

نظرية العقل عند (الفارابي)

دكتور / يوسف محمود محمد الصديقي

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .. وبعد :

تهديد:

فلقد حظي مفهوم العقل باهتمام غالبية الفلاسفة والعلماء والأدباء والمفكرين ، وأخذ كل منهم يسعى جاهداً في تفسيره من وجهة نظر تتسع حيناً وتضيق حيناً آخر ، بناءً على منهجه ومنطلقاته ، غير أن كثرة من الآراء ذهبت إلى أن العقل ملكة مجردة أو قدرة ذهنية ترتبط بالإحساس والإرادة والعاطفة .. ولا بد لنا من تجاوز تفصيل القول في عرض هذه الآراء ومبحثها بشكل مفصل ، مكتفين بالإشارة إليها بصورة مجملية تمهيداً لدراسة العقل عند الفارابي على نحو من التفصيل ، لأن خطة هذا البحث تقوم منذ البداية على دراسة العقل عند هذا الفيلسوف ، وإن كنا - في الوقت نفسه - سنخرج على مفهوم العقل عند المدارس الإسلامية بشكل عام ، وذلك لمحاولة الإمام بصورة العقل عند غالبية المدارس الإسلامية بالقدر الذي يخدم الهدف من هذا البحث .

وإذا جاز لنا أن نشير فقط إلى بعض النتائج ، فإننا نقرر - ونحن نقف على العتبات الأولى من بحث هذا الموضوع - أن مفهوم النفس ، والكلام في طبيعتها عند الفارابي حدث فيه تداخل بين الأرسطية ، والأفلاطونية ، والأفلوطينية ، وهذا ما ستدور عليه الصفحات التالية .

والحق أن الفارابي قد اهتم بموضوع العقل اهتماماً كبيراً ، وهذا واضح من اهتمامه بالمنطق الذي هو أداة للفلسفة ، والتي يُستطاع بها الوصول إلى التفكير الصحيح عبر وسيلة العقل ، فقد بين الفارابي ذلك في قوله : « لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، وكانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه ، وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل يقين فنتجنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو

حق في ذاته . وقد أشبه الباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع^(١)؛ فهذه القوة التي تعطى "قوة الذهن على إدراك الصواب" إنما هي قوة العقل .

هذا ويفرق الفارابي في معنى العقل بين أربعة عقول هي (العقل بالقوة . والعقل بالفعل . والعقل المستفاد والعقل الفعال) . وهو معتمد في هذا على تقسيم أرسطو ، وهذا ما سنسعى إلى بيانه بشكل توضيحي . من حيث بيانه ومحاولة استخراج نظريته العامة في العقل .

أما مباحث هذه الدراسة فتنقسم إلى ثلاثة مباحث وخاتمة .

المبحث الأول : يبين معنى النفس . وعلاقتها بالعقل .

المبحث الثاني : يوضح مفهوم العقل . والفرق بين المخ والعقل .

المبحث الثالث : يتحدث عن نظرية العقل عند الفارابي من خلال دراسته للعقول الأربعة .

الخاتمة : تشتمل على بيان النتائج المستخلصة من هذا البحث .

المبحث الأول

معنى النفس وملاقتها بالعقل

لا يخفى على المطلع على التراث الفلسفي الخاص بالنفس والعقل لدى الإنسان . أن هناك صلة وثيقة بين النفس والعقل . وهذه الصلة كامنة في أن النفس تحتوي على العقل . والفارابي ينظر إلى العقل على أنه وبالتحديد آخر العقول السماوية أو الملائكة . وأنه مصدر فيض للنفس الإنسانية . وهذه النظرة ناتجة عن تأثيره بنظرية الصدور . أو الفيض في الأفلاطونية الحديثة . ونتيجة لهذه العلاقة القائمة بين النفس والعقل وجب على الباحث تتبع مفهوم النفس الإنسانية تبعاً مرحلياً ، وبيان العلاقة بينها وبين العقل .

مفهوم النفس :

يبدو أن فلاسفة الإغريق حين عجزوا عن فهم الكون وأسارره جنحوا إلى دراسة النفس أملاً في أن تؤدي معرفتها إلى معرفة ما عداها .

وكان هذا رأي نفر ليس بالقليل من هؤلاء الفلاسفة . وعلى رأسهم سقراط الذي جزم أنه لن يتاح للمرء أن يحيط بشي ، علماً إلا إذا فهم واستوعب ووقف على حقيقة نفسه . ونفس من حوله من أهله وأصدقائه . وقد حمل أفلاطون لواء رسالة أستاذه سقراط . فشرع أو أخذ في تفسير آراء أستاذه حيناً ، وحاول إكمالها حيناً آخر . وخاصة فيما يمس طبيعة النفس وخلودها . وجاءت

براهينه الدالة على خلود النفس شبيهة بوجهة نظر الصوفية القائلة: بيان المرء لن يستطيع معرفة نفسه حق المعرفة إلا إذا جردها من الأدران والشروور التي لحقتها بسبب اتصالها بالبدن . ولكن لم يستمر الأمر على ذلك. بل اتجهت الدراسات النفسية وجهة العلم؛ ويعد أرسطو أول من غير دقة البحث في النفس الإنسانية إلى الواجهة العلمية. وذلك واضح في أنه رغب عن البحث في أصل النفس ومصيرها. وأثر الاتجاه إلى معالجة وظائفها من حركة وإحساس وإدراك . وخيال . ووهم . وترك وراءه كثيراً من المسائل الغامضة أو المعلقة التي لم يبت فيها . وأدى هذا إلى أن الفلاسفة الذين أتوا من بعده اختلفوا في تفسير آرائه .

النفس وحقيقتها عند سقراط :

فلسفة سقراط تتمثل في الجملة التي وجدها مكتوبة في معبد "دلف" والتي اتخذها شعاراً له . وهي "اعرف نفسك بنفسك" . وأن معرفة الإنسان لنفسه تمكنه من معرفة العنصر الإلهي الذي يوجد في أعماق وجوده . وأن حقيقة الإنسان هي نفسه التي تحتوي على العقل الذي يطلق عليه سقراط اسم "ظل الله" . ومعنى ما كان يسعى إليه سقراط هو أن الإنسان إذا فحص نفسه رأى فيها الإله . بمعنى الاهتداء إليه .. وتلك هي المعرفة الأولى التي يجب تحصيلها قبل كل معرفة . وبها يتاح للمرء معرفة الفضيلة والسعادة . والوقوف على حقائق الأشياء .

ورأي سقراط في تناوله لمسألة النفس أن حقيقتها ذات روحية قائمة بذاتها . وأنها هي جوهر الإنسان الحقيقي . وأن البدن ليس إلا أداة لها . وأن في الموت خلاصها وتحريرها .. وفي تقريبه لحقيقة النفس إلى أذهاننا . قال : "إن النفس تشبه الإله إلى حد كبير .. فكما أن الإله قوة خفية لا تقع تحت حسناً . وتعجز عقولنا عن إدراك كنهها . مع أنها ترى وتسمع وتحيط بكل شيء . علماً وقدرة وغاية . كذلك النفس فإنها وإن خفيت على حواسنا ومداركنا . توجد في الجسم بأسره وتقوم بتدبيره والعناية به"^(٢)

وأما بالنسبة لخلود النفس . فإن سقراط يؤمن بخلود النفس وبوجود حياة أخرى . ويروي أفلاطون عنه أنه قال : "إنه لولا اعتقادي أنني سوف أذهب صوب آلهة أخرى حليلة ورحيمة . ثم بعد ذلك نحو رجال هم خير من رجال هذه الحياة الدنيا . لكان من الخطأ الفاحش ألا تتور نفسي ضد الموت . وحينئذ فلا وجود لنفس الأسباب التي تدعوني إلى الثورة في هذه الظروف . ولكنني على العكس من ذلك . كبير الأمل في أن هناك شيئاً وراء الموت"^(٣)

النفس عند أفلاطون :

أما أفلاطون فإنه في تناوله لمسألة طبيعة النفس بدأ من حيث انتهى أستاذه سقراط . فذهب هو الآخر إلى أن النفس هي العنصر الجوهري في الإنسان وأنها ذات مستقلة . فلا يدخل البدن في تعريفها . ولا يعد جزءاً من ماهيتها . أو حقيقتها . وحينئذ . فهي في نظره المبدأ الذي تفيض منه الحياة على الجسم . وهي التي تحركه وتدبره وتعنى بأمره . وقسم النفس إلى ثلاثة أجزاء . أو ثلاثة نفوس . تقوم كل واحدة منها بذاتها . بحيث تكون إحداها وسيلة إلى الاتصال بعالم العقل والثانية للاتصال بعالم الحس . والثالثة كرباط بين هذين . وهذه النفوس هي : العقل . والشهوة . والغضب .

النفس وتعرفها لدى أرسطو :

سحب أرسطو إحدى نظرياته في الطبيعة على تعريفه للنفس الإنسانية . ونعني بها نظريته الخاصة بالترقية بين المادة والصورة . وأن إحداها مكملة للآخرى . فإن الصورة هي التي تحدد المادة . وتجعل لها كياناً خاصاً يحمل صفات معينة ؛ وهذا التسليم منطلق من تسليمه أن المادة في حقيقتها أمرٌ نسبي . وأنها يمكن أن تنقلب فتصير شيئاً آخر . ولما كانت المادة أمراً نسبياً كان من الضروري في هذه الحالة أن يوجد عنصر آخر يحددها بعض الشيء . فيجعلها كائناً له صفاته الخاصة . وهذا العنصر الآخر هو ما يسميه أرسطو باسم (الصورة) .. وبناءً على نظريته في الطبيعة رأى أرسطو أن هذه التفرقة بين المادة والصورة تنطبق أتم الانطباق على الجسم والنفس لدى الإنسان . فالجسد مادته . والنفس صورته . وفيه تتحد المادة والصورة اتحاداً جوهرياً ؛ وهذا يعني أن أرسطو يجزم يقيناً أن المادة والصورة يكونان جوهراً واحداً لا تنفك فيه إحداها عن الأخرى .. ويترتب على هذا عدم التسليم باستقلال النفس عن البدن . حتى يكون لها وجود مستقل . ولذا فالبدن جزء من ماهية النفس . ويكون أرسطو بقوله هذا مخالفاً لكل من سقراط وأفلاطون اللذين رأيا أن النفس جوهر مستقل عن البدن . وإذن فالبدن عند أرسطو جزء من النفس . وحقته في ذلك أن النفس لا تؤدي وظائفها المختلفة إلا إذا استعانت على ذلك بالجسم على كيفية معينة أثناء أدائها لوظائفها .. وبعد هذه التفرقة بين المادة والصورة وتطبيقها على النفس الإنسانية أخذ أرسطو في تعريف النفس بقوله : "بأنها الكمال الأول لجسم طبيعي توجد فيه الحياة بالقوة" .

وَنَعْتَقِدُ أَنَّ أَرِسْطُو عِنْدَمَا قَالَ: إِنَّ الْحَيَاةَ تَوْجِدُ فِي الْجِسْمِ بِالْقُوَّةِ كَانَ يُسَمِّي إِلَى أَنْ يُثَبِّتَ فِي صِرَاحَةٍ اخْتِلَافَهُ عَمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَفَلَاطُونُ الَّذِي كَانَ يَرَى أَنَّ النَّفْسَ هِيَ الْجَوْهَرُ الْحَقِيقِيُّ فِي الْإِنْسَانِ. وَأَنَّهَا ذَاتٌ مُسْتَقَلَّةٌ تَهْبِطُ مِنْ عَالَمِ الْخَيْرِ وَالْجَمَالِ. فَتَحِلُّ فِي أَحَدِ الْأَجْسَامِ. وَتَحْلَعُ عَلَيْهِ الْحَيَاةَ وَالْحَرَكَةَ.. وَفِي خِلَافِ أَرِسْطُو مَعَ أَسْتَازِهِ كَانَ يُسَمِّي إِلَى أَنْ يُؤَكِّدَ فِي وَضُوحٍ أَنَّ الْحَيَاةَ صِفَةٌ ذَاتِيَّةٌ فِي الْبَدَنِ تَوْجِدُ فِيهِ بِالْقُوَّةِ. عَلَى هَيْئَةٍ اسْتِعْدَادٍ كَامِنٍ. وَأَنَّ النَّفْسَ لَا تَحْلَعُ الْحَيَاةَ عَلَى الْجَسَدِ. وَلَكِنَّهَا لَا تَفْعَلُ سِوَى أَنْ تَخْرُجَ هَذِهِ الْحَيَاةُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ. وَتَجْعَلُهَا ظَاهِرَةً بَعْدَ أَنْ كَانَتْ خَفِيَّةً كَامِنَةً، وَهَذَا خِلَافَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَسْتَازُهُ أَفَلَاطُونُ فِي جَوْهَرِيَّةِ النَّفْسِ؛ فَقَدْ ارْتَضَى أَنَّ النَّفْسَ هِيَ الْجَوْهَرُ الْحَقِيقِيُّ فِي الْإِنْسَانِ. وَقَالَ: "إِنَّ النَّفْسَ كَانَتْ تَوْجِدُ قَبْلَ اتِّصَالِهَا بِالْبَدَنِ فِي عَالَمِ الْمَثَلِ أَوْ الْحَقَائِقِ الْخَالِدَةِ. وَأَنَّهَا هَبَّتْ مِنْهُ. فَأَصْبَحَتْ تَرَى أَشْبَاحَ هَذِهِ الْحَقَائِقِ وَظِلَالِهَا مَنَعَكَسَهُ فِي عَالَمِ الْحَسِّ" وَأَرِسْطُو لَمْ يُسَلِّمْ بِهَذَا الْعَالَمِ وَلَا بِوُجُودِهِ. بَلْ كَانَ يَرَى أَنَّ الْعَالَمَ الَّذِي نَعِيشُ فِيهِ عَالَمٌ حَقِيقِيٌّ قَائِمٌ بِذَاتِهِ. وَلَيْسَ بِظِلٍّ لِعَالَمٍ آخَرَ. وَأَنَّ الْأَشْيَاءَ الْمُتَحَوِّلَةَ الْمُتَغَيِّرَةَ فِيهِ أَشْيَاءٌ حَقِيقِيَّةٌ تَدْرِكُهَا النَّفْسُ لَا عَنِ طَرِيقِ التَّذَكُّرِ كَمَا كَانَ يَقُولُ أَفَلَاطُونُ، بَلْ عَنِ طَرِيقِ الْخَوَاسِرِ وَالْعَقْلِ.

النفس عند الفارابي:

اقتبس فلاسفة الإسلام تعريف أرسطو للنفس الإنسانية دون تحوير أو تبديل في صيغته أو فكرته. وهذا واضح في تعريفهم للنفس: "بأنها الكمال الأول لجسم الي ذي حياة بالقوة"^(٥). ولكن هل يعني هذا أنهم أخذوا عنه جميع آرائه في النفس. وخاصة قوله بأنها صورة منطبعة في الجسم لا تنفك عنه. أي أنها توجد بوجوده، وتفنى بفنائها؟ الحقيقة أنهم لم يأخذوا عنه سوى تعريفه للنفس وعنايته ببيان وظائفها. والنفس عند الفارابي صورة للبدن. فهل معنى ذلك أنه كان يرى كأرسطو أنها منطبعة في البدن وأنها جزء حقيقي من البدن.

أعتقد أن الفارابي لم ينهج في نظريته للنفس الإنسانية نهج أرسطو تماما. وهذا واضح في نظريته للنفس العاقلة على أنها هي جوهر الإنسان عند التحقيق. لأنه يتكون من عنصرين أحدهما من العالم الآخر. أي من العالم الإلهي، والآخر من العالم الحسي. ويقول في الإنسان أنه: "مركب من جوهرين أحدهما مُشكَلٌ مَصورٌ، مكيفٌ مقدرٌ، متحركٌ وساكنٌ. متجسدٌ منقسمٌ، والثاني مبينٌ للأول. في هذه الصفات، غير مشاركٍ له في حقيقة الذات. يناله العقل. ويعرض عنه الوهم. فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر"^(٥).

وعندما يفسر حدوث النفس فإنه يذهب مذهباً غريباً : إذ قال في حدوث النفس : إنها تفيض من العقل الفعال ؛ وهو الملك الذي يشرف على حركة فلك القمر . ومن البين أنه فيما يتعلق بحقيقة النفس أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو . وفيما يتعلق بحدوثها هومتأثر - إلى جانب ثقافته الإسلامية - بالأفلاطونية المحدثة .

المبحث الثاني العقل منذ الخرابي

جاء في "المعجم الفلسفي" أن العقل في معناه العام يحمل على ثلاثة أوجه ، العقل الذي به يقول الجمهور في الإنسان : إنه عاقل ، فإن مرجع ما يعنون بحمل على ثلاثة أوجه :

١- إما أن يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته . ويكون حده -تعريفه - أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته .

٢ - وقد يراد به ما يكتسبه الإنسان من الأحكام الكلية . فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح .

٣ - وقد يعني به صحة الفطرة الأولى في الإنسان . وحده : قوة تدرك صفات الأشياء من حسن أو قبح أو كمال أو نقصان .

ويقول أرسطو في العقل : " أما فيما يمس العقل فليس هناك شيء بديهي بشأنه . ومع ذلك فإنه يبدو أن يكون ذلك نوعاً جديداً من النفس مختلفاً جداً ، وأنه وحده هو الذي يمكن أن يكون مفارقاً للبدن كما يفارق الخالد الشيء القابل للفساد"^(١)

وتعريف أرسطو للنفس يخرج العقل من نطاقها أو حدها ؛ لأن العقل يختلف عن الوظائف النفسية الأخرى ، في أنه لا يحتاج إلى استخدام أي عضو من أعضاء الجسم . وهذا دليل على أن وحدة النفس عنده لم تكن شديدة الوضوح .

ونظرة أرسطو إلى العقل قائمة على أنه يتكون من عقل هيولاني الذي هو مجرد استعداد يمكن الإنسان من إدراك معاني الأشياء وصورها . وعقل فعال ينتزع المعاني الحاصلة في العقل الهولاني .

ويريد أرسطو بهذين العقلين مايلي :

أما العقل الهيولاني أو المنفعل فهو ذلك الجزء من النفس الذي من شأنه أن يكون محلاً أو مستودعاً يقبل معاني الأشياء ، ويحوي كل المعقولات ، ونسبة هذا العقل إلى المعقولات كنسبة المادة إلى الصورة أو القوة إلى الفعل ، مع بقائه علي استعداد لقبول المعاني دون أن يتحد بها ، ويمكن بيان الصلة بينه وبين المعاني إذا قلنا إن الصلة بينه وبينها تشبه الصلة التي توجد بين القوة الحسية وبين الأشياء الخارجية ، فكما أن الإحساس لا يختلط بالأشياء المحسوسة ولا يتحد معها ، كذلك الأمر فيما يتعلق بهذا العقل ، فإنه محل للمعاني ولكنه مستقل عنها^(٧)

ولكن هل لهذا العقل وجود معين محدد قبل أن يدرك المعاني؟

ليس لهذا العقل وجود معين محدد قبل أن يدرك المعاني ، ولا يستخدم العقل أي عضو من أعضاء الجسم ، ويقول أرسطو : "لا توجد القوة الحسية في الواقع مستقلة عن الجسم ؛ أما العقل فهو مفارق له"^(٨) . وهذا يؤدي بنا إلى أن نعلم أن العقل المنفعل في نظر أرسطو ، هو جزء النفس الذي يتشكل بالصورة العقلية ويقبلها وهو يشبه في ذلك المادة الأولى التي تقبل مختلف الصور التي تتحد معها"^(٩)

ومن صفات هذا العقل المنفعل كما يرى أرسطو أن من طبيعته أنه يعجز عن إدراك أي شيء ، بنفسه ، لأنه عقل بالقوة ، والعقل بالقوة مجرد استعداد فقط ، وكل شيء ، بالقوة لا يمكن أن يصبح شيئاً بالفعل إلا بتأثير شيء ، آخر يوجد وجوداً فعلياً ، ويخرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل بتأثير الصورة العقلية ، وهذا يجرنا إلى تساؤل آخر ، وهو : كيف تستطيع هذه الصورة إخراج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل ، إذا كانت لا توجد مستقلة ، ولما أراد أرسطو أن يحل هذه المسألة لم يجد بدأ من القول بوجود مبدأ آخر أطلق عليه اسم "العقل الفعال" ، بحيث يكون هو الآخر جزءاً من النفس "يفرق المرء في النفس من جهة بين العقل الذي يشبه المادة بسبب أنه يصير جميع المعقولات ، ومن ناحية أخرى بين العقل الذي يصنع المعقولات ، بمعنى أنه حالة ما شبيهة بالضوء"^(١٠)

وبالرغم مما قاله أرسطو في العقل فإنه ترك أمر العقل غامضاً ، ونتيجة لهذا الغموض أخذ شراحه يفسرونه ويحاولون جاهدين أن يجدوا حلاً لهذه المسألة ، فذهب الاسكندر الأفروديسي ، وهو من شراح أرسطو ، بل من أشهرهم ، ذهب إلى القول : بأن العقل الفعال الذي يصنع المعقولات ويوجد لها ليس جزءاً من النفس ووظيفة من وظائفها ، بل هي الإله الذي يتمثل في نفوس البشر ، ويقوم مقامهم في إدراك معاني الأشياء ، غير أن "تيمستيس" لم يقبل تفسير "الاسكندر الأفروديسي" للعقل عند أرسطو ظناً أن الاسكندر قد أخطأ في فهم رأي أرسطو ؛ ويرى أن

أرسطو لم ير أن العقل الفعال هو الله الذي يفكر في نفوس البشر. بل إن هذا العقل جزء منا . أو هو حقيقتنا. كذلك يختلف " تيمستيس " عن الاسكندر فيما يتصل بطبيعة "العقل بالقوة" أو المادي : فهو لا يرى مثله أن هذا العقل قابل للفساد .

ويهمنا من فلاسفة الإسلام الفارابي الذي اخترنا دراسة العقل عنده . وإذا ذهبنا للفارابي فإننا نجد يعرف العقل بأنه : "قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر . بل بالفطرة والطبع .. وهذه القوة جزء ما من النفس تحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً .. والمقدمات هي مبادئ العلوم النظرية" (١١) وفي موضع آخر يعرف العقل بأنه "هو الشيء الذي صار به الإنسان إنساناً .. واسم العقل قد يقع على إدراك الإنسان للشيء الذي يكون به إدراك الإنسان" (١٢) . وكذلك عرف العقل بأنه "رهينة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات" (١٣) : وعليه فيطلق لفظ العاقل على الإنسان الذي اجتمع له جودة تميز لما ينبغي أن يؤثر أو يُجتنب من الأفعال وأن يستعمل الأفضل من كل ما وقف عليه بجودة تمييزه .

ومحاولة العثور على تعريف جامع مانع للعقل عند فلاسفة الإسلام أمر صعب. إن لم يكن مستحيلاً، ويرجع السبب في ذلك إلى أن فلاسفة الإسلام اختلفوا في تحديد العقل. وبيان أنواعه . وطبيعة كل نوع منه . كما يرجع السبب أيضاً إلى عدم إجماعهم على طبيعة العقل الهولاني . وقد تسبب ذلك في انقسامهم إلى فريقين :

فذهبت الغالبية الكبرى مذهب الاسكندر الأفروديسي . وقالوا : إن العقل مجرد استعداد في الإنسان . ولذا فإنه يفنى مع الجسم . وذهبت طائفة قليلة إلى رأي تيمستيس في أن العقل الهولاني ليس مجرد استعداد بل هو ذات عقلية مجردة عن المادة" (١٤)

العقل والمخ :

ما العلاقة بين العقل والمخ؟ هل هما بمعنى واحد؟ أو هما أمران مختلفان؟ وإذا كان بينهما اختلاف . فما طبيعته . وكيف يعمل كل من المخ والعقل؟ هذا ما نحاول الإجابة عنه في السطور التالية :

المخ هو هذا الجزء الأساسي والرئيسي والمركزي للجهاز العصبي . والأجزاء العلوية منه تتصل بالحياة العقلية والنفسية للإنسان " ويتكون المخ من مجموعة متداخلة ومعقدة من الأعصاب والخلايا . وتنقسم إلى عدة أجزاء . وكل جزء يقوم بوظيفة مختلفة . ولكنها مكتملة للوظائف

الأخري، ومكانه الجمجمة في قمة العمود الفقري .. والمخ يتحكم في الأفعال الإرادية والأفعال غير الإرادية . ويقوم بالتنسيق بينهما في ذات الوقت كما أنه يستقبل الدوافع الحسية والاستجابات الأولية . ولديه القدرة المذهلة على إحداث تكامل بين عدد هائل من عناصر التجربة المنفصلة . وينمو في وقت أسرع من أعضاء الجسم الأخرى، وله علاقة بمشكلات التعلم والسلوك عن طريق ما يعرف بالتواصل^(١٥)

وإذن فالمخ عضو مادي ملموس متميز في مكان . ويقوم بعمليات ردود فعل شرطية ومنعكسة . وعمله آلي يصعب التحكم فيه .

أما العقل فمتصل بالنفس ؛ والنفس جوهر روحاني غير محدّد ولا متعين في المكان والعقل يقوم بالعمليات الفكرية الذهنية من استدلال واستنباط ونحوهما .

النفس وطبيعتها عند الفارابي:

وإذا كان المخ شيئاً منفصلاً كلياً عن العقل ، فهل النفس كذلك؟ إننا حين نتناول مسألة النفس عند أبي نصر الفارابي نجد تداخلاً في آرائه وأفكاره بين الأرسطية والأفلاطونية والأفلوطينية كما أسلفنا؛ فالأرسطية على مستوى إطار التحليل للنفس الذي ذهب فيه إلى أن النفس صورة للجسم، والأفلاطونية بالمعنى الذي تذهب فيه إلى أن النفس والعقل شيء واحد، وهو يعبر عن العقل بالنفس الناطقة؛ فالنفس أي العقل مفارقة للجسم والمادة في حقيقتها وفعالها ومكانها وزمانها^(١٦)، والذي أدى به إلى هذا التداخل إنما هو منهجه التوفيقى الذي حاول به أن يوفق بين كل من الحكيمين أرسطو وأفلاطون في مسائل عدة . ومنها مسألة النفس.. فهو -كأرسطو - يعتبر النفس مبدأ طبيعياً . وإن كان يختلف عن المبادئ الطبيعية الأخرى في الدرجة فقط^(١٧) . ثم هو ينظر إلى النفس على أنها مفهوم طبيعي عام يتيح "اندراج النفس الإنسانية والحيوانية والنباتية . فلا يفصل واحدة عن الأخرى ، وينظر إلى هذه النفس على أنها جوهر طبيعي نفساني . كما أن الطبيعة هي التي بها ماهية الجوهر الطبيعي . وإنها هي التي بها يحصل الجوهر النفساني - القابل للحياة - جوهرأ"^(١٨)

وبذلك يعرف النفس بأنها مبدأ فاعل وصوري وغائي للكائن الحي ، كالحال بالنسبة للطبيعة إزاء الكائنات الأخرى ، ومن تعريف الفارابي للنفس بأنها مبدأ فاعل وصوري وغائي للكائن الحي . يمكن أن نستخلص أنه يرى أن النفس ليست مبدأ مادياً على الرغم من وجودها في الجسم . ويؤكد ذلك ما يسوقه الفارابي من أدلة لإثبات مفارقة النفس للجسم والمادة خصوصاً وأنه يعبر عن النفس أو العقل بالنفس الناطقة . أما أدلته على ذلك فقد صاغها في حججه التالية:^(١٩)

الحجة الأولى : تقول: " لو كانت النفس جسمية ، وقبلت المعقول الذي هو معنى مجرد لجعلته يتصف بصفاتهما الجسمية والمادية كالمقدار والشكل والوضع . الأمر الذي سيجعل المعقول يخالف طبيعته وينقلب إلى محسوس ، وهذا محال إذن : فالقابل للمعقول ؛ وهي النفس . يجب أن تكون مفارقة أي مختلفة عن الجسم المادي في طبيعتها .

الحجة الثانية : إنه لو " كانت النفس منطبعة في جسم وقبلت المعقولات الثانية لجعلتها تنفعل " أي تقبل الزيادة والنقصان وأشكال التغير ، مما سيحولها إلى ضدها ، أي إلى محسوس . ولأن ذلك لا يمكن . فالنفس إذن مفارقة للجسم .

الحجة الثالثة : تنطلق من مفارقة النفس للمادة ، من حيث قبول الشيء ، وضده في نفس الوقت ، أي أن ما هو مادي أو ما هو متصل بالمادة لا يقبل المتناقضات في نفس الوقت ، وإلا عرضة ذلك إلى التلاشي ، فالأبيض مثلاً لا يقبل الأسود في نفس الوقت ، والحر لا يقبل البارد ، حتى الوظائف النفسية - البيولوجية - كالحواس لاتستطيع أن تدرك في ذات الوقت الشيء ، وضده . فرؤية الضوء القوي يجعل العين غير قادرة على الرؤية مباشرة .

الحجة الرابعة : لو كانت النفس موجودة في جسم لما أدركت ذاتها بذاتها ، ولكن بغيرها ؛ وهذا الغير بدوره يجب إدراكه بغيره ويستمر التسلسل إلى اللانهاية ، دون أن يحصل الوعي بالذات . والحال أن النفس تشعر بذاتها مباشرة ، إذن فهي مفارقة .

الحجة الخامسة : "تقول: إن التقدم في السن والإجهاد يؤديان إلى ضعف وتعب في قوى الجسم ووظائفه في حين لا يتأثر العقل بهذه الشيخوخة العامة ، بل أحياناً عند تمرسه بأعمال نظرية قوية تزداد قوته ، مما يدل على أن العقل مستقل عن الجسم في طبيعته ومصيره" .
هذه الحجج تتضافر على إثبات مفارقة النفس للجسم .

علاقة النفس بالبدن :

أما عن علاقة النفس بالبدن وترابطهما عند الفارابي فيوضحه قوله في مناجاته : "اللهم إنك قد سجت نفسي في سجن من العناصر الأربعة ، ووكلت باقتراسها سبعاً من الشهوات" (١٠) مما يفهم منه أن العلاقة بين النفس والبدن تتحدد بحسب المقولة التي تقرر أن النفس في فعلها لا تنفصل قواها الحيوانية والعقلية عن الأعضاء فلا حس بدون خيال .

لكن من حيث النظر إلى النفس على أنها جوهر فإن هذه العلاقة تكون علاقة تعارض وتناف ، لأنهما من طبيعتين متضادتين . والقول بالجسمية المصحوبة بالجوهريّة تقف حجر عثرة في سبيل تحقيق ماهيتها .. فهي غير مادية ولا جسمية في جوهرها لكنها تستخدم الجسم في أفعالها

المختلفة وترتبط به في ذلك. أما عن علاقة قوى النفس فيما بينها فإن أبا نصر الفارابي تبنى فيها وجهة نظر أرسطو طاليس^(٢١) التي تذهب إلى أن هناك وحدة تواطؤ: فيقول: "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 بألة، ولا يمكن إلا كذلك، وليس ولا واحدة من هذه القوى بمفارقة"^(٢٢)

نظرية العقل:

حين تتناول نظرية العقل عند أبي نصر، فإننا نقصد كيفية وصول النفس إلى إدراك المعقولات وانتزاعها من المحسوسات أو اقتباسها من الغيب. وقبل أن يبدأ الفارابي في عرض نظريته في العقل نجد أنه يمهّد لها بذكر الأقوال التي قيلت في العقل لدى المسلمين وغيرهم، فيذكر أن اسم العقل يقال على أنحاء كثيرة:

"الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل"^(٢٣). ومرجع ما يعنون به راجع إلى التعقل، ويرون أن "العاقل يحتاج إلى دين"^(٢٤) ليصلوا بذلك إلى أن العاقل من كان فاضلاً وجيد الرؤية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر"^(٢٥) ولكن هل يوقعون هذا الاسم على من كان جيد الرؤية في استنباط ما هو شر؟ لا يوقعون هذا الاسم عليه، بل يسمونه نكراً وداهية"^(٢٦)

أما المتكلمون^(٢٧) فيعنون بالعقل بمعناه العام - فيما يقول الفارابي - ما يعنيه أرسطو بالتعقل الذي هو جودة الرؤية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب على الإطلاق؛ ويقول أرسطو في العقل: "إنه قوة النفس التي يحصل بها الإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً، ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، أو من صباه، أو من حيث لا يشعر من أين حصلت، وكيف حصلت، فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً"^(٢٨)، وقد ذهب في كتابه "الأخلاق" إلى أن العقل جزء النفس الذي يحصل فيه - بالمواظبة على اعتياد شيء، مما هو في جنس جنس من الأمور، وطول تجربة شيء، مما هو في جنس جنس من الأمور على طول الزمان - اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب"^(٢٩)؛ بمعنى أن أرسطو استخدم العقل للدلالة على القوة التي يستعين بها المرء على الوصول بطريقة مباشرة إلى نتيجة يقينية يستخلصها من بعض المقدمات الضرورية

والبديهية التي ليست بحاجة إلى الاستدلال عليها وعلى الملكة الإرادية التي يكسبها المرء من تكرار الأفعال فتعيّنه على إيثار ما هو خير واجتناب ما هو شر .

والمتكلمون يقولون في تعبيرهم عن العقل : " هذا مما يوجبه العقل ، أو ينفيه العقل . أو يقبله العقل ، أو لا يقبله العقل . ويعنون به المشهور في باديء رأي الجميع " (٢٠) أي أن المشهورات والأوليات يسمونها عقلاً .

وإذا توجهنا إلى تعريف معنى العقل عند المعتزلة وبدأنا بأبي الهذيل العلاف (٢٣٥هـ) الذي يعد أقدم من تحدث عن العقل وعن مفهومه . وجدنا المصادر تذكر أن أبا الهذيل العلاف يقول في تعريف العقل بأن " منه علم الاضطرار الذي يفرق الإنسان به بين نفسه وبين الحماز . وبين السماء وبين الأرض ، وما أشبه ذلك . ومنه القوة على اكتساب العلم ... وأن العقل الحسي نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول " (٢١) . وهذا يعني أن العقل عند أبي الهذيل اسم لمسميات ثلاثة :

١ - العلوم الضرورية : وهي المعارف الضرورية الموجودة في فطرة الإنسان والمركوزة فيه . وهي بمثابة اللبنة الأولى التي يبنى عليها التفكير والاستدلال .

٢ - والقوة التي يتمكن بها الإنسان من اكتساب المعارف عن طريق النظر والاستدلال القائم على الاستنتاج والقياس .

٣ - والعقل الحسي أو المعقولات المحسوسة ، ويسمونها - أبو الهذيل - عقلاً ، باعتبار أن العقل يعقل الحس ، وأن الحس معقول ومُدرك بالعقل ومتصور به .

أما أبو علي الجبائي فلم يوافق أبا الهذيل في تعريفه للعقل إلا في بعض جوانبه . وهو أن العقل عند أبي علي الجبائي هو العلوم الضرورية : مثل تفكير الإنسان إذا شاهد الفيل أنه لا يدخل في خرق إبرة وإن لم يكن بمحضته " (٢٢) غير أن أبا علي يضيف إلى القول بأن العقل هو العلوم الضرورية مسألة تعميم الحكم بالقضايا الضرورية وعدم اقتصارها على الحكم في الشاهد فقط ، بل قد تكون أيضاً في الغيبة وعدم الحضور أمام الحس فهذه العلوم الضرورية التي هي عقل موجودة في فطرة الإنسان ، ولكن ممارستها لها هي التي توقظ هذه العلوم في نفس الشخص وتخرجها من القوة إلى الفعل ، وأنها تنمو شيئاً فشيئاً إلى أن تصل إلى درجة الكمال .

أما الأشخاص الذين ينشأون في عزلة تامة ولا يتوفر لهم أن يختلطوا بالأشياء ، وممارستها ، ولم يتيسر لهم النظر فيها . فمن الجائز عند أبي علي الجبائي أن يخلق الله - سبحانه وتعالى - لهم عقلاً مكتملاً دفعة واحدة ، ويصح بعده التكليف ، ومع هذا العقل المكتمل يصبحون مستوفين لشروط التكليف .

وهذا ما ذكره بقوله: "فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغا، ومن لم يمتحن الأشياء فجائز أن يكمل الله سبحانه له العقل ويخلقه فيه ضرورة؛ فيكون بالغا كامل العقل مأمورا مكلفا" (٢٢)

أما القاضي عبد الجبار، فإنه بعد أن يذكر آراء السابقين عليه في هذا الخصوص يرتضي القول بأن العقل جوهر، أو آلة، أو حاسة، أو قوة، وهو لا يرى بأساً من تسمية العقل بهذه الأسماء كلها، في حالة ما إذا لم يُقصد منها مصطلحاتها، ومعانيها العلمية الدقيقة، يقول: "ولسنا نمتنع من وصف العقل بأنه جوهر إذا أُريد بذلك أنه الأصل للعلوم، وإن كان ذلك مخالفاً للغة والاصطلاح" (٢٣)

ولكن ماذا يعني مفهوم العقل عند القاضي عبد الجبار؟

يبادر القاضي عبد الجبار بالإجابة عن هذا التساؤل بقوله: «اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صحَّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف» (٢٤)

والمراد من جملة العلوم مخصوصة في تعريف القاضي عبد الجبار "العلوم الضرورية" والذي يدل على ذلك إنما هو منهجه الذي اعتمد عليه، والذي يتأدى إلى أن الإنسان لا يسمى عاقلاً إلا إذا حصل على جملة العلوم الضرورية التي هي بمثابة الأسس التي يقام عليها البنيان، وأنه لو لم يحصل عليها لما سمي عاقلاً، وهذا ما تدل عليه عبارته التالية: «الذي يدل على ما قلناه أنه متى يحصل في الإنسان هذه العلوم مخصوصة حصل عاقلاً، وإن فقد غيرها، ومتى وجد فيه سواها ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلاً فعلنا بأنها العقل دون غيرها» (٢٥)

ويتبين لنا من هذا النص أن القاضي عبد الجبار متأثر بمذهب شيخه أبي علي الجبائي في هذه المسألة.

وإذا ذهبنا إلى الشيخ الأشعري وجدناه في تناوله لمفهوم العقل يتجه به إلى منحى آخر يختلف نوعاً ما عن أقوال شيوخه الأوائل من المعتزلة، وذلك عندما يذهب إلى أن معنى العقل هو العلم، ويعتمد في ذلك على اللغة، حيث إن أهلها "لا يفرقون بين قول القائل: عقلته، وعلمته" ويحيلون قول القائل إذا قال: "عقلته ولم أعلمه" أو يقول: "علمته ولم أعقله" كما يحيلون قولهم إذا قال: "عرقته ولم أعلمه" فكما تبين بذلك أن العلم والمعرفة معناهما واحد، فكذلك تبين بمثله أن العقل والعلم معناهما واحد" (٢٦)

ويقول الأشعري: " إنه لا يختص بذلك -أي العقل - بذلك علم ضروري من علم مكتسب . وقد جرت عادة أهل اللغة أن يقولوا : العقل نوعان غريزي ومكتسب .

ويشيرون بالغريزي إلى الضروري الذي لا يجتلب بالنظر والفكر . وبالمكتسب إلى العلم الذي يستجلب بالنظر والاستدلال"^(٢٨) وبناء على اكتمال هذه العلوم الضرورية والمكتسبة التي يسميها الأشعري عقلاً يكتمل عقل الإنسان ، وبه كان التكليف يتوجه إلى العاقل الذي علم بأكثر "المنافع والمضار المميز للخير والشر. الذي يصح منه النظر والاستدلال والاستشهاد بالشاهد على الغائب . فلذلك لم يقولوا للطفل والمجنون والبهائم إنها تعقل مطلقاً . وإن كانت تعلم كثيراً من المعلومات ضرورة"^(٢٩)

إذن . فالأشعري في تناوله لمفهوم العقل يذهب -كما قلنا - إلى أبعد مما ذهب إليه شيوخ المعتزلة . فهو لا يبنى مفهوم العقل على اجتماع علوم ضرورية فقط كما ذهب الجبائي وأبو الهذيل من قبله . بل يرى أنها تشمل الضروري والمكتسب معا على النحو الذي يتميز به الإنسان العاقل عن غيره .

وهكذا نؤكد أن مفهوم العقل عند المعتزلة برغم التباين القليل بين وجهات نظر أئمتهم وهي لا تخرج عن أسس التفكير التي هي العلوم الضرورية ، والتي بها يستطيع الإنسان أن ينظر ويتدبر . وبها تتوجه إليه التكاليف الشرعية . أما الأشعري فيذهب بمفهوم العقل إلى معنى أوسع من " العلوم الضرورية" فالعقل عنده أعم من العلم الضروري والكسبي .

المبحث الثالث

نظرية العقل عند الفارابي

الفارابي والعقول الأربعة:

يعتمد الفارابي في بحثه لمسألة العقل التفرقة بين أربعة عقول على ما ذكره أرسطو في كتابه "النفس" الذي فرق فيه بين العقل بالقوة أو العقل الهولاني ، والعقل بالفعل والعقل المستفاد ، والعقل الفعال .

العقل بالقوة :

يولي الفارابي عناية بالغة للعقل الهولاني ولطبيعته ودوره وإن جاء بحثه في طبيعة هذا العقل مصدراً لكثير من الصعوبات والمواقف المتعددة : لغموض عباراته وتفاوتها بين موضع وآخر ؛ فقد

رأى في العقل الهولاني، أو العقل بالقوة، أو العقل المنفعل - أربعة احتمالات : فهو " نفس، 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"^(٤٠) بمعنى أن أول ما يتصف به هذا العقل هو كونه هيئة في مادة معدة لقبول المعقولات عن طريق انتزاع صور الأشياء وماهياتها حتى تصير فيها بالفعل.

ومن الممكن أن نرجع التعريف السابق للعقل الذي ذكره الفارابي إلى رأي الإسكندر الأفروديسي الذي أبداه أثناء تناوله للمعرفة الإنسانية التي إذا أدركت إحدى الصور العقلية فإنها تتحد بها وتصبح معها شيئاً واحداً"^(٤١)، وبناء على ذلك يجب التسليم بأن النفس تحتوي مبدأ يوجد بالقوة، وليس فيه شيء بالفعل، ولكنه يستطيع أن يصير جميع المعقولات : أي يتحد معها . وهذا هو العقل المنفعل لدى أرسطو . وعلى ذلك فإن العقل بالقوة أو العقل الهولاني . أو العقل المنفعل ليس كل منها سوى تلك النفس المتهيئة لقبول المعقولات .

إن اعتبار الفارابي العقل الهولاني " شيئاً ما ذاته معدة أو مستعدة" يُنبئ - فيما نرى - بقرب ولادة الإشكال العقلي عنده؛ المتمثل في أن القول بذات قائمة خاصة بالعقل الهولاني من شأنه أن يؤدي إما إلى فصل العقل الهولاني نهائياً عن النفس . ومن ثم عن الجسم، مما يترتب عليه حرمانه من أداء دوره بحكم أن مصدر مادته المعرفية هو النفس . أو يؤدي إلى ربطه - أي العقل الهولاني - جوهرياً بالنفس؛ مما سيؤدي إلى الإقلال من شأن طبيعته العقلية وانحطاطها إلى درجة الحواس " وذلك نتيجة ربط طبيعة النفس بالجسم . غير أن الذي حال دون ظهور هذا الإشكال العقلي عنده هو إبعاده النفس عن الجسم واعتبارها جوهرًا روحانيًا لا صورة مادية للجسم برغم قبوله للتعريف الأرسطي لها . فظلت نظريته العقلية تحت طائلة الإشكال النفسي الذي يوجد مركز توتره بين النفس والجسم لا بين النفس والعقل"^(٤٢)

العقل بالفعل :

أما العقل بالفعل فهو العقل الهولاني أثناء اتحاده بالصورة العقلية التي كانت موجودة بالقوة في الأشياء الخارجية وانتقلت إلى الفعل وأصبحت مدركة بحسب الواقع " فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعتها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل . وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة"^(٤٣) وعليه فإن العقل بالفعل فوق العقل الهولاني .

والفارابي ينظر إلى العقل بالفعل والمعقولات بالفعل نظرة واحدة ومتساوية . وهذا ما أكد عليه بقوله: "فإذا : معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول معنى واحد بعينه ولمعنى واحد

بعينه" (٤٤) وقد زاد ذلك تأكيداً في موضع آخر بقوله: "فإذا حصلت فيه - أي في العقل بالفعل - المعقولات التي انتزعتها 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 عقلاً بالفعل والتي هي بالفعل معقولات فأنها معقولات بالفعل وأنها عقل بالفعل شيء ، واحد بعينه" (٤٥) .

ومن الملاحظ أن هذا العقل - أعني العقل بالفعل - الذي بدأ في المرحلة التالية للمرحلة الأولى - يأخذ بالعقل نحو الارتقاء ، ذلك أنه انتقل من طور الاستعداد الذي هو العقل المنفعل إلى العقل بالفعل الذي تغلب عليه صفة إدراكه لذاته .

العقل المستفاد :

وهو في حقيقته مستفاد ، أو ناتج عن العقل بالفعل في حالة تحقيقه لشرطين اثنين : وهما الاستيعاب الكلي لجميع المعقولات ، وصيرورة العقل بالفعل معقولاً بالفعل ، وهذا ما ذكره أبو نصر الفارابي بقوله : " فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول أولاً إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد" (٤٦) والعقل المستفاد بهذا المعنى ينظر إليه على أنه مادة للمعقولات وصورة للعقل بالفعل الذي هو أدنى مرتبة من العقل المستفاد .

إن أبا نصر الفارابي في تناوله للعقول بهذه الكيفية يقول بتدرج الوظائف العقلية في النفس الإنسانية المتمثل في أن العقل بالقوة مادة للعقل بالفعل والعقل بالفعل مادة للعقل المستفاد وصورة للعقل بالقوة ، وقد جاء هذا التدرج في نظرية الفارابي بهدف إتمام عملية الإدراك التي قال فيها : " وتلك الصورة إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات كلها معقولة بالفعل أو جلها ويحصل العقل المستفاد ، فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير تلك 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 لتلك الذات ، وتلك الذات شبه مادة" (٤٧)

وهذا التدرج الذي ذكره الفارابي نحو الأعلى كان ضرورياً ، وذلك كي يمكن للعقل أن ينزل إلى مستوى الأشياء الحسية ويقع عليها ، غير أن هذا النزول العقلي لا يتم إلا إذا استعانت النفس بقواها النفسانية الأدنى مرتبة وهي الحس . وهنا يقول الفارابي : " ثم لا تزال تنحط - أي الصور المدركة - حتى تبلغ إلى تلك الذات وإلى ما دونها من القوى النفسانية ، ثم بعد ذلك إلى

الطبيعة. ثم لا تزال تنحط إلى أن تبلغ إلى صور الاسطقسات التي هي أحسن الصور في الوجود وموضوعها أحسن الموضوعات وهي المادة الأولى^(٤٨)

هذا فيما يتعلق بتدرج الإدراك نزولاً . أما تدرجه صعوداً فإن العقل يعتمد في إدراكه للأشياء على الحس والخيال ؛ بمعنى أن العقل يأخذ في إدراكه للأشياء الحسية طريقاً تصاعدياً مقيداً بالإحساس عارجاً على الخيال . فعقل بالقوة وعقل بالفعل فعقل مستفاد .. إلى أن يصل بالعقل المستفاد إلى عالم ما بعد الطبيعة، وهذا ما يوضحه الفارابي في نصه الذي يقول فيه : "فإنما يرتقي العقل إلى الطبيعة التي هي صور جسمانية إلى مواد هيولانية إلى أن يرتقي إلى تلك الذات ثم إلى ما فوق ذلك 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 فإنما يرتقي إلى أول رتبة الموجودات المفارقة؛ وأول رتبة هي رتبة العقل الفعال"^(٤٩)

وهكذا كلما تدرج الإدراك وتكامل انفصل العقل البشري عن الواقع -المادة - واقترب من ما وراء الطبيعة - العقل الفعال - وهذه العملية تخضع لقانون علاقة الصورة بالمادة التي تقتضي بأن العقل الهولاني يعتبر مادة للعقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل . وهذا العقل مادة للعقل المستفاد . وعندما يصبح العقل المستفاد مادة العقل الفعال يصبح العقل الفعال حاضراً في العقل المستفاد .

وخلص مما سبق إلى أن العقل المستفاد يدرك المعقولات المجردة والصور المفارقة . والفرق بينهما أن الأولى منتزعة عن الأشياء المحسوسة . على حين أن الثانية ليست في مواد أصلاً . وبانتهاء أبي نصر الفارابي من بيان العقول الثلاثة يكون قد بين نظريته العقلية في شقها الأول ؛ وهو أن هذه العقول ما هي إلا ثلاث مراتب متتابعة للتفكير الإنساني ، غير أن هذا التفكير مازال ناقصاً وبحاجة إلى شق آخر مكمل له ؛ وهو وجود عقل رابع وظيفته إخراج النفس من مجرد الاستعداد لإدراك الأشياء إلى إدراكها بالفعل . وهو شيء خارج عن النفس الإنسانية . مما سيفضي بنا وجهاً لوجه أمام "العقل الفعال" أهم أركان نظرية العقل الفارابية .

العقل الفعال :

يحتل العقل الفعال عند الفارابي المكانة الرئيسية في فلسفته بكل أقسامها الإلهية والطبيعة والسياسية . وهذا العقل الذي هو آخر العقول المفارقة في سلسلة الفيض من الله تعالى . وهو العقل الذي يشرف على ما تحت فلك القمر - ينظم عالم الكون والفساد . حيث يراقبه ويربطه بعالم الخلود والثبات . ويمكن أن يفضي تجاهل هذا المعطي أو تجاهل الثقل المذهبي لمفهوم العقل الفعال

إلى تصور الفارابي ، وكأنه أراد من مشروعه الفلسفي أن يسيس الفلسفة بدل أن يعقلنها ؛ ذلك أن الكيفية التي يتصور بها مهمة العقل البشري وطبيعته ومراحل تطوره ضمن محور العلاقة بينه وبين العقل الفعال . ومحور العلاقة بين النفس والجسم . هي التي يتوقف عليها مصير المجتمع المدني وبنيته وتدييره ومصيره في الوقت نفسه . ففي بداية هذا المجتمع كان العقل وستكون غايته النهائية هي العقل . هذا عدا أن حسم مشكلة قيادة المجتمع المدني ترجع في آخر المطاف إلى نظرية العقل . فالسعادة التي هي هدف الدولة بالنسبة لرعاياها هي بلوغ الكمال الإنساني الممكن لكل منهم والسعي للاتصال بالعقل الفعال . فالعقل عنده هو الذي يتجلى في السياسة وليست السياسة هي نهاية المطاف التي تنعكس في العقل^(٥٠) لأنه أداة تديريها وقانونها وغايتها . وهذا ما ارتضاه في رئيس المدينة الفاضلة الذي رأى فيه " أنه لا بد أن يكون قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ؛ أي استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال . بحيث تصبح معدة لتقبل -إما في وقت النوم عند العقل الفعال - الجزئيات . إما بأنفسها . أو بما يحاكيها . ثم المعقولات بما يحاكيها . وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها . وصار عقلاً بالفعل . وبعدها يحصل له عقل مستفاد يتصل مباشرة بالعقل الفعال"^(٥١) .

وبإضافة أبي نصر الفارابي هذا العقل المستفاد كشرط أساسي من شروط رئيس المدينة يتعد فيلسوفنا بمدينته الفاضلة عن مدينة أفلاطون التي ربما أخذ عنها شروط رئيس المدينة . وفي الوقت نفسه يحرص على " ما يقربه من التعاليم الإسلامية . وذلك الشرط هو أنه لا بد لرئيس المدينة من أن يسمو إلى درجة العقل الفعال الذي يستمد منه الوحي والإلهام . والعقل الفعال كما نعلمه أحد العقول العشرة المتصرفة في الكون . وهو أيضاً نقطة الاتصال بين العبد وربّه . ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية"^(٥٢)

وبنفس القدر يكون العقل عند الفارابي متغلغلاً في المسائل الطبيعية . وبنفس القدر ولكن بشكل آخر مغاير متغلغلاً في مسائل السياسة والمجتمع .

وبما أن العقل الفعال ركيزة النظرية العقلية عند الفارابي أو تويجها . ولأنه متغلغل في الفيزيقا الميتافيزيقا فإنه قد فتح منافذ عدة لتغلغل العلوم بعضها في بعض . كتغلغل الإلهيات في ميدان علم النفس وعلم العقل وعلم السياسة^(٥٣) وكتغلغل الإلهيات في الأخلاق والاجتماع والمعرفة . والعقل الفعال هو " صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً ، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل ، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل"^(٥٤) ؛ أي أن العقل الفعال

شيء خارج عن النفس الإنسانية . وأن إدراكه للأشياء يكون على النحو الآتي : إن " من قوى النفس العقل العلمي ، وهو الذي يتم به جوهر النفس ، ويصير جوهرًا عقلياً بالفعل ، ولهذا العقل مراتب : يكون مرة عقلاً هيولانياً ، ومرة عقلاً بالملكة ، ومرة عقلاً مستفاداً ، وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط ليس بجسم . ولا يخرج من القوة إلى الفعل ، ولا يصير عقلاً تاماً إلا بسبب عقل مفارق ، وهو العقل الفعال" (٥٥)

وفي حالة وقوع الاتصال بالعقل الفعال الذي به تتحقق السعادة يصبح العقل البشري عقلاً مستفاداً مفارقاً للأجسام" غير محتاج في قوامه إلى شيء ، آخر مما دونه من جسم أو مادة أو عرض" (٥٦) وبه يكون العقل المستفاد صورةً خالصةً لا قوة فيها ولا مادة ، وخالدة . وبه يبلغ الإنسان السعادة القصوى عندما يذوب في العقل الفعال" وتصير نفس الإنسان هي هذا العقل" (٥٧) ويستخلص من تشخيص أبي نصر الفارابي لطبيعة العقل الفعال أنه عقل مفارق للمادة لأنه لا يوجد في مادة وهو مستغن عنها بكل صورها وأشكالها ؛ وبذلك تكون مفارقة العقل الفعال مفارقة مطلقة "لأن طبيعته غير مادية بكيفية مطلقة مما يسلب عنها القوة بشكل تام ويجعلها فعلاً مستمرًا ، أو يجعل جوهره هو فعله . ولذلك يسميه عقلاً بالفعل وعقلاً مستفاداً" (٥٨) .. ورغم تلك الصفات الإيجابية للعقل الفعال فإن الفارابي يرى أن فعله ليس شاملاً ومطلقاً . ولا تعني شمولية وقوع الكون تحت سيطرته أن بإمكانه إضفاء صورة ما على مادة ما . لأن إضفاء هذه الصورة بحاجة ماسة لأن تكون المواد القابلة للصور مهياً لقبول الصورة . يقول الفارابي : " وإنما يعطيه المعارف والمعقولات . بعد أن يتقدم في الإنسان ويحصل فيه أولاً الجزء الحاس من النفس . والجزء النزوعي الذي به يكون الشوق والكراهية التابعان للحاس ، وآلات هذين في أجزاء البدن" (٥٩) وفي موضع آخر يؤكد على أن العقل الفعال ليس هو الغاية العليا في سلم الموجودات بل وجوده فائض عن من هو أكمل منه ، حتى تنتهي المراتب إلى "الأول" عز وجل الذي هو غاية كل شيء ، ومبلرؤه . بقوله : " والعقل الفعال والعقول دون الأول . وإن كان ليس يلحقها هذه الوجود من النقص . فإنها ليست تتعري من نقص أيضاً غير هذه . وذلك أن جواهرها مستفادة من غيرها ووجودها تابع لوجود غيرها . وجواهرها لم تبلغ من الكمال إلى حيث تكتفي بأنفسها عن أن تستفيد الوجود من غيرها ، بل وجودها فائض عليها عما هو أكمل وجوداً منها" (٦٠)

والفارابي في بيانه وتشخيصه المعرفي للعقل الفعال وفي بيانه لنسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة ولدور كل منهما في المعرفة يلجأ إلى صورة تشبيهية يوضح بها أن فعل الرؤية وإدراك الألوان لا يتم إلا عبر ضوء الشمس الذي يخرج الرؤية والألوان من القوة إلى الفعل .

فيقول: "ونسبة العقل الفعال إلى العقل بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بعد بالقوة مادامت في ظلمة فإن البعد إنما يكون بعداً بالقوة مادام في ظلمة .. فإذا حصل الضوء في البعد وفي الهواء وما جانسه صار البعد بما حصل فيه من الضوء بعداً بالفعل وصارت الألوان مرئية بالفعل .. وصار حينئذ ما هو مرئي بالقوة مرئياً بالفعل" (١١)

كذلك شأن العملية المعرفية التي تتحقق بإخراج العقل الفعال للعقل الهولاني من القوة إلى الفعل وإخراج المعقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل ، فالعقل الفعال هو "بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ؛ وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل . وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل" (١٢)

أما عن كيفية خروج العقل الفعال من القوة إلى الفعل - أي صيرورته عقلاً موجوداً بالفعل - فيرى الفارابي أنه في خطواته الأولى يقوم -العقل الفعال - بإعطاء العقل بالقوة قوة أو مبدأ على شكل العلوم الأولى . أو المنطلقات الأولية . التي تعرف بأنها مشتركة وثابتة وبديهية كالكل أكبر من الجزء . وبه -أي بهذه العلوم الأولية - يكون العقل قادراً " على أن يسعى من تلقاء نفسه إلى سائر ما يبقى عليه من الكمالات" (١٣) - وفي موطن آخر يفسر هذه الكيفية الخاصة بإخراج العقل الفعال للعقل الهولاني أو العقل بالقوة من القوة إلى الفعل بقوله: " وإذا حصل في القوة الناطقة من العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة . معقولات في القوة الناطقة . وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة في جميع الناس مثل الكل أعظم من الجزء" (١٤)

ونخلص مما مضى أن العقل الفعال يسوق العقل الهولاني أو العقل بالقوة إلى الفعل -أي الإدراك - بفعل أو بفضل أن العقل الفعال يملك قوة على هيئة علوم أولية . إرهابية بغير حاجة إلى الاستدلال عليها . وباستعانة العقل المنفعل بها يستطيع أن يُخرج المعقولات إلى الفعل وفي مرحلة تالية يقوم العقل المنفعل باستعمال تلك المبادئ الأولية بعد أن يكون قد تمرس بالقوة الحالة فيه كي يصل إلى معارف وعلوم جديدة خاصة به . والتي بها يكون قد تمكن من خروجه إلى الفعل .

إذن - فالنفس الإنسانية لا تبلغ غايتها الإدراكية ولا تصبح عقلاً بالفعل إلا إذا وجدت قوة تخرجها من القوة إلى الفعل . والقوة التي تجعل النفس الإنسانية تبلغ غايتها الإدراكية هي العقل الفعال وباتحادها بالنفس الإنسانية تتم العملية الإدراكية .

وللعقل الفعال عند الفارابي وظيفة معرفية أخرى غير هذه المعرفة الحسية ، ألا وهي المعرفة الغيبية ، وهي معرفة لا تقع إلا لمن قويت لديه ملكة الخيال" فإن الذي تنال القوة الناطقة عن العقل الفعال ... قد يفيض منه إلى القوة المتخيلة ، فيكون للعقل الفعال في القوة المتخيلة فعل ما تعطيه أحياناً المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية ، وأحياناً الجزئيات التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية" (٦٥) . ويقول في موضع آخر: "النفوس الإنسانية إذا أخذت من القوة الخيالية ، تكون قد استكملت. وإذا فارقت كانت متخصصة الاستعداد لقبول العقل الفعال" (٦٦)

أما عن ترتيب الإدراكات والصور النوعية وطبيعتها في العقل الفعال فإنها تختلف عما هو في العقل البشري - أو الواقع الحسي الدنيوي - ففي العقل البشري - العقل بالفعل - يتحرك في فعله المعرفي من المحسوسات إلى المعقولات ؛ أي من الأشياء الأخص إلى الأشرف "وذلك أن الأخص في العقل الذي بالفعل كثيراً ما يترتب ويكون أقدم من الأشرف من قبل أن ترقينا نحن إلى الأشياء التي هي أكمل وجوداً ، كثيراً ما يكون عن الأشياء التي هي أنقص وجوداً .. إذ كنا إنما نترقى عن الأعراف عندنا إلى ما هو مجهول ، وما هو أكمل وجوداً في نفسه هو أجهل عندنا . أعني أن جهلنا به أشد"

أما العقل الفعال فالإدراكات فيه تتم على العكس ، حيث يعقل العقل الفعال " أولاً الموجودات الأكمل فالأكمل .. فالصور - المعقولات - في العقل الفعال صور غير منتزعة . لا بأنها كانت موجودة في مواد فانتزعت ، بل لم تزل تلك الصورة فيه بالفعل . وإنما احتذى في أمر المادة الأولى وسائر المواد بأن أعطيت بالفعل الصور التي في العقل الفعال" (٦٧) أي أن المعقولات في العقل الفعال لم تنتزع من مواد كانت حالة فيها ، بل هي مفارقة وخالصة من المواد منذ الأزل . ولا يفوته أن يتنبه إلى إمكان الاعتراض على القول السابق القاضي بأنه إذا كانت هذه الصور ممكنة أن توجد من غير مواد فمن أين كانت كانت الحاجة إلى أن تُجعل في مواد ، هذا من جهة . وكذلك كيف حصلت المعقولات في العقل الفعال من الوجود الأكمل إلى الوجود الأنقص من جهة أخرى؟

ويسارع الفارابي للإجابة على هذا التساؤل بقوله: "إن هذد - أي الصرر المعقولة - كلها هي في العقل الفعال بالقوة . وليس ينبغي أن يفهم من قولنا بالقوة ها هنا أن العقل الفعال في قوته أن يقبل هذد الصور قيصير فيه في المستقبل . بل نعتى أن له قوة أن يجعلها في المادة صوراً . وهذه هي القوة على أن يفعل في غيره ، فإنه هو الذي يجعلها صوراً في المواد ثم يتحرى أن يقربها من

المفارقة قليلاً قليلاً إلى أن يحصل العقل المستفاد فيصير عند ذلك جوهر الإنسان . أو الإنسان بما يتجوهر به . أقرب شيء إلى العقل الفعال" (٦٨)

وقد طرح الفارابي قضية عمل العقل الفعال . وهو يبين " أن العقل الفعال ليس يفعل دائماً . بل يفعل حيناً ولا يفعل حيناً" (٦٩)

فهل العمل حيناً والترك حيناً آخر راجع إلى أن العقل الفعال فيه نقص؟

هذا مانفاه الفارابي بقوله : " ليس النقص في ذاته . بل إما ألا يصادف دائماً الشيء الذي فيه يفعل بأن لا يجد المادة والموضوع الذي فيه يفعل موطأً . وإما أن يكون له . عائق من خارجه فيزول . أو الأمران جميعاً" (٧٠)

ويتبين من عمل العقل الفعال حيناً وتركه حيناً آخر : " أنه ليس فيه كفاية في أن يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات . إذ كان يفتقر إلى أن يعطي مادة فيها يفعل . وإلى أن يزال عائقه . فإذا ليس في ذاته وجوهه 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 . فيلزم ضرورة أن يكون لوجوده مبدأ آخر" (٧١)

محظ ركب نظرية العقل عند الفارابي تتمثل في وصول الإنسان إلى العقل الفعال . حيث السعادة القصوى . التي من أجلها خلق الإنسان : وهي رؤية عظمة الله عز وجل ومعرفة علوم ومعارف ليس لها شبه في عالم الواقع . ولا تتم هذه المعرفة - الموصلة إلى السعادة - إلا لمن ملك خيالاً قوياً يمكن صاحبه من الاتصال بالعقل الفعال فيفص عليه علماً بالأمر المستقبلة . وتلك المرتبة العليا . هي مرتبة الأنبياء والرسل . وهذا ما أكد عليه بقوله : " إذا بلغت قوته المتخيلة الكمال . فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة . أو محاكياتها عن المحسوسات . ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة . وسائر الموجودات الشريفة ويراه . فيكون له بما قبله من المعقولات نبوءة بالأشياء الإلهية . فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة . ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط . وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية رموزاً وألغازاً وتشبيهات . ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كبيراً" (٧٢) . ويقول في موضع آخر : " النفوس الإنسانية إذا أخذت من القوة الخيالية مبادئ علومها حتى لا تحتاج في شيء مما تحاول معرفته إلى أخذ مبادئه من القوة الخيالية تكون قد استكملت . وإذا فارقت كانت متخصصة الاستعداد لقبول فيض العقل الفعال . وهذه المنامات والإنذارات دليل على اتصال النفس بالأوائل طبعاً بلا كسب" (٧٣) .

وبهذا يكون الفارابي هو الواضع لبذرة نظرية الاتصال التي ظهرت عند فلاسفة الإسلام^(٧٤) . والقاضية في جملتها بأن غاية المعرفة ليست التراكم المعرفي أو التحكم في الطبيعة، بل التحرر من كلا الأمرين . ومحاولة الوصول إلى عالم الغيب . والتمكن من الوصول إلى معرفة مطلقة لا مقيدة . وكل ذلك بواسطة العقل الفعّال الذي نهل منه والأنبياء والعارفون والفلاسفة، فحقيقة الأمر أن المصدر للنطق واحد . ومن ثمّ فالفلسفة والدين يتجهان إلى غرض واحد . وينبعان من مصدر واحد . وبهذه الوحدة أخذ الفارابي ينادي بالتوفيق بين الدين والفلسفة . ووحدة أهدافهما وغاياتهما في ترقية الإنسان وإسعاده .

الخاتمة

في ختام هذا البحث . يمكننا أن نجمل أهم ما ورد فيه على النحو الآتي :

- ١ - يقصد بالعقل في معناه العام ملكة الاستدلال الصحيح والاستنتاج . أما الفارابي فقد عرّف العقل بأنه "قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر . بل بالفطرة والطبع .. وهذه القوة جزء ما من النفس تحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل .." ولا يخفى على الباحث وجه الشبه بين قول الفارابي هذا وقول المتكلمين . وخاصة المعتزلة الذين عرفوا العقل بأنه هو العلوم الضرورية . ولكنه يصف مراتب هذه القوة أربع درجات أعلاها تلك التي تمكن صاحبها من الاتصال بالعقل الفعّال .
- ٢ - نتيجة للمنهج التوفيقي الذي أخذ به الفارابي في دراسته لفلاسفة اليونان نجده في تناوله لمسألة النفس والعقل قد تداخلت آراؤه بين الأرسطية والأفلاطونية والأفلوطينية ؛ وهذا بين في إطار تحليله للنفس، الذي ذهب فيه إلى أن النفس صورة للجسم . كما رأى أرسطو ، وفي الأفق الأفلاطوني قضى بان النفس والعقل شيء واحد وأنهما جوهر مستقل بذاته غير مادي .
- ٣ - مفهوم العقل عند المعتزلة لا يخرج عن العلوم الضرورية . أما عند الأشعري فإنه يشمل العلم الكسبي والعلم الضروري . وقد رأينا أثر التراث الكلامي - وبخاصة الاعتزالي - عند الفارابي عند تعريفه للمعنى العام للعقل .

- ٤ - منتهى ما يسعى إليه الفارابي في نظرية العقل هو وصول الإنسان إلى العقل الفعّال حيث السعادة المنشودة ؛ وهي رؤية عظمة الله سبحانه وتعالى من جهة . ومعرفة علوم ومعارف ليس لها شبه في عالمنا الواقعي . من جهة ثانية . ولا تتم هذه المعرفة إلا لمن ملك خيالاً قوياً يمكن صاحبه من الاتصال بالعقل الفعّال . فالمعرفة عنده ليست نابعة فقط من الأشياء المادية في عالم ما

تحت فلك القمر. بل يمكن استمدادها وإفاضتها من العقل الفعال أيضا. وموضوعاتها حينئذ هي من عالم ما وراء الطبيعة أو عالم المثل، حيث توجد النماذج الأزلية لحقائق الأشياء. فالعقل في النهاية هو مطية الإنسان أو وسيلته إلى تحقيق السعادة والخلود. وهما الغاية القصوى لكل من الفلسفة والدين لدى أبي نصر - رحمه الله.

هوامش

١. الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين، ص ٧٧ ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م - طبعة دار المناهل، بيروت.
٢. د. قاسم: في النفس والعقل، ص٢٩، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٩ م ، طبعة مكتبة الأنجلو المصرية ، مصر..
٣. فيدون ، ص ٩٣ ، عن قاسم ، المرجع السابق ص٢٩
٤. انظر لهذا وما قبله: د. أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص٢٤٩ ، ٢٧٣ ، ص٤١٨ طبعة دار المعرفة الجامعية ، سنة ١٩٨٦ ، الاسكندرية.
٥. الفارابي: الثمرة المرضية، ص٦٣ - ٦٤
٦. صليبيبا: المعجم الفلسفي ، ج٢، ص٤٨ ، طبعة دار الكتاب اللبناني، سنة ١٩٧٣، بيروت - الجزء الثاني من كتاب النفس.
٧. قاسم ، ص ١٩٤
٨. نفس المصدر ص ١٩٥
٩. نفس المصدر ، ص ١٩٦
١٠. نفس المصدر ، ص ٦٩١
١١. الفارابي: رسالة في العقل، ص ٨ - ٩ ، طبعة دار المشرق.
١٢. د. قاسم: في النفس والعقل ، ص ٢٠٦
١٣. د. قاسم: في النفس والعقل ، ص ٢٠٧
١٤. د. قاسم ، في النفس والعقل ، ص ٢٠٢
١٥. مجلة عالم الفكر: طبيعة الإنسان ، ص١٦٤ ، المجلد الخامس ، سنة ١٩٧٥ ، العدد الرابع. طبعة وزارة الإعلام بالكويت .
١٦. انظر في هذا الصدد الفارابي: السياسة المدنية ، ص ٣١ والتعليقات ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، ص ٥٣ ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨ ، طبعة دار المناهل ، بيروت.

١٧. انظر أرسطو ، كتاب النفس ، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني ، مراجعة الأب قنواني ، ص٤٢ ، طبعة عيسى البابي الحلبي ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٤٩م ، القاهرة.
١٨. المصدر السابق ، ص ٤٢
١٩. انظر الفارابي: رسالة المفارقات ، ص ٧
٢٠. الفارابي : كتاب الملة تحقيق : محسن مهدي ، ص ٩١ ، طبعة دار المشرق ، سنة ١٩٦٨ / . بيروت.
٢١. انظر : أرسطوطاليس: النفس ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ، مراجعة جورج قنواتي ، ص٤٦ وما بعدها.
٢٢. الفارابي : عيون المسائل ، ص١٦
٢٣. الفارابي: رسالة في العقل ، ص٤
٢٤. المصدر السابق ، ص ٤
٢٥. نفس المصدر ، ص٥
٢٦. المصدر السابق ، ص٥
٢٧. فقد عرف القاضي عبد الجبار العقل بقوله: "أعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصصة ، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف به " القاضي عبد الجبار: المغني ، ج ١١ ، ص٣٧٥.
- وأما الماتريدي فيرى أن العقل "يجمع بين المجتمع ويفرق بين الذي حقه التفريق ، وهو الذي سمته الحكماء العالم الصغير، (الماتريدي: كتاب التوحيد ، تحقيق د. فتح الله خليف ، ص ٥ ، سنة ١٩٧٠ ، بيروت).
- وكذلك عرفه البغدادي بقوله : " إن العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال " البغدادي: أصول الدين ، طبعة استنبول ، سنة ١٩٢٨م.
٢٨. الفارابي : رسالة في العقل ، ص٨
٢٩. المصدر السابق ، ص ٩.
٣٠. نفس المصدر ، ص ٧ ، ٨ .
٣١. الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، ص٤٨٠
٣٢. الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص٤٨١.
٣٣. المصدر السابق.
٣٤. القاضي عبد الجبار : المغني ، ج ١١ ، ص ٣٧٤
٣٥. المصدر السابق ، ج ١١ ، ص٣٧٥
٣٦. المصدر السابق ، ج ١١ ، ص٣٧٦
٣٧. ابن فورك : مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ، تحقيق دانيال جيماريه ، ص ٢٨٤ ، طبعة دار المشرق ، سنة ١٩٨٧ ، بيروت.

٣٨. المصدر السابق ، ص٢٨٤
٣٩. نفس المصدر.
٤٠. الفارابي :رسالة في العقل . ص١٢
٤١. د. قاسم : في النفس والعقل ، ص ١٩٨ ، ود. كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص٣٠٢ ، طبعة مطابع الدجوي ، الطبعة السادسة ، سنة ١٩٧٦ ، مصر.
٤٢. د. المصباحي - إشكالية العقل ابن رشد ، ص٧
٤٣. الفارابي ، رسالة في العقل ، ص١٥
٤٤. المصدر نفسه ، ١٦
٤٥. المصدر نفسه ، ص١٥
٤٦. الفارابي :المصدر نفسه ص٢٠
٤٧. الفارابي : المصدر نفسه ص ٢٢
٤٨. المصدر نفسه ، ص٢٣
٤٩. الفارابي :آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٥٥
٥٠. د. المصباحي : من المعرفة إلى العقل ، ص٣٣ ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩٠ ، طبعة دار الطليعة ، بيروت.
٥١. انظر الفارابي :آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٥
٥٢. انظر: د. مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ص ٨٥ ، طبعة دار إحياء الكتب العربية ، سند ١٣٦٧هـ / ١٩٤٧م.
٥٣. انظر : د. المصباحي: من المعرفة إلى العقل ، ص ٣٣
٥٤. الفارابي :رسالة في العقل ، ص ٢٤ - ٢٥
٥٥. المصدر السابق ، ص ٢٥
٥٦. الفارابي ، السياسة ، ص٢٢
٥٧. الفارابي :فلسفة أرسطوطاليس ، ص ١٢٩
٥٨. الفارابي :رسالة في العقل ، ص٧١
٥٩. الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٧١ - ٧٢.
٦٠. نفس المصدر ، ص ٣٩ - ٤٠
٦١. الفارابي :رسالة في العقل ، ص٢١.
٦٢. نفس المصدر ، ص٢٤-٢٥.
٦٣. انظر الفارابي : السياسة المدنية ، ص٧١ - ٧٢.
٦٤. المصدر السابق ، ص٧٤ ، صاغ هذه الفكرة بعينها في كتابه (رسالة في العقل) بقوله :
- ” فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات التي هي عقل بالقوة شيء منزلته منه منزلة الإشفاق

- بالفعل من البصر ، وذلك الشيء يعطيه إياه العقل الفعال فيصير مبدأ ، وبه تصوير له المعقولات التي كانت بالقوة معقولات له بالفعل " ص ٢٦ - ٢٧ .
- ٦٥ . الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٢
- ٦٦ . الفارابي : التعليقات ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، ص ٥٣ .
- ٦٧ . المصدر السابق ، ص ٢٨ - ٢٩
- ٦٨ . الفارابي : رسالة في العقل ، ص ٣٠ - ٣١ .
- ٦٩ . نفس المصدر ، ص ٣٢
- ٧٠ . نفس المصدر ، ص ٣٣
- ٧١ . نفس المصدر ، ص ٣٣
- ٧٢ . الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٥ .
- ٧٣ . الفارابي : التعليقات ، ص ٥١ ، ٥٢ .
- ٧٤ . للوقوف على نظرية الاتصال عند فلاسفة الإسلام راجع : د. خليف : فلاسفة الإسلام ، طبع دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٦ ، الاسكندرية.
- وانظر أيضا : دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أيورده ، الطبعة الخامسة ، سنة ١٩٨١ ، دار النهضة العربية ، بيروت.

المراجع

- ١ . ابن فورك : "الإمام أبو بكر محمد بن الحسن" : مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ، تحقيق : د. دانيال جيمارية ، طبعة دار المشرق ، سنة ١٩٨٧ ، بيروت.
- ٢ . أبو ريان : "د. محمد علي" : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، طبعة دار المعرفة الجامعية ، سنة ١٩٨٦ ، الإسكندرية.
- ٣ . "أرسطو" طاليس : كتاب النفس ، ترجمة : د. حمد فؤاد الأهواني ، مراجعة الأب جورج قنواتي ، طبعة عيسى البابي الحلبي ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٤٩ ، مصر.
- ٤ . الأشعري : "أبو الحسن علي بن إسماعيل" : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق : محيي الدين عبد الحميد ، طبعة مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٩٦هـ / ١٩٥٠م ، مصر.
- ٥ . البغدادي : "الإمام عبد القادر بن طاهر" : أصول الدين ، طبعة إستنبول ، سنة ١٩٢٨م.

٦. خليف : "د. فتح الله" :
فلاسفة الإسلام ، طبعة دار الجامعات المصرية ، سنة ١٩٧٦م ، مصر.
٧. دي بور "ت ج" :
تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبوريده ، الطبعة الخامسة ، سنة ١٩٨١ ،
طبعة دار النهضة العربية ، بيروت.
٨. صليبا : "د. جميل" :
المعجم الفلسفي ، طبعة دار الكتاب اللبناني ، سنة ١٩٧٣ ، بيروت.
٩. عبد الجبار : "القاضي أبو الحسن" :
المغنى في أبواب التوحيد والعدل ، ج ١١ ، تحقيق الأستاذ محمد علي النجار ، ود. عبد الحلیم النجار ،
مراجعة د. إبراهيم مدكور ، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، سنة
١٣٨٥هـ/١٩٦٥م ، مصر.
١٠. الفارابي : "أبو نصر" :
آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. ألبير نصري نادر ، بيروت ، سنة ١٩٥٩م.
التعليقات ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، طبعة دار المناهل ، الطبعة الرابعة ، سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م ،
بيروت.
- التبنيه على سبيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، طبعة دار المناهل ، الطبعة الأولى ، سنة
١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- رسالة في إثبات المفارقات ، طبعة حيدر آباد ، سنة ١٣٤٥هـ.
- رسالة في العقل ، طبعة دار المشرق ، بيروت ، سنة ١٩٨٦م.
- السياسة المدنية ، تحقيق د. فوزي نجار ، بيروت ، سنة ١٩٦٤م.
- فلسفة أرسطوطاليس ، تحقيق د. محسن مهدي ، سنة ١٩٦١م ، بيروت.
- عيون المسائل (ضمن مجموعة رسائل الفارابي) سنة ١٣٢٥هـ طبعة القاهرة.
- كتاب الملة ، تحقيق د. محسن مهدي ، طبعة دار المشرق ، سنة ١٩٦٨م ، بيروت.
١١. قاسم : "د. محمود" :
في النفس والعقل ، طبعة الأنجلو المصرية ، الطبعة الرابعة ، سنة ١٩٦٩م ، مصر.
١٢. كرم : "يوسف" :
تاريخ الفلسفة اليونانية ، الطبعة السادسة ، سنة ١٩٧٦م ، طبعة مطابع الدجوي ، مصر.
١٣. الماتريدي : "الإمام أبو منصور" :
التوحيد ، تحقيق د. فتح الله خليف ، طبعة دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، دت.
١٤. مدكور : "د. إبراهيم" :
في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه . الجزء الأول ، طبعة دار إحياء الكتب العربية ، سنة ١٣٦٧هـ
/ ١٩٤٧م ، مصر.

١٥. المصباحي : " د. محمد " :

إشكالية العقل عند ابن رشد ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩٨ ، طبعة المركز الثقافي العربي ، بيروت.

١٦. المصباحي : " د. محمد " :

من المعرفة إلى العقل. دار الطليعة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩٠ م ، بيروت.

١٧. مجلة عالم الفكر :

طبيعة الإنسان ، المجلد الخامس ، العدد الرابع ، وزارة الإعلام ، الكويت.

١٨. الموسوعة الفلسفية :

وضع لجنة من العلماء الأكاديميين ، إشراف م. روزنتال - وببودين ، ترجمة سمير كرم ، طبعة

دار الطليعة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٧٤ ، بيروت.

◆◆◆