جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

مذكرة ماستر

العلوم الاجتماعية

فسلفة

فسلفة عامة

رقم : ادخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب :

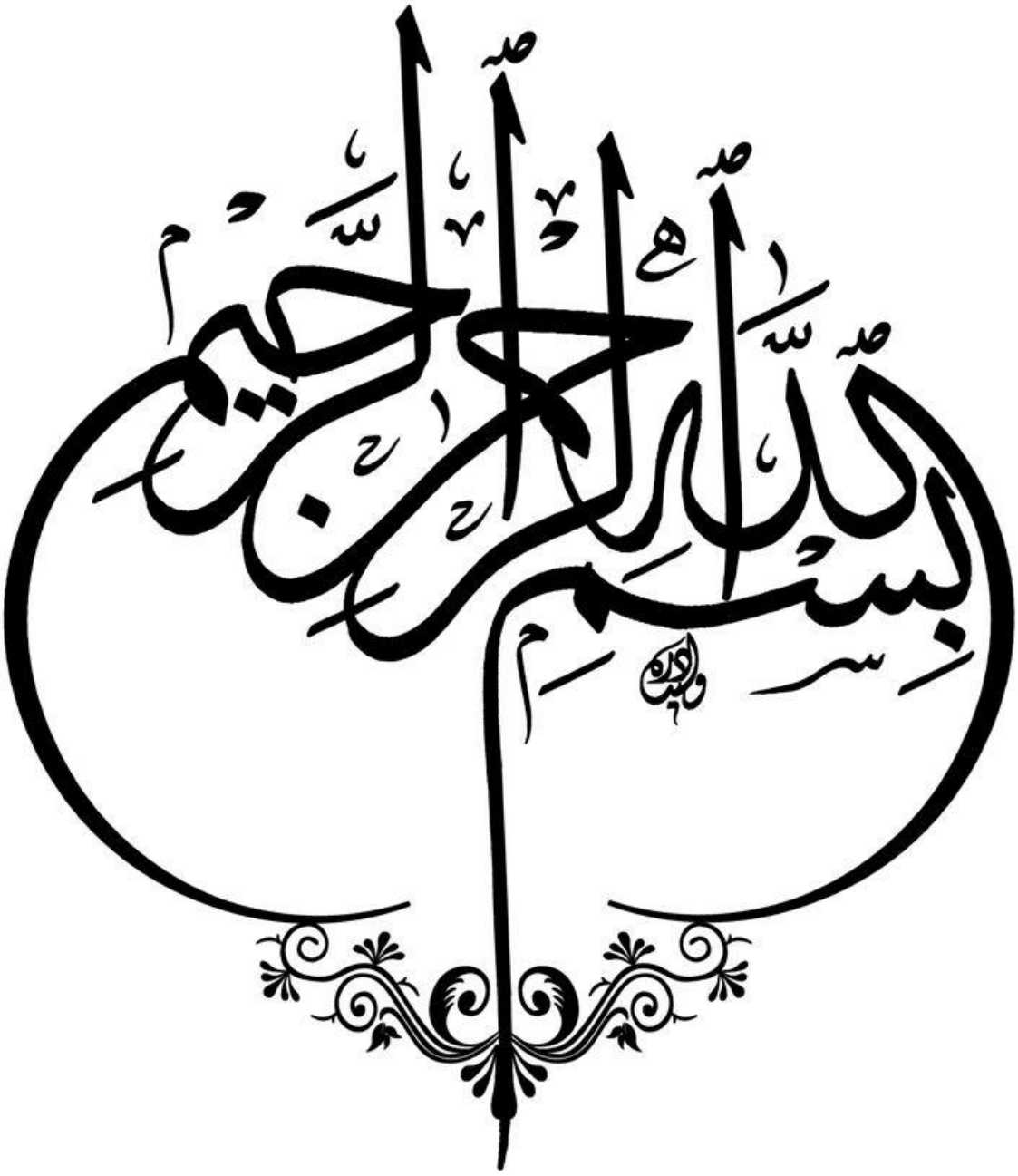
لشلق بهيرة يوم : 2023/06/20

إشكالية النفس عند الفلاسفة المسلمين " الفارابي أنموذجا "

لجنة المناقشة

زيان محمد	أ. م .أ	جامعة محمد خيضر بسكرة	مشرفا
أحمد معاريف	أ. م .أ	جامعة محمد خيضر بسكرة	رئيسا
حيدوسي الوردي	أ. م .أ	جامعة محمد خيضر بسكرة	مناقشا

السنة الجامعية : 2022-2023


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

قال صلى الله عليه وسلم {من لم يشكر الناس لم يشكر الله}

أما بعد:

فإني أحمد الله جل وعلا على ما آتاني من فضله، فقد هيأ لي كل الظروف ويسر لي إنجاز هذا العمل بفضله العظيم وكرمه العميم، فله الحمد أولًا وآخرًا على كل شيء سبحانه وتعالى،

ثم أشكر أولئك الأفاضل الكرام الذين مدوا لي أيدي المساعدة خلال هذه الفترة وهم جميع الأساتذة والدكاترة الذين تواصلت معهم، وفي مقدمتهم الأستاذ الفاضل الدكتور "زيان محمد" الذي لم يدّخر جهدًا في تقديم المساعدة لي، فقد كان دائمًا يحثني على البحث والنجاح، فله من الله الأجر والثواب العظيم ومني كل تقدير وشكر وامتنان، حفظه الله ومتعه بالصحة والعافية

الإهـــداء

إلى من سعيت دومًا لنيل رضاهم، دونًا عن الناس أهدي هذا البحث

إليكما أمي وأبي الأعز على قلبي

إلى من يؤمنون بك حين يخذلك الجميع أشكركم على ثقتكم دومًا بقدراتي،

إليكما أهدي هذا الجهد فقد كنتما على الدوام ملهميَّ، فعلى خطاكم أسير، أشكركما الشكر الجزيل على ما قدمتماه لي طوال فترة دراستي. وإلى من كانوا نعم السند والعون في مواصلة تعليمي إلى إخوتي وإلى أطيب وأرق قلب صديقتي ورفيقتي منة الله، وإلى من يتجدد بهم العطاء والأمل صديقاتي الذين تبقى أصواتهم وصورهم من أجمل اللحظات التي عشتها ماذا عساي أن أقول لكم في مثل هذا الحدث الجليل الذي تتعطل فيه الحروف وتتجمد الكلمات هل يسعني أن أقول لكم شكرًا فشكرًا لكم من أعماق قلبي، كل الكلمات اليوم تعجز عن شكركم وقلمي اليوم متعثر أمامكم ولا أدري كيف أوافيكم قدر كرمكم.

لشلق بهيرة

فهرس المحتويات

الموضوع	العنوان
البسملة.	
شكر وعرفان.	
الإهداء.	
فهرس المحتويات.	
مقدمة.	**أ – د**
الفصل الأول: السياقات التاريخية والمفاهيمية لإشكالية النفس	**05 – 36**
تمهيد.	**06**
المبحث الأول: مفهوم النفس وإشكاليتها عند الفلاسفة اليونانيين	**06**
• المطلب الأول: مفهوم النفس (لغة واصطلاحا)	06
• المطلب الثاني: النفس عند الحكيمين أفلاطون وأرسطو	07
المبحث الثاني: النفس عند الفلاسفة المسلمين	**21**
• المطلب الأول: النفس عند ابن سينا.	21
• المطلب الثاني: النفس عند الكندي.	32
خلاصة الفصل.	**35**
الفصل الثاني: طبيعة النفس وقواها ووجودها عند الفارابي	**37 – 58**
تمهيد.	**38**
المبحث الأول: طبيعة النفس وقواها عند الفارابي	**38**
• المطلب الأول: طبيعة النفس عند الفارابي	38
• المطلب الثاني: قوى النفس عند الفارابي	44
المبحث الثاني: النفس بين مراتب الوجود عند الفارابي	**50**
• المطلب الأول: الوجود عند الفارابي	50

• المطلب الثاني: صدور النفس وسائر الموجودات عن الله عزّ وجل	53
خلاصة الفصل.	**58**
الفصل الثالث: علاقة السياسة بالأخلاق عند الفارابي والاتجاه النقدي عند الغزالي	**76 – 59**
تمهيد.	**60**
المبحث الأول: نشأة المدينة لدى الفارابي والأصول الأخلاقية عنده	**60**
• المطلب الأول: اهتمام الفارابي بالسياسة ونشأة المدينة عنده.	60
• المطلب الثاني: الأصول الأخلاقية ومفهوم الخلق عند الفارابي	66
المبحث الثاني: الاتجاه النقدي عند الغزالي	**69**
• المطلب الأول: نقد الغزالي للفلاسفة المشائين.	69
• المطلب الثاني: نقد الإلهيات والطبيعيات المشائية.	72
• المطلب الثالث: الفارابي بيننا.	73
خلاصة الفصل.	**76**
خاتمة.	**79 – 78**
قائمة المصادر والمراجع.	**85 – 81**
ملخص الدراسة.	

مـــقدمة

إن مسألة النفس تحتل مكانا بارزًا على صعيد الفكر الإنساني عامة والفكر الفلسفي على وجه الخصوص، فعلى المستوى الأول يمكن القول أن الإنسان قد انشغل منذ نشأته بالسؤال عن هويته، أما على الصعيد الفلسفي فلا يكاد فيلسوف واحد على مدار التاريخ لم يهتم "بالنفس" وقواها وما يتعلق بنشأتها وخلودها أما على مستوى الفلسفة الإسلامية فإننا نلاحظ اهتماما بالنفس وارتباطاتها بمختلف المستويات الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية، لذا تحدث عنها الفلاسفة منذ تفلسفهم، وتحدث عنها علماء النفس وأخضعوها لمناهج التحليل وشغلت علماء الإسلام وفلاسفته ومفكريه، إذ لم يجدو حرجًا في بحثها ودراستها ومحاولة التعرف على حقيقتها خاصة بعد تدبرهم لقولهتعالى{وَفِيأَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ} الذاريات/21. ومن بين أهم الفلاسفة الذين عالجوا هذا الموضوع نجد أبو نصر الفارابي، فقد سعى بدوره إلى دراسة النفس والغوص فيها ويعود ذلك إلى تأثره بأقطاب الفلسفة اليونانية أمثال أفلاطون وأرسطو، كما أن الفارابي لم يبقى يونانيا فقط وإنما ذهب وأبدع في التوفيق بين الفلسفة الإسلامية واليونانية. وعلى هذا الأساس نطرح **إشكاليتنا حول الموضوع:**

ما طبيعة النفس عند الفلاسفة المسلمين؟ وكيف عبر عنها أبي نصر الفارابي؟

وللإجابة على هذا الإشكال توجب علينا تجزئته إلى مشكلات فرعية بحيث أن محتوى الفصول يجيب عنها والتي يمكن حصرها فيما يلي:

- ماهو مفهوم النفس عند الفلاسفة اليونان وعند الفلاسفة المسلمين؟
- وماهي طبيعة النفس وقواها ووجودها عند الفارابي؟

وقد أدى بنا إلى اختيار الموضوع، دوافع ذاتية وموضوعية تتمثل في:

أولا: أسباب ذاتية: ترتبط بالباحث وهي الرغبة في الإطلاع أكثر على فكر الفارابي في أمل مني أن يكون بحثًا متكاملًا حول النفس بدلا من شتاتها في مؤلفاته.

ثانيا: أسباب موضوعية: تتمثل في الوقوف على مدى توفيق الفارابي بين طبيعة النفس كمفهوم غيبي وبين آراء أفلاطون وأرسطو، معرفة قوى النفس ووجودها عند الفارابي وكيفية صدور النفس وسائر الموجودات عن الله عز وجل.

كما تتمثل **أهمية الدراسة** في الاستفادة من فكر الفارابي من خلال معالجته للنفس، فالنفس هي ما تميز الإنسان عن غيره، إذ لا يخفى على أحد مدى اهتمام الفلاسفة بها بحيث تعتبر من المواضيع التي هيا دائما محل انشغال الفلاسفة وتساؤلاتهم.

ولمناقشة الإشكالية المطروحة تم إتباع **المنهج** التحليلي والتاريخي والنقدي، حيث أن المنهج التاريخي يتوافق مع طبيعة الموضوع فهو يسمح لنا بإجراء مقاربات ومقارنات بين الفترات الزمنية وعلى مر العصور، أما بالنسبة للمنهج التحليلي تم فيه تحليل أفكار الفارابي المتعلقة بالنفس، ومن خلاله تتضح الرؤية أكثر، أما بالنسبة للمنهج النقدي تم فيه ذكر النقد الذي تعرضت له الفلسفة المشائية من قبل الغزالي.

وقد اهتدينا في بناء بحثنا هذا إتباع خطة مكونة من مقدمة وثلاث فصول وخاتمة.

في المقدمة حاولنا تقديم تمهيد عام للموضوع والذي كان **إشكالية النفس عند الفلاسفة المسلمين –أبي نصر الفارابي أنموذجًا–** وطرح الإشكال وضمنت أسباب اختيار الموضوع وأهميته وكذلك المنهج المتبع في الدراسة. حيث كان كل فصل ينطوي تحته مبحثين.

الفصل الأول كان معنون بـ: السياقات التاريخية والمفاهيمية لإشكالية النفس، يندرج تحت هذا الأخير مبحثين: المبحث الأول يتضمن مفهوم النفس وإشكاليتها عند اليونان وقد اعتمدت فيه على مطلبين، المطلب الأول يتجلى في مفهوم النفس، والمطلب الثاني يتجلى في النفس عند الحكيمين أفلاطون وأرسطو.

أما المبحث الثاني يتضمن النفس عند الفلاسفة المسلمين، ويندرج تحته مطلبين، الأول يتمثل في النفس عند ابن سينا والمطلب الثاني فيتمثل في النفس عند الكندي.

أما الفصل الثاني كان تحت عنوان طبيعة النفس وقواها ووجودها عند الفارابي، وينطوي تحته كذلك مبحثين وكل مبحث تحته مطلبين، ونجد أن المبحث الأول يتجلى في طبيعة النفس وقواها عند الفارابي، ويندرج تحته مطلبين الأول طبيعة النفس عند الفارابي، أما الثاني قوى النفس عند الفارابي، بالنسبة للمبحث الثاني فكان معنون بي: النفس بين مراتب الوجود عند الفارابي، ويندرج تحت هذا الأخير مطلبين، الأول يتمثل في الوجود عند الفارابي، وأما المطلب الثاني فيتمثل في صدور النفس وسائر الموجودات عن الله عز وجل.

أما الفصل الثالث كان تحت عنوان علاقة السياسة بالأخلاق عند الفارابي والاتجاه النقدي عند الغزالي، ويندرج تحت هذا الأخير مبحثين فالمبحث الأول تحت عنوان نشأة المدينة

لدى الفارابي والأصول الأخلاقية في فلسفته. وهذا الأخير يقوم على مطلبين، المطلب الأول اهتمام الفارابي بالسياسة ونشأة المدينة عنده، والمطلب الثاني كان عن الأصول الأخلاقية ومفهوم الخلق عند الفارابي. أما في ما يخص المبحث الثاني والأخير كان تحت عنوان الاتجاه النقدي عند الغزالي، فإنه يتضمن ثلاث مطالب، فالمطلب الأول يتجلى في نقد الغزالي للفلاسفة المشائين، والمطلب الثاني فيتجلى في نقد الإلهيات والطبيعيات المشائية، أما الثالث فعنوانه الفارابي بيننا، وأخيرًا الخاتمة وفيها أهم وأبرز النتائج وقائمة المصادر والمراجع.

وقد اعتمدنا في بحثنا على دراسات سابقة أهمها ما يتماشى مع الموضوع نذكر من بينها: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية لمحمد عبد الرحمان مرحبا، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها لأميرة حلمي مطر، الإنسان في الفلسفة الإسلامية "نموذج الفارابي" لإبراهيم عاتي، كتاب التعليقات للفارابي وفصوص الحكم وعيون المسائل وغيرها...

وكأي بحث لا يخلو من الصعوبات وأحسست بها عند التعمق في الموضوع هي صعوبة لغة الفيلسوف وفهم مقاصده، إضافة إلى صعوبة التعامل مع بعض المراجع، وبذل جهد في جمع المادة العلمية.

الفصل الأول: السياقات التاريخية والمفاهيمية لإشكالية النفس

تمهيد.

- ✓ **المبحث الأول: مفهوم النفس وإشكاليتها عند الفلاسفة اليونانيين**
  - المطلب الأول: مفهوم النفس (لغة واصطلاحًا)
  - المطلب الثاني: النفس عند الحكيمين أفلاطون وأرسطو
- ✓ **المبحث الثاني: النفس عند الفلاسفة المسلمين**
  - المطلب الأول: النفس عند ابن سينا
  - المطلب الثاني: النفس عند الكندي

خلاصة الفصل

تمهيد:

يعتبر الفارابي فيلسوف التوفيق الأول في الإسلام، وفي زمنه صارت كتب أرسطو تفسر وتشرح باللغة العربية على طريقته، وما يشاع عن الفارابي أنه تأثر بهما تأثرا شديدًا جعله لا ينزع إلى النقد بقدر إشباع رغبته في تحصيل صورة شاملة للمذاهب الفلسفية المتعددة، وأن التوفيق بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو هو منطلقه الفلسفي وجوهر فلسفته.

المبحث الأول: مفهوم النفس وإشكاليتها عند اليونان

المطلب الأول: مفهوم النفس (لغة واصطلاحًا)

تعتبر النفس من أقدم المواضيع التي تطرق لها الفلاسفة وتعددت التعاريف لهذا المصطلح في مختلف القواميس والموسوعات والمعاجم سواء القديمة أو الحديثة لكن رغم تعددها إلا أنها ذات مصب واحد أي أنها لم تختلف في معناها وهذا ما سنراه لاحقا.

لغة: جاء في أساس البلاغة للزمخشري كلمة ن ف س بمعنى "شيء نفيس ومنفس، وقد نفُسَ نفاسةً وأنفس انفاسًا، وأنفسته في الشيء ونفّسته فيه: رغّبته وتنافسوا فيه: تراغبوا، ونافس صاحبه في كذا، وشيء متنافس فيه، وقد نفست علىّ بخير قليل. ونفست علىّ خيرا قليلا: حسدتني عليه ولم ترني أهلا له نفسًا ونفاسةً وفلان ما ينفُس علينا الغنيمة والظَّفر."[1] ومن هنا نرى أن النفس عند الزمخشري لغة هي شيء من المنافسة والحسد.

اصطلاحا: "اسم النفس يقع بالاشتراك على معاني كثيرة، مثل الجسد، وشخص الإنسان، وذات الشيء، والإرادة، فوصف النفس على حقيقتها صعب جدا والدليل على ذلك أن لها عند الفلاسفة تعريفات مختلفة والنفس مبدأ الحياة، أو مبدأ الفكر أو مبدأ الحياة والفكر

1 – أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **أساس البلاغة**، دار المعرفة، (د ط)، (د س)، بيروت – لبنان، ص467.

معا، وهي حقيقة متميزة عن البدن وإن كانت متصلة به."[1] ومعنى هذا أن النفس تشترك في معاني متعددة مما أدى هذا إلى صعوبة الفلاسفة على تحديد وضبط تعريف واحد لها.

كما أنها تعتبر "مبدأ الأخلاق، لأن لا وجدان ولا إرادة ولا عزم لمن لا نفس له، وعلى قدر ما تكون النفس أقوى وأعظم وأكمل تكون أخلاق صاحبها أثبت وأعز وأفضل."[2]

"والنفس والروح لفظان مترادفان، إلا أن بعض الفلاسفة يفرق بينهما بقوله أن معنى النفس يتضمن معنى الجوهرية الفردية وأن مفهومها أغنى من مفهوم الروح، وأن مجالها أوسع من مجال الشعور، إلا أن بعضهم الآخر يقول أن الروح قسمان، روح حيواني ينبث في شرايين البدن من القلب، فيفعل الحياة، وروح نفساني، ينبث من الدماغ في الأعصاب فيفعل الحس والحركة والفكر والذكر والرؤية."[3]

"كما أنها تعتبر مبدأ الحياة والفكر أو كليهما معا باعتباره حقيقة مميزة من الجسد الذي تظهر فاعليتها من خلاله."[4]

"وحد النفس بالمعنى الآخر، أنه جوهر غير جسم، هو كمال محرك له بالاختيار عم مبدأ نطقي، أي عقلي بالفعل أو بالقوة، والذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية والذي بالفعل هو أفضل أو خاصة للنفس الملائكية."[5]

---

1 – جميل صليبا، **المعجم الفلسفي– بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية–**، دار الكتاب اللبناني، ج1، (د ط)، 198م، بيروت – لبنان، ص481.

2 – المرجع نفسه، ص482.

3 – المرجع نفسه، ص482.

4– أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، م1، ط2، 2001، بيروت – لبنان، باريس – فرنسا، ص49.

5 – عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الهيئة المصرية العامة، ط1، 1989، القاهرة – مصر، ص242.

المطلب الثاني: النفس عند الحكيمين أفلاطون وأرسطو

أولا: النفس عند أفلاطون

يبدأ أفلاطون بالإنسان ويقول "أن الإنسان هو المشكلة الرئيسية والأولى التي دفعته إلى البحث في شتى المجالات، والإنسان عند أفلاطون كائن ذو طبيعة ثنائية، فهو يتكون من نفس تنتمي إلى العالم العقلي الإلهي الخالد، ومن جسد ينتمي إلى العالم الحسي الفان، وحقيقته وجوهره هي النفس الإنسانية."[1] ومن هذا نقول أن النفس من طبيعة إلاهية خالدة تعيش في العالم العقلي مع الآلهة وأن الجسد من طبيعة فانية بحيث يعتبر جزء من النفس الإنسانية.

كما يرى أفلاطون "أن النفس البشرية كانت في عالم السماء تتبع الكواكب لتطل على عالم المثل، ولما عجزت عن اللحاق بنفوس الكواكب وبلوغ قبة السماء، هبطت من علوها وحلت في الأبدان البشرية، فكان هبوطها إلى الأبدان سجنا عقوبة لها على عجزها في قيادة عقلها، وعدم قدرتها على مسايرة ركب الآلهة ومعاينة المثل في العالم السماوي ومن ثم يبني أفلاطون رأيه في النفس على نظريته الشهيرة عالم المثل* التي عممها على كل الوجود وجعلها الوجود الحقيقي."[2] يعني أن هبوط النفس وحلولها في البدن ما كان إلا عقوبة لها على عجزها.

---

1 – أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط)، 1998، القاهرة – مصر، ص192.

2 – أبو نصر الفارابي، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، ط2، 1986، بيروت – لبنان، ص11.

* **عالم المثل:** كلمة المثل تعني عند أفلاطون الصورة المرئية الأولى، وهي أيضا عنده اسم للشيء الواحد الكامل الخالص الخالد في ذاته.

1/ تعريف أفلاطون للنفس:

تعامل أفلاطون مع النفس بناءًا على أصلها السماوي، فجعلها جوهرًا روحيًا خالصًا في حقيقة الأمر حتى وإن لحقها التشويه بسبب اتصالها بالبدن.

لذلك عرفها بأنها "العنصر الجوهري في الإنسان، وأنها ذات مستقلة، فلا يدخل البدن في تعريفها ولا يعد جزءًا من ماهيتها أو حقيقتها، وحينئذ فهي في نظره المبدأ الذي تفيض منه الحياة على الجسم وهي التي تحركه وتدبره وتعنى بأمره".[1]

هنا أفلاطون في تعريفه للنفس يفصلها عن البدن ويجعلها مستقلة عنه سواء في حقيقتها أو ماهيتها وأن الإنسان مركب من جوهرين الأول نفسه والثاني بدنه وكل من هذين الجوهرين مستقل عن الآخر ومختلف عنه.

2/ طبيعة النفس وصلتها بالبدن:

لما كانت النفس أصلها جوهري سماوي، فهي إذن جوهر بسيط غير مركب، ولما كانت من عالم المثل فهي أزلية خالدة ولا تفنى ولا تتغير، والأهم من ذلك أنها متقدمة في الوجود على الجسم أو البدن لأنها المبدأ الذي تفيض عليه الحياة، وهي التي تحركه وتعنى بأمره .

"يلاحظ أفلاطون في علاقة النفس بالبدن، عدم دخوله في ماهيتها لأنها عنصر جوهري مستقل لا تحل فيه إلا بسبب فتصير بالنسبة للجسم مثل الربان في السفينة، فإننا نعلم أن الربان يدبر أمر السفينة، ويحركها ويسهر على حراستها وسط العواصف والزوابع حتى يصل بها إلى غايتها ومع هذا فإنها ليست جزءًا من حقيقته وجوهره."[2]

1- محمود قاسم، **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**، مكتبة الأنجلو المصرية للطباعة والنشر، ط4، (د.س)، القاهرة – مصر، ص32.

2 – المرجع نفسه، ص33.

كما يعتبر أفلاطون "أن النفس والجسم متمايزان تمام التمايز، فيقول إن الإنسان النفس وأن الجسم آلة، وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة، فيذهب إلى أن الجسم يشغلها على فعلها الذاتي (الفكر)، ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه، كما أنها هي تقهره وتعمل على الخلاص منه."[1] وهذا يعني أن لكل منهما كيانه المستقل، مع أن الإنسان مركب من جوهرين إلا أن لكل منهما طبيعته وكيانه الخاص المخالف للآخر.

"تأثر أفلاطون بإحدى الديانات التي جاءت من الشرق، وانتشرت في بلاد الإغريق وهذه العقيدة هي التي تقول بتناسخ* الأرواح، التي تنص على أن النفوس كانت توجد في مكان قدسي قبل أن تحل في الأجسام، وكانت تنعم في هذا المكان بالسعادة الكاملة ثم ارتكبت جريمة ما فعوقبت على ما فعلت وحق عليها أن تهبط من نعيمها نحو الأرض، وأن تحل في سلسلة من الأجساد حتى تنال جزاءها."[2]

"هذه العقيدة هي التي بنى عليها أفلاطون رأيه القائل بأن النفس نقطة اتصال بين عالمين هما: عالم المثل وعالم الحس أو الجسد."[3] ومعنى هذا أن طبيعة النفس مشتركة بين هذين العالمين، أي أنها جوهر روحي ومادي في الآن نفسه، كما أنها تعتبر جوهر روحي في حقيقة الأمر حتى وإن لحقها التشويه بسبب اتصالها بالبدن، لأنه إذا تحررت منه تحررت من كل تشويه لحقها بسببه.

وفي الأخير نقول أن الإنسان عجز عن إدراك النفس إدراكًا حقيقيًا مادام سجين البدن فالإله وحده هو الذي يستطيع معرفة جوهرها لأنه خلقها.

---

1 – يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1946، القاهرة – مصر، ص89.

* التناسخ: تناسخ شيئين أي نسخ أحدهما الآخر، والتناسخ المقصود هنا هو انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر، النفس واحدة تتناسخها أبدان مختلفة إنسانية كانت أو حيوانية أو نباتية، والغرض من هذا التناسخ امتحان النفس حتى تكتسب ما ينقصها من الكمال وتصبح مجردة من التعلق بالأبدان وشهواتها.

2 – يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سبق ذكره، ص89.

3 – المرجع نفسه، ص35.

3/ أجزاء النفس:

"إذا كان العالم متحركًا فلا بد من علة تحركه، وهذه العلة هي نفس العالم أو النفس الكلية هذه الأخيرة هي الحركة التي تحرك ذاتها بذاتها لا بعلة أخرى، لأن كل ما هو متحرك فإنه يفترض علة لحركته. فالعالم إذا كائن حي له نفس تحركه مركزها في وسط العالم، وتمتد من خلاله حتى تحيط به من جميع أطرافه، بل أنها لتتجاوزه وتذهب بعيدًا حتى يكون لكل كوكب نفس تخصه."[1]

"هذه الأجرام هي أحياء خالدة لأن أجسامها ونفوسها خالدة ولأنها من صنع الإله الخيّر، وخلودها هو السبب في خلود أجسام الكواكب التي تتحرك بها حركة دائرية منتظمة خالدة."[2]

وأدنى أنواع الكائنات، هي الأحياء الفانية من الحيوان والنبات، وبين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الأحياء الفانية من نبات وحيوان توجد النفس الإنسانية بحيث يجتمع فيها الخلود والفناء على حد سواء.

"فالخلود أتاها هبة من الإله الصانع الذي خلقها من نفس العالم، فهي خالدة بخلودها وهذه ما تسمى بالنفس الناطقة بحيث تتكون من الجزء الغضبي والجزء الشهواني، وهما الجزآن الفانيان من النفس الإنسانية. ففي الإنسان إذا ثلاث نفوس:

أ-**النفس الناطقة:** وهي جوهر روحي نجهل حقيقته، وهي خالدة تتولى إدارة الجسم وقيادته إلى الرفعة بالتفكير، ووجودها بالرأس وهو السبب في أن الإنسان يسير منتصب

1 – محمد عبد الرحمان مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، مج1، منشورات عويدات، ط3، 1983، بيروت – لبنان، ص134.

2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

القامة، وليس لهذه النفس من هم سوى البحث عن وسيلة إلى الخلاص من سجن البدن والرجوع إلى عالمها الإلهي."[1]

ب –النفس الغضبية: "وهي مادية فانية ومقرها الصدر، وهي متصلة بالنفس الناطقة بواسطة العنق، وهذا الاتصال هو العلة في خضوعها للعقل في بعض الأحيان وإذاعتها لأوامره ونواهيه."[2]

ج –النفس الغاذية الشهوانية: "وهي أيضا مادية فانية، ومقرها البطن، وهي مرتبطة بالأكل والشرب والاشتهاء الالتذاذ والتألم، وهذه النفس هي مصدر الإنتاج في الكائنات الحية، وهي أدنى من النفس الغضبية لأنها محرومة من التفكير."[3]

"هناك صراع دائم بين الجانب العاقل الخالد والجانب المادي الفاني من الإنسان، بحيث يحاول العقل السيطرة على الشهوة مستعيناً بالعاطفة، فإن تغلب العقل صعدت النفس إلى حيث النفوس الخالدة لتنعم بصحبة الآلهة والنفوس الخيرة، أما إذا تغلب الجزء غير العاقل فيها فمصيرها التناسخ في أبدان تتدرج من الأعلى إلى الأدنى بحسب نصيبها من العقل."[4]

4 / مصير النفس بعد فناء البدن:

كما عني أفلاطون بتفسير طبيعة النفس، عني أيضا عناية فائقة بمصيرها، فلما كان خلاصها في الدنيا مرهون بطهارتها من البدن وشهواته، فإنه كذلك كان حريصا على مصيرها بعد موت البدن وانحلاله.

---

1 – محمد عبد الرحمان مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، مرجع سبق ذكره، ص135.

2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 – مرجع نفسه، ص136.

4 – يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سبق ذكره، ص90.

"إن النفس إذا تطهرت من علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشابه طبيعتها من الموجودات الخالدة اللا مرئية، أما التي لم تتطهر والتي انقادت للجسد وتعلقت به وبشهواته، فإنها تظل بعد الموت مادية كثيفة متعلقة به، ويؤذن لهذا النوع من الأرواح أن يتقمص جسد آخر يوافق طبيعتها السيئة."[1]

ولذلك يكرر أفلاطون حديثه عن التناسخ في محاورات كثيرة، غير أنه يؤكد من جهة أخرى خلود النفس، ويقدم كذلك أدلة عقلية تثبت خلودها، وترجع برهنة أفلاطون على خلود النفس إلى ثلاث أدلة:

الدليل الأول: "يعتمد على فكرة تعاقب الأضداد، فمن الأكبر يتولد الأصغر والأحسن من الأسوأ، وهذا ما ينطبق بدوره على الحياة والموت، فمن الحي يخرج الميت كما يخرج الميت من الحي. وتبقى النفس متنقلة من جسد إلى آخر دون أن يطرأ عليها عدم أو فناء."[2]

الدليل الثاني: "يعتمد على التذكر، الذي يفترض وجود النفس وجودًا سابقًا قبل وجودها بالجسم، ويترتب على ذلك أنها تظل موجودة بعد مفارقتها له وفقا لقانون توالي الأضداد السابق."[3]

الدليل الثالث: "يسمى هذا الدليل بدليل الشبيه، يتلخص في أن النفس مادامت تدرك المثل الخالدة، فطبيعتها مماثلة لطبيعة ما تدركه، فهي إذن بسيطة التركيب ومادامت النفس تشابه المثل وتشارك في مثال الحياة، فلا بد أنها خالدة لأن ما يشارك في الحياة لا يقبل الضد وهو الموت."[4]

---

1 – أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سبق ذكره، ص193.

2 – إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، دار إحياء الكتب العربية، (د ط)، 1947، ص232.

3 – أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سبق ذكره، ص194.

4 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وأخيرًا نقول أن النفس مشاركة للحياة ومنافية للموت، فلا يمكن أن يجتمع في ماهية واحدة ضدان، فالنفس حياة فقط ولا تقبل الموت.

ثانيا: النفس عند أرسطو

بنى أرسطو تعريفه للنفس على "إحدى نظرياته المعروفة في الطبيعة، ونعني بها نظريته الخاصة بالتفرقة بين المادة والصورة، ليست المادة في الحقيقة لدى هذا الفيلسوف إلا أمرًا نسبيًا إذ هي الشيء الذي يمكن أن ينقلب فيصير شيئا آخر، ويضرب لنا أرسطو لهذا مثالا فيقول: إن الرخام يعد مادة للتمثال، والخشب مادة للمقعد، ومن الممكن أن يصبح الرخام تمثالا كما يمكن أن يصبح شيئا آخر. كذلك الخشب فإنه قد ينقلب مقعدًا أو مائدة."[1]

"ولما كانت المادة أمرًا نسبيا بالمعنى السابق كان من الضروري في هذه الحال أن يوجد عنصر آخر يحددها بعض الشيء، فيجعلها كائنا له صفاته الخاصة، وهذا العنصر هو ما يطلق عليه أرسطو اسم الصورة، إذن فالصورة هي التي تجعل المادة ذاتًا محدودة الأوضاع متميزة عن غيرها، وإذا عدنا إلى مثال التمثال، وجدنا أن هذا الأخير لم يصبح شيئا محددًا ثابتًا قائمًا بذاته إلا لهذا السبب وهو أن يتألف من مادة وصورة، المادة هي الرخام أما الصورة فهي الشكل الذي فكر فيه الصانع."[2] ويعني هنا أن الصورة كمال للمادة، بحيث أن هناك فرق في الوجود بين قطعة الرخام قبل نحتها وبعده، فتصبح هذه الأخيرة تعبر عن وجود أسمى من الحال الأولى وهذا هو معنى الكمال.

[1] فاروق عبد المعطي، أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، دار الكتب العلمية،ط1، 1992، بيروت، لبنان، ص74.

[2] محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مرجع سبق ذكره، ص68.

"وقد رأى أرسطو أن التفرقة بين المادة والصورة تنطبق أتم انطباق على الجسم والنفس، فالإنسان لديه جوهر واحد كالتمثال تماما والجسد مادته والنفس صورته وفيه تتحد المادة والصورة اتحادًا جوهريًا."[1]

1/ تعريف أرسطو للنفس:

عرف أرسطو النفس بقوله أنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة".[2]

ويقتضي تفسير هذا التعريف أن نذكر معنى كل حد على النحو التالي:

– **كمال أول:** "الكمال يعني الفعل ويفرق أرسطو بين درجات الكمال فكمال أول وكمال ثاني، وهو يقصد في هذا التعريف الكمال الأول أو الفعل الأول، ويعني أول درجات تحقق الوجود."[3] ومعنى هذا أن لكل نفس خاصيتها لإثبات وجودها، ونجد هذا التعريف ينطبق على النفس الحيوانية والنفس النباتية والنفس الإنسانية، فالحيوان يغتذي وينمو ويحس إذا فله نفس حسية هي كمال له، والنبات يغتذي وينمو ويتولد إذا فله نفس نباتية هي شرف وكمال له، وكذلك الإنسان يغتذي وينمو ويتولد ويحس ويتحرك ويفكر، وأن له نفس أسمى من نفس الحيوان والنبات.

– **جسم طبيعي آلي:** "الجسم الطبيعي يقابل الجسم الصناعي ويتميز عنه بأن حركته ذاتية وليست قصرية، أما الآلي فيعني أنه جسم توفرت له جميع الشروط التشريحية أي اكتملت آلاته أو أعضائه، ليكون قادر على تأدية وظائف النفس."[4] ومعنى هذا أن لكل عضو وظيفته.

---

1 – فاروق عبد المعطي، **أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان**، مرجع سبق ذكره، ص75.

2 – أرسطو طاليس، **النفس**، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1949، ص43.

3 – أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سبق ذكره، ص308.

4 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

– **ذي حياة بالقوة:** "يفيد أن هذا الجسم الكامل تشريحيا يقتضي أيضا توفر الشروط الفزيولوجية، أي أن تمم لهذا الجسم الآلي الاستعداد الضروري لأداء النشاط الحيوي ليؤدي الوظائف الفيزيولوجية التي تؤديها النفس في الكائن الحي."[1]

نقول هنا أن أرسطو يختلف في هذه المسألة مع أفلاطون الذي يبين لنا أن النفس هي الجوهر الحقيقي في الإنسان، وأنها ذات مستقلة تهبط من علوها إلى البدن وتخلع عليه الحياة والحركة وتدبره وتعنى بأمره، خالف أرسطو أستاذه أفلاطون في هذه المسألة، وقال أن الحياة صفة خارجة عن الجسم، ويقرر بكل وضوح أنها صفة ذاتية في البدن توجد فيه بالقوة.

وننتهي من هذا التعريف إلى أن الكائن الحي، لا يوجد إلا بشرط توفر جسم هو بمثابة المادة، وبنفس بمثابة الصورة، ويكفي عند تعريفها أن توجد بالفعل الأول وهو أول درجات التحقق.

كما عرفها تعريفا آخر قال أنها "ما به نحيا ونحس وننتقل في المكان ونعقل أوله".[2]

أي أن النفس مبدأ الحياة على جميع أنحائها متى وجدت هذه الأنحاء كلها أو بعضها.

2 / قوى النفس عند أرسطو:

يختلف أرسطو في تقسيم النفس عن التقسيم الأفلاطوني الثلاثي الذي يقسم النفس إلى ثلاثة أنواع من النفوس، نفس شهوانية ونفس غضبية ونفس عاقلة.

أرسطو ينظر للنفس" باعتبارها وظائف تنسجم عن طريق التصاعد فيما بينها وهذه المراتب تتصاعد من النفس النباتية مارة بالنفس الحيوانية حتى ترتفع إلى النفس الناطقة،

1 – أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سبق ذكره، ص309.

2 – أرسطو طاليس، **النفس**، مرجع سبق ذكره، ص49.

نبدأها أولا بالنفس النباتية أو الغاذية: وهي أبسط أنواع النفوس لأنها موجودة في جميع الأحياء، ووظائفها التغذي والنمو وتوليد المثل."[1]

فالتغذي يجعل الكائن الحي ينمو ويقوى على التماسك والقيام بالذات، والتوليد يضمن استمرار النوع والتكاثر والرغبة في تخليد ذاته.

ثانيا هناك "النفس الحساسة أو الحيوانية: ووظيفتها الاتصال بالعالم الخارجي وهذه النفس موجودة في جميع أنواع الحيوانات، وتتدرج وظائفها بحيث تبدأ بحاسة اللمس لأنها أبسط الإحساسات ويليها الذوق فالشم فالسمع ثم البصر، لكل حاسة من هذه الحواس اختصاص لا يشاركها فيه أي حس آخر بحيث لا تتعدى كل حاسة اختصاصها على غيرها فمثلا الباصرة تنقل الألوان والأشكال أما الذائقة تنقل الطعوم وبهذا لا تنفعل كل منهما بغيرها."[2]

ولا يقتصر الأمر على هذه الحواس الظاهرة، بل هناك أخرى باطنة هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة.

أ/ **الحس المشترك:** "ويختلف عن الحواس الأخرى في أنه يدرك الصفات المشتركة بين المحسوسات التي لا بد من تضافر عدة حواس كما هو يميز المحسوسات من كل جنس. بمعنى أننا بهذا الحس ندرك أننا ندرك ويجعلنا نشعر أننا نحس، فلو أن الأمر اقتصر على الحواس لرأينا وسمعنا بدون أن نشعر بأننا نرى ونسمع، ومن هنا نفهم أن الحس المشترك ليس انفعال وفقط وإنما هو انفعال مع إدراك وبذلك فالحس المشترك هو أول خطوة للتفكير."[3]

---

1 – محمد عبد الرحمان مرحبا، **مع الفلسفة اليونانية**، منشورات عويدات، ط3، 1988، بيروت – لبنان، باريس – فرنسا، ص180.

2 – المرجع نفسه، ص181.

3 – أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، مصدر سبق ذكره، ص32.

ب/ المخيلة: "وهي مرحلة وسطى ين محض الحس ومحض الفكر، ذلك أن الصورة الحسية لا تزول من النفس بعد زوال المحسوس، بل تتخلف عنها آثار تظل محفوظة بحيث يمكن استدعاؤها عند الحاجة إليها.

ج/الذاكرة: وهي لا تختلف عن المخيلة إلا في نسبتها إلى الزمان الماضي، إذ عملها محصور في بعث الصور إراديا وإعادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة تلقائيًا كما يحدث في الأحلام."[1]

حتى الآن تحدثنا عن النفس النباتية والنفس الحيوانية، وأما النفس الإنسانية أو النفس الناطقة فيختص بها الإنسان دون الحيوان، لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق أو العقل، وهو القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان. فالحواس تدرك الجزئيات أما العقل فيدرك الكليات وهو يتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان.

والعقل **نظري وعملي:** "فهو من حيث يدرك الماهيات في أنفسها يسمى عقلا نظريًا، ومن حيث يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها أو شر فينفر منها يسمى عقلا عمليًا، والعقل النظري يقال بالاشتراك على درجات مختلفة فهناك العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال."[2]

أ / **العقل الهيولاني:** "وهو عقل بالقوة، فهو قابل لأن تحصل فيه المعقولات بالفعل بتأثير عامل خارجي هو بالفعل دائما، وهو مبدأ كمال. كالنور يجعل الألوان التي كانت في الظلام بالفعل بعد أن كانت بالقوة.

1 – أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، مصدر سبق ذكره، ص33.

2 – محمد عبد الرحمان مرحبا، **مع الفلسفة اليونانية**، مرجع سبق ذكره، ص184.

ب / العقل بالملكة: وهو في مرحلة وسطى بين القوة والفعل، لأن صاحبه يستطيع استحضار معارفه متى شاء ولكنها ليست حاضرة أمامه دائمًا، من هذه الناحية فيه جانب بالقوة وجانب بالفعل.

ج / العقل الفعال: وهو العلة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال، والعقل الفعال هو بالفعل دائمًا كالشمس هي نور بالفعل دائمًا."[1] يعني أن الشمس لو كانت تارة ضياء وتارة ظلامًا أي لو لم تكن نورًا بالفعل لما استطاعت أن تكشف الأشياء وتنقلها من مرئيات بالقوة إلى مرئيات بالفعل.

هذه هي مراتب النفس عند أرسطو وهذه هي قواها المختلفة، فهو لا يفرق بين أنواع مختلفة من النفوس وإنما يفرق بين وظائف مختلفة لنفس واحدة. فهو يرفض انقسام النفس إلى أجزاء فالنفس هي ذات طبيعية واحدة متجانسة لا تنقسم فالنفس النباتية والحيوانية والإنسانية هي نفس واحدة لها وظائف مختلفة، ينطوي الأعلى منها على ماهو أدنى، بمعنى أن النفس الإنسانية تنطوي على قوى النفس الحيوانية والنباتية، وأما النفس النباتية فلا تنطوي إلا على قوى النفس النباتية وحدها، وأما النفس الحيوانية فإنها تنطوي على قوى النفس النباتية والنفس الحيوانية دون النفس الإنسانية.

3 / الصلة بين النفس والبدن:

لقد كان رأي أرسطو واضحًا في طبيعة الصلة التي تربط النفس بالبدن حين قال "وهذا هو السبب في أنه ثمة ما يدعو إلى البحث عمّ إذا كانت النفس والبدن شيئًا واحدًا، كما أننا لا نبحث عن ذلك فيما يتعلق بالسمع والأثر الذي ينطبع فيه."[2]

1 – محمد عبد الرحمان مرحبا، **مع الفلسفة اليونانية**، مرجع سبق ذكره، ص184.

2 – فاروق عبد المعطي، **أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان**، مرجع سبق ذكره، ص83.

أي أنه ليس من الممكن التفرقة بين هذين الأمرين المتكاملين في كلتا الحالتين وهو بهذا يرد على أفلاطون الذي يقول،" بأن النفس كانت في مكان علوي قبل أن تهبط إلى الحياة الدنيا وتتعاقب في أبدان أفراد مختلفين، وهو يرفض أيضا حصول التناسخ، وعلى هذا فإن طبيعة النفس ووجودها عنده ليست جوهر مستقل عن الجسم بل مشروط وتابع للجسم في وجوده وعدمه. بحيث أنه لا وجود للنفس وجودًا مستقلًا بذاتها، فهي توجد وتحيا بوجوده وتموت وتفنا بفنائه."[1]

فالإنسان جوهر واحد كالتمثال، الجسم مادته، والنفس حركته، ولا يمكن فصل الصورة عن الجسد إلا بتحطيم التمثال. إذًا فالنفس تفنى بفناء الجسد ولا بقاء لها بدونه.

1 – فاروق عبد المعطي، **أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان**، مرجع سبق ذكره، ص83.

المبحث الثاني: النفس عند الفلاسفة المسلمين

المطلب الأول: النفس عند ابن سينا

1/ تعريف النفس عند ابن سينا:

كان ابن سينا إمام فلاسفة الإسلام في دراسة النفس، وكان من أكبر الفلاسفة الذين درسوا النفس الإنسانية كسقراط وأفلاطون أرسطو. وقد عني ابن سينا بمسألة النفس عناية بالغة وعرض لها من ناحيتين مختلفتين بحيث أنه عالج المسألة كطبيب وفيلسوف، غير أن طابع الفيلسوف لديه أغلب.

"يفرق ابن سينا بين ثلاثة أنواع من النفوس، وهي النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية، للنبات نفسًا فذلك لأنه يغتذي وينمو ويولد المثل، وهذه الأفعال لا تأتيه من شيء خارجي عنه بل عن قوى في ذاته، وهي القوى المنمية والغاذية والمولدة، بحيث هذه القوى يختلف بعضها عن بعض، فإننا نرى أن الحيوان إذا أدرك سنًا معينة فإنه يتغذى لكنه لا ينمو بل يضمحل ويتدهور. ووظيفة القوة الغاذية هي أن تعمل على تحويل جسم خارجي حتى ينقلب مماثلا لجسم النبات، أما المنمية فتزيد في جوهر الأعضاء الأصلية طولا وعرضا، ووظيفة القوة المولدة هي أن تنتج نموذجًا من النبات نفسه. ويضاف إليها قوى أخرى كالإحساس والحركة والإرادة."[1]

"كما توجد لدى الإنسان نفس من مرتبة أسمى وهي النفس العاقلة، ويمكن تعريف كل نفس من هذه النفوس فيقال في التعريف الأول " أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويغتذي." وفي تعريف الثاني " أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة."

1 – محمود قاسم، **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**، مرجع سبق ذكره، ص77.

وأخيرًا تعرف النفس الإنسانية بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية."[1]

2/ البرهنة على وجود النفس:

إن النفس الإنسانية شغلت تفكير ابن سينا، بحيث يعتبرها هدفًا من أهدافه ومقصدًا أول يجب البدء به، فلقد حاول البرهنة على وجودها قبل أن يتحدث عن صفاتها ووظائفها والحديث عن مصيرها، لأن المنهج السليم بالنسبة له يوجب على المرء أن يشرع قبل كل شيء في إثبات ما يريد الحديث عنه، ولذا نراه يقول في كتابه الشفاء "إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذي يسمى نفسًا، ثم نتكلم فيما يتبع ذلك."[2]

ومن بين أهم البراهين على وجود النفس نجد

أ/ البرهان الطبيعي السيكولوجي: "إبن سينا فرق بين نوعين من الحركة وهما الحركة الإرادية والحركة القسرية، فقال إن هناك أشياء تتحرك بذاتها وأخرى تتحرك بغيرها، فإذا كانت النفس هي التي تحرك البدن وجب أن تكون مختلفة عنه في طبيعتها، لأن الحركة صفة ذاتية فيها، في حين أنها ليست كذلك فيما يتعلق بالجسم."[3] وهكذا نرى أنه لم يتخذ هذا البرهان وسيلة إلى تقرير وجود النفس فحسب، بل استخدمه لإثبات أنها من جنس مخالف للبدن، وقد ذكر هذا البرهان في كتاب الشفاء فقال " إنا قد نشاهد أجساما تحس وتتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجساما تتغذى وتنمو وتولد المثل، وليس ذلك لجسميتها، فبقى أن تكون في ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها، والشيء الذي تصدر عنه هذه الأفعال فإنا نسميه نفسًا."[4]

---

1 – محمود قاسم، **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**، مرجع سبق ذكره، ص78.

2 – ابن سينا، الشفاء، **مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي**، ج1، ط1، 1375، ص287.

3 – محمود قاسم، **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**، مرجع سبق ذكره، ص81.

4 – ابن سينا، الشفاء، مرجع سبق ذكره، ص289.

ب/ فكرة الأنا ووحدة الظواهر النفسية: "يلاحظ ابن سينا أن الإنسان إذا كان يتحدث عن شخصه أو يخاطب غيره، فإنما يعني بذلك النفس لا الجسم، فمثلا حين تقول أنا خرجت وأنا نمت لا يخطر ببالك حركة رجليك أو إغماض عينيك، بل ترمي إلى حقيقتك وشخصيتك."[1] وقد صاغ إبن سينا هذه الملاحظة على الصورة الآتية "إن الإنسان إذا كان منهكًا في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته، حتى أنه يقول فعلت كذا وفعلت كذا، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه، فذات الإنسان مغايرة للبدن."[2]

"إنا نلمح في ثنايا هذه الملاحظة فكرة الشخصية أو فكرة الأنا فالشخصية في رأي ابن سينا لا ترجع إلى الجسم وظواهره وإنما يراد بها النفس وقواها. ويلاحظ أيضًا أن في الأحوال النفسية تناسقًا وانسجامًا يؤذن بقوة مهيمنة عليها أو مشرفة على نظامها، فعلى الرغم من تنوعها وتباينها، بل وتنافرها أحيانا تدور حول مركز ثابت وتتصل بمبدأ لا يتغير وكأنها مرتبطة برباط وثيق يضم أطرافها المتباعدة."[3] "فنسر ونحزن، ونحب ونكره، وننفي ونثبت، ونحلل نركب، ونحن في كل هذا صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد المؤتلف، ولو لم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها وطغى بعضها على بعض، وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة، كلاهما يلم الشعث ويبعث على النظام الترتيب."[4]

يتلخص هذا البرهان في أن وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلا تصدر عنه، وأساسًا تعتمد عليه، وضعف هذه الوحدة وانعدامها معناه ضعف الحياة العقلية أو القضاء عليها.

1 – إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، مرجع سبق ذكره، ص184.

2 – ابن سينا، **رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها**، مؤسسة هنداوي للنشر،(د.ط)، 2018، ص10.

3 – إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية**، مرجع سبق ذكره، ص185.

4 – ابن سينا، **رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها**، مرجع سبق ذكره، ص109.

ج/ برهان الاستمرار: "وملخصه أن حاضرنا يخمل في طياته ماضينا ويعد لمستقبلنا، وحياتنا الروحية هذا الصباح ترتبط بحياتنا أمس، دون أن يحدث النوم أي فراغ أو انقطاع في سلسلتها وبل ترتبط بحياتنا منذ أعوام مضت، ولئن كانت هذه الحياة متحركة ومتغيرة فإنما تتحرك في اتصال وتتغير في ارتباط وليس هذا التتابع والتسلسل إلا لأن أحوال النفس فيض معين واحد ودائرة حول نقطة جذب ثابتة."[1]

يقول ابن سينا " تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودًا في جميع عمرك، حتى أنك تتذكر كثيرًا مما جرى من حولك، فأنت مستمرًا لا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتًا مستمرًا بل هو أبدًا في التحلل والانتقاض ... ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص من ربع بدنه، فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة، بل جميع عمرك فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة."[2]

إنّ ابن سينا ببرهانه هذا يكشف عن خاصية من أهم خصائص الحياة العقلية، ويترجم عن قوة ملاحظة دقيقة وبحث عميق، ويسبق عصره بعدة أجيال ويدلي بآراء يعتد بها علم النفس اليوم كل الاعتداد.

د/ الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء: وأخيرًا ها هو أروع براهين ابن سينا خيالا، وأشدها وأعظمها ابتكارًا، وقد بناه على فرض افترضه وصورة تصورها، فأحكم تصويرها، ونعني به برهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء، وملخصه كما يلي: "هب أن شخصًا ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية، ثم غطى وجهه بحيث لا يرى شيئًا مما حوله، وترك في الهواء أو بالأولى في الخلاء كي لا يحس بأي احتكاك أو اصطدام، ووضعت أعضاؤه وضعا يحول دون تماسها أو تلاقيها، فإنه لا يشك بالرغم من كل هذا في أنه

1 – محمود قاسم، **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**، مرجع سبق ذكره،ص88.

2 – ابن سينا، **رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها**، مرجع سبق ذكره،ص9.

موجود، بل قد لا تكون لديه فكرة عن الجسم، وإذا فرض أنه تخيل في هذه اللحظة يدًا أو رجلاً، فلا يظنها يده أو رجله، وعلى هذا إثباته أنه موجود لم ينتج قط عن الحواس أو عن طريق الجسم بأسره، ولا بد له من مصدر آخر مغاير للجسم تمام المغايرة وهو النفس."[1]

3/ جوهرية وطبيعة النفس:

"إن برهنة ابن سينا على وجود النفس كانت ترمي كلها إلى إثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز، فلا يمكن إذن أن تكون صورته أو عرضا من أعراضه، بل بالعكس هي شيء آخر يقابله ويخالفه بحيث أن إدراكنا لها بعيد عن الجسم وكل ما هو جسمي، لهذا ذهب إلى تعريف آخر يبدو أكثر وضوحًا وانسجامًا، وقرر أن النفس جوهر قائم بذاته فيلاحظ أن الجوهر والعرض متقابلان، ذلك لأن كل ما ليس بجوهر عرض فإذا استطعنا أن نثبت أن النفس ليست واحدًا من الأعراض ثبت تبعًا أنها جوهر."[2] "ولعل أول شيء ينفي عنها العرضية هو أنها مستقلة كل الاستقلال عن الجسم، وهذا الأخير محتاج إليها تمام الاحتياج في حين أنها لا تحتاج إليه في شيء، فلا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إن اتصلت به نفس خاصة، ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس لأنها مصدر حياته وحركته، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحًا من الأشباح، في حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلوي تحيا حياة كلها سعادة."[3]

إذ للمرء أن يتساءل أهي جوهر أم عرض؟

"هنا يفرق ابن سينا بين النفس كجوهر مستقل وبين اتصالها بالبدن، وفي هذه الحال الأخيرة فقد يدخل البدن في تعريفها ولكن لا على أنها صورة منطبعة فيه، بل أنها شرف

1 – إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، مرجع سبق ذكره، ص188.

2 – المرجع نفسه، ص200.

3 – المرجع نفسه، ص201.

وكمال له في الوجود، يبدو لنا أن ابن سينا يميل إلى الجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو في طبيعة النفس، فهو يرى الأول أن النفس جوهر مستقل مخالف للبدن ويرى كالثاني أنها كمال له وأنه يدخل في تعريفها بمعنى خاص ولكنه يرفض تعريف أرسطو إذا كان الأمر بصدد بيان طبيعة النفس على اعتبار أنها ذات مستقلة عن البدن، فإنها لديه جوهر روحي وهي تفيض من العالم العلوي فتحل في البدن كارهة وقد تغادره كارهة أيضًا، إذا فالنفس جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراضه."[1]

4/ قوى النفس:

"في الحقيقة إن ابن سينا هو أول فيلسوف مسلم اهتم بالنفس اهتماماً عظيمًا لا نجده عند أحد من السابقين، فلا غرور إذا عني بتحليل وظائفها المختلفة تحليلًا عميقًا، فهو يحلل القوى النفسية ثم يرتبها ترتيبا متصاعدًا من أدناها إلى أعلاها ويبين خدمة بعضها البعض."[2] والنفس عند ابن سينا ثلاث نفوس: نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس إنسانية.

أ/ قوى النفس النباتية: "النفس النباتية هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي، ولذلك انقسمت هذه النفس إلى ثلاث قوى وهي الغاذية والمنمية والمولدة، فالقوة الغاذية هي التي تحيل جسما آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه."[3]

"وأما القوة المنمية فهي التي تضيف إلى الجسم زيادة في أقطاره طولًا وعرضًا وعمقًا بالمقدار الواجب، لتبلغ به كماله في النشوء. وأما القوة المولدة فهي التي تأخذ من الجسم

1 – إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، مرجع سبق ذكره، ص188.

2 – محمد عثمان نجاتي، **الإدراك الحسي عند ابن سينا**، ديوان المطبوعات الجامعية، ط3، 1946، القاهرة – مصر، ص28.

3 – ابن سينا، **النجاة**، مطبعة السعادة، ط2، 1937، مصر، ص258.

الذي فيه جزءًا هو شبيه له بالقوة، فتفعل فيه استمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخلق والتمزيج ما يصير شبيهًا به بالفعل."[1]

ب/ قوى النفس الحيوانية: "النفس الحيوانية هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات، ويتحرك بالإرادة، ولها قوتان محركة ومدركة

القوة المحركة فهي قسمان محركة بأنها باعثة ومحركة بأنها فاعلة، فالمحركة على أنها باعثة وهي القوة النزوعية التي إذا ارتسم في التخيل صورة مطلوبة أو مهروب منهاّ، عملت تلك القوة على التحريك، ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي تبعث على طلب اللذة، وشعبة تسمى قوة غضبية وهي تبعث على طلب الغلبة."[2]

"وأما المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تتبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات، فتجذب الأوتار إلى جهة المبدأ أو ترخيها أو تمددها طولًا فتصير الأوتار إلى خلاف جهة المبدأ."[3]

"وأما القوة المدركة فتنقسم أيضًا إلى قسمين: قوة تدرك من خارج، وقوة تدرك من داخل، فالمدركة من خارج هي الحواس الخمس، البصر والسمع والشم والذوق واللمس، وهذا الأخير جنس لأربع قوى وهي قوة تحكم في التضاد بين الحار والبارد، وقوة تحكم في التضاد بين اليابس والرطب، وقوة تحكم في التضاد بين الصلب واللين، وقوة تحكم في التضاد بين الخشن والأملس."[4]

"وأما القوة المدركة من باطن، فمنها ما يدرك المحسوسات ومنها ما يدرك معاني المحسوسات، والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه

1 – ابن سينا، **النجاة**، مرجع سبق ذكره، ص258.

2 – جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، الدار الإفريقية العربية، (د.ط)، 1989، بيروت – لبنان، ص80.

3 – المرجع نفسه، ص 80.

4 – المرجع نفسه، ص81.

القوة الباطنة والحس الظاهر معًا، ولكن الحس يدركه أولا ثم يؤديه إلى النفس، مثل إدراكنا لصورة الذئب أعني شكله وهيئته ولونه، على حين أن إدراك المعنى هو الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا، مثل إدراكنا للمعنى المضاد للذئب الموجب لخوفنا إياه وهربنا عنه."[1]

"ثم إن المدركات الباطنة منها ما يدرك ويفعل، ومنها ما يدرك ولا يفعل، والفرق بين القسمين أن الإدراك مع الفعل هو أن تركب الصور والمعاني بعضها مع بعض، فيكون لها إدراك وفعل معًا، على حين أن الإدراك بلا فعل هو أن تكون الصور والمعاني ترتسم في الشيء فقط من غير أن يكون لها فعل وتصرف فيه."[2]

"والفرق بين الإدراك الأول والإدراك الثاني، أن الإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة قد وقع للشيء نفسه، على حين أن الإدراك الثاني هو أن يكون حصولها من جهة شيء آخر أداها إليه."[3]

والقوى الباطنة المدركة كثيرة منها:

- **قوة الحس المشترك:** "وهي تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس.
- **قوة الخيال (الصورة):** وهي قوة تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس، وتبقى فيه بعد غيبة الحواس.
- **قوة المتخيلة:** وهي قوة من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار، وتسمى هذه القوة مفكرة بالنسبة إلى النفس الإنسانية.

---

1 – جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، مرجع سبق ذكره، ص82.

2 – ابن سينا، **النجاة**، مرجع سبق ذكره، ص265.

3 – المرجع نفسه، ص 265.

- **القوة الوهمية:** وهي تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه، وأن الولد معطوف عليه.
- **القوة الحافظة (الذاكرة):** وهي تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير محسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية."[1]

"هذه هي قوى النفس الحيوانية، وابن سينا يذكر محل كل قوة من هذه القوى في تجاويف الدماغ، ثم يذكر نسبتها إلى بعضها البعض ويقول أن من الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها ومنه ماله بعضها دون بعض، أما الذوق واللمس فإنهما موجودان في كل حيوان، ولكن من الحيوان ما لا يشم، ومنه ما لا يسمع، ومنه ما لا يبصر..."[2]

ج-قوى النفس الناطقة الإنسانية:" تنقسم قوى النفس الإنسانية إلى عاملة وعالمة، وكل قوة من هاتين القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم، فالعاملة أو العقل العملي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة، وبه تتعلق سياسة البدن وإليه تنسب الأخلاق."[3]

"أما القوة العالمة وتسمى العقل النظري وظيفتها إدراك الصور الكلية المجردة عن المادة، والعقل النظري بالنسبة إلى الصور الكلية المجردة درجات مختلفة فإما أن يكون كالقوة المطلقة التي لم تقبل بعد شيء من الكمال، وذلك قبل أن يدرك شيء من المعقولات، ويسمى حينئذ عقلا هيولانيا فإذا حصلت في العقل الهيولاني المعقولات الأولى وهي المقدمات التي يقع بها التصديق من غير اكتساب، مثل أن الكل أعظم من الجزء."[4]

"وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، التي يتوصل بها إلى اكتساب المعقولات الثانية، فإنه يسمى حينئذ عقلا بالملكة، إلا أنه لا يطالعها ولا يرجع إليها بالفعل بل تكون

---

1 – جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، مرجع سبق ذكره، ص 82 – 83.

2 – إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، مرجع سبق ذكره، ص216.

3 – المرجع نفسه، ص254.

4 – محمد عثمان نجاتي، **الإدراك الحسي عند ابن سينا**، مرجع سبق ذكره، ص35.

كأنها مخزونة عنده يطالعها بالفعل متى يشاء فيعلقها ويعقل أنه يعلقها، فإنه يسمى حينئذ عقلا بالفعل، فإذا كانت الصور المعقولة حاضرة في العقل بالفعل وهو يطالعها بالفعل ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعلقها بالفعل، فيسمى حينئذ عقلا مستفادًا."[1]

5/ الصلة بين النفس والبدن:

لم يحاول ابن سينا الجمع بين مذهبي أرسطو وأفلاطون، لأنه رأى أن مذهب الأول يقضي إلى إنكار بقاء النفس بعد الموت، ولذا اتبع آثار الثاني فقال: "إن الصلة بين النفس والجسم صلة عرضية، إذن فلا يترتب على فساد أحدهما فناء الآخر ومع ذلك فقد خالف أفلاطون في عدة أمور، من ذلك أنه لم يذهب مذهبه في القول بأن النفس قديمة أي توجد منذ الأزل، بل رأى أنهما حادثة مثله، بمعنى أنها تفيض من واهب الصور حين يستعد الجسم لقبولها."[2]

"وقد استخدم الرئيس طريقة جدلية في بيان الصلة بين النفس والجسد، فقال أن الأمر لا يخلو أن يكون أحد الأمور الثلاثة، فإما أن يكون كل منهما مكافئا للآخر في الوجود أي أنهما يكونان جوهرًا واحدًا هو الإنسان، وإما أن تكون النفس سابقة له باعتبار الوجود لا باعتبار الزمن، بمعنى أن وجودها شرط في وجوده، وإما أن تكون متأخرة في وجودها عن الجسم أي ناجمة عن اتساق وظائفه، ثم برهن على فساد هذه الفروض جميعًا لأنه يترتب على الأول منهما أن يكون كل من النفس والجسم جوهرًا مستقلاً، مع أنهما جوهران في حقيقة الأمر."[3]

"وأما الاحتمال الثاني باطل لأنه يقول بأن البدن سبب في وجود النفس، أما الاحتمال الثالث فباطل أيضًا لأن وجود البدن لو كان فرعا عن وجود النفس لكان ما يلحقه من الفساد

1 – محمد عثمان نجاتي، **الإدراك الحسي عند ابن سينا**، مرجع سبق ذكره، ص35.

2 – محمود قاسم، **النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**، مرجع سبق ذكره، ص153.

3 – المرجع نفسه، ص169.

والبوار بسبب ما يلحق بها من الفساد، ولكن ذلك غير صحيح فإننا نعلم أن للجسم أسبابا خاصة تدعو إلى فساده، وحينئذ يثبت أن النفس لا تتعلق بالبدن على نحو ما، أن اتصالها به أمر عرضي، وأن وجودها يرجع في الواقع إلى سبب آخر ولذا فإن فساد البدن بالموت لا يتتبع فسادها ولا يترتب على حدوثها وقت حدوث الجسد وأنه يجب أن تفنى معه حين يدركه الموت."[1]

أ/ **برهان البساطة والتركيب:** "هذا البرهان يعتمد أيضًا على التفرقة بين كل من النفس والجسد، فإن النفس لما كانت جوهرًا بسيطا فليس من الممكن أن تحتوي على أمرين متناقضين، وهما الوجود والفناء، لأن الوجود صفة ذاتية في النفس، فلو كان الفناء أيضا صفة ذاتية أخرى لأصبح البسيط مركبًا من صفتين متناقضتين، وأما الجسم فهو مركب من عناصر عدة تقبل الزيادة والنقصان والتجمع والتفرقة، ولذا كان من الطبيعي أن يلحقه الموت عندما تتحلل أجزاؤه."[2] وفي هذا الحال لا يكون فناؤه سببا في فناء النفس التي اتصلت به.

ب/ **البرهان الميتافيزيقي:** "يقوم هذا البرهان من فكرة ابن سينا عن طبيعة النفس، فهي لديه الجوهر الحقيقي في الإنسان وهي من عالم الأمر، ولا بد من خلودها لبقاء خالقها، وهي الأصل والبدن تابع لها، بل هو أضعف أعراضها والسبب في ذلك أنها تحل فيه كما يحل الملك في مدينته أو الربان في سفينته، فتتصرف فيه وتدبره كآلة تستخدمها في اكتساب المعرفة، ومن المعلوم أنه يترتب على استخدام الإنسان لشيء ما أنه إذا فسد هذا الشيء فسد مالكه، ومما يدل على بداهة هذا الأمر أننا نرى أن حواس المرء وإدراكاته تتعطل أثناء النوم فيصبح كالميت، وهذا هو شأن الموت لأنه يوقف حركة الجسم نهائيًا ويعطل حواسه، ومع ذلك تظل النفس باقية."[3]

---

1 – إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، مرجع سبق ذكره، ص233.

2 – مرجع نفسه، ص172.

3 – ابن سينا، **رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها**، مرجع سبق ذكره، ص11.

المطلب الثاني: النفس عند الكندي

1/ مفهوم النفس:

"يعرف الكندي النفس في رسالة حدوث الأشياء ورسومها، بأنها تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة أو استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة وهذان التعريفان لأرسطو كما نعلم، والواقع أن الكندي ليس له رأي جديد في النفس وإنما يردد أقوال الأقدمين، وإلى جوار التعريفين الأرسطيين السالفين نجد عند الكندي تعريفًا ثالثًا يظهر فيه تأثير أفلاطون، فهو يعرف النفس بأنها جوهر عقلي متحرك من ذاته وأنها جوهر إلهي روحاني بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض وهي نور الباري."[1] كما يرى الكندي أن "التأمل النظري يخلص النفس من سلطان الماديات، ليغمرها العقل الفعال فتصبح بعد ذلك قادرة على تلقي الحقائق الأزلية بالإلهام الإلهي والحدس."[2]

ويذهب الكندي إلى أن "النفس باقية غير فانية، إذا كان فيها دنس وخبث فإنها بعد مفارقة البدن تقيم في فلك القمر، ثم تنتقل بين أفلاك الكواكب من الأدنى إلى الأعلى حتى تطهر تماما، فإذا طهرت ارتفعت إلى عالم العقل، وطابقت نور الباري وفوض لها أشياء من سياسة العالم."[3]

"والنفس في يقظة وفكر دائمين، لا تنام نهارًا ولا ليلًا وهي تحيط بجميع الأشياء المعلومة حسية كانت أو عقلية، وليس النوم بالنسبة للنفس إلا ترك استعمال الحواس، يعرفه الكندي بقوله "النوم هو ترك استعمال النفس للحواس جميعًا من غير مرض عارض" ويقرر

1 – محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعرفة الجامعية، (د. ط)، 1990، الإسكندرية – مصر، ص229.

2 – محمد كاظم الطريحي، **الكندي فيلسوف العرب الأول**، مكتبة المعارف، (د. ط)، 1962، بغداد – العراق، ص99.

3 – المرجع نفسه، ص101.

الكندي أن النفس لا تنام أبدًا ويستدل على ذلك بأنه في حال نوم الجسد، يرى الإنسان من عجائب الرؤى والأحلام على الرغم من توقف الحواس عن العمل."[1]

2/ رحلة النفس إلى العالم الأعلى:

"تختلف النفوس من حيث وصولها إلى المستقر الأعلى، فمنها ما يكون في غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقته للبدن، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم في كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهذب وينقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى، فيرتقي صعدًا من فلك القمر إلى فلك عطارد ثم يصير إلى الفلك الأعلى، فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء وزالت أدناس الحس وخيالاتها وخبثها منها، ارتفعت إلى عالم العقل وطابقت نور الباري. وفوض إليها الباري أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها."[2]

"وكان الكندي متأثرًا بالفلسفة اليونانية التي ترى بوجود صلة بين العالمين العلوي والسفلي، عالم السماء والأرض وهي صلة العلة الفاعلة بالمعلول."[3]

3/ قوى النفس:

يشير الكندي إلى أن "النفس ثلاثية كما أوردها أفلاطون، وكان أرسطو قد اعتقد خطأ أن أفلاطون يقر بثلاث نفوس متمايزة مما يهدد وحدة النفس، ولكن الواقع أن أفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هي: القوة الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية، وقد أدرك الكندي حقيقة الموقف الأفلاطوني وكيف أنه يشير إلى النفس كجوهر روحاني بسيط

1 – محمد عبد الهادي أبو ريدة، **الكندي وفلسفته**، دار الفكر العربي، (د. ط)، 1950، مصر، ص99.

2 – محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سبق ذكره، ص230.

3 – أحمد فؤاد الأهواني، **الكندي فيلسوف العرب**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (د. ط)، 1964، القاهرة – مصر، ص187.

له قوى ثلاث، وجميع هذه القوى تتعلق بالنفس ومنها ماله آلة أولى مشتركة بين الحس والعقل وهي الدماغ ومنها ماله آلة ثانية كأعضاء الحس الخمس."[1]

ويذكر الكندي في موضع آخر من رسائله أن النفس قوتين متباعدتين هما: الحسية والعقلية وبينهما قوة أخرى متوسطة هي القوة المصورة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية.

أ/ القوة الحاسة: "وهي التي تدرك صور المحسوسات في مادتها، وينصب إدراكها على الصور الجزئية وليست لها القدرة على تركيب الصور التي تدركها، وأما آلاتها هي الحواس الخارجية الخمس."[2]

ب/ القوة المتوسطة: "ومنها القوة المصورة أي المتخيلة وهي القوة التي توجد صور الأشياء الشخصية مع غيبة حواملها على حواسنا، أي أنها تستحضر الصور المحسوسة المجردة من مادتها، وتستطيع مثلا أن تركب إنسانًا برأس أسد وقد تعمل هذه القوة أعمالها في حالة النوم واليقظة. والحفظ أي القوة الحافظة من القوى المتوسطة فهي تقبل الصور التي تؤديها إليها المصورة وتحفظها، وهي الذاكرة."[3]

"ومن القوى المتوسطة أيضا "القوة الغضبية" وهي التي تحرك الإنسان في بعض الأوقات، فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم. وكذلك "القوة الشهوانية" وهي التي تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات، وأخيرًا القوة الغاذية والمنمية.

1 – محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سبق ذكره، ص 230.

2 – المرجع نفسه، ص231.

3 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ج/ القوة العاقلة: وهي تدرك المجردات أي صور الأشياء بدون مادتها وموضوعات إدراكها على نوعين: المبادئ العامة كقانون العلية وقوانين الفكر الأساسية، وكذلك الأنواع والأجناس وليس الأشخاص أو الجزئيات."[1]

خلاصة الفصل:

وفي الأخير نصل إلى أن النفس تعتبر مبدأ الحياة والفكر أو كليهما معًا، باعتباره حقيقة مميزة من الجسد الذي تظهر فاعليتها من خلاله، أما بالنسبة إلى مفهوم النفس في فلسفة الحكيمين أفلاطون وأرسطو جاء مترددًا بين جوهر روحي من عالم سماوي، والجسم سجن له يفنى هو وتبقى هي خالدة بصورة تتوافق مع أفعالها منذ نزولها إلى عالم الحس، فتنتهي إلى صورة من التناسخ كما عند أفلاطون، وبين كونها كمال للجسم تابع له في الحسية ولا يمكن الفصل بينهما إلا بفنائهما معًا كما عند أرسطو. فما ذهب إليه أرسطو كان ردًا على أستاذه، فهو يختلف عما ذهب إليه أفلاطون في أن النفس هي الجوهر الحقيقي في الإنسان، وأنها ذات مستقلة تهبط من عالم المثل، وخارجة عن الجسم، فقرر دون غموض أنها صفة ذاتية في البدن توجد فيه بالقوة، على هيئة استعداد كامن، فالارتباط بينهما عنده ارتباط في الحياة والفناء على حد سواء. يقسم أفلاطون النفس إلى ثلاث نفوس أولها النفس الناطقة ثم الغضبية وبعدها النفس الغاذية الشهوانية بحيث أن لكل واحدة وجودها ووظيفتها، كما عني أيضًا بمصير النفس حيث يقدم ثلاث أدلة للبرهنة على خلودها فالدليل الأول يعتمد على فكرة تعاقب الأضداد أما الدليل الثاني فيعتمد على التذكر ثم الدليل الثالث فيسمى بدليل الشبيه. أما بالنسبة إلى أرسطو فهو يختلف في تقسيم النفس عن التقسيم الأفلاطوني الثلاثي فهو ينظر إلى النفس باعتبارها وظائف، نبدأها بالنفس النباتية أو الغاذية ثم النفس الحساسة أو الحيوانية من وظائفها اللمس فالشم فالسمع ثم البصر، هذه بالنسبة إلى الحواس الظاهرة أما الباطنة هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة.

1 – محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سبق ذكره، ص232.

بالنسبة إلى الفيلسوف الطبيب ابن سينا الذي يعد إمام فلاسفة المسلمين في دراسة النفس، يقيم أدلة على وجود النفس وعلى خلودها بعد الموت، من بين الأدلة على وجود النفس نجد البرهان الطبيعي السيكولوجي بعده فكرة الأنا ووحدة الظواهر النفسية ثم برهان الاستمرار وبرهان الرجل الطائر أو المعلق في السماء، كما أنه أقام براهين على أن الصلة بين الروح والجسد صلة عرضية فلا يؤدي فناء الجسد إلى فناء الروح. تبين من موقف ابن سينا أن النفس متعددة القوى، ولكن على الرغم من تعدد قوى النفس إلا أن النفس تكون كالرابط أو المجمع الذي يجمع بينهما كما يربط الحس المشترك بين الحواس، ويرتب ابن سينا قوى النفس المتعددة إلى نفس نباتية وحيوانية وإنسانية، فللنفس النباتية قوى ثلاث، الغاذية، والمنمية، والمولدة، وللنفس الحيوانية بالإضافة إلى قوى النفس النباتية قوتان، محركة ومدركة، وللنفس الناطقة بالإضافة إلى قوى النفس النباتية والحيوانية قوتان، عملية أو عاملة، نظرية أو عالمة. أما بالنسبة للكندي فهو يجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون أرسطو، ولا يزيد عن ذلك شيء ويقول أن النفس تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة وهي استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، هذا ما كان فيه الكندي مع رأي أرسطو، أما النفس في رأي أفلاطون فهي جوهر عقلي متحرك من ذاته إلهي بسيط لا طول ولا عرض له، فالنفس عند الكندي خالدة ولكنه لا يقطع بشيء فيما إذا كانت قد وجدت قبل البدن على زعم أفلاطون أم وجدت معه كما تقول الشريعة. يقسم الكندي النفس إلى ثلاث قوى هي: القوى الغضبية، والقوى الشهوانية، والقوى العقلية، ويحدد في الجسد آلة يشترك بها الحس والعقل وهي الدماغ، وآلتها التي تدرك بها جميع المحسوسات هي أعضاء الحس الخمس. كما أنه يقسم قوى النفس إلى الحاسة والمتوسطة والعاقلة، ومنها القوى الحافظة وهي الذاكرة، ومنها القوى الغضبية والشهوانية.

الفصل الثاني: طبيعة النفس وقواها ووجودها عند الفارابي

تمهيد.

- ✓ **المبحث الأول: طبيعة النفس وقواها عند الفارابي**
  - المطلب الأول: طبيعة النفس عند الفارابي
  - المطلب الثاني: قوى النفس عند الفارابي
- ✓ **المبحث الثاني: النفس بين مراتب الوجود عند الفارابي**
  - المطلب الأول: الوجود عند الفارابي
  - المطلب الثاني: صدور النفس وسائر الموجودات عن الله عز وجل

خلاصة الفصل

تمهيد:

إن أبي نصر الفارابي يعتبر أول من حدد معالم علم النفس في الإسلام، بما حازته النفس الإنسانية عنده من اهتمام جعل لها اتصالًا وثيقا بشتى المسائل الفلسفية الطبيعية وما وراء الطبيعية الميتافيزيقية، إذن فإن فلسفة الفارابي تشكل وحدة متكاملة، منها ما هو طبيعي ومنها ما وراء الطبيعي، فإنه لا يمكن تمييز مسألة منها دون ربطها بغيرها، وبالتالي فإن اكتمال تصور النفس كمفهوم ميتافيزيقي ودراستها دراسة تحليلية لا يكتمل دون ربطها بمبحث الوجود ومراتب الوجود باعتبارها أحد مراتبه.

المبحث الأول: النفس طبيعتها وقواها عند الفارابي

المطلب الأول: النفس وطبيعتها عند الفارابي

1/ مفهوم النفس عند الفارابي:

بداية نشير إلى أن الفارابي* لم يطل الوقوف أمام تعريف النفس، ولم يفصل فيها القول، ولم يحدها بالمعنى المعلوم للحد، وإنما غاية ما فعله أنه عرفها مرة واحدة في رسالة صغيرة ولكنها مهمة جدًا. غير أن مفهومه للنفس منسوبًا إلى أرسطو قائلًا بوضوح حد أرسطو النفس فقال "أنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة."[1]

"ولم يشر الفارابي إلى "أنه قد وافق أرسطو على هذا التعريف، كذلك لم يشر إلى أنه قد رفضه، ربما لأنه كان في صدد الإجابة على سؤال وجه إليه ومن طبيعة الجواب نستطيع أن

1 – إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية "نموذج الفارابي"**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ط)، 1993، مصر، ص103.

* **الفارابي:** (872–951)، أبو نصر محمد أوذلع بن طرخان، الفارابي نسبة إلى فاراب الولاية التي ولد فيها، وقيل أنه فارسي الأصل، وقيل أنه تركي، وصفه العلماء والمؤرخون من قدماء ومحدثين بأنه مؤسس الفلسفة العربية، وأكبر فلاسفة المسلمين، يطلق عليه اسم المعلم الثاني بعد أرسطو الأول، من مؤلفاته: آراء أهل المدينة الفاضلة، فصوص الحكم، السياسة المدنية، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، التعليقات ...إلخ.

نتبين طبيعة السؤال، فلا بد أن يكون السؤال إذن عن تعريف أرسطو للنفس، وليس عن تعريف الفارابي لها."[1]

"إلا أن هناك من الشواهد ما يشير إلى أن الفارابي يتبنى جانبًا من تعريف أرسطو للنفس، فحينها يذهب هذا إلى أن النفس صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة، ولتأكيد ارتباط النفس بالجسم بشكل وثيق كارتباط المادة والصورة، نرى الفارابي يقول "الجسم شرط في وجود النفس لا محالة". ولكنه يستدرك قائلا: فأما في بقائها فلا حاجة لها إليه."[2]

ذلك لأن الموقف الأرسطي يؤدي إلى أن النفس تفنى بفناء الجسد، حيث أن وجود الصورة يتوقف على وجود المادة والعكس صحيح، ولأن النفس عند أرسطو لا يمكن أن تفارق البدن، وينتقد الفارابي أفلاطون بشكل صريح ويقول: "لا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون."[3]

"إن الفارابي يؤكد أن النفس جوهر بسيط روحاني مباين للجسد وهنا نجده يتجه اتجاها أفلاطونيًا واضحًا من حيث طبيعة النفس، ويبرهن على رأيه هذا بأدلة ذات طابع أفلاطوني في جملتها منها: أن النفس تدرك المعقولات، والمعقولات معاني مجردة فلا بد أن تكون النفس جوهرًا معقولًا، والأمر الثاني أنها تشعر بذاتها مستقلة عن آلاتها أي الجسم، وأيضا هي تدرك الأضداد والمادة لا تقدر على ذلك فهي إذن متباينة للمادة، والنفس تفيض من العقل الفعال واهب الصور، وهي تحدث عند حدوث البدن المستعد لقبولها."[4] ومعنى هذا أن النفس عند الفارابي ذات طبيعة معقولة غير مادية، وأنها خالدة بعد فناء البدن.

---

1 – إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية "نموذج الفارابي"**، مرجع سبق ذكره، ص103.

2 – الفارابي، **التعليقات**، حيدر آباد، (د. ط)، 1346، الهند، ص12.

3 – إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية "نموذج الفارابي**، مرجع سبق ذكره، ص104.

4 – محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سبق ذكره، ص251.

2/ طبيعة النفس وعلاقتها بالبدن:

"بالنسبة إلى طبيعة النفس عند الفارابي، فالمقصود ما به قوامها وما تكون عليه، فإنها تتعلق بما أوردته من تعريف لها عند أرسطو، ولقد أشرت آنفًا إلى ما أورده الفارابي من تعريف أرسطو للنفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة".[1]

ومما لا شك فيه أن هذا التعريف يعكس وجهة نظر أرسطو، حيث حدد به طبيعة النفس التي كمفهوم مخالف عن من سبقه من الفلاسفة وخاصة أفلاطون.

وعلى أية حال فإن أرسطو حين حد النفس بكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، فإنه لم يحدها بذلك الذي أورده الفارابي فقط، وإنما عرفها تعريفًا آخر بأنها ما به نحيا ونحس وننتقل من المكان".[2]

حينما عرف أرسطو النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، فقد عني به أن النفس صورة الجسم الجوهرية، وأما التعريف الثاني فيقصد به كل ما يصدر عن النفس من معلومات تتناسب وطبيعة المادة التي تصورها هي والجسم.

لذلك كان هذا التعريف محددا للنفس بمفهوم مادي حسي، وبها نحيا ونحس، فهي مبدأ لحياة الجسم بجميع آلاته أو أعضائه متى وجدت هذه الأعضاء كلها أو بعضها، وهذا بالطبع مفهوم حسي للنفس في ارتباطها بالبدن، فالارتباط بينهما ارتباط في الحياة والفناء على حد سواء عند أرسطو، وعلى ذلك فإن طبيعة النفس ووجودها عنده، ليست بجوهر مستقل عن الجسم، بل مشروط ومتوقف وتابع للجسم في وجوده وعدمه.

1 – أرسطو طاليس، **النفس**، مرجع سبق ذكره، ص43.

2 – المرجع نفسه، ص49.

"إن إيراد أبي نصر تعريف أرسطو للنفس، فكأنما يقر بالتلازم الأرسطي بين النفس والجسم باعتباره شرطًا في وجودها كصورة له."[1] وتبنى جانبا من فلسفة أرسطو "في ماهية النفس ووافق على التلازم بينها وبين الجسم وجودًا، وأن الجسم شرط في وجود النفس. لكن هذه الرؤية مبتورة لموقف الفارابي، لأنه وإن قبل التلازم الشرطي بينهما وجودًا، إلا أنه يرفض بتاتًا التلازم والارتباط بينهما في حال العدم فيقول صراحة: أما بقاؤها أي النفس، فلا حاجة لها إليه أي الجسم."[2]

إن الفارابي لا يرفض ارتباط النفس والجسم في وجودها، لكن على نحو من الاستقلالية، فالفناء خاص بالجسم، لا بالنفس التي تعلقت به كصورة له، ولا على الالتزام والترابط مع البدن وجودًا وعدمًا.

ومع ذلك فقد "سار الفارابي على نهج أفلاطون وأرسطو في التوسع في مفهوم النفس، ولا يقصرها على عالم الإنسان، فجعلها شاملة لكل المخلوقات، فهناك أنفس الأجسام السماوية، وأنفس الحيوان الناطق، وغيرها. وأنفس الأجسام السماوية مقدمة برتبة على أنفس الأجسام الأخرى، ومع ذلك فإنها لا تعقل الأشياء المادية كما يفعل الإنسان، لأنها أرفع في جواهرها على أن تعقل المعقولات التي هي دونها."[3]

إن الفارابي "يقطع بروحانية جوهر النفس ورفض القول بماديتها على غرار أرسطو، والدليل عليه قوله في كتابه فصوص الحكم، "أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل، مصور، مكيف، مقدر، متحرك، ساكن، متميز، منقسم، والثاني مباين للأول في هذه الصفات، غير مشارك له في حقيقة الذات، يناله العقل ويعرضه الوهم، فقد جمعت من عالم

1 – الفارابي، **التعليقات**، مصدر سبق ذكره، ص12.

2 – المصدر نفسه، ص12.

3 – إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية "نموذج الفارابي"**، مرجع سبق ذكره، ص102.

الخلق ومن عالم الأمر، لأن روحك من أمر ربك، وبدنك من خلق ربك."[1] "فالإنسان إذا مركب من جوهرين أحدهما له شكل وكيف ومقدار وحركة وسكون، وحيز وانقسام، وهذه خصائص الجسم أو الجوهر الجسماني، والثاني مغاير للأول في صفاته فليس له شكل ولا كيف ولا مقدار... وغير مشارك له في حقيقة ذاته، وهو جوهر عقلي مجرد لا يختلط بشيء من الوهم، والوهم هو إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمعنى المحسوس."[2] هذا الجوهر الثاني هو النفس أو الروح كما يشير الفارابي.

"وثمة نقطة أخرى يثبت فيها الفارابي تمايزه عن الموقف الأرسطي، وذلك حينما يذهب إلى أن الروح من عالم الأمر، والبدن من عالم الخلق، والإنسان مزاج جامع من هذين العالمين. وليشير إلى وجود عالمين انطلق الفارابي من الآيات القرآنية الكريمة، حيث يقول سبحانه وتعالى: (وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾).[3]

عالم الأمر هو عالم الأرواح والروحانيات، لأنها وجدت بأمر الحق بلا واسطة، أما عالم الخلق فهو عالم الأجسام والجسمانيات وهو ما يوجد بعد الأمر.

إذن طبيعة النفس عند الفارابي خلاف طبيعة البدن أو الجسم، لأنها تنتمي في أصلها وطبيعتها إلى عالم الروح، وجوهرها روحي مستقل بذاته، لأن أصلها يرجع إلى عالم الأمر.

1 – الفارابي، **فصوص الحكم**، مطبعة المعارف، ط1، 1974، بغداد – العراق، ص80.

2 – الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف، **معجم التعريفات**، تح محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة،(د. ط)، 1413، القاهرة – مصر، ص104.

3 – سورة الإسراء، الآية 85.

3/ البراهين على روحانية النفس:

يعتبر الفارابي الجسم أنه مجرد آلة للنفس التي تستمد وجودها من عالم الأمر فنراه يؤكد على ذلك ويعرض بين الموجودات مفارقات كثيرة، من ضمنها مفارقات بين النفس والجسم، بل وبين جسم الإنسان وسائر أجسام الموجودات والقول بعدم وجود مطلق من الأجسام، مع تميز الجسم الإنساني عن غيره، بما يصدر عنه من أفعال تصدر عن طبيعته ومقوماته، معللا ذلك بوجود النفس بجوهرها الروحي فيه، فهي ما تميز الجسم الإنساني، ولأجل ذلك أقام براهين على روحانية جوهر النفس من بينها نذكر:

البرهان الأول: "ويستند فيه الفارابي إلى إدراك النفس للمعقولات، وأنه لما كانت المعقولات مجردة عما سواها فإنه كل مدرك يحصل ويحدث ويؤثر في مدركه، فما يحصل في جسم فإنه يؤثر فيه، ولابد أن يكون من طبيعته الحسية مثل الشكل والوضع والمقدار، إذن فلا يحصل معقول في جسم ولا جسم في معقول وإنما معقول في معقول وجسم في جسم، لأنه وبحسب كلام الفارابي لو حصل معقول في الجسم لكان يحصل له مقدار وشكل ووضع فكان يخرج من أن يكون معقولاً."[1]

إذا فإن طبيعة إدراك كل من الجسم والنفس للأشياء مختلفة عن الآخر، لأن كلا منهما يدرك ما هو من جنسه، وبناءً على أن لكل منهما موضوعات إدراكية مخالفة للآخر، فهذا دليل على أن طبيعتهما مختلفة، فالبدن مادي والنفس جوهر معقول، ومفارق للمادة.

البرهان الثاني: "إنّ النفس تشعر بذاتها وأنها مستقلة عن الجسم وأنها ليست من أعضائه ولا موجودة فيه، لأنها لو كانت من طبيعة الجسم أو أحد آلاته، لاستحال أن تدرك

1 – الفارابي، **رسالة في إثبات المفارقات**، دائرة المعارف، (د. ط)، 1345، حيدر آباد – الهند، ص7.

ذاتها، فكل ما هو موجود في جسم فإنه يدركه ولا يدرك ذاته، بل تصير ذاته لغيره، وهذا باطل بشعور النفس بذاتها وطبيعتها الروحانية."[1] بينما ما يدرك ذاته فذاته له.

البرهان الثالث: "النفس تدرك الأضداد، بحيث يمتنع أن توجد على ذلك الوجه في المادة التي لا تدرك إلا ذاتها ولا تتشكل إلا في صورة واحدة، وبالتالي هي مغايرة له.

البرهان الرابع: يستخلصه الفارابي من واقع التجربة والملاحظة لحياة الإنسان، فمن الملاحظ أن جميع قوى الإنسان تضعف كلما تقدم السن إلا العقل، ولو كان العقل أو النفس جزءا من البدن لفسد بفساد مادته أو ضعف بضعفها."[2]

"وهذا برهان آخر على أن النفس ليست جزءا من البدن بل هي جوهر متميز عنه وبما أن هذا البرهان ليس قطعيًا، فقد أشار الفارابي إلى أنه برهان إقناعي والبرهان الإقناعي (هو قياس مركب من المشهورات والمظنونات)."[3]

المطلب الثاني: قوى النفس عند الفارابي

إن الفارابي قد "استخدم منهج الجدل النازل في فلسفته الكونية، حيث لاحظنا أن الموجودات تتدرج في الوجود نزولًا من الأول الواحد الحق سبحانه، ثم العقول الثواني والأفلاك حتى العقل العاشر وهو العقل الفعال وفلك القمر."[4]

فإنه" في مجال الإنسان يستخدم الجدل الصاعد حيث تتدرج الموجودات صعودًا من البسيط فالمركب فالأكثر تركيبًا، ولا شك أن أبسطها هي المادة أو الهيولى الأولى التي تنتج عنها المبادئ الأربعة وأن أعقدها وأكثرها تركيبًا وأشرفها أيضًا هو الإنسان، فإن بظهور الإنسان الذي هو صورة مصغرة عن الكون يبلغ هذا التدرج المتصاعد كماله، فأول ما يظهر

1 – الفارابي، **رسالة في إثبات المفارقات**، مصدر سبق ذكره، ص8.

2 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 – جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، مرجع سبق ذكره، ص111.

4 – إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية "نموذج الفارابي"**، مرجع سبق ذكره، ص117.

فيه من قوى حسب تقسيم المعلم الثاني يكون: القوة الغاذية، تليها تدريجيًا القوة الحاسة، فالنزوعية، فالمتخيلة، فالناطقة."[1] التي يدرك بها الإنسان المعقولات وهي أفضل تلك القوى وأسماها.

"فإذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يغتذي وهي القوة الغاذية، ثم بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس مثل الحرارة والبرودة ثم يحدث مع الحواس نزوع إلى ما يحسه، فيشتاقه أو يكرهه وهو القوة النزوعية، ثم يحدث بعد ذلك قوة أخرى تحفظ ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها، وهي القوة المتخيلة، ثم بعد ذلك قوة تمكنه من ادراك المعقولات والتمييز بين الجميل والقبيح وهي القوة الناطقة."[2]

بعد ذلك يبدأ الفارابي في تحليل القوى وتعريفها واحدة تلوى الأخرى، نبدأها بالقوة الغاذية بعدها القوة الحاسة، فالمخيلة ثم الناطقة.

أ/ **القوة الغاذية:** "وغرضها حفظ الشخص وتنميته، وحفظ النوع وتبقيه بالتوليد، وتتكون من قوة رئيسية في الفم، وقوى أخرى خادمة لها متفرقة في سائر أعضاء الجسم."[3] فهي تهدف إلى تنمية الكائن الحي، وحفظ وجوده، وبالتالي حفظ نوعه.

ب/ القوة الحاسة: "وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة، والمتفرقة في العينين والأذنين وغيرهما، وتدرك الملذ والمؤذي، ولكنها لا تميز الضار والنافع، ولا الجميل والقبيح، ومصادر هذه القوة هي الحواس الخمس التي تستفيد منها المعرفة بالأشياء الخارجية، وهذه القوة الحاسة فيها رئيس وفيها رواضع، ورواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع في العينين والأذنين وفي سائرها، وكل واحد من هذه الحواس يدرك حسا يخصه، أما الرئيسة منها فهي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الحواس الخمس

1 – ماجد الفاخوري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، تر: كمال البازجي، دار المشرق، ط2،2000، بيروت، ص196.

2 – إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية "نموذج الفارابي"**، مرجع سبق ذكره، ص117.

3 – الفارابي، **فصوص الحكم**، مصدر سبق ذكره، ص10.

بأسرها، وكأن هذه الخمس هي منذرات لتلك، وكأن هؤلاء أصحاب أخبار، كل واحد منها موكل بجنس من الأخبار، وبأخبار ناحية من نواحي المملكة، والرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره، والرئيسة من هذه أيضًا هي القلب."[1]

"ولكن الحواس لا تقتصر على الحس الخارجي الذي تمثله قوى السمع والبصر والشم واللمس والذوق، وإنما هنالك حس باطني يدرك ما وراء هذه الإحساسات، حيث يتقبلها ويحفظها كما تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن.

والإدراك عند الفارابي إنما هو للنفس وليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء، وليس للمحسوس إلا الانفعال، والدليل عل ذلك أن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس وتكون النفس لاهية، فيكون الشيء غير محسوس وغير مدرك، فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس، وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة، ومعنى ذلك كله أن الإحساس شرط ضروري لحصول العلم، إلا أنه ليس شرطًا كافيا، لأن لحصول العلم شروطا أخرى."[2]

ج/ القوة النزوعية: "وهي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يجتنبه، وبها تكون البغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس."[3]

"ونزوع الإنسان إلى ما يدركه بالجملة هو الذي يطلق عليه اسم الإرادة، فإذا كان ذلك النزوع عن إحساس أو تخيل سمي بالاسم العام وهو الإرادة، وإن كان ذلك عن نطق في الجملة سمي الاختيار، وهذا يوجد في الإنسان خاصة، وأما النزوع عن إحساس وتخيل، فهو أيضًا في سائر الحيوان."[4]

---

1 – الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مختارات من كتاب الملة، موفم للنشر، ط2، 1990، دون بلد، ص81.

2 – جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، مرجع سبق ذكره، ص 157.

3 – الفارابي، **السياسة المدنية**، تح: فوزي متري النجار، المطبعة الكاثوليكية، ط1964،1، بيروت – لبنان، ص33.

4 – الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سبق ذكره، ص86.

"وبهذه القوة تكون الإرادة، فإن الإرادة هي نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك، إما بالحس وإما بالتخيل، وإما بالقوة الناطقة، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك، والنزوع قد يكون إلى علم شيء ما أو عمل شيء ما، إما البدن بأسره وإما بعضو منه."[1]

"وجميع قوى النفس مقرونة بالنزوعية، لأن النزوعية تخدم الحاسة، وتخدم المتخيلة، وتخدم الناطقة، والقوى الخادمة المدركة لا تستطيع أن توفي خدمتها وعملها إلا بالقوة النزوعية، لأن الإحساس والتخيل لا يكفي لفعل الشيء إلا إذا اقترنت بالنزوع إليه، ومن لواحق القوة النزوعية القوة الشهوانية، والقوة الغضبية."[2]

"ويضع الفارابي مركز القوة النزوعية في القلب أيضًا."[3]

د/ القوة المتخيلة: "هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب، ولها مع ذلك إدراك النافع والضار واللذيذ والمؤذي، دون القبيح من الأفعال والأخلاق."[4]

"والمتخيلة ليست لها أجزاء في أعضاء أخرى، بل هي واحدة، وبما أنها تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، تكون حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها، ولكن تحليلها وتركيبها للمحسوسات يكون مطابقا لها حينا ومخالفا حينا آخر."[5]

"والقوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة والناطقة، وعندما تكون الحواس قائمة بأفعالها، تكون المتخيلة منفعلة عنها مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها،

1 – الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سبق ذكره، ص 86.

2 – جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، مرجع سبق ذكره، ص156.

3 – الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سبق ذكره، ص75.

4 – الفارابي، **السياسة المدنية**، مصدر سبق ذكره، ص4.

5 – الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سبق ذكره، ص82.

وتكون هي أيضًا مشغولة بخدمة القوة الناطقة والقوة النزوعية، ولكن إذا توقفت القوة الأخرى وهي الحاسة والنزوعية والناطقة عن أفعالها، مثل ما يعرض عند حال النوم، انفردت القوة المتخيلة بنفسها، بحيث يكون لها فعل ثالث هو المحاكاة بحيث تختص من بين قوى النفس جميعا، بأن لها قدرة عن محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها، فأحيانا تحاكيها بالحواس الخمس وأحيانا تحاكي المعقولات، وأحيانا تحاكي القوة الغاذية، وأحيانا النزوعية."[1]

هـ/ القوة الناطقة: "هي خاصة بالإنسان وتميزه عن غيره من الكائنات، ويختص بها دون سواه، بحيث تمكنه من إدراك المعقولات والتمييز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وليس لهذه القوى رواضع ولا خدم من نوعها، وإنما هي رئيسة على سائر القوى، فهي رئيسة المتخيلة، ورئيسة الحاسة، ورئيسة الغاذية، ورئيسة النزوعية. وتنقسم القوة الناطقة إلى قسمين: أحدهما عملي، وهو لذي يستنبط ما يجب فعله من الأفعال الإنسانية، والآخر علمي أو نظري، وهو الذي يتم به جوهر النفس، ويصير جوهرا عقليًا بالفعل.

قال الفارابي: والناطقة منها نظرية ومنها عملية، والعملية منها مهيئة، ومنها مروية فالنظرية هي التي بها يجوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعلمه إنسان أصلا والعلمية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعلمه الإنسان بإرادة، والمهيئة منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن، والمروية هي التي يكون بها مأخذ الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل."[2]

1 – الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سبق ذكره، ص88.

2 – الفارابي، **السياسة المدنية**، مصدر سبق ذكره، ص33.

تعدد قوى النفس عند الفارابي وأثره على وحدتها:

رغم تعدد قوى النفس أو أجزائها على النحو السابق، إلا أن الفارابي يؤكد أن تعدد قوى النفس لا يعني انقسامها، فجعل من كل قوة مادة لما تليها، ويربط بينهم ربطا متسقا بحيث يحصل الانسجام بينها.

وهذه القوى رغم تعددها إلا أن الفارابي يرى "أنها لا تهدد وحدة النفس، لأن النفس واحدة لا تتعدد وجميع قواها مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، وهي مرتبطة بالجسم أشد الارتباط، لأن النفس إذا لم تجد جسدا مستعدا لقبولها فإنه لا يتهيأ لها وجود أصلا."[1]

فأساس وحدة النفس عند الفارابي رغم تعدد قواها، يرجع إلى "ارتباط تلك القوى ببعضها البعض على نحو ارتباط مادة الشيء بصورته، وأيضًا خضوع القوى بعضها لبعض في عملية حيوية تنظيمية وإسهام آلات البدن في وظيفتها، مما يدل على أن النفس تكتسب وحدتها من علاقتها بالبدن أيضًا، ويلاحظ أن هذه القوى الخمس من غاذية، وحاسة، ونزوعية، ومتخيلة، وناطقة، تجتمع في النفس الإنسانية فقط أي الحيوان الناطق، بينما الحيوان غير الناطق فبعضه يوجد له الثلاث الباقية أي الغاذية والحاسة والنزوعية، دون الناطقة، بينما المتخيلة فيه تقوم مقام الناطقة التي في الحيوان الناطق، كما أن حديث الفارابي عن قوى النفس إنما يخص به أنفس الأجسام الأرضية فقط دون السماوية، رغم تعميمه للفظ ليشمل المخلوقات السماوية والأرضية، ومع ذلك استثنى منها الأجسام السماوية لأنها بالطبع مباينة للأنفس الحيوانية في النوع، ومفردة عنها في جواهرها، ولأنها أكمل وأفضل وجودًا من أنفس سائر الحيوان."[2]

---

1 – الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، نقلا عن: حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ط3، 1993، بيروت – لبنان، ص23.

2 – الفارابي، **السياسة المدنية**، مصدر سبق ذكره، ص33 – 34.

المبحث الثاني: النفس بين مراتب الوجود

المطلب الأول: الوجود عند الفارابي

عند الحديث عن وجود النفس ومرتبتها بين الموجودات، تنطلق عند الفارابي من فكرة الموجود الأول الله عز وجل علة الموجودات بما فيها النفس، ويؤسس الفارابي رأيه في الوجود على قضية بديهية، وهي أنه عند وجود الموجودات لا بد لها من موجود أو علة توجدها، حيث أن الفارابي يستحضر هذه النزعة في مختلف إحاطات دراسته إذ تبرز في نظرية الوجود عنده، فذهب بذلك إلى تقسيم الوجود تقسيمًا عقليًا منطقيًا.

أ/ واجب الوجود:

وهو الله سبحانه وتعالى، "يجب له الوحدانية من كل الوجوه، والكمال الأعلى درجات الكمال، مكتف بذاته، بلا تغيير ولا تبديل، وهو بصفته عقلا مطلقًا، وخيرًا خالصًا، وفكرًا تامًا، يحب الخير والجمال بريء من جميع أنحاء النقص، ووجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون ثمة وجود أفضل ولا أكمل ولا أقدم من وجوده.[1] ومن ثم أورد صفات الله عز وجل، كما يسميه الموجود الأول أصل الوجود وعلته قائلًا: الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، إما واحد وإما أكثر من واحد، وأما الأول فهو يخلو من أنحائها كلها، فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون ثمة وجود أفضل ولا أقدم من وجوده، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب، ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم."[2]

---

1 – الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سبق ذكره، ص23.

2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كما يضيف الفارابي أن "واجب الوجود هو الذي يحمل في ذاته برهان على أنه يجب أن يكون واحد لا شريك له متفرد بوجوده ولا يشاركه شيء أصلا موجود في نوع وجوده، فهو أزلي وتام من جميع جهاته ولا يعتريه النقص، وهو العلة الأولى لجميع الموجودات."[1]

كما أنه يعد "السبب الأول والعلة الأولى لكل وجود، وأنه الوجود التام بذاته ليس له ضد أو شريك، فهو منزه عن جميع أنحاء النقص، هو بجوهره عقل بالفعل معقول بالفعل، لا يحتاج أن يكون معقولا إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله، بل نفسه يعقل ذاته فتصير معقولا بالفعل، بحيث لا جنس له ولا نوع ولا مقوم له ولا عوارض، مبدأ كل فيض، ظاهر على ذاته بذاته وله الكل من حيث لا كثرة فيه."[2] وهو الله سبحانه وتعالى العلة الأولى لسائر الموجودات لا شريك له أصلًا، فهو إذًا واحد ومنفرد برتبته وحده.

ويستخدم الفارابي،" مبدأ العلية لإثبات تناهي الموجودات إلى الواحد الواجب الوجود، حيث يرى أن الممكنات لا يمكن أن تستمر في الوجود إلى مالا نهاية، بل لابد لها من سبب أول تنتهي إليه، لأنها حتى وإن كانت غير متناهية فهي تبقى ممكنة الوجود بذاتها، فلا تستطيع أن تعطي ذاتها الوجود، بل تحتاج إلى فاعل آخر خارج عنها يمنحها الوجود، وهذا الفاعل هو واجب الوجود أو الله."[3]

"ويقول الفارابي لا بد أن تكون الأسباب متناهية، وأقل ما ينتهي إليه الكثير هو الواحد، فسبب الأسباب موجود وهو واحد، ولا يجوز أن يكون ذات السبب وذات المسبب واحد، فسبب أسباب العالم منفرد بذاته عما دونه."[4] أي أن الأسباب لا بد أن تتناهى إلى مسبب

1 – مسعود عبد القادر الطاهر، **المعرفة والسياسة عند الفارابي**، دار الكتاب الوطنية، (د. ط)،2010، ليبيا، ص79.

2 – محمد عبد الرحمان مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، مرجع سبق ذكره، ص410.

3 – إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية**" نموذج الفارابي"، مرجع سبق ذكره، ص67.

4 – الفارابي، **رسالة في السياسة**، تح: الأب لويس شيخو، دار المشرق،(د. ط)، 1901، بيروت – لبنان، ص65.

أول، وموجود واحد منفرد بالوجود عما دونه، متميز بذاته عن العالم، هذا الموجود الأول هو الله سبحانه وتعالى، وهو الموجود الواجب الضروري، والثابت والدائم.

ب/ ممكن الوجود:

"وهو جميع الموجودات خلاف الله سبحانه وتعالى، وهو واجب بالغير والممكن إذا وجد، فالممكن إذا محتاج إلى علة تتقدم لكي تخرجه إلى الوجود وهذه العلة تحتاج لعلة أخرى لكي تخرج إلى الوجود."[1] وهو كذلك "إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره."[2] فالنور مثلا لا يوجد قبل شروق الشمس، "ومن طبيعة الحرارة أن تكون موجودة ولكنها توجد ضرورة إذا وجدت النار. كما أنه هو الذي يؤكد ويثبت وجود الموجود الواجب، وهو يستوي وجوده وعدمه، ومن هنا فإنه إذا ما تحقق موجودا كان هذا التحقق دليلا على وجود واجب الوجود الذي هو علة له، وكان تأمل الإنسان في معنى الوجود وأقسامه وتأمله في الإمكان يؤديان ضرورة إلى إثبات وجود الله، وهذا الوجود الممكن حالتان اثنان بقائه في حيز الإمكان الصرف أو الماهية المحضة وعدم انتقاله إلى الوجود، فإن هذا الممكن يحتاج أن تخرجه إلى حيز الوجود إلى شيء واجب وهذا الواجب هو الموجود الأول الذي منح الوجود الأول بكل ممكن."[3]

أدلة إثبات وجود الله:

نجد الفارابي يذكر "طريقتين للبرهنة على وجود الله، الطريق الأول هو طريق الحكماء الطبيعيين وهم اللذين ينظرون في الطبيعة للاهتداء لضائعها أي الاستدلال على وجود

1 – خالد حربي، **المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي الكندي والفارابي**، المكتب الجامعي الحديث، (د. ط)، 2010، مصر، ص98 – 99.

2 – عبد الرحمان مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، مرجع سبق ذكره، ص410.

3 – المرجع نفسه، ص414 – 415.

الخالق بالصعود من آثاره، ومعنى ذلك الصعود من الفعل إلى الفاعل، ويرى الفارابي أن الباحث يختلط عليه الأمر إذا سلك هذا الطريق فلا يعرف الخالق حتى المعرض أي أنه لا يعرف علة الخلق وهذا هو دليل المحرك الأول عند أرسطو، ودليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ذلك لأننا نخل في تسلسل الأشياء بعضها البعض، وينتهي عقلنا إلى الإخفاق في هذا الصدد ذلك لأنه يعجز عن الإحاطة بسائر الموجودات، ومن ثم فإننا لن نصل إلى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل."[1] كما أن الدليل الثاني يتمثل في "طريق الحكماء والإلاهيين حيث تتأمل عالم الوجود المحض، ويرى الفارابي أن أفكار الوجود والوجوب والإمكان معان مركزة في الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخرى، ولو نظرنا في الوجود أنه إما أن يكون واجبا وهو صفة الموجود الذي وجوده في ذاته، بحيث لو فرض عدمه لزم عنه ذلك لا محال، وإما أن يكون ممكنا وهو الموجود الذي وجوده من غيره بحيث لو فرضت عدم وجوده، بحيث إن وجد لا بد من أن يكون وجوده من غيره، ولا يمكن التسلسل في إرجاع الممكن إلى غيره، أي إرجاع الموجود الممكن إلى سبب آخر ممكن الوجود سينتهي بنا إلى مالا نهاية."[2]

المطلب الثاني: صدور النفس وسائر الموجودات عن الله عز وجل

بداية إن الفارابي لجأ إلى نظرية الفيض والصدور واختارها لتفسير العلاقة بين الله والمخلوقات، ومهما اختلفت الآراء حول نظرية الفيض فإنها تكاد تجمع على أهميتها في تشكيل الكونيات عند فلاسفة المسلمين، وسوف نتكلم هنا ونشير إلى مفهوم الفيض.

1 – محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون**، مرجع سبق ذكره، ص336.

2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

1/ مفهوم نظرية الفيض:

إن نظرية الفيض "ترجع في وجودها وجذورها إلى أفلوطين، وهي تعني أن العالم نشأ عن طريق التحليل في مبادئها العامة ولم يكن أفلاطون يرى الوجود غير الوجود العقلي، ويبدأ بالحديث عن الأول الذي لا يوصف بأي وصف كان، وذلك لأنه يعلو عن الصفات مهما عظمت جميعًا، فلا يقال في نظره أنه جميل أو متصف بالجمال لأنه فوق الجمال، بل هو علته الحقيقية وهو فوق التمام والكمال."[1] ويعني هذا أن الوجود الأول يعلو عن جميع الصفات، بالإضافة إلى هذا "نجد أفلوطين يفسر صدور الأشياء عن الواحد بطريقة الفيض، ونظرية الفيض هذه عند أفلوطين أكد عليها المسلمين وأولهم الفارابي وذلك لتبيان كيف صدرت الموجودات عن الأول بحيث أثبت الفارابي أن الله هو الموجود الأول والسبب الأول لوجود سائر الموجودات، وهو بريء من جميع أنحاء النقص، لا شريك له، ولا ضد، ولا ند، ولا حد، وهو غير مادي، وليس له مادة بوجه من الوجوه، ومنزه عن كل شبهات التغير والتعدد، فهو القديم وليس هناك ما هو أقدم منه، وهو الواحد ووحدته عين ذاته."[2] وهو يرى أن "الأول هو الذي توجد عنه جميع المخلوقات بمجرد وجوده لا لغرض يبتغيه من إيجاده الوجود، ولا لكمال يناله بإعطائه الوجود لغيره، فالأول ليس وجوده لأجل غيره، ولا يوجد بغيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه، فلا يكون أولا، ولا أيضًا بإعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه الكمال."[3] ومعنى هذا أنه متى وجد للأول الوجود الذي له بالضرورة، لزم أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا يرتبط باختيار الإنسان أو إرادته وإنما بفيض وجوده لوجود شيء آخر.

---

1 – مسعود عبد القادر الطاهر، **المعرفة والسياسة عند الفارابي**، مرجع سبق ذكره، ص76.

2 – إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية**،" **نموذج الفارابي**"، مرجع سبق ذكره، ص87.

3 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وذهب الفارابي إلى استخدام طريقة لتحديد عمليه الفيض، حيث يرى أن "الموجودات جميعا تصدر عن علم الواحد، وهذا العلم هو بالفعل دائما، فالله يعقل ذاته وأن صدور العالم هو نتيجة حتمية بذاته، فالفيض إذًا عملية آلية وليس بحاجة إليه ومعنى ذلك أن الله لا يصدر عنه الوجود غالبًا بل فعل الصدور فعل تلقائي يحدث نتيجة لخصوبة الواحد المطلقة، وكما له الفائض تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أوثق من معرفتنا في ذاته فمن الله الواحد يصدر الكل وعلمه هو قدرته العظمى، وعن تعلقه لذاته يصدر العالم وعلة الأشياء جميعًا ليست هي إرادة الخالق القادر على كل شيء بل علمه بما يجب عنه وعند الله منذ الأول صور الأشياء ومثلها، ويفيض عنه منذ الأزل مثاله المسمى الوجود الثاني أو العقل الأول، وهو الذي يحرك الفلك الأكبر بعد ذلك عقول الأفلاك الثمانية يصدر بعضها عن بعض وكل واحد منها نوع على حدة."[1]

ويرتب الفارابي الموجودات التي فاضت عن الموجود الأول كما يلي: "يفيض عن الأول وجود الثاني فهذا الثاني أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يعقل من الأول عنه وجود ثالث وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ثم يستمر الفيض عند الفارابي على هذه الصورة فيوجد عن العقل الثالث كرة الكواكب الثابتة، وعن العقل الرابع كرة زحل، وعن العقل الخامس كرة المشتري، وعن العقل السادس كرة المريخ، وعن العقل السابع كرة الشمس، وعن العقل الثامن كرة الزهرة، وعن العقل التاسع كرة عطارد، وعن العقل العاشر كرة القمر، والفارابي يسمي العقل العاشر بالروح القدس أو القديس."[2]

كما أن الفارابي نجده "يتصور أن الله واجب الوجود بذاته، قد صدر عنه بطريقة تلقائية كائن هو العقل الأول، وعن هذا العقل صدر عقل ثاني وثالث ورابع حتى العاشر،

1 – حربي عباس عطيتو، **الفلسفة قضاياها ومشكلاتها**، دار المعرفة الجامعية، (د. ط)، (د. س)، دون بلد، ص111.

2 – الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سبق ذكره، ص61 – 62.

وكان يصدر أيضًا عن كل عقل جرم من الأجرام السماوية ثم العقل العاشر صدر عقل ثاني وثالث ورابع حتى عاشر، وكان يصدر أيضًا عن هذا العقل بطريقة تلقائية كائن هو العقل الأول، وعن هذا العقل صدر عقل ثاني وثالث ورابع حتى العاشر، وكان يصدر أيضًا عن كل عقل جرم من الأجرام السماوية ثم العقل العاشر صدرت العناصر الأربعة التي تكونت منها الأشياء الموجودة في الأرض وما عليها، وصدرت عقول البشر، وفعل الفيض أو صدور هذا فعل تلقائي لإرادة فيه."[1] "والعقل العاشر عند الفارابي يسمى أيضًا العقل الفعال وهو يقابل جبريل عليه السلام، فهو بمثابة وسيط بين العالم الإلاهي والإنسان، والواقع أن الفارابي لم يقدم دليلا عن هذه النظرية التي تعتبر أحد جوانبها محاولة منه للتوفيق بين الآراء الفلسفية والدينية."[2]

والفيض عند الفارابي ينتهي عند العقل العاشر الذي يطلق عليه الفارابي اسم العقل الفعال وهو مصدر المعرفة الإنسانية، وفيض العقول بعضها البعض فيها ضروريا حتى نصل إلى الفلك الأدنى، وهو فلك القمر.

2/ صدور الموجودات عن الله عز وجل

"إن الموجودات تصدر عن الله عز وجل (الأول) من علمه بالأشياء، حيث يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه، فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله."[3] "فإذا كان العالم يصدر عن تعقل الله لذاته، وكان الله واحدًا أيضًا، إلا أن هذا الثاني الذي يسميه الفارابي بالعقل الأول، لا يخلو من شيء من التركيب لأنه ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بالأول. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فإذا عقل الأول لزم عنه وجود العقل الثاني، وإذا عقل ذاته من حيث هي ممكنة الوجود، لزم عنه

1 – الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سبق ذكره، ص112.

2 – عزمي طه سيد أحمد، **فلسفة مدخل حديث**، دار المناهج للنشر والتوزيع، ط1، 2001، دون بلد، ص303.

3 – إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية "نموذج الفارابي"**، مرجع سبق ذكره، ص90.

وجود الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس."[1] "وتستمر هذه العقول أو الموجودات بالصدور في تسلسل هندسي منظم، وذلك بأن تدرك موجودها وهو الأول فيصدر عنه عقل آخر، وبإدراكها ذاتها فيصدر عنها فلك لكوكب آخر، وبعد الرابع يصدر الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر، ويصدر ما يقابلها من الكواكب وهي: زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر على التوالي."[2]

"وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر، وهذا الحادي عشر هو أيضا وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. ولكن عند العقل الحادي عشر تتوقف وتنتهي سلسلة الوجود، ذلك الوجود عبارة عن الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات، وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية."[3] " فالجدل الهابط ينتهي إذن عند آخر العقول حينما نصل إلى العالم الأرضي، وعندها يبدأ الجدل الصاعد من الأشياء الدنيا حتى نصل إلى أعلى المخلوقات وهو الإنسان، والموجودات السماوية موجودة بالفعل دائما، على حين أن الموجودات الأرضية لا بد من انتقالها من القوة إلى الفعل، لأنها في غاية النقص في الوجود، وذلك أنها لم تعط أول ما تتجوهر به على التمام، بل إنما أعطت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل."[4]

1 – جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، مرجع سبق ذكره، ص151.

2 – إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية "نموذج الفارابي"**، مرجع سبق ذكره، ص91.

3 – الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سبق ذكره، ص62.

4 – الفارابي، **السياسة المدنية**، مصدر سبق ذكره، ص54.

خلاصة الفصل:

في الأخير نصل إلى أن النفس عند الفارابي هي استكمال أول لجسم طبيعي، كما يعتقد أن النفس هي صورة الجسد وقوامه، كما تتجلى قوى النفس عنده في القوة الغاذية حيث تقوم بثلاث وظائف "التغذية، والنمو، والتوليد" تليها تدريجيا القوة الحاسة وهي القوة التي تدرك بها المحسوسات والأصوات والألوان ومنها الحواس الخارجة وهي الحواس الخمس، بعدها القوة النزوعية، ثم القوة المتخيلة وهي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وأخيرا القوة الناطقة، وهي خاصة بالإنسان حيث تمكنه من إدراك المعقولات، كذلك نجد الفارابي تطرق إلى نظرية الوجود، وقد قسمها إلى واجب الوجود وهو الموجود الأول وهو السبب في سائر الموجودات كلها، ويعتبره العلة الأولى لكل وجود، وممكن الوجود وهو واجب بالغير بمعنى أنه يحتاج إلى علة أخرى تتقدم لكي تخرجه إلى الوجود، ومن أهم الأدلة التي اعتمدها لإثبات وجود الله تتمثل في طريقين للبرهنة عليه أولا طريق الحكماء الطبيعيين وهم اللذين ينظرون في الطبيعة، أما الثاني فيتمثل في طريق الحكماء والإلاهيين حيث تتأمل عالم الوجود. بعدها نظرية الفيض حيث ترجع في وجودها وجذورها إلى أفلوطين، وهي تعني أن العالم نشأ عن طريق الله، ولقد ذهب الفارابي إلى استخدام طريقة لتحديد عملية الفيض حيث يرى الموجودات جميعا تصدر عن علم الواحد وهذا العلم هو بالفعل دائما، فالله يعقل ذاته وإن صدور العالم هو نتيجة حتمية بذاته، فالفيض إذا عملية آلية وليس الوجود غاية للواحد أو كمالا له فهو ليس بحاجة إليه ومعنى ذلك أن الله يصدر علة الوجود غالبا، فيرى أن هناك عشر عقول وكل عقل يلزم عنه وجود عقل ثاني حيث أن العقل الأول لزم عنه عقل ثاني وهذا العقل الثاني يعقل ذاته ويعقل الأول ويفيض عنه فيعقل الأول عقل الثاني وجود كرة الكواكب الثابتة، وهكذا يتم التسلسل حتى يفيض عن العقل الثالث عقل رابع وكرة وزحل...إلخ، حيث أن الفيض ينتهي عند العقل الحادي عشر وينتهي التسلسل والوجود عنده أيضًا.

الفصل الثالث: علاقة السياسة بالأخلاق عند الفارابي والاتجاه النقدي عند الغزالي

تمهيد.

- ✓ **المبحث الأول: نشأة المدينة لدى الفارابي والأصول الأخلاقية عنده**
  - المطلب الأول: إهتمام الفارابي بالسياسة ونشأة المدينة عنده
  - المطلب الثاني: الأصول الأخلاقية ومفهوم الخلق عند الفارابي
- ✓ **المبحث الثاني: الإتجاه النقدي عند الغزالي**
  - المطلب الأول: نقد الغزالي للفلاسفة المشائين
  - المطلب الثاني: نقد الإلهيات والطبيعيات المشائية
  - المطلب الثالث: الفارابي بيننا

خلاصة الفصل

تمهيد:

لقد انتهينا من الحديث عن وجود النفس ومرتبتها بين الموجودات عند الفارابي، وفي الأخير وقبل الانتهاء من دراسة النفس عنده، كان لا بد من الوقوف على علاقة السياسة بالأخلاق عند الفارابي فهو يجعل من الأخلاق فرعًا للسياسة، فالأخلاق تدرس السلوك الفردي المؤدي إلى تحصيل السعادة لكل فرد، والسياسة تدرس كيفية تحصيل السعادة للمجتمع بأسره.

المبحث الأول: نشأة المدينة لدى الفارابي والأصول الأخلاقية في فلسفته

المطلب الأول: اهتمام الفارابي بالسياسة ونشأة المدينة عنده

1/ أهمية السياسة ومفهوم السعادة عند الفارابي:

"لقد كان للفلسفة الأفلاطونية في الجمهورية المثلى، ولحالة الفوضى السياسية والفساد الاجتماعي في عصر الفارابي، ولتطلعه إلى إصلاح ما فسد، أثر في الاهتمام بالأمور السياسية، أي بتدبير المجتمع تدبيرًا صالحًا، ونسارع إلى القول أن الفارابي لم يهتم بالسياسة العملية فقط بل بالفلسفة السياسية، وربما كان من غاياته إكمال النظام الفلسفي عنده بإتباع القسم النظري الذي وصف فيه الوجود كما هو بقسم عملي يصف فيه المجتمع كيف ينبغي أن يكون. هكذا يحقق الفارابي تعريفه للفيلسوف الكامل وهو الذي يجمع الفضائل العملية إلى الفضائل النظرية ببصيرة يقينية ويرسم الطريق الصحيح لبلوغ السعادة، وهي لا تتحقق إلا في ظل اجتماع كامل فاضل، أي بتعاون الناس واشتراكهم في حياة منظمة تنظيمًا مثاليًا".[1]

1 – موزه أحمد راشد العبار، **البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية "دراسة تحليلية نقدية في فلسفة السياسة"**، رسالة ماجستير، 2000، جامعة الإسكندرية، مصر، ص198

والسعادة "هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلًا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها."[1] ومعنى هذا أن الأفعال الجميلة هي التي تنال السعادة القصوى.

ويقول في فصول منتزعة أن **السعادة** "وهي خير على أنها الغاية من غير أن يكون وراءها غاية أخرى تطلب بالسعادة."[2]

وإن "السعادة التي هي بالحقيقة سعادة، وهي التي تطلب لذاتها ولا تطلب في وقت من الأوقات لغيرها."[3]

نستنتج أن السعادة عند الفارابي هي الخير وأن غاية الإنسان هي تحصيل السعادة.

2/ نشأة المدينة الفاضلة عند الفارابي:

نجد الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة يتحدث عن نشأة المدينة قائلًا: "وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال، فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان

1 – الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تح: البير نصري نادر، دار المشرق "المطبعة الكاثوليكية"، ط2، 1986، دون بلد، ص106.

2 – الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سبق ذكره، ص80.

3 – المصدر نفسه، ص96.

فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية، فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة."[1] ويعني هذا أن الإنسان يحتاج إلى الجماعة لبلوغ الكمال.

ويتحدث الفارابي عن المدينة الفاضلة قائلا: "فالمدينة الفاضلة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة، والاجتماع الذي يتعاون به على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمة التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة."[2]

ومعنى هذا أن الفارابي جعل التعاون مبدأ للحياة السليمة ولبلوغ السعادة، وأن الأمة الفاضلة هي التي تتعاون مدنها على نيل السعادة، حيث أنه يؤكد على قيمة التعاون بين الأفراد، وأنه لولا التعاون لما عمرت الأرض.

ومنه فالمدينة هي المجتمع القائم على التعاون بين أفراده تعاونا يحقق التكامل من حيث تلبية الحاجات المتبادلة بين المجتمع. والمجتمعات أنواع منها مجتمعات كاملة ومجتمعات غير كاملة هذه الأخيرة لا يمكن أن يتحقق الكمال والخير فيها.

من هنا نذكر **أنواع المجتمعات:**

المجتمعات الكاملة: "وهي ثلاثة عظمى ووسطى وصغرى فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع الأمة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة."[3] وهي مجتمعات يتحقق فيها التعاون الاجتماعي بالوجه الكامل للوصول إلى السعادة والكمال الأسمى.

1 – الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سبق ذكره، ص77– 78.

2 – المصدر نفسه، ص79.

3 – المصدر نفسه، ص118.

المجتمعات غير الكاملة: "وهي اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل، وأصغرها المنزلة، والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة، إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها، والسكة جزء المحلة، والمنزل جزء السكة، والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة، فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منها."[1] ومعناه أن المجتمعات غير الكاملة هي التي لا تستطيع أن تكفي نفسها بنفسها أو ما لا يتحقق التعاون فيها على أكمل وجه بين جميع أفرادها.

يشبه الفارابي المدينة بجسم الإنسان فهو يقول أن المدينة الفاضلة "كالبدن التام الصحيح تتعاون أعضاؤه في سبيل الحياة وحفظها، وكما أن أعضاء البدن مختلفة في الهيئة، متفاضلة في الفطرة والقوى، متدرجة في المراتب والأعمال حتى تصل إلى عضو واحد رئيسي هو القلب، كذلك المدينة تختلف أجزاؤها وتتدرج عملا ورتبة حتى تصل إلى إنسان هو الرئيس."[2] يشبه الفارابي المدينة الفاضلة بالجسم التام الأعضاء، والقلب عضوه الرئيس وسبب الحياة فيه، ويقع تحت رئاسة القلب أعضاء أخرى أقل منه كمالا ومختلفة بالفطرة، حيث يختص كل عضو فيها بعمل معين وتتعاون كلها في سبيل الوصول إلى السعادة.

أ/ رئيس المدينة الفاضلة:

يقول الفارابي في وصف رئيس المدينة الفاضلة "أن الرئيس من مدينته كالقلب من البدن، فالقلب هو الرئيس في الجسم، والذي لا يرأسه عن البدن عضو آخر، وهو أكمل

1 – الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سبق ذكره، ص 118.

2– مصدر نفسه، صفحة نفسها.

أعضاء الجسم وأتمها في نفسه وفيما يخصه، ورئيس المدينة هو أكمل أجزائها فيما يخصه، ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين."[1]

والرئيس في المدينة نسبته على أجزائها "كنسبة السبب الأول أو الله إلى الموجودات، وكما أنه إذا انقطع القلب عن الحركة انحل البدن، وإذا توقف الله عن تدبير العالم انعدم هذا العالم."[2] كذلك المدينة فإنها تنهار وتضمحل إذا فسد رئيسها واختل نظامها، فالفارابي قد جعل قيام المدينة وبقاؤها وقفا على رئيسها.

"فالرئيس ينبغي أن يكون من أهل الطبائع الفائقة، وقد بلغ كمال العقل وكمال المتخيلة فأصبح بما يفيضه العقل الفعال على قوته الناطقة حكيما وفيلسوفا، وبما يفيضه على قوته المتخيلة نبيا منذرا. هذا الإنسان الذي اجتمعت فيه خاصتا النبوة والفلسفة هو أكمل مراتب الإنسانية وأعلى درجات السعادة، وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة، فهذا أول شرائط الرئيس، ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة."[3] ومعنى هذا أن مدينة الفارابي تحاول لبناء مجتمع فاضل سعيد، بحيث أنها تبنى على شخصية الرئيس هذا الأخير دائم الاتصال بالعقل الفعال حتى يصبح نبيا وفيلسوفا.

ب/ أنواع المدن عند الفارابي:

بعد طرح الفارابي وتبسيطه لأفكاره المتعلقة بالمدينة الفاضلة، تكلم عن مضادات المدينة الفاضلة وحد أنواع لها. ويمكن تحديد أنواع هذه المدن كما حددها الفارابي في الآتي:

1 – الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سبق ذكره، 120.

2 – مصدر نفسه، ص122.

3 – مصدر نفسه، ص125.

- **المدينة الجاهلة:** "وهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم ببال، وإنما عرفوا ما توهموه خيرا وغاية في الحياة كالغنى وسلامة الأبدان، والتمتع باللذات ومظاهر العظمة والكرامة. وهي تنقسم إلى جماعة مدن منها

- **المدينة الضرورية:** وهي التي اقتصر أهلها على الضروري في الحياة من مأكل ومشرب وملبس ومسكن، وراحوا يتعاونون على تحصيله، لا أهداف لهم وراء ذلك."[1]

- **المدينة البدالة:** "وهي التي يتعاون من فيها على جمع المال وبلوغ اليسر، على اعتبار أن الثروة بحد ذاتها هي الغاية في الحياة.

- **مدينة الخسة والشقوة:** وهدف أهلها التمتع باللذة الحسية من مأكول ومشروب ومنكوح، والانصراف إلى وجوه الطيش والمجون.

- **مدينة الكرامة:** وأهلها يتعاونون على أن يصيروا مكرمين ممدوحين، ليصبحوا ذوي فخامة وشهرة بين الناس والأمم."[2]

- **مدينة التغلب:** "وهي التي تستبد بها شهوة القوة والقهر في سبيل اللذة التي تنالها من الغلبة وحسب، ولذا فهي تعمل على قهر الآخرين والصمود في وجه كل مهاجم.

- **المدينة الجماعية:** "وهذه رائدها حرية الفرد المطلقة بدون وازع ولا رقيب، فيها يعمل كل واحد على هواه فلا يتقيد بقانون، ولا يحد من نشاطه نظام ولا يعلو على رغبته سلطة."[3]

- **المدينة الفاسقة:** "وهي التي لا ينطبق عملها على علمها، فهي تعرف علوم المدينة الفاضلة في الله والسعادة والعقول، ولكنها تفعل أفعال المدن الجاهلة.

---

1 – الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سبق ذكره، ص123.

2 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 – مصدر نفسه، ص133.

- **المدينة المتبدلة:** "كانت تعتقد اعتقاد المدينة الفاضلة، ثم غيرت اعتقادها مع الزمن فعمها الجهل والضلال وانساقت مع الشهوات والأهواء.

- **المدينة الضالة:** "هي التي تعتقد في الله والأفلاك والعقل الفعال آراء فاسدة، ويكون رئيسها ممن أوهم أنه يوحي إليه فيستعمل الغرور والخداع."[1]

أهل هذه المدينة كانوا من يقرون بالسعادة في الحياة بعد الموت، ولكنهم ظلوا وكفروا بذلك واعتقدوا في الله آراء فاسدة.

في الأخير نجد أن الأخلاق عند الفارابي لا ينحصر وجودها في الفرد فحسب بل تتشعب جذورها لتشمل الدولة.

المطلب الثاني: الأصول الأخلاقية ومفهوم الخلق عند الفارابي

"ذهب الفارابي إلى أن السعادة العظمى تطلب لذاتها، لا لأي شيء وراءها، ويكون ذلك بتحرر النفس من قيود المادة، ويقول في كتابة (مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة): إنما تبلغ النفس ذلك بأفعال ما إرادية، بعضها أفعال فكرية ترمي إلى معرفة علوم الفلاسفة القدماء، وبعضها أفعال بدنية، وليست أي أفعال اتفقت، بل أفعال محدودة تحصل عن هيئة ما وملكات ما مقدرة محدودة. إن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة."[2]

عرف الفارابي الخلق في كتاب (الفارابي في حدوده ورسومه) بأنه "هو الذي تصدر به عن الإنسان الأفعال القبيحة والحسنة... بمعنى آخر هو الذي تكون به الأفعال وعوارض النفس إمّا جميلة وإمّا قبيحة."[3] بحيث ميز الفارابي بين نوعين من الخلق هما:

---

1 – الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سبق ذكره، ص133.

2 – موزه أحمد راشد العبار، **البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية "دراسة تحليلية نقدية في فلسفة السياسة"**، مرجع سبق ذكره، ص202.

3 – جعفر آل ياسين، **الفارابي في حدوده ورسومه**، عالم الكتب، ط1، 1985، بيروت – لبنان، ص235 – 236.

أ/ الخلق الجميل: "وهو الفضيلة الإنسانية... ومتى حصل لنا خلق جميل.. وصارت لنا قوة الذهن، حصلت السعادة، الخلق الجميل يحصل عن الاعتياد... والأفعال متى كانت متوسطة حصل الخُلُق الجميل.

ب/ الخلق القبيح: وهو عكس الخلق الجميل، ويرى الفارابي أن الخلق القبيح هو نوع من السقم النفساني."[1]

"استمد الفارابي أصول الأخلاق من النظرية اليونانية الأخلاقية بصفة عامة تلك التي ترى في السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها، كما أنها تتبع بصفة خاصة من موقف أرسطو الأخلاقي، فالأخلاق عند كل من الفارابي وأرسطو علم عملي، أي أنه يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة وإتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية، فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير ولكنه ينميها بالفعل والممارسة، وكذلك فإن الأخلاق الفردية عند أرسطو والفارابي تخضع للعلم المدني أي لعلم السياسة، فكأن السلوك الفردي يتفرع من السلوك الاجتماعي، وهكذا يظهر الارتباط الوثيق بين نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة ونظريته الأخلاقية، من حيث أن السعادة غاية الفرد وغاية الاجتماع المدني على السواء."[2] مما يعني أن النظرية الأخلاقية عند الفارابي ونظريته في المدينة الفاضلة هدفهما واحد وهو السعادة.

"يعطي الفارابي للأخلاق شأنًا كبيرًا في حياة الأفراد، فكما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه بالرغم من أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في

1 – جعفر آل ياسين، **الفارابي في حدوده ورسومه**، مرجع سبق ذكره، ص236.

2 – محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلامي**، مرجع سبق ذكره، ص380 – 381.

المنطق، والفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى، وقد يتجاوزهما أحيانا نازعا منزع تصوف وزهد."[1]

"والأخلاق عند الفارابي ممارسة، فإن الأشياء التي إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل، هي الأفعال التي شأنها أن تكون في أصحاب الأخلاق الجميلة، والتي تكسبنا الخلق القبيح هي الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة، والحال في التي بها يستفاد تحصيل الأخلاق، كالحال التي تستفاد بها الصناعات، فإن الحذق بالكتابة إنما يحصل متى اعتاد الإنسان فعل من هو حاذق كاتب وكذلك لسائر الصناعات. فإن جودة فعل الكتابة إنما تصدر عن إنسان حاذق في الكتابة، والحذق بالكتابة يحصل متى تقدم الإنسان واعتاد جودة فعل الكتابة، وجودة الكتابة ممكنة للإنسان قبل حصول الحذق في الكتابة بالقوة التي فطر عليها، وأما بعد حصول الحذق الجميل فالقوة التي فطر عليها، وأما بعد حصولها فبالفعل، وهذه الأفعال التي تكون عن الأخلاق إذا حصلت بأعيانها متى اعتادها الإنسان قبل حصول الأخلاق حصلت الأخلاق."[2] يربط هنا الفارابي الأخلاق بالممارسة أي أن الفعل الجميل يكتسب بممارستنا له، كما أن الفعل القبيح أيضا نكتسبه من أصحاب الفعل القبيح.

1 – موزه أحمد راشد العبار، **البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية "دراسة تحليلية نقدية في فلسفة السياسة"**، مرجع سبق ذكره، ص203.

2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثاني: الاتجاه النقدي عند الغزالي

المطلب الأول: نقد الغزالي للفلاسفة المشّائين

يعد أبو حامد الغزالي من مفكري المسلمين الذين اتخذوا موقفا ناقدًا للفلسفة اليونانية، وفي معناها الخاص الإلهيات، ويظهر هذا في مؤلفاته مثل: مقاصد الفلسفة الذي تتبع فيه مسار الفلسفة المشائية في المجال الإسلامي بعرض دقيق لموضوعاتها، وقضاياها، وإشكالاتها، بصورة موضوعية.

"ومن مراجعة المنقذ من الضلال، ومقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة، نجد أن الغزالي درس الفلسفة في نيسابور وبغداد، وبرع فيها، وأحاط بإشكالاتها، وصنف فيها ورد على آراء الفلاسفة، ولكن رده على آراء الفلاسفة التي رآها متعارضة مع العقيدة الإسلامية صراحة، جعل بعض الباحثين يرون أنه قضى على الفلسفة، في حين رأى بعضهم أنه فيلسوف بمعناه الصحيح، كما هو واضح من دراسته الفلسفية والمنهجية في البحث عن الحقيقة، ونقده آراء الفلاسفة بمنهج فلسفي."[1]

"فهذه المؤلفات التي شّن من خلالها الغزالي حملات نقدية على الفلسفة والفلاسفة المشّائين، وصلت ذروتها في تكفيره بعض مقولاتهم المتعلقة بالإلهيات، وبغض النظر عن هذا الحكم العقدي الذي يتضمّن رفض الغزالي مضامين القضايا المخالفة للثبات الإيماني المبرهن نقلًا وعقلًا، فإنه لم ينتقد الفلسفة أو يعترض عليها في ذاتها، وإنما انتقد آراء الفلاسفة ومضامين مقولاتهم المتعلقة بالإلهيات. ومما يؤكد ذلك أن عنوان كتابه كان تهافت

1 – بدران مسعود بن لحسن، **دور الغزالي في ترسيخ الاتجاه النقدي للفلسفة المشائية في الفكر الإسلامي**، رسالة دكتوراه، 2004، جامعة حمد بن خليفة، قطر، ص102.

الفلاسفة لا تهافت الفلسفة."[1] فالبحث الفلسفي نفسه يقتضي النقد، وهذا من خصائص الفلسفة والبحث الفلسفي، والغزالي قد فعل ذلك.

إن الغزالي "سعى للوقوف على منتهى الفلسفة وغايتها بحيث تطلب منه هذا المطالعة والمدارسة لكتب الفلاسفة، ثم المراجعة وتقليب النظر فيها. وقد بذل جهده في مطالعة هذه الكتب ومدارستها خلال أوقات فراغه من الكتابة والتدريس في العلوم الشرعية، في أقل من سنتين، حتى وقف على منتهى علومهم."[2]وهو في ذلك مواظب على تقليب الرأي فيها، أو كما يقول: "ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه... أعاوده، وأردده، وأتفقد غوائله وأغواره، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس، وتحقيق وتخييل، اطلاعا لم أشك فيه."[3] وقد رأى أن الفلاسفة "على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم... ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون."[4]

ثم عمل على تصنيف هذه الأقسام وعرضها، وتحليلها، فالدهريون هم الذين

"جحدوا الصانع المدبّر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه بلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبدًا."[5] وهم بذلك زنادقة.

أما الطبيعيون فهم بالرغم من "الاعتراف بفاطر حكيم... إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة... ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار،

---

1 – بدران مسعود بن لحسن، **دور الغزالي في ترسيخ الاتجاه النقدي للفلسفة المشائية في الفكر الإسلامي**، مرجع سبق ذكره، ص102.

2 – أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تح: سعد كريم الفقي، دار إبن خلدون،(د. ط)،(د. س)، الإسكندرية – مصر، ص15.

3 – المرجع نفسه، ص15.

4 – المرجع نفسه، ص14.

5 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والحشر والنشر، والقيامة والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحلّ عنهم اللجام، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام... وهؤلاء أيضًا زنادقة لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته."[1] وهم أيضا زنادقة.

وأما الإلهيون فيمثلهم سقراط، وأفلاطون، وأرسطوطاليس، "وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم... إلا أنه استبقى أيضًا من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوّفق للنزوع عنها."[2] ومعنى هذا أنهم رغم كشفهم لتهافت أقول السابقين لكن بقيت في أفكارهم رواسب من البدع، وهؤلاء هم الفارابي وابن سينا.

ثم إن الغزالي نقد الفلاسفة في ثلاث مسائل وهي القول بقدم العالم، والقول بأن الله لا يعلم إلا الكليات ولا يعلم الجزئيات، وإنكار بعث الأجساد.

"حيث بدأ يتخذ موقفه النقدي، فقسم الاتجاهات الفلسفية في زمانه إلى ثلاث أنواع بناءا على المنتج الفلسفي المتعلق بالفلسفة بمعناها الخاص عنده، وهي: الفلسفة الأولى، والإلهيات، والميتافيزيقا التي تتضمن البحث في الغيب والوجوديات، ورأى الغزالي أن ابن سينا والفارابي هما أفضل من نقل فلسفة أرسطو المشائية، لذا توجّه إلى فلسفتهما بالنقد والتقويم، ورأى أن مجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطوطاليس، بحسب نقل هذين الرجلين، ينحصر في ثلاثة أقسام: قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلا فلنفصله."[3] فالغزالي هنا توجه بالنقد للفلسفة المشائية بحيث هذه الأخيرة

1 – أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سبق ذكره، ص15.

2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 – بدران مسعود بن لحسن، **دور الغزالي في ترسيخ الاتجاه النقدي للفلسفة المشائية في الفكر الإسلامي**، مرجع سبق ذكره، ص106.

اكتسبت شهرة واسعة بين المشتغلين بعلوم الأوائل في تراثنا الإسلامي، وهذا ما جعله يخصها بنقده.

المطلب الثاني: نقد الإلهيات والطبيعيات المشائية

بعد أن انتقد الغزالي المشائين الإسلاميين بإتباعهم القول الفلسفي اليوناني عامة، والأرسطي بوجه خاص، عمد إلى تخصيص الإلهيات والطبيعيات بالنقد.

"وفيما يخص الأقسام الثلاثة التي أصدر الغزالي حكمه فيها، فإن القسم الأول يتناقض مع أصول الدين شكلًا ومضمونًا، أي لفظا ومعنى، ويتضمن ثلاث قضايا هي: القول بقدم العالم، وإنكار بعث الأجساد، وإنكار علم الله بالجزئيات. وموقف الغزالي منه التكفير، وذلك أنه قسم يخرج بصاحبه من التصور الذي أسس له القرآن، وجاء به الإسلام، والمعتقد بهذا القسم يخرج من دائرة الإيمان. فهذا القسم يتعلق بالكسمولوجيا الإسلامية ونقدها الكسمولوجيا اليونانية القائمة على فكرة قدم العالم التي تقوم على فكرة الضرورة، وتقتضي نفي نظرية الخلق، ويتبعها القول بعدم علم الله بالجزئيات، ونفي البعث الجسماني."[1]

إنّ الفارابي وابن سينا في إنكارهم بعث الأجساد قد ذهبوا إلى أن الإنسان يحشر يوم القيامة بروحه فقط، ومعنى هذا أن الثواب والعقاب في الآخرة هو للأرواح فقط دون الأجساد. وقد كفر الغزالي الفلاسفة بهذه المسألة على اعتبار أنها مخالفة لما جاء به الشرع أو القرآن من أن الإنسان يحشر بروحه وبدنه.

كما أن الغزالي رفض رأيهم في نظرية الفيض التي من خلالها فسروا صدور العالم عن الله، وقال أن العالم حادث ومخلوق من قبل الله، بمعنى أنه لا وجود لعالم قبل خلقه واعتباره قديم قدم الله.

1 – بدران مسعود بن لحسن، **دور الغزالي في ترسيخ الاتجاه النقدي للفلسفة المشائية في الفكر الإسلامي**، مرجع سبق ذكره، ص108.

"أما القسم الثاني فهو الذي يتناقض مع هذه الأصول شكلًا أي لفظًا، ويتضمن سبع عشرة قضية. وموقف الغزالي منه التبديع، أي أن القائل بمقولات هذا القسم أصابه تشوّه يكاد يخرجه من التصور الإسلامي للوجود، غير أن تصوره لم ينهدم كليًا، لأنه لا يخالف الأصول وإن خالف الشكل."[1]

إن الغزالي "قد نعت الآراء والأفكار التي تركها فلاسفة اليونان والإسلام بأنها مليئة بالتخبيط، والتخليط، والتشويش."[2] بمعنى أن أفكارهم لا يقين فيها ولا ثبات.

كما أنه يقرر بأنه ما ترجم عن فلاسفة اليونان، وبخاصة فلسفة أرسطو التي قلدها الفارابي وابن سينا، حيث قلدا على غرار غيرهم من فلاسفة المشائية المسلمين، أرسطو في مفاسده وضلالاته ويقول في ذلك: ثم المترجمون لكلام أرسطوطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم. وبسبب كل المفاسد المنتشرة في تلك الآراء الفلسفية جميعها، فقد أكد الغزالي الخلل الكبير الذي تضمنته الآراء والأفكار الخاصة بفلاسفة اليونان ومن قلدهم من فلاسفة المسلمين في مسائل الإلهيات."[3]

المطلب الثالث: الفارابي بيننا

إن أهم قضية تشغل الفكر الإنساني منذ أقدم العصور وحتى يومنا هذا، كانت ولا تزال عند مفكرينا هي مشكلة الكثرة والوحدة وما تطرحه من تساؤلات حول الوجود والمصير والكون وخالقه ومبدعه، والمشكلة الجوهرية هي مشكلة وجود الله والتي نوقشت في الفكر

1 – بدران مسعود بن لحسن، **دور الغزالي في ترسيخ الاتجاه النقدي للفلسفة المشائية في الفكر الإسلامي**، مرجع سبق ذكره، ص108.

2 – أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سبق ذكره، ص113.

3 – بدران مسعود بن لحسن، **دور الغزالي في ترسيخ الاتجاه النقدي للفلسفة المشائية في الفكر الإسلامي**، مرجع سبق ذكره، ص109.

الفلسفي، حيث ظهرت أفكار وآراء الفارابي لهذه المشكلة، واضعًا نظرية ميتافيزيقيا تدل على براعة فلسفية إسلامية قل نظيرها في زمانه، وأثرها واضح فيمن جاء من بعده، وهي التي حفزت الدارسين المعاصرين على دراستها وتأويلها، إذ اتضح للباحثة أن نظرية الفارابي في طبيعة الله هي مزيج من المذاهب الفلسفية اليونانية القديمة، كما جعلنا نصل إلى نتيجة أكدها الفارابي أن عملية الفيض أو الصدور تعد عملية عقلية آلية، ونظام الفيض يعد حلا منطقيا لجميع المسائل التي أثيرت في مختلف الجوانب الكلامية والفقهية والفلسفية. ومن بين أهم القراءات الفلسفية المعاصرة للإلهيات نذكر منها:

1. "بدأت القراءات الفلسفية المعاصرة لموضوع الإلهيات عند الفارابي مع مدني صالح في عام 1955 عندما درس مشكلة الوجود في الفلسفة الإسلامية، إذ يرى مدني صالح أن الفارابي ينظر إلى المسألة الوجودية عنده ثلاث مراحل، الأولى ميتافيزيقيا والثانية لاهوتية والثالثة صوفية حيث وصل مدني صالح من خلال هذه القراءة إلى عدة نتائج فيها أن نظرية الفارابي أرسطية وأفلاطونية وسماوية وصوفية وكندية، نسبة إلى الكندي."[1]

2. "أما قراءة حسام محي الدين الآلوسي لإلهيات الفارابي تبدأ مع بداية مؤلفاته الفلسفية والمتمثلة بأطروحته للدكتوراه (مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي) عام 1965 فجاءت قراءته قراءة تاريخية لجذور نظرية الفيض وتأثيراتها على الفارابي، وتأكيده على زيادة الفارابي للفكر العربي الإسلامي حول نظرية الفيض في الإسلام، وتأكيده أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد."[2]

3. تخصصت قراءة محمد محمود رحيم الكبيسي لإلهيات الفارابي من خلال قرائته في رسالة الماجستير المعنونة بي الزمان في فلسفة الغزالي دراسة تحليلية مقارنة بأصولها وبنائها

1 – هديل سعدي موسى، **الفارابي في القراءات الفلسفية العراقية المعاصرة**، رسالة دكتوراه، 2012م، جامعة المستنصرية، العراق، ص6.

2 – المرجع نفسه، ص7.

عام 1973 إذ درس الإلهيات عند الفارابي من خلال فكرة التناهي واللاتناهي في الزمان عند الفارابي وابن سينا، إذ أكد في قراءته أن الفارابي يؤكد أن الموجود الأول الله هو السبب الأول لوجود الموجودات جميعها."[1]

في هذا الفصل عالجنا الفلسفة العملية للفارابي والمتمثلة في السياسة والأخلاق، وأن الغاية الأساسية التي يسعى إليها الإنسان في كل زمان ومكان هي تحصيل السعادة والطمأنينة، والوصول إلى الكمال الذي لا يتحقق بدون تعاون الفرد مع أخيه، وهدف الفارابي الأساسي الذي توصلت إليه في هذا الجانب هو الإنسان، فالفارابي إبن مجتمعه وعصره، حيث حاول أن يقيم نظرية في بناء المجتمع الفاضل من خلال المدينة الفاضلة وهو في تحديد مقومات مجتمعه الفاضلة، لم يفته أن يتناول صفات رئيس المدينة الفاضلة وهذه الصفات التي ذكرها الفارابي كانت مستنبطة من ما كان يعانيه مجتمعه، ولم ينسى الفارابي وهو في صياغة بناء منظومة للمجتمع الفاضل أن يضع بين أيدينا مضادات المدينة الفاضلة.

4. حيث "بدأت القراءات الفلسفية المعاصرة لموضوع السياسة والأخلاق عند الفارابي مع محسن مهدي عام 1963، عندما أكد أن الفارابي يعد مؤسس للفلسفة السياسية الإسلامية، جاءت قراءته في كتاب إحصاء العلوم وكتاب الملّة وكتاب المدينة الفاضلة ثم رؤيته للسياسة الفاضلة من خلال الرئيس الفيلسوف النبي، ومتطرقًا إلى المدن المضادة، ولمحسن مهدي هذا صدى في نفس الباحثة."[2]

1 – هديل سعدي موسى، **الفارابي في القراءات الفلسفية العراقية المعاصرة**، مرجع سبق ذكره، ص8.

2 – المرجع نفسه، ص10.

5. "وأخيرًا جاءت قراءة إبراهيم عاتي عام 1998 بعنوان أطروحته الإنسان في فلسفة الفارابي، وهنا اتضحت قراءة هذا الباحث للفارابي من الإنسان في كل فلسفته الإلهية والسياسية والأخلاقية."[1]

خلاصة الفصل:

في الأخير نصل إلى أن الفارابي قد اهتم بالجانب السياسي، بحيث أن الفلسفة السياسية عنده نابعة من فلسفته الأخلاقية ونظريته حول النفس، أما من ناحية فلسفته الأخلاقية فإنه يجعل غاية الدولة الأخلاقية خالصة، فيحدد أخلاق الرئيس التي هي خصال تتجه نحو مبدأ الكمال، فتكون المدن بطباع أفرادها ومن ثمة يسميها المدينة الفاضلة، كذلك يربط الفارابي تصوراته السياسية بمفهوم السعادة باعتبارها الغاية المنشودة، وبذلك ينظر للمدينة الفاضلة انطلاقا من المبادئ التي تحقق السعادة للفرد والجماعة على حد سواء، بعدها بدأ الحديث عن مضادات المدينة الفاضلة وقسم المدينة إلى عدة أنواع، هذه المدن رغم اختلافها إلا أنه يجمعها مفهوم وحيد وهو المعرفة الفاسدة عن السعادة الحقة، فهي إما تعتقد بأن السعادة تكون بالتمتع باللذات أو بإتباع الشهوات والأهواء والنزوات. بعدها بين لنا الفارابي ارتباط السياسة بالأخلاق حيث عرف الخلق بأنه هو ما يصدر عن الإنسان من أفعال قبيحة وحسنة، كما أنه أعطى للأخلاق شأنا كبيرًا في حياة الفرد والجماعة.

بعد هذا تطرقنا إلى النقد الذي أسهم فيه الغزالي، حيث توجه بالنقد إلى أفكار الفلاسفة السابقين، وبخاصة أتباع المدرسة المشائية، أمثال الفارابي وابن سينا ورفض التقليد بمختلف صوره، بعدها عرضنا أهم الدراسات الفلسفية لمعاصرة للإلهيات عند الفارابي.

1 – هديل سعدي موسى، **الفارابي في القراءات الفلسفية العراقية المعاصرة**، مرجع سبق ذكره، ص13.

الخـــــاتمة

في ختام هذه الدراسة يمكن لنا القول بأن الفارابي كان من أبرز فلاسفة المسلمين نظرًا للأهمية التي يحتلها، حيث كان له دور في قيام نهضة الفلسفة الإسلامية، لأنه قام بشرح وتحليل كتب أفلاطون وأرسطو وغيرهما من فلاسفة اليونان الذين تأثر بهم، فقد كان الفارابي يلقب بالمعلم الثاني بعد المعلم الأول أرسطو.

وفي الأخير توصلنا للإجابة عن الإشكالية المطروحة في المقدمة حيث استنتجنا بأن أبي نصر الفارابي هو أول من حدد معالم علم النفس في الإسلام، بما حازته النفس الإنسانية عنده من اهتمام جعل لها اتصالًا وثيقًا بشتى المسائل الفلسفية الطبيعية وما وراء الطبيعية أي الميتافيزيقيا، بل والسياسية والأخلاقية.

- إن ما توصل إليه أيضًا في تعريف النفس هو نفس ما عرفها به أرسطو، بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"، كما توسع في إطلاق مفهوم النفس على كل الموجودات.
- وفي طبيعة النفس رفض الفارابي ما ترتب عليها من سبق النفس عن البدن، والقول بالتناسخ بعد الموت.
- يعد الفارابي أول من أدخل نظرية الفيض والصدور في الإسلام، وكل من جاء بعده كان معتمدًا عليه، كما نجده تأثر بأفلوطين في هذه النظرية.
- اعتبر الفارابي في تقسيم الموجودات خاصة قوله بواجب الوجود بغيره أو واجب الوجود النسبي، صاحب سبق وابتكار في الفلسفة الإسلامية وفي تفسير العلاقة بين الله واجب الوجود والموجودات كلها.
- كما استعان بنظرية الفيض والصدور في تكوين نسق فلسفي ورؤية عقلية للوجود ومراتبه، بما فيها النفس من خلال التقريب بين الله الذي ليس كمثله شيء، وبين العالم وما فيه من موجودات.

- كما نجده توسع في الحديث عن قوى النفس وما يتعلق بها كتابيه المدينة الفاضلة والسياسة المدنية، بخلاف ما أورده في ثنايا بعض الرسائل كالفصول المنتزعة وفصوص الحكم، مع تأكيده على وحدة النفس رغم تعدد قواها.
- سخر الفارابي علمه من طب وعلم النفس والاجتماع في تناوله مسألة النفس، ويظهر ذلك في تشبيه الإنسان بروحه وأعضائه وقواه المختلفة بالمدن على اختلاف أنواعها فاضلة أو مضاداتها، بالتأسيس على الترابط بين أعضاء الإنسان وأفراد المجتمعات.

وبعد كل هذا فإنني أرجو أن يكون ما قدمته عن الفارابي وإشكالية النفس عنده في هذا البحث المتواضع قد ساهم ولو بشيء قليل في فهم النفس عنده، وهذا إن كنت قد وفقت فالله الحمد، وإن كانت الأخرى فحسبي الله أني حاولت والكمال لله وحده، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، ولله الحمد أولًا وآخرًا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه التابعين وعلى كل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين

قائمة المصادر

والمراجع

القرآن الكريم (برواية ورش)

أولا: المصادر

1. الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تح: ألبير نصري نادر، دار المشرق "المطبعة الكاثوليكية"، ط2، 1986م.
2. الفارابي، **التعليقات**، حيدر آباد، (د. ط)، 1346هـ، الهند.
3. الفارابي، **السياسة المدنية**، تح: فوزي متري النجار، المطبعة الكاثوليكية، ط1، 1964م، بيروت.
4. الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مختارات من كتاب الملة، موفم للنشر، ط2، 1990م.
5. الفارابي، **رسالة في إثبات المفارقات**، دائرة المعارف، (د. ط)، 1345هـ، حيدر آباد.
6. الفارابي، **رسالة في السياسة**، تح: الأب لويس شيخو، دار المشرق، (د. ط)، 1901م، بيروت.
7. الفارابي، **فصوص الحكم**، مطبعة المعارف، ط1، 1974، بغداد.
8. أبو نصر الفارابي، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، ط2، 1986م، بيروت، لبنان.

ثانيا: المراجع

1. إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية "نموذج الفارابي"**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ط)، 1993م.
2. إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، دار إحياء الكتب العربية، (د. ط)، 1947.

3. أحمد فؤاد الأهواني، **الكندي فيلسوف العرب**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (د. ط)، 1964، القاهرة.

4. أرسطو طاليس، **النفس**، دار احياء الكتب العربية، ط1، 1949م.

5. أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ط)، 1998م، القاهرة.

6. جعفر آل ياسين، **الفارابي في حدوده ورسومه**، عالم الكتب، ط1، 1985م، بيروت.

7. جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، الدار الإفريقية العربية، (د. ط)، 1989م، بيروت، لبنان.

8. أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تح: سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، (د. ط)، (د. س)، الإسكندرية.

9. حربي عباس عطيتو، **الفلسفة قضايا ومشكلاتها**، دار المعرفة الجامعية، (د. ط)، (د. ت).

10. خالد حربي، **المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي الكندي والفارابي**، المكتب الجامعي الحديث، (د. ط)، 2010م، مصر.

11. ابن سينا، **رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها**، مؤسسة هنداوي للنشر،(د. ط)، 2018م.

12. ابن سينا، **الشفاء**، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ج1، ط1، 1375هـ.

13. ابن سينا، **النجاة**، مطبعة السعادة، ط2، 1937هـ، مصر.

14. عزمي طه سيد أحمد، **فلسفة مدخل حديث**، دار المناهج للنشر والتوزيع، ط1، 2001م.

15. الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، نقلا عن حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ط3، 1993م، بيروت.

16. فاروق عبد المعطي، **أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان**، دار الكتب العلمية، ط1، 1992م، بيروت، لبنان.

17. ماجد الفاخوري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، تر: كمال البازجي، دار المشرق، ط2، 2000م، بيروت.

18. محمد عبد الرحمان مرحبا، **مع الفلسفة اليونانية**، منشورات عويدات، ط3، 1988م، بيروت، باريس.

19. محمد عبد الرحمان مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، مج1، منشورات عويدات، ط3، 1983م، بيروت.

20. محمد عبد الهادي أبو ريدة، **الكندي وفلسفته**، دار الفكر العربي،(د. ط)، 1950م، مصر.

21. محمد عثمان نجاتي، **الإدراك الحسي عند ابن سينا**، ديوان المطبوعات الجامعية، ط3، 1946، القاهرة.

22. محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعرفة الجامعية،(د. ط)، 1990م، الإسكندرية.

23. محمد كاظم الطريحي، **الكندي فيلسوف العرب الأول**، مكتبة المعارف، (د. ط)، 1962م، بغداد.

24. محمود قاسم، **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**، مكتبة الأنجلو المصرية للطباعة والنشر، ط4،(د. ت)، القاهرة.

25. مسعود عبد القادر الطاهر، **المعرفة والسياسة عند الفارابي**، دار الكتاب الوطنية، (د. ط)، 2010م، ليبيا.

26. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1946م، القاهرة.

ثالثا: المعاجم والموسوعات

1. أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، م1، ط2، 2001م، بيروت، لبنان.

2. الجرجاني علي بن محمد الشريف، **معجم التعريفات**، تح: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة، (د. ط)، 1413هـ، القاهرة.

3. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي-بالألفاظ العربية والفرنسية واللاتينية-**، دار الكتاب اللبناني، ج1، (د. ط)، 1989، بيروت، لبنان.

4. عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الهيئة المصرية العامة، ط1، 1989، القاهرة.

5. قاسم محمود بن عمر الزمخشري، **أساس البلاغة**، دار المعرفة، (د. ط)، (د. س)، بيروت، لبنان.

رابعا: الرسائل الجامعية

1. بدران مسعود بن لحسن، **دور الغزالي في ترسيخ الاتجاه النقدي للفلسفة المشائية في الفكر الإسلامي**، رسالة دكتوراه، 2004، جامعة حمد بن خليفة، قطر.

2. موزه أحمد راشد العبار، **البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية، "دراسة نقدية في فلسفة السياسة"**، رسالة ماجستير، 2000، جامعة الإسكندرية، مصر.

3. هديل سعدي موسى، **الفارابي في القراءات الفلسفية العراقية المعاصرة**، رسالة دكتوراه، 2012، جامعة المستنصرية، العراق.

ملخص الدراسة:

ومن خلال تحليلي السابق نصل إلى أن الفارابي واحدًا من أشهر الفلاسفة المسلمين حيث كان يُنظر إليه على أنه أعظم سلطة فلسفية بعد أرسطو وذلك يعود لما تركه بعده من مقالات سواء في الفلسفة أوالطب أوالرياضيات...إلخ، حيث لقب بالمعلم الثاني لإسهاماته الفلسفية والعلمية ومن أهم ما قدمه الفارابي نجد النفس، وقد حرصت في هذا البحث على الخروج بنظرية متكاملة للنفس عند الفارابي، لأنها جاءت متناثرة بين المسائل المختلفة في مصنفاته الكثيرة.

الكلمات المفتاحية: الفارابي، النفس، الفيض، المدينة الفاضلة، السعادة، السياسة.

study summary:

Thriugh my previous analysis، we conclude that Al-farabi is one of the most famous Muslim philosophers، as he was seen as the greatest philosophical authority after Aristotle، due to the articles he left after him، whether in philosophy، medicine، mathematics، etc...، where he was cahhed the second teacher for his phlosophical and scientific contributions. Among the most important things presented by Al-Farabi، we find the soul، and I was Keen in this research to com up With an integrated theory of the soul at Al-Farabi، because it came scattered among the various issues in his many works.

Keywords : Al-Farabi، psyche، overflow، utopia، happiness، Politics.