

نظرية الفارابي في النفس والمقل

عسّان فنيانس*

* حصل على الدكتوراه في الفلسفة القديمة من جامعة فريبورغ - سويسرا عام ١٩٧٥ .
يعمل حالياً أستاذاً بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة دمشق .

الملخص

اعتقد الفارابي أن النفوس على ثلاثة أنواع: أنفس الأجسام السباوية، وأنفس الحيوان، وأنفس الإنسان. والضرب الأول مباين للضربين الآخرين في النوع والجوهر، كما أنه أشرف وأكمل منهما وجوداً، لأن أنفسه بالفعل دائماً.

كان الفارابي، في مسألتي تحديد طبيعة النفس وخلودها، متأرجحاً بين التعاليم الأرسطية والتعاليم الأفلاطونية. ففي المسألة الأولى لم يكن واضحاً. فهو من ناحية، لم يكتف بذكر تحديد أرسطو للنفس، على أنها صورة البدن وكماله، بل أكد مثله أنها توجد، لا قبل وجود البدن، بل معه، وبين أن المادة هي سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد. وهو، من ناحية أخرى، أثبت، بتأثير من أفلاطون، أن النفس جوهر الإنسان المفارق لبدنه مع أنه خالقه في بعض النقاط: فهو ينكر التناسخ، ويرفض أن تكون النفس موجودة قبل وجود البدن، بل تحدث عند حدوثه واستعداده لقبولها. أما في المسألة الأخرى فإنه، في نهاية المطاف، اتجه اتجاه أرسطيا عندما ميز بين قوى النفس المختلفة. فالنفس فاسدة من ناحية، وخالدة من ناحية أخرى: فاسدة بقوتها الحاسة والتمثيلية، وخالدة بعقلها المستفاد. وهكذا فإن النفس الإنسانية، عند الفارابي كما عند أرسطو، لا تستطيع البقاء بعد الموت إلا إذا أصبحت عقلاً محضاً قائماً بذاته.

ورغم أن للنفس قوى متعددة، فإنها واحدة، أي أن هذه القوى أجزاء مختلفة لجوهر واحد. وهذه القوى إما محركة كالقوى المولدة والقوى الغذائية والقوى الزوجية، وإما مدركة، كالقوى الحاسة والقوة التخييلية والقوة الناطقة أو العقل. هذا العقل الذي هو أهم قضية عاجلها الفارابي في نظامه الفلسفي، يوضح لنا كيفية وصول النفس إلى إدراك المعقولات.

يُطلق العقل على مفاهيم كثيرة، هي: المعنى الشائع لإنسان ذكي، المعنى الديالكتيكي عند المتكلمين، النور الطبيعي، الفطنة الأخلاقية، العقل المحض، والله مبدأ كل تعقل.

وبعد أن درسنا هذه المعاني المختلفة، توقفنا ملياً عند المعنى الخامس، أهم هذه المعاني، وبيناً أن العقل، وفق هذا المعنى، يطلق على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد والعقل الفعّال.

إن العقول الثلاثة الأولى تابعة للإنسان وتكون عقله، إلا أنها غير كافية وحدها في تحصيل المعرفة، بل لا بد من وجود عقل آخر خارج الإنسان وليس بإنساني، هو العقل الفعّال، حتى يُخرج النفس من مجرد إدراك الأشياء بالقوة إلى إدراكها بالفعل. بيد أن العقل الإنساني متى بلغ درجة العقل المستفاد لم يبق بينه وبين العقل الفعّال شيء آخر، بل يتحد به. فعلى طريق هذا الاتحاد، تستطيع النفس رؤية عظمة الله وجلاله، والوقوف على أمور لا تراها في العالم الحسي.

فنظرية الفارابي هذه، القائلة باتحاد النفس البشرية بالعقل الفعّال، كونت فيها بعد قاعدة أساسية في فلسفة ابن باجة. ونظريته في النفس، القائلة بوحدها - رغم قواها المتعددة - وفسادها، من ناحية، وخلودها، من ناحية أخرى، محاولة عميقة هدفها الحصول على فلسفة واحدة متوافقة، قدر الإمكان، مع التعاليم الدينية.

١ - تمهيد

أي شيء هي تلك النفس التي تغذيها وتنمينا وتحركنا وتعطينا الحياة؟ أمي خاصة بالإنسان، أم أنها تتعداه إلى غيره من الكائنات السماوية والأرضية؟ أمي صورة الجسد، أم جوهره المفارق، أم أنها مجموعة ذرات مادية امتزجت واثلت؟ ما هي تلك المرأة العجيبة التي ترتسم فيها صور العالم المحسوس، والمعقولات، وجمال اللامتناهي؟ هل وجدت بوجود الجسد، أم أنها كانت موجودة في عالم آخر غير عالمه، فأنت وحلت به؟ هل تنتهي بانتهائه فتفتكك وتحل وتلاشى، أم أنها قبس إلهي، تغادر الإنسان - آسفة - وترجع إلى عالم الإله؟ ما هي هذه النفس البشرية، ومن أين أتت، وما يكون مصيرها؟ أمي متعددة، بتعدد وظائفها، أم هي واحدة؟

تلك الأسئلة وغيرها من الأسئلة، التي لا يزال الفكر البشري منذ أقدم العصور وحتى يومنا هذا يفكر فيها، سنحاول الإجابة عنها، من خلال آراء أكبر فيلسوف عرفته الدولة العربية الإسلامية قبل ابن سينا، ألا وهو الفارابي.

امتد الفارابي، كما اعتقد فلاسفة اليونان من قبله، أن وجود النفس يتعدى الإنسان إلى غيره من الكائنات السماوية والأرضية. فلكل من الأجسام السماوية، في رأيه، نفس، وللحيوان والنبات نفس، وللإنسان نفس. وهكذا تكون النفوس على ثلاثة أنواع: أنفس الأجسام السماوية، وأنفس الحيوان، وأنفس الإنسان. وفي هذا المعنى يقول أبو نصر: «والتي في مرتبة النفس من المبادئ كثيرة: منها أنفس الأجسام السماوية، ومنها أنفس الحيوان الناطق، ومنها أنفس الحيوان غير الناطق» (الفارابي، ١٩٦٤: ٣٢).

وأما أنفس الأجسام السماوية، فهي مباينة لأنفس الإنسان والحيوان والنبات «في النوع، مفردة عنها في جواهرها، وبهذا تتجوهر الأجسام السماوية وعنها تتحرك دَوْرًا. وهي أشرف وأكمل وأفضل وجودًا من أنفس أنواع الحيوان التي لدينا. وذلك أنها لم تكن بالقوة أصلاً، ولا في وقت من الأوقات، بل هي بالفعل دائماً، من قَبْلِ أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر، وأنها تعقل ما تعقله دائماً». وهذا بعكس أنفسنا نحن التي تكون «أولاً بالقوة، ثم تصير بالفعل... وليس في الأجسام السماوية من الأنفس، لا الحساسة ولا المتخيلة، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط، وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة الإنسانية» (الفارابي، ١٩٦٤: ٣٣ - ٣٤).

٢ - طبيعة النفس الإنسانية وأصلها

هل النفس عند الفارابي، كما عند أفلاطون، جوهر مفارق موجود قبل وجود البدن، أم أنها، كما عند أرسطو، صورة البدن منطبعة فيه، بحيث إنه يشكل جزءاً حقيقياً من تعريفها؟ ومع أن الفارابي ذكر تعريف أرسطو للنفس، دون أن يعلق عليه سلباً كان أم إيجاباً، إذ قال (الفارابي، ١٩٢٦: ١٨

- ١٩): «حدّ أرسطوطاليس النفس، فقال: «إنّها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»- فإننا نراه، من ناحية أخرى، ينزع في نفسياته نزعة أفلاطونية مبينا أن النفس جوهر بسيط روحاني مباين للجسد. فيقول: «المفارقات على مراتب مختلفة الحقائق: الأول، الموجود الذي لا سبب له، وهو واحد؛ الثاني، العقول الفعالة، وهي كثيرة بالنوع، الثالث، القوى المساوية، وهي كثيرة بالنوع، الرابع، النفوس الإنسانية، وهي كثيرة بالأشخاص». كما أننا نجده يصرح: «أنت من جوهرين أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن متميز منقسم، والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات، يناله العقل، ويعرض عنه الوهم. فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر؛ لأن روحك من أمر ربك، وبدنك من خلق ربك» (الفارابي، ١٩٢٦: ٩). كذلك نجده يؤكد في نص آخر، من المرجع السابق ذاته، «أن الروح التي لك من جواهر عالم الأمر، لا تتشكل بصورة ولا تتخلق بخلقة ولا تتعين لإشارة ولا تتردد بين سكون وحركة. فلذلك تدرك المعلوم الذي فات، والمنتظر الذي هو آت وتسبح في عالم الملكوت، وتنتقش من خاتم الجبروت».

يتبين لنا، من هذه النصوص الثلاثة، أن النفس، في نظر الفارابي، جوهر الإنسان المفارق لبدنه. هذا الإنسان يتكون من عنصرين: أحدهما من العالم العقلي، أي العالم الإلهي، والآخر من العالم الحسي، أي عالم المخلوقات. فالنفس من روح الله، والبدن من عالم خلقه.

وللفارابي أربعة براهين على أن النفس جوهر بسيط مفارق للجسد، وهي: «الأول أنها تدرك المعقولات، والمعقولات معان مجردة عما سواها كالبياض، لا كالبيض. وكل مُدْرَك فإنه يحصل في المدرك. وكل ما يحصل في جسم فإنه مؤثر فيه، ما لا بد للجسم في وجوده منه، مثل الشكل والوضع والمقدار. فلو حصل معقول في الجسم لكان يحصل له مقدار وشكل ووضع، فكان يخرج من أن يكون معقولا. الثاني أنها تشعر بذاتها. ولو كانت موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون أن تدرك معها آلتها. فكانت بينها وبين آلتها آلة وتسلسل (إلى ما لا نهاية له). بل ما يدرك ذاته فذاته له. وكل موجود في آلة فذاته لغيره. الثالث أنها تدرك الأضداد معا، بحيث يمتنع أن توجد على ذلك الوجه في المادة. الرابع اقناعي أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة. وإذا كانت مفارقة لم يجب أن يفسد بفساد المادة الموجبة لحدوثها المتكررة بعدها المعينة لوجود نفس دون أخرى مثلها» (الفارابي، ١٩٢٦: ٧-٨).

هذا المفهوم الأفلاطوني، في تحديد طبيعة النفس، لم يحمل الفارابي على موافقة أفلاطون في كل الأمور، بل نجده يخالفه في بعض النقاط: فهو ينكر التناسخ، ويرفض أن تكون النفس موجودة قبل وجود البدن، بل تحدث عند حدوثه وعند استعداده لقبولها. (الفارابي، ١٨٩٠: ٦٤).

لم يكتف الفارابي بذكر تحديد أرسطو للنفس بأنها صورة البدن وكماله، وبأنها لا توجد قبل وجوده، بل معه، وإنّا أكد مثله أن المادة هي سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد.

والواقع أن الفارابي كان، في مسألة النفس وبشكل خاص مسألة تحديد طبيعتها، مضطربا ومتأرجحا بين رأي كل من أفلاطون وأرسطو. وهذا ما يبينه هذا النص، إضافة إلى النصوص الأخرى

التي ذكرناها، والذي يقول فيه الفارابي: «... إن النفس الناطقة... جوهر واحد هو الإنسان عند التحقيق، وله فروع وقوى منبثة منها في الأعضاء. وأنها حادثة عن واهب الصور عند حدوث الشيء المستعد لقبوله المستحق لوجوده فيه، وهو البدن، أو ما في قوته أن يكون بدنا (...). وأن النفس، لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن، وأنها لا يجوز أن تكرر في أبدان مختلفة، وأنه لا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان. وأنها مفارقة باقية بعد موت البدن ليس فيها قوة قبول الفساد. وأن لها بعد المفارقة أحوالا إما أحوال سعادة أو أحوال شقاوة» (الفارابي، ١٩٢٦ : ١٠).

٣ - خلود النفس ووحدها

ينتج من طبيعة النفس أنها تبقى بعد فناء البدن. وفكرة الخلود هذه تتضح من النصوص التي ذكرناها ولا سيما النص الأخير منها، كما يؤكد الفارابي في «عيون المسائل» (الفارابي، ١٨٩٠ : ٦٤)، إذ يقول: «وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط... وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن، وليس فيه قوة قبول الفساد. وهو جوهر أحدي، وهو الإنسان على الحقيقة...». ومع أن للنفس، التي تفيض عن العقل الفعّال لتحل في البدن عندما تصير مادته في الرحم قابلة لها، قوى منبثة في جميع أنحاء الجسم، فإن هذا لا يعني أن الجسم الواحد يحتوي على أكثر من نفس واحدة، بل، على العكس، إن لكل جسم نفسه الخاصة به، التي توجد فقط بوجوده، لا قبل ذلك. إذ «لا يجوز وجود النفس قبل البدن، كما يقول أفلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد، كما يقول التناسخيون. وللنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات. وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس...» (الفارابي، ١٨٩٠ : ٦٤).

بيد أن الفارابي لم يتخذ، في الحقيقة، رأيا صريحا وواضحا في موضوع مصير النفس بعد الموت، لأنه، من ناحية، لم يتحرر تماما من مذهب أرسطو في طبيعة النفس (النفس صورة الجسد) وفي فئتها (النفس المنفصلة فقط، لا الفاعلة، بوظائفها المقومة للشخص كالانفعالات والذاكرة والإرادة، تفنى عند الموت (فنيانس، ١٩٨٦ : ١٢٠)، ولأنه، من ناحية أخرى، لم يستطع أن يخالف تعاليم الإسلام القائلة بخلود النفس. ولهذا أتت تعاليمه، في هذا الموضوع الخطير، مضطربة: فهو، بتأثير التعاليم الأرسطية التي تؤكد أن النفس صورة الجسد وأن المادة سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد، لم يتردد في الجزم بفناء النفوس الخاصة، وقال: «رأى القدماء أنه تتولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعّالة نفوس تكون تلك الباقية والنفس الإنسانية فانية» (الفارابي، ١٩٢٦ : ١٤). كما أنه، بتأثير التعاليم الإسلامية، وليخفف قدر الإمكان من التناقض القائم بين هذا الرأي القائل بفناء النفوس الخاصة وبين العقيدة الإسلامية المؤكدة لخلودها، ذكر أن هذا الفناء ليس مطلقا، بل إن هناك نوعاً من الخلود، هو الخلود الذي أتينا على ذكره من خلال النصوص السابقة. ولكن هذا الخلود الخاص لا يتاح، كما يقول - وعلى حق - محمود قاسم (قاسم، ١٩٥٤ : ١٥٩)، لجميع النفوس على حدّ سواء. ذلك أنه يجب التفرقة بين ثلاثة أنواع منها:

١ - نوع عرف السعادة وأخذ بأسبابها وعمل على بلوغها، فهو خالد في السعادة. والفارابي، في كلامه

في أهل المدن الفاضلة، بعد أن يؤكّد ضرورة المواظبة على أفعال الخير التي تنال بها أنفس هذا النوع السعادة، يبين أنها، باستمرارها في ممارسة هذه الأفعال، تصبح أكمل فأكمل حتى إنها تستغني عن المادة، في حال وجودها، وترتفع عنها أعراض الأجسام ولواحقها، عند مفارقتها لها (الفارابي، ١٩٥٩ : ١١٢) فلا تحتاج، في قوامها أو في وجودها، إلى المادة، ولا تتلف بتلفها، بل تبقى خالدة، فتحصل لها حينئذ السعادة الحقيقية التي هي أفضل السعادات نوعاً وكمية وكيفية (الفارابي، ١٩٦٤ : ٨١)، (الفارابي، ١٩٥٩ : ١١٦ - ١١٧).

وهكذا إذا فارت هذه الأنفس أجسادها، وارتفعت عنها أعراض المادة ولواحقها فأصبحت جواهر مفارقة، اتحدت النفوس المتشابهة من أهل الطائفة الواحدة ببعضها البعض. وكلّما جاءها فوج آخر من جنسها اتحد بها، وزاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم، حتى تبلغ هذه الأنفس السعادة القصوى الحقيقية التي هي، في الواقع، غرض العقل الفعّال. تلك السعادة هي، كما يؤكد أبو نصر الفيلسوف المسلم (الفارابي، ١٩٦٤ : ٨٢)، (الفارابي، ١٩٥٩ : ١١٤ - ١١٥) هدف كل طائفة من الأنفس الخالدة.

٢ - وهناك أيضاً نفوس أدركت السعادة، بفعل الهيئات النفسانية التي اكتسبتها من الآراء الفاضلة فخلّصتها من المادة. ولكن الهيئات النفسانية الرديئة التي اكتسبتها من الأفعال الرذيلة اقترنت بالهيئات الأولى وعاكستها، فحملت هذه الأنفس على الانشغال بما تورده الحواس عليها، وبالتالي على الإعراض عن السعادة وعن أسبابها، ممّا جعلها خالدة في الشقاء. فهذا هو وضع أنفس أهل المدن الفاسقة التي مثلها مثل إنسان لا يشعر عقله الناطق بأذى ما يقترف به من الهيئات الرديئة، ما دام متشاعلاً بما تورده الحواس عليه. ولكن إذا غادرت نفسه البدن وتعطلت حواسه التي كانت تشغله بتوافه الأمور «شعر بالأذى وظهر له أذى هذه الهيئات، فبقي الدهر كلّ في أذى عظيم. فإن ألحق به من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة، ازداد أذى كل واحد منهم بصاحبه؛ لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات أذاهم في غابر الزمان بلا نهاية. فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة (الفارابي، ١٩٥٩ : ١١٩ - ١٢٠).

وهكذا فإن أنفس المدينة الفاسقة تبقى أنفساً بالقوة، أي أنها مختلطة بالمادة لا تفارقها أبداً مادامت منشغلة بتوافه الأمور، حتى إذا بطلت المادة بطلت هي أيضاً (الفارابي، ١٩٦٤ : ٨٣).

٣ - وهناك كذلك نفوس لم تعرف السعادة ولم تبلغ درجة العقل المستفاد، بل ظلت بحاجة إلى الجسم مثقلة به وفنيت بفناء أجسادها. وهؤلاء، كما يؤكد أبو نصر الفارابي، «هم الهالكون والصائرون إلى العدم، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي». فهذا النوع هو الأنفس الجاهلة، أو كما يسميها فيلسوفنا الفارابي «أهل المدن في الجاهلية». (الفارابي، ١٩٥٩ : ١١٨).

ولكن هذه الأنواع الثلاثة من النفوس، سواء أكانت خالدة في السعادة لأنها أدركتها وأدركت أسبابها، أم خالدة في الشقاء لأنها لم تعرف السعادة قط، أم أنها سقطت في الشقاء بعد أن أدركت

السعادة لانشغالها بتوافه الأمور الحسية، من أين استمدتها الفارابي؟ هل اعتمد في ذلك على التعاليم الفلسفية الأفلاطونية، أو الأرسطية، أو تعاليم فلسفية أخرى متأثرة بالتقاليد الشرقية، أم أنه اعتمد على التعاليم الدينية؟

وفي الواقع، فإن الفارابي - رغم ترده بين التعاليم الأرسطية والتعاليم القرآنية - اتجه، في نهاية المطاف، اتجاها أرسطيا، عندما ميّز، في موضوع خلود النفس، بين قواها المختلفة. فالنفس، بقواها المنفصلة، أي بعقلها المنفصل الذي لا يستطيع أن يتجرد عن المادة ولو أحققها تجردا تاما، أو بالأحرى بقوتها الحاسة والمتخيلة اللتين لا تفعلان إلا بآلات جسمية وبالتالي تفسدان بفسادها، إنها هي - في الحقيقة - فاسدة ولا تستطيع البقاء بعد الموت. وهذا هو وضع أنفس المدن الفاسقة والمدن الجاهلة، أي أهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة. أما النفس، بعقلها المستفاد الذي تشرق عليه المعقولات من العقل الفعّال - العقل المفارق العاشر المرتبط بالقمر - فإنها لا تتعلق بالمادة، ولا تبطل ببطانها، وهي عندما تفارق البدن ترتفع عنها أعراض المادة. وهذه هي حالة نفوس أهل المدن الفاضلة. وهكذا، فإن النفس الإنسانية لا تستطيع البقاء بعد الموت، إلا إذا أصبحت عقلا محضا قائما بذاته، وهذا هو تماماً رأي الفيلسوف اليوناني أرسطو في هذا الموضوع (فنيانس، ١٩٨٦ : ١٢٠).

ومع أن للنفس قوى متعددة ومنبثة في جميع أنحاء البدن، كما سنرى في قوى النفس، فإن الفارابي قد أكد، كما رأينا سابقا، أن النفس واحدة، وأن لكل جسم نفسه الخاصة به. وقد بين، في فصل خاص عنوانه «كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفسا واحدة»، أن النفس، على كثرة قواها واختلاف أجزائها، لا تؤلف إلا نفسا واحدة، ذلك لأن هذه القوى مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، مثال ذلك: أن الغذائية «الرئيسة» شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة، والحاسة صورة في الغذائية. والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة، والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة. والمتخيلة الرئيسة مادة للناطق الرئيسة، والناطق صورة في المتخيلة، وليست مادة لقوى أخرى، فهي صورة لكل صورة تقدمتها. وأما النزوعية فإنها تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطق، على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما تتجهر به النار» (الفارابي، ١٩٥٩ : ٧٤).

وهكذا فإن هذا الاتصال بين جميع قوى النفس يدل، كما يؤكد جميل صليبا (صليبا، ١٩٨٦ : ١٥٩)، على أن هذه القوى أجزاء مختلفة لجوهر واحد.

وما يدل على وحدة قوى النفس، غير المنفصلة عن الجسد والمرتبطة معه بعلاقات وثيقة، أن كل قوة منها تعمل بآلة جسمية، بحيث إن جميع هذه الآلات أجزاء جسد واحد ترتب أعضاؤه بعضها فوق بعض، فيكون بعضها رئيسا وبعضها مرؤوسا، ويكون الكل خاضعا لرئيس أعلى هو القلب. فلو لا القلب لما حصلت التغذية ولما كان نزوع إلى شيء، ولولا الحواس لما حصلت الإحساسات، حتى إن النفس ذاتها، لو لم يحصل الجسد متهيئا لقبولها لما وجدت. والجسد والنفس، في نظر الفارابي، أشبه بمدينة منتظمة: فكما ترتب أعضاء الجسد الواحد بعضها فوق بعض حتى تصل إلى الرئيس الأعلى

الذي هو القلب، وكما تترتب قوى النفس حتى تصل إلى القوة الناطقة، كذلك تترتب أجزاء المدينة الفاضلة حتى تصل إلى العضو الرئيس (الفارابي، ١٩٥٩ : ٧٤ - ٨١).

ويؤكد الفاخوري والجرجاني - وهما محققان - أن الفارابي يتوجه، في هذا الباب، «شأنه في الأبواب الأخرى، توجهها سياسياً لأن غرض فلسفته كلها غرض سياسي، ولا يمكن فهم هذه الفلسفة ما لم ينظر إليها من الناحية السياسية» (الفاخوري، ١٩٨٢ : ١٢٧).

٤ - أجزاء النفس وقواها

ولإظهار قوى النفس الإنسانية، عند الفارابي، نذكر النصوص الخمسة التالية من آراء أهل المدينة الفاضلة، وعبارة المسائل، والسياسة المدنية، والدعوى القلبية، وكتاب الفصوص.

يقول الفارابي في النص الأول: «فإذ أحدث الإنسان، فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى، وهي القوة الغذائية؛ ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس (...). ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه، فيشتاقه أو يكرهه. ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، وهذه هي القوة المتخيلة (...). ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة (...).» (صفحة ٧٠ و ٧٤، الفقرة الأولى).

يبين الفارابي، هنا، مراتب حدوث قوى النفس الإنسانية وتسلسلها زمنياً. فأول قوة تحدث، عند حدوث الإنسان، القوة الغذائية، التي هي بمثابة مادة للأعلى منها، ويلها القوة الحاسة، التي هي بمثابة صورة للغذية ومادة للمتخيلة، فالقوة النزوعية (الشهوانية والغضبية) التابعة للحاسة والمتخيلة والناطق، فالقوة المتخيلة، التي هي بمثابة صورة للحاسة ومادة للناطق؛ فالقوة الناطقة، أخيراً، التي هي بمثابة صورة للمتخيلة؛ وليست مادة لقوى أخرى. وهكذا فإن الفارابي اعتنق نظرية أرسطو في كيفية تكوين مختلف قوى النفس الواحدة وفي ترتيبها.

وفي النص الثاني يبين الفارابي أن للإنسان «نفساً يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية؛ وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوة العقل. ومن تلك القوى الغذائية والمربية والمولدة، ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها. ومن قواها المدركة القوى الظاهرة، والإحساس الباطن، والمتخيلة، والوهم، والذاكرة، والمفكرة، والقوى المحركة الشهوانية والغضبية والتي تحرك الأعضاء. وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة، ولا يمكن إلا كذلك، وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة. ومن هذه القوى العقل العملي» (الفارابي، ١٨٩٠ : ٦٣ - ٦٤).

يتبع الفارابي، في النص الثاني، تقسيماً آخر، إذ يميز قوى النفس التي تفعل بالآلات الجسمانية، كالقوى الغذائية، والمربية والمولدة من ناحية، والقوى النزوعية الشهوانية والغضبية من ناحية أخرى، من تلك التي لا تحتاج إلى مثل هذه الآلات، كالقوى العقلية. وهذه الأخيرة تنقسم إلى قوة حاسة تفعل

بالحواس الخمس الظاهرة أو بالإحساس الباطن، وقوة متخيلة، وقوة وهمية، وقوة حافظة، وأخيراً قوة مفكرة.

أما في النص الثالث، فإن أبا نصر يؤكد أن قوى النفس الإنسانية، هي: «القوة الناطقة، والقوة النزوعية، والقوة المتخيلة، والقوة الحاسمة (...)». والناطقة منها نظرية ومنها عملية» (الفارابي، ١٩٦٤ : ٣٢ - ٣٣).

إن ما يضيفه هذا النص إلى النصين السابقين، هو أن الفارابي يقسم القوة الناطقة إلى نظرية وإلى عملية، علماً أنه أشار في النص الثاني إلى العقل العملي.

فعن النفس، كما يوضح فيلسوفنا في النص الرابع، «تنبعث القوى التي يفعل فيها أفعالها بآلات جسمانية، وزيادة قوة يفعل بغير آلة جسمانية هي العقل. وإن من قواها القوة الغاذية، والقوة المربية، والقوة المولدة. ولكل واحد منها رواضع وخوادم لها. وإن من قواها المدركة الحواس الظاهرة والباطنة، والقوة المتخيلة، والقوة الوهمية، والقوة الذاكرة، والقوة المفكرة. ومن قواها المحركة للأعضاء. وإن كل واحد من هذه القوى المحدودة تفعل فعلها بآلة لا يمكن غير ذلك. وأنه ليس ولا واحدة فيها بمفارقة. وإن من قواها القوة العقلية العملية التي يستنبط الواحد فيها يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية. ومن قواها القوة العقلية العلمية (وليس القوة العقلية العملية كما ورد في النص)، وهي التي جعلت لها بسبب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل، ولها مراتب: فتارة يكون عقلاً هيولانيا وتارة عقلاً مستفاداً» (الفارابي، ١٩٢٦ : ٩ - ١٠).

إذا استثنينا من هذا النص القوة العقلية العلمية، فإنه، في مضمونه، تكرار للنص الثاني. وقد قصد الفارابي بهذه القوة العقل النظرية المحض (Nous) الذي ذكره أرسطو في كتاب النفس، أي المعنى الخامس، الذي سندرسه في نظرية العقل، بدرجته الثلاث الموقومة للعقل الإنساني: العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد. وهذا العقل الإنساني ينتقل من القوة إلى الفعل، بفضل العقل الفعّال، وبهذا يصبح جوهر النفس بالفعل وكاملاً.

أما في كتاب الفصوص، فإن الفارابي يميز في الإنسان بين سرّ وعلن: وعلنه هو «الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه، وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه؛ وأما سرّه فقوى روحه. إن قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم مؤكل بالعمل، وقسم مؤكل بالإدراك. والعمل ثلاثة: نشائي، وحيواني، وإنساني. والإدراك قسمان: حيواني، وإنساني. وهذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان ومشاركة في كثير منها غيره» (الفارابي، ١٩٢٦ : ٩ - ١٠).

ومن هذه النصوص الخمسة، بالإضافة إلى نصوص أخرى متفرقة، نستطيع تلخيص رأي الفارابي في النفس الإنسانية على الوجه التالي: إذا كنا نتوصل إلى عِلْن الإنسان بالحواس لنكشف

ظاهرة، وبالتشريح لنكشف باطنه، فإننا نتوصل إلى سرّه بالقوى الروحية. هذه القوى تنقسم قسمين رئيسين: قسم موكل بالعمل سواء أكان نشائياً، أم حيوانياً، أم إنسانياً، وقسم موكل بالإدراك بنوعيه الحيواني والإنساني. وإذا كان القسم الأول متمثلاً بالقوى المحركة للنفس، فإن القسم الثاني متمثل بقواها المدركة. والآن ندرس هذين القسمين:

أ - القوى المحركة

١ - القوى النمّية، أو القوة النباتية، أو كما يسميها أيضاً الفارابي العمل النشائي: وهي مشتركة بين النبات والحيوان والإنسان، وغايتها «حفظ الشخص وتبقيته وحفظ النوع وتنميته بالتوليد». ومن قواها الخاضعة للقوى الروحية: القوة الغذائية، والقوة المربية، والقوة المولدة. ولكل منها «رواضع وخوادم»، أو «قوة تخدمها»، فهي تؤدي فعلها بألة لا يمكن الاستغناء عنها. وهكذا فإن لكل قوة منها قوة واحدة رئيسة متمركزة في منطقة من البدن، وقوى أخرى راضع وخوادم متفرقة في سائر أعضاء البدن. فالرئيسة الموجودة، بالنسبة للقوة الغذائية، في الفم مدبرة لسائر القوى، أما الراضع والخوادم، الموجودة في المعدة والكبد والكلية وأشباهها من الأعضاء، فإنها تتشبه بالقوة الرئيسة وتحثي حذوها. وعلى هذا النحو توجد سائر القوى النمّية. (الفارابي، ١٩٥٩: ٧٠ - ٧١).

٢ - القوى النزوعية: وهي إما أن تكون شهوانية تسعى وراء الصالح المفيد وتشتاقه وتؤثره، وإما أن تكون غضبية تتباعد عن الضار المؤذي وتكرهه وتتجنبه. فبالشهوانية تكون المحبة والصدقة والأمن والرضى والرحمة وأشباهها من عوارض النفس. وبالغضبية تكون البغضة والعداوة والخوف والغضب والقسوة وما شاكلها من عوارض النفس (الفارابي، ١٩٦٤: ٣٣). والقوة النزوعية تفعل بوساطة أعضاء كاليدنين والرجلين، أعدت لأن تتحقق بها تلك الأفعال؛ وهي مرتبطة تماماً بالإرادة التي يمكن لها أن تحرك أعضاء الجسم. والإرادة، في نظر الفارابي (الفارابي، ١٩٥٩: ٧٢)، «نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك، إما بالحس، وإما بالتخيّل، وإما بالقوة الناطقة». فإذا «كان ذلك النزوع عن إحساس أو تخيّل سُمّي بالاسم العام، وهو الإرادة»؛ أما إذا كان «عن رؤية أو عن نطق في الجملة سُمّي الاختيار». هذا الأخير «يوجد في الإنسان خاصة»، أما الأول فإنه يوجد، ليس في الإنسان فقط، وإنما هو «أيضاً في سائر الحيوان» (الفارابي، ١٩٥٩: ٨٥).

ومن هنا فإن النزوع، إما أن يكون عملاً حيوانياً، وإما عملاً إنسانياً. فالأول تقتضيه الشهوة ويسعى إلى جذب النافع «ودفع الضار، ويستدعيه الخوف، ويتولاه الغضب، وهذه من قوى روح الإنسان». أما الآخر فإنه يسعى إلى «اختيار الجميل، والنافع في المقصد المعبر إليه بالحياة العاجلة، وسد ثياقة السفه على العدل، ويهدي إليه عقل يفيد التجارب ويؤتيه العشرة، ويقلده التأديب بعد صحة من العقل الأصيل» (الفارابي، ١٩٢٦: ١٠).

وكذلك فالنزوع، إما أن يكون نزوعاً نظرياً يهدف «إلى علم شيء ما»، وإما نزوعاً عملياً يبتغي «عمل شيء ما، إما بالبدن بأسره، وإما بعضو ما منه». والعمل بالبدن يكون «بقوى تخدم القوى

النزوعية. وتلك القوى متفرقة في أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الأفعال، (. . .)، والتي تكون بها الأفعال إلى نزوع الحيوان والإنسان إليها. (. . .). فهذه القوى التي في أمثال هذه الأعضاء هي كلها آلات جسمانية وخادمة للقوة النزوعية الرئيسة التي في القلب». أما «علم الشيء»، فإنه «قد يكون بالقوة الناطقة، وقد يكون بالمتخيلة، وقد يكون بالإحساس، (الفارابي، ١٩٥٩ : ٧٢ - ٧٣). وسنبحث الآن في هذه القوى الثلاث.

ب - القوى المدركة

هاكم نصاً يوضح فيه الفارابي الإدراك، فيقول: «الإدراك يناسب الانتقاش، وكما أن السمع يكون أجنبياً عن الحاكم حتى إذا عانقه ضامة رحل عنه بمعرفة ومشاكلة صورة، كذلك المدرك يكون أجنبياً عن الصورة فإذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة، كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستوصفها الذكر، فيتمثل في الذكر وإن غاب عن المحسوس». هذا الإدراك إما أن يكون إدراكاً حيوانياً يوجد، ليس فقط في سائر الحيوان، وإنما أيضاً في الإنسان، وإما إدراكاً عقلياً ينحصر فقط في الإنسان. والنوع الأول يشمل القوى الحساسة والقوة المتخيلة والقوة الوهمية، أما النوع الثاني، فإنه ينحصر في القوة المفكرة، أو القوة الناطقة.

١ - القوى الحساسة: تتصل حواسنا الخارجية بالكون بواسطة أثر حسي تطبعه العناصر الطبيعية في بصرنا، أو سمعنا، أو ذوقنا، أو شمننا، أو لمسنا، فندرك المحسوسات والطعوم والروائح والأصوات والألوان. وقد يكون هذا الأثر شديداً قويا، أو ضعيفاً ضئيلاً، فتثبت صورته في الحاسة زمناً يسيراً، أو طويلاً، بحسب المصدر الذي ينبعث عنه. أما الحس الباطن فهو القوة التي تدرك من المحسوسات ما لا تتوصل الحواس الخارجية إلى إدراكه. وجوهر الإدراك الحسي قائم بمائلة بين المدرك والمدرك المحسوس. فكما أن الشمع يبقى غريباً عن الخاتم، إلى أن ينغمس هذا فيه فينتزع صورته، ويصير مشابهاً له، هكذا الحواس تبقى غريبة عن المحسوسات، إلى أن تنطبع فيها صورها، فتشابهها وتمثلها ويحصل لها الإدراك (الفارابي، ١٩٢٦ : ١٠ - ١١). وإذا كانت كل واحدة من هذه الحواس الخمس الظاهرة، التي تفعل بآلاتها الجسمانية من عيين وأذنين وأنف وغيرها، تدرك حساً يخصها، فإن ما تدركه هذه الحواس جميعها تجتمع في الحاسة الرئيسة، أي في القلب (الفارابي، ١٩٥٩ : ٧١).

أما العلم الذي ينال بالإحساس، فمركب «من فعل بدني ومن فعل نفسي»، كالشيء الذي «نتشوق رؤيته، فإنه يكون برفع الأجفان وبأن نحاذي أبصارنا نحو الشيء الذي نتشوق رؤيته. فإن كان الشيء بعيداً مشيناً إليه، وإن كان دونه حاجز أزلنا بأيدينا ذلك الحاجز. فهذه كلها أفعال بدنية، والإحساس نفسه فعل نفسي». وكذلك في سائر الحواس (الفارابي، ١٩٥٩ : ٧٣).

ومع أن النفس الإنسانية تكتسب المعارف عن طريق الحواس، فإن الإدراك الحقيقي، في نظر الفارابي، إنما هو للقوة الناطقة التي تتمكن من تصوّر المعاني، بحدّها وحقيقتها، مجردة من اللواحق

الغريبة من كم وكيف ووضع وغيرها. أمّا الحواس فإنّه ليس لها إلّا الإحساس بالشيء بما فيه من لواحق أو غواش مادية. فهي لا تدرك المعاني المجردة، كما أنها لا تستشبعها لعدم تمكنها من استحضار لواحقها المادية، بعد زوال المحسوس. وهذا بعكس الحس الباطن والتخيّل والوهم التي، وإن كانت - كالحواس - لا تستطيع إدراك الصور الإنسانية، من حيث هي إنسانية، بلا زيادة، فإنها - خلافاً لها - يمكنها استنباطها لتمكنها من استحضارها مخلوطة بالمادة ومأخوذة عنها، وإن فارقت المحسوس. فالنفس تدرك «الصور المحسوسة بالحواس»، وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة»، أي على طريق إحساسها بالجزئيات (الفارابي، ١٩٢٦ : ٣-٤)، (الفارابي، ١٩٢٦ : ١٢-١٣).

٢ - القوة المتخيّلة: بيد أنّ الصور المنتزعة عن المواد لا تبقى في الحواس، بعد زوال المحسوسات، بل تنتقل إلى خزانة في مقدّمة الدماغ يسميها فيلسوفنا الفارابي القوة «المصورة».

وتوجد، في هذه الصورة، التي تقوم بتخزين صور المحسوسات «بعد زوالها عن مسامحة الحواس وملاقاتها»، أو في خزانة ثانية تليها، قوة تدعى «الوهم». والوهم، كما يحدّده الفارابي، قوة «تدرك من المحسوس ما لا يحس، مثل القوة في الشاة»، فإذا تمثّلت لها صورة الذئب أدركت عداوته وشره، ونفرت منه وأدبرت. وهكذا يبدو أنّ الوهم بالنسبة للحيوان كالحس الباطن بالنسبة للإنسان، فكلاهما يدرك من المحسوسات ما لا تتوصل الحواس الخارجية إلى إدراكه (الفارابي، ١٩٢٦ : ١١-١٢).

ويُلي الوهم قوة «الحافظة»، وهي خزانة ما يدركه الوهم، كما أنّ الصورة خزانة ما تدركه الحواس. وهكذا قال الفارابي بخزانتين، الصورة والحافظة: الأولى تخزن ما تدركه الحواس، والأخرى تخزن ما يدركه الوهم. بيد أنّ صور هاتين الخزانتين غير مجرّدة تماماً من المادة وعلائقها.

وبعد قوة الحافظة، قوة «المفكرة»، وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتَي الصورة والحافظة، فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن البعض» (الفارابي، ١٩٢٦ : ١٢) وتؤلف تركيبات جديدة مختلفة من عناصر خزائنها. وهذه التركيبات الجديدة قد تكون مطابقة للحقيقة والوقائع المحسوسة، وقد تكون مخالفة لها، أو بالأحرى مجموعة أوهام، كأن تستنبط صورة حيوان برأس إنسان، أو جسم ثور وذنب حصان (الفارابي، ١٩٥٩ : ٧١-٧٢).

وهذه القوة «تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل، فإن استعملها الوهم سمّيت متخيّلة» (الفارابي، ١٩٢٦ : ١٢). هذه المتخيّلة لا تكفي بحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وإنّا أيضاً «تركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب، ولها مع ذلك إدراك النافع والضار، واللذّي والمؤذي، دون الجميل والقيبح، من الأفعال والأخلاق» (الفارابي، ١٩٦٤ : ٣٣).

وهذه القوة المتخيّلة ليس لها، كالقوة الحاسة، رواضع متفرقة، بل هي واحدة، حاکمة على المحسوسات ومتحكمّة عليها، حتى إنّها تتجاوزها، فتفرد «بعضها عن بعض، وتركب بعضها إلى

بعض، تركيبات مختلفة، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حسّ، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس». ولفعل القوة المتخيلة وجهان: الأول «يفعل بالقوة المتخيلة، مثل تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع، أو تخيل شيء مضى، أو تمنى شيء ما تركبه القوة المتخيلة، والثاني ما يرد على القوة المتخيلة من إحساس شيء ما، فتخيّل إليه من ذلك أمر ما أنه خوف، أو مأمول، أو ما يرد إليه من فعل القوة الناطقة» (الفارابي ١٩٥٩: ٧١-٧٢-٧٣).

وهكذا فإن القوة المتخيلة قوة متوسطة بين القوة الحاسة والقوة الناطقة ولها وظائف ثلاث: فهي، أولاً، قوة تهتم بما ترسمه الحواس فيها من الصور، عندما تكون هذه الحواس قائمة بأفعالها. أما إذا انقطعت الحواس عن القيام بعملها، كما في حالة النوم، انفردت القوة المتخيلة بنفسها، وعادت إلى ما تجده محفوظاً عندها من رسوم المحسوسات، فتفعل فيها بأن تتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، وتقتصر طوراً على الواقع المدرك بالحواس، وتتجاوزه طوراً آخر، وهذه هي وظيفة المتخيلة الثانية. أما إذا كانت القوة المتخيلة «في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها»، كان لها وظيفة ثالثة، وهي المحاكاة. فهي، أحياناً، تسمح للإنسان بمحاكاة المحسوسات والقوة الغاذية والقوة النزوعية، «فيقبل، في يقظته، عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، أو محاكياتها من المحسوسات». وهي، أحياناً، تسمح له بمحاكاة «المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراهـا. فيكون له، بما قبّله من المعقولات، نبوة بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة» (الفارابي، ١٩٥٩: ٩٣-٩٤).

والواقع أن امتلاك مخيلة قوية، للاتصال بالعقل الفعّال أثناء اليقظة وفي حال النوم، ميزة رئيس المدينة الفاضلة الأولى الذي لا يقتصر، في تجاوزه للعالم الحسيّ، على هذه الوسيلة، بل لديه وسيلة أخرى، وهي التأمل والنظر العقليّان، فعلى طريقها أيضاً يتجاوز العالم الحسي، فترتقي إلى درجة العقل المستفاد الذي يحصل على المعقولات بما يفيضه عليه واهب الصوّر من الضياء (الفارابي، ١٩٥٩: ١٠٤).

وهكذا فإن الفيلسوف يتصل بالعقل الفعّال بقوته الناطقة، أي على طريق التأمل والنظر العقليّين، على حين أن النبيّ يتصل به، على طريق مخيلته.

هذا بالنسبة للنبيّ والفيلسوف، أما بقية الناس فإنهم، في تجاوزه للعالم الحسيّ واتصالهم بالعالم العقليّ، متفاوتون: فمنهم من يرى هذه المعقولات بعضها في حالة اليقظة، وبعضها في حالة النوم، ومنهم من يتخيلها في نفسه، من دون أن يراها ببصره؛ ومنهم من يراها في نومه فقط. وهؤلاء الفئات الثلاث «تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً أو ألغازاً وإبدالات وتشبيهات، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً: فمنهم من يقبل الجزئيات ويراهـا في اليقظة فقط، ولا يقبل، المعقولات؛ ومنهم من يقبل المعقولات ويراهـا في اليقظة، ولا يقبل الجزئيات؛ ومنهم من يقبل بعضها ويراهـا دون بعض؛ ومنهم من يرى شيئاً في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه؛ ومنهم من لا يقبل شيئاً في يقظته، بل إنما

يقبل ما يقبل في نومه فقط، فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات؛ ومنهم من يقبل شيئاً من هذه وشيئاً من هذه؛ ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط» (الفارابي، ١٩٥٩ : ٩٤ - ٩٥).

٣ - القوة الناطقة : إذا كانت الحواس الظاهرية لا تدرك المعاني المجردة، ولا تستثبتها، بعد زوال المحسوس، لعدم تمكنها من استحضار لواحقها المادية، فإن الحواس الباطنية والتخيل والوهم، رغم أنها لا تدرك المعاني المجردة، تتوصل إلى استثباتها لتمكنها من استحضارها مخلوطة بالمادة ومأخوذة عنها، وإن فارقت المحسوس. وإذا كانت الحواس الظاهرية والباطنية، إضافة إلى القوة المتخيلة والوهمية، لا تتوصل لا إلى إدراك المعاني المجردة من علائق المادة تماماً، ولا إلى استثباتها، لأنها محدودة في الزمان ومحصورة في المكان، فكيف، إذن، نتوصل إلى إدراك تلك المعاني، كالإنسانية الصرفة، والعدل، والخير، والشر، وغيرها؟ إن هذا الأمر يفوق، في نظر الفارابي، الحواس والمخيلة والوهم، ويتعلق حصراً بالقوة الناطقة. والآن، ما هذه القوة الناطقة؟

«وأما القوة الناطقة، يقول الفارابي، فلا رواجع ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء، بل إنها رئاستها على سائر القوى: المتخيلة والرئيسة من كل جنس فيه رئيس ومرؤوس. فهي رئيسة القوة المتخيلة، ورئيسة القوة الحاسة الرئيسة منها، ورئيسة القوة الغذائية الرئيسة منها» (الفارابي، ١٩٥٩ : ٧٢).

والقوة الناطقة خاصة بالإنسان، وتمكنه من إدراك المعقولات، واكتساب العلوم والصناعات. كما أنه بها «يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق. وبها يُروى فيما ينبغي أن يفعل أولاً يفعل، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملذ والمؤذي» (الفارابي، ١٩٦٤ : ٣٣).

ويميز الفارابي، بعد أرسطو، في الناطقة قوتين مختلفتين: إحداهما عملية تستنبط ما يجب فعله من الأفعال الإنسانية، وأخرى علمية أو نظرية يتم بها جوهر النفس، ويصير جوهرًا عقلياً بالفعل. يقول الفارابي: «والناطقة منها نظرية ومنها عملية. والعملية منها مهنية ومنها مربية. فالنظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمل إنسان أصلاً. والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمل إنسان بإرادته. والمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن. والمربية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يعمل أولاً يعمل» (الفارابي، ١٩٦٤ : ٣٣).

٥ - نظرية العقل

الغرض من نظرية العقل، التي تعد أهم قضية حاول الفارابي معالجتها في نظامه الفلسفي، توضيح كيفية وصول النفس، أو بالأحرى قوتها الناطقة النظرية، إلى إدراك المعقولات.

ومع أن الفارابي أخذ عن أرسطو رأيه في أن «الحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف» (الفارابي، ١٩٢٦ : ٤)، فإن إدراكنا للمعقولات إنما هو إدراك إشراقي لا يتم إلا

بفيض من العقل الفعال، واهب المعرفة وواهب الصور. فإذا كانت المعرفة الحسية تقوم على إدراك الجزئيات المتغيرة، ولا تتعدى الظاهرات إلى حقيقة الأشياء وجواهرها، أي لا تمكننا من معرفة طبيعة الأشياء، فإن المعرفة العقلية تمكننا، على العكس، من إدراك حقائق الأشياء بذواتها، وبالتالي الكليات الثابتة، وذلك لأن القوة الناطقة في النفس قادرة - كما سنرى - على الانتقال من رتبة العقل الهولاني إلى رتبة العقل بالفعل، ومن رتبة العقل بالفعل إلى رتبة العقل المستفاد، حيث يفيض عليها من العقل الفعال قوة تمكنها من إدراك المعقولات إدراكاً مباشراً.

لقد كرس الفارابي لنظرية العقل، التي تهدف إلى توضيح كيفية وصول النفس إلى إدراك المعقولات، رسالة خاصة بعنوان «رسالة في العقل»، بالإضافة إلى نصوص كثيرة مبعثرة في كتبه الأخرى. بيد أن الفارابي لم يكن السباق إلى هذا الموضوع، الذي يعدّ من أهم المواضيع التي عالجها، وإنما سبقه إليه أرسطو وشرّاحه من بعده، وبشكل خاص الأفروديسي، وكذلك الكندي. لكنّ واحداً منهم لم يجعل منه مذهباً واضح المعالم كما فعل الفارابي. وقد ترجمت رسالته «في العقل» إلى اللغة اللاتينية في وقت مبكر، وانتشرت هذه الترجمة انتشاراً كبيراً في القرون الوسطى، بحيث إنها طبعت بطابعها الفكري العربي الخاص نظرية العقل عند اللاتينيين.

تقال كلمة العقل، عند الفارابي، على مفاهيم كثيرة؛ هي:

- ١ - «الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل». وهو، كما يقول (جلسون)، المعنى الشائع لإنسان ذكي.
- ٢ - «العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقول هذا مما يوجب العقل أو ينفيه العقل».
- ٣ - «العقل الذي يذكره الأستاذ أرسطاليس في كتاب البرهان». وهو، كما يؤكد (جلسون)، النور الطبيعي (lumièrè naturelle) الذي على طريقته ندرك المبادئ الأولى.
- ٤ - «العقل الذي يذكر (أرسطو) في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق». وهو، كما يبيّن (جلسون)، الفطنة الأخلاقية (prudence morale) التي تمكننا من التمييز بين الخير والشر.
- ٥ - «العقل الذي يذكره (أرسطو) في كتاب النفس»، المقالة الثالثة.
- ٦ - «العقل الذي يذكره (أرسطو) في كتاب ما بعد الطبيعة»، المقالة الثانية عشرة. وهو، كما يقول (جلسون)، الله، مبدأ كل تعقل (الفارابي، ١٩٣٨ : ٣ - ٤).

تطلق كلمة عقل، بمعناها الأول، على «جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يتجنب على الإطلاق». ويسمّى عاقلاً من كان صاحب دين، أي من كان «فاضلاً وجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر». ويطلق على «جودة الروية في استنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليتجنب» تعقلاً بالمعنى الأرسطي لكلمة تعقل. أما استعمال الروية الجيدة «في استنباط ما هو شر» فلا يمكن - برأي الفارابي - أن نسند إليه اسم الفضيلة، بل اسم النكر والدناءة (الفارابي، ١٩٣٨ : ٤ - ٧).

والعقل، «الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون في الشيء هذا مما يوجب العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل»، هو «المشهور في بادية رأي الجميع»، أو بالأحرى «الرأي المشترك عند الجميع»، أو عند غالبيتهم العظمى. ويمكنك معرفة هذا العقل، يؤكد الفارابي فورا ومن دون تدقيق، «متى استقرت كلامهم شيئا شيئا مما يتخاطبون فيه وبه، أو مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة» (الفارابي، ١٩٣٨ : ٧ - ٨).

وأما العقل، الذي يذكره أرسطو في كتاب «التحليلات الثانية»، فإنه يعني به «قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلا ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع أو من صباه أو من حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت». وهذه القوة «جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى، لا بفكر ولا بتأمل أصلا، واليقين بالمقدمات المذكورة، التي هي مبادئ العلوم النظرية» (الفارابي، ١٩٣٨ : ٨ - ٩).

وأما العقل، الذي يذكره أرسطو في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق النيقوماخية»، فهو اليقين الذي تكتسبه النفس بقضايا الأمور العملية ومقدماتها للتمييز بين الخير والشر، وذلك بفضل المواظبة على الاعتقاد والخبرات الشخصية المكتسبة على طول الزمان. فإذا كانت القضايا والمقدمات الفلسفية المذكورة في كتاب «التحليلات الثانية» مبادئ يستنبط بها أصحاب العلوم النظرية، بالفطرة والطبع والتعقل، ما شأنه «أن يعلم ولا يفعل»، فإن القضايا والمقدمات الفلسفية المذكورة في كتب «الأخلاق» مبادئ يستنبط بها أصحاب العلوم العملية، من الأمور الإرادية، ما «شأنها أن تؤثر أو تتجنب» (الفارابي، ١٩٣٨ : ٩ - ١٠).

والعقل، في معناه الرابع هذا، هو الفطنة الأخلاقية التي تنمو كلما تقدّم الإنسان في السن، فتتعمق معارفه في قضايا الأمور العملية ومقدماتها، وينضاف إليها، على طول الزمان، مقدمات لم تكن موجودة عنده، حتى إذا تكاملت فيه هذه القضايا، في جانب من جوانب الحياة، صار ذا رأي حكيم، في هذا الجانب، يقصده الناس من كل بقاع الأرض طالبين منه الرشاد والنصح. ولكن الفارابي يضيف قائلاً: «ولذلك قلما يصير إنسان بهذه الصفة إلا إذا شاب، لأجل حاجة هذا الجزء من النفس إلى طول التجارب، الذي ليس يكون إلا في طول الزمان، ولأن تتمكن فيه تلك القضايا» (الفارابي، ١٩٣٨ : ١٠ - ١١).

يعتقد (جلسون) أن المعاني الأربعة هذه «تداخل جزئيا مع بعضها البعض. وهكذا فإن المعنى الأول يتصل بالمعنى الرابع، على الأقل ضمن حدود معينة، وبشكل أفضل، نقول إن الفارابي لا يبين لنا جيدا بأي شيء يتميز عنه. إذا كان العقل، في معناه الأول، لا يستحق اسمه إلا إذا كان مرفقا بالفطنة الأخلاقية، فإنه يختلط مع الأهلية في تمييز ما ينبغي أن يفعل أو يتجنب، وهذا ما يقوم بالتحديد، المعنى الرابع... ومن ناحية أخرى، فإن تعقل حقائق الإجماع الكلي (المعنى الثاني) يتميز بشكل سيء عن تعقل المبادئ الأولى (المعنى الثالث)، والتعقلان مع بعضهما البعض لا يتميزان مطلقا عن العقل في معناه الخامس» (Etienne, 1929, Vol. 4 : 28 - 29).

الواقع أن هذه المعاني المذكورة سابقا يتميز واحدتها عن الآخر على الأقل، تصوريا، دون أن تكون هناك معالم واقعية محددة تفصلها بعضها عن بعض. وهذا يعني أن بين هذه المفاهيم الأربعة نوعا من التداخل. ولكن رغم هذا التداخل الواقعي، نستطيع أن نؤكد أن المعنى الأول مغاير تماما للمعنى الثاني الذي بدوره يختلف عن المعنى الثالث، وذلك لأن تعقل الحقائق المتعلقة «بالرأي المشترك عند الجميع» يستند إلى حقائق خاصة جزئية، على حين أن تعقل المبادئ الأولى يستند إلى مبادئ أولى وكلية. فالعقل بمعناه الثاني مقابل، من ناحية، للوحي، ومن ناحية ثانية للحدس الصوفي، على اعتبار أن الفارابي يوجه كلامه إلى علماء الكلام، أي إلى اللاهوتيين. وفي هذا الصدد يقول الفارابي: «والتكلمون يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب البرهان، ونحو هذا يومون، ولكنك إذا استقرت ما يستعملونه من المقدمات الأولى، تجدها كلها بلا استثناء مقدمات عن بادية الرأي المشترك. فلذلك صاروا يومون شيئا، ويستعملون غيره» (الفارابي، ١٩٣٨، ١١-١٢).

وكذلك فإن المعنى الثالث متميز عن المعنى الرابع، لأن قضايا المعنى الثالث هي، كما ذكرنا، مبادئ للعلوم النظرية يستنبط منها ما يجب أن يعلم ولا يفعل، في حين أن قضايا المعنى الرابع مبادئ للعلوم الإرادية العملية، يستنبط منها ما يجب أن يفعل أو يتجنب.

أما المعنى الرابع، فمختلف كلياً عن المعنى الأول، لأن هذا الأخير يقوم بشكل جوهري على ما يسمى «حكمة الشعوب» أو «الحس المشترك»، على حين أن المفهوم الرابع يقوم على «الخبرة الشخصية» للإنسان المكتسبة خلال فترة زمنية طويلة من حياته. فالفتنة، إذن، أدق من حكمة الحس المشترك، إذ إننا غالباً ما نطلق العقل بمعناه الأول على إنسان، رغم أنه شاب ولم يكتسب خبرة كبيرة، أي دون أن تكون لديه هذه الفتنة المطلوبة في المعنى الرابع.

أما المعنى الخامس للعقل، فإنه أهم هذه المعاني على صعيد الفلسفة، وقد جعله أرسطو، في كتاب النفس، كما يؤكد لنا الفارابي، على «أربعة أنحاء: عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد والعقل الفعّال».

فالعقل بالقوة «هو نفس ما، أو جزء نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها». وهذا مفاده أن وظيفة العقل الإنساني، الذي هو بالطبع هيئة في مادة معدة أو مستعدة لقبول المعقولات، أن ينتزع صور الأشياء دون موادها حتى تصير فيه بالفعل، وبالتالي معقولات له. هذه المعقولات اشتق لها هذا الاسم من اسم ذلك العقل الذي جردها، أو من «اسم تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت صوراً لها». وتلك الذات شبيهة بقطعة من الشمع عند استقبالها لنقش من النقوش، إلا أن الشمع يقبل النقش في سطوحه دون أعماقه، بعكس العقل الذي يقبل الصور في سطحه وفي أعماقه. وهكذا فإن الذات العاقلة لا تبقى «متميزة عن صور المعقولات، حتى تكون لها

ماهية منحازة وللصور التي فيها ماهية منحازة. بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور، كما لو توهمت النقش والخلقة، التي تخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة، فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها. فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها، من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة» (الفارابي، ١٩٣٨ : ١٢ - ١٤).

وهذا العقل مجرد إمكان لقبول الصور المجردة من موادها، أو بالأحرى ذات بالقوة «ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات»، «فإذا حصلت فيها صور الموجودات، على المثال الذي ذكرناه، صارت تلك الذات عقلا بالفعل. فهذا معنى العقل بالفعل» (الفارابي، ١٩٣٨ : ١٥)، مثال ذلك أن نفس الطفل عالمة بالقوة، وتدرك صور الأجسام بوساطة الحواس والمتخيلة، ثم ينتقل بعد ذلك إلى إدراك الكليات، فتصير نفسه عالمة بالفعل (الفارابي، ١٩٨٦ : ٩٨ - ٩٩).

وأما العقل بالفعل، أو العقل بالملكة بحسب تعبير الأفروديسي، فهو أن تحصل المعقولات في العقل الهولاني أو المنفصل بالفعل، فمتى شاء طالعها وعقلها. أما المعقولات التي لم تحصل فيه بعد فتكون معقولات بالقوة. فإذا حصلت في العقل بالقوة «المعقولات التي انتزعت عن المواد، صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة، وهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات. وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات؛ فإنها معقولات بالفعل؛ وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه. ومعنى قولنا فيها إنما عاقلة ليس هو شيء، غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور، فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل، وعقل بالفعل، ومعقولة بالفعل، معنى واحد بعينه» (الفارابي، ١٩٣٨ : ١٥ - ١٦).

ومعنى ذلك كله أن للمعقولات، قبل أن تعقل، وجوداً بالقوة في الأشياء، ومتى انتزعتها العقل عن الأشياء صارت معقولات بالفعل، وعدت، من حيث هي معقولات، أحد موجودات العقل وصورة من صوره. والمعقولات بالفعل يمكن أن تعقل أيضاً، فستكون هي نفسها عين العقل الذي يعقلها. هذا العقل قد يكون عقلاً بالفعل بالنسبة لمعقول قد صار صورة له، وبالقوة بالنسبة لمعقول آخر «لم يحصل له بعد بالفعل، فإذا حصل له المعقول الثاني، صار عقلاً بالفعل بالمعقول الأول وبالمعقول الثاني. وأما إذا... عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته، بل إنما عقل ذاته». بيد أن هذه الذات «لم تكن، فيما قبل أن تعقل، معقولة بالقوة، بل كانت معقولة بالفعل. إلا أنها عقلت بالفعل على أن وجودها في نفسها عقل بالفعل ومعقول بالفعل، على خلاف ما عقلت هذه الأشياء بأعيانها أولاً: فإنها عقلت - أولاً - على أنها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها، وعلى أنها كانت معقولات بالقوة؛ وعقلت - ثانياً - ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم، بل وجودها مفارق لموادها على أنها صور، لا في موادها، وعلى أنها معقولات بالفعل» (الفارابي، ١٩٣٨ : ١٧ - ٢٠).

وأما العقل المستفاد، فهو الذي يدرك المعقولات المجردة والصور المفارقة. فمتى عقل العقل

بالفعل، يؤكد أبو نصر الفارابي (الفارابي، ١٩٣٨ : ٢٠)، «المعقولات التي هي صور له، من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل، الذي كنا نقول أولاً أنه العقل بالفعل، هو الآن العقل المستفاد». والفرق بين المعقولات المجردة والصور المفارقة أن الأولى منتزعة عن الأشياء المحسوسة، على حين أن الثانية ليست في مواد أصلاً، وإنما هي مفارقة دائماً، شأنها شأن العقول الساموية المفارقة. وإذا كان العقل ينتزع صور المعقولات المجردة عن موادها، ويكسبها وجوداً آخر غير وجودها الأول، فإن ذاته لا تحتاج إلى مثل هذا الانتزاع، بالنسبة للصور المفارقة، بل تصادفها منتزعة عن موادها، فتعقلها، ويصير «وجودها، من حيث هي معقولة، عقلاً ثانياً، هو وجودها الذي كان لها من قبل أن تعقل». وهكذا فإن القول «في الذي هو منا بالفعل عقل، والذي هو فينا بالفعل عقل، هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها أصلاً». وتلك الصور «يمكن أن تعقل على التمام، بعد أن تحصل المعقولات كلها معقولات بالفعل أو جلّها»، وعندها يبلغ العقل بالفعل درجة العقل المستفاد، وتصبح تلك الصور «كأنها صور للعقل، من حيث هو عقل مستفاد، والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك. ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذي بالفعل. والعقل الذي بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة للعقل بالقوة الذي هو شبه مادة» (الفارابي، ١٩٣٨ : ٢٠، ٢٢)، (الفارابي، ١٩٥٩ : ١٠٣).

وهكذا إذا كانت تلك الصور المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة، وكان لها ترتيب ما في الوجود، «كان أكملها على هذا الطريق صورة لما هو الأنقص إلى أن تنتهي إلى ما هو أنقص وهو العقل المستفاد. ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ «إلى العقل بالقوة وإلى ما دونه من القوى النفسانية والموجودات الطبيعية، حتى تبلغ إلى المادة الأولى. وهذا التدرج ضروري حتى يستطيع العقل النزول إلى مستوى الأشياء الخارجية. أما إذا حصل الارتقاء من المادة الأولى «فإنها يرتقى إلى الطبيعة التي هي صور جسمانية في مواد هيولانية، إلى أن يرتقى إلى «العقل بالقوة والعقل بالفعل»، حتى إذا انتهى إلى العقل المستفاد انتهى إلى ما هو شبيه بالتخوم والحد الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنسب إلى الهيولى والمادة. وإذا ارتقى منه فإنها يرتقى إلى أول رتبة الموجودات المفارقة. وأول رتبة العقل الفعال» (الفارابي، ١٩٣٨ : ٢٣، ٢٤). غير أن هذا النزول لا يتم حقيقة إلا إذا استعانت النفس ببعض قواها الأدنى مرتبة، وهي الخيال والحس. ومعنى ذلك أن النفس، كما يقول (محمود قاسم)، «تتبع في إدراكها للأشياء الحسية طريقاً تصاعدياً: إحساس فخيال فعقل بالقوة فعقل بالفعل فعقل مستفاد» (قاسم، ١٩٥٤ : ١٩٥).

وصفوة القول أن العقل الإنساني، عند الفارابي، متى بلغ درجة العقل المستفاد لم يبق بينه وبين العقل الفعال شيء آخر. وهو على ثلاث مراتب متدرجة من الأدنى إلى الأعلى: العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد. فالأول هو كالمادة بالنسبة إلى العقل الثاني؛ والثاني كالصورة بالنسبة إلى العقل الأول وكالمادة بالنسبة إلى العقل الثالث؛ والثالث كالصورة بالنسبة إلى العقل الثاني وكالمادة بالنسبة إلى عقل آخر ليس بإنساني، هو العقل الفعال.

إذا كان العقل بالقوة والعقل بالفعل لا يدركان المعقولات مجردة عن موادها، بل يظلان بحاجة

إليها، ويفنيان بفناء الإنسان، وإذا كان العقل بالفعل يعقل المعقولات التي كانت بالقوة بالمادة، فجردها العقل الفعال، وجعلها معقولات بالفعل، فإن العقل المستفاد هو تلك الرتبة العليا من العقل البشري التي يعقل بها، على طريق الحدس والإشراق، ما يهبه له العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة عن المادة دون اللجوء إلى وساطة الحس، بل إن في طبيعتها ما يجعلها معقولة بالفعل. وهكذا فإن العقل المستفاد. كما يقول (الفاخوري والجر)، «بلغ مرتبة يستطيع معها أن يتلقى المعقولات مباشرة من العقل الفعال ويصبح بغنى عن المادة، فلا يفنى بفنائها. ومن ثم نرى أن النفس ليست خالدة، في رأي الفارابي، إلا إذا بلغت مرتبة العقل المستفاد، وأصبحت بغنى عن المادة، قادرة على الاتصال بالعقل الفعال، فتصبح حينئذ إلهية بعد أن كانت مادية» (الفاخوري، ١٩٨٢: ١٣).

إن هذه العقول الإنسانية الثلاثة، التي سبق وصفها، ليست كافية وحدها في تحصيل المعرفة، بل لا بد من وجود عقل آخر، يخرج النفس من مجرد إدراك الأشياء بالقوة إلى إدراكها بالفعل. وهذا هو العقل الفعال، وهو شيء خارج عن النفس الإنسانية. ومن قوى النفس. يقول الفارابي، «القوة العقلية العلمية، وهي التي جعلت لها بسبب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل. ولها مراتب: فتارة يكون عقلا هيولانيا، وتارة عقلا مستفاداً. وإن هذه القوى التي لها إصابة المعقولات هي غير جسم ولا في جسم، وأن النفس الناطقة، التي لها هذه القوة المذكورة، جوهر واحد هو الإنسان...» (الفارابي، ١٩٢٦: ١٠). هذه القوة العقلية الناطقة تصبح «عقلا كاملا بالفعل بشيء آخر يخرجها من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال. وأن ذلك إنما يكون باتصال يحصل بين النفس الناطقة وبين العقل الفعال...» (الفارابي، ١٩٢٦: ١٠)، (الفارابي، ١٩٥٩: ٨٢-٨٤).

وقد قال أبو نصر: إن هذا العقل الفعال هو الذي «ذكره أرسطالس، في المقالة الثالثة من كتاب النفس»؛ وهو «صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً؛ وهو - بنوع ما هو - عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات، التي كانت عقلا بالقوة، عقلا بالفعل، وجعل المعقولات، التي كانت معقولات بالقوة، معقولات بالفعل» (الفارابي، ١٩٣٨: ٢٤-٢٥).

ومعنى ذلك أن القوة النفسية الناطقة ليست في جواهرها بالفعل، وأن العقل الفعال، آخر العقول المفارقة، هو الذي يصيرها عقلا بالفعل، ويجعل سائر الأشياء معقولة لها بالفعل. وهكذا فصل الفارابي العقل الفعال عن القوة النفسية الناطقة ووضعها في المرتبة العاشرة بعد المبدأ الأول، أي في أقرب الأفلاك إلينا، الذي هو فلك القمر. وتلك نقطة هامة في مذهب هذا الفيلسوف، إذ أنه أول مفكر عربي صنّف العقل الفعال خارج الإنسان، في مرتبة العقول المفارقة، معطياً بذلك كل أفراد النوع الإنساني عقلاً فعلاً واحداً. وبذلك غابر الفارابي الأفروديسي الذي وحد بين العقل الفعال وبين الله.

ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة ضياء الشمس إلى العين. وبما «أن الشمس هي التي تجعل العين بصرًا بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيه من الضياء، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ. وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل» (الفارابي، ١٩٣٨: ٢٧).

يتردد الفارابي في تحديد العلاقة بين العقل الفعال والعقل المستفاد، فطورا يقول: «إنَّ العقل المستفاد مادة للمعقولات التي تفيض عليه من العقل الفعّال وصورة للعقل بالفعل، كما بيّنا سابقاً؛ وطوراً آخر يقول إنَّ «العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد، وصور الموجودات المفارقة التي فوقه هي فيه لم تزل ولا تزال، إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي بالفعل». وذلك لأن الموجودات الدنيا تسبق الموجودات العليا، بالنسبة إلى العقل بالفعل، أي أننا نتنقل من معرفة الموجودات، من الدنيا نحو العليا، أو بالأحرى من المعلوم نحو المجهول، كما بين ذلك أرسطو في كتابه «التحليلات الثانية». أما بالنسبة إلى العقل الفعال، فالتسلسل عكس ذلك، أي أن التدرج يتم من الموجودات العليا نحو الدنيا. فكل عقل من العقول المفارقة يتأثر بالذي فوقه، ويؤثر في الذي يليه، ويسري هذا التأثير من العقل الإلهي إلى العقل الأول، ومنه إلى العقل الثاني، حتى ينتهي إلى العقل الفعّال (الفارابي، ١٩٣٨ : ٢٧ - ٢٩).

وهذه الصور الموجودة في العقل الفعال غير منقسمة. أما في المادة فإنها منقسمة، ولا «يستنكر أن يكون العقل الفعال وهو غير منقسم، (. . .)، يعطي المادة أشباه ما في جوهره، فلا تقبله إلا منقسماً. وهذا شيء بيّنه أرسطو في كتاب النفس أيضاً» (الفارابي، ١٩٣٨ : ٢٩ - ٣٠).

وإذا كان العقل الإنساني الأرسطي يجرد الصور، القائمة بذاتها، في نظر أفلاطون، من المحسوسات، فإن هذا العقل، في نظر الفارابي، يحصل عليها بما يفيضه عليه واهب الصور من الضياء. ومعنى ذلك أن المعقولات، عند الفارابي، ليست قائمة بذاتها، كالمثل الأفلاطونية، وإنما هي موجودة في العقل الفعال، وفي العقول التي فوقه. والفارابي فهم نظرية أفلاطون على هذه الصورة، كما يبدو من النص التالي: «ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد، فما الذي كان يوجد؟ وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويدعه؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد، لزمه أن يقول بأن ما يوجد إنما يوجد جزافاً وتنحساً وعلى غير قصد؛ ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته، وهذا من أشنع الشناعات. فعلى هذا المعنى ينبغي أن تعرف وتصوّر أفاويل أولئك الحكماء فيما أثبتوه من الصور الإلهية، لاعلى، أنها أشباح قائمة في أماكن آخر خارجة عن هذا العالم» (الفارابي، ١٩٨٦ : ١٠٦ - ١٠٧).

بيد أنه إذا كانت هذه الصور موجودة في العقول المفارقة من غير مواد، فما المبرر من أن «تجعل في مواد، وكيف حطت من الوجود الأكمل إلى الوجود الأنقص؟». فهل هذا بقصد أن تصير المواد أكمل وجوداً، أي أن تلك الصور قد كوّنت لأجل المادة؟ ويؤكد الفارابي أن هذه الصور كلها «هي في العقل الفعّال بالقوة»، بمعنى «أن له قوة أن يجعلها في المادة صوراً. وهذه هي القوة على أن يفعل في غيره. فإنه هو الذي يجعلها صوراً في المواد. ثم يتحرّى أن يقربها من المفارقة قليلاً إلى أن يحصل العقل المستفاد، فيصير عند ذلك جوهر الإنسان، أو الإنسان بما يتجوهر به، أقرب شيء إلى العقل الفعال. وهذه هي السعادة القصوى والحياة الآخرة. . .» (الفارابي، ١٩٣٨ : ٣٠ ، ٣١).

وهكذا يعطي الفارابي العقل الفعال دور الاهتمام بالإنسان ليصل به إلى أعلى درجات الكمال والسعادة القصوى. ولكن الإنسان لا يستطيع الوصول إلى هذه الدرجة إلا بعد انفصال نفسه عن جسده، واتحاد قوته الناطقة بالعقل الفعال (الفارابي، ١٩٦٤ : ٣٢).

فعلى طريق هذا الاتحاد تتحقق المعرفة العقلية، أو بالأحرى المعرفة الإشرافية، كما أنه السبيل إلى تحصيل السعادة القصوى. وذلك لأن النفس، التي تصل إلى مرتبة العقل المستفاد، تستطيع - على طريق اتحادها بالعقل الفعال - رؤية عظمة الله وجلاله، والوقوف على أمور لا تراها في عالم الحس.

بيد أن هذا الاتصال ليس متاحا لجميع الناس على قدر سواء، بل يحصل عليه من قوت لديه ملكة الخيال، إذ يتلقى في أثناء يقظته العلم بالأمور المستقبلية التي تفيض من العقل الفعال. وقد تبدو له هذه الحقائق على هيئة صور خيالية، وتلك هي المرتبة القصوى، أي مرتبة الأنبياء، كما بينا ذلك عندما بحثنا في القوة التخيلية.

بيد أن الإنسان لا يستطيع الاتصال بالعقل الفعال دفعة واحدة، بل لا بد من أن ينتقل عقله من مجرد المعرفة بالقوة إلى مرتبة المعرفة بالفعل، ومن ثم إلى مرتبة العقل المستفاد. «وأول الرتبة التي بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير عقلا بالفعل. وهذه هي المشتركة للجميع؛ فبينها وبين العقل الفعال رتبتان هما: أن يحصل العقل المنفعل بالفعل، وأن يحصل العقل المستفاد. وبين هذا الإنسان الذي بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية وبين العقل الفعال رتبتان. وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد، (...)، وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية، هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل، كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط. وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل... والمنفعل مادة المستفاد، والمستفاد مادة العقل الفعال، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد، كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حل فيه العقل الفعال» (الفارابي، ١٩٥٩ : ١٠٣ - ١٠٤).

وقد أطلق الفارابي على الإنسان، الذي يحصل على المعقولات في قوته النظرية والعملية، ثم في قوته التخيلية، نبيا يوحى إليه بتوسط العقل الفعال؛ بحيث إن ما يفيضه الله «إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته التخيلية. فيكون بها يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقلا على التمام، وبها يفيض منه إلى قوته التخيلية نبيا منذرا بها سيكون ونخبها بها هو الآن من الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة. وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا. وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة» (الفارابي، ١٩٥٩ : ١٠٤).

ولكن هل العقل الفعال هو بالفعل دائما؟ أم أنه يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى؟ إننا «لا نستطيع، كما يؤكد أرسطو (Etienne, 1929, Vol.4 : 23 - 25)، أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى»، بل هو دائما بالفعل. أما الفارابي فإنه يقول: «وظاهر أن العقل الفعال ليس يفعل

دائماً، بل يفعل حيناً ولا يفعل حيناً... فهو يتغير من نسبة إلى نسبة. فإن كان ليس دائماً على كماله الأخير، فهو ليس إنما يتغير من نسبة إلى نسبة فقط بل يتغير في ذاته، إذ كماله الأخير هو في جوهره. فهو إذن، في جوهره، حيناً بالقوة، وحيناً بالفعل. فالذي هو لها بالقوة مادة ما هو لها بالفعل» (الفارابي، ١٩٣٨ : ٣٢ - ٣٣). يبدو من ظاهر هذا النص أن فيلسوفنا الفارابي غاير الفيلسوف اليوناني أرسطو، وقال بعقل فعال متغير وفاسد، وبالتالي ناقض ما قاله في غير مكان من أن هذا العقل مفارق لكل مادة وكامل.

بيد أن «أبا نصر» يجيب عن هذا الموضوع بقوله: «ليس النقص في ذاته (العقل الفعال)، بل إما ألا يصادف دائماً الشيء الذي فيه يفعل بأن لا يجد المادة والموضوع الذي فيه يفعل...؛ وإما أن يكون له عائق من خارجه فيزول؛ وإما الأمران جميعاً». وبعد ذلك يؤكد الفارابي أن العقل الفعال «ليس في ذاته وجوهره كفاية في إعطاء جميع الأشياء. ففي جوهره إذن نقص عن إعطاء كثير من الموجودات وما في جوهره نقص، فليس فيه كفاية في أن يكون وجوده بنفسه، من غير أن يكون وجوده بغيره. فيلزم ضرورة أن يكون لوجوده مبدأ آخر، وأن يكون هناك سبب آخر يرفده في إعطاء المادة التي فيها يفعل» (الفارابي، ١٩٣٨ : ٣٣).

والواقع أن ما قصده الفارابي، هنا، هو أن يبين أن العقل الفعال، الذي تكلم عليه أرسطو، ليس المبدأ الأول، لأنه في ذاته ممكن وناقض ووجوده بغيره، بعكس المبدأ الأول الذي في ذاته واجب وكامل، إضافة إلى أن وجوده بنفسه، بل هو السبب في وجود غيره. وهكذا خالف الفارابي الأفروديسي ومن سار وراءه حول اعتبار العقل الفعال المبدأ الأول نفسه.

أما الموضوعات التي يفعل فيها العقل الفعال فهي «إما أجسام، وإما قوى في أجسام متكونة فاسدة. وقد تبين في كتاب الكون والفساد أن الأجسام السائية هي الأقسام الفاعلة الأولى لهذه الأجسام؛ فهي إذن تعطي العقل الفعال المواد والموضوعات التي فيها يفعل» (الفارابي، ١٩٣٨ : ٣٣ - ٣٤).

والآن، كيف تتحرك هذه الأجسام السائية التي تعطي العقل الفعال موادها وموضوعاتها؟ إن كل جسم سائوي «يتحرك عن محرك ليس بجسم ولا في جسم أصلاً»، فإن هذا المحرك هو «السبب في وجوده فيما يتجوه به». ومرتبته هذا المحرك في الوجود هو مرتبة ذلك الجسم، إذ أن «محرك أكملها هو أكملها وجوداً، وأكملها وجوداً هو الساء الأولى، فأكملها وجوداً هو محرك الساء الأولى». ولما كان محرك الساء الأولى علة بها يوجد شيان متباينان، أحدهما مادة الساء الأولى وجوهرها، وثانيهما محرك فلك الكواكب الثابتة، الذي لا يمكن أن يكون جسماً ولا في جسم، فإنه لا «يمكن أن يُعطي الأمرين جميعاً بجهة واحدة وأمر واحد... بل بطبيعتين إحداهما أكمل من الأخرى»، وذلك لأن الجهة التي بها أعطى الشيء الأكمل، وهو المحرك، أسمى من الجهة التي أعطى بها الشيء الأنقص، وهو جسم الساء الأولى ومادتها. وهكذا فإن محرك الساء الأولى «يتجوه بطبيعتين بهما وجوده»؛ ولذا فإنه لا يمكن

أن يكون «المبدأ الأول للموجودات كلها، بل له مبدأ ضرورة. وذلك المبدأ لا محالة أكمل وجوداً منه». وبما أن محرك السماء الأولى لا مادة له ولا يوجد في مادة، فإنه من الضروري أن يكون عقلاً في جوهره، يعقل ذاته، كما أنه يعقل ذات الشيء الذي هو مبدأ وجوده (الفارابي، ١٩٣٨ : ٣٤ - ٣٥).

أما المبدأ الذي به يتحقق محرك السماء الأولى، «فهو واحد من كل الجهات اضطراباً، وليس يمكن أن يكون موجود أكمل منه، ولا أن يكون له مبدأ. فهو إذن مبدأ المبادئ كلها ومبدأ أول للموجودات كلها. وهذا هو العقل الذي يذكره أرسطو في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة. وكل واحد من تلك الأخر أيضاً عقل، إلا أن ذلك هو العقل الأول والموجود الأول والواحد الأول والحق الأول. وهذه الأخر إنما صارت عقلاً عن ذاك على ترتيب» (الفارابي، ١٩٣٨ : ٣٥ - ٣٦). وبهذا النص، الذي هو النص الأخير من رسالة العقل، توصل الفارابي إلى المعنى السادس والأخير للكلمة عقل.

٦ - خاتمة

اعتقد الفارابي، كما اعتقد فلاسفة اليونان من قبله، أن النفوس على ثلاثة أنواع: أنفس الأجسام السماوية، وأنفس الحيوان، وأنفس الإنسان. والضرب الأول مبين للضربين الآخرين في النوع والجوهر؛ كما أنه أشرف وأكمل منها وجوداً، لأن أنفسه بالفعل دائماً، وهي، في ذلك، مجانسة للنفس الناطقة الإنسانية.

كان الفارابي، في مسألتى تحديد طبيعة النفس وخلودها، متأرجحاً بين التعاليم الأرسطية والتعاليم الأفلاطونية. ففي المسألة الأولى لم يكن واضحاً. فهو، من ناحية، لم يكتف بذكر تحديد أرسطو للنفس على أنها صورة البدن وكياله، دون أن يعلّق عليه سلباً أو إيجاباً؛ بل أكد، مثله، أن النفس توجد، لا قبل وجود البدن، بل معه؛ كما أنه يبيّن أن المادة هي سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد. وهو، من ناحية أخرى، نزع في نفسياته نزعة أفلاطونية مبيّنة، بتأثير من أفلاطون، أن النفس جوهر بسيط روحاني مبين لبدن الإنسان: فالنفس من روح الله، والبدن من عالم خلقه. غير أنه خالف أفلاطون في بعض النقاط: فهو ينكر التناسخ، ويرفض أن تكون النفس موجودة قبل وجود البدن، بل تحدث عند حدوثه وعند استعداده لقبولها.

أما في المسألة الثانية، فإن الفارابي - رغم ترده بين التعاليم الأرسطية والتعاليم الأفلاطونية - اتّجه، في نهاية المطاف، اتّجهاً أرسطياً، عندما ميّز، في موضوع مصير النفس بعد مفارقتها البدن، بين قواها المختلفة. فالنفس، بقواها المنفعلة، أي بعقلها المنفعلة الذي لا يستطيع أن يتجرّد عن المادة ولواحقها تجرّداً تاماً، أو بالأحرى بقواها الحاسة والتخيّل والوهمية التي لا تفعل إلاّ بآلات جسمانية وبالتالي تفسد بفسادها، إنّما هي، في الواقع، فاسدة ولا تستطيع البقاء بعد الموت. وهذا هو وضع أنفس المدن الفاسقة، التي بعد أن أدركت السعادة سقطت في الشقاء لانشغالها بتوافه الأمور الحسية،

والمدن الجاهلة الخالدة في الشقاء. أما النفس، بعقلها المستفاد الذي تشرق عليه المعقولات من العقل الفعّال، فإنها لا تتعلق بالمادة ولا تبطل ببطالانها، وهي عندما تفارق البدن ترتفع عنها أعراض المادة. وهذه هي حالة نفوس أهل المدن الفاضلة الخالدة في السعادة، لأنها أدركتها وأدركت أسبابها. وهكذا فإن النفس الإنسانية، عند الفارابي كما عند أرسطو، لا تستطيع البقاء بعد الموت إلا إذا أصبحت عقلاً محضاً قائماً بذاته.

ومع أنّ للنفس قوى متعددة ومنبئة في جميع أنحاء البدن، فإنّ الفارابي قد أكّد أنّ النفس واحدة، أي أنّ هذه القوى أجزاء مختلفة لجوهر واحد. وهذه القوى، إمّا محرّكة، وإمّا مدركة. والمحرّكة، إمّا منمّية، وإمّا نزوعية:

والمنمّية، كالقوة الغذائية والقوة المربيّة والقوة المولدة، مشتركة بين النبات والحيوان والإنسان، وتقوم بفعلها، في حفظ الشخص والنوع، بآلة تخدمها لا يمكنها الاستغناء عنها.

والقوى النزوعية، كالقوة الشهوانية التي تسعى وراء الصالح المفيد، والقوة الغضبيّة التي تبتعد عن الضار المؤذي، تؤدي أيضاً أفعالها بوساطة أعضاء، كاليدّين والرجلين، وترتبط تماماً بالإرادة. هذه الإرادة هي نزوع النفس «إلى ما أدرك وعن ما أدرك»؛ وهي إمّا أن توجد في الحيوان والإنسان، إذا كان ذلك النزوع عن إحساس أو تخيل، وإمّا أن توجد في الإنسان خاصة، إذا كان ذلك النزوع عن رويّة ونطق. وتسمّى، في الحالة الأولى، بالاسم العام، وهو «الإرادة» وفي الحالة الأخرى باسم «الاختيار».

أما القوى المدركة، فإنها تنقسم إلى قوى حساسة وقوة متخيّلة وقوة ناطقة:

والقوى الحساسة الظاهرية والباطنية ليس لها إلاّ الإحساس بالأشياء الخارجية بأن تدرك صورها بما فيها من لواحق وغواش مادية. غير أنّ الصور المنتزعة عن المواد لا تبقى في الحواس، بعد زوال المحسوسات، بل تنتقل إلى خزانة في مقدمة الدماغ، هي «المصورة». في هذه الصورة قوة تدعى «الوهم» تدرك «من المحسوس ما لا يحس، مثل القوة في الشاة». فهي، عند الإنسان، قوة وهميّة، وعند الحيوان، حس باطني؛ فكلاهما يدرك من المحسوس ما لا تدركه الحواس الظاهرية. ويلى الوهم قوة «الحافظة»، وهي خزانة ما يدركه الوهم. وبعد قوة الحافظة قوة «المفكرة» التي تتسلط على الودائع في خزانتي الصورة والحافظة، وتؤلّف منها تركيبات جديدة. فإذا استعملها الإنسان، بعقله، سميت «القوة المفكرة»، وإن استعملها، بقوته الوهميّة، أطلق عليها «القوة المتخيّلة».

هذه المتخيّلة ليس لها «رواضع وخوادم»، وهي قوة متوسطة بين القوة الحاسة والقوة الناطقة، ولها وظائف ثلاث: فهي، أولاً، قوة تهتمّ بما ترسمه الحواس فيها من الصور، عندما تكون هذه الحواس قائمة بأفعالها؛ وهي، ثانياً، قوة تعود، عندما تنقطع الحواس عن القيام بعملها، كما في حالة النوم، إلى ما تجده محفوظاً عندها من رسوم المحسوسات، فتفعل فيها بأن تتركب بعضها إلى بعض، وتفصل

بعضها عن بعض، وتقتصر طوراً على الواقع المدرك بالحواس، وتتجاوزه طوراً آخر؛ وهي، ثالثاً، قوة تسمح للإنسان بمحاكاة المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة والاتصال بالعقل الفعال في أثناء اليقظة وفي حال النوم. وهذه أكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة.

إذا كانت الحواس الظاهرية لا تدرك المعاني المجردة، ولا تستثبتها، بعد زوال المحسوس، لعدم تمكنها من استحضار لواحقها المادية، فإن الحواس الباطنية والتخيل والوهم، رغم أنها لا تدرك المعاني المجردة، تتوصل إلى استثباتها، بعد زوال المحسوس، باستحضار لواحقها المادية. وإذا كانت الحواس الظاهرية والباطنية، إضافة إلى القوة المتخيلة والوهمية، لا تتوصل لا إلى إدراك المعاني المجردة من علائق المادة تماماً، ولا إلى استثباتها، فإن القوة الناطقة تتوصل إلى إدراكها وإلى استثباتها. وهكذا فإن النفس، بقوتها الناطقة، قادرة على إدراك الكليات الثابتة إدراكاً إشراقياً، وذلك بالانتقال من رتبة العقل الهولاني إلى رتبة العقل بالفعل، ومنه إلى رتبة العقل المستفاد الذي يتقبل من العقل الفعال قوة تمكنه من الاتصال به، وبالتالي من إدراك المعقولات إدراكاً مباشراً.

وهكذا فإن الإنسان يتصل بالعقل الفعال ويتحد به بقوته الناطقة، وبقوته المتخيلة: فيكون بها يفيضه العقل الفعال «إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبها يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بها سيكون ومخبراً بها هو الآن من الجزئيات...».

أما العقل، الذي هو أهم قضية عاجلها الفارابي في نظامه الفلسفي، وكرّس لها رسالة خاصة بعنوان «رسالة في العقل» بالإضافة إلى نصوص كثيرة مبعثرة في كتبه الأخرى، فإنه يطلق على مفاهيم كثيرة، هي: المعنى الشائع لإنسان ذكي؛ العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم؛ العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان؛ العقل الذي يذكره أرسطو في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق؛ العقل الذي يذكره أرسطو في المقالة الثالثة من كتاب النفس؛ والعقل الذي يذكره أرسطو في المقالة (١٢) من كتاب ما بعد الطبيعة، وهو الله مبدأ كل تعقل.

رغم أن هناك بين المفاهيم الأربعة الأولى نوعاً من التداخل، فإن واحدها يتميز عن الآخر، على الأقل، تصورياً. فالمعنى الأول مغاير تماماً للمعنى الثاني، لأن الأول هو استعمال الروية لاستنباط الخير، لا الشر، على حين أن الثاني يطلق على تعقل الحقائق المتعلقة «بالرأي المشترك عند الجميع»، ويستند إلى حقائق خاصة جزئية، أي أنه مقابل للوحي، من ناحية، وللحدس الصوفي، من ناحية أخرى، لأن الفارابي يوجه، هنا، كلامه إلى المتكلمين. والمعنى الثاني مغاير أيضاً للمعنى الثالث، لأن هذا الأخير نور طبيعي يملأنا، بالفطرة والطبع، لا بالاستدلال القياسي الفكري، على إدراك المبادئ الأولى واليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية. وكذلك فإن المعنى الرابع مختلف كلياً عن المعنى الأول، لأن هذا الأخير يقوم، بشكل جوهري، على الحس المشترك، على حين أن المفهوم الرابع يقوم على «الخبرة الشخصية» للإنسان المكتسبة خلال فترة زمنية طويلة من حياته.

أما المعنى الخامس للعقل، أهم هذه المفاهيم على صعيد الفلسفة، فإنه يطلق على أربعة أنحاء:

عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد والعقل الفَعَال. فالأول قوة من قوى النفس موجودة بالقوة، ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات، وموجودة بالفعل، إذا حصلت فيها تلك الصور. فالعقل بالفعل هو أن تحصل العقولات في العقل الهولاني بالفعل، إذ متى شاء طالعها وعقلها، وعُدَّت، من حيث هي معقولات، أحد موجودات العقل وصورة من صوره، بل هي نفسها عين العقل الذي يعقلها. وهكذا فإنَّ العقل قد يكون عقلاً بالفعل، بالنسبة لمعقول قد صار صورة له، وعقلاً بالقوة، بالنسبة لمعقول آخر لم يحصل له بعد بالفعل. وأمَّا العقل المستفاد، فهو العقل بالفعل وقد أدرك المعقولات المجردة المنتزعة عن الأشياء المحسوسة، والصور المفارقة التي لا توجد في مواد أصلاً، بل هي مفارقة دائماً، شأنها في ذلك شأن العقول السباوية المفارقة.

إذا كان العقل الإنساني يدرك المعقولات المختلطة بالمادة انطلاقاً من المحسوسات، فإنه لا يحصل على الصور المفارقة دائماً، خلافاً لما يعتقد أرسطو، بتجريدها من موادها، وإنما يحصل عليها بما يفيضه عليه واهب الصور من الضياء. وهكذا اعتقد الفارابي أن الصور، التي لا توجد في مواد أصلاً، ليست، كما يعتقد أفلاطون، قائمة بذاتها، بل هي موجودة في العقل الفَعَال وفي العقول التي فوقه.

فالعقل بالقوة كالمادة بالنسبة للعقل بالفعل، وليس صورة لمعقول أخرى. والعقل بالفعل كالصورة بالنسبة إلى العقل بالقوة، وكالمادة بالنسبة إلى العقل المستفاد. وهذا الأخير كالصورة بالنسبة إلى العقل بالفعل، وكالمادة بالنسبة إلى عقل آخر ليس بإنساني، هو العقل الفَعَال. أمَّا العقل الفَعَال، فإنه صورة مفارقة للعقل المستفاد، لكنَّه ليس مادة لمعقول أخرى. إنَّ العقليْن الأول والثاني لا يدركان المعقولات مجردة عن موادها، بل يظان بحاجة إليها، ويفنيان بفناء الإنسان. أمَّا العقل المستفاد فهو تلك الرتبة العليا من العقل البشري التي يعقل بها، على طريق الحدس والإشراق، ما يهبه له العقل الفَعَال من صور ومعقولات مجردة عن المادة، دون اللجوء إلى وساطة الحس، بل إنَّ في طبيعتها ما يجعلها معقولة بالفعل.

إنَّ العقول الثلاثة الأولى تابعة للإنسان وتكوِّن عقله، إلَّا أنها غير كافية وحدها في تحصيل المعرفة، بل لا بدَّ من وجود عقل آخر خارج الإنسان وليس بإنساني، هو العقل الفَعَال، حتى يخرج النفس، بما يفيضه عليها من ضياء، من مجرد إدراك الأشياء بالقوة إلى إدراكها بالفعل.

وهكذا فصل الفارابي العقل الفَعَال عن القوة النفسية الناطقة، ووضعه في المرتبة العاشرة، بعد المبدأ الأول، أي في أقرب الأفلاك إلينا، الذي هو فلك لقمَر، وأوكل إليه دور الاهتمام بالإنسان ليصل به إلى أعلى درجات الكمال والسعادة القصوى. وتلك نقطة هامة في مذهب الفارابي، إذ أنه أول فيلسوف عربي صنَّف العقل الفَعَال خارج الإنسان، في مرتبة العقول المفارقة، معطياً بذلك كل أفراد النوع الإنساني عقلاً فعَّالاً واحداً. وبذلك غاير الفارابي الاسكندر الأفروديسي الذي وحد بين العقل الفَعَال وبين الله.

بيد أن العقل الإنساني متى بلغ درجة العقل المستفاد لم يبق بينه وبين العقل الفعّال شيء آخر، فيتلقى منه المعقولات مباشرة، ويصبح بغنى عن المادة، فلا يقضى بفنائها، بل يتحد به. فعلى طريق هذا الاتحاد، الذي يتم بوساطة القوة الناطقة، أي بالتأمل والنظر العقليين، أو بوساطة المخيلة، تستطيع النفس رؤية عظمة الله وجلاله، والوقوف على أمور لا تراها في العالم الحسي؛ وتصبح بذلك إلهية وخالدة في السعادة القصوى، بعد أن كانت مادية.

تلك هي نظرية النفس عند الفارابي. وهي، كما نرى، محاولة جبارة، حاول الفيلسوف العربي المسلم، من خلالها، أن يكمل فلسفة أفلاطون والأفلاطونية الحديثة بفلسفة أرسطو والمثاليين، وأن يكمل فلسفة أرسطو والمثاليين بفلسفة أفلاطون والأفلاطونية الحديثة. فنظريته في النفس، القائلة بوحدها - رغم قواها المتعددة - وفسادها، من ناحية، وخلودها، من ناحية أخرى، محاولة عميقة هدفها الحصول على فلسفة واحدة متوافقة، قدر الإمكان، مع التعاليم الدينية.

وهذه هي نظرية العقل التي انتهى إليها الفارابي: فمذهبه، الذي تأثر به جميع فلاسفة الإسلام ممن أتوا بعده، مذهب عقلي متسق تمام الاتساق؛ ونظريته، القائلة باتحاد النفس البشرية بالعقل الفعّال، كوّنت فيها بعد قاعدة أساسية في فلسفة ابن باجة.

المراجع العربية

- | | |
|--------------------|---|
| صليبا ، جميل | تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨٦ . |
| الفاخوري ، حنا | تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت : دار الجيل ، (الطبعة الثانية)، ١٩٨٢ . |
| والجر ، خليل | |
| الفارابي ، أبو نصر | - رسائل الفارابي ، حيدرآباد : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية (الطبعة الأولى) ، ١٩٢٦ . |
| | - الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ، نشرة دبترسي ، ليدن : (الطبعة الأولى) ، ١٨٩٠ . |
| | - كتاب السياسة المدنية ، تحقيق فوزي مري نجار، بيروت : المطبعة الكاثوليكية (الطبعة الأولى) ، ١٩٦٤ . |
| | - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نصري نادر، بيروت : المطبعة الكاثوليكية (الطبعة الأولى) ، ١٩٥٩ . |
| | - رسالة في العقل ، تحقيق موريس بويج ، بيروت : (الطبعة الأولى) ، ١٩٣٨ . |
| | - كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ، تحقيق البير نصري نادر، بيروت : المطبعة الكاثوليكية (الطبعة الثانية) ١٩٨٦ . |
| فنيانس ، غسان | «نظرية النفس والعقل عند أرسطو» ، مجلة جامعة دمشق ، العدد الثامن ، (العلوم الإنسانية) ، المجلد الثاني ، كانون الأول ، ١٩٨٦ . |
| قاسم ، محمود | في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، القاهرة : مكتبة الإنجلو المصرية ، (الطبعة الثانية) ، ١٩٥٤ . |

المراجع الأجنبية

- Aristote, Del'ame Traduction nouvelle et notes par Jean Tricot, Paris (Edition Vrin), 1972.
- Etienne, Gilson Les sources Greco-arabes de l'augustinisme avicennisant, vol. 4 Paris, 1929.
-