نظرية العقل عند الفارابي

الأستاذ الدكتور سليمان الضاهر*

الملخص

نظرية العقل من القضايا الفلسفية المهمة والمثيرة للجدل والنقاش التي ما تزال موضوع تساؤل ودراسة وتحليل. ويعدُّ هذا البحث محاولة علمية هَدَفَتْ إلى تحليل نظرية العقل عند الفارابي، ولتحقيق هذا الهدف قسمنا البحث إلى خمس فقرات رئيسة:

- تناولت الفقرة الأولى الإطار التاريخي لمشكلة العقل، وذلك بالتركيز على دراسة إشكالية العلاقة بين العقل بالقوة والعقل الفعّال وتحليلها عند أرسطو وشراحه المتأخرين.
- وتناولت الفقرة الثانية الدلالات المختلفة للفظة "عقل" عند الفارابي.
- وفي الفقرة الثالثة عمدنا إلى دراسة العقل الإنساني ومراتبه الاعتبارية في ثلاثة عقول على التوالي، هي: العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد.
- في الفقرة الرابعة حلّلنا مفهوم العقل الفعّال وطبيعته وموقعه ومهامه في فلسفة الفارابي، وحاولنا الكشف عن آلية الاتصال بين العقل الإنساني والعقل الفعّال.
- ثم خُصِّصَت الفقرة الخامسة لتبيان دور العقل الفعّال في نظرية الاتصال والوسائل التي يجري بها هذا الاتصال.
- وفي الخاتمة كشفنا عن الدلالات المعرفية والوجودية للعقل الفعّال وأهميته في النسق الفلسفي عند الفارابي.

* قسم الفلسفة ــ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ جامعة دمشق.

المقدمة:

تعدُّ نظرية العقل من القضايا الفلسفية التي ما تزال موضع إشكال وتساؤل حتى في الفلسفة المعاصرة[1]. وقد ظل مفهوم العقل في مرحلة ما قبل أرسطو ملتبساً، لم يرقَ إلى مستوى التأسيس النظري لفلسفة العقل، الأمر الذي تأتى على يد أرسطو واضع أول نظرية في العقل في تاريخ الفكر الفلسفي، إذ كان أكثر وضوحاً في التمييز بين التصور الأبيستمولوجي للعقل الإنساني بوصفه أداة برهانية (التحليلات الأولى والثانية)، والتصور الميتافيزيقي والأنطولوجي للعقل بوصفه المبدأ الأساسي للموجودات، في كتاب "الميتافيزيقا" وكتاب "النفس".

بيد أن الدلالات المختلفة لنظرية العقل الأرسطية هي من الخصوبة والغنى بحيث أصبحت مثاراً للجدل والنقاش بين مفسري المشائية اليونانية والعربية وشراحها. وبتأثير من أرسطو وشراحه والأفلاطونية المحدثة قدم الفارابي نظرية خاصة في العقل ضمن كتابه "رسالة في العقل"، فضلاً عن مواقع أخرى متفرقة في ثنايا مؤلفاته مثل: "آراء أهل المدينة الفاضلة"، و"كتاب السياسة المدنية"، و"التنبيه على سبيل السعادة"، و"كتاب تحصيل السعادة".

وقد حاولنا في هذا البحث تحديد الدلالات المختلفة لمفهوم العقل عند الفارابي، وحاولنا أن نتلمس طبيعة العلاقة بين العقل الإنساني والعقل الفعّال. فقد مَيَّزَ الفارابي بين نوعين من العقل:

- العقل الإنساني (أو القوة الناطقة): وفيه مَيَّزَ اعتبارياً بين ثلاثة أنواع من العقول تتدرج من الأدنى إلى الأعلى، هي: العقل بالقوة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد.

1 - لعل أحدث دراسة لنظرية العقل في الفلسفة المعاصرة هي دراسة: جون سيرل، العقل، ترجمة ميشيل متياس، عالم المعرفة، المجلس الوطني للفنون والآداب: الكويت، العدد 343، 2007.

- العقل الفعّال بوصفه عقلاً كونياً يمثل آخر العقول المفارقة في نظرية الفيض. وعلى الرغم من كون العقل الفعّال جوهراً كلياً وعقلاً مفارقاً تفيض عنه الحقائق الكلية والخلقية والميتافيزيقية على العقل الإنساني، فإن المعلم الثاني لم يجعله بعيداً عن العقل الإنساني، إذ عمد إلى تبيان الوسائل التي يجري فيها الاتصال بين العقل الإنساني والعقل الفعّال، فميَّزَ بين طريقتين:

  - طريقة التفكير أو التأمل النظري، وهي طريقة الفيلسوف.
  - طريقة "المتخيلة" وهي طريقة الأنبياء.

فإذا كان العقل الفعّال قد ظل لصيقاً بالعقل الإنساني عند أرسطو، فإنه يتحول عند المعلم الثاني إلى مبدأ مستقل فُصل فصلاً تاماً عن العقل الإنساني واحتل المرتبة الثالثة في العقول المفارقة، فقد وظف الفارابي العقل الفعّال في نسقه الفلسفي برؤية خاصة، وأكسبه دلالة وجودية ومعرفية.

ولعل القضية المحورية في بحثنا تكمن في تحليل العقل الإنساني وعلاقته بالعقل الفعّال، والدور المنوط به والأهمية التي يتمتع بها في نسقه الفلسفي، ومعرفة عناصر الأصالة والخصوصية في نظرية العقل عند الفارابي على الرغم من تأثير الأرسطية والأفلاطونية المحدثة، ولتحليل هذه القضايا قسمنا البحث إلى خمس فقرات، هي:

1- الإطار التاريخي لنظرية العقل.
2- دلالات العقل عند الفارابي.
3- المراتب الاعتبارية للعقل الإنساني.
4- العقل الفعّال؛ طبيعته وموقعه ومهامه.
5- دور العقل الفعّال في نظرية الاتصال.

فضلاً عن مقدمة وخاتمة ثم قائمة المصادر والمراجع التي استخدمت في البحث.

أولاً- الإطار التاريخي لنظرية العقل:

تاريخياً تعود نظرية العقل في أصولها الفكرية ودلالاتها الفلسفية إلى أرسطو الذي مَيَّزَ بين نوعين من العقل، هما: "العقل العملي" و"العقل النظري"، وتناولهما في ثلاثة مؤلفات مختلفة من حيث المضمون. فقد خص العقل العملي في كتابه "الأخلاق النيقوماخية"، أمَّا العقل النظري فقد خصه في "الميتافيزيقا" وفي "كتاب النفس"، ذلك لأن لكل من العقل العملي والعقل النظري مبادئه وغاياته، وذلك بحسب ناحيتي فعل العقل الإنساني.

تحدث أرسطو في "الأخلاق النيقوماخية" عن العقل العملي الذي يخضع للإرادة في استنباط ما ينبغي أن يفعل أو يترك، ومن ميزات هذا العقل أنه قابل للنمو والتطور والزيادة كلما طال به أمر الممارسة والفعل، فهو «ليس يكون إلا في طول الزمان»[1].

أمَّا في المقالة الثانية عشرة من "الميتافيزيقا" فقد تحدث أرسطو عن العقل الذي يعدُّ المبدأ الأول للموجودات كلها، و«على هذا المبدأ تتوقف كلا السماء والطبيعة»[2]. ومن طبيعة هذا العقل أنه يعقل ذاته، ولا يمكن أن يوجد بين الموجودات ما هو أكمل منه، لأنه بحسب الفارابي «العقل الأول والموجود الأول والواحد الأول والحق الأول»[3].

يذهب أرسطو في حديثه عن حركة الكواكب السيارة إلى أن كل كوكب يتحرك في فلكه حركة أزلية أبدية، الأمر الذي يحمل على الافتراض أن يكون لكل

1 - الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق موريس بويج، بيروت، 1938، ص 11.

2 - أرسطو، المقالة الثانية عشرة، ترجمة ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت، ط2، 1997، ص174.

3 - الفارابي، رسالة في العقل، ص 36.

نوع من هذه الأنواع من المحركات الأزلية الأبدية محرك خاص به. ومن هنا انتهى أرسطو إلى تسمية هذه المحركات بـــ"عقول الكواكب" أو "العقول المفارقة". ويتحدث أرسطو هنا عن "عقول كوسمولوجية" تقتصر فاعليتها في التحريك على عالم ما فوق فلك القمر.

أمَّا في "كتاب النفس" فقد ميّز المعلم الأول بين دلالتين على صعيد العقل الإنساني، هما:

أ- دلالة على المستوى الفردي الشخصي:

يقول أرسطو: «يجب أن يكون العقل بالضرورة، من حيث إنه يعقل جميع الأشياء، غير ممتزج كما يقول "أنكساغوراس"، حتى يستطيع أن يأمر أي يَعرف، لأنه حين يظهر صورته إلى جانب الصورة الغريبة فإنه يعترض سبيل هذه الصورة ويحول دون تحقيقها. وإذن فليست له طبيعة تخصه إلا أن يكون بالقوة (...) ولهذا السبب أيضاً يجدر بنا أن لا نقول: إن العقل يمتزج بالجسم، إذ يصبح عندئذٍ ذا صفة محدودة، إمَّا بارداً أو حاراً، بل قد يكون له عضو من الأعضاء مثل قوة الحس، ولكن في الواقع ليس له أي عضو (...) إلا أن العقل متى أصبح المقولات (...) فإنه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما (...) وأيضاً فإنه يكون عندئذٍ قادراً على أن يعقل ذاته».[1]

ولعل هذا النص أكثر النصوص وضوحاً في التحديد الذي قدمه المعلم الأول لطبيعة العقل الإنساني. فهذا النص يسمح لنا بتمييز اعتباري في العقل الفردي بين نوعين من العقل في النفس: أحدهما له "بذاته" والآخر له من حيث علاقته بالبدن ووسائله في الإحساسات والتخيل، هما:

1 - أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية: القاهرة، 1949، ص108-109.

1- "عقل بالقوة": (العقل الممكن، العقل الهيولاني، العقل المادي، أو العقل السلبي، أو العقل المنفعل)[1]، وهو عبارة عن استعداد أو قابلية تلقي المعقولات، فالعقل بالقوة أشبه بالمادة في استعدادها وقابليتها لتقبل الصور. فالعقل بالقوة عند أرسطو هو أشبه بلوحة خالية لم يكتب عليها شيء. وينتقل هذا العقل بتعقله للمعقولات من حالة كونه عقلاً بالقوة إلى حالة كونه عقلاً بالفعل. يقول أرسطو: «ويجب أن يكون الأمر فيه (أي العقل بالقوة) كالحال في اللوح الذي لم يكتب فيه شيء بالفعل: فهذا بالضبط هو الحال في العقل- وأيضاً فإن العقل نفسه معقول كسائر المعقولات. ذلك أنه فيما يختص بالأمور غير "الهيولانية"»[2].

2- "عقل بالفعل": ويسمى عقلاً بالفعل بالقياس إلى العقل بالقوة، فحينما ينتقل العقل من القوة إلى الفعل، أي من مجرد الاستعداد إلى عملية تجريد المعاني من الأشياء الحسية، ويصبح قادراً على التفكير في نفسه يسمى عقلاً بالفعل وهو قبول العقل للمعقولات أو إدراكها، بعد تحويل الصور الحسية إلى مفاهيم مجردة وتعقل العقل لنفسه من حيث هو عاقل لمعقولاته.

فالعقل بعد أن يصير كلاً من المعقولات، على النحو الذي يسمى به عالِماً بالفعل، أي «(هو ما يحصل للعالِم حين يستطيع أن ينتقل إلى الفعل بنفسه) فإنه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل»[3].

بالمقارنة بين العقلين يفضل أرسطو "العقل بالفعل" على "العقل بالقوة" أو "العقل المنفعل". بيد أن هذا التقسيم الأرسطي للعقل ليس تعدداً حقيقياً في العقل

1 - إن هذه التسميات الواردة بين القوسين جميعها ليست تسميات أرسطية، ولكن الشّراح اليونانيين والعرب وضعوها بناء على ألفاظه.

2 - أرسطو، كتاب النفس، ص111.

3 - أرسطو، كتاب النفس، ص109.

الإنساني؛ بل هو تقسيم ذهني اعتباري لا مادي مكاني، أي تعدد تميزي يشبه التمييز بين "هيولى منفعلة" و"صورة فاعلة" تمثل وحدة الموجود، وكذلك العقل الإنساني الذي يمثل وحدة واحدة نميّز فيها اعتبارياً بين "عقل بالقوة" و"عقل بالفعل".

ب- دلالة على المستوى الكلي للإنسانية:

ويشير إليها أرسطو بـــ "العقل الفعّال" الذي خصه في المقالة الثالثة من كتاب "النفس"، الذي يقول فيه:

«ولكن ما دمنا في الطبيعة كلها نميز أولاً ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع (وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع) ثم شيئاً آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعاً والأمر فيها كالنسبة بين الفن إلى هيولاه، فمن الواجب، في النفس أيضاً أن نحدد هذا التمييز، ذلك أننا نميّز من جهة العقل الذي يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء، لأن الضوء أيضاً يوجه ما يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل. وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج من حيث إنه بالجوهر فعل، لأن الفاعل دوماً أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى (...) عندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر، وعندئذ فقط يكون خالداً أو أزلياً (...) ومن دون العقل الفعّال لا نعقل»[1].

1 - أرسطو، كتاب النفس، ص112 – 113؛ وثمة ترجمة أخرى لهذا النص تختلف ببعض المفردات والعبارات ترجمها ماجد فخري. راجع: ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، ص163 – 164؛ وللمزيد عن الاختلاف في ترجمة هذا النص، حيث تتباين فيه الألفاظ والتراكيب والعبارات، راجع: بيار دوهيم، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر: دمشق، 2005، ص 101.

وهذه هي مجمل النصوص الأرسطية المتعلقة بنظرية العقل. فإذا كانت نظرية المعلم الأول في العقل لا تخلو من الغموض والإبهام خاصة في علاقة العقل المنفعل بالعقل الفعّال، فإننا سنحاول تأويل النصوص القليلة بهذا الشأن، واستخراج دلالات الألفاظ ومعانيها لتقديم وجهة نظر خاصة في تفسير هذه العلاقة بما ينسجم مع الروح العامة للفلسفة الأرسطية.

قياساً على الفهم الأرسطي للطبيعة، واعتماداً على منهج التماثل analogy بين الموجودات الطبيعية والصناعية، فإن نظرية أرسطو في العقل الإنساني تحملنا على الاعتقاد بوجود عقلين متمايزين عند فيلسوف أسطاغيرا، هما:

1- "عقل فردي" إنساني متصل بالجسد وفان، ميّز فيه اعتبارياً بين "عقل بالقوة" و"عقل بالفعل".

2- "عقل كلي" واحد مشترك للبشرية جمعاء، أساسه النفس الإنسانية، ولكنه متميّز عن النفس الفردية، وخارج عنها، وهذا ما دلت عليه عبارة أرسطو: «عندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان في الجوهر»[1].

والمعنى أن العقول الفردية المنتجة للفكر والمعرفة تشكل معاً عقلاً كلياً واحداً أطلق عليه أرسطو اسم "العقل الفعّال"، وهو يمثل "وحدة عقلية" أو حصيلة المعارف الإنسانية في صيرورتها التاريخية. إنه "العقل الفعّال"[2]، ومن ثم فإن خلود

1 - أرسطو، كتاب النفس، ص 113.

2 - نحن لا نتفق مع رؤية عبد الرحمن بدوي في تفسيره لخصائص العقل الفعّال عند أرسطو، إذ يؤكد القول «أننا نجد أرسطو يصف العقل الفعّال دوماً بأنه في مرتبة الألوهية، إن لم يكن عقلاً إلهياً صرفاً (...) أي أنه يضيف إلى العقل الفعّال كل الصفات التي يضيفها إلى الألوهية». عبد الرحمن بدوي، أرسطو، دار القلم: بيروت، 1980، ص251. وكنا قد أشرنا أعلاه إلى إمكانية تأويل النص الأرسطي بدلالات متعددة. لكن ما يذهب إليه بدوي لا يتفق مع المنطوق العام للنص الأرسطي، فماهية الإله كشف عنها أرسطو في المقالة الثانية عشرة في كتاب "الميتافيزيقا"، في حين بحث: العقل الفعّال" في المقالة الثالثة من "كتاب النفس". فالخلود والأزلية ألفاظ تحمل بالتواطؤ على العقل الفعّال والإله

هذا العقل يلزم عن إقرار أرسطو بخلود العالم ومن ضمنه الإنسان. وهو الجزء المفارق من النفس الإنسانية الذي تساءل عنه في المقالة التاسعة من الكتاب الثالث في النفس قائلاً: «يجب علينا أن نفحص من أمر النفس (...) أهو جزء واحد من النفس مفارق لها بالمقدار أو بالعقل، أم أنها النفس كلها. فإذا كان جزءاً مفارقاً، أيكون هو جزء خاص متميّز عما اصطلحنا عليه عادة مما ذكرناه، أم أنه أحد هذه الأجزاء الأخيرة»[1]. وباعتقادنا، يعني مفهوم المفارقة هنا "التعالي" أو "التجريد"، أي تعالي الفكر عن الحسي الجسدي بعد الموت. فإذا كان الجسد فانياً فإن المنتج الفكري للإنسانية خالد وباق وأبدي، تشارك فيه كل العقول الفردية لتشكل عقلاً فعالاً كلياً واحداً. ولكن لما كان العقل الفردي الإنساني المرتبط بالجسد ليس خالداً، فإن العقل الفعّال يصبح خالداً وأزلياً عندما «يصبح مختلفاً عما كان في الجوهر»[2]. فخلود العقل الفعّال وأزليته ومفارقته تتأتى من تعالي العقل الكلي وسموه على العقل الفردي المنفعل. وبهذا المعنى كتب الأستاذ غسان فنيانس «إن العقل الفعّال يبدو جنساً من النفس متميّزاً عنها، ويفارقها عند الموت، كما يفارق الأبدي الأشياء الفاسدة»[3].

وبالمقارنة من حيث الرتبة والشرف بين " العقل الفردي" المتصل بالجسد و"العقل الفعّال"، ينتهي أرسطو إلى أن العقل الأول منفعل فاسد فانٍ، في حين العقل

الأرسطي وغيرها من الموجودات المفارقة، لأن خلود العقل الفعّال وخلوه من المادة يلزم عن خلود العالم وموجوداته، وباعتقادنا يمكن مقاربة العقل الفعّال الأرسطي بالروح المطلق عند هيجل الذي يظهر في العلم والفلسفة والوجود بوصفه روحاً كلياً مطلقاً.

1 - أرسطو، كتاب النفس، ص 121.

2 - أرسطو، كتاب النفس، ص 112.

3 - غسان فنيانس، "نظرية العقل والنفس عند أرسطو"، مجلة جامعة دمشق في العلوم الإنسانية، المجلد 2، العدد 8، دمشق، 1986، ص 125.

الثاني خالد أزلي مفارق غير منفعل لا مادي غير ممتزج، لأن الفاعل دوماً أسمى من المنفعل.[1]

ونعتقد أن أرسطو ينتهي إلى تراتبية هرمية (هيراركية) في نظريته في العقل: عقل بالقوة، وعقل بالفعل على المستوى الفردي للإنسان، وعقل فعّال[2] على مستوى الإنسانية جمعاء. وبتعبير آخر، فإن العقل الفعّال عند أرسطو ظل لصيقاً بالإنسان.

أثار كلام أرسطو عن العقل الفعّال الأزلي والمفارق اهتمام الشّراح والمفسرين وعُدّ من أكثر المشكلات الفلسفية التي دار الجدال والنقاش حولها عند أنصار المشائية اليونانية، أمثال الإسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس، والعربية أمثال: الفارابي وابن سينا وابن رشد، في العصرين الهلنستي والوسيط (الإسلامي والمسيحي).

عرف العرب آراء أرسطو في النفس من خلال مؤلفاته أولاً، ومن ثم عبر أنصار المشائية اليونانية أو "الشّراح المتأخرين"، ولاسيما الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وغيرهم.

---

1 - راجع: أرسطو، كتاب النفس، ص112-113/ 430 و – س 15 – 25.

2 - اللافت للانتباه أن الدكتورة زينب الخضري تؤول "العقل الفعّال" عند أرسطو تأويلاً إسلامياً في إطار "نظرية الفيض" إذ تذهب إلى أن «أرسطو في حديثه عن العالم قال بعدة عقول تفيض على التوالي عن العقل الأول، وما العقل الفعّال إلا آخر هذه العقول، وهو وحده الذي يحرك العقول الإنسانية». راجع: زينب الخضري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر: بيروت، ط2، 1985، ص 328. ونحن نتحفظ على هذا الرأي، إذ ليس له أصول أرسطية فالعقل الفعّال الأرسطي عقل معرفي صرف، أو قل إنه يمثل حقيقة تقدم الوعي الإنساني، ومن ثم لا يتحدث أرسطو عن خلق العالم عبر الفيض، فهذا الرأي يعود إلى الفلسفة العربية الإسلامية.

وقد أولى الإسكندر الأفروديسي في القرن الثاني الميلادي مسألة العقل أهمية خاصة في رسالتين له، إحداهما "في النفس" والثانية "في العقل"، فميّز في رسالته الأخيرة بين ثلاثة أنواع من العقول، وهي: «"العقل الهيولاني" و"العقل بالملكة" و"العقل الفعّال"»[1].

العقل الهيولاني (أو المادي) هو مجرد استعداد لإدراك حقائق الأشياء أو لقبول المعقولات، فهو العقل «الذي لم يفعل بعد إلا أنه ممكن أن يفعل»[2]. ويتابع الأفروديسي تحديده للعقل الهيولاني قائلاً إنه «قوة ما قابلة صور الموجودات ومعقولات هذا الإنسان. وهذه النفس، وهذا العقل الهيولاني هو في جميع من له النفس الناطقة، أعني الناس»[3]. والعقل الهيولاني عند الأفروديسي يقابل "العقل بالقوة" عند أرسطو، أمَّا العقل بالملكة – الذي لا نجده عند أرسطو- فهو درجة أعلى من العقل الهيولاني بعد أن تعقل المعقولات، فاكتسب هذا الكمال وأصبح ملكة قادرة على الفهم بالفعل. أو لنقل بلغة الأفروديسي «هو العقل الهيولاني بعد أن صارت له ملكة واستعداد أن يعقل وأن يتقبل (...) وهذا هو العقل الثاني»[4]، بمعنى أنه صار يعقل المعقولات أو قادراً على التصور العقلي. وهذا العقل «هو الذي قد صار يعقل وله ملكة أن يعقل وقادراً أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه»[5]، فهو العقل الأول بعد أن أدرك المعاني العقلية. ولكن العقل الأول والثاني بحسب الأفروديسي يختص به

1 - عبد الرحمن بدوي، تصدير عام على تحقيق كتاب: أرسطو طاليس، في النفس، دار القلم: بيروت، ط2، 1980، ص2.

2 - مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأي أرسطوطاليس، ترجمة إسحق بن حنين، ضمن شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، دار المشرق: بيروت، دون تاريخ، ص32.

3 - مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل، ص33.

4 - مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل، ص33.

5 - مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل، ص33.

الإنسان الفرد، «وهو العقل الذي يُفكر والذي ينتقل من القوة إلى الفعل»[1]. وأعلى العقول عند الأفروديسي هو "العقل الفعّال" «وهو غير الاثنين الموصوفين»[2]، وهو الذي يجعل العقل الهيولاني عقلاً مكتسباً «فهو الفعّال الذي به يصير الهيولاني له ملكة»[3]، فهذا العقل بلغة يوسف كرم «يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل»[4]، فهو خارج الإنسان والعقول المادية. وقد حمل الأفروديسي على هذا العقل صفات الألوهية، قائلاً: «فلذلك ينبغي إن كان واجباً أن يُظن أن هاهنا عقلاً (...) إلهياً غير قابل للفساد. فهكذا ينبغي أن نظن به»[5]، والعقل الفعّال بحسب بيار دوهيم «صورة خالصة مفارقة للمادة،(...) إنه غير قابل للفساد وهو قديم لا يفنى. إن هذا العقل بالفعل موجود إلهي»[6]. وربما هذا ما دلّ عليه الأفروديسي بقوله: «وإنما يُقال في العقل الذي من خارج إنه مفارق؛ وهو يفارقنا»[7].

أمَّا ثامسطيوس الذي جاء بعد الاسكندر الأفروديسي بنحو قرنين من الزمن (القرن الرابع الميلادي) فقد خالف الأفروديسي في تأويله لأرسطو بخصوص العقل الفعّال، إذ يرى «أن أرسطو يعدُّ العقل الفعّال شيئاً منا أو هو بالأحرى ذاتنا عينها»[8].

---

1 - محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة، ط2، 1954، ص 188.

2 - مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل، ص33.

3 - مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل، ص33.

4 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم: بيروت، طبعة جديدة، دون تاريخ، ص302.

5 - مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل، ص41.

6 - بيار دوهيم، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر: دمشق، 2005، ص 102.

7 - مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل، ص42.

8 - بيار دوهيم، مصادر الفلسفة العربية، ص 115. راجع أيضاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 303.

فإذا كان ثامسطيوس قد عبَّرَ عن شكره لأرسطو لأنه «لم يضع العقل الفعّال في رتبة الآلهة»، فإنه يقرر أن للعقل الفعّال وجوداً أزلياً ومفارقاً للمادة وواحداً عند البشر جميعاً.[1]

ثانياً – دلالات العقل عند الفارابي:

انعكست القراءات المتعددة والتفسيرات والشروح المتباينة لنظرية العقل عند أرسطو، وأنصاره من المشائية اليونانية بأشكال مختلفة على فلاسفة الإسلام، ومن ضمنهم الفارابي.

فقد تأثر الفارابي بنظرية العقل الأرسطية، وأفاد من رسالة الأفروديسي "في العقل" واستخدم بعض مصطلحاتها أحياناً، كما أفاد أيضاً من شروح ثامسطيوس حتى عُدّت عنده مسألة العقل من أهم القضايا الفلسفية التي عالجها. وأفرد فيلسوفنا للعقل رسالة خاصة، عنوانها "رسالة في العقل" فضلاً عن مواضع متفرقة وردت في ثنايا مؤلفاته، مثل: "آراء أهل المدينة الفاضلة"، و"كتاب السياسة المدنية"، و"التنبيه على سبيل السعادة"، و"كتاب تحصيل السعادة". فما دلالات لفظة "عقل" عند الفارابي؟

تقال لفظة "العقل" عند المعلم الثاني على عدة معانٍ، هي:

- "الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنه عاقل".
- "العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون: هذا مما يوجبه العقل، وينفيه العقل".
- "العقل الذي يذكره الأستاذ أرسطاليس في كتاب البرهان".
- " العقل الذي يذكره [أرسطو] في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق".
- " العقل الذي يذكره [أرسطو] في كتاب النفس".

1 - بيار دوهيم، مصادر الفلسفة العربية، ص 115.

- "العقل الذي يذكره [أرسطو] في كتاب ما بعد الطبيعة".[1]

وتعني دلالة لفظة عقل بالمعنى الأول "التعقل" عند الجمهور، والعاقل «من كان فاضلاً وجيه الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر»[2].

فالعقل بهذا المعنى هو أداة لفعل الخير وتجنب الشر، ولذلك فهو يتطابق مع الرأي الأرسطي "للتعقل" بالمعنى الكلي، والقائم على التمييز بين الخير والشر. فالعاقل هو من «يستعمل جودة رويته في أفعال الفضيلة ليفعل وفي أفعال الرذيلة ليتجنب»[3].

أمَّا العقل بالمعنى الثاني، «الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون في الشيء هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل»[4]. فيقوم هذا المعنى على قاعدة السلب والإيجاب، ويستند إلى فكرة السائد أو المشهور بين الجمهور والناس، أي: «المشهور في بادي رأي الجميع»[5]، مثل الآراء المشهورة أو الشائعة عند جميع الناس أو عند أكثرهم أو عند علمائهم. فهذا المعنى يقوم على ما يسمى بـــ "قاعدة الإجماع"، وبحسب الفارابي هو «الرأي المشترك عند الجميع»[6].

بيد أن العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب "التحليلات الثانية" يعني «قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل بالنظر والطبع أو من صباه (...)، وهذه القوة جزء ما من

1- الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق موريس بويج، بيروت، 1938، ص 3- 4.
2 - الفارابي، رسالة في العقل، ص 5.
3 - المصدر السابق، ص6.
4 - المصدر السابق، ص7-8.
5 - المصدر السابق، ص8.
6 - المصدر السابق.

النفس تحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً»[1]. فالعقل بهذا المعنى هو الإدراك الطبيعي للمبادئ الأولية الضرورية في المعرفة الإنسانية.

والمعنى الرابع للعقل الذي يذكره أرسطو في المقالة السادسة من كتاب "الأخلاق النيقوماخية"، وبحسب الفارابي إنما هو العقل العملي الذي يخضع للإرادة في معرفة ما ينبغي أن يُفعل أو ما يجب الإحجام عنه. ومن ميزات هذا العقل أنه يستند إلى المعرفة التراكمية في التطبيق والممارسة، وعليه يختلف الناس في هذا العقل وفقاً لكثرة ممارساتهم أو قلتها، وما يكتسبونه من قدرات في هذه الممارسة.

فالعقل بهذا المعنى يقوم على الخبرة الشخصية للإنسان في مدة زمنية طويلة في حياته، إذن فهو الفطنة الأخلاقية التي تمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر. ومن الواضح هنا أن العقل في دلالته الرابعة يتطابق مع دلالته الأولى.

والمعنى الخامس "للعقل" أهم معاني العقل من حيث الدلالة الفلسفية، هو الذي أشار إليه المعلم الأول في "كتاب النفس" وعليه أسس الفارابي نظريته الخاصة في العقل.

وتقال لفظة "عقل" بالتشكيك عند الفارابي بالمعنى الخامس على مستويين متباينين:

1- المستوى الأول: وهو العقول المفارقة وتقع في ثلاث مراتب على التوالي من الأعلى إلى الأدنى، وهي:

أ- المرتبة الأولى يحتلها الله أو العقل الأول.

ب- المرتبة الثانية تشغلها العقول الثواني التسعة.

ج- المرتبة الثالثة هي "العقل الفعّال"، ومرتبته من العقول المفارقة هي المرتبة العاشرة.

---

1 - المصدر السابق، ص8-9. قارن مع:أرسطو، منطق أرسطو، ترجمة بشر متى بن يونس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1980، ج2، ص483.

2- المستوى الثاني: هو العقل النظري، ويميّز فيه الفارابي بين ثلاثة أنواع من العقل الموجود في النفس الإنسانية، وتتوالى في ثلاث مراتب من الأدنى إلى الأعلى، هي:

أ- العقل بالقوة.

ب- العقل بالفعل.

ج- العقل المستفاد.

فالعقل عند الفارابي يقال على أربعة أنحاء، هي: «عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد والعقل الفعّال»[1]. تمثل العقول الثلاثة الأولى القوة الناطقة في العقل الإنساني، أمَّا العقل الفعّال فهو عقل كوني خارج النفس الإنسانية، وسنعمد بعد أن نحلل العقل الإنساني إلى تبيان علاقته بالعقل الفعّال.

ثالثاً- المراتب الاعتبارية للعقل الإنساني (أو النفس الناطقة):

أ- العقل بالقوة أو (العقل الهيولاني).[2]: «هو نفس ما أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدّة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها»[3]. فالعقل بالقوة

1 - الفارابي، رسالة في العقل، ص12. ما يجب الإشارة إليه هنا أن أرسطو لم يذهب إلى هذا التقسيم الرباعي للعقل، وإنما ذكر الفارابي هذا التقسيم اعتماداً على رسالة الإسكندر الأفروديسي "في العقل"، ومن ثم تبناه الفارابي. ويمكن عدّ هذا التقسيم نظرية الفارابي الخاصة في العقل، لأنه شرح هذا التقسيم الرباعي للعقل ووظفه بمنهج ورؤية خاصة، وهو ما سنعمد إلى تحليله.

2 - استخدم الفارابي لفظة العقل الهيولاني على سبيل الترادف مع "العقل بالقوة" في جملة من مؤلفاته. راجع على سبيل المثال: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، قدم له وعلق عليه وشرحه علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال: بيروت، 1995، ص96. ويسميه أيضاً "العقل المنفعل". راجع: المصدر السابق، ص 98. علماً أن لفظة "عقل هيولاني" أو "عقل مادي" مقبوسة من الإسكندر الأفروديسي. راجع مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل ص32-33 وأمكنة أخرى.

3 - الفارابي، رسالة في العقل، ص12.

استعداد أو إمكانية قبول المعاني أو المعقولات، أو صور الموجودات الحسية دون موادها. وفي حال قبول هذه المعقولات أو الصور تصير فيه بالفعل. وتحصل هذه المعقولات من العقل الذي جردها، أو من «الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت صوراً لها»[1]. ومعنى ذلك أن العقل بالقوة عند الفارابي «ليس سوى تلك النفس التي تتهيأ لقبول المعقولات»[2] . فالعقل بالقوة يشبه قطعة من الشمع عند استقبالها لنقش ما[3]. ولكن إذا كان الشمع يقبل النقش في سطوحه دون أعماقه، فإن العقل يقبل الصور أو المعقولات في سطحه وأعماقه، فـــ «المواد الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها. فالذات ما دام ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة، فإذا حصلت فيها صور الموجودات (...) صارت تلك الذات عقلاً بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل»[4]. ويسمى العقل بالقوة عقلاً هيولانياً لأنه يشبه المادة (الهيولى) التي تقبل الصور جميعها. وكذلك فالعقل بالقوة يقبل المعقولات كلّها.

شبه الفارابي "العقل بالقوة" بنفس الطفل العالمة بالقوة، وهو إنما يدرك صور الأجسام بواسطة الحواس، ثم ينتقل بعد ذلك إلى إدراك الكليات، فتصير نفسه عالمة بالفعل.[5]

1 - المصدر السابق، ص 13.

2 - محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1954، ص193.

3 - أطلق الرواقيون على هذه المرتبة – مرتبة العقل بالقوة – اسم التصور وعدّوها أول مرتبة من مراتب المعرفة، إذْ إنَّ التصور عندهم بمنزلة أول حكم على الأشياء يُعرض للنفس فتمنحه من عندها القبول والتصديق. انظر: عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة، ط3، 1971، ص99.

4 - الفارابي، رسالة في العقل، ص15.

5 - راجع: الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وحققه ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية: بيروت، 1960،ص 98.

ب- أمَّا العقل بالفعل: فهو اعتبارياً درجة أعلى من العقل بالقوة (أو العقل الهيولاني) في إدراك المعاني أو المقولات، وهو أن تحصل المعقولات (أو صور الموجودات) في العقل الهيولاني بالفعل متى شاء طالعها وعقلها. فإذا حصلت في العقل بالقوة «المعقولات التي انتزعها 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 بالتي هي بالفعل معقولات. فإنها معقولات بالفعل وأنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه، ومعنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فإذا معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه»[1]. وهذا النص يسمح لنا بالقول: إن للمعقولات وجوداً بالقوة في الأشياء قبل أن تُعقل. ومتى انتزع العقل صور هذه الموجودات صارت معقولات بالفعل، أو بعبارة أخرى إن العقل الهيولاني أو العقل المنفعل أو العقل بالقوة يصير عقلاً بالفعل إذا ارتسمت فيه صور المعقولات، أي متى «حصلت المعقولات بالفعل للعقل أصبحت مَلَكَةً له»[2]. وعندئذٍ يسمى العقل المستفاد.

ج- العقل المستفاد: وهو رتبة أعلى من العقل بالفعل أو هو العقل بالفعل وقد عقل المعقولات جميعها، أو قل: إن العقل بالفعل صار عقلاً مستفاداً متى عقل المعقولات المجردة، وقد حدد الفارابي العقل المستفاد في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، قائلاً: «فأي إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها، وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل، وصار المعقول فيه هو الذي يعقل، حصل له حينئذٍ عقل

1 - الفارابي، رسالة في العقل، ص 15-16.

2 - خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل: بيروت، ط2، 1982، ج2، ص129.

ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل، أتم وأشد مفارقة للمادة، ومقاربة من العقل الفعّال، ويسمى العقل المستفاد»[1].

إذن فالفارابي يحدد معنى العقل المستفاد عبر الانتقال التدريجي للوظائف العقلية في النفس الإنسانية، أي بترقي القوة الناطقة من الأدنى إلى الأعلى لتعقل العقل للمعقولات. فإذا كان العقل بالقوة ينتقل إلى العقل بالفعل لتعقله صور الأشياء بأعيانها أولاً، فإن العقل المستفاد هو درجة تعقل العقل لصور الموجودات التي لها وجود مجرد، أو صور مجردة في العقل بالفعل، فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلاً ثانياً. وهذا ما عَبَّرَ عنه الفارابي، قائلاً: «فالعقل بالفعل متى عقل المقولات التي هي صورٌ له من حيث هي معقولة بالفعل صار، العقل الذي كنا نقول أولاً: إنَّه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد»[2]. فالعقل المستفاد هو الذي يعقل المعقولات المجردة والصور المفارقة، «والفرق بين المعقولات المجردة والصور المفارقة أن الأولى منتزعة من الأشياء الحسية، على حين أن الثانية ليست في مواد أصلاً، وإنما هي مفارقة دائماً»[3].

وأوضح بيار دوهيم الحدود الفاصلة بين العقل بالفعل والعقل المستفاد عند الفارابي، يقول دوهيم: «إن العقل بالفعل يعلم المعقولات التي أحدثها التجريد مباشرة انطلاقاً من الإدراكات الحسية، وإن العقل المستفاد يستخرج من هذه المعقولات معقولات أعم وأرقى»[4].

1 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 120.

2 - الفارابي، رسالة في العقل، ص 19- 20.

3 - جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981، ص161.

4 - بيار دوهيم، مصادر الفلسفة العربية، ص 145.

ولتحديد مفهوم العقل المستفاد يعمد الفارابي إلى آلية الانتقال التدريجي لمستويات العقل الإنساني عبر منهج الجدل النازل، قائلاً: «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. فعند ذلك تبتدي الصور في الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهيولانية».[1] ولتوضيح الصورة التراتبية الهرمية التفاضلية لدرجات العقل الإنساني يلجأ المعلم الثاني إلى المقايسة، فالعلاقة بين درجات العقل الإنساني تشبه العلاقة بين المادة والصورة[2]، إذ إن «العقل بالقوة مادة للعقل بالفعل، وإن هذا الأخير مادة للعقل المستفاد وصورة للعقل بالقوة، في حين أن العقل المستفاد صورة للعقل بالفعل»[3].

ومن أجل بلورة عملية توالي العقول وتحديدها أنطولوجياً، يسلك الفارابي مسلك الجدل النازل في عالم الموجودات المفارقة، ولكن بطريقة تفاضلية من الأعلى إلى الأدنى. فإذا كان العقل الإنساني يسلك طريقاً تصاعدياً يترقى بمعارفه شيئاً فشيئاً، ويفارق المحسوسات قليلاً قليلاً بصورة تفاضلية، فإن التفاضل الحقيقي يكمن في الانتقال من الموجودات المفارقة الأكثر كمالاً إلى الموجودات الأقل كمالاً في الصور المفارقة، «فإن كانت الصور التي هي لا في مادة أصلاً ولا تكون في مادة أصلاً متفاضلة في الكمال والمفارقة، وكان لها ترتيب (...) كان أكملها على هذا الطريق صورة لما هو الأنقص إلى أن ننتهي إلى ما هو أنقص وهو العقل المستفاد»[4].

1 - الفاربي، رسالة في العقل، ص 22- 23.

2 - للمزيد عن أفضلية الصورة على المادة، راجع: الفارابي، كتاب السياسة المدنية، قدم له وشرحه وبوبه علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر: بيروت، 1996، ص33-34.

3 - محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 195.

4 - الفارابي، رسالة في العقل، ص 22-23.

حدد الفارابي موقع العقل المستفاد بأنه مرتبة وسطى بين العقل المنفعل والعقل الفعّال، وهذا يعني أن العقل المستفاد عند الفارابي «هو تلك المرتبة العليا من العقل البشري التي يعقل بها ، حدساً وإشراقاً، ما يهبه له العقل الفعّال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء إلى وساطة الحس»[1]. وهذا ما كشف عنه الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، بقوله إن «العقل المستفاد يصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعّال، ولا يكون بينه وبين العقل الفعّال شيء آخر»[2]. وبهذا نكون قد وصلنا مع الفارابي إلى العقل الفعّال.

رابعاً- العقل الفعّال، طبيعة موقعه ومهامه:

ما طبيعة هذا العقل وما موقعه، وما المهام المنوطة به في النسق الفلسفي عند المعلم الثاني؟

نوهنا فيما سبق إلى أن أرسطو قد أوجز كلامه جداً في الحديث عن مفهوم "العقل الفعّال" وخصص له بضعة سطور من "كتاب النفس" بعبارات مركزة ومقتضبة تتصف بالعموم والغموض، فاتحاً بذلك باب التأويلات المتباينة عن معنى "العقل الفعّال"[3]. إلى أن جاء الفارابي فاستمد منه هذا المفهوم وقدمه بدلالة خاصة تنسجم مع رؤيته الفلسفية.

أولى المعلم الثاني "العقل الفعّال" أهمية خاصة، مما يحملنا على الاعتقاد أنه يمثل المفهوم المركزي عنده، إذ عمد إلى توظيفه في كل نسقه الفلسفي خاصة في نظريتيه حول "النبوة" و"السعادة".

---

1 - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات: بيروت، ط2، 1977، ص248.

2 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 120.

3 - انظر: أرسطو، كتاب النفس، المقالة الخامسة /430 و/ والمقالة التاسعة /432 و/.

إن العقول الثلاثة التي سبق تحليلها والتي تقع في القوة الإنسانية الناطقة في ثلاث مراتب، هي قوى عقلية اعتبارية متفاضلة تتدرج أو تتوالى من الأدنى إلى الأعلى، أو لنقل من الأنقص إلى الأكمل، لكونها -بحسب الفارابي- غير كافية وحدها في تحصيل المعرفة الحقيقية. ولذلك ارتأى الفارابي ضرورة افتراض وجود عقل آخر أعلى يُخرج العقل الإنساني من القوة إلى الفعل، هو "العقل الفعّال". وليس هذا العقل من مراتب العقول الإنسانية، بل هو عقل كوني يسميه الفارابي «الروح الأمين وروح القدس»[1]. والعقل الفعّال بنظره جوهر عقلي مفارق قائم بذاته، يحوّل القوة العقلية الناطقة إلى عقل بالفعل. وهذا ما عَبَّرَ عنه الفارابي، قائلاً: «العقل الفعّال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل»[2]. وبحسب دي بور، سمي العقل الفعّال فعالاً فضلاً عن العقل الإنساني الذي ينفعل به[3].

وقد حدد الفارابي طبيعة العقل الفعّال بأنه هو «ذات ما، جوهره عقل ما بالفعل، ومفارق للمادة»[4]، ونسبة العقل الفعّال إلى العقل بالقوة «كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة (...) فإذا حصل الضوء في البصر (...) صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصراً بالفعل، وصارت الألوان مرئية بالفعل»[5].

---

1 - الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ص23.

2 - الفارابي، رسالة في العقل، ص27.

3 - دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية: القاهرة، ط5، دون تاريخ، ص217.

4 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص97.

5 - الفارابي، رسالة في العقل، ص 25. انظر أيضاً: الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ص28، وأيضاً آراء أهل المدينة الفاضلة، ص97-98. كما أن تشبيه العقل الفعّال بالشمس حيال عقل الإنسان ورد أيضاً عند أرسطو في المقالة الثالثة من كتاب النفس، وقد أخذ الفارابي هذا التشبيه وذكره في جملة من مؤلفاته.

أمَّا موقع العقل الفعّال في التصور الميتافيزيقي للفارابي فهو العقل العاشر في سلسلة الفيوضات، أو آخر العقول المفارقة في الجدل النازل، «ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة»[1]. وهو الذي يدبر فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر.

وبالاتفاق مع أرسطو خص الفارابي "العقل الفعّال" بوظيفة كوسمولوجية بالمفهوم الأرسطي "للعقول المفارقة" أو "عقول الكواكب" ما فوق فلك القمر التي تحرك الأجرام السماوية[2] . ولكن في هذا الإطار ينحو الفارابي منحى آخر في فهمه للعقل الفعّال. فهو السبب الفاعل والمباشر لوجود موجودات العالم الأرضي ومن ضمنها النفس الإنسانية، لأنه بحسب الفارابي إذا عقل ذاته من حيث إنه فاض عن المبدأ الأول "الله" فاضت عنه "المادة الأولى" التي يتكون منها العالم، وإذا عقل المبدأ الأول فاضت عنه النفوس الإنسانية وبهذا المنحى يصبح العقل الفعّال مبدأ وجود عالم ما تحت فلك القمر.

ولكن من ناحية ثانية، وخلافاً لأرسطو وشرّاحه المتقدمين مثل ثاوفرسطس، والمتأخرين مثل الأفروديسي وثامسطيوس، فقد خص الفارابي العقل الفعّال بوظيفة معرفية، لأن العقل الإنساني في نظر الفارابي لا يحصل على المعقولات بتجريدها من عالم الحس بنفسه، بل يحصل عليها بما يفيضه عليه العقل الفعّال. فمهمة العقل الفعّال تحقيق بلوغ الإنسان درجة السعادة والكمال، وذلك بإعطائه المعاني الكلية العلمية والخلقية والميتافيزيقية، (وتتضمن هذه الأخيرة معرفة أحوال الموجودات التي ليست من أعمال البشر، مثل: واجب الوجود والعقول المفارقة)، وكذلك المعقولات المجردة والجزئيات المحسوسة التي تنقل عقل الإنسان من عقل هيولاني إلى عقل بالفعل.

1 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، 98.

2 - راجع: أرسطو، المقالة الثانية عشرة من الميتافيزيقا، ترجمة ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، ص176.

إن القوة الناطقة ليست في جوهرها بالفعل، بل تصبح كذلك بفعّالية العقل الفعّال الذي يجعل المعقولات بالقوة معقولات بالفعل، من حيث إنه يعمل وسيطاً بين واجب الوجود (أو المبدأ الأول) والعقل الإنساني، فهو المصدر الذي تفيض منه المعقولات. وبذلك يكون الفارابي قدّ أدخل العقل الفعّال في نسقه ليبني عليه بناءً فكرياً فلسفياً وعقائدياً دينياً، يقوم في أساسه على العقل الفعّال. وبعد أن حددنا طبيعة العقل الفعّال وموقعه لا بدَّ من التساؤل عن فاعليته.

خص الفارابي فاعلية "العقل الفعّال" بنص يبدو غامضاً، لا بل مناقضاً لوظيفته، بمعنى: هل العقل الفعّال هو بالفعل دائماً، أم يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى؟

بحسب أرسطو، فإن العقل الفعّال هو دائماً بالفعل، فهو فاعل بشكل دائم، لأنَّنا «لا نستطيع أن نقول: إن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى»[1]. وبهذا يؤكد أرسطو أن العقل الفعّال ليس فيه نقص أو تغيير، فهو دائماً بالفعل. أمَّا الفارابي فيذهب إلى رؤية أخرى بشأن فاعلية العقل الفعّال، ويخالف المعلم الأول قائلاً: «وظاهر أن العقل الفعّال ليس يفعل دوماً، بل يفعل حيناً ولا يفعل حيناً (...) فهو يتغيّر من نسبة إلى نسبة، فإن كان ليس دوماً على كماله الأخير، فهو ليس إنما يتغيّر من نسبة إلى نسبة فقط بل يتغيّر 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»[2].

إن صعوبة هذا النص وغموضه يفتحان باب التأويل والتفسير على جهات عدة، ومنها ما ذهب إليه الأستاذ الدكتور غسان فنيانس من «أن ما قصده الفارابي هنا هو أن يبيّن أن العقل الفعّال، الذي تكلم عليه أرسطو، ليس المبدأ الأول، لأنه في ذاته

1 - أرسطو، كتاب النفس، ص 112.

2 - الفارابي، رسالة في العقل، ص32-33.

ممكن وناقص ووجوده بغيره، بعكس المبدأ الأول الذي في ذاته واجب وكامل، فضلاً عن أن وجوده بنفسه، بل هو السبب في وجود غيره»[1].

إن رأي الأستاذ فنيانس رأي صحيح ومقبول في إطار تفسير الفارابي للاختلاف والتباين بين العقل الفعّال والمحرك الأول اللامتحرك عند أرسطو. ولكن ما دام ظاهر النص يكشف عن أن الفارابي لم يعط العقل الفعّال فاعلية مستمرة، بل جعله يفعل تارة ولا يفعل أخرى، فإن هذا الأمر يدفعنا إلى تأويل النص في الإطار العام لفلسفة الفارابي.

ووفقاً للمنطوق العام للنسق الفلسفي عند الفارابي نذهب إلى تأويل هذا النص في ثلاثة أبعاد متباينة تكشف عن تحديد مفهوم "فاعلية" العقل الفعّال، هذه الأبعاد هي: البعد المعرفي والبعد الأنطولوجي والبعد الميتافيزيقي.

إن قول الفارابي: «إن العقل الفعّال ليس يفعل دائماً، بل يفعل حيناً ولا يفعل حيناً» يعبّر عن بعد معرفي ، لأن العقل الفعّال هو المبدأ الذي تفيض عنه المعارف والحقائق التي تخص الوجود على الفلاسفة والأنبياء بوصفه واهباً للمعرفة، ولما كان هؤلاء الصفوة ليسوا في حالة وجود دائم، صح القول: إنَّ العقل الفعّال يفعل تارة ولا يفعل تارة أخرى، بمعنى أن العقل الفعّال يفعل ويتم الاتصال عند وجود هذه الصفوة، أمَّا في حال غيابهم فيتوقف فيض المعارف وينقطع الاتصال، وعندها فالعقل الفعّال لا يفعل، وهذا ما وضحه الفارابي بقوله: «ليس النقص في ذاته [أي في ذات العقل الفعّال] بل (...) ألا يصادف دائماً الشيء الذي فيه يفعل»[2]. ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا لا يفعل العقل الفعّال دوماً، بل يفعل حيناً ولا يفعل حيناً آخر. فعدم فاعلية العقل

1 - غسان فنيانس، "نظرية الفارابي في النفس والعقل"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد الخامس والثلاثون، المجلد التاسع، 1989، ص152.

2 - الفارابي، رسالة في العقل، ص33.

الفعّال باستمرار لا يعني النقص في ذاته، بل مرده إلى عدم وجود موضوع يفعل فيه، وباعتقادنا يصبح هذا التسويغ معقولاً ومقبولاً في إطار البعد المعرفي.

أمَّا في إطار البعد الكوسمولوجي أو الكوني، فإن الحديث عن فاعلية العقل الفعّال حيناً وعدم فاعليته حيناً آخر أمر يثير جملة من المعضلات في فلسفة الفارابي. فقد خص المعلم الثاني العقل الفعّال بوظيفة التحريك والتدبير، وعدّه المدبّر لعالم ما تحت فلك القمر، الأمر الذي يستلزم أن يكون دائم الفاعلية، لأنه المسؤول عن تحقق ظاهرتي الكون والفساد، ولذلك يسميه الفارابي واهب الصور[1] dator formarum للموجودات الحسية. فما دام العالم الطبيعي في تغيّر وحركة مستمرة وانتقال من الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل، يجب أن تكون فاعلية العقل الفعّال مستمرة دوماً بلا انقطاع ولا توقف ولا تراخٍ، ومن هنا نلحظ أن القول: إن العقل الفعّال يفعل حيناً ولا يفعل حيناً آخر في إطار البعد الكوسمولوجي يتناقض مع التصور الأنطولوجي للفارابي في كيفية تحريك عالم ما تحت فلك القمر، ولا سيما حركة العالم المستمرة والمتمثلة في الانتقال الدائم من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بتأثير العقل الفعال. وهذا ما يجعل نظرية الفيض التي أقام عليها الفارابي نسقه الفلسفي متهافتة في أساسها.

نحن إذن أمام ثلاثة خيارات في تأويل هذا النص المقتضب والغامض. فإمَّا أن نأخذ بالبعد المعرفي وفيه يصح القول: إن العقل الفعّال يفعل حيناً ولا يفعل حيناً، لأن فاعليته تتوقف على وجود المادة والموضوع الذي فيه يفعل، وهو باعتقادنا وجود الفيلسوف (أو النبي) الذي يحقق الاتصال. أمَّا الخيار الثاني فهو أن نؤوله في إطار البعد الكوسمولوجي، وعندئذٍ نقر بالتناقض الذي وقع فيه الفارابي، والذي يهدد بناءه

1 - واهب الصور: أخذ ابن سينا هذه التسمية عن الفارابي، ثم انتقلت إلى اللاتينية dator formarum وترجمت وذاع استخدامها في أوروبا في القرن الثالث عشر

الميتافيزيقي كلّه. وإما أن نحمل نص الفارابي على بعده الميتافيزيقي، وهنا يمكن تأويله في منحيين مختلفين.

المنحى الأول: يكمن في علاقة العقل الفعّال بواجب الوجود، بمعنى أن العقل الفعّال لا يفعل دوماً، لأن فعله يتوقف على تلقي الفيض من المبدأ الأول واجب الوجود، من حيث إنه علة لوجود العقل الفعّال، والعقل الفعّال ممكن الوجود بذاته وواجب بغيره، أي إنَّ فاعلية العقل الفعّال ليست من ذاته بل من خارجه، أي من واجب الوجود. وربما هذا ما قصده الفارابي في قوله: «فيلزم ضرورة أن يكون لوجوده [أي العقل الفعّال] مبدأ آخر وأن يكون هناك سبب آخر يرفده في إعطاء المادة التي فيها يعمل»[1].

المنحى الثاني: يكمن في علاقة العقل الفعّال بالعقول المفارقة التي تعلوه، والتي باعتقادنا يستمد العقل الفعّال فاعليته من خلالها، لأنَّه: «ليس فيه كفاية في أن يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات»[2]. وهذا ما أشار إليه الفارابي في ذهابه إلى أن العقول المفارقة التي تعلو على العقل الفعّال هي التي «تعطي العقل الفعّال المواد والموضوعات التي فيها يعمل»[3].

وإن كنا نستبعد التأويل الكوسمولوجي لأنه يهدم النظام الفلسفي عند الفارابي برمته، فإننا نميل إلى ترجيح البعدين المعرفي والميتافيزيقي، ولكن هذا الترجيح سيفتح أمامنا إشكالاً جديداً في فلسفة الفارابي يتعلق في فاعلية العقل الفعّال، ويكمن في التساؤل عن الصور أو المعقولات؛ أهي موجودة في العقل الفعّال أم تفيض من واجب الوجود على العقل الفعّال، أو تفيض عليه من العقول المفارقة التي تعلوه؟

1 - الفارابي، رسالة في العقل، ص33.

2 - الفارابي، رسالة في العقل، ص33.

3 - الفارابي، رسالة في العقل، ص34.

والحقيقة أن الفارابي لم يتناول هذه المشكلة في كتابه "رسالة في العقل"، بل يمكن تقصيها في كتاب "الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو". وعليه نعتقد أن الفارابي يسلك مسلكاً توفيقياً بين ثلاث نظريات في حل هذه القضية، فهو يرفض نظرية أرسطو القائمة على تجريد المعقولات من الموجودات الحسية، ويستنكر نظرية أفلاطون التي تقرر أن المعقولات (أو المثل) أعيان قائمة بذاتها. ولكن، ومع أن الفارابي يقترب من أفلوطين الذي ذهب إلى أن المثل موجودة في العقل الكلي، وهو الذي يعطيها للنفس الكلية[1]، فإن فيلسوفنا لا يأخذ برؤية الفيلسوف الإسكندراني[2] أيضاً، بل يقدم رؤية خاصة به عن وجود المعقولات أو الصور. والسؤال المطروح الآن: أين توجد المعقولات أو الصور عند الفارابي؟

يقرر الفارابي أن المعقولات أو الصور تفيض من العقل الفعّال: "واهب الصور"، الذي يهبها للعقل الإنساني. ولكن ما دام العقل الفعّال ليس دائماً بالفعل، لأنه "في جوهره حيناً بالقوة وحيناً بالفعل"، و"ليس فيه كفاية في أن يفعل دائماً لأن في جوهره نقصاً، " يمكننا القول: إن المعقولات ليست متأصلة[3] فيه، بل يستمدها من العقول المفارقة التي فوقه لأنها أكثر منه كمالاً. وانسجاماً مع نظرية التفاضل في الكمالات نجد المعلم الثاني يذهب إلى أن المعقولات موجودة في ذات العقل الإلهي ومنه تفيض على العقول المفارقة الأخرى الأدنى منه، ومن العقول المفارقة إلى العقل

1 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم: بيروت، مندون تاريخ، ص293، وقد قدم أفلوطين تصوره الأنطولوجي للوجود في ثلاثة أقطاب وجودية من الأعلى إلى الأدنى، هي: الواحد، والعقل الكلي، والنفس الكلية.

2 - نحن نتحفظ على ما ذهب إليه الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان من أن الفارابي «يتابع رأي أفلوطين فيضع المثل في العقل الفعّال أو عقل فلك القمر». راجع: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفلسفة "الفلسفة الإسلامية"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990، ج3، ص256.

3 - لا نتفق مع رؤية خليل الجر عندما يحصر وجود المعقولات في العقل الفعّال، راجع: خليل الجر وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل: بيروت، ط2، 1982، ص131.

الفعّال الذي يهبها بدوره إلى العقل الإنساني. ومعنى ذلك أن العقل الفعّال يقوم بدور الوسيط عندما يوصل المعقولات التي تفيض علينا من المصدر الحقيقي لهذه المعقولات الذي يبدو أنَّه واجب الوجود أو المبدأ الأول لكل ما يوجد. وهذا ما كشف عنه الفارابي بقوله:

«لو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد، فما الذي كان يوجده؟ وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه؟ أما علمت أنّ من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد، لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافاً وتنحساً وعلى غير قصد، ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته، وهذا من أشنع الشناعات. فعلى هذا المعنى ينبغي أن تعرف وتصور أقاويل [أولئك] الحكماء فيما أثبتوه من الصور الإلهية، لا على أنها أشباح قائمة في أماكن أخر خارجة عن هذا العالم»[1].

ولما كان لا يوجد نص واضح يحدد فيه الفارابي موقع "المعقولات"، وكان "العقل الفعال" عند المعلم الثاني "في جوهره حيناً بالقوة وحيناً بالفعل" و"ليس فيه كفاية في أن يفعل دائماً لأن في جوهره نقصاً"، استبعدنا أن يكون العقل الفعال المصدر الحقيقي "للمعقولات"، وملنا إلى الاعتقاد بأن المصدر الحقيقي لها: إما المبدأ الأول (واجب الوجود)، أو العقول المفارقة ما فوق العقل الفعال الذي يوصلها بدوره إلى العقل الإنساني. ومهما يكن من أمر فإن المعرفة الإنسانية بحسب الفارابي تبقى مرتبطة بفعل كوني خارج النفس الإنسانية تتلقى فيه معارفها بفعل إشراقي.

وبعد أن حاولنا تحديد المصدر الحقيقي للمعقولات أو الصور عند الفارابي، والتزاماً منا بموضوعية البحث الأكاديمي التي تفترض الإحاطة بالموضوع من جوانبه كلّها، نجد أنفسنا ملزمين بالوقوف على تساؤل الفارابي عن السبب الذي من

1 - الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ص106-107.

أجله تحل الصور المفارقة في المواد، بمعنى آخر: ما دامت تلك الصور يمكن أن توجد من غير مواد، فلماذا انتقلت تلك الصور المفارقة من الوجود الأكثر كمالاً إلى الوجود الأنقص؟ وهل القصد من هذا أن تصير المواد أكمل وجوداً، ومن ثم تكون الصور قد وُجِدت لأجل المادة؟

إن انتقال الصور من حالة المفارقة إلى حالة التحقق، أو القول أن الصور وجدت من أجل المادة لتصبح أكثر كمالاً في الوجود هو بحسب الفارابي قول فيه خُلف، فالسبب الحقيقي هو أن الصور «في العقل الفعّال بالقوة»[1]، بمعنى أن للعقل الفعّال «قوة أن 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 إلى العقل الفعّال. وهذه هي السعادة القصوى والحياة الآخرة»[2]. نظر الفارابي إلى العقل الفعّال بوصفه جوهراً روحانياً مفارقاً للقوة الناطقة، ومهمته البلوغ بالإنسان مرتبة السعادة حتى يوصله إلى أعلى درجات الكمال بطريقة حدسية صوفية، دون أن يؤدي هذا المنزع الصوفي إلى «حتمية "الاتحاد" بين العقل البشري والعقل الفعّال»[3].

خامساً- دور العقل الفعّال في نظرية الاتصال:

تقوم نظرية النبوة عند الفارابي في أساسها على العقل الفعّال فهي «أسمى جزء في مذهبه الفلسفي، تقوم على دعائم في علم النفس وما وراء الطبيعة، وتتصل اتصالاً وثيقاً بنظريته في العقل الفعّال»[4].

---

1 - الفارابي، رسالة في العقل، ص30.

2 - الفارابي، رسالة في العقل، ص31.

3 - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 244. ومن الملاحظ أنه يمكن رد تصوف الفارابي إلى أصل أرسطي، فقد ذهب أرسطو في "الأخلاق النيقوماخية" إلى أن فضيلة الخير لا تكون إلا بالتأمل العقلي، وإلى أن الإنسان يغدو بواسطة العقل شبيها بالعقول المفارقة والإله.

4 - إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف: مصر، 1968، ج1، ص70.

ولعل الفارابي أول فيلسوف خصص لنظرية النبوة[1] مكاناً مهماً في نسقه الفلسفي، فحاول تأويلها تأويلاً عقلياً.

لما كان الفارابي قد جعل المعقولات موجودة في "العقل الفعّال"، فقد أوكل إليه مهمة إيصالها إلى العقل الإنساني، غير أن هذا التصور الميتافيزيقي الذي يقدمه الفارابي يدفعنا للتساؤل عن الكيفية وعن الوسائل التي يجري بها الاتصال بين العقل الإنساني والعقل الفعّال، وما القوة التي يجري عبرها هذا الاتصال؟

يميّز الفارابي بين وسيلتين في عملية اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعّال وهما: طريق "العقل" أو النظر العقلي والتأمل الفلسفي، وهو منهج الفيلسوف. وقد حدد الفارابي هذا الطريق ضمن حدود ما يُفاض على العقل الإنساني من العقل الفعّال، فيصبح الإنسان حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً للأشياء[2].

أمَّا الطريقة الثانية فهي المتخيّلة (أو الإلهام) وهو منهج النبي. ووفقاً للفارابي هو «بما يفيض العقل الفعّال إلى قوة المتخيلة فيكون نبياً منذراً»[3].

يفسر لنا الفارابي الطريق الأول بأن العقل الإنساني لا يستطيع الاتصال بالعقل الفعّال دفعة واحدة، بل يتدرج بالترقي عبر التأمل النظري من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل، متدرجاً نحو الأكمل والأعلى إلى العقل المستفاد، حتى يصل إلى العقل الفعّال وبه «يصير الإنسان الذي هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل والكمال إلى أن يصير في قرب من رتبة العقل الفعّال، فيصير عقلاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك، ومعقولاً بذاته

1 - للمزيد من الاطلاع على نظرية النبوة في الفلسفة العربية الإسلامية، راجع: على أبو ملحم، الفلسفة العربية مشكلات وحلول، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر: بيروت، 1994، ص203-228.

2 - راجع: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص121.

3 -المصدر السابق.

بعد أن لم يكن كذلك، ويصير إلهياً بعد أن كان هيولانياً فهذا هو فعل العقل الفعّال، ولهذا سمي العقل الفعّال»[1].

فالإنسان بما يُفاض عليه من الحقائق الكلية من العقل الفعّال يكون حكيماً فيلسوفاً، لأن العقل الفعّال يجمع في ذاته المعقولات أو الصور كلّها ويرسلها إلى العقل الإنساني، فتتولد فيه معرفة الحقائق الكلية، لأن غاية العقل الإنساني أن يتصل بالعقل الفعّال ويتشبه به. وبذلك يكون العقل الفعّال واهباً للمعرفة وواهباً للصور أيضاً.

إن تبيان الفارابي لآلية الانتقال التدريجي لتعقل الفيلسوف للحقائق الكلية، واستكمال المعرفة الإنسانية عبر الاتصال بالعقل الفعّال، يُعبّر عن بُعد معرفي ميتافيزيقي كما أكد في آراء أهل المدينة الفاضلة، قائلاً:

> «وأول الرتبة التي بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعّدة لأن يصير عقلاً بالفعل. وهذه هي المشتركة للجميع، فبينها وبين العقل الفعّال رتبتان [هما]: أن يحصل العقل المنفعل بالفعل، وأن يحصل العقل المستفاد. وبين هذا الإنسان الذي بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية وبين العقل الفعّال رتبتان: وإذا جُعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد، على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئاً واحداً. وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية، هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل، كان بينه وبين العقل الفعّال رتبة واحدة فقط. وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل [الذي صار عقلاً بالفعل]، والمنفعل مادة المستفاد، والمستفاد مادة العقل الفعّال، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد، وكان

1 - الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ص28. ويظهر في هذا النص تأثر الفارابي بالمعلم الأول، ولاسيما كتاب "الأخلاق النيقوماخية".

هذا الإنسان هو الإنسان الذي حلّ فيه العقل الفعّال.وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله، عز وجل، يوحي إليه بتوسط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى (...) فيكون بما يفيض منه [أي العقل الفعّال]إلى عقله [أي العقل الإنساني] المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام»[1].

بهذا يكون المعلم الثاني قد اتبع منهجاً فلسفياً برهانياً في كيفية اكتساب الفيلسوف للمعرفة وإدراك حقائق الموجودات.

إن الفيلسوف الذي يتصل بقواه العقلية بالعقل الفعّال هو الرئيس في مدينة الفارابي، لأن الحكمة عنده جزء من الرئاسة. «إن معنى الفيلسوف، والرئيس الأول وواضع النواميس، والإمام معنى واحد. وأي لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ، ثم أخذت ما يدل عليها كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا وجدتها كلها تجتمع في آخر الأمر في الدلالة على معنى واحد بعينه»[2]، فالحكيم الواصل هو المسموح له عند الفارابي أن يدبر أمور مدينته.

فإذا كان الفارابي يساوي بين النبي والفيلسوف من حيث إنَّ كليهما يصلح لرئاسة المدينة الفاضلة، ويحظى بالاتصال بالعقل الفعّال، فإن الفارق بينهما يكمن في كيفية إنجاز عملية الاتصال بالعقل الفعّال.

1 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص120-121.

2 - الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت، 1981،ص93-94.

إن هذه الطريقة عند الفارابي تعبّر عن بُعد معرفي ميتافيزيقي، لأن القوة الناطقة هي الأساس في هذا الاتصال، فالفيلسوف تزداد معرفته بقدر ما يدرك الحقائق الموجودة في العقل الفعّال، أي: ينجز هذا الاتصال بقواه الذاتية وبطريقة خلاقة في النظر والتفكير. فتحقيق الاتصال عبر القوة الناطقة عند الفيلسوف يُعدُّ مزجاً بين الميتافيزيقا التي تبحث عن حقيقة الوجود في أعلى درجاته، وبين معرفة الله وكيفية الوصول إليه، وكيفية إدراك الإنسان لحقيقته حتى تتم له السعادة.

ولعل الفارابي يعطي الأولوية للفيلسوف على النبي في عملية الاتصال بالعقل الفعّال، فإذا كان الثاني يتصل بالعقل الفعّال عبر القوة المتخيلة –وبحسب الفارابي- «بلا توسط روية»[1]، فإن الفيلسوف يحقق هذا الاتصال عن طريق القوة الناطقة بأعلى درجاتها، وهي "العقل بالفعل"، التي تعمل "بالروية"[2]، أي: بالتقصي والبحث والنظر فيصعد من الجزئي إلى الكلي ومن المحسوس إلى المعقول.

أمَّا الوسيلة الثانية للاتصال بالعقل الفعّال فيمكن أن تجري عن طريق المخيلة (أو الإلهام)، وهو طريق النقل أو حالة الأنبياء، «والقوة المتخيلة متوسطة بين القوة الحاسة وبين القوة الناطقة»[3]. فالمخيلة تسهم بدور مهم في فهم النبوة وتفسيرها عند الفارابي. فالإلهامات النبوية تجري عبر المتخيلة بطريقتين: في حال النوم أو في حال اليقظة، فالمتخيلة تعمل «في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم»[4]، فهي تحصل على الرؤيا الصادقة أو الوحي، والفرق بين هذين الطريقين نسبي، والاختلاف بينهما في الرتبة والجوهرية والشرف، وليس في الغاية والهدف.

1 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص108.

2 - المصدر السابق.

3 - المصدر السابق، ص103.

4 - المصدر السابق، ص109.

إن المتخيلة إذا تحررت من سلطان الحواس في حالة اليقظة، تنشط نفسياً في أثناء النوم، فتقوم بعملية خلق لصور جديدة، أو تقوم باسترجاع صور ذهنية قديمة على أشكال مختلفة، إذ تحاكي الجزئيات المحسوسة أو المدركات العقلية. فالمخيلة بهذا المعنى قوة قادرة على الخلق والإيجاد والتصور، وهي أيضاً قدرة عظيمة في المحاكاة والتقليد، وفيها استعداد كبير للانفعال والتأثير[1]. فالمخيلة تسهم بدور مهم في النبوة من حيث اتصالها بالعقل الفعّال، فكلما قويت المخيلة وتحررت من سلطان الحواس والناطقة ازدادت الرؤية، واتصلت بالعقل الفعّال، وتلقت منه معقولات لا مثيل لها في عالم الحس، كان ذلك طريقاً لمحاكاة المعقولات، ويحصل هذا الاتصال بلا روية، بل بكشف وإشراق «إلا أن ما يحصل للقوة المتخيلة من هذه كلها، بلا توسط روية»[2].

ويتابع الفارابي تفسير آلية اتصال القوة المتخيلة بالعقل الفعّال، قائلاً: «فيكون ما يعطيه العقل الفعّال للقوة المتخيلة من الجزئيات بالمنامات والرؤيات الصادقة، وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها على الأشياء الإلهية. وهذه كلها قد تكون في النوم، وقد تكون في اليقظة»[3] .

إن ما يعطيه العقل الفعّال للقوة المتخيلة من معقولات شريفة ذات تمثيلات متناهية الجمال والكمال في المتخيلة تجعل من يراها يقول: إن له نبوة بالأشياء الإلهية. وعند الفارابي، فإن هذه الفاعلية للقوة المتخيلة أعلى مراتب الرؤية ولا تتأتى إلا للأنبياء:

> «قال الذي يرى ذلك إن الله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً. ولا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل، في

1 - راجع: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1، ص74.

2 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص108.

3 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص108.

يقظته، عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها. فيكون له، بما قبله من المعقولات، نبوءة بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة (...) ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط. وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبّرون بها أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وإبدالات وتشبيهات. ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً»[1].

فالنبي يمتاز أن له القدرة على فهم هذه الرموز فهماً عميقاً، لما يمتلكه من مخيلة قوية ومعارف ميتافيزيقية. بيد أن اعتماد الفارابي على القوة المتخيلة لا العقل الخالص يكمن في أن يسمح الفارابي لنفسه «مجال التحرك في طبيعة الأنبياء واختلاف دعاواهم في العالم المحسوس فتعود النبوات ذات درجات ومراتب تتباين بعضها مع البعض حسب حاجة المجتمع»[2].

ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا: ما أهمية الحديث عن الفرق في الاتصال بين القوة المتخيلة والقوة الناطقة، إذا كان الفارابي يرى أن العقل لا يحصل المعرفة الإنسانية باجتهاده، بل تتجلى على صورة هبة من العالم الأعلى عبر العقل الفعّال؟

إلا أن اعتماد الفارابي على القوة المتخيلة للاتصال بالعقل الفعّال يسمح لنا بالاعتقاد أن المعلم الثاني قد فتح باب النبوة للبشر كلّهم بناءً على قاعدة الاتصال بالعقل الفعّال. ومن هنا نفهم التأويل العقلي للنبوة ومقاربة الفيلسوف للنبي، أو النبي

1 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص110-111.

2 - جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان "الكندي والفارابي"، دار الأندلس: بيروت، ط2، 1983، ص138.

الحكيم. فهل أراد الفارابي في هذه المقاربة التوحيد بين الفيلسوف والنبي؟ وتأكيد الفرق بين وسائل الاتصال، وطبيعة المتلقي لخطاب كل منهما؟

يجيب عبد الرحمن مرحبا عن هذا السؤال عندما يرى أن «النبوة التي يقول بها الفارابي هي نوع من الفلسفة. والنبي عنده هو بمعنى ما رجل فيلسوف لا فرق بينه وبين الفيلسوف التقليدي، إلا أن هذا الأخير يتجه إلى الخاصة في حين يتجه النبي إلى العامة»[1].

ومهما كانت الكيفية التي يجري بها الاتصال بالعقل الفعّال سواء بالمخيلة عند النبي، أو عن طريق التأمل أو النظر عند الفيلسوف، فإنه يجب أن ندرك أن هذا الاتصال عند الفارابي، وإن كان يحمل ملمحاً صوفياً، «لا يتضمن حتمية "الاتحاد بين العقل البشري والعقل الفعّال»[2]، فالفارابي ينزع منزعاً صوفياً عقلياً بعيداً عن الاتحاد والحلول وغيرها من ضروب الصوفية التي تقرّ بإمكانية الاتحاد مع الله.

الخاتمة:

إذا كان "العقل الفعّال" عند أرسطو قد ظل لصيقاً بالإنسان وذا دلالة معرفية وحسب، فإن الفارابي الذي أخذ هذا المفهوم عن أرسطو متأثراً بشروح المشائية اليونانية وتفاسيرها، قد أكسب العقل الفعّال أهمية خاصة ووظفه برؤية منهجية خاصة[3]، فشغل نسقه الفلسفي كلّه مُكسباً إياه دلالات متعددة، إذ وقف في العقل

1 - محمد عبد الرحمن مرحبا، خطاب الفلسفة العربية المعاصرة "النشأة والتطور والنضوج"، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر: بيروت، 1993، ص159.

2 - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 244.

3 - نحن لا نوافق على ما ذهب إليه المستشرق ومؤرخ الفلسفة بيار دوهيم عن وجود العقل الفعّال عند الفارابي، يقول دوهيم: «إن الفارابي يستوحي من المذهب الأفلاطوني المحدث كل ما سيقوله لنا عن وجود العقل الفعّال في العالم»، راجع: بيار دوهيم، مصادر الفلسفة العربية، ص148. ومن الصحيح أن الفارابي قد استمد مفهوم "العقل الفعّال" من أرسطو، لكن الحكمة تكمن في كيفية توظيفه فلسفياً وبرؤية منهجية خاصة، إننا نؤمن بهجرة المفهوم أو المصطلح ففي هجرة المفهوم قد يؤسس عليه فلسفات متباينة في فضاءات فكرية مختلفة ، وهذا ما حصل مع مفهوم العقل الفعّال عند الفارابي، أو اللوغوس بين هيراقليطس وهيدجر...

الإنساني على دلالة معرفية مميزاً بين ثلاثة عقول على التوالي، هي : العقل بالقوة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد.

أمَّا العقل الفعّال فيتحول مع الفارابي إلى مبدأ مستقل مفصول فصلاً تاماً عن العقل الإنساني، وقد وظفه الفارابي في نسقه الفلسفي بطريقة خاصة وأكسبه دلالتين، هما: الدلالة الوجودية والدلالة المعرفية:

- الدلالة الوجودية: وتقال على معنيين:

1- معنى كوسمولوجي بوصفه العقل العاشر، وهو الحلقة الأخيرة في سلسلة العقول الكونية، إذ أنيط به حركة العالم وما فيه من كون وفساد بوصفه عقلاً مفارقاً واهباً للصور، أي يهب الموجودات الحسية صورها.

2- معنى أنطولوجي ميتافيزيقي بوصفه مبدأ الموجودات في العالم الحسي، إذ عنه فاضت المادة المشتركة التي يتألف منها العالم الحسي، فيكون العقل الفعّال نتيجة منطقية لفلسفته الفيضية.

- الدلالة المعرفية: وتكمن في أن العقل الفعّال هو وسيلة الاتصال بين العقل الإنساني والمبدأ الأول واجب الوجود، فيقوم بمهمة منح العقل الإنساني المعقولات الكلية والخلقية والميتافيزيقية.

إن هذا الفهم للعقل الفعّال عند الفارابي يسمح لنا بالقول: إن المعلم الثاني أقام نسقه الفلسفي برمته على العقل الفعّال، متأثراً بالفضاء الفكري الإسلامي محاولاً التوفيق بين الفلسفة والدين، أو العقل والنقل. وتظهر أهمية الفارابي في توظيفه للعقل الفعّال بما تركه من تأثير كبير في نظرية العقل في الفلسفة الإسلامية لاحقاً (ولاسيما عند ابن سينا وابن رشد) ومن ثم أثره في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى وخصوصاً فلسفة ألبرت الكبير وفلسفة توما الأكويني.

المصادر والمراجع

المصادر:

1- أرسطو، المقالة الثانية عشرة من الميتافيزيقا، ترجمة ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت، ط2، 1977.

2- أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية: القاهرة، 1949.

3- أرسطو، في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم: بيروت، ط2، 1980.

4- أرسطو، منطق أرسطو، ترجمة بشر متى بن يونس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم: بيروت، 1980.

5- الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق موريس بوييج، بيروت، 1938.

6- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تحقيق علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال: بيروت، 1995.

7- الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وحققه ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية: بيروت، 1960.

8- الفارابي، كتاب السياسة المدنية، قدم له وشرحه وبوبه علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر: بيروت، 1996.

9- الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت، 1981.

10- مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأي أرسطوطاليس، ترجمة إسحق بن حنين، ضمن شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، دار المشرق، بيروت، دون تاريخ.

المراجع:

1. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، ج1، 1968.
2. بيار دوهيم، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر: دمشق، 2005.
3. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان – الكندي والفارابي، دار الأندلس: بيروت، ط2، 1983.
4. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني: بيروت، 1981.
5. جون سيرل، العقل، ترجمة ميشيل متياس، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 343، 2007.
6. خليل الجر وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل: بيروت، ج1، 1982.
7. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية: القاهرة، ط5، من دون تاريخ.
8. زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر: بيروت، ط2، 1982.
9. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، دار القلم: بيروت، 1980.
10. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة، ط3، 1971، ص99.
11. علي أبو ملحم، الفلسفة العربية مشكلات وحلول، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر: بيروت، 1994.
12. محمد عبد الرحمن مرحبا، خطاب الفلسفة العربية المعاصرة "النشأة والتطور والنضوج"، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر: بيروت، 1993.

13. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفلسفة "الفلسفة الإسلامية"، دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية، ط2، 1990.
14. محمود قاسم، في العقل والنفس لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة، ط2، 1954.
15. هنري كوربان، الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات: بيروت، ط2، 1977.
16. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم: بيروت، دون تاريخ.
17. **ج- الدوريات والمجلات**:
18. غسان فنيانس، "نظرية الفارابي في النفس والعقل"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد 35، المجلد9، 1989.
19. غسان فنيانس، "نظرية النفس والعقل عند أرسطو"، مجلة جامعة دمشق في العلوم الإنسانية، المجلد2، العدد8، دمشق، 1986.

تاريخ ورود البحث إلى مجلة جامعة دمشق 2011/9/26