الدكتور محمّد المصباحي

من المعرفة إلى العقل

بحوث في نظريّة العقل عند العرب

دار الطليعة - بيروت

حقوق الطبع محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت ـ لبنان
ص .ب : ١١١٨١٣
تلفون : ٣١٤٦٥٩
٣٠٩٤٧٠
تلكس : Le intco 20376
42168

الطبعة الأولى
شباط (فبراير) ١٩٩٠

الدكتور محمد المصباحي

من المعرفة إلى العقل

بحوث في نظرية العقل عند العرب

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

« ولا بد مع ذلك ان يسمع الانسان اقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه ، ان كان يحب ان يكون من اهل الحق »

ابن رشد ، تهافت التهافت

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

مقدمـــة

صار العقل منذ اليونان موضوعاً من مواضيع البحث الفلسفي ، له مواصفاته ومطالبه ومسائله وادوات النظر اليه ورهاناته ، وذلك منذ ان جهر اناكسا جوراس بأن العقل يسيّر العالم ، ومنذ ان ادعى بروتاغوراس بأن الانسان مقياس كل شيء . غير ان متأخرة اليونان ستنتصر للنظرة الاولى ، وهي النظرة الموضوعية للعقل ، ليجعلوه مبـدأً للموجـود ، في الوقت الذي صادروا فيه على ان الواحد فوق الوجود ، وفوق العلاقة والمعرفة ، اي بعد ان بات الواحد لا ـ موجوداً ، ولا ـ مبدأً للموجود ولا ـ عارفاً به ، حرصاً على عدم المساس بوحدانيته المنفردة وبساطته المطلقة . وقد ورث العقل شيئاً من هذه الوحدانية ، بعد ان صار مرتبة « وجودية » متقدمة على الموجود. وهذا ما يفسر تعلق الفلاسفة بالرغبـة في الاتصال به .

اما في الاسلام ، فلم يعد العقل محتكراً لمقياس الاشياء كلها . لذلك كان عليه ، منذ الوهلة الاولى لقيام الحضارة العربية الاسلامية ، ان ينخرط في صراع طويل ومتنوع حول السلطة بينه وبين النقل ، كما كان عليه ان يكيف اساليب نظره كيما تلائم الموضوعـات الجديدة التي طرحتها البيئة الثقافية الجديدة ويستطيع التعايش بين مكوناتها . وقد كان لهذا الصراع ذي السمة القيمية والايديولوجية أثر إيجابي في تأجيج الاهتمام به ، فتكاثرت حوله المناظرات وتعددت بشأنه الاقوال التي تمخضت عن ميلاد كتابة خاصة بالعقل شملت معظم اجناس القول الموجودة آنذاك . فقد كان العقل محطة ضرورية تستوجب من الفقيه والاصولي والمتكلم والاديب والعالم وكل منتج للاقوال ان يقف عندها ويدلي برأيه فيها وفي الحقيقة ، كان الموقف من العقل هو موقف من الانسان ككل ، او بالاحرى من دوره في مجـريات الحياة والمعرفة ومسؤوليته تجاهها .

وموازاة لذلك ، استمرت الفلسفة جارية على تقليدها في النظر الى العقل ، متجاهلة احياناً السجال الدائر بين الجمهور حوله ، لانها لا تعنى بالنظر في قيمته او بالتساؤل عن حدوده ومداه ، بل تهتم بالفحص في وجوده وحقيقته . وهي ان اهتمت احياناً بالدفاع عن ضرورته وجدواه بالنسبة للملة ، فانها كانت تفعل ذلك وقاية لخطابها من شغب الجمهور وطيشه . وهذا ما اضفى على مبحث العقل عند فلاسفة العرب الى حد ما استقلالاً عن

الواقع الثقافي الذي ترعرع فيه ليصير علماً قائماً بذاته .

لكن ، ان كان هذا الوضع قد شجع على المضيّ بعيداً في إثراء هذا المبحث وتنويع مطالبه وطرق النظر اليه ، فانه ساهم في المقابل في الحد من مداه . وبهذا يكون النظام العلمي لمبحث العقل قد جنى على موضوعه العلمي ، وبخاصة حينما يصل النظام العلمي الى درجة عالية من الدقة والبناء ليمسي من جملة الصنائع النظرية ، فتصير ادوات هذه الصناعة ومقتضياتها المبدئية اهم من موضوع الصناعة ذاته . وبفعل هذا النظام تحول العقل عند الفلاسفة المسلمين من قوة للتعقل تابعة للذات الى جوهر قائم بذاته ، اي تحول من عقل الى معقول ، من اداة للمعرفة الى موضوع ، لكن لا للمعرفة ، بل للاتصال والوحدة ، اي للفلسفة الاولى ، في مقابل الطبيعة التي هي موضوع الفلسفة الثانية او العلم النظري . هكذا تصير احد اعراض الذات موضوعاً متعالياً عليها . وبالفعل ، لقد صار العقل جوهراً طاغياً يتهدد الممارسة المعرفية للانسان ووجوده العيني ذاته . ذلك ان تتويج المعرفة بالاتصال بمصدرها ، العقل ، يقتضي عند جل الفلاسفة العرب تدمير كائنية الفرد والغاء ممارسته المعرفية .

ولعل هذا الوضع كان من آثار النظر الى العقل باعتباره « خلاصة الموجودات وزبدة الكائنات في عالم العدد » كما قال ابو حامد الغزالي ، وليس مجرد قوة لمعرفتها فقط ؛ اي كان هذا الوضع نتيجة إعطاء الأسبقية للعقل على الموجود ، تلك الأسبقية التي تؤسس القول بفضل الماهية على الوجود واسبقيتها عليه ، الشرط النظري لظهور فكرة الكوجيتو . وبالفعل كان الانا لا يعثر ، عند بعض الفلاسفة المسلمين ، على انيّته الا حينما يصادر على الغاء كل صلة له بالوجود او بالاحرى يُصادره . غير ان مثل هذا السعي لاثبات الذات واكتشاف حقيقتها لم تكن تغذية الرغبة في تعزيز اختلاف الذات وتكريس اصالتها بالقياس الى الكل العقلي ، بل كان بالعكس وليد شوق نحو محو كل مغايرة للذات مع ذلك الكل العقلي . فالإنيّة لم تكن تريد ان تكون موجودة ، اي مختلفة ، لانها تشارك فيما هو افضل من الوجود وهو العقل ، بل ما كانت ترغب في الوصول اليه هو ان تصير واحدة . تلك اذن كانت مدارج الفلاسفة العرب عموماً: من الانا الى العقل فالى الواحد، او من الموجود الى الماهية فالى ما وراء الماهية .

هكذا يكون للعقل هو الآخر تاريخ فعلي ، بانتصاراته وهزائمه ، بتقلباته واستقراره ، بعزلته وانتشاره . وهو تاريخ حافل وطويل لا يمكن الالمام به دفعة واحدة ، خصوصاً وانه بما هو تاريخ كان حاضراً في كل الانشطة النظرية للملة الاسلامية . ولذلك لا تشكل هذه الدراسات التي نقدمها ضمن هذا الكتاب سوى عينات من تاريخ واسع لنظرية العقل في الاسلام .

[١]

ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي : العقل باعتباره حضوراً للمعقول في النفس

مع انه من الصعب التصديق بأن الكندي كان فعلاً اول من انتج فلسفة في مجال الثقافة العربية الاسلامية ، الا اننا لا نملك الا ان نوافق حكم التاريخ الى ان يثبت العكس . يصعب التصديق بذلك ، لأن القول الفلسفي الذي ظهر على يديه لأول مرة كاد ان يكون مكتملاً بفنونه ولغته ومطالبه وعدته المنهجية . لقد طرق الكندي معظم علوم الفلسفة بكل ما تختزنه من آثار التاريخ القديم وما تحمله من ظلال الواقع الثقافي للحضارة العربية الاسلامية .

وكان من بين ما استرعى اهتمامه وبحثه مسألة العقل من حيث هو نظر في الانسان في علاقته بالطبيعة وما بعدها، سواء نظر الى هذه العلاقة في اتجاه انتاج المعرفة او في اتجاه المغامرة بتجربة ميتافيزيقية تمكّن الانسان من اعادة النظر في حقيقته ومداه الوجودي.

لقد ألف الكندي في هذا الموضوع وما يتصل به جملة من الرسائل والمقالات والاقوال ، تعرض من خلالها لمعظم مطالب هذا الفن من القول الفلسفي . نعم ، لا نستطيع ان نقول ان الكندي ترك لنا نظرية متماسكة في الموضوع ، الا ان ما حفظه لنا التاريخ من انتاجه في هذا الباب يشكل مركباً غنياً من المواقف والتحليلات التي لم يعمل التاريخ اللاحق في غالب الاحيان سوى على تهذيبها وتطويرها متقدماً عليها تارة ومتخلفاً عنها تارة اخرى .

سنحاول اذن في هذا الفصل متابعة البداية في تشكلها الصعب ، هذه البداية التي ستكيف التوجيه العام للتطرق الى موضوع العقل ، ولو ان التاريخ اللاحق عمل على تجاهلها في معظم الاحيان . هذا وسنهتدي في متابعتنا هذه بالتصدي لمطلبين اساسين : كيف صارت النفس جوهراً ، وكيف صار العقل معقولاً .

اولاً : النفس بين الكمال الجسمي والجوهر الروحاني

نجد في متن الكندي النفسي ـ الفلسفي نظرتين متضادتين الى النفس ؛ احداهما تنتمي الى مذهب الكمال ذي الأصول الأرسطية ، والثاني الى مذهب الجوهر الذي يقول به افلاطون .

يتردد مذهب الكمال على الخصوص في **رسالة حدود الأشياء** في صيغتين تكادان تتطابقان ؛ أولاهما تعتبر النفس « استكمالاً أولاً لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة »[1] ؛ وثانيتهما تنظر اليها على انها « تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة »[2] . اما رسالة **في انه توجد جواهر لا اجسام** ، فتقدم صورة اخرى لمذهب الكمال كما عرضته الرسالة الاولى ، صورة تختلف باربعة فروق ؛ فقد عرض اولاً مفهوم الكمال او التمامية بمفاهيم ثلاثة هي الصورة والماهية والنوع ؛ كما استبدل مفهومُ الجسم الآلي او الجرم الطبيعي ذي الآلة بمفهوم الحي او الحياة ؛ اما الفرق الثالث فيتمثل في غياب فكرة الأول عن الصورة ، في حين يظهر الفرق الرابع والاخير في اختفاء فكرة القوة من التعريف ، فصار تعريف النفس بعد كل هذه التعديلات هو « صورة الحي ، او نوعه ، او ماهية الحياة »[3] .

ان استبدال الاستكمال بالصورة ومرادفاتها ليس له انعكاسات مذهبية كبيرة ، لان بدائله تعتبر على الجملة مرادفة له . في حين سيكون لاختفاء مفاهيم الجسم الاول والقوة دلالته النظرية ؛ ذلك ان النفس في مذهب الكمال ليست صورة الحي او ماهية الحياة ، بل هي كمال او صورة للجسم؛ ثم انها كمال اول، اي مبدأ أو وظيفة للفعل او للانفعال وليست فعل الوظيفة ذاته ؛ كما ان الجسم ، الذي ترتبط به النفس ، ليس هو الحياة او الحي ، بل هو قابلية الحياة فقط ، في حين يطلق الحي على المركب من النفس والجسم ، بينما احرى بالحياة ان تخصص للدلالة على النفس . هكذا يبدو ان **رسالة الحدود** كانت ادق في تعبيرها عن مذهب الكمال الجسمي ، في حين تُنبىء **رسالة في انه توجد جواهر لا اجسام** عن قرب تحول جذري في موقف الكندي الى مذهب جوهرية النفس ، بحكم اختفاء مفهومي الجسم والقوة ، المميزين لمذهب الكمال ، من تعريف الرسالة الأخيرة .

في مناخ هذه التعاريف ، وهو مناخ مذهب الكمال ، لا نتوقع مبدئياً قيام عداوة بين النفس والبدن ، ومع ذلك فان طبيعة العلاقة بينهما كما يصفها الكندي في هذا السياق غير واضحة تماماً ، مما يشكك في حقيقة الانتماء المذهبي للتعاريف المذكورة . فالكندي يعتبر من جهة ان النفس غير مفارقة تماماً ، ولكنها من جهة أخرى غير متصلة تماماً ، اي انه كان يقبل اتصالها بالبدن ولكنه يرفض مخالطتها إياه ، لانها ليست من الأشياء التي لا تفارق المادة أبداً ولا من الاشياء التي تتصل بها ابداً ، فهي تتصل بدون مخالطة[4] . ومن جهة

---

(١) ويقابله التعريف الارسطي الثالث ، انظر ارسطو ، **كتاب النفس** ، ٤١٢ و ٢٨ ؛ انظر الكندي ، **رسالة في حدود الأشياء** ، ص ١٦٥ ، ضمن **رسائل الكندي الفلسفية** ، تحقيق م .ع . ابو ريدة ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٥٠ ج ١ .

(٢) ويقابله التعريف الارسطي الرابع للنفس ، انظر **كتاب النفس** ، ٤١٢ ظ ٤ ـ ٦، الا اننا نلاحظ خلوّ تعريف الكندي من كلمة « الأول » التي تلعب دوراً مذهبياً اساسياً في التعريف الارسطي .

(٣) **رسالة في انه توجد جواهر لا اجسام** ، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ ، ضمن المرجع المذكور ج ١ .

(٤) **كتاب الجواهر الخمسة** ، ضمن م .م ، ج ٢ ، ص ١٠٩ .

اخرى حاول الكندي ان يوحد بين الحياة والنفس الا انه اعتبر الحياة مرتبطة ذاتياً بالحي في حين لا ترتبط بالجسم الا عرضياً[١] . وهذا ما يخالف منطق مذهب الكمال الذي يقول بالعلاقة الجوهرية بينهما . يبقى اذن ان وصف الكندي لهذه العلاقة لا يمكن ان ينتمي الا لمذهب «الادواتية» الذي يعتبر الجسم اداة للنفس وليس كمالاً لها، وهو المذهب الذي تبناه ارسطو في مرحلته الانتقالية الرابطة بين مرحلة الاعتقاد في مذهب جوهرية النفس الافلاطوني ومذهبه هو في الكمال[٢] . وبالفعل فقد كان الكندي يقول ان النفس « تفعل بالجسم وفي الجسم » سواء تجاه الوظائف البيولوجية او بالنسبة للعمليات النفسية والمعرفية[٣] .

ومع ذلك لن يقف الكندي عند حدود هذا التراجع عن مذهب الكمال الى مذهب الأداة ، بل سيغلو ليتبنى صراحة الموقف الافلاطوني ـ الفيثاغوري من النفس ، وليجعله نقطة ارتكاز لسيكولوجيته ولنظريته العقلية ، وذلك في المجموعة الثانية من تعاريفه للنفس . فمنذ رسالته **في حدود الاشياء ورسومها** نجده يقدم تعريفاً افلاطونياً للنفس يقول فيه بأنها « جوهر عقلي متحرك بذاته »[٤] ، وتعريفاً فيثاغورياً يعتبرها « عدداً مؤلفاً »[٥] . غير أن ولاءه النهائي لمذهب الجوهرية سيظهر واضحاً في رسائله النفسية: **كلام في النفس، والقول في النفس ، ورسالة في ماهية الرؤيا والنوم** ، ذلك أنه سيقدم لنا النفس في هذه الرسائل على أنها جوهر روحاني بسيط مباين للجسم مباينة انطولوجية[٦] ، بحكم انها تتميز بصفات روحانية تجعلها تنتمي الى عالم آخر غير العالم الذي ينتمي اليه الجسم والمتميز بالامتداد المكاني وبالحركة والانفعال والكون والفساد . فالنفس اذن جوهر روحاني بل

---

(١) يقول في **الفلسفة الاولى** « ما يقوّم ذات الشيء ، وهو بوجوده قوام الشيء وثباته ، وبعدمه انتقاض الشيء وفساده ، كالحياة التي بها قوام الحي وثباته وبعَدَمِها فساد الحي وانتقاضه ، فالحياة ذاتية في الحي ، والذاتي هو المسمى جوهرياً ، لان به قوام جوهر الشيء » ن . م .، ص ١٢٥ ؛ كما يقول في **رسالة الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد** «.. كحياة الحي التي لا تفارق الحي الا بفساد جوهره وانتقاله الى لا حي ، ولكنه يضيف مباشرة « وأعني بما ليس من ذات الشيء ما يفارق الشيء ولا يفسد جوهره ، كالحياة في الجرم ، فإن الجرم الحي قد تفارقه الحياة والجرمية ثابتة على حالها لم تفسد » ن.م. ص ١ ، ص٢١٥ .

(٢) بصدد تطور ارسطو بين مذاهب الجوهر والاداة والكمال بالنسبة للنفس انظر

Nuyens, F., L'évolution de la psychologie d'aristote, Louvain, 1968.

Lefevre, Ch., Sur l'évolution d'Aristote en psychologie, Louvain, 1971.

انظر ايضاً مقالنا حول دور مفهوم الكمال من تعريف النفس بين ارسطو وابن سينا ، في كتابنا **دلالات واشكالات** ، ص ١١٣ ـ ١٣٧ .

(٣) انظر **رسالة في النوم والرؤيا** ، ن .م .، ج ١، ص ٢٩٧ .

(٤) ضمن خمس رسائل للكندي ، تح . جيماري ، ص ٤١ ـ ٤٢ .

(٥) **رسالة في حدود الأشياء ورسومها** ، تح. ابو ريدة، ج ١، ص ٢٨١ .

(٦) يقول في **كلام في النفس مختصر وجيز** رواية عن ارسطو ان النفس « جوهر بسيط تظهر افعالها في الاجرام » ن .م .، ج ١، ص ٢٨١ ؛ ويتردد هذا التعريف في **القول في النفس** ص ٢٧٣ ؛ كما ينقل في **رسالة ماهية الرؤيا** تعريف أفلاطون القائل بـ « إنها مكان الاشياء المحسوسة والمعقولة » ج ٢ ، ٣٠٢ .

ونوراني والهي ، وقياسها منه قياس الشمس من الشمس[١] . كما تمتاز بأنها علّامة بالطبع ، ولذلك تلقى مصيراً مغايراً للمصير الذي يلقاه الجسم لتبقى خالدة ، بل انها عندما تفارق الجسم تعود للاندماج في نور الباري ، وتصير كأنها هو انطولوجيا ومعرفياً ، أي تطابقه او تكاد ، حيث تصير في النور الالهي وتعلم علمه الكلي[٢] .

وتبعاً لهذا التصور فإنه من غير الممكن انتظار وجود علاقة تضافر بين النفسي والبدني من نمط علاقة الكمال بالجسم ، أو حتى من نوع صلة الاداة بمستعملها ، لانعدام وجود شيء مشترك بينهما . فالجسم لم يعد نفساً بالقوة كما هو الشأن في مذهب الكمال ، ولا أداة تستعملها النفس ، بل غدا عائقاً لها ، على سائر المستويات العملية والمعرفية والأنطولوجية، لادراك سعادتها وتوسيع معرفتها وتحقيق ذاتها[٣]. ولذلك نجد الكندي لا يتردد في تحميل النفس مهمة نضالية هذه المرة ضد النفس ، وهي العمل على قمع كل ما من شأنه أن يمت بصلة الى البدن، من أحاسيس وانفعالات وشهوات، وذلك لغاية تطهير ذاتها[٤] . وهذا شرط سلبي لتحققها الجوهري ، ولا يلعب سوى دور إعداد النفس لمرحلة إيجابية تتمثل في التواصل مع الاشياء الشريفة والتشبه بالباري[٥] ، والوحدة الوجودية في الحقيقة الاولية ، هذه الوحدة التي ستمكنها من تحريرها والعودة بها الى أصلها . وحين وصولها الى هذه المرتبة تستطيع أن ترى بنور هذه الحقيقة الاولية بعد أن كانت ترى بنور الشمس[٦]، فتنفتح آنذاك أمامها آفاق المعرفة الشاملة المطلقة[٧] وتنعم بسعادة غامرة[٨]، وأخيراً تتضافر كل هذه الفتوحات الروحية ، والتي كانت نقطة انطلاقها انعتاق النفس من البدن ، لتأمين مصير خالد لها . ومن ثم يتحقق للنفس المفارقة عن البدن على مستويات الاصل والطبيعة والمصير . فإذا كان الامر كذلك واستطاعت النفس أن تحصل على هذه المرتبة العليا من الروحانية ، نتساءل ماذا عسى يكون عليه وضع العقل ومرتبته منها ، أو بالأحرى هل سيبقى من مسوغ لوجود العقل كجوهر قائم بذاته ومستقل عن النفس بالرغم من وجوده بداخلها .

---

(١) انظر **القول في النفس** ، حيث يقول « ان النفس بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن ، جوهرها من جوهر الباري عز وجل ، كقياس ضياء الشمس من الشمس » . ص ٢٧٣ .

(٢) ن م ، ج ١، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٦ .

(٣) ن م ، ج ١، ص ٢٧٣.

(٤) ن م ، ج ١ ، ص ٢٧٧ .

(٥) ن م ، ص ، ٢٧٤ .

(٦) ن م ، ج ١، ص ٢٧٨ .

(٧) ن م ، ج ١، ص ٢٧٦ : «فانكشف لهم كل شيء وصارت كل الأشياء بارزة لها» .

(٨) ن م ، ج ١، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٨ .

ثانياً : العقل من حيث هو معقول ومن حيث هو تعقل

في افق القول بجوهرية النفس تصبح مسألة إثبات قوام مستقل للعقل في نفس الانسان امراً صعباً . ذلك لأن مبرر وجود عقل قائم بذاته هو أن يكون مختلفاً جوهرياً عن النفس ، في حين يبدو من الاوصاف التي يذكرها الكندي للنفس انها تتماهى بالعقل ، وان هذا الأخير ، في المقابل ، يظهر لابساً زيّ النفس في غالب الأحيان[1] . ومما يؤكد إنعدام وجود الاختلاف بين العقل والنفس مضمون الرسالة التي خصها الكندي للحديث عن العقل . ذلك انها على الرغم مما يوحي به عنوانها « **رسالة في العقل** » من انها رسالة في النظر في طبيعة العقل وتصنيف أنواعه ، فهي في حقيقة أمرها رسالة في نظرية المعرفة العقلية . ويعود السبب في ذلك الى أنها لا تتكلم عن العقل البشري ككيان قائم بذاته في داخل النفس ، ويقوم بأفعال المعرفة ، ولكنها تنظر اليه باعتباره صوراً غير مادية ، أي معقولات تحل في النفس أو تنظر اليه على انه فعل تعقلي تقوم به النفس ذاتها . وهذا ما تكرسه البنية الاستدلالية للرسالة ، فهي قائمة على أساس مقارنة بين الحس بمعنى الاحساس، والعقل بمعنى التعقل، أي أن تحليل المعرفة العقلية بمراتبها وعناصرها تم في هذه الرسالة من خلال المقارنة بفعل الاحساس . وعلى هذا النحو يكون الكندي قد أعاد الوحدة بين النفس والعقل ، في مقابل فصله النفس عن الجسد ، مما ابعده عن الإشكال العقلي وقرّبه من الاشكال النفسي[2] . ومع ذلك تظل لغة الكندي أرسطية ، في تحليله لفعل التعقل وموضوعه .

وبالفعل لم يتردد الكندي أمام الرغبة في إخضاع العالم العقلي للمبدأين اللذين استعملهما ارسطو أصلاً لتفسير العالم الطبيعي وعالم المعرفة الحسية ، وهما مبدأ القوة والفعل . فكان عليه أن يقول بوجود صور عقلية خارجة الى الفعل بذاتها ، أي لا تحتاج الى

---

(١) الا أن **رسالة في حدود الأشياء ورسومها** ـ التي ليس من الضروري أن تعبر عن فكر الكندي الحقيقي ، ولكنها على أي حال تعتبر مؤشراً له ـ تشير الى جوهرية العقل قائلة بأنه « جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها » . ن .م ، ج ١، ص ١٦٣؛ كما ترد صفة القوة منسوبة الى العقل في **رسالة ماهية النوم والرؤيا** ، ص ٢٩٤ و٢٩٦ .

(٢) الا كال النفسي هو ذلك الصراع الذي ينشأ بين النفس والجسم داخل المركب الانساني نتيجة الاعتراف بالنفس بكونها جوهراً . وعند ابتعاد طبيعة النفس عن طبيعة الجسم ، يصبح لا مكان لتميز العقل عنها أما حينما تعرّف النفس بأنها كمال للجسم ، أو صورة جسمية ، فانها تدخل في علاقة جوهرية مع الجسم ، مما يفضي الى تغير العلاقة بينها وبين العقل ، التي تصير علاقةاختلاف واضح ، لأن الفعل العقلي لا يحتاج الى آلة جسمية ، كعدم احتياج الموضوع العقلي الى مادة . وهذا هو ما يولد الاشكال العقلي . فلو اعتبر العقل قوة من قوى النفس لانتهى الى ان يكون قوة جسمية ، وفي هذه الحالة سيصبح مجرد قوة حسية ويتوقف عن أن يكون عقلاً، كما يكف الانسان أن يكون عاقلاً. ولكن في المقابل لو تم النظر الى العقل على انه جوهر مفارق للنفس، لانتهى الى أن يفصل عن الانسان ، وبالتالي يحرم من التعقل ومن تجاوز عتبة المعرفة الحسية السيئة السمعة

فعل بشري لتجريدها من صفاتها الحسية والخيالية ، وبوجود قوة هي النفس ، مهيأة لاستقبال تلك الصور الخارجة الى الفعل أبداً .

وهنا نلاحظ من جديد تداخل الارسطية بالافلاطونية ، أو تداخل مذهب الكمال المادي بمذهب الجوهر الروحاني ؛ فمبدأ القوة / الفعل ارسطي لا محالة ، غير أنه بدلاً من أن يؤخذ **الفعل** على أنه وظيفة معرفية للعقل أو أحد أعراضه الذاتية ، صار خاصية انطولوجية للمعقول ، أي فعلاً خارجاً الى الوجود في استقلال عن العقل وعن المحسوسات أو الموجودات على هيأة صور أو معقولات . وهذا ما آل بالفعل / العقل الى أن يصير نوعاً قائماً بذاته ، متعالياً عن الافراد الذين ينتسبون اليه من حيث يجمعهم أو يمثلهم . هكذا يصير الفعل العقلي عند الكندي معقولات ، هي بمثابة مُثُلٍ مستقلة عن الطبيعة والانسان معاً في أصلها ووجودها ، وليست منتوجات بشرية تصاغ بالتدريج وبعمليات معقدة . إذن لم يمنع استعمال الكندي لأداة ابيستمولوجية ارسطية ، هي الفعل (والقوة) ، من استخلاص نتائج افلاطونية منها ، الامر الذي انتهى به الى فصل القوة عن الفعل ، والفعل عن الانسان ، في مقابل ربط القوة بالانسان .

وتوجد هذه الافعال ، أو الصور العقلية أو المعقولات أو العقول ، خارجة الى الفعل في مجال عقلي يسميه الكندي **بالعقل الأول** . الا أنه لم يضف عليه صفة الكيان الانطولوجي القائم بذاته خارجاً عن العقول ـ المعقولات ، كما أنه لم ينظر اليه على أنه الجانب الفعلي من عقل بشري ، بل لقد نظر اليه فقط باعتباره **مجالاً عقلياً** توجد فيه مجموع العقول أو المعقولات ، وقد تجردت عن كل التباس بالمادة ولواحقها ، ولذلك سماها « نوعية الأشياء التي بالفعل أبداً »[1] . بعبارة اخرى ، ليس العقل الأول عند الكندي هو العقل الفعال كما تصوره ثامسطيوس باعتباره كائناً محايثاً للانسان ، ولا هو العقل الفعال كما كان يعتقده الاسكندر الافروديسي ، الذي جعله عقلاً متعالياً وموحداً إياه أحياناً لفكرة الاله ، ولا هو العقل الفعال كما ورد في بعض أعمال الفارابي وابن سينا باعتباره رتبة عقلية ثالثة أو عاشرة في سلم للعقول العشرة الصادرة عن المبدأ الاول ، بل لقد نظر الكندي الى العقل الاول وكأنه عالم للمثل بالمعنى الافلاطوني أو مادة عقلية بالمعنى الرشدي[2] . ان العقل الاول اذن هو نوعيات أو كليات الاشياء أو جواهرها العقلية ؛ غير أن هذه الحقيقة يجب أن لا تدفعنا للاعتقاد بأنه مجرد معقولات ذرية لا ناظم لها ، بل انه أيضاً وبجهة ما يتخذ مظهر الوحدة أو الذات الواحدة المستقلة في مواجهة الانسان والطبيعة . هكذا يكون العقل الاول واحداً وكثيراً ، كُلاً وأفراداً ؛ ويفسر الكندي هذه العلاقة قائلاً : « فكليات الاشياء... هي العقل الذي بالفعل... والكليات متكثرة كما قدمنا، **فالعقل متكثر**. وقد

---

(١) **رسالة في العقل** ، م . م.، ج ٢، ص ٣٥٤ .

(٢) بصدد المادة العاقلة ، انظر كتابنا **اشكالية العقل عند ابن رشد** ، ص ٥١ ـ ٥٧ .

يظن انه متكثر ، وهو **متوحد بنوع ما** ، اذ هو **كل** ، كما قدمنا ، وإن الوحدة تقال على الكل »[1] . ولذلك لا تشكل الكليات عالماً خارجاً الى الفعل في استقلال عن العقل الاول ، وفي المقابل لا يشكل العقل الاول مرتبة ميتافيزيقية مستقلة ومتجاوزة لمجموع الكليات، لأنه في هذه الحالة ستكون وضعية الكليات أو المعقولات متناقضة : فهي خارجة الى الفعل في نفس الوقت الذي لا تستطيع فيه التأثير في النفس ، منتظرة هي الاخرى عقلاً بالفعل هو الذي يشحنها بالقدرة على التأثير . بعبارة اخرى ، لا يمكن وضع العقل الاول كياناً مستقلاً عن المعقولات ، وإلا احتاجت هذه الأخيرة اليه لإخراجها الى الفعل ، فتكون خارجة الى الفعل وتحتاج الى مبدأ يخرجها الى الفعل ، وهذا تناقض يسببه فصل وجود المعقولات الاول عن العقل الأول . إذن العقل الأول ليس شيئاً آخر غير مجموع أو كل العقول أو المعقولات . إنه تداخل واضح بين تصور افلاطوني لمعقولات الاشياء باعتبارها مُثُلاً لا تحتاج الى من يخرجها الى الفعل ، وتصور أرسطي لها باعتبارها محتاجة الى مبدأ مخرج لها الفعل لأنها لا توجد إلا في الأشياء ، أو في الانسان ، بالقوة ، لا في عالم مستقل عنهما .

وهذه « الكلية العقلية » لا تؤثر في النفس دفعة واحدة ، بل بالتدريج وعلى نحو متفرق . ويسمي الكندي التأثير المفرد لمعقول واحد في النفس **عقلاً مستفاداً** . فالعقل المستفاد هو المعقول (أو العقل) المفرد القاصد النفس والمخرج لها الى الفعل . ومن ثم يكون الفرق بين العقل المستفاد والعقل الأول هو الفرق بين عقل ـ أو معقول ـ واحد مستفاد للنفس ، وبين كلية المعقولات الموجودة في ذاتها غير مضافة الى الانسان وخارجة الى الفعل على الدوام . ولذلك يمكن الحكم على هذه المعقولات بأنها موجودة بالقوة وبالفعل في نفس الوقت، ولكن باعتبارين: فإذا نظرنا إليها من خلال النفس المدركة، كانت موجودة تارة بالقوة وتارة بالفعل ؛ وتخرج الى الفعل فقط حينما تباشرها النفس أو تستفيدها . أما حين النظر الى المعقولات في ذاتها ، فإن وجودها سيكون هو فعلها ، أي ستكون خارجة الى الفعل باستمرار لأنها صورة كلية . بتعبير آخر ، ان المعقولات ، في حقيقة أمرها وبدون أحالة الى الانسان ، موجودة بالفعل دوماً ، اما عندما تضاف الى الانسان فإنها توجد احياناً بالقوة وأخرى بالفعل حسب مباشرته للفعل المعرفي العقلي أم لا . ومعنى ذلك أن للمعقولات عند الكندي وجوداً واحداً هو وجودها الفعلي ، وأنها لا توجد بالتالي بالقوة لا في الطبيعة أو حتى في الانسان . أما وجودها المزدوج ـ القوة والفعل ـ فهو لا يكون الا بالنسبة للانسان . وهذا موقف منسجم من المعقولات مع مبادىء الفلسفة الارسطية ، لان ما هو عقلي في ذاته لا يمكن إلا أن يكون خارجاً الى الفعل ، أي لا يمكن ان يكون له إلا وجود واحد. وفي المقابل ، ما يجعل للمعقول صفة القوة هو أن يُغْشَى من قبل المادة أو الطبيعة ، أي أن

---

(١) **في الفلسفة الأولى** ، م .م .، ج ١، ص ١٥٥ .

الوجود المزدوج آت من لباس المعقول لزيّ الطبيعة .

ولعل السبب في جعل الكندي الصور العقلية قائمة بالفعل وفي استقلال عن الذات العارفة هو اسقاطه لوضعية المحسوسات على المعقولات ، بناءاً على وجود المحسوسات خارجة الى الفعل في الواقع ، وعلى كونها تتمتع نتيجة لذلك بطاقة للتأثير على القوى الحسية القابلة لها . الا ان من شأن هذه المماثلة بين المحسوسات والمعقولات ان يؤول الى فصل احدهما عن الآخر ، وهذا ما يعني فصل الماهيات عن أشيائها الجزئية ، لان المعقولات تمثل الجانب الجوهري من الاشياء . وهذا الفصل ينعكس على المعقولات والمحسوسات كموضوعين للمعرفة او كجهتين لها ، زيادة على كونهما نمطين للوجود ؛ كما ينعكس الفصل المذكور على فعليْ المعرفة ، فعل الاحساس وفعل التعقل . هكذا يكون الكندي قد قال بالإنفصال على مستوى نَمَطَيْ الوجود الحسي والعقلي ، وعلى مستوى موضُوعيْ المعرفة الحسية والعقلية ، ومستوى وظيفتي المعرفة ، الاحساس والتعقل . وشعرة الاتصال التي يبدو انه يحتفظ بها هي التي تربط بين الذات والموضوع عن طريق مبدأي القوة والفعل ، إذ القوة الموجودة في الذات تجعل الفعل موجوداً فيها على هيأة استعداد . غير انه لو اعتبرنا الفعل العقلي مستقلاً عن الانسان كاستقلال الموضوع العقلي عن الطبيعة ، جاز لنا ان نقول ايضاً ان الكندي يقول بانفصال آخر هو الذي يتجلى بين الذات العاقلة وموضوعها من حيث هو فعل .

هذا عن مبدإ الفعل ، وكيف انه يوجد باعتباره لا وصفاً للقدرة البشرية على المعرفة بل وصفاً للموضوعات المعرفية حسية كانت او عقلية . اما من مبدأ القوة ، فهي ، كما سبق ان قلنا ، موجود في النفس ، باعتبارها قدرة على تلقي المعقولات الموجودة خارج النفس . ومن المعروف ان مبدأ القوة كان ردّاً أرسطياً على القول الافلاطوني الذي يدّعي بان المعقولات او المعرفة العقلية موجودة بالفعل في النفس ، إلا أنها نتيجة ارتباط النفس بالجسم كفت عن تذكرها . غير ان غيابها عن ساحة الوعي لا يعني أبداً اندثارها ؛ انها لا تفقد حضورها الفعلي في النفس ، لأن المعقولات من طبيعة النفس ولان الجسم لا يؤثر جوهرياً في طبيعة النفس التي تستمر في امتلاكها للمعرفة العقلية الخالدة على الرغم من دخولها في علاقة معه . إلا انه لا يمكن ابداً تجاهل التناقض الصارخ بين وجود المعقولات بالفعل في النفس ونسيانها لها ، اذ ان الوجود الفعلي معناه انتفاء النسيان ، والعكس صحيح . فللخروج من هذا التناقض ، ومن اجل الابتعاد عن مفهوم للعلم هو عبارة عن تذكر ، الى مفهوم آخر يعتبره معرفة جديدة للآخر ، قدم ارسطو مفهوم القوة كمفهوم وسط بين الفراغ المطلق للنفس من المعرفة ومن الاستعداد لاستقبالها وبين وجودها في النفس على نحو تام وكليّ . فالقوة بهذا المعنى هي تلك الهيأة البشرية التي تجعل الانسان مستعداً لقبول المعرفة العقلية . وهذا ما يفضي بنا الى سبب آخر لإدخال مفهوم القوة في نسيج تفسير عملية المعرفة العقلية ، وهو ضرورة إثبات نوع من التواصل بين العقل

والطبيعة لتمكين تيار المعرفة من التحرك ما بين الذات والموضوع ، اذ لولا وجود المعقولات بالقوة في النفس لما كانت هناك إمكانية للاتصال بين الظواهر المادية الصامتة والنفس ، نظراً للاختلاف الجوهري بينهما . الا ان الكندي أبَى الا ان يجعل سريان مبدأ الوجود بالقوة قاصراً على العلاقة بين الإنسان والعقل ، ولم يعمل على مدّ نفوذه الى العلاقة بين الطبيعة والعقل ، وكأنه اراد بذلك إفراغ الطبيعة من مضمونها المعقولي ، ذلك ان المعقولات لا توجد في الأشياء بالقوة ، ولكنها توجد فقط في الانسان . ووجود المعقولات بالقوة في الانسان هو ما يسميه الكندي **العقل بالقوة** .

وعند ربط المبدأين السابقين ، القوة والفعل ، والأخذ بعين الاعتبار عالميهما التابعين لهما ، عالم المعقولات وعالم النفس القابلة لها ، يظهر مبدأ جديد ثالث ، هو مبدأ امتناع خروج ما بالقوة الى الفعل بذاته ، وضرورة وجود مبدأ يُخرج الى الفعل ، اذ « كل ما كان لشيء بالقوة ، فليس يخرج الى الفعل بذاته ، لانه لو كان بذاته كان أبداً بالفعل ، لان ذاته له ابداً ما كان موجوداً . فاذن كل ما كان بالقوة فإنما يخرج الى الفعل بآخر هو ذلك الشيء بالفعل . فان النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الاول اذا باشرته الى ان تكون عاقلة بالفعل[1] . وعلى هذا النحو ، يضمن مبدأ العطالة الذاتية/ الإخراج الفعال المزدوج ، التواصل بين الانسان والعالم العقلي ، بجعل الانسان قادراً على تلقي المعقولات ، وتمكين المعقولات من التجلي في الانسان معرفةً ووعياً .

ولا يتحقق الإخراج الى الفعل الا اذا توفر شرطان، هما التواصل والمباشرة. اما التواصل فتضمنه كما قلنا القوة ، اذ ليس اي شيء مستعداً لأن يقبل اي شيء وبخاصة الامور العقلية ، ومن ثم كان القول بالقوة بالنسبة لشيء ما لقبول شيء ما معناه إثبات طبيعة مشتركة بينهما . هكذا تصير القوة شرط وجود الفعل ، ولو انهما متضادان . بيد ان هذه القابلية للتأثر او التلقي لا يمكنها ان تتحقق فعلياً الا عند مباشرة النفس للموضوع المعرفي ، اي الا عند مواجهة النفس للمعقول لتجعله يؤثر فيها بحلوله في قوتها العقلية . ومعنى هذا ايضاً ، ان المعقولات لا تمارس فعلها على الانسان بدون استثارة منه ، بل لا بد من مجهود بشري للاتصال بالمعرفة كيما يحصل عليها . وهذا هو الجانب الفعلي في الممارسة البشرية لفعل التعقل ، والتي تجعله يمتلك فعل المبادرة الاولى لتحريك فعل المعقولات الفعالة .

الا انه من ناحية اخرى ، حينما نفحص هذين الشرطين اللذين بدونهما لا تخرج القوة العقلية ـ والحسية ايضاً ـ الى الفعل ، يتبين لنا ان النفس لا « تفعل » في حقيقة الامر سوى ان « تستفيد » ، اي ان تقبل المعرفة قبولاً سلبياً ضرورياً . فاذا كانت الضرورة بالنسبة للمعرفة الحسية آتية من كون صورة الاشياء الحسية ، من الوان وطعوم وروائح

---

(١) **رسالة في العقل** ، تح. ج. جولفيه ، منشورة في كتابه **العقل بحسب الكندي**، ص ١٥٩

واصوات واشكال ، ذات طبيعة مادية مما يمنحها قوة التأثير على الحواس[١] ، فان الضرورة العقلية عائدة الى ان المعقول له طبيعة ثابتة يمتلكها في ذاته وليس نتيجة لفعل تركيبي[٢] ، مما يضفي على المعقول طبيعة انطولوجية لا معرفية . غير أنه ان كانت الضرورة الحسية تقتضي ان تمر عبر وسيط الزمن ، فان الضرورة المعقولية بحكم انها ضرورة ميتافيزيقية ، لا تحتاج الى الوسيط الزمني للتجلي في عقل الانسان . ولذلك بات « الفعل » التعقلي الذي يقوم به الانسان موجوداً خارج الزمن ، وبعيداً عن الحركة والتطور . وبالفعل ، فالتعقل عند الكندي ليس تجريداً ، اي ارتقاءاً تدريجياً من لحظة المحسوس الى لحظة المتخيل لينتهي الى لحظة المعقول ، بل هو محض تلقٍ وفيض وموهبة . وهذا ما يؤدي الى حرمان الانسان من الحرية والإرادة والفعل والحق على مستوى المعرفة الحسية وبخاصة على مستوى المعرفة العقلية . اما المعرفة الخيالية ، فانها وان كانت حائزة على هامش من الحرية ، فانها تظل مع ذلك عاجزة عن ان تكون حلقة وسطى حقيقية بين الحس والعقل ، لكونها لا تستطيع ان تقدم للنفس المواد المعرفية التي تمكنها من التدخل والتأثير عليها لاخراجها الى الفعل ، اي إزالة العوالق المادية عنها لتغدو معقولات مجردة . وبهذه الكيفية يكرس الكندي سمة الانفصال بين المعرفة الخيالية والعقلية والحسية[٣] .

يتم الإخراج الى الفعل اذن عندما تباشر النفس المعقولات لتتحد بها[٤] او تستفيدها . وحين تتلَقّى النفس ، او العقل بالقوة ، صورة عقلية يصير اما عقلاً بالفعل او عقلاً مستفاداً ، وذلك بحسب الجهة التي ينسب اليها التلقي : اذ تعبر تسمية **العقل بالفعل** عن عملية خروجه الاولى الى الفعل ، اي ممارسته للتعقل[٥] ، بينما تشير تسمية **العقل المستفاد** الى حصوله على المعقول بالفعل وتملكه له ثم استعادته ومباشرة النظر اليه في الحال[٦] . وهذا ما يعني ان علاقة الذات بالموضوع هي علاقة إنعكاس سلبي ، علاقة

---

(١) يقول في **رسالة في ماهية النوم والرؤيا** « البصر لا يقدر ان يوجدنا انسان له قرن وريش او غير ذلك مما ليس للانسان بالطبع ، ولا حيواناً من غير الناطق ناطقاً » ، م . م .، ج ٢، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠ .

(٢) يقول **في الفلسفة الأولى** « فكل معنى نوعي وما فوق النوع ... هو مصدق في النفس بالضرورة » ، ن .م .، ج ١، ص ١٠٧ ـ ١٠٨

(٣) انظر جوليفيه م .م .، ص ١٣٠

(٤) يقول **في الفلسفة الأولى** « ان الأنواع إذا اتحدت بالنفس فهي معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة » ن . م .، ص ١٥٥ .

(٥) يقول **في رسالة في العقل** « فإن النفس إذا باشرت العقل ، اعني الصور التي لا هيولى لها ولا فنطاسيا اتحدت بالنفس ، اعني أنها كانت موجودة في النفس بالفعل وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة » ، نشر جوليفيه . م م .، ص ١٥٩

(٦) حول العقل المستفاد يقول في نفس الرسالة « فهذه الصورة التي لا هيولى لها ولا فنطاسيا هي العقل المستفاد للنفس من قبل العقل الاول » ن .ص .

التاثير بالتاثر والفاعل بالمنفعل ، حيث تستحوذ المعقولات على الفعل والتاثير ويبقى للذات الانفعال والتاثر . هكذا يكون حال النفس العاقلة بـالقياس الى المعقـول كحال الطبيعـة بالنسبة للنفس الحاسة ، اي كنسبة العلة الى المعلول .

ثالثاً : الوحدة المعرفية والاختلاف الانطولوجي بين النفس والعقل

غير انه لئن اظهر **تحليل فعل التعقل** عند الكندي سيـادة تصور **الانفصـال** بين عناصر المعرفة الممهدة لتشكيل المعقول ، وهي المحسوس والمتخيـل والمعقول ، فـان **تحليل فعل الاستفادة** العقلية من العقل الاول يكشف في المقابل عن وجود فكر **للإتصال** او الوحدة المعرفية بين النفس والمعقول والعاقل . وبالضبط ، فلو نظرنا لفعل الاستفادَة من المنظور المتجه من النفس الى المعقول ، فاننا سنلفي وحدة تامة بين النفس ومعقولها ، او بالاحرى بين النفس وقوة التعقل والمعقول . ويعود السبب في ذلك الى الطبيعة المشتركة بين النفس ومعقولاتها وهي طبيعة البساطة وعدم الانقسام. ولذلك حينما يحل معقول فيها تصبح واياه شيئاً واحداً لا كثرة فيه ، اي تصير عاقلة ومعقولة في ذات الوقت . أمّا تجلّي الوحدة المعرفية فيظهر عبر فعلين اثنين : أولهما **فعل التعقل** ، وهو حضور المعقول في مرآة النفس، وفي هذه اللحظة تكون النفس في علاقة مع آخر تم ذوبانه فيها. وثانيهما **فعل الوعي** بالتعقل او الاستفادة، اي شعور الذات بذاتها وهي تتعقل الآخر، فتصير بذلك عاقلة ومعقولة « فاذا اتحدت بها [اي النفس] الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد ، فهي عاقلة ومعقولة »[1] ، اي ان النفس عندما تدرك المعقول ـ هذا الادراك الذي يكون على شكل اتحاد ـ تصبح من حيث هي عاقلة لغيرها معقولة لذاتها . بعبارة اخرى ان للحضور العقلي في النفس مظهرين ؛ اولهما **الحضور المعرفي** والمتمثل في خروج الصور العقلية ، الموجودة بالقوة في النفس ، الى الفعل ؛ وثانيهما **الحضور الشعوري** ، وهو حضور الذات وجهاً لوجه امام ذاتهـا اثناء الحضـور المعرفي . وهكـذا كان حلـول الحضورين محـل الغيابين ، غياب المعرفة وغياب الوعي بالذات ، نتيجة حضور الآخر الغائب/ الحاضر في مجال الذات .

ولا شك ان الكندي صاغ هذه العلاقة الوحدوية بين القوة العاقلة والذات العاقلـة قياساً على وضع النفس بالنسبة لقوة الاحساس ولموضوعه وفعله ، فقد قال بهذا الصدد « وكذلك ايضاً القوة الحاسة ليست غير النفس ، ولا هي في النفس كالعضو في الجسم بل هي النفس وهي الحاس »[2] . فاذا كان الامر على هذا النحو بالنسبة لقوة الإحساس التي هي قوة مادية وموجهة نحو موضوعات مادية قابلة للانقسام ، فبالأولَى أن يكون نفس الأمر ،

---

(١) ن .ص .: انظر تفسير جوليفه لهذه العبارة ، ص ١٩ من المرجع المذكور

(٢) **رسالة في العقل** ، تح . جوليفيه ، ص ١٥٩

وهو سريان الوحدة ، بين القوة العاقلة والذات العاقلة لأنهما ينتميـان الى نفس الطبيعة الواحدة التي لا تقبل الانقسام . العقل اذن ليس قوة مستقلة داخل النفس[١] ، ومن ثم لا يوجد بالنسبة للكندي الا كيان انطولوجي واحد هو النفس ، الذي يـتحد بموضوعه العقل . بتعبير آخر ان العقل لا يوجد بالنسبة للانسان الا موضوعاً لا ذاتاً له .

وهذا ما تؤكده السهولة التي ينتقل بها الكندي في كتاباته ، ولا سيما في رسالته **في العقل** ، من الكلام عن المعقولات او الصور العقلية الى الكلام عن العقل ، غير عابىء بإقامة الفرق بينهما . فالعقل من جهة النفس ليس شيئاً آخر غير المعرفة المكتسبة من قبلها ؛ وهذا أيضاً ما يظهر من كلامه في رسالة **ماهية النوم والرؤيا** حيث يقول «وكذلك **معقولها** فانه ليس شيئاً غير **القوة** فيها المسماة **عقلاً**»[٢]، لينتهي الى القول «فاذن العقل في النفس هو المعقول ، والحس هو المحسوس ، اذ كانا موجودين للنفس »[٣] .

اما حينما ننظر الى العلاقة بين النفس والعقل او المعقول من جهة العقل ، فاننـا سنلفي الكندي يُعلن رفضه البات لأية إمكانية للوحدة بين النفس والعقل ، اذ يقول «فاما العقل الذي بالفعل ابداً .. فليس هو وعاقله شيء احد ؛ فاذن المعقول في النفس والعقل الاول من جهة العقل الاول ليس بشيء واحد »[٤] ؛ فكيف اذن يمكن التوفيق بين كلامه هذا وتأكيده السابق بان « العقل والمعقول شيء واحد من جهة النفس »[٥] ، اي كيف يمكن القول بوحدة ولا وحدة بين العقل والنفس ؟

من اجل العثور على مخرج من هذه الصعوبة ليس امامنا سوى التساؤل فيما اذا كان الكندي قد استعمل مفهوم الوحدة ومفهوم العقل في العبارتين القائلتين بالوحدة والمغايرة بنفس الدلالة الواحدة ام بدلالتين مختلفتين .

واضح اننا لو قبلنا بالافتراض الاول ، وهو استعمال مفهومي العقل والوحدة بدلالة واحدة ، لكان الكندي ضحية تناقض سافر لا يمكن تبريره بحال . بيد ان تأكيده مرتين على وجود العلاقة المزدوجة بين النفس والعقل ، اي على علاقة الوحدة والاختلاف ، يدل على انه كان على بيّنة من استعماله للمفهومين بدلالتين مختلفتين ، وهذا ما سمح له بإثبات الوحدة على صعيد ونفيها على صعيد آخر بين النفس والعقل .

وبالفعل ، فمن خلال السياق الخاص لإشكالية الوحدة هذه ، ومن خلال تحليله لها ، يتبيّن أنه كان تارة يستعمل **الوحدة بمعنى المطابقة** ، وذلك على المستوى المعرفي فقط ،

---

(١) انظر جوليفيه ، م . م .، ص ١٤٤ .

(٢) م . م .، ج ٢، ص ٣٠٢ .

(٣) ن .ص.: انظر أيضاً **رسالة في العقل**، ن.ص.: ويقول **في كتاب الفلسفة الاولى** « العقل وهو أنواع الأشياء ، اذ النوع معقول » م . م .، ص ١٥٤ ـ ١٥٥ .

(٤) **رسالة في العقل** ، ص ١٥٩ .

(٥) ن . ص .

للدلالة على ان مصداقية المعرفة لا تكون الا عندما يتوفر شرط وحدة الذات بالموضوع : على ان يكون الموضوع من نفس طبيعة الذات ، حتى تتم الوحدة بينهما . وبالضبط ، فان المعقول انسب واقرب الى طبيعة النفس من غيره ، لانهما معاً بسيطان ولا ماديان .

وتارة أخرى ، كان الكندي يستعمل **الوحدة بمعناها العددي** ، الـذي يشير الى التميز والانفراد والجوهرية . وبذلك تكون هذه الوحدة مناقضة للسابقة ، لانه بينما تصهر الوحدة الاولى الذات في الموضوع او العكس نتيجة اشتراكهما في طبيعة واحدة، فان من شأن الوحدة الثانية ان تفصل الاشياء بسبب اختلافها في الطبيعة وتفـردها بـذواتها . وبكلمة واحدة ، تحيل الدلالة العددية للوحدة الى المستوى الانطولوجي الذي تظهر فيه النفس والعقل جوهرين متقابلين وجـودياً وقـائمين بذاتهمـا ، ومن ثم لا يمكن ان يصير احدهما غيره ، اي لا يمكن ان يتحدا .

ويمكن ملاحظة نفس الازدواجية الدلالية بالنسبة لاسم العقل : فعندما يأخذ **العقل بمعناه المعرفي** ، اي باعتباره نسخة او ظلاً او صورة للعقل الاول ، فانه يضمن له إمكانية وحدة تامة مع النفس ، لأن العقل بهذه الجهة هو علاقة معرفية ، اي ما تعرفه النفس منه ، فتستكمل به ، مكونةً واياه شيئاً واحداً . لكن عندما يُنـظَر الى العقـل من خلال دلالتـه الانطولوجية ، اي باعتباره **موجوداً مستقلاً** عن النفس والطبيعة في عالم خاص به ، او باعتباره هو بذاته عالماً خاصاً متميزاً ، وكأنه المادة الـعاقلة او عالم المُثُـل ، ففي هذه الحالة لا تجوز الوحدة بينه وبين النفس .

وهكذا يقبل الكندي **وحدة معرفية** بمعنى المطابقة بين النفس والعقل ، لان الفعل المعرفي ذاته يشترط هذا النوع من الوحدة بين الذات والموضوع ، باعتبار ان الاخيـر صورة فقط لحقيقة عقلية موجودة في الخارج . ولكنه **لا يقبل بوحدَة انطولوجيـة** بين النفس والعقل في ذاته ، لأن من شأن ذلك ان تكون له مضاعفات فلسفية مغالية ، كأن يصير الانسان عارفاً على نحو شامل ودائم ومطلق ، وكأن يغدو الفرد خالداً وقائماً بذاته ، في حين يمسي العقل عند إتحاده بالانسان جزئياً غير كلي وعرضة للكون والفساد . وهكذا فان الكندي بمقدار ما كان يلح على مقولة الوحدة إبستمولوجياً ، يتخلى عنها الى الثنائية على مستوى الحقيقة ، اي على الصعيد الانطولوجي . ولذلك فمهما حـاول الكلام بلغـة ارسطية ، فانه سيظل في حقيقة امره حبيس ثنائية المعقول والمحسوس من ناحية ، وثنائية الانسان والعقل الاول من ناحية اخرى ، وهذا ما يجعل الكنـدي ارسطياً على مستـوى الخطاب ، افلاطونياً على صعيد الرسالة والمضمون .

لقد افضى تحليل المعرفة العقلية عند الكندي اذن الى ملاحظة غياب الفعل التعقلي بمعناه الحقيقي عن ساحة الممارسات البشرية . ومعنى ذلك انه لا توجد ضمن هذه النظرة علاقة استمرارية ومباشرة بين فعل الاحساس وفعل التعقل ، وهذا ما يسوق الى ان لا يكون « العقل » البشري هو الذي يصنع المعقول انطلاقاً من رصيده من المعرفة الحسية ، بل

يتلقاه او يستفيده جاهزاً ، طالما ان المعقول لا يوجد في المحسوسات بل خارجاً عنها في العقل الاول . اذن المعقول ليس لا قواماً داخلياً للاشياء ، ولا هو من صنع الانسان . ولذلك عندما يريد الانسان ان يحصل المعرفة العقلية لا يتجه صوب الصور المحسوسة لتجلية نواتها العقلية عبر مسلسل تدريجي ، بل يتجه بمرآة نفسه نحو المعقول بالفعل الخارج عن العالم الحسي . لا يملك الانسان جهازاً لصنع المعقول بل يملك فقط مرآة قابلة لانعكاسه فيها ، وهذا ما يسلب المعرفة تاريخيتها وبشريتها . حقاً لا يمكن نفي ان الكندي قال بوجود كل الصور العقلية في الانسان بالقوة ، الا ان ذلك لا يعدو ان يكون مجرد استعداد لتقبلها لا لصنعها . فخارج الانسان اذن يوجد الفعل سواء على مستوى الحس او العقل ، وداخل الانسان لا توجد الا القوة على استقبال الفعل او الاستفادة منه لا القيام به . ولذلك فالانسان في فلسفة الكندي العقلية لا يملك فعل المعرفة الحق ، بل يملك القوة عليها ، وعلى الاستفادة من المعرفة بالمعقولات ، وعلى الوعي بالذات ، والا فهو عاطل ازاء المعقولات وأمام ذاته وحيال الطبيعة . فالنفس في نهاية المطاف تعي ذاتها وتعرف غيرها بغيرها .

* *

رابعاً : خاتمة

هكذا تنتظم عند الكندي عوالم ثلاثة ، اولها عالم العقل الذي يؤسس العالمين الثاني والثالث، عالم الطبيعة وعالم الأنا، على اعتبار أن الكائنات توجد في العالم الأول حقائق، وفي العالم الثاني موجودات ، وفي العالم الثالث معارف . انها في الاول ذات بدون موضوع ، وفي الثاني موضوع بدون ذات ، وفي الثالث علاقة بين الذات والذات بوساطة الموضوع . ومعنى ذلك ان كائنية الموجودات ومصداقية المعارف أتية من خارج ، فتلتقي الكائنية والمصداقية عبر الحقيقة كطرف ثالث مختلف عنهما .

ويلوح من هذا ان العالم الاول هو أقرب ما يكون الى عالم الرياضيات منه الى عالم المثل الافلاطوني، الأمر الذي يدل على تأثر الكندي بتكوينه الرياضي عند صياغته لنظريته العقلية . ويتجلى الطابع الرياضي في تصوره للموجودات ولمعقولاتها ولفعل تعقلها على انها حقائق ثابتة ومستقلة عن الاشياء والانسان . ولذلك صار الفعل المعرفي مجرد مباشرة النفس للعقل الاول لتلقي حدوس تلك الطبائع الثابتة . لكن لو سلمنا بانتماء هذه الطبائع الثابتة لعالم الرياضيات لانتهت الى ان تكون محض علاقات ، ذلك ان معارف العالم الرياضي وان كانت تتسم بالضرورة والثبات ، فانها لا تعدو ان تكون علاقات ، لا سيما وانها وليدة تأمل في الواحد الذي هو اصل التماثلات والتقابلات والنسب واللوازم . وفي هذه الحالة سيمسي مركز الحقائق ، اي العقل الاول ، خالياً بدوره في الحقيقة ، بحكم احتوائه على مجرد علاقات ، هذه العلاقات التي ليست سوى دلالات ولوازم وصفات للحقائق وليست هي الحقائق ذاتها ، او لنقل ان العلاقات ليست كنهاً ولكنها مجرد اعراض للكنه ولوازم له .

ومع ذلك ، لا بد من الاقرار بضرورة وجود ناظم للعلاقات او مبدأ لها . ولا يمكن ان يكون ذلك الناظم في مثل هذا المجال الا الواحد . وهذا ما يفسر قناعة الكندي بأن معرفة المعقولات لا تغني كثيراً ما لم يعمل على تجاوزها الا الإتحاد بمبدئها ، وذلك بفضل معرفته ورؤية الوجود بنوره لا بنور العقل فحسب . فاذا كان الامر كذلك ، وهذا ما يلوح من كتابات الكندي ، فان الرياضيات ستكون قد لعبت عند الكندي دور العائق امام إمكان قيام الانطولوجيا من حيث هي نظر في الوجود العام ، وامام اثبات العقل باعتباره أنا ، كما ستكون مطية للانتقال الى الالهيات الفلسفية

* *

لقد ابى الكندي الا أن ينظر الى حقيقة النفس من منظور تضادها مع حقيقة الجسم . وهذا ما جعلها ذات طبيعة روحية مماثلة لطبيعة العقل . ومع ذلك ، لم يشأ أن يجعل العقل مبدءاً ذاتياً لفعلها التعقلي . وعلى هذا النحو يكون الانسان عند الكندي قد تعرض لسلبين ولو أنهما ليسا من نفس المرتبة من الاهمية ؛ فقد سلبه الجسم بأبعاد طبيعته وهيأة وجوده عن حقيقة النفس بالرغم من أنهما يتساكنان في حيز واحد ، وهذا ما يولد توتراً دائماً بينهما طالما بقيا مرتبطين في كيان الانسان . كما سلبه العقل بجهة ما ، لا لمغايرة في الطبيعة مع النفس ، ولكن لاختلاف في الرتبة الانطولوجية بينهما نتيجة اختلاف مبدأ القوة ، الذي هو صفة للنفس ، عن مبدأ الفعل ، الذي هو صفة للعقل . وهذا التشابه المختلف بين العقل والنفس هو ما يبعث تياراً من الشوق في النفس نحو العقل ، في الوقت الذي يؤجج فيه النفور إزاء الجسم ولواحقه .

ولعل منشأ رفض الكندي تمليك الانسان للمبدأ العقلي خشيته من أن تصير النفس مركبة من جوهرين ، مما سيجعل الانسان بالتالي مكوناً من ثلاثة جواهر : النفس والعقل والجسم ؛ أو أنه خشي ان يترتب عن وضع العقل مبدأ في أعماق النفس ان يصير الانسان متصلاً منذ البداية بأحد آفاقه العليا ، ويصير مالكاً للمعرفة الكلية الفعلية ، فيقعد به ذلك عن السعي والشوق لامتلاكهما .

اذن ، الانسان عند الكندي لا يملك تلك المعرفة الفعلية الموجودة مسبقاً مطبوعة في نفسه ، والتي لا تتطلب لاستعادتها سوى مقاومة نسيانها بالانكفاء على الذات بمناهج توليدية . ولكن اذا لم يكن الفعل المعرفي البشري هو تلك المقاومة المستمرة للنسيان الداخلي ، نسيان الموجود المعبأ في النفس ، فإنه ليس ، في المقابل ، مقاومة لصمت الاشياء لارغامها على البوح بما تخفيه من اسرارها ، والتفتق عن مكنوناتها . ان الفعل التعقلي عند الكندي ليس لا هذا ولا ذاك ، وانما هو توجيه لقوة التعقل الى عالم آخر خارج عالمي النفس والطبيعة ، هو عالم العقل الاول الذي هو كلية الانواع والمعقولات . بعيداً عن المعرفة / التذكر وعن المعرفة / الاستكشاف ، لا يملك الانسان أن يمارس سوى المعرفة / المرآة ، بسبب فراغ النفس والطبيعة من المعقولات .

[٢]

أبو نصر الفارابي
البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة

١ ـ طبيعة النفس

نجد نفس التداخل بين الأرسطية على مستوى اللغة واطار التحليل ، والافلاطونية على مستوى الأفق والحلول لدى الفارابي . يعرف الفارابي الموقف الأرسطي من النفس بكيفية دقيقة . فكتابه « فلسفة ارسطو طاليس » يعرض فيه عرضاً جيداً للموقف الارسطي القائم اساساً على اعتبار النفس مبدأ طبيعياً ، يختلف عن المبادىء الطبيعية الأخرى في الدرجة فقط[١] ، والنظر اليها كمفهوم طبيعي عام تندرج ضمنه النفس الانسانية والحيوانية والنباتية فلا يفصل هذه عن تلك، وينظر اليها باعتبارها ماهية الجوهر الطبيعي النفساني، كما أن الطبيعة هي التي بها ماهية « (الجوهر الطبيعي) ، وإنها هي التي بها يحصل الجوهر النفساني ـ أعني القابل للحياة – جوهراً »[٢] ، أي انه لا يعزل النفس في عالم روحاني ، بل يغنيها بمد جذورها وأبعادها في أعماق المجالات السيكولوجية والبيولوجية والطبيعية ، لتغدو ماهية للكائنات الحية ، مماثلة للطبيعة التي هي ماهية الكائنات الجامدة . وعلى أساس ذلك يعرف النفس بأنها مبدأ فاعل وصوري وغائي للكائن الحي ، كالحال بالنسبة للطبيعة إزاء الكائنات الاخرى ، الا أن النفس ليست مبدأ مادياً على الرغم من وجودها في الجسم .

لكن الفارابي في كتبه التي لا ينسبها الى ارسطو يعبر عن موقف آخر يدخل في اطار

---

(١) يقول الفارابي في **فلسفة ارسطو طاليس** : « فلما اتى على ذلك كله ، نظر فاذا الطبيعة والمبادىء الطبيعية ليست هي كافية في اكثر امور الحيوان (ولا في كثير من امر) النبات ، بل يحتاج مع الطبيعة والمبادىء (الطبيعية) الى مبدأ آخر وقوى اخرى من جنس المبدأ الآخر ، حتى يكون هذا المبدأ في الحيوان وفي كثير مما للنبات مثل الطبيعة في الموجودات الطبيعية ، فاحتاج الى أن يعطي في كثير مما للحيوان مبادئه من جهة الطبيعة ، ومبادىء اشياء كثيرة أخرى عن ذلك المبدأ الآخر . فسمى ذلك المبدأ الآخر « النفس ، فذكر ان النبات نبات بالنفس والحيوان حيوان بالنفس ، وسمى المبادىء التي تجانس النفس « المبادىء والقوى النفسانية » ص ١١٢ ـ ١١٣ ، انظر نفس المرجع ص ١١٨ ـ ١١٩ . ط . بيروت ١٩٦١ .

(٢) الفارابي ، نفس المرجع ص ١١٤ . كما يورد التعريف الارسطي للنفس بالكمال في **المسائل الفلسفية** ، المجموع ، القاهرة ، ١٩٠٧ ، ص ١٠٨ المسألة ٣٢ .

المناخ الافلوطيني حيث يتابع خط الكندي في اعتبار النفس والعقل شيئاً واحداً ، ولذلك عندما يكون بصدد إثبات مفارقتها يلجأ الى نفس الحجج الخمس المقدمة عادة من اجل اثبات المفارقة للعقل او النفس ـ العقل ، والتي يعبر عنها بالنفس الناطقة ـ فالنفس مفارقة للجسم وللمادة في حقيقتها وفعلها ومكانها وزمانها[١] .

ترد الحجة الاولى المتعلقة بموضوع المعرفة على شكل برهان بالخلف كالآتي : لو كانت النفس جسمية وقبلت المعقول الذي هو معنى مجرد لجعلته يتصف بصفاتها الجسمية والمادية كالمقدار والشكل والوضع ، الامر الذي سيجعل المعقول يخالف طبيعته وينقلب الى محسوس ، وهذا محال ، إذن القابل للمعقول ، وهي النفس ، يجب ان تكون مفارقة[٢] . والحجة الثانية هي امتداد للسابقة وتقوم على ميزة عدم الانفعال التي تتصف بها المعاني المجردة أو المعقولات ، فلو كانت النفس منطبعة في جسم وقبلت المعقولات الثابتة لجعلتها تنفعل اي تقبل الزيادة والنقصان واشكال التغير ، مما سيحولها الى ضدها أي الى محسوس ، ولأن ذلك لا يمكن ، فالنفس اذن مفارقة ، أما الحجتان المتعلقتان بفعل المعرفة ، فتدور إحداهما ، وهي الحجة الثالثة ، حول مسألة القدرة على إدراك النقائض في ذات الوقت ، وتنطلق من مقارنة النفس بالمادة بشأن قبول الشيء وضده في نفس الوقت فالفارابي يعتقد بأن ما هو مادي أو ما هو متصل بالمادة لا يقبل المتناقضات في نفس الوقت وإلا عرضه ذلك الى التلاشي فالابيض مثلاً لا يقبل الاسود في نفس الوقت والحار لا يقبل البارد . وحتى الوظائف النفسية ـ البيولوجية كالحواس لا تستطيع أن تدرك في ذات الوقت الشيء وضده ، فرؤية اللون القوي يجعل العين غير قادرة مباشرة على الرؤية[٣] . وتعتمد الحجة الرابعة على عملية الشعور بالذات ، ذلك أنه لو كانت النفس موجودة في جسم لما أدركت ذاتها بذاتها ولكن بغيرها ، وهذا الغير بدوره يجب إدراكه بغير ويستمر

---

(١) المفارقة ليست مكانية وانما ماهوية : « ثلاثة (مبادىء) هي في اجسام وليست ذواتها اجساماً : وهي النفس والصورة والمادة . **السياسة المدنية** ، ص ٣١ ، كما يقول في **التعليقات** « والنفوس المادية هي صور مادية ، والنفس الا النباتية ليست صوراً مادية اذ هي غير منطبعة في المادة » ص ١٠

(٢) يقول في **اثبات المفارقات** « ان البرهان على انها مفارقة مطلوبها لا يصح ان يكون حسياً ، ومن باب الشهوة والغضب، وإلا كانت تسكن عند اصابته ص ٧، ويضيف في نفس الرسالة الى انها تدرك المعقولات والمعقولات معان مجردة عما سواها كالبياض لا كالبيض ، وكل مدرك ، فانه يحصل في المدرك . وكل ما يحصل في جسم فانه مؤثر فيه ، كما لابد للجسم في وجوده منه مثل الشكل والوضع والمقدار . فلو حصل معقول في الجسم لكان يحصل له مقدار وشكل ووضع ، فكان يخرج عن ان يكون معقولاً » ص ٧ .

انظر ابراهيم مدكور

Madkour,I., **La place d'Al-Farabi dans d'école philosophique musulmane** p. 129;
cf.Chain, O. E., **L'originalité créatrice de la philosophie musulmane**, p. 95.

(٣) يقول في **رسالة المفارقات** « انها تدرك الاضداد معاً ، بحيث يمتنع ان توجد على ذلك الوجه في المادة » ص ٧ .

التسلسل الى اللا نهاية دون ان يحصل الوعي بالذات . والحال أن النفس تشعر بذاتها مباشرة ، وإذن فهي مفارقة[1] . وتقوم الحجة الخامسة والاخيرة على معاينة أن التقدم في السن والاجهاد يؤديان الى ضعف وتعب في قوى ووظائف الجسم ، في حين لا يتأثر العقل بهذه الشيخوخة العامة بل أحياناً عند تمرسّه باعمال نظرية قوية تزداد قوته ، مما يدل على أن العقل مستقل عن الجسم في طبيعته ومصيره[2] .

ومجمل القول ان الحجتين الاوليتين والحجة الاخيرة تقوم على إثبات مفارقة النفس على أساس مبدأ ان الشبيه لا يدرك الا الشبيه ولا يؤثر إلا فيه ، فالروحي لا يؤثر إلا في الروحي والمادي لا يفعل سوى في المادي ، في حين تعتمد الحجة الثالثة على سريان مبدأ عدم التناقض على المادة ، على العكس من النفس التي هي في منجى من الخضوع لهذا المبدأ ، أما الحجة الرابعة فتعود الى مبدأ الذاتية . وهكذا تتضافر كل هذه الدلائل لتثبت مغايرة النفس الجذرية للبدن .

ومتى تم اثبات المفارقة للنفس انفتح الباب أمام اثبات باقي صفاتها الايجابية المترتبة عن المفارقة. فاتصاف النفس بالمفارقة يعني أولاً انها جوهر، لأن الجوهر بالتعريف هو ما يقوم بذاته ولا يفتقر في وجوده الى غيره بل هو بالعكس قوام الصفات والاعراض ، وتعني المفارقة من جهة ثانية ان النفس روحانية أو ذات طبيعة عقلية ، وليست مادية في شيء لأن المادة لا تشكل عنصراً من عناصر طبيعتها أو ماهيتها . وتنقلنا هذه الصفة بدورها الى صفة البساطة ، ذلك لأن من شأن ما هو روحاني ان لا يكون مركباً من صورة ومادة أو من العناصر الاربعة . ونستخلص من البساطة صفة رابعة هي الوحدة ، اذ على الرغم مما يبدو من تعدد وظائف النفس وأفعالها فإنها واحدة في ذاتها ، لأنها لو كانت متعددة ومنقسمة لكانت مركبة ومادية ، الامر الذي يتناقض مع ما اثبتناه في السابق من صفات . وأخيراً فإن إثبات الوحدة للنفس معناه الاقرار بثباتها الذاتي وبخلودها على مستوى الزمن ، لأن الذي يتغير ويفنى هو المركب والمنقسم والمتعدد بسبب التضاد والصراع الذي يقوم بين عناصره ، بينما لا تحمل النفس في طبيعتها بذور التحول والفساد لكونها بسيطة وروحانية وواحدة

وتشكل هذه الصفات مجتمعة (أي المفارقة والجوهرية والروحانية والبساطة والوحدة والثبات والخلود) نسقاً متماسكاً ، بحيث لا يمكن اثبات إحداها دون الشعور بضرورة الاقرار بالباقي . كما ان هذه الصفات تغطي مجالات الزمن والوجود والماهية من النفس.

---

(١) يقول في نفس المرجع ، انها تشعر بذاتها ، ولو كانت موجودة في الة لكانت لا تدرك ذاتها من دون ان تدرك معها التها . فكانت بينها وبين التها الة ويتسلسل ، بل ما يدرك ذاته فذاته له ، وكل موجود في الة فذاته لغيره ، ص ٧

(٢) نم . ص ٧ .

اما عن علاقة النفس بالبدن فانها تتحدد بحسب موضوع العلاقة ان كان هو الفعل او الجوهر . فبصدد فعلها لا يمكن أن تنفصل قوى النفس الحيوانية والعقلية عن الأعضاء ، فلا حس بدون خيال . أما عند النظر الى النفس بما هي جوهر فان العلاقة بينهـا وبين الجسم ستصير علاقة تعارض ، لأنهما من طبيعتين متضادتين ، مما يجعل الجسم عرقلة لتحقيق ماهيتها ،ويـعبر عن هذا الموقف بقوة في « دعائه » الذي يقول فيه « اللهم انك قد سجنت نفسي في سجن من العناصر الأربعة ووكلت بافتراسها سباعاً من الشهوات »[١] متوسلاً التعجيل بالأوبة الى المقام القدسي أي الى عالمها السماوي.

وعن علاقة قوى النفس فيما بينها يتبنى الفارابي عموماً الموقف الأرسطي ، ففي مضمار عرضه لفكر هذا الأخير ينقل عنه انه يعتبر نسبة النفس الى الطبيعة كنسبة العقل الى النفس أي ان هناك وحدة وتواطؤاً تامـاً بينهما . فهـو يقول في فلسفـة ارسطو طـاليس « وان نسبة العقل والقوى العقلية الى النفس ، والقوى النفسانية كنسبة النفس والقوى النفسانية الى الطبيعة والقوى الطبيعية[٢]، كما يشير الى الفكرة الأرسطية المعروفة عن تبعية العقل للحواس في فعله المعرفي زيادة ونقصاً[٣] ، ومن جهة اخرى تشير كتاباتـه السياسية الى تبنيه لتقسيم من نمط ارسطي للنفس ، اذ لا يقبل بتجزؤ لها الى اجـزاء منفصلة انطولوجياً ، اعتماداً على معيار وظائفي لتصنيف قواها الى ناطقة ونزوعية وخيالية وحسية الخ[٤] . وينظم العلاقة فيما بينها على أسـاس مبدأ الهيمنة . فالأعلى يتحكم في الأدني ويحتويه في داخله ، كما أن الأدنى يكون أساس الأعلى وأداة فعله وشرط وجوده ، أي أن الأعلى يكون صورة للأدنى ، والأدنى مادة للأعلى والأعلى مادة لما فوقه[٥].

في هذا المناخ التراتبي والوحدوي على صعيد قوى النفس ، والمتوتر على مستوى العلاقة بين النفس والجسم ، ماذا ستكون عليه وضعية العقل ومصيره بالقياس الى الجسم والنفس والعقل الفعال ؟

---

(١) الفارابي ، **دعاء عظيم** ، ضمن **كتاب العلة** تحقيق : محسن مهدي دار المشرق بيروت ١٩٦٨ ص ٩١ ـ ٩٢ ، حيث يقول فيه ايضاً « اللهم جد لها بالعصمة ، وتعطف عليها بالرحمة التي هي بك اليق ، وبالكرم الفائض الذي هو منك اجدر واخلق ، وامنن عليها بالتوبة العائدة بها الى عالمها السماوي ، وعجل لها بالأوبة الى مقامها القدسي واطلع على ظلمائها شمساً من العقل الفعال ... » ن . ص .

(٢) الفارابي ، **فلسفة ارسطوطاليس** ، ت . محسن مهدي بيروت ١٩٦١ ، ص: ١٢٢

(٣) يقول في **كتاب الجمع بين رايي الحكيمين** « وقد بين ارسطو في كتاب البرهان ان من فقد حساً ما ، فقد علماً ما ، فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس ... وليس للعقل فعل يخص به دون الحس سوى ادراك جميع الاشياء الاضداد وتوهم احوال الموجودات على غير ما هي عليه » . ت. البيـر نصري نـادر ص ٩٩ .

(٤) « والتي للحيوان الناطق هي القوة الناطقـة ، والقوة النـزوعية ، والقـوة المتخيلة الحسـاسة » **السيـاسة المدنية** ، ص ٣٣ .

(٥) الفارابي **المدينـة** ، ص ١٠٦ ، ٨٩ ، ٩٢ ، **فلسفة ارسطـوطاليس** ، ص ١١٥ ، انظـر مذكـور ، م . م ، ص ٣٧ .

ثانياً : تشكل العقول البشرية ووظائفها .

ان التدخل المعرفي للعقل الفعال تجاه النفس البشرية يحدث فيها على التوالي حالتين أو مرتبتين للحضور العقلي ؛ وهذا ما يجعلنا أمام ثلاثة عقول بشرية ، هي العقل المنفعل أو العقل بالفعل ، والعقل المستفاد ، فضلاً عن الحالة الأولى للنفس ، والتي يسميها بالعقل بالقوة أو العقل الهيولاني (أوالقوة الناطقة أو العقل الانساني ، احياناً).

يولي الفارابي عناية متميزة للعقل الهيولاني ، حيث سيتعرض لطبيعته ودوره في عدة رسائل سياسية وميتافيزيقية وسيكولوجية ، وقد كان البحث في طبيعته مبعثاً لكثير من المواقف والصعوبات والتناقضات . وتقدم مقالته في معاني العقل ، في الظاهر ، أربع احتمالات لوصف طبيعة هذا العقل ، فهو اما نفس ما ، أو جزء من نفس ، أو قوة من قواها أو شيء ما في ذاته معد أو مستعد[1] ، غير أنه يبدو أن الاحتمالات الثلاثة الأولى متساوية الاطراف ، ان اخذت مفاهيم النفوس والاجزاء والقوى بالمعنى الاخير ، وهو المعنى الارسطي ، أي ان اعتبرت النفوس النباتية والحيوانية والناطقة اجزاء لا بمعنى افلاطوني أي تقتضي الانقسام ، بل بالمعنى الارسطي أي باعتبارها قوى وهيئات تنتمي لنفس واحدة . وهكذا يبقى أمامنا احتمالان : أما اعتبار العقل الهيولاني قوة من قوى النفس ، أو اعتباره « شيئاً ما ذاته معدة أو مستعدة » . وهذا الاحتمال الاخير جدير بالاهتمام لأنه ينبيء بقرب ظهور الاشكال العقلي عند الفارابي ، وربما بطريقته الرشدية الحادة ، لا سيما وانه هو الآخر يولي عناية خاصة بالعقل الهيولاني . ذلك ان القول بذات قائمة للعقل الهيولاني من شأنه ان يؤدي : إما الى فصل العقل الهيولاني نهائياً عن النفس ، ومن خلالها عن الجسم ، الأمر الذي سيحرمه من مزاولة وظيفته ، بحكم ان مصدر مادته المعرفية هو النفس ـ الجسم ؛ أو الى ربطه جوهرياً بالنفس ، مما سيؤول الى نسف طبيعته العقلية وينحط بها الى درجة الحواس ، وذلك نتيجة ربط طبيعة النفس بالجسم . هذا هو الإشكال العقلي في صيغته الارسطية ؛ اما صيغته الرشدية ، فهي تنقل بؤرة التوتر فيه الى صعوبات القول بوحدة العقل الهيولاني أو كثرته بالنسبة للانسان كنوع وكفرد ، وذلك بعد أن تم استخلاص وحدته العددية بالنسبة للنوع الانساني . وهذا ما قد يلوح من اعتبار الفارابي العقل الهيولاني « شيئاً أو ذاتاً ما » . الا ان الذي حال دون ظهور الاشكال العقلي عنده هو ابعاده النفس عن الجسم واعتبارها جوهراً روحانياً لا صورة مادية للجسم ، فظلت نظريته العقلية تحت طائلة الإشكال النفسي الذي يوجد مركز توتره بين النفس والجسم لا بين النفس والعقل[2].

---

(١) الفارابي ، **مقالة في معاني العقل** ، المجموع ، القاهرة ، ١٩٠٧ ، ص: ٤٩ .

(٢) في هذا الصدد انظر كتابنا **اشكالية العقل عند ابن رشد** ، ص ٧ ـ ٩ وكذلك الفصل الاول .

وتلقي رسائله السياسية أضواء على طبيعة هذا « الشيء ما » ، اذ سيتم وصفه بـ « هيئة ما » ، لتحدد هذه « الما » الابهامية بـ « طبيعة » تارة و « بمادية » تارة اخرى . فماذا يقصد بهذين النعتين الاخيرين ، هل يقصد بهما الدلالة المستعملة في السماع الطبيعي أو المتداولة في العلم الالهي ؟

ان بعض التحليلات والتشبيهات تكاد تدرج هذا « العقل » ضمن عالم الطبيعة ، ولنستهل اثباتنا لذلك بملاحظة قاموسية ، فالفارابي يميز بين النعت « بالطبع » و « هيأة طبيعية » فعندما يتكلم عن المعقولات الأوائل التي توجد بالطبع في العقل البشري ، فان ذلك لا يستتبع بالضرورة اضفاء الطابع المادي على الحامل والمحمول ، بينما عندما يتكلم عن « الهيأة الطبيعية » فانه غالباً ما يشير الى بنية مادية أو استعداد اولي . ومن جهة اخرى ، يمكن أن نستخلص من مقارنة للفارابي بين العقل الفعال والعقل الهيولاني ، وبين الشمس والبصر بانه يعني بالهيأة الطبيعية الوجود المادي ، فقد وصف في كتاب **آراء اهل المدينة الفاضلة** العقل الفعال بأن « جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة ، فان ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر ، لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر ، فان البصر هو قوة وهيأة ما في المادة ، وهو من قبل أن يبصر فيه بصر بالقوة »[1] . ومثال الشمعة الذي يستعمله في مقالة في معاني العقل لتوضيح مفهوم « مادة » يكشف عن مدى ميله الى نظرة من النمط الاسكندري للعقل الهيولاني، فالفرق الذي يبرزه بين مادة العقل والمواد الجسمانية فرق كمي لا غير ، ويتجلى في مدى تغلغل الصور في مادتها حيث ان الصور العقلية تنفذ الى العقل من الداخل لكي تصير هي العقل ، في حين تبقى الصور المادية على السطح في المادة الجسمانية[2] .

ومما يؤكد ذلك اعتبار هذا العقل فطري ، أي ان الحصول عليه لا يتطلب أي مجهود نظري أو عملي[3] ، فهو مشترك بين الجميع . ولا يتعين أن يفهم الاشتراك هنا بالمعنى الافلاطوني ولا بالمعنى الرشدي ؛ فهو ليس من نمط الاشتراك المحايث في شيء واحد هو العقل الهيولاني الخالد كما يقول بذلك ابن رشد ، وليس من نمط الاشتراك ـ المتعالي في شيء واحد هو المثال كما يقول افلاطون ، بل الاشتراك هو فقط مجرد وجوده لدى جميع الناس بشكل متساو ، أي انه عقل فردي ومن ثم حادث ومعرض للفساد ، بينما المراحل التالية للممارسة العقلية أو المراتب العليا للعقول ، ليست في امكان كل واحد من الناس .

---

(١) ص ١٠٢ ، ويقول في ن . م واما العقل الانساني الذي يحصل له بالطبع في امره ، فانه هيأة ما في مادة ، ص ١٠١ ، كما يقول في ص ١٢٤ « والقوة الناطقة التي هي هيأة طبيعية تكون موضوعة للعقل المنفعل» ويضيف « اول الرتبة التي بها الانسان هو ان تحصل الهيأة الطبيعية القابلة لا يصير عقلاً منفعلاً » ، ص ١٢٤

(٢) الفارابي ، **مقالة في معاني العقل** ، ص ٤٩ .

(٣) **المدينة** ص ١٢٤ .

وهكذا تتراكم عدة معالم من الطرح الاسكندري بصدد وصف العقل الهيولاني لدى الفارابي ، مع فارق هو عدم انسجام هذا الأخير ، لأنه في الوقت الذي يدعم فيه روحانية النفس وجوهريتها ويعتبر العقل الهيولاني جزءاً أو قوة من قواها ، يثبت فرديته ومن ثم حدوثه وفساده[١] ومادیته . لكن هناك من القرائن ما يحملنا على النظر الى مادية العقل الهيولاني بالمعنى الذي يستعملها فيه ابن رشد . فقد كان الفارابي يعتبر العقل الهيولاني مادة أو موضوعاً أو ذاتاً ترتسم فيها الصور أو المعقولات[٢] ، الا انها تمتاز عن غيرها في انها معقولة وعقل بالقوة « بينما سائر الأشياء التي في مادة أو هي مادة أو ذوات مادة ، فليست هي عقولاً بالفعل ولا بالقوة ، ولكنها معقولات بالقوة ، ويمكن أن تصل معقولات بالفعل »[٣].

السنا الآن على وشك وضع اليد على مقولة النمط الرابع من الوجود ، أي المادة العاقلة ؟ ولكن لا يبدو ان الفارابي كان قادراً على استثمار كافة امكانيات نظريته ، ولعل ذلك كان بسبب العائق الوحدوي ، أي بسبب الوقوع تحت وطأة الرغبة في توحيد الموقف الأرسطي بالافلاطوني مما أدى الى غياب جزئي للروح النسقية والنقدية معاً عن فكره . ولعل تخلي ابن رشد عن هذه الرغبة الأفلوطينية ، رغبة التوحيد بين المتناقضات ، هو الذي ازاح من أمامه عائق تطوير الفلسفة المشائية الى نتائجها المأزقية ضمن فكر نسقي ومكنه من تطهير القول الفلسفي مما بات يشوبه من تأثر بالكلام والتصوف في العصر البيزنطي والاسلامي معاً .

وان أحببنا النفاذ الى الطبيعة الداخلية للعقل الهيولاني ، فسنقف على انها تتميز أساساً بالاستعداد نحو مقاصد ثلاثة : استعداد نحو انتزاع الماهيات ، فـ « ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها »[٤] ؛ وباستعداد ثان نحو قبول رسوم المعقولات[٥] ؛ واستعداد ثالث نحو صيرورة العقل الهيولاني عقلاً بالفعل[٦].

وهذه التوجهات الثلاثة متآنية ولذلك يربطها بشكل وثيق ، فالاستعداد في العقل بالقوة يكون نحو قبول المعقولات كي يصير عقلاً بالفعل « وهذا العقل قد يكون بالقوة عندما

---

(١) وهذا بالضبط ما التقطه ابن رشد وانتقده من النظرية الفارابية، ليخلص الى اتهامه بالنزعة الإسكندرية، راجع **الشرح الكبير لكتاب النفس** III ، ١٤ ـ ١٥٤ ـ ١٦٠ (ص ٤٣٣) .

(٢) يقول في **مقالة معاني العقل** ، وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، ص ٤٩ ، كما يقول في نفس الصفحة « قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة » .

(٣) الفارابي ، **المدينة** ، ص ١٠٨

(٤) الفارابي ، **مقالة في معاني العقل** ص ٤٩ .

(٥) الفارابي ، **المدينة** ، ص ١٠١

(٦) الفارابي ، **المدينة** ، ص ١٢٤

لا تكون هذه الأوائل حاصلة فيه ، فاذا حصلت له صار عقلاً بالفعل »[1] . وعند اجتماع هذين القصدين وتحققهما يستطيع العقل أن يكون مستعداً أو قادراً على انتزاع ماهيات الموجودات كلها . ونلاحظ ان تحليل الفارابي لخاصية الاستعداد يروم غالباً الى اثبات وظيفته ، أي اثبات قدرته على القبول أو التحول من القوة الى الفعل ، وطبيعته من حيث أنها تمثل الفراغ المطلق للعقل قبل أن يفكر : « تلك الذات التي سماها ارسطو طاليس في كتاب النفس بالقوة ، فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة »[2].

ان طبيعة الاستعداد التي تميز العقل الهيولاني أو العقل النظري في بدايته تجعله معداً لكي يدخل في مسلسل ارتقائي ، منتقلاً أولاً الى العقل بالفعل عندما يتلقى القدرة على الفعل من قبل العقل الفعال ، ويمارس ثانياً هذه القدرة في الملموس . وهذا ما يجعلنا نميز لحظتين في هذه الرتبة الجديدة من العقل البشري؛ لحظة العقل المنفعل الذي توصل بقوة الفعل ، ولحظة ممارسة هذا الفعل ، أي العقل بالفعل . وهاتان اللحظتان تتطابقان ونوعي الكمال الأول والثاني ، الكمال بمعنى الملكة أو القوة ، والكمال بمعنى المزاولة الفعلية والانجاز الملموس . وكما لاحظ جيلسون ، فان تشكيل العقل بالفعل يكون في معنى من المعاني ، متآنياً مع تشكيل المعقول بالفعل ، « فكما أن العقل بالقوة لا ينتقل الى الفعل الا عندما يقبل صورة فكذلك ، الصورة المعقولة بالطبيعة لا تنتقل الى الفعل الا اذا قبلت من قبل العقل . وهكذا ، أن يكون العقل عاقلاً معناه أن يصير صورة ما يقبله ، وان تكون الصورة معقولة معناه أن تكون مقبولة في العقل . انه اذن نفس الشيء الواحد أن يكون عاقلاً بالفعل أو معقولاً بالفعل »[3] . ومعنى أن يصير العقل معقولاً بالفعل هو أن يدرك ذاته لأنها تصير موضوع ادراكه.

وعندما يستطيع العقل بالفعل تحقيق شرطين اثنين ينتقل الى رتبة العقل المستفاد ، وهما الاستيعاب الكلي لجميع المعقولات[4] ، وصيرورة العقل بالفعل معقولاً بالفعل ، والمعقول منه هو الذي يعقل أي حصول مرتبة التأمل الذاتي[5] . بعبارة اخرى يعود هذان

---

(١) الفارابي، **فصول منتزعة**، ص ٥١: ٣ ـ ٤، انظر، فنيجان ، م. م، ص : ١٤٠ ، انظر جيلسون، في الصفحة الموالية ، هامش ٢ .

(٢) الفارابي ، **مقالة في معاني العقل** ص ٤٩ .

(٣) Gilson, E., Les sources gréco- arabes de l'augustinisme avicennisant, **Archives d'his-toire doctrinale et litteraire du Moyen Age**, IV, 1929, p. 12- 3.

(٤) يقول في **مقالة في العقل** « اما اذا حصل عقلاً بالفعل بالاضافة الى المعقولات كلها ، وصار احد الموجودات ، بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل ، لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته بل انما يعقل ذاته » ص ٥١ ـ ٥٢ . =

(٥) وبصدد الشرط الثاني يقول : « فاذن تصير هذه الذات معقولة بالفعل ، وان لم تكن فيما قبل ان تعقل معقولة بالقوة ، بل كانت معقولة بالفعل ، الا انها عقلت بالفعل على ان وجودها في نفسها عقل بالفعل ومعقول بالفعل على خلاف ما عقلت هذه الاشياء باعيانها اولاً ، فانها عقلت اولاً على ان انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها ،

الشرطان الى السيطرة المعرفية على العالم بـامتداده الـلانهائي ، وتجلي الـذات بصفة مباشرة باعتبارها عقلاً ومعقولاً ، فتتم الوحدة المطلقة بين الذات والموضوع ، لأنه عندما تتحقق المعرفة الكلية للعالم ، والمعرفة الكلية للذات تصير المعقولات هي الذات ، وتصير الذات سائر المعقولات ، أي أن الإنسان بتأمله ذاته يستطيع في هذه الحالة ادراك العالم لأنها لا تضم كل المعقولات فحسب بل تكونها وتصيرها بالذات ، فلا تبقى مغايرة بين عملية المعرفة وكلية الذات ، بين كلية العالم وكلية العقل المستفاد ؛ وعندما تتحقق مرتبة المعرفة الاستفادية ينفتح باب معرفة الصور الخالصة من المادة أي باب المعرفة الميتافيزيقية ، لأن « تلك الصور انما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات كلها معقولات بالفعل أو جلها ويحصل العقل المستفاد ، فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة ، فتصير كلها صوراً للعقل من حيث هو مستفاد »[1].

ومن هنا نفهم ان العقل المستفاد هو مجموع الصور الخالدة في ذاتها أي الخارجة الى الفعل باستمرار ، باعتبارها مقبولة من قبل العقل البشري[2] . وفي هذه الحالة ، أي عندما يمتلك الانسان الصور الخالصة ويتحد بالعقل الفعال ، يغدو غير محتاج الى عملية التجريد كي يدرك ماهيات الأشياء ، ما دام قد امتلك القدرة على الادراك الحدسي المباشر لهذه الماهيات باعتبارها خالصة بذاتها[3].

هل من حقنا الآن أن نستخلص من هذه الحالات المتفاوتة للعقل البشري ، وجود عِلّية صاعدة من الاسفل الى الأعلى أي أن العقل الهيولاني شرط ضروري لحصول العقل بالفعل ، وهذا شرط لحصول العقل المستفاد أم بالعكس ، يتعين فهم علاقة العقول فيما بينها كما هو الأمر فيما بين النفوس الثلاث التي تكون النفس الناطقة، والتي تتجلى فيها حتمية مزدوجة ، فالمرحلة الأولى شرط للتالية ، ولكن هذه المرحلة ما أن يتوطد وجودها حتى تصير هي العلة للمرحلة السابقة ؟[4].

ان هذه الحالات الثلاث كمالات للنوع الانساني ، وتمثل درجات تقترب شيئاً فشيئاً من العقل الفعال ، أو رتباً تفصل « العقل البشري » عن العقل الفعال . ولذا فكلما تحقق كمال متقدم منها قربت المسافة بينه وبين الانسان . وقد تتقلص هذه الرتب الى واحدة أو اثنتين بحسب نظرتنا الى طبيعة العلاقة بين مراتب العقل البشري المختلفـة ، وبحسب تعريفنا للانسان ، فلو اعتبرنـا العقل الهيـولاني أو الهيأة الطبيعيـة الأولى ، هي صورة

وعلى انها كانت معقولات بالقوة وعقلت ثانياً ، ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها ، على انها صور لا في موادها وعلى انها معقولات بالفعل » ص ٥٢ .

(١) الفارابي ، **مقالة في العقل** ، ص ٥٣ .

(٢) جيلسون ، م . م ، ص ٣٢

(٣) جيلسون ، م . م ، ص ٣٥ .

(٤) جيلسون ، م . م ، ص ٥٢ ـ ٥٣ .

الانسان ، كان بينه وبين العقل الفعال رتبتان هما « أن يحصل العقل المنفعل بالفعل وأن يحصل العقل المستفاد »[1] ولكن عندما نعتبر الهيأة الطبيعية أو العقل الهيولاني مادة للعقل المنفعل الحاصل بالفعل ، والكامل ، واعتبار هذا الأخير صورة للعقل الهيولاني ، أي اعتبار العقل المنفعل الحاصل بالفعل والهيأة الطبيعية كشيء واحد ، على أساس أن صورة الانسان أو ماهيته هي العقل المنفعل الحاصل بالفعل ـ حسب المبدأ الأرسطي الذي بمقتضاه ان صورة الشيء هي ماهيته ـ فستكون بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط هي العقل المستفاد . بعبارة مختصرة تفصل رتبة واحدة بين الانسان والعقل الفعال ان اعتبر العقل بالفعل هو صورة الانسان ، وتفصله عنه رتبتان ان كانت صورته هو العقل الهيولاني .

إن العقل المستفاد هو الأمل الاقصى للعقل البشري معرفياً . ومن باب تحقيق السعادة ، وهو الصورة التامة الكاملة له ، وبفضله يمتلك جواز اختراق عالم ما بعد الطبيعة ، وحيازة شرف التواجد مع الصور المفارقة ، ولو أنه يبدو بالقياس اليها هو أقلها قيمة[2] . ويحرك هذا المسعى الحثيث للإقتراب من العقل الفعال دينامية التطهير النظري والعملي من المادة والجسم ، فكلما تقدمت الممارسة العملية وتكاملت انفصل العقل البشري عن المادة واقترب من العقل الفعال . وهذه الدينامية تخضع لقانون علاقة الصورة بالمادة ، فالفارابي يؤكد ان العقل الهيولاني أو الهيأة الطبيعية تعتبر مادة للعقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل ، وهذا العقل مادة للعقل المستفاد ، وفي النهاية عندما يصير العقل المستفاد مادة العقل الفعال[3] ، يصبح العقل الفعال حاضراً في العقل المستفاد ، أو ان هذا الاخير هو حضور العقل الفعّال في العقل البشري أو حوله في الانسان ، ما دامت العلاقة بين المادة والصورة علاقة وحدوية لا تنفصل .

ومن البين أن مصطلح العقل المستفاد يتخذ عند الفارابي ابعاد التصور الاسكندري تقريباً ، والذي كان حاضراً كمضمون لدى الكندي باعتباره معرفة شاملة وذوباناً كلياً في ذات اعلى من نفس الانسان . لكن الامر عند الكندي لا يتعلق بوحدة مع العقل الفعال أو بالأحرى مع العقل الأول ، بل بالاله ذاته . أما لقب العقل المستفاد فقد كان هو الآخر حاضراً في لغة الكندي العقلية . غير أنه لم يكن يعني ذلك التجلي الميتافيزيقي المذكور بل

---

(١) الفارابي **المدينة** ، ص ١٢٤ .

(٢) الفارابي **المدينة** ، ص ١٢٤ . **مقالة في معاني العقل** : ص ٥٤ ـ ٥٥

(٣) الفارابي ، **المدينة** ص ١٢٤ حيث يقول : « فاي انسان استكمل عقله بالمعقولات كلها وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذي يعقل ، حصل حينئذ عقل بالفعل رتبته فوق رتبة العقل المنفعل اتم واشد مفارقة ، ومقاربة من العقل الفعال ، ويسمى العقل المستفاد ... فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد ، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال . والقوة الناطقة التي هي هيأة طبيعية . تكون مادة وموضوعاً للعقل المنفعل » انظر **مقالة في معاني العقل** ص ٥٣ .

كان يدل على مجرد حضور الصورة العقلية الخارجة الى الفعل في نفس الانسان ، أو هي النفس وقد اكتسبت قنية معرفية مخزونة من غير استعمال لها في الحين. ولذلك كانت دلالة العقل المستفاد عند الكندي هي دلالة العقل بالفعل أو بالملكة عند الفارابي . وقد وردت تسمية العقل المستفاد عند الكندي في غضون عرضه لكيفية حصول المعرفة لا في تصنيفه للعقول .

ولا يبدو ، من ناحية أخرى ، ان الفارابي كان يؤمن بامكانية انجاز الاتصال بالعقل الفعّال . فقد نقل عنه ابن طفيل[١] وابن باجة[٢] ، وابن رشد[٣] هذا الريب في امكانية تحقيق مرتبة العقل المستفاد أو السعادة القصوى ، حيث اشتهر الفارابي عندهم بقولته التي تعتبر الاتصال بالعقل الفعّال هذياناً وخرافات عجائز. ولعل مرد ذلك الى أنه لم يكن يتصور وجود امكانية لحلول عقل فعال متعال ووحيد في عقل جزئي وفردي ، وبالتالي مادي ، سواء نظر الى الأمر من زاوية علاقة الوحدة بالكثرة ، أو من باب عدم تكافؤ الماهيتين ، ماهية العقل البشري الجزئي والفاسد ، وماهية العقل الفعال الوحيد والخالد . ويبدو بوضوح الاثر الاسكندري في الفارابي بصدد طبيعة العقل المادي ، كما يبدو مدى الحرج الذي تؤدي اليه النظرية التي تعتبر العقل المادي فردياً ومادياً ، وذلك عندما يُراد فتح أفق جديد للمعرفة البشرية ليمتد بها الى مجال الميتافيزيقا ، ولذلك لم يجد أبن رشد بُداً من التضحية بالاطروحة الاسكندرية ـ الفارابية ، وتعويضها بأطروحة العقل المادي الواحد من أجل ضمان ثقل الانطولوجي لهذا العقل يقتدر به على الاتصال بالعقل الفعال . إذن ليس في الفلسفة الفارابية سوى امكانية معرفة نظرية وسعادة مدنية ، ولكن بحسب مضمون **شرحه لكتاب الاخلاق الى نيقوماخوس** الذي افتقدناه ، والذي ليست لدينا عنه إلا روايات موجزة ، أما إن أخذنا بعين الاعتبار معطيات رسائله الاخرى السياسية والسيكولوجية ، فإنه يظهر بوضوح ايمانه بامكانية المعرفة الميتافيزيقية ، بل ويبين سبيل الوصول اليها وكيفية تحقيقها ، خصوصاً وأننا سنلمس مدى الاهمية التي يضفيها على العقل الفعال[٤] .

---

(١) يقول ابن طفيل في عرضه لتشكك الفارابي في امكانية الاتصال ، ثم وصف في شرح كتاب الاخلاق شيئاً من امر السعادة الانسانية وانها انما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه ، وكل ما يذكر غير هذا . فهو هذيان وخرافات عجائز » . **حي ابن يقظان** ، تحقيق احمد امين ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٦٢ قريب من هذا يقول ابن باجة في كتاب النفس ص ٣٠ ، واما الحكم المدنية فلا يمكن ان يكون القول فيها على نظام قبل المعرفة بأمر النفس ، ومعلوم ان الموقف الارسطي في هذا الباب قائم على اخضاع السياسة للفلسفة ، انظر مثلاً **ما بعد الطبيعة** ، مقالة الالف ٩٨٢ ب ١٦ ، ، وحول ارتكاز العقيدة السياسية الاسلامية على التعالي انظر
Thillet, P., Sagesse grecque, p. 90

(٢) انظر ايضاً بينيس ، م . م ، ص ١٨٩ ـ ١٩٠ ، ١٩٢ ، ١٩٧ .

(٣) انظر ابن رشد ، كتاب النفس ، III ، ١٤ ١٥٤ ـ ١٦٠ (ص ٤٣٣) ، راجع م . المصباحي ، **اشكالية العقل عند ابن رشد** ، ص ٢١١ ـ ٢٢٥ .

(٤) انظر بينيس ، م . م ، ص ١٩٦ : قارن حكم جيلسون على الفارابي الذي يصفه بانه كان متصوفاً ، م . م ، =

وهكذا يتبين بوضوح ان نظرية العقل الفارابية يهيمن عليها اساساً محور النفس ، العقل الفعال . فمن النفس الى العقل الفعال منهجياً وزمنياً ، بالمعنى النسبي للزمان ، للوصول الى المعرفة والى السعادة العظمى ، ولكن من العقل الفعال الى النفس انطولوجياً ومنطقياً ، لان الاسبقية تعود الى العقل الفعال الذي يخلق النفس وجودياً ويهبها المعرفة ابيستيمولوجيا ويفرض عليها السعي نحوه للاتصال به لتحقيق السعادة والمعرفة المطلقة . وفي هذا المناخ تكاد الطبيعة ومن ضمنها الانسان يختفيان من ساحة الفعل .

٣ ـ العقل الفعال ، ابعاده وحدوده .

يحتل العقل الفعال اذن عند الفارابي المكانة الرئيسية في فلسفته بكل اقسامها الالهية والطبيعية والسياسية ، لانه ينظم عالم الكون والفساد ويراقبه ، ويربطه بعالم الخلود والثبات . وتلافي أخذ هذا المعطى بعين الاعتبار ، أو تجاهل الثقل المذهبي لمفهوم العقل الفعال قد يفضي بالمرء الى تصور الفارابي وكأنه أراد من مشروعه الفلسفي ان يسيس الفلسفة بدل أن « يعقلنها »[١] . ذلك أن الكيفية التي يتصور بها مهمة « العقل » البشري وطبيعته ومراحل تطوره ، ضمن محور العلاقة بينه وبين العقل الفعال ومحور العلاقة بين النفس والجسم ، هي التي يتوقف عليها مصير المجتمع المدني وبنيته وتدبيره والعلاقة بين فئاته . ففي بداية هذا المجتمع كان العقل ، وستكون غايته النهائية هي العقل . هذا عدا أن حسم مشكلة قيادة المجتمع المدني ترجع في آخر المطاف الى نظرية العقل . فالعقل عنده هو الذي يتجلى في السياسة وليست السياسة هي التي تنعكس في العقل[٢] ، لأنه أداة تدبيرها وقانونها وغايتها المطلقة ، ونفس الوضع يكون للعقل إزاء الطبيعة ولكن في مستوى آخر وبكيفية مغايرة . وحيث أن العقل الفعال هو عصب النظرية العقلية عنده ، ولانه ينتمي الى اسرة الكائنات الميتافيزيقية ، فإنه يكون قد فتح الباب واسعاً أمام تغلغل الالهيات في ميدان علم النفس وعلم العقل والسياسة والكسمولوجيا او أنه الّهها[٣] .

= ص ٣٨ ؛ انظر ايضاً مدكور ، ا .، م. م .، ص ١٧٤ و ١٧٨ ؛ وانظر جوليفيه، م. م.، ص ٢٥٦ .

(١) « العقلنة التي نستعملها في هذه القرينة هي مقابل كلمة Noétisation وليس لكلمة Rationalisation التي تستعمل في العادة للتعبير عن ارادة اخضاع السياسة والطبيعة للعقل باعتباره اداة التنظيم والتدبير العلمي ، ان « العقلنة » هي اخضاع الكوسمولوجيا والسياسة المدنية لعلم او نظرية العقل ، التي هي نسق عقلي ـ معرفي بمقدار ما هي نسق ميتافيزيقي .

(٢) ومن الواضح هنا ان الامر لا يتعلق بالنظر الى فلسفة الفارابي من زاوية تاريخها ، اي انتاجها عبر تفاعل الزمن والانسان والمعرفة بل بتفاعل عناصر النظرية الفارابية والافق الذي ترنو اليه . وقريب من هذا يقوله ابن باجة في كتاب النفس « واما الحكم المدنية فلا يمكن ان يكون القول فيها على نظام قبل المعرفة بامر النفس » ص ٣٠ ، ومعلوم ان الموقف الارسطي في هذا الباب قائم على اخضاع السياسة للفلسفة ، انظر مثلاً ما بعد الطبيعة ، مقالة الالف ١٩٨٢ ، ١٦ ...

(٣) لم اتمكن من ايجاد مقابل للفظة Ontologisation فارتأيت الرجوع الى مرادف للانطولوجيا عند المسلمين وهو العلم الالهي واشتقاق الصفة المذكورة ، وغني عن البيان انها لا تنطوي على شحنة دينية في هذا السياق .

ولذلك لا يمكن أن يقال عن فلسفة ارسطية غارقة في أفلاطونية منحرفة ان يكون هاجسها الأساسي هو السياسة ، بل هو الميتافيزيقا وهذا بالضبط هو الموقف الذي سيتبلور نهائياً في الفلسفة السينيوية .

وأول صفة تسترعي الانتباه في التشخيص الذي يقدمه الفارابي لطبيعة العقل الفعال هي **المفارقة** . حقاً ان النفس هي الأخرى مفارقة وذات طبيعة الهية ، الا ان مفارقة العقل الفعال جذرية وقاطعة لانه لا يوجد ولم يوجد أصلاً في مادة ولا يحتاج اليها[١] ، في حين لا بد للنفس من جسم يشرط وجودها ويقوّم بقاءها الزمني . وبذلك تكون مفارقة العقل الفعال مطلقة : انها مفارقة مكانية اولاً لأنه يستقر في تخوم عالم الكون والفساد ، في فلك القهر منفصلاً عن الأشياء والنفوس والعقول الأرضية ؛ وهي ثانياً مفارقة انطولوجية ، لأن طبيعته غير مادية بكيفية مطلقة مما يسلب عنها القوة بشكل تام[٢] ويجعلها فعلاً مستمراً أو يجعل جوهره هو فعله ، ولذلك يسميه عقلاً بالفعل وعقلاً مستفاداً[٣] ، لأن العقل المستفاد هو الصورة الخالصة الخارجة الى الفعل دوماً . ولأنه غير مادي فهو ازلي وواحد في ماهيته اي غير منقسم الى مادة وصورة ، وواحد في عدده ونوعه لأنه لا يوجد منه اثنان بالنسبة لكل افراد الانسانية وبالنسبة لعالم الكون والفساد . ونلاحظ أن كيفية استخلاصه لخلود العقل الفعال ولوحدته تمت في الغالب على نحو ينطوي على عمق انطولوجي افلوطيني لا ارسطي ، اي ان اثبات وحدة هذا العقل وخلوده كان نتيجة انتمائه للمرتبة الثالثة أو العاشرة من الموجودات الصادرة عن الواحد الأول[٤] .

ان العقل الفعال ككائن وجودي او كموضوع معرفة او كأداة منطقية ابستيمولوجية ، يقع على تخوم السيكولوجيا والابستيمولوجيا والاخلاق والكسمولوجيا والميتافيزيقا ، ومن ثم كان نفوذه ودوره يمتدان الى اغلب هذه المجالات .

يلجأ الفارابي لرسم وتشخيص دوره المعرفي الى التشبيه ، ولكنه لا يستعمل تشبيه ارسطو المعروف (النـور) ، بل يستعمـل تشبيه الشمس الافـلاطوني[٥] . ولن يقتصـر

---

(١) الفارابي ، **مقالة في معاني العقل** حيث يقول : انه « صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون اصلاً » ص ٥٤ .

(٢) يقول **في فلسفة ارسطوطاليس** انه « عقل بالفعل ولم يكن بالقوة اصلاً وانه لم يزل ولايزال ، وما لم يكن بالقوة اصلاً فليس هو في مادة وجوهره وفعله واحد بعينه او قريب منه » ص ١٢٨ . حول دور العقل الفعال كجسر بين عالم العقول الخالصة وعالم المادة انظر :

Guerrero, R. R., La conception del hombre en el Al- Farabi, **Miscelanea de estudios arabes y hebraicos**, t. 23- 24, 1974, p. 78.

(٣) الفارابي **مقالة في العقل** ص ٥٤ ـ ٥٥ .

(٤) يحتل العقل الفعال المرتبة الثالثة من هذه الزاوية « المباديء التي بها قوام الاجسام والاعراض التي لها ، ستة اصناف لها ست مراتب عظمى . كل مرتبة منها تحوز صنفاً منها . السبب الاول في المرتبة الاولى ، الاسباب الثواني في المرتبة الثانية العقل الفعال في المرتبة الثالثة ، النفس في المرتبة الرابعة الصورة في المرتبة الخامسة ، المادة في المرتبة السادسة » **السياسة المدنية** ص ٣١ .

(٥) غالباً ما يتردد التشبيه بالشمس في كل مؤلفاته المتعلقة بالموضوع ولكن احياناً يرد التشبيه بالضوء او الانارة ، =

الاختلاف على نوع المشبه به الذي له ثقل مذهبي في تمييز الاتجاه الفلسفي للفيلسوف ، بل يمتد ايضاً الى كيفية استعمال هذا التشبيه . فاذا كان فعل الرؤية لا يتم الا عبر توفر الشمس التي تضيء في آن واحد البصر والالوان ، فان عملية المعرفة تتوقف هي الاخرى على اخراج العقل الفعال للعقل الهيولاني الى الفعل واخراج المعقولات بالقوة الى الفعل . هل معنى هذا انه يؤثر على العقل والمعقول معاً بشكل مباشر ام انه يؤثر على احدهما بكيفية مباشرة والآخر بكيفية غير مباشرة ؟

يبدو للوهلة الأولى ان الفارابي من أنصار الاخراج المزدوج للعقل والمعقول في آن واحد وبكيفية مباشرة ، ذلك انه من خلال تشبيهه يبدو جلياً ان الشمس تمنح الاشفاف للعين في الوقت الذي تضيء فيه الالوان والهواء . فاذا طبقنا هذا المثال على فعل العقل الفعال تبين لنا انه يخرج قوة المعرفة وادواتها معاً الى الفعل . ان العقل البشري يبدو غير مقتدر على ممارسة عملية تجريد ذاتية للأشياء الحسية او خيالاتها من اجل تشكيل المفاهيم من جهة ، كما يبدو المعقول ، من جهة أخرى ، عاطلاً لا يستطيع ان يؤثر ليخرج العقل الى الفعل . فالعقل لا يجرد والمعقول لا يؤثر ، وهو ما يقوله بصريح العبارة : « والعقل الفعال ، لما كان هو السبب في ان تصيرالمعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل وان يصير ما هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل »[1] ؛ كما يقول في مكان أخر : « العقل الفعال يجعل الاشياء التي ليست بذواتها معقولات »[2] . الاخراج اذن متآن ، وبفضله يصبح العقل بالقوة عقلاً بالفعل قادراً على ممارسة عملية التعقل ، ويغدو المعقول بالقوة معقولاً بالفعل وقابلاً لأن يستفاد ، فالعقل البشري ازاء ماهيته وحيال الماهيات الخارجية لا يملك الا القبول اي قبول ذاته وقبول المعقولات جاهزة وغير مفتقرة الى فعله التجريدي[3] . فاذا كان الامر كذلك ، فسيكون هناك انقطاع بين العقل البشري والعالم ، ما دام الاتصال لا يتم بينه وبين العالم الا عن طريق عقل اجنبي غريب عن الطبيعة البشرية ، وما دام العقل البشري لا يجرد لان هذه الوظيفة من احتكار العقل الفعال ، وهذا سيجعل العقل البشري يشبه ان يكون عاطلاً لا مسؤولية معرفية له ، كما ستجعل وضعية العقل الفعال ذاته متناقضة : اذ في الوقت الذي يعطي فيه للعقل البشري ادوات الفعل المعرفي يمنعه من ممارسة هذا الفعل . وهكذا لا يبقى للعقل البشري الا القبول . فهل هذا الموقف التعطيلي

= ولكن باعتبارها صادرة عن الشمس ، انظر **مقالة في معاني العقل** ص ٥٤ . **المدينة** ص ٧٤ . **السياسة** ص ٣٥ : ١٢ ـ ١٦ .

(١) **الفارابي المدينة** ص ١١٢ .

(٢) **الفارابي ، السياسة المدنية** ص ٣٤ ، كما يقول في نفس الكتاب ص ٣٥ ومن ذلك القوة الناطقة التي بها الانسان انسان ، ليست في جوهرها عقلاً بالفعل . ولم تعط بالطبع ان تكون عقلاً بالفعل لكن العقل الفعال يصيرها عقلاً بالفعل ، ويجعل سائر الاشياء معقولة بالفعل للقوة الناطقة .

(٣) وهذا ما يعتقده جيلسون ، انظر م . م ، ص ٣٣

هو ما يمكن ان يستخلص من تراث الفارابي ؟

يبدو ان الامر ليس كذلك تماماً، لان في اعمال الفارابي ما يشير الى امكانية اضافة فعل معرفي ايجابي للعقل البشري . ان عملية الاخراج الى الفعل تتم ، في حقيقة الامر ، في لحظتين : في البداية « يعطي » العقل الفعال ـ أو « يفيد » أو « يرسم » ـ في العقل بالقوة « قوة » ـ أو « مبدأ » أو « استكمالاً اولاً » ـ على شكل المعقولات او العلوم الاولى ، التي تمتاز بكونها مشتركة وثابتة ، كالكل اكبر من الجزء . وحصول هذا الاستكمال الاول « يجعل » العقل قادراً « على ان يسعى من تلقاء نفسه الى سائر ما يبقى عليه من الكمالات »[1] ، او انه « يستعملها في ان يصير الى استكماله الاخير »[2] الذي هو التعقل الملموس الذي يتجلى في تجريد الخيالات لتصير معقولات، أي في تحول ما قبل العلم الى علم ومعرفة عقلية تهيئه لمعرفة من رتبة اسمى هي معرفة العقل الفعال ذاته[3] . وبذلك يتضح ان العقل الفعال لا يسوق بكيفية مباشرة الى الفعل الا العقل بالقوة ، باثاً فيه قوة على شكل علوم اولية غير قابلة للاستنباط ، فهي بهذا فطرية وعامة بين الجميع . وعن طريق استعمالها يتمكن العقل المنفعل بهذه المبادىء ان يخرج المعقولات الى الفعل مما يجعله هو بدوره يخرج الى الفعل مرة اخرى . وهكذا يخرج الى الفعل مرتين في البداية بمناسبة تعبئته بالمبادىء من طرف العقل الفعال ليصبح قادراًعلى الفعل قوياً عليه، أي يصبح عقلاً منفعلاً ؛ وفي مرحلة ثانية يستعمل هذه المبادىء بنفسه ، بعد ان يكون قد تبلور بهذه القوة الحالّة فيه ، كي يصل الى علوم جديدة خاصة به وحادثة تمكنه بدورها في نهاية الامر من خروج اخير الى الفعل عند ادراكها للمعرفة الميتافيزيقية المرتبطة بالعقل الفعال اي العودة اليه والاستفادة منه بكيفية جديدة وفي افق جديد يكسبه مرتبة جديدة في سلم العقول .

واخراج العقل الفعال للعقل بالقوة له جانب انطولوجي ، لأن الاخراج معناه افاضته الوجود الفعلي على الشيء واعطائه الماهية المتمثلة في الصورة او النوع او الفعل اي ان اخراج العقل الى الفعل معناه تحقيق ماهية العقل البشري كنوع وتحقيق الانسان كحيوان

---

(١) **الفارابي** ، **السياسة المدنية** ، ص ٧١ ـ ٧٢ ، ويقول في **المدينة الفاضلة** « واذا حصل في القوة الناطقة من العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة ، معقولات في القوة الناطقة وتلك هي المعقولات الاولى التي هي مشتركة في جميع الناس مثل الكل الاعظم من الجزء » . ص ٧٤ . ويعبر عن نفس الفكرة تقريباً في **مقالة في معاني العقل** حيث يقول : « فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات التي هي عقل بالقوة شيء ما بمنزلة الاشفاف بالفعل من البصر ، ذلك ان الشيء يعطي اياه العقل الفعال فيصير مبدأ له تصير المعقولات التي كانت بالقوة معقولات بالفعل » ص ٥٥ .

(٢) الفارابي **المدينة** ص ١٠٥ .

(٣) ويقول في **السياسة المدنية** ان العقل الانساني **يفيد** الانسان **شيئاً** يرسمه في قوته الناطقة .. **فبذلك الشيء** تعقل النفس الناطقة العقل الفعال .**وبه** تصير الاشياء التي **هي** معقولة بالقوة معقولة بالفعل ويصير الانسان الذي هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل . والكمال الى ان يصير في قرب من رتبة العقل الفعال فيصير **عقلاً بذاته** بعد ان لم يكن كذلك . ويصير **عقلاً الهياً** بعد ان كان **هيولانياً** ص ٣٥ ـ ٣٦ . انظر كذلك نفس المرجع ص ٥٥ .

ناطق تتجلى ماهيته في فعله النطقي . ومن ثم نفهم لماذا يعتبر الاخراج الى الفعل للعقل بالقوة اقتراباً للانسان من العقل الفعال وتشبيهاً به ، لان حصوله على المبادىء الاولى تجعله يكتسب ثقلاً انطولوجياً متعالياً . وبكيفية لا تخلو من المفارقة فان هذا الاخراج الى الفعل يمكّن العقل بالقوة من الاستقلال الذاتي ويسمح له بان يكون عقلاً بذاته . وهكذا لا يكتسب العقل شخصيته الانطولوجية الا بغيره ، وهذه الشخصية تتأكد عندما لا يصبح هو ذاته ، اي عندما يقترب من غيره الذي هو العقل المفارق مكانياً وميتافيزيقياً[1] . والطابع الانطولوجي للاخراج الى الفعل ينسحب حتى على المعقولات والصور الماهية ، فهو يرى ان وجود المعقولات بالفعل يختلف عن وجودها كصور في مواد وعن وجودها في نفسها ، ذلك ان وجودها بالقوة كصور في مواد يخضعها لمقولات الأين والمتى والوضع والكم والفعل والانفعال ، اي انها تكون في هذه الحالة خاضعة لقوانين الطبيعة ، وعندما ترتفع عنها المادية ولواحقها وتصبح معقولات بالفعل تغدو غير خاضعة لهذه المقولات فتكتسب وجوداً آخر ، وبالضبط تصير حينئذ « احد موجودات العالم » وتعد من حيث هي معقولات في جملة الموجودات[2] .

ولا يفوتنا أن نذكر للعقل الفعال عند الفارابي وظيفة معرفية اخرى لا تخلو من الغرابة ، اذ يتجه فعله في هذه المرة الى الخيال الذي لا يقبل بطبيعته الا الصور الجزئية . ويقوم بهذه المهمة في حدود معينة وبصدد ظواهر محدودة هي الأحلام والوحي ، وفي شروط معرفية وأخلاقية معينة كذلك . ويصف الفارابي بنفسه هذه الامكانية المحدودة قائلاً : « فان الذي تنال القوة الناطقة عن العقل الفعال ... قد يفيض منه الى القوة المتخيلة ، فيكون العقل الفعال في القوة المتخيلة فعل ما تعطيه احياناً المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية ، وأحياناً الجزئيات التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية »[3].

أما الوظيفة الأخيرة للعقل الفعال فتثير شيئاً غير قليل من الصعوبة ، ذلك انه اذا كان من شأن العقل الفعال أن ينتج المعرفة للآخر ، فهل يسمح له أن يكون قابلاً لتلقي المعرفة من غيره ؟ بعبارة اخرى ، اذا كان الاخراج الى الفعل هو انتاج المعقولات واذا كانت المعرفة هي قبول أو استهلاك لها ، فكيف يمكن للعقل الفعال أن يجمع بين وظيفة الانتاج والاستهلاك معاً ، خصوصاً واننا نعرف ان ذات العقل الفعال هي خارجة الى الفعل ابداً أي لا تنطوي على أي قوة . الا انه في المقابل لا يمكن تصور العقل الفعال محروماً من كل شكل

---

(١) الفارابي **السياسة المدنية** ، انظر الصفحة السابقة هامش ٢

(٢) يقول الفارابي في **مقالة في معاني العقل** «فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم .. واذا حصل عقلاً بالفعل ... وصار احد الموجودات ، بان صار هو المعقولات بالفعل » ص ٥١

(٣) الفارابي ، **المدينة** ، ص ١١٢ ، انظر كذلك ، ص ١٠٨ ـ ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٦

من أشكال المعرفة لا سيما معرفة مبادئه العليا عليه، وخاصة المبدأ الأول، والا سيكون متصفاً بالنقص ، كما سيكون هذا الأمر مناقضاً لمنطق نظرية الفيض التي تقوم اساساً على مقولة صدور الوجود من التعقل . اذن لا بد من اثبات معرفة للعقل الفعال ولو كان ذلك على حساب فعله الخالص . ومما يدل على قيامه بفعل معرفي اساسه التلقي كون العقل موجود في أدنى مرتبة العقول المفارقة ، هذه المرتبة التي لا يمكن أن تعني سوى قوة وقابلية للتلقي . بل أكثر من ذلك يبدو من كلام الفارابي احياناً ان العقل الفعال قادر على معرفة جزئيات عالم الكون والفساد ، وذلك بتدخله في وظيفة المخيلة كما مر بنا . هكذا يكون ثمن الهروب من اتصاف العقل الفعال بالجهل بالنسبة لمبادئه أن يتصف بشيء من القوة في ذاته ، وهذا من شأنه أن يضفي عليه النقص[١].

يبدو اذن ان العقل الفعال عند الفارابي يختلف في دوره المعرفي عن العقل الفعال عند ابن رشد ذلك ان العقل الفعال يبدو عند ابن رشد مجرد فعالية للتجريد لا للمعرفة ، أي انه ليس ملكة تخزن المعقولات بشكل أبدي ، في حين نجده عند الفارابي معبئاً بكل الصور وبكل المعقولات مما يجعل دوره يتخذ بعداً منطقياً ومعرفياً بالاضافة الى البعد الفعال.

وبجانب وظيفته المعرفية ينسب الفارابي للعقل الفعال وظيفة كسمولوجية ـ انطولوجية ، تتمثل في فيضه الصور على المواد والأشياء ، ومن ثمة جاءت تسميته بواهب الصور[٢] . وتتماثل وظيفته هذه في شكلها مع الوظيفة المعرفية في انها لا تعطي الا الأنواع ، ما دام الجزئي هو الذي يصدر عنه الجزئي[٣] ، وعن الكلي لا يصدر الا الكلي ، فواهب الحرارة النوعية والاحراق النوعي مثلاً هو العقل الفعال ، في حين لا تصدر الحرارة الجزئية الا عن حرارة جزئية ، ومن ثم فان العقل الفعال هو علة الأنفس والصورة النوعية والأركان الأربعة . غير أن ترتيب هذه الصور النوعية وطبيعتها في العقل الفعال تختلف عما هو الأمر عليه في عالم الأشياء ، وفي العقل البشري ، فهذا الأخير مثلاً ينتقل في فعله المعرفي ، من المحسوسات الى المعقولات ، أي من الأشياء الأنقص وجوداً الى الأكمل وجوداً ، أو من الأشياء الاعرف عندنا الى الأشياء الاعرف في ذاتها ، ومن الأسبق الينا الى الأسبق بذاته وفي ذاته ، أو من الامور الأقل معقولية الى الأكثر معقولية . وهذان

---

(١) الفارابي م . م . ص ٣٤ انظر ايضاً Walzer, R., L'eveil de la philosophie islamique, **Revue d'études islamiques**, extrait du t. 28, 1,2, 1974, p. 72.

(٢) الفارابي . **التعليقات** ، ص ١٤ .

(٣) يقول بصدد علاقة الانواع بالاجزاء « فلذلك ينبغي ... ان يفحص عن الذي اعطى الانسانية في الجملة . والحمارية في الجملة . وصور نوع نوع منذ اول الامر حتى صار الجزء منه يتكون جزء . فان المتكون عن جزء جزء من اجزاء كل نوع فينبغي ان يفحص عن الذي اعطى صورة ذلك النوع ، وبالجملة عن الذي صور الانواع ، هل الاجسام السماوية او العقل الفعال ، او يكون العقل الفعال اعطى الصورة ، والاجسام السماوية اعطت حركات المواد » **فلسفة ارسطوطاليس** ص ١٣٠ . ويقول في **التعليقات** « علة الاحراق المطلقة واهب الصور فعلة الاحراق وعلة النار واهب الصور ، ولا يجوز ان يكون شخص منها بعلة شخص » ص ٢٥ .

المستويان لا يتطابقان بالنسبة للعقل البشري لعدم تطابق الكلي بالجزئي ، والتعقل بالاحساس ، والازل بالزمان ، وهكذا فالأخس في العقل البشري هو الاقدم ، والأشرف هو المتأخر زمنياً.

أما بالنسبة للعقل الفعال فالصور مرتبة فيه على العكس ، والانتقال يتم من الأكمل الى الاقل كمالاً ، ومن الأشد مفارقة ومعقولية الى الأقل ، لأن الأسبقية الزمانية والوجودية تتطابق في العقل الفعال ، فالمعقولات الأكمل والأشرف هي الأسبق الى المعرفة من الأقل كمالاً ، وبالنسبة له يتطابق الأكثر معرفة بالنسبة اليه والأكثر معرفة في ذاته وبطبيعته . ومن جهة اخرى تختلف طبيعة وجود المعقولات في العقل الفعال عن طبيعتها في العقل بالقوة ، اذ انها في العقل الأول أزلية وموجودة بالفعل باستمرار ، لانها لم تكن بالقوة ثم صارت بالفعل . وتنطوي هذه الخاصية بدورها على حقيقة كونها توجد فيه خالصة بدون مادة[1] ، وذلك لأن الصور في العقل الفعال لم تنتزع من مواد كانت حالة فيها ، بل هي مفارقة وخالصة من المواد منذ الأزل ، وهذا ما يجعلها واحدة لخلوها من مبدأ الانقسام[2] . بعبارة موجزة ، يوجد العالم الفيزيائي مقلوباً وكاملاً وواحداً وخالصاً من المادة وخالداً في العقل الفعال . ومن ثمة تكون العملية المعرفية تسير على عكس عملية الفيض ، اذ يتجه الفعل المعرفي الى تجريد وازالة المواد عن الصور ، أو تخليص الصور عن المواد ، ومن ثم تخليصها من طابعها الجزئي والمتزمن والفردي ، بينما تقوم عملية الفيض في اضفاء والصاق الصور بالمواد.

والفعل الكسمولوجي للعقل الفعال ـ على خلاف فعل المبدأ الأول القادر بماهيته على منح الكائنات كمالاتها الضرورية دون اعتراض لفعله ـ ليس شاملا ومطلقا ، اذ لا تعني سيطرته على عالم الكون والفساد انه قادر على اضفاء أية صورة على أية مادة ، فلا بد ، من جهة ، أن تكون المواد مهيأة لقبول فعل صوره . أي لا بد أن يتكيف فعله مع خصوصية المواد[3] : ومن جهة أخرى ، لا بد أن يستعين بالجسم

---

(١) يقول في **مقالة العقل** « فان الصور التي هي اليوم في مواد ، هي في العقل الفعال صور منتزعة لا لانها كانت موجودة في مواد فانتزعت بل لم تزل تلك الصور فيه ص ٥٦ .

(٢) يقول في ن . م . و « هذه الصور في العقل الفعال غير منقسمة ، وهي في المادة منقسمة » ص ٥٦ . وبصدد ترتيبها يقول : « الا ان وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي بالفعل . كذلك ان الاخص في العقل الذي بالفعل كثيراً ما يترتب ، فيكون اقدم من الاشرف من قبل . ان ترتيبنا نحن الى الاشياء التي هي اكمل وجوداً ، وكثيراً ما يكون من الاشياء التي هي انقص وجوداً على ما تبين في كتاب البرهان . اذ كنا انما نترقى من الاعرف عندنا الى ما هو مجهول ، وما هو اكمل وجوداً في نفسه هو اجهل عندنا . اعني ان جهلنا به اشد ، فلذلك نضطر الى ان يكون ترتيب الموجودات في العقل الذي بالفعل ، على العكس ما عليه الامر في العقل الفعال . والعقل الفعال يعقل اولاً من الموجودات الاكمل فالاكمل » ص ٥٥ ـ ٥٦

(٣) ويظهر هذا كذلك وبصفة خاصة بصدد افادته العلوم الأولية للعقل البشري. ويقول في **السياسة المدنية** «وإنما يعطيه المعارف والمعقولات ، بعد ان يتقدم في الانسان ويحصل فيه اولاً الجزء الحاس من النفس ، والجزء =

السماوي [٢] او العقول المفارقة الاخرى ، اي أن الكائنات الطبيعية لا تعود اليه فقط ، بل الى المبادىء الثواني والمبدا الاول . ولكن ليس معنى ذلك ان فعله متقطع وان ماهيته تنطوي على قوة وفعل ، بل يعني فقط ان تعامله مع المواد يُظهر احياناً تمانعاً من قبلها لتقبل فعله . وهذا النقص الماهوي يشترك فيه العقل الفعال مع الموجودات التي دون العقل الأول ، أي العقول السماوية .

أما الوظيفة الاخلاقية ـ العملية ، فيمكن وضعها تحت لافتة مفهوم السعادة او مفهوم الاتصال او مفهوم العقل المستفاد . ان السعادة عند الفارابي تتحقق عبر دينامية متعددة الابعاد ، وتعبر عن مركب من الحالات والمواقف ، ولذلك اعتبر ان « المقصود بوجود الانسان ان يبلغ السعادة ... وذلك هو الكمال الاقصى »[١] ، ويحض على السعي للوصول اليها ، معتبراً ان غاية الفعل المعرفي ليست الاكتساب او التراكم المعرفي او السيطرة العقلية والتقنية على الطبيعة بل هو التحرر من الطبيعة ومن التراكم المعرفي الجزئي والاستدلالي . ويتوقف الوصول الى عالم ينتفي فيه الوجود الحسي والمعرفة الجزئية ، والتمكن من معرفة مطلقة شاملة ووجود مطلق ـ على خلاص النفس من كل ارتباط بالمادة[٢] . ولكنه في الوقت ذاته يكاد يجعل هذه المهمة موكولة الى العقل الفعال ، بل ويعتبرها اهم واجدر وظيفة يقوم بها ان لم تكن هي الغاية من كل عمله المعرفي والكسمولوجي . ومن هنا يبدو تناقض الفارابي ، ففي الوقت الذي ينصح فيه الناس ان يقوموا بتطهير نفوسهم من البدن ، ينيط مسؤولية هذا التطهير بالعقل الفعال خصوصاً وانه هو الذي يجرد المعقولات[٣] .

= النزوعي الذي به يكون الشوق والكراهية التابعان للحاس ، والات هذين في اجزاء البدن » ص ٧١ ـ ٧٢ ، ويبرز الفارابي نقص العقل الفعال في هذا المضمار قائلاً » والثواني والعقل الفعال دون الأول ، وإن كان ليس يلحقها هذه الوجوه من النقص ، فإنها ليست تتعرى من نقص ايضاً غير هذه ، وذلك ان جواهرها مستفادة من غيرها ، ووجودها تابع لوجود غيرها ، وجواهرها لم تبلغ من الكمال الى حيث تكتفي بأنفسها عن أن تستفيد الوجود من غيرها بل وجودها فائض عليها عما هو أكمل وجوداً منها ، وهو نقص يعم كل موجود سوى الأول » **السياسة المدنية** ، ص ٣٩ ـ ٤٠

cf. Jolivet, J., L'intellect selon Al-Farabi, **bulletin d'études orientales,** t 29. 1977. p. 257; Finnegan, J., Al-Farabi et le Hepi Nor d'Alexandre d'Aphrodise. **Mélange L. Massignon,** Damas, 1957. p. 144-5; Gilson, E. Les sources...p. 35-6; Verbeke. Le «De Anima» d'Avicenne, une conception spiritualiste de L'homme. p. 64.

(١) الفارابي **عيون المسائل** ، حيث يقول » والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه أخر ص ٦٩ . انظر **السياسة** ، ص ٥٤ ـ ٥٥ انظر مذكور المرجع السابق ص ١٥١ .

(٢) الفارابي ، **السياسة** ، ص ٧٥ .

(٣) فينجان ، م .م . ص ١٤٢ .

(٤) الفارابي ، **السياسة** ص ٨٢ حيث يقول » فهذه هي السعادة القصوى الحقيقية التي هي غرض العقل الفعال » .

ان آلية الوصول الى هذه الغاية القصوى تقتضي فعلاً مزدوجاً ومتناقضاً في الوقت ذاته ، فهناك ، من جهة ، الفعل الصادر من العقل الفعال الذي من واجبه « العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه اقصى مراتب الكمال الذي للانسان ان يبلغه وهو السعادة القصوى ، وذلك ان يصير في مرتبة العقل الفعال »[١] ، وتكمن هذه « العناية » في فيضه المعقولات الاولى على العقل بالقوة ، التي تجعله مهيأً كي يقوم بفعل آخر ، هو في شكله على النقيض من السابق ، وهو القيام بمجهود نظري عقلي للتحرر شيئاً فشيئاً من الروابط المادية والجسمية[٢] . وبهذا تشترط السعادة ، في نهاية الامر ، المفارقة او تؤدي اليها ، لان من تعريفات السعادة « أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها الى مادة ، وذلك ان تصير في جملة الأشياء البريئة من الاجسام او في جملة الجواهر المفارقة للمواد »[٣] . وهكذا يمكن صياغة معادلة تتساوى فيها عناصر ثلاثة : هي المفارقة والكمال والسعادة ، فلا يمكن ان يكون الكمال الا بالمفارقة ، ولا يمكن ان تكون السعادة الا بالكمال الذي هو انجاز المفارقة ، والمفارقة لا تتحقق الا بتحقيق الكمال والسعادة . والتفاضل في المفارقة ينعكس على التفاضل في السعادة والكمال : فكلما كانت النفس اكثر مفارقة كانت اكثر سعادة وكمالاً[٤] ، اذن يتم ملء النفس بالمعقولات من اجل إفراغها وتصفيتها مما يخالط حقيقتها الجوهرية ويمنعها من التجلي في سعادة مطلقة ، أي ان العملية الاولى ـ عملية الفيض ـ كانت هابطة او بالاحرى انحطاطية بينما العملية الثانية ـ التحرر والتجريد ـ صاعدة مترقية[٥] ، الاولى كانت مباشرة من العقل الفعال نحو العقل بالقوة ، والثانية متجهة من العقل بالقوة صوب العقل الفعال عبر العقل بالفعل والعقل المستفاد .

ويمكن ان نعتبر ان عملية الهبوط ذات طبيعة كوسمولوجية وميتافيزيقية وابيستيمولوجية ، في حين تتسم عملية الصعود بانها معرفية ـ اخلاقية اساساً . فنحن نصدر عن العقل الفعال لنسعى للعودة اليه . وسعينا اليه يكون بفضل تدخله في لحمة العقل بالقوة من اجل ايقاظه والدفع به في مسلسل المعرفة المترقية للوصول اليه .

---

(١) الفارابي ، **السياسة المدنية** ، ص ٣٢ .

(٢) ان السعادة لا تتحقق الا عن طريق المعرفة النظرية ، وفي ذلك يقول في **السياسة المدنية** « والسعادة التي انما يعقلها الانسان ، ويشعر بها ، هي بالقوة الناطقة النظرية لا بشيء آخر من سائر القوى . وذلك اذا استعمل المبادىء والمعارف الاولى التي اعطاه اياها العقل الفعال » ص ٧٣ . ويبدو من كلام الفارابي أن القوة الناطقة هي الاستثناء الوحيد في سلسلة الهيمنة المتبادلة بين القوى النفسية ، فقد « جعلت لا لتخدم شيئاً آخر ، بل ليوصل بها الى السعادة » ، انظر ، **المدينة الفاضلة** ، ص ١٠٦ .

(٣) الفارابي ، **المدينة** ، ص ١٠٥ .

(٤) الفارابي ، **مقالة في معاني العقل** ص ٥٣ .

(٥) الفارابي ، **مقالة في معاني العقل** ، ص ٥٣ .

ومتى تحقق الاتصال بالعقل الفعال ، اي تحققت السعادة ، يصير العقل البشري عقلاً مستفاداً ، اي « مفارقاً للاجسام ، غير محتاج في قوامه الى شيء آخر مما هو دونه من جسم او مادة او عرض ، وان يبقى على ذلك الكمال دائماً »[١] . ولذلك يعتبر العقل المستفاد صورة خالصة لا قوة فيها ولا مادة ، ومن ثمة خالدة وواحدة ، ولعل هذا ما اراد ان يعبر عنه ابن باجة عندما قال بامتناع وجود سعيدين بالعدد في هذه المرتبة من السعادة الميتافيزيقية ؛ كما أن هذا الوضع هو ما يفسر الطابع الجماعي والكلي لهذا النمط من السعادة لأنه كلما انضافت نفوس فاضلة ومفارقة الى عالم الخلود تضاعفت السعادة ، وصارت اعظم كثافة وقوة ، اذ ان الواحد يشعر في نفس الوقت بسعادته وسعادة الآخرين[٢] . ان هذه الحالة من السعادة القصوى تحقق الوحدة العددية عبر الذوبان الكلي في العقل الفعال الواحد ، ولذلك « تصير نفس الانسان هي هذا العقل »[٣] ، او شيئاً قريباً منه[٤] ، مما يجعل امكانية بقاء الفردية امراً متعذراً . كما تذيب هذه الحال من السعادة القصوى ذلك التباين « الوجودي » بين عناصر المعرفة الثلاثة ، العقل والعاقل والمعقول ، لتصير شيئاً واحداً[٥] ، موازاة لصيرورة كل السعداء سعيداً واحداً بالعدد وصيرورة معرفتهم معرفة واحدة ، لا تحدها فردية او زمان او مكان .

وهكذا تضيع الحدود بين السيكولوجي والكوسمولوجي والعقلي والميتافيزيقي ، وعندما تضيع الحدود يكون ذلك بسبب ابتلاع احد العلوم لما عداه ، حيث يمكن القول ان لا مكان للسيكولوجيا ، وربما للكوسمولوجيا في فلسفة الفارابي التي تولي اهمية قصوى للحظة الميتافيزيقية على لحظة العلوم الانسانية ، اي انها تكرس نفوذ العقل الفعال على حساب فعالية العقل البشري ، الامر الذي يتضاءل معه الانسان كشخص مستقل قادر على استكشاف الطبيعة بفكره البشري . وفي الحقيقة ، عندما ترتبط السيكولوجيا بالميتافيزيقا عن طريق العقل الفعال ، فانها لا تغتني وتتدعم ، كما يظن ابن سينا مثلاً حينما يحث على تأسيس العلوم الدنيا بمبادىء من العلوم العليا[٦] بل تتلاشى وتنهار ، لان الميتافيزيقا متى احتكت بعلم ادنى منها اذابته في كيانها الشامل . وبالفعل ، فحينما يستحوذ العقل الفعال على معظم وظائف العقل البشري وافعاله ، ويلغي جانباً هاماً من حتمية الطبيعة وعلّيتها لصالحه ، يكون بذلك قد حاصر السيكولوجيا والكوسمولوجيا محاصرة ميتافيزيقية .

---

(١) الفارابي ، **السياسة** ، ص ٣٢ .

(٢) الفارابي ، نفس المرجع السابق ص ٨٢ ـ **المدينة** ص ١٢٧ ـ ١٢٨ .

(٣) الفارابي ، **فلسفة ارسطوطاليس** ، ص ١٢٩ .

(٤) **آراء اهل المدينة الفاضلة** ، ص ١٠٥ .

(٥) الفارابي ، **كتاب السياسة المدنية** ، ص ٣٤ ، انظر مدكور **في الفلسفة الاسلامية** ، ص ٣٥ ـ ٣٨ .

(٦) ابن سينا ، **احوال النفس** ، تحقيق الاهواني ، ص ١١٤ .

وامام هذا اللون من الفلسفة يصبح لا مجال لتبرير قيام العلم والصناعة من داخل نظرية العقل ، في مقابل فتح المجال امام سعادة مثالية اعترف هو نفسه بصعوبة نيلها .

رابعاً : خاتمـــة

هل استطاع الفارابي ان يحافظ على التوازن بين النفس والعقل الفعال ام انه مال الى إيلاء الاهمية لجانب دون آخر . للاجابة على هذا السؤال نستهل اولاً بملاحظة ابيستيمولوجية . حقاً لقد لعب مفهوما القوة/ الفعل دوراً هاماً في تجاوز كثير من الصعوبات المتخلفة عن نظرية المثل الافلاطونية ، كما ساهما في تفسير سيرورة المعرفة العلمية تفسيراً اقرب الى الواقع . الا ان الذي حصل على مستوى المعرفة العقلية هو انه تم فصل القوة عن الفعل من ناحية وحشو الفعل بمجموعة من المضامين المعرفية الانطولوجية الى ان بات اثقل معنوياً من منتجه مما جعله قادراً على الاستقلال عنه . وهكذا صار « الفعل » الذي كان اداة اجرائية فقط ، اي اداة لتحليل المعرفة وتفسيرها ، « عقلاً فعالاً » ومتعالياً عن العقول الفردية والواقع معاً ، لينتهي في الاخير الى السيطرة على خالقه الانسان . وعلى هذا النحو صار الانسان تحت رحمة وسائل انتاج الخطاب الفلسفي ، وهي المفاهيم ، بسبب أنه تم تحويلها الى جواهر بواسطة علاقات انتاج هذا الخطاب وهي أساليب البرهان الصورية . لقد صار الانسان اسيراً لهذه الوسائل ولهذه العلاقات بعد ان كان في البداية هو صاحب المبادرة في انتاجها .

ونتيجة لذلك لم يعد العقل الفعال عند الفارابي مجرد مبدأ فعال أو مجرد جهاز منطقي يطلق شرارة التفكير ويقدح زند المعرفة بل عبأه بالمعرفة والوجود ، ولذلك كان يقول عنه وعن امثاله من العقول الفعالة الاخرى بأنها « من حيث هي موجودة معقولة ، ومن حيث هي معقولة موجودة » .

وكان لهذه الوضعية الجديدة انعكاس على مكانة النفس البشرية ودورها المعرفي ومرتبتها الوجودية . وهكذا فهي على الرغم من مفارقتها للجسم تبدو غير مستقلة عن العقل فعلياً، وهذا ما جعلها مفارقة وبالقوة في ذات الوقت، أي أنها ليست من طبيعة جسمية ولكنها مع ذلك تحتاج الى مخرج لها الى الفعل . وهذه من جملة الصعوبات التي يثيرها فكر الفارابي ، لأن القول بالمفارقة معناه القول باللامادية ومن ثم بالـلاقوة ، أي أن القول بالمفارقة يستلزم مبدئياً القول بالفعل . ومع ذلك يصر الفارابي على اعتبار النفس موجودة بالقوة. ويبدو أن السبب في هذا التناقض راجع الى الخلط بين افقي التحليل الافلاطوني والارسطي . فالقول بالمفارقة للنفس ينتمي الى الافق الافلاطوني ، ومن ثم جاء القول بأن المعرفة تذكر وعدمها نسيان ، وذلك لتفسير عدم معرفة النفس أثناء وجودها في الجسم . أما ارسطو فبعد ما لاحظ تناقض القول بالنسيان والخروج الى الفعل ، قدم الحل الذي يعتبر النفس كمالاً أولاً ، أي قوة من الدرجة الثانية ، وبذلك تم ربطها بالجسم وإعطائها

امكانية الخروج الى الفعل بكيفية ذاتية . في حين فصل الفارابي النفس عن الجسم ، كما فعل أفلاطون ، ومع ذلك أعتبرها موجودة بالقوة كما فعل ارسطو .

وهكذا يظهر ان المهم في هذه الفلسفة ليس هو السعي لاثبات الانا والعالم ولكن إثبات ما وراء الأنا وما وراء الطبيعة ، ولذلك لا يمكن أن نتوقع ظهور الانا أفكر أو الكوجيتو أو الانا الترنسندنتالي في احضانها . حقاً إذا كان هدف الكوجيتو هو إقرار استقلال النفس عن الجسم وإنفصال الماهية عن الوجود ، فإننا لا يمكن أن ننكر توفر هذين الشرطين في فلسفة الفارابي . لكن لعل الذي حال دون خروجه من دائرة التفكير الارسطية المشبعة بالافلاطونية ، دائرة التفكير الذي يقول بأولوية الموضوعي على الذاتي والعام على الخاص ، والأنطولوجي على الأنتروبولوجي ، أقول إن الذي حال دون الخروج عن هذه الدائرة هو من جديد مفهوم العقل الفعال . ذلك لأن الكوجيتو يفترض أيضاً أن يكون الأنا وجهاً لوجه أمام الوجود من غير وسائط ، أي أن يكون أمام نوع واحد من الموجود لا أمام موجودين أحدهما عقلي والآخر محسوس . ولذلك إذا أردنا استخلاص كوجيتو من فلسفة الفارابي فسيكون كالآتي : أنا أفكر إذن العقل الفعال موجود . ومن جهة أخرى ، إذا كان مفهوم الأنا الترنسندنتالي لكانط يقتضي أن تكون للذات البشرية قدرة للتشريع للطبيعة والانسان ، تلك القدرة التي تمتلك اطاري الحساسية ومقولات الفهم ، فإن الذي له هذه القدرة التشريعية على مستوى المعرفة والوجود معاً عند الفارابي هو العقل الفعال . نعم لا يمكن أن ننكر أن الانسان عند الفارابي يملك هذه المبادىء بشكل قبلي ولا يستقيها من الطبيعة ، إلا أن الذي منحه هذه المبادىء هو من جديد العقل الفعال المفارق . وهذا ما يجعلنا نستخلص بأن المفارقة هي العائق الذي عرقل تحول فلسفة الفارابي من فلسفة موضوعية الى فلسفة ذاتية ، لأن العقل الفعال لو كان بداخل النفس البشرية لكان مثيلاً للأنا المتعالي الكانطي .

هكذا إذن يصبح الانسان يفكر ليثبت الآخر ، إنه يغدو إنساناً بالآخر الذي هو اللاإنسان ، لكن لأن هذا الآخر من مستوى انطولوجي اسمى فإنه ينتهي الى ابتلاعه . وبالتالي تضيع في هذا الافق امكانية الشعور الفردية والذاتية لتصبح الذات مغمورة بالعقل بدل أن تكون مواجهة لوجود صاف من أي تدخل ميتافيزيقي أو تراتب عقلي . وبناء على ذلك فلإثبات أنا حق للانسان ، يكون من اللازم اتلاف العقول الفعالة أو على الاقل تذويبها في عقل واحد وإدماجه في الطبيعة أو الانسان كما فعلت بعض الفلسفات الحديثة ، عندما أسست الحقبة الحديثة لتاريخ الفلسفة باصلاح وضعية العقل .

[٣]

أبو علي بن سينا
إنّية الإنسان بين وجوده وماهيته

مـقـدمـــة

بدل أن يتجاوز في خطابه حول النفس / العقل بين عقيدتين متعارضتين هما عقيدة الكمال وعقيدة الجوهر ، لينتصر في نهاية الأمر للموقف الأخير كما فعل الكندي والفارابي مثلاً ، عمد ابن سينا الى إختراق مذهب الكمال الأرسطي من الداخل مباشرة لإفراغه من مضمونه الأرسطي وتحويله الى سينيوية متميزة . ولم يكن ليتم له ذلك لولا استعماله للجهاز المفاهيمي الارسطي بالذات وبكل درايـة وعمق ، لكن دون التقيد بمحتـواه الفلسفي ولا بنتائجه الايديولوجية . وهذا ما سمح لابن سينا بأن يقرأ الارسطية على نحو خاص صارت معه سينيوية . ومما سهل عليه هذه المهمة أن الارسطية بالذات تضم من العناصر المذهبية المتعارضة ما تبيح قراءتها في أي اتجاه كان .

كيف سمح له استعمال لغة مذهب الكمال للخروج عنه الى مذهب مضاد له بصدد النفس/ العقل ولصياغة خطاب سينيوي عن الانسان؟ وما هي انعكاسات تصوره للانسان على عملية المعرفة ومآلها ، وامتلاكه لأداتها ؟ أو بعبارة أوضح ، ما هي معالم السينيوية في نظرتها الى النفس الانسانية ، أو للانسان بصفة عامة ؟

تلكم جملة من المطالب التي سنسعى للنظر فيها عبر نقاط اربع فنعمل في البداية على تعقب مسيرة ابن سينا ، في فحصه للنفس ، من مفهوم الكمال الى مفهوم الجوهر ؛ وستكون النقطة الثانية مناسبة لنا للتعرف على قوى التعقل البشري أو العقول الانسانية وغير الانسانية ، وكيف تتطور أو يرتبط بعضها ببعض ، إلى أن تصل الى نمط من التجربة الخارجة عن العقل ؛ في حين سنخصص الفقرتين الثالثة والرابعة لرصد فعلين عقليين هما تجريد المعرفة وحفظها ، لمعرفة مقدار مساهمة الانسان في إنتاج معرفته وتحقيق غايته من الوجود .

١ ـ وجود النفس وماهيتها : من مذهب الكمال الى مذهب الجوهر

نستطيع أن نميز في تحليل ابن سينا لطبيعة النفس الانسانيـة ووظائفهـا لحظات اساسية ثلاث ، فقد نظر اليها في البداية نظرة وظيفية وجودية بالمعنى الحسي ، مما حدا

به الى استعمال مفهوم الكمال لوصف افعالها وإنفعالاتها وأشكال تجلي وجودها ؛ ثم بعد ذلك تأمل حقيقتها عبر نظرة انطولوجية لتنكشف له جوهراً قائماً بذاته ؛ وأخيراً نظر الى هذا الجوهر نظرة ميتافيزيقية ليجد أنه يعود بأصله وماهيته الى عقل مفارق .

لقد استعمل ابن سينامفهوم الكمال أو الصورة لتعريف النفس بشكل منهجي واسع . فلم يعد الكمال لديه مجرد مناسبة للإشارة العابرة الى موقف أرسطو ، كما كان الشأن عند الكندي والفارابي ، بل بات الأمر يتعلق عنده بتبن لنظرية الكمال بكل مُركبها من المفاهيم والمناهج المستقاة من ميادين متباينة تنتمي الى علوم المنطق والطبيعة والبيولوجيا والسيكولوجيا والانطولوجيا . وهذا ما جعل مفهوم الكمال عند ابن سينا يحمل ثقلاً مذهبياً وإيديولوجياً كبيراً في فلسفته بصفة عامة ، ونظريته السيكولوجية على نحو خاص . لقد صار مفهوم الكمال يشكل قطعة مذهبية رئيسية في فلسفته ، على الاقل على مستوى استعماله الإجرائي ، مما جعله أعمق من أحاط بالارسطية وتغلغل في فهمها في هذا المجال قبل ابن رشد . ولذلك تجعلنا قراءة أعماله السيكولوجية نشعر بأننا في جو مشائي تطبعه لغة مذهب الكمال الجسمي أو الصور المادية في مختلف امتدادته .

ومع ذلك سيتبين لنا عند التدقيق في الأمر أن ابن سينا لم يظل ، في الحقيقة ، وفيّاً للمضامين الفلسفية والايديولوجية لمذهب الكمال على صعيد علم النفس وعلم العقل ، فقد استثمره لتعريف النفس أو النفوس المختلفة على نحو منهجي ضاف ، ولكن لا للتأدي الى إشكال العلاقة بين النفس والعقل بل بالضبط للتهرب منه والافلات من مذهب الكمال في مضمونه الحقيقي وأبعاده الواقعية . لقد استعمل ابن سينا مفهوم الكمال « لتعريف النفس » ، لا سعياً وراء إثبات ارتباطها الحميمي بالجسم ، وما يترتب عن ذلك من وحدة في الوجود والمصير أي أنه لم يوظفه لوصف ماهيتها وحقيقتها الذاتية ، بل لوصف أفعالها وممارساتها وتوجهها نحو الجسم . أما حقيقتها الجوهرية فلا يستطيع الكمال في نظره أن ينفذ اليها ويعبر عنها ، على الرغم من تكييفه له بإفراغه من محتواه الانطولوجي والابستيمولوجي .

ومع ذلك ، يمكن اعتبار مفهوم الكمال أحد أركان نظريته النفسية ، فقد استعمله بشكل مكثف لا فقط لتحليل أنشطة وأحوال نفسية متصلة بالجسم على نحو من الأنحاء ، بل وأيضاً للتعبير عن مظاهر عقلية روحية قد تكون مرتبطة بوشائج معينة بالبدن ، ولكنها في جوهرها مفارقة له في طبيعتها . هكذا تتغلغل هذه الأداة التفسيرية في كل واجهات وثنايا السيكولوجيا السينيوية مما أكسبها ثراءاً وتنوعاً[1].

---

(١) نكتفي في هذه الفقرة بإثبات أهم الخلاصات التي انتهينا اليها في البحث الذي ساهمنا به في ندوة « الفكر العربي والثقافة اليونانية» التي انعقدت بكلية الآداب بالرباط أيام ٧/٨/٩ ـ ٥ ـ١٩٨٠، والذي عالج «دور مفهوم الكمال في تعريف النفس بين ارسطو وابن سينا » وقد نشر ضمن أعمال الندوة الصادرة في الدار البيضاء ١٩٨٥ ، كما نشر في كتابنا **دلالات واشكالات** ، الرباط ١٩٨٨ .

ولا يمكن ارجاع قدرة مفهوم الكمال على التعبير عن هذه الأحـوال المتنوعـة في مضمونها ووجهتها الا الى المرونة الدلالية ، أو بالأحرى الى التعدد الدلالي الذي اضفاه ابن سينا عليه ، ذلك اننا نجد في متنه السيكولوجي أصنافاً من الكمالات : فهناك الكمال الأول والثاني ، والكمال المنطبـع والكمال المفـارق ، الكمال الفعلي والكمـال الانفعالي ، الكمال الارادي والكمال الطبيعي ، الكمال الاستعدادي والكمـال الفعلي ، الكمال لـذاته والكمال لغيره . وتعبر هذه الأصناف من الكمالات ، التي قد تلتقي مسمياتها ، على مراتب من الوجود وكيفياته المختلفة والمنتمية الى مجالات الأحوال والانفعال النفسية والبيولوجية والفيزيائية والميتافيزيقية ، مما يجعلها تغطي ميادين الفلسفة الأولى والثانية .

ولا تقف جدوى تعديد دلالات الكمال عند حد التعبير عن مختلف درجات تحقيق الفعل والوجود ، بل يتعداه الى السماح لابن سينا بالافلات من مذهب الكمال ذاته والهروب منه الى نقيضه ، مذهب الجوهر . فقد اتخذ ابن سينا تقسيم الكمال الى منطبع ومفارق ذريعة لفصل السيكولوجي عن البيولوجي ، على أن ينفلت من الكمال المفارق في مرحلة ثانية ، نحو الجوهر من أجل فصل السيكولوجي هذه المرة عن الميتافيزيقي.

لقد قصر ابن سينا نفوذ الكمال المنطبع في المادة (أو الكمال المادي) على مجالي النفس النباتية (التي تشتمل على قوى التغذي والنمو والتناسل) ، والنفس الحيـوانية (التي تضم قوتي الحركة والاحساس) ، لكونهما غير قابلتين للانفصال عن الجسم ، سواء تعلق الأمر بوجودهما أو أفعالهما أو مصيرهما[1] . غير أن مفهوم الكمال المادي يقتضي في المقابل عدم قابلية الجسم المستكمل ، باعتباره كائناً حياً متنفساً ، ان يفارق النفس ومن ثم فان الجسم يفقد طبيعته الحية كجسم نفساني ، والعضو يفقد معناه كآله فعالة لـوظيفة معينة ، عند ابتعادهما عن وظيفتهما أو فعلهما ، ذلك لأن الكمال ـ أو الوظيفة أو النفس أو القوة ـ هو الذي يُضفي على الجسم والأعضاء معانيها . هكذا مثلاً ، حينما تتعطل وظيفة التغذي أو النمو يتوقف الجسم عن أن يكون حياً ،أي يتعطل معناه ككائن حي ، ويمسي إسم « الجسم الحيّ » مطلقاً عليه من باب الاشتراك في الاسم ؛ وكـذلك الأمـر عندمـا يتوقف فعل الرؤية أو فعل الحركة ، فان العين تكف عن أن تكون عيناً وكذلك اليد تصير مجرد كتلة جامدة ، ويتوقف اسميهما للدلالة على معنيهما ، اذ أن الممارسة للوظيفة المناطة بالشيء هي التي تبرز معناه واسمه ، أي تبرز وجوده، لكن في المقابل تفقد الوظيفة ـ أو النفس أو الفعل أو الكمال ـ وجودها عندما يتوقف العضو أو الجسم عن الوجود ، ذلك ان الجسم هو الذي يوفر للنفس قوامها وأدوات فعلها ومجال ممارستها . ولذلك عندما تتعطل آلة العين أو الأذن ، أو تفسد منطقة معينة في الدماغ يفقد الحيوان القدرة على الرؤية

---

(١) انظر **مبحث عن القوى النفسية** ، ضمن مجموع احوال النفس ، ص ١٧٧ ، وكذلك **احوال النفس** ص ١٠١ . **الشفاء ـ النفس** ، ص ٢٢٩ : ١١ ـ ١٢ وانظر ايضاً الفصل الثامن من المقالة الخامسة من نفس المصدر

والسمع والتخيل ، أي يفقد وظيفته . اذن لا تفعل النفس الا بالجسم ، ولا يفعل الجسم الا بتحريكه واثارة من النفس ، ولكي يكون هناك بدن نفساني ، أي بدن حي وفعال ، لا بد له من النفس . وبالمثل ، من أجل أن توجد النفس فعالة ومنفعلة وقائمة بوظائفها كاملة ، لا مفر لها من الجسم . فالجسم والنفس يشكلان معاً وحدة صميمية هي التي نسميها حياة أو كائناً حياً ، بعبارة اخرى ، ان مبدأ الحركة والحياة ، أي الكمال المنطبع ـ لا يستطيع أن يشكل الحياة بمفرده في منأى عن الجسم ، كما ان الجسم بدوره لا يمكن أن يكون الا كتلة هامدة في غياب عن كماله النفساني . ومن ثم فالحياة لا تظهر الا عند إتحاد المبدأين الفعال (الكمال/ النفس) والمادي (الجسم) . وهذا يعني في نهاية الأمر ان الانطباع متبادل بين الكمال والجسم في القوى البيوسيكولوجية أي في القوى النباتية والحيوانية[1].

هذا بالنسبة للأفعال النفسية البيولوجية ، أما بالنسبة لأفعال النفس الناطقة العملية[2] منها والنظرية ، فانه يصفها هي الأخرى بالكمال . لكن لا لكي يسوق النفس الناطقة أو العقل نحو الجسم ، فيتجاوز بذلك افق الارسطية الى الافق الاسكندري ـ الرواقي ذي المنحى المادي ، ويغدو العقل مادياً ، بل ليفرغ الكمال من مضمونه الطبيعي والإنسي ، ليصير كمالاً مفارقاً . وبذلك يكون إبن سينا قد خرج عن المفهوم الأصلي للكمال الذي هو تعبير عن ارتباط وظيفة بآلة أو بعضو جسمي . فلم يعد الكمال العقلي كمالاً لجسم أو عضو ، بل صار كمالاً لذاته لا يتعدى الغير اليه ولا يتعدى الى غيره.

وقد وجد ابن سينا مبرره في نسبة الكمال المفارق الى العقل في كون هذا الأخير ينفرد بأنه يزاول وظيفته ، التي هي التعقل بمختلف لحظاته ، دون لجوء الى استعمال مباشر لعضو من أعضاء الجسم[3] . فالعقل لا عضو له ، ومن ثم ليس فعله فعل عضو . ومما لا شك فيه ان افتقاد العقل لعضو بدني هو الذي آل بوظيفته التعقلية ، بالنسبة للانسان ، الى أن تفقد السمة الفعلية الايجابية ، اذ أن الجسم ، ولو أنه سلبي بالنظر الى ذاته ، هو الذي

---

(١) انظر ابن سينا، **التعليقات** ص ٨١ ، ١٧٦ ، وكذلك **الأنماط الثلاثة الأخيرة من الاشارات والتنبيهات** ، النمط ١٠ ص ٢٣ ، ٣٠ ضمن رسائل الحكمة المشرقية . انظر **قوى النفس** ، ضمن مجموع احوال النفس ، ص ٨، **الشفاء ـ النفس** . ص ١٩٨/ ١٩٩ وانظر جوسلان :

Gosselin; R, Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne. in **Mélange Mandonnet,** Paris, Vrin, 1930, T.2, p. 49.

(٢) يتكلم ابن سينا عن كمال مفارق للعقل العملي ايضاً ، الا انه كمال متجه الى الجهة التحتانية لتدبير الأخلاق والصناعات والشؤون المدنية ولذلك لا يعتبر العقل العملي عقلاً إلا باشتراك الاسم وإلا فهو في حقيقته ليس عقلاً انظر مثلا **الشفاء ـ النفس** . ص ٣٧ ـ ٣٨ ـ ١٩٠ ـ ١٩١ .

(٣) غير ان هذا لا ينبغي أن يعني أبدا ان العقل لا يستفيد من المعطيات التي يقدمها له الجسم عن طريق الحواس الداخلية ، كالحس المشترك والتخيل والتفكر والتذكر ، والحواس الخارجية ، بل بالعكس انه لن يستطيع ان يقوم بفعله الخاص دون استناده الى المادة المعرفية التي يقدمها الجسم . الا أن فعله العقلي الخاص لا يحتاج الى آلة . كما انه لا توجد له آلة معروفة .

يقدم آلات الفعل ويطرح مجالات ممارسته . هكذا يكون معنى الاستقلال عن الجسم هو التخلي عن ملكية الفعل العقلي بالنسبة للانسان.

لكن لنؤجل التوغل في وصف دقائق الفعل التعقلي بما هو فعل معرفي الى ما بعد ، ولنكتف في الوقت الحاضر بالنظر اليه من حيث هو صورة الانسان المميزة له عن غيره . وبهذه الجهة نتساءل هل يتخلى الكمال المفارق عن مفارقته ليحل في الانسان ويكون صورة وكمالاً له ؟ وما علاقة الكمال المفارق بالكمال المنطبع ، ثم كيف يصل الانسان الى اكتساب كماله المفارق ، هل يصل اليه في مفارقته أو ان المفارق ينزل اليه ليلتبس به ؟ أو بكلمة واحدة ، ما جهة علاقة النفس بالعقل ؟

لا ريب أن الاجابة على مثل هذه الصعوبات يتطلب تدقيق عمليات الفعل التعقلي عند ابن سينا . بيد اننا سنكتفي الآن بالقول بأنه اذا كان « الفعل » النظري عند ابن سينا قد كف عن أن يكون فعلاً ، اذ لم يعد بالنسبة للانسان نشاطاً فعالاً يقصد الطبيعة لاستجلاء حقيقتها وصياغة قوانينها في علم كلي عن طريق ممارسة ايجابية للتجريد والتركيب وعمليات أخرى، فانه لن يبقى أمامنا إلا أن نقول بأن الانسان يحصل على كماله العقلي المفارق بالفيض الصادر عن العقل الفعال . فالسبيل هو الفيض والمصدر هو العقل الفعال . وهذا ما يفرض على النفس التوجه الى الجهة الفوقانية لاكتساب كمالها العقلي . الكمال المفارق اذن كمال آت من خارج ، وهذا ما يجعله مستقلاً عن الانسان ، كما يجعله متميزاً بالسلبية والتلقي ، بخلاف الكمال المنطبع الذي يتمتع بالفعل الايجابي ، أي بالقدرة على التحريك والتأثير . الا أنه ان كان الكمال المفارق قد فقد فعاليته وتأثيره بالنسبة للانسان ، فانه لم يفقدهما بالنسبة الى ذاته ، لأن الكمال المفارق ومن حيث هو كمال لذاته لا لجسم أو للنفس البشرية ، لا يفارقه الفعل أبداً . من هنا يظهر ان هذا الكمال ليس اداة بيد الانسان أو صورة محايثة له ، بل هو كمال لذاته . ولذلك اتخذ فعله هيأة الفيض بالنسبة لذاته ، وهيأة قبول بالنسبة للانسان ، وكأنّ الأمر يتعلق باشتراكه في اللزوم ، الا ان دلالته تختلف بين لزوم مضاف الى الفاعل ولزوم منسوب الى المنفعل[1].

ان النظر الى النفس من زاوية أكمل أفعالها وأسماها ، وهو فعل التعقل ، يلقي ضوءاً على طبيعتها وبالتالي على مدى إجرائية مفهوم الكمال للدلالة على كنه النفس . لقد أقر ابن سينا بصلاحية مفهوم الكمال بمعناه الحقيقي ، أي الكمال المنطبع ، للتعبير بدقة عن وجود النفس وفعلها إلا أنه أبى عليه أن يكون في ذات الوقت قادراً على الكشف عن ماهيتها[2] . ذلك ان تعريف النفس بالكمال هو تعريف لها بإضافتها الى الجسم ، لتكون كمالاً له لا

---

(١) إلا أن لزوم القبول يقتضي إعداداً للنفس بصقلها بممارسة التفكير في الصور الخيالية لانتزاع ما يشوبها من طابع جزئي ومادي .

(٢) انظر ابن سينا ، **الشفاء ـ النفس** ، ص ٧، ٢٢ ـ ٢٣ ، ص ٨، ٤.

لذاتها . والحال ان مثل هذا الارتباط لا يعبر في نظر ابن سينا سوى عن علاقة خارجية بين النفس والجسم ، لا عن صلة صميمية ، بموجب اختلافهما الجذري في ماهيتيهما . فاذا كانت النفس مبدءاً محركاً ، فان الجسم مبدأ قابل للتحريك ، واذا كانت النفس مبدأ للتوحيد ، فهو مبدأ للتقسيم[1] . ومن ثم لا يمكن أن تكون النفس منطبعة فيه ، أي ان الارتباط الذي يحصل بينهما لا يمكن أن يكون ارتباطاً انطولوجياً ، بل مجرد ارتباط وظيفي وحسب ، أو لنقل ان الوحدة بين النفس والجسم ، في نفس المكان الواحد ، وهو الانسان ، ليست وحدة جوهرية بل وحدة عرضية وعابرة . ومما يؤكد ذلك تباينهما في المصير ، اذ تبقى النفس ويفنى الجسم[2] ، فتكون المفارقة بينهما ماهوية وزمانية[3] ، في حين يكون الاتصال بينهما وجودي ، من حيث ان الوجود يقتضي الكون والفساد . هذا من جهة ومن جهة أخرى ، لو سلمنا لمفهوم الكمال بقدرته على التعبير عن ماهية النفس ، فان أداة التعريف المنطقية بدورها لن تستطيعَ أن تستوفي الاحاطة بماهية النفس ، لأنها بسيطة غير مركبة ، في حين أن التعريف لا يستطيع أن يقدم الا ماهية مركبة من جنس وفصل نوعي ، أو مادة وصورة .

هكذا يتبين ان لتعريف النفس بالكمال في نظر ابن سينا عيبين رئيسيين. فهو أولاً لا يعبر عن استقلال النفس الانطولوجي عن الجسم ، بل بالعكس يكرس تبعيتها له وافتقار افعالها اليه ، ثم انه ، من جهة ثانية ، يعبر عن الماهية باعتبارها مركبة من مادة وصورة بدل ان يكشف عن بساطتها . ان ابعاد التبعية والتركيب عن مفهوم الكمال معناه افراغه من دوره الانطولوجي ليصير قاصراً عن استيفاء ماهية النفس. كما أن ذلك يعني بالنسبة لأداة التعريف إفراغها من دورها المنطقي تجاه النفس ما دامت لا تستطيع ان تعبر سوى عن الماهية المركبة . وفي مقابل ذلك حصر ابن سينا دور كل من مفهوم الكمال واداة التعريف في اثبات وجود النفس ، وهو الدَّور التقليدي الذي يلعبه عادة البرهان لا التعريف .

اذن لما كان الكمال المنطبع يلائم فقط وجود النفس باعتبارها قوة لسياسة البدن ، والكمال المفارق يصلح للتعبير عن فعلها بما هي منسوبة الى الجسم، وهو الفعل التعقلي، فان ماهية النفس تكون اقرب الى طبيعة الكمال المفارق . النفس اذن جوهر ، لكن لا بمعنى

---

(١) انظر ابن سينا ، **الشفاء ـ النفس** ، ٢٢: ٩ ـ ١١، ٧:٢٣، ٣:٢٥ ـ ٦، ١:٢٦، انظر ايضاً ، **رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها** ، ص: ١٨٤ .

(٢) حول خلود النفس ، انظر مثلاً ، ابن سينا ، **رسالة اضحوية في امر المعاد** ص ١٠٩ ، **الشفاء ـ النفس** ، ٢٠٣ : ١٧، **النجاة** ، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٩ ، **مبحث عن القوى النفسانية** ، ص ١٧٣ . انظر ايضاً : Goichon, A.M., **La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina,** P. 449; Gilson, E., Les Sources .. p. 51; Bloch, E., **Avicenna y la izquierda aristotélica**, p. 31.

(٣) المفارقة الزمانية اعني بها الاختلاف في دلالة الزمن بينهما : فبينهما توجد النفس خارج الزمن لتمتعها بالخلود والثبات ، فإن الجسم يجري عليه الزمن محدثاً فيه التغير على الدوام ليسوقه في نهاية الأمر الى العدم .

الصورة والكمال ، ولا بمعنى المركب من الصورة والموضوع او الجنس والنوع ، وبالاحرى ان لا تكون كذلك بمعنى الموضوع ، اي ان النفس ليست جوهراً بالمعاني الارسطية الثلاث لمفهوم الجوهر ، بل هي جوهر بالمعنى الافلاطوني اي جوهر قائم بذاته ومستقل في حقيقته الانطولوجية عن الجسم ، ومن ثم كان جوهراً روحانياً ، بل ونورانياً[1] وخالداً .

وبحكم سمو طبيعة النفس عن طبيعة الجسم صارت هي التي تعبر عن أنا الانسان وذاته الحقيقية ، اذ الأسمى في مركب ما هو حقيقة ذلك المركب . ومعنى ذلك ان هوية الانسان تتأكد بالتضاد مع العنصر الفعال والمادي من المركب البشري . وهذا ما عبر عنه ابن سينا بقوله : « الانسان اذا بدا له ان يتأمل في الشيء الذي لأجله يقال له هو ، ويقول بنفسه انا ، يخيل له ان ذلك بدنه وجسده ... واما في التحقيق فان الانسان او الشيء المعتبر من الانسان الذي هو الواقع عليه معنى انا منه (كذا) ، فهو ذاته الحقيقية ، وهو الشيء الذي يعلم منه انه هو النفس ضرورة »[2] . وهذا ما جعله يلوم اكثرية الناس ومن بينهم المتكلمون الذين يعتقدون ان أنا الانسان هو بدنه ، ويُبيّن ان طبيعة النفس جوهر روحاني بقوله : « والمراد بالنفس ما يشير اليه كل واحد بقوله انا ... فقد ظن اكثر الناس وكثير من المتكلمين ان الانسان هو هذا البدن ... فهذا ظن فاسد ... انه غير جسم ولا جسماني بل هو جوهر روحاني »[3] . ويمضي ابن سينا في اثبات مغايرة هوية الانسان لبدنه ابعد من وصف الروحانية الى وصف النورانية : « فاذن،الانسان ... مغاير لجملة اجزاء البدن . فهو شيء وراء البدن . ثم نقول ان هذا شيء الذي انه هوية الانسان ومغاير لهذه الجثة لا يمكن ان يكون جسماً ولا جسمانياً ... فهو اذن جوهر روحاني بل هو نور فائض على هذا القالب المحسوس »[4] .

لكن عند إمعان النظر في صفات النفس هذه فاننا سنلفيها مثيلة لما هو موجود للعقل من صفات. وهذا ما يفسر ان تكون النفس قادرة على التواصل مع معقولات العقل الفعال. ولذلك سيكون ابن سينا مضطراً الى أن يعترف في نهاية المطاف ، وفي اللحظة الميتافيزيقية من تشخيصه لطبيعة النفس ، ان ماهيتها من طبيعة عقلية . بعبارة اخرى لما صارت النفس جوهراً روحانياً مضاداً للمادة ، يكون أحرى ان تسمى بالعقل لا بالنفس ، لانه هو القمين بهذه المرتبة العالية من الروحانية . فالنفس ، بجهة ما ، هي حضور العقل الفعال في الانسان .

---

(١) حول جوهرية النفس انظر **بحث عن القوى النفسانية** ص ١٧٣ ـ ١٧٤ ؛ **رسالة في الكلام عن النفس الناطقة واحوالها** ، ص ١٩٦ ؛ **الشفاء** ، ١٨٧ : ٦ ـ ٧، ١٩٠ : ٣ ؛ وحول روحانيتها ، انظر مثلا **رسالة في دفع الموت** ، ص ٥٠؛ **مبحث عن القوى النفسانية** ص ١٧٤ ـ ١٧٥ ، **رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها** ص ١٨٤

(٢) **رسالة اضحوية في امر المعاد** ، ص ٩٤ ـ ٩٥ .

(٣) **رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها** ، ص ١٨٣

(٤) ن . م ، ص ١٨٤ .

ويبدو مما سبق أن تطور ابن سينا، بمعنى ما، سار في خط متعارض للخط الذي سار فيه كل من الكندي والفارابي في مضمار تعقبهما لطبيعة النفس ، فقد نظر هذان الاخيران الى النفس على أنها جوهر العقل ، لانهما لم يعترفا للعقل داخل النفس بكيان مستقل فهو لا يعدو ان يكون قوة معرفية ، في حين ساق ابن سينا النفس الى العقل باعتباره عمقها الاخير ، ولكن لا ليضع العقل جوهراً مستقلاً بداخلها ، بل ليجعلها عقلاً ، لكن لا بالمعنى الفعَّال وإنما بالمعنى المنفعل[1] .

اذن من الكمال المنطبع الى الكمال المفارق ، ومن الكمال المفارق الى الجوهر . وموازاة لذلك تمت مسيرة أخرى من النفس الى العقل . فالنفس هي العقل ، لهما عين الطبيعة ، أو هما نفس الشيء الواحد ، ومن ثم لم يعد من الممكن الشعور بالتباين بينهما او إثباته لهما ، فأحرى ان يوجد توتر في مجالهما . وهذا ما يبين ان السيكولوجيا السينيوية عادت للتمحور حول العلاقة بين النفس والبدن ، بعد أن انهارت الوحدة الصميمية بينهما ، بدل التمحور حول العلاقة بين العقل والنفس ؛ اي ان السيكولوجيا السينيوية تقهقرت راجعة الى اطروحة الوحدة بين النفس والعقل ، متخلية عن اطروحة الوحدة بين النفس والجسم . انها سيكولوجية المواجهة مع الجسم والتبعية تجاه العقل .

وبناء على ذلك نستطيع ان نتوقع سيادة فكر الدعوة الى التصفية المنهجية للبدن ، إن على الصعيد العملي ـ الاخلاقي ، أو على المستوى النظري المعرفي ، وطغيان ايديولوجية مناوءة الإنسية ومناهضة النزعة الطبيعية على نظرة ابن سينا للانسان بالرغم من أنها رَكبت في البدء مطية مذهب الكمال ، هذا المذهب الذي نودي به في الاصل لمعاندة المثالية وإعادة الاعتبار الى الانسان والطبيعة .

هكذا صار الانسان ، عند ابن سينا ، اذا رام تحقيق كماله الاقصى كان عليه أن يجابه كل ما يمت الى الجسم بصلة ، مصفياً بذلك سماء نفسه من عوالقها المانعة لها من الاتصال باكثر الصور مفارقة للمادة وأعظمها تمكناً من الوجود . وفي المقابل ، كلما كانت النفس اكثر انشداداً الى الجسم والى انشغالاته وانفعالاته ، كانت أبعد ما تكون عن إدراك الموجودات المفارقة ، مكتفية بادراك الأشياء المتوسطة الوجود ، أي الأشياء المشار اليها . ومن ثم كان على الانسان ان يموت كيما تزول من طريقه كل العوائق أمام الاتحاد بالوجود بمعناه القوي ، اي الوجود المفارق . هكذا يمسي الموت أرقى أصناف الكمال ،

---

(١) عندما تعتبر النفس جوهر العقل ، يصير هذا الأخير مجرد وظيفة معرفية ، في حين تحتفظ النفس بحيازتها للوجود المستقل الذي لا يمتنع ان يكون أصله العقل الواهب للصور . أما متى اعتبر العقل جوهراً للنفس ، فإنه يصير نمطاً من الوجود الذي تنتمي اليه النفس . بعبارة اخرى ، عندما يتم النظر الى العقل كقدرة معرفية ، فالجميع يتفق حول عدم اعتباره جوهراً مستقلاً بداخل الانسان ، بل يوجد في الانسان كمعرفة او قدرة عليها موجودة في النفس وعندئذ تكون النفس جوهر القوة العقلية ، فيكون لها المقام الأنطولوجي في مقابل المقام المعرفي الوظيفي للعقل لكن عند النظر الى النفس نظرة انطولوجية لا معرفية ، فإننا سنجد العقل يصير جوهراً لها .

بعد ان كان الكمال في دلالته الأصلية علامة على الحياة او هو علتها . وهذا ما يسمح لابن سينا بأن يعرف الانسان بالموت قائلاً « الموت هو تمام الانسان ، لانه حي ناطق مائت . فالموت تمامه وكماله . وبه يصير الى أفقه الأعلى »[1] .

قصارى القول : تتواجد في الفكر السيكولوجي السينيوي نظريتان نفسيتان متقابلتان هما نظرية الكمال ونظرية الجوهر ، لكننا ان اخذنا بعين الاعتبار الطابع العام للفلسفة السينيوية والمعطيات السابقة للتحليل السيكولوجي الذي يظهر تحت لوائها فاننا لن نستغرب من ذلك . ذلك ان فلسفة ابن سينا تتميز بقولها **بفصل الوجود عن الماهية** ، واعتبار الوجود عرضاً لها ، مما سمح لها بفصل **فعالية** النفس عن **ماهيتها** الحقيقية . ويخفي هذا الموقف وراءه نزعة روحية مناوئة للإنسية وللنزعة الطبيعية ؛ ومن جهة اخرى يسمح هذا الفصل بين الماهية والوجود لابن سينا منهجياً ان ينظر الى النفس من زاويتين لا تقتضيان التداخل بينهما ؛ فعندما ينظر اليها من **زاوية فعاليتها** يربطها **بالكمال** سواء كان منطبعاً أو مفارقاً ؛ منفعلاً أو ارادياً ، وعندئذ يمكن ضبط فعاليتها في علوم الفلسفة الثانية ؛ في حين متى نظر اليها من زاوية **ماهيتها** تغدو جوهراً قائماً بذاته وحينئذ يصعب الامساك بحقيقتها وضبطها ، فتبقى محتفظة بسرها المجهول من قبل الانسان[2] .

بعبارة اخرى ، كان ولاء ابن سينا لمذهب الكمال صادقاً على مستوى الوجود والفعالية الواقعية ، أما على صعيد الماهية فقد ذهب ولاؤه نحو مذهب جوهرية النفس وكمالها المفارق . فاذا علمنا ان الوجود لا يمثل بالنسبة للسينيوية سوى عرض للماهية ، تبين لنا مقدار القيمة الثانوية والعرضية التي يوليها ابن سينا للكمال المنطبع . وقد انعكست هذه الازدواجية حتى على العلوم التي تنظر في النفس ؛ فوجود النفس وفعاليتها تتعاطى لهما العلوم الطبيعية ، ومن هنا جاء اندراج كتاب النفس ضمن الكتب الطبيعية ، بينما يُعنى العلم الالهي بالنفس من جهة ماهيتها[3] .

وقد بذل ابن سينا مجهوداً من أجل ايجاد همزة وصل بين الكمال بالمعنى الحق ، أي بالمعنى الأرسطي ، والجوهر بمعناه الحق ، أي بالمعنى الافلاطوني ، وذلك عن طريق الكمال المفارق ، الذي هو وسط بين الأرسطية والأفلاطونية ، وبين الوجود والجوهر ، وبين الفعالية والماهية وبين الجسم والنفس . ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يملأ الثغرة بينهما حقاً .

لقد احترم ابن سينا **نظرية وحدة النفس** الأرسطية ، بينما تشبث ابن رشد **بنظرية**

---

(١) **رسالة في دفع الموت** ، ضمن رسائل في الحكمة المشرقية ، ص ٥٢ .

(٢) انظر ابن سينا « **التعليقات على حواشي كتاب النفس**»، ضمن « ارسطو عند العرب » ، بدوي ، ص ٧٥ ، ويروي عنه الرازي في **المباحث المشرقية** « قال الشيخ انا لم نعرف من النفس الا أنها شيء مدبر للبدن ، واما ماهية ذلك الشيء فمجهولة » ج ٢ ، ص ٢٣٤ .

(٣) **الشفاء النفس** ، ص ١٠ ـ ١١ .

الكمال بالنسبة للنفس ؛ وادى هذا التقابل في الولاء الى نتائج فلسفية متضادة وبعيدة المدى . فنتيجة لتوحيد ابن سينا لقوى النفس ، ذاب كيان العقل وتلاشى في كلية النفس كقوة من قواها ، الأمر الذي انعكس على النفس ذاتها ، فباتت جوهراً مفارقاً روحانياً ؛ بينما ادى تعلق ابن رشد بنظرية النفس/ كمال الى اعتبار العقل أمراً قائماً بذاتـه انطولوجياً ومعرفياً[١] . إذن كان ولاء ابن سينا لمذهب الكمال تكتيكياً من أجل الوفاء استـراتيجياً لمذهب جوهرية النفس ، في حين كان تعلق ابن رشد استـراتيجياً تجـاه مذهب الكمـال بالنسبة للنفس ، الأمر الذي انتهى به الى الخروج عن الأرسطية الى الرشدية . كلاهما خرج عن الأرسطية ، ولكن بسبيلين مختلفين . فهذا الأخير خرج عنها بتعميقها مما أدى به الى تجاوزها الى ما بعدها أو الى حدودها النهائية ، في حين خرج عنها ابن سينا بالتباين معها والابتعاد عنها وبنقض كثير من أطروحاتها ، بالرغم من استخدامه لجهاز مفاهيمها والانطلاق من بعض مسلماتها ومجاراة بعض من نظرياتها . وهذا ما سيؤكده كذلك تناول اشكاليتي تحصيل المعرفة العقلية وحفظها . ولكن قبل ذلك لا بد من توضيح المفاهيم التي ترد عند ابن سينا واصفة العقل البشري .

ثانياً : مراتب « العقل » البشري

لا يوجد « عقل » بشري قائم بذاته عند ابن سينا ، فقد محق شعاعه بين نور العقل الفعال ونار النفس ، ولم يعد يدل عنـده سوى على احـوال للنفس[٢] او على المعقولات الحاضرة فيها ، او في افضل الاحوال على قوة من قواها[٣] ، او على الفعل الصادر عنها نحو اكتساب العلوم النظرية[٤] . وبذلك لم يعد الانسان يملك العقل بالمعنى الحق . أما العقل أو العقول الحقيقية فهي العقول الفعالة والكلية ، والتي توجد خارج الانسان ولذلك نجد ابن سينا في رسالة « **ماهية الصلاة** » ، يكتفي « بالعاقل » لـوصف الانسان ، في مقابل الجوهر القائم بذاته الذي يستأهل وحده حمل اسم العقل[٥] .

---

(١) لكن ليس داخل الانسان او نفسه من حيث هو فرد ، بل ان العقل عند ابن رشد امر قائم بذاته بالاضافة الى الانسان كنوع لا كفرد ؛ اي ان قيام العقل بذاته لا يعني انه يوجد مفارقاً للانسان ، بل محايثاً له ، لكن لا كفرد ، بل كانسانية . لمزيد من التوسع في الموضوع انظر **اشكالية العقل عند ابن رشد** ، الفصـل ٤ ، ص ١٥٣ ـ ١٨٧ .

(٢) يقول في **المباحثات** « واما العقول **باشتراك الاسم فهي** احوال للنفس : كالعقل الهيولاني ، والعقل بـالملكة ، وليست قوى قائمة بذاتها » ضمن مجموع **ارسطو عند العرب** ، بدوي ، فقرة ٢٩٤ ، ص ١٨١ .

(٣) يقول عن ذلك في **الشفاء ـ النفس** : « النفس هي العاقلة ، والعقل انما يعني به قوتها التي بها تعقل ، أو يعني بالصور هذه المعقولات في نفسها » ص ٢١٣ : ١١ ـ ١٣ .

(٤) يقول في « **مبحث عن القوى النفسانية** » : والنفس الناطقة اذا اقبلت على العلوم سمي فعلها عقلاً ، وسميت بحسبه عقلاً نظرياً » ص ١٧٠ ، انظر كذلك « **جواب ست عشرة مسالة** » ، ضمن « رسائل ابن سينا » ج ٢ ، اسطانبول ١٩٥٣ ، ص ٤ ، المسالة ٥ .

(٥) ضمن « **رسائل في اسرار الحكمة المشرقية** » ، ت مهرن ، ليدن ١٨٩١ ، ص ٢٩ ـ ٣٠ .

تتخذ النفس اذن احوالاً او اوضاعاً اربعة تجاه المعقولات بالقياس الى مفهومي القوة والفعل . ذلك اننا عند النظر الى النفس من زاوية القوة نجد انها تتجلى في ثلاثة عقول نظرية بحسب درجات القوة الثلاث؛ اذ يقسم ابن سينا القوة الى قوة مطلقة وقوة خارجة الى الفعل جزئياً اي مكتسبة لمبادئه ، ثم قوة خارجة الى الفعل ومستعملة اياه في ذات الوقت . اما إن نظرنا الى النفس من زاوية الفعل المطلق لكان لدينا عقل واحد ، لان الفعل لا درجات له عند ابن سينا[1] . هكذا تنتظم عند ابن سينا على نحو مجمل أربعة عقول متراتبة هي العقل الهيولاني ، والعقل بالملكة / العقل القدسي ، والعقل بالفعل وأخيراً العقل المستفاد .

وتشير ألقاب العقل الهيولاني[2] المتعددة الى طبيعته ودوره في عملية المعرفة وبناء الموضوع المعرفي . فهو عقل **هيولاني او مادي** بالقياس الى **الصورة** ، اي انه معدوم الصورة؛ ثم انه عقل **بالقوة** بالقياس الى **الفعل**، اي انه المادة التي ينصب عليها الفعل لتصاغ صورة فيما بعد ؛ كما يسمى ، عقلاً **منفعلاً** بالاضافة الى العقل **الفعال**[3] ولأنه يفتقد الى المبادرة الفعلية ؛ وأخيراً يطلق العقل الهيولاني على النفس الناطقة قبل ان « تمتلىء » معرفة وقبل أن تباشر فعل المعرفة[4] . هكذا يتميز هذا العقل بالفراغ المطلق على المستويين المعرفي والانطولوجي ؛ فَعَلَى المستوى المعرفي ، يمكن أن نلاحظ أن هذا العقل لا يملك قوة على الاخراج الى الفعل ، مما يجعله كائناً عاطلاً في جوهره ، ثم انه من جهة اخرى لا يملك أدوات أو منتوجات التعقل ، أي انه « لا يكون قد خرج منه الى الفعل شيء ، ولا أيضاً حصل ما به يخرج »[5] . أما فراغه الانطولوجي فيتمثل في كونه لا يملك أية صورة في ذاته بالرغم من انه موضوع لكل صورة ، وهذا مايبرر تشبيهه بالهيولي[6] ، بعبارة اخرى ان النفس في هذا المستوى « لم تقبل بعد شيئاً من الكمال »[7] . ولكن هذا العراء المعرفي والوجودي لا يؤدي عند ابن سينا الى موقف النفي المطلق لكل قوام انطولوجي له ، كما كان يقول بذلك الاسكندر الافروديسي ، ولذلك وجه له ابن سينا نقداً

---

(١) قارن جيلسون ، م . م ،، ص ٥٩ و ٦٤ ؛ **النجاة** ، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٢ ؛ **الشفاء ـ النفس** ، ص ٣٩ ـ ٤٠

(٢) تكلم ابن سينا في **الشفاء ـ النفس** عن عقل هيولاني عملي ايضاً ، انظر ص ١٨٦ ٩ ـ ١١

(٣) **احوال النفس** ، ص ١١١ ؛ انظر **النجاة** ، ص ٣١٦ .

(٤) يقول في **احوال النفس** : « ونسبة هذا الشيء الى انفسنا التي هي بالقوة عقل » ، ص ١١٢

(٥) **النجاة** ، ص ٢٦٩ ؛ **الشفاء ـ النفس** ، ص ٣٩ ٨ ـ ٩ .

(٦) يقول في **الشفاء ـ النفس** : « النفس لا تملك اي صورة من الصور الموجودة بالفعل » ، ص ٢١٣ ٥ كما يقول في **مبحث عن القوى النفسية**: « وليس لها في ذاتها شيء من الصور المعقولة » ، ص ١٦٨ ويقول في **الكلام عن النفس الناطقة** : « وتكون هذه القوة في بدء وجودها عارية من المعقولات ، وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا » ، ص ١٩٥ ؛ ويكتب في **رسالة في اثبات النبوات** « فقوة اولى متهيأة لأن تصير صوراً لكليات منتزعة عن موادها ، ليس لها في ذاتها صورة ، ولهذا سميت العقل الهيولاني تشبيهاً بالهيولي ، وهي عقل بالقوة » ، ص ٤٣ ؛ انظر ايضاً **الشفاء ـ النفس** : ص ٣٩ : ٢٠ ـ ٢٢

(٧) **الشفاء ـ النفس** : ص ٣٩ : ١٩ .

لاذعاً[١] . غير أن ابن سينا لم يبتعد عن الاسكندر كثيراً فيما يخص ربط العقل بالمادة بجهة ما ، وذلك عندما ربط وجود الاستعداد المطلق الذي للعقل الهيولاني بوجود الانسان في البدن . وهذا يعني ان الانسان عندما يفارق البدن يتلاشى الاستعداد عن عقله الهيولاني ، فيكون بطلان الاستعداد المطلق رهيناً بفعل انطولوجي هو التوقف عن الارتباط بالجسم[٢] . أما الاستعدادات الخاصة للعقل الهيولاني ازاء معقول معقول فانها تتلاشى بأفعال معرفية مواتية لها . يقول ابن سينا : « وكذلك العقل الهيولاني ان عني به مطلق الاستعداد للنفس فهو باق فينا أبداً ما دمنا في البدن ، وان عني بحسب شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل »[٣] . بعبارة اخرى ، ان الاستعداد المعرفي يبطله فعل معرفي ، في حين ان الاستعداد الانطولوجي لا يمكن أن يبطله الا فعل انطولوجي.

وعندما يقذف العقل الفعال في العقل الهيولاني بكيفية حدسية الهامية[٤] الكمالات الاولى ، التي هي المعقولات الأولية ذات الصدق الذاتي والشمولية التامة ، يصير **عقلاً بالملكة** . ومن ثم يكون له « ما يمكن به أن يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة »[٥] أي يكون قد اكتسب الأدوات النظرية الأولى (مثلاً المبادىء الاقليدية) للتوصل بها الى المعقولات الثانية[٦] بدون واسطة الصور الحسية والخيالية . ولذلك كان هذا العقل هو عقل التعلم والاكتساب أي استخلاص الصور الكلية عن طريق المواد الأولية[٧] . ومن ثمة ، فهو ليس مشتركاً الا بين العقلاء البالغين[٨] . ومع ذلك ، فهذا الاشتراك لا يعني التساوي كما

---

(١) **التعليقات على حواشي كتاب النفس** ، ص ١٠٠ ـ ١٠١ .

(٢) ان هذا الربط السببي بين استعداد العقل الهيولاني ووجوده في البدن يثير صعوبة بالغة الخطورة بالنسبة لمذهب ابن سينا في العقل . ذلك ان من شأن هذا الربط ان يجعل الاستعداد صفة عرضية للعقل وليس طبيعة ذاتية له ، وان يترك مجالاً للفهم بان ابن سينا يقول بوجود علاقة سببية بين العقل والجسم او المادة، ولو انه ينفيها تصريحاً كما مر بنا . ولعل مرجع هذا الالتباس المزدوج يعود الى ان ابن سينا لم يفكر في طرح فرضية المادة العاقلة ، هذه الفرضية التي يمكنها في آن واحد ان تفسر الاستعداد او القوة التي للعقل الهيولاني ، وتغلق الباب امام ربطه بالمادة الحسية ، وتجعل الاستعداد طبيعة ذاتية له . وهذا ما سيفعله ابن رشد بعد ازيد من قرن ونصف .

(٣) والعقل الهيولاني شامل لكل الناس صغاراً وكباراً ، مراهقين او بالغين ، عقلاء او مجانين ، مرضى او اصحاء ، انظر بصدد هذا **الكلام عن النفس الناطقة** ، ص ١٩٥ ؛ وايضاً **مبحث عن القوى النفسانية** ، ص ١٦٨ ؛ **والشفاء ـ النفس** ، ص ٣٩ : ٢٠

(٤) انظر **مبحث عن القوى النفسانية** ، ص ١٦٨ .

(٥) **الشفاء ـ النفس** ، ص ٣٩ : ١٠ ـ ١١

(٦) **الشفاء ـ النفس** ، . ان تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات ، المعقولات الاولى التي يتوصل منها الى المعقولات الثانية ، اعني بالمعقولات الاولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدق بها انه كان يجوز له ان يغلو عن التصديق بها وقتاً ما » ص ٣٩ : ٢٣ ـ ٤٠ : ١ ـ انظر كذلك نفس المصدر ص ١٨٦ ١٢ ـ ١٣ ، وكذلك انظر **رسالة في الكلام عن النفس الناطقة** ، ص ١٩٥

(٧) انظر ، رسالة في اثبات النبوّات ، ف ٦ ، ص ٤٣ .

(٨) **مبحث عن القوى النفسانية** ، ص ١٦٨

كان الامر في الحالة الأولى ، لأن القدرة على التعلم متفاوتة بين الناس والتي يمكن ان تعرّف بأنها القدرة على تحصيل الصور المعقولة عن طريق الحد الأوسط، والذي يكون لها تعلماً ذاتياً فيسمى حدساً أو تعلماً بالغير ، ولكن التعلم بالغير يعود هو الآخر الى الحدس[1] . إن القدرة على الحدس متفاوتة بين الناس ، فقد تشتد او تضعف كمّاً او كيفاً ، وعندما يكون للمرء قدرة على حدس كل المطلوبات أو أكثرها من ناحية الكم ، وان تكون له القدرة على أن يحدسها في أسرع وقت ممكن من ناحية الكيف ، مما تجعل نفسه شديدة الصفاء وشديدة الاتصال بالعقل الفعال ، فتقبل منه كل شيء ، من غير احتياج الى «تخريج وتعلم... كأن الاستعداد الثاني حاصل له بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه»[2]، عندئذ تسمى هذه الحالة من هذا الاستعداد **عقلاً قدْسياً**[3] . وهو جنس من العقل بالملكة قريب من العقل بالفعل . وهو أرفع استعداداً ولا تملكه الا نخبة من الأنبياء والعارفين من الفلاسفة.

وعند استثمار هذا الجهاز المعرفي ، أو بالأحرى الابيستيملوجي ، في فعل معرفي بمعاونة الفكرة لتأليف وتركيب عناصر الجهاز المذكور ، وتضافر الحدس ـ وهو عملية الربط العلّي التي تكشف الدليل أو الحلقة الرابطة بين فكرة وأخرى ـ يتمكن الانسان من تحصيل واكتساب معقولات ثانية . اذن معقولات جديدة ، ومن ثمة مرتبة اخرى تحل في النفس أو تحصل لها عن طريق فعل لها ، وفعل مزدوج للعقل الفعال ، في البداية عندما يضع في النفس المبادىء النظرية الأولى ، وفي النهاية عندما يقذف النتيجة بعد تأملات وحدوس النفس.

ويمكن أن تتخذ النفس حيال هذه المعقولات موقفين ؛ موقف الخزن والحفظ[4] ، وعندئذ يصبح للنفس لقب جديد هو **العقل بالفعل** ، أو موقف المطالعة الحاضرة للمعقول ، وحينئذ تكتسب النفس لقباً آخر هو العقل المستفاد ، ولذلك يكاد يختلط العقلان ، الا أن اللوينات الفاصلة بينهما واضحة . ومبرر التوحيد بين العقلين ، العقل المستفاد والعقل بالفعل ، هو كونهما معاً يقتضيان حضور المعقول المكتسب في النفس بالفعل أو انهما هما

---

(١) **احوال النفس** ، ص ١٢٣ ، **مبحث عن القوى النفسانية** ، ص ١٦٩

(٢) **الشفاء ـ النفس** ، ص ٢١٩ : ٨ ـ ١٦ .

(٣) **الشفاء ـ النفس** : « فيجب ان ينتهي ايضاً في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات او اكثرها ، او الى من له حدس في اسرع وقت واقصره ، فيكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية الي ان يشتعل حدساً ، اعني قبولاً لالهام العقل الفعال ، في كل شيء . فترسم فيه الصور العقلية التي في العقل الفعال من كل شيء اما دفعة واما قريباً من دفعة ، ارتساماً لا تقليدياً ، بل بترتيب ليشمل على الحدود الوسطى ... وهذا ضرب من النبوة ، بل اعلى قوة من النبوة والأولى ان تسمى هذه القوة قوة قدسية ، وهي اعلى مراتب القوى الانسانية » ص ٢٢٠ ٦ ـ ١٣

(٤) سنتعرف في الفقرة الرابعة ان عملية حفظ المعقولات لا تتم بداخل النفس لانعدام مقومات ذلك ، وإنما يتم حفظها في العقل الفعال .

المعقول بالفعل بالذات ، فقد كتب ابن سينا يقول بأن « العقل بالفعل ليس الا صور المعقولات اذا اعدت في ذات العقل بالقوة وبه أخرجته الى الفعل»[١] كما يقول «وفاضت عليها الصورة المعقولة ، وتلك الصورة هي العقل المستفاد بالحقيقة »[٢] . فهما معا كمال للعقل بالملكة لأنهما دليل على استثمار الجهاز المفاهيمي المكتسب في انتاج مفاهيم ومعارف جديدة . ومع ذلك فالفرق بينهما واضح ، اذ العقل المستفاد هو حضور المعرفة الفعلي والآني ، في حين يمكن القول بأن حضور المعرفة في العقل بالفعل هو حضور غيابي في لحظته الثانية . العقل المستفاد هو التوهج المعرفي أو الممارسة العقلية في اللحظة الحالية في حين تدخل معرفة العقل بالفعل منطقة الزمن الماضي المكتسب . وهكذا يمكن اعتبار العقل المستفاد ، تلك اللحظة الأولى من لحظتي العقل بالفعل ، اذ انه عندما يستعمل العقل بالملكة أدوات المعرفة الأولى وفكره وحدسه في أفعال قياسية يحصل أو يصل الى معقولات ثانية : ففي أثناء التحصيل ، أي أثناء مطالعة المعقول قبل اللحظة الثانية ، لحظة الخزن والحفظ ، يمكن تسمية العقل بالفعل عقلاً مستفاداً ، لأن هذه اللحظة هي لحظة حضور المعقول حيا أمام مرآة النفس ، لحظة مطالعته الآن بالفعل ، لحظة صيرورة الذات واعية بذاتها ، وصيرورة العقل والمعقول شيئاً واحداً[٣]. بعبارة أخرى ، العقل المستفاد هو العقل بالفعل في درجته الأولى[٤] أو المعقول بالفعل في حالة توقده في النفس[٥] ، أو هو الكمال الأخير للعقل البشري[٦] ، أو أنه العقل والمعقول بما هما شيء واحد ، أما اللحظة الثانية ، لحظة الخزن فهي لحظة العقل بالفعل . هذا وأنه اذا نظرنا الى العقل المستفاد من جهة العقل بالفعل الفعال ، فانه سواء كان العقل المستفاد هو الحالة الأولى من العقل بالفعل أي حالة المطالعة[٧] ، أو المرتبة الرابعة من العقل ، أي درجة

---

(١) **مبحث عن القوى النفسانية** ، ص ١٧٠ .

(٢) **الشفاء ـ النفس** ، ص ٢١٩ : ٢ ـ ٣ .

(٣) **الشفاء ـ النفس** ، « وتارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق ، وهي ان تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل . ويعقل انه يعقلها بالفعل فيكون ما حصل له حينئذ يسمى عقلاً مستفاداً » ص ٤٠ : ١٠ ـ ١٢ . كما يقول في **مبحث عن القوى النفسانية** « العقل بالفعل ليس الا صور المعقولات .. ولذلك قيل ان العقل بالفعل عاقل ومعقول معاً » ص ١٧٠ .

(٤) يقول في **الشفاء ـ النفس** : « العقل المستفاد فهو العقل بالفعل ، من حيث هو كمال » ص ٢٩ .

(٥) يقول بصدد كون المعقول هو العقل المستفاد « ودرجة ثالثة هي ان يحصل للنفس المعقولات المكتسبة ، فتحصل النفس عقلاً بالفعل ، ونفس تلك المعقولات تسمى عقلاً مستفاداً » **عيون الحكمة** ، ص ٣٧ : كما يقول في **الكلام عن النفس الناطقة** : « واذا كانت المعقولات حاصلة لها بالفعل مشاهداً متمثلاً فيها ، سميت بهذا الاعتبار عقلاً مستفاداً » ، ص ١٩٦ : انظر ايضاً **الشفاء ـ النفس** ص ٢١٩ .

(٦) **الشفاء ـ النفس** : « وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني ، والنوع الانساني منه ، وهناك تكون القوة الانسانية قد تشبهت بالمبادىء الاولية للوجود » ص ٤٠ : ١٧ ـ ١٨ .

(٧) ن . م . « وانما سمي عقلاً مستفاداً لانه سيتضح لنا ان العقل بالقوة انما يخرج الى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل ، وانه اذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذي بالفعل نوعاً من الاتصال ، انطبع فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج » ص ٤٠ : ١٣ ـ ١٦ .

إخراج المعقول « المحتفظ » به غير العقل بالفعل ليحضر الآن في النفس ، فان الامر سيان ، اولاً لأن الذي يفيد الحالة الأولى من العقل بالفعل أو المرتبة الرابعة من مراتب العقل هو العقل الفعال ذاته ؛ وثانياً لأن النفس في حقيقة أمرها لا تخزن في ذاتها معقولات بالفعل ، فإذا أرادت المطالعة قصدت الوجهة الفوقانية ، أي العقل الفعال . ولكن ليس معنى ذلك أن النفس ظلت كما كانت قبل اتصال العقل الفعال بها في البداية ، بل لقد صارت مكتسبة لهيأة (أو حالة أو ملكة) تستطيع بها مطالعة مبدئها الوجودي والمعرفي.

وهكذا تحقق النفس من حيث هي عقل هيولاني ثلاثة كمالات : كمال أول وهو الذي يخرج العقل بالقوة الى الفعل ليصبح قادراً على اكتساب المعارف (العقل بالملكة) ، وكمال ثان مكتسب وشخصي مباين للأول ، وهو الذي يحصل لها بعد ممارسة فعل التعقل بمعاونة الكمال الأول وفعلين آخرين للنفس هما التأليف والحدس ، وفي هذه الحالة « تختزن » النفس معلومات تكفيها مؤونة البحث والتحصيل[1] .

وهذا ما يمكنها من هامش الحرية والارادة ، اذ متى شاءت استرجعت محفوظاتها وطالعتها (العقل بالفعل)[2] . أما الكمال الأخير فهو المطالعة الفعلية للمعقولات الآن (العقل المستفاد) . وعلى هذا النحو تمثل العقول ، الهيولاني وبالملكة وبالفعل ، الدرجات الثلاث للقوة ، في حين يمثل العقل المستفاد « الفعل » بدرجته الوحيدة.

غير أن الأهم في النظر الى هذه العقول ليس هو أسماؤها المختلفة ، التي قد تحملنا على الاعتقاد بوجود مسمياتها كائنات متميزة جوهرياً ، بل هو النظر اليها في مسيرتها التحولية . وحينئذ تظهر العقول الثلاثة (العقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد) مجرد أحوال للنفس ، أي مجرد أعراض لشيء ثابت وقائم بذاته . ولا يمكن أن يكون ذلك الشيء سوى جوهر النفس . ومع ذلك لا نستطيع أن نتجاهل أن هذه الأحوال كانت نتيجة كمالات صادرة عن العقل الفعال بغية إخراج قوة العقل الهيولاني (النفس) الى الفعل . وهذا ما يحملنا على طرح هذا السؤال : هل الاخراج الى الفعل ، الذي يمارسه العقل الفعال تجاه نفس الانسان ، يحمل كل دلالاته الانطولوجية فيجعلها تحصل بموجبه على كمال جوهري ، أم ان الأمر يقتصر على دلالة معرفية للاخراج الى الفعل ، يجعل النفس تتلقى معرفة لا قوة على المعرفة ؟ ان امتحان أفعال العقل البشري في الفقرتين التاليتين ستسمح لنا بالتعرف على اشكالية امتلاك الانسان لأداة التعقل من زاوية الممارسة الفعلية لفعل المعرفة .

---

(١) **في الكلام عن النفس الناطقة** ، ص ١٩٥ ـ ١٩٦ ؛ انظر ايضاً **الشفاء ـ النفس** ص ١٨٦ ١٤

(٢) انظر ن . م . ص ٣٩ : ١٢ ـ ١٤ ؛ ٤٠ : ٥ ـ ١٠ ؛ ٢١٩ : ١ ـ ٢ ؛ انظر ايضاً **عيون الحكمة** . ص ٣٧

ثالثاً ـ المعرفة العقلية بين فعل التجريد وفعل القبول

يوجد عند ابن سينا ، كما عند غيره من الارسطيين ، ضربان من الموضوعات المعرفية يقتضي كل واحد منهما من حيث المبدأ سبيلاً خاصاً به لمعرفته . فهناك الصور أو المعقولات المفارقة بذاتها ، والتي لا تحتاج الى فعل بشري للانتقال بها من القوة الى الفعل ، لأنها « ليست بمادية البتة ولا يعرض لها أن تكون مادية »[1] . ونتيجة لذلك فهي بالضرورة معروفة بذاتها. بعبارة أخرى لما كانت المعقولات المفارقة خارجة الى الفعل بذاتها ، فإنها تفرض ذاتها على العارف ، دون أن تتطلب منه تجريداً ، شريطة أن يكون هو مستعداً لقبولها ، الأمر الذي يقتضي بجهة ما نفي الشرط البدني للانسان سواء في غمار عمليات المعرفة أو الاستكمال الوجودي . أما الضرب الثاني من الموضوعات المعرفية ، وهو الذي يهمنا الآن ، فهو الصور أو المعقولات المحسوسة والصور « التي ليست بمادية ولكن قد يعرض لها أن تكون مادية »[2] والتي تقتضي أفعالاً تجريدية لمعرفتها . فهل توجد حقاً هذه المعقولات ملفوفة داخل الأشياء المحسوسة ، مما يتطلب من الانسان فعلاً أيجابياً لاستخلاصها ؟

لا يوجد فعل تجريدي واحد عند ابن سينا ، بل توجد عدة أنواع للتجريد بحسب تعدد أنواع الصور والمعاني الحسية والخيالية . فهناك التجريد الذي يكون جزئياً ، والذي يكون كلياً ، التجريد الذي يلحق المادة دون لواحقها ، والتجريد الذي يمتد الى اللواحق أيضاً[3] . كما تقابل مراتب التجريد هذه قوى حسية خارجية وداخلية متدرجة في قوة تجريدها وشموليتها كلما صعدنا السلم نحو العقل . **فالحس** الخارجي مثلاً يكتفي بأن « يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، وإذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ ... بل يحتاج إلى وجود المادة أيضاً في أن تكون تلك الصورة موجودة له »[4] ، أي أن الاحساس ينتزع الصورة عن المادة ولكنه يقتضي حضور المادة بلواحقها . أما **الخيال** فيقوم بتجريد أشد من الاحساس لأنه يجرد الصورة من المادة تجريداً تاماً ، ولكنه لا يجردها البتة عن **لواحق المادة** كالوضع والكيف والكم[5] .

---

(١) **النجاة** ، ص ٢٧٦ ، انظر جيلسون ، م . م ، ص ٦٧

(٢) النجاة ، ص ٢٧٩

(٣) ن . م ، ص ٢٧٥ ، **الشفاء ـ النفس** ، ص ٥٠ : ٨ ـ ٩ .

(٤) النجاة ، ص ٢٧٧ ، **الشفاء ـ النفس** ، ص ٥١/ ٨ ـ ١٣ ، انظر **عيون الحكمة** ، ص ٣٦ ـ ٣٧

(٥) ابن سينا ، **النجاة** ، واما الخيال فانه يبريء الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة اشد ، وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجود مادة ، لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال ، الا انها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية . فالحس لم يجردها عن المادة تجريداً تاماً ، ولاجردها عن لواحق المادة. واما الخيال فانه قد جردها عن المادة تجريداً تاماً، ولكنه لم يجردها البتة عن لواحق المادة، لان الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة ، وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما . وليس يمكن في =

ومع ان الصور الخيالية تخضع للمقولات فإن الخيال لا يشترط حضور الموضوع ، لان تصور الخيالات يمكن أن يتم في غياب موضوعاتها. واخيراً يأتي **الوهم** في المرتبة الثالثة في سلم التجريد ، لانه يدرك المعاني التي ليست بمادية في ذواتها ، ومع ذلك توجد في مادة[1] . ولذلك كان تجريد هذه القوة « أشد استقصاءاً واقرب الى البساطة من النزعين الاولين . إلا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبالقياس اليها ، ومتعلقة بصور محسوسة مكيفة بلواحق المادة ، ولانه يأخذها بمشاركة الخيال فيها »[2] .

ويظهر مما سبق أن الانسان الى حد الآن هو صاحب زمام المبادرة في عملية المعرفة بشكل عام ، فهو يزاول أفعال الحواس الداخلية والخارجية مزاولة ايجابية ومباشرة من اجل معرفة العالم المادي المحيط به . غير أن ملكية الانسان للفعل المعرفي الحسي وشعوره بهذه الملكية لا يمكن أن يرفعانه عن رتبة الحيوانية الى رتبة الانسانية ، لأنه يظل ، معرفياً ، محبوساً في دائرة الاحكام الجزئية والحسية . ولذلك كان على الانسان من أجل أن يصير جديراً بكونه حيواناً عاقلاً أن يستمر في تطوير تجريده الى مدى ابعد من عالم الاحساسات والتصورات الخيالية والمعاني الوهمية ، حتى يستطيع استخلاص الكليات والقوانين العامة الكفيلة بأن ترقى به الى مرتبة العلم ، فهل يستطيع الانسان فعلاً أن يمد فعل تجريده حتى الى مجال المعارف العقلية ، ويستمر في إثبات فعاليته الايجابية ؟

يبدو من ظاهر اللغة السينيوية وحتى من السياق احياناً أن التجريد يتوخى نزع القشور للكشف عن اللب ، وإزالة العوالق المادية لإظهار جوهر المحسوسات ، أي أن عملية التجريد توحي بالقول بوجود المعقول في جوف المحسوس ، ووجود الماهية دفينة في العالم الحسي أو في أشيائه . ولكن الامر غير كذلك ، فالحقيقة عند ابن سينا لا توجد داخل العالم ، ولكنها أيضاً لا توجد منعزلة في عالم خاص بها ، أي أن الحقيقة السينيوية لا توجد لا على نحو ارسطي ، ولا بكيفية أفلاطونية ، بل توجد على النمط الذي تصوره بها أبو نصر الفارابي . فالماهيات والمعقولات توجد خارجة الى الفعل في عالم العقل الفعال .

فإذا كان الأمر كذلك ، فما الفائدة من العمليات التجريدية الاولى التي تقوم بها

الخيال البتة ان يتخيل صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيه جميع اشخاص ذلك النوع ، فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس ، ويجوز ان يكون ناس موجودين ومتخيلين ليسوا على نحو ما يخيل الخيال ذلك الانسان » ص ٢٧٨ ، انظر كذلك ن. م. ، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٥ ؛ **الشفاء ـ النفس** ، ص ٥١ : ١٣ ـ ٥٢ : ٣

(١) يصف في **النجاة** عملية التجريد الوهيمة كالاتي « واما **الوهم** فانه قد تعدى قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد ، لانه ينال المعاني التي ليست في ذاتها بمادية ، وان عرض لها ان تكون في مادة ، وذلك لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان تكون الا لمواد جسمانية . واما **الخير والشر والموافق والمخالف** وما اشبه ذلك فهي امور في انفسها غير مادية ، وقد يعرض لها ان تكون في مادة . والدليل على ان هذه الامور غير مادية . ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير او شر او موافق او مخالف إلا ان كانت مادية » ص ٢٧٨

(٢) ابن سينا ، ن . م ،، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩ .

أجهزة الإدراك الحيوانية ، أو ما جدوى الادراك الحسي الظاهري والباطني . أو بعبارة أفضل ، ما وجه ارتباط ثمرة التجريد الحسي بحقائق الأشياء ، إن كان هناك ارتباط فعلاً ، ثم كيف يصل الفرد ، من ناحية أخرى ، الى « الاستفادة » من العقل الفعال وحثه على أن يفيض عليه حقائق الأشياء ؟ أو بعبارة مقتضبة ، ما وجه علاقة فعل الحس وموضوعه بفعل العقل وموضوعه ؟

لم يكن الموضوع هو غاية الافعال التجريدية الحسية عند ابن سينا ، بل كانت غايتها هي الذات المدركة . ذلك أن مسعى الفعل التجريدي لم يكن يهدف الى تهذيب الموضوع الحسي لاستخلاص الفكرة المنبثة فيه ، بل بالعكس كان الهدف هو تهييء الذات لقبول المعقولات من لدن العقل الفعال[1] . وهذا معناه أن الفعل التجريدي يتوقف عند حدود المعرفة الحسية ليبدأ « فعل » آخر مضاد له هو فعل القبول . كما أن معنى ذلك أن الفعل التجريدي عاجز عن الوصول بذاته الى تجريد المعقول الكلي ، أي صياغته صياغة نظرية . وفي مقابل ذلك يستوجب التحصيل العقلي للمعرفة تدخّل فعل آخر متعال هو فعل الفيض عن العقل الفعال . هكذا يكون الفيض بطبيعته فعلاً مضافاً لفعل « القبول » الذي يهيئه فعل آخر هو فعل التجريد ؛ « فإن الافكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض ، كما أن الحدود الوسطى معدة بنحو أشد تأكيداً لقبول النتيجة »[2] . من هنا يبدو أن فعل القبول ليس سلبياً بالمرة بالنظر الى أصله . ذلك أن قبول المعقولات النظرية ليس في متناول أية قوة ، بل لا بد لهذه القوة أن تكون أولاً من طبيعة عقلية . وثانياً أن يتم إعدادها إعداداً كافياً بأفعال معرفية ورياضات عقلية . من أجل ذلك كان قبول المعقولات ملكة وامتيازاً للذين يخوضون غمار النظر العقلي وحدهم .

هكذا يبدو أنه لم يكن غرض إبن سينا من نزع الفعالية من « فعل » العقل البشري الحط في قيمته ، بل بالعكس كانت غايته من ذلك الرفع من شأنه . ذلك أن القبول في الفلسفة السينيوية كان يحظى بمرتبة أعظم شأناً من الفعل والتأثير والتدبير . والدليل على ذلك أن النفس تكون في حال القبول متجهة نحو الأعلى ، اي نحو الحقيقة العقلية ، بينما تتجه نحو الاسفل حينما تكون منهمكة في تدبير شؤون البدن وسياسته وإخضاعه للعقل وإبعاده عن المادة وأحوالها ما أمكن . وبوجه الاجمال ، يكون الانسان أسمى حينما يتسم بالسلبية والتلقي ، وأدنى متى كان فعالاً وإيجابياً . وهذا ما يفسر انفراد الوظائف الحيوانية المعرفية بمهام التجريد ، في مقابل اختصاص الوظيفة الانسانية العقلية بمهمة القبول . فإذا كانت الفعالية آتية من ارتباط القوى الحيوانية بالجسم وأعضائه ، أمكن أن

---

(١) ابن سينا ، **الشفاء ـ النفس** ، « فان القوة العقلية اذا طلعت على الجزئيات التي في الخيال واشرق عليها نور العقل الفعال فينا ... استحالت مجردة عن المادة وعلائقها ، وانطبعت في النفس الناطقة » ص ٢٠٨ : ٨ ـ ١١

(٢) ن . م . ص ٢٠٨ : ١٤ ـ ١٥

نستخلص : أن كل ما هو مرتبط بالجسم وبالمادة فهو فعال ، وكل ما هو فعال كان ابعد نسبة الى حقيقة الانسان الجوهرية باعتباره حيواناً عاقلاً ؛ وفي المقابل ، كان ما هو منفعل يكون اعظم شأناً لانه متحرر من المادة ولواحقها .

هذا من جهة **طبيعة الفعل العقلي** البشري في علاقته بالفعل الحسي وبفعل العقل الفعال ، أما من جهة **علاقة مضمون المعرفة الحسية بمضمون المعرفة العقلية** ، فإن ابن سينا لا يفعل إلا أن يكرس نفس الترسيمة السابقة بين الافعال الثلاثة المذكورة . فقد سبق ان قلنا ان غاية التجريد لم تكن تتمثل أبداً في البحث عن نواة عقلية داخل الأشياء أو في أعماق الصور الحسية أو الخيالية ، بل فقط في إعداد النفس لتلقى المعرفة العقلية . معنى ذلك من ناحية ، أن الصور الخيالية أو كما يسميها المعقولات بالقوة[1] ، والموجودة بداخل النفس لا تتحول هي بذاتها الى معقولات بالفعل ، فالخيالات تبقى في مكانها في القوة الخيالية ، ولا تصير شيئاً أخر بتغيير هويتها ومغادرة مكانها . ومن ناحية ثانية ، لا يعني فيض الفكرة المجردة (كفكرة المثلث أو العدد أو المكان أو الحركة) من العقل الفعال في نفس الانسان أن هذه الفكرة تحل في الصورة الخيالية للمثلث أو للعدد ، او انها تحل في قوة الخيال ، بل يعني أنها تحل في العقل الهيولاني[2] ، محوّلة إياه الى عقل بالملكة وبالفعل وبالاستفادة . إلا أنه تنبغي الاشارة مع ذلك الى أنه ليست المعقولات هي التي تحل في مرآة النفس ، بل الذي يحل فيها مجرد انعكاسات تلك المعقولات ، فـ « المعقول من ماهية الجوهر ، هو أثر منها لا نفس الماهية »[3] ، ولذلك فـ « الانسان لا يرى الحقيقة البتة »[4] .

قصارى القول إن هناك تقابلاً جوهرياً بين العالمين الخيالي والعقلي ، تقابلاً من الصنف الذي لا يسمح بتحول أحدهما الى آخر، لانتمائهما الى جنسين متضادين، جنس الصور المفارقة من جهة ، وجنس الصور المادية والحسية من جهة ثانية . « فالخيالات التي

---

(١) القول بنظرية المعقول بالقوة لا يجوز من حيث المبدأ في مجال نظرية الفيض ، اذ القول بالمعقول بالقوة معناه المصادرة بوجوده في النفس وفي الاشياء ، من غير حاجة الى عالم مثالي ؛ وقوة عقلية فعالة يحيل وجوده اليها ومن ثم فان دخول النفس في علاقة معرفية مع الاشياء هو الذي يُخرج في آن واحد المعقول بالقوة ، الموجود في النفس وفي الطبيعة ، إلى الفعل ، اي ان تلك المعرفة تنتج التعقل والمعقولات في ذات الوقت . ومن ثم كان القول بنظرية المعقول بالقوة نسف لنظرية المثل ونظرية العقل الفعال المتعالي . لانه يضع الحقيقة محايثة للطبيعة وللانسان ، لكن بجهتين مختلفتين ، فبالنسبة للانسان توجد فيه الحقيقة باعتبارها قدرة على ادراكها . وبالنسبة للطبيعة توجد الحقيقة مبثوثة فيها على انها قوامها الداخلي القابل للكشف من قبل القدرة البشرية . وهذا بالضبط ما لا تقبله نظرية الفيض ، اذ الحقيقة توجد عندها معبأة فقط في العقل الفعال . اما الطبيعة فليس لها الا الوجود ، في حين لا يملك الانسان الا قدرة على جعل الحقيقة تنعكس في مرآة نفسه

(٢) ابن سينا ، **مبحث عن القوى النفسية** ، ص ١٧٤

(٣) ابن سينا ، **التعليقات** ، ص ١٤٧

(٤) ن . م . ص ٨٢ .

هي معقولات بالقوة ، تصير معقولات بالفعل ، لا أنفسها ، بل ما يلتقط عنها ... كذلك النفس الناطقة ، إذا طالعت تلك الصور الخيالية ، واتصل بها نور العقل الفعال ضرباً من الاتصال ، استعدت لأن يحدث فيها ضوء العقل الفعال مجردات تلك الصور عن الشوائب »[1] .

حقاً إن الانتقال من المعرفة الحسية ـ الخيالية الى المعرفة العقلية يتطلب اتصالين من جانب النفس : اتصال متجه نحو تجريد الصور الحسية ، واتصال يرنو الى معقولات العقل الفعال لقبولها . الا انه لا توجد صلة أو اتصال بين الاتصالين الطبيعي والمتعالي . فالنفس تُخرج المحسوسات من القوة إلى الفعل ، أي تحولها الى صور حسية فإلى صور خيالية . لكن لا لتستمر عملية الاخراج الى الفعل الى منتهاها ، محوِّلَة المعقول بالقوة الى المعقول بالفعل ، بل لتتوقف عند الصورة الخيالية ، على أن تبدأ عملية أخرى هي قبول الفعل ، بَدَل اخراجه ؛ قبوله من العقل المحض بدل استخراجه من الطبيعة . هكذا يتأكد الانقطاع بين مسلسل الاخراج الى الفعل ، وفعل العقل الفعال الفيضي . ويتجلى هذا الانقطاع خاصة في التقابل الواضح بين طبيعتي الفعلين ؛ فإذا كان فعل التجريد يتوخى تحصيل المعرفة عبر مسلسل زمني يفترض مراحل متعاقبة من تجريد إلى أخر ، فإن فعل الفيض يتميز بأنه قذف للمعقولات جاهزة في النفس دون حاجة الى تعاقب زمني أو تسلسل منطقي . أي أنه إذا كان المجهود البشري يتميز بالطابع الاستدلالي ، فإن السمة التي تطبع فعل الفيض هي سمة الحدس المباشر.

نعم ، لا يمكن أن ننكر أن الإنسان يحقق الصلة بين الاتصالين الطبيعي والمتعالي . إذ على ساحته تتصل الطبيعة بالحقيقة ، والموجود بالوجود والانسان هو الذي توجد بداخله الصور الخيالية ، وفيه تنعكس المعقولات المفارقة ، وهذا ما يفرض تضافر الفعل الداخلي بالفعل الخارجي ، فعل التجريد بفعل الفيض[2] . غير أنه (وكما سيتجلى من جديد فيما بعد) هذا التضافر أو الصلة ليست صميمية ، لأن الطبيعة خاوية من المعقولات ، والانسان لا تنعكس فيه سوى صور المعقولات لا المعقولات ذاتها ، أي أنه لا يتم اتصال مباشر وحقيقي بين الصور الخيالية والعقلية .

ومن ثم يبدو أن القول بأن المعقولات لا تستخرج من الأشياء ، والقول بأن الوصول إليها لا يتم ذاتياً بالنسبة للانسان ، قولان متلازمان . إذ لو كانت المعقولات موجودة بداخل

---

(١) ابن سينا ، **الشفاء ـ النفس** ، ص ٢٠٩ : ٢ ـ ٧ ، كما يقول في ص ٢٠٨ ١١ ـ ١٤ عن بقاء الخيالات في ذاتها « لا على انها تنتقل من التخيل الى العقل منها » ، ولا على ان المعنى المغمور في العلائق « هو في نفسه واعتباره في ذاته مجرد يفعل مثل نفسه ، بل على معنى ان مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال » ، انظر ايضاً ، ن. م. ص ٢٠٩ : ٢ ـ ٧ .

(٢) **مبحث عن القوى النفسية** ، ص ١٦٨ ـ ١٦٩ ؛ انظر ايضاً ، جيلسون ، م . م ،، ص ٧٣ .

المحسوسات لتعطل العقل الفعال ، وصار من صلاحيات الانسان استنباط المعقولات بمشيئته.

من جهة أخرى ، اذا أخذنا بعين الاعتبار تقسيم النفس العاقلة الى ثلاثة عقول جوهرها القوة ، هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل ، وانتبهنا الى ان الفعل العقلي الوحيد الذي تمتلكه النفس العاقلة صار مجرد قبول ، فإنه سيتضح جلياً بأن جوهر العقل البشري هو في كونه تلقياً لا خلقاً. وهذا ما حدا بابن سينا الى أن يعرف العقل بأنه القوة التي « من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة »[1] ، لا أن تركبها بعد ان تكون قد جردتها . فالهدف النهائي للعقل البشري لم يكن تحصيل المعرفة لتحويلها الى تقنية أو طبيعة ثانية ، بل ان هدفه هو تلقي الحقيقة وامتلاء الذات بالوجود بواسطة فيض آت من خارج[2].

وفي هذا المناخ المتميز بعدم قدرة العقل البشري على الحصول ذاتياً على المعرفة العقلية والعلم الكلي ، والمتسم بالطابع الفيضي واللازمني للمعرفة المنطبعة في النفس ، تنتفي كل مشروعية للدعوة للتقدم العلمي والقول بتاريخية المعرفة الكلية . بل إن مشروعية قيام العلم ذاته صارت معرضة للنسف من أساسها ، لأن من لوازم تلك المشروعية ضمان الاتصال المباشر للانسان بالواقع ، ووجود الارادة على التغلغل فيه والقدرة على كشف سره من داخله والتأثير فيه وتوجيهه بل وصنعه . كما يتوقف قيام العلم على الاحتفاظ للتجربة بأهميتها الخاصة في عملية المعرفة ، وعلى الايمان بقدرة الانسان على التعلم والتحصيل ، وعلى صياغة المبادىء الأولى واعادة النظر فيها والانطلاق منها ومن الواقع لبناء علم جديد ببراهين عقلية تحمل صدقها في ذاتها بالاستناد الى التجربة . في حين يعتبر ابن سينا أنه « **لا يجوز أن يكون حصول الصورة العقلية الأولى بالتجربة** ، إذ التجربة لا تفيد حكماً ضروريا ، اذ لا تؤمن وجود شيء مخالف لحكم ما أدركته .... وكذلك القول في **تصديقنا بالبراهين اذا صحت ، فإن اعتقاد صحتها ليس يصح بتعلم** ، وإلا فذلك يتمادى الى ما لا يتناهى ، **ولا ذلك مستفاد من الحس** لما ذكرناه . **فهو اذن والأول مستفادان من فيض إلهي متصل بالنفس النطقية** ، وتتصل بها النفس النطقية ، فتحصل فيها هذه الصورة العقلية»[3].

ومع ذلك لا يمكن أن ننكر أن الحواس ، بنوعيها الداخلي والخارجي ، تقوم بأفعال

---

(١) **النجاة** ، ص ٢٦٩ ؛ **الشفاء ـ النفس** : « واما القوة النظرية فهي القوة التي له لاجل العلاقة الى الجنبة التي فوقه لينفعل ويستفيد منها ويقبل عنها » ص ٣٨ ١٦ ـ١٧ ؛ ويضيف « ويجب ان يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه » ص ٣٨ : ١٩ ـ ٢٠

(٢) انظر جيلسون ، م . م .. ص ٦٥ ؛ ef. Verbeke **Le «De Anima» d'Avicenne**, pp. 66- 7

(٣) **مبحث عن القوى النفسية** ، ص ١٧٦

إيجابية للاتصال المباشر بالواقع وتجريده في صور ومعان خيالية . وتشكل ثمرة هذه الأفعال الحسية المادة المعرفية الأولية لفعل العقل . فما هي أشكال تجليات الفعل العقلي ، وهل تظل في جوهرها سلبية كما قلنا سابقاً ؟

رابعاً ـ الفعل العقلي : مطالعة الصور الخيالية لتوحيدها وتكثيرها

نادراً ما يتكلم ابن سينا عن أفعال خاصة بالعقل ، بل إنه أحياناً يلقي ظلالاً من الغموض حول انتمائها الى العقل فعلاً[1] ، زد على ذلك أنه لا يحصرها في عدد معلوم . وأهم هذه الأفعال هي التحليل والتركيب، والمقارنة والتمييز. وعلى العموم ، يمكن ردها الى فعلين أساسيين يترددان كثيراً في تحليله للممارسة العقلية ، هما التوحيد والتكثير.

وموضوع هذه الأفعال ـ التي يطلق عليها ابن سينا أحياناً اسماً عاماً هو المطالعة ـ هي المادة الخيالية التي تقدمها الحواس الداخلية : الحس المشترك ، والمصورة أو الخيال ، والمفكرة والوهم ثم الذاكرة . وتتكون هذه المادة المعرفية من عنصرين هما الصور والمعاني . فإدراك الصور الحسية والحكم عليها هو من شأن الحس المشترك ، بينما تختص القوة المفكرة بتركيبها وتفصيلها ، والصورة أو الخيال يحفظها . أما إدراك المعاني فهو لقوة الوهم ، في حين يعود حفظها إلى قوة الذاكرة[2].

يطالع العقل إذن المادة المعرفية الخيالية من أجل استخلاص الخصائص المشتركة بينها ، وتمييز الذاتي فيها من العرضي . كما يطالعها لغاية تشكيل الأنواع والأجناس من المتشابه ، وتأليف الحدود من الأجناس والأنواع . ويجمع هذه الأفعال اسم التوحيد[3] .

---

(١) يلف غموض كبير موقف ابن سينا من افعال المطالعة ، حيث نجده احياناً يجعل فعلي التركيب والتفصيل مثلاً من مهمة الخيال او القوة المفكرة او قوة الوهم . يقول في **النجاة** : « والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والتفصيل في صورها » ص ٢٧٤ ؛ وفي **الشفاء ـ النفس** : « فان القوة المفكرة قد تتصرف على الصور التي في القوة المصورة بالتركيب والتحليل » ص ١٥١ : ٩ ـ ١٠؛ كما يقول : « وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة ، وبين الصورة والمعنى ، وبين المعنى والمعنى ، هي كأنها القوة الوهمية بالموضوع ، لا من حيث تحكم ، بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم » ص ١٥٠ : ١ ـ ٣ . ويبدو ان التحليل والتركيب فعلان للمفكرة بتدخل من العقل ، وهذا ما يظهر من كلامه في ن . م . : « ثم نعلم يقيناً انه في طبيعتنا ان نركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وان نفصل بعضها عن بعض ، لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج ولا مع تصديق بوجود شيء منها او لا وجوده . فيجب ان تكون فينا قوة نفعل ذلك بها ، وهذه هي التي تسمى ، اذا استعملها العقل ، مفكرة ، واذا استعملتها قوة حيوانية ، متخيلة » ص ١٤٧ : ١٤ ـ ١٨ .

(٢) حول وظائف القوى الحسية الداخلية ، انظر **الشفاء ـ النفس** ، المقالة الرابعة ، وكذلك **النجاة** ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥ ؛ **احوال النفس** ، ص ٦٠ ـ ٦٢ ؛ **مبحث عن القوى النفسية** ، ص ١٥٩ ، ١٦٦ ـ ١٦٧ .

(٣) ان احد ما يميز فعل العقل عن فعل القوى الحسية الداخلية هذان المتضادان: التوحيد والتكثير. فهذه الاخيرة لا ترى في الواحد الا واحداً ، ولا في المتعدد الا متعدداً ، دون ان تستطيع رؤية الوحدة في الكثرة ولا الكثرة في الواحد . وحتى ادراكها ـ اي القوى الحسية الداخلية ـ للواحد غير ادراك العقل له . لان ادراك الاولى يتسم بالجزئية والتقسيم والتركيب ، في حين تستخلص القوة الناطقة من الكثرة واحداً آخر بسيطاً وكلياً من الاعداد =

اما التفصيل أو التكثير فهو العملية المعاكسة التي تنشد معرفة العناصر الأولية للشيء ، أو تفصيل المركب النظري الى أوائله ، وإدراك جوانب الاختلاف والتقابل بين العناصر المكونة للشيء[1].

وعلى هذا النحو يبدو العقل ، لأول مرة ، إيجابياً في سعيه المعرفي . فهو يباشر فعل التقاط الوحدة من المتعدد ، وتفصيل وحدة الواحد وترتيبها . غير اننا عند إعادة النظر في طبيعة هذه الأفعال نجد أنها لا تتعدى المهام الجدلية المتمثلة في التقسيم والتعريف الخ ، من أجل تصنيف الأشياء الى أجناس وانواع . ولذلك لا تلعب هذه الأفعال سوى دور الإعداد لورود النتيجة من خارج . فالتوحيد وإن كان يسعى الى صياغة مفهوم كلّي عن طريق المقارنة والربط والتمييز والتفصيل والتنظيم ، إلا انه يظل هو أيضاً في نصف الطريق من رحلة المعرفة العقلية . ذلك لأن فعل التوحيد لا يستطيع النفاذ الى حقيقة الشيء أو الوصول إلى النتيجة بذاته . وهو في هذا مثيل للحد الأوسط في القياس المنطقي الذي لا يستطيع أن يفعل سوى أن يمهد لقبول النتيجة من العقل الفعال . كما يشبه فعل التوحيد هذا فعلاً أخر يوجد على مستوى الطبيعة ، ذلك أن العقل الفعال لا يهب صورة للأشياء الا إذا لانت حدة التضاد بين عناصرها واستعدت بذلك لقبول فيضه[2] . فالتوحيد ، سواء على المستوى المعرفي أو الطبيعي ، لا يتجاوز مهمة تحضير المواد لاستقبال كمالها المفارق.

أكثر من ذلك ، تبين لنا أفعال المطالعة العقلية قصورين آخرين لفعل العقل ، بسبب ارتباطه بالمعطيات المادية ، إن على الصعيد المعرفي أو على صعيد الانشغالات الجسمية والمدنية . ذلك أن هذا الارتباط الوظيفي ، الذي كان يمد العقل بالمادة المعرفية بالنسبة للموضوعات الطبيعية ، يصير عائقاً للعقل وصارفاً له عن ادراك الموضوعات المعرفية التي لا مادة لها أصلاً ، أي المعقولات الخالصة أو الصور المفارقة . يقول في النجاة : « وأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفاعيلها على الاطلاق ، وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة لها عن فعلها . ومثال هذا ان الانسان قد يحتاج الى ذاته وآلات يتوصل بها الى مقصد ما ، فإذا وصل اليه ثم عرض من الأسباب ما يحمله على

= الجزئية الواقعية. هكذا تدرك القوى الحسية الداخلية صور الاشياء ومعانيها دون ان تستوعب اوجه التشابه والاختلاف فيما بينها ، مما يجعلها تكرر ادراكاتها للمظهر الواحد الى ما لا نهاية اما القوة الناطقة فلا تكرر الاستفادة من نفس الصور او المعاني الخيالية المتعددة عددياً والمتماثلة نوعياً ، فتأخذ مثلاً الصفات النوعية لزيد وعمرو لتكوّن حدّاً او نوعاً هو الانسانية دون حاجة الى معاودة المطالعة الجديدة للمادة الخيالية اما الفعل المقابل ، فعل التكثير ، الذي يقوم على اساس عزل العرضيات عن الذاتيات . فلا تستطيعه القوى الحسية الداخلية لأنها ترى الصفات في طابعها المباشر ، لا بمعيار ذاتي . انظر **الشفاء ـ النفس** ، ص ٢٠٩ ـ ١٥ ـ ٢٠١ : ١ ـ ٩ .

(١) ن . ص . ؛ **مبحث عن القوى النفسية** ، ص ١٧٠ ؛ **النجاة** ص ٢٧٩ : انظر ايضاً **عيون الحكمة** ص ٣٨ ـ ٣٩ .

(٢) **النجاة** ، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ .

مفارقتها ، صار السبب الموصّل بعينه عائقاً »[1].

وهذا معناه أن العقل البشري عقل مقولي ، أي محدود بالمقولات في المستوى الأعلى . ومن ثم لا يستطيع أن يدرك إلا ما كانت له علاقة بالمادة وبلواحقها ، أي ما كان خاضعاً للمقولات (من كم ووضع واين واضافة الخ) ولواحق المقولات (من وحدة وكثرة ، وتقدم وتأخر ، وتقابل الخ) . ولا تعود محدودية العقل تجاه المعقولات المفارقة الى طبيعة العقل ، فهو قادر مبدئياً على ادراكها ، كما لا تعود محدوديته الى طبيعة المعقولات ، فهي بطبيعتها المفارقة قابلة للإدراك ، ولكن تعود محدودية العقل الى ارتباطه بالجسم ، « فليس هناك احتجاب ولا بخل ، وإنما الحجاب للقوابل ، إما لانغمارها في الأجسام ، وإما لتدنسها بالأمور الجاذبة الى الجنبة السافلة »[2].

وهذا ما حدا بابن سينا الى أن يحض من يرغب في تحقيق الاتصال بالعقل الفعال ، أي تحقيق أرقى أشكال المعرفة والتمتع بالسعادة المطلقة ، أن يتخلص من علاقاته بالبدن ويتخلى عن الاعتماد على قواه الحسية . ومن هنا كان الموت بالنسبة لابن سينا اكمل فعل في سبيل انجاز هذا النوع من الاتصال الميتافيزيقي . فالموت من شأنه أن يخلص الانسان من عائقه الأكبر أمام رغبته للوصول الى المعرفة المطلقة ، عائق البدن ، ويسمح باتصال مباشر بين جوهر النفس والجوهر المفارق للمادة . يقول ابن سينا عن ذلك في **مبحث عن القوى النفسية** « وإذا كان تصور النفس النطقية للصور الناطقة كمالاً له وحاصلاً عند الاتصال بهذا الجوهر ، وكانت الأشغال البدنية من فكرها وأحزانها وفرحها وأشواقها تعوق القوة عن الاتصال به ، فلا تتحد به الا برفض جميع هذه القوى وتخليتها . وليس يمنعها عن دوام الاتصال الا البدن ، فإنها إذا فارقت البدن لم تزل متّصلة بمكمّله ومتعلقة به »[3].

بيد أن ارتباط العقل بالجسم لا يؤثر في الحد من قدرته على إدراك أعالي المعقولات أو على حد تعبير ابن سينا « الأشياء القوية الوجود » ، بل وأيضاً على المستوى الأدنى ، مستوى « الأشياء الضعيفة الوجود » ، كالحركة والزمان والمادة . إذ أن هذه الأشياء نظراً لدقتها فإن الحواس لا تستطيع أن تدركها ، الأمر الذي ينعكس على العقل ، بحكم تبعيته أو تبعية أفعاله للمعطيات الحسية[4] .

---

(١) ن . م . : ص ٢٩٩ : انظر ايضاً **رسالة في احوال النفس** ، الفصل السابع ، ص ٩٠ ـ ٩٥ .

(٢) **الشفاء ـ النفس** ، ص ١٥٨ ٢٠ ـ ٢١ ، كما يقول في ن .م . ، ص ٢١٠ : ١٤ ـ ٢٠ : « والعقل ليس عجزه عن تصور الأشياء التي هي في غاية المعقولية والتجريد عن المادة لأمر في ذات تلك الأشياء ، ولا لأمر في غريزة العقل ، بل لأجل أن النفس مشغولة في البدن بالبدن ، فتحتاج في كثير من الأمور الى البدن فيبعدها البدن عن أفضل كمالاتها .... فاذا زال عن النفس منا هذا الغمور وهذا العوق ، كان تعقل النفس لهذه افضل التعقلات للنفس واوضحها والذّها » .

(٣) **مبحث عن القوى النفسية** ، ص ١٧٧ : انظر ايضاً **الشفاء ـ النفس** ، ص ٢١٨ : ١٦ ـ ١٧ ، وكذلك ٢١٩ . ٦ ـ ٧ . انظر **رسالة في الكلام عن النفس الناطقة** ، ص ١٨٦

(٤) يقول في **الشفاء ـ النفس** ، ص ٢١١ : ٥ ـ ٧ . « فالأشياء القوية الوجود جداً قد يقصر العقل عن ادراكها =

يلعب التوحيد والتكثير اذن دور الحلقة الوسطى بين التجريد والفيض . ذلك ان المادة المعرفية الحسية الداخلية ، المكونة من الصور والمعاني الخيالية ، مادة شبه خامة بالقياس الى المعرفة العقلية . ولذلك فلا المادة المعرفية الحسية تستطيع أن ترتفع بالانسان الى رتبة الحيوان العاقل . ومن ثم وجب معالجتها بعمليات المطالعة المختلفة . الا ان هذه الأفعال العقلية ، وان كانت قادرة على التصدي للمعرفة الحسية لتحويلها الى مادة معرفية عقلية ، فانها تظل غير قادرة على أن تظفر بثمرة جهدها والوصول الى المعقول . هكذا ننتهي الى أن الانسان لا يستطيع لا أن يكتشف المعقول في أعماق الطبيعة بواسطة التجريد ، ولا أن يُؤلفه بالتوحيد عبر إعادة تجريد الصورة او المعنى المحسوس . فالمعرفة الحسية لا تتحول هي ذاتها الى معرفة عقلية ، كما ان هذه الأخيرة لا تحل في الأولى ، أو لنقل ان المعقول لا يخرج من المحسوس ، لأنه غير موجود فيه ، كما ان المعقول لا يحل في المحسوس لأن هذا الأخير غير مهيأ لقبوله ، ولو وجد بداخل النفس . فاذا كان من الممكن أن نتفهم صعوبة تواجد المعقول داخل الأشياء المادية بسبب التضاد الموجود بينهما ، فاننا لا نستطيع أن نفهم كيف لا يمكن أيضاً أن يحل المعقول في مضمونه الحسي الموجود داخل النفس[1] . من هنا يحق لنا أن نتساءل ما هي نوعية العلاقة التي يمكن أن تقوم بين العاقل والمعقول ، أو كيف تتجلى المعرفة العقلية في الذات الانسانية ؟

خامساً: علاقة العاقل بالمعقول: الهوية، الانطباع، التذكر، المُثل، الاتصال

حان الوقت لتركيز الانتباه على لحظة التواصل بين النفس والمعرفة العقلية لتبين وجه العلاقة التي تنسج بين القابل والمقبول ، أو بين الذات والموضوع . ولا شك اننا نستطيع أن نتوقع طبيعة هذه العلاقة اذا أخذنا بعين الاعتبار المعطيات السابقة المتعلقة بأفعال التجريد والتوحيد والفيض ، أو بموجودات الانسان والطبيعة والعقل الفعال . ومع ذلك ، لا بد من متابعة ابن سينا في تحليله للحظة التواصل المعرفي لأنه يقدم فيه معطيات جديدة بصدد نظريته العقلية.

من أجل أن يقدم موقفه ، شرع ابن سينا أولاً في القيام بنقد شامل للنظريات

لغلبتها ، والأشياء الضعيفة الوجود جداً ، كالحركة والزمان والهيولي ، فقد يصعب تصورها » .

(١) ان علاقة المعقول بالمحسوس عند ابن سينا ليست على غرار علاقة الصورة بالمادة ، ومن ثم لا تشكل المعطيات المادية مضمون المعرفة العقلية، الذي يضمن مصداقيتها الواقعية، كما هو الأمر عند ابن رشد، بل ان المعقول عنده نمط من أنماط الوجود الذي لا يرجع بأصله الى الواقع المادي . وهذا ناتج عن الخلط الذي يقيمه بين المستوى المعرفي والمستوى الوجودي ، مما يدفعه الى اعتبار المعقولات أشد وجوداً من الموجودات الحسية ذاتها . بصدد موقف ابن رشد من علاقة المعقول بالمعطيات المادية ، انظر كتابنا المشار اليه ، ص ١١٥ ـ ١٢٢ ، ١٣٣ ـ ١٥٢ .

المعروفة في مجال تفسير وجه ارتباط المعرفة العقلية بالانسان . وأهمها نظرية الهوية بين العاقل والمعقول الارسطية ، ونظرية الانطباع في الجسم التي يقول بها الاطباء والطبيعيون ، ونظريتا التذكر والمثل الافلاطونيتين ، لينتهي الى الدفاع على نظرية الاتصال بالعقل الفعال كموقف صحيح للتعبير عن طبيعة علاقة العاقل بالمعقول.

يقوم التصور المشائي لهوية العقل بالمعقول ، والذي تبناه معظم الارسطيين كثاوفراسطس والاسكندر والكندي والفارابي ، على أساس مبدأين لا مناص منهما : أولهما المبدأ المعرفي ـ الوجودي القائل بأن العقل يكون بالقوة ازاء جميع المعقولات ، ومن ثم لا ينبغي أن يكون أياً منها[1] ، وهذا ما يجعل العقل « جوهراً بالقوة »[2] ؛ وثانيهما ، ان العقل يصير كل المعقولات بالفعل عند تعقلها ، أي ان العقل يصير هو والمعقول شيئاً واحداً في عملية التواصل المعرفي.

يستند ابن سينا في انتقاده للمبدأ الارسطي الأول على استثمار مبدأ التقابل الموجود بين القوة والصورة أو الفعل . فلأن جوهر العقل هو القوة ، فانه لا يستطيع أن يعرف حقيقةً ، أي أن يصير « صورة شيء من الموجودات بالفعل » ، وذلك لثلاثة محاذير . أولاً ، لو صار العقل صورة شيء لفقد القوة على قبول صورة أخرى ، لأنه حينما يتحول الى صورة لن يبقى قادراً على القبول ، لأن الصورة ليست مبدأ قبول بل مبدأ استكمال . وثانياً ، ان القول بأن العقل يصير الصورة التي يدركها قول متناقض الأطراف ، لأن الصورة تعادل الفعل ، والقوة والفعل لا يمكن أن يجتمعا في طبيعة واحدة لأنهما متضادان[3] . وأخيراً ، لو صار العقل صورة ما بالفعل ، لفقد طبيعته من حيث هي جوهر بالقوة ، وصار موجوداً بالفعل.

ومن جهة أخرى، لو نظرنا إلى مسألة علاقة النفس بالصورة، أو القابل بالمقبول من زاوية وجودية لوجدنا أن نظرية الهوية بين العقل والمعقول الارسطية تقود الى محالين اثنين : فاما أن تكون الصورة المقبولة غير مخالفة للنفس (وهي صورة أيضاً) القابلة ، وعندئذ يصير القبول واللاقبول شيئاً واحداً ، سواء بمعنى أن تصير القوة هي الصُورة ، أو بمعنى أن تكون الصورة قابلة وغير قابلة ، وكلاهما محال . أما المحال الثاني ، فهو المترتب عن اعتبار الصورة المقبولة تخالف النفس (الصورة) القابلة ، أي أن تصير النفس مخالفة

---

(١) **التعليقات على حواشي كتاب النفس** : « إن هذا الشيء الذي يقبل المعقولات ، طبيعته انه مهيأ لها ، وليس له في جوهره شيء منها » ، ص ١٠٠ : ٣ .

(٢) **الشفاء ـ النفس** : « فإنها في جوهرها في البدن دائماً بالقوة عقل . وإن خرج في أمور ما الى الفعل » ص ٢١٢ ٩ ـ ١٠ . انظر أيضاً ص ٢١٣ : ١٥ ـ ١٧ .

(٣) **الشفاء ـ النفس** : « ولو كانت نفس صورة شيء من الموجودات بالفعل ، والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل ، وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء ، انما قوة القبول في القابل للشيء ، وجب ان تكون النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة أخرى وأمر آخر » ص ٢١٣ : ٥ ـ ٨ .

لذاتها عندما تتحد بصورة اخرى ، عملاً بمبدأ وحدة القابل والمقبول ، وهذا محال . لنترك ابن سينا يعرض هذه الصعوبة بنفسه : « ... وقد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة . فان كان ذلك الغير أيضاً لا يخالف هذه الصورة ، فهو من العجائب ، فيكون القبول واللاقبول واحداً؛ وان كان يخالفه، فتكون النفس لا محالة ان كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها . وليس من هذا شيء ، بل النفس هي العاقلة ، والعقل انما يعني به قوتها التي تعقل ، أو يعني به صور هذه المعقولات في نفسها ؛ ولأنها في النفس تكون معقولة ، فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئاً واحداً في أنفسنا »[1].

أما انتقاد ابن سينا للمبدأ الثاني لنظرية هوية العاقل والمعقول الأرسطية والقائل بأن العقل يصير معقوله عند تعقله ، فيقوم على حجتين ، أولاهما تستند الى فكرة تضاد الصور ، وثانيتهما تقوم على فكرة تضاد المعدوم مع الموجود.

يستثمر ابن سينا في حجته الأولى المبدأ الأرسطي ذاته الذي يفسر به وجود الصيرورة ، وهو مبدأ تعاقب الصور على نفس الموضوع أو الجنس . ذلك ان الصيرورة عند أرسطو هي حلول صورة محل اخرى ، الأمر الذي يعني سلب الصورة الأولى أو اعدامها . فلا يمكن مثلاً أن يتشكل شمع أو نحاس بصورة جديدة الا اذا انتفت الصورة القديمة . هكذا لا تحصل الصيرورة الا بالانتقال من ضد الى آخر ، أي من صورة الى اخرى . هذا بالنسبة للتغيرات الطبيعية ، أما بالنسبة للمجال المعرفي ، فقد ابى أرسطو الا أن يترك ذلك المبدأ سارياً فيه ، لكن فقط بالنسبة لشقه الأول ، والذي يقول ان العقل يتوحد بمعقوله عندما يتعقله . أما بالنسبة للشق الثاني للمبدأ المذكور ، والذي ينص على رفض قبول اجتماع المتضادين في موضوع واحد في آن واحد ، فان ارسطو يستثني العقل من الخضوع له ، معللاً ذلك بقدرة العقل على قبول المتضادات ، نظراً لمفارقته المادة.

يستعمل ابن سينا اذن مبدأ امتناع اجتماع الصور المتضادة في نفس الموضوع الواحد في نفس الوقت ، دون أن يراعي الوضعية الخصوصية للعقل . يقول في كتاب الشفاء ـ النفس: «وما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندي . فاني لست أفهم قولهم ان شيئاً يصير شيئاً آخر ، لا أعقل ان ذلك كيف يكون . فان كان بأن يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى ، ويكون هو مع الصورة الأولى شيئاً ، ومع الصورة الأخرى شيئاً ، فلم يصر بالحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني ، بل ان الشيء الأول قد بطل ، وانما بقي موضوعه أو جزء منه »[2] . والسبب « ان الشيء الواحد لا يمكن أن يكون له شكلان حتى يكون متشكلاً معاً بشكلين »[3] . نستخلص من قول ابن

---

(١) **الشفاء ـ النفس** ، ص ٢١٣ : ٨ ـ ١٤ .

(٢) الشفاء ـ النفس ، ص ٢١٢ ١٠ ـ ١٥

(٣ **التعليقات على حواشي كتاب النفس** لأرسطو ، ص ٩٩ . ٢١ ـ ٢٢ : انظر ص ٩٩ ٦ ـ ٧

سينا ان وجود النفس سيتوقف ان صارت معقولها واتحدت به ، وذلك بحكم مبدأ تضاد الصور الذي يمنع حلول صور جديدة على الموضوع دون انحلال صورته القديمة وتوقفها عن الوجود.

أما الحجة الثانية التي يبطل بها ابن سينا مبدأ وحدة العاقل والمعقول أثناء فعل التعقل ، فتستند كما قلنا الى تضاد المعدوم مع الموجود . يردّ ابن سينا على مبدأ الوحدة بالقول بأنه لو تصورنا علاقة العاقل (النفس أو العقل) بالمعقول على نحو علاقة الموجود بالمعدوم، فسنكون أمام ثلاثة احتمالات تنتهي كلها الى المحال؛ فإما أن تكون علاقة العاقل بالمعقول هي علاقة انتقال موجود الى موجود ، أو موجود الى معدوم ، أو أخيراً علاقة انتقال معدوم الى موجود . بالتالي ، لو تصورنا العلاقة بين الحدين ، العاقل/ المعقول ، على أنها علاقة موجود بموجود ، لما صار أحدهما هو الآخر ، لأن الموجود لا يُوجَد ، وبحكم أنه لا يمكن أن يحل موجودَانِ في موجود واحد . اذن النفس لا يمكن أن تصير هي ومعقولها شيئاً واحداً من هذا المنظور . في حين لو افترضنا أن العلاقة بين العاقل والمعقول هي كعلاقة الصيرورة من الموجود الى المعدوم ، لصار العاقل معدوماً عند تعقله المعقول واتحاده به. أما حينما نفترض ان الحد الأول من علاقة الصيرورة معدوماً والحد الثاني موجوداً ، فان الصيرورة لن تتم ، أي لن يصير المعدوم موجوداً ، لأنه ليس في ذاته شيئاً[1] . وقصارى القول ، لو كانت العلاقة بين العقل والمعقول هي من قبيل علاقة موجود بمعدوم بصيغها الثلاث المذكورة ، لانتهينا اما الى الثنائية في الوجود أو الى العدم ، أما الوحدة بين هذين الحدين فغير ممكنة ، وكذلك الحال بين العقل والمعقول[2] .

هكذا ينتهي ابن سينا الى نفي علاقة الهوية بين العقل والمعقول . إلا أن انتقاده وان كان في ظاهره يستند الى العتاد النظري الارسطي ، فإنه انبنى على لبس اساسي لا تقبله الارسطية ، مفاده الخلط بين المستويين المعرفي والانطولوجي بالنسبة للصور

---

(١) **الشفاء ـ النفس** ، وإن كان ليس كذلك ، فلينظر كيف يكون . فنقول إذا صار الشيء شيئاً آخر : فإما أن يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً او معدوماً . فإن كان موجوداً ، فالثاني الآخر اما أن يكون موجوداً ايضاً او معدوماً . فإن كان موجوداً ، فهما موجودان لا موجود واحد . وان كان معدوماً ، فقد صار هذا الوجود شيئاً معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً ، وهذا غير معقول . وإن كان الأول قد عدم ، فما صار شيئاً آخر ، بل عدم هو ، وحصل شيء آخر ، ص ٢١٢: ١٥ ـ ٢٠ .

(٢) ومع ذلك لا يغلق ابن سينا الباب بالمرة أمام امكانية وحدة العقل بالمعقول ، اذ يستثني من هذا الاعتبار المعقولات البسيطة ، والتي من بينها النفس ، بموجب أنها غير مركبة . فالنفس لا تحتاج لتصور ذاتها الى شيء غير ذاتها ، اذ تصورها لذاتها وذاتها شيء واحد . يقول في **التعليقات على حواشي كتاب النفس** : « وان ها هنا فرقاً بين المعقول مما هو في المادة ،وبين البسيط الذي لا مادة له، فتصور المعقول البسيط والمعقول شيء واحد» ص ١٠٤ ١٢ ـ ١٣ . كما يضيف « الذي يقولونه من أن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد ، يصح في العقل وحده . وفي غيره ، العقل شيء ، والعاقل شيء ، والمعقول شيء ، وتصور العقل للمعقول شيء » ن .م ،. ١٠٥ : ١٦ ـ ١٨ : كما يقول في **الشفاء ـ النفس** : « والنفس تتصور ذاتها ، وتصورها ذاتها يجعلها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً . واما تصورها لهذه الصور ، فلا يجعلها كذلك » ص ٢١٢ ٨ ـ ١٢ .

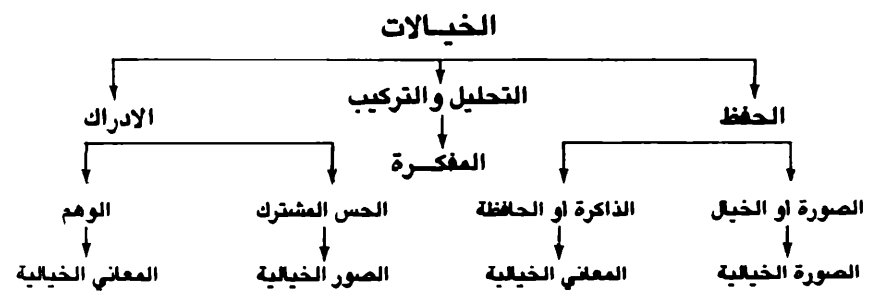
وللمعقولات . نعم ، إن الصورة هي التي تعطي الموضوع وجوده عندما تخرجه الى الفعل ، كما قد يكون للمعقول ، إذا فهم بمعنى العقل ،دلالـــة انطولوجية . غير انه عندما يتعلق الأمر بالمعرفة وبنظرية العقل لا يحق الاحتفاظ بنفس الدلالات التي تكون لمفاهيم الصورة والفعل والقوة والاخراج الى الفعل الخ في المجال الطبيعي . فالصورة التي تلبسها قطعة من الخشب أو الحديد هي التي تجعل منه سريراً أو كرسياً ، سيفاً أو منشاراً ، إلا أن الصورة العقلية التي تحل في النفس (كصورة المثلث أو المادة أو النار) لا تحيلها مثلثاً أو مادة أو ناراً ، وإنما تجعلها تمتلك معرفة بهذه الموضوعات الثلاثة . وبالتالي ، إذا كانت ثمرة الاخراج الى الفعل في عالم الطبيعة هو الظهور الى الوجود ، فإنه بالنسبة لعالم العقل هو تحصيل المعرفة بالموجود لا حصول الموجود بالفعل .

لقد كان ابن سينا لا يستطيع ان يتصور المعقولات الا بكثافة انطولوجيـة تجعلها اقوى « وجوداً » من الأشياء الواقعية ومقولاتهـا النظريـة . وهذا مـا يفسر وضعـه كل المعقولات في عقل واحد مفارق هو العقل الفعال . ومن ثمة كان عليه أن يستخلص أن كل وحدة للنفس والمعقول معناه الغاء لوجودهـا الخاص ، لأن للمعقـولات وجوداً لا معـرفياً فحسب بل وانطولوجي أيضاً . اذن لا وحدة للعقل بالمعقول أثناء فعل التعقل ، ولا صيرورة بينهما . ومن ثم لا تتجاوز العلاقة بينهما درجة « الاتصال » . نعم ، يعتبر الاتصال نمطاً من أنماط الوحدة لا سيما اذا علمنا ان أحد شروطه توفر الوحدة النوعية بين طرفي الاتصال . غير أن ابن سينا ـ في هذه المرتبة المعرفية ـ لا يفهم من الاتصال الا معنى الانعكاس ، اي ارتسام صورة المعقول في مرآة النفس ، لا التّماسّ بالمعقول ذاته . هكذا فإن النفس اثناء فعل التعقل تطالع المعقول لا لتتحـد بوجوده بل لتحصل على مثاله . وهـذا ما يجعل المعرفة العقلية تمثّلاً لا وحدة بين الذات والموضوع .

فإذا كان الامر كذلك بالنسبة للحظة التواصل المعرفي فهل يبقى شيء من المعرفة في النفس ، أو هل يسمح الاتصال الانعكاسي ببقاء آثار للمعقول في النفس بعد الاعراض عنه ؟ بعبارة اخرى ، إذا كانت علاقة الانعكاس تقتضي توجيه مرآة النفس نحو عالم العقل الفعال كيما تنعكس فيها صور معقولاته ، فهل يمكن لتلك المرآة ان تحتفظ بما عكسته من صور بحيث تستطيع استعادتها من داخلهـا متى شاءت ؟ وإذا كـان الامر كـذلك يعـود السؤال : أين تحتفظ النفس بمعقولاتها ومعرفتها وكيف ، هل تحتفظ بالمعقول كفعل تام ام كفعل قريب من القوة ، وهل تحتفظ به في ذاكرة عقلية أم في الجسم أو في مناطق معينة منه ، أم أن النفس غير قادرة اصلاً على الاحتفاظ بالمعقولات في داخلها كما لم تكن قادرة على تحصيل المعرفة بذاتها ؟

بصدد إشكالية الحفظ هذه يناقش ابن سينا نظرية التذكر (ورديفتها نظرية الصور أو المثل المفارقة) ونقيضها نظرية الانطباع في الجسم ، لينتهي الى إبطالها وإبطال قدرة الانسان ككل ، جسماً ونفساً ، على الحفظ العقلي .

وفي البداية لجأ ابن سينا الى تحليل الكيفية التي تُخزَن بها الخيالات في النفس والقوى التي تقوم بذلك ، سعياً وراء تبيّن الشروط الضرورية لحفظ المعرفة . وقد انتهى من تحليله الى أنه من أجل خزن المحسوسات الخيالية في النفس لا بد من توفر شرطين ضرورين ؛ أولهما يقضي بلزوم الانفصال بين وظيفتي الادراك والحفظ وفعليهما . وقد وجد هذا الشرط متوفراً في القوى الحسية الداخلية إزاء محسوساتها . فالحفظ تتكفل به قوتان هما المتصورة أو الخيال الذي يخزن الصور الخيالية ، والذاكرة أو الحافظة التي تخزن المعاني الوهمية . أما مهمة الادراك فتسهر عليه قوتان مغايرتان للسابقتين هما الحس المشترك بالنسبة للصور الخيالية ، والوهم بالقياس الى المعاني الخيالية أو الوهمية . ومعنى ذلك أن القوة التي تدرك وتحكم ليست هي التي تحفظ وتتذكر ، وهذا ما يضمن الوقاية من الخلط بين الوظيفتين أو الوقوع في التعارض بين أفعالهما . فإذا كانت القوة التي تحفظ الصورة والمعنى ليست هي التي تدركهما ، فإن انصراف النفس عن مطالعة صورة ومعان بعينها، وانصرافها الى ادراك غيرهما، لا يعرضهما للتلف ابداً لأنهما سيظلان محفوظين في قوتين خاصتين بالحفظ ، ولأن فعل الادراك مستقل عن فعل الحفظ[1] . ويوضح الرسم التالي تقسيم العمل (الادرارك والحفظ والتحليل والتركيب) والمادّة المعرفية (الصور والمعاني الخيالية) بين القوى الحسية الداخلية الخمس :



أما الشرط الثاني لحصول الحفظ فيتمثل في الارتباط بالجسم أو بمنطقة فيه . وهذا الشرط متوفر هو الآخر في الحفظ الخيالي وفي قواه . ذلك ان هذه الأخيرة مرتبطة بآلات أو بأماكن في الدماغ ، تنطبع فيها الصور والمعَاني الخيالية ، فيتم حفظها من التلاشي أثناء القيام بعمليات الإدراك والحكم أو عندما لا يتم الإلتفات اليها . فهل يتوفر هذان الشرطان في الفعل العقلي بالنسبة للمعقولات ؟

يجيب ابن سينا على ذلك بالنفي . فشرط الانفصال بين فعلي الادراك والحفظ ، وبالتالي بين القوة عليهما ، غير حاصل في مجال المعرفة العقلية . إذ وجود المعقول

---

(١) يقول في **التعليقات على حواشي كتاب النفس** : « وأما الصور المخزونة في الخيال وقد اعرض عنها فلان مستعرضها قوة أخرى غير الخازن »، ص ١٠١ : ٥ ـ ٦ : انظر الشفاء ـ النفس ٢١٦ : ٥ ـ ١٦

ومعرفته امران لا يختلفان عند ابن سينا . فمتى وجد المعقول في النفس فهو مُدرَك لا محالة ، لأنه محال أن يوجد دون أن يدرك[1] . ولذلك كان وجود المعقول هو إدراكه ، وإدراكه هو وجوده . بيد أن هذه المعادلة لا تصدق إلا إذا نظرنا الى المعقول بالاضافة الى الذات العاقلة ، أي إلا إذا نظرنا الى المعقول كمعرفة ، لا كأحد موجودات العالم . ولذلك عندما نتكلم عن « وجود » المعقول فإننا لا نعني بالوجود الا الحفظ ، وفي المقابل فإن الحفظ كما سيظهر ، لن يفيد بالنسبة لأبن سينا سوى الوجود ، لا انتقاش المعرفة في لوحة النفس .

فإذا كان أنْ لا فرق بين فعلي الحفظ والادراك أو بين وجود المعقول ومعرفته بالنسبة للمعرفة العقلية[2] ، فإن معنى ذلك انه لا وجود الا لقوة واحدة للتعقل ، وإلا فإن الاختلاف في القوة أو الوظيفة دليل على اختلاف في الفعل وتعدد فيه ، والحال ان هذا الاخير واحد . لكن هل معنى ذلك ان الحفظ في مجال المعرفة العقلية تحول معناه الاصلي الى معنى الادراك أم أن القول بفعل واحد للعقل كان على حساب الغاء أحد الفعلين ومن ثم احدى القوتين ؟

يميل ابن سينا الى القول بالفكرةالثانية التي تقضي بإبطال فعل الحفظ والقوة عليه بالنسبة للمعرفة العقلية . فالمعقولات لا يمكن ان توجد في النفس مخزونة على شكل فعل قريب من القوة ، أي على هيأة حضور غائب ، للسبب الذي أوردناه آنفاً وهو عدم وجود قوة خاصة بالحفظ ، أو حافظة عقلية ، مختلفة عن قوة الادراك . فالانسان اذن لا يخزن المعارف الكلية في ذاته ، أي لا يملك ذاكرة عقلية يحتفظ فيها بمعرفته النظرية المكتسبة .

وفي هذا الصدد يأتي نقد ابن سينا لنظرية التذكر الافلاطونية التي تقول بوجود المعقولات خارجة الى الفعل في النفس خروجاً تاماً لا خروجاً قريباً من القوة فحسب . ويستند نقد ابن سينا لهذه النظرية على نفس المبدأ المذكور الذي يقضي بعدم انفصال فعلي الحفظ والادراك ، وعدم انفكاك وجود المعقول عن تعقله بالنسبة للمعرفة النظرية . ويرجع تهافت نظرية التذكر هذه عند ابن سينا الى التناقض الموجود بين مفهومي الذاكرة

---

(١) يقول في **التعليقات على حواشي كتاب النفس** : « ويريد بهذا خلاف افلاطون الذي يظن أن الصور المعقولة موجودة في النفس وجوهرها ، لكنه ينساها ويشغل عنها . وهذا مما لا يمكن فإنه اذا لم يكن كون النفس عاقلة بالفعل الا أن تكون في ذاتها صورها بالفعل ، واذا كانت صورة الأشياء في ذاتها ، لم يجز ان يقال إنها معرضة عنه » ص ١٠٠ : ٢٠ ـ ٢٣ ؛ كما يضيف في ن . م . : « فليس يمكن أن يكون في النفس صور معقولات وهي منسية معرض عنها ، فإذا حال ما تجهل النفس شيئاً ، فهي خالية عنه اصلاً وليست موجودة فيه بالفعل » ص ١٠١ : ٦ ـ ٨ .

(٢) يقول في **الشفاء ـ النفس** « ومحال أن تكون ذاتها خزانتها ، اذ ليس كونها خزانة لها الا أن تلك الصورة معقولة موجودة فيها ، وبهذا تعقلها . وليس كذلك الذكر والمصورة ، فإن ادراك هذه الصورة ليس لها ، بل حفظها فقط ، وإنما ادراكها لقوة أخرى . وليس وجود الصورة المذكورة والمتصورة في شيء هو ادراك ، كما ليس وجود الصور المحسوسة في الشيء هو حس ، ولذلك ليست الأجسام وفيها صور المحسوسات بمدركة . بل الادراك يحتاج أن يكون لما من شأنه أن ينطبع بتلك الصورة تطبعاً ما ، بما هو قوة مدركة » ص ٢١٧ ١٤ ـ ٢١٨ ٢

والفعل التام. ذلك أن القول بالذاكرة معناه نفي «الفعل التام»، الذي هو الحضور الآني للمعقول أمام مرآة العقل ؛ وفي المقابل ، فإن القول بالفعل التام بالنسبة لمعقول معين ـ كالحال بالنسبة لوجود القواعد والنظريات الهندسية في نفس الجاهل بها وجوداً جاهزاً وقبلياً لا يحتاج الى اكتساب وتعلم أو تركيب أو برهان ـ معناه نفي الذاكرة التي هي الحضور الغائب ، اي الوجود بالقوة القريبة من الفعل . وفي الحقيقة ، إذا كان ابن سينا قد سبق له ان وجد مبرراً لنفي القدرة على التعقل « بالفعل التام » عن الانسان ، أي سلبه التعقل في أوج كماله بواسطة العقل المستفاد بسبب ارتباطه بالجسم، فسيكون أيسر عليه أن يسلبه القدرة على الاحتفاظ بالمعرفة العقلية في ذاته على نحو قبلي « بالفعل التام » . إذ أن « التعقل » يفترض ، على أي حال ، وجود مسافة بين الذات والموضوع تجعل حضور الموضوع في النفس بالفعل التام بعيد المنال ؛ أما وجود المعقول مختزناً في النفس فإنه يستوجب محايثته الدائمة لها وحضورها المستمر أمام وعيها ، وهذا أمر من الصعب قبوله طالما أن الانسان ما يزال مسجوناً في جسمه . هكذا يمكن أن نستخلص مما سبق أن مصير « الوجود بالفعل التام » متعلق بمصير « التعقل بالفعل التام » ، وهو ما عبر عنه ابن سينا بقوله : « من المحال ان نقول ان هذه الصورة موجودة في النفس بالفعل التام ، ولا تعقلها بالفعل التام ، إذ ليس معنى أنها تعقلها الا أن الصورة موجودة فيها »[1] .

أما الشرط الثاني للحفظ وهو ضرورة ارتباطه بمنطقة معينة من الجسم ، فترفضه طبيعة موضوع المعرفة العقلية ، لما يتسم به من صفات نظرية تتعارض وصفات الجسم وأوضاعه[2] . وهذا الرفض من ابن سينا هو في ذات الوقت نقض لنظرية الانطباع في الجسم ، هذه النظرية التي لا يمكن أن تنتهي الا الى تصور مادي لطبيعة العقل يرفضه ابن سينا رفضاً باتاً . هكذا يبدو إذن أن الحفظ مشروط بالانطباع في الجسم ، الامر الذي يعني أنه لا يوجد إلا بالنسبة للموضوعات الحسية والخيالية ، أي أن الحفظ لا يتحقق إلا على مستوى القوى الحيوانية . أما الموضوعات العقلية فهي غير قابلة للحفظ سواء بالنظر الى طبيعة تلك الموضوعات النظرية أو بالنظر الى طبيعة الحفظ الجسمية . هكذا يستحوذ الجسم على الحفظ بعد أن استحوذ على الفعل . فكان ابتعاد النفس عن الجسم هو ابتعاد عن الفعل والحفظ معاً ، أملاً في الحصول على معرفة من حيث هي تواصل .

وعلى هذا النحو لا يمكن للمعقولات ان تنطبع في النفس والجسم معاً وتبقى فيهما محفوظة ؛ اولاً بسبب تضاد وظيفي بين الفعل التام والذاكرة ، وذلك بالنسبة للنفس ؛

---

(١) **الشفاء ـ النفس** ، ص ٢١٧ : ١١ ـ ١٣ .

(٢) يقول بصدد عدم قابلية الجسم لحفظ المعقولات : « وقد قلنا ان بدنها وما يتعلق ببدنها مما لا يصلح لذلك ، اذ لم يصلح ان يكون محلاً للمعقولات ولا يصلح ان تكون الصور العقلية ذات وضع ، وكان اتصالها بالبدن يجعلها ذات وضع ، واذا صارت في البدن ذات وضع بطل ان تكون معقولة » ن .م ، ص ٢١٧ : ٢ ـ ٥ : انظر ايضاً **احوال النفس** ، ص ٨٠ ـ ٩٦ ؛ وكذلك **مبحث عن القوى النفسانية** ، ص ١٧٢ ـ ١٧٣ .

وثانياً ، بموجب تضاد انطولوجي بين الجسم والمعقولات ، وذلك بـالنسبة للجسم . وفي الحالتين معاً يبرز بوضوح ان المعقول في فلسفة ابن سينا اسمى من العاقل ، مما يفرض على الذات العاقلة تبعية مطلقة ازاء الموضوع المعقول تمنعه في كل مرة من ان يعلن الانا افكر التي كان يوشك ان يفوه بها احياناً . ولعل الوصول الى ذلك في مذهب ابن سينا لم يكن ممكناً الا بالتضحية بالوجود في سبيل العقل ، لانه كان يشكل العائق الاساس امام التعقل بالفعل التام الذي يسمح بتوحد العاقل والمعقول والعقل ، اي بصيرورة وجوديـة الانسان الى معقولية خالصة ، والتي تتحقق في مرحلة العقل المستفاد من تطور العقـل البشري .

اما نظرية المثل الافلاطونية التي تعتبر « الصور العقلية اموراً قائمة في انفسها، كل صورة منها نوع قائم في نفسه ، والعقل ينظر اليها مرة ويغفل عنها اخرى ، فاذا نظر اليها تمثلت فيه ، واذا اعرض عنها لم تتمثل ، فتكون النفس كمرآة ، وهي كأشياء خارجة ، فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح ، وذلك بحسب نسب تكون بين النفس وبينها »[1] ، ان هذه النظرية يرفضها ابن سينا ، الا انه يحيل الى صناعة الحكمة لتبين مسوغات هذا الرفض[2] .

اذن بعد ان استبعد مذاهب حفظ المعرفة في كل من الجسم والنفس وعالم الصور العقلية ، لم يبق امام ابن سينا سوى فرضية العقل الفعال . وبالفعل فقد اوكل الى هذا المبدأ الفعال ايضاً مهمة حفظ المعقولات حتى بعد ان يحصلها الانسان ، اي « يكـون المبدأ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ، وان يكون اذا اعرضت عنه انقطع الفيض »[3] . ونتيجة لذلك ستنقلب اشكالية الحفظ العقلي عند ابن سينا الى اشكالية للتعلم ، سواء على مستوى الطرح او اللغة . هكذا سيكون على الانسان حينما يريد استعادة معارف سبق له ان حصلها او بالاحرى ان طالعها ان لا يستبطن ذاته ، بل ان يوجه مرآة عقله نحو عالم العقل الفعال .

لم يعد الانسان اذن قادراً على الاحتفاظ برصيد معرفي عالمي في ذاته ، وكل ما يقدر على تحقيقه هو تطوير استعداده والانتقال به من مستوى الى آخر ؛ فبات الانسان يملك فقط سلسلة من الاستعدادات لقبول معارف من فوق . ففي البداية تكون النفس في حالة من الاستعداد المطلق ، وبعد اتصال اولي بالعقل الفعال اتصالاً حدسياً لا تعليمياً[4] تكتسب

---

(١) **الشفاء ـ النفس** ، ص ٢١٧ : ٥ ـ ٨ .

(٢) انظر بهذا الصدد **الشفاء ـ الالهيات** ، المقالة السابعة ، الفصل الثالث ، ص ٣١٧ ـ ٣٢٦ .

ويلاحظ ان ابن سينا استعمل النقد الأرسطي ضد نظرية المثل ونظرية انطباع المعرفة في الجسم لا ليعيد الاعتبار الى المبادرة البشرية في عملية المعرفة ، ولكن بالعكس لمصادرتها وتصديرها الى العقل الفعال . وبذلك عطل ارادة المعرفة وتاريخيتها في آن واحد . لقد صارت عملية المعرفة العقلية ، التي هي تصور للمعقولات ، تتم فقط « في » العقل الفعال ، وتنال « منه » .

(٣) الشفاء ـ النفس ، ص ٢١٧ : ٨ ـ ١٠ .

(٤) **في الكلام عن النفس الناطقة** ، ص ١٩٥ ؛ مبحث ، ص ١٦٨ .

النفس علماً بسيطاً هو مجموعة من المبادىء الاولية ، وهو ما يجعلها تحصل على استعداد اكثر تطوراً . ثم تعكف النفس على تفصيل وتركيب تلك المعطيات العقلية بالاضافة الى المكتسبات الحسية بفضل قوى خيالية[1] وتقنية منطقية ، الامر الذي يمكّنها من تحصيل استعداد ثالث لتلقي نتيجة التحليل والتركيب والاستدلال . اذن من استعداد مطلق الى استعداد متطور فالى استعداد تام ، لا من استعداد الى امتلاء ذاتي بالمعرفة . ومن ثم لا يتم الانتقال من تعلم الى علم ، بل من تعلم الى تعلم . اما العلم بما هو علم فلا يوجد الا في عقل غير بشري هو العقل الفعال . حقاً لا تبقى النفس عند حصولها على الاستعداد الثالث كما كانت هي عليه اثناء الاستعداد الثاني ، كما أنها تحصل على تغير اساسي حين انتقالها من الاستعداد الاول الى الثاني ، ولذلك لا يمكن ان ننكر التطور الملموس الذي تحصل عليه النفس في مسيرتها المعرفية . بيد ان هذا التطور لا يعني سوى اكتساب دربة وملكة جديدة للاتصال بالعقل الفعال . الغاية اذن من ارتقاء الانسان في مدارج الاستعداد ليس هو امتلاؤه بالمعلومات وحشده بالمعارف ، بل هو المزيد من صقل اداة المعرفة لممارسة اتصال افضل بما هو متعال ، فيكون صقل الاستعداد موجه لشحن الانسان بطاقة المبادرة العقلية من حيث هي انفعال وقبول . ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن الغاية من الصقل اتجهت في حقيقة الامر نحو المنهج لا نحو مضمون المعرفة العقلية .

ولا شك ان القول بعدم حيازة الانسان للعمل حيازة ذاتية من شأنه ان يؤدي بالضرورة الى ابطال ارادة العلم . حقاً اذا كان العالم بالمعقولات هو من يستطيع ان يحضرها متى شاء[2] ، فاننا لا يمكن ان ننفي ان الانسان يملك تلك القدرة على الاحضار بدرجات متفاوتة . الا ان ابن سينا يحدد معنى الاحضار بقوله : « انه كلما شاء كان له ان يتصل بالعقل الفعال اتصالاً يتصور فيه ومنه ذلك المعقول ، ليس انه ذلك المعقول حاضر في ذهنه ومتصور في عقله بالفعل دائماً »[3] . هكذا تكون القدرة على الاحضار محدودة من الجهة الفوقانية بافق العقل الفعال ، ومن الجهة التحتانية بافتقاره الى حيازة ذاتية للمعقولات باعتبارها حاضرة فيه دائماً .

نستخلص اذن ان الانسان لا يستطيع ان يخلق معقوله ولا ان يحفظه ، وكل ما يقتدر عليه هو ان يستحضره ، من ان الاستحضار هو فعل اتصال . حقاً ، انه لم يغلق باب الاتصال بالعقل الفعال في وجه الانسان ، فمتى شاء يمكن ان يتصل به ، الا انه شتان بين ارادة للاتصال وارادة للخلق ، بين ارادة للانفعال والقبول وارادة للفعل والعطاء[4] .

---

(١) **الشفاء ـ النفس** ، تص ٢١٨ : ٨ ـ ١٠ .

(٢) يقول : « وإذا قيل ان فلاناً عالم بالمعقولات فمعناه انه يبحث كلما شاء احضر صورته في ذهن نفسه » ، ن م ، ص ٢١٨ : ١٨ ـ ١٩ .

(٣) ن م ، ص ١٩ ـ ٢٠ .

(٤) ولعل هذا هو ما يفسر غياب باب الارادة او النفس النزوعية من كتب النفس السينيوية ، ولو ان فصول هذا الباب قد توجد مبثوثة في ثنايا تلك الأعمال .

وهذا ما يسمح لنا بأن نقول بأنه ، بجهة ما ، لا وجود لمعرفة بشرية حقة عند ابن سينا لان الانسان لا يحوز لحسابه الخاص علماً ولا يملك قدرة حقيقية نحوه ولا ارادة تجاهه . وفي المقابل لا تعدو الممارسة البشرية للمعرفة العلمية ان تكون ممارسة حرفية لا صناعية ، بحكم ان المواد الاولية للعلم تعطى « للعقل » البشري على ان يضفي عليها النظام ، لكن دون ان يستطيع استخلاص المنتوج النهائي بنفسه ، بل ينتظر اشراقة العقل الفعال عليه . بعبارة اخرى ، كل ما يستطيع الانسان ان يفعله،هو ان يهيء نفسه بتهييء المواد الاولية بتفكير تقني تركيبي لا خلّاق ، لغاية استحضار معقولات جاهزة وحاضرة قبلياً في مجال العقل الفعال[1] . البداية والنهاية اذن ليستا ملك الانسان ، ولذلك فهو لا يملك لا عقلاً ولا تعقلاً ولا معرفة .

واجمالاً ليست المعرفة كشفاً مستمراً للحقيقة الموجودة موضوعياً في الطبيعة، او خزناً لها في مجال العقل البشري ، بل انها اعداد للانسان للالتقاء بما بعد الطبيعة عن طريق الاعراض عن المعرفة ذاتها للوصول الى الحقيقة . وعلى هذا النحو يتم افراغ الطبيعة والعقل من مضمونهما الماهوي والمعرفي والوجودي والعقلي ، لتصير الطبيعة وكأنها اشباح خالية من كثافتها الداخلية ، ومفتقرة الى رصيدها من الحقيقة الواقعية والى بنياتها المقومة لها . لقد امسى عالم الكون والفساد مجرد ظل للعقل الفعال ومناسبة لتدخله في ماجرياته الكلية . ومن ثم يتأكد انه من العبث البحث عن الحقيقة في الطبيعة ، فقد تم منذ البداية تجميعها وبلورتها في مخزن العقل الفعال .

وموازاة لذلك بات العقل البشري مجرد مرآة ترتسم عليها مثالات الحقائق بدرجات متفاوتة كلما تطورت عملية صقل صفحتها وجادت قدرة استحضارها وتلألأ صفاؤها . لكن لا تحقق هذه الشفافية اوجها الا عند تكسير المرآة ذاتها ، وذوبان شفافيتها في بهاء نور العقل الفعال . ذلك ان المرآة تنقلب في لحظة الاوج الى عائق في سبيل الاتصال ، بعد ان كانت اداته . وما كان للشعور بالحاجة الى تكسير المرآة لولا ممارسة الصقل ذاته . فتكون غاية الاخراج الى الفعل ابطال للفعل ذاته واجهاز عليه ، ورجوع به الى نقطة الصفر ، ولو من موقع جديد .

وبذلك يتمكن الانسان من ان يحقق ذروة وجوده ومعرفته . فيغدو الوجود ماهية والمعرفة حقيقة والعاقل عقلاً حينما يتلاشى الانسان كانسان في حقيقة سماوية . المفارقة اذن هي ان الانسان يحقق انسيته وربما انسانيته حينما يظل في مستوى حيوانيته ، ويحقق جوهره ويمتلّىء بسعادته المثلى متى قضى على الانسان فيه .

ولما كان الانسان لا يملك لا عقلاً ولا علماً ، ولما كان لا يواجه حقيقة موضوعية في العالم الارضي فانه لا يمكن القول بوجود تواصل حقيقي : اولاً بين الانسان والطبيعة ، هذا

---

(١) **جواب ست عشر مسالة** ، ضمن رسائل ابن سينا ، ج ٢ ، تح اولكن ، اسطانبول ١٩٥٣ ، ص ١٦

بالرغم من ان الانسان احد تجلياتها ، وثانياً بين الانسان والانسان . فالتواصل بين الانسان والطبيعة يستلزم ملكيتهما معاً للحقيقة، احدهما، وهو الانسان، بالقوة الفاعلة ، والآخر ، وهو الطبيعة ، بالقوة المنفعلة ، وهذا غير حاصل . اما التواصل او التوصيل المعرفي بين الانسان والانسان فيفترض ان يمتلك كل من الموصل والمتوصل نفس العقل ، الذي يستطيع به الموصّل ان يلقى معرفة ، والمتوصل ان يتلقاها به . والحال انه لا الباعث ولا المتلقي يملك عقلاً ومعرفة تخصهما . ولذلك يبقى دور المعلم منحصراً فقط في تهييء المتعلم لتلقي فيض العقل الفعال . هكذا لا يتحقق الاتصال المعرفي بين الانسان والانسان لا مباشرة ولا عبر وسيط الطبيعة ، بل من خلال مبدأ فعال متعال عنه .

في جوّ يطبعه المنفصل وتطغى عليه الروح الانتظارية للفيض الآت من خارج ، يكون من الضروري العثور على مخرج لهذا المأزق البشري ـ المعرفي ، ولكن لا للانفلات منه بل لتبريره . وبالفعل ، فقد تسنى لابن سينا ان يجد مخرجين اثنين لمأزق نظريته العقلية : اولهما يتمثل في المناداة للحكمة الذوقية الروحية التي تكرس نزعة مناهضة الانسان ومضادة العقل ؛ وثانيهما يتجلى في الجهر احياناً بنزعة لاأدرية تدعي عجز الانسان للوصول الى جوهر الاشياء : « فالانسان لا يرى الحقيقة البتة »[1] . نعم ، عادة ما يشكل الاتجاهان الذوقي واللاأدري تربة خصبة لانبثاق روح فردية وترعرع فكر شخصي ، الا ان تلكما الاتجاهين لا يمكن ان يؤولا على ارضية الفلسفة السينيوية الا الى ذوبان الفردية وطغيان فكر الكلية .

ولعل هذا هو ما ضمن لفلسفته القدرة على البقاء ، اي القدرة على التواصل مع ثقافة عصره . ومن ثم لا نستغرب من احتضان الشيعة لفكره ، واستمراره حياً في مدارس كلامية واشراقية وفلسفية الى حد الآن ، هذا على خلاف فلسفة ابن رشد الذي كان من حظها ان تعاني مصيراً مضاداً لمصير فلسفة ابن سينا . فقد ابى ابن رشد إلا ان يتجه في نظره الفلسفي وجهة مضادة لفلسفة ابن سينا ، ولو انه كان على نحو ما احد تلاميذه عندما كان يشرح بعضاً من اعماله . فقد كان يدعو الى ضرورة تخليص القول الفلسفي من شوائب القول الكلامي وانقاذه من مأزق التصوف واللاادرية ، وذلك بالعودة الى الفلسفة بما هي فلسفة لا بما هي خادمة او مطية لهذا القول او ذاك أو عدة من منهجية له . غير أنه قد يكون بمشروعه هذا قد جنى على مصير الفلسفة من حيث لا يدري ، بحرمانها من أسباب التوالد والترعرع في البيئة السنية للغرب الاسلامي ، والتعايش في الواقع التاريخي آنذاك . وبذلك تكون فلسفة ابن رشد قد نسفت كل الجسور مع الأفق السائد للثقافة المنتشرة آنذاك ، وصارت غير قابلة للتمثل من قبل الوسط العالم . وبناء على ذلك ، يمكن القول بأن هذين الفيلسوفين قد ساهما معاً في القضاء على الوجود الفلسفي في ثقافتنا ؛ الأول فعل ذلك

---

(١) التعليقات على حواشي كتاب النفس ، ص ٨٢ .

بافراغ الفلسفة من مضمونها والخروج بها عن نطاقها المرسوم لها منذ البداية مما منحها حق الحياة والاستمرار في بيئة غير بيئتها، على الرغم من محاولات الغزالي للنيل منها . فتكون خيانة الفلسفة جوهرياً هي التي أحيتها تاريخياً ، أي أن الخروج عن شروط القول الفلسفي هو الذي بعث فيها الحياة وأمدها بأسباب التفتح على الواقع التاريخي والفكري . اما ابن رشد فقد ساهم هو الآخر في القضاء عليها تاريخياً بفضل تجذيرها ، الا انه احياها ، جوهرياً، لأن ابن رشد كان يؤمن ببقاء الفلسفة ذاتياً ببقاء النوع البشري ، ولم يكن ليرضى لها بوجود عرضي نتيجة تسامح الجمهور أو تغاضيه عنها . لم يكن يهمه أن ترتبط الفلسفة بهذا الجمهور حتى يرضى عنها ، بل بالعكس كان يدعو الى فصلها عنه لكي تؤدي رسالتها الجذرية . أما بقاؤها فلم يكن ينشغل به ، لأنه كان يعتقد أن ذلك منوط ببقاء النوع البشري . فان غابت في اقليم من اقاليم الارض او في ملّة من الملل ظهرت بالضرورة في اقليم آخر ، ما دام النوع البشري موجوداً . فالفلسفة عنصر من عناصر الكيان البشري الثابتة . وبذلك ضمن لها الاستمرار الاصيل ، كما ضمن لفلسفته البقاء لكن لا في محيطه العربي ، بل في التاريخ العام للفلسفة ، وذلك عبر الثقافة اللاتينية والعبرية .

سادساً : خاتمة

لقد أبعد إبن سينا النفس البشرية عن أن تكون صورة جسمية أو كمالاً مادياً، لكن لا ليجعلها تمتلك عقلاً ملكية ذاتية ، بل ليجعل منه مجرد نقطة وصل بين الطبيعة ـ الذي هو الناطق باسمها ـ والعقل الفعال . وهذا ما لم يسمح لنا بأن نفهم لماذا يفصل ابن سينا الانسان عن جسمه ثم يبعد عنه عقله . ذلك ان حرمان الانسان مما يؤلف حده كحيوان ناطق ووجوده ككائن ذي جسم حي ، أمر لا تقبله مقتضيات توازن القول الفلسفي . ان أبعاد حقيقة الانسان عن جسمه لا يمكن أن يبرره الا اكتسابه جواز التحاقه بعالم العقل ، وما يترتب عن ذلك من ضرورة مصارعة الجسم . أما جعل حقيقة الانسان مرتبطة ذاتياً بالجسم ، فانه على العكس يضرب بالانسان في أعماق الطبيعة المادية ، مما يؤدي الى ارتباط جوهري بين النفس والجسم في مقابل انفصال بين النفس والعقل ، أما ابن سينا فقد حشر الانسان في الصراعين معاً عندما أبعد عنه العقل والجسم معاً[1].

وفي الحقيقة لا يمكن أن تؤول ميتافيزيقا الفصل بين الماهية والوجود الا الى إنتاج فلسفة ذات نظرة مزدوجة ومتوترة ، فلسفة تدعو الى التبعية ، تبعية أحد مكونات الانسان للآخر وتبعية الانسان ككل للغير . وبالفعل ، فقد رأينا كيف ان الذي أجج التوتر في نظرية العقل السينوية هو ذلك التضاد بين وجود الانسان وماهيته . فبينما يخضع وجود الانسان

---

(١) نشير هنا الى أن مثل هذه الخلاصات التي نبرزها أحياناً بنوع من الحدة لا تستند الى ما يصرح به نصاً دائماً ، والذي قد يبدو من ظاهره انه معارض لما نقوله ، وإنما تستند الى المضمون الفعلي لخطابه

لمقتضيات الوظائف الحيوية للبدن ، فان ماهيتها لا يستقر لها قرار وتعود الى حقيقتها ما لم تتحرر من تلك المقتضيات معرفياً وماهوياً . ولا يكون تحقيق الماهية نتيجة تراكم المكتسبات على مستوى وجودها ، بل بالعكس يصير الوجود عائقاً كلما اقترب الانسان من الماهية ، ويصير كل انجاز على مستواه تهديد لها . ولذلك كان اعداد النفس عند ابن سينا يتجه نحو غاية الانقلاب على الوجود والتآمر عليه .

وينعكس هذا التوتر حتى على مستوى لغة التحليل ذاتها ، اذ لا يكون النظر في ماهية النفس نتيجة تقدم تدريجي على مستوى وجود النفس ، بل وليد قطيعة معه ، قطيعة تؤدي الى انقلاب في معاني الألفاظ ومسالكها نحو الخطاب ، وتصبح أدوات تحليل الماهية هي المتحكمة في إعادة النظر الى الوجود . فاذا كان الاستدلال ـ مثلاً ـ على مستوى المعرفة العقلية يهيء الانسان لاستقبال الحدس ، فان تحقيق هذا الأخير رهين بالغاء الاستدلال بعد أن يصير عائقاً له.

لقد كان انقسام الحقيقة الانسانية الى وجود وماهية هو الثغرة التي سمحت لابن سينا بتكريس تبعية الانسان المعرفية للعقل الفعال ، بعد أن كان الانقسام ذاته وراء الاقرار بتبعية وجوده له . اذ لا ينبغي أن ننسى أن وجود الانسان ، في الرؤيا السينيوية ، عرض زائد على ماهيته وعائد بأصله هو الآخر الى العقل الفعال . وهنا تطالعنا الصعوبة التالية : ذلك انه لو أدخلنا العقل في باب ماهية الانسان ، وتذكرنا بأنه ـ أي العقل ـ لا يقوم بذاته بفعله الحق ، وانما يمهد له مستثيراً فعل الفيض من خارج ، وعلمنا كذلك بأن فعل الشيء هو جوهره ، لانتهينا الى أن « جوهر » الانسان هو نتيجة لقاء عرضين عابرين بالنسبة اليه . هكذا ، فسواء أخذنا الطريق المنطقي ، طريق الحد / العقل ، أو الطريق الانطولوجي ، طريق الجوهر / العقل ، فاننا سنصل الى انه ليس الوجود هو وحدة العرض الزائد على الذات ، ذات الانسان ، بل وأيضاً ذاته أو عقله . بيد أننا نعرف من قواعد الصناعة الحكمية ومبادئها التي يقوم عليها خطاب ابن سينا الفلسفي ، ان العرض لا يقوم بعرض ، أو أن الأعراض لا بد أن يكون لها جوهر تحمل عليه أو قوام تستند اليه . فهل هناك من أمر ثالث يحمل عليه عرضا الوجود والعقل ، أم ان الانسان صار من الهشاشة بحيث أمسى تجميعاً بين عنصرين عرضيين لا قوام لهما ولا وحدة تصهر عناصرهما.

ان القول بعرضية الوجود والعقل بالنسبة للانسان قد يكون أقرب الى الحساسية الفلسفية الحديثة القائمة على فكرة تناهي الانسان ومحدودية معرفته ونسبيه معتقداته ورؤاه وتعددية مقترباته (استعداداته) . الا أنه فرق بين أن تنشأ هذه الحساسية عن تخمة من الوثوقية بكل ألوانها العلمية وغير العلمية ، مما يسمح لها بفتح آفاق جديدة للاستكشاف واعادة البناء ، وفلسفته قامت من أجل الوثوقية ولو في أفق ذوقي . ومع ذلك ، قد يكون الاقرار بالعرضية هو أقصر المسالك للاقتراب من الوجود والتاريخ وبخاصة اذا تم توجيه النظر الفلسفي حيث يجب أن يوجه .

[٤]

أبو حامد الغزالي
الانسان بين العقل العملي والعقل النظري

تكرس نظرية الغزالي في النفس ـ العقل الازدواج الأساسي الذي يطبع فكرهُ ، وهو الولاء في ذات الوقت لفلسفتي الخلق والفيض ، الأمر الذي يجعل فكره مطبوعاً بشيء غير قليل من التناقض ، ذلك ان أهم ما يميز القول بفكرة الخلق هو لحظة النقض لنظريات الفلاسفة التي تقول ـ في إطار نظرية العقل ـ بجوهرية النفس وبكيان انطولوجي طاغ للعقل ، تمهيداً للقول ، في مقابل ذلك ، بمعان للنفس والعقل ترتبط على الخصوص بالعمل وبالعواقب المترتبة عنه . أما عندما يكون الغزالي مناصراً لفلسفة الفيض ، فاننا سنلفيه عائداً الى الاقرار بجوهرية النفس على الطريقة الفلسفية ، والى التسليم بشبكة العقول التي تُعنى خاصة بالعلم النظري على حساب العمل التجريبي .

يتراص اذن في فكر الغزالي عقلان ، أحدهما **عملي** بالمعنى الذي يدل فيه العمل على الطاعات والعبادات الايمانية ، والذي من شأنه أن يلغي الاهتمام بالنظر المجرد أو يهمشه على الأقل ؛ والعقل الآخر **نظري** يتجاوز الاهتمامات الجزئية العملية ومرتفعاً بممارسته الى مستوى تأمل الوجود بما هو موجود أملاً في التوحد به عن طريق معرفته . وقد ملأ المسافة بين العقلين بنقد شامل للعقل الفلسفي كآلة وكوجود .

أولاً : نقد العقل النظري ، وأولوية الموجود على العقل

شغلت حملة الغزالي على نظرية الفلاسفة حول طبيعة النفس ـ العقل المسألتين ١٨ و ١٩ من مسائل كتاب **تهافت الفلاسفة** . على أنه لم يقصد من ذلك تسفيه مضمون اطروحتهم القائلة بجوهرية النفس وروحانيتها وخلودها ، لأنها في عمقها اطروحة صائبة ، بل كان غرضه تلبيس دعوتهم والطعن في آلة إثباتهم الابستمولوجية من مسلمات ومبادىء ، والتنقيص من سلامة منهجهم القائم أساساً على التمثيل والقياس ، وبث الشك في وثاقة يقينهم ، فاتحاً بهذا النقد المثلث الأركان الباب أمام إثبات مبادىء جديدة واسلوب آخر للإقناع والإثبات ، وأمام يقين من نوع مغاير لليقين البرهاني . وهذا هو ما حملهُ على القول صراحة « وليس في ما ذكروه مما يجب انكاره في الشرع ، فانها امور مشاهدة أجرى الله العادة بها ، وانما نريد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً

ببراهين العقل ، ولسنا نعترض على دعواهم اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى او يرى أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما يتبين في تفصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له ، ولكننا ننكر دعواهم مجرد العقل والاستغناء عن الشرع فيه »[1].

كانت وجهة معارضة الغزالي لحجج الفلاسفة على جوهرية العقل ـ النفس النيل من مسلمات القول الفلسفي في هذا المجال واثبات تهافتها ، مما يؤدي الى هز اليقين بها ، تلك المسلمات التي تقوم بالاساس على افتراض تلازم بين المادة والانقسام والجزئية والصيرورة من جهة ، وبين العقل والوحدة والكلية والثبات من جهة ثانية . فكان عليه اذن أن يشرع أولاً في تفكيك ونقض هذا التلازم المسلم به ، بفتح امكانية مضادة وهي امكانية لقاء بين المادة والوحدة والكلية والثبات ، ولقاء العقل بالكثرة والجزئية وفتح احتمال تقريب بين عالمي المادة والعقل . وهذا ما قد يضفي على الغزالي مظهراً مادياً بالقياس الى الفلاسفة ، ذلك ان التقليل من حدة التضاد الثنائي بين العقل والمادة لا يمكن ان يكون الا لصالح المادة في غالب الاحيان ، لان ازالة الحدود القاطعة بينهما واضفاء ما لهذا على ذاك سيجعل المادة ليس اقل رتبة من العقل .

وقد تم إنزال العقل من مرتبته المتميزة بموازاة إدخال مبدأ القدرة الإلهية ؛ وهذا ما جعله أولاً يدخل الإمكان في كل شيء، مما أفقد مبدأ اللزوم والسببية هيمنتهما على الفكر والطبيعة ، وثانياً يفك علاقة تبعية الوجود للعقل واستحواذه عليه في النشأة والصيرورة ، أو بالأحرى قلب تلك التبعية لصالح الوجود ليصير العقل أحد ابداعاته بدل أن يكون الوجود أحد لوازم العقل . لقد أصاب الغزالي نظرية الفيض في الصميم. ولكن كيف تم له ذلك؟ لننظر عن كثب الى عملية إثبات تهافت خطاب الفلاسفة بصدد النفس ـ العقل .

لقد أخرج الغزالي مناقضته للفلاسفة على شكل ردود على عشر دلائل بدل خمسة كما وردت عند الفارابي وابن سينا . ففي نقده للحجتين الأولى والثانية يثبت الغزالي امكانية حلول المعقول الواحد والبسيط في جسم منقسم دون أن يتعرض للانقسام ، وذلك على عكس دعوى الفلاسفة التي تشترط تطابقاً في الطبيعة بين موضوع المعرفة وأداتها ، اذ لا يمكن أن يكون موضوع المعرفة من جنس وجودي مغاير لجنس محل قبوله. بعبارة اخرى ، يعتقد الغزالي ان وحدة موضوع المعرفة العقلية ليست رهينة بوحدة أداتها ، ومن ثم يمكن أن تستمر وحدة المعقول سارية وان حل في ذات منقسمة . فاللامنقسم لا ينقسم بمجرد حلوله في المنقسم ، وبذلك تبطل حجة الفلاسفة على الاختلاف الجوهري بين النفس والجسم.

---

(١) أبو حامد الغزالي ، **تهافت الفلاسفة** ، المسألة ١٨ ص ٥٤٦ ، وسنعتمد تحقيق م . بويج المثبت في متن تهافت التهافت لا بن رشد ، دار المشرق ط . ٢، ١٩٨٧ ؛ ويقول في ص ٥٥٠ « وعلى الجملة لا ينكر ان ما ذكروه مما يقوي الظن ويغلبه ، وإنما ينكر كونه معلوماً يقيناً لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق اليه الشك » .

وقد عزز نقده المعرفي هذا بنقد منهجي انصب على قدرة التمثيل على اظهار طبيعة النفس : ذلك ان الفلاسفة دأبوا في رأي الغزالي على تمثيل نسبة العلم الى الجسم بنسبة اللون الى المتلون ، وهي نسبة الانقسام ، فكما ان اللون ينقسم بحسب انقسام المنطبع فيه ، فكذلك العلم ينقسم عند انطباعه في الجسم المنقسم . ان رفض الغزالي لهذا التمثيل قائم على انه ليس من الضروري أن تكون علاقة العقل بالجسم كعلاقة انطباع اللون في الجسم ، بل يمكن أن تكون كعلاقة العداوة بالجسم ، حيث تظل واحدة وان حلت فيه . يقول الغزالي موضحاً موقفه « هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس . ولعل موضع الالتباس قولهم العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون ، وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم بانقسام محله . والخلل في لفظ الانطباع ، اذ لا يمكن الا تكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون ، فلعل نسبة العلم الى محله على وجه آخر ، وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل ، بل نسبته اليه كنسبة العداوة الى الجسم »[1].

أما المناقضة الثالثة فتتعلق بجواز دلالة الجزء على الكل ، ذلك ان الفلاسفة كانوا يقولون على لسان الغزالي « ان العلم لو كان في جزء من الجسم ، لكان العالم ذلك الجزء دون سائر أجزاء الانسان . والانسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص »[2] لذلك كان على محل العلم أن يكون عقلاً كلياً لا جزءاً من جسم . يتصدى الغزالي لهذه الحجة باثبات إمكانية أن يحل العلم في عضو جسمي مخصوص كالدماغ مثلاً دون أن يمنع ذلك من أن ننسب العلم الى الانسان ككل ، كما نفعل في تسمية الانسان مبصراً وسامعاً وذائقاً ؛ لذلك فإضفاء العالمية على الانسان ككل لا يعني ابداً أن العقل ذو طبيعة كلية أي بريئاً من الجسم .

ويعترض الغزالي على الدليل الرابع برفع لزوم قبول المتضادات للاشياء المنقسمة ، وتعميم استحالة قبولها على المنقسم وغير المنقسم معاً . وذلك خلافاً لما يدعيه الفلاسفة في رواية الغزالي[3] ، الذين يقولون ان الضدين لا يجتمعان الا في محل منقسم ، لان من شأن الانقسام ان يسمح بحلولهما في محلين مختلفين منه ، كالسواد والبياض في العين ، في حين يمتنع ذلك فيما هو غير منقسم لانه لا يحتمل الا محلاً واحداً يستحيل معه تواجد الضدين المتمانعين في آن واحد ، كالعلم والجهل في العقل الواحد . وقد استعار الغزالي امثلة اعتراضه من مجال النفس النزوعية عنوةً ليثبت انه حتى الجسم لا يقبل المتضادات ، فالنفرة والميل لا يمكن ان يجتمعا معاً ليقتسما ذات الانسان او الحيوان في آن واحد ، حتى

---

(١) نم ، ص ٥٥٠ .

(٢) نم ، ص ٥٦٣

(٣) يشير كلام الفلاسفة الى انهم يقولون عكس ما حكى عنهم الغزالي ، اذ انهم كانوا يثبتون جوهرية العقل وروحانيتها من كونها قابلة لتعقل التناقضات في نفس الوقت خلافاً للمادة التي لا تقبل الضد الا بعد تخلي ضده على محله .

وان كانت الذات منطبعة في الجسم[1] ، وذلك لانه متى أمسك احدهما بذات ما فانه يعمه بأتمه . ومتى شملت استحالة قبول المتضادات كلاً من العقل والجسم ، انهار ذلك التقابل الجذري الذي يقيمه الفلاسفة بينهما وامكن تصور نسبة ما بينهما .

وينتقل بنا الدليلان الخامس والسادس الى فحص ما اذا كان اعتبار العقل حاسة سادسة سيجعله غير قادر على وعيه لذاته وادراكه لآلته ومحله ام لا ؟ فقد كان الفلاسفة يصادرون ان ليس من شأن القوة التي لا تقوم بوظيفتها الا بآلة كالابصار والسمع ، ان تكون قادرة على ادراك ذاتها (الدليل الخامس) ، ولا آلتها ومحلها (الدليل السادس) ، لكي يستخلصوا في مقابل ذلك ان العقل لا يمكن ان يكون حاسة اخرى ، بدليل ان له وعياً بذاته . اما الغزالي فينقض هذين الدليلين بثلاثة أمور ؛ اولاً بتجويزه إدراك الذات والآلة والمحل لمن له ذلك[2] ؛ وثانياً بعدم استبعاده ان يكون العقل حاسة اخرى استثنائية لها حكمها الخاص بموجبه تستطيع ادراك ذاتها وآلتها ومحلها ، بناء على اختلاف احكام الحواس ، حيث ان « اللمس لا يفيد الادراك الا باتصال بالملموس بالآلة اللامسة ، وكذا الذوق ، ويخالفهما البصر ، فانه لا يشترط فيه الاتصال »[3] ؛ وثالثاً بالطعن في الاساس الاستقرائي للدليلين ، اذ « الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت للكل » اي انه لا يحق للفلاسفة الانتقال من معاينة حال بعض الحواس التي لا تدرك ذاتها الى الحكم على كل الحواس . لقد كان الغزالي يرمي من وراء كل هذا ان يترك الباب مفتوحاً امام تعدد الامكان ، وان يثبت ان الانا كائن مركب لا نستطيع ان نفصل جسمه عن نفسه ، ولذلك فهو عندما يدرك نفسه يدرك معها جسمه وجوباً ، اذ « الانسان مادام يشعر بنفسه ولا يغفل عنها ، فانه يشعر بجسده وجسمه . نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ، ولكنه يثبت نفسه جسماً ... فكذلك يشعر الانسان بنفسه ويعلم هويته التى لها قوامه الى قلبه وصدره أقرب منه الى رجْله ، فإنه يقدّر نفسه باقياً مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير نفسه باقياً (كذا) مع عدم القلب . فما ذكروه من انه يغفل عن الجسم تارة وتارة لا يغفل عنه ، ليس كذلك »[4] .

ويتردد الاعتراض على نفس الاساس المنطقي الذي يُجرِي الاستقراء مجرى البرهان ، والظن مجرى اليقين ، والعادة مجرى الطبيعة ، وذلك بمناسبة الدليلين السابع والثامن . وقد تم ذلك حيال ظاهرة ضعف القوى البدنية والنفسية المرتبطة بالبدن من جراء إدامة فعلها او قوة انفعالاتها او بفعل التقدم في العمر ، هذا الضعف الذي يظل العقل في

---

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ٥٦٣ .

(٢) « ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه ، فيكون بصراً لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم الواحد علماً بغيره وعلماً بنفسه ، ولكن العادة بخلاف ذلك ، وخرق العادة عندنا جائز » ص ٥٦٢ .

(٣) نم . ص ٥٦٣ .

(٤) نم . ص ٥٦٥ .

منأى عنه ، بل انه على العكس من ذلك يقوى كلما طال مراسه وتعود على المدركات القوية وتقدم بصاحبه السن . يرد الغزالي على ذلك بالقول بأن تعميم نتيجة الملاحظة الجزئية لحاسة معينة على كل الحواس امر غير مشروع بتاتاً ، لان الحواس تختلف في هذا الشأن : فمنها ما يضعف بكثرة استعمالها ، ومنها ما يتقوى بذلك ، منها ما تظهر قوتها باكراً ومنها ما يتأخر ظهورها[1] ، هذا عدا ان « نقصان القوى وزيادتها لها اسباب كثيرة لا تنحصر » في ردها الى عامل دون آخر ، ثم لأن « هذه الاسباب إن خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الأمور الى مجاري العادات ، فلا يمكن ان يبنى عليها علماً موثوقاً به ، لان جهات الاحتمال فيما تزيد به القوى او تضعف لا تنحصر ، فلا يورث شيء من ذلك يقيناً »[2] .

هكذا يبدو ان استعمال الدليلين لاثبات انفصال العقل عن البدن استناداً الى مقاومته للضعف والشيخوخة لا يورث يقيناً ، مما يعني انه يجوز تصور العقل متصلاً بالجسم دون ان يناله ما يعتور الجسم من عوامل الوهن . وبالتالي لا يكون الاتصال المكاني بين جوهرين مُوجباً للاتصال السببي ، الامر الذي يعني ان الغزالي عطل السببية الطبيعية لصالح الاحتمال الوجودي وخرق العادة . غير ان التوجيه العام للاعتراضات الغزالية قد يسير ضد فكرة الانفصال السببي بين العقل والجسم ، لان الاعتراضات كانت لا تمانع في ارتباطهما وجودياً ومعرفياً ، وبالاحرى مصيرياً .

ويقدم الغزالي الفلاسفةَ ، في الدليل التاسع ، وكأنهم خصوم دعوى « ان الانسان عبارة عن الجسم وعوارضه » ، لاعتقادهم ان من شأن هذه الدعوى ان تمنع « الهوية » الفردية للانسان من التحلي بالاستمرارية والثبات في مجرى التغيرات الجوهرية التي تلم بجسمه ، مما يدل « ان للنفس وجوداً سوى البدن ، وان البدن آله »[3] . يرد الغزالي على ذلك بالقول بأن حفظ « الهوية » واستمرارها من مبتدأ الوجود الى منتهاه يوجد حتى بالنسبة للكائنات المادية ، فالشجرة مثلاً تبقى هي هي مهما تقدم بها الزمن ونالها عامل التغير ، ولذلك لا يمكن ان ندعي أن استمرار هويتها عائد الى كونها بريئة من المادة[4] . وبالتالي يمكن ان يكون الانسان مجرد جسم دون أن يحول ذلك بينه وبين أن تظل نواة « هويته » ثابتة لا تتغير بتغير عوارضه وأحواله .

اما الدليل العاشر والاخير فيعود بنا الى الكلام عن التلازُم بين طبيعة العقل وموضوع المعرفة بالقياس الى صفة الكلية . ذلك انه لما كانت المعقولات في نظر الفلاسفة كلية ، اي مجردة عن القرائن المحسوسة كالوضع والمقدار والاشارة اليها ، كان على العقل ان يكون هو الآخر بريئاً من مقولات الموجود المادي ، والا صار المعقول موصُوفاً بها عند حلوله فيه ، وهو امر محال . يوجه الغزالي طعونه للمسلمة التي ينبني عليها هذا الدليل ،

---

(١) انظر نم . ص ٥٦٨ ، ٥٧٠ .
(٢) نم . ص ٥٧٠ .
(٣) نم . ص ٥٧١ .
(٤) نم . ص .

والتي بمقتضاها يكون قبول الكلي من صلاحيات العقل دون غيره ، وذلك بالقول في مقابل ذلك بأنه « لا يحل في العقل الا ما يحل في النفس . ولكن يحل في الحس مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله »[1] . ولم يكن له ان يسوي بين مهمة العقل والحس الا بتعديله مفهوم الكليّ تعديلاً جوهرياً ، وذلك بتقريبه من مفهوم الفردي مع ربطه بمفهوم النسبة الواحدة .

ونتيجة لهذا التقريب ، يكون الفرق بين كليّ الإدراك الحسي وكليّ التصور العقلي عائداً الى ان الكليّ العقلي وان كان جزئياً ومفرداً فله نسبة واحدة الى آحاد الجنس او افراده . فمثلاً ان مفهوم الجسمية الذي يقال او يفصل على الشجرة على انفراد ، يقال ايضاً بنسبة واحدة على كل أنواع الأجسام، اشجاراً كانت ام غير ذلك، اي يقال مفهوم الجسمية على كل ما ينتمي الى الجسم بمعنى واحد[2] . اما الحس فيدرك كلي الجسمية ايضاً ، ولكن بنسب مختلفة في النوع الواحد والانواع المختلفة ، لانه يدرك الجسمية في شيء مشار اليه . فاذا كان الحس يدرك الكلي ، فان الاستدلال من واقع قبول العقل للكليات على انه جوهر غير مادي يصبح لاغياً . بل اكثر من ذلك ، قد يدرك العقل او العاقل معقولاً غير منتزع من المادة أصلاً ، لأنه يوجد في نفسه معقولاً ، فيكون المعقول هو الذي يوجد في اصله مجرداً عن المادة بدل العقل المحرك الذي هو ملابس للانسان[3] .

هكذا نقف بالحجج المضادة على ان الغزالي في كتاب التهافت كان يرمي الى ان يثبت أناً غير مجرد تمام التجرد ، انا يشكل الجسم بالنسبة اليه محلـه وأداته ومعـرفته ومجال انفعاله ومرتكز وجوده وضامن استمرار هويته . مما يجعله يتقـاسم وعيه بـذاته ومسؤوليته العملية والنظرية ، وبذلك يتلاشى ذلك التضاد الجوهري الذي اقامه الفلاسفة بين العنصرين الجوهريين المكوّنين لأنا الانسان : النفس ـ العقل والجسم ، وذلك بفضل مواجهة مسلمات الفلاسفة النظرية والثابتة باحتمالات الواقع العملية والخارقة للعادة .

لم يندب الغزالي لكتاب تهافت الفلاسفة مهمة تقديم البديل لما كان يقوم بهدمه ، وانما كان حريصاً على ان تظل غايته سلبية . غير أننا سمحنا لانفسنا أحياناً باستخلاص جملة من المواقف الممكنة والمكتومة عند الغزالي في هذا المصنف . فهل سيثبت فحص بعض أعماله الأخرى ما لاح لنا من خلال غبار المعارك الطاحنة التي خاضها الغزالي ضد الفلاسفة ، ام ان المناخ الايجابي والسلمي لعرض المذهب سيفـرض عليه العـودة الى الفلسفة ، ولكن من موقع يوجد خارجها .

---

(١) نم . ص ٥٧٣ .

(٢) يقول في ص ٥٧٣ « ثم اذا فصل كان المفصل عن المفرد عن القرائن في العقل جزئياً كالمقرون بقرائنه ، الا ان الثابت في العقل يناسب المعتدل وامثاله مناسبة واحدة ، فيقال انه كلي على هذا المعنى ، وهو ان في العقل صورة المعقول المفرد الذي ادركه اولاً ، ونسبة تلك الصورة الى سائر آحاد ذلك الجنس بنسبة واحدة » .

(٣) نم . ص ٥٧٣ .

ثانياً : الدعوة الى العقل العملي : عقل التوحيد

يدافع الغزالي في كتاب العلم من كتاب **احياء علوم الدين** عن وجود العقل وعن قيمته بالنسبة لشرف الانسان بما هو منصرف الى العبادات لا بما هو مهتم بالنظـر في المجردات . وهذا ما يجعل للعمل دلالة مركزية بالنسبة لحقيقة العقل المعرفية والوجودية . حقاً يستدل الغزالي على وجود العقل بوجود العلم وشرفه لانه « منبعه ومطلعه وأساسه » ، إلا انه في حقيقة الأمر لا يعتبر العلم سوى مرقاة للسعادة في الدنيا والآخرة. وبذلك يتخذ العلم في سياق كتاب الاحياء معنى معرفة الاوامر والنواهي والنواجي ، التي تستلزم العمل بها او بمقتضاها . ومن ثم يكون العلم علماً من حيث هو ايمان ، وايمان من حيث هو متجه نحو العمل. هكذا يصبح العقل ملتبساً في آن واحد بالارادة بمعناها الواسع ، كقدرة على الفعل وكفعل ، وبالوجدان بمختلف ألوانه من خشية وحب وطاعة ، وهذا ما يفـرض على العقل ان يمتد بمداه وربما بجذوره الى ابعاد البدن . وعلى هذا النحو يتلاشى الفصل بين ما هو نظري وما هو عملي . وحتى إن لاح تميز للنظري ، فليس لاجل الاستقلال بذاتـه ووظيفته عن العملي ، بل لخدمته والتمهيد لافعاله ، اذ ان الغزالي لم يكن ينظر الى العلوم في ذاتها ، بل في ما ترنو اليه من حسن العمل والمآل. وهذا هو ما يبرر ورود جملة القاب للعقل في الأثر . فقد اعتُبر العقل ، في جملة من الاحاديث التي يوردها الإحياء ، بأنه مطية المؤمن وعدته ، ودعامة الدين ، وبضاعة المجتهد ، وداع العابدين ، وعمارة الآخرة ، الخ . واذا كان جوهر العقل عند الغزالي ـ استناداً الى الاحاديث التي اعتمـدها ـ يتمثـل في المعاملة باعتبارها عبادة ، فان العقل بدوره يلعب دور معيار صدق العبادة ورفعة شأنها ؛ ولذلك عندما يعقد مقارنة بين العبادة المجردة والعبادة المرتبطة بالعقل يرجح كفـة هذه الاخيرة ، بحيث يسمح لنفسه بالقول بأن العقل افضل من العبادة .

حـد العقـل

ولكن هل نستطيع ان نتكلم عن عقل واحد عند الغزالي وبالتالي عن حد واحد ، ام ان هناك عدة عقول متميزة في كتاب الإحياء ؟ لا يتردد الغزالي في إرجاع سبب اختلاف النظار في شأن العقل الى اعتقادهم ان له معنى واحداً ، في حين ان الأمر غير ذلك في نظـر الغزالي ، لأن العقل يطلق على معان أربعة مختلفة جذرياً ، اي يدل على معان تشترك في الاسم فقط لا في الحد . يقول الغزالي في هذا الصدد « اعلم ان الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته ، وذهل الأكثرون ان العقل اسم يطلق بالإشتراك على اربعة معان ... فلا ينبغي ان يطلب لجميع أقسامه حد واحد ، بل يفرد كل قسم بالكشف عنه». فهل يتعلق الامر حقاً بحدود مختلفة جذرياً للعقل ، اي بعقول متباينـة لا رابط بينها ام انـه كان يقصـد باختلاف المعاني ذلك التبايـن في درجات المعنى الواحد ، من عقل هو مجرد هيأة الى عقل معبأ بالعلوم الضرورية فإلى عقل عملي مدني واخيراً الى عقل عملي شرعي ؟ يظهر من

معالجة الغزالي لمسألة اختلاف معاني العقول انه لم يتقيد بالمعنى الحرفي لتعبير الإشتراك في الاسم ، ذلك أن وصفه للعقول الأربعة بأنها تشترك في الإسم فقط لم يمنعه من النظر اليها وكأنها مترابطة فيما بينها برابط التطور ، بسبب السن والتجارب والاحتكاك بالواقع وبأوامر السمع ونواهيه ، وهذا ما سيوضحه عرضنا لمعاني هذه العقول الأربعة .

٢ ـ ١ : العقل باعتباره استعداداً لقبول العلوم :

ينفرد العقل الاول من بين العقول الاربعة بتوجهه للعلوم النظرية والصناعات الفكرية قبولاً وتفكيراً[٢] . ويقتضي القيام بفعلي القبول والتدبير بدون شك وجود هيأة في ذات الانسان هي التي سماها بالاستعداد أو الغريزة[٣] . هذا معناه أن العقل ليس مجرد علوم ضرورية دون مركز يتسلمها ويدبرها، أي مجرد محتوى معرفي بدون فعل أو وظيفة معرفية. إن نسبة العقل الى العلوم هي كنسبة الحياة الى الحركات ، فكما أنه لا بد من غريزة الحياة حتى تنجز الحركات ، فكذلك العلوم والصناعات لا مفر لها من قوة تكون وراء اكتسابها واستعمالها . ومما يدل على ذلك أن غريزة العقل لا تنمحي بسبب الغفلة أو النوم ، وذلك لأنها حقيقة متأصلة ثابتة في الإنسان ، وليس مجرد عرض معرفي عابر . وهذا ما يفسر جعله العقل صفة تميز الانسان عن غيره .

غير أن الطابع النظري لهذا العقل الغريزي لا يعني أبداً استقلاله ، ودخوله في منظومة عقلية مكتفية بذاتها ، بل إنه لا يمكن أن يقوم بفعله الا إذا أناره شيء من خارجه متجل في القران والشرع[٤] . وهذا ما يحملنا على الاعتقاد على أن العلوم النظرية والصناعات الفكرية التي وردت في تعريف هذا العقل إنما تشير الى علوم الدين لا الى علوم الطبيعة .

٢ ـ ٢ : العقل باعتباره علوماً ضرورية :

يعرف الغزالي ثاني العقلين الفطريين بقوله « هي العلوم التي تخرج الى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات ، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد ، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد » (نم ٨٥) . وهذا العقل

---

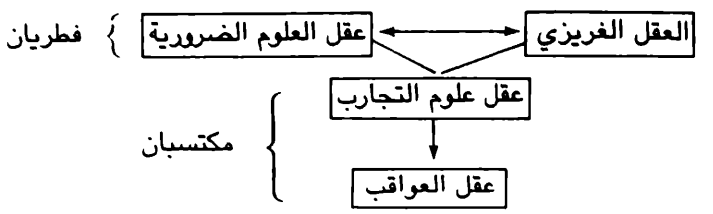
(١) احياء علوم الدين ، ص ٨٥ .

(٢) يعرف العقل الاول بقوله : « الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم ، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية » الاحياء ، ص ٨٥ .

(٣) يتبنى الغزالي تعريف الحارث بن اسد المحاسبي القائل : « انه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية ، وكأنه نور يقذف في القلب ، به يستعد لإدراك الاشياء » ن . ص .

(٤) « ونسبة القران والشرع الى هذه الغريزة في سياقها الى انكشاف العلوم لها ، كنسبة نور الشمس الى البصر » (نم . ٨٥) .

هو الذي يسميه الفلاسفة بالعقل بالقنية او بالملكة او العقل المنفعل ، غير ان الغزالي لا يعطيه لقباً في هذا الكتاب . ويبدو من التعريف انه يفتقر الى كيان قائم بذاته ، لانه مجرد « علوم تخرج في ذات الطفل » ، هذه الذات التي لا يمكن ان تكون الا العقل الاول ، اي ان العقل الثاني يخرج في مجال العقل الاول . وهذا ما يتبين من خلال عرضه للعلاقة بين العقول الأربعة «فالاول كالسنخ والمنبع ؛ والثاني هو الفرع الاقرب اليه : والثالث فرع الاول والثاني ، إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب ؛ والرابع هو الثمرة الأخيرة ، وهي الغاية القصوى ، فالأولان بالطبع ، والأخيران بالإكتساب (نم ٨٦) .



ويميل الغزالي الى أن يطلق اسم العقل على العقل بما هو وظيفة غريزية لا بما هو ثمرة لتلك الوظيفة ، أي أنه كان يفضل النظر الى العقل من حيث هو آلية لانتاج المعقولات لا من حيث هو المعقولات ذاتها ، فكان يفصل بين الاداة وانتاجها[١] .

ولكن كيف تخرج هذه العلوم الضرورية في ذات الطفل ؟ يجيب الغزالي عن هذا السؤال بالاحالة الى نظريتين مختلفتين ، ولكنهما تمتزجان عنده في موقف واحد ، نظرية الفطرة ونظرية التذكر ؛ يقول الغزالي « وهذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة ، ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها الى الوجود ، حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج ، وكأنها مستكنة فيها فظهرت » (نم ٨٦)[٢] . حقاً إن استعمال تعبير « الورود من الخارج » وحرف « كأن » يوحي بشيء من التردد ، غير أن الأمثلة التي ضربها لتوضيح العلاقة بين العلوم وأصلها تحسم التردد لصالح نظرية التذكر الفطري بدل نظرية العقل الفعال : « ومثاله الماء في الأرض ، فإنه يظهر بحفر البئر ويجتمع ويتميز بالحس لا بأن يساق اليها شيء جديد ؛ وكذلك الدهن في اللوز وماء الورد » . ويتجلى الجانب التذكري في الفعل المعرفي أكثر وضوحاً عندما يقول « ثم لما كان الأيمان مركوزاً في النفوس بالفطرة ، أنقسم الناس الى قسمين : الى من أعرض فنسي وهم

---

(١) « ويشبه ان يكون اصل الاسم (العقل) في اصل اللغة لتلك الغريزة ، وكذلك في الاستعمال وانما اطلق على العلوم من حيث انها ثمرتها كما يعرف الشيء بثمرته » (ص ٨٦) .

(٢) كما يقول في ص ٨٧ « كل آدمي فطر على الايمان بالله عز وجل ، بل على معرفة الاشياء على ما هي عليه ، اعني انها كالمضمنة فيها لقرب استعدادها للادراك » .

الكفار ، والى من أجال خاطره فتذكر فكان كمن حمل شهادة فنسيها بغفلة ثم تذكرها ... فكأن التذكر ضربان : أحدهما أن يذكر صورة كانت حاضرة في قلبه ، لكن غابت بعد الوجود ؛ والآخر أن يذكر صورة كانت مضمنة فيه بالفطرة » (نم ٨٧) .

ولا يمكن ان يؤدي القول بنظرية التذكر الفطري الا الى التخلي عن نظرية السائق الخارجي الى الفعل ، كما سبق أن قلنا ، إذ متى كانت المعرفة الايمانية مركوزة في النفوس فإن سبب إخراجها الى الوجود « لا يسوق اليها شيئاً جديداً » موجوداً في الأشياء او في الشرع أو في العقل الفعال ، بل فقط يعمل على تذكير النفس ـ العقل بها . إنه إذن تذكر فطري يجعل النفس تلتقي بأصلها الأول ، ببدايتها الأولى فتغرف من نفسها كأنها تغرف من العالم . وهذا النوع من التذكر هو البصيرة الباطنة التي توجد فيها كتابة العالم الأبدية مطوية فيها . هكذا يكون التذكر علامة وحدة صميمية للإنسان بالوجود في أقوى معانيه ، بينما تكرس نظرية السائق الخارجي للعقل الى الفعل انقساماً بين طرفين وجوديين متقابلين هما العقل البشري أو الإنسان من جهة ، والعقل الفعال من جهة ثانية .

٢ ـ ٣ : العقل باعتباره تجارب بمجاري الأحوال :

بعد العقلين الفطريين السابقين يأتي أول العقلين المكتسبين ، وهو العقل بما هو تجارب بمجاري الاحوال . وهذا العقل هو أيضاً عبارة عن علوم ، إلا أنه بينما علوم العقل الثاني « تخرج في ذات الطفل » ، فإن علوم هذا العقل الثالث : « تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال ، فإن من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال إنه عاقل في العادة » (ص ٨٥) . هكذا تكون علوم التجارب حصيلة لقاح ثلاثي المقومات : الاستعداد الغريزي ، والعلوم المبدئية بالاضافة الى الاحتكاك بالواقع الإجتماعي والثقافي ، أي بالواقع من حيث هو ممارسة شاملة . ويبدو أن هذا العقل لا زال عقلاً مدنياً أو دنيوياً ، إذ ليس همه بالاساس الطاعة بأشكالها المختلفة ، وإنما هو « كثرة الإصابة وسرعة الإدراك » أو ما يسمى بالحس السليم . ولا يخفي أن الواقع في هذا السياق هو بمعنى التجارب والمذاهب وهو الذي يخرج القدرة الكامنة والمبادىء الأولى الى حيز الوجود ، أي الى حيز الفعل ، ومن ثم لا نستطيع أن نتكلم عن عقل من حيث هو إنتاج ملموس إلا على مستوى العقل الثالث ترتيباً والمثلث تكويناً . غير أن هذه العلوم المكتسبة لا تشكل جزءاً بنيوياً من العقل ، وبالتالي فهي قابلة لأن تكون متفاوتة بين الناس بخلاف العلوم الضرورية .

وبالجملة فهذا العقل هو عقل الممارسة ، باعتبار أن الممارسة هي تجارب بمجاري الأحوال ، أو هو عقل الانخراط في مجرى الأحداث وملابسة الظواهر والتغيرات والأشياء كمسلسل يجري ، ومعاينتها كأحوال عارضة لا كحقائق جامدة . ومن ثم يكون هذا العقل قابلاً لكل احتمال ، اي قابلاً لأي تغير أو طفرة ، وليس عقلاً لإدراك القوانين الصارمة للأشياء الثابتة . فكل شيء بالنسبة اليه حال ، وحال تجري . إن المجرى هو قانون

الممارسة والاختبار ، لكن على اعتبار أن هذا القانون غير ثابت وغير مستقيم في جريانه بل يقتضي المفاجآت والمعجزات . وبذلك يكون هذا العقل عقلاً جدلياً في مقابل عقل الفلاسفة الميتافيزيقي الذي كان يسعى الى تطويق الحقيقة وقمعها بعيداً عن اجواء الممارسة ومجاري الأحوال .

٢ ـ ٤ : عقل معرفة العواقب وقمع الشهوات :

يصف الغزالي هذا العقل بأنه « الثمرة الأخيرة والغاية القصوى » للعقول الثلاثة الأولى . وهي ثمرة عملية بجانبيها المعرفي والقمعي ، إذ المعرفة المختصة بإدراك عواقب الأمور ، هي التي تحرك المرء نحو قمع الشهوة الداعية الى اللذة العاجلة . ولذلك كان الغزالي مضطراً لاستعمال مفهوم القوة لوصفه بدل مفهوم العلوم ، سواء كانت علوماً ضرورية أو تجريبية[1] . إذ أن عقل المعرفة القامعة غير محتاج الى العلوم بمقدار إحتياجه الى القوة باعتبارها طاقة غريزية يستطيع بها أن يُوقف اندفاع الجسد ويُؤجل مطالباته العاجلة . هكذا يبدو عقل كتاب الأحياء غريزة من حيث هي مضادة للغريزة ، غريزة لكبح جماح الغريزة .

وتستلزم هذه الطبيعة الضدية ـ العدمية لغريزة العقل أن يكون مشتركاً في طبيعة واحدة مع الغريزة الجسدية ، لا سيما وأنه لا يمكن مقاومة الاندفاع إلا باندفاع مضاد ، لا بافعال عقلية مجردة ساكنة . وبخلاف قوة العقل الأول ، التي هي استعداد للصيرورة أي استعداد للوجود ، فإن قوة هذا العقل تبدو قوة إيجابية بمعنى ما ، أي قوة بمعنى الفعل ، لكن من حيث هو فعل سلبي في معظم الأحيان ، أي فعل يمنع الشهوة من التحقق العاجل . إلا أنه إذا كان معنى قوة العقل الرابع هو معنى الفعل المانع للحدوث والقامع لتحقق شهوة الجسد ، فإن الفعل سيكون مضاداً للفعل ، أي سيكون فعلاً من أجل إعدام فعل أو تأجيله ، في غالب الأحيان .

ولا يمكن أن ينجز هذا العقل وظيفته العدمية إلا بعد قيامه بعملية سابقة تعطي الدلالة لفعله القمعي ، وهي عملية تقدير اللذات والشهوات عبر سلم للأسبقيات بين اللذات الآجلة واللذات العاجلة ، اللذات الشرعية واللذات المحرمة . وهذا ما يضفي على هذا العقل صفة أخرى الى جانب صفة التضاد العدمي ، وهي صفة المكيالية . إن فعل المواجهة العدمية لا يكون إلا انطلاقاً من إدراك العاقبة وتقديرها ، إلا أن ذلك لا يتم إلا بمكيال يقتضي التمييز بين الخير والشر . من هنا تصبح المعرفة مكيالاً لعواقب الأمور ، ومعياراً للأفعال ، وقسطاساً للإنفعالات والأفكار . ولا يمكن أن يكون المكيال شيئاً آخر في كتاب الإحياء سوى

---

(١) « فاذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً من حيث اقدامه واحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة » (نم . ٨٦) .

الشريعة ؛ فالشريعة مقياس كل شيء ، مقياس الخير والشر ، السعادة والشقاء . هكذا إذن ننتقل من **العقل كغريزة الى العقل كشريعة** ؛ ولقد كانت الغريزة في أصل قوة العقل ، وستكون الشريعة في أصل مكياليته . والمكيالية تقدر الفعل ، والقوة تعدمه : المكيالية تضيء الطريق ، والقوة تفسح الافق نحو السير فيه . وعلى هذا النحو يتحقق تضافر « الأمر » الداخلي بـ « الأمر » الخارجي ، أمر الغريزة وأمر الشريعة ، غريزة العقل و « عقل » الغريزة ، اللذان يعودان الى نفس الأمر الحق[1] .

لقد عاد الغزالي بالعقل الى معناه اللغوي ، فصار شأنه أن « يعقل » الغريزة ويقمع الشهوة ، وبذلك يكون العقل قد غاص الى جذور الجسد وقواه الجامحة ليعمل على اشاعة النظام فيها ، لكن انطلاقاً من وحدة معيارية توجد خارج الانسان ولو انها موجودة أصلاً في أساسه ، وهي الشريعة . حينئذ تصير الشريعة مكيال الانسان من حيث انها تشيح النظام فيه عن طريق « عقله » . بيد ان هذا النظام لا يمكن أن يكون الا عملياً ولا يمكن أن يخرج الى الفعل الا بواسطة العقل . من هنا كان العقل اداة تدبير لاستراتيجية الشريعة تجاه النفس البدنية ، أي تجاه الانسان من اجل أن يعي شرطه الشرعي . وعندما يصير العقل « عقلاً » للانسان ، ينقطع عن أن يكون عقلاً للطبيعة ، أي عقلاً « ينظر » فيها لاستجلاء نواميسها .

هكذا ننتهي الى أن العقلين المكتسبين هما معاً عقلان عمليان . فاذا علمنا أن العقلين الأولين ، الغريزي والضروري ، ليسا سوى لحظتين تمهيديتين للفعل العقلي ، الذي لا يظهر الا في مجال العقلين الثالث والرابع ، عقل التجارب وعقل العواقب ، أدركنا أنه لا يوجد في منظومة عقول الإحياء الأربعة عقل نظري بمعناه الحق . فكيف اذن يمكن تفسير هذا الغياب ؟ بالتأكيد لا يمكن أن نعزو هذا الغياب الى رفض جازم للغزالي للعلوم غير الشرعية ، لأنه كثيراً ما نوه بأهمية العلوم النظرية في كتاب الإحياء بالنسبة للجماعة الاسلامية. وبالتالي لا يبقى امامنا الا العودة الى نظرة الغزالي الميتافيزيقية من أجل تفسير غياب العقل النظري بمعناه القوي عند غزالي الإحياء . فقد كانت نظرته تلك تعتبر العالم كالقرآن من إبداعه تعالى ، كلاهما كتاب : أحدهما مكتوب بحروف وتعاليم نطقية والآخر بأشياء وظواهر طبيعية . فاذا كان الأصل واحداً ، فلا مبرر للتفريق بين علوم القرآن وعلوم الطبيعة . وهكذا تصير سائر العلوم ، عملية كانت أو نظرية ، علوماً تجريبية معيارية ، يتوحد بذلك النظر بالعمل ، ولا سيما ان الذي يجمعهما ويلغي التضاد بينهما واحد وهو « الأمر ».

---

(١) من الملفت للانتباه ان الغزالي يجعل حديث العقل « ما خلق الله عز وجل خلقاً اكرم عليه من العقل » دالاً على هذا العقل الرابع ، عقل العواقب ، مما يسمح له ان يرقى الى مرتبة الجوهر الواحد ، في الوقت الذي يدل فيه على طبيعة عملية لا وجودية .

وهذا ما يفسر أيضاً غياب العقل الفعال من منظومة الإحياء للعقول الأربعة . وظهور الشريعة بديلاً له . ذلك ان هذه العقول لم تعد مرتبطة بنسق عقلي نظري يكفي نفسه بنفسه ، أي يضمن القوة والفعل الداخليين ويكفل الآلية الذاتية للتحريك نحو معرفة مجاري الطبيعة وأحوالها بغية السيطرة عليها بالصناعة ، بل اضحت هذه العقول ـ نتيجة تحويل دلالتها وجهة العمل ـ ممتدة بجذورها الى الغريزة والشريعة . قاصدة التصدي للإنسان لا للطبيعة . بعبارة أخرى ، لا يحتاج العقل القامع لتدخل عقل فعال لإثارته وتحريكه الى الفعل ، بحكم أن تأثير هذا الأخير لا يكون الا نظرياً وايجابياً من أجل تحصيل العلوم اليقينية ، بل هو يحتاج الى الشريعة لتقويم العمل بمعناه الواسع وفتح السبيل للسعادة . فاذا كان العقل القامع للطبيعة يقتضي وجود العقل الفعال ، فان العقل القامع للانسان يفترض وجود الشريعة من حيث هي أمر فعال . ومن ثم اذا كان العقل القامع للطبيعة هو اداة للاقتراب من الموجود ، فان العقل القامع للانسان هو وسيلة للقرب منه تعالى ، وهذا ما يبرر الارتباط الذي يقيمه الغزالي بين العقل والعبادة .

ثالثاً : عودة الى العقل النظري

في أعماله التي توجد على تخوم علمي الفلسفة والمكاشفة ، والتي من الممكن ادراجها ضمن ما أسماه بالمضنون به على غير اهله ، ككتاب **معارج القدس في مدارج معرفة النفس** وكتاب **مشكاة الأنوار ومصفاة الاسرار** ، يتخذ الغزالي موقفاً أكثر انحيازاً للفلسفة ، فيقبل باستعمال معجمها وتبني هيكل تحليلاتها ، ولا سيما تلك التي وردت عند ابن سينا . بيد ان تبنيه هذا لم يفرض عليه التنازل عن أركان فكره ومرامي ايديولوجيته والانقياد الى منظومات الفلاسفة دون شرط . فقد ظل الغزالي وفياً الى حد كبير لموقفه الخاص ، مما أضفى على نظريته الفلسفية في العقل لوناً خاصاً . اذن لم يكن في أعماله المشار اليها يتردد في استعمال خطاب الفلاسفة ، الا أن هذا لم يكن يثنيه عن التمادي في مزاولة خطاب النقل سواء في مضمار الاثبات أو مجال البرهنة . هل معنى ذلك ان الغزالي ظل وفياً للنقل والعقل ايماناً منه بأنهما ينتهيان الى نفس الغاية ولقيامهما على نفس الأركان ؟ لقد اشتهر الغزالي بأنه كان رجل نقد ودحض ، ولكنه عرف عنه أيضاً أنه رجل تركيبات جريئة . وبالفعل ، لم تَحُل ممارسته للسلب بينه وبين أن يسعى نحو التحصيل ، بل لعل العنصر السلبي في تفكيره هو الذي كان يسمح له بالتفوق في عمله الايجابي . ومما يعزز هذا الطابع المزدوج لمقارباته كثرة تنقله وانسيابه من جنس أدبي ـ فلسفي الى آخر ، فكان بمجرد أن يفرغ من الكتابة في الفلسفة ينتقل الى الكلام ثم الى المكاشفة ، أو بمجرد أن يفرغ من الرد على فرقة ينبري مدافعاً عن أخرى أو مقدماً لعلم لا يقول به أو عارضاً لاطروحة يعتقد فيها ، ودون أن يتردد أحياناً في فتح الحدود فيما بين أجناس القول الموجودة الى عهده ، فنراه مثلاً يقتبس من لغة القرآن ودلالاته لانارة نص فلسفي ، أو

يستعير الفاظاً عالمة وتحاليل دقيقة وهو بصدد توجيه كلامه للجمهور . كيف اذن قدم الغزالي نفسه للخواص كفيلسوف ، او الى أي حد أثبت تفلسفه في الوقت الذي لم يتخل فيه عن ايمانه ؟

٣ ـ ١ ـ إثبات الانّية من حيث هي معقولية :

ينظر الغزالي الى النفس ـ العقل في كتاب **معارج القدس** باعتبارات متباينة من حيث هي مبدأ أو معنى أو كمال أو جوهر . فحينما كان ينظر اليها بالاضافة الى الفعل ، تتجلى على أنها مبدأ له ؛ وعندما تؤخذ بالقياس الى الجسمية تغدو معنى مضافاً اليها او علة أفعال مرتبطة بها ، كالأفعال النباتية ـ من تغذية وتولد ونمو ـ والأفعال الحيوانية ـ من حركة وادراك ـ والأفعال الانسانية كالتعقل ؛ أما متى تم النظر اليها من زاوية الانسان ككل ، فانها تصير جوهراً له ، أي « حقيقة الآدمي وذاته » (ص ١٩) .

وما يهمنا الآن من معنى النفس ليس هو إضافتها الى الفعل أو الى الجسم ، بل هو نسبتها الى الانسان ككل ، أي دلالة جوهرية النفس وليس مبدئيتها ومعناها . فهل سيستعمل الغزالي الجوهر بمعنى الصورة الخاصة بالانسان والتي تدل على حقيقة الآدمي وذاته من حيث هو مرتبط بالجسم ، فيكون معنى الجوهر هو الصورة الجوهرية التي يدل عليها مفهوم « الكمال » أم يكون معنى الجوهر هو الحقيقة المفارقة للجسم مفارقة جذرية ؟

يستعمل الغزالي في **المعارج** لغة « الكمال » ليعرّف مختلف النفوس النباتية والحيوانية والانسانية ، فكل هذه النفوس بما فيها النفس الانسانية تشترك في تحديد عام وهو انها « كمال أول لجسم طبيعي آلي » ، وتختلف فقط من جهة الوظائف المنوطة بها ؛ فالنفس النباتية هي ذلك الكمال الذي يقوم بوظائف التغذي والنمو والتولد ، وكمال النفس الحيوانية هو الذي يقوم بالادراك الجزئي والتحرك بالارادة ، في حين تظهر في تعريف كمال النفس الانسانية أفاعيل العقل من اختيار بالعقل واستنباط بالرأي وادراك للأمور الكلية[1] . وعلى هذا النحو تبدو النفس كمالاً لجسم طبيعي آلي . وهذا ما يستتبع أن تكون مرتبطة بالجسم ارتباطاً جوهرياً لا وظيفياً فحسب ، فيكون الجسم « بشرياً » لأنه مستكمل بالنفس ، وتكون النفس قادرة على الأفعال العقلية لأنها مرتبطة بآلات جسمية . فهل سيلتزم الغزالي بهذا المفهوم الخاص للكمال أم أنه سيعمل على تعديله كما فعل غريمه الأسبق ابن سينا ؟

لا يلبث الغزالي أن يدقق تصوره للكمال الذي استعمله في تعريفه للنفس قائلاً «اعلم ان النفس في ذاتها جوهر، ليس بمركب الذات، اذا أخذ مع تلك الملكة الحاصلة. والاستكمال انما يكون من خارج ؛ فليس هو من حيث يؤثر يتأثر ، ولا من حيث هو يفعل

---

(١) **كتاب معارج القدس في مدارج معرفة النفس** ، ص ٢٧ .

ينفعل ، وان كان هذا الاستكمال يفعل في جوهر النفس صوراً ، فهو من حيث انه يتصور بها النفس ، استكمال ، ومن حيث انه يتمكن بها الاطلاع على صور اخرى معقولة ، قوة : ومن حيث هي لازمة لا مقومة ولا طارئة » (ص ٨٢) . انه اذن لا يقول بالكمال بمعنى **الانطباع** في البدن[١] ، بل انه يرفض تعلق **وجـود** النفس بالمادة بجميع انحـاء التعلق[٢] ، لان « تعلقها في **الوجود بالجود** الالهي بواسطة المبادىء الأخرى التي لا تستحيل ولا تبطل » (ص ١٣٤) . ومن ثم يمكن أن نقول بأن الغزالي استعمل مفهوم الكمال أو المبدأ أو القوة للإحالة فقط الى الجانب الوظيفي من النفس ، أما بالنسبة لوجودها فلا تعلق لها بالجسم ؛ ولذلك فالكمال غير صالح لوصف وجودها ، لأن الكمال هو كمال لجسم ، أي انه مفهـوم علائقي لا جوهري .

ومن اجل ان يثبت وجودها اي جوهريتها لجأ الى جملة من الطرق العائدة إما الى خطابات الشرع او الى براهين العقل . وقد ارجع هذه الاخيرة الى صنفين ، احدهما قاطع والآخر اقناعي . وهكذا يعود الغزالي الى البراهين التي سبق له ان اثبت تهافتها ليصفها في كتاب مدارج النفس بانها قاطعة لا تقبل الشك . لكنه يعود اليها بلغته الخاصة احياناً ليبرهن اولاً على الطبيعة العقلية لجوهر النفس عن طريق تلمس خصائص المعرفة العقلية في الأداة التي تقبلها ، اعتماداً على مبدأ ضرورة التجانس بين اداة المعرفة وموضوعها اي بين العقل والمعقول في صفات اللاانقسام والكلية والوحدة . وقد افرزت هذه المقاربة ثلاثة براهين . في حين سيستعمل البرهان بالسلب ليثبت تميز العقل بالقدرة على الوعي بالذات نتيجة عدم حيازته لآلة جسمية للتعقل ، فيكون العدم مصدر ملكة للعقل (البرهان الرابع) ؛ كما سيثبت بنفس المقترب السلبي ان العقل يستمر في نشاطه المعـرفي حتى وان أُلِمَّ بالجسم وَهَنٌ أو عطب او تقدمت به السنون . بعبارة أخرى ، ان انفصال العقل عن البدن يخولّ الانسان ملكة الوعي بالذات كما يمكنّه ـ كنشاط عقلي ـ من الاستقلال عن آفـات البدن ؛ اما الذات بموضوعها المعرفي وتطابقها معه في الماهية اثناء فعل المعرفة ، فانه يثبت الطبيعة العقلية للذات[٣] . وباختصار ان المعرفة العليا للذات وللموضـوع لم تكن ممكنة لولا اختلاف العقل عن البدن اختلافاً جوهرياً الا ان رفضه للتبعية الوجودية للعقل تجاه البدن لم يحل بينه وبين اثبات نوع من التبعية المعرفية والعملية بينهما ، « فالنفوس الانسانية ليست بمادية في ذواتها ، وانما نسبتها الى المادة بوجه التدبير والتصرف لا بوجه الانطباع في المادة » (ص ١١٧)[٤] .

---

(١) يقول عن امتناع الانطباع « فقد ظهر من اصولنا التي قررنا ان النفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به ، فيجب ان علاقتها مع البدن علاقة التدبير والتصرف » نم ٤٥ .

(٢) انظر نم ، ص ١٣٠ ـ ١٤٣ ، وايضاً ص ٣٢ .

(٣) بصدد البراهين الخمسة القاطعة على جوهرية النفس ، انظر نم . ص ٣٣ ـ ٤٤ .

(٤) انظر نم ، ص ٨٢ ـ ٨٤ ، ثم ص ١١١ ـ ١١٣ .

اما الحجج الاقناعية فهي وان لم تكن قاطعة فلها أهمية نظرية كبرى ، وتكمن اهميتها في انها قائمة على مقابلة الذات بالجسم ، معرفياً ووجودياً ، وبالعالم ، لاستخلاص الطبيعة المنفردة للذات البشرية من حيث هي وعي وإنيّة مخالفة لما عداها من الموجودات . ويعرض الغزالي هذه الحجج الاقناعية على وجهين : الوجه الاول يثبت الغزالي من خلاله ان في ذات الانسان شيئاً ثابتاً وواحداً يتفهم المعقولات ويتعلم الصناعات زيادة على العوارض والقوى الزائلة ، واذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة هي ذات الانسان . فاذن ثبت بهذا ان حقيقة الانسان لا تكون عرضاً ، لان الاعراض يجوز ان تتبدل والحقيقة بعينها باقية ، فان الحقائق لا تتبدل ، فاذن ما هو ثابت فيك مذ كنت فهو نفسك ، وما يطرأ عليك ويزول فهو الاعراض » (ص ٢٩) . هكذا يعطي الغزالي الاسبقية للوحدة على الكثرة ، والثبات على العرضية ، اي يقدم الوحدة سواء على مستوى الوجود أو الزمن وينسبها للعقل على حساب الكثرة والتغير ؛ فما هو زائل كان طارئاً على حقيقة الذات ، التي لا يمكن ان تكون إلا ثابتة . هذا هو الوجه الاول من الحجج الاقناعية ، وهو الوجه الانطولوجي .

اما الوجه الثاني فيتعلق بالأول بالجانب الادراكي ، ويقوم هو الآخر على المقابلة ، ولكن هذه المرة بين الحس (او الشعور) والتعقل ، اي على مقابلة نمطين معرفيين ينتميان الى حقيقتين انطولوجيتين متناظرتين . يقوم هذا الوجه من الدليل على التقاط حقيقة معرفية ينفرد بها الانسان وهي عدم غفلته عن إنيّته حتى ولو تعطلت كل قواه الحسية وصار عاجزاً عن الشعور باعضائه وبالعالم الخارجي ، مما يدل على ان ذاته ليست منطبعة في جسم فيقتضي الامر تجريدها من اجل معرفتها ، بل ان ماهية ذاته هي معقوليتها ومعقوليتها هي ماهيتها ، فيكفي ان ينكفىء العقل على نفسه ليدرك ذاته دون حاجة الى معونة من قبل الحواس ، لان الذات لا تدركها الحواس[1] . وهذا ما يُوضحه على نحو أفضل عرض آخر

---

(١) الصيغة الاولى لحجة لا قابلية الإنّية للغياب امام الذات هي التي ترد في ص ٣٠ « انك اذا كنت صحيحاً مطرحاً عنك الآفات ، مجنباً عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارىء والآفات ، فلا تتلامس اعضاؤك ولا تتماس اجزاؤك ، وكنت في هواء طلق (اي معتدل) ، ففي هذه الحالة انت لا تغفل عن إنّيتك وحقيقتك ، بل وفي النوم ايضاً . فكل من له فطنة ولطف وكياسة يعلم انه جوهر ، وانه مجرد عن المادة وعلائقها ، وانه لا تعزب ذاته عن ذاته ، لان معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل ، وذاته مجردة لذاته ، فلا يحتاج الى تجريد وتقشير ، وليس ها هنا ماهية ثم معقولية ، بل ماهيته هي معقوليته ، ومعقوليته هي ماهيته » : وحول وحدة المعقول والموجود في ذات الانسان يقول في ص ٧٥ « ومن هذا تنبيه لسر عظيم ، وهو ان الحقيقة التي لنا لا يشاركنا فيها غيرنا من الحيوانات ، فان حقيقتنا المجردة غير حاصلة لها . ولا نعني ايضاً ان اصل حقيقتنا بالقياس الى نفسه انه موجود الوجود الذي له ، ثم بالقياس الى نفسه انه معقول بزيادة امر ، فان حقيقة النفس لا يعرض لها مرة شيء ومرة ليس ذلك الشيء ، وهي واحدة في وقت واحد . فليس لكونها معقولة زيادة شرط على كونها موجودة الوجود الذي لها ، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً ، وهو ان وجودها وماهيتها انها معقولة حاصلة لها في نفسها ليس لغيرها » ؛ انظر ص ١٤٢ ـ ٣ .

للوجه الثاني من الحجة الاقناعية والذي يقوم على مقابلة بين نوعين من الشعور ، الشعور بالذات والشعور ببعض القوى الحسيّة. ذلك ان الشعور ببعض القوى الحسية يُبقي على مسافة بين الذات الشاعرة وموضوعها، أو ان المعرفة الحسية لا تلغي الغيرية بين الذات والموضوع ، فاذا توجهت صوب الذات لم تستطع ان تدركها من حيث هي ذاتها ، وبذلك تكون غير قادرة على التعرف على ذاتها . اما المعرفة بالذات ـ التي هي العقل ـ فانها تحقق وحدة تامة بين الذات والموضوع ، فيكون الشاعر هو المشعور . بعبارة اخرى ، لا يتعرف الانسان بالمعرفة الحسية على وجوده (= هويته)، بل على مظاهر عرضية منه . وفي المقابل يتمكن الانسان من الشعور بوجوده فقط بواسطة ذاته من حيث هي عقل ، وفي هذه الحالة يكون المدرك هو موضوع الادراك لا فرق بينهما . يعرض الغزالي هذا الوجه من الدليل الاقناعي بقوله « فانت انما تشعر بهويتك بذاتك لا ببعض قواك ، اذ لو شعرت ذاتك ببعض قواك ، كحس او تخيل او توهم ، لم يكن المشعور به هو الشاعر . وانت مع شعورك بذاتك تشعر انك انما تشعر بنفسك ، فانت الشاعر وانت المشعور » (نم ، ص ٧٧) .

وقصارى القول ان إنيّة الآدمي عند الغزالي تعود الى عقله لانه هو الذي يضمن وحدتها وثباتها ، ويمكنها من الوعي بذاتها في منأى عن كل إضافة او علاقة او مقولة . لكن هل هذه الوحدة تحول دون تعدد العقول ، وهل بساطة الوعي بالذات تتنافى ووجود مدارج للمعرفة ؟

٣ ـ ٢ : الإنيّة العاقلة في مواجهة العقل الفعال :

اذا كانت **إنيّة** الآدمي **معقولية** على الصعيد الانطولوجي ، فانها **عاقلة** على المستوى المعرفي ، وذلك بسبب تدخل العقل الفعال الكاسح في هذا المجال . لقد تبنى الغزالي في وصفه للعقل البشري تقسيم الفلاسفة وبخاصة ابن سينا . فبعد ان يقسمه الى عقل عملي وعقل نظري[٢] ، يشرع في تقسيم هذا الأخير الى الاصناف الاربعة المشهورة ، استناداً الى المعاني الثلاثة للقوة والمعنى الوحيد لمفهوم الفعل[٣] ، وهي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل ثم العقل المستفاد او القدسي . وهذه العقول متفاوتة بين الناس ، الا فيما يتعلق بالعقل بالملكة الذي هو عقل المبادىء والعلوم الضرورية التي تمتاز

---

(١) حول علاقة حقيقة الشيء بلوازمه يقول في ص ٨١ « ان كل شيء **حقيقته الصرفة** لا توجد **متعينة** بلا لوازم تتعين بها ؛ فهو من حيث حقيقته شيء ، ومن حيث انه ملزوم لوازم شيء . وبالجملة اذا اخذت الحقيقة مع اللوازم شيء . وهو انما يتعين لا بانه حقيقة بل من حيث انه ملزوم لوازم ، فبتلك اللوازم يتعين . فاذن تكون **حقيقة الذات في نفسها لا بشرط** اخر شيء ، ومن حيث هو متعين شيء ، فتكون هناك غيرية تقبل الاضافة والنسبة .

(٢) **يعرف العقل العملي بقوله « قوة هي مبدأ تحريك لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية »** (ص ٥٦)؛ ويفرق بين وظيفتي العقل النظري والعملي « فاذن **القوة النظرية لتكميل جوهر النفس ، والقوة العملية لسياسة البدن وتدبيره** على وجه يفضي به الى الكمال النظري » ص ٥٨

(٣) انظر نم . ص ٥٩ .

بالثبات على مستوى الناس والزمن ؛ كما ان لهذه العقول تفاوتاً آخر فيما بينها ، وهو التفاوت بالتقدم والتأخر في المرتبة المعرفية والشرفية التي تبتدىء من العقل القدسي منحدرة الى ان تصل الى العقل الهيولاني . اما الاختلاف الحاصل بين العقلين النظري والعملي فهو اختلاف جوهري ، لانهما ينشغلان بمجالين متقابلين هما مجال العمل ومجال النظر .

هكذا يعود الفكر النظري الى تصدر الواجهة في فلسفة الغزالي ، وبمعيته تعود المضامين الفلسفية زاخرة في خطابه ، ومع ذلك يظل محتفظاً بيقظته الإيديولوجية وفاءاً منه لخطابات الشرع . فنجده مثلاً يضفي على العقول الأربعة رموزاً قرآنية وذلك في خضم برهنته العقلية وعرضه الفلسفي لحدودها ووظائفها . هكذا يصير العقل الهيولاني ملقباً بالمشكاة لانه « كما ان المشكاة مستعدة لان يوضع فيها النور ، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لان يفيض عليها نور العقل » ؛ ويصبح العقل بالملكة هو الزجاجة « ثم اذا قويت ادنى قوة وحصلت لها مبادىء المعقولات فهي الزجاجة » . كما جعل الشجرة مثالاً للعقل بالفعل « فان بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة ، لأن الشجرة ذات افنان ، فكذلك الفكرة ذات فنون . فان كانت اقوى وبلغت درجة الملكة فان حصل لها المعقولات بالحدس فهي **الزيت** ، فان كانت اقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء » ، ثم يرمز للعقل المستفاد او القدسي **بالنور** قائلاً: «ثم اذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور ، نور العقل المستفاد على نور العقل النظري » (ص ٦٣) ، اما العقل الفعال فيرمز له **بالشمس** احياناً **وبالنور** احياناً اخرى[١] .

وقد وضع الغزالي في مواجهة هذه العقول البشرية عقلاً فعالاً متعالياً ، واستعمل جملة من الحجج والبيانات والنصوص السينيوية لتبرير ضرورته الانطولوجية والمعرفية ، هذا بالاضافة الى استشهاده بمجموعة من خطابات الشرع. لقد جعل الغزالي هذا العقل مكاناً لإقامة المعرفة النظرية ، بذريعة امتناع قيامها بنفسها مستقلة عن الانسان وعن الطبيعة[٢] ، واستحالة حفظها مخزونة في النفس البشرية او وجودها ملتبسة بالظواهر الطبيعية . وهذا ما سيجعل مسلسل تحصيل المعرفة ذات طبيعة فيضية بدل ان يكون ذا طبيعة تذكرية او انعكاسية . والقول بأن عملية تحصيل المعرفة ذات طبيعة فيضية هو نسف لدور الإخراج الى الفعل الذي يوكله الغزالي للعقل الفعال .

ان العقل الفعال عند غزالي **معارج القدس** ليس مجرد مُحرض على الفعل العقلي

---

(١) هذا ونجد في **مشكاة الانوار** مدلولات اخرى لرموز الزجاجة والمصباح والمشكاة ، هي الحس والخيال والفكر . انظر ص ١٦٨ ـ ١٧١ .

(٢) « ولا يجوز ان تكون قائمة بنفسها ، لان المعاني مقامها بالجوهر .. فبقي ان تكون في الجوهر المفيض للمعقولات » **معارج القدس** نم. ص ١٣٨ .

لاخراج ما في ذات العقل او في الطبيعة من القوة الى الفعل ، بل هو واهب الصور العقلية ، اي واهب المعرفة النظرية. من هنا يكون الغزالي قد قام بتحويل عميق في دلالة الاخراج ودلالة القوة؛ حيث اصبح الإخراج الى الفعل فيضاً وإفادة، واضحت القوة عدماً حقيقياً . بعبارة اخرى ، اذا كان الإخراج الى الفعل يقتضي الوجود بالقوة ، اي القابلية للامتلاء المعرفي لدى الآخر ، فان الفيض يقتضي على العكس من ذلك اعداداً للنفس الفارغة تماماً للإستفادة مما سيأتي لها من الخارج من معقولات . هذا فيما يخص فعل العقل الفعال تجاه العقل البشري ، اما فيما يخص المتخيلات ، اي المعارف المنعكسة عن الظواهر الطبيعية ، فانها هي الاخرى افرغت من استعدادها لاحتواء المعقولات بالقوة اي انها لم تعد مشاريع معقولات قابلة للتحول الى معرفة علمية بالطبيعة عند تدخل العقل الفعال ، بل امست مجرد مناسبة لإفادة المعقولات منه[1] . والنتيجة من كل هذا وذاك هو انتزاع القدرة للعقل البشري لان يحصل على المعرفة العقلية بنفسه وحرمانه من حفظ المعقولات في ذاته ، اي الإقرار بأن الانسان لا يملك المعقولات لا بالقوة المطلقة ولا بالقوة الخارجة الى الفعل في مرحلته الاولى . وفي المقابل يقتصر دور العقل على عمليات تقنية من مطالعة للصور في الخيال وترتيب للمقدمات وتوحيد للمعاني وتكثير لها ، إعداداً له لتقبل الفيض الوارد عليه من العقل الفعال[2] . ومجمل القول ، ان جعل العقل الفعال واهباً للصور وخازناً لها يلغي القول بالاخراج الى الفعل بالنسبة للعقل والمعقول معاً ، لان الاخراج الى الفعل يقتضي وجود نواة عقلية بداخلهما . وهذا ما يضفي على موقف الغزالي نوعاً من التناقض ، اذ في الوقت الذي يقول فيه بجوهرية العقل ، هذه الجوهرية التي تضمن له القدرة على تحصيل المعرفة وعلى خزنها في داخله ، يأبى بمناسبة تحليله لمقولة العقل الفعال الا ان يحرم الانسان من هذه القدرة المزدوجة ، مما يثير ظلالاً من الشك على حقيقة جوهرية العقل .

ان المظهر الجديد الذي اتخذته نظرية العقل الغزالية لا يدل أبداً على انه صار نصيراً لنظرية الفيض . ذلك ان الغزالي ، على الرغم من تبنيه لهذه الزاوية الفلسفية من النظر في تحليله لطبيعة العقل ، فانه ظل متشبثاً بعقيدة الإبداع[3] ، التي لا تعترف الا

---

(١) يصف دور العقل الفعال : « ونسبة العقل الى نفوسنا نسبة الشمس الى ابصارنا . فكما ان الشمس تبصر بذاتها بالفعل ويبصر بنورها ما ليس مبصراً بالفعل ، كذلك حالُ هذا العقل عند نفوسنا ، فان القوة العقلية اذا اطلعت على الجزئيات في الخيال واشرق نور العقل الفعال استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة لا على ان نفسها تنتقل من التخيل الى العقل منا ، ولا على ان المعنى المغمور في العلائق وهو في نفسه واعتباره مجرد يعقل مثل نفسه ، بل على معنى ان مطالعتها تعد النفس لان يفيض عليها المجرد من العقل الفعال . فان الافكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض .. فتكون النفس الناطقة اذا وقعت لها نسبة ما الى هذه الصورة بتوسط اشراق العقل الفعال حدث فيها شيء من جنسها من وجه وليس من جنسها من وجه .. فالخيالات التي هي معقولات بالقوة تصير معقولات بالفعْل لا انفسها بل ما يلتقط عنها » ص ١ ـ ١٤٠

(٢) انظر الهامش السابق ، وايضاً نم . ص ٧٠ و ١٤١ .

(٣) بصدد النظرة المزدوجة لميتافيزيقا الغزالي ، انظر مقالنا «الغزالي بين وحدة التوحيد ووحدة الاحدية » ضمن **كتاب دلالات واشكالات** ، ص ٨٥ ـ ١١٢ .

لـ « الامر » وبالقدرة على الإيجاد ، وليس للّزوم العقلي . وهذا ما يفسر ان العقـل ذاته لم يكن لدى الغزالي نتيجة لزوم عن ماهية الواحد الاول ، بل كان نتيجة أمر غير مسبوق لا بالذات ولا بالزمان ولا بالمادة : « فاشرف المبدعات هو العقل ، ابدعه بالأمر من غير سبق مادة وزمان ، وما هو الا مسبوق بالامر فقط ، ولا يقال في الامر انه مسبوق بالباري تعالى » (ص ١٩٨) . ولا يمكن لوضع العقل الميتافيزيقي هذا الا ان ينال من قوة ومدى واستقلالية الوظيفة المعرفية ـ الميتافيزيقية للعقل الفعال . وهذا ما تؤكده بعض أقواله التي تعتبـر العقل الفعال من منظور عقيدة الامر مجرد وسيط لإبـداع الحق[1] ، ليتخذ حينئـذ اسم الملك[2] .

هكذا يبدو انه إن كان الغزالي قد استعمل الجهاز المفاهيمي والمعرفي لنظرية العقل الفيضية فلكي يحدث فيه تغييرات جذرية كيما يتلاءم مع مراميه الايديولوجية[3] . لقد كان في استطاعة الغزالي ان يظل ضمن حدود خطابات الشرع ، ويعفي نفسه من استعارة أفق الفلاسفة النظري ، الا انه ابى ان يهمل ذلك القطاع الهام من الناس ، الذين هم الخاصة ، فكتب لهم من داخل معقلهم وبعقلانيتهم ، تارة ضدهم لتنبيههم وتارة من أجلهم والإقتراب منهم . بيد ان تمرير خطاب الشرع بلغة العقل كان يقتضي منه تغييراً أساسياً في دلالات لغة العقل ومراميها مما أضفى على الطرح الغزالي رونقاً جديداً .

رابعاً ـ خـاتمـة

لقد كانت لحظة التهافت ، بجهة ما ، لحظة خلخلة معرفية موجهة نحو الغزالي نفسه أكثر مما هي موجهة لغيره ، فكانت بمثابة اختبار لإعادة النظر في القيمة الانطـولوجيـة والمعرفية للجسم بالنسبة للذات الآدمية . ثم أتت لحظة الإحياء لتجعل من الجسم وقواه هدفاً لتقويمهما ومعاكستهما، لكن دون أن يفقد مكانه ومسؤوليته، وذلك بالاحالة الى الشرع كمقياس للمعاملة والعبادة . أما لحظة المعارج والمدارج فقد صارت لحظة بحث عن حقيقة الأنسان وإنّيته وراء المظاهر والعوارض ، لحظة بحث عما يوحد المختلف ويضبط انسياب المتغير في ذات الانسان . كانت اللحظة الأولى إذن لحظة محاولة لربط العقل بالجسم ،

---

(١) « ونعني بالامر القوة الالهية . والذي يقال من العقل ، صدر عنه بالابداع شيء ، ليس إدعاء بانه المبدع : كلا . بل نعني به تنزيه الحق الاول ان يفعل بالمباشرة . فاما المبدع بالحقيقة فهو من له الخلق والأمر ، تبارك اسمه » نم . ص ١٩٩ : وبالنسبة لسريان الامر في الموجودات وتجلية المختلف فيها ، انظر نم . ص ٢٠٠ .

(٢) ترد تسمية العقل الفعال بالملك في قوله مثلاً « ان النفس انما تطلع على المعقولات بواسطة ملك يسمى عقلاً يفيض منه المعقولات على النفس البشرية » ص ٧٠ .

(٣) للغزالي وعي بالتغيير الدلالي الذي يحدثه في الاسماء التي يستعيرها من الفلسفة ، يقول في كتاب القسطاس المستقيم « والتماسي من المخلصين قبول معذرتي عند مطالعة هذه المحادثات فيما أثرته في المذهب من العقد والتحليل . **وابدعته في الاسامي من التغيير والتبديل ، واخترعته في المعاني من التخييل والتمثيل** ، فلي تحت كل واحد غرض صحيح وسر عند ذوي البصائر صريح » ص ١٠١ .

والثانية لحظة ربط العقل بالعبادة ، والثالثة ربط العقل بالعقل . كانت اللحظة الأولى نتيجة سعي لخلخلة العقل ، والثانية نتيجة سعي لإحيائه ، والأخيرة نتيجة سعي للسير به في معارج قدسه والصعود به في مدارج عالمه . من هنا يمكن القول بأن العقل عاد اخيراً الى ذاته بعد أن كان ملقى خارجها ، ولكنه في الحقيقة ما إن عاد حتى اكتشف تعلقه بعقل متعال عنه . هكذا يكون محكوماً على العقل أن يتعلق دوماً بشيء خارج عن ذاته . ولعل ذلك آت من كون الإضافة توجد في جوهره بجهة ما ، ولو أن الحجج الاقناعية التي اوردها على جوهرية العقل أي على وجوده ، كانت منبنية على مسلمة رفض الوجود الإضافي والمقولي للذات ، أي أنها كانت تصادر على قدرة الذات على مواجهة ذاتها مباشرة بدون وسيط او إحالة على شيء خارجي . غير أنه فرق بين أن يكون العقل مضافاً الى جسده ومن خلاله الى العالم ، وبين أن يكون مضافاً الى الموجود الأقصى ، وبين أن يكون مضافاً لى العقل الفعال ، أي فرق بين أن يسكن العقل جسده بين أن يقترب من ربه وبين أن يوجه مرآة ذاته نحو شمس العقل الفعال .

وهنا يحق لنا أن نتساءل هل يتعلق الأمر بنفس العقل الواحد مضافاً الى أجناس ثلاثة من الوجود ، الطبيعة والوجود والمعرفة ، فتنتج تلك الاضافات الثلاث أفاعيل مختلفة ومقاصد متباينة ، وبذلك يظل الغزالي واحداً وإن تعددت خطاباته ، أم يتعلق الأمر بعقول مختلفة في حدودها ووجودها بحكم تباين أفاعيلها ومقاصدها ومجالاتها ؟

إننا نجد أنفسنا أميل الى الاعتقاد هنا بأن استعمال مفهوم الاشتراك في الاسم سيكون أكثر ملاءمة عند إطلاق اسم العقل على الأجناس الثلاثة من العقول ـ عقل التهافت وعقل الأحياء وعقل المعارج ـ منه فيما لو أطلق على أنواع العقول الموجودة داخل كل جنس من هذه العقول . ذلك أننا لن نعثر على فرق جوهري بين أنواع عقل الإحياء : العقل المستعد وعقل العلوم الضرورية وعقل التجارب ثم عقل العواقب ، كما أننا لن نميّز جوهرياً بين العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد المنتمية لجنس عقل المعارج ، أولاً لأن كل رباعية من العقول على حدة مرتبطة فيما بينها برابط التطور[1] ،

---

(١) بالفعل يعقد الغزالي مثلاً بين عقول المعارج وباقي القوى النفسية والطبيعية بروابط متينة تجلت في جملة من المبادىء والعلاقات : كرابط الخدمة بالرئاسة ورابط الظهور والتئاصيل بين المبدأ والكمال ، ورابط الحفظ بين مراتب الطبيعة ، مما ينتج عنه ان تكون كل قوة سابقة رئيسة ومبدأ وحافظة للقوى اللاحقة في المرتبة والتي تكون بدورها خادمة وكمالاً وظهوراً للسابقة ؛ على ان يتوقف تبادل المواقع بين المبدأ والكمال ، والظهور والخفاء ، والحفظ والوجود عند رئاسة مطلقة معينة ، حسب سياق كلام الغزالي . ويظهر الانسان في الترابط الكوني الشامل وكأنه خلاصة الوجود ؛ يقول موضحاً ذلك ، ان المبادىء تساق الى الكمالات ، حتى في ما لم يكن كمال لم يكن مبدأ ، كما لو لم يكن مبدأ لم يكن كمال ، وان المعقولات تظهر بالمحسوسات . وكما ان جلال الحق انما يظهر بافعاله وصنائعه ، كذلك الامر الحق انما يظهر بخلقه ، وكذلك العقل انما يظهر بالنفس ، والنفس انما تظهر بالطبيعة والطبيعة انما تظهر بالجسم الكلي ، وكذلك جميع الموجودات انما تظهر بالانسان ، حتى يكون جسمه وطبيعته مظهر الجسم والطبيعة ، وعقله مظهر النفس والعقل ، وتسليمه مظهر الامر الحق ، فبظهر جلال الباري تعالى =

وقاصدة لنفس المقصد عملياً كان أو نظرياً . في حين عند مقارنة جنس العقلين فيما بينها ـ عقل الإحياء وعقل المعارج ـ فإننا سنجدهما لا يشتركان حقاً إلا في الاسم . حقاً هناك إتفاق في الحد بين العقلين الأولين من كل منظومة ، أي بين العقل المستفاد والعقل الهيولاني ، وبين عقل العلوم الضرورية والعقل بالملكة ؛ لكن هذين العقلين لا يمثلان سوى الحد الأدنى لكل نشاط عقلي ، أو المادة الخام الاساسية التي لم تتشكل بعد أو لم تخرج الى الوجود في فعل أو معرفة ، حيث يعتبر العقل الأول في المنظومتين استعداداً بالقياس الى القوة ، قوة التعقل ، والعقل الثاني استعداداً بالقياس الى المبادىء ، فكلاهما يشكلان الاداة وعدتها قبل الدخول في أي إنجاز . ولذلك فإن استخدام هذه المادة الخام في التجارب والعواقب يعطي عقلاً عملياً يكون طاقة لتنظيم الملّة ، في حين تكون حصيلة توجيه تلك المادة نحو أن تصير معرفة علمية أو حكمة فلسفية ، ظهور عقل نظري يفحص الطبيعة ويتوق الى أن يعرج الى ما بعدها . وفي هذه الحالة يحق لنا القول بأن العقلين العملي والنظري يشتركان أسماً ويختلفان معنى .

= واكرامه ، نم . ص ١٢٨ ، وبصدد علاقة الحفظ انظر نم . ص ٢٠١ ، وعن علاقة الرئاسة بالخدمة بين العقول والقوى النفسية والطبيعية ، انظر نم ، ص ١١٣ ، وعن جدلية الظهور والخفاء انظر مشكاة الانوار ، ص ١١٩

[٥]

أبو بكر بن باجة
من الكائن الى الوجود : إشكالية الاتصال

« او تكون كاملاً بكمالك الذي يخصّك . فتكون قد كملت في ذاتك . ولم تفتقر في الوجود الى سواك . بل كل إنسان وكل موجود كائن فاسد نحوك : بوجودك صار اولئك موجودين . وبوجودك صرت انت كائناً » .

رسالة الوداع

مـقدمـة

الاتصال عند ابن باجة ، وبحسب لغة نظرية العقل ، اتحاد الانسان بالعقل المفارق ، أو بالأحرى توق الى التوحد به . إنه لقاء بين حدّين متقابلين ، أولهما **الانسان** باعتباره **موجوداً** ، وثانيهما **العقل** من حيث **هو وجود** . وهذا ما يضفي الطابع الإشكالي على نظرية الإتصال الباجية . فهي أولاً بحث في شروط الانسان البدنية والمدنية والمعرفية ، ومن هذه الجهة يحق لنا أن نعتبر هذا البحث على أنه **علم للانسان** : إلا أن الغاية المرصودة لهذا البحث لا تنتهي عند حدود استكمال الانسان ، بل تندفع الى ما وراء تخومه بغية تحويله الى عقل خالص مستفاد ، مما يستلزم نفي الشرط البشري البدني والمعرفي لتحقيق تلك الغاية . كيف إذن تتحول الكمالات البشرية الى عوائق أمام إنجاز مطلب الانسان الحق ، والوصول الى كماله النهائي ، أو كيف انتهى ابن باجة الى تصور حقيقة الانسان في افق مضاد للانسان ، ثم ما هي الضرورات النظرية التي انزلقت بالبحث « في » الانسان الى أن ينقلب الى بحث « عن » المتعالي عن الانسان .

هذا هو الاشكال العام الذي تتحرك فيه نظرية الاتصال الباجية، والذي سينعكس على جملة من القضايا التي تغطي مجالات الاتصال المختلفة ، كأساس الاتصال (هل هو الفطرة أو التدبير النظري) وسبيله (هل هو البرهان أو الحدس أو المقابلة) وفعله (هل هو فعل معرفي أو وجودي) وموضوعه (هل هو الطبيعة أو ما بعد الطبيعة ، الذات أو الموضوع) ، هذا عدا الدلالة التي يرتهنها في داخله .

إن النظر الى إشكال الاتصال عبر هذه القضايا ، هو ما أملى علينا خطوات « وقوفنا » هذا على نظرية الاتصال الباجية ، هذا الوقوف الذي سيتخذ أربع محطات : حيث سنعمل في المحطتين الأولى والثانية على فحص طرفي الاتصال : الانسان والعقل

المفارق ، بغية العثور على ما من شأنه أن يكون نقطة وصل تكفل لقاءهما المؤمّل : في حين سنتعقب في محطتنا الثالثة جملة من الانقلابات الانطولوجية التي يمكن أن تحدثها لحظة الاتصال للانسان الواصل ، على أن نختم وقوفنا بإثارة الانتباه الى ما يمكن ان يثيره خطاب الاتصال من مفارقات[1] .

أولاً : الانسان ، الطرف الموجودي في معادلة الاتصال

من أجل تحقيق الاتصال ينبغي أن يكون طرفا الاتصال من نفس الطبيعة ، أو على الاقل متشابهين منها ، وهذا ما يفرض على الطرف البشري أن يعكف على تطوير كمالاته حتى يصير أهلاً للاقتران بالطرف الميتافيزيقي المقابل ، العقل الفعال . إلا أن البقاء في رتبة الكمالات البشرية ولو وصلت الى منتهى تمامها ، لن يفك عن الانسان أغلال القيم الاجتماعية والاخلاقية ، ويخرجه من قفص الزمن والكثرة والتغير ، الى عالم الحق والوحدة والخلود والسعادة . وهذا ما يفضي بتلك الكمالات الى أن تصير عائقاً في سبيل بلوغ الغاية القصوى بعد أن كانت محركاً نحو نيلها . هكذا تكتسي كائنية الفرد زيّ المحرك والعائق للحركة معاً ، لكن في لحظتين مختلفتين ، لحظة العلم والاخلاق ، ولحظة الفلسفة والاتصال .

علينا الآن أن نقف على المطلب الأول في نظرية الاتصال ، وهو معرفة حقيقة الانسان وما تسمح به من قدرة على صيرورتها عقلاً خالصاً ، أو بالضبط معرفة ما اذا كانت النفس ـ والتي تشير الى جزهر الانسان ـ « مما تفارق أو ليست جملة مفارقة »[2] . حقاً ، يتبنى ابن باجة التعريف الارسطي المعروف للنفس ، والذي بمقتضاه تكون النفس استكمالاً أولاً لجسم طبيعي آلي[3] ، أو صورة لجسم[4] . وهذا ما يفرض على ابن باجة أن يربط أفعال النفس وانفعالاتها والقوى التي تصدر عنها ، كالتغذية والحركة والحس والتخيل ، بآلات جسمية . فلا يمكن لهذه القوى أو الوظائف أن تقوم بأفعالها في حالة انعدام العضو البدني الذي تحدث به وفي مجاله تلك الأفعال ، بل ان طبيعة هذه الأخيرة تابعة لطبيعة العضو البدني . وهذا ما يفسر اختلاف القوى وعدم تجانس أفعالها[5] ، كما

---

(١) المتن الباجي الذي ستستعمله يوجد معظمه في مجموعين : اولهما نشره ماجد فخري بعنوان **رسائل ابن باجة الالهية** ، بيروت ١٩٦٨ ، وتضم الرسائل التالية : **في الغاية الانسانية** ، الوقوف على العقل الفعال ، رسالة الوداع ، قول يتلو رسالة الوداع ، ثم اتصال العقل بالانسان ، ولذلك عندما سنشير الى هذه الرسائل ستكون الاشارة الى صفحات المجموع المذكور ، وكذا الشأن بالنسبة للمجموع الثاني الذي نشره جمال الدين العلوي تحت عنوان **رسائل فلسفية لابي بكر بن باجة** ، بيروت ـ الدار البيضاء ، ١٩٨٣ ، والذي يضم ٢٣ قولاً وكلاماً كما سنعتمد على **كتاب النفس** الذي نشره محمد صغير حسن المعصومي ، دمشق ١٩٦٠

(٢) ابن باجة ، **كتاب النفس** ، ص ٣٤ .

(٣) ن . م ، ص ٢٨ .

(٤) ن . م ، ص ٣٨ .

(٥) انظر ن . م ، ص ٣٩ : « **وافعال الحيوان هي اغتذاء وحس وحركة وتخيل ونطق** . وليس اثنان من هذه متجانسة .

يفسر اختلاف درجات الارتباط بالجسم وغايته واتجاهه من قوة الى اخرى . ولكن لا يعني هذا ان درجة الاختلاف تصل الى حد التنافر ، بل انها تنتظم فيما بينها بفضل علاقة التقدم والتأخر ، كما هو الحال بالنسبة للاغتذاء مع الحس ، أو بعلاقة التناسب ، كما هو الامر بين الحس والتخيل[1].

ومن هذا المنظور ، منظور نظرية الكمال الجسمي المقول بتقديم وتأخير ، يتطلع ابن باجة الى وصف طبيعة القوة الناطقة ، التي يقول عنها انها « وان كانت نفساً ، فهي أشد تأخرا في الطبع ، على جهة ما يتأخر الكامل عن الناقص في الطبع »[2] . مما قد يعني انها ليست « جملة مفارقة » ، لا سيما عندما نجد ابن باجة يقول احياناً بأن **الانسان موجود بكماله الجسماني** .

ومما يدعم هذه النظرة الجسمية الى صورة الانسان أو حقيقته ، تعريفه له بالقوة الفكرية التي تعتبر من بين القوى الحسية الداخلية ، التي لا تنفصل عن الجسم سواء في طبيعتها أو في وظيفتها ، مما يضفي على فعلها الفكري طابع الجزئية والفردية . فالانسان يكون « انساناً بالفعل فقط عندما تحدث فيه القوة الفكرية » ، وانه « انما يكون حينئذ انساناً بالقوة الفكرية »[3] . فلو صحت هذه النظرة على نحو شامل ، أي لو استمر ابن باجة في التشبث بتعريف الانسان بالقوة الفكرية في جميع الأحوال ، لكان من القائلين فعلاً بالطابع المادي لحقيقة الانسان ، ولاتّخذ تعريف النفس بالصورة المادية كامل أبعاده . نعم ، قد يقال ان لجوء ابن باجة الى القوة المفكرة لتعريف الانسان لم يكن الغرض منه ربط حقيقة نفسه بالجسم ربطاً صميمياً ، لأنه كان ينظر الى هذه القوة من جهتها الروحية ، وهي قبولها للمعقولات ، الأمر الذي يستوجب مبدئياً اضفاء الطبيعة العقلية عليها ، عملاً بالمبدأ الذي يستلزم التجانس بين القابل والمقبول ، والمحرك مع المتحرك[4] . الا أن ابن باجة لم يكن ينظر الى هذه القوة من هذه الزاوية أي كقابلة للمعقولات فحسب ، بل كان ينظر اليها كمنتجة أيضاً « للآراء » أو « الصور الفكرية » ، الأمر الذي يضفي عليها الطابع الحسي والجزئي ، شأنها شأن الحس المشترك والذاكرة . ذلك لأن الآراء والصور الفكرية تتميز

= فتكون القوى عليها متجانسة ، بل بعضها يتقدم بعضاً كالاغتذاء والحس ، وبعضها يناسب بعضاً كالحس والتخيل ، وكذلك القوى والنفس بتقديم وتأخير وتناسب » .

(١) انظر ن . م ، ص ٢٨، ٣٤، ٣٦، ٣٨، ٣٩ .

(٢) ن . م ، ص ٤٢ .

(٣) ن . م ، ص ١٦٠ .

(٤) لابن باجة كلام يوجد فيه بين القوة الناطقة والقوة المفكرة والعقل والقوة الناطقة تقال أولاً على الصورة الروحانية من جهة انها تقبل العقل ، وتقال على العقل بالفعل « **اتصال العقل** » ، ص ١٦١ : انظر **ايضاً تدبير المتوحد** ، ص ٥٨ ـ ٥٩ : بصدد العلاقة بين المفكرة وقبولها للمعقولات ، انظر موقف ابن رشد **جوامع (تلخيص) كتاب النفس** ، ص ٧٠ ، ٩٠ ، **شرح كتاب النفس** ، ص ١١١ ، ٥ .. **اشكالية العقل عند ابن رشد** ، ص ١١٧ ـ ١٢٢ .

بكونها مركبة من أمرين ، أحدهما خاص يعود بها الى القوة الخيالية ، والآخر عام يقربها من العقل وهو ما يجعلها غير صادقة تماماً كصور العقل الفعال ، ولا كاذبة تماماً كالصور الخيالية ولو انها من صنفها ، كما يجعلها خاصة ترتبط بالحيثيات الفردية ولا ترقى الى مرتبة الصور النوعية العامة والضرورية . هذا ومن البيّن بنفسه ان هذا التكوين المزدوج للآراء أو الصور الفكرية لا يمكن أن يحل الا في قوة مركبة من الهيولي والعقل ، او في قوة ذات طبيعة متوسطة بين المادة والعقل ، وهذا هو حال القوة المفكرة[1] . ولذلك فان تصور حقيقة الانسان من خلال هذه القوة يلتقي في نهاية الأمر مع تصوره لها من خلال مفهوم الكمال الجسمي . بيد ان هذا الموقف لم يكن ليرضي ابن باجة أبداً ، أولاً لأن هذه القوة مركبة وتقبل الصور المركبة ، وثانياً لأن هذه القوة المفكرة مهما بلغت درجتها من الروحانية ومن قدرتها على التعامل مع المعقولات النظرية ، فانها مع ذلك لا تستطيع الاحاطة بحقيقة الانسان ، وبخاصة اذا أُخذ في ذاته لا من جهة نسبته الى الجنس الحيواني . فالقوة المفكرة وان قبلت المعقولات فانها لن ترقى الى مرتبة العقل ، لأنها من طبيعة حسية ، وهذا بالضبط ما حمل ابن باجة على انتقاد جالينوس لتوحيده العقل بالمخيلة[2].

نتيجة لعدم كفاية القوة المفكرة للاحاطة بكل الجوانب التي تميز حقيقة الانسان الانطولوجية والمعرفية ، لم يكن امام ابن باجة بد من اللجوء أخيراً الى جوهر العقل لتعريف الانسان ، على الرغم من مرتبته السامية . فقد كتب يقول مشيداً بالعقل وبجدارة الانسان أن يكون فصلاً له « فالعقل أحب الموجودات الى الله تعالى ؛ فاذن فصل الانسان هو ذلك العقل بعينه ، لا فرق بينهما بوجه ولا على حال . فقد حصل الانسان على أحب المخلوقات اليه »[3] . فاذا علمنا ان « ذلك العقل » هو عقل الحديث النبوي المشهور[4] ، والذي تكلم عنه الغزالي في كتاب العلم من **كتاب الإحياء** ، تبينت لنا الأهمية البالغة لمثل هذا الموقف

---

(١) **تدبير المتوحد** ، ص ٨٧ . « فأما الصور التي يفيدها الفكر فقد تكون صادقة وكاذبة ... وهذه الصور ليست صور الأجسام بعينها فتكون خاصة ، ولا هي مجردة عن الهيولي ، فتكون معقولات عامة ... بل توجد بين الصور الخاصة والمعقولات . وبحق كان ذلك لأن فيها من كل واحد من الطرفين شيئاً ، فهي تشارك الخاصة بأنها في القوة التي تصير بها الخاصة ، وتصير عامة ، لأن هذه القوة قبلت عن العقل واستفادت منه على العموم ، وهذه القوة وسط بين الموجودات الهيولانية والموجودات العقلية ، فهي تقبل من الطرفين ما يحاكيها » . وتجدر الاشارة أن هذا الوضع قريب من وضع العقل النظري، أو المعقول النظري عند ابن رشد. غير أن هذا الأخير اعطى محتوى نظرياً متنوعاً للمفهوم المذكور : ذلك أن العقل النظري صار يتكون عنده من جانب مادي حسي يمثله الخيال، وجانب مادي عقلي يمثله العقل الهيولاني، وجانب ثالث فعلي وصوري يمثله العقل الفعال. لمزيد من التفصيل انظر كتابنا **اشكالية العقل عند ابن رشد** ، ص ١٣٣ ـ ١٥٢ .

(٢) انظر **الوقوف على العقل الفعال** ، ص ١٠٨ ؛ وايضاً . **تدبير المتوحد** ، ص ٨٥ .

(٣) **رسالة الوداع** ، ص ١٤٢

(٤) ن . م ، ن . ص

من ابن باجة . ذلك ان هذا العقل ، الذي إن لم يكن هو العقل الفعال بالذات فانه سيكون اعظم منه ميتافيزيقياً ، لو ارتبط بحقيقة الانسان فعلاً لجعله كائناً روحياً من درجة عالية او على الاقل كائناً مشاركاً فيها ، هذه المشاركة التي من شأنها ان تمكنه من الاتصال بآفاق عقلية اسمى . فما هي بالضبط جهة ارتباط الانسان « بذلك العقل » : هل هي على جهة امتلاك فردي له ، أو اشتراك فيه ، أو اتصال به ؟

لأول وهلة تبدو اجابة ابن باجة على هذا التساؤل واضحة لا لبس فيها ، فالانسان أجل من أن ينسب الى القوى المنفعلة المادية والحيوانية[1] ، وأقرب أن يعرف بالعقل ، عقل الحديث النبوي ، فيكون « فصل الانسان » الذي يميزه عن جنسه الحيواني ويلحقه بعالم العقل . وبذلك يجوز أن نقول بأن هذا العقل هو المحدد لحقيقة الانسان الذاتية ، وبالتالي من حق كل فرد أن يمتلكه على حدة باعتباره مصدر شرفه وأداة تطوير رصيده الروحي . وهذا ما سيسمح بالقول بأن الانسان ، بفضل حوزته لهذا العقل ، ضارب بجذوره في أعماق المجال الميتافيزيقي ، مما سيضمن له الأمل في الارتقاء نحو الملأ الأعلى وحثه على القيام بمغامرة « الاتصال ».

غير اننا لو أنعمنا النظر في طبيعة « ذلك العقل » ملياً لما قبلنا ببداهة أن يكون « فصلا » لهذا الانسان . اذ حينما يصف « ذلك العقل » بمجموعة من النعوت المتعالية التي ترقى به الى مصاف الكائنات الميتافيزيقية المتفردة ، ليصير ذلك الكائن الذي كلما قرب منه الانسان اقترب من الله ، وكلما اقترب منه اقترب من العلم ، لأنه يعتبر أشرف علم ، فان ابن باجة يكون قد عمل على ابعاده كثيراً عن وضعية ذلك الغرض المنطقي الذي يعبر عنه لفظ « الفصل » . ويلوح جيداً ان صفات ذلك العقل « البعيد عن الالتباس بالمادة » والحائز على قدر كبير من الروحانية ، هي بالضبط صفات العقل الفعال كما ترد عند الفارابي وابن سينا والغزالي ، وكما ترد عنده هو . ومن هنا لا يمكن تصور حيازة الذات البشرية له ، لتخلفها عن الارتفاع الى مستواه الميتافيزيقي . ولذلك لا يبقى أمامنا سوى حل واحد لعلاقة هذا العقل بالانسان ، وهو اعتباره فصلاً لا لفرد فرد على حدة بل للانسانية بما هي نوع عام .

ولكن هل يستطيع هذا الحل أن يقينا فعلاً من الاستمرار في صعوبة تعريف الانسان ؟ يعترف ابن باجة ذاته باستحالة انتساب كل الانسانية الى عقل واحد بالعدد ، خوفاً من المحالات المعروفة بشأن هذه المسألة ، كمحال وجود اللانهاية بالفعل ، وكالزام معرفة الجميع لعلم الجميع[2] .

ولذلك سنكون مضطرين ـ للخروج من هذه الصعوبة ـ الى العودة الى مفهوم

---

(١) انظر ، **في الغاية الانسانية** ، ص ١٠٠ .

(٢) انظر مثلاً رسالة اتصال العقل بالانسان ، ص ١٦٢ ـ ١٦٣ لمراجعة محالات القول بعقل واحد لكل الانسانية

« النفس الناطقة » ولو بطرق غير مباشرة . فبعد أن لم يسعفنا مفهوم القوة المفكرة في تعريف الانسان تعريفاً شافياً والتعبير عن حقيقته ، وذلك بسبب طابع المفكرة الجزئي سواء بالنسبة الى بنيتها الجسمانية أو بالنسبة الى وظيفتها المعرفية ، بالرغم من استعدادها لقبول المعقولات أو النفس الناطقة . وبعد أن تبين لنا أن العقل الذي ينسبه ابن باجة الى الانسان لا يمكن أن يكون لا فردياً يمتلك كل فرد ، ولا كلياً يدخل في نسيج حقيقة الانسان شاملاً لكل افراد النوع البشري على نحو عام . وبعد أن ظهر لنا أن هذا العقل له اتصال بالانسان ، باعتباره جزؤه الأشرف ، فإنه يبقى علينا الآن أن نفحص عن كثب على أي نحو « يتصل » العقل بالانسان اتصالاً أولياً ليشكل حقيقته المميزة لذاته .

إن العودة الى مفهوم « النفس الناطقة » من شأنها ان تفتح لنا إمكانية فهم طبيعة هـذا الاتصال وكيفيتـه ، شريطـة أن يتم ربط مفهوم النفس النـاطقـة بمفهـوم « العلم النظري » . إن استكمال القوة الناطقة لا يتحقق إلا بالمعقولات (أو العلوم النظرية) ، فهي التي تخرج هذه القوة الى الفعل . على هذا النحو تكون النفس الناطقة مجرد استعداد يحل في القوة المفكرة[1] . غير أن هذا الاستعداد ليس له وضعية الكائن الانطولوجي المستقل بنوع من الاستقلال كالذي نجده عند الاسكندر الافروديسي وخصوصاً عند ابن رشد في شخص العقل الهيولاني . إن استعداد النفس هو فقط استعداد « ناطق » بالمعقولات أو بالعلم النظري الوارد عليه من خارج[2] . وهو بذلك يكون بمثابة مرآة أو صفحة الماء التي تعكس طيف الألوان لا الألوان ذاتها أو مصدر إشعاعها[3] .

من هنا تظهر الأهمية القصوى للمعقولات . فإذا كان العلم النظري هو الذي يخرج النفس الناطقة الى الفعل ، أي هو الذي يجعل الانسان يمارس فعل التعقل ، فسيكون العلم

---

(١) يقول في « ارتياض في تصور القوة المتخيلة والناطقة»: «لأن الانسان يوجد وليس فيه هذه القوة ، ثم يقبلها فتكون بعد أن لم تكن ، فقبل أن يقبلها له قوة شأنها أن يقبلها ليست في الفرس ولا في الحجر » ضمن مجموع رسائل فلسفية لابن باجة ، ص ١٦١ .

(٢) يقول في ن .م . . . « وهذه المعاني المعلومة في النفس تسمى نطقاً ، وما يوجد في الانسان يسمى ناطقاً » ن .ص

(٣) يستعمل ابن باجة هذه التشبيهات لابراز كيف تتم عملية التعقل ودور كل عنصر من عناصرها في انجازها : « القوة التي يرتسم فيها المعقول تشبه العين، والعقل يشبه الأبصار، وهو الصورة المرتسمة في التبصر. وكما أن تلك الصورة هي بالضوء ، فإن الضوء يوجدها بالفعل وبه ترتسم في الحاسة فكذلك العقل بالفعل ، بذلك العقل الذي ليس له شخص ، يصير شيئاً ما ويرتسم في القوة. وكما أن الصورة المبصرة هي الهادية لا الضوء المفرد ، كذلك العقل بالفعل هو الهادي والمرشد . فإن الصورة المبصرة لو ارتسمت في العين في الظلمة لما احتيج الى الضوء ، كذلك الحال في العقل بالفعل والعقل الفاعل ، النسبة بينهما واحدة ، فذلك المعنى الذي في الصورة المحسوسة هو الضوء ، كذلك هذا في المعقولات هو ضوء بوجه ما على طريق التناسب.» رسالة اتصال العقل بالانسان ، ص ١٦٨ . ويبدو واضحاً كيف أن القوة التي ترتسم فيها المعقولات لا تمتلك لا المعقولات ولا النور الذي يضيء المعقولات (العقل الفعال) ، وهي لذلك لا تعدو ان تكون قوة للتعقل أي لقبول المعقولات فقط ، وهو الذي يسميه عقلاً بالفعل . هكذا توجد مادة التعقل والأداة المحرضة عليه خارج الانسان ، الذي يبدو مجرد مجال لحضور المعقولات على ساحته، هذا المجال الذي وإن كان يتصف بقدر كبير من الروحانية ، فهو ينتمي بجزء منه الى البدن .

لا العقل هو **حقيقة الانسان الذاتية** . وهذا ما أفصح عنه ابن باجة قائلاً : « فلننظر الى الحال التي هي من الانسان بالذات وبالطبع كالحدة من السكين ... وذلك هو العلم النظري »[1] . ومعنى ذلك أن ابن باجة مال أخيراً الى أن **يعرف الانسان بالممارسة العقلية** أو بالضبط **بمنتوجات فعل التعقل** ، وهو العلم النظري أو المعقولات التي هي مادة انتاج الممارسة العقلية . أو بكلمات أخرى ، يعرف ابن باجة الانسان بالكمال الثاني . الذي هو فعل القوة الناطقة ، بدل الكمال الأول ، الذي هو مجرد تلك القوة العارية عن الفعل . لكن ليس معنى ذلك أن العقل البريء عن المادة لا يساهم في ممارسة الانسان العلمية ، بل أنه متصل بها عن طريق تقديمه المبادىء التي هي المادة الأولية النظرية التي ينالها الانسان لتكون منطلق سعيه العقلي واساسه ، وهذا ما عبر عنه بقوله : « ولجلالته ولعظمته وبعده عن الالتباس بالمادة لم ينل منه بالطبع أكثر من هذا القدر الذي هو مبادىء الفكرة ، وهو المعقولات ، وإنما ينال المبادىء منه ويسعى هو بسببه »[2] .

إذن لا يمكن أن ننكر أن للانسان عقلاً ، ولكن له ذلك فقط من حيث هو جهاز مبدئي . لا باعتباره قوة ذاتية ومستقلة للفعل ، ومن حيث هو تمثل للمعقولات ، لا باعتباره منتجاً لها . ومعنى ذلك أن الانسان لا يملك العقل ولكن منتوجاته الأولية والثانوية ، أي ليس له العقل ككيان أنطولوجي ، ولكن كأدوات ابستيمولوجية تمكنه من القيام بوظيفة التعقل والمعرفة باعتبارها اساساً قدرة على التلقي . والخلاصة أن **الانسان عاقل** أي ناطق بالمبادىء الأولية ومستعملاً لها في عمليات عقلية قصد تلقي معقولات ثانوية ، فهو متصل بالعقل وليس عقلاً .

ومما يدعم هذه القراءة أن ابن باجة كان غالباً ما يستعمل العقل مكان المعقول ، والمعقول في معنى العقل[3] . وهو لم يقم بهذا التوحيد أو الاستعمال المتبادل بين الوظيفة ومنتوجاتها أو بين الاداة وأفعالها إلا لكونه كان يفكر في فضاء فكري صار فيه المعقول الموضوع ـ على مستوى التجربة الميتافيزيقة ـ أعلى مرتبة من العقل / الذات مما آل بالمعقول الى أن يصير تلك الذات التي تجعل « الموضوع البشري » ذاتاً واعية بإنيتها .

---

(١) **رسالة الوداع** ، ص ١٣٧ : ويعتبر ابن باجة هذا العلم النظري هو الكمال الرابع للانسان بعد تمامات الآلات الصناعية ، وهي مختلف الخيرات المادية ..من ملبس وادوات .. ، وكمالات جسمية كالصحة ، وكمالات نفسية كالحركات والشرف . يقول في رسالة الوداع « واما الكمال الرابع فليس بمضاف ولا مضاف إليه ، بل الى الانسان كما ينسب التمام الى القوة ، لأن القوة دون التمام ليس شيئاً موجوداً أصلاً ، وذلك هو العلم النظري » ص ١٣٧ انظر التدبير : ص ٧٧

(٢) رسالة الوداع ، ص ١٣٧

(٣) يقول في ارتياض في تصور القوة المتخيّلة والناطقة : « وهذه المعلومات الحاصلة بالقوة الناطقة بالفعل متى أخذت بالاضافة الى الأشياء المأخوذة عنها سميت **علماً** ، لأنها علم بها ، وهي التي عرفتها ، ومتى أخذت من حيث أدركتها حتى توصف بها وتحمل على موضوعاتها المأخوذة عنها سميت **معقولات** ، ومتى أخذت من حيث ادركتها القوة الناطقة وكملت بها وخرجت بها من القوة الى الفعل سميت **عقلاً** » ص ١٦٢

إن تغييب الذات لصالح الموضوع هو ما يفسر أن شوق الفيلسوف للاتصال بالعقل الفعال ما هو إلا تكريس لرغبة قوية في أذابة الذات في أتون الموضوع ، أو في إطفاء نور الذات في شمس الموضوع . وهذا ما يبرر استخدام ابن باجة لمجموعة من التشبيهات ، كالمرآة وصفحة الماء والعين والابصار ، لكونها لا « تفعل » سوى أن تعكس الأشياء الجاهزة في الخارج ، لا أن تصنعها وتبرزها الى الوجود . ومع ذلك ، يمكن القول إن الاتصال ، في حقيقة أمره ، شوق نحو اكتساب الفعل لا البقاء في مستوى التلقي السلبي له أو الانفعال به، هذا الفعل الذي شاءت الفلسفة أن تسلبه الانسان نظرياً على الرغم من امتلاكه له عملياً . ويلوح أن الفلسفة اضطرت الى سلب الانسان الفعلي التعقلي والقوة عليه امتثالاً لمقتضيات خطاب فلسفي كان يعتقد أن هذا الفعل النظري هو فعل لا جسمي في كنهه ، أو أنها قامت بذلك تحت وطأة استعمالها لتشبيه « النور » في علاقته بـ « العين والابصار » ، هذا التشبيه الذي طغى على تحليل العملية العقلية ذاتها في ملموسيتها ، وأدى الى اسقاط وضعية فعل الابصار ـ المشروط بعامل خارجي هو النور ـ على فعل التعقل . وهذا معناه أن الفعل العقلي للإنسان وكذا منتوجه تم تجوهرهما على نحو صار معه الانسان لا يتعرف فيه على أنه من صنعه ، بل على أنه شيء متعال عنه .

ها نحن إذن نقترب شيئاً فشيئاً من تبرير مشروعية السعي الى توطيد الاتصال بين الانسان والعقل ، أو نقله الى مستوى نوعي آخر . فالانسان إن لم يكن يملك العقل فهو يملك شيئاً منه ، يسمح له « باللقاء الأخير » مع العقل الفعال ، أي أن توفر وجود طرف اقصى للانسان ـ وهو العلم النظري أو المعقولات ـ يمكن أن يكون حافزاً ومبرراً للوحدة مع الطرف الأقصى الآخر للعالم السماوي وهو العقل الفعال .

وبطبيعة الحال ، لن يحول إثبات هذا الطرف للإنسان ـ العلم النظري ـ بيننا وبين الإقرار بحقيقة الفصول المتعددة للإنسان أو تعاريفه المتنوعة ، والتي تعكس أبعاده الأساسية الثلاثة : الجسمية والنفسية والعقلية[1] . غير أن البعد العقلي ، أو كما يسميه الصورة العامة ، هي التي تشكل اسمى فصل مميز لحقيقة الانسان . إلا أن ابن باجة كان حريصاً في ذات الوقت على إبقائنا منشدّين الى مشهد الكثرة والتغير والزوال بصدد آنية الإنسان ، حتى يغرينا فيما بعد بـ « نظره الجديد » حول الاتصال وحثنا على الرغبة في تحقيق الوحدة والثبات والخلود .

---

(١) يقول في التدبير « الغايات التي يتضمنهما المتوحد فهي ثلاث . اما ان تكون لصورته الجسمانية، او لصورته الروحانية الخاصة ، او لصورته الروحانية العامة » ص ٧٥ .

ثانياً : العقل الفعال ـ الطرف الميتافيزيقي في معادلة الاتصال

اذا كانت النفس عند ابن باجة غير محتاجة للبرهنة على وجودها لانها قائمة ولها وجود بديهي ، فان الأمر ليس كذلك بالنسبة للعقل الفعال ، الطرف الثاني في حلقة الاتصال ، ولذلك سيولي ابن باجة اهتماماً خاصاً للبرهنة على وجوده.

وتنطلق عملية البرهنة تلك من المعرفة لتنتهي الى الميتافيزيقا ، من مجال تنزلق اليه عناصر المعرفة ومعطياتها الى لزوم تفرضه الميتافيزيقا . على أن ما يغذي كل ذلك الحجاج هو الحرص أولاً على تلافي السقوط في مجال التسلسل الى اللانهاية بالنسبة للعلاقة التي تكون بين المدرك والادراك : لكل مدرك مدرك ولكل ادراك مدرك : وثانياً : الحرص على تجنب السقوط في مجال وجود ادراك لا يمكن أن يدرك . ويتم ايقاف التسلسل بافتراض فعل هو بمثابة سقف ميتافيزيقي لكل فعل معرفي ، سقف يقوم على اعتبار وجود « مدرك هو ذاته ادراك » ، أي وجود **موضوع** يكون **هو فعل ادراكه** ، فلا يحتاج الى ذات اخرى تدركه . مما يجعل **الذات هي الموضوع وهي فعل الادراك** في آن واحد. وليست هذه الذات / الموضوع سوى العقل الفعال . بعبارة اخرى ، ان ضرورة تسلسل وجود ذات عارفة لكل موضوع معرفة لا بد أن ينتهي إما إلى موضوع لا وجود لذات تدركه ، أو الى موضوع هو ذاته خارج الى الفعل بذاته ، يدرك ذاته بذاته ، وهذا هو العقل الفعال .

غير اننا وقبل أن نتقدم في تحليل طبيعة العقل الفعال ودوره المعرفي والانطولوجي يجدر بنا أن ننظر الى أحد لوازم العقل الفعال الذاتية وهو العقل الهيولاني : هل هو حاضر في سيناريو المعرفة والميتافيزيقا عند ابن باجة ؟ نعرف من الطبيعيات الارسطية ، والتي يندرج في مجالها علما النفس والعقل ، ان هناك علاقة صميمية بين مفهومي القوة والفعل ، أو مفهومي المادة والصورة ، بحيث لا يمكن أن يوجد أحدهما بدون الآخر[1] . وقد شاء أرسطو أن يجعل قانون القوة / الفعل سارياً على مجموع الظواهر الطبيعية ، ومن جملتها النفس الناطقة . ولذلك كان على هذه الأخيرة أن تتكون ضرورة من جانب مادي أو قوي ، هو العقل المادي أو الهيولاني أو العقل بالقوة ، وجانب آخر صوري أو فعلي ، هو العقل الفعال. وما دام الضدان ينتميان غالباً الى جنس واحد، والقوة والفعل هما بمثابة ضدين، فانه سيكون من اللازم أن يكون العقل الهيولاني من نفس طبيعة العقل الفعال ، أي ينتميان الى جنس واحد من الوجود . فهل حقاً سيكون حال هذا العقل هو حال العقل الهيولاني عند ابن باجة.

يبدو أن ابن باجة لم ير ضرورة لخضوع مقام الكائنات المفارقة لمنطق الكائنات

---

(١) هناك استثناء واحد يتعلق بالصورة الأولى أو المحرك الأول الذي لا يتحرك . والمادة الأولى أساس كل المواد الثواني . هذا ومن المعروف أن نظرية القوة والفعل ، والمادة والصورة كانت عند ارسطو بديلاً لنظرية المتضادات في تفسير ظواهر الكون والحركة والفعل والانفعال

الطبيعية ، لأنها بالتحديد فعل محض خال من القوة ، ولكونها صوراً بسيطة لا تحتاج إلى مادة لوجودها . وعلى هذا النحو يكون ابن باجة منسجماً تماماً مع تعريف الكائنات المفارقة ومن بينها العقل الفعال . الا انه حقق انسجامه ذاك على حساب شمولية مبدا التلازم الذاتي بين الفعل والقوة وبين المادة والصورة. وهكذا لم يفكر ـ كما سيفعل ابن رشد ـ في الوفاء لمبدأ التلازم بين الضدين عن طريق احداث تغيير في دلالة مفهوم المادة/ القوة لتتيح امكانية القول بمادة « عاقلة » . ان غياب مفهوم المادة العاقلة عند ابن باجة جر معه غياب العقل الهيولاني من المستوى الانطولوجي الذي ينتمي اليه العقل الفعال ، هذا الغياب الذي هو أساس دليل وجود العقل الفعال في نهاية الأمر.

حقاً ، ان ابن باجة يتكلم أحياناً عن مصطلح العقل الهيولاني[1] ، بل ان كلامه عن النفس الناطقة التي تحل في النفس المفكرة ، ما هو الا كلام عن عقل هيولاني . بيد انه يستعمل هذا المفهوم لا بمعناه الرشدي ، أي باعتباره ذلك المكان العقلي العام الذي يشترك فيه جُماع الجنس البشري ، بل من حيث هو استعداد خاص لقبول المعقولات . فالنفس الناطقة أو العقل الهيولاني عند ابن باجة أقل مرتبة من مستوى العقل الفعال ، لا معرفياً فحسب بل وانطولوجياً أيضاً . ويرجع ذلك لكون هذا العقل الهيولاني المتكثر باضافته الى ما لا نهاية له من الافراد ليس عقلاً ، وانما استعداد للانفعال بالعقل . وعندما ينفعل به يصير علماً نظرياً . فالانسان عند ابن باجة ، كما كان الامر عند ابن سينا ، لا يملك سوى استعداد أو جملة استعدادات ومجموعة منتوجات عقلية صادرة عن العقل الفعال . وباختصار ، لا يوجد الا عقل واحد حق في مشهد مسلسل المعرفة هو العقل الفعال ، فيه يشترك الناس عن طريق منتوجاته الصادرة عنه.

بعد هذا التوضيح حول اللاامكانية النظرية لوجود العقل الهيولاني في الفكر الباجي ، أو بالأحرى ، رفض النظرية العقلية لابن باجة لوجود هذا الكائن العقلي بجانب كائناتها العقلية الأخرى ، نعود الى الكلام عن العقل الفعال معرفين بطبيعته كما كان يراها ابن باجة.

يتبين بحسب المعطيات الآنفة الذكر ان طبيعة العقل الفعال تقع على الضد من طبيعة الانسان بما هو انسان ، أي من حيث هو نفس ناطقة وموجود مشار اليه . ذلك ان كل ما هو محصل للانسان مسلوب للعقل الفعال أو كل ما يوجد للانسان ايجاباً يوجد للعقل الفعال سلباً . فاذا كان الانسان جملة مركبة من مادة وصورة ، ومن قوة وفعل ، وغير ذلك مما يجعله كائناً متعدداً وصائراً ومتزمناً ، فان العقل الفعال ، في مقابل ذلك ، سيكون واحداً غير كثير ، وحيداً لا مثيل له[2] ، بسيطاً غير مركب وغير قابل للانقسام ، روحانياً لا أثر

---

(١) انظر مثلاً **رسالة اتصال العقل بالانسان** ، ص ١٦٥ ـ ١٦٦ .

(٢) يقول في رسالة اتصال العقل بالانسان : « وهو واحد غير متكثر ، اذ قد خلا من الاضافة التي تتناسب بها الصورة من الهيولي ... وكان ذلك واحداً بالعدد » ، ص ١٦٦ .

للمادة فيه[٢] ، ثابتاً غير متحرك وغير صائر ، خالداً لا تتحكم فيه مقولة الزمن[٢] ، وهذا ما يستتبع القول بأن فعله هو جوهره[٣] ، ومن ثم لن يكون محتاجاً لادراك ادراكه او ذاته الى قوة أخرى غير ذاته[٤] . وبوجه الاجمال ، يعتبر العقل الفعال في نظر ابن باجة كينونة مفارقة وكاملة لا خصاص فيها ومن ثم لا غاية لها . أما الانسان فهو على العكس من ذلك ، بحكم وجوده ملابساً للمادة ، فهو لا يمكن أن يكون الا كتلة من النواقص المستحثة اياد نحو غايات يكتمل بها.

ونتيجة لطبيعته الخارقة هذه يلعب العقل الفعال بالنسبة للانسان دور الفعل ، سواء بالنسبة للتحريض على المعرفة أو للتحريك نحو الاتصال وطلب السعادة . فهو الذي يخرج استعداد الانسان العقلي الى مجرى الممارسة ، أي يحمله على أن ينطق ويتعقل[٥] . لكن لا بمعنى أن يمنح الانسان القدرة على صياغة المعقولات بذاته ، بل فقط يمكّنه من المبادىء الأولى للشروع في عملية التجريد ، على أن يمده فيما بعد بنتيجة استدلاله . وهذا يدل ، من جهة اخرى ، على أن العقل الفعال هو المعنى الذي يكون داخل المعقولات ، أو الجزء العقلي من المعارف النظرية . وبذلك يكون ابن باجة قد صادر على أن الطبيعة خالية من العقل، أو أنها لا تختزن معناها في داخلها، بل في فضاء العقل الفعال. ومما يؤكد هذه الخلاصة ، ذات الطابع المعرفي ، لعلاقة الطبيعة باللاطبيعة ، تلك الخلاصة الانطولوجية المستمدة من وظيفة العقل الفعال تجاه الكُليات والأنواع ، اذ هو الذي يخلقها ويضمن ثباتها وخلودها بالنسبة لابن باجة[٦] . فاذا كان الانسان لا يخرج عن كونه جزءاً من الطبيعة، فهمنا لماذا لا يمكن له أن يختزن المعقولات في ذاته، لأن حفظها لا يكون الا من قبل عقل بريء من المادة[٧] . هكذا يستحكم هذا العقل السيطرة على عمليتي الخلق

---

(١) حول براءته من المادة يصرح : « واما هذا العقل المستفاد فلانه واحد من كل جهة فهو في غاية البعد عن المادة ولا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعة ، والعمل على التضاد كالنفس البهيمية ، ولا يرى التضاد كالناطقة التي تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة ، فهو ابداً واحد على سنن واحدة » رسالة الوداع ، ١٤٠ ؛ انظر ايضاً اتصال العقل ، ص ١٦٦ والوقوف على العقل الفعال ، ص ١٠٩ .

(٢) يقول بشأن الخلود : « وهذا فقط واحد من جهة وغير بال وغير فاسد » اتصال ١٧١ ؛ انظر ايضاً ص ١٦٦ و ١٦٩ من ن .م . ، وص ١٥٢ ـ ١٥١ من الوداع .

(٣) حول تطابق الوجود والجوهر في العقل الفعال يقول « ولما كان المعنى الذي نريد تعقله هو معنى ولا معنى له ، كان فعل هذا العقل هو جوهره ... وكان المحرك فيه هو المتحرك » اتصال ١٩٩ ؛ انظر ايضاً الوداع ١٣٧

(٤) « واما العقل فانه يدرك ويدرك ادراكه بقوة واحدة » الوقوف ١٠٩ ؛ ويقول في اتصال العقل : « فاما العقل الذي معقوله هو بعينه فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له » ١٦٦

(٥) « ومتى أنار على طبيعته قدرت به أن تبصر كليتها وتبصر محمولها الضروري » الوداع ١٣٧ ـ ١٣٨ ؛ انظر ايضاً اتصال ، ص ١٦١

(٦) « والقوى الشريفة والخسيسة انما تتم به لأنها كلها مؤلفة من كليات ، وهو الذي يفعل الكليات » الوداع ، ١٣٧

(٧) غير أن حفظه للمعقولات ان اخذت بالاضافة تكثرت ، وان اخذت في منأى عنها اعتبرت باقية غير بالية ولا فاسدة

والحفظ على المستويين الانطولوجي والمعرفي معاً ، مما يجعل البادرة المعرفية والانطولوجية ورعاية استمرارها موجودة خارج الانسان .

على هذا النحو يكون تحليل الطرف الثاني من معادلة الاتصال ، وهو العقل الفعال ، قد أضعف كثيراً أمل الطرف الأول ـ الانسان ، أو بالاحرى طرفه الأقصى النفس الناطقة ، في قدرتها الفعلية على تحقيق لحظة الاتصال . فبعد أن استخلصنا في السابق ان الانسان إن لم يكن يملك عقلاً فعلى الأقل يملك معقولات وديناميةالتعقل ، فاننا نصل الآن ، على ضوء تحليل طبيعة العقل الفعال ودوره المعرفي والانطولوجي ، الى أنه حتى تلك الملكية العرضية للمعقولات والدينامية الأولية لصنعها وحفظها باتت مهددة : اذ العقل الفعال أضحى وحده الذي يخزن المعقولات ويقدح شرارة التعقل وليس غيره.

اذن خلاصة تراجيدية تلك التي نصل اليها بصدد كنه الانسان المعرفي والانطولوجي . ولا تعبر هذه الخلاصة سوى عن نزعة عدمية تجاه الانسان ، عدمية تصر على اخضاع الموجود الى العقل مهما كلف الثمن ، لتنتهي الى موقف لا أدري في العمق . ان فكرة الاتصال ، ولو انها تتخذ ذلك المظهر الايجابي بحكم قيامها على أمل أقصى في اللحاق بمصدر الفعل العقلي وبقرار الابداع الوجودي ، فانها لا تعدو في جوهرها أن تكون مجرد هروب الى الأمام ، ومحض ترجمة جميلة لموقف لا أدري في الأصل . ولكن ما الذي يغري الانسان بالقيام بهذه المغامرة الوجودية ، هل هناك بالفعل ما يبرر التضحية بالكمالات الموجودية والمدنية في سبيل كمال وجودي نهائي غير مضمون رهانه ؟

ثالثاً : الاتصال ، صيرورة العاقل عقلاً والموجود وجوداً

٣ ـ ١ محفزات الاتصال : تناهي الانسان

ينطلق ابن باجة في تحليله لتجربة ممكنة للاتصال[١] من معاينة محدودية الانسان وتناهيه ، ان على مستوى موجوديته أو على مستوى معرفته أو على مستوى واقعه الاجتماعي / القيمي . لذلك كان الاتصال بالتعريف هو الرغبة في لقاء المحدود باللامحدود ، وفي تجاوز عتبة التناهي الى فضاء اللامتناهي ، وفي تجاوز المعرفة الى الحقيقة ، والمدينة الى التوحد.

وبالفعل يعيش الانسان في عالم ما قبل الاتصال مطوقاً بالمتعدد والمتغير والعابر ، مقيداً بالقيم والآراء ، كما يتحرك في فضاء مشدود بالعلاقات والتقابلات ومبادىء السببية والقوة والفعل الخ ، ان على مستوى الانسان أو على صعيد ما يحيط به وما يزاوله من معرفة وصناعة ولذة وسعادة . يوجد الانسان وينفعل ويفعل اذن في عالم المنفصل والإمكان والنقص والسعي الى الكمالات والغايات ، ويحيا في واقع يهيمن عليه الاختلاف

---

(١) قد نفهم من رسالة الوداع انه حقق تجربة الاتصال بالفعل . انظر ص ١٤٣ .

والتضاد وتسوده الصراعات والمعارك : ان كل هذه الحيثيات البشرية هي بالضبط ما تريد عملية الاتصال الغاءه والتعالي عنه ، رغبة في التمتع في نهاية الأمر بسلم الانسجام وطمأنينة الوحدة وسعادة الكمال الأقصى ودوام اللذة والمعرفة وصدق الحقيقة المطلقة ، بعيداً عن القيم والاجتماعات البشرية . انه سعي للانسان الفيلسوف من أجل تجاوز وجوده المشار اليه نحو وجود عقلي خالص.

نعم ، نستطيع أن نتكلم عن وجود اتصال اوّلي للانسان بالعقل الفعال وهو المتمثل في العلم النظري[1] . الا انه يظل اتصالاً ناقصاً لا يتجاوز عتبة المنتوجات العقلية ولا يستطيع التغلب على مظاهر التقطع والنسيان التي تنتاب سعيه المعرفي ، أو القفز على عمليات التجريد والتركيب التي تتطلب زمناً وحركة . ان واقع المعرفة النظرية العلمية يدل على أن هناك **انفصالاً انطولوجيا** بين الانسان والعقل ، **واتصالاً معرفياً** بينهما . وهذا ما يبرر الحاجة الى الاتصال ويرسم استراتيجيته المتمثلة في تحويل الاتصال المعرفي العابر الى اتصال انطولوجي دائم . لقد كانت مهمة الانسان قبل الاتصال هي الوصول الى متصل في عالم منفصل . اما أثناء الاتصال فعليه أن يقوم بفعل آخر ، لأن هذا العالم هو متصل أصلاً.

وقد قدم لنا ابن باجة عدة مقتربات للوقوف على الاتصال وما يحدثه في النفس من السعادة ويضفيه عليها من الكمال . فقد نظر الى تحقيقه من زاوية التحرر ومن منظور السلب ومن افق الانتقال من الأحوال الى مصدر الحال ، ومن جهة الانتقال من الاعراض الى الجوهر ومن الزمن الى الخلود . وباختصار ، كان ابن باجة ينظر الى مسلسل الاتصال من زاوية المنفصل ليصل الى المتصل ، ومن مشارف المتعدد لتحقيق لحظة الواحد . بيد أننا لن ننظر الى هذه المقتربات جميعاً ، وانما سنكتفي فقط بالعرض لبعضها كنموذج لاسلوب معالجة الاتصال ومقتضيات انجازه .

٣ ـ ٢ : المتوحد في مواجهة المدينة

هناك أولاً مقترب القيم / المجتمع . ذلك أن المتصل يبدأ رحلته الفلسفية بشعار « التوحد » ، أي بالعمل على التفرد والتميز والاختلاف عن الشبيه البشري ، هروباً من الضياع في الكثرة الاجتماعية والابتذال في أحضان القيم المجتمعية والاخلاقية خوفاً من خدمة الغير[2] . كما يتكون لدى المتصل شعور بضرورة الاعراض عن المعرفة المقيدة

---

(١) يتكلم ابن باجة في الحقيقة عن اربعة اصناف من اللقاءات : فهناك اللقاء الشوقي ، واللقاء المدني الانساني ، واللقاء العقلي ، واخيراً اللقاء الالهي، وهو اللقاء الفلسفي ، انظر **الوداع** ١٤٣

(٢) لا ينكر ابن باجة ما للاعتزال من ضرر ، لكن فقط على المستوى المدني ، وتبيّن في العلم المدني أن الاعتزال شر كله ؛ لكن هذا انما هو بالذات ، واما بالعرض فخير ، **التدبير** ، ٩١

بهموم الصنائع العملية والغايات المدنية . أن محاولة المتصل لاتخاذ مسافة بينه وبين الجمهور وحتى بينه وبين النظار هو محاولة للانفلات من واقع تسطيح الذات سعياً وراء وجود أصيل .

بيد أن المتصل لا ينأى عن القيم المجتمعية والاخلاقية، ولا ينصرف عن نظام المدينة بحثاً عن قيمة خالصة بديلة لما هو متداول وشائع ، او سعياً وراء بناء مدينة فاضلة ، بل أنه يفعل ذلك فقط ليتوحد بنفسه في عالم بدون قيم ، بعيداً عن المدينة وعن كل نظام إجتماعي . إن المتوحد ليس مصلحاً إجتماعياً أو رجل تغيير جذري ، فهو رجل لا يهمه التاريخ ولا يشغله أن يقدم بديلاً جذرياً يقوم بانقلاب نوعي لتبديل مجريات التاريخ وطبيعة الأشياء ؛ إن ما يروم اليه هو فقط الغاء التاريخ وإزالة النظام والقيم . كما ان المتوحد ـ بالرغم من أن جانباً من الموطئات الممهدة لوصوله الى رتبة الاتصال كان ذا طابع أخلاقي ـ ليس رجل أخلاق مهموم بتقديم أخلاق مضادة لما هو سائد بين الناس ، إذ أن ما يهمه هو أن يوجد في عالم بلا أخلاق ، بعيداً عن الخير والشر لاعتقاده أن البقاء في فضاء الأخلاق لا يفضي إلا الى العبودية وخدمة الغير : « ومن أقتصر على الفضائل الخلقية فقد اقتصر على وجود غيره في افضل احواله »[1] . ومجمل القول ، ان الاتصال تجاوز للعقل العملي بكل مقولاته ، لا بحثاً عن المقولة الأصيلة فيه ، كما أنه تعال عن أنماط الوجود المبتذلة ، لا بحثاً عن وجود فردي أصيل فيه . فهل معنى ذلك أن غاية الاتصال هو الغاء مقولات العقل العملي في سبيل مقولات العقل النظري فقط .

٣ ـ ٣ : المتصل في مواجهة الذات والمعارف

بعد أن يتحرر المتحد من مجتمعه وقيمه ، سيعمل على أن يتحرر من مقتضيات جسمه ومعرفته. ذلك أن جدلية الاتصال كانت عند ابن باجة جدلية شاملة. فقد كان يروم في الوقت ذاته تجاوز مقولات النفس الناطقة العملية والنظرية ، لكونهما لا تستطيعان أن « تعقلا » سوى آثار الكائن ولا تقويا إلا على تدبير مظاهر السلوك . بينما يريد ابن باجة التوحد بمصدر إنتاج المعقولات ذاتها والتوغل في حقيقة الوجود . ومن ثم لا يمكن أن يكون مقترب المعرفة / الطبيعة هو الآخر الا سلبياً كالمقترب السابق . نعم ، توجد في مرتبة المعرفة كما في مرتبة القيم لحظة السلب الإيجابي ، أي لحظة التطوير التدريجي للسلوك والمعرفة ، والذي هو بمثابة صقل لمرآة النفس في جانبيها العملي والنظري . غير أن هذا السلب/ الايجاب لا يصح إلا لأن يمارس في حقل واحد تتناسب فيه مراتب الأشياء والأعمال والانفعالات على مستوى افقي، أي تختلف في درجتها بالاقل والأكثر. وهذا ما يجعل الانتقال من مرتبة المعرفة الحسية الى مرتبة المعرفة العقلية ، ومن الكمال

---

(١) ن . م . ص ١٢٧

الجسماني الى الكمال العقلي هو انتقال ايجابي ، لكون المرحلة السابقة تظل حاضرة في اللاحقة كجزء منها ، بالرغم من أن هذه الأخيرة ظهرت للوجود بديلاً لها . ولكن ما إن يتعلق الأمر بلحظة الانتقال بين فضائين متقابلين جذرياً ، فضاء الانسان والطبيعة ، وفضاء العقل والوجود ، حتى يتحول فعل الانتقال بينهما الى سلب خالص ، اي ذلك السلب الذي يكون بمعنى الالغاء التام لما عداه .

حقاً ، ان العلم النظري يشكل قاعدة اساس بالنسبة للمتصل / الفيلسوف لتحقيق التجربة الاتصالية السعيدة . لكن ليس معنى ذلك أن مقولات العلم النظري ومعارفه تبقى صالحة لفعل الاتصال الميتافيزيقي ومؤثرة فيه أثناء ممارسته . ذلك أنه لما كان العلمان النظري والميتافيزيقي يتضادان فإن أدوات العلم الأول ومكتسباته تسمى عائقاً في سبيل تحقيق تجربة السعادة . ومن هنا يكون الاتصال مشروطاً بنفي آثار الطرق والوسائل والكمالات والمقاربات العملية والنظرية التي استعملت لغاية إنجازه[1] . فالمطلب الاستراتيجي **للمعرفة** النظرية ليس هو الوصول الى معرفة أدق وأرقى من ناحية الكم ، بل هو أن تلغي ذاتها في **الحقيقة** ، أي أن تنقلب الى « **علم اقصى** » من حيث هو « **أحد موجودات العالم** »[2] . بعبارة أخرى ، ليست الغاية من الاتصال تحقيق معرفة أكثر تطابقاً مع الطبيعة ، بل بالعكس الغاية هي غض الطرف عن الطبيعة ذاتها بالنظر الى كونها ، في نهاية المطاف ، مجرد مظاهر ومثالات للعالم الحق ، وبحكم أن التطابق ذاته يفترض الثنائية والتعدد ، الأمر الذي لا يساير طبيعة لحظة الاتصال . لذلك لم يكن الغرض من هذه التجربة الفلسفية / الميتافيزيقية تحقيق المزيد من امتلاء الذات بالمضامين المعرفية ، بل بالضبط افراغها منها وتحويلها الى فلسفة أو حقيقة خالصة ، أي ان الغرض لم يعد هو تعزيز معرفتنا للظواهر الطبيعية وتكريس العلوم الدارسة لها ، بل صار هو الانتقال من الطبيعة الى الوجود .

هكذا يبدو **الاتصال** بحثاً عن **الحقيقة المطلقة** باعتبارها مطابقة **للوجود الحق** ، لا استقصاءاً للمعرفة المطابقة لمظاهر الموجود أو للقوانين المستخلصة منه أو المعبرة عن تجلياته . ووفقاً لذلك يكون الاتصال رغبة في امتلاك الموجودات في حقيقتها الواحدة ، لا

---

(١) **يقول فيما يخص الاستغناء عن التوطئات** . « فاما لو أدركت (النفس الغاية الذاتية) لكانت التوطئة فضلا لا يحتاج اليه ، وتعباً زائداً اذا أمكن أن يدرك دونها » **الوداع** ١٣٥ . كما يضيف . « وإذا تحصلت الغايات اكتفى عن التوطئات. فإن هذا العلم إذا حصل كان اللقاء فضلاً اليه » ن . م . ص ١٤٢

(٢) **يقول في اتصال العقل** : « ثم يرتقي صاحب العلم الطباعي مرتقى آخر . فينظر في المعقولات لا من حيث هي معقولات هيولانية ولا روحانية ، بل من حيث المعقولات أحد موجودات العالم . ص ١٦٧ ويضيف . « مرتبة السعداء الذين يرون الشيء بنفسه » ن .ص . كما يقول في مكان اخر . « يرى بقوة العبر ضوء الشمس بضوء الشمس » **ارتياض في تصور القوة الناطقة** . ضمن مجموع رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة . ص ١٦٥

في كثرتها وإختلافها وتغيرها ، وشوقاً لأختراق الزمن طلباً للخلود[1] ، وتجاوزاً للاعراض أملاً في معاشرة الذوات .

٣ ـ ٤ : الانسان كـ « أحد موجودات العالم »

كانت الغاية من وراء معارضة المدينة بقيمها ونظامها ، والطبيعة بمعرفتها وصناعتها الذهاب بالانسان الى تجاوز وضعيته كأحد موجودات الطبيعة، أي تجاوز وجوده المشار اليه ووجوده الفكري نحو أن يكون « أحد موجودات العالم » . ذلك أن الانسان عندما يكون أحد موجودات الطبيعة لا يشعر بأنه يملك ذاته ، أولاً بانغماسها في الكل الاجتماعي وانسلاخها عن حقيقتها المتوحدة ، وثانياً بحكم أن ذاته تكون منفصلة عن وجوده ، من حيث هما عنصران متضادان داخلياً ، إذ أن تحقيق وجود الإنسان يستدعي نفي ماهيته ، وبالنظر الى أن ذات الإنسان من حيث هي عقل تعتبر منفصلة عنه مكانياً . فمن أجل أن تكون ذات الانسان أو ماهيته هي وجوده ، فيصير بذلك أحد « موجودات العالم » ، وضع ابن باجة نظره الجديد هذا[2] .

ويتخذ هذا « النظر » مظهر سلب في صورة ملكة ، فالاتصال فعل سلب للشرط البشري ، أي لكائنيته بمظاهرها المختلفة ، لتحقيق كينونة متعالية . وعلى هذا النحو يتحقق هذا النظر الجديد ، الذي موضوعه الاتصال عبر سلب مقولات الموجود من كثرة وزمن وتغير وحركة وحالات للذة والسعادة ، لكسب ملكة الواحد والوجود والخلود والثبات والسكون والسعادة المتواصلة . وعلى الرغم من أن رتبة الاتصال تتجلى من خلال هذه المقولات المتعددة ، أو على الأقل يتم التعبير عنها كذلك ، فإنها تشكل في كنهها شيئاً واحداً لأن كل مقولة لازمة للاخرى لزوماً ذاتياً ضرورياً ، أو أنها بالأحرى محض تعبير آخر لمجموع المقولات المذكورة لأن ما يتحكم فيها هو أفق الواحد والهوية . ولذلك فالكلام عن المقولات في مرتبة السعادة هو من باب الاشتراك في الاسم فقط لأن هذه المرتبة توجد فوق المقولات والاضافات واللغة .

---

(١) بشأن الخلود يقول « وبذلك يكون باقياً . وفعله هو ذاته كسائر العقول التي لا يفنى فعلها في المعرفة النظرية » ١٥٧ . ويقول: «وهي (الأفعال الفكرية والعلوم) اما ان تعطي الوجود الدائم او تصل به ... واليقها بالدوام الموجودات العقلية » . **التدبير** ٧٧ . ويقول في **رسالة الوداع** « فاذن ، فليكن لك البقاء الأطول إن لم يتفق اللقاء بالأبدان وكنت قد عدمت البدن فلا استطيع أن اتحرك اذ كل متحرك فذ وبدن او هو جسم مقسم ـ فدونك في هذا النوع من اللقاء بتعلم العلم النظري . فإذا شئت ان تلقاني بعيني وتلقى من سلف قبلي كما لقيته وتلقى من يأتي بعدك في غابر الزمن ، فدونك فانزل هذه المنزلة من العلم ، تلقى الأسلاف وهم قد رضي الله عنهم ورضوا عنه ، وذلك هو الفوز العظيم » ١٤٣ .

(٢) لابن باجة احساس بطرافة نظره حيث يقول في **التدبير**... « لكن لا احد في جميع كتبه (الفارابي) التي وصلت الأندلس هذا النحو الذي وقفت عليه . وسيبين لك ذلك من قولي فيها ان هذا النحو من النظر انما تبين لي فقط » ١١٤ . ويتكرر نفس التصريح في **الوداع** ص ١٤٣ .

وإذا كان الاتصال سلباً لشرط المعرفة الانسانية ، فـلانها مـا فتئت تربط الفـرد بالفضيلة التي لا يمكن أن تدل إلا على تبعيته للآخر ، ومن هنا تأتي ضرورة تجاوز المعرفة العلمية ، اذ في تجاوزها تحرر من قيـد الفضيلة وسخـرة خدمـة الغير . وهـذا ما يؤول بالانسان الى أن يتحول الى أحد العقول . يقول ابن باجة بهذا الصدد : « وبالعقلية هو الهي فاضل ... وإذا بلغ الغاية القصوى ... كان عند ذلك واحداً من تلك العقول ، وصدق عليه أنه الهي فقط[١] » . هكذا يكون ابن باجة قد فطن للرهان الأخلاقي والمجتمعي لكل فعل معرفي علمي ، مما حمله على تجاوزه الى ما لا علاقة له بالاجتماع البشري وما يجر من الانقياد للسلطة والوان النفوذ .

بيد أن تحقيق الوحدة بين الفرد والعقل لا يمكن أن يكون إلا سلباً لمعالم الفردية ، من حيث هي إرادة وفعل وشوق ، وذلك بموجب أن عالم العقل هو عالم الوجود ، أي عالم الملأ التام وتحقيق أقصى الغايات ومنتهى الكمالات . وعليه تعتبر كل إرادة فيه فضيلة ، وكل شوق لا مبرر له ، وكل سعي أو فعل لا معنى له . إذ من المعلوم أن هذه المقولات لا تؤثر إلا في مجال الامكان والصيرورة ، الزاخر بالتغيرات والنقص والفـراغ ، والمتحرك بفعل التضاد والسلب والعدم .

إن غيـاب عوامـل التغير والصيـرورة ، من سلب وتضاد وملكـة وعـدم ، من ذات المتصل ، تجعلها بعيدة عن الصراع بين قواه النفسية ، وعن التنافي بينهما وبين القوى البدنية، مما يوفر عليه معاناة مظاهر الاضطراب والضعف والالم والتغيّر، ويمنحه سكينة مطلقة . يقول ابن باجة موضحاً ذلك : « ومتى حصلت له هذه الرتبة ، حصل في حال لا تصارعه فيها الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيميـة »[٢] ، كما يقـول : « فإذا حصـل هذا الانسان على هذا الكمال ، فقد نجا من مجاهدة الطبيعة وآلامها ، والنفس وقواها ، وصار كما يقول ارسطو سكينة في فرح وسرور دائمين »[٣] . أما لذته فتكون متصلة غير متقطعة ، ودائمة غير عابرة بالنظر الى أن موضوعها الأول هو الوجود[٤] .

لكن مع ذلك للوحدة مع العقل جوانب ايجابية . فانه لمّا كان العقل واحداً عددياً ـ لا

---

(١) **تدبير المتوحد** ، ص ٧٩ ـ ٨٠ .

(٢) **رسالة الوداع** ، ص ١٤٠ .

(٣) **في الغاية الانسانية** ، ١٠٤ .

(٤) فيما يخص اللذة الدائمة يكتب ابن باجة « فإذن ليس يمكن في شيء من اللذات اتصال دائم اللهم الا في لذة يكون موضوعها الاول هو الوجود ، ويكون فيه الصورة هي المصور ، وليس ذلك في شيء ينسب الى الأجسام الكائنة الفاسدة ، الا في العقل المستفاد ، على ما تبين في مواضع كثيرة ولذلك هو دائماً » . **رسالة الوداع** ، ص ١٣١ . والعقل المستفاد هو اسم اخر للاتصال كما يبدو من كلامه ، وهذه الحال يفوق النطق جلالها وشرفها ولذتها وبهاؤها وبهجتها ، فإن الالم انما هو من قبل هذه الطبيعة ، واللذة من قبل النفس » ن م ، ص ١٤٠ كما يقول « انه متى كان السعيد سعيداً بالحقيقة وعمل بأعمال السعادة كان في التذاذ دائم وتحف وهدايا الهية » ن م ، ص ١٢١ .

نوعياً لأن من شأن ذلك أن يسمح بأن تكون له أمثال ونظائر ـ فان المتصل به يصير معه هو ايضاً واحداً بالعدد . وبالمثل ، يصير كل الواصلين اليه فيما بينهم وبينه واحداً بالعدد ، وهذا ما يؤكده ابن باجة بقوله « فاولئك ، وهم أرسطو والسعداء ، واحد بالعدد لا فرق بينهم بوجه »[1] ، مما يفضي بالضرورة الى أن يصير أحد الواصلين كل الواصلين ، أي يتحول الفرد كلّاً ، بغض النظر عن الزمان والمكان : « وبهذا وحده يكون المتقدم والمتأخر في الزمان واحداً بالعدد »[2] ، الى درجة يصير معها الواصل هو أرسطو وهرمس والانبياء ويسعد بسعادتهم ، أي تتحول معرفته الى حقيقة ، ولذته الى سعادة دائمة وفي غاية البهاء . وهذا ما يضفي على تجربة الاتصال طابع الكلّية ، اذ بحسبها ينتقل الفرد من الموجود الى الوجود ، ليصير كل الأشياء وكل التجارب والحقائق وسائر السابقين واللاحقين ، فتكون تجربة الاتصال بحق تجربة للمتصل الماهوي والوجودي والزمني[3].

كما تمنح الوحدة مع العقل **الانسان المتصل** امكانية أن يصير بذاته **فعلاً خالصاً** ، اذ الوحدة مع العقل الذي **جوهره هو فعله**، تسوق المتحد معه الى أن يتحول هو أيضاً الى فعل ، مما يمكّنه من قدرة ذاتية على التعقل وفي استقلال تام عن الأشياء ، واستغناء مطلق عن الجسم معرفياً وانطولوجياً . ولا يمكن أن يعني هذا الاستقلال الشامل للنفس الناطقة عن الجسم سوى انها أضحت عقلاً ما ، ولذلك يقول ابن باجة : « ويرى العقل ببصيرته تلك المعقولات فيه ، فلا يحتاج عقل الانسان الى قوة جسمانية يفعل بها ، بل يفعل في صورته بأن يعقل ذاته التي هي عقل ، فيكون فعله هو عقله »[4].

واذا كان غياب عوامل التغير في الانسان هي التي آلت به الى سكون النفس وسعادتها وسرورها الدائم والمتصل ، فان الاستغناء عن الجسم والاشياء كمصدر للمعرفة ، يؤدي بدوره الى أن تكون معرفة الواصل دائمة ومتواصلة ، بالنظر الى غياب الجانب القوي من الانسان والذي يمثله الجسم الذي هو علة التقطع والنسيان ، اذ القوة ـ المرتبطة بمادة الجسم ـ من شأنها أن تخرج أحياناً الى الفعل وأحياناً لا تخرج اليه . أما عندما يغدو الانسان عقلاً ، ويصير فعله هو ذاته ، متخلصاً بذلك من كل مظهر من مظاهر

---

(١) اتصال العقل بالانسان ، ص ١٧٠ .

(٢) ن .م .، ص ١٧١

(٣) يقول عن وحدة الذات بالموضوع : « واما السعداء ، فليس لهم في الابصار شبيه ، اذ يصيرون هم الشيء . فلو استحال البصر فصار ضوءا لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء » **اتصال العقل بالانسان** ، ص ١٦٨ ـ ١٦٩ . ويقول أيضاً « فانزل ان الرتبة موجودة لشخص ما وليكن ارسطو . فأرسطو مثلاً هو ذلك العقل الذي رسم قبل هذا » ن .م .، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ ؛ ويقول أيضاً **في المعرفة النظرية** : « وإذا عقل الانسان هذه العقول . وصارت له عقلاً ومعقولاً . فتكون حينئذ صورة له يكمل بها كمالاً تاماً بحسب ما للانسان الكامل ان يكمل كارسطو . او بهداية من الله عز وجل **كالاولياء** » ن .م .، ص ١٥٦ ؛ ويضيف قائلاً : « فيكون الراجع والمرجوع شيئاً واحداً » ن .ص .

(٤) **في المعرفة النظرية** ...ضمن مجموع رسائل فلسفية ـ ، ص ١٥٦ .

القوة ، فان تعقله سيغدو مستمراً غير معرض للانقطاع او للغفلة[1].

ومن جهة اخرى يمكن ان نثبت كيف يصير العقل ، في رتبة الاتصال ، صورة الانسان . نعم ، يحقق الانسان في مرحلة المعرفة النظرية وحدة بين الذات والموضوع ، او بين العاقل والمعقول ، فيكون المعقول بمعنى ما صورة للعاقل . الا ان تلك الوحدة لم تكن لصالح الموضوع ، لأن هذا الأخير يصبح جزءاً من الذات . اما بالنسبة لادراك المعقول الذي هو عقل ـ وهذا هو فعل الاتصال ـ فان الغاية لن تكون هي امتلاك المعقول باعتباره موضوعاً للذات ، بل بالعكس ستكون الغاية هي ذوبان الذات في موضوع هو ذات . فتصير الذات موضوعاً لموضوع ، والموضوع الذي هو الذات الحقة صورة للذات البشرية . وهذه غاية المفارقة بمعناها المنطقي أولاً والانطولوجي ثانياً . يقول ابن باجة : « واذا عقل الانسان هذه العقول وصارت له عقلاً ومعقولاً ، فتكون حينئذ صورة يكمل به كمالاً تاماً بحسب ما للانسان الكامل أن يكمل »[2].

يتبين لنا اذن أن الهمّ المحرك لابن باجة كان هو تحقيق الانسان لذاته وامتلاكه لحريته الروحية ، بالقطع أولاً مع وضعية الجمهور ، أي مع اولئك الذين يشكل « العمل » جوهر وجودهم البشري . وكان مبرر ابن باجة في ذلك هو أن « العمل » لا يمكن أن يؤدي الا الى أن يكون « الغير » فاضلاً ، ولذلك كان يقول : « ان كل فعل غير التعلم فانما هو للانسان بتوسط وجود غيره فاضلاً »[3] ، وكأن العمل عندما ينفصل عن الذات لا يكتفي بحرمانها من فضيلتها بل ويكرس خدمة وجود الغير ، ولكن فقط من حيث هو وجود عملي ـ أخلاقي . وبهذا يكون العمل ، باعتباره انتاجاً للخيرات المادية والمعنوية ، فعلاً من اجل خدمة الغير ، ولغاية خير المدينة على حساب تحقيق كمال الذات الفردية . وعليه تكون الذات بحسب ابن باجة ضائعة أثناء « العمل » لانشغالها بالغير . يكتب ابن باجة في نفس الرسالة قائلاً : « فبيّن ان كل من يسعى الى سوى كمال الفضائل النظرية ، فانما يسعى ليوجد غيره بالحال التي هو أفضل ، وينشغل هو عن نفسه » (١٢٧ ـ ١٢٨) .

وفي المقابل يلعب « النظر » عند ابن باجة أداة استعادة الفضيلة للذات من الغير ، أي ان « الناظر » هو من يفعل من أجل ذاته ، أي من أجل أن يكون وجوده هو فاضلاً . وبذلك يكون السعي الى الكمال النظري هو في كنهه تَوْق للإنشغال بالذات بدلاً من البقاء رهين الغير ؛ وتحقيق الكمال الذاتي ليس شيئاً آخر سوى اكتشاف « الأنا » المضمر في

---

(١) حول عدم النسيان في رتبة الاتصال يقول « ولكن تبين أن العلم الأقصى الذي هو تصور العقل . وهو وجود العقل المستفاد ، لا يمكن فيه النسيان ، اللهم الا أن يكون ذلك خارجا عن الطبع ، لكن كيف كان ذلك فانما ذلك للموضوع الأخير الذي هو الانسان . فأما الموضوع الأول فلا يمكن فيه ذلك ، وذلك لأن الموضوع الأول هو الصورة » **رسالة الوداع** ، ص ١٣٠

(٢) **في المعرفة النظرية** ص ١٥٦

(٣) **رسالة الوداع** ، ص ١٣٠

« افعل وفعلت » . لنقرأ جميعاً هذا النص الجميل الذي حلق فيه ابن باجة فوق تخوم الشعر « وبيّن ان العلم ليس بمعدٍّ أصلاً ليخدم به الانسان شيئاً ما بوجه ولا على حال ، بل انما هو مُعَدّ ليكمل به ذلك الذي تقدمنا فقلنا انه **المحرك الأول بالحقيقة** . وهو الذي اياه نعني بقولنا أفعل وفعلتُ ، وهو المضمر في قوله « أقول لها وقد طارت شعاعاً » ، فانه في الانسان ناقص ، وكذلك الانسان ما لم يكمل فهو ناقص ، ولذلك يسعى الانسان في كمال نفسه » (الوداع ١٣٧).

بيد ان مدى الحقيقة ، التي يتجلى عبرها هذا الأنا ، محدود « بالفعل » ، ولهذا فان اكتشاف الأنا هو اكتشاف لـه من حيث هو فـاعل فقط ، أي بـاعتباره « المحـرك الأول بالحقيقة » . وهذا ما يجعل الدعوة الى الكمال النظري دعوة لمناهضة الغير من حيث هو المحرك المضاد للأنا ، أي من حيث هو غير مديني ، يفرض عليه الامتثال للنظام الاجتماعي الشامل . وهذا ما يسمح له باستعادة استملاكه للفعل وذلك بتوجيهه لصالح الذات العاقلة لا الذات المدنية .

لكن ما ان يكتشف ابن باجة الأنا كـ « محرك » حتى يحمله على استخلاص صفة جوهرية له هي صفة النقص . وليته وقف عند هذا الحد معتبراً « النقص » سمة جوهرية للانسان أو هي ما تشكل عظمة الانسان ، فبعـد أن ينهي مع حـالة خـدمة الغيـر والولاء للمدينة والائتمار بالعمل / الفضيلة ، بفضل « الأنا المحـرك » الذي كـان ثمرة الكمـال النظري ، يأخذ ابن باجة منعرجاً حاداً سيضطره الى القطع حتى مـع وضعية النظـار ، وضعية أن يكون فاضلاً ومحركاً لذاته ، وذلك على أثر إكتشافه لمفهوم « النقص » في صلب حقيقة الانسان . ويتمثل هذا المنعرج في استدعاء المفهوم المضاد لمفهوم النقص وهو الكمال[1] . يقول إبن باجة : « وكذلك الانسان ما لم يكمل فهو ناقص » . فكان اللجوء من جديد الى مفهوم « الكمال » نقطة تحول في مجرى تعامله مع الذات : فبعد أن اضحت الذات « محركة » لذاتها ، لم تعد خدمة وجود الغير هي ما تشغل الذات عن ذاتها ، بل ما صار ما يأخذ بمجامع لبها الآن هو نقصها ، أي نقص كمالها النظري ، الذي هو التعريف الحقيقي للانسان كما مر بنا . هكذا بات النقص عيباً ينبغي تلافيه ، لا تعبيراً عن جوهر الانسان . وهذا ما حرك ابن باجة نحو المزيد من الكمال لملء النقص البشري الأصيل . ووفقاً لذلك تكون الرغبة في « كمال اقصى » قد خطفت نشوة التمتع بلحظة تعزيز إكتشاف الذات . فكان « الكمال » وبالاً على الأنا ، إذ أنه كان وراء حرمـانه من أن يكـون أيضاً « غاية » لذاته بعد أن كان « محركاً » لها . وهذا ما أتاح للميتافيزيقا بأن تكتسح الفراغ

---

(١) تجدر الاشارة الى ان دلالة مفهوم الكمال هنا ينبغي ان لا تؤخذ بمعناه الأرسطي ، اي من حيث هي مرادفة للصورة والفعل ومقابلة للمادة والقوة . بـل من حيث ان هذا المفهـوم يحيل الى النقص والخصـاص البشري بالأساس

الذي يحدثه غياب المدينة والعمل من افق الذات . وبذلك يكون الجري وراء الكمال الاقصى هو تلك العقبة النظرية التي حالت دون استشراف فلسفة ابن باجة لعالم الحداثة الذي اوشكت أن تقتحمه .

إن هذا السعي وراء الكمال الأقصى هو موضوع علم الاتصال . ولهذا السبب كانت استراتيجية الاتصال هي السعي الى الغاء موضوع النظر العلمي ، كما كان هدف هذا الأخير هو التعالي عن العمل الجمهوري . إن الغاء الاتصال للنظر العلمي هو الغاء لثمرة جهده التي هي تحقيق الأنا المحرك لصالح غاية اقصى تختطف من الانسان فعل التحريك الأول . فإذا كان هدف النظر العلمي هو إكتشاف الانا ، إذ « الانسان الكامل الفطرة هو الذي فطر على أن يكون لنفسه »[1] ، فإن غاية الاتصال ستكون هي طمس الأنا من حيث أن هذا الطمس هو اكتشاف للذات في الآخر . وإذا كان فعل إعادة تملّك الأنا قد تم على صورة الأنا المحرك الفاضل ، فإن ما يصبو نحوه الاتصال هو الغاء الجانب الفعلي المرتبط بعالم الفضيلة ، أو جانب التحريك بصفة عامة من ممارسة الانسان املاً في ان يكتسب الانا صفة الالهي البسيط ، أي صفة الروحاني الذي لا يعبأ بأي شكل من أشكال الفعل ، عملياً كان أو نظرياً ، بموجب أن الفعل لصيق دوماً بعوامل النقص والتبعية للغير[2] .

هكذا تكون غاية فلسفة الاتصال النهائية هي الجهر بمجموعة من اللاءات : فهي لا / مدنية لكونها تنشد التوحد ؛ وهي لا/ تاريخية بحكم ارتباطها بالمطلق ؛ وهي لا/ اخلاقية لانها تدعي انها توجد فوق القيم والفضائل ؛ وهي لا/معرفية نتيجة سعيها نحو الحقيقة ؛ وهي أخيراً لا / إنسية لأن الذي يهمها ليس هو الأنا في كائنيته وفعاليته ، بل هو الأنا حينما يتحول الى كينونة عقلية خالصة . وعلى هذا النحو يكون عالم الاتصال خالياً من مظاهر المدينة والتاريخ والاخلاق والعمل والمعرفة والفردية ، خالياً من الموجود بما هو موجود ، أي من الموجود المقولي . وفي المقابل أفسح إبن باجة المجال للعقل من حيث هو وجود ، وللوجود بما هو عقل للسيطرة على عالم الاتصال . هكذا تكون فلسفة الاتصال فلسفة للمتصل الذي لا يقبل انفصال الماهية عن الوجود حتى بالنسبة للانسان .

رابعاً : مفارقات الاتصال

يتضح مما سبق كيف أن الاتصال قائم في صلبه على المفارقة بمعناها المنطقي ، وإن كان هذا المبحث في أصله ، ووفقاً لادعاء صاحبه ، سعياً وراء التقيد بقواعد البرهان

---

(١) **رسالة الوداع** ، ص ١٢٨ .

(٢) **يقول في التدبير** : « وإذا بلغ الغاية القصوى ، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التي تذكر في ما بعد الطبيعة وفي كتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس ، كان عند ذلك واحداً من تلك العقول ، وصدق عليه أنه الهي فقط ، وارتفعت عنه أوصاف الحسية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة ، ولاق به وصف الهي بسيط » ، ص ٧٩ ـ ٨٠ ؛ انظر ايضاً في **المعرفة النظرية** ، ص ١٥٦ ـ ١٥٧

وإلغاء ما دونه من أساليب الاقتراب من الحقيقة . وهذه أولى مفارقاته ، لتعارض مسلك البرهان الذي هو مسلك استدلالي مع مسلك المفارقة الذي هو مسلك إشكالي وتضادي . وتكاد المفارقة تغطي كل مظاهر النظر في الاتصال ، إلا أننا سنكتفي بذكر بعض منها ، وخصوصاً تلك التي تظهر بصدد موضوع الاتصال وفعله وسبيل الوصول اليه وذات المتصل .

فبالنسبة لمفارقة الفطرة / النظر ، تعترضنا ثلاث صعوبات : فلقد قدم لنا ابن باجة الاتصال على أنه «نظر جديد» ، أي علم له مبادؤه ووسائله وغاياته ، تصلح لأن تكون وصفة لمن يريد القيام بمغامرة تحقيقه . وبهذا المعنى يكون الاتصال مسيرة تجاوزية تصبو للارتقاء بالانسان من الأدنى الى الاعلى ، علمياً وعملياً ووجودياً ، وهو ما يتطلب ، فضلاً عن الاستعداد النظري ، أرادة وجهداً ومواظبة . غير أن ابن باجة يصف الاتصال في ذات الوقت بأنه ثمرة موهبة وفطرة فائقة[1] ، مما يؤدي الى صعوبات ثلاث .

من جهة أولى ، إن الجهد المطلوب لتحضير النفس الناطقة للاتصال لا يؤدي بالضرورة الى تحقيقه داخلياً ـ ويرجع ذلك لكون الانسان لا يملك وسيطاً ذاتياً لإنجازه ، لا سيما ونحن نعلم أن من شروط أي اتصال أن يكون طرفاه من نفس الطبيعة . كما يرجع ذلك الى أن الانسان بعد أن يصقل نفسه لا يجد في أعماقها حقيقته وحقيقة ما يحيط به ، أو أنه لا ينفتح عن كنوز الوجود بعد أن يفك الأقفال عن ذاته .

ومن جهة أخرى ، إذا إعتبرنا أن مفهوم « الفطرة الفائقة » جدار غير قابل للإختراق من قبل اصناف الناس ، فلا الجمهور يستطيع أن يتجاوز كمالاته الجسمية وغاياته النفسية الخاصة الى الكمالات النظرية والغايات النفسية العامة[2] ، ولا النظار بقادرين بفطرتهم المحدودة للتحول الى سعداء ، فستصبح الوصفة المقدمة من قبل أبن باجة لتحقيق الاتصال غير ذات جدوى إلا بالنسبة للسعداء دون غيرهم ، بحكم حيازتهم للفطرة الفائقة . ولكن عندئذ لا يمكن إعتبار وصفة إبن باجة لإنجاز الاتصال إلا باطلة : أولاً بالنسبة للسعداء ، لأنهم سعداء على نحو قبلي بموجب فطرتهم الفائقة ، وثانياً بالنسبة للجمهور والنظار ، الذين مهما إجتهدوا فلن يفلحوا في مسعاهم لتحقيق السعادة القصوى طالما لم يوهبوا تلك الفطرة الفائقة . فاذا لم تكن غاية « النظر الجديد » تحويل النظار ، على الأقل ، الى سعداء ، ولا تحويل السعداء الى سعداء ، فلماذا كل هذا الجهد النظري لإنشاء نظرية بكاملها للاتصال ؟

---

(١) « فبيّن أن الفطرة الفائقة هي الفطرة التي ينال بها العلم النظري » الوداع ١٢٨ : انظر التدبير ، ٧٠

(٢) « واذن فلا جسماني واحد سعيد ، وكل سعيد فهو روحاني » نم ،، ص ٧٩ : ويقول « فانا نجد من فطر على أن يكون نجاراً ولم يفطر على غير ذلك ، فذلك انما اعد ليخدم غيره ، وكماله ان يخدم غيره . وهذا افضل وجوداته » نم ،، ص ١٢٨ : وعن الطبع المفرّق بين السعداء وغيرهم يقول : « فالانسان الرئيس بالطبع من كان معداً نحو هذه الغاية ، ومن لم يكن معداً فهو مرؤوس بالطبع » نم ،، ص ١٠١

من جهة ثالثة ، إذا فهمنا أن الفطرة الفائقة استعداد اقصى . وجب علينا ان نعرف أن طبيعة هذا الاستعداد ، هل هو استعداد مضاد للعقل او صنف جديد من اصناف العقل ـ العقل المستفاد مثلاً ؟ ولكن لو سلمنا بالاحتمال الثاني فإنه سيبقى علينا أن نتساءل أين يحل هذا العقل المستعد ، هل يحل في عقل آخر بالقوة أم في عقل تم إخراجه الى الفعل . وفي كلتا الحالتين تقوم في وجهنا الصعوبة المعروفة وهي استحالة حلول عقل في عقل آخر سواء كان بالقوة أو خارجاً الى الفعل، بحجة أن الفعل لا يحل في الفعل . وان العقل ولو كان بالقوة فهو يوجد بالفعل لكونه بريئاً عن المادة براءة تامة .

وحتى لو إعتبرنا أن « الطريق البرهاني » هو الطريق الأمثل بالنسبة للفلاسفة السعداء ، وصرفنا النظر عن مسألة « الفطرة الفائقة » . فان هذا الطريق هو الآخر ينطوي على جملة من المفارقات أولاً تتعلق بموضوع الاتصال أو بما يمكن أن يسمى بالعلاقة ما بين **الطبيعة / ما بعد الطبيعة** . فقد مر بنا أن الطريق البرهاني الى مرتبة السعادة يقتضي تحصيل العلم النظري الذي يبحث في عوارض الطبيعة . إلا أننا لا نستطيع أن نفهم أن النظر في الطبيعة يمكن أن يكون مرقاة للإتصال بما بعد الطبيعة ، أو كيف يكون موضوع العلم النظري سبيلاً للوصول الى الموضوع الميتافيزيقي ، في الوقت الذي لا يهتم فيه ابن باجة بإقامة جسر حقيقي بينهما ، بل ويعتبر أن الطريق يكاد يكون مقطوعاً بين العالمين ، لأن الوصول الى أحدهما يستوجب نفي الآخر[1] . هكذا ينضاف حاجز إنعدام الوسيط بين العالمين الطبيعي والماورائي الى حاجز الفطرة بين العالم والمتصل للتدليل على صعوبة الاتصال نظرياً .

ويمكننا أن نضع نفس المفارقة من زاوية الطريق السالك الى الاتصال . فإذا كان ابن باجة ينادي بإلحاح بضرورة إتباع الطريق البرهاني ، وهو طريق الاستدلال العلمي للوصول الى الكمال الأقصى ، هذا الطريق الذي كان يضطره الى استعمال مجموعة المفاهيم العلمية المنتسبة الى مختلف العلوم الطبيعية والالهية (كمفاهيم الواحد والوجود والمتصل والعدد والحركة واللذة والسعادة الخ) ، فإننا نراه في المقابل عند لحظة الإتصال يتنكر للبرهان ولمواده العلمية لصالح طريقي المقابلة والحدس . وذلك عندما نلاحظ أولاً من خلال كتاباته أن معاني الاتصال ليست أبداً استمراراً لمعاني العلم ، بل هي على العكس من ذلك ايقاف لها، مما يدل على أن منهج تحليل مفاهيم الاتصال والبرهنة عليها قائم على المقابلة مع مفاهيم العلم وليس منهجاً استدلالياً . وثانياً ، عندما نعلم أن موضوع الاتصال الذي معقوله هو وجوده وليس شيئاً منفصلاً أو مختلفاً عنه ، كما هو الحال بالنسبة للموضوعات العلمية التي ندركها من خلال معقولها المستخلص من وجودها المادي ، نفهم

---

(١) بصدد تنافي المرتبة الميتافيزيقية مع المرتبة الجمهورية ومرتبة النظار يقول : ولا يكون بالرتبتين الأوليتين جزء هذه المرتبة ولا غايتها ولا فاعلها ولا حافظها . التدبير ٨٠

لماذا يكون الادراك الاتصالي إدراكاً حدسياً ، وبخاصة إذا عرفنا أن الحدس هو ذلك الادراك المباشر لموضوع وجوده هو ماهيته ، وماهيته هي وجوده ، أي أن وجوده هو معقوله والعكس . وهذه الخاصية هي ما تجعل موضوع الاتصال أو الحدس يفرض ذاته على المدرك من غير جهد من طرف هذا الأخير لتجليته إلا أن يقابله بمرآة نفسه العاقلة .

وهذا ما يسلمنا الى إثارة مفارقة أخرى تتعلق بطبيعة العلاقة بين **الفعل المعرفي** وما يمكن أن نسميه **فعلاً وجودياً** . ذلك أنه لما كان موضوع الاتصال هو « أحد موجودات العالم » وليس تلك الصورة العقلية التي تكون ماهية لغيرها ، فإن إدراكه لن يجري بفعل معرفي بل بفعل وجودي ، يوفر لحمة أفضل بين الذات والموضوع . وبالفعل ، فإن الفعل المعرفي لن يعدو مجرد إقتراب من الموجود عن طريق معناه ، أي عن طريق وسيط نظري يترك مسافة بين الذات والموضوع ، مكرساً بذلك وجود المغايرة بينهما ، أما الفعل الوجودي الذي هو فعل الاتصال فيمكّن المتصل من أن يصير واحداً مع موضوع إدراكه أثناء فعل الادراك . فإذا تذكرنا كيف أن سبيل النظر العلمي الى مرتبة العلم الاقصى يحتم المرور بالفعل المعرفي ، حق لنا أن نتساءل كيف يصح أن يكون الفعل المعرفي اساس الفعل الوجودي ومرتقاه ، وهما في منتهى التعارض في مسلكيهما ومقصديهما ؟ ثم كيف تكون الفطرة الفائقة ، وهي التي لا تعدو أن تكون قدرة غافلة لا فاعلة بذاتها ، ركيزة للفعل الوجودي بالنسبة لسبيل الهداية ؟[1] .

هذا من ناحية سبيل الاتصال وموضوعه ، أما من ناحية ذات المتصل فاننا لا نملك أمام طغيان موضوع ادراكها الاتصالي إلّا أن نتساءل : أليس الاتصال، في حقيقة أمره، فعلاً بدون ذات عند ابن باجة ؟ ذلك انه ان كان المتصل يواجه معقولاً لا علاقة له بأشياء العالم ، أي يواجه معقولاً أو عقلاً من حيث هو أحد موجودات العالم التي لا تحتاج الى فعل تجريدي لإدراكه ، فان العلاقة ذات / موضوع تمسي لاغية لصالح الموضوع (الذي هو في حقيقة أمره ذات حتى بالنسبة لمدركه) ، وهو ما تعبر عنه فكرة الوحدة بمعناها القوي . فهل تستطيع الذات المتلاشية في الموضوع / الذات ، أن تنبعث من هذا الفعل الوجودي ذاتاً أكثر عنفواناً على صورة وعي بالذات ، بعد ما صارت موضوعاً لموضوع بالاتحاد به . انه لو كان الحال كذلك ، فسيكون الاتصال فعلاً وجودياً من حيث هو فعل توحيدي ، وفعلاً للوعي بالذات من حيث هو فعل وجودي . وبهذا الاعتبار يتعزز طابع المفارقة في مسيرة الاتصال ، فبعد أن انطلق في الاصل من رغبة في اللقاء بالآخر الميتافيزيقي ، ينتهي أو يكاد الى أن يكون لقاءاً مع الذات ، وذلك بفضل الفعل الوجودي الذي صار فعلاً لتوحيد الذات بذاتها ، أي لوعيها بذاتها . ولكن أليست هذه الرحلة ، التي قد تكون طويلة أو قصيرة ، رحلة محفوفة بخيارين كلاهما صعب : أما بمخاطرة ضياع الذات على نحو هائل ،

---

(١) حول طريق الهداية الصوفي ، راجع **رسالة الوداع** ص ١٤١ ، **التدبير** ٦٩

فيصير الاتصال فعلاً بدون ذات ، أو بإعادة إكتشاف الذات على نحو ساطع ، فتُصبح الذات هي الأخرى « أحد » موجودات العالم .

وبارتباط مع مفارقة الذات / الموضوع السابقة تنتصب أمامنا مفارقة اخرى تخص علاقة **الهوية / الغيرية** . فهروباً من وضع الابتذال ومن خطر السقوط في شراك السلطة ـ الخدمة، وبحثاً عن هوية أصيلة ومتميزة، لم يجد ابن باجة ملاذاً سوى في توحيد هويته، أو هوية السعيد الواصل، بهوية اخرى خارقة. لكن أليس ذلك مجرد هروب من لا تميز الى لا تميز آخر ، ومن وضعية اللاهوية الى غيرية اخرى ، ومن ضياع للهوية في الآخر الى محقها في الغير . أليس الاتصال هروباً من الآخر ـ الشبيه الى « غير » غير بشري ، وانفلاتاً من طغيان الآخرين الى ضياع الغير ، وتجاوزاً للبشرية لا نحو بشرية حقة داخلية وفردية ، بل نحو السلب المضاد للبشرية . وعلى الجملة يبدو الاتصال تملصاً من كل الى كل ، من كل اجتماعي الى كل ميتافيزيقي ، لا من كل الى فرد ، ومن ثم كان الاتصال بحثاً عن الأصيل، لكن لا الاصيل الفردي بل عن الأصيل المطلق . فيكون الاتصال بذلك إفناءاً للذات من أجل ما بعد الذات ، مما يضفي عليه مسحة عدمية ازاء الانسان ولو انها عدمية سابقة لأوان الإعلان عن موت الانسان بما هو انسان ، ومختلفة جذرياً عن مضمونه ، اذ على الرغم من هذا الجانب العدمي من نظرة ابن باجة للانسان ، فانه يكِنُّ له ولمصيره ثقة لا حدود لها .

انه يبدو في نهاية الأمر أن البحث عن « هوية جذرية » هو محض هروب من سلطان التاريخ للوقوع تحت نير سلطان آخر أعتى هو سلطان الميتافيزيقا ، وهو هروب لن يجدي الهوية في شيء ، لا سيما اذا أخذنا بعين الاعتبار بأن سلطان التاريخ أرحم بها ، لأنه مفعم بالإمكان والحرية والجدل مما يحفزها على إعادة تشكيل نمط حضورها في كل منعطف وأن ؛ في حين لا يترك سلطان الميتافيزيقا أي هامش لإعادة النظر في الهوية ، اذ أن امتلاء الوجود الميتافيزيقي بـ «الحق» يعطل كل شوق نحو البديل، وأي اندفاع صوب التغيير في الذات أو في الموضوع . ان تحاشي الحركة والزمن والفعل والقيم الخ ، لا يمكن أن يكون إلا تملصاً من تحمل مسؤولية بناء الهوية أو إعادة صياغتها الأصلية . نعم ان الهوية تتشكل أحياناً ضد التاريخ ، ولكن لا يمكن أن يكون ذلك الا داخل التاريخ ، اذ التاريخ هو مجال وجودها وظهورها ومكمن حقيقتها ، فلا هوية خارج التاريخ . لقد كان ابن باجة يريد من « المتحد » أن يتخذ وضعاً مقابلاً للطبيعة ومواجهاً للتاريخ ، الا أن خرق القيم والمواضعات ومعاندة الزمن والمجتمع والمعرفة لا يمكن أن ينتج هويةً أصيلة أو ذاتاً حقة ، لأن الذات بدون مقولات التاريخ ولوازم الموجود ليست شيئاً يذكر . ومن ثمة كان الرجوع الى التاريخ هو أنجع وسيلة للخروج منه لإعادة تشكيل هوية في مجاله بدل نفيه والعيش متوحداً خارجه .

* *

لم تكن الغاية من إثارة الانتباه الى هذه المفارقات السعي لتفسيرها أو حلها ، ولكن فقط إبرازها والتأكيد على أهميتها في تغذية القول الفلسفي الباجي . فقد كان خطابه حول الاتصال يتحرك متوتراً بين حدود سلسلة من المفارقات ، ولعل ذلك يعود الى أن « النظر الجديد» الذي أعلن ابن باجة عن اكتشافه كان ينشد الاتصال بأداة الانفصال وانطلاقاً من مجاله ، فتكون المفارقة هي الخلفية التي دعمت واخصبت كامل مشروعه الفلسفي . لقد تبين لنا كيف كان الاتصال انفصالاً عن الشرط البشري بغية التفتح الوجودي للانسان ، أي انه كان توحداً « عن » المجتمع والطبيعة للتوحد « ب » الوجود ، مما جعله فلسفة انسانية من حيث هي مضادة للانسان . وهذا هو التضاد الأصلي الذي طبع كل معالم المشروع الفلسفي لابن باجة ، وهذا ما أضفى عليه أيضاً هيأة « تدبير » و « نظر » و « ارتياض » و « وقوف » ، أي مجرد مساع ومحاولات للاقتراب من وضعية الانسان من أجل انتشاله أو على الأقل انتشال نخبة منه من ضياع كنهه ، بدل أن يتخذ شكل مذهب متراص .

خامساً : خاتمة

نشأت اشكالية ابن باجة الفلسفية وترعرعت ضمن مجال فلسفة الواحد . فقد كان منطلقها يتمثل في البحث عن الهوية ـ التي هي إحدى مقولات الواحد ـ وذلك تحت شعار « الانسان المتوحد » . لكنها ما أن استوت حتى تخلت عن السعي الى المعرفة والاقتراب من العلاقات ، لتغدو « تجربة » للحقيقة و « اتصالاً » بالوجود .

حقاً ، ان مفهوم الاتصال ذاته هو من حاشية الواحد ولواحقه ، غير ان الاتصال عندما يتحقق بين الطرفين ، الانسان والعقل البريء من المادة ، فانه لا ينتج معرفة أو ينجز علاقة ، بل يحقق وجوداً . وهذا يعني ان لحظة الاتصال ، أي لحظة تحقيق الوجود ، قد تكون هي بالذات لحظة تضييع الهوية بالنظر الى أن الهوية علاقة أولاً ثم لأن التكافؤ بين طرفي الاتصال غير حاصل ، مما يفضي الى تلاشي أحدهما في الآخر . على هذا النحو تكون احدى مقولات الواحد قد حققت لحظة وجود ، لا لحظة تضاد ، في مقابل سحق لحظة الوجود لمجموع مقولات الواحد ، ومن بينها مقولة الهوية . نعم ، لأن تجربة الاتصال ـ ان حصلت ـ تجربة فردية ، فاننا لا نستطيع الحكم عليها من خارج . وعليه فقد يسعد المتصل ، لحظة صيرورته « أحد موجودات العالم » ، بحصوله على شفافية وجودية تجعله يخترق المعارف والأشياء والزمن في نشوة تشعره بامتلاكه كل العالم بامتلاكه لذاته .

انه علينا أن نعترف كما فعل ابن رشد سابقاً اننا لم نلف كلاماً عن الانسان على هذا النحو قبل ابن باجة . فقد كان أول من تكلم عن الانسان بهذه الكثافة والالحاح ، وكان أول من حاول وضع معالم تفكير جديد يخص « الانسان المتوحد » الذي يواجه مصيره المنفرد بذاته ، كما كان أول من تكلم عن الانسان بضمير المتكلم لا بضمير الغائب لكن ، هل حقاً كان المقصود بالكلام عن الانسان هو الانسان بالذات أم غيره ، وهل كانت الغاية من انشاء

قوله الجديد هو الوقوف على « الانسان بما هو انسان » ، اي من حيث هو كائن متناه ومحاط بمقولات التاريخ والمعرفة أم انه لم يكن يهمه أبداً أن يفكر حتى في السؤال الذي كان يؤرق كانط : « ماذا يمكن لي أن أعرف ؟ » نعم ، لم يكن يهم ابن باجة ان يعرف الانسان بما هو محاط بالاضافات والأحوال واللواحق ، ولم يكن يشغله أن يعرف منتهى علمه أو عمله ، لأنه كان يحلم بما بعد المجتمع وبما بعد المعرفة والتاريخ ، اي انه كان يحلم بأن يصير الانسان عقلاً وحقيقة ووجوداً ، وكأنه كان واثقاً من تحقيق ما بعد الانسان وما بعد العاقل وصولاً الى الشيء في ذاته وصيرورته اياه.

كان مطلب فلسفة الاتصال اذن هو وضع المتناهي البشري في افق اللامتناهي الوجودي، أملاً في سعادة قصوى يهيمن عليها المتصل بوحدته وسكونه. في هذا الجو، حتى ضمير المتكلم الحاضر الآن ـ الأنا ـ والذي ابتدعه ابن باجة في القول الفلسفي العربي ، يصير ضميراً للغائب ، لأن الأنا لا يمكن أن يظهر ظهوراً حقيقياً ومعززاً الا داخل افق المتناهي الزمني والوجودي والتاريخي ، ولا يمكن أن يوجد الا في بيئة تحكمها العلاقة ، تلازمية كانت أم تقابلية ، تشابهية أم اختلافية . أما عندما يتوحد الأنا « عن » الآخر كيفما كان ، فانه يمسي غائباً حتى عن ذاته ، أي يمسي الأنا هو ، والذات غيراً ، والحضور غيبة ، والموجود وجوداً .

خاتمـــة عامـة

لقد كانت نظرية العقل ، من بين أمكنة المنظومة الفلسفية القديمة ، المكان الذي اختاره الفلاسفة العرب القدماء لعرض تجربتهم الفلسفية الروحية الممكنة او التي حصلت فعلاً لبعضهم . نعم ، لم نعمل أثناء وقوفنا عند نظـريات الكنـدي والفارابي وابن سينـا والغزالي وابن باجة ، بهذا الصدد ، على تقريب بعضهم الى البعض في تيارات وتصنيفهم في مدارس واتجاهات ، على الرغم مما كنا نلاحظه بين الحين والآخر من قرابة نظرية فيما بين بعضهم . ولذلك رأينا ان نغتنم فرصة الخاتمة هذه لعرض خطاطة عامة لما ترنو اليه نظرية العقل ، ولما يمكن ان تكون ملامح مشتركة لتجربة فلسفية للإفلات من العلم الى العقل ، او من عقل الى آخر ، على ان نُنهي بمقارنة سريعة بين النقد الذي وجهه فلاسفتنا للعقل والنقد الذي ما فتئت الفلسفات المعاصرة توجهه اليه .

وعندما نفعل ذلك ، فليس لكوننا نذهب الى القول بوجود « نظرية للعقل في ذاتها » ، او وجود تجربة فلسفية واحدة قابلة لكي تعبر عن نفسها حرفياً عند هذا الفيلسوف كما عند اي فيلسوف آخر ، بغض النظر عن انتماءاتهم التاريخية والمذهبية ، او انها قابلة للتواجد هي ذاتها في أي عصر كان ، وفي أي افق ثقافي وجد . بل هناك نظريات للعقل بعدد الفلاسفة الناظرين فيها ، وبحسب الدلالة ـ مهما كانت الفروق التي بينها دقيقة ـ المنسوبة لأدوات إنتاج هذه النظرية او تلك ، وبالنظر الى العلاقات والترابطات والإشكالات التي نسجت بين تلك الأدوات بسبب جهة الدلالة المحمولة عليها . ومن دون شك ، فان ضرورة الانتظـام الداخلي لعناصر الإشكالية العقلية ليست وحدها التي كانت تتحكم دوماً في إضفاء هذا الطابع او ذاك اللون على موقف معين بشأن هذا الحقل الخاص ـ وان كان يلعب في الغالب دوراً مباشراً ـ بل قد تكون هناك عوامل آتية من وراء هذا الحقل ، حقل نظرية العقل ، من عوالم الطبيعة مثلاً او من ما بعد الطبيعة ، او من عوالم الايديولوجيا ، ولعلها هي التي تكون ، احياناً ، حاسمة في تحديد مضمون العناصر المكونة للإشكالية ومغزاها العام . كما لا تعود عملية تكييف مضمون المفهوم المستعار من حقل آخر ليصبح قادراً على التعايش والبقاء في هذا الحقل دائماً الى رغبة واعية للاختلاف ولتقديم موقف فذ أو تجربـة أصيلة ، بل قد يعود ذلك احياناً الى سوء فهم شعوري ، او الى سوء استعمال مفاهيم وطرائق النظـر الى هذا الموضوع .

* * *

ونعود الى التجربة الفلسفية لنقول ان خط تطورها ، لدى معظم فلاسفتنا الخمسة الذين وقفنا عند آرائهم، يستلزم، في لحظته الحاسمة، نقلة نوعية من المعرفة الى العقل، او من العقل كعقلانية الى العقل كمعقولية . فقد كان فلاسفتنا يذهبون الى انه اذا كان العقل يوجد في اساس كل فعل او انتاج معرفي ، فلأنه يعتبر في ذات الوقت افقاً لذلك الفعل ، اي ان العقل كان يشكل في نظرهم مبدأ للمعرفة وغاية لها . فالعقل مبدأ للمعرفة واداة لها بحكم مشاركة العاقل فيه وانتساب المعقول اليه ؛ وهو غاية للمعرفة ، بالنظر الى ان ما يحرك اي فعل معرفي ليس هو فقط الائتمار بقواعده وطاعة تعاليمه ، بل وايضاً الشوق للاتحاد به وصيرورته اياه .

وبالفعل ، فإن تحصيل المعرفة العقلية بالموجود معناه الوصول الى كنه اعراضه ومقولاته وعلاقاته ، اي تحويله الى معقول . ويقتضي هذا التحويل طرح الأوصاف الحسية عن الوجود كالجزئية والتعدد والتغير ، وتبديلها بأضدادها المعقولة ، وهي الكلية والوحدة والضرورة . وغني عن البيان ان هذه الصفات الاخيرة هي ضمانات نظرية لا مناص منها لمقتضى الإطّراد ، الذي هو مبرر مشروعية الفعل المنطقي الباني لمعمار العلم والمبرهن على مصداقيته . هكذا يرجع جوهر المعرفة العلمية الى الرغبة في تقييد الواقع واخضاعه لمقولات العقل ولغته ، حتى يتأتى له ان يستنبط ويستقرىء ، من مجرد مبادىء اولى او معطيات محدودة ، ماهيات الاشياء . وهذا ما يضفي على فعل العقل المعرفي سمة السلب ازاء أحوال الموجود ، اي انه يسلب عنه الجزئية ليصل الى الكلية ، والتعدد لينسج اسباب الوحدة ، واخيراً يسلب التغير والامكان ليطبع العلاقات بطابع الضرورة . وبذلك تكون المعقولية سلباً للموجود المحسوس ؛ ومع ذلك ، فهي ناطقة بماهيته ، دون ان يعني ذلك انها توجد بداخله سواء بالقوة او بالفعل . ولعلنا نستطيع ان نعزي ذلك الى ان المحسوس موجود والمعقول علاقة ، المحسوس جوهر والمعقول ماهية ، المحسوس شيء والمعقول لغة . حقاً ، لا يمكن ان يوجد الموجود بدون علاقة ، ولا الجوهر بدون ماهية ، ولا الشيء بدون اسم ، ولا الموجود بدون معقول ، ولكن لا لأن هذا الأخير موجود في صلب الاول ، بل لانه مُضاء به من خارج فقط . والإضاءة لا تكون داخلية ، والا لكانت الاشياء شموساً والموجودات معقولات. هكذا تكون المعرفة العقلية، أو العقلانية، سالبة وسلبية في آن واحد ، سالبة لانها تقوم بفعل التجريد ، وسلبية لكونها تقوم بـ « فعل » التلقي ، تلقي المعقولية جاهزة من خارج .

ونفس الامر يمكن ان يقال بالنسبة لعلاقة العاقل بالموجود وبالمعقول . فالعاقل لا يعتقل معقولاته في اجواء ذاته ، لانه لو وجدت بالفعل في داخله لاحترق عقلاً وضاعت كائنيته الحافلة بأعراضها ولواحقها، من جسمية وفردية وحرية واختلاف وتاريخ الخ . وحتى حينما يفلح العاقل في تعقل معقولية الموجودات ، فانه لا يستطيع ان يحولها الى ذاتيات يختزنها في رحاب ذاته ، لإتصاف المعقولات بمعقولية موضوعية تتأبى عن الاستبطان .

وهذا ما يفسر ان المعقول لدى فلاسفتنا لم يكن دلالة او خطاباً او تأليفاً منطقياً من إنتاج الذات ، بل كان كائناً نظرياً جاهزاً مفارقاً ازكى وجوداً من نسخه ومثالاتـه الحسية ومن عاقله . لذلك فهو عندهم لا ينقدح من طاقة داخلية معبأة اصلاً في الذات ، بل يقدحه فيها عقل فعال ، متى اضحت مستعدة للاشتعال معرفة .

ان من شأن الموضوعية الطاغية ذات الطابع المتعالي للمعقولات ان تسلب الموجود رصيده الماهوي الداخلي ، وتستحوذ على ملكية الانا لأدوات المعرفة ومنتوجاتها . وهذا ما يدل من جهة اخرى على ان تلك الموضوعية حرمت الأنا من محايثة العقل لها . هكذا يصير طغيان الموضوعية عائقاً امام الانا لتحقيق اتصال ذاتي بموضوعاتها ، وعقبة في وجه إعلانها بثقة بأنها الأنا أفكر وأنها تشكل احد عناصر الموضوعية ، سيما وان الانسان لا يتعقل الاشياء الا عبر اللغة التي يتكلم بها ، والتاريخ الذي يعيشه ، والايديولوجية التي ينظر من خلالها ويتحرك بها .

ونستطيع ان نتلمس مما سبق ان المنفصل كان هو المبدأ الذي يحكم العلاقة بين الموجود والمعقول ، وبجهة ما بين العاقل والمعقول ، والعاقل والعقل . غير أننا عندما نعيد النظر الى الامر من جانب آخر ، يتـراءى لنا ان المتصـل هو المتحكم في صلـة العقل بالمعقول والعاقل . وبالفعل ، فان المعقول لا يحمل هذه الصفة الا بالنسبة للعاقل الذي يعقله ، اما هو في ذاته ـ اي المعقول ـ فليس شيئاً آخر غير العقل . وكذلك الأمر بالنسبة للعقل ، فدلالة العاقل ليس لها من معنى الا بالنسبة لنا ، والا فانها محمولة علينا من باب المجاز ، اذ العاقل الحق هو العقل المتعالي عنا ، والذي لا نتعقل الا باتصالنا به . ومما يؤكد ذلك ان لفظتي العاقل والمعقول هما مجرد إسمين مشتقين من اسم العقل ، والاسم المشتق لا يقوم بذاته بل بالاسم الذي صدر عنه ، ولـذلك فهـو محكوم عليـه بالازدواج المنفصم دائماً .

اذن ، اذا كان العاقل يتعقل بالعقل ، والمعقول يصير كذلك بمعقولية العقل ، فلأن **العقل هو المجال المتعالي العام للعاقل والمعقول** . وهذا ما يحمل على القول بأن هذه الحدود الثلاثة ـ العقل والعاقل والمعقول ـ هي من جهة العقل ، على حد تعبير الكندي ، نفس الشيء الواحد منظوراً اليه من جوانب مختلفة ، من جانب الموضوع (المعقول) ، ومن جانب الذات (العاقل) ، واخيراً من جانب المجال الذي يضمن تيار التواصل بينهما (العقل) . اما اذا نظرنا الى هذه الحدود من جهة العاقل ، فانها تبدو منصهرة في فعل واحد هو فعل المعرفة ، الذي هو تلك الحركة الراجعة الى العقل عن طريق المعقول عبر العاقل . وبذلك تكون **المعرفة هي حصيلة تقاطع العقلانية بالمعقوليـة على ساحـة العقل** ، عقلانية العاقل ، ومعقولية المعقول ، وعقلية العقل .

ويولّد هذا التّماس المعرفي بين هذه الحدود الثلاثة عند الانسان الشعور بـالقرب الجوهري من الموجود وبالقدرة على معرفة حقيقته والتعبير عنها . وهذا ما يفسر الطابع

اليقيني والثابت الذي كان يميز المعرفة العقلية لدى فلاسفتنا . حقاً ، ان الاقرار بقدرتنا على معرفة الموجود ، اي بقدرتنا على تجاوزه الى المعقول ، هو اعتراف بقابلية الموجود ذاته لان يُعرَف . بيد أن قابليته هذه لا تعني انه معقولية متجسدة ، كما سيذهب الى ذلك فلاسفة الجدل المحدثون ، بل انها تدل فقط على قدرة الموجود على ان يرمز الى المعقولية ، او قابليته لأن يتكلم باللغة التي ينطق بها الانسان . اما المعقولية فتوجد قبليا في مجالها العقلي المتعالي : العقل الاول او العقل الفعال . ولذلك كان تحصيل العاقل للمعرفة قاصراً ، طالما لم ينفذ من المعقولية الى معقلها .

من هنا تنبثق الرغبة في مجاوزة تجربة المعرفة الى تجربة العقل . ذلك ان المعرفة لا تكفي بذاتها ولا بما تقصد اليه ، بل إنها اكثر من ذلك ، تنقلب في لحظة ما الى صارف عن انجاز مشروع التجربة الفلسفية وعائق دونها . ويرجع ذلك الى ان معرفة الموجودات ، مهما بلغت درجة معقوليتها ، تظل في نظر فلاسفتنا مطالعة للعقل في تعيناته المقولية ، اي مجرد إدراك للعقل من خلال المعقولات . ولذلك بات ضرورياً الإعراض عن مرحلة **العقل المحترف للمعرفة** ، والاقبال على **العقل المحب للحكمة** ، أي تجاوز مرحلة العلم بالمعقولات والانخراط في تعبئة شاملة للاتصال بالعقل البريء من مقولاته ولوازمه واضافته ، أي للوحدة بالعقل في ذاته لا بما هو متعين في تجليات جهوية .

ومع ذلك ، فانه لا يحق اعتبار الوصول الى العقل محض تتويج إيجابي لخط سير مستقيم للمعرفة العقلية ، او اعتبار العقل معقولية أعلى في رتبتها ، بل ان العقل هو نفي للمعرفة او انه يشكل قطيعة معها ، لان الامر يتعلق بمجال مختلف جذرياً عن المعقولية والعقلانية . بعبارة اخرى ، ان الامر بالنسبة للعقل في التجربة الفلسفية ، لا يتعلق بموضوع جديد او متميز للمعرفة ، اي بنقلة كمية في مسلسل المعرفة ، بل بكائن يوجد خارج الموضوع والذات معاً ، وخارج العلاقة الناجمة عن لقائهما ، المعرفة ، وخارج عن الأداة المعبرة عنها ، اللغة . ومن ثم فالاتصال بالعقل لا يؤدي الى **معرفة** ، بل الى **تجربة** ، تجربة معايشة الحقيقة بدل مطالعتها .

وهذا ما يفرض على تجربة العقل ان تكون **تجربة مضادة للمعرفة** . فاذا كانت العملية المعرفية نفياً للتجربة الحسية ونفياً لعقل الجمهور وللعقل العملي ، فإن التجربة العقلية / الفلسفية **هي نفي للنفي** . او بعبارة أخرى ، اذا كانت عقلانية الخاصة ، عقلانية العلماء ، تعتبر تعالياً عن عقلانية الجمهور ، فإن تجربة العقل هي تعال عن كل عقلانية بما هي عقلانية . حقاً يُنظر الى المطالعة المعرفية على أنها توطئة ضرورية لنيل تجربة العقل ، وتمريناً روحياً يحضّر الذات للإتصال به . إلا ان هذه الاخيرة لا تُنال الا على حساب الأولى ، لأن المعرفة العلمية لا تستطيع تجاوز عتبة المعقول ، ولكونها من جهة اخرى تظل منحبسة الى رتبة المطالعة الخارجية ، التي تفترض وجود مسافة بين الذات والموضوع ، وثغرة بين النظر والعمل .

ولذلك ، كانت التجربة الفلسفية لدى فلاسفتنا هي ، بصفة عامة ، تجربة للارتقاء عن المعقول تقرباً من العقل ، تجربة لتجاوز المقولات والعلاقات شوقاً للوحدة والهوية . ان تجربة العقل هي تجربة للوصول الى العقل من حيث هو كلية المعقولات ، لكن لا باعتبارها معرفة ، بل من حيث هي حقيقة . وهذا ما يضع **المعقول موضع العائق** ، الذي على الفيلسوف ان يتخطاه من اجل الفوز بمبتغاه ، تماماً كما كان الحال بالنسبة للعالم الذي كان عليه ان يتخطى الموجود المحسوس نحو المعقول ليحقق مرتبة العلم الكلي . انها اذن تجربة بدون توسط المعقول وما يتبعه من مقولات وعلاقات ولغة ، اي ان **تجربة العقل الفلسفي هي تجربة مضادة للعقل النظري** ، لانها تجربة مباشرة لا توسط فيها .

ومن الواضح ان عملية الانتقال من مرحلة العقلانية الى مرحلة العقل ، ومن مرتبة العلم والمعقولية الى مرتبة الحقيقة ، لا يمكن ان تمر الا عبر الانسان ولا ان تكون الا من اجل الانسان . اذ ان مآل المعرفة ـ وهو الحقيقة ـ رهين بمصير الانسان . وبالفعل ، فان التجربة العقلية هي ايضاً تجربة للانتقال من مرتبة ما قبل الانسان الحق الى مرتبة الانسان الكامل . وحسبما وقفنا عليه عند فلاسفتنا الخمسة ، فان الانسان حينما ينال هذه المرتبة تطرأ عليه تحولات جذرية واحوال مذهلة لا تخطر على قلب بشر ، فتقذف به الى عالم ميتافيزيقي ينقطع معه وفيه الانسان عن ان يكون انساناً بما هو انسان . من هذه التحولات مثلاً ان يتلاشى لديه الفرق بين النظر والعقل ، ليصير احدهما الآخر ، وذلك نتيجة لتحوله ـ اي الانسان ـ الى فعل عقلي صرف لا يتخلله أثر لنسيان او لانفصال . وهذا التحول المزدوج دليل على زوال عقبة الموضوعية المتعالية ، حيث تمتلىء الفجوة الفاصلة بين الذات والموضوع، لتصير الذات موضوعها. وهذا ما يفضي بدوره الى انمحاء الاختلاف بين الذات والوجود ، فتصير ماهية الانسان هي وجوده من حيث هي عقل . وعلى هذا النحو ، يصبح الانسان مشاركاً في الوجود ، بدل ان يظل مجرد حائز له كعرض مضاف الى ذاته ، وبذلك يضحي الانسان احد موجودات العالم ، على حد تعبير كل من الفارابي وابن باجه . ونتيجة لكل هذه التحولات يصبح العاقل كل العاقلين بصرف النظر عن الزمان والمكان ، فيعرف الواحد منهم معرفة جميعهم ، ويلتذ بكل لذاتهم ويسعد بسعادتهم . **وهكذا يحقق الفيلسوف وحدته المنشودة ، وتحقق الفلسفة مصيرها المأمول ، فتبلغ منتهاها ببلوغ الانسان تمامه النهائي** .

* * *

لكن الا تبطن هذه الرغبة العارمة والثابتة عند فلاسفتنا لاختراق سقف المعرفة والنفاذ الى عالم الحقيقة ، في واقع الامر ، **نزعة لاعقلانية** تروم تحطيم العقل والعلم لفسح المجال لهيمنة **نزعات عدمية** ، إنْ بتجليها الصوفي او بمظهرها الشكي ، وتقديم مبررات مشروعية القول بهما والمناداة لهما؟ اليست مرحلة العقل الفلسفي هي تعبير عن نية دفينة لوضع مدى لاعقلاني للعقل العلمي ، فيكون العقل مُؤَسِّساً على اللاعقل وتائقاً الى

الـلاعقل ، ويكـون الانسان نهبـاً بين لا عقلانيـة الجسم والحواس ولا عقـلانية العقـل الفلسفي ؟ الا تؤول الدعوة الى صيرورة الانسان عقلاً في ذاته ، الى ان يكفّ الانسان حتى عن ممارسة تفكيره ، فيمسي العقل بهذا المعنى ، كما قال هيدجر « العدو اللدود والاشد عناداً للتفكير » ؟ الا يفوّت السعي الى تجاوز المعرفة والتطاول على الواقع دون وعي حق بالحدود ، فرصة تجديد العلم لذاته ، وفهم خلاق للواقع ، وتجاوب اصيل مع الموجود ؟

ومن زاوية الانسان العارف/ الواصل ، تُرى الا يمكن القول أن تحقيق كماله الأقصى قد تم على حساب وجوده بما هو إنسان ، اي بما هو كائن حر ومتناه ، غير قابل للإمتلاء والملاء معاً ؛ فتكون حصيلة الاتصال بالعقل المتعالي تَشَكُّلَ انسان بدون تاريخ ، عار عن العلاقات ، بعيد عن الاختلاف . الم يكن أنا الإنسان ووجوده الفعلي هو قربان تهافت جامع ولا معنى له للحصول على كمال اقصى . انه لو كان الامر كذلك ، لآلت التجربة العقلية الى **نزعة لاإنسية** ، وبالضبط انطلاقاً من شعارات طافحة بالانسيـة ومفعمة بـالثقة بتحقيق منتهى تمام الانسان ، فتكون **نهاية الانسان في منتهاه** . وحينئذ سيكون السعي الى الفوز بمرتبة الانسان الكامل قد ضيّع على الانسان فرصة الاعلان عن وجوده ومركزيته ، بعيداً عن كل تعال مفتعل . الا يمكننا ان نقول ، بعد كل هذه الخسارات المعرفية والموجودية ، ان تجاهل تناهي الانسان ومحدودية دنياه ، والدعـوة الى الكمال المطلق ، هـو أحد الآثـار السلبية الملازمة دوماً لكل عقلانية طموحة ؟ ان التاريخ لا يبخل علينا بتقديم شواهد على تلك الآثار السلبية . فعقلانية الانوار مثلاً ، لم يمنعها ما نادت بـه من قيم رفيعة بشـأن الانسان وحقوقه ، ان تفرز فيما بعد أعتى النزعات العرقية ؛ كما لم يحل رفعها لشعار العقل والعلم ، كمنقذين للانسانية من إرهاق العمل وجبـروت الطبيعة ، بينهـا وبين ان تكون ، بطريق غير مباشر ، أداة تدمير للبيئة الطبيعية واضطهاد للكرامـة البشريـة ، من جراء العديد من الكوارث الاستعمارية والصناعية التي ساقت اليها . وعلى هذا النحـو تنقلب الدعوة الى الإنسية ، الى دعوة لمناهضة الانسان ، كما انقلبت الدعوة الى العقل الى ان يمسي العقل مضاداً للعقل .

* * *

نعم ، قد يكون الصواب الى جانب هذه المؤاخذات، لاسيما اذا اعتبرنا العقل حداً للانسان واداة لتحريره من عناء الطبيعة وقساوة الانسان ، وبخاصة ان نظرنا الى العقل باعتباره لا يقبل سوى دلالة واحدة ذات بعد ايجابي فقط ، وهو الحصول على المعـرفة وتحقيق التقدم للبشرية . عندئذ تغدو الدعوة الى عقل متعال دعوة لمناهضة العقل والانسان معاً .

الا انه في المقابل ، لو تم النظر الى العقل نظرة نقدية ، في الوقت الذي تجري فيه عملية تعديد دلالاته وتنويعها ، لأمكن إعطاء الحق لذوي التجربتين المعرفية والعقلية من فلاسفتنا ، في حملتهم على محدودية العقل العلمي امام التجربة الفلسفية . هذا علاوة على

ان ما يميز حملتهم هذه هي عدم الانسياق وراء اندفاع جامح في النقد ، لا يرى من الشيء الا وجهاً واحداً إيجابياً كان او سلبياً . ذلك انهم لم يجمعوا انفسهم ابداً على ان يعلنوا حرباً دونما هوادة ولا تمييز على كل اصناف العقل وضروب المعارف ، بل انهم اقروا انْ لكل عقل مداه ومنطقة نفوذه ، معترفين بأهمية المعرفة الحسية ، وبقيمة عقل العمران الايديولوجي والمادي ، العقل العملي ، ومنوهين بالمكانة الرفيعة للعقل العلمي المتحرر كثيراً من محدودية المعرفة الحسية ونسبيتها ، وضغوط العقل العملي والزاماته . الا ان اعترافهم هذا لم يمنعهم من الإقبال على امتلاك حريتهم بالقطع مع عقل الجمهور ووضعية المدينة، بل انهم مضوا قدماً في انتقادهم فطالوا به المعرفة العلمية ذاتها، خشية منهم ان تكون هي المآل الاخير لتطلع ذوي الفطرة الفائقة ، فينحبسوا في نطاق عقل اداتي يحشرهم في ممارسات ومآرب ، ويستدرجهم الى محالات تنقلب ضداً على حقيقة الانسان . وهذا ما حملهم على استكشاف افق جديد يكون مرمى لتجربة فلسفية ، افق يتجلى فيه العقل وقد تحلى بثقل انطولوجي ، وتصير المعقولية عند الاتصال به حقيقة والعقلانية عقلاً . وهذا ما يضفي ، من جهة اخرى ، على تجربة العقل قيمة وجودية . ومن هنا نفهم لماذا كان فلاسفتنا الأوائل حريصين على ان لا يطالبوا كل اصناف الناس بالمغامرة فيها ، لا سيما وانها غير مأمونة النتيجة ، في الوقت الذي تتطلب فيه فطرة فائقة وجهداً نظرياً متواصلاً وتفرغاً من شؤون الحياة الاجتماعية ومقتضياتها .

ولكننا لحد الآن لم نتصدّ للصعوبة الاساسية التي تطرحها تجربة العقل : كيف يمكن ان يكون العقل مضاداً للعقل ؟ هل يتعلق الامر بنفس العقل الواحد ، فيضاد العقل ذاته ، ام بعقلين مختلفين في الماهية ، ام بعقل واحد له دلالتين متباينتين ، فيكون احدهما ذاتاً والآخر موضوعاً لفعله الضدي ؟

ان منشأ هذه الصعوبة ، كما سبق ان مر بنا ، هو ان « العقل/ الافق » هو ذاته الذي يدخل كعنصر مؤسس لبنية العقل العارف ، او بعبارة اوضح ان العقل/ الافق هو ذاته العقل/ المؤسس . الا ان فلاسفتنا ابوا الا ان يؤكدوا على وجود اختلاف دلالي جذري بين العقلين ـ الافق والاساس ـ فيكون ما يجمعهما مجرد الاشتراك في الاسم لا في الماهية . وهكذا يصبح الاختلاف في الدلالة انعكاساً للاختلاف في الفعل ، اي في الوجود ، والعكس ؛ فتكون الجهة التي يتجلى من خلالها الموجود هي التي تحدد طبيعة وضعه الانطولوجي . وبالتالي ، فان احدى جهتي دلالة العقل تجعل منه اداة لتعقل العالم ، وهذه هي حال العقل/ الاساس او العقل/ الاداة ؛ بينما تؤول به الدلالة الاخرى إلى ان يكون غاية لهذا التعقل بعينه وافقاً له. وعلى ضوء هذا التمييز الدلالي ، نستطيع ان نفهم عبارة « العقل المضاد للعقل » . فالعقل الاول ، الذي هو ذات الضدية وفاعلها ، هو العقل/ الافق ، او اللوغوس الفلسفي ؛ اما موضوع الفعل الضدي فهو العقل/ الاساس ، اي العقل العلمي . فاذا كان العقل واحداً في اصله ، فان التباين في جهة ممارسته بين التأسيس

والافق ، جعل منه عقلين متقابلين في الدلالة والوجود . وهذا ما يفسر ان العودة الى العقل الاول ، عقل الحقيقة او لوغوس الوجود ، تقتضي نفي العقل الثاني ، عقل المعرفة . او بعبارة اخرى ، ان جدل الانتقال من العقل العلمي القامع الى العقل الفلسفي المحرر يستوجب ممارسة قطيعة لا ابستمولوجية ولكن مع الابستمولوجيا ذاتها . واجمالاً ، يمكن ان نقول ان العقل لا يضاد ذاته ، لأن الاختلاف في الفعل والانشقاق في الدلالة يُفضي الى التباين في الذات ، وذلك على غرار ما جرى للعلاقة بين الموجود والوجود .

ومن مفارقات التجربة الفلسفية ايضاً ان يعمل العقل الفلسفي بالفعل الضدي لكي ينأى عن عالم المتضادات الى عالم الهوية . وهذا ما يجعل هذه التجربة مجاهدة لفك عقال العقل ، حتى ينفتح متحرراً على ذاته وعلى الوجود ، وتستعيد الذات حقيقتها المستلبة في خضم الصراع والاختلاف والتاريخ . ومعنى ذلك ان التحرر من العقل العلمي/ المقولي ، هو تحرر من عقل معتقِل للاشياء قامع للناس ، لانه معتقل من قبل المنفعة والغلبة والسلطان . وباختصار ان الطموح الى الفوز بالتجربة الفلسفية يترجم رغبة اصيلة في التحرر من قيود وعواقب العقل العلمي الخاضع للتضاد ، من اجل ممارسة الفلسفة ، التي لم تكن في اصلها ابداً صناعة معرفية ، بل كانت تفضل دوماً ان تبقى معتلية أفاق العلم ، كيلا تفقد حرية خطابها .

وواضح انه لما كان عقل التجربة الفلسفية يوجد خارج مجال العقل القامع ، اي خارج قوانينه المنطقية ، فانه لا يمكن ان يكون بالتالي خاضعاً لاحدى تلك القوانين . وهو مبدأ عدم التناقض . وبالفعل ، فان التناقض هو الذي يحرك مسيرة العقل الفلسفي ويطبع تجربته، بدل مبدأ عدم التناقض، ومما يشهد له، زوال التضاد بين العقل والوجدان. ذلك ان ما يحرك عقل التجربة الفلسفية هو الشوق الذي يضرمه في الانسان/ الفيلسوف عقل شبيه بالوجدان المتحرر من قيود المعرفة وشؤونها . فتكون التجربة الفلسفية عن حق اندفاعاً وجدانياً وَوَجْدياً جامحاً بموجبه يسترد العقل الفلسفي لغة الوجد الجسدي ، لغة اللذة والحسن والبهاء والسعادة ، في مقابل الاعراض عن لغة العقل المجردة والباردة ، بل والاعراض عن اللغة ذاتها . هكذا يستعيد الانسان/ الفيلسوف مرحه ومتعته بالانفعالات الإنسانية ـ وان كان ذلك في مستوى أعلى ـ بعد ان حرمه العقل المجرد منها زمناً طويلاً اثناء سعيه المعرفي . وبدلاً من ان تبعده هذه الانفعالات عن الاقتراب من الموجود ، كما هو الامر في عرف العقل النظري ، فانها تقربه اكثر من حقيقته

* * *

هذا، ولئن كان النقد المعاصر للعقل العلمي/ المقولي يلتقي، احياناً وفي الظاهر، مع نقد فلاسفتنا ، فان النقدين ، مع ذلك يظلان على طرفي نقيض اولاً إنتمائهما الى منظومتين مختلفتين للإحالة، وثانياً لتباين مقاصدهما. فقد كان فلاسفتنا يعيبون على العقل العلمي محدوديته وانشداده الى عالم الانسان المتناهي ، بينما ينطلق النقد المعاصر من

هلعه من جبروت العقل العلمي وقدراته الخارقة التي كادت ان تلتهم الانسان وتدفع به الى الهامش . بل اكثر من ذلك ان النقد الفلسفي المعاصر يأخذ على العقل العلمي عدم اعتباره لمعطى تناهي الانسان وهشاشة موجوديته وعالمه الذي يعيش فيه . لذلك ، اذا كانت التجربة الفلسفية القديمة تقوم على **التطلع الى نيل اللامتناهي** ، فان التجربة الفلسفية المعاصرة ـ نيتشه ، هيدجر ، مثلاً ـ ترتكز ، على العكس من ذلك ، على الالحاح على فكرة **التناهي** واعتبارها مخرجاً للمأزق التي تورط فيها العقل التقني الحديث . ومع ذلك ، فان هذا الاختلاف الجذري بين منظوري النقدين لا يمنعنا من القول بأن نقطة الوصول تكاد تكون متشابهة في التجربتين .

وليس معنى ذلك اللقاء الشكلي بين النقدين ، القديم والمعاصر ، للعقل وللعلم ، ان هناك مجالاً للمقارنة بين مضامينهما المعرفية والاجتماعية والايديولوجية في الحقبتين الوسطوية والمعاصرة . فقد غدا العلم اليوم ، بامتداده التقني على مستوى الطبيعة والصناعة ، والعقلاني على مستوى الانسان والمجتمع والسياسة ، يمثل القوة الحاسمة للانتاج ولعلاقاته في الآن نفسه ـ ادورنو ، هوركايمر ، ماركوز ، هابرماس ... ـ ولم يعد مجرد معرفة نظرية او تحليل للطبائع الثابتة الذي ينأى بنفسه قدر الامكان عن التأثير في الواقع . ومن جهة اخرى ، كان انتقاد العقلانية في الماضي يقصد انقاذ ذوي الفطرة الفائقة بالسمو بهم عن عالم الاشياء والتاريخ ، بينما يتوخى النقد الحديث على العكس من ذلك ، إما الى تعميم العقل والعودة اليه وإلى الموجود باعتبارهما وَجْداً وَجُوداً وَوُجُوداً ، او الى تحرير كل الانسانية من وطأة عقلانية تريد اغراق الانسان في عالم مكتظ بالادوات ومختنق بالآلات ، وتعمل على تقييد فعله وفكره بشتى العلوم والتقنيات ، وتتفنن في افراغه من مسؤولياته التاريخية بفعل خطط للمراقبة والتنظيم والتوجيه . وشتان ما بين العقلانيتين : **عقلانية افقها هو المتعالي ، وتريد ان تعقل به العقل ، وعقلانية اطاحت بالمتعالي واعتقلت العقل وافرغت الانسان من مضمونه** ، ولكنها صارت واعية بذلك ، فراحت تستدرك **العودة بالعقل الى الوجود ، والرجوع بالانسان الى ذاته** .

المراجع

اولاً : النـــصـــوص :

١ ـ ابن باجة ، رسائل ابن باجة الالهية ، تح . فخري ، م .، بيروت ، ١٩٦٨ ، وهو مجموع يضم :
١ ـ تدبير المتوحد ٢ ـ في الغاية الانسانية ٣ ـ الوقوف على العقل الفعال ٤ ـ رسالة الوداع ٥ ـ قول يتلو رسالة الوداع ٦ ـ اتصال العقل بالانسان .

٢ ـ ابن باجة ، **رسائل فلسفية** ، تح. العلوي. ج.د. الدار البيضاء ـ بيروت، ١٩٨٣، وهو مجموع يضم ٢٣ قولاً ونظراً .

٣ ـ ابن باجة ، **كتاب تدبير المتوحد**، تح. زيادة، م. بيروت ١٩٧٨ .

٤ ـ ابن باجة ، **رسالة الاتصال**، ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، تح. الاهواني، ا.، القاهرة ١٩٥٠ .

٥ ـ ابن باجة ، **كتاب النفس**، تح.، المعصومي ، دمشق ١٩٦٠

٦ ـ ابن باجة، **شروحات السماع الطبيعي** ، زيادة، م.، بيروت ، ١٩٧٨ .

٧ ـ ابن باجة ، **شرح السماع الطبيعي** ، تح.، فخري، م. ١٩٧٣ بيروت .

٨ ـ ابن باجة ، **كتاب الكون والفساد** ، تح.، معصومي، م.، ص.ح.، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٦٧ .

٩ ـ ابن باجة ، **رسالة في المتحرك** ، ضمن رسائل فلسفية ، تح.، بدوي، ع.، بيروت ١٩٨٠ .

١٠ ـ ابن باجة ، **رسالة في الوحدة والواحد** ، ضمن المجموع السابق .

١١ ـ ابن باجة ، **مقالة في الفحص عن القوة النزوعية** ، ضمن المجموع السابق .

١٢ ـ ابن سينا ، **الشفاء : النفس** ، تح. قنواتي ج.، وزايد، س، القاهرة ١٩٧٥ .

١٣ ـ ابن سينا **الشفاء : الالهيات** ، تح. موسى، م. ي.، ودنيا، س، القاهرة ١٩٦٠ .

١٤ ـ ابن سينا ، **الشفاء : البرهان** ، تح. بدوي، ع.، القاهرة ١٩٦٦ .

١٥ ـ ابن سينا ، **الشفاء : السماع الطبيعي**، تح. زايد، س.، القاهرة ١٩٨٣ .

١٦ ـ ابن سينا ، **النجاة** ، القاهرة ١٩٣٨ .

١٧ ـ ابن سينا ، **الاشارات والتنبيهات** ، تح. دنيا، س.، القاهرة ١٩٥٧ .

١٨ ـ ابن سينا ، **احوال النفس** ، تح. الاهواني، ا.، القاهرة وهو مجموع يضم :
١ ـ مبحث عن القوى النفسية ٢ ـ رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها
٣ ـ رسالة في الكلام على النفس الناطقة ٤ ـ احوال النفس .

١٩ ـ ابن سينا ، **رسائل ابن سينا** ، تح. ا ولكن، ض.، استانبول، ١٩٥٣ . وهو مجموع يضم
١ ـ جواب ست عشر مسالة لابي ريحان ٢ ـ اجوبة مسائل سال عنها ابو ريحان ٣ ـ مكاتبة لابي علي ابن سينا ٤ ـ رسالة في ابطال احكام النجوم ٥ ـ مسائل عن احوال الروح ٦ ـ اجوبة عن عشر مسائل ٧ ـ رسالة في النفس وبقائها ومعادها ٨ ـ الجواب لبعض المتكلمين ٩ ـ عيون الحكمة ١٠ ـ بين الروح والنفس لقسطا بن لوقا .

٢٠ ـ ابن سينا ، **عيون الحكمة** ، تح. بدوي، ع.، القاهرة ١٩٧٣ .

٢١ ـ ابن سينا ، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات** ، قسطنطينة ١٩٣٨ ، ولها طبعة أخرى في بيروت ١٩٨٦ ، وتضم : **١ ـ الطبيعيات من عيون الحكمة ٢ ـ في الاجرام السماوية ٣ ـ في القوى الانسانية وادراكاتها**

٤ ـ في الحدود ٥ ـ في اقسام العلوم العقلية ٦ ـ في اثبات النبوات وتاويل رموزهم وامثالهم ٧ ـ النيروزية في معاني الحروف الهجائية ٨ ـ في العهد ٩ ـ في علم الأخلاق ١٠ ـ قصة سلامان وابسال .

٢٢ ـ ابن سينا ، **التعليقات** ، تح ، بدوي ،ع.، القاهرة ١٩٧٣ .

٢٣ ـ ابن سينا ، **رسالة اضحوية في امر المعاد** ، تح . دنيا ، س.، القاهرة ١٩٤٩ .

٢٤ ـ ابن سينا ، **حي بن يقظان** ، تح.، امين، ا.، القاهرة ١٩٥٨ .

٢٥ ـ ابن سينا ، **رسائل في اسرار الحكمة المشرقية** ، ليدن ١٨٨٩ .

٢٦ ـ ابن سينا ، **منطق المشرقيين ، القصيدة المزدوجة** ، القاهرة، ب . ت .

٢٧ ـ ابن سينا ، **رسالة في اثبات النبوات** ، تح. مرمورة، ج.، بيروت ١٩٦٨ .

٢٨ ـ ابن سينا ، شرح **حرف اللام لابن سينا**، ضمن ارسطو عند العرب، تح. بدوي، ع.، الكويت ١٩٧٨.

٢٩ ـ ابن سينا ، **شرح كتاب اثولوجيا المنسوب الى ارسطو** ، ضمن ارسطو عند العرب .

٣٠ ـ ابن سينا ، **التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو** ، ضمن ارسطو عند العرب .

٣١ ـ ابن سينا ، المباحثات ، **كتاب المباحثات** ، ضمن ارسطو عند العرب .

٣٢ ـ ابن سينا ، **رسالة الى جعفر بن المزربان الكيا** ، ضمن ارسطو عند العرب .

٣٣ ـ ابن سينا ، **الرسالة العرشية في حقائق التوحيد واثبات النبوة** ، تح. هلال، ا.، القاهرة ١٩٨٠ .

٣٤ ـ ابن طفيل ، **حي بن يقظان** ، تح. امين، ا.، القاهرة ١٩٥٨ .

٣٥ ـ اخوان الصفا ، **رسائل اخوان الصفا** ، بيروت ، ١٩٥٧ .

٣٦ ـ ارسطو ، **كتاب النفس** ، ت اسحاق بن حنين ، تح . بدوي ، ع.، القاهرة ١٩٥٤ .

٣٧ ـ ارسطو ، ت. الأهواني ، ف. وقنواتي ج.، القاهرة ١٩٦٥ .

٣٨ ـ ارسطو ، **الطبيعة** ، ت. اسحاق بن حنين ، تح. بدوي، ع.، القاهرة ١٩٦٥ .

٣٩ ـ ارسطو ، **الأخلاق** ، ت . اسحاق بن حنين ، تح . بدوي ، ع.، الكويت ١٩٧٩ .

٤٠ ـ ارسطو **في كون الحيوان**، ت. يحيا البطريق، بورخمان، ي.، ليدن ١٩٧١ .

٤١ ـ اسحاق بن حنين ، **كتاب النفس** ، تح. الاهواني، ا.ف.، ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد انظر رقم ٤ .

٤٢ ـ الاصفهاني ، محيي الدين العجمي ، **في العقل والعاقل والمعقول** ، تح. الآردوتروبو ، بيروت .

٤٣ ـ الاسكندر الأفروديسي ، **رسالة في العقل**، ت. إسحاق بن حنين ، ضمن شروح على ارسطو مفقودة في اليونانية، تح ـ بدوي، ع.، بيروت ١٩٧١ .

٤٤ ـ افلوطين ، **التساعية الرابعة** ، ت . فؤاد زكريا ، القاهرة ١٩٧٠ .

٤٥ ـ افلوطين ، **اثولوجيا ارسطوطاليس** ، تح. بدوي، ع.، ضمن افلوطين عند العرب ، القاهرة ١٩٦٦ .

٤٦ ـ بروقلس ، **الايضاح في الخير المحض** ، تح. بدوي، ع.، ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب . القاهرة، ١٩٥٥ .

٤٧ ـ بروقلس ، **مبادىء الالهيات** ، تح. اندرس، ج.، بيروت ١٩٧٣ .

٤٨ ـ ثامسطيوس ، **كتاب فيه جوامع كتاب ارسطوطاليس في معرفة طبائع الحيوان** ، ت . اسحاق بن حنين تح، بدوي، ع.، ضمن شروح على ارسطو مفقودة في اليونانية ، بيروت ١٩٧١ .

٤٩ ـ ثامسطيوس ، **من شرح لحرف اللام** ، تح. بدوي، ع.، ضمن ارسطو عند العرب ، انظر رقم ٢٨ .

٥٠ ـ الرازي ، فخر الدين ، **كتاب النفس والروح وشرح قواهما** ، المعصومي م .ح .ص .، اسلام اباد .

٥١ ـ الرازي ، فخر الدين ، **المباحث المشرقية** ، طهران ١٩٦٦ .

٥٢ ـ الغزالي، ابو حامد ، **تهافت الفلاسفة** ، تح. بويج، م.، بيروت ١٩٢٧، تح. دنياس، القاهرة ، ١٩٦٦

٥٣ ـ الغزالي ، ابو حامد ، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس** ، قانون التأويل ، القاهرة ١٩٦٨ .

٥٤ ـ الغزالي ، ابو حامد ، **احياء علوم الدين** ، القاهرة ١٣٦١ هـ .

٥٥ ـ الغزالي ، ابو حامد ، **المعارف العقلية** ، تح. العثمان، ع.ك.، دمشق ١٩٦٣ .

٥٦ ـ الغزالي ، ابو حامد ، **مشكاة الانوار ومصفاة الأسرار** ، القاهرة ، تح. السيروان ، ع.، بيروت ١٩٨٦ .

٥٧ ـ الغزالي ، ابو حامد ، **إلجام العوام عن علم الكلام** ، تح. البغدادي، م.م.، بيروت ١٩٨٥ .

٥٨ ـ الغزالي ، ابو حامد ، **الحكمة في مخلوقات الله عز وجل** ، ضمن مجموعة رسائل ، بيروت ١٩٨٦

٥٩ ـ الغزالي ، ابو حامد ، **معراج السالكين** ، ضمن نفس المجموع السابق .

٦٠ ـ الغزالي ، أبو حامد ، **مقاصد الفلاسفة** ، تح. دنيا، س.، القاهرة ١٩٨١ .
٦١ ـ الغزالي ، أبو حامد ، **القسطاس المستقيم** ، تح. شلحت ، بيروت ١٩٨٣ .
٦٢ ـ الفارابي ، أبو نصر ، **كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة** ، تح. نادر، ١، بيروت، ط ٣، ١٩٧٣ .
٦٣ ـ الفارابي ، أبو نصر ، **كتاب الجمع بين رايي الحكيمين** ، تح. نادر، ١.، بيروت ١٩٥٠ .
٦٤ ـ الفارابي ، أبو نصر ، **كتاب السياسة المدنية** ، تح. نجار ، ق.م.، بيروت ١٩٦٨
٦٥ ـ الفارابي ، أبو نصر ، **كتاب الملة** ، تح. مهدي، م.، بيروت ١٩٦٨ .
٦٦ ـ الفارابي ، أبو نصر ، **كتاب الحروف** ، تح. مهدي، م .، بيروت ١٩٦١.
٦٧ ـ الفارابي ، أبو نصر **فصول منتزعة** ، تح. نجر، ف.، بيروت ١٩٧١ .
٦٨ ـ الفارابي ، أبو نصر ، مجموع رسائل ، القاهرة ١٣٢٥ هـ . ويضم : **معاني العقل ، فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ، عيون المسائل ، النكت فيما يصح وما لا يصح من احكام ، مسائل متفرقة سئل عنها الفيلسوف الشيخ ، فصوص الحكم ، الابانة عن غرض ارسطو ، المفارقات** .
٦٩ ـ الفارابي ، أبو نصر ، **التعليقات** ، حيدر اباد ١٩٤٦ .
٧٠ ـ الفارابي ، أبو نصر ، **كتاب التنبيه على سبيل السعادة** ، تح . آل ياسين ج.، بيروت ١٩٨٥ .
٧١ ـ الفارابي ، أبو نصر ، **كتاب تحصيل السعادة** ، تح. آل ياسين ، ج.، بيروت ١٩٨٣ .
٧٢ ـ الفارابي ، أبو نصر ، **المنطق** ، تح . العجم ، ر.، بيروت ١٩٨٣ .
٧٣ ـ الفارابي ، أبو نصر ، **رسالة في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه ارسطوطاليس لاعضاء الانسان** ، ضمن رسائل فلسفية ، تح . بدوي ، ع .، بيروت ١٩٨٠ .
٧٤ ـ الفارابي ، أبو نصر ، **رسالة في الرد على يحيى النحوي في الرد على ارسطوطاليس** ، ضمن المجموع السابق .
٧٥ ـ فلوطرخص ، **الآراء الطبيعية** ، ضمن كتاب النفس لأرسطو ، انظر رقم ٣٦ .
٧٦ ـ قسطا بن لوقا ، **كتاب الفرق بين الروح والنفس** ، ضمن رسائل ابن سينا ، انظر رقم ١٩
٧٧ ـ الكندي ، أبو يعقوب اسحاق ، رسائل الكندي الفلسفية ، تح . ابو ريدة ، ع . القاهرة ١٩٥٠ . وتضم مجموعة رسائل واقوال وكتب من بينها : **كتاب الكندي في الفلسفة الاولى ، رسالة في حدود الاشياء ورسومها ، رسالة في علة الكون والفساد ، القول في النفس ، كلام في النفس ، رسالة في ماهية النوم والرؤيا ، رسالة في العقل ، رسالة في النفس ، رسالة في انه توجد جواهر لا اجسام ، كتاب الجواهر الخمسة** . الخ
٧٨ ـ الكندي ، أبو يعقوب ، اسحاق ، **رسالة في العقل** ، تح . الأهواني ، ا .ف .، ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، القاهرة ١٩٥٠ ، تح . جوليفيه ، انظر رقم ٦٢ من المراجع باللغات الأجنبية .
٧٩ ـ المحاسبي ، الحارث بن اسد ، **العقل وفهم القرآن** ، تح . القوتلي ، ح .، بيروت ١٩٧٢
٨٠ ـ مسكوية ، أبو علي ، **كتاب العقل والمعقول** ، تح . اركون ، م .، **مجلة ارابيكا** ، ١١ ، ١٩٦٤

ثانياً : الـــــدراســـــات :

١ ـ أوليري ، د .، **الفكر العربي ومكانه في التاريخ** ، ت . حسان ت . القاهرة .
٢ ـ بدوي ، ع.، **رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي** ، بيروت ١٩٨٠
٣ ـ بدوي ، ع.، **التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية** ، القاهرة ١٩٦٥
٤ ـ بدوي ، ع.، **ارسطو عند العرب** ، دراسة ونصوص غير منشورة ، ط ٢ ، الكويت ١٩٧٨
٥ ـ بدوي ، ع.، **شروح على ارسطو مفقودة عند العرب في اصولها اليونانية** ، بيروت ١٩٧١
٦ ـ بدوي، ع. **الافلاطونية المحدثة عند العرب** ، القاهرة ١٩٥٥
٧ ـ بدوي ، ع.، **افلوطين عند العرب** ، القاهرة ، ١٩٦٦
٨ ـ بنعبد العالي ، ع. **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، بيروت ، ١٩٧٩
٩ ـ بهرام ، غ.، **ينابيع المعرفة عند ابن سينا، مجلة المجمع العلمي**، ابريل ١٩٥٨
١٠ ـ تيزيني ، ط.، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** ، دمشق ، ١٩٧١
١١ ـ الجابري ، ع.م. **نحن والتراث** ، بيروت ـ الدار البيضاء ١٩٨٠

١٢ ـ جوتييه ، ل.، **المدخل لتاريخ الفلسفة الاسلامية** ، ت. موسى ى .، القاهرة ١٩٤٥ .
١٣ ـ جيلسون ، ا .، **روح الفلسفة في العصر الوسيط** ، ت . امام، ا.ع.، القاهرة ١٩٧٦ .
١٤ ـ الحلو ، ع.، **ابن سينا فيلسوف النفس البشرية** ، بيروت ١٩٦٧ .
١٥ ـ حنفي ، ح.، حكمة الاشراق والفينومينولوجيا ، **ضمن الكتاب التذكاري لشهاب الدين السهروردي** ، القاهرة ١٩٧٥ .
١٦ ـ حنفي ، ح.، ازمة العقل ام ازمة انتصار العقل ، **الفكر المعاصر**، يوليو ١٩٧١ .
١٧ ـ خليف ، ف .، **ابن سينا ومذهبه في النفس** ، بيروت ١٩٧٤ .
١٨ ـ خشيم ، ع.ف.، **النزعة العقلية في تفكير المعتزلة**، طرابلس ١٩٦٧ .
١٩ ـ دي بور ، **تاريخ الفلسفة في الاسلام** ، ت . أبو ريدة ، ع. ، القاهرة ط٤ ، ١٩٥٧ .
٢٠ ـ زكريا ، ابراهيم ، مكانة العقل في الثقافة العربية ، **مجلة الثقافة العربية** ، نوفمبر ١٩٧٣ .
٢١ ـ زينة ، ح.، **العقل عند المعتزلة** ، بيروت ، ١٩٧٨ .
٢٢ ـ دنيا ، سليمان ، **الحقيقة في نظر الغزالي** ، القاهرة ١٩٦٥ .
٢٣ ـ شيخ الأرض ، ت.، قيمة العقل عند الغزالي ، **مجلة المعرفة** ، يوليو ١٩٧٩ .
٢٤ ـ صليبا ج. ، **من افلاطون الى ابن سينا** ، بيروت .
٢٥ ـ طوقان ، ق .ح.، **مقام العقل عند العرب** ، بيروت .
٢٦ ـ عمارة ، م.، **نظرة جديدة الى التراث** ، بيروت ، ١٩٧٤ .
٢٧ ـ العراقي ، م.ع. **ثورة العقل في الفلسفة العربية** ، القاهرة ١٩٧٤ .
٢٨ ـ العراقي ، م.ع.، **دراسات في مذاهب فلاسفة الشرق** ، القاهرة ١٩٧٣ .
٢٩ ـ العراقي ، م.ع.، **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية** ، القاهرة ، ١٩٧٣ .
٣٠ ـ العراقي ، م.ع.، **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا** ، القاهرة ، ١٩٧١ .
٣١ ـ عرفان ، ع.، **في الفلسفة الاسلامية** ، بغداد د.ت.
٣٢ ـ عزب م.، **ابن سينا بين الدين والفلسفة** ، بيروت ، ١٩٤٨ .
٣٣ ـ غلاب ، م . المعرفة الصوفية عند ابن سينا ، **مجلة الأزهر** ، ابريل ، ١٩٦٢ .
٣٤ ـ فخري ، م .، **تاريخ الفلسفة الاسلامية** ، بيروت ١٩٧٠ .
٣٥ ، فخري ، م .، **دراسات في الفكر العربي** ، بيروت ١٩٧٠ .
٣٦ ـ كارادي فو ، **ابن سينا** ، ت . زعيتر ع.، بيروت ١٩٧٠ .
٣٧ ـ كرم ، ي.، **تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى** ، القاهرة ١٩٦٥ .
٣٨ ـ كرم ، ي .، **العقل والوجود** ، القاهرة ١٩٥٦ .
٣٩ ـ كوربان ، هـ . **تاريخ الفلسفة الاسلامية** ، ت. مروة وقبيسي : بيروت ١٩٦٦ .
٤٠ ـ محمود قاسم ، **في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام** ، القاهرة ١٩٦٢ .
٤٠ ـ محمود قاسم ، **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتاويلها لدى توماس الاكويني** ، القاهرة ، بدون تاريخ .
٤٢ ـ محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الاسلامية ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٧ .
٤٣ ـ مدكور ،ا. **في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيق** ، القاهرة ١٩٦٨ .
٤٤ ـ مرحبا ، م.ع.، **من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة العربية الاسلامية** ، بيروت ١٩٧٠ .
٤٥ ـ مروة ، ح.، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية** ، بيروت ١٩٦٨ .
٤٦ ـ المصباحي ، م .، **اشكالية العقل عند ابن رشد** ، بيروت ـ الدار البيضاء ١٩٨٨ .
٤٧ ـ المصباحي ، م .، **دلالات واشكالات ، دراسات في الفلسفة العربية الاسلامية** ، الرباط ١٩٨٨
٤٨ ـ موسى ، م.ع.، الصراع حول العقل في الاسلام ، **مجلة قضايا عربية** ، ابريل ، ١٩٧٥ .
٤٩ ـ نادر، ا .ن .، **النفس الانسانية عند ابن سينا** ، بيروت ١٩٦٨ .
٥٠ ـ نجاتي ، ن . **الادراك الحسي عند ابن سينا** ، القاهرة ١٩٤٨ .
٥١ ـ هويدي ، ي .، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية** ، القاهرة ١٩٧٢ .
٥٢ ـ **اعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية** ، الدار البيضاء ١٩٨٥ .
٥٣ ـ **اعمال ندوة ابن رشد**، الدار البيضاء ، ١٩٧٩ .

ثالثاً : المراجع باللغات الاجنبية

1- Anawati, G., La destinée de l'homme musulman dans la philosophie d'Avicenne in «**l'homme et son destin**», of no 150.

2- Anawati, G., **Etudes de philosophie musulmane**, Paris, Vrin 1965.

3- Alphandery, P., Y- a- t- il eu un Averroisme populaire au XII^{e} siècle?, **Revue de l'histoire des religions**, 44, 1901.

4- Aristote, **De l'âme**, tr. J. Tricot, Paris, J, Vrin, 1977.

5- Aristote, **De l'âme**, tr. Barbotin, Paris, Les Belles lettres, 1974.

6- Aristote, **La métaphysique**, tr. J. Tricot, Paris, J, Vrin, 1974.

7- Aristote, **Ethique de Nicomaque**, tr, J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1951.

8- Aristote, **Physique**, tr, H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

9- Aristote, **Parva naturalia**, tr. J. Tricot, paris Vrin, 1951.

10- Aristote, **De la génération et de la corruption**, tr. J. Tricot, Paris, J, Vrin, 1934.

11 - Aristote, **Organon**, tr. J. Tricot, J. Vrin, 1959.

12- Arkoun, M., **L'humanisme Arabe au XIV siècle**, Paris, J. Vrin, 1971.

13- Arkoun, M., **Essai sur la pensée islamique**, Paris, 1973.

14- Arlandez, R., Islam et l'humanisme, **Bulletin Jean- Baptiste**, oct- nov, 1966.

15- Arlandez, R., L'âme et le monde dans le système philosophique de Farabi, **Studia Islamica**, 1976.

16- Aralandez, R., Métaphysique et politique dans la pensée d'Al Farabi, **Annuaire Faculté Arts Ain Shams**, 1, 1951, pp. 143- 157.

17- Averroes, **Commentarium Magnum in Aristotelis «De Anima»**, ed. Crawford F. S., Cambridge, Mass., 1953, cf. Rev. Fac. Lettres, Fes, n° 4- 6.

18- Avicenne, **La métaphysique du Shifà**, tr. G. C. Anawati, Paris, J. Vrin, 1976.

19- Avicenne, **Le livre de science**, tr; M. Achena et H. Masse, Paris, les Belles Lettres, 1955.

20- Bakos, J., **Psychologie d'Ibn Sina d'après son oeuvre Shifà**, Prague, 1936.

21- Barbotin, E., **Théorie Aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste** Paris, Louvain, Vrin, 1954.

22 - Bastide, **Proclus et le crépuscule de la pensée Grécque**, Paris, Vrin, 1964.

23- Bazan, B.C., Authenticité de «De l'intellect attribué à Alexandre d'Aphrodise» **Revue philosophique de Louvain**, Aout; Nov., 1973.

24- Berube, C., **La connaissance de l'individuel en Moyen- âge**, Paris, P. U. F., 1964.

25- Bloch, E., **Avicenna Y la izquierda Aristotelica**, Madrid, ed. sciencia. nueva, 1966.

26- Brumschvic, L., **La raison et la religion**, Paris, P. U. F., 1939.

27- Chain, O. E., **L'originalité créatrice de la philosophie musulmane**, ed. A. Paris, Maisonneuve, 1972.

28- Chaix Ruy, J., L'homme selon Avicenne, **in L'homme et son destin**. (cf n° 104).

29- Cogniot, G., **Le matérialisme Gréco- Romain**, Paris, ed. Sociales, 1964.

30- Corbin, E., **Avicenne et le récit visionnaire**, Paris, 1979.

31- Davidson, H. A Al- Farabi and Avicenna on the Active Intellect, **Viator**, 1972.

32- De Cortel, M., **La doctrine de L'intelligence chez Aristote**, Vrin, 1934.

33 - De Vaux, C., **Notes et textes sur L'Avicennisme Latin aux confins des XII- XIII Siècles** Paris, Vrin

34- Diogene- Laerce, **Vie, Doctrine et sentences des philosophes illustres**, Paris, 1965

35- Festugières, A. G., **La révélation d'Hérmès trismégiste, II, les doctrines de l'âme** suivi de Jambilique- Traité de l'âme Paris. ed, Libraire le coffre, 1953.
36- Finnegan, J., Al- Farabi et le Noy d'alexandre d'Aphroidise, **Mélange, Louis. Massignon** (of n° 105).
37- Galindo, Antropologie et Cosmologie chez Avicenne, **Ibla** 22(1959).
38- Cardet, L., **La penseé religieuse d'Avicenne**, Paris, Vrin 1959.
39- Gardet, L., **Etudes de Philosophie et mystique comparée**, Paris, Vrin 1972.
40- Gauthier, LI, Scholastique musulmane et scholastique chrétienne, **Revue de L'histoire de philosophie**, 2, 1928.
41- Gauthier, L., **Ibn Rochd**, Paris, P. uF. 1979.
42- Gauthier, L., **Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie**, Paris, 1900.
43- Gilson, E., Les sources Gréco- Arabes de l'augustinisme avicennisant, **Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge**, IV, 1920.
44- Gilson, E., **Avicenne en Occident au moyen âge**, **Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen- âge**, t. IV, 1930.
45- Gilson, E., **L'être et l'essence**, Paris, Vrin 1981.
46- Goichon, A. M., La théorie des formes chez Avicenne, **Actes du XII congrès internationale de philosophie**, Venizia, 1960.
47- Goichon, A. M., Selon Avicenne l'âme est- elle créatrice de son propre corps? in **L'homme et son destin**, (cf. n° 105).
48- Goichon, A. M., **La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sina**, Paris, Desclé de Brouer 1973.
49- Goichon, A. M., **Vocabulaire comparé d'Aristote et d'Ibn Sina**, Paris, Desclé de Brouer 1953.
50- Goichon, A. M., **Lexique de langue philosophique d'Ibn Sina**, Paris, 1938.
51- Goichon, A. M., **La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale**, Paris, A. Maisonneuve, 1979.
52- Goichon, A. M., L'unité de la pensée avicennienne, **Archives internationales d'histoire des sciences**, n° 2021. 1952.
53- Gompez, Th., **Les penseurs de la Grèce**? Paris, Lousanne, Alcan, 1910.
54- Gosselin, R., Sur les relations de l'aˆme et du corps d'après Avicenne, **in Mélange p. Mandonnet**, (cf n° 106).
55- Granger, G. C., **La raison**, paris, P. U. F., 1974.
56- Guerrere, R R., La conception del hombre en el- Farabi. **Miscellaneâ de estudios arabes Y hebéricos**, t. 23 et 24, 1974- 5.
57- Hana, G. C., L'unité de l'intellect nécessité immanente au système d'Averroès **Ve congrès internationale d'arabisants et islamisants, Actes 1970.**
58- Hamelin, O., **La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs**, Paris, Vrin, 1953.
59- Hernandez Crus, M., La libertad et la natura social del hombre segun Avicena, in **l'homme et son destin**. (cf n° 104).
60- Jaddane, F., Les conditions socio- culturelles de la philosophie islamique, **studia islamica**, 38, 1973.
61- Jaddane, F., **L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane**, Beyrouth, Dar al- machreq, 1966.
62- Jolivet, J., **L'intellect selon Kindi**, Leiden, Brille, 1971.

63- Jolivet, J., L intellect selon Farabi, **B. E. O.**, 29, 1977.
64- Kojeve, A; **Essai d'une étude raisonnée de la philosophie païenne**, Paris, Gallimard, 1968.
65- Koyre, G S., **Etude de l'histoire de la pensée scientifique**, Paris, Gallimard, 1968.
66- Lefevre, CH., **Sur L'évolution d'Aristote en psychologie**, Louvain, 1971.
67- Lalande, A **La raison et les normes**, Paris, Hachette, 1948.
68- Madkour, I., **La place d'Alfarabi dans l'école philosophique musulmane**, Paris, A Maisonneuve, 1974.
69- Maimonide, M., **Guide des égarés,** Paris, 1956.
70- Mandonnet, P., **Siger de Brabant et Avicennisme latin du XII' siècle,** Genève, 1976.
71- Mansion, A., L'immoralité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote, **Revue philosophique de Louvain,** 51, 1953.
72- Martino, I., **Aristoteles, et alma y la comporacion,** Madrid, Gredon, 1975.
73- Marx, K., **Difere'.cia de la philosophia en Democrito y en Epicure,** Madrid, Ayuso, 1971.
74- Mclenrry, R., Le terme «âme» est-il equivoque ou univoque ?**Revue philosophique de Louvain,** 1942.
75- Mehren, A.F.N., **Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Ghazali,** Louvain, 1888.
76- Mohanna, J., Théorie des intelligibles secondes chez Avicenne, **Melto,** 1968.
77- Mondolfo, R., L'unité du sujet dans la gno-seologie d'Avicennne, **Revue philosophique de la France et de l'étranger,** 76, 1974.
78- Montel, V **Clefs pour la pensée arabe,** Seghers, 1974.
79- Moraux, P., A propos du «nous thératen» chez Aristote, **In Autour d'Aristote,** (cf n° 105)
80- Moraux, P **Alexandre d'Aphrodise exégèse de la noétique d'Aristote,** Liège - Paris, Droz 1948
81- Munk, S., **Mélanges de philosophie Juive et Arabe,** Paris, Vrin, 1955.
82- Nizan, P., **Les matérialistes de l'antiquité,** Paris, Maspéro, 1971.
83- Nuyens, F **L'évolution de la psychologie d'Aristote,** Louvain, 1968.
84- Pines, S., La conception de soi chez Avicenne et chez Abulbarakat al-Baghdadi, **Archive historique, doctrinale et litteraire,** 29, 1954.
85- Pines, S La philosophie dans L'économie du genre humain selon Averroès, une réponse à Al-Farabi **in Multiple Averroès.** (cf n° 103).
86- Plotin, **Ennéandes,** Paris, les Belles Lettres, 1964.
87- Quadri, G., **La philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès,** Paris, Payot, 1947.
88- Robin, R., **La pensée hellénique,** Paris, P.U.F., 1967.
89- Robin, R **Aristote,** Paris, P.U.F., 1944.
90- Rodier, G., **Etudes de philosophie Grecque,** Paris, Vrin, 2ed. 1957.
91- Ross, W D **Aristote,** Paris, Payot, 1930.
92- Rougier, L., **La scholastique et le Thomisme,** Paris, 1925.
93- Strycker, E De ,La notion aristotelicienne de séparation dans son application aux idées de Platon, in **autour d'Aristote.** (cf n° 105).
94- Thery, G **Autour de 1210, Alexandre d'Aphrodise. Apercu sur L'influence de sa noélique,** Paris, le Saulchoir- kain, 1926.

95- Thillet, L., Sagesse grécque et philosophie musulmane, **Les mardis Dar Es-salam** Damas, 1958.
96- Trouillard, J., **Ame et l'un selon Proclus,** Paris, les Belles lettres, 1972.
97- Vajda, J., **Introduction à la pensée juive du moyen-âge,** Paris Vrin 1947
98- Verbecke, G., **Le «De Anima» d'Avicenne, une conception spiritueliste de L'homme,** Louvain-Leiden, Brill, 1972.
99- Verbecke, G., L'immortalité de L'âme dans le «De Anima» d'Avicenne, **Pensamiento** 25, 1969.
100- Verbecke, G.,La théorie Aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste, **Revue, Philosophique de Louvain,** 53, 1955.
101- Verbecke, G., Comment Aristote conçoit-tl L'immatériel?, **Revue philosophique de Louvain,** 1946.

Ouvrages Collectifs:

102- **Multiple Averroes,** Acte de colloque internationale organisé à l'occasion 850 en anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
103- **Aristote et les problèmes de méthode,** Symposium aristotelium tenu à Louvain du 24 Août au 1 Septembre 1960, Louvain 1961.
104- **Autour d'Aristote,** Receuil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à A. Mansion, Louvain, Publication Universitaires, 1955.
105- **L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyn Age,** Actes du premier congrés international de philosophie médiévale, Louvain, Nauwelaerts- Paris, Beatrice- Nauwelaerts, 1960.
106- **Mélange Louis Massignon,** Damas, 1957.
107- **Mélange Pierre Mandonnet,** Paris, Vrin 1930.

الفـهـــرس

الصفحة

مقدمة ٥

١ ـ ابو يوسف يعقوب الكندي : العقل باعتباره حضوراً للمعقول في النفس ٧

١ ـ النفس بين الكمال الجسمي والجوهر الروحاني ٧

٢ ـ العقل من حيث هو معقول ومن حيث هو تعقل ١١

٣ ـ الوحدة المعرفية والاختلاف الانطولوجي بين النفس والعقل ١٧

٤ ـ خاتمة ٢٠

٢ ـ ابو نصر الفارابي : البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة ٢٢

١ ـ طبيعة النفس ٢٢

٢ ـ تشكل العقول البشرية ووظائفها ٢٦

٣ ـ العقل الفعال ، أبعاده وحدوده ٣٣

٤ ـ خاتمة ٤٣

٣ ـ ابو علي ابن سينا : إنيّة الانسان بين الوجود والماهية ٤٥

مقدمة ٤٥

١ ـ وجود النفس وماهيتها : من مذهب الكمال الى مذهب الجوهر ٤٥

٢ ـ مراتب العقل البشري ٥٤

٣ ـ المعرفة العقلية بين فعل التجريد وفعل القبول ٦٠

٤ ـ الفعل العقلي : مطالعة الصور الخيالية لتوحيدها وتكثيرها ٦٦

٥ ـ علاقة العاقل بالمعقول : الهويّة، الانطباع، التذكر، المثل والاتصال ٦٩

٦ ـ خاتمة ٨١

٤ ـ ابو حامد الغزالي : الانسان بين العقل العملي والعقل النظري ٨٣

١ ـ نقد العقل النظري وأولوية الموجود على العقل ٨٣

٢ ـ الدعوة الى العقل العملي : عقل التوحيد ٨٩

٢ ـ ١ ـ العقل باعتباره استعداداً لقبول العلوم ٩٠

٢ ـ ٢ ـ العقل باعتباره علوماً ضرورية ٩٠
٢ ـ ٣ ـ العقل باعتباره تجارب بمجاري الاحوال ٩٢
٢ ـ ٤ ـ عقل معرفة العواقب وقمع الشهوات ٩٣
٣ ـ عودة الى العقل النظري ٩٥
٣ ـ ١ ـ اثبات الانّية من حيث هي معقولية ٩٦
٣ ـ ٢ ـ الانية العاقلة في مواجهة العقل الفعال ٩٩
٤ ـ خاتمة ١٠٢

٥ ـ ابو بكر بن باجة : من الكائن الى الوجود ، اشكالية الاتصال ١٠٥
مقدمة ١٠٥
١ ـ الانسان ـ الطرف الموجودي في معادلة الاتصال ١٠٦
٢ ـ العقل الفعال ـ الطرف الميتافيزيقي في معادلة الاتصال ١١٣
٣ ـ الاتصال : صيرورة العاقل عقلاً والموجود وجوداً ١١٦
٣ ـ ١ ـ محفزات الاتصال ، تناهي الانسان ١١٦
٣ ـ ٢ ـ المتوحد في مواجهة المدينة ١١٧
٣ ـ ٣ ـ المتصل في مواجهة الذات والمعارف ١١٨
٣ ـ ٤ ـ الانسان كاحد موجودات العالم ١٢٠
٤ ـ مفارقات الاتصال ١٢٥
٥ ـ خاتمة ١٣٠

٦ ـ خاتمة عامة ١٣٢
المراجع ١٤١

كتب صـادرة عن دار الطليعة
في الفلسفـة العربيـة الاسلامية

ـ الاجتهاد والمنطق الفقهي في الاسلام	د. مهدي فضل الله
ـ حفريات المعرفة العربية ـ الاسلامية (التعليل الفقهي)	د. سالم يفوت
ـ الفكر الواقعي عند ابن خلدون : تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه	د. ناصيف نصار
ـ ابن خلدون وتاريخيته (طبعة ثانية)	د. عزيز العظمة
ـ فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه	د. حسام محي الدين الآلوسي
ـ الفلسفة السياسية عند الفارابي (طبعة ثالثة)	عبد السلام بنعبد العالي
ـ المناحي الفلسفية عند الجاحظ (طبعة ثانية)	د. علي بو ملحم
ـ بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الاسلام	د. عمر فروخ
ـ نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي	هادي العلوي

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET