

مفهوم الجسد عند الفارابي

د. بوشيبة محمد*

إن موضوع النفس الإنسانية من أهم المواضيع التي عالجها فلاسفة العرب فبحثوا في معرفة ماهيتها، ومصدرها، ومصيرها، كما حاولوا الاستدلال على وجودها فاتفقوا في أكثر هذه القضايا واختلفوا في بعضها. ومن بين هؤلاء الفلاسفة نذكر الفارابي** الذي استطاع أن يوفق بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو مع تأثيره في الفكر الأوروبي تأثيراً كبيراً، وخاصة فلاسفة العصر الوسيط.

يُعتبر الفارابي من الفلاسفة المسلمين الذين حاولوا بشكل موسوعي تدوين آرائهم الفلسفية والفكرية، فاشتهر إلى جانب شروحاته لكتب أرسطو في المنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة، بكتابات: "آراء أهل المدينة الفاضلة"، "الجمع بين رأيي الحكيمين"، "رسالة في العقل"، و"إحصاء العلوم"، إذ لقب بالمعلم الثاني باعتبار أرسطو المعلم الأول¹.

* أستاذ محاضر بقسم الفلسفة، جامعة وهران.

** هو أبو نصر محمد بن أوزلغ بن طرخان ولد بـ فاراب في بلاد الترك في أرض خراسان، ويضطرب نسبه بين التركي والفارسي. صار أوجده زمانه وعلامة وقته من كثرة تصانيفه وتلاميذه، تناول مؤلفات أرسطو بالدرس والشرح والتعليق، إذ كان حاد الذهن واسع الثقافة واحتل المقام الأول بين المفكرين والفلاسفة، وقيل عنه أنه أكبر فلاسفة الإسلام وفيلسوف المسلمين جميعاً، حيث أخذ المرتبة الثانية بعد أرسطو.

¹ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج3، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1982، من ص 223 إلى 233.

عرّف الفارابي الفلسفة على أنها "العلم بالموجودات بما هي موجودة"¹. كما تساءل عن الأسباب التي جعلت أكثر أهل زمانه يرون أن بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو اختلاف كبير، فانتهى إلى النتيجة التالية:

إما أن يكون تعريف الفلسفة غير صحيح، وإما أن يكون رأي الأكثرية فيها (أفلاطون وأرسطو) سخيلاً، وإما من قال أن بينهما اختلاف فهو جاهل. ويقول الفارابي في مقدمة كتابه "الجمع بين رأي الحكيمين": "فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد حاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادعوا أن بين الحكيمين المتقدمين المبرزين، اختلافًا في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النفس والعقل (...) أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما...². وهذا يدل على أن الفارابي كان ذا اطلاع واسع بالكتب الفلسفية اليونانية المترجمة إلى العربية آنذاك، وخاصة منها كتب أفلاطون وأرسطو.

وبذلك، يمكننا القول، إن فلسفة الفارابي كانت تتركز أساساً على تعاليم أفلاطون وأرسطو مع اتجاه ديني واضح، ويعتبر الفارابي على حدّ تعبير الدكتور إبراهيم مذكور، "أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل، ووضع أصولها ومبادئها. ونحن لا نذكر أن الكندي تنبه قبله إلى دراسة أفلاطون وأرسطو عرض لبعض نظريتهما بالشرح والاختصار، ولكننا لا نجد لديه مذهباً فلسفياً كاملاً بكل معاني الكلمة، بل هي نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات مختلفة لا رابطة بينهما. أما الفارابي فقد لم هذا الشعث، وأقام دعائم مذهب فلسفي متصل الحلقات"³.

¹ أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه: البير نصري نادر، دار الشرق، بيروت، ط4، 1985، ص 73.

² المصدر نفسه، ص 79.

³ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، مصر، ط2، 1968، ص 35.

وبهذا، نجد الفارابي قد أقام منهجاً فلسفياً ممزوجاً من جهة بالأفلاطونية والأرسطوطاليسية، ومن جهة أخرى بالفلسفة والدين.

لقد كان الفارابي ميالاً إلى العقليات، وكان الطابع الغالب على فلسفته هو طابع التوفيق، وهذا ما نجده واضحاً في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين" أفلاطون وأرسطو. وأنه حاول الجمع بين الآراء المتناقضة عندهما، فقال: "أن عقليين كبيرين كعقلي أفلاطون وأرسطو لا يمكن أن يخطئا ولا أن يختلفا في الحق"¹، والفارابي من الفلاسفة الذين استوعبوا الفلسفة اليونانية استيعاباً صحيحاً، وخاصة فلسفة أرسطو. وبهذا، كان للفارابي أثر بالغ الأهمية في اتجاه التفكير الأوروبي. ففلسفته تُوصف بأنها خليط من مذاهب أفلاطون، وأرسطو والمشائين، بحيث: "كانت الأفلاطونية بحاجة إلى شيء من الروح العلمية المدققة والرصانة المنطقية فحذف منها الفارابي تلك الأحلام الشعرية التي لا تستند على تجربة ولا برهان، كالقول في أزلية النفس، وتذكر العلوم، والتناسخ، والاضمحلال الكلي في الله، وأدخل فيها تحليلات أرسطو العميقة في علاقة النفس بالجسد، وضبط قوانين الإدراك الحسي، والإدراك العقلي، وكيفية الانتقال من الأول إلى الثاني..."².

وقال أبو نصر الفارابي عن نفسه: "أنه تعلم من يوحنا بن حيلان إلى آخر البرهان (...). وسئل أبو نصر من أعلم أنت أو أرسطو؟ فقال لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه، قرأت السماع لأرسطو أربعين مرة، وأرى أنني محتاج لمعاودته (...). اللهم إني أسألك يا واجب الوجود، ويا علة العلل، قديماً لم يزل، أن تعصمني من الزلل، وأن تجعل لي من الأمل ما ترضاه لي من العمل. اللهم امنحني ما اجتمع من المناقب، وارزقني في أموري حسن العواقب"³. وقال (القاضي) صاعد بن أحمد بن صاعد في كتاب "التعريف بطبقات الأمم": "أن الفارابي أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حلان (...). فبذ جميع

¹ فروخ، عمر، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ط4، 1985، ص 35.

² غالب، مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1979، ص 33، 34.

³ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج3، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1981، ص 227، 228.

أهل الإسلام فيها وأرى عليهم في التحقق بما فشرح غامضها، وكشف سرها وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وإنحاء التعاليم. وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، وأفاد وجود الانتفاع بها، وعرف طرق استعمالها، وكيف نصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية، والنهاية الفاضلة...¹.

وفلسفة الفارابي مزيج من الأرسطوطاليسية والأفلاطونية المحدثّة مع صبغة إسلامية واضحة، وبهذا يكون الفارابي قد سار على نهج أرسطو في كثير من الأفكار الفلسفية من حيث المنهج على الأقل، وإن كان هناك خلاف كبير من حيث النتائج المتوصل إليها في كثير من القضايا الفلسفية، وبالأخص في نظرية المعرفة ونظرية الوجود. وبصفة عامة تتسم فلسفة الفارابي بالأخذ بازدواجية المنهج على مستوى نظرية المعرفة، وتوظيف نظرية الفيض كأداة لتفسير الوجود.

كما يتناول المستشرق دي بور الفارابي من الناحية الفلسفية فيقول: "إذا نظرنا إلى فلسفة الفارابي في جملتها، وجدناها مذهباً روحانياً متسقاً تمام الاتساق، وبعبارة أدق مذهباً عقلياً، وكل ما هو مادي محسوس فممنشأ القوة المتخيلة، ويمكن اعتباره تصوراً مشوشاً... كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاء للخلود، وكان ملكاً في عالم العقل، أما من حيث ما يقتني من متاع الدنيا فكان فقيراً، فانياً من مجردات العقل المحض وكان تلاميذه يرون أن الحكمة قد تجسدت فيه... لم يجعل بين تعاليمه في الأخلاق والسياسة مكاناً لأموال الدنيا أو للجهاد ولم تكن فلسفته ترمي إلى إشباع الرغبات المادية من أي نوع². أي أن الفارابي كان مثالياً زاهداً في الحياة يبتغي فضل الله ويعمل للآخرة. كما اشتهر الفارابي بالتوفيق بين الفلسفة والدين، وكان بمثابة "المؤسس الحقيقي للدراسات الفلسفية في العالم العربي، والمنشئ الأول لما نسميه الآن بالفلسفة الإسلامية، فقد أشاد

¹ المصدر السابق، ص 226.

² ت.ن. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمد عبد الهادي أبوريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، 1981، ص: 223، 224، 225.

بنيانها ووضع الأساس لجميع فروعها، ولا نكاد نجد فكرة عند من جاؤوا بعده من فلاسفة الإسلام إلا لها أصل لديه¹.

ويعدّ الفارابي شارحاً لأرسطو وقد روى ابن سينا: "أنه طالع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أكثر من أربعين مرة ولم يفهمه حتى وقع أخيراً على كتاب للفارابي في "أغراض ما بعد الطبيعة" فلما قرأه فتح له ما كان مغلقاً منه، واتضح ما كان مغمضاً"².

كما لقب الفارابي باسم "المعلم الثاني" بعد أرسطو المعلم الأول، وإذا كان أرسطو قد أثر في جزء كبير من فلسفة الفارابي، فأفلاطون هو الآخر له أثر لا يقل أهمية عن أثر أرسطو وخاصة في السياسة والأخلاق. وعلى هذا الأساس يعالج الدكتور عثمان أمين الناحية التوفيقية للفارابي بقوله: "فيلسوف مسلم جمع بين ميزتين: الإخلاص للفلسفة والإيمان بالدين، وبهذين الميزتين حاول أن يوفق بين لغتين، لغة العقل ولغة القلب، وهما عنده لغتان مفهومتان ضروريتان للإنسانية التي تريد أن تتخطى نفسها ساعية من وراء الكمال، وكان الفارابي قد جاء إلى العالم ليؤدي رسالة جلييلة خلاصتها أن الفلسفة والدين هما المعين الصافي للحياة الروحية التي بها يكون المجتمع الإنساني فاضلاً وبدونها يكون ضالاً، فويل للمجتمع إذا تنكر للفلسفة أو الدين، وما أشقانا إذا طغت علينا المادة فخلت حياتنا من مشاغل الروح"³.

ومما سبق يتضح لنا أن فلسفة الفارابي لا تختلف عن فلسفة الكندي من قبله وابن سينا وابن رشد من بعده، إلا أن الشروحات التي قام بها في علم المنطق والنظريات العقلية تجعله ينفرد بهذا المجال.

¹ موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط3، 1982، ص ص 82،83.

² حنا الفاخوري، و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر، بيروت، طبعة جديدة، 1966، ص 376.

³ نقلاً عن شخصيات ومذاهب ص 61. مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، ص 32.

ثنائية النفس والجسد عند الفارابي:

تري كيف كانت نظرة الفارابي لهذه العلاقة؟ هل كان أرسطياً أم أفلاطونياً؟ أم كانت نظريته لهذه العلاقة نابعة من المبادئ الإسلامية؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، وتوضيح رأي الفارابي في الإنسان لكونه يجمع بين النفس والجسد، النفس الكائن الروحي والجسد الكائن المادي، نجد الفارابي في كل كتاباته يتبنى تعريف أرسطو للنفس باعتبارها:

"كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"، أو بعبارة أدق: "كمال أول لجسم طبيعي آلي قابل للحياة"¹، ولكن هذا التعريف لا يتضمن كل النتائج التي يتوصل إليها الفارابي، بل يخالف أرسطو في ذلك فهو "لم ينته إلى ما انتهى إليه المعلم الأول (أرسطو)"². فالنفس عند الفارابي صورة الجسد. وهنا، تتجلى أصالة الفارابي في أنه أخذ بالتعريف كحقيقة علمية وفلسفية من جهة، ومن جهة أخرى وظفه لأهداف يراها تخدم نسقه الفلسفي، إذ يرجع كثير من الباحثين أن "هدف الفارابي من وراء هذا الموقف أن النفس (كمال أول) أي لا يسبقه كمال أدنى منه في عالم الطبيعة، مؤكداً في ذات الوقت وحدة الكائن الحي، وأنها لا تتعدد، ولا تفترق، ولا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود الجسد وأن النفس هي كمال الجسد، وأما هي فكما لها العقل"³.

نستنتج من أهداف الفارابي في تعريفه للنفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي، في أنه نفي للوجود المسبق للنفس على الجسد، وهذه إشارة لنقد ما ورد عند أفلاطون، باعتبار أن هذا الأخير، رأى بأن النفس حلت في الجسد، بعدما كانت تعيش في حياة المثل، إضافة إلى ذلك يؤكد وحدة النفس وكمالها، فهي ليست متجزأة أو منقسمة، بل هي وحدة لا تتجزأ تكمل الجسد، أي بمفهوم أرسطو يحقق الفارابي ثنائية المادة والصورة، أي

¹ ماجد فخري، المرجع السابق، ص 65.

² جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط1، 1980، ص

109.

³ المرجع نفسه، ص 109

أن الجسد يمثل المادة والنفس تمثل الصورة، فالمادة والصورة متلازمتان تلازماً لا يقبل الانفصال، "فالنفس إذن وحدة ووحدها تتحقق بما يفرضه الفارابي من نظام العلاقة بين الأعلى والأدنى في كل مراحل فلسفته، فتصبح هذه القوى مرتبة بحيث تكون الواحدة منهما صورة لما دونها ومادة لما فوقها حتى تصل إلى الناطقة التي هي صورة لكل صورة تقدمتها"¹.

وهنا، تجدر الإشارة إلى أنه إذا كان كمال الجسد هو النفس، فإن كمال النفس في نظر الفارابي هو العقل، أو بعبارة أخرى كمال الإنسان هو النفس الناطقة أو النفس العاقلة في مقابل النفس الشهوانية والنفس الغضبية. هذا التقسيم الذي سبق وإن قسمه أرسطو فلا الشهوانية، ولا الغضبية تحقق نوعاً من الكمال، بل تعتبر هاتين القوتين مرتبطتين بالجسد أكثر. بمعنى، أنهما تؤديان وظيفة جسدية، ويبدو ذلك جلياً من خلال ربط الإنسان (جسداً ونفساً بالعقل) "فالنفس هي كمال الجسد وأما هي فكما لها العقل والإنسان هو العقل"². ويقول الفارابي في رسالته في العقل: "وأما العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب "البرهان" فإنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع أو من صباه أو من حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية (...). وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق (لأرسطو) فإنه يريد به جزء النفس الذي يحصل فيه بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو في جنس جنس من الأمور وطول تجربة شيء شيء مما هو في جنس جنس من الأمور على طول الزمان اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي من شأنها أن تأثر أو تحتبب فإن ذلك الجزء من النفس سماه العقل"³.

¹ المرجع السابق، ص 109

² جعفر آل ياسين، المرجع السابق، ص 109.

³ أبو نصر الفارابي، رسالة في العقل، دار المشرق، بيروت، ط2، 1983، ص ص 8، 9.

وبما أننا نتكلم عن مذهب الفارابي وفلسفته يجب علينا أن نطلع على بعض آراء المفكرين والعلماء الذين عالجوا أفكار وفلسفة الفارابي.

قال الدكتور إبراهيم مذكور: "في أساس مذهب الفارابي نجد أرسطو وأفلوطين فإذا كان المفكر العربي قد أخذ عن أرسطو فكرة الآلهة "الروح المحض" فقد قبس عن أفلوطين فكرة الإله اللامتناهي والمتسامي فوق الكائنات، وإذا كانت نظرة العقول العشرة مستمدة من نظام أرسطو الفلكي، فإنها مستمدة بالوقت نفسه من مبادئ الفيض لأفلوطين، وإذا قال مع أرسطو بأن النفس صورة الجسد، فقد جزم مع مدرسة الإسكندرية بأنها جوهر روحاني مفارق، وإذا كانت السعادة التامة عند الفارابي نجد أصولها في كتاب الأخلاق لأرسطو، فإنها ترتبط حتى لا انفصام بتساعيات أفلوطين وفكرة انخراط النفس وانجذابها إلى المثل الأعلى"¹. وإظهاراً للطابع الروحاني المثالي عند الفارابي يضيف الدكتور إبراهيم مذكور: "يرى الفارابي الروح في كل مكان: إله روح الأرواح، وعقوله المفارقة كائنات روحية محضة، ورئيس مدينته أو نبيه هو إنسان تسيطر فيه الروح على الجسد، والروح هو الذي يسير العالم السماوي وينظم عالم من تحت القمر، وهذه الروحانية هي من ناحية أخرى تعظيم للعقل وحنين للفكر، فالكائن الأول هو عند الفارابي معقول المعقولات وفكرة الفكر، وليست الكائنات الأخرى سوى امتداداً لهذا المعقول ومظهر من مظاهر هذا الفكر، ونحن لا نصعد إلى العالم الروحاني ولا نحصل على السعادة إلا بالفكر والعلم والتأمل"².

والفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" يقول: "إذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى، وهي القوة الغذائية، ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس، مثل الحرارة والبرودة، وسائرهما (...) ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه، فيشتاقه أو يكرهه (...) ثم القوة التخيلية تركب المحسوسات بعضها إلى بعض (...) ثم من

¹ نقلاً: مكانة الفارابي، ص 220. مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، بدون طبعة، 1979، ص 31.

² نقلاً: المرجع نفسه، ص 220. مصطفى غالب، ص 31.

بعد ذلك يحدث فيها القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات وبها يميز بين الجميل والقيح (...). ويقترن بها أيضاً نزوع نحوماً يعقله"¹.

إذن نستنتج مما تقدم، أن النفس عند الفارابي لها قوى متعددة فمنها: القوة الغاذية، والقوة الحاسة، والقوة المتخيلة، والقوة الناطقة، وأخيراً القوة النزوعية. كما يرى الفارابي بأن رغم تعدد قوى النفس فالنفس واحدة وجميع هذه القوى رغم اختلافها فغرضها واحد. والإنسان عند الفارابي يتكون من عنصرين، أحدهما من عالم الأمر، أي العالم الإلهي أو المثالي والعنصر الثاني فهو من عالم الحس. ويقول الفارابي في كتابه المسمى بـ "الثمرة المرضية": "أنت مركب من جوهرين: أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن متجسد منقسم، والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات. يناله العقل، ويعرض عنه الوهم. فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر، لأنه روحك من أمر ربك، وبدنك من خلق ربك"². كما يقول في نص آخر: "إن الروح الذي لك من جوهر عالم الأمر، ولا يتعين بإشارة ولا يتردد بين سكون وحركة. فلذلك تدرك المعدوم الذي فات، والمنتظر الذي هو آت، وتسبح عالم الملكوت، وتنشقش من خاتم الجبروت"³.

ومن هذين النصين يتضح لنا أن الفارابي فرق بين عالمين، عالم الحس وعالم العقل. والنفس عند الفارابي لا تقتصر على الإنسان فقط، وإنما تشمل جميع الكائنات الحية، فهناك النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية، بل وللكواكب أيضاً نفوساً. وهذه الأنفس أكمل وأشرف من النفوس السابقة، وهي شبيهة بالنفس الناطقة عند الإنسان.

¹ أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه: البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط5، 1985، ص 87.

² نقلاً: عن الثمرة المرضية، ص 63، 64. حمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1962، ص 74.

³ نقلاً: عن الثمرة المرضية، ص 63، 64. المرجع نفسه، ص 74.

ويقدم الدكتور جعفر آل ياسين تنبيهاً بهذا الشأن إلى الموقف المتباينة لهذا الموضوع، "حيث أن الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة يتعلق بالنفس كان أرسطياً تارة وأفلاطونياً أخرى، وصوفياً تارة أخرى، وأحياناً يفرق بين الدالتين اللتين يستعملهما، فالروح عنده شيء غير النفس"¹. ولعلّ هذا التشابك والتداخل في مفهومي النفس والجسد عند الفارابي، يرجع أولاً وقبل كل شيء إلى المنهج المتبع، وهنا إشارة إلى منهج أرسطو وفي ثنائية المادة والصورة، فهما متلازمتان واقعياً ومنفصلتان ذهنياً فقط مما ترك غموضاً كبيراً في تحديد هذه الثنائية على مستوى فلسفة الفارابي وبخصوص هذه الثنائية تتجلى ازدواجية المعالجة المنهجية في مؤلفات الفارابي، ففي "مواطن عديدة من مآثوراته يذهب مذهباً فيثاغورياً مصبوغاً بروح أفلاطونية، فيعتبر البدن سجناً للنفس (منطلقاً من القاعدة اليونانية التي نظرت إلى المادة وكأنها عنصر النقص وموطن الخطايا)... وفي مواطن أخرى يؤكد عدم جواز وجود النفس قبل وجود البدن رافضاً موقف أفلوطين بهذا الخصوص"².

كما أن فيلسوف المغرب ابن طفيل في مقدمة كتابه "حي بن يقضان" نجده يطعن موقف الفارابي، حيث يشير فيه إلى أن أبا نصر يرى أن "بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها... وأنها منحلة وسائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة"³. وفي هذا الإطار نجد الفارابي قد أشار بقول صريح في مواطن عدة إلى بقاء النفس ومفارقتها واتصالها بعد الموت (...). وهذا مؤشر كاف لتقرير أن "الفارابي حيث نزلت منه أقوال مبهمّة لم تكن مبهمّة له بل هي غامضة بالنسبة إلينا"⁴. أما فيما يخص الوظيفة المعرفية للنفس، فنجد أن الفارابي يظل حبيس التفكير الأرسطي عكس ما رآه ابن سينا ومن بعده ديكارت. فالفارابي يرى أن الإدراكات الحسية من الآلات الكلية المجردة،

¹ جعفر آل ياسين، المرجع السابق، ص 112.

² المرجع نفسه، ص 111.

³ المرجع نفسه، ص 13.

⁴ جعفر آل ياسين، المرجع السابق، ص 112.

ويفسر نظرية الوجود عن طريق نظرية الفيض الأفلاطونية، أي لا يوظف النفس كما هي للإنسان أو كذات مقابلة لموضوع، خلافاً لهذا نجده عند ابن سينا من خلال مفهوم الإنسية، بينما عند ديكارت عبر مفهوم الذات من خلال الكوجيتو. وتبقى مسألة خلود النفس التي يكتنفها أيضاً نوع من الغموض، فالفارابي يرى أنها لا توجد قبل الجسد كما قال أفلاطون، كما أنها لا تنتقل من جسد إلى آخر كما قال أصحاب مذهب التناسخ وبما أنها ذات طبيعة معقولة غير مادية فهي باقية بعد فناء الجسد، ومن هنا، يتضح لنا أن طبيعة معقولة غير مادية فهي باقية بعد فناء الجسد، ومن هنا يتضح لنا أن الفارابي يقول بخلود النفس، ولقد كانت هذه المشكلة موضع اختلاف وجدل كبيرين عند مفكري الإسلام، فمنهم من قال بإنكار الفارابي لخلود النفس، ومنهم من أثبتها¹.

ومن هنا يتضح لنا أن رأي الفارابي في خلود النفس كان مضطرباً إلى حد ما، فأحياناً يقول بخلودها وأحياناً أخرى ينكره. والفارابي يرى بأن: "النفس الإنسانية، وإن كانت قائمة بذاتها، فإنها لا تنتقل عن هذا الجسد إلى غيره، لأن كل نفس لها مخصص بجسدها، ومخصص هذه النفس غير مخصص تلك النفس"². وبتحديد بقاء النفس أو عدمه بعد الموت تتجلى تلك العلاقة بين مشكلة خلود النفس ومصيرها بعد الموت وفي هذه المسألة يحدد الفارابي موقعه بالاستناد أولاً إلى الخير الأسمى أو السعادة الكلية، وثانياً إلى نظرة الإسلام.

فبالنسبة إلى أن غاية النفس بعد الموت هي السعادة الأخروية فلقد أشار "بقول صريح ببقاء النفس ومفارقةها (...). وأنها صائرة بأفعالها الحسنة إلى أقصى السعادات"³. "أنها إذا كانت عالمة فاضلة أكسبها ذلك شعوراً مستمراً بالسعادة، وإذا كانت عالمة شريرة

¹ محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1986، ص 374، 375.

² الفارابي، التعليقات، تحقيق وتقديم وتعليق: جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1988، ص 48.

³ جعفر آل ياسين، المرجع السابق، ص 112.

أدى بما ذلك إلى شعور بالتعاسة والشقاء"¹. وهذه إشارة واضحة إلى تغليب وجهة النظر الإسلامية في هذا الشأن فالسعادة ليست السعادة الدنيوية وإنما السعادة الأخروية، وأن النفس موجودة في الحياة الدنيا من أجل بلوغ السعادة الدائمة.

هذه الفكرة تؤكد علاقة الانفصال بين النفس والجسد من جهة، وتنفي نهائياً نظرية التناسخ من جهة أخرى، وهذا ما يؤكد إلى ياسين بقوله: "تلك هي إذن نظرة الإسلام، وتلك هي نظرة الفارابي بالذات"².

ومما تقدم يمكننا أن نستنتج النظرة العامة للفارابي من حيث علاقة النفس بالجسد، والتي اتسمت بنوع من الغموض، وبالمعالجة المزدوجة، وذلك لصعوبة الجمع بين متناقضات الفكر الفلسفي قبله من جهة والتوفيق بين الدين والفلسفة من جهة أخرى.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج3، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1981.
2. أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار الشرق، بيروت، ط4، 1985.
3. _____، التعليقات، تحقيق وتقديم وتعليق: جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1988.
4. _____، رسالة في العقل، دار المشرق، بيروت، ط2، 1983.
5. _____، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط5، 1985.
6. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، مصر، ط2، 1968.
7. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط1، 1980.
8. عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1985.

¹ كمال اليازجي، معالم الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط6، 1979 ص 106، 107.

² جعفر آل ياسين، المرجع السابق، ص 113.

9. مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1979.
10. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط2، 1986.
11. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1962.
12. ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1981.
13. موسى الموساوي، من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط3، 1982.
14. حنا الفاخوري وتحليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، طبعة جديدة، 1966.
- 15.
16. كمال اليازجي، معالم الفكر العربي، دار العلم للملايين، ط6، بيروت، 1979.