



Original article

Renewing the Metaphysics of the Soul between Greek and Islamic Philosophy (Al-Farabi as a model)

Fatima Salah Abdul Hassan 

University of Wasit / College of Arts / Department of Philosophy

*Correspondence author:

fatimas126@uowasit.edu.iq

Received: 12 April 2026

Accepted: 21 May 2026

Published: 25 August 2026

DOI:

<https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol22.Iss3/Pt3.1871>



1812-0512 / © 2026 The Author(s). Published by Wasit Journal for Humanities Sciences, Wasit University. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Cite:

Hassan, F. S. A. (2026). Renewing the Metaphysics of the Soul between Greek and Islamic Philosophy (Al-Farabi as a model). Wasit Journal for Human Sciences, 22(3/Pt3). <https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol22.Iss3/Pt3.1871>

ABSTRACT

This research aims to renew the concept of "metaphysics of the soul" through an evolutionary study that preserves its epistemological foundations while imbuing it with a modern philosophical perspective.

The first section explores the Greek roots, beginning with Socratic "care of the soul," moving through Plato's dualism (soul as essence and body as prison), culminating in Aristotelian "hylomorphism" which linked the soul to the body as form and matter, and ending with Plotinus's "emanatism" which posited the soul as a cosmic mediator.

The second section addresses Al-Farabi's concept of renewal, where his genius shines through in reconciling Greek heritage with Islamic doctrine. His innovation is most evident in his "theory of connection," which goes beyond mere definition, asserting that the soul's immortality and happiness depend on its ability to ascend from potentiality to actuality through connection with the "active intellect." The research concludes with findings that affirm that, for Al-Farabi, the soul is not simply a driving force of the body, but a being that achieves perfection through knowledge and existential elevation.

Keywords: Renewal, Metaphysics, Soul, Plato, Aristotle, Al-Farabi, The active mind, perfection and happiness, prophecy

تجديد ميتافيزيقا النفس بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية (الفارابي أنموذجاً)

م. د فاطمة صلاح عبد الحسن
جامعة واسط / كلية الآداب / قسم الفلسفة

المُستخلص

يُعنى هذا البحث بتجديد مفهوم "ميتافيزيقا النفس" عبر دراسة تطورية تحافظ على الأصول المعرفية مع إضفاء صبغة فلسفية حديثة. استعرض المبحث الأول الجذور اليونانية؛ بدءاً من "رعاية النفس" السقراطية، ومروراً بثنائية أفلاطون (النفس الجوهر والجسد السجن)، وصولاً إلى "الهيلومورفية" الأرسطية التي ربطت النفس بالجسد كصورة ومادة، وانتهاءً بـ"صدورية" أفلوطين التي جعلت النفس وسيطاً كونياً. أما المبحث الثاني، فتناول التجديد عند الفارابي؛ حيث تجلت عبقريته في التوفيق بين الإرث اليوناني والعقيدة الإسلامية. ويبرز تجديده في "نظرية الاتصال"، التي لم تقف عند حدود التعريف، بل جعلت خلود النفس وسعادتها رهيناً بقدرتها على الارتقاء من القوة إلى الفعل عبر الاتصال بـ"العقل الفعال". خُتم البحث بنتائج تؤكد أن النفس عند الفارابي ليست مجرد محرك للبدن، بل كائن يتكامل بالمعرفة والارتقاء الوجودي.

الكلمات المفتاحية: تجديد ، ميتافيزيقا، النفس ، أفلاطون، أرسطو، الفارابي، العقل الفعال ، الكمال والسعادة، النبوة

المقدمة:

إن علاقة النفس بالميتافيزيقا وثيقة الصلة من حيث أن الأخيرة تعني البحث في "ما بعد الطبيعة"، أي ما وراء المحسوس، حيث تناقش قضايا الوجود المطلق، العلة الأولى، العقل، والروح أما النفس فهي جوهر حي مجرد، مرتبط بالبدن من جهة، وبالعقل الفعال والعالم العلوي من جهة أخرى.

ولذلك فإن "ميتافيزيقا النفس" تعني دراسة طبيعة النفس من حيث كونها جوهرًا مجردًا خالداً، والبحث في علاقتها بالعقل الكلي وبالعالم الماورائي، وما يترتب على ذلك من رؤية للمعرفة والأخلاق والوجود الإنساني، وقد ارتبطت دراسة النفس بالميتافيزيقا لأنها تمثل جوهرًا غير مادي، يتجاوز الطبيعة الفيزيائية، ويُعدّ مدخلاً لفهم حقيقة الإنسان.

لذلك تُعدّ مسألة النفس من أبرز القضايا التي شغلت الفكر الفلسفي عبر العصور، لما لها من صلة مباشرة بحقيقة الإنسان وغايات وجوده وعلاقته بالعالم الآخر، فمنذ فجر الفلسفة ارتبطت النفس بالبحث في طبيعة الوجود والخلود والمعرفة وقد برزت في الفلسفة اليونانية تصورات متباينة لطبيعة النفس بين كونها جوهرًا أزليًا خالداً كما عند أفلاطون، أو كونها صورة للجسد كما عند أرسطو، أو وسيطاً بين العوالم كما في الأفلاطونية المحدثة.

ومع انتقال الإرث الفلسفي إلى الحضارة الإسلامية عبر الترجمات، أعاد الفلاسفة المسلمون . كالفارابي . صياغة المفهوم بما يتوافق مع العقيدة الإسلامية وهكذا ظهرت محاولات للتوفيق بين الميتافيزيقا اليونانية والوحي الإسلامي، مما أسهم في بناء رؤية فلسفية جديدة للنفس تجمع بين العقل والنقل والوصول بها إلى مرتبة السعادة والكمال.

وإن موضوع النفس على مدى تاريخ الفكر وما زال مثاراً للجدل والبحث، يعد من المواضيع المهمة لمعرفة حقيقة الوجود الانساني، لما تشكله النفس من خاصية تميز الكائن الحي العاقل عن غير الحي وعلى الرغم من انها تمثل صورة غير مادية في الوجود بنوعيه الانساني والطبيعي ولكنها في حالات كثيرة تتمثل في صورة الطبيعة المادية، خاصة في حالة اتحادها مع الجسد، حيث تعبر عن وجودها المادي في الطبيعة كسائر الموجودات الاخرى (حمد، 2022، ص.22).

كما يركز هذا البحث على بيان بعض النقاط المهمة التي تتمثل في:

- 1- ما طبيعة النفس في التصور الفلسفي اليوناني والإسلامي؟
 - 2- هل النفس جوهر مستقل أم صورة للجسد؟
 - 3- كيف فسرت الفلسفة اليونانية (أفلاطون، أرسطو، فلوطين) طبيعة النفس ومصيرها؟
 - 4- كيف جدد الفارابي صياغة المفهوم ضمن أطر ميتافيزيقية عقائدية؟
- أما هدف البحث هذا هو تتبع تطور مفهوم "النفس" في الفكر الفلسفي عبر محطتين أساسيتين: الفلسفة اليونانية (سقراط، أفلاطون، أرسطو، واللوطين) والفلسفة الإسلامية ممثلة في "المعلم الثاني" أبي نصر الفارابي. ويسعى البحث إلى تبيان كيف تحولت النفس من مفهوم أخلاقي ومحرك حيوي إلى كيان ميتافيزيقي يربط بين عالم المادة وعالم العقل المحض. يعنى البحث بإبراز الامتداد التاريخي لفكرة النفس من الفكر اليوناني إلى الفلسفة الإسلامية، الكشف عن نقاط الاتفاق والاختلاف بين الميتافيزيقا اليونانية والإسلامية، بيان دور الفلسفة الإسلامية في التوفيق بين العقل والنقل. اعتمدت كل من المنهج التاريخي: لتتبع الجذور الفكرية والمنهج التحليلي: لفهم النصوص الفلسفية وتحليلها والمنهج المقارن: لمقارنة التصورات اليونانية والإسلامية.

المبحث الأول: ميتافيزيقا النفس في الفلسفة اليونانية

إن للنفس دور كبير في بعث حالة من الارتقاء في الإنسان، فهي في حالات كثيرة تأخذ دور العقل أو تتمظهر به من خلال ما ينتجه الانسان العاقل من افكار هي في حقيقتها افرزات النواز الداخلية للنفس الإنسانية، ونعتقد نحن ان معظم الافكار خاصة الفلسفية منها انما هي نابعة من حالات النفس الإنسانية ونوازعها المتقلبة التي تنتج مظاهر مختلفة من مستويات التفكير حسب ما يحيط الفرد من ظروف اجتماعية او مؤثرات مختلفة.

اولاً: أفلاطون

نجد من الفلاسفة قبل افلاطون سقراط الذي لم يذهب بمفهوم النفس وبيان أصلها بصورة واضحة مثلما ذهب اليه من قبله ومن بعده اعتبر سقراط أن الغاية القصوى للحياة ليست مراكمة الثروة، بل "جعل النفس خيرة بقدر الإمكان"، في خطابه الدفاعي أمام المحكمة، ويخ سقراط مواطنيه لأنهم يهتمون بجسدهم وممتلكاتهم ويهملون نفوسهم، حيث يقول: "ألا تخجلون من الاهتمام بالثروة والصيت والمجد، بينما لا تبالون بالعقل والحقيقة وبأن تصبح نفوسكم على أفضل حال؟". (أفلاطون، محاوره الدفاع، ص. 29) فأشدد ميوله للحكمة في سن مبكرة فأخذ يغذي عقله ويهذب نفسه لأنه فهم المحكمة على أنها كمال العلم لكمال العمل، فمن الناحية العقلية أفاد من مناهج السوفسطائيين ولم يأخذ بشكوكهم ونظر في الطبيعيات والرياضيات ولم يطل النظر لبعدها عن

العمل فضلاً من تناقض الطبيعيين فيما بينهم واقتنع بأن العلم إنما هو العلم بالنفس لأجل تقويمها، واتخذ شعاراً له كلمة قرأها في معبد دلفي: " اعرف نفسك بنفسك " شعاراً لفلسفته، ورأى أن الفضيلة تقوم على معرفة النفس. ومن الناحية الاخلاقية كان يغالب مزاجه الحاد ويقسو على جسمه ليقوى ويروضه على طاعة العقل (متي، 1936، ص. 68)، ونرى إن سقراط درس فلسفته في النفس من خلال منهجه في الديالكتيك القائم على الحوار أو الجدل الذي بدوره وضح ان الحقيقة كامنة داخل النفس ودور الفيلسوف هو توليد هذه الحقيقة عبر الأسئلة بطريقتين: التهكم والتوليد وليختبر الأفكار وليميز بين الصواب والخطأ (الأوهام) والحقائق الأصلية.

أما أفلاطون فقد أكد في محاوره فيدون أن النفس خالدة: «النفس لا تقنى، بل تظل قائمة بعد مفارقتها الجسد» (أفلاطون، 1990، ص. 212). واعتبر أن النفس تسعى إلى إدراك المثل العليا، وأن الجسد مجرد سجن، لذلك النفس عند افلاطون هي ((ينبوع الحركة، لأن من طبيعتها ان تتحرك بذاتها، فالنفس لا تكتفي بتنظيم التيارات المشوشة التي تهز الخواء بل تثبت الحركة في جميع الأشياء مما في السماء ومما على الأرض)) (اليسوعي، 1991، ص. 68) أيضاً يستدل افلاطون على خلود النفس في كتابه الجمهورية قائلاً " ما دامت النفس لا تموت بفعل الشر الخالص بها ولا بفعل الشر الخارج عنها، فواضح انها لا بد أن يكون موجوداً على الدوام. وإذا كان موجوداً على الدوام، فلا بد أن يكون خالداً." (افلاطون، 2003، ص. 524)

أطلق عليها اسم (الروح) وذلك هي الشيء المتحرك بذاته، وهي اداة لتفسير حركة الأشياء المحسوسة وتغيرها، وأنها أفضل من الجسم وأقدم منه صنعها الله من ارفع الصور، وهي تحتل مكاناً بين العالم المحسوس والعالم المعقول، وهي قادرة على معرفة الصور، لأنها تتكون من ارفعها (متي، د.ت، ص. 168-169).

وكما هو معروف إن افلاطون ميز بين ثلاثة انواع من قوى النفس إلا وهي:

1- القوى الشهوانية

2- القوة الغضبية

3- القوة الناطقة أو العاقلة

كذلك نرى افلاطون يصور هبوط النفس إلى الجسد على اساس فكرة الخطيئة عنده وذلك بما جاء في محاوره فيدون ((ان النفس حينما تكون في انفعال شديد تكون مجبرة على الاعتقاد بأن الشيء الذي هو موضوع انفعالها حقيقي جداً وواضح جداً على حين ان الحقيقة غير ذلك، وهو ما يسميه افلاطون بالشر الأعظم الذي يصيب النفس، باعتبارها ذاتاً عارفة في المحل الأول حيث يعتبر افلاطون كل لذة وكأنها مسمار يربط النفس بالجسد أكثر وأكثر)) (افلاطون، 2001، ص. 64).

نجد افلاطون أيضاً يوضح علاقة النفس بالجسم من خلال ما عبر عنه في محاوره فيدون وتيماوس وقد شرح فيها تكوين العالم وما له من نفس تسييره على وفق نظام إذ نجده يقول أيضاً لهذا الجسم البشري نفس تحركه وتسكنه فقد ذكر (ان نشأة العالم على يد الصانع الإلهي، وإن الجسم كجسم لا يعرف النظام، وإنما يأتيه النظام من الخارج الآلة وبهذا المعنى يوضح كيف خلق العالم من المادة، وبما ان الصانع اراد أن يكون المولود أو المصنوع جميلاً فكيف يكون ذلك؟ فقد اختار له أفضل النماذج ليسوغه على أفضل وجه، وقد اعتبر الصانع أن الكل العاقل سيكون أجمل من الكل غير عاقل ولكن هذا العقل لا يقوم بغير نفس ولهذا فقد وضع العقل في النفس والنفس في الجسم وقد صنع الكون هكذا).

وبهذا نجد قول افلاطون بأن النفس سجنية بهذا الجسد وأن الجسد بمثابة المقبرة لها فهبوط النفس عنده امر مذموم وهي في الجسم كأنها في مقبرة او سجن او كهف ، وهي لا تهبط الى هذا العالم إلا إذا فقدت اجنحتها ، لكن نراه يأتي برأي آخر اذ يكف عن حملته عن العالم المحسوس ويؤكد ما فيه من نظام وجمال وهو النظام التي تتولاه النفس ، اي ان هبوط النفس الى الجسد هو امر ضروري عنده لبعث النظام والجمال فيه وهذا ما قاله افلوطين (1970، ص. 107). وإنه صور هبوط النفس الى الجسد على اساس فكرة الخطيئة عنده وذلك بما جاء في محاوره فيدون ((إن النفس حينما تكون في انفعال شديد تكون مجبرة على الاعتقاد بأن الشيء الذي هو موضوع انفعالها حقيقي جداً وواضح جداً على حين أن الحقيقة غير ذلك ، وهو ما يسميه افلاطون بالشئ الأعظم الذي يصيب النفس ، باعتبارها ذاتاً عارفة في المحل الأول حيث يعتبر افلاطون كل لذة وكأنها مسمار يربط النفس بالجسد اكثر واكثر)) (قرني، 2001، ص. 64)، كذلك يرى افلاطون إن الموت ((هو انفصال النفس عن الجسد، بحيث تبقى النفس بمفردها والجسد بمفرده و ولكن ماذا يفعل الفيلسوف انه من جهة لا يعني بالجسد ولا بما يتعلق به من متع ، وهو من جهة اخرى يبتعد عنه بقدر ما يستطيع حينما يتجه إلى اكتساب العلم ، فالجسد هنا عقبة سواء بسبب نقص الحواس كأداة للمعرفة او بسبب الآلام والملذات التي تشغل النفس عن طلب المعرفة وهكذا، فإن النفس المتفلسفة لا تستطع الاقتراب من العلم إلا إذا ابتعدت عن الجسد وانعزلت عنه وتجمعت في ذاتها)) (قرني، 1973، ص. 24) .

ثانياً: أرسطو

تعد مسألة النفس من أهم القضايا التي تناولها أرسطو في فلسفته، وهي تمثل لبّ ميتافيزيقاه الخاصة بالكائن الحي فقد خصص لها كتابه الشهير في النفس، حيث قدم فيه تعريفاً شاملاً للنفس، وقسمها إلى مراتب، وربطها بالجسد في إطار مذهب الهيلومورفي (المادة والصورة) وعلى الرغم من أنه تلميذ لأفلاطون، إلا أن أرسطو تباين معه تبايناً جوهرياً في نظريته للنفس، إذ رفض استقلالها التام عن الجسد، واعتبرها صورة له لا تتفصل عنه إلا في العقل الفاعل (أرسطو، 1995، ص. 15).

أرسطو يرى أن دراسة النفس ضرورية لفهم الطبيعة الإنسانية والوجود ذاته، إذ يقول " النفس هي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة" (في النفس، الكتاب الثاني، ص. 41).

يتضمن هذا التعريف ثلاثة عناصر أساسية:

- 1- الكمال الأول: أي الصورة التي تُخرج المادة من القوة إلى الفعل.
- 2- الجسم الطبيعي الآلي: أي الجسد الحي الذي يقوم بوظائفه من تلقاء نفسه.
- 3- ذو حياة بالقوة: أي أنه يمتلك استعداداً للحياة لا يتحقق إلا بالنفس.

بهذا يكون أرسطو قد عرّف النفس في إطار مذهب الهيلومورفي، حيث إنها ليست جوهراً مستقلاً، بل صورة للجسد (أرسطو، 1995، ص. 41)

نراه يخالف افلاطون فأعتبر أن النفس ليست جوهراً مستقلاً، بل صورة للجسد كما قال في كتاب النفس: " النفس هي كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة" (أرسطو، 1980، ص. 56). وقسمها إلى نباتية، حيوانية وعاقلة.

- 1- النفس النباتية: تمثل أدنى مراتب النفس، وهي مسؤولة عن التغذية والنمو والتكاثر يقول أرسطو " وأول قوى النفس وأعمها القوة الغاذية، فيها تكون الحياة لجميع الأحياء" (في النفس، الكتاب الثاني، ص. 57).

2- النفس الحسية: تتعلق بالإدراك الحسي والخيال والرغبة والحركة ويؤكد أرسطو بقوله "جميع الحيوانات لها الحس، ولذلك يكون لها أيضًا اللذة والألم" (في النفس، الكتاب الثاني، ص. 63).

النفس الحسية أعلى مرتبة من النباتية، إذ تتيح التفاعل مع المحيط عن طريق الإدراك والاندفاع نحو ما يحقق المنفعة (أرسطو، 1995)

3- النفس العاقلة: وهي الخاصة بالإنسان وحده، وتشمل القدرة على التفكير والتجريد. يقول أرسطو: "العقل وحده يُفارق، وهو وحده خالد وأزلي" (أرسطو، 1995، ص. 135).

بهذا يميز أرسطو بين النفس ككل التي ترتبط بالجسد وتغنى بفنائها، وبين العقل الفاعل الذي يظل خالدًا (أرسطو، 1995) أما عن علاقة النفس بالجسد نراه يرفض التصور الأفلاطوني الذي يفصل النفس عن الجسد، ويرى أن العلاقة بينهما علاقة صورة بمادة، كما بين الشكل والتمثال.

إذ يقول: «النفس لا يمكن أن تُفارق الجسد كما لا يمكن أن تُفارق الصورة المادة» (في النفس، الكتاب الثاني، ص. 45). هذا يعني أن معظم وظائف النفس لا تتحقق إلا من خلال الجسد، ما عدا العقل الذي يمكن أن يُفكر فيه كجوهر قائم بذاته (أرسطو، 1995)

أما عن الخلود فنجد أنه لا يؤمن بخلود النفس ككل، بل يخصّ بالخلود العقل الفاعل وحده. يقول: "العقل وحده خالد وأبدي، أما باقي النفس فزائلة بفناء الجسد" (أرسطو في النفس، 1995)

هذا الرأي يضع أرسطو في موقع وسط بين المادية الخالصة التي تنكر أي بقاء، وبين الثنائية الأفلاطونية التي تؤمن بخلود النفس جميعها (أرسطو، 1995)

ثالثاً: أفلوطين

إذا كان أفلاطون قد جعلها جوهرًا خالدًا، وأرسطو نظر إليها بوصفها صورة للجسد، فإن أفلوطين (205-270م) مؤسس الأفلاطونية المحدثة قد أعاد صياغة مفهوم النفس ضمن نسقه الميتافيزيقي القائم على الصدور (الفيض) عن المبدأ الأول. وهكذا أصبحت النفس عنده عنصراً أساسياً في ترتيب الوجود: تلي العقل، وتسبق العالم الحسي، وتُعدّ وسيطاً بين العالمين.

1- في ماهية النفس:

الوجود الحقيقي إنما هو وجود العالم المعقول، وأكمل ما في ذلك العالم هو العقل، يشتمل أيضاً على النفوس، إذ أن كل النفوس في عالمنا هذا إنما ترد والنفوس توجد في ذلك العالم بلا أبدان، أما في عالمنا هذا فهي تحل في أبدان وتنتشر فيها وفي ذلك العالم وجد العقل كله دفعة واحدة، فلا تقسيم فيه ولا تجزئ، كما تجتمع كل النفوس في عالم واحد، دون أن تفصل بينها أية مسافة مكانية وكما يظل العقل أبداً غير منقسم ولا متجزئ، كذلك تظل النفس في ذلك العالم غير منقسمة ولا متجزئة غير أن من طبيعة النفوس إن تقدوا منقسمة وانقسامها إلى أجزاء إنما يكون في ابتعادها من العالم المعقول وورودها إلى البدن ومن هنا قيل بحق أنها تقبل الانقسام في الأبدان، لأنها توزع وتتجزأ حين ترد إليها فكيف إذن تظل النفس في الوقت ذاته غير منقسمة؟ ذلك لأنها لا تغادر (العالم المعقول بكليتها، بل فيها جزء لم يرد (إلى عالمنا هذا) وليس من طبيعة أن يتجزأ عبارة

(أفلاطون) ان للنفس ماهية لا تتجزأ، وماهية يطرأ عليها الانقسام في الأبدان، إنما تمنى أن النفس مركبة من ماهية لا تفارق العالم الأعلى، ومن ماهية تصدر عن ذلك العالم تصل إلى عالمنا هذا (أفلوطين، 1970، ص 167).

والنفس عند افلوطين يجب ألا ينظر إليها بوصفها شيئاً جسيماً كما فعل الرواقيون فإن افلوطين يكرس فصولاً مهمة من الساعات، من أجل تفنيد هذه النظرية، نظرية أن النفس ككل شيء في الوجود جسم، ويستعيض عن هذه الفكرة بفكرة أن النفس، خصوصاً فيما يتصل بالنفس الإلهية، روحية خالصة، ومن طبيعة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن، وتتصف بالصفات التي أضفيناها من قبل على النفوس وعلى الواحد، فهذه النفس توجد خارجة عن الزمان، لأنها توجد أبدية للعقول أو النفس الكلية، وهي لا تقبل التغير، لأنها مستقلة بنفسها، قائمة بذاتها، دون أن تكون في حاجة إلى شيء فتزداد، أو يكون منها شيء من خارج زيادة على نفسها فتتقص، أعني أنها لا تقبل أية درجة من درجات التغير، كما أن هذه النفس لا تحتاج إلى فكر، إذ لا داعي إلى الانتقال من شيء إلى شيء، والربط بين شيئين، كما هي الحال في الفكر، لأن إدراكها وجداني مطلق، وليست في حاجة إلى التذكر والخيال لأنها ليست في حاجة إلى أن تتذكر شيئاً ليس أمامها حاضراً، بل كل شيء بالنسبة إليها حاضر، كما هي الحال بالنسبة إلى كل شيء إلهي معقول. وهي بالتالي تتصف بكل الصفات التي نسبناها من قبل إلى النفس، ثم نجد أفلوطين من ناحية أخرى يحمل على المذاهب التي تجعل النفس شيئاً متصلاً، أو متعلقاً بالبدن، ولا وجود لها إلا بوجوده فهو من ناحية ينكر قول الفيثاغوريين الذين يقولون إن النفس انسجام للبدن، وينكر على أرسطو قوله إن النفس كمال طبيعي لجسم آلي، وذلك لأن هذا المذهب أو ذاك ينظر إلى النفس على أنها قائمة بالبدن، أي ليس لها وجود مستقل خالص، ومعنى ذلك إنها ليست لها روحية خالصة لا تتعلق بالبدن (بدوي، 1970، ص ص 146-147).

فالنفس عند أفلوطين جوهر روحاني غير مادي، خالد وأزلي، ينبثق عن "العقل" ويشارك في تدبير الكون. وهي ليست مجرد مبدأ للحياة في الجسد، بل كيان ميتافيزيقي مستقل، يشترك في الطبيعة الإلهية من جهة، ويتعامل مع العالم الحسي من جهة أخرى يقول " النفس لا تُقنى لأنها متصلة بالمبدأ الأول اتصالاً جوهرياً" (أفلوطين، 1990، ص 112).

إن فالنفس عنده ذات طبيعة علوية تجعلها قادرة على الارتقاء، وهو بذلك يختلف عن التصور الأرسطي الذي يجعلها مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالجسد. ففي التأسوعات اعتبر النفس وسيطاً بين العقل والوجود المادي، وأنها تصدر عن "الواحد" وتعود إليه " النفس في أصلها إلهية، لكنها تنحدر إلى العالم السفلي وتشتاق إلى العودة إلى مبدئها" (أفلوطين، 1992، ص 88).

2- في أقسام النفس

نجد أفلوطين يختلف تمام الاختلاف عن سابقيه من افلاطون وأرسطو في أقسام النفس فهو بحث بها بحثاً ميتافيزيقياً بحثاً وبما إن النفس هي وسيط بين عالمين: المعقول والمحسوس فقسمها إلى ثلاث أقسام:

1- النفس الكلية (نفس العالم) فهي النفس المرتبطة بالعقل الكلي وهي التي تفيض بالنظام والجمال على العالم المحسوس دون أن تنقسم فيه، فنرى أفلوطين يقول بهذا الصدد " وهكذا يفيض من العقل جوهر أو كينونة هي الاقنوم الثالث أو النفس الكلية، هي أيضاً صورة للأقنوم الثاني وانعكاس لنوره، وهي آخر الموجودات في عالم المعقول وخاتمة المطاف وهي كالعقل تلتقي إلى العالم الإلهي إلا أنها دون درجة، كما أن (العقل، دون الأول: درجة. فهي تقف على تخوم العالم المعقول قريبة من العالم

المحسوس والكثرة التي دبت الى الاقنوم الثاني وهو أشرف منها لا بد أن تزيد في الاقنوم الثالث بطريق الأولى فكلما قلت الوسائط بين الأقنوم الاول والاقانيم الأخرى التي تليه، أي كلما اقترب اقنوم ما من الاقنوم الاول، كانت درجته في الوجود والكمال أعظم وأكبر. والعكس صحيح أيضاً: فكلما اتسعت الشقة بينها كانت درجته في الوجود أخس وأدنى. وبالتالي كلما بعدت المسافة عن (الأول) عنوان الكثرة وسبب الاختلاف ازدادت الكثرة والتعدد حتى ينتهي الأمر إلى العالم المحسوس الذي هو وإذا كان العقل: - على قرينة من: الاول» بموج بالحركة والدينامية والتغير، لما فيه من مثل تتصل بالفعل وقوة الإحداث، فأولى بالنفس الكلية ان تموج بهذه الأشياء. ومن هنا قدرتها الخارقة على إنتاج العالم المحسوس حالما تتوجه للعقل الذي صدرت عنه وتلقت اليه لتتأمل وتجعله موضوعاً لتعلقها فهو علة وجودها كما ان الاول، علة وجود العقل)، (مرحبا، 1988).

2- النفس الجزئية (الفردية): في مطلع التاسعة الرابعة يقول أفلوطين: إن العالم العقلي هو مقر العقل الإلهي Noos والنفس المجردة عن الأجسام. وهذا العالم هو عالم ذلك تتصف النفس فيه بشيء من الوحدة التامة التي لا انفصال فيها مع الثنائية، لأن من طبيعتها أن تتحرك إلى أعلى وأسفل، فتلحق بالكائن الأسمى من جهة والعالم السفلي من جهة ثانية كالشعاع المنبثق عن مركز الدائرة وهي لا تفقد مع ذلك طبيعتها الأصلية المرتبطة بالنزوع إلى أعلى، أما جوهرها فليس اتساقاً harmonia كما قال الفيثاغوريون ولا كمالاً entelechia كما قال أرسطو، بل وحدة في كثرة كما قال أفلاطون في طيماوس حيث يصف خلق النفس بقوله : مزج (الخالق) الجوهر غير المتجزئ الذي لا يتغير قط بالجواهر المتجزئ الشائع في الأجسام، فأبدع نوعاً ثالثاً من الجواهر يشترك بكلا الخاصيتين هو النفس ، ذلك تحافظ النفس على وحدتها المطلقة حتى حين تنبث في الأجسام (فخري، 1991، ص. 193)، على شكل ورق الماء الذي فيه وتتصل بالنفس الكلية أيضا النفوس الفردية فتنة نفوس للكواكب ونفوس البشر ونفوس للحيوان ونفوس للنبات بل تشرف النفس على الطبيعة غير اللحية لأن ما يخلو من النفس لا يكون موجودا والنفس الانسانية روحانية خالدة عند أفلوطين وهي ليست مادية كما يتصورها الرواقيون ولا فانية كما يقول صراحة الأبيقوريون وليست صورة مضافة إلى البدن كما يقول أرسطو بل هي جوهر روحاني غير مخلوق ولا يسرى عليه العدم، ويرى أن نصيبها من الروحانية يختلف بحسب اتصالها أو أنعزالها عن النفس الكلية لأنه على الرغم من تعدد النفوس الفردية الا أنها تتحد في النفس الكلية المثلثة ولا يعني هذا الاتحاد في النفس الكلية أنها تنقسم إلى هذه النفوس الفردية لأن الانقسام لا يجوز الا على الامتداد المادي ويفسر سقوطها في الأبدان بأنه يتم وفقا القانون الضرورة ولكن خلاصها مرهون بدرجة طهارتها. وهي عندما تتصل بالبدن لا توجد فيه أو تمتزج به بل تحويه وتحيط به ويتبع أفلوطين أفلاطون في محاورة فايدروس من أن النفس هي مبدأ الحركة ويستحيل على مبدأ الحركة أن يكف عن الحركة وفي محاورة فيدون من أن فحى بالذات لا يتحول إلى عكس الحياة وهو الموت وذلك لكي يؤكد انتماء النفس الانسانية إلى عالم الاهي وخلودها (مطر، 1998، ص ص. 418-419).

وعليه يمكن القول:

1- إن افلوطين يرفض تعريفاتها عند المذاهب الاخرى فهي ليست:

اتساقاً عددياً (كما قال الفيثاغوريون).

كمالاً (صورة) للبدن (كما قال أرسطو).

مادية أو فانية (كما قال الرواقيون والأبيقوريون).

2- علاقة النفس الفردية بالنفس الكلية

النفوس الفردية (بشر، كواكب، حيوان، نبات) مرتبطة بالنفس الكلية وتتحد فيها، لكن هذا الاتحاد لا يعني "انقسام" النفس الكلية، لأن التقسيم صفة للمادة فقط وكل ما هو موجود في الطبيعة يحتاج إلى "نفس" لتمنحه الوجود، حتى الجمادات تشرف عليها النفس.

3- سقوط النفس في البدن

- قانون الضرورة: سقوط النفس في الأبدان يحدث وفق قانون كوني محتوم.
- الاحتواء لا الامتزاج: عندما تتصل النفس بالبدن، فهي لا تمتزج به ولا توجد داخله كشيء مادي، بل هي التي تحويه وتحيط به.
- الخلاص: عودة النفس لمكانتها الأصلية وتخلصها من أسر البدن مرهون بدرجة طهارتها.

4. الخلود والحركة

يستند أفلاطون إلى تراث أفلاطون لإثبات خلود النفس من خلال حجتين:

- 1- النفس هي مصدر الحركة، والمصدر لا يتوقف عن العمل.
- 2- النفس هي "جوهر الحياة"، وما هو حياة بالذات لا يمكن أن يتحول إلى ضده (الموت).

المبحث الثاني: تجديد النفس عند الفارابي

لم يكتفِ الفارابي في نقل التراث اليوناني بل أعاد صياغته ضمن منظومة ميتافيزيقية تجمع بين البرهان العقلي والعقيدة الإسلامية فيذكر لنا مصطفى غالب في كتابه (في سبيل موسوعة فلسفية) ولا بد لنا طالما نتحدث عن مذهب الفارابي وفلسفته من التطلع إلى آراء بعض العلماء والمفكرين الذين عالجوا أفكار وتأملات الفارابي وفلسفته ومذهبه، قال الدكتور إبراهيم مذكور : « في أساس مذهب الفارابي نجد أرسطو وأفلاطون إذا كان المفكر العربي قد أخذ عن أرسطو فكرة الآلهة « الروح المحض ، فقد قبس عن أفلاطون فكرة الآلهة اللامتناهي والمتسامي فوق الكائنات وإذا كانت نظرة العقول العشرة مستمدة من نظام أرسطو الفلكي، فإنها مستندة بالوقت نفسه الى مبادئ الفيض الأفلاطوني وإذا قال مع أرسطو بأن النفس صورة الجسد، فقد جزم مع مدرسة الاسكندرية بأنها جوهر روحاني مفارق . وإذا كانت السعادة التامة عند الفارابي نجد أصولها في كتاب الاخلاق لأرسطو، فإنها ترتبط حتى لا بتساقيات أفلاطون وفكرة انخطاف النفس وانجذابها الى الملأ الأعلى" (غالب، 1998، ص ص. 30 - 31)

فنجد أبرز ملاح التجديد عند الفارابي هو الاتصال بالعقل الفعال من خلال:

1- تجاوز الثنائية الأرسطية

بينما رأى أرسطو أن النفس هي "صورة الجسد" وتقنى بفنائها (إلا العقل الفاعل) كما أشرنا في مبحث أرسطو، ذهب الفارابي إلى أن النفس يمكنها أن ترتقي لتصبح جوهرًا باقياً.

وقبل ان نوضح كيف تجاوز الفارابي هذه الثنائية الأرسطية (النفس والبدن)، علينا إن نبين ماهية النفس عند الفارابي وكيف ارتقت الى العقل الفعال.

إن ما يشير إليه أغلب الباحثين من أن الفارابي جاري أرسطو في تعريفه للنفس بأنها " كمال أول لجسم طبيعي آلي في حياة بالقوة" ، فهو غير مطابق للحقيقة تماماً ذلك لأن أبا نصر لم يذكر هذا التعريف غير مرة واحدة فقط ، وفي رسالة صغيرة ولكنها هامة جدا غير أنه ذكره منسوباً الى أرسطو فقال بوضوح : « حد أرسطو النفس فقال : انها استكمال أول الجسم الطبيعي آلي ذي حياة بالقوة (ارسطو، النفس)، ولم يشر إلى أنه قد وافق ارسطو على هذا التعريف ، كذلك لم يشر الى أنه قد رفضه ربما لأنه كان في صدد الاجابة على سؤال وجه اليه ، ومن طبيعة الجواب نستطيع أن نتبين طبيعة السؤال ، فلا بد أن يكون السؤال اذن عن تعريف أرسطو للنفس ، وليس عن تعريف الفارابي (عاتي، 1993، ص. 103) وهو لتأكيد ارتباط النفس بالبدن :ارتباط الصورة بالمادة .

ايضاً نجده ينتقد افلاطون للنفس كما وضعنا في السابق قائلاً " لا يجوز وجود النفس قبل البدن، ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى آخر " (الفارابي، الدعاوي القلبية، ص. 10)، لأنها تعني عنده صورة الجسد وقوامه، والقوة التي تعين الاجسام على بلوغ كمالها بأفعال تعتمد صنفين من الآلات: جسمية ولا جسمية، وفقاً للنوع الذي تنتمي اليه. فالنفس اذن قوة وصورة وكمال ، وهي قوة بالقياس الى الافعال التي تصدر عنها (غذاء ، نمو حركة ، وهي صورة بالقياس الى المادة التي تصبح بها ذاتاً قائمة بالفعل وجود الحيوان والنبات) ، وهي كمال بالقياس الى النوع أو الجنس الذي ينطبع بها الانسان أو الحيوان). والنفس حادثة ، بفيضها العقل الفعال كلما تهيأ لجسم صالح لقبولها وبما أنها صورة الجسد فلا يجوز أن توجد قبل البدن ، كما يقول افلاطون ، بل هي صفة ذاتية توجد فيه بالقوة على هيئة استعداد كامن والنفس جوهر روحاني بسيط ، قائم بذاته وليس عرضاً من أعراض الجسم الذي يتصل به ، وعلى ذلك ادلة منها : (فرحات، 1986، ص. 78).

1- إدراك المعقولات: لا يدرك الشبيه إلا الشبيه ولما كانت المعقولات معاني ذهنية مجردة فلا بد من أن تكون النفس جوهرًا مفارقاً للمادة.

2- إدراك ذاتها مباشرة بدون آلة، إذ لو كان ادراكها بواسطة عضو ما لاحتاجت الى عضو آخر تدرك به هذا العضو.

3- إدراك الأضداد معاً من سلبي وإيجابي، وليس ذلك من طبيعة المادة وهذه النفس تنتشعب فروعاً متعددة، منها ما يتعلق بالحركة في الأجسام (من نمو وغذاء وتوليد، ونزوع تدفع اليه شهوة أو غضب ...) ومنها ما يتعلق بالإدراك والادراك أو المعرفة على نوعين: معرفة حسية ومعرفة عقلية.

من بعد ما رأينا ان الفارابي بالقرب من الفكر الأرسطي في موضوع النفس فهو يرقى إلى فكر أعمق ويقول إن الإنسان هو مؤلف من مركبين تعبيراً عن ابداعه الذاتي وفكره الفلسفي في كتابه فصوص الحكم قائلاً "أأنت أمر مركب" من جوهرين: أحدهما مشكل مصور" مكتفٍ بمقدر تحرك ساكن متحيز منقسم، والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات، يناله النقل" ويعرض عنه الوهم. فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر " (الفارابي، 1396 هـ، ص. 71) وايضاً يعلق على ان الروح او النفس هي من امر الرب كما قال " لأن روحك من أمر ربك وبدنك من خلق ربك " (الفارابي، 1396 هـ، ص. 72) هنا يستمد فكره من القرآن الكريم كما في الآية الكريمة " يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا " (سورة الأعراف، آية 54) وبهذا ايضاً يبين لنا ان العالم هو عالمين عالم الخلق وعالم الأمر.

بعد كل ذلك ارتقى الفارابي أن النفس قوة مدركة تتدرج من الحس إلى الخيال ثم إلى العقل الفعال. يقول: «النفس الإنسانية إذا ارتقت بالعلم بلغت الاتصال بالعقل الفعال» (الفارابي، 1968، ص. 132). ولم يعط الفارابي " إلى مصدر واحد، فيسهل عليه الجمع بين الدين والفلسفة وإذا بلغت المخيلة في إنسان ما ، في حال اليقظة درجة من الكمال يرتقي معها من رؤى العالم المحسوس إلى رؤى العالم الروحاني والاتصال بالعقل الفعال ، كأن صاحبها نبياً يتلقى من العقل الفعال الكمال والمعرفة وشرط البلوغ إلى هذه الحالة أن تكون المخيلة قوية خارقة ، وإن يكون صاحبها قد بلغ من صفاء النفس والقلب مرتبة سامية تؤهله للاتصال بالله عن طريق العقل الفعال ، إذن هناك طريقتان للاتصال بالعقل الفعال :طريق النظر العقلي وهو للفلاسفة ، وطريق المخيلة وكمال النفس وهو للأنبياء ، ولا مجال للاختلاف بين معطيات العقل والنبوة بين الدين والفلسفة ، طالما أن المصدر واحد والمعرفة كل هذه القوى إلا لجعل لها دوراً بارزاً في عملية النبوة ، ليرد النبوة والادراك الفلسفي واحدة، وإن تعددت السبل والشعاب (فرحات، 1986، ص. 80) .

2- نظرية السعادة والكمال

التجديد عند الفارابي يكمن في ربط مصير النفس بالمعرفة، فالنفس التي تخرج من القوة إلى الفعل عبر الاتصال بـ "العقل الفعال" تحقق سعادتها وخلودها الخاص.

فيبتدأ الفارابي حديثه عن السعادة العظمى في أن تتحرر النفس من قيود المادة أو أغلالها فتصير عقلاً كاملاً، أي أن تصير نفس الإنسان من الكمال والتخلص من أدران المادة وغاشيها بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً. والنفس تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيات ما وملكات ما مقدرة محدودة.. والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة (مراد، 2001، ص39) وهذا ما أكد به قوله في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة " وذلك هو السعادة وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً إلا أن رتبها تكون دون رتبة العقل الفعال. وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية" (الفارابي ، د.ت، ص. 105) وقد فرق الفارابي بين نوعين من الأفعال :

النوع الأول: أفعال تساعد في بلوغ السعادة وقد أطلق عليها «الأفعال الجميلة»، وهي تصدر عن الفضائل، وهذه خيارات هي لا لأجل نواتها بل إنما هي خيارات لأجل السعادة

النوع الثاني: أفعال تعرق عن تحقيق السعادة وقد أطلق عليها «الشُرور» وهي الأفعال القبيحة والهيئات والملكات التي تكون عنها هذه الأفعال هي النقائص والرزائل والخسائس وعلى ذلك فالسعادة تتحقق: (مراد، 2001، ص. 40)

أولاً: عن طريق العقل والحكمة والتأمل.

ثانياً: الابتعاد عن الأعمال القبيحة والشهوات

بعد ذلك يوضح الفارابي إن الإنسان من يحصل على السعادة فهو نبي فليس كل سعيد هو نبي وإنما كل نبي فهو سعيد لأنه يصل أعلى درجة من العلم والحكمة والكمال الفكري والأخلاقي والعلمي والنبوة هي أسمى مرتبة في درجات العقل والحكمة عند الفارابي، كما في قوله في كتاب تحصيل السعادة " إن كل موجود إنما كون ليبلغ أقصى الكمال الذي له أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود الذي يخصه. فالذي للإنسان هذا هو المخصوص بالخصوص باسم السعادة القصوى وما للإنسان ذلك بحسب رتبته في الإنسانية؛ هو السعادة القصوى التي تخص ذلك الجنس (الفارابي، 1995، ص. 75).

يفسر النبوة تفسيراً سيكولوجياً ، ويعدها وسيلة من وسائل الإتصال بين عالم الأرض وعالم السماء . ويرى فوق هذا أن النبي لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والأخلاقية ، فمنزلته لا ترجع إلى سموه الشخصي فحسب ، بل لما له من أثر في المجتمع (مذكور، 1119، ج1، ص. 74).

ونجد نظرية النبوة عند الفارابي تكون أكثر وضوحاً في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) حيث عقد فيه فصلين متكاملين ((في سبب المنامات)) و ((في الوحي ورؤية الملك)) يرتفع في نهايتهما إلى النبوة محاولاً تفسيرها بشرح علمي فلسفي . حيث يجعل (المخيلة) قطب الرحى الذي تدور في محيطه نظرية النبوة وذلك على النحو التالي :

(1) إن المخيلة متى انفردت بنفسها أثناء النوم ، عمدت إلى مالدورها من مخزونات ذهنية وصور فقاربت بينها وركبتها وولدت منها صوراً جديدة منسجمة مع مزاج النائم وحالته النفسية ، مستعدة للإنفعال والتأثر .

فيحلم النائم مثلاً بالسباحة ، إذا كان مزاجه رطباً ، وبالقتال وخوض المعارك إذا كان في حال هياج عصبي وثورة نفسية . جعل المخيلة سبيل اتصال النبي بالعقل الفعال .

يقول الفارابي : إن الإتصال بالعقل الفعال ، وإن كان نادر الوجود وخاصاً بعظماء الرجال ، إلا أنه ميسور بطريقتين : طريق العقل وطريق المخيلة ، أو طريق التأمل وطريق الإلهام .

فبالنظر والتأمل يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة ، وبالدراسة والبحث ترقى نفسه إلى درجة العقل المستفاد حيث تتقبل الأنوار الإلهية (الفارابي ، ص. 46).

وليست النفوس كلها قادرة طبعاً على هذا الإتصال ، وإنما تسمو إليه الأرواح القدسية التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور .

يقول الفارابي : الروح القدسية لانشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولايستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم ومافيه ، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس .

أولاً : طريق العقل :

يفضل الدراسات النظرية الطويلة والتأملات العقلية الكثيرة يستطيع الحكيم الإتصال بالعقل الفعال ، وهذا الحكيم الواصل هو الذي يسمح الفارابي بأن يكل إليه مقاليد أمور مدينته ، وبهذا يحل (صاحب المدينة الفاضلة) - على طريقته - مشكلة الرئيس السياسي والاجتماعي ، وهو حل صوفي كما ترى ، وليس غريباً أن يصدر عن فيلسوف يقول بنظرية السعادة والإتصال .

فآراء الفارابي السياسية ، وإن اعتدت على دعائم أفلاطونية ، مشوبة بنزعة صوفية واضحة .

ثانيا : طريق المخيلة :

ويمكن عن طريق المخيلة أيضاً الإتصال بالعقل الفعال ، وهذه هي حالة الأنبياء ، فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منزل أثر من آثار المخيلة في الأحلام وتكوينها ، فإننا إن فسرنا الأحلام تفسيراً علمياً استطعنا أن نفسر النبوة وآثارها ، وذلك لأن الإلهامات النبوية إما أن تتم في حال النوم أو في حال اليقظة ، وبعبارة أخرى إما أن تبدو على صورة الرؤيا الصادقة أو الوحي ، والفرق بين هذين الطريقتين نسبي ، والإختلاف بينهما في الرتبة لافي الحقيقة .

وما الرؤيا الصادقة إلا شعبة من شعب النبوة تمت إلى الوحي بصلة وتتحد معه في الغاية ، وإن اختلفت عنه في الوسيلة ، فإذا فسر أحدهما أمكن تفسير الآخر (مذكور ، 1119، ص ص. 73-74) .

يرى بعض الباحثين أن الفارابي في نظرية النبوة قد تأثر بأرسطو وذلك من خلال رسالتا أرسطو وهما :

(رسالة الأحلام) و (رسالة التنبؤ بواسطة النوم) حيث كانت الدعامة الأولى التي قامت عليها نظرية الأحلام والنبوة والفلسفة ... فحديث الفارابي عن النوم وظواهره والأحلام وأسبابها لا يدع مجالاً للشك في أنه متأثر بأرسطو وأخذ عنه .

فقد اعتنق الفارابي نظرية أرسطو في الأحلام ، وقال معه إنها أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها ، ولا بد أن يكون قد لوحظ في التفاصيل والجزئيات تشابه واتصال أكثر من هذا بينه وبين الفيلسوف اليوناني ، فإن الفارابي يعتد بالميول والعواطف ويثبت مالها من أثر في تكوين الأحلام وتشكيلها ، ويرى كذلك أن للطبائع والأمزجة دخلاً كبيراً فيها ، وكل تلك أفكار ردها أرسطو ، من قبل .

إلا أن صاحب (اللوقيوم) - أرسطو - يجهد نفسه دائماً في أن يبعد عن مذهبه التفسيرات الدينية والتعليقات القائمة على قوى خفية وأسرار غامضة ، ونزعة الواقعية تغلب عليه في دراساته النفسية ، كما استولت عليه في بحوثه الطبيعية والأخلاقية ، لهذا نراه يرفض أن تكون الرؤى وحيّاً من عند الله ، ولا يقبل مطلقاً التنبؤ بواسطة النوم . لأن الأحلام ليس مقصورة على طائفة دون أخرى ، وفي مقدور العامة والذهماء أن يدعوا التنبؤ بالغيب عن هذا الطريق ، وهذا لا يسلم به أحد .

وهنا يفارق الفارابي أستاذه ويقرر أن الإنسان يستطيع بواسطة مخيلته الإتصال بالعالم العلوي واختراق حجب الغيب والوقوف على المكنون والخفي ... وإن متى توفر لدى شخص مخيلة ممتازة تمت له نبوءات في النهار والليل ، وأمكنه في حال اليقظة أن يتصل بالعقل الفعال مثل اتصاله به أثناء النوم ، بل ربما كان ذلك على شكل أوضح وصورة أكمل .

فالنبي في رأي الفارابي بشر منح مخيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف والأوقات (مذكور، 1119، ص ص. 90-95) .

التجديد الفارابي والاختلاف عن أرسطو:

رغم تأثر الفارابي بأرسطو في دراسة الأحلام والمخيلة، إلا أنه تجاوزه في نقطة جوهرية:

أرسطو: كان واقعياً يرفض اعتبار الرؤى وحيّاً إلهياً أو وسيلة للتنبؤ بالغيب.

الفارابي: أضفى صبغة دينية وميتافيزيقية، مؤكداً أن الإنسان ذا المخيلة الممتازة يمكنه اختراق حجب الغيب والاتصال بالعالم العلوي لتحصيل النبوة.

الخلاصة:

السعادة عند الفارابي هي رحلة ارتقاء من المادة إلى التجرد، والنبوة هي ذروة هذا الارتقاء، حيث يلتقي البرهان الفلسفي مع الإلهام النبوي لتحقيق كمال الفرد وصلاح المجتمع.

النتائج:

من خلال دراستنا لهذا البحث توصلنا إلى جملة من النتائج وهي :

- تجاوز الثنائية: نجح الفارابي في دمج فكرة "النفس كصورة للجسد" (أرسطو) مع "النفس كجوهر روحاني مفارق" (أفلاطون/أفلوطين) ضمن منظومة معرفية واحدة.
- سيكولوجيا النبوة: قدم الفارابي تفسيراً فلسفياً فريداً للنبوة، محولاً إياها من فكرة غيبية صرفة إلى عملية إدراكية عليا تتم عبر كمال "القوة المتخيلة" والاتصال بالعقل الفعال.
- السعادة المعرفية: خلص البحث إلى أن السعادة عند الفارابي ليست مجرد لذة أخلاقية، بل هي "استكمال وجودي" يتحقق بالتجرد عن المادة والاتصال بالمبادئ المفارقة.

قائمة المصادر والمراجع:**القرآن الكريم**

- أفلاطون. (1990). فيدون. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: مكتبة مدبولي.
- _____. (2003). الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- أرسطو. (1980). كتاب النفس. ترجمة إسحاق بن حنين، مراجعة عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار القلم.
- أفلوطين. التاسوعات 1970. (ترجمة فؤاد زكريا ومحمد سليم سالم)، الهيئة المصرية، عبد الرحمن بدوي، 1970. خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط4، أفلوطين. (1992). التاسوعات. ترجمة أبو العلا عفيفي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الفارابي. (1968). آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق علي بوملحم. بيروت: دار المشرق.
- مرحبا، محمد عبد الرحمن، 1988 مع الفلسفة اليونانية، ط3، منشورات عويدات - لبنان، فخري، ماجد، 1991. تاريخ الفلسفة اليونانية، ط1، دار العلم للملايين، مطر، اميرة حلمي، 1998. الفلسفة اليونانية - تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، غالب، مصطفى، 1998. في سبيل موسوعة فلسفية، دار ومكتبة الهلال - بيروت، عاتي، ابراهيم، 1993 الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، الهيئة المصرية العامة، فرحات، يوسف، 1986، الفلسفة الإسلامية وإعلامها، ط1، ترادكسيم شركة مساهمة سويسرية، الفارابي، ابو نصر، 1369 فصوص الحكم، تحقيق: الحسن آل ياسين، مطبعة المعارف، الفارابي، ابو نصر، (د.ت)، آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقيق: البير نصري نادر، ط2، دار المشرق - بيروت.
- الفارابي، 1995، تحصيل السعادة، ط1، دار ومكتبة الهلال،

مراد، سعيد، 2001 نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، ط1، عين للدراسات الإنسانية والبحوث الإجتماعية،
مذكور، ابراهيم، 1119 في الفلسفة الإسلامية- منهج وتطبيق، ج1، دار المعارف- مصر،
كرم، يوسف، 1936، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط2.
حمد، حامد حمزة، (2022) جدل الفناء والخلود في الفلسفة اليونانية دراسة في النفس الإنسانية (الطبيين والإيلين أنموذجاً)،

27

DOI: <https://doi.org/10.31185/.Vol18.Iss50.153>

