

إشكالية العقل

بين الإسكندر الأفروديسي وأبي نصر الفارابي

”دراسة مقارنة“

دكتور / محمد سلامة عبدالعزيز

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

كلية دار العلوم - جامعة المنيا

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلي آله وأصحابه الطيبين الطاهرين وبعد،،،

فإنه منذ أقدم عصور التفكير الفلسفي كان " للعقل " حضور في بحوث الفلاسفة وتصوراتهم، ولدت بحوث الفلاسفة السابقين علي سقراط عدة مشكلات حول علاقة العقل بالمادة، والدور الذي يلعبه في مسألة المعرفة.

ويمكن القول بأن الحديث عن العقل قد تطور في فلسفة سقراط وأفلاطون، حيث ظهر الاهتمام بإبراز صلة العقل بالمسائل الفلسفية الأخرى، خاصة ما يتعلق منها بالإنسان؛ كالأخلاق والمعرفة والسعادة.

أما في فلسفة أرسطو فقد أخذت دراسة العقل منحي جديداً اتسعت معه المباحث الخاصة بهذا العنصر، ذلك أن أرسطو تحدث عن عدة أقسام للعقل (العقل الفعال، والعقل المنفعل) وعن الصلة بينهما، وعن موقعهما كذلك من النفس الإنسانية، كما تناول أرسطو مسألة خلود العقل الفعال، وكيف أنه دائم، في حين أن العقل المنفعل يعتريه الفساد، بحيث يمكن القول بأن هذا الاتجاه من جانب أرسطو قد فتح قضايا ومسائل جديدة بشأن العقل لم تدر بخلد الفلاسفة السابقين.

علي أية حال فقد كان لأراء أرسطو هذه بشأن العقل صدي كبير فيما بعد حيث تلقفها الشراح والفلاسفة التاليين ونسجوا حولها أفكاراً عديدة، حيث لم يكتفوا بتفسير آراء أرسطو هذه، بل إنهم أضافوا إليها تصورات جديدة استنبطوها من خلال أفكار أرسطو، كما أن البعض منهم خالف أرسطو فيما ذهب إليه.

وهذه الدراسة التي بين أيدينا، وهي بعنوان " إشكالية العقل بين الإسكندر الأفروديسي (١) والفارابي دراسة مقارنة"، تهدف إلي الموازنة بين اتجاهين مختلفين من الاتجاهات التي بحثت في مسألة العقل وما ارتبط بها من إشكاليات، وهذان الاتجاهان يمثلهما ما صدر عن الإسكندر الأفروديسي - الشارح الأرسطي المعروف - من تصورات تتعلق بالعقل، وما جاء في فلسفة أبي نصر الفارابي من بحوث حول هذه المسألة، حيث تمثل الموازنة بين هذين الاتجاهين أمراً من الأهمية بمكان؛ خاصة وأن الدافع إلي دراسة مسألة العقل عند الأفروديسي والفارابي كان واحداً وهو ما صدر عن أرسطو من آراء حول هذه المسألة، حيث عُرف مفكرينا الاتصال الواسع بفلسفة أرسطو، أضف إلي ذلك أن الفارابي كان له اتصال ببحوث الأفروديسي حول العقل، ضمن اطلاع الفارابي الواسع علي الفلسفة اليونانية وما قام حولها من شروح وتفسيرات.

والواقع أن بحث الأفروديسي والفارابي لمسألة العقل قد جاء خصباً وثرية، وحفل بأقسام عديدة تناولها هذان المفكران علي نحو مشترك؛ مثل حديثهما عن دلالات العقل وأقسامه؛ وعن صلة العقل بعدة مسائل فلسفية أخرى؛ مثل المعرفة والسعادة وغير ذلك من الأمور التي كانت تمثل إشكاليات أثارها الدرس الفلسفي حول موضوع العقل.

(١) الإسكندر الأفروديسي فيلسوف مشائي عاش بين القرنين الثاني والثالث الميلاديين، اشتهر بشروحه علي مصنفات أرسطو، حيث كان أكبر شراح أرسطو أثراً وأبعدهم صيتاً، حتى لقبه خلفاؤه بأرسطو الثاني. وقد قصد في شروحه إلي تفسير آراء أرسطو وتبريرها أمام المدارس الأخرى. كان الأفروديسي من كبار العلماء رأياً وعلماً ومقالته أرسن وكلامه أمتن. له بعض الأقوال التي خالف فيها أرسطو خاصة حول النفس والعقل. حول الإسكندر الأفروديسي وآراءه الفلسفية، انظر: شمس الدين الشهرزوري: تواريخ الحكماء والفلاسفة، تحقيق: د. أحمد عبد الرحيم السايح، المستشار: توفيق علي وهبة، الجزء الأول، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ص ٢٤٩ - ٢٥١، جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، دون تاريخ، ص ٥٨، وانظر كذلك: الموسوعة العربية الميسرة بإشراف محمد شفيق غبريال، دار الشعب، القاهرة، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، نيويورك، ١٩٦٥م، ص ١٥١، وانظر كذلك: د. محمد فتحي عبد الله: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، مركز الدلتا للطباعة، طنطا بمصر، ١٩٩٤م، ص ٤٧-٥١، وحول شرح آراء الأفروديسي خاصة حول العقل، انظر: د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، دون تاريخ، ص ٣٦٠ - ٣٦١.

علي أن هناك عدداً من الأهداف التي ترمي الدراسة إلي الوصول إليها وهي تتعلق بالموازنة بين تصورات الإسكندر الأفروديسي حول مسألة العقل وبين ما صدر عن أبي نصر الفارابي بشأن المسألة نفسها، ويمكن إيراد هذه الأهداف علي النحو التالي:

أولاً: طبيعة الاتفاق أو الاختلاف الذي ظهر بين بحث المفكرين لهذه المسألة.
ثانياً: الوقوف علي طبيعة الأثر الأرسطي الذي نفذ إلي بحوث كل منهما علي حدة حول مسألة العقل، باعتبار أن آراء أرسطو حول العقل كانت هي الباعث الأول الذي وجه عناية هذين المفكرين (الأفروديسي و الفارابي) لتناول هذه المسألة.

ثالثاً: وهذا الجانب السابق يسلم الباحث إلي هدف آخر يتعلق بالقدر الذي أضافه كلا المفكرين إلي تصورات أرسطو حولها.

رابعاً: الوقوف تأثير الفلاسفة الآخرين (من السابقين علي أرسطو) في بحوث الأفروديسي و الفارابي لمسألة العقل، ذلك أن هذين المفكرين كانا علي إطلاع واسع بمختلف تيارات الفكر الفلسفي التي عُرفت في عصر كل منهما علي حدة.

خامساً: تبين القدر الذي تأثر فيه الفارابي بأقوال الإسكندر الأفروديسي حول العقل، وذلك أن أقوال هذا الأخير قد وصلت إلي أيدي الفلاسفة المسلمين (و الفارابي في طليعتهم)، وكانوا علي إمام واسع بها.

وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة وقسمين وخاتمة، وذلك علي النحو التالي:

- مقدمة

- القسم الأول: " العقل في بحوث الفلاسفة حتى أرسطو ":

وفي هذا القسم حاول الباحث أن يتبع جهود الفلاسفة اليونان حول عنصر "العقل" منذ ظهور البحث الفلسفي المنظم عند الطبيعيين الأوائل، بداية من طاليس (٦٢٤ - ٥٤٦ ق.م)، وحتى نزوح البحث حول العقل عند أرسطو. وتخصيص هذا القسم في الدراسة كان من الأهمية بمكان نظراً لأنه لا يمكن فهم آراء الأفروديسي و الفارابي حول العقل إلا في ضوء من الوقوف علي ما جاء لدي أولئك السابقين، خاصة وأن تصوراتهم حول العقل، كما هو الشأن

في مباحث الفلسفة الأخرى، إن لم تكن قد استلهمت بصورة جديدة فقد ولدت حولها اعتراضات وانتقادات، وقد مرت الإشارة إلي أن بحث أرسطو لمسألة العقل قد كان دافعاً رئيسياً لاهتمام الأفروديسي والفارابي بالتعرض لهذه المسألة.

- وقد جاء القسم الأول في عدة عناصر هي علي النحو التالي:

أولاً: العقل في بحوث الفلاسفة السابقين علي سقراط.

ثانياً: العقل عند سقراط وأفلاطون.

ثالثاً: العقل عند أرسطو.

- القسم الثاني: " إشكالية العقل بين الإسكندر الأفروديسي والفارابي "

وفي هذا القسم، وهو موضوع الدراسة في الأساس، تعرض الباحث لمسألة اتصال الأفروديسي والفارابي بأقوال أرسطو حول العقل، هذه الأقوال التي كانت الأول لقيام إشكاليات بشأن العقل، ثم وازن الباحث بين تصورات الأفروديسي والفارابي فيما بحثاه من الإشكاليات التي تتعلق بهذا العنصر. وقد جاءت جوانب البحث في هذا القسم علي النحو التالي:

أولاً: آراء أرسطو في العقل بين يدي الشراح والمفكرين: حيث كان من المفيد الإشارة في بداية هذا القسم إلي طبيعة اهتمام شراح أرسطو والفلاسفة الآخرين بما صدر عن أرسطو حول العقل، نظراً لأن هذا الاهتمام من جانب هؤلاء قد ولد إشكاليات متعددة حول هذا العنصر، هذا إضافة إلي أن الإسكندر الأفروديسي نفسه يأتي في طليعة الشراح الذين اعتنوا بمسألة العقل عند أرسطو.

ثانياً: صلة الإسكندر الأفروديسي والفارابي بنظرية العقل الأرسطية: وقد اجتهد الباحث أن يكشف في هذه الجزئية عن مستويات تلك الصلة لهذين المفكرين بأقوال أرسطو حول العقل، من حيث إدراكهما لتصوراته حول هذه المسألة، وتصنيفهما لرسائل خاصة حول العقل، كان الهدف منهما تفسير ما جاء لدي أرسطو.

ثالثاً: دلالات العقل بين الأفروديسي والفارابي: وفي هذا الموضع وازن الباحث علي نحو واسع بين تصورات هذين المفكرين حول الأقسام التي قدمها

كل منهما للعقل، وقارن الباحث كذلك بين اتجاهيهما في طبيعة العقل الفعال وصلته بالعقول الأخرى (العقل الهولاني - العقل بالملكة - العقل المستفاد)، واجتهد الباحث كذلك في أن يوضح مدي الاتفاق والاختلاف بين الأفروديسي والفارابي في مسألة خلود العقل الفعال، وهي المسألة التي أثار رأي أرسطو بشأنها إشكالاً واسعاً لدي الشراح والمفكرين.

رابعاً: العقل والمعرفة عند الأفروديسي والفارابي: وفي هذه الجزئية عرض الباحث، علي نحو مقارن، لاتجاه كل من الأفروديسي والفارابي حول صلة العقل بالمعرفة، وكيف أن العقل هو مصدر المعرفة الحقيقية، كما وازن الباحث بين رأي كلا المفكرين في طبيعة اختلاف المعرفة العقلية عن المعرفة الحسية.

خامساً: العقل والسعادة عند الأفروديسي والفارابي: في هذا الجانب من جوانب الدراسة حاول الباحث أن يعرض لتصورات هذين المفكرين فيما يتعلق بارتباط العقل بالسعادة، وكيف أن السعادة تتمثل في ممارسة صناعة الفلسفة التي تمثل النشاط الأسمى للعقل، وعرض الباحث أيضاً لتفريق كلا المفكرين بين السعادة العقلية وبين اللذة المكتسبة عن طريق الحواس، ووازن الباحث كذلك بين تصور الأفروديسي والفارابي لتلقي النفس للمعارف التي تسبغ عليها السعادة، والمصدر الذي تعود إليه تلك المعارف، ودور العقل الفعال في فيضها علي النفس. ونظراً لتعدد جوانب الموازنة بين الأفروديسي والفارابي في هذا المنحي فقد عقد الباحث تعقيباً واسعاً لتوضيح جوانب الاتفاق والاختلاف بين هذين المفكرين فيما يتعلق ببحثهما للصلة بين العقل وبين السعادة.

ثم جاءت الخاتمة التي اشتملت علي أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

علمنا الله بما ينفعنا ونفعا بما علمنا

إنه نعم الموفق وإليه يرجع الأمر كله،،،،،

د. محمد سلامة عبد العزيز

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

بكلية دار العلوم - جامعة المنيا

القسم الأول: العقل في بحوث الفلاسفة اليونان حتى أرسطوأولاً: العقل في بحوث الفلاسفة السابقين علي سقراط

لم يعرف الدرس الفلسفي عند اليونان القدماء إثارة مشكلات كبرى حول العقل؛ خاصة وأن هذا العنصر لم يكن يحظ بمكان طليعي بين الوسائل التي يُعتمد عليها في تحصيل المعرفة، ذلك أنه إذا كانت المعرفة تجيء في طليعة المسائل التي بحث فيها الفلاسفة السابقون على سقراط (١)، فإنه لم يبرز لديهم، على نحو واضح، الاهتمام بالمعرفة القائمة على العقل؛ "فالفلسفة لدى هؤلاء كانت مرتبطة بالعلم، فلم يكن ثمة حد فاصل بين التأمل الفلسفي والبحث التجريبي، حيث اهتم هؤلاء الفلاسفة في أول الأمر بالظواهر الطبيعية، قبل أن يحاولوا تفسير أدوات إدراكنا لهذه الظواهر. أي قبل أن يتناولوا بالبحث الإدراك الإنساني ومشكلة المعرفة" (٢).

ومن هنا يمكن القول بأن السابقين علي سقراط لم يعتدوا بالعقل كأداة للمعرفة؛ فهم لم يحاولوا التعرض للإدراك الحسي وعلاقته بالفكر (٣)، حيث "وجد هؤلاء الفلاسفة القدماء أن الحواس هي النوافذ التي منها تصل المعرفة إلي أنفسنا" (٤). وعلي الرغم من أن طاليس (٦٢٤ - ٥٤٦ ق. م)، أول الفلاسفة الطبيعيين، قد ألمح إلي أهمية دور العقل بقوله: "أسرع الأشياء العقل لأنه في طرفة عين يمكنه

(١) درج المؤرخون علي قسمة مراحل الفلسفة اليونانية إلي مرحلة ما قبل سقراط ومرحلة ما بعده، ذلك لأن سقراط، كما يقال، هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلي الأرض، أي حولها من البحث في الطبيعة الخارجية للأشياء إلي البحث في النفس الإنسانية باعتبار أنها مصدر للمعرفة. وترجع أهمية فلسفة هؤلاء السابقين علي سقراط إلي أنه لا يمكن فهم فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو دون الرجوع إلي فلسفة السابقين هذه. انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م، ص (ز) من مقدمة الكتاب.

(٢) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلي أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر، الطبعة الخامسة، ١٩٧٢م، ص ٥٧.

(٣) انظر: د. محمد علي أبو ريان: المرجع السابق نفسه، ص ٥٨.

(٤) د. أحمد فؤاد الأهواني: معاني الفلسفة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م، ص ٩٠.

أن يطوف بالكون كله " (١)، إلا أن تراث هذا الفيلسوف لم يظهر فيه ما يدل علي الاعتماد بالعقل كمصدر رئيسي في تأسيس النسق العام للمعرفة الإنسانية.

علي أن أول فيلسوف أثارت تصورات حول العقل إشكاليات حول هذا الأصل هو انكساغوراس (٥٠٠ - ٤٢٨ ق. م)، خاصة وأنه قال بهذا المبدأ الجديد كل الجدة في تاريخ الفلسفة اليونانية وهو العقل (Nous) (٢).

وقد حملت تصورات انكساغوراس حول العقل رؤيته بأن " للعقل قوة علي كل شئ تدب فيه الحياة، وأن العقل لا نهائي يحكم نفسه بنفسه، ولا يخالطه عنصر آخر" (٣).

كما أن انكساغوراس ارتفع بالعقل إلي درجة جعله فيها مسئولاً عن وهب الصور للأشياء الكونية؛ حيث " كان هذا الفيلسوف يقول بالعقل الذي يفيض علي كل مادة ما يليق بها من الصور بأن يركب موادها بالإلتزام، ويفيض عليها الشكل اللايق بها....." (٤).

أضف إلي ذلك أن انكساغوراس أضفي علي العقل صراحة دور الفاعل في الكون؛ فعنده أن " حركة الطبائع في الكون حدثت بفعل فاعل الحركة التي ميزتها ونظمتها، وليس هذا الفاعل الاتفاق، وليس هذا الفاعل القدر، إنما الفاعل العقل - ألطف الأشياء وأصفاها - مفارق للطبائع كلها....." (٥).

(١) ديوجين لايرتوس: مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة، ترجمة: عبدالله حسين، تقديم: د. مصطفى لبيب عبدالغني، سلسلة ميراث الترجمة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة بمصر، ٢٠٠٦م، ص ٦.

(٢) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩، ص ٢٠١، ٢٠٢.

(٣) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م، ص ١٠٠.

(٤) ديوجين لايرتوس: مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة، ترجمة: عبدالله حسين، تقديم: د. مصطفى لبيب عبدالغني، ص ٧٣.

(٥) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، دون تاريخ، ص ٥٤، ٥٥، وإذا كان العقل يدفع الكائنات إلي الحياة والحركة علي هذا النحو عند انكساغوراس فإنه يتخذ مركز المحرك الأول عند أرسطو، كما يشير إلي ذلك بحق الدكتور / محمد علي أبو ريان. انظر: تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلي أفلاطون، ص ١٠٦.

فالباحث هنا إذن أمام خصائص ودور جديد يسبغهما انكساغوراس علي " العقل "؛ فهذا العنصر مفارق للمادة، ومعطي الوجود للكائنات، وداخل في تدبير شئونها، ذلك أن هذا الفيلسوف يحدد أن من أبرز صفات هذا العنصر ما يتمثل في " أنه (أي العقل) خالص، عليم بكل شئ، قدير علي كل شئ، متحرك بذاته " (١)، فكان انكساغوراس بذلك هو أول من نادي بوجود عقل مفكر مدبر للعالم (٢).

هذه السمات التي يعطيها انكساغوراس للعقل هي نفسها التي وُصِفَت بها الألوهية في الفلسفات القديمة، مما يعني أن هذا الفيلسوف قد ضاهي بين العقل وبين الإله. هذا الأمر استنبطه القدماء من مؤرخي الفلسفة من بحثهم في فلسفة انكساغوراس؛ حيث أكد ديوجين لايرتوس، علي سبيل المثال، أن "انكساغوراس كان لا يقول بغير ألوهية العقل" (٣).

هذا الاتجاه حول العقل من جانب انكساغوراس طرح مشكلات جديدة حول هذا العنصر لم تظهر في فلسفة من سبقوه؛ خاصة وأن أقوال انكساغوراس حول العقل كانت تمس مبحثاً مهماً في فلسفة الطبيعيين الأوائل وهو ما يتعلق " بأصل الكون "، والتي نحي فيها هذا الفيلسوف منحي جديداً ارتفع فيه بأصل تكوُّن الأشياء عن الجانب المادي الكامن في الطبيعة نفسها - كما دار بخلد سابقه - إلي أصل خارج عن هذا الوجود المحسوس وهو العقل.

علي أن بعض الباحثين اعتبروا أن انكساغوراس لم يفتن لخصب الفكرة التي قال بها بشأن العقل، ولم يوفق إلي استغلالها؛ حيث لم يضيف أي أثر للعقل الذي قال به كعلة محركة، بحيث يمكن وصف مذهبه بأنه آلية كيفية، فهو يفسر الكون تفسيراً آلياً (٤)، وأنه عاد، كسابقه، إلي القول بالعلل المادية العمياء، دون اعتبار لقدرة العقل وتدخله في الكون (٥).

(١) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٢) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، معاني الفلسفة، ص ١٣.

(٣) ديوجين لايرتوس: مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٤) انظر: د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٥) انظر: د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلي أفلاطون، ص ١٠٧.

علي أية حال فإنه ليس أدل علي عدم وضوح نظرية انكساغوراس حول العقل من ناحية تحديد السبب الأصلي لحركة الأشياء في الكون، ليس أدل علي عدم وضوح ذلك من أن أرسطو نفسه قد وجه انتقاداته إلي انكساغوراس في هذا الشأن، معتبراً أن انكساغوراس لم يكن يستخدم العقل في تفسيره للأحداث وللظواهر في العالم الطبيعي إلا حينما كان يعجز عن تفسيرها بمبادئ مادية بديلة للعقل (١).

وإذا كان الأمر علي هذا النحو من تعدد الإشكاليات التي أثارته تصورات انكساغوراس حول العقل، فإن المفكرين التاليين لهذا الفيلسوف لم يبرز لديهم ما يعكس من وضعهم العقل في بؤرة الاهتمام؛ خاصة وأن مصدر المعرفة لديهم كان يرتد إلي الحواس كموضع للمعرفة اليقينية. فالمذهب السوفسطائي، علي سبيل المثال، رأي أصحابه أن الحواس - وليس العقل - هي منبع المعرفة؛ ذلك أن براتوجوراس (٤٨٠ - ٤١٠ ق.م) اعتبر أن الإنسان هو مصدر المعرفة، لأنه مصدر الأشياء جميعاً (٢)، كما حدد جورجياس أن المعرفة مصدرها حسي، حيث رأي أنه " ليست الحقيقة موضوع الفكر، ولا يمكن لفكر أن يدركها. فالعقل الخالص، في مقابل إدراك الحواس، أو حتى باعتباره معياراً صادقاً كالإدراك الحسي، أسطورة " (٣).

لم يكن هناك اعتداد بالجانب العقلي في مسألة المعرفة عند السوفسطائيين إذن، مما جعل مذهبهم في هذا الجانب عرضة للنقد من جانب العديد من الفلاسفة التاليين؛ فأرسطو، علي سبيل المثال، انتقد تلك الواجهة السوفسطائية في المعرفة القائمة علي الحواس لمخالفتها مبدأ العقل الأساسي، وهو مبدأ عدم التناقض، فالمعرفة اليقينية عند أرسطو مستمدة من المبادئ العقلية البينة بذاتها. وأن الموجود الحقيقي، أو الموجود بما هو موجود، لا يلتبس من المحسوسات لأنها متغيرة (٤).

(١) انظر: د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار فباء الحديثة، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، ص ٢٢٧.

(٢) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ٢٦٥.

(٣) جورجياس: كتاب " في الوجود "، نشر أجزاء منه: د. أحمد فؤاد الأهواني، ضمن كتاب فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص ٢٨١.

(٤) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص ٢٦٨، ٢٦٩.

ثانياً: العقل عند سقراط وأفلاطون

أ- عند سقراط:

عرفت فلسفة سقراط آراء خصبة فيما يتعلق بالعقل؛ خاصة وأن هذا الفيلسوف كان علي دراية كاملة بما صدر عن الفلاسفة السابقين حول هذا العنصر؛ حيث " ورد عن سقراط أنه طالع آراء انكساغوراس في أن العقل هو المصدر والعلة لكل شيء... (١). كما أن سقراط انتقد هذا الفيلسوف لأنه برأيه نحي دور العقل، وعاد لينتمس أصل الأشياء في العلة المادية (٢)، مما جعل سقراط يصرح بأن انكساغوراس لم يعط هو ذاته لنظريته في العقل النمو الذي تتضمنه (٣).

أما فيما يتعلق بنظرية سقراط نفسها حول العقل، فإنها تتضمن رؤيته بأن هذا العنصر شبيهه بالإله؛ " فسقراط يري أن حقيقة الإنسان هي نفسه، وهذه الأخيرة تحتوي علي العقل الذي يطلق عليه سقراط أحيانا اسم ظل الله " (٤)، حتى لأنه يستفاد من إشارة لفلوطرخس أن سقراط قد أسبغ صفات الله علي العقل، حيث يقول هذا المؤرخ: " وأما سقراط وفلاطون فإنهما يقولان: إن الله هو الواحد البسيط الذي لا علة له، الذي هو واحد، عدل، الذي هو وحده علي الحقيقة موجود، وهذه الأسماء كلها تنتهي إلي العقل، فهو عقل مفارق الصور، غير مخالط العنصر البتة، ولا مشارك شيئاً، ولا مما يقبل التأثير " (٥).

(١) أفلاطون: محاوره فيدون، ضمن محاورات أفلاطون، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١م، ص ٢٤١.

(٢) انظر: أفلاطون: محاوره فيدون، السابق نفسه، ص ٢٤٢.

(٣) انظر: تشارلز فريز: مقال: " سقراط وانكساغوراس: العقل الكلي "، ترجمة وإعداد: محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، ضمن العقل والعقلانية، سلسلة دقاتر فلسفية (٩)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص ٤٧.

(٤) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م، ص ٢٣.

(٥) فلوطرخس: في الآراء الطبيعية التي ترضي بها الفلاسفة، ترجمة: قسطا بن لوقا، منشور ضمن مجموعة تتضمن (كتاب أرسطو في النفس - الحاس والمحسوس لابن رشد - النباتات المنسوب إلي أرسطو)، راجعها علي أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، ص ١١٣، ١١٤.

وإذا كان، العقل عند سقراط، علي هذا النحو من التشبه بالعالم الإلهي، فإنه هو الذي يناط به الوصول إلي حقائق الأشياء ودقائقها؛ حيث " كان سقراط يري أن لكل شئ طبيعة أو ماهية هي حقيقته، يكشفها العقل وراء الأغراض المحسوسة، ويعبر عنها بالحد"^(١).

والعقل عند سقراط هو مصدر المعرفة؛ حيث " حاول سقراط أن يبحث عن شئ في العقل يكون أكثر ثباتاً مما تقدمه لنا الحواس، وأعظم قدراً، فاهتدي إلي ما يسميه المعاني الكلية أو الحد الكلي، وهذه يصل إليها الإنسان بالنظر إلي نفسه، أي من باطن نفسه، ويهتدي إليها بعقله لا بحواسه " ^(٢).

علي أية حال فإنه إذا كان سقراط، بانتصاره للمنهج العقلي في المعرفة، قد قلل من حدة ذبوع آراء السوفسطائيين في أن الإحساس هو مقياس الأشياء ^(٣)، فإن سقراط قد قدم كذلك، من خلال هذا المنحي الجديد، قدم حلاً بشأن إشكالية مهمة مسها بعض الفلاسفة السابقين دون أن يقدموا تصورا نهائياً بشأنها، يعني الباحث بذلك ما تردد لدي أولئك الفلاسفة من آراء حول كيفية أن يكون العقل مصدراً لقوانين تحكم الكون وتدبره، أو بالأحرى تفسر نظامه، حيث " أكد سقراط علي أن القوانين العادلة تصدر عن العقل، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمتها الآلهة في قلوب البشر، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي " ^(٤).

فكأن العقل عند سقراط إذن له ارتباط بالنظام الإلهي، وأن ما يحدده هذا العنصر من قوانين يكتسب خاصية القانون الإلهي.

ب- عند أفلاطون

إذا كان سقراط قد وضع العقل في تلك المكانة التي مرت الإشارة إليها، فإن هذا العنصر قد علا شأنه إلي حد كبير عند أفلاطون؛ خاصة وأن الحديث عن العقل كان قاسماً مشتركاً في كل الموضوعات التي تناولها أفلاطون في فلسفته، فعلي سبيل المثال فإن العقل قد كان له موضع فسيح في النظرية المحورية التي قام عليها فكر هذا

(١) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٦٧.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني: معاني الفلسفة، ص ٩٠.

(٣) انظر د. أحمد فؤاد الأهواني: السابق نفسه، ونفس الصفحة.

(٤) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٦٩.

الفيلسوف وهي " نظرية المثل "؛ ذلك أنه إذا كانت "نظرية أفلاطون في المثل هي أول محاولة تبذل في حل مشكلة المعاني الكلية" (١)، فإن هذه المعاني عند أفلاطون هي معان عقلية، وأن إدراكها إنما يتم من خلال العقل، " فهذه المثل أو الحقائق هي ماهيات معقولة خارجة عن العالم الحسي؛ لأن أفلاطون يعني بالمثل الحقيقة الثابتة وراء الظواهر المحسوسة الدائمة التغير " (٢).

وإذا كان " أفلاطون يري، فيما يتعلق بالجانب الخُلقي، أن الفلسفة بسعيها إلى معرفة الأشياء المعقولة تجعل الإنسان يبصر الحقيقة حتى ينتهي الإنسان إلى الحق والخير " (٣)، فإن هذا الغرض الأخلاقي للفلسفة مصدره هو العقل؛ " لأن العقل هو الذي يبحث عن الحق عند أفلاطون " (٤).

ثم إن أفلاطون نفسه، وهو يتحدث عن الأخلاق التي ينبغي أن يتحلي بها المربون وأهل العلم يضع في طليعتها التحلي الحقيقي بالاعتماد علي أحكام العقل؛ لأن في ذلك تشبهاً بالأخلاق الإلهية؛ حيث يقول في إحدى وصاياه إلي من يهتمون بتربية الناشئة وتعليمهم، بأنه: " لا يكون أدب النفس في بدن قد استجن فيه الجهل والشره. لا قبح أقيح بالعاقل من أن يوسم نفسه عند الناس بالعقل، ويأمرهم به وهو خلو منه، صغر الأدب مرتكب للمأثم. إن الحكمة والتشبه بالله عز وجل هو المعلم للحكمة والمرشد إلى الأفعال الجميلة الفاضلة والموفق لها " (٥).

(١) براتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ص ١٨٣.

(٢) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م، ص ١٩٦.

(٣) د. أحمد فؤاد الأهواني: معاني الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧.

(٤) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص ١٨٠.

(٥) أفلاطون: وصية أفلاطون في تأديب الأحداث، نشرها: الأب لويس شيخو اليوسعي وآخرون، ضمن "مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى، دار العرب للبستاني، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م، ص ٥٦، وفي مواضع عديدة من " الجمهورية " يظهر المغزي الأفلاطوني في التأكيد علي ارتباط العقل بالخلق الحسن، فأفلاطون يؤكد علي لسان سقراط بأن العقل مقدّم علي الجسد، انظر ص ١٣٦، وأن فساد العقول هو أحد عوامل الشر والفساد، انظر: ص ١٤٢، وأن الرجل والعالم الصالح لا بد أن يقتصر عرضه للأمتة من كلام السابقين، لا بد أن يقتصر بالرصانة والتعقل، انظر: الجمهورية ص ١٤٧.

هذا الاهتمام بالعقل وأحكامه، والذي ساد في فلسفة أفلاطون علي هذا النحو، لعله يعود في أحد جوانبه إلي أن هذا الفيلسوف اعتبر أن العقل جزءاً من أجزاء النفس، حيث إن هناك تقابلاً في النفس بين قوتين إحداهما عقلية والأخرى غير عقلية؛ فأفلاطون يري " إن هناك قوتين متميزتين في النفس الإنسانية: فندعو قسم النفس الذي به تعقل القوة الذهنية، والقسم الذي به تجوع وتعطف وتختبر تقلب الرغبات نلقبه بلقب غير العقلي أو القوة الشهوية.... " (١).

ولما كانت " النفس عند أفلاطون هي التي تكشف عن عالم المثل، لأن المثل موجودة في النفس، وأن الطريق الذي يسلكه صاحب المعرفة هو التأمل في نفسه " (٢)، فإنه في ضوء ذلك تبرز أهمية التأكيد الأفلاطوني علي أن العقل جزء من النفس، فالعقل لأنه قسم من النفس، فإنه يستمد منها معرفته " بالمثل " لأن النفس علي سابق معرفة بها.

والتأكيد علي أهمية العقل ودوره لا يقف عند هذا الحد في فلسفة أفلاطون، فالعقل هو مصدر المعرفة الحقة، ذلك أن المعرفة التي تقوم علي الحواس لا يوثق بها؛ " ففي الجمهورية يبنينا أفلاطون إلي أنه إذا ما لاحظنا فإننا نري أن بعض المحسوسات لا تتبه فينا عمل التفكير، لأنها كلها ضمن دائرة الحس، وأن عوامل أخرى تتبه فينا فعل التفكير لنقحصها، لأن الاقتصار فيها علي شهادة الحس يؤدي إلي نتائج غير صحيحة " (٣).

ويقدم أفلاطون تصوراً مهماً حول المعرفة يؤكد فيه علي أنها لا تكون إلا بالعقل؛ فأفلاطون يقدم تفریقاً بين الرأي وبين المعرفة علي أساس أن " الرأي يكون عن العالم كما تقع عليه الحواس، علي حين تكون المعرفة خاصة بعالم أزلي إدراكه فوق متناول الحواس.... " (٤).

(١) أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ص ١٨١.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني: معاني الفلسفة، مرجع سابق، ص ٩١.

(٣) أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خبّاز، ص ٢٨٣.

(٤) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، ص ٢٠٧.

وهذا التفريق الذي يقدمه أفلاطون هنا يبرز علي نحو جلي، اعتداده بمكانة العقل ودوره في المعرفة. فالذي يضطلع بموضوعات المعرفة هو العقل؛ خاصة وأن هذه المعرفة هي التي تمثل العلم الصحيح عند أفلاطون، لأنها معرفة تتعلق بالعالم الذي يفوق إدراك الحواس؛ " فأفلاطون يقيم تصنيفه لأنواع المعرفة في العلوم المختلفة علي أساس تفرقة الميتافيزيقية بين العالم المرئي والعالم المعقول؛ فيسمي المعرفة التي تتناول العالم الحسي بالظن (Doya)، وأما المعرفة التي تتناول اللامرئي والمعقول فتسمي بالعلم أو التعقل " (١).

ولعله من أجل ذلك كان الارتباط طبيعياً في فلسفة أفلاطون بين هذا الدور الذي يلعبه العقل في تأسيس هذه المعرفة الحققة، وبين إدراك العقل " لعالم المثل " الذي يعد الموضوع الأسمى للمعرفة، ذلك أنه " عند أفلاطون فإنه إلي المثل يتجه تعقلنا وإليها ترجع التعريفات، وعليها تدور العلوم " (٢).

فالعقل علي ذلك هو الذي يدرك المثل لأن جوهره من جوهرها؛ " فالمثال عند أفلاطون هو تصور في العقل وأنه من حيث هو كذلك يمكن أن يقال علي كثيرين، دون أن يفقد شيئاً من وحدته، فإن العقل إنما يتصور بالمثال شيئاً حقيقياً هي الماهية المشتركة بين كثيرين، وهذه الناحية المشتركة هي المثال..... " (٣).

ولعل إدراك العقل للمثل علي هذا النحو الذي تبدو المثل فيه كمعان كلية، أو خصائص مشتركة بين الأشياء يجمع بينها العقل، لعل ذلك هو الذي حدا بالباحثين في فلسفة أفلاطون إلي التأكيد علي أن العقل يحمل في داخله تفرد يختص به من حيث إنه يعقل ذاته (٤)، " وأنه (أي العقل) هو كل الأشياء، وأنه يحوي في داخله كل الأشياء الثابتة في نفس المكان " (٥).

(١) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ١٨٠.

(٢) د. يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م، ص ٨٥.

(٣) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٩٥.

(٤) Charles Werner: la Philosophie grecque, éd. Petite bibliothèque payour, Paris, ١٩٦٢, p. ٢٢٤.

(٥) Jean-paul Dumont: Éléments d'histoire de la philosophie antique, éd. Nathan, collection " Réf", Paris, ١٩٩٣, p. ٦٨٧.

تبقى الإشارة إلي مسألة مهمة وهي أن عملية التذكر التي تستعيد النفس من خلالها معرفتها بعالم المثل عند أفلاطون (١) هي عملية ذات طبيعة عقلية يقوم بها العقل أساساً؛ لأنه عند أفلاطون فإن هذه المثل لا تتكشف من العالم الخارجي، بل تتكشف من النفس، لأنها موجودة في النفس، فالطريق الذي يسلكه صاحب المعرفة الصحيحة هو التأمل في نفسه (٢)، وذلك هو جوهر عملية "تذكر المثل" التي يقوم بها العقل.

وإذا كانت نظرية التذكر الأفلاطوني تعد من أهم الأسس التي أمكن البرهنة من خلالها علي وجود المثل في عالم آخر وهو الموضوع الذي شاهدت فيه النفس ما تتذكره في العالم الأرضي (٣)، فإن ذلك يؤكد علي علو شأن العقل الذي يحقق هذه المعرفة.

علي أن أفلاطون لا يكتفي بالتأكيد علي أن العقل خالد، لأنه قسم من أقسام النفس، وبالتالي فهو خالد بخلودها، أقول إن أفلاطون لا يكتفي بذلك، بل إنه يري أن العقل ينتسب للإله، أو أن فيه جزءاً إلهياً، فأفلاطون يري أن الإله يشبه عقل العقول؛ حيث "يقول أفلاطون بثلاثة أصول: الإله والمادة والإدراك، فالإله يشبه عقل العقول، والمادة تشبه السبب الأول للتولد والفساد، والإدراك كجوهر روحاني قائم بذات الإله" (٤).

أضف إلي ذلك أن إدراك العقل للمعاني الكلية يسبغ عليه، برأي أفلاطون، خاصية إلهية؛ فعند أفلاطون "إذا كان الكلي يشارك في الإلهي، كذلك تكون معرفة

(١) فحوي عملية التذكر "هذه أن أفلاطون يري أن النفس قبل اتصالها بالبدن كانت تعرف كل شيء، فلما اتصلت بالبدن نسيتها. فحين يدرك الإنسان شيئاً فإن هذه الإدراك ينبهه إلي ما كان يعرفه من قبل في عالم المثل". انظر د. أحمد فؤاد أهواني: معاني الفلسفة، ص ١٢٠.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني: السابق نفسه، ص ٩١.

(٣) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلي أفلاطون، ص ٢٠٨.

(٤) ديوجين لايرتوس: مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة، مرجع سابق، ص ١٠٠.

الكلية نظاماً مرتبطاً بالنظام الإلهي، ولا يمكن تصورهما (أي المعاني الكلية) إلا إذا كان حامل تلك المعرفة، أي العقل، قريباً هو نفسه من الإلهي " (١).

ثالثاً: العقل عند أرسطو

أ- مكانة العقل في فلسفة أرسطو

احتل العقل أهمية كبيرة في فلسفة أرسطو؛ حيث أشاد أرسطو بالعقل أيما إشادة، ورفعته فوق سائر القوي الدراكية، وأن فعله أذ فعل لأنه تصور الأمور الجميلة الإلهية، بل هو السعادة القصوي (٢).

ولقد ظهر للعقل حضور في شتي أقسام الفلسفة الأرسطية من إلهيات، وأخلاقيات، وطبيعيات، ومنطقيات.

ففيما يتعلق بالفلسفة الأولى (والتي تدخل الإلهيات في إطارها عند أرسطو) يحتل العقل مكاناً مهماً. فعند أرسطو فإن المبدأ الأول وأساس الحركة في نظرية المحرك الأول، هو معشوق ومعقول؛ " فتحريك المبدأ الأول للأشياء عند أرسطو هو علي طريق أنه معشوق ومعقول " (٣).

أما دور العقل في تلك الحركة من الموجودات شوقاً إلي المحرك الأول، فإن ثامسطيوس (٣١٧ - ٣٨٨ م)، أحد شراح أرسطو، يوضحه بقوله بأنه " في المبادئ الأولى فالمعشوق والمعقول معاً شئ واحد، لأنه معشوق ومعقول لا بخلاف ذلك، أعني لأنه معشوق هو معقول... وابتداء هذا العشق هو ما يعقل من العلة الأولى.. وكل عقل فحركته من الشئ المعقول (أي في المبادئ الأولى)، كما أن ابتداء الظن من المظنون والتخيل من المتخيل " (٤).

(١) أولف جيجين: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمه عن الألمانية: د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، ص ١٩٢.

(٢) انظر: د. يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م، ص ١٩٢.

(٣) أرسطو: مقالة اللام من " كتاب ما بعد الطبيعة "، ترجمة: اسحق بن حنين، نشرة: د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م، ص ٥.

(٤) ثامسطيوس: من شرح ثامسطيوس لحرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، منشور ضمن كتاب "أرسطو عند العرب"، ص ١٥.

يتبين إذن أن حركة الأشياء في عشقتها للمحرك الأول إنما تبدأ بتعقلها له، أي أن هذه الحركة تبدأ بعملية عقلية، وهذا يعني أن للعقل دور في تأسيس أحد أدلة وجود الله تعالى عند أرسطو.

أما فيما يتعلق بالبحث الفلسفي نفسه، فإن أرسطو يحدد أن العقل هو المعول عليه في هذا الجانب؛ فإنه إذا كان الدرس الفلسفي يضع في طليعة اهتماماته التأمل والتدبر لما في الكون؛ فإن أرسطو يري " أن كل إنسان قد أوجده الإله لكي يعرف وينظر ويتأمل. وسواء أكان موضوع هذه المعرفة هو نظام الكون أم أي طبيعة أخرى" (١).

وهنا يصبح التأمل العقلي عند أرسطو غاية لوجود الإنسان نفسه؛ " فما دامت الغاية- بمقتضى الطبيعة - هي ملكة التعقل، فإن أفضل الأشياء هو استخدامها في التدبر والتفكير " (٢).

وإذا كان العقل هو محور الدرس الفلسفي علي هذا النحو عند أرسطو، فإن هذا الفيلسوف اهتم كذلك بأن يظهر ما للعقل من مكانة في الجانب الخُلقي؛ فأرسطو يري " أن الكرامة تطلب من العقلاء، ومن نعرفهم بالفضيلة " (٣).

فالعقلاء إذن هم من يتحلون بالفضائل الخلقية، حتى لأن أرسطو يعد العقل من بين الفضائل الفكرية في الإنسان؛ " فعند أرسطو أن الفضائل منها ما هي فكرية، ومنها ما هي خُلقية، فالحكمة والفهم والعقل فكرية، والحرية والعفة خلقية " (٤).

ولقد كان أرسطو متابعاً جيداً لما صدر عن سابقيه من تصورات حول العقل، حتى لأنه وجه كثيراً من الانتقادات إلي تلك التصورات؛ فهو (أي أرسطو) لم يقبل آراء انكساغوراس بشأن العقل " حيث لم يرض أرسطو عن العقل الذي تحدث عنه

(١) أرسطو: دعوة للفلسفة (بروتربيتيوس)، كتاب مفقود لأرسطو، قدمه للربرية مع تعليقات وشروح: د. عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م، ص ٣٧.

(٢) أرسطو: دعوة للفلسفة، نشرة: د. عبد الغفار مكاوي، ص ٣٧.

(٣) أرسطو: كتاب الأخلاق، ترجمة: اسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له: د. عبد الرحمن بدوي، سلسلة الذخائر (١٦١)، الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر، ٢٠٠٧م، ص ٦٠.

(٤) أرسطو: السابق نفسه، ص ٨٣.

انكساغوراس، فوصفه بأنه أشبه باله الألهة، فتفسيره عند هذا الفيلسوف هو، برأي أرسطو، تفسير آلي لا يفسر الغائية المشاهدة في الطبيعة... (١).

ويمكن القول بأن تلك الانتقادات من جانب أرسطو لما جاء من تصورات حول العقل عند الفلاسفة السابقين كانت انتقادات بناءً انتهى أرسطو من خلالها إلي تقديم رؤى ونظريات جديدة حول العقل كما سيجي، كما أن أرسطو نفسه قد استفاد من آراء السابقين حول العقل وردد بعضاً منها؛ حيث يشير بعض الباحثين إلي أن أرسطو قد استفاد مما جاء لدي انكساغوراس عندما وصف العقل بأنه أزلي وخالد، حيث كان انكساغوراس قد أسبق تلك الصفات علي العقل (٢).

أما فيما يتعلق بحقيقة العقل وطبيعته ودوره في المعرفة الإنسانية، فإن أرسطو قد تحدث عن مسائل كثيرة أدرجها تحت هذا الجانب. فقد تحدث عن العقل الإلهي وصلته بالعقل الإنساني، كما تناول مسألة طبيعة العقل وصفاته وعلاقته بالمادة، وفصل القول في أنواع العقل التي منها ما هو بالفعل، وما هو بالقوة، وعالج أيضاً مشكلة علاقة العقل بالحس، وكيف أن المعرفة التي يوثق بحكمها هي المعرفة التي تصدر عن العقل، بحيث يمكن القول بأن أرسطو قدم نظرية محكمة البناء حول العقل كان لها تأثير كبير فيمن تلاه من المفكرين؛ ذلك " أن الدراسات النفسية (والتي تضمنت آراء أرسطو حول العقل) اتجهت بفضل وتأثير أرسطو اتجاهاً أقرب إلي روح العلم منه إلي روح التصوف. ذلك أن أرسطو رغب في البحث في أصل النفس ومصيرها، وأثر أن يعالج وظائفها من حركة وإحساس وخيال وإدراك " (٣).

(١) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م، ص ١٠٥.

(٢) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م، ص ٢٠٣، حيث يشير د. الأهواني إلي أن أرسطو (في مقالة العقل من كتاب النفس) يستعير معظم الصفات التي ذكرها انكساغوراس عن العقل من أنه خالد، أزلي، نقي، غير ممتزج، قائم بذاته، جوهر مختلف عن الأشياء المادية، انظر السابق نفسه، ص ٢٠٣، وقارن أرسطو: كتاب النفس، ص ٧٢ - ٧٥ (٤٢٩ أ - ٤٢٩ ب، ٤٣٠ أ).

(٣) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م، مقدمة الكتاب، ص ٣، ٤.

ب- العقل الإلهي والعقل الإنساني:

يري أرسطو أن العقل كأنه جزء إلهي في الإنسان؛ فهو يري أنه " إذا تحرر الإنسان من غير المعقول، وتمسك بالعقل فقد صار شبيهاً بالإله " (١). ذلك أن في استخدام العقل حباً لله، حيث يقول أرسطو " وأما الذي يفعل بعقل، وكانت خدمته للعقل وحاله جيدة، فقد يشبه أن يكون محباً لله جيداً " (٢).

وقد استنتج الباحثون أن أرسطو، في مواضع عديدة من فلسفته، تنبه إلي الإشارة إلي تلك الصلة بين العقل الإلهي والعقل الإنساني، " فأرسطو يري، من حيث المبدأ، أن عقل الإنسان مرتبط بالمحرك الذي لا يتحرك، وهو العقل بأكمل المعاني " (٣).

هذه الإشارة الأخيرة تعني أن العقل الإنساني إنما ينشد كماله في سعيه للتشبه بالعقل الإلهي؛ وهذا المعني أكد عليه أرسطو نفسه عندما صرح " بأن العقل الإلهي أفضل من الذي لنا، وعلم هذا (أي العقل الإلهي) بنفسه لذيد وفاضل... وأن ذاته (أي ذات الله تعالي) بالفعل حياة، أعني حياة أزلية فاضلة. فالله هو حياة فاضلة أزلية لا تنقطع " (٤)، فأرسطو يقصد أن يدلل علي أن العقل الإلهي هو أشرف وأكمل من العقل الإنساني، وأن هذا الأخير إنما ينشد الكمال بسعيه إلي التشبه بالعقل الإلهي؛ خاصة وأن أرسطو نفسه يؤكد، في موضع آخر من أحد كتبه، يؤكد علي أن العقل الإنساني هو الوحيد من بين الكائنات الحية الذي يتشبه بصنع العقل الإلهي عندما يقوم بالتفكير؛ " فعند أرسطو أنه صحيح أن لدي الحيوانات ومضات ضئيلة من الفطنة والعقل. غير أنها لا تتمتع بأدني نصيب من الحكمة النظرية، فهذه الحكمة لا يوصف بها غير الآلهة ولا تنسب إلا للعقل الإنساني " (٥).

(١) أرسطو: دعوة للفلسفة، نشرة: د. عبد الغفار مكاوي، ص ٤٠.

(٢) أرسطو: كتاب الأخلاق: ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، ص ٣٥٦.

(٣) أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة: د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، ص ٣٥٢.

(٤) أرسطو: مقالة اللام من كتاب " ما بعد الطبيعة "، ترجمة: اسحق بن حنين، نشرة: د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، ص ٦.

(٥) أرسطو: دعوة للفلسفة، نشرة: د. عبد الغفار مكاوي، ص ٤٠.

كما أن أرسطو يوجه النظر إلي أن الإنسان ينبغي أن يكون حريصاً علي أعمال عقله، لأن هذا العقل هو جزء إلهي في الإنسان، " فليس عند البشر ما هو إلهي أو مبارك سوي هذا الشيء الواحد الذي يستحق وحده أن يبذلوا الجهد من أجله، وأقصد به ما يوجد فينا من العقل وملكة التفكير. ويبدو أنه وحده الخالد، وهو وحده الإلهي من كل ما ينطوي عليه كياننا " (١)، حتى لأن أرسطو يقرر أن الإنسان بتنظيمه لملكة العقل يبدو إلهياً بالقياس إلي سائر الكائنات الحية (٢)، وأن الإنسان عند أرسطو لا يحيا علي هذا النحو بما هو إنسان، بل باعتبار أن فيه شيئاً إلهياً وهو العقل (٣).

وإذا كان الأمر علي هذا النحو من التقارب بين العقل الإلهي وبين العقل الإنساني عند أرسطو إلا أن هذا الفيلسوف اهتم، علي نحو واسع، بأن يوضح الفارق بين هذين العقلين، وكانت مسألة الإدراك العقلي هي أبرز المسائل التي رأي أرسطو أنها تعكس من هذا الفرق. فعند أرسطو فإن العقل الإلهي يعقل ذاته؛ " لأنه في الأمور الإلهية أن معقول العقل والعقل شيء واحد، فليس العقل فيها شيء غير المعقول " (٤).

فالعقل والمعقول، فيما يتعلق بالجانب الإلهي، هما شيء واحد؛ " فالعقل الإلهي، كما أنه العقل علي غاية الحقيقة، كذلك أيضاً هو المعقول علي غاية الحقيقة؛ فهو عقل ومعقول معاً " (٥).

وهذا الأمر في العقل الإلهي هو الذي يحقق كماله لأنه برأي أرسطو إذا كانت معقولات العقل الإلهي شيئاً خارجاً عن ذاته، وكانت عملية التعقل هذه هي التي تحقق كمال العقل الإلهي وأفضليته فإنه علي هذا سيكون العقل الإلهي ناقصاً، وأن كماله وفضله إنما يتحققان بغيره؛ " فإن العقل الإلهي لا محالة يلزمه الكلال والتعب من

(١) أرسطو: دعوة للفلسفة، ص ٦٨، ومسألة إشارة أرسطو إلي أن العقل خالد، والتي وردت عند أرسطو كذلك في كتاب النفس، انظر: ص ٧٥ (٤٣٠ أ)، هذه الإشارة سوف يتعرض لها الباحث بالتفصيل في المبحث التالي، خاصة وأنها كانت أحد البواعث التي أدت إلي قيام تفسيرات عديدة لدي من تناولوا فلسفة أرسطو من الشراح والفلاسفة فيما بعد.

(٢) انظر: أرسطو: دعوة للفلسفة. ص ٦٨.

(٣) انظر: د. يوسف كرم: العقل والوجود، ص ١٩٢.

(٤) أرسطو: مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، ص ١٠.

(٥) ثامسطيوس: من شرح ثامسطيوس لحرف اللام، ضمن كتاب " أرسطو عند العرب "، ص ١٦.

الاتصال بالمعقولات، فإنه يصير فاضلاً بغيره كالعقل من المعقولات، فيكون ذلك العقل ناقصاً ويكمل بمعقولاته" (١). ومن هنا كانت معقولات العقل الإلهي وذلك العقل شيئاً واحداً، فيكون كماله لذلك نابغاً من ذاته؛ " فكمال ذلك العقل (أي الإلهي)، إذا كان أفضل الكمالات، يجب أن يكون بذاته فإنها أفضل الموجودات وأكملها، وأشرف المعقولات، وهذا يوجد هكذا دائماً من دون تعرّف أو حس أو رأي أو فكر وهذا ظاهر جداً" (٢).

أما فيما يتعلق بالعقل الإنساني فإن إدراكه لمعقولاته، برأي أرسطو، ليس علي هذا النحو الذي هو في العقل الإلهي. ذلك أن العقل الإنساني يصير عقلاً بالفعل بعد أن تصل إليه المعقولات من خارج، فهو كان عقلاً بالقوة ثم صار عقلاً بالفعل، بينما أن العقل الإلهي هو بالفعل أبداً. ومن هنا فإن أرسطو يؤكد علي " أن العقل الإلهي أفضل من الذي لنا" (٣).

وإذا كان أرسطو، فيما يتعلق بالعقل الإنساني، يشير إلي " أن العقل (أي العقل الذي لنا) هو المعقول بحد القوة، وليس هو عقل بالفعل قبل أن يدرك ما أدرك... وأن المعقول في دون الهولي إنما هو معقول بحد القوة فقط، ولذلك لم يكن للأشياء الهولانية عقل، لأن العقل من جهة القوة ليس في هولي... " (٤)، فإن ذلك يعني أن العقل بالفعل عقل مادي، وهذا ما يظهر الفرق بينه وبين العقل الإلهي الذي هو من العقول المفارقة الروحانية عند أرسطو، أضف إلي ذلك أن العقل بالفعل يطرأ عليه الصيرورة والتغير وهذه من خصائص المادة، فعند أرسطو " أنه كان هذا العقل، قبل الإدراك، خلواً من الصور، فإذا أدرك بالفعل أصبح ومعقوله شيئاً واحداً. أما قبل هذا الإدراك فهو كل شيء بالقوة. وتلك خاصة المادة الأولى" (٥).

(١) أرسطو: مقالة اللام من " كتاب ما بعد الطبيعة"، نشرة: د. عبد الرحمن بدوي، ص ٩.

(٢) أرسطو: السابق نفسه، ص ٩، ١٠.

(٣) أرسطو: السابق نفسه، ص ٦.

(٤) أرسطو: كتاب النفس، ترجمة اسحق بن حنين، راجعه علي أصوله اليونانية، وشرحه وحققه وقدم له: د. عبدالرحمن بدوي، ضمن نصوص فلسفية، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م، ص ٧٤ (٤٣٠ أ).

(٥) د. ماجد فخري: الفلسفة اليونانية من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلي أفلوطين (٢٧٠ م) وثرقلس (٤٨٥ م)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ١٢٥.

فهذا العقل بالفعل، أو كما يدعوه أرسطو بالمتعقل، يختلف في إدراكه لمعلوماته عن العقل الإلهي، فهذا العقل الأخير هو ومعقولاته شئ واحد، فهو يعقل ذاته بحسب تعبير أرسطو (١)، بينما أن العقل بالفعل يستفيد معلوماته من الخارج؛ ولذلك فإن " أرسطو يقول بوجود عقليين في النفس الإنسانية عقل منفعل أو هيولاني Patheticos وعقل فعال Poeticos، ولا يمكن للعقل المنفعل أن يعقل بالفعل إلا بفضل شئ آخر هو دائماً بالفعل" (٢).

ومن هنا يتبين أن العقل الإلهي أفضل وأشرف من العقل الإنساني، كما حدد أرسطو، وأنه إذا ما تأمل الباحث ما يعرضه أرسطو من نقائص يري أن العقل الإلهي خلو منها يجد أنها، برأي أرسطو نفسه، تتسحب، في نفس الوقت، علي العقل الإنساني. فأرسطو يؤكد " أن العقل الإلهي من المحال أن يكون كماله بغيره، وأنه لا يتغير، فالتغير فيه انتقال إلي الأنقص.... وأن كمال هذا العقل الإلهي هو بذاته، لأنه أفضل المعقولات وأكملها وأشرفها " (٣). هذه الصفات يتصف العقل الإنساني بضعها عند أرسطو، فهذا العقل الأخير إنما تأتيه معقولاته بواسطة غيره، وأنه لا يتصف بالكمال طالما أنه يعتريه التغير، وأنه كما يصرح أرسطو، يصير فاضلاً بغيره، فيكون ذلك العقل ناقصاً ويكمل بمعقولاته " (٤).

ج - طبيعة العقل وأقسامه عند أرسطو:

يري أرسطو في كتاب النفس أن العقل هو جزء النفس الذي به تدرك النفس وتعقل (٥)، حيث يحدد أرسطو أن هناك جزئين في النفس: جزء عقلي، وجزء لا عقلي (٦)، ويؤكد علي أن الجزء غير العاقل منها يوجد من أجل الجزء العاقل (٧).

(١) انظر: أرسطو: مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، منشور ضمن كتاب أرسطو عند العرب، ص ٦.

(٢) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٣٢٥.

(٣) أرسطو: مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص ٩.

(٤) أرسطو: السابق نفسه، ونفس الصفحة.

(٥) انظر: أرسطو: كتاب النفس، ترجمة: اسحق بن حنين (١٤٢٩ أ) (١٠)، ص ٧٢.

(٦) انظر: أرسطو: كتاب الأخلاق، ترجمة: اسحق بن حنين، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، ص ٢٠٨.

(٧) انظر: أرسطو: دعوة للفلسفة، نشرة: د. عبد الغفار مكاوي، ص ٣٨.

ولما " كان أرسطو يري أن الجزء العاقل (أي في النفس) هو الذي يحتوي علي العقل " (١)، فإنه قد أولي هذا الجزء عناية كبيرة، حيث اهتم بأن يفرق بين النفس والعقل؛ ودلل علي أن العقل لا يقبل الفساد؛ فهو لديه " يشبه أن يكون سبباً للنفس، ثابتاً غير فاسد" (٢)؛ بينما أن النفس عند أرسطو قابلة للفساد.

هذا الأمر يسلم الباحث إلي الإشارة إلي مسألة انفصال العقل عن النفس، عند أرسطو، والتي تعرض هذا الفيلسوف من خلالها لمسألة خلود العقل. فإذا كان أرسطو يري أن العقل هو جزء النفس الذي به تدرك وتعقل (٣)، إلا أنه يري هذا العقل ينفصل عن النفس؛ " فهذا يفارق الجسم " (٤)، بينما أن النفس لا تتوفر علي هذه الخاصة لأنها تقني بقاء الجسم.

وإذا كان أرسطو بهذا التفريق يجعل العقل أعلي من النفس، وأقل منها اتصالاً بالجسم، فإن أبرز سمة تظهر من هذا التميز للعقل عن النفس عند أرسطو هو ما تمثل في تأكيده علي أن العقل خالد، في حين أن النفس لا تتصف بهذه السمة. فأرسطو يري أن في " النفس عقلاً " فعلاً "، وآخر " منفعلاً "، وهما مفارقان، أي روحيان؛ العقل الفعّال يجرد الصور المعقولة، ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها" (٥).

ومن بين هذين العقليين يسبغ أرسطو صفة الخلود علي العقل الفعّال؛ فهو يقول عن هذا العقل " ولست أقول أنه مرة يفعل، ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما فارقه علي حال ما كان، وبذلك صار روحانياً " (٦).

(١) أرسطو: السابق نفسه، ونفس الصفحة.

(٢) أرسطو: كتاب النفس، نشرة: د. عبد الرحمن بدوي، ص ٢٠، (٤٠٨ ب).

(٣) انظر: أرسطو: كتاب النفس، ترجمة: اسحق بن حنين، نشرة: د. عبد الرحمن بدوي، ص ٧٢، (٤٢٩أ).

(٤) أرسطو: السابق نفسه، ص ٧٣، (٤٢٩ ب).

(٥) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دون تاريخ، ص ١٩٦، وسوف تجي الإشارة إلي التفرقة بين " العقل الفعّال "، و "العقل المنفعل " عند الحديث عن أنواع العقل عند أرسطو في موضع تال من هذا المبحث.

(٦) أرسطو: كتاب النفس، نشرة: د. عبد الرحمن بدوي، ص ٧٧، (٤٣٠ أ).

فهذه العبارة صريحة في القول بخلود " العقل الفعّال " فقط دون العقل المنفعل، وإن كان بعض من الباحثين يرون أن هناك عدم وضوح في فكرة أرسطو بالقول بخلود العقل؛ فالدكتور يوسف كرم يلحظ أن أرسطو إذا كان ينفي الخلود عن العقل المنفعل إلا أنه يقول بعكس ذلك، فأرسطو ذكر أن إدراك العقل المنفعل للمجردات يستلزمه أن يكون هذا العقل مجرداً، كما أن هذا الفيلسوف يجعل العقلين " الفعّال " و " المنفعل " في النفس، ويصف العقل المنفعل كذلك بأنه قابل للمفارقة (١).

أما الدكتور محمود قاسم فإنه يري من جهته أن فكرة أرسطو عن خلود العقل غير واضحة لأن أرسطو يفرق برأيه بين العقل الهيلولاني، والعقل الفعّال، وأن في ذلك اضطراب في فكرة أرسطو عن وحدة النفس (٢).

علي أية حال فإن في وصف أرسطو للعقل بالخلود، هو ما يفرق بينه وبين النفس التي يري أرسطو أنها تختلط بالبدن، وأنها صورة الجسد، وأنها هي التي تجعل الجسم كلاً عضوياً، له غايات يقصد إليها باعتباره وحدة (٣).

أما فيما يتعلق بأقسام العقل عند أرسطو فإنه يمكن القول بأنه إذا كان العقل عند أرسطو هو الشرط الأول للمعرفة، أو بعبارة حديثة أنه الاستعداد الفطري الذي لا بد منه حتى تتحقق عملية الإدراك (٤)، فإن هذا الفيلسوف في حديثه عن عملية الإدراك العقلي للأشياء، يتحدث عن " وجود عقليين في النفس الإنسانية: عقل منفعل أو هيلولاني Patheticos وعقل فعال Poeticos، ولا يمكن للعقل المنفعل أن يعقل بالفعل إلا بفضل شئ آخر هو دائماً بالفعل " (٥).

وإذا كان هذان العقلان (الفعّال والمنفعل) هما الجزءان الأساسيان للعقل كما تحدث عنهما أرسطو في نظريته حول العقل، فإن الباحثين الذين اهتموا بتحليل آراء أرسطو في هذا الجانب قد استتبوا أقسام أخرى للعقل عند هذا الفيلسوف.

(١) انظر: د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٩٧.

(٢) انظر: د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ١٩٤.

(٣) انظر: برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ص ٢٧٤.

(٤) انظر: د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ١٩٥.

(٥) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٣٢٥.

فالعقل المنفعل في إدراكه للأشياء لا يصير من حالة القوة إلى الفعل إلا بتأثير من العقل الفعّال الذي ينقل إليه المعقولات؛ حيث يدلل أرسطو علي أن " العقل (أي العقل المنفعل) هو المعقول بحد القوة، وليس هو عقلاً بالفعل قبل أن يدرك ما أدرك. ويجب أن يكون حال العقل مثل لوح ليس فيه كتابة بالفعل " (١). فالعقل الفعّال هو الذي ينقل الصور إلى هذا العقل المنفعل وهو في حالة الوجود بالقوة؛ ففي هذا الموضوع فإن أرسطو يشبه العقل الفعّال بالضوء؛ " فالعقل الفعّال للجميع كان في حده وغريزته مثل حال الضوء؛ فإن الصورة تجعل الألوان التي في حد القوة ألواناً بالفعل " (٢). ومن أجل هذا رأى الفلاسفة التاليين، مثل ابن سينا، أن العقل الفعّال يسمى واهب الصور (٣).

فهناك إذن مرحلة وسطي تبدو عند تحول العقل المنفعل عند إدراكه للأشياء من القوة إلى الفعل، يسمى فيها هذا العقل: العقل بالملكة؛ وهذه الحالة نفسها قال عنها أرسطو: " إن العقل بعد أن يعلم إذ علم أنه عالم في حد القوة ولا سواء قبل أن علم وقبل أن وجد العلم؛ ومكنه في ذلك أن يعقل نفسه " (٤)، حتى لأن أرسطو نفسه يوظف لفظ "الملكة" حيث يقول عن حالة العقل في هذه الهيئة " وإذن فنحن ندركه بملكة أخرى، أو بالأحرى ندركه بحال أخرى للملكة نفسها " (٥).

فمسألة العقل بالملكة عند أرسطو " هي عبارة عن حصول الصور المدركة في الذهن دون مطالعتها بالفعل، كما يحصل للعالم الذي اكتسب المعلومات ولكنه لا يستعملها" (٦). فالعقل بعد أن يخرج إلى الفعل يحفظ صورة الموضوع الذي تعقله،

(١) أرسطو: كتاب النفس، ترجمة: اسحق بن حنين، نشرة: د. عبد الرحمن بدوي، ص ٧٤، (٤٣٠ أ).

(٢) أرسطو: كتاب النفس، ترجمة: اسحق بن حنين، نشرة: د. عبد الرحمن بدوي، ص ٧٥.

(٣) انظر: د. ألبير نصري نادر: في مقدمته لنصوص حول النفس عند ابن سينا، جمعها ورتبها وقدم لها وعلق عليها، في كتاب " النفس البشرية عند ابن سينا، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦، ص ٢١.

(٤) أرسطو: كتاب النفس، ص ٧٣، (٤٢٩ ب).

(٥) أرسطو: السابق نفسه، ص ٧٤.

(٦) د. ماجد فخري: الفلسفة اليونانية من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلى أفلاطون (٢٧٠م) وبرقلس (٤٨٥م)، ص ١٢٦.

ويستطيع أن يستعيدها، فهو بالإضافة إلي هذه الاستعادة بقوة أقرب إلي الفعل من القوة الأولى السابقة علم العلم (ويسمي حينئذ عقلاً بالملكة) (١).

تلك هي الأقسام الرئيسية للعقل كما تحدث عنها أرسطو؛ وإن كان بعض الباحثين يشير إلي أن " من شراح أرسطو العرب خاصة، كالكندي والفارابي، من استنبط من نصوص أرسطو عقلاً رابعاً، يدعوه الكندي العقل البائن أو الظاهر، والفارابي وابن سينا بالعقل المستفاد " (٢).

د- العقل والحس عند أرسطو:

يري أرسطو "أن العقل هو الذي يدرك الحقيقة دوناً عن الاستعدادات الأخرى" (٣)، ولذلك فإن أرسطو عندما تحدث عن المهمة الحقيقية للمعرفة الفلسفية وعن السبب الذي يجعلنا جميعاً نسعى إليها أشار إلي أن " في النفس يوجد العقل وهو الذي يسيطر ويحكم ويسود بحكم طبيعته ويقرر شئوننا " (٤).

فالعقل هو الذي يدرك المبادئ الأولية الفطرية عند أرسطو، لأن هذه المبادئ لا يمكن أن تستخلص من المحسوسات، فلا بد من وجود ملكة خاصة في النفس بها تدرك الأشياء، وطريقة الإدراك ناشئة في الأصل عن أن العقل والمعقول شئ واحد (٥).

معني ذلك أن العقل هو مصدر المعرفة الحقيقية عند أرسطو، ومن هنا فإن أرسطو يري أن " النوع الوحيد الذي يتوصل إلي الحكم الصحيح يستخدم العقل ويضع الخير في مجموعة نصب عينيه، وهذه هي الفلسفة " (٦).

(١) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٩٥.

(٢) د. ماجد فخري: أرسطوطاليس، سلسلة قادة الفكر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩، ص ٧٠.

(٣) أرسطو: كتاب الأخلاق، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، ص ٢١٦.

(٤) أرسطو: دعوة للفلسفة، ترجمة وتحقيق: د. عبد الغفار مكاري، ص ٥٢.

(٥) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو، خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الينايبغ، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، ص ٦٣.

(٦) أرسطو: دعوة للفلسفة، ترجمة وتحقيق: د. عبد الغفار مكاري، ص ٣٣.

فالمعرفة العقلية هي الأسمى عند أرسطو لأنها هي صنيع الفلسفة (١)، والغاية الأشرف لوجود الإنسان في الحياة عند أرسطو. وهنا يظهر الفرق بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية عند أرسطو، فالعقل عند أرسطو " لا يستخدم أي عضو من أعضاء الجسم، وهذا هو وجه الخلاف بين القوة العقلية والقوة الحسية " (٢).

هذا الخلاف بين العقل والحس أكد عليه أرسطو في مواضع متعددة من كتاب النفس؛ حيث أشار، علي سبيل المثال، إلي أن " الحس لا يكون بغير جسم، فأما العقل فيفارق الجسم " (٣).

ومن هنا فرق أرسطو بين الإدراك العقلي والإدراك الحسي، مؤكداً علي أن الإدراك الحسي عام ومشروع في جميع أجناس الحيوان، في حين أن الإدراك العقلي لا يكون إلا لذوي العقول منها؛ " فالإدراك بالحس، والإدراك بالعقل ليس حالهما حالاً واحدة: وذلك أن أحد الأمرين موجود في الجميع والآخر لا يكون إلا في أقل الحيوان " (٤).

وقد أشار الدكتور محمد علي أبو ريان إلي أن أرسطو في هذه الجزئية يرد علي الفلاسفة القدماء الذين سواوا بين الحيوان والإنسان من حيث الإدراك، بينما أن رؤية أرسطو هي أن العقل ليس كالحس، فجميع الحيوان يحس، والإنسان هو الذي يعقل (٥).

علي أية حال لقد عدَّ أرسطو أن المعرفة العقلية هي أثبت وأصدق من المعرفة التي تقوم علي الحواس؛ فهو يري أن " صحة الإدراك بالعقل فهم وعلم وثبت صادق،

(١) انظر: أرسطو: دعوة للفلسفة، ص ٥٦، حيث يصرح هذا الفيلسوف بأن " المعرفة والنظر الفلسفي هما المهمتان الحقيقيتان للنفس ".

(٢) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ١٩٥.

(٣) أرسطو: كتاب النفس، ترجمة: اسحق بن حنين، نشرة: د. عبد الرحمن بدوي، ص ٧٣ (٤٢٩ب)، وأرسطو يخص حديثه هنا " العقل المنفعل " الذي هو أحد أجزاء النفس.

(٤) أرسطو: كتاب النفس، ص ٦٨، ٦٩، (٤٢٧ ب).

(٥) انظر: للدكتور أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني، أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ١٥٥، وانظر: أرسطو: كتاب النفس، ص ٦٨، (٤٢٧ أ).

وليس من هذه شئ مشاكل للإدراك بالحس، ذلك أن الحس أبداً صادق فيما كان خاصاً به وموجود في جميع الحيوان " (١).

وهذا الأمر يرجع في أحد أسبابه إلي اختلاف طبيعة المعرفة العقلية عن المعرفة الحسية عند أرسطو، من حيث إن إدراك العقل هو إدراك كلي، بينما إدراك الحس هو جزئي؛ " فعند أرسطو فإن التعقل والحس.... فالعقل يدرك الصور الكلية أي الماهية، بينما الحس يدرك الصور الجزئية، أي العوارض المتشخصة فيها المادة " (٢).

ومسألة إشارة أرسطو إلي إدراك العقل للمعاني الكلية تدعو إلي استدعاء تصور أفلاطون لإدراك النفس للمثل الكلية، " حيث اعتبر أفلاطون أن المثل أو المعاني الكلية هي المعرفة الصحيحة " (٣). كما أن المعرفة العقلية عند أرسطو "يدرك العقل فيها الماهيات الكلية أي الصور العقلية.... أي أن العقل ينتزع الصور الكلية الكامنة في الموجودات المادية " (٤).

فهذا التصور الأرسطي لعملية الإدراك العقلي هو شبيه بالحالة التي تبدو عليها النفس وهي تعود إلي التصور الأصلي للأشياء في نظرية المثل عندما تقوم بعملية التذكر لاستعادة معرفتها الكلية بتلك الأشياء. أضف إلي ذلك أنه إذا كان أرسطو قد اعتبر أن المعرفة العقلية أسمى من المعرفة الحسية، فإن هذا الاتجاه أوتر عند أفلاطون أيضاً؛ " فهذا الأخير فرق بين الرؤية العقلية الواضحة، بين رؤية الإدراك الحسي المشوه " (٥)، وعدّ معرفة المثل أو المعاني الكلية هي المعرفة الصحيحة، وأن المعرفة الحسية ناقصة، وليست بالمعرفة الصحيحة (٦).

(١) أرسطو: كتاب النفس، ص ٦٩، (٤٢٧ ب).

(٢) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٩٤.

(٣) د. أحمد فؤاد الأهواني: معاني الفلسفة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م، ص ٩١.

(٤) د. ماجد فخري: أرسطوطاليس، ص ٦٩.

(٥) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ترجمة: أحمد أمين، د.زكي نجيب محمود، ص ٢١٢.

(٦) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني: معاني الفلسفة، ص ٩١.

فهناك اتفاق، لا ينبغي إغفاله إذن، بين أفلاطون وأرسطو، ليس في الإعلاء من شأن المعرفة العقلية فحسب، بل وفي سمو الموضوعات التي يدركها العقل في إطار هذه المعرفة.

هذا التشابه لا يمكن إغفاله علي الرغم من الانتقادات التي وجهها أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية (١)، وعلي الرغم كذلك مما يشير إليه بعض الباحثين من " أن أرسطو لم يفرق، مثلما فعل أفلاطون، بين عالم محسوس متغير هو عالم الجزئيات، وعالم عقلي للمثل العقلية الثابتة " (٢).

بقيت الإشارة إلي مسألة مهمة تحدث عنها أرسطو في غضون تفريقه بين الحس والعقل، هذه النقطة تتعلق بطبيعة إدراك العقل للأشياء والتي ميز فيها أرسطو بين العقل النظري، والعقل العملي، مدلاً علي أن هناك فرقاً بين العقل في جانبه العملي وبين الإدراك الحسي، من حيث انفعالهما بالشئ المدرك.

فالفرق بين العقل النظري والعقل العملي عند أرسطو يظهر في تحديد أرسطو لإدراك العقل للأشياء؛ فعند أرسطو " فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً، ولكن باختلاف:..... فباعتبار العقل مدركاً للماهيات في أنفسها يسمي عقلاً نظرياً، فإذا حكم علي الجزئيات بأنها خير أو شر، فحرك النزاع إليها أو النفور منها سمي عقل عملي" (٣).

هذه الخصوصية للعقل بحكمه علي الأشياء هي التي يبدو فيها الخلاف بين العقل وبين الحس، " فالفرق بين الحس والعقل في هذا الصدد أن الحس يدرك الملائم وغير الملائم، أو اللذيد والمؤلم بالنسبة لجزئية متشخصة. أما العقل العملي فإنه يتعدي هذا التشخيص الجزئي ويحكم علي ماهية الشئ بأنها خير أو شر. أي أن موضوع تعقل

(١) حول تلك الانتقادات من جانب أرسطو، انظر علي سبيل المثال: د. حنا الفاخوري، د. خليل الجر:

تاريخ الفلسفة العربية، ج١، ص ٨١، ٨٢.

(٢) أولف جيغن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمه عن الألمانية، د. عزت قرني، دار

النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، ص ١٩٣.

(٣) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٩٥.

العقل العملي هو الصورة المجردة من الصور الخيالية، أما الحس فإنه ينفعل بالصور الحسية"^(١).

علي أية حال فإنه من أجل ذلك يمكن القول بأن أرسطو يكون قد أعلي من شأن المعرفة العقلية لأنها تمثل المعرفة الحقيقية، خاصة وأنها ترتبط بجوانب أخرى في فلسفته، مثل مبدأ عدم التناقض المنطقي، ذلك " أن أرسطو ينتقد المعرفة القائمة علي الحواس لمخالفتها مبدأ العقل الأساسي، وهو مبدأ عدم التناقض. فالمعرفة اليقينية عند أرسطو مستمدة من المبادئ العقلية البينة بذاتها، أما الموجود الحقيقي، أو الموجود بما هو موجود، فلا يلتمس من المحسوسات لأنها متغيرة. والعلم بهذا الموجود الحقيقي هو العلم بالماهية لا بالعوارض المتغيرة والصفات المدركة بالحس"^(٢). وهذا المبدأ طبقه أرسطو في انتقاداته للفلاسفة السابقين عليه، حيث عارض أرسطو اتجاه بروتاجوراس السوفسطائي في قول الأخير بالمعرفة الحسية، وتركه للمعرفة العقلية"^(٣).

(١) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني، أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ١٥٩.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩، ص ٢٦٩، ٢٦٨.

(٣) انظر: السابق نفسه، ص ٢٦٩.

القسم الثاني: إشكالية العقل بين الإسكندر الأفروديسي والفارابي

أولاً: آراء أرسطو في العقل بين يدي الشراح والمفكرين:

لم تقتصر أهمية بحث أرسطو في نظرية العقل علي تلك التفسيرات العميقة التي صدرت عنه فيما يتعلق بمعني العقل وأقسامه وعلاقته بالحس، ودوره في المعرفة ومسألة خلود هذا العقل، وإنما هناك أهمية أخرى اكتسبها الإسهام الأرسطي في هذا الجانب في تاريخ الفكر الفلسفي. ذلك أن الآراء الأرسطية حول العقل أثارت مشكلات كبرى حول طبيعة هذا العنصر، ظلت سائدة حتى عهود متأخرة، وقد اعتبر الباحثون أن آراء أرسطو حول العقل كانت غامضة مما أدى إلي اختلاف تفسيرات الفلاسفة التاليين حولها؛^(١) "حيث أخذ شراح أرسطو يفسرون هذا الغموض، ويحاولون إيجاد حل لهذه المعضلة...."^(٢).

فقد تلقف شراح أرسطو وتلاميذه المباشرين وفلاسفة العصور الوسطى كذلك، تلقفوا آراء المعلم الأول حول العقل، ونسجوا حولها آراء وتصورات فلسفية مهمة وغزيرة.^(٣)

وقد كانت مسألة خلود العقل أو عدم خلوده في طبيعة المسائل التي أثرت بشأنها مشكلة كبيرة بين الشراح. فأرسطو، كما يشير الدكتور عبد الرحمن بدوي، "قد أورد في كتاب النفس عبارة حول العقل مفادها "ولست أقول مرة إنه يفعل، ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما فارقه علي حال ما كان، وبذلك صار روحانياً غير ميت"، فقد وجد الشراح في هذه العبارة النزعة الروحية التي تؤكد علي أن أرسطو ممن يقولون بعقل مفارق. وبالتالي بخلود النفس"^(٤).

(١) انظر: د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ١٩٧، وانظر كذلك: د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٣٢٦، وانظر: الفريد إدوارد تايلور: أرسطو، ترجمة د. عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص ١٠٥.

(٢) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ١٩٧، ١٩٨.

(٣) يعلق الدكتور عبد الرحمن بدوي علي ذلك الانتساع والتنوع في معالجة الشراح والفلاسفة لآراء أرسطو حول العقل، يعلق د. بدوي علي ذلك بقوله: بأن أولئك الشراح والفلاسفة "قد فعلوا بآراء أرسطو الأفاعيل". انظر: د. عبد الرحمن بدوي: في مقدمته لنشر كتاب النفس لأرسطو، ترجمة: اسحق بن حنين، منشور ضمن نصوص فلسفية حققها ونشرها د. بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م، التصدير العام، ص ١.

(٤) د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة نشر كتاب النفس لأرسطو، ص ١.

وإذا كان أرسطو يقول بخلود النفس، فإنه يقول بخلود العقل، لأن العقل هو جزء من النفس كما يري أرسطو، وهذا الخلود للعقل ينسحب علي " العقل الفعّال " لأنه هو الذي عناه أرسطو بقوله بأنه " صار روحانياً غير ميت " .

وقد طُرحت عدة تساؤلات من جانب الشراح فيما يتعلق بمسألة الخلود هذه؛ "فقد تساءل الشراح هل أخذ أرسطو بمسألة الخلود، هل أخذ به أرسطو في أي صورة من صورته، أو لم يأخذ به إطلاقاً" (١).

وهناك مسألة أخرى ارتبطت بتلك التساؤلات أيضاً؛ إذ ما معني قول أرسطو إننا بدون العقل الفعّال لا نعقل؟، إذا كان المقصود هو أن أي شئ بالقوة يحتاج إلي مبدأ بالفعل لإخراجه من القوة إلي الفعل، فيكون العقل الفعّال هو هذا المبدأ، لكن هل يوجد بالفعل دائماً في النفس أم أنه يوجد خارج النفس" (٢).

وإذا كان أرسطو قد صرح بأن هذا العقل " الفعّال " مفارق وغير مادي، بعكس النفس التي تلازم البدن، فإن " هؤلاء الشراح فهموا أن هذا المبدأ "أي العقل الفعّال" -، إذا كان خالداً وأزلياً، وكان بالفعل دائماً- فإنه يجب أن يكون خارج النفس" (٣). وهذا الأمر قد وُلد لديهم مشكلة أخرى مفادها أنه إذا كان هذا العقل (أي الفعّال) أزلياً وخالداً فمن أين أتى وما مصدره" (٤).

وقد كان الإسكندر الأفروديسي (أحد المفكرين موضوعنا في هذه الدراسة) أول من أثار هذه المشكلات، " فقرر أن العقل الفعّال هو خالد، وأنه ليس خاصة الإنسان، وأنه يفعل في الإنسان ولكنه يوجد خارج الإنسان من حيث أصله " (٥). كما صرح الأفروديسي بأن العقل الفعّال هو واحد عدداً، وهو نفسه عند كل البشر وهو والإله شئ واحد (٦)، " وهو بذلك يوحد بين العقل الفعّال وبين عقل الله محرك

(١) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ص ٢٧٣.

(٢) انظر: د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني: أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ١٥٧.

(٣) انظر: السابق نفسه، ص ١٥٧، ١٥٨.

(٤) انظر: السابق نفسه، ص ١٥٨.

(٥) د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيق: كتاب النفس لأرسطو، ص ٣.

(٦) ألفريد إدوارد تايلور: أرسطو، ترجمة: د. عزت قرني، ص ١٠٥.

السموات الذي هو دائماً بالفعل " (١)، وهي مسائل سوف تعالجها هذه الدراسة بالتفصيل عند موازنتها بين آراء كل من الأفروديسي والفارابي في مبحث تال.

علي أية حال كان لآراء الإسكندر الأفروديسي هذه أثرها الكبير في المدارس الفلسفية في الشرق والغرب؛ فقد ظهر صدي آراء هذا الشارح واضحاً في بحوث الفلاسفة المسلمين حول العقل، حيث كان أثر نظرية الإسكندر لديهم واضحاً كل الوضوح (٢). وقد ظهر أثر هذا الدرس الفلسفي للأفروديسي حول العقل عند الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد.

أضف إلي ذلك أن الفلاسفة المسلمين أنفسهم كانت لهم اتجاهات في دراستهم لآراء أرسطو هذه حول العقل؛ " فشراح أرسطو العرب خاصة؛ كالكندي والفارابي من استتبط من نصوص أرسطو عقلاً رابعاً يدعوه الكندي بالعقل البائن أو الظاهر وابن سينا بالعقل المستفاد " (٣).

أما في الغرب فإن آراء الأفروديسي، وما استتبعها من تفسيرات، قد أوجدت تصورات فلسفية أخرى حولها كذلك؛ حيث أوجدتوما الإكويني نظرية تأويلية حول ما دار بشأن مسألة العقل الفعّال هذه مفادها أن "العقل الفعّال" لا هو الإله ولا هو واحد لجميع البشر، وإنما هو أعلى قسم في النفس البشرية الفردة وأكثرها عقلانية. وليس هو عضو جسمي يختص بوظيفته " (٤). في حين أن المدرسة الأوغسطينية، في العصور الوسطى، اختارت تأويل الأفروديسي بتأليه العقل الفعّال، لأن العقل الفعّال يحمل خصائص الألوهية من كونه عقل محض مفارق للمادة (٥).

(١) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٣٢٦. ومن جانبه يشير الدكتور عبدالرحمن بدوي إلي أن أرسطو لأنه يضيف إلي العقل الفعّال كل الصفات التي يضيفها إلي الألوهية فإن ذلك قاد الشراح، وعلي رأسهم الإسكندر الأفروديسي إلي أن يفسروا هذا العقل الفعّال بأنه الله وقد دخل في أفكارنا، انظر للدكتور بدوي: أرسطو، ص ٢٥١.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيق كتاب النفس لأرسطو، ص ٥.

(٣) د. ماجد فخري: أرسطوطاليس، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م، ص ٧٠.

(٤) ألفريد إدوارد تايلور: أرسطو، ترجمة: د. عزت قرني ص ١٠٦.

(٥) سليمان بن صالح الخراشي: نقض أصول العقلانيين، دار علوم السنة، الرياض، ١٤٢١هـ، ص ٢٠.

ثانياً: صلة الإسكندر الأفروديسي والفارابي بنظرية العقل الأرسطية:

يأتي الإسكندر الأفروديسي والفارابي في طليعة الشراح والفلاسفة اتصالاً بأرسطو وفلسفته؛ " فالأول منها كان أكبر شراح أرسطو أثراً وأبعدهم صيتاً، حتى لقبه خلفاؤه بأرسطو الثاني " (١). كما أن اتصال الفارابي بفلسفة أرسطو لا يعوزه دليل؛ ويكفي الإشارة إلي أنه " يرجع للفارابي الفضل في ضبط وتعيين كتب أرسطو، وتخليصها من غيرها قبل ترجمتها وشرحها... كما أن كتب أرسطو نُقلت إلي اللغات الأوربية القديمة والحديثة علي النسق الذي اختاره الفارابي " (٢)، حتى لأن الفارابي سُمي بالمعلم الثاني لأنه كان خير المفسرين لكتب المنطق الأرسطي (٣).

وإذا كان اتصال الأفروديسي والفارابي الواسع بفلسفة أرسطو قد أفرز آراء وتحليلات فلسفية عميقة صدرت عن هذين المفكرين حول هذه الفلسفة، فإن نظرية أرسطو في العقل قد حظيت بنصيب كبير من تلك التحليلات، خاصة وأن سكوت أرسطو عن بعض التفاصيل المتعلقة بالعقل من حيث الطبيعة والخلود، قد أدّى إلي تناول الشراح لتلك النظرية بالبحث والدراسة، كما مرت الإشارة إلي ذلك.

وفيما يتعلق باهتمام الأفروديسي بآراء أرسطو حول العقل؛ فإن هذا الشراح قدم تحليلاً واسعاً حول تلك الآراء، وفسّر ما رأي أنه كان غامضاً فيها عند أرسطو؛ حتى لأنه " ينسب إلي الإسكندر الفضل فيما لقينته نظرية النفس والعقل في فلسفة أرسطو من أهمية بالغة في القرون الأخيرة التي ازدهر فيها التفكير الإغريقي، وفي أثناء القرون الوسطي لدي المسلمين ولدي المسيحيين في أوربا " (٤).

(١) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، دون تاريخ، ص ٣٦٠، وانظر كذلك:

ألفريد إدوارد تايلور: أرسطو، ترجمة: د. عزت قرني، ص ١٠٥.

(٢) د. محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام (دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن

آرائهم الفلسفية) الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨م، ص ١٦.

(٣) انظر: د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: المقدمات - علم الكلام - الفلسفة

الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م، ص ٢٣٦.

(٤) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ١٩٨.

ولقد أولى الأفروديسي مسألة العقل هذه عناية خاصة في الرسالة التي ألفها بعنوان "في العقل" (١) Perinous، والتي تُعد أول رسالة من نوعها في العقل حتى يومنا هذا (٢).

وإذا كانت هذه الرسالة مخصصة لمسألة العقل فحسب، فإن الأفروديسي تطرق كذلك إلي هذه المسألة في عدة رسائل أخرى له، فعلي سبيل المثال فإن هذا الشارح قد عالج مسألة طبيعة العقل الإلهي وكيف أنه يكون مجرداً من القوة والحركة، وذلك في رسالته "مقالة للإسكندر الأفروديسي في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطاطاليس الفيلسوف" (٣)، كما تناول مسألة علاقة العقل الفعّال بمعنى الحركة؛ التي يري الإسكندر أنها تكون في المفعول وليس في الفعّال؛ وذلك في رسالة "مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولي لها" (٤). وغير ذلك.

وإذا كان الأفروديسي قد أولى نظرية العقل الأرسطية هذا النحو من الاهتمام؛ فإنه قد قدم بشأنها تفسيرات ومصطلحات جديدة، فقد كان الإسكندر الأفروديسي علي سبيل المثال، هو أول من استخدم عبارة "العقل الفعّال" (٥)، كما أنه "مال إلي تأليه هذا العقل (أي الفعّال)، فوحد بينه وبين عقل الله محرك السموات الذي هو دائماً بالفعل" (٦).

(١) ترجم هذه الرسالة: إسحق بن حنين، وقد نشرها الدكتور عبدالرحمن بدوي، ضمن شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١م.

(٢) د. ماجد فخري: أرسطوطاليس، ص ٧٠، ٧١.

(٣) انظر ص ٢٧٠ من هذه الرسالة، وقد نقلها من اليونانية إلي السريانية: حنين بن اسحق، ونقلها إلي العربية: إبراهيم بن عبدالله الكاتب، نشرها د. عبدالرحمن بدوي، ضمن أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

(٤) انظر تلك الرسالة، ضمن السابق نفسه، (أرسطو عند العرب)، ص ٢٩١.

(٥) انظر: د. مصطفى النشار، في تصديره لترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، لكتاب النفس لأرسطو، المركز القومي للترجمة، وزارة الثقافة بمصر، سلسلة ميراث الترجمة، العدد (١٧١١)، ٢٠١١م، ص ١٤.

(٦) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٣٢٦.

وهكذا فإن الأفروديسي، بما أولاه من أهمية خاصة لنظرية العقل (أي عند أرسطو)، قد أعطي لتفسيره للنص الأرسطي معني ومفهوماً مبتكراً (١). ومن جانبه فإن الفارابي لا يقل اهتماماً بنظرية العقل الأرسطية عن نظيره الإسكندر الأفروديسي. فالمعلم الثاني أفرد كذلك رسالة للحديث عن المسائل التي تتعلق بالعقل أسماها "مقالة في معاني العقل" (٢)، عرض فيها الفارابي للأسماء التي تطلق علي العقل في مواطن مختلفة؛ عند الجمهور وعند المتكلمين (٣)، وخصّ ما جاء للعقل من معان عند أرسطو بأهمية واضحة كذلك، متتبّعاً اختلاف تلك المعان في كتب أرسطو المتعددة، حيث أورد الفارابي لعرض أرسطو لها في كتب "البرهان"، "الأخلاق"، "النفس" (٤)، ثم نسج الفارابي آراء له حول العقل مقتبياً أثر أرسطو في بحثه لمسألة العقل في كتاب "النفس" علي وجه الخصوص (٥).

أضف إلي ذلك أن الفارابي قد عالج مشكلة العقل وما تولد عن بحث أرسطو لها من مسائل عالجه في مصنفات أخرى وقدم بشأنها تحليلات فلسفية عميقة، فهو يتحدث في آراء أهل المدينة الفاضلة، علي سبيل المثال، عن العقل الإلهي مقارناً بينه وبين العقل الإنساني، حيث يسلك نفس النهج الأرسطي في هذه المقارنة (٦)، كما يتحدث الفارابي عن موقع العقل الفعال في نظرية الفيض (٧)، وعن طبيعة عمل العقل الفعال

(١) هبة أحمد ربيع: الإسكندر الأفروديسي شارحا وفيلسوفاً، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠١٠م، ص ٩٧.

(٢) نشر هذه المقالة: فريدريش ديترش، ضمن مجموعة رسائل للفارابي، وأسماها "مقالة في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي"، طبعة ليدن، ١٨٩٠م.

(٣) انظر: "رسالة في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي"، ضمن رسائل لأبي نصر الفارابي، نشرة: ديترش، ص ٣٩، ٤٠.

(٤) انظر: "رسالة في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي"، ضمن رسائل لأبي نصر الفارابي، نشرة: ديترش، ص ٤٠ - ٤٣.

(٥) الفارابي: رسالة في معاني العقل، ص ٤٣، وما بعدها.

(٦) انظر الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت الطبعة السادسة، ١٩٩١م، ص ٤٦، ٤٧.

(٧) انظر السابق نفسه، ص ١٠٣.

في إخراج الموجودات من القوة إلى الفعل^(١)، وغير ذلك. أما في " فصول منتزعة"، فإن الباحث، يقف، علي سبيل المثال، علي حديث الفارابي عن معني العقل العملي وكيف أنه يكون عقلاً بالقوة ثم يصير عقلاً بالفعل^(٢)، كما لفت الفارابي الانتباه إلي كيفية أن الإنسان في طريق ترفيقه في تعلم الفلسفة يتعرف علي العقل الفعال^(٣).

علي أية حال لقد سري هذا الاتجاه من الاهتمام بنظرية العقل ودرسها وفق ما جاء في التراث الأرسطي، سري في فلسفة الفارابي علي تنوع أقسامها، حتى قيل إن الفارابي رسم الطريق أمام فلاسفة الإسلام بعده عندما فصل العقل الفعال عن النفس ووضعه في أقرب الأفلاك إلينا^(٤)، وأنه بذلك سار بالعقل الفلسفي الإسلامي خطوات في مجال البحث الفلسفي^(٥).

ويمكن القول بأنه إذا كان أرسطو هو صاحب التأثير المباشر في بحث الفارابي لنظرية العقل، إلا أن هناك مفكرين آخرين أسهموا في توجيه عناية هذا الفيلسوف إلي بحث تلك المسألة.

ذلك أنه منذ أن صنف الإسكندر الأفروديسي رسالته حول العقل أخذت هذه المسألة خطأ تاريخياً تأثر فيه الشراح والفلاسفة بما جاء عن الأفروديسي في تلك الرسالة. وإذا كان أثر نظرية الإسكندر الأفروديسي واضحاً كل الوضوح في العالم الإسلامي^(٦)، فإن الفارابي كان في طليعة المتأثرين بها، " فهو قد أفاد الفارابي من رسالة الأفروديسي " في العقل"، واستخدام بعض مصطلحاتها أحياناً^(٧)، كما أن

(١) انظر السابق نفسه، ص ١٠١.

(٢) انظر الفارابي: فصول منتزعة، حققه وقدم له وعلق عليه: د. فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، دون تاريخ، ص ٥٤، ٥٥.

(٣) انظر السابق نفسه، ص ٩٧.

(٤) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ٢٠٧.

(٥) انظر د. سعيد مراد: العقل الفلسفي في الإسلام، تصدير: د. عاطف العراقي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٣م، ص ١٤٧.

(٦) انظر د. عبدالرحمن بدوي، في تصديره لنشر كتاب أرسطو: " في النفس"، ترجمة إسحق بن حنين، ضمن عدة نصوص أخرى، مرجع سابق، ص ٥.

(٧) د. سليمان الزاهر: مقال " نظرية العقل عند الفارابي"، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٣٠، العدد

(١، ٢)، ٢٠١٤م، ص ٤٥١.

الفارابي قد ذكر الإسكندر في كلامه عن رأي الحكيمين أرسطو وأفلاطون في العقل الفعال، مستشهداً بما ذهب إليه^(١). ومسألة تأثير الفارابي بالإسكندر الأفروديسي ومدى ما استفاده من هذا الشارح لأرسطو سوف تكون أحد القضايا التي ستعني الدراسة بمعالجتها تفصيلاً في مبحث تال.

علي أية حال لقد أفاد الفارابي في اعتنائه بمسألة العقل من شارح آخرين لأرسطو بحثوا في مسألة العقل هذه، حيث أفاد الفارابي من شروح ثامسطيوس علي آراء أرسطو حول العقل^(٢).

أضف إلي ذلك أن هناك تأثيراً مباشراً علي الفارابي من داخل البيئة الإسلامية نفسها دفعه كذلك إلي الاهتمام بمسألة العقل. هذا التأثير يعزي إلي أبي يعقوب يوسف بن إسحق الكندي الذي كان قد بحث في مسألة العقل قبل الفارابي بحكم التقدم الزمني، وقد مال الفارابي إلي التقسيم الرباعي للعقل - كما سيجئ -، وهو تقسيم كان الكندي قد سبقه إليه^(٣).

فالكندي يورد هذا التقسيم علي هذا النحو: العقل الذي بالفعل أبداً - العقل الذي بالقوة وهو للنفس - العقل الذي خرج في النفس من القوة إلي الفعل. العقل الذي نسميه " البياني " (أي العقل الظاهر)، ويشير الكندي إلي أنه يقنفي أثر أرسطاطاليس في ذلك^(٤)، وهذا هو نفس التقسيم الذي ارتضاه الفارابي بعد ذلك، مع اختلاف في المصطلحات فقط.

ثالثاً: دلالات العقل بين الأفروديسي والفارابي:

كانت مسألة المعاني والأقسام التي يمكن أن تستفاد من مصطلح " العقل " من أكثر القضايا التي حظيت باهتمام الإسكندر الأفروديسي وأبي نصر الفارابي في بحثهما لمسألة العقل؛ خاصة وأن كلا المفكرين قد قدما في إطار تلك المسألة لتصوراتهما حول

(١) انظر: د. عبدالرحمن بدوي: مقدمة تحقيق كتاب النفس لأرسطو، ص ٨.

(٢) انظر: د. سليمان الضاهر: مقال " نظرية العقل عند الفارابي "، مرجع سابق، ص ٤٥١.

(٣) انظر: د. عبدالرحمن بدوي في مقدمته لتحقيق ترجمة كتاب " النفس لأرسطو "، مرجع سابق، ص ٧، ٦.

(٤) الكندي: رسالة الكندي في العقل، حققها وقدم لها: د. عبدالرحمن بدوي، ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٨م، ص ١، ٢.

أقسام العقل؛ وهي أبرز القضايا التي عُنِي بها الشراح والفلاسفة الذين اهتموا بتحليل آراء أرسطو حول العقل.

فمن جانبه قدم الأفروديسي تصوراً حول أقسام العقل استوحاه مما جاء لدي أرسطو؛ فهذا الشراح يستهل رسالته " في معاني العقل علي رأي أرسطوطاليس " (١)، بالإشارة إلي أن العقل عند أرسطو علي ثلاثة أضرب: أحدها العقل الهيلولاني..... وهذا العقل هو لم يفعل بعد إلا أنه ممكن أن يفعل فهو هيلولاني، وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل هيلولاني..... وللعقل ضرب آخر هو الذي قد صار يعقل، وله ملكة أن يعقل..... وهذا العقل هو العقل الهيلولاني بعد أن صارت له ملكة واستعداد أن يعقل وأن يتقبل، وإنما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا يعقلون وهذا هو العقل الثاني. وأما الثالث..... فهو الفعال الذي به يصير الهيلولاني له ملكة.... وهذا العقل (أي الفعال) يجعل العقل الهيلولاني الذي بالقوة عقلاً بالفعل، بأن يثبت فيه ملكة للتصور العقلي (٢).

ويستفاد من هذا النص أن العقل عند الأفروديسي هو علي ثلاثة أقسام: العقل الهيلولاني، والعقل بالملكة، والعقل الفعال (٣). وإذا كان الإسكندر الأفروديسي قد ألمح إلي اقتفائه لأثر أرسطو في عرضه لتلك الأقسام للعقل، إلا أنه طرح المسألة بمنظور لا يتطابق مع ما جاء في التصور الأرسطي؛ ذلك " أن الإسكندر - بهذا التقسيم الذي قدمه - قد ابتعد منذ البداية عن النص الأرسطي؛ فأرسطو لم يعرف هذه الأسماء التي

(١) ترجم هذه الرسالة: إسحق بن حنين، ونشرها د. عبدالرحمن بدوي، ضمن: " شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخري"، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١م.

(٢) الإسكندر الأفروديسي رسالة في معاني العقل علي رأي أرسطوطاليس، ترجمة: إسحق بن حنين، حققها وقدم لها: د. عبدالرحمن بدوي، ضمن: " شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخري"، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١م، ص ٣١ - ٣٤ (٣٩٩ أ - ٣٩٩ ب).

(٣) يري الدكتور يوسف كرم أن الإسكندر الأفروديسي يميز في رسالته " للعقل " هذه بين أربعة عقول، ويشير الدكتور كرم إلي أن العقل الرابع، إضافة إلي تلك الثلاثة المشار إليها، هو العقل المستفاد، وهي تسمية يطلقها الأفروديسي علي العقل الفعال من جهة إخراجها العقل الهيلولاني إلي أن يكون عقلاً بالفعل، أو أن العقل المستفاد كما يري د. كرم عبارة عن حال اتصال العقل الهيلولاني بالعقل الفعال، انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، دون تاريخ، ص ٣٦٠.

تضاف إلي العقول، خاصة عبارة العقل الفَعَال، لأن أرسطو تحدث عن العقل المنفعل^(١).

كما أن الأفروديسي قدم معني جديداً في هذا الجانب؛ " حيث أكد علي أن العقل الفعال هو الذي يخلق العقل المادي بصفة خاصة " (٢).

أما فيما يتعلق بالفارابي فإن دلالات العقل لديه جاءت في أقسام أربع؛ إذ علي الرغم من أن الفارابي، شأنه في ذلك شأن الأفروديسي، يحدد صراحة أن بحثه لمسألة العقل سوف يكون في إطار ما جاء في فلسفة أرسطو (٣)، إلا أن الفارابي عندما يحدد أقسام العقل يجعلها في أربعة مراتب: العقل بالقوة، والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال، فيكون الفارابي بذلك مضيفاً علي ما وصل إليه من أرسطو.

ويبدو من هذا التقسيم للعقل الذي يخلص إليه الفارابي أن هذا الفيلسوف قد أضاف أقساماً أخرى بهذا الشأن استنبطها هو من كلام أرسطو؛ فعلي سبيل المثال يجيء الفارابي ضمن شراح أرسطو من الفريق الذين استنبطوا من نصوص أرسطو عقلاً رابعاً دعاه الفارابي ومعه ابن سينا " بالعقل المستفاد "، في حين أن الكندي كان قد دعاه بالعقل البائن أو الظاهر (٤).

(١) د. مصطفى النشار: في تصديره لترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني لكتاب النفس لأرسطو، مراجعة الأب: جورج شحاته قناتوي، سلسلة ميراث الترجمة، المركز القومي للترجمة، وزارة الثقافة بمصر، العدد (١٧١١)، ٢٠١١م، التصدير للكتاب، ص ١٤.

(٢) هبة أحمد ربيع: الإسكندر الأفروديسي شارحا وفيلسوفاً، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ص ١٦٤.

(٣) انظر: للفارابي: رسالة في معاني العقل، حيث يشير هذا الفيلسوف في تقسيمه للعقل الذي يستهل به تلك الرسالة، يشير إلي معاني العقل التي جاءت في كتب أرسطو المختلفة، ص ٤٠ - ٤٧، ثم يفصل القول فيها.

(٤) انظر: د. ماجد فخري: أرسطوطاليس، سلسلة قادة الفكر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م، ص ٧٠. وعند الكندي فإن العقل البائن أو الظاهر، ويسميه الكندي (البائي)، فهو الظاهر في النفس متي ظهر بالفعل، انظر: الكندي: رسالة في العقل، تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، ضمن "رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي"، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٨م، ص ٤ وأما الفارابي فإنه يري أن العقل المستفاد " هو العقل بالفعل متي عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل. انظر: للفارابي: رسالة في معاني العقل، ص ٤٥. وعند ابن سينا فإن العقل المستفاد هو العقل =

ولعله من المفيد أن يورد الباحث هنا لتفسير الفارابي لتلك الأقسام الأربعة من العقول حتي تتضح صلتها بما جاء عند أرسطو.

فقد قدم الفارابي في "رسالته في معاني العقل"، والتي ضمنها ذلك التقسيم الرباعي "العقل"، قدم تفسيرات مطولة لمعاني كل عقل علي حدة.

فأما العقل بالقوة عند الفارابي "فهو نفس أو جزء نفس أو قوة من قوي النفس أو شيء ما ذاته معدة لأن تنتزع ماهيات الوجود كلها وصورها دون موادها تجعلها كلها صورة لها" (١)، وهذا العقل ليس فيه شيء من صور الموجودات، فهو لذلك عقل بالقوة (٢)، حيث إن العقل بالفعل هو العقل بالقوة وقد حصلت فيه صور الموجودات، فإنه إذا حصلت تلك المعقولات في هذا العقل وقد انتزعت عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل (٣).

ويجئ العقل المستفاد الذي يمثل عند الفارابي مرتبة العقل بالفعل متي عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل (٤).

=بالقوة عندما تكون الصور المعقولة حاضرة فيه، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها بالفعل. انظر: ابن سينا: كتاب الشفاء، منشور ضمن النفس البشرية عند ابن سينا، نصوص جمعها وعلق عليها: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٩٨م، ص ٦٦، ومعاني هذه العقول هو واحد عند أولئك الفلاسفة الثلاثة، والخلاف بين الكندي من جهة، وبين الفارابي وابن سينا من جهة أخرى هو خلاف لفظي، لأنه كما يبدو فإن مرتبة العقل المستفاد هذه هي مرتبة وسطي بين العقل بالقوة والعقل بالفعل.

(١) انظر: الفارابي: رسالة في معاني العقل، نشرة: فريدرش ديترشي، طبعة ليدن، ١٨٩٠م، ص ٤٢.

(٢) انظر السابق نفسه، ص ٤٣.

(٣) السابق نفسه، ونفس الصفحة.

(٤) الفارابي: رسالة في معاني العقل، ص ٤٥، ولعل هذا التداخل الذي يبدو بين طبيعة العقلين (العقل بالفعل والعقل المستفاد) عند الفارابي قد حدا بالباحثين، الذين تناولوا مسألة العقل عند الفارابي، حدا بهم إلي الاهتمام بتقديم تفریق بين هذين العقلين، حيث أشار الدكتور/ محمود قاسم، علي سبيل المثال، إلي أن هذا العقل المستفاد عند الفارابي مادة للمعقولات وهو صورة للعقل الأدنى مرتبة منه وهو العقل بالفعل. انظر: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ٢٠٦. وأن العقل المستفاد عند الفارابي به تتم أعلى مراتب الإدراك، وهي مرتبة يصبح فيها العقل البشري قادراً علي إدراك الصور المجردة التي لم تخالط المادة أصلاً. فإذا كان العقل بالفعل يدرك المعقولات المجردة، وهي التي كانت في موادها وانتزعت منها، فإن العقل المستفاد يستطيع أن يدرك الصور المجردة التي لم تكن قط في مادة وتكون دائماً مفارقة. انظر: د. عبد الحميد درويش النساج: الفارابي وفلسفته: العقل، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ص ٣٧.

وأخيراً يجيء العقل الفعّال عند الفارابي وهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل وجعل المعقولات التي كانت بالقوة معقولات بالفعل (١).

ومن الواضح أن الفارابي، فضلاً عن أنه يضيف هنا قسماً رابعاً من العقول لم يرد عند أرسطو، وهو العقل المستفاد، فإنه يقدم تفصيلات أخرى كثيرة حول العقول نفسها التي ذكرها أرسطو.

فأرسطو، علي سبيل المثال، عندما تحدث عن العقل بالقوة والذي هو عنده أحد أجزاء النفس، لم يتحدث، علي نحو واسع، عن عملية انتزاع العقل بالقوة لمعقولاته، حيث اهتم أرسطو علي نحو خاص بطبيعة تحول هذا العقل من كونه عقلاً بالقوة إلي كونه عقلاً بالفعل (٢).

أما الفارابي فقد عالج طبيعة حصول العقل بالقوة علي معقولاته، عالجهها علي نحو واسع، مؤكداً علي كيفية أن ذات العقل بالقوة لا تبقي متميزة عن صور المعقولات التي انتزعتها، وكيف أن هذا العقل بالقوة يصير موضوعاً لتلك الصور التي انطبعت فيها (٣).

أضف إلي ذلك أن التفريق الذي قدمه الفارابي بين العقل الفعّال والعقل المستفاد من أن صور الموجودات في العقل الفعّال هي خالدة، وأن ترتيب الموجودات في هذا العقل ليس علي الترتيب الذي تكون عليه في العقل بالفعل، أقول إن هذا التفريق لم يدر بخلد أرسطو علي الرغم من قوله بخلود العقل الفعّال.

يتبين إذن أن تقسيمات الفارابي التي أوردها حول دلالات العقل قد حفلت بتفصيلات واسعة أضافها الفارابي علي ما استمده من أرسطو في هذا الجانب.

وإذا كان الفارابي يلتقي في هذا النهج مع الإسكندر الأفروديسي من حيث إن كلا المفكرين قد قدم إضافات علي آراء أرسطو حول مسألة دلالات العقل هذه؛ إلا أن

(١) انظر: الفارابي: رسالة في معاني العقل، مرجع سابق، ص ٤٦، ٤٧.

(٢) انظر: أرسطو: كتاب النفس، ترجمة: اسحق ابن حنين، نشرة: د. عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ٤٢٩، ٤٢٩، ٤٣٠، ص ٧٢ - ٧٤.

(٣) انظر: الفارابي: رسالة في معاني العقل، مرجع سابق، ص ٤٢، ٤٣.

ذلك لا يعني أن تلك الإضافات جاءت متطابقة تماماً بينهما؛ إذ علي الرغم من أن الفارابي قد تأثر بالأفروديسي في هذا المنحي، كما مرت الإشارة، إلا أن ثمة تباين يبدو بينهما يتعلق بجوانب الفهم لما أبداه أرسطو من تقسيمات للعقل؛ فعلي حين " اعتبر الأفروديسي أن العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب النفس (٤٣٠ أ ٢٠)، والذي دعاه الأفروديسي بالعقل الفعّال، اعتبره عين العقل الوارد ذكره في ما بعد الطبيعة (١٠٧٢ اب ٢٥)، أي المحرك الذي لا يتحرك " (١)، وهو الأمر الذي ترتب عليه أن ذهب الأفروديسي إلي تاليه العقل الفعّال ووحد بينه وبين عقل الله محرك السموات الذي هو دائماً بالفعل (٢)، حيث اعتمد الأفروديسي في تصويره هذا علي أن الله عند أرسطو فعل محض، مفارق للمادة وكذلك هذا العقل (٣)، أقول إنه علي حين يذهب الأفروديسي إلي ذلك، فإن هذا التصور لم يدر بخلد الفارابي، فهذا الأخير لم يجمع في مصنفاًته بين هذين العقلين علي نحو ما صنع الأفروديسي، فالفارابي عندما تحدث عن أنواع العقل في كتاب النفس لأرسطو (٤)، فإنه وإن كان قد أدرك ما ذهب إليه أرسطو من اعتبار أن العقل الفعّال مفارق وخالد وأنه لا يتصل بالجسد؛ إلا أن المعلم الثاني لم يصرح بتأليه هذا العقل؛ وإنما توقف عند حدّ تصويره له " علي أنه واهب الصور والروح الأمين وهو روح القدس، وأنه ينبثق عن الله تعالي كما ينبثق الضوء عن الشمس " (٥).

(١) د. ماجد فخري: الفلسفة اليونانية من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلي أفلوطين (٢٧٠ م) وبرقلس (٤٨٥ م)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ١٥٠.

(٢) انظر: د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٣٢٦.

(٣) انظر: د. ماجد فخري: أرسطوطاليس، ص ٧٢.

(٤) انظر الفارابي: رسالة في معاني العقل، مرجع سابق، ص ٣٢ - ٣٨.

(٥) د. عبد الحميد درويش النساج: الفارابي وفلسفته العقل، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ص ٣٠، ٣٨، وعلي الرغم من أن الفارابي يورد نفس الصفات التي استمدها الأفروديسي (الله تعالي) من أرسطو، حيث يصف الفارابي الله تعالي " بأنه خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض ". الفارابي: رسالة عيون المسائل، ضمن المجموع من مؤلفات الفارابي، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م، ص ٥٣، إلا أن الفارابي لم يطلق تلك الصفات علي العقل الفعّال، فلم يسو بينه وبين الله تعالي، خاصة وأن الفارابي يؤكد علي أن " الموجود الأول (أي الله تعالي) مباين بجوهره لكل ما سواه، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه ". الفارابي: رسالة من الملة الفاضلة لأبي نصر المعلم الثاني، حققها وقدم لها: د. عبدالرحمن بدوي، ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٨م، ص ٣٦. وفي رسالة عيون المسائل يشير الفارابي إلي " أن العقل الفعّال سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة (الماء - النار - الهواء - التراب) بواسطة الأفلاك من وجه آخر "، انظر ص ٦٩ من تلك الرسالة.

أضف إلي ذلك أن بعض الباحثين يقف علي نصوص في رسالة الفارابي " في معاني العقل " يؤكد فيها هذا الفيلسوف علي أن العقل الفعّال الذي تكلم عليه أرسطو ليس هو المبدأ الأول، وأن الفارابي قدم كذلك تفسيراً للاختلاف والتباين بين العقل الفعّال والمحرك اللامتحرك عند أرسطو^(١).

وكل ذلك كان يوافق جانباً من منهجية الفارابي، الذي عُرف بتحديداته وتحليلاته لمحتوي الفلسفة علي نحو عميق (كما برز علي سبيل المثال في توفيقه بين أفلاطون وأرسطو)، وهي أمور أكدت علي علو مكانته في ميدان المعرفة والفكر^(٢). يخلص الباحث إلي أن تلك المغالاة في تأليه العقل الفعّال، والتي جاءت عند الإسكندر الأفروديسي، لم يؤثر نظيرها عند الفارابي الذي جاء معظم حديثه عن هذا العقل في إطار دوره في نظرية الفيض وصدور الموجودات عن الله، ومن هنا يمكن القول بأن ما جاء من إضافات من جانب الأفروديسي والفارابي حول أقسام العقل عند أرسطو لم يكن متطابقاً تماماً.

أما فيما يتعلق بالتأثير الذي نفذ من الأفروديسي إلي الفارابي فيما يتعلق بدلالات العقل فإنه يظهر علي نحو واضح في حديثهما عن طبيعة العقل الإنساني وكيفية اتصاله بالجسم. ففيما يتعلق بهذه المسألة يتحدث الأفروديسي عن أن العقل يحل في الجسم متي ما أصبح الجسم مهيباً ومعداً لقبوله، " فمتي امتزج الجسم امتزاجاً من جهة الخلط يصلح أن يكون آلة لهذا العقل الذي هو في هذا الخلط.... وهو (أي العقل) هو قوة حادثة عن هذا الاختلاط الذي وقع للأجسام متهيئة لقبول العقل بالفعل"^(٣).

فهذا التصور كان من بين التحليلات التي توسع فيها الأفروديسي في شرحه لآراء أرسطو حول العقل؛ فأرسطو تحدث عن العقل أو القوة العاقلة للنفس، وأنه لا

(١) انظر: د. سليمان الضاهر: مقال " العقل عند الفارابي "، منشور بمجلة جامعة دمشق، المجلد ٣٠، العدد (١، ٢)، ٢٠١٤م، ص ٤٦٢، ٤٦٣.

(٢) Voir: Jean Jolivet ; Art. From the bégins to Avicenna, in Midival Philosophy, Routledg of philosophy, Vol. III, éd. By John Marenbon, London, New York, ١٩٩٧, P.٣٧.

(٣) الأفروديسي: رسالة في معاني العقل، ضمن شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخري، ص ٤٠٠ (ب).

يجب أن يكون مخالطاً للجرم ولا يجب أن يكون متكيفاً (١)، وأن الحس لا يكون بغير جسم، فأما العقل فيفارق الجسم (٢)، ولكنه لم يتحدث في هذه التفصيلات التي جاءت عند الأفروديسي فيما بعد. وقد جاء الفارابي فتحدث كذلك عن "العقل الإنساني من حيث إن ظهوره من واهب الصور (أي العقل الفعال) يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله وهو البدن، فحينئذ يستحق الظهور، وذلك الشيء هو الجسد والروح الكائن في ضمن القلب من أجزاء البدن وهو (أي العقل) الموضوع الأول للنفس" (٣).

وهنا يتبين أن الفارابي في تصوره هذا قد استفاد مما جاء لدي الأفروديسي، وإن كان الفارابي قد أظهر دور العقل الفعال في عملية وجود العقل الإنساني باعتبار أن هذا الفيلسوف كان متأثراً بنظرية الفيض الأفلوطينية التي تعطي هذه الخاصية للعقل الفعال.

غير أنه علي الرغم من تلك المتابعة من جانب الفارابي للإسكندر الأفروديسي هنا، إلا أن ثمة خلاف ظهر بين هذين المفكرين فيما يتعلق بمآل العقل الإنساني ومصيره بعد فناء الجسد، فأرسطو ينعت هذا العقل "بأنه سبباً للنفس، ثابتاً غير فاسد" (٤)، وأنه روحاني (٥) ويفارق الجسم (٦)، ثم يحدد أرسطو موقفه بأن العقل بالفعل (أي العقل الإنساني) يلوح بأنه خالد لا يفني، وأن الذي يفسد في البدن هي القوي المتعلقة بالبدن وغرائزه (٧).

وقد جاء الأفروديسي فتحدث عن وجود التركيب في العقل الإنساني بانضمام طبيعته إلي مهامه، فعقلنا نحن مركب من القوة التي هي آلة العقل الآلي الذي يسميه

(١) أرسطو: كتاب النفس، ترجمة إسحق بن حنين، نشرة: د. عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ٧٢ (٤٢٨ ب).

(٢) أرسطو: السابق نفسه، ص ٧٣ (٤٢٩ ب).

(٣) الفارابي: رسالة عيون المسائل، ضمن المجموع من مؤلفات الفارابي، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م، ص ٧٥.

(٤) أرسطو: كتاب النفس، ص ٢٠ (٤٠٨ ب).

(٥) أرسطو: السابق نفسه، ونفس الصفحة.

(٦) السابق نفسه، ص ٧٣ (٤٢٩ ب).

(٧) انظر د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات - هلم الكلام - الفلسفة الإسلامية - دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٣م، ص ٢٥١.

أرسطو " العقل بالقوة، ومن فعل ذلك العقل " (١)، فظهر أن حديثه هنا به صفات مادية ينعت بها هذا العقل. ثم ذهب الأفروديسي إلي أن النفس بعد مفارقتها للبدن لا تبقى لها قوة أصلاً، حتى القوة العقلية، فكان هذا حكماً بقاء العقل الإنساني، فصار الأفروديسي بذلك مخالفاً لأستاذه أرسطوطاليس (٢).

أما الفارابي فإنه أكد علي أن " العقل الإنساني ليس مادياً، وهو مفارق للمادة، يبقى بعد موت البدن، وليس فيه قوة لقبول الفساد " (٣).

وهذا الرأي يتسق مع قول الفارابي بخلود النفس وهكذا فإن الفارابي يخالف الأفروديسي فيذهب إلي القول بخلود العقل الإنساني بعد فناء البدن، بينما أن الأفروديسي كان قد قال بفناء هذا العقل.

رابعاً: العقل والمعرفة عند الأفروديسي والفارابي:

المعرفة هي أحد مباحث الفلسفة الثلاث الرئيسية، إضافة إلي مبحثي الوجود والقيم (٤)، ومدار البحث في المعرفة عند الفلاسفة ينصب حول عدة مسائل من بينها القول في إمكان قيام المعرفة والطرق الموصلة لها، وطبيعة المعرفة، أي أن الفيلسوف يتعرض لمصادر المعرفة وموضوعاتها ومناهج البحث فيها والهدف منها (٥)، ثم أصبح من اهتمامات الفلاسفة بمسألة المعرفة أن يجتهدوا في تحديد منهج عام يناسب دراسة

(١) الأفروديسي: رسالة في معاني العقل، مرجع سابق، ص ٤٠ (٤٠٠ ب).

(٢) شمس الدين الشهرزوي: تواريخ الحكماء والفلاسفة، تحقيق وضبط: د. أحمد عبدالرحيم السايح، المستشار: توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، ص ٢٥١.

(٣) الفارابي: رسالة عيون المسائل، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٤) تحتوي الفلسفة علي ثلاثة مباحث رئيسية وهي: مبحث الوجود (Ontology)، ويعد أول مباحث الفلسفة وهو يعني ما بعد الطبيعة لدي القدماء، وهذا المبحث يتناول البحث في طبيعة الوجود مجرداً من كل تعيين أو تحديد، ومبحث المعرفة (Epistemology) وهذا المبحث يخدم مبحث الوجود لأن المعرفة يراد بها البحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته، ومبحث القيم (Axiology)، فالفلسفة تعني بدراسة القيم المطلقة التي يقصد بها المثل العليا والتي هي: الحق والخير والجمال، والتي ينشدها الإنسان لذاتها. انظر: د. محفوظ عزام: في الفلسفة والأخلاق، المنيا بمصر، ١٩٩٨، ص ٢٨ - ٣٤، وانظر كذلك: د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلي الفلسفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٢ م، ص ١٤٠ - ١٥١.

(٥) انظر: د. فوقية حسين محمود: مدخل إلي الفلسفة، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٣٦.

كل الاتجاهات العلمية^(١)، واليوم فإن الفلاسفة التأمليين المحدثين لما كانوا يعتقدون أن من الواجب الاستقرار علي نوع معين من نظرية المعرفة قبل التحول إلي بحث المشكلات الخاصة في مجال المنطق والأخلاق والميتافيزيقا وعلم الجمال، وضعوا ما يعرف باسم الفلسفة النقدية التي تركز كل النشاط الفلسفي حول مشكلة المعرفة^(٢). ويمكن القول بأن مسألة المعرفة هذه تعد محورا ترتبط به كل مباحث الفلسفة الأخرى؛ " فكل مُطلع علي الفلسفة يعلم أن مسألة المعرفة هي المحور الذي تدور حوله مسائل الوجود، بمعنى أن حلول هذه المسائل تتعين تبعاً للحل المرتضي لمسألة المعرفة. ففي تقديم هذه المسألة إظهار للأسباب الأولى التي حدثت بكل فيلسوف إلي سائر آرائه"^(٣).

وإذا كان الأمر علي هذا النحو فإن للمعرفة ارتباط وثيق بالعقل؛ وعلي الرغم من تباين الفلاسفة - علي مر عصور الفكر الفلسفي - في تحديد مصدر المعرفة أهو العقل أو الحس^(٤)، إلا أن العقل وُضع في طليعة مصادر المعرفة دائماً، واعتُبر هو المصدر الأول لها خاصة وأن العقل، في داخله، يمثل أساساً للمعارف الحسية نفسها. هذا الأمر يفسره الدكتور يوسف كرم فيشير إلي أنه " لما كانت المعرفة الإنسانية تتألف من مدركات تمثل الأجسام، أي مظاهرها المحسوسة مكتسبة بالحواس

(١) Didier Julia: Dictionnaire de la Philosophie, éd. Librairie Larousse, Paris, ١٩٨٤, p.٨٨.

(٢) هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: د. فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، نيويورك، ١٩٩٧م، ص ١٩٨.

(٣) د. يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م، ص ٧، ٨.

(٤) هذا التباين عرفه تاريخ درس الفلسفي علي مر العصور، كما أن بعضاً من الفلاسفة أضاف إلي مصادر المعرفة وسائل أخرى مثل الحدس والتجربة العملية، وهذا التباين كان من الاتساع بحيث إنه كان سبباً في تعدد المذاهب الفلسفية ما بين عقلية وحسية، ومذاهب أخرى؛ " فقد رأي بعض الفلاسفة أن العقل هو المصدر الوحيد لكل صنوف المعرفة (وهؤلاء هم العقليون)، وقال فريق آخر بأن مصدر المعرفة هو التجربة الحسية وحدها (وهؤلاء هم الحسيون أو التجريبيون)، وذهب فريق ثالث إلي أن المعرفة قد تصل إلينا لا عن طريق العقل ولا عن طريق الحس بل عن طريق ملكة أخرى أطلقوا عليها اسم الحدس (وهؤلاء هم الحديسون)، ورأي فريق رابع أن يرد المعرفة إلي السلوك أو الفعل أو التجربة العملية بما تستند إليه من معتقدات يومية (وهؤلاء هم البراجماتيون أو أصحاب المذهب الفعلي) ". د. د. يحيي هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ١٣٥، وانظر كذلك: د. محمد كمال جعفر: في الفلسفة دراسة ونصوص، مكتبة دار العلوم، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ١٨٣.

الظاهرة ومختزنة في المخيلة، ومن مدركات مجردة عن كل عرض محسوس ومكتسبة بما يسمى بالعقل، وكان الفلاسفة متفقين إجمالاً على أن المعرفة العقلية (علي تضاربيهم في طبيعتها وقيمتها) أعلي من المعرفة الحسية وحاكمة عليها، انتهت مسألة المعرفة إلي أن تكون مسألة العقل " (١).

أما فيما يتعلق بأرسطو باعتبار أن آراء الأفروديسي والفارابي حول العقل كانت أكثر ارتباطاً بفلسفته، فإنه قد مرت الإشارة إلي أنه يري أن المعرفة العقلية هي أسمى من المعرفة الحسية، كما أن حديث أرسطو عن المعرفة وطبيعة حدوثها يرتبط بنظريته في تقسيم العقول؛ " فعند أرسطو فإن نظرية المعرفة هي نتاج الذهن الإنساني. والذهن الإنساني في نظر أرسطو ليس صحيفة بيضاء خالية من كل شيء، بل إن فيه استعداداً للمعرفة. هذا الاستعداد يرتبط بطبيعة الذهن نفسها، ويسمى الذهن في هذه الحالة "عقلاً بالقوة"، فإذا ظهر فيه بعض التصورات أو المعرفة صار عقلاً بالفعل" (٢).

فالمعرفة لدي أرسطو لها ارتباط بتحول طبيعة العقل من كونه موجوداً بالقوة إلي موجود بالفعل، مما يعني وثيقة الارتباط بين المعرفة وبين العقل.

وهذا المبحث من مباحث الدراسة يتناول الموازنة بين ما صدر عن الإسكندر الأفروديسي من جهة وأبي نصر الفارابي من جهة أخرى فيما يتعلق بالمعرفة وارتباطها بالعقل، وهل كان اتجاه هذان المفكران واحداً فيما يتعلق بهذه المسألة أم أنهما كانا علي خلاف بشأنها، وما مدي قرب آرائهما أو بعدها عما صدر عن أرسطو في هذا الجانب باعتبار أن أقوال هذا الأخير حول العقل كانت أحد البواعث التي حدثت بالأفروديسي والفارابي إلي البحث حول هذا الأصل كما مرت الإشارة.

أ- المعرفة والعقل عند الإسكندر الأفروديسي:

إذا كان المقصود بالمعرفة نشاط الإنسان في السعي إلي إدراك الحقيقة، والقدر الذي يبلغه منها؛ فإن الإسكندر الأفروديسي يحدد أن العقل الإنساني هو وسيلة هذه المعرفة؛ إذ هو المنوط به بلوغها بعد أن يصير عقلاً بالفعل؛ فعند هذا الشارح " فإن

(١) د. يوسف كرم: العقل والوجود، ص ٨.

(٢) د. محمد كمال جعفر: في الفلسفة دراسة ونصوص، مرجع سابق، ص ١٤٠.

هذا العقل الهيولاني، بعد أن يصير عقلاً بالفعل، يصير متصوراً للأشياء الموجودة كلها" (١).

هذا الاتجاه، الذي يظهر من خلاله أن الإسكندر يري أن مبدأ المعرفة يكون عقلياً، يتعين معه استدعاء آراء هذا الشارح حول الكيفية التي يتحول فيها العقل الهيولاني (أي العقل بالقوة) إلي أن يصبح عقلاً بالفعل؛ خاصة وأن هذا التحول يعني أن هذا العقل يصير متلقياً للمعارف الإنسانية بالفعل بعد أن كان لديه استعداد لقبولها وتلقيها. فالذي يقوم بهذا الدور (أي في نقل تلك المعارف إلي العقل الهيولاني) هو العقل الفعال؛ حيث يشير الأفروديسي إلي أن "العقل الفعال هو الذي يجعل العقل الهيولاني عقلاً بالفعل بأن يثبت فيه ملكة للتصور العقلي" (٢).

وهكذا فإنه عند الأفروديسي هو الذي يهيئ العقل الهيولاني ليصير أهلاً لتلقي المعارف الإنسانية، بل ويثبت فيه هذه المعارف ليصير عقلاً بالفعل، وعلي ذلك فإنه إذا كانت المعرفة بالنسبة للعقل تمثل ما ينطبع فيه من تصورات فإن العقل الفعال هو الذي يباشر هذا الدور فيه؛ "فالعقل الفعال الذي هو بطبيعته معقول، فهو بالفعل هكذا لأنه فاعل للتصور العقلي، وسائق الهيولاني إلي الفعل" (٣).

أما اعتداد الإسكندر بقيمة هذه المعارف العقلية التي تسبغ علي العقل الهيولاني فيتحول إلي عقل بالفعل فيظهر من خلال تأكيده علي أن ذلك اللون من المعرفة يحمل خاصية إلهية، وأن للحدس دور في وجوده في العقل الفعال قبل أن ينقلها بدوره إلي العقل الهيولاني؛ "فعند الأفروديسي - كما يشير أحد الباحثين - فإن المعقولات الهيولانية توجد في المادة أصلاً، إلا أنها ترقى إلي مرتبة المفارقات بفعل الإدراك العقلي أو التجريد. ومن طبيعة هذه المعقولات أنها لا توجد إلا من حيث تصبح موضوعات للعقل بالفعل، وذلك بضرب من الحدس المباشر. ويستحيل أن يكون هذا

(١) الإسكندر الأفروديسي: رسالة في العقل، مرجع سابق، ص ٣٢ (٣٩٩ أ).

(٢) الإسكندر الأفروديسي: رسالة في العقل، مرجع سابق، ص ٣٤ (٣٩٩ ب).

(٣) الأفروديسي: السابق نفسه، ونفس الصفحة.

عين العقل البشري الذي لا يعقل إلا في الزمان وعن طريق الحس، فوجب أن يكون (أي العقل الذي يدركها) عبارة عن الإله الذي يدرك هذه المعقولات أبداً وأزلاً " (١).

فمصدر المعرفة للعقل البشري عند الأفروديسي هو إلهي إذن؛ خاصة وأن العقل الفعال الذي تكون هذه المعرفة من خلاله، وصفه الإسكندر الأفروديسي في بعض مباحثه بأنه هو الله، أو المحرك الذي لا يتحرك (٢).

وإذا كانت تصورات الإسكندر الأفروديسي قد ظهر فيها أن المعارف الآتية عن طريق العقل الفعال هي معارف خالدة (قياساً إلي خلود العقل الفعال حسب وصف هذا الشارح)، ومن ثم فإن طبيعة إدراكها إنما تكون عن طريق شيء غير مادي وهو العقل، فإن هذا التصور حول ارتباط تلك المعارف بالعقل قد تضمنته آراء الفلاسفة السابقين علي الأفروديسي؛ فعند أفلاطون، علي سبيل المثال، فإن الصور النموذجية الخالدة هي جواهر بعيدة كل البعد عن أن تدرك بأي عضو جسيمي ولا يدركها إلا عقل يتصف مثلها بالخلود، ولا شأن له بألوان الإدراك عن طريق الجسم " (٣).

علي أية فإنه مما يدل علي اعتداد الأفروديسي بقيمة المعرفة وارتباطها بالعقل أنه يشير إلي أن ورود المعارف علي العقل هو مما يسهم في خروجه إلي حيز الوجود أساساً؛ " فعنده أن العقل (أي قبل أن يعقل الموجودات) ليس هو البتة شيئاً من الموجودات بالفعل ولا هو شيئاً مشاراً إليه، بل إنما هو قوة ما قابلة صور الموجودات ومعقولات هذا الإنسان، وهذه النفس، وهذا العقل الهولاني هو في جميع من له النفس الناطقة " (٤).

- (١) د. ماجد فخري: الفلسفة اليونانية من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلي أفلوطين (٢٧٠ م) وبُرقلس (٤٨٥م)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ١٥٠، ١٥١..
- (٢) انظر: د. ماجد فخري: الفلسفة اليونانية من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلي أفلوطين (٢٧٠ م) وبُرقلس (٤٨٥م)، ص ١٢٦، وانظر أيضاً: د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٣٢٦، وانظر كذلك: د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ١٩٨، وانظر: ألفريد تايلور: أرسطو، ترجمة: د. عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص ١٠٥.
- (٣) أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمه عن الألمانية: د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، ص ٣٥١، ٣٥٢.
- (٤) الأفروديسي: رسالة في العقل علي رأي أرسطوطاليس، مرجع سابق، ص ٣٣ (٣٩٩ ب)، ولعل هذا التصور يرتبط بما يقرره الأفروديسي من الحكم بقاء هذا العقل المادي وعدم خلوده، حيث يري الأفروديسي "أن جميع وظائف النفس مرتبطة بتغيرات عضوية، وأن النفس شيء من الجسم، وعلي ذلك فالعقل الهولاني فاسد بفساد الجسم". د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، دون تاريخ، ص ٣٦٠.

والسبب الذي يسهم في توفر هذه الخاصية للعقل المادي مصدره إلهي عند الأفروديسي؛ " فالعقل الهولاني لا ينتقل من الوجود بالقوة إلي الوجود بالفعل إلا تحت تأثير عقل ثالث خارج عن النفس هو العقل الفعال. والعقل الفعال جزء من العقل الإلهي لا من نفسنا التي تفني بكليتها بفناء الجسد " (١).

هذه الإشارة، التي تتعلق بمباشرة العقل الفعال لتأثيره في العقل الهولاني ليصبح عقلاً بالفعل، ترتبط في الواقع بعدة مبادئ فلسفية حددها الأفروديسي في مباحثه؛ مفادها كما يورد هذا الشارح " أن كل كائن بالقوة إنما يكون بالفعل من كائن آخر هو بالفعل....، وأن الشئ الكائن بالقوة لا يقوي علي أن يأتي إلي الفعل من ذاته لأنه ناقص غير تام " (٢).

هذا التصور من جانب الأفروديسي يستدعي الإشارة إلي مسألة مهمة تفرق بين العقل الفعال والعقل المادي خالف فيها الأفروديسي أستاذه أرسطو؛ ذلك أن الأفروديسي عندما أكد علي خلود العقل الفعال فإنه أكد أيضاً علي فناء العقل المادي، في حين أن أرسطو لم يقل بفنائه؛ " فقد قال الأفروديسي: إن النفس لا تفعل إلا بمشاركة البدن، حتى التصور بالعقل فإنه مشترك بينهما، وأشار بهذا (كما يقول الشهرزوي) إلي أن النفس لا تبقى بعد مفارقة البدن لها قوة أصلاً، حتى القوة العقلية، وخالف في هذا أستاذه أرسطو فإنه قال: الذي يبقي مع النفس من جميع ما لها من القوي هي: القوة العقلية فقط...." (٣).

ب- علاقة العقل بالمعرفة عند الفارابي:

لعل البحث في مسألة علاقة العقل بالمعرفة عند الفارابي يقتضي الحديث بدايةً عن ماهية المعرفة الصادقة عند هذا الفيلسوف. فالفارابي يري أن المعرفة الحقيقية هي

(١) د. حنا الفاخوري، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الأول: مقدمات عامة - الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م، ص ١٠٥.

(٢) الأفروديسي: مقالة الإسكندر الأفروديسي في الهولوي وأنها مفعولة، ضمن شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، نشره: د. عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ٤٢ (٤٠١ أ).

(٣) شمس الدين الشهرزوي (من علماء القرن السابع الهجري): تواريخ الحكماء والفلاسفة، تحقيق وضبط: د. أحمد عبدالرحيم السايح، المستشار: توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م،

المعرفة اليقينية التي لا يعترها أدنى تغير؛ فهو يرى أن " العلم بالحقيقة ما كان صادقاً وبقيناً في الزمان كله، لا في بعض دون بعض.... وإنا إذا عرفنا موجوداً الآن ومضي عليه زمان ما أمكن أن يكون قد بطل، فلا ندري هل هو موجود أم لا، فيعود يقيناً شكاً وكذباً، وما أمكن أن يُكذَّب فليس بعلم ولا يقين " (١).

وموضوع العلم اليقيني عند الفارابي هو معرفة الأشياء التي بها أصول الموجودات؛ فهذا العلم، كما يرى، يرتبط بالحكمة التي تعني علم الأشياء البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات، بأن نتيقن بوجودها، ونعلم ما هي، وكيف هي، وإن كانت كثيرة فإنها ترقى علي ترتيبها إلي موجود واحد هو السبب في وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة... " (٢).

هذا المعني، الذي بني عليه الفارابي دعائم نظريته في تفسير الوجود ومراتبه، يرتبط بمعارف العقل الصادقة التي هي مناط اليقين عند هذا الفيلسوف؛ " فالفارابي يبدأ من مفهومات العقل ليدرك الوجود الحق، وهذا يجعله لا يخلط بينه وبين غيره، ولا يريد أن يبني من الأشياء في هذا العالم، خوفاً أن يحول تصوره لها وانطباع فكره بها دون معرفة الوجود الحق.... " (٣).

ومعني ذلك أن الفارابي يرى أن المعرفة اليقينية التي تقود إلي الوقوف علي كنه الوجود وفهم مراتب الموجودات العلوية، هذه المعرفة عند الفارابي ترتبط بالعقل فهو المنوط به معرفة الحقائق الأولى؛ فتلك المعرفة يكون من بين خصائصها أنها مركوزة في فطرة النفس الإنسانية، وأنها تتبثق في العقل بعد ذلك، وقد عبر الفارابي نفسه عن هذا المعني عندما تحدث " في رسالته في معاني العقل "، تحدث عن العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان؛ حيث قال الفارابي " إن أرسطو إنما يعني بهذا العقل قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا

(١) الفارابي: فصول منتزعة، حققه وقدم له وعلق عليه: د. فوزي متري نجار، دار الشرق، بيروت، الطبعة الثانية، دون تاريخ، ص ٥٢.

(٢) الفارابي: فصول منتزعة، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٣) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: "مقال الفكر الإسلامي": مكانه التاريخي، ميادينه الكبرى ومميزاتها، منشور ضمن أعمال غير منشورة للدكتور أبي ريدة، حققها وقدم لها: د. فيصل بدير عون، الجزء الأول: الفلسفة الإسلامية وبعض قضايا الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١م، ص ١٩٢.

عن قياس أصلاً ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت، فإن هذه القوة جزء من النفس يحصل لها بها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً...^(١).

فالمعرفة بالموجودات المفارقة عند الفارابي تحدث في أحد جوانبها علي هذا النحو، من حيث إنها مفطورة في الإنسان، وأن العقل الإنساني يتلقى جزءاً منها دونما إعمال فكر.

وقد أشار الفارابي إلي ذلك وهو بصدد الحديث عن حصول العقل المادي علي المعرفة من العقل الفعال؛ " فالعقل الهولاني قد يتصل بالمفارق (أي العقل الفعال) من دون تعلم، أعني من دون استعمال فكر ولا خيال " ^(٢).

وهنا يمكن القول بأن الفارابي يلتقي مع الإسكندر الأفروديسي في أن مصدر معارف العقل الهولاني هو العقل الفعال، وإن كانا يختلفان في خاصية تلك المعارف، فالأفروديسي يؤكد علي أنها توجد في العقل الفعال عن طريق الإلهام والحدس وأنه ينقلها إلي العقل الهولاني، بينما أن الفارابي يري أن عملية الحدس والإلهام قد تحدث للعقل المادي عند تلقيه لتلك المعارف فيتلقى جزءاً منها حدساً وإلهاماً عن طريق العقل الفعال، وهذا الخلاف بين مفكرينا لعله يرجع إلي أن الفارابي أخذ بنظرية الفيض الأفلوطينية التي عُرِفَت بعد الإسكندر الأفروديسي كما سيجي.

علي أية حال فإن المعرفة اليقينية عند الفارابي هي مركوزة في العقل؛ وهذا أمر ينبه الفارابي عليه في مواطن عديدة من مباحثه الفلسفية؛ خاصة وأن " الفارابي ينزع في تفلسفه نحو المثالية والتفكير المجرد البعيد عن المحسوسات، وهو في منهجه، في إثبات وجود الله، ينظر إلي هذا الكون من زاوية مفهومات العقل، أي تحليل مفهوم الوجود، وهو في نظره مفهوم مركوز في العقل " ^(٣).

وهذا الصنف من المعرفة يمثل عند الفارابي المعرفة الأولى والأسمى للإنسان لأنه يكون بها كماله؛ " فحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكمالها الأول. وهذه

(١) الفارابي: رسالة في معاني العقل، ص ٤٠، ٤١.

(٢) الفارابي: رسالة في إثبات المفارقات، ضمن رسائل لأبي نصر الفارابي، مرجع سابق، ص ٨.

(٣) د. محمد عبد الهادي أبو ريذة: مقال " التنوع والتكامل والوحدة في الفكر الإسلامي"، ضمن رسائل لم تنشر للدكتور أبي ريذة، حققها: د. فيصل بدير عون، الجزء الأول، ص ٢٢٧.

المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلي استكمالها الأخير. وذلك هو السعادة وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلي حيث لا تحتاج في قوامها إلي مادة " (١).

فهذه المعرفة التي تقود الإنسان إلي التخلي عن علائق المادة يتعين أن يكون مصدرها لا مادي، وهو العقل، ومن هنا كان ارتباط المعرفة اليقينية بالعقل عند الفارابي.

أما قيمة تلك المعرفة في ارتباطها بالعقل عند الفارابي فإنه يمكن الوقوف عليها من خلال ما يبسطه هذا الفيلسوف من تصورات حول طبيعة ورود المعرفة علي العقل الإنساني (العقل الهولاني)، وكيف أن تلك المعارف تلعب دوراً في تحول هذا العقل من حالة إلي أخرى في مراتب تدرجه، وهو الجانب الذي أولاه الفارابي عناية خاصة في رسالته " في معاني العقل ".

وإذا كان الفارابي يفسر المعرفة الإنسانية علي أساس أنها اتصال العقل الفعال بنفوسنا. لأن هذا العقل هو المصدر الوحيد الذي تفيض منه المعاني، وهو إلي جانب ذلك السبب في وجود هذه النفوس، وكل ما يحتوي عليه هذا العالم الدنيوي " (٢)، فإن التفاصيل الكثيرة التي يقدمها الفارابي عن طبيعة انتقال المعارف من العقل الفعال إلي العقل الإنساني تعكس من طبيعة سمو المعرفة العقلية وشرفها لديه.

فالعقل المادي، الذي كان عقلاً بالقوة، يتحول إلي هيئة أخرى بعد أن تحدث فيه صور الموجودات، إذ يصير عقلاً بالفعل، فهو إذن يتحول من حالة كونه ذاتاً معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الوجود كلها يتحول إلي معني العقل بالفعل بعد أن يصير مدركاً للمعقولات التي انتزعتها عن المواد، وتصير تلك المعقولات نفسها معقولات بالفعل، وتصبح هي والعقل شيئاً واحداً بعينه وكلاهما موجود بالفعل (٣).

(١) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٥.

(٢) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ٢٠٨، ٢٠٩.

(٣) انظر: الفارابي: رسالة في معاني العقل، ص ٤٣ - ٤٥.

أضف إلي ذلك أن الفارابي يسبغ علي العقل خاصية جديدة هي خاصية العقل المستفاد، وهو عينه العقل بالفعل متي عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل (١).

علي هذا النحو يرتبط حديث الفارابي عن المعرفة بنظريته حول أقسام العقل، لأن ورود تلك المعرفة علي العقل يسهم في انتقاله من حالة إلي أخرى؛ فعند الفارابي " أن العقل هو هيئة ما في مادة معينة مهيئة لأن تقبل رسوم المعقولات، هذا العقل هو العقل الهولاني أو العقل بالقوة، فإذا ما أدرك صور الأجسام في الخارج صار عقلاً بالفعل، أي أن حصول المعرفة الحسية في الإنسان مشروط بانتقال العقل من حال القوة إلي حال الفعل. وهذا الانتقال لا يكون بفعل الإنسان ذاته بل بتأثير عقل آخر هو دائماً بالفعل، وهو أعلي من العقل الإنساني، وهذا هو العقل الفعال " (٢).

فهية العقل تتغير إذن عند ورد هذه المعارف عليه من العقل الفعال؛ وليس أدل علي اهتمام الفارابي بالتأكيد علي الأمر من أن هذا الفيلسوف يجعل من مسألة إخراج العقل الفعال للنفس الإنسانية من القوة إلي الفعل، أي عند بثه للمعرفة في العقل الهولاني ليتحول إلي عقل بالفعل، أقول إن الفارابي يجعل من ذلك أحد براهين إثبات وجود العقول الفعالة نفسها (٣)، فهو يؤكد علي أن النفس الإنسانية لا تستطيع بلوغ غايتها في الإدراك ولا تصير عقلاً بالفعل إلا إذا وجد شيء يخرجها من القوة أو من مجرد الاستعداد إلي الإدراك الفعلي، وذلك الشيء هو العقل الفعال، ولا تتم المعرفة حقاً إلا إذا اتحد هذا العقل بالنفس العاقلة لدي الإنسان (٤).

وهكذا يظهر من بحث الفارابي لمسألة المعرفة التي تفيض من العقل الفعال علي العقل الهولاني، كيف أن تلك المعرفة تسهم في ترقى هذا العقل في درجاته؛ الأمر الذي يؤكد علي الارتباط الوثيق الذي يظهر لدي الفارابي بين تقريره لطبيعة حصول العقل الإنساني علي المعرفة وبين تنوع مراتب العقول لديه؛ " فالفارابي

(١) انظر الفارابي: رسالة في معاني العقل، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٢) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، النشأة والتطور والنضوج، منشورات عز الدين، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص ١٠٢.

(٣) انظر: الفارابي: رسالة في إثبات المفارقات، مرجع سابق، ص ٦.

(٤) انظر: د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ٢٠٩.

بنظريته في المعرفة (أي النظرية المعتمدة علي فكرة العقول) تمكن من أن يرقى تدريجياً من مفهوم العقل من حيث هو قوة إدراك في الإنسان، إلي العقل من حيث هو قوة فاعلة تتولي تدبير عالم ما تحت القمر، وأخيراً إلي مفهومه له باعتبار أنه المبدأ الأسمى لجميع الموجودات الذي يعرفه أرسطوطاليس بأنه عقل بالفعل " (١).

لقد أفرزت تلك المعالجة العميقة من جانب الفارابي لمسألة ارتباط المعرفة بالعقل الفعال، أفرزت ثراءً في مباحثه الفلسفية في هذا الجانب؛ فهو من جهة " ربط المعرفة العقلية والخيالية لدي الإنسان بالميتافيزيقا أو بوجود ميتافيزيقي هو العقل الفعال " (٢)، ومن جهة أخرى استطاع أن يدلل علي تنوع دور العقل ومراتبه؛ حيث أطلق الفارابي علي العقل العديد من المسميات، فهو النفس الناطقة، وهو العقل المنفعل بالفعل، وهو العقل المستفاد، وهو العقل الفعال، وهو القوة المخيلة والمصورة " (٣).

ج - المعرفة العقلية والمعرفة الحسية عند الأفروديسي والفارابي:

* عند الأفروديسي:

ينحو الأفروديسي إلي عقد مقارنة بين طبيعة إدراك العقل لمعقولاته من جهة؛ وبين توفر هذه الخاصية للحواس من جهة أخرى؛ هذه المقارنة يظهر من خلالها أن الأفروديسي يعطي من قيمة المعارف المرتبطة بالعقل ويؤكد علي سموها؛ فهو يشير إلي "أن حال العقل ضد حال الحس، لأن الحس هو انفعال وقبول الأثر، وإدراكه قبول الأثر. فأما العقل فإنه فاعل للمعقولات، لأنه إذا كان من شأنه أن يعقل أكثر الأشياء، فإنه معاً يكون فاعلها كما يعقلها " (٤).

(١) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، نقله إلي العربية: د. كمال

اليازجي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ٢٠١.

(٢) د. علي أبو ملح: الفلسفة العربية مشكلات وحلول، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة

الأولي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ص ١١٧.

(٣) د. عبد الحميد درويش النساج: الفارابي وفلسفته: العقل، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى،

١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ص ٢٩.

(٤) الإسكندر الأفروديسي: رسالة في معاني العقل، ص ٣٨ (٤٠٠ أ).

فطبيعة إدراك العقل للأشياء تختلف عن طبيعة إدراك الحس لها؛ ذلك أن العقل يباشر دوراً في تعديل طبيعة الشيء المعرف بانتزاع الصور من موادها (١)؛ أو أنه، أي العقل، يصبح مع الأشياء المعقولة شيئاً واحداً؛ لأنه إذا كان العقل هو جزء من النفس عند الأفروديسي؛ فإنه لدي هذا الشارح - كما يشير الدكتور محمود قاسم - فإن النفس إذا أدركت إحدى الصور العقلية فإنها تتحد بها، وتصبح معها شيئاً واحداً. ومعنى ذلك أنها لا تفرق عن المعقولات إلا إذا كانت موجودة بالقوة، أي علي هيئة استعداد لقبولها، أي أن النفس لا تختلف عن المعقولات إلا إذا لم تكن قد أدركتها بالفعل (٢).

وهذا الصنيع للعقل لا يتوفر نظيره للحواس كما يري الأفروديسي لأن الحس - علي العكس من العقل - يكون منفعلاً فيقبل الأشياء كما هي. فعند الأفروديسي فإنه إذا كان هناك اشتراك يظهر بين الحس والعقل في خاصية تلقي الصور؛ فإن هذا الاشتراك ليس بمنشابه لأن المعرفة تنشأ عن طريق العقل أولاً؛ حيث يقول: " فيكون الشيء المشترك للعقل وللحس أخذ الصور وأن ذلك ليس فيهما علي مثال واحد؛ والخاص للعقل أن يكون فاعلاً لهذه الصور التي يأخذها من بعد أن يعقلها، فالأولي أن يتحد بهذا، فلذلك العقل هو فاعل لا منفعل، وأيضاً فإن الفعل فيه أقدم، وهو ذاتي له، لأنه أولاً " (٣).

ويبدو أن ما ينحو إليه الأفروديسي هنا من إبراز هذا التباين في التصور المعرفي بين العقل وبين الحس، والتأكيد علي أن العقل أعلي مرتبة من الحس في هذا الجانب، يبدو أن ذلك كان سائداً لدي أصحاب المذاهب الفلسفية الذين أعلوا من شأن

(١) يؤكد الأفروديسي علي " أن الهيلولي هي الموضوعة للصور لتتحرك عليها "، الأفروديسي: مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن الهيلولي غير الجنس، ضمن شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية، مرجع سابق، ص ٥٢، وهنا يتبين دور العقل في انتزاع الصور من تلك المواد.

(٢) انظر: د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ١٩٨، ومن المعروف أن الأفروديسي يري أن العقل يمثل أكمل قوي النفس وأنه القوي التي تميز الإنسان عن سائر الموجودات الأخرى. الأفروديسي: مقالة الإسكندر الأفروديسي في الاستطاعة، ضمن شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، ص ٨٠ (٤٠٩ أ).

(٣) الأفروديسي: رسالة في العقل، مرجع سابق، ص ١٧.

المعرفة العقلية؛ والذين يرون " أن الفرق بين العقل وبين الحس يتمثل في أن العقل يستطيع أن يجرد المادة عن لواحقها، أما الحس فإنه لا يستطيع ذلك، وأن العقل قوة تجريد تنتزع الصور من المادة وتدرك المعاني الكلية؛ كالجوهر والعرض، والعلّة والمعلول، والغاية والوسيلة، والخير والشر " (١).

وهذه النزعة سادت لدي مذاهب كثيرة في دوائر البحث الفلسفي؛ حتى لأن البعض من أنصارها يري " أن المعرفة العقلية تعد هي المعرفة الحقيقية لأنها المعرفة الوحيدة التي نستطيع أن نقدم خلالها تصوراً ما عن شيء ليس موجوداً أمامنا " (٢).
علي أية حال فإنه مما يدل علي أن المعرفة العقلية هي أعلى شأنًا من المعرفة الحسية عند الأفروديسي أن هذا الشارح يؤكد علي أن العقل يباشر تأثيراً في الأشياء المحسوسة بأن يجرد الصور من موادها لكي تصير معقولة، إضافة إلي أنه يؤكد علي أن العقل هو فاعل المعقولات، بينما أن الحس هو منفعل، فكما يورد الأفروديسي " فإن العقل إذا استكمل عقل الأشياء التي هي بطبيعتها معقولة، وجعل الأشياء المحسوسة معقولة لأنه فاعل، وذلك العقل ليس منفعلاً بطبيعته من قبل أن يكون شيئاً آخر ويقبل الأثر، بمنزلة الحس، ولكن حاله ضد الحس، لأن الحس هو انفعال وقبول الأثر، وإدراكه قبول الأثر. فأما العقل فإنه فاعل المعقولات، لأنه إذا كان من شأنه أن يعقل أكثر الأشياء فإنه معاً يكون فاعلها كما يعقلها " (٣)، ثم يحدد الأفروديسي " أن الشيء

(١) د.جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢م، الجزء الثاني، ص ٨٥.

(٢) Powl Foulqué: Dissertations philosophiques, Quatrième sèrie, les éditions de l'Ecole, Paris, ١٩٥٥, p. ٧٩.

وعلي أية حال فقد دار حديث كثير حول المعرفة في الميدان الفلسفي، حيث ظهر حولها ثلاث مشكلات أساسية تتمثل في الآتي: أولاً حول مصدر المعرفة هل هو العقل أم الحواس، وثانياً حول مشكلة طبيعة المعرفة والتي تتعلق بالحديث حول أنماط المعرفة المختلفة، ثم المشكلة الثالثة حول المدي الذي يمكن أن تصل إليه معارفنا الإنسانية، وهل يستطيع الإنسان الوصول إلي معرفة المطلق وما هو ينتج عنه.

Voir Didier Julia: Dictionnaire de la philosophie, éd. Librairie Larouss, Paris, ١٩٨٤, P.٥٣.

(٣) الأفروديسي: رسالة في العقل، مرجع سابق، ص ٣٨ (٤٠٠ أ).

المشترك للعقل والحس إذا كان هو أخذ الصور، فإن ذلك بينهما ليس علي مثال واحد، والخاص أن يكون العقل هو فاعلاً لهذه الصور.... " (١).

فالعقل هنا يلعب دوراً في تجريد المعقولات عن موادها، فتصبح هي الموضوع الأول للمعرفة، وهذه الإشارة من جانب الأفروديسي تتناسب نزعة مهمة في فلسفته، ذلك أن هذا الشارح " قد قسم المعقولات إلي هيولانية ومفارقة، وذهب إلي أن المعقولات الهيولانية توجد في المادة أصلاً، إلا أنها ترقى إلي مرتبة المفارقات بفعل الإدراك العقلي أو التجريد " (٢).

* عند الفارابي:

تبين من خلال ما سبق أن الإسكندر الأفروديسي ينتهي إلي أن المعرفة العقلية أعلي شأنًا من مدارك الحس، وأنه لا يأبه بالمعرفة الحسية في مقابل المعرفة العقلية. أما الفارابي فإنه علي الرغم من اعتداده بسمو المعرفة العقلية وقيمتها إلا أنه جعل للحواس دوراً في إدراك المعرفة. وطبيعة اعتداد الفارابي بالمعرفة الحسية يرتبط بتصوره بأن النظر في الموجودات الطبيعية هو بداية السلم للوصول إلي مبادئ الوجود، " فالفارابي يري أن الدارس للفلسفة تلوح له المبادئ الطبيعية فيمارسها إلي أن يصير إلي مبادئ الوجود.... ثم ينتقل إلي العلم بأسباب وجود الأجسام الطبيعية والبحث عن ذواتها وجواهرها وأسبابها. فعندما ينتهي إلي الأجسام السماوية وإلي النفس الناطقة وإلي العقل الفعال ينتقل أيضاً إلي مرتبة أخرى، فيضطر به النظر في مبادئ وجودها إلي أن يطالع علي مبادئ ليست هي طبيعية، فيصير إلي الوسط بين علمين: علم الطبيعيات وعلم ما بعد الطبيعيات " (٣).

فهذا الترقى في مراتب المعرفة، والذي يطرحه الفارابي علي أنه أحد المبادئ الأساسية للبحث الفلسفي، يبدأ من النظر في الموجودات الطبيعية، أي من الأشياء المحسوسة، وهذا النظر وسيلته الحواس، ثم يصعد الإنسان في درجات المعرفة إلي أن

(١) الأفروديسي: السابق نفسه، ص ٣٨ (٤٠٠ ب).

(٢) د. ماجد فخري: الفلسفة اليونانية من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلي أفلوطين (٢٧٠ م) وبُرقلس (٤٨٥م)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ١٥٠.

(٣) الفارابي: فصول منتزعة، تحقيق: د. فوزي متري نجار، ص ٩٧.

يصل إلي الوقوف علي حقائق الموجودات العلوية، وهذا الصنف من المعرفة مصدره عقلي لأنه يصل إلي الإنسان عن طريق العقل الفعال.

فالمعرفة عند الفارابي إذن تبدأ حسية وتنتهي إلي العقل، وهذا الفيلسوف يصرح في مواضع عدة من مباحثه بأن الحس هو مصدر للمعرفة مثل العقل أيضاً، " فعند الفارابي أن علم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة (أي العقل) وقد يكون بالمتخيلة، وقد يكون بالإحساس. فإذا كان النزوع إلي علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة فإن الفعل الذي ينال به ما تشوق من ذلك هو القوة ويكون بقوة أخرى في الناطقة وهي القوة الفكرية، وهي التي تكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستباط. وإذا كان النزوع إلي علم شيء ما يدرك بإحساس كان الذي ينال به فعلاً مركباً من فعل بدني ومن فعل نفساني..... وإذا تشوق تخيل شيء ما، نيل ذلك من وجوه: أحدها يفعل بالقوة المتخيلة، والثاني ما يرد علي القوة المتخيلة من إحساس شيء ما " (١).

فالباحث يقف في هذا النص علي دوران متكاملان يقدمهما الفارابي للعقل والحس في تكوين النسق المعرفي للإنسان، بل إن الفارابي يمعن في الاعتداد بالجانب الحسي في المعرفة إلي درجة كبيرة عندما يري أن طريق بلوغ السعادة إنما يتم بأفعال حسية إلي جانب الجهد العقلي، فعند الفارابي " أن النفس إنما تتطهر من المادة وتبلغ السعادة بأفعال ما إرادية، بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية وليست بأي أفعال اتفقت (أي تبلغ النفس ذلك) بل بأفعال ما محددة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة(٢).

ولكن علي الرغم من احتلال الجانب الحسي لهذا القدر في بناء نظرية المعرفة عند الفارابي، خاصة وأن الفارابي كان يلح في نظرية المعرفة علي أهمية الحس (٣)، أقول علي الرغم من ذلك فإن هذا الفيلسوف احتفظ للمعرفة العقلية بمكانتها وجعلها أساساً للمعرفة الحسية، فالمعرفة العقلية التي تعد هي الأولى عند الفارابي (٤)، هي

(١) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٠، ٩١.

(٢) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٥.

(٣) انظر د. محمد عبدالرحمن مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية: النشأة والتطور والنضوج،

منشورات عز الدين، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص ١٠١.

(٤) انظر الفارابي: رسالة في معاني العقل، ص ٤٠، ٤١.

أصل للمعرفة الحسية، فهو يري أن جودة التمييز عن طريق العقل هي التي تحصل لنا بها معرفة جميع الأشياء (١).

كما أن الفارابي يؤكد في موضع آخر بأن معارف الحس تلتبس بالمادة علي العكس من معارف العقل التي لا تشوبها المادة؛ " فلا تحصل صورة الشئ في الحس إلا بانفعال من الحس بها، لكن بتصورها بالحال التي هو عليها من ملابستها للمادة لا بغير ذلك من الأحوال. وأما حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشئ فيه مفردة غير ملابسة للمادة " (٢).

- تعقيب -

لقد تبين من خلال ما سبق أن المعرفة الأولى مصدرها عقلي عند الأفروديسي والفارابي كليهما، فما يدركه العقل يمثل المعرفة الأسمى التي تعد أصلاً للمعارف الأخرى.

ولقد اتفق مفكرانا كذلك علي أن حدوث المعرفة في العقل يرتبط بترقيته في مراتبه المتدرجة؛ فالعقل الهيلولاني الذي كان عقلاً بالقوة يصير، بعد أن تثبت المعارف فيه، ويصبح قادراً علي انتزاع الصور من موادها، يصير عقلاً بالفعل.

وإذا كان هذا التوافق بين الأفروديسي والفارابي في هذا المنحي يرجع إلي استمدادهما من مصدر واحد عند الحديث عن فكرة العقول لديهما وهذا المصدر هو فلسفة أرسطو، إلا أنهما أضافا كثيراً من التفصيلات في مسألة ارتباط المعرفة بالعقل لم ترد علي نحو واسع عند أرسطو؛ فهذا الأخير لم يتحدث بإسهاب عن مسألة أن تتابع المعرفة علي العقل هو مما تتغير معه درجات العقل ومراتبه، وهي مسألة أفاض الأفروديسي والفارابي في الحديث عنها؛ حتى لأن ذلك أدي بهما إلي إضافة عقل رابع إلي سلسلة العقول الأرسطية دعاه الأفروديسي " العقل بالملكة "، ووصفه الفارابي " بالعقل المستفاد "، وهذا العقل هو أعلي درجة من العقل الهيلولاني، أو هو هذا العقل الأخير بعد أن يعقل المعقولات.

(١) الفارابي: رسالة التنبيه علي سبيل السعادة، تحقيق: د. سحبان خليفات، ص ٢٢٠.

(٢) الفارابي: مسائل متفرقة سنل عنها الحكيم الفيلسوف الشيخ أبو نصر الفارابي، ضمن المجموع من مؤلفات الفارابي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م، ص ١٠٦.

فهذا الانتقال التدريجي في وظائف العقل عند ورود المعرفة عليها، والذي أضاف فيه الأفروديسي والفارابي تصورات جديدة حول فلسفة أرسطو، يأتي في إطار الصلة الوثيقة بين المعرفة وبين نظرية العقل عند كلا المفكرين.

أما فيما يتعلق بمصدر المعرفة العقلية لدى الأفروديسي والفارابي فإنه يمكن القول بأنه إذا كان هذان المفكران قد اتفقا علي أن العقل الفعال هو مصدر هذه المعرفة وأنه هو الذي يصير العقل الهولاني من كونه عقلاً بالقوة إلي أن يصبح عقلاً بالفعل، فإن ثمة خلاف بينهما في هذا المنحي. ذلك أن الأفروديسي أكد علي أن المعارف التي ترد عن العقل الفعال مصدرها إلهي مباشر، باعتبار أن هذا الشارح يصف هذا العقل بأنه هو الله، بينما أن الفارابي يتحدث عن ورود معارف العقل الفعال إلي النفس في إطار عملية الفيض باعتبار أن العقل الفعال هو آخر سلسلة العقول في هذه النظرية التي تفسر تكوين العالم، وبالتالي فإن المعارف الإلهية تأتي إليه بتوسط العقول الأخرى التي تسبقه في التدرج، فهو إذن له دور الوساطة في نقل تلك المعارف إلي العقل الهولاني.

وهنا يمكن القول بأن هذا الاختلاف بين الأفروديسي والفارابي لعنه يرجع أيضاً إلي اختلاف المؤثرات الخارجية عليهما في هذا الجانب؛ وذلك أن آراء الأفروديسي حول المعرفة العقلية، شأنها شأن آراء هذا الشارح الأخرى حول العقل، دارت كلها في فلك الفلسفة الأرسطية؛ خاصة " وأن الأفروديسي بعرضه لذلك الاتجاه الإدراكي في المعرفة العقلية قد أكد الجانب الإلهي من فلسفة أرسطو والذي كان سابقه من الشراح مثل: استراطون قد تخلوا عنه " (١).

أما الفارابي فقد أضاف إلي ما وصله من آراء أرسطو، فيما يتعلق بالمعرفة العقلية، أضاف إلي ذلك معرفته بنظرية الفيض الأفلوطنية والتي يلعب العقل الفعال فيها

(١) انظر: د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (٥٨٥ ق م) إلي أفلوطين (٢٧٠م) وبرقلس (٤٨٥ م)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ١٥١، واستراطون (ت ٢٦٨ ق.م) هو أحد شراح أرسطو المتقدمين وقد تفوق في فروع المعرفة العامة وفي الطبيعيات علي وجه الخصوص. انظر حول استراطون: د. محمد فتحي عبدالله: مترجمو وشارح أرسطو عبر العصور، مركز الدلتا للطباعة، طنطا، بمصر، ١٩٩٤م، ص ٣٠ - ٣٣.

دوراً وسيطاً في حصول العقل البشري علي المعارف الإلهية، والفارابي هو من أكبر ممثلي اتجاه الأفلاطونية المحدثة في الفلسفة المشائية الإسلامية.

خامساً: العقل والسعادة عند الأفروديسي والفارابي:

يعد البحث في نظرية السعادة أحد أهم الأمور التي شغلت بال الفلاسفة والمفكرين منذ بواكير التفكير العقلي؛ خاصة " وأن نظرية السعادة والاتصال هي نظرية أخلاقية في أساسها، وهناك فلسفات قامت بأسرها علي المناجاة الروحية والاتصال بالله" (١).

فالسعادة عند الفلاسفة إذن مذهب أخلاقي أساسه أن غاية الإنسان هي السعادة (٢)؛ والأخلاق اليونانية نفسها، مهما تعددت الصور التي عرضت علي أساسها، تمتاز بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب (٣)، ومن هنا جاء التفريق بين السعادة وبين اللذة عند الفلاسفة علي أساس " أن السعادة حالة خاصة بالإنسان، وأن رضي النفس بها تام، علي حين أن اللذة حالة مشتركة بين الإنسان والحيوان، وأن رضي النفس بها مؤقت " (٤).

وإذا كان " فلاسفة اليونان (٥) مجمعون علي أن السعادة غاية عليا، وهي خير يطلبه الإنسان لذاته وكل ما عداه فهو يطلب لأجله " (٦)، فإن السعادة بهذا المعني تتطابق مع ما ساد في دوائر البحث الفلسفي بوجه عام من أن السعادة الأسمى

(١) د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦، الجزء الأول، ص ٣٦.

(٢) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، القاهرة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ١٧٦، مادة "مذهب السعادة".

(٣) د. عبدالرحمن بدوي: أرسطو، ص ٢٥٥.

(٤) د. جميل صليبيبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢م، الجزء الأول، ص ٦٥٦.

(٥) المقصود هنا الفلاسفة اليونان بداية من سقراط لأن البحث في مسألة السعادة علي نحو منظم لم يبدأ في الفكر اليوناني إلا من عند هذا الفيلسوف كما سيأتي.

(٦) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: مقال " السعادة والفضيلة "، منشور ضمن أعمال غير منشورة للدكتور أبي ريدة، حققها وقدم لها: د. فيصل بدير عون، الجزء الثاني، الأخلاق والسياسة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، ص ٣٢.

والخالصة والفطرية هي غالباً تلك التي تتطابق فيها مشاعر الإنسان مع سلوكه^(١)، وأن السعادة أيضاً هي حالة من الحكمة التي يتطابق فيها السلوك مع الأخلاق^(٢).

أما فيما يتعلق بارتباط السعادة بالعقل فإنه يمكن القول بأنه منذ أقدم العصور التي ظهر فيها تفكير فلسفي منظم حول مسألة السعادة ربط الفلاسفة هذه المسألة بالجانب العقلي؛ فالفلاسفة اليونان رأوا أن السعادة مصدرها عقلي، ورسموا طريق السعادة في ضوء العقل^(٣)، كما قُدمت تعريفات عديدة للسعادة في البحوث الفلسفية برزت فيها الصلة واضحة بين السعادة وبين العقل؛ فقد عرّفت السعادة، علي سبيل المثال، " بأنها في الجملة استكمال الصورة، والصورة صورتان، وكلاهما للنفس الناطقة، أحدهما التعقل وهي إنما تكون النفس الناطقة الروية، والأخرى العقل وهي استكمال الناطقة النظرية "^(٤).

فالسعادة ترتبط بالنفس الناطقة، وهذه النفس تمثل عند الفلاسفة جزءاً من قوي النفس الإنسانية يختص بالتفكير.

علي هذا الأساس حُدد مذهب السعادة في التفكير الفلسفي بأنه غاية ينشدھا العقل علي أساس أن العقل يطلب الحقائق الأسمى؛ " فمذهب السعادة (Eudémonisme) هو القول بأن السعادة العقلية هي الخير الأعلى، وهي غاية العمل الإنساني، سواء أكانت خاصة بالفرد أم بالمجتمع، ومذهب السعادة بهذا المعني مقابل لمذهب اللذة (Hédonisme)، وهي القول بأن اللذة هي الخير الأعلى "^(٥).

(١) Didier Julia: Dictionnaire de la philosophie, éd. Librairie Larousse, Paris, ١٩٨٤, p. ٣٤.

(٢) Josian Schifres: Lexique de philosophie, profil formation, " philosophie ", sous la direction de Georges Dècote et Josiane schifres, éd. Hatier, Paris, ١٩٨٤, p. ٢٤.

(٣) انظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: مقال " السعادة والفضيلة "، ضمن أعمال غير منشورة للدكتور أبي ريدة، الجزء الثاني: الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٤) أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، دراسة وتحقيق: د. أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٩٤.

(٥) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٦٥٧.

(١) السعادة والعقل عند سقراط وأفلاطون:

يمكن القول بأنه إذا " كانت الأخلاق قبل سقراط مجموعة من الحكم والنصائح تجري علي ألسنة الشعراء والحكماء أو أقوالاً مأثورة في بعض نواحي الأخلاق لا تبلغ من الإحاطة والتماسك ما يجعلها علماً قائماً بذاته له مناهجه وأسسها " (١)، فإنه ليس من اليسير الوقوف علي معالم اتجاه معين فيما يتعلق بنظرية السعادة في تلك الحقبة المبكرة من مراحل التفكير الفلسفي اليوناني، وهو أمر ينطبق كذلك علي فلسفة السابقين علي سقراط حيث انصب اهتمام هؤلاء بالبحث الكوني وتفسير أصل الوجود. ومن هنا فإن ارهاسات الحديث عن مذهب محدد المعالم فيما يتعلق بالسعادة تعزي إلي سقراط ثم تلميذه أفلاطون من بعده.

وفي هذا الموضوع من الدراسة يعرض الباحث لاتجاهات البحث في مسألة السعادة عند سقراط ثم أفلاطون من بعده للوقوف علي مدي ارتباطها بالجانب العقلي لديهما.

أ - السعادة والعقل عند سقراط:

تفيض جمهورية أفلاطون بنصوص عديدة تفيد اعتداد سقراط بربط الأخلاق بالعقل؛ فسقراط يري أن العقل هو الأساس في ملاحظة المبادئ العمومية، وأنه ينبغي أن يكون العقل قائداً للجسد " فإذا بدأنا أولاً بالمعالجة اللازمة للعقل، ثم فوضنا إليه وصف المعالجة المختصة بالجسد، أفلا نكون مصيبين إذا اقتصرنا علي ملاحظة المبادئ العمومية " (٢)، وعندما يتحدث سقراط عن الرجل الشريف حسن السمائل وطريقته في عرض تعاليمه يقول: " إذا بلغ الرجل الحسن الخلق في قصصه كلام الصالحين، فإنه يمثل الرجل الصالح، وذلك إذا اقترن ذلك التمثيل بالرصانة والتعقل " (٣)، وغير ذلك.

ومن هنا يجئ الارتباط بين السعادة وبين العقل عند سقراط؛ لأنه إذا " كان سقراط قد اهتدي بالعقل إلي الحقائق الثابتة في مجال المعرفة، فإنه توصل عن طريقه

(١) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية، منشورات بحر المتوسط، بيروت، باريس، منشورات عويدات بيروت، باريس، الطبعة الثانية، ١٩٨١م، ص ١٣٨.

(٢) أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ، ص ١٣٦.

(٣) أفلاطون: السابق نفسه، ص ١٢٦.

(أي العقل) إلي القيم المطلقة في مجال الأخلاق" (١)، ونظرية سقراط في السعادة وثيقة الصلة بهذا التفسير.

فعند سقراط أن الإنسان يبحث عن السعادة، فإذا عرف بمحض العقل أن الفضيلة هي الطريق الوحيد إلي السعادة فإنه لا يخطئ طريقها، إذ لا يمكن أن يقدم الإنسان علي عمل من شأنه أن يؤدي إلي شقائه، وهو عالم بذلك، مختار له (٢).

فالعقل إذن هو الذي يوجه الإنسان إلي السعادة عند سقراط؛ ومن هنا كان الارتباط وثيقاً لدي هذا الفيلسوف بين المعرفة وبين الفضيلة (التي هي أساس السعادة) (٣)؛ حيث يري سقراط أن " البحث عن المعرفة أهم ما يهتم له الإنسان، وأن أحداً من الناس لا يقترف الخطيئة عامداً، ولذا فلا يعوز الناس إلا المعرفة لكي يكونوا جميعاً علي فضيلة كاملة " (٤).

فالمعرفة التي تعود في مصدرها إلي العقل عند سقراط، هي السبيل إلي التحلي بالفضائل الخقية التي تقود بدورها إلي السعادة، أي أنه إذا " كان سقراط قد أراد أن يبني الأخلاق علي العقل " (٥)، فإن ما قدمه من تصورات حول السعادة يجيء في هذا الإطار.

وأخيراً فإن هذا الارتباط الذي ظهر لدي سقراط بين التوق إلي السعادة وبين نشاط العقل يناسب زاوية مهمة في منهجه ميزت فلسفته عن تصورات السوفسطائيين بوجه خاص، من حيث إن سقراط جعل العقل حاكماً علي جوانب السلوك الإنساني، ذلك أنه لما كانت عناية سقراط قد انصرفت إلي البحث في النفس الإنسانية والتصورات الأخلاقية علي نحو خاص، فقد كان من الطبيعي أن يلجأ إلي استعمال المناهج العقلية

(١) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨م، ص ٥٠.

(٢) انظر: د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية، ص ١٠٥.

(٣) يؤكد سقراط علي أن السعادة هي الباعث علي مزاوله الفضيلة، انظر: د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨م، ص ٦٢.

(٤) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م، ص ١٦٥.

(٥) انظر: د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص ٥٧.

والتأملات المناسبة لهذه الدراسة (١)، كما " أن سقراط تخيل أن أفعال كل إنسان لا يحكمها إلا العقل وحده، وأنها إذا كانت متعلقة علي أنها صواب فلا بد أن يفعلوها بحق" (٢).

ب- العقل والسعادة عند أفلاطون:

إذا كان أفلاطون قد اعتنق فكرة أستاذه سقراط عن السعادة، مؤكداً علي أن الخير هو السعادة التي هي غاية كل فعل أخلاقي (٣)، فإنه قد أضاف إلي هذه النظرية بعضاً من التفاصيل التي ارتبطت بجوانب أخرى أولاها عناية في فلسفته مثل مسألة النفس وعلاقتها بعالم المثل، ونظام العدالة الذي حاول أن يؤسس له في جمهوريته.

فقد جعل أفلاطون من توك النفس إلي السعادة في العالم العلوي برهاناً من براهين خلود النفس؛ " فعند أفلاطون أننا نتوق إلي السعادة، وهذا التوق من جوهر النفس. وبما أن رغائبنا لا تتحقق في هذه الحياة، فلا بد من أن تكون ثمة حياة أخرى ننال فيها السعادة" (٤)، وأفلاطون نفسه يؤكد في الجمهورية " أن النفس دائمة الوجود لأنها لا تتأثر بشور من خارجها، وهي تسعى إلي الخير" (٥).

والتوازن بين قوي النفس وفضائلها هو مما يقود إلي السعادة عند أفلاطون؛ فضائل النفس عند أفلاطون أربع هي: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، ووظيفة العدالة أن تحفظ النظام والتناسب بين الفضائل الثلاث الأولى... فإذا ما تحقق التوازن أي العدالة بين قوي النفس وفضائلها حصلت النفس علي السعادة" (٦).

والسعادة هي نتاج العقل عند أفلاطون كذلك؛ لأنه إذا كان " العقل هو الوحيد المنوط به إدراك الحقائق عند أفلاطون" (٧)، فإن السعادة تمثل أحد الحقائق التي ترتبط

(١) انظر: د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ١٤٤، ١٤٥.

(٢) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ١٢٨.

(٣) انظر: د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص ٧٥، ٧٦.

(٤) د. حنا الفاخوري، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، ص ٧٧.

(٥) أفلاطون: الجمهورية، تحقيق: حنا خباز، ص ٣٩٣.

(٦) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلي أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر، الطبعة الخامسة، ١٩٧٢م، ص ٢٦٥.

(٧) Charles Werner: La philosophie grecque, éd. Petite bibliothèque payour, Paris, ١٩٦٢, p. ٢٠٤.

بالعقل؛ لأن السعادة في أحد معانيها عند أفلاطون هي ممارسة أسمي فضيلة للنفس وهي الحكمة، والحكمة هي فضيلة العقل عند هذا الفيلسوف^(١).

هذا الأمر يظهر بجلاء أيضاً في الطرق التي يسوقها أفلاطون كسبيل تصل من خلاله النفس إلي السعادة، حيث تتصل تلك الطرق بنشاط العقل الإنساني؛ فهذا العنصر هو الذي يضبط سلوك النفس؛ " ذلك أن النفس عند أفلاطون لا تترك الفضيلة (التي هي سبيل إلي السعادة) إلا إذا سيطرت علي البدن وأخضعته لأوامرها. ولا يمكن إدراك هذه الغاية إلا بشرط أن يحكم العقل"^(٢).

ومن هنا يصبح للعقل دوراً مؤثراً في تطهير النفس بالتالي في سعيها لبلوغ السعادة؛ حيث يقول د. محمود قاسم، معلقاً علي هذا الاتجاه عند أفلاطون: " فالنفوس الإنسانية المطهرة هي التي يستطيع العقل فيها أن يتحكم في كل من الإرادة والشهوة، وعندئذ تصعد العربة"^(٣)

وإذا كانت الفلسفة تعني سعي العقل إلي نشدان الحقيقة، فإن أفلاطون يري أن في ذلك أسمي درجات السعادة؛ لأن النفس هنا تطرح كل علائق المادة وتتشدد إدراك ما هو روعي؛ أو تسعى إلي اقتناء الخير الأقصى كما يري أفلاطون؛ " فالفلسفة عند أفلاطون ليست في معرفة الأشياء المحسوسة، سواء أكانت طبيعية أم خلقية، بل في معرفة الأشياء المعقولة، فيبصر الإنسان الحقيقة العقلية، حتي ينتهي الإنسان إلي الحق والخير"^(٤).

ومما يؤكد هنا علي أن السعادة تتصل بالعقل عند أفلاطون أنه يظهر في الفلسفة الخلقية لديه أن هناك تبايناً قائماً بين العالم المحسوس والعالم المعقول، يقف عليه بحق الدكتور توفيق الطويل، الذي يشير إلي أن هذا التقابل قد تحول عند أفلاطون إلي تقابل في القيم؛ بمعنى أن المادة (أو الجسم) أصبحت مبدأ كل شر، والعقل أصبح أساس كل خير.... وهكذا بدا عالم الحس شراً كله، واقتضت حياة الفضيلة الانصراف

(١) انظر: د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلي أفلاطون، ص ٢٦٥.

(٢) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ٦٢.

(٣) د. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٠م، ص ٣٣.

(٤) د. أحمد فؤاد الأهواني: معاني الفلسفة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٦٦هـ -

عن عالم الحس وشئونه إلي هدوء التأمل الفلسفي، وإذا صح هذا كانت الفلسفة، أي معرفة المثل، هي المقوم الوحيد للخير الأقصى" (١).

ومن هنا يصبح العقل هو الطريق إلي السعادة، وأن درجة النفس من السعادة تكون بقدر ما يناله العقل من تخيله، وإن كان يظهر من ربط أفلاطون للسعادة بالتأمل الفلسفي، الذي هو عمل العقل، يظهر أن هذا الفيلسوف يجعل السعادة المطلقة وقفاً علي الفلاسفة فحسب؛ " فعند أفلاطون فإن معرفة المثل (اسمي درجات السعادة التي تسعى النفس لبلوغها) هذه المعرفة ليست في متناول أي أحد من الناس، وإنما هي وقف علي الصفة منهم، علي الفلاسفة أولئك الذين خصتهم الطبيعة بمواهب لا تتوفر عند سائر الناس" (٢).

(٢) السعادة والعقل عند أرسطو:

حظيت مسألة السعادة بعناية كبيرة عند أرسطو؛ حيث احتلت جانباً كبيراً من البحث في نظرية الأخلاق عند هذا الفيلسوف. فأرسطو يستهل كتابه " الأخلاق النيقوماخية" بعرض تفصيلات كثيرة حول هذه المسألة؛ فيعرض لاختلاف الآراء في تعريف السعادة، والنظريات الشائعة عن طبيعتها؛ ثم يعرف السعادة ويوضح علاقتها بوظيفة الإنسان ويوضح العلاقة بين السعادة والفضيلة وغير ذلك (٣)؛ بحيث يمكن القول بأن " أرسطو استوفي بحث هذه المسألة، حتي بدت السعادة علي يده لأول مرة مذهباً فلسفياً دقيقاً منظماً" (٤).

ويظهر من خلال ما يقدمه أرسطو للسعادة أنها ترتبط بالفضيلة "السعادة عنده فعل ما للنفس مطابق للفضيلة، يعني أنها فعل من نوع خاص" (٥)، وأن للسعادة هي

(١) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص ٧٧.

(٢) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ١٨٥.

(٣) انظر: أرسطو: الأخلاق، ترجمة: اسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له: د. عبد الرحمن بدوي، سلسلة الذخائر (١٦١)، الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر، ٢٠٠٧م، المقالة الأولى علي وجه الخصوص، ص ٥٣ - ٨٤.

(٤) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص ٨٣.

(٥) أرسطو: الأخلاق، ترجمة: اسحق بن حنين، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٠.

فعل للنفس يكون بحسب الفضيلة الكاملة^(١)؛ " وأن الإنسان السعيد الذي سيظل سعيداً طول حياته، سيبقي كذلك لأنه سيقوم بأفعال وتأملات موافقة للفضيلة " (٢).

معني ذلك أن الفضائل لا تطلب لذاتها وإنما تطلب من أجل غاية أسمى هي السعادة؛ خاصة وأن " أرسطو قد جاهر باعتبار الفضائل وسيلة لغاية هي السعادة، وهو أمر يخالف فيه أرسطو غيره من الأخلاقيين الذين اعتبروا الفضيلة غاية لسلوك الإنسان" (٣).

أما وجه الصلة بين هذا الاتجاه الأرسطي في اعتبار نشدان الفضائل سلماً لبلوغ السعادة وبين نشاط العقل فيظهر عند هذا الفيلسوف عندما يؤكد علي أن الإنسان عندما يباشر ملكة التفكير العقلية فإنه يمارس أسمى أنواع الفضيلة؛ فعند أرسطو " أنه ما دامت الغاية - بمقتضي الطبيعة - هي ملكة التعقل، فإن أفضل الأشياء استخدامها في التدبر والتفكير لهذا يجب علي المرء أن يعلم سائر الأشياء من أجل الخير الكامن في نفسه؛ ومن مجموع هذا الخير يقوم بالأمر الجسمية من أجل الأمور النفسية ويؤثر الفضيلة من أجل ملكة العقل، لأن هذه هي أسمى الأشياء جميعاً" (٤).

فهنا يمثل التفكير العقلي أسمى أنواع الفضائل التي يمكن أن يقوم بها المرء؛ وهذه الحياة يستحق أن يجد الإنسان في طلبها برأي أرسطو لأن السعادة الحقيقية تكمن فيها؛ " فحكمة العقل هي الشيء الوحيد الذي يستحق من الإنسان أن يسعى لطلبه... وإذا فالخير والشر ملازمان للتفكير الفلسفي قبل كل شيء آخر" (٥).

والخير الذي يشير إليه أرسطو يمثل عنده الخير الأقصى وهو عنده الغاية الأسمى التي يطلبها الإنسان، " وهذا الخير هو كافٍ وحده عند أرسطو لتحقيق سعادة الإنسان" (٦).

(١) أرسطو: السابق نفسه، ص ٨٠.

(٢) السابق نفسه، ص ٧٦.

(٣) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص ٨٩.

(٤) أرسطو: دعوة للفلسفة (بروتر بيقوس)، كتاب مفقود لأرسطو، قدمه للعربية مع تعليقات وشروح: د. عبدالغفار مكاي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م، ص ٣٧.

(٥) أرسطو: دعوة للفلسفة: تحقيق: د. عبد الغفار مكاي، ص ٣٩، ٤٠.

(٦) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر، ١٩٩٩م، ص ٢١٦.

وإذا كان هذا الخير ملازم للتفكير الفلسفي علي هذا النحو عند أرسطو فإنه يظهر إذن أن السعادة ترتبط بالعقل لأنه هو الذي يقوم بهذا الصنيع؛ ولذلك فإن أرسطو يصرح في وضوح بأن السعادة صنف من الفلسفة؛ فإنه " من يريد أن يكون سعيداً فلا بد له أن يتفلسف" (١)، وأن الذين يختارون الحياة العقلية قادرون علي أن يعيشوا أهنأ حياة ممكنة (٢).

وهنا يمكن للباحث أن يقف علي موطن تلاقٍ " بين أرسطو وأفلاطون يتمثل في أن كليهما يعتبر أن التفلسف هو الذي يمثل حياة السعادة الدائمة، حيث عدًا أن هذه الغاية تمثل المعني الأسمى للسعادة وهذا يختلف بطبعه عن ربط السعادة باللذة باعتبار أن اللذة وقتية ومنتهية.

علي أية حال فإنه إذا كانت " السعادة عند أرسطو يجب أن تكون مطابقة للعقل، وأشرف فضيلة فينا هي فضيلة العقل النظري لأنه جزء فينا وموضوعه أشرف الموضوعات، أي الموجودات الدائمة الثابتة " (٣)، فإن السعادة علي ذلك يكون لها اتصال بالصنيع الإلهي؛ فأرسطو يؤكد علي " أن الإنسان إذا تحرر من غير المعقول وتمسك بالعقل فقد صار شبيهاً بالإله " (٤)، وأن هذه الحكمة (أي مباشرة التفكير العقلي) لا يوصف بها غير الآلهة ولا تنسب إلا للعقل الإنساني (٥).

فالعقل فيما يظفر به من سعادة يتشبه بحياة الآلهة؛ لأن العقل الإلهي كما يؤكد أرسطو لا تتقطع عنه الفضيلة، فهي فيه أزلية ودائمة؛ فعند أرسطو " فإن العقل الإلهي أفضل من الذي لنا، وعلم هذا (أي العقل الإلهي) بنفسه لذيق وفاضل، فإن علم هذا هو ذاته... وذاته بالفعل حياة، أعني حياة أزلية فاضلة. فالله هو حياة فاضلة أزلية لا تتقطع" (٦).

(١) أرسطو: دعوة للفلسفة، ص ٣٨.

(٢) انظر: أرسطو: السابق نفسه، ص ٥٨، وانظر كذلك ص ٦٠، ٦١ من الكتاب نفسه.

(٣) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣٦.

(٤) أرسطو: دعوة للفلسفة، ص ٤٠.

(٥) انظر: أرسطو: السابق نفسه، ونفس الصفحة.

(٦) أرسطو: مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، منشور ضمن " أرسطو عند العرب "، دراسة ونصوص غير منشورة، نشرها: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م، ص ٦.

ومن هنا فإن العقل الإنساني، في كل أنماط تفكيره، ينشد الكمال من العقل الإلهي؛ ومن ثم تصبح حياته في هذا الإطار؛ لأنه عند أرسطو " إذا كان العقل شيئاً إلهياً بالقياس إلى الإنسان كانت التي تجري وفقاً للعقل إلهية بالقياس إلى حياة الإنسان" (١).

ولما كانت السعادة هي قرينة التأمل العقلي عند أرسطو فإن أساسها إلهي إذن؛ "فالتأمل العقلي الذي ترجع إليه السعادة التامة للإنسان يتضمن عنصراً إلهياً؛ إذ هو حياة العقل الإلهي وفعله الدائم" (٢).

علي هذا النحو تكتسب السعادة معني خاصاً في فلسفة أرسطو؛ فهذا الربط بينها وبين التأمل العقلي يجعل نوالها أمراً عسيراً المطلوب عند كل البشر، خاصة وأن أرسطو يحدد لمن ينبغي أن يطفر بالسعادة أن يكون لديه ملكات طبيعية وأخلاقية وسعي للخير بواسطة التعلم وأن من لا يحظي بهذا التهيؤ فإنه ليس من السهل عليه أن يصل إلى السعادة الخالصة التي تتصف بالأزلية الإلهية (٣).

وهكذا فقد تبين ارتباط السعادة بالعقل عند سقراط وأفلاطون وأرسطو علي حد سواء، مع اختلاف بينهم في بعض التفاصيل؛ وقيمة هذا الاتجاه في السعادة عند هؤلاء الفلاسفة تبدو في أنه كان تحولاً عن مذهب السوفسطائيين؛ الذين تصوروا السعادة علي أنها حسية؛ وأن اللذة لديهم هي غاية كل فعل فاضل (٤).

(٣) العقل والسعادة عند الأفروديسي:

يتابع الإسكندر الأفروديسي الفلاسفة السابقين في التأكيد علي أن العقل هو جزء إلهي في الإنسان؛ " فالإنسان وحده من بين الأشياء التي في الكون تشارك هذا الجسم الإلهي في القوة التي هي أكمل قوي النفس وهي العقل" (٥).

(١) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص ٨٧، وانظر كذلك: د. ماجد فخري: الفلسفة اليونانية من طاليس (٥٨٥ ق م) إلى أفلوطين وبرقلس (٤٨٥م)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ١٣٥.

(٢) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ٢١٧.

(٣) Jean Bernhardt: Aristote, in la philosophie Païenne, (du VIe siècle avant J.c. au IIIe siècle après J.c.), Histoire de la philosophie, (١), sous la direction de François Châtelet, éd. Hachette, Paris, ١٩٧٢, p. ١٨٦.

(٤) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص ٧٦، ٨٣.

(٥) الإسكندر الأفروديسي: مقالة الأفروديسي في الاستطاعة، ضمن شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية، ص ٨٠ (٤٠٩ أ).

غير أن الأفروديسي يفسر هذا الأمر من خلال وجهة مختلفة، فالجسم الإلهي الذي يقصده هذا الشارح هنا هو فلك القمر؛ فهو يري إذن أن العقل الفعال الذي وصفه الأفروديسي في بعض المواضع بأنه الله أو المحرك الأول، هذا العقل عنده له تأثير مباشر علي فلك القمر وعلي النفس الإنسانية؛ فهذا العقل كما يري الأفروديسي هو الذي يخرج العقل الإنساني من القوة إلي الفعل؛ وهو كذلك الذي يخلق الأشياء التي يحتوي عليها علي فلك القمر^(١).

وإذا كان العقل المادي (أو الإنساني) عند الأفروديسي يتشبه بالألوهية علي هذا النحو فإنه يصبح أهلاً لأن ينشد الاتصال بالألوهية؛ " وذلك أن الاشتياق إلي الشيء الأفضل تابع لما يتصور منه بالعقل في الأشياء التي قد أفنت الشيء الملائم، له الخاص به"^(٢).

ومن هنا تصبح سعادة العقل الإنساني عند الأفروديسي هي فيما يدركه من صنيع العقل الإلهي؛ وذلك أن " العقل الإلهي لأنه هو حياة فاضلة في الغاية ولذيدة في الغاية، إذا كان إنما يفعل في الأشياء الفاضلة يغير مانع ولا عائق، وأنا نقول لذلك إنه حياة أزلية سعيدة "^(٣)، كان سعي العقل الإنساني إلي الاتصال به هو سعي إلي السعادة الكاملة بعينها، ومن هنا فإن الأفروديسي يقرن هذه السعادة بالنظر الفلسفي؛ " فهذا المحرك (أي المحرك الأول)... هو سبب للناس في سكني الأرض والسعادة العظمي المشتملة علي جميع المحامد إنما هو كون ذلك الشيء بالعقل، إذا كان الكمال الحقيقي للناس إنما هو في النظر الفلسفي.... وذلك أن مبدأ النظر وما تحته هو التصور بالعقل للأشياء الإلهية "^(٤).

وإذا كان الأفروديسي هنا يقتفي أثر الفلاسفة السابقين، وخاصة أرسطو، في التأكيد علي أن السعادة إنما تكمن في النظر العقلي الفلسفي عند تصور الأمور الإلهية، إلا أن ثمة إشارة تحمل نوعاً من الجدة يقدمها الأفروديسي عندما يشير إلي أن السعادة

(١) انظر: د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ١٩٩.

(٢) الإسكندر الأفروديسي: مقالة الإسكندر الأفروديسي في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطاطاليس الفيلسوف، ضمن أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م، ص ٢٥٥.

(٣) الإسكندر الأفروديسي: السابق نفسه، ص ٢٧٢.

(٤) الأفروديسي: السابق نفسه، ص ٢٦٩.

تحظى بخاصية اختيار العقل والذي يتسق عند هذا الشارح مع مفهوم أن الإنسان هو مبدأ لأفعاله وأن استطاعته توجد في ذلك، لأن الإنسان بوجوده وكونه مبدءاً قادراً لأن يختار هذه الأشياء أولاً، فإن هذا هو معني أن في نفسه قوة (١)، ومن هنا فإن " الإنسان عند الأفروديسي يختار الأفعال الفاضلة، وهذا المعني أكد عليه هذا الشارح بتوضيحه لمعني الفعل الحر عند أرسطو في تصور الأخير بأن مصدر الفعل الفاضل وجود طبيعة الحدث في الكون، أي الإمكان، فمن بين الممكنات يحاول الإنسان أن يختار " (٢).

ومن هنا يكون الاختيار الحقيقي للإنسان هو في نشدان السعادة التي تتحقق في الخير الأسمى الذي تختص به الذات الإلهية؛ " فالاختيار الحقيقي الفاضل (أي للإنسان) هو المحبة للخير، ذلك أن الاختيار علي الإطلاق هو محبة الخير، أو ما يظن أنه خير، والاختيار الحقيقي الذي هو محبة الخير إنما هو موجود في الله عز وجل وحده ".... وأن المختار المرتضي من الأشياء هو الخير الأول " (٣).

في هذا الإطار اهتم الأفروديسي بأن ينبه علي معني مهم في نظرية المحرك الأول عند أرسطو رأي الأفروديسي أنه يرتبط باختيار العقل لتلك السعادة الكاملة؛ فالأشياء تتحرك تجاه الله تعالي بدافع إرادي من منطلق أن الله هو المتصور بالعقل، وهو المعشوق وقبل ذلك هو خير كله؛ " فالمحرك الأول - كما يقول الأفروديسي - وهو المتصور بالعقل، المتشوق إنما يحرك الشيء المتحرك نحوه من حيث هو متصور بالعقل، كما يحرك العاشق المعشوق من غير أن يتحرك هو، إذ كان ليس بجسم، وكان مجرداً من العنصر، مفارقاً له من الجهات، وذلك أنه إن كان المعشوق هو سبب حركة العاشق، فإن الشيء الذي ذاته متشوقة هو يحرك ذاته، والشيء الذي ذاته متشوقة هو الذي هو خير " (٤).

(١) الأفروديسي: مقالة الأفروديسي في الاستطاعة، ضمن شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية، ص ٨١ (٤٠٩ ب).

(٢) د. عبدالرحمن بدوي: أرسطو، ص ٢٥٣، ٢٥٤.

(٣) الأفروديسي: مقالة الإسكندر الأفروديسي في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطاطاليس الفيلسوف، ضمن أرسطو عند العرب، مرجع سابق، ص ٢٥٥.

(٤) الأفروديسي: السابق نفسه، ص ٢٦٨.

أضف إلي ذلك أن الأفروديسي يري أن حركة الفلك الدورية التي تتم شوقاً وعشقاً للاتصال بالمحرك الأول، تلك الحركة التي بناءً عليها أكد الأفروديسي أنه ليس زمان أسرع ولا أبطئ من زمان، لأن حركة الفلك هذه علي شكل دوري واحد (١)، أقول إن تلك الحركة عند الأفروديسي هي تتم علي سبيل الاختيار والقصد كذلك؛ " فإن كان المحرك (أي المحرك الأول) من طريق ما هو متشوق واحداً فإن جميع الجسم الإلهي المتحرك حركة دورية متصلة متساوية (يقصد جسم الفلك) ليس إنما يتحرك بهذه الأشياء، فليكن السبب في ذلك هو العناية بالأشياء التي دون فلك القمر باختيارها لذلك وتهيوها له " (٢).

ويمكن القول بأنه علي الرغم من هذا التأكيد من جانب الأفروديسي علي أن السعادة الحقيقية هي سعادة العقل في اتصاله بالحقيقة الكاملة، إلا أن هذا الشارح لم يقدم تفريقاً بين هذا النوع من السعادة وبين اللذة الحسية علي نحو ما صنع أرسطو الذي أكد علي أن اللذة لا يمكن أن تكون هي الخير الأقصى للإنسان، لأن الإغراق في ممارستها يجلب له الضرر والأذي، ومن ثم لا تحقق له السعادة، وأن السعادة هي في التأمل العقلي وحياة الحكمة (٣)، وإن كان معني اللذة قد ورد عند الأفروديسي ولكن ليدل علي حياة اللذة والفضيلة التي ترتبط بوجود معني السعادة في العقل الإلهي، وهو ما ينبغي أن ينشده المرء؛ " ففعل العقل (أي العقل الإلهي) هو الحياة، والعقل الذي بالفعل هو الحياة الأزلية، وملكة العقل الشيء الفاضل؛ وكذلك الحال في اللذة متي كانت تفعل فعلها بغير عائق؛ إذ كانت اللذة التي تصدر عن فعل الملكة الطبيعية غير منفصلة، فقد يجب إذن أن تكون حياة العقل فاضلة في الغاية ولذيذة في الغاية إذ كان إنما يفعل في الأشياء الفاضلة بغير مانع ولا عائق " (٤).

(١) الأفروديسي: مقالة الأفروديسي في الزمان، ضمن شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخري، ص ٢٢ (٣٩٠ أ).

(٢) الأفروديسي: مقالة في مبادئ الكل، ضمن أرسطو عند العرب، ص ٢٦٧.

(٣) انظر د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني: أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ٢١٥.

(٤) الأفروديسي: مقالة الإسكندر الأفروديسي في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطاطاليس الفيلسوف، ضمن أرسطو عند العرب، ص ٢٧٣.

فاللذة التي يقصدها الأفروديسي هنا لا ترتبط بالمعنى الحسي لهذا اللفظ والذي ينصرف إلي كونها شعور حسي يرتبط بانفعال الإنسان، ولكنها لذة للعقل من حيث إنه يصير هو ومعقولاته شيئاً واحداً، وتلك خاصية العقل الإلهي التي عرضها أرسطو وتابعه فيها الإسكندر الأفروديسي.

أما عن كيفية تمثل العقل البشري لتلك اللذة العقلية التي تقود إلي السعادة عند الأفروديسي فإنها تتحدد من خلال العودة إلي تصوره لأقسام المعقولات وطبيعة إيراكها؛ "فالأفروديسي يقسم المعقولات إلي هيولانية ومفارقة، ويذهب إلي أن المعقولات الهيولانية توجد في المادة أصلاً؛ إلا أنها ترقى إلي مرتبة المفارقات^(١) بفعل الإدراك العقلي أو التجريد... ومن طبيعة هذه المعقولات أنها لا توجد إلا من حيث تصبح موضوعات للعقل بالفعل، وذلك بضرب من الحدس المباشر. ويستحيل أن يكون هذا عين العقل البشري الذي لا يعقل إلا في الزمان وعن طريق الحس، فوجب أن يكون عبارة عن الإله الذي يدرك هذه المعقولات أزلاً وأبداً"^(٢).

فهذه المعقولات المفارقة، والتي يضعها الأفروديسي في رسالة أخري ضمن الأشياء الروحانية التي هي صورة فقط ولاهيولي لها^(٣)، هي معقولات العقل الإلهي الذي يصبح معها شيئاً واحداً. ولما كان العقل الفعال هو الذي يصنع المعقولات في النفس، وأنه هو الذي يتصل بالعقل المادي (أي البشري) لتحث عملية الإدراك العقلي^(٤)، فإن هذا العقل الفعال يصبح الوسطة إذن في سعي الإنسان لبلوغ السعادة

(١) المفارقات هي علي مراتب مختلفة الحقائق: الأول الوجود الذي لا سبب له، وهو واحد، الثاني العقول الفعالة وهي كثيرة بالنوع، والثالث القوي السماوية وهي كثيرة بالنوع، الرابع النفوس الإنسانية وهي كثيرة بالأشخاص، وتلك المفارقات هي ليست بأجسام، وهي لا تموت ولا تفسد، وأن لكل منها سعادة فوق سعادة الملابس للمادة. انظر: الفارابي: رسالة في إثبات المفارقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ - ص ٢، ٣.

(٢) د. ماجد فخري: الفلسفة اليونانية من طاليس (٥٨٥ق م) إلي أفلوطين (٢٧٠م) وبرقلس (٤٨٥م)، ص ١٥٠.

(٣) الأفروديسي: مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولي لها، ضمن أرسطو عند العرب، نشرة: د. عبد الرحمن بدوي، ص ٢٩١، ٢٩٢.

(٤) انظر: د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٢م، ص ١٩٨، ١٩٩.

من جهة أن معارف العقل الفعال هي معارف خالدة وأنه يندرج في إطارها العلم بتلك المعقولات المفارقة، ولذلك غالي الأفروديسي فاعتبر أن هذا العقل الفعال هو الله أو المحرك الأول كما مرت الإشارة.

(٤) العقل والسعادة عند الفارابي:

اهتم الفارابي بدراسة مسألة السعادة علي نحو واسع، حيث تمثل هذه النظرية العمود الفقري لفلسفة الفارابي^(١)، وذلك أن الفارابي إذا كان قد خصص مصنفين مستقلين لهذه المسألة هما: تحصيل السعادة^(٢) ورسالة التنبيه علي سبيل السعادة^(٣)، فإنه " لم يكتف بهذه الدراسة النظرية للسعادة بل جدّ في أن يتذوق السعادة بنفسه، وأن يصل بتفكيره وتأمله إلي مرتبة الفيض والإلهام كما صنع أفلوطين من قبل " ^(٤).

يحدد الفارابي أن السعادة هي الغاية الأسمى التي يطلبها الإنسان؛ " فالسعادة عنده هي الخير من غير أن يكون ورائها غاية أخرى تطلب بالسعادة " ^(٥)، فهي تؤثر لأجل ذاتها ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها، فمن أجل ذلك فإن السعادة هي أسمى الخيرات وأعظمها وأكملها ^(٦).

هذه الحالة تعني أن تتخلص النفس من علائق المادة وشوائبها؛ فالفارابي يري أن "النفس في حال بلوغها درجة السعادة تصير من الكمال في الوجود إلي حيث لا تحتاج في قوامها إلي مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة وأن تبقي علي ذلك الحال دائماً أبداً " ^(٧).

(١) انظر: د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية الجانب الفكري من الحضارة الإسلامية، الجزء الأول، الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر، الإصدارات الخاصة، رقم، (١٠٨)، ٢٠١٢م، ص ٧٢.

(٢) حقق هذه الرسالة وقدم لها: د. علي بو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ (الطبعة التي اعتمدها عليها الباحث في الدراسة).

(٣) حقق هذه الرسالة د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م (الطبعة التي اعتمدها عليها الباحث في الدراسة).

(٤) د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، ص ٤١.

(٥) الفارابي: فصول منتزعة، حقق وقدم له وعلق: د. فوزي مئري نجار، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، دون تاريخ، ص ٨٠.

(٦) الفارابي: رسالة التنبيه علي سبيل السعادة، تحقيق: د. سحبان خليفات، ص ١٧٩.

(٧) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه: د. ألبير نصري نادر، الطبعة السادسة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١م، ص ١٠٥.

وإذا كانت النفس الإنسانية، وقد تحلت بهذه الصفة، هي التي تبلغ السعادة عند الفارابي، فإنها تبلغها عن طريق الجانب المفكر فيها وهو العقل؛ الذي تفيض عليه المعاني من العالم العلوي؛ الفارابي يرى أن " الروح الإنسانية هي التي تتلقى المعقولات بالقبول، وهي جوهر غير جسماني، وليس بمتحيز ولا بممكن، بل غير داخل في وهم ولا مدرك بالحس لأنه من حيز الأمر " (١). وأن الجزء المنوط به تلقي تلك الحقائق في النفس هو العقل النظري؛ " فالروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصور المعني بحدده وحقيقته.... وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري (٢)، وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظري كصقالها، وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهي كما ترسم الأشباح في المرايا الصقيلة" (٣).

ويظهر حرص الفارابي علي ربط السعادة بالعقل في حديثه عن الوسائل التي تتال بها السعادة؛ فهو يرى أنه لا بد أن يكون للإنسان جودة التمييز التي بها يحصل علي معارف جميع الأشياء (٤)، وأن جودة التمييز هي التي تقود إلي الميل إلي الجميل من المعارف (٥)، وأن الفلسفة هي الصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل وهي الحكمة الإنسانية (٦).

وإذا كان الأمر علي هذا النحو فإن الفارابي يقرر أن الفلسفة هي السبيل إلي نيل السعادة؛ " فلما كانت السعادة إنما نالها متي كانت لنا الأشياء الجميلة قنية، وكانت الأشياء الجميلة قنية بصناعة الفلسفة، فلزام ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تتال بها السعادة. فهذه التي تحصل لنا بجودة التمييز " (٧).

(١) الفارابي: فصوص الحكم، نشرة وعلق عليه: السيد محمد بدر الدين الحلبي، ضمن نصوص الكلم علي فصوص الحكم، ضمن رسائل للفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م، ص ٢٢٠، ٢٢١.

(٢) العقل النظري هو العقل المادي (الهيولاني نفسه عند الفارابي) وهو قوة يحصل لنا بها بالطبع، لا يبحث ولا بقياس، العلم باليقين.... وهذا العقل قد يكون بالقوة، وعنده لا تكون هذه الأوائل حاصلة له، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل: الفارابي: فصول منتزعة، ص ٥١. ويعرف الفارابي العقل النظري في موضع آخر بأنه النفس الإنسانية في تحررها من علائق المادة. الفارابي: السابق نفسه، ص ٨٦.

(٣) الفارابي: فصوص الحكم، ضمن نصوص الكلم علي فصوص الحكم، ص ٢١٦.

(٤) الفارابي: رسالة التنبيه علي سبيل السعادة، تحقيق: د. سحبان خليفات، ص ٢٢٠.

(٥) الفارابي: السابق نفسه، ص ٢٢٢، ٢٢٣.

(٦) السابق نفسه، ص ٢٢٢.

(٧) الفارابي: رسالة التنبيه علي سبيل السعادة، مرجع سابق، ص ٢٢٥، ٢٢٦.

هذه الحقيقة يؤكد عليها الفارابي في مواضع متعددة من مصنفاته الأخرى؛ فهو في " كتاب تحصيل السعادة " يدلل علي أن الفلسفة هي سبيل السعادة؛ " فالغرض بذلك العلم (يقصد الفلسفة) هو السعادة القصوي والكمال الأخير الذي يبلغه الإنسان" (١)، وفي " فصول منتزعة " يبرهن الفارابي علي أن الحكمة هي التي توقف علي السعادة في الحقيقة وأن التعقل هو الذي يوقف ما ينبغي أن يفعل حتي تحصل السعادة (٢).

ويقدم الدكتور إبراهيم مذكور من جانبه تحليلاً لمراحل ترقى العقل الإنساني وتدرجه في مراتب المعرفة عند الفارابي يظهر من خلاله وثيقة الصلة بين العقل وبين السعادة عند هذا الفيلسوف؛ " فالعقل البشري (أي عند الفارابي) سالكاً سبيل رقية وتطوره يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض، فهو في أول أمر عقل بالقوة، فإذا ما أدرك قدراً كبيراً من المعلومات العامة والحقائق الكلية أصبح عقلاً بالفعل، وقد يتسع مدي نظره ويحيط بأغلب الكليات فيرقي إلي أسمى درجة يصل إليها الإنسان، وهي درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والإلهام... ويصبح المرء أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية ويضحى علي اتصال مباشر بالعقل العاشر (العقل الفعال)، ومن هنا يصل الإنسان إلي أعظم سعادة ممكنة.. " (٣).

تلك هي السعادة العقلية كما تبدو في مذهب الفارابي؛ فالسعادة إذن هي الخير الأسمى الذي ينشده العقل، ولذلك فإن الفارابي لا يأبه بالسعادة الحسية " ويرى أن لذات الحواس سريعة سهلة المنال " (٤).

علي أية حال فإن هذا التأكيد من جانب الفارابي علي أن السعادة هي من قبيل المعارف والخبرات الأسمى التي يظفر بها العقل، هذا التأكيد يستدعي الإشارة إلي طبيعة ورود المعارف من العقل الفعال إلي العقل الإنساني عند الفارابي باعتبار أنها تمثل مصدر السعادة لهذا العقل الأخير؛ فالعقل الإنساني إنما يستفيد معقولاته ومعارفه

(١) الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، قدم له وبؤبه وشرحه، د. علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، ص ٨٦.

(٢) انظر: الفارابي: فصول منتزعة، تحقيق: د. فوزي ميري نجار، ص ٦٢.

(٣) د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، ص ٤٠.

(٤) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (المقدمات- علم الكلام- الفلسفة الإسلامية)، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م، ص ٢٥٩.

من شيء أخر ينقله من القوة إلي الفعل تكون معارفه منه بمثابة الضوء الذي تعطيه الشمس للبصر، وهذا الشيء الذي هو سبب ارتسام الأشياء في العقل الهولاني هو العقل الفعال الذي هو عقل مفارق (١).

وإذا كان هذا العقل الفعال مفارق وله خصائص الموجودات العلوية، فإن معارفه تصبح من جنسه، فهو يحوي معارف إلهية تتعلق بالموجودات العلوية، وهي معارف سامية وخالدة.

ومن هنا فإن الفارابي يري " أن المرء لا يستطيع الاتصال بالعقل الفعال دفعة واحدة، بل لا بد له من مجرد الاستعداد الفطري للمعرفة ليصل إلي مرتبة العقل بالفعل، ومن هذه الرتبة إلي العقل المستفاد، وهذا هو الأساس الذي تبني عليه نظرية الاتصال المشهورة عند الفلاسفة المسلمين من إتباع الأفلاطونية المحدثة، ومن بينهم الفارابي" (٢).

والحصول علي معارف العقل الفعال التي تمثل السعادة والخير الأسمى لا ينأتي برأي الفارابي لجميع البشر علي حد سواء، ولكن لذلك الصنف الذين تتحرر نفوسهم عن المادة وتسمو إلي حقيقة الحقائق؛ حيث تشرق علي نفوسهم معارف العقل الفعال؛ " فعند الفارابي أنه إلي جانب المعرفة الحسية والمعرفة العقلية هناك أيضاً المعرفة الإشرافية، ومؤداها أن الحقائق تتجلي من العقل الفعال واهب الصور، ولا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال، إنها إشرافات تنزل من هذا العقل علي من استطاع أن يعكف علي حياة التأمل والنظر ويتحرر من قيود المادة، فتصبح نفسه غير محتاجة في قوامها إلي مادة، وترتفع إلي مرتبة الكائنات العلوية والبريئة من الأجسام، ويتحقق لها الاتصال بنور الأنوار وتتم لها السعادة..." (٣).

(١) انظر: الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: د. ألبير نصري نادر، ص ١٠٢، ١٠٣.

(٢) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ٢١٠؛ وتعني نظرية الاتصال عند الفارابي أن الروح القدسية إذن واصله، تري المغيب وتسمع الخفي، وتجاوز عالم الحس إلي عالم المشاهدة الحقيقية والبهجة الدائمة، وقد قال بها عديد من الفلاسفة المسلمين بعد الفارابي. انظر: د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، ص ٤٢.

(٣) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: خطاب الفلسفة العربية النشأة والتطور والنضوج، منشورات عز الدين، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص ١٠٣.

وهكذا فإن هناك درجة أسمى من السعادة العقلية عند الفارابي لا يحظى بها إلا من تشربت نفوسهم بالحكمة؛ " فإذا أشرق العقل الفعال علي عقل حادث بجميع المعقولات يكون قد بلغ به أرقى درجة من الحكمة " (١).

هكذا تتبين مكانة السعادة العقلية في مذهب الفارابي، والتي لا تدانيها أية سعادة أخرى؛ حسية كانت أو غير ذلك.

وقد أصبح هذا الاتجاه مذهباً عاماً في الوسط الفلسفي الإسلامي فيما بعد حيث تابع الفارابي فيه كثير من المشائين والمفكرون المسلمون؛ فابن سينا يري أن السعادة ليست مجرد لذة جسمية، بل هي غبطة روحية وسمو معنوي (٢)، وأن من وسائل إدراك السعادة النظر والتأمل، وأن غاية السعادة هي اتصال بين العبد وربّه بضرب من الإشراق عن طريق العقل الفعال، كما أن ابن مسكويه يذهب إلي أن السعادة تكون لمن جمع من الحكمة طرفيها، أي لمن يحس أنه مقيم بروحانيته مع الملاء الأعلى، مستتير بالنور الإلهي متعم بتلك اللذات العلي (٣)، ويرى الغزالي أن السعادة الحقيقية لا تكون في اللذات الحسية، وإنما هي في وصول المرء إلي كماله الخاص به، وهو إدراك الأمور علي ما هي عليه، وبمعرفة الحقائق الإلهية (٤).

غير أنه إذا كان الأمر علي هذا النحو وكان اتجاه الفارابي أيضاً في القول بذلك الإشراق الذي تظفر به النفس من خلال اتصالها بالعقل الفعال والذي يمثل السعادة القصوي، كان قد مهد الحديث إلي القول بالمعرفة الإشراقية أو الفيض المعرفي الذي يهبط علي الإنسان نتيجة تصفية نفسه، وهي الفكرة التي ظهرت عند فلاسفة الصوفية أمثال السهروردي وابن عربي (٥)، وكانت آراء الفارابي حول معاني ووظائف وتقسيمات العقول وكيفية أداء كل عقل لدوره هو الأساس الفلسفي الذي اعتمدت عليه فرق الشيعة، وخاصة الإسماعيلية والإثني عشرية في بناء نظرية النبوة والإمامة علي

(١) د. عبد الحميد درويش النساج: الفارابي وفلسفة العقل، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠١٤م، ص ٣٠.

(٢) انظر: د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، ص ٥٢.

(٣) انظر: د. محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤م، ص ٩٧.

(٤) انظر: د. محمد يوسف موسى: السابق نفسه، ص ٢٠٥.

(٥) انظر: د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية الجانب الفكري من الحضارة الإسلامية، الجزء الأول، ص ٧١.

فكرة ترتيب العقول وفكرة الاتصال، واعتقادهم بأن العقل الفعال هو الوساطة بين الله والعالم^(١)، أقول إذا كان الأمر علي هذا النحو من التأثير الذي أحدثته آراء الفارابي حول ارتباط السعادة بالعقل الفعال، فإنه لا يمكن اعتبار آراء المفكرين المسلمين حول السعادة في جملتها بأنها تدور في فلك الفلسفة الأرسطية باعتبار أن الفارابي كان مسائراً لأرسطو في تفصيلات كثيرة حول هذا الأمر، كما سيجيء، وقياساً أيضاً إلي أن كثيراً ممن بحثوا في مسألة السعادة من المفكرين المسلمين، مثل أبي الحسن العامري، وابن مسكويه قد نقلوا العديد من آراء أرسطو حول هذا الموضوع. وذلك أن المفكرين المسلمين، ممن بحثوا في الأخلاق؛ "كانوا علي اتفاق في إقامة المبادئ الخلقية علي أساس من الإيمان بالله علي نحو ما ورد في القرآن الكريم، وأنه ليس لله مكان في الأخلاق عند أرسطو لأن الله عنده هو المفهوم الأعلى للوجود، أو هو جنس فوق الأجناس.... فقد حرص المفكرون المسلمون علي الاعتقاد في أن الأخلاق لا تستقيم قط بغير الإيمان بالله وصفاته التي صدرت عنها المبادئ، والاعتقاد في خلود الروح وعقبى الدار"^(٢).

ومن هنا فإن الفكر الأخلاقي الإسلامي انتهى إلي أن أعلي درجات السعادة أو السعادة الحقيقية أو القصوي هي السعادة الأخروية، التي لن تتحقق للإنسان الفاضل إلا في الحياة الأخرى، وهو أمر اتفق عليه سائر المفكرين المسلمين^(٣). وحتى الفلاسفة المسلمين أنفسهم، من ذوي الاتجاه المشائي، كان اتجاههم في السعادة يعكس من أن المعني الإسلامي للسعادة كان يدور بخلد، فالفارابي نفسه، علي سبيل المثال، تظهر لديه المصطلحات الإسلامية وهو يصف النفس وقد وصلت إلي مرتبة السعادة؛ "فالنفس عنده، وقد وصلت إلي هذه الدرجة، تسبح في عالم الملكوت، وتنقش من خاتم الجبروت"^(٤)، كما أن مذهب الفارابي في السعادة يرتبط باتجاه صوفي

(١) انظر: د. عبد الحميد درويش النساج: الفارابي وفلسفته الأخلاق، ص ٤٠.

(٢) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص ١٦٠، ١٦١.

(٣) انظر: د. عبد الحي محمد قابيل: المذاهب الأخلاقية في الإسلام (الواجب - السعادة)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ٣٠٥.

(٤) الفارابي: كتاب فصوص الحكم، منشور ضمن نصوص الكلم علي فصوص الحكم لمحمد بدر الدين الحلبي، مرجع سابق، ص ٢٠٨.

لديه، حيث كان التصوف قطعة من مذهب الفارابي، وهو تصوف ليس بالروحي البحت، بل هو تصوف عقلي يري فيه أن طهارة النفس لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً^(١)، أضف إلي ذلك أن الفارابي كان يضع في حسابه السعادة الأخروية، ولكن كان يتصورها علي نحو فلسفي؛ " فهو فيما يتعلق بالسعادة والفضيلة كان يطمح إلي حياة التجرد من علائق المادة ولذات الحس والاتجاه إلي عالم تصوره بحسب مذهب الفيض، متشوقاً إلي الحياة فيه، خصوصاً بعد الموت عندما تلحق النفوس النقية، بعضها ببعض وتسد السعادة المتزايدة " (٢).

- تعقيب -

رؤية مقارنة بين تصورات الأفروديسي والفارابي في مسألة العقل والسعادة:

لقد تبين من خلال ما سبق أن هناك توافقاً بين الإسكندر الأفروديسي وبين الفارابي في اعتبار السعادة العقلية - أي السعادة التي تقوم علي النظر والتأمل - السعادة الأسمى التي ينبغي أن يجد المرء في طلبها، وأن هذه السعادة هي الخير الأسمى التي تظفر فيه النفس باتصالها بالعالم العلوي، حيث تشرف علي الموجودات والأنوار العلوية. وقد وقف الباحث كذلك علي تشابه واضح في اتجاه هذين المفكرين فيما يتعلق بعدد من المسائل التي تتصل بالسعادة؛ مثل طبيعة هذه السعادة، والوسائل التي يمكن أن تُلتمس من خلالها؛ وفي الغاية من السعادة أيضاً، حيث جاءت إشارتهما لتؤكد علي أن السعادة هي أقصى ما يناله الإنسان من خيرات، وهي كذلك تطلب لذاتها لا لأجل غاية أخري وراءها، وأن السبيل إلي السعادة يقتضي إدامة النظر والتأمل والتزام الفضائل الفكرية، وتلك هي خصائص البحث الفلسفي، أي أن ممارسة الفلسفة هو السبيل إلي السعادة.

وهنا يمكن القول بأن هذا التوافق بين الأفروديسي والفارابي في عرض هذه المعاني حول السعادة، يعود، في أحد جوانبه، إلي وحدة المصدر الذي استقيا منه كثيراً من تصوراتهما حول السعادة، هذا المصدر الذي يتمثل في ما جاء من درس لمسألة السعادة في الفكر اليوناني، بداية من سقراط ومروراً بأفلاطون وأرسطو، مع ملاحظة

(١) انظر: د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، ص ٣٩.

(٢) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: مقال " السعادة والفضيلة "، ضمن أعمال غير منشورة للدكتور أبي ريدة، تحقيق: د. فيصل بدير عون، الجزء الثاني، الأخلاق والسياسة، ص ٥٤، ٥٥.

أن هذا الأخير كان له تأثير مهم علي مفكرينا علي وجه الخصوص فيما يتعلق بموضوع السعادة.

ولقد مر بالباحث، فيما سبق، أن سقراط وأفلاطون قد اتفقا علي أن السعادة ترتبط بالعقل، وأنه هو الذي يوجه الإنسان إلي السعادة، وأن البحث الفلسفي هو نشدان الحقيقة، ومن ثم فهو السبيل إلي السعادة. وجاء أرسطو فأكد علي الارتباط الوثيق بين التفكير العقلي وبين السعادة، مشيراً إلي أن هذا التفكير يمثل أسمى أنواع الفضيلة التي تقوم بدورها إلي السعادة.

وهذه المعانٍ وغيرها، مما طرحه هؤلاء الفلاسفة، ظهرت واضحة فيما قدمه الأفروديسي والفارابي من رؤي وتصورات حول مسألة السعادة؛ فقد حملت إشارات الأفروديسي تأكيده علي أن السعادة إنما تكمن في النظر العقلي الفلسفي في تصوره للأمور الإلهية، كما تصور الفارابي السعادة علي أنها ما يفيض علي الجانب المفكر في النفس من معانٍ آتية من العالم العلوي.

وإذا كان التأثير الأرسطي علي اتجاه الأفروديسي والفارابي أكثر بروزاً من تأثير ما جاء عن السعادة لدي سابقيه سقراط وأفلاطون، فذلك لأن أرسطو كان سبباً مباشراً في بحث الأفروديسي والفارابي لمسألة العقل أساساً كما مرت الإشارة.

فالأفروديسي والفارابي استمدا من أرسطو كثيراً من الأفكار التي قدمها حول السعادة؛ حيث أكد الأفروديسي مثلاً علي أن العقل الإلهي هو الخير الفاضل وأن معقولاته هي تماماً مثله، وأن التشبه به يمثل كمال الإنسان وسعادته، كما وسّع الأفروديسي الصلة بين نظرية المحرك الأول عند أرسطو وبين مسألة السعادة، مدلاً علي أن الله تعالي، لأنه هو المتصور بالعقل، وأنه هو الخير كله، فإن الأشياء تتحرك شوقاً وعشقاً إليه وتتشد سعادتها في هذا الأمر. فهذا المعني الأخير كان أرسطو قد أكد عليه بوضوح عندما ذهب إلي أن " تحريك المحرك الأول للأشياء إنما هو علي طريق أنه معشوق أو معقول. فالأشياء المحركة علي هذه الجهة إنما تُحَرِّك من غير أن تتحرك. وفي المبادئ الأول المعشوق والمعقول هما شيء واحد، وما هو حسن نشتهيه ونشأقه لأننا نراه حسناً. الأول نختاره لأننا نراه حسناً ونشتهيه لأننا نعقله " (١).

(١) أرسطو: مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، نشرها وحققها: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م، ص٥، (١٩٤ أ).

وإذا ما تتبع الباحث آراء الفارابي حول السعادة يجد أن قسماً كبيراً منها مستمد مما جاء لدي أرسطو، حيث درس الفارابي نظرية أرسطو في السعادة علي نحو واسع، وسائر الفارابي أرسطو في القول بأن الحياة العقلية غاية في نفسها، وأن الإنسان متى انقطع إلي النظر والبحث والتفكر اقترب من الكائنات العلوية وفاز بسعادة ليست وراءها سعادة^(١)، كما كان الفارابي كان مقتنياً لأثر أرسطو عندما وصف السعادة بأنها الخير الأقصى وأنها تطلب لذاتها لا لشيء آخر^(٢).

وقد مر بالباحث فيما سبق كيف أن الفارابي أولي عناية كبيرة لمسألة الربط بين دراسة الفلسفة وبين بلوغ الإنسان السعادة، وتلك هي مسألة أكد عليها أرسطو في مواطن عديدة من مصنفاته.

ولكن إذا كان هذان المفكران (الأفروديسي والفارابي) قد تشابها في الاستمداد من أرسطو علي هذا النحو فإن ثمة خلاف ظهر بينهما في الأخذ من مصادر فلسفية أخرى غير أرسطو، وهذه المسألة لعلها كانت أكثر ظهوراً عند الفارابي منها عند الأفروديسي. وذلك أن الفارابي استفاد في فلسفته الأخلاقية مما جاء لدي أفلاطون؛ خاصة وأنه كان قد قصد في توفيقه بين أفلاطون وأرسطو إلي الموائمة بينهما في نواح فلسفية أخلاقية^(٣)، هذا إضافة إلي أن الفارابي أظهر إعجاباً واضحاً بفلسفة أفلاطون الأخلاقية؛ " فذلك الموجز الذي وضعه الفارابي لوحد من أهم مؤلفات أفلاطون، وهو كتاب النواميس... هو شاهد بليغ علي الفهم (أي من جانب الفارابي) لفلسفة أفلاطون في الأخلاق والسياسة وعلي تعلقه الشديد بهما"^(٤).

أضف إلي ذلك أنه قد نفذ إلي الفارابي تأثير واضح بنظرية الفيض الأفلوطينية وذلك في تفسير الفارابي لعملية فيض العقل الفعال لمعلوماته علي العقل الهيولاني

(١) انظر: د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، ص ٤٦.

(٢) انظر: د. عبد الحي محمد قابيل: المذاهب الأخلاقية في الإسلام (الواجب - السعادة)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ٢٥١.

(٣) انظر: الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٦٨م، ص ٩٥ - ٩٧.

(٤) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتي يومنا هذا، نقله إلي العربية: د. كمال اليازجي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ١٨٣.

فيصير عقلاً بالفعل؛ هذه العملية التي يري الفارابي أنها أحد وسائل السعادة والغبطة للإنسان يعرض لها هذا الفيلسوف في ضوء من نظرية الفيض التي صدرت عن أفلوطين (١).

حتي لأن الفارابي، وهو يوضح صنيع العقل الفعال في العقل الهيلواني، يذكر لهذا العقل الفعال نفس مرتبته في سلسلة العقول في نظرية الفيض وهي المرتبة العاشرة (٢).

ولعله من أجل ذلك فإن بعض الباحثين يري " أن كيفية استخلاص الفارابي لخلود العقل الفعال ولوحدته تمت في الغالب علي عمق أنطولوجي أفلوطيني لا أرسطي، أي أن إثبات وحدة هذا العقل وخلوده كان نتيجة انتمائه للمرتبة الثالثة أو العاشرة من الموجودات الصادرة عن الواحد الأول " (٣).

علي أن الأمر لم يقف بالفارابي عند هذا الحد من التأثير بالمدارس الفلسفية في صياغة فكرته في أن السعادة العقلية هي الأسمى، فالدكتور إبراهيم مذكور يشير إلي أن قول الفارابي بالاتصال مع العقل الفعال لا يختلف كثيراً عن فكرة "الاكستاسيس" أو الجذب الذي قالت به مدرسة الإسكندرية الفلسفية (٤)، وأن كلاهما يمثل أسمى أعمال العقل الإنساني التي ترقى إلي الخير الأعلى، وأن في عبارات الفارابي ما يفيد اعتماده علي الأصل الإسكندري في قوله بذلك الاتصال (٥).

مثل هذا التنوع الفكري الذي أوجد ثراء في تصور الفارابي لصلة السعادة بالعقل لا يوجد نظيره عند الإسكندر الأفروديسي فيما يتعلق بهذه المسألة.

وعلي الرغم من أن الأفروديسي كان له اطلاع واسع علي مختلف المدارس الفلسفية الأخرى؛ " حيث قصد الإسكندر في شروحه إلي تفسير آراء أرسطو وتبريرها

(١) انظر الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٢، ١٠٣.

(٢) انظر الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٣.

(٣) د. محمد المصباحي: من المعرفة إلي العقل، بحث في نظرية العقل عند العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، ص ٣٤.

(٤) انظر في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، ص ٤٧.

(٥) انظر: د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، ص ٤٧.

أمام المدارس الأخرى " (١)، كما أن الإسكندر نفسه يشير إلي أنه أخذ عليه فسر آراء لأرسطو من خلال أقوال لمشائين آخرين (٢).

أقول علي الرغم من ذلك فإن آراء الأفروديسي فيما يتعلق بمسألة السعادة العقلية ينقصها كثير من التفاصيل التي جاءت لدي الفارابي في هذا المنحي. فعلي سبيل المثال فإن الأفروديسي عند حديثه عن السعادة العقلية لم يقدم تقريباً بينها وبين اللذة الحسية، وهو أمر جوهري في إبراز قيمة السعادة العقلية الكاملة والدائمة. هذا التفريق اهتم الفارابي بأن يظهره، مؤكداً علي أن علو قيمة السعادة العقلية إذا ما قورنت بالسعادة الحسية.

وهناك نقطة مهمة ظهر فيها تباين الأفروديسي والفارابي كذلك، وهذه تتعلق بطبيعة دور العقل الفعال في وهب السعادة للعقل الإنساني، إذ علي الرغم من اتفاق كلا المفكرين علي أن العقل الفعال هو مصدر سعادة النفس بما تتلقاه عنه من معلومات، وأنه بقدر درجة الاتصال التي تحظى بها النفس العاقلة مع هذا العقل تكون الدرجة التي تبلغها من السعادة، أقول علي الرغم من تلاقي المفكرين حول هذا المعني، إلا أنهما يختلفان في تفسير طبيعة هذا الاتصال بين النفس وبين العقل الفعال، وبالتالي في خاصية تلك السعادة العقلية التي تدركها النفس. ذلك أن الإسكندر الأفروديسي عرض لهذه المسألة في إطار من أن معارف العقل الفعال هي إلهية، خاصة وأنه قد وصف هذا العقل بأنه هو الله؛ " فالأفروديسي يري أن هذا العقل هو الإله الذي يتمثل في نفوس البشر، ويقوم مقامهم في إدراك معاني الأشياء " (٣)، وهذا التصور يعني أن المعارف الإلهية التي تتوق إليها النفس لبلوغ سعادتها وكمالها، تصل إلي النفس عن العقل الإلهي مباشرة. أما الفارابي فإنه لم يطلق هذا الوصف الإلهي علي العقل الفعال كما صنع الأفروديسي؛ وذلك أن الفارابي يري أن العقل الفعال هو العقل العاشر في سلسلة الفيض الأفلوطينية التي تبناها الفارابي في تفسير وجود العالم؛ كما أن " الفارابي يري

(١) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، دون تاريخ، ص ٣٦٠.

(٢) انظر: الإسكندر الأفروديسي: مقالة الأفروديسي في " الفصول "، ترجمة: أبي عثمان الدمشقي، ضمن

كتاب أرسطو عند العرب، نشرة: د. عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ٢٩٥.

(٣) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ١٩٨.

أن العقل الفعال هو المصدر الذي يفيض بالنفوس الإنسانية إذا تأمل الخالق، ويفيض بالعناصر المكونة للعالم إذا تأمل نفسه" (١).

فعند الفارابي إذن فإن المعقولات موجودة في ذات العقل الإلهي ومنه تفيض علي العقول المفارقة الأخرى الأدنى منه، ومن العقول المفارقة إلي العقل الفعال الذي يهبها بدوره إلي العقل الإنساني، ومعني ذلك أن العقل الفعال يقوم بدور الوسيط عندما يوصل المعقولات التي تفيض علينا من المصدر الحقيقي لهذه المعقولات الذي يبدو أنه واجب الوجود أو المبدأ الأول لكل ما يوجد (٢).

فهنا يظهر أن هناك خلافاً بين الأفروديسي وبين الفارابي فيما يتعلق بدور العقل الفعال في بلوغ النفس الإنسانية للسعادة، فالأفروديسي أكد علي أن العقل الفعال الذي خاصيته إلهية هو مصدر هذه السعادة بصورة مباشرة، وأما الفارابي فرأي أن للعقل الفعال دور الوسيط في هذا الأمر؛ وأنه يفيض المعارف علي العقل الإنساني بعد أن يتلقاها عن العقول المفارقة، ومن هنا فإنه "لا يمكن المساواة بين نظرية المعرفة عند الإسكندر الأفروديسي، وبين الفلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية الحديثة، ذلك أن الفارابي وابن سينا لا يقولان مثل الأفروديسي بأن العقل الفعال هو الله، ولكنهما يذكران أنه آخر العقول المفارقة أو أرواح الملائكة" (٣).

علي أية حال هناك مسألة أخرى ظهرت لدي الفارابي فيما يتعلق بالسعادة العقلية وارتباطها بالاتصال بالعقل الفعال لم تبرز في تصورات الإسكندر الأفروديسي أيضاً، هذه المسألة تتعلق بحديث الفارابي عن تعدد السعادة والتي تتحدد تبعاً لطبيعة اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال. فبالإضافة إلي تلك الحالة التي مرت الإشارة إليها والتي يكون العقل الإنساني، من خلال البحث والتأمل، قادراً علي الاتصال بالعقل الفعال وتلقي المعارف عنه، فإن هناك مرتبة أخرى لذلك الاتصال تكون لمن بلغت

(١) د. أميرة حلمي مطر: مقال "نظرية العقل الفعال وارتباطها بنظرية الفيض الإلهي عند الفارابي وابن سينا"، ضمن "الفكر الإسلامي وتراث اليونان"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م، ص ٥٥.

(٢) د. سليمان الضاهر: "نظرية العقل عند الفارابي"، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٣٠ - العدد (١، ٢)، ٢٠١٤م، ص ٤٦٧.

(٣) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م، ص ٢٠٠.

قوته المتخيلة نهاية الكمال؛ فمن يصل إلي هذه الدرجة يتلقي المعارف يقظة عن العقل الفعال؛ حيث يشير الفارابي إلي أنه " ولا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال، الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، أو محاكاتها من المحسوسات، ويقبل محاكاة المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها، فيكون له، بما قبله من المعقولات، نبوة بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة. وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة " (١).

وهذا الاتصال للمخيلة بالعقل الفعال، قد يكون يقظة وقد يكون مناماً، إلا أن قوتها يقظة أفل؛ حيث يقول الفارابي: " فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات، بالمنامات والرؤيات الصادقة، وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها بالكهانات علي الأشياء الإلهية. وهذه كلها قد تكون في النوم وقد تكون في اليقظة، إلا أنها تكون في اليقظة قليلة، وفي الأقل من الناس..." (٢).

ففي هذا الطرح من جانب الفارابي يظهر أن للقوة المتخيلة دوراً مهماً في عملية الوصول إلي المعارف يجعل من هذه المرتبة درجة أسمى في السعادة من تلك التي تتم للإنسان باتصاله بالعقل الفعال من خلال التأمل الفلسفي؛ " فالمخيلة هنا تلعب دوراً رئيسياً في تكوين الأحلام والرؤي، كما يقوم العقل الفعال بدور أساسي في المعرفة التي يتلقاها الإنسان (الفاضل) الذي يصل إلي درجة عالية من الكمال" (٣).

هذه الحالة من الاتصال بالعقل الفعال هي شأن الأنبياء عند الفارابي إذن؛ فعند هذا الفيلسوف فإن المخيلة قد تصعد إلي هذا العالم (أي العالم الروحاني العلوي) وتتصل بالعقل الفعال الذي تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث

(١) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه: د. ألبير نصري نادر، مرجع سابق، ص ١١٥.

(٢) الفارابي: المرجع السابق نفسه، ص ١١٣.

(٣) د. إبراهيم عاتي: الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥م، ص ١٩٣.

الفردية، وهنا يكون التنبؤ وهذا الاتصال يحدث ليلاً ونهاراً وبه تفسر النبوة أي من جانب الفارابي" (١).

وإذا كانت آراء الفارابي هذه قد حملت لونا من المغالاة في العرض لكيفية تلقي النبي لمعلوماته، مثلما أن نظرية الفارابي حول النبوة في مجملها قد وُجِهت بكثير من المآخذ والانتقادات، خاصة وأن كثيراً من آراء الفارابي فيها يتعارض مع التعاليم الدينية، وهو أمر ليس موضعه من المناقشة في هذه الدراسة، وقد أفاضت دراسات عديدة بتقييم وجهة نظر الفارابي فيه (٢)، أقول إنه إذا كان الأمر علي هذا النحو فإن ذلك يعني أن مسألة السعادة واتصالها بالعقل كانت علي ثراء واسع عند الفارابي وأنها مست نظريات أخرى لديه مثل مسألة النبوة، وذلك عندما تحدث الفارابي عن التفاوت في الاتصال بالعقل الفعال وهو ما يعني التفاوت في مراتب السعادة. هذا التحليل الواسع من جانب الفارابي لم يؤثر نظيره في تصورات الأفروديسي عندما تحدث هذا الأخير عن ربط السعادة بالعقل.

(١) د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، ص ٧٩.

(٢) يخصص الدكتور إبراهيم مذكور في دراسته القيمة في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، يخصص مبحثاً للمآخذ التي توجه إلي نظرية الفارابي في النبوة، فيشير إلي أن من بينها: أن الفارابي يضع النبي في مرتبة دون الفيلسوف، لأن النبي برأيه يصل إلي الحقائق عن طريق المخيلة، بينما أن الفيلسوف يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل والتأمل، وذلك أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة، كذلك فإنه يظهر من خلال آراء الفارابي أن النبوة تصبح ضرباً من المعرفة يصل إليها الناس علي السواء، فهي إذن كسبية وليست وهبية، أضف إلي ذلك أن ما جاء من آراء عن الفارابي في تفسير الوحي والإلهام علي النحو السيكلوجي يتعارض مع كثير من النصوص الدينية الثابتة. انظر المرجع المشار إليه، من ص ١٠٠ - ١٠٣.

- خاتمة -

لقد تبين من خلال هذه الدراسة أن آراء الإسكندر الأفروديسي والفارابي حول مسألة العقل قد تميزت بحظ من الأصالة، فضلاً عن اتسامها بالعمق الفلسفي؛ فقد اتضح كيف أن هذين المفكرين قد حللا، علي نحو واسع، ما وصل إليهما من إسهامات الفلاسفة السابقين حول هذه المسألة وفسرا ما بدا أنه مبهماً منها، كما أنهما أضافا إليها تصورات ومعان جديدة. هذه الفرضية يؤكد علي صدقها أن بحث الأفروديسي والفارابي لمسألة العقل قد أكسبها أبعاداً فلسفية جديدة ظهرت آثارها فيما نُسج من دراسات عديدة حول إسهامها فيها، وما باشرته آراؤهما من تأثير في تأسيس رؤي وتصورات فلسفية جديدة حول العقل؛ خاصة وأن الأفروديسي كان أول من خصص رسالة حول " العقل " وجهت نظر كثير من المفكرين إلي بحث هذه المسألة، كما أن الفارابي عالج مسألة العقل علي نحو واسع وقدم معان مهمة بشأن دور العقل الفعال استفاد منها كثير من الفلاسفة اللاحقين عليه.

ويمكن للباحث أن يعرض هنا لعدد من النتائج التي توصلت إليها الدراسة، وهذا العرض يجيء في محورين أساسيين علي النحو التالي:

أولاً: نتائج تتعلق بالموازنة بين الأفروديسي والفارابي حول التأثير الأرسطي الذي نفذ إلي تصوراتهما حول العقل، وإبراز القدر الذي أضافاه علي آراء أرسطو في هذا الجانب. وهذا المحور يجيء في البداية باعتبار أن بحث أرسطو في مسألة العقل كان هو الباعث الأول الذي وجه عناية الأفروديسي والفارابي لبحث هذه المسألة. وفي إطار هذا المحور فإنه قد تبين للدراسة الآتي:

١- أن بحث أرسطو لمسألة العقل كان هو المؤثر الأول في توجيه عناية الأفروديسي والفارابي لتناول هذه المسألة، وأنه إذا كانت آراء أرسطو حول العقل قد حظيت باهتمام كبير من جانب العديد من المفكرين، فإن الأفروديسي والفارابي يأتيان في طليعة هؤلاء اهتماماً بآراء أرسطو هذه، خاصة وأنهما كانا علي اتصال ودراية واسعين بفلسفة أرسطو في مختلف أقسامها.

٢- أن تأثر الأفروديسي والفارابي بالبحث الأرسطي حول مسألة العقل جاء من خلال وجهتين مختلفتين: **أولهما** تأثير بصورة مباشرة تمثلت في متابعتهما لتصورات أرسطو حول العقل، ونقلهما للعديد من أقواله فيها. **وثانيهما** جانب غير مباشر من

التأثير ظهر في تطرق الأفروديسي والفارابي إلي بحث عدد من المسائل التي سكت عنها أرسطو فيما يتعلق بطبيعة العقل وخلوده، حيث أضاف هذان المفكران عدة تفصيلات بشأنها لم تتضمنها فلسفة أرسطو.

٣- أن طبيعة التأثير بأرسطو في مسألة العقل لم يكن علي قدر واحد بين الأفروديسي والفارابي؛ فالأول منهما كان من شراح أرسطو المتقدمين، حيث عاش في القرن الثاني الميلادي، بينما أن الفارابي عاش في مرحلة متأخرة نسبياً عن ذلك، هذا الأمر أوجد اختلافاً بينهما فيما يتعلق بعرض آراء أرسطو حول العقل. فالإسكندر الأفروديسي، لأنه وضع في طبيعة اهتماماته تبرير آراء أرسطو في وجه المدارس الفلسفية الأخرى، حرص علي أن يقدم شروحاً لما رأي أنه كان غامضاً من آراء لأرسطو حول العقل، بينما أن الفارابي عني كثيراً بأن يظهر تأثير آراء أرسطو في مراحل الفكر الفلسفي المتعاقبة ولذلك فإن الفارابي في رسالته حول العقل عرض لمعني العقل عند الجمهور وعند المتكلمين قبل أن يعرض لمعناه عند أرسطو، وذلك حتى تتضح علاقة آراء أرسطو بما جاء في تلك الإسهامات الأخيرة.

٤- كان مما أضافه الأفروديسي من مصطلحات جديدة علي أرسطو مصطلح "العقل الفعال"، والذي يقابل عند أرسطو معني "العقل المنفعل"، كما أن الأفروديسي قد ذهب إلي تأليه هذا "العقل الفعال"، أما الفارابي فإنه لم يصدر عنه هذا التصور، فهو وإن كان قد وظف مصطلح "العقل الفعال" إلا أنه لم يقل بتأليهه كما صنع الأفروديسي.

٥- كان مما أدخله الفارابي من تفصيلات حول آراء أرسطو هو الاهتمام بالحديث عن اختلاف ترتيب صور الموجودات في "العقل الفعال" عنها في "العقل بالفعل"، وأن صور الموجودات في "العقل الفعال" هي خالدة، في حين أنها ليست علي هذه الكيفية في العقل بالفعل، كما أن ترتيب تلك الصور في "العقل بالفعل" لا يماثل ترتيبها في "العقل الفعال".

وهذه الجزئية لم يعرها الإسكندر الأفروديسي عناية كبيرة عند حديثه عن وجود المعارف في العقل الفعال.

ثانياً: نتائج تتعلق بالموازنة بين الطرح الذي قدمه الإسكندر الأفروديسي والفارابي، كل علي حدة، حول مسألة العقل ومدى الاتفاق والاختلاف الذي بدا بينهما في هذا الجانب؛ ويدخل في ذلك إظهار التأثير الذي باشرته آراء الأفروديسي علي تصورات الفارابي حول العقل، باعتبار أن أقوال الأفروديسي هذه كانت من الدوافع الأساسية التي وجهت أنظار الفلاسفة المسلمين، والفارابي في طليعتهم، للبحث في مسألة العقل، وقد تبين أن الفارابي كان علي اتصال واسع بالنتائج الفكرية للأفروديسي. ويمكن الإشارة إلي عدد من النتائج التي تتعلق بهذا المحور، وذلك علي النحو التالي:

١- ظهر اهتمام الأفروديسي والفارابي علي نحو واسع ببحث المعان والدلالات التي يمكن أن تستفاد من مصطلح "العقل"، حيث حدد الأفروديسي تلك الدلالات في ثلاثة أقسام هي: العقل الهولاني، والعقل بالملكة، والعقل الفعال، أما الفارابي فإنه تحدث عن أربعة أنواع من العقول هي: العقل بالقوة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد والعقل الفعال. وهذا يعني أن هناك اختلافاً بين مفكرينا في النص علي عدد العقول، وأيضاً في مسميات بعض منها، وإن كان هناك اتفاق بينهما علي مهمة تلك العقول وطبيعتها؛ فالعقل الهولاني عند الأفروديسي هو نفسه "العقل بالقوة" كما وصفه الفارابي، وهو يمثل هيئة العقل قبل أن ترد عليه المعارف أو قبل أن يباشر عملية التفكير بالفعل. وأن العقل بالملكة عند الأفروديسي هو ما دعاه الفارابي العقل بالفعل؛ وهي حالة العقل بعد ورود المعارف عليه من العقل الفعال؛ فيصير من كونه عقلاً بالقوة إلي عقل بالفعل.

٢- هذا الطرح لتلك الدلالات المتعددة للعقل يظهر فيه إضافة من جانب الفارابي علي ما قدمه الأفروديسي؛ يتمثل ذلك في إضافة الفارابي لعقل رابع هو العقل المستفاد.

٣- وقد تبين كذلك أنه علي الرغم من أن الأفروديسي والفارابي قد اتفقا علي تحديد دور "العقل الفعال" في أنه هو الذي يجعل الذات التي كانت "عقلاً بالقوة" يجعلها "عقلاً بالفعل"، ويجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل، إلا أن هناك تبايناً يبدو بين مفكرينا فيما يتعلق بطبيعة هذا العقل؛ إذ علي حين أن الإسكندر الأفروديسي لم يكتف بوصف هذا العقل بأنه غير مادي وخالد وإنما أسبغ عليه صفة الألوهية (وقد كان الأفروديسي في ذلك زائداً علي ما جاء لدي

أرسطو الذي لم يعط العقل الفعال هذا الوصف كما مرت الإشارة)، أقول إذا كان الأمر علي هذا النحو لدي الأفروديسي، فإن الفارابي لم ينحو إلي تلك المغالاة بشأن العقل الفعال، وإنما توقف عند وصف هذا العقل بأنه لا يكون في مادة وأنه مفارق.

وهذا الخلاف، يرجع في الواقع، إلي أن الأفروديسي اعتبر أن العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب النفس (والذي دعاه الأفروديسي بالعقل الفعال) هو عين العقل الذي ذكر في "كتاب ما بعد الطبيعة"، أي المحرك الذي لا يتحرك، فترتب علي ذلك تأليه الأفروديسي لهذا العقل. أما الفارابي فإنه توقف عند حد فهم دور العقل الفعال علي أنه واهب الصور، وأنه ينبثق عن الله تعالي فحسب، كما أن الفارابي قدم تفريقاً بين العقل الفعال والمتحرك اللامتحرك، وقد كان هذا خلاف في فهم ما جاء لدي أرسطو بين الأفروديسي والفارابي.

٤- أنه إذا كان الأفروديسي والفارابي قد توافقا في اعتبار أن المعرفة التي تصل للعقل الهولاني (العقل الإنساني قبل أن يعقل الأشياء) تعود في مصدرها إلي العقل الفعال، إلا أن هناك خلافاً بدا بينهما حول طبيعة هذه المعرفة، ففي حين أن الأفروديسي رأي أن تلك المعارف تنشأ في العقل الفعال عن طريق الحدس والإلهام (باعتبار أن هذا العقل له صفات الألوهية عند الأفروديسي)، وأنه ينقلها إلي العقل الهولاني بعد ذلك، فإن الفارابي ذهب إلي أن عملية الحدس والإلهام في تلقي تلك المعارف قد تتوفر للعقل المادي كذلك، فيتلقى بعضاً منها حدساً وإلهاماً عن طريق العقل الفعال.

٥- أنه من المسائل التي أولاها الفارابي عناية في بحثه أكثر من الأفروديسي هي ما يتعلق بتلقي العقل في مراتبه المختلفة عند ورود المعارف عليه من العقل الفعال، فتلك المعارف، كما وضح من إشارات الفارابي، تسهم في ترقى العقل في درجاته، حيث ينتقل من حيث هو عقل بالقوة إلي عقل بالفعل، ثم يكون العقل الفعال الذي يعتبر قوة فاعلة تتولي تدبير عالم ما تحت فلك القمر، وهو أمر تمكن الفارابي من خلاله في أن يربط بين العقل والميتافيزيقا التي يصورها هنا العقل الفعال، فمثل هذه الجزئية لم تظهر في مباحث الأفروديسي علي نحو واضح، حيث لم يقدم هذا الشارح تفصيلات كثيرة بشأنها.

- ٦- اتفق الأفروديسي والفارابي في الإعلاء من شأن المعرفة العقلية وتقديمها علي المعرفة الحسية، حيث أكد الأفروديسي علي أن العقل هو فاعل، لأنه إذا كان العقل يعقل الأشياء فإنه فاعلها كما يعقلها بينما أن الحس هو منفعل. ومن جانبه فإن الفارابي جعل المعرفة العقلية أساساً للمعرفة الحسية، وأكد علي أن جودة التمييز عن طريق العقل هي التي تحصل لنا بها معرفة جميع الأشياء.
- ٧- أن الخلاف الذي بدا بين مفكرينا، فيما يتعلق بمسألة المعرفة هذه، يتمثل في أن الأفروديسي لم يأبه كثيراً بالمعرفة الحسية، ولم يتحدث عن دور الحس في تكوين معارف الإنسان، في حين أن الفارابي جعل للحواس دور في إدراك المعرفة، مدلاً علي أن بعضاً من المعارف العقلية تتكون من خلال نظر الحواس في الموجودات أولاً، كما أن الفارابي، في مواطن عديدة من فلسفته، أعطي للعقل والحس دورين متكاملين في تكوين النسق المعرفي للإنسان.
- ٨- تبين من خلال الدراسة أن الإسكندر الأفروديسي والفارابي قد اتفقا في اعتبار السعادة العقلية هي السعادة الأسمى؛ إذ هي التي تقود النفس إلي الاتصال بالعالم العلوي، حيث تشرف علي الموجودات والأنوار العلوية.
- ٩- ظهر هناك عدد من التفصيلات في حديث الفارابي عن السعادة وارتباطها بالعقل، لم يؤثر نظيرها عند الأفروديسي، فهناك علي سبيل المثال، اهتمام الفارابي بالتفريق بين السعادة العقلية وبين اللذات الحسية، وهو تفريق يعد جوهرية في الإعلاء من قيمة السعادة العقلية كشيء دائم وكامل عند الفارابي؛ كما أن الفارابي تحدث عن تعدد مراتب السعادة وتفاوتها تبعاً لطبيعة التفاوت في اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال (فهناك اتصال من خلال البحث والتأمل، وهناك اتصال عن طريق المخيلة، وهكذا)؛ فمثل هذه التفصيلات لم تظهر في بحث الإسكندر الأفروديسي حول السعادة العقلية.
- ١٠- هذه النتيجة تسلم الباحث إلي الإشارة إلي نتيجة أخرى تتعلق بها وهي أن بحث الفارابي لمسألة السعادة وارتباطها بالعقل جاء أكثر ثراء من نظيره عند الأفروديسي؛ وهو أمر يعود، في أحد جوانبه، إلي تنوع المؤثرات الفكرية الأخرى، من غير فلسفة أرسطو، التي نفذت إلي الفارابي وأثرت علي بحثه لمسألة السعادة هذه، لأنه إذا كان هناك اتفاق في وحدة المصدر الأرسطي كمؤثر

مهم علي اتجاه الأفروديسي والفارابي في دراسة موضوع السعادة، فإن الفارابي كان أكثر استفادة من مصادر فلسفية أخرى وجهت بحثه حول هذه المسألة. فقد تبين أن الفارابي كان علي صلة بفلسفة أفلاطون الأخلاقية، وأنه أخذ عنها بعض الأفكار، كما أن الفارابي تأثر علي نحو واضح بنظرية الفيض الأفلوطينية، وقد ظهر هذا واضحاً، علي سبيل المثال، في تفسير الفارابي لعملية فيض العقل الفعال لمعلوماته علي العقل الهولاني فيصير عقلاً بالفعل؛ هذه العملية التي يري الفارابي أنها أحد وسائل السعادة والغبطة للإنسان.

المصادر والمراجع

أولاً: مؤلفات الإسكندر الأفروديسي

- ١- رسالة في العقل، ترجمة: حنين بن اسحق، نشرها وقدم لها: د. عبد الرحمن بدوي، ضمن شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١م.
- ٢- مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية، نشرها: د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب "أرسطو عند العرب"، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
- ٣- مقالة الإسكندر في الاستطاعة، نشرها: د. عبد الرحمن بدوي، ضمن شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١م.
- ٤- مقالة الأفروديسي في أن الهبولي غير الجنس وفيما يشتركان ويتفقان، ضمن شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى.
- ٥- مقالة الأفروديسي في الزمان، ضمن شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية، مرجع سابق.
- ٦- مقالة الإسكندر الأفروديسي في "الفصول"، ترجمة: أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي، نشرها: د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب "أرسطو عند العرب"، مرجع سابق.
- ٧- مقالة الإسكندر الأفروديسي في الهبولي وأنها مفعولة، ضمن شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى.
- ٨- مقالة للإسكندر الأفروديسي في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطاطاليس الفيلسوف، نشرها: د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب "أرسطو عند العرب"، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

ثانياً: مؤلفات الفارابي (أبو نصر محمد بن طرخان)

- ١- رسالة تحصيل السعادة، حققها وقدم لها: د. علي بو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- ٢- رسالة التنبيه علي سبيل السعادة، تحقيق: د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- ٣- رسالة عيون المسائل، ضمن المجموع من مؤلفات الفارابي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.
- ٤- رسالة في الملة الفاضلة، نشرها وحققها: د. عبد الرحمن بدوي، ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٨م.
- ٥- رسالة في إثبات المفارقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٤٥هـ.
- ٦- فصوص الحكم، نشره وعلق عليه: السيد محمد بدر الدين الحلبي، ضمن نصوص الكلم علي فصوص الحكم، منشور ضمن رسائل الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م.
- ٧- فصول منتزعة، حققه وقدم له وعلق عليه: د. فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
- ٨- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٩١م.
- ٩- كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين، قدم له وعلق عليه: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٦٨م.
- ١٠- مسائل متفرقة سُئل عنها الفارابي، ضمن المجموع من مؤلفات الفارابي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.
- ١١- مقالة في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي، نشرها: فريدرتش ديترش، ضمن مجموعة رسائل الفارابي، طبعة ليدن، ١٨٩٠م.

ثالثاً: مصادر فلسفية أخرى:

- ١- أرسطو: كتاب الأخلاق، ترجمة: اسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له: د. عبدالرحمن بدوي، سلسلة الذخائر (١٦١)، الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر، ٢٠٠٧م.
- ٢- أرسطو: دعوة للفلسفة (بروتريبيتيقوس)، كتاب مفقود لأرسطو، قدمه للربيعية مع تعليقات وشرح: د. عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.
- ٣- أرسطو: كتاب النفس، ترجمة: اسحق بن حنين، راجعه علي أصوله اليونانية وشرحه وحققه وقدم له: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م.
- ٤- أرسطو: مقالة اللام من "كتاب ما بعد الطبيعة"، ترجمة: اسحق بن حنين، نشرها: د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
- ٥- أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ.
- ٦- أفلاطون: محاوره فيدون، ضمن محاورات أفلاطون، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١م.
- ٧- أفلاطون: وصية أفلاطون في تأديب الأحداث، نشرها: الأب لويس شيخو اليوسعي وآخرون، ضمن "مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى"، دار العرب للبستاني، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.
- ٨- ثامسطيوس (٣١٧ م - ٣٨٨ م): من شرح ثامسطيوس لحرف اللام من "كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو"، ضمن كتاب أرسطو عند العرب.
- ٩- الشهرزوري (شمس الدين محمد بن محمود ت القرن السابع الهجري/١٢٨٨م): تواريخ الحكماء والفلاسفة، تحقيق وضبط: د. أحمد عبد الرحيم السايح، المستشار: توفيق علي وهبة، الجزء الأول، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

- ١٠- فلوطرخس: في الآراء الطبيعية التي ترضي بها الفلاسفة، ترجمة: قسطا بن لوقا، منشور ضمن مجموعة نصوص أخرى، راجعها علي أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
- ١١- الكندي (أبو يوسف يعقوب بن اسحق ت ٣٢٤هـ): رسالة في العقل، حققها وقدم لها: د. عبد الرحمن بدوي، ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٨م.
- ١٢- لايرتوس (ديوجين): مختصر ترجمة مشاهير الفلاسفة، ترجمة: عبدالله حسين، تقديم: د. مصطفى لبيب عبد الغني، سلسلة ميراث الترجمة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة بمصر، ٢٠٠٦م.

رابعاً: المراجع العربية والمعربية:

أ- المراجع العربية:

- ١- إمام (د. عبد الفتاح إمام): مدخل إلي الفلسفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٢.
- ٢- الأهواني (د. أحمد فؤاد): فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م.
- ٣- الأهواني (د. أحمد فؤاد): معاني الفلسفة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.
- ٤- بدوي (د. عبد الرحمن): أرسطو، خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الإنبايع، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
- ٥- جعفر (د. محمد كمال): في الفلسفة دراسة ونصوص، مكتبة دار العلوم، القاهرة، ١٩٧٦م.
- ٦- جمعة (د. محمد لطفي): تاريخ فلاسفة الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨م.

- ٧- الخراشي (سليمان بن صالح): نقض أصول العقلايين، دار علوم السنة، الرياض، ١٤٢١هـ.
- ٨- ربيع (هبة أحمد): الإسكندر الأفروديسي شارحاً وفيلسوفاً، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الفلسفة - كلية الآداب- جامعة القاهرة (إشراف: أ.د./ مصطفى النشار، أ.د./ رجا أحمد علي)، ٢٠١٠م.
- ٩- أبو ريان (د. محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر، ١٩٩٩م.
- ١٠- أبو ريان (د. محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلي أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر، الطبعة الخامسة، ١٩٧٢م.
- ١١- أبو ريان (د. محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: المقدمات - علم الكلام- الفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.
- ١٢- أبو ريدة (د. محمد عبد الهادي): مقالات
- ١- الفكر الإسلامي: مكانه التاريخي، ميادينه الكبرى ومميزاتها.
- ٢- التنوع والتكامل والوحدة في الفكر الإسلامي.
- ٣- مقال السعادة والفضيلة.
- ضمن أعمال غير منشورة للدكتور أبي ريدة، حققها وقدم لها: د. فيصل بدير عون، الجزء الأول: الفلسفة الإسلامية وبعض قضايا الفلسفة، الجزء الثاني: الأخلاق والسياسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١م.
- ١٣- صيليبا (د. جميل): المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢م.
- ١٤- الضاهر (د. سليمان): مقال " نظرية العقل عند الفارابي "، مجلة جامعة دمشق، المجلد (٣٠)، العدد (١، ٢)، ٢٠١٤م.
- ١٥- طاهر (د. حامد): الفلسفة الإسلامية الجانب الفكري من الحضارة الإسلامية، الجزء الأول، الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر، الإصدارات الخاصة، رقم (١٠٨)، ٢٠١٢م.

- ١٦- طرابيشي (جورج): معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، دون تاريخ.
- ١٧- الطويل (د. توفيق): فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨م.
- ١٨- عاتي (د. إبراهيم): الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥م.
- ١٩- العامري (أبو الحسن): السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، دراسة وتحقيق: د. أحمد عبد الحلیم عطية، القاهرة، ١٩٩٨م.
- ٢٠- عبدالله (د. محمد فتحي): مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، مركز الدلتا للطباعة، طنطا بمصر، ١٩٩٤م.
- ٢١- عزام (د. محفوظ): في الفلسفة والأخلاق، المنيا بمصر، ١٩٩٨م.
- ٢٢- الفاخوري (د. حنا)، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الأول: مقدمات عامة- الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.
- ٢٣- فخري (د. ماجد): أرسطوطاليس، سلسلة قادة الفكر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م.
- ٢٤- فخري (د. ماجد): تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتي يومنا هذا، نقله إلي العربية: د. كمال اليازجي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
- ٢٥- فخري (د. ماجد): الفلسفة اليونانية من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلي أفلوطين (٢٧٠م) وبرقلس (٤٨٥م)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ٢٦- قابيل (د. عبد الحي): المذاهب الأخلاقية في الإسلام (الواجب - السعادة)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م.
- ٢٧- كرم (د. يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، دون تاريخ.
- ٢٨- كرم (د. يوسف): العقل والوجود، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م.
- ٢٩- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، القاهرة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٣٠- محمود (د. فوفية حسين): مدخل إلي الفلسفة، القاهرة، ١٩٨٣م.

- ٣١- مذكور (د. إبراهيم): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦م.
- ٣٢- مراد (د. سعيد): العقل الفلسفي في الإسلام، تصدير: د. عاطف العراقي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٣م.
- ٣٣- مرحبا (د. محمد عبد الرحمن): خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، النشأة والتطور والنضوج، منشورات عز الدين، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٣٤- مرحبا (د. محمد عبد الرحمن): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات بحر المتوسط، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.
- ٣٥- المصباحي (د. محمد): من المعرفة إلى العقل، بحث في نظرية العقل عند العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ٣٦- مطر (د. أميرة حلمي): الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م.
- ٣٧- مطر (د. أميرة حلمي): مقال "نظرية العقل الفعال وارتباطها بنظرية الفيض الإلهي عند الفارابي وابن سينا"، ضمن الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م.
- ٣٨- أبو ملح (د. علي): الفلسفة العربية مشكلات وحلول، عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٣٩- الموسوعة العربية الميسرة، بإشراف: محمد شفيق غبريال، دار الشعب، القاهرة، مؤسسة فرانكلين للنشر، نيويورك، ١٩٦٥م.
- ٤٠- موسى (د. محمد يوسف): فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤م.
- ٤١- نادر (د. ألبير نصري): النفس البشرية عند ابن سينا، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦م.
- ٤٢- النساج (د. عبد الحميد درويش): الفارابي وفلسفته العقل، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

٤٣- النشار (د. مصطفى): تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء الحديثة، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

ب- المراجع العربية:

١- تايلور (ألفريد): أرسطو، ترجمة: د. عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٢- جيجن (أولف): المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمه عن الألمانية: د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

٣- راسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م.

٤- ستيس (وولتر): تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م.

٥- فريز (تشارلز): مقال "سقراط وانكساغوراس العقل الكلي"، ترجمة وإعداد: محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، ضمن العقل والعقلانية، سلسلة دفاتر فلسفية (٩)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٦- هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: د. فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، نيويورك، ١٩٩٧م.

خامساً: المراجع الأجنبية

- ١- Bernhrdt (Jean): Aristote, in la Philosophie Païenne, (du vive siècle avant J.C. du III^e siècle dhrès J.C.), Histoire de la Philosophie, (١), sous la direction de François Châtelet, éd. Hachette, Paris, ١٩٧٢.
- ٢- Dumont: E'lements d' histoire de la philosophie antique, éd. Nathan, collection " Réf ", Paris, ١٩٩٣.

- ٣- Foulqué: Dissertations Philosophique, Quatrième série, les editions de l'Ecole Paris, ١٩٥٥.
- ٤- Jolivet (Jean): Art " From the beginnings to Avicenna, in Medieval Philosophy, Routledge history of philosophy, volume III, edited by: John Marenbon, ed. Routledge, London, New York, ١٩٩٨.
- ٥- Julia (Didier): Dictionnaire de la Philosophie, éd. Librairie Larousse, Paris, ١٩٨٤.
- ٦- Schifres (Josian): Lexique de philosophie, Profil formation, " Philosophie ", sous la direction de Georges Dècote et Josian Schifres, éd. Hatier, Paris, ١٩٨٤.
- ٧- Werner (Charles): La Philosophie grecque, éd. Petite bibliothèque Payer, Paris, ١٩٦٢.

