في حكمة على الأمور، كما أنه حرص على التأني في إصدار الأحكام، كما اهتم الفارابي بمفهوم السببية وميز بين نوعين من الأسباب، كما أشار إلي التنبؤ العلمي وإلي الاحتمال وعدم الضرورة المطلقة بين الأسباب والمسببات في الأشياء الطبيعية؛ لأن هناك ظروفاً ترتبط بتهيؤ الفاعل والقابل، كما نبه إلي ضرورة تحديد المعاني والأسماء، وحذر من الوقوع في شرك الأسماء المشتركة، وهذا ما يدعو إليه المنطق الرمزي الذي يهتم بتحليل معاني الألفاظ وتحديدها.

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ترجمة: د. محمد الشنيطي، ص ٢٥٩، ٢٦٠، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٧٧م.

(٢) انظر: النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، الفارابي، ص ٨١ من المجموع.

ومن الممكن أن نوازن بين هذه التنبيهات عند الفارابي وبين "الأوهام" التي ذكرها فرنسيس بيكون (ت ١٦٢٦م) وهي أوهام القبيلة وأوهام الكهف وأوهام السوق وأوهام المسرح:

١- **أوهام القبيلة:** وهي ظاهرة بشرية؛ حيث إن العقل لا يقبل إلا ما يوافق غرورة ولا يلتفت إلى التجارب التي لا ترضي هواه، فهو يفترض مثلاً في الأشياء الطبيعية نظاماً واطراداً أكثر مما في الواقع، فالعقل يميل إلى التجريد والثبات وتسكين كل ما هو متحرك.

٢- **أوهام الكهف:** وخلاصتها أن كل فيلسوف سجين كهفه ولا يفكر إلا طبقاً لمزاجه الخاص، ويوائم بطريقة لا شعورية بين أحلامه الشخصية والوقائع التي يلاحظها، فواحد لا يري إلا الفوارق بين الموجودات، وآخر لا يدرك إلا الصفات المتشابهة، ولقد صدق هيراقليطس (ت٤٧٥ ق.م) حين قال: إنا نبحث عن المعارف في عوالمنا الخاصة لا في العالم الكلي المشترك بيننا جميعاً، وعلى ذلك فأوهام الكهف هي الأحكام المسبقة التي تكمن في الإحساسات والمشاعر الخاصة والتمثلات الجماعية.

٣- **أوهام السوق:** وهي ناشئة عن لغة التخاطب بين الجماعات المختلفة، فالناس تتفاهم بواسطة الكلام والأسماء التي أطلقت على الأشياء، ومن هنا كانت أكثر الكلمات غير دقيقة والعبارات غير سليمة فتكون عقبة أمام العقل، وكم من كلمات غامضة، وكم من أخري تدل على أشياء لا وجود لها.

٤- **أوهام المسرح:** هي أوهام الخاصة من العلماء والفلاسفة، كل عالم وفيلسوف يعتقد أنه يعطينا تمثلاً ثابتاً وكلياً للحقيقة والوجود، وجميع المذاهب التي خضعت لها العقول كانت بمثابة تمثيليات قام بإخراجها،

وتمثليها الفلاسفة أنفسهم، وكان الفرض منها خلق عوالم خيالية لا تصلح حقاً إلا على المسرح([1]).

وهكذا نجد في حديث الفارابي عن المنهج الاستقرائي أفكار جديدة لا مثيل لها عند أرسطو، بل أننا نجد الفارابي قد سبق الفلاسفة المحدثين في كثير من الأفكار، منها عدم الضرورة بين الأسباب والمسببات، في كلامه حول أسس التفكير العلمي السليم، وفي ضرورة تحديد معاني الألفاظ تحديدا دقيقاً كما أشرنا.

ثانيا: المنهج الاستدلالي عند الفارابي:

يحدد الفارابي الموضوعات التي يستخدم فيها المنهج الاستدلالي بقوله: "إن الاستدلال يقع علي الغالب والغائب، والغائب ينال بالاستدلال، وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بآنيته (بهويته) بلا شك فليس بغائب"([2]).

معنى هذا أن الفارابي حدد مجال الاستدلال وهو الموضوعات الغيبية والموضوعات العقلية مثل الاستدلال على وجود الله تعالي وصفاته، والاستدلال لا يصلح للموجودات الحسية؛ حيث إن المنهج المناسب لها هو المنهج الاستقرائي، وإنما يصلح في البرهنة على صدق القضايا والأمور العقلية.

ويتضح المنهج الاستدلالي عند الفارابي –على سبيل المثال– من خلال تقسمه للموجودات إلي:

١– وجود ممكن.

٢– وجود واجب بغيره.

٣– وجود واجب بذاته.

---

(١) انظر: الفلسفة الحديثة رؤية جديدة، د. نازلي إسماعيل حسين، ص ١٩٩، ٢٠٠، ط: مكتبة الحرية الحديثة– القاهرة ١٩٧٩م.

(٢) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٣٥.

ويعبر الفارابي عن هذه الموجودات بقوله: "إن الموجودات على ضربين: أحدهما: إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمي ممكن الوجود، **والثاني:** إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمي واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غني بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت... والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها علي سبيل الدور بل لابد من انتهائها إلي شيء واجب هو الموجود الأول"(١).

معني ذلك أن الفارابي يري الشيء قبل أن يخرج إلى حيز الوجود كان ممكناً، ثم بعد أن خرج إلى الوجود أصبح واجباً لكن وجوبه الحادث بعد أن لم يكن يختلف عن ذلك الوجود الأزلي الأبدي، ومن هذا التقسيم يستدل الفارابي علي وجود الله ويسمي هذا الدليل بدليل الممكن والواجب.

ويشير الفارابي إلي هذا الدليل – الممكن والواجب– بعبارات أخري مشابهة حينما يقول: "الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها وإلا لم توجد، ولا يجب وجودها بذاتها وإلا لم تكن معلومة، فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشرط مبدئها وتمتنع بشرط لا مبدئها، فهي في حد ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة إلي مبدئها واجبة ضرورة، وكل شيء هالك إلا وجهه، فالماهية المعلومة لها عن ذاتها أنها ليست ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات، فللماهية المعلومة ألا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد فهي محدثة لا بزمان تقدم"(٢).

---

(١) انظر: عيون المسائل، الفارابي، ص ٦٦ من المجموع.

(٢) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٣٧.

- فالماهية المعلومة هنا تقابل الوجود الممكن.
- والماهية الممكنة تقابل الوجود الواجب بغيره.
- والماهية غير المعلومة تقابل الوجود الواجب بذاته.

وهناك دليل آخر عند الفارابي على وجود الله (ﷻ) – نذكره على سبيل المثال أيضا– يعتمد على تمييزه القاطع بين الماهية والهوية، بين الوجود الكلي المجرد وبين الوجود المادي المحسوس؛ حيث يبين أن تعقل الهوية شيء، وتعقل الماهية شيء آخر حيث يقول: "كل إدراك فأما أن يكون لشيء خاص كزيد أو لشيء عام كالإنسان"(١).

ويزيد الفارابي هذا الأمر وضوحاً عندما يقول: "الأمور التي قبلنا لكل منها ماهية وهوية، وليست ماهيته هويته ولا داخلة في هويته، ولو كانت ماهية الإنسان عين هويته؛ لكان تصورك لماهية الإنسان تصوراً لهويته، فكنت إذا تصورت ما الإنسان تصورت هو الإنسان فعلمت وجوده، ولكان كل تصور للماهية يستدعى تصديقاً بوجودها، ولا الهوية داخلة في ماهية هذه الأشياء وإلا لكانت مقوماً لا يستكمل تصور الماهية دونه، ويستحيل رفعه عن الماهية توهماً... ولو كان قياس الهوية عن الإنسان قياس الجسمية والحيوانية"(٢).

يميز الفارابي في داخل الإنسان بين ماهيته المعقولة التي هي ذاته الإنسانية التي تجمع بينه وبين سائر أفراد الإنسان وبين وجوده المحسوس المشار إليه، وتأتي أهمية التفرقة بين الماهية والهوية من حيث إن الفارابي يعتمد عليها في إثبات الوجود الإلهي؛ لأنه إذا كانت الماهية متميزة عن الهوية أو الآتية لكان معني هذا أن وجود الماهية للهوية، أي وجود الماهية داخل الوجود الحسي ليس

(١) انظر: فصوص الحكم، الفارابي ، ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨، ٣٩.

لذات الوجود الحسي، وإنما هو من جعل جاعل إن صح التعبير أو من فعل فاعل آخر.. ويستمر التسلسل إلى أن نصل إلى فاعل أول ينبغي أن يكون هويته متميزة عن ماهيته، وهو الله تعالي(١).

ويعبر الفارابي عن ذلك بقوله: "إذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها، فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات لماهيته... فهويته من غيره ينتهي إلى المبدأ الذي لا ماهيته له مباينة للهوية"(٢).

وإذا كان الفارابي قد ميز تميزاً واضحاً بين الماهية والهوية فإن أرسطو كان قد خلط بينهما، وذلك حين قال: "هذا السؤال الذي كان ولا يزال وسيظل دائماً موضوعاً للبحث وهو: ما الوجود؟ هو في الحقيقة هذا التساؤل ما الماهية؟"(٣).

فأرسطو في أمور الإلهيات ينظر إليها بمنظور عقلي بحت، بينما الفارابي فيلسوف يؤمن بالله (ﷻ) ويتحدث في الأمور الإلهية من خلال ما جاء في الكتاب والسنة.

(١) انظر: الفلسفة الإسلامية في المشرق، د. فيصل عون، ص ٢٣٩-٢٤٠

(٢) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٤٢.

(٣) انظر: مدخل جديد إلى الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٨٩.

المبحث الرابع
درجة اليقين في المعرفة

لكل نوع من المعارف التي ذكرها الفارابي درجة يقين خاصة به، فهناك يقين للمعرفة الحسية، وأخري للمعرفة العقلية، وثالثة للمعرفة القلبية، ولنعرض لكل منها بشيء من الإيجاز:

أولا: درجة اليقين في المعرفة الحسية:

بالنسبة إلى المعرفة الحسية فهي سيالة ومتغيرة ومتقلبة لا تثبت على حال، وقد كان الفارابي حريصاً على بيان هذه الصفات بالنسبة إلى المعرفة الحسية إذ يقول:

"ويعلم أن المبادئ الطبيعية التي في الإنسان وفي التعليم غير كافية في أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذي لأجل بلوغه كونه الإنسان، ويتبين أنه يحتاج فيه إلى مبادئ نطقية عقلية يسعي الإنسان بها نحو ذلك الكمال"(١).

كذلك يقول الفارابي: "وليس في الممكن (أي موجودات العالم المحسوس) يقين أصلا، وليست أعني أن علمنا بالممكن ليس بيقين، بل إنما أعني أنه إذا كان شيء ممكناً أن يوجد في المستقبل وأن لا يوجد لم يمكن أن يكون لنا فيه يقين، أنه يوجد أو لا يوجد وهذا هو أن اعتقادنا وجود ما هو ممكن أن يوجد لا يكون يقينا أصلاً"(٢).

---

(١) انظر: تحصيل السعادة، الفارابي، ص ١٣ ضمن الرسائل.

(٢) انظر: في المنطق والخطابة، الفارابي، د. محمد سليم سالم، ص ١٠، ط: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ١٩٧٦م.

ولكن ذلك لا يمنع من أن الفارابي كان يري أن المعرفة الآتية عن طريق الحواس معرفة يعتد بها وذلك عندما قال: "وحصول المعارف الإنسانية يكون من جهة الحواس"(١).

كل ما هو في الأمر أن المعرفة الحسية عنده ليست يقينية الصدق بالضرورة، وإنما هي احتمالية نسبية إذا كان لنا أن نستخدم المصطلح المعاصر.

ونحن نعلم وقلنا من قبل نظرة أرسطو إلى العالم المحسوس؟ وبالتالي مدي درجة اليقين في هذا النوع من المعرفة، فالمعرفة الحسية عنده لا ترقي إلى درجة اليقين، وإنما أرسطو قد وضعا كل ثقته في العقل والمعرفة العقلية الكلية وليست الجزئية الحسية.

ثانيا: درجة اليقين في المعرفة العقلية:

لقد اهتم الفارابي بالعقل والمعرفة العقلية اهتماماً كبيراً، وكان يقول:

"**إن المعقولات على نوعين:** نوع لا يمكن فيه غلط أصلاً، وهي التي يجد الإنسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها واليقين بها، مثل أن الكل أعظم من جزئه، وأن كل ثلاثة فهي عدد فرد، ونوع آخر يمكن أن يغلط فيها ويعدل عن الحق إلي ما ليس بحق، وهي التي شأنها أن تدرك بفكر وتأمل"(٢).

يميز الفارابي هنا بين صنفين من المعقولات: صنف مفطور في النفس الإنسانية كالبديهيات والمبادئ الأولية التي لا يختلف عليها اثنان من العقلاء، وهذه المعقولات لا يمكن أن يتطرق إليها شك، والصنف الآخر من المعقولات هو الذي يحصل عن طريق إعمال الفكر والتأمل، وهذا النوع من الممكن أن يحدث فيه خطأ.

(١) انظر: التعليقات، الفارابي، ص ٣ ضمن الرسائل.

(٢) انظر: إحصاء العلوم، الفارابي، تحقيق: د. عثمان أمين، ص ٦٧، ٦٨.

يقول الفارابي معبراً عن النوع الثاني: "إن الروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصور المعني بحده، وحقيقة منفياً عنه اللواحق القريبة، مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير، وذلك بقوة لها تسمي العقل النظري"([1]).

أما إذا تحدثنا عن أفلاطون وأرسطو فهما يثقان في قدرة العقل على معرفة الأشياء جميعها ثقة مطلقة فأفلاطون يري أن موضوع المعرفة هو الوجود (الحقيقي أي المثل) وقدرتها (أي النفس) في أن تعرفه على ما هو عليه([2])، ولا يلمح المرء أي شك في قدرة العقل على معرفة الوجود الحقيقي عند أفلاطون.

كذلك يري أرسطو أنه يجب أن يكون العقل بالضرورة من حيث إنه يعقل جميع الأشياء([3]) وهذا يدل على أن أرسطو لم يحد من قدرة العقل، إذن درجة اليقين في المعرفة العقلية عند أفلاطون وأرسطو هي يقين مطلق.

ثالثا: درجة اليقين في المعرفة القلبية:

المعرفة القلبية عند الفارابي هي معرفة يقينية الصدق لا يتطرق إليها الشك فهي من الله تبارك وتعالي يفيضها على قلوب عباده المؤمنين به حق الإيمان، وهذه المعرفة اليقينية بالله تعالي نورت أصحابها سعادة وبهجة دائمة في الدنيا والآخرة.

ويعبر الفارابي عن ذلك بنزعة صوفية واضحة عندما يقول: "إن لله منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد... فحينئذ تلحق فلا تُسأل عما تباشره، فإن آلمت فويل لك، وإن سلمت فطوبي لك، وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك وكأنك في صقع الملكوت.. فترى ما لاعين

(١) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٤٥.

(٢) انظر: الجمهورية، أفلاطون، ترجمة: د. فؤاد زكريا، ص ٣٧٢.

(٣) انظر: النفس، أرسطو، ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهوانى، ص ١٠٨.

رأت ولا أذن سمعت ولا خطر علي قلب بشر.. فاتخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً"(١).

معني ذلك إن الإنسان لو استطاع أن يتجرد من حجب المادة يحصل له نوع من الكشف فيتذوق تذوقاً قلبياً أشياء لم يسبق له أن مر بها في العالم المادي أو عالم الخلق، ولابد أن يكون ذلك فيضاً أو كشفاً من العالم الإلهي، الذي يجعله يرى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

إن الإنسان لم يخلق للخلود في هذا العالم بل هو مخلوق لعوالم أخرى، فهو يعيش منذ ولادته عالمه البرزخي، بمعنى إنه يصنع بأعماله وعقائده عالمه البرزخي، وعندما يتكامل ويبلغ ويرشد يصنع حياته الأخروية التي هي بعد الحياة البرزخية في عين عيشه حالياً للحياة الدنيوية.

وقد يظن البعض – من أصحاب القلوب الواهية– أن هذا نوع من الخيال وتسطير الكلمات، فما الحاجة إلى الإشراف على هذه العوالم وهو لم يعشها بمعنى لم يحن وقتها، فأقول: خير مثال على ذلك الطفل الذي يعيش في بطن أمه يكون له أذن وانف وفم ولسان وشفتين وكل شيء فَلِمَ كل هذه الأجهزة؟!! هل هي حتى يستعين بها في حياته داخل رحم أمه؟! بالطبع لا، من الواضح أن هذه الأجهزة لأجل أن يعيش بها في عالم آخر غير عالم الرحم، وهو عالمنا الدنيوي، وهكذا الإنسان في مراحله القلبية، فالإنسان لا يحتاج إليها في إدارة شئون عالم الدنيا إلا إنه محتاج لها في عالم الآخرة.

رابعا: درجة اليقين في المعرفة الحاصلة من الخبر المنزل:

اليقين هنا يقوم على صدق المبلغ عن الله سبحانه، والدليل على صدقه إما المعجزات أو أخبار الأنبياء السابقين يقول الفارابي:

(١) انظر: فصوص الحكم، الفارابي، ص ٢٢.

"فإن الذي أتانا بالوحي من عند الله (ﷻ) صادق لا يجوز أن يكون قد كذب، ويصح أنه كذلك من أحد وجهين: إما بالمعجزات التي يعقلها أو تظهر على يديه، وإما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبولي الأقاويل على صدق هذا ومكانه من الله (ﷻ) أو بهما جميعاً، فإذا صححنا صدقه بهذه الوجوه وأنه لا يجوز أن يكون قد كذب، فليس ينبغي أن يبقي بعد ذلك في الأشياء التي يقولها مجال للعقول ولا تأمل ولا رؤية ولا نظر"(١).

ويقول الفارابي أيضا عن المعجزات: "إن المعجزات حق ممكن الوجود في الأنبياء، وان الدعاء حق واجب ومشفع به، وأن الرؤى والمنامات حق، وأن ما يوصف به الأنبياء من إحاطتهم بالعلوم لا على سبيل التعليم الشاق فهو حق، وأن إخبارهم بالمغيبات حق، وأن العبادات حق واجب، وأن ما يأتي به الأنبياء من الشرائع والأحكام والأمر والنهي حق واجب"(٢).

فمعيار اليقين هو الطمأنينة من انشراح الصدر عن طريق الإيمان بالله تعالي، ولا ريب أن درجة اليقين في المعرفة الآتية عن الخبر المنزل عند الفارابي هي يقينية الصدق فهو فيلسوف مسلم، وكل ما أخبر به الرسول من قرآن وسنة هو يقيني الصدق. وهذا الشيء لم نجده عند فلاسفة اليونان على العموم وعند أرسطو على الخصوص. ومن النص السابق أيضا يتضح لنا ما يجب للأنبياء من العلوم اللدنية التي يعطها الله لهم، وما يؤيدهم الله (ﷻ) من أمور غيبية، وأنه يجب على المكلفين إتباع الأنبياء فيما يبلغونه من أمر ونهي، فما يذكره الفارابي حول هذه الدرجة من اليقين –كما قولنا– نابع من ثقافته الدينية الإسلامية.

(١) انظر: الدعاوي القلبية، الفارابي، ص ١٠ ضمن الرسائل.

(٢) المرجع السابق نفسه.

المبحث الخامس
الهدف من المعرفة

يري الفارابي أن الغاية القصوى من المعرفة هي معرفة الله (ﷻ) ووحدانيته، وانه السبب الأول لوجود الأشياء، وأنه سبحانه المنظم لهذا الكون وذلك بفضل عدله وحكمته، هذا على مستوي الفلسفة النظرية.

حيث يقول الفارابي: "وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق (ﷻ)، وأنه واحد غير متحرك، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله"(١).

فالفارابي يؤكد على معرفة وحدانية الله من كافة الجوانب فهو سبحانه واحد من حيث حقيقته، إذ يقول الفارابي: "هو واحد بمعني أن الحقيقة إلى له ليست لشيء غيره"(٢).

وهو واحد من حيث إنه لا يتجزأ حيث يشير الفارابي إلي أنه واحد بمعني أنه لا يقبل التجزيء، كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية، وإذاً ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين ولا بجسم.

وهو واحد من حيث إنه لا ينقسم وواحد في فعله وواحد في كيفيته تعالي إذ يبين الفارابي: "أن كل شيء كان لا ينقسم من وجه ما فهو واحد من تلك الجهة التي بها لا ينقسم، فإنه إن كان من جهة فعله فهو واحد من تلك الجهة، وإن كان من جهة كيفيته فهو واحد من جهة الكيفية، وما لا ينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره، فإذن كان الأول غير منقسم في جوهره"(٣).

---

(١) انظر: ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، الفارابي، ص ٦٢ من المجموع.

(٢) انظر: عيون المسائل، الفارابي، ص٦٧ من المجموع.

(٣) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ٧.

وهو واحد بمعني أنه مستقل بذاته ولا يحتاج إلى شيء غيره إذ يقول الفارابي: "هو واحد بمعني أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده، ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ولا ضد له، وأن القديم بذاته واحد"(١).

ننتهي من ذلك إلى مدى تأكيد الفارابي على وحدانية الله (ﷻ) وكونها الغاية العظمي من المعرفة، في مقابل تعدد واضح للآلهة عند أفلاطون وأرسطو.

فأفلاطون نسب الألوهية إلي مثال الخير، ومثال الجمال والصانع والنفس الكلية، أما أرسطو فقد ذكر أن عدد المحركات خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون(٢). ومن العجيب أن نجد من الباحثين من يقول إن الفارابي يشارك أرسطو في وحدة الموجود الأول(٣)، فهل هذا يعقل أن يكون الفارابي قد أخذ من أرسطو صفة الوحدانية في حين أن التوحيد هو روح الإسلام.

حتى وان كان الفارابي يصف الله (ﷻ) بأنه خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض، فإن هذه الأشياء كلها فيه واحد، وهو حكيم وحي وعالم، قادر، مريد، وله غاية الجمال، والكمال والبهاء، وله أعظم السرور بذاته، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول(٤).

---

(١) انظر: عيون المسائل، الفارابي، ص٦٧ من المجموع، والدعاوي القلبية، ص٤ ضمن الرسائل.

(٢) انظر: أرسطو عند العرب دراسة ونصوص غير منشوره، د. عبد الرحمن بدوي، ص ٨، الطبعة الثانية ١٩٧٨م، ط: وكالة المطبوعات– الكويت.

(٣) انظر: أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ١٩٥٠م من بحث د. محمد البهي، الفارابي الموفق والشارح، ص ٤٢.

(٤) انظر: عيون المسائل، الفارابي، ص٦٧ من المجموع.

فإن كان الفارابي يتابع أرسطو في أسلوب العرض وتشابه الألفاظ إلا أن مضمونها فمختلف أشد الاختلاف بينهما، أما أسلوب العرض فيتمثل في أن الفارابي عندما أثبت أن الله تعالي عقل محض ومعقول محض وعاقل محض يحرص على أن يقول إن هذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد، بينما أرسطو لم ير ذلك، وأيضا الفارابي في حديثه عن الصفات الإلهية يضمن التي وردت في الكتاب والسنة، إذ يقول إنه تعالي حكيم وحي وعالم وقادر ومريد وهو يؤكد بذلك أنه ملتزم أولاً بالصفات الإلهية التي وصف الله بها ذاته.

أما ما يقوله الفارابي عن أن الله سبحانه هو العاشق الأول والمعشوق الأول فإنه لم يقل بها كما قال أرسطو، إذ أن العشق يلعب دورا جوهرياً في علاقة الموجودات بالمحرك الأول؛ حيث إن الموجودات هي التي تتحرك نحوه شوقاً ونزوعاً لكماله بدافع من الحب والعشق له، بينما عند الفارابي لا نجد هذا الدور وإنما يعني بها أن الله محبوب من عباده المؤمنين، وأنه سبحانه يحب المؤمنين بدوره.

إن المناخ مختلف بين أرسطو والفارابي فأرسطو عاش في جو وثني أسطوري وحاول بعقله أن يضع تفسيراً لفهم العالم فهماً طبيعياً من خلال افتراض وجود محرك أو علة أو سبب لهذا الكون، وهي محاولة لا بأس بها بشرط ألا نغالي في إعطائها أكثر مما تستحق، بينما الفارابي في حديثه عن الله يستند أساساً على ما جاء في عقيدته الإسلامية، ومن ثم كانت الغاية القصوى من المعرفة عند الفارابي على مستوي الفلسفة النظرية هي معرفة الله (ﷻ) ووحدانيته وانه السبب الأول لوجود الأشياء، وأنه سبحانه المنظم لهذا الكون وذلك بفضل عدله وحكمته.

أما الفلسفة العملية فغايتها أن يتشبه الفيلسوف بالله بقدر الطاقة الإنسانية، يقول الفارابي: "وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان"(١).

ولقد تأثر الفارابي في حديثه هذا بأفلاطون الذي كان يرى أن هدف المعرفة هو أن يحاكي الفيلسوف عالم المثل، الذي يسوده النظام والثبات حتى تنعكس عليه هذه الصفات فيصبح منظماً، ولما كان أفلاطون قد أضفي على المثل صفة الألوهية فإنه يصير إلهياً بقدر الطاقة الإنسانية، يقول أفلاطون: " لما كان الفيلسوف يتأمل أموراً يسودها النظام والثبات ولا يسعى واحد منها إلى الإضرار بالآخرين، وإنما تخضع كلها لقانون النظام والعقل، ومن هنا فإنه يسعي إلى محاكاتها والتشبه بها على قدر استطاعته.. وهكذا فإن الفيلسوف الذي يحيا في صحبة النظام الإلهي للعالم يغدو إلهياً منظماً بدوره، وذلك على قدر ما تتحمل طبيعة البشر"(٢).

إذن غاية المعرفة عند أفلاطون هي محاكاة المثل والتشبه بها، ويقف على قمة المثل "مثال الخير" الذي تعد معرفته في رأى أفلاطون هي غاية المعرفة العليا(٣).

والذي دعا الفارابي إلي القول بمثل هذه الآراء هي البيئة الفكرية التي كان يعيش فيها، فكان لزاماً عليه أن يتحدث بلغة المذاهب الفلسفية وأن يستعين ببعض المصطلحات التي استخدمتها الفلسفة اليونانية، إلا أن هذه المصطلحات كانت تأخذ معني جديداً عند الفارابي، كما أنه كان حريصاً على الاستشهاد في

(١) انظر: ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، الفارابي، ص ٦٢ من المجموع.
(٢) انظر: الجمهورية، أفلاطون، ترجمة: د. فؤاد زكريا، ص ٤٠١.
(٣) المرجع السابق، ص ٤٠٧.

مواضع كثيرة من كتبه ورسائله بالكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فأين هذا كله مما تصوره أفلاطون أو أرسطو بعقلهما المجرد؟!

وفي نهاية الحديث عن المعرفة عند الفارابي نقدر أن نقول: إن الفكر الفلسفي يبدو كالهرم، يضع كل فيلسوف حجر فيه على مر العصور، وكل فيلسوف يبني مذهبه الفلسفي على أفكار الفلاسفة السابقين عليه، ويضيف عليها ويمحص وينقد ويأتي بجديد عمن سبقه، ومن هنا نجد أن الفلسفة سلسلة متصلة الحلقات، وهذا وإن دل فإنما يدل على خصوبة وقدرة العقل البشري من ناحية، وعلى أن الحقيقة الكلية العامة ملك للأجيال الإنسانية كلها من ناحية.

كما نستطيع أن نقول: إن فلاسفة الإسلام كالفارابي والكندي وابن سينا وابن رشد كان لهم السبق في عرض نظرية المعرفة قبل فلاسفة العصر الحديث.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد (ﷺ) وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد إتمام البحث بعون من الملك المعبود، أسأل الله (ﷻ) أن أكون قد وفقت في إبراز موقف المعلم الثاني الفارابي في نظرية المعرفة عند أرسطو، وتماما للفائدة فإنني أحاول إبراز واستخلاص أهم النتائج التي توصلت إليها من هذا البحث المتواضع عن الفارابي، وهي عدة أمور منها:

١- أن الفارابي كان موسوعة علمية حيث إنه كان على إلمام بجانب كبير بمعظم علوم عصره، وهذا ما جعله يلقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو.

٢- أن الفارابي نذر نفسه للعلم والمعرفة وانصرفاً عن ملذات الحياة الدنيا، وعاش حياته في تأمل خالص يشبه تأمل الصوفية وعزلتهم.

٣- أن تراث الفارابي الضخم المتنوع لمؤلفاته لعب دوراً مهماً في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية وفي ثراء الفكر والفلسفة الأوربية عن طريق ترجمة هذه المؤلفات.

٤- أن الفارابي كان فيلسوفاً إنساناً أكثر منه فيلسوفاً كونياً يبحث فيما وراء الطبيعة، وقد عكست كتاباته الاهتمام بقضايا الإنسان الفكرية والسياسية والاجتماعية وخاصة كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، كما يعتبر هو أول من عني بإحصاء العلوم وترتيبها في كتابه "إحصاء العلوم" ولهذا يعتبر الباحثين الفارابي هو أول واضع لنواة دوائر المعارف.

٥- أن نظرية المعرفة هي البحث عن المشكلات التي تحدث بين الذات المدركة والموضوع، أو هي البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها ومصادرها ومنهجها.

٦- أن مصادر المعرفة عند الفارابي أربعة: الحس، والعقل، والقلب، والخبر المنزل، وكلها تكمل بعضها وليس كل واحد منها بمعزل عن الأخر، وامتاز الفارابي عن أرسطو بالمعرفة القلبية والخبر المنزل.

٧- الفارابي وأرسطو اتفقا إلى أن الحواس الخمس هي وسيلة الإنسان في إدراك الأشياء المحسوسة بكيفياتها المتعددة، على عكس ما رأي أفلاطون.

٨- أن قوى الحس الباطن عند الفارابي هي: المصورة والوهم والحافظة والمفكرة والمتخيلة، وانفرد الفارابي عن أرسطو بالوهم وكيفية الاستفادة من المصورة والحافظة والمفكرة والمتخيلة.

٩- اهتم الفارابي اهتماماً كبيراً بالعقل؛ لأنه هو الذي يميز الإنسان عن كل ما عداه من موجودات، ولحث الدين الإسلامي العقل علي البحث والنظر والفهم والتعويل عليه في جل الأمور، والعقل عنده عدة مراتب: مرة عقلاً هيولانياً ومرة عقلاً بالملكة ومرة عقلاً مستفاداً، وللعقل حدود عنده لا يمكن تجاوزها. وهو بهذا يختلف عن أرسطو الذي قال بالعقل بالقوة والعقل الفاعل فقط.

١٠- أن اهتمام الفارابي بالعلم الحسي جعله فيلسوفاً واقعياً حسياً، واهتمامه بالعقل جعله فيلسوفاً مثالياً، واهتمامه بالقلب كمصدر للمعرفة جعله فيلسوفاً مؤمناً، ففكر الفارابي كان فكراً متكاملاً وشاملاً.

١١- أشار الفارابي في فلسفته إلى التنبؤ العلمي وإلى الاحتمال وعدم الضرورة المطلقة بين الأسباب والمسببات في الأشياء الطبيعية؛ لأن هناك ظروفاً ترتبط بتهيؤ الفاعل والقابل، كما نبه إلي ضرورة تحديد المعاني والأسماء، وحذر من الوقوع في شرك الأسماء المشتركة، وهذا يسمي بالمنطق الرمزي الذي يهتم بتحليل معاني الألفاظ وتحديدها. ومن ثم نجد

في حديث الفارابي عن المنهج الاستقرائي أفكار جديدة لا مثيل لها عند أرسطو.

١٢- وخاتماً أقول إن الفارابي في حديثه عن المعرفة كان متأثراً إلي حد بسيط بأرسطو وإن كان له كمفكر طريقته الخاصة في عرض فلسفته في المعرفة فلم يكن مقلداً تمام التقليد لفكر أرسطو في حديثه عن نظرية المعرفة، وإنما كان أيضاً له فكره الخاص بما أضافه علي مذهب أرسطو في المعرفة العقلية، وهذا يعد أمراً طبيعياً فإن الفكر والحضارة الإنسانية سواء في الفلسفة أو غيرها لا يبدأ فيه المفكر أو الفيلسوف من الصفر وإنما هو يستفيد بأفكار السابقين ويضيف إليها ويطورها، فالفارابي تأثر بأرسطو وجاء بالجديد الذي لم يسبق لأرسطو معرفته، كما انه أثر في الفلاسفة الأوربيين.

وبعد فإني أرجو أن يكون ما قدمته عن الفارابي ونظرية المعرفة عنده، في هذا البحث المتواضع قد ساهم ولو بشيء قليل في تقريب العلاقة بينه وبين أرسطو في نظرية المعرفة، هذا وإن كنت قد وفقت فلله الحمد والمنة، وإن كانت الأخرى فحسبي أنى اجتهدت وحاولت وحللت وبينت والكمال لله وحده، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، ولله الحمد أولاً وأخراً وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى أله وصحبه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المراجع و المصادر

١. إحصاء العلوم، الفارابي، تحقيق عثمان أمين، ط: مطبعة السعادة – القاهرة–١٩٤٩م.

٢. أرسطو عند العرب دراسة ونصوص غير منشوره، د. عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية ١٩٧٨م، ط: وكالة المطبوعات– الكويت.

٣. الاستقراء والمنهج العلمي، د. محمود زيدان، ط: دار الجامعات المصرية ١٩٧٧م.

٤. البداية والنهاية، ابن كثير، ط: مطبعة السعادة – مصر.

٥. تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، د.عمر فروخ، الطبعة الأولي سنة ١٩٧٢م، ط: دار العلم للملايين.

٦. تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ترجمة: د. محمد الشنيطي، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب– القاهرة ١٩٧٧م.

٧. تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر– القاهرة.

٨. تاريخ حكماء الإسلام، البيهقي، ت: محمد كرد على، ط: المجمع العلمي العربي– دمشق ١٩٤٦م.

٩. الجمهورية، أفلاطون، ت: د. فؤاد زكريا، ط: دار الوفاء للطباعة والنشر ٢٠٠٤م.

١٠. رسالة التنبيه على سبيل السعادة، الفارابي، تحقيق ودراسة: د. سحبان خليفات، الطبعة الأولي ١٩٨٧م، ط: الجامعة الأردنية– عمان.

١١. رسائل فلسفية، الكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، د. عبد الرحمن بدوي، ط: دار الأندلس– بيروت– لبنان عام ١٩٩٧م.

١٢. طبقات الأمم، صاعد بن أحمد الأندلسي، ط: المطبعة الكاثوليكية- بيروت، ١٩١٢م.
١٣. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، ت: نزار رضا، ط: دار مكتبة الحياة – بيروت.
١٤. الفلسفة الإسلامية في المشرق، فيصل بدير عون، ط: دار الثقافة للنشر والتوزيع ٢٠٠٧م.
١٥. الفلسفة الإسلامية، إبراهيم عاتي، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩٤م.
١٦. الفلسفة الحديثة رؤية جديدة، د. نازلي إسماعيل حسين، ط: مكتبة الحرية الحديثة- القاهرة ١٩٧٩م.
١٧. الفلسفة بنظرة علمية، برتراند رسل، تقديم وتلخيص: زكي نجيب محمود، ط: مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٠م.
١٨. الفهرست، ابن النديم، ت: إبراهيم رمضان، الطيعة الثانية ١٩٩٧م، ط: دار المعرفة بيروت – لبنان.
١٩. في المنطق والخطابة، الفارابي، د. محمد سليم سالم، ط: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ١٩٧٦م.
٢٠. فيدون في خلود النفس، أفلاطون، ترجمة: عزت قرني، الطبعة الثالثة ٢٠٠١م، ط: دار قباء للطباعة والنشر- القاهرة.
٢١. فيلسوف العرب والمعلم الثاني، الشيخ مصطفي عبد الرازق، ط: عيسى الحلبي- القاهرة ١٩٤٥م.
٢٢. كتاب الملة ونصوص أخري، الفارابي، ت: محسن مهدي، الطبعة الثانية ١٩٩١م، ط:دار المشرق- بيروت.

٢٣. الكندي والفارابي فيلسوفان رائدان، د. جعفر آل ياسين، الطبعة الأولى ١٩٨٠م، ط: دار الأندلس- بيروت.
٢٤. لسان العرب، ابن منظور، الطبعة الثالثة ١٩٩٩م، ط: دار إحياء التراث العربي- بيروت.
٢٥. المجموع للمعلم الثاني أبي نصر الفارابي، ويليه نصوص الكلم لبدر الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٠٧م، ط: مطبعة السعادة- القاهرة.
٢٦. محاورات فايدروس لأفلاطون، ترجمة: د. أميرة حلمي مطر، ط: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٩م.
٢٧. محاورة تياتيتوس، أفلاطون، ترجمة أميره حلمي، الطبعة الأولي١٩٦٧م، ط: دار المعارف- مصر.
٢٨. مشكاة الأنوار، الغزالي، تحقيق ودراسة: د. أبو العلا عفيفي، ط: الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤م.
٢٩. معارج القدس إلي مدارج معرفة النفس، الغزالي، الطبعة الأولي ١٩٢٧م، ط: دار الآفاق الجديدة- بيروت.
٣٠. معجم البلدان، ياقوت الحموي، الطبعة: الثانية، ١٩٩٥م، ط: دار صادر، بيروت.
٣١. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ط: الشركة العالمية للكتاب سنة ١٩٩٤م.
٣٢. مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبري زاده، الطبعة الأولي ١٩٨٥م، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.
٣٣. مقالات في أصالة المفكر المسلم، د.فوقيه حسين محمود، ط:دار الفكر العربي للطباعة والنشر، ١٩٨٨م.
٣٤. مقدمة لفلسفة العلوم الفيزيائية والرياضية، د. عزمي إسلام، ط: مكتبة سعيد رأفت- القاهرة ١٩٧٧م.

٣٥. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د. محمد عبد الرحمن، ط: عويدات للنشر والطباعة – بيروت ٢٠٠٧م.
٣٦. موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، جيرار جهامي، ط: مكتبة لبنان ناشرون.
٣٧. نحو فلسفة علمية، د. زكي تجيب محمود، ط: مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٨م.
٣٨. نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، محمود زيدان، الطبعة الأولي ١٩٨٩م، ط: دار النهضة العربية.
٣٩. النفس لأرسطو طاليس، ترجمة: محمد فؤاد الأهوانى، الطبعة الثانية ٢٠١٥م، ط: المركز القومي للترجمة.
٤٠. الوافي بالوفيات، الصفدي، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ط: دار إحياء التراث – بيروت، ٢٠٠٠م.
٤١. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، ت: إحسان عباس، ط: دار صادر – بيروت سنة ١٩٧٤م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الملخص باللغة العربية	١١٥
الملخص باللغة الإنجليزية	١١٦
المقدمة	١١٧
التمهيد: في التعريف بالفارابي	١١٩
اسمه ولقبه وأصله	١١٩
موطنه	١٢١
مولده	١٢٢
أسفاره وثقافته	١٢٢
زهده	١٢٧
مؤلفاته وأسلوبه	١٢٨
وفاته	١٣٠
المدخل: في مصطلحات البحث	١٣١
أولاً: مفهوم النظرية	١٣١
ثانياً: مفهوم المعرفة	١٣٢
ثالثا: مفهوم نظرية المعرفة	١٣٣
المبحث الأول: حول مصادر المعرفة	١٣٧
أولاً: الحواس كمصدر للمعرفة	١٣٧
ثانيا: العقل كمصدر للمعرفة	١٤٥
مصدر المعرفة العقلية	١٥٠
العقل لا يقدر على إدراك حقائق الأشياء	١٥٣

ثالثاً: القلب كمصدر للمعرفة	١٥٦
رابعا: الخبر المنزل كمصدر للمعرفة	١٥٩
المبحث الثاني: موضوعات المعرفة	١٦٢
أولاً: موضوعات المعرفة الحسية	١٦٢
ثانيا: موضوعات المعرفة العقلية	١٦٤
ثالثاً: موضوعات المعرفة القلبية	١٦٧
المبحث الثالث: مناهج المعرفة	١٧٠
أولاً: المنهج الاستقرائي عند الفارابي	١٧٠
ثانياً: المنهج الاستدلالي عند الفارابي	١٧٧
المبحث الرابع: درجة اليقين في المعرفة	١٨١
أولاً: درجة اليقين في المعرفة الحسية	١٨١
ثانياً: درجة اليقين في المعرفة العقلية	١٨٢
ثالثاً: درجة اليقين في المعرفة القلبية	١٨٣
رابعاً: درجة اليقين في المعرفة الحاصلة من الخبر المنزل	١٨٤
المبحث الخامس: الهدف من المعرفة	١٨٦
الخاتمة	١٩١
المصادر والمراجع	١٩٤
فهرس الموضوعات	١٩٨