



تاريخية مفهوم النفس؛

من ميتافيزيقا الروح إلى أنطولوجيا الفيض

الطالب الباحث: لحسن معروف

طالب باحث في سلك الدكتوراه، جامعة المولى إسماعيل،

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مكناس

المغرب

ملخص

يعبر مفهوم النفس **L'âme** عن خلاصة نظرية مركبة، تختزل تحولا من النظر إليها كروح خالية من المادة، نحو اعتبارها مكونا من مكونات الكوسمولوجيا الكونية التي جسدها نظرية الفيض، هذا الانتقال من "أفلاطون" في اتجاه الفلسفة الفرايبية، تحقق بوساطة معرفية مثلها "أرسطو" الذي اعتبر النفس صورة لها القدرة على الارتباط بالمادة، ليدمجها بعده "أفلوطين" بنظرية الكون، ما مثل تمهيدا سيستثمره "الفرايب" وسيعمل على تأسيس نظرية النفس داخل أنطولوجيا الفيض. هذا العمل البحثي يروم عرض أهم المحطات التي بصم بها هؤلاء الفلاسفة نظرتهم لمفهوم النفس الإنسانية، أخذوا بعين الاعتبار الحثيات والعوامل الثقافية والمعرفية التي ميزت النسق الفلسفي الخاص بكل فيلسوف على حدة.

الكلمات المفتاحية: النفس - الروح - الفيض - الأنطولوجيا - الميتافيزيقا

Abstract

The concept of the soul (L'âme) represents a complex theoretical synthesis that encapsulates a shift from viewing it as a spirit devoid of matter to considering it a component of universal cosmology embodied by the theory of emanation. This shift from Platon toward Al-Farabi's philosophy was achieved through an epistemological mediation exemplified by Aristotle, who considered the soul an image capable of relating to matter. Later, Plotinus integrated it into the theory of the universe, which provided a prelude to Al-Farabi's exploitation and establishment of the theory of the soul within the ontology of emanation. This research aims to present the most important milestones through which these philosophers defined their view of the concept of the human soul, considering the cultural and cognitive factors that characterized each philosopher's particular philosophical system.

Keywords: soul, spirit, emanation, ontology, metaphysics



يشكل مفهوم "النفس L'âme" حصيلة تفاعل مجموعة من المؤثرات الفكرية والموضوعية التي مهدت لعملية البحث تلك، ولعلنا سنهتم بأبرز تلك الروافد التي ساهمت في تشكل مفهوم النفس بشكل نسقي صارم يمثل "مفهوم النفس" حجر الزاوية فيه¹، وسنسلط الضوء على أهم الروافد الفكرية التي ساهمت، أو بالأحرى تقاطعت مع تصوره لموضوع "النفس الإنسانية" التي اتخذت عند الفلاسفة أوجه متعددة لكنها توحدت في مجملها تشير للحياة والروح، وقد وردت في كثير من الأحيان بهذا المعنى، لذا يتم تعريفها بأنها "Anima" باللاتينية أما باليونانية فهي Pshchè أو Entèlechia أو Archeia. والحياة متوقفة على النفس، والنفس كروح للمادة²، كما يعرفها "أندريه لالاند" في موسوعته الفلسفية بأنها "مبدأ الحياة و الفكر أو كليهما معا، باعتبارها حقيقة متميزة عن الجسد الذي تظهر فاعليتها من خلاله"³، ما يفيد أنها ذات طبيعة غير مادية، منفصلة عن الجسد انفصالا تاما، رغم ما تبدو عليه من وحدة متمثلة في الإنسان. فهي منه، ومن دونه لا يمكن أن تكون هناك حياة للكائن، النفس إذن "مبدأ الحياة والفكر"⁴.

أولا: الأفلاطونية و مركزية مفهوم النفس.⁵

1 - النفس كوحدة أنطولوجية:

لم يكن موقف "أفلاطون Platon" من قضية النفس واضحا في المحاورات الأولى⁶، ذلك أنه سلم مع "سقراط" بوجود النفس وخلودها، "حيث أن من سلم بوجود المثل، هانت عليك البرهنة على خلود الروح"⁷. فالنفس هي مقر الفضائل و مستقر كمالها: كالعدالة، الشجاعة، القناعة. والنفس تستطيع أن تزجو⁸ بعد الموت. كما يعتبر سقراط في محاوره "التبرير" أن مقامها بالقرب من الألهة، حيث تنال جزاء أعمالها، وهذا الطرح سيؤكد أفلاطون نفسه حين صرح "ولئن صدقتموني فعلمتم أن النفس خالدة وحررة في اختيارها الخير والشر، فستهدون إلى سواء السبيل، وستلزمون دائما بالعدالة والحكمة في أفعالكم لكي تملئ نفوسكم طمأنينة وأمنا فيما بينكم، ومع الألهة ليس فقط في هذه الدنيا بل فيما بعد وفي يوم الحساب".⁹ إلا أن أفلاطون لم يذكر شيئا ما عدا هذه الملاحظات القلائل عن طبيعة النفس الخاصة وعن مصيرها.

إلا أن محاوره "مينون Ménon" ستشكل خطوة نحو مذهب النضوج، فما دامت النفس تحتوي على معارف كامنة فيها، لم تكتسبها في هذه الحياة، فإننا نستنتج أنها وجدت قبل حضورها في الجسد، فليس علمنا كله سوى نتيجة التذكر¹⁰، أي أن النفس توجد خارجا عن الجسد، حيث تتميز بقدرتها على التأمل (théoria)، وموضوع تأملها هي حقائق وجودية غير منظورة وغير مادية.¹¹ "وإذن فمتى تدرك الروح الحقيقة؟ أنها إن أشركت معها الجسد فيما تحاول أن تبحث فهي مخدوعة لاحالة. . . ."¹².

هذه النظرية ستبلور في المحاورات التي ستلي، خاصة في محاوره "فيدون Phédon" التي تبين لنا أن النفس خالدة كونها تشترك في الحياة القائمة بذاتها¹³، وهذا الإشتراك جوهرى لها، إلى حد أن تصورنا لنفس ميتة مشوب بالتناقض، فيما أن النفس خالدة فإنها تنتمي إلى الحقائق الوجودية العليا. أما حضورها في الجسد فهو حضور عرضي مؤسف، لأن من شأن الجسد أن يعيق نشاطها. فهي تريد التحرر منه لتفكر تفكيرها لذاتها وبذاتها. النفس أذن لن تتحرر نهائيا من الجسد، "إن الروح بعد الموت تتجمع في نفسها وترتفع عن الجسد وتتخلص من أدران الناس وسخفهم لتعيش مع الألهة الى الأبد"¹⁴، إن هي انفصلت عن جسدها الحالي، فلمدة محدودة من السعادة أو الشقاء في عالم آخر تحاول الأساطير الأفلاطونية أن تصوره لنا. وحين انقضاء هذا الأجل يمكن للنفس أن تتقمص جسدا آخر. ويمكنها أن تتخذ مثلا على هذه النظرية، الأسطورة التي أوردها أفلاطون في الكتاب العاشر من الجمهورية¹⁵. والتي يربنا فيها جميع الأنفس محتشدة في سهل فسيح، حيث الإله يدعو كل نفس إلى اختيار نوع الحياة التي يريد في تقمصها، دون أن يكون مسؤولا عن هذا الاختيار.

يعرض لنا أفلاطون هذا المبدأ في محاوره "فيدون"، لكن في صورة مختلفة، فالنفس هنا تشبه عجلة منجحة يشرف على قيادتها العقل، ويجرها جوادان: الأول مطيع هو القسم الحماسي في النفس. والثاني هو جموح، ويقصد بها أهواء النفس السفلى، ويصور لنا أفلاطون هذه النفس



وهي سائرة في موكب الألهة حتى حدود السماء لتشهد الحقيقة الوجودية المطلقة¹⁶. غير أن الجواد الجموح كان سبب عجز العجلة عن اللحاق بالألهة حتى النهاية، لذلك لم تستطع النفس أن تشهد الحقيقة الوجودية المطلقة، سوى لمحة خاطفة تدهورت بعدها من عليائها، وسقطت في المادة لكي تتحمل جسدا أرضيا يخف أو يثقل حمله عليها بحسب درجة الخلل الذي مُنبت به¹⁷. حضور النفس في الجسد إذن، هو نتيجة زلة، هو حضور في سجن المادة، إلا أن هذه المشكلة لم تستغرق المذهب الأفلاطوني بكامله، لأن أفلاطون لم يكن ليسلم ويقبل بنظام للأشياء لا يفرضه سوى مجرد زلة وعمل متهور. فكل شيء يوجد هو في نظره مدين في وجوده “للخير الأسمى”. لذلك كان لا بد لأفلاطون أن يقدم تفسيراً آخر لسبب حضور النفس في الجسد. وهذا ما تقدمه لنا محاوره “**طيمائوس Timée**”. حيث يبدو كأن الإله -الذي هو صالح-، أراد أن يضع نظاما للكون بعدما وجد أمامه خواء تهرز تيارات عنيفة مشوشة، لذلك كَوّن النفس وركبها من جوهرين هما: الهوية والغيرية، ومنحها الحقائق الأزلية الثابتة، وكذا الخاضعة للصيرورة والتغير، هنا جعل النفس حلقة وصل بين الثابت وبين المادة، ووكل لها دورا جوهريا في العالم المنظم، يُبرّز به حضورها في الجسد أمام العقل.¹⁸

2- النفس كما هي متعالية.

فالنفس هي ينبوع الحركة الكونية لأنها من طبيعتها. كما يصرح في “**فيدروس Phèdre**” “تتحرك بذاتها، كل ما يحرك نفسه بنفسه هو مبدا الحركة ومن المستحيل ان يفتى أو ان يوجد. . . فكل ما يتحرك بنفسه هو خالد، فلن يبتائنا أي شك عند إثباتنا ان الحركة الذاتية هي ماهية النفس”¹⁹. النفس هنا لا تكتفي بتنظيم التيارات المشوشة التي تهرز الخواء، بل تبث الحركة في جميع الأشياء في السماء، وعلى الأرض. هكذا نرى كيف يقف الفكر الأفلاطوني بين مذهبين: الأول يفسر حضور النفس في الجسد اعتمادا على العقل، بكونها عنصرا ينتمي إلى النظام الكلي، وبين مذهب آخر متأثر برؤية الشر والأخرى ديني، يعتبر بأن حضور النفس في الجسد نتيجة لفعل مضاد للعقل، أي نتيجة لخطيئة. إلا أن الميل لمذهب العقل والخير هو الغالب ماعدا في محاورتي “فيدون” و “فيدروس”.

النفس إذن روحية متميزة عن المادة لأنها لا تبدو ببساطة، أي لا يقتصر نشاطها على التأمل العقلي وحده. “إن الروح هي أشد ما يكون الشبه بالإلهي، بالخالد، وبالمعقول، وبذي الصور الواحدة، وبغير المتحلل، وبغير المتحول، وإن الجسد على أشد ما يكون الشبه بالإنساني، وبالفاني، وبغير المعقول، وبذي الصور المتعددة، وبالمتحلل والمتحول”²⁰.

في “**الجمهورية La République**” نرى النفس مثلثة الأقسام: لها وظيفة “تعقلية” تكمن في التأمل، ولها وظيفة “تأثرية” وأخرى “شهوانية”. ما ينعكس على أقسامها بالتوازي، بين قسم روحي عاقل: وقسم إنفعالي، وثالث هو القسم الشهواني. أعلن إذن أفلاطون أن النفس خالدة وعاقلة وتنتمي لعالم المعقولات، لكنه لم يبين كيفية حضورها في الجسد. واعتبارا لكونها كانت تتوسط عالم المعقولات والمادة، كيف كانت علاقتها بالعالم العلوي؟

يبين لنا في “فيدون” أنها تنتمي لعالم المثالات، أي عالم الحقائق الوجودية الأزلية الثابتة، بينما في “فيدروس” تجتهد في اللحاق بالأنفس الإلهية التي تتحقق سعادتها بمشاهدة تلك الحقائق الوجودية المطلقة. لذلك في محاوره “فيدروس” لجأ على تصوير النفس بواسطة الأسطورة لأن الأسطورة هي المنهج الوحيد الذي يقرب لنا حقيقة ما لا يقع تحت تجربتنا²¹.

أما في “**طيمائوس**” فقد كون الإله الخالق النفس على مثال النموذجات الأزلية. فالنفس هي إذن مرؤوسة ومشتركة في أن واحد، فلكي تبلغ النفس إلى مجاهدة الحقيقة، لا بد لها من التحرر من رق الجسد، هذا السعي يتحقق من الناحية الأخلاقية بالأساس، لكن في “**الجمهورية**”²² هذا النسك المنشود يقتصر على الناحية العقلية لذا يجب على نفس الفيلسوف ممارسة العلوم التجريدية خاصة الرياضيات لأجل تخطي المزايم والأوهام، والسعي نحو “الخير الأسمى”. هنا يولي أولية للفيلسوف على العالم، لأن الفيلسوف لا يشتغل على نماذج موجودة سلفا، ولأن أفلاطون يحاول أن يشير لأهمية المنهج الجدلي باعتباره علم الفيلسوف الحقيقي. هنا يقسم معرفتنا إلى فئتين: الفكر الكامل للفيلسوف وهو



“المنهج الجدلي”²³، وثانيا الفكر الأوسط للرياضي أو “برهنة الرياضي”. وإزاء معارفنا هذه تقوم معرفة الصيرورة وهي إما اعتقاد pistis وإما تخيل. eikasi والواقع أنه لا معرفة الفيلسوف الجدلي تمكنه من إدراك حقيقة جوهر الوجود²⁴. “يعد أفلاطون لحظة اختيار النفس لمصيرها لحظة حاسمة في حياتها، إذ يتحدد هذا الاختيار بمقدار ما حصلته النفس فيما سبق من علم ومعرفة”²⁵.

ما لم يكمله في الجمهورية، سيكمله في “المأدبة” حيث يبين بأن النفس في اختيارها الجمال ترتفع إلى مشاهدة الجمال الكامل، تنسك عقلي يهيئها تلك المشاهدة وبعد هذه المشاهدة تصبح مهينة لتقبل الوحي الخاطف الذي يكشف لها عن الجمال الكامل والمطلق. الثابت والأزلي “هناك في الحقيقة خيرا مطلقا، وغير ذلك من المدركات الكلية، والأشياء الجميلة مثلا: إنما تكون جميلة بالجمال، وهو أمر كلي، لا من الشيء الظاهر الذي يدل على الجمال”²⁶. وعبر “المأدبة” يحاول أفلاطون أن يدرك لنا الحب بمظهر جنّي démon²⁷، تشترك في الوجود الإلهي والإنساني، بينما جعل حركة النفوس في “فايدرس” “تعرض لعدم الانتظام وللاضطراب الذي يتحتم على الفيلسوف أن يقاومه بكل ما أوتي من قوة حتى يغلب العقل والنظام على طبيعة نفسه، ويحدث لهذه النفوس أن تسهو بسبب الغفلة ويختل توازنها فتسقط في جسم أنساني تنفاوت منزلة صاحبه من البشر. فأفضل النفوس هي ذات الرؤية القوية والتذكر الواضح، ولهذا يقدر لها أن تسقط في كيان فيلسوف محب للمعرفة والجمال تليها نفوس توجد لقائد أو سياسي أو غيرها. . . أدناها الطاغية. . .”²⁸. “خلود النفس إذن في “فايدروس” ويعتمد على كونها مبدأ لا يستمد حركته من غيره بل من طبيعته، فهي تحرك ذاتها بذاتها. . . أما “الحب” فهو هبة إلهية وإلهام يجعل النفس تنفتح لتقبل الجمال الأزلي.

ثانيا: النفس الأرسطية ورهان الجوهرية.

1- النفس من الكمال إلى الجوهر:

يُفرد “أرسطو Aristo Tales” الباب الثاني من كتابه “في النفس” لتعريف حد النفس، لكن قبل ذلك نجده قد عرج على معنى “الجوهر” الذي يعتبره موجودا يشير في ذاته إلى “الهيولي”، و يحيل كذلك على “صورة” التي تظهر من خلالها المادة، كما يطلق الجوهر كذلك على ما هو مركب من عنصرين (الهيولي و الصورة) متمثلا في الأجسام الطبيعية التي بها حياة، تلك التي تتغذى و تنمو و تفسد، و على ذلك تكون الأجسام الطبيعية هي مبادئ غيرها من الأجسام، لذلك كانت الأجسام إما طبيعية بها حياة، أو جامدة لا حياة فيها، كما تجدر الإشارة هنا إلى أن لفظة “حياة” كانت تشير عند اليونان إلى النفس، psyché و كان اليونانيون عندما يتكلمون عن النفس فهم يقصدون بها الحياة أو ما هو مبدأ لها، و هذا النوع من الأجسام يكون جوهرًا، إذا كان جسما طبيعيا فيه حياة، و هو مركب فيحصل لدينا الجسم مضافا له الحياة، و هو ليس نفسا “فليس الجسم هو النفس، لأن الجسم [الحي] ليس صفة لشخص بل الأولى أنه هو نفسه حامل و هيولي، و يترتب عن ذلك أن النفس بالضرورة جوهر، بمعنى أنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة”²⁹، و هذه الصورة هي جوهر، الذي هو [أنتليخيا] Entéléchia أي كمال أول. والكمال الأول فيما يقول: “أرسطو” “يقال على معنيين: فهو تارة كالعلم، و تارة كاستعمال العلم، و يظهر هنا أن النفس كمال أول كالعلم، لأن النوم كاليقظة يقتضيان وجود النفس، من حيث أن اليقظة شيء شبيه باستعمال العلم، و النوم شبيه بوجود العلم دون استعماله، و لكن العلم في الفرد متقدم في النشوء على استعمال العلم، لهذا كانت النفس كمالا أولا”³⁰. إن هذا التشبيه الذي أوده “أرسطو” يبين أن النفس هي كمال أول متقدم أو سابق على النوع الثاني من الكمال³¹ الذي يتميز بوجود الشيء (العلم) وحصول الشيء في الكائن الحي لكن دون استعماله، كالنوم الذي يشبه عدم استعمال العلم مع وجوده، فالنفس موجودة وهي لا تنعدم في حالة النوم أو الغفلة، لكن اليقظة هي التي تعني استعمال العلم، ففي كلتا الحالتين تكون النفس موجودة، لكن كمالها الأول الذي يقصده أرسطو هو ذلك الذي يكون في اليقظة عند استعمال العلم.

النفس إذن هي “كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة”³²، و الجسم الآلي هو ما يتميز بالحركة أو يقوم بأفعال، فتكون النفس بهذا المعنى جوهرًا، و الجوهر هو صورة، وعبر الصورة نعرف ماهية الشيء، و يكون بذلك الجسم حاملا لصفة الحياة، ولزيد من الإيضاح لعلنا



نستحضر المثال الذي يذكره "أرسطو" نفسه بتشبيه "الفأس و القطع" يقول: "و لنفرض مثلاً أن آلة كالفأس كانت جسماً طبيعياً فإن ماهية الفأس تكون جوهرها، و تكون نفسها، لأن الجوهر إذا فارق الفأس فلن يكون هناك فأس، إلا باشتراك الاسم، لكن الفأس في الواقع فأس، إذا ليست النفس ماهية أو صورة جسم من هذا النوع، بل جسم طبيعي ذي صفة معينة، أي فيه بذاته مبدأ الحركة و السكون"³³. أما الأجسام الخالية من الحياة فليست لها صورة أي نفس، ما يعني أن النفس غير مفارقة للجسم الحي ولصيقة به، لأنها لا يمكن أن توجد من دونها، وهي ليست جسم بل هي ترتبط به، أي "ضرب من الكمال وصورة لما هو بالقوة، مستعد لقبول طبيعة معينة"³⁴. هذا التصور يقودنا إلى فكرة مركزية في نظرية النفس عند "أرسطو"، هي علاقة النفس بالبدن و طبيعتها.

2-علاقة النفس بالبدن:

يؤكد "أرسطو" على علاقة النفس بالبدن، دون الفصل بينهما، لذلك يعترض على آراء الفلاسفة السابقين في ذلك، وينفي القول بخلودها ويبرهن على أنها تفسد بفساد البدن. فرغم صعوبة معرفة علاقة النفس بالجسد، إلا أن هذه العلاقة يمكن استيعابها حسب "أرسطو" "انطلاقاً من ثنائية "المادة" و "الصورة". حيث الأولى لها قابلية التشكل والتحول، ووجودها الفعلي يتحقق من خلال الصورة، بينما هذه الأخيرة هي التي تعطي للمادة كيانه متميزاً وتنقل وجودها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. نفس الأمر بالنسبة "للجسم الحي" فالنفس "صورة له، ومنه فهي لا تنفصل عنه، بل هي جوهرية فيه، و هي تمامه و كماله، تنقل وجوده من وجود بالقوة- مجرد مادة- إلى وجود بالفعل (مادة بها حياة).

وكذلك الجسم الذي به حياة لا يتحقق وجوده دون النفس، أي دون صورته، وحتى و إن كان وجوده وجوداً بالقوة، فلا بد أن يكون ذا نفس، و هو ما يقضي الأجسام الجامدة الخالية من الحياة التي و إن تحول وجودها من وجود بالقوة كمادة أولية مثلاً، إلى وجود بالفعل كالتمثال، فإنها تبقى أجسام خالية من الحياة، إذا الأجسام التي تكون بها نفس هي الأجسام الحية و هي في حالة اتصال بالنفس، إذ أن "الحيوان هو النفس و الجسم معا"³⁵. وأحدهما لا يكون في غياب الآخر، ما يؤشر بالتالي على وجود الحيوان كاملاً، يصحح "أرسطو" "إذا كانت العين حيواناً كان البصر نفسه، لأن البصر صورة العين، و لكن العين هيولى البصر، فإذا أصيب البصر، فلا عينَ إلا باشتراك الاسم: كما لو قلت: عين من حجر، أو عين مرسومة، فيجب إذا أن نطلق ما صحَّ قوله عن الأجزاء على الجسم الحي بأكمله، ذلك أن نسبة جزء النفس إلى جزء الجسم هي كنسبة الإحساس بأكمله إلى الجسم الحاس بأكمله، من حيث هو كذلك"³⁶، مكانة العين بالنسبة للبصر كأداة له و جزء منه، توازي مكانة البصر بالنسبة للعين الذي يعد كوسيلة تفعّل به أو تُبصر به، و بالقياس على ذلك تكون النفس غاية لذلك الجسم الذي هو بمثابة وسيلة تعتمد عليه لتحقيق كمالها، حيث لا تمتنع الغاية في غياب أحدهما، "إن النفس هي ضرب من الكمال، و صورة لما هو بالقوة، مستعد لقبول طبيعة معينة"³⁷. ما يفيد أن التحقق يتم في اتصالهما.

3--قوى النفس ووظائفها:

النفس هي كمال أول لجسم ذي حياة بالقوة، لكن هذا التعريف حسب "أرسطو" أولي وعام، لأن تعريف الحد بوصف واقعه غير كاف، ما يستوجب البحث في علته، أو كما يقول: "بيان علّة المُعرّف".³⁸ لذلك يختزل لفظ "الحياة" مجموع القوى النفسية، "فالقوة الغذائية" كما يسميها "أرسطو"، هي أولى القوى و أدناها، تليها "القوة الحاسة" و هي وسط بينها (أي الغذائية) وبين القوة "العاقلة". إلا أن ما يجب أن نشير إليه هو أن "أرسطو" عندما يقول بالنفس الغذائية، و النفس الحاسة، و كذا العاقلة، فهو لا يعني أن للنفس أجزاء ثلاث كما قسمها "أفلاطون" إلى الجزء العاقل و الغضبي و الشهواني، بل هو يقصد وجود ثلاث وظائف تقوم بها نفس واحدة، وفق مراتب ثلاث أو وفق تدرج تصاعدي من الأدنى إلى الأعلى، باعتبار أن الوظيفة النامية (الغذائية) يمكن أن توجد لوحدها دون وجودوظيفتين الباقيتين، على أن هاتين الأخيرتين لا يمكن أن توجدا من دونها، هذا إضافة إلى أن الوظيفة الحاسة يمكن أن تستغني عن الوظيفة العاقلة دون أن تستغني عن الوظيفة النامية.



–القوة الغذائية:

يعرفها أرسطو بالقول: “نعني بالقوة الغذائية هذا الجزء من النفس الموجود في النبات”³⁹، لذلك تسمى بـ “النفس النباتية”⁴⁰، و هي قد توجد منفردة مفارقة لغيرها من القوى كما هو الحال في النبات، وقد تكون مشتركة مع القوى الأخرى، لذلك اعتبرها “أرسطو” مبدأ أول للحياة، ومن وظائفها التلقائية التوالد و التغذية، وهنا يحدد أرسطو ثلاث عوامل مشكلة للغذاء: “نعني الكائن الذي يتغذى، و ما به يتغذى، و ما يغذيه. أما ما يغذيه فهو النفس الأولى، وأما الكائن الذي يتغذى فهو الجسم الذي فيه النفس، وأخيراً، ما به يتغذى هو الغذاء”⁴¹.

يظهر إذن أن هذه القوة ضرورية لوجود الكائن الحي واستمراره، وهي مشتركة بين كل الأجسام التي بها حياة، غير أن اختصاص النبات بها دون غيرها من الوظائف العليا الأخرى (الحاسة والعاقلة) يعود إلى أنه يتلقى غذاءه بصورة تلقائية طبيعية على عكس الحيوان الذي يحتاج إلى وظائف أخرى تساعده للتعرف مثلاً على الغذاء، ويكون ذلك بداية من خلال ملكة الإحساس، أو ما يسميه أرسطو “القوة الحاسة”.

–القوة الحاسة:

يرتبط “أرسطو” الإحساس في وجوده بالحركة التي تحصل نتيجة اتصال الحيوان بمحسوس ما، و إن كانت الحواس لا تتضمن معطيات ومعاني عن هذه المحسوسات التي ترتبط بها، أي أنه استعداد داخلي يظهر بفعل فاعل هو الموضوع المحسوس، هو بذلك موجود فينا بالقوة. “و الأمر هنا كما هو في الوقود الذي لا يشتعل بنفسه، بغير ما يشعله، فإذا اشتعل بنفسه لم تكن هناك حاجة لوجود النار المشتعلة بالفعل”⁴². ذلك “إنَّ الكائن الذي توجد فيه القوة على السمع و البصر، يسمع و يبصر حتى و لو كان نائماً. و نقول كذلك عن الكائن الذي يسمع و يبصر بالفعل”⁴³، فالأول يحس الإنسان دون أن تنفعل حواسه و تتحرك- بالقوة-، و الثاني- بالفعل- أن يحس بتنفيذ حواسه.

بالتالي الإحساس بالفعل يرتبط بكل ما هو جزئي خارجي عكس العقل الذي يبحث في الكليات متى أراد، بينما الإحساس بالقوة “تارة يُجْمَل على المعنى الذي نقول فيه أن الطفل بالقوة قائد جيش، و تارة أخرى على المعنى الذي نقوله على البالغ”⁴⁴، لذلك يتحدد بالانفعال بما هو انفعال الحاسة بالموضوع المحسوس، من حيث هي غير شبيهة به و الاستحالة، عندما تصبح الحاسة هي المحسوس و تشبهه.

نستنتج من هذا التقسيم⁴⁵ الذي يضعه أرسطو الخاص بموضوعات المحسوسات و بين ما يدرك منها بالذات، وما يدرك منها بالعرض، و رفض القول بحاسة سادسة غير الحواس الخمسة الخاصة المعروفة، إضافة إلى الحس المشترك، و تبيان وظائفه، لكن سنخصص الحديث عن “القوة العاقلة” بما هي تجاوز للحيوانات الأخرى ذوات الأنفس. وهذا بيانه.

–القوة الناطقة: (النفس الناطقة).

يعرض المعلم الأول آراء السابقين عليه بداية، خاصة في قولهم بوحدة الحس والعقل، ما يشي بأن التفكير هو تفكير جسماني بالأساس⁴⁶، إلا أن النفس العاقلة تجمع بين كل الوظائف السابقة، الغذائية و الحسية. بينما العاقلة فهي تمثل الخاصية الجوهرية للإنسان فغيرها يتم إدراك الموجودات من خلال وسيط الملكات المختلفة التي، تتدرج تصاعداً من الأدنى إلى الأعلى، أي من الإدراك الحسي إلى الحس المشترك ثم التخيل و الذاكرة وصولاً إلى أعلى ملكة هي التفكير. فخاصية النفس وفق منطوق “أرسطو” تجمع بين قوتين، القوة المدركة التي تشمل الملكات المذكورة سابقاً، و القوة المحركة. “هناك صفتان أساسيتان تميزان ما تعرف به النفس “الأولى الحركة الموضوعية و الثانية التفكير و الحكم و الإحساس”⁴⁷. وفق هذا التقسيم الأرسطي سنبداً بالقوة المدركة؛ وأهميتها في بناء المعرفة، وما تتميز به من ملكات التي تتصاعد من الأدنى إلى الأعلى.



أ- القوة المدركة: تتميز القوة المدركة بملكات تعلق كل ما له ارتباط بالإحساسات، وتتمثل في:

***ملكة التخيل**⁴⁸: تشغل حيزا وسطا بين الإحساس و العقل، و تتمثل وظيفتها في نقل الإحساسات إلى العقل، اعتمادا على عملية التخيل لا كانفعال، فهي يتعين على تعقل الموضوعات، و نشير إلى أنها -الملكة- لا تنفعل بمعزل عن الإحساس الذي يسبقها، بالإضافة إلى أن “الفهم” يستحيل دونها. هي ملكة لا تنفعل لوحدها إذا لم يكن هناك إحساس يسبقها، كما أن الفهم⁴⁹ لا يمكن أن يحصل من دونها. التخيل إذن هو: “الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل”⁵⁰، أو ما يتركه لنا الحس من أثر، أو تلك الحركة التي تنشأ من محرك أثارها، و هو الإحساسات القائمة في الذهن، ما يجعله في مرتبة أعلى من الإحساس وأدنى من العقل الذي يلخصه “أرسطو” فيما يلي:

***ملكة العقل**: يحدها أرسطو باعتبارها “جزء النفس الذي به تعرف وتفهم”⁵¹، وهي أرقى قوى النفس، وهي جزء أساسي ومركزي في المعرفة والإدراك وبالتالي تعقل الأشياء، من هنا يأتي اهتمام أرسطو بها. لأنها وضوح “ما به تفكر النفس وتتصور المعاني”⁵²، وإذا كان الإحساس دائما مرتبطا بالجسم، أما العقل فلا يمكن حسب “أرسطو” أن نحدد له مكانا ما في الجسم فهو “ليس له أي عضو”⁵³. فإن أرسطو يعلن أن هذا العقل يكون موجودا بالقوة كاستعداد في الكائن الحي العاقل ويكون موجودا بالفعل عندما يتعقل الأشياء ويتصور المعاني، وهو ما يجعله مختلفا عن الإحساس الذي لا يحدث إلا في حالة وجود حاسة ما تثيره فينفعل بها.

على هذا الأساس تكون النفس الحاملة للجزء العاقل قابلة لأن نميز فيها بين العقل المنفعل (الهيولاني) والعقل الفاعل، وما يؤكد صلاحية هذا التقسيم هو أن الأشياء الموجودة حسب “أرسطو” تخضع لمبدأين هما: المادة وعلتها، فكذلك العقل يخضع لعلّة تُخرِجُ المعقولات من حال القوة إلى حال الفعل. -

***1-العقل المنفعل :**

يمثل استعدادا لقبول المعقولات دون التأثير على العاقل والمقول، لذلك يشبهه “أرسطو” باللوح الذي يكون فيه قُبُولٌ للكتابة، و بمعنى أصح إمكانية الكتابة فقط “كالحال في اللوح الذي لم يكتب فيه شيء بالفعل”⁵⁴، فهو عقل هيولاني و قوة للنفس تجعلها على استعداد لقبول ماهية الأشياء كصور خالية من أي مادة، شبيه بالهيولي لأنه يصبح جميع المعقولات

***2-العقل الفاعل :**

يمثل مرتبة أعلى من العقل المنفعل، بل إنه العقل الذي يعطيه إمكانية قبول المعقولات، لأنه هو الفاعل فيها و ليس المنفعل بها، كالضوء تماما الذي يجعل الألوان تصير بالفعل بعدما كانت بالقوة، على أن العقل المنفعل هو الذي يستحيل إلى معقولات هيولانية وفي هذا يقول “أرسطو”: “العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا، كأنه حال شبيه بالضوء: لأنه بوجه ما، الضوء أيضا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل”⁵⁵. كما أن هذا العقل غير مرتبط بزمان، فلا يجوز أن نقول أنه كان أو سيكون أو أن تعقله للأشياء كان في زمن ما، ولا يكون في زمن لاحق، ذلك لأن علاقته ليست بالبدن، وإذا اعتقدنا أنه مرتبط به، فإنه سيكون عقلا فانيا، وهذا غير ممكن لأنه أزلي خالد لا يتأثر بفساد البدن.

ب -القوة الحركية: من خلالها بين “أرسطو” مبدأ الحركة في الكائن الحي، ويصنفها إلى مبدأين:

***مبدأ الحركة المكانية:**

يمثلها “الشوق” أي الرغبة التابعة للفكر هي المسؤول عن الحركة في المكان، ذلك أن غاية الرغبة هي التحقق، والموضوع المرغوب هو أساس العقل العملي، لهذا فإن النزوع والعقل العملي محركان. حيث المطلوب أو الموضوع المرغوب فيه هو الذي يحرك، لأنه من ناحية هو المحرك، ومن



ناحية ثانية العقل لا يتحرك ما لم يكن دافعه هو الذي يحركه-أي المطلوب أو المرغوب فيه-، فإنه وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نعتبر العقل والنزوع مبدئين للحركة، بل تقوم هذه الأخيرة على المبدأ الثاني فقط أي على النزوع وحده. العقل لا يمكن أن تكون له حركة دون شهوة أو نزوع إلى أمر ما، على أن النزوع يكون عن تفكير و اختيار على خلاف الشهوة التي تتحرك عن تحيل فقط، و هو ما يجعل الأفعال الناتجة عن العقل مستقيمة في حين أن ما ينتج عن الشهوة يتراوح بين الاستقامة و الانحراف، “ فمن الواضح أن ما يحرك هي قوة النفس التي تسمى بالنزوع ”⁵⁶. فلو كان ما يحرك الحيوان مبدئين إثنين لنتج عن ذلك حركتين حركة للعقل، وحركة للشهوة، الواقع أن الأمر ليس بهذه الطريقة.

* مبدأ العقل العملي:

يقرر “أرسطو” بأن “ هاتان القوتان: العقل و النزوع محركتان بحسب المكان: أعني العقل الذي يستدل لبلوغ غرض، و بعبارة الأخرى العقل العملي

الذي يختلف عن العقل النظري بالغاية وكل نزوع هو من أجل غاية، لأن موضوع النزوع هو مبدأ العقل العملي، ونهاية التفكير هي بداية العمل ”⁵⁷. فالنفس في جزئها العاقل هي مبدأ تحريك الإنسان نحو العمل، فحينما تنتقل الموضوعات من خلال استقبال العقل للصور و تعقله لها و معرفة حسننها من قبيحها تنزع إليها أو تبتعد عنها، كما الحال حينما تستقبل الحواس المحسوسات و يحدث اتجاههما لذة أو ألم فتطلبها النفس أو تنفر منها، العقل العملي بهذا الشكل تكون وظيفته متعلقة بالتحديد بالصور الموجودة في الخيالات التي تعتمد على ما تقدمه الحواس أو الحس المشترك حول موضوع معقول، فيحكم على الحوادث المستقبلية بناء عليها، أي أن العقل العملي يملك القدرة على توجيه الإنسان نحو عمل ما أي للحكم والاختيار.

ثالثا: أفلوطين والنفس الفيضانية.

1- النفس الأفلوطينية والتوحد مع الأول.

انطلقت ميتافيزيقا “أفلوطين Plotinus” من الفلسفة الأفلاطونية. إلا أنه كان مجددا ومطورا لها، علما أن الفارق الزمني بينهما كان كبيرا. حيث اتجهت فلسفة “أفلوطين” نحو فكرة “الوحدة مع المبدأ الأول”. ورغم أن أفلاطون يتحدث عن ضرورة تخليص النفس من سجن الجسد، وفراها نحو الخير الإلهي، إلا أنه لم يحدد بدقة آلية ذلك التخلي والزهد الذي يبتغي التشبه بالله قدر الإمكان، وسنجد أن هذه الفكرة تختلف تماما عن “الوحدة الصوفية”. كما سيؤسس لها أفلوطين. “كل هذا زاد من خفاء معالم “أفلوطين” مع أن أثره في الفكر الإسلامي عامة لا يقل أبدا عن أثر أرسطو، بل يزيد عليه في تشعبه. إذ شمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذوات النزعات الروحية الغنوصية، وتغلغل في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذا من ذلك المذهب المنطقي الجاف الظاهري الذي كان “لأرسطو”⁵⁸.

لقد تأثر أفلوطين بالروح المشرقية، وفلسفته كانت نذيرا بانتهاء عهد الفكر الإغريقي، وبدء تغلغل الدين في الفلسفة عامة. ومن أهم البراهين التي تساق للدلالة على قوة المؤثرات الشرقية في تفكير “أفلوطين” نجد فكرة حضور الله في العالم عن طريق وسائط تملأ الهوة بينه وبين العالم، وفكرة الوصول إلى السعادة القصوى عن طريق الوحدة مع الله، التي تعلو المعرفة العقلية. . . .⁵⁹. هناك إذن ربط بين عالم الأرض والسماء. كيف ذلك؟

تنطلق فلسفة أفلوطين من “الحركة”، التي قد تكون هابطة أو صاعدة، حيث الأولى تعني “الحركة العقلية” التي تشرح حركة الوجود من الواحد تدريجيا، حتى ينتهي إلى المادة، التي تعتبر آخر مراتب الموجودات، أما “الحركة الصاعدة” أو – “الحركة النفسية” التي تعني العودة



إلى الواحد الأول. هنا وهب أفلوطين للعقل حق التصرف في الحركة الكونية، حركة الهبوط التي تصور الفاعلية الرئيسية للواحد، وحركة النفس وهي في طريق الإرتقاء والصعود إلى الواحد الأول، أو العقل الأول.

“والآن ماهو موضوع بحثنا في كل ذلك: “نحن” أم “النفس” ؟ –نحن لكن بواسطة النفس.

–وما معنى “بواسطة النفس” أكان بحث الباحث لحصول النفس فيه؟

–كلا، بل لأنه هو النفس.

–ألا تصبح النفس بذلك خاضعة للحركة؟

–الواقع أنه لا بد من التسليم بأن لها حركة، ولكنها غير حركة الأجساد، وتلك الحركة هي حياة النفس بالذات، وبهذا المعنى كان العرفان عرفاننا نحن، لأن النفس أمر روحاني، ولأن العرفان هو حياتها الفضلى. وعندما تدرك النفس بالروح، وعندما يؤثر الروح فيها: فان الروح، في آن واحد هو روحنا وهو أمر علوي فوقنا نسمو إليه. ⁶⁰

وإذا ألقينا نظرة على “تاسوعات أفلوطين” ⁶¹، نجد أن كل تساعية منها تقابل مرحلة معينة من مراحل السلوك الذي تصعد به النفس تدريجيا حتى تتحد مع الله، ففي التساعية الأولى يتحدث “أفلوطين” عن تطهير النفس، وفي الأخير يتكلم عن اتحادها مع المبدأ الأول، وفي الوسطى يتحدث عن الصعود التدريجي. . . . حيث يرى “أفلوطين” أن مقام النفس البشرية ليست سوى قبيضة وإعداد للخلود، ولن يكون خلاص الإنسان من هذا العالم إلا بتحرير نفسه من ارتباطها بكل ما في هذا العالم، وتمكينها من الإرتقاء صافية نقية طاهرة إلى العالم الروحاني الأسمى. . . . ⁶²

2- “النفس” وارتباطها “بالفيض”.

المعرفة عند أفلوطين تتم عبر الكشف والذوق، ولا أهمية لما سواها مهما كانت صورتها “إني ربما خلوت إلى نفسي وجعلت نفسي وجعلت بدني جانبا، وصرت كأنني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون والعالم والمعلوم جميعا” ⁶³. نستنتج أن أفلوطين كان صاحب معرفة نابعة من الزهد، والتصوف، والفناء في الذات لذلك يقول “أفلوطين” عن نفسه وهو في حالة وحدة مع الله: “ما أكثر ما أنتبه لنفسي متجردا من بدني، فأصير خارجا عن سائر الأشياء خاليا إلى ذاتي. فأدرك من الحسن العجب العجيب، وأصبح على يقين قوي من أن المعاد المقدر لي إنما هو خير المعاد، وأتمتع فعلا بالحياة وهي في أسمى درجاتها. ⁶⁴ أي أنه كثيرا ما يغيب عن كل ما عداه، ليرى في أعماق ذاته جمالا بلغ أقصى حدود البهاء، وعندئذ يؤمن إيمانا راسخا بأنه ينتمي لعالم أرفع، ويتحد حينها بالوجود الإلهي.

هذا الإعتراف يوحى حسب “أفلوطين” بأن وحدة العقل أرفع من وحدة النفس، لأن في مقدور العقل أن يكتفي بالتفكير في ذاته وتأملها، أما النفس فلا بد لها من عالم أو جسم تنظمه وتبعث فيه الحياة. . . . وأساس هذه الحركة التصفية الجسدية، ومعرفة الذات حتى يتسنى لتلك الذات الإرتقاء تدريجيا، والعودة للاتحاد بمصدرها الأول، وعن طريق التصفية والتعليم تتمكن من الإرتقاء والصعود إلى الكل الذي هبطت منه ⁶⁵. ذلك أن النفوس البشرية بحاجة ماسة إلى أن تستمد قواها الداعمة من مبدأ واحد يجمع بينها، وهذا المبدأ هو “النفس الكلية”، وهو المنبع الذي تستمد منه كل نفس فردية. ورغم كون النفس الكلية واحدة، فوحدتها ليست هي الوحدة المطلقة، إذ لا بد لتصور النفس الكلية، من تصور العالم الذي تحييه تلك النفس وتبعث فيه الحركة، لذا ينبغي الصعود خطوة أخرى، فنجد العقل الذي هو ثابت ثباتا مطلقا، وأفكاره هي المثل الأزلية التي يشارك فيها كل ما يوجد في زمان ومكان. “ثم إذا كان للنفس مركز، فإنها تدور حول الله، وتغمره بحبها، وهي مقيمة حوالياه ما تيسر لها الأمر، إذ كل شيء منعلق به” ⁶⁶



لذلك يشبه أفلوطين صدور فيض النور من منبعه، وفيض الماء من ينبوع، وصدور أنصاف الأقطار عن المركز. تشبيهات يستدل بها على ثبوت بقاء المركز الأول، إلا أنه يخرج بقية الموجودات منه. فالعقل الذي تصدر عنه النفس يظل كما هو، بينما تفيض عنه المبادئ الأدنى منه.⁶⁷ الواحد إذن محرك لا يتحرك، أذ لا يتحرك أي شيء إلا بأمره، وإذا جاز وجود الشيء، لا يتم وجوده إلا عن طريق رجوع الله إلى ذاته بحيث ستنشأ الأشياء منه، وهو من يسيرها، أي أن الأشياء صادرة عن الله. إذن ففيض الموجودات ونظام الكون من ذات الله عن إرادة منه، وكل ما يصدر منه هو خير، وكل الأشياء تختلف من حيث درجة الخيرية فيها، فكل موجود فيه منفعة خاصة به، والحكمة من إيجادها. ولكي يتضح إسهام "أفلوطين" علنا نقيم مقارنة بينه وبين معلمه "أفلاطون".

3- الفرق بين أفلاطون وأفلوطين.

الفرق بين أفلاطون وأفلوطين هو أن "المثل" التي هي قوام العقل ومحتواه عندهما، تمثل عند "أفلوطين" مبدأ ثانيا صادرا عن المبدأ الأول -الله-، بينما عند "أفلاطون" فالمثل لا تصدر عن الله، بل لا يسري عليها أي نوع من أنواع الكون كالفيض أو الصدور،⁶⁸ وإنما تكون لها بالله صلة كالصلة بين النجوم الثانية والشمس، فهي أقل منه مرتبة، ولكنها لم تنشأ عنه، كما أن "النفس الكلية" لا تصدر عن المثل الأفلاطونية بل هي الانتظام الرياضي الكامن في الكون ومبدأ الحياة فيه.

كما أن العلاقة بين النفس الفردية وبين المادة مختلفة عندهما: "أفلوطين" يرى صدور عالم المادة عن النفس. بينما "أفلاطون" لا يتصور أن يصدر مادي عن النفس البريئة من كل مادة. يظهر هنا طغيان النزعة الصوفية التي يتسم بها فلسفة أفوطين، مقارنة مع أفلاطون وهذا ما ينبه إليه تلميذه فورفيوس نفسه.⁶⁹ "فكل النفوس قد نشأت عن نفس واحدة، هي كالمبادئ العقلية، مفارقة وليست بمفارقة، والنفوس التي تظل باقية هي التعبير الواحد عن العقل، ومن تلك النفوس تنشأ المبادئ العقلية اللامادية الخاصة. كما يحدث في العالم المعقول"⁷⁰.

رابعا : النفس الفاربية والعقل المتعالي:

1-مراتب العقول النظرية:

اهتمام أرسطو "بالعقل الفعال" المفارق والأزلي أثار شغف الشراح والمفسرين، خاصة المشائية اليونانية، أمثال: "الإسكندر الأفروديسي"، و "ثامسطيوس"، والعربية الإسلامية أمثال: "الفارابي" و "ابن سينا" و "ابن رشد".⁷¹ ونظرا لأهمية معاني العقل التي أشار إليها المعلم الأول في "كتاب النفس"، فقد اعتبرت مرجعا أقام عليه "أبو نصر الفارابي" نظريته الخاصة في العقل. حيث عبارة "عقل" نفسها، تقال بتشكيك عند الفارابي على مستويين:

الأول "أنطولوجي": يشمل العقول المفارقة التي تقع في ثلاث مراتب من الأعلى إلى الأدنى وهي التي تنتهي إلى نظرية الفيض :

أ-المرتبة الأولى يحتلها الله أو العقل الأول.

ب-المرتبة الثانية تشغلها العقول الثواني التسعة.

ج-المرتبة الثالثة هي "العقل الفعال"، ومرتبه العاشرة.

الثاني هو "عقل نظري"، ويميز فيه الفارابي بين ثلاثة أنواع من العقل الموجود في النفس الإنسانية، تتوالى هي الأخرى عبر ثلاثة مراتب من الأدنى إلى الأعلى، هي:



أ-العقل بالقوة.

ب-العقل بالفعل.

ج-العقل المستفاد.

د. العقل الفعال.

وتجدر الإشارة إلى أن العقل عند الفارابي يقال على نحو رابع، يجمله المعلم الثاني من خلال التصنيف التالي للعقل: “عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، والعقل الفعال”⁷²، حيث تمثل العقول الثلاثة الأولى “القوة الناطقة” في العقل الإنساني، أما الرابع “العقل الفعال” فهو عقل كوني خارج النفس الإنسانية، وسنعمد بعد أن نحلل العقل الإنساني إلى تبين علاقته بالعقل الفعال.

أ-العقل بالقوة أو (العقل الهولاني): شبه الفارابي “العقل بالقوة” بنفس الطفل العالمة بالقوة، وهو يدرك صور الأجسام بواسطة الحواس، ثم ينتقل بعد ذلك إلى إدراك الكليات، فتصير نفسه عالمة بالفعل⁷³. “هو نفس ما، أو جزء نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها”⁷⁴.

ب- أما العقل بالفعل: يشغل اعتبارياً درجة أعلى من العقل بالقوة (أو العقل الهولاني) في إدراك المعاني أو المقولات، وهو أن تحصل المقولات (أو صور الموجودات) في العقل الهولاني بالفعل متى شاء طالعها وعقلها. فإذا حصلت في العقل بالقوة أي أن “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 بالتي هي بالفعل معقولات. فإنما معقولات بالفعل وأنما 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.”⁷⁵

ج- العقل المستفاد: يحتل رتبة أعلى من العقل بالفعل، أو هو العقل بالفعل وقد عقل المعقولات جميعها، أي أن العقل بالفعل يصير عقلاً مستفاداً متى عقل المعقولات المجردة، وقد حدد الفارابي هذا العقل قائلاً: “فأي إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها، وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل، وصار المعقول فيه هو الذي يعقل، حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل، أتم وأشد مفارقة للمادة، ومقاربة من العقل الفعال، ويسمى العقل المستفاد”⁷⁶، بينما يحدد “بيير دوهيم” الحدود الفاصلة بين العقل بالفعل والعقل المستفاد عند الفارابي، بالقول “إن العقل بالفعل يعلم المعقولات التي أحدثها التجريد مباشرة انطلاقاً من الإدراكات الحسية، وإن العقل المستفاد يستخرج من هذه المعقولات معقولات أعم وأرقى”.⁷⁷ ما يعني أن العقل 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”⁷⁸.

2-فعاليات العقل الفعال الفيزيائية :

بين الفارابي حد هذا العقل بوصفه “ذات ما، جوهره عقل ما بالفعل، مفارق للمادة”⁷⁹. وهو يمثل العقل العاشر المفارق في الجدل النازل، الذي يدبر فلك ما تحت القمر، من سلسلة الفيض “الفرايية”. في هذا المستوى وانسجاماً مع “أرسطو” خص الفارابي “العقل الفعال” بوظيفة كوسمولوجية بالمفهوم الأرسطي “للعقول المفارقة” أو “عقول الكواكب” ما فوق فلك القمر التي تحرك الأجرام السماوية⁸⁰. ولكن في هذا الإطار ينحو “الفارابي” منحى آخر في فهمه للعقل الفعال. فهو السبب الفاعل والمباشر لوجود موجودات العالم الأرضي



ومن ضمنها النفس الإنسانية، لأن هذا العقل 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.

زيادة على ذلك، وخلافاً لأرسطو وشراحه، خص الفارابي العقل الفعال بوظيفة معرفية، لأن العقل الإنساني في نظر “الفارابي“ لا يحصل على المعقولات بتجريدها من عالم الحس بنفسه، بل يحصل عليها كذلك بما يفيضه عليه العقل الفعال. فمهمة “العقل الفعال“ تحقيق بلوغ الإنسان درجة السعادة والكمال، وذلك بإعطائه المعاني الكلية العلمية والخلقية والميتافيزيقية، وكذلك المعقولات المجردة، والجزئيات المحسوسة التي تنقل عقل الإنسان من عقل هيولاني إلى عقل بالفعل.

إن القوة الناطقة ليست في جوهرها بالفعل، بل تصبح كذلك بفعالية العقل الفعال 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“ قد أدخل العقل الفعال في نسقه ليبنى عليه بناء فكرياً فلسفياً وعقائدياً دينياً. لكن كيف تتم فعاليته تلك؟

تشمل فعاليته ثلاثة أبعاد هي: البعد المعرفي، والبعد الأنطولوجي، والبعد الميتافيزيقي. ولعل قول الفارابي: “إن العقل الفعال ليس يفعل دائماً، بل يفعل حيناً ولا يفعل حيناً“ يعبر عن بعد معرفي، لأن العقل الفعال هو المبدأ الذي تفيض عنه المعارف والحقائق التي تخص الفلاسفة والأنبياء بوصفه واهباً للمعرفة، ولما كان هؤلاء الصفوة ليسوا في حالة وجود دائم، صح القول: إن العقل الفعال يفعل تارة ولا يفعل تارة أخرى، بمعنى أن العقل الفعال يفعل ويتم الاتصال عند وجود هذه الصفوة، أما في حال غيابهم فيتوقف فيض المعارف وينقطع الاتصال، وعندها فالعقل الفعال لا يفعل، وهذا ما وضحه الفارابي بقوله: “ليس النقص في ذاته [أي في ذات العقل الفعال] بل (. . .) ألا يصادف دائماً الشيء الذي فيه يفعل“.⁸¹

أما في إطار البعد الكوسمولوجي أو الكوني، فقد خص المعلم الثاني العقل الفعال بوظيفة التحريك والتدبير، وعده المدبر لعالم ما تحت فلك القمر، الأمر الذي يستلزم أن يكون دائم الفاعلية، فهو المسؤول عن تحقق ظاهري الكون والفساد، ولذلك يسميه الفارابي “واهب الصور“⁸². للموجودات الحسية. فما دام العالم الطبيعي في تغير وحركة مستمرة وانتقال من الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل، يجب أن تكون فاعلية العقل الفعال مستمرة دوماً بلا انقطاع ولا توقف ولا تراخ، ومن هنا نلاحظ أن القول: إن العقل الفعال 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 متهافة في أساسها.⁸³

3-آلية الاتصال بالعقل الفعال.

تقوم نظرية النبوة عند الفارابي في أساسها على العقل الفعال فهي “أسمى جزء في مذهبه الفلسفي، تقوم على دعائم في علم النفس وما وراء الطبيعة، وتتصل اتصالاً وثيقاً بنظريته في العقل الفعال“⁸⁴. ولعل الفارابي أول فيلسوف خصص “لنظرية النبوة“⁸⁵ موضعاً في فلسفته. لذلك نجده يميز بين وسيلتين في عملية اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال وهما:

الأولى طريق “العقل“ أو النظر العقلي والتأمل الفلسفي، وهو منهج الفيلسوف. وقد حدد الفارابي هذا الطريق ضمن حدود ما يفيض على العقل الإنساني من العقل الفعال، فيصبح الإنسان حكيماً فيلسوفاً ومتعلقاً للأشياء⁸⁶. الثانية تعتمد المخيلة أو الإلهام، وهو منهج النبي، فهو “بما يفيض لعقل الفعال، إلى قوة المتخيلة فيكون نبياً منذراً“⁸⁷. هذه المقارنة الضمنية عند الفارابي تعبر عن بعد معرفي ميتافيزيقي، لأن القوة الناطقة هي الأساس في هذا الاتصال، فالفيلسوف تزداد معرفته بقدر ما يدرك الحقائق الموجودة في العقل الفعال، بالنظر والتفكير الذاتيين. فتحقق الاتصال عبر القوة الناطقة عند الفيلسوف هو مزج بين الميتافيزيقا التي تبحث عن حقيقة الوجود في أعلى درجاته،



وبين معرفة الله وكيفية الوصول إليه، وإدراك الإنسان لحقيقته حتى تتم له السعادة. بينما النبي في اتصاله بالعقل الفعال يتم عن طريق المخيلة (أو الإلهام)، وهو طريق النقل أو حالة الأنبياء، «والقوة المتخيلة متوسطة بين القوة الحاسة وبين القوة الناطقة»⁸⁸. فالمخيلة تسهم في فهم النبوة وتفسيرها عند الفارابي. والإلهامات النبوية تتم عبر المتخيلة بطريقتين: «في وقت اليقظة مثل حالها عند تحليلها منها في وقت النوم»⁸⁹، فهي تحصل على الرؤيا الصادقة أو الوحي، والفرق بين هذين الطريقتين نسبي، والاختلاف بينهما في الرتبة والجوهرية والشرف، وليس في الغاية والمهدف. فالنبي يمتاز أن له القدرة على فهم الرموز فهماً عميقاً، لما يمتلكه من مخيلة قوية ومعارف ميتافيزيقية. ولعل اعتماد الفارابي على القوة المتخيلة لا العقل الخالص يكمن في أن يسمح الفارابي لنفسه «بمجال التحرك في طبيعة الأنبياء واختلاف دعاوهم في العالم المحسوس فتعود النبوات ذات درجات ومراتب تتباين بعضها مع البعض حسب حاجة المجتمع»⁹⁰. لذلك يعطي الفارابي الأولوية للفيلسوف على النبي في عملية الاتصال بالعقل الفعال، ومهما كانت الكيفية التي يجري بها الاتصال بالعقل الفعال 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 عقلياً بعيداً عن الاتحاد والحلول وغيرها من ضروب الصوفية التي تقرر بإمكانية الاتحاد مع العقل الفعال. «لا يتضمن حتمية الاتحاد بين العقل البشري والعقل الفعال»⁹¹.

يظهر إذن أن المعلم الثاني أقام نسقه الفلسفي على العقل الفعال، متأثراً بالفضاء الفكري الإسلامي محاولاً التوفيق بين الفلسفة والدين. وتظهر أهمية الفارابي في توظيفه للعقل الفعال 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»⁹².

خاتمة.

تبين لنا أن مسار تشكل مفهوم النفس، لم يكن بنفس الشحنة المعرفية بالنظر لإختلاف الخلفيات المعرفية التي تحكم تفكير كل فيلسوف على حدة، وبالتالي اختلاف «البراديجم الفلسفي» الذي يوطر عملية النظر، حيث رصدنا انتقال النفس الإنسانية من النظر إليها كمثال متعال يجب بلوغه بالإنفصال عن الجسد، ليعمل أرسطو بعدها على إلحاق «النفس» بالعالم الطبيعي، ليعود «أفلوطين» ويلحقها بأصلها «الفيض» حيث «النفس» جزء من تركيبة العقول الكونية، هذا الإرث المعرفي، سيوظفه «الفراي» ليجعل من وظيفة النفس تتمثل في عملية «الاتصال» بالعقل المتعالي أو «العقل الفعال»، كل هذا الزاد المعرفي سيعمل «ابن سينا» فيما بعد على استثماره، والقيام بعملية التركيب المعرفي ليصوغ لنا نظرية متكاملة الأركان ومنظمة العناصر حول «النفس»، بدءاً بإثبات وجودها انتهاء بتعريفها.

الهوامش:

¹ قاسم محمود، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1969. ص. 76-77

² ماسنيون لويس، محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، تصدير إبراهيم مذكور. حققته زينب محمود الخضري، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة، 1983، ص 69

³ لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A-G)، ترجمة أحمد خليل أحمد، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات بيروت - باريس، الطبعة الثانية 2001، ص 49.

⁴ Armand Cuvillier (1887-1973), **nouveau vocabulaire philosophique**, librairie Armand, Troisième Edition. Paris, 1977. p17.

⁵ جيمس فينيكان اليسوعي، أفلاطون؛ سيرته وأثاره ومذهبه الفلسفي، سلسلة قادة الفكر دار المشرق، الطبعة الأولى، بيروت 1994. ص 55



- ⁶ وتجدر الإشارة إلى أن موضوع محاوره. "مينون" يركز (حول إمكانية تعلم الفضيلة). و "فيدون" (حول خلود الروح): يدور هذا الحوار في الحجرة التي كان سقراط ينتظر الموت فيها. لأن الحضور، وانطلاقاً مما كان يدعيه بأن الفيلسوف الحقيقي لا يخشى الموت، يدعو المعلم لكي يبرهن على خلود النفس. بينما "فايدروس" هي توضيح العلاقة بين الروح والفكرة.
- ⁷ زكي نجيب محمود، محاروات أفلاطون، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة 2001، ص 152. شمل المؤلف محاورات "أوطيفرون"، "أفريطون"، أو واجب الوجوب "و" "فيدون" أو خلود النفس.
- ⁸ ترتبط بالمرجي: أي القليل أو الضئيل. ولعلنا نفهم من سياقها "تنجو"
- ⁹ مطر أميرة حلمي، جمهورية أفلاطون، مهرجان القراءة للجميع مكتبة الأسرة، مطابع الهيئة المصرية للنشر والتوزيع، 1994 ص 64
- ¹⁰ يقول أفلاطون: "إذا نحن بعد كسب المعرفة، لم ننس ما كنا قد كسبنا، فلا بد أننا قد ولدنا ومعنا المعرفة دائماً، وسنظل أبداً على علم بما". أنظر: محمود زكي نجيب، محاروات أفلاطون، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، 2001. ص: 194
- ¹¹ جيمس فينيكان، أفلاطون؛ سيرته وأثاره ومذهبه الفلسفي، م. م. ص 65
- ¹² محمود زكي نجيب، محاروات أفلاطون، م. م. ص 170
- ¹³ نجد بأن مقدمة محاوره فيدون تقدم عرضاً لنظرية أفلاطون في التذكر ليؤكد بها وجود الروح قبل حلولها بالجسد. نفس المرجع، ص 144
- ¹⁴ - نفسه، ص 146
- ¹⁵ ركزنا على القسم الثالث: رأي أفلاطون في الفن والنفس. الباب العاشر في الجمهورية. أنظر: مطر أميرة حلمي، جمهورية أفلاطون، ص 45
- ¹⁷ جيمس فينيكان، أفلاطون وأثاره ومذهبه الفلسفي، ص 66
- ¹⁷ أفلاطون. محاوره "فايدروس" أفلاطون أو عن الجمال. ترجمة: أميرة حلمي مطر. دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة. 2000. مقدمة "ليون روبان" وتعليق المترجمة. ص 11 أسطورة المركبة المجنحة.
- ¹⁸ أفلاطون سيرته وأثاره ومذهبه الفلسفي "ص: 67
- ¹⁹ ورد الحديث عن ضرورة معرفة النفس وخلودها والمركب السماوي للنفوس. أنظر محاوره "فايدروس" أفلاطون أو عن الجمال، ص. ص 62-63
- ²⁰ محمود زكي نجيب، محاروات أفلاطون، ص. ص 205-206
- ²¹ أفلاطون، محاوره "فايدروس" أو عن الجمال، م. م. ص 25
- ²² أثبت "أفلاطون" وجود عالمين: عالم العقل الذي تتناوله البصيرة، وهو عالم حقيقي ثابت لا يتغير، وعالم الحس، أو العالم المنظور الذي تتناوله الباصرة، وهو عالم الظلال الذي يتصف بالتغير وعدم الثبات". أنظر: أفلاطون "الجمهورية"، الكتاب السادس، ترجمة حنا خباز، مطبعة المقطم، القاهرة 1929. ص 155
- ²³ أفلاطون، "فايدروس"، م. م. ص. ص 93-94
- ²⁴ أفلاطون، سيرته وأثاره ومذهبه الفلسفي، م. م. ص 69-70
- ²⁵ أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، مطابع الهيئة المصرية للنشر والتوزيع، 1994. ص 36
- ²⁶ أفلاطون، محاوره فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966. ص 183.
- ²⁷ تحيل في الميثولوجيا الإغريقية على "الروح"
- Le démon (en grec daimôn) de Socrate. Être surnaturel, bon ou mauvais, attaché à la destinée d'une personne
- ²⁸ أفلاطون، محاوره "فايدروس" أفلاطون أو عن الجمال، م. م. ص 26
- ²⁹ أرسطو طالس، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة قنواني، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949، ص 42
- ³⁰ المصدر نفسه، ص 42.
- ³¹ الكمال الأول هو حصول القوة أو الإستعداد في الكائن الحي لأداء الوظيفة، إذ النفس لاتؤدي وظائفها باستمرار، بل تتوقف بعض وظائفها أحيانا كما في حالات النوم والغيبوبة أو عند الطفل الرضيع مثلاً. والنفس العاقلة التي يتميز بها الإنسان أسمى وأكمل الصور التي يمكن نسبتها إلى الجسم الطبيعي الذي توجد فيه الحياة، والكمال الثاني فهو حصول القوة بالفعل وتحققها باستمرار وبهذا المعنى، فالنفس كمال أول مادامت لاتمارس قوتها بالفعل على نحو دائم.



- ³² أرسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ص 42-43. كما تم الإعتماد على الطبعة الثانية الصادرة سنة 2015. "سلسلة ميراث الترجمة".
- عن المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015. حيث لم نسجل اختلافا يذكر عدا تصدير مصطفى النشار.
- ³³ المصدر نفسه، ص 43
- ³⁴ المصدر نفسه، ص 49
- ³⁵ نفسه، ص 44
- ³⁶ نفسه، ص. ص. 43-44
- ³⁷ نفسه، ص 49
- ³⁸ المصدر نفسه، ص 42
- ³⁹ نفسه، ص 46.
- ⁴³ يسميها أرسطو بالنفس النامية أو الغازية وكلها مفاهيم يوردها من حين إلى آخر للإشارة إلى "النفس الغادية".
- ⁴¹ أرسطو طاليس، كتاب النفس، م. م، ص 58
- ⁴² المصدر نفسه، ص 60
- ⁴³ المصدر نفسه، ص: 60
- ⁴⁴ المصدر نفسه، ص 63
- ⁴⁵ لم تستفص في البحث في أنواع المحسوسات، وموضوعاتها ولعلنا سنترك لها بحثا آخر غير الذي نحن بصدد.
- ⁴⁹ يورد في نفس الموضوع. "فهذا أنبادوقليس يقول: "ليزيد العقل في الإنسان بما يقدم للحواس، (ومن هنا يحصل عند الإنسان دائما أفكار تتغير)، وتدل أقوال هوميروس على نفس الشيء". المصدر نفسه، م. م، ص 102
- ⁴⁷ المصدر نفسه، ص 102
- ⁴⁸ الخيال: يشار إليه في اللسان اليوناني بفنتاسيا Phantasia، و يقول أرسطو انه اشتق من النور أي (فاوس-Phaous)، إذ أنه لا يمكن أن يرى بدون أن يكون هناك نور.
- ⁴⁹ أو "الاعتقاد" - كما يسميه أرسطو -
- ⁵⁰ أرسطو طاليس، كتاب النفس، م. م، ص 107
- ⁵¹ نفسه، م. م، ص 108
- ⁵² أرسطو طاليس، "كتاب النفس، ترجمة فؤاد الأهواني، م. م، ص 108
- ⁵³ المصدر نفسه، ص 109
- ⁵⁴ أرسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة فؤاد الأهواني، م. م، ص 111
- ⁵⁵ المصدر نفسه، ص 112
- ⁵⁶ المصدر السابق، ص 125
- ⁵⁷ توجد حسب "أرسطو" قوتين محركتين: النزوع والعقل، "شريطة اعتبار التخيل ضربا من التعقل لأنه في كثير من الأحيان يعتمد الإنسان عليه مهملا العقل، كما أن الحيوانات غير الإنسان لا تفكر بل تتخيل فقط. أنظر: أرسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة فؤاد الأهواني، ص 124.
- ⁶¹ غالب مصطفى، أفلوطين، في سبيل موسوعة فلسفية 17، منشورات دار ومكتبة الهلال، 1987 ص. ص 12-13.
- ⁵⁹ غالب مصطفى، أفلوطين، م. م، ص 11
- ⁶⁰ أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، ترجمة فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، الطبعة الأولى، 1997. ص 58
- ⁶¹ أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، م. م، أنظر التقديم "فقرة-ك-". وتجدر الإشارة إلى أن مؤلف "التساعيات" جمعه تلميذ أفلوطين "فورفوريوس" التساعية الأولى: الانسان والأخلاق. الثانية والثالثة: لعالم المحسوس والعناية. الرابعة. الخامسة. السادسة: النفس. العقل. الواحد (الخير) راجع. كذلك، أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، م. م، ص 18
- ⁶² أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، م. م، ص 8-9
- ⁶³ محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، بيروت 1982، ص 197
- ⁶⁴ يتحدث أفلوطين في التساعية الرابعة من الفصل الثامن عن "هبوط النفس إلى الأبدان". أنظر: أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، م. م، ص 307



- 65 غالب مصطفى، أفلوطين، م. م، ص. ص 22-23
- 66 أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، ص 124
- 67 نفسه، ص 25
- 71 نفسه، ص 27
- 72 غالب مصطفى، أفلوطين، م. م، ص 28
- 73 تم الحديث عن قوى النفس: الذاكرة. الإنفعال. الإحساس. الإبصار. راجع المرجع نفسه ص. ص 120-126-129-134
- 71 أولى "الإسكندر الأفروديسي" مثلاً في القرن الثاني الميلادي مسألة العقل أهمية خاصة في رسالتين له، إحداهما "في النفس" والثانية "في العقل"، فميز في رسالته الأخيرة بين ثلاثة أنواع من العقول، وهي: «العقل الهولاني» و«العقل بالملكة» و«العقل الفعال». راجع: عبد الرحمن بدوي، تصدير عام على تحقيق كتاب: أرسطو طاليس، في النفس، دار القلم، بيروت، ط الثانية، 1980، ص 2
- 72 ما يجب التنبيه 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 اعتبار هذا التقسيم نظرية للفارابي في العقل، لأنه شرح هذا التقسيم الرباعي للعقل ووظفه بمنهج ورؤية خاصة، وهو ما سنعمد إلى تبينه. أنظر: الفارابي أبو نصر، رسالة في العقل، تحقيق مورييس بويج، بيروت، 1938، ص 12
- 73 الفارابي أبو نصر، كتاب الجمع بين رأيي الحكميين، قدم له وحققه ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، ص 98.
- 74 أبو نصر الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق مورييس بويج، بيروت، 1938، ص 12.
- 75 الفارابي، رسالة في العقل، م. م، ص 15-16
- 76 الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تحقيق علي بو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1995، ص 120.
- 77 دوهيم بيير، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر، دمشق، 2005، ص 14
- 78 صليبا جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981، ص 161
- 79 الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، م. م، ص 97
- 80 أرسطو طاليس، المقالة الثانية عشرة من الميثافيزيقا، ترجمة ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، الاهلية للنشر والتوزيع. بيروت، ط الثانية، 1997، ص 176
- 81 الفارابي، رسالة في العقل، م. م، ص 33
- 82 واهب الصور: أخذ ابن سينا هذه التسمية عن الفارابي، ثم انتقلت إلى اللاتينية formarum dator وترجمت وذاع استخدامها في أوروبا في القرن الثالث عشر.
- 83 الزاهر سليمان، نظرية العقل عند الفارابي، مجلة جامعة دمشق-المجلد 30 -العدد 1-2، 2014، ص 464
- 84 إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، مصر، 1968، ج 1، ص 07
- 85 للمزيد من الاطلاع على نظرية النبوة في الفلسفة العربية الإسلامية، راجع: علي أبو ملح، الفلسفة العربية مشكلات وحلول، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1994، ص. ص 203-228
- 86 الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 121
- 87 الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، م. م، ص 121
- 88 نفسه، ص 103
- 89 نفسه، ص 109
- 90 آل ياسين جعفر، فيلسوفان رائدان؛ الكندي والفارابي، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1983، ص 13.
- 91 كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروء وحسن قبيسي، منشورات عويدات: بيروت، ط 2، 1977، ص 244
- 92 الزاهر سليمان، نظرية العقل عند الفارابي، مجلة جامعة دمشق-المجلد 30 -العدد 1-2، 2014، ص. ص 475-476