Dirosatuna : Journal of Islamic Studies
E-ISSN: 2614-8285
Vol. 2, No. 2 (2019)

من "الإنسان – المَرْكَز" إلى "الإنسان النُّور" :
قراءة في صورة الإنسان في الفلسفة الإسلامية الوسيطة (الفارابي وابن سينا)

د .عائشة الحضيري

دكتوراه في الفلسفة، جامعة تونس الأُولى، ٢٠١٢م، أستاذة الفلسفة والمنطق في المعهد العالي للحضارة الإسلامية بجامعة الزيتونة– تونس.

aristote71@yahoo.fr.

الملخص:

"من الإنسان ـ المَرْكَز" إلى "الإنسان ـ النّور" هو بحث يهتم برصد صورة الإنسان كما خَطَّت ملامحَها الفلسفةُ الإسلامية الوسيطة، من خلال استنطاق لبعض النصوص الفلسفية للفارابي وابن سينا خاصة, استنطاقا يغاير المألوف ويحرص في مستوى أول على استعادة القول بمركزية الإنسان بوصفه مدارا لكل المباحث الأخرى وإنْ جاء القول فيه مُدْرَجاً ضمن سياقات وجودية ومنطقية وعملية شغلت الفكر الفلسفي القديم والوسيط, وفي مستوى ثان, على تتبع ما آل إليه تطور القول في الإنسان من صورة الإنسان المركز إلى صورة الإنسان النور , وما تربت عن ذلك من تحوّل حاصل في العقل الفلسفي الوسيط ذاته.

فعَمَلُنا لا يهدف فقط إلى الوقوف عند صورة الإنسان في الفلسفة الإسلامية الوسيطة، وإنَّما يروم تتبُّع تطوُّر القول فيه ضمن حركة تطوُّر العقل الفلسفي الوسيط نفسه، وذلك من خلال اشتغالنا على أطروحتين، تتبنّى أُولاهما مقولة "الإنسان–المَرْكَز"، وتتقوَّم الثانية على مقولة "الإنسان–النُّور".

ولئنْ بدا مجال بحثنا مُتقوِّماً على استنطاق ما قالته الفلسفة الإسلامية الوسيطة في الإنسان، فإنَّ رهاننا يتعدّى ذلك إلى فتح أفق مشروع نظري أوسع، يطمح إلى إعادة مساءلة مُقوِّمات الفلسفة الحديثة نفسها (فلسفة الأنوار)، ومنطلقات قولها بمركزية "الأنا أفكر" و"عقل الأنوار"، وإذا ما كانت هذه المُقوِّمات قد انبثقت حقاً عن أُسسها الفكرية الخالصة، أم أنَّها ترتد إلى أصالة فكرية سطَّرها سابقو ديكارت وكانط، وإنْ لم تتبلور مفاهيمها –من قبلُ– على صيغة "الكوجيتو" الحديث.

الكلمات المفاتيح: الفارابي، ابن سينا، الفلسفة الإسلامية، الإنسان المركز، الإنسان النور، الإنسان النسق، الإنسان الميكانيزم الحادث، القوى الإدراكية، المشكاة، النور، العقل، فلسفة النور، ميتافيزيقا النور.

مقدمة

إذا كان سؤال الإنسان هو سؤال الفلسفة بامتياز، فإنَّ في ذلك ما يُشرّع أهمية الاهتمام والانهمام به. وإذا كان من عادة أغلب الدراسات التقليدية المهتمة بالنظر في حضور الإنسان في الفلسفة الإسلامية الوسيطة أنْ تنشغل به، لا بوصفه موضوعاً مستقلاً بذاته، وإنَّما بوصفه موضوعاً متَّصلاً بجملة من المباحث الفلسفية الأُخرى، فإن في ذلك ما يُبرِّر استعادتنا للقول فيه بشكل منفصل. فهل كان القول في الإنسان مبحثاً عَرَضِياً فعلاً في الفلسفة الإسلامية الوسيطة لكيلا يحظى باستقلالية النظر فيه، أم أنَّ حضوره ضمن السياقات الفلسفية المتداخلة لم يكن إلا تأكيداً لاعتباره موضوعاً مَرْكَزاً لا يكاد يستقيم القول في غيره من المباحث دون تقاطع مع القول فيه؟

من هذه الزاوية تحديداً؛ زاوية البحث في صورة الإنسان كما خَطَّت ملامحَها الفلسفةُ الإسلامية الوسيطة، يأخذ بحثُنا مشروعية السؤال في الإنسان، لا بوصفه موضوعاً عَرَضاً، بل بوصفه موضوعاً مَرْكَزاً، ومَداراً لبقية المباحث، وإنْ جاء القول فيه مُدْرَجاً ضمن سياقات وجودية ومنطقية وعملية شغلت الفكر الفلسفي القديم والوسيط.

فعَمَلُنا لا يهدف فقط إلى الوقوف عند صورة الإنسان في الفلسفة الإسلامية الوسيطة، وإنَّما يروم تتبُّع تطوُّر القول فيه ضمن حركة تطوُّر العقل الفلسفي الوسيط نفسه، وذلك من خلال اشتغالنا على أطروحتين، تتبنّى أُولاهما مقولة "الإنسان–المرْكَز"، وتتقوَّم الثانية على مقولة "الإنسان–النُّور". وقد اتَّجه خيارنا في هذا الاشتغال إلى نموذجين فلسفيين تتغاير حِقَبتيْهما الزمنية، ويتداخلان ويتمايزان في مستوى أطروحتيهما المتراوحتان بين التناول الفلسفي المحض المستقل عن غيره من المباحث، والطرح الفلسفي الذي اتَّخذ من اللفظ القرآني أيضاً –إلى جانب المبحث الفلسفي– موضوعاً للنظر والتأويل.

ونعني بالنموذجين اللّذيْن أشرنا: الفارابي، وابن سينا. على أنَّ اشتغالنا بهذين النموذجين لن يلامس كل الأثر الفلسفي لصحابيهما –بفعل امتناع ذلك إجرائياً– وإنَّما تَخَيَّرنا في ذلك مصدرين أساسيين نَعُدُّهما من الأهمية بمكان ، وهما: كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" للفارابي، و"رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم" لابن سينا.

ويتقوَّم مخطط بحثنا على قسمين أساسيين؛ يُعنى الأول بالنظر في سؤال الإنسان كما كان حاضراً في النموذج الأول (مُؤلَّف الفارابي)، وهو الذي سينال الحظ الأوفر في مستوى هذا البحث، ليس لاعتبار ما يقتضيه القول في جميع الأبعاد التي بحث من خلالها الفارابي ما أطلقنا عليه اسم مفهوم "الإنسان–المرْكَز" من تدقيق فحسب، بل لأنَّ هذا القسم يُعَدُّ الأساس النظري لِلَاحقه. ويهتم القسم الثاني برصد شكل التطوُّر الحاصل في سؤال الإنسان –بعد الفارابي– أي في مستوى تصوُّر ابن سينا ضمن ما سمّيناه بمفهوم "الإنسان–النُّور".

ولئنْ بدا مجال بحثنا مُتقوِّماً على استنطاق ما قالته الفلسفة الإسلامية الوسيطة في الإنسان، فإنَّ رهاننا يتعدّى ذلك إلى فتح أفق مشروع نظري أوسع، يطمح إلى إعادة مساءلة مُقوِّمات الفلسفة الحديثة نفسها (فلسفة الأنوار)، ومنطلقات قولها بمركزية "الأنا أفكر" و"عقل الأنوار"، وإذا ما كانت هذه المُقوِّمات قد انبثقت حقاً عن أُسسها الفكرية الخالصة، أم أنَّها ترتد إلى أصالة فكرية سطَّرها سابقو ديكارت وكانط، وإنْ لم تتبلور مفاهيمها –من قبلُ– على صيغة "الكوجيتو" الحديث.

أولاً: مشروعية القول في "الإنسان–المرْكَز" من خلال كتاب "الآراء" للفارابي ومواضع النظر فيه:

إنَّ انشغالنا بالنظر في مسألة "الإنسان" عند الفارابي بحسب كتاب "الآراء"، يُعْزى إلى ما بدا لنا من طرافة نسقية تحكم تصوُّره؛ ذلك أنَّ قوله في الإنسان يخضع لجملة من الأبعاد، التي –أيّاً منها اعتمدنا– استطعنا أنْ نتمثَّلها في صورة "إحداثية–تَنَاظُرٍ" symmetrical landmark قد تعكس جهة من جهات القول فيه.

ولئنْ بدا الأمر بدهياً أنْ يُعنى الفارابي بالبحث في الإنسان ضمن مُؤلَّف في الفلسفة العملية، باعتبار أنَّ الإنسان يُمثِّل الموضوع الأساس للمبحثيْنِ: الأخلاقي والسياسي وغايتهما، فإنَّ ما بدا لافتاً للنظر هو أنْ يتضمَّن قولُ الفارابي في الإنسان –في سياق ذيْنك المبحثيْنِ– قولاً –في الآن نفسه– في نسق الوجود، وجمعاً بين الإحالة المنطقية والتفصيلات بين النفسي والبيولوجي والفيزيائي والكيميائي، ليَظهر بذلك قول نسقي في الإنسان أشبه بالبناء الهندسي، بل لعلَّه يُؤسِّس للقول في "الإنسان–المرْكَز" –بشكل يخالف ما كان عليه

التصوُّر في الفلسفة اليونانية، أو ما سيكون عليه في الفلسفة الحديثة– الذي يمتد بوجه خاص من الفصل العشرين إلى الفصل الرابع والعشرين من كتاب "الآراء".

فما سبق هذه الفصول في مُؤلَّف الفارابي كان قولاً في الوجود والموجودات ومراتبها، وما لحقها كان قولاً في المدن ونُظُمها ومراتبها، وكل القول في الإنسان كان مُختزَلاً –في الفصول الخمسة التي أشرنا إليها– اختزالاً لا ينفصل عن وصلٍ –في الوقت نفسه– مع سوابق الفصول ولواحقها.

وما بين فصول من طرفي الكتاب –بدءاً وختاماً– تُعنى بالقول في قسمتين: قسمة وجودية لسلسة العقول الفيضية، تتقدَّم وجودياً على عالم الأجسام الهيولانية من جهة، وقسمة مدنية –تُناظِر سابقتَها– لأنواع المدن التي تتقدَّمها المدينةُ الفاضلة من جهة أُخرى. وما بين تناظُر هاتين القسمتين؛ يتوسَّط كتابَ "الآراء" قولٌ مباشرٌ مُفصَّلٌ في الإنسان، يكون تقريباً بمنزلة محور التناظُر بينهما إذا اعتبرنا أنَّ أول استعمال مباشر لِلَفظ "الإنسان" قد ورد في الفصل الثامن عشر، وأنَّ القول المركزي فيه وتفصيله قد ورد في مستوى الفصل العشرين على جملة سبعة وثلاثين فصلاً للكتاب.

فكيف يُرتِّب الفارابي قولاً في الإنسان بين طرفي نسقه الفلسفي (النظري، الوجودي، الفيضي؛ والعملي–المدني: الأخلاقي، والسياسي) في مستوى كتاب "الآراء"؟ هل القول فيه يبدو أمراً عارضاً ضمن مُؤلَّف تُصنِّفه الدراسات عادة على أنَّه مُصنَّف في أنواع الوجود الميتافيزيقي والطبيعي والمدني، أم أنَّ الإنسان قد يُشكِّل مركز البحث الفعلي الذي يتحدَّد من خلاله كل النَّسق الفلسفي للفارابي؟ كيف يمكننا إذن تجميع المتناثر من القول فيه لفكِّ ما كان من مُلغِزات التداخل بين القول في الوجود، والقول في المدينة، والقول في الإنسان، إسهاماً منّا في تجديد قراءة نص الفارابي؟

ثانياً: "الإنسان–النسق"[1] أو مُقوِّمات القول بـ"الإنسان–المَرْكَز" في كتاب "الآراء":

١. صورة الإنسان المنطقية (الحدُّ المنطقي) وتشابكها مع جهات الوجود وأنظمته ومراتبه (الوجود الأنطولوجي، والفيزيائي، والكيميائي):

[1] مفهوم "الإنسان–النسق" هو أيضاً من استحداثنا.

تجدر الإشارة بدايةً إلى أنَّ الفارابي وإنْ عمد إلى تفصيل القول في الإنسان، وبخاصة في مستوى الفصل العشرين من كتاب "الآراء" وما تلاه من بعض الفصول، فإنَّ ذلك لم يمنع وجود ثلاثِ إشارات إليه، سابقةٍ لهذا الفصل، حيث ظهرت الأُولى والثانية في مستوى الفصلين: الحادي عشر،[٢] والثالث من خلال تمييزهما بوصف "الحيوان الناطق"، ثمَّ ظهرت الإشارة الثالثة بلفظ "الإنسان" مباشرة في مستوى الفصل الثامن عشر. وقد قال الفارابي في سياق مراتب حدوث الموجودات: "والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير."[٤] وتبدو هذه الإشارات أشبه بالمؤشرات الأولية التي قد تُوجِّه منهج بحثنا في الإنسان، ولا سيما أنَّها تلفت انتباهنا من ثلاث جهات لا يجدر إغفالها:

– ورود الإشارات في مواضع من المبحث الوجودي، والقول في الأجسام ومراتبها، مباشرة بعد ما كان من قول في نظرية الفيض ونظام العقول الفيضية.

– الإشارتان الأُوليان للإنسان لم تُعْلِناه من جهة لفظه الكلي المشترك (الإنسان)، وإنَّما من جهة حدِّه المنطقي (الحيوان الناطق).

– أُولى الإشارات المباشرة للإنسان التي اعتبرته من جهة لفظ "الإنسان" كانت في مستوى الفصل الثامن عشر من كتاب "الآراء"، وهو الفصل الذي يتنزَّل تقريباً في منتصف المُؤلَّف؛ ما يعني أنَّ لفظ "الإنسان" لم يَرِد صريحاً في بداية الكتاب وفي آخره، وإنَّما ورد في مستوى تناظُر شطريه.

فكيف نُفسِّر دمج الفارابي حدّاً منطقياً للإنسان في موضع يهتم بالقول في الوجود ومراتب الأجسام؟ كيف نفهم إعلان الفارابي لِلَفظ "الإنسان" في منتصف مُؤلَّف يختص نصفُه الأول في القول في علم الوجود، ويختص نصفه الثاني في القول في العلم المدني؟ هل يمكن أنْ نفهم من ذلك أنَّ الإنسان في تصوُّر الفارابي هو مركز الوجوديْنِ وغايتهما معاً، ونعني بهما الوجود الأنطولوجي، والوجود المدني بوصفه مرجعية الفعل السياسي والأخلاقي، فاختار له تبعاً لذلك موضعاً وسطاً بينهما ينعكس في مستواه مَداهُما؟

[٢] الفارابي، أبو نصر. آراء أهل المدينة الفاضلة، تونس: دار سراس للنشر، ١٩٩٤م، ف١١، (القول في الموجودات والأجسام التي لدينا)، ص٥٣.

[٣] المرجع السابق، ف١٣، (القول في المقاسمة بين المراتب والأجسام الهيولانية والموجودات الإلهية)، ص٥٦.

[٤] المرجع السابق، ف١٨، (القول في مراتب الأجسام الهيولانية في الحدوث)، ص٦٩.

لا نخال أنَّ إشارات الفارابي تلك، ضمن هذه السياقات، قد كانت من قبيل العَرَض، وإنَّما يذهب تصوُّرنا إلى أنَّها كانت من قبيل القصْد الذي سكت عن بيانه، ولكنَّه قصْد لا ينفصل عن نسقه الفلسفي في كتاب "الآراء".

ولعلَّنا إذ نذهب هذا المذهب في تأويلنا إنَّما نستند في ذلك إلى ربط الصلة بقول وارد للفارابي في مستوى كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق"؛ إذ وصَل خلاله أبعاداً دلاليةً ووجوديةً مختلفةً حين راوح بين مفردات "الإنّية"، و"الوجود"، و"الذات"، و"الجوهر"، وجعلها مترابطةً متَّصلةً فيما بينها، قائلاً: "فلذلك ربما سُمّي وجود الشيء إنيته، ويُسمّى ذات الشيء إنيته، وكذلك أيضاً جوهر الشيء يُسمّى إنيته."[٥]

وإذا اعتبرنا هذه الأبعاد المحددة للإنّية، من ناحية أنَّها تؤخذ على جهة الوجود، كما على جهة الذات وجهة الجوهر، ومن جهة مشروعية الوصل بين أبعاد دلالية وسياقات وجودية مختلفة؛ فقد تتبدّى لنا بعضُ المُبرّرات لما أتينا عليه من اتجاه الفارابي إلى تنزيل الحدِّ المنطقي للإنسان في سياق أنطولوجي وفيزيائي وكيميائي؛ إذ يمكن أنْ نقيس في ذلك على ما شرَّعه الفارابي من اعتبار "الجهات" في تحديد الإنية، فتارة يأخذها على جهة الوجود، وتارة على جهة الذات، وتارة على جهة الجوهر. وتأسيساً على ذلك، فإنَّه يمكننا الوقوف على خيط ناظم للقول في الإنسان على مختلف الجهات التي أسلفنا –الجهة الأنطولوجية، والجهة الفيزيائية، والجهة الكيميائية، مضاف إليها الجهة المنطقية (الحدُّ المنطقي)– يوازي جهات القول في إنّيته، ويُركّز الحدَّ المنطقي بوصفه أداةً لإدراك صورتها المنطقية الذهنية قبل التعيُّن، فيكون ذلك أشبه بالتمهيد النظري لتحديد صورة الإنسان في مختلف مراتبها، ولا سيما أنَّ الإشارات التي عمد إليها الفارابي إنَّما كانت قاصدة إلى بيان جملة من تلك المراتب التي يمكن ترتيبها على النحو الآتي:

أ. مرتبة وجودية أُولى للإنسان تتحدَّد بالمقارنة مع الوجود المفارق (أي مع طبيعة وجود الموجودات المفارقة للمادة)، وتستثني الإنسان من مرتبة الموجودات المفارقة أو العقول المفارقة بطبعها، التي "حَصُلَتْ لها كمالاتها الأفضل في جواهرها منذ أول الأمر"[٦] بحسب عبارة الفارابي، وتُرتّبه ضمن ما تلاها من الموجودات أو الأنواع الناقصة الكمال في وجودها، التي يرتقي اتجاهها إلى استكمال الوجود حتى تجد كمالها في جواهرها وما يلحقها من أعراض. فـ"الحيوان الناطق" يُصنَّف وجودياً ضمن الأجسام الطبيعية والإرادية

[٥] الفارابي،أبو نصر. الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، ط٢، ١٩٦٨م، ص٤٥.

[٦] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ف١١، ص٥٢.

والمُركَّبة منهما التي لم يكتمل وجودها منذ البدء.[٧] وبذلك تُعَدُّ طبيعة وجوده من هذه الجهة من طبيعة الوجود المُركَّب الناقص.

ب. مرتبة وجودية ثانية تُحَدِّد طبيعة وجود الإنسان بالنسبة إلى طبيعة وجود الأسطقسات "الأصول والعناصر الأولى" (بوصفها المُكوِّنات الأُولى المشتركة للأجسام ما دون السماوية؛ أي بوصفها مادة العناصر الأربعة: الماء، والهواء، والتراب، والنار)، وتُرتِّب "الحيوان الناطق" خلالها ضمن ما كان من طبيعة الوجود بـ"القوَّة البعيدة"، باعتبار أنَّ مادته المشتركة مع كل الأجسام ما دون السماوية (الهيولى) ما زالت مُهيَّأة لتعاقب الصور عليها حتى يتحقَّق وجودها فعلاً، بما في ذلك صورة الإنسان. فيكون الحيوان الناطق من هذه الجهة أيضاً مُرتَّباً بين الكائنات المُركَّبة من مادة وصورة، التي يكون وجودها من طبيعة "الوجود بالقوَّة"، قبل التحوُّل إلى "الوجود بالفعل."[٨]

ت. مرتبة وجودية ثالثة للإنسان ضمن نظام الموجودات من الأجناس والأنواع تُميِّزه على أساس أنَّه أفضل موجود بينها. فعلى خلاف الترتيب النازل في عالم العقول الفيضية الذي سلكه الفارابي انطلاقاً من "الموجود الأول" في اتجاه "العقول الثواني" في مستوى ترتيبه للعقول المفارقة؛[٩] فإنَّه في هذا المستوى يسلك ترتيباً عكسياً صاعداً، بدءاً بأدنى الموجودات التي يُصنِّفها ضمن موجودات "أخسِّ مرتبة وجودية" (وهي مرتبة المادة الأُولى المشتركة)[١٠] في اتجاه الأفضل –أفضلية بالمعنى الوجودي، لا بالمعنى الأخلاقي–وانتهاءً بالإنسان الأعلى مرتبة ضمن هذه الموجودات، الذي يقول فيه: "وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه."[١١] فينتهي بذلك إلى تركيز شكلين من التناظُر:

– تناظُر بين طبيعتين من الوجود، ونعني به التناظُر بين عالم العقول المفارقة (عالم الوجود المفارق) من جهة، وعالم الموجودات الحسية ما دون فلك القمر (عالم الوجود الحسي؛ وهو العالم الذي ينتمي إليه الإنسان) من جهة موازية.

---

[٧] المرجع السابق.

[٨] المرجع السابق، ف١٢، (القول في المادة والصور)، ص٥٥.

[٩] لتعرُّف الكيفية التي رتَّب بها الفارابي العقول الفيضية، انظر:

– الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ف١٠، ص٥٠–٥١.

[١٠] المرجع السابق، ف١٣، ص٥٦.

[١١] المرجع نفسه والصفحة ذاتها.

– تناظُر بين موجودين رئيسين يُمثّلان معاً مبدأ العقل ضمن طبيعتي الوجود اللذيْنِ أسلفنا؛ أي بين "الأول" بوصفه مبدأ الوجود المفارق الذي يتقدَّم منطقياً ووجودياً جملةَ العقول الفيضية وما تلاها من جهة، و"الحيوان الناطق" بوصفه مبدأ الوجود العاقل في عالم الموجودات الحسية، المُتقدِّم على مراتب الموجودات الحسية بأفضل مرتبة من جهة مناظرة.

وفي هذا المستوى، يمكن القول إنَّه لمّا كان الفارابي قد خصَّ الإنسان بإيراد حدِّه المنطقي الذي يُميِّز نوعه الإنساني بذكر جنسه (أي الحيوان: الكائن الحي المتحرِّك المتنفِّس)، وفصله الذاتي القريب (الناطق؛ أي العاقل والمتكلم في آنٍ معاً) في مستوى مرتبتين ممّا أسلفنا من ناحية، وأنَّه لمّا كان غرض الحدِّ أنْ "يُعرِّف من الشيء أمرين اثنين، أحدهما أنَّه يُعرِّف ذات الشيء وجوهره، والثاني أنَّه يُعرِّف ما يتميز به عمّا سواه" –بحسب ما أورد الفارابي في كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق"[١٢]– من ناحية أخرى؛ فإنَّه يمكننا الجزم بأنَّ اكتفاء الفارابي بذكر الحدِّ المنطقي للإنسان، واتجاهه إلى بيان طبيعته الوجودية، إنَّما كان من قبيل النظر في إنّيته، ومن قبيل القول النظري المُمهِّد للخوض في صورة الإنسان الذي يراعي الأسبقية المنطقية "للتصوُّر" المُحصَّل بالحدِّ، عن العلم اللاحق بـ"التصديق".

والمُلاحَظ من بحث مراتب الإنسان الثلاث التي أسلفنا أنَّ المبحث الفلسفي للفارابي يبدو مُنصَبّاً في مستوى أول على تحديد صورة الإنسان ومنزلته في الوجود الخارجي، ثمَّ مُتحرِّكاً في اتجاهات ثلاثة: اتجاه أفقي ينشغل بتحديد مرتبة الإنسان ضمن مراتب الأسطقسات المحددة للمادة المشتركة لعناصر ما دون الأجسام السماوية، واتجاهين عموديين متعاكسين نزولاً وصعوداً، يهتمان بتحديد مرتبة الإنسان بين عالم العقول من جهة، وعالم المادة من جهة أُخرى، ويبدو كلٌّ منهما أشبه بالجدل الأفلاطوني النازل والصاعد في مستوى مرحلتين (نزولاً من أعلى عالم العقول المفارقة في اتجاه عالم المادة، وصعوداً من أدنى أجسام المادة في اتجاه الاتصال بالعقول المفارقة)، فيظهر تشكُّل الملامح الأُولى "للحيوان الناطق" –ضمن تصوُّر الفارابي– من خلال مقاربتين؛ إحداهما وجودية، والأُخرى منطقية.

أمّا الأُولى فتُنزِّله وجودياً منزلة الكائن المنتمي إلى عالم الأجسام الطبيعية؛ فهو الكائن الحي المُتحرِّك الذي ينتمي بجسمه وحركته إلى عالم العناصر الطبيعية، والذي يشاركها في ما يمكن أنْ يطرأ عليها من

[١٢] انظر:
– الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، مرجع سابق.

تفاعلات كيميائية، أو ما يُسمّيه الفارابي "بالاختلاطات والامتزاجات"[١٣] الحاصلة في الأجسام الطبيعية فيما بينها. وأمّا الثانية فتمنحه منطقياً فصلاً ذاتياً مُقوِّماً عن طريق مرتبة من النطق (العقل) تجعله مشاركاً لعقول ما فوق العالم الطبيعي، فلا يكون بذلك منتمياً إلى هذا العالم بإطلاق، ولا إلى ذاك العالم بإطلاق، وإنَّما يكون كائناً واصلاً وفاصلاً في الآن نفسه بين العالمين. وهذا الوصل والفصل لا يكتمل فقط من جهة الطبيعة، وإنَّما يتحقَّق أيضاً ضمن الفعل الإدراكي الذي يعمل من خلاله هذا الكائن على تحصيل كماله.

وهذا التصوُّر الأول للإنسان (ضمن الترتيبيْنِ: الوجودي، والمنطقي) هو الذي بدا لنا من خلاله أنَّ الفارابي قد ألقى به في مناسبتين أُوليين في بعض فصول كتاب "الآراء" (في مستوى الفصلين: الحادي عشر، والثالث عشر تحديداً) قبل أنْ يبحث في كيفية حدوثه وإعلانه هذه المرَّة (في مستوى الفصل الثامن عشر من الكتاب نفسه)، لا من جهة حدِّه المنطقي أو مرتبته الوجودية، وإنَّما من جهة تكوُّنه واستقامة لفظه الكلي (الإنسان)، كأنَّه يعلن بذلك الحركة الطارئة على صورة "الحيوان الناطق" التي تَحوَّل بمقتضاها من مرحلة "القوَّة الوجودية" إلى مرحلة "الفعل"، ومن مستوى "الصورة المنطقية" إلى مرحلة "التعيُّن الفعلي".

٢. من "الإنسان–الصورة"(المنطقية) إلى "الإنسان–الميكانيزم الحادث"[١٤](التاريخي– المتعيّن) في كتاب "الآراء":

في مستوى الفصل الثامن عشر من كتاب "الآراء"، يُفسِّر الفارابي فعل التفاعل الكيميائي والفيزيائي للأجسام والقوى، الذي عبَّر عنه بما كان من "اختلاط وامتزاج" للأجسام والقوى التي تتحرَّك في اتجاه بعضها بعضاً، فتفعل وتنفعل فيما بينها، بدءاً باختلاط المتقارب منها في الطبائع، ومروراً باختلاط المختلف منها بغير تضاد، وانتهاءً باختلاط المتضاد. وهكذا تصير حركات الفعل والانفعال والتفاعل "إلى أنْ تحدث أجسام لا يمكن أنْ تختلط، فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الأسطقسات، فيقف الاختلاط"[١٥] على حدِّ قوله. "والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير."[١٦]

[١٣] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ف١٨، ص٦٨.

[١٤] مفهوما "الإنسان– الصورة المنطقية"، و"الإنسان الميكانيزم الحادث"، هما من استحداثنا أيضاً.

[١٥] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ف١٨، ص٦٩.

[١٦] المرجع السابق.

ويمكن أنْ نلاحظ هنا شكل التطوُّر الذي نقف عليه في مستوى قول الفارابي في الإنسان، في كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"؛ فالكائن الذي كان في فعل التصوُّر قبل أنْ يكون في فعل الحدوث الفعلي (نعني به الإنسان الحادث، لا الإنسان المشروع المجرَّد)، في مستوى الفصلين: الحادي عشر والثالث عشر من كتاب "الآراء"، تحوَّل ضمن خطاب الفارابي نفسه إلى كائن يعلن اسمه بلفظ مباشر في مستوى الفصل الثامن عشر، تمهيداً للبحث المباشر فيه في مستوى الفصل العشرين.

فكيف نفهم هذه النقلة في مستوى الخطاب والموضوع (أي من مستوى الحديث عن الإنسان بوصفه موضوع حدٍّ منطقي، ومشروع وجودٍ، إلى الحديث عنه بوصفه موضوعاً وجودياً مُتعيّناً وغايةً للوجود في الآن نفسه)؟ كيف يتحدَّد الإنسان تبعاً لذلك تحديداً مخصوصاً عند الفارابي؟

يبدأ الفصل العشرون من كتاب "الآراء" بعبارة: "فإذا حدث الإنسان..."[١٧]، وهي عبارة لا تخلو في تقديرنا من خصوصيتين؛ الأُولى: إعلانها الإنسان باسمه (أي بلفظ "الإنسان") مرَّة ثانية في كتاب "الآراء"، والثانية: إعلانها الإنسان بوصفه موجوداً قد "حدث"، فتعيَّن وصار إنساناً. وكأنَّ في هذا الحدوث ما يضفي مشروعيةً للتحوُّل عن القول فيه من مستوى اعتباره موجوداً منطقياً (ذهنياً) يمكن فقط تصوُّره على جهة الحدِّ، وعلى شكل ذات منطقية مفردة غير مُتعيّنة بعدُ (الحيوان الناطق)، أو في صورة مشروع صوري محض فحسب، إلى مستوى القول فيه على جهة الموجود الطبيعي الذي يمكن معرفته على أساس أنَّه ذات واقعية مُتعيّنة في التاريخ (الإنسان الحادث)؛ أي بوصفه الكائن المُتشكِّل في التاريخ، الخارج من دائرة الوجود المطلق النظري إلى دائرة الوجود العملي النسبي، والمُتحوِّل. وهنا نُسطِّر اللحظة المنهجية الثانية التي تحوَّلت عن اللحظة الأُولى المُركِّزة لمنزلة الإنسان في الوجود من جهة حدِّه المنطقي، إلى لحظة الانشغال بالنظر فيه من جهة ما هو كائن تاريخي يتعيَّن بخصوصية ملامحه وتركيبته.

ففي مستوى هذا الفصل، تظهر ملامح الإنسان على شكل نسق متراتب، مغلق ومفتوح في آنٍ معاً، ومحكوم بجملة من القوى الفيزيائية والنفسية والناطقة؛ فهو مغلق من جهة ما يتقوَّم عليه النظر في الإنسان من داخل الإنسان ذاته، ومن خلال كيفية تراتب القوى النفسية والعضوية وتفاعلها فيه، وهو مفتوح من جهة النظر إلى هذه القوى ضمن حركة تفاعلها مع خصائص العالم الخارجي؛ المادية، والمدنية، والمعرفية.

[١٧] المرجع السابق، ف٢٠، (القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها)، ص٧٧.

ولعلَّ في ذلك ما يُشرّع لنا قراءة تصوُّر الفارابي للإنسان على نحوٍ مُغايِر للقراءات التقليدية التي تنظر غالباً إلى الإنسان من جهة ما هو امتداد للوجود فحسب.

فقراءتنا تطمح إلى النظر في تصوُّر الفارابي للإنسان من زاوية المسكوت عنه؛ أي إنَّها تراهن على صورة للإنسان تُنزِّله منزلة "الكائن–المَرْكَز" بجهتيه؛ ففيه تنعكس صورتا الوجود بمعنييه: الطبيعي والمدني، وتنتهيان إليه، ومنه أيضاً يبدأ فهمهما وفهم تراتب عناصرهما قياساً على تراتب قواه المتفاعلة، فلا يؤخذ تبعاً لذلك على أنَّه امتداد للوجود فحسب، بل يؤخذ على أنَّه منطلق ومبدأ له أيضاً.

وإذا كان التصوُّر اليوناني قد عَدَّ الإنسان مصدراً لمعرفة ذاته مثلما سطَّره القول السُّقراطي: "اعرف نفسك بنفسك"، أو مصدراً للحكم القيمي مثلما سطَّره الموقف السفسطائي باعتبار الإنسان مقياس كل شيء؛ فإنَّنا نذهب إلى أنَّ تصوُّر الفارابي قد ركَّز الإنسان لا بوصفه مصدراً لمعرفة ذاته فحسب، بل بوصفه مصدراً لمعرفة الوجوديْنِ: السابق له (الوجود الطبيعي وما بعد الطبيعي)، واللاحق له (الوجود المدني)؛ ما يدفعنا إلى التساؤل: هل كان بإمكاننا معرفة أبعاد الوجود الفيزيائي والميتافيزيقي والمدني من دون وجود الإنسان، أو من دون وساطته؟ ألا ينقلب الإنسان بهذا المعنى مَرْكَزاً للوجود والمعرفة، يمتنع أمام عَدَمِه إدراكُ بقية الموجودات، بما في ذلك إدراك العِلَّة الأُولى للوجود، أو بعبارة الفارابي: "الأول" أو "مبدأ الوجود"؟ كيف نُفسِّر صورة "الإنسان–المَرْكَز" كما بدت في كتاب "الآراء"؟

وإلى جانب ما ركَّز الفارابي من منزلة وجودية لما يمكن أنْ نصطلح عليه بـ"الإنسان–المشروع"[١٨]، أو "الإنسان–الصورة المنطقية المحضة" التي أَطَّرَتْ ملامحه من خارجه؛ يجدر بنا التوقُّف في هذا المستوى عند ما يتميَّز به تصوُّره أيضاً من جمعٍ بين الأبعاد السيكولوجية والبيولوجية والفيزيائية التي تُؤطِّر الإنسان من داخله، وتُركِّز قولاً نسقياً لما يمكن أنْ نصفه هذه المرَّة بـ"الإنسان–الواقع"، أو "الإنسان–الحادث"، أو "الإنسان المُتعيِّن"؛ أي الإنسان الذي "صار بالفعل" بعد ما "كان بالقوَّة". وهذا التصوُّر النسقي هو ما يمكن أنْ نُفكِّك على ضوئه مُلغِزات نسقي الوجود الطبيعي والوجود المدني، ونُبرهِن على أطروحتنا التي تتبنّى مقولة "الإنسان–المَرْكَز"، وهو في الآن نفسه تفريع للحظة المنهجية الموالية التي تهتم بصورة الإنسان من داخل تركيبته.

[١٨] مفاهيم "الإنسان–المشروع، و"الإنسان–النسق"، و"الإنسان–الواقع"، و"الإنسان–الحادث"، و"الإنسان–المتعيّن"، و"الإنسان–الميكانيزم"؛ كلها من استحداثنا.

فالتحوُّل من مستوى القول في "الإنسان–المشروع"، و"الإنسان–الصورة المنطقية" المُرتَّبة ضمن مراتب الموجودات، إلى مستوى القول في ما يمكن أنْ نُسمّيه "الإنسان–النسق"، أو "الإنسان–الميكانيزم" إنَّما يكشف عمّا عمد إليه الفارابي من اختزال لـ"كل" الإنسان بجميع أبعاده الذاتية والمعرفية والقيمية والمدنية في أربع قوى رئيسة فحسب، عنها تَحْدُث قوَّة نزوعية بمراتب ثلاث، ومنها تتفرَّع كل القوى التي تحت رئاستها.[١٩] وهذه القوى الأربع تترتب من الأدنى إلى الأعلى على النحو الآتي:

رابعاً: القوَّة الناطقة.

↖

ثالثاً: القوَّة المُتخيِّلة.

↖

ثانياً: القوَّة الحاسَّة.

↖

أولاً: القوَّة الغاذية.

وهذه القوى الأربع، إلى جانب ما يحدث عنها من قوى نزوعية، يمكن تركيبها وتفكيكها، بشكل مغاير. فقوى النفس تتوزع من جهة أدوارها على إحدى وظيفتين؛ فهي إمّا مُحرِّكة، وإمّا مُدرِكة. أمّا المُحرِّكة فتشمل القوى المُنمِّية (أو الغاذية)، والقوى النزوعية، وأمّا المُدرِكة فتشمل القوى الحساسة (أو الحاسَّة)، والقوى المُتخيِّلة، والقوَّة الناطقة.

والناطقة، منها النظرية أو ما يُسمّيه الفارابي العقل العلمي أو النظري الذي يحوز المعرفة، ومنها العملية أو ما يُسمّيه الفارابي العقل العملي الذي يحوز الصناعات. بيد أنَّ الناطقة النظرية (أو العقل النظري) تتوزع على ثلاث مراتب، هي: العقل الهيولاني (أو العقل بالقوَّة)، والعقل بالفعل (أو العقل بالملكة)، والعقل المستفاد.

وبهذا المعنى، تظهر صورة الإنسان بجميع أبعادها على هيئة "ميكانيزم مغلق" يشتغل آلياً وَفق نظام داخلي شديد الدقة والتناسق والانسجام، تحكمه هذه القوى المتفاعلة، بل إنَّ تفاصيل أدوارها ومواضعها تجعلنا نواجه معضلة فعلية تتعلق برسم الحدود الفاصلة بين ما كان منها من الجسد أو من النفس –على

[١٩] انظر:
– الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ف٢٠، ص٧٧– ٨٠.

خلاف الفصل الواضح في الطرح الأفلاطوني مثلاً–، فلا نكاد نجزم هنا أيُّهما يحتكم إلى الآخر: هل القوى النفسية هي التي تُحرِّك الجسد، أم أنَّ الجسد هو مبدأ للقوى النفسية، أم أنَّهما وجهان لوحدة متفاعلة القوى يبدوان كأنَّما وصل ولا فصل، وكأنَّما وحدة لا تجزئة فيها عدا الفصل النظري الإجرائي؟

وهذا يجعلنا نتساءل عمّا إذا كان للفارابي سبق فلسفي تغافلت عنه جُلُّ الدراسات في القول، ليس فقط بما يمكن أنْ نصطلح عليه بـ"الميكانيزم الجسدي المغلق–المشتغل بشكل تفاعل آلي" الذي تبنَّته الفلسفة الحديثة مع ديكارت، وإنَّما في القول بوحدة "النفس–الجسد" –بالرغم ممّا نجده من فصل لغوي إجرائي– الذي تبنَّته فلسفة اسبينوزا التي أكَّدت أنَّ وحدتهما تؤخذ تارة على جهة الفكر، وطوراً على جهة الامتداد!

ولعلَّ في بيان مواضع القوى النفسية ورواضعها في الإنسان، والوقوف عند أدوارها، ما يدعم ما ذهبنا إليه؛ فالقوَّة الغاذية الرئيسة تأخذ موقع الفم، وهي المسؤولة عن حركة النمو، وتُعَدُّ القوَّة الحيوية المُنمِّية (التي بها يتغذى)، ومنها تتفرَّع رواضع وقوى خادمة، وخادمة للخادمة بشتّى أعضاء البدن.

والقوَّة الحاسَّة الرئيسة موقعها القلب، ومنها تتفرَّع الرواضع والقوى الخادمة المتفرقة في الحواس الخمس. وعن هذه القوى تكون الوساطة بين الإنسان والعالم؛ لمساً، وذوقاً، وسمعاً، وإبصاراً لألوان العالم وأشكاله ونوره... وتأخذ القوَّة المُتخيِّلة الرئيسة موقع القلب أيضاً، إلا أنَّها معدومة الرواضع، ويتمثَّل دورها في حفظ صور المحسوسات بعد غيابها عن الحس. وهي حاكمة على المحسوسات ومُتحكِّمة من جهة أنَّها تعيد تركيبها وفصلها عن بعضها بعضاً واستحضارها؛ سواء بصورة صادقة مطابقة للمحسوس، أو بصورة

كاذبة. والمُتخيِّلة ترتبط بالمحسوسات من جهة أنَّها مواد للصور، وتنفصل عنها من جهة أنَّها حافظة للصور دون المواد. أمّا القوَّة الناطقة الرئيسة فهي المُشرِفة على كل القوى الرئيسة الأُخرى، فلا رواضع لها، وهي التي تعقل المعقولات المجرَّدة.

وتنجم عن القوى الثلاث الأخيرة (أي: الحاسَّة، والمُتخيِّلة، والناطقة) قوَّة نزوعية رئيسة تضم ثلاث قوى نفسية، هي: النزوعية الحادثة عن الحاسَّة، والنزوعية الحادثة عن المُتخيِّلة، والنزوعية الحادثة عن الناطقة. ومن القوى النزوعية يكون الشوق، والإرادة، والمراوحة في الفعل بين فعل البدن وانفعاله وفعل النفس وانفعالها.

وبهذا التسلسل في القوى، تظهر صورة مُعقَّدة للإنسان، ومُنظَّمة في الوقت نفسه، تختلف عن الحدِّ المنطقي الموضوع له سلفاً، ولكنَّها تبدو أشبه بالبناء الهندسي الدقيق؛ إذ تُركِّز هذه الصورة ملامحَه على شكل منظومة أو بِنية تُظهِر كيفية تطوُّر آلياته الداخلية واشتغالها إثر التَّماس الحاصل بينه وبين عالم المادة الخارجي.

ولعلَّ ما يبدو طريفاً ولافتاً للانتباه هو ما يمكن أنْ نُضمِّنه الحقيقتين الآتيتين:

– تفريع هذه القوى وتفصيل كثرتها لا يعدو أنْ يكون تفريعاً نظرياً إجرائياً، يُذكِّرنا بالتصوُّر الأفلاطوني في ردِّ المُتكثِّر الوجودي–الفيضي إلى الواحد مبدأ الوجود. فتعدُّد قوى النفس –كما يُظهِرها الفارابي– لا يُحدِث انقساماً في الإنسان، وانفصالاً في النفس، أو تجزئةً لوحدتها، وإنَّما يُعلِنها في صورة قوى نفسية متَّحدة مترابطة الفعل والانفعال.[٢٠]

– صورة القوى المتراتبة في الإنسان، التي تخضع في مجملها للقوَّة الناطقة الرئيسة، تعكس شكلين من التناظُر: تناظُراً أولاً للنسق الداخلي للإنسان مع النسق الوجودي الخارجي الفوقي؛ فمثلما تترأس القوَّة الناطقة ما دونها من القوى الإنسانية، يترأس مبدأ الوجود ما دونه من عقول فيضية. وتناظُراً ثانياً للنسق ذاته مع بِنية المدينة الفاضلة كما يتصوَّرها الفارابي؛ فمثلما تتراتب قوى الإنسان وترتد إلى سلطة القوَّة الناطقة، يتراتب جميع أعضاء المدينة ويرتدون إلى سلطة رئيسها.

وإلى جانب هذين التناظُرين (بين نسق القوى الإنسانية ونسق الوجود الفيضي من جهة، وبين نسق القوى الإنسانية ونسق قوى المدينة الفاضلة من جهة أُخرى)، يتناظر على نفس الشاكلة هيكل المدينة مع بِنية النظام الوجودي الفيضي. فكأنَّنا في ذلك إزاء شكل هندسي ثلاثي الأبعاد (يُمثِّل تراتبُ العقول الفيضية بُعْدَه الأول، ويُمثِّل تراتبُ قوى المدينة الفاضلة بُعْدَه الثاني، ويُمثِّل تراتبُ قوى الإنسان بُعْدَه الثالث)، حيث يكون الانطباق التناظُري ممكناً؛ سواء قايَسْنا بين كل بُعْدين على حِدَة، أو قايَسْنا بين الأبعاد جميعاً في الآن نفسه.

[٢٠] لتعرُّف الكيفية التي فسَّر بها الفارابي وحدة النفس الإنسانية بالرغم من تعدُّد قواها، انظر:
– الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ف٢١، (القول في كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفساً واحدةً)، ص٨١– ٨٨.

ولعلَّنا نجد في هذا التناظُر الثلاثي الأبعاد تفسيراً لترتيب الفارابي القولَ في الإنسان في قلب كتاب "الآراء"؛ إعلاناً لمركزيته. فحين ينثني الوجود بشقَّيْه: الوجود–الفيضي، والوجود المدني، يَجِدُ في تشابك القوى الداخلية للإنسان ونظامها وكيفية اشتغالها صورة مصغرة للنظامين، تماماً مثلما ينثني شقّا كتاب "الآراء" (ما كان في أوله قول في الوجود والفيض، وما كان في آخره قول في المدينة)، فينطبقان معاً عند القول في "الإنسان–المَرْكَز" في منتصف الكتاب.

٣. الإنسان مركز التناظُر المعرفي والوجودي والمدني:

إنَّ ما يُبرِّر قولنا بمفهوم "الإنسان–المَرْكَز" –في تصوُّر الفارابي– لا يقف فقط عند ما نلمحه من أوجه تناظُر هندسي بين نظام القوى الداخلية للإنسان من جهة، ونظامي الوجود والمدينة من جهة موازية، ولا عند تبويب القول في الإنسان في مركز كتاب "الآراء"، وإنَّما يتعدّاهما إلى ما يقتضيه –في تقديرنا– فهمُ نظامَي الوجود والمدينة، ليس فقط الفهم الضروري لنظام قوى الإنسان وكيفية اشتغالها وتفاعلها وانسجامها وقياس النظامين الخارجيين عليها، وإنَّما اعتبار الإنسان المبدأ الوجودي والمعرفي الذي يكون الانطلاق منه في اتجاه فهم الوجود الخارجي، وتأكيد نسقيته ووجوده. فكأنَّنا بهذا الشكل أمام كوجيتو غير معلن: "إذا كان "الإنسان–المَرْكَز" كانت المعرفة بنظامي الوجود الطبيعي والمدني، وإذا عُدِم كيان الأول عُدِمت المعرفة بالثواني."

ومن هنا، تبدو أهمية الوقوف عند المعرفة بالإنسان، وبكيفية الاشتغال النسقي لقواه، بوصفهما مبدأً للمعرفة بنظامي الوجود، فيكون السؤال مشروعاً: كيف نفهم ارتباط القوى الإنسانية التي أسلفنا بعضها ببعض؟ كيف تتفاعل وتتطوَّر وتشتغل فيما بينها؟ أو بعبارة الفارابي: كيف "تصير هذه الأجزاء نفساً واحدةً" تضاهي في بِنيتها نسقية الوجوديْنِ: الأنطولوجي، والمدني؟

أ. نظام اشتغال قوى الإنسان في علاقتها بالمعرفة والموجودات:

يتعيَّن هنا متابعة النظام التصاعدي عند الفارابي، الذي يُظهِر كيفية اشتغال قوى الإنسان، بدءاً بـ"الحاسَّة"، وانتهاءً بـ"الناطقة"، تناسُقاً مع ما أوردنا من بيانٍ لترتيب القوى النفسية الأربع. فالترتيب يبدأ

من اعتبار القوَّة الحاسَّة قوَّةً متصلةً مباشرةً بالأجسام والأشياء الخارجية؛ ما يُعلِن الفعل الإدراكي الحسي الأول حاصلاً من خلال هذا التَّماس بين حواس البدن وعالم الأشياء. ويمكن تشبيه ذلك بفعل التقاط الإشارات والرسائل المُدرَكة أولياً من طرف الحواس، فينتج من ذلك نزوعٌ أول إلى شيء ما تحسُّه الحاسَّة؛ إمّا على جهة الشوق والانجذاب إليه، وإمّا على جهة النفور منه والميل عنه. ثمَّ يحدث في الإنسان قوَّة مُتولِّدة عن الأُولى، ترتبط بها من جهة أنَّها تعمل على حفظ الصور الحسية المُدرَكة، ولكنَّها تتجاوزها في الوظيفة من جهة أنَّها تعمل على إعادة تركيبها، أو تفكيكها، أو استحضارها عند غياب الأجسام، وهي قوَّة المُخيِّلة.

وفي أثناء تعامُل المُخيِّلة مع الصور بعد غياب الأجسام الحسية، "يقترن" بها نزوع إلى تخيُّل بعض الصور، فتشتاق بعضَها، أو تكره أُخرى. ثمَّ بعد حدوث القوَّتين: الحاسَّة والمُتخيِّلة، تَحدُث القوَّة الناطقة في الإنسان، فيكون بها عقلُ المعقولات بوصفها مجرَّدات مفهومية، وبها تكون ملكة الحكم القائمة على تمييز الأحكام القيمية الأخلاقية والجمالية، وبها تكون حيازة الصناعات والعلوم، وبها يكون النزوع نحو ما يُعقَل.

وبهذه الصورة المتداخلة اتصالاً من حيث التراتب، وانفصالاً من حيث الوظائف، يمكننا الوقوف عند شكلين من أشكال الترابُط الحاصل بين هذه القوى، يَنْقُلانِها من وضع التجزئة والانفصال إلى وضع الوحدة، وهما أشبه بالترابُط الهندسي الحاصل في بُعْدين مختلفين. أمّا الترابُط الأول فهو ترابُط القوى الرئيسة فيما بينها، وأمّا الترابُط الثاني فهو ترابُط القوى الرئيسة بالقوى الرواضع والقوى الخادمة.

وترابُط القوى الرئيسة الأربع فيما بينها يُصوِّره الفارابي على شكل الترابُط القائم بين المادة والصورة، وفيه يُنزِّل القوَّة الدنيا منزلة المادة بالنسبة إلى القوَّة العليا التي تتنزَّل بدورها منزلة الصورة بالنسبة إلى أدناها، فتتراتب القوى، وترتبط تصاعدياً بعضها ببعض، حيث تكون الغاذية شبه المادة بالنسبة إلى الحاسَّة، وتكون الحاسَّة في آنٍ معاً بمنزلة الصورة لما قبلها (أي للغاذية الدنيا)، وشبه المادة لما بعدها (المُتخيِّلة العليا)، وتكون المُتخيِّلة بمنزلة الصورة لما قبلها (أي للحاسَّة الدنيا)، وشبه المادة لما بعدها (أي للناطقة العليا)، وتكون الناطقة –وهي أرفع القوى جميعاً– بمنزلة الصورة للمُتخيِّلة، وصورة الصور السابقة جميعاً من دون أنْ تكون مادة لأيِّ قوَّة، بوصفها آخر القوى النفسية وأكملها.

والمُلاحَظ أنَّ هذا الشكل من ترابُط القوى فيما بينها إنَّما يحيل على معنى التحوُّل والحركة والتطوُّر في القوى بالمعنى الأرسطي، وعلى معنى الانتقال من وضع الصورة "الكامنة" في المادة إلى وضع الصورة المتحقِّقة؛ أي من وضع ما هو "بالقوَّة" إلى وضع ما هو "بالفعل" -بحسب العبارة الأرسطية- لتكون (لتصير) قوَّة في ذاتها.

وإذا وصَلْنا ذلك بما أورده الفارابي في مستوى الفصل الثاني عشر من كتاب "الآراء"؛ من أنَّ "المادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة، وأنَّ قوام الصورة لا يمكن أنْ يكون بغير وجود المادة؛ ذلك أنَّ وجود المادة لأجل الصورة، وأنَّ وجود الصورة يكون لأجل حصول الجوهر المُتجسِّم بالفعل،"[٢١] فإنَّه يمكن النظر إلى القوى التي تتنزَّل من لاحقاتها منزلة المادة على أنَّها قوى لم تبلغ بعدُ مبلغ الاكتمال حقاً؛ فهي ما زالت في وضع تحوُّل من وضع ما هو بالقوَّة إلى وضع ما هو بالفعل، إلى أنْ "يكتمل" جوهر القوى في القوَّة الناطقة.

أمّا الترابُط الثاني، وهو ترابُط القوى الرئيسة مع ما دونها من قوى رواضع وخادمة، فيكون على شكل ترابُط تنازلي، تترأس خلاله كل قوَّة رئيسة كل ما كان مرؤوساً تحتها؛ فالحاسَّة لها رئيس أول هو القلب "ينبوع الحرارة الغريزية،"[٢٢] ورئيس ثانٍ هو الدماغ؛ مُعدِّل هذه الحرارة التي "تفيض" في جميع الأعضاء من جهة أُولى، وهي التي يتيسَّر تعديلها ووجودها على مقدار محدود بحسب اشتغال كلٍّ من المتخيِّلة والناطقة[٢٣] من جهة ثانية. وتكون الأعضاء خادمة للدماغ بحسب ما تتطلبه خدمة الرئيس الثاني (الدماغ) للرئيس الأول (القلب)، وتتحرَّك في اتجاه نزوع القوَّة النزوعية؛ إمّا بالاشتياق إلى الأشياء والتحرُّك إليها، وإمّا بالنفور والتراجع عنها، مُفصِّلاً بذلك كيفية حصول الأعضاء وتراتبها في مهامها،[٢٤] التي يكون أولها تكوُّن القلب، وآخرها تكوُّن ما يُسميّه الفارابي أعضاء التوليد، ومنها يُفسِّر كيفية نشأة الإنسان البيولوجية.

ومن هذه الجهة، يتحوَّل قول الفارابي في الإنسان إلى قول في جنسي الإنسان بالمعنى البيولوجي لا المنطقي؛ أي القول في الذكر والأنثى بما هما مشتركان على قدْر سواء في قوى النفس من دون اختلاف

[٢١] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ف١٢ (القول في العادة والصور)، ص٥٤.
[٢٢] المرجع السابق، ف٢١، (القول في كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفساً واحدةً)، ص٨٢.
[٢٣] المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.
[٢٤] المرجع السابق، ص٨١-٨٧.

فيها، وهي: الحاسَّة، والمتخيِّلة، والناطقة. أمّا ما يمكن اعتباره اختلافاً بينهما فيتمثَّل فقط في الأعضاء المعروفة لكليهما، وفي بعض الأعراض النفسية.[٢٥]

ولئنْ بدا واضحاً حضور الأثر الأرسطي في قول الفارابي في قوى النفس من جهة أُولى، وما يلزم قولَ الفارابي في تحديد أدوار الرئاسة العضوية بين القلب والدماغ، وخدمة هذا الأخير لسابقه، وفي كيفية تفسير حدوث الانفعالات النفسية والنزوع، من مراجعة نقدية وعلمية على ضوء مستجدات البيولوجيا واكتشافات علم النفس المعاصريْنِ من جهة ثانية؛ فإنَّ ذلك لا يمنع أنْ نُسطِّر أهمية ما تضمَّنه قوله من مراوحة بين القوى الفيزيائية والفيزيولوجية، وبين القوى النفسانية المتصلة بالانفعالات العاطفية، وبالإرادة والاختيار العقلييْنِ؛ بُغْية بلورة صورة للإنسان المُتعدِّد الأبعاد، الذي يحس ويتخيَّل، وينزع ويميل، وينفر ويريد ويتعقَّل، وَفق أدوار مُنظَّمة متراتبة متشابكة على شكل بناء رياضي، تُركِّز في جهازه الداخلي على جملة من القوى المتعددة والمتحدة في آنٍ معاً. يقول الفارابي في ذلك: "فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أنْ يُدرَك بالقوَّة الناطقة، فإنَّ الفعل الذي ينال به ما تشوَّق من ذلك يكون بقوَّة ما أُخرى في الناطقة، وهي القوَّة الفكرية، وهي التي تكون بها الفكرة والرؤية والتأمُّل والاستنباط. وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يُدرَك بإحساس، كان الذي ينال به فعلاً مُركَّباً من فعل بدني ومن فعل نفساني في مثل الشيء الذي نتشوَّق رؤيته، فإنَّه يكون برفع الأجفان، وبأنْ نحاذي أبصارنا نحو الشيء الذي نتشوَّق رؤيته. فإنْ كان الشيء بعيداً مشينا إليه، وإنْ كان دونه حاجز أزلنا بأيدينا ذلك الحاجز. فهذه كلها أفعال بدنية، والإحساس نفسه فعل نفساني، وكذلك في سائر الحواس. وإذا تشوَّق تخيَّل شيء ما، نيل ذلك من وجوه: أحدها يفعل بالقوَّة المُتخيِّلة، مثل تخيُّل الشيء الذي يرجى ويتوقع، أو تخيُّل شيء مضى، أو تمنّي شيء ما تُركِّبه القوَّة المُتخيِّلة؛ والثاني ما يَرِدُ على القوَّة المُتخيِّلة من إحساس شيء ما، فيُتخيَّل إليه من ذلك أمر ما أنَّه مخوف أو مأمول، أو ما يَرِدُ عليها من فعل القوَّة الناطقة." [٢٦]

ومن هذه الزاوية، يمكن أنْ نلمح الوجه الآخر لملامح الإنسان من جهة تداخل الحركات النفسية العاطفية والجسدية وتفاعلها مع حركات الإنسان الواعية، عن طريق اشتغال الحاسَّة والمُتخيِّلة والناطقة، وهو ما يمكن أنْ نصطلح عليه –بالعبارة المعاصرة– بـ"جدلية الجسدي والعقلاني"، أو بـ"حركتي الفعل

[٢٥] المرجع السابق، ص٨٧.

[٢٦] المرجع السابق، ف٢٠، (القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها)، ص٨٠.

والانفعال بين الوعي واللاوعي". فما كان منه من قبيل النزوع الناجم عن إدراك حسي كانت حركة البدن هي الأسبق إليه؛ إذ يتحرَّك البدنُ (موضوع الاستجابة المباشرة) حركة نفسية؛ إمّا شوقاً إلى الشيء المُدرَك، وإمّا نفوراً منه، ثمَّ يكون ما يتبع ذلك من القوَّة الشهوانية أو الغضبية. أمّا ما كان منه من قبيل النزوع الحاصل في اتجاه ما انشغلت المُخيِّلة بتركيبه أو تفصيله، فإنَّه يكون على شكل انجذاب أو تمنٍّ لشيء مُتخيَّل. وأمّا إذا كان الشوق إلى المُدرَك ناتجاً من الناطقة، فإنَّ هذا الشوق (أو النزوع) يكون حاصلاً عن رويَّة وتأمُّل بملكة فكرية، ويكون نزوعاً في اتجاه بعض المعقولات، أو رغبةً عنها. وهنا يُميِّز الفارابي بين مفهومي "الإرادة" و"الاختيار."[٢٧]

فإذا كان الفارابي يُصنِّف النزوع بشكل عام "إرادة"، فإنَّه يُفرِّع في ذلك ما كان منه نزوعاً حادثاً عن الحاسَّة أو المُتخيِّلة، وما كان منه نزوعاً حاصلاً عن الناطقة. أمّا الأول (الحاصل عن الحاسَّة أو المُتخيِّلة) فيطلق عليه اسم "الإرادة"، وأمّا الثاني (الحاصل عن الناطقة) فيُسمّيه "اختياراً."[٢٨]

وبهذا التمييز بين الإرادة والاختيار، يتحوَّل القول في الإنسان من مجال القول في كيفية استكماله البيولوجي والنفسي إلى مجال القول في كيفية استكماله النظري والعملي، وهما المجالان المرتبطان بقدرة "الناطقة" على الاتصال بالعقل الفعّال عن طريق العقل المستفاد، وتحصيل المعقولات عنه في الجانب النظري، وبلوغ نظام المدينة الفاضلة، وتحقيق مبادئها في مجال الاجتماع الإنساني. وهي الحلقة المنهجية الأخيرة التي ينهجها الفارابي في كتاب "الآراء" لاستكمال صورة الإنسان، ونعني بها صورة الإنسان في بُعْديه: النظري، والعملي؛ أي "الإنسان–العالِم"، و"الإنسان المدني أو السياسي".

ب. الإنسان–غاية النظر والعمل (إنسان العقل، والمدينة، والنبوة):

يبدو أنَّ ما خَطَّه الفارابي سابقاً لصورة الإنسان من جهة حدِّه المنطقي، ومن جهة ترتيبه وجودياً، ومن جهة تفسير كماله البيولوجي والنفسي؛ لم يكن إلا من قبيل السوابق المُمهِّدات ضرورةً للواحق القول في

[٢٧] ميَّز الفارابي بين مفهومي "الإرادة" و"الاختيار" في مستوى الفصل الثالث والعشرين من كتاب الآراء (القول في الفرق بين الإرادة والاختيار، وفي السعادة)، ص٩٢.

[٢٨] انظر:

– الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ف٢٣، (القول في الفرق بين الإرادة والاختيار، وفي السعادة)، ص٩٢.

صورة "الإنسان–الغاية"؛ أي في صورته النهائية حال تحقُّق كمالها النظري والعملي، وهذا –في تصوُّرنا– استكمال لملامح "الإنسان–المَرْكَز" المُتسيِّد للوجود منزلةً، وللكون معرفةً، وللمدينة رئاسةً.

فالتدرُّج الذي بدأه الفارابي في كتاب "الآراء" بتحديد الإنسان على أساس أنَّه ذات منطقية، ثمَّ ذات وجودية، ثمَّ ذات بيولوجية جسدية ونفسية متفاعلة القوى فعلاً وانفعالاً –الذي بدا لنا سائراً فيه في نفس الاتجاه الفلسفي الأفلاطوني والأرسطي القائم على اعتبار أسبقية الماهية عن الوجود، خلافاً لمُقوِّمات الفلسفات الوجودية المعاصرة– ينتهي إلى إعلان مركزيته التاريخية المدنية التي توازي بين العقل النظري والعقل العملي. بل لعلَّنا نذهب في قراءتنا إلى أبعد من ذلك؛ أي إلى حدِّ اعتبار أنَّ الفارابي لا يفتح صورة الإنسان في هذا المستوى على مجال التاريخ فقط حين يُشرِّع مبادئ المدينة الفاضلة وكيفية سياستها، وإنَّما يفتحها أيضاً على أفق ما بعد التاريخ (الميتا–تاريخ) حين يبحث في كيفية اتصال عقل الفيلسوف (أو عقل النبي) بالعقل الفعّال.

إذن، فالناطقة –وهي أكمل قوى الإنسان، ورئيسة كل القوى الرئيسة– تتكوَّن من القوَّة العملية، والقوَّة النظرية، مع الأسبقية المنطقية للثانية باعتبار أنَّ الأُولى خادمة لها، وليست الثانية خادمة لشيء عدا أنَّها تُستعمَل لبلوغ السعادة.[٢٩] وعلى هذا يكون اشتغال العقل العلمي النظري الذي يبلغ أقصى كماله في الاستفادة من العقل الفعّال (آخر العقول المفارقة نزولاً)، والعقل العملي (القوَّة العملية) المتصل بحيازة الصناعات، وأهمها السياسة المدنية، والتشريعات الأخلاقية والسياسية؛ لتحقيق الكمال الإنساني المتصل بحاجته إلى الاجتماع والتعاون داخل المدينة الفاضلة التي يُشبِّهها الفارابي بـ"البدن التام الصحيح."[٣٠]

وبهذا المعنى، فإنَّ العقل العملي (القوَّة الناطقة العملية) يتولّى مهمة تشريع نظام المدينة الفاضلة وسياستها، وترتيب أعضائها قياساً في ذلك على نموذج البدن التام الصحيح؛ حتى تتراتب أعضاؤها، وتتفاعل على شكل تراتب أعضائه وتفاعلها (وهي المسائل التي يطرحها الفارابي من مستوى الفصل السادس والعشرون إلى نهاية كتاب "الآراء")، فيتحدَّد الإنسان من هذه الجهة على أنَّه كائن سياسي وأخلاقي، أو كائن الفعل ببُعْديه: التشريعي، والأخلاقي.

[٢٩] المرجع السابق، ف٢٣، (القول في الفرق بين الإرادة والاختيار، وفي السعادة)، ص٩٣.

[٣٠] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ف٢٦، ص١٠٤.

أمّا مهمة العقل العلمي (القوَّة الناطقة النظرية) فتبدأ الاشتغال في اتجاه تحصيل المعرفة وَفق مراحل معرفية تصاعدية ثلاث، بدءاً بالعقل الهيولاني أو العقل المنفعل، فالعقل بالفعل أو بالملكة، حتى تبلغ مرحلة العقل المستفاد.[٣١] والعقل الهيولاني هو لحظة العقل حين يكون في وضع استعداد طبيعي بالقوَّة لانتزاع صور الموجودات وماهياتها من دون موادها، ومن دون بلوغها، وفيه يقول الفارابي: "وأمّا العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره فإنَّه هيئة ما في مادة مُعدَّة لأنْ تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوَّة عقل وعقل هيولاني." [٣٢]

فإذا تحقَّق انتزاع الصور الموجودات المُتعقَّلة، صار العقل بالقوَّة عقلاً بالفعل أو بالملكة؛ أي إنَّ حركة القوَّة الناطقة النظرية تتحوَّل من مستوى الاستعداد بالقوَّة، لامتلاك المعقولات من صور الموجودات، إلى مستوى امتلاكها بالفعل، بوصفها صوراً عقليةً منتزعةً من المادة، وحاصلةً فعلاً. وإذا انتقل العقل بالفعل من مستوى انتزاع الصور المعقولة من المادة إلى مستوى إدراك الصور العقلية المجرَّدة تماماً عن المادة، لا بوصفها صوراً منتزعةً من المادة، وإنَّما بوصفها صوراً مفارقةً لها تماماً (المعقولات في حدِّ ذاتها)؛ صار عقلاً مستفاداً لتحوُّله من مستوى العقل بالفعل –الذي حصَّل فعلاً صور المعقولات المنتزعة من المادة– إلى عقل قادر على إدراك المعقولات في ذاتها، المفارقة تماماً للمادة، وهذا هو عقل الأنبياء والفلاسفة بحسب الفارابي.

فالعقل المستفاد هو الذي اكتملت قدرته الإدراكية بالفعل، وتحوَّل إلى القدرة على إدراك المعقولات في ذاتها؛ حتى صار قادراً على الاتصال بالعقل الفعّال، أو واهب الصور الذي ليس هو بعقل إنساني.

وبهذا المعنى، تتبلور صورة "الإنسان–العقل"[٣٣] في أعلى مراتبها، باعتبارها تمنح العقل الإنساني القدرة على تجاوز عالم المادة إلى مستوى الاتصال بعالم العقول (ما وراء المادة) دائماً، وذلك في صورة تراتب نسقي يُفسِّر به الفارابي العقل الإنساني (القوَّة الناطقة النظرية) في شكل علاقة المادة بالصورة، فيكون أدناها العقل المادي (يُسمّى أيضاً العقل الهيولاني، أو العقل بالقوَّة، أو العقل المنفعل) كالمادة (التي تنتظر صورة) بالنسبة إلى العقل بالفعل، ويكون العقل بالفعل –وهو ثانيها– كالصورة بالنسبة إلى سابقه (أي العقل الهيولاني)، وكالمادة (التي تنتظر اكتمال الصورة) بالنسبة إلى لاحقه، وهو العقل المستفاد، ويكون هذا العقل (المستفاد)

[٣١] المرجع السابق، ف٢٢، (القول في القوة الناطقة، وكيف تعقل، وما سبب ذلك)، ص٨٩–٩١.

[٣٢] المرجع السابق، ص٨٩.

[٣٣] مفهوم "الإنسان–العقل" هو من استحداثنا؛ فلا نجد له استعمالاً في كتاب "الآراء"، وإنَّما ولَّدناه سياقياً.

-الذي هو أعلاها مرتبة، وآخرها درجة بالنسبة إلى العقل الإنساني- كالصورة التي اكتمل بها العقل بالفعل، وكالمادة التي تنتظر اكتمالاً من عقل ليس بإنساني، يُسمّيه الفارابي العقل الفعّال، أو واهب الصور (أو الروح الأمين، أو روح القدس)، وهو آخر العقول الثواني السماوية المفارقة، وعاشِرُها نزولاً (الحادي عشر باعتبار الأول؛ مبدأ الوجود، والعاشر باعتبار العقول الثواني فحسب)، فلم يكن في مادة، ولا يكون فيها أصلاً، وهذا العقل يُسمّيه الفارابي واهب الصور، وهو الذي يهب العقل الإنساني المستفاد المعقولات، والذي يُعَدُّ نفسه عقل الأنبياء والفلاسفة.

إنَّ ما نتحسسه في تصوُّر الفارابي للقوَّة الناطقة الإنسانية بقسميها: العلمي والعملي، يُقدِّم -في تقديرنا- صورة للإنسان منفتحة في شقَّيْها، ونعني بذلك أنَّها تنفتح على التاريخ من خلال اتجاه العقل العملي إلى تشريع النظم السياسية والأخلاقية وترتيب المجال المدني، وتنفتح على ما وراء التاريخ من خلال انفتاح العقل العلمي في مستوى إفادة العقل المستفاد من العقل الفعّال، واهب الصور، المفارق للمادة، وهي المرتبة العلمية القصوى التي لا يبلغها إلا عقل النبي، أو عقل الفيلسوف، حيث يكون العقل فيها قادراً على إدراك المعاني في ذاتها.

ولعلَّه يمكننا تحويل ما أوردنا إلى مخطط نختزله في الآتي:

الأول (الله – مبدأ الوجود)

↓

العقل الثاني

↙ ↘

العقل الثالث السماء الأُولى

↙ ↘

العقل الرابع كرة الكواكب الثابتة

↙↘

العقل الخامس كرة زحل

↙↘

العقل السادس كرة المشتري

↙↘

العقل السابع كرة المريخ

↙↘

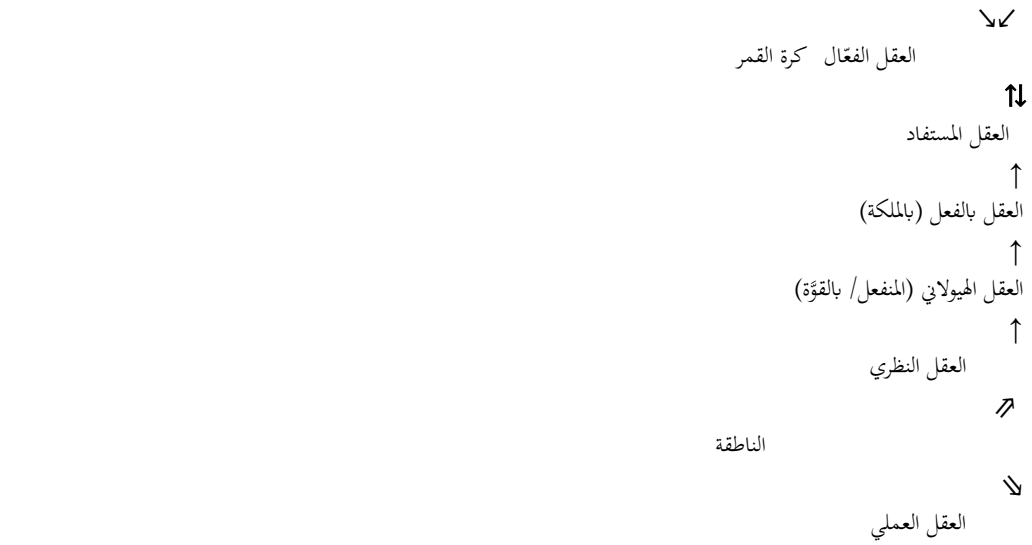
العقل الثامن كرة الشمس

↙↘

العقل التاسع كرة الزهرة

↙↘

العقل العاشر كرة عطارد



وبناءً على ما سبق، يمكن الخروج بالملاحظات الآتية:

١. إذا كان تصوُّر الفارابي للإنسان لم يَخْلُ من أثر الأفلاطونية المحدثة التي راوحت بين الأثر الأرسطي والأثر الأفلاطوني والأثر الأفلوطيني، فإنَّ ذلك لا يقلل من أهمية الدقة النظرية التي ركَّز عليها الفارابي تصوُّره النسقي للإنسان.
٢. تظهر أهمية بحث الفارابي في مسألة "الإنسان" –بوجه خاص– من جهة النظر إليها من الزاوية الفلسفية أساساً، بوصفها مُتقوِّمة على نسقية نظرية دقيقة، غير أنَّها تظل قابلة للمراجعة النقدية على ضوء مكتشفات العلوم الإنسانية المعاصرة.
٣. لا يقتصر تصوُّرنا لمقولة "الإنسان–المَرْكَز" –في فلسفة الفارابي– على مركزيته في الوجوديْنِ: الأنطولوجي والمدني، ومركزية القول فيه في منتصف كتاب "الآراء"، وإنَّما تمتد مركزيته إلى ما بنى عليه لاحقو الفارابي من تصوُّراتهم الفلسفية، ولا سيما ابن سينا، بل إنَّنا نكاد نجزم أنَّ ابن سينا قد اعتمد فلسفة الفارابي في الإنسان –إلى جانب ما حصَّل من علوم اليونان– أساساً فلسفياً انطلق منه، وجدَّد فيه؛ ليبني قوله فيما يمكن أنْ نصطلح عليه بـ"الإنسان–النُّور".

ومن هنا، فإنَّ القسم الموالي من عملنا سيكون تتبُّعاً لحركة تطوُّر الفكر الفلسفي الإسلامي الوسيط – ما بعد الفارابي– في الجانب المتعلق بفلسفة الإنسان، انطلاقاً من نموذج فلسفي قد ينقلنا من مستوى البحث في مفهوم "الإنسان–المَرْكَز" إلى مستوى البحث في مفهوم "الإنسان–النُّور"، ونعني به نموذج ابن

سينا ؛ إذ نرى أنَّ ابن سينا قد أضاف إلى ما انتهى إليه الفارابي، و مهّد لما سيعمل الغزالي على تطويره فيما بعد من بحث في "الإنسان ـ النُّور" .

فكيف يتركَّز هذا المفهوم في فلسفة ابن سينا ؟ بأيِّ معنى نفهم شكل التحوُّل في مبحث الإنسان في فلسفته؟و هل يمكن اعتبار التحوُّل من مفهوم "الإنسان–المَرْكَز" إلى مفهوم "الإنسان–النُّور" نقلة نوعية، ليس في مستوى الفكر الفلسفي الإسلامي الوسيط فحسب , وإنَّما في الفكر الفلسفي الحديث أيضا؟

تجدر الإشارة هنا إلى أنَّنا لن نُركِّز لاحق بحثنا على كل الأثر الفلسفي السينوي وإنَّما سنتخيَّر لذلك – بمقتضى ضرورة إجرائية– "رسالة في إثبات النبوات" كمصدر أساسي للاحق عملنا.

ثالثاً: من مفهوم "الإنسان–المَرْكَز" إلى مفهوم "الإنسان–النُّور" في فلسفة ابن سينا: "إنسان–النُّور" بين المقاربة الفلسفية واللفظ القرآني:

يستوقفنا ما انتهى إليه نظرنا المُتقدِّم من بحثنا حول ملامح الإنسان عند الفارابي؛ ليكون منطلقاً لقسمه اللاحق –نعني بذلك الصورتيْنِ العُلْيَيْنِ في ترتيب العقل الإنساني بحسب الفارابي–، وهما صورتا الفيلسوف والنبي اللّتان انتهى إليهما بعد ما استوفى نسقية القول في أبعاد الإنسان المختلفة (من الإنسان بوصفه مُتصوَّراً منطقياً قابلاً للصياغة عن طريق الحدِّ، إلى الإنسان بوصفه موجوداً طبيعياً يتميَّز بين الموجودات، إلى الإنسان بوصفه كائناً مُتعيِّناً بيولوجياً ونفسياً، إلى الإنسان بوصفه كائناً مدنياً وأخلاقياً والإنسان بوصفه كائن النطق والإدراك والعلم)، كأنَّه يُعلِن بذلك وجود تراتب في الإدراكات البشرية يوازي تراتب القوى النفسية من جهة، وتراتب العقول المفارقة من جهة أُخرى.

في هذا السياق، صاغ ابن سينا عبارة شبيهة في مستوى رسالته "رسالة في إثبات النبوات"، غير أنَّها تبدو –في تقديرنا– قابلة لأنْ تكون موضوع اهتمام مُغايِر للنظر في الإنسان من زاوية مستجدة، تخالف ما وقفنا عليه في تصوُّر الفارابي، وتنحى منحى يراوح بين المقاربة الفلسفية والسند القرآني، ضمن ما يمكن أنْ نصطلح عليه بـ"إنسان–النُّور". وبناءً على ذلك، سيتَّخذ بحثنا في هذا المستوى وجهة مغايرة، لن نُعنى فيها بتكرار ما كان من نقاط التقاطع والالتقاء بين تمثُّل الفيلسوفيْنِ لقوى النفس وتفصيلاتها بما هي تركيبة نُطقية

مُحدِّدة لماهية الإنسان،[٣٤] بل سيتركَّز اهتمامنا على بحث زاوية يمكن أنْ نَعُدَّها نقطة تحوُّل فلسفي يُضمِّنها ابن سينا قولَه في الإنسان. فكيف تتحدد ملامح ما سمّيناه "إنسان–النُّور" في فلسفة ابن سينا انطلاقاً من المراوحة بين اللفظ القرآني والتأويل الفلسفي لآية النُّور (آية المشكاة) من سورة النُّور خاصة، في مستوى رسالته في إثبات النبوات؟

وإذا كنّا لن ننشغل بكل ما أتى عليه ابن سينا في بلورة تَمَثُّله لصورة الإنسان؛ سواء ما تعلق منه بتصوُّر إنّيته، أو بعلاقة النفس بالجسد مثلما أورد –مثلاً– في رسالته الأضحوية في المعاد، ولا بما تعلق منه بتفصيله لقوى النفس؛ حتى لا نقع في تكرار المتشابه من أقواله مع سابقيه، أمثال: أفلاطون، وأرسطو، والكندي، والفارابي؛ فإنَّنا سنُركِّز اهتمامنا على فكرة إنسان النُّور تحديداً، وعلى ما كان من ممايزة بين صورة الإنسان العامي وصورتيْ الفيلسوف والنبي بحسب تمايز إدراكاتهم انطلاقاً من رسالته التي أسلفنا.

لقد أعلن ابن سينا في مستوى رسالته نوعين من التمايز، اتَّخذ خلالهما القوَّة الناطقة الإنسانية إحداثية؛ إذ ميَّز أولاً الإنسان عن بقية الكائنات الحية وجميع الموجودات بوصفه مُتملِّكاً لهذه القوَّة، وميَّز ثانياً بين الإنسان والإنسان ذاته تمييزاً تراتبياً يحتكم إلى درجات الإدراك التي بلغتها قوَّته الناطقة. إذ يقول في ذلك: "إنَّ في الإنسان قوَّة تباين به سائر الحيوان وغيره، وهي المُسمّاة بالنفس الناطقة، وهي موجودة في جميع الناس على الإطلاق، وأمّا في التفضيل فلا؛ لأنَّ في قواها تفاوتاً في الناس."[٣٥]

فالقوَّة الناطقة التي تُميِّز الإنسان من بقية الكائنات، والتي يشترك فيها الناس كافةً، هي في ذاتها الملكة المعتمدة للتمييز بين البشر فيما بينهم، من جهة أنَّها قائمة على تراتب ثلاثة عقول، هي: العقل الهيولاني، والعقل بالفعل (أو كما يُسمّيه أيضاً العقل بالملكة)، والعقل المستفاد.[٣٦] وإذا كنّا لا نروم تفصيلاً لكيفية تحرُّك هذه العقول، وتحوُّلها من مرتبة العقل الهيولاني إلى مرتبة العقل بالفعل ثمَّ إلى مرتبة العقل المستفاد، فإنَّنا لا نغفل أهميةً لهذا التصوُّر، نُسطِّرها في مستويين على الأقل:

---

[٣٤] للوقوف عند تصوُّر ابن سينا لقوى النفس وكيفية تراتبها وفعلها وانفعالها، انظر مثلاً:

– ابن سينا، أبو علي. رسائل ابن سينا، "رسالة في النفس وبقائها ومعادها"، نشر: حلمي ضيا أولكن، استانبول: مطبعة إبراهيم خروز، ١٩٥٣م، وبخاصة الفصلان الأول والثاني، ص١١٠–١٢٠.

[٣٥] ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، تحقيق وتقديم: ميشال مرمورة، لبنان: دار النهار، ١٩٦٨م، ص٤٣.

[٣٦] عثرنا عند ابن سينا على القسمة نفسها التي أوردها الفارابي للعقول تقريباً، ويمكن مراجعة تفاصيل القول في العقل الهيولاني والعقل بالفعل، أو كما يُسمّيه ابن سينا العقل بالمَلَكة، والعقل المستفاد، في:

– ابن سينا، رسائل ابن سينا، "رسالة في النفس وبقائها ومعادها"، مرجع سابق، ف٢، ص١١٩–١٢٠.

– أولا,أهميته في كيفية تَمَثُّل التفاوت الإدراكي لدى الناس انطلاقاً من تراتب هذه العقول، باعتبار أنَّ كل مرتبة من تلك العقول توازي مرتبة من مراتب الإدراك؛ أي إنَّ إدراك بعض الناس يظل في حدود الآراء الحسية الواردة عبر الحواس، تماماً كما كان العقل الهيولاني مستعِدّاً لتحصيل مدركاته عبر الوسائط الحسية، حيث يعكس العقل الهيولاني" الآراء المُسَلَّمة العامية" التي تكون فيها منزلة إدراكه أدنى من مرتبة العقل بالفعل.

ويوجد بين الناس مَن تجاوزت معارفهم مرحلة التعامل الحسي مع الآراء والمُسَلَّمات إلى بداية تملُّك آليات التفكير في المعنى دون التخلُّص تماماً من الصور الحسية، كما هو حال العقل بالفعل. ويوجد أيضاً أناس فاقت مرتبتهم الإدراكية المرتبتين الأوليين، حتى استطاعت مَلكتُهم الإدراكية الاستفادة من المعاني المجرَّدة في ذاتها، بوصفها مجرَّدات وكليات عقلية محضة، قياساً في ذلك على مرتبة العقل المستفاد الذي فاقت مرتبته الإدراكية ما كان دونه من بقية العقول. ولهذا، يرى ابن سينا أنَّ مرتبة العقل المستفاد لا يبلغها إلا الفيلسوف أو النبي؛ ما يعني أنَّ العقل الإنساني المُمثَّل في عقل الفيلسوف أو النبي يكون –في آخر المراتب الإدراكية– قادراً على المرور من مستوى التعامل مع المدركات الحسية وصورها، ليصبح قادراً على التحرُّك في مجال المعنى بوصفه مجالاً عقلياً محضاً (ميتافيزيقا، مُفرَّغاً من الأبعاد المادية).

–ثانيا, إنَّ أهمية هذا التراتب الإدراكي الذي يُفصِّله ابن سينا لا تقتصر فقط على ترتيب أفهام الناس وبيان ما يناسب أفهامهم من درجات الخطاب، وإنَّما تتعدّى ذلك إلى تبيُّن المُخوَّل منهم لتولّي شؤون معارفهم الفلسفية والدينية.

فمن هذه الزاوية تحديداً؛ زاوية التراتب بين العقول المنعكسة على التفاوت في الدرجة الإدراكية بين الناس بحسب انتساب كل مرتبة من مراتب العقول إلى القوَّة الناطقة، بالرغم من اشتراك كل أفراد الإنسان في الانتساب إلى تملُّك القوَّة الناطقة وانتسابها إليهم، وبخاصة من زاوية ما سطَّر ابن سينا من قدرة العقل المستفاد، مُمثَّلاً في عقل الفيلسوف أو النبي، على استقبال المعنى المجرَّد وفكِّ مراميزه؛ يبدو لنا وجهي إضافة وطرافة، يَظهران في شكل التشابك الذي يكشف عنه ابن سينا بين صورة الإنسان–الفيلسوف، وصورة الإنسان–النبي، من جهة تعاملهما مع اللفظ القرآني ورموزه.

فالصورة التي يُؤسِّسها ابن سينا في مستوى "رسالة في إثبات النبوات" قد تُحوِّل وجهة مبحثنا من صورة الإنسان المتحدِّد حدّاً منطقياً، ومنزلةً وجوديةً، وتدبيراً مدنياً، كما كان الشأن عند الفارابي، إلى صورة الإنسان القادر على تجاوز حدود التاريخ الإنساني إلى مجال المطلق، حين يتداخل في قوَّته الناطقة نور العقل المستفاد مع نور العقل الكلي.

ويبدو أنَّ ابن سينا قد مارس مهمة الفيلسوف –البالغ إدراكُه مرتبةَ العقل المستفاد– المُؤهَّل بملكة النطق فيه، التي بلغت أعلى درجاتها في أثناء تحوُّل حركتها الإدراكية من مستوى الحركة العقلية المتجهة إلى العالم والصور الحسية، إلى الحركة العقلية المتجهة إلى عالم المعنى المنفصل تماماً عن عالم المحسوسات، ليضطلع بفكِّ رموز المعاني المجرَّدة، ولا سيما المعاني القرآنية. فكان أنْ قدَّم قراءةً لآية النُّور من سورة النُّور، تعمل على فكِّ مراميزها بصورة تخالف ما نجده في التفسيرات التقليدية للآية،[٣٧] ونعني بها التفسيرات التي يمكن أنْ نُصنِّفها –وَفق عبارة فلسفية– على أنَّها التفسيرات التي ظلَّت في مراتب العقل الهيولاني أو العقل بالفعل، من دون بلوغ مرحلة الاستفادة العقلية، التي يستفيدها العقل المستفاد من المعاني والكليات المجرَّدة في مرحلة إدراكية متقدمة، من دون وساطة حسية.

إنَّ ما يعنينا أساساً في مستوى بحثنا ليس الوقوف عند معاني الآية القرآنية في حدِّ ذاتها كما فصَّلها ابن سينا، بقدْر ماهية الوقوف عند المقاربة الفلسفية التي تكشف عن الكيفية التي تَمَثَّل بها ابن سينا المرتبة العليا للإنسان (الفيلسوف، والنبي)، بوصفها مرتبة متقدمة لحلقة إدراكية كاملة، قد تنقل الإدراك الإنساني من مستوى الإدراكات البدهية، ومن مستوى المادة المعرفية العامية الحاصلة في التاريخ، إلى مستوى تحصيل مادة دلالية تتجاوز المعطى التاريخي الإنساني، ونعني بذلك ما كان من تفكيكٍ لرموز القول والمعنى الإلهيين من خلال اللفظ القرآني.

فالنَّبي في تصوُّر ابن سينا هو مَن يتميَّز بقدرة عقله المستفاد على قبول الإفاضة، أمّا الفيلسوف فهو الذي يتميَّز بقدرة عقله المستفاد على فكِّ المراميز التي أتت بها الرُّسل، ولعلَّ في ذلك ما يُبرِّر توجُّه ابن سينا –بوصفه فيلسوفاً– إلى حلِّ مراميز آية النُّور.

[٣٧] قارن –مثلاً– بين تفسير ابن سينا لآية النُّور، وتفسير ابن كثير للآية نفسها.

فكيف تظهر صورتا "الإنسان–الفيلسوف"، و"الإنسان–النَّبي" –موضوع انشغالنا في هذا المستوى من البحث، بوصفهما نموذجين للإنسان يمكن تحقُّقهما– من خلال تأويل اللفظ القرآني (آية النُّور تحديداً)؟ هل يمكننا اعتبار قول ابن سينا في النُّور والعقل من المُمهِّدات الأساسية للواحق القول فيه؟ أي، هل يمكننا الجزم أنَّ "فلسفة–النُّور" السينوية، وقوله في "الإنسان–النُّور" –إنْ صحَّت العبارة– كان لهما أثر فعلي، لا على تمثُّلات لاحقيه من الفلاسفة المسلمين مثل الغزالي وابن طفيل فحسب، أو المتصوفة والعرفانيين، بل على فلاسفة الأنوار، ولا سيما ديكارت –وكانط فيما بعد– اللذان ركَّزا مبادئ الفلسفة الحديثة على مفهوم "العقل–النُّور"، ومن خلاله على مفهوم "الإنسان–المَرْكَز"؟

يجدر التذكير في هذا المستوى بآية النُّور؛ حتى يحسن تتبُّع ما ركَّزه ابن سينا لنموذج الإنسان من خلال تأويله لها، وهي: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النُّور:٣٥).

ولا يفوتنا قبلاً الوقوف عند تعريف النُّور كما ورد في رسالة ابن سينا، بصفته مدار القول في الإنسان النموذج؛ إذ يقول ابن سينا في ذلك: "إنَّ النُّور اسم مشترك لمعنيين، ذاتي ومستعار. والذاتي هو كمال المُشِفِّ من حيث هو مُشِفٌّ كما ذكر أرسطوطاليس، والمستعار على وجهين؛ إمّا الخير، وإمّا السبب الموصل إلى الخير. والمعنى ههنا هو القسم المستعار بكلا قسميه، أعني الله هو تعالى خير بذاته، وهو سبب لكل خير."[٣٨] فالله نور بمعنى أنَّ النُّور ذاتي فيه، فهو بذلك خير بذاته، وعِلَّة لكل خير.

يستوقفنا في هذا التعريف ما كان من معنى الذاتي والمستعار، وما كان من معنى الكمال، باعتبار أنَّ هذه المعاني تلامس أساساً موضوعنا المتعلق ببيان صورة "الإنسان–الفيلسوف"، وصورة "الإنسان–النَّبي"، في علاقتهما بتلقّي اللفظ القرآني، مقارنةً ببقية الدرجات الإدراكية للبشر.

من هنا، يأخذ بحثنا منعرج الوقوف عند الدلائل الرمزية لآية النُّور، بالتناظُر مع درجات العقول الإنسانية (أي القوى الإدراكية النفسية المُتضمَّنة في الناطقة)، تأسيساً للقول في "الإنسان–النُّور"؛ إذ نجد

[٣٨] ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، مرجع سابق، ص٤٩.

ابن سينا يوازن –في مستوى رسالته في إثبات النبوات– بين مراتب العقول المُتضمَّنة في القوَّة الناطقة (العقل الهيولاني، العقل بالفعل، العقل المستفاد، إلى جانب ما دونها من قوى فكرية لم تبلغ مرتبة القوى الناطقة) وألفاظ آية النُّور (المشكاة، المصباح، الزجاجة، الكوكب الدري، الشجرة المباركة، لا شرقية ولا غربية)، موازنةً تقوم على اتخاذ مراتب العقل الإنساني إحداثية، منها يكون المنطلق لفكِّ رمزية الآية القرآنية، وَفق ما يمكننا تبيانه فيما يأتي:

أ– سعيُ ابن سينا إلى فكِّ رمزية "المشكاة" –التي تعني في دلالتها اللفظية: التجويف أو الكُوَّة في الحائط غير النافذة، والتي يوضع فيها (أو يحمل عليها) المصباح أو القنديل– واعتبارها رامزة إلى العقل الهيولاني، من جهة أنَّ كليهما يتنزَّل منزلة الوعاء المُتهيِّئ للامتلاء. فكما أنَّ المشكاة مُتهيِّئة لأنْ يوضع فيها المصباح، فكذلك يكون العقل الهيولاني مُتهيِّئاً لتقبُّل المدركات الحسية. وبذلك تكون نسبة المشكاة إلى النُّور كنسبة العقل الهيولاني إلى العقل المستفاد بالفعل. ووجه المماثلة في ذلك أنَّ النُّور ليس ذاتياً في المشكاة، وإنَّما ينعكس فيها انعكاساً، وكذلك المدركات ليست ذاتية في العقل الهيولاني، وإنَّما مستفادة بواسطة العقل بالفعل من جهة صلته بالعقل المستفاد. يقول ابن سينا في ذلك: "فالمرموز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نِسبَتُه إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النُّور."[٣٩]

ب– نظرُ ابن سينا إلى "المصباح" بوصفه رمزاً إلى العقل المستفاد بالفعل، فتكون نسبته (المصباح) إلى المشكاة كنسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولاني. ومثلما أنَّ النُّور كمال للمُشِفِّ، والمصباح مُخرِج له من القوَّة إلى الفعل، فكذلك يكون "العقل المستفاد كمالاً للعقل الهيولاني، ومُخرِجاً له من القوَّة إلى الفعل"[٤٠] على حدِّ قوله.

ج– إنَّ "الزجاجة" لا تستقيم من دون المِسْرَجَة، و المِسْرَجَة تتوسَّط المصباح والمُشِفَّ حتى يصل إلى العيان، فهي في ذلك أشبه بالقوَّة المتوسطة بين العقل الهيولاني والعقل المستفاد؛ فمن هذه الجهة، تكون المِسْرَجَة التي تخرج منها الزجاجة، والتي تتوسَّط المُشِفَّ والمصباح، رامزةً إلى نسبة العقل بالفعل المتوسِّط بين العقل الهيولاني الأدنى والعقل المستفاد الأعلى.[٤١]

[٣٩] ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، مرجع سابق، ص٥٠.

[٤٠] المرجع السابق، ص٥٠..

[٤١] المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

د- تأويل ابن سينا عبارة: "توقد من شجرة مباركة، زيتونة لا شرقية ولا غربية" بقوله: "يعني بها القوَّة الفكرية التي هي موضوعة ومادة للأفعال العقلية كما أنَّ الدهن موضوع ومادة للسِّراج."[٤٢] وهذا يعني أنَّه مثلما يكون للسِّراج مادة في صورة دهن أو زيت، هي له بمنزلة القوَّة أو المادة الأولية، التي تُمكِّنه من الاشتغال، وهذه القوَّة (الزيت) موجودة بالقوَّة في الزيتونة قبل أنْ تستخرج بالفعل، فكذلك يكون للقوى العقلية الناطقة مادة فكرية أولية، منها منطلق التفكير والأفعال العقلية.

فالمادة الفكرية (أو القوَّة الفكرية) هي مادة الأفعال العقلية، وشرط إمكانها، مثلما أنَّ الزيتونة شرط إمكان الزيت الذي يُزوِّد السِّراج، فمتى امتنع وجود القوَّة الفكرية امتنعت الأفعال العقلية عن الاشتغال والتحقُّق، تماماً كما يمتنع السِّراج عن الاشتغال متى انعدم عنه الزيت.

ويُماثِل ابن سينا بين وصف هذه القوَّة الفكرية، والوصف الوارد للزيتونة في اللفظ القرآني: {لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ} (النُّور:٣٥). فمثلما يدل لفظا "الشرق" و"الغرب" في اللغة على موضع النُّور ووجوده أو انعدامه، باعتبار أنَّ الشرق يدل على "حيث يشرق منه النُّور"، ويستعار للدلالة على ما "يوجد فيه النُّور"، وأنَّ الغرب هو "حيث يُفقَد فيه النُّور،"[٤٣] فكذلك تكون رمزية هذه الدلالة من جهة اعتبار أنَّ القوَّة الفكرية لا هي "من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النُّور على الإطلاق،" "ولا هي من القوى البهيمية الحيوانية التي يُفْقَد فيها النُّور على الإطلاق." [٤٤]

وهذا يعني أنَّ القوَّة الفكرية الموضوعة هي مادة للأفعال العقلية، وأنَّها ليست من القوى الناطقة التي تُحقِّق اكتمالها بحصول إدراك الصور العقلية بالفعل والاستفادة (على صورة تحقُّق النُّور في الشرق واكتماله)، وليست أيضاً من القوى البهيمية التي تنعدم فيها القوَّة القادرة على إخراج العقل من القوَّة إلى الفعل، مثلما ينعدم النُّور الذي يُحقِّق كمالَ المُشفِّ، ويخرجه إلى طور الفعل في الغرب، فينعدم بذلك تحقُّق المُشفِّ، ويمتنع كماله.

[٤٢] المرجع السابق، ص٥١.
[٤٣] المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.
[٤٤] المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

بل إنَّ ابن سينا يرى في هذا الموضع من الآية مدحاً للقوَّة الفكرية التي لم تبلغ بعدُ مرحلة "الاتصال والإفاضة."[٤٥] فمثلما تُمدَح الشجرة المباركة من جهة تضمُّن زيتها الضوءَ على جهة الاستعارة لا الفعل {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} (النُّور:٣٥)، ومثلما أنَّ زيتها حامل بالقوَّة لطبع الاشتعال والاستفادة من النار قبل حصوله بالفعل حال الملامسة، فكذلك تؤخذ النار على جهة الاستعارة (على الشكل الذي أُخِذ عليه لفظ "النُّور" للدلالة –في الوقت نفسه– على النُّور الحقيقي، وعلى ما كان له من آلات وحوامل) من جهتين:

أ– من جهة أنَّ ملامسة النار للزيت تجعل النار بمنزلة الآلة والحامل للضوء على سبيل "العادة العامية لا على جهة الحامل الذاتي له" بحسب عبارة ابن سينا.

ب– من جهة أنَّ النار تحيط بالأشياء كما يحيط العقل الكلي بالعالم، وتظهرها كما يظهر نوره ما حوله، فكذلك تكون القوَّة الفكرية حاملةً للعقل، وآلةً له على جهة القوَّة، وإنْ لم يتحقَّق لها العقل بالفعل بعدُ.

ونتبيَّن –ممّا تقدَّم– أنَّ المقاربة التأويلية التي اعتمدها ابن سينا إنَّما تَرُدُّ فهم الرمز القرآني إلى مستوى التأويل الفلسفي القائم على تمثُّل الصورة المكتملة للعقل الإنساني. وعلى هذا، فإنَّه يمكننا الوقوف عند خصوصية ما قدَّم ابن سينا في مستوى نموذجي: النَّبي، والفيلسوف؛ إذ ظهر النَّبي في الصورة خاصته على أنَّه صاحب المَلَكة الناطقة الخارجة إلى الفعل التام بغير واسطة؛ أي إنَّ قوَّته الناطقة قد بلغت درجة العقل المستفاد من "القوَّة المقبولة المفيضة"[٤٦] (الملك المفيض)، "وأنَّ الرسول هو المُبلِّغ لما استفاد –بحسب عبارة ابن سينا– من الإفاضة المُسمّاة وحياً على أيِّ عبارة استصوبت، ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم،"[٤٧] وأنَّ رسالته هي "ما قُبِل من الإفاضة المُسمّاة وحياً على أيِّ عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علماً وسياسةً."[٤٨] وإذا كانت العبارة التي صيغت بها الرسالة تحتاج إلى علم ومعرفة بالمعنى المُضمَّن فيها، فإنَّ أولوية القول فيها –من هذه الجهة– تكون للفيلسوف؛ لما يمتلك من أدوات عقلية بلغت أعلى مراتب القوَّة الناطقة.

[٤٥] المرجع السابق، ص٥٢.
[٤٦] المرجع السابق، ص٤٧.
[٤٧] المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.
[٤٨] المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

أمّا الفيسلوف فظهر في صورته على أنَّه صاحب العقل التأويلي القادر على تجاوز المراحل النطقية الأُولى إلى مرحلة القدرة على استيعاب المعاني القرآنية التي "استفادها" عقل النَّبي على شكل "الإفاضة المُسمّاة وحياً،"[٤٩] وفكِّ مراميزها. يقول ابن سينا في ذلك: "ونأخذ الآن في حلِّ المراميز التي سألتني عنها. وقيل إنَّ المشترط على النَّبي أنْ يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماءً. وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس إنَّ مَن لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي، وكذلك أجِلَّة فلاسفة يونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون."[٥٠]

بهذين المعنيين لصورتي النَّبي والفيلسوف، يمكن أنْ نلمح شكلاً من أشكال الاشتراك العقلي، من جهة ما يتوافر لكليهما من قدرة نطقية تتجاوز المراحل الإدراكية الأُولى (العقل الهيولاني، والعقل بالفعل) إلى مرحلة العقل المستفاد، حيث يكون العقل قادراً على الاستفادة من الكليات أو المعاني المجرَّدة؛ سواء أكان ذلك على شكل إفاضة متلقّاة (في صورة النَّبي)، أم على شكل قدرة على فكِّ مراميز تلك المعاني (في صورة الفيلسوف).

وهذا يعني أنَّ العقل الإنساني يمكنه الترقّي من مستويات إدراكية دنيا إلى مستوى أعلى يجعله قادراً على تجاوز البداهات والمُسَلَّمات والآراء العامة، إلى مستوى إدراك ما يمكن أنْ نصطلح عليه بـ"فلسفة النُّور".

وهو يعني أيضاً أنَّه يمكننا تحديد مفهوم "إنسان النُّور" الذي قصدنا بأنَّه مَن بلغت قواه العقلية مرتبة أعلى في مستوى القوَّة الناطقة، ونعني بها مرتبة العقل المستفاد المتصل بالمعاني الكلية، التي تكون فيه، ككيان النُّور في المُشِفِّ حتى يحصل كماله. فالنُّور بهذا المعنى يؤخذ على جهة الاستعارة الرامزة إلى العقل المستفاد الذي تخلَّص من الوسائط الإدراكية، ليكتمل إدراكُه اكتمالاً ذاتياً لا يمتنع فيه وضوح المعاني المتصلة بالعقل الكلي.

والحقيقة أنَّنا إذ تخيَّرنا في مستوى هذا البحث التفكير في ما تجوَّزنا أنْ نصطلح عليه بـ"إنسان النُّور"، فإنَّ هاجسنا في ذلك لم يكن فقط بدافع ما بدا من لحظة تحوُّل طارئة في الفكر الفلسفي الوسيط في حدِّ ذاته، سطَّر من خلالها ابن سينا انفتاحاً للعقل الفلسفي على تأويل الآي القرآني (بتأويل آية النُّور، وجملة

[٤٩] المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

[٥٠] المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

من الآيات الأُخرى في مستوى "رسالة في إثبات النبوات") وَفق إحداثية البِنية العقلية للإنسان وتراتب درجات القوَّة الناطقة فيه، واختلافاً عن تصوُّرات سابقيه من الفلاسفة، ولا سيما ما أسلفنا من تصوُّر الفارابي للإنسان، ليس بما بدا لنا من تشابك القول في مفهومي "النُّور" و"العقل" بين ما كان من استعارة ورمزية في آية النُّور، وما كان من تأويلها الفلسفي السينوي القائم على وصلها بقوى العقل، وإنَّما خاصة لما وقفنا عليه من إغفال الدراسات لهذا المفهوم في الفلسفة الإسلامية، الذي يمكن أنْ يكون –في تصوُّرنا– مفهوماً مُؤسِّساً لما انبنت عليه فلسفة الأنوار فيما بعدُ.

فعلى خلاف ما نجده من اهتمام بمفهوم "النُّور" بوصفه مُقوِّماً أساسياً للفلسفة الحديثة التي أخذت صفة فلسفة الأنوار انطلاقاً من مفهوم "العقل–النُّور"، الذي عُرِّف بأنَّه العقل الإنساني المُتحرِّر من قصوره الذاتي ومن أشكال الوصاية، إلى مستوى الاضطلاع الذاتي بمهام التفكير (مثلما نجد ذلك في فلسفتي ديكارت وكانط بوجه خاص)؛ فإنَّنا لا نجد اهتماماً بمفهوم "النُّور" في الفلسفة الإسلامية الوسيطة بوصفه مفهوماً يرمز إلى العقل حين يبلغ مرتبة العقل المستفاد المُتحرِّر من قصوره الذاتي، ومن كل وساطة ووصاية، بل إنَّ الدراسات عادةً تربط مفهوم "النُّور" الحاضر في الفلسفة الإسلامية الوسيطة بكثافة (عند ابن سينا، والغزالي، وابن طفيل) بانسحاب العقل الإنساني من دائرة المعرفة العقلية إلى دائرة المعرفة الذوقية.

فهل يمكن أنْ يحتمل مفهوم "النُّور" دلالتين متناقضتين في آنٍ معاً، بحيث تؤخذ الأُولى على أنَّها انسحاب من المعرفة العقلية حال انتساب المفهوم إلى الفلسفة العربية الإسلامية، وتؤخذ الثانية على أنَّها بداية فعلية لمركزية "الإنسان–العاقل" معرفياً ووجودياً حال انتساب المفهوم إلى الفلسفة الغربية الحديثة؟! هل يمكن حقاً اعتبار مفهوم "النُّور" الحاضر في الفلسفة الإسلامية مفهوماً سالباً، أم أنَّه لا يمتنع أنْ يكون تأصيلاً لمفهوم "النُّور" كما ظهر في الفلسفة الحديثة، بل ولحضور العقل في صورته الميتافيزيقية المحضة؟ لعلَّ الحسم في ذلك يتطلب تجديد القراءة والبحث المُعمَّقين في تشابك مفهومي "النُّور" و"العقل" في الفلسفة الإسلامية الوسيطة؛ بردِّهما إلى السياقات المعرفية الدقيقة التي وردا فيها,ضمن مجال بحثي لاحق ينفتح حيث ينغلق مجال بحثنا الحالي.

خاتمة

مما تقدم , يمكن أن نخلص إذا, إلى جملة من النتائج التي يُمكِن إجمالها في ما يلي :

١. إنَّ نظرنا في مفهوميْ "الإنسان–المَرْكَز" و"الإنسان–النُّور" إنَّما يتّصل بمطمحنا في تجديد قراءة الفلسفة الإسلامية الوسيطة، ولا سيما ما ظل مسكوتاً عنه فيها. ولعلَّ في تجوُّزنا استعمال المفهومين اللذيْنِ أسلفنا، والاشتغال عليهما ضمن مرجعيتين فلسفيتين متباعدتين في الزمن بالرغم من انتمائهما إلى الحقبة الفكرية نفسها (الفارابي، وابن سينا)؛ من شأنه أنْ يكشف عن مسألة إبستمولوجية هامّة، ونعني بها الوقوف عند حركة تطوُّر الفكر الفلسفي الوسيط في القول في الإنسان ، من لحظة تناوله على أساس أنَّه موضوع فلسفي محض على مستوى جهاته المنطقية، والوجودية، والنفسية، والبيولوجية، والعملية المستقلة عن المبحث الديني ("الإنسان–المَرْكَز" مع الفارابي)، إلى لحظةٍ تضيف إلى سابقتها بُعْداً آخرَ من أبعاد النظر في الإنسان، فتعتبره من جهة أعلى مراتبه النطقية، وتُنزِّله من خلالها منزلة الإحداثية التي بها ومنها يتم تفكيك رمزية النص القرآني ("الإنسان–النُّور" مع ابن سينا)، وتمهّد في الآن نفسه لِلاَحقتها, ونعني بها اللحظة الغزالية التي تُتابِع سابقتها وتتجاوزها في الوقت ذاته حين تتخذ من "الإنسان–النُّور الإشراقي " موضوعاً لما بعد التجربة الفلسفية المعتادة.

٢. إنَّ موضوع هذا البحث لا يكتمل عند الوقوف على ما أتى عليه الفارابي وابن سينا فحسب , وإنما يتطلب في مستوى أول متابعة ما آل إليه النظر في ما بعد مع الغزالي من خلال ماعرض إليه من تأويلٍ لآية النُّور في رسالة "مشكاة الأنوار"، وما تبعه من تطوُّر في مفهوم "إنسان النُّور" عنده خلال تجربة "العقل الإشراقي"، أو ما يمكن أنْ نصطلح عليه بـ"تجربة ما بعد العقل الفلسفي الكلاسيكي"، ومن حضور مكثف لمفهوميْ "العقل" و"النُّور" في مستوى رسالته التي أحصينا فيها ما يزيد على مئتيْ استعمال للفظ "النُّور" (وما اتصل به من لفظيْ "الأنوار" و"النُّوراني"),إلى جانب ما يقتضيه ذلك من مراوحة مع ما ألّفه في هذا الشأن في مستوى كتاب" المنقذ من الضلال" وكتاب" عجائب القلب " ليفتحنا بذلك على بُعْد آخر من أبعاد صورة "الإنسان–النُّور الإشراقي".ثم في مستوى ثان , متابعة ما آل إليه القول في "إنسان –النور" و"النور . المركز" في "سبعينية" ابن عربي و في مؤلفات الملا صدرا الشيرازي وغيرهما من متابعي حكمة الإشراق والعرفان.

٣. إن تتبع الخط الفكري لما يمكن أن نسميه بـ"فلسفة النور" من شأنه أن يشرّع – في تصوّرنا –,للإعلان لا عن قدرة العقل الفلسفي الوسيط على تطوير مفاهيمه فحسب , وإنما خاصة عن قدرته عن تطوير ذاته داخليا من خلال استعادة بناء المنهج والنسق الفكريين اللّذيْن يخوّلان له التحوّل من مستوى تبنّي الميتافيزيقا الأرسطية أو الأفلاطونية, إلى مستوى استحداث "ميتافيزيقا بديل" ذات طابع نوراني , عرفاني إشراقي قادر على الانسجام مع خصوصية الفكر الإسلامي, لعلنا نتخيّر أن نسميها بـ"ميتافيزيقا النور". بل أننا لا نتردد في أن نعتبر هذه القدرة على استحداث "ميتافيزيقا النور" كميتافيزيقا بديل ,حدثا ابستيمولوجيا نوعيا في تاريخ الفلسفة الإسلامية الوسيطة , ومنعرجا يعلن – "فلسفة النور والإشراق" كبديل للفلسفة الإسلامية الكلاسيكية المركَّزة على مؤثرات الفلسفة اليونانية.بل لعلنا نذهب أبعد من ذلك إذ نفترض أن تكون مرحلة "ميتافيزيقا النور" أو" فلسفة النور الإشراقية" , من المراحل الأساسية الممهدة لظهور فلسفة الأنوار في الغرب اللاتيني الحديث , والتي ظل البحث في الخيط الفكري الناظم بينهما, مسكوتا عنه.

من هنا, ننتهي إلى القول بإنَّ بحثنا في مفهوميْ "الإنسان–المَرْكَز" و"الإنسان–النُّور" في الفلسفة الإسلامية الوسيطة، لا يطمح فقط إلى بداية استحداث وتركيز لمفاهيم ظل القول فيها غالباً في منأى عن مجال البحث الفلسفي، وإنَّما يروم فتح آفاق بحثية قادمة عن الإنسان،وعن الحلقة الواصلة بين ما آلت إليه الفلسفة الإسلامية الوسيطة بقسميها الكلاسيكي والنوراني الإشراقي , وفلسفة الأنوار الحديثة , والتي قد تكشف عمّا طرأ –ربما– على الفكر الفلسفي الحديث من حركة عكسية دائرية، تنطلق بدايةً من إعلان كوجيتو "الإنسان– النُّور" (النُّور=العقل)، لتبلغ منتهاها في مفهوم "الإنسان–المَرْكَز" (أي من الأنا أفكر إلى الأنا موجود)، وتعلن بذلك ذاتها فلسفةً للأنوار العقلية المتأصلة فكرياً –ربما– في مفهوم "النُّور" كما سطَّره ابن سينا أوالغزالي أو الفكر الإشراقي اللاحق لهما، أو في معنى الإنسان المرْكز كما مهّد له الفارابي , أصالةً ظل النظر فيها –غالباً– من قبيل المغيّب المنسي في البحوث الفلسفية.

قائمة المراجع

الفارابي، أبو نصر. *آراء أهل المدينة الفاضلة، تونس: دار سراس للنشر*، ١٩٩٤م، ف١١، *(القول في الموجودات والأجسام التي لدينا)*، *(القول في كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفساً واحدةً)*، *(القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها)*، *(القول في الفرق بين الإرادة والاختيار، وفي السعادة)*، *(القول في القوة الناطقة، وكيف تعقل، وما سبب ذلك)*، *(القول في المقاسمة بين المراتب والأجسام الهيولانية والموجودات الإلهية)*، *(القول في مراتب الأجسام الهيولانية في الحدوث)*.

الفارابي، أبو نصر. *الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي*، بيروت: دار المشرق، ط٢، ١٩٦٨م.

ابن سينا، أبو علي. *رسائل ابن سينا، "رسالة في النفس وبقائها ومعادها"*، نشر: حلمي ضيا أولكن، استانبول: مطبعة إبراهيم خروز، ١٩٥٣م، وبخاصة الفصلان الأول والثاني.

ابن سينا، *رسالة في إثبات النبوات*، تحقيق وتقديم: ميشال مرمورة، لبنان: دار النهار، ١٩٦٨م، ص٤٣.